中国佛教史

任继愈 主编

中国社会科学出版社

中国佛教史

第三卷

任继愈主编

中国社会科学院哲学研究所图书馆藏

中国社会科学出版社

（京）新登字030号

责任编辑：郑凯堂
责任校对：张建春
封面设计：冯式一
版式设计：李　勤

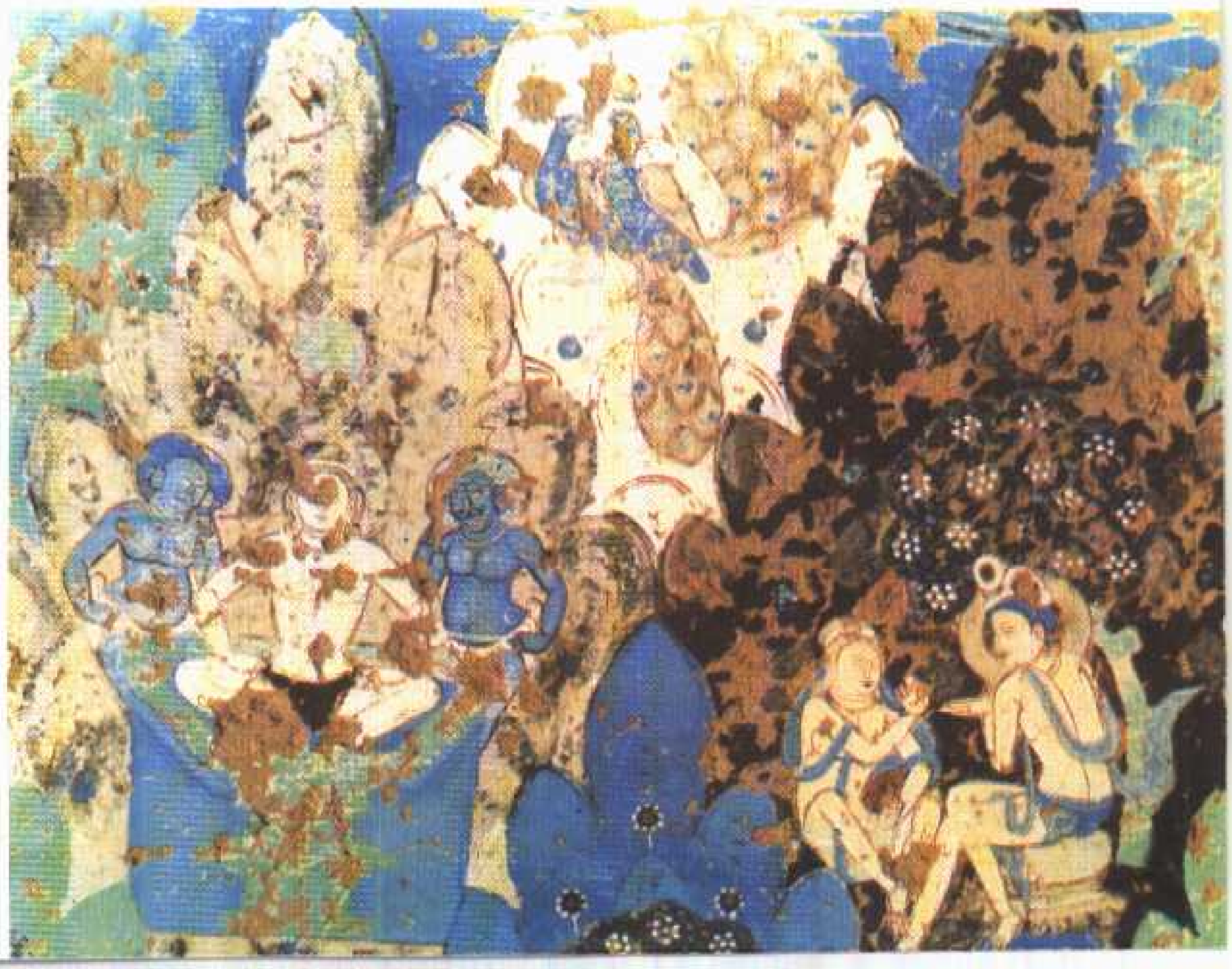
中国佛教史
ZHONGGUOFOJIAOSHI
第三卷

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26.5印张10折页503千字
1988年4月第1版　1993年8月第2次印刷
印数1601—4600册

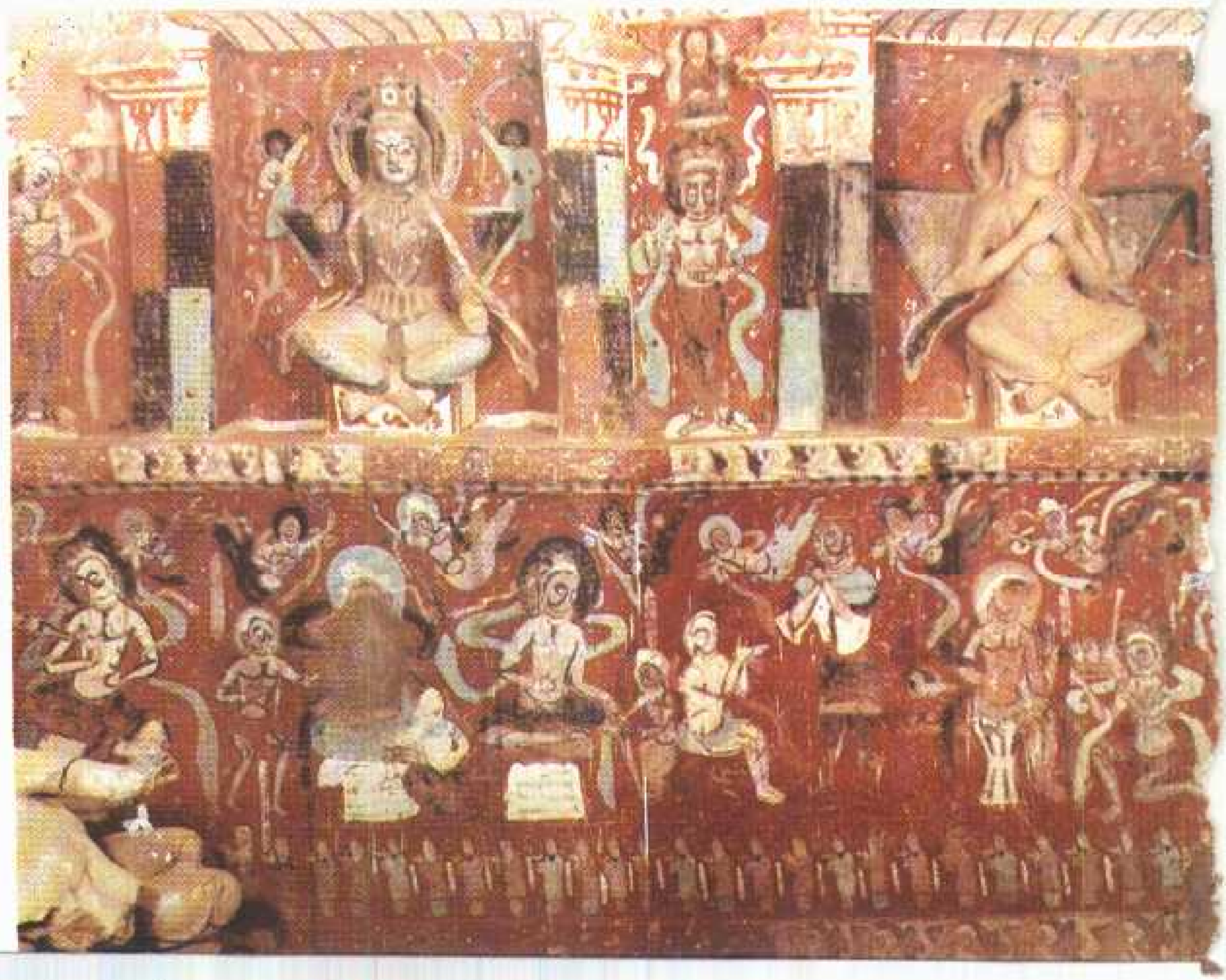
ISBN7-5004-0281-3/B·52定价精：20.00元

十六国时期（304—439年）
金铜坐佛像（上）
新疆拜城克孜尔石窟第38窟
壁画　四、五世纪（下）



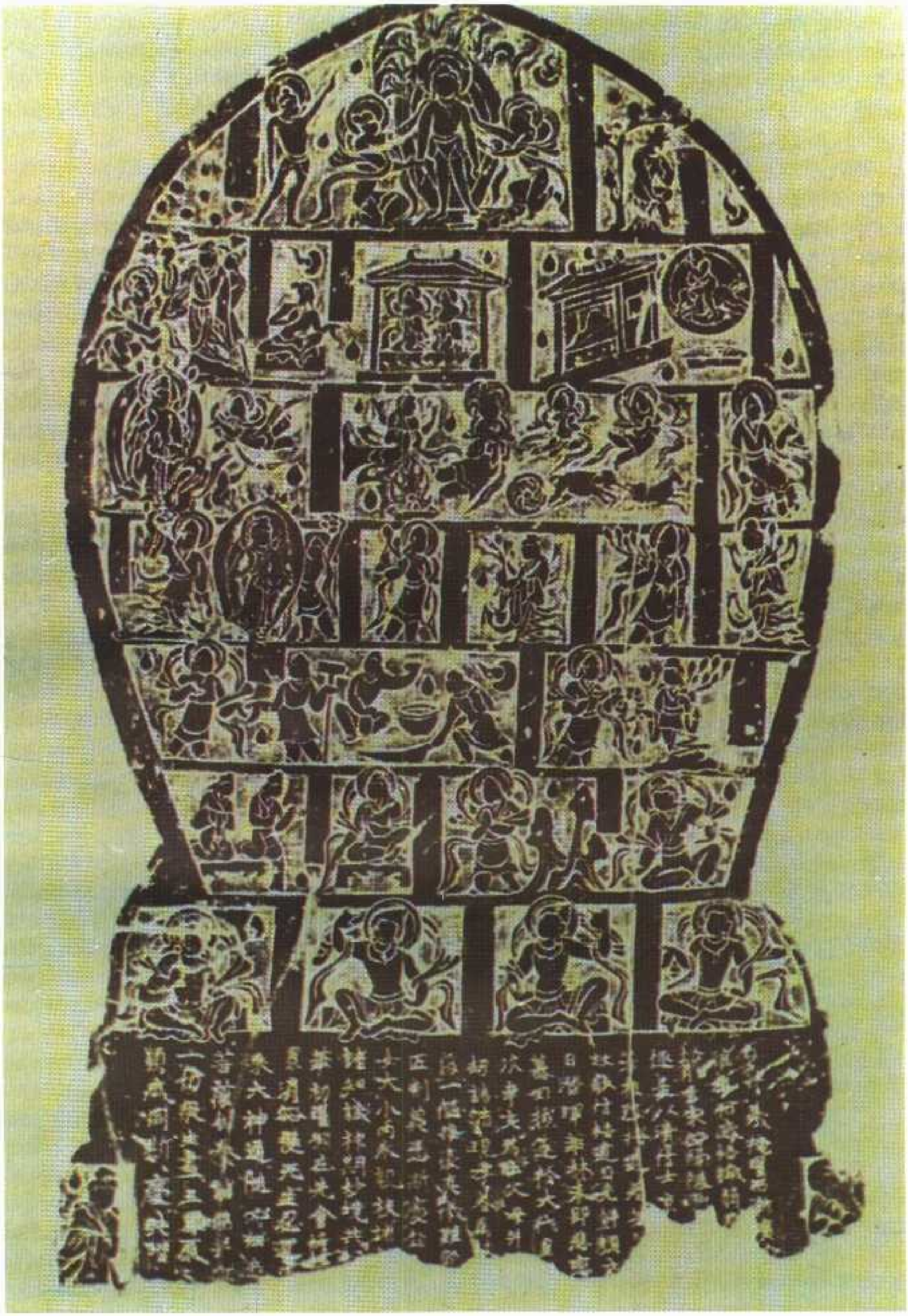
甘肃永靖炳灵寺石窟第169窟壁画　前秦建弘元年（420年）（上）

甘肃敦煌莫高窟第275窟佛本生故事壁画北凉（420—442年）（下）



北魏太平真君四年（443年）
金铜立佛像（上）
北魏太和二十二年（498年）
金铜立佛像（下）

内蒙古金铜坐佛像　北魏（386—534年）



河南郑州石造像碑 北魏(386—534年)

新疆拜城克孜尔石窟外景

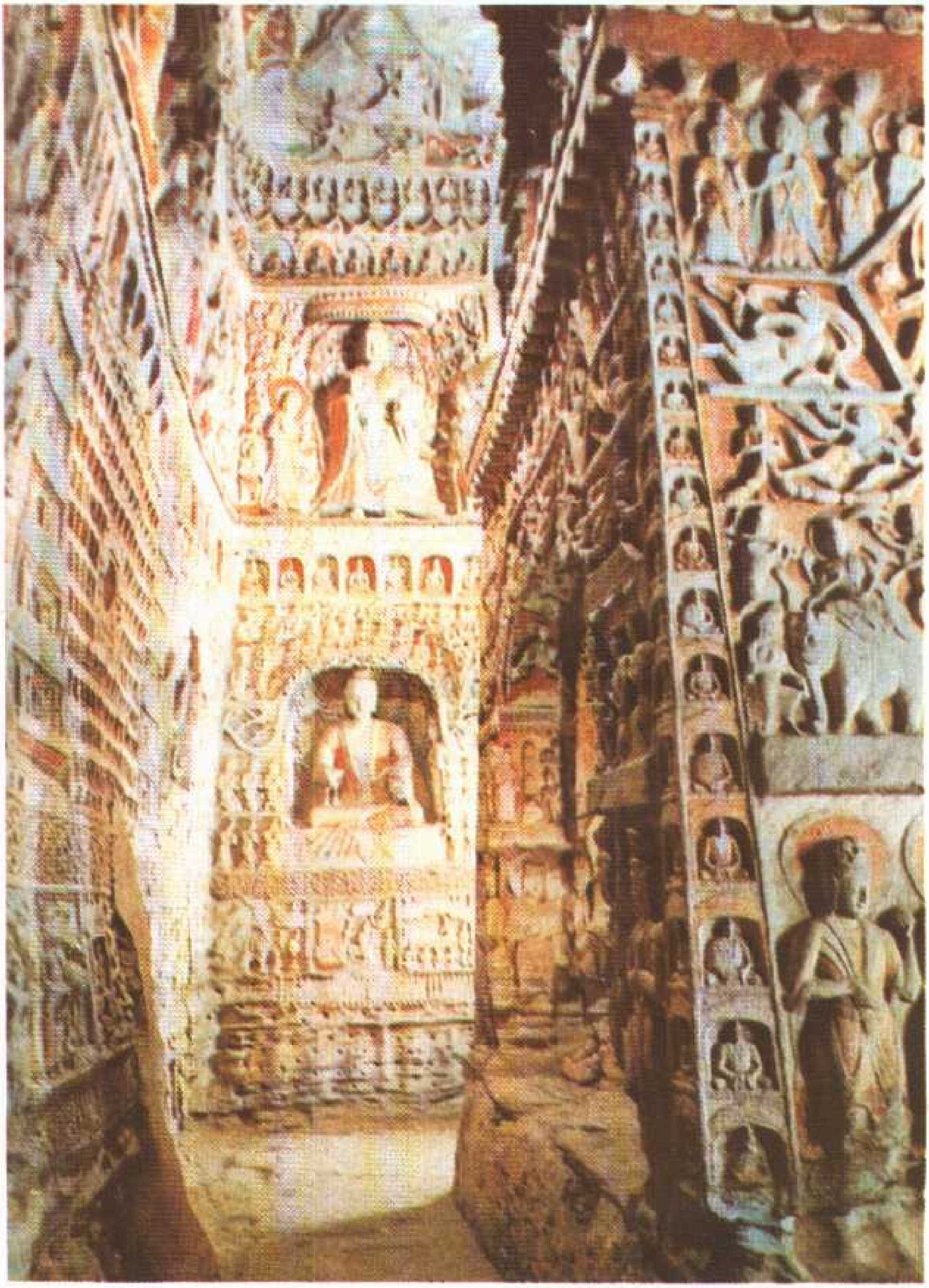
新疆拜城克孜尔石窟第17窟　佛本生故事壁画四世纪

新疆拜城克孜尔石窟新1窟
飞天壁画　五世纪（上）
敦煌莫高窟275窟弥勒塑像
北凉　（420—442年）
（下）

山西大同云冈石窟第20窟大佛
北魏和平（460—465年）年间

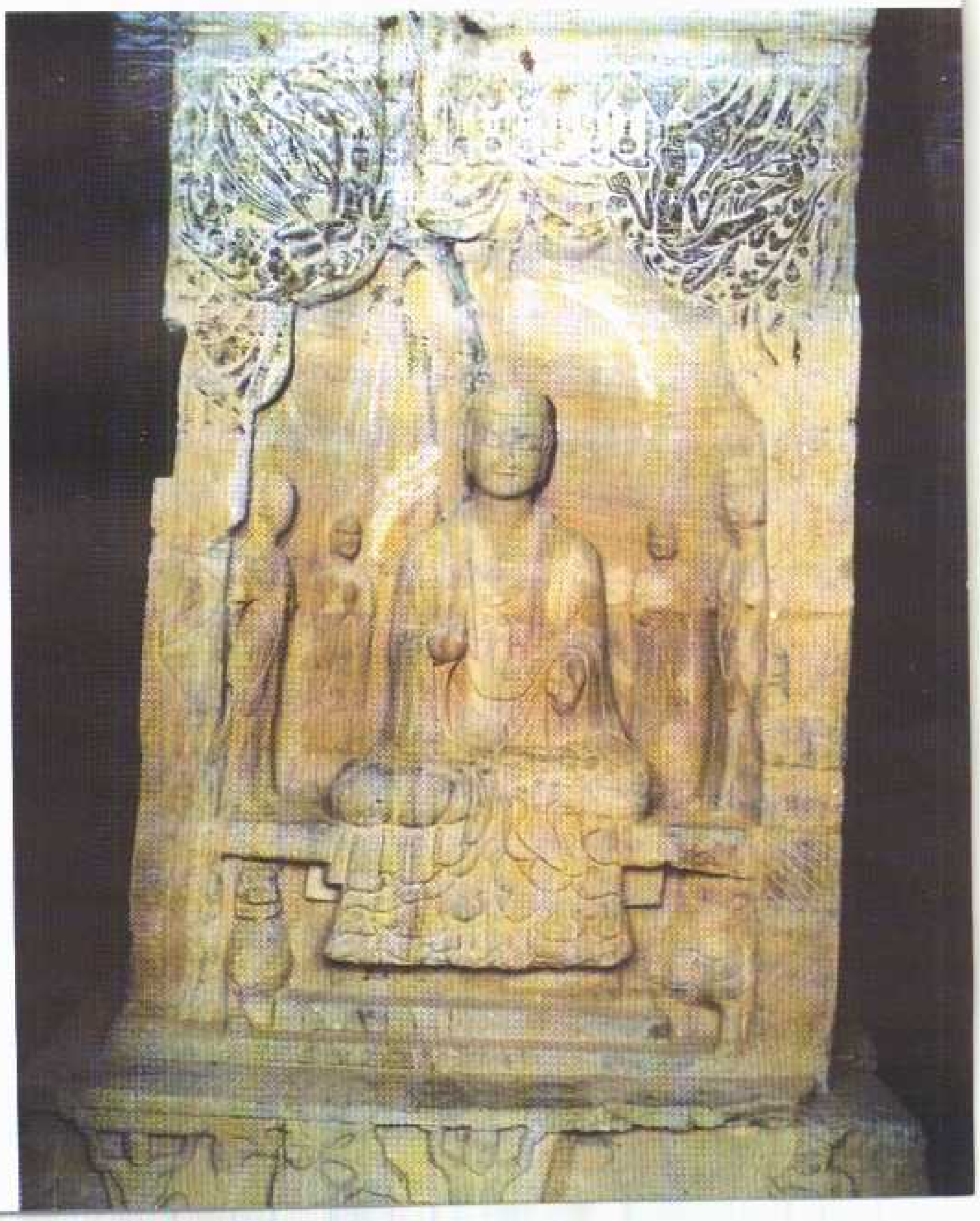
山西大同云冈石窟第10窟后室窟门上部及明窗雕刻
北魏太和八年至十三年（484—489年）

云冈石窟第6窟中心塔柱东侧雕刻
北魏太和十八年（494年）前



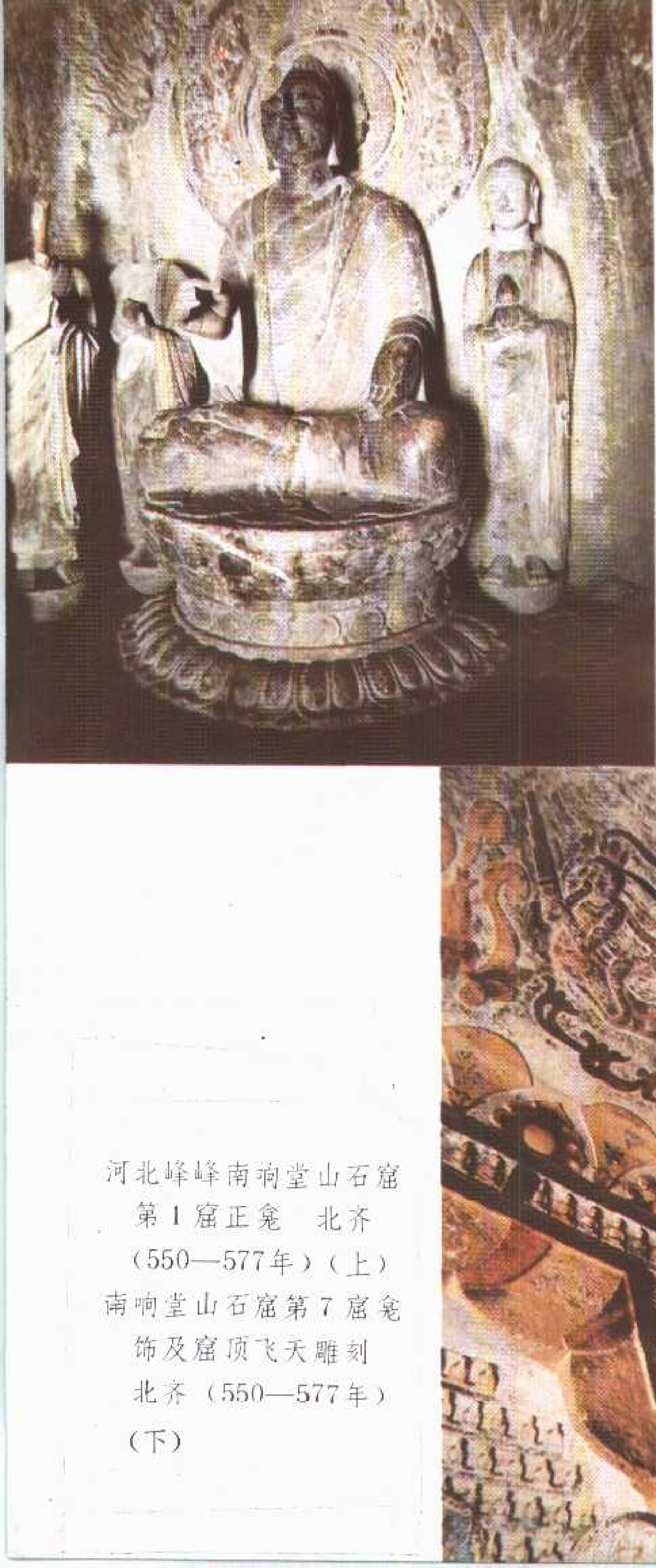
甘肃天水麦积山石窟外景(上)

麦积山石窟七佛阁外景　北周(557－581年)(下)



河南巩县石窟第1窟礼佛图浮雕　北魏（386—534年）（上）

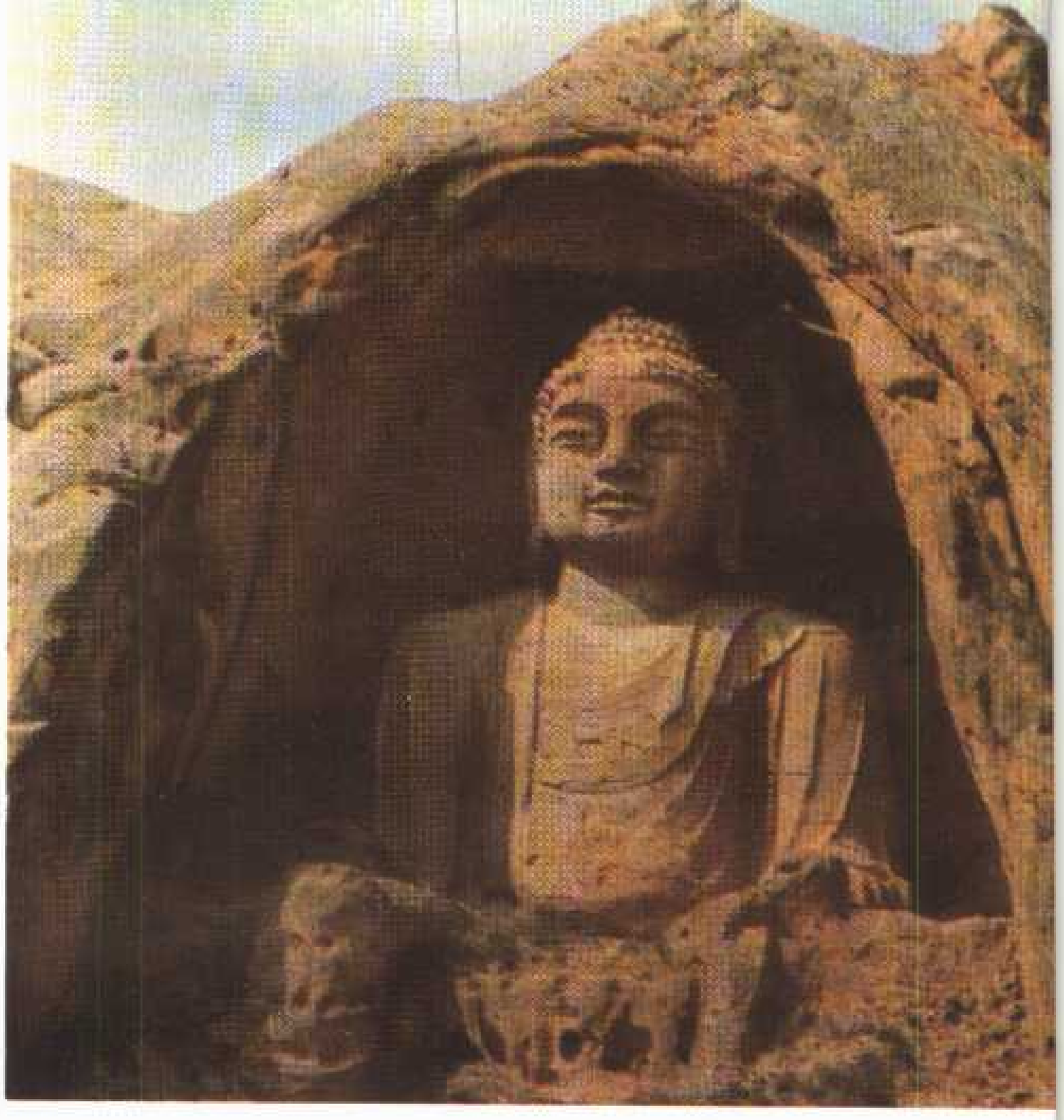
巩县石窟第3窟中心方柱正龛　北魏（386—534年）（下）



河北峰峰南响堂山石窟
第1窟正龛　北齐
（550—577年）（上）
南响堂山石窟第7窟龛
饰及窟顶飞天雕刻
北齐（550—577年）
（下）

宁夏固原须弥山石窟大佛窟
北周（557—581年）（上）

须弥山石窟第51窟后壁三佛
北周（557—581年）（下）



江苏南京栖霞山无量寿佛殿
南朝齐永明（483－493年）
年间（上）

浙江新昌剡溪大佛　南朝齐
永明四年至梁天监十五年
（486－516年）（下）

序

南北朝时期是秦汉以后我国政局分裂持续时间最久的时期。中华民族长期以来形成了一种民族心理和传统观念，认为全国的统一是正常现象，而分裂则是不正常现象。从中国整个历史过程来看，应当怎样评述这一段历史的地位？

旧史学家一般认为，东晋十六国以及北魏和后来的东西魏及北齐、北周时期，是乱世，东晋及南朝是正统，其余王朝都不是正统。这种观点曾长期影响着人们对魏晋南北朝的如实认识。两晋南北朝在中国历史上起的重要作用，可以从四个方面来考察。

第一，民族大融合

中国是个多民族的国家，中华民族是多民族长期融合形成的伟大民族。我国民族大融合历史上有五次。第一次是春秋战国时期。当时列国纷争，通过国家之间的经济交流，文化往来以至战争的促进，使得南方北方东方西方各地区的不同民族融合。春秋以前，楚文化，秦文化还不被中原各族承认。进入战国，楚、秦文化不仅被承认，而且还各自为丰富共同的中华民族文化做出了自己的贡献。象

《楚辞》，反映了楚民族的文化，丰富了中华民族的文学宝库，成为世界文化的一颗珍珠。秦文化通过秦始皇的政治统一，大大扩大了它对全国的影响，奠定了秦汉以后二千年封建王朝的政治格局。赵武灵王提倡胡服骑射，吸收北方少数民族的战争技术，从而为后来中国军队及战争手段打下了基础。

第二次大融合在魏晋南北朝时期。这次的民族融合所波及的深度和广度远远超过春秋战国时期。因为这一次融合，持续时间很长，涉及面更广，其范围几乎包括今天中国的黄河、长江、珠江、辽河等广大区域。民族融合的方式也更为复杂多样。有以汉族为主，吸收少数民族文化的；也有以少数民族为主，大量吸收汉族文化的。这种互相吸收和融合，大大充实和丰富了中华民族文化，为后来的隋唐形成统一的高度发展的封建文化积累了丰富的资料。

民族融合与文化交流又有互相促进的作用。南北朝初期，南北双方，民族矛盾占主要地位，如刘裕北伐，曾得到关中群众的欢迎，即是明证。随着文化的交流，更确切地说，由于社会发展的内在动力和中国文化的凝聚力，北方少数民族迅速被带进了封建社会。因为封建制比奴隶制先进，奴隶制向封建制过渡是不可抗拒的趋势。这个转折点的显著标志是北魏孝文帝的迁都洛阳，大量接受华夏文化，禁胡语、胡服，改汉姓，学习儒家经史典籍，建立中国封建宗法制的政治管理体制。到南朝梁武帝时，南北朝对峙的民族色彩已经淡化，变成了单纯政权的对立。文人

学者有了往来，双方互相收容政治避难者。在南北交流中，民族偏见已不占主要地位。这时佛教僧团在南北双方的传教活动，也为促进南北融合起了积极作用。

第三次大融合是西夏、辽、金及早期蒙古，第四次大融合在元朝，第五次大融合在清朝，这都是后来的事，这里暂不说它。

第二，南北广大地区的开发

三国时期，南方经济发达地区只限于太湖流域、南京附近、钱塘江三角洲及荆州以下沿江一带。其它广大地区还是榛莽荒芜，草莱未辟。南方少数民族与汉族隔阂尚多。经历了南北朝近三百年的长期交流，不断加深了各民族间的兄弟情谊。无论南方或北方，在经济开发、生产力提高方面都有进一步开展。尤其是北方各民族由逐水草而居的游牧生活，发展为定居的农业为主，加快了由奴隶制到封建制的转变过程。先进的生产关系，辅以先进的科学技术，又加上少数民族清新活泼的生命力带来的朝气，北朝统治区生产很快赶上了南朝，超过了南朝，以至于为北朝征服南朝奠定了基础。

第三，文化学术的广泛交流

南北朝的长期分裂，一个国家的政治力量只限于辖区以内，有些象春秋战国列国纷争的情况，这就给文人、学者以逃避严密控制的机会，这一国不能立足，可以转到另一国。这为南北双方的人材往来，提供了学术交流的机会。这在佛教学风上也有明显的表现。有时，一个学派在北方

受排斥，到了南方则找到了立足之地；有的南方学者的著作传到北方，受到北方的重视。象东晋时期南方的慧远曾影响到北方，北方的罗什大乘中观学派也影响到南方。到南北朝后期，南北交流愈益密切，北方慧思、慧文为天台开基，菩提达摩经南方而传教于嵩洛，南方摄论之学弘传于北方。

