中国小学教文

任继愈 主编

中国社会科学出版社

中国佛教史

第二卷

任继愈 主编

中国社会科学出版社

（京）新登字030号

责任编辑：黄燕生
责任校对：李　建
封面设计：冯式一
版式设计：李玲玲

中国佛教史
ZHONGGUOFOJIAOSHI
第二卷

出版发行　中国社会科学出版社
（北京鼓楼西大街甲158号）
编码 100720 电话 441531
经　　销　新华书店
印　　刷　北京景山学校印刷厂

850×1168毫米　32开本24.75印张　508千字
1985年11月第1版　1993年8月第2次印刷
印数2701—5700册

7-5004-1077-8/B·220定价精：17.5元

绪　言

本书第二卷，上接三国，下迄东晋。这一时期（共一百六十五年）的佛教有了进一步的发展，因而不同于汉魏佛教。

汉魏佛教传播地区有限，信教人数也有限，多为上层贵族。时人认为它与黄老差不多。西晋时期，北方各民族，五胡十六国之间种族偏见极深，互相敌视，战胜者对战败者往往不分贵贱尽行屠戮。儒家教义被视为汉族的信仰，而佛教来自西方，比较容易为北方各民族接受，这个宗教很快成为北方各族人民（包括汉族）共同信奉的宗教，它这种优势远非道教和儒家所能比拟。佛教在上下各阶层取得信仰的统治地位后，对消除种族隔离，融合民族生活习惯，起过促进作用。“佛是戎神，正所奉祀”（石勒答王度奏），足以说明北方少数民族对佛教的态度。战争、杀伐连年不断，给广大人民带来无穷灾难。佛教宣传因果报应，戒杀生，劝说统治者少杀戮，为来世积功德，对当时文化落后，嗜杀成性的上层贵族来说容易接受；对当时饱受苦难的下层群众来说，也可从中得到某种精神安慰和“来世”幸福的虚幻许诺，因此它得到比较广泛的传播的机会。

由于佛教的势力增大，这一时期，译经的数量及质量

均超过汉魏，后来影响中国佛教的教派及宗派的重要经典的汉译本已基本具备。翻译质量也有所提高。三国及其以前，译经大都为少数信奉者参加，译经费用为信徒捐助。两晋时期的译经已由国家举办，有较为完备的译场组织，财力及人力均极充足。汉译经律论基本上是这个时期介绍过来的。鸠摩罗什的汉译本给我国翻译事业增添了光彩，为翻译工作提供了可贵的经验。

汉魏时期佛教重要人物都是翻译家，而两晋时期涌现了一大批以中国学者为主力军的佛教理论家，即所谓义学沙门。两晋佛教理论与当时中国流行的玄学相结合，形成了具有中国特色的般若学流派。佛教思想大量地、系统地介绍到中国以后，使中国的佛教又向前推进了一步。以鸠摩罗什为代表的中观学派，在关中地区形成了一个传播中心，培养出一批佛教理论家。印度佛教的本来面貌逐渐被一些人了解，并发现它与魏晋玄学理论有区别。有的佛教徒不甘心使佛教当玄学的附庸，企图自张一军。这也是鸠摩罗什念念不忘的心愿。但由于玄学的势力十分强大，影响又很深远，来自西方的佛教中观学派，虽曾博得一时的赞扬，但终不能有所发展。当时佛教大乘中观学派既要摆脱魏晋玄学的束缚，还要与佛教内部的小乘流派作斗争。鸠摩罗什处在两面作战的境地，不得不发出“折翮”的哀叹①。

---

① 《高僧传》卷2：“今在秦地深识者寡，折翮于此，将何所论。”

两晋时期佛教的传播中心有三处，一在凉州，一在长安，一在庐山。凉州是佛教沿“丝绸之路”进入中国的中转站。有许多重要佛经的翻译是出自凉州。西方僧人到中国内地，往往先到凉州熟悉汉语。且该地不象关中是四战之地，为兵家所必争。北方广大地区常遭兵火，那里还比较安定。北方也有僧人文化人到那边避乱，这也是促使该地形成文化重镇的一个因素。鸠摩罗什借重姚秦的势力，在长安开创了关中中观学派。慧远继承道安在襄阳的传教事业，在庐山建立了一个强大的佛教中心。当年，道安在襄阳传教，也曾形成一个佛教中心，培养了不少有才干的僧人。但时间短，又值兵荒马乱的年月，他的事业受到不少限制。慧远传教活动时期，东晋社会比较安定，他又善于交接官府，弟子遍天下。庐山慧远僧团不但是江南佛教中心，在全国各地也具有十分重要的地位。除了他善于政治活动外，更重要的原因是他的学说适合于当时门阀士族地主阶级的需要。他把儒家的纲常名教与佛教的出世观念结合起来。慧远对封建宗法制度的容让①，对鬼神学说的迁就，对佛教大小乘宗派矛盾的调和②，从而使他的佛教思想把许多对地主阶级有用的东西融合贯通，兼收并蓄。因为，一种“理论在一个国家的实现程度，决定于理论满足这个国家的需要的程度”。(《黑格尔法哲学批判导言》，《马

---

① 慧远以出家僧人大讲“丧服经”，为佛教史前所未有。

② 觉贤被关中鸠摩罗什所排斥。慧远把他接到江南，予以安置，并致书关中，从中调停。事见《高僧传》卷2。

克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版，第10页）慧远在当时佛教界中，据有崇高的地位，就在于他的理论能够满足那个国家的需要，而不在于他的理论中包含了多少真理。实际上，佛教教人成佛寻求涅槃，这件事本身是一个大骗局，误尽苍生。

汉魏时，黄老与浮屠并列为祠祀崇拜的对象。佛、道二教不论在社会上还是在他们自己中间，都没有分清两者的区别。两晋时期佛教势力转盛，这时道教也有了发展。佛教和道教发生了争辩。这两种宗教为争群众、争君主的支持，争宗教宣传的地盘，各自制造自己的理论根据。

这时出现了《老子化胡经》，此经相传为道士王浮所作①。故事内容大意为老子西出关，度流沙，教化胡人，创立佛教。佛教创立者不是西方圣人，而是东方去的圣人老子，佛是中国人的弟子。化胡之说起源甚早，并在佛道两教中广泛传布，长时期内没有人表示异议。因为汉魏时期佛教在中国刚开展传教活动，势力不象两晋时期那样强大，因处于劣势，巴不得攀附道教以自重。哪怕是传说也好，能与老子有些瓜葛，对佛教有利无害。佛教徒虽心知老子化胡说不足据，但予以默认。等到佛教势力逐渐强大，遂不甘心屈居道教之下，要独立门户，才对老子化胡之说展开攻击。佛教徒也制造了老子为释迦弟子的传说。说释迦生于周昭王时，远远早于孔子和老子，以抬高佛教，

---

① 今敦煌写本《老子化胡经》为后出，已非王浮所著的原貌。

贬抑道教。化胡之说本出臆造，不值得费精神为它论辩。但这一争执的形成过程刚好反映了佛道两教势力消长的痕迹。作为背景材料，也值得注意。①

总之，从佛教传入中国的那一天起，就不得不随时变换着自己的面貌和精神，为封建地主阶级服务。它已成为中国封建上层建筑的一部分。它和中国的官方支持的哲学发挥着同样的职能。以平等出世的姿态为世间的不平等制度辩护。其理论虽超然物外，其社会作用半点也不超然。佛教在西晋初期完全依傍玄学，为玄学作注脚，等到势力稍大时，外来佛教徒虽也企图自张一军，但未能实现。它能做到的只限于对玄学的支持和补充。佛教推动了唯心主义哲学的深化，对中国哲学的影响至深且钜，这个作用我们不能低估。

两晋与南北朝相衔接，南北朝时期的社会结构和阶级关系基本未变，东晋与南北朝的学风有着直接继承的关系。佛教中有些学派还在继续形成和发展中。由于南北双方政治上长期分立，地区文化的差异也较两晋时期更为显著。儒、释、道三教又联合又斗争的形势更加复杂。这是本书第三卷所要涉及的内容，这里从略。

本卷第二章《六家七宗》一节由余敦康执笔。全书由刘苏同志担任抄写及校对工作。

---

① 王维诚著有《老子化胡考》，（北京大学《国学季刊》第四卷，第二号，1934年）立论精详，堪作老子化胡说的定论，可资参考。

目　　录

绪言 …… 1

第一章　西晋的佛教 …… 1

第一节　西晋的社会和佛教 …… 1

西晋社会 …… 1

魏晋玄学的盛行 …… 5

佛教概况和般若学者 …… 8

佛教的社会普及和信仰情况 ……13

第二节　西晋的佛经翻译(一) ……22

竺法护 ……23

聂承远和聂道真 ……35

第三节　西晋的佛经翻译(二) ……36

竺叔兰和无叉罗 ……36

帛法祖 ……42

附：法祚 ……44

彊梁娄至和安法钦 ……44

法立、法炬 ……45

支法度和若罗严 ……46

第四节　竺法护译籍剖析 ……48

(一)译经概况 ……48

(二)佛的法身论 ……51

(三)佛的"色身"论 ……57

(四)"心本清净"与"客尘所蔽" ……63

(五)“有想”和“无想”……69
(六)“汝即是道”……76
(七)大乘菩萨行之一——四等六度……84
(八)大乘菩萨行之二——植众德本……95
(九)大乘菩萨行之三——菩萨十地…… 103
第五节　佛教《般若经》思想与玄学…… 110
(一)无和空…… 112
(二)“虚静”、“返本”与“诸法不动”…… 119
(三)言意之辨和真、俗二谛…… 123
第二章　东晋十六国时期的北方社会和佛教…… 129
第一节　后赵政权和佛图澄…… 130
石勒、石虎与后赵政权…… 130
佛图澄及其传教活动…… 134
佛图澄在中国佛教史上的地位…… 147
第二节　释道安…… 149
(一)释道安生活的时代…… 149
(二)家世和出家修学佛法(在今河北境内——公元312—约348年之前)…… 152
(三)游学、避难和早期传教活动(在今河北、山西和河南一带地方——约公元348年之前—365年)…… 155
(四)在襄阳的传教和研究、撰述(公元365—379年)…… 160
与官僚士大夫的交往…… 161
《般若经》的宣讲和佛教著述…… 164
整理佛典和《综理众经目录》…… 170
僧团和戒规…… 174
(五)在前秦国都长安的参政和译经活动(公元379—385年)…… 177
苻坚的最高政治顾问…… 177
组织翻译佛经…… 181

(1)《大品般若经》的补译——《摩诃钵罗若波罗蜜经抄》
五卷和"五失本，三不易" …… 181
(2)翻译小乘佛经 …… 183
(3)翻译戒律 …… 193
(六)释道安在中国佛教史上的地位 …… 195
第三节　佛图澄、释道安的弟子及其传教活动 …… 197
竺僧朗 …… 197
竺法雅和"格义" …… 200
竺法汰 …… 202
昙翼 …… 204
法遇 …… 204
昙徽 …… 205
道立和昙戒 …… 206
第四节　六家七宗 …… 207
(一)两晋之际般若学的兴起和学派的分化 …… 207
(二)本无宗 …… 222
(三)心无宗 …… 232
(四)即色宗 …… 237
第五节　鸠摩罗什及其译经 …… 251
龟兹的佛教 …… 253
鸠摩罗什的家世和学历 …… 257
后凉政权的军政顾问 …… 263
后秦王姚兴与鸠摩罗什 …… 267
鸠摩罗什的译经 …… 273
鸠摩罗什的著作 …… 285
鸠摩罗什的主要弟子 …… 286
鸠摩罗什在中国佛教史上的地位 …… 292
第六节　早期佛教基本经典《阿含经》的传译 …… 294

关于《阿含经》的起源 …… 294
《阿含经》的翻译 …… 297
《阿含经》的内容 …… 304
1. “初转法轮”的中心内容——四谛、八正道 …… 304
2. 以人生为对象的缘生说——十二因缘论 …… 307
3. 早期佛教的哲学理论基础——五蕴论 …… 311
4. “四姓平等”及其社会意义 …… 315
第七节 鸠摩罗什所译佛教典籍的中心思想 …… 318
(一)译经概况 …… 318
(二)对外道及小乘佛教的批判 …… 324
(三)关于中观学派对《大品般若经》中“十八空”的论释 …… 336
(四)“八不缘起”论 …… 347
(五)所说皆是可破 …… 363
(六)五眼与三智 …… 375
(七)实相即是涅槃 …… 387
(八)从“五力”、“四悉檀”到“二谛”和“中道” …… 401
第八节 《法华经》剖析 …… 414
(一)会三归一和籍权现实 …… 417
(二)开佛知见与诸法实相 …… 424
(三)从佛菩萨崇拜到法师供养 …… 428
(四)四安乐行与顿渐 …… 439
第九节 鸠摩罗什的门徒和僧叡、僧肇 …… 445
(一)鸠摩罗什的门徒及其一般特点 …… 445
(二)僧叡 …… 450
(三)僧肇 …… 470
1. 《物不迁论》 …… 474
2. 《不真空论》 …… 482
3. 《般若无知论》 …… 493

4.《涅槃无名论》…… 510
第三章　东晋时期南方的佛教…… 522
第一节　东晋社会与佛教…… 522
东晋社会和文化思想…… 522
佛教名僧及其传教活动…… 530
王公贵族与佛教…… 537
第二节　东晋士族奉佛的代表——孙绰、郗超…… 548
孙绰与《喻道论》…… 548
何谓佛，何谓佛道？…… 550
“周孔即佛，佛即周孔”…… 552
孝与出家…… 554
郗超与《奉法要》…… 557
佛教的道德戒条、斋法与儒家伦理…… 559
善恶报应与“防微虑始”的道德修养…… 561
对佛教修行结果的理解…… 566
第三节　比丘尼僧团的建立和东晋南方的寺院…… 568
比丘尼僧团的建立…… 568
东晋南方的寺院…… 574
第四节　法显西行求法与《佛国记》…… 580
西行目的…… 580
关于《佛国记》…… 582
从长安到西域…… 585
游历天竺…… 588
佛经翻译…… 595
东晋时期的其他西行求法者…… 597
第五节　慧远的活动和庐山僧团…… 600
从儒生到出家为僧…… 600
庐山僧团…… 602

慧远与王公贵族的交往 …… 604
慧远与鸠摩罗什 …… 613
慧远与僧伽提婆、佛陀跋陀罗 …… 615
弥陀净土信仰和修行 …… 618
慧远的著作 …… 623
慧远的弟子 …… 627
第六节　慧远的佛教思想体系 …… 630
(一)沙门不敬礼王者——佛教礼法与封建礼法 …… 631
(二)佛教宗教观念的创新和它的思想渊源 …… 641
神不灭论 …… 643
报应论 …… 650
宗教的社会效果 …… 654
(三)佛教世界观的佛典根据 …… 656
(四)同鸠摩罗什僧团的佛学交流及其分歧 …… 676
法身问题 …… 677
四大与五根 …… 684
法性问题 …… 695
附录一：西晋、东晋十六国译经目录 …… 702
附录二：历代佛教经录所载西晋、东晋十六国时期译经卷数 … 754
附录三：中国佛教史大事年表(西晋、东晋十六国) …… 756
索引 …… 766
插图：一、十六国简表 …… 128
二、鸠摩罗什舍利塔 …… 252
三、法显西行求法路线图 …… 579
四、庐山东林寺 …… 601

第 一 章

西晋的佛教

第一节　西晋的社会和佛教

西晋社会

曹魏实行压制豪强地主阶级的政策，遭到长期享有政治特权的豪强地主阶级的反抗。魏文帝曹丕实行了“九品中正”选拔官员的办法，虽对豪强地主有所让步，但仍不能满足豪强地主阶级的要求。在豪强地主阶级的支持下，司马氏以政变的方式夺取了政权，建立了晋王朝，司马炎自立为皇帝，即晋武帝。晋太康元年(280)，晋灭吴。至此，东汉献帝初平元年（190）董卓之乱以后出现的分裂割据局面结束，国家又归于统一。

西晋王朝是一个更能代表豪强地主阶级利益的政府，它取消了屯田制，制定了包括按官僚品级分配土地数额的占田制。事实上地主阶级占有的土地根本不受任何限制。

西晋政权虽已建立，但当时的门阀地主阶级势力已极

为强大，他们之间争权夺利，不希望有一个强有力的中央政府，他们认为分散割据的局面对他们更有利。经历了东晋、南北朝长期分裂的政治局面，是民族矛盾和门阀士族阶级专政的结果。

扶翼司马氏上台的门阀士族都是世代王侯，占据中央和地方的高位，拥有大量田地和佃客，极端贪婪、残忍，骄奢淫佚，糜烂腐化。太傅何曾“食日万钱，犹曰无下箸处”，其子何劭“食必尽四方珍异，一日之供以钱二万为限”①；司徒王戎“性好兴利，广收八方园田水碓，周遍天下。积实聚钱，不知纪极，每自执牙筹，昼夜算计，恒若不足”②；太仆石崇在任荆州刺史时以劫掠商客致富，有别馆在河南金谷，“有清泉茂林，众果竹柏药草之属，莫不毕备；又有水碓鱼池，土窟”（《世说新语·品藻篇》注引《金谷诗叙》）。官僚贵族竞尚豪侈，传说武帝之舅王恺与石崇斗富，“恺以粉澳釜，崇以蜡代薪。恺作紫丝布步障四十里，崇作锦步障五十里以敌之。崇涂屋以椒，恺用赤石脂”。王恺以武帝所赐二尺珊瑚示崇，崇用铁如意击碎，取出自己所藏珊瑚树，有高三四尺者六七株③。石崇置酒请客，有女伎吹笛失声韵，便殴杀之，“令美人行酒，”客饮不尽，斩美人。④

① 《晋书》卷 33《何曾传》及附《何劭传》。
② 《晋书》卷 43《王戎传》。
③ 《晋书》卷 33《石苞传》附《石崇传》。
④ 《世说新语·汰侈篇》。

西晋朝廷之内，士族门阀之间，为争权夺利，长期进行残酷的倾轧斗争。

晋武帝为了监督异姓功臣和吴蜀地主，巩固统治，大封宗室为王，且允许王国置军，取消州郡武备。他还任用宗室诸王率军镇守荆、扬和关中等要地。继位的惠帝是个呆子，皇后贾氏垄断朝政，于元康元年（291）密召都督荆州军事的楚王玮入京，让他与都督扬州军事的淮南王允联合，杀死当政的惠帝外祖杨骏，由此政局长期混乱。此后赵王伦、齐王冏、成都王颖、河间王颙、长沙王乂、东海王越相继争夺统治权，迭相攻杀，最后同归于尽。史称“八王之乱”。战争从洛阳、长安迅速扩展到黄河南北广大地区，给各族人民带来极大的灾难。

从东汉开始，西北边陲地区的许多民族，逐渐内迁，在辽西、幽并、关陇等地，同汉族人民交错杂居在一起。在这些民族中，比较大一些的有匈奴、鲜卑、羯、氐、羌，史称“五胡”。它们过着定居的农耕或半农半牧的生活。这些民族的广大人民，不但深受本族贵族的压迫剥削，还要受到汉族地主阶级的奴役，不少人沦为奴婢、佃客。西晋统治者和门阀士族的残酷压迫和剥削，特别是长达十几年之久的“八王之乱”，不仅给汉族而且也给这些内迁民族的人民增加了苦难，迫使数以百万计的农民到处流亡，形成许多流民群。他们忍无可忍，“脱耒为兵，裂裳为旗”①，发

① 《晋书》卷5，见《愍帝纪》附“史臣曰”。

动了此起彼伏的各族人民的反对西晋统治的起义斗争。在这当中，一些少数民族的上层利用这一政治形势，起兵反晋，建立割据政权。永嘉二年（308）匈奴贵族刘渊在平阳（今山西临汾）称汉帝，四年，刘渊死，子刘聪继立，翌年派石勒歼灭晋军十余万人，同年匈奴军攻入洛阳，俘怀帝。百官士庶死者三万余人，史称“永嘉之乱”。建兴四年（316），匈奴刘曜攻入长安，愍帝出降，西晋灭亡。

在西晋五十多年历史中，真正统一安定的时间很短。由于门阀士族在经济上和政治上急剧扩张，社会阶级矛盾和统治阶级内部的矛盾都十分尖锐，民族矛盾也日益激化。这些矛盾在惠帝执政不久迅速爆发出来，造成社会长期的分裂和动乱。

从魏正始年间（240—249）兴起的魏晋玄学更加流行，并形成一种时代思潮。以道教相号召的黄巾起义被地主镇压失败后，道教暂时失去了公开活动的机会，而社会上的动乱、人民的灾难生活正提供了宗教活动的土壤。佛教乘机得到更广泛的传播的机会。佛教般若学说在魏晋玄学盛行的基础上，得到更广泛的发展。

《晋书·愍帝纪》后所附“史臣”的一段评论对于西晋的社会风气和思想文化状态作了概括的描述：

> 风俗淫僻，耻尚失所，学者以老庄为宗而黜《六经》，谈者以虚荡为辨而贱名检，行身者以放浊为通而狭节信，进仕者以苟得为贵而鄙居正，当官者以望空为高而笑勤恪。（出自东晋干宝《晋纪总论》，亦见《文选》卷四十九）

"以老庄为宗而黜《六经》"，就是指的魏晋玄学，它是当时的主要社会思潮。

魏晋玄学的盛行

魏晋玄学提出本末、有无、一多、体用等哲学范畴，并进行论证。魏晋玄学宣称，现象虽然存在，但不真实，真实的存在是精神性的本体——无；现象界虽然有变化，但变化的根源是永恒不变的本体；现象界是有形的，但有形的万物是从无形的本体产生的。这时期在政治学说方面开展了名教与自然的关系的争论。魏晋玄学有的主张名教(封建政治制度)出于自然(本无、道、本体)，有的主张名教即自然，有的认为名教与自然有矛盾。魏时王弼(226—249)和何晏(?—249)主张"贵无"、"以无为本"，认为名教以自然为依据，是自然的必然产物。稍后的"竹林七贤"中的嵇康(224—263)，阮籍(210—263)出于对司马氏垄断朝政并利用名教诛杀异己的不满，公开声言"老子庄周，吾师也"，"非汤武，而薄周孔"，主张"越名教而任自然"，认为名教违反了人类自然的本性。两晋时期，特别盛行《庄子》，注释《庄子》的学者很多，其中以向秀(约227—272)和郭象(?—312)的注释最有名。《世说新语·文学篇》载：

> 初注《庄子》者数十家，莫能究其旨要，向秀于旧注外为解义，妙析奇致，大畅玄风。唯《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒。秀子幼，义遂零落，然犹有别本。郭象者，为人薄行有俊才，见秀义不传于世，遂窃以为己注。乃自注《秋水》、

《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇。其余众篇，或定点文句而已。后秀义别本出，故今有向、郭二《庄》，其义一也。

但据《晋书·向秀传》，西晋惠帝之世，郭象以向秀的《庄子注》为基础，“又述而广之，儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉”。可以说，现在的郭象《庄子注》是向秀注释的继承和发展。

向秀主要活动于魏末晋初，但其《庄子注》著于魏末嵇康死（263）以前。当时司马氏专权的局面已经巩固。向秀虽为“竹林七贤”中的人物，但已与司马氏妥协，在玄学理论上极力调和名教与自然的矛盾。郭象主要生活在西晋，司马氏已建立四海一统的王朝，史称“天下无事，赋税平均，人咸安其业而乐其事”（《晋书·食货志》）。西晋统治阶级为巩固封建统治秩序，维护门阀士族大地主阶级的利益，大力提倡儒家纲常名教，并令人制礼作乐。晋武帝泰始四年(268)诏曰：“敦喻五教(指五常之教)，劝务农功，勉励学者，思勤正典，无为百家庸末，致远必泥。士庶有好学笃道，孝弟忠信，清白异行者，举而进之；有不孝敬于父母，不长悌于族党，悖礼弃常，不率法令者，纠而罪之。”（《晋书·武帝纪》）然而对于官僚贵族和门阀士族来说，纲常名教固然是维护其统治和剥削的必不可少的工具，但如果过于严格遵守名教规范，则又防碍他们纵情享乐，任意挥霍，即妨碍他们“任自然”。因此，他们希望有一种理论既有助于利用名教巩固统治，又能为他们的放纵、任情和肆无忌惮的生活方式进行辩护。于是，言若“悬河

泻水，注而不竭”的郭象迎合了他们的需要，提出了名教即自然的理论。这一理论在《庄子注》中得到充分发挥。大意为：一、世界万有皆“自生”、“自化”、“自尔”、“自然”、“独化”，既没有造物主，也没有一个统一的本体，并且事物的发展没有必然性，事物之间也没有必然的联系。二、世界和社会上一切事物皆完美无缺，谓“物各有性，性各有极”，“大小之殊，各有定分”(《逍遥游注》)；君臣上下，尊卑贵贱，都是“天理自然”(《齐物论注》)。因此，若能各安本分自足其性，就是逍遥。三、统治者施政为教，就是“无为”，谓：“无为者，非拱默之谓也”(《在宥注》)；“夫神人即今亦谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然心无异于山林之中”(《逍遥游注》)；并明确表示：“夫仁义自是人之情性，但当任之耳”(《骈拇注》)，即把名教等同于自然，说实施名教维持统治，就是“任自然”。按照郭象的说法，无异于“凡是存在的都是合理的”，这是地地道道的维护西晋统治者和门阀士族统治，奴化人民的理论。

郭象的玄学理论在西晋思想文化方面是有相当大的影响的。他被当时人誉为“王弼之亚”(《晋书·庾峻传》附《庾敳传》，及《世说新语·文学篇》注引《文士传》)，说明他的理论迎合了门阀士族的统治意向，是极受欢迎的。

当时的佛教，特别是其中的大乘佛教般若学说，极力迎合魏晋玄学的一些基本理论，也受到门阀士族的支持而盛行起来，得到迅速的传播和发展。

佛教概况和般若学者

据《辩正论》卷三、《释迦方志》卷下、《法苑珠林》(四部丛刊本) 卷一百二十，西晋有佛寺一百八十所，僧尼三千七百余人。在佛教典籍翻译(包括集编、略抄)方面，各书记载不一，梁僧祐《出三藏记集》卷二载为一百六十七部(不包括失译经)，而隋费长房《历代三宝记》卷六和唐道宣《大唐内典录》卷二皆载为四百五十一部，唐智昇通过辨伪审定，其《开元释教录》载为三百三十三部(西晋译经，详下节)。

西晋的佛教活动以洛阳和长安为两大中心。关于洛阳的佛寺，北魏杨衒之《洛阳伽蓝记·序》载："至晋永嘉(按晋怀帝年号，公元307—313)唯有寺四十二所。"《魏书·释老志》亦云："晋世，洛中佛图有四十二所矣。"据现存资料可查者有如下八所：城西白马寺(见《出三藏记集》卷七《魔逆经记》)、东牛寺 (同上卷八《正法华经后记》)、满水寺(《梁高僧传》卷十《耆域传》)、槃鸡山寺(同上卷十《犍陀勒传》)、大市寺(同上《安慧则传》)、愍怀太子浮图(《水经注》卷十六《穀水》)、宫城西门竹林寺 (《比丘尼传》卷一《净检传》)、城西石塔寺(《洛阳伽蓝记》卷四"宝光寺"条)。长安的佛寺现可考者有两所，即青门内的白马寺 (《出三藏记集》卷七《须真天子经记》)、西寺(同上卷九《渐备经十住胡名并书叙》)。此外有建康建初寺(《梁高僧传》卷一《帛尸梨蜜多罗传》)、瓦官寺(《梁高僧传》卷五《竺僧敷》传)、陈留仓垣(今开封北)水南寺、水北寺(同上卷七《放光经记》)，

还有不知所在的天水寺(同上《普曜经论》)、泰山金舆谷郎公寺(《法苑珠林·敬佛篇》)。以上佛寺，除组织一般宗教活动外，有的还是佛经译场。

西晋佛教虽仍如前代大小乘佛教并行，但大乘佛教般若学说更加流行，不仅首次将《大品般若经》①(简称《大品》)译为汉文，而且开始出现用汉文写的注疏著作。现将有文字可考的西晋时期的般若学者介绍如下：

竺法护，月支后裔，世居敦煌，僧人翻译家。泰康七年(286)，于阗沙门祇多罗带来《光赞般若经》梵本，竺法护于同年十一月译出，聂承远笔受，为《光赞般若经》十卷。帛元信和沙门法度亦参与译事。此经当译于长安，但不知何故，长期"逸在凉州，不行于世"(《出三藏记集》卷七《合放光光赞略解》、卷九《渐备经十住胡名并书叙》)。

竺叔兰②，天竺后裔，父世移居河南，居士，翻译家。魏时朱士行赴于阗寻得《大品》梵书胡本九十章六十余万言，晋太康三年(282)派弟子弗如檀(意译"法饶")送回洛阳，中经许昌，送至陈留仓垣水南寺，元康元年(291)五月，由于阗沙门无叉罗(或作"无罗叉")执胡本，竺叔兰译成汉文，祝太玄、周玄明二人笔受，为《放光般若经》二十卷(同上卷七《放光经记》)。

---

① 一般把《般若经》按篇幅、品数多寡分为《小品》、《大品》二种。《小品》的译文异译本有东汉支谶译《道行般若经》等；《大品》有西晋竺叔兰、无罗叉(无叉罗)译《放光般若经》、竺法护译《光讚般若经》、后秦鸠摩罗什译《摩诃般若经》。

② 见《梁高僧传》卷 4 。

卫士度，司州汲郡(治今河南汲县西)人，居士。晋惠帝时他删略东汉支谶所译《道行般若经》(十卷)为《摩诃般若波罗蜜道行经》二卷(同上卷二)。

支孝龙①，淮阳人，僧人。少以风姿见重，高论适时，常研读《小品》(按此当指《道行般若经》)，“以为心要”。与当时玄学家陈留阮瞻(阮咸之子)、颍川庾凯(当为“敳”，晋武帝时为太傅从事中郎，后迁吏部郎)等为知音之交，世人呼为“八达”②。时或嘲之曰：“大晋龙兴，天下为家，沙门何不全发肤，去袈裟，释梵服，被绫罗？”支孝龙答曰：“抱一以逍遥，唯寂以致诚。剪发毁容，改服变形，彼谓我辱，我弃彼荣。故无心于贵而愈贵，无心于足而愈足矣。”竺叔兰译出《放光般若经》不久，“即得披阅，旬有余日，便就开讲，后不知所终”(《梁高僧传》卷四，本传)。东晋孙绰为之赞曰：“小方易拟，大器难像，盘桓孝龙，剋迈高广，物竞宗归，人思效仰。云泉弥漫，兰风肹响。”(按：“肹”亦作“肸”，“响”当作“蠁”。“肸蠁”，意为盛作也。)

法祚③，河南(治今河南沁阳)人，俗姓万，父“以儒雅知名”，帛远(详下)之弟，僧人。少有令誉，曾被征博士，不就，年二十五出家，深洞佛理，知名关陇一带。梁州(治今陕西汉中)刺史张光逼法祚还俗，祚誓死不从，遂

---

① 见《梁高僧传》卷 4 。

② 据东晋陶潜《群辅录》，陈留董昶、琅琊王澄、陈留阮瞻、颍川庾敳、陈留谢鲲、太山胡毋辅之、于法龙(支孝龙)、乐安光逸，被称为“八达”。

③ 见《梁高僧传》卷 1《帛远传》。

为光所害。为《放光般若经》作注，并著有《显宗论》等。

竺僧敷①，家世不详，僧人。学通众经，尤善《放光》及《道行般若》，西晋末移居江左，住建康瓦官寺，开席讲法，建业旧僧莫不推服。

竺法深②，名竺道潜，或称琛公，俗姓王，琅琊（治今山东临沂东南）人，王敦（晋武帝的驸马，曾任太子舍人、青州刺史、中书监等，东晋元帝时任丞相）之弟，年十八出家，以中州（今河南一带）刘元真为师。据称他“剪削浮华，崇本务学。微言兴化，誉洽西朝”。年二十四，讲《法华》（竺法护译《正法华经》）、《大品》（《放光般若经》），既蕴深解，复能善说，从其听法者，常达五百余人。晋永嘉（307—313）初，避乱过江，为东晋著名般若学者之一。

竺法深之师刘元真，可能也是佛教般若学者。关于他的事迹已不得其详。据《梁高僧传》卷四《竺道潜传》载，刘元真“早有才解之誉”，东晋孙绰为之赞曰：“索索虚衿，翳翳闲冲，谁其体之，在我刘公。谈能雕饰，照足开矇，怀抱之内，豁尔每融。”从这些语句来看，是个精于佛法和玄理，善于谈论的学者。直到北魏太武帝灭佛（公元 446 年）所下的诏书中仍提到他的名字，谓胡本无佛，“皆是前世汉人无赖子弟刘元真、吕伯强之徒，接乞胡之诞言，用老、庄之虚假，附而益之，皆非真实”（《魏书·释老志》）。由此可证明刘元真对佛教的影响是相当大的。

---

① 见《梁高僧传》卷 5 本传。

② 见《梁高僧传》卷 4 本传。

安慧则①，家世不详，僧人。工正书，善谈论。晋永嘉年间，天下疫病，以所谓“神水”为人医病，后住洛阳大市寺，用黄缣书写《大品》(《放光般若经》)一部，合为一卷，字如小豆，共写十余本。

康僧渊②，祖籍西域，生于长安，僧人。通晓汉语，诵《放光般若经》、《道行般若经》。东晋成帝(326—342)时与康法畅、支敏度等共同过江。

支敏度(或作“支愍度”)③，家世不详，僧人。晋惠帝时，以三国吴支谦所译《首楞严经》为主，附以晋竺法护和竺叔兰的两种译本，著《合首楞严经》八卷，又把这三人分别所译的《维摩诘经》合为一部，为《合维摩诘经》五卷。据传，还著有《译经录》(或称《经论都录》)一卷。东晋成帝时与康僧渊等结伴过江，创立般若学“心无义”理论，为东晋时期著名学者之一。

此外，如竺法蕴、支道林、于法开等人，皆为两晋之际的般若学者，因现存文献所载他们的活动主要在东晋，故留待下章介绍。

根据以上介绍，西晋的般若学者除了直接翻译《般若经》以外，更多的是从事抄写，读诵，宣讲，进行注解的人还很少。可以认为，由于《大品般若经》传译不久，此时对《般若经》思想基本上仍处于进行理解和传播的阶段，尚

---

① 见《梁高僧传》卷 10本传。

② 见《梁高僧传》卷 4 本传。

③ 同上，并《出三藏记集》卷 2 、 7，及《世说新语·假谲篇》。

未形成把佛教般若学说和魏晋玄学相结合的般若学说。直到进入东晋时期，才开始形成中国人所理解的般若学说。

佛教的社会普及和信仰情况

西晋时期，佛教及其般若学说不仅为上述般若学者所重视和研究，而且在社会各个阶层中也得到进一步传播和普及。

西晋门阀士族统治阶级，在追求物质享受方面，可谓达到无以复加的地步，而在政治思想方面，除利用传统的儒家正统思想之外，并从玄学那里寻求新的政治依据和行为法则。在佛教逐渐盛行的情况下，又从佛教那里寻求精神寄托。据《出三藏记集》卷七《合放光光赞略解序》说，在元康元年（291）五月竺叔兰和无叉罗在陈留仓垣水南寺译出《放光般若经》以后，此经

> 大行华京，息心（即“沙门”的意译之一）居士，翕然传焉。中山支和上遣人于仓垣，断绢写之，持还中山。中山王及众僧，城南四十里幢幡迎经。其行世如是。

这是说，《放光般若经》刚一译出，不仅立即风行国都洛阳，而且也传到远离陈留的北方中山国(治今河北定县)，受到了热烈欢迎。从这段引文看，中山王是派人写经的“支和尚”和“众僧”的大施主。那么这个中山王是谁呢？据《晋书》卷三十七《济南惠王遂传》记载，司马遂是司马懿之弟司马恂之子，晋初封济南王，泰始二年（266）死，其子

司马耽嗣位。耽于咸宁三年（277）徙为中山王，元康二年九月死（此据《晋书·惠帝纪》），其弟司马缉继位。缉在“八王之乱”中被成都王司马颖任命为建威将军，建武元年（304）与石熙等率众拒王浚，死于战阵之中。据前引文，《放光般若经》译出的时间是元康元年五月，而“中山支和尚”派人抄写的时间又是在此以后，那么，所说隆重迎接《放光般若经》的中山王如果不是司马耽，那就是其弟司马缉。

西晋另一个信奉佛教的宗室封王是惠帝时期的河间王司马颙。颙是武帝时太原王司马瓌之子，初袭父爵，咸宁三年（277）改封河间（治今河北献县东南）王。元康初年（291）为北中郎将，监邺城（在今河北临漳县西南），九年（299）代梁王司马肜为平西将军，居长安镇守关中，在“八王之乱”中，割据一方，永兴元年（304）颙受诏为太宰，不久遣部将张方劫持惠帝入长安，以所居征西府为宫，后为东海王司马越所败，光熙元年（306）被杀。关于他信仰佛教的情况，见于《梁高僧传》卷一《帛远传》。帛远为西晋名僧（字法祖），既精通大乘佛教经典，又博读世俗书籍。

> 乃于长安造筑精舍，以讲习为业，白（在俗信徒）黑（僧人）宗稟，几且十人。晋惠之末，太宰河间王颙镇关中，虚心敬重，待以师友之敬。每至闲晨靖夜，辄谈讲道德。于时西府初建，俊乂甚盛。能言之士，咸服其远达。

这是说帛远在长安盛讲佛教义理，僧俗信徒很多，河间王司马颙镇守长安时，尊之为师友，常在闲暇与他讲论“道

德”，征西府中的“能言之士”，亦与他有交往，佩服他的见识和言谈。

关于西晋的官僚名士信佛情况，可从周嵩、石崇的一些资料中窥见一斑。周嵩，字仲智，晋初成武侯、安东将军周浚之二子，愍帝时（313—316）为丞相司马睿（后为东晋元帝）之参军，东晋时历任新安太守、庐陵太守、御史中丞，后为垄断朝政的王敦所害。《晋书》卷六十一载：“嵩精于事佛，临刑犹于市诵经。”另据《梁高僧传》等记载，周嵩一家早在渡江之前就信奉佛教，并且珍藏素书《放光般若经》一部，西晋末避难又带到南方。原文曰：

> 安慧则……止洛阳大市寺，手自细书黄缣，写《大品》（按即《放光般若经》）一部，合为一卷。字如小豆，而分明可识。凡十余本。以一本与汝南周仲智妻胡母氏供养。胡母过江，赍经自随。后为灾火所延，仓卒不暇取经，悲泣懊恼。火息后，乃于灰中得之，首轴颜色，一无亏损。……此经今在京师简靖寺首尼处（《梁高僧传》卷十《安慧则传》）。

周嵩妇胡母氏，有素书《大品》，素广五寸，而《大品》一部尽在焉，又并有舍利，银罂贮之，并缄于深箧。永嘉之乱，胡母将避兵南奔，经及舍利，自出箧外，因取怀之，以渡江东。又尝遇火，不暇取经，及屋尽火灭，得之于灰烬之下，俨然如故。会稽王道子，就嵩曾云求以供养。……字如麻大，巧密分明。……此经盖得道僧释慧则（按即安慧则）所写也（《法苑珠林·感应缘》卷十八，引南朝齐王琰《冥祥记》）。

剔除引文中的迷信成分，可以看到，周嵩夫妇在渡江前就

是虔诚的佛教徒，除珍藏《大品》外，尚供养“舍利”（所传为佛骨）。《弘明集》卷一《正诬论》（作者不详，当作于东晋）也说：“周仲智奉佛亦精进”，并谓：“虽有好道之意，然意未受戒为弟子也”。说明他只是一个一般佛教信徒，还没有受五戒成为佛教居士。周嵩之兄周顗（字伯仁）也是东晋初的佛教信徒，与渡江的西域僧人帛尸梨蜜多罗（意译“吉友”，时人称为“高座”）过往甚密。看来周顗、周嵩兄弟全家早就是佛教徒。

石崇，字季伦，渤海南皮（今河北南皮东北）人，晋初功臣大司马石苞之子。初为修武令，累迁至侍中，任荆州刺史时，以劫掠商贾致富，与贵戚王恺（武帝之舅）、羊琇等以奢靡相尚。曾与王恺斗富，王恺虽得武帝之助而不能胜。有别馆在河阳（治今河南孟县西）金谷涧中，清泉茂林，水碓鱼池，极为豪华壮观。“八王之乱”时，因与齐王司马冏结党，为赵王司马伦所杀。据《正诬论》载，崇亦信仰佛教。此论之原文以宾主设问方式，“诬”为非难质问者，“正”为答辩者，曰：

> 又诬云：石崇奉佛亦至，而不免族诛，云云。正曰：石崇之为人，余所悉也。憍盈耽酒，放僭无度，多藏厚敛，不恤惸独，论才则有一割之利，计德则尽无取焉。虽托名事佛，而了无禁戒。

作者对石崇的为人十分熟悉，说石崇虽奉佛教，但贪婪奢侈，并非真心信仰，也不遵守佛教戒律。今存石崇所著《金谷诗叙》中有曰：“感性命之不永，惧凋落之无期”（《世说

新语·品藻篇》注），尚不能断定是否受了佛教的影响。因为“性命之不永”和“凋落之无期”本来是当时政治斗争十分激烈，社会动荡不安，人们很容易产生的朝不保夕的危机感。这种苦难忧戚的情绪，与佛教宣传的人生即苦的观点自然也有相通处。

随着佛教的深入普及，西晋的佛教信徒已开始举办法会、持斋供养等等。如《法苑珠林·受请篇》卷四十二，引《冥祥记》曰：

> 晋阙公则，赵人也，恬放萧然，唯勤法事。晋武之世，死于洛阳。道俗同志，为设会于白马寺中，其夕转经，宵分闻空中有唱赞声，仰见一人，形气壮伟，仪服整丽，乃言曰：我是阙公则，今生西方安乐（亦译“极乐”）世界，与诸菩萨共来听经。合堂惊跃，皆得睹见。

这个资料至少可以说明：西晋有为死者在寺院举办法会的宗教仪式，当时已有西方阿弥陀佛极乐净土和菩萨度世的信仰。

阙公则之弟子卫士度，即前面提到的般若学者，据载：

> 其母又甚信向，诵经长斋，家常饭僧。……度善有文辞，作《八关忏文》，晋末斋者尚用之。（同上）

所谓“长斋”，又称“三长斋月”、“三斋月”，谓在家居士于正月、五月、九月的前半月按照“八戒”① 规定，作佛教修

---

① 亦称“八关斋戒”、“八戒斋”，包括不杀生、不偷盗、不淫、不妄语、不饮酒、不涂饰香鬘和观听歌舞，不坐高广大床，不非时食。

行。除“三长斋月”外，还有“六斋”，谓于每月初八、十四、十五、二十三、二十九、三十日持斋修行。东晋郗超《奉法要》说：

> 凡斋日，皆当鱼肉不御，迎中(中午)而食，既中之后，甘香美味，一不得尝，洗心念道，归命三尊（指佛、法、僧)，悔过自责，行四等心(即“四无量”，指慈、悲、喜、舍四心)，远离房室，不著六欲，不得鞭挞骂詈，乘驾牛马，带持兵仗，妇人则兼去香花脂粉之饰，端心正意，务存柔顺。(《弘明集》卷十三)

卫士度所著《八关忏文》的内容不得而知，大概是在斋日向佛念诵的致诚忏悔的文字，不外乎是表示“归命三尊，悔过自责”之类的意思。居士持斋修行和《八关忏文》之类的出现，表明佛教在中国民间已相当流行，有了一定的群众基础。

晋初曾一度禁止汉人出家为沙门，但由于佛教已深入民间，所以实际上并没能禁止。《法苑珠林》卷二十八《神异篇》引《冥祥记》：

> 晋抵世常，中山人也。家道殷富，太康(280—290)中，禁晋人作沙门。世常奉法精进，潜于宅中起立精舍，供养沙门，于法兰亦在焉。

关于晋初曾禁汉人为沙门之事，虽不见于正史记载，但后赵中书著作郎王度向石虎的奏议中提到从东汉以来“汉人皆不得出家。魏承汉制，亦循前轨”(《梁高僧传》卷九和《晋书》卷九十五之《佛图澄传》)。宗教信仰是民间自发的，也

是社会上早已存在的，朝廷的禁令并未能奏效。抵世常私养沙门只是一个例子。这里提到的于法兰，高阳（治今河北蠡县南）人，《梁高僧传》卷四有传。高阳离抵世常所住的中山不远。他后来过江至剡县(治今江苏镇江)，为东晋时般若学者之一。

西晋时期，从边陲一带内迁的一些民族信仰佛教的情况，在一些文字记载中也有反映。例如《梁高僧传·帛远传》载，帛远长期在长安译经传教，“道化之声，被于关陇，崤函之右，奉之若神”。惠帝末年，帛远随秦州刺史张辅赴陇右，引起当地信奉佛教的汉族和少数民族的极大反响。据传：“戎晋嗟恸，行路流涕。陇上羌胡率精骑五千，将欲迎祖西归。”后闻帛远为张辅所害，“悲恨不及，众咸愤激，欲复祖之仇。辅遣军上陇，羌胡率轻骑逆战”，后张辅被人杀死，“群胡既雪怨耻，称善而还，共分祖尸，各起塔庙”。再如竺法护弟子竺法乘，从长安到敦煌立寺，“忘身为道，诲而不倦”，对“戎狄”进行传教①。

由于佛教信徒的增加，不同社会阶层施舍的钱财也越来越多，所以僧人的生活也日益豪华奢侈。例如西晋佛经翻译家竺法护长期在关中一带译经传教，“资财殷富”，

> 时长安有甲族，欲奉大法，试护道德，伪往告急，求钱二十万。护未及答，乘(竺法乘，竺法护之弟子)年十三，侍在师侧，即语客曰：和尚意已相许矣。客退后，乘曰：观此人

① 《梁高僧传》卷 4《竺法乘传》。

神色非实求钱，将以观和尚道德何如耳。护曰：吾亦以为然。明日，此客率其一宗百余口，诣护请受戒，具谢求钱之意。（《梁高僧传》卷四《竺法乘传》）

某豪门地主以借钱二十万来试探竺法护的为人，而竺法护与弟子敢当面应诺，正说明他们确实"资财殷富"。而门下豪门"甲族"信徒的增加，也意味着财富在增加。这种情况，与印度原始佛教僧人必须依靠乞食而维持生计是有显著差别的。所以有的从印度来的僧人看到这种情况，便认为有违于佛教戒律。元康六年(270)，印度沙门耆域经海路到达交、广二州，后经襄阳北上，到达洛阳，讥讽当地僧人衣服华丽，说：

汝曹分流佛法，不以真诚，但为浮华求供养耳！（《法苑珠林·神异篇》卷二十八，引《冥祥记》）①

大违戒律，非佛意也。（《释氏稽古略》卷一）

僧人敛财致富，越来越甚，至东晋以后，一些寺院开始拥有土地，后形成相当独立的寺院经济，佛教上层成为僧侣地主。

西晋以后大乘佛教盛行，比较重视佛教义理的研究和宣传，一些佛经翻译家和佛教学者都受到社会的尊重。竺法护是著名佛经翻译家，其弟子之一竺法行② 在洛阳名声很高，时人比之为乐令(即尚书令乐广，玄学家)。前述的

① 《梁高僧传》卷 10《耆域传》曰："又讥诸众僧，谓衣服华丽，不应素法。"

② 据《梁高僧传》卷 4 附《竺法乘传》。

耆域因洛阳兵乱，决定辞还印度，临行之际，竺法行想从受教诲，

因请域曰："上人既得道之僧，愿留一言以为永诫。"域曰："……守口摄身意，慎莫犯众恶，修行一切善，如是得度世。"言讫便禅默。行重请曰："愿上人当授所未闻，如斯偈义，八岁童子亦已谙诵，非所望于得道人也。"域笑曰："八岁虽诵，百岁不行，诵之何益？人皆知敬得道者，不知行之自得道，悲夫！吾言虽少，行者益多也。"于是辞去。（《梁高僧传》卷十《耆域传》）

从这段引文看，耆域大概是个信奉小乘佛教的印度僧人。他所念诵的四句话正是小乘佛教经典上视为"具足诸佛之教"的"通戒偈"。东晋僧伽提婆所译《增一阿含经》卷四十四说，释迦牟尼在十二年中"以一偈为禁戒"，即："护口意清净，身行亦清净，净此三行迹，修行仙人道。"此偈亦作："诸恶莫作，诸善奉行，自净其意，是诸佛教。"（《增一阿含经》卷一）小乘重视在远离城邑的清净之处修行禅定，持戒也比较严格，注意防止在身（行）、口（语）、意三个方面违犯戒规。小乘戒律虽也为大乘佛教所接受，但大乘佛教更注重出世教理的发挥阐明和理解。就中国来讲，魏晋以后大乘风行，社会上更重视介绍与研究大乘教义的译经僧和所谓"义解僧"。上引耆域与竺法行的对话，一个重"行"，一个重"知"、"诵"。两人的认识分歧反映了小乘与大乘对佛教和修行的不同态度。

西晋统治时期一共不到五十年，这一时期，政治黑暗，

战乱频繁，上层人士朝不保夕，下层群众更是挣扎在死亡线上，看不到出路，社会统一安定的时间极短。佛教能给人以心灵安慰，许以来世幻想。在寺院修建、翻译佛经、普及宗教宣传等方面，比三国时期有了进一步发展。佛教般若学说依附于魏晋玄学，故能在上层士大夫知识阶层受到重视，而得以流行。两晋之际，一些著名佛教学者和僧人随着晋王室南渡，开拓了东晋佛教的新局面。

第二节　西晋的佛经翻译(一)

西晋从武帝泰始元年(265)到愍帝建兴四年(316)前后仅五十二年，但所译佛教典籍在中国佛教译经史上是值得重视的。现存几个经录所载数字很不一致，仅从这些记载可窥知西晋译经的概貌：梁僧祐《出三藏记集》卷二载为一百六十七部三百六十六卷(失译经除外)，隋费长房《历代三宝记》卷六载为四百五十一部七百一十七卷，唐道宣《大唐内典录》卷二因之，唐开元十八年(730)智昇对以往经录进行审定，把一些节选略抄及错讹者从译经总数中剔除，其所著《开元释教录》卷二载为三百三十三部五百九十卷。

西晋的佛经翻译主要在洛阳和长安等地进行，著名的译者有自幼生长于中国的月支后裔竺法护、印度后裔竺叔兰和汉僧白法祖、居士聂承远、聂道真父子，还有于阗人无罗叉(无叉罗)、西域人疆梁娄至、安息人安法钦以及籍贯不详的法立、法炬、支法度等。

下面把这些译者的简历和所译佛经进行介绍：

竺法护

音译竺昙摩罗刹(亦作昙摩罗察，梵文Dharmaraksa)，意译“法护”。祖籍月支(即大月氏)，遂以支为姓，世居敦煌郡，年八岁出家，事外国沙门竺高座为师，随当时习俗以师姓竺字为姓。据称诵经日万言，并博览《六经》，涉猎百家之言。“是时晋武帝之世，寺庙图像虽崇京邑，而方等深经(谓大乘佛经)蕴在西域”(《出三藏记集》卷十三本传)。后随师游历西域诸国，遍学诸国语言文字，“贯综诂训，音义字体，无不备晓”(同上)。携带大量梵语典籍，回到中国内地。自敦煌至长安，沿途在当地信徒支持下，译经很多①。东晋道安《综理众经目录》，著录一百五十部。梁僧祐详查群录，又找到四部，其《出三藏记集》卷二著录一百五十四部三百零九卷(实为三百二十二卷)，谓其中九十五部尚存(现行本实存九十四部)，六十四部已缺。隋费长房《历代三宝记》卷六载为二百一十部三百九十四卷，其中杂有不少节选略抄本及错讹者。至唐智昇《开元释教录》卷二考定为一百七十五部三百五十四卷，谓其中九十一部尚存，八十四部已缺。现据《出三藏记集》(下简称《祐录》)，并参照《开元释教录》(下简称《开元录》)等把竺法护所译主要佛经按年代次序介绍；凡能查到译经地点及缘起者，亦一并

① 参见《梁高僧传》卷1《竺昙摩罗刹传》，《历代三宝记》卷6、《开元释教录》卷2。

说明。

泰始二年(266)十一月八日至十二月三十日

《须真天子经》二卷。译于长安青门内白马寺中。传言者：安文惠，帛元信。笔受者：聂承远，张玄泊，孙休达(《祐录》卷七《须真天子经记》)。

泰始五年(269)七月二十三日

《方等泥洹经》(或云《大般泥洹经》)二卷。与隋阇那崛多等译《四童子三昧经》同本异译。

泰始六年(270)九月三十日

《德光太子经》(或云《赖吒和罗所问光德太子经》)一卷。

十月

《宝藏经》(或云《文殊师利现宝藏经》)三卷（《祐录》作二卷，此据《开元录》)。与南朝宋求那跋陀罗译《大方广宝箧经》同本异译。

太康五年(284)二月二十三日

《修行经》(或云《修行道地经》)七卷。译于敦煌。阚宾文士竺侯征若携来经本，与竺法护“相值共演之”。笔受者：弟子法乘，月氏法宝。劝助者：李应荣，承索乌子，剡迟时，通武，支晋，支晋宝等三十余人。书写者：荣携业，侯无英。(经后附记)

十月十四日

《阿惟越致遮经》四卷。译于敦煌。从龟兹副使美

(或作"羌") 子侯得此梵本，"口敷晋言，授沙门法乘使流布"(《祐录》卷七《阿惟越致遮经记》)。与北凉失译《不退转法轮经》和南朝宋智严、宝云译《广博严净不退转轮经》同本异译。

太康六年(285)六月十七日

《大善权经》(或云《慧上菩萨问大善权经》、《善权方便经》)二卷。

七月十日

《海龙王经》四卷。

太康七年(286)三月十日

《持心经》(或云《持心梵天经》)六卷。笔受者：聂承远(《祐录》卷八《持心经记》)。

八月十日

《正法华经》(或云《方等正法华经》)十卷。译于长安(据唐道宣《妙法莲华经弘通序》)。竺法护手执胡本，口宣出二十七品。笔受者：优婆塞聂承远、张仕明、张仲政。劝助者：竺德成、竺文盛、续文承、赵叔初、张文龙、陈长玄等。九月二日讫。天竺沙门竺力、龟兹居士帛元信共参校，后又重校。元康元年(291)，长安孙伯虎书写流通(《祐录》卷八《正法华经记》)。永熙元年(290)八月，沙门康那律于洛阳写此经毕，与居士张季博、董景玄、刘长武、长文等，手执经本到白马寺当面与竺法护"口校古训，讲出深义"，九月"本斋(布萨)"十

四日，于东牛寺中施檀(施主)大会，讲诵此经。“竟日尽夜，无不感欢”。后又校定此经(《祐录》卷八，《正法华经后记》)。

此经与后秦鸠摩罗什译《妙法莲华经》(简称《法华经》)，隋阇那崛多译《妙法莲华经》为同本异译。

十一月二十五日

《光赞般若经》十卷。译于长安。于阗沙门祇多罗携来经本。笔受者：聂承远。长安帛元信、沙门法度亦在。译出后，“逸在凉州，不行于世。”前秦道安在河北得此经之一卷。后慧常、慧辩等将到天竺，宁康元年(“酉年”，癸酉年，公元373)路经凉州，发现此经全部，抄出托人于太元元年(376)五月送至襄阳道安处，方行于世(《祐录》卷七《合放光光赞略解序》、卷九《渐备经十住胡名并书叙》)。

此经与西晋竺叔兰、无罗叉译《放光般若经》、后秦鸠摩罗什译《摩诃般若经》为同本异译。

十二月二十七日

《普超经》(或云《阿阇世王品》、《普超三昧经》)四卷(或三卷)。

太康八年(287)一月十一日

《普门经》(或云《普门品经》)一卷。与唐菩提流志译《大宝积经·文殊师利普门会》是同本异译。

四月二十七日

《宝女经》(或云《宝女三昧经》、《宝女所问经》)四卷。

与北凉昙无谶译《大集经·宝女品》是同本异译。

太康九年(288)十月八日

《密迹经》(或云密迹金刚力士经》)七卷。唐代编为《大宝积经·密迹金刚力士会》。

太康十年(289)四月八日

《文殊师利净律经》(或云《净律经》)一卷。译于洛阳白马寺。西域寂志"诵出经本","经后尚有数品,其人忘失"。笔受者:聂道真。劝助者:刘元谋、傅公信、侯产长等(《祐录》卷七《文殊师利净律经记》、《开元录》卷二)。

十二月二日

《离垢施女经》一卷。与《大宝积经·无垢施菩萨应辩会》同本异译。

《魔逆经》一卷。译于洛阳城西白马寺。竺法护手执梵经,口宣晋言,聂道真笔受。折(或作析)显元书写(《祐录》卷七《魔逆经记》)。

永熙元年(290)七月十四日

《宝结经》(或云《宝髻菩萨所问经》)二卷。与《大集经·宝髻品》同本异译。

元康元年(291)四月九日

《勇伏定经》二卷。笔受者:聂承远。(《祐录》卷七《勇伏定记》)与后秦鸠摩罗什译《首楞严三昧经》

同本异译。

四月十三日

《度世品经》六卷。与东晋佛陀跋陀罗译《华严经·离世间品》同本异译。

七月七日

《大哀经》(或云《如来大哀经》)七卷。笔受者：聂承远，聂道真。八月十三日讫。竺法护亲自覆校(《祐录》卷九《如来大哀经记》)。与《大集经·陀罗尼自在王品》同本异译。

十二月二十五日

《如来兴显经》(一云《兴显如幻经》)四卷。与《华严经》的《宝王如来性起品》及《十忍品》是同本异译。

元康四年(294)十二月二十五日

《圣法印经》(或云《慧印经》)一卷。译于酒泉。笔受者：弟子竺法首。“圣法印”，天竺字音为“阿遮昙摩文图”(《祐录》卷七《圣法印经记》)。道安谓此经出自《杂阿含经》(《祐录》卷二)。

元康七年(297)十一月二十一日

《渐备一切智经》(或云《十住经》、《大智慧光三昧经》)十卷(或五卷)。译于长安西寺。后流传到凉州。东晋宁康元年(373)释慧常等赴天竺路经凉州，抄写此经，托“互市人”把此经与《光赞般若经》同送襄阳道安处，途中被人借抄，至太元元年(376)十月三日送到(《祐录》卷九《渐备经十住

胡名并书叙》)。与鸠摩罗什译《十住经》、《华严经·十地品》为同本异译。

永康元年(300)七月二十一日

《贤劫经》(或云《贤劫三昧经》)七卷。从阗宾沙门得此经本，竺法护手执口宣，笔受者赵文龙①(《祐录》卷七《出贤劫经记》)。

永宁二年(302)四月十二日

《五盖疑结失行经》一卷。

光熙元年(306)八月十四日

《灭十方冥经》一卷。

永嘉二年(308)五月

《普曜经》(或云《方等本起经》)八卷。译于天水寺。笔受者：沙门康殊，帛法巨(《祐录》卷七《普曜经记》)。与唐地婆诃罗译《方广大庄严经》同本异译。

建兴元年(313)三月二十六日

《大净法门经》一卷。与隋那连提耶舍译《大庄严法门经》同本异译。

此外，竺法护还译有《弥勒成佛经》(亦名《弥勒下生经》)一卷(与鸠摩罗什译《弥勒下生成佛经》同本异译)、《弥勒菩萨所问本愿经》一卷(与《大宝积经·弥勒所问会》同本

① 原文曰："月支菩萨竺法护，从阗宾沙门得是《贤劫三昧》，手执口宣，时竺法友从洛寄来，笔者赵文龙。"其中"时竺法友从洛寄来"当是讲此经本原为竺法友在洛阳得自阗宾沙门，后又寄送至竺法护译经处。

异译)、《无量寿经》二卷(一名《无量清净平等觉经》，现存本题东汉支谶译，非。与魏康僧铠译《无量寿经》是同本异译)、《郁伽长者经》一卷(亦名《郁伽罗越问菩萨行经》，与东汉安玄译《法镜经》同本异译)、《比丘尼戒》一卷(出自《十诵律》)等等。

据《祐录·竺法护传》载，竺法护在晋武帝之末隐居深山，故从泰始十年(274)至太康五年(284)之间未见有译经。此后，于长安青门立寺，“精勤行道，于是德化四布，声盖远近，僧徒千数，咸来宗奉”。他除在长安译经外，还在敦煌、洛阳、酒泉等地译经。永安元年(304)底，惠帝被河间王司马颙劫至长安。因战争连年，关中萧条，百姓纷纷流移，竺法护与门徒也避乱东下，年七十八岁时死于渑池(在今河南)。其卒年虽史无明载，但据经录，他在晋愍帝建兴元年(313)仍在译经，可以说其译经活动是与西晋相终始的。《开元录》卷二说：“护于怀愍之世仍更出经，《传》云：惠帝西幸长安，护公避乱东出至渑池卒者，咸未然也。据世居敦煌，而化道周洽，时人咸谓之敦煌菩萨也。”意谓竺法护没有避乱东下而是逃回敦煌一带。但史书无征，这不过是一种推测。

竺法护所译的佛经中对后世影响较大的有《光赞般若经》、《正法华经》、《渐备一切智经》、《弥勒成佛经》、《普曜经》等。

《光赞般若经》虽比竺叔兰译出《放光般若经》早九年，但“寝逸凉土九十一年，几至泯灭”(《祐录》卷七《合放光光

赞略解序》），直到东晋太元元年(376) 道安得到后，方才流传内地，故在西晋，影响不如《放光般若经》大。道安认为此经“言准天竺，事不加饰；悉则悉矣，而辞质胜文也。每至事首，辄多不使（或作“便”），诸反覆相明，又不显灼。考其所出，事事周密耳”（同上）。这是说此经着重直译，语言质朴，表达层次有不太清楚之处，但考其内容还是周密详备的。实际上，《光赞般若经》虽与《放光般若经》、《摩诃般若经》是同本异译，但它只有二十七品，相当于《放光般若经》二十卷九十品中最初三十品（卷一——卷六），《摩诃般若经》二十七卷九十品中最初的二十七品（卷一——卷一一）。在内容上它与玄奘所译《大般若经》第二会八十五品中最初的二十七品(卷四〇一——卷四二七)更加接近。《光赞般若经》流传内地后，道安反复把它与《放光般若经》对照研究，著有《光赞析中解》、《光赞抄解》各一卷(《历代三宝记》卷八)及《合放光光赞略解》等。此后，释昙影“能讲《正法华经》及《光赞般若》，每法轮一转，辄道俗千数”(《梁高僧传》卷六，本传)，后入关中，受到后秦王姚兴优礼接待。鸠摩罗什入长安，昙影为其弟子，奉敕住逍遥园助鸠摩罗什译经。

《法华经》是大乘佛教早期经典之一，对中国佛教影响极大。《正法华经》是现存三个《法华经》译本中最早的译本。与历代最流行的鸠摩罗什译本《妙法莲华经》八卷（原亦二十七品，后增为二十八品）相较，除品次排列有差别外，内容更丰富一些，有一些譬喻为后本所无。前面提

到，此经一译出，即受到信徒的欢迎，洛阳沙门康那律与居士张季博等到白马寺向竺法护当面请教受法，后又在“布萨”（说戒和忏罪仪式）之日于东牛寺施主法会上“竟日竟夜”讲诵此经。此经之所以受到信徒重视，主要是因为此经的内容有这样三个特点：（一）把大乘佛教的佛身理论形象化。说佛为普度众生“以善权方便”，显现无数个化身，深入众生随机说法教化。《正法华经》卷七《如来现寿品》（相当于鸠摩罗什译《法华经·如来寿量品》）宣称，释迦牟尼的真身早在不可计数的古代（“从无数亿百千那术姟劫以来”）已经成佛，那个诞生于迦毗罗卫王宫，出家后“坐于树下”成佛的释迦牟尼，只不过是其无数个化身中的一个；佛“于此忍界（按指现实世界）讲法，复在他方亿百千姟（按意为无数）诸佛世界而示现”，“每行权便示现，教化发起群生”。（二）主张人人可以成佛。说把佛教按教义和修行者分为“声闻”（谓听闻佛法，悟四谛之理者）、“缘觉”（谓独悟十二因缘之法者，与“声闻”被称为“小乘”）、“菩萨”（修习“六度”以度脱众生，最后成佛为目的者，被称为“大乘”）三乘，是佛为教化众生的权宜说法（“善权方便”），一旦众生接受教化，唯说一乘即大乘。其《应时品》（相当于《法华经·譬如品》）谓：“如来如是本现三乘，然后皆化，使入大乘……如来等正觉善权方便，以慧行音，唯说一乘，谓佛乘也。”《信乐品》曰：“佛权方便，说三乘耳，尚无有二，岂当有三！是诸声闻，皆当成佛。”（三）塑造出观世音（译为“光世音”）菩萨的形象。谓此菩萨大慈大

悲，神通无穷，听闻信徒念其名号呼救，即可现出各种形象前往解救急难，使人逢凶化吉、转危为安①。此为处于危难、病困、战乱等境地的广大信徒提供一个精神寄托和幻想中的救星。在后秦鸠摩罗什译出《妙法莲华经》（译于后秦弘始八年，公元406）之前，《正法华经》（亦简称《法华》）一直非常流行。如两晋之际，般若学者竺法深（名道潜）“年二十四讲《法华》、《大品》，既蕴深解，复能善说，故观风味道者，常数盈五百”（《梁高僧传》卷四《竺道潜传》）。其弟子竺法义，“游刃众典，尤善《法华》，后辞深出京（建康），复大开讲席，王导、孔敷并承风敬友”（同上，卷四《竺法义传》）。于法开，“深思孤发，独见言表，善《放光》及《法华》”（同上，卷四《于法开传》）。东晋竺法旷，“每以《法华》为会三（三乘）之旨”（同上，卷五《竺法旷传》）。释昙邃，“少出家止河阴白马寺，蔬食布衣，诵《正法华经》，常一日一遍”（同上，卷十四《释昙邃传》）。前面提到的鸠摩罗什弟子昙影也善《正法华经》，在鸠摩罗什重译此经后，“影既旧所命宗（谓以此经为归），特加深思，乃著《法华义疏》四卷”（《梁高僧传》卷六，本传）。僧叡是鸠摩罗什译经的得力助手，“什所翻经，叡并参正。昔竺法护出《正法华经·受决品》云：天见人，人见天。什译经至此乃言：此语与西域义同，但在言过质。叡曰：将非人天交接，两得相见？什喜曰：实然”（同上卷七，本传）。可

---

① 参见《正法华经》卷 10《光世音普门品》。

见，鸠摩罗什译《妙法莲华经》时是参照了《正法华经》的。

《渐备一切智德经》与鸠摩罗什、佛陀耶舍译《十住经》皆为《华严经·十地品》的异译本，内容是讲大乘菩萨在修行过程中必须经历的十个阶段或阶位（“十位”）及在这十个阶段所应修习的教法，从发愿、持戒、修定直到修成无上智慧。道安在看到此经后曾赞叹说，“护公菩萨人也。寻其余音遗迹，使人仰之弥远”，并把“十住”（“十地”）的梵音、意译名称以及在每一“住”所修的教法一一注出，谓此经“说事广大，义理幽深，乃是众经之美望”（《祐录》卷九《渐备经十住胡名并书叙》）。

《弥勒成佛经》的内容是讲继释迦牟尼佛以后，弥勒菩萨从兜率天降生人间，在龙华树下成佛，向天人说法。此与鸠摩罗什所译《弥勒大成佛经》、南朝宋沮渠京声译《观弥勒菩萨上生兜率天经》为佛教弥勒信仰所依据的三部主要经典，称“弥勒三部经”。

《普曜经》记述释迦牟尼降生、为太子、出家修行、创教的神话故事和佛教基本教义。

唐智昇在《开元录》中把大乘佛经分为般若、宝积、大集、华严、涅槃五大部。我们从上述介绍可以看到，竺法护对这五大部的佛经都有翻译。例如，属于般若部的有《光赞般若经》，宝积部的有《普门经》、《密迹经》、《离垢施女经》，大集部的有《宝女经》、《宝结经》、《大哀经》，华严部的有《渐备一切经》、《度世品经》、《如来兴显经》，涅槃部的有《方等泥洹经》，等等。

竺法护译经助手有聂承远、聂道真父子，还有竺法首(当以师姓为姓者)、陈士伦、孙伯虎、虞世雅等等，可能都是精通中国传统文化的汉族知识分子。在译经时，他们“共承护旨，执笔详校”。道安称赞说：“护公所出，若审得此公手目，纲领必正，凡所译经，虽不辩妙婉显，而宏达欣畅，特善无生(谓“无生无灭”，此指般若学说)，依慧不文，朴则近本。”(《梁高僧传》卷一《竺昙摩罗刹传》)

正因为竺法护译经多，推进了佛教向社会的普及，故被当时的信徒誉为“敦煌菩萨”。梁僧祐在《出三藏记集·竺法护传》中说：“经法所以广流中华者，护之力也。”据传他隐居深山时，泉竭而复涌。东晋名僧支遁在为其像所作的“赞”中援此传说云：“护公澄寂，道德渊美。微令穹谷，枯泉漱水。邈矣护公，天挺弘懿。濯足流沙，倾拔玄致。”这俨然把竺法护看作是西晋德高望重的玄学领袖。此后孙绰(字兴公)著《道贤论》，以天竺七僧比“竹林七贤”，以竺法护比山涛(字巨源)，论曰：“护公德居物宗，巨源位登论道。二公风德高远，足为流辈矣。”(《梁高僧传》卷一《竺昙摩罗刹传》)

聂承远和聂道真

聂承远及其子聂道真皆为佛教居士，是竺法护译经助手。据《祐录·竺法护传》，聂承远富有文才，且信仰虔诚，致志译经传教，所谓：“明练有才理，笃志法务，护公出经，多参正焉。”竺法护以西域得《超日明经》译出，而辞义繁

重，聂承远整理文偈，删为二卷。他还兼“执笔承旨”(《开元录》卷二)。前面所列竺法护所译《正法华经》、《光赞般若经》等，皆由聂承远笔录成文。此外，据《开元录》卷二，他还译有《越难经》一卷。

聂道真也善文辞，且懂梵语，除与其父聂承远为竺法护译经担当笔受者外，在竺法护死后尚独自译经。据《开元录》卷二，他译有《文殊师利般涅槃经》一卷、《异出菩萨本起经》一卷、《三曼陀陁陀罗菩萨经》一卷、《菩萨受斋经》一卷等二十四部三十六卷。为了传教需要，他还从某些大经中节选抄录出一部分作为单行本（所谓“别生抄经”）流行；这种经达二十九种之多。《历代三宝记》卷六还载他撰有《众经录目》一卷，从本卷所引内容来看，主要是记载竺法护所译的部分佛经目录。

第三节　西晋的佛经翻译(二)

竺叔兰和无叉罗

竺叔兰，祖籍天竺。祖父娄陀，因国乱被害，父达摩尸罗(意译“法首”)携妇及身为沙门的妻兄二人逃至中国，居于河南，生叔兰。竺叔兰自幼从二位舅舅学习佛教经法，善胡汉语言及文学，并兼学中国经史。然性颇轻躁，喜游猎，母数劝阻，且为之蔬食，乃止。又嗜酒，每饮至五六升，常大醉卧于路旁。一日醉后闯入河南郡门呼叫，被拘送狱。时河南尹乐广(字彦辅，玄学名士)与宾客饮酒

已醉，

谓兰曰：君侨客，何以学人饮酒？叔兰曰：杜康酿酒，天下共饮，何以侨旧？广又曰：饮酒可尔，何以狂乱乎？答曰：民虽狂而不乱，犹府君虽醉而不狂。广大笑。时坐客曰：外国人那得面白？叔兰曰：河南人面黑尚不疑，仆面白复何怪耶？于是宾主叹其机辩，遂释之。①

据传此后死而复苏，因惧于佛教所说善恶因果之报，遂"改节修慈，专意经法"，从事译经传教。由上可见，竺叔兰生长于中国魏晋玄学流行的时代，通晓佛教及梵文，深受西晋崇尚玄谈的社会风气的影响。他的嗜酒放纵，以及与乐广等人的一番对话，都可以表明他是一位玄学化了的僧人。竺叔兰的翻译和对佛教的理解，也不可能不带有魏晋玄学的印记。据《开元录》卷二，竺叔兰于元康元年（291）和无叉罗共译《放光般若经》三十卷②，自译《首楞经》二卷，元康六年（296）又译《异毗摩诘经》三卷。

无叉罗也往往写作"无罗叉"，于阗人，身世不详。三国魏甘露五年（260）沙门朱士行西度流沙至于阗，写得《般若经》正品梵文九十章六十万余言，至西晋太康三年（282）派弟子弗如檀（意译"法饶"）送回洛阳，三年后送至许昌，再三年送至陈留郡仓垣（今河南开封北）的水南寺。元康元

---

① 《出三藏记集》本传。

② 《放光般若经》一般仅题为无罗叉译，实际是与竺叔兰共译。如《开元录》卷 2："据《经记》、《支敏度录》、诸杂目等，乃是无叉罗（即无罗叉）、竺叔兰等共译。"

年(291) 五月十五日，无叉罗手执梵本，竺叔兰口传（口译)，祝太玄、周玄明笔受，凡九十品，二十万七千六百二十一字。“时仓垣诸贤者（按指佛教信徒施主）等大小皆劝助供养”。同年十二月二十四日抄写完毕。太安二年(303)十一月十五日沙门竺法寂到仓垣水北寺，求经抄写，时捡取现品五部并胡本(或作“梵本”)与竺叔兰更考校书写，于永安元年（304）四月二日写毕。被认为是前后所校写本中的最佳本①。

《放光般若经》与后来鸠摩罗什所译《摩诃般若经》为同本异译，只是前者篇幅略少，但品数相同，皆九十品，除个别品目在分合方面稍有差异外，两经内容排列和讲述次序大致相同。在内容方面，可以明显地看出罗什译本参考了竺叔兰译本，但有补充或发挥。例如《放光般若经》(下简称《放光经》)的《放光品》举出有十四“空”②，而《摩诃般若经》(下简称《摩诃经》)的《序品》则举出十八“空”③，把“空”的范围扩大了。又如《放光经·本无品》云：

---

① 《放光经记》，又《高僧传·朱士行传》卷 4，载为：“太安二年，支孝龙就叔兰一时写五部，校为定本。时未有品目，旧本十四匹缣，今写为二十卷。”此亦讲的是定本。但此本与竺法寂、竺叔兰校写本的关系如何，因资料所限，已难确证。

② 十四“空”：内空、外空、大空、最空、空空、有为空、无为空、至竟空、无限空、所有空、自性空、一切诸法空、无所猗空、无所有空。

③ 十八“空”：内空、外空、内外空、空空、大空、第一义空、有为空、无为空、毕竟空、无始空、散空、性空、自相空、诸法空、不可得空、无法空、有法空、无法有法空。

行般若波罗蜜菩萨，如不当于中住，法及法性不当于中住，真际不当于中住。

从前后文中可以找出其这样讲的理由，但没有讲透，而后来的《摩诃经·集散品》则在此后加上：

何以故？如如相空。世尊，如相空不名如，离空亦无如，如即是空，空即是如。世尊，菩萨摩诃萨欲行般若波罗蜜，法性、法相、法位实际中不应住，何以故？实际实际空。世尊，实际空不名实际，离空亦无实际，实际即是空，空即是实际。

这样，把《般若经》中常讲的“空”、“如”(如、真如)、法性等概念的含义和关系就交待清楚了。他的翻译明显地是受了当时老庄玄学的影响。例如佛典中的“阿耨多罗三藐三菩提”(梵文 Anuttara-Samyak-saṁbodhi)，意为“无上正等正觉”、“无上正真道”或简译“正等觉”，是指只有佛才能具备的智慧或觉悟，在《摩诃经》中对此词全用汉字音译，而《放光经》中不少地方意译为“道”，其《建立品》曰：“菩萨身口意但志于道”，《信本际品》曰：“空性则是道，道则是空性。”而与此相应的《摩诃经·净土品》则为：“菩萨一心向阿耨多罗三菩提中，远离余心，所作身口意业皆应阿耨多罗三藐三菩提”，其《实际品》：“阿耨多罗三藐三菩提即是性空，性空即是阿耨多罗三藐三菩提”。此外，在《放光经》译“道意”、“佛意”的地方，《摩诃经》译为“道心”、“佛心”。再如《放光经·住二空品》有曰：“住于二空：从有无本端空，至毕竟空”，《摩诃经·四摄品》则为：“住二空中，毕竟空，

无始空”。《放光经·本无品》之“不见诸法终始”，《摩诃经·集散品》则译为“不得一切诸法集散”。《放光经·了本品》译为“俗法、道法”的地方，《摩诃经·句义品》则译为“世间法、出世间法”。……上引《放光经》所用的“道”、“意”、“有”、“无”、“终始”等，皆为魏晋玄学常用的概念，它反映了时代的特点。

《放光般若经》虽比《光赞般若经》晚译九年，但因后者长期滞留凉州，故在鸠摩罗什译出《摩诃般若经》（后秦弘始六年，公元 404）之前，一直是社会上最流行的《大品般若经》译本。前面提到，西晋和两晋之际研读《放光般若经》的有支孝龙、法祚（注《放光般若经》）、竺僧敷、竺法深、安慧则、康僧渊、支敏度等。此外，如东晋的竺法蕴，“悟解入玄，尤善《放光般若》”①；支道林撰《大小品对比要抄序》②；于法开，“善《放光》及《法华》……出京讲《放光经》”③；竺法汰受请为晋简文帝讲《放光般若经》④；前秦道安“昔在汉阴十有五载，讲《放光经》，岁常再遍，及至京师（长安）渐四年矣，亦恒岁二……”⑤，并撰有《般若析疑准》、《起尽解》各一卷⑥；后秦僧叡“听僧朗法师讲《放光

---

① 《高僧传》卷 4《竺潜传》。

② 《祐录》卷 8 。

③ 《高僧传》卷 4《于法开传》。

④ 《高僧传》卷 5《竺法汰传》。

⑤ 《祐录》卷 8《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》。

⑥ 《历代三宝记》卷 8 。

经》，屡有机难”，后为鸠摩罗什译经的重要助手①。鸠摩罗什译出《摩诃般若经》以后，《放光般若经》仍继续为一些佛教学者所研诵，如鸠摩罗什的弟子僧肇在所著《物不迁论》、《不真空论》及《般若无知论》中多次引用《放光般若经》作为立论的重要根据。

《首楞严经》(全称《首楞严三昧经》)是汉魏以来比较流行的另一部大乘佛经。首楞严三昧（梵文 śuraṃgama-samādhi)，意为健相定、健行定、勇猛伏定、勇伏定、一切事意定等，为大乘禅定之一。此经谓修此禅定可得无限神通，“般涅槃而不永灭，示诸形色而不坏色相，遍游一切诸佛国土，而于国土无所分别”，并且“能以三千大千世界入芥子中，令诸山河日月星宿现皆如故，而不迫迮，示诸众生”。《放光般若经·空行品》谓修此三昧可“疾得佛”。此经有多种译本，东汉支谶首译，吴支谦、魏白延也译过，西晋时竺法护译称《勇伏定经》，竺叔兰又译。两晋之际，支敏度以支谦的改译本为底本，附上竺法护及竺叔兰所译，为《合首楞经》八卷②。现存者，只有鸠摩罗什的译本。

《维摩诘经》是魏晋南北朝时期与《般若经》同样盛行的佛经。吴支谦首译(今存)，西晋竺法护、竺叔兰皆有译本，支敏度以支谦所译为底本，附上法护和叔兰所译为《合维摩诘经》五卷。《祐录》卷八载其《合维摩诘经序》说：“……分章断句，使事类相从，令寻之者瞻上视下，读彼案此，足以

---

① 《高僧传·僧叡传》。

② 《祐录》卷 7《合首楞严经记》。

释乖迁之劳。”现存者有支谦、鸠摩罗什和唐玄奘的译本。

帛法祖

名帛(或作白)远，法祖为号，俗姓万，河内（治在今河南沁阳）人。父威达，以儒雅知名，州府辟命皆不赴。法祖自幼出家，诵经日八九千言，深研大乘经典，又博读世俗经史。后于长安建造精舍，以讲习为业，僧俗弟子达千余人。晋惠帝之末（元康九年，公元 299），河间王司马颙代梁王司马肜为平西将军，镇关中①，对法祖“虚心敬重，待以师友之敬，每至闲辰靖夜，辄谈讲道德。”② 此时“征西府”(此据《晋书·惠帝纪》名称)初建，“能言之士，咸服其远达”。法祖见群雄交争，干戈方始，志欲潜遁陇右(约当今甘肃陇山、六盘山以西，黄河以东一带)。永安元年(304)张辅为秦州(治在今甘肃天水)刺史③ 镇陇右，法祖与之俱行，辅“以祖名德显著，众望所归”，欲令其还俗为己僚佐。法祖不从，由此得罪于辅，不久因州人管蕃在张辅前进谗，为辅所杀④。永安二年(305)，陇西太守韩稚攻

① 参见《晋书·河间王颙传》。

② 《高僧传·帛远传》。

③ 《晋书·张辅传》：“后迁冯翊太守。是时长沙王乂以河间王颙专制关中，有不臣之迹，言于惠帝，密诏雍州刺史刘沈、秦州刺史皇甫重使讨颙。于是沈等与颙战于长安，辅遂将兵救颙，沈等败绩。颙德之，乃以辅代重为秦州刺史。”同书《惠帝纪》：永安元年正月，“帝逼于河间王颙，密诏雍州刺史刘沈、秦州刺史皇甫重以讨之。沈举兵攻长安，为颙所败。”可见张辅受命任秦州刺史，是在永安元年。

④ 以上引文见《高僧传》卷 1 本传。

秦州刺史张辅，杀之①。帛法祖被关陇一带汉族和内迁少数民族信徒“奉之若神”，对其死表示“悲恨”、“愤激”，在张辅被杀后，他们“共分祖尸，各起塔庙”②，以便供养。

据《出三藏记集》卷二，帛法祖译《惟逮菩萨经》一卷，梁时已缺；《高僧传》卷一本传载，他还为《首楞严经》作注；《开元录》载其译经十六部十八卷，其中十一部十二卷已缺，有五部六卷尚在，即：

《菩萨逝经》一卷，亦名《誓童子经》或《逝经》，与西晋支法度译《逝童子经》同本异译。内容谓施舍，“善心供养于佛”，若干万亿劫后当成佛。

《菩萨修行经》一卷，亦名《威施长者问观身行经》，与《大宝积经·勤授长者会》同本异译。该经主张菩萨应从四十二个方面来作禅观修行：

观身污秽，本为不净；观身臭处，纯积腐烂；观身危脆，要当毁坏……观身非我，众缘积聚……观身为空，根受诸情。

总之，谓通过种种观想，可消除一切贪爱情欲和迷误见解，即：

爱著身命，贪爱吾我，疑垢倒谬，及诸欲乐，有常之计，皆悉除尽。

---

① 此据《晋书·惠帝纪》。《高僧传·帛远传》谓“时天水故帐下督富整，遂因忿斩辅。”与此记载不一定矛盾，富整杀辅亦可能是接应韩稚之举。

② 《高僧传》卷1。

《佛般泥洹经》一卷，与《长阿含经》卷一的《游行经》为同本异译，讲释迦牟尼去世前的说教和有关逝世的宗教传说。

《大爱道般泥洹经》一卷，与《增一阿含经》卷五十的《大爱道般涅槃品》为同本异译。“大爱道”是“摩诃卑耶和题俱昙弥”（“摩诃波阇波提”）的意译，人名，释迦牟尼的姨母，随释迦出家为比丘尼。此经讲她与五百比丘尼不忍见到佛陀先于她们“涅槃”（逝世）而先行“涅槃”的传说。

《贤者五福经》一卷。

附：法祚

帛法祖之弟法祚，年二十五出家，亦关陇知名，深洞佛理，为《放光般若经》作注，著《显宗论》等。梁州刺史张光逼令他还俗，因不从被杀。

东晋孙绰著《道贤论》，以帛法祖比“竹林七贤”中的嵇康①曰：“帛祖衅起于管蕃，中散祸作于钟会，二贤并以俊迈之气，昧其图身之虑，栖心事外，轻世招患，殆不异也。”② 可见他在东晋玄学名士心目中的地位。

疆梁娄至和安法钦

《开元录》卷二载，疆梁娄至，意译“真喜”，西域人，

---

① 《三国志·魏志》卷21，《晋书》卷49。嵇康思想，参看任继愈主编《中国哲学史》（四卷本），第二卷，第182—189页。

② 《高僧传》卷1。

“志情旷放，弘化在怀”，晋武帝太康二年（281）于广州译《十二游经》一卷（“本缺”）。

安法钦，安息国人，“学赡众经，幽鉴无滞”，从晋武帝太康二年(281)至惠帝光熙元年(306)，在洛阳译《道神足无极变化经》四卷（与竺法护所译《佛升忉利天为母说法经》同本异译），《阿育王传》七卷。

《阿育王传》，亦云《大阿育王经》，与梁僧婆罗译《阿育王经》为同本异译。此书记古印度孔雀王朝阿育王兴佛事迹及佛陀弟子摩诃迦叶以后至优波毬多的因缘传说。

法立、法炬

法立和法炬的生平事迹，史无详载，据《出三藏记集·竺法护传》、《高僧传·维祇难传》以及《开元录》卷二的介绍，他们于晋惠帝和怀帝之际(约三四世纪之交)在洛阳合作译经，译有《法句本末经》(也称《法句譬喻经》)四卷、《福田经》(或云《诸德福田经》)一卷、《楼炭经》六卷、《大方等如来藏经》一卷。

此外，法炬在法立死后还译有《优填王经》、《恒水经》等四十部五十卷，其中有相当一部分为小乘佛经基本经典《阿含经》的单品异译本。

在这些佛经中比较有影响的是《楼炭经》(也称《大楼炭经》)。此经出自《长阿含经》，与后秦佛陀耶舍和竺佛念译《长阿含经》卷十八至二十二的《世纪经》、隋阇那崛多译《起世经》、隋达磨笈多译《起世因本经》皆为同本异译。此

经大意是讲早期佛教关于“世界”(世界、小千世界、中千世界、大千世界)、三界诸天(欲界的四天王天、忉利天、焰摩天、兜率天、尼摩罗天、波罗尼蜜和耶越致天①及色界、无色界的诸天)、四洲（郁单曰、弗于逮、俱耶尼、阎浮利)、转轮王（佛教经典中理想的国王，谓手持轮宝〔战车的神化〕天下无敌，且崇信佛教)、地狱、四生（卵生、水生、胎生、化生)、劫(概释之，即“久远时节”)、灾和世界毁灭、人类社会和四种姓——刹利（其他译本亦译刹帝利)、婆罗门、工师(亦译居士、毘舍)、杀生种(亦译首陀罗)起源的种种神话传说。《楼炭经》各种不同的译本，是研究早期佛教关于自然界、人类社会的观点及其教义的重要资料。对研究印度古代社会有一定参考价值。

支法度和若罗严

二人身世不详。据《开元录》卷二，支法度于西晋惠帝永宁元年(301)译《逝童子经》一卷(与帛法祖译《菩萨逝经》同本异译)、《善生子经》一卷（出自《中阿含经》）等四部五卷经。

若罗严，外国人，译《时非时经》一卷。

综上所述，西晋的佛经翻译大体上有如下三个特点：

(一)所译的佛教典籍从形式上看，几乎全是“经”，从内容上看，主要是大乘佛经；而在各类大乘佛经中，又以

① 欲界的六天，《长阿含经·世纪经》译为：四天王天、三十三天、焰摩天、兜率天、化自在天、他化自在天。

《般若经》所占分量较大。从社会影响来看，以竺叔兰、无叉罗译《放光般若经》和竺法护译《正法华经》最为流行，对当时及以后的影响也较大。

（二）佛经翻译者除了华籍胡裔如竺法护（世居敦煌的月支后裔）、竺叔兰（生于河南的天竺后裔）之外，还有汉族僧人帛法祖等人。帛法祖的译经和传教，在西晋社会已有相当影响。当时的译经工作不能不依靠一些汉族知识分子作为助手，如聂承远、聂道真、祝太玄、张玄泊、孙休达、张仕明、张仲政、赵文龙等等。这说明，随着佛教的进一步普及，已在汉民族信徒中逐渐形成一批译经和传教的骨干，而这些骨干不免带有中国传统文化以及当时魏晋玄学的影响的烙印。这是促成佛教中国化的一个重要条件。

（三）西晋的佛经翻译仍在民间分散进行，一切译经所必须的资金、场所等等，皆由信徒自己筹办。这时期的译经为民间分散进行，规模不可能太大，动用人力也不可能太多，因而所出佛经短篇多，长篇少。以上列举的许多译经过程中的“劝助者”，如劝助译《修行经》的敦煌李名荣等“三十余人”，劝助译《正法华经》的长安竺德成等多人，劝助译《文殊师利净律经》的洛阳刘元谋、傅公信、侯产长等。这些佛教译经资助者均不见史传，可以想见都是家有余财的富户，当为地主或商人，很可能是经营西域贸易的商人，但都不是中原的名门望族。这些人士就是佛教得以在西北、华北地区传播的重要社会基础。

第四节　竺法护译籍剖析

(一)译经概况

竺法护所据以译出的原本，不是流传到西域的“梵经”，就是在西域诸国流通的“胡本”，大体可以反映出那个时期由天竺到西域佛教思想的基本面貌。从沟通西域同内地的早期文化方面说，竺法护是一个富有成果的佛教学者。

根据佛教经录和有关经序核实，竺法护往来于洛阳、长安、酒泉、敦煌之间，前后译经四十七年(266—313年)，几乎与整个西晋政权相始终，共译出佛经据《祐录》为 154 部，309 卷(实为 322 卷)，《开元录》为 175 部，354 卷，现实存 84 部，188 卷①。就内容言，包括有《中阿含》、《增一阿含》、《杂阿含》的小本单行经在内的小乘典籍，而主要的则是大乘经籍。这里有般若类的《光赞般若经》等，也有稍后由北凉昙无谶编译为《大方等大集经》初二分的《大哀经》等，唐菩提流支编入《大宝积经》中的《密迹金刚力士会》等多种，以及东晋和唐两译的《大华严经》中最重要的两分《渐备一切智德经》、《佛说如来兴显经》和其它多种，还有法华类的根本经典《正法华经》，以及涅槃类的《方等般泥洹经》和专讲佛的本生和菩萨本起的《佛说生经》、《普曜经》等。总之，他介绍的佛经多为当时流行于印度本土

---

① 吕澂《中国佛教源流》为 85 部，191 卷。

及西域的早期大乘流派的主要经典。他的工作大大促进了佛教内部多种思潮向内地的传播。僧史的评价："经法所以广流中华者，护之力也"，① 不为无据。

竺法护的译文风格，有的文字流畅，含义明晰，有的古拙含混，晦涩难解；有的"言准天竺，事不加饰"，有的则删烦去重，"比辞雅便"；前后译语用辞也很不一致。这可能与他的译地不定，笔受者的水平不齐有关。聂承远、聂道真是他经常的笔受者，此外见诸记载的还有竺法首、法乘、赵文龙等十数人。但总的说来，译文的质量达到了一个新的高度。在他稍后的道安评论说：

> 若审得此公(指法护)手目，纲领必正。凡所译经，虽不辩妙婉显，而宏达欣畅；特善无生，依慧不文，朴则近本。②

说明竺法护的译文，虽仍有"辞质胜文"之憾，但"出事周密"，忠实可信，比起支谦、康僧会等的"文胜于质"是个很大的长处；而相对于安世高、支娄迦谶等的"质胜于文"说，则又畅达得多了。

道安在《渐备经十住胡名并书序》③ 中讲到，竺法护译出的《渐备经》、《兴显经》、《须赖经》、《光赞经》、《首楞

① 《高僧传》卷 1。
② 《高僧传·竺昙摩罗刹传》。
③ 《出三藏记集》卷 9。

严经》等，都非常重要，以致使他认为“护公，菩萨人也，寻其余音遗迹，使人仰之弥远”，① 但他始终不解，为什么这些经籍竟一直停留在“凉土”数十年，而未被中原广大佛教徒所知。也就是说，竺法护介绍的佛经虽然品类众多，内容丰富，但当时是否对社会发生过实际影响？似乎值得怀疑。然而据梁慧皎在《高僧传》中引用的材料，又与这种怀疑正相反对，几乎与道安同时代的东晋最大的玄学化名僧支道林，就曾为竺法护作过“像赞”：

> 邈矣护公，天挺弘懿，濯足流沙，傾拔玄致②。

实际上是推崇竺法护为僧侣中的玄学领袖。也是与道安同时代的著名佛教人物评论家孙绰作《道贤论》，则把竺法护比之为竹林七贤中的山巨源：

> 护公德居物宗，巨源位登论通，二公风德高远，足为流辈矣。③

明确地肯定了竺法护在学术界的领袖地位。《祐录》和《高僧传》都说他“德化遐布，声盖四远，僧徒数千（《祐录》作“千数”），咸所宗事”，④“时人咸为敦煌菩萨”。⑤

竺法护的重要译籍，大都有过重译；加上其他一些原因，诸如宗派门户之见等，所以南北朝以后，就不大有人提到他了。但是，他的译籍，对于我们全面了解两晋时期

---

① 《出三藏记集》卷 9。

②③④⑤ 《高僧传》卷 1。

的意识形态，却提供了一个十分广阔的思想背景，需要很好发掘；而在中国佛教史上，更占有突出的地位。

(二)佛的法身论

从东汉大乘佛经一传播进来，同时就有“佛身”的思想。竺法护翻译的大乘方等诸经，则把这一思想大大丰富起来，成为其全部宗教观点和宗教实践的立足点。

早在支娄迦谶译的《佛说内藏百宝经》中已经说过：“诸佛合一身，以经法为身”，很精确地指明了“佛身”的本源，无非是对佛所说各种“经法”的人格化。其后的支谦的译籍，对此又多有发挥①。竺法护则在这一基础上，提出了更新的见解。

同当时的社会思潮相适应，竺法护的注意重心，当然也在般若思想。他最早的一本译籍是《须真天子经》，其《无畏品》中说：“空则是道，……解空则为入道。”② 这个原则，也一直贯彻在他的其它译籍中。因此，他之把“经法”转化为“佛身”，具体就是把般若空慧人格化。《诸佛要集经》阐述的所谓“佛兴不兴，相住如故”，③“一切诸佛，由般若生”，④ 正显示出把般若抽象化为脱离于佛，高出于佛而能导致成佛的思维过程。不过他把这种人格化的抽象物特

---

① 参见本书第1卷第5章第1节《支谦译经的佛身思想》。

② 《须真天子经》卷3《无畏品》。

③④ 《诸佛要集经》卷上。

称为“法身”，而不笼统地叫做“佛身”。《度世品经》(卷四)宣传“解了佛慧为一法身，故曰开士”①，这一成为“法身”的“佛慧”，指的就是般若空慧。

到此为止，沿着支娄迦谶、支谦的般若观点走下去，那么“法身”也应该是虚幻不实的，因为所谓“般若波罗蜜”自身，就是性空。竺法护的译籍中，诚然也保存有类似的说法。例如《修行道地经·菩萨品》中讲：

> 法身本无有形，用吾我人而现此身……法身无处，何缘欲见？适思此已，便逮无所从生阿维颜。②

意思说：“法身”既是性空的体现，则把它视为实有其身，即是心存“吾我”的执着；如果解知其性本无，则可取得后补佛的资格(阿维颜)。结论是明确的：从佛的“真谛”看，“法身”也是不实在的，假说而已。这种主张，在此后的鸠摩罗什那里，得到充分的发挥。

但就竺法护译籍所贯串的基本观点看，他并不采取这样的立场。虽然他承认般若空慧是成佛的根本因，亦是法身的根本属性，他却向前跨进一大步，把这种空慧实体化了，让“法身”变成了客观的实在。《如来兴显经》(卷一)说“法身慧体，究竟无相”③，这就是明确说明，“法身”以“慧”为实体，而所谓“无相”，亦称“一相”，则指无确定限制的

① 《度世品经》卷 4 。
② 《修行道地经》卷 7《菩萨品》。
③ 《如来兴显经》卷 1 。

性相，即所谓“无定相”，并非空无所有。所以他具体解释说：

慧，以一身示于无量所行之体，周于无限法界之里。①

《度世品经》(卷六)更明确宣布：“法身常存”。② 即是说，它不但是真实的，而且还是普遍的、永恒的。为了强调它的真实性，在竺法护的译籍中通常称这样的“法身”为“如来至真”，或“如来至真等正觉身”：

如来至真等正觉身，则为法身。广长无极，无有相好，而不方圆，身无边际，不可量度。③

并以广袤无垠的“虚空”来作比喻：

一切诸器皆归败坏，无常存者，无所堪受，唯有虚空而可不毁，无所妨废，于诸器中最为高尊。④

如来至真的永恒性和遍在性，集中表现在它渗透于一切世间和出世间的所有现象之中。《超日明三昧经》：

无合无散，不处泥洹，不恶生死，乃名之曰法身。⑤

“无合无散”即是“全”，或称为“一”，指它的不可分割或分

---

① 《如来兴显经》卷 1。

② 《度世品经》卷 6 。

③ 《无言童子经》卷下。

④ 《大哀经》卷 6《如来道品》。《频伽藏》(简称《频》)、《大正藏》(简称《正》)二本“唯有虚空”均作“唯有空虚”，今从宋、元、明三本。

⑤ 《超日明三昧经》卷下。

别的整体性质；“不处泥洹，不恶生死”，特别强调它遍在于世俗一切善恶罪福的诸烦恼中，所以接下去就说：

法身无形，普入一切，亦无所入，无所不入。①

因此，所谓“法身”，在佛教哲学上就成了沟通佛与非佛，世间与出世间的根据，因而也即是一切个别事物的最普遍的本质。

毫无疑问，作为般若空慧实体化的法身，乃是纯粹的精神本体，《密迹金刚力士经》从“身、口、意”所谓“三密”方面，集中地讲述了这些功能。“密”即“秘密”，指法身如来的形象(身)、音声(口)、思想(意)，神秘莫测，不可思议，非是一般世俗认识的对象。不过在某些大乘经籍中，却做了许多完全可以思议的介绍：

何谓身密？如来于斯，无所思想，亦不惟念，普现一切威仪礼节。②

这里讲的“无思想”、“不惟念”，不是指非精神的存在，而是讲思想处于“平等一心”，无有具体意识活动的状态；“威仪礼节”，指它能表现为各种为人们所见所闻的“色身”，或行或住，或坐或卧，或言或默。“口密”的情况与此大体相同：

如来法悉是无为。

① 《超日明三昧经》卷下。

② 《密迹金刚力士经》载《大宝积经》卷 10。

所以“应天所说”；但

> 斯诸众生心自念言：从如来口出。①
>
> 谓于如来至真演有为之门。②
>
> 施一字，以能颁宣一一分别无数亿载，讲演布散无限义理。③
>
> 散一音声，悉普周遍众生所想。④

变现为“六十品各异音声”。⑤所谓“心密”：

> 其业清净……以一识慧，寿八万四千劫；又其神识，不转不变，以为余识，乃至定意，还得寿命，从彼终没，因其所行，受身而生。⑥

这里有两层意思：一是“其神识不转不变”，实指佛慧的法体，亦即“法身”的本源所在，它是脱离一切识念，超出所谓肉眼、天眼、法眼、慧眼，以至佛眼的所有规定，“不依神足而为变化”，“犹如本无”，故亦称“无心”。其二是“一识慧”，是受生、出家、修道以至示现涅槃等有“色身”表现、有社会经历、有一定寿命的精神主体。就此而言，它具有“五眼”，“不失神通，造立慧业”，“普至一切众生心意，靡不周遍”，而能“令世人获自然之慧”，“总摄大权方便”。

关于“法身”的这类功能，不只表现了“如来至真”的

---

①②③④⑤ 《密迹金刚力士经》，载《大宝积经》卷10。

⑥ 《密迹金刚力士经》，载《大宝积经》卷11。

"身行无阙"，圆满完美，而且能"悦一切众生"，"护诸众生"。① 对此，竺法护的译籍中列有许多譬喻来加以形容。如

> 日之光明照阎浮提，众生之类蒙恩无限，而仰得活，流水出入山川，生产百谷……牛马骡驴亦复由之。②

其它还有如云如雨，如明镜，如月亮等等，都是表示：这些自然现象虽然并非有意识地活动，但却充塞天地，养育万物，等惠黎庶。佛的"法身"也是"自然"的存在，

> 无身无心，亦无所演，无所开化，而令众生如得蒙安。③
>
> 处于一切众生志性，显仁慈慧，无所伤害，救济危厄。④

因此，所谓"法身"，即以其永恒、普遍、寂静、圆满而起着至真、至善、至美的救世主作用。

恩格斯在批评杜林把物质世界抽象化为"存在"的时候说：

> 这种存在没有任何内在的差别、任何运动和变化，所以事实上只是思想虚无的对偶语，所以是真正的虚无。⑤

佛教所说的"法身"，也就是这样的"存在"；这不仅因为它

---

① 《大哀经·十八不共法品》。

②③ 《如来兴显经》卷 2 。

④ 《密迹金刚力士经》，载《大宝积经》卷 11。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第三卷，第 83 页，人民出版社 1972 年版。

的无差别、无变动的遍在性质，使它成为“真正的虚无”，而且它本来就是由般若性空凝炼的结果，所以它的存在本身，就象征着“真正的虚无”。不过这样一来，般若的不可知论成分就大为缩小了，而成了很典型的客观唯心主义。竺法护把“存在——虚无”当作实体，正标志着佛教哲学之明确地向客观唯心主义的转化，以及这种客观唯心主义同宗教信仰主义的进一步结合。

（三）佛的“色身”论

恩格斯在对杜林作了上述批评之后，接着说：

> 只是从这样的**存在-虚无**，才发展出现在的分化了的、变化多端的、表现为一种发展、一种**变易**的世界状态；①……

这一点，“法身”有所不同，由它“发展”出来，呈现在人们面前的，不是我们所处的“世界状况”，而是具有各种不同名称的诸“佛”，以及“佛”的各种具体品格和形象。这一“法身”的直接派生物，竺法护的译籍称为“色身”。

早在小乘《阿含经》中，已有“七佛”之说②，至于大乘，更遍及于过去、现在、未来所谓“三世”和上下八面的“十方”，统称为三世、十方诸佛。竺法护译的《贤劫经》说，仅就我们居住的“娑婆世界”，在现在“住劫”（即所谓“贤劫”）之中，即有千佛出世；此经并一一列出千佛名号。《华

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第83页，人民出版社1972年版。

② 《长阿含·大本经》、《增一阿含·不善品》等。

严经》更说，“此娑婆世界中”有“四天下”，每一天下即有“百亿万”佛，何况在此娑婆世界之外，还有“世界海尘数”那么多的世界；“贤劫”之外，还有表示过去的“庄严劫”和未来的“星宿劫”那么长的时间，所以佛的数量及其名号，实际上是无限的，不可称数的，其密集的程度，“犹如甘蔗、竹、芦、稻、麻、丛林”。①

三世十方诸佛在生存的时间(寿命)、地点(佛土)和因人而施设(说法的侧重点)等方面虽有差别，但他们的基本品格和主要形象却大体一致，这些佛都具有所谓“十力”、“四无所畏”、“十八不共法”和“三十二相”、“八十种好”。它们以“名数”的形式，出现在几乎所有大乘的经典中。不过对于这些“名数”的解释，它们的具体内容，各种佛经和译本并不完全一样。即以竺法护一家的译籍言，宝积类的《宝女所问经》与“本生”类的《普曜经》就很不同。以后鸠摩罗什编译《大智度论》对此又作了重新组织，与《普曜经》大致接近，并形成此后的中国佛教普遍流行的说法。

《普曜经·行道禅思品》说，菩萨修习佛教，一旦达到“无上正真觉”，即时可“得佛十种神力，四无所畏，十八之法”。所谓“十种神力”，指的是十种超人的智慧和能力。第一力是：

> 佛悉见知深微隐远，是处非处，有限无限，明审如有。②

① 《诸佛要集经》卷下。

② 《普曜经》卷 6《行道禅思品》。

这里实质性的话是“是处非处”。据鸠摩罗什解释，“是处非处”就是：

从是因缘生如是果报，从是因缘不生如是果报。①

所以这一智能的集中表现，是“定知从是因缘，出是果报”，② 它的实际运用，是能够“分别筹量众生是可度，是不可度，”③ 以及用什么方法度等。换言之，第一种力，指的是穷尽一切人物事变因果必然性以及据以超度无限众生的智慧能力，此后的“九力”，则成了这一力的具体应用。④只是第十力比较特殊：

佛漏已尽，无复缚着，神真叡智，自知见证，究畅道行，所作能作，无余生死，其智明审。⑤

由于得到了解脱，那智慧能力便达到了最高度，被称为“解脱知见”，或“后得智”，而就其内容言，仍不出乎因果必然性和据以超脱众生的范围，所以仍是第一力的伸延。可以说，所谓“十力”就是具体揭示佛之基于因果律的全知全能的性质。

---

①②③ 《大智度论》卷 24。

④ 如第二力，悉明三世众生“所选行地、所受极处”；第三力，能知见和现化“禅定、脱门正受”；第四力，悉能分别“天人众生，彼彼异念”；第五力，“知众生若干种语及度世语”；第六力，“悉了知世间杂种无量情态”；第七力，“知欲缚，知缚解要，在所宜行”；第八力，“追识一切宿命所更”(此“更”指轮回)。第九力，“见人初死，神所出生，善恶殃福，随行受报”，等等都是。《普曜经》卷 6《行道禅思品》。

⑤ 《普曜经》卷 6《行道禅思品》。

所谓“四无所畏”，据说是针对四种谤佛和排佛言行而由佛自己宣布的“实功德”。第一，宣布“佛神智正，无不见知”，不怕被人攻击为“佛未悉知”；第二，宣布“佛漏尽智悉知”，不怕被人攻击为“佛漏未尽”；第三，宣布“佛说经戒天下通习”，不怕被人攻击为“佛经可遍”；第四，宣布“佛理道义，言真而要，能度苦厄”，不怕被人攻击为“不能度苦”。这等于说，佛自己宣布自己，不但全知全能，而且至真至善(无漏)，他之救度一切苦难，而普被信仰，是当之无愧的。佛即于此“四无所畏”中，“独步而周行”。传说佛在降生时，“堕地七步”，即发大誓：

我当救度天上天下，为天人尊；断生死苦，三界无上；使一切众〔生〕①，无为常安！②

这与“四无所畏”的精神基本一致，都是为了树立佛为唯一救世主的威德神明形象。而把这种无所畏惧的品格纳入佛身，对于蔑视当时的反对佛教的舆论，坚定信徒对佛教的信仰，以形成自己独立的派别，也是非常重要的。

关于“十八不共法”，内容比较杂乱，基本没有超出“十力”、“四无所畏”的范围。但这里讲的是“不共”，即为佛所独有的品格，不是着重于与一般凡人作比较，而是强调与佛教内部所谓“声闻”、“缘觉”以至“菩萨”作比较而言。按《普曜经》的介绍，此“十八法”大体可分五类：第一类包括

① 《频》、《正》二本均无此“生”字，据文意补。

② 《普曜经》卷 2《欲生时卅二瑞品》。

前三不共：

从得佛至于泥洹，一无失道，二无空言(即言行一致)，三无忘志。

即口、身、意均无违反佛教的行为，属于戒律的性质。第二类包括：

四无不静意，五无若干想，六无不省视。

意谓意识总处于静一不动的状态，对诸现象既不作差别想，又无不如实省察，即略同于“一切智”的内容。第三类包括：

七志达无损，八精进无损，九定意无损，十智慧无损，十一解脱无损，十二度知见无损。

此六项概括了由“发菩提心”(志达)开始，经修菩萨行（精进定慧)，至于成佛得涅槃(“解脱”、“度知见”)这样一个全过程，其中需要具有的一切佛教智慧和功德，都保持无损。第四类讲：

十三古世之事悉知见，十四未来之事悉知见，十五今世之事悉知见。

此即“一切智”中能够把握三世一切因果的那部分智慧，通常叫做“三达”。最后一类包括：

十六揽众身行，化以本际，十七揽众生言行，化以本际，十八揽众意行，化以本际。①

---

① 以上“十八不共法”载《普曜经》卷 6《行道禅思品》。

据竺法护自释："众生之原名曰本际"，① 实指人生性空，缘起而有，此处则指"涅槃"或"真如"，意谓从身、口、意三方面化导众生，同归于佛教的最高境界。由此可见，为佛独有的这些品格，不但从佛的身、口、意三方面的规定中体现佛教的大乘义理，而且也从这三方面体现解脱众生的宗教实践任务。

关于佛的三十二种"大人相"，佛经公认，即是世间"转轮圣王"形象的翻版，并非为佛身所专有。《中阿含》中有《三十二相经》，与以后大乘所讲的内容相同。在"三十二相"基础上，扩展而成的"八十种好"，亦毫无新意，不过表示佛的形体，从头到足，每一部位，无不异于常人。在竺法护的大乘译籍中，佛的每一"相好"，都能生出无限光明，普照天下，发出无量音声，遍满世界，并给五道众生带来普遍利益。即使每一毛孔，都具有无限神通。这样，使佛身在高大、庄严、完美的形体之外，又增添了吉祥仁慈、神秘莫测的气氛。其中的"眉间白毫相"，是佛于说法前后经常向外放射光辉的地方；所谓"顶成肉髻相"，则是现代人辨识佛像的重要标志。

总之，大乘经籍关于佛的色身的规定，标志着佛教统一的人格神已经完成，并从其内在的品格和外在的形象两个方面稳定了下来。

① 《诸佛要集经》卷下。

(四)“心本清净”与“客尘所蔽”

体现着普遍、永恒、寂静、圆满的至真至善至美和全知全能的人格神的出现，同佛教固有的因果报应、五道轮回的学说必然发生矛盾。到了鸠摩罗什的时候，这一矛盾完全明朗化了。在《大智度论》(卷三十)也有反映，有人问：

> 佛(指释迦牟尼)在时，众生尚有饥饿，天不降雨，众生困弊，佛犹不能满众生之愿。①

佛所具有的仁慈神通表现在哪里？鸠摩罗什回答要点有二：

> 一，众生其有见法身佛无有三毒及众烦恼、寒热诸苦，一切皆灭，无愿不满。②

就是说，“无愿不满”，必须以能现见“法身佛”为条件：而“法身佛”，从理论上说，一般人是根本见闻不到的。

> 二，释迦牟尼佛已满众生所愿，而众生自不能得。③

原因在于：

> 众生无量阿僧祇劫罪厚障故而不能得。④

所以，尽管佛的功德无量，而众生终于不能免于苦难，责任全在众生自身，于佛无咎。

佛不创造世界，不创造人，不高踞于世界和人类之上，也不具有赏善罚恶的职能。它作为世间和出世间的本质，

---

①②③④ 《大智度论》卷 30。

即普遍存在于一切现象之中；也作为真善美的源泉，被体现在一切实践佛教教义的思想行为之中。人之所以降生，以及每个人的命运，自有每个人自身的业报铁律支配，这是连“佛”也无可奈何的；但每个人又无时无刻不在佛的光明普照之下，要想求得解脱，“佛”总会给予平等的恩惠。就这样，个人的业报铁律同“佛”的外力作用统一起来了。

这个统一，也构成了竺法护介绍的大乘方等诸经在哲学上的一个新特点，那就是关于“诸法本净”和“客尘所蔽”的思想。这一思想，早在安世高系统中就已经存在了，以后被归结为“心性本净、客尘所染”，而竺法护的译籍，则把它安置到一个更广阔的客观唯心主义基础上。《度世品经》卷五说：

一切诸法，本净自然，悉虚无实，为诸客尘之所沾汙。

这个“本净自然，悉虚无实”，正是“法身”的规定性。因为“法身”即是

本净而无沾汙；自然鲜明，永无尘冥；本性仁和，悉无所生；其身寂然，不为心意识所见拘絷。①

所以从“法身”的普遍性以及作为一切事物的本质的存在，很容易就导向“众生本无”、“心本清净”：

一切众生，身悉本无，
一切诸法，亦复本无，②

①② 《密迹金刚力士经》，载《大宝积经》卷 8。

自然之故，心本清净；权未即解，便有三毒、五阴、六衰，客尘所蔽。虽有是非，不汗本净。①

这里的“自然”，即是“性空”、“本无”，是众生及其心性的本质，即使在“客尘”汗染的情况下，也不会失掉其本有的清净性。问题是，所谓三毒、五阴、六衰，即代表着活生生的人世间的“客尘”又是来自哪里？这涉及到竺法护译籍中一个非常重要的命题：

其三界者，心之所为②。

这一命题在鸠摩罗什等译的《十住经·现前地品》和佛陀跋陀罗译的《华严经·十地品》中都译作：

三界虚妄，但是心作。③

唐尸罗达摩译的《十地经·现前地品》又译作：

三界此唯是心。④

现存的梵文本则言：

三界唯心。

这点历来为佛教教义学家和史学家所注意，其主要原因，在于它与以后发展起来的瑜伽行派（法相宗）提倡的“唯识无境”极其相近，因而被认为是大乘佛教向主观唯心主义

---

① 《大方等顶王经》。

② 《渐备一切智德经》卷 3《目前住品》。

③ 《十住经》卷 3《现前地品》。

④ 《十地经》卷 4《现前地品》。

转化的起点。但是，事实上二者有很大的不同。瑜伽行派的基本观点是：

境依内识而假立，故唯世俗有；识是假境所依事，故亦胜义有。①

重点是用“内识”建立“外境”，以及论证精神世界如何建立物质世界。这里讲的命题，则着重于说明个人思想同其行为的关系，论证人的思想如何决定人自身的命运。《渐备一切智德经》开首一品说：

诸佛道法，犹如佛子，一切书疏，唯说文字；此悉由意，心为源首，从志因缘而有所倚。书本无文，所演文字，心之源空，宣之虚无。②

这是说，一切书疏文字，全是心、意、志的产物，不要执为实在；以此譬喻佛所说的“道法”，也是如此。这里强调“心为源首”，“心之源空”，看起来是很“唯心”的；但它只限于表达一定思想的语言和文字，不能由此得出主观唯心主义的结论来。所谓“其三界者，心之所为”③，也带有同样的性质。

在其它译本中，紧接这一命题的后边，还有一句话：

所有十二因缘分，是皆依心。④

---

① 《成唯识论》卷1。

② 《渐备一切智德经》卷1《初发意悦豫住品》。

③ 《渐备一切智德经》卷3《目前住品》。

④ 《十住经》卷3《现前地品》。

竺法护在确定这一命题之前，则有一段关于十二因缘的长文：

怀愚意者，倚着吾我，因其无智而成痴冥……解是所行，心善自修，消除诸漏，至真本无……所作(业)是田，神识是种，无明之本则是阇冥。爱是润泽，贡高自大是其志性：长养诸见，罗网众结，使因得是，自生名色；转增名色，则成诸根；诸根已成，起若干神所更(指触)习事；习事已起，便有痛痒；从痛痒故，便有喜乐，则益所受；以益所受，辄成所有，发意合成；以成发念，因成五阴五体之形(生)……由是发起……一切忧戚啼哭之事。①

结论是：

观十二因缘，则自思维：以是至诚，是所生识，究竟无慧无明之业。本为清净，成行报应。

又复思维：其三界者，心之所为。②

由此可见，“心”所作用的范围，仅限于“十二因缘”。由于十二因缘的作用，所以才使个体形成为“五道”，亦即“三界”。在这里，“三界”不是指离个体独立存在的客观世界，而是指个体自身存在的具体形态。

人是怎样被创造出来的？人生的过程是什么？为什么会流转于“三界”之中而不得解脱？这个自古以来就困惑着许多哲学家的问题，佛教用“十二因缘”作出了解释。小乘佛教

---

①② 《浙备一切智德经》卷3《目前住品》。

认为，“十二因缘”中起决定性作用的有两支，一是认识的原因，叫做“无明”缘“行”，二是情欲的原因，叫做“爱缘取”。竺法护的译籍进一步把十二有支全部统到了“一心”之中，认为贯穿人生全部过程及其宗教所谓的“三界”、“五趋”流转不息的，全是“心”的支配。这样，他就把佛教传统的业报学说系统起来，使之在唯心主义基础上更加一元化了。

竺法护领导的译经班子译有一本很受重视的佛经，名为《超日明三昧经》，说得更清楚些。它是从探讨人生的本原开始的：

> 人生从何所来？去至何所？……皆无所从来，去亦无所至。缘合则有，缘离则灭。①

什么叫“因缘合成”？佛言：

> 作人行者，则得为人；作天行者，则得为天……无五行则无五道，无五道则无出入，名曰人本。②

这里的“作”，即是“心之所为”的“为”；所谓“五行”，指决定轮回于天、人、牲畜、饿鬼、地狱等“五道”的五类性质不同的思想行为。用世俗的语言表达，就是：人的思想决定人的行为；人的思想行为，决定人生的整个命运。这在日常生活中，还往往被说成是真理。但它被夸大了，终于导向了僧侣主义。竺法护的“其三界者，心之所为”，就是这样来的。《超日明经》说：

---

①② 《超日明三昧经》卷下。

一切三界所受形貌，皆从心意。心意无形而有所造。随行立身，豪贵贫贱，皆归无常。①

又说：

生死如是，本无所有，从心所行，各自得之。②

这就是说，由于“法身”是一切现象的本质规定，所以诸法本净，众生本净，心性本净。由于个体的“心”、“意”等精神活动，蒙蔽或染污了个体固有的“法身”品格，所以引起了十二因缘的连锁反应，也产生了人及其整个生活的过程。这样，竺法护的译籍就用精神的原因，解答了人的本原和人的命运问题，并在继续保持把人生视为污染不洁的小乘偏见的同时，更加带上了唯心主义的自觉性，也更加哲理化了。

(五)“有想”和“无想”

如上所说，竺法护所谓汙蔽清净心本的“客尘”，不是指外在的客观世界，而是指处于不断活动中的“心”、“意”，他称之为“有心”、“妄想”，亦称“思想”、“有想”。《等集众德三昧经》说：

一切诸法，皆为本净；从想著致，原自然净也。③

《大净法门经》颂言：

---

①② 《超日明三昧经》卷下。

③ 《等集众德三昧经》卷中。

愚者心本净，客尘亦如是；由想不觉了覆蔽智慧光。①

这都是讲，“本净”之心，为诸“想”所覆蔽，因而不得解脱。《魔逆经》有一段对话，发挥得尤为清楚。

文殊（师利）问魔（波旬）：“谁为系汝？”

报曰：“不知谁为缚我。”

答曰：“波旬，卿不被缚，自想为缚。一切愚痴凡夫之士，其亦若兹。心本悉净，无所思念，志在想著……由缘从于虚伪之想，而致系缚。蠲除此秽，名曰解脱。”②

因此，在竺法护的译籍中，到处表现着他对“思想”的深恶痛绝。

在《般泥洹经·度地狱品》中，他为了把“思想”说成是人世的祸害、罪恶的渊薮，极力渲染它的危害，更在佛教关于八大地狱或十八层地狱等传统的说法之外，蓄意加添了一层所谓“思想大狱”，“先儒大泥犁”，说人们由于“数数有思想，用起思想故，令起生于苦恼”之“思想大狱”；如来“更作化佛，往至先儒大泥犁放光明，其光遍炤”，“令度脱想地狱”。这一新奇的编造，如果用以讥讽专制主义的思想统治，不失为一则有意义的寓言。但它是用来象征“思想”给人们带来的唯有苦恼，唯有佛教才能给以光明出路的。

据此，竺法护就把人生的解脱之路归结到蠲除“思想”，实现“无想”。大乘佛教提倡的千修万行，号称八万

① 《大净法门经》。

② 《魔逆经》。

四千法门，在他看来，如此而已。“无想”成了一切修习的最后归宿。这一主张，是竺法护翻译的全部经籍中最具特色的地方。

竺法护讲的“无想”，直接来源于佛教的一种禅定叫“三三昧”，意译为“三解脱门”或“三脱门”，指从理解和体验“空”、“无想”(亦译“无相”)、“无愿”三方面求得解脱的法门，在般若经类占有重要地位。竺法护的译籍，也很重视“三三昧”，但却突出其中的“无想解脱”，把它当成了整个般若的核心。早在《修行道地经》的“并序”中，已经有人很鲜明地指出了他的这一特点：

> 解空归无众想为宗。①

因此，他提倡的般若学，可称之为“无想”般若学。这里，举一段经文作一简单的对比，以见其大略。这段经文，鸠摩罗什是这样译的：

> 以无性故，一切法平等；……以无想故，……以无生故，……一切法平等。②

这是以一切现象均无自性(空)作为考察内外一切现象的根本前提，因而也是“三脱门”的统帅。竺法护对这段经文的翻译，则完全没有“无性”这样的大前提，开首就讲：

> 了一切法，皆无有想而普平等，诸相平坦，永无形类。③

---

① 《修行道地经·并序》。

② 《十住经》卷3《现前地品》。

③ 《渐备一切智德经》卷3《目前住品》。

就是说，只要对一切现象皆无有所想，即是达到“平等”无差别，亦即体现了“空性”；至于现象自身，是“有性”还是“无性”，是真实存在还是非真实存在，并不是他议论的中心。

以“无想”释般若最大的特点，是撇开客观物质世界是否真实存在这个重大问题，着重去解决主观如何达到正确的认识问题。《须真天子经·无畏品》在回答“如空之行，当云何行”时说：

> 无色欲行，是则空行。于欲界行，不为情行，亦不香行，亦不色行，亦不为无色行，亦不身行，亦不心行……如无所行，则如来行。①

又说：

> 至于婬欲而离于婬欲，则名曰无所有。……明诸所有而无沾污，是名曰习。②

在这里，欲界、色界、无色界之所谓“三界”，并未被否定；色、声、香、味、触等所谓“五境”，亦未被否定；甚至被攻击最凶的“吾我”之“身”也未被否定。他要求的是，于三界五境的“所有”之中，“思想”不受“沾污”，亦即所谓消除诸见，达到“无所有”。这样的“无所有”，也不是指客体，而是指思想认识，故亦名“无所得。”

“无想”也不是闭目塞听，让感觉思维器官完全失去认识作用。《大哀经·道慧品》说：

---

①② 《须真天子经》卷3《无畏品》。

道者无想，亦无因缘。何谓无想，亦无因缘？其眼于识而无所得；其无想者，不见诸色则无因缘。耳、鼻、口、身、意亦复如是。亦无所得，亦无思想。不见诸法，则无因缘。是无想无缘为贤圣行。①

这里，“眼”不是当真“不见诸色”，而是虽有所见，却无动于衷，亦即所谓“于诸法心不动”。②《诸佛要集经》卷下用“离意女”的话说，有耳有识，即“不为不闻”；得道者之高于凡人处，在于虽有所闻而“常无所得”，犹如

大乱风起，而普流布入大树里，无能见者为何像类。风无想念，树无所思。风不念是我入大树而动摇之，树亦不念风入我体。菩萨如是，恒常奉行摩诃般若波罗蜜慧，悉除诸想。③

这种左耳进、右耳出，心无留念的认识方法，用般若的语言表达就是：

于一切法悉无所受，亦无所舍。④

因此，这种“无想”般若，重点不在否定世界的真实性，也不引导人们脱离现实的社会生活。而是要求处在世俗的社会之内，同真实的世界交往过程中，从思想上驱除彼此真伪、善恶是非、好丑毁誉等一切能够牵动人们烦恼

① 《大哀经》卷3《道慧品》。
② 《须真天子经》卷2。
③ 《诸佛要集经》卷下。
④ 《诸佛要集经》卷上。

的世俗观念或物质诱惑，而达到所谓“平等一心”，“无所分别”的精神境界。其实，这也正是“无想”的定义。《般泥洹经·四童现生品》描述达到这种精神境界的菩萨是：

一切所知无有智，一切所行无有行，一切所学无有学，一切所说无有说。深入慧者无法想，入于寂定无寂想，虽成觉道无觉想，度脱人民无人想①。

不论世间还是出世间，对一切事情都要认识，也都要做；与众不同的，只在于“无想”，亦即《大哀经·智本慧业品》所谓：

心无所生，都无所着，心常乐一，万事不起。②

这类说法，作为处世哲学，成了那些苟安于乱世，以应付多变的形势和维护自我享乐的人们的精神支柱；作为宗教哲学的认识论基础，它用淡漠的个人修养去冲没人们对现实社会的关怀和实际的改革，所以又是维持现状，继续腐朽统治的精神支柱。这种宗教哲学，流传于西晋整个时代，无疑是有它深刻的社会根源的。支敏度过江，在东晋创立“心无宗”，一度成为当时般若学六家七宗中颇有势力的一派。

然而，就哲学的基本问题言，竺法护的“无想”般若，却给人生之外的客观实在性，留下了可以存在的余地。他译的《超日明三昧经》讲：

---

① 《方等般泥洹经》卷上《四童现生品》。

② 《大哀经》卷 8《智本慧业品》。

> 天地未然，未有三界，是四色者(指地、水、火、风)而常自然。无有作者，自然动起。唯道能名，及至补处能名。①

意思说，在人类流转“三界”，造作“五行”之前，已先有天地存在；所谓天地，乃是“四大”所处的自然状态，没有主宰者，自己运动。这种原始状态，只能以“道”名之，或达到后补佛的水平才能认识。《修行道地经·离颠倒品》讲，一切精神现象，无不依生于人的生理结构，而人的生理组织又依生于身外合成食物的“四大”：

> 饭食……此要众味，流布诸脉，然后长养发毛爪齿，骨髓血肉，肪膏精气，头脑之属。是外四大，养内五根。诸根得力，长于心法，起婬怒痴。②

这些说法，很有些唯物主义色彩，尽管这不是佛教的基本倾向，但亦足以证明，他的“无想”般若，在承认“法身”实有的同时，又不能不对外界的客观存在有所妥协。

从纯粹佛教的立场看，所谓“无想”般若学，并没有超出小乘佛教多远，或者说，就是所谓“摄身口意，守诸根门，不违佛教”③ 的扩大。他列举的“有想”数量无限，但最根本的还是“吾我想”。“吾我想”是滋生其它众想的基础。所以“无想”的最高纲领是“无我想”。于是据此宣称，只有这样的“无想”，才是大乘的唯一标志：

---

① 《超日明三昧经》卷下。

② 《修行道地经》卷 3《离颠倒品》。

③ 《佛说当来变经》。

菩萨于无思想而不动摇，是故菩萨得知一事，了无数事。①

"二乘"人之所以不能进入"大乘"，全在于不能达到"无想"：

学道之士，本发道意为菩萨行，奉四等心，慈悲喜护，遵行六度；而皆有想，有所希望，便堕声闻，缘觉之乘。②

如此规定大小乘的界限。

(六)"汝即是道"

竺法护关于"法身"遍在的说法，带有浓厚的泛神论倾向，同时，为人人皆有佛性的佛性论奠定了哲学基础。《须真天子经·道类品》中

问："道为何等类？"

答曰："我所处是道类。"

又问："道去至何所？"

答曰："道去至一切人心诸所行中。"

又问："道从何求？"

答曰："道从一切爱欲中求。"③

这样，在宗教理论上就提出了一个鲜明的口号：

汝即是道。

这里的"道"，亦称"佛道"，即是阿耨多罗三藐三菩提的早

① 《须真天子经》卷4《道类品》。

② 《超日明三昧经》卷下。

③ 《须真天子经》卷4《道类品》。

期译语，是大乘佛教当成“佛身”的根本因素和标志，因而也即是“佛性”的同义语。

竺法护的译籍又进一步用心法本净、客尘所蔽来解释世间人生的起源，用消除“有想”、实现“无想”当作解脱之路，为佛教迅速地深入社会生活，影响更广大的社会阶层，开辟了更广阔的道路。这样，在菩萨的宗教实践上则要求：

> 于一切众生之身、佛身而等解之。①

在道德观念上，同善对立的是恶。佛是善的象征，魔是恶的表示。恶魔的人格化叫波旬，经常引导人们干坏事，在佛经中，一般都是受佛诃斥的对象。但在竺法护介绍的大乘方等经籍中，波旬也有了变化。象《魔逆经》类，更专门派遣文殊师利为之说法，最后他终于接受了佛法。在另外一些大乘经中，更说他成了佛的八大弟子之一，佛亲自给他授记。

在宗派观念上，同佛教对立的被称为“外道”。“外道”的人格化叫提婆达多(即调达)。据说此人是佛的堂兄弟，专门同佛作对。早在佛作太子的时候，他就以释迦牟尼的情敌出现，后又破坏僧团团结，击杀比丘尼，并屡谋杀佛而堕入无间地狱。但在竺法护介绍的若干大乘方等经籍中，调达的前生为佛的“善知识”，佛于今世为其授记，说

---

① 《等目菩萨所问三昧经》卷上《大权慧定品》。

他未来亦当成佛，名“天王如来”。

这就是说，善恶的界限、宗派的对立，在这些大乘方等经籍中都被消解了。他们要用自己的观念，去统摄一切与己有异的观念，因此，他们认为没有不可超度的世间，没有不可救药的众生。在佛法面前，“诸法平等”，“众生平等”，要求对社会各个阶层或集团一视同仁。这种观点，也表现在对待妇女的问题上，值得特别注意。

如何看待妇女，在佛教中始终认为是个重大难题。一般说，早期佛教悲观厌世，以生活为牢笼，以涅槃为解脱，提倡“无生”，所以视性欲和性行为为大罪，被列在一切戒条之首，而作为生育和生命力象征的妇女，也因此而被当作邪恶的标志，对她们加以轻蔑和攻击。

竺法护的译籍中，涉及妇女的总是从佛教的“平等”观念出发，为妇女的不平等地位进行辩解。《超日明三昧经》中记一“长者女慧施”，向佛要求即以“女身”受“佛道”，其时“有一比丘名曰上度”表示反对：

> 不可女身得成佛道也！所以者何？女有三事隔、五事碍。何谓三？少制父母；出嫁制夫，不得自由；长大难子，是谓三。何谓五碍？一曰女人不得作帝释，所以者何？勇猛少欲乃得为男；杂恶多态故为女人……二曰不得作梵天，所以者何？奉清净行，无有垢秽，修四等心，若遵四禅，乃升梵天；婬恣无节故，为女人不得作梵天。三曰不得作魔天，所以者何？十善具足，尊敬三宝，孝事二亲，谦顺长老，乃得魔天；轻慢不顺，毁疾正教故，为女人不得作魔天。四曰不得作转

> 轮圣王，所以者何？行菩萨道，慈愍群萌，奉养三尊先圣师父，乃得转轮王，……匿态有八十四，无有清净行故，为女人不得作圣帝。五曰女人不得作佛，所以者何？行菩萨心，愍念一切，大慈大悲，被大乘铠……无三趣（即三界）想，乃得成佛；而着色欲，淖情匿态，身口意异（指言行不一）故，为女人不得作佛。①

这个“上度比丘”的言论是很有代表性的，很多佛经都重复着这样的内容。所谓“三事隔”，其实就是中国传统礼教中的“三从”；所谓“五事碍”，则是印度佛教对于妇女的根深蒂固的偏见，贯彻在许多大小乘经典中。它的实质，是把妇女当成“性”和“欲”的化身，淫佚和放荡的源泉，因而妇女是不能被当作平等的人看待的。此经通过慧施女与上度比丘的辩难，用佛教自身的理论，对这些当时占统治地位的传统观念作了反驳：

> 时慧施女报上度曰：各殖诸本，用获果实。本有男女及报应耶？本有五处——释、梵、魔王、转轮圣帝、大道小道乎？上度答曰：无也。慧施问曰：设使本无，何因而有？答曰：因行而成。②

“因行而成”，就是根据自己的思想行为，决定自己的命运；推及宗教观念，就是因果报应；男女之相，也是由自己的思想行为造成的，而就其本原，则：

---

①② 《超日明三昧经》卷下。

一切无相，何有男女!?①

据此，慧施女很有自信地回答：

吾取佛者，有何难也!②

其中有一段颂，特别批判了那种“谓男有常种”，“女固不可移”和“强弱各有品”的谬误。

竺法护又译有《宝女所问经》，其中的《问宝女品》还公然否认“女身”是一种“恶报”的宗教观点。问曰：

以何罪盖受女人身？

佛告舍利弗：“菩萨大士不以罪盖受女身也。所以者何？菩萨大士以慧神通、善权方便圣明之故，现女人身，开化群黎。③

而事实上，“无男子法，无女人法”，二者无所区别。这里虽然讲的是“菩萨大士”，但这种神话，不也可以给以“女身”自卑或卑人的人一种纠正吗？象征着大慈大悲、救苦救难而为人所周知的观世音菩萨，最终以女性的形象出现在千家万户，这与竺法护介绍的思潮，不是没有关系的。

另有一部失译的《长者女菴提遮师子吼了义经》，与竺法护译籍的思想和文风都十分接近。其中记菴提遮女与舍利弗的问答，以佛教辩论中的那种特有的机智，揭露了小乘佛教轻蔑妇女的邪恶心理。开始舍利弗问此女为何不离

①② 《超日明三昧经》卷下。

③ 《宝女所问经》卷 2《问宝女品》。

"女相"？菴提遮则反问舍利弗是不是"男相"？——按佛教大小乘的通理，凡属"有相"，不管是"男相"还是"女相"，都不是"解脱"的表现。所以舍利弗回答：

"我虽色是男而心非男也。"

其女言："……我亦如是……虽在女相，其心即非女也。"

舍利弗言："汝今现为夫所拘执，何能如此？"……

其女答曰："……大德前言，说'我色是男，而心非男'者，即'心'与'色'有所二用也。（理论本身即不正确）。若大德自信此言者，于我所（当）不生'有夫'之恶见。大德自男（自执男相），故生我女相；以我女色故，坏大德心也。而自男见彼女者，则不能于法生实信也。"①

舍利弗赶紧为自己辩解说：

我于汝所，不敢生于恶见，②

并仍以"久离男女"之相自居。菴提遮再作问难：

大德既言久离男女相者，（则）大德（为从）色久离，心久离？③

舍利弗不能答。于是女作颂曰：

若心得久离（相），毕竟不生见（男女）；谁为作女人，于色起不净？若论色久离，法本不自有，毕竟不曾污，将何为作恶（恶见）？呜乎今大德，徒学不能知；自男生我女，岂非

①②③ 《长者女菴提遮师子吼了义经》。

妄想非！①

这是一篇哲理性很强的答辩，涉及到佛教许多理论问题。总的意思是说，一切现象本来应该“无相”，即“无想”，而舍利弗处处不忘男女之别，专在“性”上看待妇女，就是因为他始终没有忘记从“性”上看待自己。因此，他对于妇女的种种污秽之言，不在于妇女，而在于舍利弗自身的不净妄想。

这里，舍利弗是小乘佛教的智慧代表，被女性击败了。到了方等大乘，文殊师利的地位极高，成了佛的主要发言人之一，而在竺法护译的《诸佛要集经》中，也遭到另一名“离意”的女性的驳斥。她在三昧神通上和佛教理论上，都大大高于文殊师利。她在驳斥文殊师利关于妇女问题上的传统观念时特别指出，从五阴、四大、六入的各种因素看，都没有什么男女之别，因此，认为必须由女转男而后才能成佛的说法，也是没有根据的：

> 假使我已自得女处(即对“女”而有所得)，见于男女(即“男见”)，则（当）舍女像当受男形；我不得女，不见男子，何因舍女成男子形？……一切诸法，悉如虚空，当以何因转于女像成男子乎？②

她在这里无疑是宣布：既不要以女身为耻，也不要去羡慕和追求男身。由此也可以看出，般若性空理论，在动摇和

---

① 《长者女菴提遮师子吼了义经》。

② 《诸佛要集经》卷下。

破坏旧的传统观念上，也不是没有作用的。

竺法护最后的一本译籍《大净法门经》，是完全用文殊师利度“逸女上金光首”的故事来组织的。“逸女”即是妓女。我们前边说到的：“汝即是道”，就是文殊师利对这位逸女讲的。由于得到了佛教的觉悟，终于也成了后补佛。

在佛教史上，很少有这样集中地关注妇女问题，而且如此为妇女争取平等地位的译家。可以说，竺法护在很大程度上提炼了佛经关于妇女观念的精华。且不说小乘的乖僻之见，即使某些大乘经典或派别，在表面上似乎也承认妇女的成佛可能性，但往往不是要她求助于男性，就是变成男性的供品，那实际的结果，有时比单纯的轻蔑还坏。对比之下，竺法护译籍中的妇女则大方庄重，有高度的智慧和辩才。他力图摆脱那种从纯粹“性”的角度考察妇女问题的低下情调，不但给予了和男子同等的“自然”性质，而且给予了和男子同等的成佛权利。

这种主张的宗教意义和社会意义是明显的。因为承认妇女有成佛的可能和权利，等于是对“三事隔”、“五事碍”的动摇和否定。竺法护译籍中称“离意女”的前身，即是“转轮圣王”，北凉昙无谶译的《无想大云经》、南朝宋译的《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》等，则都预言妇女当于来世做转轮王。这当然有激励妇女积极参加社会活动和政治活动的作用。从北魏胡太后擅权到唐武则天做皇帝，很有几个与佛教有联系的妇女，出现在封建主义的政治舞台上。因此吸引了更广大的妇女阶层归顺佛教。

(七)大乘菩萨行之一——四等六度

按竺法护的译籍说，“汝即是道”只是从成佛的可能性而言的，要使这种可能性变为现实性，还必须经过长期(按“劫”计算)的、多方面的修习过程。这一过程的一切修习，统被称为“菩萨行”。它的典范，就是释迦牟尼的一生。佛教经籍中有一类专讲佛、菩萨“本生”或“本行”的类似神话的故事，也被当作菩萨行的范例。

按其本来意义讲，“菩萨行”是大乘佛教相对于“弟子行”、“缘觉行”的自称。后二“行”亦称“二乘”，实是大乘佛教对小乘的再划分，思想基本一致。因此，“菩萨行”的内容如何，首先表现在它同二乘的区别，这主要表现在所谓“有想”和“无想”上。《宝女所问经·问宝女品》就有这样的一段话：

