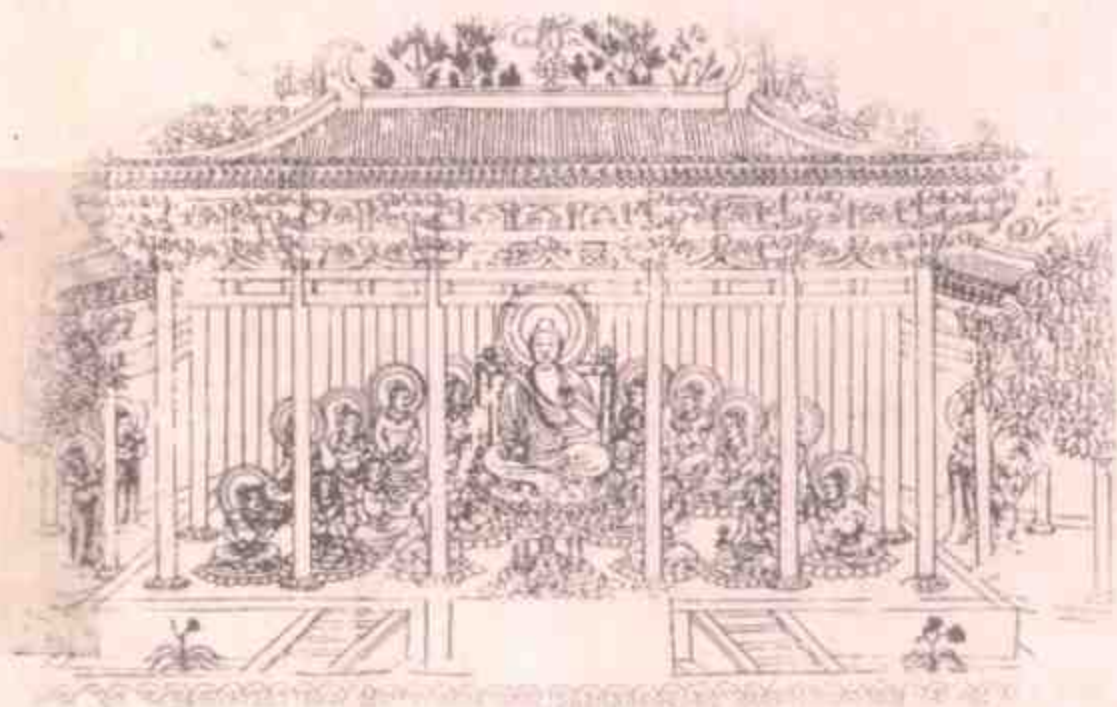


Guoxue Juyao

主编◎汤一介■副主编◎蒙培元



2



佛

国学举要

佛卷

◎历史概要◎思想精要◎知识辑要

洪修平 著

湖北教育出版社

佛



我国有很长的文化发展的历史

其内容之丰富

在世界各种文化传统中也是数一数二的

它已成为中华民族的精神支柱

对此自古以来

人们都对它非常珍惜

要把我们的国家

建设成为一个

文明、繁荣、富强的国家

是不能离开对其

自身传统文化的继承和发扬的

这是因为中华民族的传统文

是我们这个民族赖以生存发展的根

是我们这个民族生命力的源泉

因此很需要

大家了解它和爱护它



ISBN 7-5351-3293-6



9 787535 132932 >

定价：33.00元

责任编辑·陆才坚 策划组织·胡伟 陆才坚
美术编辑·牛红 封面设计·曹小冬十承忠德

Guoxue Juyao

本书列为国家“九五”重点图书选题出版规划
并得到南京大学985工程学科建设项目资助



主编◎汤一介■副主编◎蒙培元

佛

国学举要

佛卷

洪修平 著

湖北教育出版社

北方工业大学图书馆



00518845

(鄂)新登字02号

图书在版编目(CIP)数据

国学举要·佛卷 / 洪修平著. —武汉: 湖北教育出版社, 2002

(国学举要 / 汤一介主编)

ISBN 7-5351-3293-6

I. 国... II. 洪... III. ①国学—简介—丛书②佛家—简介—中国 IV. Z126

中国版本图书馆CIP数据核字 (2001) 第097771号

出版 发行: 湖北教育出版社
网 址: <http://www.hbedup.com>

武汉市青年路277号
邮编: 430015 传真: 027-83619605
邮购电话: 027-83669149

经 销: 新 华 书 店
印 刷: 精一印刷有限公司
开 本: 880mm×1230mm 1/32
版 次: 2002年9月第1版
字 数: 350千字

(430034·武汉市发展大道32号)
5 插页 16 印张
2002年9月第1次印刷
印数: 1-3 000

ISBN 7-5351-3293-6 / z·2

定价: 33.00 元

如印刷、装订影响阅读,承印厂为你调换

总 序

《国学举要》是由八卷本组成的一套介绍中国传统文化的丛书。这套丛书分为“儒”、“道”、“佛”、“文”、“史”、“艺”、“医”、“术”八卷，每卷又分概要、精要、辑要等三篇。我们希望用较准确，但又较通俗易懂的语言把中国传统文化的基本内容奉献给读者。在我们设计这套丛书时就想到，希望它能体现“举要”的特点。所谓“举要”，大体上说，应能把某一主题的基本内容的要点介绍给读者，并且方便读者了解其内容，所以它在一定程度上又可以作为工具书使用。

我国有很长的文化发展的历史，其内容之丰富在世界各种文化传统中也是数一数二的，它已成为中华民族的精神支柱，对此自古以来人们都对它非常珍惜。要把我们的国家建设成为一个文明、繁荣、富强的国家，是不能离开对其自身传统文化的继承和发扬的。这是因为中华民族的传统文化是我们这个民族赖以生存发展的根，是我们这个民族生命力的源泉，因此很需要大家了解它和保护它。但是对我们的传统文化仅仅去了解和保护是不够的，还必须去发展它，使之适应今天世界和中国发展的要求，这样就要对传统文化给以新的诠释。这就是说，今天我们肩负着文化上的“继往开来”的伟大使命。“继往开来”的文化使命，

当然不是我们这套丛书可以完全担当的，它是我们全民族和整个国家的任务，但我们这套丛书多少体现着这一“继往开来”的精神，我们希望这套丛书能在这一伟大事业中起点添砖加瓦的作用，希望读者能通过它大体上了解中国传统文化的过去，而且能从这出发来考虑当今中国文化的发展问题。

德国哲学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers,1883—1969)曾经提出“轴心时代”的观念。他认为，在公元前一千年至前五百年，在古希腊、以色列、印度和中国几乎同时出现了伟大的思想家，他们都对人类关切的问题提出了独到的看法。古希腊有苏格拉底、柏拉图，以色列有犹太教的先知们，印度有释迦牟尼，中国有孔子、老子，从而形成了不同的文化传统。这些文化传统经过两三千年的发展已经成为人类文化的主要财富，而且这些地域的不同文化，原来都是独立发展起来的，并没有互相影响。“人类一直靠轴心时代所产生的思考创造一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重新燃烧起火焰。”(雅斯贝尔斯《历史的起源与目标》，华夏出版社1989年版，第14页)在人类社会进入21世纪时，我们也许可以说，人类文化又将进入一个新的“轴心时代”。在可以预见的一段时间里，各民族、各国家在其经济发展的

同时一定会要求发展其自身文化，因而经济全球化将会加强文化多元的格局。从今后世界文化发展的总趋势看，将会出现一个在全球意识观照下的文化多元发展的新局面。21世纪的文化发展很可能形成若干个重要文化区：欧美文化区（西方文化）、东亚文化区、东南亚文化区、中东与北非文化区（伊斯兰文化区），以及以色列（包括散在各地的犹太人）希伯来文化等等。这几种大的文化潮流将会成为主要影响世界文化发展的力量。在这一新的历史时期，中国文化如果要实现新的飞跃，使它得以复兴，就必须回顾中国文化发展的源头，这就像欧洲的文艺复兴正是回顾到希腊文化那样而重新燃起火焰。但是，这个新的“轴心时代”的文化发展与公元前一千年至前五百年之间的那个“轴心时代”的情况会有很大的不同。在这个新的“轴心时代”，由于经济全球化，科技一体化，信息网络的发展，把世界联成一片，因而世界文化将不是各自独立发展，而是在相互影响和相互吸收的情况下形成多元共存、“你中有我，我中有你”的局面。各种文化将由其吸收他种文化的某些因素和更新自身文化的能力决定其对人类文化贡献的大小。原先的“轴心时代”的几种文化在初创时虽无互相的影响，但在其后的二千多年中，却都是在互相影响中发展

的。罗素在《中西文明比较》中谈到西方文化的发展时说：

不同文明之间的交流过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑。希腊学习埃及，罗马借鉴希腊，阿拉伯参照罗马帝国，中世纪的欧洲又模仿阿拉伯，而文艺复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国……

欧洲到 17、18 世纪又曾吸收过印度文化和中国文化。可以毫不夸大地说，欧洲文化发展到今天之所以有强大的生命力，正是由于它能不断地吸收外来文化而得到发展。同样，中国文化也是在不断地吸收外来文化而得到发展的。众所周知，在历史上，印度佛教传入中国促进了中国文化的诸多方面的发展。近代在西方文化的冲击下，中国文化又在不断地吸收西方文化，更新自己的文化。因此，我们在了解本国传统文化的同时也很需要了解其他国家与民族的文化。如果可能的话，希望湖北教育出版社能组织力量接着出版《西学举要》、《印度学举要》等等，这也是很有意义的。

《国学举要》这套丛书的倡议者是原湖北教育出版社编辑胡

伟同志,他要我作主编。我认为他的倡议很有意义,就答应了。于是我以北京大学中国哲学与文化研究所的名义进行了组稿工作,但由于种种原因一拖就是五年,现在总算基本完成了。胡伟同志现在已调离湖北教育出版社,而由该社副总编陆才坚同志负责审订和出版工作。我想,如果没有胡伟和陆才坚两位同志的努力,大概这套丛书很难完成。在此,我作为主编对他们两位同志以及各位作者表示深深的敬意。

汤一介

2001年4月15日

国 学 举 要 史 卷



史



国 学 举 要 史 卷

史

国·学·举·要·史·卷



国·学·举·要·史·卷

国学举要·佛卷



目 录

总序	1
----------	---

· 历史概要 ·

一、概述	4
(一)佛教与佛学	4
(二)中国佛教三大系	8
(三)印度佛学的中国化与中国化的佛学	14
二、中国佛学的印度之源	18
(一)原始佛学	18
(二)部派佛学	21
(三)大乘佛学	24
(四)密教思想	26
三、汉代佛学的两大系统	28
(一)安世高系统	29
(二)支娄迦讫系统	30

国学举要·佛卷



四、魏晋佛学与玄学	33
(一)佛学登上中国学术思想舞台	33
(二)玄佛合流与六家七宗	37
(三)罗什关中之学	38
五、南北朝佛教学派	41
(一)南北佛教的不同特点	41
(二)佛教学派的林立	45
六、隋唐佛教宗派之学	54
(一)天台宗	54
(二)三论宗	56
(三)法相唯识宗	57
(四)华严宗	59
(五)禅宗	60
(六)净土宗	62
(七)律宗	64
(八)密宗	65
(九)三阶教	67

国 学 举 要 · 佛 卷



七、入宋以后佛学的衰微	69
(一)佛学的衰微与佛教的持续发展	69
(二)宋代佛学与理学	71
(三)明清佛教与居士佛学	73
八、近现代佛学的复兴	75
(一)佛教的衰落与复兴	75
(二)佛学研究的团体与人物	77
(三)革新运动与人间佛教	79
九、藏传佛教和云南上座部佛教	82
(一)藏传佛教	82
(二)云南上座部佛教	85

· 思想精要 ·

一、佛学基础	92
(一)缘起论	92

国 学 举 要 · 佛 卷



(二)无我说	102
(三)四谛	110
(四)八正道	121
(五)五蕴	126
(六)十二因缘	131
(七)三法印	137
(八)三学六度	140
二、主要学派的理论	157
(一)小乘禅数学	157
(二)大乘般若学	168
(三)涅槃佛性论	179
(四)毗昙学	191
(五)摄论学	195
(六)成论学	197
(七)地论学	200
三、主要宗派的理论	203
(一)性真实相说	203

国学举要·佛卷



(二) 诸法性空论	240
(三) 法相唯识学	250
(四) 法界缘起论	274
(五) 修心见性论	303
四、藏传佛教与云南上座部佛教思想	341
(一) 藏传佛教思想	341
(二) 云南上座部佛教思想	365
五、中国佛教思想的特点与精神	369

· 知识辑要 ·

一、重要人物	393
二、经典著作	459
主要参考文献	493
后记	497

历史概要



国 学 举 要 · 佛 卷

“国学”的内涵十分丰富。如何定义“国学”，可谓见仁见智。但我们认为，中国佛学，无疑是“国学”百花园中一枝独特而绚丽的奇葩。

创立于古代印度的佛教，至今已有二千五百多年的历史了。佛教之所以能在创立后不久，就得到了众多信徒的信奉，广为流传于印度恒河两岸，后又走出南亚次大陆，传到周边的国家和地区，最终发展成为具有世界性影响的三大宗教之一，其中的一个重要原因，就在于它以信仰为基础而提出了一系列具有独特深邃、又颇能打动人的教理学说，建构了一个既有宗教信仰，又有修行方法，更有精致哲理的宗教体系。

佛教创立于古印度，却兴盛在中国。中国佛教在漫长的历史发展中具有顽强的生命力，它绵延数千年而至今仍发生着巨大的世界性影响，这与它在中国这块丰厚的文化沃土中生根、发芽，并得到中国文化的浇灌、培养是分不开的。佛教在两汉之际传入中土以后，就在同华夏传统文化和社会习俗的碰撞与冲突中，在对黄老神仙方术、老庄玄学和儒家伦理的依附中，通过译经、“格义”等途径，开始了它的中国化过程，并逐渐形成了富有中国化特色的中国佛学。中国佛学成为“国学”的重要组成部分。

一、概 述

中国佛学是中国佛教之学。中国佛教渊源于印度佛教而形成于中国传统文化之中。印度佛教传入中国以后,在幅员辽阔、民族众多的广袤土地上,受到了不同文化和社会习俗的影响,逐渐形成了汉地佛教、藏传佛教和云南上座部佛教这三大系,它们都是印度佛教中国化的产物,都带有浓郁的中华民族文化的特色。

(一)佛教与佛学

佛教是公元前6至5世纪时由释迦牟尼创立的。相传释迦牟尼是古印度迦毗罗卫国(今属尼泊尔)的王子,姓乔达摩,名悉达多。释迦,是种族名;牟尼,是明珠,喻圣人。释迦牟尼是佛教徒对他的尊称,意谓释迦族的圣人。释迦牟尼成道后,又被称为佛陀,或简称为佛。佛或佛陀的本义是“觉”,意为释迦牟尼是佛法真理的觉悟者。

佛教在印度经历了原始佛教、部派佛教、大乘佛教和密教等不同的时期。原始佛教是指释迦牟尼创立佛教至他逝世后一百年间的佛教,这个时期的佛教基本上保持着佛陀创教时的基本风格。部派佛教是指释迦牟尼去世后一百到四百年间的佛教。在

这个时期,由于因人因地传播的不同,统一的佛教教团分裂成为许多不同的部派,在思想观点方面也出现了许多分歧。到了公元1世纪左右,大乘佛教开始兴起。后来在中国流传发展起来的主要是大乘佛学。从公元6至7世纪开始,由于受印度教等的影响,印度大乘佛教中出现了密教派别,并逐渐在佛教中取得主导地位,这就是印度佛教的最后一个阶段——密教时期。大约从10世纪开始,印度佛教急剧衰落,至13世纪初,佛教在印度基本绝迹。而在公元纪年前后,即中国的两汉之际传入中土的佛教却日渐兴盛起来,中国最终成为世界佛教的中心。

佛教作为一种宗教,它本身是由多种要素组合而成的。但不论是在何时何地流传的佛教,“佛”、“法”、“僧”三宝都是其最基本的三要素。佛,即觉悟了宇宙人生真谛的佛教创始人释迦牟尼,后来也泛指通过修行而觉悟的一切佛;法,即佛陀向人们宣说的各种教义教法,广义的佛法也包括后来发展起来的各种佛教义理;僧,即释迦牟尼所建立的僧团,后来泛指一切皈依佛门并继承、宣扬佛教教义的僧众。用佛教的话语来说,佛教就是由“佛”、“法”、“僧”三个要素构成的一个复杂的综合体。

佛教在创立初期,就以“缘起论”为基础,以“四谛”、“五蕴”、“八正道”和“十二因缘”为主要教义初步建构了论证佛教信仰的佛学。后来,佛教在其发展过程中,又不断地根据时代和社会发展的需要,既依持其信仰,又借助于理性思维的力量,对自己的教义学说不断进行了新的诠释和发挥。佛教内部由于对戒条教规或教义学说的不同阐释而产生分歧,并相应地导致了不同学派、教派乃至宗派的出现。随着佛教传播范围的扩大,所到之处,必然受到当地文化的影响,这又使流行于不同地区和国家的佛

教具有了不同的地域文化或民族文化的特色，这种特色在理论学说上都有充分的体现。

佛教作为一种特殊的宗教文化现象，它包括教义学说、清规戒律、仪轨制度、僧众组织、情感体验以及崇拜教主或神灵等多方面的内容。如果说，对人能够觉悟成佛的信仰构成了佛教的本质特征，那么，为其信仰作理论论证的佛学则促成了佛教理论思辨性强的一个重要特色，而针对广大的信众而制定的宗教仪式和组织制度，则是佛教得以持续发展的组织保证。一般说来，在佛教的各种要素中，最为重要的，也是起着主要作用的，当然是它的信仰。但佛教的信仰是建立在丰厚的理论基础之上的。佛教认为，人生是苦海，只有从生死轮回中解脱出来才能达到理想的涅槃之彼岸。为了论证解脱的必要性和可能性，佛教展开了其思辨而富有哲理的理论和学说，并相应地提供了一整套的解脱途径和修行方法。充满意蕴丰富的名相术语、细密繁琐的逻辑推理和高度思辨的哲学论证，这构成了佛教的一大特色，也是其理论学说的重要特征。

佛教的理论学说，构成了我们所说的佛学的主要内容。所谓佛学，即佛教之学，它应该是对佛教全部教义学说的总概括。就其形式而言，它主要表现为对佛教基本概念和修持方法的阐释，对佛教解脱境界的描绘，以及对佛教源流与发展历史的论述。就其内容而言，广义的“佛学”与“佛法”相近，其内涵十分丰富，佛门中号称有“八万四千法门”，但大致可归为教、理、行、果四大类。教，即指佛教的全部典籍，包括经、律、论三藏；理，是指佛典中所阐明的佛法之义理，既包括佛陀所宣说的种种教法，也包括佛弟子及后世宗师、历代学者对佛之教法的阐述；行，指依佛理而修行，包括各种解脱人生痛苦的途径和方法；果，即修行圆满

所证得的涅槃解脱之果。“因教显理,依理而行,由行而果”可谓十分形象地描述了教、理、行、果相互联系的逻辑递进关系。狭义的佛学,则专指佛教的理论学说,即理法。

我们认为,佛教的全部学说,都是围绕着如何通过信奉佛法而修行从而获得解脱这一根本目标展开的,因而佛学从根本上说是一种重视宗教实践的解脱论,这种解脱论,与上述教、理、行、果相应地,又可归纳为信、解、行、证四个要素,从而形成了一种佛教特殊的强调“解行相扶”的认知活动与践行过程。信,即信仰佛教的教义学说;解,即解悟佛教义理和佛法大义;行,指依教理而修行;证,即修行而证得解脱圣境。这四者的核心就是众生的求解脱。在佛教看来,众生要解脱,首先要信奉佛法,“信”其实也是一切宗教共同的基本要求。为了能真正信奉佛法,就必须解悟佛法。佛教认为,通过解悟佛法,能更加坚定对佛教的信仰。强调在信仰的前提下来理解,这表现了宗教与哲学的不同——前者以信仰为特征,后者以理性为依持;而强调理解了才能更好地信仰,真正凭藉智慧而解悟了佛法真谛,也就实现了解脱,这又突显了佛教与一般宗教的巨大不同——佛教的解脱是“慧解脱”,佛教有相当完整而细密的一套哲学理论,以至于有“哲学的宗教”之称。同时,佛教认为,宗教理论必须落实在宗教实践上才有意义,因而在“解”的基础上还必须进而依教理而身体力行。事实上,在佛教看来,也只有在宗教的修行实践中才能真正获得对佛法大义的领悟,并最终获得解脱。佛教的解脱,从根本上说,不是一个理论问题,而是一个实践问题。

这样,围绕着解脱这个核心问题,佛教在理论上就形成了一个因果相联的学说体系:教、理、行或信、解、行三者是解脱之因,果或证是解脱之果。有因才有果,求果必依因。同时,佛学也涵括

了理论与实践两方面的内容,两者构成了一种辩证的关系:理论要付诸实践,实践又离不开理论的指导。可见,佛教的根本目的在于求解脱,虽然这种解脱必须在宗教实践中才能实现,但从理论上论证解脱的可能性与必要性,并对实践的方法和修行的结果作出说明,这也成为佛教的一大特色,这同时也就为本书的内容奠定了坚实的基础。

(二)中国佛教三大系

佛教产生在印度那片古老而神秘的大地上,经过几百年的绵延发展,在两汉之际经西域传到了中国内地。佛教来到中国后,即经历了一个不断中国化的过程。在中国社会历史条件的影响与制约下,在同传统思想文化的相互冲突与相互交融之中,佛教逐渐发展成为中国的民族宗教,并形成了富有特色的中国佛学。由于中国是一个地域广阔的多民族国家,中华民族是个多民族的大家庭,不同的民族有不同的文化传统和社会习俗等,因此,印度佛教传入中国后,受不同的地域文化的影响,形成了汉地佛教、藏传佛教和云南傣族等地区的上座部佛教等三大佛教文化圈。佛教的中国化,从一定意义上说,也就是佛教的汉化、藏化和傣化。佛教在每一个文化圈中都形成了自己特殊的发展历史和佛学体系。

从历史上看,印度佛教的向外传播,主要经由了南北两条路线。其中的北传又可分为两条途径:其一是从印度北部的乾陀罗开始,越过阿富汗中部的兴都库什山和帕米尔高原,进入我国的新疆地区,并进而传至我国的内地,再经由中国传入朝鲜、日本和越南等国;其二是由中印度直接向北传入尼泊尔,越过喜马拉雅

雅山而进入我国的西藏地区,形成了藏传佛教,再由西藏传入我国内地和蒙古、俄国西伯利亚等地区。南传则首先传入斯里兰卡,再由斯里兰卡传入缅甸、泰国、柬埔寨、老挝、马来西亚、印度尼西亚等国,以及我国云南的傣族、崩龙族、布朗族等少数民族地区。

南北二传佛教在经典教义和修行活动等方面都有不同的特色。北传以大乘为主,其经典大多是从中亚诸民族的文字和印度的梵文陆续翻译为汉文和藏文的。近年来,日本又把部分汉译佛典译成了日文。南传佛教主要是小乘上座部佛教,因此又称“南传上座部佛教”,其教义比较接近原始佛教,经典用巴利文编成。近代以来,巴利文三藏曾被用罗马字刊出,介绍到西方社会,其中一部分又被译为英文,引起了欧美学者的重视。另外,大、小乘佛典现在都有部分被先后译成了英文、法文和德文等。一般来说,南传佛教比较注重原始佛教的精神或教义,对佛典的解释比较强调文字依据,突出对四谛、五蕴、十二因缘的阐发,以说明万法无常、人生皆苦的道理。在宗教信仰方面崇拜佛牙、佛塔和菩提树等。在宗教修持上主修“三学”和“八正道”,特别注重禅定,并保持了早期佛教的某些戒律,如托钵化缘、过午不食、雨季安居等。北传佛教则比较偏重对佛法大义的领悟和发挥,注意与传播地区不同的思想文化相结合,例如在中国,印度佛教教义与传统儒道等思想文化相结合,形成了天台宗、华严宗和禅宗等具有中国特色的佛教宗派的思想学说。在信仰方面,则主要供奉佛与菩萨等,在宗教修持上大都主张修大乘“六度”,特别强调普度众生,自性解脱。在戒律上,适应不同的社会需要,有许多不同的具体规定,例如中国佛教的丛林清规等。

汉地佛教是中国佛教的主体,也是北传佛教的中心。印度佛

教经过汉文化的洗礼,在中国内地得到广泛传播后,才继续传入了朝鲜、日本和越南等国。汉地佛教是印度佛教与汉族固有文化相结合的产物。印度佛教传入汉地后,在汉代,就与华夏传统文化和社会习俗发生了碰撞冲突,并在依附当时黄老神仙方术的过程中,通过译经、弘法、格义等途径而开始了其漫长的汉化的过程。佛教最初是被视为黄老神仙方术之一种而为汉文化所容纳接受的。

魏晋时期,佛教通过依附玄学而正式登上了中国学术思想的舞台,并得到了迅速的发展。佛教特有的戒律传授、寺院建筑、净土信仰等也都于此时在当地流行。在玄学的刺激下,汉地佛教学者的崛起和汉化佛学的初步形成,成为这个时期引人注目的社会文化现象。西行求法促进了中外文化的交流,三教一致论的提出则为佛学融入国学提供了理论依据。南北朝时期,汉地佛教趋于繁兴。佛教经论的讲习,促成了佛教学派的林立;僧官制度的形成与寺院经济的发展,标示出汉地佛教的特色;佛教音乐、绘画与石窟艺术等的成就则从一个侧面反映了汉地佛教文化的丰富灿烂。当时南北的分裂与不同的社会文化条件,儒佛道三教的相融与相争,帝王的兴佛和灭佛,都对汉地佛教文化的特点与演变发展产生了不可低估的重要影响。

隋唐时,汉地佛教在帝王的支持下达到了鼎盛,三论宗、天台宗、华严宗、唯识宗、律宗、禅宗、净土宗、密宗等八大宗派的形成,标志着印度佛教汉化的基本完成。佛教成为汉文化的重要组成部分以后焕发出了勃勃生机,在社会生活和文化各领域都十分活跃,扮演着重要的角色,并积极向外传播,不仅促进了中外经济文化的广泛交流,而且增进了中国与周边国家人民的友谊。这个时期的汉地佛教实际上成为世界佛教的中心。

唐末五代,汉地佛教经过唐武宗灭法、黄巢农民起义以及五代后周世宗灭佛等一系列打击,逐渐开始走下坡路。入宋以后,虽然大多数统治者仍对佛教采取了扶植利用的政策,有些宗派,特别是禅宗和净土宗,也有进一步的流传与发展,但从总体上看,汉地佛教的兴盛局面已一去不复返。由于理学兴起和被定于一尊,佛教的思辨精华又为其吸收利用,因而佛教本身的发展日趋式微,特别是理论上少有创新和突破。但这个时期佛教的世俗化倾向却日益加深,对社会生活和文化领域的渗透进一步加深,影响更加显著。元代主要崇奉喇嘛教,形成了它所特有的帝师制度。佛教与政治的结合,构成了蒙藏地区社会的重要特点。在衰微趋势中持续发展的汉地佛教,也表现出了与以往不同的许多新特点。佛教与儒、道的三教合流,佛教内部禅、净、教的融合,以及佛教的世俗化倾向,构成了汉地佛教数百年间发展的基本画面。

明清时期,汉地佛教的发展几乎完全处于停滞阶段,不但失去了隋唐时期的蓬勃生机,而且在三教融合的趋势中日益丧失了其本身特有的存在价值,许多宗派都是名存实亡,仅存形式而已。但佛教作为一种文化现象依然广泛地存在于社会生活中,一些教义如因果报应、普度众生、明心见性、顿悟成佛等也更加深入人心,甚至成为汉民族的一种文化心理积淀。特别值得一提的是,明末清初兴起的居士佛教,为近代汉地佛教的革新运动的兴起开辟了理论道路,而近代佛教中兴起的佛教革新运动和人间佛教的思潮,不仅为近代社会维新改良运动提供了理论武器,而且为佛教在现代社会的继续发展提供了契机。人间佛教的提倡,开创了汉地佛教发展的新时代。

佛教之所以能够在汉地流传二千年,与汉地佛教十分注重

自身的文化建设，特别是在广泛吸收汉民族文化成果的同时不断发展自己，甚至在某些方面改变自己以适应汉民族的精神文化需要密切相关，同时也与佛教能以其特有的文化价值来弥补或充实汉地固有文化的某些缺陷或不足紧密相联。正是在与汉文化的相融互补中，佛教最终得以与儒、道鼎立为三，成为中国传统思想文化不可或缺的重要组成部分。

中国佛教的另一个重要支派——藏传佛教也属于北传佛教。藏传佛教主要是指在藏族地区形成和发展，并流传于西藏、青海、内蒙古等少数民族地区的佛教，它是印度佛教、西藏本教和汉地佛教相互融合的产物，俗称“喇嘛教”。据传，大约在公元7世纪，佛教就开始从汉地和印度大规模地传入藏族地区。当时，吐蕃赞普松赞干布先后迎娶了尼泊尔的尺尊公主和李唐王朝的文成公主。这两位公主不仅信佛，而且还带着佛像进藏。在松赞干布的支持下，吐蕃开始建造佛寺，此为“前弘期佛教”之始。虽然佛教在松赞干布、赤松德赞等支持下得到初步的传播，却受到了本教势力的强烈抵抗。公元9世纪时，赞普朗达玛在信仰本教的大臣的支持下，兴本灭佛，禁止佛教在吐蕃境内流传，此为“前弘期佛教”之终。直到一百多年以后，即公元10世纪后期，随着藏区社会经济的逐步发展，佛教才在与本教融合的基础上逐渐复兴，并正式形成藏传佛教，开始了西藏佛教的“后弘期”。

随着佛教的发展，11世纪以后，藏传佛教中先后出现了许多不同的教派，主要有宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派和格鲁派等，其中影响最大、流传时间最长的是15世纪初经宗喀巴改革后形成的格鲁派。格鲁派中形成的达赖和班禅两大活佛转世系统，构成了后期藏传佛教的主要特色。格鲁派不仅建立了一套完整的寺院组织，而且还在清王朝的扶植下掌握了西藏的政教大

权。这种以政教合一为主要特征的藏传佛教在西藏地区的社会政治文化生活中占据着核心地位。

藏传佛教在其发展中形成了一些独具的特点。在宗教信仰上,藏传佛教既吸收了本教的神灵和崇拜仪式,也综合了印度和汉地佛教的神灵观,以迎合藏族民众信仰的需要。在教义上,藏传佛教在兼容大小乘而以大乘为主、兼修显和密而以密教为主的基础上,建构了以修行大乘无上瑜伽密为最高修行次第的理论,形成了富有特色的“藏密”。藏传佛教还十分重视理论和文化建设,翻译编纂了卷帙浩繁的藏文《大藏经》——《甘珠尔》、《丹珠尔》,为藏传佛教的持续发展奠定了坚实的基础。

在我国云南少数民族地区传播的佛教则属于南传佛教。其经典用巴利文写成,教义以小乘上座部佛教为主,故一般称“云南上座部佛教”。据南传佛教的有关记载,释迦牟尼去世后二百年左右,也就是公元前3世纪时,印度摩揭陀国孔雀王朝的阿育王崇信佛教,曾派传教师向周边国家和地区传播上座部佛教。大批被派往斯里兰卡的比丘,以大寺为中心建立了上座部佛教僧团。至公元前1世纪左右,用巴利文记录成册的上座部佛教经律论三藏初步形成,此为巴利文《大藏经》的原型。公元5世纪,著名的古印度巴利文佛教学者佛音赴斯里兰卡,著《清净道论》,对上座部佛教教义作了比较系统的阐述,为上座部佛教的持续发展奠定了理论基础。11至14世纪,上座部佛教被斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨和老挝等国家奉为国教,在统治者的支持下得到了很大的发展,并传入我国云南西双版纳、德宏等少数民族地区。上座部佛教在我国傣族、崩龙族、布朗族、阿昌族、佤族等少数民族中广为传播,逐渐成为这些民族的主要宗教信仰,其中尤以在傣族的发展最为完备,仅傣文的大藏经就有三种版本——

西双版纳傣文、德宏傣文和傣绷文，并先后形成不同的教派。因此，上座部佛教的中国化过程在一定意义上也就表现为上座部佛教的傣化过程。

在云南少数民族地区传播的上座部佛教，在坚持比较接近原始佛教的基本精神和教义，保持托钵化缘、过午不食、雨季安居等早期佛教戒律，以及注重禅定的修习等上座部佛教基本特点的同时，也形成了许多具有中国少数民族风情的特色。例如全民信教、政教合一以及与本民族的原始崇拜相结合等等，都具有浓郁的民族风格。特别是政教合一政权的建立，大大推进了南传佛教的民族化及其在少数民族地区的传播。

（三）印度佛学的中国化与中国化的佛学

中国佛学是印度佛学中国化的产物。印度佛学传入中国以后，就不断地调整自己，发展自己，甚至改变着自己，以求适应中国社会文化的需要，并最终在与中国社会政治、经济和文化的相互协调中演变发展成了具有中国特色的、表现出中华民族传统精神风貌与理论特色的“中国化的佛学”。这种“中国化的佛学”，既不是对印度佛学的照搬照抄，也不是对印度佛学基本精神的违背，而是在佛教的基本立场、观点和方法的基础上，在探讨并解决中国社会人生的各种问题中，吸收了中国传统的思想内容和方法，在适应中土需要的过程中对印度佛学有所发展，有所创新，并以中国化的语言和方式表达出来的佛学。这种既不同于印度佛学，又有别于中国传统固有思想的佛学，就是我们所说的“中国化的佛学”，也是本书所要介绍的主要内容。

印度佛学的中国化是整个佛教中国化的重要内容。由于中

国传统思想文化的内涵丰厚而广博，而印度佛教本身也是一个由众多要素构成的复杂体系，既有宗教的信仰，又有为之作理论论证的思辨哲学，还有一套相应的礼仪制度、僧伽组织、宗教伦理和修行方式等等，因此，佛教的中国化呈现出了非常错综复杂的情况，通过了各种不同的途径和方法。它不仅表现在宗教信仰、神学理论等方面，而且还表现在佛教的礼仪制度、组织形式和修行实践等许多方面。例如，中国佛教把中国封建社会自给自足的小农经济的生产方式和生活方式结合到自己的修行生活中来，提倡“农禅并重”，从而根本改变了印度佛教托钵化缘的乞食制度；隋唐佛教各宗派模仿世俗封建宗法制度而建立了各自的传法世系以维护自己的宗教势力和寺院经济财产，等等。但印度佛学的中国化无疑为佛教中国化的深入而持久的展开奠定了坚实的思想理论基础。

就佛学与汉文化的关系而言，印度佛学的中国化大致可以概括为方术灵神化、儒学化和老庄玄学化等三个方面。这三个方面是相互联系、并存并进的，但在不同的历史时期、不同的人物和不同的思想体系中又各有侧重。它们从不同的方面促进了佛学中国化的全面而深入的展开。^①

如果说佛学的方术灵神化主要通过对中国土黄老神仙方术的依附和对灵魂不死、鬼神崇拜等观念的融合吸收而消弭着印度佛教与中国传统宗教观念的距离，为广大民众接受佛教打开了方便之门，那么，佛学的儒学化则为统治者和上层贵族阶层以及文化士人接受佛教进一步创造了条件。因为儒学是中国文化的主流，也是汉代以来在中国封建社会中长期占主导地位的思想

^① 参见拙著《惠能评传》第1章，南京大学出版社1998年版。

意识形态。佛学通过对儒家伦理名教的妥协与调和,通过对儒家人文精神和心性学说的融合吸收,不仅沟通了世间法和出世间法的联系,而且也为中国佛教的社会伦理品格和心性学说的形成奠定了基础。同时,中国佛教也借助老庄道家的抽象玄思和魏晋玄学的名相概念来阐发佛理,在使佛学不断地加深与中国思辨哲学交融的同时,也使佛学一步步登上了中国学术思想的舞台。值得注意的是,佛学通过对道家自然人生论的会通而孕育的“自在解脱”的逍遥精神,赢得了许多文人士大夫的青睐,以至于在唐中期以后,士大夫出入佛老成为一种比较普遍的文化现象。正是通过种种不同的途径与方式,印度佛学渐渐地走进了中国文化圈,并在不同的历史阶段,表现出不同的中国化特色。

纵观历史,佛学在汉族地区的中国化进程大致可以分为三个重要的阶段。第一个阶段是从佛教初传到两晋时期。这个阶段的佛学主要是依附于传统思想,并在与传统思想文化的交融中逐步得到发展。具体地说,汉代的佛学主要依附神仙方术,魏晋时则主要依附玄学。佛教般若学派“六家七宗”的出现,既是玄学影响的结果,也是佛学企图摆脱对玄学的依附而建立自己思想体系的尝试。鸠摩罗什来华译出诸多佛教经论,使这种企图成为可能。僧肇在批判玄佛合流的基础上创建的较为完整的中国化的佛学体系,标志着魏晋玄佛合流的终结,并开了中国化佛学自成体系的相对独立发展的先河,把佛学的中国化推向了新的阶段。

从南北朝到隋唐五代,是佛学中国化的第二个阶段。这是中国化佛学走向独立发展与鼎盛时期。南北朝佛教学派的林立和寺院经济的发展,为隋唐佛教宗派的创立奠定了理论和经济的基础。隋唐时期天台、华严和禅宗等中国化佛学体系的出现,

则标志着佛学中国化的基本完成。

入宋以后,佛学的中国化进入了第三个阶段。在这个时期,中国化的佛学在由盛而衰中持续发展,但表现出了许多不同于以前的新特点:佛学一方面潜移默化地渗透到了中国思想文化的各个方面,成为传统思想文化的重要组成部分,另一方面又随着其自身理论精华逐渐被宋明理学所吸收而在理论上少有创新,甚至停止了发展。由于禅宗与净土宗的相对盛行,因而在佛学上也表现出了教禅合一和禅净融合的趋势。明清时期,居士佛学的兴起和佛学研究团体的出现,推动了中国近代佛学的复兴。近代中国的社会现实,为佛学的复兴提供了重要契机,而佛教复兴运动中出现的种种革新思潮,特别是“人间佛教”思想的出现,则为近、现代佛学的发展注入了新的生机。

需要指出的是,佛学的中国化过程是佛学与中国传统思想文化相互影响的过程。在佛学的中国化进程中,佛学一方面在中印文化的碰撞和冲突中主动依附迎合传统的思想文化,积极地对之加以融合吸收,有时甚至不惜改变自己的某些特性或面貌以适应中国社会文化环境的需要,另一方面,它又以其独特的形式和内容为中国传统思想文化注入了新的活力,充实和丰富了中国的传统思想文化。外来的佛学在传统文化的影响下为适应中国社会的需要而不断改变自己,传统文化也在外来佛学的影响下不断发生变化,这两方面是紧密联系、相互交织在一起的,它构成了一个文化双向互动的过程。因此,在强调佛学中国化的同时,传统思想文化的佛学化也是不应被忽视的。中印文化的相互冲突与融合,构成了汉以后中国思想文化发展的重要内容。

二、中国佛学的印度之源

中国佛学之源在印度。佛教在没有传入中国之前,在印度已有了几百年的发展历史。随着佛教在印度的展开,其佛学思想也呈现出阶段性的变化,从原始佛学、部派佛学,再至大乘佛学,最后出现了与印度教相结合的密教思想。不同时期的佛学表现出了不同的特点,它们都对中国的佛学有着一定的影响。

(一)原始佛学

原始佛学是指释迦牟尼及其弟子所传的佛学。释迦牟尼的生卒年月,现已不可详考,根据汉传佛教的说法,大致与中国的孔子差不多同时。一般认为,释迦牟尼二十九岁时出家,三十五岁时悟道成佛。此后,他即向大众宣说自己证悟的宇宙人生的真谛,主要就是四谛、八正道等内容。释迦牟尼一生传道说法四十五年,足迹遍布恒河两岸。他的弟子很多,成员也很复杂,其中有国王与豪商,也有乞丐与妓女。释迦牟尼去世后的近百年间,佛教基本上延续着佛陀的教义学说,没有出现大的分歧和差异。

由于佛教是以反婆罗门思潮的姿态登上历史舞台的,因而它的许多基本理论和主张都是与婆罗门教针锋相对的。原始佛

学的最显著特点之一就是“缘起论”和“无我说”作为其全部思想学说的理论基础,以反对婆罗门教关于有万能的造物主(大梵天)和不死的灵魂(神我)的说教。但由于“缘起论”和“无我说”与佛教的基本教义“业报轮回”之间存在着深刻的内在矛盾,因而佛教在以后的发展中,又提出了种种变相的“我”的理论,这些理论虽然在印度佛学中并不占主导地位,仅仅被说成是“方便说”或“不了义”,但对盛行“灵魂不死”观念的中国文化氛围中发展起来的佛学却产生了重大的影响。

原始佛学的另一个重要特点是重视对人生问题的探讨,重视对人的解脱的实际追求,而不重视对抽象哲理的研究,佛教的创立虽然与当时的印度社会状况以及活跃于社会生活中的各种宗教文化现象的特点密切相关,但其最直接的动因则是释迦牟尼对人生问题的思考。释迦牟尼有感于现实人生的种种痛苦而致力于追求永超苦海的极乐。他创立佛教的基本精神就是在说明人生皆苦的基础上,揭示人生痛苦的原因以及摆脱痛苦的途径、方法与境界,强调通过宗教实践获得人生解脱的重要性与迫切性。原始佛教这种重人生问题和人的解脱的基本精神在后来的部派佛教乃至大乘佛教中虽有进一步的发展,但更多地是从思辨哲理方面被抽象地加以发挥了。而这种精神在重视现实人生问题的中国传统文化的氛围中却获得了新的生命力,得到了长足的发展。

原始佛学重视人的解脱,突出智慧的作用,最终又把人的解脱归结为心的解脱,这是它的又一个重要特点。原始佛学的解脱论就是奠定在“慧解脱”之基础上的,它强调一种无上智慧(菩提)的获得,追求一种大彻大悟的理想境界。这种境界的实现,实际上就是实现一种主观认识的根本转变,是一种内在精神上的

解脱。由于古人往往以“心”代指主观精神,因而“心”也就被视为是解脱的主体。“若心不解脱,人非解脱相应。……若心解脱,人解脱相应。”^①

原始佛学把人的解脱归结为心的解脱的特点,与中国传统文化中儒家重人的内在精神的提升和道家追求人的精神的逍遥自由有相契合之处,从而提供了印度佛教文化与中国传统文化相融互补的重要契机。中国化的佛学,特别是中国禅宗之学,正是在这方面作出了特殊的发挥,为传统文化的丰富与发展作出了贡献。

为了达到自我精神上的超越,释迦牟尼还在与婆罗门教和各种“外道”的斗争中,摒弃了在当时印度社会中比较流行的享乐和苦行这两种极端的修行方法,提出只有“离此二边取中道”,才能最终达到涅槃解脱的圣境。这种不偏不倚的合乎“中道”的宗教修行方法,以平和的态度回归自心以求主体精神的根本转变,挺立出了佛教与众不同的特质,并因此而增强了它的社会适应性,使之易于为各种不同的人所接受,这也是佛教创立以后很快得到广泛传播的重要原因之一。

原始佛教的“中道”立场不仅成为其修行方法的基本出发点,也成为原始佛学乃至后来大乘佛学的重要思想和方法论基础。

原始佛学的基本特点还表现在它主张的“种姓平等观”上。原始佛教为了反对婆罗门教的“四种姓说”,打出了“种姓平等”的旗号,强调种姓并不是先天由神确定的,而是后天的,应该以

^① 《舍利弗阿毗昙论》卷二,《大正藏》第28册,台湾新文丰出版公司1993年影印本,第698页中。以下所引《大正藏》均不再注明版本。

德行而不是以人的出身来划分人的不同，认为人生来并没有高低贵贱之不同，每个种姓在宗教解脱面前应该具有平等的权利。这种理论得到了除婆罗门之外的大多数人的支持，它是佛教很快兴盛发展起来的又一个重要原因。

原始佛教时期，佛教的教团比较统一，佛教的教义与佛教徒的修行生活也没有出现重大的分歧和差异，这种状况在释迦牟尼去世后，大致维持了一百年。由于释迦牟尼在世时只是口头说法，并没有用文字将所说之法固定下来，弟子们所闻所记，难免各有差异。为了纯洁教义，维护教团的团结和戒律的统一，据说在释迦牟尼去世的当年，曾由大弟子迦叶召集五百名比丘在王舍城附近的七叶岩毕波罗窟集会，共同忆诵佛说。这就是佛教史上的“第一次结集”，又称“五百结集”或“王舍城结集”。在会上，佛陀的大弟子阿难和优婆离分别根据记忆诵出经、律二藏，得到了大家的认可，确定了现存《阿含经》的基本内容，主要是关于四谛、五蕴、八正道、十二因缘等原始佛教基本教义的论述。据说当时佛陀的弟子们对戒律等也有过小的争论，这些争论为印度佛教后来出现的分裂埋下了伏笔。

佛教第一次结集以后，长老们分别率领徒众到各地去行化，师徒相传，逐渐形成了不同的系统。随着时间的推移和各个系统所处的社会条件、文化传统和地理环境等的不同，各系所传的教理和所遵奉的戒律也逐渐出现了差异。最后，终于导致了佛教的分裂，原始佛教也就过渡到了部派佛教。

（二）部派佛学

在释迦牟尼去世后的一百到四百年间；也就是公元前4世

纪到公元前1世纪,佛教的教团出现了明显的分裂。关于分裂的时间和原因,有许多不同的看法。一般认为,公开的分裂是从释迦牟尼去世后约一百年左右佛教的“第二次结集”开始的。这次集结有七百人参加,地点在印度东部的毗舍离。分裂的原因,南传佛教认为主要是对戒律的看法有分歧,北传佛教则认为主要是对教理有不同的看法。

据南传佛教《岛史》、《大史》等记载,随着佛教在印度社会的传播与发展,一些传统的戒律和教义已不再适应佛教进一步普及的需要,特别是在经济比较发达的印度东部地区。于是,以毗舍离城为中心的印度东部跋耆族的一些比丘,对原始佛教的戒律采取了比较自由的态度,并提出了改革传统戒律的十条新主张,即“十事”。但这“十事”却遭到了以耶舍为首的在印度西部摩偷罗一带活动而坚持传统观念的长老们的强烈反对,他们为此还专门召集了七百比丘举行集结,宣布这“十事”不合戒律,是非法的。东部的大多数比丘并不接受这种裁定,他们不仅坚持“十事”,而且据说还另外召集了一次有万人参加的规模更大的“大结集”。统一的佛教教团由此发生了分裂。

据北传佛教的《异部宗轮论》等记载,佛教分裂的原因则主要是对佛教修行果位“阿罗汉”的看法不同。“阿罗汉”是小乘佛教修行的最高果位,但一些具有革新思想的比丘却提出,罗汉仍有种种局限,并非完美无缺,只有佛才是究竟位。这种见解遭到了长老们的反对,于是佛教发生了分裂,形成了以长老为主的上座部和非正统的大众部。

从实际情况看,佛教的分裂,除了因为佛陀口传的教理戒律经弟子辗转相传必然出现差异之外,与佛教本身为了适应社会条件的变化而作出某些变革以求生存和发展也有很大的关系。

例如,当时的印度东部地区经济比较发达,佛教徒已开始有了自己的私有财产,佛教变革不蓄金银钱财、僧团财产共有等戒条,正是为了求得在这些地区的广泛传播与发展。再如,佛教抬高佛的地位,甚至创造出许多有关佛陀的神话,这也正是为了更好地适应广大民众的心理需要以求吸引更多的信徒。

总之,佛陀的弟子们对教义和戒律的不同看法,导致了佛教教团分裂为倾向保守的上座部和倡导改革发展的大众部两大派,史称“根本分裂”。前者属于正统派,后者属于非正统派。这两大派后又继续发生多次分裂,史称“枝末分裂”。形成的派别,据南传佛教说,有十八部,据北传佛教说,则有二十部。这一时期的佛教,统称部派佛教,其佛学,就是部派佛学。

部派佛学虽然对原始佛教的根本教义和基本精神一般仍然是坚持的,但在许多宗教问题的理解上却有很大的分歧。与原始佛学比较关注对人生现象的分析相比,部派佛教的理论则逐渐由侧重人生哲学而扩大到了整个宇宙观。部派佛教与原始佛教的不同,除了表现在由于对某些戒律的看法不同而导致了在宗教实践方面的差异之外,还突出地表现在对佛陀的不同看法以及对业报轮回的主体、宇宙万物的实有假有等问题的讨论上,这些讨论促进了佛教教义向神学化的方向发展,不仅在理论上与原始佛教拉开了距离,而且对大乘佛教的兴起与发展产生了深刻的影响。

从哲学理论上,大众部各派一般比较偏重说“空”,因而其理论对大乘空宗的影响比较大;而上座部各派比较偏重说“有”,因而其理论则更多地为大乘有宗所继承。

(三)大乘佛学

大乘佛教的正式形成一般认为是在公元1世纪左右。这个时期正是次大陆历史上的所谓“南北朝时代”，即贵霜王朝和案达罗王朝分立的时代。印度的奴隶制逐渐向封建制过渡，商品经济有了进一步发展，随着阶级关系的重新组合，新的阶级矛盾开始出现并日益尖锐化。大乘佛教就是在这样的历史条件下产生并发展起来的。一般认为，大乘佛教的发展经历了以龙树、提婆所创立的中观学派为代表的初期大乘(公元1—5世纪)和以无著、世亲所创立的瑜伽行派为代表的中期大乘(公元5—6世纪)以及密教流行的后期大乘(公元7—12世纪)三个阶段。

“乘”，梵文 *yana* 的意译，音译为“衍那”，原意为“乘载”或“车辆”，也有“道路”的意思。大乘佛教兴起后，自称能运载无量众生从生死轮回之此岸到达涅槃解脱之彼岸，故称大乘，而把原始佛教和部派佛教称之为小乘，认为那是佛陀为小根器的人所说的教法。原有的佛教则并不承认自己是什么小乘，他们不但认为自己是佛教的正统，而且指责大乘非佛说，认为大乘佛教的教义学说是杜撰的。

大、小乘佛教在宗教信仰、宗教理论和宗教实践等方面都存在着一定的差异。例如在佛陀观上，小乘佛教将佛陀视为人间的尊者，大乘佛教则将佛陀描绘为神通广大、全智全能的神。在修行目标上，小乘佛教偏重于个人的解脱，大乘佛教则致力于普度众生。在修持内容上，小乘佛教一般主张修“三学”、“八正道”，大乘佛教则提倡兼修“六度”。在理论学说方面，小乘佛教一般比较拘泥于佛说，大乘佛教则比较注重依据社会和人生的需要而对



佛说加以自由的解释和发挥，并因此而发展起了更为系统而完整的大乘学说，形成了更多的经典佛书。

大乘佛教的出现，是印度佛教史上的一件大事，是继部派佛教之后佛教内部的又一次大分化，也是印度佛教最大的一次分裂。在大乘佛教正式形成之前，就已有大乘思想存在。一般认为，大乘佛教是伴随着大乘经典的出现而产生的。大乘经典卷帙浩繁，种类也很多。最早出现的是宣说方法性空道理的《般若》类经典，接着又有依据般若而采用中道正观的方法发挥“诸法实相”思想的《法华》、《维摩》等经以及宣扬净土、论述禅法的经典。

初期大乘经典出现并流行了一个时期以后，就有学者出来对众多的经典加以整理和研究，并据以建立思想体系，于是便有了大乘佛教基本派别之一的中观学派。

中观学派是由龙树(约 150—250)及其弟子提婆(约 170—270)创立的，因其在理论上坚持不着有、无二边的“中道”而得名。由于该学派的基本思想是“一切皆空”，因而又被称之为“大乘空宗”。

中观学派主要阐发般若类经典的思想，以《大品般若经》与龙树的《中论》、《十二门论》、《大智度论》以及提婆的《百论》等经论为主要经典，提出了“三是偈”、“八不说”和“实相涅槃”等说法，在理论上把性空与方便统一起来，在认识上和方法上把名言与实相、俗谛与真谛统一起来，在宗教实践上把世间与出世间、烦恼与涅槃统一起来，始终坚持“假有性空”、不着有无的“中道”立场。

继中观学派之后，又有瑜伽行派出现。瑜伽行派与中观学派并称为印度大乘佛教的两大派别，它的实际创始人是无著(约 395—470)和世亲(约 400—480)。大乘瑜伽行派因强调瑜伽的修

行方法而得名,又因其在理论上主张“万法唯识”、“识有境无”而被称之为“大乘有宗”。该派尊弥勒菩萨为始祖,相传无著曾上天受弥勒口授,回来后诵出了《瑜伽师地论》作为创立学派的主要依据。瑜伽行派的主要经典,除《瑜伽师地论》之外,还有《解深密经》。此外,无著的《摄大乘论》、世亲的《唯识二十论》、《唯识三十颂》、《大乘百法明门论》等也在创立学派中起了极大的作用。

另外值得一提的是,在龙树、提婆创立中观学派之后,在印度还出现了以《大般涅槃经》为代表的宣说一切众生皆有佛性、皆可成佛的大乘经典。这些经典所宣扬的佛性一如来藏思想因与佛教的基本教义“无我说”不相合而在印度未能得到广泛流传并发生很大影响,它很快就被无著、世亲的唯识学所代替,但这种思想传到中国后却受到了长期主张“灵魂不灭”的中土人士的欢迎,经晋宋时中国著名佛教思想家竺道生等人的倡导,最终成为中国化佛学的主流。这是由中印两种不同的社会文化背景所决定的。

大乘佛教发展到公元7世纪时,瑜伽行派与中观学派都还有所发展,但随着密教的兴起,大乘各派开始接近且趋于融合,出现了所谓的瑜伽中观派,并逐渐向密教化方向发展。公元10世纪以后,大乘佛教名存实亡,完全融于密教之中,成为密教的附庸。

(四)密教思想

印度佛教发展的最后一个阶段是密教流行时期。一般认为,密教开始于公元6—7世纪。当时印度政治上处于分裂状态,出现了许多封建小国。曾经一度衰落的印度婆罗门教在公元4世

纪前后吸收了大量的民间信仰,融合了佛教、耆那教甚至希腊、罗马宗教的思想内容而演化成的新婆罗门教即印度教,在印度的广大地区取得了统治地位。佛教在印度教的影响下,逐渐出现了密教派别。公元8世纪以后,密教在印度佛教中取得了主导地位。

密教是大乘佛教、印度教和民间信仰相结合的产物,它以高度组织化的咒术、仪礼、民间信仰为主要特征。它的主要经典有“六经三论”之称,而最主要的是《大日经》与《金刚顶经》。

密教认为,世界万物、佛与众生,都是由地、水、火、风、空、识“六大”所造,佛与众生体性不二,众生如果依法修“三密加持”,即手结印契(“身密”,特定的手势)、口诵真言咒语(“语密”)、心观佛尊(“意密”),就能使自己身、口、意“三业”清净,与佛的身、口、意相应,从而“即身成佛”。密教的仪规行法极为复杂,对设坛、供养、诵咒、灌顶(入教或传法仪式)等,都有严格的规定,需要导师(阿闍梨)秘密传授。

约在公元8世纪后半叶,密教开始出现分化并俗化,以《金刚顶经》为中心形成的以实修为主的金刚乘中又分化出一个支派,称俱生乘或易行乘,这一派以超行寺为活动中心,进一步与印度教性力派结合,提倡以男女性行为为解脱之道,行女性崇拜,宣扬纵欲,其末流趋于淫秽不堪,遭到了许多人的反对。后佛教徒与印度教徒为了共同抵抗伊斯兰教的入侵而创立了时轮教,佛教实际上完全融入了印度教之中。

佛教在印度流传了一千五百多年,从10世纪开始急剧衰落,至13世纪初而在印度绝迹。直到六百多年以后的19世纪,佛教才由斯里兰卡重新传入印度。

三、汉代佛学的两大系统

佛教在印度趋于衰落并一度绝迹，但通过不同途径传到中国的佛教，却不仅在中国社会中生根、发展、茁壮成长，而且对中国社会与文化产生了广泛而深远的影响。

佛教从两汉之际传入中国内地以后，在相当长的一段时间内，发展极其缓慢。最初，它只是被当做黄老神仙方术的一种而在皇室及贵族上层社会中流传，一般百姓很少接触，基本上没有汉人出家为僧。到东汉末年，随着来华僧人的增多，译经事业日趋兴盛，大、小乘佛教才开始在社会上有进一步的流传。据现有的资料看，东汉时的佛事活动以译经为主，译者大多为外来的僧人。由于当时佛教主要流行于中原与齐楚江淮之间，而洛阳始终为佛教重镇，因此汉代的译经活动基本上都集中在洛阳。译经大师安世高、安玄、支谶、竺朔佛等都于汉末桓、灵之际来到洛阳，相继译出了分属大乘和小乘的阿毗昙学、禅学、般若学以及释迦牟尼传等多部佛教典籍。稍后，在汉灵帝、献帝之间，又有支曜、康巨、康孟祥等来洛阳从事佛经的翻译。最初的翻译并没有什么选择性和系统性，传来什么就译出什么。

在众多的传译中，以安世高译介的小乘禅学和支娄迦谶译介的大乘般若学这两大系统的思想在中土的影响最大。从他们的译经中也可见到他们是如何运用中国固有的传统思想和名词

术语来理解会通外来的佛教，使佛教在与中国传统思想文化的交融中一步步走进中国人的视域，并在中国这一古老的文明之邦逐渐地扎下根来。

(一) 安世高系统

安世高乃安息国僧人，于东汉桓帝建和二年(148)来到洛阳，至灵帝建宁(168—172)中，二十多年的时间里，共译出佛典数十部，其中比较有代表性的有《佛说大安般守意经》二卷，《阴持入经》二卷，《禅行法想经》一卷以及《道地经》一卷等，另有大小《十二门经》均已佚失。从这些译经中可见，安世高所译介的主要是小乘佛教“说一切有部”的理论。说一切有部是从上座部中分化出来的，主要流行于古印度西北的克什米尔、犍陀罗一带，主要强调“三世实有”，即过去、现在和未来都是实际存在的，并认为“法体恒有”，即一切法，包括有生灭变化的“有为法”和无生灭变化的“无为法”，都有“实体”。由此出发，说一切有部把佛所说的一切教法，都视为是实有其体的真实存在。这种观点体现在安世高所传的禅法上，就是注重禅修的形式和对禅境的执著，并通过对佛教名相概念的分析而提出了禅修实践上的要求。

从总体上看，安世高本人所精的是禅经与阿毗昙学，其所传则为“禅数之学”。禅，即禅定、禅观。数，即数法，指阿毗昙。阿毗昙，意译也可译为“论”，是对小乘基本经典《阿含经》的论述。由于在解释佛经时，对佛之教法常以数分类，故又译为“数法”。安世高善于把禅与数法结合起来讲，故史称其“善开禅数”^①。也有

^① 道安：《十二门经序》，《出三藏记集》卷六，《大正藏》第55册，第46页上。

认为安世高“于阿毗昙中，特说禅定法数，故曰善开禅数也”^①。“善开禅数”构成了安世高系统小乘禅学的主要特点。

代表安世高系禅学思想的主要是《阴持入经》和《安般守意经》。这两部经的内容都是提倡通过戒定慧来对治各种“惑业”，通过禅定的修习而获得人生“非常、苦、非身、不净”的认识，从而离生死，得解脱，“坐禅数息”成为安世高系统用以对治世俗欲望的主要修行方法。由于汉代社会盛行神仙方术，而安世高所传的小乘禅数之学所倡导的禅定修习，许多方法与当时社会上流传的吐纳养气等道家方术相近，因此，在东土最早得到流行的佛学就是安世高系统的小乘禅数之学。

安世高有很多弟子，著名的有“南阳韩林，颍川皮业，会稽陈慧”^②等，他们从不同的方面发挥了安世高的学说，形成了一个小乘禅学的传承系统。三国名僧康僧会曾受学于他们，并协助陈慧注解了《安般守意经》，在系统阐释安般守意的要求、方法和过程的同时，特别突出了“心”的作用，对安世高系统的禅学作了进一步的发挥。东晋时，著名的佛教学者道安继承了此系学说，后来庐山释慧远和建康竺道生也都深受此系思想的影响。

（二）支娄迦讖系统

支娄迦讖，简称支讖，本为月支国僧人，大约在汉桓帝末来到洛阳，在汉灵帝光和、中平之间（178—189）致力于佛经的翻

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，中华书局1983年版，第45页。以下所引不再注明版本。

② 康僧会：《安般守意经序》，《出三藏记集》卷六，《大正藏》第55册，第43页中。

译。在十多年的时间里,他先后译出了佛经十四部二十七卷,其中主要的有《道行般若经》、《首楞严三昧经》和《般舟三昧经》等。从内容上看,支谶译介的基本上都是大乘佛教的经典,他是中国佛教史上第一位把大乘般若学和大乘禅法传至汉地的僧人,他所传译的大乘般若学在魏晋时曾依附玄学而盛行一时,并对整个中国佛教的理论产生过巨大的影响。

支谶所传的大乘般若学主要宣说的是“万法性空”的道理。其中心内容是说,世界万法皆因缘和合,没有恒常不变的自性或实体,因而都是虚幻不实的;认识到万法性空的道理,就是把握了宇宙的真实相状,就能获得解脱。而要把握宇宙的实相,则必须靠般若。般若是佛教所特指的能观悟诸法性空之实相的一种智慧。获得了般若智慧,才能观悟诸法实相。因而《般若经》反复强调,只有通过般若对世俗认识的否定,实现主观精神的根本转变,才能体悟佛教的真理,把握世界万法的性空实相,从而达到解脱。在主要译介大乘般若学的同时,支谶也译出了《般舟三昧经》和《首楞严三昧经》等禅经,系统介绍了大乘禅法中具有代表性的“般舟三昧”和“首楞严三昧”等禅法,这些禅法都要求在般若思想的指导下来从事实际的佛教修行,并通过实际的禅修而证悟佛法大义。这对后来中国禅的发展都有很大的影响。

在支谶从事译经的时代,有一批月支的侨民数百人入了中国籍,其中有支亮(字纪明),“资学于谶”,发挥支谶的学说。后又有三国时的支谦受学于支亮,把般若学传到了江南吴地。支谶、支亮、支谦,号称“三支”,在当时曾被认为是最有学问的人。“世称天下博知,不出三支。”^①月支人所保持的对佛学本来意义上的

^① 《历代三宝记》卷五引,《大正藏》第49册,第58页下。

理解,对于中国佛教与黄老方术区分开来,恢复本来面目,曾起过一定的作用。

支谶系的大乘般若学对后来中国佛教的理论与实践都有很大的影响,不仅为东晋时玄学化的般若学派“六家七宗”奠定了理论基础,而且成为鸠摩罗什关中学派的理论重心。隋唐时期,般若学渗透到了中国佛教各个宗派的思想学说中,与涅槃佛性论一起成为中国佛教哲学的两大理论主干。

四、魏晋佛学与玄学

魏晋时期,佛教在统治者的直接倡导与支持下,很快在社会上传播开来,在与中国固有的思想文化相互冲突、相互融合中,佛教得到了迅速的发展,特别是社会政治的分裂与动荡不安,百姓的苦难与被拯救的渴望,为佛教的传播提供了良好的土壤,使佛教得以赶超中土原有的各种宗教信仰而与儒、道并存并进,为形成三教鼎足之势奠定了基础。魏晋佛教的一个最显著的特点是,一批中国的佛教学者脱颖而出,他们在理解消化佛教思想、融会中外文化方面进行了不懈的努力,终于使佛教登上中国思想文化的舞台,并在与玄学的合流中,创立了富有中国化特色的佛教般若学派,为南北朝佛学的兴盛和隋唐时期佛教宗派之学的出现提供了坚实的理论支柱。

(一)佛学登上中国学术思想舞台

三国时期,许多译经大师相继从天竺、安息与康居等国来到中土,译出了大量的佛教经典,推动了佛教在汉地的进一步展开。在魏地,先后有天竺僧人昙柯迦罗和康居僧人康僧铠等前来洛阳译经传教,特别是昙柯迦罗始传佛教戒律,在中土首创了授戒度僧的制度,对以后中国佛教的发展影响很大。吴地佛教的兴

盛，则是与大月支僧人支谦和康居僧人康僧会的译经传教活动联系在一起的。同时，根据有关考古发现，蜀地在三国以前也已有佛教传入，并可能是由云南传入的。

在外来僧人积极译经弘法的同时，中国学者也积极投身到了弘法传教的活动中去。特别是魏正始以后，玄学盛行，谈无说有激起了人们对佛教般若学的兴趣，人们纷纷倾心于对般若空义的探究。两晋时期，社会上出现了一批专门从事佛教理论研究的中国佛教学者，他们尝试着对外来佛教的理解、消化和吸收，使中国佛教的发展逐渐结束了对外来思想的生吞活剥，牵强附会。鸠摩罗什的人关，道安、慧远、僧肇等人的努力，对中国佛学登上中国学术思想的舞台，并逐渐走上相对独立发展的道路，起了重要的推进作用。佛学就是在中外人士的共同努力下，一步步走入中国学术思想文化的。

三国时期的佛学思想，主要的仍是汉代传人的大乘般若学和小乘禅学这两大系统，支谦与康僧会分别为这两系学说的主要代表人物，他们的佛事活动都以译经为主。作为三国时期最主要的两位佛经翻译家，支谦与康僧会都是祖籍在西域而生于中土，深受中土文化的影响，因而他们的译经不仅文辞典雅，讲求简略，而且善于用中国传统的名词与理论来表达佛教思想，表现出了佛教与中国固有文化相结合的趋势，也进一步推进了佛教的中国化。从中国佛教的发展来看，安世高、康僧会之学主养生成神，与中国道教相近，而支谿、支谦之学则主神与道合，与魏晋玄学同流。由于两晋以后盛行的佛学主要是玄学化的般若学，因而有人认为康僧会继承了东汉的佛教传统，而支谦则开拓了两晋以后的玄学化佛教，这是有一定道理的。

从总体上看，康僧会主要继承并发挥了安世高系的小乘禅

学。一方面,他受汉代佛教的影响,仍然将禅定引发的神通作为追求的理想境界;另一方面,他又对“明心”作了特别的强调,认为通过修持禅法,使被污染的净心复明,便能达到理想的境界。在主要弘传安世高系小禅禅学的同时,康僧会也在许多方面接受了大乘佛教的立场,并在译介佛经时融合吸收了不少儒家和道家的思想内容。例如他编译的《六度集经》就是按照大乘菩萨行“六度”的次序编成的,其中不仅用道家的“元气”来概括佛教的“四大”(地水火风),用传统的“魂灵”不死观念来阐发佛教的轮回转生之义,而且还用儒家特别是孟子的思想来发挥佛理,提倡“孝事其亲”,认为“为天牧民,当以仁道”,等等。这样的译经,为佛教进入中国思想文化界进一步开拓了道路。

支谦作为三国时期译经最多的人,他的译经更偏重于用老庄道家的思想来融会佛理。例如他译出的《大明度无极经》,乃是东汉支谶所译的《道行般若经》的改译,在经文及注释中,他不仅引用庄子的“无有”概念来说明诸法性空的道理,而且还借用传统的“得意忘言”的思想与方法,来注释“得法意,以为证”的经文。这都表明,支谦对般若“不坏假名而说实相”的基本精神是掌握了,并且是自觉地运用中土人士所熟悉的传统思想乃至语言来表达佛教义理的,这在客观上为中土人士理解并接受佛教理论消除了文化上的隔膜。另外,支谦所译的《维摩诘经》二卷,通过塑造在家居士维摩诘的形象,宣扬了有无双遣的中道“不二法门”,把佛教的出世移到了世俗世界,宣扬唯心净土说,从而为大乘佛教在中土以儒家修齐治平为人生理想的文化氛围中比较顺利地展开提供了理论基础。由于支谦的译经实际上都是在正始玄风大畅之前,因此,佛教般若学通过他的发挥而对玄学的兴起所可能产生的影响,是特别值得重视的。

印度佛教与儒家和道家等为代表的中国传统思想文化属于

不同的思想体系,它们的宇宙观、社会观和人生观等都有很大的不同,佛教与中国本土的宗教信仰也有着很大差异。因此,当佛教传入中土后,社会上许多人对外来的佛教表示出种种的疑虑,有的甚至对佛教在中土的传播持强烈的反对态度。这是不同的文化接触与碰撞伊始必然出现的情况。佛教要在中土扎根,就必须从根本上打消人们的种种疑虑。成书于东汉末三国时的牟子的《理惑论》就集中反映了佛教初传中土而引起的种种疑虑及反对意见,同时以佛教为基点而提出了最早的儒佛道三教一致论。《理惑论》采用了问答的形式,问者代表当时社会上对外来佛教表示怀疑和反对的人,牟子则站在佛教的立场上作答。问答主要集中在对佛、佛教教义和佛教的出家修行生活等三个问题的看法上。牟子在回答中广泛引证老子、孔子等人的话语来为佛教辩护,论证佛教与传统儒、道思想并无二致,努力弥合外来佛教与中国传统文化的差异。如果实在难以弥合,就强调三教虽然表现形式不同,但在本质上都是一样的,都有助于王道教化,有助于社会的安定和人生的幸福。牟子在《理惑论》中提出的佛道儒三教一致论,不仅迎合了生活在痛苦之中的芸芸众生的心理渴求,而且在一定程度上打消了人们对外来佛教的拒斥心理。这也从一个侧面说明,佛教是非常懂得“入乡随俗”的重要性的,为了要在中土扎根、传播和发展,就必须与中国传统的宗教观念、社会伦理和思辨哲学相适应。为此,佛教有时甚至不惜改变自己以迎合中土文化的特点和中土人士的心理需求,以争取王公贵族的支持和民众的容受。三教一致论的提出,为佛教在两晋时的广泛传播提供了思想基础。而两晋时玄学的盛行,则直接为佛学在中土的广泛传播提供了契机。正是在众多因缘的和合下,佛教最终得以正式登上了中国学术思想的舞台。

（二）玄佛合流与六家七宗

两晋时期,社会动荡不安。“八王之乱”、五胡十六国的大混战,在给百姓带来深重灾难的同时,也为佛教的进一步传播提供了良好的土壤。两晋时佛教的规模较之以前有了很大的发展。据唐法琳的《辩证论》卷三的记载,西晋时两京(洛阳、长安)共有寺院一百八十所,僧尼三千七百余人。东晋时则有寺院一千七百六十八所,僧尼二万四千余人。这虽是后世的记载,数字不一定十分可靠,但两晋时期佛教在社会上的流传已相当普遍,这却是事实。两晋时佛教的译经也比以前有了较大的发展,不仅内容广泛,包括了大小二乘,空有两宗,经律论三藏,还有禅经和密教经典等,而且,数量也大大增加。这个时期最重要的译经大师有竺法护和鸠摩罗什等。

在思想文化领域,两晋时由于老庄玄学盛行,清谈玄风大畅,因而为佛学的兴盛提供了契机。汉末支谶传入的大乘般若学以假有本无(性空)来论证发挥“一切皆空”的思想,既适应了当时社会上人人朝不保夕、普遍关注个人的生死祸福等问题的精神需要,也与当时社会上流行的谈无说有的老庄玄学有相契合之处,“故因风易行”(道安语),并与玄学合流而蔚为一代显学。当时的佛教般若学者,往往同是清谈人物,他们兼通内外之学,尤其熟悉老庄玄学。僧人的立身行事,言谈风姿,皆酷似清谈之流,像活动于江浙一带的著名僧人支遁,不仅以般若“即色义”来贯通禅法,而且引般若佛学来发挥庄子逍遥义,从而为当时的清谈名士所推崇。名僧名士,志趣相投,风好相同,这在客观上推动了佛教依附于玄学而得以大兴。于是,社会上出现了盛行一时的“玄佛合流”的思潮,佛教般若学在玄学的影响下逐渐形成了众多的学派,其中主要的就是所谓的“六家七宗”。“六

家”指本无宗、即色宗、识含宗、幻化宗、心无宗、缘会宗。后其中的第一家分为本无和本无异二宗,故称“七宗”。

六家七宗虽然从不同的侧面对佛教般若学的“空”义有所理解,却都未能准确而全面地加以把握。其较为普遍的倾向有二:一是割裂有和无,将有无对立起来,离开假有来谈空,不懂得从非有非无中来把握空义;二是在否定万法的同时保留了对“心识”、“心神”的肯定。这显然是受到了传统思想中老庄玄学谈无说有和灵魂不灭的宗教观念等思想和观念的影响。六家七宗在两晋时出现,既是传统思想,特别是玄学影响的结果,同时也反映了当时中国佛教徒对般若思想的探索和企图摆脱对玄学的依附而建立自己的思想体系的尝试。

在玄佛合流的思潮中,一批中国佛教学者脱颖而出,标志着佛教在中国的发展进入了一个新的历史时期。一代高僧道安及其高足慧远就是当时崛起的中国第一代佛教学者中的佼佼者,他们都是东晋时期著名的佛教学者,先后成为当时佛教界的领袖人物。道安对中国佛学的发展影响甚大,他不仅在组织佛经的翻译、整理和介绍等方面作出了十分重要的贡献,而且集汉魏以来小乘禅学和大乘般若学这两大系思想之大成,并培养了许多弟子。他的著名弟子慧远长期高居庐山之上,聚徒讲学,培养弟子;撰写文章,阐发佛理;组织译经,弘律传禅;建斋立寺,倡导念佛。其所著《沙门袒服论》、《沙门不敬王者论》等文,努力调和佛法与名教的矛盾,为佛教赢得了统治者更多的支持。他还通过与关中鸠摩罗什的往来,促进了南北佛教的学术交流。东晋以来佛教的兴盛与江南佛教的流行,与慧远等人的努力是分不开的。

(三)罗什关中之学

如果说道安、慧远等人的弘法传教对佛教的理论学说正式

登上中国学术思想的舞台起了巨大的推动作用,那么,鸠摩罗什及其弟子则以译经和对佛理的阐发,为中国佛学的发展及其特点的形成奠定了重要的理论基础。

鸠摩罗什,简称罗什,祖籍天竺,生于龟兹,精通佛教大小乘经典,名闻西域诸国。后秦弘始三年(401),后秦主姚兴将其迎至长安,待以国师之礼,并使沙门八百余人前往受学,协助译经。姚兴自己也曾亲临听讲,甚至参与译校佛经。在最高统治者的支持下,长安形成了一个以罗什为中心的庞大的佛教僧团,沙门自远而至者多达三五千人。

罗什在长安的十多年时间里,共译出佛经三十余部三百余卷,其中重要的有《法华经》、《维摩经》、《阿弥陀经》、《坐禅三昧经》、《十诵律》、《梵网经》、《金刚经》、大小品《般若经》和“四论”(即《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》)等。这些经论的译出对中国佛学产生了极其重大的影响。罗什译经,仍然承汉魏以来的传统,在译经同时便行开讲,因此,他在译经过程中培养了一大批弟子,形成了在中国佛学史上具有重要地位的关中学派。

罗什译经虽多,但他所宗则为般若三论之学,即用“非有非无”的“毕竟空”来破斥一切执著,这也成为关中学派的主要理论特色。罗什基本上是一个“译而不作”的译师,他所译介的般若三论之学之所以能在中土产生广泛而深远的影响,全赖其弟子们的努力。在其众多的弟子中,最著名和最有影响的有僧叡、僧肇和竺道生等,他们都对中国佛学的理论建设作出过巨大的贡献。

僧叡的佛学思想主要继承了罗什所传的般若三论系的学说。他在罗什门下多年,是罗什译经的主要助手,担任笔受和参正者,曾实际参与了《般若经》和“三论”的翻译和修订,因而对中观般若思想有比较全面而准确的认识,并结合自己对佛教“唯心”观点的理解而有自己独到的体悟。同时,他也十分关注佛教解脱的主体,亦即佛性问

题,并努力把涅槃佛性与般若性空结合起来理解,为中国佛学的重心逐渐由般若性空过渡到涅槃妙有提供了理论依据。涅槃佛性论后来经“涅槃圣”竺道生的倡导在南北朝时作为“显学”而盛极一时。晋宋以后,中国佛学的一大特点就是对空、有思想的融会,般若学与佛性论逐渐作为中国佛学的两大理论主干,同时渗透到了佛教各派的理论学说中去,这与僧叡等人的努力是分不开的。

罗什的另一个弟子僧肇,是罗什众多弟子中佛学造诣最出类拔萃者。他借助于罗什译出的经论,著《般若无知论》、《不真空论》和《物不迁论》等,以“非有非无”的哲学思辨,比较完整而准确地阐发了般若性空学说,不仅克服了六家七宗时代般若学解空的种种局限性,而且在融会中外思想的基础上围绕着般若空义构建了中国佛教史上第一个比较完整的中国化的佛教哲学体系,把般若学说在中土的发展推到了顶峰,为佛学结束对传统思想的依附而走上相对独立发展的道路作出了重要的贡献。隋唐时的吉藏正是在继承罗什、僧肇之学的基础上创立了中国佛教宗派“三论宗”。

竺道生是晋宋时期的著名佛学家,他曾与僧肇、僧叡等人一起协助罗什译经,成为罗什的高足之一。他对毗昙、般若和涅槃三学都有研究,尤精涅槃,是南方涅槃佛性论的主要代表人物。竺道生为学能够领宗得意,彻悟言外。他根据自己的体悟而提出的“顿悟成佛”等新说,曾在当时的佛教界引起了激烈的争辩,他的一阐提人皆得成佛说,更是在佛教界掀起了轩然大波。他在精通般若空义的同时,又用这种空的学说去融会贯通涅槃佛性“有”的理论,在中国佛学重心由般若之真空转向涅槃之妙有的过程中,成为开风气的重要人物。

五、南北朝佛教学派

东晋以后,中国社会经历了一百多年的南北朝分裂时期。由于社会动荡,战乱不止,政权更替频繁,百姓苦难深重,因而为佛教的传播和发展提供了良好的土壤。这个时期,在帝王的直接支持下,佛教寺院和僧尼激增,僧官制度得到了确立,寺院经济有了很大的发展,随着大量经论的进一步译出,对佛典的研究也日益深入,并逐渐形成了许多以弘传某一部经论为主的不同学派。由于南北社会政治条件的不同,地域文化传统的差异,因而南北佛教也形成了不同的特点和学风。

(一) 南北佛教的不同特点

魏晋以来,北方战乱不止。随着晋王室的南迁,一大批文人士和义学沙门也相继南渡,学术重心逐渐南移。到南北朝时,由于南北政治、经济和文化不同,更促使南北佛教呈现出了不同的特点。

南朝宋齐梁陈各代皇帝,大都崇信并提倡佛教,其主要目的乃是希望“神道助教”,“坐致太平”,因此,他们或设斋供僧,或修建寺庙,或资助译经,或学习佛理,对佛教给予了多方面的支持。在帝王的支持下,南朝时继续译出了大量佛典。据《大唐内典录》

的有关记载,南朝共有译者六十八人,译出佛经三百八十七部,一千九百六十三卷;而据《开元释教录》,则有译者四十人,共译出佛经五百六十三部,一千零八十四卷。这个时期最重要的译者有晋末宋初的佛陀跋陀罗及稍后的求那跋陀罗,还有梁代的真谛。佛陀跋陀罗所译的《大方广佛华严经》和《大般泥洹经》、求那跋陀罗所译的《胜鬘狮子吼一乘大方便方广经》和《楞伽阿跋多罗宝经》及真谛所译的《摄大乘论》等从不同的方面为南朝佛教的持续发展提供了理论基础。

从总体上看,南方佛教继承了东晋以来玄学化佛教的传统,偏重玄远的清谈与义理的探讨,在帝王的直接倡导下,讲论佛法成为时尚。因此,围绕着涅槃佛性义、真俗二谛义、神灭与神不灭等,当时都展开过激烈的论争,般若三论等学说也十分流行。这反映了南方佛教既摆脱了魏晋佛教对于玄学的依附,走上了相对独立的发展道路,却又仍然深受着魏晋以来清谈之风的影响。

由于“江东佛法,弘重义门”^①,南朝还出现了大量在佛教史上产生很大影响的中国僧人的佛教著述,其中不少已经佚失,现存最值得重视的有梁代僧祐为“订正经译”而作的《出三藏记集》十五卷和为“护持正化”而集的《弘明集》十四卷,以及梁代慧皎编撰的《高僧传》十四卷。《出三藏记集》是我国现存最古的佛教经录,《弘明集》则是僧祐站在佛教的立场上,面对儒、道两教对佛教的攻击,为护持正法、驳斥异教而编集的,其中既搜集了大量颂佛护教的文章,也保存了一些反佛的史料,如范缜的《神灭论》等,弥足珍贵。慧皎所作的《高僧传》,通过为僧人立传,为我

^① 《续高僧传》卷十七《慧思传》,《大正藏》第50册,第563页下。

们保留了大量可贵的佛教史料。全书共收录从佛教初传到梁天监年间中国佛教著名僧人近五百人的生平事迹，成为我们了解并研究汉魏六朝佛教传播发展情况不可多得的重要参考书。

相比之下，北朝佛教却呈现出了另一种景象。北朝佛教虽然也译出了一些佛典，但数量远不及南朝。据《大唐内典录》，北朝共有译者二十七人，译出了佛经一百二十七部，三百九十五卷；据《开元释教录》，则有译者十八人，共译佛经一百零五部，三百五十五卷。其中最重要的译者是北魏的“译经元匠”菩提流支和在北凉译出大本《涅槃经》的昙无讖。北方少数民族统治者虽然也重视佛教，但他们大都崇尚武功，没有玄学清谈的传统，他们比较重视修福、修禅等实际的活动，例如建寺、度僧、凿石窟、造佛像等，对空谈玄理不怎么感兴趣。与南方佛教崇尚玄理相比，北方佛教更偏重修习实践，因而禅学、律学和净土信仰比较盛行，尤其重视禅观。当时统治者对禅定的倡导和社会上对“讲经”的不重视，导致了北朝的义学高僧不多见，却相继出现了许多著名的禅师，例如北魏时佛陀跋陀罗的弟子玄高，专精禅律，妙通禅法；北齐时传佛陀禅师禅法的僧稠，被誉为“自葱岭以东，禅学之最”^①；北周时传勒那摩提的僧实，名重一时。特别是南天竺僧人菩提达摩禅师东来，渡江北上至魏，广传“南天竺一乘宗”，在北方逐渐形成规模，乃至“在世学流，归仰如市”^②，最终形成了中国的禅宗。天台宗的先驱慧文、慧思也都曾是北方著名的禅师。

由于南北政治文化背景的不同，因而佛教与王权以及佛教与儒道的关系在南方和北方的情况也有所不同。南朝帝王在崇

① 《续高僧传》卷十六《僧稠传》，《大正藏》第50册，第553页下。

② 《续高僧传》卷二十附《习禅篇论》，《大正藏》第50册，第596页下。

佛的同时，一般对儒道仍加以利用，儒佛道三教皆有助于王化的思想在南朝基本上占主导地位。即使出于现实政治的需要，帝王对过分发展的佛教采取某些限制措施，其手段一般也比较温和，结果还往往未能实行。儒道对佛教的批评攻击有时虽然很激烈，但也仅停留在理论的论争上。正因为如此，南方才有夷夏之辨、佛法与名教之辨以及神灭与神不灭等理论上的大论战，也才会有释慧远为“沙门不敬王者”所作的辩解。南朝虽有反佛之声，却未能阻止佛教的进一步发展，社会中反而出现了“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”的佛寺遍布的兴盛景象。

在北方的情况却不太一样。由于与南朝相比，北朝的君权更为集中，因而在北朝出现了帝王利用政治力量灭佛的流血事件。佛教与儒道之间的争论，特别是佛道之争，也与南方的理论争论不同，往往更多的是借助于帝王的势力来打击对方。北方两次较大规模的灭佛事件，即北魏太武帝和北周武帝的灭佛，其实都与佛道之争有关，而两次灭佛最终也都以流血而告结束。正因为如此，所以在北方非但没有出现沙门该不该礼敬王者的争论，反而出现了拜天子即为礼佛的说法。据《魏书·释老志》载，北魏道武帝时曾为道人统的沙门法果就认为，“太祖明睿好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼”。他不但自己“常致拜”，而且还对人说：“我非拜天子，乃是礼佛耳。”南北佛教对帝王的不同态度从一个侧面反映了佛教的发展及其特点的形成受社会历史条件的影响。

南北佛教的不同特点和学风，给我们留下了不同特色的文化遗产。在南方出现《弘明集》、《高僧传》等大量佛教著述的同时，北方社会中却出现了大量的石窟艺术珍品，如世界著名的云冈石窟和龙门石窟等都始凿于北魏，这些文化遗产，至今依然熠熠生辉。

(二)佛教学派的林立

南北朝时期,在佛教经论继续译出的同时,中国僧人开始倾心于对佛教义理的探究,特别是在南朝,经论的讲习之风大盛。僧人务期兼通众经,广访众师听讲,一些人也渐以讲经知名,并各有所专精。由于讲习经论的不同,逐渐形成了以弘传某部经论为主的不同的学派,如毗昙学派、涅槃学派等,其学者也相应地被称为“毗昙师”、“涅槃师”等,这些学派虽也有称其为“宗”的,其实尚不能算是真正的宗派,但它们为隋唐佛教宗派的创立准备了理论条件。当时的佛教界对涅槃佛性义、真俗二谛义等佛学的基本理论,都曾进行过激烈的争辩,有的即使是讲解同一经论的学者,见解也往往有所不同。南北朝时期佛学上的争论最后表现为传法定祖的问题,学派遂逐渐有了教派的性质。^①在义理纷争的情况下开始出现了判释佛说经教的“判教”。判教的方法非中土所创,但中土的判教在佛教学派向佛教宗派的演进中起了特别重要的作用。到隋唐时,随着封建统一王朝的建立和佛教寺院经济的进一步发展,中国化的佛教宗派相继形成,学派林立的南北朝佛教也就过渡到了宗派并存的隋唐佛教。可见,众多学派的出现也是佛教中国化进程中的一道特殊的风景线,它们从不同的理论方向推动了中国佛学的发展。当时的佛教学派主要有如下一些:

^① 参见汤用彤《中国佛教宗派问题补论》,载《汤用彤学术论文集》,中华书局1983年版,第371—403页。

1. 毗昙学派和俱舍宗

毗昙学派是专门研习并弘传小乘说一切有部论书《阿毗昙》的佛教学派,主要通过对其教法相的分析来表述“四谛”等基本思想,论证解脱的必要性和可能性。毗昙学自东晋道安和慧远的提倡而开始在南北同时流传,至刘宋时形成了学派。著名的学者很多,南方有昙机、僧镜、僧韶、法护、慧集等,其中以慧集为最。在北方,最著名的则首推慧嵩,元魏、高齐之时,他活跃于邺洛彭沛之间,大弘毗昙之学,世称“毗昙孔子”。他的弟子道猷、智洪以及再传弟子靖嵩、辩义等也都是北方著名的毗昙师。值得一提的是,当时的毗昙学者,一般都兼传《涅槃经》、《成实论》等其他佛典,例如慧嵩就同时是北方著名的成实论师。至于当时其他论师兼习毗昙的就更多,著名的义学僧人大都对毗昙学有所涉猎,这可能与他们视毗昙学为佛学之基础有关。

南朝末年真谛初译《俱舍论》(称《阿毗达磨俱舍释论》)。由于此论在诸阿毗昙中体系特别完整,名相解说也最为简明,因而受到欢迎,毗昙学派的一些学者也逐渐转向对《俱舍论》的研究,成为俱舍师。例如真谛的弟子慧恺及其再传道岳等皆大力弘传俱舍学。俱舍学以“五位七十五法”来概括世界诸法,主张我空法有,对三世实有、法体恒有等作了系统的论证。唐初,玄奘再译《俱舍论》(称《阿毗达磨俱舍论》),掀起了对此论的研习高潮,玄奘的门人普光、法宝、神泰分别作疏记,世称“俱舍三大家”。而旧译毗昙学则随之而渐趋衰微,许多毗昙师的著作都没有留传下来。日本僧人智通、智达和道昭等来华从玄奘学法,同时传回了法相和俱舍教义,以俱舍宗作为法相宗的附宗,在日本有一定的影响。

2. 涅槃学派

涅槃学派是以研习并弘传大乘《涅槃经》而得名的佛教学派。《涅槃经》的主要思想是“泥洹不灭，佛有真我，一切众生，皆有佛性”。涅槃佛性问题曾是南朝佛教理论的中心问题。南方涅槃学派的重要代表人物是晋宋时的竺道生，他曾根据自己研习经论的体悟，大胆提出了一阐提也有佛性、亦得成佛的主张，并倡立“顿悟成佛”义以反对当时流行的渐悟成佛说，与持渐悟说的慧观形成了南方涅槃学派的两大系。慧观也十分看重《涅槃经》，曾立二教五时的判教，把《涅槃经》视为如来说法的归结。一般认为，此为中土判教之始，对后来的各种判教学说，影响很大。当时在南方，著名的涅槃学者很多，梁代宝唱等所撰的《大般涅槃经集解》为南朝涅槃学说的集大成之作，其中收录了宋齐梁时僧亮、宝亮等十多家涅槃师说，从中可见当时南方研习《涅槃经》盛况之一斑。北方的涅槃师，则有慧嵩、道朗等。慧嵩作《涅槃义记》，道朗作《涅槃义疏》，阐发《涅槃经》的奥旨，推进了北方涅槃学的盛行。特别是道朗，提倡以非真非俗的中道为佛性，成为北方涅槃师的重要代表。其他如昙准、昙无最、圆通、道安、道凭等，也都以研习《涅槃经》而知名。另外，当时的成论师、地论师等，也大都兼善涅槃学。

南北涅槃师曾围绕着《涅槃经》中有关佛性的问题展开过长期的争论，并形成多家异说。隋吉藏在《大乘玄论》卷三中曾将他以前的各种佛性学说归纳为十一家，再加上他自己所赞同的，共列出对佛性的解释有十二家之多。^①涅槃学至梁代而达极盛，入

^① 均正的《大乘四论玄义》列本三家、末十家，元晓的《涅槃宗要》列六家，与吉藏所说大同小异。

陈以后,由于三论学、唯识学的渐兴而趋衰微,但至隋代仍有这方面的研究和争论。

3. 摄论学派

摄论学派是以研习弘传真谛所译的《摄大乘论》而得名的佛教学派。《摄大乘论》为古印度无著所造,是瑜伽行派的重要代表作之一。它比较集中地阐述了瑜伽行派所主张的唯识学说,特别是对三性说和阿赖耶说等作了细致的论述,奠定了大乘瑜伽行派的理论基础。《摄大乘论》传入我国后,最早由北魏佛陀扇多译出,但未得广传。真谛在重译此论的同时,还首译了世亲的《摄大乘论释》,系统介绍瑜伽行派的唯识学说,在中土形成了摄论学派。其主要理论是在第八识“阿梨耶识”之外另立纯粹清净的第九识“阿摩罗识”,肯定人人皆有佛性。真谛门下的慧恺、道尼、法泰等均大力弘传真谛的摄论之学。法泰曾协助真谛翻译《摄大乘论》,真谛以后,屡讲《摄论》,但并不为时人所重。曾从其受学的靖嵩却弘传摄论,知名一时。其弟子智凝、道基等,都有《摄论》的章疏传世。另有昙迁一系,也盛弘真谛《摄论》之学于北方。至唐代时,玄奘重译《摄大乘论》,视“阿摩罗识”为转染成净的第八识而非另有第九识,并将《摄大乘论》作为瑜伽行派的典据之一而并不独尊,从而使摄论学派趋于衰微。

4. 成实学派

成实学派是研习并弘传《成实论》的佛教学派。《成实论》的作者诃梨跋摩,原为印度说一切有部的僧人,后受大众部的影响而著此论批判有部的理论。“成实”,意为成立“四谛”真实的道理。其主要思想是人法两空,反对说一切有部“诸法实有”的观

点,并在有部对世界万法分析的基础上提出了“五位八十四法”。此论被认为是由小乘向大乘空宗过渡的重要著作,也有人称此论为“小乘空宗”的论典。鸠摩罗什为助初学佛者而译出此论后,其门下刘宋僧导和北魏僧嵩对此深加研究并作注疏,此论遂成为南北朝时期最流行的佛典之一。僧导在寿春(今安徽寿县),僧嵩在彭城(今江苏徐州),分别形成了成实学派的南北两大系统,世称寿春系和彭城系。南方著名的成实论师有宋代的昙济、道猛、僧钟等,齐代有慧次和僧柔。至梁代,成实学趋于大盛,“梁代三大家”智藏、法云和僧旻,皆为著名的成实论师。陈代的成实论师明显减少,但出现了值得重视的变化,即发挥《成实论》的“新”义,有所谓“新成实论师”之称,其代表人物有智颢及其弟子智脱。北方著名的成实论师有僧嵩的弟子僧渊,僧渊的弟子昙度、慧纪、道登,另外还有慧嵩、灵珣、道凭、道纪等,都知名于一时。

成实师讲《成实论》,或兼弘“三论”,或调和《涅槃》,曾对各家学说发生过广泛的影响。到隋代吉藏创三论宗,判《成实论》为小乘后,成实学派逐渐衰微。唐代唯识学兴起,成实学虽仍有余波,但学派已不复存在。

5. 地论学派

地论学派是研习并弘传《十地经论》的佛教学派,为北朝所特有,且对北朝佛教影响最大。古印度世亲的《十地经论》原是对《华严经·十地品》所说菩萨修行的十个阶位(十地)和教义作的解释,由于它特别发挥了“三界唯心”和“唯识”等理论,因而成为瑜伽行派早期的代表作之一。译出此论的北魏僧人菩提流支和勒那摩提对论中所论的“阿梨耶识”和佛性的解释各不相同,其徒遂分为地论学派的南北两道,佛教史上称其为相州南道和相

州北道。相州南道和相州北道曾围绕着当常、现常(即佛性的本有、始有)问题进行过长期的争论,并在判教问题上有过四宗五宗之争。

地论学派的南北两道,以南道为盛。北道道宠门下著名的地论师有僧休、法继、诞礼、牢宜、儒果、志念等,但除志念外,其他人的情况都没有记载流传下来。有关《地论》方面的著作,现也几乎无存。南道慧光所传的《地论》之学,在当时北方就是一代显学。慧光门下知名者极多,最突出的有法上和道凭等。法上在魏齐二代得到了统治者的崇信和支持,历为统师近四十年,“所部僧尼二百余万”。法上的弟子很多,以净影寺的慧远影响为最大。慧远的《大乘义章》在阐述地论学派南道的主张的同时,对佛教大小乘的各种教义、术语都进行了解释,被认为是集南北朝佛学之大成的佛教名著,在中国佛教史上有重要的地位。慧光的另一个弟子道凭与法上齐名,时有语曰:“凭师法相,上公文句,一代希宝。”^①除南北两道之外,还有其他一些论师也兼通《地论》,例如前面提到的摄论师靖嵩,就是兼通《地论》的著名代表。地论学派在南北朝末年和隋代便趋于与摄论学派融合,至唐代唯识宗和华严宗创立以后,便不再独立存在了。

6. 三论学派

三论学派是以《中论》、《百论》和《十二门论》这“三论”为理论依据而成就的学派。“三论”虽由后秦鸠摩罗什译出,有僧肇等人加以阐释发挥,但三论学的兴起则始于梁代的僧朗。

僧朗为辽东人,刘宋时入关研习三论,于齐梁时来到江南,

^① 《续高僧传》卷八《道凭传》,《大正藏》第50册,第484页下。

住建康郊外的摄山栖霞寺从法度受学。法度卒后,僧朗“继踵先师,复纲山寺”,后人称其为“摄岭师”或“摄山大师”。僧朗“凡厥经律,皆能讲说,《华严》、《三论》最所命家”^①。梁武帝曾派僧诠、僧怀等十人入山从僧朗学“三论”,惟僧诠得法,继僧朗之后在摄山弘传“三论”之学。僧诠有弟子数百人,最著名的有法朗、慧布、智辩、慧勇四人,世称“诠门四哲”或“诠公四友”。这四人各有所专,最突出的是法朗。法朗出家后曾习禅学律,精研《成实》、《毗昙》,后入摄山从僧诠学《般若》、《华严》及“三论”,大力弘传般若三论之学,成为著名的三论师,并为隋唐三论宗的创立开拓了道路。他的弟子很多,知名者号称“二十五哲”,影响最大的吉藏即为隋唐佛教宗派三论宗的创始人。

7. 十诵律学派

十诵律学派所研习的《十诵律》为小乘说一切有部的根本戒律,是传入中土的四部广律中最早译出并得以弘传的一部律书。原为后秦弗若多罗和鸠摩罗什共译,后因弗若多罗入灭,由昙摩流支和罗什续译,共成五十八卷。

罗什早年在龟兹曾从专精《十诵律》的罽宾沙门卑摩罗叉学习。卑摩罗叉于东晋时来到长安后,对原有译本加以整理补充,定为六十一卷,并携此律至江陵,在辛寺开讲弘扬,由此兴起了《十诵》之学。当时南方的律学几乎都限于《十诵律》,弘传此学的人很多,至齐梁时而盛极一时。著名的十诵律师有慧猷,曾从卑摩罗叉受学,后大弘《十诵律》,为一时宗师,著有《十诵义疏》八卷;僧业,曾从鸠摩罗什受学,专弘《十诵律》,其弟子慧光、僧瓌

^① 以上引文见《高僧传》卷八《法度传》,《大正藏》第50册,第380页下。

等,也常讲习此律,知名一时;智称、僧祐等,均著《十诵义记》多卷,为一代《十诵》名匠。唐代时,弘传《四分律》的律宗兴起,《十诵律》的研究遂不再被重视。

8. 四论学派

北方的四论之学是将《大智度论》与“三论”并重的一个学派,著名的学者有北齐的道长、东魏的昙鸾和北周的静蔼等人。昙鸾等后又归宗净土。龙树所著的《大智度论》为论释《小品般若经》的重要论书,该论全面阐发了《般若经》的“性空假有”思想,有“论中之王”之称。四论学派弘传《大智度论》等四论,对中国佛学有较大的影响。

9. 四分律学派

四分律学派所研习弘传的《四分律》原为印度部派佛教上座部系统法藏部所传的戒律,在佛教诸部戒律中对中国佛教的影响最大,后成为唐代律宗所依据的基本典籍。《四分律》在后秦时由佛陀耶舍和竺佛念共同译出后,直至北魏时的法聪、道覆等才专事弘传。后又有慧光作《四分律疏》,此学才大盛。慧光已判此律为大乘律,唐代道宣更认为此律内容应属大乘,并据此而创立了中国佛教宗派律宗。

10. 楞伽学派

当时在北方还有一批专以四卷本《楞伽经》为印证并递相传授的禅师,始倡者为中国禅宗奉为东土初祖的菩提达摩,传其禅者有慧可等。据《续高僧传》卷十六《慧可传》载:“初,达摩禅师以四卷《楞伽》授可曰:我观汉地,唯有此经,仁者依行,自得度世。”

慧可的弟子有那禅师、璨禅师等，那禅师及其弟子慧满等也都常赉四卷《楞伽》以为心要。此系禅学后演化为中国禅宗。

11. 净土学派

随着宣扬净土思想的佛经相继译出，当时北方也出现了一批专事弘传阿弥陀净土信仰的僧人，著名的代表人物有昙鸾，倡导称名念佛法门，开净土信仰的一代风气，对中国净土宗的形成影响极大，他的著作《往生论注》等奠定了中国净土宗的理论基础，他倡导的修行方法也为净土宗所继承和发展。

南北朝佛教学派的繁兴在客观上使佛学理论得到了深化。然而，佛教理论虽然趋向了独立发展，但还没有能够对佛教本身各种不同的观点加以系统的综合和会通，特别是因为南北政治的分裂，使佛教也形成了南北不同的学风。这种状况到南唐时期才得到了根本改观。

六、隋唐佛教宗派之学

隋唐时期,随着封建大一统政权的建立和寺院经济的充分发展,佛教各家各学派的理论得到了进一步融合发展的机会。顺应着思想文化大一统的趋势,一些学派在统一南北学风的基础上,通过“判教”而形成了富有特色的宗派。中国佛教由此而进入了创宗立派的新时期。隋唐时期的佛教宗派都各具独特的教义、教规和修持方法,并为了维护自己的宗教势力和寺院经济财产而模仿世俗封建宗法制度建立了各自的传法世系。中国化佛教宗派的出现是中国佛学走向成熟的重要标志,也是中国佛教文化鼎盛繁荣的生动体现。隋唐时创立的佛教宗派,一般有“大乘八宗”之说,指的是天台宗、三论宗、法相唯识宗、华严宗、律宗、禅宗、净土宗和密宗。此外还有在隋唐时一度流行的三阶教。它们的思想学说,是中国佛学的最主要内容。

(一)天台宗

天台宗是中国佛教史上创立最早的一个佛教宗派,它渊源于南北朝,初创于隋,兴盛于唐。因其实际创始人智顓长期住在天台山(今浙江省天台县内)而得名。又由于此宗奉《法华经》为主要经典,因此也称法华宗。

天台宗的传法世系，按照天台宗自己的说法，有“东土九祖”：初祖龙树→二祖慧文→三祖慧思→四祖智顓→五祖灌顶→六祖智威→七祖慧威→八祖玄朗→九祖湛然。天台宗人之所以把从没有到过中土的古印度人龙树奉为初祖，既表示对龙树的尊敬，也是为了标榜本宗的理论是承继印度佛教而来的正宗。从思想理论上讲，天台宗与龙树的学说也确实有一定的关系。二祖慧文是北齐禅师，因读《大智度论》和《中论》而悟“一心三观”之理，并传给了慧思，奠定了天台宗的理论基础。慧思是一个禅智兼修的僧人，他既重禅法的践行，又重义理的探究。在思想上，他不仅融合佛道，而且努力统一南北佛教的不同学风，对天台宗的思想及其特点的形成产生了重要的影响。

慧思的弟子很多，其中最著名的就是天台宗的实际创始人四祖智顓。智顓为弘扬佛法，积极协调与统治者的关系，依靠统治者政治上与经济上的支持，为天台宗的创立打下了坚实的基础。据史料记载，智顓一生建寺三十六所，亲手度僧一万四千余人，传法弟子三十二人，著书一百四十余卷，其中大部分为其弟子灌顶记录整理而成。由于灌顶在协助智顓创立天台宗方面出力很多，思想上也主要发挥智顓的学说，因而被奉为天台宗五祖。唐代唯识宗和华严宗创立并兴起后，天台宗便相形失势。在六祖智威、七祖慧威和八祖玄朗时，天台宗的发展处于弱势。直到九祖湛然提出“无情有性”说，不仅发展了天台宗的佛性论思想，而且大大敞开了成佛的大门，才使天台宗出现了“中兴”的景象。唐武宗灭法后，天台宗与教下其他宗派一样，渐趋衰微。五代至宋，才略有复兴。

在智顓众多的著作中，最重要的是《法华玄义》、《法华文句》和《摩诃止观》，号称“天台三大部”，是天台宗最基本的理论著

作,尤其是《摩诃止观》,代表了智顓的成熟思想,也奠定了天台宗的理论基础。天台宗的主要理论是以“三谛圆融”和“一念三千”为核心的性具实相说,并提出了止观并重、定慧双修的修行原则和五时八教的判教理论。天台宗以《法华经》为宗经而提出了“会三归一”的理论,一方面把天台宗的教义说成是至上的“一乘”,另一方面也为它调和融合其他学说打开了方便之门。天台宗正是在“方便”法门的旗号下,对佛教各种经典和学说以及传统文化的不同思想作出了融会贯通,并有选择地把它们“会归”到了天台宗的教义中来,表现出了中国第一个佛教宗派在调和圆融的基点上创宗的重要特点。

(二)三论宗

三论宗因以龙树的《中论》、《十二门论》和提婆的《百论》为主要经典而得名。又因主张“诸法性空”,也称“法性宗”。为了区别于也称“法性宗”的天台宗和华严宗,又称“空宗”。自鸠摩罗什译出“三论”以来,研习“三论”者代不乏人,至隋吉藏而集大成,正式创立了三论宗。

关于三论宗的传法世系,历来说法不一。但一般都上溯至印度的龙树、提婆,中土则以罗什为始。在罗什以下依次为:僧肇(或道生)→昙济→僧朗→僧诠→法朗→吉藏。其实,在吉藏之前的各位仅为三论宗的创立逐步奠定了理论基础。罗什传龙树、提婆的中观般若学,译出了“三论”。其学说经其弟子僧肇、僧叡和竺道生发扬光大而一度成为显学,研究“三论”者群起。后来有僧朗于齐梁时将“什肇之学”传到盛行《成实论》的南方。僧朗与著《六家七宗论》的昙济实际上并无师承关系。僧朗住建康郊外的

摄山栖霞寺,一方面破斥“三论”与《成实论》为一致的旧说,另一方面大弘三论之学。在他之后,有僧诠、法朗依次相传,形成了“摄岭相承”的三论学派,但并没有成为佛教宗派。直到法朗的弟子吉藏,以“二藏三法轮”的判教理论来融会佛教诸家学说,提出了诸法性空的中道实相论,三论学派才正式演变为中国佛教的宗派。

吉藏以后,三论宗的学说未再有多大发展。吉藏的弟子很多,有慧远、智凯、硕法师等,但在佛教史上大都隐而不显。再传弟子中只有相传出于硕法师门下的元康略为知名,曾对“三论”和《肇论》等作了注疏。三论宗流传的时间也不长,由于华严与唯识等宗派兴起后,对三论之学或批判,或吸收,三论宗因此而逐渐衰微。但它的思想与方法却对中国佛教各宗派都有较大的影响,诸法性空的中道实相论并没有因为三论宗的衰微而退隐,相反,它以不同的方式融入进其他各宗派的思想学说中去,产生着持久的影响力。

(三)法相唯识宗

法相唯识宗因通过分析“法相”而得出“万法唯识”的结论,故得名。也称“法相宗”或“唯识宗”。由于该宗的创始人玄奘和窥基常住慈恩寺,窥基还有“慈恩大师”之称,因此又称“慈恩宗”。又由于该宗继承古印度瑜伽行派的学说,《瑜伽师地论》为该宗的根本经典,故也有称之为“瑜伽宗”的。

法相唯识宗是直接继承印度瑜伽行派的理论学说,并完全严守其经典教义的一个宗派,印度文化的色彩比较浓厚。它的学说传承一般作:无著→世亲→陈那→护法→戒贤→玄奘→窥

基→慧沼→智周。玄奘及其弟子窥基是此宗的实际创立者，智周以后，此宗便趋衰微。

玄奘曾西天取经，游学印度十七年，特别在当时印度佛教的最高学府那烂陀寺从著名的瑜伽行派论师戒贤学习唯识教义，深谙其真谛。回国后，玄奘受到了唐王朝的敬崇。在唐太宗的支持下，玄奘在系统译出大量佛典的同时，重点翻译介绍了瑜伽行派思想和学说，为法相唯识宗的创立奠定了理论基础。玄奘还接受窥基的建议，将古印度“唯识十大论师”解释世亲《唯识三十颂》的有关著作编译成了《成唯识论》十卷，这成为法相唯识宗的最重要的代表作。在译经的过程中，玄奘培养了一大批弟子，其中最有名最富有才气的是窥基。窥基致力于著述立说，发挥玄奘所传的法相唯识学说，有“百部疏主”之称。他的《成唯识论述记》是他众多论著中最重要的一部，历来受到高度重视，其影响甚至超过了《成唯识论》本身。窥基在协助玄奘创宗方面曾起了很大的作用，法相唯识宗实际上是经由窥基才完全建立发展起来的。《宋高僧传》卷四《窥基传》中说，“奘师为瑜伽唯识开创之祖，基乃守文述作之宗”，这是符合实际情况的。

法相唯识宗弘传的基本上是印度瑜伽行派的思想，其最重要的内容是三性说、唯识说和五种姓说，同时重视因明的运用，在判教方面则提出了“三时教”的理论。法相唯识宗所依据的经典，号称“六经十一论”，“十一论”中又有以《瑜伽师地论》为“本”、其他为“支”的所谓“一本十支”的说法。实际上，最主要的只有“一经二论”，即《解深密经》、《瑜伽师地论》和《成唯识论》。其中又以《成唯识论》为最重要，它基本上包括了法相唯识宗的全部思想学说。

由于法相唯识宗的理论比较繁琐，且又固守着一些不适合

中国国情的教义,因此,尽管它在帝王的支持下曾盛极一时,但还是很快就衰微了,仅在历史上辉煌了几十年。

(四)华严宗

华严宗因奉《华严经》为主要经典而得名,又因其实际创始人法藏被武则天赐号“贤首”,后人称法藏为“贤首大师”,故又称“贤首宗”。该宗主要发挥“法界缘起”的旨趣,因而又有“法界宗”之名。

华严宗是在武则天的直接支持下创立起来的。该宗的传法世系没有追溯到印度,而是以中国人为主,一般作:初祖法顺→二祖智俨→三祖法藏→四祖澄观→五祖宗密。但实际创始人是法藏。