这一时期，国际交通也很频繁，除西北陆地丝绸之路为沟通东西方文化起了促进作用外，海上丝绸之路的作用也日益重要。南方的广州，成为国际口岸，僧侣与商旅结伴往来，广州曾一度成为佛经传译的基地。

第四，反映时代思潮的佛教经学体系初步形成

南北朝约三百年间，反映时代思潮的意识形态与汉代迥异。汉代白虎观会议以后，神学经学成为官方正统。魏晋时，汉朝的神学经学失势，代之而起的是玄学。细分起来，也有发展变化。魏初刑名较盛，而至正始（240—249年）老学较盛。西晋元康(291—299年)，庄学较盛。东晋又重佛学。

南北朝时期，道教也建立了自己的阵地。南方的道教以陆修静、陶弘景为代表，北方道教以寇谦之为代表，形成完备的系统理论，有宗教实践，有宗教仪式的宗教。

这时，儒家的纲常名教仍然是维护中国封建制度的正统思想，无论是佛教还是道教，都在自己的范围内从理论上论证，从实践上奉行之，强调忠君孝亲，以维护封建门阀士族的统治秩序。

儒、释、道三教互相争夺，互相吸收又互相配合的形势逐渐确立，这是南北朝近三百年来思想发展的总形势。有人从表面上看，认为魏晋南北朝时期的玄学、佛教势力大，儒家思想已退出历史舞台，这个看法不符合历史实际。只要中国处在封建制度下，儒家思想是不会退出历史舞台的。当时佛教、道教极力宣称他们的任务是配合儒家，宣扬王化治道的。

南北朝时期中国佛教文化的发展，是在当时社会思潮，历史发展的总形势下进行的。

由于中西交通的发达，译经事业也有了更大的进展。无论从参与译经的人数，译出经籍的数量、质量，译经涉及西方佛教流派，包括佛教斥为“外道”的著作，其规模之大，均属空前。佛教发展迅速，信奉者日渐众多。还有一些群众，利用佛教享有免除政府徭役及兵役的特权而躲进寺院。虔诚教徒固然不少，充数的和尚尼姑也许更多。在北朝曾发生政府取缔佛教，勒令解散僧众团体的事件，南方也实行过沙汰僧尼的措施，但做法比北方温和。佛教戒律已基本传译完备，有些学僧着重研究戒律，并开始出现论释戒律的著作。这是因为犯戒的人多了，南北方都提出了整顿僧众行为法规的要求。在译经中，也有不少关于佛及菩萨的传记著作。介绍解释佛经的著作，即所谓“论”的数量，也与日俱增。有计划按系统地大量译经的事业是从东晋时代开始的，到南北朝又有发展，当时著名的佛经翻译家有佛陀跋陀罗，菩提流支、真谛等人。

这一时期出现的佛教的著作中有所谓“伪经”。这是中土人士假托佛的名义，以佛经的形式撰述的。从作为西土所谓佛说经典来看，它当然是“伪”的。其实流传到今天的许多“经”，虽谓“佛说”，也毕竟只称“如是我闻”，不过它是出自天竺或西域佛徒之手，便受到重视。出自中土信徒之手，也不宜曾被斥为“伪经”就一概忽视之。抛开宗教偏见，从研究时代思潮的角度来考察这些“伪经”，它们在不同程度上也反映了其出现的特定时期和地区的时代思潮及意识形态，从这个角度来说，它不但一点也不伪，而且很有价值。

南北朝时期，南朝重义理，人们喜欢理论探讨。北方重宗教实践，对理论研究不象南朝人士那样有兴趣。这在佛教宣传方面，也有所表现。北朝石窟造像，规模宏伟，数量众多，这也是北方重实践(造像积功德，是宗教实践之一)的证明。

南北朝时，由于佛教盛行，出现了佛教史传学、佛教典籍的目录学，影响所及，不止于佛教界，也促进了儒家及道家相关的类似的著作涌现。

佛教的传播与中国传统文化密切配合，形成了中国佛教的特殊精神面貌，即中国化的佛教。这种中国化的佛教，随着中国文化与友好邻国的交往，传到了朝鲜、日本、越南等地区，这种佛教文化交流，起着联系中外民族文化纽带的作用。

宗教是社会意识形态之一，它与文学、艺术（包括音

乐、建筑、雕塑)、哲学有着多方面的联系。研究宗教，要有众多学科的配合，才能互相启发，取长补短，收到实效。

东晋以后，佛教传播较以前更加广泛。南北朝时期的汉译佛经，基本上完成了介绍的使命。中国人士的著作，比重日渐增多，先后出现了许多“师说”，为后来隋唐佛教宗派的建立，作了资料和理论的准备。

这一时期，佛教传播的中心题目是佛性问题。佛教徒讲的“佛性”论，实际上是人性论的屈光折射。对这个问题的深入探讨，是中华民族认识史的一次深化。南北朝的摄论、地论等学派及《大乘起信论》等编译、撰述的涌现，看起来，众说纷纭，而其问题的实质，都是环绕“心性论”开展的。它涉及人有无成佛的可能？人性是善是恶？如果是善，恶从何来？通过什么途径使人弃恶向善？成佛是否有捷径？有无佛国净土？如有，如何达到？这些众多的佛教神学问题被提出来了，却没有一个令人满意的答案。因为有些问题是佛教自己制造出来的假问题，佛教自然无法做出正确的回答，也有些问题受历史的局限，是当时任何人也不能回答的。总之，他们提出了一大堆问题，可以促进后来者进一步去思考，去寻求答案。

南北朝时期的佛教，由于学派多，著作丰富，思想活跃，在中国思想发展史上形成了“佛教经学”，并以出世的姿态积极为封建王权服务，成为中国古代上层建筑的重要部分。这不能不引起注意。我们不是用佛教说明历史，而

是用历史说明佛教，研究南北朝佛教史也是如此，这是我们一贯遵循的原则。

2291/03

目　录

序……1
第一章　南北朝时期的社会与佛教……1
第一节　南朝社会与佛教……2
南朝的思想文化与佛教……3
朝廷、士族与佛教……4
佛教的盛行和排佛之议……9
僧尼的参政和“谋反”……13
第二节　梁武帝与佛教……14
关于梁武帝舍道归佛……15
梁武帝对佛教的提倡和支持……18
梁武帝的佛教著作和佛学思想……22
（一）　三教一致和三教并用思想……25
（二）　禁止出家人饮酒食肉，严格僧团戒律……28
（三）　以灵魂为佛性的“神明成佛”论……30
第三节　北朝社会与佛教……38
北朝的思想文化与佛教……40
佛教兴盛的概况……44
北朝的排佛之论……49
北朝由僧徒发起的农民起义……52
第四节　北朝的废佛与兴佛……55

北魏太武帝灭佛 ……56
北魏文成帝的兴佛 ……62
北周武帝的灭佛 ……63
北周宣、静帝的兴佛 ……74
第五节　南北朝时期僧官制度的形成和寺院经济……75
南北朝时期的僧官制度 ……75
寺院经济 ……84
第六节　南北朝时期儒释道三教的争论和著作 ……93
南朝宗炳《明佛论》 ……94
南朝宋释慧琳《均善论》 ……98
南朝齐张融《门律》 …… 100
南朝齐顾欢《夷夏论》 …… 101
关于《三破论》 …… 105
北周甄鸾《笑道论》 …… 108
北周道安《二教论》 …… 112
第七节　南北朝时期的中外佛教文化交流 …… 116
通过陆路的内外佛教往来 …… 116
通过海路的佛教交流 …… 124
第二章　南北朝的佛经翻译、译经及重要佛籍介绍…… 128
第一节　南北朝佛典翻译 …… 128
凉州译经和昙无谶译经集团 …… 136
南朝译经之一——佛驮跋陀罗、求那跋陀罗译经集团 …… 139
北朝译经和菩提流支译经集团 …… 145
南朝译经之二——真谛译经集团 …… 150
第二节　昙无谶的生平和译籍 …… 153
《方等大集经》及其鬼神系统 …… 155
《金光明经》的卫世护法和忏悔思想 …… 159

《大方等无想经》中的女王 …… 162
《菩萨戒本》和菩萨戒 …… 164
第三节 《大般涅槃经》的基本思想 …… 167
涅槃四德——常、乐、我、净 …… 168
一切众生皆有佛性 …… 174
智慧佛性 …… 180
因果佛性 …… 182
成佛和一阐提 …… 185
“一子想”和“业报”新解 …… 189
“不定”与“有余义” …… 192
第四节 《大方广华严经》思想剖析 …… 195
结构和表现上的一般特点 …… 197
杂多的出世间体系——信与理、无与有、法身本体与佛智本体 …… 203
“三界唯心”和修心见佛 …… 209
一切关系的概括：一与多和相即相入 …… 212
深入法界——游方参学和世俗化 …… 217
第五节 真谛及其译籍 …… 223
真谛传略 …… 223
真谛的译述 …… 227
(一) 《十八空论》的唯识空观 …… 229
(二) 《大乘唯识论》论“唯识无尘” …… 234
(三) 《无相思尘论》及其它论“唯识无尘” …… 238
(四) 《佛性论》的“佛性”说 …… 243
(五) “量”论和《如实论反质难品》 …… 248
第六节 《摄大乘论》思想剖析 …… 255
阿黎耶识缘生论 …… 256
(一) 阿黎耶识的提出 …… 257
(二) 阿黎耶识的本体论性质 …… 261

（三） 阿黎耶识的地位及余识的作用 …… 266
唯识智与“转依” …… 270
（一） 从“四智”到“四如实智” …… 270
（二） 三种“无分别智” …… 275
（三） “转依”与涅槃 …… 278
（四） “唯识智”的神秘化：如来三身 …… 283
“三自性”与《三无性论》 …… 288
第七节 《楞伽经》思想剖析 …… 294
从“自心见”建立“三界唯心” …… 298
“阿黎耶识”缘起和“如来藏”缘起 …… 301
言语与自性，涅槃和内证 …… 306
禅法和顿渐，五种乘性和一阐提 …… 310
第八节 《大乘起信论》思想剖析 …… 313
从“一心二门”到“色心不二”的心学体系 …… 315
无念无相和止观俱行 …… 322
《起信论》和《占察经》 …… 326
第三章 南北朝时期的佛教学派 …… 330
第一节 竺道生及其佛性、顿悟学说 …… 330
竺道生的生平和著作 …… 331
竺道生的佛性、顿悟学说 …… 339
（一） 佛性论 …… 340
（二） 顿悟论 …… 351
（三） 关于法身无色、佛无净土和善不受报 …… 361
（四） 谢灵运对道生顿悟论的发挥——《辨宗论》 …… 364
竺道生在中国佛教史上的地位 …… 367
第二节 涅槃佛性学说的流行及其社会意义 …… 369
涅槃佛性学说流传情况 …… 369

涅槃学者所争论的主要内容 …… 376
(一) 何为正因佛性 …… 377
(二) 佛性"本有"还是"当有" …… 389
佛性学说流行的社会意义 …… 392
第三节 《成实论》和成实论师 …… 393
《成实论》的结构和基本思想 …… 394
(一) 特点和结构 …… 394
(二) 悲观厌世和禁欲主义 …… 396
(三) 业力决定论 …… 398
(四) 泥洹与三心、灭三心 …… 399
(五) 二谛论 …… 406
《成实论》的流布 …… 408
(一) 北方成实论师 …… 410
(二) 南方成实论师 …… 413
第四节 三论学与二谛义 …… 422
三论学的演化 …… 423
二谛论和中道观 …… 430
第五节 《十地经论》和地论师 …… 443
《十地经论》的思想特色 …… 443
《十地经论》的流传和分布 …… 447
南北分歧和地论学主流 …… 457
第六节 《阿毗昙》和毗昙师 …… 471
《毗昙》的哲学体系 …… 473
《毗昙》思想及其传播 …… 481
第七节 南北朝禅法的流行和发展 …… 490
禅法流行的基本原因 …… 490
《达摩多罗》禅 …… 496
《楞伽》禅 …… 502

跋陀与僧稠 …… 511
第四章　南北朝时期的佛教著述 …… 518
第一节　主要佛教著述 …… 518
《出三藏记集》 …… 519
《名僧传》和《名僧传抄》 …… 522
《比丘尼传》 …… 526
《高僧传》 …… 527
《魏书·释老志》 …… 532
《洛阳伽蓝记》 …… 536
《弘明集》 …… 542
第二节　佛教民族化的产物——“疑经” …… 546
所谓“疑经” …… 546
《须弥四域经》和《清净法行经》——宣传佛教优于儒、道二教 …… 551
在家信徒的经典《提谓波利经》 …… 554
（一）五戒与五常、五行、五星、五方 …… 556
（二）宣传守戒持斋的在家奉佛修行方法 …… 560
第五章　佛教信仰在民间的流行 …… 566
第一节　观世音信仰的传入和流行情况 …… 566
关于观世音经典的翻译 …… 567
所谓观世音菩萨 …… 568
观世音信仰的传播 …… 578
第二节　弥勒信仰的传入及其在民间的流行 …… 589
弥勒经典的翻译及其内容 …… 592
弥勒信仰的流行 …… 599
第三节　昙鸾和弥陀净土信仰的发展 …… 606
昙鸾及其著作 …… 606
昙鸾的弥陀净土思想 …… 609

(一) 难行道和易行道、自力和他力——中国净土教的早期判教学说 …… 609
(二) 强调"十念"和口称念佛，简化修行方法 …… 611
(三) 往生净土和成佛 …… 615
第六章 南北朝时期的佛教艺术 …… 620
第一节 晋、十六国时期的佛教艺术 …… 620
金铜佛造像 …… 620
鄯善佛教遗迹 …… 627
和阗佛教遗迹 …… 629
吐鲁番佛教遗迹 …… 631
龟兹佛教遗迹 …… 633
河西地区佛教遗迹 …… 642
第二节 南北朝时期新疆地区的佛教艺术 …… 655
克孜尔石窟 …… 656
库木吐拉石窟 …… 659
森木塞姆石窟 …… 661
克孜尔尕哈石窟 …… 663
七格星石窟 …… 664
胜金口寺院遗址和石窟 …… 665
雅尔湖石窟 …… 666
第三节 南北朝时期中原北方地区的佛教艺术 …… 666
河西区 …… 666
陇东区 …… 671
陕西区 …… 677
晋豫及其以东区 …… 67[illegible]
第四节 南北朝时期南方地区的佛教艺术 …… 734
金铜佛造像 …… 735
石雕造像 …… 735

石窟寺 …… 741
附录一：南北朝译经目录 …… 749
附录二：历代佛教经录所载南北朝译经卷数 …… 792
附录三：中国佛教史大事年表（南北朝） …… 793
索引 …… 810

第 一 章

南北朝时期的社会与佛教

公元420年刘裕废东晋恭帝，自为皇帝，建国号为宋，前后共60年。公元479年萧道成废宋建齐，前后共23年。公元502年萧衍代齐建梁，前后共56年。公元557年陈霸先代梁建陈，前后共33年。宋、齐、梁、陈四朝共172年，史称南朝。在此稍后，北魏太武帝太延五年（439年）灭北凉，统一了北方，到孝武帝永熙三年（534年），分裂为东魏、西魏。后来北齐代东魏，北周代西魏；北周又灭北齐。此统称北朝。北周大定元年（581年）隋灭北周，此后隋又灭南朝陈和后梁，结束了南北朝分裂的局面。

南北朝时期，佛教得到广泛的传播，寺院、僧尼的数字激增。在佛经翻译方面，印度大乘有宗的著作被大量译出；佛教理论的研究和著作也出现新的高涨。儒、释、道三教之间既有斗争，又互相吸收，佛教理论在这个过程中

得到进一步发展，涌现了以传播、讲授一部或几部佛书为中心内容的佛教学派。由于南朝北朝的社会环境和思想文化存在若干差异，南方北方的佛教派别也各有自己的特色。从整体上看，南方重视义理，偏重理论的发挥，北方则较重禅律，偏重宗教实践。由于统治阶级的扶植，形成比较完备的僧官制度和以经营土地为主的寺院经济。佛教经历了魏晋南北朝几百年的传播，已经在中国扎下根来，无论在思想上或经济上都为后来隋唐时期进一步的发展，建立佛教宗派创造了条件。

第一节　南朝社会与佛教

南朝社会很不稳定，战乱相继，或是改朝换代的夺权斗争，或是皇族宗室和将帅发动的内乱，也有各地零星爆发的农民起义。在南朝当政的是门阀士族，王、谢、袁、萧以及朱、张、顾、陆诸姓，是南朝地位最高的士族。他们通过垄断高官重位（从做秘书郎或著作佐郎直至公卿）、士族内部联婚和编撰族谱等，来巩固士族地主的统治地位。但实际上，士族已日趋没落，寒族地主的权势不断发展。他们通过担任武职，或受皇帝的特派出任宗室诸王镇将的“典签”（或称“签师”，代诸王批阅公事），或担任“中书通事舍人”的要职而取得实权。到南朝后期，寒族地主势力已控制大部分州郡，无论是士族还是寒族，他们在压迫剥削农民方面并无二致。因此南朝农民的反抗斗争也没

有停止。

南朝的思想文化与佛教

同历代封建王朝一样，南朝仍以儒学为正统，借儒家的纲常名教思想维护士族地主等级森严的统治秩序。宋武帝永初三年（422年），诏命“选备儒官，弘振国学”（《宋书》卷三《武帝下》）；宋文帝元嘉十九年（442年）诏命蠲除孔墓旁边五户的课役，命其洒扫。宋、齐二代，儒学与文、史、玄三学并立为“四学”。至梁武帝时，“尊重儒术”（《梁书》卷四十八《何佟之传》），置五经博士，于京都和州郡设馆立学，教授诸生，并从中选拔官吏。陈初儒学稍衰，陈文帝后又有兴复。

南朝承魏晋以后仍盛行玄学。如宋文帝赐给羊玄保二子之名为咸、粲，以比魏晋玄学家阮咸、荀粲，说：“欲令卿二子有林下正始余风”。（《宋书》卷五十四《羊玄保传》）。天竺译经僧佛驮跋陀罗住道（或“闍”）场寺，僧弼与沙门宝林书曰：“道场禅师甚有大心，便是天竺王、何（按指王弼、何晏），风流人也。”（《高僧传》卷二《佛驮跋陀罗传》）可见当时社会风尚。

玄学和佛教作为儒学的补充，都受到统治阶级的欢迎和支持。宋文帝在京城设立四学：雷次宗以儒学教授诸生，何尚之立玄学，何承天立史学，谢元立文学（《宋书》卷九十三《雷次宗传》）。其中，雷次宗曾师事庐山慧远，何尚之笃信佛法。梁武帝“少而笃学，洞达儒玄”，当皇帝

后，既尊崇儒学，又兴隆佛教。南朝信仰佛教的士大夫，往往都善老庄玄学，如齐时周颙，“兼善《老》、《易》，与张融相遇，辄以玄言相滞，弥日不解。”（《南齐书》卷四十一《周颙传》）张融临死，遗言“左手执《孝经》、《老子》，右手执《小品》、《法华经》”（《南齐书》卷四十一《张融传》）。

道教经陆修静（406～477年）、陶弘景（456～536年）的发展也相当流行。陶弘景著《真诰》，把佛教的轮回转生、戒条等内容引入道教。梁武帝对他十分崇敬，“国家每有吉凶征讨大事，无不前以谘询。月中常有数信，时人谓为山中宰相。”（《南史》卷七十六《陶弘景传》）

儒、释、道三教之间既有矛盾斗争，又相互交融，相互补充，在南北朝时期的南方和北方，有更多的人提倡儒佛一致和三教合一的思想。

南朝盛行的佛教学派主要有涅槃学派，成实学派、般若三论学派以及摄论学派等。

朝廷、士族与佛教

南朝皇帝大都奉佛。宋武帝刘裕礼敬鸠摩罗什弟子慧严、僧导。僧导在刘裕之子刘义真从长安败归时，率弟子数百人护送；后于寿春弘传《成实论》。刘裕“令子侄内外师焉”（《高僧传》卷七《僧导传》）。宋文帝即位，尤重佛法，对竺道生的“顿悟成佛”理论十分赞赏，召请道生弟子道猷入宫“申述顿悟”，称赞说：“生公孤情绝照，猷公直辔独上。”（《高僧传》卷七《道猷传》）还请慧观弟子法瑗入京

"述生公顿悟义"，"使顿悟之旨重申宋代"，勅为南平穆王刘铄的五戒师（《高僧传》卷八《法瑗传》）。文帝崇佛是有其政治目的的。据载，元嘉十二年（435年）丹阳尹萧摹之上奏建议限制修造寺塔和铸造佛像，文帝与侍中何尚之、郎中羊玄保等议论此事，其中谈到：

> 三世因果，未辨致怀，而复不敢立异者，正以前达及卿辈时秀，率皆敬信故也。……若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事！

何尚之在回答中列举晋代以来官僚士族信佛者的名字，认为佛法有助于治理社会，说：

> 百家之乡，十人持五戒，则十人淳谨矣；千室之邑，百人修十善，则百人和厚矣。传此风训，以遍宇内，编户千万，则仁人百万矣。……夫能行一善，则去一恶，一恶既去，则息一刑；一刑息于家，则万刑息于国，……即陛下所谓坐致太平者也。（《弘明集》卷十一《答宋文帝赞扬佛教事》）①

从这里可以看到宋文帝等提倡、支持佛教，主要目的是为了维护封建统治秩序，"坐致太平"。

南朝诸帝中著名的崇佛者还有梁武帝、简文帝。

南朝皇室中信佛者很多，著名的诸王中有刘宋的彭城王刘义康、萧齐的文惠太子萧长懋和竟陵王萧子良、萧梁时昭明太子萧统等；后妃中也多有信佛者。

齐竟陵王萧子良（460～494年）是齐武帝第二子，任

---

① 亦见《高僧传》卷7《慧严传》。

司徒时，移居鸡笼山邸（“西邸”），文学之士沈约、谢朓、王融、萧琛、范云、任昉、陆倕以及萧衍（后为梁武帝）皆游其门，号曰“八友”（《梁书》卷一《武帝纪上》）。集学者抄《五经》、百家，依《皇览》体例纂《四部要略》千卷，并召集名僧讲经说法，造经呗新声。与文惠太子友善，常在邸园举办斋戒，大集朝臣众僧，曾设“六疾馆”救济贫民。（《南齐书》卷四十《萧子良传》及卷二十一《文惠太子传》）齐梁二代名僧玄畅、僧柔、慧次、慧基、法安、法度、宝志、法献、僧祐、智称、道禅、法护、法宠、僧旻、智藏等都曾与他交往。所著佛教著作集为十六帙，称为《齐太宰竟陵文宣王法集》，一百一十六卷（目载《出三藏记集》卷十二）。其中《净住子净行法门》二十卷，唐道宣略为一卷（载《广弘明集》〔四部丛刊本〕卷二十七），全书分三十一门（章），劝人信佛行善，多引儒家经典①。

南朝帝王的佛教活动大致有这样几种：奉行八关斋戒，建寺塔，造佛像，举行法会，施舍以至舍身为寺院服役，请僧讲经说法或自己讲经等。

皇室王子自幼便濡染佛法，接受佛教因果报应和生死轮回等说教。齐郁林王萧昭业为齐武帝之孙，幼时对豫章王妃庾氏说：“阿婆，佛法言，有福德生帝王家。今日见作天王，便是大罪，左右主帅，动见拘执，不如作市边屠酤富儿百倍矣。”（《南齐书》卷四《郁林王》）宋顺帝被迫让位

① 本节有的部分仅作概要介绍。参看汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》下册第十三章《佛教之南统》。

于萧道成（齐高帝）时（十一岁），哭着说："愿后身世世勿复生天王家！"（《通鉴》卷一百三十五齐建元元年）都说明佛教三世因果报应之说已普及朝野。

南朝士族中，吴郡张氏、庐江何氏、吴郡陆氏、汝南周氏、琅琊王氏、陈郡谢氏，自东晋以来信奉佛教者很多。现仅择取其中几个人作摘要介绍。

张畅，曾任南谯王刘义宣的司空长史、南郡太守，与僧慧交游；僧慧善老庄，能讲《涅槃》、《法华》诸经，与南阳宗炳、刘虬等友善（《高僧传》卷八《僧慧传》）。张畅著有《若耶山释法敬诔》、《续光世音应验记》①。其子张融，官至司徒右长史，著《门律》，认为"道也与佛，逗极无二，寂然不动，致本则同"（载《弘明集》卷六）。

何点，宋侍中何尚之之孙，齐初累征中书侍郎、太子中庶子，并不就。世代信佛，常居法轮寺，萧子良曾往拜访。与汝南周颙、齐郡明僧绍、濮阳吴苞、吴郡张融皆礼敬僧远。（《高僧传》卷八《僧远传》）宋大明（457～464年）年间集僧讲经，请《三论》、《法华》学僧僧印为法师，听者七百余人（《高僧传》卷八《僧印传》）。弟何胤，官至齐中书令，与周颙、开善寺智藏有交游，注《百论》、《十二门论》各一卷。死时遗书："田畴馆宇悉奉众僧"。（《南史》卷三十何点、何胤、何敬容传）

陆澄，宋代任中书侍郎，齐时官至光禄大夫。宋明帝

① 此书久佚，日本发现镰仓时代手抄本。见日本牧田谛亮《六朝古逸观世音应验记的研究》(1970年、平乐寺书店)。

敕其撰《法论》。他收集汉末至宋的佛教著作，编成十六帙，一百零三卷（目载《出三藏记集》卷十二）。陆杲，梁时位御史中丞，素信佛法，从定林上寺释法通受戒，“持戒甚精”，著《沙门传》三十卷①、《系观世音应验记》一卷②。

周顒，齐代任文惠太子中军录事参军，“汎涉百家，长于佛理”。宋明帝“颇好玄理”，曾召入殿内侍奉、谈论。明帝晚年好鬼神，多忌讳，杀罚无常。周顒听僧瑾建议，以佛教“三世苦报”、“因缘罪福”的教义进行规劝，重《般若》、《三论》，轻《成实》，著《三宗论》论空假义。（《南齐书》卷四十一《周顒传》、《高僧传》卷七《僧瑾传》）

王俭，齐初为尚书右仆射，封南昌县公，死后追赠太尉。礼敬湘宫寺法瑗（涅槃学者），曾延请僧宗讲《涅槃经》，僧旻当场质询，受到王俭赞赏。遇到智藏辩伏著名《成实》学者僧柔、慧次，“常叹相知之晚”（《续高僧传》卷五《智藏传》）。著《七志》，后面附有佛经、道经。③

谢灵运，刘宋时官至临川内史，曾与慧远交游，与慧琳、法流十分友善，与慧严、慧观改编北本《大般涅槃经》（《高僧传》卷七《慧严传》），著有《辨宗论》述道生顿悟之义，另著有《佛影铭》等。

王公贵族多奉佛，大量擅长儒、玄之学的文人学士与

---

① 以上见《南史》卷48陆澄、陆杲传；《高僧传》卷八《法通传》。

② 见日本牧田谛亮《六朝古逸观世音应验记的研究》。

③ 以上参见《南齐书》卷23《王俭传》、《高僧传》卷八《法瑗传》、《续高僧传》卷15《僧旻传》及阮孝绪《七录序》（《广弘明集》卷3）。

僧人密切交往和共同研习佛法，促进了佛学的中国化过程。

佛教的盛行和排佛之议

关于南朝佛教盛行情况，唐法琳《辩正论》卷三、唐道世《法苑珠林》（四部丛刊本）卷一百二十记载的数字可供参考：

宋有寺1,913所，僧尼36,000人；

齐有寺2,015所，僧尼32,500人；

梁有寺2,846所，僧尼82,700人；①

陈有寺1,232所，僧尼32,000人。

在国都建康地区，梁末有寺七百余所，因侯景之乱焚毁很多，陈时城中有大寺三百余所。《开元释教录》卷五至卷七载的译经数字是：

宋：465部717卷；

齐：12部33卷；

梁：46部201卷

陈：40部133卷。

以上共计563部1,084卷。

南朝佛教信徒也增多。《高僧传》中常见到某些高僧的僧俗弟子有千人、万人之多，例如齐时法通有“白黑弟子七千余人”(卷八《法通传》)；梁代僧祐每讲律学，“听众常

① 又载：后梁(554～587年)治在江陵，有寺108所，僧尼3200人。

七八百人”，“凡白黑门徒一万一千余人”（卷十一《僧祐传》）。当时朝廷常举行法会，参加的僧俗常达成千上万人，如梁普通六年（525年）武帝于同泰寺设“千僧会”，中大通五年（553年）①，梁武帝到同泰寺讲《摩诃般若经》，与会的高僧千人，僧俗三十一万九千六百四十二人②。寺院广占田地，僧尼享受免除徭役，不输租调的特权，“寸绢不输官库，升米不进公仓”（《广弘明集》卷二十四陈徐陵《谏仁山深法师罢道书》），上层僧尼过着豪华奢侈的生活。

佛教到南朝已在中国传播四百年之久，虽已广泛地深入社会，但僧尼寺院的激增，佛教势力的扩张，不能不与传统的文化道德观念、以朝廷为代表的中央集权以及世俗地主阶级的经济、政治利益发生矛盾。应当说，在南朝出现的要求限制佛教发展、沙门致敬帝王以及排斥佛教的言论，都是这种矛盾的反映。

（一）限制建寺造像和沙汰僧尼。宋文帝元嘉十二年（435年）丹阳尹萧摹之上言：

> “佛化被于中国，已历四代，形像塔寺，所在千数。自顷以来，情敬浮末，不以精诚为至，更以奢竞为重，材竹铜彩，糜损无极，无关神祇，有累人事，不为之防，流遁未息。请自今欲铸铜像及造塔寺者，皆当列言，须报乃得为之。”诏从之。

---

① 原为“七年”，误。

② 见《广弘明集》卷19萧子显《御讲摩诃般若经序》。另《续高僧传》卷5《法云传》，《佛祖统记》卷51“君上奉法”章，可参考。

(《通鉴》卷一百二十二)①

又沙汰(整肃、淘汰)沙门，令还俗数百人。(《宋书》卷九十七《夷蛮传》)

宋孝武帝大明二年(458年)，因有僧人昙标与羌人高阇"谋反"，下诏沙汰僧尼，制定条令，"自非戒行精苦，并使还俗"。此后虽然不断有人提出沙汰僧尼，但很难付诸实行。②

(二)沙门致敬王者，继东晋庾冰、桓玄之后，宋孝武帝大明六年(462年)，使有司奏议令沙门敬拜帝王。说儒、法、名、墨，各家均"崇亲严上"，唯佛教来自外域，"凌越典度，偃居尊戚"，佛教既然要人"谦俭"，岂可"屈膝四辈(僧、尼及男女居士)而简礼二亲，稽颡耆腊(年长比丘)而直体万乘"；如果容忍"畿辇之内，含弗臣之氓，陛席之间，延抗礼之客"，则有损于王化名教，因此建议应按本俗"沙门接见，皆当尽虔礼敬之容。"诏从之③。为强制推行此议，不惜动用酷刑④。但到前废帝(465年即位)初，此制废止不行。

---

① 《宋书·夷蛮传》、《弘明集》卷11《答宋文帝赞扬佛教事》所载略繁。另见《高僧传》卷7《慧严传》

② 见《高僧传》卷8《道盛传》："丹阳尹沈文季，素奉黄老，排摈能仁，迺建义符僧局，责僧属籍，欲沙简僧尼。由盛纲领有功，事得宁寝。"《南齐书》卷3《武帝纪》其遗诏曰："……自今公私皆不得出家为道，及起立塔寺，以宅为精舍，并严断之。唯年六十，必有道心，听朝贤选序。"也没付诸实行。

③ 《宋书》卷97《夷蛮传》，并见《高僧传》卷8《僧远传》。

④ 《广弘明集》卷6《叙列代王臣滞惑解》："……令僧致敬，既行刳斮之虐，鞭颜皴面而斩之，人不胜其酷也。"

（三）斥责佛教祸国殃民，紊乱纲纪。

宋孝武帝时，周朗奏言佛教奢侈腐败，沙门“假精医术，托杂卜数，延姝满室，置酒浃堂，寄夫托妻者不无，杀子乞儿者继有，而犹倚灵假像，背亲傲君，欺费疾老，震损宫邑”，建议严格“佛律”、“国令”，进行整肃。（《宋书》卷八十二《周朗传》）

梁武帝奉佛礼僧，朝政纵弛，郭祖深抬棺进宫上奏，说：“都下佛寺五百余所，穷极宏丽。僧尼十余万，资产丰沃。所在郡县，不可胜言。道人又有白徒，尼则皆畜养女，皆不贯人（民）籍，天下户口几亡其半。而僧尼多非法，养女皆服罗纨，其蠹俗伤法，抑由于此。”提议四十岁以下的僧尼皆使还俗务农，废除白徒养女。（《南史》卷七十《郭祖深传》）