> 声闻之家(指小乘)所可秽厌，其诸菩萨不以患难。声闻之家何所秽厌？五阴、四大、衰入（指六入）之事，声闻所患，菩萨执持五阴、四大、六入之事，不以为患；声闻秽厌所生周旋(指三界五道)乃受吾我，菩萨受身无所患厌；诸声闻众恶受生死，菩萨游入无量终始，不以患厌；声闻秽厌所生众难，菩萨所生而无患难；声闻懈厌功德之业，菩萨积累众德，不以厌足，亦无患难；声闻恶厌在于众会（指群众聚会)，菩萨开化群黎之党，不以患难；声闻秽厌郡国县邑，菩萨普入郡国县邑州域大邦，不以恶厌；声闻秽厌己身尘劳，菩萨不患一切众生尘劳之欲。唯舍利弗，声闻之家所可秽厌，菩萨大士无所患难。①

① 《宝女所问经》卷2《问宝女品》。

这段话相当集中地揭露和批判了小乘佛教关于卑污自我、厌恶人生、畏惧苦难、逃避社会而不顾众生的极端悲观利己主义的人生观，同时也表现出大乘佛教要求面向人生，深入世间，不畏艰苦，普度众生那种积极的宗教献身精神。

大乘方等译籍中，几乎处处攻击小乘的涅槃主张，并提出了他们自己关于处理世间与涅槃的关系的理论。《须真天子经·无畏品》说：

> 菩萨畏惧从两因缘致：亦从有为，亦从无为……从有为中，畏于爱欲；在无为中，畏于无欲。①

“有为”是世间，“无为”指涅槃。“爱欲”使人堕落，毫无欲望即无作为，从菩萨行来说，都是不可取的。

> 菩萨亦不住于无为地，亦不住有为地。②

但是，假定“住于有为悉知可否处；住于无为知诸慧处”，此时，“有为”和“无为”的性质就变了：

> 已知有为可否，便住其中；已知无为，慧不止其中。……故住于无为，于有为中养护一切。③

这样，所谓“无为”就变成了通行于“有为”的指导思想，确定“可否”的原则，“有为”则是“无为”赖以存在的基础，得以体现的手段。因此，它认为菩萨“于三界不近，是则无为；不近三界，为堕弟子地也”。《密迹金刚力士经》(卷十

---

①②③ 《须真天子经》卷 3。

三)更发挥说：

菩萨作行，宜重生死，不敬灭度。……若有菩萨畏于生死而怀恐难，乐泥洹行……则为堕落，……诸声闻行。①

菩萨应

以权方便，游于一切三界之难，执权智业，灭去众生尘劳爱欲。②

所以他的结论是：

一切世间所入，则菩萨行也。③

把涅槃理解为不拒一切世间诸行，并即以深入世间为菩萨行，正是“无想”般若的现实基础。佛教的“无想”，只有处于世间才有意义：

何以故？……行于世间，不为俗法之沾汙也。随爱欲现无欲，不堕无欲。④

亦即：“为爱欲中心无所着”。⑤ 假定根本不住世俗世间，就绝对不会产生思想上防止沾污，要求“心无所着”的问题。为了强调人们处于现实的社会生活而不要使思想受到动摇，有时话说得很极端，像《超日明三昧经》所云：

有六法为菩萨行。何谓六？目覩皆空，耳听无声，鼻嗅

①② 《密迹金刚力士经》，载于《大宝积经》卷 13。

③④ 《须真天子经》卷 3《住道品》。

⑤ 《须真天子经》卷 3《分别品》。

无香，口语无言，身不存细滑，心无思想。①

不过，寓“无为”于“有为”的重点，还不限于个人的内心修养，而在于对社会的责任，即在“无想”般若的指导下，去度脱无限众生。

把视野从个人的解脱转向众生的解脱，使宗教思想社会化，是一切大乘经籍疏注都引以为自豪的事业。这种转变，首先表现在对“十二门”禅中的“四无量”禅的解释上。“四无量禅”亦译“四无量心”，指在禅定中修习所得的“慈、悲、喜、舍”四种观念。据鸠摩罗什的定义：

慈名爱念众生，常求安稳乐事以饶益之；悲名愍念众生受五道中种种身苦心苦；喜名欲令众生，从乐得欢喜；舍名舍三种心，但念众生，不憎不爱。②

此“四无量心”为小乘所信奉，也为印度其它一些教派所奉行。但由于它始终停留在禅定的观念中，并不能令众生实得其乐，实离其苦，所以为大乘佛教所不满。他们从中特别抽出大慈大悲的概念，给予新的含义，放到了大乘菩萨行的首要地位。《大智度论》卷廿引《明网菩萨经》的话讲：

大悲是一切诸佛菩萨功德之根本，是般若波罗蜜之母，诸佛之祖母。菩萨以大悲心故得般若波罗蜜，得般若波罗蜜故得作佛。③

---

① 《超日明三昧经》卷上。

②③ 《大智度论》卷 20。

竺法护的大乘译籍，即始终贯彻这一思想。“慈悲”之所以被抬到这样高的程度，甚至当做般若的基础，就在于它是推动菩萨行的契机，使佛教原有的一切说法，包括般若在内，由作为个人处世和个人解脱的手段中摆脱出来，转变成为深入社会各个角落，普度所有众生的动力。《度世品经》中说：

> 诸当来劫，一一世界中，有一人未得度者，及一切人故无所遗忘，为斯等故，修菩萨行。①

此即谓之“兴大悲哀”。并经常成为菩萨发心大乘的誓辞。

在竺法护的译籍中，“四无量心”译为“四等心”，并译“慈悲喜舍”为“慈悲喜护”。“护”，主要指对众生的卫护、救护，更能突出大慈大悲的重心。他说：“众生无尽，仁不可限，故曰菩萨大慈无尽”；②“菩萨真意，能勤将护，是为大哀；”③“能舍己安而安众生。”④所以曰慈。大慈是从仁爱众生出发，大悲是从怜悯众生出发，二者统一，故曰：

> 当以大慈加哀一切。⑤

一切“菩萨至行”，即以此“大哀为本，然后具足”。⑥

“大慈大悲”，作为深入社会生活的宗教契机，是佛教

---

① 《度世品经》卷 3。

②③④⑤⑥ 《阿差末菩萨经》卷 4。

从个人业报学说转向要求同时对社会也负有责任的一种表现。它规定了处理菩萨个人与无限众生关系问题的基本准则，实际上奠定了大乘佛教伦理学的基石。“菩萨”即是“菩提萨埵”(Bodhisattva)的缩语。

> 此方翻译为道众生。具修自利利他之道，名道众生。①

或曰：

> 具足自利利他大愿，求大菩提，利有情(即众生)故名为菩萨。②

在基本利益相互冲突的阶级对立的社会里，在历史尚未提供“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”③ 的情况下，既能自利，又能利他，是难以实现的。当然，佛教讲的自利、利他，是就传教和修行说的。

按照“菩萨行”的规定，菩萨在慈悲仁爱的精神引导下，应以觉悟一切众生作为培植和积累个人成佛智德的杠杆。众生的无限性，规定了菩萨行的无限性，但说到底，可以归结为布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧所谓六度。在竺法护的译籍中，六度都具有面向众生、解脱众生的性质。因此，所谓“四等心”就实现于六度之中，而且唯有通过“六度”，才能实现。

---

① 《大乘义章》卷 14。

② 《佛地经论》卷 2。

③ 《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 273 页，人民出版社 1972 年版。

大乘方等译籍，不单强调智慧，同时也强调其它“功德”。在六度中，尤其注意“布施”、“忍辱”和“禅定”。“布施”和“忍辱”是相互为用的宗教修养途径。此外，还有一种“四恩行”，指对众生要用“布施”、“仁爱”、“利益”，而且取“等与”原则①，则是对此内容的再强调。

《阿差末菩萨经》制定的“布施”原则是：

> 若有来求而不爱惜，辄能尽施②，

由此所得的个人利益是：

> (死)后所生处，逮一切智，诸通圣慧，广济一切。③

假定这种“布施”仅限于“饥者食之”、“渴者饮之”，按自己的能力所及做些社会救济工作，即使把死后的莫须有乡当做诱饵，欺骗一下或许不伤大局。但接下去就很使人犯难了：

> 以手施人，后为一切道法之首；耳鼻施者，后身具足，无一缺漏；以眼施者，后逮法眼……以头施者，后所生处，三世特尊，独步无侣，诸通敏慧……破骨以髓施者，后得佛通，身如金刚，无能动摇。④

这就是佛教的“献身”精神。在这种精神鼓舞下，僧侣的断臂、自焚，菩萨的投身饲虎，都成为美谈。

这部经对于“忍辱”的要求，与“布施”完全相应。若骂

① 《阿差末菩萨经》卷 4。一般佛经中讲的“四恩”与此不同，此处的“四恩”，相当于其它佛经中译的“四摄”。

②③④ 《阿差末菩萨经》卷 2。

訾，若挝捶，都要忍受。忍受的办法，是“心不动”：

不见挝者，不覩己身，杖本空故。①

在这里，“无想”般若把阿Q精神哲理化了。在日常生活中忍气吞声，可能免去一些是非，但问题是不能停留在甘心挨打挨骂的程度上：

假使有人节节解身，悉能忍之。……了身四大，合成散灭，何足可贪？……缘是忍故，当得佛身。②

大乘佛教许诺给每个人的利益，可谓至高至厚，连“佛身”都献出来了，报酬是慷慨的。遗憾的是，那只有在死后的未来世才有可能；在现实的生活中，每个人必须无条件地献出自己的一切，倾国、倾家、倾身，且不得有任何怨言。作为一种宗教信仰可以用不着讲什么道理，但作为一种社会现象，那就要问一个为什么，所谓“布施”，究竟给“谁”呢？是给别人。同样，要“忍”谁之“辱”，受谁之“节节解身”？这样，一部分人成了永远的受苦难者，而另一部分人则是苦难的制造者。受苦难者的慈悲仁爱，就是忍受苦难制造者的残酷盘剥。这一估价，用之于佛教的类似教义，是决不过分的。因为它不但要人们鄙弃财富，而且要人们鄙弃生命；它歌颂受苦者的献身精神，而掩盖的却是苦难制造者的罪恶。

---

①② 《阿差末菩萨经》卷 2。

恩格斯曾号召，必须驳斥

一切想把任何道德教条当做永恒的、终极的、从此不变的道德规律强加给我们的企图，① ……

一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。②

因此，任何被宣布为完美的道德，都是历史的，决不能超越时代给予的限制。企图撇开社会现实的历史发展，而用某种抽象不变的宗教原则去挽救世道人心，不论在说法上有什么变化，实质上都是一付麻醉剂。

六度中的“禅定”，在竺法护译籍中不是一般地当作修心养性的手段，而是着重于当作获得神通功用的途径。因此，在这些经籍中，禅定与神通，几乎成为二而一的东西。

《普曜经·十八变品》中说，佛以“慈心度人无极，以三事教化”，首当其冲的是“道定神定，变化自然”。其二是“智慧”，重在“知人本意”，“三者应病授药”，③ 也都离不开神通。因为作为菩萨，不但要有悲天悯人、普度众生的宽大胸怀，而且要有实现这一抱负的足够能力。由禅定获得的神通，就是这种能力。《密迹金刚力士经》卷九所谓“正住神通，建立大哀无极之业”，即是指此而言。竺法护译籍中经常提到的“通慧”、“权慧”，其地位几乎与作为“佛智”的“一切智”相等，指的就是神通。一般则把它列在权

---

①② 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第133、134页，人民出版社1972年版。

③ 《普曜经》卷8《十八变品》。

通“方便”中，作为般若的重要内容。

印度的其它宗教，也都有关于神通的信仰。它的核心，在于达到个人的“如意”、“自在”。《度世品经》中列有“寿命自在”、“生自游”、“业自在”、“意乐自在”、“所愿自恣”、“所欲自在”、“于法自纵”等等，事实上就是包括可以任意支配自然规律和社会规律的绝对自由。按照归类，被分为五种，简称“五通”。一曰“如意通”，或名“身如意通”，指身体能自在飞行，分身变化之类；二曰“天眼通”，对轮回五道中的一切现象，无所不见；三曰“天耳通”，对五道中的一切音声，无不彻听；四曰“宿命通”，亦称“知往古”，能知过去世中一切事；五曰“他心通”，即“知他心念”，包括他人内心的善恶倾向，苦乐情绪等等。①

大乘佛教也沿用这些说法，但不再限于个人的目的，而是将获得的这些神通运用于救济三界，度脱众生，② 同时又增加“漏尽通”，成为“六通”。

> ……是故菩萨求漏尽神通，于诸乐中漏尽最胜，令众生得之。③

对菩萨的神通描述极多，几乎触目皆是。它们以“漏尽通”统摄全部神通，构成了一个既不在世间，又不在出世间的虚无缥缈之境；能令一身化为无数身，无数身合为一身；可令三千大千世界纳入一毛孔，一毛孔容纳无数世界；一

---

① 参见《大智度论》。

② 参见《贤劫经·八等品》。

③ 《大智度论》卷 28。

刹时现无数劫，无数劫聚于一刹间。《度世品经》讲菩萨神通十事，说菩萨能

以大神足感动变化逮无思议众生之类，从其本性而示现之，使得入律；见(现)于无限诸佛世界，遍示诸身。发心之顷，能周无量十方佛土，亦能庄严建立无数境界处所。①

《等目菩萨所问三昧经》(即《华严经·定意品》)讲十“大权慧”，凡获得“大权慧”的菩萨，能现示三世一切佛的形象，他不但获得三十二相八十种好，而且由于“神足感动，诸所化应，随顺众生所应度而示现”；“彼菩萨建立诸佛土之清净德，随彼众生罪福之行，顺之普现”。② 总之，菩萨为了度脱众生，能够象佛一样，化为五道中各类众生，或作国王、国师，或为道士儒士，或男或女，以至成为畜生、饿鬼、地狱，并根据这些众生的不同情况，引导他们信奉佛教，建立佛土。

这一切，其实都是禅定中的想象。《修行道地经·神足品》中说，这种想象都是在四禅中实现的，并对这一想象过程，作了很细致的描述：认识一旦达到“体心俱等”，“心不离身，身不离心”，即可：

坚固其志，以心举身，令去其座，专心在空。如人持称，令称锭等正安铢两，斤平已后，手举悬称。修行如是，自擎其形，专心念空……初举身时，去地如虮，转如胡麻，稍如

① 《度世品经》卷2。

② 《等目菩萨所问三昧经》卷下。

大豆，遂复如枣，习举如此。至于梵天，乃到净居诸天之宫，通彻须弥，无所拘碍；入地无间，出而无孔；游于空中，坐卧行住；身上出火，身下出水；身上出水，身下出火；从诸毛孔现若干光，五色之耀，如日明照；能变一身以为无数，化作牛马龙象，骡驴骆驼，虎狼师子，无所不现；发意之顷，普游佛界，施则寻逮。①

心怀普救一切世人的大愿，最终却要通过这样的想象来实现，是很足以证实佛教道德观念的实际价值的。科学和艺术也需要想象，在宗教想象中，或许也含有某些可以启发科学创造和艺术创造的因素。但二者毕竟有本质的区别，科学和艺术并不以想象为目的，而是反映世界的一种手段；它的全部价值，在于完善人的智慧，提高人的思维能力，对改造世界的实践活动发生积极的作用。宗教教人以想象为满足，用以代替对自然和对社会的斗争；它的社会作用，在于令人沉醉于自己制造的想象里。用费尔巴哈的话说：

> 神是幻觉。但这是极端有害的幻觉：束缚理性、抑制人对真理和善的自然的爱好，……（因此）应该消灭这种幻觉。②

（八）大乘菩萨行之二——植众德本

四等六度的目的，在于为菩萨积累觉悟成佛的智慧和

---

① 《修行道地经》卷5《神足品》。

② 转引自《路德唯希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第99页普列汉诺夫的注释（人民出版社1962年版）。

功德，亦简称“植德本”。积累智慧是般若的任务，由此达到的最高结果是“萨芸若”，意译“一切智”。所谓“功德”的外延比般若要广，包括一切可以获得后福和成就佛的品格的思想行动，由此达到的最高结果是“阿耨多罗三藐三菩提”，简称“菩提”，意译“如来等正觉”、“无上正真道”等，简称“觉悟”、“道”等。“一切智”和“如来等正觉”，同是菩萨行的最高成就，并列为成佛的标志，在某些大乘经籍中并无什么区分。但事实上，这两个概念的不同使用，往往表现着使用者的不同侧重点。般若经类强调的是“一切智”，因为它们把其它宗教修习都放置在般若智慧之下，而竺法护介绍的大乘方等经籍，则突出“无上正真道”，因为这些经籍视其它“功德”并不低于般若智慧。

“功德”的内容是无限的，概括起来可分两类。其一是普度众生，通过给众生做好事，完成自己的宗教修习任务来实现；其二是偶像崇拜，通过对佛、法、僧的信仰实现净化自己内心世界的任务。众生、佛、心三者制约着菩萨行的全部进程。

根据佛身的理论，“色身”是“法身”的示现。但“法身”只是无心无形的抽象，既无示现的意识，也无可以示现的形体，是一种纯粹自为的存在。“色身”之所以终于示现出来，归根结底，在于众生对佛的信仰，因而是一种纯粹人为的存在。《修行道地经·菩萨品》说：法身本无有形，用吾我人而现此身”① 就是这个意思。因此，众生对佛的信仰

① 《修行道地经》卷 7《菩萨品》。

是什么，寄托于佛的需要和希望是什么，佛的形象即是什么样子。《如来兴显经》说：

诸如来者，无身无心，亦无所演，无所开化而令众生，如得蒙安。①

其表现就是：

随群生心，依(众生)本志、性情所慕乐无量之行，因其所信，各各现教，今得开解。②

鸠摩罗什在《大智度论》中也说，佛菩萨的诸种相、好，都是“随众生所好，可以引导其心者为现”，佛的三十二相，即是“随此阎浮提中天竺国人所好”出现的。如佛舌的“广长相”，在天竺被认为是智慧、辩才、言行一致的象征，显然就不能适应汉地的骨相说和审美观。因此，即使被佛经共认为重要的佛形，也是可以改变的。

这样，“法身”是“一”，“色身”是“多”；其“多”的原因，固然有“法身”的根据，但起决定作用的，乃是众生的差别。所谓“从黎庶器所植德本而显慧行，自然为现”，③例如，佛所说“道教”，本为“一味”，“但众生之心，志性各异，谓为正觉所说不同”。④ 从这个角度说，佛的“色身”亦称“化身”。也就是说，“色身”并不是什么真实的存在，也

---

①② 《如来兴显经》卷 2。

③ 《如来兴显经》卷 1。

④ 《如来兴显经》卷 2。

不是什么“法身”所“化”，它不过是众生自己制造的幻象。生产这种幻象的最基本的方法，就是我们已经讲过的“般舟三昧。”①

竺法护的大乘方等译籍，重点不是介绍般舟三昧的方法，也不注意诸佛究竟有些什么差别。他所侧重的，是把佛的是否示现于世，当作信仰是否虔诚，尤其是宗教道德是否完善的试金石。《如来兴显经》说：

> 斯诸如来兴隆道化，无所从来，无所从去；而致法雨，悉是菩萨众德本力。②

就是说，佛的兴显，不在佛的自身，而在于众生是否具有感动他的信仰和品德。如来

> 威神光明，普晖世间，靡不周遍。③

其能见此光明者，证明

> 皆以至心向于如来；其罪重者无有德本，不能覩见如来光明。④

这样一来，佛之是否兴显的问题，即由宗教信仰的领域，转向了宗教修养的领域。见佛是“本德”善的表征，不见佛是染污恶的报应。《修行通地经·菩萨品》说：

> 初发大意，六入、五阴、三毒未除，不能得见十方诸佛。

---

① 见本书第一卷，第361—374页。

②③ 《如来兴显经》卷1。

④ 《如来兴显经》卷2。

从成就菩萨(指佛教法师)，受法深教，行四等心，解三界空，便得三昧，见十方佛；从定意起，救济众生。①

所以修习见佛的宗教实践活动，就成了推动宗教修养完善化的过程，信仰就成了修养的杠杆。

顺便指出，佛教各派对于偶像的崇拜，观点并不一致。早期佛教是采取反对立场的。从鸠摩罗什在《大智度论》里介绍的情况看，在他的那个时代，也还有人认为"佛"之作为外在于人的神力，同佛教固有的业力学说相矛盾，因而提出怀疑。② 近代以来，仍有不少人把佛教当作一种道德哲学看待，而不赞成把佛当成神来崇拜。象恩格斯讲到的缅甸佛教，其中有的教派，就全然不膜拜佛像。③ 竺法护的大乘译籍也注意到了佛教内部的这些不同说法。他用众生的"宿缘所造"以及由此所植"德本"，说明见佛的主观条件，从而把个人的业力决定说与佛的神力说调和起来，同时又大大扩充了见佛的范围，使之能容纳多种主张。《超日明三昧经》说：

有四事常不离佛。何谓四？常念如来，立佛形象；闻经深义，则信奉行；虽不见佛，晓了本无；知十方佛则一法身。④

① 《修行道地经》卷 7《菩萨品》。

② 《大智度论》卷 10。

③ 参见《马克思恩格斯全集》第 14 卷，第 292 页，人民出版社 1964 年版。

④ 《超日明三昧经》卷上。

这样，除了般舟三昧之外，奉行佛经，高谈般若，讲究佛理，都成了“不离佛”的表现，因而也就都归结到佛的崇拜方面。

对佛的信仰和崇拜，以及把这种信仰和崇拜向众生的大规模推广，就成了大乘菩萨培植和积累自身后世福德和成佛功德的主要内容，因而也就成了个人获利的最方便、最廉价的手段。《灭十方冥经》说，念十方佛，即可达到

> 有所兴作，悉当如愿……如心所念，辄得成就。①

至于布施、供养，那利益就更多了：

> 奉华散佛，生生端正，衣饭自然；烧香芬薰，身体香洁，名得远闻；其然窈冥，天眼明慧，不处窈冥；幢幡施者，所在富乐，财宝无限……以食施与，常值法会；以衣施与，得三十二相，八十种好……其有供养形象、舍利，德皆如是。②

正是由于这样的鼓吹，佛教的各种造像和建筑，也得到迅速地发展。

佛教许诺给众生的物质利益，大都放在来世。但有时能够造成某种精神的、心理的因素，也可以立即见效。《佛说八阳神咒经》中说，东方有八佛，若有急难者，

> 当使呼我八人名字，即自得解除；若寿欲尽时，我八人便当飞行往迎之。

---

① 《灭十方冥经》。

② 《超日明三昧经》卷下。

有持此中所说咒语者，若在县官中、怨家中、盗贼中、水火中、军兵战斗中，以至有急恐病疫疾痛者，均可“立得除愈”。显然，这种事急抱佛脚、危难念观音的方法，虽然丝毫不会改变人们实际所处的困厄境地，但它确实可以消除一时的紧张恐怖情绪，减少一些精神上的苦痛，甚至在“寿欲尽时”，也能给予慰藉。

罗素说：“宗教基本上或主要是以恐惧为基础的。”这种说法，同费尔巴哈认为宗教以“依赖感”为基础有类似之处。他们都是从心理的因素上考察宗教的原因，而没有揭示这种心理本身的社会根源。心理的因素无疑是存在的。即使在同一个时代、同一个阶级中，甚至在有同样文化教养的社会阶层中，宗教的吸引力对每一个人并不是一样的。现象表明，它在老年人或无助者中间，在懦怯者或失意者中间，往往有更大的市场，其中即与对厄运和死亡的恐惧，在无望中对奇迹的希望，在冷漠中对慰藉的想望等心理有关。但是，这决不是宗教发生的主要原因。封建主义的社会制度和政治制度，不但给广大劳动者的生存和利益带来威胁，统治者自身也往往缺乏安全感。鲁迅先生说过这样的话，中国农民敬崇的鬼神，大都是凶恶的、对他们有害的。因此，这种敬崇乃是出于对自身安危的担心，而不是由于什么真正的爱戴和尊重。对佛的信仰和崇拜，表现虽有所不同，但本质上仍是基于对自身利益的考虑。可以说，信仰主义盛行往往与人们的安全和利益受到威胁而自身又无能为力有关。官府欺压，军兵战斗，水火灾害，病疫疾

痛，即使在佛典中，也曲折地反映出，人们之所以信仰，乃是由于对当时的社会以及社会对于自然控制能力的惴惴不安。

作为一种社会意识形态，宗教不单纯是鬼神迷信系统。佛教大乘方等诸经把对佛的偶像崇拜同个人的因果报应结合起来，加重了鬼神迷信思想，从而也大大加重了他们对社会的宗教影响。但在理论上，神鬼系统，包括佛，始终被放置在它的认识论和宗教修养的指导之下。《等集众德三昧经》说：

> 受行其法，则为见佛。①
>
> 具足是法者(指佛法)，佛则永存。②

在这里，“法”，指的就是佛教的认识论和宗教修养，就是见佛，就是与佛同在。

> 所以者何？不当以色观如来也，亦非相好。③

“无想”般若，不但坚决反对以色相观佛，而且也反对菩萨老把成佛当做包袱来背。在它看来，佛及对佛的崇拜，都是一种权变假说，固然不可少；但真正的目的，在于净化和完善宗教修养，求得认识上的解脱。《大方等顶王经》中有言：

> 佛犹良医，经法如药。用疾病故而有医药，无病则无药，一切本空。无形无名，亦无假号，心等如空，无比无侣，忽

①②③ 《等集众德三昧经》卷下。

然无际，尔乃应道。①

《魔逆经》也说：

譬如无疾则不用医……假使众生无有爱欲，则不用佛。②

在中国佛教史以至哲学史上，有许多人之所以倾向于佛教，往往不是由于它的宗教迷信原因，而在于它的哲学理论或宗教修养的说教；有许多人之反对佛教，往往不是由于它的哲学理论或宗教修养的说教，而是针对它的宗教迷信。但它的哲学始终不能脱离信仰主义。

（九）大乘菩萨行之三——菩萨十地

菩萨十地，指菩萨行的十个阶段。竺法护译的《渐备一切智德经》，就是专讲这一内容的。以后鸠摩罗什等异译为《十住经》，南朝宋佛驮跋陀罗作为《十地品》编译入《大方广华严经》，直到唐代还有名为《十地经》和《华严经·十地品》的重译。

菩萨修行十地的过程，也就是“植众德本”的过程；论述十地的内容，也就等于揭示菩萨行的全部思想，所以历来受到重视。《华严经·十地品》讲：十地是

诸佛根本。

一切佛法之根本。菩萨具足行是十地，能得一切智慧。③

---

① 《大方等顶王经》。

② 《魔逆经》。

③ 《大方广佛华严经·十地品》。

十地的总任务，包括培植和累积觉悟成佛的一切功德，但它们的重心，则放在成就“佛智”——“一切智”上。

> 诸佛之智慧，离诸心数道……但以智可知，非识之所及……
> 十地义如是，非心意所行……渐次具诸地，智者所能及。①

意思是说，菩萨的认识对象，乃是“佛之智慧”，而不是客观的物质世界；菩萨修行的最高目的，在于获得“佛之智慧”。能够实现这一最高目的的，不是凡俗人凭借思维器官、面向客观物质世界所可胜任，而必须具有“佛之智慧”的菩萨才行。“十地”是通向“佛智”的阶梯，也是“佛智”不同层次的体现，所以进入“十地”的自身，即已经超出世俗认识的界限。

这样，“佛智”既是认识目的，也是认识手段；它不是来自感官对外界的反映，也不承认天启。竺法护的大乘方等译籍则回答：“佛智”就存在于佛法中，亦即体现在佛教经籍和宣传佛法的“法师”那里。大乘方等经籍对于佛经和法师，取普遍敬崇态度，甚至视之与佛相当，原因就在于，它们和他们被当成了佛智的真正源泉。

佛智就是永恒的绝对真理，所以对佛智的认识原则，也就是认识真理的原则。“佛智”亦称“圣智”，或简称“智”；通过感官得来的外界认识，称之为“识”，亦名“俗智”。智和识是对立的。“智”的成就，完成于对“识”的排除上。因此，以“智”取代“识”或指导“识”的活动，也就成了各派佛

① 《大方广佛华严经·十地品》。

教哲学认识论的共同主张。不过，把这种主张作为认识的一般原则而明确地提出来，则开始于竺法护的大乘方等译籍。《诸佛要集经》(卷上)说："唯归于慧，不取识着"；《阿差末菩萨经》(卷六)说："入于佛慧，消除俗智"，都可以看作这一认识论的经典表述。

关于"识"与"智"的对立，《阿差末菩萨经》中多有发挥：

> 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，于一切法无所悕望，是谓为慧。有所猗着则生识矣；亦从想念，悕望多求而生识矣：是谓为识。若无所受，亦无悕望，心不怀念，无所慕乐，志不望报，是谓为慧。①

卷五总结说：

> 若住起分，名谓为识；不起不灭，识无所住，乃谓为慧。②

这样，"识"就是"有想"，"智"即是"无想"；"识"与"智"的对立和转化，也就是"有想"与"无想"的对立和转化。

然而认识上的这一转化，并非象小乘佛教那样，只要静坐冥思、独善其身，就能完成的。十地中的任何一"地"，都要贯彻对众生的大慈大悲和对佛的无限崇拜，因而也就把四等六度的内容包括于其中。在竺法护的大乘译籍中，

---

①② 《阿差末菩萨经》卷5。

“六度”的实践吸收了“四等”的精神，扩大成为“十度”。即于六度中的前五度不动，将第六度的般若扩大成为另外五度：智度（般若）、权方使度、誓愿度、势力度、慧度（亦译智度）。《渐备一切智德经》对这十度有一个简要的定义：

> 兴无极哀以为元首，合聚佛法，劝如来慧，以是德本，施于众生，习于佛道，是施度无极；烧灭众生，是戒度无极；若能愍慈无尽之慧，知众生无，是忍度无极；若能勤行众德之本，习念救济一切众生，行是方便，是为进度无极；其不舍道，向一切智，是禅度无极；若了本净自然之行，无所生门，逮得法忍，是智度无极；若能导利无量圣慧，益于十方，是权方便所度无极；若能修行极上妙智，宣于道业，是为誓愿而度无极；降除一切诸外异学，伏魔兵众，是为势力而度无极；审如至诚，越一切法，发悲义行，是为慧度无极。以是具足斯十度无极，辄能宣备四思之业，具悉三十七道品之法，至三脱门，常平等心，一念之顷，渐备普备。①

菩萨“十地”陈述的内容很繁杂，不同的派别和不同的经籍所强调的重点也不一样，但它们的共同点，是同“十度”的思想次第相应，用“十度”规定“十地”的内容。因此也可以说，“十地”也就是从宗教修习实践的循序渐进角度，发挥“十度”的思想。按《渐备一切智德经》的说法，大致是这样的：

---

① 《渐备一切智德经》卷4。

一地叫“豫悦住”(“欢喜地”)。此地由“初发菩提意”开始，标志修行者已“越凡夫位”，进入“菩萨位”。它的规定是：

仁和心柔软，笃信佛功德，观察众生元，缘行入愍哀，兴发于大慈，吾当护养育，欲安立黎庶，以是故布施。①

要点是悟十二因缘之理，悲悯众生流转生死，由此发大誓愿：广兴佛教，普度众生。此与十度中的“施度”相应。

二地名“离垢住”(“离垢地”)，重点在“弃十恶，建十善，亦能劝他”。与“戒度”相应。

三地名“兴光住”(“明地”)，由观无常、苦、空、不净而愍哀众生，修集四禅八定十二门，“成若干变化，神足示现”，以“救护十方”，供养诸佛。与“忍度”相应。

四地名“晖曜住”(“焰地”)，重点进修三十七道品，使其智德“转以增加”。与“精进度”相应。

五地名“难胜住”(“难胜地”)，重点在如实解了“四谛”及一切谛，使“大悲转胜，生大悲光明”。与“禅度”相应。

六地名“目见住”(“现前地”)，解十二因缘为众苦之本，了流转三界，唯是一心，“无明无慧之业；本为清净，行成报应”。由此得入三脱门，流入般若空智。与“智度”相应。

七地名“玄妙住”(“远行地”)，一般认为，由此地得“无生法忍”，所以是菩萨行中带有突变性质的一个阶段。但重点强调的是运用般若空观于世俗众生。譬如“有二世界，一者瘕疵，二者清净。本际平坦，一等清净，所度一等。

① 《渐备一切智德经》卷1。

其两界间，不可越度；以大神通，至力、愿力，乃可越矣”。此处的“大神通”，即是与此地相应的“权方便”；“至力”、“愿力”即是十度中的“誓愿度”、“势力度”，与后面之八、九二地相应，它们都是沟通世间和出世间的桥梁。

八地名“不动住”（“不动地”），由得“无生法忍”，“消一切想”，故能“导摄志性”，而心不倾动。“住此道地，其心普游诸所习行；虽在时行，不以时行有所染污”。由发大愿，以“不可限量导利道门，用开众生”；“其慧以应一切众生，游于无际佛世界”。

九地名“善哉意住”（“妙善地”、“善慧地”），通晓一切众生善恶业报差别，并分别以佛法开导之，由此成就四“分别辩”（四“无碍智”），具讲佛大法能力，得“大法师”名。四“分别辩”是：一是善于“分别法”；二是善于“晓了义”；三是善于“分次第”，主要指运用语言技能，故又名“辞无碍”；四曰“辩解才”，指菩萨乐于说法和顺乎众之信乐而说法，故又名“乐说无碍”。

十地名“法云住”（“法云地”），“以阿惟颜三昧……具足度世众德之本”，“至一切智慧位”。菩萨住于此地，就接近于佛，或等于佛了，所以“发意之顷，示诸众生，如其所愿，远立色身，庄严志性，能以己身现如来身，如来身现为己身”。

至此，菩萨行即算全部结束。不过这并非修行的最终点。菩萨行的一切活动，都属“有为”的领域，菩萨十地所能达到的，只限于佛所示现的色身。“色身”是有寿限、有

地界的，所以必须以获得的色身，更持久广泛地救度世人，以“逮成如来不可尽业无极法身”①，成就“法身”才是最后目标。但是，我们说过，“法身”是一，是“全”，不可能每个菩萨各自成就一个自己的“法身”。实质上一切菩萨的最后归宿，是要同“法身”合一，融会于那个普遍、永恒、完满、寂静的整体。《等目菩萨所问三昧经》讲：

> 彼菩萨与过去、当来、今现在诸佛而行一德本、彼菩萨合为一身，以法身无逾者……与法身等故。②

《度世品经》更明确表示：

> 其菩萨身，普无不入，(与)诸去来今如来至真同合一身。③

这样，竺法护的大乘方等译籍，就形成了一个完整的宗教唯心主义体系：永恒不变而普遍存在的法身，是无限世界的本体，是一切现象的清净本性；由于染污不洁的思想作怪，所以通过十二因缘，派生了三界五道的诸现象，因而也派生了拯救众生于苦难的三世十方诸佛和各种佛法。通过修习“十度”，按“十地”次第而获得佛的智慧和觉悟，最后达到“无想”境界，而复归于“法身”的沉寂。这一体系从一方面说，宗教迷信成分是大大加重了，顺应了它力图普及于更广大群众的要求；另一方面，“法身”无为，“色身”则成了宗教修养完善的工具。

---

①③ 《度世品经》卷3。

② 《等目菩萨所问三昧经》卷中。

第五节　佛教《般若经》思想与玄学

佛教《般若经》是印度早期大乘佛教经典之一，其内容是逐步充实起来的。照传统说法，《般若经》按篇幅、品数的多少分为《小品》和《大品》两类。《小品》始译于东汉，迄于东晋，主要有这样几个异译本：东汉支谶译《道行般若经》十卷(三十品)、吴支谦译《大明度无极经》四卷（或六卷，三十品)、后秦鸠摩罗什译《小品般若波罗蜜经》十卷(二十九品)。《大品》始译于西晋，主要异译本有：西晋竺叔兰和无罗叉译《放光般若经》二十卷(九十品)、西晋竺法护译《光赞般若经》十卷(二十七品)、鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜经》二十七卷(九十品)。这些译本虽篇幅不同，前后次序不很统一，在汉译语句方面也存在很大差异，但其基本思想是一致的。

般若（梵文 Prajñā）意为“智慧”、“慧”，与布施、持戒、忍辱、精进、禅定合称为“六波罗蜜”或“六度”。“波罗蜜”(梵文 Pāramitā)意译“到彼岸”、“度无极”或“度”。谓众生通过这六个方面的修行可从生死苦恼的此岸到达涅槃解脱的彼岸。佛教自称“六度”当中最重要的是“般若”，《般若经》被称为“诸佛之母”，说“诸佛身皆从般若波罗蜜生”(《放光般若经·舍利品》)①，是诸佛

① 以下引文，凡《放光般若经》皆简称《放光经》；《摩诃般若经》称《摩诃经》。

所以成佛的凭借和依据。按照“般若”的观点，世界上一切皆“空”，同时“空”即一切。这一方面是用“空”这个取消一切现象和差别的概念，来论证世俗认识及其面对的一切对象皆虚幻不实，而另一方面，又把“空”安置为世界万有的统一性基础，并说它就是超越时间和空间的“法性”、“真如”或“佛性”。《般若经》宣称，大乘菩萨与小乘的声闻(听闻佛法，悟四谛而解脱者)和缘觉(或译“辟支佛”，谓独悟十二因缘而解脱者)不同，他们不以达到个人解脱为最后目标，而要用“般若”这种智慧去“度脱一切众生”。为此，菩萨以所谓“智巧”、“方便”，化作各种形象进入众生之中，应机教化，使他们认识世俗之虚幻，体认“法性”、“真如”之“真实”，而达到解脱。《般若经》内容庞杂，论证也有不少混乱和重复，但其基本内容大致如此。

《般若经》自从东汉被传译到中国内地以后，经三国，至两晋，逐渐风行社会，成为汉译佛典中最流行的佛经。据中国当时思想界人士的理解，认为“般若”学与魏晋玄学无甚差别，甚至认为可以互相发明，“般若学”可以作玄学的助手。

事实上，般若学说的思想体系与玄学是有严格区别的。佛教从印度中经古西域传到中国内地，虽然在它被介绍到中国社会的过程中难免受到中国传统的思想文化的影响，但它的整个思想体系和一系列概念，与中国传统的思想文化形态是有显著差别的；它作为一种宗教，其一切教义和理论，包括般若学说在内，是直接为论证和宣传宗教信仰

主义服务的。玄学则是魏晋时期适应门阀士族巩固统治需要，融合儒道两家而形成的一种哲学体系，是直接为巩固封建统治秩序提供理论依据和行为准则的。尽管如此，《般若经》思想与玄学仍有一些相似之处，这不仅在于二者的思想体系都属于唯心主义，在社会阶级倾向上都为封建统治阶级服务，而且在于二者的若干重要命题、概念和论证方法也有相似的地方。当时的思想界把般若学看作玄学，所以般若学在魏晋南北朝时期受到极大的重视，特别在上层门阀士族阶层中更是风靡一时，当时的名士如果不懂得一点般若学，就显得不够名士的派头，名僧如不能谈玄说理，也有失名僧的身分①。

下面把二者的相似之处试作对比说明。所引用的《般若经》以西晋最流行的《放光经》为主。

(一)无和空

魏晋玄学的一个重要概念是“无”，也称之为“道”，虽直接取自《老子》，但与先秦道家某些学者认为它是“气”或“元气”的主张是不同的。三国魏王弼、何晏建立“以无为本”的唯心主义本体论学说，认为“无”无形、无体、“以空为德”②、无名(不可认识和表述)，却是世界万物万象的本原和本体。“无”有时也被称为“本”、“一”、“自然”等等。

---

① 见汤用彤先生著《汉魏两晋南北朝佛教史》第一篇第七章《两晋之际之名僧与名士》，中华书局 1955 年版，第 153—184 页。

② 王弼《老子注》第 21 章。

西晋郭象虽主张“崇有”，不承认“无”能生“有”，但从郭象的思想体系看，与王弼的本无思想体系一致，他不是崇有而贵无。郭象强调的“玄冥之境”，实即本无。郭象认为只有那种最高的“玄冥之境”才有资格作为万物的精神性的本体。郭象不仅否认彼此、是非、大小、内外等差别，而且认为连本末、有无之间也没有根本差别。例如他说：“本末内外，畅然俱得，泯然无迹”①；还说：“玄冥者，所以名无而非无也”②；“道之无所不在也。故在高为无高，在深为无深，在久为无久，在老为无老；无所不在，而所在皆无也。”③

佛教般若学关于“空”的概念起源于小乘佛教对生命和世界的分析。早期佛教基本经典《阿含经》认为构成宇宙万物的基本因素有五种，即色(“地水火风及其所造”，相当于物质)、受(感觉)、想(思想)、行(意志)、识(精神总体)，称之为“五蕴”(旧译“五阴”)。这五蕴中的任何一种，都没有一个质的规定性或常住不变的实体(“无我”)，也没有一个与之相应独立存在的客体(“无我所”)，并且都不是永恒不变的。早期佛教讲的“空”，是就事物“无坚实”，变化无常讲的。这种观点用意在于否定有情、生命的真实性，论证“人无我”，而没有彻底否定包括客观世界在内的一切事物和现象——所谓“法无我”。

---

① 《庄子集释·齐物论注》。

②③ 《庄子集释·大宗师注》。

大乘佛教般若说“空”，才把“空”义讲透了，也讲绝了，不但个人没有一个实体，即使天地万物、山河大地也没有实体。他们生怕人们把这种“空”义当作真实存在的实体，强调指出连“法”也没有常存的实体，而是虚幻不实的，是谓“法无我”。

《般若经》所谓“空”义，分述如下：

第一，人我空，法我空，一切皆空。

《放光经》卷一《放光品》提出大乘菩萨应学般若波罗蜜，修行(观想)十四种“空”①，说：

> 菩萨摩诃萨欲住内空、外空、大空、最空、空空、有为空、无为空、至竟空、无限空、所有空、自性空、一切诸法空、无所猗空(《摩诃经·序品》作“不可得空”)、无所有空，
>
> 欲知是空事法者，当学般若波罗蜜。

参照卷四《问摩诃衍品》的解释，所谓“内空”是指眼、耳、鼻、舌、身、意六根“空”；“外空”是指色、声、音、味、触、法六境“空”；“大空”是谓“八方上下皆空”；“最空”(或作“第一义空”)是说泥洹(涅槃)“空”；“空空”是诸法之空亦“空”；“有为空”是一切有生灭变化的“有为法”皆空；“无为空”是说一切无生灭变化的“无为法”(如涅槃、虚空)亦“空”；“至竟空”(或作“毕竟空”)谓诸法非常非灭、毕竟不可得；“无限空”，谓无限数量亦“空”；“所有空”(或“有

① 该书卷4《问摩诃衍品》及《摩诃般若经》卷1载有十八空，西晋竺法护译《光赞般若经》卷1作二十一空。虽名称不一，但意多重复，此不详引。

法空”），谓一切存在“无有实”，故“空”；“自性空”（或“性空”），谓一切事物的自体虚妄不实，既非声闻、辟支佛所作，亦非佛或其他人所作，亦为“空”；“一切诸法空”，谓五蕴、十二处、十八界及一切有为法、无为法皆“空”；“无所猗空”（即“无所得空”），世俗认识于诸法无所得，故“空”；“无所有空”，谓不存在亦“空”。在有的地方还明确地说，不仅五蕴空、十二处空、十八界空、十二因缘空、众生空、三世空，而且连“佛法”也“空”，什么四谛、三十七道品①、佛十八不共法②、六波罗蜜、萨云若（一切智）、“阿耨多罗三藐三菩提”（或译“三耶三佛”、“道”，意为“无上正等正觉”，即最高觉悟）、阿罗汉、菩萨、佛等，也都是“空”，有时也称之为“虚空”。总之，把宇宙一切物质现象和精神现象统统归结为“空”。

第二，空不脱离世界一切，空即一切。

《放光经》载：

> 五阴则是空，空则是五阴。③
>
> 空性与五阴等无有异。④
>
> 色痛⑤想行识无常……假令无常不空，则非无常，空亦

① 亦译“三十七菩提分”，佛教所说为达到觉悟所应修持的三十七种方法，包括四念处（四念住）、四正勤（四正断）、四如意足（四神足）、五根、五力、七觉支（七菩提分）、八正道。具体内容，此略。

② 佛教谓佛超越于声闻、缘觉、菩萨的十八种智能表现，如身无失、口无失、念无失、无异想等等。

③ 《放光经·无见品》。

④ 《放光经·信本际品》。

⑤ 旧译“受”为“痛”。一切感觉，如痛、痒、冷、热、滑、涩皆为受，作“痛”，意义不确。

不离无常。无常则是空，空则是无常。①

色与空等无异，所以者何？色则是空，空则是色，痛(受)想行识则亦是空②；空则是识，亦不见生，亦不见灭……亦不过去、当来(未来)、今现在……③

空无有边际，大海无有边；诸法无边际故。④

据《放光经》等的描述，“空”有这样一些特点：“无所有”，“无形”，“无相”，“等(平等)”，“无所来，无所去”，“不生不灭”，“不合亦不散”，“无有边际”，“不可得见”，“无所得”，等等。般若学派认为一切物质现象是不真实的，精神现象、思想活动也是不真实的。这种不真实，不只限于耳目所接触的现实世界，即使耳目所接触的现实世界之外的更为广阔的无边世界也是不实在的。

《般若经》说“性空”⑤；“一切诸法性皆空”⑥。“云何如如？佛言：如真际。云何如真际？佛言，如法性，如众生

---

① 《放光经·本无品》。

② 鸠摩罗什译《摩诃般若经·习应品》则译为：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦如是……。”

③ 《放光经·假号品》。

④ 《放光经·法上品》。

⑤ 《放光经·问摩诃衍品》，原文曰“何等为性空？诸法所有性及有为无为(指有为法、无为法)性，非罗汉、辟支佛、诸佛世尊所不（按此“不”为衍字），作，是为性空。”
《摩诃经·问乘品》：“何等为性空？一切法性，若有为法性，若无为法性，是性非声闻、辟支佛所作，非佛所作，亦非余人所作，是性性空，非常非灭故。何以故？性自尔，是名性空。”

⑥ 《放光经·信本际品》。

性，如寿命性。”① 世界万物(一切诸法)就其本质论，都是不真实的——“空”。般若所谓空，不是一无所有，等于零。他们认为诸法不是真实的，不能说它有生有灭。因为它不是实有其物，不能说它有任何质的规定性，只能说它有点象某些实物(如)。佛教认为，说它象什么(如)，是不得已而采用的一种比喻式的描述。佛教生怕这种比喻还会引起人们的误解，把万物当作实有，所以又进一步称为“如如”。就是说连“象什么”也不过是象什么而已，教人千万不能当真。按照佛教的宗旨，说“如如”也还不够，应当是“如如如……”以至无限地“如”下去。为了宣传佛教这个道理，又不能完全不用语言。讲到真际，便说“如真际”，讲到法性，便说“如法性”，讲到众生性，便说“如众生性”，讲到寿命性，便说“如寿命性”。总归一句话，不能把法性、众生性、寿命性，当成真实存在的东西，佛教反复宣称，世间一切不过是似乎存在的东西。并不是真实存在的。只有体认“空”的道理，才能达到觉悟解脱，故也称此“法性”为“般若波罗蜜”、“道”(最高觉悟)、涅槃、佛性、法身。如说：“般若波罗蜜及法性亦无有二”②；“诸法之性则是道”③；“佛之如者则为一切诸法之如，如诸法如则佛之如……一如无二，亦无作者……常一无二”④；“道及佛性如事相(此谓“空”)，

① 《放光经·抠恕品》。

② 《放光经·舍利品》。

③ 《放光经·超越法相品》。

④ 《放光经·叹深品》。

亦不来亦不去”①；“法性者，则是法身，亦不以忘住，亦不以损住”②。《放光经》卷十八《信本际品》说“泥洹者亦自至竟空”(《摩诃经·实际品》译为：“诸法毕竟空，即是涅槃。”)据此，《般若经》中的“空”，已被作为一种精神性的本体，是佛教所追求的彼岸世界的至高精神境界。《般若经》中的这部分内容，被当时的玄学家迅速接受。东晋时道安在《合放光光赞略解序》中说：

> 其为经也，以如为始，以法身为宗也。如者，尔也，本末等尔，无能令不尔也。佛之兴灭，绵绵常存，悠然无寄，故曰如也。法身者，一也，常净也，有无均净，未始有名……③

道安对般若空义的理解在《般若经》中虽能找到根据，但严格来说，它与般若原义并不完全相符。道安的解释，还是当时魏晋玄学家的观点。魏晋玄学把世界现象分为本、末两个层次。魏晋玄学家认为万象纷纭，必有一个超乎万象之上的本体，这个本体不同于万象，它是在万象之上却能决定万象的主宰，它不是人格神，而是无形相的精神性的最高实体。这个本体，道安称之为“如”、“一”或“法身”。

从整体看，《般若经》关于“空”的学说与玄学对“无”的论证只是表面有某些相似，实际并不相同。道安一派的般若

---

① 《放光经·衍与空等品》。

② 《放光经·无作品》。

③ 《出三藏记集》卷 7。

学说，只能看作道安的学说，用道安的解释去解释般若，是不符合般若空宗的原义的，但当时道安解释的般若学已被广大学术界所承认，般若原旨已被玄学化。

在人类思想发展史上，人们对本质和现象、一般和个别、普遍性和特殊性的认识过程是逐渐深化的。从认识论来讲，本质、一般和普遍性确实不是直接通过眼、耳、鼻、舌、身等感官可以认识的，但它们毕竟是存在于现象、个别和特殊之中，如列宁《谈谈辩证法问题》所讲："个别一定与一般相联系而存在。一般只能在个别中存在，只能通过个别而存在。任何个别(不论怎样)都是一般。任何一般都是个别的(一部分，或一方面，或本质)。任何一般只是大概地包括一切个别事物。任何个别都不能完全地包括在一般之中，如此等等。"①魏晋玄学所谓"本"或"一"或"体"还不止是讲的一草一木、一砖一石的具体事物的本，而是指整个现象界的最后依据，天地万物的"本"和"体"。这是它不同于今天人们所理解的个别与一般的地方。今天人们所理解的个别与一般，指的是某一类事物的个别与一般，不是指天地万物的一般，因为天地万物本来就是一个整体，没有天地万物的个别，所以无从说有所谓天地万物的一般。

(二)"虚静"、"返本"与"诸法不动"

王弼、何晏的玄学贵无派为了论证封建等级制度的永

① 《哲学笔记》，人民出版社1974年版，第409页。

恒性，关于运动变化的一个重要观点，是说静止是绝对的，是“本”，运动是相对的，是“末”，万有运动的必然归宿是所谓“返本”，即复归于“虚静”的本体。王弼在《周易》复卦注中说：“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。”这是说，世界虽在运动，但以“返（“反”）本”为终极；因此，静、默是绝对的，而动、语是相对的，它们只不过是前者的一种表现形态，而“寂然至无，是其本矣”（同上）。其《老子》注说得更清楚：“凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也”。① 是说世界万有及其运动，皆起源于“虚静”，最后又复归于“虚静”，而所谓“虚静”者，即作为世界的本体的“道”或“无”。

《般若经》也讲“法性”没有生灭变化，“诸法不动”：

> 法性常住，道法及如、真际常住。②
>
> 有佛无佛，法性法如故。法性者，则是法身，亦不以忘住，亦不以损住。③
>
> 佛言，法性不动转故。④
>
> 诸如来常不动摇，亦不去亦不来；如来者如如，无所起灭，不起者，亦不来亦不去。不生者是如来，善男子，真际

① 王弼《老子注》16 章。

② 《放光经·阿惟越致相品》。

③ 《放光经·无作品》。

④ 《放光经·明净品》。

者亦不知来时，亦不知去时，真际者则如来。虚空者亦无来亦无去，空者则如来。真谛(即第一义谛)者亦不知来时，亦不知去时，真谛者则如来……如者一无有二，亦不三，亦无若干之数，以法空故……莫以色身而①观如来，如来者法性，法性者亦不来亦不去，诸如来亦如是，无来无去。②

道及佛性如事相，亦不来亦不去，亦无住处。③

这都是说，作为万有诸法本体的“法性”、“如如”、“真际”、“空性”、“真谛”、“如来”、“法身”等常住不动、“无来无去”，从字句上看，般若与玄学讲的本无，似乎相近。当时的玄学家们，包括道安为代表的佛教徒也是这样理解的。其实不然。《放光经》说：

空亦无来亦无去，诸法所至亦无有相，亦无有愿，……诸法所至，亦无所至，亦无有行，亦无有生，亦无有灭。……诸法亦不动，亦不不动，诸法亦不来，亦不去。诸法亦不合，亦不散，诸法无我无命无寿。④

衍(指“摩诃衍”)⑤与空等……所言摩诃衍，亦不见来时，亦不见去时，亦不见住处。何以故？诸法不动摇故。诸法亦不去，亦不来，亦无有住处。……⑥

菩萨摩诃萨从初发意以来，不见法有生灭，亦不见有增

① 《频伽藏》本月二，“而”作“面”，今从《大正藏》本。

② 《放光经·法上品》。

③ 《放光经·衍与空等品》。

④ 《放光经·随真知识品》。

⑤ “摩诃”意为“大”，“衍”意为“乘”，合为“大乘”，亦称“如来衍”。

⑥ 《放光经·衍与空等品》。

灭，亦不见著，亦不见断。①

这是说，因为万有诸法本性空寂，故世界万有也无生无灭，无增无减，无来无去，即所谓“诸法不动摇”。但般若学说并不是从现象和“俗谛”方面，从字面上否认事物变化，而是在表面上承认变化，如上面所引“诸法亦不动，亦不不动”等，然而却认为这种变化只是一种虚幻的假象，是不真实的。它宣称，人们如果认识到万有世界虚幻不实，本无变化，就可以达到“无上觉悟”。因为这个世界，就其本质来说，是虚幻不实的，它是“如”、“如如”，这个如如观，永远如此，是不能改变的。在这个意义上，佛教称之为“不动”、“无生灭”、“不增减”。它说：“知诸法如梦幻者为识如来，于诸法不求有来往之相”②，“当知诸佛亦无来往，一切诸法皆复如是，亦不生灭，汝知是已，必至阿耨多罗三耶三菩。”③

《般若经》一方面讲“一切所有，皆悉无常”④，讲变化，另一方面又讲诸法“无来无去”，讲“诸法不动”。它讲变化无常，是讲现实世界变化无常，是为了教人不留恋现实世界，不计较现实的利益得失；讲“无来无去”，“常住不动”，是教人把虚幻不实的诸法观贯彻到底。佛教般若学在更多的场合是否认万物之上、之后有一个永恒不变的

① 《放光经·摩诃萨品》。

②③ 《放光经·法上品》。

④ 《放光经·住二空品》。

本体高悬在那里主宰着一切的。道安时代僧人多喜讲般若，他们所理解的佛教般若学，事实上是玄学的体用有无之辨，而有些脱离佛教原旨。

(三)言意之辨和真、俗二谛

言意之辨是魏晋玄学家关于认识论的一个重要命题。王弼《老子》注说："可道之道，可名之名，指事造形，非其常也；故不可道不可名也。"① 王弼认为由道形成的具体事物可以表述，而作为世界本体的"常道"是不可表述的。此外，《周易·系辞上》有云："子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎!"谓语言不能完全表达"圣人之意"。王弼以《老》、《庄》解《易》，乃援引《庄子·外物篇》之"得鱼而忘筌"、"得意而忘言"的说法，在《周易略例·明象章》中对此进一步发挥，认为既然"象"(卦象)是表达"圣人之意"的，"言"是表达"象"的，那么二者不过是达到"得意"这个目的的工具，主张认识应超越名言，直接体会其所蕴之义，谓"得意在忘象，得象在忘言。"另一位玄学家荀粲据《论语》所载子贡称"夫子之言性与天道，不可得闻"，认为"六籍虽存，固圣人之糠粃"②。这种观点直到两晋仍很盛行。

《般若经》中关于真、俗二谛的说法与此也有相似之

---

① 王弼《老子注》第1章。

② 《三国志·魏志·荀彧传》注引何劭《荀粲传》。

处。“真谛”或“胜义谛”在《般若经》中译为“第一最要义”、“第一义谛”，意为出世间的真理，称只有具有“般若”智慧的佛教圣贤才能认识；“俗谛”或“世俗谛”，亦译“世谛”，意为世间的真理，实际上指世俗认识及其面对的整个现象世界。

按照般若学说，“空”或称之为“法性”、“真如”、“佛性”等等，作为世界的本体，只有掌握“般若”智慧的菩萨和佛才能认识，故属于真谛或第一义谛，说它是超言绝象的。如《放光经》卷十八《住二空品》说：

> 于第一最要义者无有分数(按“分”为分别、认识，“数”为数法，指用言语表达)。何以故？是法常寂，无所分别，亦无所说。五阴亦无生灭，亦无著断，用(即“因”)本空末空故。

后秦鸠摩罗什译《摩诃般若经·四摄品》对此段译得更清楚：

> 第一义实无有相，无有分别，亦无言说：所谓色乃至有漏无漏法，不生不灭相，不垢不净，毕竟空、无始空故。

其《实际品》又曰：“第一义亦名性空，亦名诸佛道。”《平等品》说第一义谛“过一切语言、论议、音声”。这些描述与它对“空”的描述是一致的，是为了强调“空”(真如、佛性)这种神秘本体的无限性、绝对性以及神圣性的。

然而自然界和人类社会是不以人们意志为转移的客观存在，事物和现象错综复杂，变化万千。正常的人们对此

并不怀疑，并通过社会实践不断加深对客观事物的认识，给予各种事物以不同的名称和概念。但《般若经》把现象世界和人们对事物的正常认识统统称之为“俗谛”或“世谛”，认为都是虚幻不实的。说众生由于执著于“四颠倒”(认为事物常、乐、我、净)或执著“名字数”、“名相、虚妄、忆想、分别”的缘故，才把现实世界看成是真实的，并产生种种贪爱执著感情；宣称众生因为有这些执著，故流转生死，不得解脱①。

那么，《般若经》是不是简单地把“俗谛”否定掉呢？不是的。它一方面论证“真谛”真实，“俗谛”虚妄；另一方面又把真、俗二谛用宗教语言紧密地结合了起来。按照《般若经》的观点，菩萨的重要使命是“度脱众生”。既然众生执著名相，不以“俗谛”为假，从而不能摆脱生死苦恼，那么，菩萨应以般若指导下的“方便力”(“沤惒拘舍罗”，意译“智巧”)进入众生之中，利用众生熟悉的“俗谛”随机教化，即“以名相教授众生，欲令得解。”②为此，提出善恶因果报应、五道轮回、五阴因缘和合法、四谛、八正道以至六波罗蜜等各种教义教法和大小乘修行果位等等，通过这些特定的“俗谛”使众生逐步认识到自己所执著的一切不过是些“假号”、“假施设”或“假名”，领悟“第一义谛”，达到解脱。《放光经》说：

> 佛言：众生者但共缚于名字数，著于无端绪，是故菩萨

① 见《放光经》的《沤惒品》、《超越法相品》；《摩诃经·善达品》。

② 《放光经·沤惒品》。

摩诃萨行般若波罗蜜，于名字相拔济之。须菩提白佛言：何等为名字相？佛告须菩提：名字者不真，假号为名，假号为五阴，假名为人，为男为女；假名为五趣及有为、无为法，假名为须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉、辟支佛、三耶三佛……诸吾我造作之法及道，但为名字数法故。凡诸愚人缚著于有为法，是故菩萨行般若波罗蜜，以沤惒拘舍罗教授众生言：是名但从相起，但以相故生母人胞胎，所有者无端绪，所有者无所有，诸智者不入于空①。

鸠摩罗什译《摩诃经·善达品》把这一段译作：

众生但住名相虚妄、忆想分别中，是故菩萨行般若波罗蜜，于名相虚妄中拔出众生。须菩提白佛言：世尊，何等是名，何等是相？佛言：此名强作，但假施设，所谓此色，此受、想、行、识，此男此女，此大此小，此地狱，此畜生，此饿鬼，此人，此天，此有为，此无为，此是须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果、辟支佛道、此佛道……一切和合法皆是假名，以名取诸法，是故为名。一切有为法但有名相。凡夫愚人于中生著，菩萨摩诃萨行般若波罗蜜，以方便力故，于名字中教令远离。作是言：诸众生是名，但有空名，虚妄忆想分别中生，汝等莫著虚妄忆想，此事本末皆无，自性空故；智者所不著。

此外，《放光经》还说：

假令五阴及如，乃至有为、无为等（按此“等”意为“平等”）无有导者，云何有善恶之报及五道生死，云何有三乘之

① 《放光经·超越法相品》。

法耶？佛言：以众生习于世谛故，便有道之名号；于第一最要义者无有分数。①

所说教，但以世俗故，有是言教，非是最第一义无言之教。②

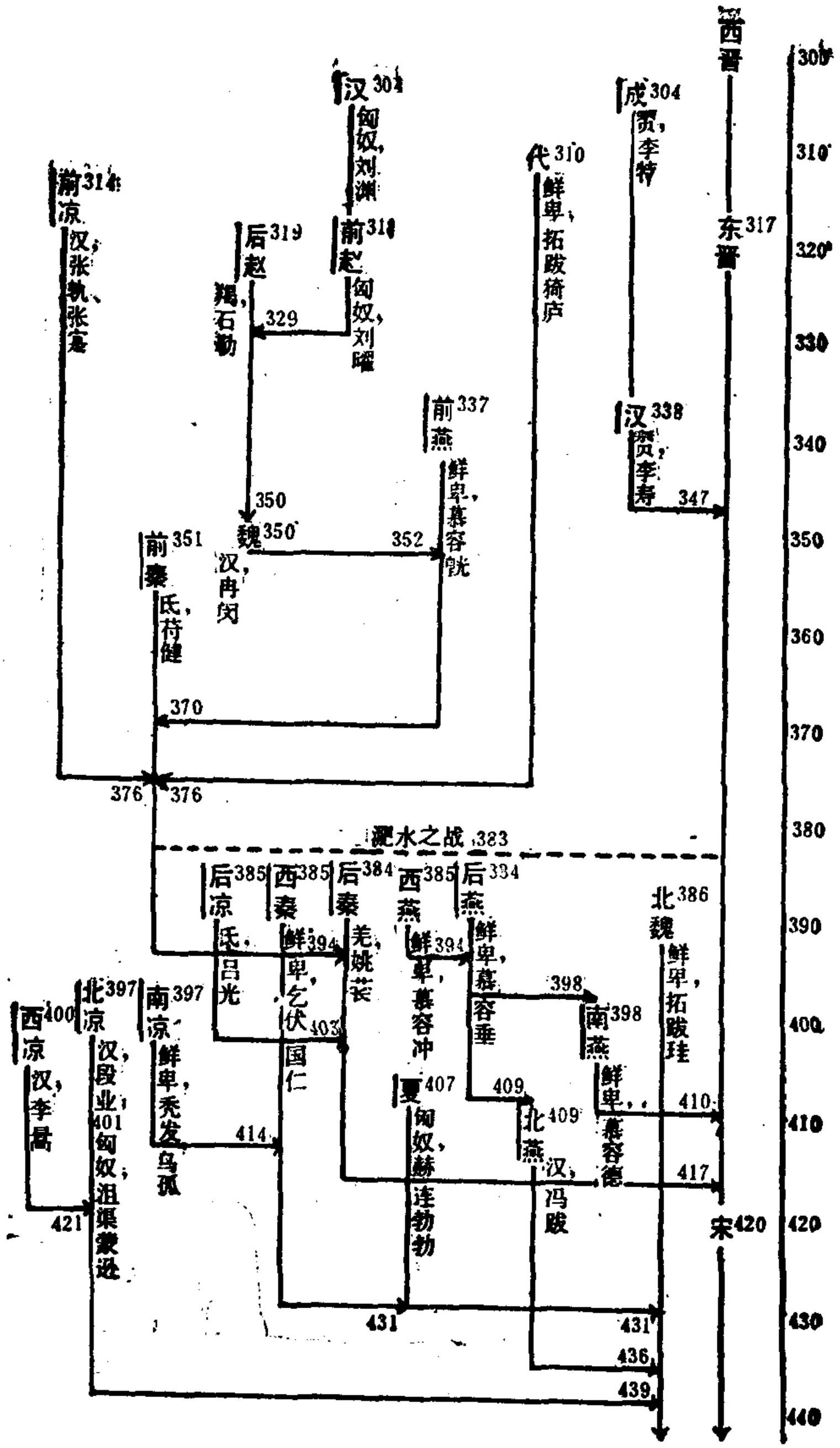
以上引文概而言之就是：（1）世界的本性为“空”，而千差万别的事物和现象不过是些虚妄的名相、假名，但众生对此不认识，却执著于这些名相假名，认为真实不虚；（2）众生执著于“俗谛”名相，佛菩萨也随机以“俗谛”进行教化，三乘(声闻、缘觉〔辟支佛〕、菩萨)之教即属于教化众生的俗谛；但大乘菩萨的责任，是运用般若智慧，以方便之力，把众生从一切“俗谛”名相虚妄中解脱出来，使认识“诸法性空”之理，去领悟“第一义谛”；就是连“第一义谛”也不能执着不舍，当作一种实际存在的实体；（3）“俗谛”有言之教是用以达到“第一义无言之教”的“方便”(权宜)手段或工具。从这里可清楚地看到，佛教般若学说的真、俗二谛说与其“诸法性空”说一样，都是为其传教目的服务的。

据上所述，《般若经》在关于真、俗二谛的定义和论证方法方面，确实与玄学的言意之辨有相似处。具有玄学观点的佛教徒，往往以“真谛”、“第一义谛”为“天道”，为“本无”；以玄学家的“言”、“象”为“俗谛”。既得鱼则可忘筌，既得天道，则可忘言象。然佛教般若并非教人忘却俗谛而执着真谛，连真谛也不过是方便施设，不能当作实体来认识。

---

① 《放光经·住二空品》。

② 《放光经·沤和品》。



十六国简表

国名有竖线者在十六国数中，成、汉与汉、前赵均以一国计。箭头表示灭于某国。国名下小字为族名及始建国者名。

第 二 章

东晋十六国时期的北方社会和佛教

西晋在建兴四年（316）灭亡。第二年，琅玡王司马睿在南渡的官僚、士族地主集团和江南豪族势力的支持下于建康称晋王，翌年称帝，改元“大兴”，此即晋元帝；其王朝史称东晋。

在此前后，北方和巴蜀广大地区，内迁的匈奴、羯、鲜卑、氐、羌和巴（賨）等少数民族统治集团，以及西晋的残余势力，经过长期的混战，相继成立了许多割据政权，史称五胡十六国。

在这个时期，北方少数民族统治者的割据政权，大都扶植佛教，其中以羯人建立的后赵、氐人建立的前秦、羌人建立的后秦、匈奴人建立的北凉，崇佛比较突出。佛典翻译、教义的研究以及佛教信仰的普及，都比以前有较大发展。

第一节　后赵政权和佛图澄

“八王之乱”后，战争连年，西晋王朝名存实亡。内迁的少数民族上层，抓住这一时机，纷纷起兵反晋，建立割据政权。永兴元年(304)匈奴贵族刘渊起兵据左国城(今山西离石)，自称汉王；永嘉二年(308)在平阳(今山西临汾)建都称帝。至其子刘聪(310—318年在位)，于永嘉五年(311)攻下洛阳，掳晋怀帝；建兴四年攻入长安，迫使愍帝出降，灭西晋。刘聪死后，镇守长安的刘曜灭汉，并于大兴二年(319)在长安建立前赵。

几乎与此同时，原为汉国将领的羯人石勒在襄国（今河北邢台）称赵王，建立后赵。

石勒、石虎与后赵政权

石勒(274—333)，字世龙，是上党郡武乡县（治今山西榆社北）的羯人，父祖皆任部落小帅。自幼随人当过小贩，也曾为人力耕，后被并州刺史司马腾捕捉，卖与茌平(今山东东阿北)人师懽为奴。石为晋军所迫，招集王阳、夔安以及郭敖、郭黑略等十八人劫掠为盗，号称“十八骑”。匈奴刘渊起兵后，石与“牧率”(官府牧人的管理者)汲桑聚众起事，失败后投奔刘渊为其将领，在与晋军和其他少数民族割据集团的战争中扩大了自己的力量。在刘曜建立前赵后，与刘曜断绝君臣关系，谓：“帝王之起，复何常耶！

赵王、赵帝，孤自取之，名号大小，岂其所节耶!”① 大兴二年(319)十一月，称大将军、大单于、领冀州牧、赵王，建立后赵国，以襄国为都。咸和四年（329）灭前赵，占有北方大部地区，翌年即皇帝位。

石勒重视汉族文化和汉族知识分子。在他带兵进行兼并战争的过程中，把一些汉族士大夫组成“君子营”，以士人张宾为谋主，为他策划军政要略。军政之暇，让人读《汉书》等史书，评论古代帝王之善恶。建兴四年（316）立太学，简择明经善书吏署为文学掾，选将佐子弟三百人教之。后又置宣文、宣教、崇儒、崇训十余小学于襄国四门，选将佐豪右子弟百余人以教之。常亲临大小学，考学生经义，进行赏赐。建国后，修订魏晋的九品官人法，令群僚及州郡岁各举秀才、至孝、廉清、贤良、直言、武勇各一人；命郡国立学官，每郡置博士祭酒二人，弟子百五十人。以此争取士族参政。

在政治上，石勒抬高羯人的地位，严禁称“胡”，号“胡”为“国人”，利用羯人和其他少数民族加强对汉族的统治。任养子石虎为单于元辅，都督禁卫诸军事。经济方面，于平定冀、幽大部之后，命州郡核查户口，劝课农桑，规定每户出帛二匹、租二斛。这样，经过长期战乱之后，在北方较大范围内，出现了一个相对安定的局面，给人民以

---

① 《晋书》卷 104《石勒载记》。

稍事休整，恢复生产的机会。

石勒死后，石虎废勒子弘而自立，迁都于邺（今河南临漳西南）。石虎（295—349），字季龙，石勒养子；因也曾为石勒之父周曷朱之养子，故也称石勒之弟。石虎长期随石勒征战杀伐，于降城陷垒之际，常大量坑杀降卒民人。即位后更加奢侈、残暴。他大兴土木，于襄国起太武殿，于邺造东西宫，起台观四十余所，营长安、洛阳二宫，服役者四十余万人。为了进兵东晋以及与其他割据集团进行战争，征集成百万农民服役当兵，“诸州造甲者五十万人。兼公侯牧宰竞兴私利，百姓失业，十室而七。船夫十七万人为水所没、猛兽所害，三分而一”①。永和三年(347)沙门吴进对石虎说：“胡运将衰，晋当复兴，宜苦役晋人以厌其气。”于是石虎发近郡男女十六万，车十万乘，运土筑华林苑及长墙于邺北，广长数十里。又命太子石宣祭祠山川，乘便游猎，率十六军，戎卒十八万，“所在陈列行宫，四面各以百里为度，驱围禽兽”，所到之处，大肆勒索挥霍，“所过三州十五郡，资储靡有孑遗”。又命另一子石韬也照样行事，“出自并州，游于秦晋”②。

石虎的倒行逆施，使社会生产遭到极大破坏，引起了人民的反抗。咸康三年(337)，安定（治今甘肃泾川北）人侯子光，“自称佛太子，云从大秦国来，当王小秦国”③，后

①②③ 《晋书》卷106《石季龙载记》。

改名李子杨，聚众数千人于杜南山，①自称“大皇帝”，改元“龙兴”，后遭镇压被杀。咸康八年(342)，贝丘(今山东博兴南)人李弘，看到民众怨愤，“自言姓名应谶”②(假托神意的预言)，组织伙伴，准备起义，不幸事发，连坐受害者数千家。

石勒，特别是石虎，在历史上是以残忍滥杀著称的。仅举几例：永嘉四年(310)石勒攻陷白马(今河南滑县，旧滑县之东)，坑男女三千余人；永昌元年(322)派石虎攻陷徐龛，坑降卒三千；太宁元年(323)石虎击败晋将曹嶷，嶷出降，送襄国杀之，坑其卒三万。石虎即位后，更行严刑酷法，滥杀无辜。正如《晋书》所说：“穷骄极侈，劳役繁兴，畚锸相寻，干戈不息，刑政严酷，动见诛夷，慄慄遗黎，求哀无地……”③

石虎死后，其子孙为争夺皇位而发生内乱。石虎的养子汉人冉闵乘机夺得政权，于永和六年(350)建立魏国。冉闵利用汉人反对石氏民族压迫的情绪，滥杀羯人，从而激化胡汉矛盾，挑起互相残杀。不久，魏被鲜卑慕容部消灭。

正是在这种充满战乱、种族仇杀的情况下，宣传善恶报应、生死轮回和慈悲戒杀的佛教，受到社会广大阶层的

---

① 《通鉴》卷 95。注曰：“京兆杜陵县之南山也。”杜陵县，治今陕西西安市东南。

②③ 《晋书·石季龙载记》。

欢迎。西域佛教高僧佛图澄利用神奇的法术和预言，取得石勒、石虎的信任和支持，在后赵占领的广大北方地区积极传教，使佛教得到广泛的传播。

佛图澄及其传教活动

佛图澄(231—348)，西域人，本姓帛；或谓天竺人，本姓湿①。自幼出家，据称"诵经数百万言，善解文义。"②进入内地之前，曾在敦煌住过③。虽没有读过儒家经典和史

① 记载佛图澄是天竺人的资料有：《魏书·释老志》曰："石勒时，有天竺沙门浮图澄，少于乌苌国就罗汉入道，刘曜时到襄国。"

《晋书·艺术传·佛图澄》曰："佛图澄，天竺人也。本姓帛氏。"

谓其天竺人，且姓湿的资料有：唐封演《封氏闻见记》卷八"佛图澄姓"曰："邢州内邱县西，古中邱城寺有碑，后赵石勒光初五年所立也。碑云：'太和上佛图澄愿者，天竺大国附宾（按：或作"罽宾"）小王之元子，本姓湿'。按：《高僧传》、《名僧传》、《晋书·艺术传》，佛图澄无此姓。今云姓湿，亦异闻也。大历中，予因行县，憩于此寺，读碑见之，写寄陆长源；长源大喜，复书致谢。"(《学海类编》第十四函)

宋赵明诚《金石录》卷 20"赵浮图澄造释迦像碑"则曰："右赵浮图澄造释迦像碑，唐封演《闻见记》云：'内邱县西，古中邱城寺有碑，后赵石勒光初五年立。碑云：大和尚竺浮图澄者，天竺大国附庸小国王之元子也，本姓湿。'此碑即演所见，其说皆同。按《晋书·艺术传》，澄本姓帛氏，今碑作'湿'。碑当时所立，宜得其真。又，史作'佛图'，碑作'浮图'，二字音相近耳。惟'光初'乃刘曜年号，而以为石勒时，盖演误也。"《高僧传》卷 9"佛图澄传"则谓西域人，本姓帛。到底何者为是，已难确证，仅录此以供参考。

② 《高僧传》卷 9 本传。

③ 《世说新语·言语篇》注引《澄别传》曰："道人佛图澄，不知何许人，出于敦煌。"晋时，敦煌是佛教盛行地区之一，著名译经僧，般若学者竺法护曾在此译经传教。佛图澄进入内地前在此逗留是很自然的。

书，但对其要旨大意还是能够理解的，据说“与诸学士论辩疑滞，皆阐若符契”。他大概曾在印度西北的罽宾学习过佛教，因此常常与人表示要“再到罽宾受诲名师”。

佛图澄传承属于佛教中什么流派，过去很少人注意。据现存资料推论，如果佛图澄是西域人，本姓帛，那么，他当出身于龟兹(今新疆库车县)王族(国王姓帛，或白)。当时龟兹盛行小乘说一切有部①。如果佛图澄是天竺人，《魏书·释老志》又云“于乌苌国就罗汉入道”；乌苌国在北印度，当时盛行大小乘佛教，而“罗汉”为小乘最高果位，故当主要受持小乘佛教。他自谓“再到罽宾受诲名师”，而罽宾特别盛行说一切有部②。佛图澄曾在敦煌长期停留，以至《世说新语》注谓其“出于敦煌”。敦煌在西晋时为般若学者“敦煌菩萨”竺法护译经场地之一，大乘佛教比较流行。佛图澄的师承渊源应是小乘说一切有部。但当时敦煌一带又是大乘般若学流行的地区，佛图澄也有可能受到大乘般若空宗的影响。其弟子道安、僧朗、法汰皆为般若学者。从历史上的记载看，他不是一个注重理论著述的学僧，而是一个宗教宣传活动家，和当时的帝王贵族有较多的交往，并取得他们的信任。这是佛图澄推行佛教的有利条件。佛图澄主要是以神奇的方术和善恶报应的一般教义来进行传教的。

西晋怀帝永嘉四年(310)，佛图澄来到洛阳，想建寺传

---

①② 见本书鸠摩罗什章。

教，正赶上匈奴刘曜带兵攻打洛阳(按：时为十月)，没能达到目的。不得已，潜隐草野，以观世变。第二年，刘曜部将石勒攻掠豫州诸郡，临长江而还，屯兵于葛陂（今河南新蔡北)，以滥杀树威，“沙门遇害者甚众”。佛图澄见此情形，“悯念苍生，欲以道化勒”，于是杖策到军门，投住石勒手下的大将、原“十八骑”之一的郭黑略① 家。郭黑略素奉佛教，此时又从佛图澄受五戒，执弟子礼。此后郭黑略从石勒征战，往往预言胜负。石勒奇怪，问他为何每次皆知“军行吉凶”。答曰：

> “有一沙门，术智非常。云将军当略有区夏(按：犹言“华夏”)，已应为师。臣前后所白，皆其言也。”

石勒听了非常高兴，认为是上天所赐，即召佛图澄问道：佛道有何灵验？

佛图澄知道石勒“不达深理”，决定用“道术”来争取石勒的信任，便回答说：“至道虽远，亦可以近事为证。”随即取钵盛水，烧香呪之，“须臾，生青莲花，光色耀目”。看到这种奇妙的表演，相信神灵、奇迹的石勒，便对佛图澄表示信服② 。

不难想知，佛图澄所耍弄的是一种魔术。此外，《高僧传·佛图澄传》还说他“善诵神呪，能役使鬼物；以麻油杂胭脂涂掌，千里外事，皆彻见掌中，如对面焉；亦能令洁

---

① 《世说新语·言语篇》注作“郭默略”。

② 以上见《高僧传》卷 9 本传，并参见《晋书·艺术传》本传。

斋者见。又听铃音以言事，无不效验”。《晋书·艺术传》谓其“少学道，妙通玄术，……常服气自养，能积日不食”。二书还说他腹旁有一孔，常以絮物塞之，每夜读书，则拔去絮物，孔中出光，照亮一室；有时还在水旁从腹孔中引出五脏六腑清洗，以及敕龙致水降雨，喷酒兴云灭火，烧香祝愿遥救人难，等等。佛图澄为了取信于后赵的统治者，不得不经常玩弄一些魔术，故弄玄虚或宣扬、编造一些佛教神通的故事。经过其弟子或信徒的夸张宣传，他在人们的心目中便成为一个“神僧”，而关于他的神秘传闻也就越来越多了。在当时科学文化十分落后，人们在自然界和社会的盲目势力面前还感到无能为力的时候，佛图澄的传教方法确曾收到很大的效果。

佛图澄在取得石勒的崇信后，被称为“大和尚”（或“大和上”），除从事持戒、说法等宗教活动外，还利用他的变幻魔术参预石勒的军政机要，预言吉凶，策划谋略。石勒自称“赵天王”。即皇帝位后，对佛图澄更加敬重，“有事必谘而后行”。石虎即位，迁都于邺，“倾心事澄，有重于勒”。乃下诏曰：

> 和上国之大宝，荣爵不加，高禄不受。荣禄匪及（或作“顾”），何以旌德？从此已往，宜衣以绫锦，乘以雕辇。①
>
> 每逢朝会，常侍以下皆助推辇，太子诸公搀扶而上，“主者”（掌朝仪者）唱“大和尚至”，众坐皆起。石虎又敕司空

① 《高僧传》卷9本传。

李农早晚前去问候，太子诸公，每五日一探望。

归纳佛图澄在后赵的活动，主要有如下几个方面：

(一)在石勒、石虎建立和巩固后赵政权的过程中，借助佛教的教义，说教方式和神奇的法术，增强他们入主中原，战胜对手的信心和勇气；有时还对军政问题提出具体的方略。

石勒、石虎身为羯胡少数民族，对自己能否在中原称王称帝，其信心是不足的。汉族正统的儒家学说，主张"内诸夏而外夷狄"，有的儒者甚至不承认少数民族有迁居内地的权利，主张把早已与汉人杂居的少数民族迁徙到边远之地①。这种狭隘的以汉族为中心的民族偏见，曾在社会上有过相当大的影响。当时少数民族在起兵反晋，建立政权时必须寻求一种理论的根据。匈奴刘渊称汉王之前说：

> 夫帝王岂有常哉，大禹出于西戎，文王生于东夷，顾惟德所授耳。②

尽管如此，他又一直打着刘氏汉家的旗号，自我标榜：

> 吾又汉氏之甥，约为兄弟，兄亡弟绍，不亦可乎？且可称汉，追尊后主，以怀人望。③

石勒起兵后，迟回未即称王，未必不考虑到中原地区民族成见及社会舆论的影响。晋将刘琨为劝降石勒，曾派人对他说：

---

① 见江统《徙戎论》，《晋书·江统传》。

②③ 《晋书》卷101《刘元海载记》。

自古以来诚无戎人而为帝王者，至于名臣建功业者，则有之矣。①

建兴元年(313)石勒为吞并晋幽州刺史王浚，为了掩饰他的军事行动，故意卑词厚礼派人前去表示“称藩推奉”，其中说：

且自古诚胡人而为名臣者实有之，帝王则未之有也……②

以此打消王浚对石勒的戒备心理；王浚果然上当，后被石勒兼并。

看来佛图澄对此是十分清楚的。他在见到石勒的前夕，就通过郭黑略向石勒明确表示：

将军当略有区夏，己应为师。③

作为“神僧”的这番话，对于正在从事征战，尚未登上王位的石勒自然是个鼓舞。那么，石氏作为“胡人”为什么有资格入主中原，做皇帝呢？佛图澄不是从汉族传统的文化思想中去找根据，而是以佛教的因果报应和生死轮回的理论来进行解释。建元元年(343)东晋桓温带兵入临淮④，对后赵构成威胁；接着，石虎侵犯前凉又遭惨败。在此情况下，后赵人心惶惶，石虎发怒说：

---

①② 《晋书·石勒载记》。

③④ 《高僧传》卷 9 本传。

吾之奉佛供僧，而更致外寇，佛无神矣！①

第二天向佛图澄问起此事，佛图澄回答说：

王过去世，经为大商主。至阙宾寺，尝供大会，中有六十罗汉。吾此微身，亦预斯会。时得道人谓吾曰：此主人命尽，当更化身②，后王晋地。今王为王，岂非福耶，疆场军寇，国之常耳！何为怨谤三宝，夜兴毒念乎？③

按照佛图澄编造的这个神话，石虎在过去世曾是个大商人，因为举办法会供养阿罗汉，修下功德，经轮回转生，成为晋地国王。据传，石虎听后深信不疑，跪而致谢。

佛教宣称，一切有情众生，除非达到“觉悟”、“解脱”，在死后都要根据生前行为的善恶受到不同的报应，在所谓“五道”或“六道”（天、人、畜生、饿鬼、地狱为“五道”，加上阿修罗为“六道”；“道”也译为“趣”）之间轮回转生。即使同生为人，也因为前生善恶不同而得到不同的社会地位和待遇，或贫或富，或寿或夭。按佛图澄所说，石虎虽是胡人，但因为在前世积下善德，今世才能当皇帝。这种说法，自然要受到石虎的欢迎。

佛图澄参预石氏的军政机要，有时编造预言来增强石氏的信心。例如，咸和三年(328)前赵刘曜乘胜进攻洛阳，石勒将亲救洛阳，内外僚佐皆谏以为不可。只有刚刚遇赦的徐光(原记室参军)和佛图澄认为可行。佛图澄说：“相轮

①③ 《高僧传》卷 9 本传。

② 原为“当受鸡身”。此据《太平广记》卷 88“佛图澄”改。

(按：塔顶之九轮）铃音云：‘秀支替戾冈，仆谷劬秃当。’此羯语也。秀支，军也。替戾冈，出也。仆谷，刘曜胡位也。劬秃当，捉也。此言军出捉得曜也。”① 石勒听后很受鼓舞，“使内外戒严，有谏者斩”②，出兵后果然生擒刘曜。

佛图澄有时是以预言来提醒石氏防备祸患。例如永嘉六年(312)石勒率兵自葛陂还河北，路过枋头(今河南浚县西南淇门渡)，枋头人(据《晋书》、《通鉴》载：汲郡向冰壁守枋头）夜将劫营。佛图澄对郭黑略说：“须臾贼至，可令公知。”③ 后果如其言。再如石虎的太子密谋害死兄弟石韬，并乘石虎临丧杀之以登皇位。佛图澄及时预告石虎：“胁下有贼，不出十日，自佛图(此指佛塔)以西，此殿以东，当有流血，慎勿东行也。”④ 此后石宣果杀石韬，因石虎听信佛图澄的告诫而免害。

也有的时候，佛图澄对石氏的军政大事直接提出建议。例如永嘉六年(312)晋将王浚派王昌及辽西鲜卑段就六眷、末柸⑤ 等攻打石勒，石勒用奇兵捕获段末柸，众将皆劝石勒杀死他。但佛图澄却劝石勒把段末柸放归本国，以与鲜卑段氏结好。石勒从之，此后段氏部归附石勒，王浚势力日衰。咸康四年(338)石虎将攻打前燕，佛图澄谏曰：“燕

① 《晋书·艺术传·佛图澄传》。

② 《晋书·石勒载记》。

③ 《高僧传》卷 9 本传。

④ 《高僧传》卷 10 本传、

⑤ 《高僧传》卷 9《佛图澄传》均作“段波”。

福德之国，未可加兵。”① 石虎不听，后遭惨败。

佛图澄年逾百岁，知识渊博，老于世故，他对当时南北分立，群雄割据的政治形势以及后赵内部的情况十分清楚，又拥有众多的弟子和信徒，可以从不同渠道及时了解各种消息。因此，他可以对某些重大问题作出正确判断和预言。他身份是佛教“大和上”，与谋士张宾等人的政治地位不同，只能通过宗教语言和宗教行为干预时政。他这样做，既能抬高他的佛教大和尚的地位，又扩大了佛教社会影响。佛教社会影响扩大，又可抬高他的地位。

(二)以佛教慈悲戒杀的教义来谏劝后赵统治者保护民众，以稳定社会秩序，发展生产。

十六国时期，攻战不已，石勒、石虎皆以暴虐滥杀著称。佛图澄看到石勒屠杀民众，连沙门也难免其害时，决定以佛教感化石勒，使其有所节制。他得到石勒信任后，谏曰：

> 夫王者德化洽于宇内，则四灵表瑞；政弊道消，则慧孛见于上。恒象著见，休咎随行。斯乃古今之常征，天人之明诫。②

是说国君实行德政爱民，则日月星宿呈瑞象，否则天上就会出现彗星，天人之间是有感应的。本来，有学问的僧侣要掌握五种学艺，称“五明”（此指“内五明”），即：声明(语言文学)、因明(逻辑)、内明(教义)、医方明(医学)、

---

① 《晋书·石季龙载记》。

② 《高僧传》卷 9 本传。

工巧明(工艺技术、历数等)。以往到中国内地的译经僧为了传教方便，往往借助一些方术，如安世高懂得“七正(按：即七政，指日月五星)盈缩，风气吉凶”；① 康僧会“天文图纬，多所综涉”；②昙柯迦罗“善学四韦陀论，风云星宿，图谶运变，莫不该综”。③佛图澄为了传播宗教，也要通晓这些本领。事实上他的说教受到石勒的欢迎和信任，救活了不少人，“凡应被诛余残，蒙其益者，十有八九。”④

石虎当政时期，常问何为佛法。佛图澄回答说：

佛法不杀。

石虎担心地问：

朕为天下之主，非刑杀无以肃清海内。既违戒杀生，虽复事佛，讵获福耶？

佛图澄答：

帝王之事佛，当在体恭心顺，显畅三宝，不为暴虐，不害无辜。至于凶愚无赖，非化所迁，有罪不得不杀，有恶不得不刑，但当杀可杀、刑可刑耳。若暴虐恣意，杀害非罪，虽复倾财事法，无解殃祸。愿陛下省欲兴慈，广及一切，则佛教永隆，福祚方远。⑤

在这里，佛图澄把佛教徒的绝对不许杀生与对世间帝王的

---

① 《高僧传》卷1《安清传》。

② 《高僧传》卷1《康僧会传》。

③ 《高僧传》卷1《昙柯迦罗传》。

④ 《高僧传》卷9本传。

⑤ 以上皆见《高僧传》卷9《佛图澄传》。

"不杀生"的说教区别开来。他针对石虎的恣意滥杀，劝他"不为暴虐，不害无辜"，"省欲兴慈"，对那些危害封建君主统治的人，可杀可刑者，还是该杀该刑。并且说，这样不仅可使佛教兴隆，也可使皇位永续，国君得福。这里可以看出标榜出世的佛教，其政治主张、阶级立场，与世间的地主阶级封建帝王完全一致。《高僧传·佛图澄传》谓："虎虽不能尽从，而为益不少。"这一推论应当认为是可信的。

(三)佛图澄得到后赵统治者的信奉和尊崇以后，便抓住这一时机，与弟子积极向社会传教，在后赵统治者的扶持资助下，大力从事传教活动，使佛教的社会势力有了较大发展：

> 中州胡晋，略皆奉佛。
>
> 澄道化既行，民多奉佛，皆营造寺庙，相竞出家。真伪混淆，多生愆过。①

这是说，在后赵占领的广大地区，汉人和少数民族大都信奉佛教，出家为僧的人也迅速增加。也有不少人是为了逃避徭役和兵役而出家的。石虎曾下诏书问中书曰：

> 佛号世尊，国家所奉。里闾小人无爵秩者，为应得事佛与不？又沙门皆应高洁贞正，行能精进，然后可为道士。今沙门甚众，或有奸宄避役，多非其人，可料简详议真伪。

对此，中书著作郎王度奏曰：

① 《高僧传》卷9《佛图澄传》。

夫王者郊祀天地，祭奉百神，载在祀典，礼有常飨。佛出西域，外国之神，功不施民，非天子诸华所应祀奉。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。今大赵受命，率由旧章。华戎制异，人神流别，外不同内，飨祭殊礼，华夏服礼，不宜杂错。国家可断赵人悉不听诣寺烧香礼拜，以遵典礼；其百辟卿士，下逮众隶，例皆禁之。其有犯者，与淫祀同罪。其赵人为沙门者，还从四民之服。①

中书令王波也同意此奏。

石虎的本意有两点：一、平民百姓是否可以信奉佛教？二、僧人太多，成份复杂，应当就真伪情况进行审查，提出处理方案。对此，王度、王波却以儒家的正统理论为根据，要求全面禁止信仰佛教。其主要理由不过是说，佛是“外国之神”，华夏人及其国君不应当信奉。然而他们没有想到，石虎早就意识到自己是个胡(戎)人，他要在儒家的传统之外，为自己当皇帝找一个理论支柱。他驳斥了王度的主张，说：

度议云：佛是外国之神，非天子诸华所可宜奉。朕生自边壤，忝当期运，君临诸夏。至于飨祀，应兼从本俗。佛是戎神，正所应奉。夫制由上行，永世作则。苟事无亏，何拘前代。其夷赵百蛮②，有舍其淫祀，乐事佛者，悉听为道。

① 《高僧传》卷 9《佛图澄传》。

② 此据《高僧传》卷 9 本传。《晋书·佛图澄传》则为：“其夷赵百姓。”从此文看，是指夷(羯人之外的胡人)、赵(羯人)、百姓(汉人)的一切人。

在这里，石虎明确地表示，自己入主华夏，但在祭祀方面还应当兼顾原来的风俗。既然佛是“戎神”，正应当信奉。不应当拘泥于前代的规定，赵国一切民人皆可信仰佛教出家。这是中国历史上统治者第一次明令汉人可以出家。

佛图澄与后赵王室的关系十分密切。据说因救活石虎的已暴死二日的爱子石斌，被石勒、石虎视为“神人”。此后，他们把诸幼子送到佛寺中教养。每年四月八日佛诞节，石勒等人还到寺院参加灌佛仪式，为诸子发愿祈福。在佛诞节这天，看来还举行佛教游行的庆祝活动。据晋陆翙《邺中记》记载，石虎命尚方令解飞制作了一辆载有佛像的檀车。解飞巧于木工制作，曾造司南车，受到石虎赏赐。这辆檀车也十分精巧，“广丈余，长二丈，四轮作金佛像，坐于车上，九龙吐水灌之。又作木道人，恒以手摩佛心腹之间。又十余木道人长二尺余，皆披袈裟绕佛，行当佛前，辄揖礼佛，又以手撮香投炉中，与人无异。车行则木人行，龙吐水；车止则止。”据东晋法显《佛国记》对于阗（今新疆和田）佛诞节“行像”仪式的记载①，石虎命人所造的檀车，大概就是在佛诞节供人迎送礼拜的“像车”。

佛图澄是个博学的僧人。他不仅精通佛教经典，而且还广读佛典以外的书籍（“妙解深经，傍通世论”）。他经常

① 《佛国记》载于阗从四月一日至十四日举行“行像”仪式，其中讲：“……离城三四里，作四轮像车，高三丈余，状如行殿；七宝庄校，悬缯幡盖，像立车中，二菩萨侍，作诸天侍从，皆金银雕莹，悬于空中。”

向弟子宣讲佛教教义，“讲说之日，止标宗致；使始末文言，昭然可了。”① 据载，他严守戒律，“非戒不履，无欲无求。”② 因此博得中原地区及西域佛教学者的敬重。身边弟子常有数百，前后门徒累计达万人之多。弟子当中，竺佛调、须菩提等几十名僧人，皆来自遥远的天竺、康居。他们足涉流沙，慕名投入佛图澄门下受教。中原关中著名僧人如释道安、竺法雅、竺法和(或作“释法和”)、竺法汰、竺僧朗等均为弟子。此外，如法首、法祚、法常、法佐、僧慧、道进等，都是佛图澄身边的侍者、助手。

后赵短短数十年间，在朝廷和各州郡的资助下，佛图澄与其弟子建立佛寺八百九十三所，是佛教传入中国以来的最高数字。

晋穆帝永和四年(348)十二月八日佛图澄死于邺宫寺，年一百一十七岁。

佛图澄在中国佛教史上的地位

从两汉之际佛教传入中国到后赵佛图澄之前，虽然东汉的楚王刘英、桓帝曾奉佛祭祀，但从总的方面来看，佛教的译经、传教、建寺等等主要是靠民间信徒的力量，靠地主阶级及其知识分子信徒的资助而进行的。佛图澄是中国佛教史上第一个争取封建最高统治者把佛教纳入国家保护之下，利用国家力量帮助佛教发展的僧人。经过他的努

---

①② 《高僧传》卷 9本传。

力，朝廷明令汉人可以出家。他利用后赵统治者出身非汉族这一特点，使佛教这一非汉族的宗教得到前所未有的重视。佛教在后赵占领地区(今河北、山西、河南、山东、陕西、江苏、安徽、甘肃、辽宁大部)迅速普及，寺院广建。他培养了不少有才干有学问的门徒，其中如道安、法雅、法和、法汰、僧朗，对以后中国佛教的传播和发展都有过很大的推动作用。

佛图澄不仅是后赵政权下的宗教活动家、备受尊崇的“大和尚”，也是后赵政权的军政顾问，“有事必谘而后行”。他站在佛教立场，从事于缓和阶级矛盾和民族矛盾，目的在于安定社会秩序，维持封建统治。《高僧传》的作者梁慧皎对佛图澄评论说：

……慈洽苍生，拯救危苦。当二石凶强，虐害非道，若不与澄同日，孰可言哉。但百姓蒙益，日用而不知耳！

又说：

……郡国分崩，民遭涂炭。澄公悯锋镝之方始，痛刑害之未央。遂彰神化于葛陂，骋悬记于襄邺……终令二石稽首，羌裔子来，泽润苍生，国无以校也。①

是说佛图澄在战乱方兴，生灵涂炭之际，假借神术和预言使石勒石虎信服，胡人皈依，从而使百姓蒙益，是难能可贵的。看来，佛图澄的劝谏可能使石勒、石虎的残暴行为

① 《高僧传》卷 9 本传。

有所收敛，至于收敛多少，我们也不能完全相信佛教徒对他的溢美之辞。总之，佛图澄能对民众表示同情，做过一些保护人民生命财产的好事，这是应当肯定的。

第二节　释道安

释道安是东晋十六国时期一位著名的汉族佛教学者和僧团领袖。他继其师佛图澄之后，与稍后来到后秦的鸠摩罗什、南方的支道林和慧远等人，对中国内地佛教僧团的确立和中国佛教理论体系的形成，都有较大的影响。

(一)释道安生活的时代

关于道安的生卒年代，现存史料的记载不太一致。《出三藏记集》卷十五和《高僧传》卷五的“道安传”所载道安的卒年相同，皆为前秦建元二十一年（385）二月八日；但《高僧传》① 和《名僧传抄·道安》② 还注明卒岁为七十二岁。据此，道安当生于西晋建兴二年（314）。然而道安在所撰《四阿鋡暮抄序》③中说，自壬午之岁(建元十八年，公元382年）八月至冬十一月令鸠摩罗佛提等人译出此经，“但恨八九之年，始遇斯经，恐讹编未绝，不终其业耳”。

① 此据《大正藏》卷50所载本，原为高丽本；宋元明三本未注明卒岁。

② 梁宝唱所撰《名僧传》已佚；此《名僧传抄》为日本十三世纪僧宗性所抄本，载《续藏经》二、乙、七、一。

③ 载《出三藏记集》卷9谓未详作者。

《鞞婆沙序》① 说，建元十九年（383）四月至八月弗图罗刹等人译《鞞婆沙》，“恨八九之年，方阙其牖耳”。此二序皆当著于建元十九年，“八九之年”意为七十二岁。据此，道安卒于建元二十一年当为七十四岁，其生年为西晋永嘉六年(312)。这种推断比较接近事实。

道安在世的七十多年中，主要活动于华北地区，约当河北、山西、河南一带地方，也曾南下居襄阳十五年，最后老死于长安。他经历了西晋末年的混乱和此后相继兴替的少数民族割据政权：匈奴的汉、前赵，羯人的后赵，鲜卑的前燕，氐人的前秦。在这一段时间内，既有两晋政权与少数民族统治集团的战争，也有各少数民族统治集团之间的兼并厮杀；既有长年累月的战乱，也曾在较大范围内出现过短暂安定的局面。

东晋永和五年（349）后赵石虎死，太子石世即位，不久为其兄彭城王石遵篡杀，石遵又为义阳王石鉴所杀。翌年，后赵汉人将领冉闵乘“石氏之乱”夺权建立魏政权。永和八年(352) 鲜卑慕容儁率兵从辽河流域南下灭魏，建立前燕政权，都蓟(今北京西南)，五年后迁都于邺（今河北临漳西南)。与此几乎同时，氐人在关中所建的前秦政权日益强大，至苻坚即位（357）以后，重用汉族士人王猛为辅佐，振兴儒学，恢复魏晋士籍，兴修水利，劝课农桑，势力迅速扩张。于太和五年(370) 出兵灭前燕，五年

① 载《出三藏记集》卷 10。

后又灭前凉和代，不久攻下巴蜀，派人征服西域。至此，北方又一度出现短暂统一局面。据史书载，此时，

> 关陇清晏，百姓丰乐，自长安至于诸州，皆夹路树槐柳，二十里一亭，四十里一驿，旅行者取给于途，工商贸贩于道。①

太元二年(377)，高句丽、新罗、西南夷皆遣使入贡于秦。六年（381），西域鄯善王、车师前部王朝秦，大宛献汗血马，肃慎贡楛矢，天竺献火浣布，康居、于阗及海东诸国，凡六十二国入贡于秦。次年，车师前部王弥寘、鄯善王休密驮入朝于秦，请为向导以伐西域之不服者。苻坚派吕光等人率兵伐西域。

在这期间，东晋政权也与前秦等北方割据集团交战。永和十年（354），晋将桓温第一次北伐，进入关中，到达灞上，因秦军芟麦清野，乏粮退军。永和十二年（356），桓温第二次北伐，从羌人姚襄手中攻下洛阳，徙民三千余家于江、淮之间。太和四年（369）第三次北伐，从扬州直达前燕国都邺南之枋头(今河南浚县境)，因前燕得到前秦的援助而败归。前秦王苻坚基本统一北方后，太元三年(378）派苻丕率兵南攻襄阳，翌年攻下，俘晋守将、梁州刺史朱序。太元八年(383)，苻坚派兵九十余万企图一举灭晋，于淝水被晋军战败。从此前秦一蹶不振，最后被羌人姚苌所灭。姚苌在关中建后秦，都长安。在北方，关东和

① 《晋书·苻坚载记》。

西北河西走廊一带地方，则由鲜卑拓跋部、慕容部以及氐人等族建立了北魏、后燕、西燕、南燕、西秦、后凉等割据政权。从此，北方再次出现严重的分裂混战局面。

在佛教方面，自从佛图澄利用后赵石氏的崇信而兴佛以后，佛教在北方广大地区有了进一步传播。继石勒、石虎之后，前秦王苻坚也崇信佛教，以道安为高级军政顾问。他的季弟苻融，史载善于“谈玄论道，虽道安无以出之。耳闻则诵，过目不忘，时人拟之王粲。尝著《浮图赋》，壮丽清赡，世咸珍之”。①

道安就是在这样一个时代出家、修学、研究佛学和从事传教活动的。我们通过对道安一生的活动的考察，将有助于深刻了解当时的社会和佛教的流行情况。

（二）家世和出家修学佛法（在今河北境内——公元312—约348年之前）

道安，俗姓卫，西晋永嘉六年(312)生于常山(郡治在今河北正定南)扶柳。“家世英儒，早失覆阴，为外兄孔氏所养，年七岁读书”②；“五经文义，稍已通达。”③年十二，出家为僧④。

---

① 《晋书·苻坚载记》附传。

② 《高僧传》卷5本传。

③ 《名僧传抄》载《续藏》第二编乙，7.1。

④ 此据《高僧传》及《世说新语·雅量篇》注引《安和上传》（中华书局影印宋本，卷中）。另，《名僧传抄》(《续藏》第二编乙，7.1)作“年十八乃出家”；《法苑珠林》卷24(四部丛刊本)作“至十三出家”；《佛祖历代通载》卷7为“十一出家”。

可见，道安出生在一个世代为儒的家庭幼年正值西晋末年的战乱，父母双亡（《名僧传抄·道安》："孩稚而家婴世祸"），由外兄孔氏抚养，年七岁开始读儒家经书。

僧众中只有少数人讲经说法，下层僧众被分派从事田间劳动，道安"驱役田舍，至于三年，执勤就劳，曾无怨色，笃性精进，斋戒无阙。"① 数年之后，求师借阅佛经，师与之《辩意经》一卷，约五千言。道安携经下田劳动，当天全部背诵下来。晚上回寺，将此经归还，请师另借别经。师又借给《成具光明经》一卷，近一万言，道安当晚还经，在师前背诵，"不差一字"。他的勤奋和天才得到老师的器重，年二十从受具足戒②，并得到师的同意可自由出外游学。

此时正值后赵的盛世。东晋咸和九年(334)石虎即位，翌年迁都于邺，尊奉佛图澄为"大和上"，并下诏许各族民人皆可出家为僧。道安游学至邺，入中寺遇佛图澄，得到佛图澄的赏识，"与语终日"。因其貌不扬，有人轻视他，佛图澄说："此人远识，非尔俦也！"③ 道安从此以佛图澄为师，研修佛学。佛图澄每有讲授，道安皆能复述一遍。此

---

① 《高僧传》卷5本传。

② 佛教一般对年满二十岁的出家者才许授与具足戒。如《四分律》卷34："不应授年未满二十者具足戒。何以故？若年未满二十，不堪忍寒热饥渴、风雨蚊虻毒虫，及不忍恶言；若身有种种苦痛不堪忍，又不堪持戒及一食。"戒条数目说法不一，据《四分律》，比丘戒二百五十条，比丘尼戒三百四十八条。

③ 《高僧传》卷5本传。

后道安每次复讲，众人提出种种疑难，他挫难解纷，答辩有力。时人语曰："漆道人①，惊四邻。"

道安出家读的第一部佛经是《辩意经》。梁僧祐《出三藏记集》卷三"新集安公失译经录"中有《长者辩意经》一卷，可见当时道安已不知译者是谁。今存《辩意长者经》是北魏译场译的②，当为此经的同本异译。此为小乘佛经③。"辩意"是舍卫城中某"长者"之子，求佛教诲，如何教化世人，使"得离三涂(按：指轮回地狱、饿鬼、畜生)"。佛于是向他宣讲善恶因果报应的教义，教导信徒们"一心奉孝尽忠"，不要"反逆，无有上下，君臣父子，不相顺从"。

道安读诵的第二部经是《成具光明经》。东汉支谶、支曜皆曾译有此经，现在后者所译之经尚存，全名为《成具光明定意经》，一卷。这是一部大乘禅经。经中说："佛言，有定意法，名成具光明，其有人闻之者，若能履行一日至七日，其功德福不可譬喻。"

道安在佛图澄门下曾学戒律，其《比丘大戒序》曰：

> 大法东流，其日未远。我之诸师，始秦(奉？)受戒，又乏译人，考校者甚少。先人所传，相承谓是。至澄和上多所正焉。余昔在邺，少习其事，未及捡戒，遂遇世乱，每以怏怏，不尽于此。④

① 三国到南北朝，佛教徒被称为"道人"，道教徒称为"道士"。道安肤色黝黑，故被目为"漆道人"，即"黑和尚"。

② 载《大正藏》卷14，名《辩意长者子经》。

③ 见《开元释教录》卷 13。

④ 《出三藏记集》卷11。

道安从佛图澄受学，主要从学小乘佛教，同时也修学大乘般若学说。他在早年接触到的这两方面的佛教训练给他一生的学业打下了基础。

（三）游学、避难和早期传教活动（在今河北、山西和河南一带地方①——约公元348年之前—365年）

道安在佛图澄尚在的时候当已出外游学，寻求经律。佛图澄死后的第二年，即东晋永和五年（349），石虎死，五月，彭城王石遵杀石世自立。石遵即遣中使竺昌蒲召请道安入住邺北的华林园，并为广修房舍。石冲自蓟起兵讨石遵，传檄燕赵，至常山时众十余万，战于平棘（今河北赵县），败死。十一月，冉闵废杀石遵，立义阳王石鉴，杀胡羯，死者二十余万。翌年，冉闵杀石鉴，自立为魏皇帝。原后赵境内各少数民族贵族纷纷拥兵割据拼杀，北方大乱。

大约就在石遵被杀前后，道安预见到“国运将危”，离邺出走。不久沿邺之西南方向避难至濩泽（今山西阳城）一带山区。道安的《阴持入经序》说：

> 安未近积罪，生逢百罹。戎狄孔棘，世乏圣道。潜遯晋山，孤居离众。幽处穷壑，窃览篇目。浅识独见，滞而不达。夙宵抱疑，谘诹靡质。会太阳（按，当为“大阳”）比丘竺法济、并州道人支昙讲，陟岨冒寇，重尔远集。此二学士，高

① 本段关于道安游学和避难前后所到达的地方，大体上采纳汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第二部分第八章的有关考证。

朗博通，诲而不倦者也。遂与析槃畅碍，造兹注解。①

其《道地经序》说：

予生不辰，值皇纲纽绝，猾狄猾夏，山左荡没②。避地濩泽，师殒友折，周爰谘谋，顾靡所询。时雁门沙门支昙讲，邺都沙门竺僧辅，此二仁者，聪明有融，信而好古，冒险远至，得与酬酢，寻章察句，造此训传。希权与进者，暂可微悟……③

其《大十二门经序》说：

此经（按：《大十二门经》）世高所出也。辞旨雅密，正而不艳，比诸禅经，最为精悉。案经后记云：嘉禾七年（按：三国吴年号，公元 238 年）在建邺周司隶舍写。缄在箧匮，向二百年矣④。冥然不行，无闻名者。比丘竺道护于东垣界贤者经中得，送诣濩泽，乃得流布……⑤

竺僧辅，邺人也。……学通诸论，兼善经法，道振伊洛，一都宗事。值西晋饥乱⑥，辅与释道安等隐于濩泽，研精辩析，

---

① 《出三藏记集》卷 6。

② 当指自西晋灭亡以来，整个太行山之东皆为胡族占领，而太行山以西，石氏之乱时，关中苻氏还假称东晋之爵，西边的前凉仍奉东晋正朔。

③ 《出三藏记集》卷 10。

④ 此指从安世高译经至当时的年数。安世高于东汉桓、灵帝间译经。桓帝于本初元年（146）闰六月即位，翌年改元建和。二百年后为东晋永和二年(346)。“向二百年矣”是个概数，与道安避石氏之乱(349 年以后）之时间相符。

⑤ 《出三藏记集》卷 6。

⑥ 此当指石氏之乱，距西晋灭亡已有三十多年。西晋末年，道安才四、五岁。

洞尽幽微。①

从以上资料，可以了解：

（1） 道安为避石氏之乱而逃隐濩泽，他曾受过儒家正统教育，对胡族入主华夏抱有反感，他有某些大汉族主义的种族偏见，与他的老师非汉族的佛图澄的观点不同。

（2） 道安在避难的过程中仍研究佛典。竺法济、支昙讲、竺僧辅、竺道护等比丘的到来，使道安得到良师益友。道安在他们的帮助、指导或鼓励之下，撰写了《阴持入经注》二卷、《大道地经注》一卷、《大十二门经注》二卷等，所注原典皆为东汉安世高译的小乘禅经。

东晋永和七年（351），因冉闵挑起民族仇杀，原后赵所徙青、雍、幽、荆四州之民及氐、羌、胡、蛮数百万口，各还本土，道路交错，互相杀掠，且饥疫死亡，其能达者十有二三。中原大乱，人相食，无复耕者② 。大概就在这一年，道安北上至雁门郡的飞龙山（一名封龙山，在今山西浑源西南）避难，同行者有同学竺法汰。他当沙弥时的朋友、冀州人释僧光③ 比他先到此山。释僧光是西晋时“常山渊公”的弟子，“励行精苦，学通经论，值石氏之乱，隐于飞龙山”。④ 二人相逢欣喜，后同研究佛教义理。

安曰：先旧格义，于理多违。光曰：且当分析逍遥，何

---

① 《高僧传》卷 5《竺僧辅传》。

② 《晋书·石季龙载记》；《通鉴》卷 21。

③④ 《高僧传》卷 5。《大正藏》本“释僧光”作“释僧先”，今从金陵本。

容是非先达。安曰：弘赞理教，宜令允惬，法鼓竞鸣，何先何后。①

竺法雅与康法朗等讲授佛经，“以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之格义。”② 实际上，格义之法既非始于竺法雅，也非终于道安。唯其如此，佛教才为越来越多的中国人理解，得以深入群众。

此后，大约于东晋永和十年（354）或稍前，道安来到东南方的太行恒山（今河北阜平北），创立寺塔传教③，据载跟从他出家和受到他教化的人“中分河北”。当时前燕已经统治河北大部。武邑太守卢歆“闻安清秀”，使沙门敏见邀请道安前去传法。

东晋升平元年（357），道安年四十五岁，回到邺④，住受都寺。是年十一月，前燕从蓟迁都于此。当时道安已成为拥有徒众数百人的僧团领袖，所到之处“常宣法化”。升平四年（360）燕王慕容儁死，王廷一度发生内讧，“所征郡国兵，以燕朝多难，互相惊动，往往擅自散归，自邺以南，

① 《高僧传·释僧光传》。

② 见《高僧传》卷4。这是过去佛教界为了使佛教教义更容易被中国徒众了解而采用的一种方法。

③ 《高僧传·慧远传》载，慧远年二十一欲渡江东，值石虎死后，中原寇乱，南路阻塞。“时沙门释道安，立寺于太行恒山，弘赞像法”，乃从其出家。慧远生于公元334年，年二十一为晋永和十年（354）。

④ 《高僧传》卷5原文为：“年四十五，复还冀部。”冀部，当指冀州治所。按：冀州在三国魏时治在信都（今河北冀县），晋移治房子（今河北高邑西南），石虎时改治邺。故道安“复还冀部”，当为返邺。

道路断塞”①。大概就在此前后，道安出走至邺西北的牵口山(亦作“钦口山”)②。史载升平三年（359)、四年之冬大旱③，五年四月大水④，隆和元年(362) 夏，旱⑤。道安约于此时谓其众曰：

今天灾旱蝗，寇贼纵横。聚则不立，散则不可。⑥

于是率众入王屋女林山(或作“女休山”，当在今河南济源西北)。不久，渡河入陆浑(今河南嵩县东北)之山栖居修学，以草木充饥。兴宁二年（364)，前燕王慕容晴⑦派兵攻拔许昌、汝南、陈郡，此后又派兵攻洛阳，东晋守将陈祐率众奔陆浑，接着又逃奔新城。翌年(365) 三月，燕军攻克洛阳，至此，尽取河南诸城垒。为避战乱，道安南投东晋治下的襄阳。行至新野(在今河南西南)，谓徒众曰：

今遭凶年，不依国主，则法事难立。又教化之体，宜令广布。⑧

---

① 《通鉴》卷 23。

② 《高僧传》本传谓道安在“石氏之末”西适牵口山，“迄冉闵之乱”(公元 349—352 年间) 入王屋女林山，“顷之复渡河依陆浑”，“俄而……南投襄阳”。此说明从到牵口山到入襄阳，时间不长。既然肯定道安四十五岁(公元 357 年)居邺受都寺，入襄阳居十五年 (365—379)，那么，其西适牵口山到入襄阳当在 357—365 年之间 (晋升平元年—兴宁三年)，而《高僧传》的记载于时间有误。

③④⑤ 《晋书·五行志》。

⑥ 《高僧传》卷 5。

⑦ 前燕攻略河南，《高僧传·道安传》谓：“慕容俊(儁)逼陆浑。”此误。按，时慕容儁已死，其子慕容晴在位。

⑧ 此据《高僧传》本传。《世说新语·赏誉篇》注引车频《秦书》曰：“释道安为慕容俊所掠，欲投襄阳，行至新野，集众议曰：今遭凶年，不依国主，则法事难举。乃分僧众，使竺法汰诣扬州，曰：彼多君子，上胜可投。法汰遂渡江，至扬土焉。”此中慕容俊，应为发兵攻略河南的燕王慕容晴。参见前注。

命竺法汰到扬州(治在建康，今南京)，说："彼多君子，好尚风流"。又命法和入蜀，说那里"山水可以修闲"。此后带领弟子慧远等四百余人① 直达襄阳。

(四)在襄阳的传教和研究、撰述(公元 365—379 年)

道安到达襄阳的时间约为公元 365 年，到公元 379 年被前秦军队掳送长安，在此居住将近十五年。这十五年是道安一生从事佛教活动的重要时期，对后世中国佛教的影响也较大。

襄阳属荆州。自晋穆帝永和元年(345)以后，荆州刺史桓温控制东晋军政大权，镇守江陵。兴宁三年(365)二月，其弟桓豁(字郎子)接任荆州刺史。太元二年(377)三月，桓豁表以兖州刺史朱序为南中郎将、梁州刺史、监沔中诸军，镇襄阳。八月，桓豁卒，以其弟桓冲都督江、荆、梁、益、宁、交、广七州诸军事，领荆州刺史。桓冲奏自江陵徙镇江南的上明(在今湖北松滋西)。

道安先居襄阳白马寺，因寺狭而僧众，另建檀溪寺。当地富裕信徒并力赞助，建塔五层，起房四百，又铸铜制丈六佛像② 。前秦王苻坚遣送外国金箔倚佛像高七尺，又送金坐像、结珠弥勒像、金缕绣像、织成像各一尊。道安讲经说法和举办法会，不断扩大佛教的影响，"四方学士竞

① 《高僧传》卷 5。《出三藏记集·道安传》作"五百余人"。

② 唐道宣《集神州三宝感通录》卷中载，宁康三年 (375) 道安铸造丈六金铜无量寿佛，第二年完成。

往师之。”①

道安在襄阳传教活动有以下几个方面：

与官僚士大夫的交往

道安与当地官僚士大夫有密切来往。征西将军、荆州刺史桓豁邀请他暂住江陵。朱序镇守襄阳，又请他返回襄阳，与他交往很深，常说：“安法师，道学之津梁，澄治之罐肆矣。”道安与当地名士习凿齿之间的交谊尤深。

习凿齿，字彦威，襄阳人，宗族富盛，世为乡豪，博学洽闻，以文章著称。荆州刺史桓温辟为从事，累迁别驾。桓温北伐，习凿齿或从或守，参与机要。因忤桓温之旨，降为户曹参军，不久出任荥阳太守，后罢郡归。著有《汉晋春秋》②，主张三国时蜀为正统。《高僧传·道安传》称其“锋辩天逸，笼罩当时”。他久闻道安之名，在道安率徒众即将到达襄阳时，先致书通好曰：

> 承应真（按：应真，即阿罗汉）履正，明白内融；慈训所兼照，道俗齐荫。自大教东流四百余年，虽蕃王居士，时有奉者，而真丹（即中国③）宿训，先行上世，道运时迁，俗未金悟。自顷道业之隆，咸无以匹，所谓月光将出，灵钵应降。法师任当洪范，化洽幽深。此方诸僧，咸有思慕，若庆云东

① 《高僧传》卷 5。

② 此据《晋书·习凿齿传》。《隋书·经籍志》著录为《汉晋阳秋》四十七卷，署“荥阳太守习凿齿撰”。

③ 《历代三宝记》卷 4：“五天（五天竺）目此东国总言支那，或云真丹，或作震旦。”

徂，摩尼回曜，一蹑七宝之座，暂现明哲之灯，雨甘露于丰草，植栴檀于江湄，则如来之教复崇于今日，玄波溢漾，重荡于一代矣。①

《弘明集》卷十二所载此文较详，明确地说此信写于兴宁三年(365)四月五日，文字稍异，其中无“法师任当洪范，化洽幽深”之句。从其所说：“又闻三千得道(按：此喻道安弟子众多)俱见南阳”及“是以此方诸僧，咸有倾想”② 等句，可见习凿齿是在道安走到接近襄阳的南阳时写的。此信表达了他本人和襄阳佛教僧俗对道安的崇敬和期待的心情。所说：

宗虚者悟无常之旨，存有者达外身之权，清风藻于中夏，鸾响厉乎八冥，玄味远猷，何荣如之。

以及把“如来之教”比做“玄波”，正反映了崇尚玄学的东晋士大夫对佛教的看法。

道安住襄阳时往访习凿齿。就座以后，习自通姓名曰：“四海习凿齿。”道安应声曰：“弥天释道安。”时人以为名答③ 。习凿齿是个儒家学者，他敬重道安，并向当时政治

① 《高僧传》卷 5。

② 《弘明集》卷 12。

③ 《弘明集》卷 12(四部丛刊本)载习凿齿《与释道安书》中有：“弟子闻天不终朝而雨六合者，弥天之云也；弘渊源以润八极者，四大之流也”之句。此对答或由此演变而来。梁元帝《金楼子》卷 5“捷对篇”载曰：“习凿齿诣释道安，值持钵趋堂，凿齿乃翔往众僧之斋也。众皆舍钵敛衽，唯道安食不辍，不之礼也。习甚恚之，乃厉声曰：‘四海习凿齿，故故来看尔。’道安应曰：‘弥天释道安，无暇得相看。’习愈忿曰：‘头有钵上色，钵无头上毛。’道安曰：‘面有匙上色，匙无面上坳。’习又曰：‘大鹏从南来，众鸟皆戢翼。何物冻老鸱，腼腼低头食。’道安曰：‘微风入幽谷，安能动大材。猛虎当道食，不觉蚤虻来。’于是习无以对。”此难尽信，仅录此以供参考。

显贵谢安致书推荐：

来此见释道安，故是远胜非常道士。师徒数百，斋讲不倦。无变化技术可以惑常人之耳目，无重威大势可以整群小之参差，而师徒肃肃，自相尊敬，洋洋济济，乃是吾由来所未见。其人理怀简衷，多所博涉，内外群书，略皆遍睹，阴阳算数，亦皆能通，佛经妙义，故所游刃，作义乃似法兰①法道。恨足下不同日而见；其亦每言，思得一叙。②

道安博学多识，既不耍弄方术，也不凭借威势，却能把几百人的僧团管理得秩序井然，互相尊敬。此信当写于道安居襄阳相当一段时间以后。谢安（320—385）出身门阀士族，桓温请为司马，至孝武帝（373—396在位）时逐渐掌朝中军政大权，道安也想结识谢安“思得一叙”。

郗超也是江东名士，“善谈论，义理精微”③，曾为桓温幕僚，信奉佛教，与支道林甚相知赏。闻道安之名，派人送米千斛，修书累纸，深致殷勤。道安答书曰：“损米，弥觉有待之为烦。”④在这里，“有待”语出《庄子·逍遥游》，他用庄子的话讲述佛教道理。按佛教教义，由于前世

---

① 法兰，当即于法兰；法道，即于法道。详见下节。《高僧传》（金陵本）卷5“法兰”作“法简”。

② 《高僧传》卷5。又：《出三藏记集》卷15“道安传”：“恨不使足下见之；其亦每言，思得一见足下。”

③ 《晋书》卷67《本传》。关于郗超，请见后节《郗超与“奉法要”》。

④ 此据《高僧传·谢安传》。《世说新语·雅量篇》则载曰：“郗嘉宾（按：超字）钦崇释道安德问，饷米千斛，修书累纸，意寄殷勤。道安答直云：损米，愈觉有待之为烦。”

之业因修成今生之身，必须借助衣食等外在条件才得以生存(“有待”)，因此生命本身充满苦恼。

东晋孝武帝信奉佛教，立精舍于殿内，让沙门居住。听说道安的道德学问，遣使问候，并诏曰：

> 安法师器识伦通，风韵标朗，居道训俗，徽绩兼著。岂直规济当今，方乃陶津来世。俸给一同王公，物出所在。①

据此，道安在襄阳的生活和传教费用除得自一般信徒的施舍外，在一段时间内还从当地官府取得相当于王公的俸给。

《般若经》的宣讲和佛教著述

道安是个信仰虔诚，修学勤勉的佛教学者。在他的一生当中，一直把面向社会的传教(“教化之体，宜令广布”)和深入揭示佛教义理放到重要地位。徙居襄阳之后，迎合东晋朝野崇尚玄学的风气，着意宣扬《般若经》，同时也搜寻其他经典进行整理和研究。

道安在襄阳的十五年之中，每年讲两遍《放光般若经》，“未尝废阙”，并对大小品《般若经》进行对比研究。他在入居长安后写的《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》中回忆说：

> 昔在汉阴(按：指襄阳)，十有五载，讲《放光经》，岁常再遍。及至京师，渐四年矣，亦恒岁二，未敢堕息。然每至滞句，首尾隐没，释卷深思，恨不见护公(《光赞般若经》的

① 《高僧传》卷 5。

译者竺法护)、叉罗(《放光般若经》的译者无叉罗)等。①

梁僧祐曾指出：

初经出已久，而旧译时谬，致使深义隐没未通，每至讲说，唯叙大意转读而已。②

道安为了探求佛经的本来含义，采取了不同译本的对比研究方法。他早在河北时期，得到《光赞般若经》的第一品③，才知道有此经，但求之不得；至襄阳后，慧常、进行、慧辩等僧到天竺，路过凉州，发现此经，即抄出托人辗转于晋太元元年(376)五月送到襄阳交道安，道安又让释僧显抄送扬州的竺法汰④。道安详读此经，“寻之玩之，欣有所益”，并把它与《放光般若经》进行比较，感到“互相补益，所悟实多”。认为《放光般若经》译文的特点是：

言少事约，删削复重，事事显炳，焕然易观也。而从约必有所遗，于天竺辞及腾(按：此“腾”当为“传”、“传译”之意)，每大简焉。

而《光赞般若经》则是：

言准天竺，事不加饰。悉则悉矣，而辞质胜文也。每至事首，辄多不便，诸反覆相明，又不显灼。考其所出，事事

① 《出三藏记集》卷 8。

② 《出三藏记集·道安传》。

③ 今存《光赞般若经》第一品是“光赞品”。

④ 道安《合放光、光赞略解序》及《渐备经十住胡名并书叙》，分别载于《出三藏记集》卷 7 及卷 9。

周密耳。

今存《合放光、光赞略解序》一文，就是他当时比较研究的心得。

道安还把大品《放光般若经》与小品《般若道行品经》进行比较研究，认为东汉支谶译的《道行品经》是《放光般若经》原本的节抄本：

> 因本顺旨，转音如已，敬顺圣言，了不加饰也。然经既抄撮，合成章指，音殊俗异，译人口传，自非三达，胡能一一得本缘故乎？由是《道行》颇有首尾隐者。古贤论之，往往有滞。①

实际上，《道行品经》未必节抄自《放光般若经》，从思想内容看，很可能后者是以前者为基础发展来的，因此在遣词造句、论证方式、甚至个别段落等方面有相似之处。道安却认为，《道行品经》的原本来自《放光般若经》，它译文中的脱漏不通（“首尾隐现”、“有滞”）的地方，可以依据《放光般若经》的译文进行订正和解释。基于这种认识，他把两经对比考察，借助《放光般若经》对《道行品经》的文句作注释，并注明其在《放光般若经》中的前后位置，二者的异同、详略等。他说：

> 抄经删削，所害必多。委本从圣，乃佛之至戒也。安不量末学，庶几斯心，载咏载玩，未坠于地。捡其所出，事本终始，犹令折伤玷缺，戢然无际。假无《放光》，何由解斯经

① 道安《道行经序》，载《出三藏记集》卷7。

乎！永谢先哲，所蒙多矣。今集所见，为解句下，始况现首，终隐现尾。出经见异，铨得其否，举本证抄，敢增损也。幸我同好，饰其瑕谪也。①

道安直到长安以后，仍留心研究大品《放光般若经》和《光赞般若经》。前秦建元十八年(382)车师前部(治今新疆吐鲁番西北)王弥第入前秦朝贡，其国师鸠摩罗跋提献胡文《大品》一部，由天竺沙门昙摩蜱执本，佛护译出，慧进笔受。按道安的主张，

与《放光》、《光赞》同者，无所更出也。其二经译人所漏者，随其失处，称而正焉。其义异不知孰是者，辄并而两存之，往往为训其下。

其题目为《摩诃钵罗若波罗蜜经抄》，共五卷②。这样，可借助三个不同译本对大品《般若经》进行比较研究。

此外，道安还对其他一些佛教典籍进行研究和著述。为叙述方便，现将道安一生的著作(包括在长安的撰述)目录分类列出，并用括弧注明出处：

关于《般若经》的著述：

《道行经集异注》一卷(《祐录》卷五)

《道行指归》(载南朝宋陆澄《法论目录》，注："亡，是安公述，相传云"，载《祐录》卷十二)

《放光般若折疑准》一卷

① 道安《道行经序》，载《出三藏记集》卷 7。

② 道安《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》，载《出三藏记集》卷 8。

《放光般若折疑略》二卷

《放光般若起尽解》一卷

《光赞般若折中解》一卷

《光赞般若抄解》一卷(以上见《祐录》卷五)

《实相义》(陆澄《法论目录》，载《祐录》卷十二)

《性空论》(此见唐元康《肇论疏》卷上)

《道行经序》(《祐录》卷七)

《放光般若折疑略序》(陆澄:《法论目录》，载《祐录》卷十二)

《大品经序》(同上)

《合放光、光赞略解序》(《祐录》卷七)

《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》(《祐录》卷八)

关于其它佛经的著述:

《大十二门经注》二卷

《小十二门经注》一卷

《人本欲生经注撮解》一卷

《安般守意经解》一卷

《阴持入经注》二卷

《大道地经注》一卷

《九十八结(阿毗昙要义)连约通解》一卷(以上皆见《祐录》卷五，原经为安世高译)

《了本生死经注》一卷(《祐录》卷五，原经为支谦译)

《密迹、持心二经甄解》一卷(《祐录》卷五，原经《密迹金刚经》、《持心梵天经》为竺法护译)

其它：

《贤劫八百四千度无极解》一卷（《历代三宝记》卷八作《贤劫诸度无极解》）

《十法句义连杂解》一卷

《义旨注解》一卷

《三十二相解》一卷

《三界诸天录》一卷

《答竺法汰难》一卷

《答法将难》一卷

《西域志》一卷

《综理众经目录》一卷（《历代三宝记》卷八初用此称，《祐录》原简称《录》）

（以上皆见《祐录》卷五）

《安般注序》

《阴持入经序》

《人本欲生经序》

《了本生死经序》

《十二门经序》

《大十二门经序》（以上载《祐录》卷六）

《渐备经十住胡名并书叙》（原题“未详作者”）

《增一阿铭经序》

《四阿铭暮抄序》（原题“未详作者”）

（以上载《祐录》卷九）

《道地经序》

《十法句义经序》

《僧伽罗刹经序》(原题"未详作者")

《婆须蜜集序》(原题"未详作者")

《阿毗昙序》

《鞞婆沙序》

(以上载《祐录》卷十)

《鼻奈耶序》(题为竺佛念译，十卷本《鼻奈耶》卷首)

整理佛典和《综理众经目录》

自从佛教传入中国，历代的印度、西域以及汉族僧人把大量佛教典籍译成汉文，社会上流传的各种手抄经本也日益繁多。有的佛经具有几种不同题目的译本("异译")，也有的佛经已不知译者("失译")和译出年代，并且出现不少中国人编撰的"伪经"。在这种情况下，有的佛教学者便对流传的各种手写佛典进行整理，编出目录("经录")，以利于佛教的深入传播。道安是中国佛教史上最早系统地编纂经录的佛教学者①。他曾就编写经录这样写道：

> 此土众经，出不一时。自孝灵光和(公元178—184年)以来，迄今晋宁康二年(374)近二百载，值残出残，遇全出全，

① 此据梁僧祐《出三藏记集》卷2："爰自安公，始述名录，铨品译才，标列岁月，妙典可征，实赖伊人。"至于隋费长房《历代三宝记》卷15所载《旧录》一卷(注："似前汉刘向搜集藏书所见经录")、《汉时佛经目录》一卷(注："似是迦叶、摩腾创译《四十二章经》，因即撰录")、《朱士行汉录》、《竺法护录》，皆不足置信。另载有《支敏度录》一卷，当或有而不完备。

非是一人，难卒综理，为之录一卷。①

此经录被后人称为《道安录》、《安录》或《综理众经目录》。虽早已佚失，但因为其内容大部分为梁僧祐《出三藏记集》卷二至卷五吸收，所以从后书所载可大体勾勒出其原貌。此录包括以下几个方面的内容：

（1）经律论录

《出三藏记集》卷二“新集经律论录”所录从东汉安世高到西晋法立为止，去掉当中僧祐新添加的张骞、秦景、竺佛朔、维祇难、竺将炎、白延、帛法祖，共十七人的译经录，再去掉其中注有“安录无”或“安录先阙”者，共有二百四十五部四百五十七卷为《道安录》原有的译经录。道安对很多经目注明原本、异名，对某些佛经暂难确定译者的，则注上“似××出”等。例如，安世高译《大道地经》二卷，道安注：“《修行经》抄也，外国所抄”；《漏分布经》一卷、《四谛经》一卷，则注：“上二经出《长阿含》。”支谶译《宝积经》一卷，注明：“一名《摩尼经》，光和二年出”；对《古品遗日说般若经》等，则注：“似支谶出也。”

(2)失译经录

《出三藏记集》卷三“新集安公失译经录”所录失译经一百四十二部一百四十七卷，其中从《修行本起经》至《和达经》，凡一百三十四部经，是来自《道安录》。这些经的译

---

① 《出三藏记集》卷5《新集安公注经及杂经志录》。“今晋宁康”，原误为“今晋康宁”。今据宋元明本。

者皆不详。《道安录》原文过简，注目经名仅题二字，而且不列卷数，行间相接；因此为后人传写错者很多。

（3）凉土异经录

凉州约在今甘肃黄河以西地区，治所在姑臧（今甘肃武威）。道安把搜集到的此地流传的失译佛经五十九部七十九卷录目①。

（4）关中异经录

道安把搜集到的流传关中地区的失译佛经二十四部二十四卷录目②。

（5）古异经录

从佛教传入内地至西晋以前，一些佛经被展转传抄，已不知其译者和译出的确切年代，道安为之著录，称“古异经录”。《出三藏记集》卷三“新集安公古异经录”自《道地经中要语章》至《四姓长者难经》的目录共九十二部九十二卷。“虽经文散逸，多有阙亡，观其存篇，古今可辨。”其中有的已无经题，则取其经语以为目；有的是摘取《四阿含经》（按：《长阿含经》、《中阿含经》、《杂阿含经》、《增一阿含经》）而为经者，则取其所述之事以为目。

以上（2）、（3）、（4）、（5）四项，在后人的经录中，一般皆归入“失译录”。

（6）疑经录

古印度所出之佛经有的是基本承袭释迦牟尼的教说

①② 见《出三藏记集》卷3“新集安公凉土异经录”。

(如《阿含经》类)，而大部分是后人伪托“佛说”而编造的。但中国佛教徒历来把从印度、西域传入的佛经一概视为“真经”，而把中国佛教徒假托“佛说”并借汉译形式撰述的佛经称为“伪经”，一时真伪难定的则被称为“疑经”。道安是最早辨别佛经真、伪的，他把认为是“伪经”的佛经二十六部三十卷编目。他说：

> 经至晋土，其年未远，而憙事者以沙标金，斌斌如也。而无括正，何以别真伪乎！农者禾草俱在，后稷为之叹息。金匮玉石同缄，卞和为之怀耻。安敢预学次，见泾渭杂流，龙蛇并进，岂不耻之。今列意谓非佛经者如左，以示将来学士，共知鄙信焉。①

由此可知其编写此录的用意。

（7）注经及杂经志录

道安把自己多年的佛教著述共二十四部二十七卷编录。其中有《光赞般若折中解》等解释《般若经》的著作，也有《大十二门经注》等注释小乘佛经的著作，还有《三十二相解》、《三界诸天录》、《西域志》、《众经目录》(即《道安录》)等杂经志录。

近人梁启超评论道安在我国佛教目录学方面的贡献时，说：

> ……《安录》虽仅区区一卷，然其体裁足称者盖数端。一曰纯以年代为次，令读者得知兹学发展之迹及诸家派别。二

① 《出三藏记集》卷5“新集安公疑经录”。

曰失译者别自为篇。三曰摘译者别自为篇，皆以书之性质为分别，使眉目犁然。四曰严真伪之辨，精神最为忠实。五曰注解之书别自为部不与本经混，主从分明（注佛经者自安公始）。凡此诸义，皋牢后此经录，殆莫之能易。

安录是将当时所有佛经之全部加以整理有组织有主张的一部创作，故其书名为《综理众经目录》。①

道安的这部经录对后世影响很大。如僧祐说："自汉及晋，经来稍多，而传经之人，名字弗记，后人追寻，莫测年代。安乃总集名目，表其时人，铨品新旧，撰为经录。众经有据，实由其功。"② 僧祐所著《出三藏记集》即以此录为基础扩展而成。唐道宣（596—667）也说："众经有据，自此而明。在后群录，资而增广。"③佛经在天竺本土，师徒口耳相传，均承亲授，既缺写本，更无目录，道安博览众经，整理分析，辨其真伪，开佛经目录学的先河，为后来我国佛经典籍整理提供了有益的经验。

僧团和戒规

"僧"，"僧伽"之略，梵文 Saṃgha 的音译，意译为"和"、"众"、"和合众"、"和合僧"、"法众"等，即僧团，一般需四人以上。普通称比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼为

① 梁启超：《佛家经录在中国目录学之位置》，《饮冰室合集》专集第15册，第8页。

② 《出三藏记集·道安传》。

③ 《大唐内典录》卷10。

出家四众(四僧伽)；广义上也包括在家的男女居士及式叉摩那（沙弥尼成为比丘尼之前的二年间)，称“七众”(七僧伽)。这里所讲的“僧团”，仅指出家修行传法的僧人团体，即普通意义上的“僧伽”。

佛教在中国社会逐渐流行后，就出现了一些以某个译经僧(如西晋竺法护)为核心，或以某寺为传法基地（如洛阳白马寺）的僧团。到后赵时，则实际形成了以佛图澄为最高首领(称“大和上”)的全国性僧团：“受业追随者，常有数百，前后门徒，几且一万；所历州郡，兴立佛寺八百九十三所。”① 从后赵末年开始，社会动乱，后赵的全国性的僧团瓦解，在北方形成了许多以佛图澄弟子为中心的地方性僧团，其中较大的有道安的僧团和泰山竺僧朗的僧团(见后节)。

道安在河北恒山建寺传法之时，已形成以他为核心的僧团，《高僧传·道安传》说：“改服从化者，中分河北。”南投襄阳时有弟子四百余人。习凿齿与谢安书赞其“师徒数百，斋讲不倦。无变化技术可以惑常人之耳目，无重威大势，可以整群小之参差，而师徒肃肃，自相尊敬。”这除了道安的“学德”为弟子钦重外，还因为道安用戒律、戒规约束僧众。

道安时汉地虽有戒律，但很不完备。佛图澄在邺时曾对流行的戒律多所订正，道安曾随师受习此事，但未及检

---

① 《高僧传》卷9。

戒，遭遇世乱。他在襄阳所著《渐备经序》说："云有五百戒，不知何以不至。此乃最急。四部① 不具，于大化有所阙。"② 在这种情况下，便参照已有的戒律为僧团制定戒规——"僧尼规范"。《高僧传》本传载：

> 安既德为物宗，学兼三藏，所制僧尼轨范、佛法宪章，条为三例：一曰：行香定座，上经上讲之法；二曰：常日六时，行道、饮食、唱时法；三曰：布萨、差使、悔过等法。

唐道世《法苑珠林·呗赞篇》载曰：

> 又昔晋时有道安法师，集制三科上经、上讲、布萨等。先贤立制，不坠于地，天下法则，人皆习行。

宋赞宁《大宋僧史略》卷中载：

> 晋道安法师伤戒律之未全，痛威仪之多缺，故弥缝其阙，埭堰其流，立三例以命章，使一时而生信：一、行香定座上讲；二、六时礼忏；三、布萨等法。过逾此法者，则别立遮防。