初祖法顺俗姓杜,故又称“杜顺和尚”,他基本上是一个禅师,相传《华严五教止观》和《华严法界观门》为其所作,由于他最早提出了“五教”的说法,把《华严》摆在了最高的位置上,因而被奉为华严初祖。其弟子智俨早年出家,广泛参学,后专攻《华严》,写下了《华严搜玄记》、《华严一乘十玄门》、《华严五十要问答》、《华严孔目章》等大量有关《华严》的专著,创造性地发挥了华严教义,并于各个寺院大力弘讲,为华严宗的创立准备了理论条件,被奉为华严二祖。智俨的弟子法藏则在继承发展智俨思想的基础上,进一步正式创立了华严宗。

法藏不仅主持翻译了八十卷《华严经》,而且一生先后讲《华严经》三十多遍,并著有《华严经深玄记》、《华严经旨归》、《华严一乘教义分齐章》(又称《华严五教章》)、《华严经义海百门》、《修华严奥旨妄尽还源观》、《华严金狮子章》等。法藏在弘扬华严教

义的同时,还融合吸收法相唯识和天台的一些理论学说,对华严教义作出了创造性的解释与发挥,并进而在“判教”的基础上建构了以“法界缘起”为主要特征的具有中国特色的佛教理论体系。法藏在武则天的支持下创立的华严宗在中国佛教史上具有广泛而深远的影响。

法藏门下有宏观、文超、智光和慧苑等。法藏的理论一度为慧苑所修改,因而未得广传。但不久以后澄观即批判了慧苑的判教理论和缘起说,重新发挥法藏的教义,对“中兴”华严宗起了很大的作用。据说澄观曾先后讲《华严经》五十多遍,著述有三百多卷,其中最重要的有《华严经疏》六十卷和《华严经随疏演义钞》(也称《华严大疏钞》)九十卷,此二部著作成为以后讲《华严经》者所必依的经典注释。澄观有弟子一百余人,其中以宗密最为著名。

宗密在主要阐述华严教义时,还进一步发展了澄观的教禅一致思想,并调和佛教内部各派和儒道各家的思想,著《注华严法界观门》、《禅源诸诠集》、《禅门师资承袭图》和《华严原人论》等。他的“三教即三宗”的教禅一致论和“会通本末”的判教理论,对中国佛教思想的发展和儒佛道三教融合的思潮,都产生了很大的影响。宗密以后,唐武宗灭法,华严宗与其他教派一样,受到了沉重的打击,寺院被毁,经论散失,从此一蹶不振。直至宋初,始稍有复兴。

(五)禅宗

禅宗是最为典型的中国化的佛教宗派。因主张用禅定概括佛教的全部修习而得名。又由于自称“传佛心印”,以觉悟所谓众

生心性的本原佛性为主旨,故又称“佛心宗”。它渊源于印度佛教而形成于传统文化之中。于隋唐时正式成立,至唐末五代时达到极盛,宋元以后仍继续流传发展。

禅宗一向以“不立文字,教外别传”相标榜,其传承则一直上溯至释迦牟尼的大弟子、传佛心印的摩诃迦叶。禅宗尊摩诃迦叶为印度初祖,其后,历代祖师以心传心,次第传授,传至第二十八祖为菩提达摩。菩提达摩来华传禅,倡“二人四行”的“安心”法门,被奉为东土初祖。菩提达摩以下有慧可、僧璨、道信、弘忍等依次相传,此即所谓中国禅宗的“东土五祖”。五祖弘忍门下出神秀和惠能,遂有南北禅宗之分。惠能被视为禅宗的正脉,世称六祖。

其实,西天二十八祖次第相传之说,乃是后人编造,不足为信。而达摩以来禅法的展开,则确实为禅宗的创立提供了基础。但中国禅宗的真正创立,是在道信和弘忍的“东山法门”之时。四祖道信不仅奠定了禅宗的思想理论基础,而且在组织形式和禅行生活方面使禅宗初具宗门的特点。弘忍则在此基础上进一步完成了禅宗的创立。弘忍继承并发展了道信倡导的山林佛教的特色,在湖北黄梅东山聚徒定居,弘法开禅,生产自给,大启法门。他将禅的修行与生产劳动相结合,将修禅与日常生活打成一片,从而使达摩至道信以来随缘自在的修行观具体落实到了实际的禅行生活中去,确立了中国禅宗的禅学思想、组织形式和修行风格,东土五祖的传法世系也于弘忍时基本成立。禅宗经道信初创而于弘忍时正式形成。

弘忍以后,禅宗得到了进一步的发展。弘忍“广开法门,接引群品”,“一生教人无数”,且门下大师辈出,“堪为人师”者皆分头弘化,各为一方人物,从而形成了一定的势力范围。同时,随着因

人因地传法所出现的差异,禅宗内部也开始出现了分化,逐渐形成了不同的派系,其中最有影响的是主要流传在北方嵩洛地区的神秀北宗和主要在南方传播的惠能南宗。南北禅宗虽然都继承了道信、弘忍“东山法门”的传统,依“心”而立论,但由于对“心”的不同理解而导致了两派在禅法上的差异,一个注重渐修,一个强调顿悟,形成了中国禅宗中具有不同特色的两大基本派别。

随着禅门不同派系禅法差异的出现,各系之间争法统、争权势的斗争也日趋激烈。特别是以惠能派嫡传自居的神会北上入洛发起对神秀系的挑战、攻击神秀系“师承是傍,法门是渐”以后,禅门的傍正之争便主要在南能北秀这两系之间进行,并发展到两系门下你死我活、“相见如仇讎”的地步。神秀北宗禅由于得到帝王的支持而盛极一时,但在安史之乱以后,就逐渐趋于衰落,唐武宗灭法以后,以寺院为主要依托的北宗禅便完全衰落下去。而保持山林佛教特色的惠能南宗则逐渐取代北宗而在全国得到了极大的发展,并逐渐演化出五家七宗而成为中国禅宗的主流。唐宋以后,惠能南宗不仅湮没了弘忍门下包括神秀北宗在内的其他各支脉,成为中国禅宗的惟一正宗,而且几乎成为中国佛教的代名词,对中国社会和文化产生了极为广泛而深远的影响。

(六)净土宗

净土宗因专修往生阿弥陀佛净土法门而得名。该宗倡导简易的念佛法门,故又有“念佛宗”之称。相传东晋慧远曾在庐山邀集僧俗十八人成立“白莲社”,发愿往生西方净上,慧远因此而被

奉为净土宗初祖，净土宗也因此而又称“莲宗”。一般认为，净土宗的实际创始人应该是唐代的善导，而其先驱则上可溯到昙鸾与道绰。值得一提的是，净土宗的历代祖师与其他佛教宗派的传法世系有所不同，他们前后并非都有传承关系，之所以被推为祖师，主要在于他们对弘扬净土法门有所贡献。

例如，慧远虽然被奉为净土初祖，但中土的净土信仰早在慧远之前就有了。而慧远所倡导的净土法门修持的是“观想念佛”，这与后世净土宗所倡导的“称名念佛”也不完全相同，因此，慧远至多只是为净土宗的创立准备了条件，还不能算是创宗人。慧远之后，专修净土法门的也代不乏人，但直到东魏的昙鸾才算奠定了后世净土宗的基础。

昙鸾晚年定居于汾州玄中寺，积极倡导净土法门，并著《往生论注》。依龙树的《十住毗婆沙论·易行品》而立“难行”、“易行”二道。认为世风混浊，依靠自力解脱，是“难行道”，而靠佛的愿力，即借“他力”而往生西方净土则是“易行道”。昙鸾还提出，只要一心称念阿弥陀佛名号，死后就可以往生佛国乐土。隋唐时的道绰进一步发挥了昙鸾的思想和修行方法，其所著《安乐集》依难行道、易行道之说而大倡净土门，其本人且身体力行，专以“称名念佛”为务，为其弟子善导创立净土宗奠定了坚实的基础。善导大力弘传念佛法门，并著述解说为何念佛及如何念佛，较完备地组成了净土宗的宗义及行仪，最终完成了净土宗的创立。

净土宗奉为主要经典的有“三经一论”，即《无量寿经》、《观无量寿佛经》、《阿弥陀经》和世亲的《往生论》。这些经论都宣扬阿弥陀佛西方净土是一个极乐世界，众生只要信仰阿弥陀佛，并称念其名号，临终便可往生。净土宗提倡这种简便易行的修习法门，认为不必广研佛典，也无需静坐苦修，只需信愿行俱足，一心

称念阿弥陀佛的名号,就可进入极乐世界。由于净土信仰教义简单,法门易行,因而很快就在社会上流传开来,以至于许多人虽不一定懂得净土宗,但却都知道诵一声“南无阿弥陀佛”。千百年来,净土信仰吸引了无数善男信女,既给他们以精神安慰,也给他们以精神麻醉。唐武宗灭佛后,一些依赖寺院经济和章疏典籍的佛教宗派相继式微,而净土信仰却依然在社会上广为流传。净土宗后与禅宗合流,禅净双修成为唐宋以后中国佛教发展的基本特点之一。

(七)律宗

律宗,以研习及传持戒律为主而得名,因其所依据的是小乘法藏部的《四分律》,故又称“四分律宗”。又因创宗人道宣常住终南山而名“南山宗”或“南山律宗”。

中土自曹魏时就有戒律传译和依律受戒。东晋以后,小乘说一切有部的“十诵律”、法藏部的《四分律》、大众部的《摩诃僧祇律》(意译《大众律》)和化地部的《五分律》等四部广律先后传入中国。接着,有关律本的论著也陆续译出,重要的有《毗尼母论》、《摩德勒伽论》、《善见论》、《萨婆多论》和《明了论》等“律部五论”,与四部广律合称“四律五论”。南北朝时,出现了专门讲习律学的律师。南朝有十诵律师,北朝则有四分律师。到了唐代,独盛《四分律》,并经道宣等人弘扬而蔚为一宗。

道宣创立的律宗把释迦一代的教法分为“化教”与“制教”。“化教”是“三学”中的定、慧二学,为如来教化众生使其发生禅定及智慧的教法。“制教”是“三学”中的戒学,为如来教诫众生而对其行为加以制约的教法。故也称“行教”。“化教”又可分为性空教

(小乘)、相空教(大乘浅教)、唯识圆教(大乘深教)三类。而“制教”也可按照对戒体的不同看法而分为实相宗(小乘有部以色法为戒体)、假名宗(《成实论》以非色非心法为戒体)、圆教宗(唯识宗的以心法种子为戒体)。

律宗在上述三教、三宗中自称是唯识圆教宗。其主要学说为心法戒体论。道宣以心法,即阿赖耶识所藏的种子为戒体,并依《四分律》把诸戒分为止持与作持二门。止持为“诸恶莫作”,即比丘戒二百五十条,比丘尼戒三百四十八条。作持为“众善奉行”,包括受戒、说戒、安居、悔过及衣食坐卧的种种规定。《四分律》不仅成为律宗所依据的基本典籍,而且成为中国佛教戒律的基本依据,是佛教诸部戒律中最有影响的一部。

在中国佛教史上,弘扬律学的除了道宣的南山宗之外,还有同时弘扬《四分律》学的扬州日光寺法砺所开创的相部宗(因传法中心在相州而得名)和长安西太原寺怀素所开创的东塔宗(因怀素住西太原寺的东塔而得名),与道宣南山宗并称律宗三大家。三家的主要分歧是对戒体的看法不同。三家之间互有争论,而相部宗与东塔宗之间的争论尤为激烈。后相部宗和东塔宗相继衰微,只有南山一宗畅行,且历经宋元明清而绵延不断。

(八)密 宗

密宗也称“密教”、“秘密教”、“真言教”、“金刚乘”等,由于自称受法身佛大日如来深奥秘密教旨的传授,为“真实”言教,这种真言奥秘若不经灌顶(入教或传法仪式)和秘密传授,不得任意传习及显示于人,因而得名。又由于它修习三密相应(瑜伽),即手结印契(身密)、口诵真言秘咒(口密)、心中观想大日如来(意

密)以与大日如来的“三密”相应,实现“即身成佛”,故又称“瑜伽密教”。密教本是公元7世纪以后印度大乘佛教的一些派别与婆罗门教—印度教相结合的产物,后传入中国,形成了中国佛教的一个宗派。

一般认为,有关“杂密”的思想和实践早在三国时代就已经从印度和西域传入我国,两晋南北朝时许多印度和西域来华的僧人,也都精于咒术和密仪。但“纯密”在我国得到弘传并进而形成佛教宗派,则始于唐代的善无畏、金刚智和不空等人。

唐玄宗开元四年(716),中印度僧人善无畏经西域来到长安,带来了梵本《大日经》,受到唐玄宗的礼遇。善无畏先住兴福寺,后住西明寺,开元五年(717),奉诏于菩提院翻译。开元十二年(724)随驾入洛阳,复奉诏于福先寺译经,在弟子一行的协助下,译出了后成为密宗“宗经”的《大日经》。一行是我国著名的天文学家,精通历法和天文。他二十一岁出家,后随善无畏学习密法,不仅助译了《大日经》,而且作有《大日经疏》二十卷,此为《大日经》最著名的注释,也是密宗的重要著述。善无畏和一行主要传授胎藏界密法。

开元八年(720),南印度密教高僧金刚智携其弟子不空经南海、广州而抵洛阳,大弘密法,后至长安,传入的《金刚顶经》由不空译出,后也成为密宗所依的主要经典之一。金刚智与不空主要弘传金刚界密法。

胎藏界和金刚界两部密法传入中国后不久,即相互传授,融为一体。由于善无畏、金刚智的弘传,当时两京从之灌顶问法者甚众,后又经不空的大力传布,终于形成了一个以修持密法为主的中国佛教宗派——密宗。其创始人善无畏、金刚智和不空,均于开元年间来华,世称“开元三大士”。

继不空之后大弘密法的有影响的人物是惠果。惠果把善无畏所传的胎藏界密法和不空所传的金刚界密法融会在—起,建立了“金胎不二”的思想。后有日本僧人空海于贞元二十年(804)来华向惠果学习胎藏、金刚二界密法,回国后开创了日本真言宗,其传承至今不绝。

由于密宗的仪轨十分复杂,需经阿闍梨(导师)的秘密传授,具有浓厚的神秘色彩,一时成为王公贵族信奉的热门。善无畏、金刚智和不空等都曾被帝王礼为国师,迎入宫内供养,包括皇帝在内的王室成员纷纷从之灌顶受法。但尽管如此,由于密教的理论与修持方法在许多方面与汉族的文化传统及伦理习俗不合,因而不空以后,密宗在汉族地区很快就衰落了,只是在西藏地区得到了较大的传播和发展。

(九)三阶教

三阶教因主张把全部佛教分为“三阶”而得名。又因主张普遍信奉一切佛法而有“普法宗”之称。它是隋代信行所创立的一个比较特殊的佛教派别。三阶教的“三阶”教法是根据佛教正法(佛灭后初五百年)、像法(第二个五百年)和末法(一千年以后)的说法^①而把全部佛教按“时”(时期)、“处”(所依世界)、“机”(根机,指人)分为三阶:第一阶是“正法时期”,“处”是一乘所依的世界,即佛国净土,人是一乘人,即惟有诸佛菩萨,修持的是大乘一乘佛法。第二阶是“像法时期”,“处”是三乘众生所依的世界,为

① 佛教对“三法”的具体时间有不同的说法,有的以正法为五百年,像法为一千年,末法为一万年。

“五浊诸恶世界”，“亦名三乘众生十恶世界”，人是凡圣混杂，根基不定，流行的是大小乘（三乘）佛法。第三阶是“末法时期”，“处”虽然与第二阶相同，人却都是“邪解邪行”，“一切佛、一切经皆悉普不能救得”，这时应信奉“三阶教”，普信一切佛法，普归一切佛。

三阶教认为，佛法可分为“普法”和“别法”两类。普法是不分大小乘和圣贤凡夫，普敬普信；别法则是分别大小和圣凡。三阶教提出普法与别法的主要目的在于强调，隋代“时”当“末法”，“处”为秽土，因此，众生要想解脱，就不能仅满足于念一佛，诵一经，学一法，而应该信奉三阶普法宗义。只有普信“一切佛乘及三乘法”，普归一切佛、一切法、一切僧，才能“真善成就”，获得解脱。^①普法是三阶教的核心思想和基本主张。

三阶教在修持方面也颇具特色。它以苦行忍辱为宗旨，倡乞食为生，并反对偶像崇拜，提倡“普敬”、“普施”。它还强调个人的一善一行必须融化于“无尽藏行”中才能获得更大的福德，因而劝信徒施舍钱财由寺院库藏，既供斋僧或修缮寺塔之用，也布施或借贷给贫苦的信徒。

三阶教因具有独特的教义和修行方式而一度流行，信行的弟子也很多。但由于三阶教所提倡的与当时佛教界的理论很不协调，其散布的“末法”思想与封建王朝的需要也很不一致，因此，三阶教创立后屡屡遭到朝廷的禁止和佛教其他宗派特别是净土宗的攻击，唐末以后一直被视为异端邪说，入宋以后，便不再流传。

^① 以上引文凡不注出处者，见日本学者矢吹庆辉所著《三阶教之研究》载录的敦煌本三阶教资料，转引自郭朋先生的《隋唐佛教》，齐鲁书社1980年版。

七、入宋以后佛学的衰微

宋代是中国佛教发展的转折时期。唐末的武宗灭法、黄巢农民起义以及五代后周世宗的灭佛等，对中国佛教的发展打击甚大，一些依靠帝王支持而兴起的宗派如法相唯识宗和华严宗等都从此一蹶不振，中国佛学的发展也趋于衰落。尽管佛教义理与宋代儒学的结合、禅净合流与民间信仰的结合，都为佛教在中土的传播开辟了新的天地，佛教向社会生活和文化领域的渗透也日益加深，但就佛学理论而言，入宋以后便少有新的发展和突破。明清时期，中国佛教的发展更是处于停滞阶段，理论学说方面也基本上没有什么新的进展，不过在一些居士中却出现了一股研究佛学的风气，形成了这个时期佛学的一个亮点，并对近代佛教文化的复兴产生了一定的影响。

（一）佛学的衰微与佛教的持续发展

入宋以后，中国佛学的发展走上了由盛而衰的道路。从思想上看，宋明理学在形成和发展的过程中，大量吸收了佛教的思辨理论等有价值的东西，同时摒弃了佛教的出世主义的价值取向，这也使佛教日益丧失了其理论的独特价值。同时，在理学被定于一尊的文化背景下，佛教为了生存与发展，日趋向宋明理学靠

拢,强调与儒、道等传统思想文化的融合,在以新儒学为主的三教合一的学术思想发展大趋势中,佛教自身的理论学说,也就日趋衰微。

然而,由于入宋以后大多数统治者仍然对佛教采取了扶植利用的政策,而佛教的对内强调禅净教合一、对外主张儒佛道合流,也在一定程度上维系着佛教的发展,因而在佛学趋于衰微的同时,佛教依然在持续地发展,有些宗派,特别是禅宗和净上宗,还有进一步的流传,若就佛教传播的范围和在中国社会文化及民众中的影响而言,这个时期的佛教发展甚至可以说并不逊于唐代。时间上与北宋、南宋大致相应的辽和金两代,在中国的北方对佛教也采取了信奉和支持的态度,因而佛教也有一定的发展。元代则主要崇奉喇嘛教,并形成了它所特有的帝师制度,而汉地原有的佛教诸宗在元代也大都余绪未绝,继续存在。至明清时期,虽然佛教的许多宗派都名存实亡,仅存形式而已,但在与民间信仰的结合中,佛教与民俗进一步调和,其某些教义也更加深入人心。

由于统治者宗教政策的不同和历史的变迁,入宋以后的佛教在不同的地区和不同的时代表现出了不同的特点。但从总体上看,禅净教的融合成为这个时期中国佛教发展的一道令人瞩目的风景线。隋唐时期形成的佛教各宗本都有自己独特的理论体系和修行方法,但中唐以后,各宗之间出现了融合的趋势,宋代以后,各宗的相互融合更加紧密。从最初的禅教一致,发展到后来的各宗与净土合一,最后,以禅净合一为中心而形成了禅净教大融合的总趋势。在禅净教日趋融合的同时,佛教与传统儒道的融合也进一步加深,唐宋之际形成的三教合一的思潮逐渐成为中国学术思想发展的主流,以儒家学说为基础的三教合一构

成了近千年中国思想发展的总画面。明清时期,大多数佛教宗派都已徒有其名,只有禅宗和净土思想仍在社会上传播,但完全中国化了的佛教不仅深刻地影响到了中国学术思想的发展,而且对整个社会心理和民族习俗都产生了极为深刻的影响,佛教思想与民间信仰的结合,佛教节日与民俗的打成一片,成为明清以来中国佛教发展的基本特色。

(二)宋代佛学与理学

宋代理学家复兴儒学,吸收并利用了大量佛教的思想内容和思辨方法。宋代许多理学家出入于佛老,以儒学为基点而实现了“三教合一”。这一方面决定了这个时期佛教儒学化的加深,另一方面也使这个时期的儒学深深地打上了佛学的烙印。

由于宋明新儒学适合封建社会强化中央集权的需要而成为官方正统的思想意识形态,因而佛教在自身的发展中进一步加强了与儒家的融合以及对儒学的依附。例如宋代名僧孤山智圆就曾大力强调“修身以儒,治心以释”,认为“非仲尼之教,则国无以治,家无以宁,身无以安”,由此“释氏之道”也就无以行^①;契嵩禅师在其著的《辅教篇》中更是“拟儒《孝经》,发明佛意”,并提出了“夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也”的观点,认为追求出世的佛教比儒家更尊崇孝道。在理论上,宋代佛学继承了隋唐时期佛学对心性问题的关注,并在理学的影响下发挥了理事不二、无心解脱等思想,对宋明理学的进一步发展有一定的影响。

^① 《中庸子传》上。

宋代以后佛学理论虽然没有很大的发展，但隋唐时形成的佛教各个宗派，除三论宗、三阶教等之外，大都仍继续维持，并在传播发展中形成了一些不同于以往的新特点。佛教诸宗中最为流行的是禅宗。在宋代，惠能南宗门下分化出的沩仰宗、临济宗、法眼宗、云门宗和曹洞宗等五家禅中，沩仰宗已经不传，法眼宗虽在宋初盛极一时，不久也就衰落了，而曹洞宗在宋初则比较消沉，盛行于各地的主要是云门和临济两宗。特别是临济宗，由杨岐方会 and 黄龙慧南分别开创了杨岐、黄龙两派（与五家禅合称五家七宗），曾盛极一时。其中杨岐派一直延续至近现代。净土宗也是入宋以后比较盛行的佛教宗派，但由于其他各宗都兼修净土法门，这一方面促进了净土信仰的广为传播，另一方面也使纯粹的净土信仰少了，典型的净土宗在与其它各宗的相涉中逐渐失去了其本宗的特色和独立的风貌，这成为宋以后净土宗的重要特点之一。

宋代佛教与理学的关系十分密切。理学在其形成和发展过程中都深受佛教的影响，这种影响表现在许多方面。例如宋儒的崇“四书”，谈性理，重修养等，都表现出了“出入于佛老”的特点。在理论上，宋明理学提出了“理”这个根本范畴，并赋予它以本体的意义，认为“理”是宇宙的本原，人生的根本，社会的最高原则。在把“理”与“性与天道”联系起来的理解中，宋明理学家都在一定程度上受到了佛学的影响。例如程朱理学强调“性即是理”，认为“宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性”^①。为了说明一理与万理的关系，他们又以佛教常用的“月印万川”之喻来说明“理一分殊”的

^① 《朱文公文集》卷十七。

道理,还吸取佛教的僧侣主义来展开对人心道心、天理人欲的论述。而陆王心学在把“理”作为最高范畴的同时,更突出了“心即理”。陆九渊说:“人皆有是心,心皆具是理,心即理也。”^①王阳明进一步提出:“心外无物,心外无言,心外无理,心外无义。”^②同时,王阳明还将心看作是人先天具有的道德观念,即“良知”,他正是从“良知即是天理”出发将自己的学问归结到“致良知”上,而所谓的“致良知”就是认识并恢复自心固有的天理,然后将它推及于事事物物。据此,陆、王强调“发明本心”,“先立乎其大者”,认为“一是即皆是,一明即皆明”^③。这与佛教禅宗强调的万法在自心,我心即是佛,因而“自识本心,自见本性”^④即可于一念中起真正般若观照而顿悟成佛,其相通之处也是显而易见的。随着佛教的思想和方法日益为宋明理学所吸收而成为传统哲学的重要组成部分,佛教自身的理论发展则日趋衰微。

(三)明清佛教与居士佛学

明清时期的中国佛教几乎完全处于停滞阶段,不但理论上没有什么新的发展,而且原有的佛教宗派除禅宗之外,大多数也只是仅存余绪,已谈不上自立门户的独立发展。即使是禅宗,也已缺少了过去的那种生机,禅净教的合一成为这个时期佛教的重要特点。

① 《象山先生全集》卷十一。

② 《与王纯甫》。

③ 《象山先生全集》卷三十四。

④ 敦煌本《坛经》第16节,见郭朋《坛经校释》,中华书局1983年版,第30页。以下所引不再注明版本。

明清时期思想文化的主流,仍然是以儒学为主导,佛道相辅助。佛学在三教合一的潮流中虽然没有什么大的理论进展,但值得注意的是,这个时期在居士中却出现了一股研究佛学的风气,并形成了一定的特点,对明末和清代佛教的一度复兴起着很大的作用。

居士佛教的兴起,在明代就已令人瞩目。明代文学家宋濂、袁氏三兄弟、思想家李贽、焦竑等都是著名的佛教居士,他们不仅信佛研佛,而且都留下了佛学方面的专著。到清代时,佛教界的佛学研究十分萧条,在家居上的研佛弘佛成为这个时期佛教的主要支柱。例如大思想家王夫之的学术兴趣就十分广泛,在佛学方面曾著有《相宗络索》和《三藏法师八识规矩论赞》等,开了清代在家研佛的先风。紧接其后的著名居士有宋文森、毕奇、周梦颜、彭绍升、罗有高、汪缙等,其中以彭绍升影响为最大,曾著有《居士传》等。

在清代影响最大的佛教居士是创办了金陵刻经处的杨文会。杨文会以“教在贤首,行在弥陀”为宗旨,对净土、华严、禅宗、唯识和因明等都很有研究。他十分推崇《大乘起信论》,并调和性相二宗,在宗教实践上则倡导“念佛往生净土法门”。其一生著述很多,有《杨仁山居士遗著》十册流传于世,对近代中国佛学有一定的影响。但杨文会对近代佛教的主要贡献并不在他的佛学研究,而在他的刻经事业,特别是为了刻经流通而创办的金陵刻经处,对近代佛教文化的复兴产生了极大的影响。

杨文会的弟子很多,其中的佼佼者有僧人太虚和居士欧阳竟无等,著名的学者章太炎、谭嗣同等也都是他的学生。学者和居士研佛,并有所成就,遂成为近代中国佛教史上的一大特色。

八、近现代佛学的复兴

鸦片战争以后，中国沦为半封建半殖民地的社会，西方军事、政治、经济和文化的人侵给中国社会带来了亘古未有的强劲冲击，使中国社会面临着深刻的危机，也给中国佛教的发展带来了深刻的影响。一批有识之士有鉴于佛教的衰落而发起的佛教改革运动，开创了我国佛教发展的新时代。

(一) 佛教的衰落与复兴

近代佛教思想文化与近代中国社会密切相联，它既是古代佛教思想文化的延续，又带有显著的新时代的特征。由于近代以来中国社会的风云变幻和民族的多灾多难，传统佛教在近代明显地衰落了，然而也正是近代中国社会的现实，刺激了佛教思想文化的复兴与发展。

近代佛教的衰落，原因是多方面的。清代自嘉庆、道光以后就国势衰落，中国封建社会在洋枪洋炮和外国资本主义的侵入下逐渐开始解体，长期以来与封建社会大致相适应的传统佛教也呈现出一片衰败的景象。晚清政府对佛教采取了比较严厉的限制政策，太平天国革命运动更是使佛教寺院遭到了一定程度的破坏，再加上佛教自身的腐败堕落，传统佛教几乎奄奄一息。

近代佛教的衰落表现在教理荒芜、教制松弛和教产攘夺等许多方面。在教理方面,近代佛教在走向民间与世俗信仰相融合的同时也日趋与鬼神迷信等群众的落后观念相结合,修行求解脱的佛教逐渐演化为专事各种忏法、专做各种法事以求福消灾或超度亡灵的佛教,一些僧尼甚至从信奉佛教转为以佛教为谋生的手段,因而也就谈不上对佛教作理论上的探索了。在教制方面,佛教存在着滥剃度、滥传戒、滥住持的所谓“三滥”的严重状况,许多僧尼不守戒律,徒有出家之名而无学佛修行之实,有的甚至游手好闲,生活腐化,教团中门户之见也相当严重。在教产方面,近代以来,各地寺院虽然仍有较为厚实的基础,但鉴于当时佛教的衰败无用和少数住持占寺产为己有,各地侵占寺产的事件时有发生,寺产的被侵夺使奄奄一息的佛教更趋衰落。

面对近代以来出现的佛教的种种衰败景象,太虚法师等许多佛教界人士大声疾呼革新佛教,并结合时代的需要而发起了佛教的复兴运动。欧阳竟无等一批居士佛教学者在其中所起的作用令人瞩目。而谭嗣同、章太炎等思想家出于变法或革命的需要而对佛学的研究和阐扬,也在客观上大大推动了近代佛教的复兴运动。

近代佛教文化的复兴,表现在许多方面。概括起来看,主要有以下几个方面:一是许多佛教僧侣、居士及有影响的思想家和革命家都积极致力于佛学研究;二是在杨文会创办金陵刻经处的影响下,全国各地纷纷成立了刻经处或佛经流通处,佛书大量出版,佛经重新流通;三是各种类型的佛学院在南京、上海、武昌、厦门、北京等地先后创办,为近代佛教事业培养了一大批僧伽和佛学研究人才;四是各种佛教组织和佛学研究团体大量涌

现,一些佛教团体所办的学校、医院等社会慈善事业也有相当的发展;五是上百种佛教刊物如雨后春笋般地在全国各地出版;六是汉藏佛教文化在近代有进一步的沟通,“汉藏教理院”等介绍或研究藏传佛教的机构先后成立,并出现了不少有关的著作和论文;七是中外佛教文化的交流在这个时期也相当活跃,许多僧人前往印度、日本、斯里兰卡等地求法学佛,回国后为中外佛教文化的交流作出了贡献;八是佛教文化作为中国传统思想文化的重要组成部分逐渐为学者所重视,佛学开始进入大学课堂,并在中国哲学史和中国学术思想史的研究中占据了一席之地。

佛教文化在近代得以复兴,与不少思想家面临“中国向何处去”的问题而力图从佛学中寻找政治变法或社会革命的思想武器有密切的关系,与佛教本身强调“无我”、“无畏”、重视“度人”和主体精神的作用等特点也有很大的关系,特别是佛教“万法唯识”的理论可以被改造发挥为在变革社会的过程中高扬自我意识,充分发挥人的主观能动性。因此,在近代复兴的佛学中法相唯识学成为最突出的显学,而面向现实社会人生的“人间佛教”则成为近代佛教文化思潮的主流。

(二)佛学研究的团体与人物

近代佛教文化的复兴与佛教研究团体和佛教教学机构的大量出现以及许多重要人物积极投身于佛学研究是联系在一起的。早在1903年就有湖南僧人笠云在长沙创办了僧学堂。1907年,杨文会又在金陵刻经处设佛教学堂“祇洹精舍”。随后,各种类型的佛学院和佛学研究团体纷纷涌现,几乎遍布全国各地。在

诸多的佛学院和佛学研究团体中,以武昌佛学院、支那内学院和韩清静主持的三时学会在近代佛教史上的地位最为重要。

武昌佛学院是中国近代佛教史上最早的一所正式的综合性的佛学院,由太虚法师 1922 年创办,数十年中,为近代佛教的振兴培养了一大批新型的佛学研究人才。近代以来僧界的一些有学问的法师,不少都来自这所佛学院,他们成为近代佛教史上弘扬佛法的重要力量。支那内学院是佛教居士欧阳竟无 1922 年在金陵刻经处的基础上创办的。内学院与武昌佛学院以僧人为主不同,它是以佛教居士为骨干的佛学教研机构,它在讲、研佛学和编刻佛经方面做出了突出的成就,并以对法相唯识学的教学和研究著称于世。梁启超、汤用彤、梁漱溟等近现代史上的著名学者都曾在内学院学习过。支那内学院对近代佛教文化的复兴是起了巨大作用的。三时学会是由佛教居士韩清静等人于 1927 年在北京成立的研究法相唯识学的学术团体,与欧阳竟无在南京创办的支那内学院南北呼应,成为北方研究法相唯识学的中心,时有“南欧北韩”之称。三时学会与支那内学院一起,共同推进了近代佛教唯识学的研究和唯识学的复兴。

在近代佛教文化史上,从事佛学研究的或对近代佛教文化作出过重要贡献的人物,情况比较复杂。其中有的是专治佛学的,有的是兼治佛学的;有的是治佛学而又信仰佛教的,有的是治佛学却并不信仰佛教的;有的是作纯学术的研究,有的是作掺杂了一定信仰成分的学术研究,还有的则是为了从佛教中寻求变法或革命的思想武器而研究佛学的。而站在佛教立场上研究佛学的,也有以振兴佛教为己任的僧侣的研究和立志在家护持佛法的居士的研究之区别。这些佛学研究的人物,很多都在近现代佛学研究史上占有重要的地位。其中重要的思想家有龚自珍、

魏源、康有为、谭嗣同、梁启超、杨度、章太炎等，重要的僧侣学者有敬安、谛闲、应慈、圆瑛、弘一、曼殊等，重要的居士学者有欧阳竟无、韩清净等，重要的学术研究专家则有陈垣、熊十力、胡适、吕澂、汤用彤、梁漱溟等。这些佛学研究者对佛学的不同研究，从不同的方面为近代佛学在新的社会条件下的更新与发展及佛教文化的复兴作出了一定的贡献。

（三）革新运动与人间佛教

近现代中国佛学的复兴与佛教的革新运动有密切的关系，近现代中国佛教的发展及其特点与“人间佛教”也紧密相联，而佛教革新运动和人间佛教的提倡与推行，又与近代佛教史上的著名高僧太虚法师的努力是分不开的。

近代以来许多受革命思想影响的思想家、僧侣和居士都大声疾呼革新佛教。太虚受时代革命思潮的影响，也欲以“佛化救国救天下”，立志“根据佛教的真理，适应现代的国家和社会，使颓废的佛教复兴起来”。他于1913年在上海佛教界举行的敬安追悼会上，正式提出了教理、教制、教产“三大革命”的口号，号召重视人生，兴起了佛教革新运动，在其后数年内，他又写了《整顿僧伽制度论》等许多重要的文章，补充和完善自己的佛教革新思想，并提出改革佛教的具体主张，倡导建立新的僧团制度，推进“佛教复兴运动”，这在佛教界引起了极大的震动，并对近代佛教的发展产生了深刻的影响，太虚本人也因此而成为近代佛教革新和复兴运动的领袖人物。

太虚倡导的佛教革新运动虽然没有取得完全的成功，但佛教革新运动所提倡的“人间佛教”的基本精神却对近现代佛教发

展的走向产生了深远的影响。太虚在倡导佛教革新、推动佛教复兴的过程中,曾写下了许多文章并发表了大量的讲话,积极提倡建设“人间佛教”。所谓“人间佛教”就是在人间发扬大乘佛教救世度人的精神,多关注现生问题,多研究宇宙人生的真相,致力于推动人类的进步和世界的改善,建设人间净土。在提倡人间佛教的时候,太虚特别强调了建设人间净土。他认为,当下的人世间确实是不完美的,但这并不意味着必须离开这个恶浊之世而另求清净之世,相反,人们应该努力改造这个不完美的世界,致力于在人间创造净土。他强调,净土是要人创造的,把当下不完美的人间创造成净土是可能的。

太虚所积极倡导的建设人间佛教、人间净土,就其实质而言,就是要把出世的佛教改造为入世的佛教,把佛教的出世法与世间法更加紧密地结合起来,而这其实也是在新的历史条件下对大乘佛教入世精神特别是唐宋以后中国佛教入世化、人生化倾向的继承和进一步发展。大乘佛教的“不坏假名而说实相”、“不坏世法而人涅槃”以及“世间与涅槃不二”等思想为佛教的出世间法与世间法的沟通提供了契机,而中国化的佛教正是由此而进一步走向了现实的社会与人生。当然,这并不影响佛教的解脱论从本质上说仍是一种“出世”哲学,因为它毕竟不是以入世为最终目的,而是视入世为方便法门,以出世为旨归的。

太虚倡导的“人间佛教”,在当时就引起强烈反响,虽然在他那个时代难以建设人间净土,但这对近现代中国佛教的发展却产生了极其深刻的影响。太虚以后的中国佛教可以说正是一步步逐渐走上了“人间佛教”的道路。特别是20世纪60年代以来在台港兴起的新型佛教团体和佛教文化事业,均以而向现代社会和人生为主要特征,以创办新式教育、融贯现代科学文化精

神、借助现代传播手段来弘法传教,努力契合现代人的心理和精神需要,关注人生,服务于社会,并在顺应时代的不断除旧创新中赋予佛教以新的活力,开拓佛教在现代社会发展的新途径。

中国大陆的佛教在当前建设社会主义现代化的历史新时期也正在提倡人间佛教的思想以期自利利他,实现人间净土。对此,已故的中国佛教协会会长赵朴初居士在中国佛协第四届理事会第二次会议上所作的题为《中国佛教协会三十年》的报告中作了清楚的说明,他说:“在当今的时代,中国佛教向何处去?……我以为在我们信奉的教义中应提倡人间佛教思想。……我们提倡人间佛教的思想,就是要奉行五戒、十善以净化自己,广修四摄、六度以利益人群,就会自觉地以实现人间净土为己任,为社会主义现代化建设这一庄严国土、利乐有情的崇高事业贡献自己的光和热。”他号召全国佛教徒说:“我们社会主义中国的佛教徒,对于自己信奉的佛教,应当提倡人间佛教思想,以利于我们担当新的历史时期的人间使命。”^①由此,绵延二千年之久的中国佛教走上了新的发展道路,开始了新的历史进程。

^① 《法音》1983年第6期。

九、藏传佛教和云南上座部佛教

佛教传入中国社会以后，因与不同的民族文化相结合而形成了不同的佛教文化传播系统。中国佛教的主流虽然是汉地佛教，但藏传佛教和主要在云南少数民族地区流传的南传上座部佛教也是其不可分割的重要组成部分。在漫长的历史发展过程中，藏传佛教和云南上座部佛教也形成了自己独特的发展史。

（一）藏传佛教

藏传佛教是中国佛教中的一个重要分支，主要在西藏、青海、内蒙古等地区生活的少数民族中传播，在不丹、锡金、尼泊尔等国也有流传。

据史料记载，佛教最早传入吐蕃大约是在公元5世纪左右。但佛教大规模地正式传入吐蕃，则是在公元7世纪的松赞干布时代。松赞干布用武力统一了青藏高原的各个游散部落，建立了吐蕃王朝。随着国势的增大，吐蕃王朝与唐朝及周边地区的政治、经济和文化交流越来越普遍。松赞干布先后迎娶了尼泊尔的尺尊公主和大唐王朝的文成公主，并在两位公主的影响下信奉了佛教。为了供佛，吐蕃开始兴建寺庙，一些来自印度、尼泊尔和汉族地区的僧人与藏人开始合作翻译佛经，并在译经过程中创

造了藏文。虽然这些藏文的佛经没有保留下来,但对当时佛教的传播所产生的影响还是值得重视的。此为藏传佛教“前弘期”之始。

然而,吐蕃地区原来就有崇奉自然神灵和重祭祀等为主要特征的本教。本教又称“黑教”,是古代吐蕃地区流行的一种原始宗教。本教对佛教的传入进行着顽强的抵抗,佛本之争随着佛教在西藏的传播而日益激烈。松赞干布去世后,吐蕃王朝的领导权被信仰本教的贵族大臣掌握,佛教的发展进入了低潮。至赤德祖赞当权时,情况曾一度有所好转,汉地佛教再次流行吐蕃,但不久又遭到了信奉本教的贵族大臣的强烈反对,赤德祖赞去世后,他们更发动了藏族地区的第一次禁佛运动。直到新即位的赤松德赞成年以后,才重新发展佛教,特别是请来了印度密教大师莲花生来弘传佛教,莲花生进藏后将众多的本教神祇收归为佛教的护法神,促进了佛本融合,也使佛教密宗进一步西藏化。赤松德赞去世后,他的后继者也都热衷于发展佛教。在帝王的支持下,佛教逐渐替代了本教而成为藏人的主要信仰。但本教的势力依然存在,并伺机反扑。至朗达玛上台后,在一些反佛大臣的支持下,开始了西藏佛教史上的第二次禁佛运动。这次运动虽然只持续了四年,但却使藏传佛教的传播中断了一百多年。“朗达玛灭佛”标志着藏传佛教“前弘期”的结束。

朗达玛因灭佛而最终被人暗杀,其政权也因其两子争夺王位而陷于分裂。吐蕃王朝分为两支,相互交战,最终引发了一场奴隶平民大起义,导致了吐蕃王朝的崩溃,整个西藏地区的政治陷于混乱之中。直到10世纪后半叶,社会才逐渐稳定下来,融合了本教的佛教也随之重新得以传播,并正式形成了融合佛本二

教、具有自身特点的藏传佛教,开始了藏传佛教的“后弘期”。在藏传佛教的形成发展过程中,应邀前来传教的印度著名僧人阿底峡作出了重要的贡献。阿底峡精通“五明”,深究密宗,他努力使藏传佛教的教理系统化,修持规范化,不仅克服了西藏佛教界内部的混乱,完善了佛教本身,而且大大地促进了佛教在西藏地区的传播,他也因此而被藏人尊称为“佛尊”。

11世纪以后,藏传佛教有了很大的发展,一批寺院得以建立,《藏文大藏经》得以编纂,僧侣人数也急剧增加。随着历史的发展,藏传佛教也逐渐形成了一些显著的特点。例如:其一,以融合佛、本为重要特征;其二,以兼融大小二乘、显密二教为基本特色,并形成了先显后密的修行次第,以修行无上瑜伽密为最高的目标;其三,藏传佛教中陆续出现了宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派和格鲁派等众多的派别;其四,建立了藏传佛教所特有的政教合一的寺院组织,著名的大寺往往既是佛教的活动中心,也是西藏的政治中心;其五,形成了灵魂转世的活佛系统,这成为藏传佛教中特有的宗教领袖传承制度。

15世纪初,藏传佛教中的著名宗教领袖人物宗喀巴针对藏传佛教内部戒行废弛,僧人追求世俗财富,生活腐败等情况,大力倡导宗教改革。他依噶当派的教义,主张僧侣应当严守戒律,独身不娶,同时严格寺院组织和管理制度,不让贵族过多地干涉佛教内部事务,并著书立说,建构佛教理论体系。他所写的《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》,张扬显密二宗并重说,阐明先显后密的修行次第,对协调各派起到了积极作用。宗喀巴的宗教改革对藏传佛教的发展影响十分重大。其所创的佛教派别被称为格鲁派,格鲁意为善规;又称“新噶当派”。由于其在拉萨附近建造甘丹寺为根本道场,也称甘丹寺派。该派僧人都带黄色僧

帽,故又俗称“黄教”。格鲁派是藏传佛教中最后兴起的一个大教派,不但迅速取代各派而成为藏传佛教的主流,而且逐渐成为掌握西藏地方政权的教派,在西藏社会和文化的發展中占有举足轻重的重要地位。明嘉靖二十一年(1542),格鲁派开始采用活佛转世制度,至清代,正式形成了达赖和班禅这两大活佛传世系统,达赖和班禅的“转世”都必须经过清政府册封。至今,格鲁派依然是藏传佛教中的最主要的教派。

(二) 云南上座部佛教

云南上座部佛教属于南传佛教。南传佛教主要是指由印度向南传播而形成的广泛流传于斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝等国家以及我国云南的傣族、崩龙族、布朗族等少数民族地区的佛教。因其主要是小乘上座部佛教,故又称“南传上座部佛教”。在我国云南少数民族地区流传的南传佛教,则一般称作“云南上座部佛教”,它是中国佛教的三大组成部分之一,与汉传佛教和藏传佛教相比,它在发展中形成了自己的一些特色。

南传佛教何时传入云南地区,有着种种不同的说法。^①一般认为,约在公元7世纪左右,上座部佛教就已由缅甸传入了云南地区。11世纪时,由于战争四起,僧侣逃散,佛教也一蹶不振。战事平息后,约在13世纪时,南传佛教又由泰国经缅甸传入云南的西双版纳、德宏等少数民族地区。后来南传佛教逐渐为傣族、布朗族、崩龙族、德昂族、佤族、两昌族等少数民族所接受,并替

^① 参见段玉明《南传佛教入滇考》,载《佛学研究》年刊第3期,中国佛教文化研究所编。

代他们的原始宗教而成为主要的宗教信仰。

南传佛教传播于云南各少数民族之中，尤其以在傣族中发展得最为完备。13世纪末傣文创制后，出现了用傣文刻写在贝叶上的佛经，这为佛教在傣族的进一步发展提供了文化基础。15世纪时，南传佛教已在傣族地区得到广泛流传，其宣扬的“自我解脱”的精神，迎合了处于封建村社制度下的自然农业经济的社会需要，因而成为傣族地区占统治地位的意识形态，并在西双版纳等地形成了政教合一的制度。明隆庆三年(1569)，缅甸的金莲公主嫁给了西双版纳宣慰史刀应勳，缅甸国王特派遣一个僧团带着三藏典籍和佛像等前来传教。最初在景洪地区修建了一大批寺塔，后又前往德宏、耿马、孟连等地传教，大大促进和扩大了南传佛教的传播及其影响。

由于不同的民族都有自己特有的民族文化和生活习俗，受此影响，南传佛教在云南少数民族地区的传播发展中，也分为不同的派别。例如，在云南德宏地区传播的佛教就可分为耿润、摆庄、多列和左抵四派。耿润派于公元8世纪从泰国沿澜沧江传入；摆庄、多列和左抵三派则于17—19世纪由缅甸传入。它们虽然具有相同的基本信仰，但由于对教规宽严掌握的不同而形成了不同的特色。在西双版纳地区传播的佛教则主要有山林(摆巴)和田园(摆逊)两派。山林派持戒谨严，不杀生，不食荤，不娶妻，终身独处，最初就生活在深山密林之中，后在村落中建立了佛寺，仍不太与人交往，以苦修求解脱为根本目标，在许多方面保持了原始佛教的特点。而田园派一开始就在村寨中建寺，寺院有寺奴、寺田，僧侣的生活一般比较优裕，戒律相应地也比较松懈。僧侣还经常走出寺门到村寨中为人驱鬼治病，超度亡灵，与世人接触比较频繁。每逢“浴佛节”(泼水节)等宗教节日，都要

开展热闹的宗教活动,吸引许多人,因此,这一派在西双版纳地区的影响比较大。其他如布朗族、阿昌族和德昂族等地区的佛教,在与傣族佛教大致相同的同时,也形成了各自的一些特色,例如保留着本民族原始宗教的信仰和习俗,具有更多的神秘色彩和民族化的特征。



思想精要



国 学 举 要 · 佛 卷

佛教的根本目的在于求解脱，这种解脱是必须在宗教实践中得以实现的。但为了论证解脱的必要性与可能性，并对实践的方法和修行的结果作说明，佛教也发展了它的思想理论学说，并形成了博大精深的佛学思想体系。恩格斯曾经说过，“辩证的思维——正因为它是概念本性的研究为前提——只对于人才是可能的，并且只对于较高发展阶段上的人（佛教徒和希腊人）才是可能的”^①。

佛教传入中国以后，富有特色的佛学也在中国的社会历史条件下得到了进一步的发展，并成为中国传统思想文化不可分割的重要组成部分。中国佛学的思想精要主要体现在中国佛教的不同学派和各个不同的佛教宗派中，它们既是对印度佛学基本精神的继承，也受到了中国固有思想文化的深刻影响。中国佛学是中国文化的宝贵财富，它在历史上曾发生过重要的作用，在今天仍然有着它特有的价值。

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第545页。

一、佛学基础

中国佛学虽然形成了自己的特色，但其理论基础并不离佛陀创教的基本精神，它是在中国这块土地上对印度佛学的继承与发展。当年，释迦牟尼悟道成佛后，就开始向大众宣说自己所证悟的宇宙人生的真理。以“四谛”、“五蕴”、“八正道”、“十二因缘”等为主要内容的原始佛教的根本教义，既吸引了大批人前来学佛，为印度佛教的持续发展提供了理论支持，也成为中国佛教绵延发展的重要理论基础。

中国佛教各家各派的理论学说虽各有不同，但对佛教的一些最基本的原理，则都是坚持的。这些原理构成了中国佛学最基本的理论基础，同时也是中国佛学的重要内容，因此，当我们论述中国佛学思想精要时，理所当然地应该从这些内容介绍起。

(一)缘起论

缘起，亦称缘生，梵文 *Pratityasamutpāda* 的意译，意谓一切事物和现象都处在普遍的因果联系之中，都依一定的条件而生起。缘，指一切事物和现象所依赖的原因和条件；起，就是依条件而生起。《阿毗达磨俱舍论》卷九云：“种种缘和合已，令诸行法聚集

生起,是缘起义。”^①佛教的缘起论强调的是一切事物和现象的生灭变化,都毫无例外地是因缘和合的结果,即都是各种因素在一定条件下的聚合,以此来说明因果关系的普遍性和绝对性,说明一切事物和现象都没有不变的自性,没有独立自存的实体或主宰。一般认为,佛教缘起论的经典性提法是:“此有故彼有,此生故彼起;此无故彼无,此灭故彼灭。”^②

缘起论是佛教全部理论的基石,也是佛教各家各派展开其理论与实践的根本依持。佛教把缘起视为世界的终极原理,认为佛陀之所以成为佛陀,就在于他证悟了缘起法的根本道理。《杂阿含经》卷十二中说:“佛告比丘,缘起法者,非我所作,亦非余人作。然彼如来出世及未出世,法界常住。彼如来自觉此法,成等正觉。为诸众生,分别演说,开发显示。”^③佛教的四谛、十二因缘等,其实都是缘起论的具体展开或对缘起论的具体运用。

佛教缘起论的提出,既是释迦牟尼对当时社会上不同的宗教文化思潮思考的结果,也体现了佛教创教的根本宗旨——通过消除人生痛苦的原因以摆脱人生的痛苦,最终实现解脱。在释迦牟尼生活的时代,印度社会中最有影响的是正统的婆罗门思潮,同时还有各种新兴的反对婆罗门教的“沙门思潮”。他们对佛教缘起论的提出从不同的角度产生着一定的影响。而反对婆罗门教宣扬的神创说和神意决定论则是佛教以缘起为理论出发点的重要原因。

① 《大正藏》第29册,第50页下。

② 巴利语佛典:《中尼迦耶》Ⅲ.63。转引自郭良蕤《佛陀和原始佛教思想》,中国社会科学出版社1997年版(以下所引不再注明版本),第186页。汉译佛典《杂阿含经》卷十二中表述为“此有故彼有,此起故彼起”,见《大正藏》第2册,第85页上。

③ 《大正藏》第2册,第85页中。

从历史上看,佛教最初是沙门思潮之一,它是以反对婆罗门教的姿态而登上社会历史舞台的,因而它的许多基本理论和思想主张都是与婆罗门教针锋相对的。婆罗门教认为,万能的造物主“大梵天”为宇宙万物乃至人的创造者和主宰者,万物的差异及人生来的高低贵贱之不同,都是神意的安排,因而“四种姓”^①的差别是神圣不可改变的。婆罗门教还认为,人有不死的灵魂,可以根据现世的行为,即根据是否信奉婆罗门教并严格执行教法规定而于来世转变为不同形态,或变为神,或转生为不同种姓的人,或转生为畜生乃至下地狱。人的灵魂本质上即是“梵”,通过祭祀神灵和宗教修行,可以亲证“梵我一如”,从而获得解脱。由于婆罗门教认为只有部分种姓才有资格信奉宗教、礼拜神灵,因而实际上剥夺了一部分人求得解脱的权利。佛教以缘起论来反对婆罗门教的神创论,破除四种姓说的神学基础,认为并不存在永恒绝对的神,种姓的区分也不体现神的意志,应该以人的德行而不应以人的出身来划分种姓。佛教由此而打出了种姓平等的旗号,特别是强调各个种姓在信奉佛教追求宗教解脱中的平等,为自身的兴盛发展创造了条件。

佛教的缘起论也是释迦牟尼基于对人生问题的思考而提出的基本看法。当年释迦牟尼创立佛教,就是有感于现实人生的痛苦而要致力于追求永超苦海的极乐。他最关注的就是人生问题。人生的本质是什么?人从哪里来,又向何处去?释迦牟尼在菩提

① 当时印度普遍实行的种姓制度,将人分为四等:第一种姓为婆罗门,即掌握神权、主持祭祀的僧侣,他们的地位最高,是当时一切知识的垄断者。第二种姓为刹帝利,即掌握军政大权的国王和武士,是世俗的统治者。第三种姓为吠舍,即农民、手工业者和商人等。第四种姓为首陀罗,即奴隶和从事“卑微”劳动的杂役,他们没有任何权利,地位最为低下。

树下证悟的宇宙人生真谛,就是通过分析生、老、病、死等人生现象,得出了万法缘起的结论,并通过四谛、五蕴、八正道、十二因缘等,具体说明了人生无常,一切皆苦,揭示了人生痛苦的原因以及摆脱痛苦的途径、方法和境界,从而建构了佛教特殊的人生观和世界观,既表现了原始佛教的基本特点,也体现了佛陀创教的根本精神。

随着历史的发展,佛教内部也出现了不同的学派,各派基于缘起论来展开自己的理论学说,同时又对缘起论作出了不同的发展,从而使佛教缘起论的内容日益变得丰富多彩。

佛教最早的缘起论是“业感缘起论”,也就是十二因缘说。关于十二因缘,我们将在下面予以专述,这里先对“业感”作些说明。所谓“业感缘起”就是将世间的一切现象和有情众生的生死流转,都视为由众生的业因相感而缘生。业,梵文 Karma 的意译,音译为“羯磨”,泛指一切身心活动。佛教一般将业分为身、语、意三类:身业,指身体的行动;语业,也称口业,指言语;意业,指思想活动。《毗婆沙论》中说:“三业者,谓身业、语业和意业。问此三业云何建立?为自性故,为所依故,为等起故。若自性者,应唯一业,所谓语业,语即业故;若所依者,应一切业皆名身业,以三种业皆依身故;若等起者,应一切业皆名意业,以三皆是意等起故。”^①佛教认为,身、语、意三业的善恶,必然会引起相应的果报。所谓善有善报,恶有恶报,这是铁的因果律。对于业的善恶性质及其果报,《成实论》卷七中说:“业报三种,善、不善、无记;从善、不善生报,无记不生。”^②意为善业必招致善报,恶业必招致恶报,

① 《阿毗达磨毗婆沙论》卷一百十三,《大正藏》第27册,第587页中。

② 《大正藏》第32册,第296页下。

无记乃非善非恶,不产生什么结果,故曰“不生”。此外,在佛教中还有将业分为表业、无表业、引业、满业等不同的说法。

例如说一切有部就将三业中的意业称为“思业”,认为它是人的内心世界的活动,其体性为“思”,是他人看不见、听不到的,属于“无表业”^①;而将三业中的身业和语业称为“思已业”,认为其体性为“色法”,是他人看得见、听得见的,故属于“表业”。后来的法相唯识宗对此又有不同的看法,认为意业虽然没有外在的表现,却能于内心自我表示,故也是表业。佛教认为,“业”不但是“受身因缘”,而且万物也“从业因生”。决定个人生死祸福的业称“满业”或“别报业”,所得的果报称为“别报”;决定人的共性和共同物质生活条件的业,称“引业”或“总报业”,所得的果报称为“总报”。

由此,佛教又引出了有漏果和无漏果、正报和依报等不同的说法。漏,意为由烦恼业因而流传生死。有漏,即导致生死流转的一切法;无漏,即断除三界烦恼、超越生死轮回的一切法。佛教认为,有漏业因招致有漏果,使众生流转于六道之中;无漏业因招致无漏果,使众生得以成菩萨作佛。有漏果和无漏果又有正报和依报之分。正报是指有情众生的自体,依报是指众生所依止的国土世界。佛教以“中有、生有、本有、死有”的“四有”轮转说,来说明每一个生命自体的轮回转生;又以“极微”^②的聚合离散,来说明众生依住的国土世界的生灭变化皆由众生共同业力所感而

① 《阿毗达磨俱舍论》卷一:“无表虽以色业为性,如有表业,而非表示令他了知,故名无表。”见《大正藏》第29册,第3页上。

② 极微,佛教用以指色的最小单位,是色的不可再分的元素。《俱舍论》卷十二中说:“分析诸色至一极微,故一极微为色极少。”见《大正藏》第29册,第62页上。

起。强调众生的自体及其所依住的世界,皆由业力所感而生起,从而宣扬断除惑业、超脱轮回的宗教解脱论,这就是业感缘起的基本出发点。

由于早期佛教主要关注人生和人的解脱问题,因而业感缘起也主要是通过观察和分析人的生命流程来展开,偏重于从人的心理活动和道德行为来寻找世间一切现象及有情的生死流转的根本因缘,突出业力的作用,并以一种真实可感的形式强调了为善去恶的重要性,这既非常适合于宗教对劝善的强调,也对驳斥婆罗门教的神创说,并确立佛教信仰的特色,有着十分重要的意义。

部派佛教时期,缘起论有进一步的发展。其理论关注点由侧重人生哲学而扩大到了整个宇宙观,认为不仅人生现象,而且宇宙的一切现象,都是缘起的。“南方的《法聚论》,讲二十四缘,北方的《舍利弗毗昙》,讲十缘,都讲得头绪纷繁,相当芜杂。”^①这些不同的观点在客观上扩大了缘起论的视域,也使缘起论的内涵有了一定的变化。一般来说,上座部佛教各派比较偏重于说“有”,肯定心法与色法(精神现象和物质现象)都是实在的,例如说一切有部主张“三世实有”,即认为因缘而生的一切法,不仅现在实有,而且过去、未来也是实有的。而大众部的各派一般都比较偏重于说“空”,对现实世界持否定的态度,例如一说部主张“诸法俱名论”,认为世间法、出世间法全是假名,一切法都无有实体,都是不真实的。从哲学理论上讲,大众部的理论对大乘空宗的影响较大,而上座部的理论则更多地为大乘有宗所继承。

^① 吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社1979年版,第56页。以下所引不再注明版本。

大乘空宗的缘起论主要强调万法的性空假有。它认为,万法皆因缘和合而生,本无自性,更无实体,其本性是“空”,因而都是虚幻不实的假相。但虚幻不实并非“虚无”不存在,若否定因缘和合的假有,那就是“恶趣空”了。因此,对于缘起法,既要看到它无自性(空),又要看到它作为假名有(假有、假施設)还是存在的,如此观缘起法之空,才符合中道义。《中论·观四谛品》中说:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。”^①这首著名的“三是偈”从空、假、中三个方面来观缘起法,被认为是“中道观”。故大乘空宗也称中观学派。讲中道观,比单纯讲缘起空更进了一步,但正如吕澂先生所说:“中观思想是直接由缘起空思想发展来的。”^②它克服了把缘起法视为实有或绝对空无的两种极端看法。

中观学派在缘起论方面提出的重要观点是“八不缘起”。《中论·观因缘品》中说:“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出(去)。能说是因缘,善灭诸戏论。我稽首礼佛,诸说中第一。”^③中观学派认为,生灭、常断、一异、来去这四对范畴是概括一切存在的基本范畴,也是人们认识之所以成立的根据。真正的缘起论就应该是对生灭、常断、一异、来去等八个方面都无所执著,即克服八种偏见,离开八个极端,由此才能显示出缘起论的本意,从而达到对宇宙实相的认识。这就是八不缘起,亦称八不中道。中观学派的缘起理论曾对中国佛学产生过极为深刻的影响。

① 《大正藏》第30册,第33页中。

② 吕澂:《印度佛学源流略讲》第105页。

③ 《大正藏》第30册,第1页中。

继中观学派而起的瑜伽行派则从“三界唯心”、“万法唯识”出发,提出“阿赖耶识缘起”,更从思辨哲理方面进一步抽象地发展了缘起论。该派认为,既然有缘起,就不可能是绝对的空无,实际上世间万法都离不开“识”,都是“识”的变现。由于其主张“境无识有”,故又被称之为大乘有宗。他们认为,能够变现万法的识,主要有八种,即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。在八识中,阿赖耶识是最根本的,它含藏着产生世界万法的各种种子。种子是产生万法的潜能,种子发生作用,显现万法,叫作“现行”。这就是说,所谓的世界万法只不过是阿赖耶识中的种子的外现,皆依阿赖耶识而缘起。种子遇缘则生起现行(显现万法),现行又会熏染种子,其后种子遇缘再生起现行,如此辗转依存,互为因果而无穷尽,即是阿赖耶识缘起。瑜伽行派还通过种子与现行的互熏来说明众生由“识”的转变而实现解脱的途径,即把佛教修习的全部目的归结为阿赖耶识种子的转依,从而形成了阿赖耶识缘起的一大特色。后来玄奘创立的法相唯识宗主要就弘传这一系的思想。

对中国佛学影响比较大的还有如来藏缘起和真如缘起等。如来藏的“藏”是胎藏的意思,如来藏,意谓如来在胎藏中,它是佛性的别名,但更突出了“如来即在众生身内”^①,是一切众生的成佛之因。它虽然在众生之中,与烦恼杂处,但它的体性却是清净的,因而也称“如来藏自性清净心”。佛性一如来藏系的思想视如来藏为世界的本源和众生解脱的根本依持。《大乘起信论》又进一步发展这种思想而提出了真如缘起论。真如,意为真实不虚,常如其性。《成唯识论》卷九曰:“真谓真实,显非虚妄;如谓如

① 《佛说无上依经》卷上,《大正藏》第16册,第470页上。

常,表无变易。谓此真实,于一切位,常如其性,故曰真如。”^①真如作为如来藏、佛性的异名,更强调的是它的绝对、永恒和不变。真如不变,不变随缘。佛性一如来藏系思想通过确立一个绝对永恒的“清净心”或“佛性”来说明世界万法皆依此而缘起。这种缘起论后成为中国佛学的中心理论之一。

佛教传到中国以后,缘起论作为佛学的根本思想,在中国传统思想文化的氛围中得到了进一步的丰富和发展,并出现了许多富有中国特色的缘起理论。其中以《大乘起信论》为代表的真如缘起论以及由此而展开的法界缘起论等,成为最令人瞩目的内容。

《大乘起信论》究竟是译自梵本,还是中国佛教学者的撰述,亦即所谓《大乘起信论》的真伪问题,至今在中日学术界仍有不同看法^②,但此书在南朝梁代以后就开始流传,并因其结构严谨,条理清楚,特别是与中国哲学重心性的特色相契合而在隋唐时期广泛流行,给了中国佛教各宗各派以深刻的影响,这却是事实。从《起信论》被认为是中国人的撰述这一点,也可说明《起信论》与中国佛学的关系之密切。《大乘起信论》认为,阿赖耶识虽为宇宙万象之总根源,然究其原因,则在于其为真如与无明妄念的和合。真如是永恒绝对、自体清净、无所不在而又灵明不昧的,它既是宇宙万法之本,也是众生自心本性,因此也叫“众生心”。本来清净的真如由于忽起的无明妄念而随缘生起森罗万象。由此,真如一心而开出了二门:“心真如门”和“心生灭门”。“心真如

① 《大正藏》第31册,第48页上。

② 参见高振衣《大乘起信论校释·序言》,中华书局1992年版。以下所引不再注明版本。

门”是从宇宙的本体方面着眼，“心生火门”则形象地表示了真如受无明缘动而生起宇宙万象。真如虽因无明而缘起生灭变化，但其自性却始终不变。犹如海水本自湛然，因风之缘而波涛起伏，然海水之湿性是始终不会变的。《大乘起信论》正是在对真如的“不变”和“随缘”的论述中建构了所谓的“真如缘起论”。

高振农先生在《大乘起信论校释》的序言中曾指出：“‘真如缘起’说，是中国佛教特有的缘起理论。它是在印度佛教原有的‘业感缘起’和‘阿赖耶识缘起’等理论的基础上，吸收中国佛教思想的特点而形成的。有人甚至认为，‘真如缘起’的理论，吸收了许多中国道家和儒家的思想，其中‘众生心’，似乎是《老子》中所谓的‘道’或《易经》中所讲的‘太极’。而‘一心二门’，‘有如太极生二仪的含义’（罗时宪《佛教缘起论的概述》，台湾《现代佛教学术丛刊》第53册）。这些说法，有它一定的道理。”^①我们认为，“真如缘起论”究竟是不是“中国佛教特有的缘起理论”，这个问题还可以再研究，但这里提到的此种理论与中国传统思想的相契合，则是值得重视的。正因为此，“真如缘起论”成为隋唐佛教的主要理论之一，特别是在华严宗中得到了进一步的发展。

华严宗的基本理论是法界缘起论。它以“一真法界”为万法的本原，认为世界上一切现象都是“一真法界”随缘而生起。“一真法界”也叫“一心法界”，实即“真如佛性”，因此又叫“性起缘起”。缘起的各种现象之间，你中有我，我中有你，相即相入，圆融无碍，处于重重无尽的联系之中，因此又称“无尽缘起”。华严宗专门立四法界、六相圆融、十玄门等来说明这无尽缘起的理论。这种理论被认为是中国佛学发展的成熟形态，它包涵了对现象

^① 高振农：《大乘起信论校释·序言》第10页。

与本体、一与多等许多问题的哲学思考。

天台宗和禅宗的理论也都受到了真如缘起论的影响，但又分别形成了各自的特色。它们的共同点是都同时融合了中观般若的思想，并将真如法性与人的心性联系起来，意在从人的心性中寻找万法缘起之本。天台宗提出“一念三千”，认为三千世间就在一念心，“若无心而已，介尔有心，即具三千”^①，强调万法不是由“法性”随缘而作，而是人心中本来具足的：“若从心生一切法者，此则是纵；若心一时含一切法者，此即是横。纵亦不可，横亦不可，只心是一切法，一切法是心故。”^②禅宗也强调“万法尽在自心”^③，“于自性中，万法皆见（现）”^④。“心是一切法”和“万法尽在自心”等说法，虽然与真如缘起论的思想有一定的差别，但其与《大乘起信论》等的思路仍然有着共同之处。对此，我们将在以后的有关章节再分别予以细说。

当然，我们说真如缘起论在中国佛学中占有重要地位，并不排斥其他缘起论在中国也有很大影响。包括业感缘起在内的佛教各种缘起学说，都在中国得到了译介和传播。缘起论成为中国佛学各家各派名副其实的理论基础。

（二）无我说

无我说是与缘起论密切相关的佛学基本理论。它也是在同

① 《摩诃止观》卷五上，《大正藏》第46册，第54页上。

② 同上。

③ 宗宝本《坛经·般若品》。

④ 敦煌本《坛经》第20节，见郭朋《坛经校释》第40页。

当时印度各家有关“我”的学说，特别是同婆罗门教的梵我理论进行斗争中提出来的。为了反对婆罗门教关于有万能的造物主（梵我）和不死的灵魂（神我）的说教，原始佛教从缘起论出发，特别强调了“无我说”。

“无我”，梵文 Anātman 或 Niratman 的意译，早期汉译佛典也译为“非身”或“非我”。在印度古代文化中，“我”具有多种含义，但具有宗教意味的则是用“我”来代指固有的本性，有主宰和实体的意思，也指个体的灵魂，其强调的是独立、永恒和不变等：“若法是实，是真，是常，是主，是依，性不变易，是名为我。”^①佛教所说的“我”一般也分为“人我”与“法我”两种。“人我”有时又以“补特伽罗”来表示。《大毗婆沙论》卷九中说：“我有二种，一者法我，二者补特伽罗我。”^②与人我、法我相对应地，无我也有“人无我”和“法无我”两类。人无我又称“人空”，法无我则称“法空”。对“我”的执著，叫做“我执”，也叫做“我见”。我执也可分为“人我执”（人执）和“法我执”（法执）两种。佛教将“我执”斥之为“恶见”，将“无我”称之为“正见”：“外道说有实我，便是恶见。……我实非有，若见非我，便为正见。”^③

① 《大般涅槃经》卷二，《大正藏》第12册，第618页下。

② 《大正藏》第27册，第41页上。

③ 同上。现代学者曾有人对佛陀的“无我说”提出过异议。郭良鋈的《佛陀和原始佛教思想》根据巴利语佛典的有关记载对此作了辨析，认为在巴利语三藏中，“我”大体上有三类使用法，其一是作为人称反身代词，其二是作为个人（包括肉体和精神）的实体存在，其三是作为超越或主宰个人的绝对实体存在或形而上学存在。“前两类使用法可以译作自己或自我（self），只有第三类使用法，既可以译作自我，也可以译作灵魂（soul）。”（第183页）通过对巴利语三藏中“我”的三类用法的考察，作者认为，“可以明白无误地说，佛陀的‘无我说’是成立的”（第191页）。

佛教认为,婆罗门教的神创说(梵我)和不灭的灵魂说(神我)都是没有根据的。佛教以缘起论为理论基础,强调万法皆因缘和合而起,既处于普遍联系之中,又时刻处于生灭变化之中,故万法并无常恒坚实的主体,不存在可以称之为“我”的固定不变的实体,因而是“法无我”。不仅法无我,而且就人来说,也是由“五蕴”和合而成,别无真实之生命主体可言,故人也是“无我”。《瑜伽师地论》卷九十三云:“一切无我,无有差别,总名为空。谓补特伽罗无我,及法无我。补特伽罗无我者,谓离一切缘生行外别有实我不可得故。法无我者,谓即一切缘生诸行性,非实我,是无常故。”^①

一般认为,小乘佛教比较偏重强调“人无我”,认为人们比较容易将自身执著为实有,从而形成种种烦恼,并导致种种痛苦的产生。因此,提出“无我说”是为了对治“我执”。在南传佛教巴利语经典《杂尼迦耶》之《罗陀集》中,罗陀问佛陀:“人们说‘无我,无我’,请问世尊,什么是‘无我’?”佛陀回答说:“色无我,受无我。同样,想、行和识也无我。”^②强调人是由色、受、想、行、识五种因素(即五蕴,详见下面“五蕴”条)和合而成,并没有不变的本性或独立的实体,五蕴之外没有一个“我”存在。但世俗的人由于不明此理而将因缘和合的人执著为实有,并因此而产生种种贪欲,造下种种惑业,从而依业受报,沦于生死轮回之中,受种种苦。《俱舍论》卷二十九说:“由我执力,诸烦恼生,三有轮回,无容解脱。”^③既然我执是人生痛苦之源,是一切烦恼之因,因而以“无我”来破除对“我”的执著,就是非常必要的了。

① 《大正藏》第30册,第833页中。

② 《杂尼迦耶》Ⅲ.195,转引自郭良鋆《佛陀和原始佛教思想》第185页。

③ 《大正藏》第29册,第152页中。

到了部派佛教时期,不同的部派对“无我”有不同的说法,并在理论上有一定发展,出现了既讲“人无我”也讲“法无我”的思想。例如大众部的一说部主张“诸法俱名论”,认为一切法“皆无实体,但有假名;名即是说,意谓诸法,唯一假名,无体可得”^①。被认为是由小乘空宗向大乘空宗过渡的重要佛典《成实论》,在主要讲“我空”的同时,也兼讲了“法空”,认为“无我无我所,无众生无人,但是空五阴,生灭坏败相。有业有果报,作者不可得,众缘和合故,有诸法相续。以是等缘故,佛种种经中皆遮计我,是故无我”^②。人和万法皆是众缘和合,相续而有,“相续故有,即是幻化”,并无实在的自我,故人无我,法亦无我。

大乘佛教在此基础上,进一步强调了法无我。他们认为,万法与人一样,都是众缘在一定条件下的聚合,而人生的痛苦就在于人们把虚妄当真实,把无常当永恒,把世界万法执著为实有,从而沦于贪执之中。因而与小乘佛教的破“人我执”相比,大乘佛教更强调破“法我执”,把“一切皆空”视为确立佛教世界观的基石,而“人、法无我”实际上也就成为“一切皆空”的同义语。特别是大乘空宗,从缘起性空、性空假有的角度,对“人、法皆空”作了系统的论证和发挥。

从小乘佛教的偏重“人无我”到大乘佛教的强调“人、法无我”,“无我说”始终是佛教坚持的区别于外道的基本理论之一,是“法印”的重要内容。^③但是,佛教一方面从缘起、无常等推出“无我”,另一方面,又从业感缘起出发,主张业报轮回说,从而

① 窥基:《异部宗轮论述记》。

② 《成实论》卷三,《大正藏》第32册,第259页上。

③ 关于“法印”,请参阅下面的“三法印”条。

导致了其理论内部的悖论：“若无实我，谁能造业？谁受果报耶？……我若实无，谁于生死轮回诸趣，谁复厌苦求趣涅槃？”^①对此，原始佛教的业感缘起论的解释是，因果轮回主要是靠“业”的力量的延续，所谓“业力”，其本身并非任何实体，但其影响却是不会消除的，它是众生在生死中轮回的根本动力。众生造下的一切善恶之业，都必然地引起相应的果报。到了部派佛教时期，围绕着“无我”与“轮回”的问题更是展开了激烈的争论。当时，除少数派别还坚持业感缘起的理论之外，大多数派别都通过种种途径提出了变相的我或灵魂来作为轮回和解脱的主体，以解决原始佛教解脱理论上的悖论。

例如上座部的犍子部曾提出“中有”的说法，“中有”也称“中阴”，是指众生死后、转生以前的中间状态，其本质上就成为不死之灵魂的代名词。犍子部还立“补特伽罗”（“我”的别称）为轮回与解脱的主体，认为“补特伽罗非即蕴、离蕴，依蕴处界假施設名。诸行有暂住，亦有刹那灭。诸法若离补特伽罗，无从前世转至后世，依补特伽罗可说有移转”^②。由于补特伽罗与五蕴和合的人身是“不即不离”、“不一不异”的关系，因而又被称之为“不可说的补特伽罗”。这个“不可说的”补特伽罗虽然很玄妙，实质上就是“我”的异名，是一种实体性的灵魂。犍子部的这种理论显然已经超出了原始佛教的“无我说”。此外，经量部的“胜义补特伽罗”、正量部的“果报识”、化地部的“穷生死蕴”等，名称虽然各异，本质上也都是一回事，都是变相的“我”。

在大乘佛教中，更发展出了肯定“常乐我净”之佛性的佛

① 《成唯识论》卷一，《大正藏》第31册，第2页中。

② 《异部宗轮论》，《大正藏》第49册，第16页下。

佛学基础

性一如来藏学说。《大般涅槃经》认为,佛性是“常恒无有变异”^①的,它具有“常乐我净”四德:“是故佛性常乐我净。以诸众生不能见故,无常无乐无我无净,佛性实非无常无乐无我无净。”^②大乘佛教还进一步认为,常乐我净的佛性,不仅是佛的体性,是众生成佛的内在可能性,而且实际上也是宇宙万法的体性,因而它又可称之为“法性”。吉藏的《大乘玄论》卷三中说:“平等大道,为诸众生觉悟之性,名为佛性。义隐生死,名如来藏。……为诸法体性,名为法性。妙实不二,故名为真如。”^③这就是说,佛性、如来藏、真如、法性等都是一个意思,都是大乘佛学为了满足其解脱理论的需要而虚构的永恒不灭的绝对精神实体。

然而,虽然从理论上说,为了业报与解脱,必须假设或虚构出一个主体,但由于“无我说”是佛陀创教所提出的最根本的教义之一,也是标示出佛教根本特征的基本理论之一,因此,不但在整个部派佛教时期,并未有哪一个派别敢于明确地提出“我”来与“无我”相对抗,而且,即使是到了大乘佛性一如来藏思想发展起来以后,“常乐我净”的如来藏、佛性实际上已经在很大程度上离开了“无我说”而趋向与外道之“神我”合流,但佛典上仍一再强调“我说如来藏,不同外道所说之我”,因为佛陀是“于法无我,离一切妄想相,以种种智慧、善巧方便,或说如来藏,或说无我,以是因缘故,说如来藏不同外道所说之我”,“如来藏”还是被归入了佛的善巧方便说!因此,“为离外道见故,当依无我如来之藏”^④,

① 《大正藏》第12册,第523页中。

② 《大正藏》第12册,第523页下。

③ 《大正藏》第45册,第41页下一第42页上。

④ 以上引文见《楞伽阿跋多罗宝经》卷二,《大正藏》第16册,第489页中。

最终还是谋求与“无我说”的调和,而未敢直接公开地与“无我说”唱对台戏。

而大乘佛教的两大基本派别中观学派和瑜伽行派也都视佛性、如来藏系的思想为不了义。中观学派以“一切皆空”相标榜,以诸法性空来解释一切法,认为包括真谛、佛性等在内的一切法皆是幻化不实,他们是通过否定的方式来达到肯定,但并不从正面来肯定任何实体性的东西。瑜伽行派虽然被称为有宗,但他们根据万法唯识的道理,用“三自性”来解释一切认识现象的有无和真假,认为只有在“依他起性”上远离“遍计所执性”的谬误,体认到一切现象既无“人我”,也无“法无”,惟有识性,才能获得对一切现象最完备最真实的认识。这种观点用了一套十分深奥晦涩的概念术语来暗倡有我说,由此也可见“无我说”对印度佛教的影响之大。

但在中国,情况却很不一样。中国并没有像印度佛教产生和发展那样的文化传统和背景,中国自古以来就盛行着人死灵魂不灭的观念,因而佛教传入中国后,它的“无我说”并不为人们很重视,甚至被加以改造,而“有我论”却一直有很大的市场。东汉以来把“无我”理解为“非身”,即只是对血肉之我的否定而并不否定精神之我,这便是一个很好的例证。据史籍记载,“人死精神不灭,随复受形,生时所行善恶,皆有报应”^①,以及“精灵起灭,因果相寻”^②等,曾成为东汉三国时期佛教的重要信条。肯定“识神”的常存不灭,堪称是佛教在中国传统文化背景下形成的一大特点。从早期《理惑论》所宣扬的“佛道言人死当复更

① 袁宏:《后汉纪》卷十。

② 范曄:《后汉书·西域传》。

生”、“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳”，到东晋名僧慧远对法身的执著和对“神不灭论”的系统论证，无不反映出中国佛教思想的这一个特点。

到南北朝时，涅槃佛性论更是成为当时佛学的主要思潮之一。当时佛性论的主流就是从涅槃解脱的角度把常住的佛性与“冥传不朽”的“心神”、“我”等直接联系在一起，以“佛性我”、“神识”、“真神”、“阿梨耶识自性清净心”等来表示业报轮回的主体与超凡入圣的解脱之因^①，把印度佛教中的心性论与非“无我”的倾向统一到了主体自性心识上来，从而使印度佛教中的无我说与轮回解脱说这个始终未得圆满解决的内在矛盾，在中土得到了自然的解决。当然，这种解决也经历了一个过程。

不过需要说明的是，有我论在中国佛学中占有重要地位，这是就中国佛教的心性佛性学说而言的，这并不意味着中国佛学对“无我说”作出了简单的否定。事实上，强调人人有佛性的中国佛教的心性佛性理论，与其说是对佛教无我说的否定，不如说是印度佛教无我说在中国文化背景下的创造性发展。这种创造性发展坚持了佛陀“无我说”对众生平等的强调和对业报自作自受的强调，坚持了佛陀主张“无我说”破除神意而强调众生自度的根本精神。正因为中国佛学是对印度佛学基本精神的继承与发展，因而中国佛学在其理论基点上，仍然是坚持传统佛教的无我说的。也正因为如此，所以了解“无我说”，对于把握中国佛学的主要内容和基本精神依然是至关重要的。

^① 参见吉藏《大乘玄论》卷三述诸家佛性义。

(三)四 谛

“四谛”是佛教的基本教义之一,也被认为是全部佛教教义的总纲。《中阿含经》卷七中说:“若有无量善法,彼一切法皆四圣谛所摄,来入四圣谛中。谓四圣谛于一切法最为第一。”^①据说佛陀当年悟道成佛后,在鹿野苑首次说法,说的主要就是四谛。谛,梵文为 Satya,是真理的意思。四谛,梵文为 Catursatya,即佛教所讲的四个真理,它包括苦谛、集谛、灭谛、道谛。这四谛被认为是神圣的真理,故也称“四圣谛”。佛教认为,不明此四谛,就会“长处生死轮回”中,而明白了这四谛,就能“断生死根本”,“从此岸至彼岸”。“尔时世尊便说此偈:今有四谛法,如实而不知,轮转生死中,终不有解脱。如今有四谛,以觉以晓了,以断生死根,更亦不受有。”^②四谛是佛教对人生和世界的现状、原因、本质以及超越世俗痛苦的方法与境界的总的论述。

苦谛,梵文作 Duhkhasatya,意为世俗世间的一切,本性都是苦。广义上,苦是对社会人生及其所依住的自然世间的根本价值判断,《杂集论》卷六云:“苦谛云何?谓有情生及生所依处,即有情世间、器世间,如其次第若生,若生处,俱说名苦谛。”^③而其重点则在强调人生一切皆苦,这是佛教解脱理论的根本出发点。因为人生皆苦,所以才有求取解脱的必要性。

佛教认为,人来到这个世上,从出生到老死,时时刻刻都处

① 《大正藏》第1册,第464页中。

② 《增一阿含经》卷十七,《大正藏》第2册,第631页上一中。

③ 《大正藏》第31册,第719页上。

在各种痛苦的煎熬之中。因而佛教所说的苦,种类繁多,有二苦(起自身心的“内苦”和来自外界灾祸的“外苦”)、三苦(感受苦事的“苦苦”、感受喜乐之事毁坏的“坏苦”、感受诸行无常的“行苦”)、四苦(生苦、老苦、病苦、死苦)、八苦、十八苦乃至一百多种苦等不同的说法,其中最通常的说法为八苦。

所谓“八苦”是指生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得和五蕴盛等八种苦。《中阿含经》卷七中说:“云何苦圣谛?谓生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、所求不得苦、略五盛阴苦。”^①其中的前四苦,即生、老、病、死之苦,主要是从自然人生方面来分析,指出人的生理上必然经历的痛苦,生老病死是自然规律,每一个人都不可避免。具体地说:

生苦:人的出生就是苦。首先,胎儿蜷缩在母体中,不得舒展,犹如关在黑暗的地狱中,且“具受种种极不净物所逼迫”。出生时,受母体挤压,“受肢体逼切大苦”,又有冷风触身,犹如刀刮,故人一来到世间,就哇哇大哭,这就是肉体受苦的自然反映。随着人的意识的产生,对周围环境的不熟悉、不了解又会因恐惧而产生痛苦。懂事后因经常受到父母师长的训斥,在心理上又会产生压抑之苦。成年以后,整天又得为生存而劳累奔波,等到逐渐适应了生活,老之将至也,疾病也来了,死期也不远了,身心更是痛苦不堪。人的一生就在这样的痛苦中度过。人生的种种痛苦,都是由“生”而来,所以生苦被称为是“余苦所依者,谓有生,故老病死等众苦随逐”。^②佛教的理想就是通过修行,达到“无生”,无生也就无死无灭,从而超出轮回,不再受苦。

① 《大正藏》第1册,第467页中一下。

② 以上引文见《杂集论》卷六,《大正藏》第31册,第719页下。

老苦：人老时的苦。人生在世，总会衰老。人一旦衰老，就失去了生命的活力，老眼昏花，体弱貌丑，反应迟缓，行走不便，“头白齿落，盛壮日衰，身曲脚戾，体重气上，拄杖而行，肌缩皮缓，皱如麻子，诸根毁熟，颜色丑恶”^①。这样，不仅生活不便，而且带来身心上的巨大痛苦。

病苦：人患病的痛苦。人的一生，总难免有疾病相随。病有二种：“一者身病，二者心病。”^②身病有“头痛、眼痛、耳痛、鼻痛、面痛、唇痛、齿痛、舌痛、腭痛、咽痛，风喘咳嗽，噫吐喉痹，癩痛痲瘦，经溢赤痰，壮热枯槁，痔痿下痢”^③，等等。心病有“一者踊跃，二者恐怖，三者忧愁，四者愚痴”^④，等等。人不但有肉体的病痛，还有精神的创伤，心理的疾患，身、心的疾病除了带给人无穷的痛苦之外，还能带给人什么呢？

死苦：死亡的痛苦。人生无常，有生必有死，不管你生前如何，哪怕有再多的钱财，再大的权势，都难以避免一死，生命总是要走向终点，更何况还可能会遭遇意外的事故或灾难而中途夭折。事实上，人一来到世上，就开始面临并走向死亡。死亡的恐惧始终与人相伴，而寿尽命终之时，生离死别，更令人痛苦万分。

除了生、老、病、死之外，在日常生活中，人生之苦还表现在：爱别离苦、怨憎会苦和求不得苦。这主要是从人的爱憎和欲求等方面来对人生之苦进行分析。具体地说：

爱别离苦：指人不得不与所爱的人或事相别离的苦。这里的

① 《中阿含经》卷七，《大正藏》第1册，第467页下。

② 《大般涅槃经》卷十二，《大正藏》第12册，第435页上。

③ 《中阿含经》卷七，《大正藏》第1册，第467页下。

④ 《大般涅槃经》卷十二，《大正藏》第12册，第435页上。

爱别离，首先当然是指与所爱的人相别离，天下没有不散的筵席，亲朋好友，总难常相聚，相爱的人不得生离死别，这是多么的痛苦！而且还不止于此，爱别离还包含着更广泛的内容，它可以指一个人同自己喜欢看、喜欢听、喜欢做的任何事情相别离。“何等名为爱别离苦？所爱之物破坏离散。”^①与所爱的东西相别离，当然很痛苦。《中阿含经》卷七中说：“爱别离苦者，谓众生实有内六处，爱眼处、耳鼻舌身意处，彼异分散，不得相应，别离不会，不摄不习，不和合为苦。如是外处，更乐觉想思爱，亦复如是。诸贤！众生实有六界，爱地界、水火风空识界，彼异分散，不得相应，别离不会，不摄不习，不和合为苦。”^②人在主观和客观两方面都有所爱，但又不得不分离。人离开自己所喜爱的生活环境，失去青春年华、时间机遇等等，都会在心理上产生痛苦。爱别离之苦，身苦，心更苦！

怨憎会苦：与心爱的人或事物别离是苦，与怨恨憎恶的人或事物相会也是苦。《大般涅槃经》卷十二说：“何等名为怨憎会苦？所不爱者而共聚集。”^③《中阿含经》卷七中又说：“怨憎会者，谓众生实有内六处，不爱眼处、耳鼻舌身意处，彼同会一，有摄和习，共合为苦。如是外处，更乐觉想思爱，亦复如是。诸贤！众生实有六界，不爱地界、水火风空识界，彼同会一，有摄和习，共合为苦。”^④人在主观和客观两方面都有所不爱，但又不得不相聚。人世间的事往往就是这样，你喜爱的人与事，常与你相分离，而你

① 《大般涅槃经》卷十二，《大正藏》第12册，第435页中。

② 《大正藏》第1册，第468页上。

③ 《大正藏》第12册，第435页中。

④ 《大正藏》第1册，第468页上。

怨恨憎恶的人与事,却又常与你相聚。你不想做的事,不得不做,不想看的人,不得不看,不想听的话,不得不听。这是多么痛苦!所谓“不是冤家不聚头”,聚头之后苦又苦!

求不得苦:欲求得不到满足的苦。人的欲望是无止境的,而人的欲望之不能被充分满足,这又是经常性的。人生求之不得的东西十有八九,贫穷者求富贵不得,富贵者求永远富贵不得,人求青春永驻者不得,求长生不死者不得。人的心理永不满足,人的追求永不停顿,求而不得即为苦。《大般涅槃经》卷十二说:“求不得苦,复有二种。一者所希望处,求不能得;二者多役功力,不得果报。”^①佛教认为,人之所以在生死中轮回而不得解脱,就在于人们的无明与贪欲,因而佛教提倡修持佛法,无贪无求,以消除惑业,出离人生苦海。

最后,五蕴盛苦。五蕴盛,也称五盛蕴、五取蕴。蕴,也作阴,积聚、类别之意。佛教认为,人是由色、受、想、行、识“五蕴”和合而成,这个五蕴的和合体,生灭变化无常,盛满各种身心痛苦,故称五蕴盛苦,意谓人生自身就是诸苦的集合体,所以《大般涅槃经》卷十二中说:“何等名为五盛阴苦?五盛阴苦者,生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦。”^②佛教又认为,“五蕴”和合的人一旦生成,就会有一种“追求执取”的贪欲,这是人生痛苦的总根源,“五蕴”与“追求执取”相联而有诸苦,故又称“五取蕴苦”。在佛教看来,人之所以有种种痛苦,就是因为有人本身以及对人身的执著!

在苦、集、灭、道四谛中,苦谛是核心。正是基于对人生是苦

① 《大正藏》第12册,第435页中。

② 同上。

的价值判断,佛教才进一步分析苦的原因(“集”),探讨消除苦源、摆脱痛苦的途径与方法(“道”),并为人们描绘了一幅永超苦海、永恒极乐的解脱境界(“灭”),从而引导人们去信奉佛教,追求解脱。佛教对苦的分析,从总体上说是一种消极的人生观,但其中也透露出了佛教对超越相对短暂之快乐而追求绝对之永乐的向往。

集谛,梵文为 Samudhasatya,旧译亦作“习谛”,主要是说明人生痛苦的生起及其根源。根据佛教的理论,一切都是因缘和合,痛苦当然也有其原因,也是由各种条件聚合而成的。集,就是招聚、集合的意思,意为招聚、集合痛苦的原因。这是接着苦谛而讲的,回答痛苦是如何得以聚集的问题。《俱舍论》卷二十二中说:“最初观苦,苦即苦谛。次复观苦以谁为因,便观苦因,因即是集谛。”^①那么何为人生痛苦之因呢?佛教认为,贪瞋痴等烦恼及众生造下的各种业,是招集人生之苦的根本原因。烦恼与业能集起生死轮回之苦果,故名集谛。《杂集论》卷六中说:“云何集谛?谓诸烦恼及烦恼增上所生诸业,俱说名集谛,由此集起生死苦故。”^②

在佛教看来,人生之苦的根源在于“无明”,即对佛法真理的愚昧无知,由于无明而执著于各种贪欲,便会生起种种烦恼,造下种种惑业,依业受报,即有轮回之苦。佛教所说的烦恼,是指扰乱身心并使之迷惑和苦恼的种种精神作用。佛书上说:“言烦恼者,恼乱身心,名为烦恼。”^③烦恼有根本烦恼和随烦恼之分。根本烦恼包括贪、瞋、痴、慢、疑、恶见;随烦恼是指随从根本烦恼而起

① 《大正藏》第29册,第114页上。

② 《大正藏》第31册,第722页中。

③ 《大乘百法明门论疏》卷上,《大正藏》第44册,第56页上。

的烦恼,包括忿、恨、放逸、懈怠等,具体名数,佛教有不同的说法。各种烦恼也总称为“惑”,惑与无明义相近,因为佛教认为各种烦恼都是由不明佛理而引起的,故名为惑。《百法明门论疏》卷上中说:“惑谓根本及随烦恼。”^①在诸烦恼中,贪、瞋、痴三种被认为是最根本的,佛教称之为“三毒”。《大乘义章》卷五本曰:“此三毒通摄三界一切烦恼。一切烦恼,能害众生,其犹毒蛇,亦如毒龙,是故就譬说名为毒。”^②断除不了烦恼,当然就得不了解脱,所以说:“能生贪欲、瞋恚、愚痴,常为如斯三毒所缠,不能远离获得解脱。”^③

佛教认为,众生因惑而造业,依业而在生死中轮回。佛教讲轮回,一般讲六道轮回。六道,亦称六趣,是佛教所说的根据善恶之业的不同而有的六种轮回转生的趋向,即天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱。其中的天、人、阿修罗,被称为“三善道”,这是与行善业相应的三种转生趋向;而畜生、饿鬼、地狱,则被称为“三恶道”,是与行恶业相应的三种转生趋向。《大智度论》卷三十中说:“分别善恶,故有六道。善有上中下故,有三善道:天、人、阿修罗;恶有上中下故,地狱、畜生、饿鬼道。”^④佛教中也有“五道”的说法,即在六道中减去“阿修罗”,这是由于不同的派别所传经典有所不同。《大智度论》曾专门回答了这个问题:“经说有五道,云何言六道?答曰:佛去久,经流远,法传五百年后,多有别异,部部不同,或言五道,或言六道。若说五者,于佛经回文说五;若说六

① 金陵刻经处刻本。

② 《大正藏》第44册,第565页上。

③ 《别译杂阿含经》卷十一,《大正藏》第2册,第449页上。

④ 《大正藏》第25册,第280页上。

者,于佛经回文说六。又摩诃衍中《法华经》说有六趣众生,观诸义旨,应有六道。”^①不论是五道还是六道,佛教所强调的是,一切众生在获得解脱之前,都要在生死中轮回,而轮回就是苦。

由于众生之所以受苦的根本原因,就在于其因惑而造业,依业而受报,因而在佛教中,“惑”与“业”往往并称,“惑业”也就被视为是轮回果报、生死之苦的总根源。找到了原因,也就有了消除痛苦的努力的方向。佛教的全部修习,就是为了断除烦恼,超脱生死,从而灭尽痛苦,获得解脱。这就由集谛过渡到了灭谛。

灭谛,梵文为 Nirodhasatya, 意谓灭除烦恼与痛苦,即断灭一切惑业,消除世俗诸苦得以产生的一切原因,从而超脱生死轮回,证入无苦的解脱境界。《大乘义章》卷十八云:“灭烦恼故,灭生死故,名之为灭;离众相故,大寂静故,亦名为灭。”^②这是佛教的最高理想和最终目标。佛教常用涅槃解脱来表示这种最高的理想境界。

涅槃,梵文 Nirvāna 的音译,意译就作灭、灭度、寂灭,也有译为圆寂或无为的,意思就是对生死诸苦及其根源——诸烦恼的最彻底的断灭。《大乘起信论》中说:“以无明灭故,心无有起;以无起故,境界随灭;以因缘俱灭故,心相皆尽,名得涅槃。”^③涅槃是佛教所描绘的一种排除了一切主观感受和外在事物的干扰而达到的超时空、超经验、超苦乐、超越世俗世界的永恒寂静的安乐境界。《中阿含经》卷七中说:“若有不爱妻子、奴婢、给使、眷属、田地、屋宅、店肆、出息财物,不为所作业,彼若解脱,不染不

① 《大智度论》卷三十,《大正藏》第25册,第280页上。

② 《大正藏》第44册,第814页中。

③ 高振农:《大乘起信论校释》第83页。

著,断舍吐尽无欲灭止没者,是名苦灭。”^①就是说,如果根除一切贪欲,六根清净,不染不著,不爱妻子和财产,达到无欲无念,就不会产生苦恼,就能断灭生死因果,超脱轮回,不再受苦。因此,灭谛不仅告诉人们应当怎样去认识人生的真谛,而且告诉人们应当怎样修行才能达到不染、不著的涅槃境界。

涅槃是佛教修行所要达到的最高解脱境界。但这种解脱境界究竟如何?佛教中却有不同的描绘和解说。在佛教中,涅槃通常分“有余涅槃”和“无余涅槃”两种。

有余涅槃也称“有余依涅槃”,是指断除贪欲,灭尽烦恼,已消除了生死之因,但作为前世惑业果报的肉身还存在,思想意识活动也还存在,实际上是说现实的人还留住世间。由于这种涅槃生死之因已尽,但还有生死之果待尽,因而这种涅槃是不彻底的,故名有余涅槃。无余涅槃则与有余涅槃相对,是说不仅灭除了生死之因,而且也灭尽了生死之果,即作为前世惑业果报的肉身不存在了,思想意识也没有了,达到了一种灰身灭智,永不受生,再无生死流转的境界。由于这种涅槃生死之因果都尽,因而是彻底的,故名无余涅槃。《大智度论》卷三十一说:“有涅槃,是第一宝、无上法。是有二种:一者有余涅槃,二者无余涅槃。爱等诸烦恼断,是名有余涅槃;圣人今世所受‘五众’(即五蕴)尽,更不复受,是名无余涅槃。”^②

在佛教的发展过程中,大小乘佛教对涅槃也有不同的具体解释。据《肇论·涅槃无名论》,小乘佛教将人生视为苦海,以“灰身灭智,捐形绝虑”为“涅槃”,“其犹灯尽火灭,膏明俱竭”,因而

① 《大正藏》第1册,第468页下。

② 《大正藏》第25册,第288页下。

涅槃实际上就成为彻底死亡的代名词。被认为是小乘向大乘过渡之作的《阿毗达磨俱舍论》则突出了涅槃的超脱生死,认为“涅槃是出离一切生死法,故名解脱”^①。后来的大乘佛教更是把涅槃视为成佛的标志,一旦证得涅槃,就解脱成佛了。

但大乘佛教对涅槃的具体解释也各不相同。中观般若学以非有非无的宇宙实相为涅槃,认为“诸法实相即是涅槃”^②。由于实相即是因缘所生法的“空性”,因而通过实相,涅槃与“生死”世间也就统一了起来。《中论》曾反复强调涅槃与世间的无有分别:“涅槃与世间,无有少分别;世间与涅槃,亦无少分别。五阴相续往来因缘故,说名世间;五阴性毕竟空、无受、寂灭……以一切法不生不灭故,世间与涅槃无有分别,涅槃与世间亦无分别。”^③据此,中观学派反对脱离世间去追求超世间的涅槃,而是强调涅槃在世间就可以实现。这种“不坏假名而说实相”、“不坏世法而入涅槃”,以及“世间与涅槃不二”等思想为后来佛教沟通世间法和出世间法提供了契机,中国化的佛学也正是沿此思路而一步步走向了现实社会和人生。另外,以《大般涅槃经》等为代表的佛性一如来藏系的思想,则把涅槃说成是具有“常、乐、我、净”四德,将证得涅槃视为获得永生之常乐的境界,这种思想也迎合了中国人的心理需要而在中土盛行一时。

同时,在自觉觉他的大乘佛教精神指导下,大乘佛教还强调“无住涅槃”。无住涅槃亦称“无住处涅槃”,它是为度脱一切众生,既不住生死、也不住于涅槃的一种涅槃。据《成唯识论》卷十

① 《阿毗达磨俱舍论》卷十三,《大正藏》第29册,第252页中。

② 《中论·观法品》,《大正藏》第30册,第25页上。

③ 《中论·观涅槃品》,《大正藏》第30册,第36页上。

说：“无住处涅槃，谓即真如出所知障，大悲般若常所辅翼，由斯不住生死、涅槃，利乐有情，穷未来际，用而常寂，故名涅槃。”^①即认为这种涅槃是人乘的最高佛果。因为小乘只能达到无余涅槃，从“烦恼障”（我执）中得到自我解脱；而大乘则不仅要从“烦恼障”中得到自我解脱，更重要的是还要从“所知障”（法执）中得到解脱，并以大慈大悲的精神，利乐有情。因而其虽然已不再流转生死轮回，但也不脱离世间。其自身已觉悟而达到了佛的境地，已能进入无余涅槃，但为了普度众生，并不进入无余涅槃，而是留住世间。这就是佛教常说的以大智故，不住生死；以大悲故，不住涅槃。这种思想对我国密宗的即身成佛和藏传佛教的活佛转世等都有一定的影响。

道谛，梵文为 Mārgasatya，“道”即道路，即灭苦之道，意为达到寂灭、实现解脱的途径与方法。“由此道故，知苦、断集、证灭、修道，是略说道谛相。”^②佛教重人的解脱，突出智慧的作用，强调一种无上菩提的获得，追求一种大彻大悟的理想境界。据说释迦牟尼本人就是在菩提树下证得了无上智慧，彻悟了宇宙人生的一切真谛，从而获得了根本的解脱。这种无上菩提的获得，不能仅凭信仰，也不能靠苦修，更不能靠纵欲，而是必须遵循一种不偏不倚的正道。

佛教认为的正道最主要的有八种，即“八正道”。“云何苦灭道圣谛？谓正见、正志、正语、正业、正命、正方便、正念、正定。”^③八正道从人的思想、行为和语言三个方面提出了修持佛法、求得

① 《大正藏》第 31 册，第 55 页中。

② 《大乘阿毗达磨杂集论》卷八，《大正藏》第 31 册，第 734 页中。

③ 《中阿含经》卷七，《大正藏》第 1 册，第 469 页上。

解脱的途径和方法。后来,随着佛教的进一步发展,道谛的内容也逐渐丰富,除了八正道之处,又增加了四念处、四正断、四神足、五根、五力、七觉支等,与八正道合称“七科三十七道品”。道品,梵文为 Bodhipakṣīyadharmā,意思就是获取无上菩提、证得佛教觉悟、达到涅槃解脱的途径,也译作“菩提分”或“觉支”。《大乘义章》卷十六云:“言道品者,经中亦名为菩提分,亦名觉支。”^①由于这七大类三十七项道品都是为了求得无上菩提,觉悟成佛,因而三十七道品又称“三十七菩提分”。《俱舍论》卷二十五说:“三十七法顺趣菩提,是故皆名菩提分法。”^②

总之,佛教的四谛要人明了人生是苦,苦的原因是人的惑业,从而修持佛道,断灭苦因,证得涅槃解脱。这就是佛教常说的苦应知,集应断,灭应证,道应修。知苦、断集、证灭、修道,构成了佛教的基本要求和佛法的主要内容。虽然在后来的佛教发展和中国佛教的展开中,不同的佛典或学派对四谛有许多不同的解说,但其基本精神都是一脉相承的,都是强调依四谛才能得解脱:“今有四谛法,如实而不知,轮转生死中,终不有解脱。如今有四谛,以觉以晓了,以断生死根,更亦不受有。”^③四谛成为中国佛学的最基本内容之一。

(四)八正道

八正道,梵文为 Āryāstāngikamārga,亦译“八圣道”、“八支正

① 《大正藏》第44册,第774页中。

② 《大正藏》第29册,第132页中。

③ 《大正藏》第2册,第631页中。

道”、“八圣道分”等,指正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定等八和合乎正理的正确的解脱道路。据《中阿含经》、《俱舍论》和《大乘义章》等记载,释迦牟尼当年在鹿野苑初转法轮时,就向五大弟子述说了此八种通向涅槃解脱的正确方法或道路,为后来的佛教修行奠定了基础,并成为三十七道品中最重要的内容。

在释迦牟尼生活的年代,追求享乐或勤修苦行以求得解脱的做法都十分流行。释迦牟尼有感于社会现实和人生的无常,也希望能够找到一条摆脱痛苦、求得永超苦海之极乐的道路上。他本是王子,曾在宫中享受过各种豪华舒适的生活,后抛弃享乐,离开妻儿,出家修道,在山林中独修了六年的苦行,但并没有找到解脱之道。于是,他知道苦行无益,便放弃了苦行,到尼连禅河中洗净了多年的积垢,来到菩提树下静修,最后终于大彻大悟,洞察了宇宙人生的真正本质,证得了无上菩提。据此,释迦牟尼对正确的修道方法深有感触,并特别加以强调。

据说释迦牟尼在初转法轮时,并不是一开始就讲四谛,而是先讲了一番“中道”的学说。因为当时跟随释迦牟尼的五个人看他抛弃了苦行感到很失望,甚至离他而去,而释迦牟尼认为,在家庭过世俗的生活,追求人生享乐,是一种偏颇的行为;出家修苦行,折磨自己的肉体,希望以此获得解脱,这也是一种偏颇的行为,两者皆不可取。为此,他在初次宣说佛法时就特别强调苦行和享乐都是过分的偏执行为,若依此二法修行,根本不可能达到解脱的目标。只有“离此二边取中道”,即采取不苦不乐、不偏不倚的合乎“中道”的修行方法,才能达到解脱的圣境。这种中道的修行方法共有八种,即八正道。《中阿含经》卷五十六记载了佛陀当时的说法:“五比丘当知,有二边行,诸为道者所不当学。”

曰著欲乐下贱业凡人所行，二曰自烦自苦非贤圣求法无义相应五比丘，舍此二边，有取中道，成明成智成就于定而得自在，趣智趣觉趣于涅槃，谓入正道。”^①这八正道的具体内容是：

(1)正见，即正确的见解，指对四谛等佛教教义的正确认识，远离世俗的邪见，这体现了佛教的解脱重“智慧”的特色。

(2)正思，即正确的思维，也作“正志”、“正思维”，指对四谛等佛教教义的正确思维，远离主观偏执、虚妄分别。

(3)正语，即正确的语言，指合乎佛法的言论，不妄语，不绮语，不恶语，不谤语，总之，远离一切不符合佛法真理的错误无益的言论：“离瞋痴所起口业，名为正语；……离三毒所起口业，名为正语。”^②

(4)正业，即正确的行为，指不杀生、不偷盗、不邪淫等，远离一切恶行：“远离瞋痴所起身业，名为正业；……远离三毒所起身业，名为正业。”^③

(5)正命，即正确的生活，指符合佛教戒律规定的正当合法的生活，远离各种通过不正当的手段或职业以求活命的做法：“离贪所起身口二业，名为正命。”佛典中还特别强调了“离四邪命名为正命”和“离五邪命名为正命”。离“四邪命”是指：“一离下口食，谓不种植合和诸药治生贩卖以求活命；二离仰口食，谓不占相日月星宿吉凶等事而求活命；三离方口食，谓不谄媚权势贵胜通致使命，巧言多求而自活命；四离四维口食，谓不习学种种咒术卜算吉凶画师泥作诸伎艺等而自养活。离此四种，名为正

① 《大正藏》第1册，第777页下—第778页上。

② 《大乘义章》卷十六末，《大正藏》第44册，第787页上。

③ 同上。

命。”离“五邪命”是指：“一为利养，诈现奇特异人之相，此一身邪；二自说功德，以求他利；三占相吉凶，为人宣说；四者高声其威严，令人敬畏，以取其利；五自说己所得利养以动人心，此即是其因利求利。”^①

(6)正精进，即正确的努力，也作“正方便”，指按照佛教的修道方法，止恶修善，精进不懈。

(7)正念，即正确的信念，指信奉并明记四谛等佛教教义。

(8)正定，即正确的禅定，指修习佛教的禅定，心专注一境，消除杂念，洞察四谛之理。因为禅定本来是一种十分古老的修行法，它渊源于古印度的瑜伽术，早在佛教产生之前，瑜伽禅定就已为古印度许多宗教所采用。佛教创立后，也吸收了禅定这种实践方法，但在许多方面对传统的禅定作出了发展与变革，例如不以神通为目的，将其置于“无我”的理论基础之上，并与一定的教义学说相联等。这里强调“正定”，就包含着把佛教的禅定与佛教之外相似的修行法相区别的意思，即要在佛教思想的指导下来修习禅定。

佛教认为，只要按照上述这些正确的方法修行，即可由凡人圣，由迷到悟，最终由生死之此岸到达涅槃解脱之彼岸。因此，八正道也被喻为“八船”或“八筏”。

为什么要以此之八种为正道？此八之间有何联系？佛教认为，“行道人法，惧人邪中，故须论正”，“此之八种，通故名道，离邪曰正”^②。这八正道之间的关系，佛教有个譬喻性的解释：

① 《大乘义章》卷十六末，《大正藏》第44册，第787页上。

② 《大乘义章》卷十六末，《大正藏》第44册，第786页下。

何故偏说正见等八以为正道，余皆不立？……圣说八正以之为轮，轮必有毂，毂者是戒，谓正语正业正命，故说此三以为正道。以戒行本众行所依，故说为辘，依辘有辐，辐者是慧，慧是正见，故复宣说正见为道。良以智慧向外取缘与辐相似，故说为辐。辐须辘摄，辘者是定，故须宣说正定为道。定能摄慧，与辘相似，故说为辘。思助慧强，念助定强，故复宣说思、念为道。既有轮体，复有转者，精进能转，故复宣说精进为道。又复此等入圣之初翻对八邪，故说此八以为正道。余无此义，故废不立。^①

这就是说，八正道是针对邪见、邪思维而提出来的。它们之间是一个有机的整体，是互为促进、相互为用的。八正道实际上包含了戒、定、慧三个方面的修习，这里形象地以车轮来譬喻，精勤修习此八正道，就能由凡人圣，趋向涅槃。关于戒定慧“三学”，我们下面将作专门介绍。

另外，此八正道也可视为包括了两大类的修行法。一类是以正见为主，正思、正念、正定为辅的精神生活方面的修行；另一类是以正命为主，正业为辅的物质生活方面的修行。正语、正精进则兼属两个方面。在这八正道中，正见与正命是最基本的，以此为基点而使自己在思想、行为和语言等各方面都符合佛教的要求，便能最终获得身心的解脱。