荀济，原与梁武帝为布衣之交，也上书排佛。他指出：（1）佛教不忠君孝亲，紊乱纲常名教，“释种不行忠孝仁义”，“傲君陵亲，违礼损化”，背离三纲六纪。“今释氏君不君，乃至子不子，纲纪紊乱矣。”（2）僧尼不事生产，耗费财物，是一批“中华避役奸诈之侣”，“规免租役”，“数十万众……不耕者众，天下有饥乏之忧。”（3）僧尼贪淫，祸国殃民，“佛教贪淫，奢侈妖妄”，兴建宏丽寺院，以因果报应、天堂地狱之说蛊惑人心，夺君主之“德赏”、“刑罚”，而“多建寺像，广度僧尼”，“法席聚会，邪谋变通”……宋齐“重佛敬僧”而亡，梁今崇佛也有亡国的危险。梁武帝看到此奏大怒，要把荀济处以死刑，荀济逃到北魏，后为高

澄所害①。

在南朝“孔释兼弘”，主张三教一致的思想占主导地位，因而这些排佛论的影响不大。

僧尼的参政和“谋反”

随着佛教在上层社会影响的扩大，南朝僧尼参政的现象比东晋有所发展。现举几例：

慧琳，秦郡秦县(在今江苏六合北)人，俗姓刘，出家住冶城寺，曾师事道渊，善诸经及老庄。宋初和谢灵运、颜延之同与庐陵王刘义真密切交往，刘义真曾说：“得志之日，以灵运、延之为宰相，慧琳为西豫州都督。”(《宋书》卷六十一《庐陵孝献王义真》)传慧琳著《白黑论》(又名《均善论》，内容后详)，虽认为儒、佛二教“殊途而同归”，但其所论被当时的佛教徒认为是“贬黜释氏”(《宋书》卷九十七《夷蛮传》)，要把他驱出僧团。宋文帝见到此论，十分欣赏，让他参与朝廷机要。于是，“宾客辐凑，门车常有数十两(辆)，四方赠赂相系，势倾一时。”他曾注《孝经》及《庄子·逍遥篇》等②。

宋文帝时，太子詹事范晔、鲁国孔熙先等策划拥立彭城王刘义康，参与其事者有僧人法略、法静尼（详见《宋书》卷六十九《范晔传》)。

---

① 见《广弘明集》卷7、《北史》卷83荀济传。

② 见《宋书》卷97《夷蛮传》，并参考《高僧传》卷7《道渊传》，《宋书》卷73《颜延之》传。

有的僧人因受到统治者的赏识，受命还俗担任官吏，如释惠休，宋孝武帝命其还俗任扬州从事史；僧人杨法持，曾任僧正，宋末参与萧道成废宋立齐的密谋，建元初年（479年）还俗为宁朔将军，封州陵县男，邑三百户①。

僧人参加并领导民众暴动，如宋孝武帝大明二年（458年）僧人昙标与羌人高阇“谋反”（《宋书》卷九十七《夷蛮传》）。梁武帝中大通（529～534年）年间，沙门僧强自称帝，土豪蔡伯龙起兵响应，众至三万，攻陷北徐州，后被陈庆之镇压下去（《梁书》卷三十二《陈庆之传》）。也有的农民起义并不是以僧人为首，但也带有佛教色彩，如齐永元二年（500年）巴西人赵续伯起义，有众二万，出广汉（今四川射洪南），乘佛舆，以五彩裹青石，宣称：“天与我玉印，当王蜀”。农民参加的很多，不久失败（《梁书》卷二十《刘季连传》）。僧尼上层为僧侣地主，生活优裕，地位特殊，中下层僧众出身贫苦，多为逃避徭役才出家。在寺院内也从事艰苦的劳动。他们也是下层民众，容易被吸引到反抗地主、官吏的压迫剥削的斗争当中去。南北朝以后，僧人参与农民起义的就更多了。

第二节　梁武帝与佛教

梁武帝萧衍（公元502～549年在位）与齐皇室本是同

① 以上分别见《宋书》卷71《徐湛之传》，《南齐书》卷56《杨法持传》。

族，自幼博读经书，“洞达儒玄”(《梁书》卷三《武帝下》)，年青时曾任齐卫将军王俭的东阁祭酒。齐竟陵王萧子良在鸡笼山设西邸，招致文人学士抄集经书，编《四部要略》千卷，又请名僧讲经说法。当时萧衍与沈约、谢朓、王融、萧琛、范云、任昉、陆倕等，常游其门下，时号为“八友”。萧衍废齐建梁后，一方面重用士族，同时在思想文化方面提倡儒学和佛教。南朝佛教至梁武帝时达到鼎盛。

关于梁武帝舍道归佛

魏晋以来，王朝兴替频繁，在残酷的权势斗争中，皇帝被废被杀者很多。南朝宋、齐二代即位为帝者共有十六人，其中被废被杀者达十人之多，参与内乱而被诛杀的还有不少王公贵族。此外，还有此起彼伏的农民起义。梁武帝有鉴于此，即位后着手协调统治者内部的关系，并借儒家纲常名教来维护以皇帝为首的封建等级秩序。他认为：“建国君民，立教为首，砥身砺行，由乎经术”(《梁书》卷四十八《儒林传·序》)。在朝廷置五经博士，开馆授徒，于州郡立学，又制定礼乐。同时又崇奉佛教，以此来笼络僧侣地主和世代奉佛的士族，并把人们对现实利益的关心引向佛教宣传的彼岸和来世。

梁武帝原崇奉老子，很可能是道教信徒，如《隋书·经籍志》的道经部载：“武帝弱年好事，先受道法，及即位，犹自上章，朝士受道者众。三吴及边海之际，信之逾甚。”他祖籍南兰陵(治今江苏武进西北)，就在道教流行的地区之

内。梁武帝在齐代已接触佛教，与齐竟陵王萧子良等奉佛朝贵和僧人的交游对他后来提倡佛教也有很大影响。天监三年(504年)四月八日，梁武帝下诏“舍事道法”，皈依佛教。其诏书说：

> “弟子经值（原作“迟”，此据《集古今佛道论衡》卷甲改）迷荒，耽事老子，历叶相承，染此邪法。习因善发，弃迷知返。今舍旧医，归凭正觉。愿使未来世中童男出家，广弘经教，化度含识，同共成佛。宁在正法之中长沦恶道，不乐依老子教，暂得生天。”(《广弘明集》卷四《叙梁武帝舍事道法》)

据载，梁武帝四月十一日又敕门下，说唯有佛教是“正道”，其它都是“邪道”，“老子、周公、孔子等，虽是如来弟子，而化迹既邪，止是世间之善，不能革凡成圣”，表示自己“舍邪、外，以事正、内”，还要求公卿百官、侯王宗族“宜反伪就真，舍邪入正”(《广弘明集》卷四)①。

对这段文字，有的学者据梁武帝于第二年立孔子庙和置五经博士等尊儒事实，认为是后人伪造。我们认为，他在宗教上宣布佛教为“正道”与他在政治生活中实行三教并用的方针并不矛盾。从有关史书的记载来分析，这个资料还是可信的。这里先举出以下三点事实：

(一)梁武帝按儒家传统，诏命臣下制礼作乐，以“移风易俗，明贵辨贱”，同时又制佛乐，称之为“正乐”。《隋书》卷十三《音乐志上》载：

---

① 以上亦见唐道宣《集古今佛道论衡》卷甲。

"帝既笃敬佛法，又制《善哉》、《大乐》、《大欢》、《天道》、《仙道》、《神王》、《龙王》、《灭过恶》、《除爱水》、《断苦轮》等十篇，名为正乐，皆述佛法。又有法乐童子伎、童子倚歌梵呗，设无遮大会则为之。"

称佛乐为"正乐"，自然是把佛教视为"正道"。

(二)梁武帝称佛教为"正道"，儒、道二教为邪道，并不意味着排斥、压制儒、道，而明确指出儒、道"止是世间之善"，而认为佛教超越于世间，"能使众生出三界之苦门，入无为之胜路"，因此宣称它比儒、道优越。然而实际上他认为儒、释、道三教一致，故从不同方面利用它们来维护自己的统治。梁武帝深知儒家纲常名教对于巩固封建君权的重要，因此"尊重儒术"(《梁书·儒林传·何佟之传》)，提倡忠君孝亲；同时宣布佛教为"正道"，在宗教信仰领域把它置于比儒、道更高的地位，甚至四次舍身佛寺"为奴"①，又以"皇帝菩萨"自居②，借以唤起广大佛教信徒对自己的宗教虔敬感情，收到儒、道所起不到的作用。贪恋世间富贵和皇位，是他的基本出发点，如唐代魏征所说："且心未遗荣，虚厕苍头之伍；高谈脱屣，终恋黄屋之尊。"(《梁书》卷六《敬帝纪》)

(三) 梁武帝在敕门下诏中说："其公卿百官，侯王宗

① 此据《南史》卷七《梁本纪中》及《建康实录》卷十七。四次舍身同泰寺，时间是：大通元年(527年)、中大通元年(529年)、中大同元年(546年)、太清元年(547年)。《梁书·武帝纪》记为三次，唯大通元年下未记。

② 《魏书》卷98《萧衍传》曰："其臣下奏表上书亦称衍为皇帝菩萨。"

族，宜反伪就真，舍邪入正”，这在史书中也可找到证明。《魏书·萧衍传》说：梁武帝“令其王侯子弟皆受佛诫，有事佛精苦者，辄加以菩萨之号”；《梁书·江革传》载：“时高祖盛于佛教，朝贤多启求受戒，革精信因果，而高祖未知，谓革不奉佛教，乃赐革《觉意诗》五百字，云：‘惟当勤精进，自强行胜修……’又手敕云：‘世间果报，不可不信……’革因启乞受菩萨戒。”再如《续高僧传》卷六《慧约传》载，天监十八年(519年)梁武帝“申在三(按：三皈依，即皈依佛、法、僧)之敬”，从慧约受菩萨戒，此后，“皇储以下爰至王姬”，从慧约受戒为弟子者达四万八千人。

梁武帝对佛教的提倡和支持

梁武帝礼佛诵经，吃素断酒肉，受戒持律，舍身佛寺等等，对朝廷上下和全国民众有很大影响，他的以下做法，也促进了佛教的盛行。

(一)优待僧侣，奖励佛教义学。梁武帝对当时著名的佛教学僧，如《涅槃经》学者宝亮（444～509年），《涅槃经》、《成实论》学者智藏（458～522年）、僧旻①，《成实论》、《法华经》学者法云（467～529年），以及法宠（451～524年）、僧迁(465～523年)、慧超(？～526年)、明彻等等，十分崇敬。经常请他们讲经说法，从事佛教著述，给予很高的社会地位和优厚的生活待遇。智藏可自由出入宫中，

① 据《续高僧传》卷5本传载，僧旻卒于大通八年，年六十一。按，大通仅三年，大同年号共十二年，可以断言其活动年限在梁武帝时。

甚至登上正殿的御座。梁武帝想自任“白衣僧正”，也因他的反对而作罢；法云、僧旻、法宠、僧迁、慧超等都被梁武帝请为“资给优厚”的“家僧”，有的还被任为僧正。因此，梁武帝时涅槃学说、成实学说相当盛行①。同时，梁武帝重视《般若经》，曾派僧怀、慧令等十僧到摄山从僧朗学“三论”大意②，般若三论之学因之流行起来。

(二)广建佛寺，盛造佛像

梁朝皇帝、王公、后妃以至门阀士族纷纷建造寺像。《辩正论》卷三载梁世有寺2846所。据清代刘世珩的《南朝寺考》卷五所载梁代九十二寺资料，梁武帝敕建的寺有智度寺、新林法王寺、仙窟寺、光宅寺、萧帝寺、解脱寺、同行寺、劝善寺、开善寺、大爱敬寺、同泰寺。

下面仅介绍其中几个有代表性的寺。

大爱敬寺，梁武帝普通元年(520年)、于钟山为其亡父建造，寺内建七层塔、旃檀佛像、金铜佛像。建寺时，向王骞(王导后裔，皇后之父)强买寺边的良田八十余顷。《续高僧传》卷一《宝唱传》对此寺描述说：“创塔包岩壑之奇，宴坐促林泉之邃。结构伽蓝，同尊园寝，经营雕丽，奄若天宫。中院之去大门，延袤七里，廊庑相架，檐霤临属。旁置三十六院，皆设池台，周宇环绕。千有余僧，四

---

① 以上请见《高僧传》卷8《宝亮传》，《续高僧传》卷5的《智藏传》、《僧旻传》、《法云传》、《法宠传》、《僧迁传》，卷6的《慧超传》、《明彻传》等。关于这些人的传略，著作，于后章讲述学派时还要介绍。

② 陈江总持《摄山栖霞寺碑文》，载《江宁金石记》卷1。

事供给。”

智度寺，梁武帝即位后于青溪西岸为其亡母建。《续高僧传·宝唱传》谓此寺“殿堂宏壮，宝塔七层，房廊周接，华果间发。”正殿也建有丈八金像。寺居五百比丘尼，四时讲诵。梁武帝在《孝思赋》中说为父母造此二寺，“以表罔极之情，达追远之心。”(《广弘明集》卷二十九上)

同泰寺，梁武帝大通元年（527年）建于宫城北掖门外，原为吴之后苑。唐许嵩《建康实录》卷十七引《舆地志》说，此寺有“浮图（塔）九层，大殿六所，小殿及堂十余所”，山林之内有禅窟、禅房，东西般若台各三层，于西北筑山构陇，柏殿在其中，东南有璇玑殿，殿外积石，种树为山。有盖天仪，随水激流而转。梁武帝从大通元年(527年)起，在此寺四次舍身，每次群臣皆“以钱亿万奉赎”，于“众僧默许”后还宫。梁武帝多次在此寺设四部(僧、尼及男女居士)无遮（或无碍，任人参加）大会，讲《涅槃经》、《般若经》等。

佛寺中皆造有佛像，著名的有光宅寺的丈九无量寿佛铜像、同泰寺的十方金铜像和十方银像。(《南史·梁本纪中》)在剡溪（在今浙江嵊县曹娥江上游）的弥勒石像最有名。此像原由齐代僧护发愿镌造，梁武帝敕僧祐完成。石像坐躯高五丈，立形十丈，龛前架三层台，又造门阁殿堂(《高僧传》卷十三《僧护传》)

(三)敕僧译编佛教典籍

在译经方面，梁初敕扶南(今柬埔寨)僧伽婆罗于寿光

殿等处译经。另有扶南沙门曼陀罗带来梵本经典，受敕与僧伽婆罗共译。初译经日，梁武帝亲临译场笔受其文，又敕宝唱、慧超、僧智、法云等僧协助。译出《阿育王经》、《解脱道论》等经十一部三十八卷。（续《高僧传》卷一、《大唐内典录》卷四）

梁武帝奖励佛教义学，敕命高僧编撰佛教著作。现据《大唐内典录》卷四等资料略加介绍。

《众经要抄》并目录，八十八卷

天监七年(508年)梁武帝以佛经浩博，难以寻览，敕庄严寺僧旻等于定林上寺编撰，第二年完成。

《华林佛殿众经目录》四卷

天监十四年(515年)敕安乐寺僧绍略取僧祐《出三藏记集》撰此书，帝不满意，又敕宝唱重撰。

《经律异相》并目录，五十五卷

天监十五年(516年)宝唱奉敕抄集经、律，分类编撰。

《众经饭供圣僧法》五卷

《众经护国鬼神名录》三卷

《众经诸佛名》三卷

《众经拥护国土诸龙王名录》三卷

《众经忏悔灭罪法》三卷

《出要律仪》二十卷

天监十五年、十六年宝唱奉敕撰，梁武帝认为国泰民安，是“上资三宝，中赖四天，下借神龙，幽灵叶

赞”（《续高僧传·宝唱传》），于是敕宝唱撰集这些著作，“或建福攘灾，或礼忏除障，或飨接神鬼，或祭祀龙王。……诸所祈求，帝必亲览。

此外，宝唱还撰有《名僧传》三十一卷、《众经目录》四卷。

《般若抄》十二卷

天监十六年(517年)敕灵根寺沙门释慧令撰。

《涅槃义疏》

天监八年(509年)宝亮奉敕撰，有十余万言，梁武帝撰《为亮法师制涅槃经疏序》(载《广弘明集》卷二十)

《大般涅槃子注经》七十二卷

天监七年(508年)梁武帝敕建元寺僧朗①撰。今存《大般涅槃经集解》七十一卷，题为宝亮等撰，当是此书(去目录一卷)。②

梁武帝的佛教著作和佛学思想

梁武帝在位四十八年，不仅按照在家佛教信徒的戒律修行，如吃斋，不饮酒，不听音声以及“断房室”等等，而且还向僧俗信徒讲经，从事佛教著述。

据载，梁武帝在中大通三年(531年)十月在同泰寺为

① 《大唐内典录》卷4作“释法朗”，而《续高僧传》卷一《宝唱传》载：“又勅建元僧朗注《大般涅槃经》72卷。”此据后者。

② 日本永超《东域传灯目录》载此书目录，注：“梁杨都沙门释僧朗奉敕注。皇帝共十法师为灵味寺宝亮法师制义疏序。”

僧俗信徒讲《大般涅槃经》；十一月又讲《摩诃般若波罗蜜经》；中大通五年(533年)在同泰寺讲《金字摩诃般若经》；中大同元年(546年)在同泰寺讲《金字三慧经》。

梁武帝的佛教著作主要有这样几种：

《摩诃般若波罗蜜子注经》五十卷

简称《大品注》或《大品注解》。《大唐内典录》卷四注："或一百卷"。撰写年代，陆云《御讲般若经序》(《广弘明集》卷十九)谓天监十一年(512年)①。序存，载《出三藏记集》卷八，谓此书是与天保寺法宠、灵根寺慧令等名僧二十人编写。

《三慧经义记》

《三慧经》即《摩诃般若经》中的《三慧品》，梁武帝认为此品"最为奥远"，把它"别立经卷"，于大同七年(541年)开始讲说。(陆云《御讲般若经序》)

《制旨大涅槃经讲疏》并目录一百零一卷

见梁昭明太子《谢敕赉制旨大涅槃经讲疏启》(《广弘明集》卷二十一)

《净名经义记》

《梁书·武帝纪》："制《涅槃》、《大品》、《净名》、《三慧》诸经义记。"《净名经》是《维摩诘经》的别名。

---

① 《续高僧传》卷5《僧旻传》谓天监六年(507年)，《法云传》谓天监七年。《佛祖统记》卷37作天监六年。梁武帝之序谓"此经东渐二百五十有八岁，始于魏甘露五年(260年)"，此序当写于天监十六年(517年)。

《制旨大集经讲疏》十六卷

见梁昭明太子《谢敕赉制旨大集经讲疏启》(《广弘明集》卷二十一)

《发般若经题论义并问答》十二卷

《广弘明集》卷十九载法彪《发般若经题论义》述梁武帝对《般若经》题目的解释。

最后"余有问答一十二卷"，为《广弘明集》编者道宣之语。

以上著作今皆不存，现存者重要的有：

《立神明成佛义记》(有沈绩的序注，载《弘明集》卷九)

《敕答臣下神灭论》(载《弘明集》卷十)

《为亮法师制涅槃经疏序》(载《广弘明集》卷二十、《大般涅槃经集解》卷一)

《断酒肉文四首》(载《广弘明集》卷二十六)

《摩诃般若忏文》

《金刚般若忏文》(载《广弘明集》卷二十八下)

《净业赋》

《孝思赋》(载《广弘明集》卷二十九上)

《述三教诗》

《和太子忏悔诗》(载《广弘明集》卷三十上。另，《艺文类聚》卷七十六载梁武帝诗八首)

此外还有几则诏敕，兹不俱录。

现据梁武帝的著作并结合他的宗教实践，对他的佛学思想略加介绍。

（一）三教一致和三教并用思想

梁武帝在宗教信仰领域把佛教置于最高地位，同时又认为三教同源、三教一致，在现实政治生活中实行三教并用的政策。

前面已引，梁武帝在《舍事道法诏》中说："老子、周公、孔子等，虽是如来弟子，而化迹既邪，止是世间之善，不能革凡成圣。"（《广弘明集》卷四）他把老子和周、孔说成是佛陀的弟子，实际是说道、儒二教发源于佛教。在宗教信仰领域，佛教是"正道"，道、儒是"邪道"，认为它们不能使人从所谓生死轮回中解脱出来成佛）"革凡成圣"），但在现实生活（"世间"）中，道、儒教人为善，仍应提倡。

梁武帝的《述（或作"会"）三教诗》也反映了这种思想。诗曰："少时学周孔，弱冠穷六经，孝义连方册，仁恕满丹青，践言贵去伐，为善在好生。中复观道书，有名与无名，妙术镂金版，真言隐上清，密行贵阴德，显证表长龄。晚年开释卷，犹月映众星，苦集始觉知，因果方昭明，示教唯平等，至理归无生。分别根难一，执著性易惊，穷源无二圣，测善非三英，……"（《广弘明集》卷三十）说到他从学儒、道到崇佛的过程和对三教的看法，认为三教同源，但佛是"圣"、"英"。

南北朝时，三教同源说有两种，一是道教的三教同源说，主要依据《庄子·德充符》、《礼记·曾子问》以及晋道

士王浮伪造的《老子化胡经》等，认为孔子问礼于老聃，老子又西越流沙化胡，为佛之师，宣称道为儒、佛之源①；一种是佛教的三教同源说，主要依据当时的伪经《清净法行经》。北周道安《二教论·服法非老》引此经说：

> 佛遣三弟子震旦(按，中国)教化，儒童菩萨，彼称孔丘；光净菩萨，彼称颜渊；摩诃迦叶，彼称老子。"(《广弘明集》卷八)

这是把佛教作为儒、道二教的起源。《清净法行经》的目录，见于梁僧祐的《出三藏记集》卷四《失译杂经录》，看来梁武帝的老子和周、孔是如来弟子的说法就是依据此经。两种不同的三教同源说，反映了佛、道斗争的激烈，也反映了二教相持的形势，彼此虽吃不了对方，却要把自己说成比对方优越。

然而有时梁武帝称老子、孔子和佛陀为"三圣"(《敕答臣下神灭论》，载《弘明集》卷十)，主张三教并用，沈约也说"孔释兼弘"②。梁武帝一生又以振兴佛学著称，曾亲临国子学讲经策试，并著有大量儒学著作，如《制旨孝经义》，《周易讲疏》、《周易大义》、《周易系辞义疏》、《尚书大义》、《毛诗大义》、《毛诗发题序义》、《礼记大义》、《中庸讲疏》、《乐论》、《乐社大义》、《春秋答问》、《孔子正言》等③。《梁

① 参见北周道安《二教论》(《广弘明集》卷8)及北周甄鸾《笑道论》(《广弘明集》卷9)。

② 见梁武帝《敕答臣下神灭论》，载《弘明集》卷10，并见《续高僧传·法云传》。

③ 以上书目见《隋书·经籍志》及《梁书·武帝纪下》。

书·武帝纪》称："正先儒之迷，开古圣之旨，王侯朝臣皆奉表质疑，高祖皆为解释。"梁武帝在解释佛教教义时，往往吸收儒家思想。例如他在《敕答臣下神灭论》中，就引《礼记·祭文》"惟孝子为能飨亲"和《礼记·礼运》"三日齐，必见所祭"①，证明有神灵存在，说主张神灭论就是"违经背亲"。梁武帝为死去的父母造寺"追福"，"频代二皇（指死去的双亲）舍身为僧给使"（《续高僧传·宝唱传》），以及写《净业赋》、《孝思赋》抒发思亲之情，宣传"忠孝"和佛教报应说教，都是他会通儒、释思想的表现。

梁武帝"舍道归佛"只是表明他信仰中心的转变，他对道家、道教仍然十分崇信。他常为臣下讲《老子》、《庄子》②，《隋书·经籍志》载他撰《老子讲疏》六卷。他与道士陶弘景也有密切关系。陶弘景在齐朝辞官后隐居句曲山（茅山）。始从东阳孙游嶽受符图经法，又遍历名山寻访道书、"仙药"，"尤明阴阳五行、风角星算、山川地理、方图产物、医术本草"（《南史》卷七十六本传》）。其道教思想杂有儒、佛观点，并曾受佛戒，所著《茅山长沙馆碑》认为"百法纷凑，无越三教之境"。（见《艺文类聚》卷七十八），著有《真诰》、《登真隐诀》、《真灵位业图》、《养生延命录》等。梁武帝起兵灭齐篡位，陶弘景派弟子奉表，又取图谶

---

① 此应为《礼记·郊特牲："三日齐，必见其所祭也"。"齐"（zhāi），通"斋"，斋戒。

② 北齐颜之推《颜氏家训·勉学篇》："洎于梁世，兹风复阐，《庄》、《老》、《周易》，总谓三玄。武皇、简文，躬自讲论。"

之文合成“梁”字，命弟子进之。梁武帝即位后优礼待之，书问不绝，冠盖相望，陶弘景为梁武帝造年历、“神丹”，“及帝服飞丹有验，益敬重之。每得其书，烧香虔受”。梁武帝降敕召之，皆不出，“国家每有吉凶征讨大事，无不前以谘询。月中常有数信，时人谓为山中宰相。”中大通(529～534年)初，献宝刀两口。① 此时也是梁武帝讲佛经、舍身、主办法会最频繁的时候。

儒家讲治国平天下，建立封建纲常，其内容既有社会政治理论，又包括伦理道德学说，被中国历代封建统治阶级奉为统治思想；道家、道教中有关于统治方术、谋略的内容，又讲节欲及养性、修炼成仙，既可满足统治者追求不死的幻想，又可以愚化民众；佛教以因果报应论来解释、掩饰社会上的贫富等级差别，又以升天、解脱成佛教义给人以幻想寄托。三教从不同角度，用不同的方法维护与巩固封建统治秩序。这是梁武帝，也是其他统治阶级代表人物主张三教一致，推行三教并用政策的现实原因所在。

(二)禁止出家人饮酒食肉，严格僧团戒律。

佛教自创立以来，僧团为修行、传教的需要制定了各种戒律，此后因时因地不断修改和增加。小乘佛教僧尼以

① 以上见《南史》卷76《陶弘景传》，并参见《梁书》卷51本传、《隋书·经籍志》道经部。关于陶弘景，可参考卿希泰《中国道教思想史纲》(四川人民出版社，1980年版)第三章第五节。

乞食为主，虽讲戒杀，但不绝对禁止肉食，大乘佛教时期，佛教流行已久，寺院一般拥有田产等经济来源，为贯彻戒条和“大慈大悲”的教旨，提出了禁止肉食的戒律。小乘戒律一般主张可吃所谓“三种净肉”①。中国自传入佛教，僧人通行小乘戒(特别是《十诵律》)，允许吃肉，直到梁武帝时仍是如此。南北朝时期，大乘佛典盛行，其中影响大的《大般涅槃经》、《楞伽经》等都主张禁止食一切肉，如《大般涅槃经》卷四《四相品》说：“从今日始，不听声闻弟子食肉；若受檀越信施之时，应观是食如子肉想……夫食肉者断大慈种。”② 梁武帝重《般若》、《涅槃》等大乘经典，故对此特别提倡。《广弘明集》(四部丛刊本)卷二十六所载梁武帝的《断酒肉文》(四首)、唐道宣《叙梁武帝与诸律师唱断肉律》以及《叙梁武断杀绝宗庙牺牲事》皆述此事。这里仅叙其大意：

第一，出家僧尼不仅应禁酒，而且禁食一切肉（包括“自死者”)，否则将以国法、僧法处治。第二，把禁酒肉与佛教的善恶果报、生死轮回教义以至成佛论结合起来，说饮酒食肉将遭苦报，“皆断佛种”。以上两点一直影响到后世。第三，把佛教行慈戒杀与儒家仁恕等同视之，命朝廷

---

① 《十诵律》卷 37 说：“我听噉三种净肉。何等三？不见、不闻、不疑。不见者，不自眼见为我故杀是畜生；不闻者，不从可信人闻为汝故杀是畜生；不疑者，是中有屠儿，是人慈心不能夺畜生命。”另见《十诵律》卷 26、《四分律》卷 42、《五分律》卷 22、《摩诃僧祇律》卷 32。

② 此据宋慧严等的改编本(南本)，北凉昙无谶译《大般涅槃经》(北本)为卷 4《如来性品之一》。

郊庙以面为牲牷，太医不得以虫畜入药，织锦不许加仙人鸟兽之形。梁武帝本人也自誓禁酒吃素。

以戒律约束僧团，提高僧尼在广大信徒中的威信，对佛教发展有利；而提倡慈爱“去杀”也可用于缓和各种日益激化的社会矛盾。这当是梁武帝提倡戒杀断酒的现实动机。

（三）以灵魂为佛性的“神明成佛”论

据佛教史传和梁武帝的著作，梁武帝读讲或命人讲诵的佛经有《般若经》、《涅槃经》、《胜鬘经》、《维摩诘经》（《净名经》）、《法华经》以及《大智度论》、《成实论》等，于其中尤重《般若经》、《涅槃经》。

自魏晋以来，《般若经》风行南北，其中小品《道行般若经》与大品《放光般若经》、《摩诃般若经》这几个译本最为流行。《般若经》讲空、讲真俗二谛，与当时盛行的玄学讲无、讲言意之辨有相似之处，故特别受到士大夫欢迎。随着佛教的深入传播，人们对成佛问题更加关心，东晋末年译出的《大般涅槃经》（先译六卷本《大般泥洹经》）主要讲佛性、成佛问题，因而立即风行社会（详后）。当时曾有佛教学者对《般若经》表示怀疑，提出异议。梁武帝反对他们的说法，既重《般若》又重《涅槃》，而且把二者的思想结合起来，并吸收中国传统的灵魂观念，提出了自己的修行成佛论。

（1）以修持般若为达到涅槃的根本方法和途径。

梁武帝的《注解大品序》(载《出三藏记集》卷八)举出当时怀疑《般若经》的四种见解："一谓此经非是究竟，多引《涅槃》以为硕诀；二谓此经未是会三，咸诵《法华》以为盛难；三谓此经三乘通教，所说般若即声闻法；四谓此经是阶级行，于渐教中第二时说。"梁武帝对此一一加以反驳。

第一种说法认为《般若经》教理不圆满，不如《涅槃经》深刻。梁武帝则说：

> 《涅槃》是显其果德，《般若》是明其因行，显果则以常住佛性为本，明因则以无生中道为宗。以世谛言说，是《涅槃》，是《般若》，以第一义谛言说，岂可复得谈其优劣。

《涅槃经》以讲佛身常住，一切众生皆有佛性为根本思想，在经中"涅槃"与"佛"、"法身"、"佛性"、"法性"大体同义，称此为修行的结果和功德；《般若经》以讲诸法性空和无生无灭、不来不去的中道为宗旨，教人修行般若空观、把握"诸法实相"而达到解脱，故称此为"因"，为行(修行)。梁武帝认为从佛教最高真理(第一义谛，即真谛)来说，二者分别讲的是出世修行的两个侧面，不可说何为优劣。

梁武帝认为第二种说法肯定《法华经》所说的"会三(菩萨、缘觉、声闻之乘)归一(佛乘)"是执著名相；第三种说法把《般若经》判为三乘共通之教是贬低《般若》；第四种说法判《般若经》为渐教"五时"中的第二时①，也不正确，说

① 刘宋道场寺慧观把佛教判为顿、渐二教。顿教指《华严经》，渐教分为五时，谓佛一生中从浅至深讲的佛经，一是三乘别教，讲《阿含经》

佛一生中“常说智慧”，“般若无生，非去来相”，不可称为“渐教”限以时数。

梁武帝崇信般若学说，说它“洞达无底，虚豁无边，心行处灭，言语道断，不可以数术求，不可以意识知，非三明所能照，非四辩所能论。此乃菩萨之正行，道场之直路，还源之真法，出要之上首。”（《注解大品经序》）说般若是超越世俗、离言绝象的出世智慧，能指引人们按照正确的方法和途径从事修行而达到解脱。梁武帝在为臣下讲《般若经》时也说般若“成菩提之妙果，入涅槃之玄门”，“使访道者识涂(途)，令问津者知归”，甚至说：