道安所制"僧尼轨范"，当即《出三藏记集》卷十二所载《法苑杂缘原始集目录》中的《安法师法集旧制三科》。此虽不存，但据上面所引"三例"或"三科"，其内容大体是：其一为讲经说法的仪式和方法；其二是日夜六时的修行、食住

---

① 指萨婆多(说一切有)部《十诵律》、昙无德(法藏)部《四分律》、摩诃僧祇(大众)部《僧祇律》、弥沙塞(化地)部《五分律》。

② 《出三藏记集》卷 9 。

的规定；其三是对半月举行一次的说戒忏悔仪式（“布萨”）、夏安居结束时举行的检举忏悔集会（“差使、悔过”）① 的规定。

道安制定的戒规影响很大，据称：“天下寺舍，遂则而从之”②；“凿空开荒，则道安为僧制之始也”。③

与此几乎同时，江南著名佛教领袖支道林也著有《众僧集议节度》。后来，道安的弟子慧远在庐山也著有《社寺节度》、《外寺僧节度》、《比丘尼节度》等④。这说明随着僧尼的增多，制定适合汉地环境条件的戒规以约束僧团，已是佛教进一步发展的需要。

（五）在前秦国都长安的参政和译经活动（公元379—385年）

苻坚的最高政治顾问

东晋孝武帝太元三年（378）春，苻丕率兵攻打襄阳，道安为镇守襄阳的南中郎将朱序所拘，不得擅离，他只好把徒众分散到各地。翌年二月，苻丕攻陷襄阳，俘朱序，并把道安与习凿齿同送长安。苻坚素闻道安之名，常说：

---

① “布萨”，梵文 Upavasatha 的音译，意译为“净住”、“长养”等。为出家僧尼每半月（十五日与二十九日或三十日）集会，进行说戒、忏悔的仪式。“差使”，当即“作举”，每年夏安居结束，举行“自恣”仪式，差有德之僧举他人之过为“作举”，自己进行忏悔，为“悔过”。

② 《高僧传》卷5。

③ 《大宋僧史略》卷中。

④ 《出三藏记集》卷12载陆澄《法论目录》各载其序。《大宋僧史略》卷中仅举支道林《众僧集仪度》、慧远《社寺节度》。

襄阳有释道安是神器，方欲致之以辅朕躬。①

道安到达长安，接见与语，非常高兴，赏赐很多。与诸镇书曰：

昔晋氏平吴，利在二陆(按：陆机、陆云②)；今破汉南，获士裁一人有半耳。③

一人指道安，半人指习凿齿，可见对道安的尊崇。

道安被安置住长安五重寺，有僧众数千人。此后，道安实际处于前秦最高佛教领袖的地位。从魏晋以来，沙门或依国土为姓，或依师为姓，故姓各不相同。道安以为沙门之师莫尊于释迦，因此主张以"释"为姓。后得《增一阿含经》，其中果然讲四河入海，无复河名，四种姓之人为沙门，皆称释种④。这种主张得到公认，后来的出家者皆以"释"为姓，自称"释子"。这在增强佛教僧侣的宗教意识，巩固僧侣集团的统一方面，是有重要作用的。

道安博涉群书，善为文章，长安官僚贵族子弟写诗著赋者，皆前来依附致誉。时兰田得一大鼎容二十七斛，边

---

① 《高僧传》卷5。

② 《晋书·陆机传》载，三国吴陆机、陆云兄弟以文彩知名，晋灭吴，同到洛阳。太常张华对陆机云："伐吴之役，利获二俊。"

③ 《晋书·习凿齿传》。

④ 《增一阿含经》卷21载：佛告比丘："四大河入海已，无复本名字，但名为海。此亦如是，有四姓；云何为四：刹利、婆罗门、长者、居士种，于如来所剃除须发，著三法衣出家学道，无复本姓，但言沙门释迦子。"

有篆铭，人皆不识，请道安看。道安告诉说，此为古篆书:“鲁襄公所铸”，顺手写成隶书。道安由此又以多闻广识出名。苻坚敕诸学士，内外有疑皆师于道安。故京城一带有语曰:“学不师安，义不中难。”①

道安为苻坚敬信，实际是他的最高政治顾问。苻坚基本平定北方后，企图南下灭晋，统一中国。东晋太元七年(382)十月，苻坚会群臣商议此事，同意者少。其弟阳平公苻融为他素所信重，也反对此举。他从当时东晋及前秦国内形势进行分析，指出:“虚劳大举，必无功而反(返)。”太子苻宏与诸大臣石越、原绍等也进行切谏，但皆未被采纳。在这种情况下，一些大臣找到道安，请他向苻坚进谏，曰:“主上欲有事于东南，公何不为苍生致一言也?”道安虽出家为僧，但对现实政治局势还是关心的。从其经序所说“戎狄孔棘”、“猃狁猾夏”来看，早年对胡族政权是相当鄙夷的。在这个东晋危亡之际，自然愿意劝阻苻坚灭晋。一日，苻坚游于东苑，命道安同辇，尚书左仆射权翼以“道安毁形贱士，不宜参秽神舆”进行谏止，苻坚斥责说:“安公道冥至境，德为时尊，朕举天下之重，未足以易之。非公与辇之荣，此乃朕之显也。”即命权翼扶道安升辇。苻坚向道安示意将南下灭晋，道安乘机进谏说:

> 陛下应天御世，居中土而制四维，逍遥顺时，以适圣躬，动则鸣銮清道，止则神栖无为，端拱而化，与尧舜比

① 皆见《高僧传》卷5本传。

隆，何为劳身于驰骑，口倦于经略，栉风沐雨，蒙尘野次乎？且东南区区，地下气疠，虞舜游而不返，大禹适而弗归，何足以上劳神驾，下困苍生。《诗》云："惠此中国，以绥四方。"苟文德足以怀远，可不烦寸兵而坐宾百越。①

大意是说不要以武力攻取东晋，而应实行仁政，以"文德"感化招致尚未归服者。这与佛图澄当年劝谏石勒、石虎的口吻略同。所依据的道理，不是佛教教义，而是传统的儒家观念。对此，苻坚也以儒家的说教进行解释，谓"思混一六合，以济苍生。天生蒸庶，树之君者，所以除烦去乱，安得惮劳②！朕既大运所钟，将简天心以行天罚"③，表示一定兴师南征。道安不得已，又提出缓兵之计，说：

若銮驾必欲亲动，犹不愿远涉江淮，可暂幸洛阳，明授胜略，驰纸檄于丹阳，开其改迷之路。如其不庭，伐之可也。

苻坚不纳④。第二年八月，率重兵南下，经淝水一战，大败逃归。自此，前秦土崩瓦解，诸胡族贵族纷纷拥兵而起，其中强大的有羌人姚氏集团和鲜卑慕容氏集团等。

东晋太元九年(384)，慕容冲(后建西燕)攻占阿房城

---

① 以上见《晋书·苻坚载记》。

② 《尚书·泰誓》："天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方；有罪无罪，予曷敢有越厥志。"

③ 《尚书·泰誓》："……奉予一人，恭行天罚"；同上《多士》："我乃明致天罚。"

④ 以上见《晋书·苻坚载记》，并参考《高僧传·道安传》、《通鉴》卷104。

(简称"阿城"),接着进逼长安。时长安大饥,人相食,"诸将归而吐肉以饴妻子"①。在危急情况下,苻坚对神佛的灵力更加迷信。传说隐居倒虎山(在今陕西华县西)的陇西方士王嘉有异术,能预言吉凶。苻坚与后秦王姚苌、西燕王慕容冲皆遣使迎之。十一月,王嘉入长安,"众闻之,以为坚有福,故圣人助之,三辅堡壁及四山氐、羌归坚者四万余人"②。苻坚安置王嘉与道安住外殿,"动静咨之"③。第二年二月八日,道安死,五月,苻坚败于慕容冲,以谶书云:"帝出五将久长得"④,即留太子苻宏守长安,自率兵奔五将山,不久被姚苌俘获,缢死于新平佛寺。

组织翻译佛经

道安在长安仍从事《般若经》等的研究和宣讲,同时又利用前秦朝廷所提供的优厚条件组织中外学僧翻译佛经。虽也翻译过大乘佛典,但主要是翻译新从印度西北和西域传入的小乘说一切有部的经典。现略述如下:

(1)《大品般若经》的补译——《摩诃钵罗若波罗蜜经抄》五卷和"五失本,三不易"

前秦建元十八年(382)九月,车师前部王弥第(《晋书》作"弥窴",《通鉴》作"弥真")入朝于秦,其国师鸠摩罗跋提献胡语《大品》一部,实有一万七千二百六十首卢(偈颂),

① 《晋书·苻坚载记》。

②③ 《通鉴》卷105。

④ 《通鉴》卷106。

五十五万二千四百七十五字。道安即命天竺沙门昙摩蜱执原本，佛护口译，慧进笔受。译为《摩诃钵罗若波罗蜜经抄》五卷(参见前面"《般若经》的宣讲和佛教著述"部分)。

在这个过程中，道安对古来译经的经验进行总结，提出著名的"五失本，三不易"的说法。所谓"五失本"，即佛经译文有五种失去(或改变)原经的本来表达方式的情况：一曰："胡语尽倒而使从秦"，是说译经时要把胡语(梵文等)的倒装句译为汉文("秦")的表达方式；二曰："胡经尚质，秦人好文，传可众心，非文不合"，是说为了迎合中国内地人好文的学风，必须把原为质朴的经语加以修饰；三曰："胡语委悉，至于叹咏，叮咛反复，或三或四，不嫌其烦，而今裁斥"，此指译经时删繁为简；四曰："胡有义记，正似乱辞，寻说向语，文无以异，或千五百，刈而不存"，谓原经有近似中国辞赋篇末总结全篇要旨的"乱辞"("乱曰")的"义记"，但在译时皆略去不译；五曰："事已全成，将更傍及，反腾前辞已乃后说而悉除"① 是说原本在讲完一事，将述别的内容时，需重复前面所说，但译经时皆予删除。

所谓"三不易"是指在翻译《般若经》等经典的过程中有三种很不容易的情形，一曰："圣必因时俗有易，而删雅古，以适今时"，此谓译文应适应时代；二曰："愚智天隔，圣人叵阶，乃欲以千岁之上微言，传使合百王之下末俗"，此指译文应适合当代信徒的接受能力；三曰："阿难出经，去

① 见《出三藏记集》卷 8《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》。

佛未久，尊者大迦叶令五百六通(按："六通"，指具备"六神通"的罗汉)迭察迭书(按：此指会诵经律的第一次结集)。今离千年，而以近意量裁；彼阿罗汉乃兢兢若此，此生死人而平平若此，岂将不知法者勇乎？"① 意谓当年阿罗汉(据称已摆脱生死轮回) 结集佛经尚且不易，如今没有达到解脱的译者要表达佛经原意，更加困难。因为有此"五失本，三不易"的情况，所以道安主张译胡为汉应特别慎重。

(2)翻译小乘佛经

自从东汉安世高把大量小乘佛典译为汉文后，历代都有传译，然而到道安时，小乘佛典的传译又达到一个新的高潮。从译经僧的国籍和译出的经典来看，这些佛典当是流传于印度西北(罽宾等地)和西域北道一些地方(如龟兹、车师前部等) 的说一切有部的经典。协助道安组织和直接参与翻译小乘佛典的有赵整、竺佛念、法和以及僧碧、僧叡、僧导等。

赵整(原作"赵正"，此据《晋书·苻坚载记》改)，字文业，洛阳清水人，或曰济阴人，年十八为前秦著作郎，后迁至黄门侍郎、武威太守。学兼内外，常以歌谚讥谏时事。后因关中佛法兴盛，愿出家为僧，苻坚惜而未许，苻坚死后，方遂其志，更名"道整"。隐于商洛山，专精经律。晋雍州刺史郗恢钦其风尚，逼其同游，死于襄阳。②

竺佛念，凉州人，出家讽习众经，粗涉外典，尤精字

① 《出三藏记集》卷 8。

② 《高僧传》卷 1《昙摩难提传》附传。

句训诂。少好游方，备观各地风俗。家世西河，洞晓方言，又明解“华戎音义”。在长安道安主持的译场，常任传译（口译），助外来学僧译经。道安死后，在后秦继续译经。《高僧传》卷一谓：“自世高、支谦以后，莫逾于念；在苻、姚二代，为译人之宗。”与兜佉勒国沙门昙摩难提共译《增一阿含经》四十一卷（佚）、《中阿含经》五十九卷（佚），自译《菩萨璎珞经》十二卷、《十住断结经》十一卷、《菩萨处胎经》五卷、《中阴经》二卷、《王子法益坏目因缘经》一卷。①

法和，荥阳人，少与道安同学，“善能标明论总，解悟疑滞”，石赵灭后，因战乱与道安在新野分手，率徒入蜀。闻襄阳陷落，自蜀入关住阳平寺，与道安“详定新经，参正文义”。道安死后，与提婆东去洛阳研讲佛经。后秦时应晋王姚绪之请，往蒲坂（在今山西永济县西）讲经②。鸠摩罗什曾作颂赠法和曰：“心山育明德，流薰万由延（由延，印度长度单位，约合三、四十华里）；哀鸾孤桐上，清音彻九天。”③ 看来法和与鸠摩罗什也是有交往的。

至于僧碧、僧叡、僧导等，皆为道安的弟子。

道安组织译出的小乘佛经，其原本多是由外来学僧携来或诵出。为叙述方便，这里先就外来僧进行介绍，再附译经于后。

---

① 《高僧传》卷 1《竺佛念传》。
《出三藏记集》卷 2。

② 《高僧传》卷 5《法和传》。

③ 《高僧传》卷 2《鸠摩罗什传》。

僧伽跋澄(众现)

罽宾(在克什米尔一带)人，历访佛教名师，备习三藏，“博览众典，特善数经(按，此指阿毗昙)，阐诵《阿毗昙毗婆沙》，贯其妙旨。”前秦建元十七年(381)来到关中。此时大乘佛典流传不广，“禅数(按：禅法、阿毗昙)之学甚盛”。他受到当地僧众欢迎，誉之为“法匠”。前秦秘书郎赵整崇信佛法，听闻外国宗习《阿毗昙毗婆沙》，乃盛供衣食物品，请僧伽跋澄诵出，与道安等集僧宣译；此外，还译有二经。

《阿毗昙毗婆沙》(或作《鞞婆沙论》、《杂阿毗昙毗婆沙》)十四卷

僧伽跋澄口诵经本，兜佉勒沙门昙摩难提笔受为梵文，佛图罗什宣译，秦沙门敏智笔受为汉文，赵整正义，道安校对，前秦建元十九年(383)夏秋译出。①

据道安《鞞婆沙序》，古印度迦旃延子著《阿毗昙》四十四品②，是训释四部《阿含经》的；后来，有三位“罗汉”，名字分别为尸陀槃尼、达悉、鞞罗尼，又各撰《毗婆沙》，广引经论解释《阿毗昙》。但达悉的《毗婆沙》被认为是“迷而近烦”，鞞罗尼的则“要而近略”，唯有尸陀槃尼的“最折中”，道安说：

① 参见《高僧传》卷1《僧伽跋澄传》，并参考《出三藏记集》卷10《鞞婆沙序》。

② 迦旃延子，亦译为迦多衍尼子。此论的译本有：僧伽提婆和竺佛念译《阿毗昙八犍度论》三十卷、唐玄奘译《阿毗达磨发智论》。全书有八犍度(蕴)四十四跋渠(纳息)，相当于八章四十四节。

其在身毒，登无畏座(按：此指讲座)，僧中唱言，何莫由斯道也。其经犹大海与！深广浩汗，千宝出焉。犹昆岳与！嵬峨幽蔼，百珍之薮。资生之徒，于焉斯在，兹经如是，何求而不有乎？

可见此论书在道安等佛教学者心目中的地位。此书今存，题为《鞞婆沙论》，十四卷，尸陀槃尼撰，苻秦僧伽跋澄译（见《大正藏》卷 28)。从内容看，与唐玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》(二百卷)前面部分大体相近。

《婆须蜜》(或作《尊婆须蜜菩萨所集论》)十卷。

僧伽跋澄携来梵本，前秦建元二十年(384)武威太守赵整求出之。由僧伽跋澄、昙摩难提、僧伽提婆三人共执梵本，竺佛念传译，慧嵩笔受，道安与法和对校修饰，赵整稍加润色。①

按，“婆须蜜”，梵文 Vasumitra 的音译，意译“世友”，是说一切有部“四大论师”(世友、法救、妙音、觉天）之一。《出三藏记集》卷十载《婆须蜜集序》（当为道安著，原题“未详作者”）说，婆须蜜原为婆罗门之子，名郁多罗，出家后改今名，佛灭后周游妒国槃奈国，“高才盖世，奔逸绝尘”②，撰集此论，共十一品十四犍度(按：意为十一品十四章；第一犍度分为七品，最后第十四犍度分四品，其它不分品)。“该罗深广，与阿毗昙并兴外国，傍通大乘，特明尽漏。”

①② 参见《出三藏记集》卷 10《婆须蜜集序》。

此论今存，题为《尊婆须蜜菩萨所集论》，十卷，尊婆须蜜造，苻秦僧伽跋澄等译(见《大正藏》卷28)。说一切有部论书之一。全书十四犍度的名称是：聚、心、三昧、天、四大、契经、更乐、结使、行、智、见、根、一切有、偈，从不同方面论释小乘佛教的基本概念(如五阴、四大、四禅、见等)和教义；其“一切有犍度”论述说一切有部的基本观点：“当言一切有；如此一切，乃至有为(按：指一切有生灭变化的事物)、无为(按：谓一切无生灭变化的事物，指佛教所说的涅槃、虚空等)，彼则有，是故一切有。”

《僧伽罗刹所集经》三卷

前秦建元二十年(384)僧伽跋澄于长安石羊寺诵出此经(或云“赍此经本来诣长安”)，应赵整之请译出。竺佛念传译，慧嵩笔受，道安与法和对检校定。

据《僧伽罗刹经序》(《出三藏记集》卷十，当为道安著，原题“未详作者”)，僧伽罗刹(意译“众护”)是古印度须赖国人，释迦逝后七百年生，出家学道，至犍陀越土，为甄陀罽膩王师，“高明绝世，多所述作”。汉译《道地经》一卷(东汉安世高译)、《修行道地经》七卷(西晋竺法护译，按：此二经繁简不同)的原本即他所撰。此《僧伽罗刹经》亦为佛陀传记之一种，述“世尊自始成道，迄于沦虚，行为巨细，必因事而演，游化夏坐，莫不曲备。虽《普曜》、《本行》、《度世》诸经，载佛起居，至诸为

密。今揽斯经，所寤复多矣。”《开元释教录》将此经与《道地经》、《修行道地经》的目录皆列入“圣贤传记录”中。此经今存(见《大正藏》卷四)，讲释迦牟尼“前世”以种种身分修持“菩萨行”(大慈、布施、持戒、精进、忍辱、三昧、智慧等)和从降生、出家、传教到涅槃的故事，最后是阿儵王(阿育王)出世的传说。

昙摩难提(法喜)

兜佉勒(即“吐火罗”，“大夏”，在今阿富汗一带地方)人，出家后遍读三藏，“阇诵《增一阿含经》，博识洽闻，靡所不综”，周游各地，认为“弘法之体，宜宣布未闻”。于是东越流沙，于前秦建元二十年(384)到达长安，因名声很高，受到苻坚的盛礼接待。“先是中土群经，未有《四含》(四《阿含经》)”，武威太守赵整请道安等召集学僧，请昙摩难提口诵梵本，译：

《中阿含经》五十九卷

慧嵩笔受。建元二十年译出。

《增一阿含经》四十一卷(或作三十三卷)

竺佛念传译，慧嵩笔受，道安与法和考校审定，僧略(或作“僧碧”)、僧茂助校漏失。从建元二十年夏至次年春完成。①

据道安《增一阿含序》，四部《阿含经》(长、中、杂、增一)的内容相同。因《增一阿含经》的经文按法数(按，

① 以上参见《高僧传》卷1《昙摩难提传》及《出三藏记集》卷9所载道安《增一阿含序》。

把佛法按义分类，冠以一、二、三等数字，如三宝、四谛等）的顺序，从一法、二法递增，“数终十，今加其一”，即最后至十一法，故称“增一”。

以上二经早已佚失。今存《中阿含经》六十卷、《增一阿含经》五十一卷，皆东晋僧伽提婆译。“阿含”（梵文āgama），也译“阿锆”、“阿含暮”、“阿笈摩”，意译“法归”、“无比法”、“教”、“传”等，意为“传承的教说”或“集结教说的经典”。四部《阿含经》的内容略同。一般认为，此经基本内容在释迦牟尼去世的当年举行的第一次结集时已被确定，至部派佛教形成前后被系统整理，约前一世纪写成文字。主要内容是论述四谛、八正道、十二因缘、五蕴、四禅及善恶因果报应、生死轮回等小乘佛教的基本教义。各个部派所传的《阿含经》不尽相同。昙摩难提所译的《中阿含经》、《增一阿含经》大概是流行于兜佉勒一带的说一切有部传承的两部经。

另外，昙摩难提还译有《三法度论》二卷。因时值燕秦交战，关中大乱，仓促之际，译文“义旨句味，往往不尽”，不久道安亡故，未及改正①。故此经未行于世，今存者为僧伽提婆所译《三法度论》。

僧伽提婆（众天）

僧伽提婆，也作“僧伽提和”、“僧伽稊婆”，本姓瞿昙，罽宾人。出家修学，远求名师，学通三藏，尤善《阿

① 见《出三藏记集》卷9载《中阿含经序》、《高僧传》卷1《昙摩难提传》、《僧伽提婆传》。

毗昙心》，常诵《三法度论》，以为是“入道之府”。前秦建元十九年(383)到长安。应法和之请，诵出并参与译：

《阿毗昙八犍度论》(一名《迦旃延阿毗昙》) 三十卷(或云二十卷)

竺佛念传译，慧力、僧茂笔受。法和理其旨归，僧伽提婆检校所译，其内“颇杂义辞”。法和深以为憾，道安也认为不可，遂令再译。提婆忘掉“因缘”一品。①

道安《阿毗昙序》对此书介绍说：“阿毗昙”者，意为“大法”(按，此“法”指“教法”)。佛涅槃后，迦旃延(即迦旃延子、迦多衍尼子)“以十二部经② 浩博难究，撰其大法为一部，八犍度(意为八章)四十四品也。其为经也，富莫上焉，邃莫加焉。要道无行而不由，可不谓之富乎！至德无妙而不出，可不谓之邃乎！……其说智也周，其说根也密，其说禅也悉，其说道也具”，认为研学此书，所求必得。

迦旃延（迦多衍尼子，约前一、二世纪）的《阿毗昙八犍度论》，唐玄奘译为《阿毗达磨发智论》，是说一切

---

① 见《高僧传》卷1《僧伽提婆传》及道安《阿毗昙序》(《出三藏记集》卷10)。

② 佛经体例的十二种类别：(1)修多罗（契经、经)、(2)祇夜（重颂)、(3)和伽罗那(授记，一种预言)、(4)伽陀(孤起颂)、(5)优陀那(佛无问自说)、(6)尼陀那(因缘)、(7)阿婆陀那（譬喻）(8)伊提曰多伽(如是语经)(9)阇陀伽(本生)、(10)毗佛略(方广)、(11)阿浮陀达磨(未曾有，记佛神通)、(12)优波提舍(论议)。

有部的最基本的论书，被喻为“身论”，而称其它六部论书为“六足论”①；“足”有“助成”之意，即作为《八犍度论》的辅助论书。“犍度”（梵文 skandha），意为“聚”、“蕴”、“藏”、“节”，为佛教论律书中篇章的名称。“八犍度”，意为“八章”或“八篇”，包括：杂（四善根、四圣果等）、结使（三结、五盖等）、智（二智、三慧等）、行（三业、三业道等）、四大（地水火风）、根（五根、六根等）、定（四禅、八定）、见（四意止、断见、常见等）。全书通过这八个方面论证说一切有部关于人生、修行和解脱的基本观点。

此书译出不久，战乱加剧，在道安死去后，僧伽提婆与法和等人东去洛阳，四五年间，校订和研讲僧伽跋澄和昙摩难提所译经典，“方知先所出经，多有乖失”②。又应法和之请，重译《鞞婆沙》。后秦姚兴皇初（394—399）年间，法和到后秦国都长安，提婆过江，先投庐山慧远，后到建康讲经译经。僧伽提婆离长安以后的译经有：

《阿毗昙心》十六卷（或十三卷，前秦末译于洛阳）

《鞞婆沙阿毗昙》十四卷（一名《广说》，在洛阳译出）

《阿毗昙心》四卷（晋太元十六年〔391〕在庐山为慧远译出）

---

① “六足论”包括：（1）《集异门足论》，传为舍利弗著；（2）《法蕴足论》，传为大目乾连著；（3）《施设足论》，传为大迦多衍那著；（4）《识身足论》，提婆设摩著；（5）《品类足论》，筏苏蜜多罗著；（6）《界身足论》，筏苏蜜多罗著。

② 《高僧传》卷1《僧伽提婆传》。

《三法度论》二卷(同上)

《中阿含经》六十卷（或云五十八卷，晋隆安元年〔397〕译于建康，道慈笔受）

《增一阿含经》五十一卷(译经地同上，竺道祖笔受)

《教授比丘尼法》一卷(译于庐山)(阙)前后译经七部一百四十八卷①。

鸠摩罗跋提

亦作鸠摩罗佛提，车师前部国国师，于前秦建元十八年(382)随国王弥第来长安，献大品《般若经》胡文本一部(见前)。此后，鸠摩罗跋提即留长安参与译经。据现存资料，他译的佛经有：

《阿毗昙心》(或作《阿毗昙抄》)

《出三藏记集》卷十所载《阿毗昙心序》(当为慧远著，原题"未详作者")说："释和尚昔在关中，令鸠摩罗跋提出此经，其人不闲晋语，以偈本难译，遂隐而不传；至于断章，直云修妒路(按：或"修多罗"，指经、经文)。及见提婆，乃知有此偈。以偈检前所出，又多首尾隐没。互相涉入，译人所不能传者，彬彬然。是以劝令更出。"此"释和尚"即指释道安。是说道安曾令鸠摩罗跋提译过《阿毗昙心》，因译者不懂汉语，译文遗漏错讹较多，故慧远叫僧伽提婆另译（按，当即四卷本《阿毗昙心》)。

① 此据《出三藏记集》卷2、《开元释教录》卷3。僧伽提婆在东晋的某些译经，将在有关章节介绍。

《四阿锭暮抄》二卷。

《出三藏记集》卷九载《四阿含暮抄序》(当为道安著，原题"未详作者")说，印度婆素跋陀抄取四部《阿含经》中的内容，为《四阿锭暮抄》，"九品四十六叶，斥重去复，文约义丰"。有外国沙门，字因提丽，携此经至车师前部国，其王弥第求其诵出，遂得流布内地。"壬午之岁"(公元382年)八月，"东省先师寺庙"(按，此指道安回邺探视佛图澄寺庙)，于邺寺令鸠摩罗佛提执胡本，竺佛念、佛护(佛图罗刹)宣译，僧导、昙究、僧叡笔受。

(3)翻译戒律

为适应内地僧团发展的需要，道安十分重视搜求与翻译戒律。在他的主持下，以外国僧人昙摩侍为主，译出如下戒律：

《十诵比丘戒本》(或云《十诵大比丘戒》)一卷

昙摩侍诵出，竺佛念写为梵文，道贤宣译，慧常笔受。关于译出的时间，道安《比丘大戒序》谓："至岁在鹑火，自襄阳至关右，见外国道人昙摩侍讽《阿毗昙》，于律特善，遂令凉州沙门竺佛念写其梵文……"①按："鹑火"乃"大火"之误，应为前秦建元十五年己卯之岁(379)。

《比丘尼大戒》(亦云《十诵比丘尼戒》)一卷

僧纯、昙充从拘夷(龟兹)沙门佛图舌弥处得

① 《出三藏记集》卷11。

此戒本及《教授比丘尼二岁坛文》，昙摩侍与竺佛念共译①，慧常笔受。译出时间，《关中近出二种坛文……》②内“卷初记”云：“太岁己卯鹑尾之岁十一月十一日”；“卷后又记云”：“秦建元十五年十一月五日，岁在鹑尾。”按：“鹑尾”当是“大火”之误，为公元 379 年。③

《教授比丘尼二岁坛文》一卷。

昙摩侍与竺佛念共译④，慧常笔受。译时同上。

以上戒律，当是说一切有部流行地区(如龟兹)所传承的上座部系统的戒律的一部分。

此外，前秦建元十八年 (382) 罽宾律学僧人耶舍诵出《鼻奈经》(亦作《鼻奈耶律》、《鼻奈耶》)十卷，由鸠摩罗佛提写为梵文，竺佛念译出，昙景笔受⑤。“鼻奈耶”，亦作“毗奈耶”，梵文 Vinaya 的音译，意译为“调伏”，即佛教的律戒。此律今存，题“姚秦竺佛念译”，也是说一切有部的戒律，与昙摩侍等所译戒律的内容略同（据道安《鼻奈耶序》)。

---

① 诸载不一，或云“昙摩侍传，佛念执胡”，或云“令昙摩侍出，佛图卑为译”，或云“竺佛念传语。”此据《开元释教录》卷 15。

② 《出三藏记集》卷 11。

③ 关于以上二部戒律的译时，诸经录记载不一，此据《出三藏记集》卷 11 载道安《比丘大戒序》及《关于近出尼二种坛文夏坐杂十二事》。

④ 此据《开元释教录》卷 15。

⑤ 据道安《鼻奈耶·鼻奈耶序》(《频伽藏》寒九，《大正藏》卷 24)。

(六)释道安在中国佛教史上的地位

道安是一位著名的中国佛教学者和僧团领袖，对中国内地僧团的确立和中国佛教理论体系的形成有较大的影响。

(1)佛教自传入中国后，虽历代译有大量佛经，但汉人僧侣的研究著述甚少。道安博读儒家经书，又精研自东汉安世高以来的小乘(主要是说一切有部)的禅法、阿毗昙的经典，并适应社会上盛行玄学的学术风潮，大力研究和宣传大乘般若学说，有不少著述。据统计，道安所著各种佛教著述(包括注解、序)四十八种，其中可断为小乘著作的有二十四种，大乘般若著述十四种，地志一种，经录一种，戒规一种。

在这些著作中，道安借助中国传统文化思想和老庄玄学语言、概念，来解释和发挥佛教教义；特别在般若学方面，套用玄学贵无派的本体论的论证方式，建立了“本无宗”的般若学理论。“本无宗”是东晋十六国时期中国佛教般若学派“六家七宗”中影响最大的一派学说。①

(2)过去翻译佛经，皆由民间分散进行。道安在长安主持翻译佛经，由于其所处佛教界的领袖地位，比较容易得到国家的保护和资助，选择翻译人才，主持翻译事业方面都比过去有极大的进展。

---

① 详见第二章第四节“六家七宗”。

道安主持译出的佛典约有十四部一百八十三卷，“百余万言”。其中的小乘佛教典籍占绝大部分，共十三部一百七十八卷。这些小乘佛典主要是上座部系统说一切有部传承的《阿含经》和论释《阿含经》教义的论书(阿毗昙)。这是在东汉安世高之后第二次大规模地把说一切有部的典籍译为汉文。中国后世虽盛行大乘，但因为小乘佛教经典，特别是阿毗昙，对佛教基本概念、教义作了分门别类的解释，所以流传也较广。

(3)道安重视传教，谓“教化之体，宜令广布”。他所建立的僧团有几百人，其中著名的弟子有释法和、竺法汰(二人皆“少与道安同学”)、慧远、昙翼、昙徽、法遇、道立以及僧碧、僧叡等。道安从河北到襄阳，最后西入长安，其间两次“分张徒众，各随所之”，其弟子们或“率徒入蜀”，或“弘教东南”，或隐栖庐山，或立寺荆州……分布于大江南北，传教于山乡城镇。僧碧、僧叡曾助道安译经，后又投入鸠摩罗什门下，成为罗什的得力助手。道安提出僧人不用俗姓，以释为姓，此后遂成定制。在东晋十六国时期，佛教进一步向社会普及，道安及其弟子的广泛传教活动，对此有很大促进作用。

(4)道安编著了第一部系统的佛教经录，为中国佛教目录学奠定了基础。

道安在佛教界的地位和影响，即在当时已被人承认。据传，龟兹鸠摩罗什远闻道安之名，“谓是东方圣人，恒遥而礼之”；东晋孙绰《名德沙门论》，谓其“博物多才，通经

名理”。道安死后，有人为赞曰：“物有广赡，人固多宰，渊渊释安，专能兼倍，飞声汧垄，驰名淮海，形虽草化，犹若常在。”①

第三节　佛图澄、释道安的弟子及其传教活动

东晋十六国时期，佛图澄和释道安的弟子是活跃于佛教界的骨干力量。他们分布在全国各地，积极从事传教。

佛图澄的弟子除释道安、法和以外，还有竺僧朗、竺法雅、竺法汰。

竺僧朗

或作“释僧朗”，俗姓李，冀(治今河北高邑西南) 人②。“少事佛图澄，硕学渊通，尤明气纬(按：望气、谶纬)”③。后游方修道，曾于关中讲《放光般若经》④。前秦苻健皇始元年(351)与僧湛、僧意东入泰山⑤，在西北方的金舆谷昆仑山中建立寺院，“内外屋宇数十余区”⑥，慕名来寺修学

① 载《高僧传·道安传》。本传以此“赞”为孙绰著。按孙绰卒于道安之前(371 年)，不可能是此“赞”的作者。

② 据唐道宣《集神州三宝感通录》卷中。《高僧传》卷 5 本传谓京兆（治今西安西北）人。

③ 见《水经注》卷 8“济水”。《高僧传》等均未讲其师承。

④ 《高僧传》卷 6“僧叡传”。

⑤ 《集神州三宝感通录》卷中：“与湛、意两僧俱入东岳”。

⑥ 《高僧传》卷 5《竺僧朗传》。

者百有余人。与栖居此山的隐士张忠(字巨和)① 为林下之交。苻坚曾遣使致书徵召，其书曰：

皇帝敬问太山朗和尚：……朕以虚薄，生与圣会，而隔万机，不获辇驾。今遣使人安车相请，庶冀灵光，回盖京邑。今并送紫金数斤，供铸形像，绢绫三十匹，奴子三人，可备洒扫。至人无违，幸望纳受，想必玄鉴，见朕意。②

僧朗以老病辞就，其答苻坚书曰：

如来永世，道风潜沦。忝在出家，栖心山岭，精诚微薄，未能弘匠。不悟陛下远问山川，诒命殷勤，实感恩旨。气力虚微，未堪跋涉，愿广开法轮，显保天祚。蒙重惠赐，即为施设，福力之功，无不蒙赖。贫道才劣，不胜所重。③

此后，苻坚常遣使致书，资助财物。后沙汰（意为淘汰、整顿）众僧，乃别诏曰："朗法师戒德冰霜，学徒清秀，昆仑一山不在搜例。"④ 给以特别的照顾。

东晋孝武帝司马曜，(字昌明公元 373 年即位，此信当写于淝水之战后不久）致书曰：

---

① 《晋书》卷 94"张忠传" 载：晋"永嘉之乱，隐于泰山。恬静寡欲，清虚服气，餐芝饵石，修导养之法"，不修经典，"劝教但以至道虚无为宗"，窟居，"其教以形不以言"，弟子受业，观形而退。苻坚使迎入长安，归途死于华山之东。自称"东岳道士"。

② 《广弘明集》(四部丛刊本，本节皆用此本)卷 28 上《与朗法师书》。

③ 《广弘明集》卷 28上《答秦主苻坚书》。

④ 《高僧传》卷 5《竺僧朗传》。

承叡德光，时飞声东岳，灵海广淹，有生蒙润……今龙旗方兴，剋复伊洛，思与和尚，同养群生。①

遣使送五色珠像一躯、明光锦五十匹、象牙簟五领、金钵五枚。

后燕王慕容垂(公元 384 年建国)在信中说：

……元戎剋兴，征扫暴乱，至人通灵，随阶指化，愿兵不血刃，四海混伏……今遣使者送官绢百匹、袈裟三领、绵五十斤；幸为呪愿。②

南燕王慕容德(公元 398 年建国)在致僧朗的信中说："幸和尚大恩，神祇盖护"，③ 并授"东齐王" 号，封给奉高(今山东泰安东)、山茌(今山东长清东南)二县租税。僧朗辞受王号，而受二县租税。其答书曰：

贫道味静深山，岂临此位？且领民户，兴造灵刹，所崇像福，冥报有所归。④

后秦王姚兴（公元 394 年即位）也致书施物，表示在攻占洛阳后，将"东封巡省，凭灵伏威，须见指授"。⑤ 遣使赠金浮图(塔)三级、经一部、宝台一区。

北魏道武帝拓跋珪(公元 386 年建国)遣使致书曰：

---

①②⑤ 《广弘明集》卷 28 上《与朗法师书》。

③④ 《广弘明集》卷 28 上《与朗法师书》。并参见《高僧传》卷 5《竺僧朗传》。

上人德同海岳，神算遐长，翼助威谋，克宁荒服。①

赠素十二端、白氎五十领、银钵二枚。②

另，据载，北代(即鲜卑拓跋部的代国)、高丽以及所谓相国、胡国、女国、吴国、昆仑等“七国”也曾给僧朗送来金铜佛像。③

根据上述，竺僧朗是东晋十六国时期一位名声很高的僧人，受到北方一些少数民族政权的最高统治者和东晋孝武帝的信敬。僧朗所在的泰山是古来帝王封禅祭祀天地的地方，这又增强了僧朗在他们心目中的地位。这种对神、佛及其代理人(方士、僧)的崇拜，反映了当时统治阶级心灵世界的一个方面。

僧朗身居泰山深谷，与长安的道安也有联系。据《高僧传》卷五《法和传》载，道安曾与法和到泰山金舆谷寺举办法会，二人登山远眺，谈论死后归宿问题，道安说：“法师持心有在，何惧后生；若慧心不萌，斯可悲矣。”④ 意为修有智慧，就可达到解脱，不必再担心轮回生死了。

竺法雅和“格义”

竺法雅，河间(治今河北献县东南)人，⑤少善外学(儒、

---

①② 《广弘明集》卷 28 上《与朗法师书》，并参见《魏书·释老志》。

③ 见《集神州三宝感通录》卷中。所谓相国、胡国、女国、吴国、昆仑，皆不详所指；仅录以供参考。

④ 《高僧传》卷 5《法和传》。

道诸经史)，出家后精通佛教义理，“衣冠士子，咸附谘禀”，门下弟子，皆“世典(儒、道等书)有功，未善佛理”。法雅与康法朗等，

以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义。

毗浮、昙相等僧，也以“格义”训导门徒。

此所谓“经中事数”，即佛经中的事项、教义和概念(因佛教的概念往往冠以数字，如五阴、四谛、八正道等，故常略称为“数”)。“拟配外书”，即运用为中土人士易于理解的儒家、道家等的名词、概念和思想，去比附和解释佛教的名词、概念和义理。例如把“真如”译为“本无”，“涅槃”译为“无为”，“禅定”译为“守一”，以及把“五戒”称为“五常”等等，并进行相应的解释，皆为“格义”。至于道安等人在所写的经序等著述中用老庄玄学语言论释佛教教义，也是“格义”。佛教这种外来宗教，要在中国扎根和发展，不借助“格义”的方法是难以为中国人所理解、接受的。

据载，法雅讲经，善于抓住要点，“外典、佛经，递互讲说”。常与道安、法汰共同探讨佛经，解释疑难之处。后在高邑(在今河北)建寺，有僧众百余人。弟子昙习，善谈论，受到后赵太子石宣的崇敬。(以上见《高僧传》卷四本传)

---

⑤ 《高僧传·佛图澄传》谓：“中山竺法雅”，此当指其传教之地。

竺法汰

竺法汰(320—387)，东莞(治今山东沂水东北)人。少与道安同学，佛图澄死后，追随道安，战乱中共同避难至新野，受道安之命到东晋治下的扬州（治所在建康，今南京)传教。临别对道安说：

> 法师仪轨西北，下座弘教东南，江湖道术，此焉相望矣。至于高会净国（按：指佛国净土，如弥勒兜率净国、阿弥陀极乐净土)，当期之岁寒耳。①

与弟子昙一、昙二等四十余人沿江东下，因病停于阳口。时桓温镇荆州，遣人邀法汰至荆州疗医。道安又派弟子慧远前来问病。据说法汰“形长八尺，风姿可观，含吐蕴藉，词若兰芳”。这在崇尚言词仪表的东晋上流社会，是容易受到欢迎的。桓温对他很敬重。当时沙门道恒在荆州宣传般若“心无义”，此说曾风行一时。法汰认为“此是邪说，应须破之”，乃召集名僧，命弟子昙一提出质难，“据经引理，析驳纷纭”。道恒能言善辩，不肯服输。第二天由慧远出面辩驳，“设难数番，关责锋起”，其间道恒稍加思索，未即回答，慧远便讽刺说：“不疾而速，杼轴何为?”意为如何不快回答，还要构思什么？在座皆笑。由此“心无义”之说不再流行。(《高僧传》卷五本传)

法汰到建康，住瓦官寺，开始并不出名。丞相王导第

---

① 《高僧传》卷5《竺法汰传》。

三子王洽(字敬如，任中领军，因称“王领军”)供养之。为使其成名，每与周旋，“来往名胜许，辄与俱，不得汰，便停车不行”。由此法汰之名为时人所重。① 晋简文帝深相敬重，请讲《放光般若经》；开题起讲之日，亲往与会，“王侯公卿，莫不毕集”。② 此后，门徒日众，前来问学者累计达千人之多，与道安也有书信往返。③ 瓦官寺原来只有堂塔，经他扩建，成为建康名寺。其所著义疏及与郗超（字嘉宾)之书论“本无义”，④皆行于世。

东亭王司马珣、太傅谢安，对他都很钦敬。死后，孝武帝诏曰：

> 汰法师道播八方，泽流后裔，奄尔丧逝，痛贯于怀。可赙钱十万，丧事所须，随由备办。⑤

孙绰为之赞曰：

> 凄风拂林，明泉映壑，爽爽法汰，校德无怍。事外萧洒，神内恢廓，实从前起，名随后跃。⑥

可见竺法汰在东晋上层社会的地位和影响。

---

① 《世说新语·赏誉篇》。

② 《高僧传》卷 5《竺法汰传》。

③ 《出三藏记集》卷 12“法论目录”中有法汰的《问释道安六通》、《问释道安神》；卷 5 录目道安《答法汰难》二卷。

④ 《出三藏记集》卷 12“法论目录”中有《本无难问》，注曰“郗嘉宾、竺法汰难，并郗答，往返四首”。又唐元康《肇论疏》卷上，谓竺法汰著有《本无论》。

⑤ 《高僧传·竺法汰传》。

⑥ 《世说新语·赏誉篇》注引《名德沙门题目》。

法汰的弟子昙一、昙二，并博练经义，又善《老子》、《易经》，与慧远齐名。竺道生曾是法汰的弟子，后入关，为鸠摩罗什著名弟子之一。

道安的弟子有昙翼、法遇、昙徽、道立以及僧碧、僧叡等。

昙翼

俗姓姚，羌人，或云冀州人，年十六出家，师事道安，少重律行，学通三藏，经游蜀郡，得到东晋益州刺史毛璩(字叔连)的信敬，受饷米千斛，皆分施别人。曾随道安在襄阳檀溪寺修法。长沙太守滕含在江陵舍宅为寺，请道安委派一僧为寺主。道安对昙翼说：

> 荆楚士庶，始欲师宗，成其化者，非尔而谁？①

昙翼受命至江陵建寺，此即长沙寺。后因避乱过江至上明(在今湖北松滋西)，又在此建造东寺。乱后回到江陵，扩建长沙寺。东晋义熙(405—418)年间，年八十二而终。

长沙寺僧卫，为殷仲堪所重，尤善《十住经》，为之注解②。

法遇

少时攻读儒家典籍，后出家师事道安，以“悟解”著

① 《高僧传》卷5《昙翼传》。

② 以见《高僧传·昙翼传》，并参见《名僧传抄·昙翼》(见《续藏经》第二编乙，7.1)。

称。东晋义阳(治今河南信阳)太守阮保，修书通好，常施赠钱财。前秦攻打襄阳，法遇避难东下，止江陵长沙寺，讲说众经，前来受业者达四百余人。

一日，寺内一僧因饮酒而忘记晚上烧香，法遇虽予以惩罚，但没有把他驱出僧团。道安时在长安，闻说此事，认为处罚不当，即派人以竹筒盛荆杖封送法遇。法遇见杖，即知师意，命维那（按：寺内管庶物、纲纪之职）击槌集众，把杖、筒置香凳上，行香毕，伏地，命维那杖三下；然后内杖筒中，垂泪自责。事后与慧远书曰："吾人微阁短，不能率众，和尚虽隔在异域，犹远垂忧念。吾罪深矣。"①死于晋太元(376—396)年间，年六十一。②

昙徽

昙徽(323—395)，河内(治今河南沁阳)人，年十二投道安出家。道安见其神采出众，先令读书，二三年中，学兼经史，十六岁方许剃发，使专研佛教义理。不到三十，便能讲经说法。后随道安在襄阳。前秦苻丕攻襄阳时，避难东下荆州，止上明寺。善于讲说，很受僧俗信徒欢迎。他绘制道安像，挂于寺内，常对之礼拜。于是江陵士女，也面向西方，向"印手和尚"(道安)③致敬。有人问："法师

① 《高僧传》卷5《法遇传》。

② 《名僧传抄·法遇传》(见《续藏经》第2编乙，7.1)。《高僧传》作年六十。

③ 据《高僧传·道安传》载，道安左臂有一皮，广寸许，可捋上下，但不得出手；又肘外有方肉，上有通文，时人谓之"印手菩萨"。金陵本无"又肘外有方肉，上有通文"十字。

道化，何如和上?”昙徽答曰：“和上内行深浅，未易可测；外缘所被，多诸应验。在吾一滴，宁比江海耶!”著有《立本论》九篇、《六识旨归》十二首，并行于世。（见《高僧传》卷五本传）

道立与昙戒

道立，少从道安出家，善《放光般若经》，“又以庄、老三玄（按：《老子》、《庄子》、《周易》统称“三玄”），微应佛理”。性喜清净，不愿与世人交往，后来随道安从襄阳入关，隐于覆舟山。据传，“每潜思入禅，辄七日不起”。某年夏初，忽出山，召集众僧为讲《放光般若经》，至秋而卒。（《高僧传》卷五本传）

昙戒，一名慧精，俗姓卓，南阳（在今河南）人，晋外兵郎（尚书郎之一）棘阳令卓潜之弟。居贫务学，潜心经书。后听于法道讲《放光般若经》，悟解佛理，出家师事道安。据称，“博通三藏，诵经五十余万言”，常一日拜佛五百次。受到晋临川王的敬重。病重，常诵弥勒佛名。弟子智生侍疾，问何不愿往生“安养”（按：指西方阿弥陀净土，亦译“安乐”、“极乐”）？答曰：

> 吾与和尚（按：指道安）等八人同愿生兜率（按：佛教所说的“兜率天”，谓弥勒净土所在）；和尚及道愿等，皆已往生，吾未得去，是故有愿耳。（《高僧传》卷五本传）

另据《高僧传》之《道安传》、《竺僧辅传》，道安、竺僧辅、

法遇都信仰弥勒净土，于弥勒像前立誓愿生兜率。弥勒净土信仰和阿弥陀净土信仰在后世都比较流行。西晋竺法护译有《弥勒成佛经》、《弥勒本愿经》，是弥勒净土信仰传入中国内地的开始。

尚有僧碧、僧叡，后皆为鸠摩罗什著名弟子，并且是其译经的主要助手。

据前所述，佛图澄、释道安的弟子分布在全国各地，对佛教的广泛传播和南北交流影响较大。在他们传教的过程中，彼此间有着直接或间接联系，而且皆以道安作为他们的传法的精神领袖。

第四节　六家七宗

(一) 两晋之际般若学的兴起和学派的分化

般若经的传译是从东汉末年的支娄迦谶开始的。后来经过支谦、朱士行、竺法护等人的继续努力，流行于印度和西域的佛教般若思想已基本上介绍到中国来了。但是直到西晋元康、永嘉年间以前，这种外来的思想只停留于引进阶段，并没有在中国的土壤上生根。接受这种外来思想的也只限于少数佛教徒，其中还包括从西域来的原本信仰佛教的移民。早期的翻译用了中国旧有的哲学名词、概念去比附和解释佛教的哲学词语、概念①，在一定程度上使

① 汉人译"真如"为"本无"。

这种外来思想带上了中国的色彩。为了使佛教般若思想在中国的土壤上生根，决定性的条件不在于翻译，而在于这种外来思想和当时中国的社会需要相适应，变成中国的上层建筑的一个组成部分，在中国的实际生活中发生作用。西晋中叶以后，当时的中国社会客观上产生了对般若思想的需要，一大批佛教般若学者主观上也力图适应这种需要，在这种主客观条件两相结合的情况下，佛教的般若思想才真正在中国的土壤上扎下根来，同时吸收了中国社会所提供的营养繁荣滋长，在两晋之际形成了一股蔚为风尚的般若学思潮。严格说来，中国佛学走上独立的道路是以这股般若学思潮的兴起为标志的。它既不同于印度的般若思想，也不同于中国的传统思想。正如道安所说："自经流秦土，有自来矣……以斯邦人《老》《庄》教行，与方等经兼忘相似，故因风易行也。"（《鼻奈耶序》）这股思潮一旦兴起，便融汇到中国的思想中来，遵循着中国思想史的固有规律向前发展，构成了一个承上启下的必要的环节。无论是研究中国佛教史还是中国哲学史，对这个环节都应给予足够的重视。

汉魏之际，中国的传统思想有一个巨大的变化，这就是魏晋玄学取代经学成了中国占统治地位的思想。正始年间（公元240年—249年），何晏、王弼提出了一种"以无为本"的哲学理论，揭开了魏晋玄学的序幕。魏晋玄学和汉代的经学不同，它不讲天人感应，不谈宇宙生成，而是着重探讨现象世界所依据的本体，是一种思辨性很强，

抽象程度很高的唯心主义本体论。在这个时期，本体论的问题被突出出来，成为哲学探讨的中心问题。与此相联系，认识论的问题、主客关系问题、精神境界的问题，也被提到前所未有的重要地位。当时的清谈名士纷纷围绕着这些问题热心讨论，反复辩难，开创了一代玄风①，在知识分子中激发了一种对抽象思维的极大的兴趣。和汉代的神学经学统治相比，应当说，这是一个思想相对解放的时代。人们不拘一格，不尊一家，只要能在当时的讨论中提出某种独到的见解，便会受到称赞。因而抽象思维能力的高下往往成为评价人品高下的标准。思想史上的这种变化，既有它的社会根源，也有它的思想根源，是汉魏之际经济基础和上层建筑的一系列变化的集中反映。从社会根源来说，当时的门阀士族一方面需要有一种新的哲学理论来论证纲常名教的合理性，另一方面又追求一种与纲常名教保持某种若即若离态度的玄远的精神境界，作为指导生活的准则，为自己找一个安身立命之道。魏晋玄学所讨论的一些问题虽然看来十分抽象，其实都是和门阀士族的这些最实际的需要息息相通的。再从思想根源来说，当时虽然儒家不象两汉时期那样处于定于一尊的地位，但是，只要封建制度存在，儒家的纲常名教思想是不能否定的。不能简单地用道家取代儒家，道家的自然无为的思想资料在

① 引《世说新语·文学篇》："王丞相过江左，止道声无哀乐，养生，言尽意三理而已。然宛转关生，无所不入"。这些题目，属于认识论的主客观关系问题和人生观方面的问题。

构造本体论的哲学和提供玄远的精神境界方面有许多值得利用，因而儒道合流是思想发展的必然趋势。魏晋玄学这种新的理论形态的产生是受中国的封建社会历史条件所决定的，是中国的传统思想发展的合乎逻辑的结果。魏晋玄学的产生，并不是受了外来般若学的影响①，相反，般若学派的流布及其分化倒是在魏晋玄学的影响下出现的。

根据现有史料，清谈名士接受般若思想是在西晋中叶以后，到了东晋初年，才形成了一股佛玄合流的般若学思潮。在此以前，从正始到永嘉大约七十年间，魏晋玄学已经围绕着一些重要的问题作了充分的探讨，经历了好几个发展阶段，分化成几个不同的学派，并且广泛地渗透到当时精神生活的各个领域，变成了一种最时髦的风尚。就魏晋玄学本身的理论逻辑而言，永嘉年间出现的郭象的独化论，标志着魏晋玄学理论的成熟。魏晋玄学的内在的理论矛盾在郭象这里已经最终解决了，人们无法超越于郭象之外作出某种创新。但是，就当时的社会需要和风尚而言，人们对玄学的兴趣还在继续增长。特别是经过西晋末年的八王之乱和东晋初年的偏安江左，处于上层统治地位的门阀士族，忧患之感更为深重，对精神境界的追求更为迫

① 吕澂先生认为，王弼受般若思想的影响也是有可能的。因为支谦于222—241年之间译出《大明度经》，在这个时期稍后一点，正是王、何新义倡导的时期，两种思想发生交流，玄学受般若的影响，并不是不可能的。（见《中国佛学源流略讲》第33页）吕澂先生的这个说法，是从佛经传译年代作出的推测，在文献中找不到根据。

切，谈玄之风反而愈演愈烈，在更大的范围内弥漫于社会，形成风尚。清谈名士就是在这种历史条件下开始接受佛教的般若思想的①。他们发现佛教的般若思想不仅能提供一种与魏晋玄学相类似的精神境界，而且在义理的讨论方面也相当投机，甚至能补充魏晋玄学的旧义，进而提出新解。魏晋玄学的理论得到般若学的支援，不啻得到一支生力军，使他们大为欣喜。他们把佛教的般若思想引为同调，并且把名僧延为上宾，建立了亲密的友谊。同时，佛教般若学者也主动地依附于魏晋玄学。他们的举止言谈力求模仿当时的名士风度，对般若学的解释也力求适合魏晋玄学的学风。中国的魏晋玄学受到外来的般若学思辨方式的启发，好象发现了一个新的天地②；而外来的般若思想也得以跻身于中国的上层统治阶级之间，找到一个立足之处。从这个角度看来，两晋之际兴起的般若学思潮是魏晋玄学发展的一个新的阶段。它以般若学的思想形式来讨论玄学所关心的问题，以满足当时的门阀士族的精神需要。因而它的发展规律在很大程度上仿佛是重复着魏晋玄学的发展轨迹。

魏晋时期，名教与自然的关系问题，是当时的思想界普遍关心的问题，也是魏晋玄学的主题。《晋书·阮瞻传》

---

① 参看汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第一卷第七章《两晋之名僧与名士》，中华书局1983年版，第108页—132页。

② 《世说新语·文学篇》："殷中军(浩)被废东阳，始看佛经。初视《维摩诘》，疑"般若波罗蜜"太多，后见《小品》，恨此语少。"

记载：

（阮瞻）见司徒王戎。戎问曰："圣人贵名教，老庄明自然，其旨同异？"瞻曰："将无同。"戎咨嗟良久，即命辟之。时人谓之三语掾。

儒家主张名教，道家主张自然，本来是两种对立的思想，但是当时人们却极力去探求二者之间的共同性。这种探求在哲学上便上升成为本体与现象之间的辩证关系问题。魏晋玄学中的一系列成对的范畴，诸如有无、体用、本末、一多、母子、动静等等，都是为了解决本体论的哲学问题以及名教与自然的关系问题而提出来的。因此，魏晋玄学的讨论既有抽象的思辨哲学的意义，也和门阀士族的实际的阶级利益相关。如果过分的强调自然而贬抑名教，崇本而抑末（不是汉代的以农为本，以工商为末，重农业抑工商的政策）；或者相反，过分地强调名教而贬抑自然，崇有而贱无，都不符合门阀士族的需要，只有把二者说得恰到好处，从理论上讲即体与用的关系，既对立，又同一，魏晋玄学才能完成自己的历史史命，这种学说才能够满足门阀士族的需要。从正始到永嘉这段时期，魏晋玄学围绕着如何恰当地摆正这些成对范畴的关系问题而不断地分化和发展。这是一个辩证的历史过程，体现了历史与逻辑的统一。先行的学派为后起者奠定基础，后起的学派对先行学者经过扬弃而促其完善。思想发展每前进一步，都构成本体论的哲学体系中的一个必要的组成部分。两晋之

际般若学的分化和发展和魏晋玄学的这种情况有相类似的地方。

大致说来，魏晋玄学经历了一个正—反—合的发展过程。最早出现的何晏、王弼的贵无论为魏晋玄学奠定了理论基础。这种贵无论着重于确立本体比现象更根本的观点，现实世界纷然杂陈，千变万化，万物虽众，其本为一；变动纷然，其体为静。魏晋玄学把它概括为“无”，世界统一于没有任何规定性的“无”。为了扬弃汉代的经学，建立一种新型的本体论的哲学体系，无论是从历史的或逻辑的角度来看，贵无论的出现都是必然的。但是，这种贵无论把本体比现象更根本的观点强调得过了头，从“以无为本”的命题出发，推演出了“崇本以息末”的结论。这就在现实的政治生活中煽起了一股崇尚虚无，毁弃礼法的风尚，对门阀士族的名教统治不利。因此，继起的学派就是裴頠的崇有论。裴頠不是用简单回到汉代经学的方法来维护名教，而是沿着何晏、王弼所开辟的思路，企图把世界统一于有。他认为，“形器之故有征，空无之意难捡”。所谓无，只是有的不存在的状态。老子讲无，意在于提倡清静无为，虽“以无为辞，而旨在全有”，并不是主张“以无为宗”。（见《晋书·裴頠传》）裴頠的理论指出了贵无论的流弊，但是没有能解决魏晋玄学所要解决的根本问题。因为魏晋玄学要在有无、本末之间建立一种即体即用的关系，以解决名教与自然的矛盾。“崇本以息末”的观点固然有偏差，推崇现象而遗弃本体在理论上也是不行的。因此《崇

有论》提出来了，但没有把魏晋玄学的贵无、崇本的思潮打下去。

郭象在更高的阶段上进行综合。他的独化论既崇有，又贵无，认为无不在有之外，就在有之中。因此，名教就是自然，庙堂就是山林，内圣外王，其理不殊。这是一种较为高明而精致的思辨哲学。它摆脱了贵无论和崇有论的理论困境，为门阀士族的统治作了最有力的论证。魏晋玄学发展到了这个阶段，虽然社会上的谈玄之风方兴未艾，但是理论的内部动力是消失了。于是人们把兴趣转到佛教的般若学上来，借用这种外来的思想形式来继续魏晋玄学的讨论①。

佛教的般若学是一种以论证现实世界虚幻不实为目的出世间的宗教哲学，而魏晋玄学则是一种充分肯定现实世界合理性的世俗哲学。般若学的中心主题不是名教与自然的关系，而是真谛与俗谛的关系。它所追求的精神境界是涅槃寂灭，和魏晋玄学的那种“应物而不累于物”的玄远的境界也不相同。在这些方面，他们是有很大的分歧的。但是，由于当时的清谈名士需要吸收般若思想来丰富魏晋玄学，佛教般若学者也需要迎合占统治地位的玄学思潮以取

① 魏晋名士对佛教并不真正服膺，而是用魏晋玄学的眼光来看待佛教的。如《世说新语·言语篇》：“庾公尝入佛图，见卧佛，曰：‘此子疲于津梁。’于时以为名言。”“于时张年九岁，顾年七岁，和与俱至寺中，见佛般泥洹像。弟子有泣者，有不泣者。和以问二孙。玄谓彼亲故泣，彼不亲故不泣。敷曰：不然，当由忘情故不泣，不能忘情故泣。”

得生存的条件，所以双方都不大注意这些分歧，而极力用一种牵强附会的态度去寻找二者之间的同一性。比如：

（帛尸梨蜜多罗）晋永嘉中始到中国。值乱仍过江，止建初寺。丞相王导一见而奇之，以为吾之徒也。由是名显。太尉庾元规、光禄周伯仁、太常谢幼舆、廷尉桓茂伦，皆一代名士，见之终日累叹，披襟致契。（《高僧传》卷一）

孙绰的《喻道论》更从理论上作了说明。他说：

夫佛也者，体道者也，道也者，导物者也；应感顺通，无为而无不为者也。无为，故虚寂自然；无不为，故神化万物。

周、孔即佛，佛即周、孔，盖外内名之耳。……周、孔救极蔽，佛教明其本耳。……渊默之与赫斯，其迹则胡越，然其所以迹者，何尝有际哉？故逆寻者每见其二，顺通者无往不一。（《弘明集》卷三）

孙绰把佛教的两谛论说成是无为而无不为，把佛教和中国传统思想的关系说成是外内、本末，迹与所以迹的关系。从佛教般若学者方面来看，他们也极力掩饰自己的宗教立场，把他们的那种特殊的生活方式说成是和名士风度并不矛盾。比如：

支孝龙……高论适时。常披味《小品》，以为心要。陈留阮瞻、颍川庾凯（颉），并结知音之友，世人呼为八达。时或嘲之，曰："大晋龙兴，天下为家。沙门何不全发肤，去袈裟，释梵服，披绫罗？"龙曰："抱一以逍遥，唯寂以致诚，剪发毁

容，改服变形，彼谓我辱，我弃彼荣。故无心于贵而愈贵，无心于足而愈足矣。（《高僧传》卷四）

在这个时期，以竺法雅为代表，提倡一种“格义”的学风，对于佛玄合流和般若学思潮的兴起，起了极大的促进作用。《高僧传》卷四记载：

竺法雅……少善外学，长通佛义，衣冠仕子，咸附诸稟。时依雅门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之格义。及毗浮、昙相等，亦辩格义，以训门徒。雅风彩洒落，善于枢机，外典佛经，递互讲说。与道安、法汰，每披释凑疑，共尽经要。

所谓“格义”是援引中国的传统概念来解释外来的佛教概念，目的在于消除中外思想交流中的隔阂和抵触，把两种不同的思想说成是符合、一致的，使人易于接受。这种“格义”和佛典翻译中仅限于以名词概念相比附的方法不同，也和用几种不同的译本“合本”比较的研究方法不同。①它不拘泥于片言支语的训释，也不追求忠实于外来的般若学的本义，而只着重于从义理的方面去融会中外两种不同的思想，只要在它们中间找到了某种同一性，便可以自由发挥，创立新解。由于般若学和魏晋玄学其体系都属于唯心主义的本体论，在哲学的理论形态上本来存在着同

① 陈寅恪《支愍度学说考》：“夫‘格义’之比较，乃以内典与外书相配拟。‘合本’之比较，乃以同本异译之经典相参校。其所用之方法似同，而其结果迥异。故一则成为傅会中西之学说，一则与今日语言学者之比较研究法暗合。”（见《金明馆丛稿初编》第165页）

一性，所以当时的“格义”主要是围绕着本体论的哲学概念去沟通佛玄，探究有无、本末、色空等范畴，在它们中间寻找对应关系。这是两晋之际佛教般若学者中普遍盛行的风气。不只为竺法雅、康法朗等少数几个人所奉持。道安虽对这种学风的流弊有所针砭，其实他也是用外典佛经相互比附的方法来发挥般若本无思想的。在这种学风的影响下，兴起了一股具有中国特色的般若学思潮，同时也程度不同地背离了《道行》《放光》等般若经典中的那套固有的说法，把魏晋玄学的争论带到佛学中来，引起了佛教般若学内部学派的分化。

关于这个时期佛教般若学学派分化的情况，后来人们用了不同的名称来概括。后秦僧叡最早提出了“六家”的说法。他的《毗摩罗诘提经义疏序》说：“六家偏而不即。”（《出三藏记集》卷八）但是僧叡并没有具体指出究竟是哪六家。僧肇的《不真空论》概括为心无、即色、本无三家。“六家七宗”的名称始于刘宋昙济的《六家七宗论》。此论今佚，梁宝唱《续法论》中曾经引用。唐元康《肇论疏》说：

> 梁朝释宝唱作《续法论》一百六十卷云，宋庄严寺释昙济作《六家七宗论》。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，第一家为二宗，故或七宗也。

隋吉藏《中观论疏》认为，“什师（鸠摩罗什）未至，长安本有三家义”。第一本无义，第二即色义，即色分为两家，关内

即色与支道林即色，第三心无义。

这些说法看来虽不一致，其实是可以并行不悖的。象昙济把本无分为二家，吉藏把即色分为二家，都是讲的他们当时的客观情况，并不存在谁是谁非的问题。既然当时的般若学已经形成为一种思潮，必然要出现众说纷纭、学派林立的情况。不仅彼此之间有对立，即令同一个人他的思想也可能前后有变化。人们根据不同的角度和标准来描述这种情况，有的说得粗一些，有的说得细一些，是完全可以理解的。一般说来，“六家七宗”的说法着眼于反映当时的全貌，“三家”的说法着眼于点明当时三个最有影响的学派。目前，这两个说法都已为学术界所采纳。

据汤用彤先生的考证，六家七宗的代表人物是：

六家	七宗	代表人
本无	本无	道安(性空宗义)①
	本无异	竺法深　竺法汰(竺僧敷)
即色	即色	支道林(郗超)
识含	识含	于法开(于法威　何默)
幻化	幻化	道壹
心无	心无	支愍度、竺法蕴　道恒(桓玄　刘遗民)

① 目前学术界对本无宗的代表人物究竟是谁的问题有不同的看法。吕澂先生认为：“本无宗的代表人，恐系竺法汰。”(见《中国佛学源流略讲》第 53 页)张春波《论发现〈肇论集解令模钞〉的意义》一文（载于《哲学研究》1981年第 3 期)进一步从史料上论证了这一看法。我们同意汤用彤先生的看法，理由详见下节。

缘会　　缘会　　于道邃

（见《汉魏两晋南北朝佛教史》1983 年中华版上册第 194 页）

这些学派在两晋之际几乎是同时涌现，不像玄学那样，可以找出一个层次清楚的历史顺序。比如道安和竺法汰同时师事佛图澄，但是一个创立本无宗，一个创立本无异宗。于法开和于道邃同为于法兰的弟子，但是一个创立识含宗，一个创立缘会宗。道安和支道林生年相当，卒年道安稍后①，即色、本无两宗的创立也无法确定孰先孰后。比如，心无宗的竺法蕴，他的老师是本无异宗的竺法深。幻化宗的道壹，他的老师是本无异宗的竺法汰。究竟心无、幻化和本无异宗有什么内在的理论联系，是不大清楚的。产生这种情况的原因，是由于当时佛玄合流的思潮来势甚猛。许多佛教般若学者自身的理论准备不成熟而又急急忙忙去迎合这个思潮，创立新解，于是在一个相当短的时间内把玄学中的争论都搬过来了。支愍度创立心无义是一个典型的例子。《世说新语·假谲篇》记载：

> 愍度道人始欲过江，与一伧道人为侣，谋曰：用旧义往江东，恐不办得食，便共立心无义。既而此道人不成渡，愍度果讲义积年。后有伧人来，先道人寄语云：为我致意愍度，无义那可立？治此计，权救饥尔，无为遂负如来也。

① 道安生于西晋怀帝永嘉六年(公元 312 年)，卒于东晋孝武帝太元十年(公元 385 年)。支道林生于西晋愍帝建兴元年(公元 313 年)，卒于东晋废帝太和元年(公元 366 年)。

支愍度是当时的一位渊博的学者，对《维摩诘经》和《首楞严经》进行过“合本”研究，并撰有传译经录，但是为了适应江东的玄风，便仓促改变旧义而创立新解，从一种观点迅速地跳到另一种观点。当时流行于江东的有各种不同的玄学流派，佛教般若学者有的去迎合这一派别，有的去迎合那一个派别，这就导致了六家七宗的相继产生。

虽然如此，般若学内部学派的分化和演变并不是毫无规律可寻的。从抽象的思辨哲学的意义来看，它所探讨的问题和魏晋玄学基本相同。既然魏晋玄学的分化和演变是围绕着本末问题，即如何处理本体和现象的关系而展开，般若学继续魏晋玄学的讨论，其分化和演变也离不开这个轴心。本无宗尊崇本体而轻视现象，心无宗尊崇现象而轻视本体。即色宗试图综合本无和心无两派的观点，避免他们的偏向，这三个最有影响的学派和魏晋玄学中的贵无、崇有、独化三派大体上相对应。他们的兴起时间几乎同时，但是从它的进一步的发展看仍然体现了历史与逻辑的统一，有一条内在的规律。从西晋永嘉六年(公元 312 年)郭象逝世算起，到东晋义熙十年(公元 414 年)僧肇逝世为止，以六家七宗为代表的般若学思潮，经历了长达一百年之久的发展过程。它们中间多次展开辩论，如于法开与支道林辩即色义，竺昙壹与道恒争心无义，郗超与法汰辩本无。通过这些辩论，有些学派受到历史的淘汰，有些学派上升到支配的地位。僧肇对这个时期的般若学思潮进行批判性的总结，只特别点出心无、即色、本无三家，不是没

有道理的。如果我们以本体论的哲学问题为轴心，着眼于这三个学派和魏晋玄学的对应关系，不难清理出一条般若学思潮的发展线索。

由于般若学有一套特殊的思想形式和理论逻辑，因而不能把般若学完全等同于魏晋玄学，对他们作简单的比附。前面说过，般若学是一种宗教哲学，魏晋玄学是一种世俗哲学。魏晋玄学的本体论探讨有无、本末、体用的关系，是企图把名教和自然有机地结合起来，达到一种既肯定现象又肯定本体的积极的结论。般若学恰恰相反，它以俗谛来说一切法是有，以真谛来说一切法空，企图通过探讨真俗二谛的关系达到一种非有非无的消极的结论，不仅否定现象，而且否定本体，以显示一种体用皆空，涅槃寂灭的虚幻的彼岸世界。因此，魏晋玄学发展到了郭象的阶段，建立了一种既崇有又贵无的独化论的体系，就算完成了自己的历史使命。即色宗的某些论点颇与郭象类似。但在般若学发展链条中的地位却不能和郭象相比。非有非无的结论是僧肇掌握了鸠摩罗什系统介绍到中土的龙树的中观思想以后才达到的。在中观思想传入以前，无论是本无、心无或即色，都不可能用遮诠的方法，即彻底否定的方法来观察世界、探讨有无问题，片面地肯定现象或肯定本体，陷入顾此失彼的困境。此外，般若学的本无宗侧重于本体，是为了论证现象虚幻不实；魏晋玄学的贵无派肯定本体，是为了给现象寻找合理性的依据。般若学的心无宗和魏晋玄学的崇有派也有很大的不同。前者的根本宗旨

是般若性空，它的尊崇现象的思想倾向是在阐发心无义的时候表现出来的。而后者的根本宗旨则是维护名教。它公然打出崇有的旗号和贵无派相抗衡。所有这些，都说明这个时期的般若学思潮虽然讨论的问题和魏晋玄学相同，但是思想形式和理论逻辑不一样，我们不能抹煞它的特点而拿魏晋玄学去简单比附。

一般来说，魏晋玄学致力于建立一种从肯定现实社会秩序的方面的本体论，般若学则致力于建立一种从否定现实社会秩序的方面结合有无的本体论。在两晋之际，以六家七宗为代表的般若学思潮并没有完成这个任务，只是朝着这个目标前进，为尔后僧肇的综合总结准备思想条件。僧肇对其中的本无、心无、即色三派的论点都有所批判，也有所继承。从这种本体论的逻辑结构和建立过程来看，这三个学派确实占有特别重要的地位，应该着重剖析。

(二)本无宗

本无宗包括两家，一是本无宗，一是本无异宗。这两家的观点基本相同略有差异，相同的是他们都把般若学的本体确定为本无，并且根据这种本无来阐发般若性空的原理，否定客观现象的真实性。相异的是他们对本无的理解和论证有分歧。本无宗认为本无是以无为本；本无异宗则认为本无是无在有先，从无出有。为了弄清楚这两家的异同关系，我们列举有关的材料来对比参较一下。

一者释道安明本无义，谓无在万化之前，空为众形之

始。夫人之所滞，滞在未有，若诧(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。此与《方等》经论、什、肇山门义无异也。次琛(深)法师云：本无者，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。此释为肇公《不真空论》之所破，亦经论之所未明也。(吉藏《中观论疏》，《大正藏》卷四十二)

(昙济)著《七宗论》，第一本无主宗曰：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，无在元化之前，空为众形之始，故为本无，非为虚豁之中，能生万有也。夫人之所滞，滞在未(末)有，宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也。(《名僧传抄·昙济传》，《续藏经》第一辑第二编乙第七套第一册)

第三解本无者，弥天释道安法师《本无论》云，明本无者，称如来兴世，以本无弘教。故《方等》深经，皆云五阴本无，本无之论，由来尚矣。须得彼义，为是本无，明如来兴世，只以本无化物。若能苟解本无，即思异(异想)息矣。但不能悟诸法本来是无，所以名本无为真，末有为俗耳。庐山远法师《本无义》云：因缘之所有者，本无之所无，本无之所无者，谓之本无。本无与法性，同实而异名也。(慧达《肇论疏》，《续藏经》第一辑第二编乙第二三套第四册)

《二谛搜玄论》十三宗中，本无异宗，其制论云：夫无者何也？寥然无形，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，为第一义谛。所生万物，名为世谛。故佛答梵志，四大从空生也。（安澄《中论疏记》，《大正藏》卷六十五）

从这几条材料可以看出，以道安为代表的本无宗虽然认为“无在万化之前”，但强调的是“一切诸法本性空寂”，反对“虚豁之中能生万有”的说法。以竺法深为代表的本无异宗虽然把“诸法本无”确定为第一义谛，但又认为“无能生万物”，恰恰坚持道安所反对的那种说法。前者完全从本体论的角度立论，后者则带有宇宙生成论的色彩。

本无宗这两家不同的观点实际上都是魏晋玄学贵无派观点的余音回响。王弼利用老子的思想资料来建立本体论的哲学，始终面临着一个如何改造老子的宇宙生成论的难题。《老子》四十章明确认为，“天下万物生于有，有生于无”。王弼解释说：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”这种解释是用“以无为本”的命题去取代“有生于无”的命题，标志着哲学抽象思维发展的一次大的飞跃。但是，本体论取代宇宙生成论这一进步不能一蹴而就，人们的哲学兴趣由追究万物的起源发生的问题转移到本体论的问题上来也有一个过程，所以王弼除了着重发挥“以无为本”的观点以外，也在不少地方讲了“有生于无”。比如他说：

> 凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。

万物始于微而后成，始于无而后生。(《老子注》一章)

万物皆由道而生。(三十四章)

在王弼的哲学体系里，这种“有生于无”的说法虽然不占主导地位，毕竟是一种赘疣，必须进一步扬弃。郭象为了把唯心主义本体论的观点贯彻到底，反复论证万物“自有”、“自生”、“自然”，批判了王弼的这个说法。郭象认为：

夫有之未生，以何为生乎？故必自有耳。岂有之所能有乎？此所以明有之不能为有，而自有耳。非谓无能为有也。若无能为有，何谓无乎？一无有则遂无矣，无者遂无，则有自欻生明矣。(《庄子·庚桑楚注》)

皆物之所有，自然而然耳，非无能有之也。(《则阳注》)

经过郭象的批判，“有生于无”的说法就成为一种过时的宇宙生成论，从贵无派的玄学体系里游离出来，与“以无为本”相对立。般若学的兴起在郭象之后，以道安为代表的本无宗和以竺法深为代表的本无异宗虽然都是力图比附贵无派的思路，但是一个吸收了郭象的自然的观点而着重发挥“以无为本”的本体论，一个却抓住过时的宇宙生成论，根据“有生于无”来论证般若学的第一义谛。从这个角度来看，本无宗两家观点的分歧实际上是地主阶级中世俗地主阶级与僧侣地主阶级两种哲学体系的交互反映。它是贵无派玄学体系的内在矛盾，表现为从宇宙生成论向本体论转化过程中的曲折反复。

吉藏认为道安的本无义“与《方等》深径、什、肇山门

义无异”，这个看法，从思想路线上看，大致不差。若认真追根穷源，道安与什、肇的观点还是不一样。他说僧肇在《不真空论》中所破的只是竺法深的本无异义，并不确切。就般若学的本体论的逻辑结构而言，“以无为本”的命题是其中的奠基石。如果缺少这块奠基石，般若学的本体论就无法建立。而“有生于无”的命题不符合般若空宗的宗旨。如果接受这个观点，就会把本体看作一件事物，它是万物之母，这在哲学上是倒退，在般若学则是外道。所以在以后的发展中，竺法深的弟子竺法蕴放弃了老师的论点，转而持心无义，“有生于无”的命题受到历史的淘汰，本无异宗后继无人，失去影响。而道安所开创的本无宗则如日中天，人材辈出，发展成为六家七宗中最有影响的一个学派，被认为般若学的正宗。他的“以无为本”的命题由于和实相、法性、性空相通，也被一脉相承地继承下来。僧叡原是道安的弟子，早年服膺道安的本无义，后来在鸠摩罗什门下参与翻译《大品经》，对般若思想有了新的了解。他根据这种新的了解对道安的历史地位作了切合实际的评价。他说：

亡师安和上，凿荒途以开辙，标玄指于性空，落乖踪而直达，殆不以谬文为阂也，矗矗之功，思过其半，迈之远矣。（《大品经序》，《出三藏记集》卷八）

自慧风东扇，法言流咏已来，虽曰讲肆，格义迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今验之，最得其实。然炉冶之功，微恨不尽。当是无法可寻，非寻之不得也。（《毗摩罗诘

提经义疏序》，同上）

僧叡一方面高度赞扬了道安的本无义，认为和般若性空的本义相契合，另一方面又极有分寸地指出其不足之处，认为这只是“思过其半，炉冶之功，微恨不尽”。这是因为，尽管道安的本无义为般若学的本体论奠定了理论基础，却没有成功地建立起一种符合般若空宗要求的非有非无的本体论的体系，把有无从否定的方面辩证地结合起来。僧肇为了进行批判性的总结，必须站在超过魏晋玄学的新的理论高度指出这种本无义的不足之处，他在《不真空论》中评述说：

> 本无者，情尚于无多，触言以宾无，故非有，有即无；非无，无即无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳，何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？

这种评述完全是着眼于“以无为本”的本体论，而丝毫没有接触到“有生于无”的宇宙生成论。因此，僧肇在《不真空论》中所破的并不是竺法深的本无异义，而是道安的本无义。根据这个理由，本无宗的代表人应该是道安而不是其他人①。

---

① 宋净源《肇论集解令模钞》引述法汰给郗超信中的话：“汰尝著书与郗超曰：‘非有者，无却此有；非无者，无却彼无。’”从“无却此有”，“无却彼无”这两个提法来看，和僧肇的评述是有距离的。史料有缺，无法弄清法汰的确切含义究竟何在。后来法汰的弟子道壹转引创立幻化义，不再坚持这个说法，说明影响甚微。僧肇的评述不会是针对着法汰的。

道安一生思想的发展，可以大致区分为前期和后期两个阶段。前期以安世高系统的小乘禅数之学为主，后期才转到大乘般若学上来。但是无论前期或后期都贯穿着一条“以无为本”的思想线索，这种思想既体现在他的禅数之学中，也体现在他的般若学中，是他一贯坚持的主张。

禅数也叫止观、定慧，重点在于对治烦恼达到超脱生死、通向泥洹的目的。道安在《阴持入经序》中说：

> 阴入之弊，人莫知苦，是故先圣照以止观，阴结日损，成泥洹品。（《出三藏记集》卷六）

“阴入”或“阴持入”指生死世间，“阴结”泛指一切烦恼。烦恼是产生世间的原因，消灭了烦恼，即可达到出世间的泥洹。由于烦恼种类繁多，数不胜数，所以对治烦恼的方法也相应地分成许多种类和等级，极为繁琐，掌握它们也相当困难。这种禅数之学，主要用以指导佛教小乘的宗教实践，其中没有“以无为本”的思想。汉魏之际，人们是把它和道教的神仙方术相比附的。道安研究这种禅数之学是在佛图澄死后到去襄阳前这一段时期（公元 349—364 年），这时玄学和般若学的发展已经把本体论的哲学问题突出出来，道安利用本体论的哲学成果对禅数之学进行了改造，从中悟出了一种本末关系。他反复强调，只要掌握了这种本末关系，就能以简驭繁，化难为易。他说：

> 夫执寂以御有，崇本以动末，有何难也？（《安般注序》，《出三藏记集》卷六）

等心既富，怨本息矣。岂非为之乎未有，图难于其易者乎？（《大十二门经序》，同上）

从哲学思路来看，道安的这个说法和魏晋玄学的贵无学派是相通的。但是性质和归趣却大不一样。魏晋玄学贵无学派推崇本体是为了肯定现实世界，道安崇尚本无是论证现实世界的虚幻不实，从而教人摆脱世俗。因而从同样的哲学思路出发，前者推导出了一系列肯定现实世界的社会政治观点，后者则教人如何去彻底否定现实世界，坚定追求彼岸世界的信念。道安说：

十二门者，要定之目号，六双之关径也。定有三义焉，禅也，等也，空也，用疗三毒。绸缪重病、婴斯幽厄，其日深矣。贪图恚圖，痴城至固，世人游此，犹春登台，甘处欣欣，如居华殿，嬉乐自娱，莫之为苦，尝酸速祸，困惫五道。夫唯正觉，乃识其谬耳。（《十二门经序》，《出三藏记集》卷六）

夫淫息在乎解色，下系防闲也；有绝存乎解形，不系念空也。……何者？执古以御有，心妙以了色，虽群居犹刍灵，泥洹犹如幻，岂多制形而重无色哉？是故圣人以四禅防淫，淫无遗焉。以四空灭有，有无现焉。淫有之息，要在明乎万形之未始有，百化犹逆旅也。（《大十二门经序》，同上）

道安认为，为了否定现实世界，摆脱贪、恚、痴三毒的束缚，关键不在于处处设防，逐一对治，而应该从佛教宗教世界观的高度去认识现实世界的虚幻不实。达到这种智慧就得到了他所说的“正觉”、“执寂”、“崇本”、“执古”、

"心妙"。在这个阶段，虽然道安的思想超出了小乘而接近于般若性空的原理，但仍然偏重于宗教实践方面，没有自觉地在现实世界和彼岸世界之间架设一道桥梁，以解决本末关系问题。去襄阳以后，道安认真钻研了般若经典，"以无为本"的思想就发挥得更完备了。

在这个时期，道安的思想转到般若学上来，一方面继续强调对本体的体认是"千行万定"的宗教实践的基础，另一方面力图把世间和出世间结合起来，以纠正前期的那种主寂而贬有、崇尚泥洹而厌倦世间的偏向。他说：

> 大哉智度，万圣资通，咸宗以成也。地合日照，无法不周，不恃不处，累彼有名，既外有名，亦病无形，两忘玄漠，块然无主，此智之纪也。……由此论之，亮为众圣宗矣。何者？执道御有，卑高有差，此有为之域耳，非据真如，游法性冥然无名也，据真如，游法性冥然无名者，智度之奥室也。名教远想者，智度之蘧庐也。……要斯法也，与进度齐轸，逍遥俱游，千行万定，莫不以成。（《道行经序》，《出三藏记集》卷七）

所谓"执道御有"、"卑高有差"、"名教远想"，指的是道安前期所主张的禅观思想。到了后期，道安认为这还不算真正的本体认识，仍然属于"有为之域"。他在《合放光光赞随略解序》中说："诸五阴至萨云若(一切智)，则是菩萨来往所现法慧，可道之道也。诸一相无相，则是菩萨来往所现真慧，明乎常道也。"道安认为，"常道"、"真慧"才是真正的本体认识。比"可道"、"法慧"这种从五蕴到一切

智的“卑高有差”的观照更根本。前者是真谛(无为)，后者是俗谛（有为)。但是，这两者是不可分离的，“同谓之智而不可相无也”，这才是般若。

由于本体论哲学的核心问题是本体和现象的关系问题，不能脱离现象来谈论本体或者脱离本体来谈论现象，所以六家七宗中无论哪一派都在力图把这两者结合起来，只是结合的方式方法以及侧重点各有不同而已。道安的侧重点在于发挥“以无为本”的思想，把本体描绘为绝对真实的“等道”，用这种“等道”来处理本体和现象的关系，做到“本末等尔”、“有无均净”，以消除二者的对立。他说：

> 般若波罗蜜者，无上正真道之根也。正者等也，不二入也。等道有三义焉，法身也，如也，真际也。故其为经也，以如为首，以法身为宗也。如者，尔也，本末等尔，无能令不尔也。佛之兴灭，绵绵常存，悠然无寄，故曰如也。法身者，一也。常净也。有无均净，未始有名，故于戒则无戒无犯，在定则无定无乱，处智则无智无愚。泯尔都忘，二三尽息，绞然不缁，故曰净也，常道也。真际者，无所着也，泊然不动，湛尔玄齐，无为也，无不为也。万法有为，而此法渊默，故曰无所有者，是法之真也。由是其经万行两废，触章辄无也。(《合放光光赞随略解序》，《出三藏记集》卷七)

和六家七宗的其他一些代表人相比较，道安的宗教气质最重，名士风度最少。他所描绘的这种本无，实际上就是佛教徒所追求的彼岸世界。由于般若学本体论的主要任务是要解决世间和出世间的矛盾，既要否定现实世界，又

要承认其为假有，既要肯定彼岸世界，又不能执为实有。所以只有通过非有非无的方式来结合本体和现象，以避免理论上的漏洞。但是道安把“以无为本”的思想强调得过了头，认为“万行两废，触章辄无”，一方面把现象说成无而忽视其为假有。同时又把本体说成无而执为实有。虽然在肯定彼岸世界和否定现实世界方面体现了强烈的宗教精神，却不能解决世间和出世间的矛盾。僧肇批评本无义说：“情尚于无多，触言以寂无，故非有，有即无；非无，无即无。”这种批评确实是准确地击中了道安思想的要害。

(三)心无宗

般若学本体论的建立是一个辩证的过程，如果说道安的本无宗是正题，以支愍度为代表的心无宗就是作为反题而出现的。僧肇在《不真空论》中评述心无义说：

> 心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。

僧肇认为心无义有得有失，说明这个学派在般若学本体论的建立过程中占有一定的地位，提供了值得批判继承的合理内核。

就出生年代而论，支愍度早于道安。他在西晋惠帝时已是有影响的僧人了。于东晋成帝之世与康僧渊、康法畅等俱过江。[①] 而心无义的创立则在过江之前。这是六家七

① 陈寅恪《支愍度学说考》：“僧渊、法畅、愍度三人之过江，至迟亦在成帝初年咸和之世。”（见《金明馆丛稿初编》第157页）

宗中最早出现的一个学派。但是，就逻辑顺序而言，心无义应该排在本无义之后。因为“本无”是“真如”的最初译语，《道行》、《放光》、《大明度》等般若经典都有专门阐述性空原理的《本无品》。道安所谓“《方等》深经，皆备明五阴本无，本无之论，由来尚矣”，说明道安的本无义是继承了这套“旧义”发展而来的。支愍度是一位渊博的学者，他在过江前对“旧义”是作了充分研究的。为了适应江东玄风，于是创立心无义和“旧义”相对立。所以，尽管支愍度的出生年代早于道安，但是他的心无义却产生于道安所继承的“旧义”之后。

《世说新语·假诘篇》刘孝标注说：

> 旧义者曰：种智有是(按：“有是”疑当作“是有”)，而能圆照，然则万累斯尽，谓之空无，常住不变，谓之妙有。而无义者曰：种智之体，豁如太虚，虚而能知，无而能应，居宗至极，其唯无乎。

“种智”即“一切种智”，也就是般若。“旧义”认为，“种智”有双重涵义，就其“万累斯尽”而言，叫做“空无”，就其“常住不变”而言，叫做“妙有”。支愍度的新义则认为，“种智之体”不是“妙有”，而是“豁如太虚”的无。从这条材料来看，心无义和“旧义”的对立在于争论“种智”究竟是有还是无的问题。我们在上节已经指出，道安把般若描绘为一种“本末等尔”，“有无均净”的“等觉”。虽然道安企图用“等觉”来消除本末、有无的对立，使之统一于无，但是由于他把无说过了头，看作是一种绝对真实的“常道”，结果却走向了

反面，把无执为实有。这种说法恰恰就是支愍度所反对的“旧义”。也是般若学所忌讳的一种执着。般若学属于大乘空宗，它要求用“破相显性”的方法来阐明般若性空的原理，就是说不能直接地去描绘本体，肯定本体为绝对真实，而只能通过阐明现象无有自性的方法来间接地显示本体的存在。按照这种方法论的逻辑，性空的本体就寓于无有自性的现象之中。无有自性的现象本身，就蕴含着性空的本体。如果把这种本体执为实有，它就转化为有自性的东西，成为必须要破的对象了。般若学本体论的最后的逻辑结论是既无现象，也无本体，性相不存，万法皆空。在龙树的中观思想传入以前，六家七宗的无论哪个学派都不可能做出这样彻底的毕竟空寂的结论，只是以不同的步伐朝着这个方向推进。从这个角度来看，支愍度的心无义否定本体为实有，是为了纠正“旧义”的偏向，有所指而提出来的。因而这种心无义也就顺理成章地构成了般若学本体论发展链条上的第二个环节。

由于道安和支愍度都没有掌握般若空宗的那种对一切都进行彻底的否定的方法，所以他们的学说都有得有失，既作出了贡献，又带有一定的片面性。如果说道安的所得在于否定现象，所失在于执着本体，支愍度则恰恰相反，他的所得在于否定本体，所失在于未能否定现象。心无宗的主要代表人除了支愍度以外，还有竺法蕴。下面的一些材料论述了他们的心无色有的思想：

心无者，破晋代支愍度心无义也。……“无心万物，万

物未尝无”，谓经中言空者，但于物上不起执心，故言其空，然物是有，不曾无也。“此得在于神静，失在于物虚”者，正破也。能于法上无执，故名为得。不知物性是空，故名为失也。（元康《肇论疏》，《大正藏》卷四十五）

温法师用心无义。心无者，无心于万物，万物未尝无。此释意云：经中说诸法空者，欲令心体虚妄不执，故言无耳，不空外物，即万物之境不空。（吉藏《中观论疏》，《大正藏》卷四十二）

《山门玄义》第五云：第一，释僧温著《心无二谛论》云：“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。”此壹公破，反明色有，故为俗谛；心无，故为真谛也。（安澄《中论疏记》，《大正藏》卷六十五）

《二谛搜玄论》云：晋竺法温，为释法琛法师之弟子也。其制《心无论》云：夫有，有形者也。无，无象者也。然则有象不可谓无，无形不可谓无（按：“无”疑当作“有”）。是故有为实有，色为真色。经所谓色为空者，但内止其心，不滞外色。外色不存，余情之内，非无而何？岂谓廓然无形，而为无色者乎？（安澄《中论疏记》，《大正藏》卷六十五）

从这几条材料可以看出，心无宗和本无宗一样，都是阐述他们对般若经典所谓空的意义的理解，并且根据这种理解来消灭“异想”，令人不起“执心”，以摆脱世俗的认识和情欲。但是道安认为般若经典所谓空，是说“五阴本无”，“一切诸法，本性空寂”，重点在于否定物质现象。而心无宗则认为所谓空是说“欲令心体虚妄不执”，重点在于否

定精神现象。其实按照般若经典的本义，是既要否定物质现象，又要否定精神现象，只有达到了这种一切皆空的境地，才能消灭“异想”，不起“执心”。心无宗和本无宗都没有做到这一点，只顾了一头。前者得出了心无色有的结论，后者则表述了一种心有色无的思想。这两个学派的根本宗旨和理论依据是相同的，所探讨的问题是相同的，但在如何处理精神与物质的关系问题上却产生了严重的对立。本无宗显然是一种客观唯心主义本体论哲学。心无宗则由于肯定物质现象而带有唯物主义的嫌疑。

心无宗有可能导致唯物主义倾向，因此曾受到本无宗的法汰、昙一、慧远的围攻。《高僧传·竺法汰传》说：

> 时沙门道恒，颇有才力，常执心无义，大行荆土。汰曰：“此是邪说，应须破之。”乃大集名僧，令弟子昙壹难之，据经引理，析驳纷纭。恒仗其口辩，不肯受屈，日色既暮，明旦更集。慧远就席，攻难数番，关责锋起。恒自觉义途差异，神色微动，麈尾扣案，未即有答。远曰：“不疾而速，杼柚何为？”坐者皆笑。心无之义，于此而息。

本无宗认为心无义是“邪说”，从这种学说肯定物质世界存在的思想倾向来看，确实是背离了佛教的正统，丧失了宗教唯心主义的立场。但是心无宗所主张的“种智之体，豁如太虚，虚而能知，无而能应”，却被僧肇当作合理的内核来继承。从这一点来看，心无义也在某些方面契合般若性空的原理，并不是本无宗所能轻易驳倒的。可能道恒由此而不大力宣传心无义，但不能认为心无义从此销声匿迹，

不再流传。果然如此，那就用不着僧肇作为一种思潮来批判了。事实上心无义的传授一直延续到东晋末年的恒玄和刘遗民。《高僧传》认为，在道恒受到慧远等人的围攻以后，“心无之义，于此而息”，这个说法是不确实的。

(四)即色宗

识含、幻化、缘会、即色这四个学派都是由心无宗的心无色有的思想引发出来的。这四个学派都力图贯彻般若学的唯心主义路线，侧重于否定物质现象，反对心无宗的不空外色的思想。但是，般若学的唯心主义有着自己的特殊性格，和玄学的那种唯心主义不相同。它不仅要否定物质现象，也要否定精神现象。因此，如果简单地重复本无宗的心有色无的思想，并不能把心无宗驳倒。只有抛弃本无宗肯定精神现象的一面而发扬其否定物质现象的一面，抛弃心无宗肯定物质现象的一面而发扬其否定精神现象的一面，取二者之所长而去二者之所短，才能把般若学推进到一个新的发展阶段。在这四个学派中，识含、幻化、缘会三宗没有做这个扬弃的工作，只是从不同的角度为本无宗的心有色无的思想提供了一些新的论据，理论水平不高，影响也不大。以支道林为代表的即色宗在这方面做了很大的努力，虽然没有成功地建立起般若学的非有非无的本体论的体系，但是就其理论的成熟程度而言，确实是超过了其他各个学派，而与僧肇的思想比较接近。

识含宗的代表人是于法开。《高僧传·于法开传》说：

“每与支道林争即色宗义，庐江何默申明开难，高平郗超宣述林解。”下面的材料论述了识含宗的思想要点：

第五于法开立识含义：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。（吉藏《中观论疏》，《大正藏》卷四十二）

这个学派以“识含”命宗，是把“群有”旧结为“心识”所含。心识有梦有觉。梦时惑识流行，呈现出种种可见的现象，是为俗谛。觉时惑识尽除，觉悟到这种种现象无非是梦中幻相，实际上都是空的，是为真谛。识含宗的这个说法固然否定了物质现象，但却肯定了精神现象，在理论上陷入了和道安的本无宗同样的困境。吉藏批评说：“若尔大觉之时便不见万物，便失世谛。如来五眼何所见耶？”（《中观论疏》）指出了识含宗忽视物质现象在俗谛中的假有。同时，如果大觉之时“无所从生而靡所不生”，这时的心识就变成了一个有自性的东西，这就又把精神现象执为实有了。

幻化宗为竺法汰的弟子道壹所立。下面两条材料论述了道壹的主张：

第六壹法师云：世谛之法皆如幻化，是故经云，从本已来，未始有也。（吉藏《中观论疏》，《大正藏》卷四十二）

《玄义》云，第一释道壹著《神二谛论》云：一切诸法，皆同幻化，同幻化故名为世谛。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。(安澄《中论疏记》，《大正藏》卷六十五)

幻化宗的主张和识含宗一样，都是发挥心有色无的思想，只是在提法上更加明确。幻化宗提出了一个般若学所无法解答的难题："若神复空，教何所施？谁修道？"任何宗教宣传和宗教实践都要首先肯定有一个精神主体的存在。般若空宗由于自己的那一套特殊的理论逻辑，导致了否定精神主体的结论，实际上是不利于佛教的传播的。中国的般若学者常常提出一些新解来修正空宗的说法。道壹所说的"心神犹真不空"，和道安的弟子慧远所倡导的"神不灭论"遥相呼应，就是显明的例子。这些新解尽管背离般若性空的本义，但却逐渐发展成中国佛教的正统观念。

缘会宗为于道邃所立。这个学派的主张是：

第七于道邃，明缘会故有，名为世谛。缘散故即无，称第一义谛。(吉藏《中观论疏》，《大正藏》卷四十二)

第七于道邃著《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。(安澄《中论疏记》，《大正藏》卷六十五)

缘会也就是缘起，是佛教的传统理论。般若空宗的缘起理论是和"假有性空"的思想结合在一起的。僧肇的《不真空论》引《中观》说："物从因缘故不有，缘起故不无"。但是缘会宗却只顾了论证物质现象"不有"，而没有看到它的"不无"的一面。吉藏批评说："经不坏假名而说实相，岂待

推散方是真无？推散方无，盖是俗中之事无耳。”(《中观论疏》)

关于支道林的即色义，吉藏和安澄也有论述，但是评价很不相同。

支道林著《即色游玄论》。明即色是空，故言《即色游玄论》。此犹是不坏假名，而说实相。与安师本性空故无异也。(吉藏《中观论疏》，《大正藏》卷四十二)

《山门玄义》第五卷云：

> 第八，支道林著《即色游玄论》云：“夫色之性，色不自色，不自，虽色而空。知不自知，虽知而寂。”彼意明色心法空名真，一切不无空色心是俗也。述义云：其制《即色论》云：“吾以为即色是空，非色灭空。”斯言矣，何则？夫色之性，不自有色，色不自有，虽色而空。知不自知，虽知恒寂。然寻其意，同不真空，正以因缘之色，从缘而有，非自有故，即名为空，不待推寻破坏方空。既言夫色之性不自有色，色不自有，虽色而空，然不偏言无自性边，故知即同于不真空也。(安澄《中论疏记》，《大正藏》卷六十五)

吉藏认为支道林的即色义和道安的本无义没有差别，安澄则认为和僧肇的不真空论相同。实际上，支道林对道安的本无义已经做了一番修正的工作，理论上要比道安成熟。但是，支道林又没有达到僧肇不真空论的水平，否则僧肇批判即色义就成了无的放矢了。所谓“不坏假名而说实相”，“不偏言无自性边”，是支道林奋力追求的目标，问题在于是否掌握了般若学的那种特有的从否定的方面结合

有无的方法。如果没有掌握那种方法，或者掌握得不够熟练，就很难把有无、真俗的关系说得圆融无滞，势必出现理论上的漏洞。在般若学的发展过程中，支道林的即色义超过了其他各家而接近于僧肇，应该列为六家七宗的最后一个环节。

支道林也是一位渊博的学者，和道安一样，一生对般若经典用功甚勤。我们可以把他所写的《大小品对比要钞序》和道安的经序来比较一下，看看他们对般若的理解有哪些异同。支道林说：

> 夫般若波罗蜜者，众妙之渊府，群智之玄宗，神王之所由，如来之照功。其为经也，至无空豁，廓然无物者也。无物于物，故能齐于物；无智于智，故能运于智。是故夷三脱于重玄，齐万物于空同，明诸佛之始有，尽群灵之本无，登十住之妙阶，趣无生之径路。何者？顿其至无，故能为用。（《出三藏记集》卷八）

这一段话所表述的思想和道安的本无义是完全相同的。道安说："据真如，游法性，冥然无名者，智度之奥室也。"（《道行经序》）"故曰无所有者，是法之真也。由是其经万行两废，触章辄无也。"（《合放光光赞随略解序》）支道林和道安都从"以无为本"的观点来理解般若，认为般若所阐述的原理就是"至空无豁"，"触章辄无"，如果掌握了这个原理，就能认识本体，达到无为而无不为的境地。但是从紧接着的下面一段话来看，支道林和道安有了分歧。支道林说：

夫无也者，岂能无哉，无不能自无，理亦不能为理。理不能为理，则理非理矣；无不能自无，则无非无矣。……若存无以求寂，希智以忘心，智不足以尽无，寂不足以冥神。何则？故有存于所存，有无于所无。存乎存者，非其存也；希乎无者，非其无也。何则？徒知无知为无，莫知所以无；知存之为存，莫之所以存。希无以忘无，故非无之所无；寄存以忘存，故非存之所存。莫若无其所以无，忘其所以存。忘其所以存，则无存于所存；遗其所以无，则忘无于所无。忘无故妙存，妙存故尽无，尽无则忘玄，忘玄故无心。然后二迹无寄，无有冥尽。是以诸佛因般若之无始，明万物之自然，……齐众首于玄同，还群灵乎本无。

支道林和道安的分歧发生在究竟通过什么途径去认识“至无”本体的问题上。道安主张“据真如，游法性”，就是说直接就本体去认识本体，然后通过对本体的认识来否定现象的真实。支道林反对这种主张，认为这是“存无以求寂，希智以忘心”，按照这种主张，既不能认识“至无”的本体，也不能否定现象的真实。因为本体是相对于现象而言的，本体之所以为本体，必有其存在的依据；反过来，现象之所以为现象，也必有其存在的依据，“所存”与“所以存”，“所无”与“所以无”，这二者互为依据，不能脱离开来。如果不从本体和现象的相互关系上去理解般若性空的原理，那就是“徒知无之为无，莫之所以无；知存之为存，莫之所以存 ，犯了割裂体用的错误。支道林认为，应该把本体和现象结合起来。只有通过现象去认识本体，

反过来又通过本体去认识现象，如此循环往复，才能做到“二迹无寄，无有冥尽”，“明万物之自然”，“还群灵乎本无”。

支道林的“即色游玄论”是完全建立在这个思想基础之上的。所谓“色”指的是现象，“玄”指的是本体，就现象而认识本体，这个思想是和道安的那种“据真如，游法性”的思想直接对立的。这种对立和玄学中王弼与郭象的对立极为类似。王弼的基本命题是“以无为本”。由于过分强调了本体，这就产生了轻视现象的偏向。关于认识本体的途径，王弼的提法是“明本”，“体无”，“得意在忘象”，就是说可以脱离现象直接去认识本体。郭象的基本命题是“独化于玄冥之境”。“独化”指的是现象，“玄冥之境”指的是本体。现象和本体不可分离，本体不存在于现象之外，而寓于现象之中。因而认识本体的途径应该从“独化”的现象入手。就这一点来说，支道林的“即色游玄论”和郭象的“独化于玄冥之境”是类似的。但是般若学是一种宗教哲学，它的根本宗旨在于论证现象虚幻不实，否定客观世界的真实性，所以支道林的“即色游玄论”重点在于发挥“即色是空”的思想，这一点又和郭象有很大不同。

支道林的“即色是空”的思想和心无宗的“不空外色”的思想也是直接对立的。在六家七宗中，除了心无宗以外，所有的学派都是要否定客观世界的真实性，因为只有否定了客观世界的真实性，才能坚定人们追求彼岸世界的信念。其实心无宗的宗教气质也是很重的，它的主旨在于

"内止其心，不滞外色"，只是由于没有掌握般若学的那种从否定的方面结合有无的方法，把有无对立起来，才导致了心无色有的结论。本无、识含、幻化、缘会这四个学派虽然主张和心无宗不同，着重于论证色无，但是同样由于不能结合有无的关系，导致了心有色无的结论，陷入了另一种片面性。支道林对这两种片面性都不满意，试图把现象和本体结合起来，既不偏于有，也不偏于无，全面地去掌握般若性空的原理。《广弘明集》保存了支道林的一组玄言诗，明确表述了他的这种意图。例如：

能仁畅玄句，即色自然空，空有交映迹，冥知无照功。
（《善思菩萨赞》）

绝迹迁灵梯，有无无所骋，不朐冥玄和，栖神不二境。
（《不朐菩萨赞》）

亹亹玄心远，寥寥音气清，粗二标起分，妙一寄无生。
（《法作菩萨不二入菩萨赞》）

闲首齐吾我，造理因两虚，两虚似得妙，同象反入粗。
（《闲首菩萨赞》）

体神在忘觉，有虑非理尽，色来投虚空，响朗生应轸。
（《善宿菩萨赞》）

单从这些诗句来看，支道林是试图从有无双遣的角度去掌握般若性空的原理的。所谓"妙一"指的是有无的结合，"粗二"指的是有无的分离。"两虚"指的是有无双遣。支道林认为，如果从现象入手去认识本体，"即色自然空"，"色来投虚空"，就能做到"空有交映迹"，"有无无所

骋”。但是，诗句所表述的这种意图并不等于哲学上的逻辑论证。如果理论准备不成熟，特别是没有掌握论证般若性空的那种特有的方法，尽管支道林主观上希望避免片面性，仍然免不了要出现理论上的漏洞。

支道林的即色义是由两个基本命题组成的。《世说新语·文学篇》刘孝标注引《妙观章》说：

> 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。

这两个命题是自相矛盾的。就“色即为空”这个命题而言，支道林是把本体和现象看成一种相即的关系。但是从“色复异空”这个命题来看，他又把本体和现象割裂开来了。这种自相矛盾暴露了即色义的理论上的漏洞。般若性空的原理，全面性的表述应该是“色即是空，空即是色”。僧肇的《不真空论》反复论证了这个观点，认为色与空体用相即，相互依存，是同一件事情的两个方面，应该直接就万物假有看出他的本性空无。而这种不变的空无也直接体现在万物假有中。支道林的佛教大乘空宗理论没有达到僧肇这样的水平，虽然他的主观意图是想把色与空结合起来。但是由于没有掌握二者之间的即体即用的关系，结果却得出了一个“色复异空”的结论。这个与“空”相异的“色”把体用分为两截，尽管支道林认为它不是真色而是没有自性的假有，也会破坏般若学本体论的结构，造成理论上的缺陷。

支道林的“色即为空”的命题，只论证了“色不自有”，“因缘而成”，是一种假有，虽然否定了客观世界的真实性，但是从般若空宗的角度看来，却空得不彻底。因为它保存了假有，没有进一步去论证这种假有也是空的。僧肇在《不真空论》中批评即色义的一段话，主要着眼于破它保存了假有，唯心主义不够彻底。僧肇指出：

> 即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。

僧肇认为，物质现象就本性说都是虚假不真的，所以谈即色，应该当色即色，直接就色的本性说明它是空的，用不着等到由因缘条件形成既成的物体，才说它不过是一种假有之色。这一派只是说明了物质不是自己形成的，还没有认识到物质现象本来就是非物质性的。净源《肇论中吴集解》引用了“果色”、“因色”的概念解释这段话的意思。认为支道林“意明果色空，因色不空”，僧肇的批评是，“此但解果色空，谓假因色成故，未领因色亦空”。元康《肇论疏》解释得更明确，认为“林法师但知言色非自色，因缘而成，而不知色本是空，犹存假有也”。

支道林的即色义保存了一个假有，虽然背离了般若性空的本义，空得还不彻底，但是却能更好地去迎合玄学思潮，适应门阀士族的统治需要。在六家七宗的各个代表人中，以支道林的名士风度为最重。也就是说他的世俗性最

多，僧侣性最少。他在晚年上书给晋哀帝的一段话，表明他宣传般若学的宗旨，是和当时占统治地位的玄学一样，目的在于阐明一种内圣外王之道。他说：

> 羞沙门之义，法出佛之圣，彫淳反朴，绝欲归宗。游虚玄之肆，守内圣之则，佩五戒之贞，毗外王之化。（《高僧传·支遁传》）

既然般若学要"毗外王之化"，那么以纲常名教为核心的一套世俗社会的典章制度、行为准则就至少要保留一种假有的存在，不能空得那么彻底了。他在《释迦文佛像赞》中说：

> 夫立人之道，曰仁与义。然则仁义有本，道德之谓也。（《广弘明集》卷十五）

所谓"道德"，指的是佛法。佛法为仁义之所本，这实际上就是玄学中的自然为名教之所本的另一种说法。因此，尽管这种名教从般若空宗的角度看来必须进行彻底否定，但是从门阀士族的世俗统治的角度来看，却必须保留。

关于名教与自然的关系问题，支道林和郭象的名教即自然的观点是一致的。只是换了一种说法表述了郭象的那种"夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中"的思想。他在给晋哀帝的奏章中说：

> 上愿陛下，齐龄二仪，弘敷至法。……若使贞灵各一，人神相忘，君君而下无亲举，神神而呪不加灵，玄德交被，民荷冥祐。恢恢六合，成吉祥之宅；洋洋大晋，为元亨之

宇。常无为而万物归宗，执大象而天下自往。国典刑杀，则有司存焉。若生而非惠，则赏者自得，戮而非怒，则罚者自刑。弘公器以厌神意，提铨衡以极冥量，所谓"天何言哉，四时行焉"。(《高僧传·支遁传》)

支道林不仅用般若学的思想形式转述了郭象的玄学，而且也用般若学的思辨方法丰富发展了郭象的玄学。《世说新语·文学篇》说：

> 《庄子·逍遥篇》，旧是难处，诸名贤所可钻味，而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中，将冯太常共语，因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得，后遂用支理。

这是当时思想理论界的一个重大事件，在清谈名士中产生了深远的影响。《高僧传·支遁传》也记载了这个事件，并且讲了支道林创立新解的动机：

> 遁常在白马寺，与刘系之等谈《庄子·逍遥篇》，云各适性以为逍遥。遁曰："不然，夫桀跖以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣。"于是退而注《逍遥篇》，群儒旧学莫不叹伏。

关于支理和郭义的区别，我们可以通过下面两条材料来对比参较一下。

> 郭象："夫质小者所资不待大，则质大者所用不得小矣。故理有至分，物有定极，各足称事，其济一也。……苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羡于天池，而荣愿有

余矣。故小大虽殊，逍遥一也。”(《庄子·逍遥游注》)

支道林:“夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鹏鹢。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鹢以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则遥然不我得；玄感不为，不疾而速，则逍然靡不适，此所以为逍遥也。若夫有欲，当其所足，足于所足，快然有似天真，犹饥者一饱，渴者一盈，岂望烝尝于糗粮，绝觞爵于醪醴哉？苟非至足，岂所以逍遥乎?”(《世说新语·文学篇》刘孝标注引)

从这两条材料可以看出，郭象和支道林的区别，关键在于一个是入世的世俗哲学，一个是出世的宗教哲学。郭象是从维护世俗名教的角度出发的。他认为逍遥的境界不在名教的外边，就在名教之中。尽管人们的社会地位有高有低，但是只要安分守己，无论统治者和被统治者，都能逍遥。支道林的逍遥则是佛教徒所追求的那种涅槃寂灭的精神境界。所谓“至人之心”，指的是认识了般若本体的那种人的心，也就是掌握了“色即为空”原理的那种人的心，这种心不是一般俗人所能有的。俗人停留于现象界，尽管有时得到某些微小的满足，似乎有点逍遥，但是由于不了解“色即为空”的原理，不能忘怀“糗粮”“醪醴”这一类的物质影响、干扰，所以算不得真正的逍遥。支道林的这种逍遥思想的宗教性质，在《善多菩萨赞》中表现得更为清楚:

自大以跨小，小者亦骇大。所谓大道者，遗心形名外。都忘绝鄙当，冥默自玄会。善多体冲姿、豁豁高怀泰。(《广

弘明集》卷十五）

在《大小品对比要钞序》中，支道林也描绘了这种“至人”的精神境界：

> 夫至人也，览通群妙，凝神玄冥，灵虚响应，感通无方。……故千变万化，莫非理外，神何动哉？以之不动，故应变无穷。（《出三藏记集》卷八）

当时的清谈名士并不热心于成佛，但是普遍赞赏支道林的新解，并且乐于用支理去取代郭象的旧义，原因在于般若思想所展示的精神境界不仅契合于玄学，而且高于玄学，为他们提供了一个更玄远、神秘的追求目标和精神享受。

支道林虽为僧人，他对当时玄学家们所关心的问题也十分感兴趣。比如魏晋时期哲学界感兴趣的才性四本的辩论，与出家人没有什么直接的关系。支道林对此也要参加争辩。《世说新语·文学篇》：

> 支道林殷渊源（浩）俱在相王许，相王谓二人可试一交言，而才性殆是渊源（殷浩）嵴函之固，君其慎焉。支初作，改辙远之。数四交，不觉入其玄中。相王抚肩笑曰，此自是其胜场，安可争锋。

《高僧传·支遁传》讲了两个故事，生动地表现了清谈名士对支道林的般若思想折服的情况：

> 王羲之时在会稽，素闻遁名，未之信，谓人曰：“一往之

气，何足可言？”后遁既还剡，经由于郡，王故往诣遁，观其风力。既至，王谓遁曰：“《逍遥篇》可得闻乎？”遁乃作数千言，标揭新理，才藻惊绝，王遂披襟解带，留连不能已。

太原王濛，宿构精理，撰其才辞，往诣遁，作数百语，自谓遁莫能抗。遁徐曰：“贫道与君别来多年，君语了不长进。”濛惭而退焉，乃叹曰：“实缁钵之王，何也。”

其实，从般若空宗的角度看来，支道林所说的“至人之心”也是一种不应有的执着，因为这个说法是把精神现象执为实有了。支道林本来是不满意道安的那种“据真如，游法性”的说法，也不满意支愍度的那种不空外色的思想，希望做到有无双遣，结果却用“色复异空”的命题保存了一个假有，用“色即是空”的命题推导出了一个“至人之心”，既没有完全否定物质现象，也没有完全否定精神现象。虽然即色宗是六家七宗中最能适合门阀世族统治需要的一个学派，但是毕竟没有完成建立般若学的那种非有非无的本体论的任务。因此，在以后的发展中，支道林的即色义为僧肇的不真空论所代替，是一种历史和逻辑的必然。

第五节　鸠摩罗什及其译经

东晋十六国时期，后秦的鸠摩罗什是继佛图澄、道安之后在中国佛教史上据有重要地位的佛教僧侣。隋唐以前的佛经翻译，至鸠摩罗什达到了一个新的水平，他翻译的不少佛典成为以后中国佛教学派和宗派用来建立自己的哲

鸠摩罗什舍利塔

“姚秦三藏鸠摩罗什舍利塔”，高 2.33 米，八面十二层，用八色玉石雕刻镶并而成，似为唐代制品。今存陕西户县圭峰山下草堂寺内。

学理论和宗教学说的基本依据。

鸠摩罗什，祖籍天竺，生于龟兹，死于后秦国都长安。关于其生卒年代，记载不一①。据其弟子僧肇所著《鸠摩罗什法师诔(并序)》载："癸丑(按，东晋义熙九年，后秦弘始十五年，公元 413 年)之年，年七十，四月十三日，薨于大寺。"② 据此，鸠摩罗什生于东晋康帝建元元年（后赵建武九年，公元 343 年)。

龟兹的佛教

龟兹，在一些史书和佛教文献中也作丘兹、丘慈、邱兹、归兹、鸠兹、俱支囊、屈茨、屈支、拘夷、俱支等，位于我国新疆塔里木盆地北侧的今库车县一带地方，是古代中国西北沟通中外交通的天山南麓的北道的中心。据《三国志·乌丸鲜卑东夷传》注引《魏书·西戎传》及《魏书·西域传》的记载，从三国魏到北魏，龟兹在西域各国中比较强大，周围的姑墨(或姑默，今新疆阿克苏县一带)、温宿(约当今新疆乌什县一带)、尉头(今新疆阿合奇县东)皆役属于龟兹。

关于龟兹佛教的早期流传情况，史书无征。但据汉文

---

① 《出三藏记集》卷 14 本传："以晋义熙(405—418) 中卒于长安"；《高僧传》卷 2 本传："弘始十一年(409)八月二十日卒于长安。"但《开元录》卷 4："准《成实论·后记》云：大秦弘始十三年(411) 岁次豕韦九月八日，尚书令姚显请出此论，至来年九月十五日讫。准此，十四年来什仍未卒。"

② 《广弘明集》卷 23。

佛教典籍中的一些资料，可以了解两晋时期龟兹佛教的大致情况。因为自东汉永元三年（公元 91 年）班超废龟兹王尤利多而立白霸以来，龟兹国王以白（帛）为姓①，故一般认为以白或帛为姓的西域僧是来自龟兹，从而根据如三国魏帛延、西晋帛尸梨蜜多罗等的译经来推测当时龟兹的佛教情况。然而这毕竟属于推论。现存资料中明确讲是龟兹佛教徒的有三则：一、西晋太康五年（284）竺法护在敦煌从“龟兹副使美（或作羌）子侯”得到《阿惟越致遮经》的梵文本，译成汉文，授沙门法乘使流布②；二、太康七年（286）竺法护译《正法华经》时，“天竺沙门竺力、龟兹居士帛元信共参校”③；三、东晋宁康元年（373，原作咸和三年，误）月支居士支施岑在凉州诵出《首楞严经》、《须赖经》、《上金光首经》，“时译者归慈王世子帛延，善晋胡音，延博解群籍，内外兼综”。④ 这里提到的《阿惟越致遮经》⑤、《正法华经》、《首楞严经》，皆为大乘佛经。另外，在《高僧传·鸠摩罗什传》中谈到鸠摩罗什在新寺旁边的故宫中寻得《放光般若经》，可知三世纪后期，龟兹佛教已相当流

---

① 见《后汉书·班超传》。此后，龟兹王见于史书的有：东汉延光二年（123）的白英（同上，《班勇传》）；西晋太康（280—289）年间的白山（《晋书·四夷传》）；前秦苻坚派吕光攻杀龟兹王白纯，立其弟白震（同上及其《吕光载记》）。

② 《出三藏记集》卷 7《阿惟越致遮经记》。

③ 《出三藏记集》卷 8《正法华经记》。

④ 《出三藏记集》卷 7《首楞严后记》。

⑤ 异译本有：《不退转法轮经》、《广博严净不退转轮经》。

行，大乘佛教已有传播，有的人还到外地传教译经。

龟兹佛教的概况还可从以下资料得到反映：

《晋书·四夷传》：

> 龟兹国西去洛阳八千二百八十里，俗有城郭，其城三重，中有佛塔庙千所。

前秦建元十五年（379）在道安主持下，外国沙门昙摩侍、竺佛念、道贤译出《比丘大戒》。不久，

> 僧纯在丘慈国佛陀舌弥许，得《比丘尼大戒》来出之，正与侍（昙摩侍）同。①

此外，僧纯、昙充还从佛陀（或作"图"）舌弥处得到《教授比丘尼二岁坛文》。《出三藏记集》卷十一的《比丘尼戒本所出本末序》对龟兹佛教概述说：

> 拘夷国寺甚多，修饰至丽，王宫雕镂，立佛形像，与寺无异。有寺名达慕蓝百七十僧，北山寺名致隶蓝五十僧，剑慕王新蓝六十僧，温宿王蓝七十僧。
>
> 右四寺，佛图舌弥所统。寺僧皆三月一易屋床座，或易蓝者。未满五腊，一宿不得无依止。王新僧伽蓝九十僧。有年少沙门鸠摩罗什，才大高，明大乘学，与舌弥是师徒，而舌弥，《阿含》学者也。阿丽蓝百八十比丘尼，轮若干蓝五十比丘尼，阿丽跋蓝三十尼道。
>
> 右三寺，比丘尼统，依舌弥受法戒。比丘尼，外国法不得独立也。此三寺尼，多是葱岭以东王侯妇女，为道远集斯

① 《出三藏记集》卷 11。

寺。用法自整，大有检制，亦三月一易房，或易寺。出行，非大尼三人不行。多持五百戒，亦无师一宿者，辄弹之。今所出《比丘尼大戒本》，此寺所常用者也。舌弥乃不肯令此戒来东，僧纯等求之至勤。……

《出三藏记集》卷十一还载有《关中近出尼二种坛文夏坐杂十二事并杂事》，其"卷中间尼受大戒法后记"说：

僧纯、昙充，拘夷国来，从云慕蓝寺高德沙门佛图舌弥许，得此比丘尼大戒及授戒法（按：即《教授比丘尼二岁坛文》），受坐以下至剑慕(按：羯磨)法。

上面提到佛图舌弥是《阿含》学者。《阿含》即《阿含经》，是小乘佛教的基本经典。昙摩侍(或持)译的《比丘大戒》也称《十诵比丘戒本》，僧纯、昙充从龟兹带回的《十诵比丘尼大戒》也称《十诵比丘尼戒》①，皆为小乘说一切有部戒律《十诵律》的一部分。

此外，《高僧传·鸠摩罗什传》载，鸠摩罗什在胎之时，其母

闻雀梨大寺名德既多，又有得道之僧，即与王族贵女、德行诸尼，弥日设供，请斋听法。

关于这个"雀梨大寺"，《水经注》卷二所引释氏《西域记》②载：

① 见《开元释教录》卷 15。

② 释道安曾撰《西域志》。《水经注》所引释氏《西域记》者，当即此书。见《水经注》卷 2。

国北四十里山上有寺，名雀离大清净。

此即前面提到的“北山寺名致隶蓝”，“致隶”乃“雀离”的异译名。

根据上引资料，并参考鸠摩罗什的早年学历，可知：

（一） 西晋以后，龟兹佛教已相当普及，大小乘佛教并行，而以小乘佛教为主。鸠摩罗什早年之师佛图舌弥精通小乘基本经典《阿含经》，是统辖龟兹僧尼的佛教领袖。上引达慕蓝、致隶蓝（雀梨大寺）、剑慕王新蓝、温宿王蓝、王新伽蓝（王新寺）五所僧寺有僧440人，阿丽蓝、轮若干蓝、阿丽跋丽三所尼寺有尼260人，共700人。当然，除几处名寺之外僧寺尚多，僧尼总数多达万人。①

（二） 龟兹僧尼按照小乘佛教说一切有部的戒律《十诵律》从事出家修行，僧尼每经三月需易寺屋，出家不久者不可独自住宿，比丘尼需三人出行。尼僧受僧寺管辖。

（三） 龟兹是葱岭以东佛教中心之一，三座尼寺“多是葱岭以东王侯妇女”来此为尼修行。另有“温宿王蓝”，可能是龟兹属国温宿王舍财所建。

鸠摩罗什的家世和学历

鸠摩罗什（Kumārajīva，也作究摩罗什、究摩罗耆婆、句摩罗耆婆）简称罗什，意译童寿②。祖籍天竺，家世国相，

① 《出三藏记集·鸠摩罗什传》载鸠摩罗什从沙勒回到龟兹时，“龟兹僧众一万余人”，可供参考。

② 鸠摩罗什的传记，主要见《出三藏记集》卷14、《高僧传》卷2、《晋书》卷95等。各传大同，但详略、层次以及某些内容也有区别。本节主要依据《高僧传》。

祖父达多，名重于国。父鸠摩炎(或作鸠摩罗炎)，将嗣相位，乃辞避出家，东度葱岭。龟兹王迎为国师，以妹与他为妻。鸠摩罗什幼年，其母出家为尼。七岁（东晋永和六年，350)时，出家从师受经，据载："日诵千偈，偈有三十二字，凡三万二千言。"① 龟兹人因其母是王妹，给以丰厚供养，其母因此携鸠摩罗什离开本国。九岁，随母到罽宾。

罽宾在今克什米尔，当时是小乘佛教说一切有部流行的地区。公元一、二世纪佛教第四次结集（实为说一切有部的结集）即在此举行，所编纂的《阿毗达磨大毗婆沙论》对说一切有部的基本论书《阿毗达磨发智论》作了综合性的论释。前秦时，到长安参加道安的译场译出大量说一切有部论书的僧伽跋澄、僧伽提婆，来自罽宾；后秦时在长安与鸠摩罗什合作译出说一切有部戒律《十诵律》的弗若多罗、卑摩罗叉及译出法藏部戒律《四分律》的佛陀耶舍，也来自罽宾。在鸠摩罗什到罽宾时，罽宾王的从弟槃头达多是有名的佛教学者，据说"才明博识，独步当时，三藏九部，莫不该博，从旦至中，手写千偈，从中至暮，亦诵千偈，名播诸国，远近师之"。② 鸠摩罗什即拜他为师，从受《杂藏》③、《中阿含经》、《长阿含经》，凡四百万言，受到

① 《高僧传》卷2。

② 《高僧传》卷2。《正》："莫不该博"作"莫不该练"。

③ 《分别功德论》卷1："所谓《杂藏》者，非一人说，或佛所说，或弟子说，或诸天赞诵，或说宿缘三阿僧祇菩萨所生，文义非一，多于三藏，故曰杂藏也。"此或相当于南传佛教"五部"中的《小部》(内容较杂，有《法句经》、譬喻、自说、经集、本生谭等)；仅汉译一部分，如《义足经》、《法句经》、《本事经》、《生经》等。

师的赞誉。罽宾王请他入宫，与外道辩论获胜，“王益敬异，日给鹅腊一双，粳米面各三斗，酥六升，此外国之上供也。所住僧寺，乃差大僧五人，沙弥十人，营视扫洒，有若弟子”。①

鸠摩罗什十二岁(东晋永和十一年，355)时，母携归龟兹，途径月支(今巴基斯坦西北的白沙瓦一带)北山，进入沙勒(即疏勒，今新疆西北的喀什一带)国，住一年。沙勒当时也盛行佛教。如《水经注》卷二引释氏《西域记》说：疏勒“国有佛浴床，赤真檀木作之，方四尺，王于宫中供养”。另外，《高僧传·佛陀耶舍传》载，沙勒“国王不悉，请三千僧会，耶舍预其一焉”。② 罽宾僧佛陀耶舍比鸠摩罗什稍前到沙勒，是个小乘学者，受到沙勒国太子优遇。在此稍后法显来到沙勒时(当为东晋隆安五年，401)，看到国王举办五年一度的盛大斋会，供养四方沙门，并大举施舍，“有千余僧，尽小乘学”。③ 沙勒地处东西交通要冲，西逾葱岭可达盛行大乘佛教的大月氏，往东南通往南道的莎车（今新疆沙车县）、于阗(今新疆和田)、子合(今新疆叶城)，此三处皆盛行大乘④，所以沙勒受它们影响也有大乘佛教流行。

鸠摩罗什在沙勒先修学小乘，后改学大乘。开始从罽宾

---

①② 《高僧传》卷2。

③ 《法显传》（又名《佛国记》）。

④ 鸠摩罗什的大乘师，即莎车族须耶利苏摩（见后）。关于子合佛教，《佛国记》载：“国王精进，有千余僧，多大乘学。”于阗佛教，同书载：“众僧乃数万人，多大乘学。”

僧佛陀耶舍学《阿毗昙八犍度论》及《十诵律》①。他对《阿毗昙八犍度论》的“结使犍度”中的“十门跋渠”和“智犍度”中的“修智跋渠”诸品，都能独自领会其意，并且对论释此书的“六足论”：《集异门足论》、《法蕴足论》、《施设足论》、《识身足论》、《界身足论》、《品类足论》，也能通晓。当时沙勒有个沙门名喜见，特向国王建议：

> 此沙弥不可轻，王宜请令初开法门。凡有二益：一、国内沙门耻其不逮，必见勉强；二、龟兹王必谓什出我国，而彼尊之，是尊我也，必来交好。②

国王同意，即请鸠摩罗什升座为众讲《转法轮经》(属《阿含经》单品，讲四谛、八正道)。龟兹王果然遣使酬谢，表示友好。

鸠摩罗什还寻访佛教以外诸书，如古印度的宗教、哲学文献《韦陀舍多论》③(按：或即《吠檀多(Vedānta)》，为《奥义书》的别名)、“四韦陀”(《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》、《阿闼婆吠陀》)及“五明”(此为外道的五种学艺：语言、文学的声明，医学的医方明，工艺技术的工巧明，呪术明，符印明)诸论等，据称“阴阳星算，莫不毕尽，妙达吉凶，言若符契”，还练习著文修辞等。据载，他“为

---

① 此据《出三藏记集》卷 11《佛陀耶舍传》。

② 《高僧传》卷 2 。

③ 同上，《大正藏》本“韦陀舍多论”作“围陀含多论”；“四韦陀”作“四围陀”。

性率达，不厉小检”，大概不太注意仪表戒规，受到其他修行者的非议。①

鸠摩罗什在沙勒师事的大乘佛教学者是莎车王子参军王之子须耶利苏摩。其兄须利耶跋陀和鸠摩罗什等人从他学习大乘佛教。须耶利苏摩后来为鸠摩罗什讲《阿耨达经》②。此为大乘经典，说佛陀应阿耨达龙王之问宣讲般若空义。鸠摩罗什原学《阿毗昙》，已接受说一切有部的“三世实有，法体恒有”的理论，听了此经的“阴(五阴)、界(十八界)、诸入(十二处)，皆空无相”③ 的说法，感到不可理解，

> 怪而问曰：此经更有何义，而皆破坏诸法？
>
> 答曰：眼等诸法，非真实有。④

鸠摩罗什即以视觉器官“眼根”为例说明并非一切虚幻不实，而须耶利苏摩也从分析“眼根”入手说明一切“无实”。经过反复辩难，鸠摩罗什终于放弃小乘立场，专务大乘。感叹说：“吾昔学小乘，如人不识金，以输石为妙。”此后又从受印度大乘中观学派的基本著作《中论》、《百论》、《十二门论》等。⑤

---

① 《出三藏记集》以此置于鸠摩罗什回龟兹以后。此据《高僧传》卷 2。

② 亦名《弘道广显三昧经》，西晋竺法护已译此经，二卷。见《出三藏记集》卷 2。

③④ 《高僧传》卷 2。

⑤ 本段据《高僧传》本传。《出三藏记集》所载太略，且置于鸠摩罗什回龟兹之后。

此后鸠摩罗什随母到龟兹西邻的温宿国，在那里与一外道辩论获胜，“于是声满葱左，誉宣河外”①。龟兹国王亲至温宿把鸠摩罗什与其母迎归国内。鸠摩罗什回龟兹后经常讲经说法，宣传大乘教义，“推辩诸法，皆空无我，分别阴界，假名非实”。② 年二十于王宫受具足戒，又从罽宾沙门卑摩罗叉学《十诵律》。不久其母辞往天竺。临行对鸠摩罗什说：“方等深教，应大阐真丹（按：指中国），传之东土。唯尔之力，但于自身无利，其可如何？”③ 回答说：“大士之道，利彼忘躯，若必使大化流传，能洗悟瞢俗，虽复身当炉镬，苦而无恨。”④ 后住新寺（王新寺、王新伽蓝），诵读于寺侧故宫中找到的《放光般若经》，又住雀梨大寺广读大乘经论⑤。龟兹王造金师子座，用大秦锦褥铺，请他升座说法。一时名高西域，每年升座说法之际，“诸王皆长跪座侧，令什践而登焉”。⑥ 他在罽宾时的小乘师槃头达多也闻名而来，鸠摩罗什特为他讲《德女问经》⑦，论证“因缘空假”。他们之间有一段对话，反映了大小乘见解的不同：

---

①②③④ 《高僧传》卷 2。

⑤ 《出三藏记集》卷 14 载鸠摩罗什于帛纯王新寺得《放光经》，“后于雀梨大寺读大乘经”；《高僧传》卷 2 则载于新寺侧之故宫得《放光经》，“停住二年，广诵大乘经论”。此综合二传所记。

⑥ 《高僧传》卷 2。这种尊礼名僧的仪式、习俗，在东南亚诸佛教国家现在仍然被保持着。

⑦ 《出三藏记集》卷 4 录目于《失译杂经录·阙经》之中。

师谓什曰：汝于大乘见何异相，而欲尚之？

什曰：大乘深净，明有法皆空；小乘偏局，多滞名相。

师曰：汝说一切皆空，甚可畏也。安舍有法而爱空乎？如昔狂人，令绩师绩缘极令细好。绩师加意，细若微尘。狂人犹恨其粗。绩师大怒，乃指空示曰，此是细缕。狂人曰，何以不见。师曰，此缕极细，我工之良匠，犹且不见，况他人耶！狂人大喜，以付织师，师亦效焉。皆蒙上赏，而实无物。汝之空法，亦由此也。①

其师认为，大乘般若学说如同这个寓言中的空线、空布一样，是骗人的东西。为此，鸠摩罗什用一个多月的时间反复讲述论证，师才信服，说："和尚是我大乘师，我是和尚小乘师。"②

后凉政权的军政顾问

前秦建元十七年（381）二月，鄯善王、车师前部王及康居、于阗及海东凡六十二国的国王到长安朝贡③，鄯善王及车师前部王并劝苻坚西征。翌年九月，车师前部王弥窴、鄯善王休密驮入朝，"请为向导"西伐。苻坚派氐人吕光任都督西讨诸军事，率兵七万西进，并任鄯善王休密驮为都督西域诸军事、宁西将军，车师前部王弥窴为平西将

①② 《高僧传》卷2。

③ 《晋书·苻坚载记》虽载其事而没明记年代，《通鉴》卷104载于晋孝武帝太元六年（381）二月，略曰："东夷、西域六十二国入贡于秦。"此与《高僧传·鸠摩罗什传》所载一致。

军、西域都护，率其国兵为吕光向导①。当时道安在长安，早已听说鸠摩罗什之名，“思共讲析，每劝坚取之”②。因此苻坚在吕光临行时对他说：“朕闻西国有鸠摩罗什，深解法相，善闲阴阳，为后学之宗。朕甚思之。贤哲者，国之大宝，若剋龟兹，即驰驿送什。”③

前秦建元二十年(384)，吕光战败龟兹及诸国救兵，龟兹王帛纯出走(《高僧传》谓被吕光杀死)，王侯降者三十余国。吕光立帛纯弟帛震为龟兹王，获鸠摩罗什，见他还年轻(按：时四十一岁)，强以龟兹王之女妻之。

鸠摩罗什在取得吕光的信任之后，实际成为他的军政顾问。吕光想留在西域称王，鸠摩罗什从当时形势分析，劝他东归，说：“此凶亡之地，不宜淹留，中路自有福地可居。”④吕光于是率军东返。前秦在淝水之战(383 年 11 月)以后已分崩离析，苻坚于二年后被害。晋太元十年（385）吕光在河西战败前秦凉州刺史梁熙后，进入姑臧（今甘肃武威)，自领凉州刺史。翌年听说苻坚已被害，便自称督陇右河西诸军事、大将军、领护匈奴中郎将、凉州牧、酒泉公，建元太安；后又改称三河王(389)、大凉天王(396)，史称后凉。

凉州在今甘肃河西地区，为中西交通的要道，重要城

---

① 《晋书·苻坚载记》载记及《通鉴》卷 105，皆谓晋太元八年（383）正月从长安出发。

② 《高僧传·道安传》。

③ 《高僧传》卷 2。

④ 《晋书·鸠摩罗什传》。

市有敦煌、酒泉、张掖、姑臧。自东汉以来，印度和西域的传教译经僧川流不息地经过此地。著名的学僧如西晋的竺法护及其弟子法乘等，均曾在此传教译经。东晋时前凉政权(314—376)一直表示忠于晋室，因境内相对安定，经济文化得以正常发展，佛教也比较盛行。《魏书·释老志》说:“凉州自张轨（255—314）后，世信佛教。敦煌地接西域，道俗交得其旧式，村坞相属，多有塔寺。”① 这里流传不少佛经，如东晋宁康元年（373）汉僧慧常、进行等在凉州抄出内地早已失传的《光赞般若经》、《渐备一切智德经》以及新译出的《首楞严经》、《须赖经》，托人于太元元年（376）送到襄阳道安处②。此《首楞严经》、《须赖经》是在前凉最后一位国王张天锡的主持下由月支居士支施岑、龟兹王世子帛延译出的③。道安在襄阳所撰《综理众经目录》中有“凉土异经录”，把收集到的凉土流行的失译佛经五十九部七十九卷录目④。

然而后凉吕光及其后继者并不信奉佛教，也不鼓励鸠摩罗什从事传教译经，而只是把他当作能占卜吉凶、预言祸福的方士。例如后凉龙飞二年（397）张掖卢水胡沮渠男成与其从弟沮渠蒙逊反，推建康太守段业为凉州牧、建康

---

① 《魏书·释老志》。

② 《出三藏记集》卷7《合放光、光赞略解序》，卷9《渐备经十住胡名并书叙》。

③ 《出三藏记集》卷7《首楞严后记》其中还讲到：“时在坐沙门释慧常、释进行”。

④ 《出三藏记集》卷3。

公，吕光派庶子太原公吕纂率兵五万讨伐，当时人们以为段业等属乌合之众，吕纂此行必胜。吕光特为此访鸠摩罗什，鸠摩罗什对他说："观察此行，未见其利。"① 不久吕纂果败。中书监张资深得吕光的器重，张资病，吕光多方求医，有外国道人罗叉说能治此病，吕光大加赏赐。鸠摩罗什告诉吕光，此人不会治病，为了证实这点，当场"以五色丝作绳结之，烧为灰末，投水中，'灰若出水还成绳者，病不可愈。'须臾灰聚浮出，复绳本形"。②不几天张资果然病死。吕光死后，子绍即位，几天后吕纂杀绍自立。咸宁二年（400），传言有猪生子，一身三头，又谓龙出东厢井中，到殿前蟠卧。吕纂以为祥瑞，号大殿为龙翔殿……鸠摩罗什进谏说："比曰潜龙出游，豕妖表异，龙者阴类，出入有时，而今屡见，则为灾眚，必有下人谋上之变，宜克己修德，以答天戒。"③ 此后，他与吕纂下棋时，吕纂杀鸠摩罗什的棋子，戏云："斫胡奴头！"鸠摩罗什答："不斫胡奴头，胡奴斫人头。"④ 胡奴是吕光侄吕超的小名，后吕纂为吕超所杀，由吕超之兄吕隆即位。

在中国，佛教僧人为了传教需要往往兼学阴阳、占卜方术。鸠摩罗什在后凉被吕氏尊为军政顾问，便利用他在疏勒学会的魔术应付局面。他经常出入宫廷，接触各种上

①② 《高僧传》卷 2。

③ 《晋书·鸠摩罗什传》。

④ 《晋书·吕纂载记》。

层人物，对统治者的内部矛盾是清楚的，因此应机提出一些劝谏、警戒是可能的。

东晋太元九年（384），原前秦将领羌人姚苌在渭北建立后秦政权，自称大将军、大单于、万年秦王，二年后攻入长安，即皇帝位，建元建初，国号大秦。他听说鸠摩罗什之名，曾“虚心要请”，但后凉吕氏认为鸠摩罗什“智计多解，恐为姚谋”①，拒绝放行。后秦建初九年(394) 姚兴即位后，又遣使邀请，亦未获放行。后秦弘始三年（401）五月，姚兴派陇西公姚硕德西伐后凉王吕隆。吕隆大败，九月上表归降，遣子弟及文武旧臣五十余家入质于长安。同年十二月二十日，鸠摩罗什被后秦迎请到长安，时年五十八岁。