由于佛教是讲求解脱的宗教，而解脱从根本上说并不是一个理论问题，而是一个实践问题，因而八正道在佛法中具有很重要的地位。释迦牟尼正是在八正道的基础上，才进一步宣说了四

① 《大乘义章》卷十六末，《大正藏》第44册，第777页上。

谛等教义。知苦、断集、证灭、修道，最后都要落实在宗教实践上，由此可见八正道对于佛教的重要性。

(五)五 蕴

五蕴，梵文作 Pañcaskandha，意为五种类别，或五种积聚。这是佛教对一切有为法（指处于相互联系、生灭变化中的一切现象）所作的分类。蕴，积聚、类别的意思；也作“阴”，荫覆之义；又作“众”，众多和聚之义。《俱舍论》云：“诸有为法和合聚义，是蕴义。”^①五蕴，就是将宇宙万有分为色、受、想、行、识五类。佛教认为：“色等五蕴，谓初色蕴乃至识蕴，如是五法，具摄有为法。”^②五蕴的具体内容是：

(1)色蕴：大致相当于物质现象，但并不完全如此。《俱舍论》卷一说：“诸所有色，若过去若未来若现在，若内若外，若粗若细，若劣若胜，若远若近，如是一切，略为一聚，说明色蕴。”^③它包括地、水、火、风“四大”和由四大所组成的“五根”（眼、耳、鼻、舌、身五种感觉器官）、“五境”（与五根相对应的五种感觉对象：色、声、香、味、触）以及所谓的“无表色”（指依身口意发动的善恶之业，生于身内的一种无形的色法^④）。《俱舍论》卷一又说：“色蕴者何？”

① 《阿毗达磨俱舍论》卷一，《大正藏》第29册，第4页下。

② 《阿毗达磨俱舍论》卷一，《大正藏》第29册，第2页上。

③ 《大正藏》第29册，第4页下。

④ 由于这种色法虽符合佛教关于“色”的定义，但又不能表现于外，故称无表色。《俱舍论》卷一中说：“无表虽以色业为生，如有表业，而非表示令他了知，故名无表。”（《大正藏》第29册，第3页上）无表色其实是一种精神现象。

颂曰：色者唯五根、五境及无表。论曰：言五根者，所谓眼、耳、鼻、舌、身根。言五境者，即是眼等五根境界，所谓色、声、香、味、所触。及无表者，谓无表色。唯依此量，立色蕴名。”^①

(2)受蕴：即感受，指在外界作用下产生的各种感受。一般分为“苦”、“乐”、“舍”(不苦不乐)三种不同的感受。《俱舍论》卷一说：“受蕴，谓三领纳随触，即乐及苦，不苦不乐。”^②

(3)想蕴：相当于知觉或表象，也属于精神方面的作用。人们通过对外境的接触而取颜色、形状等种种相，并形成种种名言概念，即为想蕴。《俱舍论》卷一说：“想蕴，谓能取像为体，即能执取青黄、长短、男女、怨亲、苦乐等相。”^③

(4)行蕴：相当于意志和行动，泛指一切身心活动。《俱舍论》卷一说：“除前及后色受想识，余一切行，名为行蕴。……行，名造作。……若能造作有漏有为，名行取蕴。”^④

(5)识蕴：识有“了别”的意思，识蕴即指意识或认识作用。《俱舍论》卷一-说：“各各了别，彼彼境界，总取境相，故名识蕴。”^⑤小乘佛教一般讲眼耳鼻舌身意“六识”，大乘佛教则在六识之外再加上“末那识”和“阿赖耶识”，共称“八识”。

在佛教中，五蕴有广狭二义。狭义的五蕴为现实之人的代称，广义的五蕴则是指一切物质世界(色)与精神世界(受、想、行、识)的总和，是佛教全部教义分析研究的基本对象。一般而言，小乘佛教偏重前者，大乘佛教则偏重后者。

① 《大正藏》第29册，第2页中。

② 《大正藏》第29册，第4页上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

在佛教看来,世界上没有绝对的创造者和主宰者,宇宙万物与芸芸众生都是由色、受、想、行、识等五种因素在一定条件下聚合而成的,因而由五蕴组成的事物和生命都是处于变动不居之中,没有恒常的自我,其本性都是空。《五蕴皆空经》中说:“色不是我,受想行识,亦复如是……色是无常,……应知受想行识,常与无常,亦复如是。凡所有色,若过去未来现在,内外粗细,若胜若劣若远若近,悉皆无我。汝等当知,应以正智而善观察,如是一切所有受、想、行、识,过去现在未来,悉应如前正智观察。若我声闻圣弟子众,观此五取蕴,知无有我及以我所。”^①

那么,五蕴是如何组成纷繁复杂、千姿百态的大千世界,又是如何构成每一个生命体的独特性呢?佛教认为,五蕴以色为始,以识为终。色为物质,识为意识,主观与客观、物质和精神成为世界和人身的两大构成。人生之所以是苦,就是因为色、受、想、行、识“五蕴”和合而有“人”的结果。人是物质与精神、身与心的统一体。当识与色相合,就会与“取”联系在一起,产生固执的贪爱和欲望,生起苦、乐或不苦不乐等感受,并由此感受而产生相应的知觉,形成喜欢或厌恶的心理,并以此指导自己的思想和行为,从而造下种种善恶之业,依业受报而有轮回之苦。

佛教特别强调,“知诸我名,唯召蕴相续”,“由我执力,诸烦恼生”^②,即五蕴和合而有人身,人执著于自身,就会产生诸烦恼,就会有生、老、病、死等生理之苦,就会有怨憎会、爱别离、求不得等心理之苦,人的生命真是充满了痛苦。因此,五蕴之苦是一切痛苦的会聚,佛教称之为“五蕴盛苦”或“五盛蕴苦”。虽然就每一

① 《大正藏》第2册,第499页下。

② 《阿毗达磨俱舍论》卷二十九,《大正藏》第29册,第152页中。

个具体的人来说,由五蕴和合而成的生命都有其独具的特点,但人生皆苦则是共同的。苦随着五蕴而产生,故有人就有苦,人生即为苦海,三界即为火宅。对于人来说,五蕴之苦是一种永恒的存在,人生的过程就是在痛苦中备受煎熬的过程。佛教的各种理论学说就是从五蕴入手来说明人生痛苦的原因,探讨脱离人生苦海的途径与方法,从而形成了各种不同特色的解脱理论。对五蕴的解释,是佛教各派确立自己思想体系的重要依据。

一般来说,小乘佛教大都通过分析五蕴而强调“人无我”,即认为人是五蕴的和合,惟有假名,而无实体。《俱舍论》卷二十九云:“总依诸蕴假施设有补特迦罗(我),犹如世间总依色等施設乳等,是假非实。”¹“如是一切无常有为,从众缘生,由思所造。……诸有愚昧无闻异生随逐假名,计为我者,此中无有我、我所性。……我实无我性,颠倒故执有。”²而将五蕴和合之假“我”执为实有,正是诸苦的根源。

大乘佛教则一般通过分析五蕴,在强调五蕴和合的人“无我”的同时,还否认五蕴本身的真实性,从而进一步强调“法无我”。例如般若类经典中就反复宣说:“色空故无恼坏相,受空故无受相,想空故无知相,行空故无作相,识空故无觉相。何以故?舍利弗,色不异空,空不异色,色即是空,空即是色;受、想、行、识,亦如是。舍利弗,是诸法空相。……是故空中无色,无受、想、行、识。”³万法皆空,成为大乘佛教的重要基本理论。

五蕴是佛教的三科之一。三科,即五蕴、十二处、十八界。五

1 《阿毗达磨俱舍论》卷二十九,《大正藏》第29册,第153页中。

2 《阿毗达磨俱舍论》卷二十九,《大正藏》第29册,第154页中。

3 《摩诃般若波罗蜜经》卷一,《大正藏》第8册,第223页上。

蕴的内容已如上述。十二处：指“六根”（眼、耳、鼻、舌、身、意）和“六境”（色、声、香、味、触、法）十二法，佛教认为六根和六境是产生心和心所之处，故称“十二处”。《俱舍论》卷一说：“心、心所法生长门义，是处义，训释词者，谓能生长心、心所法，故名为处。”^①处，旧译也作“入”，意为根与境相涉而入，故称“十二入”。十八界：指能发生认识功能的“六根”、作为认识对象的“六境”及由此而生起的“六识”。界，为种类、种族义。《俱舍论》卷一说：“法种族义是界义。如一山中有多铜铁金银等族，说名多界。如是一身或一相续有十八类诸法种族，名十八界。……有说界声表种类义，谓十八法种类自性各别不同，名十八界。”^②意谓十八界是以人的认识为中心对世界一切现象所作的分类，它包含人的“能依之识”、“所依之根”和“所缘之境”等十八种自性各不相同的法。

包括五蕴在内的“三科”，是佛教用以教化众生而立的科目，它要求人们从这三个方面来观察自我与自我所面对的客观世界，帮助人们破除“我执”，以了悟“无我”之理。《俱舍论》卷一说：“所化有情有三品，故世尊为说蕴等三门。传说有情愚有三种，或愚心所总执为我，或唯愚色，或愚色、心。根亦有三，谓利、中、钝。乐亦三种，谓乐略、中及广文故。如其次第，世尊为说蕴、处、界三。”^③在佛教中，五蕴一般被认为是为“愚于心所者”和“利根者”所说之法，十八界是为“愚于色、心二法者”和“钝根者”所说的法，十二入则是为“愚于色法者”和“中根者”所说之法。其目的都是一个，即破除对一切法的执著，从而最终从烦恼中解脱出来。

① 《大正藏》第29册，第5页上。

② 同上。

③ 《大正藏》第29册，第5页中。

(六)十二因缘

“十二因缘”，梵文为 Dvādaśāṅgapratītyasamutpāda，也称“十二缘起”或“十二缘生”，是佛教关于三世轮回的基本理论。缘起，如前所述，是佛教最基本的理论，也是全部佛法的理论基础，它的意思是“诸法皆由因缘而起”。因缘，即关系与条件。佛教认为，一切事物或现象的生起，都是一种相互依存、互为因果、互为条件的关系。原始佛教主要关注人生问题，因而其缘起论也主要用于分析生老病死等人生现象。“十二因缘”即是佛教为解释现实人生痛苦的原因以及消除人生痛苦的方法而构建的一种理论。它把人生分为彼此互为条件或因果联系的十二个环节，用“三世两重因果”来说明生死轮回的道理，这就是“十二因缘”。它包括：无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死等十二个部分，称为“十二支”或“十二有支”。这十二因缘的具体内容与关系是：

(1)无明：又名“痴”或“痴愚”，特指对佛理的愚昧无知。佛教认为，无明是无始以来就有的，是一切生死痛苦的总根源，生死轮回之所以会发生，都在于无明的作用。《俱舍论》云：“于宿生中诸烦恼位，至今果熟，总谓无明。彼与无明俱时行故，由无明力，彼现行故。”^①

(2)行：指由于无明而引起的各种世俗的思想和行为，包括身、口、意三个方面，有好坏、善恶之分。佛教认为，“无明缘行”，

^① 《阿毗达磨俱舍论》卷九，《大正藏》第29册，第48页中。

就是说,人们的各种行为都是由于“无明”而导致的。

(3)识:指托胎时的心识,《俱舍论》卷九云:“于母胎等正结生时一刹那位五蕴名识。”^①它是先于形体而存在的精神统一体,是由“行”的影响力(业力)而引起的,佛教常说的“行缘识”,意思就是有了人们的行,才使“识”投生于与“行”的相应处。

(4)名色:名指心,即精神;色指形体、肉体。名色就是指胎中已具身心的生命体。佛教认为,“识缘名色”,就是说,有了识投胎,才有胎儿的身心发育。

(5)六处:又名“六根”或“六人”,指眼、耳、鼻、舌、身、意,即五种感觉器官再加思维器官(心)。《俱舍论》卷三说:“眼等五根于能了别各别境识有增上用,第六意根于能了别一切境识有增上用。”^②意谓眼、耳、鼻、舌、身五根分别以色声香味触为对象,意根则具有对五根所受进行综合的作用。在“十二因缘”中,“六处”主要是指具备了身心的胎儿进一步发育出各种认识器官,处于即将诞生的阶段。佛教认为,“名色缘六处”,意思就是胎儿正常发育成长,必然产生各种感觉器官。

(6)触:即接触,指胎儿出生后六种认识器官与外界事物相接触,相当于幼儿阶段。佛教认为,“六处缘触”,即认为,有感觉器官的胎儿出生后,必然要与外界接触;之所以能接触外界,缘于人们有感觉器官。

(7)受:即感受,指六种认识器官与外界接触后获得的苦、乐、不苦不乐三种感受,相当于童年阶段。佛教说,“触缘受”,意为人们有了感觉和认识器官,就会与外境接触,与外境接触,就

① 《大正藏》第29册,第48页中。

② 《大正藏》第29册,第13页下。

必然会引发不同的感受。

(8)爱：即贪爱，主要指由感受而引起的物质贪欲与男女情爱等，相当于青年阶段。佛教认为，“受缘爱”，意为人们有了苦乐等不同的感受以后，自然会产生各种各样的欲望、渴望和贪爱。

(9)取：指追求执取，即贪爱而引起的对可供享受之物的追求执取，相当于成年阶段。佛教说，“爱缘取”，意思是说，人成年后，由于各种贪爱，必然会引发种种追求执取的行为。

(10)有：指思想和行为的实有。佛教认为，贪爱与执取，即身、口、意所造之业，必然会招致相应的果报，就其能招致果报而言，名之为“有”。佛教强调“取缘有”，就是为了说明，只要有思想或行为，它作为招致果报的业，就是永远不会消失的，以此来确立业报轮回的铁的必然性。

(11)生：即诞生。这里指由于爱、取、有而产生的果报，即导致了来世的再生。佛教说的“有缘生”，主要是强调人的生死轮回都是自我过去之业的结果。

(12)老死：有生就有死，来世之生仍将趋于老死。佛教说，“生缘老死”，就是认为生是死之因，有生必有死，要不死，就只有不生。所以佛教的目标就是要达到无生无灭的涅槃解脱。

佛教认为，现实的人生就是上述十二个互为因果的环节所构成的流转过程。这十二环节可由顺逆两种次序来观察。从无明到老死，是由原因到结果的顺观。若从结果推其原因，则可由老死逆观至无明，即把无明视为人生一切痛苦的最终总根源。众生由于无明而沦于生死轮回的苦海之中不得解脱。《长阿含经》卷一中有一段长文专门对此作了解释：

生死何从何缘而有，即以智慧观察所由。从生有老死，

生是老死缘。生从有起，有是生缘。有从取起，取是有缘。取从爱起，爱是取缘。爱从受起，受是爱缘。受从触起，触是受缘。触从六入起，六入是触缘。六入从名色起，名色是六入缘。名色从识起，识是名色缘。识从行起，行是识缘。行从痴起，痴是行缘。

是为缘痴有行，缘行有识，缘识有名色，缘名色有六入，缘六入有触，缘触有受，缘受有爱，缘爱有取，缘取有有，缘有有生，缘生有老病死忧悲苦恼。

既然找到了人生痛苦的总根源，那么，消除其总根源，人生的痛苦也就能从根本上得到解除。从十二因缘来看，每一个环节的出现都有它的原因，寻找到它的原因并消除之，作为原因的结果当然也就不会出现了。这样层层顺观反推，逐次消除因果，最后就能从生死轮回的苦海之中解脱出来。因而《长阿含经》中继续说：

此苦盛阴缘生而有，是为苦集。菩萨思惟苦集阴时，生智生眼生觉生明生通生慧生证。于时菩萨复自思惟，何等无故老死无，何等灭故老死灭。即以智慧观察所由，生无故老死无，生灭故老死灭。有无故生无，有灭故生灭。取无故有无，取灭故有灭。爱无故取无，爱灭故取灭。受无故爱无，受灭故爱灭。触无故受无，触灭故受灭。六入无故触无，六入灭故触灭。名色无故六入无，名色灭故六入灭。识无故名色无，识灭故名色灭。行无故识无，行灭故识灭。痴无故行无，痴灭故行灭。

是为痴灭故行灭，行灭故识灭，识灭故名色灭，名色灭故六入灭，六入灭故触灭，触灭故受灭，受灭故爱灭，爱灭故

取灭，取灭故有灭，有灭故生灭，生灭故老死忧悲苦恼灭。菩萨思惟苦阴灭时，生智生眼生觉生明生通生慧生证。尔时菩萨逆顺观十二因缘，如实知如实见已。^①

这就是说，通过消灭无明(痴)而最终就消灭了苦。所以，十二因缘通过分析人生现象，最终的目的就是为了帮助人明白生死轮回的道理，以便确立对佛教的信仰，信奉并修持佛法。

“十二因缘”与过去、现在、未来三世的轮回说联系在一起，即成“三世两重因果”：无明与行二支作为“过去因”，识、名色、六处、触、受五支则成为“现在果”；爱、取、有三支作为“现在因”，生、老死二支则成为“未来果”。《俱舍论》卷九中说：

如是诸缘起，十二支三际，前后际各二，中八据圆满。论曰：十二支者，一无明、二行、三识、四名色、五六处、六触、七受、八爱、九取、十有、十一生、十二老死。言三际者，一前际、二后际、三中际，即是过、未及现三生。云何十二支于三际建立？谓前、后际各立二支，中际八支，故成十二。无明在前际，生、老死在后际，所余八在中际。^②

关于十二缘起与前后世的关系，《俱舍论》卷九又说：“有时但说二分缘起，一前际摄，二后际摄。前七支前际摄，谓无明乃至受。后五支后际摄，谓从爱至老死。前后因果二分摄故。”^③不管是哪

① 《大正藏》第1册，第7页中一下。

② 《大正藏》第29册，第48页上一中。

③ 《大正藏》第29册，第48页中。

一种说法,其精神都是一致的,这就是把无明视为生死轮回的最终根源,并认为只要皈依佛法,消除无明,就能逐次消灭行、识、名色……乃至生和老死,从而达到超脱生死轮回的涅槃境界。

十二因缘将人生痛苦的原因最终归之于人的无明之痴,因而《成实论》中说:“无明是十二因缘根本。若无无明,则诸业不集不成。”^①无明就是痴,“云何为痴?于诸理事迷暗为性,能障无痴,一切杂染所依为业”^②。凡是不接受佛教教义的,不走佛教解脱之路的,都属于“无明(痴)”的范围。与此相应,佛教的解脱之途也就确立在明佛理上。故《成实论》又说:“一切众生所有衰恼败坏等事,皆由无明;一切利益成就增长,皆由于明。”^③只要修佛法,求智慧,明佛理,就能断贪欲,除烦恼,“断贪欲,则心解脱”^④,心解脱则人解脱,这构成了佛教十二因缘的根本精神。

佛教提出“十二因缘”的主要目的在于,一方面强调一切众生由于无明而造业,从而沦于生死轮回的苦海之中,根据因果报应而在“六道”中不断地流转,以解释人生痛苦的原因;另一方面又为现实人生指出一条解脱生死轮回痛苦的途径与方法,引导人们信奉佛法,努力去体悟佛教的四谛、五蕴、八正道等教义,不断地为善去恶,以消除无明,断灭生死轮回。十二因缘是原始佛教缘起论的主要内容,从中可见,原始佛教的缘起论主要是针对人生问题来谈的,是以生死为基点观察并分析人生而推演出十二因缘的。

① 《成实论》卷九,《大正藏》第32册,第313页下。

② 《成唯识论》卷六,《大正藏》第31册,第31页中。

③ 《成实论》卷九,《大正藏》第32册,第313页中。

④ 《杂阿含经》卷九,《大正藏》第2册,第60页中。

“十二因缘”不仅在理论上对人生现象进行了生动的概括，而且还为佛教信仰的确立奠定了理论基础，因而佛教传入中国以后，“十二因缘”也为佛教各家所继承，并有所发挥。例如，天台宗立思议生灭、思议不生不灭、不思议生灭、不思议不生不灭四种十二因缘，并将其与藏、通、别、圆“化法四教”相配合，说三因佛性。

法相唯识宗在《成唯识论》卷八中则设立了二世一重因果说，以无明到有的十支为因，以生和老死二支为果，此十因二果，必不同世。如从过去和现在二世来看，十因为过去世，二果为现在世；如从现在和未来二世来看，十因为现在世，二果即为未来世。^①这都在一定程度上促进了十二因缘说在中国的流传。

（七）三法印

“三法印”是对佛教基本教义学说的一个概括。印，有印信、印证之义。三法印，即三种印证是否真正佛法的标准或标记。凡符合这三条者，为真正的佛法，反之，则为“外道”。三法印一般作“诸行无常”、“诸法无我”和“涅槃寂静”。《大智度论》卷三十二中说：“佛说三法为法印，所谓一切有为法无常印，一切法无我印，涅槃寂灭印。”^②其具体内容为：

（1）诸行无常：行，有迁流变动的意思；诸行，指一切因缘和合而生的物质现象和精神现象的生起和变化。常，恒常；无常，刹那生灭，变化无常。诸行无常，即世界万有无不时刻处在生灭变

① 参见《中国佛教》（四），知识出版社 1989 年版，第 282 页。

② 《大正藏》第 25 册，第 297 页下

化之中,犹如水流与火焰,总是处于瞬息万变之中,没有常住性。纵向看宇宙人生,无常的世界是“成、住、坏、空”的过程,无常的事物是“生、住、异、灭”的过程,无常的人生是“生、老、病、死”的过程。横向看宇宙人生,无常的事物虽然此生彼灭,彼生此灭,无常的人生虽然此生彼死,彼死此生,但绝非孤立而单一的存在,而是彼此依存,互为因果。诸行无常是佛教由缘起论而推出的一个重要结论。由“无常”必然进一步推出“无我”。

(2)诸法无我:法,泛指一切事物和现象。我,指固有不变的本性,有主宰或实体的意思。诸法无我,意思是一切现象皆因缘和合而成,时刻处于变化无常之中,没有固有的不变的本性,没有独立的实体或主宰者。如前所述,佛教的“无我论”主要是针对当时婆罗门教的神创说(梵我)与不灭的灵魂说(神我)提出来的。它是佛教区别于当时印度其他思想流派的一个根本观点,有人称其为“印中之印”,是有一定道理的。

(3)涅槃寂静:涅槃,旧译“泥洹”等,原意指火的熄灭,佛教用它来表示灭尽一切烦恼的最高理想或最终目标,因此,意译也作“灭度”、“圆寂”等。涅槃寂静,意即通过修持,灭尽一切烦恼,超脱生死轮回,进入涅槃解脱的境界。佛教强调涅槃“寂静”,主要是突出其对世俗生死、苦乐的超越,表明其解脱境界的殊胜,并非一般人所能想像,更非外道所追求的那种解脱。佛教在否定了此岸世界的一切后,高举“涅槃寂静”的旗帜,为众生指出了绝对幸福的彼岸世界的理想目标。这是佛教中最具神秘色彩,同时也是最具魅力的部分。可以说,佛教的各种理论学说都是围绕着涅槃寂静这一最高理想而展开的。

三法印作为佛法的总纲,环环相扣,层层深入地揭示了佛教对世界和人生的总看法。三法印之间也有着一定的因果联系。正

是因为世间的诸行无常、诸法无我，所以才要去追求出世间的涅槃寂静。然而，这因果之间似乎又存在着一些矛盾。既然诸行无常，又如何说涅槃永乐？既然诸法无我，又是谁证涅槃？佛教宣扬的三法印中存在着的内在矛盾，随着佛教的展开，各家各派有不同的解说，佛教的理论也就在这过程中不断地得到发展。

佛教的“三法印”说本身也经历了一个不断演变发展的过程。据有关研究，“法印的概念是晚出的。实际上，放在印度古代宗教哲学背景中，最能显示原始佛教特征的三种教义是苦谛说、无常说和无我说。涅槃说是佛教和耆那教共有的”^①。佛教最初将“诸行无常”、“诸法无我”和“一切皆苦”作为“三法印”，此后又在此之外加上“涅槃寂静”。但后来认为，“无常”与“无我”中实际上已经蕴含了“一切皆苦”的思想，故又以“涅槃寂静”来取代“一切皆苦”而成“三法印”。《杂阿含经》卷十中就有这样的说法：“一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭。”^②生活在公元3世纪的龙树所造的《大智度论》卷二十二中则明确提出：“通达无碍者，得佛法印，故通达无碍。如得王印，则无所留离。问曰：何等是佛法印？答曰：佛法印有三种，一者一切有为法念念生灭皆无常，二者一切法无我，三者寂灭涅槃。”^③约成书于4世纪的《成实论》也继承了这样的说法，提出：“佛法中有三法印，一切无我，有为诸法念念无常，寂灭涅槃，是三法印，一切论者所不能坏，以真实故。”^④“三法印”遂成为佛教各家的通说。

① 郭良莹：《佛陀和原始佛教思想》，第182页。

② 《大正藏》第2册，第66页中。

③ 《大正藏》第25册，第222页上一中。

④ 《成实论》卷一，《大正藏》第32册，第243页下。

在佛教中,也有将三法印加“一切皆苦”,称“四法印”。如《增一阿含经》卷十八云:“今有四法本末^①,如来之所说。云何为四?一切诸行无常……一切诸行苦……一切诸行无我……涅槃为永寂。”^②若再加上“一切法空”,则成“五法印”。如《维摩经》中说:“昔者佛为诸比丘略说法要……谓无常义,苦义,空义,无我义,寂灭义。”^③但其基本内容和主要精神,则仍不出三法印。例如无常是苦,无我是空,苦和空的思想已包含在三法印之中,故一般仍说三法印,三法印成为真正佛法的重要标帜。

(八)三学六度

前面提到的正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定等“八正道”,一般又可归结为“三学”。三学,梵文 Trisiksa 的意译,即戒学、定学和慧学。“八中正语、正业、正命是其戒学,正念、正定是其定学,正见、正思是其慧学。……就正学中,正定为主,正念助之;就慧学中,正见为主,正思助之。精进通策。”^④精进就其强调正当的努力而言,可以归入戒,就其表现出智慧而言,也可归入慧。而修习禅定,当然也应该精进不懈。因而就修学佛法的基本态度和要求面言,精进“通策”戒、定、慧。“戒、定、慧”三学通常被认为是对早期佛教修持的全部内容的概括。

修习三学与修习八正道相通,只是次第有所不同:“出家求

① 四法本末,即“四法印”的异译。

② 《大正藏》第2册,第640页中。

③ 《维摩诘所说经》卷上,《大正藏》第14册,第541页上。

④ 《大乘义章》卷十六末,《大正藏》第44册,第786页下一第787页上。

道先须受戒,是故先明正语正业及与正命。由戒心住故,次明其正念正定。由定发慧,慧有粗细。粗者闻慧,说为正思;细者修慧,说为正见。又复粗者在于世间,未能见理,说为正思;细者出世,能见于理,说为正见。精进遍通。此行次第不依八正说之次第。”^①当然这种解说也只是-一种方便说法,也可以有其他不同的解说。但其基本精神都在于强调,通过这些修行,就能获得涅槃解脱。故“八正道”乃解脱之道,“三学”乃解脱之学。

佛教的戒定慧三学是一个相互联系的有机整体。“世尊立教法有三焉:一者戒律也,二所禅定也,三者智慧也。斯三者,至道之由户,泥洹之关要也。戒者,断三恶之干将也;禅者,绝分散之利器也;慧者,齐药病之妙医也。”^②其中尤以定慧关系最为密切,因为“定能生止,慧能起观,故立定慧二法为根”^③。中国名僧东晋慧远也认为:“三业之兴,以禅智为宗。……禅非智无以穷其寂,智非禅无以深其照,则禅智之要,照寂之谓,其相济也。”^④当然,禅智皆以严持戒律为前提,“在家出家莫不始戒以为基址也”^⑤。戒定慧三学从不同的方面概括了佛教的全部内容。

戒是佛法之总门,定慧二学之基础。“佛说戒、定、慧。戒、定、慧有三,而戒行其先也。戒之一字,诚未易言。戒生定,定生慧。慧

① 《大乘义章》卷十六末,《大正藏》第44册,第787页上一中。

② 道安:《比丘大戒序》,《出三藏记集》卷十一,《大正藏》第55册,第80页上。

③ 《大乘义章》卷十六,《大正藏》第44册,第776页下。

④ 《庐山出修行方便禅经统序》,《出三藏记集》卷九,《大正藏》第55册,第65页中。

⑤ 道安:《比丘大戒序》,《出三藏记集》卷十一,《大正藏》第55册,第80页上。

复生戒，非慧离戒；慧出于戒，非慧灭戒。然则定、慧者成佛之因，戒者又定、慧之因。”^①相传，释迦牟尼在即将圆寂时，就反复强调“戒是正顺解脱之本”，谆谆教导弟子们要“持净戒”、“修善法”，认为“依因此戒，得生诸禅定及灭苦智慧”^②。在佛教中，戒又与律经常连用。佛教之所以能流传数千年而至今不绝，并在现代社会中传播不息，与戒律的作用是分不开的。

戒律可谓佛教徒防非止恶以确保正行的法律。在佛教中，对戒律有不同的解释。据隋净影慧远的《大乘义章》云：“言毗尼者，名别有四：一曰毗尼，二名木叉，三口尸罗，四名为律。”^③其内容分别为：

毗尼，为梵文 Vinaya 的音译，也译作毗奈耶、鼻奈耶等。意译为“灭”，以其能灭诸恶法故。“言毗尼者，是外国语。此翻名灭。……有为行德，能有所灭，故名为灭。又能证得寂灭之果，故说为灭。何故戒行名曰毗尼？有其两义：一者戒行能灭业非，故称为灭；二能得彼究竟灭果，故说名灭。”^④后也意译作“律”，法律之义，即佛教为比丘、比丘尼所制定的禁戒，谓能制伏诸恶。“毗尼，唐称为律，古译毗尼，皆称为灭。今以何义，翻之为律？律者法也，从教为名，断割重轻、开遮、持犯，非法不定，故正翻之。”^⑤在佛教经典中大多用毗奈耶称律，故律藏又称毗奈耶藏。

① 李贽：《戒众僧》，见《中国佛教思想资料选编》第3卷，第3册，中华书局1989年版，第265页。

② 《佛垂般涅槃略说教诫经》，《大正藏》第12册，第1111页上。

③ 《大乘义章》卷一，《大正藏》第44册，第467页下。

④ 《大乘义章》卷一，《大正藏》第44册，第467页下一第468页上。

⑤ 《四分戒疏》，转引自丁福保编《佛学大辞典》，文物出版社1984年版，第556页。以下所引不再注明版本。

木叉,梵文 Prātimokṣa 的音译“波罗提木叉”之略。意译为“随顺解脱”或“正顺解脱”,以戒律随顺有为无为二种解脱之果故名,简称“解脱”。“言木叉者,此名解脱。解脱有二:一者无为,二者有为。无为解脱直名木叉,有为解脱名毗木叉。……何故戒行名为解脱? 有其两义:一者戒行能免业非,故名解脱;二能得彼解脱之果,故说名解脱。是以经言:戒是正顺解脱之本。故名波罗提木叉也。何故律教名为解脱? 释有两义:一能论于解脱行德,故名解脱。二能生于解脱行德,故名解脱。”¹

尸罗,梵文 Śīla 的音译,意译为“戒”,为佛弟子所受持,以为防非止恶之用。又译“清凉”,“言尸罗者,此名清凉,亦名为戒。三业炎非,焚烧行人,事等如热,戒能防息,故名清凉。清凉之名,正翻彼也,以能防禁,故名为戒。何故律教名之为戒? 亦有两义,一论戒行,故说为戒。二能生戒,故说为戒”²。戒能防非止恶,使人心纯静如水,身心安适,故又译清凉。

律,梵文 Upaśakṣa 的意译,音译作“优婆罗叉”。“所言律者,是外国名优婆罗叉,此翻名律。解释有二:一就教论,二就行辨。若当就教,论量名律。若当就行,调伏名律。毗尼之教,论此律行,故称为律。又生律行,故复名律。”³

由于 Vinaya 和 Upaśakṣa 在汉译中皆意译为“律”,唐代律宗的创始人道宣以后,又多以 Vinaya(毗奈耶)为律,以 Śīla(尸罗)为戒,故现在一般讲戒律,就主要讲毗尼(律)、木叉(解脱)和尸罗(戒)三名了。并认为,戒律是“合梵文 Śīla(尸罗)和 Vinaya(毗

① 《大乘义章》卷一,《大正藏》第44册,第468页上。

② 同上。

③ 同上。

奈耶)二字意译而成”^①。但由于“合成语在巴利三藏中并未发现,汉译之小乘律及大乘经论中均无此语,故戒律一语实难下定义”^②。可见,汉语中的戒或律,其梵文原语,非常复杂,还有待进一步研究。

在佛教中,戒律一般经常连用,泛指佛教为出家、在家信徒制定的一切戒规。当然,严格地讲,戒与律在佛教中是有一定区别的。戒,原为佛陀在世时,举外道的非行来教诫信徒,故其适用于出家和不出家的所有信众。作为为出家和在家信徒制定的戒规,随着佛教的发展,其条款也逐渐增多,从五戒、八戒、十戒,直到二百五十戒、三百四十八戒等,它涉及到信徒日常生活的方方面面。在众多的戒条中,五戒——不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒是最基本的戒条,它是佛门四众(比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷)必须遵守的基本戒条。佛教的戒条一般又分为“止持戒”和“作持戒”两大类。止持戒为防非止恶的各种戒,例如“五戒”、“十戒”等;作持戒为奉行众善的戒,如“二十犍度”^③等。

律与戒不同,据佛典说,律是专为出家的比丘、比丘尼所制定的禁戒,一般在家信徒不得闻知。在佛典“经律论”三藏中,在家信徒“得闻二藏,谓论及经,毗奈耶教是出家轨式,俗不合闻”^④。据说佛陀在世时,“于修道生活中,针对实际、具体上之需要而定之规范,此谓随犯随制(随缘制戒)。佛弟子之出家众如犯恶行,佛陀则必教诫:今后同样之行为不可再犯,如再犯,则处罚。后乃成

① 任继愈主编:《宗教辞典》,上海辞书出版社1981年版,第499页。

② 《佛光大辞典》第3册,书目文献出版社影印本,第2910页。以下所引不再注明版本。

③ 犍度:分类编集的意思。二十犍度包括说戒、安居、自恣等内容。

④ 《根本说一切有部毗奈耶》卷九,《大正藏》第23册,第672页下。

为僧伽之规定,故律必附有处罚之规定。律乃为应出家众而制定者,是被动者,故与戒应有所区别,然后世常将其混同使用”^①。

佛教的戒律是建立在因果报应理论基础之上的,它具体地要求信徒在修行生活中,为了保证信仰的纯洁性和最终获得解脱,在某时、某地应该说什么,应该做什么,或不能说什么,不能做什么,这种不断地为善去恶、改邪归正的持戒过程,就是逐渐超脱生死轮回获得解脱的过程。戒律在梵文中虽有多义,但从根本上说,其精神是相通的,即都是要修习佛法者清净自心,为善去恶。戒律作为佛教经律论“三藏”之一,戒定慧“三学”之首,后来又成为大乘“六度”之一,在佛教中占有重要的地位。^②

定,即禅定,是梵文 Samādhi 的意译,音译作“三昧”或“三摩地”等,《俱舍论》卷四将它定义为“心一境性”,即心专注一境而不散乱。因此“定”的含义比较宽泛,一切息虑凝心之法都可称之为定。佛教认为,由定可以发慧,即通过修定可以获得正确观悟宇宙人生本质的智慧。在这个意义上,“定”也被译为“止”,“慧”则可译为“观”。僧肇在《注维摩诘经》中说:“系心于缘谓之止,分别深达谓之观。止观,助涅槃之要法。”^③由于依“止”而有“观”,真观必寂然,故佛教中常常“止观”并举,意与“定慧”相近,谓依“智慧”而“摄心入定”,又依“定”而观悟佛教真理。

在佛教中,“定”又往往与“禅”连用而表达更广泛的意义。禅,为梵文 Dhyāna 音译“禅那”之略称,意译为“静虑”,即静心思虑。《瑜伽师地论》卷三十三云:“言静虑者,于一所缘,系念寂静,

① 《佛光大辞典》第4册,第3789页。

② 参见孙亦平《论佛教戒律的特点及其在佛教发展中的作用》,载《佛学研究》年刊第7期,中国佛教文化研究所编。

③ 《注维摩诘经》卷五,《大正藏》第38册,第381页上。

正审思虑,故名静虑。”^①可见,在佛教中,禅的本义大致有二:一是心注一境,使纷乱的心绪意念宁静下来,此与止或定相近;二是正确地审视思虑,如实地了知宇宙人生的真谛,此与观或慧相近。由于“定”的主要特征是“静心”、“息虑”,而“禅”则还包括了在静心息虑基础上的“正审思虑”,具有一定的观想内容,具有“如实了知”的“慧观”作用,因此,佛教所说的“禅”在一定意义上包含了定与慧这两方面的内容。故《俱舍论》卷二十八说:“诸等持内,唯此摄支,止观俱行,最能审虑。”这里的“等持”,是“定”的意译之一,惟此的“此”,指的就是“静虑”,即禅。意思就是说,惟有“禅”这一种“定”才同时包括了止与观两方面的修行。

因此,就宽泛之义的“定”而言,一般认为“禅”属于“定”法之一种,可以包括在“定”之中。但严格说来,两者又不完全是一回事。“禅”的正审思虑以定为前提,禅自有定止寂静之义,故禅得以名定:“一切禅定,亦名定,亦名三昧。”^②而“定”却并无思维审虑之义,故定并不就能名为禅,只有静虑之定方名为禅:“四禅亦名禅,亦名定,亦名三昧。除四禅,诸余定亦名定,亦名三昧,不名为禅。”^③

虽然“禅”与“定”的内涵并非完全一致,但在佛教的实际使用中,两者却并不总是非常严格地限定在它们的本义之中,而是经常地泛指静心观想一类的宗教修习活动。在更多的场合,特别是在中国佛教中,禅与定往往合称为“禅定”,用以表示通过精神集中、观想特定对象而获得悟解或功德的思维修习活动,含义更

① 《大正藏》第30册,第467页下。

② 《大智度论》卷二十八,《大正藏》第25册,第268页中。

③ 同上。

为广泛,其作用也被抬到极其重要的地位。例如宗密在《禅源诸论集都序》中曾说:

禅定一行,最为神妙,能发起性上无漏智慧。一切妙用,万德万行,乃至神通光明,皆从定发。故三乘学人,欲求圣道,必须修禅,离此无门,离此无路。^①

这是把禅定强调为求圣道的惟一法门了。在中国影响深远的禅宗,也主张以“禅定”来概括佛教的全部修习,并因此而得名“禅宗”。禅定作为小乘“三学”和大乘“六度”之一,在佛教中的地位也是非常重要的。

关于慧,即佛教的智慧,这是佛教全部修行的目标。所谓“由定发慧”,说明修行禅定的目的也就在于获取智慧。因为在佛教中,获得了智慧,也就实现了解脱。但若细加分别,智与慧在佛教中是既有区别又有联系的。

智,梵文为 Jñāna,音译作闍那、若那,意为于事理能决断,指由修习佛理所获得的辨别现象、判断是非、评判善恶的认识能力。这种认识能力因人修习佛理的水平不同而有高下之分。在佛教中,智分为有漏智和无漏智、根本智和后得智,以及一切智、道种智、一切种智乃至佛智等等,故有“如来四智”、“菩萨五智”和“十智”、“二十智”等不同的说法。例如法相唯识学认为,凡夫有八识,至“如来”地则分别转为四智:第八识转为“大圆镜智”,第七识转为“平等性智”,第六识转为“妙观察智”,前五识则转为“成所作智”。佛智也称“圣智”,它并不是凡夫俗子通过感官对外

① 《大正藏》第48册,第399页中。

部世界的认识,那种认识佛教称之为“俗智”,也称为“识”。在佛教中,智与识是对立的,因而只有佛智才称得上是真正的“智”。智,在佛智的意义上,就与“慧”相通。

“慧”,梵文为 Mati,音译作末底、摩提,指通达事理、决断疑念、取得决断性认识而把握真谛的那种精神作用。《俱舍论》卷四中说:“慧,谓于法能有简择。”^①《大乘义章》卷十云:“观达称慧。”^②《成唯识论》卷五则说:“云何为慧?于所观境,简择为性,断疑为业,谓观得失,俱非境中,由慧推求,得决定故。”^③在佛教中,慧并非一般所谓的知识或智慧,而是特指圣者所具有的一种观照能力,例如“般若”,就是能观照万法性空的一种智慧。《大智度论》卷四十三云:“般若者,秦言智慧,一切诸智慧中,最为第一,无上无比无等,更无胜者。”^④只有般若这种无上智慧,才是佛教所说的“智慧”,所以《成唯识论述记》说:“所谓末底,是慧异名,与般若无别体。”^⑤《慧苑音义》则说:“西域慧有二名,一名般若,二名末底。”^⑥相对于世俗的认识而言,慧是无知无想。《阿差末菩萨经》卷五说:“若住起分,名谓为识;不起不灭,识无所住,乃谓为慧。”^⑦正因为此,僧肇等中国僧人也曾将般若智慧译为“圣智”,并称:“般若无知”,“无知故无所不知,不知之知,乃曰一切知”^⑧。

① 《大正藏》第 29 册,第 19 页上。

② 《大正藏》第 44 册,第 657 页下。

③ 《大正藏》第 31 册,第 28 页下。

④ 《大正藏》第 25 册,第 370 页中。

⑤ 《成唯识论述记》卷六末,《大正藏》第 43 册,第 445 页上。

⑥ 《慧苑音义》卷上,转引自丁福保编《佛学大辞典》第 920 页。

⑦ 《大正藏》第 13 册,第 604 页中。

⑧ 《肇论·般若无知论》,《大正藏》第 45 册,第 153 页上。

佛教智慧之与世俗知识的不同，在于世俗一般的知识是以感性知识为基础，并根据已有的知识而遵循一定的逻辑程序推导出新的知识，而佛教的智慧则可以摒弃感官及世俗的思考规则，超越一般的逻辑顺序，通过调控心理意识，直契人心本源和宇宙实相。《阿差末菩萨经》卷五在谈到世俗的知识与佛教的智慧之差别时说：

所云识者，眼色、耳声、鼻香、舌味、身触、心法，所识之著，是谓为识；设使消除，外不游逸，慧之所导，于一切法无所希望，是谓为慧，有所倚着则生识矣。亦从想念、希望多求而生识矣，是谓为识。若无所受，亦无希望，心不怀念，无所慕乐，志不望报，是谓为慧。^①

可见，在佛教中，决断曰智，简择曰慧，或知俗谛曰智，照真谛曰慧，两者有所不同而又紧密相联。而在实际的使用中，智与慧又往往联用，通而为一，与世俗之“识”区别开来。故《大乘义章》卷九中说：“慧心安法，名之为忍。于境决断，说之为智。”又说：“言智慧者，照见名智，解了称慧，此二各别。知世谛者，名之为智，照第一义，说以为慧，通则义齐。”^②因此，在中国佛教中，智、慧、智慧是经常互用的，泛指佛教的智慧，例如“禅智双运”、“定慧双修”，等等。

从根本上说，佛教的一切修行，都是为了超脱生死轮回而求得解脱，而佛教解脱论的一个重要特点，就是强调智慧的获得。佛陀之所以被称为佛陀，就在于他证得了智慧，成为觉悟者。随

① 《大正藏》第13册，第604页上。

② 《大正藏》第44册，第642页中、第649页下。

着佛教各种理论的发展,佛教对智慧也作了各种各样的分类,有的分类甚至多达数百种。例如从获得智慧的途径上,佛教通常把智慧分为三种:(1)闻所成慧,即听闻佛法、学习各种学问而得到的智慧;(2)思所成慧,即依“闻所成慧”而进一步思虑所得的智慧;(3)修所成慧,即依思、闻所得之智慧进一步修习禅定,由定发慧,从而证得悟解宇宙人生真谛的智慧。对于大乘佛教而言,证得了佛教智慧,就是成佛。小乘佛教并不认为众生皆可成佛,因而其理想的境界并不是证得佛智,但它所追求的解脱境界之实现,仍有待于证得智慧,以断业灭惑。“依定发慧,依慧证理断惑”,是大小乘佛教共修的重要内容。

由于佛教认为“智慧”能洗众生烦恼之垢,故将智慧譬之为水而称“智慧水”,如《文殊师利问经》中说:“诸过为垢,以智慧水,洗除心垢,以除心垢,故成清净。”^①又白于“智慧”能断烦恼、绝生死之绊犹如利剑,佛教又将其喻之为剑而称“智慧剑”,如《维摩经·菩萨品》说:“以智慧剑,破烦恼贼。”^②若以“智慧”能破愚痴之暗,则又有“智慧灯”之称;以其能烧烦恼之薪,则又有“智慧火”之称。此外,在佛门中还有“智慧箭”、“智慧海”、“智慧云”、“智慧风”等不同的说法。总之,佛教始终重视智慧,佛教的一切修行都在于证得智慧,断除烦恼,获得解脱,“慧解脱”成为佛教不同于其他宗教的一个显著的标志。

戒定慧实际上概括了学佛者修持的全部内容。随着佛教的传播与发展,大乘佛教又把重在追求自我解脱的“三学”扩大为具有广泛社会内容的以自利利他为特点的“六度”。六度,梵文

^① 《文殊师利问经》卷下,《大正藏》第14册,第503页上。

^② 《大正藏》第14册,第554页中。

Ṣaṭpāramitā 意译，亦译为“六度无极”、“六到彼岸”，梵汉并译则为“六波罗蜜多”，指布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若智慧等六种由生死之此岸到达涅槃之彼岸的方法或途径。《大乘义章》卷十二云：“此六何故名波罗蜜？波罗蜜者是外国语，此翻名度，亦名到彼岸。……能舍生死此岸到于究竟涅槃彼岸，……能舍生死涅槃有相此岸到于平等无相彼岸。”^①

大乘佛教与小乘佛教的一个重要不同之处在于，大乘佛教将释迦牟尼神化为神通广大、全智全能、大慈大悲、法力无边的最高的神，并认为三世十方有无数的佛，人人皆可以成佛。同时，大乘佛教认为，小乘佛教只讲求个人的解脱，是自利，而大乘佛教则致力于普度众生，就像一辆大车或大船，可以运载更多的众生从生死轮回的此岸到达解脱的彼岸，不仅自利，更是利他，不仅自度，更重度他。因此，大乘佛教的最高境界是作菩萨留住世间，拔除众生一切苦难，度尽世间一切众生，最后自己才成佛。六度就是自利利他的重要的修行手段。其主要内容为：

布施度，梵文为 Dānapāramitā，音译作“檀(那)波罗蜜多”。布施就是施与他人财物、智慧等，《大乘义章》卷十二云：“初言檀者，是外国语，此名布施。以己财事分布与他，名之为布；辍己惠人目之为施。”^②《成唯识论》卷九则说：“施有三种，谓财施，无畏施，法施。”^③“布施度”指以自己的智力、体力和财力去济度贫困者和满足求索者的要求而为他人造福积智并使自己不断积累功德以至解脱的一种修行方法。与大慈大悲精神相联的大乘布施

① 《大正藏》第44册，第705页中。

② 同上。

③ 《大正藏》第31册，第51页中。

超越了小乘佛教的布施观。小乘佛教所说的布施主要是从自利出发,通过布施来对治自己的贪欲心和吝啬心,以免除来世的痛苦。而大乘佛教则从自利利他的精神出发,强调要普度众生,因此,其布施的内容十分丰富,布施的对象更是十分广泛,不仅“慈育人物”,而且“护济众生”,不仅“饥者食之,渴者饮之,寒衣热凉,疾济以药”,而且“车马舟舆,众宝名珍,妻子国土,索即惠之”^①,不惜牺牲自己的一切来救度众生,表现出大乘佛教所特别提倡的慈悲情怀。

持戒度,梵文为 Śīlapāramitā,音译作“尸罗波罗蜜”,指持守戒律,对治恶业,确保信仰,最终通过修持佛法而获得解脱的修行方法。大乘佛教的戒律在小乘佛教戒律的基础上也有进一步发展。大乘戒又称菩萨戒,意谓大乘菩萨所受持的戒律。其主要内容为三聚净戒,即摄律仪戒、摄善法戒和饶益有情戒等三项。聚,是种类的意思。三聚净戒,即三种清净的戒规。其中的摄律仪戒,意为遵守佛教的各种戒律,包括上面提到的五戒、八戒、十戒和具足戒^②等。摄善法戒,意为修持种种善法以积累功德。饶益有情戒,也称摄众生戒,意为教化济度众生。可见,大乘戒实际上是聚集了持律仪、修善法、度众生等三大门的一切佛法,大乘佛教以此作为禁戒而要求持守之,显然扩大了戒律的范围。说大乘戒的佛教典籍很多,比较盛行的是《梵网经》(又称《菩萨戒经》),其中提到的比较重要的戒条有“十重戒”和“四十八轻戒”。十重戒

① 《六度集经》卷一,《大正藏》第3册,第1页上。

② 具足戒,即佛教比丘、比丘尼受持的戒律,因与沙弥、沙弥尼所受的十戒相比,戒品具足,故名。其戒条数目说法不一。中国佛教在隋唐以后大都依《四分律》说比丘戒二百五十条,比丘尼戒三百四十八条。出家人受了具足戒,即获得了正式僧尼的资格。

包括杀戒、盗戒、淫戒、妄语戒、酤酒戒、说四众过戒、自赞毁他戒、恠惜加毁戒、瞋心不受悔戒和谤三宝戒。四十八轻戒则包括不敬师友戒、饮酒戒、食肉戒等。从中可以看出,大乘戒一方面扩大了要求范围,另一方面“将饮酒食肉作为轻戒,表明对佛教信徒的物质生活的约束放宽了”^①,这与大乘佛教更多地面向世俗生活的精神是一致的。

忍辱度,梵文为 Kṣāntipāramitā,音译作“羼提波罗蜜多”,《大乘义章》卷十二说:“言羼提者,此名忍辱。他人加毁,名之为辱;于辱能安,目之为忍。”^②忍辱,特别是指信仰佛法真理而安于苦难和耻辱。《成唯识论》卷九则说:“忍有三种,谓耐怨害忍,安受苦忍,谛察法忍。”^③大乘佛教要求信徒甘愿自己忍受种种耻辱和痛苦,也不做任何有害于众生的事。《六度集经》卷五中说:“众生所以有亡国破家危身灭族,生有斯患,死有三道之辜,皆由不能怀忍行慈使其然矣。菩萨觉之,即自誓曰:吾宁就汤火之酷,菹醢之患,终不恚毒加于众生也。”并强调,“忍不可忍者,万福之源矣”^④。

精进度,梵文为 Vīryapāramitā,精进,音译作“毗梨耶”、“毗离耶”等,《大乘义章》卷十二说:“毗离耶者,此名精进。练心于法,故说为精;精心务达,故称为进。”^⑤精进度,梵汉并译为“精进波罗蜜多”,指在为善去恶、去染转净、利益众生的修行过程中,克服种种困难而努力不懈,最终实现解脱。《成唯识论》卷九曰:

① 方立天:《佛教哲学》,中国人民大学出版社1986年版,第92页。

② 《大正藏》第44册,第705页中。

③ 《大正藏》第31册,第51页中。

④ 《大正藏》第3册,第24页上一中。

⑤ 《大正藏》第44册,第705页中。

“精进有三种，谓被甲精进，摄善精进，利乐精进。”^①只有在修持佛法的过程中精进不懈，才有可能到达理想的彼岸。

禅定度，梵文 Dhyānapāramitā，音译即“禅波罗蜜多”。禅本来是古印度十分流行的一种宗教修行方法，往往与“定”合称，指通过心注一境而使心处于宁静思虑的状态，以观悟特定的对象或义理的思维修习活动。禅或禅那，旧译也作“弃恶”、“思惟修”、“功德丛林”等。《大乘义章》卷十二说：“言禅那者，此名思惟修，亦名功德丛林，上界静法审观方成名思惟修，能生诸德故复说为功德丛林。”^②佛教认为，修习禅定可以比较有效地控制自己的情绪和心理活动，排除外界的各种引诱和干扰，使精神趋于集中，以对治烦恼，使人由痴而智，由染而净，转恶为善。因此，佛教一向重视禅定的修习。大乘佛教更是在小乘禅的基础上对禅作了进一步的发展。与小乘禅相比，大乘禅的范围更扩大了，有无量无数三昧的名称。同时，大乘禅不再拘泥于静坐等某些固定的形式，而是依附于大乘佛教理论，它作为观悟佛理的重要方法，与教理教义密不可分。例如观悟诸法性空实相的“实相禅”、与大乘般若思想相结合的“般若禅”等。作为六度之一的禅定，在佛教中占有很重要的地位。

智慧度，梵文 Prajñāpāramitā，这里的智慧，特指般若，故音译作“般若波罗蜜多”。《大乘义章》卷十二说：“言般若者，此方名慧。于法观达，故称为慧。”^③般若智慧是佛教所说的观悟万法性空的一种智慧，获得了般若智慧，就实现了解脱，故“般若波罗蜜

① 《大正藏》第 31 册，第 51 页中。

② 《大正藏》第 44 册，第 705 页中。

③ 同上。

多”又意译为“智慧到彼岸”。大乘佛教强调,只有通过世俗认识的彻底否定,才能获得般若,体悟佛教的真理,把握世界万法的性空实相,从而达到解脱。由于色即是空,空即是色,性空不离万法,而般若智慧如果离开了世俗认识所能接受的方式,也无法教化众生,故大乘佛教同时也十分强调面向世俗社会、运用世俗认识手段以在日常生活中化度众生的必要性,这就是“方便善巧”(音译“沤和”)的运用。因而般若往往是与方便结合在一起的。《大智度论》中说:“般若波罗蜜甚深微妙,不以方便说则无解者。”“般若与方便,本体是一。”^①《肇论·宗本义》中又说:“沤和般若者,大慧之称也。诸法实相,谓之般若;能不形证,沤和功也。适化众生,谓之沤和,不染尘累,般若力也。然则般若之门观空,沤和之门涉有。涉有未始迷虚,故常处有而不染;不厌有而观空,故观空而不证。”^②般若智慧在佛教中有特别重要的地位。大乘佛教甚至认为:“有般若在世,则为佛在。所以者何?般若波罗蜜是诸佛母,诸佛以法为师,法者即是般若波罗蜜。”^③在六度中,以般若为最尊,“布施……持戒、忍辱、精进、一心分布诸经教人,不及菩萨摩訶萨行般若波罗蜜也”^④。

从六度的内容可知,在“三学”基础上发展起来的大乘“六度”,主要是在戒定慧之外又加上了“布施”、“忍辱”和“精进”,与小乘的偏重自利相比,更突出了大乘菩萨自觉觉他、自度度人的决心与慈悲精神。布施与忍辱反映了一种克制自我来济度众生的人伦情怀,精进则体现了一种为达到觉行圆满的最终目的而

① 《大智度论》卷一百,《大正藏》第25册,第751页中、第754页下。

② 《大正藏》第45册,第150页下一第151页上。

③ 《大智度论》卷一百,《大正藏》第25册,第755页下。

④ 《道行般若经》卷二,《大正藏》第8册,第436页中。

百折不挠的精神。大乘“六度”的修持方法体现了个人解脱与众生得救的结合，特别反映了佛教为适应不同地区和民族的需要而日益伦理化、世俗化的倾向。

二、主要学派的理论

汉末桓、灵之间,大批西域佛教学者来中土传教,相继译出了分属于小乘和大乘的阿毗昙学、禅学、般若学以及释迦牟尼传等多部佛典,其中最主要的是安世高的小乘禅数学和支谶的大乘般若学两大系统。魏晋时,一批中国佛教学者脱颖而出,他们在理解消化佛教思想、融会中外文化方面作出了不懈的努力,使中国佛学逐渐走上了相对独立发展的道路。到南北朝时,随着大量佛教经论的进一步译出,中国僧人开始倾心于对佛典义理的研究,讲习经论之风盛行于大江南北。由于讲习的经论不同,逐渐出现了以弘传某一部经论为主的不同学派。这些学派的出现不仅大大地充实了中国佛学的理论,而且为隋唐时期中国化的佛教宗派的产生奠定了理论基础。

(一)小乘禅数学

一般认为,佛教在两汉之际经西域初传至中国内地,而佛典的大量译出,则是从东汉末年开始的。最早在中土流行的是安世高一系的小乘禅数之学,其所传主要为流行于古印度西北部从上座部分出的说一切有部之学。

代表安世高禅系思想的主要有《阴持入经》和《安般守意

经》，它们的内容都是提倡通过戒、定、慧来对治各种“惑业”，通过禅定的修习而获得人生“非常、苦、非身、不净”的认识，从而离生死，得解脱，表达了对人的生存状况的密切关注。两者的不同之处在于，《阴持入经》偏重于对名相概念的分析与推演，它通过对四谛、五蕴、十二因缘、三十七道品等佛教基本概念的分析来表达禅法的理论基础。《安般守意经》则比较注重对人的意识活动的控制，它通过对“安般守意”这一禅法的具体论述来发挥佛教思想，并指导人们按照佛教的要求而从事实际的禅修。此二经所明之禅定，成为汉魏两晋间人们修习的主要禅法，此二经则成为小乘禅数学的主要依据。

《阴持入经》，顾名思义，着重分析的是佛教的阴、持、入这三个基本概念。阴、持、入，后来分别被译为蕴、界、处。佛教以此来破除“我执”，确立“无我”。《阴持入经》根据佛教的“四谛说”，把人生视为无边的苦海，认为“阴、持、入”之所以能聚合在一起，构成现实的人生，全在于“无明”与“爱欲”的作用。由于无明，便会对世间的的生活产生“常乐我净”这四种颠倒的见解，并进而在爱欲的驱使下去追求这种世间的的生活，这样的结果必然是流转生死不得解脱，永远沉沦于世间苦海之中。因此，《阴持入经》视无明与爱欲为引起诸苦的最根本的“惑业”。经中把不明了四谛、五蕴的道理而沦入人生苦海的各种“惑业”归结为“九品”——“痴、爱、贪、恚、惑、受（取）、更（触）、法、色”，其中最根本的“痴”与“爱”被称之为“二本罪症”。与此相应地，经中又提出了九种对治惑业的方法，被称之为“九绝”——“一止、二观、三不贪、四不恚、五不痴、六非常、七为苦、八非身、九不净”^①，其中最重要的是止

^① 《大正藏》第15册，第176页上。

与观,主要用于对治痴与爱。经中将止与观喻为对治痴与爱二病的良药:

一切天下人有二病,何等为二?一为痴,二为爱。是二病故,佛现二药。何等为二?一为止,二为观。若用二药,为愈二病,令自证,贪爱欲不复贪,念意得解脱。痴已解,令从慧得解脱。^①

这就是说,通过止息各种杂念和运用智慧观照,就能明了人在生死轮回中的各种因果关系,体悟过去、现在和未来三世因果相续的道理,破除对自我实体的执著,从而从无明与爱欲中解脱出来。因此,经中特别强调“止观双俱行”,这是安世高所传禅法的特点之一。

当然,“止观双俱行”也需要戒律来保证,因此,《阴持入经》对戒律也给予了足够的重视,列“戒法”为“十一本”,把戒律不仅看做制约佛教徒的必要措施,而且看做指导人们正确修习止观以获得解脱的必要措施,《阴持入经》最后就是以戒定慧三学来概括“三十七道品”的。

佛教提出各种修行方法,目的都是为了证得智慧,断除烦恼,求得解脱。因此,“慧”在修道中占有十分重要的地位。《阴持入经》在讲止观时,对慧也给予了充分的重视,它把止观对治痴爱的方法,最后集中到“慧”。它特别通过对“四倒”的分析来揭示“慧”的内容,认为对治“常、乐、我、净”这四种颠倒而获得的“非常、苦、非身、不净”这四种观念,就是慧的体现。而进行上述修行

^① 《大正藏》第15册,第176页上一中。

活动所依止的禅定,就是所谓的“四禅”。这样,重“慧”也就成为安世高所传禅法的又一个特点。以此来观察五阴,就能断除我见,厌恶人生,从而完成思想的根本转变,实现解脱。

安世高系的禅法属于小乘,而小乘佛教的最高理想境界是“灰身灭智”的“无余涅槃”,这实际上是对现实人生及世间的彻底否定,因此,为了断灭一切世间,也必须断灭“阴持入”,故《阴持入经》中说:“彼以有是阴亦持亦入,已尽止寂然,从后无阴亦持亦入。”^①而彻底断灭阴持入,也就从世间的束缚中彻底解脱出来了。

如果说《阴持入经》偏重于从理论上说明离欲去苦的必要性和可能性,在“止观”中,比较偏重于“观”,那么,安世高所译的另一部禅经《安般守意经》,则通过对安般禅法的具体说明而更多地突出了“止”,强调了思惟修习的宗教实践活动。

《安般守意经》是讲“数息观”的,安世高将数息观译为“安般守意”。“安名为入息,般名为出息”^②，“安般守意”就是通过数出入息来守住心意,不使散乱。小乘佛教认为,人身之所以有生灭,人行之所以有善恶,皆由“意念”所致,意生而法生。《安般守意经》说:“本起着意者,谓所向生死万事,皆本从意起,便着意,便有五阴。”^③又说:“谓善恶因缘起便复灭,亦谓身亦谓气生灭,念便生,不念便死,意与身同等,是谓断生死道。在是生死间,一切恶事皆从意来也。”^④因此,要为善去恶,断生死,出苦海,“守意”就是十分重要的了。如何守意?经中提出了数息的方法。

① 《大正藏》第15册,第176页中。

② 《大安般守意经》卷上,《大正藏》第15册,第165页上。

③ 《大安般守意经》卷下,《大正藏》第15册,第169页上。

④ 《大安般守意经》卷上,《大正藏》第15册,第167页中。



“数息观”原是“五停心观”之一。“五停心观”是指，对治贪欲的“不净观”，对治瞋恚的“慈愍观”，对治痴愚的“因缘观”，对治我见的“界分别观”和对治心神散乱的“数息观”。从小乘的禅法体系来说，包括数息观在内的五停心观只是整个修习过程的准备阶段，在扫除了贪欲、瞋恚、痴愚和心神散乱等各种思想障碍的基础上，还要进一步修习四念处、四正勤等。但安世高所译的《安般守意经》的重点却是在讲“数息观”时，把它与整个佛教教义和实现解脱联系在一起。经中明确提出：“安般守意，名为御意至得无为也。”^①这里的“无为”，是对“涅槃”的异译，意谓通过数息这种禅观以控制意念，最终就能达到涅槃解脱之境。因此，经中特别强调，光是数息并不等于就是“守意”，只有同时具有“六事”——“数息、相随、止、观、还、净”，才是真正的“守意”。

“六事”从“数息”始。数息就是在修禅的过程中，把注意力集中到数呼吸上，反复地从一数到十，由此而使心神意念安定下来，并逐渐过渡到“相随”。相随就是由数息而转向随顺气息的出入，即把注意力集中到一呼一吸的运行上。第三“止”，要求“止在鼻头”，即把注意力由随顺呼吸转而止于不动的鼻头，这时候人的意念便能不受任何外物的干扰。第四“观”者，谓观五阴，即通过观身而悟“非常、苦、空、无我”之理，由此便能“还”。“还”包括“弃身七恶”与“还五阴”，即舍弃杀、盗、淫、妄言、两舌、恶口、绮语等“七恶”，断除对人生的“贪爱”。最后为“净”，即达到无欲无想，“不受五阴”之境。“净”也就是“无为”。安世高译涅槃为“无为”，反映了他对老庄道家概念的借用，而他突出“六事”的环环相扣以对付人的无明与爱欲以及由此而生起的种种恶行，最终

① 《大安般守意经》卷上，《大正藏》第15册，第163页下。

达到佛教的觉悟,这又反映出他所传禅法的渐悟倾向。

概括起来看,“六事”最根本的还是止与观:“守意譬如灯火有两因缘,一者坏冥,二者见明。守意一者坏痴,二者见黠也。”^①即一方面通过数息来止息妄想邪念,另一方面通过观察人身五阴而悟佛理,从而实现解脱。此“六事”,因其次第相通而至真妙之涅槃,故有“六妙门”之称。对“六妙门”的内容进一步详加细说,则又有所谓的“十六特胜”。

《安般守意经》还进一步把“六事”与“三十七道品”联系起来,认为“六事”包括了三十七道品的全部内容,甚至认为“行数息亦为行三十七品经”^②。并强调,修持数息观,不但应该“知十二因缘事”,而且必须“识苦、弃习、知尽、行道”^③,即观悟佛教“四谛”之理^④。《安般守意经》的这些说法,既表明经中所讲的“数息观”实际上包括全部小乘禅法的基本要求,同时也反映了安世高“善开禅数”、“止观俱行”等思想特点。

《安般守意经》最后明确提出了“坐禅数息”的主张:“坐禅念息,已止便观,观止复行息-人行道,当以是为常法也。”^⑤这是中国佛教史上第一次出现“坐禅”这个词。由于“坐禅数息”既方便而又有可操作性,其方法与当时道家方士所提倡的吐纳养气又有相似之处,因而它不仅成为中国早期习禅的主要形式、必修功课,而且自汉魏以来,也普遍存在于中国道教乃至儒家之中,成为修道或修心养性的重要方法。直至今日,在人们喜爱的气功健

① 《大安般守意经》卷上,《大正藏》第15册,第164页上。

② 《大安般守意经》卷下,《大正藏》第15册,第170页上。

③ 《大安般守意经》卷下,《大正藏》第15册,第168页下。

④ 安世高译“苦、集、灭、道”四谛为“苦、习、尽、道”。

⑤ 《大安般守意经》卷下,《大正藏》第15册,第169页下。

身等活动中也仍然可以看到“坐禅数息”的身影。

从安世高所传的禅数之学中可以看到，其内容是理论与行法并举，止与观、定与慧兼而有之的，在介绍坐禅数息的同时，义学的色彩也很浓厚。但是，就其实际发生的影响来看，却主要是坐禅数息的那一套方法及其所能引发的神通，而并不在义理。其中有些理论观点，一向不为人注意。例如在《安般守意经》中也讲到了与般若空观相近的思想，它在解释安与般时说：“安为有，般为无，意念有不得道，意念无不得道。亦不念有亦不念无，是应空定随道行。”^①这是对“念有”、“念无”的双否定。经中又说：“安为本因缘，般为无处所，道人知本无所从来，亦知灭无处所。”^②这与支谶所译的《道行般若经》中反复强调的“本无所从来，去亦无所至”^③的“本无”（性空）思想，无论是语言还是义旨，都是很相似的。大乘空宗的思想源出于印度南方的大众部学说，而安世高所传的为流行于古印度西北部从上座部分出的说一切有部之学。《安般守意经》中有这些接近空观的思想，或可证“空宗自西传至北方，或在迦腻色迦时”^④之说，即大乘空宗的思想约在公元1世纪时传到了说一切有部盛行的北方地区。不过，《安般守意经》的这些思想译出后在当时并没有引起任何人的兴趣，也没有发生什么影响。直到中土玄学盛行后，非有非无的空观思想才受到人们的重视。然而，由于般若学这方面的理论讲得更为系统而透彻，因此，安世高系的这些理论始终未被重视，甚至直到现在，人们还往往认为安世高系的禅数之学重在修行实践，少涉思辨的

① 《大安般守意经》卷上，《大正藏》第15册，第163页下。

② 《大安般守意经》卷上，《大正藏》第15册，第164页上。

③ 《大正藏》第8册，第473页下。

④ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，第50页。

理论,其实这种看法是不全面的,也不能很好地理解后来道安等人对禅数学与般若学的会通。

小乘禅数学所阐扬的佛教一些最基本的义理,如四谛、五蕴、八正道、三十七道品等,对中国人了解佛教的基本精神起了一定的引导作用,而它通过解释“安般”概念所宣扬的“非有非无”、“不念有不念无”的思想,则成为后来在中土盛行的大乘般若学的基本观念和方法。

从总体上看,小乘禅数学提倡调息、止意、精神集中以达到无欲无念、澄明睿智的境界,主要偏重的还是自净其意,自修自证,追求自我的解脱,强调的是“隐处山泽,枕石漱流,专心涤垢,神与道俱”^①的自利,还缺乏“入如来地,行自觉圣智相三种乐住,成办众生不思議事”^②的利他精神。但是安世高系的禅法把社会问题归结为个人的认识问题,把社会问题的解决归结为主观认识的转变,以及在禅修时采取“坐禅”的形式等,都对后来的中国禅产生了深刻影响。

继承安世高禅法系统的有三国时的康僧会和东晋时的道安等人。康僧会曾问学于安世高的弟子“南阳韩林,颍川皮业,会稽陈慧”等人,并协助陈慧注解了《安般守意经》,注文已佚,现仅存康僧会作的《安般守意经序》。根据序文及其他有关材料可以看出,康僧会对安世高所传的禅法是既有继承又有发展的。

在《安般守意经序》中,康僧会用“四禅”与安般禅法的“六事”相配合,系统论述了安般守意的过程与要求,并认为:“得安般行者,厥心即明,举眼所观,无幽不睹,往无数劫,方来之事,人

① 《法镜经序》,《大正藏》第55册,第46页中一下。

② 《楞伽阿跋多罗宝经》卷二,《大正藏》第16册,第492页上。

物所更，现在诸刹……无遐不见，无声不闻，恍惚仿佛，存亡自由。”^①这表明康僧会继承了汉末以来禅学的特点，仍然是将禅定引发的神通作为追求的理想境界。但与此同时，康僧会对安世高系的禅法也作了发展。安世高的禅法，从形式上说，主要是通过“坐禅数息”等方法“摄心定意”，也就是“止”；从内容上说，主要是在“止”的基础上观察四谛、五蕴、十二因缘，以趋向“无为”，获得解脱，这就是“观”。康僧会对安世高系禅法的发展主要表现在“观”的内容上，而这又突出地表现在他对“明心”的强调上。

关于心的作用，在安世高所译的禅经及注释中就已提到，例如《阴持入经注》中就提出“心念善即善法兴，恶念生即恶法兴。夫心者，众法之本也”^②。这里的心，主要还是指对外境的观想。康僧会则对此有进一步的发挥。他在《法镜经序》中曾说：“心者，众法之原，臧否之根，同出异名，祸福分流。”^③在他看来，作为“众法之原”的心本来是明净的，但本净的心如果受到色声香味触法等外境的迷惑，便会生出许多秽念，清净的心就被污染了。如何使净心复明？康僧会强调，通过修持安般禅，就能去除污染，使“净心”复明，从而达到理想的境界。在《安般守意经序》中，他曾非常形象地用磨镜来比喻“明心”，认为净心被污染，就像明镜处于泥秽之中而蒙上了污垢一样。如果有良师对被污染了的镜子仔细刮磨，使镜子上的污垢灰尘荡然无存，就能使镜子恢复明净而照清人的毛发面容，明察细微。人心与镜相同，通过“明心”的修禅，去除秽念，也就是去除污垢对心的障覆，就能使心恢复明净。“心

① 《大正藏》第15册，第163页中。

② 《大正藏》第33册，第10页上。

③ 《大正藏》第55册，第46页中。

净观明,得一切智”^①,便能无幽而不睹,无物而不照,获一切神通,神德无限。

康僧会也主张“止观俱行”。他把“止”看做是“明心”的功夫,认为本净的心为外尘所污,因而需要通过“止”来恢复其本然。明心所引发的神通即成为“观”的内容。这里,“净心”的地位显然被大大地抬高了,小乘禅法通向了大乘“唯心”的法门。因此,康僧会在《安般守意经序》中把安般禅法称作“诸佛之大乘”是有其一定道理的。同时,康僧会的“明心说”亦可谓开了后世禅学“修心论”的先河,对中土禅学的发展产生了一定的影响。所不同的是,康僧会“明心”的目的主要是为了引发神通,他把“轻举腾飞,履水而行,分身散体,变化万端”^②等作为修禅的理想境界,这与后来的大乘禅学旨趣相异,这既反映了康僧会禅学思想的特点,也是中土早期流行的禅数学的共同特点之一,它与当时社会上盛行神仙道术是相一致的。同时,这在客观上也进一步拉近了外来佛教与中国传统宗教的距离。另外值得一提的是,康僧会还强调修禅是“去秽浊之操,就清白之德”^③,要求通过禅定,“端其心,壹其意,合会众善内著心中,意诸秽恶,以善消之”。并认为,若到最后达到“善恶皆弃,心不念善,亦不存恶,心中明净,犹琉璃珠”^④的境界,就能引发各种神通了。将修禅明心与个人道德的提升联系在一起,使“明心”中的道德化倾向更为明显,这与康僧会致力于弘扬大乘佛教自度度人的慈悲精神也是一致的。

① 康僧会编译:《六度集经·禅度无极章》,《大正藏》第3册,第39页中。

② 同上。

③ 《安般守意经序》,《大正藏》第15册,第163页中。

④ 康僧会编译:《六度集经·禅度无极章》,《大正藏》第3册,第39页上一中。

安世高所传的小乘禅数学不仅在当时得到了流传，而且在以后也是有所发展的。东晋名僧释道安就是这一系学说的重要继承者和发挥者，著名佛学家释慧远和竺道生等的思想也深受其影响。这里简单说一下道安，慧远和道生则分别在下面论述大乘般若学和佛性论时再作介绍。

道安生活在北方，深受北方佛教重视禅定的影响，曾对安世高系的小乘禅数之学特别用心，不但身体力行，修习禅观，而且注经作序，对之推崇备至，并积极以般若学来贯通禅数之学，认为“安般守意”就是要“宅心本无”，即是将悠然无寄、泯然无名之心契入真如实相。在他看来，“若宅心本无，则异想便息”^①。而要“宅心本无”，又必须“以慧探本”，以确立“正觉”，即修习各种禅观，都要依赖般若。尽管道安仍认为通过禅定能达到“举足而大千震，挥手而日月扞”^②等神通，但他并不以神通为禅修的目的，也不以变化技术来惑常人之耳目，而是进一步将修禅的重心转移到修心上来，在他由禅学转到以般若学为主的后期思想中，他进一步提出了有无均净、本末等尔、戒定慧泯然尽息的思想，突出了“心”之本然状态与真如实相的契合，在一定意义上已具有了以大乘般若空观的简便法门来改造烦琐的禅数之学的倾向。道安自禅观趣般若，以般若解禅观，不仅对后来的禅学，而且对整个中国佛学的发展都发生了一定的影响。中国禅学正是经过魏晋般若学的洗礼并与南北朝的佛性论结合才逐渐摆脱了小乘禅数学形式化的倾向而趋向了主体精神的修炼和心理的超越，从而最终演化出了中国禅宗。

① 吉藏：《中观论疏》引，《大正藏》第42册，第29页上。

② 道安：《安般注序》，《出三藏记集》卷六，《大正藏》第55册，第43页下。

(二)大乘般若学

大乘般若学的最早传译者是比较安世高稍晚一点来到中国而与安世高齐名的大月氏国僧人支娄迦讖，简称支讖。“如果说安世高所传佛教小乘学说，投合了当时某种厌恶社会人生、超脱现实的悲观主义需要，那么，支娄迦讖所传佛教大乘学说，则是用精神上的自我安慰去顺应急剧变化着的社会条件的混世主义的需要。佛教传进的这两股潮流，都是以汉末社会的大动荡为背景的。”^①大乘般若学，是印度佛教中最早出现的大乘佛教学说，其中心内容是说世界万法皆因缘和合，没有恒常不变的自性或实体，因而都是虚幻不实的，认识到万法皆空的道理，就是把握了宇宙的真实相状，就能获得解脱。而要把握宇宙的真实相状，则必须靠般若。般若，是梵文 Prajñā 的音译，意译作“智慧”，它是佛教特指的能观悟万法性空、觉悟成佛的一种智慧，因而中国一些佛学家曾用“圣智”来表达它，以区别于世俗所说的智慧。般若是大乘“六度”（即布施、持戒、忍辱、精进、禅定和般若等六种从生死之此岸到达解脱之彼岸的方法或途径）之一，其全称为“般若波罗蜜（多）”，这也是梵文的音译，意译为“智慧到彼岸”，简称“智度”，意思就是通过般若智慧，观悟佛法真理，把握宇宙实相，即可到达涅槃解脱的彼岸。

般若的主要特点是观悟诸法实相，般若学的基本理论是假有性空。支讖译出的《道行般若经》受老庄道家思想的影响，用“本

^① 任继愈主编：《中国佛教史》第1卷，中国社会科学出版社1981年版，第315页。

无”来表示“性空”，经中反复强调了“一切皆本无”，“本无”亦“本无”，甚至连佛与佛法也是本无！《般若经》所说的“空”并不是说万法不存在，而是说存在的万法都不真实，因而都不可执著。《般若经》所强调的是即假而空，即不离万法之假而观空。因此，在《般若经》中，色与空是二而一的东西，“色即是空，空即是色”。为什么会有色与空不同的名称呢？经中用“二谛义”来解释：万法性空是真谛，认为色有是俗谛，通过色有俗谛，方能显性空之真谛。因此，认识到“色”之假有，也就把握了性空的“真”，破除了世俗的“邪见”，就能获得佛教的“正见”。《般若经》认为，万法性空就是宇宙实相，但它并不认为有什么“空”本体的存在，也不认为“空”是虚假万法之外独立自存的实体，而是认为性空实相就存在于对万法真实性的否定之中，而“空”本身也是虚假不实的，因而也在“空”（否定）之列。正是在缘起万法的虚假不实之中显示了万法性空的实相。它破斥一切，就是为了通过这种“破斥”来“显示”佛教所谓的超言绝相、不可执著的真谛或实相。这是般若学特有的所谓“破邪显正”的“遮诠”方法，即不从正面肯定任何东西，而是通过否定来达到肯定。佛教的“正见”也就存在于对世俗认识的否定之中。因而般若学特别强调破除各种邪见，认为任何计较执著，哪怕是执著“空”，也是不符合“空观”要求的，它所要求的是即万物本身来观空而又在思想上无任何执著。这种对一切加以否定以显示佛法真谛的思维方式成为大乘般若学的重要特征，也显示了它与中国老庄和玄学贵无、崇有等相异的思想倾向。

自支谶于汉末灵帝光和二年(179)在洛阳译出了《道行般若经》十卷^①以后，般若类经典就源源不断地传到中国。到西晋时，

① 《道行般若经》属于《小品》，与唐玄奘译的《大般若波罗蜜多经》第四会为同本异译。

社会上就流传了好多不同的版本。现保存下来的就有三国支谦译出的《大明度经》六卷^①，竺法护于西晋太康七年(286)译出的《光赞般若经》十卷和西晋时无罗义、竺叔兰于元康元年(291)译出的《放光般若经》二十卷。^②到鸠摩罗什东来，“既览旧经，义多乖谬，皆由先译失旨，不与胡本相应”^③，于是又重译大、小品。《般若经》的再三译出，从一个侧面反映了般若学在中土的盛行。

大乘般若学在中土的流传发展大致经历了三个阶段。从支谶译出《道行般若经》到支谦译出《大明度经》是第一个阶段，这个阶段是佛典的初译与介绍阶段。在此期间，般若学主要受到了中国老庄道家思想的影响，而老庄化的译经和佛学也对魏晋玄学的产生起了一定的促进作用。例如《道行般若经》用“本无”来表示“性空”之义，这既反映了译者受老庄思想的影响，同时也使人很容易把佛教的性空之“空”与老子道家“有生于无”的“无”联系起来，而汉语中的“本”，当它出现在本来、本末等词组里的时候，也会具有与佛教“自性”之“性”完全不同的含义。如果把“本”理解为“本末”之本，把“无”理解为“虚无”之无，那么，“一切皆本无”的佛教思想就很容易演变为以虚无为本的玄学“贵无论”思想。而事实上，《道行般若经》早在玄学之前就在哲学的意义上使用了“本末”这对范畴。^④“本末”和“本无”的同时使用，更直接为把“本无”理解为“以无为本”创造了条件。三国支谦翻译《大明度

① 《大明度经》系《道行般若经》的改译。

② 《光赞》和《放光》均属于《小品》，与唐玄奘译的《大般若波罗蜜多经》第二会为同本异译。

③ 《出三藏记集·鸠摩罗什传》，《大正藏》第55册，第101页中。

④ 《道行般若经·难问品》在说到“一切皆本无”时曾强调“本末空无所有”（《大正藏》第8册，第430页下）。

经》，沿用了“本无”一词，并在注文中引进了庄子“无有”的概念来说明万法性空如幻的道理^①，把“本无”进一步引向了虚无。同时，《大明度经》也使用了“本末”，它反对“释本崇末”^②。到正始年间(240—249)，终于有王弼提出了“崇本息末”的玄学贵无论思想。玄学是对老子道家思想的进一步发挥，但佛教般若学对它的影响也是值得重视的。

大乘般若学在中土流传发展的第二个阶段是从玄学产生到般若学六家七宗的形成。这是佛教般若学的繁兴阶段，也是玄佛合流的阶段。这里所说的“玄佛合流”主要是指玄学和佛教般若学的相互影响和相互渗透，而并不是说玄学和佛学曾经失去各自的特点而融合为一。事实上，玄学和佛学既相互影响，又各有着自身内在的发展逻辑。玄学化的般若学派“六家七宗”的出现，是大乘般若学在中国文化氛围下发展的必然结果。

魏晋正始以后，中国社会上老庄玄学盛行，由于佛教般若学是通过假有本无(性空)来说明“一切皆空”道理的，这与谈无说有的老庄玄学颇为相似，“故因风易行”，得以繁兴，当时见之于经传的有名的般若学者就有数十人之多。但由于早期译经不尽完善，系统解释发挥般若思想的《中论》、《百论》和《十二门论》这“三论”又未译出，因而人们广泛使用了汉魏以来的“格义”方法以探究般若空义。在玄学盛行的背景下用“格义”来解佛，当然就免不了用老庄玄学的思想来比附般若学，因而这一时期的般若学深深地打上了玄学的烙印。“格义是用原本中国的观念对比外来佛教的观念，让弟子们以熟悉的中国固有的概念去达到充分

① 《大明度经·行品》注中说：“色与菩萨，于是无有。”(《大正藏》第8册，第481页中)

② 《大正藏》第8册，第490页下。

理解外来印度的学说的一种方法。”^①“格，量也。盖以中国思想比拟配合，以使人易于了解佛书之方法也。”^②当时的般若学者大都兼通内外之学，能够博综六经，尤精老庄玄学。“格义”的方法在客观上导致了玄学与般若学的相互吸收，相互影响，从而形成了玄佛合流的一代学风。

当时对大乘般若学的研究曾盛极一时，但人们对般若“空”义的理解，或者流于片面，或者用老庄玄学等思想去附会，因而围绕着般若空义，产生了众多的般若学派，主要的就是“六家七宗”。最早提到“六家”之说的是东晋的僧叡，他在论述鸠摩罗什东来以前中上般若学研究状况时曾说：“自慧风东扇，法言流咏以来，虽曰讲肆，格义迂而乖本，六家偏而不即。”^③但他对“六家”未作具体说明。刘宋时的昙济则第一次对此作了解释，并提出了六家分为七宗的说法。唐元康的《肇论疏》引昙济《六家七宗论》说：“论有六家，分成七宗。第一本无宗，第二本无异宗，第三即色宗，第四识含宗，第五幻化宗，第六心无宗，第七缘会宗。本有六家，第一家分为二宗，故成七宗也。”关于六家七宗的主要思想和各自的代表人物，综合史籍中的有关记载，大致情况如下：

本无宗：代表人物是道安。吉藏的《中观论疏》记道安的本无义为：“无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在未有，若宅心本无，则异想便息。……详此意，安公明本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无。”^④《名僧传钞·昙济传》则说：“本无立宗曰：

① 汤用彤：《理学·佛学·玄学》，北京大学出版社1991年版，第283页。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，第168页。

③ 《毗摩罗诃提经义疏序》，《大正藏》第55册，第59页上。

④ 《大正藏》第42册，第29页上。文中“未有”原作“未有”，“宅心”原作“说心”。

如来兴世，以本无弘教。故《方等》深经，皆备明五阴本无。本无之论，由来尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至于元气陶化，则群象禀形。形虽资化，权化之本，则出于自然。自然自尔，岂有造之者哉？由此而言，无在元化之先，空为众形之始，故称本无。非谓虚豁之中能生万有也。夫人之所滞，滞在未有，苟宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也。”^①这里，道安借用了传统的元气论来说明“无”并不是绝对的空无，不是无中生有之无，而是在“元化之先”、“众形之始”的一种廓然无形、无变化的状态，本无并不是说“虚豁之中能生万有”，而是说“一切诸法，本性空寂”。就此而言，道安的本无论虽然打上了传统思想的烙印，受到了老庄玄学，特别是郭象思想的影响，但对般若空义的理解还是比较符合佛教原义的，因而道安的本无论在当时被认为是般若学的正宗，也被称之为“性空宗”。不过，道安所要求的“宅心本无”，具有空万物、不空心识的倾向，这与般若空义仍然是有差异的。

本无异宗：代表人物有竺法深与竺法汰等。其观点，据吉藏的《中观论疏》记载是：“未有色法，先有于无，故从无出有，即无在有先，有在无后，故称本无。”^②安澄的《中论疏记》则作了如下引述：“《二谛搜玄论》十三宗中本无异宗，其制论云：夫无者何也？壑然无形，而万物由之而生者也。有虽可生，而无能生万物。故佛答梵志，四大从空生也。《山门玄义》第五卷《二谛章》下云：复有竺法深即云：诸法本无，壑然无形，为第一义谛，所生万物，名为世谛，故佛答梵志，四大从空而生。”^③这种观点把有与无割

① 《中续藏经》第134册，第18页。

② 《大正藏》第42册，第29页上。

③ 《大正藏》第65册，第93页上一中。

裂开来,以有无之无来释空,主张无中生有,认为万物皆从无而生。这与般若学所言的非有非无之空论显然相去甚远,它带有明显的宇宙生成论的色彩。

即色宗:代表人物是支道林。其主要观点是:“夫色之性也,不自有色。色不自有,虽色而空。故曰:色即为空,色复异空。”^①意思是说,色并不是靠自性而成其为有,所以是空。僧肇在《不真空论》中曾认为,这种观点“直语色不自色,未领色之非色也”,即这种观点只讲到了万法不能独立自存,并以此来否定色之存在,却不懂得色本身就是非色的道理,因而才有“色复异空”这种把色与空对立起来的说法。

识含宗:代表人物是于法开。其对般若空义的理解,据吉藏《中观论疏》的记载是:“三界为长夜之宅,心识为大梦之主。今之所见群有,皆于梦中所见。其于大梦既觉,长夜获晓,即倒惑识灭,三界都空。是时无所从生,而靡所不生。”^②即认为,世界万有虚假不实,犹如梦境,人们之所以执著为有,是由于心识的迷惑。也就是说,虚假的群有只存在于感识之中,识含故空。就其把万法说成是虚幻如梦而言,是符合般若空义的。但它对“心识”的肯定,却是违背“一切皆空”思想的。它认为,群有属于梦境,离梦境,群有便不复存在,所以是空,这与《般若经》所要求的即假有而观空也是不一致的。

幻化宗:代表人物是道壹。吉藏《中观论疏》记载该宗对“空”的理解是:“世谛之法,皆如幻化。是故经云,从本以来,未始有也。”^③安澄的《中论疏记》则记为:“一切诸法,皆同幻化。同幻化

① 《世说新语·文学篇》注引《妙观章》。

② 《大正藏》第42册,第29页中。

③ 同上。

故名为世谛。心神犹真不空，是第一义。若神复空，教何所施？谁修道隔凡成圣？故知神不空。”^①幻化故空，这本来也是符合般若空义的。但幻化宗的理解比较片面。般若的空应该是“一切法”空，即世谛法、真谛法皆如幻化。而幻化宗却说“世谛法”如幻，并且肯定“心神犹真不空”，这种空论显然“空”得还不够彻底。

心无宗：代表人物有支愍度、竺法蕴（一作竺法温）和道恒等人。该宗对般若空义的理解是：“有，有形也；无，无像也。有形不可无，无像不可有。而经称色无者，但内止其心，不空外色。”^②这种观点把佛教对客观世界的否定引向主观上的不起执心，认为“无心于万物，万物未尝无”^③，这无疑是对唯物主义作了让步，因而在当时曾被认为是“邪说”而遭到了其他般若学派的围攻。僧肇的《不真空论》批评这种观点是“得在于神静，失在于物虚”，即只说到了心不为外物所动而没有认识到外物本身的虚假不实，无可执著。

缘会宗：代表人物是于道邃。吉藏《中观论疏》记载该宗对“空”的理解是：“明缘会故有，名为世谛；缘散故即无，称第一义谛。”^④安澄的《中观论疏》在对此解释时，有更为详细的引述：“于道邃著《缘会二谛论》云：缘会故有是俗，推拆无是真。譬如土木合为舍，舍无前体，有名无实。故佛告罗陀，坏灭色相，无所见。”^⑤缘会故空，这本是般若学的基本思想，但般若学强调的是缘起法本身的虚假性而不是缘起法的不存在。认万法为有，是俗谛；知万

① 《大正藏》第65册，第95页上。

② 安澄：《中论疏记》引，《大正藏》第65册，第94页中。

③ 僧肇：《不真空论》引，《大正藏》第45册，第152页上。

④ 《大正藏》第42册，第29页中。

⑤ 《大正藏》第65册，第95页中。

法性空,是真谛。万法不待“缘散”才空。缘会宗理解的空却是缘散后的万法“非有”,没能从缘起法的“非无”中来体认空。

从上述“六家七宗”的观点来看,各家虽然从不同的侧面对般若空义有所理解,却都未能准确而全面地加以把握。其较为普遍的倾向有二:一是割裂有和无,将有和无对立起来,离开假有来谈空,不懂得从非有非无中来把握空义;二是在否定万法的同时保留了对“心神”的肯定。这显然是受到了传统思想中老庄玄学谈无说有和灵魂不灭的宗教观念等思想和观念的影响。六家七宗般若学派在两晋时的出现,既是传统思想,特别是玄学影响的结果,同时也反映了当时中国佛教徒对佛教般若思想的探索和企图摆脱对玄学的依附而建立自己思想体系的努力。

由于玄学化的般若学并没有真正全面把握般若空义,因而未能完全包容和吸收玄学,玄学的发展虽然需要从佛学中吸收养料,但也没有能够借助于般若学而有重大突破。这样,就需要有一种能够同时容纳玄学和佛学的更为高超的理论来把玄佛合流推向新的高度。于是便有了僧肇般若思想体系的出现。

从鸠摩罗什重译大、小品《般若经》和新译“三论”到他的弟子僧肇等人对般若思想的系统阐发,可以看做般若思想在中土的流传进入了第三个阶段。自此以后,般若思想逐渐为中土人士系统地了解和准确地把握,并成为影响中国佛教发展的最重要的理论学说之一。

鸠摩罗什(344—413)于后秦弘始三年(401)被姚兴迎入长安后,在后来的十多年时间里,他系统地译介了龙树、提婆的中观般若思想,强调用“非有非无”的“毕竟空”来破斥一切执著。他曾提出:“断一切语言道,灭一切心行,名为诸法实相。诸法实相者,假为如、法性、真际,此中非有非无尚不可得,何况有、无

耶？”^①这种思想经他弟子们的进一步发挥，对中国佛学产生了广泛而深远的影响。

在罗什众多的弟子中，对中土佛教般若学贡献最大的是东晋著名的佛学家僧肇(384—414)。僧肇借助于罗什译出的经论，比较完整而准确地阐发了般若性空学说。他的全部佛学思想就是围绕着般若学的“空”这个主题展开的。在僧肇之前，人们受老庄玄学的影响，从有和无的二分对立上来理解般若学的假有性空之义，因而“有无殊论，纷然交竞”，形成了老庄玄学化的“六家七宗”等般若学派。僧肇通过批判其中有代表性的本无、即色和心无这三家观点而对当时割裂有和无、离开假有来谈性空的普遍倾向作了综合性的批判，并在此基础上建立了自己比较完整的般若思想体系。

“不真空论”是贯穿僧肇全部思想的一个基本命题。僧肇认为，所谓“空”，“非无物也，物非真物”，不真故空，不真即空。“譬如幻化人，非无幻化人，幻化非真人也。”^②僧肇以“不真”来解释“万有”，以虚假取代空无，把当时玄学和佛学的有无之争引向了真假之辨，从而克服了六家七宗时代般若学解空的局限性，推进了中国佛学思想的发展。

僧肇非常熟练地运用了从罗什那儿学来的中观般若学“非…非…”这一不落二边的论证手法，对世俗的一切事物和现象都作了最彻底的否定，并以此来回答玄学长期讨论的有无、动静、有知无知等问题，最终把玄学的讨论引向了佛教的涅槃解脱论。他以“不真空”来解说有和无，那就是“非有非无”，有无皆空：“欲

① 《大乘大义章》，《大正藏》第45册，第135页下。

② 《肇论·不真空论》。

言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。象形不即无，非真非实有。”^①有无双遣，齐于一空。以此来解说动和静，那就是“非动非静”，动静皆空，“皆因缘假称”^②。以此来谈论人们的认识，那么“知与所知，相与而有，相与而无”，“相生即缘法，缘法故非真”^③，世俗的认识主体和认识对象也都是空。以此来描绘涅槃圣境，那就是“涅槃非有亦复非无，言语道断，心行处灭”，超越“有无之境，妄想之域”。^④哲学的理论把人引向了神学的彼岸。正是由于僧肇比较准确地领会并掌握了般若性空之义，因而赢得了罗什大师“秦人解空第一者，僧肇其人也”^⑤的赞誉。值得重视的是，僧肇的佛学思想比较符合《般若经》和龙树中观学的原意，但它并不是印度佛学的复制品。僧肇在发挥般若思想时，十分注意从中国传统文化中吸取养料，同时又通过中国传统思想的概念、命题和结构形式来加以表达，因此，他才能用中观般若思想，用佛教的理论思辨解决了玄学长期争论而一直没有解决的问题，并站在佛教的立场上对玄佛合流作出了批判性的总结，他在融会中外思想的基础上围绕般若空义而构建的中国佛教史上第一个比较完整的中国化的佛教哲学体系，既把玄佛合流推向了顶峰，也标志着玄佛合流的终结，在客观上结束了玄学的发展。从此以后，中国佛学开始了其自成体系的相对独立的发展，魏晋玄学也就逐渐让位于南北朝隋唐佛学大发展的新局面。

隋唐时的吉藏继承罗什、僧肇之学而创立了中国佛教宗派

① 《肇论·不真空论》。

② 《维摩经·文殊师利问疾品》注。

③ 《肇论·般若无知论》。

④ 同上。

⑤ 吉藏《百论疏》引，《大正藏》第42册，第232页上。

“三论宗”。罗什所译的“三论”及所传的般若思想都成为三论宗的理论基础。与此同时,般若学也渗透到了隋唐时其他各个佛教宗派的思想学说中去,与涅槃佛性论一起共同成为中国佛学的两大理论主干。

(三)涅槃佛性论

涅槃佛性论是南北朝时盛行的佛教学说,并在隋唐佛教各宗派理论中占有重要地位。佛教理论的根本目的是为了论证解脱的必要性与可能性,涅槃佛性论就是从解脱主体的角度来说明涅槃解脱是否可能以及解脱的途径与方法等。

佛性,是梵文 *Buddhatā* 的汉译,本来是指佛陀的本性、体性^①,后来也发展成为众生成佛的可能性、因性或成佛的内在根据。中国三论宗师吉藏说:“平等大道,为诸众生觉悟之性,名为佛性。”^②将佛性作为众生觉悟的根本依持。同时,佛性作为宇宙万法最真实的本质,又具有“法性”,即“诸法体性”的意义。所以吉藏又说:佛性与法性“名字虽异,理实无二也”^③。佛教是如何将一个抽象绝对的佛性作为“众生觉悟之性”的呢?吕澂先生曾指出:“‘佛性’起源于‘心性本净’的思想。‘心性本净’反转来说即是‘性净之心’。众生都具有这个‘性净之心’也就都有成佛的可能,所以叫做‘佛性’。”^④可见,佛性论的产生与佛教的解脱理想

① 隋慧远《大般涅槃经义记》卷八说:“佛性是佛自体性。”(《大正藏》第37册,第827页下)

② 《大乘玄论》卷三,《大正藏》第45册,第41页下。

③ 《大乘玄论》卷三,《大正藏》第45册,第42页上。

④ 吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第119页。

相关,并与佛教对人心的净染,亦即善恶、迷悟等状况的认识是联系在一起的。

印度早期佛教主要通过“四谛”、“五蕴”、“十二因缘”等理论来解说众生沉沦于生死轮回中的原因,认为人生无常和痛苦的根源在于人的无明与惑业对人的本净心性的浸染。基于“心性本净,客尘所染,净心解脱”的学说,佛教主张通过修行,使人的烦恼心转变为清净心,以消除人生的烦恼,解脱轮回的痛苦。人修道的过程也就是清净心性显扬的过程。“心”起到了业报轮回和修行解脱的主体的作用。因而说“心恼故众生恼,心净故众生净”^①。但另一方面,印度佛教从缘起论的基本理论出发又主张“无我说”。从小乘佛教偏重的“人无我”到大乘佛教的“人、法无我”,“无我”说始终是佛教“法印”的重要内容,也是佛教区别于种种外道的鲜明标志之一。因此,早期佛教所说的污染心和清净心,一般都还不具有精神实体的意义,心只是被“假说”为解脱论上的主体,它还不是绝对永恒的“佛性”,佛教更多地是从清净或染污的角度去展开对它的讨论的。然而,佛教的解脱论却非常需要一个精神实体。“若无实我,谁能造业?谁受果耶?……我若实无,谁于生死轮回诸趣,谁复厌苦求趣涅槃?”^②“无我”说与业报轮回的解脱论的内在矛盾,使人心向佛性的过渡成为必要。

大乘佛教兴起初期,般若学主要是以诸法性空来解释一切法的,主张“佛性佛性空”、“涅槃涅槃空”,^③并不从正面肯定任何精神实体的存在,而是通过破邪来显正,通过揭示万法的虚幻性

① 《杂阿含经》卷十,《大正藏》第2册,第69页下。

② 《成唯识论》卷一,《大正藏》第31册,第2页中。

③ 《摩诃般若波罗蜜多经》,《大正藏》第8册,第260页中、第250页中。

来显示宇宙实相和佛法的不可思议，试图淡化“无我”与轮回解脱之间的矛盾。但继之而起的主张一切众生皆有佛性、皆可成佛的佛性论思想，却直截了当地提出了常乐我净的佛性，强调佛性是一切众生的成佛之因，从而转向了对解脱成佛主体的肯定。《大般涅槃经》就是一部系统探讨并发挥涅槃佛性论的重要佛典，佛身常在和一切众生皆有佛性、皆可成佛是它最具影响力的思想，并成为中国涅槃佛性学说的主要理论依据。

由于大乘佛教将佛陀神化为超自然的神，因而佛的涅槃也被说成只是肉体的坏灭以示万法的无常，佛的法身则是永恒不灭的。佛的法身为何会常住呢？《涅槃经》认为这是由于明见了常恒不变的佛性之缘故。对于佛性的常恒不变，《大般涅槃经》有充分的论述，它强调，“佛性常恒无有变易”，并认为佛性具有“常乐我净”四德，众生只要明见佛性，便得常乐我净，这就是得到了解脱：“佛性常乐我净，以诸众生不能见故，无常无乐无我无净，佛性实非无常无乐无我无净。……以得见故，众生即得常乐我净。”^①大乘佛教还进一步认为，常乐我净的佛性，不仅是佛之体性，是众生成佛的内在可能性，而且实际上也是宇宙万法的本质，因此“佛性、法性、真如、实际等，并是佛性之异名”^②。当“常乐我净”的佛性与法性、真如合而为一时，大乘佛教也就在理论上逐渐完成了一个永恒不灭的绝对精神实体的虚构。接下来的问题便是：既然“一切众生悉有佛性”，皆得成佛，而佛性又是永恒的精神实体，那么，佛性与人心的关系又如何呢？“心”的解脱与佛教明见佛性又是什么关系呢？佛教以“如来藏自性清净心”来作了回答。

① 《大般涅槃经》卷二十七，《大正藏》第12册，第523页中一下。

② 古藏：《大乘玄论》卷三，《大正藏》第45册，第41页下。

所谓“如来藏自性清净心”，是说如来与众生体性不二，人人具有佛性，佛性在人表现为清净心。如来藏的“藏”，有“胎藏”的意思，如来藏，意即“如来在胎藏中”，它作为“佛性”的异名，更形象地说明了一切众生藏有本来清净的如来法身（佛性），因而皆得成佛的道理。“如来藏”虽然在众生之中，与烦恼杂，但它的体性是清净的，清净的如来藏作为一切众生解脱的主体，成佛的根据，它与众生清净的本心实际上就成为异名而同实的了。在佛经中，佛性与人的清净本心也确实是经常在同等意义上使用的。这样，明心也就是见性，早期佛教“假说”为业报与解脱主体的清净心经过与佛性相合也就同样具有了精神实体的意义，心被抬高到了宇宙人生之本体的高度，这种思想对中国的佛性论思想影响很大，它经过竺道生等人的改造和发展，逐渐成为中国化佛学的主流。

晋宋之际，中国佛教进入了一个新的发展时期，经过道安、慧远与僧肇等人不懈的努力，佛教开始了其相对独立的发展。随着佛教经论的大量译出，讲习之风日盛，出现了许多以讲经而知名的经师、论师，由于各有其专精之经论，因而在相互争鸣中逐渐形成了各种不同的学派。涅槃学派就是当时较盛、且对后世影响较大的一个学派。

涅槃学派是以研习并弘传大乘《涅槃经》而得名的佛教学派。《涅槃经》的主要思想是“泥洹不灭，佛有真我，一切众生，皆有佛性”。涅槃佛性问题曾是南朝佛教理论的中心问题。

涅槃佛性论的兴起与大乘《涅槃经》在中土的传译有很大的关系。宣说大乘涅槃佛性学说的《涅槃经》对中土佛教影响较大的有三个本子：一是东晋义熙十三年（417）法显与佛陀跋陀罗在建康译出的《大般泥洹经》六卷；二是北凉昙无讖于玄始十年

(421)译讫的《大般涅槃经》四十卷,又称大本《涅槃经》;三是由南朝慧观、谢灵运等人依六卷本将传入江南的四十卷本润色改定为三十六卷本,称南本《涅槃经》。一般认为,《涅槃经》有前后两分,它们非一时所出,并分别流行,因而在思想上表现出一定的差异。经的前分在肯定一切众生皆可成佛的同时,又认为断了善根的人,即“一阐提”应当除外,这实际上是否定了这一类人具有佛性。经的后分在解释佛性时又有了新的说法,不但强调一切众生皆有佛性,而且把能了解空性的智慧也包括在佛性之中,甚至用“非有非无”的“中道”来解说佛性,试图沟通佛性与中道的联系。这种差别曾对中国佛性论产生了一定的影响。最早在中土得到流传的是六卷本《泥洹经》。经中强调一切众生皆有佛性,皆得成佛,同时又提出了一阐提人无佛性的说法,引起了佛学界的争论。

从中国佛学的发展来看,晋宋之际,经过道安、慧远、僧肇和僧叡等人的不懈努力,佛学在中土开始走上了相对独立发展的道路,并逐渐成为学术思潮的主流,而佛学的重心则由般若之“真空”转向了涅槃之“妙有”,这种转化与时代及般若学和佛性论本身的理论特点密切相关。

佛教般若学偏重于晦涩的思辨哲理,使得一般人难以理解和把握,特别是对于广大文化水平低下的劳苦大众来说,缺乏特别的吸引力。同时,这种否定一切的佛教理论也带来了否定成佛之根据和成佛之境界的消极后果。魏晋南北朝时期,社会动荡,民不聊生,生活在现实苦难中的人们普遍关心着个人的解脱问题,把幸福的希望寄托在来世和天国,如果来世与天国皆空,精神寄托于何处?玄远虚无的思辨理论并不能给予渴望从现实苦难中解脱的人们以更多的精神安慰。就佛教理论本身而言,如果

没有不灭的解脱主体,因果报应如何成立?累世修行的功德谁来承受?又是谁超凡入圣,涅槃解脱?对于自古以来就相信人死灵魂不灭的中国人来说,般若学“一切皆空”的理论尤其不能使他们感到满足。再从中国佛教理论发展来看,罗什盛弘三论,僧肇解空第一,般若性空之学已登峰造极,没有能超出其外者。因此,从般若学“真空”向佛性论“妙有”的过渡,既是时代的迫切需要,也是佛教理论发展的内在要求。

盛弘般若三论的鸠摩罗什的弟子僧肇、僧叡等人其实都曾对佛性问题产生过兴趣。“解空第一”的僧肇,在破除一切知见执著的同时,仍然向往“所见之外”的存在,对佛性真心的“妙有”抱有期望。但由于他过早地夭折,未能看到《涅槃经》,故对“妙有”未有理论上的发挥。与僧肇同学的僧叡,有机会见到《涅槃经》、《法华经》等,因而也就有可能把般若实相学与涅槃佛性论会通起来加以理解。他在推崇般若思想的同时,十分关注佛教解脱的主体,亦即佛性问题。他在罗什门下多年,实际参与了《般若经》和“三论”的翻译与修订,因而对中观般若思想有比较全面而准确的认识,认为“般若波罗蜜经者,穷理尽性之格言,菩萨成佛之弘轨也……正觉之所以成,群异之所以一,何莫由斯道也”^①,对般若思想推崇备至。与此同时,他又曾多次向罗什请教:“谁为不惑之本?……佛若虚妄,谁为真者?若是虚妄,积功累德,谁为其主?”^②当他接触到《法华经》的“开权显实”以后,明确表示赞赏,而当他见到法显译出的《大般泥洹经》中“泥洹不灭,佛有真我,一切众生,皆有佛性”以后,更是欣乐无比。他将般若性空与涅槃

① 《小品经序》,《出三藏记集》卷八。

② 《喻疑》,《出三藏记集》卷九。

妙有视为佛教理论不可缺少的重要组成部分，这对中国佛学的发展及其特点的形成都产生了很大的影响。僧叡以后，中国佛学的重心逐渐由般若性空过渡到了涅槃妙有。但需要强调的是，涅槃佛性论的兴盛并不意味着般若性空学说的消沉乃至绝迹，因为晋宋以后中国佛学的一大特点就是对空有思想加以融会，般若学与佛性论逐渐成为中国佛学的两大理论主干而渗透到中国佛教各宗各派的学说中去。

南北朝时，随着《涅槃经》的传译，人们群趋“妙有”之途，讨论成佛的根据（即佛性问题）与成佛的步骤（即顿渐问题）的涅槃佛性说成为当时的“显学”，并形成了不同的师说，其中竺道生所倡的涅槃佛性论的影响最大。

竺道生早年在罗什门下，深得龙树般若中观学之“真谛”，精于般若之空，晚年盛谈涅槃之有，他以空融有，空有相糅，使真空妙有，契合无间，开创了中土佛教发展的新阶段，他自己也成为宣扬涅槃佛性说的最著名的代表人物，时人称为“涅槃圣”。

竺道生涅槃佛性论的主要特点是以般若实相说作为其理论的基点，在竺道生以前，东晋释慧远就已持泥洹常住之说。据《高僧传·慧远传》说：“先是中土未有泥洹常住之说，但言寿命长远而已。远乃叹曰：佛是至极则无变，无变之理，岂有穷哉？因著《法性论》曰：至极以不变为性，得性以体极为宗。”慧远的泥洹常住说虽然受到了大乘“法身”等思想的影响，但更多的却是小乘毗昙学与中国的玄学及灵魂不灭等传统思想相结合的产物。据说鸠摩罗什见到慧远的《法性论》曾叹曰：“边国人未有经，便暗与理合，岂不妙哉！”这表明慧远提出其法性论思想时，尚未接触到罗什所传的中观般若学思想。因此，慧远所说的常住之涅槃或不变之法性，均有实体的意义。这种思想在罗什传来中观般若学以

后,受到了人们的怀疑。而竺道生却是在般若实相无相的基础上提出佛性常住理论的,这使得他对“佛性我”的肯定更具精巧的思辨外衣,他所说的佛性虽然是万法与众生的本性、本体,却具有超乎言象、非有非无之特性。

竺道生从般若实相出发,把无相实相与涅槃佛性结合起来理解。一方面,他像“解空第一”的僧肇一样,认为万法“无有、无无,究竟都尽,乃所以是空之义也”^①;另一方面,他又没有像僧肇那样就此止步。僧肇在论证万物性空时曾得出“所见不实,则实存于所见之外”^②的结论,至于所见之外的“实”,僧肇并没有进一步的说明。而竺道生却以般若实相义去会通、发挥涅槃佛性论,他认为,“万法虽殊,一如是同”^③,即万法皆以一如之实相为本体。这种无形无相、不可言说的实相在法曰“法性”,在佛曰“法身”,在众生则曰“佛性”。这样,竺道生就把万法、众生与佛都统一到无相之“实相”。既然实相与佛性本质上无异,实相是万法、众生与佛的共同本体、本性,众生凭借实相(佛性)方得为众生,那么,一切众生(包括一阐提人)皆有佛性,便是题中应有之义了。所以竺道生说:“无我本无生死中我,非不有佛性我也。”^④竺道生在般若实相无相的基础上提出了“佛性我”,又进一步认为,众生之佛性由于妄想所蔽而不现,若去除迷妄,返本得性,体悟实相,便能解脱成佛。由于实相(佛性)并不是独立自存的实体,它不离众生万法而存在,与众生万法本来不二,因此,返本求性,体悟实相,实际上也就是众生自识本性,与法自然“冥合”。他