> 般若波罗蜜，是诸佛母，三世如来，皆由是生。（《发般若经题论义》，载《广弘明集》卷十九）

按照般若的观点，世界上一切皆“空”，同时“空”即一切。它一方面用“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、空间的“法性”、“真如”或“佛性”、“涅槃”，而要人们去追求。可以认为，在佛经形成史上《涅槃经》是《般若经》的直接继承和发展。梁武帝重视《般若经》，“以般若之义，真谛所宗，遍令化导”（《续高僧传》卷六《慧超传》），不仅因为看到它与玄学的相似，而主要是看中了它能引人追求虚

等；二是三乘通教，讲《般若经》；三是抑扬教，讲《净名经》、《思益经》；四是同归教，讲《法华经》；五是常住教，讲《涅槃经》（见《三论玄义》所引）。梁武帝主要是驳此说。

幻的涅槃成佛的精神境界。另外，《般若经》的混同世间与出世间的“权善方便”和“不二法门”理论对梁武帝也有吸引力，他向臣下讲的“生死是此岸，涅槃是彼岸，生死不异涅槃，涅槃不异生死；不行二法是彼此岸义”（《发般若经题论义》、《广弘明集》卷十九），就是取法《般若经》而来。按照这个说法，既当皇帝，又称“菩萨”，是并行无碍的。

（2）以“真神”或“神明”为佛性，以返性为成佛。

中国儒、道典籍上的“神”、“神明”，除了当神祇、神灵讲之外，经常是指人的精神或灵魂①。自古以来社会上占统治地位的观点是认为人死精神不灭，南朝齐末范缜曾著《神灭论》论形神关系，认为人死神灭。梁武帝反对范缜观点，认为承认神灭就会危及佛教存在，所谓：“有佛之意既蹶，神灭之论自行”，在伦理上又“违经背亲”，因此组织臣下反驳（见《弘明集》卷十）。

梁武帝不仅把“神”、“神明”看成是佛教所谓报应轮回的承担者，而且也解释为“佛性”，认为它是成佛的依据、主体。

《涅槃经》流行以来，关于佛性问题异说纷纭。隋吉藏《大乘玄论》卷三介绍释正因佛性者十一家，唐均正（当为慧均僧正）《大乘四论玄义》卷七载释正因佛性者有本三家、

① 关于“神”，《荀子·天论篇》：“形具而神生”（唐杨倞注：“神谓精魂”）、《淮南子·原道训》：“神者，生之制也”；《史记·太史公自序》：“神者，生之本也。”关于“神明”，《楚辞·远游》：“保神明之清澄兮”；《淮南子·原道训》说情欲“通于神明”；《黄帝内经素问·方盛衰论》：“出入有行（指脉气），以转神明。”

末十家，新罗元晓《涅槃宗要》列释佛性体者六家。下面仅介绍梁武帝的佛性见解，其它将于后面专门介绍。

均正《四论玄义》卷七载：

第四梁萧天子义，心有不失之性，真神为正因体。已在身内，则异于木石等非心性物。此意因中已有真神性，故能得真佛果。故大经《如来性品》初云："我者即是如来藏义，一切众生有佛性，即是我义"……

吉藏《大乘玄论》卷三的介绍未列姓名，说：

第六师以真神为正因佛性，若无真神，那得成真佛，故知真神为正因佛性也。"

吉藏把十一家学说归纳为三类：以众生为正因、以心为正因、以理为正因，把以"真神"为正因佛性附属于"以心为正因"之内。

元晓《涅槃宗要》说：

第四师云：心有神灵不失之性，如是心神已在身内，即异木石等非情物，由此能成大觉之果，故说心神为正因体。《如来性品》云："我者即是如来藏义，一切众生悉有佛性，即是我义。"《师子吼》中言："非佛性者，谓瓦石等等无情之物，离如是等无情之物，是名佛性故。"此是梁武萧焉（按，衍之误）天子义也。

《大般涅槃经》（北凉昙无谶译）中所说的"正因"，是指内在的根据或根本的原因，与此相对的叫"缘因"，是指外在的根据或条件，如就成佛来说，有的地方称："正因者名为佛性，缘因者发菩提心"（卷二十八）；有的地方则说："正因

者谓诸众生，缘因者谓六波罗蜜”（同上）。全经对佛性的解释也五花八门，如来、佛、法性、涅槃、第一义空、中道等皆可称为佛性，但从其基本含义说，是指众生所具有的所谓“成佛”的内在根据或可能性，因此也称为“菩提种子”（卷二十七）。有的地方规定佛性有七种属性，谓：常、净、实、善、当见、真、可证（卷二十五）。上面所说均正、吉藏等人名作中介绍的各家说法，或说众生为佛性，或以得佛之理、当果、冥传不朽之性、避苦求乐之性、真谛、第一义谛等为佛性，在《涅槃经》中皆可找到某些根据。其中以梁武帝所代表的以“真神”或“心”为佛性的说法则更多地带有中国民族的特色。

梁武帝的意思是说：人与木石等无情物类不同，具有内在的精神或灵魂（真神、心神、心之神灵不失之性），它就是“佛性”（也称为“我”），是成佛的根本原因和依据。这样，他把中国传统的灵魂观念与大乘佛教的佛性论结合了起来。梁武帝的有关佛性学说，现存的有《立神明成佛义记》（《弘明集》卷九），说“神明”是佛性；还有《净业赋》（《广弘明集》卷二十九上），主要是讲修行解脱的。

按照传统的观点，“神”、“神明”（或称为“心”）是“感于物而动”，有好恶情欲的（参《礼记·乐记》），而《涅槃经》讲的佛性是“常住无变”，“不可得断”的（卷三十三）。对此，梁武帝以玄学的体用说法进行解释。他认为，“神明”在世人身内，因与愚痴、烦恼相俱，只可称为“无明神明”。它有体有用。“体”即本体，也称为“本”、“精”、“性”，是指

精神活动所依据的本体，说它永不变化；“用”即作用，指心依托形体随外境而发生的情欲、心理、活动，说它不断变化。他说神明是佛性，实际是说它的本体是佛性，是成佛的根本原因。他说：

> 神明以不断为精，精神必归妙果……经云：心为正因，终成佛果；又言：若无明转，则变成明。案此经意，理如可求。何者？夫心为用本，本一而用殊，殊用自有兴废，一本之性不移。一本者，即无明神明也。寻无明之称，非太虚之目（按，名目），土石无情，岂无明之谓。故知识虑应明，体不免惑，惑虑不知，故曰无明。而无明体上有生有灭，生灭是其异用，无明心义不改（沈绩注曰：“既有其体，便有其用，语用非体，论体非用，用有兴废，体无生灭也。”）。……神明性不迁也。……生灭迁变，酬于往因，善恶交谢，生乎现境，而心为其本，未曾异矣。以其用本不断，故成佛之理皎然，随境迁谢，故生死可尽明矣。”（《立神明成佛义记》）

《涅槃经》上有一段话：“佛性虽常，以诸众生无明覆故，不能得见。”（卷二十七）梁武帝的论证中包含着这个意思。人非“太虚”、“土石”等无情之物，是有“神明”（或心）的。“神明”为“无明”（也称“惑”）所覆，由于往世业因或现世境缘的影响，必然有生灭、善恶等外在现象（“用”），但它的本体是“不断”、“不迁”、“未曾异”的，因此，只要经过修行，使神明之体上面覆盖的“无明”达到“明”，就能成佛。沈绩注文中关于体用的说法，对研究南北朝的玄学也有参考价值。

那么，怎样完成这个转变呢？梁武帝提出了他的修行解脱主张。

梁武帝在《为亮法师制涅槃经疏序》中说："佛性开其本有之源，涅槃明其归极之宗"，意谓众生自"无始"以来就有佛性，达到涅槃是修行的终极目标。《涅槃经》有一段话："若见佛性，能断烦恼，是则名为大涅槃也。以见佛性，故得名为常乐我净……"（卷二十五）梁武帝用儒家的性、欲的观点来发挥他的修行主张。其《净业赋》说：

> 《礼》云："人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。"有动则心垢，有静则心净。外动既止，内心亦明。始自觉悟，患累无所由生也。

"性"，即"人性"，对这个概念古来有种种解释①。梁武帝引的是《礼记·乐记》，其接下去的文字是："物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。"东汉郑玄注："理犹性也。"梁武帝著有《中庸讲疏》（《隋书·经籍志》），对《中庸》自然熟悉。《礼记·中庸》对性的解释是："天命之谓性，""自诚明谓之性。"《礼记》所讲的"性"，已不仅是古人所说的人的自然质性，而已被赋予儒家的伦理属性。在梁武帝笔下，性、心、神明及真神经常是一个意思，他会通儒释，将它们与佛性等同，认为心性（即神明）本来既静又净，由于接触追逐外界，产生好恶情

① 兹举几例：《孟子·告子上》："生之谓性"；《荀子·正名》："生之所以然者谓之性。"此指人的自然质性。孟子加以道德属性，谓性善，有仁义礼智四端，《庄子·庚桑楚》："性者，生之质也；性之动，谓之为，为之伪，谓之失。"主张保持自然无为之性。

欲，使心性蒙上尘垢，只有摆脱外界达到觉悟，才能不再产生烦恼。他在赋中讲到人们以眼、耳、鼻、舌、身、意“六识”追逐色、声、香、味、触、法“六尘”，情欲无节，过患无穷，今世就会“殃国祸家，亡身绝祀”，死后将“轮回火宅，沈溺苦海”。只有“外清眼境，内净心尘”，通过断除世俗情欲的修行使心性清净，才能达到解脱。他说：

> 为善多而岁积，明行动而日新。常与德而相随，恒与道而为邻。见净业之爱果，以不杀而为因。离欲恶而自修，故无障于精神。患累已除，障碍亦净，如久澄水，如新磨镜。外照多像，内见众病。既除客尘，反还自性。三途长乖，八难永灭①。(《净业赋》)

上面讲的就是神明由“无明”转为“明”的过程，也是达到涅槃、成佛的过程。他说的“反还自性”与前面所引《涅槃经》中的“见佛性”的说法，含义也大致相同。

把儒家的人性论与佛教的佛性学说相结合，这仅仅是个开始，此后，特别是在隋唐，又有新的发展。

第三节　北朝社会与佛教

十六国后期，鲜卑拓跋部在平城(今山西大同)一带再次兴起。拓跋珪于公元386年重建代国，改国号为魏，天

① 此谓达到解脱。“三途”指“三恶趋”即轮回五道中的地狱、饿鬼、畜生。“八难”指难以见闻佛法的八种处所，包括三途及色界、无色界等等。《维摩经·佛国品》说：“菩萨成佛时，国土无有三恶八难。”

兴元年(398 年) 称帝(道武帝)，定都平城。此后连年攻战，至太延二年(436年)统一北方。

鲜卑拓跋部在建国和统一北方的过程中逐渐完成了封建化。为控制被征服的广大地区，联合汉族世家大族建立北魏政权。史载道武帝拓跋珪“初拓中原，留心慰纳，诸士大夫诣军门者，无少长，皆引入赐见……苟有微能，咸蒙叙用。”(《魏书》卷二《太祖纪》)此后的北魏诸帝继续联合汉族地主，招引汉族士人充实统治机构，健全封建官制、礼仪、律令等，并请他们教授生徒，整理经籍。魏孝文帝改拓跋为元姓，名元宏，于太和十八年(494 年) 迁都洛阳，实行一系列改革，加速了鲜卑族的汉化，在服饰、语言、婚姻、姓氏、祭祀等方面，都力求与中原封建宗法社会的文化习俗传统一致。这些改革措施，虽然曾引起北魏拓跋氏保守派的反对，但他选择的是一条促进社会生产发展、文化繁荣的道路，融合了民族之间的歧异，加强了民族之间的团结，甚至他们自己不认为是“胡人”，承认自己民族是中华民族的一部分。孝文帝对魏晋以来盛行的族姓门第制度十分重视，在改鲜卑复姓为汉族单姓后，又按姓族规定了门第，以皇室元氏(原为拓跋氏)门望最高，其他鲜卑著姓，即穆、陆、贺、刘、楼、于、嵇、尉“八姓”的门第与北方汉族大族卢、崔、郑、王相当。魏文帝元宏带头与汉族大族联婚，并在政治上重用他们。从此，在北魏也确立了“以贵承贵、以贱袭贱”的门阀士族制度①。

① 参见《魏书》卷 7《高祖纪》、《通鉴》卷 140 齐明帝建武三年。

北魏在实行均田制以前，曾把被征服的一部分人民（主要是汉人）作为封建依附户。孝文帝元宏于太和九年（485年）实行均田制，把一定数额的荒地、无主地授与农民，连同他们原有的土地载入户籍，又以“三长制”（五家立邻长，五邻立里长，五里立党长），监护农民附著在固定的土地上从事农耕，交纳租调。然而由于租调、兵役和徭役的日益繁重，加上战争频繁，广大农民破产，农民起义此起彼伏，其中也有多起沙门领导的农民起义。

北魏在农民战争和统治阶级的内乱中发生分裂。永熙三年（534年）孝武帝元修西奔长安，高欢另立孝静帝（元善见），迁都于邺，史称东魏；其子高洋于550年废东魏，建北齐。长安的宇文泰酖杀孝武帝，于公元535年另立文帝元宝炬，史称西魏；其子宇文觉于公元557年废魏自立，建立北周。这些王朝历史短暂①。

北朝的思想文化与佛教

北魏鲜卑拓跋部贵族在入主中原以后，致力于笼络汉族士人，振兴儒学，用儒家的纲常名教巩固统治。道武帝拓跋珪于戎马倥偬中犹置五经博士教授生员，太武帝拓跋焘时征召儒者范阳卢玄、勃海高允等，又令州郡各举才学，此后儒学渐兴。献文帝拓跋弘时诏立乡学，郡置博士、助

① 北魏（386～534年），西魏（535～556年），东魏（534～550年），北齐（550～580年），北周（557～581年）。除北魏历时148年较长外，西魏21年，东魏16年，北齐30年，北周24年，都是很短命的王朝。

教、学生。孝文帝元宏迁都洛阳，诏立国子、太学、四门小学。此后儒学盛行。“燕、齐、赵、魏之间，横经著录，不可胜数，大者千余人，小者犹数百。”（《北史》卷八十一《儒林传》）魏末大儒徐遵明及其门下卢景裕、崔瑾以及权会、郭茂、熊安生等闻名当世。

北朝的儒学上承汉代，学风与南方有所差异。《北史·儒林传》说：“江左：《周易》则王辅嗣（弼），《尚书》则孔安国，《左传》则杜元凯（预）；河洛：《左传》则服子慎（虔），《尚书》、《周易》则郑康成（玄）。《诗》则并主于毛公，《礼》则同遵于郑氏（郑玄）。”据此，北朝儒学皆遵汉儒旧注，而南朝儒学则并用魏晋新著，其中王弼的《周易注》则为玄学要典之一。汉儒注疏繁琐，内容杂有图谶和阴阳方术；魏晋注释简易而有新义，融会儒道多谈玄理①，故《北史·儒林传》称：“南人约简，得其英华；北学深芜，穷其枝叶。”早在东晋初年已有人提到过南北学风之不同②。究其原因，两晋之际显贵士族纷纷南下，玄风也随之南渡，而北方历经战乱，从十六国到北魏，胡族统治阶级特别需要儒学，以标榜承华夏正统，并用以建立封建纲常秩序；汉儒所宣扬的图谶和阴阳术数，对于北方少数民族贵族也有

---

① 参见汤用彤《王弼之周易论语新义》，载《汤用彤学术论文集》（中华书局1983年版）。

② 《世说新语·文学篇》：“褚季野（名裒）语孙安国（名盛）云：‘北人学问，渊综广博。’孙答曰：‘南人学问，清通简要。’支道林闻之曰：‘圣贤固所忘言。自中人以还，北人看书，如显处视月；南人学问，如牖中窥日’”。

吸引力。北朝虽有魏献文帝拓跋弘、孝文帝元宏那样好老、庄玄学的帝王，但总的来说，北朝统治者对玄学不大感兴趣。

北魏统治者在内迁汉化的过程中，也接受了佛教。道武帝拓跋珪在十六国末年转战河北，“见诸沙门、道士，皆致精敬”，并遣使致书泰山的僧朗（佛图澄弟子），赠以缯、素、旃、罽、银钵等礼物（《魏书》卷一百一十四《释老志》）①。道武帝好黄老，也读佛经。明元帝拓跋嗣继之，支持佛教。太武帝拓跋焘即位之初，也崇信佛教。此后因怀疑僧侣参与谋反，又听信司徒崔浩所说佛教“虚诞，为世费害”，改而崇奉寇谦之改革后的道教，并于太平真君七年（446年）下诏废佛教，焚毁寺庙，诛杀沙门。六年后，文成帝拓跋濬即位，又复兴佛教。此后虽有北周武帝宇文邕的废佛、道事件，但总的说来，北朝统治者绝大多数是积极扶持佛教的。佛教在北朝传播的范围极为广泛。北朝流行的佛教学派主要有涅槃、毗昙、成实、地论等学派。

由于受北朝社会环境和思想文化（特别是儒学）的影响，与南朝佛教相比，北朝佛教在如下三个方面比较突出：

（一）重修禅持戒的宗教修行，与南朝重义理，以玄解佛的风气不同。北魏初期来自凉州的释玄高，精于禅律，弟子昙曜也以禅业见称，他们对北魏佛教影响很大。北魏中期北天竺僧佛陀禅师在嵩山少林寺传授禅法，弟子慧光、

① 关于道武帝致竺僧朗之书，可参见《广弘明集》（四部丛刊本）卷28。

道房及道房弟子僧稠都闻名当世。慧光又精于《四分律》，还是《十地经论》学者，弟子法上，历任北魏、北齐僧统（最高僧官）。被后世禅宗奉为初祖的菩提达摩及二祖慧可，也曾在嵩洛一带传授禅法①。（二）重修寺造像，积累“功德”，追求想象中的今世和来世的利益。北朝修造寺庙、佛像，数量之多，规模之大，都为南朝所不及。著名的云冈、龙门佛教石窟就开凿于北魏之时。魏孝文帝在诏书中所说：“内外之人，兴建福业，造立图寺，高敞显博，亦足以辉隆至教”（《魏书·释老志》），以及许多雕造释迦、弥勒、弥陀、观音像的题记②，都说明修寺造像的动机在于积功德，求善报。（三）与南朝相比，北朝君权集中，没有发生沙门应否礼敬君王的辩论，而出现北魏法果那样的僧人，认为皇帝即“当今如来”，应当礼敬，说：“我非拜天子，乃是礼佛耳。”（《魏书·释老志》）北周僧人道安

---

① 详见《高僧传》卷11玄高传；《续高僧传》卷一昙曜传，《续高僧传》卷16佛陀传、菩提达摩传、慧可传；卷8法上传；卷21慧光传等。

② 这里仅举几个例子：魏太平真君三年，《鲍纂造像记》：“愿皇帝陛下享祚无穷，父身延年益寿，父母将来生弥勒佛前，合门眷属，普家十一余福子子孙孙咸受福庆”；太和二十三年，《僧欣造像记》：“为生缘父母并眷属，师僧造弥勒石像一躯，愿生西方无量寿佛国”（以上见《陶斋藏石记》卷六）；东魏武定六年，《唐小虎造像记》残石：“愿国祚永隆万代，有愿先亡生天，离苦受乐……”（同上，卷9）。北魏孝昌二年《元宁造像记》说：“愿主上万祚，臣僚尽忠，后宫皆润。愿天下太平，四方慕仪。又愿亡孝生天安养国上，上下延寿，兄弟眷属，含灵有识，蠢动众生，普同斯福”（《金石萃编》卷29）。正如《金石萃编》卷29《北朝造像诸碑总论》所说：“综观造像诸记，其祈祷之词，上及国家，下及父子，以至来生，愿望甚赊（奢）”。

著《二教论》，认为“君为教主”，“皇帝之号，尊极天人之义，王者之名，大尽霸功之业”①。儒家讲纲常名教，北朝佛教徒以佛教五戒比附儒家的五常（或称“五教”）。北魏昙靖撰《提谓波利经》，把佛教教义与汉儒宣扬的阴阳五行学说相结合，以五戒与五常（仁义礼智信）、五行、五方等相配合。北齐颜之推《颜氏家训·归心篇》说：“内典初门，设五种禁，外典仁义礼智信，皆与之符。”

寇谦之改革天师道（五斗米道），“除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术”（《魏书·释老志》），吸收儒家学说及佛教经律格式、斋戒祭祀仪式，以“帝王师”、“辅佐北方太平真君”自任。北魏太武帝时因左光禄大夫崔浩的荐引，受到太武帝的崇信，为起天师道场及道坛。从太武帝直至北周，诸帝即位都登坛受符箓（隋书·经籍志·道经部》），由此道教盛行。北朝佛道二教虽然都迎合儒家学说，但二教为争夺权势的斗争十分激烈。北魏太武帝的灭佛和北周武帝的禁断佛、道二教，都与佛道之争有直接关系。

佛教兴盛的概况

北朝虽有两次灭佛事件，但总的说来，佛教相当兴盛。现将北朝列代的寺院、僧尼数字列举如下：

1. 魏（包括东魏、西魏）

---

① 见《广弘明集》卷8《二教论》的第三、第九章。

皇帝造寺(“国家大寺”)四十七所，王公贵族造寺八百三十九所，百姓造寺三万余所。僧尼二百万人。(《辩正论》卷三，并参见《法苑珠林》〔四部丛刊本〕卷一百二十)

北魏先都平城，后迁都洛阳。《魏书·释老志》记载：

孝文帝太和元年（447年）平城有寺约一百所，僧尼二千余人。各地有寺六千四百七十八所，僧尼七万七千二百五十八人，

宣武帝延昌（512～515年）年间各州郡有寺一万三千七百二十七所；

孝明帝神龟元年（518年）洛阳有寺五百余所。

另据《洛阳伽蓝记》卷五，北魏末年（534年）洛阳有寺一千三百六十七所。此书对北魏盛建寺院和寺院豪华奢丽的情况有极为形象的描述①。

---

① 北魏佛寺修建，侈丽瑰奇，冠于宇内，《洛阳伽蓝记》序载“…晋永嘉(307～314)唯有寺四十二所。逮皇魏受图，光宅嵩洛，笃信弥繁，法教愈盛。王侯贵臣，弃象马如脱屣，庶士豪家，舍资财若遗迹。于是招提栉比，宝塔骈罗，争写天上之姿，竞模山中之影。金刹与灵台比高，广殿共阿房等壮。岂直木衣绨绣，土被朱紫而已哉。”

卷1载：“永宁寺，熙平元年（516年)灵太后胡氏所立也。……中有九层浮图一所，架木为之，举高九十丈，有刹复高十丈，合去地一千尺，去京师百里，已遥见之。……刹上有金宝瓶，容二十五石。宝瓶下有承露金盘三十重。周匝皆垂金铎。复有铁锁（索）四道，引刹向浮图。四角锁（索）上亦有金铎。铎大小如一石瓮。子浮图有九级角，角皆悬金铎，合上下有一百二十铎。浮图有四面，面有三户六窗，户皆朱漆。扉上有五行金钉，合有五千四百枚。复有金环铺首布，殚土木之功，穷造形之巧。佛事精妙，不可思议。绣柱金铺，骇人心目。至于高风永夜，宝铎和鸣，铿锵之声，闻及十余里。浮图北有佛殿一所，形如太极殿，中有丈八金像一躯，中长

2. 北齐

皇室立寺四十三所（《辩正论》卷三）。邺都有寺约四千所，僧尼八万人(《续高僧传》卷十《靖嵩传》)。全国有僧尼二百余万（《续高僧传》卷八《法上传》）。

（三）北周

有寺九百三十一所（《辩正论》卷三）

在佛经翻译方面，据《开元释教录》卷六、卷七，魏（包括东魏）朝译经 83 部 274 卷，北齐译经 8 部 52 卷，北周译经 14 部 29 卷。

北魏太武帝死后，佛教复兴，历朝崇信佛法的皇帝、后妃、王子、臣僚和文人甚多，这里仅扼要介绍其中几个代表性人物②。

献文帝拓跋弘（466～471年在位），好老庄，阅读佛

金像十躯，绣珠像三躯，织成五躯，作工奇巧，冠于当世。僧房楼观一千余间，雕梁粉壁，青缫绮疏，难得而言。……时有西城沙门菩提达磨者，波斯国胡人也。起自荒裔，来游中土，见金盘炫日，光照云表，宝铎含风，响出天外，歌咏赞叹，实是神功。自云年一百五十岁，历涉诸国，靡不周遍，而此寺精丽，阎浮所无也。极物（佛）境界，亦未有此。口唱南无，合掌连日。”

“瑶光寺。世宗宣武皇帝（元恪）所立。……有五层浮图一所，去地五十丈。仙掌凌虚，铎垂云表。作工之妙，埒美永宁。讲殿尼房，五百余间，绮疏连亘，户牖相通。……椒房嫔御学道之所，掖庭美人，并在其中。亦有名族处女，性爱道场，落发辞亲，来仪此寺。……永安三年（530）中，尔朱兆入洛阳，纵兵大掠，时有秀容（地名）胡骑数十，入瑶光寺淫秽，自此后，颇获讥讪。京师语曰：洛阳男儿急作髻，瑶光寺尼夺作婿。”

② 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十四章“佛教之北统”于事实介绍甚详，可参考。

经，“每引诸沙门及能谈玄之士，与论理要”(《魏书·释老志》)。于平城建永宁寺，造七级佛塔，高三百余尺。又在天宫寺造释迦立像，高四十三尺，用赤金十万斤，黄金六百斤。后让位于孝文帝，移居北苑崇光宫，在苑中西山建鹿野佛图，设禅堂，有禅僧居中。

孝文帝元宏（471～499年在位）好读书，五经和史传百家之书无不涉猎，“善谈庄、老，尤精释义”（《魏书》卷七下《高祖记》），善写文章和诗赋铭颂。承明元年（476年）于永宁寺“度良家男女为僧尼者百有余人”，“令修道戒，资福于显祖（献文帝）”（《魏书·释老志》）。又到永宁寺听讲经，命中书、秘书二省与僧徒讨论佛义。尊徐州僧嵩弟子道登为师，听他讲《成实论》，又为西域沙门跋陀在少室山建少林寺。下诏允许高僧一月三入宫殿讲论佛经①。延兴二年(472年)诏令搜查无籍之僧，比丘若无官府文书不许周游民间。太和十年（486年），命检索僧尼，凡无籍或修行怠惰的僧尼皆令还俗。诸州还俗者达一千三百二十七人。后又诏立《僧制》四十七条。从孝文帝时开始，北魏的讲经、研究义理之风逐渐兴盛。当时的义学名僧有道顺、惠觉、僧意、惠纪、僧范、道弁、惠度、智诞、僧显、僧义、僧利。

宣武帝元恪（500～515年在位）爱好佛理，常在宫中亲讲经论，召集名僧研讨佛教义理。有僧记录，名为《内

① 见《广弘明集》卷24《听诸法师一月三入殿诏》。

起居》。中书侍郎裴延儁谏曰："五经治世之模，六籍轨俗之本，盖以训物有渐，应时匪妙，必须先粗后精，乘近即远。伏愿经书玄览，孔释兼存，则内外俱周，真俗斯畅"（《魏书》卷六十九裴延儁传）。景明初（500年），宣武帝命大长秋卿白整按平城灵岩寺石窟的样子，在洛阳南的伊阙山，为孝文帝和文昭皇太后选石窟二所。此为开凿龙门石窟之始。曾诏以俗法断僧犯杀人以上罪者，其他皆"以内律僧制治之"（《魏书·释老志》）。又诏禁止以借贷僧祇粟（详后节）盘剥贫民，然而这不过是一纸空文。

宣武灵皇后胡氏，姑为尼，幻相依托，略得佛经大义。孝明帝即位（515年），被尊为皇后，独揽朝政，荒淫奢侈。建永宁寺，造塔九层，高四十余丈，费用不可胜计。其父胡国珍亦信奉佛教，死后，胡太后诏"自始薨至七七皆为设千僧斋，令七人出家，百日设万人斋，二七人出家"（《魏书》卷八十三《胡国珍传》）。神龟元年（518年），诏沙门惠生和宋云到西域寻求佛经，正光三年（522年）还京，带回大乘经170部①。熙平二年（517年）曾下诏规定每年州的度僧人数：大州三百人、中州二百人，小州百人，并禁止私度和奴婢出家（《魏书·释老志》）。北魏皇后出家者较多②，胡太后（元恪之妻）"淫乱肆情，为天下所

① 惠生出发时间，此据《洛阳伽蓝记》卷5；回京时期，据《魏书·释老志》。

② 北魏皇后出家者，有孝文废皇后冯氏、孝文幽皇后冯氏、宣武皇后高氏，孝明皇后胡氏，以及胡太后（宣武灵皇后胡氏）。

恶”。后来，由于政局动乱，也被迫到寺院出家避难。后与幼帝被尔朱荣沉杀黄河之中。

冯熙，文成文明皇后之兄。孝文帝即位之初，文明皇后以太后临朝听政。冯熙为侍中、太师，信奉佛法，在诸州镇建佛寺七十二处，写佛经16部。常招请沙门讲论佛教。多在高山秀峰造寺塔，伤杀人、牛，有僧劝止之，竟回答说:“成就后，人唯见佛图，焉知杀人、牛也”。（《魏书》卷八十三《冯熙传》）王公贵族建寺造像，是为了追求死后往生极乐世界或来生富贵，在他们看来，为此而伤杀人命牲畜是算不得什么的。

北朝的排佛之论

佛教的迅速发展，势必与世俗地主阶级以至中央集权的封建国家发生矛盾。北朝历代皇帝发过诏令，臣僚也上过奏文，对佛教提出某些限制：或限制造寺、私度，或限制蓄积财产，或禁止以借贷僧祇粟盘剥贫民，或立《僧制》约束僧尼的行为，或禁止僧尼随意周游民间，或令无籍僧尼还俗……但实际奏效甚微。

在北朝，对佛教进行批评的有道教，也有一部分儒者。道教攻击佛教是为了争取统治者的崇信和扩大社会影响。一部分儒者批评佛教则往往从治国安邦，维护纲常名教着眼。下面仅就一部分儒者的排佛论进行介绍。

阳固，“博览篇籍，有文才”，北魏宣武帝时任治书侍御史，上表论政得失，主张举贤良，薄赋敛，贵农桑等，

其中说："绝谈虚穷微之论，简桑门无用之费，以存元元之民，以救饥寒之苦，上合昊天之心，下悦亿兆之望。"（《魏书》卷七十二《阳尼传》附）

李琀，"涉历史传，颇有文才"，延昌末（515年）任司徒长兼主簿。"于时民多绝户而为沙门"，李琀上奏，认为佛教主张弃亲出家，不传宗接代，是违背"礼"的，"不孝之大，无过于绝祀。"又批评说："一身亲老，弃家绝养，既非人理，尤乖礼情，堙灭大伦，且阙王贯。交缺当世之礼，而求将来之益。孔子云'未知生，焉知死'……安有弃堂堂之政，而从鬼教乎！"沙门都统僧暹认为把佛教称为"鬼教"是毁谤佛法，向灵太后泣诉。灵太后罚李琀缴金一两。（《魏书》卷五十三《李孝伯传》附）①

张普惠，"精于三《礼》，兼善《春秋》"，北魏孝明帝元诩时，任司空仓曹参军，时任城王元澄为司空，"表议书记，多出普惠"。见孝明帝不亲临朝，过崇佛法，郊庙之事多委有司，乃上书谏曰："殖不思之冥业，损巨费于生民。减禄削力，近供无事之僧；崇饰云殿，远邀未然之报。昧爽之臣，稽首于外；玄寂之众，遨游于内。愆礼忤时，人灵未穆。愚谓从朝夕之因，求秖劫之果，未若先万国之忻心，以事其亲，使天下和平，灾害不生者也"。（《魏书》卷七十八《张普惠传》）②

高谦之，精读经史，并阅天文算历、图纬之书。孝明帝

①② 《广弘明集》卷6《叙列代王臣滞惑解》略载此事。

时为国子博士，与袁翻、常景、郦道元为友。以父舅氏沮渠蒙逊曾据凉土，乃修《凉书》十卷。因凉国盛事佛教，著论贬之，认为佛教是“九流之一家”，说“图寺极壮，穷海陆之财，造者弗恪金碧，殚生民之力”，当政者应当诚心修德，而不应当耗费过甚，虚求彼岸，“乃有浮游都鄙，避若逃剧，原其诚心，百裁一焉。既朱紫一乱，城社狐鼠，秽大法之精华，损农蚕之要务”，对此应有所鉴诫。(《魏书》卷七十七《高崇传》附，《广弘明集》卷七《叙列代王臣滞惑解》①)