鸠摩罗什在凉州十六年，没有从事译经，他可能利用这段时间收徒讲授佛教，因此僧肇“自远从之”。这一时期他学习了汉语，开始接触佛教以外的汉文经史典籍，为他以后大量译经准备了有利条件。

后秦王姚兴与鸠摩罗什

在十六国时期的北方地区，后秦是国力强盛的王朝之一。在姚兴统治时期，后秦的版图曾包括今陕西省的大部和甘肃、宁夏、山西诸省的一部分。姚兴在天水大族、尚书仆射尹纬的辅佐下，留心政事，政局比较稳定。他注意选拔人才，提倡儒学和佛教。鸠摩罗什到长安之前，天水

① 《高僧传》卷 2。

姜龛、东平淳于岐、冯翊郭高等“耆儒硕德”，已在长安教授儒学，各有门徒数百人，诸生自远而至者一万数千人。姚兴“每于听政之暇，引龛等于东堂，讲论道艺，错综名理”。凉州的儒者胡辩，在前秦末东徙洛阳，教授弟子千余人，关中慕名往学者很多。姚兴特敕关尉对此不要禁止①。由此儒学更加盛行。

姚兴“少崇三宝，锐志讲集”，同时也大力提倡和扶植佛教。他派人把鸠摩罗什迎入长安后，“待以国师之礼，甚见优宠，晤言相对，则淹留终日，研微造尽，则穷年忘倦”。② 他把鸠摩罗什安置在逍遥园，请他译经说法，有时还亲自前来听讲佛经，甚至参与译经。《晋书·姚兴载记》有这样一段记载：

> 兴如逍遥园，引诸沙门于澄玄堂听鸠摩罗什演说佛经。罗什通辩夏言，寻览旧经，多有乖谬，不与胡本相应。兴与罗什及沙门僧略（按：或作僧䂮）、僧迁、道树（按：应为道标）、僧叡、道坦（按：应为道恒）、僧肇、昙顺等八百余人，更出《大品》，罗什持胡本，兴执旧经，以相考校，其新文异旧者皆会于理义。续出诸经并诸论三百余卷。今之新经皆罗什所译。兴既托意于佛道，公卿已下莫不钦附，沙门自远而至者五千余人。起浮图于永贵里，立波若台于中宫，沙门坐禅者恒有千数。州郡化之，事佛者十室而九矣。③

① 《晋书·姚兴载记》。

② 《高僧传》卷 2。

③ 《晋书·姚兴载记》。

按照这个说法，长安有僧五、六千人，加上州郡僧众，可能人数相当众多。不难想见佛教在后秦已相当流行。

逍遥园在长安城北，渭水之滨，内有西明阁①，是鸠摩罗什译经场所之一；澄玄堂，是鸠摩罗什讲经说法的地方。宋代宋敏求《长安志》卷五就"逍遥园"介绍说：

> 姚兴常于逍遥园引诸沙门听番僧鸠摩罗什演讲佛经，起逍遥宫。殿庭左右有楼阁，高百尺，相去四十丈，以麻绳大一围，两头各拴楼上，会日，令二人各从楼内出，从绳上行过，以为佛神相遇。

澄玄堂，

> 在逍遥园中，鸠摩罗什演经所。

《长安志》还在"永贵里有波若台"条下介绍说：

> 姚兴集沙门五千余人，有大道者五十人，起造浮图于永贵里，立波若台。居中作须弥山，四面有崇岩峻壁，珍禽异兽，林草精奇，仙人佛像，俱有人所未闻，皆以为希奇。

浮图，意为塔、寺。据此，波若台也在永贵里。这个地方是不是佛教史书上提到的"中寺"②，还难断定。

姚兴提供的另一译经场所是长安大寺。据《历代三宝

---

① 见僧叡《大品经序》："渭滨流祇洹之化，西明启如来之心，逍遥集德义之僧，京城溢道咏之音。"又："于京城之北逍遥园中出此经"（同上）。其《大智释论序》："集于渭滨逍遥园堂"；《大智论记》："于逍遥园中西门阁上。"

② 为后秦译经场所之一，鸠摩罗什与弗若多罗在中寺译《十诵律》（见《高僧传·弗若多罗传》及《僧肇传》）。

记》卷八介绍，大寺不是本名，于其中建堂，盖以草苫，名草堂寺。北周初年，此处街道改建，大寺分为四寺：一为原来的草堂寺；二为常住寺(在草堂寺东)；三为京兆王寺，后改称安定国寺(在常住寺东)；四是大乘寺(安定寺西)①。

姚兴以为“佛道冲邃，其行唯善，信为出苦之良津，御世之洪则”②，还接受鸠摩罗什指导，从事读经，修禅③，著述。他著有《通三世论》论证过去世(前生)、现在世(今生)、未来世(来生)三世真实存在，以明佛教因果报应、三世轮回理论的正确，并以此送鸠摩罗什请教，其文说：

曾问诸法师，明三世或有或无，莫适所定。此亦是大法中一段处所，而有无不泮，情每慨之。是以忽疏野怀……辄疏条相呈，匠者可为折衷。

余以为三世一统，循环为用，过去虽灭，其理常在。所以在者，非如《阿毗昙》注言：五阴块然，喻若足之履地，真足虽往，厥迹犹存。当来如火之在木，木中欲言有火耶，视之不可见；欲言无耶，缘合火出。经又云：圣人见三世。若其无也，圣无所见；若言有耶，则犯常嫌。明过去、未来，虽无眼对，理恒相因。苟因理不绝，圣见三世，无所疑矣。④

① 《大唐内典录》卷3所载同。今陕西户县东南圭峰山下之草堂寺，为近代建筑，内所藏玉石雕制鸠摩罗什舍利塔，似为唐代作品。其地既非古之草堂寺，恐亦非逍遥园旧址。

②③ 《高僧传·鸠摩罗什传》：“托意九经，游心十二”。九经，即九部、九分教，可概释为一切佛经；十二，为十二禅。

④ 《广弘明集》(四部丛刊本)卷18：“当来如火之在木”作“常来如火之在木”。

另著《通三世》说：

众生历涉三世，其犹循环，过去未来，虽无眼对，其理常在。①

原来小乘说一切有部主张“三世实有，法体恒有”，认为三世(时)、一切事物和现象(法)皆有实体，真实存在。大乘佛教经典《般若经》主张“诸法性空”，认为从佛教的最高真理(第一义谛)来说，一切事物和现象虚幻不实；三世也是这样，如鸠摩罗什译的《摩诃般若经·等空品》说：“过去世过去世空，未来世未来世空，现在世现在世空，三世等三世等空。”因此有人据此认为三世不存在。姚兴认为，这是佛教中一个重要问题，如果否认三世，岂不否认三世轮回的说法吗？三世是存在的，其中过去、未来虽然眼睛看不见，但其理也是有的，这正如木头中看不见有火，而一到条件俱备，它就会出火一样。

对此，鸠摩罗什在回信中引经据典地解答说，过去、未来是存在的，但如果把过去、未来说成“定无”或“定有”，那也是不正确的。他说：

佛说色阴，三世和合，总明为色，五阴皆尔……又云：若无过去业，则无三途报。……固知不应无过去，若无过去、未来，则非通理，经法所不许。又十二因缘，是佛法之深者，若定有过去、未来，则与此法相违。所以者何？如有

① 《广弘明集》卷18。

> 谷子、地水时节，芽根得生；若先已定有，则无所待有，若先有，则不名从缘而生。又若先有，则是常(按：常见)、倒(按，颠倒见)。是故不得定有，不得定无，有无之说，唯时所宜耳。①

鸠摩罗什是站在大乘中观学派的立场上说这番话的，认为观察问题可持两种不同的真理或尺度，即第一义谛（胜义谛）和世俗谛，按照第一义谛来看，一切皆空无所有，而按世俗谛来看，又一切皆有，但从正确的观点来说，不应当把二者绝对地对立起来（执常、断二边），而应当把二者结合起来（中道观或中观），得出："不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出"②；对于三世，则应说："法若定有来，及定有去者，生死则无始，而实无此事。"③持有"三世实有"的观点，不只北方的姚兴等人，南方庐山慧远也持有这种观点。

此外姚兴还著有《通不住法住般若》、《通圣人放大光明普照十方》、《通一切诸法空》以及《与安成侯姚嵩义述佛书》等④。受姚兴的影响，大将军常山公姚显，左将军安成侯姚嵩，也信奉佛教，屡请鸠摩罗什在长安讲说新经。其中姚嵩是姚兴之弟，姚兴曾赐以珠佛像和自著关于佛教文章。姚嵩特上表感谢，并对姚兴的《通三世》等进行评

---

① 《答后秦主姚兴书》，《广弘明集》（四部丛刊本）卷18。

② 《中论·观因缘品》。

③ 《中论·观邪见品》。

④ 载《广弘明集》卷 18。

论。①

随着僧尼的增多，后秦设立了管理全国僧尼的行政机构。姚兴下书，命鸠摩罗什的弟子僧䂮任僧正（“国内僧主”，相当于此后北魏的沙门统，为管理僧尼的最高僧官），僧迁任悦众（也译“都维那”，以纲纪统摄僧众，为副职），法钦、慧斌共掌僧录（当掌僧尼簿籍和有关僧尼诸务），给车舆吏力，僧䂮秩同侍中，给传诏羊车各二人，并给僧迁等以优厚待遇。至弘始七年（405）又敕给亲信伏身、白从各三十人。在中国佛教史上，这是首次设立僧官管理机构。

在后秦，以鸠摩罗什为中心组成了一个十分庞大的僧团，他们主要任务是译经、说法和传教，其中出现了不少人才。姚兴为了治理国内和对外攻伐兼并，想从中选拔为己效命的人才，说：“朕临四海，治必须才”，“思得群才，共康至治”，曾三次诏请道恒、道标还俗从政，但皆遭婉绝，最后不得不求鸠摩罗什及担任悦众的僧迁帮助劝说，但同样也遭婉绝②。在这里，已经隐伏着王权与教团的矛盾。

鸠摩罗什的译经

鸠摩罗什从后秦弘始三年（401）十二月到长安，到弘

① 姚嵩：《谢后秦主姚兴珠像表》、《上后秦主姚兴佛义表》，皆载《广弘明集》卷18。

② 见《弘明集》卷11载姚兴《与恒标二公劝罢道书》及道恒、道标的《答秦主书》等，共九篇。

始十五年（413）四月去世，前后十一年多时间，共译佛经三十五部二百九十四卷①。参与译经的弟子很多，著名的有僧叡、道融、昙影、僧䂮（或作僧略）、道恒、道标、僧肇、道生等，其中僧叡、昙影、僧䂮，原是协助道安译经的弟子。

下面，依据《出三藏记集》（《祐录》），并参照《开元释教录》（《开元录》）对鸠摩罗什的译经作介绍；凡录有年代者按时间顺序列之于前，凡无年代者附后。

后秦弘始四年（402）

一月五日

《坐禅三昧经》（或云《菩萨禅法经》、《禅经》、《禅法要》）三卷，亦作二卷。弘始三年十二月二十六日，僧叡从鸠摩罗什受禅法，得其所抄撰《众家禅要》，即译为此经。是大小乘禅法的汇编。“初四十三偈，是究摩罗罗陀法师所造，后二十偈，是马鸣菩萨之所造也。其中五门，是婆须蜜、僧伽罗叉、沤波崛、僧伽斯那、勒比丘、马鸣、罗陀禅要之中，抄集之所出也。”② 弘始九年（407）闰月五日重加校订。

二月八日

《阿弥陀经》（亦题《无量寿经》）一卷。

---

① 此据《出三藏记集》卷 2。此书卷 14 和《高僧传·鸠摩罗什传》卷 2，皆谓三百余卷。《开元释教录》卷 4 为七十四部三百八十四卷。

② 《祐录》卷 9 僧叡《关中出禅经序》。

三月五日

《贤劫经》（亦名《贤劫定意经》、《贤劫三昧经》）七卷。与西晋竺法护译的《贤劫经》为同本异译。

夏

《大智度论》（亦称《大智度经论》、《摩诃般若释论》）一百卷。古印度龙树撰。原本有十万偈，每偈三十二字，共三百二十万字。鸠摩罗什仅将其初品（有三十四卷）全译，此后部分是略译。如果全部译出，将有此译本的十倍。“法师以秦人好简，故裁而略之。”至弘始七年(405)十二月译完。①

本书是大乘中观学派的主要论书之一。对《摩诃般若波罗蜜经》作了系统的解说论证，虽主要发挥《般若经》的思想，但涉及的方面很多，在所引用的佛教经典中有小乘基本经典《阿含经》、论著《阿毗昙》和大乘佛典《法华经》、《华严经》以及佛本生、佛传故事、戒律等，对大乘菩萨思想、六度、般若空观、西方净土信仰以及其它一系列佛教名词概念、修行方法、阶位等，都有解释和论述，甚至还提出“三界所有，皆心所作”②这样一种大乘有宗的思想。此书相当一部佛教的百科全书。

十二月一日

① 《祐录》卷 10 僧叡《大智释论序》、《大智论记》。

② 《大智度论》卷 29。

《思益梵天所问经》（即《思益义经》）四卷。僧叡、道恒传写。与竺法护译《持心梵天经》、北魏菩提留支译《胜思惟梵天所问经》为同本异译。

《弥勒成佛经》一卷。与竺法护所译的同名经是同本异译。

弘始五年(403)

四月二十三日

《摩诃般若波罗蜜经》（亦称《新大品经》、《大品般若经》）四十卷（或三十卷、二十四卷）。与西晋无罗叉、竺叔兰译《放光般若经》、竺法护译《光赞般若经》是同本异译。鸠摩罗什手执胡本，口宣秦言，“两释异音，交辩文旨”，后秦王姚兴亲览旧经，验其得失，与著名学僧释慧恭、僧䂮、僧迁、宝度、慧精、法钦、道流、僧叡、道恢、道标、道恒、道悰等五百余人，详加审定，然后写出。此年十二月十五日译完，至第二年四月二十三日校正结束。此后，又随着《大智度论》的传译，“随而正之”。在最后定稿之前，“已有写而传者。又有以意增损，私以般若波罗蜜为题者，致使文言舛错，前后不同”。胡本只有序品、阿鞞跋致品、魔品有名目，其它仅标以“事数”（名词、事项），鸠摩罗什以为“名非佛制”，只存序品之目。凡认为旧本中的事数不妥当者，皆加以改译，如改阴为众，入为处，持为性，解脱为背

舍，除入为胜处，意止为念处，意断为正勤，觉意为菩提，直行为圣道，等等。“胡音失者，正之以天竺；秦名谬者，定之以字义；不可变者，即而书之。是以异名斌然，胡音殆半”。①

弘始六年(404)

十月十七日

《十诵律》六十一卷。前五十八卷是鸠摩罗什先后与罽宾僧弗若多罗、西域僧昙摩流支合译，最后的“毗尼诵”三卷是罽宾僧卑摩罗叉在鸠摩罗什死后于寿春译。②

此为小乘说一切有部的戒律。“十诵”，犹言十章，其中规定比丘戒二百五十七条，比丘尼戒三百五十五条。

《百论》二卷。古印度提婆撰。鸠摩罗什“常味咏斯论，以为心要，先虽亲译，而方言未融”。后秦司隶校尉安城侯姚嵩，“博涉内外，理思兼通，少好大道，长而弥笃”，决定对此论重加译校。邀集沙门与鸠摩罗什考校正本，“陶练覆疏，务存论旨，使质而不野，简而必诣”。论凡二十品，品各有五偈，共有百偈，因称“百论”。但后十品，鸠摩罗什以为对内地无益，故缺而不译。③

① 《祐录》卷 8 僧叡《大品经序》。

② 《开元录》卷13、《高僧传》卷2 的弗若多罗、昙摩流支、卑摩罗叉传。

③ 《祐录》卷11 僧肇《百论序》。

此论与龙树的《中论》、《十二门论》合称“三论”，是龙树创立的古印度中观学派的基本论著。提婆是龙树的弟子。他在此论中发挥佛教般若学说的空、无我以及龙树的中观理论，对印度古代哲学流派数论、胜论的观点进行批驳，对《中论》思想有所发展。本文采取问答体，“外”指外道，提出质难；“内”是对外道的批驳、回答。其中注“修妒路”者是提婆所著的短文，其余为称作“婆薮开士”的注释。

弘始七年(405)

六月十二日

《佛藏经》(一名《选择诸法经》)四卷。

十月

《杂譬喻经》一卷。道略(碏)集编

《菩萨藏经》(另名《富楼那问经》、《大悲心经》)三卷。

与竺法护所译为同本。唐时被编入《大宝积经》卷七十七至七十九，题为“富楼那会”。

《称扬诸佛功德经》(一名《集华经》)三卷。

弘始八年(406)

夏

《妙法莲华经》(简称《法华经》，《祐录》称《新法华经》)八卷。与竺法护译《正法华经》、隋阇那崛多、达摩笈多译《妙法莲华经添品》(或称《添品妙法

莲华经》)为同本异译。鸠摩罗什应后秦司隶校尉左将军安城侯姚嵩之请而译。他“手执胡经，口译秦语，曲从方言，而趣不乖本”①；

今本二十八品中的“提婆达多品”，为南朝齐达摩摩(或作菩)提译，“普门品”中的重诵偈，是北周阇那崛多译，皆为后人所加。②

《维摩诘所说经》(又名《不可思议解脱经》或简称《维摩诘经》)三卷。是三国吴支谦译的《维摩诘经》的异译本。后秦王姚兴命安城侯姚嵩与沙门千二百人于长安大寺请鸠摩罗什重译。鸠摩罗什“手执胡文，口自宣译，道俗虔虔，一言三复，陶冶精求，务存圣意；其文约而诣，其旨婉而彰。”③

《华手经》(又名《华首经》、《摄诸善根经》)十三卷。

《梵网经》(亦称《梵网菩萨戒经》、《菩萨戒本》)二卷，据载译出后，道融、昙影等三百人受持此戒，慧融写三千部以资流传。④

此当为中国人所撰的大乘佛教戒律，出家、在家的佛教徒皆可受持。规定有“十重戒”，包括杀、盗、淫、妄语、酤酒、说四众过、自赞毁他、悭惜加毁、瞋心不受悔、谤三宝这十戒，以及诸

① 《祐录》卷 8 慧观《法华宗要序》、僧叡《法华经后序》。

② 《开元录》卷 11。

③ 《祐录》卷 8 僧肇《维摩诘经序》。

④ 《祐录》卷 11 《菩萨波罗提木叉后记》。

如不敬师友、饮酒、食肉等四十八轻戒。称此为佛戒。谓:“众生受佛戒，即入诸佛位，位同大觉已，真是诸佛子。”经文有鲜明的中国色彩，强调“孝顺父母、师僧、三宝，孝顺至道之法。孝名为戒，亦名制止。①

弘始九年(407)

《自在王菩萨经》二卷。此与北魏瞿昙般若流支译《奋讯王问经》为同本异译。应后秦大将军尚书令常山公姚显之请而译。②

弘始十年(408)

二月六日

《小品般若波罗蜜经》(《祐录》题《新小品经》)十卷。是东汉支谶译《道行般若经》，三国吴支谦译《大明度无极经》的同本异译。应后秦太子姚泓之请而译，僧叡《小品经序》谓：“胡文雅质，按本译之，于丽巧不足，朴正有余。”至四月三十日译完。③

《十二门论》一卷。古印度龙树撰。大乘中观学派“三论”之一。为《中论》的纲要书，论释大乘空观，“解释空者，当以十二门入于空义”④。“十二门”

---

① 《梵网经》。

② 《祐录》卷 8 僧叡《自在王经后序》。

③ 《祐录》卷 8 僧叡《小品经序》。

④ 《十二门论·观因缘门》。

意为十二章：观因缘、观有果无果、观缘、观相、观有相无相、观一异、观有无、观性、观因果、观作者、观三时、观生。共由二十六偈颂和释文组成。

弘始十一年(409)

《中论》(亦称《中观论》)四卷。古印度龙树撰，共二十四品。僧叡《中论序》谓：《中论》有五百偈(实有四百四十六偈)，“以中为名者，昭其实也，以论为称者，尽其言也”；“天竺诸国，敢豫学者之流，无不玩味斯论以为喉衿。”释文是古印度青目著，鸠摩罗什翻译时作了删改。①

此为“三论”中最重要的论书。依据并发挥般若学说，对佛教的缘起学说进行论释，借助所谓“世俗谛”和“第一义谛”(胜义谛)，论证“缘生性空”和“八不(不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出)中道”的思想。

弘始十三年(411)

九月八日

《成实论》二十卷。古印度诃梨跋摩撰。应尚书令姚显之请而译。鸠摩罗什手执胡本，口自传译，昙晷笔受，昙影正写。翌年九月十五日完成。②

据南朝宋玄畅《诃梨跋摩传序》，诃梨跋摩在萨婆多（说一切有）部出家，为究摩罗陀弟子，其

① 《祐录》卷 11。

② 《祐录》卷 11《成实论记》、《略成实论记》。

师授以迦旃延所著《大阿毗昙》(按：当即《阿毗达磨发智论》)，说："此论盖是众经之统例，三藏之要目也。若能专精寻究，则悟道不远。"诃梨跋摩研习后，认为"佛旨虚寂，非名相所议"，此书"浮繁妨情，支离害志"。后到巴连弗邑(华氏城)，与某信奉大乘的僧祇部(大众部)僧同住，"研心方等，锐意九部"，撰《成实论》。① "实"指四谛之谛；"成"为成立四谛，全书对四谛作新的解释论证，主张人我空(灭假名心)，法我亦空(灭法心)，空本身也空(灭空心)。此书为小乘空宗到大乘空宗的过渡产品。

此外，译时不详的还有：

《诸法无行经》二卷

《首楞严三昧经》三卷(或二卷)

《十住经》五卷

《持世经》四卷

《弥勒下生经》(另名《弥勒受决经》、《弥勒下生成佛经》)一卷。

《金刚般若经》一卷。与北魏菩提留支、陈真谛分别译的《金刚经》以及唐玄奘、义净分别译的《能断金刚般若经》皆为同本异译。

与大小品《般若经》内容一致，宣传诸法"性空幻有"。

① 《祐录》卷 11。

《遗教经》一卷

《禅法要解》二卷

《十住毗婆沙论》(或称《十住论》)十四卷

《大庄严经论》(或作《大庄严论经》)十五卷

《十诵比丘戒本》一卷

等。《开元录》还把《马鸣菩萨传》、《龙树菩萨传》、《提婆菩萨传》作为鸠摩罗什译，后世《大藏经》因之。

此外，《四分律》的译出也与鸠摩罗什有关。原来鸠摩罗什在沙勒时曾从罽宾僧佛陀耶舍受学《阿毗昙》、《十诵律》等，后来鸠摩罗什从姑臧到长安，听说佛陀耶舍已到姑臧，便劝后秦王姚兴派人前往迎请。佛陀耶舍到长安后，曾助鸠摩罗什译《十住经》，在弘始十二年(410)又受司隶校尉姚爽之请，诵出：

《四分律》四十五卷(或作六十卷)。竺佛念口译，道含笔受。弘始十四年译完。

此为小乘上座部系统法藏部传承的戒律，因全律由四部分组成，故称《四分律》。规定僧尼应遵守的各种戒条，其中比丘戒二百五十条，比丘尼戒三百四十八条(概称"五百戒")。

此外，在弘始十五年(413)，佛陀耶舍还译出：

《长阿含经》二十二卷。此为原始佛教基本经典"四阿含"(北传)之一。①

---

① 《祐录》卷 14 及《高僧传·佛陀耶舍传》，《祐录》卷 2 及卷 3《昙无德四分律事》。

从佛教传入内地至鸠摩罗什时已有四百多年，佛教义理已为社会很多人理解，译经时可以更多地选用更符合佛教原义的词汇。在这种情况下，鸠摩罗什等人对以往的译经很不满意，认为支谶、竺法护等人的译经“多有乖谬，不与胡本相应”①、“多滞文格义”②、“理滞于文”、“玄宗坠于译人”③。鸠摩罗什在凉州生活十六年，早已接触汉地传统文化，“善方言”，在长安译经时常“手执胡文，口自宣译”，“两释异音，交辩文旨”，“胡音失者，正之以天竺（按：梵文）；秦名谬者，定之以字义；不可变者，即而书之”。④ 他又有学识渊博、富有文才的僧叡、道融、昙影、僧肇等弟子的协助，译经时注意文、质结合，所译佛经在内容的表达和词语的应用等方面都达到前所未有的新水平。后人对鸠摩罗什的译经给予很高的评价，认为“义皆圆通”，“挥发幽致”⑤，“词润珠玉”⑥ 以及“表发挥翰，克明经奥，大乘微言，于斯炳焕”⑦ 等。这有点言过其实。实际上鸠摩罗什对汉语的理解和运用仍不够成熟，如其弟

---

① 《晋书·姚兴载记》。

② 《高僧传》卷 2 。

③ 《出三藏记集》卷 8《维摩诘经序》。

④ 《出三藏记集》卷 8《大品经序》。

⑤ 《高僧传》卷 2 。

⑥ 《高僧传》卷 3 之“论”。

⑦ 《出三藏记集》卷 1 。

子所说："方言未融"① 或"方言殊好，犹隔而未通"②，因此在所译经典中仍有意而未尽以至译错的地方③。此外还有这样一种情况：作为翻译，难免受时、地诸条件的限制，有的地方是不可能全部译出的，如鸠摩罗什曾对僧叡就印度文体介绍说：

> 天竺国俗，甚重文制，其宫商体韵，以入弦为善，凡覲国王，必有赞德，见佛之仪，以歌叹为贵，经中偈颂，皆其式也。但改梵为秦，失其藻蔚，虽得大意，殊隔文体，有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕哕也。④

这不过是一个例子。

鸠摩罗什的著作

鸠摩罗什主要从事译经，著述甚少。他曾自叹说："吾若著笔作《大乘阿毗昙》，非迦旃延子比也。今在秦地，深识者寡。折翮于此，将何所论！"他主要著述有：

《实相论》二卷（为姚兴而著，佚）

《注维摩经》（佚，今本僧肇《注维摩诘经》中的"什曰"，当为其文）⑤

---

① 《出三藏记集》卷 11《百论序》。

② 《出三藏记集》卷 10《大智释论序》。

③ 详见《出三藏记集》卷 8《思益经序》。

④ 《高僧传》卷 2。

⑤ 以上见《高僧传·鸠摩罗什传》。

《注金刚经》(佚)①

《答后秦主姚兴书》②（为答姚兴《通三世论》）

《答秦主书》③（为姚兴敕道恒、道标还俗从政而奏）

此外，南朝宋陆澄《法论目录》④ 中著录鸠摩罗什所著《略解三十七品次第》（已佚）；还录有鸠摩罗什应庐山慧远之问而作回答的文书十八项(其中《问四相》未明言鸠摩罗什答)，其中除一项外，皆存今本《大乘大义章》（亦名《鸠摩罗什法师大义》）中⑤，问答讨论的内容主要是大乘佛教的法性、佛身问题；还著录王导之孙王谧(字稚远)与鸠摩罗什的往复问答文二十四项及问者不详的一项，文皆不存，从题目看，多是关于般若、三乘、神识、涅槃、佛身、净土问题的。⑥

鸠摩罗什的主要弟子

鸠摩罗什的弟子很多，参与译经和从他听法受学者，

---

① 《广弘明集》卷 22 载唐李俨《金刚般若经集注序》谓："秦世罗什、晋室谢灵运、隋代昙琛、皇朝慧净法师等，并器业韶茂，博雅洽 闻，耽味兹典，俱为注释。"

② 《广弘明集》卷 18。

③ 载《弘明集》卷 11。

④ 载《祐录》卷 12。

⑤ 今本《大乘大义章》亦有十八项，但其中有两项：《问答受决》、《问答造色法》，不见陆澄《法论目录》，而《法论目录》中的《问法身非色》，不见《大乘大义章》。

⑥ 有关这部分的详目，此不具引。有关考证，请见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上册第二分第十章《鸠摩罗什及其门下》。

现存资料所载不一，译《大品般若经》时，在场有五百人①；译《法华经》时，集四方“义学沙门”二千余人，“于是听受领悟之僧八百余人”②；译《思益经》时，“谘悟之僧二千余人，大齐法集之众”③；译《维摩诘经》时，有义学沙门一千二百人④。另据《出三藏记集·鸠摩罗什传》载：“于时四方义学沙门不远万里，名德秀拔者，才、畅二公，乃至道恒、僧标(按，即道标)、慧叡、僧敦、僧弼、僧肇等三千余僧”；《魏书·释老志》载：“集义学八百人，重译经本。……时沙门道肜(融)、僧略（碧)、道恒、道禋（标)、僧肇、昙影等，与罗什共相提挈，发明幽致。……罗什之撰译，僧肇常执笔，定诸辞义。”

下面仅将《高僧传》中有记载的著名弟子作简要介绍：

僧碧，或作僧略，北地(治今陕西耀县)泥阳人，晋河间郎中令傅遐之长子，少于长安大寺出家，为弘觉弟子，后游青、司、樊沔之间，通六经及三藏，曾助道安译经。后秦时受到国主姚苌、姚兴的敬重。鸠摩罗什到长安，从学，参与译经。姚兴敕为僧主(僧正)，与悦众僧迁等，共理后秦僧尼事务。弘始(399—415)之末死于长安大寺，年七十三⑤。

道融，或作道肜(作“肜”误)，汲郡林虑(今河南林县)

---

① 僧叡《大品经序》。

② 慧观《法华宗要序》、僧叡《法华经后序》。

③ 僧叡《思益经序》。

④ 僧肇《维摩诘经序》。

⑤ 《高僧传》卷 6 。

人，十二岁出家，先学《论语》等书，至三十岁，才解出众，精于佛教及其他经书。后投鸠摩罗什门下，姚兴敕入逍遥园，参正详译。请鸠摩罗什译《菩萨戒本》(《梵网经》)行于世。后译《中论》，始得两卷，便作讲解。鸠摩罗什命他讲《法华经》，听后叹道："佛法之兴，融其人也。"在宫庭与来自师子国(今斯里兰卡)的婆罗门辩论，获胜。后到彭城(今徐州)传教说法，门徒三百，前后问学者千有余人。年七十四，死于彭城。著有《法华义疏》、《大品般若经义疏》、《金光明经义疏》及《十住经义疏》、《维摩经义疏》等。①

昙影生地不详，能讲《正法华经》和《光赞般若经》，听者道俗千数。后入关中，受到姚兴礼待。至鸠摩罗什到长安，受敕入逍遥园协助译经。初译《成实论》时，他将其中争论问答归结为"五番"，受到鸠摩罗什称赞。著《法华经义疏》四卷，并著《中论注》，后隐栖山中，东晋义熙(405—418)年间卒，年七十②。

僧叡，魏郡（治今河南安阳北）长乐人，十八岁投僧贤出家，二十二岁时已博通经论，曾听佛图澄弟子僧朗讲《放光般若经》，又师事道安(其《大品经序》中有曰："亡师安和上"，载《祐录》卷八)，后为鸠摩罗什弟子，从受禅法，并请出《禅法要》三卷。司徒姚嵩深相礼敬。凡鸠摩罗什译经，皆助参正。鸠摩罗什让他讲《成实论》，他对其中

---

①② 《高僧传》卷6。

七处破《毗昙》之文能不问而解。鸠摩罗什叹道:“吾传译经论，得与子相值，真无所恨矣!”僧叡为鸠摩罗什的译经撰序最多。卒年六十七岁①。关于僧叡的佛学思想，后节 还要介绍。

道恒(345—417)，蓝田(今陕西西安东南)人，二十岁出家，研习佛理，“学该内外”，后投鸠摩罗什门下，“译出众经，并助详定”。同学道标，亦有才能。后秦王姚兴以二人“神气俊朗，有经国之量”，敕尚书令姚显令二人还俗从政，“助振王业”。道恒、道标誓不从命。道恒隐遁山中，撰有《释驳论》、《百行箴》。道标著有《舍利弗毗昙序》及《弔王乔文》②。

慧叡，冀州人，出家游历各地，据称曾达南天竺界，“音译诂训，殊方异义，无不必晓”。还庐山，不久入关，曾师事道安(《祐录》卷五载其《喻疑》:“附文求旨，义不远宗……起之于亡师。”此“亡师”即为道安)，后投鸠摩罗什门下，参与译经。南朝宋时，至建康乌衣寺讲说众经，宋彭城王刘义康请以为师，从受戒法。因谢灵运谘问，著《十四音训叙》，条列梵、汉，解明经中字音词义。宋元嘉(424—453)中卒，年八十五③。

慧严(362—443)，俗姓范，豫州人。年十二受儒学，博读诗书，十六岁出家，精研佛理，入关为鸠摩罗什弟

---

① 《高僧传》卷 7 。

② 《高僧传》卷 7 及《弘明集·答秦主书》等。

③ 《高僧传》卷 7 及《庐山记·十八贤传》。

子。后至建康，住东安寺，刘裕西伐长安（416年），邀与同行。宋文帝即位，对他更加敬重，常从问佛法。北凉昙无谶译的《大涅槃经》四十卷至宋，慧严与慧观、谢灵运整修改编为三十六卷，称为《南本涅槃经》。①

慧观，俗姓崔，清河（在今河北）人，出家南游，师事庐山慧远，闻鸠摩罗什入关，北上投其门下，“访蘷异同，详辩新旧”，“思入玄微”，时人称之：“通情则生（道生）、融（道融）上首，精难则观（慧观）、肇（僧肇）第一。”鸠摩罗什死后，南至荆州，州将司马休之② 甚相礼敬，在此立高悝寺，荆楚之民皈依者甚众。在辛寺听卑摩罗叉讲《十诵律》，记其意要，撰为二卷。宋武帝西伐司马休之（415）至江陵，对慧观十分敬重，敕与西中郎（刘义隆，后为文帝）交游，不久回京，请慧观住于道场寺。慧观“妙善佛理，探究老庄”，又精《十诵律》，从其受学者很多。宋元嘉年间（424—452）卒，年七十一。著《辩宗论》、《论顿悟渐悟义》、《十喻序赞》及诸经序等。③

昙无成，俗姓马，扶风（治今陕西泾阳西北）人，十三岁出家，后入关投鸠摩罗什门下，后秦末，徙居淮南中寺，讲《涅槃》、《大品般若》诸经，弟子二百人。与宋臣颜延之、何尚之共论“实相”，著《实相论》，又著《明渐论》。

① 《高僧传》卷7。

② 《晋书》卷37有传。

③ 《高僧传》卷7及卷2的《卑摩罗叉传》。

宋元嘉年间（424—452）卒，年六十四。①

僧导，京兆（在今西安以东一带地方）人，十岁出家，读《观世音经》、《正法华经》，年十八，博读众经，曾参加道安的译场，译《四阿鋡暮抄》时的笔受者之一。后秦时姚兴敬其德业，给以厚遇。鸠摩罗什译经，僧导“参议详定”。著有《成实义疏》、《三论义疏》及《空有二谛论》等。刘裕伐取长安，留子刘义真镇守关中，托僧导“时能顾怀”。夏主匈奴人赫连勃勃攻下长安（418），刘义真南逃，僧导曾率弟子数百人于路阻止敌骑追赶。至寿春，立东山寺，常讲说经论，受业者千余人。宋孝武帝即位，遣使征请入京，住于建康中兴寺。受敕于瓦官寺讲《维摩经》，帝与公卿皆临会听讲。有弟子僧威、僧音等，皆善《成实论》。②

至于僧肇、道生二人，影响中国佛教思想至深且钜，形成学派，将专节介绍。

上述皆为汉僧。在鸠摩罗什入长安前，大部分已经从事传教说法多年，有的年事已高。他们对中国传统文化具有渊博的知识，且富有文才。鸠摩罗什译经所以达到新的水平，是与他们的协助分不开的；所译佛经能迅速流传全国，对后世中国佛教发生极大影响，也是与他们的努力联系在一起的。从中可以看出，在佛教的中国化过程中，汉族知识分子信徒是起了重大作用的。

---

① 《高僧传》卷7。

② 《高僧传》卷8。

鸠摩罗什在中国佛教史上的地位

鸠摩罗什在中国佛教史上占有重要地位，影响极为深远。主要表现在五个方面：

(一)从鸠摩罗什开始，佛教译经正式被作为封建国家的宗教文化事业，由国家提供资金，组织人力。后秦王姚兴命当时著名学僧协助鸠摩罗什译经，提供逍遥园、长安大寺作为主要译经场所①。

(二)鸠摩罗什译的佛教典籍，对中国佛教的宗教哲学和教义的形成有极大影响。后来中国佛教学派和宗派所依据的重要经典，基本上都是这一时期翻译成汉文的。例如大小品《般若经》的重译和《大智度论》的新译，由于译语流畅，助长了大乘佛教般若学说的传播，而这种学说是被中国各个佛教学派、宗派用来建立宗教理论体系的重要思想资料。从南北朝以来盛行的中国佛教学派中，《成实论》是成实学派（或成实宗）的主要经典，《中论》、《十二门论》和《百论》是三论学派（或三论宗）的主要经典。从隋唐以来兴起的中国佛教宗派中，《法华经》是天台宗的主要经典，《阿弥陀经》是净土宗所依据的“三经”（另二经是《无量寿经》、《观无量寿经》）之一；至于《金刚般若经》，对禅宗曾有较大影响。在佛教的民间信仰方面，《弥勒成佛经》和《弥勒下生经》是弥勒信仰的经典。《坐禅三昧经》是自安世高以来第一部大乘禅法经典（实际是大小乘结合），而

① 《历代三宝记》卷 8：“三千德僧同止一处，共受姚秦天王供养。”

《十诵律》是第一部完备的汉译小乘戒律，受鸠摩罗什影响由佛陀耶舍译的另一部完备的小乘戒律《四分律》，在唐以后成为内地通行的戒律。《梵网经》则是第一部大乘戒律。

（三）由于鸠摩罗什的影响，后秦首先创立僧尼管理机构——命僧䂮为僧正，僧迁为悦众（都维纳），法钦、慧斌共掌僧录。此后经北魏至隋唐，形成中国封建社会比较完备的僧官制度。

（四）参与鸠摩罗什译经的弟子达五百人或八百人，从他受学、听法的弟子多至二三千人。他们后来分布于大江南北，对南北朝时中国佛教学派的形成有直接影响，如寿春的僧导（著《成实义疏》），彭城的僧嵩①，皆是成实学派早期的著名论师；道融著《大品义疏》，昙影著《中论注》，僧导著《三论义疏》，竺道生著《小品经义疏》和《二谛论》，僧肇著《物不迁论》、《不真空论》和《般若无知论》等，……对般若三论之学的兴盛，有较大的影响；竺道生接受并发挥《大般泥洹经》的思想，是涅槃学早期学者之一。

（五）鸠摩罗什祖籍印度，出生在我国，他实际是中国人，他的译经传教，既促进了中印文化的交流，也对当时我国少数民族与汉族文化交流起了促进作用。

---

① 见《魏书·释老志》。

第六节　早期佛教基本经典《阿含经》的传译

关于《阿含经》的起源

佛教内部派别很多，从大的方面来说，分大乘佛教和小乘佛教，各有自己的经典，这些经典都标榜是佛所说的。实际上，无论是大乘经典还是小乘经典都是后人假托佛的名义编纂出来的。那么，释迦牟尼当年宣说的教法是否已全部湮没无闻了呢？据近年来各国学者对北传佛教(以中国为中心)和南传佛教(以斯里兰卡为中心)的各种文字佛经对比研究的结果，认为小乘佛经《阿含经》比较真实地反映了释迦创教时期的教义。

阿含，梵文 Āgama 的音译，也译阿鋡、阿伽摩、阿笈摩，意译法归、无比法、教传等，意为传承的教说，或结集教说的经典。《善见律毗婆沙》卷一说："容受聚集，义名阿含。"《瑜伽师地论》卷八十五说："师弟展转传来于今，由此道理，是故说名阿笈摩。"原来释迦在世时只是口头上向弟子和信徒宣说佛法，并没有编著成文经典。在他逝世不久，其弟子们为了巩固教团和推进传教事业，由大迦叶主持，举行了第一次佛教结集(会诵佛典的集会)，共同审定了由阿难忆诵的佛经(法)、优婆离忆诵的戒律①。这些经、

① 关于第一次结集，记载不一，此基本依据《五分律》卷 30、《善见律毗婆沙》卷1、《摩诃僧祇律》卷 32、南传佛教的《岛史》。其它典籍，也有说还结集论（阿毗达磨）藏的。

律，当时也没有写成文字，仍按惯例，通过师弟口头传承的方式流传后世。为了便于记忆传诵，在口头传承的过程中，把自古相传的佛经按内容和形式分为九种，称为“九部经”（或“九分教”），后来发展为十二种，称为“十二部经”（或“十二分教”）。所谓“九部经”是：

1. 修多罗（贯经，也称契经），经中“直说者”，即散文体经文；
2. 祇夜（重颂、应颂），与修多罗相应，重宣教义，采用颂体；
3. 伽陀（讽颂，孤起颂），偈体有韵经文；
4. 因缘（尼陀耶），记述佛说经律的因缘，“一切佛语缘起”；
5. 阿波陀那（譬喻），经中譬喻部分；
6. 如是语（本事、伊帝曰多伽），佛说弟子过去因缘的经文；
7. 未曾有（希法，阿浮陀达磨），记佛显现种种神通的经文；
8. 本生（阇陀伽），佛说自己过去世因缘的经文；
9. 论议（优婆提舍），问答和议论诸法意义的经文。

所谓“十二部经”是再加上：

10. 授记（和伽罗那），佛给弟子预言未来修行果位的经文；
11. 优陀那（自说，无问自说），无人发问，佛自说经；

12. 广经（或方广经，毗佛那），佛说方正广大教义的经文①。

所谓九部、十二部的分类是佛经发达之后对以往佛经形式的概括说法，在佛经的口头传承时代未必如此复杂，其中有些形式(如本生、本事、方广等)形成很晚，但不难想象，在佛经的口头流传中其分类是由少到多，经文的内容也是由简到繁的。一般认为，到公元前四、三世纪佛教分裂为部派以前，当时的佛教学者按佛经篇幅的长短及其内容编为《长阿含经》、《中阿含经》、《杂阿含经》、《增一阿含经》，此称“四部阿含”。这些经典在口头流传过程中，难免有所增改。到公元前一世纪以后逐渐被写成文字，发展为成文经典。但此后口头传承佛经的传统仍继续很久，例如到中国传教的一些印度、西域僧人仍可整部整部地诵出经律，然后由人写成梵文，再译成汉文。在部派佛教时期，一些较大的佛教部派，如说一切有部、化地部、法藏部、大众部和南传上座部等，都有自己的“四部阿含”，有的还另有自己的《杂藏》(南传上座部称为《小部》)②。这些

---

① 关于十二部经的名称，佛教典籍所载多有不同，为方便查证，此特据《大智度论》卷33的说法。《大智度论》虽是大乘论著，但它也袭用了小乘的说法，且有解释。关于九部经的名称，是《法华经·方便品》所说的小乘九部。

② 《根本说一切有部毗奈杂事》卷39、40，说有四阿笈摩；化地部《五分律》卷30、法藏部《四分律》卷54、大众部《摩诃僧祇律》卷32，皆谓有四部阿含，一部杂藏，但排列次序不同；南传上座部的《善见律毗婆沙》卷1，谓有五阿含。

经典虽保留了早期佛教的基本教义，但因为经过各部派的改编和补充，已带有不同部派的色彩。后来，由于佛教内部各种部派的兴替盛衰，特别是由于大乘佛教的兴起，各个部派传承的《阿含经》没有全部流传下来。北传佛教现存的四部汉译《阿含经》，并不是一个部派传承的；南传上座部佛教的五部《阿含经》全部保存下来了，称为五《尼柯耶(nikāya 部)》，包括《长部》(与北传汉译《长阿含经》相应)、《中部》(与《中阿含经》相应)、《相应部》(与《杂阿含经》相应)、《增支部》(与《增一阿含经》相应)，还有《小部》。南传《小部》相当于北传某些佛典中所说的《杂藏》，但古来没有完整的汉译本，只有相当于它的部分内容的《六度集经》、《生经》、《法句经》、《义足经》等等①。

《阿含经》的每一部经都包括许多内容不同的小经，反映了佛教创立和发展初期的教义和传教情况。《阿含经》的思想内容，成为各种大小乘佛教派别教义的基础，并且由于印度古来成文史料较少，它也为研究印度古代社会和宗教文化提供了宝贵的资料。

《阿含经》的翻译

最早在我国流传的《阿含经》只是其单品经(小经)。本

① 关于《阿含经》，吕澂《印度佛教源流略讲》(上海人民出版社，1979年版)第一讲有简要介绍。并见日本赤沼智善《佛教经典史论》(名古屋书院，1944年版)第一部分；前田惠学《原始佛教圣典成立史研究》(东京山喜房佛书林，1964年版)序论及第三编；山田龙城《大乘佛教成立论序说》(京都平乐寺书店，1977年版)第二部第二章。

书第一卷已介绍，东汉时最早传译的《四十二章经》是辑录《阿含经》要点的“经抄”，而东汉末年安世高、三国吴支谦皆译有大量四部《阿含经》中的单品经。西晋时竺法护主要翻译大乘经典，但也译有不少《阿含经》的单品经，例如他译的《离睡经》(一卷)、《受岁经》(一卷)、《乐想经》(一卷)、《尊上经》(一卷)、《意经》(一卷)、《应法经》(一卷)，皆出自《中阿含经》①；而《圣法印经》(一卷)出《杂阿含经》；《四未曾有法经》(一卷)出自《增一阿含经》②。

西晋法立在洛阳也译出不少《阿含经》的单品经，所译《恒水经》(一卷)、《顶生王故事经》(一卷)、《求欲经》(一卷)、《苦阴因事经》(一卷)、《瞻婆比丘经》(一卷)、《伏婬经》(一卷)、《数经》(一卷)皆出自《中阿含经》；而《波斯匿王太后崩尘土坌经》(一卷)、《频毗娑罗王诣佛供养经》(一卷)、《鸯崛髻经》(一卷)，出自《增一阿含经》；《难提释经》(一卷)、《相应相可经》(一卷)，出自《杂阿含经》；《楼炭经》(八卷)则出自《长阿含经》③。

东晋孝武帝太元六年至太元二十年(381—395)，西域僧竺昙无兰(意译法正)在建康谢镇西寺(即庄严寺)译经六十一部六十三卷，其中也有一部分是《阿含经》的单品经，如《寂志果经》(一卷)出自《长阿含经》；而《铁城泥梨经》(一卷)、《阿耨风经》(一卷)、《梵志额罗延问种尊经》(一

---

① 以上六经分别与《中阿含经》的《上尊睡眼经》、《比丘请经》、《想经》、《释中禅室尊经》、《心经》、《受法经》为同本异译。

②③ 见《开元释教录》卷 2。

卷)、《泥犁经》(一卷)，出自《中阿含经》；《戒德香经》(一卷)、《四泥犁经》(一卷)、《国王不梨先尼十梦经》(一卷)，出自《增一阿含经》；此外，《水沫所漂经》(一卷) 出自《杂阿含经》①。

以上所传译的《阿含经》单品经到底是属于哪个部派传承的，现已难确定。

东晋十六国时期及南北朝初期，印度和我国西北一带的佛教僧侣到我国内地译经传教的很多，他们把四部《阿含经》传了进来，在汉族学僧的主持或协助下，把它们全部译成汉文。这些《阿含经》一直流传到今日。

(一)《长阿含经》十二卷

后秦弘始十四年至十五年(412—413)罽宾沙门佛陀耶舍诵出，凉州沙门竺佛念译为汉文，道含笔受，译于长安。

全经包含 30 部经。关于此经的名称，佛教典籍有大致相同的说法：因所收的经篇幅较长，故称《长阿含经》。如《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷三十九说："若经长，长说者，此即名长阿笈摩"；《四分律》卷五十四说："集一切长经，为长阿含"。又因所收经中有不少是针对外道或驳斥外道的，著名的有《弊宿经》、《阿摩昼经》、《倮形梵志经》、《沙门果经》、《布吒婆楼经》等，所以后世有一种说法，认为《长阿含经》是为破斥外道而编著的②。

佛陀耶舍是鸠摩罗什劝后秦王姚兴征召至长安的，还

① 见《开元释教录》卷 3。

② 《萨婆多毗尼毗婆沙》卷 1："破诸外道，是《长阿含》。"

译出法藏部的《四分律》六十卷和《四分僧戒本》一卷。《四分律序》称他为“昙无德部体大乘三藏沙门佛陀耶舍”（见《开元释教录》卷 4）。可见他是昙无德部（即法藏部）的僧人，所诵的《长阿含经》是该部传承的《长阿含经》。法藏部是小乘部派之一，据《异部宗轮论》的说法，法藏部是佛灭三百年（公元前一世纪）从上座部系统说一切有部的支派化地部中分裂出来的。

（二）《中阿含经》六十卷

东晋隆安元年至二年（397—398）由罽宾沙门僧伽罗叉诵出，僧伽提婆译为汉语，豫州沙门道慈笔受，译于建康。据道慈《中阿含经序》，此经是应东晋尚书令卫将军东亭侯王元琳（王珣，王导之孙）之请而译。他为他们建精舍，供给一切所需（《出三藏记集》卷 9）。另，《高僧传·慧持传》载：“时有西域沙门僧伽罗叉，善诵‘四含’，珣请出《中阿含经》，持乃校阅文言，搜括详定。”

此经共十八品，包含 222 部经。关于经名，《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷二十九说：“若经中，中说者，此即名为《中阿笈摩》”；《五分律》卷三十说：“此是不长不短，今集为一部，名为《中阿含》”；《四分律》卷五十四说：“一切中经为《中阿含》”。因为此经所收编的经比较深入地记述了早期佛教大部分教说，所以后世认为此经是阐发深奥教义的①。其中的《大拘绨罗经》、《象迹喻经》、《分别圣

① 《萨婆多毗尼毗婆沙》卷 1：“为利根众生，说诸深义，名《中阿含》，是学问者所习。”

谛经》、《阿修罗经》、《本际经》、《涅槃经》、《频鞞娑逻王迎佛经》、《苦阴经》、《说处经》、《大因经》、《婆罗婆堂经》、《阿伽罗诃那经》、《圣道经》、《箭喻经》等，对小乘佛教基本教义四谛、八正道、十二因缘、五蕴等有比较详细的论述，从中也可以了解释迦牟尼与其弟子传教的情况。

此经内所收编的几部经和一些说法，与说一切有部的论书《大毗婆沙论》、《俱舍论》中所引的经和提法有不少相同之处，而与南传《中部》不同，因而被认为是说一切有部所传承的《中阿含经》。

此外，《中阿含经》还有别的译本。前秦时在道安主持下由兜佉勒(吐火罗)沙门昙摩难提诵出，竺佛念译成汉文的有《中阿含经》五十九卷。译此经时正值前秦末年战乱之际，又因译者汉语还不熟练，译文质量不高，流行不广，不久就佚失了。《开元释教录》卷三说僧伽提婆的译本与此为同本异译。道慈是僧伽提婆译本的笔受者，他在《中阿含经序》中说新旧译本“大有不同”，在他笔录定稿的过程中尽量采用旧译本的译名，但仍使用了一些新的译法，为便于读者理解，最后又校注二者异同，写为一卷附于目录之后。此校注今已不存。

(三)《增一阿含经》五十一卷

东晋隆安元年（397）罽宾沙门僧伽提婆译，道祖笔受①，译于建康。

① 《出三藏记集》及《高僧传·僧伽提婆传》皆未言僧伽提婆译《增一阿含经》。此据《开元释教录》卷3，谓见"道祖及宝唱录"(指道祖《众经录》及宝唱《梁代众经目录》)。

此经按序品、一法、二法、三法……十一法编排，每一法又分若干品，每品有三经至十经不等，共收 472 部经。《序品》对何以称“增一阿含”解释说：从理解一法开始，直到十法、十一法，“从一增一至诸法，义丰慧广不可尽，一一契经义亦深，是故名曰增一含”。另外《四分律》卷五十四说：“从一事至十事，从十事至十一事，为《增一》”；《五分律》卷三十说：“从一法增至十一法，今集为一部，名《增一阿含》。”

这部《增一阿含经》的译本是哪个部派传承的呢？据查，说一切有部主要论书都说当时见到的《增一阿含经》“今唯有一法增乃至十法在，余悉亡失”①，而这个译本包括从一法至十一法，可见不是说一切有部传承的。在这部经中有不少大乘的用语和说法，如“菩萨”、“菩萨发意趣大乘”、“六度”、“方等大乘义”、“菩萨心”、“无上正真之道”、“肉身虽取灭度，法身存在”以及“夫阿罗汉者，终不还舍法服习白衣行”（意为“阿罗汉无退义”）等等，这与带有浓厚的大乘色彩的大众部十分相象，因此这个译本被认为是晚期大众部所传承的《增一阿含经》。

另外有前秦建元二十年至二十一年(384—385)在道安主持下由兜佉勒僧昙摩难提诵出，竺佛念翻译的《增一阿

---

① 见《阿毗昙毗婆沙论》卷 10。并见《大毗婆沙论》卷 16、《有部毗奈耶杂事》卷39等。此外，《分别功德论》卷 2 明确地讲：“萨婆多家（指有部）无序及后十一事。”

含经》五十卷。据《开元释教录》卷三，僧伽提婆的译本与此“小异”。此译本流传不广，久已佚失。

(四)《杂阿含经》五十卷

南朝宋初由中印度僧求那跋陀罗(意译“功德贤”)口宣梵本，宝云传译，慧观笔受，译于建康①。

内有1362部经，有的小经才十几个字，有的是二三十个字或四五十个字，更多的是几百字的小经。《杂阿含》也称《相应阿含》。关于经名，《五分律》卷三十说：“此是杂说，为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、天人、天女说，今集为一部，名《杂阿含》。”这是说，《杂阿含经》是把为不同的对象而宣说的佛经编集在一起的。另据《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷三十九说：

> 但是五蕴相应者，即以蕴品而为建立；若与六处、十八界相应者，即以处界品而为建立；若为缘起圣谛相应者，即名缘起而为建立；若声闻所说者，于声闻品而为建立；若是佛所说者，于佛品处而为建立；若与念处、正勤、神足、根、力、觉、道分相应者，于圣道品处而为建立；若经与伽他(按，偈颂)相应者(按，当有“于持伽他品而为建立”)。此即名为《相应阿笈摩》。

这是说此经是按佛教基本教义来分类编纂佛经的。以上所说内容与求那跋陀罗译的《杂阿含经》的编排层次是大致相

---

① 《开元释教录》卷5说，原梵本是法显带回的。《佛国记》载，法显在师子国(今斯里兰卡)得到《弥沙塞律》及《长阿含》、《杂阿含》、《杂藏》的梵本。

应的。另外，说一切有部论书《大毗婆沙论》、《俱舍论》等也引用《杂阿含经》，据查，与此译本中相应的佛经、内容也很一致。因此，求那跋陀罗译的《杂阿含经》被认为是说一切有部所传承的《杂阿含经》。

此外，还有《别译杂阿含经》一部，十六卷，内有364部经。《开元释教录》卷十三以此经失译，附秦录，并注："此部经与前经文虽先后不次，仔细寻究，不出前经，此但撮要，故为别部。"

《阿含经》的内容

释迦牟尼创立佛教时采取口头传教，没有写成文字。在现存的浩繁的佛经中比较真实反映早期佛教基本的教义的只有《阿含经》。当然也应当注意其中有些内容是受部派以至大乘或后世社会影响而增补、改编的。

《阿含经》用比较朴素、简洁、形象的文字介绍了释迦牟尼带领弟子们传教的情况和早期佛教的基本教义四谛、八正道、十二因缘、五蕴、四念处、四正断等等。这里仅扼要介绍几点①。

1."初转法轮"的中心内容——四谛、八正道

传说释迦牟尼二十九岁(一说十九岁)离开王宫出家修道，先在摩揭陀国尼连禅河旁边深山修苦行六年，据称

① 因本书第一卷对四谛、八正道等等已有较详介绍，这里对这些概念本身的含义不再赘述，仅着重就《阿含经》有关论证进行简介。

"日食一麻一米"，后认为通过这种修行并不能得到智慧，达到解脱，便走到河边一棵毕波罗树(后称菩提树)下结跏趺坐，静默思惟人生的道理，最后觉悟成佛。他一个人走到波罗榇(在今印度瓦腊纳西城西北)的鹿野苑(或作"仙人住处")，找到原先跟他一起修苦行的侍者憍陈如等五人，向他们宣说自己思悟出来的四谛、八正道的教义。佛典称此为"初转法轮"，意为第一次宣讲佛法①。《中阿含经》卷五十六《罗摩经》记载了这一传说。释迦是这样向五人("五比丘")说法的：

> 五比丘当知，有二边行，诸为道者所不当学：一曰著欲乐下贱业，凡人所行；二曰自烦自苦，非贤圣法，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，谓八正道，正见乃至正定，是谓八。

释迦开始是按当时出家人传统的做法修苦行的，憍陈如等五位侍从者也随着他修苦行，后来释迦放弃苦行，五侍者认为他怕苦而离开了他。因此释迦在向他们说法时首先讲的就是什么是真正的达到解脱之道。他说世上有两种不正确的做法：一是普通人贪求享乐而从事各种世俗活动，一是外道所从事的各种无益于解脱的苦行。正确的做法是舍弃这两种偏向，而采取介于二者之间的做法("中道")，此

---

① 关于释迦的传说，下面提到的几部经仅记载一部分。可参考：《过去现在因果经》、《修行本起经》、《中本起经》、《佛本行经》、《普曜经》、《佛本行集经》及梁僧祐《释迦谱》、唐道宣《释迦氏谱》等。

即八正道：正见、正志(正思惟)、正语、正业、正命、正方便(正精进)、正念、正定。此后便继续向这五人宣说人生哲理和出世教义。“教化二人，三人乞食；三人持食来，足六人食。教化三人，二人乞食；二人持食来，足六人食。”释迦教他们不要追求人间的各种享受欢乐，并讲解四谛。要他们努力修行以达到“无病无上安隐涅槃”或“无老，无死，无愁忧戚，无秽污，无上安隐涅槃”。从此，释迦牟尼创立了最初的佛教僧团组织。

关于释迦牟尼在鹿野苑向五比丘宣说四谛、八正道的传说，在《杂阿含经》卷十五也有比较集中的记载；此外，还有单行本佛经，如后汉安世高译的《转法轮经》，唐义净译的《三转法轮经》。《杂阿含经》卷十五载：

世尊告五比丘，此苦圣谛，本所未曾闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；此苦集，此苦灭，此苦灭道迹圣谛，本所未曾闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉。

复次，苦圣谛智，当复知，本所未闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；苦集圣谛，已知当断，本所未曾闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；复次，苦集灭，此苦灭圣谛，已知当作证，本所未闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；复以此苦灭道迹圣谛，已知当修，本所未曾闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉。

复次，比丘，此苦圣谛，已知，知已出，所未闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；复次，此苦集圣谛，已知已断出，所未闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；复次，苦灭圣

谛，已知已作证出，所未闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；复次，苦灭道迹圣谛，已知已修出，所未曾闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉。

诸比丘，我于此四圣谛三转十二行，不生眼、智、明、觉者，我终不得于诸天魔梵、沙门、婆罗门、闻法众中得出得脱，自证得成阿耨多罗三藐三菩提。……

释迦对五比丘从不同角度讲了三次四谛，此称“三转”。一转(示转)，是从正面肯定四谛，即：此是苦谛(苦圣谛)，此是集谛(“苦集圣谛”)、此是灭谛(“苦灭圣谛”)、此是道谛(“苦灭道迹圣谛”)；二转(劝转)，是指明在修行中对四谛应采取的态度，即：苦谛当知，集谛当断，灭谛当证，道谛当修；三转(证转)，是说对四谛已达到的认识或修行的结果，即：苦谛已知，集谛已断，灭谛已证，道谛已修。在每讲一次时，都强调四谛是过去未曾有过的教法，应正确思惟，从中可以得到四种认识：眼(观见)、智(决断)、明(理解)、觉(觉悟)。这样，每次从不同角度讲的四谛，称为四谛的四行相，三转则为十二行相。释迦是就自己亲身的体验宣讲的，认为通过对四谛的正确认识和修行，就可以达到解脱。

这个说法虽看得出已经后人加工，但释迦以四谛为基本教法，经常从不同的方面向弟子讲授，还是比较可信的。

2. 以人生为对象的缘生说——十二因缘论

人为什么能生存，为什么有所谓“三世轮回”？对此，

早期佛教用十二因缘(或称“十二缘生”、“十二缘起”)来进行解释。这是早期佛教的一个重要理论。“四部阿含”中对此有各种说法，这里仅择取最常用的说法进行介绍。

何为因缘或缘起？从广义来讲，“因”也就是“缘”，是事物形成的原因或条件；从狭义说，把产生结果的直接原因称为“因”，而把起间接或辅助性作用的原因称为“缘”，因而有“内因”、“亲因”和“外缘”、“疏缘”的说法。佛教认为人和世界上的一切皆由于因缘而有生有灭；把由因缘而生的这种现象，称为缘生(因缘生)或缘起(因缘起)。所谓十二因缘是把人生分为十二支或十二个环节，即：无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死，说它们前后之间构成互为因果，互为生灭的条件。《中阿含经》卷四十七《多界经》说：

> 云何比丘知因缘？
>
> 世尊答曰：阿难，若有比丘见因缘及从因缘起知如真，因此有彼，无此无彼，此生彼生，此灭彼灭。谓缘无明有行，乃至缘生有老死；若无明灭则行灭，乃至生灭则老死灭。

《杂阿含经》卷十二说：

> 世尊告诸比丘，我今当说缘起法法说、义说。……云何缘起法法说？谓此有故彼有，此起故彼起，谓缘无明行，乃至纯大苦聚集（按：此概指人生一切痛苦)。是名缘起法法说。
>
> 云何义说？谓缘无明者，彼云何无明？若不知前际(按：指前世)，不知后际（按：后世)，不知前后际；不知于内，

不知于外，不知内外；不知业，不知报，不知业报；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知灭，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪无罪，习不习，若劣若胜，染污清净，分别缘起，皆悉不知，于六触入处，不如实觉知，于彼彼不知不见，无无间等，痴闇无明大冥，是名无明。

缘无明行者，云何为行？行有三种：身行，口行，意行。

缘行识者，云何为识？谓六识身(按：此"身"为复数词，一般可略)：眼识身、耳识身、鼻识身、舌识身、身识身、意识身。

缘识名色者，云何名？谓四无色阴：受阴、想阴、行阴、识阴。云何色？谓四大(按：地水火风)、四大所造色，是名为色。此色及前所说名，是为名色。

缘名色六入处者，云何为六入处？谓六内入处：眼入处、耳入处、鼻入处、舌入处、身入处、意入处。

缘六入处触者，云何为触？谓六触身：眼触身、耳触身、鼻触身、舌触身、身触身、意触身。

缘触受者，云何为受？谓三受：苦受、乐受、不苦不乐受。

缘受爱者，彼云何为爱？谓三爱：欲爱、色爱、无色爱。

缘爱取者，云何为取？四取：欲取、见取（按：指执著所谓错误的见解)、戒取（按：谓执取非佛教的戒律)、我取(按：执有我的见解)。

缘取有者，云何为有？三有：欲有，色有，无色有(按，此指三界)，

缘有生者，云何为生？若彼彼众生，彼彼身种类生，超越和合出生，得阴，得界，得入处，得命根，是名为生。

缘生老死者，云何为老？若发白露顶，皮缓根熟，支弱背偻，垂头呻吟……是名为老。云何为死？彼彼众生，彼彼种类没，迁移身坏寿尽，火离身灭，舍阴时到，是名为死。

此死及前说老，是名老死。

是名缘起义说。

这个说法是长期以来小乘佛教的一般说法。至于每两支之间的因果关系能否成立，从来是不清楚的，也是不可能讲清楚的；因为这纯是按传教需要而臆想出来的。这段引文把十二因缘各支作了明确解释，其中对开头一支“无明”规定得十分详细，概而言之就是：凡不理解或不接受佛教教义的皆可称为“无明”，也可称做“愚痴”。按照佛经的说法，人们之所以产生认识上的“无明”，主要是由于没有摆脱世俗情欲，因此，要断灭“无明”，首先就要离弃情欲，然后才能接受佛教教义，产生智慧(“生明”)，从而使十二因缘不能连续，达到摆脱生死。如《杂阿含经》卷十二说：“若无明离欲而生明，彼谁生死？老死属谁者？老死则断，则知断其根本，如截多罗树头，于未来世成不生法。”不用说，要人们取消情欲，把一切情欲都看成罪恶，也就包含着要取消追求改善生存条件的一切主观愿望。

关于十二因缘说，后世提出一些新的解释，影响大的有所谓“三世两重因果”的说法，即把这十二支的前后因果关系与所谓过去、现在、未来三世互相搭配，把其中的

"识"解释为轮回的主体——灵魂，把"名色"解释为胎儿等等。这样，无明、行二支成为过去因；识、名色、六处、触、受五支成为现在果；爱、取、有三支成为现在因；生、老死则为未来果。佛教用这种理论来解释人们在达到解脱之前在三世、六道中轮回的过程。

实际上，在《阿含经》中一些经文已明确地把其中的"识"作为灵魂来使用，把"名色"说成是胎儿。例如《中阿含经》卷二十四"大因经"说：

> 当知所谓缘识有名色。阿难，善识不入母胎者，有名色成此身耶？答曰：无也。阿难，若识入胎即出者，名色会精耶？答曰：不会。阿难，若幼童男、童女识，初断坏不有者，名色转增长耶？答曰：不也。……是故当知是名色因、名色习、名色本、名色缘者，谓此识也。

这里讲的名色，指的人类受胎过程。从这一段的前后文来看，把"识"解释为灵魂，是符合原文的意思的。另外，《增一阿含经》卷十二确实也有"识神"的译法①。从道理上讲，如果不讲灵魂，其三世轮回说就不可能成立。

3. 早期佛教的哲学理论基础——五蕴论

早期佛教针对婆罗门教的梵天创世说提出了包括色、受、想、行、识的五蕴(或"五阴")论，认为世界上一切事物和现象是由这五种因素构成的，由其中的色（地水火风

① 原文是："父母集在一处，父母无患，识神来趣，然复父母俱相有儿，此则成胎。"

"四大"及其所造）这种物质因素组成无生命的东西，由色和其它精神性的四蕴组合成一切生命体。这五种因素按一定的因果关系聚合为人，又按一定因果关系分解。早期佛教主要解决的也是人生苦难，生老病死问题。佛教宣称生老病死、富贵寿夭都是无常的，因此，它教导人们对于由五蕴构成的人生以及一切物质生活不要贪恋，死后就会不再生死轮回。

关于五蕴，《杂阿含经》卷一至卷三有比较集中的论述。其卷一有曰：

> 当观诸所有色，若过去，若未来，若现在，若内若外，若粗若细，若好若丑，若远若近，彼一切悉皆无常。正观无常已，色爱即除；色爱除已，心善解脱。如是观受、想、行、识，若过去，若未来，若现在，……彼一切悉皆无常……

这是说，五蕴作为构成世界或生命体的五种因素讲，无论在什么时间(三世)，什么空间(就人体讲，内与外)和以什么形态表现(粗细、好丑)，都是变易无常的，由它们组合而成的一切，也是无常的。它们也是"非我"(无我)的，即没有独立的实体。如果人们认识到这些，就能破除对人生的迷恋和对"我"的执著。例如卷二有这样一段：

> 诸所有色，一切四大及四大造色，是名"色"。如是"色"，如是知。云何"色集"如是知？于色喜爱，是名"色集"……云何"色味"如是知？谓色因缘生喜乐，是名"色味"……云何"色患"如是知？若色无常，无常变易法，是名"色患"……云

何“色离”如实知？若于色调伏欲贪，断欲贪，越欲贪，是名“色离”……

云何“受”如实知？有六受身：眼触生受，耳、鼻、舌、身、意触生受，是名“受”。……云何“受集”如实知？触集是“受集”……云何“受味”如实知？缘六受生喜乐，是名“受味”……云何“受患”如实知？若受无常，苦，变易法，是名“受患”……云何“受离”如实知？于受调伏欲贪，断欲贪，越欲贪，是名“受离”……

云何“想”如实知？谓六想身。云何为六？谓眼触生想，耳、鼻、舌、身、意触生想，是名想……云何“想集”如实知？谓触集是想集……(按：下面“想味”、“想患”、“想离”，论调如上，略。下同)

云何“行”如实知？谓六思身：眼触生思，耳、鼻、舌、身、意触生思，是名为“行”……云何“行集”如实知？触集是“行集”……

云何“识”如实知？谓六识身：眼识身，耳、鼻、舌、身、意识身，是名为“识”身……云何“识集”如实知？谓“名色”集，是名识集……

若沙门、婆罗门于色如实知，如实见，于色生厌离欲，不起诸漏(按：谓贪著等烦恼)，心得解脱。若心得解脱者，则为纯一……则梵行（按：净行）立……离他自在，是名苦边。受、想、行、识，亦复如是。……

这是早期佛教对五蕴所作的说明。用现在的话来讲，“色”相当于物质，“受”为感觉，“想”相当知觉，“行”相当意志或心理趋向，“识”为人的总的精神作用。在佛典中，后四

蕴又叫“名”，五蕴又可概称为“名色”，有时为突出“识”的地位，还把“识”与“名色”并称，甚至明确地讲：“名色缘识生”；虽也讲：“识缘名色生”(卷十二)，但归根到底，“识”起决定作用。如上文所引，五蕴的根源(集)在于人们对物质的或精神的东西的认识、追求或贪爱，它们虽能给人带来“喜乐”(味)，但它们变易无常，归根到底要给人带来苦恼(患)，因此对它们不应当贪爱追求，而应当舍弃(离)，这样才能彻底解脱生死之苦。关于对五蕴的态度，卷三有一段说：

> 不乐于色，不赞叹色，不取于色，不著于色……则于色不乐，心得解脱……(按：对受想行识也是这样，原文略)不灭不生，平等舍住，正念正智……如是知如是见者，前际俱见，永尽无余……后际俱见，亦永尽无余……前后际俱见，永尽无余，无所封著；无所封著者，于诸世间都无所取；无所取者，亦无所求；无所求者，自觉涅槃，我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有。

这是说，要达到佛教追求的最高目标“涅槃”境界，归根到底是对五蕴，也就是对人生和整个物质世界、精神世界的态度问题。如果在思想上摆脱“无明”状态而达到觉悟，能够舍弃五蕴，即断除对人生和世界上的一切贪求和欲望，就能够达到涅槃的境界，不会再陷于轮回生死（“不受后有”）。

五蕴论是早期佛教的哲学基础。由五蕴聚散合离，可推论出佛教的“三法印”(三个基本标志)：诸行无常，诸法

无我和涅槃寂静。由五蕴与人生的关系，可进一步论证苦、集、灭、道四谛。佛教在逻辑上承认有独立于物质之外的精神(名、识)，承认灵魂转世。

4.“四姓平等”及其社会意义

《阿含经》中有不少关于古印度社会历史的宝贵资料。这里仅就早期佛教的“四姓平等”的主张及其社会意义作简要介绍。

佛教创立时期印度还处在奴隶制社会。当时存在严格的种姓等级制度，它是印度长期阶级斗争和民族斗争的产物。最高种姓是掌握祭祀的婆罗门；其次是世代担任武士、军事贵族的刹帝利；第三是从事农业、畜牧业和手工业、商业的吠舍；最低种姓是首陀罗，是奴隶、佣工和某些被征服的土著居民。当时占统治地位的宗教是婆罗门教，它极力维护这种等级制度，宣称唯有婆罗门种姓最高贵，灵魂最清净，死后可返归梵天，并宣传四种姓生生世世不可改变。佛教创立初期，鉴于以国王为首的刹帝利种姓政治权力的强大和吠舍种姓经济势力的雄厚，释迦与其弟子以宗教的形式提出了新的种姓说，通过神话说世界形成时，人们没有欲望，后因吃生在地上的“地味”、“地肥”以至“自然粳米”，便产生欲望，人们开始为争夺食物、田产而发生争斗，然后推举“田主”维持秩序，此田主便是刹帝利(或刹利)；从事“学禅”、“博闻”者则为婆罗门（或梵志)；从事田业务农的为吠舍（或鞞舍)；从事工艺技巧的

为首陀罗①。在这四种姓中，刹帝利种姓掌军政大权，而且释迦牟尼就出身于这个种姓，因此经上便宣称刹帝利最尊贵，说："刹利两足（按：指人，人中）尊，谓有种族姓，求学明及行，彼为天人师"② 或"生中刹利胜，能舍种姓去，明行成就者，世间为第一"③。这无疑是打破"婆罗门第一"的传统社会观念的。在宗教方面，又提出了"四姓平等"的主张，主要有两个内容：

第一，针对婆罗门教四姓世世轮回，种姓不变的说法，提出四姓在善恶报应、生死轮回方面是平等的。说生于"卑姓家"或从事"鄙业"的人，如能做善行，死后可生到天界或转生富贵之家，称此为"从冥入明"或"先苦而后乐"；相反，虽生于"富贵家"，"若刹利大姓，婆罗门大姓家，长者大姓家"，但因为有恶行，死后将转生"恶趣"（畜生、饿鬼、地狱）之中，或生人中"贫贱家"，称此为"从明入冥"或"先乐而后苦"④。

第二，四姓之人出家为僧，在教团内部平等。《增一阿含经》卷二十一说："……四大河入海已，无复本名字，但名为海。此亦如是。有四姓，云何为四：刹利、婆罗门、长者、居士种，于如来所剃除须发，著三法衣，出家学

① 以上见《中阿含经》卷 39《婆罗婆堂经》、《长阿含经》卷 6《小缘经》。此外，还可参考《增一阿含经》卷 3、《长阿含经》卷 22《世纪经·本缘品》。

② 《中阿含经·婆罗婆堂经》。

③ 《长阿含经·小缘经》。

④ 《杂阿含经》卷 20、卷 42 及《增一阿含经》卷 21。

道，无复本姓，但言沙门释迦弟子。”这实际是说四姓之人都有同等出家修行的权利。

可见，“四姓平等”就其本来含义来说，讲的是宗教因果报应和出家修行的平等，至于现实社会的四姓不平等，佛教是承认的，并用善恶因果报应理论进行解释，把现世的贵贱差别说成是前世的行为决定的。婆罗门教压制其他种姓，特别严禁第四种姓信仰婆罗门教。佛教以其“四姓平等”说向社会各阶层民众敞开大门，这对婆罗门教也是个冲击，它不仅赢得了以国王为首的刹帝利种姓和吠舍种姓上层工商业主、高利贷者的欢迎和支持，而且由于也向受到婆罗门教排斥的下层人民和奴隶许诺行善可进入天堂，给受苦难者以来世的幻想，因而可以吸引更多的群众信徒。

在中国佛教史上，大小乘佛经几乎是同时传入的，《阿含经》及其单品经曾长期在社会流传，起到普及佛教基本知识的作用。道安首倡出家人以“释”为姓，即根据《增一阿含经》。南北朝以后，中国盛行大乘佛教，但一些著名的《阿含经》单品经仍一再被重译流行，唐代著名翻译家玄奘、义净都译过这类经。据《开元释教录》卷十九至卷二十“入藏录”载，入藏的大乘经有 515 部 2173 卷，小乘经 240部 618 卷。所谓小乘经，主要是《阿含经》类的单品经。隋唐一些佛教宗派虽贬《阿含经》是佛为根机浅的人说的法，但仍承认这是释迦牟尼的说教给它以适当的地位。今天对现存北传佛教和南传佛教的各种文字的《阿含经》（或“尼柯耶”）进行综合考察研究，不只可以了解早期佛教思

想，还有助于了解古印度的社会历史概貌，是一项具有重要学术价值的课题。

第七节　鸠摩罗什所译佛教典籍的中心思想

在鸠摩罗什所译的佛教典籍中，《摩诃般若经》和《小品般若经》分别是以往大小品《般若经》的重译，其他大部分佛典也贯穿着大乘般若思想，其中最富有理论色彩的是印度大乘空宗即中观学派的基本理论著作《中论》、《十二门论》、《百论》以及《大智度论》。这些译著继承和发展了大乘般若学说，对"诸法性空"等理论作出新的系统的解释和论证，这在后来的佛教发展中产生了重大的影响，在中国佛教史上具有重要的地位。

(一)译经概况

在短短的十数年中，鸠摩罗什共译出经论，据《祐录》为 35 部，294 卷，《开元录》列为 74 部，384 卷。据近人研究，现存 39 部，313 卷。他的著作有《实相论》(已佚)、《答王稚远十数问》(已佚)以及《大乘大义章》、《维摩诘经注》等。据说还作过一些诗。他的译籍偏重于大乘空宗的范围，其社会影响极为深远，他的译著大部分成为中国各个宗派立宗的经典依据。象大、小品《般若经》和《维摩诘经》等，为当时的玄学和般若学所重视，《阿弥陀》、《弥

勒》等经，为东晋起始的净土家供奉；《成实论》成为南北朝时期佛教入门手册；《中论》、《百论》、《十二门论》则是隋唐时期三论宗的的理论基础；《法华经》为唐代天台宗所宗；《十住毗婆沙》为华严宗看重；至于《金刚经》几乎家喻户晓，成为唐中期禅宗的主要经典。其它诸如对大小乘禅法和戒律的介绍，也都很有影响。

罗什本人不单纯是佛经翻译家，也是一个佛教理论家。他的翻译，集中在他所尊崇的由龙树、提婆创始的中观派学说上。中观派学说是对大乘般若经类的进一步发挥，也是罗什本人的信仰。用以解释《大品般若经》的《大智度论》，是他在龙树的原著基础上作的译本，汉文一百卷，它是罗什最具有代表性的译著。据僧叡记载，罗什即“常仗兹论(指《智论》)为渊镜，凭高致以明宗”①，南方的佛教领袖慧远也极端重视，他说，自己在读《大智度论》的时候，是“一章三复，欣于有遇”，并作《大智论抄》二十卷②。罗什的《大乘大义章》，主要是解答慧远关于《大智度论》的若干问题而集成的，从中突出地表明了他的独特的见解。《中论》原是颂体，龙树著，罗什的译本则带有青目的注释。据僧叡说，青目“其人，虽信解深法而辞不雅中，其中乖阙烦重者，法师(指罗什)皆裁而裨之”③，就是

---

① 《大智释论序》。《频》、《正》均作：“常仗兹论焉，渊镜凭高，致以宗。”

② 《大智度论抄序》。

③ 《中论序》。

说，罗什也是作了增删的。《中论》的语言精炼，逻辑性强，《大智度论》中的哲学思想，基本上被凝结在这里。其它象《诸法无行经》等，是对小乘学说的集中驳斥，为般若中观思想开路；另译有《龙树传》、《提婆传》等，则是介绍他的师承关系。对于大小乘中其它极有影响的经籍，象小乘中的《阿含》诸经，大乘中的《涅槃》、《华严》等，罗什或因其同属大乘而未予深论，象《十诵律》则由于罗什内怀惭德，不便发挥；也有些译经，如《华严》的《十住经》、《十住毗婆沙》等，多半是应人所请，与他人共译的。

鸠摩罗什的译文，有很高的质量，在佛经翻译史上，代表着一个新的水平。相对于此前的翻译，他的译文流畅，表达清楚，易为中土人士理解，并纠正了旧译的许多谬误。这一点，僧叡的《大品经序》、《毗摩罗诘提经义疏序》讲得很具体。僧肇就《维摩诘经》的翻译说：

> 什以高世之量，冥心真境，既尽环中，又善方言，时手执胡文，口自宣译，道俗虔虔，一言三复，陶冶精求，务存圣意。其文约而诣，其旨婉而彰，微远之言，于兹显然。①

这说明罗什的态度严肃认真，加上兼通胡、汉语文，精通般若理论，所以能很准确地表达原文经旨。在文风上，则达到了“文”、“质”的统一。这样的评价，已被历来的佛教史学家们所乐道。梁僧祐还认为，罗什“能表发挥翰，克明经奥，大乘微言，于斯炳焕。”①

① 《维摩诘经序》。

但是，仅就罗什译文的忠实可信来说，问题仍然不少。在参与罗什译场的著名弟子中间，就很有些意见。例如僧叡，他在充分肯定罗什译文之超越于旧译的同时，也还指出：

> 法师于秦语大格，唯译〔识〕一法；方言殊好，犹隔而未通。苟言不相喻，则情无由比；不比之情，则不可以托悟怀于文表，不喻之言，亦何得委殊途于一致？理固然矣。进欲停笔争是，则校竟终日，卒无所成；退欲简而便之，则负伤手穿凿之讥，以二三唯案译而书，都不备饰。①

这是说，罗什的汉文并不精通，所以某些译文，虽经反复推敲，连笔受者也还不知所云。他特别指明《思益梵天所问经》中译为“思益”一名的谬误，认为这一名词的翻译，远远不如竺法护在同本异译《持（是“特”之误）心梵天所问经》中译为“特心”的准确②。僧肇也有类似的意见，他在《百论序》中说，罗什“常咏斯论（《百论》）以为心要。先虽亲译而方言未融，致令思寻者踌躇于谬文，标位者乖迕于归致。”说罗什的“亲译”是“谬文”，致使解者“乖迕”于原文的宗旨，批评得相当尖锐了。以后由姚嵩出面，

> 集理味沙门（指佛教义学家），与什考校正本，陶练复疏，务存论旨，使质而不野，简而必诣，宗致划尔无间然

---

① 《大智释论序》。

② 详见僧叡《思益经序》。

矣。①

所以现行的《百论》，实际上是一个译经集团的产物。

鸠摩罗什对自己的译文，也不甚满意。罗什每为（僧叡）论西方辞体，商略同异，云：

> 天竺国俗，甚重文制，其宫商体韵，以入弦为善。凡覲国王，必有赞德。见佛之仪，以歌叹为贵，经中偈颂，皆其式也。但改梵为秦，失其藻蔚，虽得大意，殊隔文体，有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕哕也。②

这是从文体的形式上讲的。对比竺法护的同本译籍可以看出，罗什译本对于经中“偈颂”即有大量删节，“长行”行文也精简了不少，所以比之竺法护译的《正法华经》，在篇幅上要小一些，保存的原本面貌，也要少一些③。象《大智度论》，若按原文译出，“其文将近千有余卷”，而“法师以秦人好简，故裁而略之”，即令存之一百卷④。

总的说来，罗什的译文有其长处，也有其短处。不论长处和短处，都不能简单地归结为罗什本人的水平上去。一般地说，这是反映了民族风格上的差别，如天竺重文

---

① 《百论序》（僧肇）。

② 梁《高僧传·鸠摩罗什传》卷 2 。

③ 《正法华经》与《妙法华经》梵文原本从十九世纪以来，不断有所发现，迄今为人所知者不下四十种。罗什、法护所据梵本已不可考，据日本学者渡边照宏博士研究，认为诸汉译本与中亚梵本最为接近。据佛教汉魏时期东传路线看，渡边氏之说有理可信。

④ 僧叡《大智释论序》。

藻，喜咏反复叹，汉文化则好简明，厌繁杂；但更深一层的原因，仍在社会历史方面。

罗什的译场，是我国历史上第一个由国家出面组织起来的。从《大品经序》、《小品经序》、《维摩诘经序》、《自在王经序》、《法华经后记》、《成实论记》、《百论序》等，都可以看出，他的翻译，不可能不受到秦王室的影响。译场规模庞大，“于时四方义士万里必集”①，仅聚于罗什门下讲肆的，号称二千；参与译场的义学沙门，从五百人到一千二百人，其中著名的佛教学者亦有十数人。他们有的供谘询，有的同研讨，有的作笔受，熙熙攘攘，对罗什的翻译，实际上起着制约的作用。按僧叡的说法，听讲者“无不竭其聪而注其心，然领受之用易存，忆识之功难掌”②，所以即使按罗什讲授记录的经文，也很难免掺进笔受者的“忆识”进去。不难设想，罗什的译籍和译文，本质上仍是适应于当时关中地主阶级的社会要求。罗什的影响之所以特别巨大，主要原因也在这里。

罗什的门下，义学名僧辈出，他们大都各有独立见解，并有独立活动能力，与当时南方庐山的慧远僧侣集团遥相呼应，左右了全国的佛教理论界。他的译籍，被称为新译，基本取代了此前的旧译。从此开始，中国佛教内部即酝酿宗派分化。

---

① 梁《高僧传·鸠摩罗什传》卷 2。

② 僧叡《毗摩罗诘堤经义疏序》。

(二)对外道及小乘佛教的批判

佛教大、小乘对外道一致反对。在佛教内部各派为了证明自己正确，也驳斥其它流派。在佛教内部，所谓“辩才无碍”，被认为是高度智慧的一种表现，知识僧侣中为此往往要受专门的训练。在鸠摩罗什译籍中，这种色彩尤为鲜明。

僧叡说：

> 《百论》治外以闲邪，斯文(《中论》)祛内以流滞。①

说明这两部著作是分别批判外道和小乘的。罗什的批判精神贯彻在几乎所有的译著之中。

大乘经论对小乘的态度，基本上是二种：一是排斥，二是联合。罗什则既批判又联合，要在彻底贬低它的前提下，给以一定的存在余地，所以批判是首要的。这种批判，是非常全面的，从宗教理论到宗教实践，不放过任何一个命题，任何一个角落。不过从他的译经史看，一开始就把矛头指向小乘中的“头陀行者”。他翻译的《诸法无行经》，译于姚秦弘始三年(401)，是他进入长安译出的第一部经，这部经就是集中声讨头陀行的。

早期佛教对于社会人生所作的价值判断是“苦”；支持这一判断的有两个基本观点，那就是“诸行无常”、“诸法无我”；而摆脱苦痛的根本途径，是超脱世间，归于涅槃。

---

① 《出三藏记集·中论序》卷 11。

这是一种极端悲观厌世的宗教哲学，它通过五阴、十二入、十八界和十二因缘、四谛等一系列特有的概念分析表达出来，并成为以后佛教各派的共同出发点。其中把这一宗教哲学付诸宗教实践的一派即头陀行者。“头陀”(Dhūta)的本义是抖擞烦恼，离诸贪着，苦行是他们采用的唯一方法，所以世俗称之为“苦行僧”。现存的题为求那跋陀罗译的《十二头陀经》中规定，头陀行者只能穿“纳衣”（用人们委弃的破衣缝纳而成），而不许着新衣；只能逐日乞食，而不许自做，且只许日中一食并不得吃饱；行“阿兰若”(“远离”)法，住处要远离城镇、村落，或冢间，或树下，或露天，而不许居于房室和其它有遮蔽处。居住时，只能趺坐，不能横卧。不允许僧众私有财物，都极端贫困；他们以这样的“苦行”来折磨自己，从而培养一种厌世意识。他们还教人安于贫困，蔑弃财富，仇视享乐，厌离世间。这种厌世心理，始终小心地避免引导走向解救穷人，敌视富人的结论，所以始终没有发展成为一般穷人同富人的对立，而是提倡在僧众内部以苦行同享乐的对立的宗教精神修养，把仇恨发泄在富有的城镇僧侣身上。贵族僧侣是城镇僧侣的上层，当然要首当其冲。因此，在鸠摩罗什的译籍中，批判头陀行，实质上反映佛教发展到了后期，僧侣内部富有者同贫困者之间的矛盾。

《诸法无行经》中有个头陀行的代表“威仪比丘”，他“勤行精进”，自制“阿兰若”法规，攻击城邑聚落之僧为“去佛道甚远”。他持的观点，是“一切诸行皆悉无常；一切

诸行皆悉是苦；一切诸行皆三毒炽然。”由于他“常作如是思维，于诸行中种种取相而生厌心”，因而“见苦”、“断集”、“证灭”、“修道”，奉行“四谛”。但结果呢？命终果报，“堕阿鼻大地狱，九百千亿劫受诸苦恼”。（《诸法无行经》）原因就在于他不懂得般若空观的道理，对于诸法有所分别，“是善是不善，是应知，是应断，是应证，是应修”（《诸法无行经》）。因而其心轻动，执持善法，好见他过。大乘空宗认为“一切法无所有性”，“不集不起”，“毕竟灭相”，是完全不应该有所分别的。据此，它重复了一般大乘经论中都主张的，而足以使小乘各派瞠目结舌的命题来：

一切众生皆得菩提，一切众生皆是道场；

一切诸佛皆成就贪欲，一切诸佛皆是邪见；

一切诸佛住四颠倒、五盖、五欲、三毒，得阿耨多罗三藐三菩提。①

偈云：

贪欲是涅槃，恚、痴亦如是，如此三事中，有无量佛道。②

由此证明都邑僧侣深入城镇、聚集闹市、随顺世俗生活的必要性。在鸠摩罗什译的《持世经》中，对阴、持、入、十二因缘等佛教早期概念，作了新的解释，其中心点即在说

①② 《诸法无行经》。

明“世间实相即是出世间”，“有为法的实相即是无为”的道理，以此驳斥那些逃避世间的小乘佛教学说。

这些思想反映了大乘佛教空宗的一般思想倾向。譬如在伦理观上，他们特别注意批判小乘的“少欲知足”说，“少欲知足”的典范，就是头陀行者。大乘佛教认为，小乘论者虽然口说“少欲知足”，励行苦行，但目的在贪着后世的大富大贵，希求转轮王。大乘佛教与小乘佛教相反：

> 虽有财宝，心不贪着，乐于圣道，以是之故，虽复富有七珍盈溢，心无希求，名为少欲。
>
> 小乘佛教
>
> 虽无财宝，希求无厌，不得名为少欲知足。

这不但为富人们占有物质财富作了辩护，而且也为富人们拥有道德精神进行了论证。鸠摩罗什所译《华手经·验行品》中记述魔化一法师与女人共为欲事。求法者应该怎样看待这一现象呢？回答是必须自责：这是自己分别男女相所得的结果，是自己主观产生的虚诳相：

> 一切罪业皆从忆想分别故生。若我随所见相（指法师与女人共欲事），轻恚法师，亦能谤佛，毁逆佛法。①

显然是在为一切僧侣贵族的腐化进行辩解，而象鸠摩罗什

---

① 《华手经·验行品》。

之流，败坏僧规，居然找到了理论依据。

大乘和小乘对立的方面很多。鸠摩罗什的独特贡献，在于把佛典中那些杂乱繁多的说法归结为一种最根本的理论原则上的分歧。他在《大乘大义章》中说：

> 有二种论：一者大乘论，说二种空：众生空、法空；二者小乘论，说众生空。

就是说，“空”是所有佛教派别共持的观点，但对“空”义的解释却各有不同。不彻底的小乘论主张“众生”空，又名“人空”；大乘论不但主张“众生”空，而且还倡导“法”空。那么小乘论是怎样主张“众生”空，而不主张“法”空的呢？鸠摩罗什举例说：

> 乳等为因缘有，色等为实法有。①

“乳”是由“色、香、味、触”等多种因素组成的复合体，没有自身的独立性质，就这个意义上说，它是“空”的；相反，作为构成“乳”这一复合体的“色、香、味、触”等，则具有自己不变的单一性质，由此说，它们是实在的。就是说，小乘论者只知其一，不知其二，同样：

> 以阴入界和合假为众生，无有别实。②

“众生”是五阴、十二入、十八界等多种因素的和合体，也

---

①② 《大乘大义章》。

没有自己独立的性质，因此，“众生”只是一个“假名”，其实是空无所有。所谓“阴、入、界”，不出“名、色”二法，所以又说：

若求其实，当但有名色。①

这种主张，显然是属于小乘“说一切有部”的，鸠摩罗什认为他们“非甚深论法”，因为他们“于名色”虽“不惑众生相”，却“惑于法相，贪着法故，戏论名色”。至于大乘论者，则针对这种贪着进一步指出：

名色虚诳，色如幻如化，毕竟空寂，同如众生，因缘而有，无有定相。②

就是说，构成“众生”基本因素的“名”、“色”，也是因缘法，也是空而不实的。此中的“色”也包括声、香、味、触等一切可感知的物质现象，“名”即泛指一切精神现象。因此，大乘讲“空”要比小乘讲“空”彻底得多。

鸠摩罗什给大小乘所作的这一理论上的区别，影响很深，中国佛教后起的各大宗派都以讲“二空”自命，实际上是从这里发端的。加上竺法护强调实践上的普度众生，构成了大乘区别于小乘的两个主要支点。

鸠摩罗什的译籍也很着重对外道诸论的批判，尤其注意佛教同外道的理论界限。从他的译籍全体看，他的批判重点，是六师中的胜论师（Vaisṣka）和数论师（Sāṁkhya）。胜

---

①② 《大乘大义章》。

论师倡导“六句义”，① 数论师主张“二十五谛”，② 都以实有法作为构成世界的基本因素，与大乘的空观相是对立的。《大庄严经论》一开始就批判“毗世师”（胜论）“破瓦以为瓶因”的因果论，以此维护佛教大乘“无来无去”的因果论；同时又批“僧佉论”（数论），以“钵罗陀那”（法体）为“常”的“边见”，以此维护他们的中道观。在这里，特别要提出的是他对“神我”的批判。

《百论》中专有一章《破神品》。其中记“迦毗罗”(Kapila，传说中的数论三祖）主张：

> 神为主常，觉相处中，常住不坏不败，摄受诸法。

又记“优楼迦”(Ulūka，胜论学者，著《六句论》）主张：

> 实有神常，以出入息、视眴、寿命等相故，以欲恚、苦乐、智慧等所依处故。

证明“神是实有”。这个“神”，实际上就是不死的灵魂，中

---

① 胜论学派把世界万有的实体、属性及运动变化等用六个范畴来表达，称“胜宗六句义”。这六个范畴是：实（相当于实体）、德（属性）、业（运动）、同（普遍性）、异（特殊性）、和合（内在联系）。后来发展为“十句义”，即再加上有能、无能、俱分、无说。每一项又有若干分类。现存古印度慧月著，唐玄奘译《胜宗十句义论》一卷。

② 数论认为世界万有归根到底是由自性（相当于原初物质）和神我（绝对的精神本原）的互相作用演化出来的，把这个过程用二十五个概念（或原理）加以说明，称为二十五谛。即神我、自性、大、我慢、五唯（色、声、香、味、触）、五知根（眼、耳、鼻、舌、身）、五作业根（口、手、足、男女、大遗）、心根、五大（空、风、火、水、地）。见陈真谛译《金七十论》。

观学派对上述观点给予相当彻底的批驳。《大智度论》在论证“是‘我’空性决不可得”时，长篇大论地批判“神我论”的种种论据，认为：

若常相、非常相，自在相、非自在相，作相、不作相，色相、非色相，如是等种种，(神我)皆不可得。

譬如说：

若我是常，不应有杀罪，何以故？“身”可杀，非常故；“我”不可杀，常故。……若神常者，不应死，不应生，……亦应不受苦乐。①

因为死生、苦乐都是“非常”的表现，与“神我”是“常”的概念相矛盾。“若神无常相者”，也解释不通，因为它与天竺各教派都相信后世有“罪福因缘”的教义相抵触。其次，若“神我”是“自在”(自由)的，“则应随欲所得皆得；今所欲更(“更”，此处作轮回报应解)不得，非所欲更得”，“如是种种因缘，知神不自在”。“若神不自在”，“是为无神相”。再次，说“神我”有“色身”的形相，则“色无常，神亦无常”，即犯断灭因果的同样错误。说“神我”是“无色相”，也不正确，因为天竺各教派共同承认的“无色天”等，由于“无常故，不自在故，属因缘故”，亦不应为“神”。最后，若从人之具有认识活动和精神现象方面去推断有“神”实存，则眼能识色，耳能听声，可用“十二入”的关系，给以

① 见《大智度论》卷 12。

佛教神学的解释，“神无用也”①。总之，不论从“神”是否为永恒的实体，是否具有绝对自由，是否有物质的形体，或即是精神的实体，任何一种说法都是讲不通的，因而“神我”不能成立。

大乘空宗对于“神我实有”的批判，并不限于作为轮回主体的灵魂，而且还推广到对一切造物主（“作者”）。《十二门论》中的《观作者门品》，就是以天竺传说中的“自在天”创世说为靶子，作了颇为集中的驳斥。佛教相传，“自在天”亦称“大自在天”，居于“三界”中的“色界”之顶，是自然界和五道有情的创造主及主宰者，被称为“大千世界之主”，是婆罗门教和印度教所崇拜的一个主神。专门信奉它的，被称为摩醯首罗（Maheśvara，大自在天）外道，亦意译为“自在等因宗”，今一般称之为湿婆教（Mahāisvara）。以后的大乘佛教显然也受到这一信仰的影响。北凉道秦译的《入大乘论》即把自在天分为“净居自在”和“世间自在”，认为“名字虽同（摩醯首罗），而人非一”；其“净居自在”已是第十地菩萨，“邻于佛地”的。至于佛教密宗，则进一步把它作为“大日如来”的“应现”。

大乘空宗对“自在天”信仰的批判，着重在两个方面，一是，自在天是否能够创世？一是自在天是否自在？

> 若万物从自在天生，皆应似自在天，是其子故。复次，若自在天作众生者，不应以苦与子。②

① 参考《百论·破神品》。

② 《十二门论·观因果门》。

事实上，万物没有一个似“自在天”的，因为“自在天”的形相，是“五头”、“三眼”之类。按照信仰“自在天”者的教义，众生皆苦；“自在天”生下这些孩子，为的是让他们受苦，是不顺情理的。

复次，彼若自在者，不应有所须；有所须自作不名自在。若无所须，何用变化作万物，如小儿戏？……何故苦行供养于他，欲令欢喜，以求所愿？若苦行求他，当知不自在。①

“自在”也就是无条件的绝对自由的存在，因而不应有所需求。如果确无所需，为什么还要变作万物，甚至让其信徒以苦行方式供养于他？这些都是自在天的信仰者无法自圆其说的。

总之，大乘空宗对于有神论，从个人的灵魂到创世的大神，都接触到了，尽管没有超出经验主义的范围，但态度是明确的。据此，某些研究者认为，佛教只是一种哲学学说或人生观，而不是宗教信仰，或者称它为“无神论”的宗教。其实，这是误解。从佛教的全体看，并不是所有的佛教派别都持这种观点，如小乘犊子系提出的“补特伽罗”，就是作为轮回主体的“神我”，以后出现的《涅槃经》类，就是公开标榜“常、乐、我、净”，也就是大神。鸠摩罗什所传译的中观学说反对当时流行的有神论，却不能认为是唯物主义者所理解的无神论。就在批判自在天创世说

---

① 《十二门论·观因果门》。

中已表现的很清楚。当它很机智地指出：

若“自在”作万物，初作便定，不应有变，马则常马，人则常人。①

众生亦不应再有所作，因为“自在天”都已给安排好了，同时又解释世间出现的诸变化，诸差别和各有所作，是由于“随业所作”，一切“罪福善恶好丑”，都是业力的作用。换句话说，最后全部归结为因果报应的宗教教义。他们以“世俗谛”的名义，承认业报轮回，而非难业报轮回的有独立实体，承认“识”是因果连续的负荷者，同时又规定“识”的性质为“刹那灭”。这类说法，除了增加佛教自己给自己制造麻烦外，并没有排除神的实质性存在，所以只能说佛教是一种特殊形式的有神论，而不能理解为非宗教的无神论。

受轮回之苦的不是张三、李四等具体的个人，而是他们的“识”。其间的差别只是在于把“识”抽象化了。按照逻辑的推论，讲“轮回业报”，而不把它落实到具体的个人，那就吓不住那些叛逆者的为非作恶。佛教大乘空宗为了更进一步把自己的观念区别于世俗有神论者，把“识”说成刹那生灭，目的在于不让人认为“识”是一种固定的实体。这是徒劳的。“刹那生灭”不过是把一定时间内的存在尽力切割成较短的存在。虽然短，仍然是在一定时间内的存在。

---

① 《十二门论·观因果门》。

既然是存在，它就是被轮回摆布的一种实体，只是不叫做“神”，不叫作灵魂罢了。

僧叡在《毗摩罗诘堤经义疏序》中说：

> 此土先出诸经，于识神性空，明言处少，存神之文，其处甚多。①

现象确是如此。在鸠摩罗什以前的所有译籍中，把佛教的“无我”之“我”，大都理解为“肉体之身”，所以灵魂不死似乎就成了佛教的固有观念。鸠摩罗什通过自己的译籍，对于这一观念作了令人注目的清算，但除了僧叡在这个序言中有所反映外，当时并无任何其它回响。相反，与此同时的庐山慧远，却正在南方反复论证“神之不灭”，发动了“神不灭论”向“神灭论”的大论战，从而也成为他与鸠摩罗什学说对立的重要内容之一。

大乘空宗的批判对象，并不限于小乘学说和天竺外道。它所反对的是一般科学常识和唯物主义的认识论。它们采取的是般若学派通用的否定方法，一切问题，都以“非”、“无”等否定方式表示其肯定的意向，使人很难把握其正面主张，有时则故意使自己的观点模棱。大乘般若空宗所集中批判的法体和神我，在中国佛教史上几乎没有引起过广泛的注意和重大的影响。但他们介绍过来的否定方法，以及由此导向不着边际的辩论方式，却影响极为深远，几乎

---

① 《出三藏记集》卷 8，《毗摩罗诘堤经义疏序》。

为以后中国化的各大宗派所普遍采用，尤其表现在禅宗等宗派中，甚至成为禅宗克敌制胜的基本功，美其名曰“不堕二边”。这同瑜伽行派所提倡的因明方法在中国的命运相比，是不可同日而语的。

（三）关于中观学派对《大品般若经》中“十八空”的论释

鸠摩罗什介绍的中观派般若思想，特点之一，是把空观贯彻到底。这一学派总结了佛教所有讲空的理论，针对佛教内外的各种“执着”，对《大品般若经》中所谓“十八空”① 进行解释和发挥，以“十八种观，令诸法空”。《摩诃般若经》所列“十八空”的名目是：内空、外空、内外空、空空、大空、第一义空、有为空、无为空、毕竟空、无始空、散空、性空、自相空、诸法空、不可得空、无法空、有法空、无法有法空。鸠摩罗什翻译的《大智度论》卷三十一对此作了不少解释。

其中“内空”，指眼等“内六入”为空，“外空”指色等“外六入”为空，“内外空”指综合内外“十二入”为空。这三种空，主要是用于小乘修习“四念处”，由“观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我”，以对治世俗追求的“常、乐、我、净”四种颠倒认识，由此空观，直接得出“无我”、“无我所”的结论；但这还只是以“空”破“有”，仍有“空见”存

---

① 在《大品般若经》的译本中，《放光般若经》中有十四空、十八空，《光赞般若经》为二十一空。这里的“十八空”，出自鸠摩罗什译的《摩诃般若经》。传为印度龙树著《十八空论》，陈真谛译。

在，这种“空见”，是小乘厌恶世间，欣乐涅槃的理论根据。所以说到底，连那个被用来破“有”的“空”也要破个干净。这种“以空捨空”，即谓之“空空”（前一“空”字用作动词）。上述四空所破，都限于“有为法”，即受因缘条件制约的现象。“大空”则破非因缘法，这里特指表示方位的“方”。“世间以方为大”，“十方相空，是为大空”。按小乘世俗的说法：

> 是方自然常有，故非因缘生，亦不先无今有，今有后无故，非作法，非现前知故，是微细法。

但从“第一义”说来，由于人们“分别此间彼间等，假名为方”，实不可得，所以仍然是空。以上五空，从空到空空，从因缘法到非因缘法，它们所否定的范围，都属于世间；此外还有一种对出世间法的否定，叫做“第一义空”。此“第一义”含有两层意思：一是“实相”，“二是涅槃”。一切诸法，本质即是涅槃，而诸法的实相即是性空，所以用“第一义”可以否定一切世间诸法。但“实相”和“涅槃”也是空无所有，所以“第一义空”。

以上六种空，可以视为一组。此后的三空，应属于另一组：“有为空”和“无为空”等于对前六空的再概括，因为按佛教的分类法，“有为法”和“无为法”即包摄一切法无余。“有为法名因缘和合生”，特点是有“生灭住异”，所谓“三（四）有为相”（按：生灭住异，有时被称为“三相”，即生、灭、住异；有时被称为“四相”，即生、住、异、灭）；

“无为法非因缘生法”，其“相”为“不生不灭，不住不异”。此二者，“相待而有，若除有为，则无无为，若除无为，则无有为”。因此，否定其中的任何一方，他方即不复存在，就“有为法”言，“因缘和合故有，皆是虚妄”，其“实相即是无为”，此即用“无为法”破“有为法”；就“无为法”言，其自身无独立自性，无所表现，只有通过对“有为法”的否定来实现，所以说：

若无为法有相者，即是有为。

此亦是用“有为法”破“无为法”。这样，对有为、无为的否定，亦即是对一切法的否定。

以有为空，无为空，破诸法令无有遗余，是名毕竟空。

这种“毕竟空”着重于强调“从本已来，无有定实不空者”，大至三世十方，小至微尘一念，从世俗的因果报应，到佛所得真如实际，“无有乃至一法实者”，这种“空”所以“无虚实相待”，是绝对的、无条件的，亦叫真空。

次后的五种空，可以归为第三组。先看其中的“无始空”。世间在时间上有无开端，佛教一切派别都这样回答：

一切法则无有始，始不可得故。

以“生死”为例：

若先生后死，则不从死故生，生亦无死；若先死后有生，则无因无缘，亦不生而有死。

这是用“无始”破“有始”。

今以无始破有始，无始即复为患；复以无始空破是无始，是名无始空。（卷 31）

“无始”也只是一种假说，而非实有，因为“无始”的含义就是“无穷”，“无穷”则无前、后、中所谓“三际”的区分，与佛教因果律相矛盾，亦与大乘提倡的“一切智”相矛盾。其结论是：

以无始空，为破无始见，又不堕有始见。

这就是说，世间既不能说是有始的，也不可以说是无始的，此即谓之“无始空”。其次是“散空”：

散名别离相。

也就是构成复合物的单一性或原素。由“诸法和合故有”，诸法离散故空。这种说法与小乘主张一致，但“离散”的程度则有区别。

五众和合因缘故名为人。

“人”固然是假，“色”等“五众”也可破析：

是色以香、味、触及四大和合故有色，可见，除诸香、味、触等更无别色。

故色即是空。由此推断，世界没有什么绝对单一存在的事物，均可离散而成空。由“散空”导出“性空”。

性名自有，不待因缘。若待因缘，则是作法，不名为性。

这个定义在理解全部佛教哲学上，是非常重要的，因为这

几乎是所有派别的共同观点。这样的“自有”之性，被分为两种：

一者总性，二者别性。

“总性”者，如无常、苦、无我等小乘讲的普遍真理，以至“如、法性、实际”等大乘讲的普遍真理，实指事物的共性；所谓“别性者，如火热性，水湿性，心为识性”等，即事物的个性。不论“总性”或“别性”，都不能成立。

何以故？一切有为法，皆从因缘生，若不从因缘和合，则是无法。

所以“诸法中皆无性”。由“性空”又导出“自相空”。在佛教哲学中，一般认为性、相无异，“名有差别”；但特殊地说，也有不同：

性言其体，相言可识，如释子受持禁戒是其性，剃发、割截、染衣是其相。

所以“相”指人们直接可以感觉的表象、现象、假象，“性”则指内在的本体、本质。

是诸相皆空，名为相空。

“相”的种类无限多，有相、知相、识相、缘相、增上相、因果相、总相别相、依相，“乃至无量法门相，摄一切法”，此之名“一切法空”。

最后一组空，从“不可得空”开始。“得”指主观获得或成就某种品德、性质、智慧、能力等。“不可得”则是对主

观不能也不可能反映、把握和摄取任何客观实在的东西所作的判断，所谓：

无受无着故，是名不可得。

此种“不可得”，以“诸法实无”为根据，“非因智力少也”，所以“不可得”即是“空”：

于诸法中求实不可得，是名不可得空。

此中不但世俗的善恶罪福等诸法不可得，即使佛教提倡修习的戒、定、慧，以至无余涅槃，也是不可得。故曰：

一切法及因缘，毕竟不可得。

按照“不可得空”的原则，又有下列三空。“无法空”：

无法名法已灭，是灭无故，名无法空。

例如过去已灭之法，未来未生之法，都不是在现实上可以获得者，故“无法空”即是无法可得的意思。其次是“有法空”：

诸法因缘和合生，故无有法；有法无故，名有法空。

这主要指现在由于眼、色、识等因缘和合而得的诸法，由于受制于因缘条件，所以也非实有，故名“有法空”。“无法”是“空”，“有法”亦是空。

是二俱空，故名为无法有法空。

这是最后一空。由“无法有法空”，则可使：

生(有法)无所得，灭(无法)无所失。

得失无动于心，“除世间贪忧”。这即是“十八空”在人生哲学上的基本意义。

这“十八空”从名目看起来很杂乱，内容也多有重复。但确实是经过一定的组织，引导人们按照他们安排的思路逐步深入。

第一组六空，带有泛论的性质，从小乘否定世俗认识而讲世间空，又从否定小乘的世间空而讲出世间空，在理论上，则概括为有因缘空，无因缘亦空，最后用最高原则“第一义空”作结束。

第二组三空，是用有为空、无为空去简化第一组的说法，归结为与“第一义空”相应的“毕竟空”。

最具有哲学世界观意味的是第三组五空。它从世界在时间上有无开端，讲到物体的构成，是复合的，还是单一的，是可无限分割的，还是不可无限分割的；事物是否有不变的性质，讲到本质和现象是对立的还是统一的，以及个性和共性具有何种差别及其关系等。

最后一组四空，主要是从哲学认识论方面，讲主观和客观是否具有统一性问题的，即人的认识能否把握客观的事物，是否具有真理性的问题。虽然佛教大乘空宗的答案“一切法空”是谬误的，但把这样一些重大的哲学问题明确而自觉地提了出来，这些问题确实是哲学及宗教神学中重大问题。这件事本身就有重要的理论意义。至于他们错误地解决这些问题的教训，至今仍然值得作为借鉴。譬如说，他们关于“别性”的见解，乃是从感觉经验出发的，并没有

错误；而对于“总性”的规定，则完全出于佛教的偏见，其结论则十分荒唐。他们由正确的“别性”认识，转化成完全错误的“总性”认识，显然是在运用抽象思维的过程中发生了毛病。列宁说：

> 物质的抽象，自然规律的抽象，价值的抽象及其他等等，一句话，那一切科学的（正确的、郑重的、不是荒唐的）抽象，都更深刻、更正确、更完全地反映着自然。①

因此，我们不但要一般地认识到从生动的直观到抽象思维的过程，最主要的任务，还在于保证这一抽象思维如何成为“科学的”即“正确的、郑重的、不是荒唐的”。列宁还说：

> 人类认识的二重化和唯心主义（＝宗教）的可能性已经存在于**最初的、最简单的**抽象中。②

可以说，佛教哲学的全部谬误，都发生在这里，也是我们研究佛教哲学必须着重注意的一个方面。

按《大智度论》的说法，“十八空”是从十八个方面说明“一切法空”的方法，而“一切法”并非因为运用了“十八空”的方法才“空”起来的。

> 非十八空故令色空，何以故？不以是空相强令空故。

就是说，事物之“空”，并非主观给强加上的“空相”，而是现象自身本来如此。所谓：

---

① 《哲学笔记》第 155 页，人民出版社 1956 年版。

② 《列宁全集》第 38 卷，第 421 页，人民出版社 1959 年版。

不以空智慧破色令空，亦不以破色因缘故有空，空即是色，色即是空。

此种“空即是色，色即是空”的空观原理，具有普遍的意义，不但适用于一切物质现象，也适用于一切精神现象，所以同样可以说：

空即是识，识即是空。

由于它认为“空性”为现象自身所固有，而不依任何人的意志为转移，所以又被称为“当体空”。可以说，这种空观提炼了《小品般若》和《大品般若》的精髓。此后，凡讲般若学的，基本上以般若中观学派的空观学说为正统。有一部原题失译，后又题为鸠摩罗什译的《摩诃般若波罗蜜大明呪经》（玄奘译为《般若波罗蜜多心经》），在民间的流传，比《金刚经》还要广泛。其实，此经的中心思想以至大部分语句皆可从《大品般若经》（特别是《放光般若经·假号品》或《摩诃般若经·习应品》）中找到。其中有言：

非色异空，非空异色，色即是空，空即是色。①

也是集中发挥这一空观原理的。

此经强调“非色异空，非空异色”的思想，是有明显的针对性的。《大智度论》卷五十三有这样一段话：

如有人破色令空，犹存本色想。

① 鸠摩罗什《摩诃般若波罗蜜大明呪经》，参见玄奘《般若波罗蜜多心经》：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。”

这是批评小乘“分析空”的：复合物是假，而“自性”或“极微”等是“实”。《大智度论》卷七十四又提到：

有人言三三昧空（按：谓空、无相、无作三种禅定）；(心)定故，能观诸法空。

即通过思想上的禅定作用，能见一切法空，而客体本身，则未必是空。《大智度论》对此批评说：

若外法不实空，以三昧力故空者，是虚妄不实。

最早介绍《大品般若》进来的竺法护所提倡的“无想般若”，就具有这种倾向，而后僧肇所批评的“心无宗”，也属于这一类型，可见这一观点在大乘般若学中一直十分流行。《大智度论》卷七十四还介绍：

有人言，外所缘色等诸法皆空，缘外空故，名为空三昧。

就是说，承认作为认识对象的“色等”，诚然是空无所有；所以主观认识(三昧)之“空”，也仅是外在“空”的反映。这种说法，实质上把“三昧”中的“空”同外在的“色”割裂了，与“即色是空”的思想仍不一致。因此，《大智度论》作者批评说：

若缘外空故生三昧者，是亦不然。所以者何？若色等法实是空相，则不能生空三昧；若生空三昧，则非是空。

就是说，若“空”即不能被反映，若能被反映，则不是“空”。

这种批评，主要是针对把“三解脱门”当作实有的小乘学说和有“恶趣空”倾向的大乘派别的。

因此，从表面上看，鸠摩罗什所介绍的“空”观，既全面又彻底，不给“有”留下任何余地。其所译《华手经·求法品》说：

> 何谓为空？无一切法故名为空。……若于法中乃至决定有毫末相，即是着相，着我，着人，着众生相，着诸法相。是空法中无此诸相，故名为空。

《中论·观五阴品》中有一个著名的“空义赞”，说：

> 若人有问者，离空而欲答，是则不成答，但同于彼疑；若人有难问，离空说其过，是不成难问，俱同于彼疑。①

大乘空宗的学说到处贯彻着这种空一切、一切空的精神，而就其最根本的特征说，乃是“自性空”，即：一切现象的“自性”即是“空”，无须乎外在的根据，亦不必求诸于内心的帮助。

中观学派在继承般若学说的二谛（俗谛、胜义谛）、“不二入（或“入不二”）法门”的基础上，提出了系统的中观思想。“中观”或“中道观”，是大乘禅观之一，认为不仅应看到被世俗认识的现象世界（俗谛、假有、假名）以及得道者才能认识的本质方面（胜义谛、毕竟空），而且更重要的应观悟此二者的不一不异的关系，此即所谓“中道”；而作为

① 《中论·观五阴品》。

修道次第，“若不依俗谛，不得第一义(按：即胜义谛)，不得第一义，则不得涅槃。”①

(四)“八不缘起”论

如果说，“十八空”论的主要任务，在于给予世界万有以空的抽象本质，那么“八不缘起”论就要进一步提供其所以是性空的理论根据。从佛教哲学自身的发展看，早期般若学包括竺法护的译籍在内，主要是从“有”、“无”这对范畴上说明空观的道理。至龙树的《中论》，则明确提出了“八不”的主张，着重于从“生”、“灭”这对范畴上说明空观的道理。就是说，“有”、“无”问题的发生，首先要以“生”、“灭”问题为前提；若没有“生”、“灭”的问题，也就谈不上“有”、“无”的争论了。

“八不”是《中论》开首的“归敬颂”提出来的：

> 不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出；
> 能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。

若从现代哲学观点来看，此中的“不生不灭”回答的是世界万有的本原问题；“不常不断”，回答的是世界万有的连续性还是中断性的问题；“不一不异”，回答的是世界万有的同一性还是差别性问题；“不来不去”，回答的是世界万有是否有转化出来的问题。我们知道，这些问题的哲理性很

---

① 《中观·观四谛品》。

强，《中论》能够把它们提炼出来，说明佛教的哲学意识已经成熟，由其原初的解决人生观和伦理观等以人为本的局部问题，自觉地转变到解决整个世界观的根本问题。由于“八不”也被作为“总破一切法”的方法论，所以它使般若学所特有的那种批判一切、否定一切的风格，更加突出出来。因此，历来所给予的评价都非常高，认为“八不”是打开般若的钥匙，是诸佛的中心。

在“八不”中，“不生不灭”是总纲。据青目释：

> 为成不生不灭义故，复说六事。

就是说，其余“六不”，只是“不生不灭”的引伸。“生”与“灭”是相对而言的，有“生”才有“灭”，若根本“不生”，“灭”就无从谈起，所以在“不生不灭”义中，又以“不生”为基础。“不生”亦称“无生”，这个概念在任何般若著作中都有；“无生法忍”，是大乘佛教中公认的最高阶段认识，而作了系统的理论论证的，则在这里。

《中论·观因缘品》中，青目一开始就解释“不生”的含义：世界万有是从哪里产生的？是“自在天”或“韦纽天”的意志吗？不是；是毫无原因而“自然”生出的吗？不是；是由最小的“微尘”聚积而生的吗？不是；是由“时”、“世性”等不变的属性组成的吗？不是。如此等等“外道”所主张的宇宙起源论，一律不能自圆其说。那么，按照佛教一贯主张的“众因缘和合”而生呢？《中论》的回答也是否定的：世界万有从来没有被“他生”过，也没有“自生”过，更没有由

"他"、"自"共生过。不论从哪个方面讲"生"，都是错误的，此即谓之"不生"。由于根本不生，故曰"亦不灭"。

我们说过，小乘是用"十二因缘"说明人生和世界本原的，"无明"是实在的，由此派生的精神世界(名)和物质世界(色)也是实在的，由此派生的生老病死诸苦也是实在的。由十二因缘的顺向发展，构成"苦"、"集"二谛，逆向发展，则形成"灭"、"道"二谛，所以"四谛"就是颠扑不破的真理。这是佛教最基础的"缘起"说，以后被称为"业感缘起"。但从"不生"的观点看，这全是"执着"，"不知佛意，但着文字"。罗什译籍中有很多地方就是专门破除这种缘起观的。罗什介绍的中观派思想，并不是否认缘起说本身，但据他的解释，只有从"八不"上才能真正把握佛教缘起的"实相"。"八不"即是"缘起"，没有什么另外的"缘起"，所以《中论》又称"八不"为"缘起相"。这样，"缘起"本来是用来说明现象产生的原因的理论，现在反而变成了现象本来"不生"的道理，这一转变，是很富有戏剧性的。僧叡在《十二门论·观缘门》的提要中，直称之为"因缘无生"，可以说是抓住了这一缘起说的本质。

《中论》对于"不生"的道理，作了一系列的理论论证。

> 诸法不自生，亦不从他生，不共、不无因。是故知无生。①

假定说，世界万有确实是产生出来的，那么，只可能有这样四种情况："自生"、"他生"、"自他共生"和"无因生"。

---

① 《中论·观因缘品》。

首先看“自生”。“自生”是指“自体生”，而“自性即是自体”，所以“自生”就是自己产生自己。这里又有两种可能：一是“待缘”而生，一是“不待缘”而生。“不待缘生”的现象又可能有两种：一是“有为法”，一是“无为法”。“有为法”的本质属性，是接受“因缘”的制约，说它“不待缘”，即与它的定义相矛盾；“有为法”表现的诸“相”是生住异灭，如果说它不接受因缘的制约，则生灭即无因果规律可循，必然造成无限错乱。所以“有为法”即可不再考虑。至于“无为法”，本是与“有为法”相对待而说的。“有为”是有生灭法，“无为”是无生灭法，如果没有对“有为”的否定，就没有“无为”之可言，所以“无为”必须以“有为”为存在条件；这种“条件性”，也排除了“无为法”的“不待缘”性。据此得出结论：“不待缘生”的现象是不可能真实存在的。剩下要讨论的，就是“待缘生”是否可能的问题。

“待缘生”也有两种主张，一是主张诸法由“六因四缘”生，是主张诸法由“有为三(四)相”中的“生”生。“六因四缘”之说，是小乘说一切有部对“因缘法”的分类，也为大乘诸派所接受，以后玄奘所传瑜伽行派作了进一步的发展。在这里，《中论》把“六因四缘”当作产生世界万有的总体，世界万有即是“因缘”所生之果，这样，由因果关系上即可分析“待缘”是否能“生”的问题：首先看“因生果”论：

因是法生果，是法名为缘；若是果未生，何不名外缘？①

① 《中论·观因缘品》。

意思是说，因缘和结果是相对而言的，有“缘”才有“果”，生“果”才称“缘”；因此，能生“果”的法始名为“缘”，尚未生“果”的法，则不能称之为“缘”。现在要证明的是“待缘生”，而“待缘”即是表示“果”尚未出生，因而也就无缘可待，无生可生。其次，看“果待因”论：

若法因待而成，是法还成待；今则无因待，亦无所成法。①

这是上述论证的进一步概括：如果现象的生成，需要等待因缘条件，那么，该现象在未生成之前，则生成它的那些因缘条件即不能成立；该现象若已生成，则生成它的那些因缘条件，即无任何作用。所以青目说：

是法先未成，未成则无，无则云何有因待？若是法先已成，已成何用因待？是二俱不相因待。②

第三，“因中有果”和“因中无果”论：

果先于缘中，有、无俱不可；先无为谁缘？先有何用缘？③

这是从“果”未生之前的存在状态讲的：假若“果”已先存在于“缘”中，则果本来已生，“缘”还有什么再生的必要？假若“缘”中根本无“果”，则“无”不能生“有”，“缘”对谁起作用？《中论·观因果品》中还进一步补充说：

---

①② 《中论·观燃可燃品》。

③ 《中论·观因缘品》。

若众缘和合，而有果生者，和合中已有，何须和合生？

若众缘和合，是中无果者，云何从众缘，和合而果生？

因此，不论“因”中有“果”，还是“因”中无“果”，“果”都不可能被生出来。若说“因”中之“果”“半有半无”，亦不能成立，以“有”与“无”相违，“一法”不得有“二相”故。这样，“果”既无，“因缘”亦无，“生”即成为不可能。第四，“因变果”论：

若因变为果，因即至于果，是则前生因，生已而复生。

这里已经不用“有”、“无”的概念说明因果关系，而是改用了“变”的概念：“因”转变为“果”。对此，《中论》从三个方面批驳：假若“因”灭已后而变为“果”，则“因”已灭，因的作用随即已失；故要变为“果”，“应还更生”，而这是不可能的；假若“是因即变为果，是亦不然，何以故？若‘即’是不名为变”，“即”，就是因果相等，所以就不存在“变”的问题；若“因不尽灭，但名字灭，而因体变为果”，此亦不成，“如泥团变为瓶”，“若泥团但有名，不应变为瓶”。①

上述论证“不生”而对各种因果论的批驳，也散见于罗什的其它译籍，虽经我们简化，仍然十分繁琐。不过这对于全面考察他们经常使用的那种否定的方法论来说，还是很有意义的。恩格斯说：

① 《中论·观因果品》。

原因和结果这两个概念，只有在应用于个别场合时才有其本来的意义；可是只要我们把这种个别场合放在它和世界整体的总联系中来考察，这两个观念就汇合在一起，融化在普遍相互作用的观念中，在这种相互作用中，原因和结果经常交换位置。①

罗什译籍在这里对于因果律所持的否定性见解，其错误主要在于不承认矛盾两极的相互作用，切断了因果之间可以互相转化的客观联系：因就是因，果就是果，“果”的一极不可以作为胚胎存在于“因”的一极中，“因”的一极也不可以在一定条件下转化为“果”的一极。因此，对于“变”的哲学理解，也是形而上学的：一种现象，要么存在，要么不存在，不可以既有生又有灭，既是“有”，又是“无”，所以也根本不承认发展和变化的可能。尽管如此，罗什所介绍的因果观，在佛教哲学的发展中，仍然占有重要的地位。我们已经说过，佛教的全部宗教观念，都是建立在“业必有报”的唯心主义因果律上的。他们所共同倡导的“缘生”论，主要作用之一，即在为这种因果报应的宗教观念作理论论证。现在，罗什所介绍的“因缘无生”证明，原因和结果是相对的，它们之间存在不可逾越的鸿沟，因此，因果律是根本不可能成立的。这种说法，对佛教的传统迷信，无疑是一种严重打击，以至于包括罗什的全部译籍在内，都不得不与此同时一再说明业力仍然不失，善恶还须有报的

① 《马克思恩格斯选集》第三卷，第 62 页，人民出版社 1972 年版。

陈词滥调。这也说明，这一理论在佛教内部是实际地产生过破坏作用的。

以上是从“因缘”法之不可能来证明自体“不生”的道理。再从“有为法三(四)相”中的“生相”上看“生”之是否可能。

有为法有三相，生、住、灭；万物以生法生，以住法住，以灭法灭，是故有诸法。①

这个观点，也是小乘说一切有部的。据这种观点，“生、住、灭”(或生、住异、灭)三相，亦称“生、住、异、灭四相”，被当作永恒的、独立不变的实体，乃是“有为法”之所以具有“生、住、灭”三相变化的根本原素。因此，世界万有之“生”，就是“生相”作用的结果。对此，《中论》批驳说：

若生是有为，则应有三相；若生是无为，何名有为相？②

意思说，“生”是给事物作“有为相”的，那么“生”自身的性质呢？或许说，“生”属于“有为法”，则“生”亦应具有“生、住、灭三相”才行，而这样一来，“生”与“住、灭”相违，不可能同居一“生”；“生”本身也需“生生”去生，生生即是无穷。因此，说“生”属有为法，是不能成立的。或许说“生”属于“无为法”，而“无为”定义即是“灭有为”，以“灭有为”而成为“有为”的生相，更说不通。这样，不论说“生”

①② 《中论·观三相品》。

属于“有为”，还是属于“无为”，都没有存在的可能。

此外，还有一种说法：

生生之所生，生于彼本生；本生之所生，还生于生生。①

这是为了避免上述以“生生”生“生”，而导致“生”的无穷这一缺陷而提出来的补充。这里的“生生”，指能产生“生”的行为，不过“有部”把它实体化了，所以说“生生”有生“生”的作用；所谓“本生”，则指能生“生”的本体，被当成是“生生”这一行为的原因。据《中论》介绍，这种见解又分为两种：其一认为，“本生”生“生生”，“生生”生“本生”。就是说，“生”的本体（本生）产生“生”的行为，生“生”的行为，又产生“生”的本体。此说被认为是在为因果循环论证，实际上是使“生”无穷的一种变相说法。其二认为，“生生”与“本生”在时间上没有先后、次第，“生生”生时，即生“本生”。

如灯能自照，亦能照于彼，生法亦如是，自生亦生彼。②

此说也不能成立。因为“生法”（即“生生”）自身之生，即需论证，更谈不上“自生”而又“生彼”的问题。对于这里使用的灯喻，《中论》特加破析，尤能显出他们在方法论上的特色来：“灯”有其体，亦有其用。“灯体”是“明”，亦即“无闇”；而照明破暗，即是灯之用。这样，体用一致，灯即是无闇，“无闇则无照，何得言灯自照亦照彼？”因此，灯是

①② 《中论·观三相品》。

不能产生照明作用的。或有云：

灯生时，而能破于闇，①

此亦不然：

此灯初生时，不能及於闇，②

因为有“明”即“无闇”，有“明”之灯，怎能到达于无明之“闇”？

最后，还可以从时态上考察“自生”能否成立的问题。《中论》的回答是：

生非生已生，亦非未生生，生时亦不生。③

就是说，假定此“生”在过去“已生”，则此“生”已生，何须再生？假定此“生”还“未生”，则“未生”不应该说成是“生”。如果指“生时”生，那么，究竟是由“生时”生，还是由“生法”生？实际上，“离生法，生时不可得，离生时，生法亦不可得”，因此，这里的“法”与“时”都指“生”而言，不能说“生时”是“生”的原因，或说“生时”生“生”。

以上是批驳“待缘自生”的观点。这里所使用的方法，是不厌其烦地揭示小乘“有部”以“有为法相”为实有的各种矛盾，说明“生”之作为实体，是不可能成为世界万有赖以产生的原因的。至于“待缘”的“他生”，由于“自生”不能成立，即自然也不能成立：

---

①②③ 《中论·观三相品》。

自性无故，他性亦无。何以故？因自性有他性，他性于他亦是自性，若破自性即破他性，是故不应从他性生。①

《十二门论·观因缘品》还着重于另破“他性生”：

若谓以他性故有者，则牛以马性有，马以牛性有……若谓不以他性故有，但因他故有者，是亦不然。何以故？若以蒲故有席者，则蒲席一体，不名为他；若谓蒲于席为他者，不得言以蒲故有席。

所谓“共生”，即是“自性”和“他性”的共同作用，“若破自性他性，即破共义”。

上述论证“不生”的全部观点，可以用《百论·破因中无果品》中的一段话，加以总结：

物物非物，非物互不生。物不生物，非物不生非物，物不生非物，非物不生物。

意思说，“物”自身不能产物自身，“物”也不能由“非物”所生；同样，“非物”不能互生，“非物”也不能由“物”所生，因此，“生”是不可能的。这种论证的方法，虽然还是上述批驳因果律所使用的那种，但它却把“不生”的结论引上了更加荒唐的地步，那就是“母实不生子”：

若物生物，如母生子者，是则不然。何以故？母实不生子。子先有，从母出故。若谓从母血分生，以为物生物者，是亦不然。何以故？离血分等母不可得故。

---

① 《中论·观因缘品》。

罗什所传中观派的方法论，大体都是这样用来反经验、反常识的。

世界万有根本“不生”，当然也就“不灭”。“不生、不灭”是否就是永恒不变呢？这样就转到了“八不缘起”的“不常不断”的命题上来。按照小乘佛教的解释，“不常”是指世间一切现象始终处在刹那灭的状态之中，没有一刻停留，以致“诸行无常”被当作佛说的“三法印”之一；“人生无常”被当作判定人生是“苦”的理论根据之一；“不断”则指现象的“相似相续”，以此作为业力不失的理论基础。若单从理论形式上看，这种说法把运动的中断性和连续性统一了起来，带有一定的辩证因素。在罗什的译籍中，对这些说法则全部给予否定。既然“不生”，亦即“不常”；若无有“常”，何来相续不断？既“不灭”，亦即“不断”，若无有“断”，何来“刹那灭”的不常。所以说：

> 若深求不常不断，即是不生不灭。何以故？法若实有则不应无，先有今无是即为断，若先有性是则为常。是故说不常不断，即入不生不灭义。①

这样，不但“常”、“断”，即使小乘讲的“不常、不断”，也被否定了。

这里还补充一个重要问题。按小乘某些派别的观点，在“有为法”之外，还另有一种不受条件限制而真实存在的“无为法”和“常法”，诸如“虚空”、“涅槃”、及“时”、

① 《中论·观因缘品》。

"方"、"微尘"等。罗什的译籍，坚决反对这种超因缘制约的"常法"。

若常法有因，有因则无常；若无因说常者，亦可说无常。①

前两句话的意思很清楚，后两句是说，如果说"无因"即是"常"，则"无因"亦可说是"无常"，因为因果错乱，由你怎么说都可以。据此，《百论》对"虚空"、"时"、"方"等常有性——作了破除。

"八不"中的"不一与不异"，是讲事物之间关系的，与"不常亦不断"有密切联系。据《中论·观因缘品》，说"万物是一"是不对的，因为：

世间眼见万物不一，如谷不作芽，芽不作谷。

说万物是"异"，也不对，因为：

世间眼见万物不异，(如)分别谷芽、谷茎、谷叶，不说树芽、树茎、树叶。

这说明，他们既见到了统一性，也见到了差别性，但他们却并未因此肯定这两种性质的客观存在，而是认为全不能成立：

若一则无缘；若异则无相续，

都是违理的。这是什么意思呢？

从佛教"缘起"上说，"众缘和合"而生物。"众缘"就是

---

① 《百论·破常品》。

差别，所以说“凡物皆以异故合”。反之，“若一则无缘”，“无缘”就是从根本上推倒了佛教的理论基础，所以不承认“异”是不行的。但按般若思想说，“一切法皆无异相”。为什么呢？

异因异有异，异离异无异。若法从因出，是法不异因。①

这个颂是针对“有部”以“异”作为一切事物有差别的实体而言的。大意说，如果象“有部”那样离开有差别的事物（“异法”）而另找一个使事物成为差别的原因（“异因”），这就把事物与差别割裂了（“汝所谓异，是异因异法，故名为异”）。事实上，离开有差别的事物，就不能称做“异”（“离异法不名为异”）顺乎道理的讲法应该是：

若法从众缘生，是法不异因，如因梁椽等有舍，舍不异梁椽；梁椽等坏，舍亦坏故。②

在这里，他们坚持反对由“异因”而使诸法有差别的观点，当然是正确的，其中有些驳斥，还十分精采：

如离五指异有拳异者，拳亦应于瓶等异物有异。③

意思是：拳的差别在于五指的差别；如果认为有另外一种“异因”使拳有差别，那么，拳的差别也应该存在于瓶等之中。但是，他们并没有因此而得出差别性即存在于有差别的事物之中的正确结论，反而认定差别性是不可能的，因

---

①②③ 《中论·观合品》。

此，万物“无异”，“无异”即“不合”，“不合”即“不一”，“不一不异”，“无此无彼”，一切法皆无。

《中论·观行品》还从“相续”性上论证“不异不一”的道理。以“色”为例：人的一生经历婴儿、童年以至壮年、老年等许多阶段，这看起来是既有中断(异)、又有相续(一)的，但实际上，既不一亦不异，中断和相续都是不可能的。若说是“一”，则一生即“是一色，皆为婴儿”，“如泥团常是泥团，终不作瓶。何以故？色常定故。”若说是“异”，则“髑髅不作婴儿”，“童子、少年、壮年、老年色不应相续”。

《十二门论》中还专有一品《观一异门》，是集中破除那种把“相”与“可相”分裂的观点的。此处的“相”指事物的性质，“可相”指具有性质的事物。显然，这仍然是小乘有部的主张。按这种主张说，特定的“相”或即是某物自身；或异于某物自身，或作为某物的部分。在第一种情况下，“相”即是“可相”，“如识相是识，离所用识更无识(相)”。在第二种情况下，“相异可相”，如“灭爱名涅槃”，“信者有三相”等。第三种情况则是：“可相少分为相”，“如正见是道相”等。这一说法表明，当时的佛教哲学已经观察到了事物同其属性间的复杂关系，不但猜测到了本质属性和非本质属性的区别，甚至还认识到否定性的因素(“灭爱名涅槃”)也是事物的本质规定，这是很值得注意的。但《十二门论》却由此入手，认为不论这些属性还是它们的差别，全是不可能的。按上述三种情况顺序考察：若“相是可

相”，则勿须乎有相与可相的分别；若“相异可相”，则同义反复，因为“涅槃”的内涵就是“灭爱”，“信”的外延，即是“三相”；“可相中少分是相”亦不然，因为这“少分”与“可相”或“一”或“异”，其不能成立与前两种情况一样。结论是：

相、可相俱空。

“八不”的最后一对“不来亦不去”，同“不生不灭”一对的内容基本相同，论证的方法，也大体一样，诸如：

已去无有去，未去亦无去；离已去未去，去时亦无去，①

等等，此处不赘。不过，“不生不灭”着重于世界的本体问题，“不来不去”则着重于有没有从一种形态(来)向另一种形态(去)的转化问题。

“八不缘起”的结论是荒谬绝伦的，但其达到结论的方法，则很值得研究。我们说过，整个般若理论，都绝似康德的哲学。“八不缘起”所使用的方法，即绝似康德的二律背反。“二律背反”的功绩是揭示了某些概念范畴的内在矛盾，在统治欧洲的“非此即彼”形而上学上打开了一个缺口。其错误在于把矛盾当成一种荒谬，并用以说明人的理性对世界本体的认识之不可能。“八不缘起”则在距此千年以前的东方，即以朴实的方式，做了类似的事情。它的方

① 《中论·观去来品》。

法也以“矛盾就是荒谬”为前提，到处揭示矛盾，用以证明认识世界本体的不可能。而它对于佛教内外以自性不变为特征的形而上学的打击，则是全面的。“二律背反”，在于使两个相反的命题都同样能够成立，从而达到自相矛盾；“八不缘起”包含了这种方法，但更多地是使两个或多个命题，都不能成立，因此，揭示的矛盾方面要普遍得多。就逻辑学的角度说，“二律背反”主要应用了归谬法，而“八不缘起”则更多地采取二难推理和多难推理的形式。这一切使我们可以说，揭示矛盾，是罗什介绍的中观派方法论的最基本的特色。在罗什的译籍中，大量地保存了这个方面的材料，对我们研究思维自身的矛盾运动，至今还有价值。

(五)所说皆是可破

“八不缘起”的方法论，是为论证认识之不可能达到客观真理服务的，而它的矛头，首先是指向人类思维活动赖以实现的语言。对于语言概念的攻击，本是一切般若经论的共同特点，它的基本观点，在早期的般若经类中已经表达得十分充分。罗什介绍的中观派学说，则将这些观点推向了顶点：

语言度人皆是有为虚诳法，①

因此：

① 《大智度论》卷31。

除非不说，一说即有可破。

又说：

若有所说，皆是可破，可破故空。

这类对语言采取极端否定态度的话很多，其中值得特别注意的是，他们通过对语言的破除，也破除了由语言所构成的最一般的思维形式，即概念、判断和推理。传说龙树批判因明(古代的印度逻辑)著作很多，这不是没有原因的。

对于“名言”的批判，是所有般若学的任务。但进一步把“名言”同作为逻辑上的概念判断和推理的表达形式结合起来进行批判的，是龙树、提婆独有的特点。

首先看概念。逻辑要求的概念，必须有确定的内涵和外延，所以概念的确定性和稳定性，是其它逻辑形式得以成立的基础，也是保证正常思维得以进行的必要条件。但是，据罗什介绍的中观派看来，这样就会产生一系列问题。第一：