① 《维摩经·弟子品》注。

② 同上。

③ 《妙法莲花经疏》。

④ 《维摩经·弟子品》注。

强调“以体法为佛，不可离法有佛也。若不离法有佛是法也，然则佛亦法也”^①。既然“体法为佛”，而法即是法性、佛性，法即是佛，而众生与法本来也是一体的，那么，众生与佛当然也就是本来不二的了。因此，在竺道生看来，不仅是“一切众生皆当作佛”，而且“一切众生莫不是佛，亦皆泥洹”^②。

竺道生通过般若实相说把佛性、法性、众生与佛等同起来，把佛性作为众生的本性，众生的自性即是佛，其实际意义在于：把成佛从对外在宇宙实相的体认转为对内在自性（自心）的证悟，从而更突出了众生的自性自度。正因为如此，竺道生把去除迷妄、返本得性最终归结为“净心”的修行实践，认为“其心既净，其罪亦除也”^③。

竺道生的众生皆有佛性说是《涅槃经》的基本思想，但最早流传的法显译出的六卷本《泥洹经》中所说却与此有异，其中认为一阐提人应当除外。竺道生“剖析经理，洞入幽微”，不受经典文字的束缚，大胆地“孤明先发”，提出自己的见解，但这种见解在当时并没有被大众所接受。据载，由于当时主张众生皆有佛性的大本《涅槃经》尚未传至建康，因而竺道生的说法“独见忤众”，被当时佛教界认为是“邪说”而遭到了守旧僧众的排斥，他本人也因此而受到了佛教戒律的处罚，被开除出建康佛教僧团。据说竺道生坚持自己的主张，曾在苏州虎丘的白莲池畔讲经说法，池中的顽石点头称是，因而在佛教史上留下了“生公说法，顽石点头”的传说。不久，北凉昙无讖译的大本《涅槃经》传至建康，经中

① 《维摩经·入不二法门品》注。

② 《妙法莲花经疏》。

③ 《维摩经·弟子品》注。

果称阐提悉有佛性，与竺道生所说合若符契。于是，竺道生名声大振，受到众僧的钦佩。从此，他大行讲说，弘传涅槃佛性学说。在他的努力下，人人皆有佛性的学说逐渐成为流传极广的中国佛性论的主流。

既然人人皆有佛性，皆能成佛，接下来的问题便是众生凭借佛性如何成佛，成佛需要经过什么阶段，经历多少时间，这就是“顿悟”还是“渐悟”的问题。竺道生在众生皆有佛性的基础上进一步提出了“顿悟成佛”说。

按照佛教一般的说法，修行解脱是一个长期的过程，需要累世修行，不断地积累功德。大乘佛教提出菩萨修行成佛要经过十个由低到高的修行阶位，称“十地”。在竺道生以前，有些学者曾提出过后来被称为“小顿悟”的顿悟说。例如东晋名僧道安、慧远、支遁和僧肇等人都认为，在“七地”以前的渐次修行都是渐悟的过程，到了“七地”，修行者得悟无生之理，便达到了顿悟，进入了小飞跃。但这时仍需继续进修三位，才能进入大飞跃，成就佛的果位。由于这种“顿悟”说立顿于七地，七地之前需渐修，七地之后还得修，因而在竺道生的顿悟说提出来以后被称为“小顿悟”（后也被看作是一种渐悟），而竺道生倡导的顿悟说则被称为“大顿悟”。竺道生认为，既然还需要从七地修至十地，那么所谓的“小顿悟”实际上仍然是渐而非顿。他主张十地之内都是渐修而无悟，十地之后方得大悟。

竺道生被认为是中国佛教史上提倡大顿悟的第一人。他认为，证悟诸法实相（涅槃、佛性）之理就是成佛，实相是完整圆满的“理”，理不可分割，故不能分阶段地逐渐得到它。“以不二之悟，符不分之理”^①，只能是顿悟。竺道生主张顿悟，但并不废渐

^① 慧达：《肇论疏》，《中续藏经》第150册，第425页。

修,他认为“悟不自生,必藉信渐”;然“悟发信谢”,一旦顿悟,便无需再修学了^①。竺道生大力倡导的顿悟成佛说对中国佛学的发展影响极大。

值得注意的是,佛性、如来藏思想在印度佛教中不仅不是主流,而且如来藏的神我色彩在后来的大乘佛学中也有逐渐被淡化的倾向。这从形成于不同时期的《大般涅槃经》前十卷与后三十卷的思想之差异中也可看出。在后三十卷中,不但以佛性取代了前十卷的“如来藏”一词,而且以非有非无的中道来释佛性,认为“众生佛性,非有非无”^②、“佛性者即第一义空,第一义空名为中道”^③。并且,后三十卷一反前十卷强调的“一切众生悉有佛性,即是我义”^④,提出了“佛性者,实非我也,为众生故,说名为我”^⑤,把“真我”说为佛的方便法门。而在中国,情况却大不相同。尽管传统思想的“存神”倾向由于鸠摩罗什所传的性空般若学而一度受到了人们的怀疑与质疑,但并没有由此而消沉。竺道生以非有非无的般若实相学来论证佛性我,不仅使涅槃佛性说得以大兴,而且也为传统的“神不灭论”张了本,“存神”思想获得了新的理论形式。

竺道生以后,随着各家判教学说对《涅槃经》地位的抬高,讲习涅槃之风盛极一时,围绕着“佛性”这一中心问题曾出现了种种不同的师说,其普遍的倾向都是把佛性与心识、心神结合起来理解。例如吉藏的《大乘玄论》曾将佛性诸家义归纳为十一家,加

① 慧达:《肇论疏》,《出续藏经》第150册,第425页。

② 《大正藏》第12册,第572页中。

③ 《大正藏》第12册,第524页中。

④ 《大正藏》第12册,第407页中。

⑤ 《大正藏》第12册,第525页上一中。

上其本人所赞同的,共为十二家,其中的“第三师以心为正因佛性”,“第四师以冥传不朽为正因佛性”,“第五师以避苦求乐为正因佛性”,“第六师以真神为正因佛性”,“第七师以阿梨耶识自性清净心为正因佛性”,以上这五家“虽复体用、真伪不同,并以心识为正因”^①。另外还有几家,虽然没有明言以心识为正因,但实际所说亦不离心或心识。例如“第九师以得佛之理为正因佛性”,此为瑶法师与灵根寺慧令所持的观点,从法瑶所说的“佛性之理,终为心用”^②以及慧令所说的“即昔神明,成今法身。神明既是生死万累之体,法身亦是涅槃万德之体”^③等来看,以“得佛之理”为佛性,仍是从心神之用来理解佛性的。再如,“第十师以真谛为正因佛性”,均正的《大乘四论玄义》记“真谛”为“真如”,此义为释宝亮所主,他认为,“心有真如性为正体也”,即认为众生恒常的心识之真如体即为成佛之正因。还有“第十一师以第一义空为正因佛性”,此为真谛与北地摩诃衍师所持之义,“第一义空”,均正的《大乘四论玄义》记为“第九无垢识”,并认为,此即是“以自性清净心为正因佛性”。

可见,当时的涅槃佛性论虽然说法各异,但大都不离众生之心或心识,只是有的强调心之体,有的突出心之用而已。“心为正因”之说实为当时涅槃佛性论的主流。从涅槃解脱的角度把佛性与“冥传不朽”的心识、心神结合起来理解,把印度佛教中的佛性与非“无我”的倾向统一到主体自性心识上来,并把常住不变的佛性与主体的自心、心识直接联系在一起,以“心”为正因佛性,

① 吉藏:《大乘玄论》卷三。

② 《涅槃经集解》卷十八。

③ 吉藏:《大乘玄论》卷三。

即以自心为解脱成佛的主要原因，这成为富有中国特色的佛性(心性)学说的重要内容。这种佛性论思想不仅直接影响到了隋唐佛教各宗派思想理论的形成，而且对整个中国佛学，乃至整个中国思想的发展都产生了巨大的影响。入陈之后，由于三论学、唯识学的逐渐兴起而涅槃学派趋于衰微，但涅槃佛性论作为一种学说，依然是佛教各派的理论重点。

(四)毗昙学

这里主要简单地介绍一下南北朝时毗昙学派的理论。毗昙学派是专门研习并弘传说一切有部论书《阿毗昙》的佛教学派。它主要通过对佛教法相的分析来表述“四谛”等佛教的基本思想，以论证解脱的必要性和可能性。

毗昙，梵文为 Abhidharma，或译“阿毗昙”、“阿毗达磨”，意译作“对法”、“胜法”、“无比法”等，又称“大法”或“论”，指佛教中最可尊可赞的根本大法。如果追根溯源，阿毗昙原指对小乘佛教《阿含经》的论述，最初仅为简单地归纳佛陀说教而形成的一些名相概念，后随着佛教结集的展开，逐渐演化为以一种以名相分析和理论阐述并用的特定的文学形式来解说和论证佛经义理而建构的理论体系。到部派佛教时期，各部派都建构了自己的阿毗昙，来阐释对现象界的观察和对超验圣境的证悟。佛教以深奥烦琐为特征的佛学由此而得到进一步发展。唐代玄应的《一切经音义》卷十七说：阿毗昙，“此译为胜法，或言无比法，以诠慧故”。阿毗昙后来成为佛教经、律、论“三藏”中“论藏”的泛论，可以指大小乘佛教的一切论典，但在中国东晋南北朝的佛教中，阿毗昙特指小乘论典。

据吉藏的《三论玄义》记载,阿毗昙共有六种:除了如来自说之法相毗昙未传到我国外,其他如舍利弗《阿毗昙》、迦旃延《八键度论》、五百罗汉《毗婆沙论》、法胜《阿毗昙心论》和达摩多罗《杂心论》等都先后传到了我国。此外还有《六分阿毗昙》中的“众事分阿毗昙”也曾传到我国,其中在中土流传最早且最有影响的是前秦僧伽提婆译的《阿毗昙心论》、《阿毗昙八键度论》和刘宋僧伽跋摩译的《杂阿毗昙心论》等。其中的《杂阿毗昙心论》当时被认为是说一切有部毗昙的总结性论著而受到毗昙师的特别重视。

毗昙学以说一切有部的理论为基础来展开对佛教法相的分析,以表达对佛教基本思想的理解。在佛学中,“法相”经常泛指事物的相状、性质、名词、概念及其含义等,“一切世谛有为无为,通名法相”^①。但在毗昙学中则主要用它来解说事物的本质属性和现象的关系。《杂阿毗昙心论·界品》认为,“法者持也,持自性故名法”,法的特点是持有自性;“相者,相貌也”,相是指法本身固有的相状。“法相”就是事物持有的自性以及所表现出的固有的相状。毗昙学通过对事物的现象与本质的分析,在哲学理论上提出,“世无别体,依法而立”^②,并认为,人我是空,但法体恒有,万法的“自性”不空,即认为因缘和合的事物皆有永恒不变的实体(自性),法体可以脱离具体的事物而独立自存于过去、现在与未来“三世”,故“三世”亦真实不虚,“三世实有”成为一个根本性的命题。

为了说明“自性”必待“因缘和合”方生成万法,毗昙学对“六

① 《大乘义章》卷二。

② 《大毗婆沙论》卷七十六。

因四缘”也作了十分细致的分析。它认为,在三世有中,过去和未来二世有的建立,必然要归结到能作因、共有因、自分因、遍行因、相应因、报因等“六种因”和因缘、次第缘、所缘缘、增上缘等“四种缘”上,它通过六因四缘说来论证三世一切法有,从而形成了十分周密的理论。

四缘是指在一一切被造作的事物中,都需要借助于四类条件的作用才得以生起,以此来概括佛教所说的一切因缘,特别是用以说明人的思想行为和业报轮回所发生的条件。其主要内容是:(1)因缘,因即缘,指直接产生自果的内在原因,它在四缘中处于因中之因的地位,适用于解释一切物质的和精神的现像。(2)次第缘,指人的主观思维的展开也是次第进行的,已灭之前念可以为生起的后念起引导作用,成为下一个认识活动得以产生的条件,其中并无间断,故又称“等无间缘”。(3)所缘缘,指诸心心所攀缘的境界,亦即认识的一切对象。《俱舍论》说:“所缘缘性即一切法,望心心所随其所应。”心是能缘,外境为所缘。人心必须依外境才能产生种种思虑作用。然而外境有时也会对人心产生一种限制,甚至妨碍作用。可见,认识的一切对象既是所缘,又为所起的心作缘,故称“所缘缘”,(4)增上缘,指上述三种缘之外的其余各种有助于或无碍于其他事物发生的条件。它可以分为两类:一是有力增上缘,即有助于其他事物产生的条件,如阳光、雨露等都是农作物生长的增上缘;二是无力增上缘,即无碍于其他事物发生的条件。佛教认为,宇宙间每一个事物对其他事物都具有增上缘,惟独对自身不起作用,同时也不能成为“无为法”的增上缘。因为“无为法”是独立自存的,是超越于任何因果条件之上的存在。

六因说是由对“四缘”的解释而来,即把四缘中的次第缘、所

缘缘和增上缘归结为能作因，把具有直接生果功能的因缘别开为五因，共成六因。据《俱舍论》卷六介绍，“六因”的内容是：(1)能作因，“一切有为，唯除自体，以一切法为能作因，由彼生时无障住故”^①。也就是说，当一物生成时，一切不对其发生阻碍作用的事物皆为此物的能作因，此因的范围最广，除自体外，一切法都能成为“能作因”。(2)俱有因，即“共有因”，“若法更互为士用果^②，彼法更互为俱有因。其相云何？如四大种，更互相望为俱有因”^③。也就是说，支持一事物生起的条件相互依持，互为“共有因”，如地水火风四大种生起各种事物，四大相依相资。(3)同类因，即“自分因”，“同类因者，谓相似法与相似法为同类因，谓善五蕴与善五蕴展转相望为同类因”^④。也就是说，因果相似、同类，这主要是指因与果在道德上属于同类，善的观念产生善的观念，恶的观念产生恶的观念，因此称为“同类因”，又称“自分因”、“自种因”。(4)相应因，“唯心、心所是相应因”^⑤。也就是说，当一种认识产生时，心与心所相应而起，互相依存，彼此相应，“相扶有用”。(5)遍行因，“遍行因者，谓前已生遍行诸法，与后同地染污诸法为遍行因”^⑥。这是指遍行于“染污诸法”的种种烦恼，如无明、邪见、边见、疑等十一种，它们是普遍生起一切烦恼的起因。(6)异熟因，即“报因”，“唯诸不善及善有漏是异熟因”^⑦。这是指

① 《大正藏》第29册，第30页上。

② 士用果，也称士夫果。士，士夫，指人；用，作用，指造作。士用果，即人使用各种工具所造作的各类事情所引起的果。

③ 《大正藏》第29册，第30页中。

④ 《大正藏》第29册，第31页上。

⑤ 《大正藏》第29册，第32页中。

⑥ 《大正藏》第29册，第32页下。

⑦ 《大正藏》第29册，第33页上。

能招致三世苦乐果报的善恶业因，异熟即为果报，由于果异于因而成熟，故名。从果报的性质看，三世苦乐虽由善恶业因而来，但后果自身的善恶却是无定的，遭地狱苦报者非永受苦，得天堂乐者非永受乐，将来的苦与乐，要看受生者在天堂或地狱中的具体表现，后果与它们的因并不一定是同类。

毗昙学通过对“六因”、“四缘”的分析，进一步说明了“法不孤起”、各有其因和“三世实有”的道理，并以因、缘的相互配合说明了业报轮回得以产生的条件。由于其偏重以六因四缘来论说诸法生起之相，故在印度有人称“说一切有部”为“说因部”，南北朝时有人称毗昙学派为“因缘宗”。

毗昙学以说一切有部的我空法有、法由缘生而各有自性作为第一义谛，在一定程度上拓展了比较注重当下现实的中国人的视野，遂在东晋南北朝时期成为风行一时的学说。但是，中国的毗昙学始终没有形成独立的判教体系，也没有固定的师承传授，因而最终仅仅形成一个学派而已。但这个学派对中国佛学的影响还是很大的。

（五）摄论学

这里主要简单地介绍一下南北朝时摄论学派的理论。摄论学派是以研习梁代真谛所译古印度无著的《摄大乘论》而形成的一个学派。该学派在陈隋之际盛行于北方。由于各摄论师之间并无严格的传承关系，因此各家学说并不完全一致，但围绕着印度瑜伽行派所主张的唯识学说，对九识和三性等进行了比较系统的探讨，以论证一切众生皆有佛性，都能成佛，则是各摄论师共同关注的问题。

《摄大乘论》传入我国以后,最早由北魏佛陀扇多译出,但未得广传。真谛在重译此论的同时,还首译了世亲的《摄大乘论释》,系统介绍瑜伽行派的唯识学说,在中土形成了摄论学派。其主要的理论特点是,在第八识“阿梨耶识”(“阿赖耶识”的异译,也译作“阿黎耶识”)之外另立纯粹清净的第九识“阿摩罗识”,认为一切现象皆依妄识阿梨耶识而有,通过佛教的修行,消除妄识,证入人人固有的自性清净的“阿摩罗识”,就是成佛,从而肯定了一切众生皆有佛性,皆能成佛。

“阿摩罗识”,梵文为 Amala 的音译,又译“阿末罗识”,意译为“无垢识”、“清净识”,即真如。真谛译出的《摄大乘论》,首先强调了第八识“阿梨耶识”的重要性,认为“此界(即阿黎耶识)无始时,一切法依止,若有诸道有,及有得涅槃。……诸法依藏住,一切种子识,故名阿黎耶,我为胜人说”^①。即“阿梨耶识”是万法之所依,也是实现涅槃解脱的内在根据,因为阿赖耶识虽为妄识,但其中也有一分纯净之识。根据玄奘所介绍的唯识学,“阿梨耶识”转染成净,即名“阿摩罗识”,也称“如来识”,意谓在佛位的第八识,并非另有一个第九识。但真谛在译经时,特将阿赖耶识中的纯净之识在第八识之外另立“阿摩罗识”,把在佛位的清净无垢的“阿摩罗识”称作“第九识”。真谛的目的是为了强调说明,人心的本来面目乃是远离迷惑而本自清净的,因此,转阿赖耶识之迷以回归人心本有的觉悟之纯粹清净心,这才是修行的根本目的。真谛所传的此说成为摄论学的唯识古学与后来玄奘译介的唯识今学的重要区别。摄论学的“九识”说曾受到后来唯识宗人的批评。例如窥基在《成唯识论述记》卷三末中明确指出:“唯无

① 《大正藏》第31册,第114页上。

漏依,体性无垢,先名阿耨罗识,或名阿摩罗识。古师立为第九识,非也。”另外,从境、行、果三方面的教理来看,摄论学也有一些独特的重要主张。“如关于境的,他们说真如有其二义,一所缘境为真如,亦即实际;二能缘心亦为真如,相当于第九阿摩罗识,亦名本觉。二者合一,称为能所统一,理智不二。又五法(相、名、分别、正智、真如)与三自性(分别性、依他性、真实性)的关系而论,正智通于依他性与真实性,五法中亦包含分别性。又三性中不但分别性是空,而依他性亦空,三无性(相无性、生无性、胜义无性)不但遮遣分别性,而亦遮遣依他性,因此有历观三性的三重次第观之说。另外,第八识为能变,相当于相分,其余七识为能缘,相当于见分。此即《摄论》身识、身者识等十一种识平列之说。又关于行的方面:他们说三乘种性,皆由因缘所生。此即新熏种子之说。关于果的方面:谓定性小乘人无余涅槃,亦可还生回入大乘。这些主张,在道基、灵润诸师之说里,已有了变化,及至玄奘学派成立,就更一一加以否定了。”^①特别是唐代玄奘重译的《摄大乘论》,译文远较旧译为佳。同时,玄奘所创的法相唯识宗号称以“六经十一论”为典据,《摄大乘论》只是作为其中之一而并不受到独尊,因而以真谛旧译为主的摄论学派便趋衰微,摄论学也就不再单独流传了。

(六)成论学

这里主要简单介绍一下南北朝时成实学派的理论。成实学派是研习并弘传《成实论》的佛教学派。《成实论》的作者诃梨跋

^① 《中国佛教》(三),知识出版社1989年版,第259—260页。

摩,原为印度说一切有部的僧人,后受大众部的影响而著此论批判有部的理论。“成实”,意为成立“四谛”真实的道理。其主要思想是人法两空,人空如瓶中无水,法空如瓶体无实,人法皆无自性,反对说一切有部“诸法实有”的观点,并在有部对世界万法分析的基础上提出了“五位八十四法”。此论被认为是由小乘向大乘空宗过渡的重要著作,也有人称此论为“小乘空宗”的论典。鸠摩罗什为助初学佛者而译出此论后,其门下刘宋僧导和北魏僧嵩对此深加研究并作注疏,此论遂成为南北朝时期最流行的佛典之一。到了梁代,成论学成为最盛行的佛教学说之一。当时最著名的成论学者就是著名的“梁代三大家”僧旻、法云和智藏。由于成论学与般若学、涅槃学和三论宗的思想都有交涉,因而在中国佛教史上有一定的重要地位和影响。

从形式上看,成论学与毗昙学一样,都是通过对佛教名相概念的分析来表达自己的独特思想的。《成实论》本身就是以“四谛”为纲要组织起来的。论中强调了人生的一切皆苦,并分析了形成苦的各种原因,认为是人们对色、食、心、身的贪著之业因导致了人们的生死轮回,生死轮回受业力支配而并无“我”之常存,“无我”成为成实学的理论基点之一。既然苦的原因在于人们的“业”,因而除苦也就应灭业,而由于“业从烦恼生”,故灭业又须灭烦恼。由于“真智慧能断烦恼”^①,而“无明是一切烦恼根本,亦助一切烦恼”^②,因而以“真智”灭“无明”就成为最根本的修行了。

《成实论》还强调,“世间心缘假名,出世间心缘空无我。所以者何?世间即是假名,出于假名,名出世间”^③。认为世间万法皆因

① 《大正藏》第32册,第360页中。

② 《大正藏》第32册,第314页上。

③ 《大正藏》第32册,第360页下。

皆和合，因而皆无自性，只是假名有，以“假名有”为“实有”的观念就是“假名心”，用“法心”灭“假名心”，再用“空心”灭“法心”，最后连“空心”也灭，就是证得了“出世间心”而达到了对“空无我”的体认，获得了涅槃解脱。可见，《成实论》确实具有了通向大乘“空观”的特征。当然，成论学所说的“法心”或“出世间心”与大乘的般若空观还是有所不同的，后者是空不离假，即假而空，前者却要求证入断灭一切身心活动的“无余涅槃”。正因为如此，所以成论学虽然也用“二谛说”来调和空有二观，甚至提出了与三论学相似的“若第一义谛故说无，世谛故说有，名舍两边行于中道”^①等说法，但由于它没有真正从假有上体认性空，没有达到对“生死涅槃不二”的认识，因而还是受到了三论学者的批评。例如三论宗的创始人吉藏在其《三论玄义》中曾专门“排《成实》”，并对比大小二乘不同的空观以证《成实论》是小乘论典。自吉藏将《成实论》判为小乘，并大力弘传大乘般若空观以后，成实学便逐渐衰微。唐代唯识学兴起，成论学虽仍有余波，但成实学派已不复存在了。

需要说明的是，“南朝的所谓《成实》师，其实都是兼治《成实》者，很少有专治《成实》的。……由于这些《成实》师们，都是大、小乘治者，所以他们的思想都是比较复杂的。他们多半都是以大乘教义解释《成实》，或者是以《成实》来附会大乘教义。所以，无论是他们的大、小乘思想，都是很不‘纯’的”^②。“《成实论》的研讨者中间，并无确定的共同信奉的教理。相反，《成实论》学者之所以历朝都有大匠出现，正与他们阐扬的教理各

^① 《大正藏》第32册，第316页下。

^② 郭朋：《汉魏两晋南北朝佛教》，齐鲁书社1986年版，第716—717页。以下所引不再注明版本。

异有关。”^①这是我们研究成论学需要特别注意的。

(七)地论学

这里主要简单地介绍一下地论学派的理论。地论学派是研习并弘传《十地经论》的佛教学派,为北朝所特有,且对北朝佛教影响最大。古印度世亲的《十地经论》原是对《华严经·十地品》所说菩萨修行的十个阶位(十地)和教义作的解释,由于它特别发挥了“三界唯心”和“唯识”等理论,因而成为瑜伽行派早期的代表作之一。译出此论的北魏僧人菩提流支和勒那摩提对论中所论的“阿梨耶识”和佛性的解释各不相同,其徒遂分为地论学派的南北两道,佛教史上称其为相州南道和相州北道。

相州南道和相州北道曾围绕着当常、现常(即佛性的本有、始有)问题进行过长期的争论。以菩提流支的弟子道宠为代表的北道,倡阿梨耶识依持说,主张佛性始有,即认为杂染的阿梨耶识并不具足一切功德,众生的佛性乃“当果”而现,后天所有,此说因与摄论学派相近而渐与之合流;以勒那摩提的弟子慧光为代表的南道,倡真如佛性依持说,主张佛性本有,即认为阿梨耶识法性(即真如佛性)本自具足一切功德,众生的佛性乃与生俱生,先天而有,修习只是使本有的佛性得以显现而已,此说与如来藏思想相近,后融入华严宗。

除了当、现之争外,南北两道还有过四宗五宗之争。道宣曾说:“洛下有南北二途,当现两说,自斯始也,四宗五宗,亦仍此

^① 任继愈主编:《中国佛教史》第3卷,中国社会科学出版社1988年版,第409页。

起。”^①所谓四宗五宗,说的是判教问题。据有关资料记载,南道一般主“四宗”说:(1)因缘宗,或称立性宗,指《阿毗昙》说诸法各有体性,但皆从因缘生;(2)假名宗,或称破性宗,指《成实论》说诸法无性,但诸法不无假相;(3)不真宗,亦称破相宗,指《般若》三论说万法不真,“凡所有相,皆是虚妄”;(4)真宗,亦称显实宗,指《华严》、《涅槃》等经说万法的真如实性。以上“四宗”的名称在南道还有其他不同的说法。北道的判教,一般认为是主“五宗”说,但具体内容不详。相传护身寺僧人自轨有“五宗”说,即把上述四宗中的《华严》划出另立第五法界宗,这可能就是北道的主张。另外还有把南道四宗约为立相、舍相、显真实三宗者^②,究竟为南道还是北道的主张,今人说法不一,因资料有限,难以详考。

地论学派的南北两道,以南道为盛。除南北两道之外,还有其他一些论师也兼通《地论》。“南北朝时的《地论》师,亦多兼治《涅槃》,加以《地论》本身也已涉及了‘佛性’论思想。所以,《地论》师在宣扬《地论》教义时,必然也都要谈及涅槃、佛性的问题。”^③这对中国佛学的发展产生了一定的影响。从历史上看,地论学派在南北朝末年和隋代逐渐与摄论学派融合,至唐代唯识宗和华严宗创立以后,地论学派便不再独立存在,但其思想仍在华严宗中有所体现。

南北朝时期,除了上述一些佛教学派的思想较为流行之外,社会上还有三论(四论)学、律学、禅学和净土之学等等在流传,律学和净土,强调的主要是修持实践,而三论学与禅学,我们将

① 《续高僧传》卷七《道宠传》。

② 吉藏:《大乘玄论》卷五。

③ 郭朋:《汉魏两晋南北朝佛教》第840页。

在下面结合论述中国佛教主要宗派三论宗和禅宗的理论时再作介绍,故对这些学派,在此不再作专门的介绍。

三、主要宗派的理论

隋唐时期，随着统一的封建王朝的建立和佛教寺院经济的进一步发展，中国化的佛教宗派相继形成。这些佛教宗派的创立，既是中国佛教发展史上的大事，也标志着中国佛学走向了鼎盛。各个宗派继承了南北朝时佛教学派的思想理论成果，并在“判教”的基础上建立了各自的思想学说，这些思想学说都是中国人在理解、消化并发挥印度佛学的基础上建立的。隋唐佛教宗派，一般号称“大乘八宗”，指的是天台宗、三论宗、法相唯识宗、华严宗、律宗、禅宗、净土宗和密宗。它们的思想学说，是中国佛学的最主要内容。

下面我们就对这些宗派的主要思想作些介绍，其中的密宗由于主要在中国的西藏等地区流传，故其思想将在“藏传佛教思想”中一并介绍。

（一）性具实相说

这主要是介绍第一个中国佛教宗派天台宗的思想。由智顓实际开创的天台宗是中国佛教史上形成的第一个宗派，“性具实相”被认为是该宗最具特色的理论，天台宗后昆四明知礼曾说：

“只一具字，弥显今宗。”^①这俨然已成为天台有别于他宗的理论标尺。不过，在展开“性具实相论”之前，我们首先需要鸟瞰一下天台学的大纲，它大致可以被归结为教与观两个方面，即五时八教的判教理论与止观并重的实践法门。

1. 五时八教与止观并重

判教是一个宗派得以形成的基本条件之一，所谓判教，乃是“教相判释”的略称。“教者，圣人被下之言也；相者，分别同异也。”^②即对佛陀所说的各种教法予以分别评判，重新估量其不同的意义与地位。判教思潮发端于印度佛教部派分裂之时，而随着大量佛典的汉译，为调和其中的大小、空有之争并作出于己有利的安排，南北朝时期各学派也纷纷建立起自己的判教体系。刘宋时道场寺慧观，就依据《大般涅槃经》牛乳五味说并受当时顿、渐之争的启发，首先建立起“二教五时”的判教体系。到了智顓时代，据《法华玄义》所述，当时有影响的判教，已有“南三北七”十家之多。按智顓的说法，这十家判教虽互有出入，但从总体上看，也有共通之处：

南北地通用三种教相：一顿、二渐、三不定。《华严》为化菩萨，如日照高山，名为顿教。三藏为化小乘，先教半字，故名有相教；十二年后为大乘人说五时《般若》乃至常住，名无相教，此等俱为渐教也。别有一经非顿渐摄，而明佛性常住，《胜鬘》、《金光明》等是也，此名偏方不定教。此之三意，通途

① 《观音玄义记》卷二，《大正藏》第34册，第905页上。

② 《法华玄义》卷一上，《大正藏》第33册，第683页中。

共用也。^①

三种教相实际上更符合南方三家的情形，它们的区别仅在于对渐教的判释有异，即于中或开为三时，或开为四时，或开为五时，而北方七家则远为复杂，并没有像“南三”那样有一个大致统一的构架^②。智顓的判教体系，就是建立在对上述各家批判整合的基础之上的。先来看“五时”，“五时”之说，一般以《涅槃经》的牛乳五味喻为依据。《涅槃经·圣行品》以牛乳制作过程中依次形成的五种味道乳、酪、生酥、熟酥、醍醐为比喻，来说明从佛出十二部经、从十二部经出修多罗、从修多罗出《方等》、从《方等》出《般若》、从《般若》出《涅槃》的相生次第。南方以成实师为代表的五时判教，就依此与各种佛经相配，认为从牛出乳，譬如佛陀在成道后十二年内所说的三藏有相教；从乳出酪，譬如其后所说的《般若》无相教；从酪出生酥，譬如《维摩》、《思益》等褒扬大乘、贬抑小乘的褒贬抑扬教；从生酥出熟酥，譬如会三归一的《法华》同归教；从熟酥出醍醐，譬如明法身常住的《涅槃》常住教。可见，南方的“五时”，但约佛陀一代时教的次第高下来作判释，并且仅于渐教中作五时分判。

智顓对这种以五味譬五时的观点提出了责难，认为这种配对是不确切的，并不符合经文的原义。首先，以十二部经对有相教，智顓认为，有相教事实上只有九部，而且智顓是以顿渐共约五时，因此佛陀最初说的是《华严》顿教，亦非有相教；其次，以修多罗对《般若》无相教，智顓认为，修多罗通指一切有相、无相，亦不能仅以无相《般若》相配；再次，以《方等》对《维摩》等褒贬教，

① 《法华玄义》卷十上，《大正藏》第33册，第801页上。

② 详见《法华玄义》卷上。

在智顓看来,《维摩》不应在《小品般若》之后;最为牵强的是,经文明明说的是《般若》,却又以《法华》来相配,实为乖文失旨

智顓指出,《涅槃经》的“五味”首先乃是从根性上来说明的。众生因有信解行证的差别,故而佛陀开示种种方便说教,其目的都是为了使修行者转凡成圣。比如,以《华严》为乳,以三藏为酪,是因为说《华严》时,于凡夫无益,其见思惑未转,而说三藏时,却反而能断其见思,不能因为于小机有益,就认为三藏高于《华严》,这里没有次第高下之别,只是约逗机而言。而从根本上说,五味都能获得醍醐,见得佛性,如《涅槃经》所言,置毒乳中,乃至醍醐,遍五味中,悉能杀人,这显然是与《法华》会三归一的思想相一致的。

不过,智顓在约根性说明“五味”义的同时,也提出了自己的“五时”教说,其主要根据是晋译《华严经·性起品》的“日出”喻。该经卷三十四云:“譬如日出,先照一切诸大王山,次照一切大山,次照金刚宝山,然后普照一切大地。”^①此喻表明,释尊一代时教,可依说法的先后次第,分为五个时期:

第一华严时,谓释迦成道之初,首先为慧根菩萨说《华严》圆顿之教,令速悟人,如日出先照高山。第二鹿苑时,谓佛为根机较浅不堪领受《华严》大法的初学者,于鹿野苑等地,讲说小乘四《阿含》,宣说苦集灭道“四谛”之理。第三方等时,谓对已有小乘基础者,佛陀进而为说大乘《方等》类经典,令其耻小慕大。第四般若时,谓佛陀为明诸法皆空、显中道实相之理而广说《般若》类经典,此有通别之分,通即共般若,为三乘共学,别即不共般若,为菩萨独进。以上三时,从说法形式看,俱为渐教。第五法华、涅

① 《大正藏》第9册,第616页中。

槃时,此为佛陀最后的说法,直明一佛乘真实之教,从说法形式看,这属于非顿非渐教。其中《法华》开权显实,会三归一,方便引导十界众生归于究竟佛乘,大智之人如舍利弗等禀此即可受记见性。这样历五时五味至《法华》而得道,智顓称之为“前番”;更有于《法华》未得入者,则重于《般若》淘汰,令于《涅槃》中悟入,智顓称之为“后番”。前番与后番,证悟虽有先后,但二经俱为醍醐,能同样得道受益,就像谷物虽有早熟、晚熟之别,但最后都能成熟一样。不过,在具体论述上,智顓对两经的看法事实上是有区别的。在他看来,《法华》原始终要,唯论如来设教之大纲,是最圆满、最究竟的法门,《涅槃》则对未能于《法华》得悟者而说,相当于对《法华》的补充,在照顾到当时受教界普遍重视的《涅槃经》之地位的同时,智顓事实上更为强调《法华经》的权威,《法华》畅如来出世之本怀,开示真实一乘,故能遍摄一切众生,而其他佛典都是化导不同众生的方便权说,具有不同的教相。在全而安排与系统调整各类佛经的基础上来突出《法华经》的崇高地位,乃是智顓判教的根本意图。

值得注意的是,和南方成实师的“五时”说不同,智顓的“五时”是建立在“五味”义的基础上的。在《维摩经玄疏》卷六中,他对此有一个总结性的说法:

但以禀教之徒根缘不一,时方有别,是以大圣设教名字不同,言方亦别也,故有顿渐赴机。至如《华严》广明菩萨行位,三藏偏说小乘,《方等》破小显大,《大品》历法遣荡会宗,《法华》结撮始终、开权显实,《涅槃》解释众经、同归佛性常住。^①

^① 《大正藏》第38册,第561页中一下。

五时的先后次第乃是为了适应众生的不同“根缘”，究竟说来，佛以一音演说法，三乘同归一乘，若历然要作次第高下的分别，则必然会得其权而忘其实，在智顛看来，这正是南方五时说的根本缺陷之一。

再来看“八教”。首先需要指出，“八教”之说，乃出自智顛弟子灌顶的总结，而智顛原来的说法是三种教相与四教义。在《法华玄义》卷十上中，智顛明确指出其判教的大纲为顿、渐、不定三种教相，并认为此三教各可约教门与观门而分别作二解，可见，他以三种教相为判教大纲是以他的教观一致论为基础的，这一点事实上直到明末智旭撰作《教观纲宗》时才被重新引起注意。具体说来，就教门而言，第一是顿教，值得注意的是，智顛并不仅仅把《华严》归属该门，在他看来，如《维摩》、《大品》、《涅槃》等大乘经中显示该教相的内容也都归属该门，换言之，他是纯粹以教相来作分判的，而不是仅机械地作教部的归类，即简单地把某经置于某一部类，如南方诸家所作的那样。第二是渐教，指上述《涅槃经》所说的“五味”次第。第三是不定教，即不为顿、渐二门所摄的教门，佛以一音演说法，众生约根性的不同，于五味之中，能处处得见佛性，并不一定要按照五味的先后次第，这譬之如《涅槃经》所言，置毒乳中，乃至醍醐，遍五味中，悉有杀义。智顛有时也把不定分为显露不定与秘密不定，但他主要是以显教来作判释的，秘密不定可直言为密教，基本不在他考察的范围之内。而智顛之所以要特别强调三种教相，是因为它正好可与他所传的三种止观相配合而构成他的教观一致论，与之相配的三种止观分别是圆顿止观、渐次止观与不定止观，这也就是上述三种教相约观门的解释。

智顛弟子灌頂开始有“化仪四教”的说法,并与“化法四教”相结合而构成所谓的“八教”。化仪四教是对三种教相的发展,即将显露不定与秘密不定开而为二,合顿、渐两教而为四教。显露不定又称“不定教”,秘密不定又称“秘密教”,两者的区别在于,佛以一音说法,“同听异闻,互不相知,名秘密教;同听异闻,彼彼相知,名不定教”^①,这里顿、渐两教也不再是纯从教相上分判的,而是主要就“五时”立言,即以《华严》为顿,《阿含》、《方等》、《般若》为渐,《法华》、《涅槃》为非顿非渐。之所以称为“化仪”,据灌顶解释说,是因为它系“化之仪式,譬如药方”^②,即就佛陀化导众生的方式而作的分判。应该承认,和下述“化法四教”相结合,“五时八教”^③的判教体系单就“教”而言显得更为系统,但它事实上忽略了智顛以三观配三教的教观统一论的基本思想,明末智旭撰《教观纲宗》,对历代相承的“五时八教”说提出质疑,就是企图恢复智顛判教原则的一种努力。

如果说“化仪四教”是治病的药方,那么藏、通、别、圆的“化法四教”就是实际的药味,“所化之法,譬如药味”^④,它是就佛陀化导众生的内容而为言的,事实上,这也是对智顛“四教义”的进一步系统化,其具体内容是:“藏教”,即以《阿含》为主的小乘经、律、论三藏,此教以小乘为对象,傍化菩萨,它以生灭四谛为教理,认为有苦可舍、有集可断、有道可修、有灭可证,在观法上则是通过析空观断见、思二惑,证得偏空之理而入于无余涅槃。“通教”,通前藏教,通后别圆,为三乘共禀,其经典以《般若》为主,亦

① 《天台八教大意》,《大正藏》第46册,第769页中。

② 《天台八教大意》,《大正藏》第46册,第769页上。

③ 这一说法首先由湛然提出,并由高丽谛观在其《天台四教仪》中加以发挥。

④ 《天台八教大意》,《大正藏》第46册,第769页上。

包括大乘《方等》类经典,此教以菩萨为对象,傍通二乘,它以缘起性空的无生四谛为教理,认为诸法如幻如化,当体即空,故四谛生即无生,在观法上则是通过体空观由假入空,是大乘的初门。“别教”,不共二乘、专为菩萨所说的法门,它以因缘假名的无量四谛为教理,在观法上则由空入假,进一步认识四谛的无量行相,上根之人,还能因此由假入中,不过,由于三谛隔别而观,即它是“次第三观”而非圆顿的“一心三观”,因此所见证的乃是与空、假不融的“但中之理”。“圆教”,此教以不可思议的无作四谛为教理,所谓“阴入皆如,无苦可舍;无明尘劳即是菩提,无集可断;边邪皆中正,无道可修;生死即涅槃,无灭可证”^①,它以圆顿的“一心三观”为观法,所见证的乃是即空即假即中的性具实相。

如上所述,在智顓的著述中,教观相资是他所有理论的基石。他对东流一代教法的判释,其主要目的之一便是以此来指导止观观心的宗教实践。而当我们转向观门的时候,我们会发现他学说的另一特色,那就是止观并重。

止观在天台学中的地位是毋庸置疑的。宋代释元照在为智顓的《小止观》一书所作的序中写道:“台教宗部虽繁,要归不出止观,舍止观不足以明天台道,不足以议天台教。”^②止观是佛教的基本修证方法,天台宗的整个学说体系,就是围绕着止观而展开的。东晋南北朝时期,由于南北分裂,北方重禅法,南方重义理,止观被析为两途,佛教传统中定慧双开、止观并重的实践原则遭到一定程度的破坏。北朝末叶,菩提达摩在嵩洛一带传“南天竺一乘宗”,以四卷《楞伽》印心,强调“理人”与“行人”并重,表

① 《摩诃止观》卷一上,《大正藏》第46册,第1页下。

② 《大正藏》第46册,第462页上。

明了当时一种两者重新回归统一的新趋势。与此同时,天台先驱慧文禅师则以《大智度论》指导禅修,创造性地引入了“一心三观”的观心法门,弟子慧思,南游衡岳,更深得南北佛法之长,他“昼谈义理,夜便思择”^①,把教与禅、定与慧有机地结合起来,依《法华经》而自悟“法华三昧”。智顓承慧文、慧思之后,在南北走向统一的社会政治背景下,进一步把止观并重确立为佛教实践的根本性原则:

考夫泥洹之法,入乃多途,论其急要,不出止观二法。……当知此之二法,如车之双轮,鸟之两翼,若偏修习,即堕邪倒。故经云:若偏修禅定福德,不学智慧,名之曰愚;偏学智慧,不修禅定福德,名之曰狂。狂、愚之过,虽小不同,邪见轮转,盖无差别。若不均等,此则行乖圆备,何能疾登极果?^②

值得指出的是,止观并重并不是两种修行方法外在的平行共举,而是“非禅不慧,非慧不禅,禅慧不二,不二而二”^③的,它们的统一乃出自其内在的圆融互具,“言定即有慧,言慧即有定”^④,如果硬要将其分为两截,就既不能修成止,也不能修成观。

如前所述,智顓所传止观有三种,即渐次、不定与圆顿。渐次初浅后深,比如登梯,智顓有《释禅波罗蜜次第法门》十卷来开演此门;不定则没有固定的阶次,可以前后互更,一般认为《六妙法门》一卷是智顓开演该门的代表作;圆顿与前两者均不同,它“初

① 道宣《续高僧传》卷十七,《大正藏》第50册,第564页上。

② 《修习止观坐禅法要》,《大正藏》第46册,第462页中。

③ 《观音玄义》卷上,《大正藏》第34册,第882页上。

④ 《观音义疏》卷下,《大正藏》第34册,第931页上。

缘实相,造境即中,无不真实”^①,是对“纯一实相”当下、直接、圆满的体证,天台三大部之一的《摩诃止观》,集中论述的就是这一圆顿法门。此外,智顓另有《修习止观坐禅法要》一卷,又名《童蒙止观》、《小止观》,一般认为它是《摩诃止观》的概要。

圆顿止观显然是智顓关注的中心,因为它体证的是“纯一实相,实相外更无别法”^②,因此也就超越了纯粹宗教实践的范围,在大乘中道实相论的基础上,智顓由此构筑起别具特色的天台宗性具实相理论。性,指法性,亦即真如。天台宗认为,世界万法都是本来具足的,千差万别的事物和现象当体就是实相,都显示了法性真如的本相,这就是性具实相的基本观点。其义理又有相互联系的两个方面,即“三谛圆融”和“一念三千”。

2. 三谛圆融与一念三千

宗教理论的基本特色之一是它的实践性,虽然实相说是天台宗的理论重心,但契证实相的止观实践依然是它的出发点。据载,慧文曾依《大智度论》修观心法门,悟“一心三智”之旨而立“一心三观”说以传慧思,此为天台理论之滥觞。其后历代辗转相承,观心法门一直处于天台理论的枢机地位,直至宋代山家、山外之争,亦由对观心的不同解执而来。荆溪湛然认为天台宗教义乃是“观心为经,诸法为纬”^③,以观心来统摄所有法门,实为确当之见。

慧文的具体行事今已不可详考,据天台史籍《佛祖统纪》卷六所载,他因读《大品般若》有关“三智”的经文,参以《大智度论》

① 《摩诃止观》卷一上,《大正藏》第46册,第1页下。

② 同上。

③ 《止观义例》卷上,《大正藏》第46册,第453页上。

的解释,认为“三智”可于一心中得,继而又联系到《中论》的“三是偈”,以“三智”与“三谛”相配而首创“一心三观”说。

所谓“三智”,指道种智、一切智、一切种智。一切智体证缘生假法的缘起空性,为声闻、辟支佛所得;道种智认识缘生假法的各别行相,为菩萨所得;一切种智双照空、有,契证空有不二的中道实相,此唯佛的境界。在慧文看来,此三智可于一心中得,并不存在先后的次第,而此三智所观照的境界,又恰好就是《中论》“三是偈”所说的空、假、中三谛,能观与所观、智慧与实相,由此都是一心顿得,而不是多心分别成就,这就是慧文所悟得的“一心三观”。而智顗则对“一心三观”作出了更为系统的陈述。

首先,依据止观并重的基本原则,智顗“映望三观”而“随义”立“三止”之名^①,构成了他“三止三观”的学说。“三观”一名,源自《菩萨瓔珞本业经》中的“贤圣学观品”^②,智顗的解释是:(1)二谛观。二谛从假入空,即认识诸法缘起如幻、空无自性、虚妄不实,从而上不见有佛果可求,下不见有众生可度,这里“俗是所破,真是所用,若从所破应言俗谛观,若从所用应言真谛观,破用合论故言二谛观”^③。(2)平等观。平等从空入假,缘起性空不碍假相宛然,惟有达到空假同用的平等观,才能不沉空沦寂而方便利益六道众生,这里的假不同前者,前者假在空前,是对名相的虚妄执著,后来知礼把它称为“生死假”;这里假在空后,乃是名相的方便施設,后来知礼称之为“建立假”。(3)中道第一义谛观。以前二观为方便,可以得入中道第一义谛,一方面,初观是空生死,后观

① 《摩诃止观》卷三上,《大正藏》第46册,第24页上。

② 参见《大正藏》第24册,第1014页中。

③ 《摩诃止观》卷三上,《大正藏》第46册,第24页中。

是空涅槃，“双遮二边……得会中道”^①，另一方面，“初观用空，后观用假……入中道时能双照二谛”^②，如此双遮双照，自然得会中道第一义谛。按照三观的名义，智顗又提出三止分别与之相配：一是“体真止”。知诸法乃因缘假合、当体即空，一切攀缘妄想则自然息灭，它对应于三观中的二谛观。二是“方便随缘止”。菩萨以无所得为方便，随顺众生的不同机缘，应病与药教化众生，心安于此，故名为止，它对应于三观中的平等观。三是“息二边分别止”。知俗谛有非真有，唯是假名，则俗边体性空寂，知真谛空非真空，不碍假相宛然，则真边亦体性空寂，如此止息对空、有二边的分别执著，便能使心安于中道谛理，它对应于三观中的中道第一义谛观。

三止的名义于经文无征，是智顗自己的创构。不过，与三止相比，智顗似乎更为重视三观的意义，三观以空、假、中三谛为所观境，因此也可分别称为空观、假观与中道观，而以三观观三谛，所得的便是三智：

今用从假入空观为因，得成于果名一切智；用从空入假观为因，得成道种智果；用中观为因，得成一切种智果也。^③

如此“所照为三谛，所发为三观，观成为三智”^④，一个止观学说的基本理论框架便被建构起来了。

① 《摩诃止观》卷三上，《大正藏》第46册，第24页下。

② 同上。

③ 《法华玄义》卷三下，《大正藏》第33册，第714页中。

④ 《摩诃止观》卷五上，《大正藏》第46册，第55页下。



其次，在三止三观说的基础上，智顓通过与次第三观的比照，确立了一心三观作为圆顿止观的特殊地位，在他看来，上述对三止三观的梳理尚是一种可思议的方便渐次，虽然其实质与一心三观并无不同，但它主要是接引钝根人的，由于三智并非一心顿得，因此所证悟的三谛也隔别不融；一心三观则是不历阶次于一心中同时观照空、假、中三谛，智顓的解释是：

一空一切空，无假、中而不空，总空观也；一假一切假，无空、中而不假，总假观也；一中一切中，无空、假而不中，总中观也。即《中论》所说不可思议一心三观。^①

空同时即具假、中，而从空的角度来观照，假、中亦即是空，此为总空观，假、中亦同样如此，可见，这里随举一观即具三观，与上述次第隔历的三观有根本性的“圆”、“别”之殊。

最后，更为重要的是，一心三观的落脚点是观心法门，只有从“一念无明法性心”出发，所谓一心三观、三谛圆融、一念三千等天台宗要义才有得以澄清的可能。在《摩诃止观》“正修止观”章中，智顓对观心法门作了集中论述，在他看来，虽然五阴、十二入、十八界是正修止观的通境，但其中又以观心为本：

论云：一切世间中，但有名和色，若欲如实观，但当观名色。心是惑本，其义如是，若欲观察，须伐其根，如炙病得穴。今当去丈就尺，去尺就寸，置色等四阴，但观识阴。识阴者，

^① 《摩诃止观》卷五上，《大正藏》第46册，第55页中。

心是也。^①

此心首先乃是根尘相对而起的一念无明虑知心，对此，智顗还有一个简别：

“质多”者，天竺音，此方言“心”，即虑知之心也。天竺又称“污栗驮”，此方称是草木之心也，又称“矣栗驮”，此方是积聚精要者为心也。今简非者，简积聚、草木等心，专在虑知心也。^②

“质多”是梵语 citta 的音译，它与色相对而专就主体特有的活动而为言，智顗所谓“对境觉知异乎木石名为心”^③，亦即此意。在智顗看来，这一“心”是不可思议的，它能生一切世间、出世间诸法名字，这是因为，十二因缘十法界的缘起总体皆依一念无明而起，并随之而回转，换言之，缘起的总体性正是随着一念无明而敞开，它既不越出于一念无明之外，也不为一念无明所包含，相反，一念无明与世间具有共同的论域，一念无明即世间。

所谓观心法门，就是以这一念心起的十二因缘十法界为所观境，如此虽历一切法，而从根本上说，亦只是观一念无明心，这就是智顗所谓“色心不二，不二而二，为化众生，假名说二”^④的意义。不过，在智顗看来，“一念无明法性心”作为总纲，若广说，应

① 《摩诃止观》卷五上，《大正藏》第46册，第52页上一中。

② 《摩诃止观》卷一上，《大正藏》第46册，第4页上。

③ 《摩诃止观》卷二上，《大正藏》第46册，第14页下。

④ 《四念处》卷四，《大正藏》第46册，第578页上。

为“四句成一偈，即因缘所生心，即空即假即中”^①，上面所达到的还只是“因缘所生心”的层次，更为重要的是，一念无明之所以具十二因缘十法界，乃因为一念心起，是即于空、假、中的，无明心同时也就是法性心。

于一念心起的十二因缘十法界中观照到空、假、中三谛的圆融互具，乃是观心中能观的意义，也是观心所要达成的结果，其理论根据，就是《中论》的“三是偈”，智顓解释道：

一念心起，即空即假即中者，若根若尘，并是法界，并是毕竟空，并是如来藏，并是中道。云何即空？并从缘生，缘生即无主，无主即空；云何即假？无主而生即是假；云何即中？不出法性，并皆即中。当知一念即空即假即中，并毕竟空，并如来藏，并实相，非三而三，三而不三。……此一念心不纵不横，不可思议。^②

这里的毕竟空、如来藏与实相，智顓称之为“三轨”，毕竟空即观照轨，指观照实相的般若智慧；如来藏即资成轨，指助成观照的无量诸行；实相即真性轨，指真如实相本身，它们分别对应于止观中的空、假、中三观。如此以空观观心，则十法界虚幻无主、惟有名字；以假观观心，则一心具十法界，假相宛然；以中观观心，则一心即十法界，皆入实相，不可思议。而从根本上说，空、假、中又只是对同一实相在不同层面的观照，按智顓的说法，点实相而为第一义空，点实相而为如来藏，实相有非真有，空非真空，所以

① 《四念处》卷四，《大正藏》第46册，第578页下。

② 《摩诃止观》卷一下，《大正藏》第46册，第8页下一第9页上。

可作三谛的分别,但虽有三谛,其实只是一实谛,实相非纵非横,所以三谛亦非纵非横,圆融互具:

虽三而一,虽一而三,不相妨碍。三种皆空者,言思道断故;三种皆假者,但有名字故;三种皆中者,即是实相故。但以空为名,即具假、中,悟空即悟假、中,余亦如是。^①

通过以上的梳理,我们大致能得到“一念无明法性心”的全幅展开。一方面,十二因缘十法界的缘起总体随一念无明心而回转,故一念心即具世间、出世间一切诸法,另一方面,更为重要的是,这一念心起,是即于空、假、中的,无明心同时也就是法性心,如此心具诸法才得以可能。智顓总结道:

唯信此心但是法性,起是法性起,灭是法性灭,体其实不起灭,妄谓起灭。只指妄想,悉是法性。以法性系法性,以法性念法性,常是法性,无不法性时。体达既成,不得妄想,亦不得法性。……观者观察无明之心,上等于法性,本来皆空,下等一切妄想善恶,皆如虚空,无二无别。^②

可见,虽然在观心实践中我们不妨有能、所的方便施設;但在事实上,此一念心与世间、出世间一切诸法却圆融互具,它们在即空即假即中的实相层面上达到了统一。

不过,智顓并不是泛泛地谈论空、假、中,空、假、中首先即于

① 《摩诃止观》卷一下,《大正藏》第46册,第7页中。

② 《摩诃止观》卷五上,《大正藏》第46册,第56页中。

一念心起的缘起总体性,惟有基于对缘起总体性的观照,才能证悟到空、假、中三谛的圆融,而对缘起总体性的敞开,智顓是通过“十如是”、“十法界”、“三种世间”互具而成的“三千”来表征的。

这里关键是“十如是”。“十如是”出自罗什所译七卷本《法华经》的“方便品”,它认为可从相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等十个方面来见证诸法实相,它们是一切诸法共通的相状,而唯佛才能究竟。^①对这“十如是”的意义,竺道生就曾有过解释,慧思则作出了新的阐发,在他看来,经文在相、性等前均置以“如是”,并非无因,如者如实之谓,是说此十项就其本性而言都体性空寂。智顓继承慧思的思想,对“十如是”作出了创造性的发挥。

在智顓看来,“十如是”首先是从不同角度对缘起总体的说明:

相以据外,览而可别,名为相;性以据内,自分不改,名为性;主质名为体;功能为力;构造为作;习因为因;助因为缘;习果为果;报果为报;初相为本,后报为末,所归趣处为究竟等(云云)。^②

细究“十如是”中的前九项,我们约略可以分成三组:一是相、性,相是事物显露于外的行相,性是事物内在的性分;二是体、力、作,体是事物的当体,力是事物具有的力用、功能,作是事物依其功能而有的作为;三是因、缘、果、报,近因为因,助缘为缘,由因

① 参见《大正藏》第9册,第5页下。

② 《法华玄义》卷二上,《大正藏》第33册,第694页上。

得果，由善恶业得报，可见，这几项事实上无非就是对因缘所生法这一缘起总体的概念描述方式，亦即在缘起的假名施設中必然会体现出现象与本质、体性与功用、因缘与果报的范畴关系。而在慧思看来，九项前面之所以要加上“如是”，是因为这些假名施設的范畴关系从根本上说是即于空性的。智顓则进一步提出，对此应有“三转读法”：

依义读文，凡有三转。一云是相如、是性如乃至是报如；二云如是相、如是性乃至如是报；三云相如是、性如是乃至报如是。若皆称如者，如名不异，即空义也；若作如是相、如是性者，点空相性，名字施設，迥迤不同，即假义也；若作相如是者，如于中道实相之是，即中义也；分别令易解，故明空假中；得意为言，空即假中。约如明空，一空一切空；点如明相，一假一切假；就是论中，一中一切中。非一二三而一二三，不纵不横名为实相。唯佛与佛究竟此法，是十法摄一切法。^①

从根本上说，这十项乃是即于非纵非横的中道实相，具体说来，于十项所构成的缘起网络中见证其虚幻无主，所谓“约如明空”，则一空一切空；缘起性空不碍假相宛然，所谓“点如明相”，则一假一切假；双遮双照，即于中道，所谓“就是论中”，则一中一切中。可见，于十项中，我们通过“三转读法”，所能见证的就是空假中三谛平等互具、圆融无碍的中道实相。

^① 《法华玄义》卷二上，《大正藏》第33册，693页中

以上述十法来分疏缘起总体,智顗称之为“通解”,而约十界来论十如,认为十界的每一界都各具十如,就是所谓的“别解”。十界即十法界,是约众生迷悟的不同而区分的十个层次,亦即所谓的“六凡四圣”。六凡指地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天,它们是处于轮回之中的迷妄法界;四圣指声闻、缘觉、菩萨、佛,这是圣者的觉悟法界。在智顗看来,这十界虽然因果各异、凡圣不同,因而都名之为界,但从根本上说,十界却是互具的,任举一界,即具九界:

一法界具九法界,名体广;九法界即佛法界,名位高;十法界即空即假即中,名用长。即一而论三,即三而论一,非各异、亦非横、亦非一,故称妙也。^①

之所以十界互具,是因为它们都由一念心起,而此一念心作为“一念无明法性心”,当体即理,是即于空假中的,因此十界也就必然会形成一种“趣一趣一切”的不可思议的缘起关系,所谓“此十皆即法界,摄一切法。一切法趣地狱,是趣不过,当体即理,更无所依,故名法界,乃至佛法界亦复如是”^②。趣即趋向义,意为在十界中任举一界,必具其余九界,而又不碍九界其各别的假相宛然。实相绝对平等,十界自必圆融互具,此乃法性自尔,绝非造作使然,所以智顗一再强调指出:“一念心起,十界中必属一界。若属一界,即具百界千法。”^③十界各各互具,成百界;百界中的每一

① 《法华玄义》卷二上,《大正藏》第33册,第692页下。

② 《法华玄义》卷二上,《大正藏》第33册,第693页下。

③ 《法华玄义》卷二上,《大正藏》第33册,第696页上。

界又各具十如是，即成千如。天台宗认为，百界千如，宛然具足于一心。

以百界千如与三种世间相配，便构成了所谓的“三千世间”。三种世间是指：一“众生世间”，又名有情世间，即由五蕴和合而成的一切有情，为能居之正报；二“国土世间”，又名器世间，即有情所依居的环境，为所居之依报；三“五阴世间”，即构成一切有情、无情的色、受、想、行、识五种基本要素。智顓认为，“一心具十法界，一法界又具十法界，百法界；一界具三十种世间，百法界即具三千种世间。此三千在一念心，若无心而已，介而有心，即具三千”^①，由此便成“一念三千”。

在说明“一念三千”时，智顓特别强调了一念与三千的不可思议，并对当时影响很大的地论师、摄论师的“生法论”主张进行了辩斥，认为他们都各有所偏。他说：

亦不言一心在前，一切法在后；亦不言一切法在前，一心在后。……若从心生一切法者，此则是纵；若心一时合一切法，此即是横。纵亦不可，横亦不可，只心是一切法，一切法是心故。非纵非横，非一非异，玄妙深绝，非识所识，非言所言，所以称为不可思议境，意在于此（云云）。问：心起必托缘，为心具三千法，为缘具，为共具，为离具？若心具者，心起不用缘；若缘具者，缘具不关心；若共具者，未共各无，共时安有；若离具者，既离心离缘，那忽心具？四句尚不得，云何具三千法耶？答：地论云，一切解惑、真妄依持法性，法性持真妄，真妄依法性也。摄大乘云，法性不为惑所染、不为真所

① 《摩诃止观》卷五上，《大正藏》第46册，第54页上。

净,故法性非依持,言依持者,阿黎耶是也,无没无明盛,持一切种子。若从地师,则心具一切法;若从摄师,则缘具一切法,此两师各据一边。若法性生一切法者,法性非心非缘,非心故而心生一切法者,非缘故亦应缘生一切法,何得独言法性是真妄依持耶?若言法性非依持,黎耶是依持,离法性外别有黎耶依持则不关法性,何得独言黎耶是依持?又违经,经言非内非外,亦非中间,亦不常自有。又违龙树,龙树云,诸法不自生,亦不从他生,不共不无因。^①

所谓心生一切法,乃是纵向的生成;所谓心合一切法,乃是横向的包含,这是智顗所要辩斥的第一种思路。他要否弃的第二种思路则是有所指的,主要是指地论师(此处可能指以慧光为代表的地论南道)以真心(法性)为依持,此为不待他缘自体即可生现一切法;摄论师以妄心为依持,是为不关法性唯待他缘即可生现一切法。虽有种种不同的说法,但他们的共同错误在于“定执性实”^②,即认为有实在的生灭可得,从而陷入了如古印度数论所谓由“冥谛”(现在一般译为“自性”)生诸谛这样的外道邪见之中,在智顗看来,这“尚不成界内思议因缘,岂得成界外不思议因缘?”^③

一如《中论》以自生、他生、共生、离生四句觅生了不可得,一念与三千也仅是不可思议的“具”的关系。在《四念处》卷四中,智顗曾谈到别、圆教“具不具”义的差别,他说:

若只作一法,不作一切法者,此是别意;若一法一切法

① 《摩诃止观》卷五上,《大正藏》第46册,第54页上一中。

② 《法华玄义》卷二下,《大正藏》第33册,第699页下。

③ 同上。

趣一切，是趣不过，趣尚不可得，况有趣非趣？趣一即法性，法性即法界，无一法出法界外。若有一法过涅槃者，我亦说如幻如化，故知一法具一切法，即圆义也。^①

由于一念心起的缘起总体即于空假中的中道实相，因此三千中任举一法，必然同时具备三千的全部，在这个圆融互具的全息性的缘起总体中，任何所谓“生法”的考虑、任何对依持的知性执著都将显得多余。我们不得不承认，借助于对般若精神的深刻悟解与灵活运用，智顓一念三千的性具实相说达到了自佛教汉传以来佛学思维水平的极高层次，以后无论是唯识的赖耶缘起说还是华严的法界缘起说，都似乎在某种程度上重复了智顓所曾批评过的“生法”错误。牟宗三在《佛性与般若》中认为天台圆教代表了中国佛教的最后完成，是有一定道理的。

3. 性具善恶与无情有性

性具善恶是三谛圆融、一念三千的题中应有之义，既然十界互具，则众生界必具佛法界性德之善，而佛法界亦必具众生界性德之恶。自竺道生倡“一切众生悉有佛性”以来，“具善”一说还能为佛教界普遍接受，虽然“善”之一义与通常所谓的“心净”说已经有了一定的距离。但说众生界特别是佛法界具性德之恶，这确为天台宗一家所独创，是天台性具圆义的不共法门。

相传慧思曾撰有《大乘止观法门》四卷，其中在谈到“不空如来藏”一义时，认为如来藏本具染、净二性，故名不空，论者每以

^① 《大正藏》第46册，第574页上。

其为天台“性具善恶”说的源头,但该论是否确为慧思所作,目前尚有疑问。比较确定的看法是,智顛在他晚年所作的《观音玄义》中明确提出了“性具善恶”的说法,而其用来论证的视角,乃是三因佛性的互具说。

在智顛的著述中,我们可以发现一系列的“三法”,如所谓依一心三观观“三谛”(空、假、中)、破“三惑”(见思惑、尘沙惑、无明惑)、证“三智”(一切智、道种智、一切种智)、成“三德”(般若德、解脱德、法身德),此类“三法”都分别对应于空、假、中而三法之间圆融互具。三因佛性就是这样一种就成佛之因性而言的“三法”。所谓三因,智顛解释说,“法性实相即是正因佛性,般若观照即是了因佛性,五度功德资发般若即是缘因佛性”^①。如就“三轨”而言,则正因即是真性轨,了因即是观照轨,缘因即是资成轨。如此以三因佛性为因,究竟便能分别成就法身、般若、解脱之涅槃三德。这里正因作为中道实相,自然既非染净,也非善恶,缘、了两因则不然:

问:缘、了既具性德善,亦有性德恶否?答:具。问:阐提与佛断何等善恶?答:阐提断修善尽,但性善在;佛断修恶尽,但性恶在。问:性德善恶,何不可断?答:性之善恶,但是善恶之法门,性不可改,历三世无谁能毁,复不可断坏。……问:阐提不断性善,还能令修善起;佛不断性恶,还令修恶起耶?答:阐提既不达性善,以不达故,还为善所染,修善得起,广治诸恶。佛虽不断性恶,而能达于恶,以达恶故,于恶自在,故不为恶所染,修恶不得起,故佛永无复恶,以自在故,

① 《法华玄义》卷十上,《大正藏》第33册,第802页上。

广用诸恶法门，化度众生，终日用之，终日不染，不染故不起，哪得以阐提为例耶？^①

所谓善、恶有性、修两个层面，就性德而言，则佛与众生平等无别，同具善、恶二性，这是永远也不会改变的；他们的差别乃在于“修得”的不同，阐提虽具性善，然未能通达于性善，故能为善所染而起于修善；佛虽具性恶，然能通达于性恶，故不能为恶所染而起于修恶。所谓通达性恶，也就是了达诸恶非恶、诸善非善，恶之实际即是善之实际，在中道实相的基础上，善、恶一体均等，如此便能广用诸恶法门，甚至入阿鼻地狱，处恶而不为恶所染，与一切众生同事共处而任运化度众生。

可见，智顓借助于三因佛性的视角来论证“性具善恶”说的关键在于三因的互具，也就是说，具善恶的缘、了二因即于非善非恶的正因，如此方能善恶相即。而所有“三法”的互具根本上乃是基于空、假、中三谛的互具，换言之，如果我们一定要确认“性具善恶”说的理论根据，那么三因互具只是一个论证的视角，而其中最为关键之处乃是无明即法性的天台宗要义。元代天台传人虎溪怀则在其《天台传佛心印记》中对此有一个比较清晰的说明，他说：

《法华》云，诸法实相，不出权实。诸法是同体权中善恶缘、了，实相是同体实中善恶正因。……三因既妙，言缘必具了、正，言了必具正、缘，言正必具了、缘，一必具三，三即是一，毋得守语害圆，诬罔圣意。若尔，九界三因，性染了因，性

^① 《观音玄义》卷上，《大正藏》第34册，第882页下。

恶缘因，染恶不二是恶正因，岂唯局修，佛界三因，性善缘因，性净了因，善净不二即善正因。^①

这是说，具善恶染净的缘、了因相当于同体之权的“诸法”，而善恶、染净不二的正因则相当于同体之实的“实相”，因此三因互具事实上也就是无明即法性义的引申。

所谓无明即法性，是说无明当体性空，故同于法性，在《法华玄义》卷五下中，智颢曾这样说：

今但明凡心一念即皆具十法界，一一界悉有烦恼性相、恶业性相、苦道性相。若有无明烦恼性相，即是智慧观照性相，何者？以迷明故起无明，若解无明，即是于明。……当知不离无明而有于明，如冰是水，如水是冰。又凡夫心一念即具十界，悉有恶业性相，只恶性相即善性相。由恶有善，离恶无善，翻于诸恶，即善资成。如竹中有火性，未即是火事，故有而不烧，遇缘事成，即能烧物。恶即善性，未即是事，遇缘成事，即能翻恶。如竹有火，火出还烧竹；恶中有善，善成还破恶。故即恶性相是善性相也。^②

无明与明互为对待，善恶亦复如此，而从平等一味的中道实相来说，则所有这些对待都因其性本自空而融通无碍，这就像冰和水一样，虽两者有不同的名字，其实只是一味。因此恶中本来即具

① 《大正藏》第46册，第934页中。

② 《大正藏》第33册，第743页下—第744页上。

善性,只是尚未发而为善事而已。“若达诸恶非恶皆是实相,即行于非道通达佛道”,反之,“若于佛道生著,不消甘露”^①,道则反成非道。

由此可见,性具善恶最终还必须被回溯到“一念无明法性心”上,通过观心法门来体证“烦恼即菩提,生死即涅槃”的诸法实相。智顓说:

若大乘观心者,观恶心非恶心,亦即恶而善,亦即非恶非善;观善心非善心,亦即善而恶,亦非善非恶,观一心即三心,以此三心,历一切心,历一切法,何心何法而不一三,一切法趣此心,一切心趣此法。^②

善、恶、非善非恶均为一念心所本具,而所谓善恶,“但以世间文字假名分别”,从根本上说,“虚名无性,虽强分别,如指虚空”^③,因此于一念心中,通过观心实践,最终所能达到的便是三者圆融相即的不思议境界。

历史地看,性具善恶在智顓的思想中尚不十分突出,真正将其确立为天台要旨并对其大加发挥者,是自荆溪湛然始。湛然以“中兴天台”自任,而他之所以特别强调性具善恶义,主要是为了对抗当时颇为兴盛的以华严为代表的性起说。所谓性起,是说由纯一真如随缘而起差别事相,天台宗称之为“但理随缘”或“别理随缘”。在湛然看来,由于作为纯一真如的佛界本身不具九界的

① 《摩诃止观》卷二下,《大正藏》第46册,第17页中一下。

② 《法华玄义》卷八上,《大正藏》第33册,第778页下—第779页上。

③ 《摩诃止观》卷八下,《大正藏》第46册,第114页中。

差别法,因而佛界便与九界隔历,必须断尽九界修恶,灭尽无明差别法方入涅槃,是为“缘理断九”,只指真心成佛,非指妄心;而天台宗的性具善恶说则主张佛界与九界互具,佛界本身即具九界的差别法,因此便能即妄而真,就妄心而成佛。湛然以为,性具善恶乃是解决诸多疑难的关节点,他说:“如来不断性恶,阐提不断性善,点此一意,众滞自消。”^①

不仅如此,湛然对天台宗理论的贡献,更为重要的是他在“性具善恶”说的基础上进一步提出了“无情有性”说。所谓“无情有性”,意谓不仅一切众生悉有佛性,而且连墙壁瓦石等无情物也都有佛性。在传统佛教中,成佛一向被认为是有情的事,无情因为没有情识,无法证得菩提之智而获得觉悟,自然也就无佛性可言。湛然的无情有性说,对佛教的这一传统说法具有很大的挑战性。在《金刚錚》一文中,他“假梦寄客,立以宾主”^②,借梦中呓语提出此说,然后以宾主问答的形式集中阐发了自己的这一观点。

在湛然看来,所谓有情有佛性、无情无佛性,只是经文的方便说法。比如同一部《涅槃经》,对佛性的说法就有多种,其中《迦叶品》中甚至是以佛陀的十力四无畏三十二相八十种好来说佛性的,如果按照这种解释,那么不仅无情无佛性,就连有情也无佛性可言了。因此,无情无佛性只是这一类的方便说而已。如依理而论,则终无异辙,佛性犹如虚空,无所不收,无所不该,一切诸法悉有佛性。湛然承袭了天台宗藏、通、别、圆四教的分判来具体说明这一点。他说,《法华》前的三教均属权教,故此“可云无情

① 《摩诃止观辅行传弘决》卷五之三,《大正藏》第46册,第296页上。

② 《金刚錚》,《大正藏》第46册,第781页上。

不云有性”；而圆教则“始末知理不二”^①，其“所立不思议境于一念中理具三千”：

念中具有因果凡圣大小依正自他，故所变处无非三千，而此三千性是中理，不当有无有无自尔，何以故？俱实相故，实相法尔具足诸法，诸法法尔性本无生，故虽三千有而不有，共而不杂，离亦不分，虽一一遍亦无所在。^②

既然三千诸法宛然具足于一心，“心外无境，谁情无情？”所谓有情、无情的分别不免显得多余；又三千互具，即是实相，因此“举足修途皆趣宝渚，弹指合掌咸成佛因”^③，无情之物自然具足佛性。

值得注意的是，湛然除了用一念三千的天台圆义来论证无情有性说之外，还引入了《大乘起信论》的真如不变随缘义以为根据，他说：

故子应知，万法是真如，由不变故，真如是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶？故万法之称，宁隔于纤尘，真如之体，何专于彼我？是者无有无波之水，未有不湿之波。在湿讵间于混澄，为波自分子清浊。虽有清有浊，而一性无殊，纵造正造依，依理终无异辙。若许随缘不变，复云无情有无，岂非自语相违耶？^④

① 《金刚铉》，《大正藏》第46册，第785页中。

② 《金刚铉》，《大正藏》第46册，第785页中一下。

③ 《金刚铉》，《大正藏》第46册，第785页中。

④ 《金刚铉》，《大正藏》第46册，第782页下。

既然一切诸法都是真如的显现,那么虽然在现象上有正报、依报的不同,有有情、无情的差别,而从根本上说,它们都以真如为所依,其实一性无殊。真如遍一切处,无所不在,如说无情无性,岂不就是说无情不为真如随缘、不以真如为所依?

可见,湛然对无情有性的论证包含着这样一个前提,即以真如为佛性,并赋之以“觉”义。一般以为,真如在中性中但名法性,在有情内方名佛性,换言之,觉义只限于有情的范围。湛然则以为不然,在他看来,一理平等无殊,所觉不离能觉,没有觉性的无情物作为所觉,与能觉的有情“自会一如”,因此真如、法性、佛性体一而名异,觉性遍于一切,他说:“觉无不觉不名佛性,不觉无觉法性不成,觉无不觉佛性宁立?是则无佛性之法性,容在小宗;即法性之佛性,方曰大教。”^①湛然的无情有性说,达到了中土性觉理路的极至。

自竺道生倡导“一切众生悉有佛性”以来,佛性在中土就已开始被从觉性的方面来加以理解,《大乘起信论》出,以一心开二门,真如被认为兼摄有“大智慧光明义”,性觉说得到了系统的整理与发挥,其影响几乎及于整个中国佛学,但即便是以《大乘起信论》作为基本论典的华严宗,也只是将觉性赋予有情识的众生,而《大乘起信论》中真如作为遍一切处的理体,事实上也的确蕴含着将觉性进一步泛化的可能,湛然借助于《大乘起信论》中真如的不变随缘义,创造性地提出了无情有性说,可谓已将性觉说发挥到淋漓尽致。不过,另一方面我们也应该看到,《大乘起信论》的引入,事实上也使天台宗某些别具特色的教义变得模糊不

① 《金刚经》,《大正藏》第46册,第783页上。

清,从而为日后山家、山外的论争埋下了伏笔。

4. 别理随缘与理具事造

宋初山家、山外之争是天台教史上的重大事件。据《释门正统》、《十义书序》等的记载,论争发端于晤恩的《金光明玄义发挥记》,于中他对当时所传智颢《金光明经玄义》广本的真伪提出疑问,认为广本的“观心释”(相当于现存《玄义》的下卷)义理乖违,当为后人擅添,惟略本(相当于现存《玄义》的上卷)详述法性圆妙,实为智者所传。知礼因之起而反驳,著《释难扶宗记》,肯定广本确为智颢所作,并重点阐发了其中的观心教义。对此次论战,知礼还曾撰有《十义书》以为总结。其后,以晤恩的弟子源清、洪敏以及源清弟子庆昭、智圆等为一方,以知礼及其弟子梵臻、尚贤、本如等为另一方,双方有过多次数往复辩难,其中最为重要的一次是源清作《十不二门示珠指》、宗昱作《注十不二门》,提倡真心说,知礼则以《十不二门指要钞》、《别理随缘二十问》以为反驳,强调“性具三千”乃天台圆义之所在,而真心缘起只不过是别教隔历之说。论争的结果,知礼一派获胜,遂以山家自命,意为此乃天台正统之所在,持相反意见者,则全被贬为山外。此外,原属知礼一派的仁岳、从义等人,后亦因与知礼发生分歧而被贬称为“后山外”。由此可见,所谓山家山外之争,乃是一场以《玄义》广略本的真伪问题为起因、以观心论为焦点、以性具与性起之辨为理论基础的宗派论战,一方面,它有助于对某些教义教理的深入探讨与精审辨析,另一方面,我们也毋庸讳言其中不免存在有党同伐异的因素。

智颢所撰《金光明经玄义》现存本为二卷,其中卷上即是当时所传的略本。于中智颢以为,“金光明”三字能遍譬一切横竖法

门，以示法性无量甚深之旨，若分而言之，则“金”即真如、“光”即观照、“明”即资具，此三法分别对应于中、空、假而彼此之间圆融互具。于无量法门中，智颢还特别标举了十种三法，即三德（法身、般若、解脱）、三宝（法宝、佛宝、僧宝）、三涅槃（性净涅槃、圆净涅槃、方便净涅槃）、三身（法身、报身、应身）、三大乘（理乘、随乘、得乘）、三菩提（真性菩提、实智菩提、方便菩提）、三般若（实相般若、观照般若、方便般若）、三佛性（正因佛性、了因佛性、缘因佛性）、三识（佛识、菩萨识、二乘识）、三道（苦道、烦恼道、业道），之所以要标举此十种，是因为它们能“该括始终”，表明由佛到众生、由众生到佛的生起次第。智颢说：“若见此十法门，若同若异亦是一法门，作一切法门相，若同若异相相明了，即百法千法万法，恒沙尘数亦如是。”^①在中道实相的基础上，一种三法即摄十种三法，亦摄无量百千诸法，因此十种三法均得称为常乐我净。

《金光明经玄义》上卷当为山家、山外所共奉，有争议的乃在下卷智颢所提出的“观心释”。在卷下一开始，智颢便说，“上来所说专是圣人圣宝，非己智分，如鹦鹉学语，似客作数钱，不能开发自身宝藏。今欲论道前凡夫地之珍宝，即闻而修，故明观心释也。”^②在他看来，上卷所说的三法圆融互具之法性惟有“圣人圣智”才能证得，而对凡夫来说，必须“即闻而修”，由观一念心开始，法性只能通过观心才能被觉证，而不能直接以法性为观照的对象，这显然与智颢一再强调的教观并重、止观双修的思想相一致。

① 《大正藏》第39册，第4页中。

② 《大正藏》第39册，第6页下。

按照山外的看法,《玄义》上卷详述“十种三法”,最后都以法性贯之,而此法性即是一心,因而由此即能直显心性,并不需要再观一念妄心,山外派的庆昭在《答疑书》中就说:

以由《玄》文十种三法,直显心性,义同理观。若直而明十种三法,不以法性融之,则更立观心一科,观前十法。……今之《玄义》虽带十种法相,其如并以法性贯之,法性无外,即我一心,若识一心,则了诸法。何独于一念中,识十种三法,乃至无量诸法,若横若竖,罔不照之,全我一念,岂此之外,而有法相不融,更须附法作观乎?应知,此《玄》所谈,非但法相圆融,亦乃理观明白,约此而观,何谓教观不分、解行双失?①

为了符合智顓的教观一致论,避免有教无观的指责,庆昭提出他们并不是不需要观心,只不过这不是在观妄心意义上的事观,而是直显心性的理观,换言之,并非以妄心为所观之境,而是直接以真心为所观之境。这就是所谓的“真心观”与“妄心观”之别。庆昭的这一说法遭到了知礼的猛烈抨击。

知礼在《十义书》中提出,他对庆昭的诘难“如破狂寇”,而所谓“纯谈理观”、“直显心性”作为其“立义宗源”乃是“寇中主将”,他要加以评破的首先就是这两点。在知礼看来,十种三法圆融互具要到佛果位才能证得,它是“专以道后法性,该于道中道前”②,因此虽然在《玄义》上卷中说三道(苦道、烦恼道、业道)即是法

① 《十义书》卷下所引,《大正藏》第46册,第854页下。

② 《十义书》卷下,《大正藏》第46册,第855页中。

性,但这只是通过观心而最后所显之理,尚未论及修观本身,众生三惑(见思惑、尘沙惑、无明惑)深重,如果废除《玄义》下卷的“观心释”,从而不是通过观照当下的一念妄心来逐步修习,怎么可能证得十种三法圆融互具的法性呢?针对山外的“纯谈法性”,知礼强调了“即闻而修”,他说:

今欲显于妙理,须破染中因果,将总无明心一念阴识为境,以十乘观破之,使染中妙理显现,成于佛界常住之阴。^①

十乘观法出自智顗的《摩诃止观》,是指在观想每一境时所次第经历的十个层次。这里值得注意的是山外的真心观与山家的妄心观在理路上的差异。在山家看来,真心或法性不可能成为止观实践中所要观照的对象,相反,只能通过对一念妄心的观照来逆向地显明中道实相,借用车宗三先生的术语,此为“逆觉”;而山外则以为,所谓观心,即是观真心,真心非染非净,而随缘造作染净,与“逆觉”相反,这是一种由真心生万法的“顺推”思路。

由此可见,山外的思想明显受到了当时华严宗“性起”说的影响,知礼将其称为“别理随缘”,摄属于别教。认为别教亦有随缘义,这被后世天台学人视为知礼“中兴一家圆顿之教”的根本要义。山外一派曾依据法藏的《起信论疏》,认为唯识宗以业相为诸法生起之本,其所谈真如之理,唯论不变,不说随缘,是为凝然真如,故判以为别教;而说真如具不变随缘二义,则于法藏所判之五教中,属乎终教、亦兼顿教,因此真如具不具随缘义,乃是判释别教的标准。知礼则以为不然,在他看来,既然法藏就无觉知

^① 《十义书》卷上,《大正藏》第46册,第836页中。

而说凝然真如,那么别教中的真如也称为佛性,说明它是有觉知的,既然是有觉知的,那就不是凝然,既然不是凝然,怎么可能不随缘呢?因此随缘一义通于别、圆两教,而别、圆之间的分判乃是以性具为标准的。所谓“别理随缘”,知礼是这样解释的:

他宗明一理随缘,作差别法,差别是无明之相,淳一是真如之相,随缘时则有差别,不随时则无差别,故知一性与无明合方有差别,正是合义,非体不二,以除无明无差别故。^①

既然真如纯净无染,本身不具九界的差别法,“乃是但理随缘作九”,九界的差别法只是因由无明而真如随缘的结果,因此“若断无明,九界须坏”^②，“须破九界差别,归佛界一性故”^③,是为“缘理断九”,这显然不符合圆教的“无作”四谛之旨。

为对破山外的“别理随缘”义,知礼提出了理具与事造两重三千,认为惟有这样的性具随缘方能有圆断圆悟之义。当然,这首先也是从观一念妄心出发的,他说:

总在一念者,若论诸法互摄,随举一法皆得为总,即三无差别也。今为易成观故,故指一念心法为总,然此总别不可分对理事,应知,理具三千,事用三千,各有总别,此二相即,方称妙境。^④

① 《十不二门指要钞》卷下,《大正藏》第46册,第715页中。

② 《别理随缘二十问》,《四明尊者教行录》卷三,《大正藏》第46册,第876页上。

③ 《十不二门指要钞》卷下,《大正藏》第46册,第715页中。

④ 《十不二门指要钞》卷上,《大正藏》第46册,第708页中。

以事法中的一念为总相，即能摄得理事两重三千的别相，这里不是如山外所说的“约事论别，以理为总”^①，即把一念心当做真如来理解，相反，事法中的任何一法都可为总相，只是为了“易成观故”，所以径直选取当下的一念识心。知礼进一步指出，以此一念识心为总相的事法三千，乃是理具三千随缘地展现：

此之二造，各论三千。理则本具三千，性善性恶也；事则变造三千，修善修恶也。论事造，乃取无明识阴为能造，十界依正为所造。若论理造，造即是具。既能造所造一一即理，乃一一当体皆具性德三千，故十二入各具千如也。^②

可见，虽然别、圆两教都讲随缘，然圆教乃是“约具名变”，即所有变造的差别法都为理体所本具，因而是“全理成事”、“作而无作”，这自然与别教由一无差别的“但中之理”来随缘造作诸法不同。知礼总结说：

今家明三千之体随缘起三千之用，不随缘时三千宛尔。故差别法与体不二，以除无明有差别故。^③

在《别理随缘二十问》中，他还说：

① 《十不二门指要钞》卷上，《大正藏》第46册，第708页下。

② 《十义书》卷上，《大正藏》第46册，第841页上。

③ 《十不二门指要钞》卷下，《大正藏》第46册，第715页中。

若稟今圓者，既知性德本具諸法，虽随无明变造，乃作而无作，以本具故，事既即理故，法法圓常，遍收諸法，无非法界。^①

“除无明有差别”是性具三千的一个诠释，也就是《维摩经》所说的“除病不除法”的意思。如果作进一步的思考，我们就会发现，所谓除去无明的差别也就是空、假、中三谛中的假，知礼就说：“具即是假……若非此假，则空、中亦浅，全非圆观也。”^②正因为此假已除去无明的执著而与空、中一体互具，因此虽有差别而又圆融无碍，虽圆融无碍而又差别宛然，这就是知礼所谓“即”的含义。

知礼对“即”之一义是颇为重视的，他简别说：“应知今家明即，永异诸师，以非二物相合，及非背面相翻，直须当体全是，方名为即。”^③所谓“二物相合”，如通教以烦恼为相，以菩提为性，性相相合而曰烦恼即菩提；所谓“背面相翻”，如别教之缘理断九，须翻九界差别以成佛界一性，这些在知礼看来都不是圆教的“即”义，圆教的“即”义乃是十界互具、当体全是。他说：“今既约即论断，故无可灭；约即论悟，故无可翻。烦恼生死，乃九界法，既十界互具，方名圆佛，岂坏九转九耶？”^④在他看来，惟有了达“即”义，才有圆断圆悟之可言。

既然“即”就是差别法的圆融不二，因此，知礼十分注重“角立”这个概念，即惟有从差别中才能看到同一，而不是同语反复

① 《教行录》卷三，《大正藏》第46册，第875页下。

② 《十义书》卷上，《大正藏》第46册，第836页上。

③ 《十不二门指要钞》卷上，《大正藏》第46册，第707页上。

④ 《十不二门指要钞》卷上，《大正藏》第46册，第707页中。

似地就同一说同一，以此为基点，我们就能理解知礼的两个十分重要的命题，一是“理毒性恶”，一是“色具三千”。

如上所述，知礼与山外的最大分歧，是他认为在理体中本来就具彼此角立的三千法，因此无论是善是恶都为理体所本具，这就是知礼所谓的“理毒性恶”。他说：“理者，法界无碍，无染而染，即理性之毒也。”^①正因为理体本具毒性，因此发观之初虽仅观一念妄心，而当下就已即于理体。他批评山外只知由真心成佛，却不知妄染之心本为如来种，故未达“角立而相即”的性具圆义。

和山外的另一分歧，是由观想实践的方法开始的，最后，知礼得出了色亦具三千的主张。山外派的庆昭认为，真心即具三千诸法，因此在观想时即便是观色，其实还是观心，换言之，观外色只不过是趣于内心的中介，他的理论前提是心具三千，而色不具三千。知礼反驳说，观想实践并不只是一种，“令著外色者，专观内心，外既归内，外著则亡；著内心者，令专观外色，内既趣外，内著方法”^②。因此，外观本为对治内心的执著，若像山外所说的还要摄外归内，岂不是使内心执著更为深重？在他看来，在彼此角立的三千法中，并没有一法如山外的真心那样可以作为一切法的依持，相反，无论是外色还是内心，本身就是相对而言的，离色无心，离心无色，两者互具互收，因此虽有色心的差别，其实融通为一，正是在这一意义上，我们就不仅可说“万法唯心”，也可说万法唯色，或万法唯声、唯香、唯味、唯触等等，因此如果说心具三千，那么同样也可以说色具三千。

① 《释请观音疏中消伏三用》，《教行录》卷二，《大正藏》第46册，第872页上。

② 《十义书》卷上，《大正藏》第46册，第837页上。

以上我们非常简略地概述了山家、山外的理论争论,这里的问题是,如果说山外由于受到华严宗性起说的影响而偏离了天台教义,那么以正统自居的山家是否就忠实地阐述了智顛的思想呢?恐怕也未必尽然。事实上,自荆溪湛然引入《大乘起信论》以来,他在《金刚錍》中的著名论断“真如是万法,由随缘故,万法是真如,由不变故”、“随缘不变名性,不变随缘名心”已成为天台后学的共同纲领,山家、山外的分歧仅仅在于他们对性的界定不同,即山家认为性中即具彼此角立的三千法,山外则视性为一淳一无差别之相,而《大乘起信论》不变随缘的思路却是为他们所共同继承的。可以说,《大乘起信论》的引入极大地改变了天台后学的面貌,这无论是对山外还是对山家都同样如此。

(二) 诸法性空论

万法性空论是大乘般若学的基本观点,自东汉末年支娄迦讖译介以来,就一直在中上流传。至鸠摩罗什及其弟子盛弘中观般若学以后,万法性空论更是成为中国佛学的基本理论之一,与涅槃佛性论一起,对佛教各宗派理论的形成,影响巨大。其中,对万法性空论直接加以继承发挥,并据以创立宗派的,就是吉藏所创的三论宗。由于前面已经对大乘般若学作了专门的介绍,故这里只是对吉藏及三论宗的思想特色作些简单的介绍。

吉藏一生致力于研习阐扬佛学,并自成一家体系,创立了三论宗派。吉藏的思想学说大致经历了三个过程:早年师承法朗,研习“三论”和《涅槃经》;后又学天台宗义,致力于对《法华》的讲论和注释;最后著书立说,全力阐扬三论之学,标明自家宗义。吉藏的三论学说,既继承了印度龙树、提婆的思想,又吸取了中土

鸠摩罗什、僧肇的“关河旧义”的摄岭僧朗、僧诠、法朗三代相承的“山门义”，集三论教义之大成，因而被称为“新三论”，以区别于他以前的种种三论学说（称“古三论”）。而从上述吉藏的学术经历中也可看出，他的“新三论”受到了《涅槃经》和天台宗义的影响。吉藏所创的三论宗的思想，与天台宗的思想一样，都具有融会诸家异说的倾向，这是中国佛教宗派理论的一大特色。

吉藏所创三论宗的万法性空论有其独到的理论特色。其中心理论是诸法性空的中道实相论。它强调，诸法因缘和合而生，故无自性，无自性故性空无所得。但为了引导众生而用假名以说有。这样，不离性空而有缘起诸法，虽有缘起诸法，只是假法，故仍无所得，毕竟是空。这被认为是一切事物的真实本相，即中道实相。为了阐明这空无所得的道理，三论宗继承并发挥龙树中观学派的思想，立破邪显正、真俗二谛与八不中道说。

1. 破邪显正与真俗二谛

所谓破邪显正，即破斥错误的见解，显示正确的道理，亦即破“有得所”，显“无所得”。三论宗主张破而不立，认为破邪就是显正，如果有破有立，立就是“有所得”，即堕入了邪见。由于“诸法实相，言忘虑绝”^①，因而吉藏在《三论玄义》中开门见山就提出，“三论”“论虽有三，义唯二辙。一曰显正，二曰破邪。破邪则下拯沉沦，显正则上弘大法，故振领提纲，理唯斯二也”^②。三论宗采用否定的方式，对一切有所肯定的命题都加以破斥，并由此而显扬无法用语言来表示的佛教最高真理。为了使众生体悟这无所

① 《大正藏》第45册，第1页中。

② 《大正藏》第45册，第1页上。

得的空义,三论宗又用真俗二谛义来论显它。

真俗二谛义本是印度龙树中观学派的基本教义之一。“二谛”就是二种真实或实在的道理,包括俗谛和真谛。俗谛指一般常人所理解的道理,又称世谛或世俗谛;真谛指佛教所谓的真理,又称“胜义谛”或“第一义谛”。真谛本来是无法用名言概念来表达的,因为凡由世俗的名言概念所获得的认识,都属俗谛。然“言虽不能言”而“非言无以传”^①,为了使人把握真谛,就必须“依俗谛而说真谛”或者“为真谛而说俗谛”,佛就是依此二谛来为众生说法的:“诸佛依二谛,为众生说法。一以世俗谛,二第一义谛”^②,众生也应该以俗谛为阶梯,由俗入真,去证得真谛,“若人不能知,分别于二谛,则于深佛法,不知真实义”^③。因此,真俗二谛既是根本对立的,又是统一的、缺一不可的,所谓“若不依俗谛,不得第一义,不得第一义,则不得涅槃”^④。例如,从俗谛来说万法是有,从真谛来看,万法是空。但世俗有即是毕竟空,毕竟空即存在于世俗有之中。只有既看到假有,又看到性空,有无相即,真俗不二,这才是中道。由此所观察到的诸法实相与佛教的所谓“涅槃”是不一不异的,这就是“实相涅槃”。《中论·观涅槃品》中说:

分别推求诸法,有亦无,无亦无,有无亦无,非有非无亦无,是名诸法实相,亦名如法性实际涅槃。^⑤

① 僧肇:《肇论·般若无知论》,《大正藏》第45册,第153页下。

② 《中论·观四谛品》,《大正藏》第30册,第32页下。

③ 同上。

④ 《中论·观四谛品》,《大正藏》第30册,第33页上。

⑤ 《大正藏》第30册,第36页中。

既然世间诸法之实相就是性空，也就是无生无灭、涅槃寂静，因此，世间与出世间就没有什么分别，也不必脱离世间去追求超世间的涅槃，关键只在于掌握中道的立场破除各种执著。这种理论为大乘佛教深入世俗社会进行宗教活动提供了重要的根据。

吉藏继承了中观学派对二谛的解释，把它作为把握诸法实相的方法与途径，并对二谛义作出了进一步的发展。他认为：“十方诸佛，常依二谛说法，故众经莫出二谛。众经既不出二谛，二谛若明，故众经皆了也。”^①这是把二谛视为众经的纲要。为了破除对二谛本身的执著而令众生通过真俗二谛去把握超越言教的诸法实相，吉藏特别强调二谛属于言教，只有假名，并无实体。他说：“二谛者，盖是言教之通途，相待之假称，虚寂之妙实，穷中道之极号，明如来常依二谛说法，一者世谛，二者第一义谛，故二谛唯是教门，不关境理。而学者有其巧拙，遂有得失之异。”^②为了破当时的各种师说，吉藏将二谛发展为“四重二谛说”。他说：

他但以有为世谛，空为真谛。今明若有若空，皆是世语，非空非有，始名真谛。三者，空有为二，非空有为不二，二与不二，皆是世谛，非二非不二，名为真谛。四者，此三种二谛，皆是教门，说此三门，为令悟不三，无所依得，始名为理。^③

这就是说，以有为俗谛，说空是真谛，此为第一重；以亦有亦空为

① 《二谛义》卷上，《大正藏》第45册，第78页上。

② 《大乘玄论》卷一，《大正藏》第45册，第15页上。

③ 《大乘玄论》卷一，《大正藏》第45册，第15页下。

俗谛,说非有非空是真谛,此为第二重;以空有为二,非空非有为不二,这是俗谛,非二非不二,这是真谛,此为第三重;以上三种二谛,皆是俗谛,言忘虑绝,无所依得,方是真谛,此为第四重。这里,每一重的真谛皆否定其俗谛,而后一重的真谛又否定前一重的二谛,若用语言概念来表述,其实还可以继续“重”下去,就在这重重否定之中去体悟“忘言绝虑”的无所得的诸法实相之理。若对二谛这种言教施設有所执著,那就堕于有所得的邪见了。

吉藏对二谛所作的发挥,从根本上说还是为了论证真俗不二,不可执著。而通过真俗不二,他实际上也就把世间的“俗”化为“真”了:“俗非真则不俗,真非俗则不真。非真则不俗,俗不碍真;非俗则不真,真不碍俗。俗不碍真,俗以真为义;真不碍俗,真以俗为义。……若言俗,浮虚义,真,真实义,此是凡夫二乘有得解义,今明菩萨无得无碍义故,明俗是真义,真是俗义。他家无此义。”^①吉藏认为只有真不离俗,俗不离真,真即是俗,俗即是真,才是“菩萨无得无碍义”,而他所说的俗,包括“一切国土,各有风俗”^②和“君臣父子,忠孝之道”^③。在他看来,“为制戒令佛法久信住故,所以不得明物浮虚无所有,但明国土风俗不同也”^④。可见,吉藏所发挥的并非是“他家无此义”的独家之说,而是“世间法出世间法不二”的大乘佛教精神。要说他的独特之处,那就是他结合了中国的社会现实,而为佛法在中土的人世发挥作用进一步开拓了道路。这表明,吉藏虽然是在弘传印度学说,但还是自觉地在将这种学说中国化。吉藏三论宗的这种思想特色在中国禅

① 《二谛义》卷中,《大正藏》第45册,第95页上一中。

② 《二谛义》卷中,《大正藏》第45册,第96页中。

③ 《二谛义》卷上,《大正藏》第45册,第83页上。

④ 《二谛义》卷中,《大正藏》第45册,第95页上。

宗中得到了更大的发展。

2. 八不中道与二藏三法轮

吉藏还发挥了“八不中道”说,并进一步以八不中道来明二谛义。“八不”也是龙树中观学派的重要理论之一。龙树在《中论》中提出:“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出(去)。能说是因缘,善灭诸戏论。我稽首礼佛,诸说中第一。”^①中观学派用“八不”来说明万法性空的道理,以显不偏不倚之中道。他们认为,生灭、常断、一异、来去这四对范畴是概括一切存在的基本范畴,也是我们认识之所以成立的根据。在这些范畴前冠之以“不”字加以否定,那就能“总破一切法”,即否定我们主观上的一切认识和客观上的一切存在,从而显示万法无自性、一切皆空的真理。青目在解释“八不”时曾有这样一段问答:“问曰:诸法无量,何故但以比八事破?答曰:法虽无量,略说八事,则为总破一切法。”^②在他们看来,真正的缘起说应该是对生灭、常断、一异、来去等八个方面都无所执著。例如万法由因缘聚散而有生灭,实则无生无灭,不能误解为有实在的生灭,只有通过否定生灭才能显示出缘起说的真正本意。由否定生灭,进而否定常断、一异和来去,即克服八种偏见,离开八个极端,就是八不缘起,亦称八不中道。

吉藏对此作了进一步的发挥。他一方面抬高“八不”,认为“八不”是“众经大意”,“为众教之宗归,群圣之原本”^③,并把“八

① 《大正藏》第30册,第1页下。

② 同上。

③ 《中观论疏》卷二,《大正藏》第42册,第20页上一中。

不”与“中道佛性”联系在一起,认为“八不即是中道佛性”^①、“中道佛性,不生不灭,不常不断,即是八不”^②,另一方面他又认为,“八不”的宗旨,“略释难明,广敷乃现”^③,因而他又结合四谛、十二因缘等对“八不”作了“广敷”。

例如吉藏说:

苦、集即是相生,故名为“生”。灭、道为明还灭,故是“灭”义。三谛并是有为故,入无余时悉舍,故是“断”。灭谛是无为,称之为“常”。三谛有差别,名之为“异”。灭谛无差别,故称为“一”。苦、集是生死法,故名为“来”。灭、道为欲反原,称之为“出”。故灭谛名灭止妙出。四谛既尔,十二因缘亦然。十二相生为“生”。十二还灭为“灭”,灭十二为“断”。得无为曰“常”。十二三世因果不同,名之为“异”。灭十二无三世因果,名之为“一”。七果从五因而来,目之为“来”。灭十二出生死故,称之为“出”。

吉藏自己解释了这样广敷“八不”的目的是为了破除对四谛等法的执著:“今欲简异小乘生灭论,明大乘无生灭论。诸法本自不生,故非苦,非集,今亦无灭,故非道。本自无生,岂有苦、集可断?今亦无灭,岂有无为之常?”^④

吉藏还强调,通过“八不”四对范畴,就能破除一切执著,显明中道,达到圆满的佛教之义旨。他说:

① 《中观论疏》卷一,《大正藏》第42册,第9页下。

② 《中观论疏》卷二,《大正藏》第42册,第21页中。

③ 《中观论疏》卷二,《大正藏》第42册,第20页上一中。

④ 以上引文见《大正藏》第42册,第10页上一中。

八事四对，一一相对，病无不破，中无不显，即义无不足。但以四对，历破众计，历明中道，于义略圆，故但说“八”也。^①

正如郭朋先生所说的，吉藏在这里将八不与圆教联系在一起，显然受了天台宗的影响。“在《三论》思想体系里，讲‘二谛’，讲‘中道’，讲‘一切皆空’，却没有讲什么‘圆’的。‘圆教’这个范畴，是天台宗的东西（以后，贤首宗也袭用了）。”^②这表明吉藏的“新”三论对传统的三论思想确实是有所发挥的，他的诸法性空论并不满足于只是“破”，而是希望充分地彰显佛教的“圆义”。这与前面提到的吉藏把“八不”与“中道佛性”联系在一起正好相互呼应。“八不即是中道佛性”的说法显示了吉藏在涅槃佛性思想的影响下，希望以空显有，以中观般若思想来会通佛性论思想的一种企图。正是在这样的背景下，吉藏一方面破佛性论，强调“般若广破有所得，明无依无得为正宗，佛性一乘为其傍义”^③，另一方面又说“二乘之人，但见于空，不见不空，不见佛性……若于无所得人，不但空为佛性，一切草木并是佛性也”^④。关键并不在于何者为佛性，而在于不执著，无所得，于无所得中体证佛法真谛的微妙圆义。

吉藏还联系二谛义把“八不”发展为“五句三中道”，即以“八

① 《中观论疏》卷二，《大正藏》第42册，第24页中。

② 郭朋：《隋唐佛教》，齐鲁书社1980年版，第216页。

③ 《大乘玄论》卷五，《大正藏》第45册，第65页下。

④ 《大乘玄论》卷三，《大正藏》第45册，第42页上。

不”结合“二谛”来讲中道。例如就生灭而言：认为生灭为实，这是单执俗谛（第一句）；认为不生不灭为实，这是单执真谛（第二句）；认为只有假的生灭，这是俗谛中道（第三句）；认为只有假的不生不灭，这是真谛中道（第四句）；超越以上这些，把真、俗二谛中道结合起来讲非生灭非不生灭，即是二谛合明中道（第五句）。由此层层否定而显无所得的中道实相。其他如常断、一异等也可以依此类推。吉藏认为，由此才能真正把握“八不”的真谛，显诸法性空的中道实相。

正是根据诸法性空的中道实相理论，三论宗提出了它的解脱修行论。它认为，诸法性空，一切皆不可得，因而一切众生，无生无灭，无迷无悟，既无众生可度，亦无佛道可成，但若依俗谛假名立言，则众生为无明烦恼所障而不明中道实相之理，妄执万法为实有，故沉沦生死流转而不得解脱，若能了悟诸法性空之实相，歇无明烦恼，除颠倒妄想，便能显自身本有佛性，众生也就成佛了。因此，三论宗不但主张一切众生皆有佛性，皆得成佛，而且认为一切众生本来是佛，众生与佛的差别只是在于迷与悟的不同，这与后世禅宗所说的迷即众生悟即佛，是有相通之处的。

吉藏所创三论宗与其他宗派一样，也是在判教的过程中建立自己思想学说的，其“二藏三法轮”的判教理论突出地表现了它对各家学说调和融会的理论特色。

“二藏三法轮”是三论宗对释迦一代教法所作的判释。三论宗依据言教二谛和实相无得的观点，强调“大小乘经，同明一道，故以无得正观为宗”^①，认为佛为化导众生而说的一切言教都只不过是随机施教、因病与药的方便法门而已，众生的根机各不相

① 吉藏：《三论玄义》，《大正藏》第45册，第10页下。

同,佛的说教也就有所差别,例如“小乘教者,正观犹远,故就四谛教为宗,大乘正明正观,故诸大乘经同以不二正观为宗,但约方便用异,故有诸部差别”^①。但言教虽异,义旨无二,百千法门同会归佛教的真理,大乘小乘,皆为佛说,三乘同归于一乘。据此,三论宗提出了所谓的“二藏三法轮”。

“二藏”,指的是声闻藏(小乘)和菩萨藏(大乘)。《法华游意》中说:“佛教虽复尘沙,今以二意往收则事无不尽。一者赴小机说名曰小乘,二者赴大机说称为大乘。而佛灭度后结集法藏人摄佛一切时说小乘名声闻藏,一切时说大乘者名菩萨藏,则大小义分,浅深教别也。”^②三论宗认为,本宗乃属菩萨藏。为了避免对二藏判教的执著,从而堕入有所得,三论宗又立“三轮”的判教。

“三轮”意谓三种佛法,故又称“三法轮”,指的是:(1)根本法轮,即佛成道之初为菩萨说所证一因一果之佛乘的《华严经》;(2)枝末法轮,指《华严经》之后、《法华经》之前的一切大小乘经典,因“薄福钝根”之人不理解佛所说的一佛乘法,故佛开一乘为三乘,为之分别说;(3)摄末归本法轮,指会三归一的《法华经》,三乘的枝末法又会归于根本的一乘法。

按照“三法轮”的判教,三论宗所依据的《般若经》当属枝末法轮,但吉藏认为,佛开一乘为三乘时,《般若经》仍属三乘法中的大乘教,最后又与其他二乘同会归一佛乘,故《般若经》仍属根本法轮,这与《阿含经》本身为权教而被判为枝末是不一样的。因此,三论宗的判教是以二藏教判为主,以三法轮教判为辅。这种判教理论虽然也有将《般若经》判为大乘而抬高三论宗地位的意

① 吉藏:《三论玄义》,《大正藏》第45册,第10页下。

② 《大正藏》第34册,第644页中。

味，但与其他宗派完全以抬高本宗出发的判教是有所不同的，它会通佛教诸说的特色反映了隋唐佛教走向融合统一的时代需要。

三论宗虽然流传的时间不长，但它的思想和方法却对中国佛教各宗派都有较大的影响，诸法性空的中道实相论并没有因为三论宗的衰微而退隐，相反，它以不同的方式融入到其他宗派的思想学说中，对中国佛学产生着持久而深远的影响。

（三）法相唯识学

这里主要介绍法相唯识宗的思想。法相唯识宗是继承发展古印度瑜伽行派理论学说的一个佛教宗派，也称“法相宗”或“唯识宗”，因通过分析“法相”而得出境无识有、“万法唯识”的基本结论，故得名。因而该宗的思想学说主要就是唯识学和法相学，并据此而展开了对修行解脱的说明。

法相唯识宗所依据的主要经典是《解深密经》、《瑜伽师地论》和《成唯识论》。《解深密经》是对深奥隐密的大乘经义进行论释，特别解说了阿赖耶识和三性三无性等，并对释迦一代教法作了判别，这些都成为印度瑜伽行派和中国法相唯识宗主要教义的基本依据。《瑜伽师地论》托名弥勒，一般认为其实是无著所著。此论把瑜伽禅观境界分为十七地，并对渐次发展的禅观境界以及修行瑜伽禅观的各种果位作了论释，提出了万法唯识所变现的结论。《成唯识论》则是对世亲《唯识三十颂》的解释。

《唯识三十颂》是世亲晚年精心结构的著作，以五言三十行的偈颂，概括地论述了三界唯识的要义，但世亲本人未及亲自注释便去世了。古印度有许多瑜伽系的学者著论对之加以解释，最

著名的注释家是亲胜、火辨、德慧、安慧、难陀、净月、护法、胜友、胜子、智月等十人，称“唯识十大论师”。法相唯识宗的创始人玄奘曾打算把十大论师的著作一一翻译过来，后接受窥基的建议，改为以其中之一的护法之论为主，杂糅其他诸师之说，译成《成唯识论》十卷，中心内容是论证阿赖耶识为万法的本源，世界万有都是“唯识所变”，“实无外境，唯有内识”。此论成为法相唯识宗的重要代表作，基本上包括了法相唯识宗的全部思想学说。

此外，无著的《摄大乘论》、《显扬圣教论》、《大乘庄严经论》以及世亲的《唯识二十论》、《大乘百法明门论》等，也都是法相唯识宗理论的重要经典依据。另外值得一提的就是玄奘弟子窥基所作的《成唯识论述记》，它一向被认为是发挥法相唯识宗理论的代表性著作。此论极为详尽地注释了《成唯识论》，谓世界万有皆阿赖耶识所变，并借助佛教因明，对小乘和佛教以外的各种学说进行了批驳，其影响甚至超过了《成唯识论》本身。