杨衒之，魏末齐初人，曾任秘书监。“见寺宇壮丽，损费金碧，王公相竞，侵渔百姓”，乃撰《洛阳伽蓝记》，借记述洛阳寺塔典故来说明佞佛无益于民的道理。后上书称：“释教虚诞，有为徒费。无执戈以卫国，有饥寒于色养。逃役之流，仆隶之类，避苦就乐，非修道者。又佛言有为虚妄，皆是妄想。道人深知佛理，故违虚其罪。”又批评僧人贪得无厌，主张对出家者严加管理，“则逃兵之徒，还归本役，国富兵多，天下幸甚。”(《广弘明集》卷六《叙列代王臣滞惑解》)②

刘昼，北齐人，著《高才不遇传》以自况，上书说“佛法诡诳，避役者以为林薮”，又说僧尼淫荡，“损胎杀子，其状难言。今僧尼二百许万，并俗女向有四百余万，六月

① 《广弘明集·叙列代王臣滞惑解》以高道让(谦之字)为凉人，误。

② 范祥雍《洛阳伽蓝记校注》(上海古籍出版社1978年新1版)所附《杨衒之传略》可以参考。

一损胎，如是则年族二百万户矣。”(《广弘明集》卷六《叙列代王臣滞惑解》)

章仇子陀，北齐儒者，见当时崇重佛法，寺像豪华，良田被僧占有，库藏为奉佛而耗尽，上书谏曰：“帝王上事昊天，下字黎庶，君臣夫妇，纲纪有本。自魏晋以来，胡妖乱华，背君叛父，不妻不夫，而奸荡奢侈，控御威福，坐受加敬，轻欺士俗。妃主昼入僧房，子弟夜泊尼室。”帝见书大怒，欲杀之，后付监禁。(《广弘明集》卷七《叙列代王臣滞惑解》)

以上儒者对佛教的批判，着眼于治国安民，概而言之不外是说：奉佛造寺，使国贫民穷；僧尼激增，承担赋役者减少；僧尼弃亲，违背纲常名教；佛理虚妄，欺骗民众。这些批判虽有其时代和阶级的局限性，但对人们认识佛教的本质和社会作用还是有参考价值的。

北朝由僧徒发起的农民起义

孝文帝推行均田制和各项改革并没有使阶级矛盾有多大缓和。胡汉地主的残酷剥削、土地兼并以及越来越沉重的政府租调、兵役、徭役，使大量农民破产。有的逃亡山泽，有的被迫成为豪强荫户，也有的投寺院为沙门，如《魏书·释老志》所说，有不少人“假慕沙门，实避调役”。北魏末年和北齐时，北方僧尼二百余万，已占总人口的十六分之一①。僧人中除少数上层为僧侣地主外，大部分要

① 《通典·食货典·历代盛衰户口》载，北魏孝明帝正光(520～524年)

从事田间或寺院内的劳动。在社会危机严重的情况下，有的沙门参加或领导了农民起义。

北魏孝文帝延兴三年(473年)，沙门慧隐谋反；

孝文帝太和五年(481年)，沙门法秀谋反；

孝文帝太和十四年(490年)，沙门司马惠御反；

宣武帝永平二年(509年)，沙门刘惠汪反；

宣武帝永平三年(510年)，沙门刘光秀反；

宣武帝延昌三年(514年)，沙门刘僧绍反；

延昌四年(515年)六月②，沙门法庆反，自称"大乘"；

孝明帝熙平二年(517年)，"大乘"余党复相聚结斗争③。

沙门领导的起义在农民起义中已占相当大的比重，据统计，宣武帝时有九次农民起义，其中有三次是沙门领导的。下面仅就其中的法秀起义和法庆起义作概要介绍。

北魏孝文帝元宏在太和五年(481年)一月南巡，在二月即将回到平城之际，沙门法秀假造符瑞进行煽动，串通兰台御史张求等一百余人发动起义。参加这次起义的还有燕国秀才平季、新投降的原刘宋辅国将军崔僧祐。这次起

时户口之数比西晋太康(280～289年)时多一倍。原注，晋太康时有户口二百四十五万九千八百，人口千六百一十六万三千八百六十三。据此，北魏孝明帝时应有人口三千二百多万。

② 孝明帝于延昌四年正月即位，次年改元熙平。

③ 皆见《魏书》的帝纪。另外，并参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十四章《佛教之南统·北朝对于僧迦之限制》；王仲犖《魏晋南北朝史》下册第七章第三节、《吕思勉读书札记》(上海古籍出版社1982年版)第973—981页《僧徒为乱》。

义很可能与民族矛盾有关。当时驻守平京的是司空苟颓，他率禁卫军把法秀起义镇压下去，法秀等被杀。这个事件牵连很多人，孝文帝元宏为收抚民心，采纳尚书令王叡的“枭斩首恶，余从疑赦”的建议，赦免千余人①。

北魏宣武帝元诩延昌四年(515年)六月，在冀(今河北冀县)、瀛（今河北河间）二州暴发了以沙门法庆为首的农民起义，自称为“大乘”，拥众五万余人，攻杀阜城令，又破勃海郡(今河北南皮东北)，杀死地方官吏。冀州长史崔伯麟奉刺史萧宝夤之命前去镇压，兵败被杀。七月，朝廷派征北大将军元遥和封隆之率兵攻讨之。九月，俘杀法庆及其妻尼惠晖等首领百余人，传首平城。官兵“多所杀戮，积尸数万”(《魏书》卷六十四《张彝传》)。北魏统治者在以暴力镇压农民起义军的同时，还派高绰、封津等人前去招抚。但起义军并没有完全被消灭。北魏明帝元诩熙平二年(517年）一月，“大乘”余众复相聚结，攻入瀛州，后被刺史宇文福镇压下去②。

法庆等是以“大乘”佛教标榜的大慈大悲，救人苦难的说法，在一部分士族和农民中进行宣传，发动起义的。

---

① 关于法秀起义，见《魏书》卷7上《高祖纪》、卷94《阉官传·平季》、卷24《崔玄伯传附崔僧祐》、卷93《恩幸传·王叡》等。

② 以上见《魏书》卷9《肃宗纪》、卷19《京兆王·元遥传》、卷59《萧宝夤传》、卷24《崔玄伯传附伯麟传》、卷89《酷吏·谷楷传》、卷64《张彝传附始均传》、卷71《裴叔业传附裴彦先传》、卷72《李叔虎传附叔宝传》、卷48《高允传附绰传》、卷94《阉官·封津传》、卷44《宇文福传附文延传》、《北齐书》卷21《封隆之传》。

《魏书》卷十九《京兆王子推、元遥传》载：法庆首先把渤海士族李归伯全家拉为同伙，李归伯“招率乡人，推法庆为主。法庆以归伯为十住菩萨（按，也称十地菩萨，菩萨修行阶位中最高阶位，相当于佛）、平魔军司、定汉王，自号‘大乘’。杀一人者为一住菩萨，杀十人为十住菩萨。又合狂药，令人服之，父子兄弟不相知识，唯以杀害为事……所在屠灭寺舍，斩戮僧尼，焚烧经像，云新佛出世，除去旧魔。……”封建社会不少农民起义皆有滥杀现象，但如果纯是不分彼此是非而一味乱杀，也不可能有那么多人参加。看来是针对北方人民遭受的社会苦难而提出一些鼓动口号的。从已有资料至少可以说：大乘起义以“新佛出世”为起义军增添神秘色彩，以杀北魏官兵、僧尼为“除魔”，既要推翻北魏朝廷，又要彻底革新与统治者关系密切的佛教。这确是北朝阶级矛盾和民族矛盾（包括僧侣地主与农民之间）的表现。

第四节　北朝的废佛与兴佛

随着佛教的迅速普及，它的社会影响以及社会势力越来越大，因而在政治上、经济上与以皇帝为首的封建国家、世俗地主阶级之间的矛盾也日益突出，在思想上与传统文化、宗教之间的矛盾也进一步激化。有时这些矛盾交织在一起，发展为剧烈的对抗，便会出现所谓“灭佛”事件。在中国封建社会曾发生四次“灭佛”（佛教徒称为“法

难”）事件，即北魏太武帝的灭佛、北周武帝的灭佛、唐武宗的灭佛、五代后周世宗的灭佛，统称“三武一宗”。这里先介绍前两次灭佛，后来的两次灭佛运动，将于本书隋唐卷讲述。

北魏太武帝灭佛

北魏道武帝(386～409年)建都平城(今山西大同)，继续进兵中原，中经明元帝(409～423年)，至太武帝(423～452年)时，灭匈奴夏赫连氏(431年)、北燕冯氏(436年)、卢水胡北凉沮渠氏(439年)，统一了黄河流域。鲜卑拓跋部在入主中原的过程中接受了佛教。道武帝、明元帝都信奉佛教，并“好黄老”。太武帝开始也信奉佛法，礼敬沙门。在北魏占领的今河北、河南、陕西、甘肃等广大地区，是十六国时期佛教特别盛行的地方。凉州地处西北，受中原频繁战争影响较少，政治相对稳定，也形成了局部文化中心。北魏灭北凉，“徙凉州民三万余家于京师”(《通鉴考异》引《十六国春秋钞》云“十万户”)，并带回很多沙门。对北魏佛教发生重大影响的沙门玄高、师贤、昙曜，均来自凉州。

北魏鲜卑拓跋氏以全民为兵，要占领中原地区，巩固统治，必须有效地控制足够的人民群众以从事兵役、徭役和缴纳租调。因为沙门免役免租调，在沙门的数量上必须加以控制，如太武帝于太延四年(438年)三月诏“罢沙门年五十已下”(《魏书·世祖纪》)，就是为了使一部分沙门还

俗服兵役。①此年七月北伐柔然，次年灭北凉。后来太武帝灭佛，也与企图直接控制全国人口，并抽调丁壮服劳役有关。

北朝为巩固自己的统治，都争取汉族地主阶级的合作，同时他们也接受了先进的封建制度，迅速封建化。从道武帝开始即重用儒者，尊崇儒家学说，太武帝继之，但对佛、道二教的社会作用却有一个认识的过程。道教徒历代称教主老子为国师，而称佛教为“西戎之法”，佛为“胡神”，并且宣传长生成仙之术，这对于北魏统治者也是有煽惑作用的。太武帝“锐志武功，每以平定祸乱为先”（《魏书·释老志》），他听信司徒崔浩的劝告，信奉寇谦之的天师道，排斥佛教，后来发展为灭佛的行动。

崔浩，字伯渊，出身于清河（今河北清河东南）著名士族，博览经史，善阴阳五行及术数之学，历仕道武帝、明元帝和太武帝朝，经常参与军政机要，官至左光禄大夫，后迁司徒。信奉寇谦之的道教，受其法术，“尤不信佛，与帝言，数加非毁，常谓虚诞，为世费害”（《魏书·释老志》）

寇谦之，字辅真，南雍州刺史寇谳②之弟。早好仙道，修持汉末张陵、张衡、张鲁创立传承的五斗米道，随

---

① 《通鉴》卷123，胡三省注：“以其强壮，罢使为民，以从征役。”

② 据《魏书》卷42《寇谳传》，后秦时任襄邑令，后秦灭，率秦雍人有千余家归顺北魏．官至南雍州刺史，赐爵河南公，治于洛阳，在州十七年，太平真君九年(448年)卒，年八十六。

方士（“仙人”）成公兴① 入华山、嵩山学道修炼，据称从“太上老君”受“天师之位”和《云中音诵新科之诫》二十卷，“清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术”；又称从老子玄孙李谱文受《录图真经》六十余卷，并对他说：

> 付汝奉持，辅佐北方泰平真君，出天宫静轮之法，能兴造克就，则起真仙矣……但令男女立坛宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世。其中能修身练药，学长生之术，即为真君种民。（《魏书·释老志》）

其所得经卷，据称“大自与世礼相准，择贤推德，信者为先，勤者次之”。说天地间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主，最高者为“无极至尊”，次为“大至真尊”，……佛在三十二天宫，为“延真宫主”。（《魏书·释老志》）

寇谦之在明元帝末年从嵩山入平城，交结崔浩，常自夜达旦听崔浩谈论古代治乱史迹，为之叹美，说：“吾行道隐居，不营世务，忽受神中之诀，当兼修儒教，辅助泰平真君，继千载之绝统。而学不稽古，临事闇昧。卿为吾撰列王者治典，并论其大要。”崔浩著书二十余篇，论述自太初至秦汉的盛衰历史，“大旨先以复五等（按，周代的五等爵位）为本”（《魏书》卷三十五《崔浩传》）。寇谦之把儒家学说和佛教经律及斋戒祭祀仪式吸收到道教中来，把汉末三

---

① 《魏书》卷91《殷绍传》载，殷绍为北魏太武帝时的算生博士，曾师事大儒成公兴，以求《九章要术》。此与寇谦之师当为一人，《释老志》中所载的成公兴，已被神化。

张的五斗米道(天师道)改造成容易被封建统治阶级接受的宗教。

太武帝始光初(424年)，寇谦之把道书献上朝廷，但朝野信奉者很少，崔浩上书曰：

> 臣闻圣王受命，则有大应。而《河图》、《洛书》皆寄言于虫兽之文。未若今日人神接对，手笔灿然，辞旨深妙，自古无比。昔汉高虽复英圣，四皓犹或耻之，不为屈节。今清德隐仙，不召自至。斯诚陛下侔踪轩黄(按，轩辕黄帝)，应天之符也，岂可以世俗常谈，而忽上灵之命。(《魏书·释老志》)

太武帝即信奉道教，派人奉玉帛牲牢去祭嵩山，敬奉寇谦之为“天师”，将其弟子四十余人接到平城，并在平城东南建天师道场，祭祀礼拜。寇谦之此后常参与机要。公元441年，寇谦之奏曰：“今陛下以真君御世，建静轮天宫之法，开古以来，未之有也，应登受符书，以彰圣德。”太武帝从之，改元“太平真君”。三年(442年)正月，“帝至道坛，亲受符箓①，备法驾，旗帜尽青”(《魏书·世祖纪》)。此后诸帝即位，都登坛受箓。

太平真君五年(444年)正月诏曰：

> 愚民无识，信惑妖邪，私养师巫，挟藏谶记、阴阳、图纬、方伎之书；又沙门之徒，假西戎虚诞，生致妖孽，非所以壹齐

① 《资治通鉴》卷124，胡注曰：“此所受者，今道士所谓法箓也。《隋志》(按：《隋书·经籍志》)曰：‘道士受道之法，初受《五千文箓》，次受《三洞箓》，次受《洞玄箓》，次受《上清箓》。箓皆素书，纪诸天曹官属佐吏之名。又有诸符错在其间，文章诡怪，世所不识’”。

政化，布淳德于天下也。自王公已下至于庶人，有私养沙门、师巫及金银工巧之人在其家者，皆遣诣官曹，不得容匿。限今年二月十五日，过期不出，师巫、沙门身死，主人门诛。（《魏书·世祖纪》）①

接着又诏："自顷以来，军国多事，未宣文教，非所以整齐风俗，示轨则于天下也"，命王公贵族子弟"皆诣太学"，"百工伎巧"子弟世袭父兄之业。（同上）

把这两个诏书结合起来看，太武帝是想以儒家"文教"来"整齐风俗"的，而禁养"师巫"、私藏图谶等，是怕臣下谋反②；他认为佛教"假西戎虚诞，妄生妖孽"，故把佛教作为戎狄之教加以排斥，而把道教作为华夏"真"教予以崇奉。

太平真君六年（445年）卢水胡盖吴在杏城（今陕西黄陵西南）起义，有众十余万。第二年（446年）太武帝率兵前去镇压，到达长安，在一寺院内发现兵器，怀疑沙门与盖吴通谋，下令诛杀此寺僧人，在寺中又发现酿酒器具及州郡牧守富人所寄存的财物以万计，还有洞窟藏匿妇女。崔浩从行，劝帝灭佛。太武帝下令诛杀长安沙门，焚毁佛像，敕留守平城的太子拓跋晃下令四方依长安行事。太子素敬佛

① 见《通鉴》卷124。《魏书·释老志》置此于太武帝西征盖吴入长安（太平真君七年二月）之后，误。

② 《魏书》卷28《刘洁传》：尚书令刘洁在太平真君四年（443年）太武帝北伐蠕蠕（柔然）之际，使右丞张嵩求图谶谋反。于次年与南康公狄邻及张嵩等，皆夷三族，死者百余人。太武帝下诏禁图谶，当与此有关。

教，师沙门玄高；玄高已在前一年被杀。太子再三上表，“陈刑杀沙门之滥，又非图像之罪。今罢其道，杜诸寺门，世不修奉，土木丹青，自然毁灭”（《魏书·释老志》）。帝皆不许，三月下诏曰：

> 昔后汉荒君，信惑邪伪，妄假睡梦，事胡妖鬼，以乱天常，自古九州之中无此也。夸诞大言，不本人情。叔季之世，闇君乱主，莫不眩焉。由是政教不行，礼义大坏，鬼道炽盛，视王者之法，蔑如也。自此以来，代经乱祸，天罚亟行，生民死尽，五服之内，鞠为丘墟，千里萧条，不见人迹，皆由于此。朕承天绪，属当穷运之弊，欲除伪定真，复羲农之治。其一切荡除胡神，灭其踪迹，庶无谢于风氏（按伏羲氏）矣。自今以后，敢有事胡神及造形像泥人、铜人者，门诛。虽言胡神，问今胡人，共云无有。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。至使王法废而不行，盖大奸之魁也。有非常之人，然后能行非常之事。非朕孰能去此历代之伪物！有司宣告征镇诸军、刺史，诸有佛图形象及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长悉坑之。（魏书·释老志》）

这封诏书有三个意思：（1）佛教来自外域，“不本人情”；（2）由于佛教盛行，“政教不行，礼义大坏”，招致历代丧乱；（3）“除伪定真，复羲农之治”，彻底取缔佛教，杀尽沙门。可见太武帝是以传承华夏正统自居，以奉行儒家“政教”、“礼义”为标榜，以恢复汉族传说中的古之治世（“羲农之治”）为号召的。这个诏书连老、庄也在斥责之列（“老、

庄之虚假”)。可见太武帝用来指导灭佛的思想主要是儒家名教。据《魏书·释老志》载，寇谦之对灭佛之举并不赞成，曾与崔浩争论，甚至说:“卿今促年受戮，灭门户矣。”他大概看到，用暴力灭佛对维护封建统治未必有好处。

当时太子拓跋晃监国秉政，缓宣诏书，使远近大部分沙门闻信逃匿，把金银佛像及经论秘藏起来。但无法隐藏的土木寺塔，皆遭毁坏。《南齐书》卷五十七《魏虏传》记载:“初，佛狸(按：太武帝)讨羯胡于长安，杀道人①且尽”。《高僧传》卷十《昙始传》也载:“以伪太平七年，遂毁灭佛法，分遣军兵，烧掠寺舍，统内僧尼悉令罢道，其有窜逸者，皆遣人追捕，得必枭斩。一境之内，无复沙门。”这两段记载虽有夸张的地方，但作为旁证亦有参考价值。

北魏文成帝的兴佛

太平真君九年(448年)寇谦之死，十一年(450年)司徒崔浩被诛，二年后(452年)太武帝被太监杀死。文成帝拓跋濬即位(年十三岁)，下诏复兴佛法。说佛教“助王政之禁律，益仁智之善性，排斥群邪，开演正觉”，把太武帝灭佛之举说成是“有司失旨，一切禁断”，命各州郡县造寺，允许百姓出家，“率大州五十，小州四十人，其郡遥远台者十人。”(《魏书·释老志》)此后佛教寺塔很快恢复，佛像、经论又盛行起来。

---

① 南北朝称佛教徒为“道人”，道教徒为“道士”，已详前卷。

在朝廷主持复兴佛法的僧人主要是师贤和昙曜。

师贤，出身于罽宾王族，出家后东游凉州，凉灭入京，太武帝灭佛时隐藏民间行医，复兴佛法时与同辈五人再为沙门，担任道人统，掌僧尼事务。和平(460～465年)初，师贤死，昙曜代之，改称沙门统。据《魏书·释老志》及《续高僧传》卷一《昙曜传》所载，昙曜主持在平城武州塞开凿石窟五所，雕造佛像各一，高者七十尺，次六十尺。此为大同云岗石窟营造之始。昙曜又奏，凡被掳掠而来从事耕种的民户("平齐户"等)一年能向"僧曹"(管辖寺僧机构)缴六十斛粟者，称"僧祇户"，粟为"僧祇粟"；又请以犯重罪者及官奴为"佛图户"，"以供诸寺扫洒，岁兼营田输粟"(《魏书·释老志》)。此为佛教的发展提供了比较稳定的经济来源。

北周武帝的灭佛

北魏永熙三年(535年)孝武帝为高欢所逼，从洛阳入关，鲜卑族将领宇文泰拥立孝文帝建立西魏政权，都长安。宇文泰死后，其子宇文觉代西魏称周天王(北周闵帝)，大权由宇文泰之侄宇文护掌握，灵帝及其后的明帝都是被他杀死的。周武帝宇文邕即位(560年)后，因晋公护专权，"常自晦迹，人莫测其深浅"(《周书·武帝纪》)，对军政大事，"无所关预"，以"谈论儒玄"和重祭祀来防止宇文护的猜忌①。建德元年(572年)周武帝杀宇文护，始得亲政。

① 隋卢思道《后周兴亡论》："高祖(周武帝)始登大位，于时大冢宰晋公

周武帝励精图治，整军练武，最后出兵灭北齐，统一了北方。在周武帝准备伐齐的过程中和灭齐之后，曾废佛、道二教，以此作为富国强兵之策。

北周继西魏之后，以关陇地区为政治文化中心，国土包括今之陕西、甘肃以及湖北四川等省的广大地区。这个地区从晋代以来佛教比较盛行，其中长安曾作为后秦的都城，以鸠摩罗什为首的佛教僧团在此长期译经、传教，影响很大。北魏时，佛教发展迅速，正光（520—525年）以后，“所在编民，相与入道，假慕沙门，实避调役”，全国有僧尼二百万人，佛寺三万余所（《魏书·释老志》）。僧尼人数占全国人口的十六分之一。北魏分裂后，无论是东魏、北齐，还是西魏、北周，佛教又有发展。北周于建德六年（577年）灭齐，继续推行灭佛政策，毁寺四万，命僧尼三百万“皆复军民，还归编户”（《历代三宝纪》卷十一）。按这个数字，周齐僧尼占两国北方人口（约三千万左右②）的十分之一。寺院占有肥沃的土地，僧尼又皆享受免除租、调和徭役的特权。这种情况，早已引起北朝一些官员和学者的注意，他们从治国安邦，维护纲常名教的目的出发，发表许多激烈的排佛言论（见第一章第二节）。朝廷对佛教

宇文护，太祖之犹子也，负图作宰，亲受顾命。国柄朝权，顿去王室。高祖高拱深视，弥历岁年，谈议儒玄，无所关预，祭则寡人；晋公之不忌也。”（文苑英华》卷751）。

② 《通典）卷7《食货七·历代盛衰户口》载，北齐灭时（577年）有20,006,880人；北周大象年间（580～581年）为9,009,604人（此当指统一北方前的北周人口），二者合为29,016,484人。

也曾提出种种限制的法令和措施。这都是随着佛教的发展而引起的世俗地主与僧侣地主之间矛盾加剧的反映。周武帝要灭齐统一北方，首先要富国强兵，于是采取“求兵于僧众之间，取地于塔庙之下”（《广弘明集》卷二十四周释昙积《谏周祖沙汰僧表》①）的灭佛政策，强迫僧众和被寺院控制的民户（僧祇户和佛图户）作为编籍的均田户，缴纳租调和担负徭役、兵役。

在思想文化方面，从宇文泰以来“崇尚儒术”（《周书·文帝纪》），重用儒者苏绰、卢辩，命他们按《周礼》改革官制，置六官，并于西魏恭帝三年（556年）施行。宇文护专断北周朝政，以“周公”自居。同时，直到周武帝灭佛之前，宇文氏还崇信佛教②。周武帝亲政前，曾多次召集臣僚、沙门、道士讨论儒、释、道三教问题，研究何者对维护封建统治和富国强兵最为有利。僧人卫元嵩的奏议对周武帝决心灭佛发生重大影响。

卫元嵩，益州成都人，他在幼年时即出家，是名僧释亡

---

① 此据《大正藏》卷52《广弘明集》（原为《高丽藏》本）。宋元明本皆为《谏周太祖沙汰僧表》，误。周建国后，尊宇文泰为文王，庙曰太祖。宇文泰在时并未称帝，也未称周。但昙积的奏表中有“皇帝大檀越”，“今大周大国”等语，故此，“周祖”当为周武帝，为《广弘明集》编者唐道宣所加。同本《广弘明集》卷10所载《周祖废二教立通道观诏》、《周祖平齐召僧叙废立抗诏事》，其中的“周祖”，皆指周武帝。

② 《辩正论》卷3载，宇文泰（后世称为“周太祖”）在长安立追远、陟屺、大乘、魏国、安定、中兴等六寺，度僧千人，又为突厥可汗造突厥寺等。北周建国后，闵（或作“愍”）帝、明帝、武帝（灭佛前）、宣帝也造寺度僧。“周世宇文氏，五帝二十五年，合寺九百三十一所。”

名①的弟子，明阴阳历算，以为世人重传闻而轻眼见，按照其师指点，以“佯狂”博取名声，漫走各地，编谶诗歌谣，预言未来。后穿俗服从蜀到长安，交结北周权贵。天和二年(567年)向周武帝上书“省寺减僧”②。据《广弘明集》卷七《叙列代王臣滞惑解》所载，卫元嵩在奏文中并没有彻底否定佛教，而是认为当时的佛教界盛建佛像、寺舍，耗费民众的财力，是违背以“大慈为本”的佛教精神的。他的奏文有这样三点内容：

一、寺塔佛像无益于治国安民，应当废除。他说：

> 唐虞无佛图而国安，齐梁有寺舍而祚失者，未合道也。但利民益国，则会佛心耳。夫佛心者，大慈为本。安乐含生，终不苦役黎民，虔恭泥木，损伤有识，荫益无情。今大周启运，远慕唐虞之化，无浮图以治国而国得安，齐梁之时，有寺舍以化民而民不立者，未合道也。

这里所说的“佛图”，即佛教，是说传说中的唐虞盛世没有

---

① 释亡名，出身南郡望族，善文辞，为梁元帝所重。西魏攻陷江陵，出家入蜀，西魏收蜀，到达长安，受到帝王公卿的礼敬，有文集行世，“文多清素，语恒劝善”。(见《续高僧传》卷七)

② 以上主要见《续高僧传》卷25《卫元嵩传》，并参考宋朝杨楫《元包旧序》(载《元包经传》，见《学津讨原》第十八函)、《周书》卷47《艺术传》。关于卫元嵩上书，《续高僧传》本传谓“上废佛法事”，《佛祖历代通载》卷10谓“上疏减僧”、“上十一条省寺减僧”，此从后者。关于卫元嵩，参阅余嘉锡《北周毁佛主谋者卫元嵩》(原载《辅仁学志》二卷二期。今载《现代佛教学术丛刊》之⑤〔台北大乘文化出版社1977年版〕)及日本塚本善隆《北朝佛教史研究》(现收入《塚本善隆著作集》第二卷〔大东出版社，1974年版〕)。

佛教而国家安定，齐、梁佛教盛行，遍立塔寺而反倒促成国家灭亡。这是因为齐、梁的国主没有领会佛教的基本精神（“佛心”），违背了治道。佛教的基本精神是“大慈为本”、“安乐含生”和“利民益国”的。按照这种精神，不应当役使民众广造寺舍，也不必膜拜泥木塑造的佛像。

二、彻底改革佛教，寓佛教于国法世俗之中。奏文建议：

> 请造平延大寺，容贮四海万姓，不劝立曲见伽蓝，偏安二乘五部。①夫平延寺者，无选道俗，罔择亲疏，以城隍为寺塔，即周主是如来，用郭邑作僧坊，和夫妻为圣众，推令德作三纲，遵耆老为上座，选仁智充执事，求勇略作法师。行十善以伏未宁，示无贪以断偷劫。是则六合无怨纣之声，八荒有歌周之咏。

“平延大寺”是个比喻，实是卫元嵩设计的儒佛融合的理想社会。在这个社会中，盛行大乘佛教，而周主（特指周武帝，也可泛指理想社会的国主）即是受人崇拜的佛祖如来，信徒不分僧俗，过夫妻生活照样可以得道，没有特建的寺院，教团组织系统与世俗社会没有区别，佛教道德即为规范人们行为的社会道德。

三、通过经济措施来改变佛教界的贪婪腐败之风。奏文说：

> ……有德贫人，免丁输课，无行富僧，输课免丁（原文如

① “二乘”，指声闻、缘觉二乘，即小乘；“五部”，指小乘五个较大部派：法藏部、说一切有部、化地部、饮光部、犊子部，此泛指小乘僧众。

此）。输课免丁，则诸僧必望停课，争断悭贪；贫人免丁，众人必望免丁，竞修忠孝。此则兴佛法而安国家，实非灭三宝而危百姓也。

建议对有德行的贫苦人，只征收租调，而免除力役；而对品行不端的富僧，除收纳租调外，还应令其服力役，以此来推奖忠孝，惩治贪吝。卫元嵩认为这是兴隆佛法的措施，对国家和百姓都是有利的。

卫元嵩的奏文共列有十五条（《佛祖历代通载》卷十谓有十一条）：劝行大乘，劝念贫穷，劝舍悭贪，劝人发露，劝益国民，劝獠为民，劝人和合，劝恩爱会，劝立市利，劝行敬养，劝寺无军人，劝立无贪三藏，劝少立三藏，劝僧训僧，劝敬大乘戒。以上所介绍的，只是奏文的一部分内容。卫元嵩的本意是按照他对大乘佛教的理解对佛教进行改革，认为“劝行平等，非灭佛法；劝不平等，是灭佛法”。

卫元嵩还著有《佛道二论》，立主客（一问一答），论大小乘。据载，还著有《齐三教论》七卷（见《旧唐书·经籍志》及《新唐书·艺文志》的道家类），阐扬会通三教思想。唐道宣在评述卫元嵩的奏文的大意时指出：

> 嵩以理通我，不事二家，唯事周祖。以二家空立其言，而周帝亲行其事，故我事帝，不事佛道。（《广弘明集》卷七）

是说卫元嵩认为，当时的佛教和道教崇尚空论，在实际上违背“大慈”、“含生（众生）安乐”的立教宗旨，而周武帝励精图治，富国利民，故应奉为“如来”而敬事之。道宣认

为他“以慈救为先，弹僧奢泰，不崇法度”，并不是真正主张废佛的。

当时有的僧人认为周武帝灭佛，完全是偏信卫元嵩言辞的结果①，这有些言过其实。也有的史书记载，北周灭佛是由于相信谶记的缘故，如《广弘明集》卷八《叙周武帝集道俗议灭佛法事》说，谶记谓“黑者得也，谓有黑相当得天下”，因僧穿黑衣，卫元嵩与道士张宾借此煽惑，帝信其言，故灭佛法②。此与《续高僧传》及史书有关北周灭佛的记载不相应，不足凭信③。

周武帝灭佛前后有以下事件：

天和元年(566年)，帝于正武殿集群臣亲讲《礼记》。(《周书·武帝记》)

二年(567年)，卫元嵩上书“省寺减僧”。(《广弘明集》卷七、《佛祖历代通载》卷十)④

三年（568年)，帝在大德殿集百僚及沙门、道士等亲讲《礼记》。(《周书·武帝纪》)

四年（569年）二月，帝在大德殿集百僚、道士、

---

① 见《广弘明集》卷10《叙王明广请兴佛法事》。

② 另：《广弘明集》卷6《叙列代王臣滞惑解》载：“时有谶记，忌于黑衣，谓沙门中次当袭运。故帝初大信佛，以事逼身，遂行废荡，以建德三年纳道士张宾佞辩，便灭二教……”；另见《集古今佛道论衡》卷乙：“周武初信于佛，后以谶云黑衣当王，遂重于道法……心忌释门……有道士张宾需诈罔上……又与前僧卫元嵩、唇齿相副，共相俎醢。帝纳其言。”

③ 见余嘉锡《北周毁佛主谋者卫元嵩》第二部分。

④ 《佛祖历代通载》记为齐后主乙酉年，即565年。

沙门等讨论释老义。(同上)

三月十五日，帝召集众僧、名儒、道士于正殿讨论三教优劣，帝以儒教为先，佛教为后，以道教出于“无名”之前，故道教最上。此月二十日再次集议，帝曰:“儒教道教，此国常遵，佛教后来，朕意不立。”四月又议，“敕司隶大夫甄鸾详度佛道二教，定其深浅，辨其真伪”。(《广弘明集》卷八《叙周武帝集道俗议灭佛法事》，并参考《历代三宝记》卷十一)