无常故无住时，无住时故不可得知。

对象是以“刹那灭”的速度在变化的，根本没有停住的时候，认识刚要把握它，它已经消失了，因此，总是处于平静凝固中的概念，不可能反映对象的真实状况。第二：“诸法集合故，各有名字”，但“皆是虚妄”。对象的存在，以“众缘和合”为条件，从来不是单一的、孤立的存在，虽然可以用概念来表示它，但却不可能穷尽它同其它现象的全面联系，反映它的多方面性质，所以它总是被割裂的、片

面的、不完全的，因而也是主观虚妄的结果。第三，对概念的界说和运用，逻辑要求严格遵守同一律和不矛盾律，因此，“生”就不是“灭”，“生”不能包含“灭”；“常”即不是“断”；“一”、“异”，“来”、“去”等也是如此，都是由于从概念中排除了矛盾的结果。“八不缘起”的重点，就是揭示这些矛盾，以造成对方在逻辑上的错误。比方《中论》批评的“去时去”这一判断，就是着重于指出它在概念上所犯的逻辑错误：按第一个“去”，是指去的时间，第二个“去”，则指去的行为，在“去”的一“法”上即有“二体”，也就是犯了偷换概念的错误。

其次是关于判断。任何判断，都要由主项和谓项两个概念组成。它们是一般与个别的关系，既有差别，又有统一。按照列宁的说法：

> 从任何一个命题开始，如树叶是绿的；伊万是人；哈巴狗是狗等等。……就已经有辩证法：个别就是一般。①

但是，由于提倡因明的各派，大都把“一”与“异”绝对地对立起来，以致必然出现判断上的荒谬性。这里，元魏菩提留支翻译提婆的《百字论(释)》中用以论证“八不”的例子，就很有典型性。僧佉提出：

> 一切法一相是我要誓。

这是一个立“一”斥“异”的命题。提婆破道：

---

① 《哲学笔记》，第 363 页。

非一。何以故？若是一者，唯有要誓。

所谓“要誓”，即是逻辑上的论题，以后的因明学译之为“宗”。提婆的意思说，你既然已经用“我要誓”去界说“一切法一相”，这已经说明诸法有了差别，而不是你所立的“一相”；否则，只能剩下命题一个概念，而勿须乎揭示所命题的内容。另有毗舍师提出：

诸法差别，各有异相。

这是一个立“异”斥“一”的命题。提婆破道：

异相不立，以相别故，法各是一。

意思是说，你的命题本身，就是自相矛盾的，因为说“各有异相”，就必得承认“法各一相”，各有“一相”，才能在“诸法”中产生出“差别”来。这样，不论是立“一”，或是立“异”，其命题自身都不能成立，由此推及一切判断，也都不可能得到正确的认识。

关于推理的形式，提婆是由揭示概念和判断的矛盾，以证明其不能成立。例如“声常住论”者有这样一个比量：

声是常(宗)

无身故(因)

如虚空(喻)

它的意思是说，譬如：

虚空者，无身(无确定的形体)而常。

声的特点也是“无身”，“以是故名声作常”。但是，用同样

的推理形式，可以立出完全相反的比量来：

声无常(宗)

作法故(因)

如瓶(喻)

意思是说，譬如：

瓶，泥团、轮、绳、人功、水等而成，以“作”(为)因生，故瓶无常；

声从唇、齿、喉、舌众缘生故(亦以“作”为因生)，声亦无常。

这样，“声”既可说有“常”的性质，也可说有“无常”的性质，两个相反的论题都可以成立，而用以论证这两个论题的比量形式，也没有错误由此不只证明了“八不缘起”中的“不常”、“不断”的论断，而且证实了任何因明推理对于达到正确认识的不可能。

恩格斯早就指出，形式逻辑对日常应用来说是足够的、有限的。他这里所指的，主要是同形而上学理解的“同一律”相应的，由亚里士多德奠基的形式逻辑，而且印度的因明学远没有形式逻辑那样严密周详，因此，龙树、提婆对于因明的批驳，在一定程度上利用了因明形式自身的不严格性，并不能代表对整个逻辑的否定。但是，第一，既然在当时的印度作为思维形式和思维规律科学的，还只有因明这样一种；特别是第二，从本质上说，因明与形式逻辑一样，是以“同一律”和“排中律”为基础的，因

此，他们对因明的批判，就带有更加普遍的意义。据此，有人认为，龙树、提婆对于因明学和正理派的批判，是由于他们达到了辩证法，是一种朴实的辩证逻辑。我们认为，不能这样看待。“八不”及其对因明的批判，唯一积极的因素，就是揭示了形而上学和形式逻辑的主要弊端，使人们深切地认识到它们的不足；但他们并没有因此而提出更高级的思维形式和思维规律来代替它，反而把任何形式的思维都破除掉了。辩证逻辑是研究概念的本性以及正确运用概念的艺术。在这方面，他们发现了矛盾，揭露了矛盾，在一定程度上，甚至猜测到了主观概念和客观存在间的矛盾，这确实是向辩证逻辑迈进了一步；但是，他们并没有把这些矛盾统一起来，当成是一种客观自然规律的反映，相反，正是根据他们自己揭示的矛盾，证明基于概念的思维活动，是完全不可能的，因而客观世界的本质也是不可认识的。显然，这同辩证逻辑毫无共同之处。

然而，就罗什所介绍的中观派思想言，他们破除语言的目的，并不限于逻辑形式和逻辑规律，而是通过对语言的破除，直接破除人们通过感官、经验所获得的整个认识。《华手经·求法品》中说：

> 言说所示，是名为义；若分别义，即名言说。……当知义者，不可言说。

这里的“义”，语言所指谓的真实内容，亦即“理”，或本质或本体。语言力图表达它，但它始终不依赖语言而存在，

所以说它是不可言说。但是，人们不懂得这个道理，总是对“言音文字差别，取相追求”，于是有了“可知可识”。从这个意义上说：

诸有言说，皆是识处，识所知法，皆是世间。

这样，语言就有两重性质：其一是作为认识义理的工具，第二是自身作为认识的对象。在这两种情况下，都使认识成为不可能。

用语言概念进行的思维活动，一般属于理性认识的范围，它的因明形式，就是我们前边说的“比量”。此外，佛教还承认有一种不通过语言概念而凭借感觉器官直接经验的认识，大体上相当于我们现在所说的感性认识，他们称之为“现见”，它的因明形式叫做“现量”。对于这样的认识，所有般若学也都是采取否定态度的，因为感觉的对象和感官自身，被认为都是不实在的。《百字论(释)》中有一段专破现见的议论，很有代表性。外论主张：

现见有瓶。

提婆就从“不见”和“有瓶”两个方面加以否定。首先是：

不见。何故不见？汝言现见，为眼见，为识见？若眼见者，死人有眼亦应见；若识见者，盲人有识亦应见；若眼、识一一别不见，和合亦不见。

这样的驳难，可以说，完全是出于对生命有机体的无知，从现代生理学来看，当然不值一驳；但作为一种反面材料，从中可以更清楚地看出他们在一般方法论上的谬误。

关于“现见”之“瓶”，外论的主张是：

有色故有瓶。

这里的“色”，就是“瓶”的质碍性。提婆难曰：

色与瓶为一为异？瓶色若一，见余色时亦应见瓶；若色异瓶，瓶非可见，则无瓶。若以见为瓶，瓶在障处，眼不见时，瓶应非瓶。

后一段话，反对把“眼见”当作“瓶”实存的论据，无疑是正确的；但用“色”与“瓶”的不一不异来证明“瓶”的非实在性，也还是分裂一般与个别的结果。

总之，理性认识不可能达到客观的实在性，感性认识也不可能达到客观的实在性。这样，“若有所说，皆是可破”，就变成了“若有所识，皆是可破”。世俗的一切认识，都不可能成立。据此，罗什的译籍认为，认识所反映和把握的世界，全部都是主观意识自身的产物。这种主观意识，他称之为“忆想分别”，或“虚妄分别”。

一切诸法，皆空如幻，……皆从忆想分别而起。无有主故，随意而出。①

世间即是五阴，“但从忆想分别故有”这一思想，同其所持的空观相应，贯穿在鸠摩罗什的全部译籍中，被反复强调。它毫不含糊地表示：世界万有，实际上是由人随意创造出来的，而且正因为如此，所以才说一切法毕竟空无所

① 《首楞严三昧经》。

有。

我们说过，罗什译籍讲空的特色，是不容分析，“即色是空”；它的直接理论依据，则是“因缘性空”，“因缘”自身也是“空”。但“因缘”究竟是指什么？佛教各派有多种说法，罗什的译籍全部给以否定，实质上则归结为“忆想分别”。《大智度论》卷三十五中说：

一切法皆忆想分别因缘和合故强以名说。

这里就是把“因缘和合”作为“忆想分别”的同位语来提的。因此，就哲学基本问题看，罗什译籍所据以成立“空观”的根本思想，同支谶、支谦的“本无”般若，竺法护的“无想”般若完全一致，都是把主观意识派生空幻的主观世界作为最后的理论支柱，而相对来说，罗什的发挥则更为明确而且系统。

在本书的第一卷中，我们曾介绍过支谦译的《维摩诘经》中涉及世界观问题的一个根本命题：

从不住本立一切法。

并指明它的唯心主义性质。罗什在自己的异译本中，对这一句话还作了一个很长的注：

法无自性，缘感而起。当其未起，莫知所寄；莫知所寄，故无所住；无所住故，则非有无；非有无而为有无之本。无住则穷其源，更无所出，故曰无本。无本而为物之本，故言立一切法也。

这里，“无寄”、“无住”、“非有无”、“无本”，都是“空”的

异名，而其所以能从“空”上“立一切法”，秘密就在“缘感而起”上。这“缘感”之“缘”，总体是指心识活动，具体则包含两项内容：其一是《中论》所谓的“分别虚妄有”，即把自己的幻相当作自己认识的“所缘”，因而误以为此等“所缘”诸相就是世界万有；其二是《首楞严三昧经》中所讲的以“业”为缘：

耆阇崛山谁之所造？是世界者亦从何出？

回答就是：

从不可思议业因缘有。

但是，“从心有业，从业有报”，所以从“业”因缘有，说到底，还是从心派生世界。按这两项内容之间的关系来说，则虚妄分别是动因，由它生起“意业”，由“意业”再生起身、口诸业，从而造善造恶，创造出与自己的诸“业”相适应的周围环境，得到相应的果报。因此，如果人们坚持自己的“忆想分别”，则必然要受因果铁律的支配，接受“十二因缘”的束缚，受苦无穷；相反，假若不再忆想分别，则诸法毕竟空寂，因果律亦不再起作用，人们就可以从“十二因缘”中彻底解脱出来。《中论·观四谛品》中说：

以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。

这再一次证明：“空”之所以能“建立一切法”者，就在于它为“忆想分别”之可以“随意”生成世界，提供了无限广阔的场所。由此可见，罗什在《大智度论》卷三十九中又特别引

证他所译的《十住经》关于“三界唯心”之说，确实不是偶然一说的。

所有般若学说，都会有这种主观唯心主义的性质，这与他们对禅法的观点有直接关系。小乘诸派，把禅法当成解脱的要途，所以把禅法中的随意虚构，或视为现实的实在，或视为可能的实在。罗什的译籍明确地反对这种看法。在《大品般若经》卷一中，曾列出证明“性空假有”的“十喻”：

> 如幻、如焰、如水中月、如虚空、如响、如犍闼婆城、如梦、如影、如镜中像、如化。

《大智度论》(卷六) 对它们一一作了解释，指出，最后“如化”一喻，在说明心创世界方面，最有概括性。此处所谓的“化”，具体指十四种“变化心”，能达到“随意所欲”的程度：既能“变化诸物”，又能“变作多身”。而这种“变化心”，据说就是通过“四禅”可以获得的。由此，他们得出了一个世界观性的结论：

> 化生无定物，但以心生，便有所作，皆无有实。人身亦如是，本无所因，但从先世心生今世身，皆无有实。

又说：

> 如变化，心灭则化灭；诸法亦如是，因缘灭果亦灭。

这就是说，他们是正确地点破了小乘禅法把主观“随意所欲”的幻化当作客观实在的错误，但同时却错误地把认识

所反映的客观实在也当成了主观“随意所欲”的幻化。这样，他们在认识论上就把主观的幻想同客观的反映混为一谈，在世界观上，就把主观所反映的客观物质世界，当成了主观随意的幻相。所以说，罗什所介绍的中观派空观思想，同其他般若空观理论一样，都是建立在彻头彻尾的唯心主义哲学基础上的。

大乘禅法是大乘宗教实践的重要组成部分，是产生并用以证明这种唯心主义世界观和认识论的重要依据。按他们自己标榜，大乘三昧是成千上万，以至多达几亿阿僧祇，但实际归结起来，主要有两种，即般舟三昧和首楞严三昧。般舟三昧又名佛现前定，其作用在使意识虚构出诸佛的各种幻影，呈现于修定者的面前，从而促进佛教的一般信徒们坚定自己对佛的信仰，同时也为般若的假有性空提供直观的证明。“首楞严三昧”亦称“勇伏定”，能遍于全宇宙，其身至灵，能适应救度各类众生的需要，变化其身。象《华严经》里所讲的诸佛及大菩萨们的通神变化，都是属于这一类型。《首楞严三昧经》中明确说明，如来

以妙色身示现众生。

菩萨：

生于欲界作转轮王，（或）现前一切凡夫所行，是皆首楞严三昧本行势力，

或“住首楞严三昧”之所致。毫无疑问，通过这类三昧的体验，在理论上就会更加相信一切事情，都可“随意所欲”，

而一切事物，都可“随心所化”了。

这里附带说明一个问题。佛教哲学，包括早期的小乘和发展到以后象瑜伽唯识那样的大乘派别，其出发点都是经验主义的。般若学采取了高度理论思维的形式，抽象能力有极大的提高，但是，它还是立足于经验主义。不过，这种经验主义不是唯物主义，而是彻头彻尾的唯心主义。它通过论证人的认识不可能具有客观真理性，向世俗的经验挑战。它用以支持自己论点的证据，就是他们从制造幻觉中得来的经验，也就是由他们的禅定实践中得来的经验。换句话说，他们自己的宗教实践，使他们不断地制造幻觉；然后在自己的幻觉基础上建立起自己的哲学体系，最后再通过这类幻觉，去验证自己的哲学体系。这是一切般若“空观”所共有的认识路线。

(六)五眼与三智

罗什介绍的中观派般若，采取普遍揭示矛盾的方法，说明通过世俗认识的通道不可能达到客观真理，因此，世俗认识所面对的客观世界，不过是主观“忆想分别”的产物。“忆想分别”是罗什译著中说明现象世界起源的根本原因。这里的“忆”亦即是“念”，指过去的经验和认识在当前的重新活动。有忆念活动，就有主观的种种构画，此即谓之“想”。“想”的直接派生物是“相”。“相”本是关于事物的表象，但在这里则指事物的相状，有时亦指事物的性质，是事物具有差别性的原因。“相为本，名为末”，有“相”才

有可以表达的名言概念；但“名”又能“取相”，由“名”而生“相”，名言概念也能引起人的表象，所以“名相”时常并用。世界就是由“忆想”这样通过“名相”而幻化出来。因此，从他们对这些名词的解释本身，就能达到唯心主义。

《大智度论》(卷四十三)中说：

> 种种取相，皆为虚妄，如颇梨珠随前色变，自无定色，诸法亦如是，无有定相，随心为异，若常、无常等相。如以瞋心，见此人为弊；若瞋心休息，淫欲心生，见此人还复为好。若以憍慢心生，见此人以卑贱；闻其有德，还生敬心。如是等有理而憎爱，无理而憎爱，皆是虚妄忆想。若除虚诳相，亦无空相、无相相、无作相，无所破故。

这段话讲得很透彻：世界万有的差别，都是由“心”的变化决定的。就象玻璃珠的颜色总是随顺它跟前的颜色而变动一样，世界万有并无自身的性质，全依人的心识为转移。当憎恶之心生时，视某人为可憎可鄙；当爱情之心生时，又视此人为美为好。傲慢之心生时，视某人为卑贱；当听说此人品德高尚时，又感到他大可敬畏。在这里，他们相当细致地观察到了，爱憎等主观感情的变化，可以引起对客观事物的是非观点；主观上的是非观点，也可以引起对客观事物的爱憎变化。如果把这种看法概括成一般原理，那就是：美学上的美丑，道德上的善恶，人生观上的苦乐，价值观念上的利害，宗教上的染净，诸如此类都是属于纯主观的，由人的意识决定的。由这类意识形态构成的总和，制约和决定着人们的认识，制约和决定着人们对

真理或谬误的判断。因此，同一个人在思想认识和好恶感情上的前后变化，以及不同的人们之间在诸种观点上的差别和对立，就成了世俗认识达不到客观真理，它所反映的客观实在也成了虚妄不实的证明。按照他们自己的解释，假定世界确实是客观的存在，由于其不依赖任何人的主观意识为转移，那么人们对它的认识就应该是同一的；如果人的认识确实有把握客观实在的能力，那么，人的认识就不应该有前后的变化。

佛教哲学始终把人的认识当成全部精神活动和心理活动的整体，所以它的认识论同它的伦理观念、美学观念、价值观念、宗教观念等等密切结合。因此，它对于认识的主观因素，考察十分细致，这是一个很值得重视的长处。忽视或不认真研究认识上的主观性方面，是人们犯错误的一个重要原因。但是由于它片面强调了主观的因素，并把主观反映客观无比复杂的历史过程，作简单直线式的形而上学理解，这也是罗什介绍的中观派哲学最终导向唯心主义不可知论的一个认识根源。

基于这种哲学观点和宗教实践的需要，大乘般若著作都很注意考察人们在认识上的差别。其中比较有系统的，是在竺法护的译籍中即已屡次出现的所谓“五眼”：肉眼、天眼、法眼、慧眼、佛眼。这里的“眼”，是指由观点不同而决定的认识。“肉眼”和“天眼”属于世俗的认识。其中的“肉眼”主要指我们一般通过肉体感官得到的认识。“肉眼，诸烦恼有漏业生故，虚诳不实”。“凡夫人以肉眼六识颠倒观故

见异”。据此，它的特点有三：第一，现行的诸如贪瞋痴等烦恼以及过去的必然堕于世俗的业行，或者换一句非佛教的语言说，主观的需要和个人的经历，是这种认识得以产生的原因。第二，它的全部内容，都不出“六识”的活动范围；第三，“六识”的活动全是“颠倒”的，这是世界及对其认识出现多种差别的根源。结论是：“凡夫人法虚诳不实，虽复肉眼所见，与畜生无异，是不可信。”单纯依赖肉体感官的认识，与畜类的认识同样不可靠。“天眼”指想象中所谓色界诸“天”的认识，由修习四禅所谓的“天眼通”所得，据说它能看到肉眼在空间所不能见的远处，在时间不能见的长处以及物体不能再分的细处等。这种说法，直接来源于禅定的特殊精神活动，同时也有某些心理根据，因为当人们情绪安定，思想集中的时候，往往比平时更能有效地使用自己的思维能力，提高自己观察和思考的水平。但此种“天眼”被认为是“从禅定因缘和合生者”，与直接依赖肉体器官的认识虽有不同，而“虚诳不能如实见事”，则与肉眼全同。

属于佛教“贤圣”的特殊认识，是余下的三种。它们都高于“肉眼”和“天眼”，但也有差别。其中最低级的一种是“慧眼”：“得慧眼不见众生，尽灭一异相，舍离诸著；不受一切法。智慧自内灭，是名慧眼。”“以慧眼观诸法皆虚妄，唯涅槃为实。”换言之，“慧眼”就是视一切皆空的认识，或者说是视世间唯有空无才是实在的一种智慧。这种认识，与小乘关于涅槃实有的观点相应，也是罗什介绍的整个般

若认识过程中的一个初级阶段。“但慧眼不能度众生。所以者何？无所分别故。”“无所分别”的认识，亦称“无分别智”，对于以万有为实的世俗认识来说，当然是高级多了，但若满足于这种认识，停止在这个阶段，那也是一种执着，它还必须运用于分析具体事物，拯救迷惘于诸法实有中的众生才行。这就是“法眼”的任务。“引导众生令入(实)法中，故名法眼。”“法眼令是人行是法，得是道，知一切众生各各方便门，令得道证。”① 就是说，众生是千差万别的，他们的切身需要，以及对待佛教的态度，都各有不同，因此，引导他们进入佛教之门的理论和方法，也应该与之相应，而不应该千篇一律。比方说，对于佛教缺少深刻理解的人，可以着重于宣传去“十恶”，行“十善”，以及因果报应之类；对于佛教只能接受粗浅道理的人，则讲一些“四谛”、“十二因缘”等小乘之说；对于天资特高，接受佛教能力很强的人，则讲大乘菩萨诸行。这样，不但对各类众生要有广泛而深透的了解，而且要通晓如何适应他们的不同状况而导入佛教的无穷法门。达到这样的高级认识，就接近“佛眼”了。因为“佛眼”就是“无法不见、不闻、不知、不识”，② 亦即“全知”。

以上“五眼”，并非一定分属于五类人所有，同一主体的认识过程，也可以具备：低一阶段的认识，可以发展到高一阶段的认识，高一阶段的认识，能够包含低一阶段的

---

① 《大智度论》卷 33。

② 《大智度论》卷 40。

认识，以菩萨为例："初发心时，以肉眼见世界众生受诸苦患，心生慈愍；学诸禅定，修得五通，以天眼遍见六道中众生受种种身心苦，益加怜愍；故求慧眼以救济之；得是慧眼已，见众生心相种种不同，云何令众生得是实法？故求法眼，引导众生，令入法中。"① 这样在同一主体中，从不同的角度，可以使各种认识相互交换使用，需要什么观点，即可达到什么观点。例如"法眼"可以入于"佛眼"中，尔时"但见诸法，不见众生"；"慧眼"亦可入于"佛眼"中，尔时"不见法，但见毕竟空"；"佛眼"亦"有所摄天眼"，亦能得出"天眼"所见的观点，等等。

这里需要特别一提的，是专属佛教贤圣的"三眼"。"三眼"所涉及的内容，实质上是佛教特有的一种认识论，亦即般若智慧，这在罗什的译籍中，有更为系统的发挥。

我们说过，"佛智慧有二种，一者无上正智名阿耨多罗三藐三菩提；二者一切种智，名萨婆若。"竺法护的译籍强调前者，罗什的译籍强调后者。《大智度论》(卷七十三)中说：

> 或说一切智，或说一切种智，或说无上道，或说无量诸佛法，或说菩提，皆是萨婆若名字。②

就是说，罗什是用"萨婆若"一词统一佛慧的各种称谓的，其中除"无上道"、"菩提"是阿耨多罗三藐三菩提的异名

---

① 《大智度论》卷 40。

② 《大智度论》卷 73。

外，它还包括三种智慧，即“一切智”、“一切种智”、“道种智”（即“无量佛法”），略称“三智”。此中，“总相是一切智，别相是一切种智；因是一切智，果是一切种智；略说一切智，广说一切种智。一切智者，总破一切法中无明暗；一切种智者，观种种法门，破诸无明”。① “总”和“别”或“共”和“别”，在佛教哲学中总有双层含义：一指全体与部分，如房舍同椽柱；一指一般与个别，如水的空性与水的湿性。罗什的译籍中也是这样使用的。意思是说：用般若智慧从现象总体上考察所获得的佛教认识，名“一切智”，对现象作各别考察所获得的佛教认识，叫“一切种智”。其余所谓“略说”与“广说”，“总破”与“别破”也是这个意思。但为什么又叫“一切智”为“因”，而称“一切种智”为“果”呢？

这里涉及到以后的大乘佛教哲学有更系统发展的一个重要的认识论问题。《大智度论》(卷八十三)有段话说：

> 菩萨以般若波罗蜜利智慧力故，能破五众(即五阴)，通达令空，即是涅槃寂灭相；从寂灭出，住六情中，还念寂灭相，知世间诸法，皆是空，虚诳不坚实，是名般若。

就是说，般若的认识，实质上分为两个阶段，第一，破除“五阴”实有的观念，达到“涅槃寂灭相”。“涅槃寂灭相”的根本特征是“无识”或“无名无色”，② 也就是精神上已达

① 《大智度论》卷 27。

② 《大智度论》卷 31 说：“无识为涅槃相”，涅槃“无名无色”。

到无任何分别的境界。上述“五眼”中的“慧眼”，就相当于这种认识状态；由此达到的智慧即是“一切智”，以后的大乘佛教称之为“根本无分别智”。这在佛教修习中，被认为是由世俗认识向佛教智慧发展中的一个更大飞跃。据说讲空彻底的小乘派别，也能达到这种程度，但他们证得这种智慧，亦即归于“圆寂”，再也回转不过来了。但对于大乘中观派来说，以“无分别”为特征的“一切智”，只是般若智慧发展中的一个阶段，即把握现象的空性本质，把握事物“总相”的阶段，而并不是般若智慧的终结。或者说，它只是一种手段，尽管异常重要，但毕竟不是目的。因此，在整个般若认识中，给它一个“因”的位置。“一切种智”，才是般若智慧的最高阶段，也是般若认识的终极目的。它从因位中，经过又一次飞跃“从寂灭中出，住六情中”，亦即由“无识”的状态回到了有“识”的世俗形式。但这次回到“六情”中去，已经同未得到“一切智”之前的肉眼六识，有了质的区别，它要求用“一切智”所把握到的关于空性本质的智慧，重新观察“世间诸法”，从每一具有“别相”的事物中，都能指示出它的“虚诳不实”总相来，此即谓之“一切种智”。因此，“一切种智”是共相知和别相知的结合，是一般与个别的统一：“今以一切智慧门入一切种，观一切法，是名一切种”①；“佛尽知诸法总相、别相故，名为一切种智”②。据此，这“一切种智”，亦即“五眼”中“佛眼”所规

① 《大智度论》卷 11。

② 《大智度论》卷 27。

定的无所不知的那种认识。所谓“道种智”亦称“道智”，实际上是“一切种智”的一个组成部分。它是为了适应大乘佛教提倡的普度众生而对众生必须分别认识，分别导引的实践需要才专门划出来的。《大智度论》(卷八十六)中说：

> 菩萨住无生忍法，得诸法实相；从实相起，取诸法名相语言，既自善解，为众生说，令得开悟。

此即谓之“道种智”。就认识过程讲，同“一切种智”完全一样，不过换了一个角度来表达，其适用范围，则限于引导众生，而非解悟一切法。这种智慧，即相当于“五眼”中的“法眼”，主要功能是对佛教修习的“无量道门”，“尽知遍知”，具体有二：“一者分别知声闻，辟支佛方便得道门；二者知菩萨方便行道门”①，以此令相应众生进入佛道。

从“法眼”和“佛眼”或“道种智”和“一切种智”来看，罗什介绍的中观派般若又不完全否定以名言概念为特点的世俗认识。早在支谶译的《道行般若经》中，已经透露了这一消息：“得法意以为证，其为证者所说所诲所言，一切如法无净。”这里所证得的“法意”，就是一切智所证的诸法性空；“所说所诲所言”，即是“道种智”或“一切种智”的具体运用；“无净”即是“实相”，指经过证实之后的一切思维言说，都与诸法实相相应，既能体现佛教真理，又在宣传群众中有真实功用。但这一思想，只有经过罗什的发挥，才

① 《大智度论》卷 40。

能得以明确起来。《大智度论》卷七十九说：

是般若波罗蜜因语言文字章句可得其义，是故佛以般若经卷殷勤嘱累阿难……

语言能持义亦如是；若失语言，则义不可得。

又说：

知义必由于名。①

这里所谓“义”，是般若之“义”，空相之“义”，也就是佛教力求达到的最高真理。佛所教授的，就是这个“义”。若佛无教授，众生就永不得真理；而教授若无语言，学者不通过见闻觉知，“义”即无法可获。从这个意义上说，“义”需依靠名言概念才能存在：“义，（义）名字，语言不别异”②，“不应离名字语言别有义”③。但是，也决不可为世俗的名言概念所惑，脱离佛教教义，妄自分别。这种脱离佛教教义的语言和思维，被称为“戏论”，是罗什译籍中到处用以排斥世俗认识的重要术语；而他们所要求的，是通过世俗语言达到佛教真理，所以语言思维只是通向真理的一种工具。“语以得义，义非语也，如人以指指月，似示惑者，惑者视指而不视月……此亦如是：语为义指，指非义也”。这样原来是否定一切语言概念，由之以否定一切世俗认识的主张，至此，为了宗教自身存在的需要，又不得不肯定一种经过佛教空观过滤并体现着空观内容的语言概念的必

①②③ 《大智度论》卷25。

要性，和把握某种真理上的可能性。

需要说明的是，所谓“慧眼”、“一切智”，尽管可以作为一种观点被到处运用，但对它的证得，却是认识过程中的一个极短的时刻。《大智度论》(卷八十五)讲到“一切种智”(实指一切智)时说：

> 具足佛道因缘已，用一念相应慧得一切种智，尔时一切烦恼习永尽，以不生故。

这种智慧的产生：“如人夜失贵珠，电光暂现，即时还得。”① 也就是说，认识诸法总相，是由长期修习佛道达到一定阶段的那一刹那的突变。从其“不生”的角度说，亦叫“无生法忍”或“无生忍”，“得是忍，观一切法毕竟空，断缘，心心数不生”②。象这样一种精神境界，如果允许它长期延续下去，对于一个必须在现实社会中生活和起作用的宗教来说，当然是不能允许的。这也正是他们必须重新恢复语言认识的主要原因。

罗什介绍的这套佛教认识论大大地丰富了唯以讲空为务的早期般若。关于“五眼”的分类，关于“三智”的内容，显然都是出于佛教的社会实践考虑而这样划分并规定的，因而不但充满了世界观方面的偏见，而且带有浓厚的宗教神秘主义色彩。尽管如此，在客观上仍然反映了人类认识的最一般的进程：从个别上升为一般，把握事物的本质和规律，

① 《大智度论》卷 85。

② 《大智度论》卷 86。

然后再从一般回到个别，用所把握的本质和规律指导自己的活动，扩大和加深自己的再认识。人的语言概念，在这一由低级向高级发展的认识运动中，也随之而更加丰富和更加接近客观实际。这种认识过程上符合规律性和认识内容上的极端荒谬性，主要是由于佛教的特殊实践造成的。

我们世俗人的认识，一般是在生产斗争、阶级斗争和科学实验的社会实践过程中发生的，认识的对象是自然界和社会，所以既受实践着的人自身所制约，更受客观规律的制约，所以这种认识总是这样或那样地无限接近着客观真理。佛教则否，它的社会实践和认识论要服从它的教义。它的教义在本质上是敌视人生，远离现实物质世界的。所以它的认识过程，主要发生在宗教幻想和宗教道德的修习活动中。从精神到精神，从谬误到谬误，即使体现了认识上的某些规律，也不能达到自觉的程度。

总之，“五眼”和“三智”的划分，尽管充满了佛教固有的偏见，但在理论上却不得不承认，同一的人类认识，包括语言概念在内，有它相对正确的方面，而并非都是虚诳。不过，这种相对的正确性，只是对否定世俗的认识有意义，所以是纯粹归于佛教所有的。“以宿命智见众生，生死相续无穷，是时为实；若以慧眼，则见众生及法毕竟空。”① 就是说，从一种观点来看，世界和众生是实在的；从另一种观点来看，世界和众生又是空的。这两种截然不

① 《大智度论》卷 31。

同的观点，可以同时都是正确的，也可以同时都是错误的，这就要看，究竟哪种说法更能使群众接受佛教教义，更能引导众生进入佛教之门。因此，相对只是相对，并不包含丝毫的绝对真理的颗粒在内。“五眼”、“三智”不过是认识论上的相对主义原理在宗教上的运用，世界的本质究竟是什么？说它一定是空，同说它一定是实，是一样地虚伪。包括“佛眼”和“一切种智”在内，说到底，也不可能达到客观的绝对真理，因而也是假而不实的。“圣人（指佛）所得法(包括萨婆若智)应‘实’者，以圣人法能灭三毒……能令众生离老病死苦，能至涅槃；是虽名实，皆从因缘和合(指各种佛教修习)生故，先无今有，今有后无，故不可受，不可著，故亦空非实。”①

(七)实相即是涅槃

罗什译著在哲学上的最显著特点，是割裂主观与客观的联系，在此岸世界与彼岸世界设置了一道不可逾越的障碍：人的认识，只有主观任意的性质，没有丝毫反映客观实在的能力，因此，客观的真实存在，亦永远不可被认识。与此同时，他介绍的哲学又力图提供一种超越人的认识的特殊智慧——佛慧，用以把握这种不可认识的客观真实性，从而求得人的真正解脱，这就是所谓“诸法实相，即是涅槃”②的学说。

---

① 《大智度论》卷 31。

② 《思益梵天所问经·解诸法品》。

“实相”指不依人的主观意识而独立存在的客观真理，是佛教全部认识论所力求完成的最高任务，“涅槃”指一种无烦恼的寂灭状态，是佛教全部宗教实践的终极目的。对于它们的解释不同，是佛教各派出现分歧的重要原因。小乘佛教以“四谛十二因缘”等为“实相”；以“灰身灭智”为“涅槃”。大乘佛教从一开始就批判这些主张，但从般若智慧的角度，完成大乘自身的“实相”理论，并用以统一“涅槃”学说的，那应该从罗什的译著开始。

在早期般若译籍中，没有“实相”这个概念。罗什采用它，与早期译为“本无”的“如”、“真如”相应，有时亦称“法性”、“法相”，有时亦称“真际”、“实际”。

如者如本，无能败坏。①

“本”就是本来面目，“无能败坏”就是不依人的主观为转移，故“如”说到底，就是“如实”。

诸法如有二种，一者各各相，二者实相。②

所谓“各各相”，即：

分别诸法，各自有相。③

指男、女、瓶、衣等自相；相对于龟毛、兔角来说，也是一种“实”，但却不是佛教所倡导的那种实相。

实相者，于各各相中分别求实不可得。④

---

①②③④ 《大智度论》卷32。

亦即上述“自相”上显示的共性，即“空相”。所以“空相”就成了“各各相”的“实相”。

一切别相皆亦如是，是名为如。①

所谓“法性”，也含有别性、共性的差别，但罗什经常在后一个意义上使用。

法性者，如前说各各法空。空有差品是为“如”，同为一空是为法性。②

就是说，“如”有别相空、总相空的差别，而“一切总相别相皆归法性，同为一相，是名法性。”所以这里讲的“法性”就是“诸法实相”。在这个意义上说，“法性”亦称“法相”。其所以还称为“实际”或“真际”，指佛教智慧所达到的绝对真理，即“实”或“真”的最后边际。说：

实际者，以法性为实，证故为际。

又谓：

法性名为实，入处名为际。③

此处的“证”，指神秘的体认；“入”即是“悟知”，或觉悟，都指主体与客体相契合的那种状态。总之，

如，法性，实际，是三皆是诸法实相异名。

只是在具体运用时略有不同。《大乘大义章》中有《问如、法性、真际并答》一章，又有另外一些解释，此处不赘。

---

①②③ 《大智度论》卷 32。

在这里，他们把世俗认识所面对的现象界看成是假而空的，在现象界之外，则确有一个称为“实相”的客体存在，而且用佛教的特殊智慧是可以证入的。这种证入“实相”的智慧，一般被认为就是“一切智”，即“慧眼”所完成的任务。也就是说，在世俗的世界和世俗的认识之外，还有与之对立的另一个真实的世界，和另一种真实的认识存在。罗什的译著中，有大量陈述这类观点的文字。所谓：

一切诸法(实相)，不可说相，唯智者能知。①

但是，若细加追究，这样的“实相”，同证得它的智慧，是否当真存在，罗什本人也表示怀疑。

“实相”的第一个特征，是它的“不可思议”性。“诸法实相虽不可说”②，“无字既是诸法实相义”③。离诸语言文字，就是超越思维活动，所以说：

一切法实性，皆过心，心数法，出名字语言道。④

此后的大乘就经常以“言语道断，心行处灭”，作为自己证得佛教真理的口头禅。

由于“实相”的绝对不可思议，排斥认识，因此，在表达它的时候，往往显得它具有不依人的意识而独存的客体性质：

---

① 《华手经·法门品》。

② 《大智度论》卷 74。

③ 《大智度论》卷 89。

④ 《大智度论》卷 100。

法名无思无虑，无相无作，无忆无念，净妙无缘，无有文字，亦无言说，不可显示。①

又说：

诸法实相，常住不动。众生以无明等诸烦恼故，于实相中转异邪曲。诸佛……破无明等诸烦恼，令众生还得实性，如本不异，是名为"如"。实性与无明合故变异，则不清净，若除却无明等，得其真性，是名法性清净……。②

这些话，对于研究罗什的世界观十分重要，这里仅就"实相"看，好象它确是一种客观的实体，而且是永恒存在的。然而，如果联系到罗什的其它一些说法，即可看出，他强调的只是法体与认识的绝对对立，即不可知，而并没有因此肯定它一定属于实有 。

诸法不会诸根，不可以智知，不可以无智知，非可知，非不可知。③

这种不可知是非常彻底的，不但指一般凡人，也包括佛菩萨所谓"贤圣"。《华手经·如相品》中记佛的话说：

我于此法(指真如实相)，智不能行，目不能见，无有行处；慧所不通，明不能了，问无有答。……若我说是自所得法，若以相行行是法者，则皆迷闷。

这就是说，从字面上看，好象有个实在而永恒的客体存在，

---

①③ 《华手经·法门品》。

② 《大智度论》卷 32。

但实际上除了说它是任谁也不能认识、不能言说之外，究竟是有是无，是无法回答的。

“实相”的第二个特征，是它对世俗认识对象的否定性。大乘经籍通常都讲：“凡夫圣人无有差别”，“世间即是涅槃”，“烦恼即是菩提”。诸如此类，其实际含义，就是“一切法皆知”，“如”作为共性而存在于一切法中。这样，“实相”似乎又成了一种真实的普遍存在。实际上也不是这个意思。因为“实相”所表示的，只是“诸法各各相”的“实不可得”，即它们的不实在性，而并非在否定诸法的实在性之外，还另有什么“实相”的存在。《持世经·初品》中说：

> 当得一切法实相，当得一切法非虚妄相。

因此，只要识破一切法的本质都是虚妄相，也就是达到了“实相”，别无其它含义。

“实相”的第三个特征，是它的缘起无定性。《持世经·十八性品》中说：

> 法性中无法性相；是法性众缘生，众缘生法即无自性。……如来于此欲教化众生，说是法性，以世俗语言示无性法……以法性说离一切法相知见，毕竟空相故，说毕竟空即是法性。何以故？无所有是法性，法性中无决定有相……破法相故说名法性，法性即是无性。

意思很简单，一切法无不待缘而起，所以才用“法性”一语来表示“法性”、“法相”之不实在，是“毕竟空”。这种揭示“实相”内涵的“毕竟空”，是无条件的、绝对的，相对于

"十八空"言，亦称为"独空"。

独空者，如虚空、如、法性、实际、涅槃。①

总之，在罗什那里，"实相"并非客观的实体，而且坚决反对把它当成实体的观点。《大智度论》卷 31 中有人问：

圣人所得如及法性、真际、涅槃相应是实法。

答复是这样的：

坚固不坚固不定故，皆空。所以者何？有人以此为坚固，有人以此为不坚固……又，不知破金刚因缘故以为牢固，若知著龟甲上以山羊角打破，则知不牢固。

意思很清楚，因为"诸法实相名性空"②，所以以"实相"为"实法"，也是一种执着，也应该打破。

如果"实相"本是虚无所有，那么，为什么还有可以达到它的般若智慧？这就需要进一步弄清罗什译籍所讲的佛慧，其真正含义究竟是什么。如来坐道场，标志着佛已经获得阿耨多罗三藐三菩提，成就了萨婆若智。对此，《思益梵天所问经·解诸法品》中说：

如来坐道场时，惟得虚妄颠倒，所起烦恼毕竟空性，以无所得故得，以无所知故知。所以者何？我所得法，不可见，不可闻，不可觉，不可识，不可取，不可著，不可说，不可难，出过一切法相，无语无说。

---

① 《大智度论》卷 70。

② 《大智度论》卷 90。

就是说，“实相”既然就是世间烦恼的毕竟空性，那么觉悟“实相”的菩提，只能是无所得，达到“实相”的智慧，只能是无所知。所以说：

> 诸法实相无知故。①

《华手经·无忧品》中讲到佛教“三学”的“慧品”时说：

> 是慧亦空，如是空中，无有诸相若一若异，是名菩提。

也是这个意思。此经的《法门品》还进一步发挥说：“诸有所知，皆为无知”，“观一切法入无思虑”，“一切智皆非智”——“是名金刚句也”。不仅“知”是“无知”，“智”也是“非智”。“以不知为知”，“以不听为听”。② 就成了表达般若智慧的通行说法。这种观点，在罗什译著中，也是贯彻得十分彻底的。《持世经·八圣道分品》解释“八圣道”中的“正思维”时说：

> 一切思维皆为是邪，乃至涅槃思维、佛思维，皆是邪思维。正思维者，即是分别知见一切分别皆虚诳不实，从颠倒起。

可见，罗什译籍中讲的与实相相应的般若智慧，就实现于对世俗认识的否定上，离开对世俗认识的否定，没有另一种与“实相”相应的智慧。诚然，佛教大小乘各派，都承认有一种能够直接体验真理的“现观”或“现证”的存在。据

---

① 《大智度论》卷 50。

② 《思益梵天所问经·建立法品》。

说，在这种“现观”中，不经任何语言概念的中介，即可使智慧同真理契合无间，一般称为“见道”，“见谛”。《大智度论》卷八十三中说：

从见谛道学道中能观诸法“如”，无学道中烦恼尽故定心作证。定心作证故，于一切总相、别相中通达，名为法性。

指的就是这种情况，相当于前边介绍的“慧眼”、“一切智”的那个阶段的认识，所以罗什又说：

慧眼知诸法实相。①

但是，他们所“证”、“入”的被当作真理的东西，实际是佛教自身的“义”和“理”，有些小乘派别把它当成独立的实体，而罗什并不赞同，认为由此所得的智慧，也只有相对的意义，本质也是虚伪的。《思益梵天所问经·谈论品》专门批判了以“现观四圣谛”为真实的观点，说：

无有见圣谛者，所以者何？随所有见，皆为虚妄。无所见者，乃名见谛。

这样，“现观”之作为一般的认识原则，也被列进了虚妄的行列。因此，即使般若智慧中最神秘、最特殊的部分，即禅定直观，也是被否定的。

应该说明，对世俗认识的否定，在罗什的译著中，并不意味着取消一切世俗认识。他的要求是“不坏诸见而得解脱”②，小乘的禁欲主义和愚昧主义要求佛教修习者有意

① 《大智度论》卷7。

② 《首楞严三昧经》卷下。

地去控制自己的“六情”，排除六境对于内心的干扰，以破除自己的世俗观念。罗什译经中的“无知”、“无智”中，也含这样的内容。但是，他强调的重点却不在这里，而是要求认识处于一种完全无所分别的状态。如《思益梵天所问经》说：

> 一切法平等无有差别，是诸法实相义。……实相义者，不如文字所说。诸佛虽以文字有所言说，而于实相无所增减。

“实相”即是“空性”，“空性”当然无差别；无差别就叫“平等”；有“差别”才有语言概念，所以“平等”的“实相”不能与语言概念相容；佛的神妙，就在于“虽以文字有所言说”，而并不脱离“实相”所提出的无差别要求。这类说法，有时不知所云，但一旦联系到他们的实践，就很容易理解：

> 得世间平等相(即实相)，不为利衰、毁誉、称讥、苦乐之所倾动……不自高、不自下、不喜不惑、不动不逸、无二心（即无分别）、离诸缘（不受主客观条件的制约），得无二法。

此时：如大海，百川众流入其中者，同一咸味；虽闻种种法、种种论议，皆能信解为一空味。换句话说，见闻觉知，语言文字，一切世俗认识，都可以照常进行，只要心不存差别，不为利害所动，不分别是非善恶，那就是契合实相的要求，达到了般若的智慧。此外，也不可能再别有智慧。因此，在罗什的译籍中，尽管经常宣扬：

> 言语道断，心行处灭，

但这除了论辩中当作遁辞而时有所用之外，事实上并没有履行过。《持世经·本事品》中说：

善知诸法实相，亦善分别一切法文辞章句，

这才是被赞许的态度。

罗什宣传的这种“实相”理论，对佛教的宗教实践，是非常重要的。自从大乘由小乘的单纯追求涅槃境界转为追求智慧以来，般若即被视为“诸佛之母”。但是早期般若，尤其以竺法护为代表的“无想”般若，着重点放在般若的本身上，即如何才能获得空观的智慧。到了罗什，这种情况有了显著的变化，般若的重点被放到了智慧的对象方面，即如何把握诸法的实相。换句话，空观的侧重点已由主体方面移到了客体方面。

三世诸佛，皆以诸法实相为师。①

这已经与以“般若”为母有所不同了，甚至还说：

诸法实相即是佛。②

所以：

得诸法实相故名为佛。③

这种说法影响很大，此后的大乘佛教，基本就是沿着这个方面发展的，着重于探讨什么是“真实”，以及如何达到

---

① 《大智度论》卷 10。

② 《大智度论》卷 99。

③ 《大智度论》卷 85。

“真实”的问题。罗什介绍的全部般若学说，即是以此“实相”为中心组织起来，与早期般若学区别开来，在这个意义上，可称之为“实相”般若。

按照佛教的传统，一切修习的最后目标，仍然还是涅槃。佛也毕竟要示现涅槃，才能证明其所以为佛。而在大乘般若学中，尤其是罗什传译的中观派，对于涅槃是很不感兴趣的。他们对小乘的涅槃说，攻击不遗余力，对大乘涅槃经类，起码采取保留态度。作为一代威望极高的译家，罗什本人没有译过一本有关“涅槃”的专门经论。不过对这重大议题，无论如何也是不可避免的。罗什的译著采取了以“实相”作解释的态度。

> 法性者，“法”名涅槃，不可坏，不可戏论法；“性”名为本分种，如黄石中有金性，白石中有银性，如是一切世间法中皆有涅槃性。①

就是说，“涅槃”即是普遍存在于“一切世间法”中的“法性”，所以，“法性”即是“涅槃”。这样，凡“实相”所具有的特征，“涅槃”中都有，只不过“实相”是相对于认识中的“忆想分别”而言，“涅槃”则相对于“生死世间”而言罢了。

但是，在“涅槃”中被强调得最突出的特征是同世间的否定性联系。

> 涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分

① 《大智度论》卷32。

别。①

因为“五阴相续往来因缘故，说明世间；五阴性毕竟空、无受、寂灭”，这就是“涅槃”②。《大智度论》卷八十三中也说：

以般若波罗蜜利智慧力故，能破五众，通达令空，即是涅槃寂灭相。

因此，“涅槃”已经不再象小乘那样，同等于消灭自身在世间的存在，也不象某些大乘经典中所主张的，还有一个脱离世俗世界而独立存在的涅槃世界。只要达到“实相”的认识，

断诸忆想分别，灭诸缘，以无缘智(即无分别智)不堕生数(即世俗流转世界)中，则得安隐，常乐涅槃。③

这就等于说，只要在认识了世俗世界的空性本质，思想上即不再作任何分别活动，本身就会处于一种不动情绪、安稳自得的精神境界，这就是涅槃。因此，他的译著坚决反对别求“涅槃”的观点：

一切诸法，究竟涅槃，是故如来不至涅槃。所以者何？涅槃性故，不至涅槃。④

“涅槃”即是“空相”，“空相”即是“性空”；所以，只可以

---

①② 《中论·观涅槃品》。

③ 《大智度论》卷 30。

④ 《首楞严三昧经》卷上。

理解、认识，而不能够实际达到。《思益梵天所问经·分别品》中反复强调：

涅槃名为除灭诸相，远离一切动念戏论……若人于诸法灭相中求涅槃者，我说是辈皆为增上慢人。……涅槃者，但有名字，犹如虚空，但有名字，不可得取。

这样，罗什解释的“涅槃”学说，彻底地堵塞了佛教传统所追求的、实质上是通向死亡的道路，为其在社会上进行广泛的现实活动，推倒了最后一道壁垒。

从“实相不可知”、“涅槃不可得”的论证可见，罗什介绍的中观派思想同康德哲学又有很大的不同。康德承认“物自体”的存在，问题在于它是不可认识的；与此有关，他也为信仰留下了地盘，所以他相信上帝的存在。罗什的哲学在本质上否认任何物自体，认为除了忆念分别，别无其它，这使他更接近于休谟；他宣布包括作为神的佛，佛教的上帝，也是人的意识的创造物，这又好象是个无神论者。但在实践上，他又是佛教的最得力的理论家和宣传家，必然以佛、法、僧的实际存在为前提；他和他的关河僧侣集团，也是姚秦政权的最显赫的歌德派。他把世俗生活攻击为虚假的，正是用以巩固他在现实上超于一切僧侣的世俗生活。这种理论与实践的脱节，实际上也存在于他所宣传的理论体系中，或者说，他的理论体系，就是为言行不一、多重人格作论证的。

(八)从“五力”、“四悉檀”到“二谛”和“中道”

罗什译籍所给人的印象，确实是否定一切的：不承认任何教条，批判一切权威，最后，连他自己的否定也给予了否定。其结果是走到了否定的反面，被打倒的一切又被重新扶植起来，被破除了的东西又全部肯定回来。看起来很有批判色彩的哲学，实际上是最保守的体系。造成这种情况的原因，与他使用的否定方法有直接关系：第一，这种否定仅限于纯粹思维的领域，从来不涉及客观真实存在的物质生活条件；“空”只空除关于“有”的观念，而并不空及客观实际，因为罗什介绍的不可知论以及对于一切客体采取不承认其真实性的世界观，对于任何现状都是一把免受批判的保护伞，同任何现存的东西都可以很完善地调和起来。第二，这种否定只是消极的、破坏性的，不具有任何肯定性的规定。因此，所有的命题都可以被否定，否定所有命题的否定也可以被否定，所以这种否定的本身，就含有向被否定者回归的内容在内。

由否定一切转变为肯定一切的通道，它提供了一系列内容丰富的思维规律的经验教训。我们且看这个思维过程：

《思益梵天所问经·解诸法品》中讲，如来用“五力”说法：

> 一者语说，二者随宜，三者方便，四者法门，五者大悲。

所谓以“语言”说，是特指以语言概念的确定性为特征的说

法：善就是善而不是恶，有罪即是有罪不是无罪，包括区分“世间”、“出世间”、“生死”与“涅槃”等。这种有确定的规定性，因而也有差别性的说法，就空观平等一相来说，固然是虚妄颠倒的，但当认识到语言的本质——它的确定性即是“无决定”性，因而“虽有一切言说，而于诸法无所贪著……不坏法性”，在这个限度内，语言所说的道理也是真实的。所谓“随宜”说，与上述“语言”说的空泛抽象的性质相反，它要求根据不同情况，具体分析，有区别地作出判断。譬如：

如来或垢法说净，净法说垢。

这是两个完全相反的判断，单从语言概念的抽象意义上是难以理解的，但由于指谓的情况不同，所以这两个判断都是真实的：

何谓垢法说净？不得垢法性故；何谓净法说垢？贪著净法故。

对看不到“垢法”是以“性空”为本质的人讲“垢法”即是“净法”，不要脱离“垢法”去另找什么“净法”；对贪著“净法”以为实有的人讲“净法”即是“垢法”，因为“净法”是不可以贪着的。据此，只要认识到“如来随宜说”，那么一切对立的论点都可以同时给予成立：

若闻“佛出(世)”则便信受，(为)示众生善业色身果报故；若闻“佛不出(世)”亦信受，知是诸佛法性身故。若闻

“佛说法”亦信受，为喜乐文字众生故；若闻“佛不说法”亦信受，知诸法位性不可说故。若闻“有涅槃”亦信受，灭颠倒所起烦恼故；若闻“无涅槃”亦信受，诸法无生灭相故。若闻“有众生”亦信受，入世谛门故；若闻“无众生”亦信受，入第一义故。

其余所谓“方便”说，是为了适应众生接受佛教的需要，着重于分别因果报应、灭苦得乐、成就菩提涅槃等教义的，同“语言”说之要求确定性的规定大体相同。所谓以“法门”说，指由分析五阴、十二入、十八界等“一切法”入手，以达到与佛教的解脱观如“空”、“无相”、“无作”、“无生无灭”等相应的说法，即“于一切文字中示是解脱门”。据此，以“法门”说也属于“语言”说的一种。所谓以“大悲”说，指为“救护众生”而说法，如见众生于“产业、妻子恩爱”等“危脆之物生坚固想”，即令“知悉无常”；见众生“贪著养育”己身，受苦无尽，即为之说“究竟涅槃”等。因此“大悲”所说都有一定的针对性，则可以归于“随宜”说的范围。

从“如来五力”的内容看，罗什宣传的中观派在立论说法中贯彻两条基本原则：第一，明确染污清净、是非善恶等佛教的理论原则，是不容混淆的；肯定因果报应、修习成佛等普遍教义，是不容动摇的。因为若没有这些原则教义，就没有佛教，也就没有罗什推广的佛教哲学。但是，原则教义还只是一种由语言概念表达的抽象，它们在其语言概念的形式下，还不能成为真理，假若已经充分认识到

了原则教义的这一缺陷，那么，它们在其抽象的范围以内，也还是真实的。第二，由于情况不同，原则教义的性质也会随之而发生变化，有时甚至完全相反：是“染污”的变为“清净”，是“清净”的转成“染污”。所以同一个抽象命题，究竟是谬误还是真理，不能单从这个命题自身找到答案，而且要看它究竟被运用在什么样的具体条件。

这类说法无疑涉及到认识论中的辩证法问题，并且首先是真理的具体性问题。众所熟知，在十九世纪五十年代的俄国，发生过一次争论：有人提出，下雨对于收获是有益的还是有害的？要求得到一个“斩钉截铁”的回答。车尔尼雪夫斯基驳斥道，这个问题的提法本身就是不科学的，因为天旱的时候下雨是有益的，而水涝成灾的时候，下雨不但无益，而且有害。关键在于对具体情况作具体分析。直到斯大林还引用这一争论，作为辩证法家同形而上学对立的典型范例。黑格尔的名言：“如果真理是抽象的，那它就不是真理。健全的人类理性力求具体的东西。”列宁把这段话摘在他的《黑格尔哲学史讲演录一书摘要》之首①。罗什贬低抽象的原则教义，限制它们的作用范围，大力提倡“随宜”之说，是为了取得宗教宣传的社会效果而得出的结论。这一经验的总结和运用，促进了人类认识的深化。在《大乘大义章》中，他对慧远说：

> 诸佛所说好丑此彼，皆随众生心力所解而有利益之法，

① 列宁：《哲学笔记》第 249 页，人民出版社 1956 年版。

无定相，不可戏论。①

这里的“无定相”，就是指不能把佛所规定的原则教义僵化、绝对化。佛是根据众生的觉悟水平(心力)和理解能力以及实际效果(利益)来讲佛教道理的，如果不加分析，一律套搬，那就是“求其定相，似同戏论”了。罗什对慧远有很多批评，而这一批评涉及的内容，在佛教哲学中带有根本理论的性质。就对佛教空宗的教义的理解而论，罗什比慧远高明得多。

其次，罗什介绍的“随宜”说，与他介绍的《三论》中揭示矛盾并认为矛盾是不可能的主张不同，而是把对立面看成是可以互相转化的。列宁评论黑格尔关于概念的辩证法说：“概念的全面的、普遍的灵活性，达到了对立面同一的灵活性——这就是问题的实质所在。”② 罗什在运用语言概念的时候，也具有这同样的特点，象我们上边举出的“垢法即是净法”、“净法即是垢法”之类，在他的译著中比比皆是，多到不可胜数。但是也正象列宁继续指出的那样：“这种灵活性，如果加以主观的应用＝折衷主义与诡辩。客观地应用的灵活性，即反映物质过程的全面性及其统一的灵活性，就是辩证法，就是世界的永恒发展的正确反映。”在这里，罗什是主观应用这种灵活性的标本，也是他的译著同时充满着诡辩论的一个重要根源。

在《大智度论》卷一中，罗什又介绍了四种“悉檀”：

---

① 《大乘大义章》卷中。

② 《列宁全集》第38卷，第112页，人民出版社1959年版。

一者世界悉檀，二者各各为人悉檀，三者对治悉檀，四者第一义悉檀。

所谓“悉檀”(Siddhānta)，意译“成就”、“宗”、“理”等。此处指佛教所承认的四种道理，也有成就四种佛教道理的意思。

先看“世界悉檀”：

世界者，有法从因缘和合故有，无别性。譬如车，辕轴辐辋等和合故有，无别车。人亦如是，五众和合故有，无别人。若无世界悉檀者……佛云何言“我天眼见众生？”是故当知，有人者，世界悉檀故。

“世界”即是“世间”。意思说，世俗道理认为实有一切事物和众生之类，尽管是因缘所造，佛教也应该承认。

所以者何？人，五众因缘有故有是人等。譬如乳，色、香、味、触因缘有故有是乳；若乳实无，乳因缘亦应无。

意思说，若不承认世俗道理，就会否定“因缘法”的存在，从而动摇佛教学说的基础。据此，世俗认识所肯定的一切，即全部被肯定下来。

云何各各为人悉檀者？观人心行而为说法。

人的“根性”不一，需要各异，“于一事中或听或不听”，对某种人须讲罪福业报，就要突出“不断”的道理；对另一种人须讲无神无我，则要突出“不常”的道理。这两种道理看起

来是完全对立的，但对每个具体人来说，适用他的状况，有实际效用，所以也都是真的。据此可见，“各各为人悉檀”，即是“五力”中的“随宜”说的一种。

对治悉檀者，有法对治则有，实性则无。

譬如有一种草，当它治疗风病时被称为“药”，而“于余病非药”。

佛法中治心病亦如是：不净观思惟，于贪欲病中名为善对治法，于瞋恚病中不名为善，非对治法。所以者何？观身过失名不净观；若瞋恚人观过失者，则增益瞋恚火故。

这是强调对症下药，即使佛教的原则教义，运用不当也起危害作用。这其实也可说是一种“各各为人悉檀”，一并属于“随宜”说的范围。

最后的一种悉檀比较特别：

第一义悉檀者，一切法性，一切论议语言，一切是法非法，一一可分别破散；诸佛、辟支佛、阿罗汉所行真实法，不可破不可散。

这里讲的“真实法”，系指不可能被论敌找到破绽而被驳倒言，不是说确有什么“真实法”存在。其所以无破绽，不能被驳倒，在于它

过一切语言道，心行处灭，遍无所依，不示诸法。

既然已经达到心无所思，口无所言，行无所示，任何可捉

摸的规定性全部没有了，那么事实上也就没有什么对象可供破散了。

这“四种悉檀”同上述“五力”所要表示的中心思想一样，那就是：一切认识，一切道理，从能用语言概念所表达的世俗观点到不能用语言概念表达的出世间智慧，都是可以成立的；只要把它们放在相应的条件、范围之内，它们也都是真实的。罗什用了一个很典型的偈，来总结他的这种主张：

> 一切实，一切非实，及一切实亦非实，一切非实非不实，是名诸法之实相。

就是说，对世界万有或某一事物，可以作出这样四个完全不同的判断，而且它们又同时都是正确的。问题就在于是从“四悉檀”中的哪一种道理，哪一种观点来看：

> 是四悉檀各各有实：如如、法性、实际，世界悉檀故无，第一义悉檀故有。人等亦如是：世界悉檀故有，第一义悉檀故无。

说任何真理都是有条件的，相对的，所以真理是具体的，当然是完全正确的。但是罗什宣传的“五力”和“四悉檀”中涉及这个问题时又有两个显著的错误：第一，本来讲的是在特定的条件下，对特定的对象才适用的原则教义，而在他实际运用时，却往往又变成更加抽象的命题，无条件地、甚至互相更换地使用起来。因此，对同一条件下的同一现象，或说其有，或说其无，全盘肯定和全盘否定，使

之同时成立，而并不以为悖理。换句话说，本来已经发现的对立面的相互转化，在实际运用中被变成了无条件的，可以任意令其转化的东西。这样，“随宜”说就变成了“随意说”，一些严肃的哲学问题，往往被弄成十足的文字游戏。在中观般若学中，辩证法与诡辩论交替运用，任意变换。这是第一。

第二，既然任何原则教义要成为真理，必须依特定的条件为转移，那么，在佛教般若空宗看来，真理除了含有相对性的意义之外，不会再有绝对性的因素。这里，罗什用了“相待”这个庄学概念来表达：

> 相待者，如长短彼此等。实无长短，亦无彼此，以相待故有名。长因短有，短亦因长；彼亦因此，此亦因彼。若在物东则以为西，在西则以为东：一物未异，而有东西之别，此皆有名而无实也。

根据这一“相待”的原理，也可以反过来说，长短彼此都是实在的，都可以成立：

> 此二皆实。如无名指，亦长亦短；观中指则短，观小指则长；长短皆实。

据此，在他们的实际论辩中，既可以宣布一切命题都是真理，也可以说成全部都是谬误，也可以说真理和谬误均不存在，任他怎么说，都是有理的。显然，这是一种非常露骨的相对主义诡辩。列宁说：“主观主义（怀疑论和诡辩等等）和辩证法的区别在于：在（客观的）辩证法中，相对

和绝对的差别也是相对的。对于客观的辩证法说来，相对中有绝对。对于主观主义和诡辩说来，相对只是相对的，是排斥绝对的。”① 罗什的“相待”原理，也是所谓“五力”、“四悉檀”说的方法论基础，列宁在这里对于“主观主义”和诡辩论的错误性质的揭示，对于罗什的整个方法论都是适用的。

罗什的译著在相对中排斥绝对，还与他的世界观有关。他不加区分地否认任何实体，所以也不承认客观真理，真理也没有客观标准。他所理解的“真实”、“真谛”、“实相”，固然含有正确的认识的意思，但同时也包含佛教的道德内容和价值观念，从而更加重了这种真理观中的纯主观成分。《百论》中开头一品讨论吉凶问题，说：

> 此实无吉。何以故？是一事，此以为吉，彼以为不吉，或以为非吉非不吉。

“吉”、“不吉”、“非吉非不吉”，是对同一事件所作的三个不同的判断，对处于三种不同情况的人分别说来，可以都是正确的，这证明，真假是非全是主观虚妄分别的结果，现实自身并没有这些差别，用《百论》的话说，就是“不定故无吉”。“不定”即是现象本身并“无定相可得”，亦即“诸法性空”。“吉”、“不吉”等“定相”，全是人的主观给予现象的。这样，由于给真理增添了道德价值的内容，因而在指出道德价值的主观性一面时，也就很容易地把真理的客

① 《列宁全集》第 38 卷，第 408 页，人民出版社 1959 年版。

观性给完全抹煞了。由此可见，罗什批评慧远“求其定相”，其出发点是更加彻底的主观唯心主义。

由罗什大力宣扬，并为以后中国佛教义学界一直坚持的“二谛”说，其实就是从这种唯心主义的相对主义提炼成功的。

所谓“二谛”，全称“世俗谛”和“第一义谛”，也简称“俗谛”和“真谛”，以后还有多种译法，本来早在竺法护的译籍中即已多次出现的概念。但引起人们特别广泛的兴趣，则是经过罗什的介绍。按《成实论·论门品》的说法：

> 论有二门：一世界门，二第一义门。以世界门故说有我……第一义门者，皆说空无。
>
> 又有二种论门：一世俗门，二贤圣门。世俗门者，以世俗故说言月尽，月实不尽……如贫贱人字为富贵，佛亦随人名为富贵……诸如是等随世语言名世俗门。贤圣门者，……如经中说，世间言乐，圣人说苦；圣人说苦，世间言乐。又诸所说空、无相等。

由此可见，所谓“二谛”也是由说法立论中发展起来的，其根本观点是承认两重真理：从世俗人的立场说，世俗的道理就是真理；从佛教出世的立场看，把世俗道理颠倒过来，宣布一切空无就是真理，所以说：

> 世俗谛者：一切法性空，而世间颠倒故生虚妄法，于世间是实；诸贤圣真知颠倒性故，知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛。①

① 《中论·论四谛品》。

立场不同，观点也不同，但从他们各自的立场说，都得承认它们的真理性，二者都是不能取消的。尤其是因为“世俗谛”的根本特征是语言概念，而“第一义谛”则是断诸语言概念，空无所有，所以也加重了这双重真理的相互依存性：

> 第一义皆因言说(方得显示)；言说是世俗。是故若不依世俗，第一义则不可说。①

但是，由于“二谛”所表达的真理是双重的，而且在这个基础上还能扩展成多重结构，所以不但诡辩的性质大大加重了，而且把他们自己的观点、自己的主张，进一步模糊起来。罗什译著中的几乎每一个重要的命题，都可以使人作多种理解，显得深奥莫测。其实，他命题的目的，就在于使人达不到确切的“定相”。《大智度论》（卷26）中说：

> 说“有”或时是世俗，或时是第一义；说“无”或时是世俗，或时是第一义。

所以随其所说，怎么理解都可能对，怎么理解也都可能不对。这种方法，也叫“不着二边”。

“不着二边”的典范，就是我们已经讲过的“八不”。能按照这样原则观察问题的叫“中观”，能按照这样原则修行的叫“中道”。

---

① 《中论·论四谛品》。

"中观"或"中道"，是罗什所传佛教哲学的精髓，他的门徒中有的即把"中道"作为"实相"看待，"中道"即是"实相"，可见其地位的重要。《中论·观四谛品》中有一个偈，被佛教义学家公认为是"中道"的定义：

> 众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。

青目解释说：

> 众缘具足和合而物生，是物属众因缘故无自性；无自性故空，空亦复空。但为引导众生故，以假名说。离有、无二边故名为中道：是法无性故，不得言有；亦无空故，不得言无。

其实，这一著名的"三是偈"本身就可以作多层解释，青目不过是其中之一。因为按他在这里的说法，那是一空到底，与"中道"的精神显然不符。《大智度论》(卷一) 介绍：

> 佛法中方广道人言：一切法不生不灭，空无所有，譬如兔角龟毛常无。

罗什是完全不赞同的，认为这不过是对"空"的"自以为好"，是一种偏爱。

这样，从总体上大致可以说，"中道"的基本精神在于，似乎是什么都可以否定，什么也可以肯定；而实际上是什么也不予肯定，什么也不予否定。我们知道，这种态度正是取消了人类正常的认识作用。罗什的译籍洋洋数百

万字，其结果是等于什么也没有说，这实在有些令人吃惊。但联系到他所处的社会历史背景，他的这套哲学在统治集团的直接支持下，特别为某些知识分子（以知识僧侣为代表）所欢迎，就是完全可以理解的了。

第八节 《法华经》剖析

《法华经》先后汉译过六次，现存三个译本：西晋竺法护译的《正法华经》、后秦鸠摩罗什译的《妙法莲华经》以及隋阇那崛多译的《添品妙法莲华经》，此外还有个别的单品译本。前两个译本的影响至大，同此前译出的《般若经》和稍后译就的《大般泥洹经》，鼎足三立，构成了东晋南北朝时期佛教思想的经典支柱。

法华经的讲习很早。竺法护在晋太康七年（286年）初次译出，五六年内，随校随讲，在长安和洛阳的僧俗中受到欢迎。① 此后，研究者陆续不断，甚至有“搜研皓首，并未有窥其门者”。② 到了后秦弘始八年（406年），鸠摩罗什对此经作了重译，在他的门徒中也引起强烈的反响。僧叡在《喻疑》中讲：

> 既蒙什公入关，开托真照，般若之明，复得挥光末俗，朗兹实化。寻出《法华》，开方便门，令一实究竟，广事津

① 《出三藏记集》卷8《正法华经记》和《正法华经后记》。

② 《出三藏记集》卷8《法华经后序》。

途，欣乐之家，景仰沐浴，真复不知老之将至。①

到南北朝，研究《法华经》已成为佛教的一门专门的学问，以致隋代的智顗据以创立天台一宗，或直称之为“法华宗”。

《法华经》之所以受到这样的重视，各家各派的原因可能不大一样。就竺法护言，无疑是把它当作早期大乘经籍的理论代表来看的。因为《法华经》的思想内容，在主要的方面并没有超出他所介绍的其它方等经籍的宗教理论体系，但语言比较简炼，脉络清楚，使许多杂乱无章的说法得以集中概括，所以又高于其它类似的经典。或许是竺法护有意地这样翻译，或许是采用了与鸠摩罗什不同的另一原本，总之，他的译文处处发挥“法身”常存，佛与众生“平等”“本净”等一贯主张，给人以突出的印象。例如《正法华经》的《药草品》中讲到如来说法，在于使众生“因从本力、如其能量，坚固成就平等法身”，也就是把“成就法身”当作菩萨全部修习的最后归宿，而《妙法莲华经·药草喻品》就完全没有这样的内容，连“法身”的字眼都不提。竺法护译本《授五百弟子决品》之初，本有一个“入海求宝喻”，把入海“得如意珠”喻作佛教大乘的最高成就，所谓“获如来无极法身”；而鸠摩罗什的译本《五百弟子受记品》中，根本没有这个譬喻，以致引起后人的许多猜测。竺法护译的《善权品》中有颂谓：

---

① 《出三藏记集》卷 5《喻疑》。

诸佛本净，常行自然，以诸谊者，佛所开化。

也为鸠摩罗什的《方便品》中所无，相反，倒另有一相应的颂文：

诸佛两足尊，道法常无性，佛种从缘起，是故说一乘。

前者从“自然”、“本净”出发，同竺法护在其它译籍中宣扬的众生本净、佛性本有的主张是一致的；后者强调佛本“无性”，“佛种”需托缘而有，侧重点显然不同。

这两个译本在其它方面也有不少差别。比方《正法华经》把《嘱累品》作为该经的最后一品，这是符合佛经的一般组织方式的；《妙法莲华经》则把这一品列为第二十二品，还余下六品，集中讲几个典型的菩萨本事，好象是该经的附录。这种形式就显得很特别。不过相对来说，对后来的佛教影响最大的，在社会上流布最广的，还属鸠摩罗什的译本。我们就着重来分析这个译本。

《妙法莲华经》共分二十八品，与《正法华经》的分量大致相同。① 它用虚构的神话和譬喻故事演说它的佛教主张，娓娓动听，译文比之《维摩诘所说经》还要流畅精美，在翻译文学史上占有重要的位置。这种情况，使它更便于向群众中推广，而就其内容言，也确有它得以广泛传播的内在原因。

① 《频伽藏》本并为二十七品。

(一)会三归一和籍权现实

《法华经》的一个重要特点，是调和佛教内部的派别对立。它站在后出的大乘经籍的立场上，对此前出现的各种佛教思想作了分类，并各自给予相应的评价和地位。《序品》中这样说：

> 佛世尊演说正法，初善、中善、后善。其意深远，其语巧妙……为求声闻者说应四谛法，度生老病死，究竟涅槃；为求辟支佛者说应十二因缘法；为诸菩萨说应六波罗蜜，令得阿耨多罗三藐三菩提，成一切种智。①

所谓"初""中""后"，是指佛演说"正法"的次第。次第不同，所以教有三乘之别。三乘同出于诸佛之口，所以也同属于佛教的"正法"，各自都有存在的理由。此中初次演说的是"声闻乘"，内容是"四谛法"，把"速出三界""究竟涅槃"当作修习的目标；中时演说的是"辟支佛乘"，亦称"缘觉乘"，进一步提出了"十二因缘法"，使其听众由"乐独善寂、得知诸法因缘"而"自求涅槃"。最后说的是"菩萨乘"，它以六度为宗教践行的内容，把获得"无上正真道"，成就"一切种智"为具体目标，一直到修习成佛，建立起自己独立的佛国净土。

关于"三乘"的这些名目及其基本规定，在早期的大乘

---

① 《妙法莲华经·序品》。以下引文，凡不另说明出处者，均为《妙法莲华经》的品名。

经籍中都已经有了，但一般对前二乘斥之为“小乘”，尊菩萨乘为大乘，褒贬之义十分明显。《法华经》把三乘说成是佛讲法的三个次第，是它的独创，目的在于把它们统一起来，归之为一个“佛乘”：

如来但以一佛乘故为众生说法，无有余乘，若二若三。①

诸佛如来言无虚妄，无有余乘，唯一佛乘。②

为了证明三乘同属一佛乘，《法华经》不但给著名的大菩萨们授记，而且给成千上万的声闻人授记，包括那些被公认“涅槃”已久的“阿罗汉”们，让三乘的所有人都取得来世必定作佛的后补资格。为此，象《授记品》、《五百弟子受记品》、《授学无学人记品》等，都作了大篇幅的渲染。

问题是，佛为什么要分这样三时说法，而且所说的内容各不相同？《法华经》的解释是：

诸佛出于五浊恶世……众生垢重，悭贪嫉妒、成就诸不善根故，诸佛以方便力，于一佛乘分别说三。③

（佛）知诸众生有种种欲，深心所着，随其本性，以种种因缘比喻言辞方便力而为说法，如此皆为得一佛乘、一切种智故。④

就是说，佛认为现实世界十分恶浊，众生各有不同程度的“不善根”，佛必须按照他们的不同的“本性”，采取方便灵

①②③④ 《方便品》。

活的说法，才便于他们接受。所以众生的“根性”和佛据以实施的善权方便，就成了“于一佛乘分别说三”的根本原因，而三乘就成了同一佛乘的运用。《药草品》中所谓：

> 如来于时观是众生诸根利钝，精进懈怠，随其所堪而为说法，种种无量，皆令欢喜，快得善利。

就是这个意思。

佛教所谓的“根”，原是取植物根“能生长”的意思。佛籍经常把它当作宗教道德和生理心理方面的范畴来用，使用范围被扩大了。这里特指那些能增长对佛教信仰品格的所谓信根、善根、净根等。把这样的“根”单独提出来，并作为众生能够接受佛教的内在依据，是《法华经》的又一个独特说法。这与其它大乘经典提倡的“佛性”或“法性”不同，“根”不是作为普遍的本质，永恒而等同地存在于一切众生中的，而是由个人过去全部思想行为积累起来，决定对佛教信仰的态度和信仰程度的那部分“业报”或“福德”，也就是每个人现实表现的“本性”。因此，“根性”是因人而异的。

《法华经》据此把众生分为三大类：第一，“罪根深重及增上慢”者，“斯人甚少福德，不堪受是法”①(指大乘法)。所以当如来在集会上一开始讲授《法华经》时，当即有男女僧俗五千人“从座起，礼佛而退”，② 说明这些听众至少在当时还不具备接受佛乘的根性，至于今后是否能够接受，

---

①② 《方便品》。

《法华经》回避了，没有正面的回答。第二是“钝根”者，“贪着于生死，于诸无量佛，不行深妙道”，① 这是指“爱好小法”的小乘人。第三是“利根”者。所谓“有佛子心净，柔软亦利根”②，即菩萨乘人。如来就是这样把众生根性利钝作为自己说法的依据，而说法的总目的，都在于引导到佛乘妙道。《譬喻品》中讲了一个著名的“三车”喻，说明三乘同是佛之子，“爱无偏党”，“但以智慧方便于三界火宅拔济众生，为说三乘”。“此三乘法皆是圣所称叹”。

照佛教内部说法，三乘的差别可以举出很多。但是不论就宗教信仰还是就现实生活都有重要意义的，是它们在解释“解脱”“涅槃”上的分歧。“十二因缘”以“三界”为桎梏、“四谛”以“寂灭”为终极，二者又都以极度苦厌世间为前提。大乘诸经无不对此提出非难，而《法华经》也用“方便”之说，给予调和：

> 我虽先说汝等灭度，但尽生死，而实不灭……若人小智，深著爱欲，为此等故说于苦谛；众生(由是)心喜，得未曾有：佛说苦谛，真实无异。若有众生不知苦本，深著苦因，不能暂舍，为是等故方便说道(集)：诸苦所因，贪欲为本。若灭贪欲，无所依止，灭尽诸苦、名第三谛。为灭谛故，修行于道、离诸苦缚，名得解脱。是人于何而得解脱？但离虑妄名为解脱，其实未得一切解脱。佛法是人未实灭度，斯人未得无上道故，我意不欲令至灭度。③

①② 《方便品》。

③ 《譬喻品》。

意思是说，“四谛”也是一种方便说。由此并不能达到真正的“解脱”或“涅槃”。而佛之所以讲了四谛的道理，只是为了照顾到众生还存在着“深著五欲”“志乐小法”的根性罢了。譬如商旅远行于险路上，“疲极而复怖畏，不能复进，前路犹远，今欲退还”，时有“导师”以方便力，“化作一城，告众人言：汝等勿怖，莫得退还，今此大城，可于中止，随意所作……于是众人前入化城，生已度想，生安隐想”。尔时“导师灭此化城，告众人曰：此城为我所化作，为止息耳”，并非真实。二乘所讲的涅槃，就是如来为“心怯弱下劣”者设置的化城：“以方便力而于中道为止息故说二涅槃。”及至众生执住其中，佛“即便为说：汝等所作未办”“佛道长远，久受勤苦乃可得成。”①

据此，《法华经》对于历来所传的释迦牟尼一生的经历，也作了新的解释。照一般的说法，

> 释迦牟尼佛出释氏宫，去迦耶城不远，坐于道场，得阿耨多罗三藐三菩提，②

最后归于涅槃。《如来寿量品》说，这其实也是一种譬喻言词，只是用以教化的手段：

> 为度众生故，方便现涅槃，而实不灭度，常住此说法。

在佛教里，方便、善权都是相对于“真实”、“实相”而

---

① 《化城喻品》。

② 《如来寿量品》。

言的。假若三乘以至涅槃都是方便之说，那么佛的实在说法又是什么呢？《法华经》不象鸠摩罗什所传般若经类那样，仅停在破除虚妄上，而是用佛的口气做了正面的回答：

今我喜无畏，于诸菩萨中，正直舍方便，但说无上道。①

汝等……今所应作，唯佛智慧。②

汝证一切智，十力等佛法，具三十二相，乃是真实灭。③

这里的"无上道"，就是阿耨多罗三藐三菩提，是唯有佛才能达到的一种觉悟。这里的"佛智慧"，主要指"一切种智"，即通晓大小乘各种通向佛地的智慧。这里的"真灭度"，则指圆满成就三十二相的佛身了。因此，所谓三乘归于一乘，由方便而真实，说到底，就是要佛徒们舍弃关于三乘的成见，在理论上统一到佛慧上，在实践上共走成佛之路。由于《法华经》处处把得阿耨多罗三藐三菩提只是作为可以授记的标准，在授记之后，还要于来世经若干劫的修习才能成佛，因此，它所归之"一"，所显之"实"，事实上只是"作佛"。这是佛教经典由偏重理论说教转向偏重对佛崇拜的一个重要标志，也是特别不同于般若经类的一

---

① 《方便品》。

② 《譬喻名》。

③ 《化城喻名》。

个表现。①

“成佛”，是《法华经》用以调和佛教派别斗争的主要口号，也是《法华经》标榜自己可以包摄并高于其它佛典和教义的地方。它以佛的名义宣布：

> 我所说经典无量千万亿，已说今说当说，而于其中此《法华》最为难信难解……此经是诸佛秘要之藏。②

它之所以自视极高，理由就是因为它提倡众生可以成佛，而实际上不过反映了要以《法华经》为基础，统一各种佛教派别罢了。

总起来说，《法华经》倡导“开权显实”，显然是出于影响世间，即所谓普度众生的考虑，而它突出“会三归一”，则反映了统一佛教内部分歧的趋向。在社会各个阶级和集团都程度不同地有着宗教需要的时代，总是坚持门户之见，纠缠于宗派纷争，对强化佛教的社会作用是十分不利的。因此，《法华经》在客观上反映了壮大整个佛教社会势力的要求。它在中国的广泛流传，受到信徒们的欢迎，同佛教在中国进入大发展的历史阶段相适应。但要宗教不出现宗派，这是不可能的。所以在多方面的调和中，总要以自己为核心，高于其它派别一筹。象后来出现的天台宗、华严宗，而后还有禅宗，都具有以自己为核心而调和其它

---

① 般若经类抬高智慧的作用，认为佛也是智慧的产物，所以般若被称为“诸佛之母”。《法华经》认为智慧属佛所有，只是佛的产物。众生所学的智慧，叫作“佛之知见”，所以佛被称为“众生之父”。

② 《法师品》。

宗派的浓厚色彩。从这个意义说，《法华经》对于协调宗教组织所起的巨大作用，决不下于它在佛教理论方面起的作用。

(二)开佛知见与诸法实相

《法华经》把成佛的根本条件，确定为两类，其一是积累“福德”，另一就是悟入“佛之知见”，即“佛慧”，也就是所谓阿耨多罗三藐三菩提和一切种智。《方便品》中说：

> 诸佛如来但教化菩萨，诸有所作常为一事：唯以佛之知见示悟众生。

这是因为众生一旦把世俗之见换上“佛之知见”，就是脱胎换骨，具有了佛的最主要的品格。

这类主张，本来为一切大乘经籍所共有，但都没有象这里提得那样自觉和明确，尤其是使用“佛之知见”一词而取代“般若”的用语。《方便品》反复强调：

> 诸佛世尊唯以一大事因缘故，出现于世。诸佛世尊欲令众生开佛知见，使得清净故，出现于世；欲示众生佛之知见故……欲令众生悟佛知见故……欲令众生入佛知见道故，出现于世。

这种再三复述“佛之知见”，并称之为佛出现于世的唯一的“大事因缘”，就是为了引起人们注意到“佛慧”在成佛之中的作用，以及“佛慧”唯佛所有的特殊性质。

佛之知见是无限的，不但二乘猜测不到，即使已经升

入“不退地”的菩萨也把握不住，所以称之为“无漏不思议”。按照《法华经》的内容分析，大体可分为两种，一种是“智慧方便”，一种是能够究尽“诸法实相”的洞察认识能力。“一切诸如来以无量方便度脱诸众生”① 都属于方便智慧的范围，所以可以包揽世间和出世间的一切知识，特殊地讲，则是引导各类众生最后纳入“佛乘”的各种手段。所谓“于诸法究尽明了，示诸众生一切智慧”，② 即能据以为不同根性人分别说三乘法，三乘人也可以程度不同加以掌握的，就是这种智慧。但是，究尽诸法实相的智慧就不同了：“佛所成就第一希有难解之法，唯佛与佛乃能究尽诸法实相”。③ 这样，只有了解了它所讲的“诸法实相”，才能弄清楚什么才算是真正的佛慧。

“诸法实相”本是般若经类的主要议题，鸠摩罗什所传的龙树派思想，作了很多发挥，从而也成了中国佛教中的一个引人注目的问题。《妙法莲华经》上说：此经本来“名无量义，教菩萨法”，而“无量义”的意思，就是“从一实相生无量法”。④《序品》中还说，佛说是《法华》，归根结底在于“告于天人众，诸法实相义”，演畅实相义，开阐一乘法”。⑤ 佛眉上发出白瑞光，据说也是佛以“方便力”“助发实相义”的表现。所以后人有的就认为“诸法实相义，是

---

①③ 《方便品》。

② 《药草喻品》。

④ 《妙法莲华经·序品》。

⑤ 《提婆达多品》。

《法华》要旨”①。然而，象竺法护译的《正法华经》中就完全没有实相的提法。《妙法华经》只强调了“实相”的重要性，而对它的含义却很少具体的阐发。《安乐行品》中说：

一切诸法空无所有，无有常住，亦无起灭。

观一切法皆无所有，犹如虚空，无有坚固，不生不出，不动不退，常住一相。

从这里看，《妙法莲华经》所说的实相，只是坚持般若学的观点，把“不生不灭”、“空无所有”的“空性”当作诸法实相，似乎别无新意。但是，《方便品》中又说：

诸佛两足尊，知法常无性……是法住法位，世间相常住。

当作“无性”的“法”，只是作为共性的本质存在于个别的具体现象中，而表现为不同种类的个别现象，就是无性“法”得以存在的“法位”。因此，看起来是非常抽象神秘的“无性”，总是以“世间相”出现。这样，《妙法华经》所讲的“实相”，就不再单是般若的“空性”，而是包括借以表现它的各种“世间相”。由之特别发挥了关于无限差别性的思想。《方便品》中当讲到“唯佛与佛乃能究尽诸法实相”以后，接着就说：

所谓诸法如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等。②

① 《妙法莲华经解·序品》。

② “十如是”的提法，唯在《妙法莲华经》中有，其它译本中无此段经文。

简称“十如是”。“如是”是“如实”的意思。佛教大乘的“如是”，是在理论上调和世间与出世（俗谛与真谛）的隔绝状况而创造的一种假设施。五光十色的现实世界不能硬说它不存在，但佛教又硬不承认这个五光十色的现实世界有它的物质性、真实性。认为现实世界的一切不过是“如”（象、似乎）实地表现着。不但现象界不真实，不过是“如”，即便讲到体、性、法身、佛性也不能执为实有，也不过是“如实”地存在着，这里既有诡辩的手法，也反映了佛教把认识论的问题向深推进了。

这“十如是”的提出，对促进佛教认识论的深化是有意义的。因为它不再满足于般若学的泛泛讲“空”，也不再停止于“色即是空”的一般道理，而是要求在空观的指导下，进一步去认识世俗世界的一切方面，并确定了大体可以反映实际事物存在状况的这样十个范畴。既不脱离现实世界，又不肯定现实世界的真实性，比般若学派的一味否定的手法更狡猾，把谎说得更圆满了。但是，由于这种认识毕竟还是属于宗教的，所以《妙法莲华经》也只限于用到宗教实践上，并且主要是用于对“众生”作宗教的认识上。《如来寿量品》中说：

以诸众生有种种性，种种欲．种种行，种种忆想分别故，欲令生诸善根，以若干因缘譬喻言辞，种种说法，所作佛事，未曾暂废。

要想把佛教信仰持久地灌注给一切众生，那就要对众生对

佛教教义的一切怀疑都预先设想到，并有相当深透了解，才便于把握他们的“根性”，施行相应的传教“方便”。因此，《妙法莲华经》的实相说，同认识它的“佛之知见”，要害在于教诲它的布道者不要停留在“空性”的空谈上，还要进一步懂得众生的差别性，了解人的个性，俘虏所有不同阶层和不同思想信仰的人，把他们引向所谓“佛乘”上去。从这个角度说，关于“佛慧”和“实相”的学说，正是《妙法华经》用以支持三乘归一，借权显实的理论基础。

按照对众生的差别性要有细致地了解的要求，《法华经》把传统的“五道”或“六道”改划为“十界”，即所谓“天、人、狱、鬼、畜、修罗，名六凡；声闻、辟支佛、菩萨、佛，名四圣”。① 后来的天台宗即主要根据这里讲的“十如是”和“十界”，加上诸种“世间”，发展成为“一念三千”的宗教体系，在佛教哲学上进一步丰富了个别同一般的关系的理论。

(三)从佛菩萨崇拜到法师供养

由于大乘宣扬诸佛无限，遍及三世十方，无所不在，而修习菩萨行即可达到佛的境界，所以崇拜的偶像越来越多，崇拜和迷信也越来越严重。《法华经》就是这方面的突出代表。

《法华经》对于佛的观念，同大乘般若空宗学派提倡的

---

① 《妙音菩萨品》。

彻底的怀疑论不同，并不认为佛仅是信仰者个人的主观幻影，也不同于竺法护所主张的把“佛”当成是客体“法身”的一种变现，而是把佛当作确凿无疑的永恒存在的独立实体。《如来寿量品》中释迦牟尼说，如来有“秘密神通力”，虽说曾生为王子，以至出家、行道，最后归于涅槃，有种种“本事”，但这只是一种“现化”。

我实成佛以来，无量无边百千万亿那由他劫……自从是来，我常在此娑婆世界说法教化，亦于余处百千万亿那由他阿僧祇国导利众生。

此品中还说，释迦牟尼佛

寿命无量阿僧祇劫，常住不灭。

这就是说，诸佛都是由凡人修得的。不论是释迦牟尼佛还是他的导师燃灯如来，都曾经作为个别实在的人存在过。若一旦成佛，那就会变成常住不灭、变化无尽的佛身。所以尽管释迦牟尼佛可以有无数的分身佛，但释迦牟尼毕竟是释迦牟尼，他自身不是化身。

为了要人们确信佛是“常住不灭”的，《法华经》单列出《分别功德品》来，宣扬说，人们只要闻说佛有寿无量，即能发“无上道心”，得“无生忍智”。甚至还说

有善男女等，闻我说寿命，乃至一念信，其福过于彼。

“过于彼”指超过除般若以外的其它五波罗蜜所得的全部“福德”。

若人悉无有一切诸疑悔，深心须臾信，其福为如此。

由此可见，《法华经》中的佛身已经不具有什么哲理性了，而变成了供一般信徒纯信仰的对象。把佛彻底偶像化，并着力于宣传对佛的崇拜和信仰，以此补充教理的不足，就成了《法华经》的又一特点。

上边说过，《法华经》把获得佛慧，究尽诸法实相作为众生成佛的途径。但这种要求，只对于有相当文化程度的人说，或许有一定吸引力，就象玄学化的般若学那样。对于历史上占人口绝大多数的贫困文盲来说，是完全没有用处的，等于把他们排除在“成佛”的门外。这种教理对推动佛教向社会底层发展显然是不利的。《法华经》竭力论证通过信仰的力量，对佛的崇拜，从而使人们得到实惠，这就同《阿弥陀经》等提倡的以念佛形式通向西方净土的信仰一样，大大促进了向广大底层群众普及佛教的宣传。

《法华经》宣传对佛的信仰，给信徒们提供各种形式的偶像，并号召对这些偶像的崇拜。《方便品》中有一段佛的讲话，相当长，大意说，佛除以教理等方便获取佛慧之外，“更以异方便，助显第一义”。这就是以虔诚的心，为佛建庙造塔，塑像绘画，并加以礼拜唱颂，作各种供养，也可以成佛。象起塔供养佛舍利者，由“起万亿种塔，金银及颇黎”，到“于旷野中积土成佛庙，乃并童子戏，聚沙为佛塔”，都可以成就“佛道”。又，“若人为佛故，建立诸形象，刻雕成佛像”，从“七宝装饰”到“彩画作佛像”，以至

用指甲等画作佛像，“渐渐积功德，具足大悲心，皆已成佛道”。“若人于塔庙，宝像及画像，以香华幡盖敬心而供养”，或使人作乐，歌唱讴颂佛德，“或有人礼拜，或复但合掌，乃至举一手”，“小低头”，“以此供养像，渐见无量佛，自成无上道”。

因此，对佛的信仰崇拜，主要表现在对偶像的供养和礼拜上，供养和礼拜倒成了成佛的最巧便的办法。在《法华经》中，佛为无数人授记，而没有一个是当世即可成佛的。原因之一，就是在受记之后，还要“以供具”供养诸佛，并且动辄就得供养几亿以至百千万亿的佛，只有经过这样的供养，才能完成成佛的最后手续。

信仰主义的成分增多，抽象的义理也就明显地减少。《华严经》就很少有什么理论色彩。而供养的实际结果，是社会财富的大量流入佛教僧侣手中。以寺院塔庙和佛像为特征的佛教信仰基地，以惊人的速度普遍建立起来，佛教艺术，包括建筑、雕塑、绘画、音乐等也随之得到了发展。

宗教需要本是现实需要的歪曲反映。象《法华经》弘扬的那样，人们必须把自己不计其数的财物毕恭毕竟地供奉于亿万佛的偶像之前，目的仅仅是为了使自己在死后的多少劫中能够进入佛的行列。这对广大的劳动群众不会有什么吸引力。就是说，未来可以成佛，并不是社会的最急迫的宗教需要。被压迫阶级所希望的是能够从苦难中被解救出来。少数统治者则希望在犯罪之后得到一种精神上的安抚。当他们在现实生活中都找不到出路的时候，佛教偶像

就应运而生了。对比之下，佛教那些把佛所说法客体化为“法身”或“佛身”的思想，或把佛所说法神格化成“法身”或“佛身”的思想，都显得十足的学究气和经院气，成了空洞的，不能满足人们宗教渴望的东西。于是《法华经》中的诸佛，就不再是单纯的智慧和功德的化身，而且成了完全意义上的救世主。《譬喻品》中佛即庄严宣告：

> 今此三界，皆是我有，其中众生，悉是吾子。而今此处多诸患难，唯我一人能为救护！

因此，《法华经》处处表示，凡众生行善，信奉，读经，传法，都能得到佛的“护念”。

这里附带说明，《法华经》和其它多数佛经一样，大概也不是在一个时间，经一个人之手完成的。所以前后的说法不一致，相互矛盾处也很多。在这里，它宣称唯佛一人能为救护，到了《嘱累品》之后的几品，就塑造了一个影响深远、妇孺皆知的观世音菩萨，让他在实际上担负起救苦救难的全部重责来。对观世音菩萨的信仰崇拜，在群众中的心目中甚至压倒了对佛的信仰崇拜。

《观世音菩萨普门品》中为观世音的含义作过一个界说：

> 以何因缘名观世音？
>
> 若有无量百千万亿众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆能解脱。
>
> 若有持是观世音菩萨名者，设入大火，火不能烧，由是菩

萨威神力故。若为大水所漂，称其名号，即得浅处……复有人若有罪若无罪，杻械枷锁拴系其身，称观世音菩萨名者，皆悉断坏，即得解脱。

以至于经商遇险、航海遭厄、怨贼当道、临危被害，只要念一声观世音菩萨的名字，奇迹就会立即出现，化凶为吉，得到拯救。这样的形象，当然是无力敌御天灾人祸的极脆弱者的幻想，《法华经》则把他的巍巍神力描绘成始终混迹于各类众生之中。他能

以种种形游诸国土，度脱众生……于怖畏急难之中，能施无畏，是故此娑婆世界皆号之为施无畏者。

他有“三十二”应，可以适应不同人的需要而现化不同的形体：“若有国土众生应以佛身得度者，现观世音菩萨即现佛身而为说法”，同样，“应以长者、居士、宰官、婆罗门、妇女身得度者，即现妇女身而为说法”。在佛教的诸神中，观世音算最接近众生，了解众生，并关心众生疾苦的了，甚至于

若有女人设欲求男，礼拜供养观世音菩萨，便生福德智慧之男；设欲求女，便生端正有相之女。

佛在佛教徒中具有至高无上的地位，菩萨的一切美德佛都应该具备。但把释迦牟尼其人神化了的大乘佛经，始终没有为佛树立起一个真正感人的形象，即使他的微笑，也有些畸形。那原因固然同善男信女们很少抱有作佛的雄心有关，而佛自身被塑造得那样神秘莫测，也难免不使人

感到疏远。人们敬佛，与其说是爱他，倒不如说是沿用着“敬鬼神而远之”的传统习惯更恰当。两相比较，那个总是和众生的现实生活息息相关的观世音菩萨，自然会赢得更真挚的信仰。以后的观世音菩萨由多种身形竟至于被定型为充满着生活气息的慈善女性，而且深入到了穷乡僻壤，几乎是家家户户，可能与他的这种特质有关。

《法华经》宣传对佛菩萨的信仰崇拜，无疑是为了使佛教由知识阶层更广泛地走向底层。但与此同时，它也没有放弃宣传对它自己的信仰和崇拜：

> 若经卷（指《法华经》）所住处，皆应起七宝塔，极令高广严饰，不须复安舍利。所以者何？此中已有如来全身。①
>
> 求声闻者，求辟支佛者，求佛道者，如是等类，咸于佛前闻《妙法华经》一偈一句，乃至一念随喜者，我皆与授记。②

这类说法，往往是信口开河，不顾前后，某些大乘经籍为了便于自己的流传，通常都使用这种吹嘘的伎俩，对于信仰者，大概也是颇见效的。《法华经》在这方面也有创造，就是把自己说成是佛在涅槃前的最后“付嘱”：

> 佛说是《法华》，令众欢喜已，寻即于是日告于天人众……我今于中夜当入于涅槃。③

既然是佛的最后“付嘱”，也就是佛的最究竟的说法，因

---

①② 《法师品》。

③ 《法华经·序品》。

此，《法华经》就成了“释氏晚年定论”，道理最圆熟，达到了全部佛教的顶峰。这一思想对中国佛教的判教学说有很大的影响，凡参与判教的宗派，无不给《法华经》以显著的优越地位。当然，这还有其它一些更深刻的原因。

佛经，包括《法华经》，大都出于知识僧侣之手，表达了他们的思想，宣传对佛经的崇拜和供养，实质上也就是抬高知识僧侣的地位。《法华经》中尊称为“法师”、“善知识”的，实际上就是指这类人。大乘经籍的大批量涌现，说明他们的人数也在不断增长，并逐步形成僧侣中的特殊阶层。象《法华经》所反映的那样，他们不但炮制了对佛菩萨的各种崇拜、诱胁信徒们做各种供养，而且以宗教的名义公开号召对“法师”、“善知识”们进行供养。这种对供养的无穷追求，标志着佛教的发展达到了新的起点。

早期佛教僧侣完全依赖乞食为生，不享有什么特权，不许积储任何财物。后来僧尼增多，势力扩大，往往以“布施”为名，向施主索取各种财物，贪婪地储蓄金银。所以在当作菩萨行的“六度”中，“布施”不是僧侣向众生，而是众生向僧侣的“布施”，就成了第一个波罗蜜多。但象《法华经》这样大规模地要求建造华贵堂皇的塔庙佛像，直接地以珠宝供养“法师”、“善知识”，却是早期大乘佛经中少见的。这种对物质利益的露骨贪求，表明绝大多数僧侣的游方生活结束了。他们已经有了建立自己宗教活动的稳定中心，并确立自己独立的寺院经济体制。寺院经济强化了佛教内部的宗派倾向，宗派势力的发展，又推动了贪婪

的寺院经济的扩张。而其扩张的手段，则是进一步由依凭施主的财物布施和供养，扩大为吸取更多的劳动力，对下层僧侣进行无偿的奴役。《提婆达多品》对这种盘剥手段的转变，无意中透露了出来。据这一品说，佛于过去世历劫常作国王，后来突然委政于太子，宣称“谁能为我说大乘者，吾当终身供给走使”。时有仙人授与《妙法华经》，国王果然。

> 随仙人供给所须，采果汲水，拾薪设食，乃至以身而为床座，身心无倦，……精勤给侍、令无所乏。

其偈曰：

> 若为我解说(大法)，身当为奴仆。

此仙人者，即是释迦牟尼尚未成佛时作为“善知识”形象出现的提婆达多。佛对他感恩戴德，说：

> 由提婆达多善知识故，令我具足六波罗蜜，慈悲喜舍，三十二相，八十种好，紫磨金光，十力，四无所畏，四摄法，十八不供，神通道力，成等正觉。

这里毫不含糊地说明：人们之所以能够脱离苦海，成就佛身及其无限智德，固然在信仰上应该归功于佛的神威，在理论上归结为“法”的启迪，但在现实中体现“佛”与“法”的，直接促成大彻大悟的，则是“善知识”、“法师”。

《妙法莲华经》的上述译文，看来是经鸠摩罗什精心斟酌过的，因为它把要求为僧做奴的主动权放到了信徒的一

边。竺法护的译本《法华经》则更率直一些，它是让梵志（即“大仙”）作这样宣告的：

我有大典《正法华经》，若能为仆，吾当慧报。①

毫不掩饰地把传授佛教知识当作换取奴仆的手段。

这样，寺内的师徒关系，变成了主奴关系，宗教信仰上的联系，变成了经济上的剥削关系。《法华经》之所以一译再译，一直为知识僧侣们所津津乐道，在客观上也反映了中国寺院经济的形成壮大，它确乎能够适应寺院封建农奴制的发展需要。

《劝执品》中记载说，曾有人攻击《法华经》是恶比丘

为贪利养故，说外道论议，自作此经典，诳惑世间人。

可以证实《法华经》的出现和流通，确同僧侣们的强化聚敛有关。马克思指出：

英国高教会宁愿饶恕对它的三十九个信条中的三十八个信条展开的攻击，而不饶恕对它的现金收入的三十九分之一进行的攻击。②

《法华经》调和三乘，融会其它教派的杂说，以至被攻击为“说外道论议”，“诳惑世间人”，其出于“贪利养”的原因，正是一切宗教派系壮大到一定程度必然出现的现象，这不仅自古以然，而且也为东西方所共有。

---

① 《正法华经》卷六《七宝塔品》。

② 《资本论第一版序言》，见《马克思恩格斯全集》第 23 卷第 12 页。

上层僧侣用信仰的名义对下层僧侣和广大信徒的奴役，除表现于经济上的剥削外，还特别地表现为精神上的奴役。这种精神奴役，主要用于推广法师们制定的佛教信条或创制的经论，以招徕更多的信徒。《常不轻菩萨品》中记“常不轻菩萨”，对于众生一律谦恭礼拜，赞叹任一众生曰：“汝等皆当作佛！”因此而受到各种轻蔑以至辱骂打掷，但始终不悔不懈。这样的菩萨，其实就是为法师作宣传的牺牲品。《药王菩萨本事品》记“药王菩萨曾以‘难行苦行’而游于娑婆世界”，自念：“我虽以神力供养于佛，不如以身供养。”随即服香饮油，“以天①宝衣缠身，灌诸香油，以神通力愿而自燃身”。时诸佛同为之赞曰：

> 善哉善哉！善男子，是真精进，是名真法供养如来……是名第一之施，于诸施中最尊最上。

据说此火燃烧了一千二百岁，其身乃尽。因此《法华经》宣布，若有发心欲得阿耨多罗三藐三菩提者，能燃手指乃至足指供养佛塔，“其所获之福德，胜以一切国土妻子及三千大千世界山林河池诸珍宝物而供养者”。

这种宣传的影响所及，不但出现过梁武帝舍身同泰寺的滑稽戏，流行过僧慧可断臂求法的传说，实际上也确有不少人充当了可悲的牺牲品②。

---

① “天”疑为“七”之误。

② 关于僧众受《法华经·药王菩萨本事品》影响而焚身的事迹，见《高僧传》卷 12《亡(或作“遗”)身篇》、《续高僧传》卷 27《遗身篇》。

《陀罗尼品》是讲咒语的。其中特别讲到如何用咒语来守护法师的内容。它宣布：

若有侵毁此法师者，则为侵毁是诸佛！

徒众们则纷纷宣誓："宁上我头上，莫恼于法师"。因为唯有"善知识者是大因缘，所谓化导，令得见佛，发阿耨多罗三藐三菩提心"。① 于是在《法华经》里，"法师"就成了佛在现实世界的代理人，行使着佛的权威，对法师的崇拜和供养，也就是对佛菩萨的崇拜和供养。

（四）四安乐行与顿渐

《法华经》一方面把众生的"根性"当作能否接受佛教和接受程度的内在根据，另一方面又大力倡导对佛、对法、对法师的崇拜。这个外在的保证，是有决定意义的，被称之为"佛种"，即保证众生得以成佛的种子。对佛菩萨的信仰和供养是"佛种"，对佛教理论和实践的奉行也是"佛种"，而这一切"佛种"的特种表现，据说就是《法华经》。《譬喻品》中讲到对《法华经》的态度：

若人不信，毁谤此经，则断一切世间佛种。
断佛种故，受斯罪极。

即"命终，入阿鼻狱"，受罪无穷。因此，对于佛徒们来说，最重要的任务就是创造出各种"因缘"条件，以接受佛

① 《妙庄严王本事品》。

种，归顺佛教。《方便品》中的颂说："知法常无性，佛种从缘起"，就是这个意思。

《法华经》讲了许多菩萨的故事，事实上是当作菩萨行的典范来标榜的。其一就是"常不轻菩萨"。他的特点是"不专读诵经典，但行礼拜"，而且唯是礼拜男女僧俗，并不专礼诸佛菩萨。他祝愿人人"当得作佛"，并能受苦忍辱。这种类型以后就流为劝道募化的苦行僧。"药王菩萨"则属于另一种苦行僧，起始于释迦牟尼时代即已流行于古印度的苦行学派。当佛徒们作"不净观"时，由于厌身厌生也曾发生过大批的自杀和杀死别人等事件，后被坚决制止。《法华经》改头换面，把这种极端丑恶的行为当作"舍所爱身，供养于世尊"的美德来提倡。对于苦行的这种赞扬，与《法华经》肯定"头陀行"有关。"头陀行"是苦行的另一种形式，是佛教下层与社会底层群众最有密切联系的那部分僧侣，对中国禅宗的形成，起过很大影响，这类菩萨和这类行法，显然是专为下层僧侣们创制的。

此外还有一类菩萨，可能是专对受苦受难的群众而创制的。象"妙音菩萨"，他能"随所应度而为现形"，犹如"净摩尼，随方现色"。他的品格是"饶益无量众生"，与人喜乐的，是"大慈"教义的神化。观世音则被说成这类菩萨中最完美的代表，她实质上是"大悲"教义的神化。

另外还有一位"庄严王"的故事。宣传由"外道"改信大乘，"善知识"在其中起决定性的作用。

最后是"普贤菩萨"。他是一切持《法华经》人的保护

神。他可以用咒语祐助任何《法华经》的信仰者。给他的篇幅不大，但地位十分重要。佛向他讲的一番话，实质上是为《法华经》的内容作了一个简短的概括：

> 若善男子善女人成就四法，于如来灭后，当得是《法华经》：一者为诸佛护念，二者殖众德本；三者八正定聚，四者发救一切众生之心。①

这里的第一条就是要确信佛的实存，以取得佛的祐护；第二条的“殖德本”，可以包括布施，供养、读经、敬师等在内的一切菩萨行；第三是特指为《法华经》所赞许的禅观；第四是反对涅槃取证，提倡深入众生传道。简单地说，就是以信仰主义为核心，强化对佛菩萨的偶像崇拜，并从事必要的宗教修习，把佛教更广泛地传播出去。

这里需要专门一提的是关于僧侣的宗教修习。在这个方面，佛教的规定很多，各种经典强调的重点也不尽一样。早期讲“八正道”、“三十七道品”，大乘又加上“六度”，或总归为“戒定慧三学”，既烦琐又庞杂。《法华经》对此则作了极大的精简，为适应它自己的宗教道德体系，归纳为“四安乐行”。由于“四安乐行”是作为取得演说《法华经》的资格的形式提出来的，实际上也成了为高级僧侣所规定的品格。《安乐行品》中说：

> 一者安住菩萨行处及亲近处。

---

① 《普贤菩萨劝发品》。

这里有两项内容，一是“菩萨行处”，一是“菩萨亲近处”。

若菩萨……住忍辱地，柔和善顺而不卒暴，心亦不惊，又复于法无所行，而观诸法如实相，亦不行不分别：是名菩萨摩诃萨行处。

“住忍辱地”的要求是，于修道传法时能忍受各种耻辱和损害而无怨恨、无报复、不惊恐、不动心；“于法无所行”，指行菩萨道时，心无执着，无善恶是非、利害等分别，与“诸法实相”相应。所谓“亲近处”，是规定修习者应该和不应该亲近的人事和思想。不应亲近的范围很广，首先是不亲近国王、王子，大臣、官长，与官方保持距离；其次是不亲近诸外道、外书及世书，与非佛教的思想划清界限；再次是不亲近二乘人，可以同他们“随宜说法”，但不要抱什么希望，实际是要维持自以为是“佛乘”的宗派立场。其它还有一些戒律性的规定。至于应该亲近的，在人为“善知识”、“法师”，在“法”则是“禅观”，它是安乐行的核心内容，对全部行法起统帅作用。这总起来，就成为僧侣们“身业”的最高标准。

第二种安乐行规定了僧侣们的“口业”准则：

从禅定起，为诸国王、王子、臣民、婆罗门等开化演畅，说斯经典。

这是“口业”的主要内容。在其它言论中，要做到“不乐说人及〔其〕经典过，也不轻慢诸余师。不说他人好恶长短。于声闻人亦不称名说其过恶，亦不称名赞叹其美，又亦不

生怨嫌之心”。即对一切无所毁誉。

第三种安乐行规定了僧侣们的“意业”准则，除一般“无怀嫉妒谄诳之心”，无求人之长短等外，主要是

当于一切众生起大悲想，于诸如来起慈父想，于诸菩萨起大师想。

把这诸“想”化为全面的行动，就是第四安乐行：深入众中，行大慈大悲，平等说法，实现解脱一切众生这一菩萨行的最高目标。

简单地说，这四安乐行教人用《法华经》的思想去指导修习的人，必须以其思想、言论和行动灌注到社会的各个角落。其中特别强调禅观的思想：

常好作禅，在于闲处，修摄其心。

在于闲处，修摄其心，安住不动，如须弥山。

这是讲坐禅的。坐禅的目的在于正观：

入于静室，以正忆念，随义观法。

“观”的内容决定“禅”的性质。《法华经》则提倡：

观一切法，空如实相，不颠倒，不动不退不转，如虚空，无所有性，一切语言道断，不生不出不起，无名无相，实无所有，无量无边，无碍无障。但以因缘有，从颠倒生故。

这就是《法华经》的禅观双修。这种禅观双修的思想，恰好符合了后来天台宗为了调和隋唐时期中国佛教的禅定与义

理并重的学术思潮，《法华经》遂成为天台宗信奉的主要经典。从它提倡坐禅的形式看，这种禅法接近于小乘的修习方法，而与大乘般若有所不同。般若强调对性空假有的抽象议论，所以着眼点总在“观”，尽管在闹市之内，庙堂之上，仍然可以口谈玄理，自认为超世出尘，而不拘于坐不坐的形式。这里则强调必须坐于闲静之处，修摄其心，沉思默想。但它所谓的“观”，在内容上却与小乘禅法又完全不同。既非“四念住”、“不净观”之类，也非“因缘观”、“无我观”之类，而正是般若空宗提倡的空观。这种把坐禅和般若结合起来的主张，在中国佛教由崇尚清谈的玄学化般若逐步转向于僧侣的宗教实践中，起了一定的作用。

既然众生的根性不一，佛说法有初、中、后，诵经坐禅，供佛礼师，都是修习的必要过程，所以“会三归一”“籍权显实”，只能是逐步做到。《化城喻品》中佛说：

> 于今有住声闻地者，我常教化阿耨多罗三藐三菩提，是诸人等，应以是法渐入佛道。

《提婆达多品》中引舍利弗的话：

> 佛道悬旷，经无量劫勤苦积行，具修诸度，然后乃成。

说明悟道成佛应该是一个非常遥远的渐习过程。但是，这似乎只对“声闻地”者适用；舍利弗就是声闻地中的主要代表，而“声闻地”者是被《法华经》判为“钝根”人的。《提婆达多品》中另有一个“八岁龙女”，只听过文殊师利于海中

宣说《妙法华经》：

于刹那顷发菩提心，得不退转……须臾顷便成正觉。

当她再献“价值三千大千世界”的一颗珠宝给佛的时候，“忽然之间变成男子，具菩萨行，即往南方无垢世界坐宝莲华，成等正觉，三十二相八十种好”。其所以能够高速成佛，原因就在于这位龙女“智慧利根”，能信受《法华经》，能向佛献宝。

这个纯宗教性质的渐、顿问题，从东晋以至于隋唐，一直为佛教各派所关注，并引起过激烈的争论。由于顿派比渐派更能收拢人心，争取群众，后来取得较大的影响，几乎取代了渐修一派，独霸佛教界。它既与佛教哲学有关系，也为佛教判教的一个重要根据。而实际上，这个问题反映着各派深入社会，争取群众的不同手法和口号，神学问题就是这样与世俗利害息息相关的。

第九节　鸠摩罗什的门徒和僧叡、僧肇

(一)鸠摩罗什的门徒及其一般特点

姚兴长于武功，又重文采。在他治下的长安，是北方的文化中心，佛教在姚秦政权大力支持下，也得到很大的发展。《晋书》卷一一七说：

兴既托意于佛道，公卿已下，莫不钦附，沙门自远而至者五千余人……州郡化之，事佛者十室而九矣。

然而姚兴的崇佛，颇受江左风气的影响，象是对东晋的效仿，也是同东晋的一种竞争。所以它的表现，主要不在修寺庙、兴福事，而是着重于研究佛教义学，把它当作争取贤能、赞助"政化风俗"的"玄教"来提倡。姚兴亲自主持规模空前的译事，带头讨论"有无兼抱"、"玄通无涯"一类的佛理；一些王公大臣，更直接把探研佛理当作"参玄"的唯一内容。当时即有人称颂姚兴，"使玄风煽千载之前，仁义陶万世之后"。因此，也可以说，姚兴的崇佛，实质在崇玄；而他煽动的玄风，佛理、玄理在他们看来是差不多的。

鸠摩罗什的翻译事业，就是以这样的思想为背景的。他的著名弟子道恒作《释驳论》，反映当时的佛教形势：

> 佛法冲邃，非名教所议；道风玄远，非器象所拟；清虚简胜，非近识所关；妙绝群有，非常情所测。故每为时君之所遵崇，贵达之所钦仰。①

这说明，时君之尊崇和贵达之钦仰，都在于把佛理看成同玄学一样，使玄学与佛理相融合。

道恒是身在长安，针对江东讲上述话的，他所反映的情况，有全国意义。就是说，迄于鸠摩罗什为止，佛教，包括佛经的翻译在内，仍在继续受到玄学的严重制约，但

---

① 《弘明集》《四部丛刊》本卷 6。

佛理已逐渐摆脱玄学的附庸地位，走上了独立发展的道路。佛教典籍，在很大程度上已经取代了“三玄”的地位；讨论的理论问题，也超出了原来玄学的范围。理论重心转移，突出地表现在南北谈玄的贵族达人们竞以知识僧侣为师，而知识僧侣则成了玄谈的理论创制者；佛籍的译场，即是理论策源地。

鸠摩罗什在长安译经十数年，吸引各地前来就学的义学僧侣先后多达三千人，其中影响较大、有姓名可考的，亦有三十余人。他们把全国的风气带到了长安鸠摩罗什的译场，又把鸠摩罗什介绍的思想，传播到全国。通过与玄学的糅合，在形成中国佛教的思想体系方面，起了重大的作用。

究竟哪些人算是鸠摩罗什的高足门徒或嫡传弟子？佛教文献的记载颇不一致。最早是僧叡在《大品经序》中提到的，有资格参与翻译的僧侣有慧恭、僧碧、僧迁、宝度、慧精、法钦、道流、僧叡、道恢、道标、道恒、道悰等十二人。梁《高僧传》卷三《译经总论》中则说：

> 时有(道)生、(道)融、(昙)影、(僧)叡、(慧)严、(慧)观、(道)恒、(僧)肇，皆领悟言前，辞润珠玉，执笔承旨，任在伊人。

在《慧观传》中更说：

> 通情则生、融上首，精难则观、肇第一。①

① 《高僧传·慧观传》。

到吉藏作《中论疏》，则称上述八人为鸠摩罗什的入室弟子，定“叡为首领”，又说：“老则融叡，少则生、肇”，① 并誉之为“关中四子”。参考其它材料，著名门徒还有僧略、僧邈、昙晷、慧斌、慧仪、僧嵩等。记载上的这些差别，固然与以后的宗派倾向有关系，但说明罗什的门徒中，确实人才辈出，各有所长。

在鸠摩罗什的诸弟子中，僧碧被姚兴指定为“国土僧主”，僧迁为“悦众”，“法钦、慧斌共掌僧录”，成为国家统一管理僧尼的正式官吏。除此以外，大都以擅长于某种佛理而知名。象上述的道恒，“游刃佛理，多所通达”。②他针对佛教的被攻击为“五横”之一，特别为佛徒从事谋生经营活动进行辩解：

> 然(沙门)体无毛羽，不可袒而无衣；腹亦(非)匏瓜，不可系而不食。自未造极，要有所资。年丰则取足于百姓，时俭则肆力以自供，诚非所宜，事不得已……但令济之有理，亦何嫌多方，以为烦秽？③

他列举“肆力以自供”的范围，包括农、工、商、医、卜；论证这些经营合理，则引伯成、溺、沮、陶朱、君平（桓谭）、张衡、马钧为范例。这样，他就在理论上清除了外来佛教一贯鄙视生产劳动以及其它资生之道的恶劣传统，也

---

① 《中论疏》卷1《序释》。见《续藏经》第1辑，第73套，第3册，第190页。

② 《高僧传》卷1《道恒传》。《大正藏》“多所通达”作“多所兼通”。

③ 《弘明集》《四部丛刊》本卷6。

为佛教发展独立的经济制造了舆论。他和道标一起，被姚兴目为“才用足以成务”，连续下诏，令其还俗辅政，都被拒绝，以致名声四扬。

所有的传记都十分称道的道融，被鸠摩罗什誉为“奇特聪明释子”，① 是第一个能理善辩的人。传说来自师子国（今斯里兰卡）的一个外道，“请与秦僧掬其辩力”，“时关中僧众相视缺然，莫敢当者”，鸠摩罗什即动员道融出面，在姚兴的亲自主持下，“与婆罗门拟相酬抗，锋辩飞玄，彼所不及”。僧传对此评价极高，认为“像运再兴，融之力也”。说明他在当时保卫佛教和罗什集团在后秦的垄断地位方面，起了很大的作用。他参正过鸠摩罗什若干经论的译文，并能随译随讲，“剖析文言，预贯终始”，鸠摩罗什叹之曰：“佛法之兴，融其人也”。以后归还彭城，“常讲说相续，闻道至者，千有余人，依随门徒，数盈三百”。可见他也是一个能独自影响一方的人物。②

昙影被鸠摩罗什称之为“此国风流标望之僧”，现存他的《中论序》认为“至人以无心之妙慧，而契彼无相之虚宗，内外并冥，缘智俱寂”，③ 由此说明般若“悕玄”的境界；而以“会通二谛，以真谛故无有，俗谛故无无”，④ 作为《中论》的纲要。这种说法，几乎成为以后佛教各派对鸠摩罗什所传的“中道”、“实相”观的共同认识，也是各派用以组

---

①② 《高僧传》卷6《道融传》。

③④ 《出三藏记集》卷11《中论序》。

织学说的基本观点。他的语言简明，思想清晰，有很强的概括力。

即使不很为后人所知的慧仪，在当时的表现也很不寻常。南朝宋僧镜编写《实相六家论》，就是以慧仪的解答为根据的。实相问题，是鸠摩罗什学说中的中心问题，曾成为南北朝玄谈的一项重要内容。

鸠摩罗什的门徒都是“学该内外”的。“内”指佛典；“外”指俗书，主要是《庄》、《老》、《易》、《论》，或兼通六经。这样就能够消解书本上的理论，使它变成可以满足当时社会需要的理论。他们不象南北朝时期的僧侣那样，限于专弘一经一论，或一家之言，甚至不受鸠摩罗什译籍的限制，而远涉支谶、竺法护，近通阿含、毗昙。

从保存下来的资料看，对当时和以后的佛教均产生过重大作用的，应首推道生、慧观、僧肇、僧叡。

道生创顿悟说，以倡导“一阐提”亦有可成佛而影响深远；慧观是个面目被弄得十分不清的人物，后来跟随佛陀跋陀罗南下，与鸠摩罗什分道扬镳，形成另外一种很有影响的思潮，并成为中国判教的始祖。关于这两人的情况，将另章介绍，这里，着重要谈的是僧叡和僧肇。

(二)僧叡

僧祐《出三藏记集》卷十四的《鸠摩罗什传》中，没有僧叡的名字。《高僧传》对僧叡的评价很高，但传记却写得语焉不详。从僧叡自己写的《喻疑》推算，他可能卒于法显译

出的《大般泥洹经》(417 年)之后，昙无谶译出的《大般涅槃经》(421 年)之前。僧传说他活了六十七岁，那么他的生年当在 351—355 年之间。

僧叡的一生经师很多。年十八投僧贤为师，又从僧朗听《放光经》，僧叡对他“屡有讥难”。“至年二十四，游历各邦。”① 曾师事道安，对道安在研讨佛教思想和组织佛经翻译上的严谨态度，推为当时第一。道安死后，鸠摩罗什入关，僧叡就成了罗什译场中最主要的助手，担任笔受和参正者。鸠摩罗什的主要译籍，如《大品》、《小品》、《大智度论》、《中论》、《十二门论》以及《思益》、《维摩》、《法华》等，都有他的序言。据说《成实论》译出之后，鸠摩罗什令僧叡宣讲。“叡启发幽微，果不谐什而契然悬会。什叹曰：‘吾传译经论得与子相值，真无所恨矣。’”② 可以说，鸠摩罗什的重要译籍，大都经过僧叡之手。姚兴称他“乃四海标领，何独邺卫之松柏？于是美声遐布，远近归德”。③ 在佛教的学术水平上，他可能是鸠摩罗什门徒中地位最高的一个。

僧叡也是最早的中国佛教思想史学家和佛教思想评论家。如果说，道安是偏于佛教传入以来的佛典整理，那么僧叡则是着重于评述佛教传入以来的理论发展。他的诸经序言，有重要的史料价值；他对当时佛教思潮的评论，有

---

①②③ 《高僧传》卷 7《僧叡传》。

很大的权威性。尤其是他晚年写的《喻疑》，① 值得特别一提。

《喻疑》在回顾了佛教传入内地的简单历史后说：

汉末魏初，广陵、彭城二相出家，并能任持大照；寻味之贤，始有讲次。②

说演讲佛理是开始于汉末魏初，同《牟子理惑论》的记载，完全相合。彭城(徐州)，曾是楚王英的所在地，广陵（今淮阴)，曾是笮融的活动中心，这些地方的佛教活动源远流长，自然也就成了演讲佛理的最初基地。

接着《喻疑》对这种“讲次”的特点作了介绍：

恢之以格义，迂之以配说。③

在《毗摩罗诘提经义疏序》还作过专门的评论：

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。④

这就是中国佛教史籍中，一般称之为“格义”一派的起源；以后般若学中的所谓“六家七宗”的“六家”之称，也首创于

---

① 《佑录》卷5，“昔慧叡法师……制此喻疑”，误慧叡、僧叡为一人。慧皎《高僧传》慧叡、僧叡分别立传，慧叡、僧叡都曾参与鸠摩罗什的译经事业。只是慧叡擅长梵汉语文，僧叡深研义理，成为罗什中观学派的得力宣传者。僧叡先从道安，后从罗什。慧叡自江南与道生结伴北渡，从罗什受学，未得师事道安。

②③ 《出三藏记集》卷5《喻疑》。“格义”作“裕义”，今从明本。

④ 《出三藏记集》卷8《毗摩罗诘提经义疏序》。

僧叡。

关于“格义”究竟都是指谁而言，后人有许多推测。按僧叡的记载，显然包括自讲肆以来，“下至法祖、孟详、法行、康会之徒，撰集诸经，宣畅幽旨，粗得充允”，① 即迄于西晋为止的统治于佛教理论界的主要学风。因此，所谓“格义”，就概括了中国早期佛教理论的基本特色。其中的孟详即康孟详，东汉献帝时人，现存他译的《修行本起经》二卷；康会，即康僧会，三国时人，本书第一卷有专章介绍；法行② 其人不详。此外，汉末时严佛调的《沙弥十慧章句》等，亦应属于此类，但僧叡未列。至于法祖，即西晋的帛远，《出三藏记集》卷十五有传，说他“研味方等，妙入幽微，世俗坟索，多所该贯”。③ 他在“长安造筑精舍，以讲习为业，白黑禀受，几出千人”。④ 僧俗平等听讲，规模已经很大，其影响远至关陇，“崤崤之右，奉之若神”，⑤ 在少数民族中有很高的威信。他被害之后，“群胡……共分祖尸，各起塔庙。”⑥ 晋惠帝时道士祭酒王浮，与佛教争邪正，每为法祖所屈，据说，王浮即因此而造《老子化胡经》。所以，在两晋之间，法祖的名声也很高。孙绰的《道贤论》，以法祖比嵇康，“二贤并以俊迈之气，昧其图身之虑，栖心事外，轻世招患”。⑦ 他本姓万氏，河内（今河南黄河以北）

---

① 《出三藏记集》卷 5《喻疑》。

② 疑为“（朱）士行”之讹。所列法祖、孟详、康会俱为知名之士，“法行”与诸人并举，不应为无名之辈。

③④⑤⑥⑦ 《出三藏记集》卷 15《法祖法师传》。

人，是汉族中第一个“通胡汉语”的，他译有《惟逮》、《弟子本》、《五部僧》，以及其它小本佛经。又注《首楞严经》。可见他是译、注、讲兼通。

从僧叡的这一记述看，所谓“格义”并非完全因为讲者不懂佛经义理所造成的，从根本上说，还是基于当时社会的理论需要和接受外来思想的文化素养。西晋道安，开始已感到格义的不妥当，《喻疑》说：

> 视听及今，附文求旨，义不远宗，言不乖实，起之于亡师。①

“亡师”即指道安。《高僧传》卷五《僧光传》② 讲到道安，在石氏之乱以后，去襄阳之前，隐居山岩时，曾与僧光一起“共披文属思，新悟尤多”。③ 安曰：“先旧格义，于理多违”，④“弘赞理教，宜令允惬”。⑤ 说明道安原也主张“格义”的，至此才发现“于理多违”。从现有的材料看，说道安完全摆脱了“格义”，而达到“义不远宗，言不乖实”的程度，这是过高地估计了道安的理论造诣。僧叡称其为“性空之宗”。《毗摩罗诘提经义疏序》中说：

> 性空之宗，以今验之，最得其实。然炉冶之功，微恨不尽。⑥

---

① 《出三藏记集》卷 5《喻疑》。“视听及今”作“祖听及今”，今从宋、元、明本。

②③④⑤ 《高僧传》卷 5《僧光传》。《正》卷 50，《僧光传》作《僧先传》。

⑥ 《出三藏记集》卷 8《毗摩罗诘提经义疏序》。

"以今验之"，即是以鸠摩罗什的般若思想为标准。至于为什么还不圆满，达不到鸠摩罗什的水平，僧叡归之为"无法可寻"，即无准确的译经可以参正。

> 何以知之？此土先出诸经，于识神性空，明言处少，存神之文，其处甚多。《中》《百》二论，文未及此。又无通鉴，谁与正之？先匠所以辍章遐慨，思决言于弥勒者，良在此也。①

僧叡的这一评论，对于中国佛教思想史的研究，有重要意义。他第一个指出，先前旧译不同于鸠摩罗什新译的主要点在于"存神之文，其处甚多"；而鸠摩罗什译籍的基本特色，则是处处贯彻"识神性空"。而就道安言，虽然不断为"非身"、"无我"与"识神"、"法身"的矛盾所苦恼，但终其一生，也没有摆脱神我的影响。僧叡当然不可能觉察到，在佛教领域中的这种存神与非神的差别，不但表现了中国佛教同外来佛教在教义上有异，而且通过宗教的形式，也曲折地反映了在文化传统上的不同。因此，即使僧叡本人，不久也对鸠摩罗什坚持始终的"非神"说发生了怀疑，而终于抛弃。但是，就鲜明地指出这种差别言，在鸠摩罗什门下再无第二个人。

作为鸠摩罗什翻译的主要助手和译籍的序文、义疏的主要作者，僧叡是传播了鸠摩罗什思想的。《大品》、《小品》、"四论"是鸠摩罗什的根本观点所在。除《百论》之外，

---

① 《出三藏记集》卷 8《毗摩罗诘提经义疏序》。

僧叡都有序言，《十二门论》的每论之前，还有“品义”。说明他非常重视鸠摩罗什的般若学说，即龙树一系的中观派思想。

从魏晋以来，佛教理论的研究，几乎完全集中在般若学上。但是，就在僧叡阐扬作为般若学最高水平的罗什思想的同时，却给般若限定了一个范围。他在《小品经序》中说：

> 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

这个估价当然是很高的，但其所以能作为“成佛之弘轨”云云，只限于它具有“穷理尽性”的作用；并不能包揽佛教的全体内容。这个说法，同《道行》以来视般若为佛教之母的思想，无疑是有区别的。他归结《十二门论》的基本内容时也说：“欲以穷其源，尽其理也。”

什么叫“穷理尽性”或“穷源尽理”？这涉及到的是世界本源和最后真理的本体论问题。《大智释论序》中说：

> 夫万有本于生生，而生生者无生；变化兆于物始，而始始者无始。然则无生无始，物之性也。②

“无生无始”就是“性空”，所以“性空”既是世界的本源，也是万物的普遍本质。他的《十二门论》诸“品义”，就是反复推论这个基本原理的：

---

① 《出三藏记集》卷 8《小品经序》。

② 《出三藏记集》卷 10《大智释论序》。

万法所因，似各有性，推而会之，实自无性。

无性之法，为先有而生，为先无而生？有无“无生”。①

“无生无始”，是指既是非“有”，也是非“无”的状态。然而为什么在人们的现实面前会出现千差万别、有无交变的世界万物呢？《大智释论序》解释说：

“生”、“始”不动于性，而万有陈于外，悔吝生于内者，其唯邪思乎！②

也就是说，外部的客观世界和内心的诸种烦恼，全是由“邪思”派生出来的。由此可见，僧叡是把般若性空同“三界唯心”的观点更紧密地结合了起来，比起鸠摩罗什的强调不可知论，更倾向于唯心主义。

“穷理尽性”还包括对上述般若世界观的具体运用，以指导佛教的宗教实践。《大品经序》开首解释“大智度”三字字义时，就是着重从这个角度讲的：

功托有无，“度”名所以立；照本静末，“慧”目以之生；旷兼无外，“大”称由以起。③

换句话说，般若是要作为通向彼岸的桥梁而发挥实际功用的，这种功用的表现，就在于解决世界的本质是“有”还是“无”的问题，确立起超然物外的世界观；而般若智慧一旦

---

① 《十二门论品目·注》。

② 《出三藏记集》卷10《大智释论序》。

③ 《出三藏记集》卷 8《大品经序》。

被作为认识论的原则加以把握，即可以“无”为“本”，统帅诸有之“末”。正因为它涉及到世界观和认识论的最根本问题，所以说它“旷兼无外”。

但如何实现般若的这些要求？《大品经序》继续说：

> 斯三名者，虽义涉有流，而诣得非心；迹寄有用，而功实非待。①

就是说，作为“大智度”般若的内容，必须在“有流”中实现出来，但要在认识上把握它，却必须以“非心”为前提；它的功用必然有迹可寻，但这种功用的发生，却绝不为对象的条件所左右。这里的“非心”，是指般若认识要求达到的主观状态，“非待”则指这种认识之不受对象的局限。所以又说：

> 非心，故以不住为宗；非待，故以无照为本。②

这里的“不住”，指不让心识活动停留在特定的对象和内容上，一般含义有二：第一，不要停留在对象的表面现象上，而要摆脱现象的迷惑，体认万物的本质。就僧叡所指，即是从“末有”的诸幻相中，体认本无性空的本质。第二，不固执于特定的认识，不把特定的认识绝对化。就僧叡所言，即是不要把特定对象看成是真实的，一成不变的。正因为般若智慧已不再受制于直接呈现于人们面前的现象，在僧叡看来，也就是不再受具体的客观条件的限制，

---

①② 《出三藏记集》卷8《大品经序》。

认识自身即失去了原来的意义，此即谓之“无照”。

本以无照，则凝知于化始；宗以非心，则忘功于行地。①

由“无照”而冲破了现象的限制，即可达到性空(化始)的本质；“非心”是使认识不停留在具体的对象和内容，所以尽管步步通向佛教的真理境界，而思想上却无需乎有患得患失的负担(忘功)。

简言之，般若在佛教实践上的作用，即通过“非心”(去掉感官的直接作用)、“非待”(摆脱对象的直接制约)的修习，达到“不住”、“无照”的精神境地，从而与“化始”相契合，实现一种能够“忘功”的宗教践行。把获得般若智慧并同这种忘功实践结合起来的，在鸠摩罗什的译籍中一般用“一切智”、“道种智”、“一切种智”所谓“三智”来表示，因此，僧叡把《大品经》的中心内容，就又做了这样的归纳：

启章玄门，以不住为始；妙归三慧，以无得为终。②

“无得”即心“无所得”：一切宗教认识和宗教践行，都应修习，但主观精神却要永远处于“无所得”的状态，也就是“忘功”。因此，“忘功”或“无得”，决不是宗教修习的终结，因而也不是超尘出世，脱离世间烟火。它所要求的是在现实的社会生活中进行宗教实践应该具备的精神状态和认识条件。所以僧叡的结论说：

---

①② 《出三藏记集》卷 8《大品经序》。

假号照其真，应行显其明；无生冲其用，功德旌其深。

“假号”、“应行”是照“真”、显“明”的条件，它们属于世俗方便(即“沤和”)的范围，但在悟得佛教真理(“真”)，达到般若智慧(“明”)方面，却是必要而充分的；“无生”是般若要求契会的最高真理，同时也正是般若之所以对社会能够发生宗教作用的本源。“功德”是完成般若的辅助手段，实质是佛教借以对社会发生作用的总和，也是要求般若从更广阔的范围内干预社会生活的。这样，僧叡对般若的看法，说到底，就是把佛教性空的智慧同佛教的社会实践在现实生活中统一起来，此即谓之：

大明(智慧)要终以验始，沤和即始以悟终。①

般若之被作为“穷理尽性”、“穷源尽理”的学说，内容尽管很复杂，但究其根本，在于求得实相——达到对世界所谓真实面目的认识。所以什么是“实”或“实相”，在佛教哲学中，占有举足轻重的位置，也成为罗什门徒们探讨的一个重要问题。僧叡在《中论序》中说，《中论》一出，“而今而后，谈道之贤始可与论实矣。”说明他基本上是以《中论》的“中”字，作为“实”的含义：“以‘中’为(论)名者，照其实也。”他对《十二门论》也是这样看的：

《十二门论》者，盖是实相之折中，道场之要轨也。②

---

① 《出三藏记集》卷 8《大品经序》。

② 《出三藏记集》卷 11《十二门论序》。

那么，什么叫作“中”？从般若的总体来说，就是上述“大明”同“沤和”不可偏废，但在具体发挥上，又同庄学的思想相近：

……照之不旷，则不足以洞有无、一道俗；知之不尽，则未可以涉中途，泯二际。道俗之不洞，二际之不泯，菩萨之忧也。①

显然，这就是要求在繁杂的社会现实生活中，保持一种无差别的精神境界。其实现这种境界的方法，则又是按般若要求，解决有无问题的过程：

……有无兼畅，事无不尽。事尽于有无，则忘功于造化；理极于虚位，则丧我于二际。然则丧我在乎落筌，筌忘存乎遗寄。筌我兼忘，始可以几乎实矣。几乎实矣，则虚实两冥，得失无际；冥而无际，则能忘造次于两玄（又名重玄，指《老子》的“玄而又玄”），泯颠沛于一致，整归驾于道场，毕趣心于佛地。②

这就叫做“悟大觉于梦境，即百化以安归”。③这样，通过对有无的认识而达到“实相”，而“实”即是“中”，“中”即是泯尽一切差别，最后由“筌我兼忘”，再与“实相”契而为一，混然一体，这就是般若的全过程。由此可以印证，在般若中所谓的从“非心”、“非待”而成就的“无住”，实质上也就是庄学中的“无己”（丧我）“无待”（忘筌遗寄）。不过就

---

① 《出三藏记集》卷11《中论序》。

②③ 《出三藏记集》卷11《十二门论序》。

其整个思想倾向来说，他既不同于鸠摩罗什以不可知论安排自己的般若体系，也不同于庄子之用相对主义达到“与世俗处不谴是非”。僧叡基本上是从主观唯心主义出发，来确立世界是梦幻虚假，空而不实的，尽管他对这种主观唯心主义自身，并没有做出什么值得注意的论证。所以，僧叡宣扬鸠摩罗什的中道般若，并同当时流行的庄学结合起来，但没有受他们的限制。

僧叡之对待鸠摩罗什，犹如对待他的先师道安一样，既是尊重，又有分析。早在《大智释论序》中，他就指出：

> 正觉有以见邪思之自起，故《阿含》为之作；知滞有之由惑，故般若为之照。①

这里的“邪思”，主要指否认因果报应或以因果报应为“假”的思想；般若空观达到极端，就会从根本上动摇佛教自身的这一宗教基础。僧叡在鸠摩罗什这部专讲般若的大部头译著之前，突出地提出《阿含》的防止“邪思”的作用，不能看成是偶然的。如众所知，《阿含》是小乘诸经的汇集，中心内容就是贯穿以阐发因果报应为教义的“四谛”和“十二因缘”。

鸠摩罗什重慧而轻禅，这是他与佛驮跋陀罗一系分歧之一。僧叡却始终着重禅定的作用。《喻疑》讲到苻秦兼并龟兹以来，关中佛教兴旺发达的气象：

> 究摩罗法师至自龟兹，持律三藏集自罽宾，禅师徒众寻

① 《出三藏记集》卷 10《大智释论序》。

亦并集。①

也就是说，他是以智、律、禅并重来看待佛教的。据僧叡在《关中出禅经序》记，鸠摩罗什“以辛丑之年十二月二十日”②(401年)至长安，“予即以其月廿六日从受禅法”。可知他对禅法急需的程度。在此之前，他接受的是安世高系统的大小十二门、大小安般。罗什给他讲授时，则属众家禅法的抄集，包括“初观淫怒痴相”、“息门六事”、“十二因缘”等，实际上仍是小乘禅法。至弘始九年，又“重求检校”，这就是今本《禅法要解》。这说明，罗什的讲授禅法和翻译禅经，实出于僧叡等人的要求，并非罗什的倡导。

僧叡重视禅法，与他对般若的理解有关。他把般若主要当成一种使主观精神达到无差别境界的观点和方法，所以重点仍在制心。而制心最有效的途径，莫过于禅法。他有一段很长的话，说明修习禅法对于保证般若智慧的作用：

> 夫驰心纵想，则情愈滞而惑愈深；系意念明，则澄鉴朗照而造极弥密。心如水火，拥之聚之，则其用弥全；决之散之，则其势弥薄。故论云，质微则势重，质重则势微。如地，质重故势不如水；水，性重故力不如火；火不如风；风不如心。心无形故力无上。神通变化八不思议，心之力也。心力既全，乃能转昏入明。明虽愈于不明，而明未全也。明全在于忘照。照忘然后无明、非明；无明、非明，尔乃几乎息矣。

① 《出三藏记集》卷5《喻疑》。

② 《出三藏记集》卷13《关中出禅经序》。

几乎息矣，慧之功也。故经云：无禅不智，无智不禅。然则禅非智不照，照非禅不成。大哉禅智之业，可不务乎！①

换句话说，僧叡是视禅智互为存在条件，主张禅慧双修的。

也还不仅如此。他在《自在王经序》中还说：

此土先出方等诸经，皆是菩萨道行之式也。《般若》指其灵标，《勇伏》(即《首楞严经》)明其必制，《法华》泯一众流，《大哀》旌其拯济，虽各有其美，而未备此(指《自在王经》)之所载。②