法相唯识宗理论的建立与玄奘西行求法和回国译经讲学的活动也是联系在一起。玄奘由于深感中土佛教各家学说不一，验之于佛典经论，也异说纷纭，使人“莫知适从”，特别是他对当时流行的摄论和地论两个学派关于佛性的不同说法而感到迷惑。为此，他历经千辛万苦，赴印度取经。他西行求法，往返十七年，行程五万里，带回大小乘佛教典籍五百二十夹，六百五十七部，此外还有大量的佛像、舍利等。贞观十九年(645)，玄奘满载着名震五印的声誉回到长安。回国后，他把主要精力都用于翻译佛经上，并创立了唐代第一个佛教宗派法相唯识宗。他的译经为法相唯识宗的创立奠定了坚实的理论基础，他在译经的同时又事讲学，培养出一大批佛教学者又为法相唯识宗的创立提供了人才方面的保证。由于玄奘本人取经回国后的主要精力都用

于译经,基本上是一个译而不述的人,因而法相唯识宗的主要著作大都是由窥基来完成的。

法相唯识宗的重要理论有三性三无性说、唯识转依说、五重唯识观、五种姓说和五位百法说等等,同时重视因明的运用。在判教方面则提出了“三时教”的说法。法相唯识宗向以名相概念的繁复而著称,同时也富含人类的许多思维成果。下面我们就择其要而略作介绍。

1. 三性三无性

三性亦名三自性、三相、三自相等,是瑜伽行派和法相唯识宗理论体系的中心观念。法相唯识宗以三性来概括其全部学说。三性的内容是:(1)遍计所执性:意谓世界万法并非真实的存在,人们“周遍计度”(普遍观察思量)、虚妄分别而执有实我、实法,犹如绳本非蛇,人们妄执为蛇。《成唯识论》卷八说:“周遍计度,故名遍计,品类众多,说为彼彼。谓能遍计,虚妄分别,即由彼彼虚妄分别,遍计种种所遍计物,谓所妄执蕴、处、界等,若法、若我自性差别。此所妄执自性差别,总名遍计所执自性。如是自性,都无所有。”^①(2)依他起性:这里的“他”,指“众缘”,即因缘、等无间缘、所缘缘和增上缘这“四缘”,特别是指作为因缘的阿赖耶识种子及其能够引起心识变现万法的活动;依他起,就是“依他众缘而得起”,意谓世界万法虽非真实,但也不是绝对的空无,作为“假有”还是存在的,如绳依麻等因缘而生。《成唯识论》卷八说:“众缘所生心、心所体,及相、见分,有漏、无漏,皆依他起,依他众缘而得起故。”^②(3)圆成实性:意谓于“依他起性”上远离“遍计所

① 《大正藏》第31册,第45页下。

② 《大正藏》第31册,第46页中。



执性”的谬误,破除妄执,便能体悟到万法既无“人我”又无“法我”的真实本性,如绳亦空,由此显示的真如实性即为“圆成实性”。《成唯识论》卷八说:“二空所显圆满成就诸法实性,名圆成实。……二空所显,真如为性。”^①

法相唯识宗不仅继承了瑜伽行派的三性说,而且还结合唯识理论,发挥了“唯识无境”,认为“三性亦不离识”^②。“依他起”指的主要就是依识而起;诸识生起时,现似“见分”与“相分”(详下),此即依他起;意识于是周遍计度,执著为“能”与“所”,此即遍计所执;远离有、无二执,我法俱空,便显万法唯识,此即圆成实。

相对于三性,法相唯识宗又有“三无性”的说法,这是为了破除世俗对“三性”的不正确执著而提出来的。“即依此三性,立彼三无性,故佛密意说,一切法无性。”^③依三性而立的三无性为:(1)相无性:此依“遍计所执性”而立,意谓世俗认识把因缘所生法妄执为“实我”、“实法”,其实,“此体相毕竟非有,如空华故”^④;(2)生无性:此依“依他起性”而立,意谓依他起的万法乃“托众缘生”,如幻如化,只有假相,而无妄执自然之性;(3)胜义无性:此依“圆成实性”而立,意谓“圆成实”这一胜义性已经“远离前遍计所执我、法性故”^⑤。此即远离世俗认识所达到的“诸法真如”,亦即“唯识实性”。

关于“唯识实性”,《成唯识论》引《唯识三十颂》说:“此诸法

① 《大正藏》第31册,第46页中。

② 《成唯识论》卷八,《大正藏》第31册,第45页下。

③ 《成唯识论》卷九,《大正藏》第31册,第47页下。

④ 《成唯识论》卷九,《大正藏》第31册,第48页上。

⑤ 同上。

胜义,亦即是真如;常如其性故,即唯识实性。”说明远离遍计所执的实我实法而显的诸法实相,即是真如,於一切位常如其性,即唯识实性。《成唯识论》又解释说:“真谓真实,显非虚妄;如谓如常,表无变异。谓此真实,於一切位常如其性,故曰真如,即是湛然不虚妄义;亦言显此复有多名,谓名法界及实际等,如余论中随义广释。此性即是唯识实性。”^①

上述“三无性”被认为是佛的“密意说”,而非“了义说”。之所以如此,是因为“三性”中的后二性乃“假说无性,非性全无”。也就是说,在法相唯识宗看来,真正“无”的只有“遍计所执性”,至于依他起性,虽无实性,但有假相,故非“全无”,而圆成实性,乃是真有、实有,就更非“性全无”了。现假说为无,只是为了否定世俗所执持的那种实性而已。三无性其实是从另一个角度对三性思想的表述。

2. 唯识转依说

唯识,亦称“唯识无境”,意谓宇宙万法都是心识的变现,心识之外无独立自存之境。这本是印度瑜伽行派的一个基本观点,世亲的代表作《唯识三十颂》就是专门论述三界唯识理论的重要著作。此论的三十颂,初二十四颂明唯识相,次一颂明唯识性,后五颂明唯识行位,全论以识的转变为中心,系统论述了“唯识无境”的学说,提出了“是诸识转变,分别所分别,由此彼皆无,故一切唯识”^②的重要观点,并对有关唯识修行实践的问题作了论证说明。无著、世亲以后,主张“唯识无境”的瑜伽行派分成两派:一

① 《成唯识论》卷九,《大正藏》第31册,第48页上。

② 《成唯识论》卷七,《大正藏》第31册,第38页下。

是以难陀和安慧等为代表的唯识古学,因其否认“相分”的真实性,故又称“唯识无相派”;二是以陈那、护法为代表的唯识今学,因其主张“相分”真实有体,“见分”取“相分”为境时,见分上会生起相分之“行相”,故又称“唯识有相派”。这两派的思想都先后传到了中国。南北朝时菩提流支的地论学派和真谛的摄论学派所传的基本上是唯识古学,唐代玄奘传译并据以立宗的主要是唯识今学。

从词义上看,唯识,是梵文 *Vijñāptimātratā* 的意译。唯,简别义,遮境有,简别识外无境谓之唯:“唯言为遮离识实物。”^①。识,了别义;泛而言之,与“心”、“意”的含义相似:“集起名心,思量名意,了别名识。”区别论之,第八识名“心”,第七识名“意”,前六识名“识”:“藏识说名心,思量性名意,能了诸境相,是说名为识。”^②唯识,就是万法不离识,离识无境。法相唯识宗继承了这一观点,并作了重点发挥。

他们强调,众生的“识”是变现万法的根源,“内识生时,似外境现”^③,因而“实无外境,唯有内识”^④。由于我、法皆唯识,故我、法皆不真。《成唯识论》卷一说:“诸识生时,变似我、法,此我、法相,虽在内识,而由分别,似外境现。……愚夫所计实我、实法,都无所有,但随妄情而施設故,说之为假。”^⑤为了说明万法唯识的理论,法相唯识宗在坚持惟有内识、而无外境的同时,又将识分为三类八识,并提出了“种子说”和“四分说”等来详加解说。

① 《成唯识论》卷七,《大正藏》第31册,第38页下。

② 《成唯识论》卷五,《大正藏》第31册,第24页下。

③ 《唯识二十论》,《大正藏》第31册,第74页中。

④ 《成唯识论》卷一,《大正藏》第31册,第1页中。

⑤ 同上。

(1) 三类八识说

法相唯识宗认为,能够变现万法的“识”可以分为八种,即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。它们分别有能缘与所缘两个方面,即能见的“见分”和所见的“相分”,认识活动就是识体自身的“见分”缘虑自身的“相分”,或“相分”引起“见分”,由此证明了“实无外法,唯有内识”。这八识根据它们能变的性质又可分为三类:

第一类是前六识,即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识,它们的主要职能是起“了别”和认识的作用。其中前五识相当于感觉,以色、声、香、味、触为对象;第六意识相当于综合感觉所形成的知觉、思维等,以“法”(整个世界)为对象。

第二类是第七识,即末那识,它的主要职能是“恒审思量”,即不停顿地起思虑作用。其主要特点略说有三:第一,它的存在以阿赖耶识的存在为前提,“由有本识,故有末那”;它的活动以阿赖耶识为依据,“阿赖耶为依,故有末那转”;它又与阿赖耶识一起成为前六识发生的依据,“依止心及意^①,余转识得生”^②;第二,它以阿赖耶识为“所缘”,即把阿赖耶识及其所变现的各种现象“恒审思量”为实我、实法;它同时是联系前六识和第八阿赖耶识的桥梁,“执有相故,是先我执所生引故,令六识相缚不断”;第三,在未成佛果之前,它的“恒审思量”表现在“所执我相”,当通过修行而至转依位时,它便“审思量无我相”。因此,末那识在法相唯识宗的转依理论中处于很重要的地位。

第三类就是第八识,即阿赖耶识,它是八识中最重要,也是

^① 心指第八识阿赖耶识,意指第七识末那识。

^② 《成唯识论》卷四,《大正藏》第31册,第20页下。

最根本的识,前七识皆依此识而存在并活动。

阿赖耶识,亦译为“阿梨耶识”、“阿剌耶识”等,意译为“无没识”、“藏识”等,又别称“种子识”、“异熟识”等。这是八识中最根本的识,也是法相唯识宗着重阐发的识,在法相唯识宗的唯识理论中占有特别重要的地位。阿赖耶识有多种含义,《成唯识论》将其归结为“三相”,谓阿赖耶识“体相虽多,略说唯有如是三相”^①,即因相、果相和自相。

因相:阿赖耶识的因相是说此识能永恒执持产生世界一切事物的种子,是万法的根本原因,故阿赖耶识又称“一切种识”:“此能执持诸法种子令不失故,名一切种。”^②万法皆由此识所变现:“由一切种识,如是如是变,以展转力故,彼彼分别生。”^③

果相:这是说阿赖耶识能按前世善恶之业引生后世相应的果报,保证精神主体的永恒相续;由于果报乃依过去善恶之因而有,果异于因而成熟,故果报新译作“异熟”,阿赖耶识也又称“异熟识”:“此是能引诸界趣生善不善业异熟果故,说名异熟。”^④异熟详说又有三义:“言异熟者,或异时而熟,或变异而熟,或异类而熟。”^⑤异时而熟,是说因与果隔世于异时而熟,即前世之因,后世成熟,招感果报;变异而熟,是说“因”发生变化而成熟为果,“或所造业,至得果时,变而能熟,故名异熟”;异类而熟,是说果与因性质有异,因有善有恶,果乃无记性(无善无恶)。

自相:阿赖耶识的自相是上述因果二相的统一。在法相唯识

① 《成唯识论》卷二,《大正藏》第31册,第8页上。

② 《成唯识论》卷二,《大正藏》第31册,第7页下—第8页上。

③ 《成唯识论》卷七,《大正藏》第31册,第40页上。

④ 《成唯识论》卷二,《大正藏》第31册,第7页下。

⑤ 《成唯识论述记》卷二末,《大正藏》第43册,第300页上。

宗看来,第八阿赖耶识的种子和前七识的现行是互为因果的。阿赖耶识由前七识的杂染熏习而构成种子,这里熏习为因,种子为果;阿赖耶识的种子又能生起前七识的杂染现行,这里种子便成为因,现行即为果;这种连续不断、互为因果的识体,被有情执为“内我”,即是阿赖耶识的自相:“谓与杂染互为缘故,有情执为自内我故。”^①阿赖耶识的自相细说又有三义;其一为“能藏”,意谓阿赖耶识能摄藏诸法一切种子;其二为“所藏”,意谓阿赖耶识为诸法一切种子的所藏之处;其三为“执藏”,意谓阿赖耶识原非自我而是识的流转,但被第七识恒常地执为自我。由于阿赖耶识具有上述能藏、所藏、执藏三义,故又称“藏识”。法相唯识宗认为,阿赖耶识是世界万法的本源,也是轮回果报的精神主体和由世间证得涅槃的依据。《成唯识论》引《唯识三十颂》说:“无始时来界,一切法等依,由此有诸趣,及涅槃证得。”^②

法相唯识宗进一步认为,识为“能变”,万法为“所变”。以上三类八识,又可归结为“三能变”:第八阿赖耶识为“异熟”能变,第七末那识为“思量”能变,前六识为“了境”能变。法相唯识宗认为,世界万法即由这“能变”的八识的作用而存在和变化,“由假说我法,有种种相转,彼依识所变;此能变唯三,谓异熟、思量,及了别境识”^③。为了更好地说明“万法唯识”的道理,法相唯识宗又提出了“种子说”。

(2) 种子说

种子是一种譬喻,法相唯识宗以植物的种子能生相应的结

① 《成唯识论》卷二,《大正藏》第31册,第7页下。

② 《成唯识论》卷二,《大正藏》第31册,第14页上。

③ 《成唯识论》卷一,《大正藏》第31册,第1页上。

果来譬喻阿赖耶识中蕴藏有变现世界诸法的潜在功能，并以此说明世界万法的差别性。他们认为，阿赖耶识是一切现象的总根源，世界万法都是由阿赖耶识所变现，现象之所以千差万别，就在于阿赖耶识中藏有种种性质不同的种子，相应地变现不同的万法。《成唯识论》卷二云：“何法名为种子？谓本识中亲生自果功能差别。”^①阿赖耶识中各种不同的能够亲生与自己相应的果报的功能，即谓种子。种子是产生万法的潜能，种子发生作用，显现万法，叫做现行。这就是说，所谓的万法只不过是阿赖耶识中的种子的外现，因此，万法的存在离不开阿赖耶识。

关于种子之义，据《成唯识论》卷二，略说有六种：一是刹那灭，意谓体才生，无间即灭；二是果俱有，意谓与所生现行果法，俱现和合，同时而有；三是恒随转，意谓要长时一类相续，至究竟位，无有转易间断；四是性决定，意谓随因力生善恶等功能决定，即善因生善果，不生恶果，恶因生恶果，不生善果；五是待众缘，意谓此要待自众缘合，功能殊胜，若无众缘，种子不能“自然”顿生万法；六是引自果，意谓于别别色心等果，各各引生，即色法种子引生色法之果，心法种子引生心法之果，色心等法皆只能由各自的因引生各自的果。法相唯识宗认为，只有兼具上述六义，方成种子。能兼具者，惟阿赖耶识中能变现万法的潜能，至于外在的谷麦等种，并非真实的种子：“唯本识中功能差别，具斯六义，成种非余。外谷麦等，识所变故，假立种名，非实种子。”^②

种子就其善恶性质而言，可分为有漏（染污）种子和无漏（清净）种子两大类，分别为世间诸法和出世间诸法之因。有漏种子

① 《成唯识论》卷二，《大正藏》第31册，第8页上。

② 《成唯识论》卷二，《大正藏》第31册，第9页中一下。

起作用时,令众生流转生死,轮回不息;当阿赖耶识转染成净,有漏种子被净化,无漏种子起作用时,就能令众生还灭而证得涅槃。种子就其生境作用而言,又可分为共相种子和自相种子两类。共相种子指那些产生山河大地等人们共同依存的客观环境的种子,自相种子则指那些决定个体自性差异的种子。若就种子的来源而言,则种子又分为本有和始起两大类。本有种子指“无始来”先天本来就有的种子;始起种子指后天由于前七识的现行熏习而有的种子,故又名“习所成种”。法相唯识宗认为,这两类种子都需要熏习,即使是本有种子,也要经过熏习才能不断地有所增长。

什么叫熏习?“熏者,发也,或由致也。习者,生也,近也,数也。即发致果于本识内,令种子生,近令生长故。”^①熏习就是前七识的现行对第八阿赖耶识连续熏染的影响作用。因此,熏习又分能熏(前七识现行)和所熏(第八阿赖耶识)两个方面,“所熏能熏各具四义,令种生长”^②。所熏四义为:一坚住性,谓始终一类相续,能持习气;二无记性,谓无善无恶,无所违逆,能容习气;三可熏性,谓独立自主,性非坚密,能受习气;四与能熏共和合性,即与能熏同时同处,不即不离。惟有阿赖耶识具有上述四义,故惟有阿赖耶识是所熏。能熏四义为:一有生灭,谓非恒常,能有作用,生长习气;二有胜用,谓有强盛的生灭功能,能引习气;三有增减,谓可增可减,摄植习气;四与所熏和合而转,谓与所熏同时同处,不即不离。上述四义,惟前七识具有,故前七识为能熏。“如是,能熏与所熏识,俱生俱灭,熏习义成,令所熏中种子生

① 《成唯识论述记》卷二,《大正藏》第43册,第312页下。

② 《成唯识论》卷二,《大正藏》第31册,第9页下。

长，……故名熏习。”^①

阿赖耶识中的种子只是生起万法起决定作用的“因”，另外还得有“缘”，法相唯识宗在种子说的基础上提出的“缘生论”共有四缘，即因缘、等无间缘、所缘缘和增上缘。“因缘”是指直接产生自果的内在原因，包括种子和现行（现行能生种子，种子则既能生种子，又能生现行），此缘适用于物质的和精神的一切现象；“等无间缘”是说前念不断地让位于后念，在前念灭与后念生之间无任何间隔，此缘适用于精神现象；“所缘缘”，谓以所缘境为依托，实际上是指认识的一切对象，法相唯识宗特别强调，这种认识对象是心识所“挟带”的，所缘境只是能缘心“似所缘之相”，并非真有离识之外境^②；“增上缘”，这是指起辅助作用的缘，“顺”的助缘帮助成功，“违”的助缘阻碍成功。以上四缘中，最基本、最重要的是因缘，它强调的是法相唯识宗所坚持的阿赖耶识中的种子变现万法的唯识观点。

(3) 四分说

四分说是法相唯识宗从认识的发生和过程等方面对“八识”的认识功能和作用所作的分析说明，并以此进一步论证了“唯识无境”的基本思想。法相唯识宗认为，认识发生的时候，要有认识的主体和认识的对象两个方面，认识的主体为“能缘”，认识的对象为“所缘”，认识活动就是“能缘”缘虑“所缘”；作为认识对象的所缘之境并非离识而存在，而是“唯识所变”，因此，认识活动的过程其实是八识自己认识自己所变现的形相的过程，而对这认

① 《成唯识论》卷二，《大正藏》第31册，第10页上。

② 窥基《成唯识论述记》卷十四云：“若挟带彼所缘之已，以为境相者，是所缘故。”（《大正藏》第43册，第500页下）《成唯识论》卷二也明确说：“诸识所缘，唯识所现。”（《大正藏》第31册，第7页上）

识活动进行证知的能力或作用也同样并不超出“识”的活动范围。这就是四分说所表达的主要思想。

四分说的“分”，指的是“作用的分限”，四分，即四种作用的分限，其具体内容是：

第一为“相分”，指八识所缘的境，即认识的对象。法相唯识宗认为，八识的所缘之境均是相应的八识变现出来的。八识的每一识体，都既有“能缘”的一面，又有“所缘”的一面，“所缘”即为“相分”。八识的相分各不相同，眼、耳、鼻、舌、身等前五识的相分分别是色、声、香、味、触等五尘，它们是“如外现”的“内色”，是“似所缘相”；第六意识的相分为“法尘”，它包括了五尘在内的一切认识对象；第七末那识的相分，乃是第七识执著第八识而变现的似我的“相分”；第八阿赖耶识的相分有三个部分：其一为种子，种子本为第八识所藏而非第八识所变，但第八识的见分以种子为认识对象，故把种子也列为相分；其二为根身，指主体世界；其三为器界，指客观世界。

第二为“见分”，指八识的缘境能力或作用。法相唯识宗认为，八识的自体生起时，一方面变现“似外境”的相分，另一方面又具有“缘虑”、“了别”这些相分的功能，这就是“见分”。所谓的认识活动，就是“能缘”缘虑“所缘”，亦即识体自身的“见分”去缘虑自身的“相分”，或者说，是识体自身的“相分”引起自身的“见分”。

第三为“自证分”，这说的是相、见二分能够证知自己有认识活动的“识体”，它是见分和相分的共同所依，也是“见分”的见证者，见分的结果，要由“自证分”来证知。《成唯识论》卷二：“然心心所，一一生时，以理推征，各有三分，所量、能量、量果别故，相、见必有所依体故。”^①如度量事物，既要有能量（见分）作为尺度，

^① 《大正藏》第31册，第10页中。

又要有所量(相分)作为对象,更应该有量果以得知大小长短,量果即是“自证分”。

第四为“证自证分”,这是指对“自证分”的再证知,亦作为证知“自证分”的量果。按照法相唯识宗的观点,为证知见分,立自证分;为证知自证分,立证自证分。倘若无“证自证分”,自证分缘境时就没有“量果”了。那么又由谁来证知“证自证分”呢?由“自证分”。这就是说,第三、第四两分可以互证,因而不须再立第五分了。

在上述四分中,前二分被认为是“外二分”,后二分被认为是“内二分”。其实,内二分是由外二分“以理推征”而来,外二分是四分说的基础。四分说的根本目的还是在于论证并确立境依识起、唯识无境的基本观点。

法相唯识宗的四分说继承的是护法的观点,在古印度瑜伽行派中还有其他不同的说法,所谓“安难陈护,一二三四”,即是说:安慧主张“自证一分说”,认为相、见二分“遍计无体”,是虚幻的存在,惟有自证分“依他实体”,才是相对的实在;难陀主张见、相二分说;陈那认为见、相二分应有所依的“自体”,故立见、相、自证“三分说”;护法则在三分说的基础上提出了“证自证分”,主张四分说。不管是一二,还是三四,其所说明的都是“唯识无境”。

与上述“唯识说”密切相关的是法相唯识宗的“转依说”。

转依是法相唯识宗依据唯识的理论和三性三无性的学说而提出的全部修习的最高目标,意为彻底转变我执、法执之二障,以证得涅槃、菩提之二果。转,即转变、转化;依,谓依持,所依,指染净法共同依持的阿赖耶识;转依即是通过宗教修习,使阿赖耶识中染污的有漏种子不断减弱消失,清净的无漏种子不断增强

滋长,最终转“染”成“净”,转“识”成“智”,杂染的阿赖耶识转变成清淨的智慧,世间即转化为出世间,众生也即成佛了,因此,转依在法相唯识宗这里实际上是“解脱”的别名。《成唯识论》卷九说:“依谓所依,即依他起,与染净法为所依故。染谓虚妄,遍计所执;净谓真实,圆成实性。转谓二分:转舍,转得。由数修习无分别智,断本识中二障粗重,故能转舍依他起上遍计所执,及能转得依他起中圆成实性。由转烦恼(障)得大涅槃,转所知障证无上觉。成立唯识,意为有情证得如斯二转依果。”^①法相唯识宗认为,阿赖耶识中有染、净两类种子,分别为世间诸法和出世间诸法之因。众生之所以沦于生死,不得解脱,就在于把缘起的现象执为实我、实法而有种种烦恼,以“我执”为首的诸烦恼能障涅槃,称“烦恼障”;以“法执”为首的诸烦恼能障菩提(觉悟),称“所知障”。若通过修习而断灭二障及其种子,就能于依他起(缘起的现象)上“转舍”对实我、实法的执著(遍计所执),“转得”圆成实性,从而得到解脱,这就是“转依”。实现转依,获得解脱,这是法相唯识宗成立唯识说的根本目标。

法相唯识宗有时也直接从对“唯识真如”的迷与悟来说明由生死到涅槃的转依。《成唯识论》说:“依即是唯识真如,生死涅槃之所依故,愚夫颠倒,迷此真如,故无始来,受生死苦;圣者离倒,悟此真如,便得涅槃,毕竟安乐。由数修习无分别智,断本识中二障粗重,故能转灭依如生死,及能转证依如涅槃,此即真如离杂染性。如虽性净,而相杂染,故离染时,假说新净,即此新净,说为转依。”^②

① 《大正藏》第31册,第51页上。

② 同上。

如何实现转依？法相唯识宗认为是通过阿赖耶识中的种子的消长生灭来实现的：转舍烦恼障种子即转得涅槃果；转舍所知障种子，即转得菩提果。为了说明这种转依，法相唯识宗提出了种子和现行互为因果的熏习理论。他们认为，阿赖耶识中染污的有漏种子和清净的无漏种子能生起前七识的种种现行，而前七识的现行又会反过来对阿赖耶识产生持续的熏染作用，使阿赖耶识中的种子不断生长。通过种子和现行互为因果的熏习，就有可能实现转染成净、转识成智的解脱。

种子与现行的因果关系具体说来又有三种情况：一是种子生现行，种子是因，现行为果；二是现行生种子，现行为因，种子为果；三是种子生种子，种子“自类相生”，前种为因，后种为果。法相唯识宗的转依说特别强调种子和现行的这种相互作用，认为种种修行的目的，就是促使阿赖耶识中的无漏种子逐渐增长，有漏种子逐渐减弱乃至断灭。当有漏种子完全断灭而不再发生作用，无漏种子充分增长而得以显现之后，八识就会转成四智：转前五识成“成所作智”，转第六识成“妙观察智”，转第七识成“平等性智”，转第八识成“大圆镜智”。这样，转生死为涅槃、转烦恼为菩提的“转依”也就得到了实现。

法相唯识宗认为，只有把对真如（“是法真理”）的“迷”（识）转为对真如的“悟”（智），才能转阿赖耶识中的染分为净分，反之，也只有转阿赖耶识中的染分为净分，才能实现由迷到悟的转变。这样，法相唯识宗的转依实际上就有由染到净和由迷到悟这互为条件的两种转依。染净依归于心识，迷悟依归于真如（理），心和理就不完全是一回事，这与当时天台、华严和禅宗普遍把心和真如视为不二的观点有很大的差异，对当时及以后的佛学乃至宋明理学都发生了一定的影响。

3. 五重唯识观与五种姓说

五重唯识观,就是法相唯识宗为确立世界万法“唯识所变”而提出的对万法唯识之理的五个层次的观想方法,谓通过这五重观法即能认识“唯识性”,达到“转依”的目标。“五重唯识观”又作“五重唯识”,以诸法皆由观识转变而来,持此观法,可将唯识体之浅深粗细次第分为五重故。窥基在《大乘法苑义林章》卷一中对从宽至狭、从浅至深、从粗至细的五重唯识观作了具体的说明:第一“遣虚存实识”,谓遣除“遍计所执性”的虚妄幻象,只存留观取“依他起性”和“圆成实性”的真实事理;第二“舍滥留纯识”,谓事理皆不离内识,内识有境(相分)有心(见分、自证分、证自证分),进一步舍离与外境(妄境)相滥涉的内境(相分),只存留观取后三分之纯识,“一切唯识,无余”^①;第三“摄末归本识”,谓内识的相分和见分皆依“识体”而起,识体为“本”,相、见二分为“末”,摄相、见二分之末归于识体之本,唯观识体;第四“隐劣显胜识”,谓识体“心王”起时必有“心所”随起,心王与心所虽皆有变现事物的能力,但有“胜”、“劣”之殊,心王胜于心所,心所劣于心王,故“隐劣不彰,唯显胜法”^②;第五“遣相证性识”,这是说,心王虽胜,然有事相(依他起性)和性体(圆成实性),应舍遣“依他起”的事相而体证“圆成实”的真如;此为唯识观之究竟,如此观才能真正认识唯识的意义,亦即“唯识性”。

上述五重观法,第一重为虚实相对之观法,第二重为心境相

① 《大正藏》第45册,第258页下。

② 《大正藏》第45册,第259页上。

对之观法,第三重为体用相对之观法,第四重为心王心所相对之观法,第五重为事理相对之观法。五重之中,前四重为舍遣遍计所执性而存归于依他起性的观法,故称“相唯识”;第五重为舍遣依他起性而证得圆成实性的观法,故称“性唯识”。不管是“相唯识”还是“性唯识”,都是围绕“唯识无境”而展开的,都是为了达到对“唯识”之理的体证。

五种姓说则是瑜伽行派和法相唯识宗根据唯识的理论而提出的一个独特的观点。五种姓,亦作“五种性”,或称“五乘种姓”,意谓一切众生先天具有的本性有五种,由阿赖耶识中清净的无漏种子和染污的有漏种子所决定,不可改变。此说是瑜伽行派的一个重要观点,为法相唯识宗所继承并坚持。根据《楞伽经》和《解深密经》等,五种姓的内容为:第一,“声闻种姓”,谓此种姓听闻佛陀声教而得悟道,修行的最高果位为“阿罗汉”。第二,“缘觉种姓”,谓此种性能“自觉不从他闻”,即能自己通过观察思维“十二因缘”等佛说教理而悟道,修行的最高果位为“缘觉”(音译作“辟支佛”)。以上两种合称小乘“二乘”。第三,“菩萨种姓”,谓此种姓修持大乘六度,求无上菩提,利益众生,将于未来成就佛果。以上三种,统称“三乘”,由于这三乘一定会相应达到阿罗汉、辟支佛、菩萨(或佛)的果位,故又分别称为“声闻定姓”(定性声闻)、“缘觉定姓”(定性缘觉)和“菩萨定姓”(定性菩萨)。第四,“不定种姓”,谓此种姓具有“三乘”本有种子,遇缘熏习,修行究竟会达到什么果位,还不一定,故又称“三乘不定姓”。第五,“无种姓”,谓此种姓无善根种子,将永远沉沦生死苦海,虽然可以修生为人或转生天界,但永远不能达到佛教解脱。

五种姓的思想来源很早,在《般若经》里就已经提到三乘性和不定性,但此说后来成为瑜伽行派所特有的主张。这种说法把

一部分众生(无种姓)排斥在成佛的可能性之外,认为这部分众生的阿赖耶识中不存在无漏种子,因而永远不能解脱成佛,这与在中国占主导地位的“一切众生悉有佛性,皆得成佛”的说法不合,因而不受欢迎。据说法相唯识宗的创始人玄奘印度求法,曾想回国以后对此说加以修正,但遭到其师戒贤的反对。因此,玄奘回国以后仍然坚持印度旧说,把五种姓说作为法相唯识宗的根本教义之一。一般认为,这也是法相唯识宗在中土盛极一时然而很快就趋于衰落的重要原因之一。

4. 五位百法与因明学说

法相唯识宗之所以得名的重要原因之一是它对“法相”的细致分析,而这在其“五位百法”的理论中得到了最充分的体现。

关于“五位百法”,《大乘百法明门论》说:“一者心法,二者心所有法,三者色法,四者心不相应行法,五者无为法。”^①五位百法是法相唯识宗对宇宙万有的分类,目的是为了通过分析这“五位百法”而论证“万法唯识”,从而为宗教解脱铺平道路。“五位百法”包括心法八种、心所有法五十一种、色法十一种、不相应行法二十四种和无为法六种等五大类。下面逐一作些简单介绍。

(1) 心识八种

即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识等“八识”。法相唯识宗认为“八识”各有识体,故列“心法”为八,意为精神作用的主体。相对于“心所有法”而言,“八识”之识体自身又名“心王”,谓为心所有法之所依。由于“一切法中,心法最胜”,

^① 《大正藏》第31册,第855页中。

“由此心故，或著生死，或证涅槃”^①，故列于首位。

(2) 心所有法五十一种

心所有法又名“心所”、“心数”、“心所法”等，指相应于“心王”而起的心理活动和精神现象，为“心”所有，故名。其义有三：一恒依心起，二与心相应，三系属于心。由于此法与心相应而生起，“心起则起，心无则无，如王左右，不离于王”^②，故列于心法之后。法相唯识宗把五十一种心所有法分为六类：第一，遍行五种：触、受、思、想、作意，此为任何认识发生时都会生起的心理活动，带有普遍性，故名“遍行”。第二，别境五种：欲、胜解、念、定、慧，此与遍行相对，为由特殊的境界所引起的心理活动，故名“别境”。第三，善十一种：信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害，此皆属“善”的心理活动。第四，烦恼六种：贪、瞋、痴、慢、疑、恶见，此六种烦恼为一切烦恼的根本，故又称“根本烦恼”或“本惑”。第五，随烦恼二十种：忿、恨、复、恼、嫉、慳、诳、谄、害、憍、无惭、无愧、掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知，此二十种烦恼为随从根本烦恼而起，由根本烦恼所派生，故名“随烦恼”，又称“随惑”。第六，不定四种：悔、睡眠、寻、伺，此类法的共同特点是善恶不定，故称“不定”。

(3) 色法十一种

色法，意谓有质碍或变碍之物，略相当于物质现象。法相唯识宗认为“色法”不能独立生起，是“心法”和“心所有法”的变现，故排在“心法”和“心所有法”之后。《大乘百法明门论疏》卷上说：“此色法不能别起，依心及所数之所变生，是彼二法所现影故，是

① 《大正藏》第44册，第53页中。

② 同上。

故第三名其色法。”^①由此可见,法相唯识宗将色法排在心法之后,同样体现了其“万法唯识(心)”的基本主张,十一种“色法”分为三类:第一类是“五根”,即眼根、耳根、鼻根、舌根和身根;第二类是“五尘”,即色、声、香、味、触;第三类是“法处所摄色”,这是第六意识所缘的“色法”,详说又可分为五种:一极略色,二极迥色,三受所引色,四遍计所起色,五定所生自在色。

(4)不相应行法二十四种

不相应行法,也称“心不相应行法”,或略称“不相应法”。不相应,即不相似,意指既不属于“色”,也不属于“心”的有生灭变化的现象。此法为五蕴(色、受、想、行、识)中“行蕴”所摄,故名“行”。《俱舍论》卷四说:“如是诸法,心不相应,非色等性,行蕴所摄,是故名心不相应行。”^②由于此法“无别有体”,借助于心法、心所有法、色法“假施设有”^③,故位列第四。二十四种不相应行法的内容为:得、异生性、众同分、命根、无想定、灭尽定、无想果、名身、句身、文身、生、老、住、无常、流转、定异、相应、势速、次第、方、时、数、和合、不和合。

(5)无为法六种

无为法,意谓非因缘和合而成、无生灭变化、无因果联系的绝对存在。由于此法“是前四位真实之性”,又借前四位法“断染成净”才能显示,故位列于第五。《大乘百法明门论疏》中说:“无为之法相难了知。若不约法以明,何能显示?故能依色、心、心所有法、不相应行四法之上,显示无为,是故第五明无为法。”^④法相

① 《大正藏》第44册,第53页中。

② 《大正藏》第29册,第22页上。

③ 《大正藏》第44册,第53页中一下。

④ 《大正藏》第44册,第53页下。

唯识宗提出的六种无为法是：虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动无为、想受灭无为、真如无为。

法相唯识宗的“五位百法”是在改造小乘佛教说一切有部《俱舍论》“五位七十五法”的基础上建立起来的，它进一步完成了佛教的名相分析系统，并突出了对“万法唯识”的强调，从而为“唯识转依”的宗教解脱论奠定了理论基础。

前面提到，重视因明是法相唯识宗的重要特点之一。下面我们再简单介绍一下法相唯识宗的“因明学说”。

因明是通过宗、因、喻所组成的三支作法进行推理证明的学问。三支作法中“因”最为重要，故称“因明”。因，指原因、根据、理由；明，含有知识、智慧、学术等意义。因明起源于古印度正统婆罗门哲学派别关于祭祀的辩论，其中正理派曾以此作为他们学说的中心。大乘佛教中观学派的龙树全盘否定正理派的逻辑学说，瑜伽行派出于辩论的需要而逐渐吸取并发展了古因明，使之成为驳斥外道、宣传教义的重要工具。重视因明成为法相唯识宗所直接继承的后期瑜伽行派思想学说的重要特点之一。法相唯识宗的创始人玄奘在印度求法期间和回国以后都对因明的发展作出了重要的贡献。他的弟子窥基对因明学也多有发挥。据说玄奘曾把因明单独“秘密传授”给窥基，反映了对因明的重视程度。

玄奘临回国前在印度戒日王所主持的曲女城“无遮大会”^①上曾立了一个著名的“真唯识量”，以论证万法唯识：“真故极成色，不离于眼识——宗；自许初三摄，眼所不摄故——因；犹如眼识——喻。”^②这是一个完整的因明论证式。宗，是命题；因，是论

① 即没有任何限制，人人都能参加的大法会。

② 窥基：《因明入正理论疏》卷中，《大正藏》第44册，第115页中。

据；喻，是类比。“初三”是指“十八界”六个组合中的第一组，即眼根界、色尘界和眼识界。这个三段论式的意思是：色尘并不能离开眼识而存在；理由是，佛教各派都承认色尘是“初三”之一，包括在“初三”之中，但不包括在眼根中，它是眼识以眼根为所依而变现的“相分”；就好比眼识不离眼识一样。由于这个论证式很好地运用了因明的格式和规则，逻辑地论证了境色不离识、能缘与所缘乃是同一识体上的“相分”与“见分”的关系，在唯识学者看来，它是成立唯识理论颠扑不破的“比量”^①，因而被称为“真唯识量”。“真唯识量”集中体现了法相唯识宗运用因明学来论证“万法唯识”的特点，据说玄奘当年立此论，“时人无敢对扬者”^②。

玄奘回国以后，除了翻译因明的主要著作外，还对因明辩论、立规原则、论证性质等作了精细的分析和发挥，深化了因明立量的方法。玄奘传入的因明，经他和他弟子窥基等人的阐扬而形成了许多区别于印度旧说的新特点。法相唯识宗应用因明而使他们本宗的学说得到了更好的宣扬，然而因明的方法对当时一般思想界的影响并不是很大。

5. 三时判教与学说影响

法相唯识宗在判教方面提出的是“三时教”，即依据《解深密经》等，判释迦一代的教法为有教、空教和中道教，其主要内容为：初时“有教”，谓释迦为破凡夫实我之执，于鹿野苑说《阿含

① 比量：“量”是尺度、标准的意思，指知识来源、认识形式及判定知识真伪的标准，分现量和比量。现量即感觉，比量是指在现量的基础上以一定的理由和事例为根据由已知推论未知的思维和论证形式。

② 窥基：《因明入正理论疏》卷中，《大正藏》第44册，第115页中。

经》等,示四谛、五蕴、十二因缘等法,虽破有“我”,但五蕴、十二因缘等法仍为实有,是为“我空法有”。这主要是指小乘。第二时“空教”,谓释迦为破除诸法实有之执著,在灵鹫山等说《般若经》等,示诸法皆空之理,“我法两空”,皆不可执著。这主要是指大乘空宗。第三时“中道教”,谓释迦为破除“空”执而说《华严经》、《解深密经》等,示三性、三无性和心有境空、万法唯识等,以明(万法)非有、(内识)非无的“中道”之理。这主要是指法相唯识宗所弘传的大乘有宗的学说。“三时教”虽然有抬高法相宗本宗学说的倾向,但也大致反映了印度佛教思想的发展过程。

从上述介绍可以看出,法相唯识宗的理论确实是十分烦琐的。但虽然如此,它在当时以及对唐宋以后的中国学术思想发展,仍产生了一定的影响。例如唐代道宣所创的律宗把释迦一代的教法分为“化教”与“制教”,化教又可分为性空教、相空教和唯识圆教三类,制教也可分为实法宗、假名宗和圆教宗。道宣的南山律宗在这三教三宗中自称是唯识圆教,其主要学说为“心法戒体论”,即以心法(阿赖耶识)所藏的种子为戒体,并与主张“非色非心戒体论”的法砺相部律宗和主张“色法戒体论”的怀素东塔律宗展开了争论。律宗的判教说和戒体论显然都受到了法相唯识宗思想的影响。

法相唯识宗的理论对宋明理学也有一定的影响,特别是它的“唯识转依说”对染净所依的心识与迷悟所依的真如作了区分,又引进“理”和“事”来加以说明,这对宋明理学讨论心与性、性与理、理与事等问题,有着直接的影响。

明末清初至近代,曾一度复兴的中国佛学主要的也是法相唯识学。唯识学在近代的兴起,原因是多方面的,它与唯识典籍从海外寻回以及与晚清以来封建社会急剧没落、历史面临重要

转折之际，许多有识之士向往美好的生活并期望从佛教中寻找理论武器以挽救社会危机等都有很大的关系。除此之外，从唯识理论本身来看，与其自身“转依”理论的特点也有密切的关系。唐宋以来，佛教所盛行的是禅宗心性论，它强调的是去妄（或息妄）而显真，因而比较偏重个人的修心养性、自心觉悟，对此，明太祖朱元璋就说过，“禅与全真，务以修身养性，独为自己而已”^①；而法相唯识学强调的则是转染成净，其转依有一个心识与环境互为因果、相互影响的关系。根据唯识学“实无外境，唯有内识”、“内识生时，似外境现”和种子与现行互熏的“转依”理论，外境固然是内识所变现，但不同性质的种子生起的现行却是不一样的，而种子又会受到现行的熏习。《成唯识论》卷二说：“如是能熏与所熏识俱生俱灭，熏习义成，令所熏中种子生长。……能熏识等从种生时，即能为因，复熏成种。……能熏生种，种起现行。……种子前后自类相生。”^②这就是说，唯识学的理论实际上隐含着改变自我心识以改造外部世界、清净外部世界有利于实现转识成智这样的思想，这显然可以加以改造利用来为变革社会服务。因此，近代以来一些有识之士提倡唯识学，在一定意义上也曲折地反映了他们对所处的污浊世俗世界的不满和要求变革社会的愿望。这是唯识学能在近代流行的深刻的历史原因。

（四）法界缘起论

这里主要介绍华严宗的思想。在中国佛教宗派中，除禅宗之

^① 《御制玄教斋醮仪文序》，《道藏》第9册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第1页上。

^② 《大正藏》第31册，第10页上。

外,华严宗可称得上是一个中国化色彩最为鲜明的宗派。由于法藏实际创立该宗已迟至武周时期,因此他有可能兼摄诸宗之长而融通之,使其学说颇多糅合色彩。尤其是宗密以禅教相会通,基本结束了自佛法东流以来诸说纷呈的局面,中国佛学由此呈现出一种与印度佛学截然不同的、以真心本觉为特征的统一、稳固的理论形态。当然,说华严宗颇多糅合色彩并不意味着它没有独具特色的理论,恰恰相反,它对天台、唯识等各家学说的融摄乃是以自宗的法界缘起论为基石的。

1. 法界观门与无尽缘起

法界是华严宗的基本概念,它是梵文 Dharmadhātu 的意译。在《华严经探玄记》卷十八中,法藏曾对此有一个解释,他说:

法有三义,一是持自性义,二是轨则义,三对意义。界亦有三义,一是因义,依生圣道故。《摄论》云,法界者,谓是一切净法因故;又《中边论》云,圣法因为义故。是故说法界,圣法依此境生,此中因义是界义。二是性义,谓是诸法所依性故。此经上文云法界法性并亦然故也。三是分齐义,谓诸缘起相不杂故。初一唯依主,后一唯持业,中间通二释。^①

法,泛指一切事物,在佛典中通常以二义释之,一为任持自性,意即每一法都有与他物相区别的不变的本性;二为轨生物解,意即它能令人产生与之相符合的认识,至于法藏所谓的“对意义”,是特指法作为第六意识的对境,其含义相对较窄。界有种族、族类

^① 《大正藏》第35册,第440页中。

的意思,按法藏的解释,一为因义,二为性义,其实指的都是真如理体,众生因证悟真如而成佛,故它是产生圣道之因;真如又是一切诸法的共同本性,所以又具性义;至于所谓的“分齐义”,则是指事法而言的,即事物因有不同的自体、不同的相状而有不同的分界。概而言之,法界大略有二层含义,一是就事法而言的各类分界,二是就理体而言的真如佛性。

众所周知,缘起论是所有佛学理论的基石,那么被华严宗人视为最为究竟圆满的法界缘起,其特色又何在呢?简言之,就是法藏所说的“以诸界为体,缘起为用,体用全收,圆通一际”^①。诸法的缘起以法界为体,法界随缘而起诸法之用,因此体非于用外别有其体,体因用而显;用亦非于体外别有其用,用依体而起,如此体用互融,相即相入,虽事相宛然而又不碍其体恒一味,这才是超乎诸家缘起说之上的法界缘起。

在华严学中,另一个基本概念是“性起”,这实际上是把法界缘起收摄到心性的角度来加以考虑。性起之名,出自晋译《华严经》中《宝王如来性起品》的品名,唐译则改为《如来出现品》,按经文所述,是说如来以各种形象出现于世教化众生。法藏承智俨的思路,对此却作出了两种与经文原义不同的发挥:

从自性住来至得果,故名如来,不改名性,显用称起,即如来之性起;又真理名如、名性,显用名起、名来,即如来为性起。^②

① 《华严策林》,《大正藏》第45册,第597页上。

② 《探玄记》卷十六,《大正藏》第35册,第405页上。

这显然是以体用来诠解性起，性起即为依体起用，那么这一性起与通常所谓的缘起有何区别呢？法藏解释说：

性起者，即自是言，本具性不从缘；言缘起者，此中人之近方便，谓法从缘而起无自性故，即其法不起中令人解之。其性起者，即其法性，即无起以为性故，即其以不起为起。^①

一般所谓的缘起，是说“法从缘而起”，因此是“缘集有，缘散即无”^②，在法藏看来，这只是方便之谈；而性起则是由平等一味的真如理体随缘而起万法，真如本无起灭可言，因此虽起实无有起，虽灭实无有灭，“缘合不有，缘散不无”^③，是为“以不起为起”。

为具体阐明“法界缘起”，华严宗人还提出了著名的“四法界”说，它是由最初的“法界三观”发展而来的。相传华严初祖杜顺和尚曾撰有《华严法界观门》一文，最先确立了三观之义，此文原为法藏《华严发菩提心章》的一部分，从其行文与思想来看，不太像是杜顺的独立作品，故学界一般认为法界三观乃是法藏的创构。所谓“法界三观”，是指真空观、理事无碍观、周遍含容观。法界、为所观之境，三观即能观之观。“法界三观”中每一观又开为十门，总合三十门观法。

第一“真空观”，是观理法界，即观一切诸法当体即空、色空无碍。于中别为四句：一会色归空观，二明空即色观，三色空无碍观，四泯绝无寄观，前二句又各摄四门，总合十种观法。具体地

① 《华严经问答》卷下，《大正藏》第45册，第610页中。

② 《华严经问答》卷下，《大正藏》第45册，第608页下。

③ 同上。

说,“会色归空观”,是观万法因缘和合,当体性空,此空非指事物因断灭而成空,亦非色相全无而为空,空作为色法等的会归处也并不含摄能会归于它的色法,因此确切的含义只能是指诸法因无自性而体性空;二“明空即色观”,此句为上一句的倒转,即从空的视角来观照空色相即,其所摄四门亦为上句四门之倒行,兹不赘述;三“色空无碍观”,色非实色,空非断空,因此色举体不异空,空举体不异色,观色即可见空,观空即可见色,色空无碍,融通一味;四“泯绝无寄观”,如此所观之真空,必然超越一切色空的对待,非言所及,动念即乖。

如果说真空观主要涉及理体本身,那么进一步的观法必然要介入到事法的层面,这就是第二“理事无碍观”。理事无碍观,即观理事无碍法界。此观亦有十门:一理遍于事门,二事遍于理门,三依理成事门,四事能显理门,五以理夺事门,六事能隐理门,七真理即事门,八事法即理门,九真理非事门,十事法非理门。此十门大致可分为三组,前二门为一组,为理事之互遍,其后四门为一组,为理事之相成相违,末四门为一组,为理事之相即相非。

十门中最重要的是理事互遍的关系。事是分位差别的,理是无分限的,但事含理是含全体之理,因为理是不可分的,法藏于此虽然开为二门来谈,其实说的是同一件事:

一理遍于事门。谓能遍之理,性无分限,所遍之事,分位差别。一一事中,理皆全遍,非是分遍。……二事遍于理门。谓能遍之事,是有分限,所遍之理,要无分限,此有分限之事,于无分限之理,全司非分同。^①

① 《华严发菩提心章》,《大正藏》第45册,第652页下一第653页上。

一方面,理体周遍于一切事相,另一方面,每一事法即使小至纤尘,也含摄理之全体,就前一方面说,理显然是无分限的,而就后一方面来看,我们也可以相对地说理有分限,但这决不意味着全遍于不同事法的理因此就可以被分割,相反,理的完整性与同一性在每一事法上都能得到同样的体现,即使这些事法就其表面形态来看会有如许的差异。法藏具体还用理望事、事望理各有一异四句来对此加以论证,一是理事非异,故理全体在一事,一微尘亦能周遍于真理;二是理事非一,故理恒无边际,而事能住于自位而不坏;三是由于非一就是非异,故理事虽殊而不妨其互遍;四是由于非异就是非一,故两者的互遍亦不妨其差别,虽有能同时成立的四句,其实可简并为两句,一是理事互遍,二是事有分限理无分限,后两句无非是强调两者能同时成立。对此,法藏还曾以水波之喻来加以说明,他说:

如全大海在一波中而海非小,如一小波匝于大海而波非大;同时全遍于诸波而海非异,俱时各匝于大海而波非一。又,大海全遍一波时,不妨举体全遍于诸波;一波全匝大海时,诸波亦各全匝,互不相碍。^①

水波之喻是华严宗人用来说明理事关系的经典例证,这里水或者湿性喻理体,波或者动相喻事法。事法是各住自位的,亦即每一事法都有其不同的大小、形态与相状,同时却又能以类似于水波的方式彼此不相妨碍地融摄有同一的理的整体。这一理事互

^① 《华严发菩提心章》,《大正藏》第45册,第653页上。

遍的关系是其他各门所有理事关系的基础，而在论述其他各门理事关系时，也都始终贯穿着这样一个水波之喻。

“理事无碍观”十门中的第二组，即“依理成事”、“事能显理”、“以理夺事”、“事能隐理”，这四门是用来表明理事之间相成相违之关系的。一方面，事法本无自性，惟依理体而起，如此生起的事相却又能反过来显明理体；另一方面，理体显明则事相便成虚幻，事相显露则理体自然隐没，两者既相依互成，又彼此相夺互违，这是理事关系的又一层面。

“理事无碍观”十门中的第三组，即“真理即事”、“事法即理”、“真理非事”、“事法非理”，这四门则是从相即相非的角度来考虑理事关系。一方面，理体不在事法之外，理全体即是事，事法依缘而起，本无自性，故当体亦即是理；另一方面，事法是依于理体而起的幻相，而理体是作为所依的真实，两者又全然不同。

总之，通过以理事互遍为核心的理事无碍观，法藏无非是要说明，形态各异的事法正是由于它们所普遍摄入的同一理体而获得了它们的统一性，不可分的理就是它们能彼此叠合、相即相入的中介，因此，接下来便自然过渡到周遍含容观。

第三“周遍含容观”，即观事事无碍法界。此观的十门是：一理如事门、二事如理门、三事含理事门、四通局无碍门、五广狭无碍门、六遍容无碍门、七摄入无碍门、八交涉无碍门、九相在无碍门、十普融无碍门。这里前二门重申了理事的互遍，指出事无别事，全理为事，以此理为中介，故一微尘亦能周遍一切法。第三门是上两门的综合，意为一切事法都有理事两个方面，故必然因其所含理体的同一性而由理事无碍及于事事无碍。第四、五两门是从各住自位的角度讲的，即事法能不离其所处的空间位置、不改变其形态大小而全遍于十方一切处。第六、七两门则分别从一相

待于一切、一切相待于一的角度来谈一与一切之间的相摄相入，摄即广容，入即周遍，当一微尘周遍于一切法时，它也就同时含容一切法在自身之内，当一微尘含容一切法时，它同时也就周遍于它所含容的一切法，一切法相待于一，亦复如是。第八、九两门则分别对应于上两门的视角而有不断回互而递增的无尽缘起的效应，第八门通有四句，谓一摄一切，一人一切；一切摄一，一切入一；一摄一法，一人一法；一切摄一切，一切入一切。能摄所摄，能入所入，互相成立，交参无碍。第九门虽从一切法望一而有视角的不同，其实质并无二致。第十门也是一个综合，谓一与一切，更互相望，普融无碍。

基于对“十”这个数字的偏好，法藏对三观作出了极为烦琐却又不乏美感的解释。其后澄观、宗密等华严后学都非常重视这一三观学说，他们两人都分别撰有对《华严法界观门》的注疏，并在三观的基础上进一步发展出四法界说：

最早提出四法界说的是澄观。澄观之学，并非得自法藏亲传（澄观生于738年，法藏卒于712年），他年轻时游学多方，曾遍参禅教律各宗，其后认为“旧疏中唯贤首得旨，遂宗承之”。在《华严经随疏演义钞》卷二中，他自称其为学之方乃是“使造解成观，即事即行，口谈其言，心诣其理。用以心传心之旨，开示诸佛所证之门，会南北二宗之禅门，摄台衡三观之玄趣，使教合亡言之旨，心同诸佛之心，无违教理之规，暗蹈忘心之域”^①。以华严教义为基础来融会禅教各宗，是澄观之学的基本特点，尤其是他对禅宗心学的吸收，开启了华严学的全面禅化过程。

澄观对禅宗心学的吸收，突出表现在他对“心”义的重视，并

^① 《大正藏》第36册，第17页上。

试图用“心”来界定主要是从理事关系立论的“一真法界”，以统摄各种法界说。在为顺宗皇帝开讲“心要法门”时，他开宗明义地提出：

至道本乎其心，心法本乎无住，无住心体，灵知不昧。性相寂然，包含德用，该摄内外，能广能深。非有非空，不生不灭。求之不得，弃之不离。迷现量则惑苦纷然，悟真性则空明廓彻，虽即心即佛，唯证者方知。^①

这里的“心”显然是自性清净的本觉真心。由于澄观曾从天台宗九祖荆溪湛然习天台止观，因此他受天台宗“性恶”说的影响，也有“如来不断性恶”的说法：

如世五蕴从心而造，诸佛五蕴亦然，如佛五蕴，余一切众生亦然，皆从心造。然心是总相，悟之名佛，成净缘起，迷作众生，成染缘起，缘起虽有染净，心体不殊。佛果契心，同真无尽，妄法有极，故不言之。若依旧译云，心佛与众生，是三无差别。明三皆无尽，无尽则是无相之相。应云，心佛与众生，体性皆无尽。以妄体本真，故亦无尽。是以如来不断性恶，亦犹阐提不断性善。^②

细究上文，澄观所谓的“如来不断性恶”，是从《华严经》的“心佛

① 《答顺宗心要法门》，见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷，第2册，中华书局1983年版，第373—374页。以下所引不再注明版本。

② 《华严经疏》卷二十一，《大正藏》第35册，第658页下。



众生，三无差别”立论的，它的理论依据其实是《大乘起信论》的“一心二门”说。也就是说，因为染净都由一心而起，故妄法本来即真。事实上，澄观并不会如天台宗那样承认妄法为性体所本具，他只是就妄法无体、本来即真而言，才将其不甚准确地表述为“如来不断性恶”。

此本觉真心是否就是“一真法界”，在澄观那里并不总是很明确，因为他在谈到法界时，主要还是基于理事关系的考虑，而所谓“一真法界”，在此意义上指的是真空理体。事实上，正如我们下面将要看到的，澄观把“十玄”中的“唯心回转善成门”重新确立为“主伴圆明具德门”，可能就是为了冲淡其学说中过多的唯心色彩。

以此“一真法界”为总纲，澄观对法界说进行了初步的整理，在他那里，法界的分类大约有三种，一者约三法界，指事法界、理法界、无障碍法界；二者约四法界，指事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界；三者约五法界，指有为法界、无为法界、亦有为亦无为法界、非有为非无为法界、无障碍法界。^①对此三种法界，澄观其实是交替使用的，比如在《华严经疏》及《演义钞》中，他对“五法界”说就比较重视，而在晚期较为成熟的《华严法界玄镜》中，他关于四种法界的说法才基本定型。

《华严法界玄镜》是澄观对《华严法界观门》的注疏，其中提出：“法界之相，要唯有三，然总具四种。一事法界，二理法界，三理事无碍法界，四事事无碍法界。”那么法藏为什么没有谈到事法界？澄观的解释是：“其事法界历别难陈，一一事相皆可成观，故略不明。”他还把法藏原来所说的三种观法发挥为三种法界，

^① 参见《华严经随疏演义钞》卷一，《大正藏》第36册，第2页下。

“真空则理法界，二如本名（即“理事无碍”法界），三则事事无碍法界”，并认为，三法界乃是“三观所依体”^①。澄观的四法界说在他的弟子宗密那里得到了进一步的系统整理，成为从总体上论述法界缘起的完备学说。

关于宗密的学说，如赞宁所说，是“本一心而贯诸法，显真体而融事理”^②。明确地以“一心”来收摄四种法界，宗密可谓集其大成，他在解释“法界”时说：

清凉新经疏云，统唯一真法界，谓总该万有，即是一心。
然心融万有，便成四种法界^③

如宗密这里所言，澄观确实曾有过“总唯一真无碍法界”^④的说法，但如上所述，澄观大多还是从理事的角度立论的，是否将其收摄为“一心”并不总是很清楚。宗密则不然，他的四法界说乃是明确地以“一心”而贯之。

关于“心”，宗密在《禅源诸诠集都序》中曾将之界定为“空寂之知”，并认为“知之—字，众妙之门”。所谓“空寂之知”，从一个方面来说，它是“空寂之心”，即妄念本寂，诸相皆空，一切分别执著都与此心体了不相应；但另一方面，它又“灵知不昧”，即无始时来，觉性常存，无论迷悟，心皆了了常知。^⑤虽然自智俨以来，法

① 以上引文见《华严法界玄镜》卷上，《大正藏》第45册，第672页下。

② 《宋高僧传》卷六《宗密传》，《大正藏》第50册，第742页上。

③ 《注华严法界观门》，《大正藏》第45册，第684页中。

④ 见《华严经疏》卷五十四，《大正藏》第35册，第908页上。

⑤ 以上引文见《禅源诸诠集都序》卷上之二，《大正藏》第48册，第402页下—第403页上。

界在不同程度上都带有本觉真心的含义,但只有到了宗密,两者才得以完全的会通,而它的理论依据显然就是《大乘起信论》的“一心二门”说。依据《大乘起信论》的不变随缘、随缘不变义,理事无碍被完全收摄到心体上来予以说明。因为染净无体,皆一心之随缘,故“所说诸法,是全一心之诸法;一心,是全诸法之一心”,如此自然“性相圆融,一多自在……法法皆彼此互收,尘尘悉包含世界,相入相即,无碍熔融,具十玄门,重重无尽”^①,而终得“无障碍法界”之称。

既然理事无碍根本在于心体的不变随缘义,因此在宗密看来,四法界说都可以从一心的角度来予以阐明。他在分别解释四法界时说:

一事法界,界是分义,一一差别,有分齐故。二理法界,界是性义,无尽事法,同一性故。三理事无碍法界,具性、分义,性、分无碍故。四事事无碍法界,一切分齐事法,一一如性融通,重重无尽故。^②

第一事法界,指的是现象界各有分位、具无限差别的事相,故曰“界是分义”,不过宗密以为,事法界不能成为独立的观境,“事不独立故,法界宗中无孤单法故,若独观之,即是情计之境,非观智之境故”^③,也就是说,事法界乃一心(即理法界)之随缘,因此不能离开作为理法界的一心来对此加以孤立的认识,否则

① 《禅源诸论集都序》卷下之一,《大正藏》第48册,第407页下。

② 《注华严法界观门》,《大正藏》第45册,第684页中一下。

③ 《注华严法界观门》,《大正藏》第45册,第684页下。

难免于情计之执，宗密以此来解释三观中不谈事法界的原因，可谓是对澄观之解释的一个再发挥。概言之，事法界乃是约义门而言的，即它是基于义理铺陈的需要而开演的，若就观门而言，则惟有以下三种法界。

第二理法界，“界是性义”，即它是无尽事法的共同本性。理遍在于一切事相，而“原其实体，但是本心。今以简非虚妄念虑，故云真；简非形碍色相，故云空也”^①。也就是说，它既是有别于世俗情计的佛智，同时又是作为一切事相之共同本性的空如之理。

第三理事无碍法界，即理遍在事中，一一事相皆摄理之全体，所谓“以理熔事，事与理而融和也”^②，故曰“具性、分义，性、分无碍故”。

第四事事无碍法界，这是说，经由理的融通，一一事法都因其所共同摄入的不可分的同一理体而互相交融无碍，这是华严法界观所要达到的最高境界。

可见，宗密的四法界说虽然并没有超出自智俨以来的整个学说范围，但他在“一心”的基础上对此加以系统的整理，确立了以“心”、“理”、“事”三个范畴为核心的理论范式，这无论是对中国佛学还是对整个中国哲学都产生了重大的影响。

在四法界中，华严的根本要义在于由理事无碍而至事事无碍，换言之，即由理体的融通性而达到事法缘起的重重无尽，这就是所谓的“无尽缘起”。在《法界缘起章》中，法藏开头就说：“夫法界缘起，无碍容持，如帝网该罗，如天珠交涉，圆融自在，无尽难明。”^③从某种意义上说，法界缘起如不达至无尽缘起的层面，

① 《注华严法界观门》，《大正藏》第45册，第684页下。

② 《注华严法界观门》，《大正藏》第45册，第687页中。

③ 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第2卷，第2册，第222页。

不免尚有未尽之处,而为具体阐明无尽缘起,华严宗人则提出了著名的“六相圆融”和“十玄无碍”的学说。

2. 六相圆融与十玄无碍

在《华严一乘教义分齐章》中,法藏曾明确指出法界缘起具体可开为四门,即三性同异、因门六义、十玄无碍与六相圆融,其中前两门说的是法界缘起的原理,后两门说的是法界缘起的内容。在具体阐述十玄无碍与六相圆融之前,我们先来看看作为其理论依据的三性同异与因门六义。

三性同异与因门六义源自于摄论师。三性指的是遍计所执性、依他起性和圆成实性,在《摄大乘论·所知相分》中,曾以三性来总摄一切诸法,而其关键则在于依他起性,于依他起的一切现象上妄执其为实有,是为杂染的遍计所执性;而于依他起的一切现象上见证其虚幻不实,从而体证其空如之理,即转为清净的圆成实性,因此,依他起兼有染、净两分,而染、净两分因依他起而得到了沟通。法藏进一步发展了这种思想,认为三性其实同一,三性一际无异。

首先,法藏认为,三性具体说来各具二义,“真中二义者,一不变义,二随缘义;依他二义者,一似有义,二无性义;所执中二义者,一情有义,二理无义”^①。虽然每一性均可开为二义,其实并无有异,比如就圆成实性而言,虽随缘成于染净,而恒不失其自性清净,也正是由于其自性清净,方能随缘成于染净,“是故二义,全体相收,一性无二”;再就依他起性而言,依他中因缘和合,“似有”之相显现,然其“似有”,必无自性,“是故由无自性,得成

① 《华严一乘教义分齐章》卷四,《大正藏》第45册,第499页上。

似有，由成似有，是故无性”。遍计所执性亦尔，此中虽情计为有，然于道理毕竟是无，“今既横计，明知理无，由理无故，得成横计，成横计故，方知理无，是故无二，唯一性也”^①。

其次，三性六义中的“不变”、“无性”、“理无”也是统一的，它们是本，而与之相对的“随缘”、“似有”、“情有”则构成了另一组的统一，但它们是末。本真之理贯通于妄染之末，是为“真该妄末”、“不坏末而常本”；妄染之法无不当体称真，是为“妄彻真源”、“不动本而常末”^②；以依他起性为中介，真妄、染净、体用、本末都一体贯通，交彻无碍。

可见，法藏的三性同异说虽然借用了《摄论》的说法，但与《摄论》的性相隔别义不同，他强调的是性相的融通无碍。在法藏看来，真如必随缘变现为万法，亦惟有从随缘的万法中，方能显现出不变之真，而《摄论》的三性义则是在依他起性上除遣遍计所执性而显圆成实性的二空真如之理，并不能反过来由圆成实性随缘变现依他起性，在法藏看来，这只是情计的凝然真如。

因门六义源自于《摄大乘论》和《成唯识论》等的种子六义。在《摄大乘论·所知依分》中，以阿赖耶识所含藏的能亲生自果的功能为种子，认为它有刹那灭、果俱有、恒随转、性决定、待众缘、引自果等六个特征，是为种子六义。法藏借用了《摄论》的说法，认为在无尽的缘起现象中能亲生自果的直接原因也有类似的六种情况。

这六种情况是通过三对要素三三组合而形成的。第一对要

① 以上引文见《华严一乘教义分齐章》卷四，《大正藏》第45册，第499页中一下。

② 以上引文见《华严一乘教义分齐章》卷四，《大正藏》第45册，第499页上。

素是“因”之体的空有，第二对要素是“因”之用的有力与无力，第三对要素是“因”生果时的待缘与不待缘。具体地说：(1)因体空、有力、不待缘，这相当于种子六义中的刹那灭。因体刹那灭，故无自性而体性空；以其刹那灭，有果法得生，故为有力用；此生果不需借助外缘，是为不待缘。(2)因体空、有力、待缘，这相当于种子六义中的果俱有。因体性空，有生果之能力，然以其与果法俱时而有，故为待缘。(3)因体空、无力、待缘，这相当于种子六义中的待众缘。因体性空，须待外缘才能产生果法，是为无力而有待。(4)因体有、有力、不待缘，这相当于种子六义中的性决定。因体自类不改而生果法，故为有体、有力；此自类不改不假外缘，是为不待缘。(5)因体有、有力、待缘，这相当于种子六义中的引自果。因体须假外缘方能引生自果，故为有力、有待。(6)因体有、无力、待缘，这相当于种子六义中的恒随转。因体随它而转，故体是有；随顺外缘，不能违逆，故为无力、有待。以上这六种情况又可归为四类，一是合恒随转与待众缘，说明万法须假外缘而生，故为不自生；二是合刹那灭与性决定，说明万法的生起主要还是由亲因所决定，故为不他生；三是合果俱有与引自果，说明虽因果可同时俱存，然亦是由因生果，而非因果同时共生，是为不共生；四是合以上六义，说明万法因果历然，绝非无因而生。

上述因门六义虽然可以有不同的开合，但简言之，即为“一体二义三用”：“或约体唯一，以因无二体故；或约义分二，谓空有，以无自性故，缘起现前故；或约用分三，一有力不待缘，二有力待缘，三无力待缘，初即全有力，后即全无力，中即亦有力亦无力。”^①

① 《华严一乘教义分齐章》卷四，《大正藏》第45册，第502页下。

在法藏看来,由因之体的空有义,故有事物的相即;由因之用的有力无力义,故有事物的相入;由因之待缘不待缘,故有事物的同体异体之关系,概言之,一毛孔容纳刹海的不可思议的圆融图景事实上正是基于如上因体的二义三用。

法藏所谓的待缘,显然是指除亲因之外的其他疏缘,包括增上缘、等无间缘和所缘缘三种。那么,所待之缘是否像亲因一样也具有六义呢?这有两种情况,即或具或不具:“增上缘望自增上果,得有六义,以还是亲因摄故;望他果成疏缘,故不具六,亲因望他亦尔。”至于由因缘和合产生的果法,则惟有空有二义,“谓从他生无体性,故是空义;酬因有,故是有义”。法藏对因门六义的烦琐分析,事实上是要疏理在无尽缘起的现象中因、缘、果三者的不同情况,用他自己的话说,“由斯六义,因缘全夺,显缘起胜德”^①,正是以此为基础,六相圆融与十玄无碍的华严境界才从理论上有了敞开的可能。

六相圆融主要是从六个方面来说明缘起的各种现象之间的圆融关系。所谓“六相”,即总相、别相、同相、异相、成相、坏相,法藏在《华严一乘教义分齐章》卷四中对此作了较为详细的解释。他首先提出:

总相者,一舍多德故;别相者,多德非一故。别依止总,满彼总故。同相者,多义不相违,同成一总故;异相者,多义相望,各各异故。成相者,由此诸缘起成故,坏相者,诸义各住自法不移动故。^②

① 以上引文见《华严一乘教义分齐章》卷四,《大正藏》第45册,第502页中。

② 《华严一乘教义分齐章》卷四,《大正藏》第45册,第507页下。

六相之说本源自于地论师，相传世亲在撰作《十地经论》时，曾发现《华严经》的“十句式”有一个特点，即其中的第一句为总括，后面几句是对第一句的分释，因此，为说明十句的关系，世亲引入了“六相”的模式，即以第一句为总相、为同相、为成相，以后九句为从第一句分出来的别相、异相与坏相。华严宗自智俨始说六相圆融，法藏则承智俨的思路，对此作了多方引申，认为六相之间的圆融无碍乃是缘起诸法的本来形态。

对此，法藏举屋舍为例来予以说明。何谓总相？屋舍即是。屋舍必有屋舍之诸缘集合而成，没有椽、板、瓦等诸缘，就没有屋舍，有此诸缘，故成立屋舍之总相。法藏进一步认为，屋舍由椽等材料构成，若没有椽，屋舍即不成，在此意义上说，椽也就是屋舍。那么，没有其他梁瓦等材料，光有椽即能建成屋舍吗？法藏认为，椽之所以被称为椽，就因为它是和板、瓦等材料一起建造成的屋舍的椽，否则，它只是一块木料，而不能被称为椽，也就是说，椽作为屋舍的因缘乃是与屋舍、板瓦等一体具在的，当它仅是一块木料而非椽时，它并不是屋舍的因缘。既然有了一椽即有屋舍的全体，也就有其他的板、瓦，而没有椽也就没有屋舍，板瓦也就不成其为板瓦，“是故，板、瓦等即是椽也”¹⁾。法藏在这里主要想说明的是，一切缘起法，不成则已，一成则一切成，诸法相即无碍，融通为一，此即为总相。

第二是别相。屋舍为总相，椽等即是别相，正因为有椽等的别相，方能成屋舍的总相：“若不别者，总义不成，由无别时，即无总故。”²⁾一方面，总、别是相即的，椽若不与舍相即，就不名为椽，

1) 《华严一乘教义分齐章》卷四，《大正藏》第45册，第508页上。

2) 同上。

舍若不与椽相即,也不名为舍;另一方面,两者在相即中又是有别的,且正因为其相即,是故才成别,“若不相即者,总在别外,故非总也,别在总外,故非别也”^①,若两者了不相关,即无总别。

第三是同相。椽等诸缘共同作舍,不相违背而同为屋舍的因缘,故名同相,它与总相的区别是,总相说的是缘起事物的总体,即屋舍是,而同相则指构成屋舍的椽等因缘,虽然其体各别,然合力共同作舍,因而名之为同相。

第四是异相。这是指椽等诸缘各有自身的类别、形状,彼此之间互不相同。异相与别相不同,别相是椽等诸因缘有别于作为总相的屋舍,而异相则是指诸因缘之间的彼彼相异。在法藏看来,正因为诸因缘有不同的功能作用,方能合力造成一舍而有上述的同相之可言,若瓦同椽一样有丈二之长,即不可能有屋舍的缘起。

第五是成相。由椽等诸缘,屋舍得以成,由有屋舍,椽也才得以成为椽,因此,总相与别相,相互以成。由椽等作舍,并不是说椽等合起来变成了舍,椽等依然各住自位,同时又有屋舍现前,因此是众缘成果,因果互成。

最后是坏相。如上所述,椽等诸缘互相结合,就能成舍,但椽等诸缘本身并没有变成屋舍,它们依然各有其不同的特征,“椽等诸缘,各住自法,本不作故”^②,是为坏相。若椽等变成了屋舍,即没有椽,既没有椽,也就没有屋舍可言了。

法藏在分析了六相义后又概括说:“总即一舍,别即诸缘,同即互不相违,异即诸缘各别,成即诸缘办果,坏即各住自法。”^③为

① 《华严一乘教义分齐章》卷四,《大正藏》第45册,第508页中。

② 《华严一乘教义分齐章》卷四,《大正藏》第45册,第508页下。

③ 同上。

了形象地说明六相义，法藏在为武则天开演华严教义时，还曾以殿前的金狮子为喻：

师子是总相，五根差别是别相；共从一缘起是同相，眼耳等不相滥是异相；诸根合会有师子是成相，诸根各住自位是坏相。^①

总之，“六相圆融”说的目的，是“为显一乘圆教，法界缘起，无尽圆融自在，相即无碍熔融”^②，也就是说，虽然在无尽的缘起现象中必然会呈现出整体与部分、同一与差异、生成与坏灭的矛盾关系，但在法藏看来，对立的双方从根本上说乃是彼此相即、共依互成的。他最后以一首偈颂来结束对六相圆融的解说：“一即具多名总相，多即非一是别相；多类自同成于总，各体别异现于同；一多缘起理妙成，坏住自法常不作。唯智境界非事识，以此方便会一乘。”^③

如果说六相圆融涉及的是缘起事法中的具体关系，那么十玄无碍则是对六相圆融的展开，是将其进一步拓展到整个大千世界的结果。

“十玄”之说，创自智俨，智俨以十对范畴来总括一切佛法，称之为“十会”，而“十玄”就是从十个方面来分述“十会”之间的复杂关系。此“十玄”是：同时具足相应门、因陀罗网境界门、秘密隐显俱成门、微细相容安立门、十世隔法异成门、诸藏纯杂具德

① 《金狮子章云间类解》，《大正藏》第45册，第666页中。

② 《华严一乘教义分齐章》卷四，《大正藏》第45册，第507页下。

③ 《华严一乘教义分齐章》卷四，《大正藏》第45册，第508页下。

门、一多相容不同门、诸法相即自在门、唯心回转善成门、托事显法生解门。此“十玄”被后来的澄观称之为“古十玄”。

虽然法藏的“十玄”被称为“新十玄”，但从总体上看，他并没有突破智俨的范围，只是有某些名目与次第的调整以及某些概念的修订。在《五教章》、《金狮子章》及《探玄记》中，法藏曾分别提出了三种“十玄”，这说明直至法藏，“十玄”之说仍未完全定型。现且综合法藏的这三种说法，对十玄简述如下：

第一，同时具足相应门。这是说缘起的一切事法能超越时空等的限制，同时圆满具足、彼此相应而成一大缘起法聚的总体。法藏借用智俨的“十会”之说，认为一切佛法，乃至一切事相，均可以十对范畴概括之，是为教义、理事、境智、行位、因果、依正、体用、人法、逆顺、应感（此十对名目前后亦有所不同，这里是按照《探玄记》的说法），这十个方面“同时相应成一缘起，无有前后始终等别，具足一切自在逆顺，参而不杂，成缘起际”^①。这就好比金与狮子，两者同时相应成一缘起，故有金狮子之相显现。此门当为对事事无碍法界的总体描述，而其后九门则都是对这一门的分述。

第二，广狭自在无碍门。在《五教章》及《金狮子章》中，此门为诸藏纯杂具德门，而于《探玄记》中，则改为此名。“诸藏纯杂具德门”是说，在诸法相摄相入的无尽缘起中，随举一法为摄入的主导者，其余一切诸法则必然会归于它，是为一切即一，故名纯，而此一中又含有一切的差别法，是为一切即一切，故名杂，如此自然纯杂无碍、圆满具足，这运用到修行上，便是各法门相互融摄，随修一门，即修一切。可能是考虑到这种说法主要还是基于修行

①：《华严一乘教义分齐章》卷四，《大正藏》第45册，第505页上。

的角度，因此法藏后来把它改为“广狭自在无碍门”以进一步扩大其论述的范围。广狭虽殊，然不碍其相容，比如花叶虽小，亦能普周法界，虽其普周法界，却仍不失其本位，是为广狭自在。

第二，一多相容不同门。这是说，一遍布于多，而同时它又容纳多在自身之内，两者能相互容受，自在无碍，却依然一为一，多为多，各住自位，历然有别。

第四，诸法相即自在门。当一遍布于多时，自体入于他体，故举体即为彼一切法，而同时它又收摄一切法在自身之内，他体入于自体，故彼一切法又即是己体，如此“一即一切，一切即一，圆融自在，无碍成耳”^①。值得注意的是，一摄一切乃是一个重重无尽的过程，法藏所谓“此自一切复自相入”^②，也就是说，随举一法，在它摄入一切之后，它还会一切即一，一即一切地无限进行下去，从而形成以初始法体为主导的无尽缘起，而同样重要的是，这一初始法体的选定乃是基于不同的视角而可随意转换的。

第五，隐密显了俱成门。一摄一切，则一显多隐；一切摄一，则一隐多显，一多不可能同时为显，也不可能同时为隐，唯有隐显才可能同时成立。

第六，微细相容安立门。这是强调无尽缘起的诸法“于一念中具足”，“始终、同时别时、前后、顺逆等一切法门，于一念中，炳然同时齐头显现，无不明了”^③。

第七，因陀罗网境界门。因陀罗即印度神话传说中的帝释天，相传他的宫殿中悬挂有一结满宝珠的网，网上之珠，珠珠相

① 《华严一乘教义分齐章》卷四，《大正藏》第45册，第505页上。

② 同上。

③ 《华严一乘教义分齐章》卷四，《大正藏》第45册，第506页中。

映交彻，各显一切珠影，这里以此来譬喻诸法之间的互相映现、重重无尽。

第八，托事显法生解门。此门的大意是我们可以托以不同的事法来彰显不同的义理，从而生起相应的解行。换言之，事事无碍之理随处皆在，理并非存于事外。

第九，十世隔法异成门。这是从时间性的角度来讨论无尽缘起，所谓“十世”，是指过去、现在、未来三世，而此三世又各有过去、现在与未来，如此合为九世，此九世不出当下之一念，总别合论故云十世。在法藏看来，虽然十世中的事物都隔别不同，但它们都能摄于当下的一念，而时与法是不相离的，故此十世本身也能为一念所包摄。

第十，主伴圆明具德门。此门在《五教章》及《金狮子章》中均为“唯心回转善成门”，《探玄记》中方改为此名，法藏的这一修改，颇能反映出他思想中的某些困惑之处。主伴圆明具德是说，在无尽缘起的现象中，随举一法为主，其余一切法即为伴，主唱伴随，伴随主而回转。这里的关键是，何者为主是可以基于视角的不同而转换的，事实上，除第一门作为总括，尚只是笼统地谈及诸法同时具足的关系而未有主伴之分，其余八门都或显或隐地蕴涵着主伴关系的可转换性维度。“唯心回转善成”则不然，它的基本语义是“以上诸义，唯是一如来藏为自性清净心转也”^①，换言之，本觉真心作为主伴之主是一切诸法得以收摄的根基，它作为主的地位是不容被置换的。如果说前者主要是基于理事关系的考虑，即由理事无碍及于事事无碍，那么后者主要是从心性学的角度出发而更带有强烈的唯心色彩。

^① 《华严一乘教义分齐章》卷四，《大正藏》第45册，第507页上。

法藏的“十玄”说直到澄观那里才完全定型。澄观在《华严经疏》中所说的“十玄门”，名目、次第全同于《探玄记》，并且将其归之于四法界中的“事事无碍法界”之下，这样，十玄就被明确限定于关于事事关系的探讨，这在一定意义上廓清了唯心说对华严教义的过多渗透。

3. 五教十宗与禅教一致

法藏奉《华严经》为众经之首，视华严教义为不共他乘的真正圆满之说，这是立足于他对全部佛说的判释之上的，在他看来，“以义分教，教类有五”，“以理开宗，宗乃有十”，这就是华严宗“五教十宗”的判教。

所谓“以义分教”，是就佛陀所说的教法而作的判释，其五教是：

(1)小乘教，又名愚法二乘教，其经典为《阿含》等经，《僧祇》、《四分》、《十诵》等律，《发智》、《婆娑》、《俱舍》等论，因其已证人空，未知法空，故名“愚法”。从心性上讲，则小乘惟有六识，虽义分心、意、识，其实所指则一，而于阿赖耶识，则但得其名；从种性上讲，小乘认为惟佛一人方有佛种性，而此佛性又不同于大菩提性，因为到成佛的究竟位，灰身灭智，佛的功德已尽，不能尽未来际起大用。

(2)大乘始教，即空、有两宗，前者以《般若经》、“三论”为基本典籍，称空始教；后者奉《解深密》等经，《瑜伽》、《唯识》等论，称相始教。从心性上讲，此教于缘起生灭事中建立阿赖耶，认为由业等种子成办赖耶为异熟报识而为诸法之依持，然因赖耶与真如未能融通，即缘起生灭依持赖耶，而真如凝然不作诸法，故惟得一分生灭之义；从种性上讲，此教亦于无常法中建立种性，

从而有五种性之说,其中一分众生法尔无性

(3)大乘终教,此教的经典有《胜鬘》、《密严》等经,《起信》、《宝性》、《法界无差别》等论,它的基本理论是如来藏缘起。即从心性上看,此教不仅讲阿赖耶,也讲如来藏,不仅讲生灭之事,也讲不生不灭之理,认为不生不灭与生灭和合,非一非异故名阿赖耶,因而得理事融通二分义,此教还认为如来藏是一切诸法缘起的依持,这与始教以阿赖耶为依持也明显不同;从种性上看,因为它是就真如性立种性义,故认为定性二乘、无性众生亦悉有佛性。

(4)顿教,指不依言说文字、不设修行阶位而顿悟佛理的教义,其典籍有《维摩》、《思益》等经。在法藏看来,以上的始、终二教,都尚有修行阶位的高低先后,故为渐教,而顿教则是真如之体的朗然顿现。

(5)圆教,“若依圆教,即约性海圆明,法界缘起,无碍自在,一即一切,一切即一,主伴圆融”^①。它是指华严自宗的教义。

法藏的五教说是糅合诸家之说加以总结而成的,就自宗而言,他一方面改造了法顺的“五重止观”,使之一变而为判教的理论,另一方面他也吸取了智俨在《孔目章》中所说的“依教五位差别”的名目;就他宗来说,则显然是受到了天台“八教”说的影响,尤其是他把本来就教法形式而言“顿教”,与就教法内容而言的小、始、终、圆糅合为一,不免显得有点突兀,正是这一点曾引起了弟子慧苑的批评。

所谓“十宗”,是将五教按义理的不同加以细分而成的,此十宗是:(1)我法俱有宗,主张人、法俱实,为人天乘与小乘犍子部

① 《华严·乘教义分齐章》卷二,《大正藏》第45册,第485页中。

等所立。犍子部立三聚法,谓有为聚、无为聚、非有为非无为聚,前二即为法,后一即为我;或开为五法藏,谓过去、未来、现在、无为、不可说,后者亦即是我,在犍子部看来,此不可说我就是果报的承受者。(2)法有我无宗,为小乘说一切有、雪山、多闻等部所立,有部开一切法为心、心所、色、不相应、无为五位,认为其法体三世实有,而我因缘和合,故假有不实;(3)法无去来宗,为小乘大众、鸡胤、制多山、西山住、北山住、法藏、饮光等部派的教义,认为惟有现在及无为法,而过去、未来法体用俱无。(4)现通假实宗,为小乘说假部、经部别师及《成实论》等所立,认为无过去、未来诸法,于现在法中,亦惟蕴为实,而处、界均假。(5)俗妄真实宗,为小乘说出世等部派所立,认为一切世俗现象均虚妄不实,而惟有出世法才是真实的。(6)诸法但名宗,为小乘一说部等部派的教义,认为一切人法,惟有假名,都无实体。以上六宗,相当于“五教”中的小乘教。(7)一切皆空宗,相当于大乘始教中的空宗,主张一切诸法,缘起性空。(8)真德不空宗,相当于大乘终教,认为一切诸法皆为真如的显现,而真如自体不空。(9)相想俱绝宗,相当于大乘顿教,主张泯除主客的分别,一时顿现真如之理。(10)圆明具德宗,即华严自宗的教义,相当于一乘圆教,所谓“别教一乘,主伴具足,无尽自在,所显法门是也”^①。

法藏的“十宗”说显然是为弥补“五教”义的某些疏漏而提出来的,比如在这里他加强了对小乘的判释,不过从总体上看,这基本上是对唯识宗窥基所立“八宗”义的承袭与改造,创新之处并不多。

法藏之后,宗密基于其真心一元论的立场,对整个佛法又作

① 《华严一乘教义分齐章》卷二,《大正藏》第45册,第482页上。

了重新判释,在他看来,佛教自浅至深,可分为五等:一是人天教,此教明三世业报、善恶因果之理,却“未审谁人造业,谁人受报”^①;二是小乘教,讲色心二法,“以色心二法及贪瞋痴为根身器界之本”^②,却不了知持得此身无间断的自体;三是大乘法相教,此教主张万法虚妄,唯识所变,识为身本,但“所变之境既妄,能变之识岂真?”^③四是大乘破相教,“此教但破执情,亦未明显真灵之性”^④,例如主张“心境皆无”,却无法解释“知无者谁?”^⑤五是一乘显性教,这就是宗密所理解的华严教义,“说一切有情,皆有本觉真心,无始以来,常住清静,昭昭不昧,了了常知,亦名佛性,亦名如来藏”^⑥,在宗密看来,这才是佛说的了义实教。

虽然前说诸教不达真性方为身本,故皆不究竟,然都可以真性来贯通之,是为“会通本末”。谓最初惟一真性,以其不觉,故有生灭心相,此生灭心相虚幻可破,故能会第四破相教;由此不觉,转而成能见之识与所见之境,故能会第三法相教;因此又见自他之殊,遂成我执,而有贪瞋痴三毒炽盛,以此可会第二小乘教;由有三毒,故有善恶业报,如此即通于第一人天教。不仅如此,宗密认为,接下去还可以会通儒道诸教,儒道所谓的自然、天命,亦皆是业报使然,而彼不知,方名之为自然与天命。宗密的“会通本末”既会通了华严教之外的各家学说,同时又抬高了华严宗本家之学,将其视为是对以往各种学说的最高概括和总结。

① 《华严原人论》,《大正藏》第45册,第708页下。

② 《华严原人论》,《大正藏》第45册,第709页中。

③ 《华严原人论》,《大正藏》第45册,第709页下。

④ 《华严原人论》,《大正藏》第45册,第710页上。

⑤ 《华严原人论》,《大正藏》第45册,第709页下。

⑥ 《华严原人论》,《大正藏》第45册,第710页上。

宗密不仅是华严学者，亦自称是南禅荷泽宗的传人，因此他不仅以真心来会通教门，而且还进一步来会通禅教。在《禅源诸论集都序》中，宗密首先把禅教各分为三，并将禅门三宗与教门三家一一对应，“然后总会为一味”，认为都可以在本觉真心的基础上统一起来。他的具体说法是：

第一为禅门的“息妄修心宗”，此宗以为众生“本有佛性，而无始无明覆之不见”，因此“须勤勤拂拭，尘尽明现，即无所不照”^①，这主要是指以神秀为代表的禅宗北宗。与之相对应的教门，宗密认为是“密意依性说相教”中的“将识破境教”。所谓密意依性说相教，是说佛陀虽见众生迷性而起、无别自体，然闻者难以开悟，故唯依性说相，性体未彰，是为密意，此教分为三类，一是人天因果教，说善恶业报之义；二是说断惑灭苦乐教，此即为小乘法，开示厌苦断集修道证灭四谛之理；三是将识破境教，此即为大乘法相教，此教以生灭诸法，但是八种识体之所变现，故本无我法。宗密认为，只有这第三类“将识破境教”与禅门的息妄修心宗相对应，因为所谓息妄修心，正是息我法之妄，修唯识之心，故它不关外境事相，而唯于心中渐次着力。

第二为禅门的泯绝无寄宗，此宗认为“凡圣等法，皆如梦幻，都无所有，本来空寂，非今始无，即此达无之智，亦不可得，平等法界，无佛无众生，法界亦是假名。……设有一法胜过涅槃，我说亦如梦幻。……如此了达本来无事，心无所寄，方免颠倒，始名解脱”^②。这大略是指牛头、石头的禅法。与之相对应的教门，是密意破相显性教，以其“意在显性，语乃破相”，故得此名，这主要是指

① 《禅源诸论集都序》卷上之二，《大正藏》第48册，第402页中。

② 《禅源诸论集都序》卷上之二，《大正藏》第48册，第402页下。

大乘空宗的学说。

第三为禅门的直显心性宗,此宗“说一切诸法,若有若空,皆唯真性,真性无相无为,体非一切……然即体之用,而能造作种种”。于中又可分为两类,一是说“即今能语言动作,贪瞋慈忍,造善恶受苦乐等,即汝佛性,即此本来是佛,除此无别佛也”。这大约是指洪州禅“作用即性”的教义。二是说“诸法如梦,诸圣同说,故妄念本寂,尘境本空,空寂之心,灵知不昧”^①。这就是宗密自称所传承的荷泽宗义。与直显心性宗相对应的教门,是显示真心即性教,也就是宗密所理解的直契心体的华严教义。

三宗与三教的配对,在细节上也许有不甚确当之处,但值得注意的是,按照宗密的思路,无论是三宗还是三教,事实上都可以《大乘起信论》的“一心二门”来贯通之,换言之,相乃性之相,性为相之性,而三宗或三教的排列次第即是由相及性,于禅门之直显心性宗、于教门之显示真心即性教,方直契心体,故为了义真实,而它反过来又能包容前两者,故此三教一致、三宗一致,而禅教亦可会通为一,“三教三宗,是一味法”^②。

宗密的禅教一致论对后世产生了极大的影响,这主要表现在两个方面,其一,它基本解决了自南北朝以来禅教之间的对立与纷争,虽然天台亦曾提出“止观双行”的主张,但直到宗密,禅教之间的对立才得到根本性的改观,尤其是在禅宗极度兴盛之后,宗密所谓“经是佛语,禅是佛意,诸佛心口,必不相违”^③的说法更具有强烈的现实意义。其二,宗密的禅教一致论是建立在真

① 《禅源诸论集都序》卷上之二,《大正藏》第48册,第402页下。

② 《禅源诸论集都序》卷下之一,《大正藏》第48册,第407页中。

③ 《禅源诸论集都序》卷上之一,《大正藏》第48册,第400页中。

心一元论之基础上的，这种有别于印度佛学的以真心本觉为特征的理论经过宗密的系统发挥，从此获得了相对统一而稳固的形态，并成为中国佛学中占主导地位的理论形态之一，它是中国化佛学完全成熟的一个重要标志。

（五）修心见性论

这里主要论述中国禅宗的思想。禅宗有神秀北宗和惠能南宗两大基本派别。虽然惠能南宗传播的范围广，流传的时间长，在佛教史和思想史上的影响也大，故人们谈到禅宗思想，一向都以惠能南宗的思想为主，但由于20世纪初敦煌经卷的发现，使人们借助于有关禅宗资料对神秀北宗的思想有个大概的了解也成为可能，因而我们还是对神秀北宗的禅法思想略作论述，以便对中国禅宗之学有个比较全面的了解。

1. 神秀北宗与息妄修心

神秀(606—706)作为禅宗五祖弘忍的十大弟子之一，因其自身卓越的才华而在弘忍的百千徒众中居于特殊的地位，受到大家的推崇。在弘忍要选择法嗣传法付衣定六祖时，众门人曾一致认为“神秀上座是教授师”，衣法必是他得，都准备等神秀成为六祖后跟他学佛，由此可见神秀当年在弘忍门下的地位与威望。弘忍以后，神秀一系在北方盛行一时。以神秀为代表的“北宗”当时实际上成为传东山之法的主要代表。

关于神秀的禅法，史传上虽略有记载，但各种记载都未曾言及神秀有何专门的禅学著作存世。《楞伽师资记》则明确地说神秀“禅灯默照，言语道断，心行处灭，不出文记”，否定了神秀有著

作流传于世。但随着近代敦煌石窟藏经洞的现世,人们发现在敦煌经卷中有几个本子,可能是神秀所述,而由其弟子记录整理,可以代表神秀北宗的禅法。其中主要有《大乘无生方便门》、《大乘五方便(北宗)》(亦名《北宗五方便门》)、《大乘北宗论》和《观心论》等。^①根据这些资料,并结合宗密等人的其他一些记载,就有可能对神秀北宗的禅法有个大致的了解。

从禅法的思想倾向上看,神秀北宗继承了东山法门重《楞伽》的传统,“持奉《楞伽》,递为心要”^②。据说普寂诣神秀,神秀“令看《思益》,次《楞伽》,因而告曰:此两部经,禅学所宗要者”^③。净觉的《楞伽师资记》也记载弘忍语曰:“我与神秀,论《楞伽经》,玄理通快,必多利益。”这些都表明神秀系的禅法与《楞伽经》仍有密切的关系。但从总体上看,神秀的禅法主要是按照《大乘起信论》的思想组织起来的^④,它依《起信论》的“一心二门”而立论,并在方便法门中融入了一定的般若思想。我们可以从两个方面

① 《观心论》一向在日本有流传,但在中国却失传已久。现在敦煌经卷中发现了几个《观心论》的本子,例如《大正藏》第85册就收录了其中的一种,《大正藏》第48册收录的《少室六门》之二《破相论》,实际上也是《观心论》的一个异抄本。日本学者铃木大拙曾对五个不同的本子作了对校,但他认为此论为达摩所述,而出其弟子记录的(请参考杨曾文的《日本学者对中国禅宗文献的研究和整理》一文,载《世界宗教研究》1987年第1期)。本书所引《观心论》主要为上述《大正藏》收录的两个本子,而《大乘无生方便门》等则主要依据日本学者宇井伯寿著《禅学史研究》(岩波书店1939年版)第八部分“北宗残卷”所附的校刊本。

② 张说:《荆州玉泉寺大通禅师碑铭并序》,《全唐文》卷二百三十一。

③ 李邕:《大照禅师塔铭》,《全唐文》卷二百六十二。

④ 《大乘起信论》与《楞伽经》有很密切的关系。吕澂先生曾认为《起信论》是依魏译《楞伽经》而作,请参阅其《起信与楞伽》、《大乘起信论考证》等文,载《吕澂佛学论著选集》(一),山东齐鲁书社1991年版。

来理解其主要内容：一是禅法的理论基础，主要以《观心论》为代表；二是禅法的方便法门，主要体现在《大乘无生方便门》等本子中。前者主要发挥了弘忍的“守本真心”论，后者则对道信的修心五方便作了发展。^①

神秀《观心论》的宗旨可说是与五祖弘忍的“守本真心”论基本一致，论证方法却有所不同。弘忍的“守本真心”论依据的也是《大乘起信论》的真妄二心说，以妄心不起、真心不失为解脱。但弘忍主要是就清净的心本体立论的，他强调的是自心本来清净，不生不灭，为万法之本，诸佛之师，只要守住这一自性圆满的清净心，便能证涅槃，得佛果，到达解脱之彼岸。^②而神秀却是遵循“学道之法，必须……先知心之根源及诸体用”^③的思路，依据《大乘起信论》的思想，从体用相即出发，论证了真妄二心的一体同源、互不相生，并进而强调了息妄修心这一“观心”修行法的可能性与必要性。《观心论》可说是立足于“行”而发挥了弘忍的“守本真心”论。其中提出：

心者，万法之根本也。一切诸法，唯心所生，若能了心，万行具备。

① 对于神秀北宗的禅法与道信、弘忍等的禅法之关系，学界有不同的看法，有的认为“北宗的禅法，忠实地继承了道信和弘忍的衣钵”（温玉成《禅宗北宗初探》，载《世界宗教研究》1983年第2期）；有的则认为“神秀的禅法比起早期禅宗的慧可、道信来，有明显的突破”（任继愈《神秀北宗禅法》，载《中国社会科学》1990年第2期）。

② 关于弘忍的“守本真心”论，请参阅拙著《禅宗思想的形成与发展》（修订本）第2章，江苏古籍出版社2000年版。

③ 道信《入道安心要方便法门》中引智敏禅师语，见敦煌本《楞伽师资记》引。

此“心”不但是“众善之源”，也是“万恶之主”，因此，修行解脱或沉沦三界，无不依此一心。对此，神秀作了论证：

菩萨摩訶萨行深般若蜜多时，了四大五蕴本空、无我，了见自心起用有两种差别。云何为二？一者净心，二者染心。其净心者，即是无漏真如之心；其染心者，即是有漏无明之心。此二种心，自然本来俱有，虽假缘和合，互不相生。净心恒乐善因，染心常思恶业。若真如自觉，觉不受所染，则称之为圣，遂能远离诸苦，证涅槃乐。若随染造恶，受其缠覆，则名之为凡，于是沉沦三界，受种种苦。^①

染净二心皆本一心，人自有之，通过观心的修行，息妄显真，除染还净，了悟本觉真心，即得解脱。由此可见，观心是多么重要。所以神秀强调，唯观心一法，总摄诸行，是求佛道最为省要的修行之法。

所谓观心，就是要明了自心起用而有染净二心的道理。由于“一切善恶，皆由于心”，依净心而得解脱，依染心则受苦种种，因此，观心之法最终就要求能摄心而离诸邪恶，从而断灭诸苦，自然解脱。神秀的《观心论》在强调“心为出世之门户，心是解脱之关津”的同时，更着重说明了“三界轮回，亦从心起”，突出了对真如之体受无明妄心障覆故众生轮回受苦的论述，显示了他的禅法重心在于“息妄”渐修的特色。他要人时刻注意排除自己的感情欲望，时刻提防物欲对人心的侵袭，正如他著名的偈颂所说：“身是菩提树，心如明镜台；时时勤拂拭，莫使有尘埃。”^②将灭除

① 神秀：《观心论》，以下凡不注出处者，均与此同。

② 敦煌本《坛经》第6节，见郭朋《坛经校释》，第12页。

情欲、物欲，恢复并保持清净的本然之心作为人生的第一要义，要求通过否定尘世生活的价值与意义来保持心地的自然清净，表现出了宗教禁欲主义的倾向。

在强调观心、摄心、去除染恶的重要性和必要性之后，神秀又把观心与念佛联系在一起，以“观心”来统摄念佛法门。他区别了口诵与心念的不同，把念佛解释为“觉察心源，勿令起恶”，“坚持戒行，不忘精进”。他认为，了知自心清净是正念，执著音声之相是邪念。他主张的是正念，即念自性清净心，亦即本觉的真如之体。当神秀将此清净心等同于佛时，他所说的念佛，实际上也就是观心看净。他在《观心论》中说：

夫念佛者，当须正念。了义为正，不了义即为邪。正念必得往生净国，邪念云何达彼？佛者觉也，所谓觉察心源，勿令起恶。念者，忆也，谓坚持戒行，不忘精进。了如此义，名为正念。故知念在于心，不在于言。因筌求鱼，得鱼忘筌。因言求意，得意忘言。既称念佛之名，须行念佛之体。若心无实，口诵空言，徒念虚功，有何成益？且如诵之与念，名义悬殊。在口曰诵，在心曰念。故知念从心起，名为觉行之门；诵在口中，即是音声之相。执相求福，终无是处。

神秀把“念佛”与观心联系在一起，把向外求佛转为反观自心，从形式上看是对四祖道信“念佛即是念心”的继承，而从内容上看则更多的是对五祖弘忍“守本真心”论的发挥。因为道信的念佛法门有明显的般若倾向，所念之佛或所念之心都有“非名非相”的般若实相之义，所以道信又说“无所念者，是名念佛”，“即念佛

心名无所念”^①。而神秀的念佛或观心却依据《大乘起信论》而突出了“真心”的内容。

由于神秀依一心而立净染善恶凡圣等的不同,以“观心”这一反身向内的精神活动来“总摄诸行”,统摄佛教的一切修行活动,因而他十分反对“修伽蓝、铸形像、烧香、散花、燃长明灯”等外在的形式主义的求佛道之行,认为“广费财宝,多积水陆,妄营像塔”等都是“背正归邪”的行为,“于真性·无利益”。他强调,“若不内行,唯只外求,希望获福,无有是处”。他还把佛经中所说的“修伽蓝、铸佛像”等都作了重新解释,认为这些都是佛要求众生“观心”、“修心”的方便说法。例如“修伽蓝”,神秀说:“言伽蓝者,西国梵音,此地翻为清净处地。若永除三毒,常净六根,身心湛然,内外清凉,是名为修伽蓝也。”神秀这种不劳外求,只须于自己身心上修炼的思维途径与惠能南宗强调的“造寺布施供养,只是修福,不可将福以为功德。……自修身是功,自修心是德,功德自心作,福与功德别”^②是一致的,两者对确立宗教世界观的强调也是一致的。这表明,南北禅宗虽然在有些方面表现出了思想差异,但它们都从不同的角度共同发展着“东山法门”以来注重修心的传统。

值得一提的是,神秀的观心法门也是主张“顿悟”的。既然“一切善业由自心生,但能摄心,离诸邪恶,三界六趣,轮回之业,自然消灭,能灭诸苦,即为解脱”,那么,要获得解脱,当然就无须累世修行,而只须当下“观心”了。对此,神秀还专门从理论上作

① 关于道信“念佛即是念心”的思想,请参阅拙著《禅宗思想的形成与发展》(修订本)第2章。引文均见《楞伽师资记》引《入道安心要方便法门》。

② 敦煌本《坛经》第34节,见郭朋《坛经校释》第64—65页。

了说明。他把佛所言的“三大阿僧祇劫”解释为“三毒心”，认为“佛所说言三大阿僧祇劫者，即三毒心也，胡言阿僧祇，汉言不可数，此三毒心于一念中皆为一恒河沙者不可数也”，只要通过观心而去除一念之中的贪瞋痴“三毒心”，就是度得三大阿僧祇劫了。“末世众生愚痴钝根，不解如来三种阿僧祇秘密之说，遂言成历劫。”这样，神秀的观心法门便以去除一念中三毒心取代了累世修行说，把解脱从遥远的未来移到了当世。因此，他的观心法门在强调“时时勤拂拭”的“渐修”的同时，也就一再提到了“一念净心，顿超佛地”的“顿悟”^①，认为“悟则朝凡暮圣，不悟永劫常迷”，只要能摄心内照，绝三毒心，那么，“自然恒沙功德，种种庄严，无数法门，悉皆成就，超凡证圣，目击非遥，悟在须臾，何烦皓首？”^②

当然，由于神秀在讲顿悟的同时更强调“息妄”的渐修，他把顿悟安置在渐修种种“观心”的方便法门基础之上，而不像惠能南宗禅那样始终着眼于不假修习、直了见性的“顿悟”，因而他所说的顿悟与惠能的顿悟还是有所不同的。张说的《大通禅师碑》在述神秀的禅法宗旨时说：“尔其开法大略，则专念以息想，极力以摄心。其人也，品均凡圣；其到也，行无前后。趣定之前，万缘尽闭；发慧之后，一切皆如。”这里，就证得的悟境而言，与惠能南宗禅并无多大差别，但把这种悟境置于“息想”、“摄心”的禅定之后，则显出了与南宗的差异。神秀的渐修顿悟说更多地是对《楞伽经》思想的继承和发挥。^③

① 敦煌本《大乘无生方便门》。

② 敦煌本《观心论》。

③ 《楞伽阿跋多罗宝经》卷一曾专门谈到“如来净除一切众生自心现流”的息妄修行，犹如磨镜，是“渐净非顿”的，而净除之时，“顿现无相无有所有清净境界”，则犹如明镜现像，是“顿”而非“渐”的。参见《大正藏》第16册，第485—486页。

宗密在论述神秀北宗的禅法时曾说：“北宗意者，众生本有觉性，如镜有明性。烦恼覆之不见，如镜有尘暗……息灭妄念，念尽则心性觉悟，无所不知，如磨拂昏尘，尘尽则镜体明净，无所不照。”^①在《禅源诸论集都序》中，宗密则把神秀北宗的禅法归入“息妄修心宗”，他说：

息妄修心宗者，说众生虽本有佛性，而无始无明覆之不见，故轮回生死。诸佛已断妄想，故见性了了，出离生死，神通自在。当知凡圣功用不同，外境内心各有分限，故须依师言教，背境观心，息灭妄念。念尽即觉悟，无所不知。如镜昏尘，须勤勤拂拭，尘尽明现，即无所不照。又须明解趣入禅境方便，远离愤闹，住闲静处，调身调息，跏趺宴默，舌拄上腭，心注一境。南洗、北秀、保唐、宣什等门下，皆此类也。

可见，神秀北宗的禅法重的是背境观心、息灭妄念的坐禅渐修法，与惠能南宗强调的“直显心性”确实是有区别的。不过需要指出的是，在神秀与惠能之时，顿渐仅是不同的禅法所强调的重心不同而已，并没有表现为派系的对立之争。后来由于惠能的弟子神会北上入洛，攻击神秀北宗“法门是渐”，人们才开始以“南顿北渐”来区别南北禅宗禅法上的不同特点。对此，近代以来已有学者根据南宗不废渐修、北宗也主张顿悟来反对“南顿北渐”的区分，认为“这是不确切的”^②。而且事实上，神秀、惠能在日，也是

① 《中华传心地禅门师资承袭图》，见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷，第2册，第464页。

② 参见侯外庐主编《中国思想通史》第4卷(上册)，人民出版社1959年版，第270页。

并不以顿渐为对立的。例如惠能就曾把顿渐归之于人的根机之不同,认为禅法本身并没有什么不同,所谓“法无顿渐,人有利钝”^①,并曾把顿渐皆摄入自己的禅学法门之中,明确提出“我此法门,从上已来,顿渐皆立无念为宗”^②。不过,若就南北禅宗的立足点看,以“南顿北渐”来标明南北禅宗禅法上的差异,“南顿”是说南宗重顿悟,“北渐”则是说北宗重渐修,这也是合适的。

宗密在《圆觉经大疏钞》中还曾以“拂尘看净,方便通经”来概括神秀北宗的禅法特色。“拂尘看净”就是“时时勤拂拭”的观心守心,那么“方便通经”是什么意思呢?这里的方便,主要是指神秀对道信以来五种方便禅法的继承;通经,则是指神秀进一步把方便与经教会通起来。五方便的内容为:“第一总彰佛体,亦名离念门。第二开智慧门,亦名不动门。第三显不思议门,第四明诸法正性门,第五了无异门。”^③它们依次分别会通《大乘起信论》、《法华经》、《维摩经》、《思益梵天经》、《华严经》等佛教经论。神秀对经教的会通,采取的是“六经注我”的态度,表现出了禅者与经师的不同。从思想内容上看,五方便门也是按照心之体用组织起来的。下面我们分别略作介绍。

第一总彰佛体,这是依《大乘起信论》的心体本觉立论的,认为众生皆有本觉真心,为无明妄念障覆而不觉,心体离念,即恢复本觉,觉者即佛,故总彰佛体又名“离念门”。总彰佛体的“离念门”主要是依本觉的净心体而说的,其余四门则进一步就心之用而说修禅的方便。

① 敦煌本《坛经》第16节,见郭朋《坛经校释》第30页。《坛经校释》“钝”误作“顿”,现据敦煌卷子底本校正。

② 敦煌本《坛经》第17节,见郭朋《坛经校释》第30页。

③ 敦煌本《大乘五方便(北宗)》。

“第二开智慧门,依《法华经》开示悟入佛知见也。”^①这说的
是由定发慧的方便,即本觉的心体不动、无念而得佛知见之用,
故此门亦名“不动门”。这里的身心“不动”并不是证入绝对的空
寂之定,而是恢复本觉,得佛知见,因而它包括着由定发慧、开佛
知见。《大乘无生方便门》曾明确以“不动”来统摄定与慧,并把
“定中有慧”、定慧双等的“定”称之为菩萨的“正定”,以区别于二
乘人的“有定无慧”、贪著禅味的“邪定”。定慧双等、定中有慧之
说,实际上是由身心不动、离念即觉得出的必然结论。

第三显不思议门,这是依《维摩经》说由“观心”、“守心”而至
不可思议的解脱境界。《维摩经》又名《不可思议解脱经》,以其明
不可思议解脱之法门故。神秀以“心体离念”的思想对不思议解
脱法门作了自由的解释发挥,提出了“不起心”即为解脱的观点,
认为不思不议、诸法如如即为解脱,即“显不思议解脱门”,这显
然是上述总彰佛体离念门和不动开智慧门的进一步深入,是从
不同的角度在发挥观心守心的义旨。

第四明诸法正性门,依《思益梵天所问经》,强调一切法如如
平等而显现诸法正性,由明诸法正性而心识不起,心识不起而得
智慧之用,从而成就佛道。

第五了无异自然无碍解脱门,依《华严经》的圆融无碍思想,
将种种禅修方便与所证之境统统融摄于“自心”中,认为“心无分
别”便一切法无异,从而就能自然无碍得解脱。这里,心无分别、
诸法无异云云,体现的仍然是观心离念的要求,只是更突出了禅
修的境界而已。

从神秀的五方便,我们可以看到,其内容不外是“观心”禅法

^① 宗密:《圆觉经大疏钞》卷三之下。

的展开,其理论依据则始终不离《大乘起信论》的一心二门体用说。如果说,神秀的观心论是通过对心之体用的理解而强调观心守心的必要性,那么,五方便则是体用不二说在修禅实践中的具体贯彻。《楞伽师资记》曾引神秀语曰:“我之道法,总会归体用两字。”根据以上分析,“体用”二字确实可以作为理解神秀全部禅法的纲领。

神秀北宗虽然和惠能南宗一样都继承了东山法门“修心”的传统,但由于对心的理解不同,因而导致了在“修心”方法上的差异。神秀禅所谓的心,是指人们本觉的真心,即肯定有一个清净心体的存在,并认为有妄念情欲时刻会污染它。而惠能禅所谓的心则主要是指人们当下现实的每一念心。惠能认为,心时刻处于流动变化之中,无妄念即是真,无妄情即是自然,因此,不存在一个可以观、可以修、可以拂拭的清净心。有心可修与无心可修构成了神秀北宗禅与惠能南宗禅的根本差异。由此出发,在如何修心上,神秀主张离念去情,有证有修,通过观心看净、时时勤拂拭的渐修而顿悟清净心。惠能则主张无念息情,无证无修,强调真心与妄心都不离人们当下的一念之心,起心修证就是妄心有为,反而失却了清净本然之心。因而惠能曾批评神秀北宗起心看净的修行法,认为“若言看净,人性本净,为妄念故,盖覆真如,离妄念,本性净。不见自性本净,起心看净,却生净妄,妄无处所,故知看者却是妄也。净无形相,却立净相,言是功夫,作此见者,障自本性,却被净缚”^①。显然,神秀北宗禅更多地保有传统禅法的特点,而惠能南宗禅则更易于与日常生活相结合,惠能南宗日后得到更广泛的流传,与其禅法特点也是有一定关系的。

^① 敦煌本《坛经》第18节,见郭朋《坛经校释》第36页。

2. 惠能南宗与顿悟心性

惠能(638—713)得五祖弘忍的衣法,世称“六祖”。惠能所创的禅宗南宗的禅学思想大致由三个部分组成:一是融摄空有的禅学理论,二是即心即佛、自在解脱的解脱论,三是识心见性、顿悟成佛的修行观。这三方面的内容主要都保存在南宗的代表作《坛经》之中。

从总体上看,惠能南宗的禅学理论的核心是解脱论,主要说明人的解脱问题,它一般并不涉及宇宙的生成或构成等问题,本体论和认识论问题也只是在解脱论中有所体现,并没有专门展开论述。惠能的解脱论又是和修行实践紧密结合在一起的,它反对任何理智的探讨与追求,认为人的解脱从根本上说来并不是一个理论问题,而是一个实践问题。惠能南宗一向以“教外别传,不立文字”相标榜,除去其自立门户的宗教见识之外,也确实反映了它重宗教实践的特色。惠能南宗的解脱论又是围绕着自心的迷悟展开的,它的修行实践是建立在识心见性、顿悟成佛的解脱修行观之基础上的。就惠能南宗对宗教实践的重视和对心的解脱的强调而言,它确实要比佛教的其他一些宗派更接近于释迦时代佛教的精神,佛陀本人就曾经把本体论等虚玄的哲学问题悬置起来,着重强调通过宗教实践获得人生解脱的重要性与迫切性,而把人的解脱归结为心的解脱也正是早期佛教的基本特色之一。但是,惠能南宗又是植根于中国传统文化的土壤之中,是在佛教中国化的过程中形成发展起来的典型的中国化的佛教宗派,因此,它虽然在许多方面与佛陀精神相通,却并不是简单地向原始佛教的复归。它的禅学理论与禅行实践深受传统思想文化的熏陶,形成了许多与传统禅学相异的中国化的特色。

从禅学理论上，继魏晋般若学与南北朝佛性论之后发展成熟的惠能南宗，融大乘佛教空有两大系的思想为一体是它最显著的中国化特色之一。

空宗与有宗本来是印度大乘佛教的两大基本派别。空宗，即龙树和提婆所创立的中观学派。有宗在印度佛教中主要是指瑜伽行派，但在我国，一般还包括了涅槃佛性论这一系的思想。瑜伽行派的理论在中土盛极一时，但很快就衰微了，而涅槃佛性论的思想经过竺道生等人的改造发展，并与般若思想相会通，却成了中国佛学的主流。惠能南宗的思想也是竺道生以来中国佛性（心性）论的进一步发展。从历史上看，禅宗初祖菩提达摩东来，就顺应着竺道生以来融会空有的中国佛教发展的趋势，将实相无相与心性本净结合起来，作为“安心”禅法的所藉之教，奠定了中国禅宗心性论的基本理路。^①惠能“一生以来，不识文字”，没有受过佛学的系统训练，这对于他自由地解释发挥经义，倡不立文字、直了见性的简便法门，更有直接的影响，融摄空有在他所创的南宗禅学理论中也表现得更为充分。对此，我们可以通过其理论体系中的“心”这一重要概念来了解。“心”不仅是惠能南宗整个解脱论的理论基石，而且集中体现了惠能以空融有、空有相摄的禅法特色。

在佛教中，“心”一向有多种涵义。宗密的《禅源诸论集都序》在述及心的“名同义别”时，曾将佛教中的心的不同涵义概括为最基本的四种：一为肉团心，二为缘虑心，三为集起心，指第八识，四为真心。宗密虽主禅教一致说，但毕竟是一个华严学者，他

^① 关于达摩及其禅法特点，参阅拙著《中国禅学思想史纲》第3章，第1节，南京大学出版社1994年版。

是依“真心”立论的,因而在他看来,达摩以来,六代相传,皆真心也。那作为惠能禅学理论基础的心是否就是“真心”呢?