五年（570年）二月，甄鸾上《笑道论》三卷，对道教传说和教义进行驳斥、讥笑。五月，帝大集群臣，认为此论“伤蠹道法”，即于殿廷焚掉。九月，释道安又上《二教论》，认为儒为“外教”，佛为“内教”，道教亦属“儒宗”。(同上)

建德二年(573年）十二月，帝已亲政一年多，集群臣及沙门、道士等，辨释三教先后，以儒教为先，道教为次，佛教为后。(《周书·武帝纪》)

三年(574年）五月十六日，诏僧、道士大集京师，帝于太极殿命道士、僧人辩论二教优劣，释智炫辩败道士张宾，帝自升高座斥佛法“不净”，智炫说道法更为“不净”。(《续高僧传》卷二十三《智炫传》）十七日，下诏禁断佛、道二教，经像皆毁，罢沙门、道士，并令还俗，“并禁诸淫祀，礼典所不载者尽除之”。(《周书·武帝纪》)

"三宝福财，散给臣下，寺观塔庙，赐给王公"。(《广弘明集》卷八《叙周武帝集道俗议灭佛法事》)

六月二十九日下诏设立通道观，选取佛道二教名人为学士、共一百二十人，令讲《老》、《庄》、《周易》，会通三教，并为置属吏随从①。

六年(577年)北周灭齐，帝临邺宫，召集僧众宣布废佛，"毁破前代关山西东数百年来官私所造一切佛塔，扫地悉尽。融刮圣容，焚烧经典。八州寺庙出四十千(四万)尽赐王公，充为第宅。三方释子减三百万，皆复军民，还归编户"。(《历代三宝记》卷十一)

周武帝灭佛，涉及范围包括北方大部及现在的西南四川、湖北一部分地区。这次灭佛与北魏太武帝灭佛不同：(一)佛、道二教并废；(二)虽毁坏寺塔，焚烧经典，但未杀沙门，而是强迫他们还俗为民；(三)设通道观，提倡会通三教，但强调以儒教为正统。出现这种情况，是与周武帝灭佛的指导思想有关的。周武帝虽受卫元嵩不少影响，但他作为一国之主，为了建立统一大业，必须以儒家宗法制度巩固三纲五常为中心。

---

① 主要见《广弘明集》卷十《叙周武帝更兴道法事》。同卷载《叙任道林辨周武帝除佛法诏》谓："长安废教后，别立通道观，其所学者，唯是老、庄，好设虚谈，通伸三教。"《续高僧传》卷二《彦琮传》："及周武平齐……敕预通道观学士，……以《大易》、《老》、《庄》，陪侍讲论。"

第一，奉儒学为正统，不仅为自己统治华夏提供根据，而且儒家学说也是维护封建等级秩序的有力工具。周武帝尊崇儒教，常亲讲《礼记》，认为“六经儒教之弘政术，礼义忠孝，于世有宜，故须存立”(《广弘明集》卷十《叙释慧远抗周武帝废教事》)，而认为佛教来自国外，不应敬奉，说：“佛生西域，寄传东夏，原其风教，殊乖中国。汉魏晋世，似有若无，五胡乱治，风化方盛。朕非五胡，心无敬事，既非正教，所以废之。”(《广弘明集》卷十《叙任道林辨周武帝除佛法诏》)周武帝以“使天下一统”自任，不承认自己是“五胡”，认为理应废弃夷狄之法的佛教。他原想保存道教，因佛道二教争论激烈①，有碍朝政，故将二教并废。

第二，认为佛教崇建寺塔，“倾竭珍财，徒为引费”(《叙释慧远抗周武帝废佛事》)，而废佛则有益于富国强兵。周武帝在灭齐之后说：佛教“敬事无征，招感无效，自救无聊，何能益国？自废已来，民役稍希，租调年增，兵师日盛，东平齐国，西之妖戎，国安民乐，岂非有益！”(《叙任道林辨周武帝除佛法诏》)废佛之后，大量僧人还俗，被编为均田户，调整了人民的赋役负担，相对来说民众徭役减少，负担租调的人口增加了，兵员也扩大了，能一举灭齐。灭佛取得这样的效果，周武帝对灭佛的信心更

① 除甄鸾著《笑道论》、道安著《二教论》攻击道教外，僧勔著论十八条攻难道教，又驳老子化胡说之伪。僧猛、静蔼、道积等，都曾进谏(《续高僧传》卷23)。

足，故在夺取齐地后立即推行灭佛政策。隋卢思道著《西征记》说：

> 姚兴好佛法，罗什译经论，佛图遍海内，士女为僧尼者十六七，糜费公私，岁以钜万。帝独远远略罢之，强国富民之上策也。（载《广弘明集》卷七）

认为周武帝是明确地把废佛作为“强国富民”之策而推行的。

第三，主张会通三教，以利于治国教民。周武帝虽以儒教为正统，同时认为佛、道二教对维护统治也有用，应当并重，如天和五年所著《二教钟铭》说：“弘宣两教，同归一揆”，“二教并兴，双銮同振。”此后虽下诏废佛、道二教，但不久又下诏设立通道观，设学士会通三教。其诏说：

> 至道弘深，混成无际，体包空有，理极幽玄。但歧路既分，派源逾远，淳离朴散，形气斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交竞；九流七略，异说相腾。道隐小成，其来旧矣。不有会归，争驱靡息。今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘迹玄文，所以济养黎元，扶成教义者，并宜弘阐，一以贯之。（《周书·武帝纪》）

认为“道”本一体，分为万有，世间各种学派异说，都只是体认“道”的局部，今应会归为一，凡能利民，有益教化者，应当统加提倡，他在同任道林辩论时对这种观点又加发挥，说：

道无不在，凡圣该通，是则教无孔释，虚崇‘如是’之言(按，“如是我闻”，指佛经)；形通道俗，徒加剃翦之饰(按，指僧尼装饰)。是知帝王即是如来，宜停丈六。王公即是菩萨，省事文殊。耆年可为上座，不用宾头。仁惠真为檀度，岂假弃国……蔬食至好长斋，岂须断谷放生？妙同无我，何借解空？忘功全过大乘，宁希般若？文武直是二智，不观空有。……以民为子，可谓大慈。四海为家，即同法界。治政以理，何异匡救？安乐百姓，宁殊拔苦？剪罚残害，理是降魔，君临天下，真成得道。(《广弘明集》卷十)

是说，儒、释二教义理相通，在家与出家都是为了治理天下，使国家富强，人民安乐。以国王为首的现实社会，就是奉如来为教主的彼岸世界。

在周武帝废佛之后，一些虔诚的僧人或混迹民间，或逃匿山林。有一部分僧人渡江逃到南方陈朝，客观上也促进了南北佛教交流。

北周宣、静帝的兴佛

宣政元年（578年）周武帝去世，宣帝继位。大成元年（579年）正月，诏命从旧沙门中选七人于正武殿西修道，二月宣帝传位于静帝（七岁），自称天元皇帝，改元大象，下敕允许官民信奉佛教。四月又命修行者不许剃除须发(时称“菩萨僧”度①)，一百二十人在陟岵寺为国修道。

① 《续高僧传》卷19《法藏传》载：法藏在大象元年下终南山到京，敕“宜令长发著菩萨衣冠，为陟岵寺主”；卷八《昙延传》：“逮天元（宣帝）遘疾，追悔昔愆，开立尊像，且度百二十人，为菩萨僧。”

十月，初复佛像及道教天尊像(以上见《广弘明集》卷十《周书·宣帝纪》)。大象二年（580年）五月宣帝死，朝政大权由宣帝嫡妻天元大皇后杨氏之父杨坚掌握，六月，“复行佛、道二教，旧沙门、道士精诚自守者，简令入道”。(《周书·静帝纪》)自此佛教正式恢复。翌年杨坚废周建隋，佛教进入新的发展时期。

第五节　南北朝时期僧官制度的形成和寺院经济

南北朝时期的僧官制度

随着佛教的广泛传播，僧尼的增多，封建国家便从僧人中选任僧官，协助政府管理僧尼。僧官的设置，可追溯到东晋十六国的后期。《魏书·释老志》载，北魏皇始(396～397年)年间道武帝召请赵郡沙门法果到平城，“后以为道人统，绾摄僧徒”，给以优厚待遇。明元帝永兴（409～413年)年间，前后授给法果以辅国、宜城子、忠信侯、安成公之号，皆辞不就。法果死于泰帝(416～423年)年间，年八十余，皇帝赠以老寿将军，赵胡灵公之号。道人统是最高的僧官，北魏在统一北方后继续设此官位以便治理全国僧众。

在史书中一般认为后秦最早设立僧官。这是因为后秦地处关中，佛教兴盛，而且僧官的设立又与名僧鸠摩罗什有关，所以后世学者对后秦设立僧官比较重视。北宋赞宁

在《大宋僧史略》卷中《僧寺纲纠》说，姚秦之世，“出家者十室而半”，鸠摩罗什入关，弟子多至3000人，秦主敕选道䂮为僧正，僧迁（《大正藏》本误为“慧远”）为悦众，法钦、慧斌掌僧录，皆配给车舆、属吏和随从；僧正秩同侍中，“此土立僧官，秦䂮为始也”。这段文字大体上取自梁慧皎《高僧传》卷六《僧䂮传》，其文曰：

> 兴（姚兴）既崇信三宝，盛弘大化，建会设斋，烟盖重叠，使夫慕道舍俗者十室其半。自童寿（罗什）入关，远僧复集，僧尼既多，或有愆漏。兴曰：……宜立僧主，以清大望。因下书曰：大法东迁，于今为盛，僧尼已多，应须纲领，宜授远规，以济颓绪。僧䂮法师学优早年，德芳暮齿，可为国内僧主，僧迁法师禅慧双修，即为悦众，法钦、慧斌共掌僧录，给车舆吏力，䂮资侍中秩，传诏羊车各二人……至弘始七年，敕加亲信，伏（或作“仗”）身白从各三十人。僧正之兴，䂮之始也。”

这是说后秦佛教隆盛，僧尼增多，有的违戒犯罪，为对僧尼加强管理，姚兴下令设置僧官。“国内僧主”即“僧正”，是全国最高僧官，以佛法戒律管束僧尼，地位相当于侍中①。“悦众”是仅次于僧正的僧官，是梵文 Karmadāna（音译羯磨陀那）的意译，也译“授事”、“知事”，常梵汉对举作“都维那”，协助僧正管辖僧尼，执掌庶务。僧录当为掌

① 《大宋僧史略》卷中《立僧正》：“所言僧正者何？正，政也。自正正人，克敷政令故云也。盖以比丘无法，……渐染俗风，将乖雅则，故设有德望者，以法而绳之，令归于正，故曰僧正也。”

管僧籍，处理日常事务的僧官①。后秦设置僧官的时间为弘始三年（东晋隆安五年，公元401年；此据《佛祖统记》(卷三十六)，比北魏设置僧官“道人统”稍晚。后秦灭后，北朝通行北魏的僧官体制，而南朝则大体上沿用后秦的僧官职称。

北魏中央的僧官机构是监福曹，后改为昭玄寺，崇玄署。东魏、北齐、西魏、北周也大致如此。《隋书·百官志》载：“昭玄寺，掌诸佛教。置大统一人，统一人，都维纳三人。亦置功曹、主簿员，以管诸州郡县沙门曹。”但据佛教史书记载，所置僧官的数字在各朝不同时期也未必一样。隋朝仍置崇玄署(有时仍称昭玄寺)，属鸿胪寺，也置僧统。

北魏继法果之后任道人统者，见于史书记载的有师贤。他本是罽宾人，先在北凉，凉灭后到平城。太武帝灭佛时还俗行医，文成帝复兴佛法，被任为道人统，与弟子昙曜致力于佛教的恢复与发展。师贤死后，昙曜继任，改称沙门统，有时称沙门都统②。此后，孝文帝曾敕任思远寺主僧显为沙门都统，任皇舅寺僧义首任都维那③。东魏慧光曾任国统(即沙门统，《续高僧传》卷二十一)，弟子法上在魏、齐二代任国统四十余年。“昭玄一曹，纯掌僧录，令史员置五十许人，所部僧尼二百余万。”天保(550～559年)年间齐

① 《大宋僧史略》卷中《杂任职员》解释唐朝“左、右街僧录”时说：“总录僧尼，或有事则先白录司，后报官方也。”此可供参考。

② 以上见《魏书·释老志》、《大宋僧史略》卷中《沙门都统》。

③ 《广明弘集》卷二十四《以僧显为沙门都统诏》。

国设有十个国统，有司上奏应加区别，文宣帝手批说："上法师可为大统，余为通统。"(《续高僧传》卷八)西魏道臻为大统，"大立科条"（《续高僧传》卷二十三）昙延任北周国统，曾谏言反对武帝废佛，隋初致力复兴佛法（《续高僧传》卷八)。

沙门统为全国最高僧官，其副职为都维那，也简称"维那"①、"国僧都"。上面提到僧义为北魏第一任都维那，慧光先任国僧都后任国统，其弟子灵询、昙衍都曾任国都②(《续高僧传》卷八)。都维那(包括州、郡维那)的职责是协助沙门统管理僧尼，主要是：(一)掌管中央和地方僧籍，僧务文书及以僧律约束僧尼。如《魏书·释老志》载，延兴二年(472年)诏曰："无籍之僧、精加隐括，有者送付州镇，其在畿郡，送付本曹。若为三宝巡民教化者，在外赍州镇维那文移(按，相当于证明书)，在台者赍都维那等印牒，然后听行。"又，沙门统惠深在永平二年(509年)上言："僧尼浩旷，清浊混流，不遵禁典，精粗莫别。辄与经律法师群议立制：诸州、镇、郡维那、上坐、寺主，各令戒律自修，咸依内禁，若不解律者，退其本次。"从中可以了解都维那的职责。(二)负责支配"僧祇粟"(下详)如《魏书·释老志》载：尚书令高肇奏言，都维那僧暹、僧频等，逼迫凉

① "维"，纲维，意为统摄僧众，"那"，梵文羯磨陀那(Karmadāna)之略，意译"授事"，梵汉并用，称为"维那"，也称"都维那"，旧称"悦众"、"寺护"。为寺院"三纲"之一，位在上座，寺主之下。

② "国都"通称为"国僧都"或"沙门都"。参见《大宋僧史略》(卷中)。

州军户赵苟子等二百家“僧祇户”(下详)交纳“僧祇粟”，致使自缢溺死50余人。

在地方上有州统、州都；郡统、郡维那及县维那，管理地方上的僧尼，处理日常佛教事务。《金石萃编》卷三十所载东魏兴和二年(540 年) 的《敬史君碑》，碑阴的题名中有：“颍州沙门统慧元、颍州沙门统昙永，司州沙门统道镡、阳州沙门统道慈，颍州沙门统道业、颍州沙门都慧范、颍州沙门都智定、颍州沙门都昙佳、颍州大律师静遵、颍州沙门都僧雅……长社县维那法嵩……临颍县维那道显、颍川郡维那僧度、许昌郡维那法炬、阳翟郡维那道希。”从中可以了解北朝地方僧官设置情况。似乎当时各州的僧统、维那不止一个。北魏孝明帝在位期间(516—528年)爆发了六镇、关陇、河北等地各族人民的起义。孝庄帝即位(528年)，因国库空虚，发布卖官之制，说：“输粟八千石，赏散侯；六千石，散伯；四千石，散子”；还卖僧官，说：

> 诸沙门有输粟四千石入京仓者，授本州统，若无本州者，授大州都；若不入京仓，入外州郡仓者，三千石，畿郡都统，依州格；若输五百石入京仓者，授本郡维那，其无本郡者，授以外郡；粟入外州郡仓七百石者，京仓三百石者，授县维那。”(《魏书·食货志》)

这里提到州统、州都、郡统、郡维那、县维那。输粟四千石可任为散子，而将粟四千石运至京仓可买到本州僧统或大州僧都。散子，据《魏书·官氏志》为“从第四品”，可见州统也相当从第四品。从北魏卖僧俗官位，可看到当时政

治的腐败。

关于南朝的僧官资料现存比较少。从散见于佛教史书的资料来看，南朝僧官体系比较松散，似乎没有设置如同北方监福曹(昭玄寺、崇玄署)那样相当独立的中央僧官机构①。

南朝的最高僧官是僧正，有时称大僧正。因在京都，也称都邑僧正，或称京邑大僧正。宋孝武帝时，“智斌沙门初代昙岳为僧正”(《高僧传》卷七《僧瑾传》)。梁武帝时，南涧寺慧超任僧正，“戒德内修，威仪外洁，凡在缁侣，咸禀成训。天子给传诏羊车、局足健步、衣服等供”，在位二十余年(《续高僧传》卷六本传)。光宅寺法云继慧超之后，“敕为大僧正，于同泰寺设千僧会、广集诸寺知事及学行名僧，羯磨拜授，置位羽仪，众皆见所未闻”(《续高僧传》卷五本传)。新亭寺法颖，宋孝武帝“敕为都邑僧正，后辞任还多宝寺……及齐高即位，复敕为僧主，资给事事，有倍常科”(《高僧传》卷十一本传)。大彭城寺宝琼，陈文帝敕任“京邑大僧正”，人称之为“彭城僧正”。《续高僧传》卷七《宝琼传》对他任此职评论说：

然以金陵都会，朝宗所依，刹寺如林，义筵如市，五部六

① 《大宋僧史略》卷中《管属僧尼》条引《隋书·百官志》有关昭玄寺的文字之后说：“后复改崇玄署焉。梁僧祐云：如今‘同文寺’也。因疑齐梁之世曾立‘同文寺’以主僧务。未见其文。”南朝是否立“同文寺”管僧务，已不可考。现存僧传所载担任僧官者不少，但不见这种机构，从有的僧传(如《高僧传·道盛传》、《比丘尼传·宝贤尼传》)看，似乎有“僧局”之设。

群①，果含苗杂……乃镇之以清净，驭之以无为，篇禁不烦，遮罚每省，故僧尼仰之自肃，道俗称之亦益敬，七众（按，出家五众加在家二众）日用而不知，四远钦风而不足，故得法位久司，疵谤无玷……自梁僧之于此任，熏灼威仪，翼卫亚于王公，服玩陈于郑楚，故使流水照于衢路，吏卒喧于堂庑。琼临以来，顿祛前政……”

此又说宝琼初至建康，曾见僧正慧超，慧超预言他“当绍吾今位”。可见，僧正、大僧正、都邑大僧正、京邑大僧正所指相同，为最高僧官，但所辖僧尼范围大概主要是京畿（扬州，今苏南和浙江一带）地区。因其地位接近皇帝，得以结交权贵，仅次于王公，广收财货，随从众多，对僧尼影响也大。

僧正有时也称僧主、天下僧主，上面提到法颖在齐时任僧主。天保寺道盛，“齐高帝敕代昙度为僧主”，当时丹阳（郡治在建康）尹沈文季奉道排佛，建议当局“责僧属籍，欲沙简僧尼”，由于道盛“纲领有功，事得宁寝（《高僧传》卷八本传）。法献在齐永明（483～493年）年间“被敕与长干玄畅同为僧主，分任南北两岸……献后被敕三吴，使沙简二众（指精减僧尼）畅亦东行，重申受戒之法”（《高僧传》卷十三本传）。法献与玄畅分管长江南北两岸的僧务，并被派往吴郡、吴兴、丹阳“三吴”（属扬州）处理精减僧尼事宜。宋明帝敕任僧瑾为“天下僧主”，“给法伎一部，亲信二十人，月

① 五部六群（高丽本作“郡”，此据宋元明三本）泛指僧众中偏离戒律的比丘们。“五部”，此指小乘五部，泛指出家者；“六群”即“六群比丘”，律书中载，佛在世时，有六比丘为首结党，行为多违佛戒。

给钱三万，冬夏四时赐并车舆吏力，凡诸外镇，皆敕与，瑾辞。四方献奉，并问僧正得未。”(《高僧传》卷七本传)这里可以看到僧正所受到的优厚待遇。

南朝也曾任比丘尼为僧正。如《比丘尼传》卷二载：宋时宝贤比丘尼于“泰始元年(465年)敕为普贤寺主。二年又敕为都邑僧正。甚有威风，明断如神，善论物理，屈枉必释，秉性刚直，无所倾挠。”

在僧正之下有都维那，称京邑都维那。如慧璩在宋孝武帝时任京邑都维那(《高僧传》卷十三本传)；慧暅在陈后主至德元年(583年)“为京邑大僧都，四年转大僧正”(《续高僧传》卷九本传)。

上面讲的是在中央的僧官，在地方州、郡的僧官也称僧正或僧主，由皇帝任命。见诸史书的有吴国僧正，南兖州僧正、江州僧正以及荆州僧主(也称荆土僧主)、东土僧主等①。山阴法华寺慧基在齐代受到萧子良及居士周顒的崇敬，“乃敕为僧主，掌任十城；盖东土僧正之始也”(《高僧传》卷八本传)。其弟子昙斐在梁时也被敕为“十城僧主，符旨适行，未拜便化，厥土僧尼，倍怀恋德”(《高僧传》卷八本传)。他们二人大概都是会稽郡僧正，《南齐书·州郡志》载会稽郡辖十县。道达，齐永明(483～493年)年间为南兖州僧正，“在职廉洁，雅有治才，罢任之日，唯有纸故五束”(《续高僧传》卷五见《法申传》)。可见地方僧正在职治理

① 见《高僧传》卷8《智秀传》、《续高僧传》卷5《法申传》、《高僧传》卷14《序录》以及《高僧传》卷8《僧慧传》、《慧球传》、《慧基传》等。

僧务，也有贪廉之分。慧球在齐时曾到彭城从僧渊学《成实论》，后还荆州，“讲集相继，学侣成群，荆楚之间，终古称最，使西夏义僧与京邑抗衡者，球之力也。中兴元年(501年)敕为荆土僧主，训勗之功，有誉当世”(《高僧传》卷八本传)。荆州为齐梁军政要地，也是长江中上游的佛教中心，荆州僧正地位也是显赫的。

佛教的基层组织是寺，寺的规模有大小，一般都有一个主事僧。南北朝时称为寺主。例如，宋时道法到成都，“王休之、费铿之请为兴乐、香积二寺主”(《高僧传》卷十一本传)。北魏时，有的寺在寺主下还有维那，协助寺主主持一寺的事务。《魏书·释老志》载，太和十年(486年)有司奏曰：“……所检僧尼，寺主、维那当寺隐审。其有道行精勤者，听仍在道；为行凡粗者，有籍无籍，悉罢归齐民。”永平二年(509年)沙门统惠深上言：“……诸州、镇、郡维那、上坐、寺主、各令戒律自修，咸依内禁，若不解律者，退其本次。”说明寺主、维那要依照佛法戒律考察所管的僧尼，对修行怠惰，违犯戒律者，给以处分，重者取消僧籍，令其还俗。在南朝，皇帝有时以“法主”的名称任命著名学僧为大寺的寺主，如宋孝武帝任命道猷为新安寺法主；宋明帝任命法瑗为湘宫寺法主，又敕任慧亮、昙斌二人递为庄严寺法主等①。南北朝时期，寺院组织结构和制度还没有形成如后世那样比较严格的“三纲”制度。

---

① 见《高僧传》卷7、卷8本人传。

三纲是指上座、寺主、都维那(悦众)，其中上座为一寺之长，位于寺主、都维那之上①。这种寺院制度虽原来自于古印度，但它在以后的中国佛教寺院中带有中国的特色。

综上所述，南北朝时期，无论是南方还是北方，在庞大的封建官僚机构之中又形成一个以僧侣上层组成的僧官系统，上自沙门统或僧正，下至寺主，协助封建国家管理、监督和联络广大僧尼，使他们通过修行、传教来影响社会，维护封建纲常名教和社会秩序。

寺院经济

南北朝时期，佛教僧尼从事读经、修行和传教，他们的食衣来源除少数皇家贵族直接供奉的大寺外，一般僧众则靠信徒的施舍，但不很稳定②，出家人还得另外找些谋生之道。有的富裕，有的穷困。随着佛教的发展，力图拥有固定的田地财产。按照印度佛教戒律，僧尼个人不许蓄积金银钱财，也不许拥有土地，如《摩诃僧祇律》卷十："沙门释子不应蓄金银"；《中阿含经》卷十九："离受田业店

---

① 参见《大宋僧史略》卷中《杂任职员》。这里应当指出，"三纲"是一个一般的说法，即使到后来也不一定每寺都具备三纲，此视寺中之情况而异。

② 晋释道恒《释驳论》"今观诸沙门……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。"(《弘明集》卷6）这里谈的是晋朝情况，南北朝时期并未能完全改变。

肆，断受田业店肆。”实际上，释迦逝后不久，由于对僧众是否应当拥有财产的主张分歧，才引起大众部与上座部的分裂。如后来的《十诵律》卷五十八说一有病比丘“多有田地”，要把田地分给众僧。至于寺院僧团拥有土地财产，戒律一直是允许的。如《五分律》卷二十六：“白衣（在俗信徒）施田宅店肆于比丘……佛言听僧（指僧众）受，使净人（寺院中在俗的服务者，一般指奴仆）知（管理）”；又如《十诵律》卷四十八载，摩揭陀国瓶沙王向僧众施舍田宅，佛表示同意①。寺院可以拥有土地，僧尼一般不耕种，由奴仆或依附农民（“净人”和“园民”②耕种来供给僧尼衣食。这种情况，后世又有发展。五世纪初，法显旅行印度，了解到：“自佛般涅洹后，诸国王长者居士，为众僧起精舍，供给田宅，园圃、民户、牛犊，铁券书录。后王王相传，无敢废者，至不今绝。众僧住止房舍、床蓐、饮食、衣服，都无缺乏。”（《佛国记》）

佛教传入中国后，早期的译经都是依靠民间信徒捐助。东晋十六国时期，有的僧团（如以佛图澄为首的僧团、以道安为首的僧团等）得到国家政权的资助，广建寺院，僧尼数字激增。译经和传教活动的规模也越来越大。但从佛教组织的基层单位寺院来说，它除了经常接受周围信徒的

① 《十诵律》卷48：“尔时瓶沙王……我当供给田宅，具足随意。诸比丘言，佛未听我等受田宅。是事问佛，佛言听受”。

② 《摩诃僧祇律》卷9：“园民者，供养众僧净人”；卷十六：“僧园民，年年谷麦新熟时，供僧食”。

财物施舍外，已经从事经营土地以及其它营利活动。例如道安刚出家为僧时，“不为师之所重，驱役田舍至于三年”（《高僧传》卷五）；法显年轻时，与寺中“同学数十人于田中刈稻”（《高僧传》卷三）。当时寺院经营土地，寺僧的一部分人（中下层）也要参加劳动。在中国封建经济中，寺院经济的出现也确实带来一些新问题。一方面，拥有土地从事收租和各项剥削的僧侣地主与农民形成新的矛盾，另一方面世俗地主与僧侣地主为争夺土地和劳动力也发生矛盾。为此，佛教遭到人们(特别是儒者)的指责。

进入南北朝以后，寺院经济进一步发展。无论是南朝还是北朝，僧尼数字都十分庞大，寺院经济在社会经济中所占的比重有极大增加，因而也引起朝野人士的关注。一些激烈的排佛言论都对此有所抨击，而北朝的灭佛事件也与此有关。下面先介绍南朝。

关于南朝寺院经济的具体数字资料很少，梁时郭祖深上书批评武帝佞佛，说：

> 都下佛寺五百余所，穷极宏丽。僧尼十余万，资产(按，此指资财和田地）丰沃。所在郡县，不可胜言。道人又有白徒，尼则皆畜养女，皆不贯人（民）籍，天下户口几亡其半。而僧尼多非法，养女皆服罗纨，其蠹俗伤法，抑由于此。请精加检括，若无道行，四十已下，皆使还俗附农。罢白徒养女，听畜奴婢。婢唯著青布衣，僧尼皆令蔬食。”（《南史》卷七十）

在京都所辖的地区有寺院五百余所，僧尼约有十余万

人①，拥有土地，有众多的“白徒”、“养女”。“白徒”、“养女”不是奴婢，是信奉佛教而又耕种寺院土地的一部分依附农民。“皆不贯人（民）籍，天下户口几亡其半”。从“养女皆服罗纨”来看，似乎是在寺院贴身服侍尼僧的一些人。

寺院的土地有很大部分是皇帝和贵族、地主捐赠的。例如梁武帝在钟山建立大爱敬寺，强买位于寺边的王骞（简文帝皇后王氏之父）的良田八十余顷，赐给寺院。（《梁书》卷七《太宗王皇后传》）梁中书令徐勉，将自己田园的一部割出来施舍给宣武寺（《梁书》卷二十五本传）；谢举，梁武帝时任吴郡太守，将“宅内山斋舍以为寺，泉石之美，殆若自然”（《南史》卷二十《谢弘微传》附传）宋初范泰为僧慧义建祇洹寺，在元嘉（424～453）初与专权朝政的徐羡之、檀道济不和，特向慧义问“安身之术”，慧义劝范泰以果竹园六十亩施寺，“以为幽冥之祐”（《高僧传》卷七“慧义传”）。

南朝有的寺院还用积聚的金钱开设“质库”（如同后世的当铺）赢利，人们因急用钱，可将实物送到质库典当，如有钱时再把东西赎回。例如《南史》卷七十《甄法崇传》附传载，甄彬“尝以一束苧就州（按，荆州）长沙寺库质钱；后赎苧还，于苧束中得五两金，以手巾裹之，彬得，送还寺库。道人惊曰：近有人以此金质钱，时有不得举而失……”

① 《辩正论》卷3载梁朝共有寺二千八百四十六所，僧尼八万二千七百余人。引《舆地图》云：“都下旧有寺七百余寺。”

从束苧到黄金都可送寺当钱。

寺院除了经营土地、经商等等积聚钱财之外，王公贵族和一般平民信徒还经常施财捐钱，故寺院收入十分可观。“吴郭西台寺多富沙门，（王）僧达求须不称意，乃遣主簿顾旷率门义劫寺内沙门竺法瑶，得数百万”（《宋书》卷七十五《王僧达传》），梁武帝四次到同泰寺舍身，多次到寺讲经设会，都有施舍。据载中大通元年（529）第二次舍身和太清元年（547年）第四次舍身时，群臣皆以一亿万钱赎回。当时的名僧收入也很多。齐时正胜寺法愿，“日盈万计”；他将此钱用来“或雇人礼佛，或借人持斋，或收籴米谷，散饴鱼鸟，或贸易饮食，赈给囚徒”（《高僧传》卷十三）。蓄积钱财的僧人大有人在。宋初僧人慧义居建康祇洹寺，“士庶归依，利养纷集”，死时，“资生杂物，近盈百万”（《高僧传》卷八《慧基传》）。因为僧尼的上层十分有钱，所以在宋文帝元嘉二十七年（450年）准备伐魏之际，曾向僧尼借钱以筹军用。《通鉴》卷一百二十五载：“有司又奏军用不充，扬、南徐、兖、江四州富民家赀满50万，僧尼满20万，并四分借一，事息即还。”由此可见，即使在经济上，佛教也已具有不可轻视的力量。

关于北朝的寺院经济首先值得注意的是“僧祇户”和“佛图户”的设置。

北魏献文帝皇兴三年（469年）从宋朝手里夺得青齐地方，徙当地民户于平城，将其中地位较高的民户（“民望”）设“平齐郡”以居之，史称这些民户为“平齐户”；其

余民户皆作为奴婢分赐百官①。据《魏书·释老志》载：沙门统昙曜上奏：

> 平齐户及诸民，有能岁输谷六十斛入僧曹者，即为“僧祇户”，粟为“僧祇粟”，至于俭岁，赈给饥民。又请民犯重罪及官奴以为“佛图户”，以供诸寺扫洒，岁兼营田输粟。

皇帝同意此奏②。“于是僧祇户、粟及寺户，遍于州镇矣。”

这里所说“平齐户及诸民”中的“诸民”是指什么？当指与平齐户地位相等的人众。《魏书·释老志》所载宣武帝永平四年（511年）尚书令高肇奏言中提到：“故沙门统昙曜，昔于承明元年（476年），奏凉州军户赵苟子等二百家为僧祇户。”据史家考证，“凉州军户”与平齐户一样原是俘虏，“是官府所属的隶户”，其身份是接近于农奴的农民。③按规定，“僧祇户不得别属一寺”（《魏书·释老志》），故他们实际是州、郡佛教僧团役使的依附农民。

僧祇户每年向州、郡的僧尼管理机构“僧曹”（有僧统、维那）缴纳60斛粟，这在当时是个相当大的数字。北魏均田制下，农民的租调是“一夫一妇帛一匹，粟二石

---

① 见《魏书》卷24《崔道固传》、卷50《慕容白曜传》及《通鉴》卷132；并可参考唐长孺《北魏的青齐土民》（载《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局1983年版）