就是说，任何大乘经典所宣扬的佛教思想，都各有长处，般若智慧不过是其中的一种，尽管十分重要，也不能取代其它经典的作用。《喻疑》还带有总结的性质说：

三藏（小乘）祛其染滞，般若除其虚妄，《法华》开一究竟，《泥洹》阐其实化。此三津开照，照无遗矣。③

僧叡的这些说法，标志着从魏晋以来般若学一直居于整个佛教理论统治地位的时代已经结束。鸠摩罗什的中观般若把般若理论推向了顶峰，也使般若理论走到了终点。原因在哪里呢？单从佛教内部来看，僧叡的意见是很值得注意的。他在《法华经后序》中说：般若诸经，虽然“深无不极”、“大无不该”，“然其大略，皆以适化为体，应务之门，

① 《出三藏记集》卷 9《关中出禅经序》。

② 《出三藏记集》卷 8《自在王经后序》。

③ 《出三藏记集》卷 5《喻疑》。

不得不以善权为用；权之为化，悟物虽弘，于实体不足”。①在僧叡的眼里，般若只属于渡世用的“善权”之道，其用在“虚”。但它有根本缺陷，即“于实体不足”。相反，“《法华经》者，诸佛之秘藏，众经之实体也”。

我们说过，鸠摩罗什是不承认任何实体的，从世俗的“我”、万物的“自性”，一直到佛教的“真谛”和获得真谛的佛，一律置于破除之列。因此，僧叡以“实体不足”去指责般若，在客观上也就是对罗什之学的不满足，尽管《法华经》也是经鸠摩罗什的重译而后才被发现的。《喻疑》讲到：

> 寻出《法华》，开方便门，令一实究竟，广其津途。欣乐之家，景仰沐浴，真复不知老之将至。②

说明《法华经》的重新发现，对于久囿于般若圈子中的佛徒来说，简直象思想上的一次解放。现在的问题是，僧叡所说的“实体”是指什么呢？

僧叡对这问题，在《法华经后序》中没有直接回答，只是举例说：

> 云佛寿无量，永劫未足以明其久也；分身无数，万形不足以异其体也。③

这样的佛，是“一”，是“久”，实际即是竺法护所着重传播的那种“法身”。僧叡在《自在王经后序》中，提到与此经属

---

①③ 《出三藏记集》卷 8《法华经后序》。

② 《出三藏记集》卷 5《喻疑》。

于一流的《思益》(即《持心梵天所问经》)、《无尽意》(即《阿差末经》)、《密迹》(《密迹金刚力士经》)，就都是竺法护的译籍。他对"自在王"的解释是：

以其圆用无方，故名自在，势无与等，故称为王。①

这个自在王，虽曰菩萨，但其性质，实与竺法护的法身相等。因为在竺法护那里，一切菩萨最后归宿，都要流向法身，与法身合一，而"法身"却是非虚假的实体。

把这个问题说得最清楚的，还是《喻疑》。

《喻疑》讲到法显译出《大般泥洹经》的盛况后说：

此经云：泥洹不灭，佛有真我，一切众生，皆有佛性。皆有佛性，学得成佛；佛有真我，故圣镜特宗而为众圣中王；泥洹永存，为应照之本。②

《喻疑》之作，主要是为支持《大般泥洹经》的这一主张，僧叡对它的欣喜拥护之情，跃然纸上。"佛有真我"是实体，"泥洹永存"也是实体，众生"皆有佛性"也是实体，这样一来，般若就不再单纯成为破除世惑的工具了，而且有了确切地可以照得的实体，一切宗教修习，不再是在"空"中打旋，而是有了理想的目标可以实现。象僧叡辈长期思索，在《法华》中也得不到完满答案的人，问题一下子全都解决了。他详细地说明了这个过程：

---

① 《出三藏记集》卷 8《自在王经后序》。

② 《出三藏记集》卷 5《喻疑》。

什公时虽未有《大般泥洹》文，已有"法身"。经明佛法身即是泥洹，与今所出，若合符契。此公若得闻此"佛有真我，一切众生皆有佛性"，便当如白日朗其胸衿，甘露润其四体，无所疑也。何以知之？每至苦问，佛之真主亦复虚妄，积功累德（按：此四字疑是注文羼入），谁为不惑之本？或时有言，佛若虚妄，谁为真者？若是虚妄，积功累德，谁为其主？如其所探，今言佛有真业，众生有真性，虽未见其经，证明评量，意便为不乖。而亦曾问：此土先有经言："一切众生，皆当作佛"（按：此大概指竺法护译籍），此云何？答言：《法华》开佛知见，亦可皆有为佛性；若有佛性，复何为不得皆作佛耶？但此《法华》所明，明其唯有佛乘，无二无三，不明一切众生皆当作佛。皆当作佛，我未见之，亦不抑言无也。①

这段话，反映了一个重要情况："佛"作为法身，是否是真实的存在？与此有关，众生是否皆有佛性？这是当时佛教理论界普遍关注的重大问题，在鸠摩罗什与其门徒之间，也有反复的讨论。鸠摩罗什的哲学是坚定不移地反对任何实体存在的，他的方法论又使他从不坚持任何肯定的意见，所以他始终不置可否，但倾向则是否定的。僧叡设想鸠摩罗什会因闻得《大般泥洹经》的说法，"便当如白日朗其胸衿"云云，其实正是僧叡自己的心情。

总之，僧叡关于佛教思想史的评述，既反映了他本人的前后变化，也与当时全国佛教形势的发展相吻合。鸠摩

① 《出三藏记集》卷5《喻疑》。

罗什统一魏晋以来的般若学说，历来的评价都是非常高的。但人们却很少注意到，他也是使般若学窒息了的主要代表。佛教理论的一个新的领域，即《涅槃》的法身佛性说，正从否定鸠摩罗什的般若学中兴盛起来。佛教的般若学时代结束了，由《涅槃》打开缺口，走向了南北朝的一个多方面发展的阶段。

佛教的这一思想上的转折，当然有深刻的社会原因。仅就当时整个的社会思潮言，玄学本无派已经衰落，而崇有派则比较盛行。本无派冲击了道德观念和社会权威。统治阶级不可能长期满足于清谈，更不会容忍那种动摇一切权威、蔑视封建宗法、门阀士族礼法和秩序的言行占统治地位；而社会上的绝大多数人，也不能长期处于象般若宣传的那种空幻无实、悠悠无望的生活状态。换句话说，不论从哪个角度，恢复权威，树立对生活的信心，成了一种普遍的要求。而在继续动荡不安的社会中，要确立起这样的信心，采取宗教信仰的形式，就成了最方便易行的方式。

关于这种要求，在佛教文献中有很确凿的反映。姚兴作《通三世论》，谘询鸠摩罗什说：

> 三世一统，循环为用，过去虽灭，其理常在。①

这是反对把三世因果说成是虚假不实，要求“其理常在”的：

① 《广弘明集》卷18《通三世论》，《四部丛刊》本。

过去未来，虽无眼对（不是眼所直接能见），理恒相因。①

鸠摩罗什的回答是：

（过去、未来）不得定有，不得定无。有无之说，唯时所宜耳。②

这是坚持他的中观般若的一贯主张。但全文的始终，却充满“雅论大通”、“甚有佳致”之类的字眼，并着重批判了那种否认三世因果实有之说，以为“去来定无，此作不通”。③ 这是社会需要业报轮回，以保障宗教信仰的实在性，所以即使象鸠摩罗什，也不能不作一定的让步。

尤其值得注意的，是姚兴在《答安成侯姚嵩》中，对当时流行的般若学所提出的尖锐批评。

然诸家通第一义，廓然空寂，无有圣人。吾常以为殊太逕廷，不近人情。若无圣人，知无者谁也。④

这个圣人指的当然是佛教圣人。僧肇在《表上秦主姚兴》中，全文引了这段话，然后兴奋地说：

实如明诏！实如明诏！夫道恍惚窅冥，其中有精。若无圣人，谁与道游？顷诸学徒莫不踌躇道门，怏怏此旨，怀疑终日，莫之能正。幸遭高判，宗徒懔然，扣关之俦，蔚登玄

① 《广弘明集》卷 18《通三世论》，《四部丛刊本》。
② 《广弘明集》卷 18《答后秦主姚兴书》。
③ 《广弘明集》卷 18《通三世论》。
④ 《广弘明集》卷 18《答安成侯姚嵩书》。

室。真可谓法轮再转于阎浮，道光重映于千载者矣。①

佛之作为超人的神圣的真实存在，就这样被最后明确地确定下来了。与此几乎同时，在庐山的慧远，则致力于对神不灭的宣传，并同鸠摩罗什在有无实体方面开展了辩论；在此稍后，则有南方以道生为首的对涅槃佛性说的阐扬。旧的般若学思潮，在社会需要的变动中，不可避免地被淘汰了。虚幻而冷漠的抽象哲理，为更容易激发人们的宗教热情和实在信仰的理论所代替。

(三)僧肇

僧肇是鸠摩罗什门徒中对以后的影响最大、声望最高的一个。他卒于东晋义熙十年(414 年)，一般认为他活了 31 岁，也有人认为是 41 岁。据僧传说，他是“京兆人，家贫，以佣书为业，遂因缮写，乃历观经史，备尽坟籍。志好玄微，每以《庄》、《老》为心要”。“后见旧《维摩经》，欢喜顶受，披寻玩味，乃言：‘始知所归矣。’因此出家。”② 说明僧肇是在把《庄》、《老》同《维摩》沟通起来，以推动玄学新发展的整个思潮中崭露头角的。

僧肇著作多种，而以《肇论》著名。《肇论》主要由四篇论文组成，即《物不迁》、《不真空》、《般若无知》、《涅槃无名》。它们最早见于南朝宋明帝(465—471 年) 时陆澄所

---

① 载《肇论》。

② 《高僧传》卷 7《僧肇传》。

选《法集》目录；至南朝陈时，又收入了《宗本义》而成今本《肇论》。《宗本义》的真伪难辨，但基本思想与僧肇的其它诸论并无矛盾。中外学者对《肇论》中的《物不迁》、《不真空》、《般若无知》三篇无怀疑，但多有怀疑《涅槃无名论》为后人伪作的，然而根据尚不充分。从总体看，《肇论》是一个完整的体系，它以般若为中心，对当时玄学所讨论的一些主要问题，也是佛教哲学上的基本问题，作出了总结性的回答。他把神学问题和认识论问题紧密结合起来，以高度抽象的理论形式，系统地表达出来，标志着中国佛教的神学理论和当时的玄学水平达到了一个新的阶段。它的哲理性强，语言文字精炼，是佛教经论中不多见的。因此《肇论》引起国内外学者的普遍瞩目，甚至形成一种专门的学问。

在中国历代都有对《肇论》的注疏，但它们多从自己所宗的佛教思想去作解释。后来的注释中不免加入了唯识、华严、禅宗等的内容。本来，以注疏经典的方式发挥注疏者的思想，是中国自秦汉以来的一种经学传统，治学者不可单纯依赖这类注释去理解经典本文。所以一般研究者都懂得把注释者的思想同文本的主张加以区别。对《肇论》的研究也应该如此，其后出的注释作为参考则可，当作权威性的依据则不可。要准确地评价《肇论》的内容，应该充分考虑僧肇所处的社会思想文化条件和他的理论来源。

在鸠摩罗什的门徒中，僧肇年纪最轻而又有文才。他的宗教哲学对秦王的诔词最多，为当权者统治服务的倾向

特别浓厚。当时就全国看，玄学已由贵无派的推崇《老子》，转向了崇有派的发挥《庄子》，庄学成了在两晋僧侣中也很时髦的学问。《高僧传》本传说到僧肇"尝读《老子·德章》，乃叹曰：'美则美矣，然期栖神冥累之方犹未尽善。'"① 这其实也是反映了当时整个社会思潮的转变。对于研究《肇论》的形成过程，都是不可忽视的。

就佛教内部言，当然要从鸠摩罗什那里接受理论资料。但同僧叡的广博不同，僧肇接受的主要是《维摩经》的思想。《肇论》中引用的经论并不少，甚至除了鸠摩罗什的译籍外，还有支曜、竺法护等人的，除了鸠摩罗什介绍的中道般若外，还有《道行》、《放光》般若等。但是，就根本上讲，他是用《维摩经》去会通其它经论的。此经之被鸠摩罗什重译，足以说明社会对它的重视程度，僧叡作过《毗摩罗诘提经义疏》，现已不存；道生有注，鸠摩罗什本人也有注。在非僧侣中的知识阶层，也广有市场。僧肇对于《维摩经》特别看重，是风气使然。他对《维摩经》的注解汪洋恣肆，发挥极多，《肇论》中讲得简略模糊处，从《维摩经注》中大都可以得到澄清。他的《维摩注》应看作《肇论》的组成部分。

《肇论》开首是《宗本义》。不论是否为僧肇本人所作，但思想体系是属于僧肇的般若观点的。此章的中心，在于将般若和"智巧"（沤和）统一起来：

---

① 《高僧传·僧肇传》。

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。

据他看来，作为“大慧”的般若，必须包含两个方面的内容：第一是“般若”自身，它的任务是体认“诸法实相”，而“实相”即是“性空”，所以它的作用在“处有而不染”，“不厌有而观空”，此亦简称之为“慧”为“智”；第二是“沤和”，它的任务是“适化众生”，所以被列为“涉有”之门，而它的作用，即在于“观空而不证”。“沤和”意译为“方便”，① 亦简称为“权”。“沤和”与“般若”的统一，亦称“权慧(智)”。所谓“一念之力，权慧具矣”，就是要求在运用般若的任何一念中，都必须权慧等具，不可偏废。

这种思想在任何般若经类中都有，但把它讲得如此明确，则出于鸠摩罗什的门下。僧叡以“权智”概括般若，昙影用二谛解释“中道”，其宗旨相同。而《宗本义》以“权慧”二字归纳《肇论》的基本内容，同僧肇的整个思想也是完全相应的。《维摩注·问疾品》中说：

> 权智，此经之关要。

在解释“不思议解脱”时又说：

> 夫有不思议之迹显于外，必有不思议之德著于内。覆寻

① “沤和”义见本书第一卷，第四章，第二节。

其本，权智而已。①

智慧远通，方便近导，异迹所以形，众庶所以成；物不无由，而莫之能测，故权智二门，为不思议之本也。②

从这个方面比较，《宗本义》没有脱离《肇论》的基本思想，但未能把《肇论》在理论上的主要特性表达出来。比如讲到涅槃的地方，即过于简单：

泥洹尽谛者，直结尽而已。则生死永灭，故谓尽耳，无复别有一尽处耳。

这种强调灭生死，反对在生死之外去另找“一尽处”的主张，诚然包括在《肇论》之中，却远不能概括《涅槃无名论》的丰富性。

但就其余四论③言，却呈现出一个很完整的体系。

1.《物不迁论》

《物不迁论》的宗教目的，在于论证佛教提倡的因果不失，修佛可成。这是在般若空观占据佛教理论统治地位，与当时佛教信仰又急需普遍推行之际，必须优先给予确立的原则。前已说过，姚兴写《通三世论》，明圣人实有，也是为了这个目的。

但这里涉及到的理论问题，也是庄学所讨论的。《庄

①② 《维摩诘所说经注》卷6《不思议品》。

③ 《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》。

子·德充符》中引仲尼对兀者王骀的评论说：

> 死生亦大矣，而不得与之变；虽天地覆坠，亦将不与之遗。审乎无假，而不与物迁，命物之化，而守其宗也。

僧肇关于"物不迁"的命题，实借用《庄子》。这段话照郭象的解释，生死为大变，人若能顺之而变，即可达到"我"之不迁：

> 体乎极数之妙心，故能无物而不同。无物而不同，则死生变化，无往而非我矣。故生为我时，死为我顺；时为我聚，顺为我散，散聚虽异，而我皆我之。

这样，在死生的聚散变化中，亦即体现有一个永恒不变的"我"在。《大宗师》也说：

> 夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣，然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下而不得所遁，是恒物之大情也……又况万物之所系而一化之所待乎？

郭象解释的大意说，变化之力，其大无外，想逃遁是不可能的；想系住使之不变，更是愚昧的表现，"故向者之我，非复今我也，我与今俱往，岂常守故哉"！然而，形、生、老、死，都是"我"的变化形式，"四者虽变，未始非我"，只要象"圣人"那样，"游于变化之途，放于日新之流，万物万化，亦与之万化，化者无极亦与之无极"，"则何时而

非存哉”！

郭象解释的庄子之学，认为万物在变化，人生也在变化；人不能超脱于变化之外，更不能对变化有所作为，唯一的出路，是承认变化，顺应变化，“玄同万物而与化为体”，此即可以“独与天地精神往来”，求得“我”的永存。就限于这个基本思想来说，《物不迁论》是与之近似的。因为僧肇也反对脱离变化的世间，去寻求另外一个寂静的世界。《物不迁论》中提到的“交臂非故”、“庄生之所以藏山”、“有力者负之而趋”，以至于“吾犹昔人、非昔人也”等等，都明显地脱胎于《庄子》或郭象的注。但是，在回答哲学基本问题上，二者却有不少差异：

第一，《庄子》的命题是“不与物迁”。物是迁流不停的，这是前提；我不得不随之而变，且只能在变中保存“我”的永在。僧肇则以“物不迁”为命题，它的重点在论证物本身就是不变的，所变的仅是昧者自造的假象。这样，就把庄学的自足于精神上的逍遥，直接指向了对客体世界真实性的否定，唯心主义的理论更彻底了。

第二，郭象断定，“与化为体”，即可达到“我”向永在的过渡，所依靠的主要是“齐生死”“一是非”的相对主义。《物不迁论》则着重于从运动与静止的关系上来加以论述，诡辩论的成分固然加重了，但理论的兴趣也更浓了。因此《物不迁论》的一开始，就驳斥“有物流动”之说。“有物流动”，本是“人之常情”，在佛教中叫做“诸行无常”，是小乘借以确立悲观主义人生观的基石之一，鸠摩罗什称之为

"般若初门"。僧肇所谓"声闻悟非常以成道，缘觉觉缘离以即真"，指的就是这一"无常"之理，对于佛教实践的重要意义。因此，《物不迁论》显然也是对小乘无常说的一种清算。他对于各种佛经之所以大讲"无常"，认为是"微隐难测"之言："若动而静，似去而留"。《物不迁论》的理论就是集中论证这八个字的。

僧肇首先指出：

> 夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静；我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。

就是说，根据都是"昔物不至今"这一同样的现象，却得出了或动或静两个完全相反的结论。原因在哪里呢？

> 动而非静，以其不来；静而非动，以其不去。

"不来"指过去物已经流逝，所谓"人命速逝，速于川流"，由此证明事物是有变化的。"不去"指"事各住于一性"，始终不会变易，所以唯有静止。

从这里可以看到，僧肇在客观上揭示了运动的内在矛盾：既是动的，又是静的。接下来他就批判了"动而非静"说：

> 既知往物而不来，而谓今物而可往。往物既不来，今物何所往。

主动者既已认识到"往物而不来"，那即意味着"往物"只存在于过去时态，而不存在于现在时态；据此应该得出"今

物”只能存在于现在时态，而不会流往过去时态的结论，不应该坚持“今物”还会成为过去的观点。

> 何则？求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今……如此，则物不相往来，明矣。

据僧肇看来，承认事物有变迁者的错误，就在于没有看到“昔物不至今”的后面，包含着“昔物自在昔”、“于向未尝”。它不是什么都没有了，倒是永存不失的。过去之物如此，现在之物如此，未来之物也是如此。此即谓之“各性住于一世”：

> 言往不必往，古今常存，以其不动；称去不必去，谓不从今至古，以其不来。

僧肇的这种观点，已大大超出鸠摩罗什的思想范围。鸠摩罗什从来不提倡有什么“古今常存”之理，更没有“各性住于一世”的提法。在理论形式上，这倒更象郭象之说。郭象主张：

> 物各有性，性各有极。

这个“极”是指界限言，当然包括物在生存时态上的限制；“性”即是“有”，“有”即不能为“无”，所以也就是“古今常存”。然而此论的最切近的来源，恐怕还是姚兴。姚兴在

说明“三世”有时讲：

喻若足之履地，真足虽往，厥迹犹存。①

“往”即是“过去世”，“犹存”之“迹”，即是不迁之“性”。僧肇的创造，在于把这个譬喻进一步理论化了。

但这个理论本身却是完全错误的，因为他用以论证“物不相往来”的理由，是不能成立的：

今若至古，古应有今；古若至今，今应有古。今而无古，以知不来；古而无今，以知不去。

他用“今而无古”和“古而无今”来证明“物不相往来”，事实上，任何具体事物都不能割断自己的先后联结。旧的事物消亡了，新的事物生成了，新旧之间有着本质的区别，这是无可怀疑的。但是，由辩证法看来，这种新旧的交替，乃是“作为联系环节、作为发展环节的否定”② 而实现的。否定是扬弃，而不是割断。新事物要继承旧事物中的某些成分；旧事物中会包含成长为新事物的因素，这是发展的普遍规律。由此可见，用以支持“物不迁”这一形而上学命题的主要依据，在僧肇看来，是不证自明的，可以共许的；而实际上，这个依据本身，恰巧就是僧肇的一种偏见。

《物不迁论》的重点在论证“不动”，但并不否认运动也

---

① 《广弘明集》卷18《通三世论》。

② 列宁：《哲学笔记》第 214 页，人民出版社 1956 年版。

是一种存在。僧肇说：

寻夫不动之作，岂释动以求静？必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静；不释动以求静，故虽静而不离动。

这好象是要把动静从绝对对立中统一起来了，所以说“动静未始异，而惑者不同”。但这样统一，不是客观事物自身所具有的，而是由观察者主观强加于事物的。他在调和大乘般若经论中时常强调的“法无去来，无动转”的观点，同小乘佛籍提倡的以“非常”悟道这两种相矛盾的说法时讲：

言去不必去，闲人之常想；称住不必住，释人之所谓往耳；

是以言常而不住，称去而不迁。

意即，佛经有时讲常住不动，有时讲往来无常，乃为了排除世俗人关于“常”与“非常”的观念，而并非当真有这样的区别。

斯皆导达群方，两言一会，岂曰文殊而乖其致哉？

这里使用的方法，就是《大智度论》中提出的“对治悉檀”；用以说明的观点，就是《中观》提倡的不着二边行“中道”，似乎是无是无非，抹杀一切差别。

然而僧肇的论述并没有仅仅停留在这个水平上。他的特色是：

谈真有不迁之称，导俗有流动之说。虽复千途异唱，会

归同致矣。

流动只是为了导俗用的假说，属于“俗谛”；“不迁”才是唯一的真理，亦即真谛。所以说到底，不动才是世界的本质，也是圣人达到的境界；而流动则是世人的假象，只是圣人用以开导世人的手段。所谓“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周”，都是以流动为假象，以静止为本质，由主观捏合而实现的，同事物自身在发展过程中固有的动与静、连续与中断的对立统一，完全不可同日而语。

最后，《物不迁论》谈到了这一形而上学理论在宗教实践上的运用：

是以如来功流万世而常存，道通百劫而弥固。

这是指佛的功德是不朽的：它以迁流不息的形式出现，而它的本质始终不变。

成山假就于始篑，修途托至于初步，果以功业不可朽故。

这是讲凡人是可以借助“功业不朽”的特性，使积功累德成为可能。这个说法就成了与以后“顿悟”说相对立的“渐悟”说的基本根据。①

佛教的宗教实践，在于去恶从善，去垢转净，包括着

① 僧肇是首先明确提出“渐悟”而反对“顿悟”的。他在《维摩注·问疾品》中说：“群生封累深厚不可顿舍，故阶级渐遣，以至无遣也。”《物不迁论》中也有这一思想：“苟万动而非化，岂寻化以阶道？”

一个宗教修习的问题，这是佛教因果论的一个基本要求。《物不迁论》的最后归宿，即在这里：

果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔灭；果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣。

此中“果不俱因，因不来今”，本是来源于《中论》的提法，因果不能俱时存在，所以因中无果，果中无因，因不至果，果不因因，以此得出“因”不生“果”的“无生”结论。但僧肇却作了改造。他所涉及的，仅仅是把因果区分开来，以证明“因因而果”，即因能生果。其所以“因”能生“果”，是在于“因不昔灭”，即佛教通常所谓的业力不失；但是一旦生“果”，则“因不来今”，说明“业”已得“报”，“因”对现在即不再发生作用了。这样，他就用“物之不迁”支持因果不灭，以因果不灭论证了三世因果的必然性，和修习成佛的可能性。似乎非常玄虚的理论，却为宗教信仰提供了实际的用处。

2.《不真空论》

《不真空论》讨论的是般若的对象问题，或者说，以般若的观点，如何认识世界的本质问题。“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣”，就是开宗明义所作的回答。

按佛教的一般说法，“无生”是菩萨修行达到七地时所获得的一种特殊智慧，也叫做“无生忍”。据说，此际在精神上已消灭一切分别，连主体和对象、智慧与真理的区别

都不存在了，故以后也称为根本无分别智。因此，这样的“无生”，乃是佛教认识论所要达到的一种神秘的精神境界。《中论》中另有“不生”之说，属于“八不缘起”中的最关键的一“不”；它在《观三相品》详细论述了“生生”者“不生”的思想。这样的“不生”，则是佛教认识所要体验的真理，所以又变成了认识的对象。

僧肇在《不真空论》中讲的“无生”，与“至虚”、“无”或“性空”等并提，也主要是作为般若的认识对象来运用的，即要求用般若这种特殊智慧去契合作为般若对象“至虚无生”的“真谛”。

据此，僧肇首先为般若智慧的特点，作了一个比较明确的规定：

至人通神心于无穷，穷所不能滞；极耳目于视听，声色所不能制。

意思是：般若的智慧(神心)是无穷的，所以不受任何有限的对象所制约；非耳目视听所达到的范围，也不为客观声色等所限制。一句话，般若认识的基本特征，就是不以直接呈现于感官面前的客体作为对象，它完全不同于世俗的认识对象。僧肇接着说：

夫至虚无生者……有物之宗极者也。

“有物”指一切存在物，即现象界；“宗极”是标准的玄学用语，也为这个时期的佛教义学所普遍采用，它含有本原、本质、本体、真理、最高目的等义，这里主要是本体的意

思。就是说，作为般若对象的“至虚无生”，乃是一切现象的普遍本体，《不真空论》就是通过论述“至虚无生”同“有物”之间的关系，来确立起般若性空的世界观。

为此，僧肇总结了当时讲述般若的三个主要流派，那就是我们已经讲过的心无宗、即色宗、本无宗。

僧肇受郭象的庄学影响是无疑的，但二者也有很大的不同。作为一种不谴是非的处世哲学来说，郭象是提倡“无心”的，而且以此作为解《庄》的钥匙。他的《庄序》称庄子为：

> 知无心者也。夫心无为则随感而应，应随其时，言唯谨尔，故与化为体，流万代而冥物，岂曾设对独遣而游谈乎方外哉！

这显然是反对超然世外，或与当权派不合作，而是要求人们“与化为体”，“应随其时”的顺世态度。象他对《人间世》、《大宗师》、《应帝王》等作的题解，都是以这种“无心”为纲领。

从僧肇看来，当时流行的般若学，以及以郭象的庄学为主的玄学，都没有正确解决“有物”与“宗极”的关系问题。他认为，必须做到“即物之自虚”，使“物不能累其神明”。所以“即物之自虚”，也就成了《不真空论》全部论述所要达到的理论结论。

“即物之自虚”的含义有二：一是承认“物”也是一种“有”，二是此物之“有”的性是“虚”，这两个含义必须并

重：

寻夫不有不无者，岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎？诚以即物顺通，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易。

作为“真谛”的“不有不无”，并非要把处于生灭有无中的万物从认识中排除出去，而是既承认“万物”以生灭有无形式的存在，又要认识到这种存在的假而非真。所以僧肇强调：

非无物也，物非真物；物非真物，故于何而可物？

这种“物非真物”就成了万物的两重性。这两重性是万物自身具有的，而非可以随意取舍的。所以说：

万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。若有不即真，无不夷迹，然则有无称异，其致一也。

据此，他既反对“杜塞视听”，企图从耳目感性上涤除万物的作法，也反对“宰割以求通”，用理性分析破除“色”的观念的作法。

僧肇用“有不即真”来解释佛教的二谛说：

第一真谛，无成无得；世俗谛故便有成有得。

“成”指客观世界的可以成立言；“得”指主观世界可以映得万有言。就是说，从真谛看，世俗的客观世界和主观世界

都不能成立；从俗谛看，则都可以成立。此二谛的名称，有真有伪；就内容言：

真谛以明非有，俗谛以明非无。

但就二谛之“理”言，却没有差别，无非表明万物自身“真而非有”、“伪而非无”，或者说：

言有是为假有，以明非无，借无以辨非有。

总而言之，言“真”是指万物的性空本质，言“伪”指万物的象形存在。透过万物的象形，看到万物的性空，宣布一切存在都是虚伪的，这就是二谛的统一，亦谓之“不真空义”。

现在的问题是：怎样证明世界的本质是伪而非真呢？《肇论》重点讲了两个理由。

第一，同常识和“缘起”相矛盾。

夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？……若有不能自有，待缘而后有者，故知有非真有。……夫无则湛然不动，可谓之无。万物若无，则不应起；起则非无，以明缘起，故不无也。①

由此表明，僧肇对“有”、“无”这对范畴本身，完全作了割裂的理解。他进一步解释说：

若应有，即是有，不应言无；若应无，即是无，不应言有。

① 《肇论·不真空论》，“若有不能自有”作“若有不自有”，今从影宋本。

"有"与"无"都是互相绝对排斥的。

事实上，"有"指存在，"无"指非存在，可以说是一切概念范畴中最抽象的一对，所以黑格尔在他的逻辑学中表达那种从抽象到具体的概念运动，就以"有"、"无"作为开端。然而这种抽象所反映的，实质上是真实事物在运动过程中的生灭变化，黑格尔把它们作为对立面，统一在"变"的概念中，是符合辩证法的。然而，在僧肇看来，凡"有"必须是"常有"，凡"无"必须是"湛然不动"，使有、无完全脱离开事物的具体运动。把有、无完全放置在事物的运动之外考察。这样的观点本身就是错误的。然而，此种观点也不单是他个人的。最典型的认为"有"即"常有"的坚持者，是佛教小乘有部的所谓"三世恒有"。般若学派，包括鸠摩罗什的中观般若，反对有部的这一根本命题，揭露了它的理论矛盾，但同时走向了另一极端：既非"恒有"，即是"假有"。所以理论前提仍然是以"真有"为"常有"的。

从表面上看，僧肇反对这样的永恒的有和"不动"的"无"。因为这样的有无同人的常识相违背，信徒们难以接受，也与佛教的"缘起"说不一致。在一定限度内，"缘起"说同常识是相容的：

有不自有，待而后有。

所以"无"也非"湛然不动"，而是灭后仍然有生。但僧肇由此得出了他的荒谬的结论，既然没有"常有"，不存在"不动"的"无"，所以万物既不可言有，亦不可言无。人们通

常认为万物存在或不存在，都只是一种假说，而非真实的状况，这样就造成了：

第二，名实无当。

夫以物物于物，则所物而可物；以物物非物，故虽物而非物。是以物不即名而就实，名不即物而履真。

用物的名称强加给物，那末凡是被指名的，都可被称为物；用物的名称加给非物，那末它虽然被加上物之名，而实际上不是物。因此，物不是由于它有了物之名就符合于它的实；物之名也不因它加给了物它就是真实的。他认为如果真有其“物”，可以使人们给它以物的名称，则人们给予这个物（所物）以“物”的名称（可物）是可以成立的；但人们给以“物”的名称的东西，原是“非物”，则虽然称它为“物”，实际上它还是“非物”。所以他说：

夫以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。是以名不当实，实不当名，名实无当，万物安在！

这种揭示矛盾，来否认世界的真实性和认识世界的可能性，同鸠摩罗什揭示主观同客观的矛盾，以完成他们不可知论，在方法上是一致的。只是僧肇运用了名实这对中国哲学史上惯用的范畴，采取了民族形式，更容易打动中国的信徒群众。

《不真空论》在于阐述客体自身的“不真”而“空”，这同郭象以来，玄学强调在主观认识上的无心而“顺物”，同汉

魏以来般若学的否认一切的倾向，都有不同。这对佛教的社会实践和宗教实践也有新的意义。同郭象一样，僧肇是坚决反对脱离现实社会，逃遁于丛林的。他在《不真空论》的开头说：

> 圣人乘真心而理顺，则无滞而不通；审一气以观化，故所遇而顺透。

此话明显地源于《庄子·大宗师》：

> 彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。

而思想则与郭象通，郭象在曲解庄子的重“游方之外”，而轻“游方之内”的主张时说：

> 圣人常游外以弘内，无心以顺有，故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若……是故睹其与群物并行，则莫能谓之遗物而离人矣；睹其体化而应务，则莫能谓之坐忘而自得矣。

此亦即谓之“至理”。这里讲的“无心”，僧肇名之为“真心”，亦即般若之智；郭象所谓“至理”，“顺有”，指内外一理，均在“体化而应务”；僧肇称为“理顺”，指道俗为一，感化众生。“一气”，郭象注之为“皆冥之，故无二”；僧肇则说“物我同根，是非一气”，都是要求泯灭一切差别的意思。至于“体化”和“观化”，在内容上是相近的，均指用无差别的观点作为处世应务的方针。

然而，从另一方面说，僧肇比起郭象在必然性面前的顺天应时、自满自足却显得主动积极。同其他般若学的僧

侣一样，僧肇也是靠佛教吃饭的，但比起其他玄学僧侣，宗教的热忱也更高一些。他在此论的最后讲的：

圣人乘千化而不变，履万惑而常通。

这个“不变”而又“乘千化”的“圣人”，正是出于慈悲度世的动机才出现的，这也就是僧肇关于“佛身”的思想。而从世俗人来说，要达到成佛的目的，进行宗教修习，也只有在实际的社会生活中才能完成，所以又说：

然则道远乎哉？触事而真，圣远乎哉？体之即神。

最后，是关于《肇论》世界观的基本性质问题，也是《肇论》研究中颇有争议的问题：如果世界只是假的，这个“假”的世界是怎样出现的？《不真空论》有一个很简单的说明：

《中观》云：物无彼此。而人以此为此，以彼为彼；彼亦以此为彼，以彼为此。此彼莫定乎一名，而惑者怀必然之志。然则彼此初非有，惑者初非无。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知万物非真，假号久矣。

这里的一套无彼无此之说，受庄学的影响也非常明显。从僧肇看来，具有彼此差别的事物，其实只是人们的“惑者”的主观分别，客观上并没有什么彼此差别的事物。由于人们从一开始就在无此无彼的性空中给予了彼此的名称，于是千差万别的世界就出现了。因此，世界是人的名相概念的产物。僧肇是从这个角度判定我们所生活的世界是假而非真的。

关于名相概念创造世界万物的主张，僧肇多有重复，在《维摩经注·问疾品》中还专门谈了这一创造过程：

我为万物主，万物为我所……有我，我所，则二法自生；二法既生，则内外以形；内外既形，则诸法异名；诸法异名，则是非相倾；是非相倾，则众患以成。

据此，僧肇有时也说，“名”在名“形”，但“形”的本源，实在人对“我”与“我所”的分别，故此“形”亦即“名相”之“相”，指人的主观表象。

僧肇的这些说法，与僧叡对世界本源的解释是一致的，同鸠摩罗什介绍的中观学派思想也基本吻合。因此，对僧肇引经所说的“甚奇世尊，不动真际，为诸法立处”，也只能作这样的理解：“不动真际”即是空无所有，或曰“毕竟空”；由惑者所怀的“必然之志”，建立起现实纷然杂陈的世界来。用更明确的语言来表达，即是：

法本非有(即不动真际)，倒想为有(即建立诸法)。①

从这个意义上，而且仅仅从这个意义上说，僧肇的佛教哲学，是纯粹主观唯心主义的。

类似“不动真际，为诸法立处”的提法，在僧肇的论著中出现过多次，他在解释《维摩诘所说经·观众生品》所谓“从无住本立一切法”时，作了更详细的议论：

心犹水也，静则有照，动则无鉴。痴爱所浊，邪风所扇，

① 《维摩诘所说经注》卷6《观众生品》。

> 涌溢波荡，未始暂住，以此观法，何往不倒？譬如临面涌泉，而责以本状者，未之有也。倒想之兴，本乎不住，义存于此乎？①

这是把“不住”理解为“心”的不停顿活动，由此引起“倒想”，由倒想而生世界。但接下去他还说：

> 一切法从众缘会而成体，缘未会，则法无寄；无寄则无住，无住则无法。以无法为本，故能立一切法也。②

此则是用“无法”即性空来解释“无住”——一切有法，皆众缘所成，当众缘未成，即是无法，所以因缘所成诸法，必然要以“无法”为根本。这样，“从无住本立一切法”。③

在同一段文字中的这两种解释，并不是割裂的。僧肇继续说：

> 若以“心动”为本，则有有相生，理极初动，更无本也；若以“无法”为本，则有因无生，无不因无，故更无本也。无住故想倒，想倒故分别……则万法斯起。④

这样“心动”与“无法”都成了万法之本，使“不住”具有了两重本质属性：以世界本为“无法”，所以“心动”才能把世界之“有”建立出来。

在《般若无知论》中的另一个类似命题：

> 《放光》云：不动等觉而建立诸法。《放光般若经·诸法

---

①②③④ 《维摩诘所说经注》卷 6《观众生品》。

等品》有云：

不动于等觉法为诸法立处。①

意思差不多，仍然是主观精神可以建立世界。有所不同的是，这里的“等觉”是指佛慧，即无差别的那种智慧，亦即是“以无心意而现行”的意思。从本质上说，不动等觉所建立的诸法，只是一种权变，所以也是虚假不实的。因此，“不动等觉而建立诸法”，只是“从无住本立一切法”的特殊表现，即不是由“凡心”来建立世界，而是由佛慧来建立，因此，这并不影响僧肇的主观唯心主义性质。

3.《般若无知论》

《般若无知论》所讨论的，是佛教的特殊的认识论。这种认识论从般若经中发端，遂为一切大乘经论和大乘派别所信奉。早期的般若学派，重点都放在理应如何看待以“五阴”为代表的世俗世界上，而对于用以观察这一世界的般若智慧自身，则很少专门论述。但基本原则已经有了，即以“智”观空，以“权”涉有，二者不可相无。至于鸠摩罗什在竺法护传播的真俗二谛基础上，又提出了“一切智”、“道种智”和“一切种智”之说，使般若智慧的规定性更丰满一些，但它的特殊性质，尤其是与世俗人的认识和佛教定慧中的认识，究竟有什么联系，有什么不同，仍存在各种

---

① 《放光般若经》卷 20《诸法等品》。

异义。当《般若无知论》被送到庐山以后，慧远“亦好相领得意，但标位似各有本，或当不必理尽同矣”。① 刘遗民向僧肇的提问，无疑也表达了慧远与僧肇的分歧。

同样，《般若无知论》讨论的问题，也不限于佛教的内部。《老子》以“无知无欲”教民，早已提出“涤除玄览”的认识原则；《周易》用“无思”、“无为”释“易”，《庄子》为“无知”提出了重要的理论根据：

> 吾生也有涯而知也无涯，以有涯随无涯，殆已。已而为知者，殆而已矣。②

所以在以“三玄”为经典依据的时代里，探索“无知”的问题始终是一大热门。僧肇的《无知论》，也正是玄学所普遍关注的论题。

《庄子·人间世》中有言：

> 闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。

《般若无知论》一开论则肯定确有一种“无知知”，超越于“有知知”并与之对立起来：

> 夫有所知则有所不知。以圣心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知。故经③ 云：圣心无所知，无所不知。

此中的“有所知”，或简名“知”，或称“惑智”，是指人的世

---

① 《肇论·刘遗民书问附》。

② 《庄子·养生主》。

③ 《思益梵天所问经》卷 1：“以无所得故得；以无所知故知。”

俗认识而言；所谓“无知”、“不知之知”，或简称“智”，或“圣智”，系指佛教的般若智慧。因此，“知”与“无知”的对立，就成了两种认识论的对立。僧肇的《般若无知论》中，力图说明佛教般若(圣智)和通常人的认识(惑智)不同。他认为通常人所讲的认识，只限于对现象世界作片断的、虚幻的认识。而且这个现象世界本身就是虚幻不真实的，是人们主观意识造成的假象。凡“知”都是有限的，所以说“有所知则有所不知”，这并不错。但认为，由于“有所不知”，即一定达不到“无所不知”，那就否认了认识能力的无限性。最后，由“知”之不可能达到“无所不知”，乃把“无知”当作通向“无所不知”的桥梁。

恩格斯说得很清楚：

> 人的思维是至上的，同样又是不至上的，它的认识能力是无限的，同样又是有限的。按它的本性、使命、可能和历史的终极目的来说，是至上的和无限的；按它的个别实现和每次的现实来说，又是不至上的和有限的。①

僧肇把“有所不知”与“无所不知”绝对对立起来，而去追求一种“无知”的特殊认识，其理论错误，即在于否认现实世界的客观真实性，教人追求一个所谓超现实的精神世界。他的认识论是为论证他的彼岸精神世界而建立的。

---

① 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第126页，人民出版社1972年版。

据此，僧肇通过“知”与“智”的差别，以九重问答的方式，论证唯有“无所知”才能“无所不知”。

这里所说的“无所不知”或“一切知”，原文是“萨云若”，鸠摩罗什或意译为“一切智”、“一切种智”。一指认识的深度，一指认识的广度，是说这种智，只有佛那样的认识者才能达到洞察一切的境界，有了这种智，即无所不知。世俗的“知”总是以“有”为实，从根本上就是颠倒的，所以只能是“惑智”；世俗的“知”，以其有限的生涯和有限的感官能力，不可能认识无限的事物，所以只能处于“有所不知”的状况。般若“无知”所要完成的，就是世俗“知”所不能完成的这种超世俗的“认识”。

般若圣智的第一重任务，是由般若认识的特殊对象所规定的。这个对象即是“不真空”中的那个“空”。这里则叫做“真谛”，或“无相之真谛”：

> 圣人以无知之般若，照彼无相之真谛。

以及难者引经所谓：

> 不得般若，不见真谛。

都是这个意思。这个“无相之真谛”，既被作为般若认识的独特对象，那么，就具有诸法实体的意义，而这样的实体，世俗的“知”是无法达到的。因为按僧肇的说法，“取相故名知”，真谛无相，使俗知无相可取，所以只能成为不可认识的。从这个意义，而且仅仅从这个意义上说，僧肇的哲学体系又是客观唯心主义和不可知论的。

僧肇同样用“真谛非所知”，以证明“真智亦非知”。这一论证是《般若无知论》的基础理论部分，在刘遗民致僧肇书中称之为“以缘求智之章”，说它“婉转穷尽，极为精巧，无所间然矣”。① 实际上这一章也是古今争讼最多的一部分。它的论证大意是这样的：

难者认为，既然般若以真谛为对象，“真谛则般若之缘也。以缘求智，智则知矣”。佛教讲的“缘”，泛指一切条件。世俗认识无不以“所缘”为条件，主体客体二者发生关系才能有认识作用。主体与客体发生关系，要具有一定的条件，有的要一种条件，有的要有多种条件。可是佛教的“真谛”不同于世间的任何具体的东西，不是一般认识的主体所把握的对象。般若以真谛为“所缘”，所以亦不应异于世俗之“知”。针对难者的这一意见，僧肇回答：

> 以缘求智，智非知也。

为什么呢？首先是引经为证：

> 《放光》云：不缘色生识，是名不见色。又云：五阴清净，故般若清净。

所谓“不见色”，就是“即色是空”，表示般若智慧与世俗所见完全不同，原因在于般若智慧并不象世俗认识那样需要以“色”为“缘”而产生，此即谓之“不缘色生识”。佛教般若之所以能达到“至虚无生”的境界，全在于“五阴”本身即是

---

① 《肇论·刘遗民书问附》。

“至虚无生”，此即谓之“五阴清净，故般若清净”。“清净”即指“性空”、“无相”、“真谛”、“至虚无生”等。唯有“惑智”才以色等为认识对象，被“色”等对象所左右；般若如果勉强说它也有认识的对象，这个对象即“真谛”的性空，而此种“真谛”显然不是一般认识所能见到，所以它也不能作为“所缘”而存在。“真谛”既非“所缘”，那就足以说明“智非知也”。

既然难者主张“以缘求智，智者知矣”，把般若看成世俗认识论过程中的“能知”一面，把“五阴”看成是“所知”的一面，“所知即缘也”，如是般若的特殊认识沦落成了一般世俗认识。对此，僧肇批判说：

> 夫知与所知，相与而有，相与而无。相与而无，故物莫之有；相与而有，故物莫之无。

此中“相与而无”，指般若言，其特点在于“能”、“所”全属“无生”、“无相”。“相与而有”指“惑智”，即以五阴为“缘”而生诸“识”活动。所以又说：

> 物莫之无(惑智)，故为“缘”之所起；物莫之有(圣智)，故则“缘”所不能生。“缘”所不能生，故照（指般若神秘直观作用)缘而非知；为“缘”之所起，故“知”、“缘”相因而生。是以“知”与“无知”生于“所知”矣。

僧肇认为“惑智”与“圣智”的性质迥然不同。以“缘”为所知而生诸识，此即谓之“知”；不为“缘”所生而仍有神秘直观的作用，此即谓之“无知”。

然而从“知”与“所知”的关系判定般若与真谛的关系，正如我们把般若智慧当作认识，将性空当作认识对象一样，僧肇看来，都是为了方便人们的理解而做的假说，因此，当他从“所知”的角度，否定“真谛”为“所缘”、般若为“知”之后，接着又批判用“知”与“所知”来解释般若与真谛的说法：

> 夫所知非所知，所知生于知。所知既生知，知亦生所生。所、知既相生，相生即缘法。

“知”与“所知”在世俗认识论的范围内，是互相对待，互为条件的。这种互为条件，即是“缘法”，即有条件、有生灭的存在。

> 缘法故非真，非真故非真谛也。故《中观》云：物从因缘有，故不真；不从因缘有，故即真。今真谛曰真，真则非缘。真非缘，故无物从缘而生也。

所引《中论》有“因缘所生法”，即是假名故不真之说，但没有“不从因缘故即真”的说法。“真则非缘”，是僧肇为了证实另有一个“真”体存在而作的发挥。这样，凡“假”都是因缘所生，“真”则不受条件制约，它是绝对，因而也不能成为由“知”所制约的“所知”：

> 是以真智观真谛，未尝取所知。智不取所知，此智何由知？然智非无知，但真谛非所知，故真智亦非知。而子欲以“缘”求智，故以智为知。缘自非缘，于何而求知？

由此可见，僧肇认为真谛“无相”，故不能为“知”所取；真谛是非“所知”，故不能构成“知”的对象；真谛是不受任何限制的绝对，不能以“知”为存在条件。换言之，“真谛”是不可“知”的，所以只能以“无知”知之。真谛的不可知性，造成了般若的“无知”性。但僧肇还进一步强调，般若之“无知”，并非“‘知’无”。它不但不是象“木、石、瞽”那样的无知无觉，而且是大大优于有知有觉，只有否定知觉，才能达到的这种高深的认识。所以般若“无知”的更确切提法，应该是“无知”，即无世俗之“知”。

这样一来，僧肇就在对世俗认识的彻底否定基础上，重新提出了完全可以体现“真谛”的另外一种认识。同样，世俗知觉根本不可能把握的那个“真谛”，亦可为般若之“无知”所照鉴：

> 是以般若可虚而照，真谛可亡而知，万动可即而静，圣意可无而为。

这样，他的认识论就成了神秘主义的，而不再是不可知论。这种神秘主义也表现在般若圣智的第二个任务上：遍知一切个别事物。

小乘佛教幻想能够遍知一切事物，他们企图通过禅定修习达到的所谓“五通”，就是这种思想的表现。至于大乘，更幻想一种“三达”、“六通”，把佛的认识范围，推到了无限的领域，完全不受空间、时间的限制。据他们说，达到佛的境地，就消灭了禅与非禅的区别，那无限的认识

能力，不再象小乘禅定中那种有意识的活动，而是与佛体合一，成了佛的属性，即佛教宣称所谓“法身”能够以无心行而感应众生万物的说法。

僧肇显然接受了这类思想，所以把“无所不知”作为“圣智”的另一个当然品格：

> 圣人虚其心而实其照，终日知而未尝知也。故能默耀韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥者矣。

这种“玄鉴”、“独觉”的本领，都是出于它有“实照”、“终日知”的能力。因此，般若又非撇开现象界的万事万物而独存的另一种认识。僧肇所谓“俯仰顺化，应接无穷，无幽不察”，就是指“圣智”也需要实现于万有的领域：

> 智虽事外，未始无事；神虽世表，终日域中。

甚至规定它“和光尘劳，周旋五趣，寂然而往，泊尔而来，恬淡无为而无不为”。

“无为而无不为”是僧肇对于“无知而无所不知”的进一步补充。这不是随便套用老庄的述语，而是有确切内容的。他在答刘遗民问中更把二者连用：

> 圣智无知而无所不知，无为而无所不为。①

就是说，一切智中又有两项规定：其一是“无所不知”，按佛教的本意，主要是知其本身和一切众生的三世因果以及对佛教的觉悟程度和成佛条件等；其二是“无所不为”，主

---

① 《肇论·答刘遗民书》。

要是按照众生的不同状况，采取相应的引度手法，以诸种通神，创造奇迹，一直到精通与众生共同生活所需要的诸种技能。

但是，这种“无所不知”、“无所不为”的基本内容，以及它们是怎样在一种完全无思无虑、无动无作的状态中实现出来，僧肇谈的不多。这些方面，在佛教的大乘经典中，象《法华》、《维摩》，甚至大、小品《般若》，都有记述。僧肇所集中指出的，只是般若的无所不知、无所不为的功能，即在于它的“无知”、“无为”的性质。“无知无为”可以“寂”或“虚”来概括；“无所不知”、“无所不为”则以“用”或“实”或“动”来表示。“寂用”、“虚实”、“动静”之间的关系问题，就变成了《般若无知论》中讨论的第二个大问题。僧肇解决这个问题的原则是：

> 用即寂，寂即用。用寂体一，同出而异名，更无无用之寂，而主于用也。是以智弥昧，照逾明；神弥静，应逾动。

刘遗民向僧肇提出问难，就集中在对这一关系的理解上。为什么静寂而有动用，且“用、寂体一”？

> 今谈者所疑于高论之旨，欲求圣心之异：为谓穷灵极数，妙尽冥符耶，为将心体自然，灵怕独感耶？若穷灵极数，妙尽冥符，则寂照之名故是定慧之体耳；若心体自然，灵怕独感，则群数之应固以几乎息矣！①

① 《肇论·刘遗民书问附》。

这是个二难推理：按《般若无知论》所说，般若圣心的性质有两种可能：其一是“穷灵极数，妙尽冥符”，此“灵”指无相之“真谛”，“数”则指万有的现象；“尽”指穷尽万有，“符”指契合真谛。就是说，假若般若既能穷尽万有，又能冥符真谛，那么，所谓“寂”与“照”(亦即是“用”)的关系，无非是“定慧”的另一种称谓而已。因为“定”即是“寂静”，“慧”则指观照。这种“定慧”的修习，乃是获得智慧的一种方法，并仍然以主客的对立为前提，据此，般若之智亦只是“知”的一种，而非“无知”。第二种可能是，“心体自然，灵怕独感”。按般若学派的通常解释，“自然”即是“无”或“无性”，“灵怕”指般若独立孤存不与外界万有接触而又具有潜在的灵感知觉的状况，所以说它“独感”。这就使得般若之智与世界万有割断了联系，使它失去了解脱众生的宗教作用，导致“群数之应固以几乎息矣”的意外的结局。

这样，问题就深入了一步：

> 谓宜先定圣心所以应会之道：为当唯照无相邪，为当咸睹其变耶？若睹其变，则异乎无相；若唯照无相，则无会可抚。①

意思说，“圣心”的对象是只指“无相”，还也包括处于变化中的万有？如果也包括万有，万有则不是“无相”；若只指“无相”，“圣心”即不能接触万有，还有什么“无所不知”、

---

① 《肇论·刘遗民书问附》。

"无所不为"可言？这些都是在理论上不能回避的。

按刘遗民的主张：

> 圣心冥寂，理极同无，不疾而疾，不徐而徐。是以知不废寂，寂不废知，未始不寂，未始不知。①

刘氏认为圣心不是"寂"而"无知"，而是"寂"而有"知"。正象定慧那样，以其心之虚寂，所以能体察入微，无所不知。此种"知"的功能，尤其表现在"抚会"（与外界接触）、"应机"（与众生的根机相应）、"睹变"（见三世因果等）上。

刘遗民要追问，为什么它既唯以真谛无相为对象，而又能遍知千变万化的虚假世界？"无知"与"无所不知"、"无相"与"有相"是怎样统一起来的？

《般若无知论》中对此是有过解释的。它说：

> 缘所不能生，故照缘而非知。

说明圣智的特点，是不受"所缘"的限定，却有照"所缘"的作用。由此可以推出，仅在其不受"所缘"的限定这点上叫作"非知"，但就其能"照缘"的作用言，则不但不舍万有，亦且"无所不知"。《般若无知论》中还说：

> 内有独鉴之明，外有万法之实。万法虽实，然非照不得，内外相与以成其照功，此则圣所不能同用也。内虽照而无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无，此则圣所不能异寂也。是以《经》② 云：诸法不异者，岂曰续凫截鹤，夷岳盈壑，然

① 《肇论·刘遗民书问附》。

② 《般若波罗蜜经》卷 22："诸法无相，非一相，非异相。"

后无异哉？诚以不异于异，故虽异而不异也。

这是说，般若的“独鉴之明”虽不受“外有”之“万法”的限制，却要通过“外有万法”去观照“万有之实”。“万法”是“异”，是假象，“万法”之“实”即是“不异”，是“无相”。当说诸法是“无相”、“不异”时，并非是“续凫截鹤，夷岳盈壑”，人为地使其同一；恰恰由于“万法之实”本来就是“不异”的，所以能从诸异之中看到“不异”之“实”，面对“诸异”而“不异”。然而，这样的“无相”之“实”，是世俗之“知”所不能把握的，所以说它“非照不得”；而由此所得之“真智”，即与世俗之“知”不同，所以又说“虽照而无知”。据此，般若既能遍知一切，又能从一切中观照到它们的真谛：遍知一切事物的个性同契合于一切事物的普遍性是统一的；正由于它没有世俗的“知”，所以能完成般若之“智”，无知与无所不知也是统一的。

这里涉及佛教的宗教认识论一个根本问题。认识论是解释、说明主观的认识能力、作用与客观世界的关系的一种学问。佛教大乘空宗极力区别世俗认识与般若认识的不同。世俗认识，只能获得世俗世界的一时一地一事一物的知识，这种知识不能使人获得最高、最完备、永恒、普遍的总体认识。获得这种认识，靠“知”是不行的，只能靠“般若”。般若不负责解决世俗社会上一时一地一事一物的知识，而是指出一条道路，教人以寂照的直观体认无相的真理。因此，般若这种认识，不同于一般世俗人的所谓知识。而现实世界中一切具体的知识，无不被无所不包的寂照所

统摄。僧肇在《答刘遗民书》中反复说明这个道理。他还特别指出刘遗民所以发生疑难的根本原因在于

> 似谓无相与变其指不一，睹变则异乎无相，照无相则失于抚会。然则，即真之义惑有滞也。①

事实上，“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”，“是以照无相，不失抚会之功；睹变动，不乖无相之旨”，“岂复真伪殊心，空有异照耶”？换句话说，僧肇的“无知论”，即是以“物不迁”、“不真空”作为出发点的。

《答刘遗民书》还从“圣心”与“凡心”的差别上，以说明般若无知的原理：

> 夫有也无也，心之影响也；言也象也，影响之所攀缘也。有无既废，则心无影响；影响既沦，则言象莫测。言象莫测，则道绝群方。道绝群方，故能穷灵极数。穷灵极数，乃曰妙尽。妙尽之道，本乎无寄。夫无寄在乎冥寂，冥寂故虚以通之；妙尽存乎极数，极数故数以应之。数以应之，故动与事会；虚以通之，故道超名外。道超名外，因谓之无；动与事会，因谓之有。

这里讲的“心”是先从本体上说：“有无”等现象，都是由心体所派生的；再从认识上说：语“言”和表“象”等心识活动，又都来自“有无”等现象。这是世俗世界和世俗认识的情况。“圣心”则与世俗认识论的心迥然不同，它“不有不无”，既不派生“有无”，也不为“有无”所左右，因而也非

---

① 《肇论·答刘遗民书》，《正》卷 45 作“或有滞也”，今据影宋本。

“言”“象”所测。“言象莫测”，既指圣心之不可认识，也指其不受“言象”所限制，不以言象为认识工具。

因此，认识之超出“言”“象”的范围，就成了“圣心”不同于凡“心”的另一个主要点。由此为因，即可获得“穷灵极数”的能力。在这里，僧肇通过对“穷灵极数”的分析，进一步用“无寄”说明“无知”，用“冥寂”说明“真谛”，用“虚以通之”说明“无知”与“真谛”的关系；又用“妙尽”说明“无所不知”，用“极数”说明“一切法”，用“数以应之”说明“无所不知”对于“一切法”的关系。其结论依然在于阐明其无知而无所不知，并明确指出“圣智”之所以称之为“无知”，唯在于“道超名外”，即既不需要概念，也不需要表象，是神秘主义的直观。《答刘遗民书》说：

> 圣人空洞其怀，无识无知，然居动用之域，而止无为之境；处有名之内，而宅绝言之乡；寂寥虚旷，莫可以形名得。若斯而已矣。

假若用僧肇概括《维摩诘经》内容的两个字来表达，亦只是“权”与“智”耳。为什么一个寂静空虚的精神实体，会自己动起来与物相会，并成为无所不知无所不为的？这是“不可思议”的。

然而，就僧肇这一思想的来源说，亦有所本。他在《维摩经注·观众生品》中说：

> 七住得无生忍已后，所行万行，皆无相无缘，与无生同体。无生同体，无分别也。真慈无缘，无复心相。心相既无，则泊然永寂。

他这里讲的“七住以上”，即是修习菩萨行达到所谓“无生忍”阶段以后，能够运用“无生忍”的观点去观察事物，则无所分别。这种无所分别，表现于主观上，即是无“心相”；客观存在物则不再成为引生诸识活动的条件。这是佛教宗教修习上的根据。

其次，也还有庄学的说法。《维摩诘所说经注·问疾品》中说：

> 夫有由心生，心因有起，是非之域，妄想所存，故有无殊论，纷然交竞者也。若能空虚其怀，冥心真境，妙存环中，有无一观者，虽复智周万物，未始为有，幽途无照，未始为无。故能齐天地为一旨，而不乖其实；镜群有以玄通，而物我俱一。物我俱一，故智无照功；不乖其实；故物物自周。

这样的“冥心真境”而又能“智周万物”，说到底，无非是“齐天地”、“一有无”、“物我俱一”。

总之，《般若无知论》提出了两种完全对立的认识论：一种是以客观物质世界为对象的，通过人的生理感官能够反映的认识，佛教谓之世俗的认识，被简称为“知”；一种是以无相真谛为体认对象的，只有在否定(或超越)世俗认识基础上，才能观察到的认识，亦即般若的认识，被称为“无知”。“无知”是以否定世俗“知”的意义上命名的，是超越世俗认识的另外一种直观神秘主义的宗教认识论。

僧肇提倡的那种认识论，又有两个方面：其一是圣智自身的无言无象，既不需要形象思维，也不要逻辑思维，而它面对的对象，则是无相真谛，也就是佛教大乘普遍宣

扬的“无生忍”或“无分别智”，即精神上的绝对无差别境界。其二是能够遍知一切事物的个性，但不作是非曲直上的分别，对于现实中的差别，等一以观之，由此与庄学的“同天人、均彼我”相接。

两种对立的认识论和般若无知的两个方面，说明也有两个对立的世界存在。一个是世俗“知”所认识的世界，是“心”的派生物，完全虚假，由此引出的认识，也是全部荒谬。一个是般若“无知”所认识的世界，它不以人“心”为转移，是最真实的存在，所以叫作“真谛”，又由于它不能在“心”中形成任何形象，所以又叫作“无相”。僧肇看来，这两个世界同两种认识虽然是水火不相容的，但仍应该是统一的：排除了世俗之“知”，即可看透假象世界的无相真谛，亦即达到般若之无知。般若无知是用否定世俗之知的办法，以达到破除世界的假象，把握世界真谛的目的；反过来，再用把握了的世界真谛去观察万有，解脱众生，为其宗教实践服务。

不难看出，《般若无知论》的基本错误，首先在于它对世俗认识的否定；否定它的可靠性和它的具有真理性。它是对现实生活和人们改造世界的能力丧失信心的表现。它人为地分裂了现象和本质的真正统一，把二者绝对对立起来：现象只能是假象，而不能表现本质，因此，人的正常认识也不能通过现象去把握本质。这是僧肇制造两种认识、两个世界的认识论根源。且不说现象是本质的表现，即使“假象的东西”，也“是本质的一个规定，本质的一个

方面，本质的一个环节……假象是本质自身在自身中的表现”，① “例如：河水的流动就是泡沫在上面，深流在下面。然而就连泡沫也是本质的表现。”② 正由于僧肇把现象与本质割裂了，所以他追求现象之外的另一种本质，即所谓“无相真谛”，从而导出了宗教的彼岸世界。最后，是僧肇坚持佛教把世界一切现象都宣布为假象的偏见：

> 你们把世界的全部丰富性都包括在假象里面，而你们又否认假象的客观性!!③

4.《涅槃无名论》

《涅槃无名论》写于鸠摩罗什死后。不久，僧叡对般若的信仰，经由《法华经》而转向了《涅槃经》，标志着佛教思潮开始了一个新的转折。太约在此稍前，姚兴写了《答安成侯姚嵩》，发表了他对于涅槃的观点。此答中有关涅槃之说，有两个要点，其第二点是我们已经引述过的：

> 若无圣人，知无者谁也?④

主张“佛”确是一种达到了涅槃的真实存在。第一点则说：

> 夫众生之所以流转生死者，皆著欲故也。若欲止于心，即不复生死；既不生死，潜神玄漠，与空合其体，是名涅槃耳。既曰涅槃，复何容有名于其间哉!⑤

① 列宁《哲学笔记》第 111 页，人民出版社 1956 年版。
② 列宁《哲学笔记》第 108 页，人民出版社 1956 年版。
③ 列宁《哲学笔记》第 109 页，人民出版社 1956 年版。
④⑤ 《广弘明集》卷 18《答安成侯姚嵩书》。

僧肇以“涅槃无名”作论，实本于此。《高僧传》本传说此论是僧肇为纪念鸠摩罗什所作，从论本身看不出来。他在《表上秦主姚兴》中，说他在鸠摩罗什门下十有余载，“涅槃一义，常以听习为先”，① 似乎是说他接受过鸠摩罗什的涅槃之说，但继之强调：

> 肇才识暗短，虽屡蒙诲喻，犹怀疑漠漠。

这是一种有礼貌地批评鸠摩罗什的说法，同僧叡在《喻疑》中记鸠摩罗什没有把涅槃讲清楚，完全是一个意思。因此，按其《表上秦主姚兴》中所述，此论不过是用佛教般若空宗的观点去迎合并发挥姚兴的“无名之致”。

《涅槃无名论》“九折十演”，九重问答加《开宗第一》，共十九章，主要讨论了五个问题：从如何看待涅槃之分为“有余”、“无余”开始，重点论述涅槃是“有”还是“无”的问题，由此涉及到涅槃之作为法身的存在，涅槃与众生的关系，以及涅槃的悟得及其渐、顿等。这些问题，虽然纯属于神学的领域，但由于它们关系到佛教全部认识和实践的最终目标，所以涉及的方面仍然很广，理论性依旧很强。从这个意义上也可以说，《涅槃无名论》是对整个《肇论》的归纳，也是僧肇一生学说的总结。他在此论中所阐述的基本思想，在他的其它著作中，尤其是《般若无知论》和《维摩诘所说经注》中，大都可以找到，有许多重要地方，连文字都是相同的。可见他发挥姚兴的见解，并非出于简单

---

① 《肇论·表上秦主姚兴》。

的迎合，也是他自己思想酝酿成熟了的结果。不过此论在表达上比其它论注要清楚明白，逻辑结构也更加严密系统。这样，玄远冥漠的味道相对地减少了，宗教粗鄙之气，迎合门阀士族的世俗化倾向则显得增多起来，所以用玄学的标准去衡量，反而觉得浅显。这许是此论不太为学术界重视的原因之一。

早期佛经译涅槃为泥洹，意译为灭度。借用老庄的术语，亦称“无为”。

> 无为者，取乎虚无寂寞，妙绝于有为；灭度者，言其大患永灭，超度四流。①

这是僧肇给涅槃无名论的定义。它的要点有二：一是“大患永灭”，指不再受生死流转的限制，超越于世俗世界之外，这也是佛教各派所共同承认的，二是“虚无寂灭”，“妙绝于有为”。僧肇关于涅槃的思想特点，不在于提倡超脱于世俗的“有为”世界，而在于它肯定有一个“虚无寂灭”，但并不脱离“有为”世界的“无为”世界。

僧肇把他的涅槃说归之于“无名”，在于“无名”一词最能完满地表达“无为”的本质属性。

> 涅槃非有亦复非无，言语道断，心行处灭。

这也就是说，“无名”并不是空洞无物，而指的是不可以世俗认识，不能用语言文字表达，不宜作任何分别的那种精

---

① 《肇论·涅槃无名论》。

神实体。据此，他开宗首先观察了所谓“有余涅槃”和“无余涅槃”的分别。认为

有余者，谓如来大觉始兴，法身初建……至能出生入死，与物推移，道无不洽，德无不施，穷化母之始物，极玄枢之妙用，……将绝朕于九止，永沦太虚，而有余缘不尽，余迹不泯，业报犹魂，圣智尚存，此有余涅槃也。

也就是指“佛”有无限智慧神通，能够无限制地进行自觉觉他活动的那个方面。其所以还有这类神通活动，是因为佛的业报还未完成，“余缘未尽”，所以叫做“有余”；而又因为他即将与最后世俗世界告别，“永沦太虚”，所以叫作涅槃。即所谓“万累都尽，而灵觉独存”，还有一种潜在的智照作用存在。至于“无余涅槃”，“谓至人教缘都讫，灵照永灭”。“灭身以归无”，“绝智以沦虚”，简称“灰身灭智”。它是

内无机照之勤，外息大患之本，超然与群有永分，浑尔与太虚同体……其犹灯尽火灭，膏明俱竭。

在“无余涅槃”，则是作为潜在的智照作用也不复存在了，做到了彻底的灭尽，也称之为“无”。这本是见诸于小乘经籍的传统主张。僧肇对此传统主张表示反对，他认为“涅槃”既是不可言说的，即不应分之为二，“而曰有余、无余者，良是出处之异号；应物之假名耳”。如果把有余、无余这种区别，不是看作“假名”而当作“实有”，即是以“生”、“灭”、“有”、“无”等“名”来考察“无名”的对象，是不可能

达到真如的，所以僧肇在《涅槃无名论》中即以“有名”作为他驳斥的对立面。

《位体》章中说，正由于涅槃是“玄寂绝言”的，则“其为称也，因应而作；显迹为‘生’，息迹为‘灭’，‘生’名有余，‘灭’名无余。然则‘有’、‘无’之称，本乎无名，无名之道，于何不名”？然而“无名”究竟是指一种存在状态还是指根本不存在？僧肇回答说

> 惑者睹（佛）神变，因谓之“有”；见（佛）灭度，便谓之“无”。

实际上

> 有无之境，妄想之域，岂足以标榜玄道而语圣心者乎？

所以涅槃既不可言“有”，亦不可言“无”。

> “有”、“无”之数，诚以法无不该，理无不统。然其所统，俗谛而已。

这样，他就直接把“真谛”定义为“涅槃”，把“俗谛”定义为“有无法”。

> 何则？有者有于无，无者无于有。有无所以称有，无有所以称无。然则有生于无，无生于有……有无相生，其犹高下相倾① ……然则有无虽殊，俱未免于“有”也。

由此，僧肇确定的涅槃之体为“非有非无”，既非用“有无”可以说明，但也不是说在“有无之外，别有一有而可称”。

---

① “有无相生，高下相倾”，出于《老子》第二章。

谓之:“不出有无”,“不在有无”。①按:“非有非无”之说,即是“不生不灭”的另一种表达方式,本是般若学派公认的见解。《中论》的观点停留在世界真谛的不可认识、不可言说上,僧肇则从佛教神学认识论推衍到佛教神学本体论,肯定有一个“非心所知”的“妙存”存在。而这个“妙存”即是超越于俗谛“有无”而达到“非有非无”的真谛的存在,而且主要是以佛的“法身”形式存在。

僧肇的涅槃说,与他的“法身”说始终结合在一起。僧叡曾说:

> 佛法身即是泥洹。②

僧肇也沿袭这个说法,认为

> 非理不圣,非圣不理,理而为圣者,圣不异理也。

因此,圣、理不异的法身就是涅槃的化身,涅槃则是一种精神的本体。

关于法身的思想,僧肇在《维摩诘所说经注》中多有论述。他把“法身”当作大乘佛教的整体范畴,不但同涅槃等同起来,也包括了佛教的其它最高精神实体范畴,如般若、真谛、菩提、佛国等。因此,对于“法身”的论述在僧肇的宗教神学世界观中占有重要地位。

> 法身无生而无不生。无生,故恶趣门闭;无不生,故现

---

① 《肇论·涅槃无名论》。

② 《出三藏记集》卷5《喻疑》。

身五道也。①

这是说，“法身”不会再有趣向三恶道的思想情欲，但又要显迹于三界五道之中。这一基本规定，首先给佛的存在划定了一个范围，佛究竟是超越于世俗之外，还是处于众生之中？

> 夫至人空洞无象，应物故形。形无常体，况国土之有恒乎？夫以群生万端，业行不同，殊化异彼，致令报应不一。……然则土之净秽，系之于众生，故曰“众生之类是菩萨佛土”也。②

这个说法，本自《维摩诘经》。但《维摩诘经》没有给予明确解决：假定人与人所处的生活条件，都是由人自身的业报所定，那么，作为万能的佛又起什么作用？僧肇在这里解释说：

> 或谓土之净秽系于众生者，则是众生报应之土，非如来土，此盖未喻报应之殊方耳。尝试论之，夫如来所修净土，以无方为体，故令杂行众生同视异见。异见，故净秽所以生；无方，故真土所以形。若夫取其净秽，众生之报也；本其无方，佛土之真也。岂曰殊域异处，凡圣二土，然后辨其净秽哉？③

这一解释，坚持了《维摩诘经》反对在五道众生、秽土杂行之外，另有什么佛国净土之说，因而在僧肇那里看不到有关西天净土的信仰；同时他还进一步将佛的活动限制在提

---

① 《维摩诘所说经注》卷 1《佛国品》。

②③ 《维摩诘所说经注》卷 2《佛国品》。

供无确定的方所，以保证净者自净，秽者自秽，各自因果流转，因此，这样的“佛国”不过是对“虚空”的神秘化，而神秘的佛则成了“虚空”的另一种称谓：

法身者，虚空身也。①

然而，“虚空”一经被神秘化而为“法身”，同时也具有了“无生而无不生，无形而无不形”② 的神通，它能够“在天而天，在人而人。”③ 随着无限众生的需要而神通变化。再联系到《物不迁》中的“不迁”、“不真空”中的“空”，《般若无知》中的“无知”，以及作为成佛之道的“菩提”等等，都成了这种“法身”所固有的属性：既可以作为真谛存在，成为般若、菩提的对象，又可以作为般若、菩提的化身，成为无所不为的主体；既是湛然不动的彼岸世界，又是唯有通过此岸世界才能得以表现的存在。

《涅槃无名论》用以论述涅槃性质的，就是这样的法身。

夫涅槃之为道也，寂寥虚旷，不可以形名得；微妙无相，不可以有心知。超群有以幽升，量太虚而永久。……弥纶靡所不在，而独曳于有无之表。④

这里所指涅槃的超越于有无动静的现象界和形名“有心”的认识范围，以及它的“永久”而“靡所不在”，就是按“法身”作出的规定：

---

①②③ 《维摩诘所说经注》卷 2《方便品》。

④ 《肇论·涅槃无名论》。

何者？本之有境，则五阴永灭；推之无乡，而幽灵不竭。幽灵不竭，则抱一湛然；五阴永灭，则万累都捐。万累都捐，故与道通洞；抱一湛然，故神而无功。神而无功，故至功常存；与道通洞，故冲而不改。冲而不改，故不可为有；至功常存，故不可为无。①

这种“五阴永灭”而“幽灵不竭”，“神而无功，故至功常存”，正是“法身”的存在状况。因此，僧肇有时把涅槃即同“圣人”、“至人”并论：

> 夫至人虚心冥照，理无不统……所以处有不有，居无不无……故能不出有无，而不在有无者也。然则法无有无之相，圣无有无之知。圣无有无之知，则无心于内；法无有无之相，则无数于外。于外无数，于内无心，此彼寂灭，物我冥一，怕尔无朕，乃曰涅槃。

把“此彼寂灭，物我冥一”定为至人达到的境界，本是后期庄学的一种理想，在僧肇的论著中重复极多，《涅槃无名论》中亦反复过几次，象“即真则有无齐观，齐观则彼己莫二，所以天地与我同根，万物与我一体”之类，说明僧肇的理论始终没有离开玄学的外壳。但由于他把“至人”转化成佛，把“物我同根”解释为涅槃状态，他的玄学内容就完全成为佛教的了，在后期庄学的飘渺虚无的领域里，增加了遍在永存的无限神通。

不过需要强调指出，不论法身涅槃如何神妙，它之作

---

① 《肇论·涅槃无名论》。

为“理”的存在，不仅是“虚玄”的，也是遍在于“众生”之中的。《涅槃无名论》中引经说：

涅槃非众生，亦不异众生，
一切众生本性常灭，不复更灭。

这种说法，固然是复述《维摩诘经》之类的观点，坚持反对在众生之外，另寻涅槃境界的小乘主张，但由于僧肇过分突出地把“均天人，同一异，内视不己见，返听不我闻，未尝有得，未尝无得”当作涅槃的特性，以致很容易得出：只要达到不分彼此，不谴是非，则人人都可成佛，作为“神”而存在的“法身”，在人中间同样可以实现。僧肇笔下的佛，也总免不了后期庄学的色彩。

关于觉悟成佛的顿、渐之争，是中国佛教史上一个引人注目的问题。早在支道林，已经提出了“顿悟”之说。《世说新语·文学篇》注引《支法师传》讲：

法师研《十地》，则知顿悟于七住。①

这里讲的《十地》，当是竺法护译的《渐备一切智德经》。但支道林为什么要把“十住”中的第七住当作“顿悟”看待，有关文献没有说明。僧肇对“七住”的作用也特别看重，并有所刻画：

七住得无生忍已后，所行万行，皆无相无缘，与无生同体。无生同体，无分别也。②

---

① 《世说新语·文学篇》，中华书局影宋本。

② 《维摩诘所说经注》卷6《观众生品》。

"无生忍"亦称"无生智"，是指主体般若同客体真谛融为一体的那种精神状况，在僧肇那里，它的性质往往与法身相近，如说：

七住已上，心智寂灭。以心无为，故无德不为。①

而达到"心无为"，又被理解成为"法身"的事情，所以说：

既得法身，入无为境，心不可以智求，形不可以像取。②

但僧肇并不把"七住"视为顿悟的表现，反而认为这正是"渐悟"的结果。

僧肇所谓"寻化以阶道"，③ 就是渐悟的一种表达方式。《物不迁论》的任务之一，则是给渐悟以理论的证明。《涅槃无名论》进一步展开了顿渐的争论。它假设的"有名"者，是主顿的，可能与支道林的观点有联系。其主张的要点有二：一是从"断惑"上言：

万累滋彰，本于妄想；妄想既祛，则万累都息。④

这个目标当"二乘得'尽智'、菩萨得'无生智'"时，即可最终达到"理无余翳"。二是从证得涅槃无为而言：

无为大道，平等不二。既曰无二，则不容异心。⑤不体则已，体应穷微。⑥

①② 《维摩诘所说经注·佛国品》。

③ 《肇论·物不迁论》。

④⑥ 《肇论·涅槃无名论》。

⑤ 《正》本作"则不容心异"，今从影宋本。

意思是说，涅槃是一个不容分割的整体，若一旦觉悟，即应全体体得。僧肇也是从这两个方面加以驳斥："结（泛指一切烦恼，这里特指诸见、疑等对"理"的不明）是重惑"，若不经反复对治，"而可谓顿尽"，乃是对佛理的不得其解。由于人的智力不同，以致"断惑"有深浅，遂有三乘的差别，这就是"悟"必由"渐"的证明。尤其是，人们对于"有涯"的万物，已经难于穷尽，而"况乎虚无之数，重玄之域，其道无涯，欲之顿尽耶？"在这里，僧肇特别引用《老子》的话来支持自己的主张：

> 为学者日益，为道者日损。为道者，为于无为者也。为于无为而曰"日损"，此岂顿得之谓？要损之又损之，以至于无损耳。①

关于顿、渐的问题，外来佛籍极少谈及。菩萨十地，本是把佛教修习过程神秘化的产物，"七住"所得"无生智"，又是一种悟空的神秘直观，据说它本身只是一种短暂的飞跃，但这一飞跃，却是几经生死，长期修习才能实现的，因此，原来也不涉及顿渐对立的问题。支道林求顿悟于七住，目的在寻求庄周之逍遥；僧肇倡"渐悟"引《老子》为经典论据；稍后的谢灵运述道生的"顿悟"说，又实以"孔氏"之论作权威证明。这些现象说明，"顿、渐"的问题，从形式到内容，都属于中国本土所有。中国佛教史上出现的顿、渐问题的讨论乃是现实的社会关系的一种反映。

---

① 《肇论·涅槃无名论》。

第 三 章

东晋时期南方的佛教

第一节　东晋社会与佛教

东晋社会和文化思想

西晋末年，中原战乱相继，官僚贵族纷纷南逃。东晋政权就是在过江的北方士族和南方士族联合支持下建立的。东晋第一个皇帝司马睿（317—323 年在位）原为琅邪王，在“八王之乱”时受命为镇东大将军、都督扬江湘交广五州诸军事，永嘉元年(307) 从下邳（今江苏睢宁县西北）移镇建邺(后改建康)，愍帝继位，加左丞相，岁余进位丞相。在他即位后任命的高级臣僚中，琅邪士族王导（西晋太保王祥弟王览之孙）任宰相，王导从兄王敦都督江扬荆湘交广六州军事，时谓:“王与马，共天下”（《晋书·王敦传》)。此外，颍川庾亮，谯国桓彝等及其家族后代，如庾冰(亮弟)、桓温(彝子)、桓玄(温子)等，都是东晋朝廷中掌握实权的人物。在东晋政权建立初期，经过王导的劝导，

"江南之望"的纪瞻、顾荣首先表示拥戴司马睿，"由是吴会风靡，……渐相崇奉，君臣之礼始定"(《晋书·王导传》)。这样，东晋政权又得到江东世家大族的支持。但由于北来世家大族与江东世家大族在经济利益上存在矛盾，又因为在东晋政权中北方士族占有更大的政治优势，故南北士族地主集团存在着矛盾。然而因为二者在统治剥削农民方面，以及在对抗北方少数民族武装割据政权方面有共同的根本利益，所以他们尚能彼此联合，维持东晋偏安政权。在东晋朝廷中，士族控制一切，如当时人指出的那样："选官用人，不料实德，惟在白望，不求才干，惟事请托"；"举贤不出世族，用法不及权贵"(《通鑑》卷九十晋元帝大兴元年)。

在东晋存在的一百余年中，统治很不稳定。它始终受到北方少数民族统治集团的侵扰。其间虽几次出兵北伐，著名的有东晋初年祖逖(266—321)的北伐和后来桓温(312—373)的三次北伐，但皆由于统治集团内部的矛盾冲突而失败。淝水之战的胜利只是使东晋朝廷得以免除外部威胁。但东晋王室内部及王室与士族、中央朝廷与地方镇将之间不断发生斗争冲突。东晋初期，王敦任江州刺史，镇武昌，为垄断朝政，永昌元年(322)以诛元帝心腹刘隗为名，起兵攻下建康。元帝病死，明帝即位，下令讨伐，王敦病死，其军溃败。成帝时，王导与外戚庾亮辅政，咸和二年(327)拥有"锐卒万人"的历阳(今安徽和县)内史苏峻自淮南起兵，以讨伐庾亮为名，翌年攻入建康，并分兵

四处掳掠烧杀，后为荆州刺史陶侃等平定。孝武帝和安帝时，王室司马道子与司马元显控制朝政，“官以贿迁，政刑谬乱”，又崇信佛教，“用度奢侈，下不堪命”（《晋书·简文三子传》）。于是，南兖州刺史（镇京口）王恭和荆州刺史殷仲堪（？—399）先后两次（397、398年）举兵对抗朝廷。王恭败死后，桓玄（369—404）乘机据荆州上游，任都督荆江襄雍秦梁益宁八州军事、荆江江州刺史。

士族地主对人民的残酷压迫、剥削和他们内部频繁的斗争，给广大劳动人民带来无穷灾难。隆安三年（399）东东晋政府下令“发东土诸郡免奴为客者，号曰：‘乐属’，移置京师，以充兵役”（《晋书·简文三子传》），激起东土诸郡（今浙江一带）农民的反抗。五斗米道领袖孙恩（？—402）发动起义，“旬日之中，众数十万”（《晋书·孙恩传》），给江东士族地主和东晋朝廷以极大打击。孙恩败死，其妹夫卢循率众南据广州继续斗争，后兵败投水而死。

就在孙恩被击败之际，元兴元年（402）朝廷西伐桓玄，桓玄举兵东下、攻入建康、杀司马道子父子，翌年废安帝，即皇帝位，国号楚。元兴三年（404），桓玄被北府兵将领刘裕等人杀死。后安帝虽复位，但朝廷被刘裕控制。恭帝元熙二年（420）刘裕废晋建宋，东晋亡。刘宋以下历齐、梁、陈四个朝代，史称南朝。

东晋士族地主直接来自西晋，占有中央和地方的实权，争权夺利，互相倾轧。东晋的社会风气和文化思想也直接承袭西晋，玄学盛行，道教和佛教得到进一步传播。

东晋朝廷中不少大臣都崇尚玄学、清谈。传说“王丞相(按：王导)过江左，止道‘声无哀乐’、‘养生’、‘言尽意’三理而已”① (《世说新语·文学篇》)。王敦“雅尚清谈，口不言财色”(《晋书·王敦传》)。庾亮“善谈论，性好《庄》《老》”(《晋书·庾亮传》)。光逸，“避乱渡江，复依辅之(按：胡毋辅之)。初至，属辅之与谢鲲、阮放、毕卓、羊曼、桓彝、阮孚散发裸裎，闭室酣饮已累日。逸将排户入，守者不听，逸便于户外脱衣露头于狗窦中窥之而大叫。……遽呼入，遂与饮，不舍昼夜。时人谓之八达”(《晋书·光逸传》)。这种崇尚空谈，不拘礼节、败坏传统礼教的风气，也受到当时的抨击。如元帝时御史中丞熊远曾上疏说：

> 今当官者以理事为俗吏，奉法为苛刻，尽礼为谄谀，从容为高妙，放荡为达士，骄蹇为简雅……(《晋书·熊远传》)

在东汉末年黄巾起义失败后，道教曾一度处于比较沉寂的状态，中经魏晋，至东晋时又盛行起来，不仅在社会中下层拥有很多信徒，而且在社会上层的王公贵族中也有不少信奉者。据史书记载，东晋的哀帝（361—365 在位）“雅好黄老，断谷，饵长生药，服食过多，遂中毒，不识万机，崇德太后（按，即康献褚皇后)复临朝摄政。”(《晋书·哀帝纪》)在臣僚和士族中，晋废帝(海西公，365—371 在位）时任都督徐兖青幽四州诸军事、平北将军、徐州刺

① 魏嵇康撰《声无哀乐论》、《养生论》；晋欧阳建撰《言尽意论》。

史郗愔，与其弟郗昙信奉天师道(五斗米道)，“在郡优游，颇称简默、与姊夫王羲之、高士许询并有迈世之风，俱栖心绝谷，修黄老之术”(《晋书·郗鉴传》附郗愔传)。穆帝(344—361在位)时任右军将军、会稽内史的王羲之(王导从子)“世事张氏五斗米道”，“雅好服食（按：服食道教所制“仙药”)养性”，去职后，“与道士许迈共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山，泛沧海，叹曰：我卒当以乐死”(《晋书·王羲之传》)。其子王凝之，仕历江州刺史、左将军、会稽内史。孙恩攻打会稽时，僚佐建议加强防备，他不听，入静室祈祷，出来对诸将佐说：“吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。”因无备，被孙恩杀死。(《晋书·王羲之传》附王凝之传)孝武帝时任都督荆益宁三州军事、振威将军、荆州刺史的殷仲堪，“少奉天师道，又精心事神，不吝财贿，而怠行仁义，啬于周急”，“每云三日不读《道德论》，便觉舌本间强。”(《晋书·殷仲堪传》)与郗愔、王羲之过从甚密的道士许迈，字叔玄，丹阳句容(在今南京东部)人，家世士族，从鲍靓（原任南海太守）学道，后隐于余杭（今杭州西南）悬霤山，“往来茅岭(茅山）之洞室，放绝世务，以寻仙馆”。初采药于桐庐县(在今浙江省中部）之桓山，饵朮涉三年、时欲断谷。“常服气，一气千余息”。永和二年(346)移入临安西山，登岩采食灵芝，悠然自得。改名玄，字远游。著诗十二首，论神仙之事。其致王羲之书曰：“自山阴南至临安，多有金堂玉室，仙人芝草，左元放(按，三国时方士左慈)之徒，汉末

诸得道者皆在焉。”王羲之为他写传，述其灵异之迹甚多(《晋书·许迈传》)。许迈之弟许穆(一名谧)，简文帝时迁散骑常侍、护军长史，后辞官隐于茅山（在今南京东南）修道，“与杨义遍该灵奥”，据称“天降玉札，所授为上清真人”(《建康实录》卷九)。许穆之子许撰（一名毗)、许虎牙(一名融)、许翙亦学道。《茅山记》载，小茅山北有一小山，名雷平山，山西北有许穆修道之宅，后改为道观。(见《建康实录》卷九注)

东晋著名道士葛洪（283—343，或作283—363)，字稚川，丹阳句容人，祖系，吴大鸿胪。父悌，晋邵陵太守。葛洪以博学知名，尤好神仙导养之法。其从祖葛玄为道士，号曰葛仙公，以其炼丹秘术授弟子郑隐。葛洪初从郑隐学道，后师事南海太守鲍玄（按：应为鲍子玄，鲍靓字)。西晋末，因参加镇压石冰领导的农民起义有功，迁伏波将军。司马睿为丞相，辟为掾，因功赐关内侯。成帝时为司徒掾，迁谘议参军。闻交阯出丹，求为句漏令，至广州，刺史邓岳留之，乃于罗浮山炼丹。所著《抱朴子》内外篇七十卷，共一百一十六篇。《内篇》“言神仙方药，鬼悖变化，养生延年，禳邪却祸之事，属道家”；《外篇》“言人间得失，世间臧否，属儒家”(《抱朴子·外篇·自叙》)。葛洪为了迎合封建统治阶级的需要，提出改造民间流行的道教，建立官方道教的主张。主张把儒家纲常名教思想大量吸收到道教教义之中，对以往道教的神仙信仰进行系统整理，认为求仙长生者不仅要致力于炼丹、服药和“行气”

内修，而且说："要当以忠孝、和顺、仁信为本，若德行不修，而但务求玄道，无益也。"(《抱朴子·内篇·对俗篇》)此外，葛洪还著有《神仙传》十卷、《隐逸传》十卷及《金匮药方》、《肘后要备方》等。

道教在社会中下层拥有更多的信徒。西晋元康(291—299)年间，略阳、天水等六郡汉族和賨族(巴、氐)流民几万家，经汉川入益州(今四川)求食。略阳（治今甘肃天水东北）賨人李特兄弟① 率流民起义，太安元年（302）称益州牧，翌年败死，其弟李流即位，"蜀人多叛，流人大惧。"当时涪陵（今四川彭水）道教徒范长生"率千余家依青城山"，给李流以资助，"流军复振"(《晋书·李流载记》)。李流死后，李特子李雄即位，攻入成都，"以西山范长生岩居穴处，求道养志，欲迎立为君而臣之"，范长生固辞。永兴元年（304）李雄称成都王，"除晋法，约法七章"。范长生自西山乘素车入成都，李雄拜为丞相，尊称"范贤"。李雄接受范长生建议，即帝位，国号蜀(传三世至李寿，改国号汉)，复拜范长生为"天地太师，封西山侯，复其部曲不豫军征，租税一入其家"(《晋书·李雄载记》)。东晋永和三年(347)桓温平蜀，汉主李势降。翌年，蜀人隗文、邓定复反，立范长生之子范贲为帝。史载，因其父在时，"以

① 李特兄弟是否为道教徒，史无明载。《晋书·李特载记》载："汉末，张鲁居汉中，以鬼道(按：五斗米道)教百姓，賨人敬信巫觋，多往奉之。……魏武帝克汉中，特祖将五百余家归之。魏武帝拜为将军，迁于略阳，北土复号之为巴氐。"至少可以说，李特祖父时曾信奉五斗米道。

左道惑百姓，人多事之，贲遂有众一万”，后败被杀（《晋书·周访传》附周抚传）。汉末四川是五斗米道的发源地，两晋时期道教仍流行于四川广大地区。范长生可能是五斗米道的头目。

在今山东南部和江浙一带，是道教流行的另一个重要地区，东晋末年孙恩、卢循曾以五斗米道为号召领导农民起义。孙恩，字灵秀，琅邪（治今山东临沂北）人。其族“世奉五斗米道”，叔父孙泰、师事钱唐杜子恭，传其秘术，“愚者敬之如神，皆竭财产，进子女，以祈福庆”。会稽王司马道子流之于广州，广州刺史王怀之任其代理郁林太守。孝武帝“以泰知养性之方”召回，任徐州主簿，迁新安太守。在讨伐王恭的战争中，孙泰“合义兵，得数千人”，帮助朝廷。“黄门郎孔道、鄱阳太守桓放之、骠骑谘议周勰等皆敬事之，会稽世子元显亦数诣泰求其秘术。泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴（按：吴郡、吴兴、会稽）士庶多从之”。司马道子患其为乱，杀之。孙恩逃到海岛，聚徒众百余人。隆安三年(399)司马元显发东土诸郡免奴为客者充兵役时，农民纷起反抗。孙恩趁机从海上登陆，攻上虞、袭会稽，“旬日之中，众数十万”。孙恩聚会稽，自号征东将军，“号其党曰长生人”。（以上见《晋书·孙恩传》）可以认为，在孙恩、卢循领导的农民起义军中有相当一部分是道教信徒。

与道教流行的同时，佛教在社会上得到更迅速更广泛的传播。据唐法琳《辨正论》卷三记载，东晋有寺一千七百

六十八所，僧尼二万四千人。

佛教名僧及其传教活动

两晋之际，中原不少佛教名僧避难渡江，在南方积极开展传教活动。他们与东晋信奉佛教的王公士大夫交往密切，成为他们座上客，或同游山玩水，或共属文赋诗，或谈玄说法，或设斋礼佛。主要名僧除前面已介绍的竺法汰外，尚有帛尸梨蜜多罗、康僧渊、康法畅、竺道潜、支遁、竺法义、于法兰、于法开、于道邃以及慧远① 等。

帛尸梨蜜多罗，意译吉友，西域人，时人称为“高座”。据传原为某国太子，让其弟继承王位，出家为沙门。西晋永嘉(307—313)年间来到中国内地，值乱过江，住建初寺。丞相王导见而奇之，引为同类(以为“吾之徒也”)，由此知名。太尉庾亮、光禄周顗、太常谢琨、廷尉桓彝，皆一代名士，与帛尸梨蜜多罗密切交往。尚书令卞壸亦与之友善。时王敦为镇东大将军、都督江扬荆湘交广六州诸军事、江州刺史，听说王、周诸人皆器重帛尸梨蜜多罗，怀疑“失鉴”，及相见，十分钦敬之。周顗任尚书时，曾抚其背而叹曰：“若选得此贤，令人无恨。”(《世说新语·言语篇》注引《高座别传》)不久周顗被王敦害死，帛尸梨蜜多罗登门慰问遗孤，“对坐作胡呗三契，梵响凌云。次诵呪数千言，声音高畅，颜容不变。既而挥涕收泪，神气自若”

① 慧远见本书第三章第五节、第六节。

(《高僧传》卷一《帛尸梨蜜多罗传》)。王导曾说："外国有君，一人而已。"帛尸梨蜜多罗笑答："若使我如诸君，今日岂得在此?"当时传为"佳言"。帛尸梨蜜多罗不学晋语，与东晋公卿交往，皆通过翻译，"而神领意得，顿尽言前"(同上)。尤善佛教呪术，时江东没有呪法，他主持译出《大孔雀王神呪》、《孔雀王杂神呪》各一卷(《出三藏记集》卷二)。又授弟子觅历以"高声梵呗"传至后代。死于东晋咸康(335—343)年间，年八十余。王导之孙王珉为作"序"谓：

> 天授英伟，岂俟于华戎。自此以来，唯汉世有金日磾①；然日磾之贤，尽于仁孝忠诚，德性纯至，非为明达足论。高座心造崖极，交俊以神，风领朗越，过之远矣。(《高僧传·帛尸梨蜜多罗》)

可见帛尸梨蜜多罗在东晋公卿心目中的地位。他生前曾在石子冈修头陀行(佛教苦行之一)，死后被葬于此，后在此建寺，名"高座寺"。

康僧渊,② 东晋成帝时与康法畅、支敏度等渡江，开始没有知者，"恒周旋市肆，乞索以自营"(《世说新语·文学篇》)。后遇殷浩，正值殷浩盛会宾客，把他让入座后，问以"佛经深远之理"，并同他辩论"俗书性情之义"。自中午至黄昏，殷浩不能屈。自此，康僧渊出名。王导以其鼻

① 《汉书》卷 68 有传。

② 关于康僧渊、竺法深(竺道潜)的身世及在西晋时的活动，本书第一章第一节已有介绍。这里只介绍他们在东晋江南的事迹。

高眼深而戏之，康僧渊说："鼻者面之山，眼者面之渊，山不高则不灵，渊不深则不清。"时人以此为"名答"。后于豫章(今江西南昌)城外数十里立寺，其地带江傍岭，林竹郁茂。他在此闲居研讲佛经，或"运用吐纳"修炼(《世说新语·栖逸篇》)。他以为西晋竺法护所译《持心梵天经》(即《持心经》)"空理幽远"，故特别著重宣讲，前来修学的很多。(《高僧传》卷四《康僧渊传》)

康法畅，善清谈，著有《人物始义论》等。常执麈尾(拂子，清谈时常执)行走。每遇名宾，辄清谈终日。庾亮对他说："此麈尾何以常在?"答曰："廉者不取，贪者不与，故得常在也。"(《高僧传·康僧渊传》)

竺道潜(竺潜，竺法深)，西晋末避乱过江，东晋建立后，晋元帝、明帝以及丞相王导、太尉庾亮等人"并钦其风德，友而敬焉"。① 建武(317—318)、太宁(323—326)年中，经常著屐进入殿内，时人称之为"方外之士"(《高僧传》卷4《竺道潜传》)。成帝咸康五年(339)、六年，王导、庾亮相继去世，由庾冰、何充辅政。庾冰代成帝作诏令沙门应跪拜王者，何充等人上书反对。在这种气氛下，竺道潜隐居剡县(今江苏镇江市)之东二百里的岇山(亦称"仰山"、"剡山")，"同游十余人，高栖浩然"。(《世说新语·道德篇》注)。三十年中，讲经说法，

① 此据《高僧传》卷4《竺道潜传》。《世说新语·方正篇》注引《高逸沙门传》有类似记载，曰："晋元、明二帝，游心玄虚，託情道味，以宾友礼待法师；王公、庾公倾心侧席，好同臭味也。"

或畅“方等”(按：泛指大乘佛教)，或释老庄，投身北面者，莫不内外兼洽。(《高僧传·竺道潜传》)

前来听讲修道者很多。他是东晋时期佛教般若学派“六家七宗”中“本无异宗”的创始人之一。哀帝(361—365在位)崇好佛法，遣使征请。竺道潜应诏入宫讲《大品》(《放光般若经》)，受到皇帝和朝臣的欢迎。当时任宰辅之任的会稽王司马昱(后为简文帝)，据载“清虚寡欲，尤善玄言”(《晋书·简文帝纪》)，对竺道潜十分敬重，即位后，给以更高的礼遇。竺道潜有一次在司马昱处遇见刘惔①，

惔嘲之曰：道士，何以游朱门？潜曰：君自睹其朱门，贫道见为蓬户。(《高僧传·竺道潜传》)②

他借此说明佛教的出世修道与入世交游权贵并无矛盾。司空何充尊之为师，屡相邀请。后还崌山养老，支遁遣人求买崌山旁边的沃州小岭，以作为幽栖之处。竺道潜回答说：“欲来辄给，岂闻巢由买山而隐遁？”③ 支遁对他也十分尊敬，在写给高丽道人的书中，称颂其德行，曰：

---

① 《世说新语·言语篇》作“刘尹”，此据金陵本《高僧传》。刘惔，《晋书》卷75有传，沛国相人，“尤好老庄，任自然趣”，其妻为明帝女庐陵公主，“以惔雅善言理，简文帝初作相，与王濛并为谈客，俱蒙上宾礼”。

② 竺道潜的回答，与郭象的思想极相似：“夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中……”(《逍遥游注》)

③ 《高僧传·竺道潜传》。《世说新语·排调篇》亦载此事。巢由，即巢父，注引《逸士传》曰：“巢父者，尧时隐人，山居，不营世利，年老以树为巢而寝其上，故号巢父。”

上座竺法深，中州刘公之弟子。体德贞峙，道俗纶综。往在京邑，维持法网，内外俱瞻，弘道之匠也。顷以道业靖济，不耐尘俗，考室山泽，修德就闲。今剡县之岇山，率合同游，论道说义，高栖浩然，遐迹有咏。①

宁康二年（374）卒于山馆，年八十九。孙绰把竺道潜比之为“竹林七贤”中的刘伶，认为“潜公道素渊重，有远大之量。刘伶肆意放荡，以宇宙为小。虽高栖之业，刘所不及，而旷大之体同焉”。（见《高僧传·竺道潜传》）

竺道潜是东晋有影响的僧人，其弟子中著名的有：竺法友，博通众典，曾从竺道潜学《阿毘昙》，经宿能诵，年二十四，便能讲说，后于剡县城南建法台寺；竺法蕴（或谓即竺法温②）“悟解入玄”，尤善《放光般若经》，在般若学方面主张“心无义”；康法识，亦善佛教义理，以草隶知名；竺法济，幼有才藻，著《高逸沙门传》。

竺法义（307—380）生地不详，年十三岁，遇竺道潜便问：“仁、利是君子所行，孔丘何故罕言③？”竺道潜回答说：“物鲜能行，是故寡言。”此后，竺法义便从竺道潜出家受学。博读众典，尤善《法华经》（按，此为竺法护译之《正法华经》）。后离竺道潜入京，住瓦官寺（据《名僧传抄·竺法义传》），盛讲佛经，王导、孔敷对他甚为敬重。晋

① 见《高僧传·竺道潜传》，并参考《世说新语·德行篇》注。

② 见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第二分册第九章中之“支敏度之心无义”。

③ 《论语·子罕篇》：“子罕言利，与命与仁”。

兴宁(363—365)年间居于始宁(今浙江上虞正南)之保山，受业弟子常达百余人。常宣传观世音信仰。南朝宋尚书令傅亮常对人讲："吾先君（按，傅瑗，安成太守）与义公游处，每闻说观音神异，莫不大小肃然。"① 孝武帝宁康三年(375）遣使征请入京讲经，太元五年（380）死于都，年七十四。帝以十万钱买新亭岗为墓，起塔三级，弟子昙爽于墓前建寺，名为新亭寺。

于法兰，高阳人，十五出家，日夜诵读佛经，成帝后，"道振三河，名流四远"。性好山泉，常居岩壑。后闻江东山水灵秀，剡县称最。于是过江，在剡县之石城山下立寺居住，此寺即后来之元华寺。"时人以其风力，比庾元规(庾亮)"。孙绰《道贤论》，把他比为阮籍说："兰公遗身，高尚妙迹，殆至人之流；阮步兵（阮籍曾任步兵校尉，故称)傲独不群，亦兰之俦也"。于法兰后来认为"经道多阙"，决定到西域求法，行至交州生病，死于象林（在今越南承天顺化附近)。支遁为立像，赞曰：

于氏超世，综体玄旨，嘉遁山泽，仁感虎兕②。

此外，还有竺法兴、支法渊、于法道等，皆知名。(以上

① 此据《高僧传》卷4《竺法义传》。《太平广记》卷110引《述异记》谓："宋尚书令傅亮撰其事迹。"日本京都青莲院发现傅亮所撰《光世音应验记》(镰仓时代抄本)。见牧田谛亮《六朝古逸观世音应验记的研究》(京都平乐寺书店，1970年版)。

② 《高僧传·于法兰传》卷4载：于法兰居山，有一虎来入兰房，"兰神色无忤，虎亦甚驯"。

见《高僧传》卷四《于法兰传》）

于法开，是于法兰的弟子。善《放光般若经》和《正法华经》，又“祖述耆婆（按：传为与释迦同时的名医），妙通医法”。升平五年（361）穆帝病，诏于法开视脉，知病不治，不肯复入。褚皇后命收付廷尉治罪，不久穆帝死，获免。于法开回到剡县石城山，续修元华寺，后移住白山灵鹫寺。在般若学方面，创“识含宗”，常与支遁辩论“即色空义”，庐江何默申明于法开的质问，高平郗超宣述支遁的见解。于法开有弟子法威，聪敏善辩，受师指教，到山阴（今浙江绍兴）支遁讲《小品般若》之处，与其辩论“往复多番，遁遂屈”。哀帝时，屡被诏征，入京讲《放光般若经》，据传“凡旧学抱疑，莫不因之披释”。哀帝常施给钱、绢、服、车等。谢安王坦之皆与之友善。有人问：“法师高明刚简，何以医术经怀？”答曰：

> 明六度（按：布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）以除四魔（按：指烦恼，五阴，死，自在天魔）之病，调九候以疗风寒之疾，自利利人，不亦可乎！

年六十卒于山寺。孙绰为之赞曰：“才辩纵横，以数术弘教，其在开公乎！”（《高僧传》卷四《于法开传》）

于道邃，敦煌人。年十六出家，师事于法兰。“学业高明，内外该览，善方药，美书札，洞谙殊俗，尤巧谈论”。竺法护曾称其“高简雅素，有古人之风”。后随于法兰过江，受到会稽谢敷① 的推重，他是“六家七宗”中“缘会

宗”的倡导者。后随于法兰从南方去西域，途经交趾病故，时年三十一。郗超图写其形，支道林为著铭文。孙绰《道贤论》把他比做“竹林七贤”中的阮咸。有人问：“咸有累骑之讥②，邃有清冷之誉，何得为匹？”孙绰答曰：“虽迹有洼隆，高风一也。”(《高僧传》卷四“于道邃传”)

上述高僧大部分来自北方，除宣传大乘佛教《般若经》(有的还善《正法华经》)外，也兼通老庄玄学。他们与崇尚玄学清谈的东晋上层社会有着密切的交往。他们讲经说法，经常借用老庄玄学的思想诠解般若教理，以迎合王公士大夫。在当时士大夫眼中，他们是如同“竹林七贤”那样的清谈名士。

王公贵族与佛教

从东晋开始，作为封建统治阶级最上层的皇帝当中，崇信佛教的越来越多，从而为佛教的进一步传播提供了更有利的条件。

元帝、明帝，都“游心玄虚，托情道味”(《世说新语·方正篇》注引《高逸沙门传》)，礼敬竺道潜等高僧。明帝善书画，尤善画佛像。唐张彦远《历代名画记》卷二载：

---

① 《晋书·隐逸·谢敷传》(卷 94) 载：“谢敷，字庆绪，性澄靖寡欲，入太平山十余年。镇军郗愔召为主薄，台征博士，皆不就。”

② 《晋书·阮咸传》卷 49 载：阮咸“素幸姑之婢”，后婢随姑归夫家，阮咸“借客马追婢，与婢累骑而还，论者甚非之”。

晉室过江，王廙书画为第一①，书为右军(按：王羲之)之法，画为明帝之师。

卷五载，明帝司马绍，字道畿，

及长，善书画，有识鉴，最善画佛像。②

他在乐贤堂（位于宫城西南角外）所画佛像，经苏峻之乱(327—328)，此堂及佛像犹存。彭城王司马纮上奏成帝，谓“宜敕作颂”。帝下其议，太常蔡谟以为：

佛者，夷狄之俗，非经典之制。先帝量同天地，多才多艺，聊因临时而画此象，至于雅好佛道，所未承闻也。盗贼奔突，王都隳败，而此堂块然独存，斯诚神灵保祚之征，然未是大晋盛德之形容，歌颂之所先也。人臣睹物兴义，私作赋颂可也。今欲发王命，敕史官，上称先帝好佛之志，下为夷狄作一象之颂，于义有疑焉。(《晋书·蔡谟传》)

蔡谟是个博学的儒者，他在奏文中称：“佛者夷狄之俗，非经典之制。”反对以朝廷名义为乐贤堂佛像作颂。成帝采纳了他的意见。没有下敕令人作颂。

成帝咸康六年（340），中书监庾冰辅政，主张沙门应向王者行礼致敬，而尚书令何充等认为沙门不应向王者致

---

① 王廙，《晋书》卷76有传，王导从弟，“工书画，善音乐，谢御、博弈、杂技”。王敦任为宁远将军、荆州刺史。《历代名画记》卷五载其传谓：“善属词，工书画，为晋代书画第一，音律众妙毕综。……廙画为晋明帝师。”

② 《弘明集》卷12载习凿齿致道安书中亦曰：“唯肃祖明皇帝，实天降德，始钦斯道，手画如来之容，口味三昧之旨。”

敬。为此下礼官详议，博士同意何充的主张，而中书侍郎则支持庾冰。为此，何充及左仆射褚翜、右仆射诸葛恢、尚书冯怀、谢广等联名上奏，谓：

> 世祖武皇帝以盛明革命，肃祖明皇帝聪圣玄览。岂于时沙门不易屈膝？顾以不变其修善之法，所以通天下之志也。愚谓宜遵承先帝故事，于义为长。（《弘明集》卷十二《奏沙门不应尽敬表》）

何充等人笃信佛教，所以主张遵从“先帝故事”，尊重佛教律仪，不令沙门屈膝跪拜。但庾冰却从维护儒家名教的立场，表示反对。他在代成帝作的诏书中说：

> ……因父子之敬，建君臣之序，制法度，崇礼秩，岂徒然哉？良有以矣。既其有以，将何以易之。然则名礼之设，其无情乎？且今果有佛邪？将无佛邪？有佛邪，其道固弘；无佛邪，义将何取！继其信然，将是方外之事；方外之事；岂方内所体？而当矫形骸，违常务，易礼典，弃名教，是吾所甚疑也。名教有由来，百代所不废。昧旦丕显，后世犹殆；殆之为弊，其故难寻。而今当远慕芒昧，依稀未分，弃礼于一朝，废教于当世，使夫凡流，慢逸宪度，又是吾之所甚疑也。……凡此等类，皆晋民也。论其才智，又常人也。而当因所说之难辨、假服饰以陵（或作“凌”）度，抗殊俗之慢礼，直形骸于万乘，又是吾所弗取也……（《弘明集》卷十二《代晋成帝沙门不应尽敬诏》）

忠君孝亲，是中国儒家伦理名教的核心。但佛教沙门却不按世俗之礼仪礼敬君亲，这在一些儒者看来是不利于维护

君臣父子封建纲常名教的。这是庾冰在诏书中论证沙门应礼敬王者的主要理由。中国后世的排佛论者，也往往列举类似的理由。

争论在反复进行。何充等人又两次上表申述沙门不应尽敬之意。针对庾冰的论旨，特别指出佛教有利"王化"，有利于巩固封建统治秩序：

> ……然寻其(按：佛教)遗文，钻其要旨，五戒之禁，实助王化。贱昭昭之名行，贵冥冥之潜操，行德在于忘身，抱一心之清妙。且兴自汉世，迄于今日，虽法有隆衰，而弊无妖妄，神道经久，未有其比也。(《弘明集》卷十二《沙门不应尽敬表》)

并且还赞扬沙门，

> 每见烧香呪愿，必先国家，欲福祐之隆，情无极已，奉上崇顺，出于自然……(《弘明集》卷十二《重奏沙门不应尽敬表》)

经过这样的辩论，庾冰的主张没能得到实行。然而关于沙门是否应礼敬王者的问题，并没有解决，至东晋末年桓玄专权时重又被提了出来。

哀帝"好重佛法"，特请竺道潜入宫讲《大品般若经》(《高僧传·竺道潜传》卷四)。然而同时又"雅好黄老，断谷，饵长生药"(《晋书·哀帝纪》)。因服食中毒，由褚太后(崇德太后)摄政，实际大权由会稽王司马昱(后为简文帝)掌握。褚太后也信奉佛教，太和六年(371)桓温进宫谋

废海西公(废帝司马奕)，“太后方在佛屋烧香，内侍启云：‘外有急奏’，太后乃出”。(《晋书》卷三十二《康献褚皇后》)

简文帝素以“尤善玄言”，“履尚清虚，志道无倦”(《晋书·简文帝纪》)著称，也很尊崇佛教。曾亲临瓦官寺听竺法汰讲《放光般若经》(《高僧传》卷五《竺法汰传》。《世说新语·文学篇》载：

> 佛经以为祛练神明，则圣人可至。(原注：释氏经曰：一切众生，皆有佛性，但能修智慧，断烦恼，万行具足，便成佛也) 简文云：不知便可登峯造极不？然陶练之功，尚不可诬。(《世说新语·文学篇》)

他崇尚佛教，不是为了成佛(“登峰造极”)，而是认为佛教可以陶冶人的性情，给人以精神寄托。

孝武帝太元六年(381)，“帝初奉佛法，立精舍于殿内，引诸沙门以居之”(《晋书·孝武帝纪》)。不理朝政，经常与执掌朝中大权的琅邪王司马道子“酣歌为务，姏姆尼僧，尤为亲暱，并窃弄其权”。当时郡守长吏，多为司马道子的党羽，“官以贿迁，政刑谬乱”，又崇信佛教，挥霍奢侈，民不堪命。左卫领营将军会稽许荣上疏切谏：

> 今台府局吏，直卫武官及仆隶婢儿取母之姓者，本臧获之徒，无乡邑品第，皆得命议，用为郡守县令，并带职在内，委事于小吏手中；僧尼乳母，竞进亲党，又受货赂，辄临官领众。……臣闻佛者清远玄虚之神，以五诫为教，绝酒不淫。**而今之奉者，秽慢阿尼，酒色是耽，……尼僧成群，饮傍法服。**

> 五诫粗法，尚不能遵，况精妙乎！而流惑之徒，竞加敬事，又侵渔百姓，取财为惠，亦未合布施之道也。（《晋书》《简文三子》）

孝武帝时，佛教僧尼出入宫廷，接受贿赂，干预政事，并且通过所谓“布施”的形式，大量勒索人民的钱财。

东晋最后一个皇帝恭帝“深信浮屠道，铸货千万，造丈六金像，亲于瓦官寺迎之，步从十许里”。

在东晋历朝的大臣中，信奉佛教的很多。如前述王导、庾亮、周顗、谢琨、桓彝等人都与名僧密切交往。王导之子王洽(字敬和)曾就支遁问“即色游玄论”①。其子王珣、王珉，曾从提婆学《毗昙经》（按：此当为《阿毗昙八犍度论》）。王珉虽在幼年，便学着自讲。王导之孙王谧（字稚远，父王劭），深受桓玄宠任，曾与桓玄讨论“心无义”，并致书鸠摩罗什“问涅槃有神不”、“问灭度权实”、“问清净国”、“问佛成道时何用”、“问般若法”、“问般若知”、“问般若是实相智非”、“问佛慧”、“问菩萨发意成佛”等等。②皆得到回答(今佚)。

周顗之弟周嵩，官至御史中丞，后亦为王敦所害。据载，“嵩精于事佛，临刑犹于市诵经云”。③

---

① 《出三藏记集》卷 12 载，陆澄《法论目录》中有支道林《即色游玄论》，注：“王敬和问，支答”。

② 见《出三藏记集》卷12所载陆澄《法论目录》。

③ 《晋书》卷61《周浚传附周嵩传》。《弘明集》卷 1《正诬论》亦载云：“又诬云：周仲智（按：嵩字）奉佛亦精进，而竟复不蒙其福云云。正曰：……仲智虽有好道之意，然意未受戒为弟子也。”(四部丛刊本)

何充（292—346），字次道，庐江灊县（今安徽霍山县东北）人，成、康二帝时，与庾冰共同辅政。穆帝二岁即位，庾冰死后，即由何充专辅幼主。何充“性好释典，崇修佛寺。供给沙门以百数，糜费巨亿而不吝也。亲友至于贫乏，无所施遗，以此获讥于世”。① 阮裕（字思旷，阮籍族弟，官至金紫光禄大夫，领琅邪王师）同他开玩笑说：“卿志大宇宙，勇迈终古。”何充不明其意，阮裕解释说：“我图数千户郡尚未能得，卿图作佛，不亦大乎！”② 何充之弟何准，是穆章皇后之父，不愿致仕做官，闲居在家“唯诵佛经，修营塔庙而已”。③ 当时郗愔及弟郗昙信奉天师道，而何充与弟何准信奉佛教，谢万（谢安之弟）讥之云：“二郗谄于道，二何佞于佛。”④

殷浩（286—374），字渊源，陈郡长平（治今河南西华东北）人，好《老子》、《易经》善玄言，穆帝永和六年（350）受任中军将军、假节、都督扬豫徐兖青五州军事，翌年率军北伐，连遭惨败，永和十年被免官为庶人，徙东阳之信安（在今浙江衢县东）。此后，开始大读佛经。初读《维摩经》，又读大小品《般若经》。他读佛经比较认真，对佛教的事数（如五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉支等）不理解处夹签，向僧人请教。据载，他读《小品

---

①② 《晋书》卷77《何充传》，并参考《世说新语·排调篇》卷下。

③ 《晋书》卷 93《何准传》。

④ 《晋书》卷 77《何充传》。

般若经》时，“下二百签，皆是精微，世之幽滞”。① 曾派人迎请支遁，想当面请教。支遁应请欲往，王羲之阻之曰：“渊源思致渊富，既未易为敌，且已所不解，上人未必能通，纵复服从，亦名不益高，若佻脱不合，便丧十年所保，可不须往。”支遁便没有去。为此，殷浩一直感到遗憾。

谢安（320—385），字安石，“初辟司徒府，除佐著作郎，并以疾辞。寓居会稽，与王羲之及高阳许询、桑门支遁游处，出则渔弋山水，入则言咏属文”。②

王羲之（321—379），字逸少，王导从子，著名书法家。家世奉天师道，“好服食养性”。但同时也与高僧支遁友善，在他任右军将军、会稽内史时，名士孙绰、李充、许询及支遁“并筑室东土，与羲之同好。”③

许询，字元度，高阳（治在今河北蠡县南）人，父许归，西晋时任琅邪太守，过江后任会稽内史，因此家居山阴（今浙江绍兴）。许询好泉石，不愿做官，元帝征为议郎，辞不受职；明帝征为司徒椽，亦辞不就。隐于永兴之西山，“凭树构堂，萧然自致，至今此地名为萧山”（在今浙江绍兴西北）。后舍山阴、永兴之宅，改建寺院，以家产财物作为费用。寺成，启奏穆帝。穆帝诏曰：“山阴旧宅，为祇洹寺；永兴新居，为崇化寺。”许询又于崇化寺建四层塔。后移居皋屯岩，常与支遁及谢安、谢石、王羲之交

① 参看《世说新语·文学篇》及注引《高逸沙门传》、《语林》。

② 《晋书》卷 79《谢安传》。

③ 《晋书》卷 80《王羲之传》。

游。①

王恭，字孝伯，孝武帝太元十五年（390）任都督兖青冀幽并徐州晋陵诸军事、平北将军、兖青二州刺史、假节，镇京口。因起兵反对司马道子失败被杀。据《晋书·王恭传》载："不闲用兵，尤信佛道，调役百姓，修营佛寺，务在壮丽，士庶怨嗟。临刑，犹诵佛经，自理鬓鬓，神无惧容……"②

至于孙绰、郗超，将结合他们的佛教著作于后面专节介绍。下面再简介两位画家。

戴逵（？—395），字安道，谯国（治今之安徽亳县）人，少博学，好谈论，善著文，能鼓琴，工书画。十余岁时于瓦官寺作画，王濛（字仲祖，哀帝时官至司徒左长史，因称王长史）见之曰："此童非徒能画，亦终当致名，恨吾老不见其盛时耳！"③ 曾师事术士范宣。善铸佛像及雕刻，曾造丈六无量寿佛木像及菩萨像。据传，为刻得形象动人，曾潜坐帷中，偷听观者的评论，然后加以研究修改，积思三年，才最后完成。这组佛像被迎至山阴灵宝寺，郗超曾前往参观礼拜④。

顾恺之（约341—402），字长康，晋陵无锡人。曾任桓温及殷仲堪参军。多才艺，工诗赋、书法，"尤善丹青，

---

① 《建康实录》卷 8 。

② 《晋书》卷 84《王恭传》。

③ 《世说新语·识鉴篇》。

④ 《历代名画记》卷 5 。

图写特妙”。① 俗传其有三绝:“才绝、画绝、痴绝。”② 以画人物肖像及佛像闻名于世。据《建康实录》卷八引《京师寺记》载:“兴宁(363—365) 中，瓦官寺初置僧众设会，请朝贤鸣刹注疏，其时士大夫莫有过十万者，既至长康，直打刹注百万。长康素贫，众以为大言。后寺众（按：原文作“寺成”）请勾疏，长康曰：宜备一壁。遂闭户，往来一百余日，所画维摩诘一躯，工毕，将欲点眸子，乃谓寺僧曰：第一日观者请施十万，第二日可五万，第三日可任例责施。及开户，光照一寺，施者填咽，俄而得百万钱。”③

可见佛教在东晋时期已有很大发展，它对当时思想文化以至政治、经济领域有广泛影响。皇帝和官僚贵族崇信佛教，又为佛教的更迅速的传播提供了有利的条件。然而，随着佛教社会势力的发展，在当时已引起人们的非议，除前面已提到的批评外，还可举出后秦鸠摩罗什的弟子道恒所著《释驳论》④ 中的话来说明。道恒在此文序中讲，晋义熙(405—418) 年间，听说江东“袁、何二贤，并商略治道，讽刺时政”，仿照韩非子《五蠹篇》之意，说世有“五横”，⑤ 而沙门是“五横”之一。他对这种说法十分气愤，

①② 《晋书》，卷92《顾恺之传》。

③ 参见《历代画记》卷 5 所引。

④ 载《弘明集》卷 6 。

⑤ 韩非子《五蠹篇》所说的“五蠹”是指不利推行法制的五种人，包括学者(儒)，言谈者（纵横家)，带剑者（侠客)，患御者(逃避兵役者)，商工之民。这里所说的“五横”，究竟何指，尚不明。《释驳论》借“主人”之口解释说:“凡言横者，以其志无业尚，散诞莫名。”当指不以正道谋生的人。

“故设宾主之论以释之。”首先借所谓“东京束教君子”(宾)之口介绍了批判佛教的观点，然后以“西鄙愞散野人”(“主人”)的身分进行反驳。文章列举出反对佛教者提出的理由是：

> 乃大设方便，鼓动愚俗，一则诱喻，一则迫胁。云行恶必有累劫之殃，修善便有无穷之庆，论罪则有幽冥之伺，语福则有神明之祐。敦厉引导，劝行人所不能行；逼强切勒，勉为人所不能为。上减父母之养，下损妻孥之分。会同尽饴饧之甘，寺庙极壮丽之美。割生民之珍玩，崇无用之虚费，罄私家之年储，阙军国之资实。张空声于将来，图无象于未兆。听其言则洋洋而盈耳，观其容则落落而满目。考现事以求征，并未见其验真，所谓击影捕风，莫知端绪。①

这是说佛教的善恶因果报应等教义，在现实生活中得不到验证；而对人民、国家财富耗费却是实实在在的。并且还针对当时僧侣从事各种营利活动进行批评：

> 至于营求孜孜，无暂宁息：或垦殖田圃，与农夫齐流；或商旅博易，与众人竞利；或矜恃医道，轻作寒暑；或机巧异端，以济生业；或占相孤虚，妄论吉凶；或诡道假权，要射时意；或聚畜委积，颐养有余；或指掌空谈，坐食百姓。斯皆德不称服，行多违法。虽暂有一善，亦何足以标高胜之美哉。自可废之，以一风俗。此皆无益于时政，有损于治道，是执法者之所深疾，有国者之所大患。②

---

①② 《弘明集》卷6《释驳篇》。

可见，东晋时期虽有不少富僧，但寺院经济不算强大，还不足以依靠地租收入养活大量僧众。僧众不得不想一些谋生混饭吃的门路。

第二节　东晋士族奉佛的代表
——孙绰、郗超

佛教传入中国内地后，在佛经的翻译、佛教教义的解释和宣传、僧团的建立和佛教礼仪的制定等方面，汉族知识分子信徒起了重大作用。除了出家为僧的以外，在家的居士信徒，对佛教的传播也起了推波助澜的作用。有的是在家信奉佛法者，如东汉的孟福（字元士）、张莲（字少安）、牟子，西晋的聂承远、聂道真，东晋的孙绰、郗超等。由于这些居士的社会地位和影响，他们对佛教的虔诚信奉和对佛教教义的宣传，往往起到一般僧侣所起不到的作用。在东晋南方的门阀士族中有不少在家的佛教信徒。他们接受的教义、修行方法，可以从孙绰的《喻道论》和郗超的《奉法要》等著作中了解一些情况。

孙绰与《喻道论》

孙绰(320—377)，字兴公，太原中都（今山西平遥西南）人。祖孙楚，西晋惠帝时任冯翊太守。与兄孙统过江居会稽。博学善文，喜游山水，曾著《遂初赋》自述其志，并著有《天台山赋》，与高阳许询为“一时名流”。时人“或

爱询高迈，则鄙于绰；或爱绰才藻，而无取于询”。沙门支遁试问孙绰：“君何如许?”答曰：“高情远致，弟子早已服膺；然一咏一吟，许将北面矣。”（《晋书·孙楚传附孙绰传》）初任著作佐郎，袭爵长乐侯。征西将军庾亮请为参军，补章安令，征拜太学博士，迁尚书郎。杨州刺史殷浩以为建威长史，会稽内史王羲之引为右军长史。转永嘉太守，迁散骑常侍，领著作郎。哀帝隆和初（362）桓温以河南初平，上疏请迁都洛阳，并请自“永嘉之乱”播流江南者全部北徙河南。当时皇室安富尊荣，不愿迁都；南渡的士族已在江南广置庄田，也反对北徙。然而皆慑于桓温的威势，不敢提出异议。此时孙绰上疏提出反对迁都的理由，其中说，丧乱以来六十余年，河洛丘虚，民生萧条，而避难南渡者，“播流江表，已经数世，存者长子老孙，亡者丘陇成行”，一旦北徙，则“离坟墓，弃生业，富者无三年之粮，贫者无一飧之饭，田宅不可复售，舟车无以而得，舍安乐之国，适习乱之乡，出必安之地，就累卵之危……”（《晋书·孙楚传附孙绰传》），事果不行。孙绰后转廷尉卿，领著作郎。以文才闻名当世。朝廷功臣温峤，王导，郗鉴，庾亮死后，皆由孙绰撰写碑文。

孙绰是东晋士族中很有影响的名士，信奉佛教，与名僧竺道潜，支遁等都有交往。其著作除上面提到的外，还有《望海赋》、《至人高士传赞》二卷、《列仙传赞》三卷以及佛教著作《名德沙门论目》、《道贤论》、《喻道论》等，有《文集》二十五卷。其著作大部分已佚。《名德沙门论目》和《道

贤论》，从《高僧传》和《世说新语》及其注文所引的部分内容来看，是对两晋名僧的评论。《名德沙门论目》也作《名德沙门题目》，《高僧传·道安传》引用其对道安的评论，此外，《世说新语》的“言语篇”、“文学篇”、“赏誉篇”“假谲篇”的注文引用有关道一、于法开、竺法汰、支愍度的评论。《道贤论》把两晋的七僧比作魏晋之间的“竹林七贤”：以竺法护比山涛（字巨源），竺法乘比王戎（濬冲），帛远比嵇康（叔夜），竺道潜比刘伶（伯伦），支遁比向秀（子期），于法兰比阮籍（嗣宗），于道邃比阮咸（仲容），认为他们都是高雅通达，超群绝俗的人物。

《喻道论》今存，载于梁僧祐《弘明集》卷三①。该文以问答的形式对佛和佛道、周孔之教与佛教的关系、出家的僧是否违背孝道等问题进行了论证。下面就这些方面略加介绍。

何谓佛，何谓佛道？

文章借比喻说明有人对佛教怀疑，那是少见多怪。说宇宙广阔，事物复杂，千变万化，不可穷尽。水生动物不理解陆地上的事物，鸟兽也不知水下情况，“自得于埳井者，则怪游溟之量；翻翥于数仞者，则疑冲天之力”，② 接

---

① 《高僧传》卷 4《支遁传》及《于道邃传》皆引有《喻道论》之文，但这两段引文不见于今存《弘明集》所载的《喻道论》。据此，此《喻道论》当是节文。

② 此引文前句，来自《庄子·秋水》中所载“埳井之蛙”的寓言。后一句来自《庄子·逍遥游》中鴳讥笑鹏高飞的故事（引文见《弘明集》卷 3《喻道论》，四部丛刊本）。

着说：

缠束世教之内，肆观周孔之迹，谓至德穷于尧舜，微言尽乎《老》《易》，焉复睹夫方外之妙趣，寰中之玄照乎！悲夫，章甫之委裸俗①，韶夏之弃鄙俚②，至真绝于漫习，大道废于曲士也。（《弘明集·喻道论》）

说如果束缚于世俗之教，只是传习周孔之学，那么就会认为尧舜最有道德，《老子》《周易》言辞最精妙，这样就看不到还有佛教这样超绝世俗的教说，充塞宇宙的智慧。这正象盛行裸俗的地方丢弃“章甫”，粗俗之人不懂得欣赏韶夏的乐章，是十分可悲的。

在这里，孙绰只是讲由于人们囿于传统的儒家学说，才不认识有比它更博大精深的佛教教义。只有佛教教义至为高深：

夫佛也者，体道者也；道也者，导物者也。应感顺通，无为而无不为者也。无为，故虚寂自然；无不为，故神化万物。万物之求，卑高不同，故训致之术，或精或粗；悟上识则举其宗本，（按：下疑有脱文）不顺者复殃。

佛是“道”的体现者，佛道无为而无不为。“无为”所以虚寂自然；“无不为”所以具有化导万物的神秘莫测的作用。世

① 《庄子·逍遥游》：“宋人资章甫而适诸越，越人断发文身，无所用之。”章甫，殷代冠名。

② 韶，虞舜之乐，《书经·益稷》：“萧韶九成，凤凰来仪。”夏，亦为乐歌名。《诗经·周颂·时迈》，郑玄注：“乐歌大者称夏。”古有“九夏。”

上受教化者的素质优劣不同，目的也不尽同。因此从事教化的方法也应有所区别。对根底深者，应教之以根本教法……凡不顺从教法（按，如佛教各种禁戒）者，将遭灾殃。

这里关于佛、道的描述是借用《老子》中的词语来描述的佛、道。佛，是大乘佛教讲的佛，是真如、法性或法身的体现者；道，即是真如、法性或法身。佛，周流九虚，无所不在，如同《般若经》类等大乘经典所渲染的那样，实际是超越时空的神秘主宰。据称这样一种主宰（或称之为“神明”），无时不在监察众生的行为，能够一毫不爽地赏善罚恶。文章说：

> 君明臣公，世清理治，犹能令善恶得所、曲直不滥。况神明所莅，无远近幽深，聪明正直，罚恶祐善者哉！故毫厘之功，锱铢之衅，报应之期，不可得而差矣。历观古今祸福之证，皆有由缘，载籍昭然，岂可掩哉！（《弘明集·喻道论》卷三）

佛教传入内地后，善恶因果报应的教义得到广泛传播。孙绰的《喻道论》根据中国史书记载和传说，发挥所谓祖先有罪，殃及子孙，或现世善恶，现世受报的思想。他对佛教“后世”轮回五道的说法则没有谈到。

“周孔即佛，佛即周孔”

在中国佛教史上，用这种明快的语言表达儒佛一致的，孙绰是第一个人。这个结论是针对这样一种诘难提出

的:“周孔适时而教，佛欲顿去之，将何以惩暴止奸，统理群生者哉?”文章大意是说，周孔之教顺应世情从事教化(有一整套礼乐赏罚制度)，佛教却以此为世俗之教而主张废除，这怎能治国安民呢？孙绰答曰：

> 不然，周孔即佛，佛即周孔，盖内外名之耳。故在皇为皇，在王为王。佛者，梵语，晋训觉也。觉之为义，悟物之谓，犹孟轲以圣人为先觉①，其旨一也。应世轨物，盖亦随时。周孔救极弊，佛教明其本耳。共为首尾，其致不殊，即如外圣有深浅之迹，尧舜世夷，故二后高让；汤武时难，故两君挥戈，渊默之与赫斯②，其迹则胡越，然其所以迹者，何尝有迹哉(《弘明集·喻道论》卷三)

认为周孔与佛，实际是一回事。从着重内心教化(“明其本”)来讲，靠佛；从治理复杂的现实社会(“救极弊”)讲，靠周孔。“佛”的含义为“觉”，这与孟子称圣人为“先觉”是一样的。尧舜与汤武皆为圣人，虽行为表现有异，但治理天下的出发点是一样的。佛教与周孔之教也是这样。为了治国安民，也不必因为佛教戒杀、讲报应，而去废除儒家主张的“惩暴止奸”的各种杀罚制度。在以儒家为正统思想的中国封建社会，佛教这种外来宗教要取得合法地位，必

① 《孟子·万章下》载：伊尹曰：“天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。予，天民之先觉者也。”谓伊尹属于“先觉”。

② 渊默，深沉静默(《淮南子·泰族训》：“齐明盛服，渊默而不言。”)此谓尧舜垂拱而治。赫斯，愤怒的样子(《诗经·大雅·皇矣》：“王赫斯怒”，郑玄笺云：“赫，怒意；斯，尽”)此谓商汤、周武王举兵伐桀、纣。

须向儒家靠拢。因此，历代佛教信徒都提出“儒佛一致”的说法，是十分自然的。

孝与出家

儒者排斥佛教，往往都攻击佛教的剃头出家的做法。有人责难说：

> 周孔之教，以孝为首，孝德之至，百行之本，本立道生，通于神明①。故子之事亲，生则致其养，没则奉其祀。三千之责，莫大无后②。体之父母，不敢夷毁③，是以乐正伤足，终身含愧也④。而沙门之道，委离所生，弃亲即疏，剃剔须发，残其天貌，生废色养，终绝血食，骨肉之亲，等之行路，背理伤情，莫此之甚。而云弘道敦仁，广济群生，斯何异斩刈根本而修枝干，而言不殒硕茂，未之闻见。皮之不存，毛将安附。此大乖于世教。子将何以祛之？（《弘明集·喻道论》）

孙绰也是注重孝道的，他把解释佛教的出家修行说成是更高的孝行。他说：“父隆则子贵，子贵则父尊，故孝之贵，

---

① 《孝经·开宗明义章》：“夫孝，德之本也。”《论语·学而》：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与。”《孝经·感应章》：“孝悌之至，通于神明。”

② 《孝经·五刑章》：“五行之属三千，而罪莫大于不孝。”《孟子·离娄上》：“不孝有三，无后为大。”

③ 《孝经·开宗明义章》：“身体肤发受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”

④ 《礼记·祭义》：“乐正子春下堂而伤其足，数月不出，犹有忧色……”乐正子春，曾子弟子。

贵能立身行道，永光厥亲。”他认为如果只是在饮食生活方面礼敬父母，而不能“令万物尊己，举世我赖”，这还不能给父母带来大的尊荣。“忠孝名不并立”，是尽忠还是尽孝，要看情况。例如周泰伯为了让弟季历嗣父位，“远弃骨肉，托迹殊域，祝发文身，存亡不反(返)，而《论》称至德”①。这样，他毁伤身体的行为就不算什么过失。评价一个人，关键在于“所守之轻重”。释迦牟尼出家修道，最后成佛，并没有违背孝道。

昔佛为太子，弃国学道，欲全形以遁，恐不免维縶，故释其须发，变其章服，既外示不及，内修简易。于是舍华殿而即旷林，解龙衮以衣鹿裘，遂垂条为宇，藉草为茵，去栉梳之劳……目遏玄黄，耳绝淫声，口忘甘苦，意放休戚，心去于累，胸中抱一，载平营魄②。内思安般，一数二随，三止四观，五还六净，游志三四，出八十二门③，禅定拱默，山停渊淡，神若寒灰，形犹枯木，端坐六年，道成号佛。三达六

① 关于泰伯的传说，见《史记·周本记》。《论语·泰伯》：“泰伯其可谓至德也已矣，三以天下让，民无得而称焉。”

② 《老子》第十章：“载营魄抱一，能无离乎？”“载”可解为“抱”，“营魄”犹言灵魂、精神。“抱一”指守元气。

③ 此引自支谦译《太子瑞应本起经》卷上：“既历深山，到幽闲处，见贝多树，四望清净，自念：我已弃家，在此山泽，不宜复饰发如凡人意，以有栉梳汤沐之念，则失净戒、正定、慧解度之见意，非道之纯；污清净行，当作沙门……寂默一心，内思安般，一数二随，三止四观，五还六净，游志三四，出十二门。”“安般”是利用调息呼吸使心专一，进入禅定状态，即数息观。数、随、止、观、还、净，为禅观的六个顺序。“三”指四禅（四静虑）、四无量心(慈、悲、喜、捨)、四空定；统称“十二门”，或“十二门禅”。

通①，正觉无上，雅身丈六，金色焜耀，光遏日月，声协八风②，相三十二③，好姿八十④，形伟群有，神足无方。于是游步三界之表，恣化无穷之境……大范群邪，迁之正路，众魔小道，靡不遵服。于斯时也，天清地润，品物咸亨，蠢蠕之生，浸毓灵液，枯槁之类，改瘁为荣。还照本国，广敷法音，父王感悟，亦升道场。以此荣亲，何孝如之？（《弘明集·喻道论》）

孙绰把释迦牟尼出家修行、成道、传教、降服外道及后来返国探亲说法的行为，看作“荣亲”，认为是无上的孝行。至于一般的出家者，通过传教修法，“令逝没者得福报以生天，不复顾歆于世纪”，也是尽孝道。并说在佛经中有“专以劝孝为事”的四部经。⑤

孙绰认为佛教和儒教正好相互补充，一个治本，一个治表。佛教虽主张离亲出家，因为可通过传教修道而荣亲耀祖，还可为祖先祈福，故并不违背孝道。

---

① 三达，即三明（宿命明、天眼明、漏尽明）；六通，即六神通（神足通，天眼通，天耳通，他心通，宿命通，漏尽通）。

② 八风，见《吕氏春秋·有始》，包括东北的炎风、东风的滔风，东南的熏风等。

③ 即佛教所说的佛或圣王相貌，从大处说有三十二个不同凡俗的特征，即“三十二相”。

④ 佛教所说佛的相貌，从细微处说有八十个不同凡俗的地方，称八十种好。

⑤ 原文：“佛有十二部经，其四部专以劝孝为事。”“十二部经”，也称“十二分教”，是按内容与形式把佛经分为十二类，包括经、颂、授记、孤起等等，也用来泛指一切佛经。“四部专以劝孝为事”，不详所指，可能出自孙绰的臆断。

郗超与《奉法要》

郗超(336—377)，字景兴，一字嘉宾，高平金乡（在今山东）人。祖郗鉴，东晋成帝时官至司空，位进太尉，封南昌县公。父郗愔，简文帝时任会稽内史，都督浙江东五郡军事，与其弟郗昙信奉天师道。郗超幼善谈论，交游士林。桓温辟为征西大将军椽，又转为参军，散骑侍郎，深得桓温信任，为掌机要。太和四年(369)桓温北伐，郗超为之谋划：或直捣邺城，决胜负于一战；或顿兵河、济，畜粮，于来年进兵。此计未被采纳。桓温北伐失败后，又进策桓温，以废海西公而立简文帝来“镇压四海，震服宇内”。(《晋书·郗鉴传附郗超传》）后迁中书侍郎。当时朝臣谢安、王坦之以及王献之兄弟等皆畏其权势。喜闻人隐遁，有能辞官归隐者，郗超常为之建立屋宇，畜僮仆，“费百金而不吝”。好施舍，曾取其父库存的百万钱施给亲友。崇信佛教，常与僧人讲论佛法。道安居襄阳时，派人送去米千斛，并修书累纸，表示钦敬。竺法汰曾给他写信，论述般若学“本无义”。与沙门支遁友善，“以为造微之功，定参正始①”。于法开与支遁辩论般若学“即色空义”，他同意支遁的见解。支遁认为郗超“为一时之俊，甚相知赏”。郗超结交很多名士，据载，“虽寒门后进，亦拔而友之”。