从现存《坛经》的有关记载来看,惠能所言之心的涵义也是十分复杂的,其中比较多的是指“妄心”、“迷心”、“邪心”,或“善心”、“正心”等,这些“心”大体上与宗密所说的缘虑心相当,指的主要是一种心念活动或心理状态,它们的基础则是可正可邪、可净可不净之心。所谓“心正转《法华》,心邪《法华》转”^①就说明了这一点。这个可正可邪、可净可不净的心,实际上指的是人们当下的一念之心,于此心上除却各种邪心、妄心,就叫做“净心”^②。净心以后,心不起任何执著,自然任运,便能“心地常自开佛知见”,获得解脱,所以惠能又说:“世人心正,起智惠观照,自开佛知见”;“悟者自净其心……随其心净,则佛土净。”^③可见,当下的一念之心,同时也就是众生的解脱之心。《坛经》中常说的自心迷、自心悟,实际上都是就众生当下的一念之心而言的,因此才有“惠能一闻(金刚),心明便悟”、“惠顺得闻(惠能传法),言下心开”^④等说法。既然迷悟、缚解皆依当下一念之心,那么惠能主当下顿悟说就是很自然的了:“前念迷即凡,后念悟即佛。”^⑤迷悟凡圣,皆在一念之中。此处之念,既为心念,也表示顿义。

上述种种心,显然并非指“真心”。那么它们是否以“真心”为体性呢?答案也是否定的。在惠能那里,具有真心意义的心,一般称作“本性”或“自性”。由于惠能融摄了般若实相无相说而将真

① 敦煌本《坛经》第42节,见郭朋《坛经校释》第82页。

② 这里的“净”用为动词。参见敦煌本《坛经》第2节与第12节等。

③ 敦煌本《坛经》第42节、第35节,见郭朋《坛经校释》第82、66页。

④ 敦煌本《坛经》第2节、第11节,见郭朋《坛经校释》第4、22页。

⑤ 敦煌本《坛经》第26节,见郭朋《坛经校释》第51页。

心引向了人们的当下之心，因此，他对“本性”、“自性”的解释又有异于传统的如来藏佛性论。他所说的本净的自性，主要地是指众生之心念念不起妄心执著的本性，一般并不具有什么实体的意义。他以般若的无相来贯通本净的心性，以般若学的遮诠方法来显自心佛性的真实性，使自心佛性不再是一个可以观、可以修的“真心”，而是就体现在念念不断的无执著心之中，是众生心不起妄念的一种自然状态。正是在这一点上，惠能批评了神秀北宗的起心看净，认为若言看净，就是执著“净相”了，而净是无形相的。神秀北宗以心体“离念”为觉，是依有一本觉之心体为前提的，故主张观心看净，而惠能是以觉性释心体，以般若为心之性，并直指人们的当下之心念，这种对心的不同理解是南北禅宗禅学理论的根本区别之所在，其他包括修行实践在内的各种差别都可以在这里得到解释。

概括起来看，在惠能的禅学思想体系中，真心与妄心本质上其实是一回事，它们都统一于人们的当下之自心。这看起来与《大乘起信论》的一心二门说十分相似，细究起来却又是有很大差别的。《大乘起信论》的一心开二门，重点在于阐述心真如与心生灭的关系，以说明不变的真如随缘而生万法，真妄和合的阿赖耶识通过熏习而复归清净本心的所谓大乘法门，它立论的基础是真如、真心，众生心实际上成为真心的代名词。而惠能则把真心与妄心又拉回到现实的众生当下的心念上来，他注重的是当下活生生的众生之人格而不是去追求一个抽象的精神实体，他关心的是众生当下的解脱而不是真如与万法的关系。两者最大的不同在于，惠能所言之心并不以“真心”为体性，而是以众生现实之心为基础。惠能的思想之所以表现出与《大乘起信论》的不同，关键就在于惠能用般若实相说对“真心”加以了会通。

我们还可以联系惠能的得法偈与神秀偈的不同来看惠能南宗与神秀北宗对心性看法的差异。^①关于神秀的偈颂,我们前面已经引用过,它是:“身是菩提树,心如明镜台;时时勤拂拭,莫使有尘埃。”这里,神秀将色身、人心比作有形的“菩提树”、“明镜台”,其所表现出来的“真心”论的倾向是显而易见的。“时时勤拂拭”要求的是依持自性清净心而不断地进行修行。而惠能则针锋相对提出了不同的看法。关于惠能偈,现存有不同的记载。敦煌本《坛经》记为两首,其一为:

菩提本无树,明镜亦无台;
佛性常清净,何处有尘埃。

其二为:

心是菩提树,身为明镜台;
明镜本清净,何处染尘埃。

但敦煌本以后的各种版本《坛经》都将惠能的得法偈记为一首,这首流传极为广泛的偈文如下:

菩提本无树,明镜亦非台;
本来无一物,何处惹尘埃。

① 尽管惠能与神秀的偈究竟是他们本人所作还是惠能后学所造,人们还有不同的看法,但现存的偈文集中体现了南能北秀禅法的差异,这却是大家比较公认的事实。

这里改动最大,最引起后人争议的是将“佛性常清净”句改为“本来无一物”。我们认为这种改动并不失惠能的原义。因为在惠能的整个禅学思想体系中,“佛性常清净”所表达的并不是传统意义上的佛性论思想,而是经般若实相说改造过了的佛性论思想。在般若学的思想体系中,“清净”、“本净”与“性空”、“毕竟空”是异名而同义的,“以人畏空,故言清净”^①。因此,“佛性常清净”也就具有“佛性空”的意思,它与“本来无一物”一样,发挥的是般若无所得、无可执著的思想。正因为心性空寂,佛性即体现在人们当下念念不断的自心之中,并没有一个绝对的清净物存在,所以惠能反对神秀北宗的“时时勤拂拭”。由于“佛性常清净”的说法仍容易被理解为有一清净物的存在,惠能后学遂将它改为“本来无一物”,更突出了无可执著、无可得之义,这显然并没有篡改惠能的原义。从敦煌本的第一首偈文来看,前两句“菩提本无树,明镜亦无台”,否定的正是把菩提、明镜执为实有的观点,蕴涵着“本来无一物”的思想;第二首偈中“明镜本清净”所表达的显然也就是第一首偈中“明镜亦无台”的思想。因此可以说,用“本来无一物”替换“佛性常清净”,义旨并无二致,对于文化程度不高的南宗普通信众来说,反而更能按惠能的本义去加以理解。

惠能反对执著佛性或清净心,他把心与性都理解为不离人们的当下之心念,因此,他所提倡的修行及所要追求的解脱也就不是排除任何思虑的心注一境或观心看净,也不是断绝心念的与道冥符或返本归真,而是念念不住、念念相续的无著无缚、任

① 《大智度论》卷六十三中,《大正藏》第25册,第508页下。

心自运,他把这种心理状态称之为“行直心”^①,并曾以“无相、无念、无住”来加以概括。

一般认为,“无相、无念、无住”是惠能的认识论或修行法,其实,这“三无”也是对惠能整个禅学理论的一种概括。惠能自己说:“我此法门,从上已来,顿渐皆立无念为宗,无相为体,无住为本。”^②这里的宗、体、本,皆是心要之义,都是立足于人们当下之心的解脱而展开的。因此,从这“三无”中,我们也可以更加清楚地看到惠能提出的当下现实之心是性空实相论与涅槃真心论相结合的产物。

何名无相?“无相者于相而离相。”这里包含着两层意思:第一,“凡所有相,皆是虚妄”,这是对万法真实性的否定。万法既不真,故不可执著。第二,实相无相,性体清净。这是以破邪来显正,以无相之实相来表无相之自心。在破除了万相之虚幻之后,惠能将心性突出出来,作为人们解脱的依据。所以说:“但离一切相,是无相;但能离相,性体清净。此是以无相为体。”^③

何为无念?“无念者,于念而不念。”意思是说,任心自念而不起妄念,亦即有正念而无妄念。由于惠能是以般若实相来解说自心之体性的,因此,他所说的正念不断、念念相续,既是真如自性起念,又是“念念般若观照,常离法相”^④。这种“无念”要求任心自运,不能起心有任何追求,因为起心即是妄;也不能百物不思,念

① 敦煌本《坛经》第14节在解释“一行三昧”时说:“一行三昧者,于一切时中,行住坐卧,常行直心是。……但行直心,于一切法,无有执著,名一行三昧。”见郭朋《坛经校释》第27—28页。

② 敦煌本《坛经》第17节,见郭朋《坛经校释》第31—32页。

③ 敦煌本《坛经》第17节,见郭朋《坛经校释》第32页。

④ 敦煌本《坛经》第41节,见郭朋《坛经校释》第79页。

尽除却，那样无异于草木瓦石，还谈什么人的解脱呢？“无念为宗”实际上是以自己当下之心念为宗。

最后，何为无住？“无住者，为人本性”这说明无住也是就人的心性而言的。但从它的具体内容来看，主要包含了两层意思：第一，万法无常，迁流不止。般若学从性空、无相的角度强调万法的无住，“无住则如幻，如幻则不实，不实则为空，空则常净”^①。但惠能由此“无住”又进一步提出了无所住心。因此，第二，“无住者，为人本性”，这是惠能思想的重心所在。在惠能看来，人的本性就体现在人们当下的心念之中，它是念念相续不断绝而又于一切法上无住的。这里的“无住”，既有心念迁流不息之义，又有心念不滞留在虚假的万法上，不执著妄相之义。惠能说的“心不住法即通流，住即被缚”^②，就是这个意思。“无住为本”也就是以“内外不住，来去自由”的自然任运之心为本。所以说：“无住者，为人本性。念念不住，前念今念后念，念念相续，无有断绝。……念念时中，于一切法上无住，一念若住，念念即住，名系缚。于一切(法)上，念念不住，即无缚也，此是以无住为本。”^③

总起来看，惠能的“三无”强调的都是在当下念念无著之中直显自心清净的般若之性。其中的“无念”和“无住”说的都是任心自运的意思，不同之处在于，“无念”重在说明妄念不起，“无住”则是强调正念不断。而这两者又都立足于实相无相的基础上。因此，“三无”实际上概括了惠能禅学的理论基础及其特色，它突出地表明了如下两点：

① 僧肇：《维摩经·弟子品》注。

② 敦煌本《坛经》第14节，见郭朋《坛经校释》第28页。

③ 敦煌本《坛经》第17节，见郭朋《坛经校释》第28页。

其一，作为惠能禅法之基础的“心”，既非真心，又非妄心，而是念念不断、念念无住的当下现实之心；同时，它又可说既是真心（无念无住即真），又是妄心（起念有著即妄），兼真妄而有之。作为真心，它是解脱的主体；作为妄心，它是系缚的根源。迷悟凡圣，就在自己的一念之中。这个集真妄于一体的自心，有别于《大乘起信论》所说的那种真妄和合的阿赖耶识，因为它无须以“真如”为体性，它的本性就是活生生的它自己。此中之要，即在于惠能对空、有的融摄。

其二，惠能禅所关注的是每个人的自我解脱，它一般并不探究万法的来源或构成，也不寻求万法的本体或存在的依据。但是，在惠能对人之解脱的论述中，也透露出了惠能特有的本体论思想，这就是超越了传统的本末、体用之二分对立，把一切对立泯灭于当下的一念之中，突出了活生生的人之为人的本性，把活生生的人的生命抬到了惟一的至高无上的地位，从而形成了他所特有的唯当下现实之心的本体论思想。这种唯当下现实之心的唯心论，显然并不能以通常意义上的主观唯心主义或客观唯心主义来简单概括它。

从传统佛教的心性论来看，惠能所言的当下之心是真心佛性与般若实相相结合的产物。作为真心，它具足一切功德，作为实相，它又不可修，不可守，无可执著。这也就决定了惠能虽然主张人人皆有佛性，却是从识心见性、自成佛道的解脱论的角度提出来的，而不是从缘起论的角度来展开对世界的来源或构成的论述。惠能在解脱论上是一个佛性论者，而在哲学世界观上却并不是一个真如缘起论者，这正体现了惠能禅学理论中国化的一大特点，也表现出了惠能关心人的自我拯救的禅师的本色。正是依于这一基本立足点，惠能展开了他的解脱论与修行观。

在解脱论上，惠能是一个坚定的佛性论者，主张人人有佛性，人人能解脱成佛。但由于惠能的佛性论思想融摄了般若实相说，以非有非无的不二之性来释佛性，以众生当下之心的念念无著为解脱成佛道，把自心佛性、众生与佛都归之于人们的当下之心，因而它突出的是即心即佛、生佛不二，把自心的迷悟作为凡圣的惟一区别，强调直了见性，自在解脱，从而形成了种种与传统的涅槃佛性义迥异的思想特点，并进而在解脱理想、解脱境界、解脱目标的实现等方面提出了许多与传统不同的看法。

佛教的解脱，是指断绝生死之因，不再拘于业报轮回，与所谓的“涅槃”、“圆寂”义相通，它是佛教全部理论与实践的最高理想和终极境界。虽然随着佛教的发展，对解脱的阐释也出现了许多不同的说法，有以“涅槃”为体的无为解脱，以“胜解”为体的有为解脱，以及慧解脱、心解脱等等，但其根本精神却始终是相通的。惠能的解脱论也是对佛教根本宗旨的继承与发展，它将人心、佛性与佛教的般若智慧结合在一起，并将终极的解脱理想与人们当下的实际努力相结合，要人在平常的生活中依自性般若之智而从各种困扰中摆脱出来，以实现佛教的解脱。

惠能南宗在强调解脱时，突出的也是心的解脱。他们所说的修心和心的解脱，概括了其全部的理论、方法和目标，因而禅宗也称“心宗”，传禅也称“传心”，解脱的境界就是心的开悟。由于惠能用非有非无的中道般若来释人心佛性，并破除人们的一切执著，包括对“观心看净”的执著，把解脱拉向了人们的当下之心，强调解脱是任心自运，是“内外不住，来去自由”的一种境界，因此，这种解脱境界虽不可用语言文字描绘，却内在于每个人的心中，只要自心当下无相、无念、无住，“于一切法不取不舍，即见

性成佛道”^①。

惠能把佛性拉向人心的同时，实际上也把佛拉回到了人自身，因此，他所说的解脱成佛之“佛”就不再像小乘佛教认为的那样，只是释迦牟尼一个人的“专利”，也不再是大乘佛教所虚构的那种具有“三十二相”、“八十种好”的神通广大、佛法无边的“神”，而是人心的自在任运，是每个人本来面目的自然显现：“见一切法，不著一切法，遍一切处，不著一切处，常净自性，使六贼从六门走出，于六尘中，不离不染，来去自由，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。……悟无念法者，见诸佛境界，悟无念顿法者，至佛位地。”^②可见，惠能所说的解脱成佛，实际上是自我在精神上的完全超脱，是人性在自我体悟中的充分实现，是自心摆脱内外一切束缚的自然显现，说到底也就是心灵的自我解脱。

如果说惠能对解脱理想与境界的说明为每个人的解脱确立了目标，那么他对即心即佛、自在解脱的说明，则通过对人人皆有佛性、众生即是佛的强调，进一步把理想的目标落实到了人们当下的现实生活之中。

据《坛经》记载，法海初参惠能，就问怎么理解“即心即佛”。惠能回答说：“前念不生即心，后念不灭即佛；成一切相即心，离一切相即佛。”见法海还似懂非懂，就又作偈一首：“即心名慧，即佛乃定，定慧等持，意中清净。悟此法门，由汝习性，用本无生，双修是正。”惠能这里强调了众生与佛的差别只在自心的一念之中，自心邪念不起，正念不断，不执著任何幻相，便自然与佛不二。他将即心即佛比作定慧等持，说明“即心即佛”不仅是一个理

① 敦煌本《坛经》第27节，见郭朋《坛经校释》第53页。

② 敦煌本《坛经》第31节，见郭朋《坛经校释》第60页。

论问题,更是一个实践问题,只有在宗教实践中才能对它有真正的体悟。据说法海“言下大悟”,也以作了一首偈曰:“即心元是佛,不悟而自屈,我知定慧因,双修离诸物。”^①表明他已明白,要用中道正观来超越二元对立以达到对即心即佛的体认,不再向心外去作任何求觅,以真正实现自成佛道,自我解脱。

惠能还曾通过佛性的常与无常来说明即心即佛的道理,强调直了见性、自在解脱。弟子志彻对《涅槃经》中所说的常与无常义感到难以把握,便向惠能请教。惠能回答说:“无常者,即佛性也;有常者,即一切善恶诸法分别心也。”这使得弟子志彻更为大惑不解,“经说佛性是常,和尚却言无常,善恶诸法乃至菩提心,皆是无常,和尚却言是常”,此不是与经相违么?对此疑惑,惠能说了一番道理:

佛性若常,更说什么善恶诸法,乃至穷劫,无有一人发菩提心者,故吾说无常,正是佛说真常之道也。又,一切诸法若无常者,即物物皆有自性,容受生死,而真常性有不遍之处,故吾说常者,是佛说真无常义。佛比为凡夫外道执于邪常,诸二乘人于常计无常,共成八倒,故于涅槃了义教中,破彼偏见,而显说真常、真乐、真我、真净。

据说,志彻闻说后“忽然大悟”了“因守无常心,佛说有常性”的道理。^②惠能这里的意思是说,佛性之常就体现在诸法无常之中,离

① 契嵩本《坛经》,见郭朋《〈坛经〉对勘》,齐鲁书社1981年版,第109页。

② 宗宝本《坛经·顿渐品第八》,见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷,第4册,第59—60页。

无常法即无“真常性”；诸法无常也就是佛性之常的表现，物物并无“无常”之自性。在破除常与无常的“偏见”中便显示了佛性真正的“常乐我净”之义。惠能的话，使我们很容易联想到般若学者僧肇对常与无常的一段见解：“如来去常，故说无常，非谓是无常；去乐故言苦，非谓是苦；去实故言空，非谓是空；去我故言无我，非谓是无我；去相故言寂灭，非谓是寂灭。此五者，可谓无言之教，无相之说。”^①惠能正是以这种般若性空的“无言之教，无相之说”来理解佛性义的，表现出了他的佛性论思想的般若倾向。但惠能在这里又特别强调了佛性的常乐我净就体现在“一切善恶诸法分别心”之中，也就是恒常的佛性就在念念无常的人心中，是众生当下现实之心的本性，这样就为在念念无著之中当下直了见性、自在解脱提供了心性论上的依据，使惠能的“即心即佛”表现出了与般若学不同的重践行的禅的特色。这样的“即心即佛”，也为“行住坐卧皆是禅”的出现提供了可能，因为从禅定（常）到行住坐卧（无常）的过渡有了桥梁，禅与生活的结合也就有了可能。惠能南宗门下正是从“即心即佛”而进一步提倡“佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧”^②的随缘任运。

惠能“即心即佛”、生佛不二的主要特点还突出地表现在对心、佛与众生的解说上。惠能认为，众生与佛的差别仅在于自心（性）迷悟的不同：“自性迷，佛即众生；自性悟，众生即是佛。”^③这就是说，众生与佛的不二，是以心（性）为中介的。把众生与佛都

① 《维摩经·弟子品》注。

② 《古尊宿语录》卷四《镇州临济慧照禅师语录》，见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷，第4册，第265页。

③ 敦煌本《坛经》第35节，见郭朋《坛经校释》第66页。

归之于一心,这本是佛教经论与天台、华严等宗派共同具有的思想。但惠能的不同之处在于,他并不是就“理”而言,而是就“人”立论的,他的着眼点始终是人的当下解脱,因而他所说的“心”既不是性体清净的真心,也不是具含一切善恶的真妄和合之心,而是直指人们的当下之心。这个作为生、佛统一之基础的当下之心圆满具足一切,众生只要在行住坐卧之中念念无执著,自识本心,自见本性,便能自然解脱成佛道。

在惠能看来,无论是真心还是妄心,都不离自己当下的一念心而存在。起心即妄,任心即真。真心不可求,不可得,本自具有,求之则失。在无念无忆无著之中,清净本心便自然显现。就惠能的当下一念之心即具善恶而言,似与天台宗的性具说相近;就惠能的妄心不起,真心即显而言,则又接近了华严宗的性起说。实际上惠能与性具、性起说都是不同的,他主张的是众生自心本性的自然显现,众生依持自心,不假思虑,不假修持,当下即成佛道。在惠能看来,任何对心的思虑或执著都会失却本心,本心者,心之本然也,有本来面目、本来状态之义,任何语言文字的描绘都无法把握此心此境,只有靠每个人自己在行住坐卧之中去体悟。这种要求远离文字而注重体悟心证的即心即佛、直了见性,成为惠能南宗禅区别于佛教其他宗派的鲜明特征之一。

既然人们现实的当下之心就是涅槃妙心,解脱真心,就是生佛统一的基础,那当然就是人人有佛性,人人能成佛了。佛者,觉也;佛性者,觉性也。因此,惠能在主张人人都有佛性的同时,又以般若智慧性来说心性(佛性),强调人心本觉,人人“自有本觉性”^①,一念若悟,便顿见本觉自性,便至佛地。而这必须是在“行”

^① 敦煌本《坛经》第21节,见郭朋《坛经校释》第44页。

中得以实现的,要修“般若行”,这里的“行”并不是一般意义上的实践活动,而是立足于自心之基础上不假思虑、不假修持的体悟心证。由于般若无形相,智慧性即是,而智慧性即是人心之本性,因而任心自行、念念无著,便是常行智慧,即名般若行,便能于自心中起般若观照,内外明彻,开佛智见。若起心而修,口念而行,那就是著相的迷人之行了。

惠能把众生与佛都拉向人们当下的一念之心,认为“前念迷即凡,后念悟即佛”^①。众生与佛本无二,众生本来是佛,离众生别无佛,众生之所以未成佛道,“只缘心迷,不能自悟”^②,而自心的觉悟就是自心般若智慧性的自然显现,因此,惠能特别反对“百物不思”的绝念和种种有所执著的观心看净,强调人心念念相续、念念无著的自然任运,自在解脱。正是由于惠能的“即心即佛”把佛性拉向了人心,把佛拉回到了人自身,因而他所说的自在解脱也就是人心的自然任运,是人于当下生存中的自性觉悟,而不是传统佛教所谓的“出世解脱”。惠能的解脱论是以当下的“自在解脱”为其重要特征的。

从即心即佛的自在解脱论出发,惠能南宗在如何解脱成佛、解脱的途径与方法、解脱的步骤与阶次等许多问题上,都提出了一系列与传统佛教相异的思想与主张,形成了它富有特色的识心见性、顿悟成佛的修行观。

识心见性是惠能南宗修行观的总原则。既然自心有佛,自性是佛,那么,“识心见性”,便能“自成佛道”。^③这里的“识心”,主要

① 敦煌本《坛经》第26节,见郭朋《坛经校释》第51页。

② 宗宝本《坛经·般若品第二》,见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷,第4册,第36页。

③ 敦煌本《坛经》第30节,见郭朋《坛经校释》第58页。

有两层意思：一是自识本心有佛，本心即佛；二是由于了知自心本来清净、万法尽在自心而自净其心，念念无著，还得本心。后世禅宗一般用“明心”来表示上述二义，似更为贴切。这里的“见性”亦有两层意思：一是了悟、彻见之义，即自见自心真如本性，自见本性般若之知；二是显现义，即通过净心、明心而使自心本性显现出来。识心即能见性，见性即成佛道。因此，从根本上说，识心和见性是一回事。需要指出的是，这里的“识”与“见”都不是一般意义上的知见，而是一种证悟，是佛教所特有的“现观”、“亲证”，它是不以任何语言概念或思维形式为中介的直观。在这种“识”与“见”中，没有识与被识，见与被见之区分，它是一种整体的圆融，是自心自性的自我观照、自我显现。

从历史上看，见性即得解脱，见性即能成佛，这本是佛教中早已有之的思想，甚至在印度数论哲学的原始经典中，就已有“如是我者，见自性时，即得解脱”^①的说法。《大般涅槃经》中也把见性作为解脱的标志，认为“得解脱故，明见佛性”，“若有知见觉佛性者，不名世间，名为菩萨”^②，而只有如来才能明见所有佛性：“无量菩萨虽具足行诸波罗蜜，乃至十住，犹未能见所有佛性，如来既说，即便少见。”^③《楞伽阿跋多罗宝经》卷一则提出了自心显现自性为佛之境界的说法：“佛子眷属，彼心意意识，自心所现自性境界，虚妄之想，生死有海，业爱无知，如是等因，悉已超度。”这些经论的译出，对中国佛学界影响很大。在梁代涅槃佛性论盛行之际，有些涅槃学者就提出了“见性成佛”的观点。据说菩提达

① 真谛译《金七十论》卷上，《大正藏》第54册，第1250页中。

② 《大正藏》第12册，第466页下，第466页上一下。

③ 《大正藏》第12册，第652页下。

摩来华传禅，亦以“直指人心，见性成佛”为标帜，这种说法虽无确证，但禅宗五祖弘忍却是实实在在地留下了“了见佛性”、“若能自识本心念念磨炼莫住者，即自见佛性。……若了此心源者，一切心义自现”以及“识心故悟”、“皆识本心，一时成佛”^①等法语。敦煌本《坛经》中也多次提到弘忍的禅法以“见性”为旨归：“（弘忍）大师劝道俗，但持《金刚经》一卷，即得见性，直了成佛。”^②就此而言，惠能的思想显然并没有离开佛学发展的轨道，与东山法门也是一脉相承的。

但是，惠能的“识心见性”是有其新内容、新特点的。《大般涅槃经》中所说的见性是见“常乐我净”之佛性，众生在未见性之前，是并不具足佛性之功德的。因此，当狮子吼菩萨对佛所说的“一切众生悉有佛性”、“佛者即是佛性”表示不理解而发出“若佛与佛性无差别者，一切众生何用修道”的疑问时，佛陀回答说：“如汝所问是义不然。佛与佛性虽无差别，然诸众生悉未具足。……一切众生定得阿耨多罗三藐三菩提故，是故我说一切众生悉有佛性。一切众生真实未有三十二相，八十种好。”^③这就是说，《涅槃经》主要是从“当果”说“见性”的，佛性与众生心、佛与众生只是“理”无二致，而非本来不二。这与惠能所说的万法在自心，自心有佛、自性是佛，迷即众生悟即佛等等，显然是不一样的。

《楞伽经》中所说的自心现自性，对惠能的影响更大些，但两者也是不同的。《楞伽经》是以如来藏自性清净心来解说心与性的，心以性为体，性以心为用，净除妄心污染，即现清净本性：“如

① 参阅《楞伽师资记》和《最上乘论》等。

② 敦煌本《坛经》第2节，见郭朋《坛经校释》第4页。

③ 《大正藏》第12册，第524页中。

来净除一切众生自心现流……顿现无相无有所有清净境界”^①。可以看出,《楞伽经》是围绕着“心净尘染”展开论述的,神秀北宗的观心守心、“息妄修心”的禅法,就是由此而来的。而惠能则是以“见取自性,直成佛道”^②相标榜的,自心念念相续,念念无著,即自是真如性,即见性成佛道。

从表面上看,弘忍也提出了识心见性的要求,但弘忍的“识心见性”是以“真心”为核心,以“守本真心”为归趣的,它只是要人了知自心本来清净,自心为本师,从而“守本真心,妄念不生”。也就是说,弘忍的“识心见性”是为“守本真心”服务的,是“守本真心”的理论准备,“守本真心”才是弘忍禅法的根本要求与目的。因此,弘忍提出“守心第一”,认为“此守心者,乃是涅槃之根本,人道之要门,十二部经之宗,三世诸佛之祖”^③。而惠能的识心见性却是以识心见性为修习的全部内容,以识心见性为解脱成佛道的。

由于惠能所言的心与性都以人们的当下之心为依持,识心见性只是自心的自我观照,是人们自心的自在任运,既没有一个“心”可以识,也没有一个“性”可以见,只有在内外无著之中才能显现本自具足一切的无相无念无住的心之本然,因此,惠能反对执著心性的观心看净,反对“时时勤拂拭”的修行,强调众生与佛的本来不二,凡圣的区别只在迷悟之不同,而迷悟又只是有念与无念之别。识心见性是在于“念念无著”之中实现的。

① 《楞伽阿跋多罗宝经》卷一,《大正藏》第16册,第486页上。

② 宗宝本《坛经·疑问品第三》,见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷,第4册,第43页。

③ 《最上乘论》,《大正藏》第48册,第377页下。

因此,在惠能的禅法体系中,识心、见性与开悟、解脱具有相同的意义。“识心见性”既是修行法,又是解脱境,同时,它又不离现实的生活。惠能把心与性的统一落实在人们当下的宗教体悟之中,识心见性并不是一个理论问题,而是一个实践问题。作为修行法,“识心见性”要求任心自运,内外无著,行“无念”行。这里所说的“无念”,并非要人百物不思,一念断绝,等同木石,因为那样也就无所谓人的解脱了。“无念”,无的是妄念,即“不于法上生念”,至于正念,是“念念不断”的。正念是“真如自性起念”,是超越真妄的“本念”——本心之念,本然之念,亦即人的自家生命的显现。“念念自见,不失本念”^①,不起妄念,这样的“无念”也就是见性成佛道了。这样,修行法与解脱境在“无念”这里也就合而为一了。

既然识心见性,便是自成佛道,因此,在惠能的禅法体系中,“见性”与“悟”是同义语。惠能说:“若起正真般若观照,一刹那间,妄念俱灭,若识自性,一悟即至佛地。”^②见性是“直了”,悟为“顿”。“顿悟成佛”甚至成为惠能南宗特有的标帜。惠能的“识心见性”最终落实到了“顿悟成佛”上。

从历史上看,顿悟说也并非惠能始创。在传统佛教中,虽然不论“见道”还是“修道”,一般都以“渐进”为主,但也并非没有“顿悟”思想。在早期佛典《阿含经》中就已有这样的说法:“如是精进住故,疾得阿耨多罗三藐三菩提等……如是修习不久,当得速尽诸漏。”^③《楞伽经》中也说:“如来净除一切众生自心现流”,

① 宗宝本《坛经·忏悔品第六》,见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷,第4册,第48页。

② 宗宝本《坛经·般若品第二》,见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷,第4册,第39页。

③ 《杂阿含经》卷三十五,《大正藏》第2册,第257页上。

即可“顿现无相无有所有清净境界”^①。在中国佛教史上,魏晋时期的般若学者道安等人也曾联系菩萨的“十地”而提出了“小顿悟”说,晋宋时的竺道生更是“孤明先发”而立“大顿悟”。自竺道生以后,顿悟说就在中土佛教中一直占有很重要的地位。但惠能的顿悟说从立论之基础到顿悟之内涵都是有其独创之处的。

首先,惠能的“顿悟”并非如传统佛教所主张的那种“渐修顿悟”。其次,惠能的“顿悟”也非两晋时般若学者所主张的立顿悟于“七地”的小顿悟。再次,惠能的“顿悟”与竺道生所提倡的“大顿悟”也是不一样的,这主要表现在:第一,竺道生所言之顿悟为理悟,是从理论上说明悟理必为顿;而惠能的顿悟是立足于当下无念之心,强调的是对自心自性的体悟心证,这种证悟又是无所得的。第二,竺道生的顿悟说虽然认为在十地以后可以一下子豁然大悟,但并没有否定十地的渐次修习,只是认为在十地以内无悟可言而已,也就是说,竺道生的顿悟说实际上是并不废渐修的,他对“十地四果”是作为方便教法而加以肯定的,这与惠能顿悟顿修、融修于悟的顿悟说显然也是不一样的。

惠能顿悟说的立论之基础是人们当下的现实之心。所谓悟就是自心任运,就是自心般若智慧性在念念无著中的自然显现,这就决定了“悟”必为顿悟,它就在人们当下一念之中得以实现:“不悟即是佛是众生,一念若悟,即众生是佛。”^②这种“顿悟”显然是不假渐修即能够达到的,因为起心有修本身就是“有念”,修行求悟这更是一种执著,这显然与“悟”都是背道而驰的。顿悟不假渐修,融修于悟之中,顿悟顿修,顿修顿悟,这是惠能顿悟说的最

① 《大正藏》第16册,第486页上。

② 敦煌本《坛经》第30节,见郭朋《坛经校释》第58页。

大特点之一，也是与神秀北宗基于“清净心”提出的“时时勤拂拭”而后“悟在须臾”的修行观的主要区别之一。

惠能有时也提到“顿修”，这主要是为了破“渐修”。由于顿修的内容是“修无念法”，“行般若行”，因此，“顿修”实际上也就无“法”可修，无“行”可行。这样，惠能把迷悟归之于当下的一念之心，融修于悟中，所谓顿悟顿修，顿修顿悟，其实也就是修而无修，以无修为修，这是惠能顿悟说的又一个特点。

惠能在强调顿悟的同时又多次提到法无顿渐，顿渐在机，即认为顿渐法只是因人之根机不同而立的假名施設，关键在于人自心有迷悟的不同。他说：“本来正教，无有顿渐，人性自有利钝，迷人渐修，悟人顿契。自识本心，自见本性，即无差别，所以立顿渐之假名。”^①这样，惠能一方面主张顿渐皆不立，另一方面又以自心的迷悟统摄了顿渐：“我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。”^②由此可见，惠能的顿悟说并不是理论研究的结果而是宗教实践的需要。重体悟心证，将修与证统一于人们当下之心的“行”，从“识心见性”的实践上，而不是从教义法理的探究中提出并强调“顿悟”，这既体现了惠能南宗“直指人心，见性成佛”的禅法特色，也是惠能顿悟说的又一个基本特点。

惠能基于当下之心的顿悟说的特点还体现在悟与所悟的内涵上。在惠能以前，无论是小顿悟，还是大顿悟，说的都是悟理得意。例如主小顿悟者立顿悟于七地，所悟者或为无生之理（如支道林等人），或为不二之理（如僧肇）。立大顿悟的竺道生“称顿者，明理不可分，悟语极照；以不二之悟，符不分之理”^③。而惠能

① 宗宝本《坛经·定慧品第四》，见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷，第4册，第44页。

② 敦煌本《坛经》第17节，见郭朋《坛经校释》第31页。

③ 慧达：《肇论疏》，《卍续藏经》第150册，第425页。

主
要
理
论

的顿悟并不是对“理”的证悟，而是自心内照，自性自悟。悟者，自心自性也，所悟者，亦为自心自性。因此，这种悟是不分能悟所悟的，能、所皆统一于当下之心。这种顿悟与前面说到的“识心见性，自成佛道”其实完全是一回事。顿悟就是直了心性，就是自识本心，自见本性，也就是开佛知见，自成佛道。一切都是圆满具足的自心自性之显现。这种对自心自性的强调成为惠能顿悟说的又一大特点，这种特点与惠能以般若实相会通涅槃佛性、以智慧性解说心性的思想显然是密切联系在一起的。

惠能的顿悟成佛理论把众生与佛的不同归之于自性的迷悟，而迷悟就在众生当下的一念心中，众生的每一心念皆可顿悟自性，位登佛地。因此，惠能反对一切形式化的修习。他以自性自悟来统摄各种修行活动，并以中道不二为指导而对读经、坐禅和出家等传统佛教的修持形式和修持内容都提出了自己与众不同的看法，从而开创了简便易行的新禅风。

关于读经，惠能认为，“三世诸佛，十二部经，亦在人性中，本自具有”^①，而自性起般若观照是“不假文字”^②的，只要识心见性，去除执心，就能觉悟成佛。故而在惠能看来，读不读经是无所谓的，经典至多只是启发人们开悟的一种外缘，关键还在于每个人的自悟。据此，惠能并不要求信徒执著于一部或几部经典，而是强调要“心悟”。即使是读经，也应该是心转经文而不能被经文所转。所谓“心迷《法华》转，心悟转《法华》”就是这个意思。可见，惠能并不是绝对地排斥经教，他只是破除对“读经”的执著，强调对经文应该领宗得意，不能滞于文字，更不能被文字相牵着鼻子

① 敦煌本《坛经》第31节，见郭朋《坛经校释》第60页。

② 敦煌本《坛经》第28节，见郭朋《坛经校释》第54页。

走。^①这实际上也就是老庄玄学的“得意忘言”和佛教的“依义不依语”在禅修中的具体贯彻与发挥。事实上,执著于诵经固然是“有念”,拘泥于“不可诵经”,也是一种执著,正确的态度应该是读与不读,皆任心自然。因此,当有人问“但得解义,不劳诵经耶”时,惠能反问道:“经有何过,岂障汝念?”^②重要的是自性觉悟。自性不悟,执著文句,读经何益?自性若悟,经典文句岂有碍哉!惠能南宗发展到“呵佛骂祖”以后,曾出现了一股完全排斥经教的思潮。例如,德山宣鉴禅师说:“这里无祖无佛,达摩是老臊胡,释迦老子是干屎橛,文殊普贤是担屎汉,等觉妙觉,是破执凡夫,菩提涅槃是系驴橛,十二分教是鬼神簿,拭疮疣纸。”^③这种极端的态 度,与惠能对经教的想法显然是有一定差异的。但即使如此,在南宗中读经的现象事实上仍然是存在的。曹山智炬禅师的一段话可以代表南宗对读经的普遍看法:“文字性异,法法体空。迷则句句疮疣,悟则文文般若。苟无取舍,何害圆伊?”^④

对于是否要出家修行,惠能的基本看法也是不能执著于形式,重要的在于自净其心,自性觉悟。他认为:“若欲修行,在家亦得,不由在寺。”^⑤这里,“在家亦得”,并不是“非得在家”;“不由在寺”,也不是“不能在寺”。在惠能看来,在寺与在家,并无二致,关键是心不能有所执著。若说一定要“在家”而不能“在寺”,这又是一种执著了。惠能反对的是对出家形式的执著,而不是对出家的

-
- ① 惠能本人就曾有一闻《金刚经》心即开悟,并为无尽藏尼解说《涅槃经》的经历,说明他并不排斥经教的启迪作用。
- ② 《五灯会元》卷二《洪州法达禅师》。
- ③ 《五灯会元》卷七《德山宣鉴禅师》。
- ④ 《五灯会元》卷三《曹山智炬禅师》。
- ⑤ 敦煌本《坛经》第36节,见郭朋《坛经校释》第71页。

绝对排斥。事实上,无论是在惠能之时还是之后,南宗弟子的修行都还是以“在寺”为主的,只是形式上有所不同而已,例如修禅不离俗务,禅院不设佛殿、但立法堂等等。至于有大批的在家信徒,那也并不是惠能南宗所特有。早在佛陀时代,就有不少在家修行者。中国佛教传入以后,历代著名居士也是不乏其人的。当然,惠能破除对出家形式的执著,这对南宗的修行不拘于任何形式,以及南宗传播范围的扩大等所起的作用也是不可抵估的。惠能对出家与在家的见解,一方面激励着出家的僧众不能放松修行,另一方面也更多地吸引了在家的信徒。

最值得重视的是惠能对禅定的看法。禅宗以禅命宗,却并不以坐禅人定为功夫。自菩提达摩来华传禅,此系的禅法一直比较注重“随缘而行”,但也没有完全排斥坐禅调息等传统的习禅形式,东土五祖对“坐禅”都还是身体力行的,道信和弘忍在组织禅修方便法门时,都还给“坐禅”留了一席之地。但到惠能时,却明确提出了禅非坐卧,反对执著坐禅。惠能根据离相无念即为识心见性、顿悟成佛的思想,把修禅融于日常的行住坐卧之中,并对“禅定”作了新的解释。他说:

何名坐禅?此法门中,一切无碍,外于一切境界上念不起为坐,见本性不乱为禅。何名为禅定?外离相曰禅,内不乱曰定。外若著相,内心即乱;外若离相,内性不乱。本性自净自定,只缘境触,触即乱。离相不乱即定,外离相即禅,内不乱即定,外禅内定,故名禅定。^①

^① 敦煌本《坛经》第19节,见郭朋《坛经校释》第37页。《坛经校释》“境触”作“触境”,现据敦煌卷子底本校正。

这就是说,只要于一切境界上不起念,自性自定,就是禅定了。根据这种思想,那就不应该执著形式上的“坐”与“不坐”,重要的是“于念念中,自见本性清净”^①。若执著“坐禅”,追求入定,那必然是离禅定更远。据此,惠能多次批评了神秀北宗的“坐禅习定”,认为“道由心悟,岂在坐也”^②。悟在于自心不起妄念执著,而不在于坐卧的形式。如果于行住坐卧之中能念念无著,任心自运,那就等于时时入定了。而严格地说,这种“定”是无所谓入与不入的。这样,惠能就把禅定与日常生活完全结合到了一起,禅与生活融而为一了。

关于“禅定”,宗宝本《坛经·机缘品》中有如下一段记载非常值得玩味:

禅者智隍……庵居长坐,积二十年。师弟子玄策……造庵问云:汝在此作什么?隍曰:入定。策云:汝云入定,为有心入耶?无心入耶?若无心入者,一切无情草木瓦石,应合得定。若有心入者,一切有情含识之流,亦应得定。隍曰:我正入定时,不见有有无之心。策云:不见有有无之心,即是常定,何有出入?若有出入,即非大定。隍无对,良久问曰:师嗣谁耶?策云:我师曹溪六祖。隍云:六祖以何为禅定?策云:我师所说,妙湛圆寂,体用如如,五阴本空,六尘非有,不出不入,不定不乱,禅性无住,离住禅寂,禅性无生,离生禅想,

① 宗宝本《坛经·坐禅品第五》,见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷,第4册,第45页。

② 此说最早见于《曹溪大师别传》,契嵩本《坛经》与《景德传灯录》卷五等也有大致相同的记载。

心如虚空，亦无虚空之量。隍闻是说，径来谒师。师问云：仁者何来？隍具述前缘。师云：诚如所言，汝但心如虚空，不著空见，应用无碍，动静无心，凡圣情忘，能所俱泯，性相如如，无不时也。隍于是大悟。

这段记载可能经过了后人的加工整理，但确实反映了惠能对“禅定”的看法。真正的禅定是定而不定，不定而定，定于不定之中的，因此，它无出无人，无定无不定。也就是说，只要任心自运，能所皆泯于当下无念无住之心，便时时为定，无时不定。这种对禅定的看法显然是般若无所得的思想在禅修观上的体现。根据这种观点，坐禅与不坐禅实际上是无二无别的，对两者都不应起执著之心。禅不拘于坐，而坐并非不是禅，所谓行住坐卧皆是禅，并不排斥“坐”，此中之关键在于任心自运，无执无著。

将修禅融于行住坐卧之中，成为惠能禅的基本修行态度。道由心悟而不在坐卧，成为惠能禅不以坐禅为要的基本立足点。但也不能把惠能不以坐禅为要简单地说成是惠能反对坐禅，事实上，惠能反对的是“执著”于坐禅，即认为修禅非得要坐。从《坛经》中神会问惠能“和尚坐禅，见亦不见”的记载来看，惠能本人似也并未绝对地排斥坐禅。而在惠能以后，南宗中修行者坐禅的仍是代不乏人的。当然，针对“唯习坐禅”的倾向而特别强调了“禅非坐卧”，此为惠能南宗禅的基本特色之一，这也是不能忽视的事实。

惠能融禅定于行住坐卧之中，这与他以慧摄定，将定慧统一于无念之心有密切的关系。惠能对定慧的看法是“定慧无别”、“定慧不二”或“定慧等”。定慧等于什么？等于众生之自心自性。定慧的不二之体即是无念之心，只要本觉之心当下无念，即是定

慧等。所以惠能说：“心地无乱自性定，心地无痴自性惠。”^①在这里，有定就有慧，有慧就有定，离定无慧，离慧无定。这种定慧是无可修、无可求的，识心见性，念念无著，自性般若自然显现，便是“定慧等”。从这种以人们当下念念无住的本觉之心为依持的“定慧等”出发，惠能禅将禅定融于行住坐卧之中，也就是很必然的了。

惠能南宗通过融摄般若学与佛性论将真心佛性引向人们的当下之心，把禅修、悟境与日常生活结合在了一起，特别是通过摒弃一切外在的程式化的修行，而把禅修融于日常的生活与生产，使得讲求出世的佛教实实在在地立足于小农经济的中国这块现实的土地上，变成了“人间佛教”，从东山法门开始的“农禅并作”之传统也在这里得到了理论上的说明。适应中国封建社会而产生的惠能南宗终于在惠能以后传遍了大江南北，成为流传时间最长、影响最广的中国佛教宗派。

除以上介绍的之外，中国佛教宗派还有律宗、净土宗、密宗和三阶教等，这些宗派或者强调严持戒律（律宗），或者倡导专念阿弥陀佛（净土宗），或者主要宣扬末法思想（三阶教），在哲学理论上都没有什么特别的建树和影响，而密宗则主要在我国西藏等地区传播（我们将在下面专述），故对这些宗派，我们这里就不再一一作专门的介绍了。

^① 敦煌本《坛经》第41节，见郭朋《坛经校释》第78—79页。

四、藏传佛教与云南上座部佛教思想

中国佛教不仅在汉族地区流传发展了两千年，而且在少数民族地区也广泛传播。藏族、蒙古族、土族、满族、裕固族、纳西族、傣族、布朗族、崩龙族、佤族、拉祜族、白族、壮族、布依族等少数民族的全部或部分成员都信仰佛教。其中流行最广泛的就是藏传佛教和南传上座部佛教。藏传佛教除了在我国西藏地区传播发展之外，还在蒙古族、裕固族、门巴族、纳西族等少数民族地区流传。而南传上座部佛教则主要在我国云南的傣族、布朗族、阿昌族和德昂族等少数民族中传播。这些在少数民族地区传播的佛教思想都在一定程度上打上了各民族的特色。这里，我们就主要介绍一下这些少数民族地区传播的藏传佛教和南传上座部佛教的思想。

（一）藏传佛教思想

藏传佛教是中国佛教的一个重要支派。从思想上看，藏传佛教属于大乘空宗和密教。它以龙树中观学为重要的思想基础，主张“法无自性，缘起性空”，把一切事物和现象视为“幻有”，认为“一切法无不是空者”，只有克服俗谛的局限，才能达到对真谛的了解。而密教则是大乘佛教和印度教相结合的产物，其根本思想

本于佛教,但除了修习经、律、论三藏之外,还特别注重仪轨,对设坛、诵咒、供养、灌顶等都有严格的规定,而且必须经传法师(阿闍黎)秘密传授。认为佛与众生体性相同,众生只要依法修持“三密加持”,就能即身成佛。佛教密宗传入西藏后,其巫咒之术与本教“重鬼右巫”的传统相合,其即身成佛的思想对于缓和阶级对立也有一定的作用,因而很快被人们接受而成为藏传佛教的主要内容。藏传佛教除了具有佛教思想的一般共性之外,还具有不同于印度佛教和汉地佛教的许多自身特点。概括起来看,大致有如下一些主要特征。

(1)包含着本教的思想内容。印度大乘密教在传入西藏时,为了尽快在西藏立足,利用其某些内容与本教的传统巫术咒法相似的有利条件,从本教中吸取了占卜、历算、祈福、禳灾等术以及“火祭”一类的宗教仪式,并把“十二丹玛”、“非人”等本教的神祇变成了佛教的护法神。密教尊奉多神,这些神、佛大多是从婆罗门教转来的。本教也信仰多神,而且数量比佛教的神多得多。这些名目繁多的神、佛也纷纷加入西藏密教的行列。单是观音,就有红观音、白观音、四臂观音、千手千眼观音等。观音中又分化出二十一个女神,称“度母”,分别用二十一种颜色表示。藏传佛教中还有各种本尊神,如大威德(牛头)、马头金刚(马头);有男女合抱的双身佛(欢喜佛),如上乐金刚和金刚亥母。除了主佛之外,还有许许多多的护法神。藏传佛教还宣称莲花生“收伏藏土诸恶毒天龙”,“调伏鬼魔”^①,这显然也是受了本教的影响。藏传佛教发明的祈祷机(经轮),也是佛教神秘主义与本教巫术结合的产物。密教的传承,大多是父子相继。藏传佛教各派(除黄教以

^① 《宗教流派晶镜史·本教之起源篇》。

外),大都允许僧侣娶妻生子,从事寺外职业,与家庭保持联系,这一点颇与本教的巫师相似。藏传佛教密宗以“欢喜佛”为本尊神,提倡修“方便行”等等,而且藏传佛教的僧侣可以吃肉、蛋、葱、蒜,这些都与本教相近而与汉地佛教迥异。

(2)兼容并蓄的教义教法。显宗和密宗是佛教的两大流派。汉地佛教的显密二宗互相对立,互不通融。显宗各派大都学习大乘显宗经典,不学密宗经典,密宗也不学显宗经典。藏传佛教则显密兼修,以密为主。在格鲁派以前,藏传佛教各派有的重显轻密,有的重密轻显,存在不少矛盾。宗喀巴在创教时阐明了先显后密的修习次第,主张只有具备相当的显学基础才能学习密宗,从而调和了两宗之间的矛盾。藏传佛教的基本教义是:为了让灵魂摆脱轮回转生之苦,求得解脱,必须抛弃一切人间的欢乐,严守教规,诵咒祈祷,苦苦修行。这里既包含了显宗的理论,也包括了密宗的主张。

勇于接受不同的学术思想,在批判中吸收,在争鸣中创新、发展,是藏传佛教发展的一个重要特点。在藏传佛教前弘期,印度佛教大乘般若中观学说取得了正统地位,成为主要的思想潮流,但摩诃衍那禅宗思想的遗风仍以不同的形式在流传。进入后弘期以后,藏传佛教思想空前活跃,呈现出异说纷纭、百家殊唱、诸师称雄、各领风骚的局面。藏传佛教学者以广阔的视野、开拓的精神释经审论,探索义理,选择吸纳,各立门户。例如中观自续和中观应成见,唯识见,他空见等,都成了当时学者们创宗立派的思想资料。从朗达玛灭佛到格鲁派产生,“一切众生皆有佛性,一切众生皆能成佛”的如来藏佛性学说又成了藏传佛教各宗派的主潮。“此思想则更进一步开辟了一条自信、自度、自悟、自证、自主、自由的广阔天地,在这样一个学术氛围中,人们不拘泥于

佛典原旨,不恪守陈规陋习,不匍匐在佛的脚下,没有四海皆准、永恒不变的绝对真理,一切都在自己的心中,一切都由自己的心所决定,任凭心智遨游宇宙苍穹。这便是如来藏佛性思想的主旨,也是藏传佛教的宁玛、萨迦、噶举、觉朗诸派的宗旨。”^①

(3)与直觉体验相交织的具象思维。以成佛为旨归的藏传佛教,一直把思维的重心放在探求使主体实现绝对的“真”、“善”、“美”高度统一的成佛境界上,致力于以体悟宇宙最高实相为特征的直觉体验型的认识活动。这种思维既超越感性认识活动,又不同于以概念为媒介进行的理性认识,而是借助于禅定得到的般若智慧,通过直觉直接与宇宙本相融合为一,与最高实相完整契合,从而实现自我完善而成佛。要达到这种境界,必须借助具象思维,即以特定的“神格”形象为思维细胞,以领悟佛道为思维目的而进行的思维。这种具象思维与直觉思维相交织,在思维过程中借助大日如来的真言、大日如来特定的手势和大日如来的整体形象等语言符号、形象符号和特定的“神格”进行形象思维,求得认识和心理的升华。这种具象性思维,在本教中即已十分明显,在藏传佛教中则更为突出,成为区别于印度佛教突出抽象思维的一个重要特征。

(4)宗教思想与政治思想紧密结合。无论在印度还是在中国汉地,宗教与政权都是截然分开的。佛教上层人物与统治者关系密切,甚至也插手政治事务,但其本身并不具有世俗统治者的身份。而藏传佛教则不同,政教合一成为藏传佛教的最显著特点之一。早在公元10世纪后期藏传佛教形成时,就出现了集教

^① 班班多杰:《藏传佛教史上的“他空见”与“自空见”》,载《哲学研究》1995年第6期。

权与封建王权于一身的代表人物意希沃和意希坚赞。到了格鲁派时期,形成了一套完整的寺院组织,政教合一的体制就更加完善了。

被称为“拉萨三大寺”的哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺既是宗教中心,又是西藏的政治中心。达赖喇嘛既是宗教寺庙集团的首领,又是原西藏地方政府(噶厦)的总代表。噶厦政府中的僧官,则是披着袈裟的世俗贵族。三大寺的三级组织机构(喇吉、札仓和康村)构成了一张严密的权力网,按照达赖喇嘛和噶厦政府的意见(其背后还有中央政府和驻藏大臣)控制着整个寺院,其成员有的还能参与噶厦政府的各项决策。

由于实行政教合一的制度,藏传佛教掌握着各级政权、教育权、文化领导权等各项权力,因此,藏传佛教与政治思想便紧密地结合在一起。他们宣传“神佛为一”,把神、佛和世俗统治者合而为一,即所谓“转世君王”(国王佛化)。松赞干布被说成是观音菩萨的化身,赤松德赞被说成是文殊菩萨转世,赤热巴巾被说成是金刚手的化身。在赤热巴巾与唐穆宗的甥舅和盟碑中,赤热巴巾被称作“转世君王”。后来又有了“转世佛”的说法,即把一些统治者说成是“佛”的化身,死后灵魂不灭,轮回“转世”。这些被称作“活佛”者死后,寺院上层通过占卜、降神等仪式,寻觅在他圆寂时出生的若干婴童,从中选定一个“灵童”作为他的转世,迎入寺中,继承他的宗教地位。这种政治领袖和宗教领袖合二为一的活佛转世制,是藏传佛教所特有的。

(5)宗教思想深深地渗透于文化和生活各个领域。由于藏传佛教在流行地区占据着统治地位,因而当地的文化教育以及文学、艺术、自然科学乃至生活习俗等,都深受其宗教思想的影响。寺院垄断着文化教育,进行以宗教经法为主要内容的寺庙教

育。除了寺庙之外,几乎没有什么学校。在藏传佛教流行的地区,一切哲学、历史、文学、艺术、地理、天文、历算、医药等文化知识,都包含在藏传佛教的经典书籍之中,渗透着佛理佛事,具有浓厚的宗教色彩。

由于藏传佛教与各据一方、各自为政的世俗政治势力紧密结合,形成了不同的势力范围,因此,尽管各教派都与密教、本教有联系,带有浓厚的西藏色彩,但其传承及修持的密法不同,在教义解释、宗教礼仪方面亦各有特色,从而形成了各个不同的教派。从11世纪中叶到15世纪初叶的三百多年间,是藏传佛教各教派的形成时期。在这些众多的教派中,流行较广、影响较大的有宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派和格鲁派,它们的佛学思想也各有特色。下面,我们就分别对这五大教派的佛学思想作一简要介绍。

1. 宁玛派

宁玛派是藏传佛教各派中历史最为久远的一派。“宁玛”一词在藏语中有两种含义:“古”和“旧”。所谓古,是说这个教派认为自己的教法是由公元8世纪的莲花生传下来的,这比创立于11世纪中叶以后的其他教派要早出三百多年。所谓旧,是指他们自称以弘扬吐蕃时期所译的旧密咒为主。实际上,宁玛派是公元11世纪左右才形成的,当时被称为“三素尔”的三名藏僧(素尔波且·释迦迥乃、素尔琼·喜饶扎巴、素尔琼·卓浦巴)奉莲花生为祖师,以莲花生所传密教经典为依据,建立寺院,开展一定规模的集体活动,始成教派。开始时并无名称,在其他教派陆续产生后,才因其传承旧密咒而被称为宁玛派。其僧人都戴红帽,故俗称“红教”。

宁玛派形成后,依然保持其组织涣散、教徒分散的特点。他们各有传承,教法相异,重密轻显,以念咒、祈禳、驱魔等活动为主。僧人没有学经制度,可以娶妻生子,参加生产。后来,宁玛派由于受到“新密咒”的影响,对显宗理论的学习也有所重视了。

宁玛派的修习独具特点:首先选择一个奇异、僻静的不毛之地,使人触景生情,在与魔鬼搏斗的幻想中抛弃人间烦恼,领悟“一切皆空”的道理。宁玛派的宗教仪式含有不少野蛮的成分,如血祭、用人体器官密祭等,这些都是受本教影响的结果。

宁玛派的教理与本教类似,都有所谓“九乘”:一声闻乘,二缘觉乘,三菩萨乘,四作密,五行密,六瑜伽密,七大瑜伽密,八无比瑜伽密,九无上瑜伽密。其中一、二、三乘是“共三乘”,无论显、密都要修习;四、五、六乘是密教修习的,称之为密咒外三乘;七、八、九乘称无上内三乘,也属密教,是最高的法。第九乘包括“大圆满法”。所谓“大圆满法”,即无上瑜伽密法,是宁玛派特有的基本教法,也是最高密法。该法认为,一个人的心(思想)体从本质上来说是清淨的,修习的关键在于把握好“远离尘垢”的心体,随心所欲,听其自然,最后在“空虚明淨”当中把心安住于一境,就得到了修习“大圆满”的成果。宁玛派认为,万法都是人心这个本体所生,无本心即无万物,修习“大圆满法”,就能摆脱一切诱惑,使心灵得以净化。

宁玛派以及觉朗派、萨迦派、噶举派等都以“他空见”作为主要教义。“他空见”亦称“他空了义中观见”、“唯识了义大中观见”。宁玛派用遍计所执性、依他起性和圆成实性“三性”和世俗谛、胜义谛“二谛”来阐释“他空见”。认为遍计所执是为表达某种意义而提出的假说,即名词概念等,是性空,而人们往往把概念

实体化,这样就会招致种种感情上和心理上的痛苦。遍计所执性是出于遍计的执著,不是有而是无,是世俗中无。依他起性是说人们遍计所执的种种现象是依托各种因缘而生起的,它所依的自性,即是依他(识)起自性。树立依他起,即是把一切系于一心。依他起性是遍计所执性生起的依据,是有。这个有不是实有而是假有,是世俗中有,于胜义中则无有。到了圆成实性,则可以说是离戏论而有,即胜义中有而世俗中无,也就是说,去掉安立在依他起上的不真实的遍计所执,就能显出诸法的真实本性来,它便是圆满成就真实的圆成实性。宁玛派据此得出结论:如来藏圆成实性是胜义谛,是他空而不是自空,它是自性实有、恒常不变的。人心就是如来藏佛性,即心即佛,圆成实佛性是实有、本有,而世俗安心是性空、始有。

宁玛派认为,既然佛性是本有,那就可以采取“顿悟”的方法,直接了悟心中的佛性,应当断除一切思维活动,因为自心实相是离却言诠、断绝思虑的,用观察、渐修、积学的“渐悟”方法不但不能洞见自心实相,而且还会损害它。

宁玛派(以及觉朗派)判教的依据是《解深密经》。他们认为,佛陀第二次在灵鹫山转法轮时,以大乘中根种姓的徒众为对象,讲的是一切诸法本性皆空,皆无自性,此即“自空中观见”(即“自空见”)。在毗舍离城三转法轮时,以大乘上根种姓的徒众为对象,讲说分别胜义,究竟诸法本性,法性光明,善逝如来藏,不退了义等,这就是“他空中观见”(即“了义他空见”、“他空见”)。据此,他们把中观分为自空中观和他空中观两种,把中观与唯识又区别开来,认为无著和世亲不是唯识学派的创始人和代表,而是唯识了义中观见的弘传者。宁玛派用“九乘”将印度佛教的不同派别按照由低到高、由显到密的时间先后有序地排列起来,把他

空中观见置于大乘显教的最高位置,作为一切显教思想的极顶。这种判教说体现了宁玛派、觉朗派对印度佛教思想脉络和派别变迁的独特把握。

2. 噶当派

噶当派又称迦当派。除了宁玛派之外,公元11世纪以后新出现的藏传佛教诸派中,噶当派出现最早。在佛经中,“噶”意为佛语,“当”意为教授、教诫。“噶当”即为一切佛语都是对僧人修行全过程的指导之意。首先提出这种看法的阿底峡(982-1054)是噶当派的奠基人,其弟子仲敦巴(1005—1064)是该教派的创始者。

阿底峡进藏时,针对显密二教势同水火,教法修行次序混乱的状况,撰写了《菩提道灯论》,阐明了显、密教义不相违背的道理和修行应遵循的次第,为噶当派的理论和实践打下了基础。仲敦巴是阿底峡的高足,一直追随阿底峡,学得各种显密教法。阿底峡去世以后,门徒多跟随仲敦巴学法。公元1056年初,仲敦巴在热振建寺,后来便以热振寺作为根本道场,逐渐形成了噶当派。仲敦巴有三个著名的弟子,后来分别形成了噶当派的三个支派。一派称教典派,比较重视佛教经典的学习;一派称教授派,偏重于师长的指点与教授,注重实修;还有一派称教诫派,比较注重戒律的修行。

噶当派属大乘中观应成派,其特点是强调戒律和修行次第,并运用融合思维,将显、密二宗调和,创立了“观行并重,显密贯通”的宗风。该派以阿底峡的《菩提道灯论》为基础,在沟通佛教各派,尤其是统摄、容纳显密二教的基础上,形成了自己的教法。其主要内容是立三士教,摄一切法(大小乘),以宣扬显教教义,

既重理论(见),又重实践(行)、在密教方面,修四密(作密、修密、瑜伽密、无上瑜伽密),奉四尊。

所谓三士教,是把学佛修行的人分为“下士”、“中士”和“上士”。“下士”以今生后世的利乐为目的,不知“生死轮回”之苦,此即人天乘;“中士”只追求个人解脱而无普度众生之念,此即小乘;“上士”既求解脱自己,又愿普度众生,此即大乘。学佛者应首先访求名师,恪守师教,走上正道。然后从下士道做起,宣扬凡人皆有死,名利、财富、亲属乃至自己的躯体在死后都不能带走,所以要珍惜人生,皈依“三宝”,努力止恶行善,这样,下辈子即可在“三善趣”(天、人、阿修罗)投生,免受“三恶趣”(地狱、饿鬼、畜生)之苦。由于学下士道不能超脱轮回之苦,所以还必须学中士道,要修习“四谛”、“十二因缘”,通过戒、定、慧“三学”,以求得个人的解脱。但中士道并不能普度众生,因而还应该修上士道,“发菩提心”,“作菩提行”,通过布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧之“六度”,自觉觉他,度己度人。

在教理教义方面,噶当派推崇显宗,但也不排斥密宗,在修习次第问题上强调先显后密,主张显密二教互相补充,共同发展。修习显宗要按部就班,循序渐进,三士道就是使修习方法进一步系统化、条理化的尝试;修习密宗要以瑜伽密为主,传给经过“考验”的“利根者”。此派遵循以显教教义为基础的《真实摄经》修密法,理论比较正统,在藏传佛教中享有显密教法“纯净”的声誉。

公元15世纪初,宗喀巴在噶当派的基础上创立了格鲁派,噶当派的寺院统统变成了格鲁派寺院,噶当派遂并入格鲁派。但噶当派对其他各派的影响仍然很大,对藏传佛教的发展起了重要的推动作用。

3. 萨迦派

萨迦派的始祖是卓弥·释迦意希(994—1078),实际创始人是款·贡却杰布(1034—1102)。卓弥·释迦意希曾到尼泊尔学习梵文,后又到印度留学多年,先后学了戒律、般若和密法,掌握了“道果”教授。“道果”是藏传佛教的一个重要密法,萨迦派的教义核心。卓弥·释迦意希回到西藏,建立牛古垅寺,传授密法。款·贡却杰布是他的著名弟子,是一个出生于萨迦贵族的在家居士。款·贡却杰布原先信奉宁玛派,后从卓弥·释迦意希学得了“道果法”。公元1073年,款·贡却杰布在后藏仲曲河谷的萨迦修建了“萨迦寺”。“萨迦”藏语意为“白色”。当地土地为灰白色,故人称该地为萨迦,称该寺为萨迦寺,以萨迦寺为主寺形成的教派也就叫做萨迦派了。由于该派寺庙的围墙上涂有象征文殊、观音和金刚手菩萨的红、白、黑三色条纹,故人们又称这一派为“花教”。

贡却杰布之子贡噶宁布不仅继承了父亲传授的“道果法”,而且从其他名僧那里学得许多显、密教法,成为使萨迦教派体系完整、影响大增的第一人,被奉为萨迦派五祖之首。其第二、第三个儿子分别成为萨迦二祖和三祖。其第四个儿子的长子萨班·贡噶坚赞(1182—1251)被奉为萨迦派的第四代祖师,其《三律仪论》、《正理藏论》和《萨迦格言》等著作对后世有较大的影响。萨班的侄子八思巴(1235—1280)是萨迦派第五祖。公元1260年忽必烈当了蒙古大汗以后,八思巴被封为国师,后又被加封为帝师,并获得了元、明两代对西藏佛教领袖人物的最高封号“大宝法王”。元朝衰落后,萨迦派的政治地位被噶举派所取代,仅在萨迦还保持着政教权力。

萨迦派在政治上失势之后,作为一个教派仍有一定的影响。在显宗方面,形成了雅处、绒敦和绕绛巴、仁达哇两个系统,在密教方面,则有俄尔、贡噶、擦尔一派。

萨迦派的教义以独特的“道果法”为核心,认为修法者断除一切烦恼,即可获得“一切智”而达到涅槃境界之“果”。萨迦派赞同如来藏佛性学说,但又认为,众生虽有成佛的基因在,如果没有修道等条件,也成不了佛。好比种子虽能生长,但如果没有土壤、水分、阳光等条件,便不能发芽、长叶。对此,萨迦派说:“谓因道果无别者,就像因即道,道即果也,因自己不认识因位时分之佛(因自己不认识自己的心就是佛),故被客尘所覆,于道时分中已净治故,远离尘垢,认识了自心是佛,故而取名为果。此谓因道果三者无别之义。……是故,《根本续部》中说:‘众生即是佛,然由客尘障。’由不认识因位时分之佛,因而不能从事佛的活动,由破除此障垢而净治之道及佛,便显示果位时分之佛。”^①这里所讲的“因位时分之佛”,就是指众生心中固有的如来藏佛性,要把因位的佛性转变为“果位时分之佛”,亦即使众生成为圣佛,必须进行修道,去除覆盖在如来藏佛性上的客尘烦恼,这便是萨迦派“明空双运或生死涅槃无别”的道果法。既讲“心之性相即是空”,又讲“心之体性即是明”,二者如珠宝与其光泽,密不可分。这种以亦空亦明、明空双运来解释佛性的思想观点,是般若学非有非无、有无相即的中道观在如来藏佛性问题上的体现。

“道果法”有显密之分。显教道果的修法程序是“首应破非福,次则破我执,后除一切见”。即首先抛弃一切“非福”的恶业,

^① 贝瓦尔·却美多杰:《萨迦教法史》,转引自《哲学研究》1995年第6期,第58页。

致力于行善积德,从思想上断绝对于一切事物的恶念,这样,“来世”就可以升入“三善趣”了。其次,要断除“我执”。因为“我执”是一切苦恼的总根源。只有坚持苦修,体悟到从人的身体到一切事物“皆非实有”,都是因缘和合而成,才能由无我空慧来断除“我执”,去掉苦恼之根。最后,要克服视万物为实有的“常见”和认为万物非有的“断见”。因为视万物为实有,就会产生追求现实物质生活的欲望而堕入“轮回之苦”;而如果把“万法皆空”看成是“万物非有”,把思维、涅槃、善恶、因果报应等一切都看成是虚无,就会做“非福”之事,同样也要堕入“轮回之苦”。只有在断除“我执”之后,进一步断除“常见”和“断见”,才能真正领悟佛法,觉悟成佛,得到彻底的解脱。

“道果法”是萨迦派特有的教法,但在真理究竟的问题上,教内的认识并不一致。除了萨班的中观自续见、仁达娃的中观应成见外,还有唯识见等。

从思维方式上看,萨迦派的道果法采用的是佛教的否定思维,即通过否定客观事物的真实性,否定人对客观事物的认识,破除“我执”和“一切见”,而引导人们去追求超越现实世界的理想境界“涅槃”,这种否定思维对藏族人的民族心理产生了重要的影响。

4. 噶举派

噶举派是以口传密法进行修习的一个教派。在藏语中,“噶”意为佛语,“举”意为传承,合起来就是“口授传承”的意思。因为该派僧人都穿白色僧裙,故俗称“白教”。

噶举派主要分为两大系统:香巴噶举和塔布噶举。香巴噶举的创始人是琼波南交,据说他从印度学得密法回藏后,在香地

(今西藏南木林县)建立了一百零八座寺院,颇具实力。在公元14—15世纪时,格鲁派宗喀巴及弟子克主杰都曾先后向香巴噶举僧人学过法。但此后不久,香巴噶举派便渐趋式微。后来所说的噶举派,通常指塔布噶举。

塔布噶举的创始人塔布拉杰(1079—1153)是米拉日巴的著名弟子。他幼年习医,医道高明,故人称塔布拉杰(意为塔布地方的医生)。塔布拉杰初习噶当派中教授派的经典,后从米拉日巴学习密法,又吸收了本教的一些教义和形式,把它们融合起来,以“大印法”为主,形成了自己的体系,创立了塔布噶举派。塔布拉杰积极提倡讲经,对当时藏传佛教界普遍兴起讲经之风起了重要的推动作用。

噶举派有四大支系,它们是噶玛噶举、蔡巴噶举、拔戎噶举、帕竹噶举,其中帕竹噶举一系曾掌管西藏地方政权达两个世纪之久。噶举派不仅派系多(有四大支八小支)、实力强,而且分布也广(遍及西藏全区),对西藏地区政治、经济、文化有过重大影响。

噶举派的四大支系之间虽然存在着种种差异,但在教义教法方面又有其共性的方面。噶举派注重密宗,讲求修身,不重文字。其教义传承的是应成中观论,主要教法是“大印法”。所谓“大印法”,即“大手印法”,又叫“白法”,是藏传佛教密宗的修身法,其特点是显密兼修,强调在呼吸、脉、明点等生理方面下功夫。显教大手印是以经教证空性,要求修法者将自心专注于一“境”,使其不散乱,不起分别,持之以恒,从而获得“禅定”。然后,再观察安于一“境”的“心”在身外还是身内,当发现自“心”既不在身外,也不在身内,无处可觅时,就明白“心”并非“实有”而是“空”,就达到了所谓“空智解脱合一”的境界。密教大手印以“空乐双运为

道”，是无上瑜伽部之最高法。在具体操作时，一般要先修习“拙火定”。这是一种通过调整呼吸，使全身发热，从而增强体质的类似“气功”的修炼方法。修习者“专一而往”，使“风息入、住、融于中脉，再依此力，脐密之处，拙火炽热，引起化乐”。把这种“化乐”（喜乐之感觉）与“空性”的认识结合起来，观修体验，达到“境与空性，无有分别”，成空乐智，再依次经历四种瑜伽法，达到最高成就，就“即身成佛”了。这就叫“空（智慧）乐（方便）双运”。“大印法”的修习过程，实际上就是通过苦修自心而达到“空性”（认识万法皆空）的过程。

噶举派还把无上瑜伽密的“双身修法”作为最高修法。无上瑜伽密是公元10世纪以后兴盛起来的印度晚期密教教派，亦自称为无上金刚乘、无上大瑜伽，以与传统的金刚乘相别，与以前的大瑜伽争胜。该派把金刚乘的大乐思想与印度教左道的女神性力思想相结合，主张和合相应成就，性力解脱。认为对立两极的统一和结合是世界的终极存在，众生要求得与佛的平等，必须通过两性的和合（即所谓大秘密），观想莲花与金刚杵的相合（即金刚杵位于莲花之上以为无上瑜伽），认识到世界的一体本原，复归无二体，这样，即可成就本然智、本觉智，即身成佛了。

密教尊崇的本尊神一般都作金刚和明妃（“欲天”与“爱神”）裸身相抱之形相，俗称欢喜佛。这种男女相合的瑜伽方法，密教称之为“手印”。密教传入西藏，逐渐演化为藏传佛教以后，仍然保留了大量印度密教的仪轨、诵咒，历久不衰。藏传佛教广为流传的“六字真言”——“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”（意为“神圣啊，红莲花上的宝珠，吉祥！”），原来就是密教的诵咒。“红莲花上的宝珠”，是神圣而崇高的女性生殖器的象征。以主张“双身修法”为特色的无上瑜伽密在思想上越出了传统佛教的轨道，如唯敬师

长,以代敬事三宝;男女相混,僧俗不别;甚至修习外典,杂采异教,等等。表现了对严格禁欲的佛教宗派的一种反动。

5. 格鲁派

格鲁派是藏传佛教各教派中最后兴起的一个大教派。它于公元15世纪初叶兴起以后,迅速取代了其他各教派的地位,成为后期藏传佛教的惟一主角,在西藏社会发展史上具有任何其他教派所不可比拟的重要地位。

格鲁派的形成,是宗喀巴进行宗教改革的结果。公元14世纪后期,藏传佛教各教派普遍出现了戒律松弛、僧人腐化的“颓废萎靡之相”,陷入了信誉低落、教民失望的深刻危机。针对这种状况,宗喀巴高举宗教改革的旗帜,开始了创建新教派的行程。

宗喀巴(1357—1419)系统地学习了藏传佛教显密各派的教法,讲经授徒,声望日高。在帕竹政权的支持下,他开始进行宗教改革,采取大乘戒律说教,主张僧侣无论学显学密,都要严守戒律,独身不娶。他身体力行,发愿修复寺庙,并严格寺院的组织管理制度,努力摆脱贵族对寺院的操纵。他撰写了《菩提道次第广论》、《密宗道次第广论》等许多著作,强调显密兼修,规定了先显后密的修行次第。公元1409年,宗喀巴创建了甘丹寺,这是格鲁派形成的一个标志。人们把他们的理论称为甘丹必鲁,简称甘鲁。甘鲁后来又演变成“格鲁”,意为善规。因该派僧人戴黄色僧帽,故该派又俗称“黄教”。由于宗喀巴宣称是在噶当派教义的基础上建立新教的,所以人们又称之为新噶当派。17世纪以后,该派在清政府的大力支持下成为西藏地区的执政教派,其势力逐渐扩展到西康、甘肃、青海和蒙古等地。

在一代宗师宗喀巴以及历代高僧的开创及影响下,格鲁派

批判地总结了以前的各种思维方式，尤其是本教思维与佛教思维的相通之处，形成了具有代表藏族传统思维方式的整体性特征的格鲁派的思维方式，在宗教教义方面兼采西藏各派之长，具备五明（声明、因明、医方明、工巧明、内明）及文法、算术等世间学问，把藏传佛教的理论发展到了历史的最高峰。

格鲁派的思想属于大乘佛教晚期的中观应成派。所谓应成，是源于印度佛学家佛护、月称的一种佛教学说，因其论辩方法而得名。“这种方法概括起来就是：如果按照你的说法，则‘应’如何如何”，“是采用‘应战’的方法，即随着对方的说法加以破斥，所以被称为‘随应破派’”^①。格鲁派的思想比较驳杂，但其主干思想是中观应成派之见。宗喀巴认为，中观应成派见是般若中观乃至整个佛教思想的极顶，它不同于小乘的人空法有说、唯识的境空识有说，也不同于中观自续派的名言中有说：“凡许诸法为胜义有的，被称为实事师”；“不许诸法自相胜义有，而许为名言中有的，则为中观宗的自续派”；而中观应成派的观点是“名言中亦不许有自性”^②，“当知生死涅槃一切法，唯是分别假立，都无少许自性”^③。这就是说，一切事物和现象及其本质，包括现象层面的（世俗）生死轮回，最终本质层面的（胜义）涅槃、真如，都是空无自性的，都是人们根据自己的意愿而约定俗成的名称。如果“诸法有自性，则断彼所断和得涅槃等都不能成立。唯有于‘自性空’上，彼等一切方能成立。于此应当如实了知”^④。这种“自性空”并不是

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》第239、240页。

② 以上引文见达玛仁钦《听宗喀巴大师讲八难题备忘记录》，载《世界宗教研究》1983年第4期。

③ 宗喀巴：《菩提道次第略论》，上海佛学书局版，第158页。

④ 宗喀巴：《中论疏·示略义》，载《现代佛学》1960年第3期。

绝对的虚无,因为一切法虽无实体,无自性,但从现象上看,它作为缘起法之作用还是有的:“空者,非作用所空之空,虽无自性,须可安立因果缘起,凡依仗缘起而生者即自性空,故自性空是缘起义,非生灭作用空义。”^①就是说,万法性空,皆由因皆而生,故无自性;但万事万物皆待缘而起,是因缘的和合,所以也可以说是“有”,然而这种“有”不是实体有、自性有,而是假有、幻有,是不真实的存在,归根到底还是“空”。“空”是万事万物、此岸彼岸、生死世界及涅槃世界的最后本体,这就是上乘的“自空中观见”。宗喀巴专门著有《缘起赞》,认为性空缘起是佛教教义的“心要”。懂得了这个道理,即可由无明到明,根除一切烦恼。

格鲁派的“自空中观见”是在批判宁玛派、觉朗派“他空中观见”等观点的基础上形成的。“他空中观见”认为如来藏佛性是自性实有、恒常不变的绝对实体,世俗妄心是外加的、后有的、附属的。“自空中观见”则主张自性也是空,“自性空”是普遍的、绝对的、永恒的,缘起有、世俗有、现象有都是虚假的幻相。“更有甚者,他们把缘起性空说成了性空缘起,这样,缘起实际上便成了性空的附属品,性空即成了普遍、绝对的主宰者,这便是格鲁派性空缘起义的最终归趣,也是宁玛、觉朗派的‘他空见’与格鲁派的‘自空中观见’的根本分野。”^②

在修行方法上,格鲁派继承并发展了噶当派的显密兼修思想,批判了宁玛、噶举派的“顿悟”修行法,提出了渐修积学的“渐悟”主张。他们认为,要成佛,必须历劫久修,除尘祛垢,培积福德

① 宗喀巴:《菩提道次第略论》。

② 班班多杰:《藏传佛教史上的“他空见”与“自空见”》,载《哲学研究》1995年第5期。

和智慧。每个僧人都要按经、律、论三藏教法，全修戒、定、慧三学，先显后密，依次修习，多闻广思，严守戒律，修十地，行六度，渐至成佛境地。他们以噶当派阿底峡的《菩提道灯论》为宗，衍释为《菩提道次第广论》，作为中心教法，别立显教修行次第，立三士道，注重出离心（解脱轮回之心）、菩提心（普度众生的大慈大悲之心）、空性见（证悟万法无自性之佛理）三要，最后以密宗为究竟。这一教法比以往各派的教法更加严密、更加系统化了。

藏传佛教不仅在西藏地区流传，而且在蒙古族、裕固族、门巴族、纳西族等地区也有广泛传播。下面，我们就对藏传佛教在这四个少数民族地区传播的主要思想分别作些介绍。

1. 蒙古族

藏传佛教在蒙古族地区影响极大，以致成为当地居民的主要宗教信仰，故也有学者把在蒙古族地区流传的佛教称为蒙传佛教。藏传佛教传入蒙古族地区以后，吸取了蒙古族原有的萨满教的部分思想内容及祭祀仪式，形成了具有蒙古族特色的藏传佛教思想，并成为该地区占统治地位的意识形态。《黄史》^①和《蒙古源流》^②就是研究该地区藏传佛教思想的重要资料。

藏传佛教的世界观直接渊源于印度佛教。《蒙古源流》认为，宇宙原本是“虚空”，在“太古之世”，由“虚空之十方，狂风大作，往来相冲”，形成了柔软、碧色的“风坛”。继而由风生雨，形成“无

① 《黄史》全称《古蒙古汗统大黄史》，成书于17世纪中叶，后人作了补充和修正。

② 该书系萨囊彻辰于1662年用蒙文写成的一部史学著作，后译为满文，又由满文译为汉文。

边之大海”，此即“水坛”。“水上生微尘，凝如乳上之脂”，微尘不断积累，便形成“大自在金世界”，即“土坛”。土坛上有山、陆地和水，“其中众山之主，崇峻之须弥山，七金山，七大海，四大部洲，八小部洲，共十二洲，皆一时定矣”^①。这种“大自在金世界”又叫“自定一切所依之外相世界”，即所谓现实世界，但它是不真实的，虚幻的。

藏传佛教的转世论和化身说与蒙古“天人合一”、“天人相通”的天命论相互配合，形成了“佛人合一”的思想。《蒙古源流》认为，人是由神佛逐渐脱变而成的，“第一禅天之一神降生人间以来，日益繁衍，由有色界十七天，无色界四天，欲界二十天，凡三界之六类生灵一时成矣”^②。其中“四洲之人类生灵”因造作种种“孽业”，最后堕落地上，用脚行走，为争“地上之秽食”而互相纷争、残杀，于是“来一形容端雅、心怀正直、智虑明睿之生灵”，主持正义，均分土地，被众生灵拥为官长，此即玛哈·萨玛迪可汗。后又代代相传，后世的西藏、蒙古的可汗，有的就是前代可汗的“转世”，或是菩萨、佛的“化身”，有的是神、人结合生成的“灵异之子”。例如，《黄史》认为，成吉思汗祖先布尔特齐诺是西藏金椅可汗的幼子，而金椅可汗则是印度诸王的后裔，而这些王统共同的始祖是开天辟地以来最初的转金轮王。《蒙古源流》中讲蒙古阿隆高娃夫人“每夜梦一美貌少男来与之共寝，翌晨向曙即起去，因告其事于妯娌及侍婢，如是寡居而生布固哈塔吉、布固萨勒济固、勃端察尔·蒙哈克等三子矣”^③。

① 萨囊彻辰著、道润梯步译校：《蒙古源流》，内蒙古人民出版社1981年版，第1—2页。以下所引不再注明版本。

② 萨囊彻辰著、道润梯步译校：《蒙古源流》第4页。

③ 萨囊彻辰著、道润梯步译校：《蒙古源流》第96页。

藏传佛教
蒙古源流
卷二
蒙古源流
卷二
蒙古源流
卷二

这种“佛人合一”的思想,是为政教合一思想服务的。既然佛是至尊无比、至高无上、无所不知、无所不能的神,“佛祖法力无边”,“佛法之光普照大地”^①,佛能扭转乾坤,匡正社稷,而可汗又是佛的化身,那么人们当然要服从可汗的统治,必恭必敬了。圣喇嘛是修成正果的佛,理应与可汗合为一体,通力协作:“圣喇嘛与施主可汗二人,如日月二象升于青冥高天而居焉。”^②蒙古忽必烈接受“灌顶”,崇信佛教,以政教二道治国,“由是蒙昧之蒙古地方,升起宗教之日光。自印度请来佛、佛骨,四玛哈冉咱所献之钵盂、旃檀佛像等。以行十善福事之政,平定四海,致天下以康乐之境矣”^③。《蒙古源流》还认为,明清二朝的帝王,凡是“大赞佛教,广兴圣道”,“修明政教二道”的,都能“致天下于安乐”^④。这种政教合一的思想,有力地促进了教权与王权的结合,对于维护当时的封建统治起了重要的作用。

由于保留了萨满教的不少思想内容,蒙古地区的藏传佛教比较注重捉鬼驱妖、免灾除疫等活动。人们除了在家中烧香敬佛外,还必须参加寺院举行的庙会。闻名中外的蒙古“百灵庙”,每年夏历6月14日至16日都要举行为期三天的喇嘛“禅木”活动。“禅木”是梵语,汉译为“跳鬼”。由一些喇嘛头戴面具,扮作阎王等七位凶神以及滑稽神、白骨骷髅,一些不戴面具的喇嘛身穿各式各样色彩鲜艳的奇装异服,扮演二十一位菩萨和多子女神。他们手执各种法器或降魔宝剑,随着宗教乐器的节奏,依次走过佛殿大厅,跳下台阶,来到广场,跳“捉妖驱鬼”的舞蹈。最后,由

① 萨囊彻辰著、道润梯步译校:《蒙古源流》第382、403页。

② 萨囊彻辰著、道润梯步译校:《蒙古源流》第386页。

③ 萨囊彻辰著、道润梯步译校:《蒙古源流》第198页。

④ 萨囊彻辰著、道润梯步译校:《蒙古源流》第204页。

头顶鹿角、身穿梅花斑黄袍的“鹿神”连蹦带跳，飞身腾跃，绕场几圈，跳涧而去。继而，头顶凤冠、身披五彩霓裳的“凤凰神”来到正堂，向大喇嘛躬身礼拜后，作昂首冲天、展翅飞翔状，腾空而逝，象征着驱除了妖鬼，迎来吉祥。

祭鄂博，也是蒙古族重要的宗教活动，每年定期举行。“鄂博”俗称“敖包”，蒙古语“堆子”的意思。原为道路、境界的标志，后来成了祭祀山神、路神的地方。一般由石块泥土堆成，人们每出远门，必到鄂博上拾一小石头随身携带，以保平安。集体祭祀常常在秋季举行，请喇嘛到鄂博处演奏法器，诵经念佛，供奉牛羊、瓜果等祭品。参加者随喇嘛围绕鄂博转行三周后，将各种祭品弃于地上，争相食之。最后，还要开展摔跤、赛马等活动。这就是目前内蒙古一年一度的“那达慕”（娱乐、游戏之意）大会的由来。

2. 裕固族

生活在甘肃河西走廊一带的裕固族，本来信仰萨满教，公元8世纪中叶建立回纥政权后改信摩尼教，公元11世纪初又改信佛教。到了元代，又因统治者的提倡而改信藏传佛教。明代中叶，撒里畏兀儿人东迁，青海的黄教势力北移，促使黄教在裕固族迅速传播开来。随着清顺治年间（1644—1661）兴建了第一座黄教寺院景耀寺之后，裕固族各部落又先后建立了康隆寺等九个寺院，这些寺院成了部落的宗教及政治活动的中心。

藏传佛教在裕固族民众中有着很高的地位，其教义中生死轮回、因果报应等内容深入人心。每年每个寺院都要于正月、四月、六月、十月（或九月）定期举行大会，每月十五一次小会，开展跳“护法”、念经、算卦等活动。佛教寺院享有许多特权，俗人必须

遵守各种规定,如经过寺院必须很远就下马,搬家只能从寺院后面经过,在寺院附近不准大声说话,产妇不能进寺院,妇女不能见佛爷。谁家生了孩子,都要请喇嘛念经,行命名礼,再由父母命名。甚至连牧民卖牲畜、盖房、打井、出门等等,也都要到寺院算卦、送礼。在有些地方,每到春季,人们都要成群结队地去佛寺进香,在路上则用弓箭射一切能见到的东西,说是可以祛灾。这些宗教习俗,既反映了藏传佛教在裕固族地区的统治地位,也说明了在藏传佛教信仰中保存了大量萨满教的东西。

3. 门巴族

西藏南部门隅地区的门巴族以藏传佛教为主要信仰。公元13世纪,藏传佛教噶举派(白教)的一个支系主巴噶举的创始人凌热自马多吉,到今不丹一带传教建寺,主巴噶举就成了当地门巴族的主要宗教。此后,红教、黄教诸派也相继在门巴地区立足,与白教相安共处。其中红教势力最大,寺庙最多。

门巴族的佛教信仰,主要表现在诵念佛经,以及祈求佛祖保佑粮食丰收、健康平安等方面。喇嘛们每个月都有固定的念经内容,例如,一月念“嘎措经”、“朵措经”,二月念“莱尼经”……十二月念“古朵经”。此外,还有各种名目的不定期念经,如“达月经”、“贵果经”、“才久经”等。每次念经分别有关于生产、生活等方面的不同祈求。

在门巴族的宗教信仰中,原始的鬼神崇拜与藏传佛教信仰往往杂糅在一起。门巴人认为,神和鬼是有原则区别的。神为白色,能保护人们的利益,鬼为黑色,专门害人。神是人的灵魂升天变成的,大喇嘛死后,就能升天成神。神和人一样,也有等级。而鬼常常被认为是下等人或坏人死后变成的。喇嘛念经与巫师驱

鬼常常同时出现,交叉进行。例如播种前,先请喇嘛念经择日,然后由巫师“驱鬼”除害,以保证作物顺利生长。在大多数情况下,一般人都是丧葬请喇嘛念经,治病请巫师来“请神”、“驱鬼”,表现出了门巴族人信仰的混杂性。

4. 纳西族等

公元17世纪的明代后期,藏传佛教宁玛派(红教)传入云南的纳西族地区,丽江一带尤为盛行。藏传佛教格鲁派(黄教)传入纳西族永宁地区也有了几百年的历史,但当地许多群众仍称其为红教。在纳西族地区,藏传佛教的影响不及东巴教,但仍是一种占据统治地位的意识形态,深刻影响着社会、婚姻和精神生活的各个方面。

在政教合一、佛人合一等思想影响下,纳西族地区的佛寺也实行活佛“转世”制度。活佛在寺院中的地位最高,多为纳西族人。寺院的最高统治者堪布,一般由封建土司的近亲担任。在丽江地区,喇嘛的社会地位较低,有些寺院找到活佛后,常被其父母所拒绝。曾有寺院发生三代活佛不愿入寺的事,造成了寺中多年活佛的空缺。

除了上述蒙古族、裕固族、门巴族、纳西族之外,藏传佛教在青海土族、四川羌族、云南普米族、怒族中也有相当影响,其宗教思想与裕固、门巴等地的情况相似,多与原始宗教紧密联系,成为人们祈福祛灾的重要精神寄托。这里就不一一介绍了。

(二) 云南上座部佛教思想

云南上座部佛教在我国云南傣族等少数民族地区有相当的影响。这里我们主要介绍一下在傣族、布朗族、阿昌族和德昂族等地区传播的上座部佛教的主要思想及其主要特点。

1. 傣族

南传上座部佛教是傣族人的全民信仰，傣语称之为“沙瓦卡”。傣族的统治者既是政治领袖，也是宗教领袖。最高统治者召片领（即宣慰使）的尊称是“松领帕内召”，意为“至尊佛主”，村寨头人“叭”的含义就是佛主命令的执行者。各级头人既管百姓，也管鬼神。各级行政机构中都有一名专门的宗教头人（即波章）管理宗教事务，并有与之相应的佛寺。召片领、召勐等封建主在各种宗教节日里任免其下属的封建统治者和代理人，将各级封建政权加以神化。在西双版纳，“祜巴”级以上的各级僧侣的加封撤换，都必须经召片领批准。在德宏，由土司加封的“御封佛爷”负责管理全区佛寺。在这种政教合一思想的指导下，傣族地区“村村有佛寺，人人当和尚”，佛教思想渗透到了社会生活的各个方面。

按照上座部佛教自我解脱的主张，每个傣族男子都要出家过一段僧侣生活，才能成为新人或受教化的人，才有成家立业的权利，否则将受到歧视。而且，寺院是惟一的学院，只有高级僧侣才精通傣文，因而傣族儿童从六七岁起就要进佛寺（当地称“庄房”）当小和尚（称为“哈勇”），接受文化知识教育和佛学教育。经大佛爷认可，授戒后便成为正式的和尚。以后根据其宗教知识及

信仰程度的变化,可依次升为佛爷、大佛爷、“祜巴”。不同等级的僧侣享受不同的待遇,居于统治地位的高级僧侣可以任意处置下级僧侣。

傣族僧侣可以还俗,小和尚还俗最容易,只要跟大佛爷念几句经,由大佛爷解掉披袈就行了。职位越高,还俗越难,手续也越复杂。佛爷还俗须经全勐最高祜巴或土司批准。

傣族佛教提倡以佛祖释迦牟尼为榜样,通过入寺为僧,不断修行,逐步升级,最终解脱。不出家的信众,则应通过逢年过节、婚丧喜事时向寺院“赙”(敬献之意,此处指布施)佛,积德行善,以达涅槃。傣族佛教还认为,如果现世不做善事,甚至作恶,后世将被打入地狱,或成为饿鬼、畜生,受到严惩。

傣族佛教与原先流行于该地区的原始宗教既有斗争,也有融合,形成了两种信仰互相渗透、互相补充的局面。有的傣族佛经主张只能信佛,不能祭鬼。有一部叫《坦雅尼》的佛经主要就宣传这样的内容,因而俗称“佛不许送鬼”。《坦雅尼》在傣族有许多手抄本,广泛流行于佛寺和民间,影响很大。傣族佛教对原始宗教也有不少妥协之处,例如允许僧侣吃肉、喝酒、串姑娘等。有些僧侣既宣扬佛法,又替人叫魂送鬼。傣族群众普遍认为,人死以后,灵魂不灭,会变成各种鬼怪,仍与人间的社会生活发生联系。为了避免鬼魂害人,要进行各种祭鬼活动。村寨死了人,要停止舂米、纺线等劳动。出殡时,要请佛爷念经,率领众亲友进行各种赶鬼活动。棺材抬出后,要留下一人打扫房子,不让鬼有藏身之地。天长日久,傣族佛教与原始宗教相互融合,佛教活动中掺入了许多鬼神的内容,而原始宗教的鬼神崇拜中也掺入了佛教的内容。

傣族佛教思想还渗透到了傣族的科学技术、文学艺术和生

活习俗之中,使其打上了深刻的宗教烙印。例如天文历算常被僧侣用来作为占卜的工具,文学、绘画、雕塑所反映的题材也大都与佛教有关。被视为佛经的《帕召列罗》(意译为《佛巡视世界》),实际上是一部傣文佛经神话集,主要讲述佛祖帕召古达玛巡视各地所发生的种种神话故事。这些神话传说多与当地的地名来历、名胜典故相联系,富有文学色彩,在傣族群众中具有相当的影响。傣族的许多民族节日,例如“进洼”(开门节)、“出洼”(关门节)、浴佛(泼水节)、塔摆(纪念释迦牟尼逝世)等,同时也是佛教的宗教节日。

2. 布朗族、阿昌族、德昂族

在云南西双版纳与双江等地,同傣族居民杂居的布朗族,受南传上座部佛教的影响也很深。大约在公元18世纪末,西双版纳的傣族封建主为了加强对布朗族的控制,派出佛教僧侣进入山区传教,经过四进三出的反复斗争,坝区的上座部佛教终于战胜了原始宗教信仰者的反抗,在布朗族聚居的山区扎下了根,并逐渐发展成为占统治地位的全民性的宗教信仰,几乎每个村寨都有佛寺。佛寺的形式、佛经、法器以及规章制度、宗教活动仪式等,均与傣族相同。寺内僧侣亦按社会等级制度分成小和尚、大和尚、二佛爷、大佛爷等各个不同的等级,不同等级的僧侣披不同套数的袈裟,袈裟上的条纹与方格也有差别,其升迁制度与傣族一样。

布朗人认为,佛与鬼神的意志是一致的。从佛爷(和尚)到波占、召曼(管理宗教事务的头人)都自称是神的代言人,是“帕召”的化身,是丢那(地方鬼)的代理者。融入原始宗教信仰的佛教对布朗人的生产、生活有着深刻的影响。春耕、播种、收割前往往都

要由佛爷主持念经、占卜、祭祀等，这已经成为布朗族人的一种习俗。

除了傣族、布朗族以外，主要聚居于云南德宏傣族景颇族自治州户撒等地的阿昌族、德昂族也普遍信仰南传上座部佛教。阿昌族在教派、教规、宗教仪式等方面与傣族一致，德昂族则由于居住地不同而有所区别。德昂族一般村寨里佛寺很少，只有一个专门管占卦、择日、诵经并主持祭献的祭司，由笃信宗教、知识丰富的老人担任。德昂人相信灵魂不灭、生死轮回。认为天堂里住着天神，主宰着人类的命运，监视着人们的善恶行为，甚至主管各家各户的生男育女；地狱里也有专门的管事者，负责遵照天神的命令，惩罚有罪的灵魂，以使其得以超生。德昂人认为人世与阴间的界限是仙河。人临死时，要在其口中放入一枚银币，作为过仙河的摆渡钱。人死后要放入木制或竹篾编制的船形棺材，请佛爷择日安葬。棺材在德昂语中的含义是“船”，是供死者灵魂渡仙河用的。停柩期间，每天早晚都要请佛爷念经超度。因难产、重症而死的实行火葬，以把附在死者身上的恶魔烧死。从这些信仰活动可以看到，德昂族的佛教与原始宗教的信仰也是密切结合在一起。

五、中国佛教思想的特点与精神

外来佛教经过数百年的演变发展，最终完全融入了中华传统文化之中，成为其重要的组成部分之一。中国佛教既继承了佛陀创教的基本精神，同时又在传统文化的氛围中，吸收了中国传统思想文化的内容和方法，为适应中国社会的需要而有所发展，有所创新，并运用中国化的语言和方式表达了出来。在漫长的中国化的过程中，中国佛教形成了它鲜明的不同于印度佛教的思想特点。中国佛教思想究竟有哪些特点？这些特点是如何产生的，又对中国思想文化和社会生活产生了哪些影响？中国佛教文化的基本精神如何？对这些问题，人们可以见仁见智，有不同的看法，但对这些问题进行探讨却是有意義的，它不但可以帮助我们更好地了解中国佛教乃至整个中国传统文化的特点，而且有助于我们进一步认识中国佛教文化的历史价值与现代意义。下面我们就综合学术界的一些看法，并结合笔者自己的研究，先对中国佛教思想的特点提出几点初步的看法。

第一，中国佛教在其发展过程中形成了以融会般若性空论为特色的心性学说，并在中国佛教思想中占据了主流地位。这种心性学说远承印度佛教而形成于中国传统文化之中，主要张显了将人的内在心性作为解脱之道的思想。从哲学上看，佛性论实际上是佛教的心性论，主要从探讨解脱主体与解脱途径的角度

对心性问题的特殊发挥。在印度部派佛教中,就曾对宇宙万法的实有假有、心性的净染等问题展开过广泛的讨论。大乘佛教时期不仅出现了倡导“一切众生皆有佛性”的《涅槃经》,还形成了佛性一如来藏思想,强调“如来即在众生身内”^①,是一切众生成佛的根本依据。虽然这种思想与“无我”说不合而在印度佛教中未能得到充分的发展,但它传入中土后,由于与传统的灵魂不死观念和儒家的心性论有异曲同工之妙,却受到了中土人士的欢迎。东晋时,道安的“宅心本无”、慧远的“法性论”就都有抬高“心性”在解脱中的作用的意向,而僧叡等人更把般若空观与涅槃佛性结合起来理解,使反本求宗、依持心性佛性获得解脱逐渐成为中国佛教的基本理论。到了晋末时的竺道生,进一步以空融有,空有相摄,把非有非无的般若实相与众生的本性(佛性)从理论上会通起来,从而把成佛从对外在的宇宙实相的体认转为对自身本性的证悟,更突出了众生的自性自度。特别是竺道生强调“无我本无生死中我,非不有佛性我也”^②,既使佛性常住而又不违背印度佛教的“无我说”之精神,同时又使传统的“神不灭论”披上了佛教思辨的外衣而获得了新的理论形式,并成为生死轮回的主体。竺道生倡导的“众生皆有佛性,顿悟即得成佛”的佛性论思想以它特有的魅力而盛行于中土,成为中国佛教中最深入人心的思想之一。南北朝时期的佛性论的主流就是从涅槃解脱的角度把常住的佛性与“冥传不朽”的“心神”等联系在一起,以“神识”、“真神”等来表示业报轮回的主体和超凡入圣的解脱之

① 《佛说无上依经》卷上,《大正藏》第16卷,第470页上。

② 《维摩经·弟子品》上,《大正藏》第38卷,第354页中。

因。^①梁武帝的“神明成佛义”就是其中具有代表性的一种观点，反映了中国人对心性佛性的一种理解。隋唐时期建立起来的中国化的佛教各宗派的理论也基本上都是围绕着佛性(心性)建立起来的。无论是天台宗的“性具”，还是华严宗的“性起”，无论是唯识宗的“五种性”，还是禅宗的“识心见性”、“见性成佛”，心性论始终是各个宗派学说的重点。在各家学说中，惠能禅宗的心性论最富有中国特色，也最适合中国人的思维方式和心理倾向。隋唐佛教对心性论的探讨不仅对佛学本身的发展产生了巨大的影响，而且在客观上进一步推动了中国学术由本体之学向心性之学的转向。随着宋明理学被定于一尊，佛教在中土的发展日趋衰微，但佛教探讨人心佛性的思维途径和宗教修行方法，却渗透到宋明新儒学的方方面面，无论是对程朱理学或是陆王心学，都产生了极其深刻的影响。直到近代，虽然唯识学重新复兴，但禅宗的“即心即佛”思想也依然盛行。禅与唯识的结合，在近代开出了“三界唯心，万法唯识”的潮流，这种心性论强调“心力”的作用，在一定程度上甚至成为近代社会变革运动的理论武器，这真是值得人们深思的一种文化现象。

第二，中国佛教强调人人皆有佛性、人人能成佛的众生平等说，鼓励每个人靠自己的努力来实现解脱，这既是对佛陀基本精神的继承和发挥，也特别反映了中国佛教对个人道德完善和自我价值实现的追求。“众生平等”说是佛陀为反对婆罗门教的神创说而提出来的。婆罗门教用神创说为古印度的种姓制度作论证，认为人生来就有高低贵贱之不同，因此在宗教解脱上也有根本的差异。佛陀则认为应该以人的德行而不应以人的出身来划

^① 见吉藏《大乘玄论》卷二述诸家佛性义。

分种姓,主张种姓之间的平等,特别强调各个种姓在追求解脱中的平等。这种“众生平等”的思想是初创的佛教很快能够得到印度人信仰的重要原因之一。但值得注意的是,在印度佛教的发展中,有些经典和学派却是并不主张人人皆有佛性的,这种观点势必导致众生在解脱上并不一定平等的看法。例如大乘瑜伽行派所倡导的“五种姓”说,就认为有一类众生为“无种姓”,这类众生断了善根,永不得成佛,从而将一部分众生(无种姓,即一阐提)排斥在成佛的可能性之外。中国早期译出的六卷本《涅槃经》也有类似的说法。然而,这类说法却不符合在中国传统思想中占主导地位的儒家思想,也不适合中上广大民众追求幸福来世的心理需要和少数统治者用来麻醉民众的政治需要。因为儒家无论是“性善”论,还是“性恶”论,都认为“人皆可以为尧舜”或“涂之人可以为禹”,都将主体自身的为善去恶作为道德完善和人的本质实现的基本条件,每个人在成圣之路上是平等的。儒家的人性论思想及其对理想人格的塑造和追求,对中国佛教的发展方向产生了深刻的影响。佛教传入中国后,“佛性”成为中国佛学讨论的中心问题之一,竺道生大力倡导的人人有佛性、人人得成佛的思想,受到了中国社会的普遍欢迎,最终成为中国化佛学的主调。而与此不相一致的说法却道了冷落。例如玄奘在印度求法时就看到“五种姓”说与中国人的观念不合,曾想对此略作修正,但遭到其师戒贤的反对,后来他回国后,只好仍把“五种姓”说作为法相唯识宗的根本教义,结果这成为导致法相唯识宗未能在中国广传的重要原因之一。相比之下,中国的天台宗不仅认为人人有佛性,而且还将佛性推广到草木瓦石等无情之物,这就是天台九祖湛然著名的“无情有性”说。禅宗更是通过突出每一个自我主体而充分肯定了每个人在平常生活中解脱的可能性,把中国

佛教的心性化、人本化倾向落实到了每一个凡夫俗子的当下之心与当下生活,其提倡的“即心即佛”、“人佛无异”、“凡圣平等”的佛性论因与中国传统思想相吻合而大行其道,并成为中国佛教的重要特点之一。

第三,重“顿悟”的直观思维方式。这与人人有佛性之说有密切的联系。既然人人皆有佛性,那么,如何凭藉佛性得以成佛?成佛需要经过什么阶段?经历多少时间?这就是“顿悟”还是“渐悟”的问题。对于这个问题,中国佛教曾进行过比较热烈的讨论。因为按照印度佛教的一般说法,修行解脱是一个长期过程,需要累世修行,不断地积累功德。例如《杂阿含经》中就说:“精勤修习……渐得解脱。”^①大乘佛教也提出了菩萨修习要经历“十地”的说法。佛教传入中国以后,魏晋时期的般若学者道安等人就曾联系菩萨的“十地”而提出“小顿悟”。竺道生更提出了“大顿悟”之说,认为证悟诸法实相(涅槃、佛性)之理就是成佛,而“理”完整圆满,不可分割,故悟必顿悟,不分阶次。这种顿悟说与中国道家所倡的重直观、重体悟的思维方式不谋而合,因而在隋唐佛教中发展成为主流。隋唐时建立起来的中国化的佛教各个宗派,虽然各宗的判教都是兼融顿渐,以圆为究竟,但都是视顿高于渐的。例如,主张“顿渐相资”、“顿渐混合”^②的天台宗立“五时八教”,其中“化仪四教”是依众生根机利钝而设的,为钝根人说的渐教显然浅于为利根人说的顿教。华严宗人为抬高《华严》而将《法华》之顿贬为渐中之顿,将《法华》之圆斥为“渐圆”,认为只