② 原文为：“高宗并许之”，误。此据《通鉴》卷132宋明帝泰始五年（北魏献文帝皇兴三年，公元469年）之文：“魏主并许之”，此魏主即献文帝。高宗孝武帝时尚未伐青齐及设平齐郡。

③ 见唐长孺《拓跋国家的建立及其封建化》（载《魏晋南北朝史论丛》，三联书店1955年版）。

（按，二斛）”。农官管辖下的屯民一年缴六十斛粟，但免去“正课并征戍杂役”（《魏书·食货志》）。可见，僧祇户每年的经济负担与屯民相等。

“僧祇粟”不是缴纳给某个寺院，而是缴给僧曹，主要用来供给州、郡一切僧尼的宗教活动使用。《广弘明集》卷二十四载魏孝武帝《令诸州众僧安居讲说诏》：“可敕诸州，令此夏安居清众，大州三百人，中州二百人，小州一百人，任其数处讲说，皆僧祇粟供备，若粟尠徒寡，不克此数者，可令昭玄（按，昭玄曹）量减还闻”。孝武帝规定了各州“夏安居”（夏季三个月的静居修行）的僧数，一切费用由僧祇粟供应，如果各州达不到规定的僧数，或粟不够用，统一由昭玄曹上报。

按昙曜奏议，在灾年要用僧祇粟救济饥民，“不限道俗，皆以拯施。”实际上，主管僧祇粟的僧官却通过出借僧祇粟来高利盘剥农民。如宣武帝永平四年（511年）诏曰：

> 僧祇之粟，本期济施，俭年出贷，丰则收入。山林僧尼，随以给施，民有窘弊，亦即赈之。但主司冒利，规取赢息，及其征责，不计水旱，或偿利过本，或翻改券契，侵蠹贫下，莫知纪极。细民嗟毒，岁月滋深。非所以矜此穷乏，宗尚慈拯之本意也。自今已后，不得专委维那、都尉，可令刺史共加监括。尚书检诸有僧祇谷之处，州别列其元数，出入赢息，赈给多少，并贷偿岁月，见在未收，上台录记。若收利过本，及翻改初券，依律免之，勿复征责。或有私债，转施偿僧，即以丐民，不听收检。后有出贷，先尽贫穷，征债之科，一准旧格。富

有之家，不听辄贷。脱仍冒滥，依法治罪。”（《魏书·释老志》）

僧祇粟的主管者（州郡维那与都尉）把僧祇粟作为赚取高额利息的本钱，其利率可达百分之百以上（偿利过本），甚至以擅改借据欺诈贫民。诏书虽提出要优惠贫民，改变借贷方法，甚至以“依法治罪”来威胁，但实际是否发生效果是可疑的。此后尚书令高肇上奏，说凉州军户赵苟子等二百家僧祇户，受到都维那僧暹、僧频等人的逼迫，“肆意任情，奏求逼召”，致使他们“弃子伤生，自缢溺死五十余人”，建议将僧暹等交付昭玄曹依僧律处治（《魏书·释老志》。实际上，皇帝不仅没有治僧暹的罪，此后还提升僧暹为沙门统①。我们从这里可以看到，僧侣上层对僧祇户压迫剥削的残酷。佛教以“贪、瞋、痴”为“三毒”。但僧侣地主在压榨农民方面并不比世俗地主差。

“佛图户”也称“寺户”，来自罪犯和官奴，除负责清扫寺院外，还“岁兼营田输粟”。他们与僧祇户属于整个僧团不同，而是分属于个别寺院的劳动者。其身份当比僧祇户低，自由更少，但不同于奴隶，地位也当接近于农奴。“营田输粟”，拥有自己的家室。

北魏末年有僧尼200万人，有寺3万余所，平均每个寺66人，这其中有相当多的人是“假慕沙门，实避调役”（《魏书·释老志》）的农民，可以认为有相当多的是依附于寺院的农民（荫户）。

---

① 见《魏书》卷53《李瑒传》，卷90《冯亮传》。

北魏僧侣地主“侵夺细民，广占田宅”，在洛阳城内，“寺夺民居，三分且一”。寺院土地有相当大一部分是来自国王贵族和地主信徒的捐赠。例如西魏文帝任道臻为僧统，为他在昆池之南立中兴寺，“庄池之内外稻田百顷，并以给之，梨枣杂果、望若云合”（《续高僧传》卷二十三《道臻传》）。

北齐天宝三年（552年）文宣帝下敕于邺城西南八十里龙山之阳为僧稠建云门寺，开始命以方圆十里为寺，后改为五里（《续高僧传》卷十六《僧稠传》）。这个范围内的土地，自然归寺所有。又如西魏大统三年（537）《造中兴寺石像》碑文所载，向中兴寺施舍田地的有很多人，其中有将军殿中将军北襄州别驾从事史、镇西将军荆州主簿、广武将军平州主簿以及县令乡邑主等，或施田25亩，或施田40亩、10亩、50亩、20亩，或施田宅1亩、10亩、20亩。……碑文虽有缺字，但可合计算出为284亩①。

南北朝时期，朝廷有时还分出一部分民户的租调供给寺僧。例如，南齐建元二年（480年）沙门玄畅建齐兴寺，

---

① 《造中兴寺石像》碑文：“将军殿中将军北襄州别驾从事史张起字兴，众僧……檀越主施田廿五亩……将军殿中将军邯郸县□□舍洛得仕养檀越主施田卌亩。镇西将军荆州主簿□□□阳二县令、南阳□□张成字绍兴息伏宝□六拾檀越主施寺四十亩，宁远将军都督宗伯仁□白田檀越主施寺田五十亩，讨寇将军奉朝请宋清奴檀越主施寺宅田一亩，白田六亩，乡邑主宗上字元先仕养□施田、檀越主施方井宅田十亩，广武将军平州主簿□宋凤檀越主方井宅田十亩，平南将军□□太守□州别驾宗凤起檀越主施寺田白田廿亩，襄威将军奉朝

高帝“敕蠲百户以充俸给”(《高僧传》卷八本传)，是说官府免收百户的租调而由他们直接供给寺院；陈宣帝大建九年(577年)下诏为天台山智顗“割始丰县调以充众费，蠲两户民，用供薪水”(《续高僧传》卷十七《智顗传》)。北齐时，据载五台山已有寺200多座，朝廷“割八州之税，以供山众衣药之资”(《古清凉传》卷上)。北齐文宣帝曾说：“今以国储，分为三分，谓供国、自用及以三宝。”(《续高僧传》卷十六《僧稠传》)将国库三分之一的积蓄供奉佛教，数字实在惊人。

总之，南北朝时期寺院经济在封建社会经济中已占重要地位，它为佛教的存在和发展提供了比较稳固的经济来源，也为以后隋唐时期佛教建立宗派提供了经济前提。

第六节　南北朝时期儒释道三教的争论和著作

佛教传入初期，人们把佛与黄老并祠，把佛教看作是中国流行的各种神仙方术的一种。随着佛教的传播，有人

请□阳县令宗方进檀越主施寺白田廿亩，襄威将军奉朝请宗天荣檀越主施寺田廿亩，南阳郡功曹宗显祖大檀越主施白田卅亩、园宅田十亩，□□镇远府功曹参军宗思宾檀越主施寺并宅田廿亩，襄威将军奉朝请南阳郡功曹宗璘凤檀越主施寺麻田十二亩。”北京大学图书馆藏有此拓片，字迹十分不清，特将它与日本道端良秀《中国佛教社会经济史的研究》(平乐寺书店，1983年)第一章所引作了对校。

认为佛教与中国传统的文化思想没有根本对立，提出了儒、释、道(开始特指道家)一致的思想（如《牟子》)。两晋及南北朝，佛教广泛普及社会，人们对佛教有了深入了解，佛教势力日益扩大，佛教与封建统治阶级以及与儒、道的关系也复杂起来，发生了一些矛盾以至斗争。儒、释、道三教围绕各种问题曾展开激烈争论。在这些争论中，总的来说，儒释道三教一致(同流、合一)论占主导地位。这种情况的产生，是由于三教所依附的社会基础和所发挥的社会作用是相同或一致的。

关于儒、释、道三教关系，本书其它部分已就不同方面进行介绍，这里侧重介绍南北朝时期关于儒释道三教关系的论著。

南朝宗炳《明佛论》

宗炳(375—443 年)，字少文，南阳涅阳（今河南邓县东北）人，晋末宋初的隐士。曾入庐山“就释慧远考寻文义”(《宋书》卷九十三本传)，在所著《明佛论》中提到：“昔远和尚澄业庐山，余往憩五旬，高洁贞厉，理学精妙，固远流也。”(《弘明集》卷二)论文内容也受到慧远影响。此论当著于宋元嘉十二年至十六年(435—439 年)之间①。

① 宗炳《答何衡阳书》(载《弘明集》卷 3)中提到：“制《明佛论》，以自献所怀”。此论当著于何承天任衡阳内史时。《宋书》卷 64《何承天传》载：“不为仆射殷景仁所平，出为衡阳内史。”查殷景仁任仆射的时间为元嘉十二年（《宋书》卷 63 本传)，何承天于元嘉十六年除著作佐郎。

《明佛论》的主要内容是讲精神不灭，人皆可成佛。在论证中把佛教大乘的教义与儒家思想、道教思想尽可能地协调起来，集中谈神不依附于形体，它作为轮回的主体（“我”）流转于生死长流。儒、释、道三者皆为教善之教，但佛教最为优越。主要论点如下：

（1）认为儒、释、道“虽三训殊路，而习善共辙”

宗炳说，人们贵周孔和儒、道（此指道家）典籍，而对佛教不理解，不相信。实际上，儒、释、道三教之中，佛教最高，最精。佛经“包五典之德，深加远大之实；含老、庄之虚，而重增皆空之尽，高言实理，肃焉感神，其映如日，其清如风，非圣谁说乎！”是说佛教是圣人之教，它包容儒、道的中心内容，而又超越于它们。三教适应不同的时运而兴，教化的侧重点有所不同，“世蕲乎乱，洙泗（指儒家）所弘，应治道也；纯风弥凋，二篇（《老子》）乃作，以息动也”。是说儒家讲治国安邦之道，道家讲寡欲少动之教，但它们讲的都没有超于人生、世俗之外，对于佛教讲的“精神不灭，人可成佛，心作万有，诸法皆空”，以及“穷神积劫之远化”、“法身泥洹”之说，都没有涉及到。尽管如此，儒释道三教“习善共辙”，对维持封建统治都是有利的。宗炳还向最高统治者建议：

> 今依周孔以养民，味佛法以养神，则生为明后，没为明神，而常王矣。

是要皇帝以儒家治国，信奉佛教以修养精神，就可以生为明君，死后灵魂超升，经过轮回世代为王。

（2）论精神不灭

继慧远论精神不灭之后，宗炳也主张精神不灭。《明佛论》说：

> 群生之神，其报虽齐，而随缘迁流，成粗妙之识，而与本不灭矣。今虽舜生于瞽，舜之神也，必非瞽之所生，则商均之神，又非舜之所育；生育之前，素有粗妙矣。既本立于未生之先，则知不灭于既死之后矣。又不灭则不（按，此“不”字为衍文）同，愚圣则异，知愚圣生死，不革不灭之分矣。

这是说众生的神识（灵魂）从根本上来说是相同的，因为各自的因缘（业因、境缘）不同，神识也有精粗之别，但作为其本体的“神”是不灭的。瞽叟生舜，舜生商均，他们依次相生的只是形体而不是神识，他们圣愚不同，那是因为他们所秉赋的神识生前已有精粗之别①。既然在人未生之前已有神识，那么人死它也不灭，这在圣愚并无区别。

宗炳还认为，精神与形体的结合（通过轮回）是有条件的（“缘会”），或圣或愚是由先天灵魂的精粗所决定的，但精神的长存是无条件的，精神并不依附于形体，“若使形生则神生，形死则神死，则宜形残神毁，形病神困”，但实际并非如此，可见精神不灭。

他还引据《礼记》、《孝经》等经典中关于祭祀的记载来证明精神不灭，作为神识本体的“神”（或神明、神本）是清

① 此指瞽、舜、商均，贤愚不同，《史记·五帝本纪》载：舜父“瞽叟顽”，常想杀舜；舜子商均“不肖”。此文以为这是由于所秉的神识不同所决定的。

净无瑕的，如同明镜；作为个别的神识，由于业因不同，故净秽有别，如同接触灰尘的镜面，因沾染灰尘多少而有明有暗。但无论镜子表面有多少灰尘，它仍有照物的功能①，精神也如此，“伪有累神，成精粗之识，识附于神，故虽死不灭”。

（3）论生死轮回和成佛

宗炳论证精神不灭，是为了用来说明佛教的基本教义。

有人提出，秦将白起，西楚霸王项籍坑杀降卒六十万人。② 这些被坑杀的人虽然不一定全有“宿缘大善”，但也未必皆有“大恶”，为什么同日遭杀呢？如果佛法真实，那么佛的慈悲表现在哪里，善恶报应之说是否可信？

对此，宗炳解释说，众生皆有“宿命”，不可违背，前世造业不同，故今世遭遇不一样。“今秦赵之众，其神与宇宙俱来，成败天地而不灭，起、籍二将岂将顿灭六十万神哉！神不可灭，可灭者身也。”他们的形体被坑杀，那是由于他们的宿缘决定的（“冥应”）。他们因善恶不同，故生前生活境况有异，然而皆曾杀食群生，“故受害之日，固亦可同”。

宗炳认为，人死后灵魂“周遍五道”，轮回不已，由于

---

① 原文曰：“今有明镜于斯，纷秽集之，微则其照蔼然，积则其照朏然，弥厚则照而昧矣。质其本明，故加秽犹照，虽从蔼至昧，要随镜不灭。以之辨物，必随秽弥失，而过谬成焉。人之神理，有类于此。”

② 《史记》卷73《白起传》载，秦昭王47年（前260年）白起坑杀赵国降卒40万人；卷7《项羽本纪》载，项羽坑杀降卒20万人。

生前善恶功德不同，或升天堂，或下地狱，所谓“清心洁情，必妙生于英丽之境，浊情滓行，永悖于三涂之域”。宣称只有信奉佛教，修习般若性空之义，净化神识，才能得到善报，甚至解脱成佛。如谓：“唯有委诚信佛，托心履戒，以援精神，生蒙灵援，死则清升；清升无已，迳将作佛。”人人皆可成佛，“往劫之桀纣，皆可徐成将来之汤武”，而“人可作佛，其亦明矣”。

南朝宋释慧琳《均善论》

慧琳，住建康冶城寺，曾师事道渊，善诸经及老庄，注《孝经》及《庄子·逍遥篇》，宋初和谢灵运、颜延之同与庐陵王刘义真密切交往。所著《均善论》（又称《白黑论》，今存一部分，载《宋书》卷九十七《夷蛮传》）论佛、儒二教的异同、优劣，结论虽说二教“殊途而同归”，但当时僧徒认为此文“贬黜释氏”，要把他驱出僧团。宋文帝见论赏之，让他参与机要。（参见》高僧传）卷七《道渊传》）

《均善论》为问答体，设“白学先生”代表儒者，“黑学道士”代表僧人，借“白学先生”的话贬抑、批评佛教，认为中国传统文化思想（以周孔及老庄为代表）最为周全，所谓“智周万变，天人之理尽矣；道无隐旨，教罔遗筌”，并不比佛教差。主要从下述三个方面表明对儒佛二教的见解。

（1）认为佛教讲“空”，脱离实际；宣传人生无常，使人渴望佛的保佑；讲人生皆苦，又使人更加迷恋眼前的享乐。说：“今析豪空树，无伤垂荫之茂，离材虚室。不损轮奂

之美，明无常增其渴荫之情，陈苦伪笃其竞辰之虑。”① 慧琳并没有接触大乘佛教的“即色空”、“性空”，只认为佛教讲的“空”是分析出来的，而自以为就某个事物（树、室）讲，空、有不并存。

（2）批评佛教的善恶果报、天堂地狱的说法虚幻无实，是教人贪欲。说：“幽冥之理，固不极于人事矣。周、孔疑而不辨，释迦辨而不实……”，“示来生者，蔽亏于道”，实际是否定神不灭论。同时又尖锐指出：

且要天堂以就善，曷若服义而蹈道？惧地狱以敕身，孰与从理以端心？礼拜以求免罪，不由祗肃之意；施一以徼百倍，弗乘无吝之情。美泥洹之乐，生耽逸之虑，赞法身之妙，肇好奇之心，近欲未弭，远利又兴，虽言菩萨无欲，群生固以有欲矣。甫救交敝之氓，永开利竞之俗，澄神反道，其可得乎。

慧琳还批评佛教修建豪华的寺院和佛像耗费财物，结党营私，沽名钓誉。②

（3）认为佛教讲“慈悲”，“爱物去杀，尚施周人”，劝人济世行善，虽然有不实之处，但与儒教“殊途而同归”，“六度与五教并行，信顺与慈悲齐立耳。”

---

① 《宋书》卷97，载文原缺“伤”字，又“谒”作“愒”，“苦伪”作“若偏”。此据宗炳《答何衡阳书》（载《弘明集》卷3）改。

② 原文：“乃丹青眩媚綵之目，土木夸好壮之心，兴糜费之道，单九服之财，树无用之事，割群生之急，致营造之计，成私树之权，务劝化之业，结师党之势，苦节以要厉精之誉，护法以展陵竞之情。悲矣，夫道其安寄乎。”

何承天(370—447年)著《达性论》(载《弘明集》卷四)认为，“生必有死，形毙神散”，反对佛教的报应转生论。他见到慧琳的《均善论》十分赞赏，送给宗炳看，宗复书驳斥，并写信与何承天反复辩论，以所著《明佛论》送给何看。他们辩论的中心是神灭不灭①，这是南北朝思想界争论十分激烈的重要问题之一。

南朝齐张融《门律》

张融(444—497年)，吴郡吴(今苏州)人，南齐武帝时官至司徒右长史。其家世代信佛，舅家信道教，本人又善玄言，临死遗命“左手执《孝经》、《老子》，右手执《小品》、《法华经》”(《南齐书》卷四十一本传)。永明年间(483—493年)得病，著《门律》(“家训”之类)论文章学问，其中一章名“通源二道”，论儒、道二教一致。他将此章抄送舅表兄弟孔仲智和孔稚珪、庐江何点、何胤及汝南周颙。此章今存，载《弘明集》卷六，仍题称《门律》(或作《门论》)②。此文大意有两点：

(1)“道也与佛、逗极无二，寂然不动，致本则同，感而遂通，达迹成异”。逗，意为留、住，“逗极”，可释为归结的终点。是说道教与佛教归根到底是一致的，它们都以追求永恒静寂的本体(意为道和法身、真如同一)作为修行目标，二教适应不同的环境和对象而从事教化，采取

① 详见《弘明集》卷3载何、宗往复信五封。

② 此文一部分亦见《南齐书》卷54《顾欢传》。

的传教、修行的方式是不同的。这实际是说，道教与佛教在根本原则上是一致的，差别是枝节上的。

（2）“殊时故不同其风，异世故不一其义，安可辄驾庸愚，诬谓神极！”是说道教与佛教由于产生和流行的时代、社会不同，所以在风格、教义上存在差异，但二者所本相同，而不应站在一方而攻击另一方。还认为，既然所本相同，也可以同时信奉。

周颙（自称“周剡山茨”①）收到此文后复书质难，不同意他的“逗极无二”之说。说道教以《老子》为依据，“义极虚无”，佛教“应以般若为宗”，“照穷法性”，而“虚无法性，其寂虽同，住寂之方，其旨则别”，如说“逗极无二”，是归极于“虚无”还是归极于“法性”呢？这是讲不通的。此后，张融与周颙又往复辩论，中心仍是这个问题。（详见《弘明集》卷六所载书信三篇）

南朝齐顾欢《夷夏论》

顾欢，字景怡，吴郡盐官（在今浙江海宁西南）人。青年时曾从豫章雷次宗学儒学、玄学，齐初高帝时任扬州主簿，上表建议以“道德”治国，并删著《老氏》，献《治纲》一卷，此后退隐不仕，晚年服药求仙，史称：“事黄老道，解阴阳书，为数多效验”。（《南齐书》卷五十四本传）佛教

① 《续高僧传》卷6《慧约传》：“齐中书郎汝南周颙为剡令，钦服道素，侧席加礼，于钟山雷次宗旧馆造草堂寺，亦号山茨”；《弘明集》卷6周颙《难张长史门论》，自称“周剡山茨”。

徒称他“道士”。顾欢在宋朝末年著《夷夏论》评论佛、道二教关系，又著《三名论》，注王弼的《周易注》、《二系》等。①

《夷夏论》原文已佚，据《南齐书·高逸传·顾欢传》②所载部分，是说：

（1）佛、道同本共源，“道则佛也，佛则道也”。引道经（《玄妙内篇》）说老子入关，到天竺降生为佛，“于是佛道兴焉”；又引佛经，谓佛显化成各种形象，“无物而不为”，或表现为儒者、道士，或显化为僧人。此即所谓“其圣（“圣道”，神圣的本体）则符，其迹（显化的形象和教化方式）则反”。

（2）佛、道虽同本共源，但它们是应不同的环境和对象而从事教化的，故有差异，有优劣。“教华而华言，化夷而夷语”，“佛、道齐乎达化，而有夷、夏之别”，是说道教是最适合华夏民众信奉的教法，而佛教则是夷戎的教法。因为佛教是夷戎之教，故“悖理犯顺”，不重孝道，故是不可取的。佛教讲“泥洹”、“无生”、“正真”，道教讲“仙化”、“无死”、“正一”，名称不同，实则相合。但佛教“无生之教赊”，“令人渺茫难信”，道教“无死之化切”，使人感到亲近可行。又说：“佛是破恶之方，道是兴善之术”，“佛教文而博，道教质而精”，意谓佛教是面向夷狄“粗人”的，故

① 《隋书·经籍志》还载著有《尚书百问》一卷，《毛诗集解叙义》、《老子义纲》一卷、《老子义疏》一卷、《顾欢集》三十卷。

② 另见《南史》卷75《顾欢传》。

应勇猛“破恶”，说教的文字应多；道教是适应华夏“精人”的，故可自然“兴善”，说教的文字可以精简。顾欢以此说明道教优于佛教。

宋司徒袁粲(420—477年)托为僧人通公著论驳之，认为佛教的戒行、礼仪、教法可行于中国。孔、老、释，尽管可能是不同形象的显化（“其人或同”），但“观方设教，其道必异。孔、老治世为本，释氏出世为宗”，不能认为二者等同。再从佛道二教的目的来讲，道教求仙化，返老还童，但难免一死；佛教讲陶练精神，以求涅槃，可达到不死，也不能说二教相同。①袁粲的中心意思是说佛教优于道教。

顾欢又作答，说道教起源比佛教早。佛教的戒法虽可贵，但其仪礼不适用于中土。“佛非东华之道，道非西戎之法”，道佛二教很难并行于天下。然而二教在所尊崇的根本原则方面又有共同的地方，尽管在教法和修行方面，“道教执本以领末，佛教救末以存本”，但二教所追求的修行目标，皆为“常住之象、常道”（以为此也是佛教的涅槃）。

顾欢把夷夏之辨与佛道之争结合在一起论述，一方面说道优于佛，认为推广道教比扶植佛教对维护封建纲常更有力，另一方面又论证二教同本共源，不主张彻底否定和排斥佛教。这就是《夷夏论》的核心内容。

---

① 原文：“又仙化以变形为上，泥洹以陶神为先。变形者白首还缁，而未能无死；陶神者使尘惑日损，湛然常存。泥洹之道，无死之地，乖诡若此，何谓其同。”(《南齐书·顾欢传》)。

《夷夏论》在宋齐之际引起巨大反响，遭到佛教信徒激烈反对。据《弘明集》所载，批驳此论的文章有这样几篇：

明僧绍《正二教论》(载卷六)

谢镇之《与顾道士书》

《重与顾道士书》(同上)

朱昭之《难顾道士夷夏论》

朱广之《谘顾道士夷夏论》

释慧通《驳顾道士夷夏论》

释慧愍《戎华论——析顾道士〈夷夏论〉》(均载卷七)

这些文章都反对顾欢《夷夏论》的观点，认为佛教优于道教，不能借夷夏之辨来排斥佛教。这里只概要介绍其中明僧绍的《正二教论》。

明僧绍(？—483年)是齐时著名隐士，精于佛学，与定林寺的僧远、摄山的法度友善，临死，把在摄山的房宅舍给法度居住，此地后改为栖霞寺。他在《正二教论》中辨明二教的差别，认为道教所说老子入天竺转生为佛的说法荒诞不经，说道家所依据的只有《老子》、《庄生七章》(指《庄子·内篇》)，没载仙化无死之说。又佛身不可思以形象，限以时间("佛经之宗根明极教，而三世无得俗证，觉道非可事显")。佛道并非一切相同，道教"唯以长生为宗，不死为主"，又说"老子之教，盖修身治国，绝弃贵尚，事止其分，虚无为本"，至于练丹服药的成仙之说，以及张陵、葛洪之徒的怪诞方术，"符呪章劾"，或"大乖老、庄立言本理"，或"托老君所传"，皆为"诬乱已甚矣"。至于

佛教，“圆应无穷”，“殊生共理，练伪归真”，“在夷之化，岂必三乘；教华之道，何拘五教”。意为佛教的内容深广，普度一切众生，不可局限其教化范围。明僧绍的结论是：

佛明其宗，老全其生，守生者蔽，明宗者通。

谓佛教是究明终极之道的，而道教以“全生”“守生”为教旨，因而佛优于道。因为佛教“以有生为尘毒”，故不敬君亲，而一心修行。

关于《三破论》

齐末，有个道士假托张融著《三破论》，批评佛教。此文已佚，散见于梁刘勰所著《灭惑论》和释僧顺著的《释三破论》（皆载《弘明集》卷八）之中。主要内容是说佛教“入国而破国”，“入家而破家”，“入身而破身”，称此为“三破”。

刘勰（约465—约532年）字彦和，东莞莒县（在今山东莒县）人，早年随僧祐居处，博通佛教经论，梁时官至东宫通事舍人，步兵校尉，为太子萧统所重，著《文心雕龙》五十篇有名于世，晚年出家，改名慧地。他在《灭惑论》中对《三破论》的主要观点进行批驳，我们从中可以了解佛、道两方在一些主要方面的争论。

（1）论佛、道的真伪优劣

《三破论》说：“道家之教，妙在精思得一（按指“道”），而无死入圣；佛家之化，妙在三昧神通，无生可冀，诡死为泥洹，未学死而不得死者也”。是说道教教人得道，不

死而成仙，而佛教教人离生而涅槃，涅槃就是死。又说佛教为羌胡所奉，适用于西域地方，道教为中原人士所奉。

《灭惑论》则说："佛法练神，道教练形。形器必终，碍于一垣之里；神识无穷，再抚六合之外。"是说佛教教人陶练精神，而精神不死，其活动的范周是无限的；道教教人练形体，而形体必亡，其活动范围极小。接着又讲道教"诳以仙术，极于饵药"，伪不可信，而佛教可教人达到"泥洹妙果"。此论对道教的教祖和代表人物，如张陵、张角、葛玄（葛洪的从祖）、李弘、卢悚（循？）、孙恩，进行抨击，借以证明道教"伤政萌乱"。

（2）佛教的社会价值和作用——驳"三破"说

《三破论》所说佛教第一破是"入国而破国"。理由是佛教妄伪，耗财苦民，"使国空民穷不助国，生人减损；况人不蚕而衣，不田而食"，于国于民、无益有害。

《灭惑论》说佛教"穷理尽妙"，以二谛、三空、四等至、六度来进行传教，修寺塔是为了向民众施教，"功立一时，而道被千载"，佛法传入前，中国已有丧乱，佛法传入后，中国也有殷盛之时，因此不能认为佛法破国，"验古准今，何损于政"。

《三破论》所说佛教第二破是"入家而破家"。说佛教使人离家为僧，"遗弃二亲，孝道顿绝"，"悖化乱顺，无昊天之报，五逆不孝，不复过此"。这是从伦理纲常上来批评佛教。

《灭惑论》反驳说，道俗同讲孝道，但做法不同（"孝道

至极，道俗同贯，虽内外迹殊，而神用一揆”)。因每人承袭的前世因业不同，有的在俗修儒礼而尽孝，有的出家，通过修行而尽孝，“学道拔亲，则冥苦永灭”。因为通过修持佛法而使祖先灵魂永超苦海，故这种尽孝超过儒者的尽孝。

《三破论》所说佛教第三破是“入身而破身”。说因为出家为僧，“一有毁伤之疾，二有髡头之苦（指剃发），三有不孝之逆，四有绝种之罪(指绝妻)，五有亡体从诫，唯学不孝……”这主要是批评佛教教人离亲出家，违背孝道和中国传统礼仪。

《灭惑论》反驳说，名教有二种：一儒一佛。佛教与俗礼不同，“教必翻俗”，为“澄神”“修道”，必须摈除“受累”，应当弃妻，剃去头发。因为所奉佛道最尊贵，所以就不跪父母，而受父母之拜。儒教对礼节也有变通，“况佛道之尊，标出三界，神教妙本，群致玄宗”，受人崇敬，理所当然。

《三破论》用以攻击佛教的主要依据是儒家的纲常名教，认为无论从治国、齐家、修身来说，佛教都无益而有害。刘勰在《灭惑论》中表白自己并不反对《三破论》所提到的儒家名教本身，并且援引佛教教义论证佛教不仅不违背孝道，而彻底地贯彻孝道精神。

释僧顺，生平不详，约与刘勰同时，所著《释三破论》对《三破论》的十九条一一进行驳斥。这里仅略述其中关于“三破”的反驳。（1）佛教不是“入国而破国”，而是有助于

社会的教化，说："至如妙法所沾，固助俗为化，不待刑戮而自淳，无假楚挞而取正"；（2）也非"入家破家"，"释氏之训，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，备有六睦之美"；（3）"入身而破身"的说法也不能成立，说佛教主张身本无可留恋，"以三界为火宅"，出家之人本应去奢华，弃名利，以求"寂灭之为乐"。认为真正破国、破家、破身的是道教。

北周甄鸾《笑道论》

北周武帝在废佛(574年)之前曾多次召集儒、佛、道三教学者及群臣讨论三教优劣。周天和四年(569年)三月，勅三教及文武百官二千余人于正殿，武帝"亲量三教优劣、废立"，四月，又勅司隶大夫甄鸾"详佛道二教，定其先后、浅深、同异，鸾乃上《笑道论》三卷，合三十六条，用笑三洞之名① 及笑经称三十六部，文极详据，事多扬激。至五月十日，帝又大集群臣，详鸾上论，以为伤蠹道士，即于殿廷焚之。"(《续高僧传)卷二十三《道安传》②)

《笑道论》(载《广弘明集》卷九）成书于北周天和五年(570）二月十五日，前面有序，言成书缘起及对佛、道二教的总认识，此后在三十六个标题下引述道经进行驳斥、评议，论证道教荒谬、粗劣。现仅介绍其一部分内容。

---

① "三洞"，是《道藏》分类的总称，始于南朝宋陆修静的《三洞经书目录》，包括洞真部、洞玄部、洞神部，下属若干道教经书。

② 另见《广弘明集》卷8，《叙周武帝集道俗议灭佛法事》。

（1）将道家与道教分开，肯定《老子》而排斥道教。

道教奉老子为教主，把他神化，以《老子》为主要经典，另外又编纂一系列道经，教义中杂有阴阳五行和神仙方术的内容。甄鸾首先把佛教与道家进行对比，说："佛者以因缘为宗，道者以自然为义，自然者无为而成，因缘者积行乃证"，意为佛教讲因果报应，通过修行而得到善报，或达到解脱，而道家（这里不指道教）讲因循自然，无为而无不为。在这里，他对"道"并无贬意，甚至认为："《老子》五千文，辞义俱伟，谅可贵矣。立身治国，君民之道富焉"这是肯定《老子》对治国安民有用。又说："《道德》二卷，可为儒林之宗"。是认为儒道两家相通。然而，他对充满神仙方术内容的道教进行攻击，说是"后人背本，妄生穿凿"，神仙方术诳惑世人。

（2）论老子化胡说之谬

西晋道士王浮伪造《老子化胡经》，说老子西涉流沙，入天竺为佛，从事传教，化导胡人，释迦实为其后世弟子①。此后，一些道经又编撰种种老子化胡故事。甄鸾在《笑道论》中引述《老子化胡经》、《文始传》、《化胡消冰经》、《广说品》、《玄妙内篇》等道经，列举种种老子化胡说进行对比考证，论其矛盾和荒谬。所举化胡说主要有这样几种：