---

① “正始”，三国魏齐王芳的年号(240—249)。此时以何晏，王弼为代表兴起玄学清谈的风气。后世称为“正始之音”。此谓支遁在玄学清谈方面，可与何、王之流相比。

死日，贵贱操笔写诔者四十余人。①

郗超对佛教义理有较深的研究，写过不少著作。据《出三藏记集》卷十二所载，宋陆澄《法论目录》，其佛教著作有：《本无难问》(竺法汰难并郗答，往返四首——原注)、《郗与法濬书》、《郗与开法师书》、《郗与支法师书》、《奉法要》、《通神咒》、《明感论》、《论三行》上、下、《叙通三行》、《郗与谢庆绪书往返五首》、《郗与傅叔玉书往返三首》、《答英郎书一首》、《全生论》、《五阴三达释》。

以上除《奉法要》尚存外，其他皆佚。清严可均所辑《全晋文》卷一百一十中收有《与谢庆绪书论三幡义》(辑自《文选·天台山赋注》)、《与亲友书论支道林》(辑自《高僧传·支遁传》)可作参考。

"奉法要"意为信奉佛法的要点。本文对在家佛教信徒应当奉持的佛教道德信条、戒规、斋法以及作为佛教基本教义的善恶报应、修行解脱等，均有说明。全文引用不少佛经，有的没引经名，有的虽引经名但没题译者。从所引内容和字句来看，他引用的佛经大体上可确定有如下几种：《四十二章经》、东汉安世高译《十二门经》、支曜译《成具光明定意经》、三国吴支谦译《孛抄经》、《太子瑞应本起经》、《维摩诘经》、维祇难译《法句经》、康僧会编译《六度集经》、西晋竺法护译《正斋经》(即《菩萨斋法》)、《普曜经》、法炬译《数经》以及不著译人的《般泥洹经》(附东晋

① 以上见《晋书·郗鉴传》附"郗超传"及《世说新语》的"俭啬篇"、"雅量篇"，《高僧传》的"竺法汰传"、"于法开传"。

录)、《异出十二门经》(或即安世高译《大十二门经》)。① 文中也引用不少儒道两家经典。

佛教的道德戒条、斋法与儒家伦理

佛教有自己的入教仪式、道德信条、戒律以及有关宗教生活的规则。《奉法要》开始讲的归依(或"皈依")佛，归依佛经("法")，归依比丘("僧")，即为信徒宣誓入教的基本仪式。佛教的戒律很多，但作为一般在家居士，主要有"五戒"，即：不杀、不盗、不淫（应为"不邪淫")、不欺(不妄语)、不饮酒。郗超在介绍"五戒"之后说：

> 不杀则长寿，不盗则常泰，不淫则清净，不欺则人常敬信，不醉则神理明治。

认为持戒对人现实的身心健康和道德修养是十分有益的。

在"五戒"之外还有"十善"。"十善"实际是"五戒"的扩充，即在"五戒"中去掉不饮酒，再加上不两舌（不挑拨离间)、不绮语（不花言巧语)、不恶口（不骂人)、不贪欲(《奉法要》作"不嫉")、不瞋恚、不愚痴。这十善又分属身、口、意三业，如《奉法要》讲：

> 十善者，身不犯杀、盗、淫；意不嫉、恚、痴；口不妄言、绮语、两舌、恶口。

① 参见日本京都大学人文科学研究所《弘明集研究》(1975年版）卷下《奉法要注》。本注中所援佛经有一些是在郗超之后译出的(如鸠摩罗什的译经)。此虽于理解正文有帮助，但不能做为郗超直接引用的佛经。

郗超在解释“何谓为盗”时说：“凡取非己有，不问小大，及莅官不清，皆谓之盗。”

“五戒”规定信徒在行动上禁止做什么，而“十善”已是一种道德信条，包括从思想上明确不应当想什么、说什么、做什么。因此，《奉法要》讲：“五戒检形，十善防心”。

在家信徒每隔一段时间要过一下类似出家人的生活，此称“斋”。本来中国古人祭祀前或举行典礼前清心洁身，称之为“斋”。佛教用此表示特定的宗教生活。普通过中午不食为“斋”，素食也称“斋”。在斋日，一般应持八戒①，称“八关斋戒”。《奉法要》虽没讲八戒，但从后面内容看，在斋日也是受持八戒的。它讲了两种斋法：(一)“三长斋月”。即于正月、五月、九月三个月中自一日至十五日持斋；(二)“六斋日”。每月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日持斋。说：“凡斋日、皆当鱼肉不御，迎中(按：中午)而食，既中之后，甘香美味一不得尝。洗心念道，归命三尊(按：佛法僧)。悔过自责，行四等心(按：慈悲喜舍)。远离房室，不著六欲。不得鞭挞骂詈，乘驾牛马，带持兵仗。妇人则兼去香花脂粉之饰，端心正意，务存柔顺。”

值得注意的是，郗超把修持斋戒与传统的儒家伦理的孝道结合起来。他说：

① 在“五戒”外加上不眠坐高广华丽之床；不装饰、不打扮及观听歌舞；午后不食。

斋者，普为先亡，见(按：现)在知识亲属及一切众生，皆当因此至诚，各相发心；心既感发，则终免罪苦。是以忠孝之士，务加勉励，良以兼拯之功，非徒在已故也。

持斋受戒，可以为已故祖先和亲戚朋友、一切众生积累功德，使发心向善，免受罪苦，因此，劝“忠孝之士”努力修行。

善恶报应与“防微虑始”的道德修养

儒家传统观念宣扬贫富贵贱，生死寿夭都是“天命”。《论语·颜渊》说：“死生有命，富贵在天。”《论语·宪问》：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”佛教的善恶因果报应和三世轮回的理论宣称人们现世的贫富寿夭皆由“前世”个人的善恶行为决定，而“今世”的善恶行为又将决定“来世”的命运。这种宗教宣传正好用来作为儒家天命论的补充。《奉法要》对此作了论证：

凡有五道，一曰天，二曰人，三曰畜生，四曰饿鬼，五曰地狱。全五戒，则人相备，其十善，则生天堂。全一戒者则亦得为人；人有高卑，或寿夭不同，皆由戒有多少。反十善者谓之十恶，十恶毕犯则入地狱。抵触强梁，不受忠谏及毒心内盛，徇私欺绐，则或堕畜生，或生蛇虺。悭贪专利，常苦不足，则堕饿鬼。其罪差轻少，而多阴私，情不公亮，皆堕鬼神，虽受微福，不免苦痛。

这种理论的社会作用在于诱使人们甘心忍受现世的苦难，严守戒规，争取“来世”的好报。

《周易·坤·文言》:"积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃"，是说祖先的行为可以给子孙后代带来或好或坏的影响。《奉法要》根据佛教的因果报应理论，不赞成这种说法，

古人云：兵家之兴，不过三世①，陈平亦云：我多阴谋，子孙不昌②。引以为教，诚足以有弘。然齐、楚享遗嗣于累叶③，颜、冉靡显报于后昆④，既已著之于事验，不俟推理而后明也。且鲧殛禹兴⑤，舒鲜异形，四罪不及，⑥百代通典。哲王御世，犹无淫滥，况乎自然玄应，不以情者，而令罪福错受，善恶无章，其诬理也，固亦深矣。……是以《泥洹经》云：父作不善，子不代受，子作不善，父亦不受，善自获福，恶自受殃。⑦至矣哉！斯言允心应理。

郗超认为，古代所谓祖先有罪，殃及子孙的说法，虽对教化有利，但在历史上没有根据，是没有道理的。世上明主

---

① 《后汉书》卷19《耿弇传》论曰:"三世为将，道家所忌"。注引《史记》云:"夫将，三代必败，以其杀伐多也。"

② 《史记》卷56《陈丞相世家》:"始陈平曰：我多阴谋，是道家之所禁。吾世即废，亦已矣，终不能复起，以吾多阴祸也。"

③ 齐、楚虽多杀伐，但后世代代荣贵。

④ 孔子的弟子颜回(子渊)、冉耕(伯牛)以德行见称(《论语·先进》):"德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓")，但他们皆无显贵后代。

⑤ 《尚书·洪范》:"鲧则殛死，禹仍嗣兴。"

⑥ "四罪"，见《尚书·舜典》:"流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服。""不及"，谓虽惩罚四人，但并不诛连其亲属。

⑦ 此见《般泥洹经》(不载译人，附东晋录)卷上。

尚且赏罚严明，罪及本人，不诛连亲族。佛教更主张“善自获福，恶自受殃”。但这里必须指出的是，佛教的善恶自受是就虚幻的善罪报应、三世轮回讲的。按照这种理论，人们应对自己的行为负责，自己行为的善罪将决定“来世”的报应。其出发点，是要人们放弃改善外在环境的要求，只致力于宗教修行和道德修养。

佛教比较重视心理活动的分析，强调宗教道德意识的修炼。《奉法要》在这方面也有论证：

> 经云：心作天，心作人，心作地狱，心作畜生。乃至得道者，亦心也①。凡虑发乎心，皆念念受报，虽事未及形，而幽对冥构。夫情念圆速，倏乎无间，机动毫端，遂充宇宙。罪福形道，靡不由之，吉凶悔吝，定于俄顷。是以行道之人，每慎独于心②，防微虑始，以至理为城池；常领本以御末，不以事形未著而轻起心念。岂唯言出乎室，千里应之③，莫见乎隐，④所慎在形哉！

① 《般泥洹经》卷上：“人知正心，天上诸天，皆代人喜。当以降心柔弱自损，勿随心行。心之行无不为，得道者，亦心也。心作天，心作人，心作鬼神、畜生、地狱，皆心所为也。”西晋白法祖译《佛般泥洹经》卷上与此略同，谓：“天下人自正心者，天上诸天，皆喜助人得福……人莫随心，心者误人。心杀身，心取罗汉，心取天，心取人，心取畜生、虫蚁、鸟兽，心取地狱，心取饿鬼，作形貌者，皆心所为。寿命三者相随：心最是师，命随心，寿随命，三者相随。今我作佛，为天上天下所敬，皆心所为。”

②④ 《礼记·中庸》：“道也者，不可须臾离也……君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”

③ 《周易·系辞上》：“子曰：君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎！”

在佛教教义中，身、口(语)、意三业(行为)都是决定五道轮回的根据，但又特别强调其中的“意”(或称为“心”)的作用。以上所引《般泥洹经》一段话只是这方面的一个简要说法。《奉法要》对此又加以发挥，说只要心中产生一种想法，虽未成事实，它已在冥冥中成为报应的依据，此即“念念受报”，“罪福形道，靡不由之，吉凶悔吝，定于俄顷。”郗超引用《礼记·中庸》和《周易·系辞》，是企图把佛、儒的两种道德修养结合起来。“慎独”，“防微虑始”是一种儒家修养的方法，目的在于教人反求诸己，不要对现实社会制度持不满态度。

郗超把儒家的慎独和佛教的宗教修行看作一回事。他说：

> 曾关于心戢而不忘为识。识者，经历累劫，犹萌之于怀。邕昧其所由，而滞于根，潜结始自毫厘，终成渊岳。是以学者务慎所习。

他认为，识是承负着业因轮回的主体——灵魂，它潜伏于心中。因此，所谓“防微虑始”的道德修养，就是围绕着“识”进行的。《奉法要》认为，使人心(识)迷乱，不能超离生死的有五种烦恼(此实指五种精神状态)，即：贪淫、瞋恚、愚痴、邪见、调戏，称之为“五盖”①，而其中的“愚痴”，则为“生死因缘之本；一切诸著(执著)皆始于痴”。

① 佛教一般把贪欲、瞋恚、惛眠、掉悔、疑，称为“五盖”。《奉法要》的说法，不详所出。

因为愚痴，所以贪著六情或六欲①。由此带来种种烦恼痛苦。要消除“五盖”及摆脱“六情”，一个重要方法是修行禅观，专心思念人生充满痛苦——生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、恩爱别离苦、所求不得苦，并认识自身不净以及“身不久存，物无常主”等，从而领悟佛教的“真理”，达到精神解脱。

对于儒家的道德，《奉法要》是把它作为佛教道德的一个组成部分来论述的。例如，《贤者德经》②云：

> 心所不安，未常加物。即近而言，则忠恕之道，推而极之，四等之义。四等者何？慈、悲、喜、护也。何谓为慈？愍伤众生，等一物我，推己恕彼，愿令普安，爱及昆虫，情无同异。何谓为悲？博爱兼拯，雨泪恻心，要令实功潜著，不直有心而已。何谓喜？欢悦柔软，施而无悔。何谓爱护？随其方便，触类善救，津梁会通，务存弘济。能行四等，三界极尊，但未能冥心无兆，则有数必终。是以《本起经》③云：诸天虽乐，福尽亦丧，贵极而无道，与地狱对门。

这里所说的“四等之义”即“四等心”，也称“四无量心”，

---

① 佛教有时把六根称为六情，有时以六根对六境(色、声、香、味、触、法)产生的六识称六情或六欲。《奉法要》则为：“六情……谓目受色，耳受声，鼻受香，舌受味，身受细滑，心受识。”可解释为对一切物质、精神享受的追求。

② 三国吴支谦译《贤者德经》一卷(《出三藏记集》卷2)，今已不存。

③ 支谦译《太子瑞应本起经》卷上：“诸天虽乐，而亦非常，福尽则惧，罪至亦怖，祸福相承，生死弥久，观见人间上至二十八天，贵极而无道，皆与地狱对门。”

"四梵住"等，是以慈、悲、喜、舍（《奉法要》作"护"）为观想内容的四种禅定。以上引文，实际是把儒家的"忠恕之道"作为"四等心"的出发点和组成部分。按照儒家的一般说法，"忠"是忠于国君（《论语·八佾》："臣事君以忠"）；"恕"是"己所不欲，勿施于人"（《论语·卫灵公》），是处理朋友和同阶级内部人与人的关系的道德准则。"忠恕之道"是儒家为人处事的基本内容（《论语·里仁》："夫子之道，忠恕而已矣"）。佛教的"四等心"是把一切有情众生（包括佛教虚构的生命体）作为慈、悲、喜、舍的对象。郗超认为它虽可包括所谓"忠恕之道"，但又不以此为限，因此说："即近而言，则忠恕之道，推而极之，四等之义。"按照佛教的说法，修此禅定，并照"四等心"的意思去做，死后可转生"大梵天"（所谓"初禅天"之一）。

对佛教修行结果的理解

郗超调和儒佛，他说，佛教最终目的是：

> 夫欣得恶失，乐存哀亡，盖弱丧之常滞①，有生所感同。然冥为潜谢，非矜恋所留，对至而应，岂智用所制？是以学者必归心化本，领观玄宗。玩之珍之，则众念自废，废则有忘，有忘则缘绝，缘报既绝，然后入于无生。既不受生，故能不死，是以《普耀经》云：无所从生，靡所不生，于诸所

① "弱丧"，出自《庄子·齐物论》："予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪？""弱丧"，谓从小离乡在外者。此指有生死之众生。

生，而无所生。①《泥洹经》云：心识静休，则不死不生。②

意谓普通的人都珍惜生命和名利，但由于报应所致，生命、名利都保不住，一旦因缘成熟，相应的果报就要发生（“对至而应”），这是任何智能也制止不住的。因此，有见识者应归依佛教，从事修行，断绝自身的因缘报应，进入无生无灭的涅槃境界。郗超在《奉法要》中虽介绍了由修持五戒，十善可转生天界的说法，但看来他本人是以达到摆脱生死的涅槃境界为最高修行目的。

郗超生活的时代盛行玄学和佛教般若学，谈无论空成风。《奉法要》认为般若学与玄学完全是相辅相成，甚至可以说是一回事。众生既然活着，就必然有情欲，“不宅于善，必在于恶”。正如《维摩经》所说：“欲于空中造立宫室，终不能成，取佛国者，非于空也。”③ 因此，按照佛法修行，如修持“五度”、“四等心”等，也是完全必要的。否则就是“空中行空”。郗超理解的“空”并不是一无所有的“空无”，而是一种超然的不理会外界的精神境界。

夫空者，忘怀之称，非府宅之谓也。无诚无矣，存无则

---

① 《普曜经》卷四：“以无五阴、三毒、六衰，则是泥洹。不处生死，不不住泥洹，便不退转，受菩萨决。无所从生，靡所不生，于诸所生，悉无所生。”

② 《般泥洹经》卷上：“持清静心，趣得度脱，心识情休，则不死不复生，亦不复走。”

③ 支谦译《维摩诘经》卷上所载原文曰：“譬如有人欲度空中造立宫室，终不能成。如是童子，菩萨欲度人民，故愿取佛国，愿取佛国者，非于空也。”

滞封；有诚有矣，两忘则玄解。然则有无由于方寸，而无系于外物，器象虽陈于事用，感绝则理冥。岂灭有而后无，阶损以至尽哉。

认为有无皆取决于心，而与外物没有关系。看来与支遁的“即色空义”并不一致。

《高僧传·于法开传》载，在支遁与于法开就“即色空义”进行辩论时，何默用于法开的观点进行质问，郗超“宣述林（支道林）讲。”据此郗超又是同意支遁的“即色空义”的。他对解脱的见解与支遁的泯灭有、灭观念，“凝神玄冥”的神秘主义的修行解脱论大体相近。

第三节　比丘尼僧团的建立和东晋南方的寺院

比丘尼僧团的建立

佛教的出家修行者有比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼和式叉摩那。比丘，也作苾刍，是梵文 bhikṣu 的音译，意译为乞士、乞士男、除士、熏士、破烦恼、除馑、怖魔等，亦俗称和尚，是依法受过具足戒①的男性出家者。比丘尼，也作苾刍尼，是梵文 bhikṣunī 的音译。意译为乞士女、

① 具足戒，也称“大戒”，因与沙弥、沙弥尼所受的十戒相比，戒品具足，故称。戒条数目说法不一，据《四分律》，比丘戒二百五十条，比丘尼戒三百四十八条。（有时略称“五百戒”）受此戒后，即取得正式僧尼资格。

除女、熏女等，俗称尼姑，是依法受过具足戒的女性出家者。沙弥是七岁以上二十岁以下受过十戒的出家男子。沙弥尼是七岁以上二十岁以下受过十戒的出家女子。式叉摩那（梵文即 Śikṣamāṇā），意为学戒女、学法女，指年满二十岁在受具足戒前二年修学“六法戒”的沙弥尼。以上统称出家“五众”，而以比丘，比丘尼为基本。这里介绍的比丘尼僧团，是泛指一切女性出家修行者的佛教组织、团体。

在印度，传说第一个比丘尼是释迦牟尼的姨母摩诃波阇波提（意译“大爱道”），此后以她为中心形成第一个比丘尼僧团。佛教传入中国内地后，在一个相当长的时间内没有女性出家者，直到西晋时才开始出现女性出家者。据南朝梁宝唱《比丘尼传》记载，中国内地第一个比丘尼是西晋的净检。

净检，俗姓仲，名令仪，彭城（今江苏徐州）人。父仲诞，任武威太守。出家前常为贵族子女教授琴书。沙门法始在洛阳宫城西门立寺，净检听他说法，“大悟”，表示愿从他受法出家为比丘尼。

（检）谓始曰：经中云：比丘、比丘尼，愿见济度。始曰：西域有男女二众，此土其法未具。检曰：既云比丘、比丘尼，宁有异法？始曰：外国人云，尼有五百戒便应是异，当为问和尚。和尚云：尼戒大同细异，不得其法，必不得授。尼有十戒得从大僧受，但无和尚，尼无所依止耳。①

① 《比丘尼传》卷1《净检尼传》。

西晋时，僧、尼戒法尚未系统地传译内地，汉族僧人遇有疑难还要问外来僧。这里提到的“和尚”，是来自罽宾的沙门，名智山，“雅习禅诵，晋永嘉末来达中夏，分卫(按：乞食)自资，语必弘道”，东晋建武元年(317)又回到罽宾。后赵佛图澄也认识此人，曾“述其德业”。净检听智山讲解戒法后，即剃法从他受十戒，“同其志者二十四人”。她们在宫城西门建立竹林寺，作为共同修行之所，并以净检为师。

东晋咸康（335—342）年间，沙门僧建在月支国得到《僧祇尼羯磨》及戒本，升平元年(357)二月八日于洛阳译出。请外国沙门昙摩羯多建立戒坛，净检等四人登坛受具足戒，正式成为比丘尼。①

据载，在后赵(319—350)时期已有相当多的比丘尼。安令首，俗姓徐，东莞(今山东沂水)人，父徐忡为后赵外兵郎②。信奉佛法，不求婚聘。父曰：“汝欲独善一身，何能兼济父母?”安令首答曰：“立身行道，方欲度脱一切，何况二亲耶!”其父以此请教佛图澄。佛图澄劝说：“……若从其志，方当荣拔六亲，令君富贵，生死大苦海，向得其边。”安令首便得到父的允许，从佛图澄及净检尼受戒出家，立建贤寺。佛图澄把石勒所赠的剪花纳七条衣(袈裟)及象鼻澡灌赠之。此后从安令首出家者达二百余人。又建一些寺舍。“石虎敬之，擢父忡为黄门侍郎，清河太守。”③

---

① 以上见《比丘尼传·净检尼传》。

② “外兵郎”，官职，尚书郎之一。(见《晋书·职官志》)

③ 见《比丘尼传》卷1《安令首尼传》。

在石氏暴政之下，也有不少比丘尼遭受屈辱和残害。石虎之子石邃被立为皇太子后，荒淫酒色，残忍横暴。曾“内诸比丘尼有姿色者，与其交亵而杀之，合牛羊肉煮而食之，亦赐左右，欲以识其味也。”①

智贤，俗姓赵，常山人，父赵珍任扶柳县令。智贤出家为尼，“戒行修备”。太守杜霸笃信黄老，憎恶佛教，下令诸寺进行淘汰，不少僧尼闻风逃奔。智贤从容接受简试，“仪观清雅，辞吐辩丽”。后因抗拒黄霸辱身，遭刀砍伤二十余处。甦后，“倍加精进，菜斋苦节，门徒百余人”。前秦王苻坚对她十分敬重，为制织绣袈裟，三年方成，价值百万。后住司州(治今洛阳)西寺。东晋太和(366—371)年间卒，年七十余岁。②

下面介绍东晋南方的几个著名比丘尼。值得注意的是其中有的已参与政治活动。

康明感，俗姓朱，高平(治今山东巨野南)人。家世奉佛法，曾为“虏”(按：当指胡族)所俘，被迫牧羊十余年。后遇一沙门，从受五戒及《观世音经》。逃回家后，苦修三年，“专笃禅行，戒品无愆，脱有小犯，辄累晨忏悔”，“江北子女师奉如归”。东晋永和四年(348)春与慧湛等十人过江，投司空何充，受到敬重。当时建康还没有尼寺，何充为造建福寺。此后，任城比丘尼慧湛过江，何充大加崇敬，

---

① 《晋书》卷 106《石季龙载记》。

② 见《丘比尼传》卷 1《智贤尼传》。

也安置住于建福寺。①

昙备(324—396)，俗姓陶，建康人。出家后，晋穆帝对她“礼接敬厚”，常称：“久看更佳”，曾对穆章何皇后说：“京邑比丘尼，鲜有昙备之俦也。”永和十年(354)，何皇后为她在定阴里建寺，名永安寺(后称何后寺)，远近投其门者达三百人。太元二十一年(396)卒，年七十三。弟子昙罗，博览经律，受敕续师位。②

道仪，俗姓贾，雁门娄烦人，慧远之姑。夫名解直，任浔阳令。夫死后出家，诵《法华经》、《维摩经》、《小品般若经》，“精义妙理，因心独悟；戒行高峻，神气清邈”，太元(376—396)末年到建康，住何后寺，为信徒所重。③

僧基(330—397)，俗姓明，济南人，誓不应聘，出家为尼。“净持戒范，精进习经”，与昙备尼齐名京师。据传，“枢机最密，善言事议，康皇帝雅相崇礼”。建元二年(344)褚皇后为立延兴寺，徒众数百人。隆安元年(397)死，年六十八。④

道容，本历阳(今安徽和县)人。住乌江寺。“戒行精峻，善占吉凶，逆知祸福，世传为圣”。东晋明帝甚为敬重。简文帝先事“清水道师”(王濮阳)，后敬信道容，从修清斋七日，受持八戒，为建新林寺，以师礼事之。孝武帝

---

① 见《比丘尼传》卷1《康明感尼传》及《慧湛尼传》。

② 见《比丘尼传》卷1《昙备尼传》。

③ 见《比丘尼传》卷1《道仪尼传》。

④ 见《比丘尼传》卷1《僧基尼传》。

即位，更加崇敬。太元年间，不知所在，帝敕葬其衣钵。①

妙音，生地不详。自幼出家，居于建康，“博学内外，善为文章”，受到孝武帝及太傅会稽王司马道子的崇信。常与皇帝及太傅、朝廷学士谈论文章，蜚声一时。司马道子于太元十年(385)建简静寺，让妙音为寺主，徒众百余人。公卿百官，竞相奉承结托。据载：

> 供嗇（按，施舍）无穷，富倾都邑。贵贱宗事，门有车马，日百余辆。

当时司马道子专权，“姏姆尼僧，尤为亲暱”。② 中书令王国宝得到司马道子的宠信，“官以贿迁，政刑谬乱”。③ 有人上奏，请黜王国宝。王国宝惧，“使陈郡袁悦之因尼妙音致书与太子母陈淑媛，说国宝忠谨，宜见亲信”。④ 孝武帝发怒，虽斩袁悦之，而不罪妙音。太元十七年（392）荆州刺史王忱死，孝武帝初意以王恭代之。时桓玄在江陵，听说王恭要继任荆州刺史，担心难以对付，时殷仲堪为黄门侍郎，桓玄以为殷仲堪“弱才亦易制御”，便派人找妙音，托她为殷仲堪求取荆州刺史之任。

> 既而烈宗(按：孝武帝)问妙音，荆州缺，外闻云谁应作者？答曰：“贫道道士，岂容及俗中论议。如闻外内谈者，并

---

① 见《比丘尼传》卷1《道容尼传》。

②③④ 《晋书》卷64《简文三子传》。

云无过殷仲堪；以其意虑深远，荆楚所须。”帝然之，遂以代忧。①

妙音一句话，使殷仲堪当上了荆州刺史。妙音经常出入宫廷，参与政治活动，据称：“权倾一朝，威行内外。”当时，左卫领营将军许荣上疏批评时政，其中说：

僧尼乳母，竞进亲党，又受货赂，辄临官领众。……臣闻佛者，清远玄虚之神，以五戒为教，绝酒不淫。而今之奉者，秽慢阿尼，酒色是耽……尼僧成群，依傍法服。五诫粗法，尚不能遵，况精妙乎！②

可以说，这是东晋朝廷腐朽表现的一个方面。

综上所述，西晋时期中国内地出现了最初的比丘尼，人数日增。至东晋时，一些有名的比丘尼由于受到王公贵族的支持，往往拥有自己独立的寺院，聚集徒众几十人到百人以上。这样，在众多的比丘僧团之外，又出现了大小不等的比丘尼僧团。有的比丘尼利用自己的才色取悦于当政者，投机钻营，参与政治。比丘尼僧团的建立和发展，是佛教深入社会的标志之一。

东晋南方的寺院

唐法琳《辩正论》卷三载，东晋一百零四年，建寺一千七百六十八所。这个数字据何而来，可靠性如何，已难确

① 《比丘尼传》卷1《妙音传》。

② 《晋书》卷64《简文三子传》。

证。但被认为著于东晋的《正诬论》中有："道人聚敛百姓，大构塔寺，华饰奢侈，糜费而无益"①；另，《晋书·何充传》说何充"性好释典，崇修佛寺"。② 这都说明，东晋时兴修佛寺，已是个为人注目的社会现象。

清代刘世珩所著《南朝寺考》六卷③，参照梁慧皎《高僧传》、唐许嵩《建康实录》以及宋周应合《景定建康志》、元张铉《至正金陵新志》等，对有文字可查的南朝历代所建二百二十六所寺作了考证。其中介绍三国吴建寺一所，东晋建寺三十七所。下面参考此书，并直接查阅《高僧传》、《比丘尼传》及《建康实录》等，对东晋比较重要的佛寺进行介绍。

(1)建初寺

三国吴时建。康僧会曾在此译经传教。寺前有大市，故又称大市寺。东晋初，西域僧帛尸梨蜜多罗住此，与王导、庾亮过从甚密。

(2)长干寺

佛教谬传为阿育王所造，故又称阿育王寺。实为西晋时建造，东晋初又重修，简文帝在此建三座塔，宁康(373—375)年间僧人竺慧达又造一塔，孝武帝增建为三层。传说在此寺曾掘得金制佛像。

---

① 《弘明集》卷1《正诬论》。

② 《晋书》卷77《何充传》。

③ 此书的原作者孙伯澂(文川)著有《金陵六朝古寺考》(手稿)二册，陈作霖(伯雨)对此稍加整理，编纂成帙，印为《南朝佛寺志》二卷，刘世珩又重加审订补充，改印为《南朝寺考》。

(3)高座寺

东晋咸康(335—342)年间建，本名尸梨蜜寺。因其地有甘露井，亦名甘露寺。尸梨蜜多罗在时被人称为“高座”，常在石子冈东修头陀行，死后被葬于此。成帝为立塔，后有关右沙门在此建寺。陈郡谢混(谢安之孙)“赞成其业，追旌往事，仍曰高座寺”。①

(4)白马寺

支遁曾住此，与太常冯怀、刘系之等谈论《庄子·逍遥游》，注《庄子》，著《逍遥论》。

(5)东安寺

支遁应哀帝征请入京都，住此讲《道行般若经》，三年后回到剡山。慧远之弟慧持送姑道仪至都，也曾住此。

(6)瓦官寺

也作瓦棺寺。其地原为河内山玩之墓，东晋王导以此为制陶之处。兴宁(363—365)年间沙门慧力乞此为寺，时仅有塔堂。简文帝时，竺法汰来京住此，开讲《放光般若经》之日，帝与王侯公卿皆来与会。门徒日多，前来问学者达千人之多。竺法汰对此寺进行扩建。戴逵在此制佛像五躯，画家顾恺之在寺壁画维摩诘像。此外，东晋义熙(405—418)初年师子国(今斯里兰卡)遣使所献玉制佛像也置此寺，“像高四尺二寸，玉色洁润，形制殊特，殆非人工”。此三者，世人称为“三绝”。其中的玉像，被南朝齐东

① 《见高僧传》卷1。

昏候毁坏。①

(7)新亭寺

东晋宁康三年(375)孝武帝征请竺法义进京讲经，太元五年(380)竺法义死，孝武帝以钱十万买新亭岗为墓，起塔三级。竺法义弟子昙爽于墓立寺，名新亭精舍。刘裕南伐卢循（公元 410），曾驻止此寺，后即位建宋，复游此寺禅堂，并加开拓，改名中兴寺。

(8)枳园寺

东晋车骑将军王邵(王导之子)建造，在王导墓庙之北。义熙十三年(417)，其子王恢从刘裕西伐长安，遇释智严，延请还都，请其住始兴寺，后移入此寺。宋元嘉四年(427)，释智严与释宝云在此译出得自西域的《普曜经》、《四天王经》、《广博严净经》等。齐时王邵的玄孙王奂又事扩建。沈约撰《枳元寺刹下石记》② 记其事。

(9)道场寺

在秣陵县三桥门外斗(原字为"鬪")场里，因地名寺。因佛教以"斗"违佛义，后来佛教史书改写"道场寺"。晋义熙八年(412年)刘裕南讨刘毅于江陵，遇见佛陀跋陀罗(觉贤）与其弟子慧观，甚加崇敬，邀归请住道场寺。佛陀跋陀罗于此译出《华严经》；后又与法显译《摩诃僧祇律》、《大泥洹经》等。

东晋时由皇室和公卿臣僚建的寺很多，除前面提到的

---

① 《南史》卷78《海南诸国》。

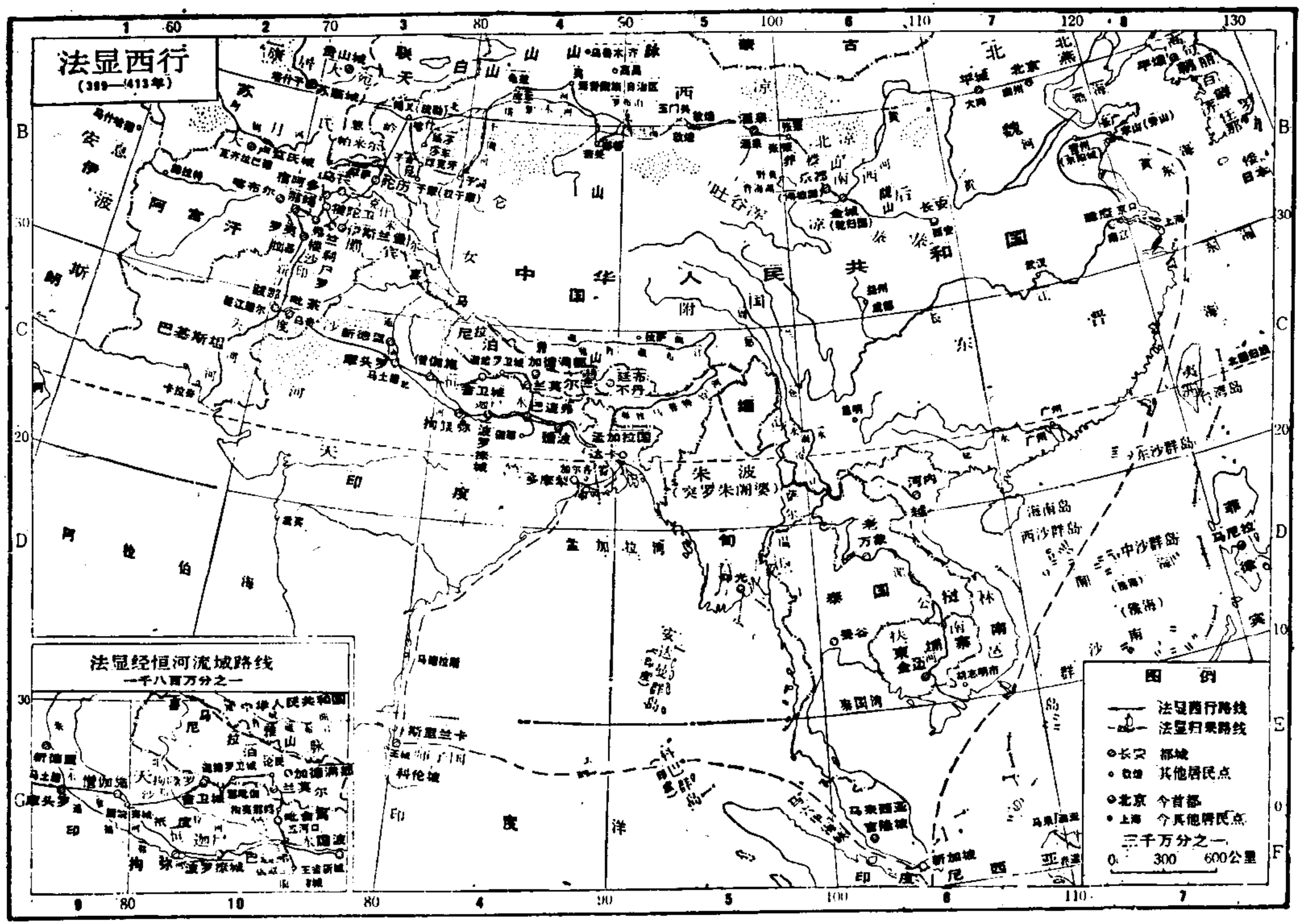
② 《广弘明集》(大正藏本)卷 16。

以外，还有康帝褚皇后建的延兴寺(尼寺)，晋穆帝何皇后建的永安寺(何后寺，尼寺)，简文帝建的波提寺、新林寺(尼寺)，恭帝褚皇后建的青园寺，彭城敬王司马纯建的彭城寺，会稽王司马道子建的中寺、冶城寺以及简静寺（尼寺)，中书令何充建的建福寺（尼寺)，镇西将军谢尚舍宅造的庄严寺，征北将军蔡谟造的栖禅寺，侍中中书令王坦之造的临秦寺和安乐寺等。

以上的佛寺都在建康及其附近一带。从佛教史书还可以查到外地一些佛寺，如剡县城南法台寺（竺道潜弟子竺法友建)、吴之支山寺（支遁建)、会稽之灵嘉寺（王羲之请支遁住)、山阴嘉祥寺（会稽郡守王荟为道一建)、山阴北寺(尼寺)、剡县石城山栖光寺(支遁建)、石城山下的元华寺（原为于法兰建，于法开续修)、白山（当为剡县西之白石山）灵鹫寺、襄阳白马寺和檀溪寺（道安建)、江陵的长沙寺（昙翼建)、荆州上明寺(同上)、庐山的西林寺（慧永住)、庐山东林寺（江州刺史桓伊为慧远建)、蜀之龙渊寺(慧远弟慧持住)，等等。

一个寺院，便是一个佛教的传教据点。内有人数不等的按佛教戒律组织起来的僧团，周围有一批各个阶层的信徒。寺院要维持宗教活动，就要接受施舍捐赠、经营土地以至于商业、高利贷等，于是便逐渐形成寺院经济。随着佛教的广泛传播，佛寺由少到多，从城镇扩展到山村，在中国封建社会内部形成日益增多的一种新的社会基层单位——寺院。寺院僧众尊奉释迦牟尼为最高教主，以“释”

法显西行求法路线图



〔本图取自郭沫若主编《中国史稿地图集》(上册)，地图出版社 1979 年版〕

为姓，自称“方外”、“释子”，离弃父母家室，标榜“不敬王者”，但却居于“王土”，食粮穿衣，与民与国争利。这样，在中国封建社会中形成了一种新的矛盾——朝廷与教团、名教与佛法、世俗地主与僧侣地主、僧侣地主与农民之间的矛盾。东晋时期佛寺空前增加，从此，伴随着佛教的发展，这些矛盾也就日益暴露、激化了。

第四节　法显西行求法与《佛国记》

东晋十六国时期，中亚各国政治比较稳定，丝绸之路带来贸易的利益，引起更多的商旅的兴趣，佛教文化交流也较前更加频繁。我国西北地区各民族与内地的佛教往来也日益增多。有不少僧人从内地出发到我国西北地区以至古印度求法取经，其中以法显最为著名。

西行目的

法显，俗姓龚，平阳郡(治今山西临汾西南)① 人。三岁出家为沙弥，二十岁受具足戒，“志行明洁，仪轨整肃”②，因“慨经律舛阙”，于后秦弘始元年（东晋隆安三

① 原文：“平阳武阳人”。过去一般注为：“今山西襄垣县”。据《晋书·地理志》，平阳郡属司州，有十二县，但其中无武阳县；襄垣属并州的上党郡，当时也不称武阳。又查《历代三宝记》卷7，载为：“平阳沙门释法显”。故，说法显为“平阳郡人”更为妥当，或即生于平阳郡治所在地。

② 《出三藏记集》卷15《法显传》。

年，公元 399 年)① 与同学数人从长安出发，“至天竺寻求戒律”②。

法显西行在鸠摩罗什到长安的前二年。当时虽有大量汉译的大小乘佛经流传，但戒律却极为缺乏。道安在前秦时曾为此而感叹过，组织学僧译出几部律书，但仍没有译出一部完整的戒律。佛教在中原地区广泛传播后，由于出家人享有许多特殊照顾，有利可图，有些出家为僧的人，往往怀着不同的目的，其中虽不乏虔诚的宗教信徒，但也有不少只为逐利、避徭役、逃赋税，以及怀有其他动机而出家的人混迹其间，不免鱼龙混杂。僧众的一些不法行为引起社会人士的非议。这时，有志于保护佛教，为佛教争取发展的人士，力图建立一套维持僧众团体的规章制度，及僧众团体个人行动的准则。客观上，需要有取自印度的一套戒律，使日益壮大的僧众团体得到进一步发展。法显寻求戒律的动机也在此。

据载，在法显之前译出的重要戒律有：

《僧祇戒本》一卷，三国魏昙柯迦罗译；

《比丘尼戒》一卷，西晋竺法护译；

《十诵比丘戒本》一卷，前秦昙摩持、竺佛念译；

《比丘尼大戒》一卷，同上；

---

① 《佛国记》原作“弘始二年岁在己亥”。按，己亥应为弘始元年。《出三藏记集》、《高僧传》本传皆为“晋隆安三年”，此即后秦弘始元年(从九月改元)。

② 《佛国记》，即《法显传》。

《教授比丘尼二岁坛文》一卷，同上①。

这些戒本仅为某一部戒律的一部分，如《僧祇戒本》为大众部(摩祇僧祇部)戒律《摩祇僧祇律》一部分，其它《比丘尼戒》等，皆为说一切有部戒律《十诵律》的一部分。没有完备的戒律，是不能适应佛教深入传播的要求的。

因此，法显把寻求戒律当作自己西行的主要目的，如《佛国记》所明确表示的："法显本求戒律"。

关于《佛国记》

法显在后秦弘始元年(399)从长安出发，经河西走廊，涉沙漠，穿越今天的新疆广大地区，西逾葱岭，经今巴基斯坦、阿富汗、北印度，游历佛教圣地、释迦牟尼传教的中心地区尼泊尔、恒河中下游广大地区，然后从海路经今斯里兰卡、苏门答腊(或爪哇)，于东晋义熙八年(412)从山东崂山登岸，次年到建康，首尾计达十五年。他把自己游历的经过、见闻写成文字，可能当初没有题书名，故后人把它称为《法显传》或《佛国记》。此书在近代以来为国际所重，认为是研究古代中亚、南亚诸国历史文化、宗教的宝贵资料。现先把这部游记的各种名称及出处择要介绍如下：

(一)《佛游天竺记》一卷

梁僧佑《出三藏记集》卷二载录于法显的译经录的

① 参见《出三藏记集》卷2、《开元释教录》卷13、15，此外还有一些失译律书，难辨真伪，兹不具引。

最后；隋法经等《众经目录》卷六置于“西域圣贤传记”之中，谓“西域圣贤所撰”，同时在“此方诸德传记”中著录《法显传》一卷，云是“此方佛法传记”；唐道宣《集神州三宝感通录》卷中“梁荆州优填王旃檀像缘”亦引此书名；唐智昇《开元释教录》卷三、圆照《贞元新定释教目录》卷五皆录此目，并注“见《僧祐录》”，同时又录《历游天竺记传》一卷。

(二)《历游天竺记传》一卷

最早见于隋费长房《历代三宝记》卷七，唐道宣《大唐内典录》卷三因之。《开元释教录》和《贞元新定释教目录》在引此名之后，皆注：“亦云《法显传》，法显自撰，述往来天竺事。见《长房录》。”

(三)《法显传》一卷(或作二卷)

最早见于北魏郦道元《水经注》卷一、二所引，卷十六作《释法显行传》；隋法经等《众经目录》卷六著录；《隋书·经籍志·史部·杂传类》载《法显传》二卷、《法显行传》一卷；《开元释教录》卷二十（入藏录下）及以《千字文》编号的《开元释教录略出》卷四皆著录，并注：“亦云《历游天竺记传》，东晋沙门法显自记游天竺事。”宋以后所刻《大藏经》多依《开元释教录·入藏录》，故仍用此称，唯金代《赵城藏》本为《昔道人法显从长安行西至天竺传》一卷；《高丽藏》本为《高僧法显传》一卷。

(四)《佛国记》一卷

最早见于《隋书·经籍志·地理类》，注曰："沙门释法显撰"，明代以后所辑诸丛书刊本，如明沈士龙、胡震亨辑《秘册汇函》、明毛晋辑《津逮秘书》、明钟人杰、张遂辰辑《唐宋丛书》、清王谟辑《增订汉魏丛书》、清张海鹏辑《学津讨原》等，皆用此称。

此外，还有《法显记》①、《释法显（因避唐中宗讳，作"明"）游天竺记》②、《三十国记》③等名称。。

其实这种种不同的名称，所指皆为一书。其中最可疑者为《佛游天竺记》。《出三藏记集》把它列入译经录中，《众经目录》又把它与《法显传》分录于不同类别，那么，它是否为另一种书呢？《历代三宝记》只录《历游天竺记传》，看来作者是把《佛游天竺记》改为此名的。《开元释教录》虽录《佛游天竺记》，但却注明："见《僧祐录》"，可见作者并没见到此书，故其"入藏录"只收《法显传》。另查唐徐坚等撰的《初学记》卷二十三"寺第八"所引《佛游天竺本记》（当即《佛游天竺记》）载达亲（达嗪）国的过去佛迦叶佛伽兰的一段文字，与今本《法显传》有关记载相符；《集神州三宝感通录》所引佛上忉利天为母说法等情节与《法显传》有关记载也略同。据此，可以认为，《佛游天竺记》也就是《法显传》或《佛国记》。之所以称《佛游天竺记》，大概是因为

① 《出三藏记集》卷 3、唐《艺文类聚》卷 65、73、95 及宋《太平御览》卷 653、657。

② 唐《通典》卷 174。

③ 明《稗乘》。

此书多载天竺各国所传佛陀的本生故事和佛陀周游各地传教事迹的缘故。①

《佛国记》作于东晋义熙十年（“是岁甲寅”公元414年），但此书最后所载作者不详的跋文说：

> 晋义熙十二年(416)岁在寿星，夏安居末，迎法显道人，既至，留共冬斋。因讲集之际，重问游历，其人恭顺，言辄依实。由是，先所略者，劝令详载。

据此，法显的游记当有详略之分，《隋书·经籍志》录《法显传》二卷、《法显行传》一卷，或有所本。但真实情况如何，已不可考。

下面，根据《出三藏记集》卷十五、《高僧传》卷三的“法显传”以及《佛国记》② 等，把法显西行求法的经历、主要的佛教见闻及其译经作概要介绍。

从长安到西域

法显在后秦弘始元年离开长安西行，同行者有慧景、道整、慧应、慧嵬等同学，越过陇山，至鲜卑人乞伏乾归治下的西秦（《佛国记》称“乾归国”，治金城，今甘肃兰

① 参见章巽《法显和法显传》，载《中华学术论文集》（中华书局1981年版）。另，日本足立喜六《考证法显传》(东京三省堂，1936年版)，对此也有详细考证。

② 关于《佛国记》，可参考岑仲勉《佛游天竺记考释》(商务印书馆，1935年版)、日本足正喜六《考证法显传》（见前）。关于西域、古印度地名的古今对照，可参见冯承钧原编，陆峻岭增订《西域地名》（中华书局，1980年第2版）。

州），在这里度过“夏坐”①，往西至鲜卑人秃发傉檀当政的南凉国（“傉檀国”，治西平，在今青海西宁之东）②，度养楼山至张掖。当时段业为北凉王（397—401在位），都张掖。法显一行到时，此地因内乱道路不通。他们受到段业的招待，在这里与智严、慧简、僧绍、宝云、僧景等人相遇，共行夏坐（当为 400 年）后，相携进至敦煌，受到太守李暠③ 供给，法显等五人与宝云等相别先行，跋涉流沙，沿途“上无飞鸟，下无走兽”，方向难辨，“唯以死人枯骨为标识”。

此后，进至西域南道的鄯善（治今新疆若羌），又北上至北道的伽夷（焉耆，今新疆焉耆回族自治县），与宝云等复会。智严、慧简、慧嵬为求行资西返高昌（今新疆吐鲁番），法显等受伽夷的苻公孙的资助，越沙漠直进西南，到达于阗（今新疆和田）。慧景、道整、慧达由此先发至竭叉（疏勒，今新疆喀什）。法显等留在于阗看庆祝佛诞节（四月八日，此当在 401 年）的佛像游行仪式。此后，

---

① 又称“夏安居”、“雨安居”、“坐夏”。古印度雨期的三个月（约五月至八月），僧尼在寺内坐禅修学，受人供养。在中国汉地，为阴历四月十六日至七月十五日。安居结束，标志出家后的年岁（法腊、法岁）增一岁，僧人重之。故从《佛国记》所记的“夏坐”，可推知法显游历的时间。

② 据《晋书》卷 126，秃发利鹿孤在东晋隆安三年（399）即位，把都城从乐都（今青海东部）徙至西平。军政大权由其弟秃发傉檀掌握，他“垂拱而已”。傉檀于东晋元兴元年（402）即位，又迁都乐都。法显写《佛国记》时（414），他尚在位，故称南凉为“傉檀国”。

③ 原作李浩，据《晋书·李玄盛传》改。

僧绍一人随胡僧到罽宾，法显等进至子合（悉居半，今新疆叶城），然后南行入葱岭到于麾（权于摩，今新疆塔什库尔干）过夏安居。此后到北道的竭叉，与慧景等会合。由此西行，逾葱岭，抵古印度西北的陀历国。

法显在《佛国记》中记述了当时我国西北各地的地理形势、物产风俗及佛教流行情况。现仅将其中记载佛教的部分择要介绍，以助于我们从整体上了解我国当时的佛教情况。

鄯善

国王信奉佛教，有四千余僧，皆学小乘。“出家人皆习天竺书、天竺语。”以西诸国虽语言不同，但皆类此。

伽夷

有四千余僧，皆奉小乘，法仪齐整。

于阗

“其国丰乐，人民殷盛，尽皆奉法，以法乐相娱。”有僧数万人，多习大乘，国王常设斋供养。民人家家门前置小塔，最小者高二丈许。建四方僧房，供过往僧住。有大乘寺名瞿摩帝，内住三千僧人，击犍椎时入食堂“次第而坐”，齐肃就食。每年佛诞节前后（四月一日至十四日），举行盛大佛像游行（“行像”）仪式，十四所大寺各轮流行像一日。瞿摩帝寺最先行像，“离城三四里，坐四轮像车，高三丈余，状如行殿，七宝庄校，悬缯幡盖。像立车中，二菩萨传，作诸天侍从，皆金银雕莹，悬于

虚空。像去门百步，王脱天冠，易著新衣，徒跣持华香，翼从出城迎像，头面礼足，散华烧香。像入城时，门楼上夫人、采女，遥散众华，纷纷而下。如是庄严供具，车车各异。”城西七八里有寺，名王新寺，前后八十年间由三王建成。有塔高二十五丈，雕文刻镂，覆以金银众宝。塔后设佛堂，富丽堂皇，另有僧房，亦齐整严丽。

“岭（葱岭）东六国诸王，所有上价宝物，多作供养，人用者少。”

子合

国王奉佛，有千余僧，多大乘学。

竭叉

有千余僧，皆奉小乘。

法显到时，正逢其王举办五年一度的盛大斋会(“般遮越师”)，会请四方沙门。众僧坐处，悬缯幡盖，饰以金银莲华。王与群臣，多在春天设此斋会。王设斋会以后，复劝群臣设会，或一二日、三五日。供养结束，王与群臣把种种珍宝财物施僧，“布施已，还从僧赎”。

国中有相传是佛遗留下来的唾壶，石制的，色似“佛钵”。“又有佛一齿，国人为佛齿起塔。”

游历天竺

法显进入西北天竺，先抵陀历国（今巴基斯坦北达的

斯坦附近)，这里有众僧，皆奉小乘。然后沿艰险的山路往西南走，“其山唯石，壁立千仞”，越过昔人所凿通路、梯道七百余处，又蹑悬索过新头河（印度河），“汉之张骞、甘英皆不至”，渡河便到乌苌国（今印度河上游及斯瓦特地区)。此地衣食语言与中天竺同，有寺五百，皆小乘学。法显在此夏坐（当为 402 年)，而慧景、道整、慧达三人先往那竭国（都今阿富汗东北的贾拉勒阿巴德地方)。法显等后到乌苌西南近郊宿呵多国，然后由此东下至犍陀卫国(约当今巴基斯坦西北喀布尔河沿岸一带)。此国多奉小乘佛教。其东为竺刹尸罗国（在今巴基斯坦拉瓦尔品第西北)。法显等复从犍陀卫国南行到弗楼沙国（今巴基斯坦白沙瓦)。此国起塔建寺供养“佛钵”，有僧七百余人。宝云、僧景供养佛钵后便准备回国，慧景、慧达、道整三人此前已抵那竭国“供养佛影、佛齿及顶骨”。慧景有病，道整留下看护，慧达一人特到弗楼沙与法显等会面。此后慧达便与宝云、僧景一块回国。慧应死于佛钵寺。此后法显一人起身抵那竭国的醯罗城，到佛顶骨精舍礼拜供养“佛顶骨”，接着北行至那竭国都城；城南有石室，相传“佛留影此中”。旁边有塔寺，有僧七百余人。法显与慧景、道整相会，南度小雪山，遇寒风暴起，慧景死于此地，法显抚之悲号：“本图不果，命也!”过岭为罗夷国（今巴基斯坦的拉基)，约有三千僧人，兼大小乘。法显在此夏坐（当为 403 年)。南下至跋那国（今巴基斯坦中部印度河西之腊江腊尔)，这里也有三千僧人，皆小乘学。东行渡新头河至毗荼国（今

巴基斯坦乌奇)，“佛法兴盛，兼大小乘学”。当地人见法显等人至，十分惊奇，说：“如何边地人能知出家，为道求佛法！”

以上西北天竺十国，多奉小乘佛教，只有接近中天竺的罗夷国、毗荼国兼奉大小乘佛教。

此后法显、道整二人进入中天竺。此为佛教的发源地，印度佛教的中心地区恒河流域①。首先到达的是位于恒河支流捕那河(朱木那)河沿岸的摩头罗国（今印度马土腊)，河两边有二十寺，有三千僧。接着向东南走到僧伽施国(在今卡瑙季的西北)。此处有僧尼千余人，杂大小乘学，同受斋食。有一座以龙为名的精舍，据传住着一条白耳龙，能使“国内丰熟，雨泽以时，无诸灾害”，盛受众僧供养。法显在此精舍夏坐(当为 404 年)，然后东南行至恒河西侧的罽饶夷城（今之卡瑙季)。此地有二寺，皆小乘学。往东南是沙祇大国(当今之瓦腊纳西以北一带)，再转南是拘萨罗国舍卫城（在今印度北部拉普提河南岸的塞特马赫特地区)。此为释迦牟尼长期讲经说法的地方，法显到时居有二百余家。著名的祇洹精舍(胜林给孤独园)在城南，法显与道整来此参拜，“念昔世尊住此二十五年，自伤生在边夷，共诸同志游历诸国，而或有还者，或有无常(按：指死亡）者，今日乃见佛空处，怆然心悲”。当地人听说法显来自汉地，十分惊奇，说，“奇哉，边地之人乃

① 中天竺，古印度佛教徒也称之为“中国”，而称其它国家为“边国”。《佛国记》中有的地方亦延用此称。

能求法至此!”皆认为前所未有。此后法显又到释迦牟尼的诞生地迦维罗卫城(今尼泊尔南部提罗拉科特附近)，城内荒芜，只有僧众民户数十家，原故宫地方置有太子悉达多及其母像，其它有佛迹之处皆建有塔。此城东边有国名蓝莫(在今尼泊尔南境)，有佛舍利塔，塔边有寺，以沙弥为寺主。往东到释迦牟尼逝世的拘夷那竭城(今地不详，或谓在今印度北部的哥拉克普尔东边的卡西亚地方)，亦有塔纪念，城中有众僧民户，人口稀少。再往东至毗舍离国(在今印度北部木札法普尔地区)，城北有佛陀说法之地大林重阁精舍及阿难舍利塔，还有第二次佛教结集的纪念塔。此后法显渡河至摩揭提(摩揭陀)国巴连弗邑(华氏城，今印度北部之巴特那)，此原是阿育王的都城。法显到时，此城有信奉大乘佛教的“婆罗门子名罗沃私婆迷”，受到国王的信敬，以师视之，“举国瞻仰”。在阿育王塔边，建有大乘寺，也有小乘寺，共有六七百僧人，四方来求学者甚多。每年建卯月(二月)八日盛行佛像游行仪式。富有的居士在城里设“福德医药舍”，为穷人医病。法显等又到王舍新城(今北印度比哈尔西南之拉杰吉尔)，此为释迦牟尼另一常住说法之地。法显登耆阇崛山，释迦曾长期在此坐禅、说法。法显以香花供养，“慨然悲伤，收泪而言，佛昔于此住，说《首楞严》，法显生不值佛，但见遗迹处所而已”，随即诵《首楞严经》，并在此停一宿。法显又访迦兰陀竹园和第一次佛教结集之所车帝石窟(七叶窟)等佛教故迹。由此往西到释迦当年成道之地伽耶城，城已荒芜。寻

访了佛陀当年苦行之处、成道的菩提树处，这些地方皆建有塔像。释迦成道处有三寺，皆有僧住。法显写道："佛泥洹已来，四大塔处，相承不绝。四大塔者：佛生处、得道处、转法轮处、般泥洹处。"此后法显又转回巴连弗邑，沿恒河西下到迦尸国波罗捺城(今印度北部的瓦腊纳西)，游访鹿野苑。此为释迦成道后"始转法轮"处，据传释迦成道后在此地向拘骟(憍陈如)等五人说"四圣谛"之法。后人于此处建有精舍。在鹿野苑西北有国名拘睒弥（在今印度阿拉哈巴德西南)，有寺名瞿师罗国，有众僧，多小乘学。其东边有寺，住僧百余人。法显听说东南方有达嗹国（当在今印度南部的德干高原)，但未能前往。

法显回到巴连弗邑。法显本为求戒法而西游，但所游历地区尚无写本佛经，北天竺诸国"皆师师口传，无本可写"。

《付法藏因缘传》卷二载：阿难游行，至一竹林，"闻有比丘诵法句偈：'若人生百岁，不见水老鹤，不如生一日，而得睹见之。'阿难……语比丘：'此非佛语，……汝今当听我演佛偈：若人生百岁，不解生灭法，不如生一日，而得解了之。'尔时比丘即向其师说阿难语。师告之曰：'阿难老朽，智慧衰劣，言多错谬，不可信矣，汝今但当如前而诵。'"印度佛教自古是重记诵口传的。

法显又远涉中天竺，寻求戒律。他在巴连弗邑留学三年(当为 405—407)，学梵书梵语，抄写戒律。从法显学得梵语梵书，可见印度在五世纪佛教发展不平衡，在中印度

等地区已有相当数量梵文经律被传习。他抄的戒律有：

《摩诃僧祇众律》

《萨婆多律抄》七千偈

另外，还抄得佛典：

《杂阿毗昙心》六千偈

《綖》经二千五百偈

《方等泥洹经》五千偈

《摩诃僧祇阿毗昙》

与他同来的道整，“追叹秦土边地，众僧戒律残缺”，竟停而不归。法显“本心欲令戒律流通汉地，于是独还”。

据《佛国记》介绍，在佛陀逝世后，以上中天竺诸国“国王、长者、居士，为僧众起精舍供养，供给田宅、园圃、民户、牛犊，铁券书录。后王王相传，无敢废者”，众僧食用充足。众僧从事做功德及诵经，坐禅，供养塔。其中大乘僧，“供养般若波罗蜜、文殊师利、观世音等”。

法显归途沿恒河东下至瞻波国（今印度东部巴加尔普尔），再至在海口的多摩梨帝国（在今印度东部塔姆卢附近），见此有寺二十四座，“尽有僧住，佛法亦兴”，于是在此住二年（当为 408—409 年），写经和画佛像。后乘商船到师子国(今斯里兰卡)。

师子国也盛行佛法，王城北有寺名无畏山，有僧五千人。寺有青玉佛像高二丈左右。《佛国记》写道：

> 法显去汉地积年，所与交接，悉异城人。山川草木，举

目无旧。又同行分披，或留或亡，顾形唯己，心常怀悲。忽于此玉像边，见商人以晋地一白绢扇供养，不觉凄然泪下满目。

其爱国思乡之情，跃然纸上。无畏山寺东面有跋提精舍，有僧二千人。城南又有摩诃毗可罗(大寺)精舍，有僧三千人。全国共有僧六万人，城内有五六千人，皆受国王和富室居士的斋食供养。城内有佛齿精舍，每年三月举行盛大的佛齿游行供养仪式。国王笃信佛法，每建新寺皆“割给民户田宅，书以铁券”。

法显在师子国留住二年(当为 410—411 年)，求得

《弥沙塞律》藏本

《长阿含经》

《杂阿含经》

《杂藏》

此皆法显出国前未见到者。

此后法显搭乘商船归国，遭风船漏，飘至位于今南洋群岛西侧的耶婆提国（今印度尼西亚的苏门答腊，或谓爪哇)，此地盛行婆罗门教。在此停留五个月，至四月十六日(当为 412 年)又搭商船向广州进发，于船上度夏安居。路上遇狂风暴雨，历尽艰险，经三个月时间抵我国长广郡(治所在不具，今山东崂山县北)牢山(崂山)南岸登陆，时为七月十四日，值东晋义熙八年（412)。当时青州已在东晋的控制之下。长广郡太守李嶷敬信佛法，听说有沙门持经像自海上来，即派人把法显接到郡所在地。法显不久南

下，经彭城(今徐州)① 至京口(今镇江)，接受兖、青二州刺史刘道怜的招待，度过一冬一夏(当为412年冬、413年夏，值义熙八、九年)②，此后抵建康。

法显在《佛国记》的最后说：

> 法显发长安，六年到中国(按：中天竺)，停六年，还三年，达青州。凡所游历，减三十国。

法显从隆安三年(399)出发，元兴三年(404)到中天竺的摩头罗国和僧伽施国，义熙四年(408)从多摩梨帝国回国，义熙八年(412)从青州牢山上岸，次年到建康，首尾合为十五年。这里所说"减三十国"，当包括西域六国、天竺二十一国及归途的师子国和耶婆提国，共二十九国。

天竺僧人佛驮跋陀罗在义熙九年(413)春随刘裕从江

---

① 关于法显曾至彭城，汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第二分册第十二章认为《水经注》卷25"泗水注"所载法显东还时经此并立寺(龙华寺)，是可信的。今查《集神州三宝感通录》卷中"东晋徐州太子思惟像缘"，亦载法显"随舶还国，故往彭城"及立寺(吴寺)事。

② 原文"刘法青州，请法显一冬一夏"。足立喜六《考证法显传》认为"刘法"乃"刘沇"之误，"沇"同"兖"字，应为"刘兖、青州，请法显一冬一夏"。按：《通鉴》卷115载，义熙六年(410)，青州刺史是诸葛长民，兖州刺史是刘藩，并州刺史是刘道怜。卷116载，义熙七年(411)，刘道怜改任徐州刺史，移镇彭城，翌年九月，刘藩被刘裕害死，刘道怜改任兖、青二州刺史，直至义熙十一年(415)，镇京口。据此，法显或在彭城时已受到刘道怜招待，后又随刘至京口。

陵到建康，住道场寺①。法显于同年秋到京，亦住道场寺。次后二人共同翻译法显带回的梵文经典，在宝云的协助下，译出：

《摩诃僧祇律》四十卷。晋义熙十二年（416）十一月至十四年二月译出②。

此为印度大众部所传持的戒律。

《大般泥洹经》六卷。义熙十三年十月始译，十四年一月译完。

此为大乘《涅槃经》的初译。

经中提出“如来常住，法、僧亦然”，“一切众生，皆有佛性”，但又认为：“一阐提”（谓善性灭绝者）没有佛性，不能成佛。其译经“记”说：“愿令此经流布晋土，一切众生，悉成平等如来法身。……禅师佛大跋陀手执胡本，宝云传译，于时坐有二百五十人。”③

《杂阿毗昙心》十三卷

与南朝宋僧伽跋摩等译《杂阿毗昙心论》为同本异译。久佚。

---

① 此据《高僧传》卷2《佛驮跋陀罗传》，刘裕征刘毅至江陵为义熙八年，九年春还都。若依其弟子慧观传（《高僧传》卷7），慧观于刘裕西伐司马休之（义熙十一年，公元415年）获胜后，随刘裕到建康住道场寺。但据《佛国记》：“夏坐（义熙九年）讫……遂便南下向都，就禅师出经律。”佛驮跋陀罗当在法显前到达建康，故其本传所载可靠。

② 《出三藏记集》卷3《婆鸠富罗律序》。

③ 同上书卷8。

《僧祇比丘戒本》一卷

《杂藏经》一卷

与《鬼问目连经》（题后汉安世高译）、《饿鬼报应经》（失译，附东晋录）同本异译，但文理稍别。

另外，还有：

《方等泥洹经》二卷（或三卷）

《开元录》卷三改称《大般涅槃经》。① 认为“此小乘涅槃”，是《长阿含经·游行经》异译，“似显译”。此经今存，讲释迦逝世（般涅槃）及有关传说。异译本还有西晋白法祖译《佛般泥洹经》及《般泥洹经》（失译，附东晋录）。

以上共六部六十三卷。此外，梵本《长阿含经》、《杂阿含经》、《弥沙塞律》、《萨婆多律抄》，皆未译。

法显后来西到荆州，逝于江陵的辛寺，年八十六岁。据《出三藏记集》卷三载“弥沙塞律序”：“法显……唯《弥沙塞》一部未及译出而亡，到宋景平元年……请外国沙门佛大什出之。”② 据此，法显至迟应卒于宋景平元年（423）以前。

东晋时期的其他西行求法者

与法显大致同时西行求法者很多，前面已提到与法显

---

① 《开元录》卷 3。

② 《出三藏记集》卷 3《弥沙塞律序》。

同行，或于旅途相遇的有：慧景、道整、慧应、慧嵬以及智严、慧简、僧绍、宝云、僧景等人。此后，还有道猛等人。这里仅介绍比较著名的三个人。

智严，凉州人，年二十出家，立志博访名师，广求众经，遂与宝云等人西游诸国，在张掖与法显等相遇，于伊夷国又分手，独自西行，到达罽宾，入摩天陀精舍，从佛驮(或作"大")先比丘学习禅法三年。后邀其地名僧佛驮跋陀罗同回中国，到达后秦，住于长安大寺。不久佛驮跋陀罗被鸠摩罗什门下排斥南下，智严亦离长安住于山东精舍。东晋义熙十三年（417）刘裕西伐长安，同行义兴公王恢于归途发现智严，邀归建康，请他住于始兴寺，后又在东郊为建枳园寺。宋元嘉四年（427）与宝云合作把从西域等地带回的佛经译出，有《普曜经》六卷、《广博严净经》四卷、《四天王经》一卷等。晚年又携弟子游天竺，卒于罽宾，年七十八岁。①

宝云(376—449)，凉州人，俗姓不详，致意求法，参拜佛迹，晋隆安(397—401)初年与智严等人结伴西游，在张掖与法显等相遇，同经于阗，逾葱岭，至弗楼沙国，在此供养"佛钵"以后，与慧达、僧景启程回国。"云在外域，遍学梵书，天竺诸国音字诂训，悉皆备解。"回到长安，后来随佛驮跋陀罗同离长安南下，入建康住道场寺，晋宋之

① 《高僧传》卷3《智严传》及《出三藏记集》卷2。

际，曾协助佛驮跋陀罗、法显、智猛、求那跋陀罗译经。宝云自己译出的经有《新无量寿经》二卷、《佛所行赞》(或云《佛本行经》)五卷。唐道宣《释迦方志》卷下说他"游西有传"，记述西游见闻。曾住六合山寺，向周围"山民"说法传教，信徒日多，据传"礼事供养，十室而八"。宋元嘉二十六年(449)卒，年七十四。①

智猛，雍州京兆新丰(在今陕西临潼东北)人，年少出家，"每闻外国道人说天竺国土有释迦遗迹及方等众经，常慨然有感，驰心遐外，以为万里咫尺，千载可追"。后秦弘始六年(404)与沙门十五人从长安出发，渡河跨谷三十六所，至凉州城(今甘肃武威)，出阳关，西入流沙，经鄯善、龟兹、于阗等地，攀越葱岭，同伴九人在此退还，智猛等继续前进，至波伦国(今克什米尔西北部的巴勒提特)，同伴道嵩亡故，智猛等五人越雪山，渡辛头河至罽宾国，又到奇沙国，见佛唾壶、佛钵②，然后游历迦维罗卫、华氏国及佛涅槃、成道之地。在华氏国有大婆罗门罗阅(或即《佛国记》里的巴连弗邑的罗沃私婆迷)，"举族弘法，王所钦重"。智猛于其家得《大泥洹经》、《僧祇律》等经律梵本。于南朝宋景平二年(424)从天竺归国，同伴三人于路上死亡，唯与昙纂二人俱还凉土。译出《般泥洹经》二十

① 《高僧传》卷3《宝云传》。

② 从所载佛唾壶来看，与《佛国记》的竭叉(疏勒)相似；从佛钵看，又与《佛国记》之弗楼沙相似。

卷，久佚。元嘉十四年(437)入蜀，撰写《游行外国传》一卷①，元嘉(424—453)末年卒于成都。②

第五节　慧远的活动和庐山僧团

在东晋后期，南方佛教界最有影响的人物是庐山东林寺的慧远。他的庐山僧团与北方长安鸠摩罗什的僧团遥相呼应。在他从事的传教和著述中，努力把佛教与中国封建王权和传统的思想文化协调起来，以使佛教在封建上层建筑中成为一种相对独立的精神力量和宗教体系。

慧远，俗姓贾，雁门楼烦（今山西宁武附近）人。《高僧传》载，他死于东晋安帝义熙十二年(416年)八月六日，年八十三岁③。据此，他当生于东晋成帝咸和九年(334)。此时，慧远的家乡及北方广大地区在后赵的统治之下，国都在襄国，后迁邺。

从儒生到出家为僧

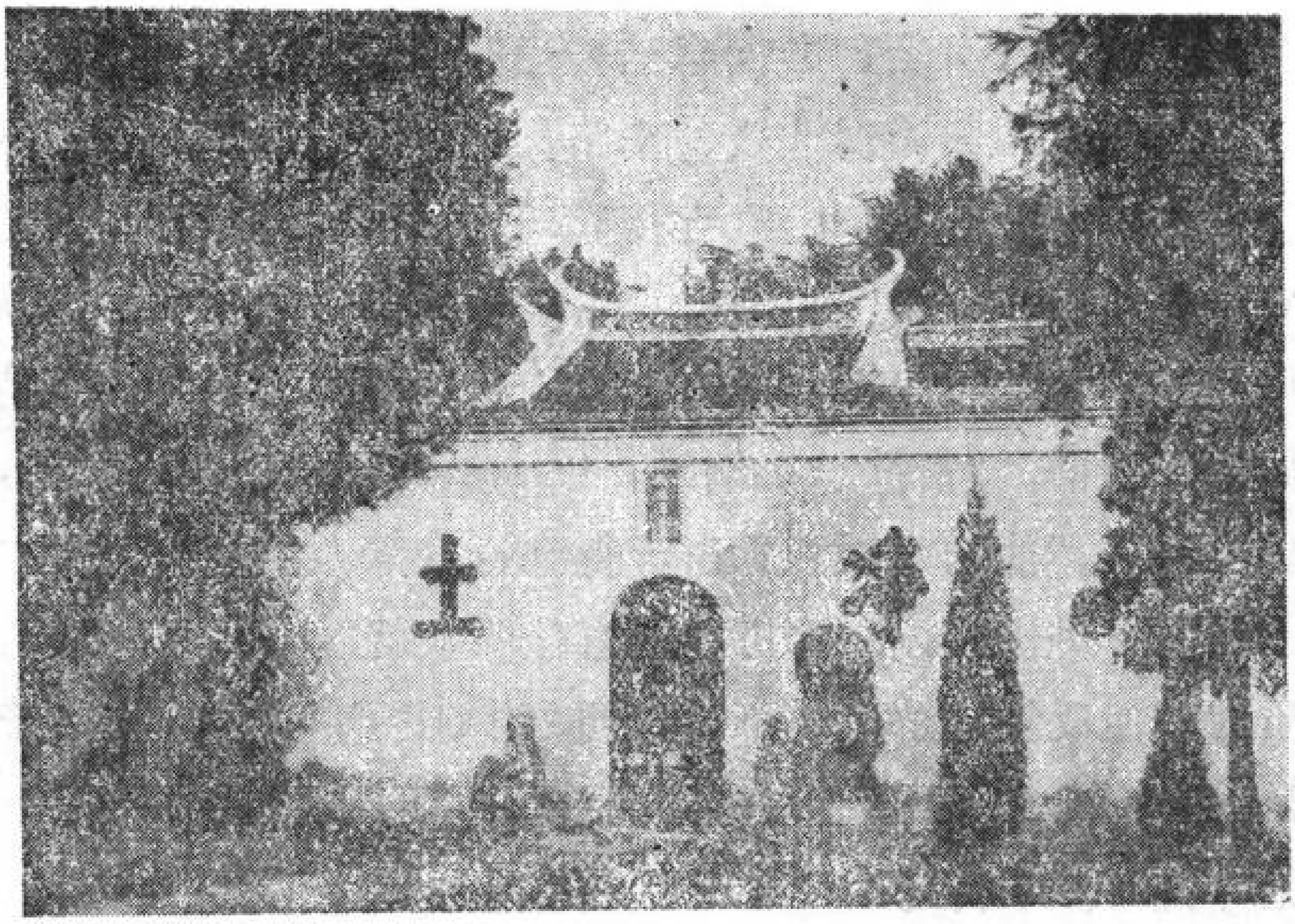
关于慧远的家世，史无详载。他的信徒张野《远法师

---

① 《隋书·经籍志·史部》。《旧唐书·经籍志·史部》著录为《外国传》。

② 以上主要见《出三藏记集》卷2及《高僧传》卷3《智猛传》。

③ 宋陈舜俞《庐山记》卷三，南宋志磐《佛祖统计》卷二十六“十八贤传·慧远传”所载同。《出三藏记集》卷十五“慧远传”只载“义熙末卒于庐山精舍，春秋八十有三”。《世说新语·文学篇》注引张野《远法师铭》只谓“年八十三而终”。另《广弘明集》卷二十三载谢灵运《庐山慧远法师诔》谓：“春秋八十有四，义熙十三年秋八月六日薨”，此当有误。



庐山东林寺

铭》说："世为冠族"；《高僧传》本传说："年十三，随舅令狐氏游学许、洛，故少为诸生，博综六经，尤善庄老"。这是说，慧远出身于一个士族，幼年随舅到许昌、洛阳学习儒家经典，但对当时流行的《庄子》、《老子》尤为精通。本传还载，慧远曾与卢循之父卢瑕"同为书生"，而卢瑕之祖卢谌原任西晋司空从事中郎，后为后赵中书侍郎、国子祭酒、中书监①，好《老》、《庄》。可见，慧远早年与士族已有交往。

东晋永和十年(354)，慧远二十一岁，慕江东范宣子②

① 参见《晋书》卢谌、卢循传。

② 《晋书》卷九十一"儒林"有传。范宣，字宣子，陈留人，博综经书，尤善《三礼》，隐居豫章，以讲诵为业，谯国戴逵亦闻风而至。

之名，想渡江拜会，共同隐居。当时后赵已灭，北方战乱不止，又值东晋桓温北伐，南路不通。慧远听说道安在太行恒山(今河北阜平北)立寺传教，便与弟慧持前往，对道安十分敬佩，认为"真吾师也"。后听道安讲《般若经》，从中受到启悟，感叹说："儒道九流，皆糠粃耳。"便与弟慧持同出家为僧。"常欲总摄纲维，以大法为己任，精思讽持，以夜继昼。"他的聪敏和勤奋，得到道安等人的赏识。年二十四便开讲佛经。一次讲经，有位听众就"实相"之义进行质询，他反复讲解也说不清，便"引《庄子》义为连类，于是惑者晓然"。从此道安特别允许慧远可阅讲"俗书"(以上见《高僧传》本传)。

东晋兴宁三年（365），随道安至襄阳。竺法汰时至荆州(治江陵)，受到桓温的优遇，患病，道安特派慧远前去问候。沙门道恒在荆州宣传般若"心无"学说，竺法汰认为是"邪说"，命弟子昙一及慧远前往驳斥。太元三年(378)，前秦遣将攻襄阳，道安分张徒众，慧远东下，先至荆州住上明寺，拟往罗浮山(在今广东东江北岸)，太元六年(381)路经寻阳(今江西九江)，见庐山清静，便停留此地，直到去世。①

庐山僧团

东晋时庐山地属江州寻阳郡。江州治所原在豫章（今

① 此据《庐山记》卷三"十八贤传"及《佛祖统纪》卷二十六"慧远传"。

江西南昌），后或在柴桑（今九江西南），或在半洲城（今九江西），是江南军事要地之一。慧远到庐山时的江州刺史是荆州刺史桓冲（桓温弟）之子桓嗣，太元七年（382）由桓冲兼任，九年桓冲死，改任桓伊都督江州荆州十郡、豫州四郡军事、江州刺史，先镇豫章，后受诏移镇寻阳。太元十六年（391）卒于江州任内。①

慧远到庐山之前，道安弟子之一慧永已在庐山，太和二年（367）光禄勳寻阳陶范（名将陶侃之子）为他在庐山西北麓的香炉峰下建西林寺②。慧远原约与慧永同至罗浮山，到庐山后，慧永邀他同往。慧远后在西林寺之旁建龙泉精舍，居住修道。太元九年（384）慧永对江州刺史桓伊说："远公方当弘道，今徒属已广，而来者方多，贫道所栖，褊狭不足相处，如何？"（《高僧传·慧远传》）桓伊便为慧远另建寺院，太元十一年（386）寺成，因在西林寺东，故名东林寺③。寺四面环山，南对香炉峰，门前临虎溪，所处尽林壑之美。

慧远从此在庐山传教，修行和从事著述。《出三藏记集·慧远传》载：

> 率众行道，昏晓不绝，释迦余化，于斯复兴。既而谨律

① 参考《晋书·帝纪》及清万斯同《东晋方镇年表》、吴廷燮《东晋方镇年表》（载《二十五史补编》第三册）。

② 建寺事见《庐山记》卷一引《西林道场碑》。《晋书》卷六十六《陶侃传》附传：陶范"太元初为光禄勳"。

③ 关于建寺年代，见《庐山记》卷三及《佛祖统记》卷二十六《慧远传》。

息心之士，绝尘清信之宾，并不期而至，望风遥集。

在庐山形成了一个以慧远为领袖的僧团，在这个僧团的周围，还有经常前来听法修行的居士群，如彭城刘遗民、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳、张莱(或作"菜")民、张季(或作"秀")硕等。

慧远听说天竺月氏国那竭呵城(或"那伽诃罗国"，《佛国记》作"那竭城")南石室中有"佛影"，乃于义熙八年(412)五月命人背山临流，营筑龛室，绘佛"光相"，第二年九月著《佛影铭》刻于石上，并派弟子道秉到建康请谢灵运著铭，"以充刊刻"①。《庐山记》卷一载，当时江州刺史孟怀玉，别驾王乔之，晋安太守殷隐，黄门毛修之以及刘遗民、张野、宗炳等皆为之撰写铭赞。

慧远与王公贵族的交往

《高僧传·慧远传》载：

自远卜居庐峰三十余年，影不出山，迹不入俗，每送客游履，常以虎溪为界耳。

实际上，慧远虽高踞山林，但并没有绝离尘世，他与东晋上层社会有着极为广泛的联系。

江州地方官吏桓伊资助慧远建东林寺，是庐山僧团的直接保护人。桓伊死后，王凝之(王羲之之子)任江州刺史。

① 见慧远、谢灵运分别著的《佛影铭》。载《广弘明集》卷十五。

他虽信天师道，但也与慧远有交往。例如他在太元十六年(391)与西阳太守任固之等为“檀越”(施主)，赞助僧伽提婆在庐山为慧远译《阿毗昙心论》。① 隆安二年(398)，王愉为江州刺史，不久被桓玄所执。此后桓玄兼任江州刺史，他与慧远交往尤深。继任刺史的随后有桓伟、桓石生、郭昶之、刘敬宣，至何无忌任刺史时，慧远与他关系也很密切。

何无忌，东海郯(今山东郯城北)人，镇北将军刘牢之的外甥，桓玄篡位时，与刘裕、刘毅举兵讨伐，因功受封辅国将军。元兴三年(404)桓玄从建康西逃，何无忌乘胜追讨，进据寻阳。不久桓玄被杀。义熙元年(405)三月何无忌从江陵侍卫安帝还建康，受封右将军、豫州刺史，义熙二年迁都督江荆二州及豫州八郡军事，江州刺史，义熙五年(409)一月任镇国将军，封安成郡公，翌年三月被卢循攻杀②。

何无忌在迎安帝归建康之际，曾劝慧远在安帝途经寻阳时下山觐见，慧远称疾不行。安帝经此，特遣使上山慰问。慧远修书答谢，安帝又诏答致意，其中说：“去月(按：义熙元年三月）发江陵，在道多诸恶，情迟兼常，本冀经过相见，法师既养素山林，又所患未痊，邈无复因，增其叹恨。”(《高僧传·慧远传》)可见慧远在朝廷是有很高身价的。

《高僧传·慧永传》载：“镇南将军何无忌作镇寻阳，爰

---

① 见《阿毗昙心序》(题未详作者)，载《出三藏记集》卷十。

② 《晋书·何无忌传》并见《晋书·安帝纪》。

集虎溪，请永及慧远。远既久持名望，亦雅足才力，从者百余，皆端整有风序，及高言华论，举动可观……”何无忌曾亲临庐山访问慧远、慧永，其时当在义熙五年(409)何无忌任镇南将军之后。现《弘明集》卷五载有慧远与何无忌关于佛教仪制的讨论：《沙门袒服论》（慧远），《难袒服论》(何无忌),《答何镇南》(慧远)。按中国传统的礼制，表示吉庆以左边为上，表示凶丧以右边为上①，而沙门穿袈裟却偏袒右肩(“袒服”)。对此，何无忌提出疑问。慧远认为佛教与周孔名教虽“潜相影响”，“终期则同”，但毕竟有内外之别，沙门超出“方内”，“遁世遗荣，反俗而动”，不受名教常礼所拘，故袒服修行，有助于达到解脱。

此外，慧远与殷仲堪、王谧、谢灵运、刘裕以及卢循也有交往。

殷仲堪爱读《老子》，信天师道，太元十七年(392)受任都督荆益梁三州诸军事、荆州刺史，在赴荆州途中，登庐山拜会慧远，与慧远共临北涧，论《易》之体。问：“易以何为体?”慧远答：“易以感为体。”(《世说新语·文学篇》)二人一直讨论了很久。此后殷仲堪称赞慧远说：“识信深明，实难为度。”(《高僧传·慧远传》)

桓玄(369—404)，字敬道，桓温之子，袭爵南郡公。

---

① 《礼记·檀弓上》：“孔子与门人立，拱而尚右，二三子亦皆尚右。孔子曰：二三子之嗜学也，我则有姊之丧故也。二三子皆尚左。”郑玄注：“丧尚右；右，阴也。吉尚左；左，阳也。”又，《老子》三十一章：“君子居则贵左，用兵则尚右。……吉事尚左，凶事尚右”。

桓温曾礼敬竺法汰。桓玄本人对佛教也有了解，例如刘宋陆澄《法论目录》中著录：

《心无义》，桓敬道。王致远难，桓答。

《杀生问(或作"门")》，桓敬道。殷伯道答，桓难。①

这些问答的内容已不得而知。再从桓玄关于沙门礼敬问题的文书中也可知他对佛教并非门外汉。然而在他夺取东晋政权的过程中，继庾冰之后再次提出沙门应当礼敬王者。下面联系桓玄的政治活动把这方面的有关文书，特别是慧远的论著按年代进行介绍。

隆安二年(398)，桓玄与兖州刺史王恭、荆州刺史殷仲堪等起兵讨专檀朝政的会稽王司马道子及其子司马元显，王恭兵败被杀。朝廷为争取桓玄，命他任江州刺史。次年桓玄攻杀殷仲堪，夺得荆州。在他途经庐山之际，派人邀慧远出虎溪相见，慧远称疾不出，桓玄亲自入山相见，左右告他殷仲堪曾进山礼敬慧远，请他不要向慧远致敬。桓玄答："何有此理，仲堪本死人耳！"见到慧远，"不觉致敬"，在谈话中问：《孝经》上讲"身体发肤，受之父母，不敢毁伤"，沙门为什么要削发呢？慧远答："立身行道"。桓玄又谈打仗的事，问他有何愿望，慧远答："愿檀越安隐，使彼亦无他。"这种回答对谁也不得罪。据载桓玄出山时对左右说："实乃生平所未见。"(《高僧传·慧远传》)

隆安四年(400)，桓玄表求领荆、江二州，诏以都督荆

---

① 见《出三藏记集》卷十二。

司雍秦梁益宁七州军事、荆州刺史，后又进督八州及扬豫八郡诸军事，复领江州刺史。此时，他以“震主之威”(《高僧传·慧远传》语)致书慧远，劝他还俗为官，说：“未知生焉知死，而令一生之中，困苦形神，方求冥冥黄泉下福，皆是管见，未体大化。迷而知返，去道不远，可不三思。”(《弘明集》卷十一)对此，慧远写了《答桓南郡书》，坚决回绝，其中说：“一世之荣，剧若电光，聚则致离，何足贪哉！浅见之徒，其惑哉。可谓下士闻道，大而笑之，真可谓迷而不反也。”(《弘明集》卷十一)

元兴元年（402），司马元显称诏伐桓玄，桓玄举兵东下，三月攻入建康，杀司马元显，自为侍中、丞相、录尚书事，不久又自称太尉，专断朝政。他下令沙汰(清理、整肃)僧尼，其《与僚属沙汰僧众教》说：

> 佛所贵无为，殷勤在于绝欲，而比者陵迟，遂失斯道。京师竞其奢淫，荣观纷于朝市，天府以之倾匮，名器为之秽黜，避役钟于百里，逋逃盈于寺庙，乃至一县数千，猥成屯落，邑聚游食之群，境积不羁之众，其所以伤治害政，尘滓佛教，固已彼此俱弊，实污风轨矣。(《弘明集》卷十二)

这些指责都是事实。前面已经介绍，简文、孝武二帝和司马道子等都崇信佛教，僧尼激增，有的进出朝廷，干预政事，而且奢侈腐化。值得注意的是：桓玄提到了农民出家逃避徭役，罪人逃进寺庙这些对封建统治秩序构成严重危胁的事。桓玄下令，除了三种人：(一)“能伸述经诰，畅

说义理者”，即少数学僧；(二)“禁行修整，奉戒无亏，恒为阿练若者”，此指严守戒规的修禅僧；(三)“山居养志，不营流俗者”，此为远离城镇而在山林的以上两种人，其他皆应“罢道”还俗。又命各地官府置户籍登记僧尼，严加管理，但特别关照：“唯庐山道德所居，不在搜简之列。”(《弘明集》卷十二)

慧远对此基本同意，在所写《与桓太尉论料简沙门书》中对桓玄此举寄予很大希望，认为“道世交兴，三宝复隆于兹矣”，甚至说“值檀越当年，则是贫道中兴之运”，并对清理僧众提出具体建议，说有三种人：

(一)“禅思入微”——如法修持禅定者；

(二)“讽味遗典”——能读经学法者；

(三)“兴建福业”——修建寺塔、造像、祭舍利者，

认为“皆以律行为本”，应予保护。其中一、二两项不仅包括桓玄提出的三种人，而且有扩大，认为虽多诵经而不会讲经者以及年老“不犯大非者”，也不应清除；至于第三者，是桓玄没有提到的，数量相当多。最后还希望允许士族子弟(“族姓子弟”)自由出家①。桓玄采纳了其建议。

同年四月，桓玄出屯姑孰(今安徽当涂)，大政独揽，小事则让尚书令桓谦及卞范之决定。京城僧众对桓玄的户籍统制政策表示不满，写了《与桓太尉论州符求沙门名籍

① 《弘明集》卷 12。

书》①，希望改变这种做法。桓玄此后又提出沙门礼敬王者的问题，在给“八座”(东晋时称吏部、祠部、五兵、左民、度支五部尚书、尚书左、右仆射、尚书令为“八座”）的书中，认为庾冰当初的本意在“尊王”，“而理据未尽”，反对者何充对佛教“出于偏信，遂沦名体”，说《老子》把王侯与“道大、天大、地大”并列(见王弼本《老子》二十五章)，是因为王者“资生通运”，沙门既受其德也应礼敬，限八日为期对此详定，吏部尚书、中书令王谧反复上书提出反对意见，但最后还是同意了桓玄的主张。②

桓玄与八座书下达不久，又致书慧远，同时附上与八座书，请他发表意见。慧远写了《答桓太尉书》，明确表示在家佛教信徒理应礼敬王侯，奉名教，但沙门是脱离世俗的“方外之宾”，不应礼敬王者。

元兴二年(403)十二月三日，桓玄篡位称帝，改元永始。他为了争取僧俗信徒的支持，特诏允许沙门不礼敬王者。③

元兴三年（404）春，刘裕等起兵讨桓玄，桓玄向西溃逃，五月被杀。就在此年，慧远进一步发挥他在《答桓太尉书》中提出的观点，写出

---

① 载《弘明集》卷 12，题“晋释支遁”著。按，支遁在太和元年（366）已死，故此为误加。又书首标“隆安三年四月五日”，此当为“隆安六年……”之误。因隆安三年桓玄尚未当政，也不是“太尉”。据《通鉴》卷 112“元兴元年”之注：“是年三月，元显败，复隆安年号，桓玄寻改大亨。”元兴元年即隆安六年。

②③ 《弘明集》卷 12。

《沙门不敬王者论》(由序和五章组成)

全面系统地论证了沙门不敬王者的理论主张(详后)。

王谧，字稚远，王导之孙。元兴元年（402）三月桓玄开始专权时，任中书令、领军将军，元兴二年九月任吏部尚书，后迁中书监，领司徒，为桓玄篡位效过力。他为东晋第一流的门阀士族，政治上享有特权。桓玄失败后受刘裕保护，任侍中，领司徒、扬州刺史、录尚书事①。王谧笃信佛教，在桓玄提出沙门应礼敬王者问题后曾几次上书表示反对。他对佛教理论也有兴趣，曾多次给鸠摩罗什写信问般若、涅槃、法身等佛学问题②，对慧远也十分钦敬。《出三藏记集·慧远传》载："司徒王谧、护军王默等并钦慕风德，遥相师敬。谧修书曰：年始四十七③而衰同耳顺。远答曰：古人不爱尺璧而重寸阴，观其所存，似不在长年。檀越既履顺而游性，乘佛理以御心，因此而推，复何羡于遐龄？……"此事发生在义熙二年（406），当时王谧仍领司徒，护军将军，王默是其弟。王谧在信中感叹自己未老先衰，慧远回信认为人生的意义不在年龄长短，既然遵循自然本性，思想上信守佛理，就不必羡慕长寿。

谢灵运(385—433)，谢玄之孙，著名文学家，袭封康乐公。宋时官至永嘉太守、临州内史。晋末已以文章著名

---

① 《晋书·王导传》附传及《通鉴》卷113。

② 见陆澄《法论目录》，载《出三藏记集》卷12。

③ 《高僧传·慧远传》作"年始四十"，误。《晋书·王谧传》："义熙三年(407)卒，年四十八。"据此，当生于升平四年(360)。四十岁，为隆安三年(399)，当时未任司徒。

江东。《高僧传·慧远传》说他“负才傲俗，少有推崇”，但一见到慧远，“肃然心服”，应请为慧远著《佛影铭》，慧远死后又著《庐山慧远法师诔》并撰碑文。

卢循，出身范阳涿县士族，曾参加孙恩起义。孙恩死后，一度被任为永嘉太守，元兴三年（404）占领广州，翌年遣使贡献，受任广州刺史。义熙六年（410）趁刘裕北攻南燕，与刘道覆起兵北上，杀江州刺史何无忌，攻占豫章、寻阳。因其父卢嘏与慧远幼时同学，他少年时也见过慧远①，特登庐山会见慧远，“欢然道旧，因朝夕音问”。有僧对他说：“循为国寇，与之交厚，得不疑乎？”慧远说：

> 我佛法中，情无取舍，岂不为识者所察？（《高僧传》本传）

此前，卢循任广州刺史时，曾派人给刘裕送去“益智”（今称龙眼）粽②，大概与此同时，他也给慧远馈送粮米、益智等。慧远答书曰：“损饷六种，深抱情至；益智乃是一方异味，即于僧中行之。”（《艺文类聚》卷八十七引）

按照慧远的观点，佛教有助“王化”，“功侔帝王，化兼治道”（《沙门不敬王者论》）。但它有自己独立的教义和礼仪，不同于世俗社会。慧远自称的“方外”、“情无取舍”，这是他应付乱世，保全自己的存在的一种手法。

刘裕在义熙六年（410）年底追讨卢循，设帐桑尾，左

---

① 《晋书·卢循传》载，卢循少时，慧远“见而谓之曰：君虽体涉风素，而志存不轨”。

② 《艺文类聚》卷87引《三十六国春秋》，并见《通鉴》卷114。

右向他说慧远与卢循交谊深厚，他说："远公世表之人，必无彼此。"并派人送去粮米。（《高僧传·慧远传》）

慧远同时与北方少数民族政权当权者也有往来。后秦王姚兴对慧远十分钦敬，"致书殷勤，信饷连接"，赠以龟兹国细缕杂变像，又叫左将军姚嵩献其珠制佛像。鸠摩罗什《大智度论》刚刚译出，姚兴即赠慧远一部，并请作序。慧远即据此作《大智论抄》二十卷，并为之著序。①

可见，慧远不分华夷南北、朝野顺逆，皆与交往，对谁也表示不亲不疏。慧远与其僧团有一定的社会地位，统治阶级也愿意利用慧远这样的"肥遁之士"而竞相尊崇，以装点盛世。②

慧远与鸠摩罗什

慧远与鸠摩罗什之间的书信往返，佛学讨论，对他的佛学思想有很大的影响。

鸠摩罗什于后秦弘始三年（东晋隆安五年，公元 401）十二月到长安。不久，后秦左将军姚嵩致书慧远，告以鸠摩罗什已到长安。翌年③ 慧远派弟子昙邕投书鸠摩罗什致

---

① 《高僧传·慧远传》及《出三藏记集》卷 10。

② 《晋书·桓玄传》载，桓玄"以历代咸有肥遁之士，而己世独无，乃征皇甫谧六世孙希之为著作，并给其资用，皆令让而不受，号曰高士。时人名为充隐"。这仅是一个突出的例子。慧远名高当世，东晋一些有势力者与他竞相交游，可以说是有争"肥遁之士"的意思的。

③ 昙邕为慧远致书鸠摩罗什"凡有使命十有余年"。罗什死于公元 413 年，此首次投书约在 403 年，为东晋元兴二年。

意，并赠以袈裟和漉水囊（法物之一）。鸠摩罗什即致答书，其中说：

经言：末后东方当有护法菩萨。勖哉仁者，善弘其事。夫财有五备：福、戒、博闻、辩才、深智，兼之者道隆，未具者凝滞，仁者备之矣。

并赠偈一章，又回赠以输石双口澡罐。（《高僧传·慧远传》）

此后，有僧法识到庐山，说鸠摩罗什要回故乡，慧远即致书鸠摩罗什，表示遗憾，并提出十几条佛学问题，希望回答。又报偈一章，其中有，“时无悟宗匠，谁将握玄契？来问尚悠悠，相与期暮岁”，以示挽留。（《高僧传·慧远传》）。后人把慧远与鸠摩罗什之间关于佛学问答十八章辑为《问大乘中深义十八科并罗什答》（或作《鸠摩罗什法师大义》、《大乘大义章》）。

慧远对长安的译经事业十分关心。罽宾僧弗若多罗在后秦弘始六年（404）诵出《十诵律》，与鸠摩罗什译为汉文。但译到全律三分之二时去世。西域昙摩流支在弘始七年入关，慧远听说他善律学，携此律本，即写信给他，恳请他把《十诵律》译完。此后昙摩流支即与鸠摩罗什合作译完此律。由于僧人日增，慧远常常感慨律藏不全，禅法不备，此前曾派弟子法净、法领等到西域寻经，皆带回了梵本得以传译。

在这期间，他的弟子慧观以及与他有过交往的竺道生，

也从庐山北上，到鸠摩罗什门下受学。

慧远与僧伽提婆、佛陀跋陀罗

罽宾僧伽提婆在前秦建元十九年（383）到长安，曾参加道安主持的译场，译出《阿毗昙八犍度论》等，于后秦初过江，东晋太元十六年被慧远请到庐山，译出：

《阿毗昙心论》四卷，印度法胜著。

前秦时，车师前部国僧鸠摩罗佛提译过此经，因不精通汉语，漏译很多，偈皆未译。慧远请提婆重译，由道慈笔受，第二年重校；众僧上座有竺僧根、支僧纯等八十人；江州刺史王凝之、西阳太守任固之为施主（《出三藏记集》卷十载未详作者《阿毗昙心序》）。

慧远《阿毗昙心序》说，法胜“以为《阿毗昙经》（按，《八犍度论》）源流广大，难卒寻究，非赡智宏才，莫能毕综，是以探其幽致，别撰斯部。始自‘界品’，迄于‘问论’（按：即‘论品’）凡二百五十偈，以为要解，号之曰心。”（载《出三藏记集》卷十）全书分十品，前八品：界、行、业、使、贤圣、智、定、契经，是全书根本部分（称为“内”），后二品：杂品、论品，是附属部分。本书兼采各种毗昙长处，通过解释法相、四谛，论证说一切有部修行解脱主张。书中颂文音韵谐美，慧远赞扬备至。

《三度法论》二卷，印度婆素跋陀(世贤)著①。

此为前秦鸠摩罗跋提译《四阿鋡暮抄》的异译本，内容原取自四部《阿含经》。慧远《三法度序》说："以三法为统，以觉法为道，开而当名，变而弥广，法虽三焉，而类无不尽；觉虽一焉，而智无不周。观诸法而会其要，辩众流而同其原，斯乃始涉之鸿渐，旧学之华苑也。"(《出三藏记集》卷十)全书分"德"(功德、善)、"恶"、"依"(依据)三品，每品有三"真度"(即"犍度"，意为分、类，相当节)，共九真度。以"觉"(智)作为通往解脱("善胜")之道，再从"德"、"恶"、"依"三类法中逐次三分(如"德"分"福、根、无恶"，"恶"分"恶行、爱、无明"；"依"分"阴、界、入"等等)，此即"开而当名，变而弥广"，以至无所不包。慧远认为此不仅为初学入门书，对旧学者也极有用处。

近人研究，认为此论是犊子部贤胄部的著作②。

僧伽提婆在隆安六年(397)到建康，受到尚书令东亭侯王珣的优遇，应请讲《阿毗昙》(指《阿毗昙八犍度论》)。王珣弟王珉(小字僧弥)在座，讲未半，即于别室与沙门自讲(《晋书·王导传》附传)。僧伽提婆后与罽宾僧伽罗叉译出《中阿含经》、《增一阿含经》等。

佛陀(或"驮")跋陀罗是与慧远同时代的另一位佛经翻

---

① 原误为"山贤"。按，婆素跋陀，梵文是：Vasubhadra，意为世贤。

② 吕澂《中国佛学源流略讲》(中华书局 1979 年版)第四讲。

译家，约于义熙六七年时（410 或 411）被长安鸠摩罗什僧团驱逐（“被摈”），率弟子慧观等四十余人南至庐山，受到慧远欢迎。慧远认为佛陀跋陀罗之被摈，“过由门人”，派弟子昙邕致书后秦王姚兴及关中众僧，“解其摈事”（《高僧传·佛陀跋陀罗传》）。慧远请他译出《达磨多罗禅经》二卷。此经亦名《修行方便禅经》、《修行道地经》、《不净观经》。介绍的是罽宾高僧达磨多罗和佛大先（佛陀斯那，即觉军）① 的禅法，而以佛大先的禅法为主。

从东汉安世高以来，佛教的禅法著作不断传入中国，如安世高译有大、小《十二门经》、《安般守意经》、《大道地经》，西晋竺法护译有《修行道地经》、《身观经》、《法观经》等，修习禅法的僧人也日益增多。西晋康法朗弟子令韶（俗姓吕）“特善禅数”，据称“每入定或数日不起”（《高僧传·康法朗传》）。东晋初南渡的僧人竺僧显、竺昙猷、支昙兰等人皆以精于禅法著称。（皆见《高僧传·习禅篇》本传）。随着佛教的深入传播，一些学僧开始感到以往介绍的禅法不系统，又无传授，希望有新的禅法著作传入。在长安参与鸠摩罗什译经的僧叡曾说：

---

① 达磨多罗与佛大先为同时代人，约生活于公元四、五世纪。据佛大先自述，昙摩罗来自天竺，传禅法于婆陀罗，婆陀罗传于佛大先（慧观《修行地不净观经序》载《祐录》卷九）。佛陀跋陀罗少在罽宾为佛大先弟子，智严西行求法在罽宾也从佛大先“谘受禅法”（见梁《高僧传》卷 2）。北凉沮渠京声在于阗从佛大先受《禅要秘密治病经》（《祐录》卷九）。至于达摩多罗，不详。《祐录》卷十二载《萨婆多部记目录》，谓是萨婆多部第五十三祖，佛大先为五十二祖。

禅法者，向道之初门，泥洹之津径也。此土先出《修行》、《大小十二门》、《大小安般》，虽是其事，既不根悉，又无受法，学者之戒（按：制约），盖阙如也。（《关中出禅经序》，载《出三藏记集》卷九）

他从鸠摩罗什受禅法，并协助译出鸠摩罗什抄撰的《禅要》（《坐禅三昧经》）。鸠摩罗什并非禅僧，僧叡受学当是关于禅的一些文字知识。慧远曾派弟子西行寻禅、律典籍，而在得到鸠摩罗什编译的《禅要》之后，尚不满足。他在《庐山出修行方便禅经统序》中说：

每慨大教东流，禅数尤寡，三业无统，斯道殆废。顷（按：《禅要》最后校订在公元 407 年）鸠摩耆婆（按：鸠摩罗什）宣马鸣所述，乃有此业，虽其道未融，盖是为山于一篑。（《出三藏记集》卷九）

因此慧远对“以禅律弛名”的佛陀跋陀罗的到来“欣喜如旧”，即请他译出《达磨多罗禅经》。由于慧远的介绍和提倡，佛大先、佛陀跋陀罗系的禅法流行江东，对后世也有较大影响。

佛陀跋陀罗在庐山住了约一年，后到建康道场寺，与法显及法业、慧严等译经。

弥陀净土信仰和修行

《高僧传·慧远传》载：

远乃于精舍无量寿像前，建斋立誓，共期西方，乃令刘

遗民著其文曰：惟岁在摄提（按：寅年，元兴元年，公元402年）秋七月戊辰朔二十八日乙未，法师释慧远贞感幽奥，宿怀特发，乃延命同志，息心贞信之士，百有二十三人，集于庐山之阴，般若台精舍阿弥陀像前，率以香华，敬荐而誓焉……。

这里想简要说明三个问题：

（一）慧远倡导的净土信仰，其修行方法属于观念念佛。后世净土信仰的修行方法大体可分为两类，一是观念念佛，也称观相念佛，即定中念佛。在修持禅定的过程中思念阿弥陀佛的形象和所谓西方净土的景色等等。二是口称念佛，即口称阿弥陀佛的名号，或诵念“南无阿弥陀佛”。三国魏康僧铠译的《无量寿经》和后秦鸠摩罗什译的《阿弥陀经》所说的“念佛”包含着这两种念佛，而南朝宋时畺良耶舍译的《观无量寿经》则侧重介绍观念念佛。慧远的观念念佛主要依据东汉支谶译的《般若三昧经》，发愿文中的“神者可以感涉而不可以迹求”，“佥心西境，叩篇开信，亮情天发，乃机象通于寝梦”，以及其《念佛三昧诗集序》中的：“又诸三昧，其名甚众，功高易进，念佛为先”，“故令入斯定者，昧然忘知，即所缘以成鉴，鉴明则内照交映而万象生焉”，“洗心法堂，整襟清向，夜分忘寝，夙宵惟勤”（《广弘明集》卷三十），与《般若三昧经》讲的一心念佛，于梦幻中看见佛的修行方法是一致的。慧远在《大乘大义章·次问念佛三昧并答》中明确说过：“念佛三昧，《般舟经·念佛章》中说，多引梦为喻……。”

(二)信仰阿弥陀佛净土的大体上都是些什么人?

首先是以慧远为首的庐山东林寺的僧人。关于庐山东林寺的僧数,《高僧传·慧永传》载何无忌请与慧远、慧永相见,慧远"从者百余,皆端整有风序";其《道祖传》载,弟子中"又有法幽、道恒、教授等百余人",据此,全寺实际人数应在一百人以上。慧远《念佛三昧诗集序》所说:"洗心法堂,整襟清向,夜分忘寝,夙宵惟勤",应当说主要说的是修持净土法门的僧人。

其次是隐居山林,与慧远有深交的在家居士。在前面引的《高僧传·慧远传》的那段话前面,还有这样一段文字:

> ……谨律息心之士、绝尘清信之宾,并不期而至,望风遥集。彭城刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳、张莱民、张季硕等,并弃世遗荣,依远游止。

后人据此,认为这里提到的人在元兴元年皆与慧远、刘遗民一起发愿西方,是一百二十三人之中的。这是一种误解。这段话从文字结构上看与"远乃于精舍无量寿像前,建斋起誓……"是两回事。这里提到的刘遗民、雷次宗、周续之、毕颖之、宗炳、张莱民、张季硕等,年龄和经历各不同,到庐山的年代也不会一样,虽然都与慧远有交往,但认为都参加元兴元年的念佛发愿法会,是缺乏根据的。

刘遗民(352—410)原名程之,字仲思,彭城聚里人,祖仕至卿相,自幼读百家书,尤好佛理,曾任宜昌、柴桑

二县令，后隐于庐山，改名遗民，与慧远深交，著有《释心无义》(见《出三藏记集》卷十二)。义熙四年(408)道生从长安到庐山，把僧肇所著《般若无知论》给他看，他立即呈慧远，“共披寻玩味”，并致书僧肇质询疑难(《高僧传·僧肇传》及《肇论》)。慧远在给他的信中讲:“六斋日宜间绝常务，专心空门，然后津寄之情笃，来生之计深矣。”当是劝他勤修念佛三昧。他在庐山十五年(见《广弘明集》卷二十七)，当于太元十九年(394)入山。①

雷次宗(386—448)字仲林，豫章南昌人。“少入庐山，事沙门释慧远，笃志好学，尤明《三礼》、《毛诗》”(《宋书》卷九十三传)。慧远讲《丧服经》，雷次宗、宗炳等“并执卷承旨”。后雷次宗著《略注丧服经传》一卷(见《隋书·经籍志》)，卷首自称雷氏，宗炳寄书嘲之曰:“昔与足下共于释和上间面受此义，今便题卷首称雷氏乎!”(《高僧传·慧远传》)又著《毛诗序义》二卷。刘宋元嘉十五年(438)应征至京师，于鸡笼山开馆授儒学，弟子百余人。晚年住钟山招隐馆，为皇太子诸王讲《丧服经》。

宋炳(375—443)，字少文，南阳涅阳人，父任湘乡令。荆江刺史殷仲堪、桓玄并辟主簿，举秀才，不就。刘裕诛刘毅(412年)后，自任荆州刺史(414年)，辟宋炳为主簿，亦不就。问其故，答:“栖丘饮谷，三十余年。”后一再拒刘裕聘。“入庐山，就释慧远考寻文义”(《宋书》卷九

---

① 参见《庐山记·十八贤传》。

十三传)。著《明佛论》，论证神不灭和三教合一论，其中提到:“昔远和尚澄业庐山，余往憩五旬。”据宋何承天《与宗居士书》所说：“足下勤西方法事”，① 当知他也是信仰弥陀净土的。

周续之 (377—423)②，字道祖，雁门广武人。通《五经》、《纬候》，又读《老子》、《周易》，入庐山师事慧远。与刘遗民、陶潜被称为“寻阳三隐”(《宋书》卷九十三传)，终身不娶妻，布衣蔬食。宋初，应征入京教授儒学，以通《礼》、《毛诗》、《公羊传》闻名。戴逵(字安道，或称安公，?—396) 于晚年(或于太元十八、九年，公元 393 或 394 年)著《释疑论》呈慧远，对佛教的善恶报应论提出怀疑。慧远以此示周续之等，周续之著《难释疑论》进行答辩，慧远回信时连同此论送戴逵，此后戴、周之间又有争论(见《广弘明集》卷十八)。慧远最后著《三报论》，对佛教善恶报应理论进行全面论述(见《弘明集》卷五)。

张野 (350—418)，南阳宛人。与陶潜联姻，隐居不仕，师事慧远。慧远卒，写《远法师铭》。张诠(359—423)，字秀硕，是其同族，亦师事慧远。③

《广弘明集》卷三十六所载《念佛三昧诗四首》的作者王

---

① 《明佛论》及此书皆见《弘明集》卷三。

② 《宋书·周续之传》：“景平元年(423)卒，时年四十七。”据此当生于太元二年(377)。又载：“年十二，诣宁(豫章太守范宁)受业。”按范宁太元 (376—396) 年间任太守。周续之年十二，正值太元十三年(388)，与此相符。《庐山记·十八贤传》谓其卒时年六十七岁，误。

③ 以上参见《庐山记》卷三，《佛祖统记》卷二十六《十八贤传》。

齐之(或即前面提到的别驾王乔之)，当也是从慧远修西方净土法门者。

(三)所谓慧远与“十八高贤”建立白莲社①，入社者有一百二十三人，另有不入社者三人的说法，是开始于中唐以后的传说，并非历史真实情况。上面谈到，参加元兴元年念佛法会的一百二十三人应以出家僧人为主，刘遗民等人未必同时入山。北宋陈舜俞对东林寺旧藏作者不详的《十八贤传》参照晋、宋史及《高僧传》重加修定，载入所编《庐山记》卷三。所列“十八贤”之名，多数当时或不在庐山，或难以确证是信仰弥陀净土者。此后沙门净悟、南宋志磐又相继加以修补，其目包括：莲社十八贤、莲社百二十三人，不入社诸贤(三人)②，虽也增加某些有参考价值的资料，但总的来说，错讹太多，不足凭信。③

慧远的著作

慧远自幼“博综六经，尤善庄老”，随道安出家后又研究佛教般若学，在庐山从僧伽提婆学毗昙，从佛陀跋陀罗学禅法，还同长安的鸠摩罗什书信往返讨论佛学，读其所译大乘中观学派论书《大智度论》。慧远是大小乘兼学，又

---

① 所谓“十八贤”是：慧远、雷次宗、周续之、宗炳、张野、张诠、慧永、道生、慧持、佛陀耶舍、佛陀跋陀罗、慧叡、昙顺、昙恒、道昺、道敬、昙诜、刘遗民。

② 载《佛祖统记》卷二十六。

③ 关于这部分，详见汤用彤先生《汉魏两晋南北朝佛教史》第十一章的有关考证。

善儒道群书，通《毛诗》、《三礼》，还为雷次宗、宗炳讲《丧服经》。慧远晚年《与隐士刘遗民等书》中有这样一段话：

每寻畴昔，游心世典(按：儒典)，以为当年之华苑也；及见老庄，便悟名教是应变之虚谈耳；以今而观，便悟沈冥之趣，岂得不以佛理为先？苟会之有宗，则百家同致。(《广弘明集》卷二十七)

说明他是从儒家出发，中经道家，最后归依佛教，但仍然认为以佛教为核心是可以广泛吸收百家的学说的。在慧远的著作中就贯穿着他的会通儒、释、道诸教思想的内容的。

慧远的著作，前面已大部分提到。据《高僧传》本传载："所著论、序、铭、赞、诗、书，集为十卷，五十余篇。"《隋书·经籍志》著录《释慧远集》十二卷，《旧唐书·经籍志》作十五卷，《新唐书·艺文志》同，《宋史·艺文志》著录《庐山集》十卷，并见于其它书目，其书已佚，一部分著作散见于《出三藏记集》、《高僧传》、《弘明集》、《广弘明集》、《庐山记》等书之中。1935年苏州弘化社出版了沙健庵（元炳）与其弟子项智源相继辑成的《庐山慧远法师文钞》一册，其中"正编"收慧远遗文三十八篇，按"论"、"序"、"记铭颂赞"、"诗偈"、"书"排列；"附编"收有关慧远的传记、碑文、诗、杂事等。现只将"正编"篇注上主要出处介绍如下：

《沙门不敬王者论》

《沙门袒服论》

《三报论》

《明报应论》（附桓玄问。以上见《弘明集》卷五）

《法性论》（二句，《高僧传·慧远传》。《佛祖统纪》卷二十六《慧远传》说“乃著《法性论》十四篇”）

《庐山出修行方便禅经统序》（《出三藏记集》卷九）

《大智度论抄序》

《阿毗昙心序》

《三法度论序》（以上见《出三藏记集》卷十）

《念佛三昧诗集序》（《广弘明集》卷三十）

《庐山记》（或作《庐山略记》，载宋陈舜俞《庐山记》卷一。另附二则）

《万佛影铭》（《广弘明集》卷十五）

《澡罐铭序》（《北堂书钞》卷百三十五）

《襄阳丈六金像颂》（《广弘明集》卷十五）

《昙无竭菩萨赞诗偈》（《初学记》卷二十三）

《五言游庐山诗》（《庐山记》卷四、《庐山志》卷十五）

《庐山诸道人游石门诗》（吴宗慈《庐山新志》据《方舆纪要》卷八十三订为慧远著）

《五言奉和刘隐士遗民》

《五言奉和王临（别）驾乔之》

《五言和张常侍野》（以上三首原注：“均据《重修庐山志》，从守山阁本刊正，订为远公作。”①）

① 吴宗慈《庐山新志》卷十分别题刘遗民、王乔之、张野著，为和慧远之诗。

《报罗什法师偈》(《高僧传·慧远传》)

《与隐士刘遗民等书》(《广弘明集》卷二十七)

《答戴安公书》二篇(《广弘明集》卷十八)

《通好流支法师书》(《高僧传·昙摩流支传》)

《通好罗什法师书二篇》(《高僧传·慧远传》)

《答王谧书》(同上)

《答卢循书》(《艺文类聚》卷八十七)

《答姚兴书》(《高僧传·慧远传》)

《答桓玄书》(回绝桓玄劝罢道书。《弘明集》卷十一)

《与桓玄论料简沙门书》(《弘明集》卷十二)

《答桓玄书》(论沙门不应敬王者。《弘明集》卷十二)

《答何镇南书》(《弘明集》卷五)

《答晋安帝书》(《高僧传·慧远传》)

《遗诫》(《莲宗宝鉴》卷四)

本书还附有与慧远遗文有关的文字，并对全书作了初步校勘，标有简单校注，有一定参考价值。

1960年日本刊行了京都大学人文科学研究所的共同研究成果之一《慧远研究·遗文篇》①,其中有《大乘大义章》(京都东山禅林寺〔永观堂〕所藏1293年抄本)和《慧远文集》(辑录慧远遗文二十九篇并有关附文十三篇)。本书在编录过程中着重参考了上述《庐山慧远法师文钞》，但最后

① 署名木村英一编，由日本东京创文社出版。

大体按著作年代编排。1962年又出版了《慧远研究·研究篇》,① 收有塚本善隆等日本学者有关慧远的论文十三篇，还附有《庐山慧远年谱》。这两册书对研究慧远也有参考价值。

慧远的弟子

在介绍慧远弟子之前，先介绍一下慧远的西邻，西林寺的慧永。

慧永(332—414)，俗姓潘，河内（今河南沁阳）人，出家师事昙现比丘②，后又投道安门下，曾与慧远相约 结宇罗浮山，比慧远先离开道安南行，至寻阳，东晋光禄勳陶范留他住庐山，并为建西林寺。慧永重修禅，谨戒律，信仰弥陀西方净土。他比慧远年长，但影响不及慧远，故一般也把他列入以慧远为首的庐山僧团之内。《莲社十八贤传》把他作为十八贤之一。③

慧远弟子百余人之中，比较著名的有慧持、僧济、法安、昙邕、道祖、道流、僧迁、慧要、僧彻等。鸠摩罗什弟子中的慧观、僧翼也曾从慧远受学。

慧持（337—412)，慧远之弟，年十八与慧远同为道安弟子，后随慧远同至庐山。其姑道仪是比丘尼，原住江

① 署名木村英一编，由日本东京创文社出版。

② 《庐山记》卷一载《西林道场碑》："先有昙现比丘，俗姓竺氏，本伪赵良将，以匡阜灵邑，萃止幽栖。"

③ 《高僧传》卷六本传，并参考《庐山记》卷一、卷四、《佛祖统纪》卷二十六。

夏，想去京都，慧持送她至建康东安寺。慧持受到卫将军王珣的敬重，应请为僧伽提婆、僧伽罗叉所译的《中阿含经》校订文稿。回庐山后，应豫章太守范宁之请讲《法华》、《毗昙》。隆安三年(399)与慧远相别入蜀，止龙渊精舍，刺史毛璩敬重之，蜀郡僧正僧恭、沙门慧严“皆望风推服”，“有升其堂者，皆号登龙门”。(《高僧传》卷六本传)

僧济，东晋太元(376—396)年间入庐山从慧远受学，“大小诸经及世典书数，皆游炼心抱，贯其深要”，三十岁后即到城镇讲经。慧远赞道：“共吾佛法者，尔其人乎！”病重，一心念西方弥陀，慧远赠烛一支，说：“汝可以建心安养(按：“极乐”)，竞诸漏刻。”众僧又为诵《无量寿经》。死时年四十五。(《高僧传》卷六本传)

法安，善戒行，讲说众经，兼习禅业。义熙(405—418)年间新阳县(今湖南宁乡西)信徒改神庙为他立寺，“左右田园，皆舍为众业”(按：意为皆施为寺有)”。(《高僧传》卷六本传)看来寺院占有土地已成为一种社会现象。

昙邕，俗姓杨，关中人，少壮时曾任前秦的卫将军，淝水之战后从道安出家。后投庐山师事慧远，“内外经书，多所综涉”，跋涉南北，为慧远与鸠摩罗什之间传递书信，“凡有使命，十有余年”。后与弟子昙果在庐山西南立寺修禅，卒于荆州竹林寺。(《高僧传》卷六本传)

道祖(347—419)，吴人，少出家为台寺支法齐弟子，后与僧迁、道流同至庐山师事慧远。僧迁、道流并年二十八而卒。道流撰佛经目录未完，道祖续成《魏世经录目》、

《吴世经录目》、《晋世杂录》、《河西经录目》各一卷。后到建康瓦官寺讲经，桓玄常往观听，说："道祖后发，愈于远公，但儒博不逮耳！"（《高僧传》卷六本传。《内典录》卷十）

慧要，亦解经律，尤善技巧制作，"山中无漏刻，乃于泉水中立十二叶芙蓉，因流波转，以定十二时，晷景无差"，并曾制木鸢能飞数百步。（《高僧传》卷六"道祖传"）

僧彻(383—452)，俗姓王，太原晋阳人，年十六入庐山从慧远出家，遍学众经，尤精《般若》，又善诗赋。曾问："律禁管弦，戒绝歌舞，一吟一啸可得为乎！"慧远答："以散乱言之，皆为违法。"年二十四讲《小品般若经》。慧远死后，至江陵五层寺，后移琵琶寺，宋彭城王刘义康、征西将军、开府仪同三司萧思话等，并从受戒法。（《高僧传》卷七本传）

僧翼（或作"昙翼"），吴兴余杭人，出家师事慧远，后入关中投鸠摩罗什门下，"经律数论，并皆参涉"，又诵《法华经》，义熙十三年（417）与沙门昙学俱游会稽山水，在秦望山西北建"法华精舍"，得到太守孟顗、富人陈载的资助。（《高僧传》卷十三本传）

此外，《高僧传·道祖传》还载，慧远弟子还有昙顺、昙诜。昙诜注《维摩诘经》，并著《穷通论》等。"又有法幽、道恒、道授等百余人，或义解深明，或匡拯众事，或戒行清高，或禅思深入，并振名当世，传业至今。"是说慧远弟子修持佛法的面很广，学业传承直至梁初。其中昙顺、昙诜、道恒被后人列为"莲社十八贤"之中。

第六节　慧远的佛教思想体系

《高僧传·慧远传》说："远内通佛理，外善群书，夫预学徒，莫不依拟。"这是说他既精于佛学，而在儒学上也有很深的造诣。

中国佛教从来就是同中国原有的思想结合的，或与方士道术，或与祠祀求福，或同玄学清谈相结合，大都是就某个时期，为满足某个特殊社会阶层的需要而实现的。慧远使佛教全面地同中国的传统文化血肉般地联结起来，从而造成了慧远在中国佛教史上的特殊重要地位。

儒教为中国封建主义的社会政治学说和伦理道德学说提供了理论基础。佛教的原始教义，同儒教的基本内容本是不能相容的。因此能否与儒教调和，始终是关系到佛教在中国的兴衰存亡的大事。从《牟子理惑论》中，已经看到这一倾向，到了慧远，这种结合更加成熟。这是他在中国佛教史上享有极高声誉的主要原因。

慧远接受的佛教思想是多方面的。早期追随道安的般若学，可能还受竺法汰的影响，从他参与昙壹之难"心无义"看，仍属玄学化的僧侣。定居庐山以后，他先是钻研毗昙学，后受鸠摩罗什为首的关河中观学派影响，同时又接受佛驮跋陀罗禅法，教诲弟子以戒学，并信仰阿弥陀佛西方净土，涉及的范围，比道安还要广泛。他的佛教体系，就是通过这种广泛的接触，逐步形成的。他与戴逵论因果报

应，与何无忌(何镇南)辩僧侣袒服，与桓玄争沙门不敬王者，力图使佛教在整个社会意识形态中有一个独立存在的地位；他也与鸠摩罗什论色、论法、论法身，谈空说有，支持佛驮跋陀罗倡导禅法，并以他自己固有的文化素养，编定佛教经论材料，使得佛教按中国化的方式向前发展。

现在，我们分别来看慧远的佛教体系的主要内容。

(一)沙门不敬礼王者——佛教礼法与封建礼法

晋成康之世(326—344)，庾冰辅政，曾代晋成帝诏沙门应致敬王者，因受到尚书令何充等人的反对，未能实行。东晋末年，桓玄在谋划篡晋称帝之时又重新提出沙门应尽敬王者的问题。围绕这个问题，桓玄与中书令王谧、僧人慧远等人展开一番争论，而到桓玄篡位，他又诏许沙门不致敬王者。不久，桓玄失败。慧远写了《沙门不敬王者论》，系统地论述了他对这个问题的主张，对中国佛教礼制和政治原则的确立产生深远的影响。从实质上说，沙门应否尽敬王者问题，只是统治集团内部斗争的一种反映。然而争论所涉及到的理论原则，不论是对封建社会的稳定，还是对佛教的发展，都是非常重要的。封建主义的国家，是否需要统一的名教礼制？佛教对于统一的皇权统治，究竟应该采取什么态度？

庾冰以封建主义国家的名义指出，名教礼制不可破坏，国典必须统一。

因父子之敬，建君臣之序

是全部封建主义上层建筑的骨骼，因此，

礼重矣，敬大矣，为治之纲尽于此矣。

而佛教沙门

矫形骸，违常务，易礼典，弃名教，

致使

卑尊不陈，王教不得不(按，不字衍文)一①，

势必造成纲纪混乱。桓玄对庾冰的这一基本立场，还是肯定的，并在理论上作了进一步发挥：

《老子》同王侯于三大。原其所重，皆在于资生通运，岂独以圣人在位而比称二仪哉？将以天地之大德曰生，通生理物，存乎王者。敬尊其神器，而礼寔惟隆，岂是虚相崇重，义存君御而已哉？沙门之所以生生资存，亦曰用于理命，岂有受其德而遗其礼，沾其惠而废其敬哉？既理所不容，亦情所不安。②

按《老子》第二十五章：

故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。(王弼本)

桓玄据此认为，王者被比拟于天、地二仪，并非简单地因

---

① 以上引文皆见庾冰《代晋成帝沙门不（按："不"字应为衍文）应尽敬诏》，载《弘明集》卷 12。

② 桓玄《与八座论沙门敬王书》，载《弘明集》卷 12。

为王者掌握着国家权力，而是由于王者具有同天地一样的“德”(创造一切的品格)，所以也具有与天地一样的伟大作用，即“资生通运”或“通生理物”。从中国传统的封建贵族看来，是人民依靠王者的治理和养育才能得以生存和延续，其恩其德，如天覆地载，人人对王者尽敬，实属天经地义。沙门也蒙受王者给予的所谓“生生资存”的恩惠，因此，“遗其礼”，“废其敬”，于“理”，于“情”，都是说不过去的。

佛教拥护者们对于庾、桓的辩难，由何充开始，就着重于从佛教的社会作用方面作答。何充认为佛教的教义同维护皇权名教完全没有矛盾，它的戒律有助于王化，它的业报说，能制约人的内在操行，佛教不但对王者构不成任何威胁，而且能起到“上俾皇极”的社会作用①。王谧为佛教辩护的基本观点，与何充的大体相同：

> 寻大法宣流，为日谅久，年逾四百，历代有三(汉、魏、晋)，虽风移政易，而弘之不异，岂不以独绝之化(指佛教)，有日用于陶渐；清约之风，无害于隆平者乎？②

慧远在《答桓太尉书》和《沙门不敬王者论》中，总结了上述意见，并实质上把“日用于陶渐”规定成了佛教的社会职能，把“上俾皇极”规定成了佛教的政治职能。他的特殊贡献还在于把佛教的义理同维护名教的传统理论有机地协

---

① 原文见何充《沙门不应尽敬表》，载《弘明集》卷 12。

② 王谧《答桓太尉书》，《弘明集》卷 12。

调起来，把佛教的适应世俗要求同对出世间的追求分别开来，以此作为其佛教处世的理论基础和主要方法。他说：

> 佛经所明，凡有二科：一者处俗弘教；二者出家修道。处俗则奉上之礼、尊亲之敬、忠孝之义表于经文，在三之训彰于圣典，斯与王制同命有若符契。此一条全是檀越所明，理不容异也。出家则是方外之宾，迹绝于物。其为教也，达患累缘于有身，不存身以息患；知生生由于稟化，不顺化以求宗。求宗不由于顺化，故不重运通之资；息患不由于存身，故不贵厚生之益。此理之与世乖，道之与俗反者也。①

这段话是慧远的中心宗旨。他按佛教的说法，在家信徒为了弘教度世的需要，是一定要与世俗协调相处的。但是，他把所谓“处俗”的内容明确规定为“奉上之礼，尊亲之敬，忠孝之义”，并认为这些规定是见于佛教经文的。佛教的经籍可以说是汗牛充栋，但是除了康僧会的编译著作《六度集经》提倡“君仁臣忠，父义子孝”，及《维摩诘经》等偶尔有所谓“若在王子，王子中尊，示以忠孝”之外，明确地要教人以奉上敬亲的，实在是太少。慧远作了这样的规定，在理论上也完全肯定了桓玄关于“同王侯于三大”的说法，而且还进一步阐发：人既然“稟气于两仪，受形于父母”，对君对亲即不该“受其德而遗其礼，沾其惠而废其敬”，② 在家的佛徒们，应该尽忠尽孝。这样，慧远就把佛教同中国传统的政治伦理观念完全糅合在一起。

---

①② 慧远《答桓太尉书》，《弘明集》卷 12。

慧远又从佛教的修行主张上反对沙门尽敬王者的主张。据他说，佛教出家的僧侣，同在家的俗人有一个根本区别。僧侣信奉的教义是“身”为“苦”本，人的一切“患累”，都是来自有“身”，所以僧侣们决不把“存身”当作“息患”的条件。人之有“身”，在于有“生”；有“生”是由于禀受阴阳二气的变化，所以僧侣们也不以重生顺化达到自己的目的。不重生，不顺化，当然也就无须乎对天地君亲的“资生通运”感恩戴德，以礼敬作为报答了。所以他强调：

> 凡在出家，皆隐居以求其志，变俗以达其道。变俗，服章不得与世典同礼；隐居，则宜高尚其迹。①

从字面上看，慧远把佛教的“无生”理论，同世俗的名教礼典对立起来，在所谓“天地君亲师”的五伦中，他否定了四伦。但是，这种理论的现实目的，则在于争取沙门不敬王者的特殊礼遇，以便获得国人对僧侣的特殊尊重，更有效地发挥佛教的特殊社会政治影响。所以慧远认为，所谓礼教，有其现象方面，有其本质的方面。从现象上看，沙门不礼君亲是“内乖天属之情”，“外阙奉主之荣”，但本质却“不违其孝”，“不失其敬”，② 原因就在于，统治者从礼的形式上向沙门让步，换来的是抬高僧侣的社会身份，使他们作为高尚其志的榜样和宣扬的佛教教义更广泛、更深刻地影响群众，从根本上维护统治者的最高利益。因此

---

①② 《答桓太尉书》，载《弘明集》卷 12。

慧远说：

如令一夫（按，此指沙门）全德，则道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，固已协契皇极，大庇生民矣。①

佛教对于统治阶级来说，不再简单地被当成某种文化政策的点缀品，而是被当做巩固自己的政治统治和维护社会秩序的重要手段。佛教也就由私人的事情，变成了皇权国家的事业。佛教是不可能脱离政治的，历代都有僧侣干预政治。从道安开始，就力图使佛教成为维护封建制度，巩固中央皇权的宗教工具。到慧远则把佛教的这一职能推向了前进。魏晋时期，世俗地主阶级中争论着一个重大问题，即名教与自然的关系。同样性质的问题，表现在佛教僧侣地主阶级中，即为佛教与名教的关系。慧远与儒家的立场基本一致。由此慧远结束了从东汉以来佛教义学主要同《老》、《庄》结合的历史，转向了主要同儒教紧密结合。儒教的许多基本思想，被逐步组织到了佛教的教义之中。

首先值得注意的，是慧远把儒家的“礼”的观念，引进了佛教。他的《袒服论》，说：

或问曰：沙门袒服，出自佛教，是礼与？答曰：然。②

问题的提法和答案，都是不见佛教经传的。天竺袒服，本来与天竺当地的炎热气候条件有关，但据慧远的解释，袒

① 《答桓太尉书》，载《弘明集》卷12。

② 《弘明集》卷5。

服乃是天竺的“国法”，是“尽敬于所尊，表诚于神明”① 的表现，因而成了表达一定伦理宗教观念的东西。沙门右袒，本是外来僧侣沿袭天竺的风俗，最初很难说有什么深刻的含义。象《四十二章经》等，把剃须发、别妻子、离家室当作与世俗人生彻底决裂的表示，而对僧侣的服饰却没有什么规定。后来各种戒本，对僧尼的服饰虽然有了许多规定，但主要用意在于方便僧侣的修习生活，防止邪淫、骄侈和诸种放逸，都没有提到礼的高度来考察。而慧远则强调说：

> 礼存则制教之旨可寻，迹废则遂志之欢莫由。何以明其然？夫沙门服章法用，虽非六代之典，自是道家之殊制，俗表之名器。名器相涉，则事乖其本；事乖其本，则礼失其用。是故爱夫礼者，必不亏其名器……礼存则法可弘，法可弘则道可寻，此古今所同，不易之大法也。又，袈裟非朝宗之服，钵盂非廊庙之器，军国异容，戎华不杂，剃发毁形之人，忽厥诸夏之礼，则是异类相涉之象，亦窃所未安。②

就是说，袈裟、钵盂等僧侣的“服章法用”，是佛教的殊制名器，属于佛教的礼制，而只有这样的礼制，才能保障佛教的独立弘法，制约僧众依法寻道；而对国家来说，既然佛教礼制不同于诸夏世俗礼制，就不应命“剃发毁形之人”行施俗礼而损害俗礼应有的社会作用。他在阐述“沙门右袒”的理由时，还特别指出佛教制定特殊礼制的好处：

---

① 《弘明集》卷 5 。

② 《答桓太尉书》，《弘明集》卷 12。

佛出于世，因而为教，明所行不左，故应右袒。何者？将辨贵贱，必存乎位；位以进德，则尚贤之心生。是故沙门越名分以背时，不退己而求先。又，人之所能，皆在于右，若动不以顺，则触事生累……袒服既彰，则形随事感，理悟其心，以御顺之气，表诚之体，而邪正两行，非其本也。是故世尊以袒服笃其诚而闲其邪，使名实有当，敬慢不杂，然后开出要之路，导真性于久迷。①

慧远认为，沙门右袒，是佛徒信仰虔诚和行为端正的标志，能与世俗人显著地区分开来，促使僧侣们“动必以顺”，忠于佛教训条；也便于沙门冲破世俗名分等级的限制，激励僧侣们沿着佛道不断精进，“修之弗倦”；这样“即近悟远”，由形服礼制的异于世俗，能够劝诱人们“背华俗以洗心”，服膺于佛门。

这种从名器礼制角度上考察佛教的服用器皿以至行为仪表，是慧远的又一创造，而他的立论根据就是儒家思想。儒教的经典把礼同内心的尽“敬”结合起来，认为“礼者，别贵贱，序尊卑者也”，所谓“礼，承天之道，治人之心”，②所谓“不学礼，无以立”。③慧远用礼作为确立佛教和僧侣的行为准则，只是把“别贵贱，序尊卑”的内容，改成了“别内外，序僧俗”，其目的，仍在使“敬慢不杂”，把佛教礼制同儒家名教联系起来。

---

① 《袒服论》，载《弘明集》卷5。

② 《礼记·礼运篇》。

③ 《论语·季氏》。

何无忌(何镇南)的《难袒服论》认为：

《老》明兵凶处右，《礼》以丧制不左。①

在中国，“右”都是表示“凶事”、“丧容”的；既然佛教也要在名教礼制中占有一个地位，为什么要以“右袒”来“寄至顺”、“表吉诚”呢？慧远作了回答，而在《沙门不敬王者论》中更有进一步发挥：

常以为道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响；出处诚异，终期则同。详而辩之，指归可见。理或有先合而后乖，有先乖而后合。先合而后乖者，诸佛如来，则其人也；先乖而后合者，历代君王，未体极之主，斯其流也。何以明之？经云：佛有自然神妙之法，化物以权，广随所入。或为灵仙，转轮圣帝．或为卿相、国师、道士。若此之伦，在所变现，诸王君子，莫知为谁，此所谓合而后乖者也。或有始创大业，而功化未就，迹有参差，故所受不同，或期功于身后，或显应于当年，圣王则之而成教者，亦不可称算，虽抑引无方，必归涂有会，此所谓乖而后合者也。若令乖而后合，则拟步通途者，必不自崖于一揆；若令先合而后乖，则释迦之与尧孔，发致不殊，断可知矣。是故自乖而求其合，则知理会之必同；自合而求其乖，则悟体极之多方，但见形者之所不兼，故惑众途而骇其异耳。②

慧远宣布了“内外之道可合”的基本原则，确定了佛教与儒

① 载《弘明集》卷 5。

② 《沙门不敬王者论·体极不兼应四》，载《弘明集》卷 5。

家“出处诚异，终期则同”的基本立场，实际上成了以后中国佛教主流所遵循的思想纲领。此后所谓孔释的“殊途同归”，所谓儒释道的“三教一源”，都可以追溯到慧远的这些说法上。

慧远将佛教与名教结合起来的依据之一，是佛教的神通。按大乘经典的说法，修行到一定程度的菩萨，和达到最后觉悟的佛，都能以“神妙之法”深入世间，变化为各种人身，作为表率去超度众生。① 慧远对此评价极高，而且心向往之，是他与鸠摩罗什通信讨论的重要问题之一。照慧远的理解，既然佛有神通变现各种人身，那么现实的“诸王君子”就很难说不是佛的变现，此即谓之“合而后乖者”；反过来说，佛前的菩萨诸行，既然要通过“或为灵仙，转轮圣王，或为卿相、国师、道士”这样一些经历，因此，现实的“诸王君子”即便不是佛的化身，也应该是通向佛的必然阶梯，此即谓之“乖而后合者”。说到底，佛或者直接化现为“诸王君子”，或“诸王君子”将迂回成佛，其最后归趣，都是没有什么区别的。当然，尧孔与一般诸王君子不同，慧远把他们同释迦并列，都属于“合而后乖者”，即佛教的创始人与儒家的奠基人都成了佛法身的化身。

总起来看，慧远力图用建立佛教礼制的办法，促成佛教在中国社会的独立发展。南北朝以后，儒释道的历次论战中，一切主张儒释调和的僧俗，基本上是取慧远的主张。

---

① 参考《维摩诘经·方便品》。

但是，这种佛高于儒并包含着儒的实质，却是让佛教的外来思想，服从并容纳于儒家的基本观念内。慧远把出家的世界抬得高于一切，但这只是宗教的形式方面；就其思想内容来说，过去还没有哪个僧侣的主张，能象慧远这样结合中国的社会实际和政治实际，听命于世俗的要求，因而更带有尘世性质。

（二）佛教宗教观念的创新和它的思想渊源

宗教世界是世俗世界的歪曲投影。慧远在规定佛教的世俗任务的同时，也为中国佛教的宗教体系做了安排。

“出家”者既以“方外之宾”自居，“以弘方外之道”自任，那么，在天地之外，是否还存在另一个什么“方外”世界呢？这是慧远必须回答的问题。他在《沙门不敬王者论·体极不兼应四》中说：

> 夫幽宗旷邈，神道精微，可以理寻，难以事诘。①

这可算是认识神道世界的一个总原则，由此他从“理”上进行推论：

> 虽应世之见，优劣万差，至于曲成在用，感即民心而通其分，分至则止其智之所不知，而不关其外者也。②

这里有佛理，有庄理。从佛理说，佛为“应世”，需要而具各种不同的眼界，以便适应各种人的分限；从庄理讲，“知

---

①② 《沙门不敬王者论·体极不兼应四，载《弘明集》卷5。

止其所不知，至矣”。（《庄子·齐物论》）人的分限，使人的智能只能达到所知的限度。这都说明，人的知识被紧紧限定在认识可以达到的范围，而并不能据此断定在可知性之外没有另外的世界存在。他借《庄子·齐物论》的说法① 发挥道：

> “六合之外，存而不论”者，非不可论，论之或乖；“六合之内，论而不辩”者，非不可辩，辩之或疑；“《春秋》经世先王之志，辩而不议”者，非不可议，议之或乱。此三者皆即其身耳目之所不至以为关键，而不关视听之外者也。②

利用《庄子》的相对主义不可知论，以证明耳目之外另有一个神世界，开端于支遁。支遁的晚期转向信仰西方阿弥陀佛的“安养”神国，在解释为什么这样的神国不见中国传统的经传，不为常人的耳目所识时说：

> 夫六合之外，非典籍所模，神道诡世，岂意者所测？故曰：人之所知，不若其所不知，每在常，辄欲以所不能见而断所未能了，故令井蛙有坎宅之矜，冯夷有秋水之伐，故其冥矣。③

慧远基本上是重复这种观点，认为人们的认识能力和活动范围，是现实世界的最后界限；超出这种能力和范围，则

---

① 文内所引与《庄子》原文有异。《庄子》原文曰，“六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议；《春秋》经世先王之志，圣人议而不辩。”