① 《大正藏》第2册,第67页中。

② 见智顗《法华玄义》卷二上。

有《华严》之顿才是顿中之顿，《华严》之圆才是“顿圆”。^①显然，此宗也是视顿高于渐的。在中土最为流行的禅宗则更是以顿悟成佛相号召。六祖惠能在前人的基础上对顿悟说作了创造性的发展。在他之前，无论是小顿悟，还是大顿悟，说的都还是悟理得意，而惠能却另辟蹊径，他的顿悟说不分能悟、所悟，能所皆统一于当下的现实之心。“不修即凡，一念修行，法身等佛。……前念迷即凡，后念悟即佛。”^②这种自识本心、直了心性的顿悟说不仅具有一定的宗教魅力，而且产生了极大的社会影响。以“识心见性，顿悟成佛”相标榜的惠能禅后来取代了强调“渐修”的神秀禅而成为中国禅宗的主流，并最终成为在中土流传最广、影响最大的一个佛教宗派，“顿悟成佛”也成为具有代表性的中国化的佛教理论之一。

第四，中国佛教比较崇尚简易性。佛教讲“信、解、行、证”，信是第一位的，信、解又必须落实到行、证的宗教实践上。如何行、证又与一定的理论指导相联系。从历史上看，原始佛教比较偏重于对人生现象的分析以说明人生皆苦，从而强调通过宗教实践获得人生解脱的重要性与迫切性。但从部派佛教开始，就对宇宙万法的实有假有、心性的净染等问题展开了广泛的讨论，特别是轮回与解脱的主体，成为各派争论的主要问题之一，并形成了许多精致的理论。到后来的大乘佛教，在神化并崇奉佛菩萨的同时，也过多地对信仰作了哲学理论上的论证与发挥。为了论证现实世界的虚幻性和依持自心、自性解脱的可能性，建构了极为烦琐的名相系统。佛教传入中国后，其理论和实践虽然都有更进一

① 见澄观《华严疏钞》。

② 敦煌本《坛经》第26节，见郭朋《坛经校释》第51页。



步的发展，但在中国得到最广泛流传的却是印度佛教中所没有的禅宗和净土宗，而这两个宗派都以理论的简要和修行方式的简易为特色。惠能南宗以“不立文字”为标帜，以自性顿悟来统摄一切传统的修持形式与修持内容，并以中道不二为指导破除了对读经、坐禅、出家、戒行等传统佛教的修行方法的执著，从而更好地适应了中土社会和民众的需要，促进了佛教在社会中的广泛传播。净土宗则认为，世风混浊，没有佛的帮助，光靠自力，解脱甚难，靠自力解脱的教义是“难行道”，而以信佛的因缘愿生净土，凭藉佛的愿力，即借“他力”往生西方净土的是“易行道”，因而提倡一心专念阿弥陀佛的名号的“念佛”法门，认为如此则能在死后往生安乐国土。这种简便易行的念佛法门特别适合文化水平不高的老百姓追求解脱的心理需要，故在中国社会中得到了迅速的传播。许多人虽然不一定懂得净土宗，却都知道诵一声“南无阿弥陀佛”。唐武宗灭佛以后，天台、华严、唯识等宗派都一蹶不振，而理论简易、法门简便的禅宗和净土宗却仍在社会上广为流传。入宋以后，禅净融合逐渐成为中国佛教发展的主流，它从一个侧面反映了中国佛教的简易性趋向。

第五，中国佛教具有对传统思想文化的调和性。印度佛教与中国传统的宗教观念和民众信仰有很大的不同，与中国传统的儒家、道家等也属于不同的思想体系，它们的宇宙观、社会观和人生观都有很大的不同，他们的理想目标以及实现目标的途径与方法等也都存在着巨大的差异，因而佛教传入中土后，就面临着以儒道为主要代表的中国传统思想文化的巨大挑战。但是佛教不仅懂得“入乡随俗”的重要性，而且它本身也具有适应环境的内在机制，因此，它传入中国以后，一方面十分注意依附统治阶级和传统思想文化，另一方面也以“随机”、“方便”为理论依据，在努力

调和与儒、道等思想矛盾冲突的同时,不断地援儒、道等传统思想入佛,并极力论证佛教与传统儒、道在根本宗旨上的一致性,从而形成了它显明的调和性的特点。这种调和性在不同的时代又具有不同的表现。从历史上看,佛教来华之时,正值黄老神仙方术在中土社会盛行,初传的佛教也就把佛陀描绘为“轻举能飞”的“神人”,把小乘佛教修行的最高果位“阿罗汉”描绘为“能飞行变化,旷劫寿命”。在依附神仙方术的同时,佛教还十分注意对灵魂不死、鬼神崇拜等中国传统宗教观念的调和,例如把佛教的轮回说与中土的灵魂观结合起来,认为人如果行恶,死后“魂神”就会“入泥犁、饿鬼、畜生、鬼神中”,如果行善,则会“或生天上,或生人中”。汉末三国时的牟子《理惑论》则集中反映了早期佛教对儒、道的调和,提出了在中国历史上影响深远的“三教一致论”。到两晋时期,佛教与玄学合流而蔚为时代思潮,出现了玄学化的“六家七宗”。随着佛教在中国的展开,南北朝时期,儒学的独尊地位丧失,佛、道两教的势力进一步增强,三教在并存并进中全面展开了矛盾冲突,与此同时,佛教也在与儒、道的冲突中交融,并在交融中发展,从而迎来了三教鼎立的隋唐时代的到来。隋唐佛教各个宗派的理论体系中,都大量融会了儒、道等的思想内容和方法。入宋以后,佛教更加强了对儒、道为代表的传统思想文化的融合,许多教内人士大力宣扬三教一致,特别是曲意迎合儒家的思想。例如宋代禅师契嵩在其所著的《辅教篇》中“拟儒《孝经》,发明佛意”,甚至提出“夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也”^①。佛教对儒、道的迎合式调和,反映了佛教在宋代以后社会地位的下降和代表中央政权意识形态的新儒学势力的增强。如果说,宋

^① 《锺律文集》卷三《辅教篇》下《孝论·序》。

代以前的佛教倡导调和主要是为了能够在与儒、道的竞争中得到传播与发展,那么,宋代以后的佛教对儒、道的调和则主要是为了更好地维持自身的延续。中国佛教的调和性在不同的时代的不同表现,从一个侧面反映了中国佛教本身发展的阶段性。

第六,中国佛教内部的融合性。印度佛教本身就有大小乘、空有宗等的区别,而中国地域广阔,社会环境复杂,佛教传入中土后,受不同地域文化的影响,也易形成不同的学风或学派宗派,当分属不同思想体系的佛教一起来到中国,并出现不同的佛教理论学说时,就有一个如何解释佛教自身的差别,如何统摄佛教不同派别、不同经典学说的问题,于是,就有了僧叡的“三藏祛其染滞,般若除其虚妄,法华开一究竟,泥洹阐其实化”^①,也有了竺道生会通般若实相说的涅槃佛性论,更有了日后建立在空有相融基础上的中国禅宗之学。而从南北朝开始,中国佛教中出现的各种不同的判教学说,都是对佛教内部各种理论学说进行调和融合的表现。隋唐时,国家的统一和南北交往的便利进一步促进了佛教各种学说和不同学风的融合。当时创立的佛教宗派几乎都通过判教而抬高本宗,同时也对佛教内部的各种经典学说加以融合。第一个中国化的佛教宗派天台宗通过批评“南三北七”而提出的“五时八教”的判教说,强调佛教各经各法既相互区别,又相互融摄,从而使各种教义既有高下之分,又能并行不悖。天台宗之所以奉《法华经》为根本的宗经,很重要的原因就在于该经倡导的“会三归一”的理论。三乘乃方便,实归于一乘,此说的理论意义在于,一方面把天台宗的教义说成是至上的“一乘”,另一方面又为它调和融合其他学说打开了方便之门。天台宗正

^① 《喻疑》,《出三藏记集》卷五。

是在“方便”的旗号下,将佛教的不同教义和传统文化的不同思想“会归”到了天台宗的教义中来的。而天台宗明确提出把止观并重、定慧双修作为最高的修行原则,也标志着南北朝时期北方重禅修而南方重义理的不同学风得到了融合与统一。同样,三论宗的“二藏三法轮”和华严宗的“五教十宗”等判教说也都表现了鲜明的融合性。特别是华严宗,其判教理论还专门强调了“立破无碍”和“会通本末”,把佛教的各家异说及佛教理论的发展看成是一个由小到大、由始到终、由渐到顿、由偏到圆的逻辑发展过程,既融合了佛教的各种学说,也抬高了本宗,甚至还将佛教之外的儒、道等思想会通起来。宋代以后,随着佛教各宗派的日趋衰落,佛教中的宗派之分逐渐淡化,禅净教律之间在理论上和信仰上都日趋融合,“禅教合一”、“禅净双修”等都成为这个时期中国佛教的重要特点之一。

第七,中国佛学的特质在禅。“禅”本来是古印度十分流行的一种宗教修行方法,往往与“定”合称,指通过心注一境而使心处于宁静思虑的状态以观悟特定对象或义理的思维修习活动。这种运用非理性的心理调控来引导人们精神活动的方法,曾在释迦牟尼成道及其创立佛教的活动中起过极为重要的作用。佛教禅作为证得佛智以彻见人与事之本性的一种思维修习活动,在两汉时随着佛教的东渐而传入中国,并在中土社会中形成了众多的禅学流派或禅系禅脉,例如安般禅、般若禅、楞伽禅、天台禅、华严禅,乃至以禅命宗的禅宗,在禅宗中,也有弘忍的“东山法门”禅、法融牛头禅、神秀北宗禅、惠能南宗禅;若从历史的发展来看,禅宗中又有如来禅、祖师禅、越祖分灯禅等不同的说法。即使是同出于六祖惠能门下,因其禅法或禅修的差异,也可分为马祖禅、石头禅、临济禅、曹洞禅等。同时,禅的精神和修行方法

也深深地浸淫到中国佛教的方方面面,影响到教、净、律各派的发展。天台、华严、唯识和禅宗的思想奠基人或创宗者,都与禅有着密切的关系,有的本身就是修习禅定的禅师,后来才向教理方面发展的。例如天台宗的先驱者慧文、慧思都是北方著名的禅师,创宗者智顓本人也是一个禅师,所重在“止观法门”,他从慧思处传得慧文所创的“一心三观”禅法,并在此基础上进一步发展出了“三谛圆融”、“一念三千”的观法,把“一心三观”与“诸法实相”联系起来,把种种禅法纳于其止观理论中,建构了天台宗独特的教观兼备的思想学说。再如三论宗,一向以弘传玄理而著称,但其理论先驱僧朗、僧诠、法朗等三论师也都颇重禅观,经常与禅师共论大义,切磋禅法,并力主定慧双举,盛弘般若三论。其他如法相唯识宗的“五重唯识观”,华严宗的“法界观”和“十重唯识观”等,都表明了禅观在教门中的地位。宋代以后,教与禅的融合更是成为中国佛教的重要特点之一。因此,太虚法师曾提出“中国佛学的特质在禅”,并具体谈到了中国佛学的特质之所以在禅的两点因缘:一是初来中国的佛教传教者的仪态风度以及他们的修禅持咒所成之神通妙用对国人的吸引力,促使人们进一步去探究深奥神秘的佛法,学人皆从禅中去参究,遂即成为中国佛学之特质在禅;二是中华文人士大夫大都崇尚简括综合的玄理要旨,品行上也好清高静逸,禅静修养,适于士人习俗之风尚,遂养成中国佛学在禅之特质。^①这种看法是有一定道理的。

第八,中国佛教与社会政治和伦理有密切的关系。佛教虽然是一种以出世为最终目的的宗教,但在注重现实生活的中国这块土地上,在宗法性封建专制集权强大的社会环境下,出世的佛

^① 太虚:《佛学入门》,浙江古籍出版社1990年版,第8—11页。

教不仅强调“出世不离入世”，而且还表现出对政治的依附，并积极主动地与传统的伦理道德相协调和融合，从而带有一定的政治和伦理色彩。

从佛教与政治的关系而言，中国历代的封建统治者出于现实政治的需要，大多扶植并利用佛教，从历史上看，外来佛教最初就是在王室及贵族上层中间流传发展起来的。但也正是出于现实政治的考虑，统治者要严格控制佛教，把佛教的发展限制在自己有效的控制之内。一旦佛教的发展与世俗的政治经济利益发生冲突，统治者就会沙汰佛教，甚至强制性地毁灭佛教。正是在这样的社会文化背景下，中国佛教中出现了“不依国主，则法事难立”^①的思想，甚至有僧人提出当今皇上“即是当今如来”，“拜天子乃是礼佛”^②的说法，将这种思想落实于具体行动，便导致了一些僧人甚至直接参与现实的社会政治活动，利用佛教来为政治服务，同时也依赖统治者的支持来求得佛教的发展。例如佛图澄就曾通过为后赵政权服务而获得信任，从而大力弘法传教，既劝戒残暴成性的石勒、石虎不要滥杀无辜，又促进了佛教在北方广大地区的传播。释慧琳不仅参与政事，深得宋文帝的赏识，甚至还获得了“黑衣宰相”的称号。隋唐时，许多佛教宗派都是在帝王的直接支持下得以创立的，而佛教徒也十分自觉地配合着帝王的政治需要。例如法藏编造灵异事迹、迎送佛骨舍利以迎合武则天“变唐为周”当女皇的政治需要，后来又“预识机兆”机灵地转而支持中宗复位；禅宗北宗的代表人物神秀被推为“两京法主，三帝国师”；南宗惠能的弟子神会在安史之乱以后积极设坛度僧收香水钱以助军需，为朝廷恢复两京立下汗马功劳，等

① 《高僧传·道安传》。

② 《魏书·释老志》。

等。元代实行的帝师制度和西藏地区实行的政教合一,也构成了中国佛教影响社会政治的重要方面。当然,中国佛教也有超越政治、与当权者不合作的另一面,例如,禅宗从四祖道信、五祖弘忍到六祖惠能,都以清静高洁、远离都市的“山林佛教”相号召,对统治者上层人物采取不合作的态度,这也是禅宗能较少受政治影响,在唐武宗灭法以后继续得到很大发展的重要原因之一。这表现出了中国佛教与政治关系的复杂性。

就佛教与社会伦理的关系而言,这与佛教的儒学化有密切的关系,因为中国封建社会的伦理道德是以儒家的伦理道德观念为核心的。由于忠君孝亲的儒家伦理纲常是中国封建社会的立国之本,因而中国佛教在发展过程中努力与之妥协和调和,并深受其影响,同时,佛教也在丰富发展传统伦理道德方面起了一定的作用。从历史上看,佛教初传之时,就提出“苟有大德,不拘于小”,认为佛教的出家修行方式表面上与“忠孝”不合,实际上却能从根本上救世度人,是并不违礼背德的。汉魏佛教通过把佛教的“五戒”与儒家的“五常”相比附等手法,进一步与儒家伦理相适应。入唐以后,佛教更是大倡“忠君孝亲”、“忠义之心”,认为“菩提心则忠义心也,名异而体同”^①,要求“恩则孝养父母,义则上下相怜,让则尊卑和睦,忍则众恶无喧”^②,使中国佛教带有浓厚的儒家伦理色彩。另一方面,佛教不杀、不盗的道德戒规和“诸恶莫作,众善奉行”的伦理训条也对中国传统的伦理道德产生了一定的影响,特别是大乘佛教慈悲度人、普度众生的精神,曾对

① 《大慧普觉禅师语录》卷二十四。

② 宗宝本《坛经·疑问品第三》,见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷,第4册,第43页。

儒家“爱有差等”的仁爱精神有过重要的补充，并在近代以来曾激励过许多志士仁人为救国救民而奋斗；当然，佛教道德从根本上说是为追求出世解脱服务的，其否定现实人生的终极价值取向和宣扬忍辱、禁欲的生活态度曾在历史上起过消极作用是不能忽视的。

以上种种中国佛教特点的形成，原因是多方面的。其内在的根据主要有佛教“应病与药”、“随机设教”的方便法门等，其突出的外因则有中国自给自足的小农经济的生产方式、王权政治力量的强大、宗法伦理影响的深远和思想文化的现实主义、人文主义精神等。从思想层面上看，佛教在中国传统文化的影响下，以哲学上的肯定主体“自我”为突破口，以自心自性为解脱的根本依持，在发挥印度佛教人生论所潜含的积极意义的同时，更多地面向了现实的社会和人生，本质上追求出世的佛教最终以心性本体论为依持，通过强调“出世不离入世”而走上了人间佛教的道路。下面，我们就对中国佛教的人文精神及其历史价值和现代意义等再作些专门的探讨。

中国佛教是对印度佛教的继承与发展。印度佛教的根本宗旨是把人从人生苦海中解脱出来，其立论的基点是对人生所作的“一切皆苦”的价值判断。但与此同时，它又以“缘起”和“无我”来否定神意而倡导“种姓平等”，并通过“业报轮回”面把人们引向了“诸恶莫作，众善奉行”的人生道德实践，以追求永超苦海的极乐。这种貌似消极的人生哲学中显然又包含着某种深刻的对人生的肯定和对人的内外自由的一种向往，透露出了企求靠自己的努力来实现人的永恒价值和人生永恒幸福的积极意义，只是佛教的“三世”说把人生美好理想的实现放到了现世之外的未来世，使其对人生的肯定不易彰显而为世人所理解而已。但正是

对人生内涵的扩大和对道德行为自作自受的强调，确保了佛教为善去恶道德戒条的威慑性及其人生理想的恒久魅力，也正是这一点，提供了佛教与中国传统思想文化融合的重要契机，弥补了儒、道思想的某些缺憾或不足。而在印度佛教中蕴含着的对人的肯定，也在中国传统文化人文精神的氛围中获得了新的生命力，并得到了充分的拓展。

中国传统思想文化本质上是一种关于“人”的学问，其重要的特点之一就是具有强烈的关注现实社会和人生的人文精神。中国众多的思想或学派，具体观点虽然各异，但从根本上说，其出发点与归宿，大都是“人”，其思想的核心，也大都是“人”的问题，重视现世现生成为各家的共同特点，只是在对人的价值取向上和在人的实现途径等问题上所持的见解各有不同而已。我们可以传统文化中具有代表性的儒、道两家为例来加以说明。

儒家思想是中国传统文化的主流，“天地之性人为贵”^①，天地人“三才”具有同等的地位，这是儒家一向坚持的基本看法。对人的重视和对人伦的强调构成了儒家的两重性格。这种性格的形成具有其深刻的社会政治和历史根源，虽然有它的历史局限性，但也有它一定的意义与价值。儒家提出的“仁者人也”，以从“人”从“二”的“仁”来规定人之所以为人的本质，揭示人之本质的社会性意义，并以“仁者爱人”和“克己复礼为仁”等进一步强调在人与人、人与社会的关系中完善人、实现人的必要性。儒家的“性善论”和“为仁由己”等，则不仅从人的本质上揭示了人与动物的根本区别，而且从道德论上肯定了每一个人为善去恶的内在根据。人是社会的人，人是群体生活的人。儒家在群体的伦

^① 《孝经·圣治》。

理中来观照人的本质和价值及其实现，在肯定人及人的生活的基础上以仁爱、义礼来规范人的行为，这对提升每个人的品格、保障社会的良性运转，都是有意义的。这同时也为人世有为、经世致用的价值观提供了重要的理论根据。

与儒家形成对照的是，道家和道教都强调法自然，主张效法天道的自然无为。有人因此而认为道家忽视了人，这是不确切的，至少是不全面的。事实上，道家的着眼点并没有离开人，老子说的“域中有四大而人居其一”^①，表明其对人的地位也给予了充分的肯定，只是道家对人的肯定和在人的实现问题上走了与儒家不同的道路。儒家重人的社会性，道家则重人的自然性；儒家强调从社会关系中实现人的本质，道家强调的则是个人的独立自主和精神自由。在实现人的途径上，儒家主张人世有为，通过“修身、齐家、治国、平天下”来成就圣人人格；道家却想挣脱伦理的束缚，主张“绝仁弃义”、返朴归真，通过效法自然的无为来实现游心于四海之外而与天地同游的逍遥人生。以道家思想为理论主干而又杂以多家学说的中国道教，依于道家效法天道的自然论和贵生重己的人生论，将“长生久视之道”发展为长生不死之道，希望通过修道而使“自我”与“人生”得以永恒的无忧无虑的神仙生活。道家和道教实际上是对儒家的“天下无道则隐”、“穷则独善其身”的人生论作了另一番生动的发挥。这种人生论的基点显然仍然是现世现生。

从现实人生的层面来看，儒、道的人生哲学可以进行一种互补。儒家的人世有为是以可以人世为前提的，但事实上，人在现实生活中却并非时时可以人得了世的。当人在现实的社会关系

^① 《老子》二十五章。

中无法有为、无法实现自我的时候,一味地强调“知其不可而为之”显然是不够的。儒家的“天下有道则已,无道则隐”^①,主要地也还是从“隐居以求其志”^②的角度提出来的,其基本倾向仍然是积极人世的。再者,儒家谈人的实现,强调的是主体道德上的自我完善,这对“性善”而欲为善者来说是有意义的,但对“性恶”而不欲为善者就缺少一种强制的威慑力量。如何联系人自身未来的遭遇和命运来说明为善去恶的必要性?儒家在这方面缺少专门的理论。道家 and 道教的自然无为、在现实社会之外另外寻觅仙境或另求逍遥人生的理论显然为人的自我实现提供了另一条迂回曲折的途径,道教的先人之过子孙会受报应的“承负说”也对人的为善去恶进行了劝戒。这样,进可以“儒”积极人世,退可以“道”无为避世,现实的人生道路就宽广多了。同时,从现实的人格培养上来看,儒家强调的对社会与他人的仁爱尊重,道家追求的自我独立和精神自由,这都是完整的、健全的人格所必须的,两者的结合,显然更有利于理想人格的培养。

但是,儒、道的人生理论也还存在着一定的局限性。进而人世与退而避世在儒、道那里似乎是两分对立的。如何从主体自身来解释人生进退现象的必然性?如何从更超越的层次上来看待进退得失及人的实现?对此,儒、道两家也缺乏有力的说明。从根本上说,儒家的“有为”和道家的“无为而无不为”都体现着一种计较成败得失的追求,儒家的“未知生,焉知死”和道家的“六合之外圣人存而不论”又都把对人及人生问题的探讨限定在现世,未能跳出生死以超越的眼光来审视整个人生。道教的“承负说”

① 《论语·泰伯》。

② 《论语·季氏》。

在解释人生境遇时虽然超越了现在世，但却又有脱离每一个人自身的行为而把它归之为自身之外的先人的倾向。而佛教则对每个人的未生之前和已死之后作了较为系统的说明，不但更好地解释了现实的人生和人生的根本问题，而且以其对社会人生的独特看法而在一定程度上可以弥补传统儒、道的缺憾或不足。这就为佛教在中国的流传发展并融入华夏传统文化提供了契机与可能。佛教传入中国后所经历的一个不断中国化的过程，正是在继承佛陀创教根本精神（即帮助人觉悟解脱）的同时，又在中国传统思想文化重视现实社会人生的氛围中，将佛教中蕴含的却又在印度佛教中未充分发展的对人及人生的关注与肯定作了充分的发挥，从而使中国佛教得以最终跻身于中国文化的重要行列，与儒、道融合互补而在现实的社会人生中分别发挥着各自不同的作用。

从历史上看，儒佛道三教的冲突与融合的基点其实都未离开过人生这个主题。外来佛教在传统文化的人文精神熏陶下日益获得了现实性的品格而由出世转向了人世，更多地面向了社会人生。隋唐时中国佛教宗派的创立，标志着佛教中国化的基本完成和中国佛教文化的鼎盛。在隋唐佛教诸宗派中，禅宗是中国化最为典型、也是对现实的人及人生给予最多关注的一个宗派。禅宗一方面破除对佛祖等外在权威的迷信和崇拜，强调每个人的自性自度，另一方面又将解脱理想融化于当下的现实人生之中，把修道求佛的修行贯穿在平常的穿衣吃饭之间，主张“平常心是道”，强调凡圣平等、人佛无异和自然任运、自在解脱。禅宗所说的自心自性，既是指宇宙本体或精神，也是对“自家生命”或人生实践主体的肯定，它所说的“修行”实际上就是人的自然生活本身，而它所说的“佛”，实际上也是指那种内外无著、来去自

白的解脱“人”。

在肯定人和人的生活的基础上,中国佛教进一步强调了“出世不离人世”,反对离开现实的社会人生去追求出世的解脱。禅宗六祖惠能大师有句名言:“佛法在世间,不离世间觉;离世觅菩提,恰如求兔角。”^①他要人“勿离世间上,外求出世间”^②。宋明以后,“世间法则佛法,佛法则世间法”^③、“舍人道无以立佛法”^④等更成为中国佛教界的普遍共识。主张“出世”的佛教在中国则最终转向了“人世”而面向人生。近代复兴的佛教更是一步步走上了人间佛教的道路。20世纪60年代以来在台港兴起的新型佛教团体和佛教文化事业,均以面向现代社会和人生为重要特征,中国大陆的佛教目前也正在大力提倡人间佛教的思想以期自利利他,实现人间净土。这样,“出世不离人世”不仅在中国佛教理论上得到了充分的论证和肯定,而且成为一种具体的实践。

中国佛教的人世化、人生化倾向,从佛教自身的发展来说,是大乘佛教的入世精神在中国社会文化历史条件下的新发展。大乘佛教的“世间与出世间不二”等思想为佛法与世间法的沟通提供了可能,而中国佛教则在传统文化的影响下使这种可能成为现实。当然,中国佛教的入世精神并不影响佛教的解脱论在本质上仍是一种“出世”的人生哲学,因为它毕竟不是以人世为最终目的,而是视人世为方便法门,以出世为旨归的。这也是中国佛教在中国社会中始终不能成为世俗思想文化之主流的重要原

① 宗宝本《坛经·般若品第二》,见石峻等编《中国佛教思想资料选编》第2卷,第4册,第41页。

② 敦煌本《坛经》第36节,见郭朋《坛经校释》第72页。

③ 《大慧普觉禅师语录》卷二十七。

④ 《慈山大师梦游全集》卷四十五。

因之一。从另外一个角度看,中国佛教所倡导的“出世不离人世”实际上也是印度佛教的“出世精神”在中国文化中的一种特殊表现。也正是在这个意义上,我们说,中国佛教对现世现生的关注,并没有离开佛陀创教的根本情怀,中国佛教是对印度佛教的继承与发展。

佛教与儒、道等传统思想文化交融的结果,既弥补了中国传统思想对人的生死等问题关注的不够,并提供了以彼岸世界的超越眼光来审视现实社会人生的特殊视角,也使佛教中有价值的东西在中国社会中更好地发挥出来,“入世”而起着传统儒、道有时无法起的作用。

儒家肯定自我和人世的倾向,主要是从道德论上肯定每一个人为善去恶的内在根据和在社会关系中实现自我的必要选择;道家和道教则更多地是从自然论上肯定每个人的自我价值和本性自由;而中国佛教则以主体的“自作自受”和人生的“三世”轮回等进一步丰富了传统的人生论。许多中国人信奉佛教并不是因为想永远摆脱人生而是为了追求“来世”的人生幸福或此生此世的安康,或在现实世界中获得精神上的超脱,这也从一个侧面反映了佛教与传统思想文化相融合而对现实的社会和人生所发生的实际影响。

中国佛教一方面打上了传统文化的烙印,具有“出世不离人世”的现实主义品格,另一方面,它“入世以求解脱”的终极理想又使它能够以一种超脱此岸的超越精神来审视整个现实的社会人生,使人不至于过分沉溺于世俗的物欲而不能自拔,不至于为此生此世的不如意而过分烦恼。在现实生活中,人的需要是多方面的,有物质的,有精神的,而需要的不能充分满足又是经常性的;人生的道路也是曲折而复杂的,有顺境,也有逆境,而这种

顺、逆在很多情况下又不是个人主观选择所能直接决定的。儒家所提倡的积极入世尽人道有时在现实中难以实现，那么道家 and 道教避世法自然的人生理想可以作为一个补充；若入世不行、避世也不成，佛教则可以发挥一定的作用。佛教的万法皆空、唯心净土、随缘任运、心不执著、众生即佛以及天堂地狱的轮回报应说等，既可以给逆境中或欲求得不到满足的人以精神安慰与向往，也可以帮助人以出世的心态来超然处世，化解人世与避世的矛盾对立，从而凡事既积极进取，又在精神上超越成败得失，无所烦恼，保持心地的清静。这无论是对个体的生存还是对整个社会的稳定，都是有一定意义的。可见，即使对于非佛教信徒而言，佛教仍然是有其独特价值的。它与儒、道分别以不同的人生论来满足现实生活中的人同时可能具有的多方面需要或不同的人在不同的人生阶段可能具有的不同需要，在历史上曾对中国人的心理调控和人生价值的追求发生过重要的影响和作用。所谓“以佛治心，以道治身，以儒治世”（宋孝宗语）即是对这种不同影响和作用的一种概括。

再就理想人格的培养来看，儒家积极入世的价值取向可以培养人的一种社会责任感，“克己”、“爱人”等等，虽然有其封建内容，但对于群体生活的人来说，还是具有一定普遍意义的。在封建社会中，儒家的“仁”为“礼”所束缚，儒家对人的重视最终被湮没于对宗法伦理的强化之中，这时，道家强调的个性自由、人格独立就是十分重要的了。而中国佛教主张的人人自性圆满具足、在纷繁的尘世中应以“无心”处之、保持人的自然清静的本性而不必生计较执著之心，这对于人们在现实的生活中消解社会人生的压力、保持心理的平衡和健康的人格，也都是有意义的。至于中国佛教所提倡的明心见性、反本归宗、自性觉悟等等，在

启发人的生命自觉和超越、提高人的精神境界方面所起的作用，也是值得重视的。

在物质财富和人的物欲同步迅速增长的当今之世，在人们追求外在的财富而忘却自身内在的价值和“人”的生活的时候，弘扬包括中国佛教在内的传统文化的人文精神等优秀精华是十分重要的，它将有助于我们在现代社会确立或找回自我，丰富并充实人生。中国佛教不仅对佛教信徒有意义，而且对整个人类的生存和内在精神的提升，也都是有意义的。特别在当今社会，人们普遍面临着追寻或重建精神家园的需要，如何帮助现代人摆脱各种精神困扰以安顿自我，正确对待物欲以提升自我，中国佛教应该发挥它更大的作用。

知
识
辑
要



国 学 举 要 · 佛 卷

一、重要人物

1. 安世高

安世高(约2世纪),名清,原为安息国王太子。据《出三藏记集》卷十三《安世高传》说,他“幼怀淳孝,敬养竭诚,惻隐之仁,爰及蠢类,其动言立行,若践规矩焉。加以志业聪敏,刻意好学,外国典籍,莫不该贯。七曜五行之象,风角云物之占,推步盈缩,悉穷其变。兼洞晓医术,妙善针脉,睹色知病,投药必济。乃至鸟兽鸣呼,闻声知心。于是,俊异之名,被于西域,远近邻国,咸敬而伟之”。“后王薨,将嗣国位,乃深悟苦空,厌离名器,行服既毕,遂让国与叔,出家修道。”“既而游方弘化,遍历诸国。以汉桓帝之初,始到中夏。”来华不久即“通习华语”,于是便开始了译经事业。安世高于东汉桓帝建和二年(148)来到洛阳,至灵帝建宁(168—172)中,二十余年间,共译出佛典数十部(《出三藏记集》卷二称“三十四部,凡四十卷”,实际为三十五部,四十一卷;同书卷十三本传中又说“其先后所出经,凡四十五部”;《历代三宝记》和《开元释教录》则分别记为一百七十六部和九十五部)。

在安世高译出的佛经中,主要的有《阴持入经》、《安般守意经》、《道地经》和《入本欲生经》等。安世高的译经“义理明析,文

字允正,辩而不华,质而不野”,很受后人好评,被誉为当时的“群译之首”^①。安世高所翻译介绍的主要是小乘佛教“说一切有部”的理论。他“博综经藏,尤精阿毗昙学,讽持禅经,略尽其妙”^②,所专精的是禅经与阿毗昙学,所传的为“禅数”之学。

安世高的弟子,除严佛调之外,还有“南阳韩林,颍川皮业,会稽陈慧”^③等人,三国名僧康僧会曾受学于他们,并协助陈慧注解了《安般守意经》,对安世高之学有进一步的发挥。由于安世高所传的禅学比较注重禅定的修习,其中有些方法与当时社会上的道家方士所提倡的吐纳养气有相似之处,因而在汉末至两晋时曾一度流行,其所强调的“止观双俱行”等思想特点对后世的禅学乃至整个中国佛教的发展都产生了一定的影响。

2. 支娄迦讖

支娄迦讖(约2世纪),简称支讖,比安世高稍晚一点来到中国。据《出三藏记集》卷十三《支讖传》记载,他本是月支国人。“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。东汉桓帝末,游于洛阳,以灵帝光和、中平之间(178—189),传译胡文。”后不知所终。

支讖在洛阳的十多年中,先后译出了佛经十四部二十七卷,其中主要的有《道行般若经》、《首楞严三昧经》和《般舟三昧经》等。支讖的译经,仍以质朴为主,少加文饰,后人对他的评价也是颇高的。

① 《出三藏记集·安世高传》。

② 同上。

③ 《高僧传》卷一。

支谶翻译介绍的基本上都是大乘佛教的经典，他是中国佛教史上第一位把大乘般若学和大乘禅法传至汉地的僧人，也是运用中国老庄道家的名词术语来翻译佛典的译者，他以“本无”、“自然”等概念来表示《般若经》“缘起性空”的基本思想，译“诸法性空”为“诸法本无”，用“色之自然”来表达“色即是空”的思想。他译经的老庄化倾向对推进般若学的传播和魏晋玄佛的合流起了重要的作用，他所传译的大乘般若学在魏晋时曾依附玄学盛行一时，并对整个中国佛教的理论产生过巨大的影响。

3. 支 谦

支谦(约3世纪)，一名越，字恭明，祖籍为大月支，其祖父法度在汉灵帝时率国人数百归化东汉，因而他生长于洛阳。据《出三藏记集》卷十三《支谦传》载，支谦十岁学习中国典籍，十三岁学胡书，备通六国语，后受业于支谶的弟子支亮，“博览经籍，莫不究练，世间艺术，多所综习”，被时人称为“智囊”。由于支谦人长得细长黑瘦，眼多白而睛黄，因此当时流传着这样一个说法：“支郎眼中黄，形体虽细是智囊。”东汉献帝末年，汉室大乱，关中、洛阳一带战乱不止，支谦与乡人数十，为逃避战乱，共奔于吴，同时也把佛教带到了吴地。“后吴主孙权闻其博学有才慧，即召见之，因问经中深隐之义，应机释难，无疑不析。权大悦，拜为博士，使辅导东宫，甚加宠秩。”支谦感到佛教虽然在中土流行，但佛经仍多胡文，众人莫有解者，而自己既善华戎之语，便收集众本，译为汉言。从黄武元年(222)至建兴(252—253)中，译出了《维摩诘经》等二十七部佛典^①，并为自己所译的《了本生死经》作

^① 《出三藏记集》卷二中却说支谦在此期间共译经三十六部，四十八卷；《高僧传》中则说他译经四十九部。

注,这是中国佛经注释的最早之作。太子孙登去世后,他“遂隐于穹隆山,不交世务,从竺法兰道人,更练五戒。凡所游从,皆沙门而已。后卒于山中,春秋六十”。

支谦是三国时期译经最多的人。在他的译经中,最值得一提的是《佛说维摩诘经》和《大明度无极经》。《佛说维摩诘经》二卷是从般若类经典的基础上发展起来的大乘经典,它通过有无双遣的中道“不二法门”,强调世间与出世间不二,生死与涅槃不二,把佛教的出世移到了世俗世界,并宣扬唯心净土说,对中国佛教和中国社会产生了很大的影响。而《大明度无极经》作为《道行般若经》的改译,用中土人士熟悉的传统思想乃至语言来表达佛教义理,促进了佛教般若学在中土的流行。

支谦的译经与汉代支谶等重质朴的风格有所不同,颇重文丽简略以迎合时尚。他的译经风格,既与他本人“才学深彻,内外备通”有关,也受到了社会上尚文好简的风气的影响。因此,他的译经既通晓易解,受到了时人的欢迎,推动了佛教在中土的普及与流行,也被认为是“理滞于文”而受到了一些佛学家的批评。支谦也很善长文辞音律,曾依《无量寿经》和《中本起经》制《赞菩萨连句梵呗》三契,以民众喜闻乐见的形式来帮助传播佛教。支谦还首创了“合本”的方法。“合本”,也称“会译”,是把同一经典的不同译本合在一起,从文字的比较中来究明其义旨。支谦曾作有《合微密持经》,把自己所译与另外两个译本合为一本以进行比较。“合本”之法在两晋时曾被普遍使用,促进了佛教义理的研究。

4. 康僧会

康僧会(?—280),其先祖为康居人,世居天竺,其父因商贾

移于交趾。十岁时,父母双亡,他孝事完毕后即出家。为人弘雅有识量,笃志好学,明解三藏,博览六经,天文图纬,多所综涉。三国吴赤乌十年(247),康僧会从交趾来到建业(今江苏南京),从事译经传教活动,译出《吴品》五卷、《六度集经》九卷等,注解了《安般守意》、《法镜》和《道树》三经,并为之作序。康僧会对佛教在吴地的传播影响是最大的。在他以前,“吴地初染大法,风化未全”;他到建业后,不仅译注佛经,而且重视对一般民众的传教。据说他曾营立茅茨,设立佛像,从事传教活动。当人们对此有怀疑时,康僧会应吴主孙权之要求,通过烧香祈祷,求得了佛舍利,孙权大加叹服,便为之建造佛寺,是为江南建寺之始,故号为“建初寺”,“由是江左大法遂兴”。康僧会自此以后也就一直以建初寺为中心从事译经和传教活动,直至太康元年(280)去世为止。康僧会在传教时还特别注意用传统儒家的经典和善恶报应理论来扩大佛教的影响。据说孙皓即位后曾对佛教发生怀疑,并想毁坏佛寺,康僧会便引用《诗经》中“求福不回”和《易经》中“积善余庆”等说法来说明“虽儒典之格言,即佛教之明训”,并进而提出佛教有“行恶则有地狱长苦,修善则有天宫永乐”的理论可以作为儒家名教的补充以助王化,从而解除了孙皓“若然则周孔已明,何用佛教”的疑虑,最终说服了孙皓,不仅使佛寺免于被毁,而且使佛教在吴地得到了进一步展开。^①

康僧会的佛学思想主要是继承和发展了安世高系小乘禅学,他的“明心”说对中土禅学的发展及其特点的形成都有一定的影响。同时,康僧会在许多方面也接受了大乘佛教的立场,并深受中国传统思想的影响,他在译介佛经时融合吸收了不少儒

^① 以上引文见《高僧传》卷一《康僧会传》。

家和道家的思想内容。例如他以道家的“元气”来概括佛教的“四大”(地水火风),以儒家的仁义孝亲、仁政德治来发挥佛教的救世度人思想。出世的佛教在中国传统文化的影响下逐渐融入了重视现实人生的品格,这与康僧会等人的努力是分不开的。

5. 佛图澄

佛图澄(232—348),西域人,本姓帛(一说天竺人,本姓湿)。自幼出家,诵经数百万言,善解经义。西晋怀帝永嘉四年(310)来到洛阳,后以道术神咒赢得了建立后赵政权的羯人石勒及其继承者石虎的崇信,经常参议军政大事,被尊奉为“大和上”。关于佛图澄的神异事迹,传说极多;据说他善诵神咒,能役使鬼物。以麻油混合胭脂涂于手掌,能彻见千里外之事;耳听铃音,能辨别吉凶。他常服气自养,能积日不食。他还能敕龙致水降雨、喷洒兴云灭火等等。他初见石勒时,石勒问他:“佛道有何灵验?”他回答说:“至道虽远,亦可以近事为证。”随即作了一番表演。他取来一个钵子,盛满水,烧香念咒,须臾之间,钵中生出了光色耀目的青莲花,使石勒十分信服。从此,凡有重大的事情,石勒都要先来向他请教。石虎即位后,对他更加敬重,称之为“国之大宝”,事事都要先征求他的意见然后才实行。佛图澄也尽量利用自己的渊博知识和众多弟子提供的消息来为石氏政权服务,并以佛教的教义和神奇的法术来增强石氏入主中原的信心和勇气,从而博得了石氏对佛教的好感与支持。佛图澄还以佛教慈悲戒杀的教义来感化、谏劝残暴成性的石勒、石虎不要滥杀无辜。石氏“虽不能尽从,而为益不少”,据说“凡应被诛余残,蒙其益者,十有八九”。佛教也由此而在民众中扩大了影响。石虎还曾专门下诏书允许各族民众都可以出家为僧,从而打破了“往汉明感梦,初传其道,

唯听西域人得立寺都邑，以奉其神，其汉人皆不得出家。魏承汉制，亦循前轨”^①的旧例。一般认为，这是中国历史上第一次官方明令汉人可以出家。

佛图澄充分利用后赵统治者石勒、石虎出身非汉族的特点及其对佛教的崇信，大力弘法传教，培养弟子，使佛教这一非汉族的宗教在统治者的支持与倡导下在北方得到了迅速传播。佛图澄及其弟子先后建寺八百九十三所，达到了佛教传入以来的最高数字。佛图澄的弟子极多，身边常有数百人，前后累计达万人之多。弟子中许多人对以后中国佛教的传播和发展起过很大的推动作用，著名的道安、竺法雅、竺法汰、竺僧朗、法和等是其中的佼佼者。后赵建武十四年(348)十二月八日，佛图澄在邺宫寺圆寂，终年一百一十七岁。

6. 道安

道安(314—385，一说312—385)，据《高僧传》卷五《道安传》载，俗姓卫，常山扶柳(今河北冀县西北)人，家世英儒，幼失父母，由外兄抚养。年七岁开始读儒家经书。他天资聪颖，再览能诵。十二岁时出家为僧。最初由于他“形貌甚陋”而不为师之所重，后以天才和勤奋获得了师父的器重。二十岁受具足戒以后，道安便外出求学。当时的北方，由五胡之一的羯人石勒建立的后赵政权正趋于强盛。石勒死后，石虎废勒子弘而自立，并将都城迁往邺地(今河北临漳县西南)。不久，约公元335年，道安游学至邺，在那里遇到了正为后赵政权服务的著名高僧佛图澄。从此，他便师事佛图澄，“服膺终身”，直至佛图澄去世。在这十多年

① 以上引文见《高僧传》卷九《佛图澄传》。

的时间里,道安跟随佛图澄研习佛学,以小乘为主,兼学大乘般若学,在佛教理论方面打下了比较坚实的基础,并崭露头角。每逢佛图澄开讲,都由道安复述。众人提出种种疑难,道安“挫锐解纷,行有余力”。时人语曰:“漆道人,惊四邻。”

佛图澄去世后的第二年,即东晋永和五年(349),石虎死。不久,石氏内乱,原后赵境内的各少数民族贵族纷纷拥兵自立,互相拼杀。为避战乱,道安离开了邺地,先后在河北、山西和河南一带弘法传教。在颠沛流离的十多年时间里,他修学不止,斋讲不断,并积极培养弟子,广传佛教。在探究佛理方面,道安通过自己的钻研,逐渐认识到了用“格义”方法解佛的局限性,力图按照佛教的本义去理解佛教,这对于佛教摆脱对传统思想文化的依附而走上相对独立发展的道路,起了很大的推动作用。由于这一时期道安主要活动于北方,因而深受北方佛教重视禅定的影响,对安世高系的小乘禅学特别用心,不但注经作序,对之推崇备至,而且身体力行,修习禅观,只是由于现在文献不足而对道安禅观方面的造诣已难以详考了。道安在研习禅学的同时,也开始留心大乘般若学,他由禅学而逐渐转向般若学的学术经历,奠定了他整个佛学思想的基本特点。

东晋兴宁三年(365)前后,为避北方连年的战乱,道安率徒众南下,准备南投东晋统治下的襄阳。当时他已成为拥有数百徒众的佛教界领袖人物。行至新野(在今河南西南)时,他对众人说:“今遭凶年,不依国主,则法事难立。又教化之体,宜令广布。”^①为此,他决定分张徒众,派遣一部分弟子到各地去弘法传教。他叫竺法汰等四十余人沿江东下,到扬州去,又叫法和等人到蜀地

^① 《高僧传》卷五《道安传》。

去,自己则带领慧远等四五百人,直抵襄阳。道安在襄阳的十五年时间,是他一生中从事佛教活动的最重要时期。他利用生活上的安定,在经典之整理、佛理之阐发、僧规之确立等方面为中国佛教的发展作出了重要贡献。由于受南方佛教重义理的影响,以及迎合东晋朝野崇尚玄学的风气,道安这时期的思想重心开始由禅学转向般若学,并创立了般若学派。

当时北方的前秦王苻坚素闻道安之名,后派苻丕率兵攻下襄阳,迎道安至长安。在苻坚的支持下,道安在长安组织中外僧人译出了大量佛经,并对译经的经验和困难作了认真总结,提出了著名的“五失本,三不易”的说法,对后来的佛经翻译有很大的影响。

道安作为一代宗师,在中国佛教史上有着极其重要的地位,影响十分深远。首先,他在组织翻译、整理和介绍佛教经典方面作出了重要的贡献。他晚年在长安主持译事,共译出佛典约十四部,一百八十三卷,百万余言。他还勤勉地注经作序,一生共有著作六十多种,现存的约二十多种,内容包括佛教大小乘理论、禅修、律仪等广泛的领域。他编纂的佛经目录,不仅为研究中国佛教的译经史提供了第一部可信可据的译经史料书,而且为后人继续整理佛教典籍提供了有益的经验,带来了极大的方便。其次,他大力弘法传教,积极培养弟子,对中国佛教的传播与发展起了极大的推动作用。他在河北、襄阳和长安,都有成百上千的弟子,形成了当时中国佛教最大的僧团。弟子中著名的有慧远、昙翼、道立、法遇以及僧叡等。他曾先后两次分张徒众,派遣弟子到各地去传法弘教,使佛教逐渐从黄河流域扩大到了长江流域,并进而在全国到处传播。他还制定僧尼轨范、统一沙门姓氏等,对佛教的进一步发展起了一定的作用。第三,道安最早倡导了弥

勒信仰,并带领弟子在弥勒像前立誓愿往生兜率天宫,从而丰富了中国佛教的信仰内涵。最后,博学多识的道安在佛学上集汉魏以来小乘禅学和大乘般若学这两系思想之大成,并创立了般若学“六家七宗”中的本无宗,大大推进了佛教中国化的进程。道安本无宗的出现,标志着中国佛教进入了消化吸收、融会贯通和创造发挥的新时期。

7. 支 遁

支遁(314—366),字道林,以字行世,世称“支公”、“林公”或“林法师”。据《高僧传》卷四《支遁传》载,俗姓关,陈留(今河南开封市南)人,或说河东林虑(今河南林县)人。年幼时随家人迁居江南。他“幼有神理,聪明秀彻”,后又勤奋好学,善于思考。在魏晋时代风尚的熏陶下,玄谈风姿,渐为时人所重。初游京师(一说此或在出家之后),即受到名士王濛、殷融等人的赏识。由于家世事佛,支遁从小就深受佛教的影响,并对佛理有所悟解。他曾隐居余杭山,精研佛理,对东汉支谶所译的《道行般若经》和三国支谦译的《慧印三昧经》特的心得。二十五岁时,支遁出家为僧。从此,他更加勤于研习佛典,阐扬佛理。受玄学的学风影响,支遁对佛典的理解注重的是领宗得义而非执著文句,虽“为守文者所陋”,却得到了“得意忘言”、喜谈玄理的清谈家的高度赞赏。

支遁出家后,先在吴地(今江苏吴县)立支山寺,后又赴剡(今浙江嵊县)。至剡地后,支遁先在沃州小岭,立寺行道。当时跟随他受学的徒众有百余人。支遁不仅自己勤于修学,而且对徒众的要求也十分严格,曾著《座右铭》以勉己励人,力戒懈怠。晚年,他又移住石城山,立栖光寺,“宴坐山门,游心禅苑,木食涧饮,浪志无生”,乃注经作论,深契佛义。他曾开讲《维摩经》,与名士共

探经中大义,受到时人的欢迎。晋哀帝即位(362)后,曾多次遣使前往召请支遁,支遁乃赴京都建康,住东安寺,开讲《道行般若经》,“白黑钦崇,朝野悦服”,轰动一时。在京城滞留了近三年后,支遁上书,获准回山,同时得到了晋哀帝大量的馈赠,一时名流,也都前来为之饯行。

支遁在佛学方面的造诣主要表现在般若学,他所代表的即色宗是魏晋“六家七宗”中比较有代表性的一个般若学派。他对禅观也很重视,曾以“即色义”来贯通禅法,强调通过不拘形式的禅修而濯除牵累,使心神处于寂然无为无著之境。这种不拘形式而重神悟的自心解脱思想,从一个侧面反映了支遁的思想特色和名僧风貌,并对中国禅学思想的发展产生了巨大的影响。作为一个佛教徒,支遁也曾归心于西方佛国,对阿弥陀佛国净土的美妙庄严作了大量的描绘,并身体力行,奉佛颂佛,期望往生佛国。支遁的佛学造诣和佛事活动使他跻身于一代名僧之列。

作为名僧的支遁同时还是一个很善于清谈玄理的名士,他对当时清谈名上所崇奉的老庄之学尤有研究,所注《逍遥游》更是博得了当时名贤的一片喝彩。支遁对庄子《逍遥游》的解释与发挥,被认为超过了郭象、向秀的水平,说出了诸名贤探究多时而未曾得到的道理,遂被奉为“支理”而为众人所采用。

支遁在立身行事方面也颇具名士风采。在主要记载晋代士大夫和清谈家言行的《世说新语》中,关于支遁的记载就有四十多条,其中记述了许多支遁与名士兴趣相同的生平习好。他的玄谈风姿深为当时的清谈名士所推崇,一代名流,如王洽、刘恢、殷浩、许询、郗超、孙绰、桓彦表、王敬仁、何次道、王文度、谢长遐、袁彦伯等,均与支遁交厚,结为知音。

支遁既是东晋时重要的佛教般若学者,也是当时玄学清谈

人物中的佼佼者之一。他一生有论文、经序、经注等多种著作，盛行于世。但他的著作绝大部分都佚失了，现仅存一些序、书、赞、铭，约三十篇。从这些仅存的资料中，仍可看到支遁在佛学和庄学方面的造诣，并反映出他名僧与名士的双重风采。

8. 慧 远

慧远(334—416)，据《高僧传》卷六《慧远传》载，本姓贾，雁门楼烦(今山西宁武附近)人。“少为诸生，博综六经，尤善庄老。”后闻道安之名，遂往归之。一见面，慧远就对道安十分敬佩，“以为真吾师也”。听道安讲《般若经》后，豁然而悟，乃叹曰：“儒道九流，皆糠秕耳。”于是便出家为僧，随道安学佛。由于他对般若思想有很深刻的理解，因而深得道安等人的赏识。年二十四，慧远即开讲《般若经》，有一次他引《庄子》义来解说佛教“实相”义，使“惑者晓然”。此后，曾明确表示过对“格义”不满的道安，却“特听慧远不废俗书”，即特别允许慧远在讲解佛经时可以引用俗书来比附说明经义佛理。道安在襄阳分张徒众，慧远与弟子数十人南适荆州，后欲往罗浮山(今广东东江北岸)，途经浔阳(今江西九江)，见庐山清静，足以息心，便停留在此，始住龙泉精舍。后江州刺史桓伊为之建东林寺，慧远便久住于此，修道弘法，从事著述，直至去世。

慧远在庐山居住长达三十多年，“率众行道，昏晓不绝”，在他的言传身教下，“从者百余，皆端整有风序”，形成了一个以他为首的与北方规模宏大的罗什僧团遥相呼应的庐山僧团。由于慧远“内通佛理，外善群书”，因而也受到了文人学士的欢迎。在庐山僧团周围，有一个以文人士大夫为主体的居士群，彭城刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之和南阳宗炳等人皆“弃世道荣，依远

游止”。东晋安帝元兴元年(402),慧远曾与刘遗民、雷次宗等一百二十二人在无量寿佛像前建斋立誓,共同期望往生阿弥陀佛西方净土,同时,慧远又奉行念佛三昧,推进了净土信仰在中上的流传,他也因此而被后世净土宗尊奉为初祖。

慧远在庐山定居后,常感叹江东一带佛经不完备,于是,便派遣弟子西行求法。弟子法净、法领等人奉师之命远寻众经,在西域求得了大量梵本新经,使之得以传译。与此同时,慧远又积极组织西来僧人翻译佛经。曾请罽宾(今印度西北)沙门僧伽提婆重译了阿毗昙的提纲之作《阿毗昙心》及《三法度论》等。由于慧远的组织翻译和大力提倡,毗昙学曾在中土盛行一时。

慧远对佛教戒律也十分重视。罽宾沙门弗洛多罗于后秦弘始六年(404)在长安诵出梵本《十诵律》,并与罗什共译为汉文,但仅译出三分之二,弗洛多罗就去世了。后来慧远听说西域沙门昙摩流支人关,携此律本,便特遣弟子昙邕致书,祈请诵出《十诵律》尚未译出的部分。昙摩流支后与罗什合作译全了此律。故《十诵》一部具足无阙,得以在汉地相传,并在南北朝时的南方形成了专门弘传《十诵律》的学派,此学派在齐梁时曾盛极一时。

慧远还曾为禅经的翻译出过大力。汉末以来,大小乘禅法虽然都已传入中国,但主要流行于北方,且既不系统,也无传授。慧远“每慨大教东流,禅数尤寡”^①。时有印度禅师佛陀跋陀罗来华,先至长安,后率弟子慧观等四十余人南至庐山。慧远对“以禅律驰名”的佛陀跋陀罗的到来欣喜异常,请他译出了介绍达磨多罗和佛大先禅法的《达磨多罗禅经》二卷,并亲自为之作序,强调修持禅业的重要性。由于慧远的介绍和提倡,佛教禅法在江南得到

① 慧远:《庐山出修行方便禅经统序》,《出三藏记集》卷九。

了流传。慧远还在中国佛教史上第一次力图把大乘般若学与大乘禅法贯通起来,这对中国禅学思想的发展有很大影响。

慧远在积极组织译经的同时,还刻苦钻研佛理。在佛教理论上,他主要发挥道安的“本无论”。他吸取了传统思想中灵魂不死的宗教观念,以“法性论”为核心,论证了形尽神不灭和三世报应的理论,从而形成了他富有特色的中国化的佛学思想。他融合传统思想而提出的神不灭论和三报论等,使佛教天堂地狱、因果报应的理论在中国几乎家喻户晓,其影响远远超出了佛教徒的范围。他所著的《法性论》强调“至极以不变为性,得性以体极为宗”^①,据说罗什见此论赞叹不已。罗什不仅把自己在长安新译的《小品般若经》送给慧远,而且还在译出系统发挥般若经义的重要著作《大智度论》后,由后秦主姚兴代为恳请慧远作序。慧远认真研读了《大智度论》,在写序的同时,又把自己的一些疑问提出来,请求罗什作答。后人将慧远与罗什的问答讨论辑为《大乘大义章》,成为重要的学术资料。慧远与罗什之间书信往来进行的学术讨论,促进了南北两大佛教集团之间的学术交流,推动了中国佛教的进一步发展。

慧远在主持译经、开讲经论以及与罗什的学术交流中,结合自己的体会,写下了大量的佛教著作,其“所著论、序、铭、赞、诗、书,集为十卷,五十余篇,见重于世焉”^②。现已佚失不少,在《弘明集》、《广弘明集》和《出三藏记集》中保留了《沙门不敬王者论》、《沙门袒服论》、《三报论》、《明报应论》等四篇重要的论文和其他一些经序、书信及铭赞等,都是研究东晋佛教思想的重要资料。

①: 《法性论》现已佚失,此为《高僧传》卷六《慧远传》引。

②: 《高僧传》卷六《慧远传》。

慧远虽高居庐山之上,史称“影不出山,迹不入俗,每送客游履,常以虎溪为界”^①,但他实际上并没有绝离尘世,相反,他与上层社会始终保持着广泛而密切的联系,同时,他充分利用自己的特殊身份和广博知识努力调和佛法与名教的关系,护法传教。他曾作有专论,为沙门袒服和沙门不敬王者进行辩解,强调佛法和名教在形式上虽然有所不同,但在协和王化等根本问题上却是完全一致的,从而为佛教在中土的生存与传播提供了理论依据。此后,历代主张儒佛调和的观点,基本上都没有超出慧远的理论。

慧远在中国佛教史上是一个十分重要的人物,他糅合中印思想所形成的独特的佛教理论和他弘法传教的各项活动在中国佛教史上产生了重大的影响。他率众行道的庐山被誉为“道德所居”而成为当时南方佛教的中心,他自己则继道安之后成为佛教界的领袖人物。

9. 法 显

法显(约337—约422),本姓龚,平阳武阳(今山西省境内)人。据说他三岁就出家做沙弥,二十岁时受具足戒。他常感叹当时律藏的残缺,誓志寻求,遂于东晋隆安三年(399)和慧景等四人出发,赴天竺“寻求戒律”。前后历时十四年,游经三十余国,后只剩下他一人,经师子国(今斯里兰卡),渡南海而于东晋义熙八年(412)回到中国,带回多部律藏和《阿含经》等。后至东晋首都建康,在道场寺与佛陀跋陀罗共同译出《大般泥洹经》、《摩诃僧祇律》、《方等般泥洹经》、《杂藏经》、《杂阿毗昙心论》等,对中国

① 《高僧传》卷六《慧远传》。

佛教思想界的影响很大。他又根据自己的旅行见闻撰写了《佛国记》(又称《高僧法显传》),为研究古代中亚、南亚各国的历史、宗教和中外交通情况提供了宝贵的资料。两晋时,随着印度和西域来华僧人的增多,中国佛教徒中也兴起了西行求法的热潮,当时西行僧人中以法显的成就为最大。

10. 鸠摩罗什

鸠摩罗什(344—413),略称罗什,祖籍天竺。其父因不愿嗣“相国”位而“东度葱岭”,来到西域龟兹国(今新疆库什一带)。龟兹王迎为“国师”,并以妹妻之。罗什生于龟兹,七岁随母出家,两年后随母到罽宾,拜著名佛教学者槃头达多为师,从受《阿含经》。后至沙勒(今新疆西北的喀什一带),起先仍学小乘,后从须利耶苏摩学习大乘,并接触了《中论》、《百论》、《十二门论》等。回龟兹后,罗什广读大乘经论,并经常讲经说法,宣传大乘教义,道震西域,声被东国,“每至讲说,诸王皆长跪座侧,令什践而登焉”^①。

道安在长安,闻罗什之名,常劝苻坚西迎罗什。后苻坚派遣骁骑将军吕光率兵七万西进,特地关照说:“若克龟兹,即驰驿送什。”^②吕光破龟兹,获罗什,强以龟兹王之女妻之。归途中,闻苻坚被杀,吕光便留住凉州称王,罗什亦随之在当时中西交通的要塞凉州滞留达十六年之久。在此期间,罗什虽然没有从事译经等佛事活动,但学习了汉语,熟悉了汉地文化。

后秦弘始三年(401),后秦主姚兴迎罗什至长安,待以国师

^① 《高僧传》卷二《罗什传》。

^② 同上。

之礼，请入西明阁及逍遥园，译出众经，并使沙门八百余人前往受学，协助译经。姚兴自己也曾亲临听讲，甚至参与译校佛经。在最高统治者的大力扶植下，佛教在后秦得到了相当的发展，以罗什为中心则形成了一个庞大的佛教僧团，沙门自远而至者多达三五百人。

罗什在长安的十多年时间里，共译出佛经三十余部三百余卷（关于罗什译经的数量，各种《僧传》和《经录》的说法不一，有说达九十多部、四百多卷的，经近人判定，不可信）。其中重要的有《法华经》、《维摩经》、《阿弥陀经》、《坐禅三昧经》、《十诵律》、《梵网经》、《金刚经》、大小品《般若经》和《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》等。这些经论的译出，对中国佛教发生了极其重大的影响。

罗什兼通梵汉，同时又有僧肇、僧叡等一批具有深厚传统文化功底的弟子协助，因此，他的译经，文质兼备，达到了前所未有的新水平，得到了时人及后人的高度评价。罗什作为中国佛教史上的“四大译经家”（罗什、真谛、玄奘、不空，也有以“义净”替换“不空”的）之一，是名副其实、当之无愧的。

罗什译经虽多，但他所宗则为般若三论之学，即用“非有非无”的“毕竟空”来破斥一切执著。罗什系统译介的中观般若思想，经他的弟子发扬光大，与涅槃佛性论一起，成为中国佛教的两大基本理论主干。不过，罗什基本上是一个“译而不作”的译师，他所译介的般若三论之学之所以能在中土发生广泛而深远的影响，全赖其众弟子的努力。罗什在译经的同时便行开讲，因而他在译经过程中培养了一大批有影响的佛教学者，其中著名的有僧叡、僧肇、道生、道融（以上四人被称为“什门四圣”或“关中四子”）、昙影、慧严、慧观、僧契（或以道凭或道恒替换僧契，以

上八人被称为“八俊”，其中，《高僧传·慧观传》认为，“通情则生、融上首，精难则观、肇第一”）、道恒、道标（以上十人被称为“十哲”）等。他们来自全国各地，又把罗什译介的思想传到全国去，对中国佛教思想体系的形成起了巨大的作用。

11. 僧 叡

僧叡（生卒年代不详，大致生于352年至354年之间，卒于418年至420年之间，终年六十七岁），据《高僧传》卷六《僧叡传》载，魏郡长乐（今河南安阳附近）人。年十八投僧贤法师出家。年二十二博通经论。至二十四岁，“游历名邦，处处讲说”。曾师事道安，道安死后，罗什入关，他又投罗什门下，成为罗什的上首弟子。他的风韵才识深得当时后秦主姚兴的赏识。

僧叡在罗什门下，成为罗什译经的最主要助手，担任笔受和参正者，曾在译文的推敲方面给予罗什很大的帮助，并为一些重要的译经撰写了经序，阐发经论之奥义。由于僧叡既有悟性，又有文才，因而深得罗什的赏识。僧叡同时也是十分具有批判眼光的佛教学者，他不仅指出过罗什译经中仍然存在着的“意似未尽”或表达不准确的地方，而且对当时的佛教思潮乃至汉魏以来佛学发展的情况，特别是存在的问题，提出过批评。例如他批评了“格义”的方法，并最早把两晋时众多的玄学化的般若学派归纳为“六家”，指出了它们理解般若空义的不全面。僧叡对汉魏以来的佛学发展以及当时的佛学思潮所作的批评、总结是基本符合实际情况的，并具有重大的历史意义，它在一定程度上标示着魏晋佛教般若学时代的结束和晋宋以后中国佛学发展新阶段的到来。

僧叡的佛学思想主要继承了罗什所传的般若三论系的学

说。他在罗什门下多年,实际参与了《般若经》和“三论”的翻译与修订,因而对中观般若思想有比较全面而准确的认识,并结合自己对佛教“唯心”观点的理解而有自己独到的体悟。同时他也很重视禅法的“厝心”作用,曾专门请罗什译出《禅法》三卷,日夜修习。他把修习禅法视为获得般若智慧的必要前提,认为“禅非智不照,照非禅不成”,极力主张双修“禅智之业”¹⁾,从而表现出了与罗什重慧轻禅的不同倾向。僧叡不仅重禅,而且还向往西方净土,他在临终前曾对众人说:“平生誓愿,愿生西方。”言毕乃“向西方合掌而卒”²⁾。僧叡对禅净的重视反映了当时的义学僧人对自身解脱的关注。正因为如此,僧叡在推崇般若思想的同时,也十分关注佛教解脱的主体,亦即佛性问题。而值得注意的是,他在对“佛性”问题大感兴趣的同时,并没有否定般若在求解脱过程中的重要作用,他是把般若性空与涅槃佛性妙有作为佛教理论不可缺少的组成部分来理解的。这既推动了从般若之空向涅槃之有的转化,也对中国佛学形成空有两种理论相融会的思想特点产生了很大的影响。般若学与佛性论在晋宋以后逐渐成为中国佛学的两大理论主干,同时渗透到了佛教各宗各派的学说中去,这与僧叡等人的努力是分不开的。

12. 僧肇

僧肇(384—414),据《高僧传》卷六《僧肇传》载,俗姓张,京兆长安(今陕西西安)人。由于家贫,以代人抄书为业。“遂因缮写,乃历观经史,备尽坟籍”,熟悉了中国的传统文化,这为他日

1) 《出三藏记集》卷九《关中出禅经序》

2) 《高僧传》卷六《僧叡传》

后融会中印思想，在佛教的中国化方面作出重要的理论贡献奠定了基础。当时社会上老庄玄学盛行，僧肇对此也有特别的兴趣，他“志好玄微，每以庄老为心要”。但他读老子的《道德经》，又常有不满足之感。后见三国时支谦译的《维摩经》，“欢喜顶受，披寻玩味，乃言始知所归矣，因此出家”。出家以后，又“学善方等，兼通三藏”不到二十岁，他便“名振关辅”。正当年轻的僧肇在佛学方面崭露头角之时，鸠摩罗什来到了中国，先停留在当时凉州的治所姑臧（今甘肃省武威县），僧肇仰慕其名，“自远从之”。僧肇在罗什门下，聪明好学，深得罗什的赞赏。

弘始三年（401），罗什被姚兴迎到长安，僧肇也随之同至，被安排协助罗什译经并从之受学。在罗什众多的高足中，僧肇的佛学造诣是最出类拔萃的。他在协助罗什译经的同时，虚心从之学佛，有时还把罗什的讲解加以整理，作为译出经典的注释。例如他在罗什重译《维摩经》以后作有《维摩经注》，收集了罗什的讲说，同时根据自己听讲后的理解和体会为经作了注。僧肇跟随罗什多年，时时咨禀，所悟甚多，对罗什所传的般若三论之学领会极深，并有独到的体会。

僧肇在协助罗什重新译出大品《般若经》之后，把自己在译经过程中听讲的体会写成《般若无知论》，约两千余言，呈送给罗什，受到罗什的称赞。不久以后，与僧肇同在罗什门下受学的道生南下路过庐山时，将《般若无知论》带给了庐山隐士刘遗民，刘遗民对此论也大加赞赏，乃叹曰：“不意方袍，复有平叔。”把僧肇与玄学的开山人物之一何晏（字平叔）相提并论。刘遗民又把文章送给了慧远，“远乃抚几叹曰：未尝有也”。此后，刘遗民又将自己读《论》所存有的疑问提出来向僧肇请教，这些疑问，僧肇在复信中认真地作了详细的解答。现存的《答刘遗民书》成为研究僧

肇的重要思想资料。

不久,僧肇又先后写成《不真空论》和《物不迁论》等发挥般若性空之义的重要佛学论文,都得到了罗什的高度评价。东晋义熙九年(413),罗什卒于长安。为纪念罗什,僧肇乃著《涅槃无名论》(有人疑其为后人伪作,论据似不充分)。论成之后,上表于后秦主姚兴,姚兴读后,大加赞赏。

僧肇在罗什众多的弟子中年纪最轻,对后世的影响却最大,也是最有才华的一个。他在中国佛教史上的影响与地位主要在于他对佛教理论的贡献。后人将他的论文汇编为《肇论》一书流行于世。由于《肇论》文辞优美,思想深邃,哲理性强,是中国古代思想宝库中不多见的哲学专论,因而历来受到人们的高度重视。自南朝以来,几乎历代都有人为之注疏,现更有英译本行世。研究《肇论》已成为一种专门的学问。除《肇论》之外,僧肇还有《维摩经注》及几篇佛教经论的序,对《肇论》思想有所发挥和补充,也是研究僧肇思想的重要参考资料。

13. 竺道生

竺道生(?—434),生年已不可详考,卒于南朝宋文帝元嘉十一年(434)。俗姓魏,巨鹿(今河北平乡)人,寓居彭城(今江苏徐州),家世仕族,父为广戚县令。道生“幼而颖悟,聪哲若神。其父知非凡器,爱而异之”¹⁾。当时有名僧竺法汰从荆州至建康(今江苏南京),住瓦官寺开讲《放光般若经》,朝野僧俗前来听讲者达数千人。幼年的道生遇竺法汰而从之出家,并随师改姓竺。出家以后,竺道生钻研佛典,研习佛理,不拘旧说,每有新解,十五

1) 《高僧传》卷七《竺道生传》。

岁时即行开讲。二十岁受具足戒以后，“讲演之声，遍于区夏，王公贵胜，并闻风造席，庶几之士，皆千里命驾”^①。后入庐山，幽栖七年，与慧远等共从僧伽提婆研习说一切有部的毗昙学说。鸠摩罗什至长安(401)后，道生又慕名投至罗什门下受学，主要学习中观般若学，并与僧肇、僧叡等人一起协助罗什翻译了大、小品《般若经》，成为罗什的高足之一。东晋义熙三年(407)前后，道生南返，途经庐山时，他把僧肇的《般若无知论》带给了慧远与刘遗民等，促进了南北佛教文化的交流。约于义熙五年(409)，道生回到了建康，深受朝野敬重，宋文帝刘义隆和名士王弘、范泰、颜延之等都曾从他问法。

竺道生为学能领宗得意，彻悟言外。他在建康接触到了六卷本《泥洹经》以后，“剖析经理，洞入幽微”，不受经文的限制，提出了一阐提也有佛性、亦得成佛的主张，在当时的佛教界引起了激烈的争辩，并被逐出建康佛教僧团。后大本《涅槃经》至，经中果称一阐提悉有佛性，证明道生所倡不谬。于是，道生名声大振，受到众僧的钦佩，并大行开讲，成为著名的涅槃师。竺道生还根据自己研习经论的体悟而提出“顿悟成佛”论以反对当时流行的渐悟成佛说，与持渐悟说的慧观形成了南方涅槃学派的两大系。

竺道生以慧解为本，“钻仰群经，斟酌杂论”，一生写下了多种著作。曾著《善不受报义》(原名不详)、《顿悟成佛义》、《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》、《涅槃三十六问》、《释八住初心欲取泥洹义》、《辩佛性义》等，“笼罩旧说，妙有渊旨”，可惜都佚失了。现仅存《妙法莲华经疏》二卷、《维摩经义疏》和《泥洹经义疏》的若干残篇，以及《答王卫军

① 《出三藏记集》卷十五《竺道生传》。

书》短文一篇，从中仍可窥见得竺道生不拘旧说、慧解为本的思想特色和创新精神。

14. 僧 祐

僧祐(445—518)，据《高僧传》卷十一《僧祐传》载，本姓俞，其先彭城下邳人，父时居于建康。年数岁，入建初寺，师事僧范道人。年十四，为避婚事而投至钟山脚下定林寺，拜“戒德精严，为法门梁栋”的法达法师为师。二十岁受具足戒后，又跟从“一时名匠，为律学所宗”的法颖律师学习律学，“竭思钻求，无懈昏晓，遂大精律部，有迈先哲。”齐竟陵王萧子良常请他讲律，听众常达七八百人。齐永明年(483—493)间，曾奉敕入吴(今江苏苏州)“试简五众”，并宣讲《十诵律》，更申受戒之法。僧祐为性巧思，善于设计建寺造像，著名的光宅寺、摄山大像、剡县石佛等，均是他设计监造的。他的学识风范深受齐梁两代朝野僧俗的崇敬，僧俗弟子达一万一千余人，其中明彻、宝亮等，都是佛教史上的著名人物。受南方学风的影响，僧祐很重视佛教典籍的研究，曾广泛搜集佛经卷帙，在中国佛教史上第一个做了建立《经藏》的工作。他一生的佛教著述也很多，现存最重要的有为“订正经译”而作的《出三藏记集》十五卷和为“护持正化”而集的《弘明集》十四卷，都具有极高的学术价值。

15. 菩提达摩

菩提达摩(?—536或528)，被中国禅宗奉为西天二十八祖，东土初祖。据《五灯会元》卷一等载，本为南天竺国香至王第三子，属刹帝利种姓，本名菩提多罗，从禅宗二十七祖般若多罗出家，改名达摩，“达摩者，通大之义也”。从师得受正法，并承祖

位,是为西天二十八祖。奉师之命,在师入灭以后,先留本国,行化六十余年,后待震旦缘熟,乃远渡重洋,历三载,于南朝宋末或梁代抵广州,先至金陵,因与梁武帝说话不投机,遂折苇化舟,渡江北上,往北魏入嵩山少林寺,面壁九年,世称“壁观婆罗门”。后遇慧可,传授心法,并以四卷本《楞伽经》为印证。

达摩的禅法是围绕着“安心”而展开的,具体的“入道”途径则不出“理入”和“行入”二种。理入为:“藉教悟宗。深信含生同一真性,客尘障故。令舍伪归真,凝住壁观,无自无他,凡圣等一,坚住不移,不随他教。与道冥符,寂然无为,名理入也。”^①行入为四行:初报怨行,二随缘行,三无所求行,四称法行。“二行四入”概括了达摩的全部禅法思想,其重要特点之一是继竺道生会通般若实相与涅槃佛性之后,又将实相无相与心性本净结合起来作为禅法的理论基础,这对后世禅宗思想的形成发展,都有很大的影响。

菩提达摩被奉为中国禅宗的初祖,“如何是祖师西来意”曾成为禅门弟子参学的最主要的话头之一,他与梁武帝的问答,也在《碧岩录》中被列为第一则“颂古”而成为禅门众所周知的公案。关于达摩的传说也很多,相传他曾六度被毒,死后三年,有魏使宋云从西域返回,途经葱岭时遇见达摩手上拿着一只鞋,问他哪儿去,回答说西天去。宋云回来一讲,众人惊骇不已,打开坟墓一看,只见空棺中只剩下了一只鞋子,这只鞋子后有诏送少林寺供养,“后不知所在”。唐代宗时,曾赐谥“圆觉禅师”。

^① 《续高僧传》卷十六《菩提达摩传》。

16. 昙鸾

昙鸾(476—542),雁门(治所在今山西代县)人。少年出家后,精习“四论”和佛性学说,后因病求长生不老之术而到江南从陶弘景得《仙经》十卷。北归途中经洛阳遇菩提流支,从受《观无量寿佛经》一部,说是解脱生死的大仙方。于是,乃焚毁《仙经》,专修净土。晚年定居于汾州玄中寺,积极倡导净上法门,并首次比较系统地对弥陀净土的教义进行论释,为净土宗的创立奠定了理论基础。所著《往生论注》,依龙树的《十住毗婆沙论·易行品》而立“难行”、“易行”二道。认为世风混浊,没有佛的帮助,靠自力解脱甚难,靠自力解脱的教义是“难行道”,而以信佛的因缘愿生净土,凭藉佛的愿力,即借“他力”往生净土的教义是“易行道”。昙鸾还称,只要一心专念阿弥陀佛名号,死后就可以往生安乐国土。昙鸾的这些思想和所倡导的修行方法都为以后的净土宗继承并加以发挥。

17. 慧皎

慧皎(497—554),据《续高僧传》卷六载,会稽上虞人(今属浙江)。出家后,“学通内外,博训经律。住嘉祥寺,春夏弘法,秋冬著述”。他曾撰有《涅槃义疏》和《梵网经疏》等。他的著述中最重要的是《高僧传》,这是他不满意此前的各种僧传类著作而另开体例撰写而成的。书名用《高僧传》而不用《名僧传》,是表示所收录的僧人重在其有德行,而不在其是否有名。《高僧传》在中国佛教史上有重要的地位和影响,它通过为僧人立传,为我们保留了大量可贵的佛教史料,是我们了解并研究汉魏六朝佛教传播情况不可多得的重要参考书。《高僧传》所开创的体例也为后世的

僧传编撰者所效法。

18. 真 谛

真谛(499—569),梁末陈初人,是中国四大译经家之一,也是南北朝时学识最渊博的外僧。本为西天竺人,于梁中大同元年(546)从扶南(今柬埔寨)来到我国南海(今广州),两年后至建康,受到梁武帝礼遇,但不久即因侯景之乱而颠沛流离于今苏、浙、赣、闽等地。他沿途译经,最后又至广州,专心从事译经事业。“始梁武之末,至陈宣初位,凡二十三载,所出经论记传六十四部,合二百七十八卷。”¹真谛译出的经典对大乘瑜伽行派的思想在中土的流传影响很大,特别是其中的《摄大乘论》,成为南朝摄论学派的主要理论依据,真谛的门下有法泰、慧恺等,都是“知名梁代,并义声高邈,宗匠当时”的佛教学者,他们在弘传《摄论》方面都做出了重要的贡献。

19. 智 颢

智颢(538—597),天台宗的实际创始人,俗姓陈,字德安,原籍颍川(今河南许昌)。东晋迁都,其家南移,寓居荆州的华容(今湖北监利县西北)。世家出身,门第很高,父亲陈起祖曾在梁元帝时被拜为散骑常侍,封益阳公。智颢十八岁时投至相州果愿寺沙门法绪门下出家为僧,不久即北上从著名的律师慧旷受学,又到湖南衡州境内的大贤山隐居了一段时间,潜心诵读《法华经》等。二十岁受具足戒时,智颢已精通经律。其后,他对佛教禅观又发生了兴趣。陈文帝天嘉元年(560),智颢前往光州(今河南光山

¹ 《续高僧传》卷一《真谛传》

县)大苏山拜慧思为师,研习《法华》,学修禅观,深得法华三昧之真谛。陈废帝光大元年(567),年当二十的智顓至陈都金陵,受到了陈代朝野僧俗的欢迎与敬重。不久,被迎请住进了瓦官寺。在瓦官寺的八年,智顓不仅传授禅法,而且开讲《法华经》等,标立宗义,判释经教,为创立天台宗打下了基础。

由于金陵喧闹嘈杂,不利于坐禅行道,因而智顓在陈宣帝太建七年(575)与慧辩等二十余人离开金陵前往会稽(今浙江绍兴)的天台山。智顓在天台住了十年,获“天台大师”的称号。他虽远居天台,但并没有中断与陈王朝的联系,京城里的最高统治者也不断地下敕向他表示问候与请教,并赐给大量钱物。陈后主还多次迎请智顓返京。至德三年(585),智顓离开天台重新回到金陵,先后讲《大智度论》和《法华经》等,受到了朝廷的礼遇。皇后、太子都从其受戒。隋开皇九年(589),隋军南下灭陈,陈后主做了俘虏,智顓也逃离了金陵。

隋文帝在开国之初就写信给智顓,要他好好为隋王朝服务。隋炀帝杨广未登基当皇帝前,受封晋王,出任扬州总管,他与智顓也交往密切,在邀智顓到扬州并从其受菩萨戒之后至智顓去世的六年中,先后给智顓的书信达四十多封,并从各方面给予了大力支持。智顓也积极投靠隋王朝,一再表示要把“兴显三世佛法”与“拥护大隋国土”紧密结合在一起,要竭诚为隋王朝服务以报皇帝的“水土之泽”¹⁾。他临终留下的遗嘱中还发愿,死后若有神力,誓当护持隋王朝;同时他也向杨广提出要求,希望为寺院争取到更多的田产。智顓去世后第二年,晋王杨广承智顓的遗愿而在天台山南麓为之立寺,初名天台寺,至隋炀帝大业元年

1. 《国清百录》卷二,《大正藏》第46册,第809页中。

(605)赐名国清寺。此寺是天台宗的根本道场,被称为天台宗的“祖庭”。

智顓的政治活动能力很强,与陈隋两朝帝王的关系都很密切,史传上称他“陈隋两帝,师为国宝”¹,这对于他创立佛教宗派有很大的帮助。智顓不但在政治上、经济上为天台宗的创立打下了坚实的基础,而且还建寺度僧,培养弟子,并为天台宗留下了大量的理论著作。据有关记载,他一生建寺三十六所,亲手度僧一万四千余人,传法弟子三十二人,著书一百四十余卷(其中大部分为其弟子灌顶记录整理而成)。著作中最重要的有《法华玄义》、《法华文句》和《摩诃止观》,号称“天台三大部”,是天台宗的基本理论著作,尤其是《摩诃止观》,代表了智顓的成熟思想,也奠定了天台宗的思想理论基础。

20. 吉 藏

吉藏(549—623),俗姓安,祖籍为西域安息,故有“胡吉藏”之称。先世因避仇而移居南海(今广州),后迁至金陵(今南京)。吉藏生在金陵,约三四岁时,就曾由父亲带领谒见了真谛,真谛为其取名吉藏。后来,他父亲出家,吉藏也常随父亲到兴皇寺听法朗法师讲“三论”,七岁时从法朗出家。十九岁时学有所成,参与了讲经活动。陈末隋初,江南凌乱,道俗波迸,各弃城邑,吉藏乃率其所属,往诸寺中,收聚文疏,广览博学。后至会稽(今浙江绍兴),住嘉祥寺,讲经说法,活跃一时,问道者常有千余人,被称为“嘉祥大师”。

隋统一全国后,吉藏应时为晋王的杨广(即隋炀帝,604—

1. 道宣:《大唐内典录》卷五,《大正藏》第55册,第284页中。

618 在位)之请,住扬州慧日寺,“礼事丰华,优赏伦异”,后又移住京师长安日严寺,“法化不穷,财施填积”。曾与“自号三国论师”的沙门僧粲进行过多次辩论,最后获胜,受到朝野僧俗的敬重。杨广次子齐王杨暕,“稽首礼谢,永归师傅,并保吉祥麈尾及诸衣物”¹⁾。在此期间,吉藏完成了《三论》的注疏及《三论玄义》等,创立了三论宗。

入唐以后,吉藏仍然受到重视。《续高僧传·吉藏传》中说:“大唐义举,初届京师,武皇帝召释宗竭于虔化门下。众以藏机悟有闻,乃推而叙对。……武皇欣然,劳问勤勤,不觉影移语久,别敕优矜,更殊恒礼。”武德(618—626)初,唐高祖在长安设立十大德统领僧众,“纲维法务”,吉藏为十大德之一。

吉藏学识丰富,著作也很多。一生“讲《三论》一百余遍,《法华》三十余遍,《大品》、《智论》、《华严》、《维摩》等各数十遍,并著《玄疏》,盛流于世”²⁾。他的主要著作有《中论疏》十卷、《百论疏》三卷、《十二门论疏》三卷、《三论玄义》一卷、《大乘玄论》五卷和《二谛义》三卷等。其著流传到日本和朝鲜,产生了一定的影响。

吉藏的弟子很多,有慧远、智凯、硕法师等,但在佛教史上大都隐而不显。再传弟子中只有相传出于硕法师门下的元康略为知名,有《肇论疏》等存世。

21. 道 绰

道绰(562—645),俗姓卫,并州汶水(今山西文水县)人。据说他早年出家,先学《涅槃》,又研空理,后至玄中寺读《昙鸾和尚碑》而受到启发,遂改信净土。三十多年间讲《观无量寿佛经》二

1) 《续高僧传》卷十一《吉藏传》。

2) 同上。

百多遍,每日口诵“南无阿弥陀佛”。“南无阿弥陀佛”是根据《观无量寿佛经》“称佛名故,于念念中,除八十亿劫生死之罪”而提倡的一种念诵。在道绰以前,中土修“净土”者一般偏重于“观想念佛”,即于观念中想像佛及净土的种种庄严美妙,而至道绰则专以“称名念佛”为务。据说道绰“劝人念弥陀佛名,或白麻豆等物而为数量,每一称名,便度一粒。如是率之,乃积数百万斛者”,他自己“才有余暇,口诵佛名,日以七万为限,声声相注,宏于净业”^①。道绰著有《安乐集》二卷,系统地阐述了净土思想,并依难行道、易行道之说而立圣道、净上二门,认为在北末法时代,“其圣道一种,今时难证,一由去大圣遥远,二由理深解微”,只有凭藉阿弥陀佛的愿力往生极乐净土、入圣证果的净土门才是唯一的解脱之路。道绰为净土宗的创立进一步奠定了基础,他的弟子善导则最终完成了创宗。

22. 道 宣

道宣(596—667),律宗三大家之一“南山律宗”的创始人,俗姓钱,丹徒(今属江苏镇江市)人,一说长城(治所在今浙江长兴)人。十六岁落发,后从智首律师受具足律,并听其讲《四分律》四十余遍。既而入终南山,潜心著述,并创设戒坛,制订授戒仪式。由于道宣在重点研习弘传律学的同时,还广泛参学,具有相当广博的知识,并曾参加过玄奘主持的译场,因而深受大乘唯识学等思想的影响,他对本属小乘的《四分律》也是常以大乘教义来作解释的。他认为,《四分律》从形式上看属于小乘,从内容上看当属大乘,他还从律文中搜寻出五种理由来证明《四分律》能通于

^① 《续高僧传》卷二十《道绰传》。

大乘。这样,《四分律》不仅成为道宣所创律宗所依据的基本典籍,而且成为中国佛教戒律的基本依据。道宣依《四分律》所创的律宗也因此而又被称为“四分律宗”。

道宣的著作,据说有一二百卷之多。其中重要的律学著作有《四分律删繁补阙行事钞》、《四分律删补随机羯磨疏》和《四分律比丘含注戒本疏》等,称为“三大部”。再加上《四分律拾毗尼义钞》、《四分比丘尼钞》,则称“五大部”。除律学著作外,道宣还有《广弘明集》、《续高僧传》、《集古今佛道论衡》和《大唐内典录》等重要的史传著作。道宣不仅是持戒严谨的律师,而且被认为是唐初最有学问的佛教史传专家。道宣有弟子千余人,著名的有文纲、怀素等。

23. 玄奘

玄奘(600—664),法相唯识宗的创始人,因精通经、律、论三藏而被尊称为“三藏法师”,俗称“唐三藏”或“唐僧”。俗姓陈,名祜,洛州缑氏(今河南省偃师县缑氏镇)人。少年早慧,因父母双亡、家境贫困而随出家的二哥住洛阳净土寺,并开始学习佛经。十三岁出家,二十一岁受具足戒。他曾游学各地,遍访名师,几乎穷尽了各家学说。由于深感中土诸师说法不一,验之于佛典经论,也异说纷纭,使人“莫知适从”。他特别对当时流行的摄论和地论两个学派关于佛性的不同说法而感到迷惑。为此,他“誓游西方,以问所惑”¹⁾,决心到印度去求法。

唐太宗贞观二年(628),玄奘正式向朝廷提出赴印度取经的申请,未获批准。次年(629),长安一带闹饥荒,朝廷准许僧俗四

1) 《慈恩三藏法师传》卷一。

出就食，玄奘乘此机会离开长安，踏上了漫长而艰苦卓绝的西行求法之路。前后历经数十个国家，玄奘终于来到了佛教的发源地印度。

玄奘入印以后，边旅行边参学，并广礼圣迹，又辗转数十国，最后于贞观七年（633）到达了他西行求法的主要目的地那烂陀寺。那烂陀寺是当时印度佛教的中心，寺院住持即是当时全印度最有学问的僧人戒贤。玄奘在那烂陀寺被推为精通佛教经、律、论三藏的十德之一，极受礼遇和敬重。他抓紧时间随戒贤学法，广泛研习各种佛典，着重学习《瑜伽师地论》，同时还“兼学婆罗门书、印度梵书”。经过五年“晨夕无辍”的刻苦钻研，玄奘的学识与名声仅次于戒贤。但玄奘仍不以此为满足，为了进一步充实提高自己，他又离开那烂陀寺，到各地去访师参学。他遍历东印、南印、西印、北印数十个国家，历时四年，向许多知名的佛教学者请教。回到那烂陀寺后，他应戒贤之嘱，为寺众主讲《摄大乘论》和《唯识决择论》。时有大乘空宗的著名学者师子光在该寺讲学，他根据《中论》《百论》来批驳大乘有宗的法相唯识学。玄奘用梵文写了《会宗论》三千颂，和会空、有两宗的思想，反对师子光对空、有思想的割裂，赢得了戒贤法师和印度诸大德的高度赞扬。

戒日王曾专门为玄奘在曲女城举行全印论辩大会，到会者有五印度十八个国王及僧俗数万人。玄奘坐为论主，宣讲大乘教义，获得极大的成功。声誉之隆，千古一人。他实际上已成为当时全印最有学问的僧人。其后不久，玄奘又应戒日王之请，参加了在钵罗耶伽国举行的五年一次的无遮大施会，与会者有僧俗数十万人，历时七十五天。会毕，玄奘便谢绝五印朝野僧俗的一再挽留，毅然决然地踏上了返国的旅程。

贞观十九年（645），玄奘满载着名震五印的声誉，携带着大

批经像,回到了长安。他西行求法,往返十七年,行程五万里,“所闻所履,百有三十八国”^①,其中“亲践者一百一十国,传闻者二十八国”^②,其带回大小乘佛教典籍五百二十夹,六百五十七部,此外还有大量的佛像、舍利等。一路见闻后由玄奘口述、辩机编成著名的《大唐西域记》十二卷。

玄奘回国后把主要精力都用于翻译佛经上。在唐太宗的支持下,玄奘从全国各地召集名僧二十多人相助,分别担任证义、缀文、正字、证梵等职,在弘福寺开始了译经事业。从贞观十九年(645)开始,先在弘福寺,后在大慈恩寺等,二十年间,共译出各类佛典七十五部,一千三百三十五卷,占唐代新译佛经的一半以上。其中主要的有大乘空宗的根本经典《大般若经》六百卷和集瑜伽学之大成的《瑜伽师地论》一百卷等。玄奘还把中国的《老子》和流行于中国的《大乘起信论》等由汉文译为梵文,传入印度。玄奘学识渊博,精通佛教各家之说,且兼通梵汉语言文字,因此,他的译经质量,达到了前所未有的水平,在中国译经史上开创了一个新时代。后人一般都把罗什以前的译经称“古译”,把罗什以后的译经称为“旧译”,而把玄奘的译经称为“新译”。玄奘虽然名列中国佛教史上“四大译师”之一,但他的译经无论是在数量上还是在质量上都超过了其他人。

玄奘的译经为法相唯识宗的创立奠定了坚实的理论基础,他在译经的同时又从事讲学,培养的一大批佛教学者又为法相唯识宗的创立提供了人才方面的保证。玄奘的弟子有中外僧人数千名,其中有不少朝鲜、日本来华的学者,最著名的是神昉、嘉

① 玄奘:《进西域记表》。

② 敬播:《大唐西域记序》。

尚、普光和窥基，有“玄门四神足”之称。在协助玄奘创宗方面作出巨大努力并继承玄奘法脉的是窥基。玄奘虽然是法相唯识宗的创始人，但他取经回国后的主要精力都用于译经，基本上是一个译而不述的人，法相唯识宗的主要著作大都是由窥基来完成的，法相唯识宗实际上也是经由窥基才完全建立并发展起来。

24. 弘忍

弘忍(601—674)，禅宗五祖，俗姓周，蕲州黄梅人。据说七岁就随道信出家，“三十年不离信大师左右”。他白天劳作，夜晚坐禅，性情敦厚，与世无争。由于他独善其身，精进不懈，因此，虽然文化水平不高，不常读经，却能契悟佛法大义，深受道信器重。道信以后，弘忍定居于黄梅双峰山东去不远的冯墓山（故又称东山），弘法开禅，大启法门，门徒甚众，规模空前。《传法宝纪》称“道俗受学者，天下十八九。自东夏禅匠传化，乃莫之过”。弘忍所传的禅法被称为“东山法门”。其实，东山法门也包括了道信的禅法，道信倡导的“一行三昧”为东山法门之根本，弘忍的禅法是对道信禅法的发扬光大。

弘忍在东山传法二十余年，足不出山，长期养性山中，并保持了道信对统治者上层人物不合作的态度。据说显庆年间(656—661)，唐高宗曾多次派遣使者前来迎请弘忍，均遭拒绝。弘忍继承并发展了道信倡导的山林佛教的特色，聚徒定居，生产自给，把禅的修行与生产劳动相结合，把修禅与日常生活打成一片，从而使达摩至道信以来随缘自在的修行观具体落实到了实际的禅行生活中去，在农禅并作的修禅生活中透露出了中国禅宗特有的老庄风度。中国禅宗的禅学思想、组织形式和修行风格等在弘忍之时基本得到了确立，“东土五祖”的传法世系也于

弘忍时成为定说。因此,中国禅宗经道信初创,在弘忍时已正式形成。

在禅学思想上,弘忍主要是强调了“守本真心”,认为“此守心者,乃是涅槃之根本,入道之要门,十二部经之宗,三世诸佛之祖”,只要守住“自性圆满清净自心”,便自然与佛不二。这些思想主要保存在传为弘忍所作的《最上乘论》中。此论可能是由弘忍门下根据弘忍所说集录而成,大体上可以反映弘忍禅法的特点。

由于弘忍“广开法门,接引群品”,“一生教人无数”,故门下大师辈出,“堪为人师”者皆分头弘化,各为一方人物,最著名的有“十大弟子”。其中以神秀和惠能最为著名,以神秀为代表的北宗和以惠能为代表的南宗成为中国禅宗的两大基本派别。弘忍圆寂后,唐代宗敕谥“大满禅师”。

25. 神 秀

神秀(606—706),禅宗北宗的创始人,俗姓李,东京尉氏(今河南尉氏县)人。少览经史,博览多闻,既而奋志出家,剃染受法。他“《老》《庄》玄旨,《书》《易》大义,三乘经论,四分律仪,说通训诂”,无不通晓。后到蕲州双峰山东山寺见五祖弘忍禅师,乃叹伏曰:此真吾师也。开始以打柴汲水等杂役,服勤六年,不舍昼夜,深得弘忍的器重。弘忍曾认为,“东山之法,尽在秀矣”,并命神秀为上座,且为“教授师”。弘忍卒后,神秀住荆州当阳山玉泉寺传法,归之者甚众。久视年中(700)(一说大足元年,即公元701年),武则天诏请神秀入京,“肩舆上殿,亲加跪礼,内道场丰其供施,时时问道。……时王公已下,京邑士庶,竞至礼谒,望尘拜伏,

日有万计。洎中宗孝和帝即位，尤加宠重”^①。遂推为“两京法主，三帝国师”^②。神秀在京城所受到的尊崇礼遇，对于扩大北宗的影响和推动北宗禅法的传播都起了很大的作用。神龙二年(706)，神秀去世，诏赐谥曰“大通禅师”。神秀的弟子很多，以普寂(651—739)、义福(658—736)最为著名，两人也曾先后受诏入京，受到王公士庶的礼遇，并为朝野所重。神秀一系的禅法主要盛行于北方嵩洛地区，安史之乱以后，逐渐趋于衰落，但仍绵延发展了百年之久。至唐武宗灭法，以寺院为主要依托的北宗禅才完全衰落下去。

26. 善 导

善导(613—681)，临淄(今山东淄博)人。幼年出家，唐贞观年间(627—649)至玄中寺听道绰讲《观无量寿佛经》，认为“此真入佛之津要，修余行业，迂僻难成，唯此观门，速超生死”。于是，他“勤笃精苦，尽夜礼诵”。后到长安光明寺弘传念佛法门。据说“每入室互跪念佛，非力竭不休，虽时寒冰，亦须流汗。出则为人演说净土法门三十余年”。曾先后写《阿弥陀经》十万卷，画净土变相三百壁，有弟子无数，被称为“弥陀化身”。著有《观无量寿佛经疏》(或称《观经四帖疏》)、《观念佛法门》、《往生赞》等，主要解说为何念佛及如何念佛，较完备地组成了净土宗的宗义及行仪，完成了净土宗的创立。当时长安从善导修习净土法门者不可胜数，“从其化者，至有诵《弥陀经》十万至五十万卷者，念佛日课万

① 以上引文均引自张说《唐玉泉寺大通禅师碑》。

② 《宋高僧传》卷八《神秀传》。

声至十万声者”^①。净土信仰在中土得到了空前的传播与发展。

27. 窥基

窥基(632—682),字道洪,姓尉迟,为将门之子。十七岁奉旨出家,师事玄奘。二十五岁时参加了玄奘主持的译场。他才华出众,智慧超人,极受玄奘的赏识,得到过玄奘的特别传授,在协助玄奘创立法相唯识宗方面起了巨大的作用。法相唯识宗实际上是经由窥基才完全建立发展起来的,僧传上说“奘师为瑜伽唯识开创之祖,基乃守文述作之宗”^②,这是符合实际情况的。玄奘的主要精力放在译经上,窥基则致力于著述,法相唯识宗的主要著作大都出于他之手,主要有《瑜伽师地论略纂》、《杂集论述记》、《因明入正理论疏》、《金刚般若经会释》、《法华经玄赞》、《弥勒上生疏经》、《大乘法苑义林章》等,发挥了玄奘所传的法相唯识学,有“百部疏主”之称。二十八岁时,窥基参译了《成唯识论》,一人担任笔受,并作述记,他的《成唯识论述记》是他众多论著中最重要的一部,历来受到高度重视,其影响甚至超过了《成唯识论》本身。由于窥基常年住在大慈恩寺,故世称“慈恩大师”。

28. 义净

义净(635—713),俗姓张,名文明,唐齐州(今山东济南)人,一说范阳(今北京城西南)人。十四岁出家,十五岁就“仰法显之雅操,慕玄奘之高风”,立志西行求法。从慧智禅师受具足戒后,又花了五年的时间学习道宣、法砺两家的律学。后又到洛阳、长

① 以上引文均引自《佛祖统纪》卷二十六。

② 《宋高僧传》卷四《窥基传》。

安学习《对法》、《摄论》、《俱舍》和《唯识》等学说。唐高宗咸亨元年(670),他由广州经海路去印度求法,在朝礼了鹫峰、鸡足山、鹿野苑、祇园精舍等佛教圣迹后,又专去那烂陀寺学习大小乘佛教,研习瑜伽、因明、中观和俱舍等学说,并多次努力,求得了近四百部梵本三藏。义净在印度学习了二十多年,游历了三十多个国家,最后于证圣元年(695)义净带着梵本佛典回到洛阳,武则天亲自迎接。义净回国后,即开始译经活动。他先参加实叉难陀的《华严经》翻译。久视元年(700)以后,又在洛阳、长安主持译场,在以后的十多年时间里,义净翻译的经典及撰述共六十一部、二百三十九卷^①,其中主要的有《金光明最胜王经》、《大孔雀咒王经》、《佛为胜光天子说王法经》、《药师琉璃光七佛本愿功德经》、《浴象功德经》、《称赞如来功德神咒经》、《法华论》、《根本说一切有部毗奈耶》等,成为中国佛教四大译经家之一,并与法显、玄奘并称三大求法僧。义净西行求法归来所写的《南海寄归内法传》四卷和《大唐西域求法高僧传》二卷都是研究唐代中外交通和南亚诸国历史的宝贵资料。义净译遍三藏,然专攻律部。平时生活也如律如仪,严守规矩。唐玄宗先天二年(713),义净圆寂于长安大荐福寺,享年七十九岁。

29. 惠 能

惠能(638—713),或作慧能,因久住曹溪而被称为“曹溪大师”,禅宗南宗的创始人。俗姓卢,原籍范阳(今北京城西南),因

^① 义净所译经典的总数,说法不一,此据《开元释教录》。其中若除去其所撰的《大唐西域求法高僧传》和《南海寄归内法传》等,实为五十六部、二百三十卷。

父“左降迁流岭南”而作了新州(今广东新兴县)百姓,早年丧父,老母遗孤,移至南海。由于家境贫困,惠能便于市卖柴以供家用。后于市上偶闻一客诵《金刚经》,据说“惠能一闻,心明便悟”,得知客从黄梅弘忍处来,即辞别老母,前往黄梅礼拜禅宗五祖弘忍大师。

比较通行的说法是,惠能离家后经过三十来天的路途跋涉,直接来到了黄梅。但《曹溪大师别传》却记载说,惠能先至韶州曹溪,与村人刘志略结义为兄弟。刘志略有姑出家为尼,名无尽藏,常诵《涅槃经》。惠能不识文字,却能为尼解释经义。乡里众人,皆叹其神悟。后被迎住宝林寺。他曾从智远禅师学禅,因听惠纪禅师诵《投陀经》而感悟“空坐”无用,便在惠纪的指点下前往东山寻弘忍大师。这就是说,惠能在见弘忍之前,已经有了一段学佛的经历,特别是对《涅槃经》有了一定的体会。惠能虽然在佛学方面有一定的天赋,但从他后来初见弘忍时对佛性所发表的一番见解来看,后一种说法似乎更可信些。

据说惠能一见弘忍,便直言“唯求作佛”。弘忍责之曰:“汝是岭南人,又是獠獠,若为堪作佛?”惠能答曰:“人即有南北,佛性即无南北。獠獠身与和尚不同,佛性有何差别?”弘忍见惠能答语非凡,很器重他,便把他留下了。惠能先在弘忍门下随众作务,踏碓八月有余。后弘忍为付衣法,命众门人各作一偈以呈各自见解。众人皆言,我等不须澄心用意作偈,神秀上座是教授师,待他得法后,我等自可依止。神秀上座思惟良久后作偈言:“身是菩提树,心如明镜台;时时勤拂拭,莫使有尘埃。”弘忍对此的评价是只到门前,尚未入得门见自本性。惠能亦作一偈:“菩提本无树,明镜亦非台;佛性常清净,何处惹尘埃。”惠能所呈心地得弘忍印可,并因此而密受衣法,成为禅宗六祖。

惠能得法后,为防人争夺法衣,领弘忍“将法向南,三年勿弘”之训,回到岭南,避难于猎人之间多年。后至广州法性寺,值印宗法师在讲《涅槃经》。时有风吹幡动,一僧曰风动,一僧曰幡动,议论不已。惠能进曰:“不是风动,不是幡动,仁者心动。”一语惊人,引起了印宗法师的重视。一问方知是佛法南来,便为惠能剃发,愿事为师,并请智光律师为之授戒。是年为仪凤元年(676),惠能三十九岁。法性寺即今广州光孝寺,寺中现有瘞发塔、风幡堂等遗迹。惠能出家受戒后,就在法性寺的菩提树下为众人开“东山法门”。不久,回到曹溪,行化近四十年,门徒数千人。据说武则天和唐中宗都曾召他人京,均力辞,保持了山林佛教的特色。惠能圆寂后,唐宪宗追谥为“大鉴禅师”。唐代著名的文人王维、柳宗元、刘禹锡等都曾为惠能写过碑铭。惠能的言行说教后由门人汇集整理而编成《坛经》一书,成为惠能南宗的代表著作。

惠能禅最初主要在南方流传。后由于其倡导“识心见性,顿悟成佛”的简便法门,又经弟子神会的努力,因而在北方也得以流传,并逐渐取代神秀北宗的地位。晚唐五代,惠能南宗播及全国。唐宋以后,惠能南宗不仅湮没了五祖弘忍门下包括神秀北宗在内的其他各支脉,成为中国禅宗的惟一正宗,而且几乎成为中国佛教的代名词,在中国历史上产生了广泛而久远的深刻影响。

30. 法 藏

法藏(643—712),华严宗的实际创始人,被尊为华严三祖。俗姓康,祖居康居,后迁长安。法藏生于长安,十七岁从华严二祖智俨学《华严经》,领会颇深,很受智俨赏识。唐高宗咸亨元年(670),武则天舍住宅为太原寺,法藏受召前往,奉敕削发出家,

并任太原寺住持。四年后(674),在武则天的安排下,法藏受了具足戒。自此,法藏广事讲经说法和著述,并积极参加译经。法藏是个很有政治头脑、活动能力也很强的僧人,作为武则天的家庙和尚,他与唐王朝,尤其是与武则天结下了不解之缘。他的各种佛事活动,都是在最高统治者的支持下进行的,同时,他也以宗教活动积极配合了帝王的政治需要。

武则天曾派人去于阗取回梵本《华严经》,亲自组织翻译,并令法藏参加。圣历二年(699)十月,法藏奉诏于佛授记寺讲新译的《华严经》,据说讲至《华藏世界品》时,“讲堂及寺中地皆震动”^①,便立即派人将这一“奇迹”报告武则天,武则天马上利用此来自我宣扬,说“地动”是如来降迹显灵,是自己当女皇的“瑞应”,特下敕嘉奖法藏,并命史官将此事“编于载籍”。后法藏又被请到长生殿为武则天讲华严教义,他指殿前金狮子为喻,使武则天“豁然领解”,这次讲经由法藏的弟子记录整理而成现存的《华严金狮子章》,为华严宗的代表性著作之一。后来“中宗、睿宗皆请为菩萨戒师”^②,王公大臣并礼事之。后人称法藏为“五帝门师”^③。

法藏充分利用自己在朝廷受到的尊崇和礼遇来从事译经、著述和创立宗派等一系列佛教活动。法藏是唐代重要的佛经翻译家之一。他很早就参加了译经活动,年轻时曾参与了玄奘主持的译经,后因笔受、证义、润文见识不同而退出。他一生译经众多,用力最勤的就是《华严经》。他参与翻译的八十卷《华严经》(世称“八十华严”或“唐译本”)成为在中国流传最广的一个译

① 《宋高僧传》卷五《法藏传》。

② 崔致远:《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》。

③ 续法:《法界宗五祖略记·二祖贤首国师传》。

本。法藏一生先后讲新旧《华严经》三十多遍，著述甚丰，有百余卷之多。在他大量的著作中，主要是关于《华严经》的著述，如《华严经探玄记》、《华严经旨归》、《华严一乘教义分齐章》（又称《华严五教章》）、《华严经义海百门》、《修华严奥旨妄尽还源观》、《华严金狮子章》等。法藏在这些著作中依《华严经》立论，同时又融合吸收法相唯识宗和天台宗的一些思想，对华严教义作出了创造性的解释与发挥，并进而在“判教”的基础上构建了华严宗以“法界缘起”为主要特征的具有中国特色的佛教理论体系。法藏在帝王的直接支持下创立的华严宗在中国佛教史上具有广泛而深远的影响。

法藏门下有宏观、文超、智光、慧苑等。他的理论曾一度为上首弟子慧苑所修改，因而未得广传。但不久以后澄观即批判了慧苑的判教理论和缘起说，重新发挥法藏的教义，对“中兴”华严宗起了很大的作用，因而澄观被后世尊奉为华严宗四祖。

31. 神 会

神会(684—758)是禅宗六祖惠能晚年的弟子，俗姓高，襄阳(今湖北襄阳县)人。自幼聪明好学，先学儒家五经，又学老庄玄理，后读《后汉书》而知浮屠之说，由是留神佛教，而无仕进之意。出家后讽诵群经，曾往荆州玉泉寺参神秀禅师，神秀入京，乃往曹溪师事惠能，从此不离惠能左右。惠能去世数年后，神会离开曹溪到各地去游历。

约在开元八年(720)左右，神会北上入洛，开始传惠能禅法于北土。先在南阳住了近十年，因而有“南阳和尚”之称。他在南阳传惠能的顿教法门，同时开始对弘忍传法付衣于惠能之事大加渲染。开元二十年(732)左右，神会又在滑台(今河南滑县东)

大云寺设道俗僧尼均来参加的“无遮大会”，与当时“两京名播，海外知闻”的山东崇远法师进行了一场关于南北禅宗是非邪正的大辩论，公开指责神秀为代表的北宗“师承是傍，法门是渐”。此后，与神秀门下普寂、义福等人为了法统而长期相争。曾因人诬告“聚徒疑萌不利”而被逐出洛阳。天宝十四年(755)安史之乱起，叛军攻下洛阳，次年又进入长安。唐肃宗至德二年(757)，郭子仪收复两京。神会应朝廷邀请，设坛度僧收“香水钱”，以助军需，为恢复两京立下了汗马之功，因而受到帝室的重视，被召入宫内供养。后住洛阳荷泽寺，故又有“荷泽大师”之称。由于神会的努力，惠能南宗在北方嵩洛地区得到了传播与发展，扩大了南宗的影响，“于是，曹溪了义，大播于洛阳，荷泽顿门，派流于天下”¹⁾。神会的传承，自成一系，被称为“荷泽系”或“荷泽宗”。乾元元年(758)，神会卒于荆州开元寺，谥“真宗大师”。贞元十二年(796)，敕皇太子集诸禅德，楷定禅门宗旨，立神会为“第七祖”。

神会的禅学思想主要是对惠能思想的继承与发展。他发挥了惠能的“无念”法，并坚持了惠能的“顿悟”成佛论。与此同时，他虽然也以般若空寂说自性，却又更多地着眼于空寂之“体”或知见之“性”，并于体、性上立知见之用。神会的思想后来经宗密站在华严宗的立场上加以发挥而对中国哲学的发展产生了一定的影响，特别是突出“知之一字，众妙之门”，对程朱理学和陆王心学的影响都十分明显。但以神会为代表的禅宗荷泽系本身流传的时间却并不长，唐武宗灭法以后，此系便趋衰落，法脉数传后即无可考。

1. 《宋高僧传》卷八《神会传》。

32. 鉴 真

鉴真(688—763),唐代律学大师,日本律宗初祖。俗姓淳于,广陵江阳(今江苏扬州)人。十二岁出家,二十二岁受具足戒,先后游历洛阳、长安等地,学习佛教三藏,尤精律藏。后归扬州大明寺,讲律传法。唐天宝元年(742),应日本留学僧荣叡和普照之邀,决定赴日本传授戒律。但从当年始至天宝七年(748),五次东渡皆因遭官府阻拦或遇海上风暴而未成功。在此期间,荣叡去世,鉴真也双目失明。但面对种种困难,鉴真并没有退缩。天宝十二年(753),日本遣唐使藤原清河等人到扬州再次请鉴真去日本传戒。是年底,鉴真与比丘法进、昙静、尼智首等人,携带如来肉舍利三千粒,弥陀佛、药师佛、弥勒佛等造像,金字《华严经》、《四分律》、《止观法门》、《西域记》等四十八部经律论疏,菩提子、金铜塔、书法精品以及香精、药材、佛具等物,第六次东渡日本,终于成功地在日本九州岛登岸。第二年被迎入首都奈良东大寺,天皇下诏授予“传灯大法师”。鉴真在东大寺设坛传戒,后又在大佛殿西侧建戒坛院,造唐招提寺,作为授戒传律的基地。日本天皇号召,凡出家者,都需要到唐招提寺去向鉴真学习戒律,唐招提寺成为日本律宗的本山,鉴真则成为日本律宗的初祖,并被誉为“过海大师”、“唐大和尚”。鉴真随带的物品以及所介绍的中国文化,促进了日本医学、雕塑、美术和建筑文化的发展,为中日佛教文化交流作出了重要贡献。唐宝应二年(763),鉴真卒于日本唐招提寺。

33. 希 迁

希迁(700—790),禅宗六祖惠能的再传弟子,青原行思的传

法弟子，俗姓陈，端州高要（今广东高要县）人。初闻惠能南来，便直往曹溪参学，得度而未具戒。自是上下岁浮，往来三峡间。开元十六年（728），于罗浮山受具戒。后又师事惠能的高足青原行思。天宝（742—756）初，往湖南衡山南寺之东的大石上结庵，故人称“石头和尚”。当时与江西马祖并称，时人曰：“江西主大寂，湖南主石头，往来憧憧，不见二人上为无知矣。”¹惠能门下的重要系脉“青原系”其实是因石头希迁而发展起来的。

希迁所著的《参同契》、《草庵歌》等在禅门中流传很广，其禅法特点是比较注重从心与物、理与事的关系中去强调“即心即佛，心佛众生，菩提烦恼，名异体一”²，并吸收了华严宗的思想。贞元六年（790），希迁去世，年九十一岁，敕谥“无际大师”。希迁的弟子很多，著名的有天皇道悟、药山惟俨、丹霞天然、潮州大颠等。希迁的七世法孙清凉文益继承了希迁的思想特点，创立了法眼宗；希迁以下化出的另外两支——云门宗和曹洞宗，也都从不同的方面阐发了希迁一系的禅学思想。

34. 不 空

不空（705—774），密宗的创始人之一。原籍北印度，一说师子国（今斯里兰卡）。年十五出家，师事密教高僧金刚智。开元八年（720），随金刚智经南海、广州而抵洛阳，大弘密法，二十岁在洛阳受具足戒。后至长安，译出了《金刚顶经》，此经后成为密宗所依的主要经典之一。不空是中国佛教史上的“四大译师”之一，所译经数，各种记载不一，据圆照的《贞元新定释教目录》载，为

1 《景德传灯录》卷六，马祖道一的谥号为“大寂禅师”。

2 《五灯会元》卷五《石头希迁禅师》。

一百一十一部，一百四十三卷，专重于密教典籍。

不空曾在金刚智死后奉师遗命赴印度和师子国学习密法，并广求密藏，天宝五年(746)返回长安后，奉诏入宫，建立曼荼罗，为玄宗灌顶，并开坛广为四众授法。不空历玄宗、肃宗和代宗三朝，与朝廷结纳颇深，多次受赐封号。他与金刚智主要弘传金刚界密法，而当时中印度来华的僧人善无畏及其弟子一行则主要传授胎藏界密法。胎藏界和金刚界两部密法传入中国后不久，即相互传授，融为一体。由于善无畏、金刚智的弘传，再加不空的大力传布，终于形成了一个以修持密法为主的中国佛教宗派——密宗。其创始人善无畏、金刚智和不空，三人均于开元年间来华，故世称“开元三大士”。

35. 道一

道一(709—788)，禅宗六祖惠能的再传弟子，南岳怀让的传法弟子，俗姓马，一般称“马祖”或“马祖道一”。汉州什邡(今四川什邡县)人。初从智洗门下处寂出家学禅，受具戒于渝州(治所在今重庆市)圆律师。唐开元(713—741)中，习禅于南岳。据载，马祖当时居南岳传法院，独处一庵，唯习坐禅，凡有来访者都不顾，怀让前往，亦不顾。怀让见其神宇有异，想起六祖对他所说的“汝向后出一马驹，踏杀天下人”的谶语，便多方诱导之。一日，怀让问马祖：“大德坐禅图什么？”答曰：“图作佛。”怀让乃取一砖于庵前石上磨，马祖亦不顾。时既久，乃问曰：“磨作什么？”怀让答曰：“磨作镜。”马祖问道：“磨砖岂得成镜？”怀让乘机启发说：“磨砖既不成镜，坐禅岂能成佛？”马祖当下离坐问曰：“如何即是？”怀

让便对马祖说了“禅非坐卧”、“佛非定相”等一番话。^①据说马祖闻言,豁然开悟。后于江西传禅,四方学者云集,创“洪州宗”。惠能门下的重要系脉“南岳系”其实是因马祖道一而发展起来的。

马祖道一禅法的主要特点是将惠能的“当下即是”进一步从自心自性的全体大用上加以发挥,把惠能的“无念心”进一步发展为“平常心”,所谓“饥来吃饭,困来即眠”,“平常心是道”^②。贞元四年(788),马祖道一圆寂,享年八十。后唐宪宗赐谥“大寂禅师”。马祖道一有入室弟子一百三十九人,各为一方宗主,其中最著名的有百丈怀海、南泉普愿、西堂智藏(以上三人同号入室,时称马祖门下三大士)、大珠慧海、大梅法常、盐官齐安、归宗智常、盘山宝积等人。马祖以下化出了五家禅中的沩仰宗和临济宗。

36. 湛 然

湛然(711—782),天台宗九祖,俗姓戚,世居常州荆溪(今江苏宜兴南),故世称“荆溪大师”。家本儒墨,年二十余,受经于玄朗,学习天台止观教义。年三十八正式出家受戒。玄朗死后,湛然住天台山国清寺,大弘天台教法,他的“无情有性”论强调草木瓦石等无情之物亦有“佛性”,发展了天台教义,使天台宗“焕然中兴”。主要著作有《法华玄义释箴》、《法华文句记》、《摩诃止观辅行传弘决》、《金刚铈》、《始终心要》、《十不二门》、《摩诃止观搜要记》等,对天台宗的思想作了进一步的发挥。弟子有道邃、行满等

① 参见《古尊宿语录》卷一和《五灯会元》卷二等。

② 参见《五灯会元》卷三、卷四。

三十九人。

37. 澄 观

澄观(738—839),华严宗四祖,俗姓夏侯,越州山阴(今浙江绍兴)人,年十一依宝林寺霁禅师出家,年十四剃度后遍参名山,访师问道。早年曾从天台宗湛然、禅宗慧忠和慧云等学佛,故思想上受天台宗和禅宗的影响。大历十一年(776),游五台山、峨眉山后,长居五台山大华严寺,专行方等忏法,并讲《华严经》。由于认为华严旧疏文繁义约,不便为初学者所用,因而另撰华严新疏。贞元年间(785—805),奉诏入京,曾协助译成四十卷《华严经》,并为之撰疏。

澄观因常住清凉山(即山西五台山)而得“清凉国师”的赐号(一说因奉诏入内殿讲经,“以妙法清凉帝心”而受封“清凉”)。他先后讲《华严经》五十余遍,著述据说有三百多卷,主要有《华严经疏》、《华严经随疏演义钞》、《贞元经疏》、《华严法界玄镜》、《华严经略策》、《三圣圆融观门》等,其中最重要的是《华严经疏》六十卷和《华严经随疏演义钞》(也称《华严大疏抄》)九十卷,此两部著作成为以后讲《华严经》者所必须依据的经典注释,是研究华严宗教理的重要资料。

在思想上,澄观主要继承法藏的五教判释和十玄缘起说,并加以发挥,从而中兴华严。同时,他又吸取天台宗的性具实相说来发展华严性起的理论,认为性起不但有净,而且也有染。他还融会禅教,对中唐以后的禅教融合思想有一定的影响。澄观的弟子有一百余人,以宗密最为著名。

38. 怀海

怀海(749—814,一说720—814),俗姓王,福州长乐(今福建长乐县)人,依潮阳西山慧照落发,从衡山法朝受具足戒。后往庐山浮槎寺,阅览大藏经多年。闻马祖道一在江西开法,前往归依,倾心依附,得到印可,成为马祖的上首弟子。马祖门下三大士中,尤以怀海的影响和地位为最。

马祖去世后,怀海往新吴(今江西奉新县)大雄山,此山岩峦峻极,故号百丈山,怀海也因此而有“百丈禅师”之称。怀海住山不久,参玄访道者云集。

怀海的禅法继承发展了马祖禅“自心是佛”和“着衣吃饭,长养圣胎,任运过时,更有何事”^①的解脱修行观,处处体现了重现实之人的特点,受到了僧众的欢迎。为了便于禅宗僧众的团体生活和参学,怀海还根据中国国情和禅宗的特点,折衷佛教大小乘的戒律,制定了禅门清规,对禅宗寺院的僧职、制度、仪式以及农作等都作了明确的规定,后称《百丈清规》。怀海本人对禅门清规身体力行,并“一日不作,一日不食”。《百丈清规》的制定和农禅并作的大力推广,对禅宗的发展产生了极重要的影响,百丈怀海也因此而在禅门中享有极高的声誉。

元和九年(814),怀海去世,终年六十六岁(一说九十五岁)。唐穆宗谥“大智禅师”。怀海的弟子很多,其中最著名的有汾山灵祐和黄檗希运等。马祖的禅法经百丈怀海而化出汾仰宗和临济宗。

① 《九灯会元》卷三《马祖道一禅师》。

39. 宗 密

宗密(780—841),俗姓何,果州西充(今属四川)人,出身豪富,幼通儒书。元和二年(807)偶遇遂州的道圆禅师,乃出家修行,同年受具足戒。后因读华严四祖澄观的《华严经疏》而“心地开通”,便到长安随澄观学习华严教理,成为华严宗五祖。曾北游五台山,不久回陕西郿县圭峰草堂寺,由于长期在圭峰草堂寺传教而被称为“圭峰大师”。

宗密主要阐述华严教义,同时进一步发展了澄观教禅一致的思想,调和佛教内部各派和儒、道各家的思想,主要著有《注华严法界观门》、《禅源诸论集》、《禅门师资承袭图》和《华严原人论》等。宗密的“三教即三宗”的教禅一致论和“会通本末”的判教论对中国佛教思想的发展和儒、佛、道三教融合的思潮都产生了很大的影响。

大和九年(835),唐文宗召入内殿,问佛法大意,并赐紫服,敕号“大德”。圆寂后,唐宣宗追谥“定慧禅师”。

40. 契 嵩

契嵩(1007—1072),又称佛日契嵩,禅宗云门宗僧人,俗姓李,字仲灵,藤州镡津(今广西藤县)人。七岁出家,十三岁剃度,十四岁受具足戒,刻苦学习,经传杂书,无不博究。后从瑞州(今江西高安)的洞山晓聪禅师得法,成为云门文偃的四世法孙。庆历年间(1041—1048),契嵩至杭州灵隐寺修行。他一方面著《传法正宗定祖图》、《传法正宗记》和《传法正宗论》(以上三本书合称《嘉祐集》)等,以厘定禅宗传法世系的二十八祖说;另一方面,又著《辅教篇》,以儒之《孝经》,发明佛意,甚至提出“夫孝,诸经

皆尊之，而佛教殊尊也”，将主张出世主义的佛教说成比儒家更尊崇孝道，竭力调和儒、佛之间的矛盾，以反驳当时的排佛论。曾受到宋仁宗的赏识，敕许其著作编入《藏经》流通，并赐号“明教大师”，从而一度加强了北宋时禅宗云门宗的势力。其著作有《潭津文集》二十卷行世。

41. 宗喀巴

宗喀巴(1357—1419)，藏传佛教格鲁派的创立者，本名罗桑札巴，出生于今青海省湟中县塔尔寺，由于藏语称湟中一带为“宗喀”，故被尊称为“宗喀巴”。宗喀巴三岁受近事戒，七岁正式出家，十六岁前往西藏地区学经。经过十多年的艰苦努力，宗喀巴系统地学习了藏传佛教显、密各教的教法，成绩卓著。二十八岁时，受比丘戒，讲经授徒，声望日高。鉴于当时佛教戒律废弛，僧侣生活腐化等状况，宗喀巴下决心从戒律入手，革新佛教。他以噶当派教义为立说之本，结合自己的看法，撰写了《菩提道次第广论》、《密宗道次第广论》等著作，建构了显密兼修，先显后密的修道次第，并主张不分显密都必须恪守戒律，严禁娶妻生子，他自己身体力行，形成了一代宗风，正式创立了格鲁派。

明永乐七年(1409)，宗喀巴在帕竹贵族的支持下，先在拉萨大昭寺创办大祈愿法会，后又在拉萨东创建了甘丹寺，这成为藏传佛教格鲁派形成的重要标志。宗喀巴所创的格鲁派，因僧人平日戴着黄色僧帽，故俗称“黄教”。又因宗喀巴是在噶当派的基础上进行创教的，故又称新噶当派。15世纪初，明成祖两次遣使邀请宗喀巴进京，使格鲁派名声大振。永乐十七年(1419)，宗喀巴去世时，格鲁派的僧人已发展到几千人。宗喀巴的弟子四处建寺传教，促进了格鲁派的迅速传播。后在蒙古和硕特部及清王朝的

支持下,格鲁派逐渐成为掌握西藏地方政权的教派,成为藏传佛教中最大的宗派,并在蒙藏地区广泛流行。

42. 株 宏

株宏(1535—1615),明代四大高僧之一,俗姓沈,字佛慧,自号莲池,晚年居杭州云栖寺,故世称“莲池大师”或“云栖大师”少为儒生,以孝著称。三十二岁出家,受具足戒后,云游诸方,遍参知识。他归心净上而又兼重禅教律,白云“主以净土,而冬专坐禅,余兼讲诵”^①。他提倡的净土法门是以“持名念佛”为中心,认为“念佛一门,止观双备”^②。他在大力强调持名念佛的易行与功高之同时,又以念佛来会通禅教律,并常联系自己的实际而劝人重视经教。株宏本人对华严教义十分精通,曾以华严宗的“五教”判教说来判释《阿弥陀经》,认为此经摄于“顿教”而兼通“大乘终教”和“圆教”这前后二教。他对佛教的戒律行仪也有所发挥。他的《具戒便蒙》等建立了律制的范例,他所修订的《瑜伽焰口》、《水陆法会议轨》及《朝暮二时课诵》等仪式则一直流传至今。在“极力主张净土,赞戒、赞教、赞禅”(智旭语)的同时,株宏也大力主张儒、佛、道三教的一致论,强调三教“理无二致”、“三教一家”。他还特别地调和儒家与佛教,认为“儒主治世,佛主出世”,两者能互为补充。

由于株宏思想的调和性与兼容性,因此,他受到了佛教内外普遍的推崇。净土宗推他为“莲宗第八祖”,华严宗则以他为圭峰宗密下第二十二世,“天下名公巨卿”也都倾心师事之。株宏的弟

① 《重修云栖禅院记》,《云栖法汇·手著》第12册。

② 《答何武峨给谏》,《云栖法汇·手著》第10册。

子很多,次第及门问道者成百上千,其中又以居士为多。他一生著述甚丰,有《禅关策进》一卷、《阿弥陀经疏钞》四卷、《梵网菩萨戒经义疏发隐》七卷、《具戒便蒙》一卷、《竹窗随笔》三卷、《云栖遗稿》三卷等三十余种,由其僧俗弟子按“释经”、“辑古”和“手著”三大类汇集为《云栖法汇》,现有金陵刻经处的刻本流通于世。

43. 真 可

真可(1543—1603),明代四大高僧之一,俗姓沈,字达观,号紫柏。吴江(今属江苏)人。少任侠,十七岁仗剑远游塞上,行至苏州,遇虎丘僧明觉,便从之出家。出家后常闭户读书。年二十,受具足戒。此后,游方各地,遍访诸师,但并没有专一的师承。曾入庐山学法相义,又至五台从受老宿指授。万历元年(1573)至京师,于名僧徧融门下参学。他誓志振兴禅宗,随处兴修天下古刹,但从未应请担任过住持,亦未曾开堂传法,都是应机接引,随处指点而已。

真可十分强调文字经教对于学佛参禅的重要作用,鉴于过去梵夹本《大藏经》卷帙繁多,阅读十分不便,乃“欲刻方册,易为流通”^①。遂于万历十七年(1589)在五台山妙德庵以明《北藏》为基础,校明《南藏》,创刻方册大藏经。由其弟子道开、如奇等人主持。后因山中寒苦,不便刻经工作,便又移至浙江余杭径山寂照庵续刻,是为《嘉兴藏》(亦称《径山藏》)。

在思想上,真可对佛教各宗和儒、佛、道三教都采取了调和的态度。他认为,就教而言,“法相如波,法性如水”,波即水,水即

① 德清:《达观大师塔铭》,《紫柏尊者全集》卷首。

波,法相宗和法性宗应该融通为一^①;就禅与教而言,“宗、教虽分派,然不越乎佛语与佛心。传佛心者,谓之宗主,传佛语者,谓之教主”^②,传佛语而明佛心,传佛心而无违佛语,禅宗与教门各派应当是一致的。真可自己虽以禅为重,但他对天台、华严与唯识等教义也是颇有研究的,均有专著存世。对于儒、佛、道,真可也强调三教一致、三教同源。

万历三十一年(1603),京城发生了“妖书”事件,即有一部关于宫廷内部倾轧的匿名书,称神宗要改立太子。皇上震怒,下令搜索犯人。“交结士夫”、“时时游贵人门”的真可遭人诬陷而被捕,年底死于狱中。后有德清为之撰《塔铭》,陆符为之作《传》,其著作被编为《紫柏尊者全集》三十卷和《紫柏尊者别集》四卷,另有附录一卷。他的僧俗弟子很多,从之问道者更众。著名文人冯梦禛、汤显祖等都曾从之问学,钱谦益、董其昌等则都曾撰文赞颂他,可见其在明代佛教界的名望和在社会上的影响。

44. 德 清

德清(1546—1623),明代四大高僧之一,俗姓蔡,字澄印,号憨山。自幼即受佛教影响,年十二,被送至寺院攻读儒书,年十七即通诗书。年十九到金陵栖霞山出家,先从禅净双修而又深达华严教义的云谷法会学禅,又从无极明信听讲《华严玄谈》,并受具足戒,后又从法会受净土念佛法门。隆庆五年(1571),开始云游各地。先北上入京,听讲《法华》与唯识,并于徧融真圆与笑岩德宝门下请示禅要。万历元年(1573),游五台山,爱北台憨山的奇

① 《紫柏尊者全集》卷十四《礼石门圆明禅师文》。

② 《紫柏尊者全集》卷六《法语》。

秀,遂默取为号。回北京不久,又赴五台山。曾在山上讲《华严玄谈》,“十方云集僧俗,每日不下万众”^①。万历十一年(1583),德清离五台,前往东海牢山(今山东青岛崂山),诛茅结庐以住。皇太后曾遣使送三千金,以修庵居,但德清将此全数救济灾民。万历十四年(1586),神宗敕颁十五部《大藏经》,散施天下名山,太后送牢山一部,并建海印寺,请憨山主持。

万历二十三年(1595),神宗不满太后为佛事花费太多,迁罪于德清,以“私创寺院”的罪名将德清发配充军至广东雷州。在广东期间,德清曾入曹溪,修复了六祖惠能的开山道场南华寺(即原来的“宝林寺”,宋初赐名“南华禅寺”),并任住持,大弘禅学,因而他也被称为“中兴”曹溪的祖师。

德清得到赦免以后,曾先后入湖南,至九江,登庐山,又游杭州,到苏州,并一度定居于庐山五乳峰法云寺,为众开讲《法华》、《楞严》、《金刚》、《起信》、《唯识》诸经论,撰成《华严经纲要》八十卷,效仿慧远六时礼念,修持净业。天启二年(1622),又回到曹溪,并于次年去世。

从德清一生的经历可以看出,他的思想涉及的内容十分广泛,师承不拘于一人一家,学说不拘于一宗一派。他在佛教内部主张禅教一致、禅净双修的同时,对外也大力宣扬儒、佛、道三教合一,特别是援儒入佛,以佛释儒,认为“为学有三要:所谓不知《春秋》,不能涉世;不精《老》《庄》,不能忘世;不参禅,不能出世。此三者,经世、出世之学备矣。缺一则偏,缺二则隘,三者无一而称人者,则肖之而已”^②。根据这种三教一致、三教互补、为学不可

① 德清:《年谱实录》,《憨山老人梦游全集》卷五十三。

② 《憨山老人梦游全集》卷二十九《说·学要》。

偏废的观点,德清本人不仅精究佛理,而且博通儒、道。除佛教著作外,他还撰有《大学纲目决疑》、《大学中庸直解指》、《春秋左氏心法》、《老子道德经注》、《庄子内篇注》、《观老庄影响说》等等。他以佛教禅学思想来解释《大学》;用唯识理论来解释《老子》;还把佛教的“五戒”说成就是儒家的“五常”,把孔子的克己、归仁说成是佛教的禅定、顿悟;甚至说“孔老即佛之化身”^①。这些都在理论上促进了三教的融合。德清的佛教著作也很多,内容涉及性相、空有、禅教等许多方面。现有其门徒汇编的《憨山老人梦游全集》五十五卷流通于世。

45. 智 旭

智旭(1599—1655),明代四大高僧之一,俗姓钟,名“际明”,又名“声”,字振之,别号“八不道人”,晚称“藕益老人”。苏州吴县木渎人。少时习儒,曾“誓灭释老”,“作论数十篇辟异端”。十七岁时因读袞宏的《自知录序》和《竹窗随笔》等,“乃不谤佛,取所著《辟佛论》焚之”。二十四岁时从德清的弟子雪岭剃度出家,命名智旭,后于袞宏塔前受具足戒和菩萨戒。二十七岁起遍阅律藏,因见宗门流弊,乃决意弘律。三十二岁时,拟注《梵网》而作四阄(一曰宗贤首、二曰宗天台、三曰宗慈恩、四曰自立宗)问佛,拈得台宗阄。于是究心于天台教理,但并不以台家子孙自居,“以近世台家与禅宗、贤首、慈恩,各执门庭,不能和合故也”^②,表明他虽重天台,而兼弘禅教律各家学说。三十三岁始入浙江孝丰(今浙江安吉)灵峰。后又游方各地,遍学法相、禅、律、华严、天台、净土

① 《憨山老人梦游全集》卷四十五《道德经解发题·发明归趣》。

② 以上引文均引自《灵峰宗论》卷首《八不道人传》。

诸宗教义，不断从事讲说与著述，晚年定居灵峰寺。

智旭在思想上追随袞宏、真可与德清，“融会诸宗，归极净土”^①，同时又主张儒、佛、道三教合一。他对于戒律曾特别加以重视，主张禅、教、律三学统一。智旭对戒律的强调是针对当时禅门的堕落败坏情况而言的，同时也反映了他禅、教、律兼重的思想特色。智旭对净土法门也推崇备至，他的禅教律学，后来都指归净土，特别偏重持名念佛法门。智旭曾将禅宗的参究会归于天台教观，又以天台教观应用于念佛法门，由于他的思想偏重台教，认为天台圆教遍摄禅、律、性、相，因而认为念佛也就能总摄释迦一代时教。智旭的这种思想对后世佛教，特别是对天台宗影响很大，形成了合教、观、律归入净土的灵峰派，一直延续到现代。智旭对儒、佛、道三教的调和也颇具特色。他曾以“自心”为三教之源来融会三教，并特别对儒、佛的不二作了理论论证。曾著有《周易禅解》，以禅入儒，诱儒知禅；又作《四书蕩益解》，借《四书》明佛理，认为“在世为真儒者，出世乃为真佛”^②。

智旭的著作很多，其弟子成时曾把智旭的著作分为“宗论”和“释论”两大类。“宗论”即《灵峰宗论》十六卷，分三十八子卷；“释论”包括《阿弥陀要解》、《法华会义》、《唯识心要》、《毗尼事义集要》、《阅藏知津》等四十余种，近二百卷，其中《阅藏知津》四十四卷是一部兼有“经录”和“提要”双重特点的著作，对《大藏经》所收的一千七百七十二部佛典一一录目解题，方便了后人的阅藏，对后世佛藏的编目分类也有一定的影响。

① 《灵峰宗论》卷十之四附《跋·书重刻〈灵峰宗论〉后》。

② 《灵峰宗论》卷二之四《法语·示语幻》。

46. 杨文会

杨文会(1837—1911),字仁山,石埭(今安徽石台)人。少时博学能文,兼通黄老庄列之书,凡音韵、历算、天文、輿地等,亦“靡不领会”。二十七岁时于病中读《大乘起信论》而对佛教产生信仰,并立志搜求佛经,刻印流通。清同治五年(1866),与同志者十余人募捐集资,在南京创立了金陵刻经处。从光绪四年至十二年(1878—1886),他随曾纪泽等两次出使欧洲,考察英、法等国的政治、文化和工业,在伦敦结识了日本佛教学者南条文雄,两人遂成至交。后来他能从日本搜求得大量在中国佚失的佛教典籍,并刻印流通,实得力于南条不少。他在从日本搜集各种藏外佚典的同时,也为日本编印《续藏经》提供了数百种佛教典籍,并在光绪二十年(1894)与英人李提摩太将《大乘起信论》译为英文,促进了中外佛教文化的交流。光绪二十一年(1895),他还与斯里兰卡的佛教居士、摩诃菩提会会长达磨波罗在上海见面,相约复兴印度佛教。光绪三十三年(1907),他在刻经处设佛教学堂,名“祇洹精舍”,自编《佛教初学课本》等教材,招收学生,讲习佛典,并聘苏曼殊教梵文和英文,为振兴中国佛教而培养佛学人才,也为赴印度传法作准备。宣统二年(1910),他又在南京组织了佛学研究会,并自任会长,每月开会一次,每周讲经一次。次年逝世。

杨文会之学以“教在贤首,行在弥陀”为宗旨,对净土、华严、禅宗、唯识和因明等都很有研究。其著述很多,金陵刻经处曾编成《杨仁山居士遗著》十册流通于世。

杨文会对近代佛教的贡献主要并不在他的佛学研究而在他的刻经事业,他为了刻经流通而创办了金陵刻经处,并通过南条

文雄的帮助搜集到了许多中国久已失传的经疏，从中选择了部分刻印流通。他一生“弘法四十余年，流通经典至百余万卷，印刷佛像至十余万张”¹⁾，对佛学在近代的复兴起了很大的推动作用。他在金陵刻经处创办的“祇洹精舍”虽然由于经费等问题不久即停办，但它开了此后各地创办佛学院的先河，对近代佛教的复兴影响也是巨大的。杨文会的弟子很多，其中的佼佼者有僧人太虚和居士欧阳竟无等，著名的学者章太炎、谭嗣同等也都是他的学生。学者和居士研佛，并有所成就，遂成为中国近代佛教史上的一大特色。

47. 欧阳竟无

欧阳竟无(1871—1944)，名渐，以字行世。江西宜黄人，故人称宜黄先生。早年习程朱陆王之学，后受友人桂伯华的影响而对佛学发生兴趣。1904年到南京谒见杨文会，并从受佛学。不久回乡办学，母亲病故，悲痛万分，从此绝仕进意，绝男女欲，不食荤腥，归心佛教。1907年再至南京从杨文会学佛，不久遵杨之嘱赴日本游学数月，回国后曾任两广优级师范教师，又与朋友经营农业。1910年又至南京，继续随杨文会学佛，并终生致力于佛学研究。次年，杨文会去世，欧阳遵师遗志，续办金陵刻经处，并于1914年在刻经处附设佛学研究部，招收学员，讲授佛学。1922年又在南京金陵刻经处的基础上正式创办了支那内学院，自任院长，院内设学、事两科和学务、事务、编校流通三处，主要从事佛学的研究和佛书的编印。抗日战争爆发后，他率领院众携经版迁往四川，在江津建立支那内学院蜀院，继续从事讲学和刻经。曾

1) 《杨仁山居士遗著》第1册《杨仁山居士事略》。

计划编印《精刻大藏经》，未成而逝世。

欧阳创办的支那内学院以“阐扬佛学，育材利世”为宗旨，继承了居士佛教的传统，并采用新式的科学研究方法，在讲、研佛学和编刻佛经方面作出了突出的成就，内学院因培养了一大批学有成就的佛学大家而对近代佛学的复兴产生了极大的影响，近现代史上的许多著名学者如梁启超、汤用彤、梁漱溟等都曾在内学院学习过。内学院以对法相唯识学的教学和研究著称于世，欧阳以唯识系的思想为准而编成的《藏要》三辑，收佛典五十余种，二百余卷，因其标点、校勘和篇章提示的精到而备受国内外学者的好评，享誉海内外。

欧阳一生对佛学研究很深，特别是对法相唯识之学有独到的见解，在近代佛学史上独树一帜。例如，他分法相和唯识为二宗，认为印度瑜伽行派中的法相、唯识各有所原，各有所本，他在为新刻成的《瑜伽师地论》后五十卷所写的序中阐明了“约观心门建立唯识义，约教相门建立法相义”的宗义纲要。他提出的佛学研究四忌（忌望文生义、忌裂古刻新、忌蛮强会违、忌模糊真伪）对纠正近代佛教学风也具有积极的意义。欧阳作为近代佛教居士的重要代表，大力主张在家居士同样可以护持佛法，积极倡导居士佛教，这对近代佛教发生的巨大影响也是不可忽视的。1944年，欧阳病逝，遗著有《竟无内外学》二十六种，共三十余卷。

48. 圆 瑛

圆瑛（1878—1953），俗姓吴，法名宏悟，别号韬光，以字行世，近代佛教史上著名的爱国高僧。福建古田人，十九岁出家，次年受具足戒。二十一岁开始出游，参访敬安、谛闲等名师，习禅读经，学有成就。讲经说法的足迹，远及南洋。曾历任海内外九大名

刹的住持。1929年,与太虚法师等共同发起成立中国佛教会,被推为会长,1931年,在上海召开中国佛教会第三次全国代表大会时,太虚与之观点有分歧而退出了大会,由他继续主持,连任七届会长。1935年,在上海创建圆明讲堂。抗日战争期间,积极组织僧侣救护队,举办难民收容所,并赴南洋为抗战募集经费。1953年,中国佛教协会成立,圆瑛被推选为第一任会长。同年九月,病逝于宁波天童寺。著有《楞严经讲义》、《大乘起信论讲义》、《一吼堂文集》和《一吼堂诗集》等近二十种,后合编为《圆瑛法汇》。后人另编有《圆瑛大师年谱》。

圆瑛的一生,正处在灾难深重的中华民族求生存、求解放、求和平发展的重要时期。综观圆瑛的佛学思想,始终体现着救世度人和爱国的崇高精神,具有鲜明的时代特色。他融会儒佛,贯通禅教,倡导禅净双修,并躬行实践,自度度人,努力将大乘佛教的大慈大悲精神贯彻到救国救民的实际活动中去,从而形成了自己“解行相应,弘法救世”的佛学思想特色。圆瑛之所以笃信佛教,致力于佛学研究,就在于他认为“佛教有导民救世之真理”、“佛教有益于社会人民也”^①,他在《中国佛教季刊题词》中说:“余数十年来弘法海内外,殚精竭思,唤起全体佛教徒勇猛迈进,实行提倡佛教,以为救世之根本。”正是基于“弘法救世”的信念,他才能“解行相应”,不但在佛学方面有独到的体悟,而且在护国利民方面作出了很大的贡献。在教法上,他融通性相,教禅双弘;在教行上,他禅净双修,学以致用。他还努力把佛教中的积极因素与儒学等传统思想文化中的合理成分相融合,以激发人们为国为民而奋斗。例如,他说:“佛以慈悲为本,儒以仁义为归,佛儒之

① 《圆瑛大师年谱》第138、140页。

为教,虽则不同,而其利生救世之心,未尝有异也。”“儒佛二教不约而同,实为治国平天下之东方文化,我们应当力为提倡。”^①他自己身体力行,结合时代的需要,积极投身到救国救民、争取和平的伟大事业中去。他早年创办孤儿院,抗战期间组织救护队,新中国成立后,又号召佛教徒“爱教必须爱国”,并带病代表全国佛教徒出席了亚洲及太平洋区域和平会议,为世界和平事业作出了贡献。圆瑛“解行相应,弘法救世”的佛学思想特色,至今仍有其积极意义。

49. 弘 一

弘一(1880—1942),俗姓李,幼名文涛,又名广侯,后改名叔同。他主要是以文学艺术的形式来宣扬佛教思想,并以文学艺术方面的成就而在近代佛教文化史上占有重要的地位。他工于诗文、词赋,擅长书画、篆刻。1905年留学日本,学习西洋绘画,并兼及音乐和戏曲,曾与欧阳予倩等人创办春柳剧社于东京,上演《茶花女》等剧目,还主编《音乐小杂志》。1910年回国以后,先后在天津、浙江、南京等地的学校任美术和音乐教师。1918年在杭州虎跑寺出家,同年在灵隐寺受具足戒。他在佛学上主要弘扬南山戒律,对律学作了较为深入的研究,撰有很多律学著述,并曾创设“南山律学院”,是近代佛教史上受人尊敬的律宗高僧,有“南山律宗第十二代祖师”之称。在生活上他也持戒谨严,生活十分俭朴。他虽然出家,但并不忘抗日救国事业,他提出的“念佛不忘救国,救国不忘念佛”在当时佛教界产生了较大的积极影响。他一生创作了许多歌曲,并为音乐教育作出了巨大的贡献。他的

^① 《圆瑛大师年谱》第268、227页。

书法独具风格，在弘传佛教的同时也表达了他的爱国思想，深受时人推崇。1942年卒于福建泉州，主要著作有《四分律比丘戒相表记》、《在家律要》、《四分律含注戒本讲义》和《南山道祖略谱》等。

50. 太 虚

太虚(1890—1947)，俗姓吕，本名淦森，出家后法名唯心，别号悲华，以字行世，近代佛教革新运动的倡导者。浙江崇德(今并入桐乡)人。早年贫困，体弱多病。1904年于苏州出家，同年依宁波天童寺敬安受具足戒。曾与圆瑛结为盟兄弟，后因见解不同而两人的关系日疏。1908年，在南京从杨文会学佛，次年随敬安参加江苏省僧教育会。1911年，赴广州宣扬佛法，任白云山双溪寺住持，并在广州组织僧教育会。1912年，在南京创设中国佛教协进会，协进会后并入以敬安为会长的中华佛教总会。1913年，敬安去世，太虚在追悼会上提出革新佛教的口号，并撰文倡导佛教复兴运动。1917年，应请赴台湾弘法，并游历日本各地，考察佛教。1918年，与陈元白、章太炎等在上海创设觉社，并主编《觉社丛书》(季刊)，出至第五期后改名为《海潮音》(月刊)，取“入海思潮中的观音”之意。1922年，在湖北创办武昌佛学院。1924年，在庐山发起召开世界佛教联合会。1925年冬，率中国佛教代表团出席了在日本东京召开的“东亚佛教大会”，并应邀讲演中国佛教和考察日本佛教。1927年，应请至厦门担任南普陀寺住持兼闽南佛学院院长。1928年，在南京创设中国佛学会，并赴欧美弘扬佛教，在巴黎时发起筹组世界佛学苑。这是近代以来中国僧人首次去欧美传播佛教，影响很大。1929年，回国后积极从事世佛苑和世佛苑图书馆的筹建，并于1931年在四川创办汉藏教理院。

1943年,组织中国宗教徒联谊会。抗战胜利后,曾担任中国佛教整理委员会主任。1946年元旦,受国民党政府授予的宗教领袖胜利勋章。次年,病逝于上海玉佛寺。

太虚一生致力于佛教文化的复兴,他主张改革僧制,培育僧才,提倡人间佛教,并精研佛理,写下了大量的佛学论著。其主要著作有《真现实论》、《法相唯识学》、《起信论研究》、《整理僧伽制度论》等,门人辑录其著作有《太虚大师全书》行世。

太虚佛学思想的重要特点之一是融会各宗学说,他曾专门写了《佛教各宗派源流》一书,会通空有、性相各宗各派,认为对大乘八宗应该平等看待。他特别对法相唯识学有独到的体会和见解,例如,针对欧阳竟无“法相、唯识为两种学”的观点,他反复强调了“法相必宗唯识,唯识即摄法相”,认为法相和唯识是一种学而非两种学,从而形成了近代法相唯识学研究中与欧阳竟无为代表的观点相并列的两大思潮之一。

太虚研佛的主要目的在于“自修化他”,有志于“振兴佛教,觉人救世”,所以他并没有一头扎进佛书中不出来,而是以更大的热情投入到了近代佛教的革新运动中去。鉴于当时西方新思想的不断传入和中国佛教的衰败,他积极发起并推动佛教革新运动,致力于佛教自身的改革,1913年,他正式提出了教理、教制和教产“三大革命”的口号,号召重视人生,其后数年内,他不断补充和完善自己的佛教革新思想,并提出改革佛教的具体主张,倡导建立新的僧团制度,推进“佛教复兴运动”,这在佛教界引起了极大的震动,并对近现代佛教的发展产生了深刻的影响,太虚本人也因此而成为近代佛教革新和复兴运动的领袖人物。

在倡导佛教革新运动的同时,太虚还积极提倡“人间佛教”,强调建设“人间净土”,即主张在人间发扬大乘佛教救世度人的

精神，多关注现生问题，多研究宇宙人生的真相，致力于推动人类的进步和世界的改善，建设人间净土。这对中国近现代佛教发展的走向产生了重要而深远的影响。太虚以后的中国佛教可以说正是一步步逐渐走上了“人间佛教”的道路。

51. 汤用彤

汤用彤(1893—1964)，字锡予，湖北黄梅人。1917年毕业于清华学堂，并留校任教，旋即考取官费留学，于次年赴美，先入汉姆林大学，后进哈佛大学研究院，攻读哲学及梵文和巴利文。1922年获哲学硕士学位。回国后历任东南大学、南开大学、中央大学、北京大学、西南联大教授、北京大学哲学系主任和文学院院长等职。新中国成立后，曾担任北京大学校务委员会主席、副校长，并任中国科学院历史考古专门委员、哲学社会科学学部委员，被选为第一、二、三届全国人民代表大会代表、第一届全国政治协商会议委员和第三届常务委员。

在学术研究方面，汤用彤治学严谨，精于考订，他一生主要从事中国佛教史、魏晋玄学和印度哲学史的研究，晚年又注意研究道教史。他早在20年代即在南京师从欧阳竟无学习佛学，并发表佛学论文。主要著作有《汉魏两晋南北朝佛教史》、《隋唐佛教史稿》、《印度哲学史略》、《汤用彤学术论文集》(收录《往日杂稿》、《魏晋玄学论稿》和《康复札记》等)、《理学·佛学·玄学》等。他的佛教史名著《汉魏两晋南北朝佛教史》以其繁证博引、考证精细、论证周密、结论公允而享誉国内外学术界和佛教界，他的《隋唐佛教史稿》和他校注的《高僧传》也都是研究中国佛教史的重要参考书。

52. 吕 澂

吕澂(1896—1989),字秋逸,江苏丹阳人。1914年,至南京金陵刻经处佛学研究部随欧阳竟无学佛学,次年留学日本,专攻美术,1916年,被刘海粟聘为上海美术专科学校教务长,1918年,应请到南京协助欧阳竟无筹办支那内学院,从此以后,悉废旧学,专致于佛学研究,经多年的刻苦钻研而成为近现代佛学研究者中成就斐然的重要代表人物。1922年支那内学院正式成立后,他先后担任教务长和院长等职。1949年以后,他历任中国佛教协会常务理事、中国佛学院院务委员会副主任等职,并成为中国科学院哲学社会科学学部委员、哲学研究所兼职研究员。

吕澂精通英、日、梵、藏、巴利等多种文字,对印度佛学、中国汉地及藏传佛学都有很深的研究,著述甚丰。其早期著作有《美学概论》、《现代美学思潮》和《西洋美术史》等,佛学方面的主要著作有《佛典泛论》、《西藏佛学原论》、《印度佛教史略》、《因明纲要》、《佛教研究法》、《新编汉文大藏经目录》等,特别是他的《中国佛学源流略讲》和《印度佛学源流略讲》,已成为现代许多人研究佛学的重要入门书和参考书。现有《吕澂佛学论著选集》五卷出版。

吕澂在唯识学方面有独到的见解,同时还重视因明学和藏传佛教的研究,并在研究方法上有所创新,曾提出应该把古今中外不同文字的佛教作为一个整体来研究,以便更好地把握佛教的准确思想及其历史演变。他所提倡的“佛法不离世间”、佛法要为现实的社会服务等也都产生过一定的积极意义。

二、经典著作

1. 《大藏经》

《大藏经》是佛教典籍的丛书，又称一切经、藏经或三藏，原指汉文佛教经典，现泛指一切文种的佛教典籍丛书。《大藏经》的内容以经、律、论为主，也包括印度、中国等其他国家的一些佛教撰述。

《大藏经》的形成有一个过程，最初与印度佛教的四次结集有密切的关系。释迦牟尼在世时，并没有留下任何文字性的东西。相传释迦牟尼涅槃的当年，为了纯洁教义，维护教团组织 and 戒律的统一，释迦的大弟子迦叶曾召集了五百名比丘在王舍城附近的七叶岩毕波罗窟集会，共同忆念佛说，这就是佛教史上的第一次结集，又称“五百结集”或“王舍城结集”。在这次会上，由“多闻第一”的阿难（又称阿难陀）和“持律第一”的优婆离分别译出经、律二藏，得到了大家的认可，确立了现存的《阿含经》的基本内容，主要是关于四谛、五蕴、八正道、十二因缘等原始佛教的基本教义的论述。这部分内容到部派佛教形成前后被系统整理，约在公元前1世纪左右写成文字，行文乃以“如是我闻”为开卷语，此格式为以后一切佛经所沿用。

佛教第一次结集后,长老们分别率领信众到各地行化,师徒相传逐渐形成了不同的系统。随着时间的推移和社会条件、地理环境等不同,各系所传的教理与遵奉的戒律也出现了差异。按照南传佛教的看法,在释迦去世后约一百年,古印度东部的跋耆族比丘提出了十条戒律新主张,以阿难的弟子耶舍为首的诸位长老为此专门在毗舍离城召集七百比丘,审定律藏,宣布十条戒律为非法,这就是佛教史上的第二次结集。此后佛教分裂为上座部和大众部两大派。公元前3世纪,孔雀王朝的阿育王当政,他在政治上统一了全印度后,还希望推行和发展佛教以巩固政权。在他即位的第十七年,曾邀请目键连子帝须为上座,在华氏城召集主持了佛教的第三次结集,有上千比丘参加。这次会上,重新会诵并整理了《阿含经》,使这部古老的佛经最后定型。据《大唐西域记》等记载,公元1至2世纪时,由于当时佛教分裂,歧说纷纭,在贵霜王朝第三代国王迦腻色迦王的推动下,佛教又进行了第四次结集,由世友尊者为上座,对经、律、论三藏进行注释,共作论释三十万颂,九百六十万言。迦腻色迦王专门以赤铜为牒,镂写论文,用石函缄封,建塔藏于其中。佛典通过四次结集,内容逐渐增多,形成了经、律、论三藏。

公元2世纪下半叶,一批僧人经西域陆续来到中国,译出了大量的佛典,既推动了佛教在中国的传播和发展,也为汉文《大藏经》的形成奠定了基础。东晋道安曾作《综理众经目录》,收录经书六百十一部,八百五十八卷,第一次系统地对佛经辨别真伪,评定新旧,既开佛经目录学之先河,也为后代继续整理佛经提供了有益的资料和经验。南朝梁朝僧祐仿效道安的做法,“校阅群经,广集同异,约以经律”,编成《出三藏记集》十五卷。共收

经目二千一百六十二部，四千三百二十八卷^①，此为我国现存最古的佛教经录文献。唐代道宣著《大唐内典录》十卷，收录了东汉至唐初的译者二百二十人，经典二千四百八十七部，八千四百七十六卷。不仅列出历代的经录，而且对重要的经录有所评论。有人认为这是中国第一部佛藏目录丛书。唐开元年间，智昇著有《开元释教录》二十卷，共收录汉代以来的译者一百七十六人，入藏经目一千零七十六部，五千零四十八卷，其分类、编目等均成为以后大藏经编目和雕印的依据。

宋代以前的汉文大藏经，除房山石经外，基本上都是卷轴装帧的书写本。宋代雕版印刷术的发明，改手写佛经为木版雕印，为《大藏经》的制作提供了有利的条件，以后历朝历代修纂雕印佛藏似乎成为一种风尚。北宋开宝年间(968—975)，第一部木版雕印的大藏经问世后，至民国年间，共出版过木刻和排印本大藏经二十种(一说二十一种)。从历史上看，汉文的《大藏经》根据不同的朝代可分为《宋藏》、《金藏》、《元藏》、《明藏》、《清藏》等。每一个朝代又有不同的版本。近代刻印的《大藏经》则有《频伽藏》，为活字印刷，以《千字文》编函号。此藏现为中国常用的藏经版本之一。

20世纪80年代起中国开始编辑出版《中华大藏经》，其汉文部分已陆续出版，它将收录历代藏经中特有的经籍约四千二百余种，二万三千余卷，分正、续二编，分装二百二十册。正编以《赵城金藏》为底本，缺失部分以《高丽藏》补足，再插入一些其他各藏特有的部分经典。续编将录入其他各藏中的经典。这将是迄今内容最为丰富的佛教大藏经。

① 此据《历代三宝记》卷十五。

随着佛教向周边国家传播,汉译《大藏经》也被传到各地。现朝鲜有《高丽藏》,日本有《黄檗藏》、《缩刷藏》(《弘教藏》)、《卍字藏》(包括正藏和续藏)、《大正藏》等。其中影响最大的,也是人们今天使用最多的是《大正藏》(《大正新修大藏经》),该藏目前成为国际佛学界最通用的汉文版藏经之一。

现存《大藏经》除了汉文的之外,还有巴利文、藏文、蒙文、满文、日文以及西夏文等不同的系统。历史上曾有过契丹文《大藏经》的刻造,但目前尚未发现传世的刻本。

2. 《四十二章经》

《四十二章经》被认为是中国第一部汉译佛典,从内容上看,是一部介绍小乘佛教基本教义的汉译佛经。关于此经的译者、译时、译地,历来异说纷纭。此经的译者,一般传为是迦叶摩腾和竺法兰。据说东汉明帝感梦遣使求法,永平十年(67)使还。当时随汉使者来华的就有西域沙门迦叶摩腾和竺法兰(《高僧传》卷一称他们为中天竺人),他们用白马驮来了经书佛像,并译出了第一部佛典《四十二章经》,洛阳的白马寺也因此而得名。但也有人认为该经并非译作,例如《出三藏记集》卷二载:“《旧录》云:《孝明皇帝四十二章》,安法师(指道安)所撰。”

现在一般认为,《四十二章经》是一种经抄,而不是一部独立的佛经,主要摘译自小乘佛教的基本经典《阿含经》。经的内容重点宣扬了佛教的人生无常和爱欲为蔽等思想,为了消除人们对外来佛教的拒斥心理,《四十二章经》中还夹杂着“行道守真”之类的道家思想和“以礼从人”之类的儒家语言,甚至还有“飞行变化”等神仙家的思想。就连此经的文体也模仿了儒家经典《孝经》。隋费长房《历代三宝记》曾引旧经录云:“本是外国经抄,元

出大部,撮要引俗,似此《孝经》十八章。”可见,《四十二章经》在内容与形式上都程度不同地打上了传统思想的烙印。

3. 《阿含经》

《阿含经》是印度早期佛教基本经典的汇集。阿含,又称阿含瞿、阿笈摩,意译为“法归”、“无比法”、“教”或“传”等,意为“传承师之说教”或“集结教说的经典”。《瑜伽师地论》卷八十五云:“师弟展转,传来于今,由此道理,是故说名阿笈摩。”一般认为,该经的基本内容在释迦牟尼涅槃后佛教举行的第一次结集时就已确定,在部派佛教形成前后,该经的内容又被系统整理,各部派所传的《阿含经》内容不尽相同,大约在公元前1世纪左右时,由文字记载了下来。后来北传佛教有四部《阿含经》:《长阿含经》、《中阿含经》、《杂阿含经》和《增一阿含经》;南传佛教有五部巴利文经藏:《长部》、《中部》、《相应部》、《增支部》和《小部》,其中前四部与北传佛教的四部《阿含经》在形式和内容上都大体相应。从总体上看,《阿含经》的主要内容是关于四谛、五蕴、八正道、十二因缘、四禅及因果报应、生死轮回等早期佛教基本教义的论述。佛教传入中国后,北传佛教的四部《阿含经》在东晋末年到南北朝初期的五十年中都陆续译出,对中国人了解佛教的基本教义和精神起到了很好的引导作用。

4. 《大般若经》

《大般若经》,全称《大般若波罗蜜多经》,也简称《般若经》,为佛教般若类经典的汇编。由唐玄奘在龙朔三年(663)译出,共六百卷。此经按四处十六会分类¹,相当于四集十二编,其中的不

1. 四处十六会,表示佛陀在四处不同的地方分十六次讲说了此经。

同篇章在中土曾有不同的译出。例如,在汉灵帝光和初年(178)由天竺僧竺佛朔最早携此经的第四会梵本来中土,次年与月支沙门支娄迦谶在洛阳译成十卷,名为《道行般若经》。此为《般若经》在中土的第一个别译本,标志着《大般若经》在中土的初传。三国吴支谦译的《大明度无极经》六卷和后秦鸠摩罗什译的《小品般若经》十卷,都是此经的同本异译。由于支谶的译本“意义首尾,颇有格碍”,其中的意义往往解说不通,中土僧人朱士行闻西域有更完备的大品《般若》,乃“誓志捐身,远迎《大品》”,于魏甘露五年(260)从雍州(治所在今陕西西安)出发,西涉流沙,到达于阗,“果写得正品梵书胡本九十章,六十余万言”^①。西晋太康三年(282),朱士行遣弟子弗如檀等十人将经送回洛阳,他自己后以八十高龄卒于于阗。抄回的经本于西晋元康元年(291)由竺叔兰、无罗叉等在陈留仓垣(今河南开封市西北)水南寺译出,是为《放光般若经》二十卷,此相当于《大般若经》的第二会,与西晋竺法护译出的《光赞般若经》十卷和后秦鸠摩罗什译的《摩诃般若经》二十七卷等都为同本异译,因其篇幅相对于《小品般若》要多,故一般称作《大品般若》。

《大般若经》的内容十分丰富。般若,是梵文 Prajñā 的音译,意译作“智慧”,但它是佛教特指的能观照方法性空的一种智慧。中国佛学家僧肇等人曾用“圣智”来表达它,以区别于世俗所说的智慧。般若是大乘“六度”之一,全称为 Prajñāpāramitā,音译作“般若波罗蜜(多)”,意译为“智慧到彼岸”(或简称“智度”),意谓通过般若智慧,即可到达涅槃解脱之彼岸。般若的主要特点是观悟诸法实相,其基本理论是万法性空。《般若经》反复强调的就

① 以上引文均见《出三藏记集》卷十三《朱士行传》。

是,只有通过般若对世俗认识的否定,才能体悟佛教的真理,把握世界万法的性空实相,从而达到解脱之境。由此出发,经中还提出一切法本性清净的思想、住无所住的思想、为大众之利而愿生恶趣的思想等,特别表达了大乘佛教的精神。《般若经》通过对现实世界和世俗认识的否定来阐扬自己的宗教理想,实际上也为涅槃佛性学说开辟了道路。

5. 《中论》

《中论》,全称《中观论》,印度中观学派的主要代表作之一,也是中国三论宗所依据的“三论”(即再加《百论》和《十二门论》)之一。古印度龙树所作,据说有五百颂,此五百颂在后秦鸠摩罗什时就有七十多家注释,但鸠摩罗什认为青目的注释最好,于是就以此为本,译为四卷,共二十七品,实际为四百四十六颂。《中论》的主要内容是阐述“缘起性空”和“八不中道”的理论,不仅系统地发挥了般若思想,而且对小乘部派以及其他学派的思想进行了彻底的批判。其中提出的“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”的“三是偈”,以及所倡导的“中道空观”思想对中国佛学的发展产生了深刻的影响。注释《中论》的著作很多,主要有印度青辨著、唐波罗颇蜜多罗译的《般若灯论释》十五卷,印度安慧著、宋惟净等译的《大乘中观释论》十八卷,以及隋吉藏所著的《中观论疏》十卷等。其中《中观论疏》不但对《中论》详加论释,而且对三论宗的中道空观思想多有发挥,是研究《中论》及三论宗思想的重要参考书。

6. 《金刚经》

《金刚经》是《金刚般若波罗蜜经》的略称,也称《金刚般若

经》，后秦鸠摩罗什译，一卷，属于《大般若经》的第九会，异译本主要有北魏菩提流支和南朝真谛的同名译本、唐玄奘译的《能断金刚般若波罗蜜多经》、唐义净译的《能断金刚般若波罗蜜多经》等。此经“也可看成是般若的一个略本，因为根本般若的重要思想它都有了”^①。它主要通过佛陀与“解空第一”的弟子须菩提的问答来阐述“一切有为法，如梦幻泡影，如露变如电，应作如是观”的般若性空的道理。其主旨在于破除人们的虚妄执著，强调世界万法皆虚幻不实，故对现实世界不应有任何执著或留恋：“凡所有相，皆是虚妄”，“是实相者，则是非相”，故“离一切诸相，即名诸佛”。《金刚经》虽然只有一卷，但言简意赅，内涵丰富，在汉地佛教中流传广泛，影响深远。例如，禅宗六祖惠能就对此经十分推崇，认为“若欲入甚深法界、入般若三昧者，直修般若波罗蜜行，但持《金刚般若波罗蜜经》一卷，即得见性，入般若三昧”^②。

7. 《心经》

《心经》为《般若波罗蜜多心经》的略称，一卷，仅二百多字，是般若类经典中最短的一部经，但它在中原的影响却很大，共有七种汉译本，其中以《摩诃般若波罗蜜大明咒经》（该译本一说为后秦鸠摩罗什所译，一说译者不详）和唐玄奘所译的《般若波罗蜜多心经》最为有名。《心经》原出于大部《般若经》中有关舍利子的各品，围绕着佛与舍利子问答关于般若的意义和功德等问题而展开。全经文句简练，但被认为总摄般若之大义，《心经》之“心”即喻核心、纲要和精华，意谓该经为《般若经》之心要。《心

① 吕澂：《印度佛学源流略讲》第86—87页。

② 敦煌本《坛经》第28节，见郭朋《坛经校释》第54页。

经》主要论述了四谛、五蕴、十二因缘皆空的道理,强调“色不异空,空不异色,色即是空,空即是色”,特别强调以般若之智,度一切苦厄,得究竟涅槃。由于《心经》短小意深,易于诵持,故在汉藏地区都十分流行。唐代以后为《心经》注疏的本子极多,从一个侧面反映了《心经》在中国佛教中的重要地位与影响。

8. 《维摩经》

《维摩经》全称为《维摩诘所说经》,亦简称《维摩诘经》,或称《不可思议解脱经》。“维摩诘”为人名,意为“净名”、“无垢称”。此经最早由三国支谦译为《维摩诘经》二卷,通行本为后秦鸠摩罗什所译的《维摩诘所说经》三卷,唐代玄奘又译为《说无垢称经》六卷。

《维摩经》是一部从般若类经典的基础上发展起来的大乘经典,它通过有有无双遣的中道“不二法门”,强调世间和出间不二,生死和涅槃不二,把佛教的出世移到了世俗世界,宣扬唯心净土说。认为只要净化自己的思想,佛国就在人间。因此,要达到解脱就不一定要出家,关键在于主观信仰,要修“菩萨行”。经中专门塑造了一个理想人物的典型——在家菩萨维摩诘。维摩诘是一个“资财无量”的居士,精通佛理,辩才无碍,神通广大。他的重要特征是“智度无极”和“善权方便”(罗什译为“善于智度,通达方便”)。他那超人的般若智慧使佛的大弟子们一个个相形见绌,甚至不敢前往见他;他那灵活的善权方便更是令人惊叹不已。由于他能够净化自己的思想,具有佛一般的智慧和精神境界,因此,他居住在维耶离城,表面上出入酒肆妓院赌场等场所,实质上却是在教化超度众人,对于他本人来说,是“染净不二”的!他的所作所为都是大慈大悲的表现。这种出世不离人世、理想社会就在

现实之中的理论受到了中土社会的欢迎，并对中国佛学产生了巨大的影响。

《维摩经》译出后，就在中土十分流行。到东晋鸠摩罗什重译此经为止，社会上至少出现了四个译本和一个合本。许多著名的佛教学者都曾为此经作注，如东晋僧肇等撰有《维摩经注》十卷，隋慧远撰有《维摩经义记》八卷，智顓撰有《维摩经玄疏》六卷，吉藏撰有《维摩经义疏》六卷，窥基作有《说无垢称经疏》六卷等。

9. 《阿弥陀经》

《阿弥陀经》是净土三部经（另两部为《无量寿经》和《观无量寿佛经》）之一，实际上与《无量寿经》（也称《大无量寿经》或《大经》）意思相同，只是篇幅较小，故相对于《大无量寿经》，也称《小无量寿经》或《小经》。通行的是后秦鸠摩罗什译的一卷本。异译本有南朝求那跋陀罗的译本（现已大部佚失）和唐玄奘译的《称赞净土佛摄受经》。该经的内容主要是宣说阿弥陀佛的殊胜功德和西方极乐世界的美妙庄严，认为西方净土无限美好，生活在那里“无有众苦，但受诸乐”。同时强调，只要“一心称念”阿弥陀佛的名号，临终皆可乘佛的愿力于一念顷“即得往生阿弥陀佛极乐国土”。由于该经文字简略，译文流畅，易于背诵，所提供的“往生”极乐世界的方法又十分简便，因而在中土流传得十分广泛，并形成了专修阿弥陀佛净土法门的净土宗。而《阿弥陀经》也随着净土宗的创立而得到了更为广泛的传播。此经的注疏本有多种，例如隋智顓的《阿弥陀经义记》一卷，唐慧净的《阿弥陀经义述》一卷，唐窥基的《阿弥陀经通赞疏》三卷，明智旭的《阿弥陀要解》一卷等，它们从不同的方面发挥了净土思想。此经还传到日本和朝鲜，现有藏文、日文、韩文、英文等多种译本。

10. 《法华经》

《法华经》，全称《妙法莲华经》，是大乘佛教的重要典籍之一，也是中国天台宗依持的主要经典。“妙法”意为所说教法微妙“无上”，“莲华”即“莲花”。“莲花经”是比喻经典的洁白美丽，原为二十七品，后增加为二十八品。该经有多种汉译本，最为流行的是鸠摩罗什译的八卷本。异译本有西晋法护译的《正法华经》十卷，隋阇那崛多和达摩笈多译的《添品妙法莲华经》七卷。

该经认为，一切众生都能成佛，“诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世”，这就是“开、示、悟、入”佛之知见，即教化众生，使之都能具备佛之知见而成为佛。经中强调，释迦成佛以来，寿命无限，现各种化身，说妙微法，佛的各种教法其实都是教化众生成佛的方便手段。经中特别宣说了“三乘”归一乘的思想，认为“诸佛以方便力，于一佛乘分别说三”，即所谓“声闻”（听闻佛的言教而觉悟者）、“缘觉”（观悟十二因缘之理而得道者）和“菩萨”（修六度，求菩提，利益众生，未来成佛者）三乘，皆是佛的方便说，实则只有佛之一乘。“十方佛土中，唯有一佛乘，无二亦无三，除佛方便说。”¹天台宗即据此提出了“会三归一”的理论，并以此来调和大小乘佛教的不同说法。

《法华经》内容丰富，意蕴深刻，文采似《庄子》，故受到人们的喜爱，在汉地得到了广泛的流传。历代的注疏本极多，最著名的有天台宗的实际创始人智顓所作的《法华文句》和《法华玄义》，与《摩诃止观》同称“天台三大部”。此经还被译成藏文、日文、法文、英文等多种文字。《法华经》是佛教中影响最大的经典

1. 以上引文均引自《妙法莲华经·方便品》。

之一,隋代时,智顓依据此经而创立了天台宗,13世纪,日本的日莲又依据此经创立了日莲宗。

11. 《华严经》

《华严经》,全称《大方广佛华严经》,是一部在中土流传很广、影响很大的大乘佛教经典。东晋以前,《华严经》有关部分的零星译本就已经在社会上流传。庐山慧远曾派弟子法净、法领等去西域求回此经的梵文原本三万六千偈,并请佛陀跋陀罗译出,后由僧人慧严、慧观和学士谢灵运等润文而成六十卷,世称“六十华严”或晋译本。此译本在《入法界品》中有两处脱文,唐代法藏曾与中印度沙门地婆诃罗一起依梵本详加校勘,并将缺文译出补上。武则天即位,大力扶植利用佛教,她听说六十卷《华严经》不全,而在于阆有此经的梵文全本,便派使者前往,求得梵本四万五千偈,并请来当地的著名僧人实叉难陀。武则天亲自组织翻译,由实叉难陀主译,法藏奉命担任笔受。此经于证圣元年(695)开译,前后凡五年,至圣历三年(699)译讫,译成了八十卷的新译本《华严经》,世称“八十华严”或唐译本。新译本虽然比晋译本增添了九千偈的新内容,却又把地婆诃罗补上的两段脱文给漏掉了,为此,法藏又在以两个译本对勘梵本的基础上做了一番补漏拾遗的工作,使《华严经》更为完善。唐乾元二年(759)至贞元十四年(798),又有般若译出四十卷《华严经》,此为《入法界品》的别译,世称“四十华严”或《贞元经》。在以上三个汉译本中,以“八十华严”在中土的流传最广。

《华严经》的宗趣,众说纷纭。其主要内容是说,世界为毗卢遮那佛的显现,一即一切,一切即一,大千世界中的一切都是圆融自在的,你中有我,我中有你,一微尘可以映显世界,一瞬间可

以同含永远，正是在强调这种“重重无尽”的普遍联系中，又宣说了“圆信”、“圆解”、“圆行”、“圆证”等“顿入佛地”的思想。《华严经》在佛教中一向被认为是最圆顿的经教，也是中国华严宗据以立宗的根本经典。

华严宗的实际创始人法藏曾先后讲新旧《华严经》三十多遍，在他百余卷的著作中，主要就是关于《华严经》的著述，如《华严经探玄记》、《华严经旨归》、《华严一乘教义分齐章》（又称《华严五教章》）、《华严经义海百门》、《修华严奥旨妄尽还源观》、《华严金狮子章》等。法藏在这些著作中依《华严经》立论，同时又融合吸收了法相唯识宗和天台宗的一些思想，对华严教义作出了创造性的解释与发挥，并进而在“判教”的基础上构建了华严宗以“法界缘起”为主要特征的具有中国特色的佛教理论体系。法藏在帝王的直接支持下创立的以《华严经》为主要理论根据的华严宗在中国佛教史上具有广泛而深远的影响。《华严经》还流传到日本和朝鲜，并有藏文译本。

12. 《大般涅槃经》

《大般涅槃经》，简称《涅槃经》或《大涅槃经》，主要宣说大乘涅槃佛性思想。《涅槃经》对中土佛教影响较大的有三个本子：一是东晋义熙十三年（417）法显与佛陀跋陀罗在建康译出的《大般泥洹经》（或称《方等大般泥洹经》）六卷，内容相当于《大般涅槃经》的前五品。二是北凉昙无讖于玄始十年（421）译讖的《大般涅槃经》四十卷，又称大本《涅槃经》，或北本《涅槃经》。三是由南朝慧观、谢灵运等人依六卷本将传入江南的四十卷本润色改定为三十六卷本，称南本《涅槃经》。通常称的《大般涅槃经》主要是指昙无讖译的四十卷本。

最初在中土得到流传的是六卷本《泥洹经》。经中在强调一切众生皆有佛性,皆得成佛的同时,又提出了一阐提人无佛性的说法,引起了佛学界的争论。著名的涅槃学者竺道生大胆提出自己的见解,认为一阐提人虽断善根,但不断佛性,主张一阐提人也有佛性,亦得成佛。后来,昙无讖译的大本《涅槃经》传到建康,经中果称一阐提人悉有佛性,证明竺道生所倡不谬,竺道生便大行开讲。人人有佛性的思想经过竺道生等人的大力倡导和弘传而成为流传极广的中国佛性论的主流。

此经的注释本极多,现存有印度世亲著的《涅槃论》和《涅槃经本有今无偈论》各一卷(分别由元魏达摩菩提和陈真谛译出),中土梁宝亮等撰的《大般涅槃经集解》七十一卷,隋慧远撰的《涅槃经义记》十卷,吉藏的《涅槃经游意》一卷,唐灌顶撰的《涅槃经玄义》二卷和《涅槃经疏》三十三卷等。此经还被译成多种文字,产生了广泛而深远的影响。

13. 《大乘起信论》

《大乘起信论》,是为发起大乘信根而作的一部大乘佛法概要性的论著,相传为古印度马鸣所著,但也有学者疑为是中国人的托名之作。有两种汉译本,一为南朝真谛所译的一卷本,二为唐实叉难陀所译的二卷本,比较流行的是真谛的译本。

全论共由“因缘分”、“立义分”、“解释分”、“修行信心分”和“劝修利益分”五个部分组成,以“如来藏”(真如)为核心,论述了如来藏与世界万有的关系,认为世界万有都是如来藏(真如)的显现。“如来藏”又称“真如”或“一心”,“一心”可以开“二门”,“一者心真如门,二者心生灭门”,由此而展开了对无明与生灭、觉与不觉等的论述,认为众生只要深信真如佛性和佛、法、僧三宝,依

次修习大乘法门,即可以获得解脱。《大乘起信论》的这种心性论经过发展而成为中国化佛学的主流,并与中观般若思想相结合而催化了佛教各宗派之学。《大乘起信论》对中国佛教的影响是广泛而深远的。天台、华严、禅宗、净土宗等都以《大乘起信论》为大乘佛教的入门书,并在本宗思想中融会贯通了《大乘起信论》的思想。

此论的注疏本极多,各种注疏从不同的侧面发挥了《大乘起信论》的思想,促进了其思想的广泛传播,并产生了世界性的影响。此论在日本和朝鲜流传都很广,并有多种注疏本,此论还被译成了日文和英文等。

14. 《理惑论》

《理惑论》,也称《牟子理惑论》,或简称《牟子》,相传为东汉末的牟子所著。牟子,一说牟子博,讹传为牟融。现在一般认为《理惑论》成书于汉末三国时,此论除去序和跋,共有正文三十七章,它集中反映了佛教传入初期在中土引起的反响,是我们考察东汉三国时期佛教流传情况的极重要的历史资料,特别是其中最早提出了佛、道、儒三教一致论,对后世的影响很大。此论保存于南朝僧祐所编的《弘明集》中。

文章采用了问答形式,问者代表当时社会上大多数人对外来佛教所表示的怀疑与反对,牟子则站在佛教的立场上作答,他广泛引证老子、孔子等人的话来为佛教辩护,论证佛教与传统儒、道思想并无二致。问答主要集中在对佛、佛教教义和佛教出家的修行生活这三个问题的看法上。关于释迦牟尼佛,按照牟子的说法,其实与中国的三皇五帝、道家的“至人”、“真人”并没有什么根本的不同。对于佛教的教义,牟子也认为与儒、道思想是

不相异的，他把佛教的出世之道与老子的自然之道和儒家的五常之道统一起来，认为它们虽在形式上有所不同，所起的作用则是相同的。至于佛教倡导的出家修行方式与儒、道所提倡的生活方式有所不同，牟子的回答是“苟有大德，莫拘于小”，出家人的生活表面上不敬其亲，有违仁孝，实际上，一旦成就佛道，“父母兄弟皆得度世”，这不是最大的孝么？可见，佛教的出家修行生活从根本上说是并不违礼背德的。牟子《理惑论》的佛、道、儒一致论，其基本立足点始终在于说明三家的社会作用相同，从而为佛教在中土生存发展的合理性和必要性寻找理论根据。《理惑论》的二教一致论不仅对佛教在中国的进一步发展，而且对整个中国思想文化的发展，影响都是巨大而深远的。

15. 《肇论》

《肇论》是东晋著名佛学家僧肇的著作汇编。现存的《肇论》为南朝梁陈时人所编，除了收有《不真空论》、《物不迁论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》等四篇阐发般若性空思想的重要论文外，还有《答刘遗民书》。卷首则为《宗本义》，近似全书的纲领，有人疑为后人的伪作。从总体上看，《肇论》是一个完整的哲学思想体系，它在回答当时玄学提出的一些主要理论问题，也是佛学中带有根本性的问题时，系统地阐发了佛教的般若性空思想，具有极高的理论思辨水平，它的出现标志着中国佛教的发展进入了初创理论体系的新阶段。由于《肇论》文辞优美，思想深邃，哲理性强，是中国古代思想宝库中不多见的哲学专论，因而历来受到中外学者的重视。自南朝以来，几乎历代都有人为之注疏，现存者以南朝陈代慧达的《肇论疏》为最早，唐代元康的《肇论疏》为最详。现在更有英译本《肇论》行世。研究《肇论》已成为一种专门

的学问。

16. 《弘明集》

《弘明集》十四卷,这是南朝梁代僧祐站在佛教的立场上,面对儒、道两教对佛教的攻击,为“护持正法”、驳斥异教而编辑的。僧祐在《序》中说:“道以人弘,教以文明;弘道明教,故谓之《弘明集》。”僧祐在《后序》中也谈到了自己编辑此书的宗旨。他说:“余所集《弘明》,为法御侮。通人雅论,胜士妙说,摧邪破惑之冲,弘道护法之璽,亦已备矣。”为了达到“弘道明教”、“为法御侮”的目的,僧祐把当时人们对佛教的怀疑和攻击归纳为“六疑”:“一疑经说迂诞,大而无征;二疑人死神灭,无有三世;三疑莫见真佛,无益国治;四疑古无法教,近出汉世;五疑教在戎方,化非华俗;六疑汉魏法微,晋代始盛。”这六疑实际上也就是当时儒、道两家攻击佛教的主要问题。从佛教的立场上来看,这“六疑”都是异端邪说,理应破之。

为此,僧祐乃广集经论,“撰古今之明篇,总道俗之雅论”,搜集了大量佛教徒护法弘教的重要著作,从不同的方面对上述“六疑”进行了辩驳,以反击时人对佛教的攻击。僧祐把这些文章分门别类,列为十卷(后又加以增补扩充,成为今本十四卷)。他对非佛言论的驳斥并不是简单地采取摒弃、诋毁或断章取义的手法,而是在收录“刻意翦邪,建言卫法”的佛家文章的同时,也引录反佛的文章,以期在比较、辩论之中彰显佛法,达到“弘道明教”的目的。因此,《弘明集》不仅搜集了大量颂佛护教之文,也保留了像范缜的《神灭论》等大量的反佛史料。

现存的《弘明集》共收录各种文章一百二十篇,作者百人左右,其中僧侣仅十九人。文章收录的时间范围从东汉末年起至南

朝梁代止,约三百多年,以南朝的文章为最多。全书大体上是按照文章内容的类别来编排的,主要包括如下几个方面的内容:一是反映了佛法东传数百年间人们对佛教的理解;二是反映了佛教与儒、道两教的斗争,南北朝时期,这种斗争突出地表现在夷夏之争和神灭神不灭之争这两个问题上,有关斗争的第一手资料全靠《弘明集》才得以保存;三是反映了佛教与社会政治的关系,特别表现在论出家和在家、佛法和王法的关系上。上述内容,为我们了解南北朝时社会所关心和争论的各种有关佛教的问题提供了极大的方便。僧祐編集《弘明集》,主观上仅是为了弘扬佛教,客观上却同时为我们保留了大量珍贵的文献,许多重要的文章,若没有《弘明集》,也许早就失传了。《四库全书提要·释家类》中说:“梁以前名流著作,今无专集行世者,颇赖以存。”这在一定程度上说是符合实际的。

17.《广弘明集》

《广弘明集》三十卷,为唐代僧人道宣所编。其主要宗旨是为了“弘护法纲而开明有识”,这与《弘明集》排斥异端而弘道明教的目的大致相同,但它虽为《弘明集》的续编,体例却稍有不同,它不仅把所集的文章按性质分为十篇:一归正、二辨惑、三佛德、四法义、五僧行、六慈济、七戒功、八启福、九悔罪、十统归,而且在每篇前都冠有小序,突出了作者的观点,故而称“广”而不称“续”。

全书收录了南北朝至唐一百三十余人的二百八十篇文章,文体有书文、序疏、诗赋、诏敕、铭等,内容包括佛道之争以及有关佛性、二谛等佛教义理的讨论等,是了解佛教传入后至唐代有关发展情况的重要参考书。其中所收录的《二教论》、《笑道论》、

《破邪论》、《决对废佛法僧事》、《辩证论·十喻九箴篇》等,都具有很重要的史料价值。

18. 《出三藏记集》

《出三藏记集》是我国现存最古的佛教经录,南朝梁代僧祐编。出,即翻译;三藏,指佛教的经律论;记集,即记载东汉至南朝梁代数百年间所译经律论的目录、序记与译者的传记等。僧祐在此书的自序中说,自汉代以来,社会上流传的译经日益增多,由于“胡汉国音各殊,故文有同异;前后重来,故题有新旧。而后之学者,鲜克研核。遂乃书写继踵,而不知经出之岁;诵说比肩,而莫测传法之人。授之受道,亦已阙也”。僧祐高度赞赏了东晋道安曾经做过的佛经整理工作,并把道安撰的《综理众经目录》(简称《安录》)的主要内容加以吸收,保留在自己编的《出三藏记集》中。同时,他又说:“《安录》诚佳,颇恨太简。”有鉴于道安以来又有大量佛典译出,时竞讲习,“而年代人名,莫有铨贯,岁月逾迈,本源将没,后生疑惑,奚所取明”,僧祐乃仿效道安的做法,“校阅群经,广集同异,约以经律”,终于编成了《出三藏记集》十五卷。

由于僧祐編集此书的主要目的在于“沿波讨源”,考订译经的译者、年代及其真伪,因而将全集分为四个部分:(1)《撰缘记》一卷,着重记述佛教经典的结集和译经的来源,使“原始之本克昭”。(2)《诠名录》四卷,基本上按照《安录》的撰述加以补订和扩充,即把东汉以来到南朝梁代为止四百余年间译出或撰集的所有佛典,不管是否有译者或作者的姓氏,统统搜罗记载,归纳为十四录,大致保存了《安录》的原貌,但内容增加了不少,共收经

目二千一百六十二部，四千三百二十八卷。^①此为全书的重点所在。(3)《总经序》七卷，不仅抄录了一些经律论的前序和后记，保存了许多有价值的资料，而且还在序文之外备载篇目。这种体裁，犹似佛藏提要，后人根据篇目就可略知这些著述的内容，并可考知各译经的经过以及译经的地点和时间，此为全书的一大特色。(4)《述列传》三卷，叙述了三十二位中外译师和知名僧人的生平事迹，这是中国现存最早的僧传，其中许多史料为慧皎的《高僧传》和宝唱的《名僧传》所采用，其叙述方法也为后人编撰僧传所沿袭。僧祐的《出三藏记集》为促进佛教文化在中土的繁荣作出了重要的贡献。

19. 《高僧传》

《高僧传》是南朝梁代慧皎所撰的佛教史书，共十四卷。这是慧皎因不满此前的各种僧传类著作而另开体例撰写而成的。关于书名，慧皎在《序》中特别作了个说明，他说：“自前代所撰，多曰名僧。然名者，本实之宾也。若实行潜光，则高而不名；寡德适时，则名而不高。名而不高，本非所纪；高而不名，则备今录。故省‘名’音，代以‘高’字。”慧皎以《高僧传》为书名，表明了他的写传倾向。

全书收录的范围，“始于汉明帝永平十年(67)，终于梁天监十八年(519)，凡四百五十三载，二百五十七人，又傍出附见者二百余人”^②。在体例上，全书按十大类进行编排，称“十科”：“一曰

① 此据《历代三宝记》卷十五。

② 慧皎：《高僧传·序》。

译经,二曰义解,三曰神异,四曰习禅,五曰明律,六曰遗身,七曰诵经,八曰兴福,九曰经师,十曰唱导。”¹以上十科,每科之末皆有“总论”,类似于前序、后记,概要地标明该科的大意,评述重要的人物与事件,其中不乏精辟之论。

《高僧传》在中国佛教史上有着重要的地位和影响,它通过为僧人立传,为我们保留了大量可贵的佛教史料,是我们了解并研究汉魏六朝佛教传播发展情况不可多得的重要参考书。《高僧传》的体例,也为以后的僧传编撰者所遵循,例如唐道宣的《续高僧传》和宋赞宁的《宋高僧传》,所设“十科”都与《高僧传》大同小异。唐代智昇在《开元释教录》卷六中曾这样评价《高僧传》:“义例甄著,文词婉约,实可以传之不朽,永为龟镜矣。”当然,此书也有不足之处,如陈垣先生所曾指出的:“惜为时地所限,详于江左诸僧,所谓‘伪魏僧’仅得四人,此固有待于统一后之续作也。”²但这并不影响《高僧传》的重要学术价值及其对佛教史学的贡献。

20. 《摩诃止观》

《摩诃止观》十卷(或作二十卷),与《法华文句》和《法华玄义》并称为“天台三大部”,由天台宗实际创始人智顓讲述,其弟子灌顶笔录而成。此书详述了天台宗的圆顿止观法门,故又称《圆顿止观》。全书分为序和正文两部分。序为灌顶略说此书的缘起,正文即智顓讲述的记录。正文的内容可以用“五略十广”来概括。“十广”是指正文的内容分为十章,“五略”是第一章“大意”中

1. 慧皎:《高僧传·序》。

2. 陈垣:《中国佛教史籍概论》,中华书局1962年版,第24页。

以五项内容略举全书之大体，即将以下九章的内容概括为发大心、修大行、感大果、裂大网、归大处等五类。

十章内容除第一章外，以下九章分别对圆顿止观法门详加论述。从第二章到第五章，主要阐述止观的基本知识，从第六章到第十章则详示了修习止观的方法。其具体内容分别为：二、释名章，解释止观的意思，分说相待、绝待、会异、通三德四点意义；三、体相章，解释止观的体相，分说教相、眼智、境界、得失四点；四、摄法章，显明止观遍摄一切法、理、惑、智、行、位、教的道理；五、偏圆章，分别止观所摄一切的偏圆，用大小、半满、偏圆、渐顿、权实五双来料简；六、方便章，叙说入正观的加行有五类二十五方便；七、正观章，正说天台宗独家的观行方法，这是《摩诃止观》的重点，其中先说观法的对象，再说正观的方法。观法的对象分为十境，但《摩诃止观》在说到第七境“诸见境”时就中止了，以下第八果报章，第九起教章及第十旨归章，也都缺失，从“大意章”等可以了解到，这最后三章主要是讲述修习止观的果报功德、天台宗的判教主张以及此书的宗趣等内容。

《摩诃止观》提出的“三谛圆融”、“一念三千”等思想集中反映了天台宗的世界观。后代人对此书多有阐释和发挥。天台九祖湛然所作的《止观义例》二卷、《止观大意》一卷，是《摩诃止观》的提要性著作。此书的注释本有：湛然的《摩诃止观辅行传弘诀》四十卷、《摩诃止观辅行搜要记》十卷以及《摩诃止观科文》五卷，宋代从义的《摩诃止观辅行补注》四卷，法照的《摩诃止观辅行读教记》六卷。此书的节本有：唐梁肃的《删定止观》三卷。此外还有一些研究性的著作，如梁肃的《天台止观统例》一卷等。以上种种著作促进了《摩诃止观》学说在中国佛学中的影响。

21. 《三论玄义》

《三论玄义》一卷(或二卷),为隋代三论宗的创始人吉藏所撰,是三论宗的主要经典之一。此书为吉藏居扬州慧日道场时,应杨广之请而著,专门论述了三论宗所依据的主要论书《中论》、《百论》和《十二门论》的基本要旨,是了解印度龙树中观学思想的重要入门书。

此书分“通序大归”和“别释众品”二大部分。在“通序大归”中,吉藏强调三论义旨有二:“一曰显正,二曰破邪。”所谓破邪显正,即破斥错误的见解,通过摧外道、折毗昙、排成实、呵大执等来明人正、显法正,亦即破“有所得”,显“无所得”。吉藏采用否定性的思维方法,对一切有所肯定的命题都加以破斥,并由此而显扬无法用语言来表示的佛教最高真理。在“别释众品”中,吉藏通过“十三科”阐释了三论宗义理、宗旨等而显扬“诸法性空”和非有非无有的中道实相之理,并据此而提出了它独特的解脱修行观。值得注意的是,由于三论宗在中土流行时间不长,吉藏的《三论玄义》并未引起中国学者的充分重视,因而也无注解本出现。但三论宗传到日本后,受到日本学者的关注,研习此经形成了风气,并有一些注疏本问世,例如贞海的《三论玄义钞》三卷,凤潭的《三论玄义首书》二卷,明道的《三论玄义玄谈》一卷,以及村上专精的《三论玄义讲义》一卷等。这些注疏扩大了三论思想在日本佛教中的影响。

22. 《成唯识论》

《成唯识论》,又名《净唯识论》,略称《唯识论》,集注类的佛教论书,是中国佛教法相唯识宗所依据的主要典籍之一,古印度

护法等著,由唐玄奘糅译古印度护法等“唯识十大论师”对世亲《唯识三十颂》所作的注释而编成,窥基担任笔受,共为十卷,基本上包括了法相唯识学的全部思想学说。

《唯识三十颂》是印度瑜伽行派的创始人之一世亲晚年精心结构的著作,以五言三十行的偈颂,概括地论述了三界唯识的要义,但世亲本人未及亲自注释便去世了。古印度有许多瑜伽系的学者著论对之加以解释,最著名的注释家是亲胜、火辨、德慧、安慧、难陀、净月、护法、胜友、胜子、智月等十人,称“唯识十大论师”。十大论师的注书据说多达四千五百颂,玄奘曾打算把十大论师的著作一一翻译过来,后接受窥基的建议,改为以其中之一的护法之论为主,杂糅其他诸师之说,译成《成唯识论》十卷。其中心内容是论证阿赖耶识为万法的本源,世界万有都是“唯识所变”,“实无外境,唯有内识”,显示了《唯识二十颂》中的唯识义理明净极成,故名《成唯识论》。此论成为法相唯识宗的最重要代表作。

此论的注释以窥基的《成唯识论述记》最为重要,历来受到高度重视,其影响甚至超过了《成唯识论》本身。此书极为详尽地注释了《成唯识论》,谓世界万有皆阿赖耶识所变,并借助佛教因明,对小乘和佛教以外的各种学说进行了批驳;此外,窥基著《成唯识论掌中枢要》,对《成唯识论》的要义进行解释,补充了《成唯识论述记》论释的不足;慧沼撰《成唯识论了义灯》,重点破斥了圆测的唯识异说;智周撰《成唯识论演秘》,对《成唯识论》和《成唯识论述记》的难点进行注解,弘扬法相唯识宗义。以上《唯识枢要》、《唯识了义灯》和《唯识演秘》并称“唯识三疏”,都是法相唯识宗的基本重要著作。

此外还有圆测所撰的《成唯识论疏》十卷,普光的《成唯识论

钞》八卷,慧观的《成唯识论疏》四卷,玄范的《成唯识论疏》十卷,义寂的《成唯识论未详决》三卷,以上五部与窥基的《成唯识论述记》合称“六家”。由于玄奘的新罗弟子圆测与窥基对《成唯识论》的理解有异,圆测的弟子道证曾集六家之说而折衷于圆测,著《成唯识论要集》十四卷。而窥基的弟子慧沼则极力发扬师说,著《唯识了义灯》七卷(一说十四卷)以破斥圆测系的观点,形成了不同的学派。以上注释本现大多佚失。随着唯识宗在中土的衰微,唐代以后对《成唯识论》的注释也逐渐稀少。明清时期随着人们对唯识学的重新关注,又有一些对《成唯识论》的注释问世。近代佛教学者欧阳竟无所撰的《唯识讲义》三卷对推动唯识学的复兴有一定的作用。

《成唯识论》在唐代传到日本后,受到了日本佛教界的重视,出现了多种注释本,重要的有良算等所集的《成唯识论同学钞》四十八卷、善念撰的《成唯识论泉钞》三十卷、藏俊所集的《成唯识论本文钞》四十五卷、湛慧辑的《成唯识论论疏集成编》四十五卷等。

23. 《因明大疏》

《因明大疏》六卷,原名《因明入正理论疏》,唐窥基著。此书是对古印度商羯罗主所著、唐玄奘译的《因明入正理论》的注疏。商羯罗主是陈那的弟子,他的《因明入正理论》一卷是对陈那《因明正理门论》的论说与发挥。

因明是通过宗、因、喻所组成的三支作法进行推理证明的学问。三支作法中“因”最为重要,故称“因明”。因,指原因、根据、理由;明,含有知识、智慧、学术等意义。因明起源于古印度正统婆罗门哲学派别关于祭祀的辩论,其中正理派曾以此作为他们学

说的中心。佛教瑜伽行派也吸取并发展了古因明。玄奘、窥基所创始的法相唯识宗继承了后期瑜伽行派重视因明学的特点。玄奘在印度求法期间曾系统学习了因明学，回国以后，他除了翻译因明的主要著作外，还对因明辩论、立论原则、论证性质等作了精细的分析和发挥，深化了因明立量的方法。玄奘去世后，窥基根据玄奘的口授讲义，参证《因明正理门论》，逐字逐句地解释了《因明入正理论》，但因艰深难懂，直到晚年还没有写完。后由他的门人慧沼补足。由于此书几乎涉及到了因明学的全部问题，所收资料极为丰富，解说详细，故通称“大疏”。《因明大疏》后成为研究因明者必读的参考书。

唐代时，随着唯识宗的兴盛，《因明大疏》曾盛极一时，其他同类的章疏便暗淡无光，大都零落失传。窥基的弟子慧沼及再传弟子智周等人，曾通过对《因明入正理论疏》而甄别异说，弘扬窥基的因明学说。后随唯识宗的逐渐衰微，此书在中国也失传了。

《因明大疏》在日本有一定的影响，并出现了多部注疏书，主要有真兴的《因明四相违略私记》二卷，源信的《因明论疏四相违略注释》三卷等。近代杨仁山居士通过日本人南条文雄搜集到许多中国早已失传的佛教文献三百多种，其中就有《因明大疏》，后经校对刻印，再次流通，促进了近代唯识学的复兴。

24. 《大唐西域记》

《大唐西域记》十二卷，简称《西域记》，原名《玄奘奉诏译》，亦称《玄奘行传》、《西域行传》等。它是玄奘西天取经归来后，应唐太宗的要求，由他口授而由其弟子辩机记录并编撰而成的。全书记述了玄奘西行求法过程中的所见所闻，内容包括他所经历的一百多个国家 and 地区的交通地理、风土习俗、政治文化以及佛

教的传播情况,为研究中亚、南亚的历史、地理和社会风俗以及中西交通史、文化关系史等,提供了极为宝贵的资料,具有很高的学术价值。近代考古学者根据其中的有关记载,已对王舍城的旧址、鹿野苑的古刹、阿旃陀的石窟、那烂陀寺的遗迹等进行了探查发掘,进一步显示了《大唐西域记》的珍贵价值。19世纪以来,此书已被先后译成日、英、法等多种文字,对世界文化史产生了一定的影响。

25. 《华严金狮子章》

《华严金狮子章》,简称《金狮子章》,是华严宗的创始人法藏的代表作之一,它虽然只有十段,近一千五百字,但却言简意赅地表达了华严宗的哲学思想,被认为是华严宗哲学思想的纲要之作。

法藏一生积极翻译和弘传《华严经》。他曾被武则天请到宫中讲解华严教义,当武则天对“六相”、“十玄门”等深奥教义“茫然未决”,感到很难理解和掌握时,法藏乃随手举殿前的金狮子为喻说:“一一毛头各有金狮子,一一毛头狮子同时顿入一毛中,一一毛中皆有无边狮子,如是重重无尽。”^①据说武则天听后,对华严宗无尽缘起的教理才豁然开悟。法藏的弟子后来将法藏这次讲经的内容记录下来,加以整理,就成了现存的《华严金狮子章》。

文章分“明缘起、辨色空、约三性、显无相、说无生、论五教、勒十玄、括六相、成菩提、入涅槃”十大段,这十段大约可以分为四个层次:第一到第五段,主要阐述“缘起色空”的理论;第六段

^① 按法:《法界宗五祖略记·三祖贤首国师传》。

主要讲说华严宗“五教”的判教说；第七、八段，主要通过阐述“十玄门”和“六相圆融”而发挥“事事无碍”、“重重无尽”的华严宗“无尽缘起”思想，这是华严宗教义的核心；第九、十段则主要论述了如何通过修证而成就菩提智慧，入涅槃之境。

《华严金狮子章》以一系列名相概念来分析本体和现象、现象和现象之间的关系，包含了相当丰富的哲学思想，也成为华严学的入门之书，并对中国佛教和日本、韩国佛教都产生了一定的影响。唐武宗灭法后，法藏的著作散失，《华严金狮子章》也一度在国内几近绝迹，直到宋代才由高丽送回，并收入《大藏经》，后出现了一些注疏本，主要有承迁的《华严经金狮子章注》一卷，净源的《金狮子章云间类解》一卷。华严宗传到日本后，法藏也受到日本人的极大尊敬，日本华严学者景雅作《金狮子章勘文》一卷，高辨作《华严金狮子章光显钞》二卷，对《金狮子章》详加注释，使之在日本也有一定影响。

26. 《华严原人论》

《华严原人论》一卷，简称《原人论》，华严宗五祖宗密著。此论依《华严经》的宗旨，推究人的本源，对世界和生命的起源、社会上富贵贫贱等现象的根源进行宗教上的说明，故称“原人”。论文卷首为宗密的自序，论说本论的宗旨及大意。正文共有四个部分：第一部分为“斥迷执”，破斥“习儒道者”的迷执。第二部分为“斥偏浅”，破斥“习佛不了义教者”的偏浅，其中将佛教“自浅之深”分为五等，并略述前四教的教义而一一加以批判：其一为“人天教”，只讲业报轮回，善恶报应，却“未审谁人造业，谁人受报”；其二为“小乘教”，讲色心二法，“专此教者，亦未原身”；其三为“大乘法相教”，主张万法虚妄，唯识所变，但“所变之境既妄，能

变之识岂真”？其四为“大乘破相教”，北教虽然破除了各种情执，却“未明显真灵之性”，例如主张“心境皆无”，却无法解释“知无者谁”？第三部分为“直显真源”，提出了第五教“一乘显性教”，以华严教义“一切有情，皆有本觉真心”为“佛了义实教”。最后，第四部分为“会通本末”，其中提出，前面所破斥的诸教，“同归一源，皆为正义”，即站在华严宗的立场上看，其他各家学说都是真理认识的一部分，都可以归入华严教义中来，华严宗是对以往各种认识的最高概括和总结。

《华严原人论》一方面破斥了华严教义之外的种种异说，另一方面又以华严教义来“会通本末”，把包括儒、道等思想在内的各种异说会通起来，这种调和融合佛教内外之学的判教理论被认为是佛教理论中国化趋于成熟的一个标志，它不仅对以后中国佛教的发展，而且对整个中国学术思潮的演进，都有重要的影响。

27. 《楞伽经》

《楞伽经》，全称《楞伽阿跋多罗宝经》。“楞伽”为山名，“阿跋多罗”是“入”的意思。从经名可见，此为佛陀入楞伽山所说的宝经，故在佛教中占有较高的地位。其为南朝求那跋陀罗于公元443年译出，四卷本，也称“宋译”。异译本有二：一为北魏菩提流支于公元513年译的《入楞伽经》十卷，也称“魏译”；二为唐实叉难陀于公元704年译的《大乘入楞伽经》七卷，也称“唐译”。南北朝时，中国佛教中出现了一批专以四卷本《楞伽经》为印证并递相传授的楞伽师，据说他们都是承菩提达摩而来并形成了楞伽学派。因此，在中土的三个译本中，四卷本《楞伽经》的影响最大。

《楞伽经》自称为众经之纲，虽篇幅不大，但内容却十分丰

富。既专门讲到禅法,又大谈如来藏清净心,同时又着眼于破除妄想执著以显示真如实相。此经特别强调了宇宙万法皆由心所造,因而认识的对象不在外界而在内心,要求人们专向内心用功夫,这成为后来中国禅宗的特色所在。《楞伽经》卷一中提出“诸佛心第一”,这里的“心”主要是核心、中心之意,谓此经为佛之言教的核心,但中国的楞伽师以及后来的禅宗人都将它解释为人心、心性之心,并将佛性和人心视而为一,这为后来的禅宗建构心即是佛的思想提供了理论依据。四卷本《楞伽经》还专门讨论了如来藏问题,并有将如来藏与阿赖耶识合而为一的倾向。《楞伽经》不仅是早期禅学主要依据的经典,而且也是法相唯识宗所依的“六经”之一。

28. 《坛经》

《坛经》是《六祖坛经》的简称,不同版本的《坛经》往往名称也不完全一样。此书主要记载了禅宗六祖惠能的言行说教。据《坛经》记载,六祖惠能在黄梅得法后回到南方,曾住曹溪宝林寺,后应韶州刺史韦璩等人的邀请,到韶州大梵寺说法。门人法海将其说法的内容记录下来,汇编成《坛经》一书。由于惠能的弟子视惠能如佛,惠能的法语犹如佛语,惠能在法坛上说法,因而称《六祖坛经》。“经”在佛教中本来专指佛的说法,中国僧人的著作被奉为经的,惟此一种。《坛经》成为惠能南宗的代表性著作。

《坛经》形成后,随着惠能的名声日起,禅宗南宗门下各禅系在修订补充《坛经》的过程中,进一步抬高惠能或加入了有利于自己一系的东西,再加上古代的印刷业不发达,经书的流传往往靠心记手抄,这就难免出现笔误。因此,《坛经》在长期的流传过程中,逐渐出现了众多的版本,现存主要的有敦煌本、惠昕本、契

嵩本和宗宝本等。它们出现于不同的年代,各版本之间在字数上也有差异。唐代的敦煌写本全名为《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》,共一卷,约一万二千字,为现存最早的本子;北宋的惠昕本题为《六祖坛经》,共二卷十一门,一万四千字;契嵩本全称为《六祖大师法宝坛经曹溪原本》,一卷十品,二万余字;元代以来比较通行的宗宝本题为《六祖大师法宝坛经》,也是一卷十品,二万多字。可见,随着历史的发展,《坛经》的内容也在日益增多。

《坛经》的版本很多,但大致都由三个方面的内容组成:一是惠能自述生平,二是惠能开法授戒说般若禅,三是惠能与弟子的问答等。前两部分的内容大体上是惠能在大梵寺开法的记录,各本《坛经》的出入并不是很大,基本上反映了惠能出身贫苦、黄梅得法、南归传禅的生平事迹以及以空融有、直了心性、顿悟成佛的禅学思想和禅法特色。第三部分,即惠能平时与弟子的问答及临终嘱咐等,后出的本子在内容上增加了不少,但考之于禅宗史传中有关惠能弟子的记载,这部分内容基本上还是可信的。

关于《坛经》的注疏,历来很多。比较重要的有契嵩的《法宝坛经赞》一卷、天柱的《注法宝坛经海水一滴》五卷、袁宏道的《法宝坛经节录》、李贽的《六祖法宝坛经解》、巨璪的《法宝坛经要解》、益淳的《法宝坛经肯綮》五卷、青峦的《法宝坛经讲义》一卷、丁福保的《六祖法宝坛经笺注》一册、无著道忠的《六祖坛经生苔帚》三卷等。其中丁福保的《坛经笺注》因20世纪60年代有重刊本而流传较广。近年来较为流行的则是中华书局1983年出版的郭朋的《坛经校释》和上海古籍出版社1993出版的杨曾文的《敦煌新本六祖坛经》。除各种汉文版《坛经》之外,自20世纪30年代以来,《坛经》也已先后有多种外文版问世。

29. 《宗镜录》

《宗镜录》一百卷，由五代宋初法眼宗禅师永明延寿所集。永明延寿倡禅教一致论，曾召集法相宗、华严宗、天台宗三家代表人物“分居博览，互相质疑”，最后他以“经是佛语，禅是佛意”为理论纲骨，借教明宗，以禅理为准绳，统一各家学说，遂编成《宗镜录》。之所以称《宗镜录》，是根据《楞伽经》“佛语心为宗”之说，“举一心为宗，照万法为镜”，故名。

《宗镜录》全书共分三章：第一标宗章，“立正宗明为归趋”；第二问答章，“申问答用去疑情”；第三引证章，“引真诠，成其圆信”。在引证章中，引证了三百种经典，其中大乘经一百二十种，祖师语录一百二十种，贤圣集六十种。可见，《宗镜录》的内容十分丰富。据说当时高丽王抄读了此书，深受启发，马上遣使送来礼品，叙弟子之礼，并派三十六个高丽僧前来学法，归国以后，各化一方，于是法眼宗便盛行于国外。由于永明延寿所倾心的是华严宗的“圆”和南宗禅的“顿”，所谓“禅尊达摩，教尊贤首”，因而全书的中心思想就是把南宗的顿悟和华严的圆修结合起来，禅教合一成为贯穿《宗镜录》的一条主线。

《宗镜录》完成以后，并没有立即流通，而是由吴越王保存，直到延寿死后近一百年，才于宋神宗元丰年间（1078—1085）木刻流行。后又有改订本出现。明代末年刻《嘉兴藏》时，智旭曾将改订本重新删定。清代时，又有节本出现，扩大了《宗镜录》的流通。

30. 《景德传灯录》

《景德传灯录》三十卷是北宋道原编的佛教禅宗史书，简称

《传灯录》。“景德”为宋真宗的年号。传灯，是譬喻，佛教认为，佛法能照破世界冥暗，像灯一样，故将传法喻为“传灯”，《传灯录》之名即由此而来。

《灯录》是宋代始有的一种兼语录和史传特点而有之的新体裁，它是以记言为主要形式，按各派系的传承法脉编成的禅宗史书。《景德传灯录》是宋代最早的一部大型《灯录》，编于景德（1004—1007）年间，故名。此书的内容十分丰富，从过去佛到法眼文益的法嗣，共叙述了禅宗传法世系共五十二世，一千七百零一人。附有语录者有九百五十一人。全书大致可分为四大部分：第一部分为卷一、卷二，叙述过去七佛和西天二十七祖的情况。第二部分为卷三至卷五，卷三主要叙述东土五祖，卷四主要介绍四祖道信和五祖弘忍的旁出法系，卷五是六祖惠能及其法嗣。第三部分从卷六至卷二十六，其中卷六至卷十三，记述惠能弟子南岳怀让的法嗣，包括沩仰宗、临济宗法系，从卷十四到卷二十六是惠能弟子青原行思的法嗣，包括曹洞宗、云门宗、法眼宗法系。第四部分从卷二十七至卷三十是附录，主要介绍禅宗正脉以外的“禅门达者”、著名禅师语录和赞颂诗文等。由于道原是青原系法眼宗禅师，故此书对青原系的记载尤为详细。

道原将书编成后，上呈宋真宗。真宗命翰林学士杨亿、兵部员外郎李维、太常丞王曙等刊削、裁定并加以润色，因此，此书也有官撰的色彩。《景德传灯录》行世以后，《灯录》盛行一时。

31. 《五灯会元》

《五灯会元》二十卷，宋代普济编。所谓“五灯”是指宋代僧人所撰写的五部禅宗《灯录》，这五部灯录均以记载历代祖师的机语为主，而不像“僧传”那样以“记行”为主。它们是：法眼宗禅师

道原的《景德传灯录》三十卷、临济宗禅师李遵勖编的《天圣广灯录》三十卷、云门宗禅师惟白集的《建中靖国续灯录》三十卷、临济宗禅师悟明集的《联灯会要》三十卷、云门宗禅师正受编的《嘉泰普灯录》三十卷。“五灯”各三十卷，共成一百五十卷。由于这“五灯”内容繁杂，多有重复。普济乃删繁就简，撮其要旨，合五为一，借灯灯相传，亘千古光明灿烂之意，取名《五灯会元》。《五灯会元》以禅宗语录的形式，汇集了禅宗传说的从过去七佛到唐、宋时期各派禅僧所留下的机缘和语录，其中包含了丰富的哲学思想。现有中华书局 1984 年的点校本流通于世。



主要参考文献

- 大正藏 100册 台湾新文丰出版公司 1993年影印本
- 道藏 36册 文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1996年
- 《佛光大辞典》 8册 书目文献出版社 影印本
- 《佛学大辞典》 丁福保编 文物出版社 1984年
- 宗教辞典 任继愈主编 上海辞书出版社 1981年
- 汉魏两晋南北朝佛教史 汤用彤著 中华书局 1983年
- 隋唐佛教史稿 汤用彤著 中华书局 1982年
- 印度佛学源流略讲 吕澂著 上海人民出版社 1979年
- 中国佛学源流略讲 吕澂著 中华书局 1979年
- 中国佛教史 第1-3卷 任继愈主编 中国社会科学出版社
1981-1988年
- 中国佛教哲学简史 严北溟著 上海人民出版社 1985年
- 汉魏两晋南北朝佛教 郭朋著 齐鲁书社 1986年
- 隋唐佛教 郭朋著 齐鲁书社 1980年
- 宋元佛教 郭朋著 福建人民出版社 1981年
- 明清佛教 郭朋著 福建人民出版社 1982年
- 中国佛教思想史 上、中、下卷 郭朋著 福建人民出版社 1994
年
- 唐代佛教 范文澜著 人民出版社 1979年
- 中国思想通史 第2、3(上)卷 侯外庐等著 人民出版社 1957、



1959 年

中国佛教 (一)(二)(三)(四) 中国佛教协会编 知识出版社

1980-1989 年

中国佛教史 黄汗华著 上海文艺出版社 1990 年影印本

中国佛教文化 许华应等主编 长春出版社 1992 年

西藏佛教发展史略 王森著 中国社会科学出版社 1987 年

西藏佛教史略 王辅仁著 青海人民出版社 1982 年

佛教名相通释 熊十力著 中国大百科全书出版社 1985 年

佛学研究十八篇 梁启超著 中华书局 1941 年

汉唐佛教思想史论 任继愈著 人民出版社 1981 年

魏晋南北朝佛教论丛 方立天著 中华书局 1982 年

佛教哲学 方立天著 中国人民大学出版社 1986 年

中国佛学论文集 任继愈等著 陕西人民出版社 1984 年

汤用彤学术论文集 汤用彤著 中华书局 1983 年

释氏疑年录 陈垣著 中华书局 1964 年

中国佛教史籍概论 陈垣著 中华书局 1962 年

吕澂佛学论著选集 齐鲁书社 1991 年

周叔迦佛学论著集 上、下集 周叔迦著 中华书局 1991 年

佛教与中国传统文化 苏渊雷著 湖南教育出版社 1988 年

中国佛教文化历程 洪修平著 江苏教育出版社 1995 年



禅宗思想的形成与发展 (修订本) 洪修平著 江苏古籍出版社

2000年

禅学与玄学 洪修平 吴永和著 浙江人民出版社 1992年

如来禅 洪修平 孙亦平著 浙江人民出版社 1997年

惠能评传 洪修平 孙亦平著 南京大学出版社 1998年

中国禅学思想史纲 洪修平著 南京大学出版社 1994年

中国哲学史稿 上、下卷 孙叔平著 上海人民出版社 1980、

1981年

中国哲学史 第1-4卷 任继愈主编 人民出版社 1979年

中国哲学史 上、下册 冯友兰著 中华书局 1984年重印本

中国古代思想史论 李泽厚著 人民出版社 1986年

中国传统文化精神 庞朴 刘泽华主编 辽宁人民出版社 1995

年

比较文化论集 金克木著 三联书店 1984年

中国儒学史 赵吉惠等主编 中州古籍出版社 1991年

中国道教思想史纲 第1、2卷 卿希泰著 四川人民出版社

1981、1985年

印度教与佛教史纲 第1卷 [英]查尔斯·埃利奥特著 商务印

书馆 1982年

印度佛教史 [英]渥德尔著 商务印书馆 1987年



- 中国哲学的特质** 牟宗三著 台湾学生书局 1970年
- 中国哲学思想史** (魏晋、隋唐佛学篇)上、下卷 罗光著 台湾学生书局
- 法相唯识学** 上、下 太虚著译 商务印书馆
- 比较宗教学** 圣严著 台湾中华书局 1979年
- 隋唐佛教宗派研究** 颜尚文著 台湾新文丰出版公司 1980年
- 如来藏之研究** 印顺著 台湾正闻出版社 1981年
- 中国禅宗史** 印顺著 台湾慧日讲堂 1978年
- 简明中国佛教史** [日]镰田茂雄著 上海译文出版社 1986年
- 禅宗与精神分析** [日]铃木大拙 [美]弗洛姆著 辽宁教育出版社 1988年
- 中国佛教发展史** 上、中、下 [日]中村元等著 台湾天华出版事业公司 1984年

后 记

终于完成了《国学举要·佛卷》的写作，我一下子犹如卸下了一副重担，感到非常轻松，心中也十分愉快。但另一方面，又真有点筋疲力尽之感。这本书写得似乎特别的累，拖的时间也特别的长。记得接受本书的写作任务，还是在1997年5月。当时正忙于“中国思想家评传丛书”之一《惠能评传》的写作，其他事情也特别多，因而本不想接受此任务。但本套《国学举要》的主编是汤一介先生，并由汤一介先生亲自向我约稿，而汤先生是我十分尊敬的老师，多年来他一直给予我多方面的指导与帮助，因而我不好意思过分推辞，最终还是答应了下来。

既然答应下来，就得好好干。从1998年5月完成《惠能评传》后即开始动笔，到今天为止，几乎整整两年的时间，我一直不断地在为本书的写作而努力着。也许是用脑过度的缘故，从1998年9月起，我开始经常头昏眩晕，这不能不影响到本书的写作。教学之余，常常感到疲倦，有好几次，我想放弃承担本书的任务。但由于一套书是一个整体，一本退出，影响大家，因而最终还是坚持了下来，并按自己的写作习惯，尽量做到一丝不苟，不因为赶时间而有所马虎。如今，虽然比预定交稿的时间整整晚了一年，但毕竟是将任务完成了。在此，我要感谢汤一介先生的多次

后
记

鼓励,也要感谢湖北教育出版社在时间上对我的宽限,并对推迟交稿表示歉意。

与此同时,我仍感到有点遗憾。本来想多花点功夫,对中国佛学的许多问题,更深入地研究一下,慢慢地写。但由于时间不允许,在出版社的不断催稿下,有些问题还是没能如愿以偿地充分展开研究,细心的读者也许会发现,本书有些章节,引文、注释和论述都比较详细,而有些章节,就相对简单一些。虽然这并不影响对中国佛学主要内容的介绍,而且出版社从更多读者的需要出发,也并不希望我写得太专业,但就我自己而言,仍然希望以后有机会回过头来对一些问题再作进一步的深入研究。

即使如此,为了尽早完稿,本书的部分章节仍然邀请了合作者。首先要提到的是孙亦平教授。其实,本书最初就是准备与她合著的,后来她本人不想署名,但仍然执笔了本书第一、第二部分的部分章节和第三部分的全部初稿。另外,徐长安教授帮助执笔了本书第二部分第四小节中的藏传佛教和南传佛教思想的初稿,博士生傅新毅帮助执笔了第二部分第三小节中的性具实相说和法界缘起论的初稿。这些初稿,最后都由我修改定稿。但正是由于他(她)们的帮助,我的交稿时间才不至于拖得太迟。因

此,我要在此对他(她)们的帮助表示衷心的感谢!

由于时间关系,并限于水平,本书若有不当之处,敬请大家批评指正。

洪修平

2000年4月2日于南京大学



封面
书名
版权
前言
目录
正文