② 《沙门不敬王者论·体极不兼应四》，载《弘明集》卷 5。

③ 支遁《阿弥陀佛像赞并序》，载《广弘明集》卷 15。

有另一个世界即“神国”的存在。

恩格斯指出：

> 科学正是要研究我们所不知道的东西。①

象一切宗教唯心主义所宣传的不可知论一样，当慧远把认识之外的世界划给宗教专有以后，也就堵塞了正常的、科学的认识通道，而寻找另外一种与“神国”相通的途径，这就是汉末以来引进来的“念佛三昧”。他在《念佛三昧诗集序》中讲，

> ……入斯定者，昧然忘知，即所缘以成鉴。鉴明则内照交映而万像生焉，非耳目之所暨而闻见行焉。于是睹夫渊凝虚镜之体，则悟灵相湛一，清明自然；察夫玄音之叩心听，则尘累每消，滞情融朗……。②

就是说，完成“念佛三昧”的首要条件是消除一切世俗认识活动(忘知)，以形成见佛的特殊认识活动(成鉴)，它的具体要求，是通过能缘之认识，与所缘的佛教合而为一，达到现观气象万千的佛国，闻见到正常耳目所不能触及的界境。

神不灭论

东晋元兴元年(寅年，公元 402 年)七月，慧远率弟子“百有二十三人，集于庐山之阴、般若台精舍阿弥陀像前”，

---

① 《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第三卷第 541 页。

② 载《广弘明集》卷 30。

建斋立誓，其发愿文曰：

……其有惊出绝伦，首登神界，则无独善于云峤，忘兼全于幽谷；先进之与后升，勉思策征之道。然复妙观大仪，启心贞照，识以悟新，形由化革。藉芙蓉于中流，荫琼柯以咏言；飘云衣于八极，泛香风以穷年。体忘安而弥穆，心超乐以自怡。临三途而缅谢，傲天宫而长辞。绍众灵以继轨，指太息以为期。①

这段话出自刘遗民之手，虽是佛家之旨，也有道家之言。大意说，他们立志要通过佛教修习，超出轮回生死的束缚，既不再受三恶报之苦，也不想享天宫之乐，而要直达“忘安”、“超乐”的“太息”“神界”；由于每个人的根基功夫不同，达到“神界”的先后也不会一样，发誓不论是谁，凡能捷足先登者，都要提携后进同志，共达目的。后世奉慧远为中国净土宗初祖，主要是由这些记载推论出来的。

慧远把西方净土理解为“神界”，达到“神界”即是“太息”，“太息”即是涅槃。

佛教涅槃的基本含义，是指息灭了一切烦恼所达到的神秘精神境界。这种境界的实际情况如何，各派各有自己不同的解释。但是象慧远这样明确地把“涅槃”归为“神界”，则不见任何外来经典。他说：

《经》称泥洹不变，以化尽为宅。②

① 《高僧传·慧远传》卷6，金陵本“策征之道”作“彙征之道”，今从《大正藏》。

② 《沙门不敬王者论》，载《弘明集》卷5。

"化尽"指已摆脱生死流转的羁绊，所以此说与外来佛籍还相适应；继之又说：

……不以生累其神，则其神可冥，冥神绝境，故谓之泥洹。①

这就是中国玄学化的佛教。"生死"是"神"的累赘，一旦从生死中解脱出来，"神"即处于神秘的直观状态，不再为周围环境所逼，那就是涅槃。他引用道家的言论说：

庄子发玄音于《大宗》曰：大块劳我以生，息我以死。又，以人为羁，死为反真。此所谓知生为大患，以无生为反本者也。《文子》称黄帝之言曰：形有靡而神不化，以不化乘化，其变无穷……。②

因此，慧远以泥洹为神界之说，实是吸取道家的厌世观念，特别是所谓"形有靡而神不化"，他改称为"形尽神不灭"。

"形尽神不灭"的有神论，是慧远全部宗教观念的奠基石，他对神作了以下的描述：

盖神者，可以感涉而不可以迹求。必感之有物，则幽路咫尺；苟求之无主，则渺茫何津？③

"神"虽无形迹可寻，但有感物的能力，证明它是存在的；假若没有精神的主宰者，人们怎能达到西方净土神界？所以只要承认有一个彼岸世界可资追求，那就必须首先承认

---

①③ 《高僧传·慧远传》。

② 《沙门不敬王者论》，载《弘明集》卷5。

有一个追求它的永恒主体——“神”的存在。为此，慧远作了反复的论证。他在《沙门不敬王者论》的最后一章《形尽神不灭》中说：

> 夫神者何耶？精极而为灵者也。精极则非卦象之所图，故圣人以“妙物”而为言。①

“神”是“精极”，是“灵”，是“妙物”，既没有确定的形体，也没有不变的名称，非耳目之所能触及，所以“妙尽无名”。“神”有两个基本属性：一曰“圆应”，即具有周遍感应一切的能力；二曰“无生”，即作为绝对不变的永恒存在。“神”还有两个基本作用：一为“感物而动”，二为“假数而行”。由此说明：

> 感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷。②

“形”虽有生死，而“神”则寂然不动。据此，慧远从宗教观点对人生本原作了解答：

> 有情则可以物感；有识则可以数求。数有精粗，故其性各异；智有明暗，故其照不同。③

“情”指情欲，或称之为“贪爱”，“识”指认识活动，或称之为“无明”。“神”若为贪爱、无明所染，则必然要受物与数（形体、寿命等）的羁缚；而人们表现出来的性情和智力各

---

① 载《弘明集》卷5。

②③ 《沙门不敬王者论》，载《弘明集》卷5。

有不同，就是由受物与数的差别，先天决定的。他在《明报应论》中说：

> 夫因缘之所感，变化之所生，岂不由其道哉！无明为惑网之渊，贪爱为众累之府，二理俱游，冥为神用；吉凶悔吝，惟此之动。无明掩其照，故情想凝滞于外物；贪爱流其性，故四大结而成形。形结则彼我有封，情滞则善恶有主。有封于彼我，则私其身而身不忘；有主于善恶，则恋其生而生不绝。①

“神”一旦为情识所缠，立即就会失去原来“无生”的本性，并受外物之所滞，据此就要托胎投生，彼我有封，于是乎生生不息，苦恼无尽。这种对人生本原的宗教解释，就是因果报应说。

因果报应说是佛教最基本的宗教理论，为大小乘各派所共同信仰，它的主要内容，就是“十二缘起”。佛教用一系列因果锁链，将佛教的“无我”论同报应论调和起来。在这里，慧远把它作了大幅度地简化，唯取其中带有决定性意义的两支“无明”与“爱”，充实到中国固有的概念“情”与“识”中，以此作为促成“神”昏“形”结、轮回世间的根本原因。只要不摆脱“情识”的骚扰，“神”就要受“形”的桎梏；在全部轮回过程中，“神”可以感有三界五道无数形体，成为业报的主体，但“神”自身却是始终不变的。这就叫做“形尽神不灭”；他利用东汉桓谭以烛火喻形尽神灭② 的缺陷，

---

① 载《弘明集》卷 5。

② 桓谭《新论·祛蔽》。

提出薪火之喻，颇为生动地说明了他的这一主张。其《沙门不敬王者论·形尽神不灭五》曰：

> 火之传于薪，犹神之传于形；火之传异薪，犹神之传异形。前薪非后薪，则知指穷之术妙；前形非后形，则悟情数之感深。惑者见形朽于一生，便以谓神、情俱丧，犹睹火穷于一木，谓终期都尽耳。①

然而这样一来，与外来的“十二缘起”的无我哲理，就发生了矛盾。即使在汉译经文中有不少“识神”之词，也与慧远的“神”不同。“识神”或“中阴”或“补特迦罗”，诚然可以作为因果连续的中间环节或承担者来理解，但他们的特点都是有情有识，变化不已的，因而只能处于三界五道的世间范围，不能作为出世间的主体。慧远则认为情识是对“神”的污染，变化是“神”的沦落；“神”应该是绝对不变的，因而也能够承担转向彼岸世界的任务。“化”与“不变”，是慧远用以区分人生与无生、世间与泥洹的一对主要概念。“顺化”是世俗的事，其中包括三界五道中的一切精灵；唯有“不顺化”才是达到至极不变的成佛之路。他在《法性论》中说：

> 至极以不变为性，得性以体极为宗。②

就是以不变的涅槃为奋斗目标，而要求超然于变化着的世俗世界的。而这个不变的涅槃，实质上也就是“神”最终地

---

① 载《弘明集》卷5。

② 《高僧传·慧远传》卷6。

不为情识所感，摆脱了形体的枷锁所达到的境界。这种思想，对于中国以后的佛教发展发生过很大影响，象隋唐时代用“不变”与“随缘”解释世间与出世间的关系，以“灵知”作为万法本源，成佛秘奥，都可以在这里找到一些痕迹。

在早期的中国佛籍《理惑论》中，曾有过类似慧远的说法：

> 魂神固不灭矣，但身自朽烂耳。①

这其实是来自中国祖先崇拜的传统信仰，即《孝经》所谓：

> 为之宗庙，以鬼享之；春秋祭祀，以时思之。

《理惑论》以五谷的根叶喻“身”，以五谷的种实喻“魂神”，显然是以“神”有确定的个性即定形为前提的，所以仍然是彼我有封。慧远所谓的“神”，恰巧是超出了彼我的界限，泯灭了一切差别的。因此，从慧远看来，这样的“魂神”，说到底，也仍是世俗报应变化的产物。

当然，不是说慧远的“神”不包含儒释的上述因素，而是说，在上述因素之外，还有另外的来源。比方说，慧远对“神”的性质的规定，就类似大乘佛经说的“法身”：既是不变的永恒，又能圆应无方，所谓“洞玄根于法身，归宗一于无相”②，这个“法身”同“无相”，与人人本身的“神”，实际上就是一个东西。《周易·说卦传》中有言：

---

① 载《弘明集》卷 1。

② 《出三藏记集》卷 9 载《庐山出修行方便禅经统序》。

神也者，妙万物而为言者也。

这正是慧远给“神”下定义的所本。《周易·系辞上传》有曰：

夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志，唯几也，故能成天下之务，唯神也，故不疾而速，不行而至。

“不疾而速，不行而至”，是支遁就曾憧憬过的境界，僧肇即以此形容法身的神妙。所以可以说，慧远的“神”是他总汇了儒释的有关学说自己提炼出来的有神论，向上可以解释出世涅槃，达到“神界”的凭依，向下可以解释世间生死，作为轮回的主体。这对于完善佛教神学体系，无疑是非常重要的。

报应论

在对世间生死的解释中，还有一个值得注意的方面，就是慧远的因果报应论。

因果报应之说，不是慧远的创造。外来的佛教讲，中国的传统也有。问题是，经过慧远的提倡和解释，使它有了新的意义。

在中国的传统文化中，有所谓“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”，所谓“天道无亲，常与善人”等说法，曾经是佛教因果论引进中国的思想基础。这类说法，相信在冥冥中主宰罪福报应的是“天”，这种报应报及子孙

后代，而并非全在己身。由此得出的逻辑结论，必然是："善有常门，恶有定族，后世修行，复何益哉？"①这不但事实上难以服人，而且将因此而使人们不再作去恶从善的努力。照慧远看来，佛教的报应论就没有这种缺陷。因为"心以善恶为形声，报以罪福为影响，本以情感，而应自来，岂有幽司？"② 就是说，"神"既为情识所感而成身、口、意三业（善恶行为），则所得的福罪报应，自当与其业行相应，所以是自感、自应，自作自受，全看自己的行为，在"我"之外没有一个赏善罚恶的主宰者。

> 然则罪福之应，唯其所感，感之而然，故谓之自然。自然者，即我之影响耳，于夫主宰，复何功哉？③

这样，慧远就把报应的主宰者从"天"移到了作业者的"心"，把受报的主体，也限在作业者自身。为了特别强调这种自作自受的必然性，在《三报论》中还说：

> 三业殊体，自同有定报；定则时来必受，非祈祷之所移，智力之所免也。④

把报应法则从"天"和家族（氏族）中划出来，是慧远用外来的佛教思想对中国传统宗教观念的最大改造。

然而当时一般人并不清楚这种差别。当人们处于逆境，感到遭遇不公，愤慨不平时，对于宗教报应论，包括

---

① 戴逵《释疑论》，《广弘明集》卷 18。

②③ 《明报应论》载《弘明集》卷 5 。

④ 《弘明集》卷 5 。

佛教报应论在内，往往采取批判的、怀疑的态度。戴逵在致慧远书中说：

> 弟子常览经典，皆以祸福之来，由于积行，是以自少束脩至于白首，行不负于所知，言不伤于物类。而一生艰楚，荼毒备经，顾景块然，不尽唯已。夫冥理难推，近情易缠，每中宵幽念，悲慨盈怀。始知修短穷达，自有定分；积善积恶之谈，盖是劝教之言耳。①

慧远从形尽神不灭和业报自受的观点给了答复：

> 《经》说业有三报；一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生三生，百生千生，然后乃受。②

象戴逵所陈述的现象，乃是只从人的一生来看，没有从佛教的累世轮回去思考。按慧远《三报论》的解释，祸福“倚伏之契，定于在昔”，这是确定不疑的；但“冥符告命，潜相回换，故令祸福之气，交谢于六府，善恶之报，舛互而两行”。这样，由于报不拘于一世，且往往舛互两行，就有所谓“积善之无庆，积恶之无殃”，这是佛教业报法则的一种现实表现。凡是现实的都是合理的，这是一切统治集团都很欢迎的命题，慧远所阐述的《三报论》正是给这一命题以宗教的论证。

般若学性空假有之说，是玄学的依附和补充。在部分

---

① 《与远法师书》，载《广弘明集》卷 18。

② 《三报论》，载《弘明集》卷 5。

承认有“神”存在的般若学徒中，对报应说往往是疑信不定。慧远的《明报应论》主要就是为解除佛教内部的疑惑而作的。

疑者认为：

> 夫四大之体，即地水火风耳，结而成身，以为神宅。①

据此，杀生灭身，“犹灭天地间水火耳”，②杀人非杀人，于不灭之“神”，理亦无害，不应受报，为什么戒律要定之为“重罪”？慧远解释说：从佛教的“慧观”、“智忍”的角度看，人诚然是受形于“四大”，是“假于异物”而有，所以“生若遗尘，起灭(生死)一化”，本质上是如梦非实。但这是一种最高级的佛教认识。

> 若彼我同得，心无两对，游刃则泯一玄观，交兵则莫逆相遇，伤之岂唯无害于神，固亦无生可杀。此则文殊按剑，迹逆而道顺，虽复终日挥戈，措刃无地矣。若然者，方将托鼓舞以尽神，运干戚而成化，虽功被犹无赏，何罪罚之有邪？③

照此看来，达到了性空假有的认识，而且现实果真是性空假有的，当然可以无害于神，无生可杀，更没有什么赏罚可言。慧远很机智地将这种状况推到了一切人都达到这种认识的境地，亦即推到了子虚乌有的彼岸世界。反之，“若斯理自得于心，而外物未悟，则悲独善之无功，感先觉而兴怀。于是思弘道以明训，故仁恕之德存焉。”④因此，居

---

①②③④ 《明报应论》，载《弘明集》卷5。

于此岸的现实，一方面要继续宣传般若思想，同时也必须承认罪福报应的教义，二者不能偏废。他特别强调：

> 人之难悟，其日固久，是以佛教本其所由，而训必有渐。智久习不可顿废，故先示之以罪福；罪福不可都忘，故使权其轻重……夭生累者，虽中贤犹未得，岂常智之所达哉？①

就是说，要想一下子铲除人们"重生"、"保生"的根源，而达到"无生"的境界是很难的，除了极少数的大贤大圣之外，不是任何人都可以高攀的。因此，对于绝大多数的人说，生生之道不能不讲，而由此达到无生的最好办法，就是劝人去恶从善、积累福德的佛教报应论。

慧远提倡的报应论确实起了实际的社会作用。在当时，对于那些放荡不羁的名士和名僧，对于那些残害无辜、无所忌惮的王公大人，也取得了一种恐吓作用，但最主要的，当然还在于它对广大人民群众的精神腐蚀。这种教义长期以来根深蒂固地深入人心，没有任何别的教义可以与之相比。

宗教的社会效果

慧远的宗教观念同他的社会政治主张是完全一致的。他在《沙门不敬王者论》中，以僧侣"高尚其事"而"抗礼万

---

① 《明报应论》，载《弘明集》卷5。

乘”，在宗教信仰的领域里，就是以佛教的无生不变，贬低天地的生生之德：

> 天地虽以生生为大，而未能令生者不死；王侯虽以存存为功，而未能令存者无患。
>
> 天地之道，功尽于运化；帝王之德，理极于顺通，若以对夫独绝(按：“独”指“神”；“绝”指无境)之教，不变之宗，固不得同年而语其优劣，亦已明矣。①

按，中国的传统宗教，有两个中心观念，一是与祖先崇拜有联系的“鬼神”，一是给帝王配德的“天”。前者相应的道德观念是“孝”，后者是“忠”。这种宗教的和道德的观念，构成中国自殷周以来最牢固的、以血缘为纽带的宗法思想。慧远把自己的理想王国放到了“六合之外”，所以有时对天地鬼神变化之域，似乎采取轻蔑的态度，但这正与理论形式上要求沙门不敬王者，而在现实的社会生活中服务于封建王权一样，当他一旦把“神”的最后解脱推向了无生冥境，则为社会最广大阶层所留下的就是“生生”法则起作用的宗教观念，即包含着因果报应在内的天地鬼神体系。

慧远力图把中国固有的宗教伦理思想包容于他的佛教学说之中，而其结果，总是从形式上获得胜利，在内容上却屈从于中国的文化传统。这也正是慧远促进佛教作为一种宗教在中国得到独立发展地位的主要原因。

---

① 《沙门不敬王者论》，载《弘明集》卷 5。

(三)佛教世界观的佛典根据

慧远早期信奉的是佛教般若学，但定居庐山以后，集中研究和修持的则是毗昙学和禅学。

“毗昙”是“阿毗昙”(Abhidharma)的略称，唐译为阿毗达磨，意译为“无比法”、“对法”，原是用来称谓佛教三藏中的论藏部分的，所以也有大小乘之分，几个主要流派都有自己的阿毗达磨。但在中国佛教史上，则特指小乘系统用解释“法相”(概念)的方法以发挥佛理的论著，并把研究这类论著的学问称为“毗昙学”。如安世高最早传入内地的禅数之学中的数学，就是一种毗昙学。此后，由于支娄迦谶、支谦等介绍的大乘般若风行，使它没有得到显著的传播。

道安晚年在北方主持翻译和大力介绍了有关毗昙的论著。虽然从翻译的角度说并不是成功的，但对于毗昙学的兴起，却起了重要作用。慧远在南方倡导毗昙学，显然是受道安的直接影响。其中他在晋太元十六年(391 年) 组织重译的《阿毗昙心论》和《三法度论》都是道安首先发现和介绍过的。这两部论，可以说是为慧远由追随般若学转向创制自己独立的佛教哲学，提供了最重要的经典依据。

《阿毗昙心论》和《三法度论》是前秦建元十八年（382）由道安组织初译的，译者都是车师前部王弥第的国师鸠摩罗跋(跋或作佛) 提。① 后一论原译名《四阿锆暮抄》，道安有序，说此钞的原作者为“阿罗汉名婆素跋跎”，乃是钞

"四阿含暮"之膏腴而成，其内容"斥重去复，文约义丰，真可谓经之璎鬘也。百行美妙，辨是与非，莫不悉载也；幽奥深富，行之能事毕矣"。② 但据近人研究，婆素跋陀意译世贤，实是小乘犊子系贤胄部的创始人，所谓《四阿含暮钞》是犊子系保存于汉文中的重要著作。道安的介绍，可能属于译者的误传。《阿毗昙心论》则为小乘说一切有部法胜的名著，初译已经失传，据重译的序讲：

> 释和尚昔在关中令鸠摩罗跋提出此经，其人不闲晋语，以偈本难译，遂隐而不传……又多首尾隐没，互相涉入，译人所不能传者彬彬然。③

可见，鸠摩罗跋提的传译是相当粗略的，近于编译。

在慧远主持下重译此二论的是罽宾僧人僧伽提婆，他精通《阿毗昙心论》，亦习《三法度论》。先在前秦长安参加道安组织的译经事业，曾译出《阿毗昙八犍度论》，协助僧伽跋澄等译出《婆须蜜菩萨所集论》。他在庐山又应慧远的要求重译上述"三藏"以后，于隆安元年(397)东下建康，受到尚书令王洽的礼遇，开讲《阿毗昙》，并重译了《中阿

---

① 此据《祐录》卷 9《四阿鋡暮抄序》及卷 10《阿毘昙心序》，并参考近人的研究(见吕澂《中国佛学源流略讲》第四讲)。古来经录一般载为：《四阿鋡暮抄解》(即《三法度论》的最早译名)，鸠摩罗佛提译。题《三论度论》者又有二译，一为前秦昙摩难提译，一为东晋僧伽提婆译；《阿毗昙心论》也有二译，一为僧伽提婆在前秦长安译，一为在东晋庐山译(见《祐录》卷 2，《开元录》卷 3)。

② 《四阿鋡暮钞序》，《出三藏记集》卷 9。

③ 《出三藏记集》卷 10。

含经》、《增一阿含经》，成为一时贯通南北，弘扬毗昙的学者。

慧远为《阿毗昙心》作的序说：

> 《阿毗昙心》者，三藏之要颂，咏歌之微言，管统众经，领其宗会，故作者以心为名焉。①

他认为《阿毗昙心论》是佛教全部经典的“心”（纲要）。这是慧远对该著作的一种误解，因为这是早期说一切有部的一部大纲，以后在它的基础上形成了《杂阿毗昙心论》，世亲著名的《阿毗达磨俱舍论》，即是依据此二论的颂文写成的。但这种误解也说明《阿毗昙心论》在慧远心目中确实占有特殊重要的地位。照他的理解，此论的结构和内容是这样的：

> 其为经标偈以立本，述本以广义；先弘内以明外，譬由根而寻条，可谓美发于中，畅于四肢者也。发中之道要有三焉：一谓显法相以明本，二谓定己性于自然，三谓心法之生，必俱游而同感。俱游必同于感，则照数会之相因；己性定于自然，则达至当之有极；法相显于真境，则知迷情之可反。必本明于三观，则睹玄路之可游。然后练神达思，水镜六府，洗心净慧，拟迹圣门。寻相因之数，即有以悟无；推至当之极，动而入微矣。②

这段话简要地表达了慧远的认识。

《阿毗昙心论》共分十品二百五十偈，“偈”后各有“长

---

①② 《阿毗昙心序》，载《出三藏记集》卷 10。

行”。“偈”的任务主要在确立命题，“长行”则对这些命题进行发挥。这是佛教典籍最通行的一种格式。十品中的前二品为“界品”、“行品”。“界”的含义很广，这里有因素、族类、界别、性质等意思，内容主要是讨论世间和出世间一切诸法的根本性质问题的；“行”的含义也很广泛，这里是指一切诸法的产生和运动，内容主要是讨论各种世间现象为什么会发生和变化的。由于这两品讨论的都是世界观的根本问题，是全书的理论依据，所以称之为“内”，譬之曰“根”，美之曰“中”。后八品中的前五品，即是运用前二品的理论，具体说明个体轮回世间的原因“业”与“使”，和经过何种修习次第即可达到的“圣贤”，以及圣贤得以出世间的原因“智”与“定”。最后三品则是补充和丰富上述各品内容的，尤其是《契经品》以“四谛”组织起来，自成系统。但总而言之，这八品是前二品理论的应用，所以称之为“外”，譬之曰“条”，畅之曰“四肢”。因此，关键在于把握前二品所讲述的内容。慧远将它们归结为三点：即“显法相以明本”，“定已性于自然”，“心法之生必俱游而同感”。现分述如下：

(一)“显法相以明本”

这里的“法相”，有本质、概念的含义，也有表象、相状的意思。阿毗昙的一个共同特点，是按照自己宗教道德的实践要求，给特定的概念下定义，借此阐发自己特有的思想体系。《阿毗昙心论》也是如此。其《界品》说：

若知诸法相，正觉开慧眼，亦为他显现。

就是说，只要能够揭示现象的本质或概念的内涵，即可获得佛的智慧，并能以此向他人说教。因此，如何“知法相”、“显法相”的问题，对于阿毗昙来说，就变得非常重要。

然而事物的一般相状或本质，本为世人所共知，例如地相是坚，水相是湿之类，为什么还要再认识呢？《界品》回答说：

> 世间不知法相。若世间知法相，一切世间亦应决定，而不决定。法相者常定，不可说知法相而不决定。

意为：在世俗认识中的法相都是相对的，有变动的，而法相本身则应该是确定不变的。因此不能说世人是知道法相的。譬如说，世人似乎是知地为坚相，但不知这种“坚相”亦就是“无常相、苦相、非我相”，所以毕竟不能算是知地之本相。换言之，《阿毗昙心论》认为，在一般世人的认识背后，还有更本质的认识，相对而言，前者是颠倒的，后者是真实的，显现法相的目的，就在于除去颠倒的认识，达到真实的认识。此点，在解释《阿毗昙心论》的《阿毗昙心论经》的序言中说得最清楚：

> 释不颠倒法相，令彼觉悟真实。

那么，究竟什么叫做真实？这是佛教为了适应自己教义的需要而给概念规定的一种永恒不变的属性，即所谓“常”与“定”。从佛教的实践说，这还是一种本质的属性，《界品》中称之为“自性”。以“十八界”说，它们包括世俗世界的一

切法，究竟由什么决定的，为“自性”如此，还是为“他”所生？

答曰：自性。

问：何故？

答：诸法离他性，各自住己性，故说一切法，自性定所摄。①

例如，眼有眼性，“眼自住眼性”，而非耳等“他性”所摄，此即是眼之所以为眼的根本原因。世界一切现实的事物，都是由这些事物的永恒不变的自性保留（住）的结果。因此，《阿毗昙心论》是把“自性”同自性决定的事物分离开的，“自性”“常定”，而现实事物都处在有无生灭中。“他性”对于事物的本性则毫无影响。这本是说一切有部的共同主张，概括谓之“法体恒有”。它的形而上学错误是显而易见的。

在解释“佛知何法”时，《阿毗昙心论》分了两大类，所谓“离(无)漏法”和“有漏法”。在《界品》中有一个很特别的说法：

有常、我、乐、净，离诸有漏行。诸有漏行转相生故，离“常”；不自在故，离“我”；坏败故，离“乐”；慧所恶故，离“净”。

问：若有常我乐净，离诸有漏法者，云何众生于中受有常我乐净？

---

① 《阿毗昙心论》卷 1。

答：计常而为首，妄见有漏中。众生于有漏法，不知相已，便受有常我乐净。

“常我乐净”本是小乘用来指责世俗认识为谬误的“四颠倒”，大乘《涅槃经》类即将它们规定为佛教追求的理想王国的基本属性，即所谓“涅槃四德”。现在此论《界品》认为有一种离诸有漏的“常我乐净”，也就是肯定有一个四德俱备的涅槃世界存在；至于它们之所以成为“四颠倒”，那全是因为处于有漏的关系。那么，“云何是有漏法？答：若生诸烦恼，是圣说有漏。”① 所以简单说，有烦恼生，人就不会达到常我乐净；摆脱了烦恼，常我乐净的世界就会出现。而完成由烦恼向无烦恼转化任务的，除了排除情欲要求，就是按佛教认识去把握“法相”。

此说是否属于《阿毗昙心论》的原意，现在已经很难核实，但它同慧远的宗教观念，尤其是承认有一个以在“化”外的“不变”（常）为“法性”的涅槃，确实有可以沟通之处。

《阿毗昙心论》在确定了“自性常定”，“常我乐净”为离漏实有以后，接着就来探讨：常恒不变的“自性”是怎样“住”于事物，而使事物得以产生变化的？《行品》中问：

若诸法自性所摄者，亦当以自力故生？

答：……一切法不能自生。所以者何？诸行性劣，无势

① 《阿毗昙心论》卷 1。

力故。①

就是说，事物虽由其自性决定，但自性自身却不能使事物产生，因为它是不变的，所以没有任何活动能力。真正使事物生成的乃是因缘法：

一切众缘力，诸法乃得生。②

这样，《阿毗昙心论》就把“自性常定”同佛教共同主张的“因缘生法”结合起来：独存而不变的自性，在因缘条件的作用下，生成为现实的具体事物，又由于因缘条件的作用，而使事物不断生灭变动，其物种自性始终不变。一目了然，这正是表现于轮回世界的形尽神不灭的世界观基础。

据此可见，慧远所谓“显法相以明本”的“本”，亦即是“法相显于真境”的“真境”，都是指“法相”所含蕴的那个不变而实有的自性言。说一切有部有的论书（如《俱舍论》）把所有法相划分为五类七十五种，通称五位七十五法。《阿毗昙心论》反映了五位法的分类，并对大多数法相给予了定义，即揭示了它们的自性。当然，这实质上只不过是把佛教的特殊教义加进去，以偏见充当事物的所谓本质。而这一切法相，总归起来又不外乎两大类，即以“无常”为首的无我、苦、不净，作为自性的“有为法”，和以“常”为首的“我”、“乐”、“净”作为自性的“无为法”。“无常”也就是慧远给“六合之内”规定的特征“生”或“化”；“常”即是

①② 《阿毗昙心论》卷 1。

为“六合之外”规定的特征“无生”或“不变”。从一切法相的分析中，若把握了“化”与“不变”及其相互关系，那就是把握了佛教“苦集灭道”的四谛“真境”，由此即可促使“迷情”由流转世界反归于泥洹境界。

据文献记载，慧远作过《法性论》(已佚)。《高僧传》本传中撮要地介绍它的论点：

> 至极以不变为性，得性以体极为宗。①

意思说，要通过法相把握法性，就需穷究诸法的最后根源，这个最后根源或叫“至极”，或叫“泥洹”，总之是“以不变为性”的。因此，“不变”，即是诸法法性。唐元康《肇论疏》卷上又引《法性论》中一段问答：

> 问云：性空是法性乎？
>
> 答曰：非。性空者，即所空而为名，法性是法真性。

这些言论表明，慧远与般若性空之说，已经有理论原则上的分歧。

实际上，佛教各派无不讲空，但亦无不讲有。般若学派讲性空假有，“空”的重点正是《阿毗昙心论》等所提倡的“自性”有上；而所谓“自性”，在般若学派看来，无非是人的语言概念强加于客观事物上的，在语言概念之外的世界，是人们的认识所达不到的，因此，概念是虚妄的，概念反映的“自性”都是空无所有的。慧远的《法性论》与正统

---

① 《高僧传》卷 6 。

的般若学派的主张不同，他所谓“性空”，只是针对人的虚妄颠倒认识那部分而言，在虚妄颠倒的认识之外，还另有诸法的真性存在，并肯定与“化”对立的那个“不变”即是真性。由“显法性以明本”而达到以“不变”为“真性”。

(二)“定己性于自然”

为了具体说明不变的自性在因缘的作用下是如何生出万法的，说一切有部把因缘也作了分类，这就是“六因”与“四缘”。《阿毗昙心论·行品》中说：

> 所作、共、自然、普遍、相应、报，从是六种因，转生有为法。

又说：

> “次第”亦“缘缘”，“增上”及与“因”，法从四缘生。

对它们的内容和相互关系，也作了解释。其中六因的“自然因”，鸠摩罗什译为“自种因”，玄奘译为“同类因”，是从道德性质上说明因果关系的，所以《行品》给予的定义是：

> 谓彼自己相似，如习善生善，习不善生不善……物种随类相因。

据此，“定己性于自然”的含义应该是指：行为自身或善或恶的性质，是由于先前所行或善或恶的原因造成。但在这里，慧远改变了“自然因”的原来意思，他从道德的领域推广到了一切领域，由善恶相因扩大为物种相因。这样，“定

已性于自然”的“己性”，就成了物种不变的自性；“自然”就成了“物种”的自类相生：谷种生谷芽，谷芽成谷种，个体有生灭，谷之为谷永恒不变。这正是“显法相以明本”所要达到的基本认识。

因此，“己性定于自然”，慧远是当作世俗世界中最重要的因果法则来看待的，配合“六因”中的“报因”（唐译为“异熟因”），就是形成《报应论》的主要内容。但慧远在这里的发挥，还在于判定世俗认识的局限性，这就是所谓“达至当之有极”的含义。“当”指人们的认识对象，“至当”指对对象的穷究底蕴的认识。即使“至当”也仍得受因果必然性的支配，因而还是有极限的；若由此觉悟，即可摆脱因果链锁，进入一个不再受报应制约的世界，所以说：

> 推至当之极，动而入微矣。①

（三）“心法之生，必俱游而同感”

这是专门解释精神现象发生的情况的。

在“五位”法的分类中，具体精神现象占有两“位”，一曰“心”，二曰“心所”。“心”指眼耳鼻舌身意等认识活动的统一主体，也称“心王”；“心所”为“心王”所有，隶属于心，僧伽提婆译为“心数”，指主体认识发生时，必然伴有的其它心理的和道德观念的活动。《阿毗昙心论·行品》所谓“心由伴生”，“若心有所起，是心必有俱，心数法等聚”，

① 《出三藏记集》卷10载《阿毗昙心序》。

就是解释“心”与“心数”关系的：二者虽各有自性，但没有一个可以独立“自生”的。在说明“因缘生法”的“六因”中，此二者的关系，不但包括在“共因”中，且专立“相应因”加以阐发：

心及心数法，各各力于一缘中，一时行相，离则不生。

（《阿毗昙心论·行品》）

它们在同一的时间，所缘的对象是一个，即慧远所谓的“俱游”；反映的“行相”也是一个，即慧远所谓的“同感”，它们互不相离，相互为因，即慧远所谓的“照数会之相因”。

把“心”与“心所”这样联系起来，就是把认识论、心理学和道德观念统一起来，把精神活动作为一个统一的整体来考察，具有十分合理的因素。佛教的小乘有部和以后发展起来的大乘瑜伽行派，以此为根据，力图采用宗教心理和宗教道德的训练办法，改变信仰者的世界观，从而代替人们改变社会现实生活的要求。慧远特别把“心”与“心数”的关系提了出来，则是为了更好地说明因缘生法的道理。因为在一切现象中，“心法”不孤生最容易为人理解，而在宗教实践上，也更有指导意义：按慧远的说法，“神”之沦落在于感得有情有识，有贪有痴，而情识贪痴都可以列入心与心数法的范围，亦即“数会之相因”的。这样，从心与心数法的自性常定言，它们是“有”，而且是实有；但就其为因缘所生而自性无生来说，它们又是“无”，是虚妄。分析心与心数的关系，就是要由“寻相因之数，即‘有’以悟

'无'"。

以上三要点，总归起来，都是"智慧"的表现。其《智品》中说：

> 智慧性能了，明观一切有。①

"明观一切有"的智慧，说到底，在于把握世界的"真境"。这个"真境"，按佛教的传统说法，就是世间的"苦"、"习"(集)、出世间的"灭"、"道"，即所谓"四谛"。依照人们觉悟"四谛"的先后、程度，《智品》分为"三智"，即慧远所谓的"三观"：

> 法智、未知智，及世俗等智。
>
> 此三智摄一切智。于中"法智"名谓境界于欲界苦、习、灭、道无漏智境界，是初受法相，故曰法智。……未知智名谓境界色、无色界苦、习、灭、道无漏智境界，是后受法相，故曰未知智。等智名谓有漏智，是多取等谛智，男女长短为首。②

此段译文不大通顺，意思是说，"法智"是观察"三界"中的"欲界"，把握欲界中体现的四谛；"未知智"则以三界中的色界、无色界为观察对象，把握上二界体现的四谛。"世俗等智"的"等"是"多"的意思，对三界虽已有"四谛"之认识，但同时亦应具备世俗间的一切知识，如承认男女高矮等。简言之，"三智"要求达到体认现世为"苦"，苦因为"习"，

---

①② 《阿毗昙心论》卷2。

苦习当“灭”，灭之在“道”，但又不能脱离开世俗的认识。据慧远看来，若“心本”达到这种“三观”的要求，那就可游于泥洹之“玄路”了，此后继续做“练神达思”的功夫，包括“水镜六府”（即观世俗世界为“空”，“六府”指水火金木土谷）和“洗心净慧”（即彻底转变自己的世俗思想），就可以“拟迹圣门”了。

下面就《三法度论》进行介绍。此论原名《三法度经》，慧远的序只介绍了它的主要结构，点明了它的主题，谓此经

> 以三法为统，以觉法为道。开而当名，变而弥广，法虽三焉，而类无不尽；觉虽一焉，而智无不周。观诸法而会其要，辩众流而同其原……。①

佛教有不少经论是以数字分类而组成一个概念体系的，通常有六分法和十分法，象《增一阿含经》则取一一递增法。《三法度论》采用的是三分法：

> 今说真谛法，三三如其义。②

表示要以三分类的方法，每一类范畴分为三项，各项之下又分为三项，穷尽世界的全部真谛。作为概括全论的一个颂：“德恶依觉，善胜法门”，就是用三个概念构成的：“德”、“恶”、“依”，认为觉悟到德、恶、依所包含的真

---

① 《出三藏记集》卷 10 载《三法度论经序》。

② 《三法度论·德品》。

谛，就是达到解脱的最好的法门。其中的“德”，即佛教所视的“品德”，又由三法构成，所谓“福”、“根”、“无恶”。此三法中的“福”，也由三法构成，所谓“施”、“戒”、“修”，如此等等。“恶”的三法是“恶行”、“爱”、“无明”；其中“恶行”的三法为“身”、“口”、“意”；“身”的三法为杀、盗、淫，如此等等。“依”指上述“德”与“恶”得以实现和存在的依据：

> 众生于阴，界，入作依，行‘德’及‘恶’，是故当知，此是德、恶所依。①

所以“依”的三法即是“阴”、“界”、“入”。“阴”指色、受、想、行、识“五阴”。按三分法，“五阴”重分为三，即“色”、“行”、“知”（包括受、想、识）。“界”本指十八界，按三分法，则归之为欲，色，无色三界。“入”指十二入，此处则按“入相”来分，曰细滑，曰度，曰解脱，如此等等。通过此等“三三”之法，产生智慧，亦即达到“善胜”（觉悟）：

> 如然灯，即时坏闇，非然灯已后坏闇，如是智生，即有善胜。智、觉是一义。②

此即慧远所谓：

> 法虽三焉，而类无不尽；觉虽一焉，而智无不周。③

因此，从慧远看，《三法度论》的新奇之处，即在于通

---

① 《三法度论·依品》。

② 《三法度论·德品》。

③ 《出三藏记集》卷 10 载《三法度论序》。

过三分法去达到佛教觉悟，实则是“显法相以明本”的一种新方法。由于它以三分类，便于记忆理解，所以被视为“始涉之鸿渐，旧学之华苑”，带有通俗启蒙的性质。慧远也正是从这个角度给予足够的重视，所谓：

> 振锡趣足者，仰玄风而高蹈；禅思入微者，挹清流而洗心；高座谈对之士，拟之而后言，博识渊有之宾，由之而赡闻也。①

然而自近人发现《三法度论》为犊子系贤胄部的著作以来，不仅认识到慧远误把小乘学说视为大乘思想的混乱，而且找到了慧远积极主张神不灭论的佛典依据。因为在古印度的部派佛教中，唯有犊子系提倡有“胜义我（补特伽罗）”。对此，《三法度论》亦有反映。有言“不可说者，受、过及灭施设”，就是论证这个“我”的。②

就禅法言，慧远赞赏的有两种，一是所谓念佛三昧，一是所谓达磨多罗禅。他在《念佛三昧诗集序》中说：

> 夫称三昧者何？专思寂想之谓也。思专，则志一不分；想寂，则气虚神朗。气虚，则智恬其照；神朗，则无幽不彻。……是故靖恭闲宇，而感物通灵。御心惟正，动必入微。此假修以凝神，积习以移性，犹或若兹，况夫尸居坐忘，冥怀至极，智落宇宙而暗蹈大方者哉？请言其始：菩萨初登道位，甫阅玄门，体寂无为而无弗为；及其神变也，则

① 《出三藏记集》卷 10 载《三法度序》。

② 参见吕澂《中国佛学源流略讲》（中华书局 1979 年版）第四讲、《印度佛学源流略讲》（上海人民出版社，1979 年版）第二讲。

令修短革常度，巨细互相违，三光景以移照，天地卷舒而入怀矣。①

显然，他是把禅定看作是通过“专思寂想”，以达到神通变化的手段，所以又认为，在诸三昧中，“功高易进，念佛为先”。这种认识与他信奉西方净土，崇拜佛的偶像固然有关，但更有现实意义的，还在于念佛三昧能够促使信仰者“发久习之流覆，豁昏俗之重迷”，鞭策他们“洗心法堂，整襟清向，夜分忘寝，夙宵惟勤”。以后的中国佛教徒往往把念佛当成是得道成佛的捷径，与慧远的提倡不无关系。

所谓达磨多罗禅，是依据佛驮跋陀罗在庐山翻译的《达磨多罗禅经》(原译名《修行方便禅经》)。慧远有序，其中说：

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，照不离寂，寂不离照。②

这里强调的，不再是把禅定作为神通变化的手段，而是同成就佛教智慧联结起来，更具有认识论的意义。序言回顾了禅法流传的简史，认为自优婆崛开始，“触理从简，八万法藏所存唯要，五部之分，始自于此。”即将一切禅法划为“五部”，后称为“五门禅”，被当作小乘全部修习的初级阶段，亦名“五停心”，包括数息观、不净观、慈悲观、界分别观、因缘观。鸠摩罗什译的《禅经》，就是用这“五部”

① 载《广弘明集》卷 30。

② 《出三藏记集》卷 9 载《庐山出修行方便禅经统序》。

编辑成的。慧远的序言对此五部禅法作了扼要地说明：

其为要也，图大成于末象，开微言而崇体……尔乃辟九关于龙津，超三忍以登位，垢习凝于无生，形累毕于神化。故曰：无所从生，靡所不生，于诸所生而无不生。①

意思是说，五门禅法在佛教里乃属于“末象”，但要抓住佛教根本，却必须从这里着手。经过这五门修习，即可通向八禅九定(九关)，有次第地超越三种法忍（“耐怨害忍”、“安受苦忍”、“无生法忍”），使一切世俗情识在“无生”认识中全部息灭下来，使“神”从“形”的累赘中最后解脱出来。慧远的这种解释有两个显著特点：第一，五门禅法是达到“无生”境界的必由之路，而“无生”的最后含义，就是形尽神不灭。第二，上述“无所从生，靡所不生”云云，本是般若学派的老生常谈，对它可以有多种解释，而慧远则明确指出，这就是“神”的存在状况。所以从总体上说，即使对鸠摩罗什介绍的禅法，也仍然从练神去形的角度理解。

序言除“数息观”外，对其他四门禅法的内容都作了扼要的说明：

(一)“悟惑色之悖德，杜六门以寝患”。此指“不净观”，是用观身不净的方法，对治人的贪欲的。此处则强调惑于男女色身之与佛德不能相容，必须杜塞世俗认识（六门），以消除情欲的要求。

---

① 《出三藏记集》卷 9 载《庐山出修行方便禅经统序》。

（二）“达忿竞之伤性，齐彼我以宅心”。此指“慈悲观”，是用慈悲心怜悯众生，以平息人的忿怒情绪。此处则强调“忿竞”对于自身的危害而要求内心树立起“齐彼我”的观念。

（三）“异族同气，幻形告疏”。此指“界分别观”。“族”即是“界”，“疏”指疏远。按佛教的一般说法，人身是由地水火风加空与识所谓“六界”组成，本质空幻不实，以此对治“我见”。慧远用以补充“界分别观”的，是“异族同气”之说，即用中国传统的概念“气”，统一“六界”，用“气”的聚散说明生死无常而“身”非我。

（四）“入深缘起、见生死际”。此指“因缘观”，即通过对十二因缘的观察，了解生死因果，以此对治迷于人生的“愚痴”。

在介绍了五部禅法之后，慧远接着就阐述《修行方便禅经》的内容，谓此经的禅法，“出自达磨多罗与佛大先”。达磨多罗是佛大先（亦译佛陀斯那）的前辈，他的禅法特点是：

> 阎众篇于同道，开一色为恒沙。其为观也，明起不以生，灭不以尽，虽往复无际，而未始出于如。故曰：色不离如，如不离色；色则是如，如则是色。

此禅可能指“五部”禅中的“不净观”，因为译者佛驮跋陀罗的主要助手是慧观，慧观在《修行地不净观经序》中就是用“开四色为分界，一色无量缘”来说明不净观的，与慧

远所谓的“阖众篇于同道，开一色为恒沙”的说法十分接近。“不净观”主要是观想死尸，一直从活人看到唯剩白骨一架，以此强化对人身的不洁感和对人生的无常感。此后再由白骨上构想出青黄赤白四种色光，幻想它们分别遍照世界天地，成为一色，从而使心地转到清净。这就是慧观讲的意思。慧远认为达摩多罗禅的特点即在于把“五部”(“众篇”)禅归结为这种“不净观”，而对“不净观”的解释，同慧观也完全一致。不过慧远还作了理论的概括：禅定中的这种对色彩的任意构画，证明世界及其生灭均是幻化不实的，而唯有这种幻化的构画者“神”是真实的，不变的。他所谓的与“色”不可分离的“如”（指“真如”），亦即《法性论》中的“法性”，因而也就是“神”的换一种说法。

附带说明，达磨多罗这种禅法对中国佛教的影响是不可忽视的。传说禅宗的始祖为菩提达摩，号“壁观婆罗门”。宗密称：

> (菩提)达摩以壁观教人安心，云外止诸缘，内心无喘，心如堵壁，可以入道。①

“壁观”就是观墙的土色，即四色中的黄色，而“心如墙壁”，则是神灵不动的表现。因此，达磨多罗禅在形成禅宗的早期思想上，起过什么作用，很值得研究。

佛大先的禅法又有不同。慧远的序说：

> 佛大先以为澄源引流，固宜有渐。是以始自二道，开甘

① 《禅源诸诠集都序》。

露门；释四义以反迷，启归途以领会；分别阴、界，导以正观，畅散缘起，使优劣自辨，然后令原始反终，妙尽其极。其极非尽，亦非所尽，乃曰无尽，入于如来无尽法门。①

就是说，修习禅法应该是一个循序渐进的过程，一开始先从“方便道”和“胜进道”着手，打开“数息”、“不净”二“甘露门”，每一“道”再按“退”、“住”、“升进”、“决定”四个层次反复修练，以达到反迷归真的目的。然后再去分别观察“五阴”、“十二入”，体 察“十二因缘”，从整体上把握佛教要领。在他看来，这是一个无限的领域，能够无限接近真理而不可能穷尽真理的过程，所以称之为“如来无尽法门”。

现存的《达磨多罗禅经》，在结构和内容上，同慧远介绍的佛大先禅法基本相同。慧远理解的达磨多罗禅，实是以数息观和不净观为内容，而以不净观为主导组成的禅法，其目的不但是对治性欲要求，主要还在分析“法相”，获得“如实智慧”，同他的毗昙学，完全一致。

（四）同鸠摩罗什僧团的佛学交流及其分歧

正当慧远在庐山名震南北之时，鸠摩罗什以一代佛教权威的身分被迎进长安。不久二人之间即开始通信往来，鸠摩罗什把慧远看做东方“护法菩萨”，慧远把鸠摩罗什比作满愿(富楼那)、龙树，并向他提出几十个佛学问题请

---

① 《出三藏记集》卷 9 载《庐山出修行方便经统序》。

教，他一一作答。后人把他们之间关于佛教义学上的问答汇编成《大乘大义章》。从现象上看，这两个僧团间的关系是友好的，融洽的。但在理论原则上，二者之间有交流，从彼此的问答中也可看出分歧是很大的。这集中表现在《大乘大义章》中。

《大乘大义章》讨论的问题很多，着重点在三个方面：一是神学中的“法身”问题；二是现实事物及其变化的性质问题，即与“色法”和“有为四相”有关的问题；三是世界的本质，即所谓“实相”，“法性”问题。看来慧远最关心法身问题，所以讨论的最多，占的篇幅最大。

法身问题

关于“法身”问题，两晋时期还没有形成统一的说法。根据慧远同鸠摩罗什讨论所作的概括，可以有三种含义：

> 一谓法身实相，无来无去，与泥洹同像；二谓法身同化，无四大五根，如水月镜像之类；三谓法性生身是真法身，能久住于世，犹如日现。此三各异，统以一名，故总谓法身。①

慧远感到唯一的问题，是所谓“法性生身”即“真法身”是怎样生成的，他认为很难解释得通。

什么叫“法性生身”？鸠摩罗什回答说，“小乘部”中没有

---

① 《大乘大义章·初问答真法身》。这里所用《大乘大义章》主要为日本京都东山禅林寺所藏本（见日本木村英一编《慧远研究·遗文篇》）。以下凡引此书，仅引篇名。

这个概念。因为小乘佛教即以释迦牟尼创建的佛理和遗留的佛典当作“法身”，

是故天竺诸国皆云：虽无佛生身，法身犹存。①

所以“法身”就是表示佛的生身虽死而他的精神常在的意思。至于“大乘部”，除了同于“小乘部”的理解外，还增加了“随俗分别”一条，即为适应信仰者的实践需要，又确定

菩萨得无生法忍(即得诸法实相)，舍肉身(即生死身)，次受后身，名为法身。所以者何？体无生忍力，无诸烦恼，亦不取二乘证(指不中道涅槃)，又未成佛，于其中间所受之身，名为法性生身。②

就是菩萨修行至于“七地”，得“无生法忍”与“实相”，“法性”已相契合，无诸烦恼，但由于佛的教诲，加上本愿是超度众生，所以不中途泥洹而继续受生，入于生死际，直到成佛。此种法身，鸠摩罗什亦称为“菩萨法身”，特点是“不在涅槃，不在世间”，形无定相而能行种种“方便”。

慧远的问题，就是针对这样的法身提出来的：法身为什么会“生”？“生”成之“身”，该是什么性质，什么相状？遵循他在《沙门不敬王者论》等阐述的关于“生”而成“身”的两大原则，则一，“生”必有“致生”的原因，“法身”致生之因是什么？二，“生”必有“形”，“法身”借以成形的因素又

---

①② 《次重问法身并答》。

是什么?

这类问题的提出，说明慧远同鸠摩罗什对“法身”的理解上，缺乏基本的共同语言。这两种不同的理解，实质上，也就是中国佛教徒对印度输入的佛经理论上的隔阂。尽管鸠摩罗什对慧远提问的细节都一一作了答复，但由此引出慧远的问题也越来越多。诸如法身的像状应该是什么样子；“三十二相”是怎样修得的；“法身”有无身、口、意业，如有，与世人诸业有何差别；法身的寿命应该有多长，其寿命长短是由什么因素决定的；“十住之国”理应处在什么“场所”，是否可以“独处于玄廓之境”；法身以神通感应众生，其神通是否需要凭借“四大”、“五根”；法身是否还有烦恼残气，如有，是否还分“差品之异”……这些问题，都反映着慧远对于佛教理论和佛教实践力求分别清楚，以获得“真实”认识的热切希望，而鸠摩罗什则始终不作确定性的答复，即使慧远视为最严重的原则问题，也只当作一种语言假说去解释。这是两种截然不同的理论和思想方法，正是他们在宗教世界观上有很大差别造成的。这里只谈几个最突出的方面。

慧远曾明确宣布，法身有“真法身”和“变化形”的区别。这种“真”与“变化”的界限是绝对的，不可混淆的。唯有真法身才是实存的，变化形则是法身实体的权变和幻化。因此，他处处要求鸠摩罗什回答在哪种情况下，法身是“真”的，哪种情况下法身是“假”的。在他《问真法身寿量》章中问：

菩萨有自誓不取正觉者。自誓之言，为是变化形，为真法身乎？若变化形者，便是推假之说；若是真法身者，数有定极，即不得有自誓无穷之言也。

又，《问修三十二相》章中问：

所缘之佛，为是真法身佛，为变化身乎？若缘真法身佛，即非九住所见；若缘变化，深诣之功，复何由而尽耶？① 若真形与变化无异，应感之功必同，始此复何为独称真法身佛妙色九住哉！

又，《问受决法》章中问：

受决菩萨为受真法身决，为〔受〕变化之决？若受变化之决……斯类甚广，皆非真言；若受真法身决，后成佛时，则与群粗永绝②，唯当十住菩萨共为国土，此复何功何德也！

鸠摩罗什认为：

大乘法中，无决定分别是生身，是法身。所以者何？法相毕竟清净故，而随俗分别。③

这里的“生身”，即指“变化身”。还说：

因缘故名为人。因缘散自然而息，无有一定实灭者，但名有变异身。④

① 慧远认为，佛之“真法身”，与“菩萨法身”不同，应唯有十住菩萨才能见之。

② “群粗”指“众生”。一旦与众生绝，十住菩萨共住，即置佛法于无用武之地，所以亦无功德可言了。

③④ 《次重问法身并答》。

即是说：

法身可以假名说，不可以取相求。①

法身虽一(异)相故，无决定真身；离异相故，无决定粗身(即生身)②

且不必说众生所见之佛，即使

诸佛所见之佛，亦从众缘和合而生，虚妄非实，毕竟性空，同如法性。③

因此他的结论是：

不须戏论有、无之实也。④

二人问答表明：慧远是以承认有一个“真法身”的实际存在为前提的，所以要探究“真法身”何以得“生”，而“生”也是实在的；其“生”是由何种“业惑”造成的，“业”与“惑”也是实在的；其受决于佛⑤，“受决”与“佛”更是实在的；连“十住菩萨”和“佛”所居的国土，也应该是实在的……鸠摩罗什则认为，佛经关于法身的一切说法，同其它说法一样，都是适应对不同人的传法需要而作的假说，本质（从第一义谛说）都是不实在的。硬要划分真假、有无，或认定确有绝对不变的真实存在的，都属于虚妄戏论，违背佛理。

---

①②③ 《次问修三十二相并答》。

④ 《问法身感应并答》。

⑤ “受决”亦译为“受记”，指佛确定某菩萨于未来世必定做佛的预言。

"念佛三昧"是慧远宗教观念的重要组成部分。在念佛三昧中见到的佛身，其真假性质应该是很清楚的。但慧远仍然要问：凭借佛之威神而得"定"中见佛，此所见之佛，

> 为是"定"中之佛，外来之佛？若是定中之佛，则是我想之所立，还出于我了；若是"定"外之佛，则是梦表之圣人。然则神会之来，不专在内，不得令同于梦，明矣！①

慧远把定中出现的佛分为两种，一种是内心专想而产生的梦幻；一种是由心外飞来的"圣人"。前者是虚假的，后者则是实在的。鸠摩罗什十分恳切的回答他说：

> 〔凡视〕诸佛身有决定相者，均属忆想分别，当是虚妄。诸佛身皆从众缘生，无有自性，毕竟空寂，如梦如化。②

鸠摩罗什认为分别有"定中"、"定外"之佛，就是虚妄。但是从"俗谛"来说，并不能否定忆想分别等虚妄的实际作用，它们能"普令众生各得其利，种诸善根"。从其能发生实际作用的角度说，不论在定或不在定，所见如来之身，都可以是不虚妄的。佛教教人谓"三界之物，皆从忆想分别而有"③，包括"佛"现前立在内，目的都在使人"心厌三界"，引导"信增信敬"佛的教义，决不可执着于有无真假不放。

慧远的宗教世界观，使他无法理解鸠摩罗什所说的典

---

①②③ 《次问念佛三昧并答》。

型的大乘中观性空的真实含义。慧远认为不变不灭的“神”是牢不可破的。他对于法身和法性生身之类的认识，正是奠定在这一有神论的基础上。他在讨论“得忍菩萨受生”时，就是以“形”、“宅”喻其“生身”，而以“神本”作为受生的主体的。对于佛的隐现，也视为“神”的往来。鸠摩罗什与此完全相反，他是佛教中反对“神”为实有的学者。正当慧远在庐山声势浩大地宣传“形尽神不灭”的时候，鸠摩罗什在长安借译经讲经之机，突出地破除关于“天神”和“神我”为实有的所谓“外道”的流行观点。因此，慧远之执定佛为真体，菩萨实生，正如鸠摩罗什认为佛的真假不定，生与无生也不宜区别一样，都是各以自己的哲学基础作依据的。

鸠摩罗什否认有真实的佛体存在，那是因为按“因缘所生法，我说即是空”的原则，在“三界”认识中的佛，不可能超出虚妄的程度。因此，人们所谓的佛也好，法身也好，都不是实在的。他引《密迹经》所说：

> 佛身者，无方之应。一会之众生，有见佛身金色，或见银色……或有众生，见佛身与人无异；或有见丈六之身，或见三丈……或见无量无边身……有于音声中，或闻说布施，或闻说持戒、禅定、智慧、解脱、大乘等，各各自谓为我说法。是法身神力，无所不能。①

据此，他一再声明，所谓“法身”，以及法身所处的国土、处所，只能“以理推之”。② 相反，“若欲求其实事者，唯有

① 《次问真法身像类并答》。

② 《次问修三十二相并答》。

圣人初得道时所观之法，灭一切戏论，毕竟寂灭相”。① 换言之，“佛”及其“法身”，只是佛理或佛的功德神圣化了的结果，所以公然承认佛是人的创造，是他在的，而不是自在的。这是天竺般若学派的典型主张。慧远的有“神”论观念主要来自中国传统的灵魂不灭，是把祖先和有意志的天神圣化了的结果，始终是祭祀崇拜的对象，因而是十足人格化了的自在独立的实体，而决不承认他们要依赖信仰者的思想才能存在。用这样的观念看“佛”，它也必然是有意志的，虽然能为人们的信仰所感召，但却是绝对独立存在的。鸠摩罗什在解释“法身”的“身”字时说：

> 天竺但言歌耶，秦言或名为身，或名为众，或名为部，或名法之体相；或以心、心数法名为身。……众事和合不相离故，得名为身。……此中真法身者，实法体相也。②

显然，慧远并不了解“身”的天竺语含义，而照汉语理解为身体。可见，鸠摩罗什实质上是以诸法实相，即性空为“法身”，而慧远则把“法身”视之为获得全部佛法（即证得法性）的“神”的表现。这种理解上的差异，看起来是出于对译文的误解，但实际上，是基于两种传统思想的不同造成的。

四大与五根

与“法身”直接有关的另一个问题，是对地、水、火、

① 《次重问法身并答》。

② 《次问真法身寿量并答》。

风所谓“四大”，同眼、耳、鼻、舌、身所谓“五根”的看法。慧远认为，“得忍菩萨”受生之时，“所宅之形，非复本器”是肯定的。而新宅之形可能有两种情况：或者是由于尚存的“余垢”，则所感之身仍有“四大”、“五根”；或者已无“余垢”，唯是“慈悲之性，化于受习之气，发自神本，不待诸根”。但若是后者，“四大既绝，将何所摄而有斯形？阴阳之表，岂可感而成化乎？如其不可，则道穷数尽，理无所出”。① 因此，他认为菩萨法身受生之形，与人受生之形理应一样，都是由“四大五根”所构成。慧远还说：

> 菩萨无神通，犹鸟之无翼，不能高翔远游，无由广化众生，净佛国土。②

而所谓“神通”，“寻源求本，要由四大。四大既形，开以五根，五根在用，广以神通。神通既广，则随 感而应”。③ 就是说，“神通”需要由眼耳等五种感官为基础，只是具有非凡的超人能力罢了，而“五根”由“四大”组成，因此，“神通”必然要以“四大”为本。

鸠摩罗什断然否定慧远的这些说法。他首先指出：

> 不应以四大五根为实，谓无此者，即不得有法身也。

因为：

---

① 《次重问法身并答》。

②③ 《问法身感应并答》。

一(切)有为法，皆虚妄不实。有为法者即是五阴。五阴中最粗者，所谓色阴。若然者，虚妄之甚，无过四大。……是故不得以凡夫虚妄所见色阴以为实证，而难无量功德所成之身。①

慧远之以“四大”为实在，与鸠摩罗什之以“色阴”为虚妄，形成鲜明的对照。此外，鸠摩罗什还说：

欲界色界众生，以四大五根桎梏，不得自在。②

法身菩萨已不受三界束缚，“四大五根”对他已不发生作用，故“无有生死，存亡自在，随所变现，无所罣碍”。③因此，也“不得以四大五根定为神通之本。如佛变化种种之身，于十方国施作佛事，从佛心出；菩萨法身亦如是，任其力势，随可度众生而为现身。”④就是说，慧远以“四大五根”作为获得自在的凭依，而鸠摩罗什则把“四大五根”当作不得自在的桎梏，这又是鲜明的对照。就慧远言，他把阴阳气化视为生生不息的客观本源，贯穿于他的全部论著之中。而将中国固有的“五行”、“六府”套进外来的“四大”之中，在形式上并不犯难，但需要把它们的客观实在性也给予否定，却是慧远根本没有想到的。慧远虽然也以般若学著称于世，但与鸠摩罗什所传的般若学相比，显然是非常不同的。

---

①②③ 《次重问法身并答》。

④ 《问法身感应并答》。

慧远关于“法身”问题的重心，是放在“生”上，一个本属于“无生”的“法身”，为什么会转化为“有生”的“生身”？联系他在《沙门不敬王者论》等倡导的所谓“不变”的“神”，为什么会感而受形，成为生死变化之身，这是他自己制造的逻辑矛盾，很希望能通过鸠摩罗什而得到一个合理的解释，所以他在致鸠摩罗什的信中，特别以偈的形式，把这个问题提出来：

本端竟何从，起灭有无际，一微涉动境，成此颓山势？惑相更何乘，触理自生滞？因缘虽无主，开途非一世。①

慧远在神学领域里制造的这一逻辑矛盾，即“不变”为什么会成为“变”的本原，在我国流行颇广的《大乘起信论》，对这一问题也有所阐述，但也未能找到一个合理的解释，只能停留在信仰的范围。

对于“四大”的认识，是慧远对全部“色法”认识的组成部分。“《经》称四大不能自造，而能造色”，此说的实际含义，是把“四大”当成不依赖其他因缘条件而单一独存的实体，其它有形色的东西，则由这些实体组合而成。这种观点，有唯物论的“流弊”，本出自一切有部，对此，鸠摩罗什断然否定说：

四大不能自造而能造者，《经》无此说，亦无“造”名。但传译失旨耳。佛唯说，所有色，若四大，四大所生。②

① 《高僧传·慧远传》。

② 《次问答造色法》。

这样，鸠摩罗什把“四大”也放到了因缘法中，把它们当成“不实”的东西。

在讨论这个问题时，慧远把“水月镜像”也划为“色阴”之所摄，认为

> 色必有象，象必有色；若象而非色，则是经表之奇言。①

因此，他在实际上是把“色阴”分为三大类：“四大”为“实法有”，“四大所造”为“因缘有”，“水月镜像”则成了“幻化有”。鸠摩罗什坚决反对这种划分，认为

> 法无定相，不可戏论。然求其定相，来难之旨，似同戏论也。②

就是说，“幻化色”与其它“世间色像”一样，不可以说其决定为假为实，为有为无，因为从本质上看，整个世界就是如幻如化的。硬要把真假划分清楚，这就叫作戏论。在鸠摩罗什看来，慧远的全部难问，都属于这样的戏论。

慧远读了鸠摩罗什译的《大智度论》以后，发现鸠摩罗什所传译的学说同他的主张之间存在很大差别，所以又专门就色之作为“实法”究竟为何等物的问题进行了讨论。他说：

> 《大智论》以色、香、味、触为实法有，乳酪为因缘有。请推源求例，以定其名。

①② 《次问答造色法》。

《经》谓，色香味触为造之色，色则以四大为本；本由四大，非因缘如何？若是因缘，复如何为实法？①

这是慧远根据他之主张以“四大”为“实法有”，对《大智度论》以“色、香、味、触”为“实法有”的说法提出疑问。但同时他又说：

寻实法以求四大，亦同此疑。何者？《论》云：一切法各无定相，是故得神通者，令水作地，地作水。是四大之相随力而变。由以兹观故，知四大与造色，皆是因缘之所化，明矣。②

就是说，在禅定中，“四大”也可以被任意制造，因而也不应属于“实法有”，他所坚持的以“四大”为本也就发生了动摇。但慧远并没有因此而否定自己的主张，倒是感到“因缘有”与“实法有”的界限弄不清楚了。他照自己的理解说，《大智度论》所明

谓从因缘而有，异于即实法为有，二者虽同于因缘，所以为有则不同。若然者，因缘之所化，应无定相，非因缘之所化，宜有定相。……以此推，实法与因缘，未为殊异。③

换句话说，当“四大”处于禅定神通作用时，随意志力令“地”灭而为“水”，就此言“四大”应是“因缘有”而“无定相”。但是，这种变化仅仅是通过神通舍“地”之“本”，而“本”自身的存在却不受影响，因此，本质上仍应该是“实

①②③ 《问实法有并答》。

法有”。据此，“色香味触”仍“出于四大，则理同因缘之所化”，说到底还是“因缘有”。

这些问题集中地反映了慧远的思惟特点：一定要追求一种实在的、确定不移的真理出来。他说：

> 因缘之生，生于实法；①

又说：

> 因缘之所化，应无定相，非因缘之所化，宜有定相。②

这是他所以产生上述一系列问题的最后根源：世界的万事万物是变幻不实的“因缘有”，但支持这种“因缘有”，使事物得以发生的本体却是真实不变的“实法有”。

此后，慧远与鸠摩罗什又讨论了所谓“分破空”和“极微”的问题，也是在此哲学基础上进行的，内容大体相同。

> 《大智论》推氈③求本，以至毛分。推毛分以求原，是极微。极微即色香味触是也。此四于体有之，色香味触则不得，谓之假名。然则极微之说，将何所据？为有也，为无也？④

此处之氈喻即相当于前述之“乳”，分析到最小单位即名“极微”。因此，“极微”应该属“实法有”，“氈”属“因缘有”。但是照《大智度论》的说法，“极微”仍属“色法”，亦须有“色香味触”这些色法的共性，这样，“极微”岂不也要

---

①② 《问实法有并答》。

③ 氈，毛布。原作“叠”，误。

④ 《次问分破空并答》。

由“四法”构成，反而成了假名无实的东西？慧远认为《大智度论》的这些说法，矛盾处很多，看来说“有”说“无”都有毛病，而说：

不有不无，义可明矣。①

鸠摩罗什与慧远相反，他根本否认任何执著实有实物之说。因此他与慧远那种执着地追求“实法有”和“因缘有”的区分，力图达到一种绝对的认识，也是格格不入的。他在驳斥把“幻化色”视为绝对的虚无时说：

如幻化色，虽是不实事，而能诳惑人目。②

把这类现象用来“利益众生”，佛教“或时说有，或时说无”，全看具体情况而定，决不可说成“定无”。同样，《大智度论》中所谓“色等为实有，乳等为因缘有”，本是“小乘论意，非甚深论法”；这是因为小乘论只说“众生空”，而不是象大乘论那样“说二种空：众生空，法空”。但小乘的这等说法在宗教实际上仍有效用：“以众因此义故，得于解脱。若言都空，心无所寄，则生迷闷”，因此，必须承认“小乘论意”在这种情况下，也是一种可以利用的说法，“言色等为实法，乳等为因缘有，无咎”。③

至于微尘（即极微）说，鸠摩罗什答复道：“佛法中都无

---

① 《次问分破空并答》。

② 《次问答造色法》。

③ 以上见《问实法有并答》。

微尘之名”，这是外道如优楼迦①弟子等的概念，佛弟子中也有人使用，不能认以为实。他说，在实际应用中，一切佛法都可以分为两门：

> 一无我门，二空法门。无我门者，(说)五阴、十二入、十八性、十二因缘，决定有法，但无有“我”；空法门者，(说)五阴、十二入、十八性、十二因缘，从本以来无所有，毕竟空。②

据此来看慧远的问题。则

> 若以无我门破微尘者说，色香味触为实法，微尘是四法和合所成，名之假名；若以法空者(说)，微尘、色等(四法)皆无所有，不复分别是实是假。③

因此，对于微尘既不可执之为“实”，但也不能绝然判定为“假”。这同“色香味触”一样，“或说假名，或说实法”，都没有什么错。

鸠摩罗什最后指出，世俗众生，

> 深著戏论故，少于“有无”中见有过患，直至涅槃者。是故佛意欲令出“有无”故，说“非有，非无”，更无有法。不知佛意者，便著非有非无，是故佛复破非有非无。④

意思就是说，慧远一直想在“有、无”之间找出一条界限来，说明他还是以“有”、“无”为实的，所以始终未出“有”

---

① 优楼迦(ulūka)，传说中的胜论师始祖。

②③④ 《次问分破空并答》。

境。这条路走不通了，又想在“不有不无”中找条出路；实际上“非有非无”也只有否定的意义，而不是肯定另有“非有非无”的实在性存在。“一切法不受不贪，是我佛法”①，这算是鸠摩罗什对慧远的“执着”的无可奈何的忠告。

按照说一切有部的说法，“实法有”之转变为“因缘有”，是借助于六因四缘的；而“因缘有”的生灭变化，则是因为这些“实法”与“生、住、异、灭”（所谓“有为四相”）组合的结果，所以“有为四相”也是实在的。此说在鸠摩罗什重点传译的论著中作了反复地破除。慧远对用以破除四相实有的根据表示怀疑。他说：

> 《大智论》云：若“生”能生“生”，则生复有生；若复有生，则有生夫生“生”者，如此便为无穷。②

这本是鸠摩罗什译著用以驳斥有部以实有之“生”作为万有得以产生的理论依据的：假若“生”是一切有为法得以产生的“本原”，则“生”亦属“有为法”，亦需有一个“生生者”才行。“生生”生“生”，“生”又生“生生”，如此循环无穷，则“生”始终不能实现。慧远认为，若按《大智度论》的这种说法，则以“生”为能生之力的主张，即将“进退落于疑地，反复入于负门”，③使“生”成为不可能，这是他所感到惶惑的。其所以惶惑，就在于他对“生”所持的观点，正是一切有部的。他所谓

---

① 《次问分破空并答》。

②③ 《次问四相并答》。

经云前四相各行八法，后四相各行一相，二相更相为故，不受无穷之难。①

就是有部的典型主张。意思说，“生、住、异、灭”四相中的任何一相发生时，都会具有“生、住、异、灭，生生、住住、异异、灭灭”八法，使“四相”自身具有了“有为法”的性质，而由于“生生”，“住住”等“后四相”中的任何一相发生时，又只有“生住异灭”中相应的一相与之发生作用，这样就可以避免“无穷之难”。这显然是慧远受阿毗昙的影响所形成的看法。但是《大智度论》的分析使他发现，原来这种“二相更相为”的解释，正是陷入循环无穷的原因，这就使他很难于理解了。

鸠摩罗什回答说：

言有为法四相者，是迦旃延弟子意，非佛所说。②

佛虽亦时有引用，“但有名字耳。尚不决定言有生相，何况生生也”。后来的比丘，“深心爱法，戏论有为之相，分别有八法俱生。理尚失中，则是众难之府”。③ 所以慧远用八法解释不通，是意料之中的事。从佛教大乘看来，“诸法无生。求生定相，不可得故”。④ 慧远再三讨求“生”之“定相”，仍是“戏论”的表现。

---

①④ 《次问四相并答》。

②③ 《次问四相并答》。迦旃延（kōtyōgana），唐译“迦多衍尼子”，说一切有部的著名代表之一，《八犍度论》（即《发智论》）的作者。

在现实的多变的事物背后，力求其不变的实体；在倡导由无生灭而转化为有生灭中，又力求有个促使生灭的实体(“四相”)，这是魏晋玄学唯心主义本体论的基本立场。慧远承道安余绪，并用这个立场来理解大乘空宗佛教世界观。当佛教理论尚未被系统地介绍到中国的时候，象道安慧远等人那样的解释，未引起什么问题。晋以后，大乘空宗的著作大量译为汉文。用玄学的眼光看待佛教大乘空宗的教义，才遇到了困难。这是慧远与鸠摩罗什往复问难，终于不能取得一致意见的症结所在。这一点也特别明显地表现在对世界本质，即所谓“实相”、“法性”的看法上。

慧远向鸠摩罗什提出的问题，是要分别清楚“法性”、“如”、“真际”这三个概念的关系，鸠摩罗什也作了相应的回答。鸠摩罗什的意思是，“诸法相随时为名”，不要用名义把“法相”规定得那样死，一般说：

> 若如实得诸法性、相者，一切义论所不能破，名为“如”。如其法相，非心力所作也。①

故“如”，就是不加主观成分如实而知的意思。如果由此进一步知道：

> 诸法“如”相，性自尔故，如地坚性、水湿性……如是诸法性，性自尔，是名法性。②

所以“法性”就是事物的本质属性，是“如”借以实现的根

①② 《次问如、法性、真际并答》。

据。不过鸠摩罗什这里举的例子，是事物的特殊性，在佛教实践中，“法性”主要指事物的共同本质。

入如、法性也，更不求胜事，尔时心定，尽其边极，是名真际。①

也就是认识所达到的最终真理和顶峰名为“真际”。据此，鸠摩罗什认为，此三名称，也表现了佛教认识的上下次序：

初为如，中为法性，后为真际。②

二乘人说“如”，说“法性”，但无“真际”之说。鸠摩罗什的这一解释，对于理解他的译籍提供了方便。但是在大多情况下，这些概念的使用界限并不那么严格。因为“诸法实相者，假为如，法性，真际”。③ 在实质上，它们都是说明“实相”的，只有相对的意义。

主要的问题不是出在慧远与鸠摩罗什关于这类具体规定的问答上，而是慧远的另外一个问题。

《经》说法性，则云有佛无佛，性住如故。④

这就是承认有常住不变的法性，“法性常住，为无耶，为有耶？”“若不有不无”，其有“异有无者”又在哪里？也就是说，他要追究的是在客观上有没有一个常住不变的“法性”。鸠摩罗什的意思是清楚的：

所谓断一切语言道，灭一切心行，名为诸法实相。⑤

---

①②③④⑤ 《次问如、法性、真际并答》。

"诸法实相"亦即是诸法最普遍的共性，除了不可说、不可思议之外，不能给它作任何规定。换句话说，"实相"、"法性"绝不是世俗认识可以达到的。所以既不能说是"有"，也不能说是"无"，说它"异于有无"也是虚妄。

从鸠摩罗什对慧远的答复中可以知道，慧远一直在追求一个绝对的实体，并以这样的实体的存在作为讨论法性问题的出发点。这同他在《法性论》中主张"法性是法真性"的观点遥相呼应，表现了他的立场是一贯的。

慧远对于鸠摩罗什的意见是很认真对待的。他通读了鸠摩罗什的代表译作《大智度论》，并抄集为二十卷，为之作序。但是，是否因为受到鸠摩罗什的这些影响，就改变了他原有的观点呢？《大智度论抄序》集中表达了这方面的情况，可以作为慧远盖棺论定的思想总结。《序》文涉及义理的有三段文字，相互间有一定联系。

第一段是通过介绍《大智度论》的主要内容来表达他的认识：

> 其为要也，发轸中衢，启惑智门，以无当为实，无照为宗。无当，则神凝于所趣；无照，则智寂于所行。寂以行智，则群邪革虑，是非息焉；神以凝趣，则二谛同轨，玄辙一焉。①

这是说，《大智度论》是从"中道"（"中衢"）出发，启迪智慧；"以无当为实，无照为宗"，则是它的中心。"无当"指

---

① 《出三藏记集》卷 10《大智论抄序》。

无确定而实在的认识对象，“无照”指无主观着意的认识活动。如果能够认识到对象本是虚无所有这一实理，主观上又无着意的活动，那么作为“智”之主体的“神”就不会为对象(所趣)所左右，“神”之“智”亦不会再对对象作什么分别(所行)。这样，一切邪思和是非观念全都息灭了，世俗认识和对佛教真理的认识(二谛)，也就统一了。这里，慧远用“二谛”的统一来解释“中道”，对对象要求“无当”，对认识要求“无照”，基本上是符合《大智度论》解释的般若性空思想的。但是，把“智”与“神”统一起来，而且把“神”当作般若认识的主体，显然是慧远和当时玄学化的僧众的主张，与《大智度论》的宗旨不合。

第二段是进一步说明作为“无当”、“无照”的理论依据，即缘起性空的：

> 生途兆于无始之境，变化构于倚伏之场，咸生于未有而有，灭于既有而无。推而尽之，则知有无回谢于一法，相待而非原；生灭两行于一化，映空而无主。于是乃即之以成观，反鉴以求宗。鉴明则尘累不止（滞）而仪象可睹（指俗谛），观深则悟彻入微，而名实俱玄(指真谛)。将寻其要，必先于此，然后非有非无之谈，方可得而言。①

大意说，“未有”而“生”名曰“有”，“既有”而“灭”名曰“无”。“有无”是相对于“生灭”而言的，因此，谈有讲无都不是穷究底蕴之言，而必须在生灭变化之外去找寻更本原

① 《出三藏记集》卷 10《大智度论抄序》。

的东西，这就是超乎“有无”的“非有非无”。这个说法，与《大智度论》的思想也有很大的距离。除了在《大乘大义章》中鸠摩罗什反复驳斥了以“有无”为“空”而以“不有不无”为“实”的慧远主张以外，还在于慧远在这里解释的缘起性空，只单纯着眼于现象的生灭“无常”方面，属于《大智度论》所谓的“般若初门”。鸠摩罗什介绍的空观，重点放在“当体空”上，即法体性空，《大乘大义章》中称之为“法空”。两人对“空”的理解并非一回事。正由于慧远对般若的认识始终没有达到“法空”的程度，所以最后仍把“有无回谢”归之为“一法”的不同表现，把“生灭两行”当作“一化”的具体实现。这样，“生灭”、“有无”成了“空”的表现，而“法”与“化”则属于实有的存在。

第三段是进一步说明“有为”世界的最后本体，亦即慧远所弘扬的最高真理“法性”的：

> 有而在有者，有于有者也；无而在无者，无于无者也。有有则非有，无无则非无。何以知其然？无性之性谓之法性，法性无性，因缘以之生。生缘无自相，虽有而常无；常无非绝有，犹火传而不息。夫然，则法无异趣，始末沦虚，毕竟同争，有无交归矣。①

以有为有的“有”和以无为无的“无”，都是世俗认识虚妄的结果，应该否定，此即谓之“非有非无”。原因是，世俗分别的“有”“无”，都属于缘生法的范围，全无固有的自性可

① 《出三藏记集》卷 10《大智论抄序》。

言，在这个意义上称其为“无性之性”，或曰“法性无性”。至此为止，慧远与《大智度论》所说，是基本相同的。但是慧远还说，“非有非无”或“无性之性”，除了对缘生法有否定的含义外，还意味着在缘生法外存在有一个“非绝有”的“常无”境界。他用以说明这个境界实存的例证，仍是那个著名的火薪之喻：“薪”的生灭无常，“火”则永存不息，“薪”属“有无”不实的领域，“火”则是“非有非无”的“无性之性”。由此可见，慧远通过《大智度论》并没有使他改变“形尽神不灭”的基本说法，倒是在概念和理论形式上貌似龙树中观派的背后，更加巩固了他的原有看法。

总而言之，在宗教观念上承认“神”的永存，在现实世界肯定有作为事物本质的“物种”实有，以及作为现象变化的因素“生”的真实，是慧远佛教哲学的三大支点，也是有别于鸠摩罗什的最基本的方面。这些特点的形式，固然有佛教内部的派别原因，如他晚年所信奉的主要是说一切有部和犊子部的阿毗昙学，使他难于理解鸠摩罗什所传的中观派学说，但根本的原因，是因为他更加立足于中国土地的社会基础，自觉或不自觉地从传统文化的角度去考察外来的思想。中国的传统文化特别是魏晋玄学的本体论是慧远的佛教宗教哲学的思想基础，使他不同于印度中观派那种怀疑一切，否定一切的虚无教义。也还要看到，魏晋玄学并不是出世主义，它对中国传统的封建宗法制度是拥护、支持的，对忠、孝等封建伦理观念是支持的。在这一点上，慧远也有类似的地方。出家人对礼法丧服关心研

究，这也是他不同于印度僧人的地方。即使在他的出世观念中，也仍然充满着对封建社会现实生活的关切和希望。慧远的儒教传统使他能够利用、改造佛家多派学说，而为在中国发展独立的佛教学派起决定性作用。这同他在形式上批判儒家的传统观念，为佛教争取在全部上层建筑享有独立的发展地位，相辅相成，从而使他成了中国佛教史上的里程碑式人物。当然，这并不是说鸠摩罗什的传译活动就不受中国内地传统文化的影响。他的传译和他的显赫地位，都是基于当时现实的需要，主要是姚秦统治集团的政治文化需要的产物。在那里，玄学的余风正烈，鸠摩罗什的译著正是被当作《庄》、《老》的补充品和营养物来接受的。他的主要思想特别与《庄子》的相对主义和颓废主义相融合，在原有的般若学的基础上，对形成中国佛教的另一股强大思潮，即被后人称之为"空宗"的，起了重要作用。

这样，在慧远和鸠摩罗什的时代，中国佛教已经开始了明显的分化。他们宣扬的教义，各自为不同的社会阶层所接受，通过互相争论，互相调合，使佛教义学的民族色彩越来越浓，也越来越显著起来。

附录一：

西晋、东晋十六国译经目录

本录主要根据梁僧祐《出三藏记集》（简称《祐录》）和唐智昇《开元释教录》（《开元录》），并参考隋费长房《历代三宝纪》（《长房录》）、唐道宣《大唐内典录》（《内典录》）等制成。录中所列经典凡现存者，标出在《大正新修大藏经》（《大正藏》）中的卷数及《频伽精舍校刊大藏经》（《频伽藏》）的帙、册数。一部分影响较小，久已佚失以及疑出自后人伪托的，没有著录。在译经"总数"项内，经录所载数字差别较大者，选取代表性的说法，并注明出处。

表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
竺法护	祖籍月支，生于中国敦煌	西晋太始二年至建兴元年（266—313）	《须真天子经》2卷	15	宙二	《祐录》太始二年十一月出。卷7有译经记		
			《方等泥洹经》2卷	12	盈九	《祐录》：或云《大般泥洹经》，太始五年七月二十三日出		阇那崛多译《四童子三昧经》
			《德光太子经》1卷	3	宙六	《祐录》：太始六年九月三十日出。		
			《宝藏经》3卷	14	宇十	《祐录》：太始六年十月出。		求那跋陀罗译《大方广宝篋经》
			《修行经》7卷	15	晷六	《祐录》或云《修行道地经》，太康五年二月二十三日出。		
			《阿惟越致遮经》4卷	9	盈三	《祐录》：太康五年十月十四日出。卷7有经记。		智严、宝云译《广博严净不退转轮经》

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
			《大善权经》2卷	12	地十二	《祐录》：或云《慧上菩萨问大善权经》，太康六年六月十七日出。		
			《海龙王经》4卷	15	宇九	《祐录》：太康六年七月十日出。		
			《持心经》6卷	15	宇一	《祐录》：或云《持心梵天所问经》，太康七年三月十日出。卷8有经记。		鸠摩罗什译《思益梵天所问经》、菩提流支译《胜思惟梵天所问经》
			《正法华经》10卷	9	盈二	《祐录》：太康七年八月十日出。卷8有经记。		鸠摩罗什译《法华经》、阇那崛多译《添品法华经》
			《光赞般若经》10卷	8	月五	《祐录》：太康七年十一月二十五日出。卷7有道安《合放光光赞略解序》。		竺叔兰、无罗义译《放光般若经》、鸠摩罗什译《摩诃般若经》

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
			《普超经》4卷	15	宇八	《祐录》：一名《阿阇世王品》；《安录》亦云：《更出阿阇世王经》；《旧录》云：《文殊普超三昧经》。太康七年十二月二十七日出。		
			《普门经》1卷	11	地八	《祐录》：或云《普门品经》，太康八年一月十一日出。		菩提流志译编《大宝积经·文殊师利普门会》
			《宝女经》4卷	13	玄五	或作《宝女所问经》。《祐录》：太康八年四月二十七日出。		昙无谶译《大集经·宝女品》
			《密迹经》7卷	11	地一	《祐录》：或《密迹金刚力士经》；太康九年十月八日出。唐		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
						代编为《大宝积经·密迹金刚力士会》。		
			《文殊师利净律经》1卷	14	列二	《祐录》：太康十年四月八日出。卷7有经记。		
			《离垢施女经》1卷	12	地十一	《祐录》：太康十年十二月二日出。		《大宝积经·无垢施菩萨应辩会》
			《魔逆经》1卷	15	宙二	《祐录》：太康十年十二月二日出。卷7有经记。		
			《宝结经》2卷	11	地六	《祐录》：一云《宝结菩萨所问经》（结，或作髻）。永熙元年七月十四日出。		《大集经·宝髻品》
			《勇伏定经》2卷			《祐录》：道安云《更出首楞严》，元康元		鸠摩罗什译《首楞严三昧经》

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
						年四月九日出。缺。		
			《度世品经》6卷	10	天十	《祐录》：元康元年四月十三日出。		佛陀跋陀罗译《华严经·度世间品》
			《大哀经》7卷	13	玄五	《祐录》：元康元年七月七日出。卷9有经记。		《大集经·陀罗尼自在王品》
			《如来兴显经》4卷	10	天十	《祐录》：元康元年十二月二十五日出。		《华严经》的“宝王如来性起品”及“十忍品”
			《圣法印经》1卷	2	辰六	《祐录》：道安云出《杂阿含》。卷7有经记。		
			《渐备一切智经》10卷	10	天十	《祐录》：元康七年十一月二十一日出。卷9有《渐备经十住胡名并书		《华严经·十地品》

续表

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
						叙》。		
			《贤劫经》7卷	14	黄四	《祐录》：元康元年七月二十一日出。卷7有经记。		
			《五盖疑结失行经》1卷			《祐录》：道安云不似法护出。后记云永宁二年四月十二日出。缺。		
			《灭十方冥经》1卷	14	黄四	《祐录》：元熙元年八月十四日出。		
			《普曜经》8卷	3	宙四	《祐录》：永嘉二年五月出。卷7有经记。		地婆诃罗译《方广大庄严经》
			《大净法门经》1卷	17	宙一	《祐录》：建兴（原作始）元年三月二十六日出。		那连提耶舍译《大庄严法门经》

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
			《弥勒成佛经》1卷	14	黄五	亦名《弥勒下生经》。		鸠摩罗什译《弥勒下生成佛经》
			《弥勒菩萨所问本愿经》1卷	12	地十二			《大宝积经·弥勒所问会》
			《无量清净平等觉经》2卷	12	地八	原题后汉支娄迦谶译，非。此据《祐录》卷2：《无量寿经》2卷，注：一名《无量清净平等觉经》。		康僧铠译《无量寿经》
			《郁迦长者经》1卷	12	地十	《祐录》：一名《郁迦罗越问菩萨行经》。		安玄译《法镜经》
			《比丘尼戒》1卷			《开元录》卷15：或云《比丘尼戒经》，出《十诵律》。缺。		昙摩持、竺佛念译《比丘尼大戒》
			《离睡经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出		僧伽提婆译《中阿

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
						《中阿含》。		含经·长老上尊睡眠经》
			《受岁经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·比丘请经》
			《乐想经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·想经》
			《尊上经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·释中禅室尊经》
			《意经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·心经》
			《应法经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·受法经》
			《鸯崛摩经》1卷	2	昃四	《开元录》卷2：出《增一阿含》。		僧伽提婆译《增一阿含经》卷31㈥
			《力士移山经》1卷	2	昃四	《开元录》卷2：出《增一阿含》。		《增一阿含经》卷36㈢

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
			《四未曾有法经》1卷	2	昃四	《开元录》卷2：出《增一阿含》。		
			《生经》5卷	3	宿五			
			《太子慕魄经》1卷	3	宙五			
			《五百弟子本起经》1卷	4	宿六	《祐录》：或云《佛五百弟子自说本起经》		
			《严净佛土经》2卷	11	地十	《祐录》：亦云《文殊师利佛土严净经》		
			《月光童子经》1卷	14	宙六			
			《弘道广显三昧经》2卷	15	宇九	《祐录》卷2作《阿耨达经》。		
			《诸佛要集经》2卷	17	黄十			

续表

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《佛昇忉利天为母说法经》2卷	17	宙六	或3卷		
			《等集众德三昧经》3卷	12	盈十			
			《幻士仁贤经》1卷	12	地十一			
			《无言童子经》	13	玄六			《大集经·无言品》
			《持人菩萨经》3卷	14	宇十			鸠摩罗什译《持世经》
			《四自侵经》1卷	17	宿八	《祐录》：道安云出《阿毗昙》。		
			《菩萨行五十缘身经》1卷	17	宙八			
			《琉璃王经》1卷	14	宿七			

续表

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《顺权方便经》2卷	14	字十			
			《如幻三昧经》2卷	12	地十一			
			《胞胎经》1卷	11	地十			
			《十地经》1卷			《开元录》卷2：亦云《大方广经》。缺。		
			《文殊悔过经》1卷	14	列二			
			《菩萨十住行道品》1卷	10	天十	《祐录》作《菩萨十住经》		《华严经·十住品》
			《过去佛分卫经》1卷	3	宙六			
			《阿差末菩萨经》4卷	13	玄五			

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
			《等目菩萨经》2卷	10	天十	亦作《等目菩萨所问三昧经》		实叉难陀译《华严经·十定品》
			《大迦叶本经》1卷	14	宿七			
			《盂兰盆经》1卷	16	宙六	《祐录》卷4作失译。《长房录》卷6作竺法护译,《内典录》、《开元录》因之。		
							154部309卷(《祐录》卷2);175部354卷(《开元录》卷2)	

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
聂承远	中　国	西晋太康初至永嘉年间（约公元三世纪末至四世纪初）	《越难经》1卷	14	宿八			
			《超日明三昧经》2卷	15	宙二	《开元录》卷2：法护先出梵文，而辞义烦重　承远详整文偈，删改胜前。		
							2部3卷（《开元录》卷2）	
聂道真	中　国	西晋太康初至永嘉末（约公元三世纪末至四世纪初）	《文殊师利般涅槃经》1卷	14	黄五			
			《异出菩萨本起经》	3	辰十			
			《三曼陀陁陀罗菩萨经》1卷					

续表

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《菩萨受斋经》1卷	24	列二			
			《无垢施菩萨分别应辩经》1卷	11	地五	编入《大宝积经·无垢施菩萨应辩会》		竺法护《离垢施女经》
							24部36卷（《开元录》卷2）	
竺叔兰	祖籍天竺，生于中国河南。	西晋元康年间（291—299）	《放光般若经》30卷	8	月一至二	三国魏朱士行到于阗求得梵本，竺叔兰与于阗沙门无罗叉合译。		竺法护译《光赞般若经》、鸠摩罗什译《摩诃般若经》
无罗叉（亦作"无叉罗"）	中国于阗					《祐录》卷2置于朱士行名下。《开元录》卷2作无罗叉译。《祐录》卷7有经记，谓于元康元		

续表

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	簡注	总数	异译本
						年五月十五日至十二月二十四日		
							1部30卷	
帛远（号法祖）	中国河内	西晋元康、永安之间（291—304）	《惟逮菩萨经》1卷			梁时已缺。		
			《菩萨逝经》1卷	14	宙七			支法度译《逝童子经》
			《菩萨修行经》1卷	12	地十一			《大宝积经·勤授长者会》
			《佛般泥洹经》1卷	1	昃十	《开元录》卷2：出《长阿含》		佛陀耶舍、竺佛念译《长阿含经·游行经》、法显译《大般涅槃经》、失译《般泥洹经》（附东晋录）
			《大爱道般泥	2	昃四	《开元录》卷2：出		《增一阿含经》卷50

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
			洹经》1卷			《增一阿含》		㊀
			《贤者五福经》1卷	17	宿八			
							16部18卷（《开元录》卷2）	
彊梁娄至（法喜）	西　域	西　晋太康二年（281）	《十二游经》1卷			缺	1部1卷	
安法钦	安　息	西　晋太康二年至光熙元年（281—326）	《阿育王传》7卷	50	藏十			僧伽婆罗译《阿育王经》
			《道神足无极变化经》4卷	17	宙六			
							5部16卷（《开元录》卷2）	

续表

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
法立	不详	西晋惠帝时(290—306)	《诸德福田经》1卷	16	宿八	《开元录》卷2：与法炬共出。		
			《桉炭经》6卷	1	辰一	《开元录》卷2：或云《大楼炭经》。		《长阿含经·世纪经》、阇那崛多译《起世经》、达摩笈多译《起世因本经》
			《法句譬喻经》4卷	4	藏六	《开元录》卷2：与法炬共出。		
			《大方等如来藏经》1卷			缺		
							4部12卷(《开元录》卷2)	
法炬	不详	西晋惠帝时	《优填王经》1卷	12	地十一			《大宝积经·优陀延王会》

续表

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《前世三转经》1卷	3	宙六			佛陀扇多译《银色女经》
			《阿阇世王授决经》1卷	14	宙七			竺昙无兰译《采花违王上佛授决号妙花经》
			《灌洗佛形像经》1卷	16	宙八	《开元录》卷2：亦云《四月八日灌经》。		圣坚《摩诃剎头经》
			《恒水经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·瞻波经》
			《顶生王故事经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·四洲经》
			《求欲经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·秽品经》
			《苦阴因事经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·苦阴经》

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
			《瞻婆比丘经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·瞻波经》
			《伏婬经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·行欲经》
			《数经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·算数目犍连经》
			《波斯匿王太后崩尘坌身经》1卷	2	昃四	《开元录》卷2：出《增一阿含》。		《增一阿含经》卷18㈦
			《频毗婆罗王诣佛供养经》1卷	2	昃四	《开元录》卷2：出《增一阿含》。		《增一阿含经》卷26㈤
			《难提释经》1卷	2	辰六	《开元录》卷2：出《杂阿含》。		求那跋陀罗译《杂阿含经》卷30
			《莓蝇譬经》1卷	2	昃四	《开元录》卷2：与竺法护所译大同小		《增一阿含经》卷31㈥

续表

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
						异，出《增一阿含》。		
			《相应相可经》1卷	2	辰六			《杂阿含经》卷16（四八至五一）
			《慢法经》1卷	17	宿六			
			《法海经》1卷	1	宿七			
			《阿阇世王问五逆经》1卷	14	宿七			
			《罗云忍辱经》1卷	14	宿七			
			《沙曷比丘功德经》1卷	14	宿七			
			《佛为年少比丘说正事经》1卷	14	宿八			

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
			《比丘避女恶名欲自杀经》1卷	14	宿八			
			《群牛譬经》1卷	4	宿八			
							40部50卷（《开元录》卷2）	
支法度	不　详	西　晋惠帝时	《逝童子经》1卷	14	宙7			
			《善生子经》1卷	1	昃八	《开元录》卷2：出《中阿含》。		《中阿含经·善生经》
							4部5卷（《开元录》卷2）	

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
若罗严	不　详	西　晋	《时非时经》1卷	17	宿八		1部1卷（《开元录》卷2）	
帛尸梨蜜多罗（吉友）	西　域	东　晋元帝时（317—322）	《大孔雀王神咒》1卷			缺。		
			《孔雀王杂神咒》1卷			缺。		
							2部2卷（《祐录》卷2）	
竺昙无兰（法正）	西　域	东　晋太元六年至太元二十年（381—395）	《采莲违王上佛授决号妙华经》1卷	14	宙七			法炬译《阿阇世王授决经》
			《陀邻尼钵经》1卷	21	成七			

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
			《摩尼罗亶经》1卷	21	成十二			
			《玄师飚陀所说神呪经》1卷	21	成十二			
			《寂志果经》1卷	1	昃十	《开元录》卷3：出《长阿含》。		《长阿含经·沙门果经》
			《铁城泥梨经》1卷	1	昃八	《开元录》卷3：出《中阿含》。		《中阿含经·天使经》
			《阿耨风经》1卷	1	昃八	《开元录》卷3：出《中阿含》。		《中阿含经·阿奴波经》
			《梵志额罗延问种尊经》1卷	1	昃八	《开元录》卷3：出《中阿含》。		《中阿含经·阿摄怼经》
			《泥犁经》1卷	1	昃八	《开元录》卷3：出《中阿含》。		《中阿含经·痴慧地经》

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
			《戒德香经》1卷	2	辰六	《开元录》卷3：出《增一阿含》。		《增一阿含经》卷13㊄
			《四泥犁经》1卷	2	昃四	《开元录》卷3：出《增一阿含》。		《增一阿含经》卷48㊄
			《国环犁先尼十梦经》1卷	2	昃四	《开元录》卷3：出《增一阿含》。		《增一阿含经》卷51㊈
			《水沫所漂经》1卷	2	辰六	《开元录》卷3：出《杂阿含》。		《杂阿含经》卷10㊉
			《玉耶经》1卷	2	昃四			
			《五苦章句经》1卷	17	宿八			
			《自爱经》1卷	17	宿八			
			《中心经》1卷	17	宿八	或作《忠心经》。		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
			《见正经》1卷	17	宿八			
			《大鱼事经》1卷	4	宿八			
			《阿难七梦经》1卷	14	宿八			
			《呵雕阿那含经》1卷	14	宿七			
			《新岁经》1卷	1	宿八			
			《比丘听施经》1卷	14	宿八			
			《佛般泥洹摩诃迦叶赴佛经》1卷	12	辰六	或作《迦叶赴佛般涅槃经》		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
							61部63卷（《开元录》卷3）	
僧伽提婆（众天）	罽　宾	前　秦建元十九年至建元末（383—384）	《阿毗昙八犍度论》30卷	26	秋六	《开元录》卷3：或云《迦旃延阿毗昙》，或云《阿毗昙经》。建元十九年四月至十月出。与竺佛念合译。		玄奘译《阿毗达磨发智论》
		东　晋太元十六年隆安年间（约391—401）	《中阿含经》60卷	1	昃五至七	《祐录》：隆安元年十一月十日于东亭寺译出，至二年六月二十五日讫。		昙摩难提译《中阿含经》（佚）
			《增一阿含经》51卷	2	昃一至三	《祐录》无；隋法经《众经目录》亦无；《长房录》卷7云出道祖及宝唱录；《内		昙摩难提译《增一阿含经》（佚）

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
						典录》、《开元录》因之。 《开元录》卷3：隆安元年正月出。		
			《三法度论》2卷	25	藏四	《祐录》：太元十六年于庐山出。		
			《阿毗昙心论》4卷	28	冬十一	《祐录》作《阿毗昙心》，云太元十六年在庐山为慧远译出。		
							6部116卷（《祐录》卷2）；7部164卷（《开元录》卷2）	

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
迦留陀伽（时水）	西　域	东　晋太元十七年（392）	《十二游经》1卷	4	藏八		1部1卷（《开元录》卷3）	
佛陀跋陀罗（觉贤）	迦维罗卫	东　晋义熙六年至宋永初二年（410—421）	《华严经》60卷	9	天七至九	《祐录》：沙门支法领于于阗得此经胡本，到晋义熙十四年三月十日于道场寺译出，至宋永初二年十二月二十八日都讫。		实叉难陀译《华严经》
			《观佛三昧经》8卷	15	黄五			
			《大方等如来藏经》1卷	16	宇三			
			《达摩多罗禅经》2卷	15	藏八	《祐录》作《禅经修行方便经》，一名		

续表

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
						《庾俐遮罗浮(译言"修行道地")》，一名《不净观经》。		
			《菩萨十住经》1卷			缺。		
			《出生无量门持经》1卷	19	成九			支谦译《微密持经》
			《文殊师利发愿经》1卷	10	天十一	《祐录》：晋元熙二年于道场寺出。		
			《摩诃僧祇律》40卷	22	列八至十	与法显合译。梵本是法显于摩揭提国带回。《开元录》卷3云义熙十二年十一月出。		
			《僧祇比丘戒本》1卷	22	列十	亦称《摩诃僧祇律大比丘戒》。		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
							10部67卷（《祐录》卷2）；13部125卷（《开元录》卷3）	
卑摩罗叉（无垢眼）	罽　宾	东　晋义熙年间（约为413—418）	《十诵律毗尼序》3卷			《开元录》卷3：亦云《十诵律序》，今合入《十诵》，末后3卷是。		
			《杂问律事》2卷			缺。		
							2部5卷（《开元录》卷3）	
法　显	中　国	东　晋义熙九年	《大般泥洹经》6卷	12	盈九	《祐录》：晋义熙十三年十一月一日道		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
		至宋初（约413—423）				场寺出。		
			《大般涅槃经》3卷	1	昃十	《开元录》卷3：此小乘《涅槃》，文似显译。		《长阿含经·游行经》、白法祖《佛般泥洹经》
			《杂藏经》1卷	17	宿六			《鬼问目连经》（题后汉安世高译）、《饿鬼报应经》（失译，附东晋录）
			《僧祇比丘尼戒本》1卷	22	列十	与佛陀跋陀罗合译		
							6部63卷（《祐录》卷2）；7部26卷（《开元录》卷3）	

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
祇多蜜（謌友）	西　域	晋　世（具体时间不详）	《菩萨十住经》1卷	10	天十			《华严经·十住品》、竺法护译《菩萨十住行道品》
			《宝如来三昧经》2卷	15	宙一			
							2部3卷	
竺难提（喜）	西　域	东　晋元熙元年（419）至宋世	《大乘方便经》3卷	11	地六			
			《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》1卷	20	成十			
							2部3卷	
昙摩持（法慧）	西　域	前　秦建元十五年（379）	《十诵比丘戒本》1卷			《祐录》卷11有道安的《比丘大戒序》。缺。		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
			《比丘尼大戒》1卷			《祐录》卷11载此戒本译出《本末序》。缺。		
			《教授比丘尼二岁坛文》1卷			《祐录》卷11载《关中近出尼二种坛文……前中后三记》。缺。		
							3部3卷	
鸠摩罗佛提（童觉）	西　域	前　秦建元十八年（382）	《四阿含暮抄解》2卷	25	藏四		1部2卷	
僧伽跋澄（众现）	罽　宾	前　秦建元十七年至二十一年（381—	《婆须蜜菩萨所集论》10卷	28	藏一	《开元录》卷3：建元二十年三月至七月十三日译出。		
			《鞞婆沙论》14	28	收九	《开元录》卷3：建		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
		385)	卷			元十九年四月至八月译出。		
			《僧伽罗刹所集经》3卷	4	藏七	《开元录》卷3：建元二十年出。		
							3部27卷	
昙摩蜱（法爱）	印　度	前　秦建元十八年（382）	《摩河般若波罗蜜钞经》5卷	8	月八	《祐录》：一名《长安品》；《开元录》卷3：一名《须菩提品》。竺佛念译出。	1部1卷	
昙摩难提（法喜）	兜佉勒	前　秦建元二十年至后秦建初六年（384—391）	《中阿含经》59卷			《开元录》卷3：建元二十年出，竺佛念笔受。缺。		僧伽提婆译《中阿含经》
			《增一阿含经》50卷			《开元录》卷3：建元二十年至二十一年出。竺传念传译。缺。		僧伽提婆译《增一阿含经》

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
			《三法度论》2卷			《开元录》卷3：与晋世僧伽提婆出者小异。缺。		
			《阿育王息坏目因缘经》1卷	50	藏十	《开元录》卷3：姚秦建初六年出。		
			《僧伽罗刹集》2卷			缺。		
							5部114卷	
竺佛念	中　国 凉　州	前　秦 建元年间 至后秦 (约365— 413)	《十住断结经》10卷	10	宇三			
			《菩萨璎珞经》12卷	16	宇四			
			《菩萨处胎经》5卷	12	盈十	《开元录》卷4：初云：《菩萨从兜术天降神母胎说广普		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
						经》		
			《中阴经》2卷	12	盈十			
			《菩萨璎珞本业经》2卷	24	列一			
			《鼻奈耶律》10卷	24	寒九	亦称《鼻奈耶》		
			《出曜经》20卷	4	藏五至六	或作30卷		
							12部74卷（《开元录》卷4）	
鸠摩罗什（童寿）	祖籍天竺，生于中国龟兹	后　秦　弘始四年至十五年（402—413）	《坐禅三昧经》3卷	15	暑六	《祐录》卷9有僧叡《关中出禅经序》。初译于弘始三年十二月，弘始九年又加校订。为大小乘禅法汇编。		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
			《阿弥陀经》1卷	12	地十二	译于弘始四年二月八日		
			《贤劫经》7卷			缺。		竺法护译《贤劫经》
			《大智度论》100卷	25	往一至五	《祐录》卷10有僧叡的序。弘始四年至七年译完。		
			《思益梵天所问经》4卷	15	宇一	《祐录》卷8有僧叡的序。弘始四年十二月一日译。		竺法护译《持心梵天经》。
			《弥勒成佛经》1卷	14	闰九	《开元录》卷4：弘始四年出。亦作《弥勒下生成佛经》。		竺法护译《弥勒下生经》
			《摩诃般若经》24卷	8	月三至四	《开元录》卷4：亦名《大品般若经》。弘始五年至六年译		竺叔兰、无叉罗译《放光般若经》、竺法护译《光赞般若

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
						出。《祐录》卷 8 有僧叡序。		经》
			《小品般若经》7 卷	8	月六.	《开元录》卷 4：弘始十年二月至六月出。《祐录》卷 8 有僧叡序。		支谶译《道行般若经》、支谦译《大明度无极经》
			《金刚般若经》1 卷	8	月九			菩提流支、真谛所译《金刚经》；玄奘、义净所译《能断金刚经》
			《法华经》7 卷	9	盈一	《祐录》：弘始八年夏译。卷 8 有慧观、僧叡序。		竺法护译《正法华经》
			《华首经》10卷	16	字五	《开元录》卷 4 作《华手经》，弘始八年译。		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
			《维摩诘所说经》3卷	14	黄七	《祐录》：弘始八年译。卷8有僧肇序。		支谦译《维摩诘经》、玄奘译《说无垢称经》
			《首楞严经》2卷	15	黄七			
			《十住经》5卷	10	天十	《祐录》：与佛陀耶舍共译。		《华严经·十地品》
			《持世经》4卷	14	宇十			竺法护译《持人菩萨经》
			《自在王菩萨经》2卷	13	玄九	《祐录》：弘始九年出。		
			《佛藏经》3卷	15	列二	《开元录》卷4：弘始七年六月出。		
			《富楼那问经》3卷	11	地四	《开元录》卷4：编为《大宝积经·富楼那会》。		竺法护译《菩萨藏经》

续表

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
						《祐录》作《菩萨藏经》。		
			《称扬诸佛功德经》3卷			缺。		
			《弥勒下生成佛经》1卷	14	黄五	亦作《弥勒大成佛经》。		
			《诸法无行经》1卷	15	宇二	《开元录》卷4作2卷。		阇那崛多译《诸法本无经》
			《文殊师利问菩提经》1卷	14	宙二	《祐录》作《菩提经》。		菩提流支译《伽耶山顶经》、毗尼多流支译《象头精舍经》
			《遗教经》1卷	12	辰十	《祐录》：或云《佛垂般泥洹说教戒经》。		
			《十二因缘观经》1卷			缺。		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
			《菩萨诃色欲法经》1卷	15	暑六			
			《禅法要解》2卷	15	暑六	《祐录》：或云《禅要经》。		
			《杂譬喻经》1卷	4		亦作《众经撰杂譬喻》，谓道略集。		
			《成实论》16卷	32	藏二	《开元录》卷4作20卷，弘始十三年至十四年译。		
			《中论》4卷	30	暑一	《开元录》卷4：亦云《中观论》。 《祐录》卷11有僧叡序。弘始十一年出。		
			《十二门论》1卷	30	耒十	《开元录》卷4：弘始十年出。 《祐录》卷11有僧叡序。		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
			《百论》2卷	30	暑二	《祐录》：弘始六年出。卷11有僧肇序。		
			《十诵律》61卷	23	张三至七	与弗若多罗于弘始六年合译。《开元录》卷4置于弗若多罗译经录内。后三卷为卑摩罗叉所译的《十诵律毗尼序》。		
			《十诵比丘戒本》1卷	23	张七	《开元录》卷4：亦云《十诵波罗提木叉戒》。		
			《十住毗婆沙论》14卷	26	暑八	《祐录》无此，但著录《十住论》10卷。《开元录》卷4将二者皆著录，但于《十		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
						住论》下注曰：今疑此《十住论》即《十住婆沙》是。		
			《大庄严论经》15卷	4	暑四	《开元录》卷4云见《长房录》。		
			《马鸣菩萨传》1卷	50	藏九	《祐录》无；出《长房录》，《开元录》因之。		
			《龙树菩萨传》	50	藏九	《祐录》无；出《长房录》，《开元录》因之。		
			《提婆菩萨传》1卷	50	藏九	《祐录》无；出《长房录》，《开元录》因之。		
							35部294卷	

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
							(《祐录》卷2)；74部384卷(《开元录》卷4)	
佛陀耶舍(觉名)	罽　宾	后　秦弘始十年至十五年(408—413)	《长阿含经》22卷	1	昃九	《祐录》卷9有僧肇序，谓译于弘始十五年，竺佛念传译。		
			《四分律》60卷	22	列三至六	《祐录》作《昙无德律》45卷。竺佛念传译。		
			《虚空藏菩萨经》1卷	13	玄八			阇那崛多译《虚空孕菩萨经》
			《四分僧戒本》1卷	22	列七	《开元录》卷4：亦云《昙无德戒本》。		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
							4部84卷	
昙摩耶舍（法称）	罽　宾	后　秦弘始九年至南朝宋元嘉年间（约407—453）	《乐瓔珞庄严方便品经》1卷	14	宇十			竺法护译《顺权方便经》
			《舍利弗阿毗昙论》22卷	28	秋二至三	与昙摩崛多合译。		
						到后秦前，东晋隆安（397—401）中初达广州，译《差摩经》1卷，缺。	3部24卷	
圣　坚	中　国	西　秦	《罗摩伽经》3卷	10	天十一			《华严经·入法界品》（部分）
			《太子须大拏经》1卷	3	宙五			
			《睒子经》1卷	3	宙五			

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
			《摩诃刹头经》1卷	16	宙八			法炬译《灌洗佛形像经》
			《无崖际总持法门经》1卷	21	宙十			
			《演道俗业经》1卷	17	宙七			
			《除恐灾患经》1卷	17	宿八			
			《贤首经》1卷	14	宙七			
			《妇人遇辜经》1卷	14	宿七			
							15部24卷（《开元录》卷4）	

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
支施崙	月　支	前　凉 咸安（东晋年号） 三年 (373)	《须赖经》1卷	12	地十一			白延译《须赖经》
							4部6卷（《开元录》卷4）	
道　龚	中　国	北　凉 永安年间 (401—412)	《宝梁经》2卷	11	地六	《开元录》卷4：编入《大宝积经·宝梁聚会》。		
			《悲华经》10卷			缺。		
							2部12卷（《开元录》卷4）	
法　众	中国高昌	北　凉 永安年间 (401—412)	《大方等陀罗尼经》4卷	21	成五		1部4卷（《开元录》卷4）	

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
昙无谶（法丰）	中印度	北　凉玄始三年至十五年（414—426）	《大般涅槃经》40卷	12	盈五至六	《开元录》卷4：玄始三年至十年十月二十日译完。《祐录》卷8有序。		
			《大方等大集经》30卷	13	玄一至二			
			《大方广三戒经》3卷	11	地七			《大宝积经·三律仪会》
			《悲华经》10卷	3	宙三	《开元录》卷4：疑道龚所译与此同是一经。《祐录》：别录或云龚上出。		《大悲分陀利经》（失译，附秦录）
			《金光明经》4卷	16	黄九			义净译《金光明最胜王经》
			《大方等大云	12	盈十	《祐录》：或作《方等		

续表

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
			经》6卷			无想大云经》。隋法经《众经目录》卷1作《大方等无想经》，谓竺佛念译，彦悰《众经目录》卷1因之；《长房录》作昙无谶译，《内典录》、《开元录》因之。		
			《腹中女听经》1卷	14	宇九			竺法护译《无垢贤女经》
			《菩萨地持经》10卷	30	来六	《开元录》卷4：或云《菩萨戒经》，出《瑜伽师地论·本地分》中"菩萨地"。		
			《优婆塞戒经》7卷	24	列二	《开元录》卷4：玄始十五年译		

续表

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《菩萨戒本》1卷	24	列二	《开元录》卷4：出《瑜伽师地论·本地分》。		玄奘译《菩萨戒本》
			《文陀竭王经》1卷	1	昃八	《开元录》卷4：出《中阿含》。		《中阿含经·四洲经》
			《佛所行赞》5卷	4	藏七	《开元录》卷4作《佛所行赞经传》。		
							11部117卷（《祐录》卷2）；19部131卷（《开元录》卷4）	
浮陀跋摩（觉铠）	西域	北凉承和五年至七年	《阿毗昙毗婆沙论》60卷	28	秋七至十	《开元录》卷4：凡100卷，因“凉土崩乱”，失40卷。与	1部60卷	玄奘译《大毗婆沙论》

续表

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
		(437—439)				道泰合译。		
道　泰	中　国	北　凉	《大丈夫论》2卷	30	暑五			
			《入大乘论》2卷	32	暑二			
							2部4卷（《开元录》卷1）	
法　盛	中　国 高　昌	北　凉	《菩萨投身饿虎起塔因缘经》1卷	3	黄十		1部1卷（《开元录》卷4）	

附录二：

历代佛教经录所载西晋、东晋十六国时期译经卷数

（一） 两晋译经

《出三藏记集》卷 2（不包括失译经）：

167 部 366 卷。

《历代三宝纪》卷 6 ： 451 部 717 卷。

《大唐内典录》卷 2 ： 451 部 717 卷。

《开元释教录》卷 2 ： 333 部 590 卷。

《贞元新定释教目录》卷 3 ： 333 部 590 卷。

（二） 东晋十六国时期译经

（1）东晋南方译经

《历代三宝纪》卷 7 ： 263 部 585 卷。

《大唐内典录》卷 3 ： 263 部 585 卷。

《开元释教录》卷 3 ： 168 部 468 卷。

《贞元新定释教目录》卷 5 ： 168 部 468 卷。

（2）十六国时期北方译经

《历代三宝纪》卷 8 、卷 9 ：

前秦、后秦译经： 164 部 914 卷。

西秦译经： 22 部 32 卷。

北凉译经： 37 部 283 卷。

《大唐内典录》卷 3 ：

前秦译经：40 部 239 卷。

后秦译经：124 部 665 卷。

西秦译经：23 部 33 卷。

北凉译经：37 部 283 卷。

《开元释教录》卷 3 、卷 4 ：

前秦译经：15 部 197 卷。

后秦译经：94 部 624 卷。

西秦译经：15 部 24 卷。

另：三秦失译经：41 部 86 卷。

前凉译经： 4 部 6 卷。

北凉译经：82 部 311 卷。

（3）东晋十六国时期译经总数

《出三藏记集》卷 2 (不包括失译经)：

98 部 995 卷。

《历代三宝纪》卷 7 —卷 9 ：

486 部 1814 卷。

《大唐内典录》卷 3 ：487 部 1805 卷。

《开元释教录》卷 3 —卷 4 ：

419 部 1716 卷。

《贞元新定释教目录》卷 5 —卷 6 ：

419 部 1716 卷。

附录三：

中国佛教史大事年表（西晋、东晋十六国）

公元	朝代	帝号	年号	年月日	记事
266	晋	武帝	太始	2、11	竺法护开始译经，到建兴元年（313）为止，在长安、洛阳、敦煌等地译出大小乘佛经154部309卷。
286			太康	7、8、10	竺法护译出《正法华经》10卷。
				11、25	竺法护译出《光赞般若经》10卷。
291		惠帝	元康	1、12	竺叔兰、无罗叉译出《放光般若经》20卷。
305			永兴	2	秦州刺史张辅杀死帛远（法祖）。帛远生前译出《菩萨逝经》等佛经16部18卷。 与帛远经常辩论的道士王浮著有《老子化胡经》。
					法立译《大楼炭经》等4部12卷。 法炬译佛经40部50卷，其中有很多是《阿含经》的单品经。
308		怀帝	永嘉	2	竺道潜避乱过江，盛讲般若空义。后与东晋元、明二帝及丞相王导、太尉庾亮等公卿交往很深，时人称为“方外之士”。

续表

公元	朝代	帝号	年号	年月日	记事
					竺法护译《无量清净平等觉经》2卷。
310				4	西域僧佛图澄来到洛阳，后来投奔石勒，被尊为“大和尚”，除传教外，还参预军政机要。
					西域僧帛尸梨蜜多罗过江住于建初寺。东晋初与丞相王导、太尉庾亮、光禄周顗、太常谢琨、廷尉桓彝交往密切。
317	东晋	元帝	建武	1	帛尸梨蜜多罗译《大孔雀王神咒》等佛经2部2卷。
323			永昌	2	
		明帝	太宁	1	明帝善书画，在乐贤堂画佛像。
340		成帝	咸康	6	中书监庾冰辅政，主张沙门应礼拜王者，下书礼官详议，尚书令何充、左仆射褚翜、右仆射诸葛恢、尚书冯怀、谢广等上奏反对，认为沙门有助“王化”，不必强制他们礼拜王者，事遂不行。
					帛尸梨蜜多罗卒，年八十余。
348		穆帝	永和	4.12.8	后赵“大和尚”佛图澄卒于邺宫寺，年一百一十七岁。生前与弟子在各州郡建寺893所。

续表

公元	朝代	帝号	年号	年月日	记事
351				7	佛图澄弟子竺僧朗与僧湛、僧意东入泰山，在金舆谷建立寺院传教，与隐士张忠为林下之交。此后前秦王苻坚、东晋孝武帝、后燕王慕容垂以及北魏道武帝等都遣使致书并赠礼物。
354				10	道安在太行恒山立寺传教，慧远与弟慧持出家师事之。
357			升平	1	僧建在洛阳译出《僧祇尼羯磨》及戒本，请外国沙门昙摩羯多建立戒法，净检等四人登坛受具足戒。此为中国汉地有比丘尼之始。
362	东晋	哀帝	隆和	1	哀帝"好重佛法"，又"雅好黄老，断谷，饵长生药"。即位特请竺道潜进宫讲《大品般若经》，又遣使迎请支遁入京住东安寺，讲《道行般若经》。
365			兴宁	3	道安到达襄阳，先住白马寺，后建檀溪寺，从事说法、传教和著述。与当地名士习凿齿有深交。郗超闻其名，遣人送米千斛；后孝武帝遣使问候，诏"俸给一同王公，物出所在。"竺法汰到荆州、建康传教。
366		废帝	太和	1	支遁卒，年五十三岁。

续表

公　元	朝　代	帝　号	年　号	年月日	记　　事
372		简文帝	咸　安	2	高句丽小兽林王二年，前秦王苻坚遣使及僧顺道到高句丽，送佛像经文，“君臣以会遇之礼，奉迎于省门”。此为佛教传入朝鲜之始。
376		孝武帝	太　元	1	慧常、进行、慧辩等在凉州发现内地失传的《光赞般若经》，抄出托人辗转送到襄阳道安处，道安把它与《放光般若经》作比较研究。
379				4、2	前秦苻丕攻下襄阳，把道安、习凿齿同送长安，受到苻坚的优遇。道安住五重寺，从事传教和组织翻译佛经，并参与政事。
					昙摩持、竺佛念等在道安主持下译出《十诵比丘戒本》、《比丘尼大戒》、《教授比丘尼二岁坛文》等。
381				6	孝武帝初奉佛法，在殿内设精舍，供沙门住。
					西域僧竺昙无兰到建康译经，到太元二十年（395）为止，译经61部63卷，其中多为《阿含经》单品经。
					罽宾僧僧伽跋澄在长安道安主持下译经，到太元十年（385）为止，译出《鞞婆沙论》、《婆须蜜菩萨所集论》、《僧伽罗刹所集经》

续表

公元	朝代	帝号	年号	年月日	记事
					3部27卷。
382				7	西域僧鸠摩罗佛提在长安译出《四阿含暮抄解》2卷。
					印度僧昙摩蜱与竺佛念在长安译出《摩诃般若波罗蜜钞经》5卷。
383				8	罽宾僧僧伽提婆在长安译《阿毗昙八犍度论》30卷，翌年译完。
384				9	兜佉勒僧昙摩难提到前秦长安译经，到后秦建初六年共译经5部114卷，其中有《中阿含经》59卷、《增一阿含经》50卷。
					前秦将吕光攻破龟兹，俘获鸠摩罗什。十二月称制于河右，自号酒泉公，后称三河王、大凉天王。常请鸠摩罗什预言军政吉凶。
385				10、2、8	道安卒于长安，年七十四岁。
					竺佛念从前秦到后秦在长安等地译经，译出《十住断结经》、《菩萨璎珞经》、《鼻奈耶》等12部74卷。

续表

公元	朝代	帝号	年号	年月日	记事
391				16	僧伽提婆南至庐山，慧远请他译出《阿毗昙心论》4卷、《三法度论》2卷。后到建康，译出《增一阿含经》51卷、《中阿含经》60卷。
399		安帝	隆安	3	法显与同学数人从长安出发，到天竺求法。
400				4	桓玄任荆州刺史、兼江州刺史，以"震主之威"致书慧远，劝他还俗致仕，慧远写《答桓南郡书》表示拒绝。
401				5	后秦王姚兴派兵攻降后凉王吕隆。此年十二月二十日，鸠摩罗什被迎请到长安。在逍遥园和大寺等地从事译经，到后秦弘始十五年(413)为止，译经35部294卷，首次把印度大乘中观学派的《中论》、《十二门论》、《百论》等传到中国内地。
402			元兴	1、3	桓玄攻入建康，自为侍中、丞相、录尚书事，不久自称太尉。下令沙汰僧尼，以"名籍"登记僧尼，加强管理。慧远写《与桓太尉论料简沙门书》，对此表示同意，并建议对"禅思入微"、"讽味遗典"、"兴建福业"三种僧人给以保护。
				4	桓玄出屯姑孰，发出《与八座论沙门敬事书》，欲令沙门礼敬王者，命下详议。尚书令桓谦、中书令王谧曾答书反对。慧远写《答

续表

公元	朝代	帝号	年号	年月日	记事
					桓太尉书》，认为出家为“方外之宾”，又“袈裟非朝宗之服，钵盂非庙庙之器”，沙门不应礼敬王者。
				7	慧远与东林寺僧、居士刘遗民等一百二十三人在庐山东林寺内阿弥陀佛像前发愿往生西方净土，后人称此为念佛结社（白莲社）。
403				2.12.3	桓玄篡位，下诏许沙门不敬王者。
404				3	刘裕等起兵讨桓玄，桓玄西逃，五月被杀。
					慧远著《沙门不敬王者论》，凡有五章：在家、出家、求宗不顺化、体极不兼应，形尽神不灭。
					鸠摩罗什译出《摩诃般若经》24卷、《百论》2卷，又与罽宾僧弗若多罗译出《十诵律》58卷。
					后秦僧智猛与沙门十五人从长安出发，去印度求法。
405			义熙	1.3	晋安帝从江陵被迎归建康，辅国将军何无忌劝慧远于途候觐，远称疾不行。帝遣使劳问，远修书答谢，帝又诏答致意。

续表

公元	朝代	帝号	年号	年月日	记事
				12、27	鸠摩罗什译出《大智度论》100卷。
406				2	鸠摩罗什译出《妙法莲华经》7卷、《维摩诘经》3卷、《梵网经》2卷等。
408				4	鸠摩罗什译出《小品般若经》7卷（或10卷）、《十二门论》1卷等。
					罽宾僧佛陀耶舍被迎请到后秦长安译经，译出《四分律》60卷。
409				5	鸠摩罗什译出《中论》4卷。
410				6	天竺僧佛驮跋陀罗到达长安，不久被摈逐。
411				7	佛陀跋陀罗南至庐山，应慧远之请译出《达摩多罗禅经》2卷。
412				8、7	法显从青州长广郡牢山（崂山）回国，前后十五年，游历二十九国。他把见闻写为《佛国记》。

续表

公元	朝代	帝号	年号	年月日	记事
				9	鸠摩罗什译出《成实论》20卷(或16卷)。
413				9、4、13	鸠摩罗什卒于长安大寺，年七十岁。
					佛陀跋陀罗从江陵到建康，住道场寺从事译经，共译经10部67卷。
					法显到建康，住道场寺，与佛陀跋陀罗合作从事译经，译经6部63卷。
					佛陀耶舍与竺佛念译出《长阿含经》22卷。
414				10	僧肇卒于长安，年三十一岁。撰有《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》等，后人合称《肇论》。
					昙无谶在北凉姑臧译经，到北凉玄始十五年(426)为止，译佛经19部131卷，其中有《大般涅槃经》40卷、《大方等大集经》30卷、《悲华经》10卷、《金光明经》4卷。
416				12、8	慧远卒于庐山东林寺，年八十三岁。

续表

公元	朝代	帝号	年号	年月日	记事
				11	佛陀跋陀罗与法显译出《摩诃僧祇律》40卷。
418				14、1	法显译出《大般泥洹经》6卷。
				3	佛陀跋陀罗开始译《华严经》，至宋永初二年（421）译完，共60卷。

索 引

（按笔划顺序排列，带＊号者有专章、节）

人名索引

三 划

于法开：33、237、530、536
于法兰：19、530、515—531
于法道：535
于道邃：239、530、536
卫士度：10、17、18
习凿齿：161—163
尸梨蜜多罗（帛尸梨蜜多罗）：530—571、575、576

四 划

王弼：5、112、119、120、123
王度：144
王导：522、523、525、531、532、542、576、577
王祥：522
王览：522
王恺：2
王敦：522、525、530
王羲之：526、527、544
王凝之：526、604
王洽：542
王珣：542
王珉：542
王谧：542、611
王劭：542、577
王恭：524、545、573、607
王国宝：573
王恢：577
＊支遁（支道林）：40、240—251、530、533、536、537、544、576
支谦：298
支昙讲：157
支孝龙：10、40
支敏（愍）度：12、40、232—235
支法度：46
支施仑：254、265
支昙兰：617
支法渊：535
＊无罗叉：13、36
邓岳：527
卞壸：530

五 划

石崇：2、15、16
＊石勒：130—131
＊石虎：132、153、570、571
石邃：571

石冰：527
司马颙：14
司马睿：522、527
司马道子：524、529、573、578
司马元显：524、529
司马绍：538
司马昱：540
司马纯：578
冉闵：133
左慈(左元放)：526
卢循：524、529、612
冯怀：539、576
龙树：319、676
令韶：617
世友(婆须蜜)：186
弗若多罗：258

六 划

吕光：263—266
吕徽：671
李特：528
李流：528
李雄：528
刘元真：11
刘遗民：501、502、504、506、604、620
刘隗：523
刘裕：524、577、610
刘惔：533
刘毅：577
刘道怜：595
刘系之：576
纪瞻：523
*孙绰：50、534—537、548—556
孙恩：524、526、529
孙泰：529
向秀：5、6
安慧则：12、40
*安法钦：15
安世高：298、617
安令首：570
求那跋陀罗：303
阮放：525
阮孚：525
阮籍：5、535
阮咸：527
阮裕：543
毕卓：525
毕颖之：604
羊曼：525
许迈：526、527
许穆：527
许撰：527
许虎牙：527
许询：544、548
许嵩：575
许归：544
范长生：528
范贲：528
仲延：569
达磨多罗：617

七 划

进行：165、265
何晏：5、112、119
何默：536
何充：538、543、571、575、633
何准：543
何无忌：605

何承天：622
佛图澄：134—149、153、570
佛陀舌弥：255—257
*佛驮(陀)跋陀罗：577、596、616—618
佛大先：617、618
佛陀耶舍：34、283、299、300
张辅：19、42
张铉：575
张莱民：604
张季硕：604
张野：622
张铨：622
鸠摩罗炎：258
*鸠摩罗什：31、33、34、38、251—286、318、379—521、613、614、676—701
鸠摩罗跋提：181、192、193
苏峻：523、538
宋炳：621

八 划

周嵩：15、16
周馥：542
周颢：530
周浚：542
周续之：604、622
周应合：575
昙邃：33
昙摩蜱：182
昙摩难提(法喜)：188、302
昙摩侍：193、194、255、256
*昙翼：204
*昙徽：205
*昙戒：206
昙顺：268、629
昙影：33、274、284、288
昙邕：617、628
昙诜：629
昙备：572
*竺法护：9、19、20、23—35、48—109、254、265、414、415、536、617
竺法旷：33
竺法深：11、33
竺法义：33、530、534、579
竺法乘(法乘)：19、265
竺法行：20
竺法济：156、157、534
竺法首：35
*竺法汰：40、202—204、236、530、541、576、602
竺法兴：535
*竺法雅：200、201、216
竺法蕴：234、235
竺僧辅：156、157
竺僧敷：11
*竺僧朗：197—200
竺僧显：617
*竺叔兰：9、13、30、26—44
竺道潜：530、532—534、537、540
竺道生，见道生
竺道护：156、157
竺慧达：575
竺昙猷：617
竺昙无兰：298
竺佛念：183、168、193、194、255、304
竺力：254
法祚：10、40、44
法和：184
*法遇：204

*法立：45—46、298
*法炬：45—46
法乘，见竺法乘
法识：614
法领：614
法净：614
法安：628
法幽：629
法盛：536
*法显：577、580—597
法琳：529、574
*帛远(帛法祖)：14、19、42—44
帛尸梨蜜多罗，见尸梨蜜多罗
帛元信：254
帛延：254、265
迦旃延(迦多衍尼子)：190
*若罗严：46
苻坚：150、151、160、177、571
郑隐：527
郑隙：527
净检：569—570
宝云：586、598

九 划

荀粲：123
赵整(赵正、道整)：183、188
*郗超：18、24、163、526、536—537、545、557—568
美子侯：254
*姚兴：267—273、445、446、479、613
赵珍：571
祖逖：523
荆益宁：526
项智源：624
须耶利苏摩：261
须利耶跋陀：262

十 划

郭象：5、113、475、476、489
耆域：20、21
*聂道真：35、36、47
*聂承远：35、36、47
晋孝武帝：164、541、542
梁武帝：438
桓彝：522、525
桓温：522、523、540、606
桓玄：522、524、542、606—610
桓伊：603、604
顾荣：523
陶侃：524
殷仲堪：524、526、573、607
殷浩：543
诸葛恢：539
顾恺之：545、576
高阳：548
徐忡：570
袁悦之：573

十一划

康僧渊：12、40、530—532
康僧会：575
康僧铠：619
康法畅：12、530、532
康法朗：617
康明感：571
庾亮：522、523、525、530、532
庾冰：522、532、538—540、631—633

十二划

*道安：31、34、149—197、223—232、265、602
道立：206
道一：238
道树：268
道标：268、273、274
道恒：268、273、274、546、602、629
道生：274、614
道融：274、284、287、288
道合：299
道慈：300
道仪：572
道容：572
道整：585、586、589、590
道秉：604
道祖：628
道授：629
嵇康：3
谢鲲：525
谢安：536、544
谢敷：536
谢广：539
谢万：543
谢石：544
谢混：576
谢灵运：606、611
智山：570
智贤：571
智严：586、598
智猛：599
葛洪：527
葛玄：527
鲍靓：526
鲍玄：527
傅亮：535
释迦牟尼：304—307
提婆：319

十三划

阙公则：17
雷次宗：621
褚翌：539
解直：572
满愿：676

十四划

*僧睿：33、40、268、274、284、288、289、321、324、414、448、470
*僧肇：41、268、274、284、320、321、470—521
*僧伽提婆：189、258、300、301、615-616
僧伽跋澄：185、187、258
僧伽罗叉：300
僧纯：255—256
僧略（僧弼）：268、273、274、287
僧迁：268、273
僧基：572
僧绍：586
僧景：586
僧济：628
僧彻：629
僧翼：629
蔡谟：538、578
槃头达多：258、262

十五划

慧常：165、265
慧辩：165
慧进：182
*慧远：177、236、319、530、600—701
慧湛：571
慧持：576、602、627
慧力：576
慧观：577、617、627
慧景：585、587、589
慧应：585
慧嵬：585
慧简：586
慧达：586、589
慧永：603、627
慧要：627、629
摩诃波阇波提：569

十六划以上

*彊梁娄至：44、45
戴逵：545、576

名词索引

一　划

一相：52
一切智：61、93、104、381、382、385、493、496
一切种智：381、382、383、387、417、493、486
一切知：496
一切法平等：71
一与异：365—366
一阐提：596

二　划

*十地：34、103、104、109
十住：34
十力：58、59
十度：106
十善：559
十四空：38、114
*十八空：38、114、336
十方诸佛：57
*十二因缘：67、307—311、647
十二门禅：87
十八不共法：58、60
二谛：411、412
二乘：84
二十一空：114
二十五谛：330
七佛：57
八戒：560
*八圣道(八正道)：304—307、394
八十种好：62
*八不缘起：347—363、367
八王之乱：3

人空：328

三　划

三界：67、68、668
三界唯心：65、373
三界虚妄：65
三世：57
三世实有：271
三相：354
三十二相：94、97
三密：54
三解脱门：71
三达：61
*三智：375、381—383、385、386、387、668
三乘：417—422
三观：668
口密：54
大乘：91、327、328
大自在天：332
小乘：327、328
广长舌：97
义：384

四　划

五通：93
五道：94、140
*五眼：375、380
*五根：684—694
五戒：559
*五力：407—410
*五阴(五蕴)：311—315、670
五门禅：672—673
五停心：672
五大部：34
五失本、三不易：182、183
六通：93
六度：89、110
六因：666
六句义：330
*六家七宗：207—251
心密：55
心王：666
心所：666
心数：666、667
心法：667
*心无宗：74、218、232—237
心本清净：62—69
*无：112
无相：52、82、498、503—505、649
无性：71、72
*无想：69—76、91
无生：78
无为：85、87、512
无为法：337、338
无上通：380
无比法：656
无定相：53
无知：495、498、500、504、507、505
无名：512、513
无明：646
无净：383
无照：458、459
无生忍：385、508
无生法忍：385、509
无分别智：379、509
无上正等正觉：39
开士：52

方便：125
元气：112
不住：458、492
不动住(不动地)：108
不净观：675
中观：412
中道：272、305、412、413、430
中阴：648
*中观学派：318、319、336
天王如来：78
幻化宗：217、218、233
太息：644
化尽：645
比丘：568
比丘尼：568
五比丘：305

五　划

平等一心：74
*四谛：304—307、668
四相：354
四姓：315
*四姓平等：315—318
四无所畏：58、60
四等六度：84—95
四无量禅(四无量心)：87、565
四等之义：565
四等心：565
*四大：653、684—694
四梵住：566
四大论师：186
本无：64、65、388
*本无宗：217、222、223—232
本无异宗：217、222
玄学：111、208—214
玄冥：113
玄冥之境：113
玄妙住(远行地)：107
布施：89、90、91
永嘉之乱：4
圣智：106、495、501
圣心：503、504、506、507
头陀行：325、440
功德：96
对法：656
业惑：681
正思惟：394
目见住(现前地)：107

六　划

有相：81、504
*有想：69—76
有为：85、87、512
有为法：337、338、354
有为四相：693
色法：687、690
色身：55、96、97、108
色身论：57—62
成佛：32
如如：117
兴光住(明地)：107
早期佛教：304
名色：329
众生：328、329
观世音：32
全知：379
戏论：334
自性：660—664

至极：664
至当：666
灰身灭智：388、513
毕竟空：392
同感：667

七 划

佛：90
佛身：51、77
佛性：77、111
佛眼：379、380、387
佛智：92、104
佛道：76、78
佛种：439
佛慧：424
佛乘：418、425
佛诞节：146
识：308—311、334
识神：311、335、608
识含宗：217、218、237、238
身密：54
吠舍：315
形尽神不灭：645、647
圆应：646
返本：119
言意之辨：123
*即色宗：217、218、237—251、237
龟兹佛教：253—263
忍辱：89、90、91
阿耨多罗三藐三菩提：39、76、96、422、424
补特迦罗：648
灵知：649
报因：666

八 划

*法性：111、116、120、388、389、392、398、675、678、695—701
法相：388、389、392
法眼：379
*法身：52—56、63、64、69、96、97、109、110、515—519、649、677—684、687
法云住(法云地)：108
法身论：51—57
法智：668
空：38、39、111—119、124、328、336—347
空观：653
空相：399
性空：39、52、65、116、328、339、340、456、473、498
性空假有：373
法体恒有：271
刹帝利：315—316
弥勒信仰：207
*实相：383、387—398、426、460、473、678
实际：388、389
实法有：688—693
净法：402
非心：458、459、461
泥洹：645、664
沤和：473
念佛三昧：643、682
极微：690、691
苦集灭道：664
所知：499、500

知：499、500
定慧：503

九　划

首楞严三昧：41
首陀罗：315
俗智：104
俗谛：123、125
胜论：329—330
胜义谛：124
勇伏定：41
客尘所蔽：62
持戒：89
说一切有部：135、187、329
神界：644、650
神我：330—331、333
独空：393
垢法：402
顺化：648

十　划

般若：86、110、111、397、505
般若学：111、207—251
真谛：52、123、499、500、507、514
真如：62、111、388、514
真际：116、388、696
真性：665
真境：664、668
格义：201、216、452—454
难胜住(难胜地)：107
离垢住(离垢地)：107
晖曜住(焰地)：107
*涅槃：62、387、388、398—400、510、512—521、644、648
涅槃寂灭相：381
通戒偈：21
健相定：41
根：419
根性：419、428、439
根本无分别智：382
悟知：389
俱游：667

十一划

菩提：96、380
菩萨：89
菩萨行：84
菩萨十地：103—109
虚空：53
虚静：119
第一义谛：124、271、272
婆罗门：316
萨婆若：380
萨云若：496
悉檀：406—410
随缘：649

十二划

道：76
道种智：381、383
道智：383
智：104、495、496
智巧：125
智慧：89、110
智忍：653
*植众德本：95—103
禅定：89、90
善哉意住(妙善地)：108

十三划以上

数论：329—332
数息观：673
绿会宗：217、219、237、239
解脱知见：59
精进：89
僧伽：174
僧团：174、175
僧正：273
僧录：273
僧尼轨范：176
悦众：273
慧眼：380、385
豫悦住(欢喜地)：107
魏晋玄学：5—7、37、208—214、221

小编希望和所有热爱生活，追求卓越的人成为朋友，小编：QQ和微信491256034备注书友！小编有300多万册电子书。放心，绝对不是微商，看我以前发的朋友圈，你就能看得出来的