老子往维卫国入清妙夫人口中，生为释迦，后成佛；

① 参见本书第二卷绪言第5页注①。

释迦成佛，老子派尹喜从天上下来侍佛，名为阿难，造12部经；

老子化为迦叶，在佛涅槃时请佛说法，后又火化佛尸，取舍利造塔；

老子之妻愤陀力王得道号释迦牟尼①。甄鸾主要是利用各种道经不同说法，指出它们之间的矛盾，又据道教一般教义和文史常识，证明道经胡乱编造，十分虚妄可笑。

（3）论道教天地、神仙说之妄

道教教义中有自己的天地神仙鬼怪学说，但极为杂乱无章，矛盾百出。甄鸾引述《太上老君造立天地初记》、《洞神三皇经》、《诸天内音第三宗飘天八字文》、《文始传》等对道教天地、神仙说进行批驳。例如，有的道经说老子在化胡之后，身体变形，“左目为日，右目为月，头为昆仑山，发为星宿”等等；有的道经说：“天地劫烧，洞然空荡，清气为天浊气为地，乃使巨灵胡亥，造立山川日月”。还有种种天地日月之说，都是胡乱编造。② 道教把老子神化，谓代代为国师，但为国师的年号又为杜撰（如称周时有“上皇元年”），既说“孔老同时”，又说周幽王时老子出关化胡，文章指出这是不可能的③。道经说太上老君比天帝尊贵，但《神仙传》说天帝比太上尊贵；道经又说三皇（天皇、地皇、人皇）供给后世子孙以粟、五谷食用。甄鸾说：“三皇

① 以上主要见《笑道论》之5、18、19。

② 主要见《笑道论》之1、10、15。

③ 见《笑道论》之2。

者，皆神人也，何以不令子孙王于长生之国，而以五斗之谷请子孙王于神州，求刳命腐肠之短寿乎！”①

（4）论道教服丹成仙方术的荒谬

《笑道论》之二十八引《神仙金液经》的话说：“金液还丹，太上所服，而神今烧水银还复为丹，服之得仙，白日升天，求仙不得此道，徒自苦耳。”对此，甄鸾指出，既然说老子为“太上万真之主”，无所不能，“而乃须服金液后调阴阳乎”！又说“丹与水银，遍地皆有，火烧成丹，作之不难”，为什么道士不服去成仙呢！② 当时的道教修炼方术中，还有一种叫做“男女合气”。道教《真人内朝律》说：“真人日礼男女，至朔望日，先斋三日，入师房诣师，所以功德，阴阳并进。”甄鸾说他年二十时，见过这种实行男女淫乱的“合气之术”，“父兄立前，不知羞耻。”③

（5）说道教伪纂道经

佛经陆续译出，数目庞大。道教为了与佛教竞争，便不断伪造道经，或将诸子之书充为道经。《笑道论》说道教的《黄庭元阳经》是汉代张陵编造，《灵宝经》三国吴时始出，《上清经》为晋时葛玄造，宋齐时才流行；《三皇经》为鲍静造，鲍因“事露而被诛。”④道士还改佛经为道经，如把《法华经》改为《灵宝妙经》，“自余后作皆窃佛经。”⑤

---

① 见《笑道论》之16、17。

② 见《笑道论》之 28。

③ 见《笑道论》之 35。

④ 见《笑道论》之 31。

⑤ 见《笑道论》之 29。

《笑道论》引述："《玄都经目》云："道经、传记、符图、论六千三百六十三卷，二千四十卷有本……其一千一百余卷经传、符图，其八百八十卷诸子论"。甄鸾揭露说，此《经目》来自陆修静的《目录》(《三洞经书目录》)，但陆的《目录》中只有经书、药方、符图1228卷，"本无杂书诸子之名，而道士今列2千余卷者，乃取《汉书·艺文志》目884卷，为道之经论"，甚至连《韩子》、《孟子》、《淮南子》等与道无关的书都列入道经目录之中，而所载道经数字也多浮夸。

《笑道论》反映了北朝佛、道在宗教方面争论的重要内容，从中可以了解当时道教所依据的道经、教义等，此书对研究佛教史和道教史都有很大参考价值。

北周道安①《二教论》

道安，俗姓姚，冯翊(治今陕西高陆)胡城人，北周时先后住长安大陟岵寺、大中兴寺，善《大涅槃经》、《大智度论》，又博谈儒家经史，为北周朝野士庶所重。北周武帝废佛之前，甄鸾撰《笑道论》献上，书被焚。道安"慨时俗之混并，悼史籍之沈罔，乃作《二教论》取拟武帝，详三教之极，文成一卷，篇分十二"。此论今存《广弘明集》卷八。

《二教论》十二篇的标题是：归宗显本、儒道升降、君为教主、诘验形神、仙异涅槃、道仙优劣、孔老非佛、释

① 为了与东晋时道安相区别，本章道安称"北周道安"。

异道流、服法非老、明典真伪、教指通局、依法除疑。论文采用问答体。问者称“东都逸俊童子”，答者称“西京通方先生”，站在佛教立场（实为作者自况），针对当时社会上流行的关于三教的观点，认为所称儒、佛、道三教者，实际只有儒、佛二教，道教本属儒教，而佛教实又优于儒教。下面概要介绍两点：

（1）认为只有儒、佛二教，而道教本来从属于儒教。

有一种观点认为，儒、道二教是在特定的历史条件下产生的，它们与佛教在内容上也有相通的地方，不能强调他们之间的差别，说：“三教虽殊，劝善义一，涂迹诚异，理会则同。”北周道安不同意这种说法，认为是“穷辩未尽理”，他指出：

> 夫万化本于无生，而生生者无生；三才兆于无始，而始始者无始。然则无生无始，物之性也，有化有生，人之聚也。聚虽一体，而形神两异；散虽质别，而心数弗亡。故救形之教，教称为外；济神之典，典号为内，……若通论内外，则该彼华夷，若局命此方，则可云儒释。释教为内，儒教为外……详览载籍，寻讨源流，教唯有二，宁得有三？（《归宗显本一》）

认为万物的本体无生无始，而人的生命是有生有灭的，人死之后，形体与精神分离，精神永远不灭。儒教为外教，救人的形体；佛教为内教，救人的精神。世上只有佛、儒二教，不能把道教看做是独立的一教。北周道安在引《汉书·艺文志》中对儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农九家的评述之后表示：“若派而别之，则应有九教；

若总而合之，则同属儒宗。”他说佛教“穷理尽性”，教人“出世入真”，于义最高：“虽复儒道千家，墨农百氏，取舍驱驰，未及其度者也。”从三教的社会作用来讲，虽三教都能“劝善”，但“善有精粗、优劣宜异”。佛教属出世之教，讲善恶报应，三世轮回和涅槃解脱，而儒道为“方内之谈”，不能使人超脱生死，故三教相比，佛教精而优，儒、道二教粗而劣①。

（2）批评道教虚妄、诡诈

南北朝时期儒、佛、道三教之间有矛盾斗争，但其中佛、道二教的斗争更为激烈。北周道安在《二教论》中否认道教有与儒、佛并列的资格，并对道教进行种种揭露批判。他把老、庄的道家与张陵以来的道教分开，对前者基本肯定，而对后者则认为是“诡托老言”（《服法非老九》），进行抨击。他说：

老氏之旨，盖虚无为本，柔弱为用，浑恩天元，恬高人世，浩气养和，得失无变，穷不谋通，达不谋己，此学者之所以询仰余流，其道若存者也。若乃练服金丹，餐霞饵玉，灵升羽蜕，

① 关于三教优劣，《二教论·归宗显第一》说：“精者（指佛教）超百化而高升，粗者（指儒、道）循九居（九种有情众生居处，指欲界的人、天及色界、无色界诸天）而未息”；“推色尽于极微，老氏之所未辨；究心穷于生灭，宣尼又所未言，可谓瞻之似尽，察之未极者也。”同论《教指通局十一》说：“儒道”谈遗过去，辨略未来，事尽一生，未论三世”，“释迦发穷源之真唱，演大哀之洪慈，上极圣人，下及蜫蚁，等行不杀，仁人之至也”；“佛经可以越六典，绝九流者，岂不以疎神达要，陶铸灵府，穷源尽化，水镜无垠者矣。”

尸解形化，斯皆尤乖老庄立言本理，其致流渐，非道之傳。(《道仙优劣六》)

今之道士，始自张陵，乃是鬼道，不关老子……(《服法非老九》)

文中列举道教种种表现，如“妄称真道”、“合气释罪”，“扶道作乱”、“畏鬼带符”、“制民输课”等等，然后说：“斯皆三张之鬼法，岂老子之怀乎！”(《服法非老九》)

北周道安认为，老庄的道家主张虚无恬淡，清心寡欲，是符合“道”的原则的，但三张(张陵、张衡、张鲁)之后的道教，讲炼丹服药，升天成仙，这是“妄说”、“鬼道”，是违背“老庄立言本理”，已经离开“道”的原则，它是“讹惑生民，败伤王教”的。

有人提出：“《老经》五千，最为浅略，《上清》、《三洞》，乃是幽深，且《灵宝尊经》，天文玉字，超九流，越百氏，儒统道家岂及此乎？”(《明典真伪十》)北周道安认为：“老子《道经》，朴素可崇，庄生《内篇》，宗师可领”，除此而外，皆为一般人编造，如道经《黄庭元阳经》，是纂改《法华经》而成；《上清经》始于三国吴时；《三皇经》(后改《洞经》)为晋时鲍靖造，“斯皆语出凡心，实知非教，不关圣口，岂是典经！而张、葛之徒，皆杂符禁，化俗怪诞，违爽无为”(《明典真伪十》)，道教粗劣之极。

北朝皇权强大，三教都唯君命是从。佛教尊皇帝为“如来”，不敢不加礼敬。北周道安虽贬儒教，但不敢彻底否定；他只否定道教，又把老、庄排除在外。这是因为，北

周武帝是尊崇儒学的，在最后禁止佛、道二教(574年)之前，曾主张佛道二教并重(见《二教钟铭》载《广弘明集》卷二十八)，经过讨论三教优劣，又主张以儒教居先，道教居次，佛教最后(573年)。这种态度，北周道安不得不有所顾忌，故在驳斥道教时，小心地把老庄道家与道教分离开来。

第七节　南北朝时期的中外佛教文化交流

东晋十六国时期，从古印度、西域到中国内地译经、传教的僧人很多，从内地西行求法的僧人也不少。其中著名的有法显、智严、宝云、智猛等人。南北朝时期，无论南朝还是北朝，同国外的经济、政治和文化交流都很频繁，其中的佛教文化交流也有了相应的发展。

中外佛教文化交流的通道和丝绸之路的商道一致，有陆路和海路。陆路经河西走廊出玉门、阳关、经今新疆的塔里木盆地南北两侧的南道或北道，越过葱岭到中亚诸国和印度；也可以从天山北麓的通道及伊犁河流域西行。海路从广州等沿海城市出发，经南洋群岛，到今斯里兰卡和印度。由于当时航海技术还不甚发达，受天时和海流的制约，航行路线不可能像陆路交通那样固定。象东晋末年法显从陆路到印度求法，乘海船回国，途中遇风浪，飘流和中间停留，历经八个多月才在今青岛崂山登陆。

通过陆路的内外佛教往来

1. 惠生、宋云和道荣

在玉门、阳关以西，葱岭以东，巴尔喀什湖以南广大地区，即今新疆塔里木盆地边缘的绿州地带，有许多城邦国家，史称“西域”。从汉朝以来就与中原地区发生密切的经济、政治和文化联系，并受中央政府的统辖。南北朝时，西北各族与内地的关系进一步加强。北魏太武帝太延元年(435年)，“遣使者二十辈使西域”；二年，“遣使六辈使西域”；太平真君五年（444年)，“遣使者四辈使西域”(以上见《魏书·世祖纪》)。据载，太武帝时派出的使者董琬等归朝，“乌孙、破洛那之属遣使与琬俱来贡献者十有六国。自后相继而来，不间于岁，国使亦数十辈矣”。(《魏书，西域传序》)此后由于柔然、高车、吐谷浑以及葱岭以西哌哒的兴起，战争频繁，对商旅往来造成一定的不便。然而各民族间的经济、政治和文化联系仍在以各种方式继续进行着，文化交流也没有中断。

北魏西行求法著名的有沙门惠生及其同行者魏使宋云。史书关于惠生(或作慧生)、宋云西行的记载不太一致。《魏书·释老志》曰：

熙平元年(516年)，诏遣沙门惠生使西域，采诸经律。正光三年(522年)冬，还京师。所得经论一百七十部，行于世。

《魏书·西域传》曰：

初，熙平(516～517年)中，肃宗遣王伏子统宋云、沙门法

力等使西域，访求佛经。时有沙门慧生者亦与俱行。正光(520～525)中还。慧生所经诸国，不能知其本末及山川里数，盖举其略云。”(《北史·西域传》所载大同，唯“肃宗”作“明帝”，“王伏子统”作“腾伏子统”)

宋云、惠生从印度归国后皆撰有《行纪》。北魏杨衒之在所著《洛阳伽蓝记》卷五中，根据《惠生行纪》、《宋云家记》以及在惠生之前西行的沙门道荣(或作药)的《传》，记载了惠生、宋云赴印求法的经过和见闻①。据此，他们是于北魏神龟元年(518年)十一月出发，正光三年(522年)二月回到洛阳的②。

北魏孝明帝在神龟元年刚刚九岁，由胡太后临朝听政，胡太后崇信佛教，派惠生、宋云赴印取经。惠生是洛阳崇立寺的僧人，宋云是敦煌人，大概因为路熟而被派与惠生同行的。他们一行从洛阳出发，不走河西走廊而经赤岭(在今青海湟源县西的日月山)，至吐谷浑国的吐谷浑城

---

① 《隋书·经籍志·史部》著录《慧生行传》1卷，《旧唐书·经籍志·史录》、《新唐书·艺文志·史录·》均录宋云《魏国以西十一国事》1卷。

② 《洛阳伽蓝记》卷5所载宋云、惠生西行求法事迹，国内外研究注释的很多。清代丁谦《宋云求经记地理考证》(载《浙江图书馆丛书》第二集)、张星烺编注，朱杰勤校订《中西交通史料汇编》第六册(中华书局1979年版)第八编第四章《中国往印度之僧人》载《洛阳伽蓝记》卷五的宋云求经记全文，并加注释。另法国沙畹(E. chavannes)《宋云行记笺注》(冯承钧译载《西域南海史地考证译丛六编》，并加“钧按”)。范祥雍《洛阳伽蓝记校注》(上海古籍出版社1978年新1版)依据以上著作详为集释，可供参考。

（今青海都兰），再至鄯善城（今新疆若羌）。当时鄯善已被吐谷浑占领，在城内镇守的是吐谷浑汗（应为伏连筹）的二子，称宁西将军。惠生、宋云再沿南道西行，经左末（且末）、捍麋（扜弥，今于田），看见这里“南十五里有一大寺，三百余众僧”，人们于金佛像边造丈六佛像及塔。乃至数千，“悬彩幡盖亦有万计。”西至于阗国（今和田），这里也盛行佛教。神龟二年（519）七月，至朱驹波（悉居半，今新疆叶城南），汉盘陀（渴槃陀。今新疆塔什库尔干），然后越葱岭，经兴都库什山（雪山）北麓的钵和（今阿富汗东北的瓦汗），进入哌哒国。哌哒，或作厌怛、挹怛、滑国，欧洲人称之为白匈奴，《魏书》和《北史》的《西域传》皆谓“大月氏之种类也，亦曰高车之别种”，都乌浒水（阿姆河）南的拔底延城（今阿富汗东北部法扎巴德之东）。惠生到时，哌哒已经强盛，“东被于阗，西及波斯，四十余国皆来朝贺”。但国王对北魏仍称臣，“见大魏使人，再拜跪受诏书”。“不信佛法，多事外神，杀生血食。”惠生、宋云又经波斯（波知，此指今阿富汗东北的泽巴克），赊弥（今巴基斯坦北部的乞特拉尔）、钵卢勒（在今克什米尔西北）进入乌场（乌苌，在今巴基斯坦北部斯瓦特河流域）。此地“北接葱岭，南连天竺”，“国王精进，菜食长斋，晨夜礼佛，击鼓吹贝”。国王见宋云，“云大魏使来，膜拜受诏书。闻太后崇奉佛法，即面东合掌，遥心顶礼”。宋云对他讲中国“周、孔、庄、老之德，次序蓬莱山上银阙金堂，神仙圣人并在其上……王曰：若如卿言，即是佛国，我当命

终，愿生彼国。”宋云、惠生出城巡礼佛迹，向城北陁罗寺“舍奴婢二人，以供洒扫”，又往城东南传说为如来投身饲虎之处，“割舍行资，于山顶造浮图一所，刻石隶书，铭魏功德。”正光元年(520年)四月，进入乾陀罗国(业波罗，在今巴基斯坦喀布尔河下游流域)。此国已被哌哒占领，立敕懃(可汗之子弟)为王，宋云到时，国王正率兵与罽宾作战，宋云到军营通诏书，表示：“我皇帝深味大乘，远求经典……”并责其坐受诏书无礼，王回答说：“我见魏王则拜，得书坐读有何可怪？世人得父母书，犹自坐读。大魏如我父母，我亦坐读书，于理无失。”国王不信佛法，好祀鬼神，但此国人民崇奉佛教，好读佛经。宋云、惠生前行至佛沙伏城(今之巴罗村)，这里有佛寺众僧。此后往西南至乾陀罗城(今白沙瓦)，城东南有著名的雀离浮图(佛塔)，据称“西域浮图、最为第一”，相传是迦尼色迦(迦腻色迦)王建立的。宋云以奴婢二人奉送给雀离浮图，永供洒扫。惠生分出行资请匠人用铜版摹写雀离浮图一躯及释迦四塔变（按，指于传说佛割肉贸鸽处、以眼施人处、以头施人处，投身饲饿虎处所建之塔)。惠生从洛阳出发的时候，带着胡太后敕付的五色百尺幡一千口、锦香袋五百个，王公卿士托付的幡二千口，沿途都已奉献给佛寺。他把最后剩下的胡太后的百尺幡一口，在归途奉献给了雀离浮图西北方的尸毘王塔，传说此为尸毘王(称为佛陀的前生)① 救

① 见三国吴康僧会编译《六度集经》卷1，北魏慧觉等译《贤愚经》卷1。

鸽之处。惠生在乌场国住了二年，于正光二年（521年）二月回到洛阳，带回佛经170部，“皆是大乘妙典”。

古印度西北地区在公元五、六世纪正盛行大乘瑜伽行派（即唯识宗派）。这方面的主要学者无著（约400—470年）、世亲（约420—500年）① 就是犍陀罗（乾陀罗）的富娄沙（今白沙瓦）人②。惠生带回的170部佛经都是大乘经典，而且“行于世”。查在惠生归国后在洛阳和邺城从事译经的僧人中有北印度的菩提留支、中印度的般若流支、北印度的佛陀扇多、北印度乌苌国的毗目智仙等人。他们译的全是大乘佛经，其中也有唯识经典③。可以认为，所译经典中有惠生、宋云从印度、西域带回的佛经。

前面提到的道荣（或作道药），在惠生之前到过印度，唐道宣《释迦方志·游履篇》载：“后魏太武末年，沙门道药从疎勒道入，经悬度到僧伽施国（按，在今印度北方邦的法鲁哈巴德）。及返，还寻故道。著传一卷。”《洛阳伽蓝记》卷五记述惠生途经乾陀罗时，多次引用《道荣传》介绍当地的佛教事迹和传说。

2. 慧览、法献、昙摩蜜多等

---

① 无著、世亲的生卒年代为假定年代，此据吕澂《印度佛学源流略讲》（上海人民出版社1979年版）第五讲第三节。日本学者宇井伯寿认为无著的生卒为310—390年，世亲为320—400年；干潟龙祥认为无著是395—470年，世亲为400—480年（见平川彰《印度佛教史》春秋社1979年版，下册第四章第四节）。

② 见真谛译《婆薮槃豆法师传》。

③ 参见《开元释教录》卷6。

南朝与北朝武装对峙，但南北间的经济文化往来并没有完全隔绝。从汉代以来内地到西域一般通过河西走廊出玉门，但对南朝来说，自从北魏攻占凉洲以后，走这条道路是十分困难的，南朝与西域的交通不得不通过益州（今四川大部）北上，取道龙涸（今四川北部松潘）西入吐谷浑（占据今青海大部、四川小部，并曾扩展到今新疆南部一带），再西北行到吐谷浑城（今青海都兰），越过柴达木盆地，翻过阿尔金山到鄯善（今新疆若羌），或由此西行经南道到中亚各国和印度，或北上经焉耆沿北道通中亚各国和印度，也可经焉耆东行至高昌（今新疆吐鲁番），与北方的柔然联系。南朝与西域、印度的佛教交流也常通过这条道路①。

慧览，俗姓成，曾师事玄高，经西域到罽宾（在今克什米尔），从达摩比丘学习禅和戒法，回国经于阗时，向当地的僧众教授戒法。后来，“路由河南，河南吐谷浑慕延、世子琼等敬览德问，遣使并资财令于蜀立左军寺，览即居之”（《高僧传》卷十一本传）这里说的河南即“河南国”，是指吐谷浑，其地是黄河以南今甘肃和青海大部地区。十六国时占据今甘肃境内黄河以南地区的西秦也被称为“河南国”。据《宋书》卷九十六《吐谷浑传》载，宋文帝元嘉十六年（439年）吐谷浑慕延改封河南王，“慕延嫡子瑛为左将军，河南王世子”。据此，《高僧传》所说慕延世子“琼”乃是

① 见唐长孺《南北朝期间西域与南朝的陆道交通（载《魏晋南北朝史论拾遗》、中华书局1983年版）。

"瑛"之误，而"左军寺"的"左军"应为"瑛"的军号。慧览取道吐谷浑的时间应在元嘉十六年(439年)至吐谷浑被北魏赶到今新疆时的元嘉二十一年(444年)之间①。慧览后被宋文帝召请入京，住钟山定林寺，"京邑禅僧皆随踵受业"(《高僧传》卷十一、并见《名僧传抄·惠揽传》，"慧揽"当即慧览)。

法献，俗姓徐，西海延水人，随舅至梁州（治今陕西汉中）出家，宋元嘉十六年(439年)至建康定林上寺。他羡慕晋末智猛西游事迹，决心西行巡礼佛迹。宋元徽三年(475年)从建康出发。"西游巴蜀，路出河南(按，吐谷浑)，道经芮芮（按，南朝称柔然为芮芮，此当指柔然已控制鄯善地区)，既到于阗，欲度葱岭，值栈道断绝，遂于于阗而反。获佛牙一枚，舍利十五粒并《观世音灭罪呪》及《调达品》，又得龟兹国金鎚铗像，于是而还。"(《高僧传》卷十三本传）法献没有到达印度。他走的道路正是南朝赴西域常经的通道。法献在齐时受到朝野敬重，齐武帝时与玄畅同为僧主。

昙摩蜜多，意译法秀，罽宾人，出家"博贯群经，特深禅法"，东游至龟兹（今新疆库车)，受到国王优遇。后越沙漠直达敦煌，在空旷之处建寺，"植棕千株，开园百亩，房阁池沼，极为严净"。又到凉洲（治今甘肃武威)，"学徒济济，禅业甚盛"。于宋元嘉元年（424年）"展转至

① 参见唐长孺《南北朝期间西域与南朝的陆道交通》。

蜀，俄而出峡，止荆州(今湖北江陵)”，在长沙寺建禅阁，后沿江东下到达建康，受到宋文哀皇后和太子、公主及士庶的崇敬，远近称“大禅师”。昙摩蜜多于祇洹寺译出《禅秘要经》、《五门禅经要用法》、《观普贤菩萨行法经》等经十二部十七卷。曾应会稽太守孟顗的招请前往任所，于鄞县（今浙江宁波东）之山建立塔寺。后回京，元嘉十二年(435年）在钟山建定林上寺，“禅房殿宇，郁尔层构”，慕名来司禅法者很多。(《高僧传》卷三本传、《开元释教录》卷五)

还有康居(今苏联威海与巴尔喀什湖之间一带)僧释明达，在梁天监(502—519年)初经西域至益州传教。(《续高僧传》卷二十九本传)

通过海路的佛教交流

南朝与东南亚、南亚各国通过海路的交往，十分频繁，史书上记载各国遣使来南朝贡献的次数很多。其间，佛教往来也很多。

南朝盛行佛教，皇帝崇信佛法，南海诸国对此都有了解。各国国王进奉的书表中往往对此大加赞颂。如“伏承圣主，信重三宝，兴立塔寺，周满国界”；“国中众生，奉顺正法，大王仁圣，化之以道”(《宋书·夷蛮传》)；“道俗济济，并蒙圣王光化，济度一切，永作舟航，臣闻之庆善”(《梁书·诸夷传》)等等。在这些国家的贡献物中，有象牙佛像和塔、舍利、菩提叶等。宋文帝元嘉五年（428

年)师子国(今斯里兰卡)“托四道人遣二白衣送牙台像以为信誓”(《宋书·夷蛮》)。梁武帝大同五年(539年)扶南国(今柬埔寨)遣使献生犀,“又言其国有佛发,长一丈二尺,诏遣沙门释云宝随使往迎之”(《梁书·诸夷传》)。有时僧人担任使者来华,如《南齐书·东南夷传》载,齐武帝永明二年(484年)扶南国王派天竺僧人那伽仙奉表贡献,请齐出兵援助伐林邑(在今越南中南部),齐没有答应。

在南朝从事译经的僧人中有很多是来自古印度、扶南等国。现将史书上明确记载从海路入华名僧介绍如下:

求那跋摩、意译功德铠,罽宾国王族,出家后读《阿含经》,诵经百余万言,尤明禅律,时称三藏法师,后南下过海至师子国,又至阇婆国(在今印度尼西亚的爪哇岛),受到国王的崇信,“一国皆从受戒”。宋朝国都的名僧慧观、慧聪等听说求那跋摩的名声,于元嘉元年(424年)请求宋文帝派人迎请。宋文帝即敕交州刺史派船去请,并致书跋摩和阇婆国王,陈述请跋摩入宋传法之意。此前跋摩已乘商人船到达广州。宋文帝知跋摩已抵广州,便下诏命州郡资费把他送至建康。跋摩路经始兴(治今广东韶关之南),曾在此停留传教。元嘉八年(431年)到建康,受到文帝优遇,敕住祇洹寺,讲《法华经》、《十地经》等,译出《菩萨善戒经》等经10部18卷。(《高僧传》卷三本传、《开元释教录》卷五)

求那跋陀罗,意译功德贤,中天竺人,“幼学五明(按,指五种学问,即语文、工艺、医药、呪术、符印)诸论、

天文书算、医方呪术、靡不该博”，后读《阿毗昙杂心论》，深崇佛法，便出家研读佛经，“前到师子诸国，皆传送资供，既有缘东方，乃随舶汎海”。宋元嘉十二年，（435年）到达广州，刺史奏闻朝廷，宋文帝遣使前往迎接，到达京都受到文帝的崇敬，“琅琊颜延之通才硕学，束带造门。于是京师远近，冠盖相望。大将军彭城王义康、丞相南谯王义宣、并师事焉”。译出《杂阿含经》、《胜鬘经》、《楞伽经》等52部134卷。（《高僧传》卷三本传、《开元释教录》卷五）

昙无竭（法勇），幽州黄龙（今辽宁朝阳）人。宋永初元年（420年）结集沙门僧猛、昙朗等25人，携带幡盖等物从北方出发，西行求法，经河南（吐谷浑），出西海郡（原作海西郡，误。此指青海湖之西的地方，西汉末曾在此立西海郡），然后过流沙至高昌，沿北道经龟兹、沙勒，越过葱岭，到罽宾礼拜佛迹，学梵书梵语，得梵本《观世音受记经》一部，渡辛头那提河（印度河），进入月氏，后到中印度，当时只剩下五人。从南印度“随泊汎海达广州”。昙无竭是从陆路到印度、从海路归国的。（《高僧传》卷三本传、《开元释教录》卷五）

真谛，音译拘那罗陀，西印度优禅尼（今印度中央邦印多尔北部的乌贾因）人。梁武帝大同（535—546年）年间，敕直后张汜（《高僧传》本传作“直后张汜”、《开元释教录》卷六作“直省”）等送扶南献贡使者返国，“仍请名德三藏、大乘诸论、杂华经等”。扶南王国即遣送真谛至梁，并献经论。真谛于大同十二年（546年）到南海（广州），两

年后入京，此后直到陈太建元年（569年），在建康、广州等地译出《十七地论》、《摄大乘论》、《唯识论》等经64部278卷。（《续高僧传》卷一本传、《开元释教录》卷六、七）

在南北朝时的外来译经僧人中，以印度人为最多，此外有罽宾人、师子国①人和扶南国人。按《开元释教录》卷五至卷七的记载进行统计，南朝和北朝的译经人数为55人，其中明载来自印度、扶南等南亚、东南亚的译经僧有25人，占总数的45%。南北朝时译经总数为668部1,439卷，其中由南亚、东南亚译经僧所译的佛经是251部，776卷，占译经总卷数的53.9%。这说明，在南北朝的佛经翻译中，外来僧仍占据主要地位。这种情况直到唐代才发生根本变化。唐代武德元年至开元十八年（618～730年）的113年之间译经共301部2170卷，其中仅玄奘和义净二人的译经就有137部1,586卷，占译经总卷数的73%；从武德元年至贞元十六年（618～800年）的183年之间译经共435部2,476卷，玄奘、义净二人译经占译经总卷数的64%②。

在古代的文化交流中，佛教起过重要的联系纽带作用。通过佛教的交流，对有关各国的宗教、哲学、文化、艺术等都带来重大影响，也增进了人民间的彼此了解。

---

① 据宋赞宁《僧史略》卷上引《萨婆多师资传》云："宋元嘉十一年（434年）春，师子国尼铁索罗等十人，于建康南林寺坛上，为景福寺尼慧果，净音等，二众中受戒法事，十二日度三百余人。此方尼于二众受戒，慧果为始也。"

② 参考《开元释教录》卷8、《贞元释教录》卷11。

第 二 章

南北朝的佛典翻译、译经及重要佛籍介绍

第一节 南北朝佛典翻译

南北朝的佛典翻译，数量和品种都十分可观。这为佛教向多方面发展和隋唐各宗派的建立，提供了丰富的材料。这里做一简要考察。

根据《开元释教录》的记载，从南朝宋永初元年（420年）到陈后主祯明三年（589年），经历南北八个朝代①，169年，共有译者67人，译籍750部，1750卷。而此前东晋十六国时，从晋建武元年（317年）到元熙二年（420年），这103年中，东晋、前凉和三秦等五国，共有译者29人，译籍337部，1405卷。其后，自隋开皇元年（581年）到唐开元十八年（730年），即《开元释教录》统计截止的那年，

① 此处的南北八个朝代指：宋、齐、梁、陈和北凉、魏、北齐、北周。

历时149年，译者46人，译籍365部，2471卷。从这三个数字的对比中可以看到，南北朝时期译经的最大特点是部类多、译者多，分别超过其前后时代的总和。这直接反映了当时内外文化交流的加强、佛典流通渠道和翻译场点的增多。

早期佛教的理论活动中心，从东汉末年就分南北两地。北方以洛阳为中心，南方以建业为中心，但佛教的传译主要通道，则是经西域，进入河西走廊，传入内地①，敦煌曾是译经重镇。东晋以来，少数民族内迁建国，在北方又出现了一些新的译地，象姑臧、长安、邺城。在南方，由于海上对外关系得到加强，同印度、锡南、扶南诸国的佛教往来密切起来，沿海城市广州也成了重要的译经重地。南北交界的沿江一带的江陵(荆州)、襄阳、庐山等，也时有译家出现。佛典译场分布的这种普遍化及其可选择性，为译者提供了当时可能的政治支持和物质资助。

东晋以前，佛典大都是由外来僧侣或侨民传进内地的。晋末宋初，内地向外求法的僧侣骤然增多，在慧叡、法显等人带动下，掀起了一股有目的的西行游学的热潮。他们回国带来的佛籍，大多系中土所缺而又需要的部分，既添补着汉译佛典的空白，又扩大了影响，吸引着更多的国外僧侣来华，这也是南北朝译经品类增多的一个原因。

---

① 汉末交趾曾是佛教义学发达地区，但尚无证据说佛教是由海上传入我国的。

从译经史上看，有记载的汉译佛经开端于东汉末年，其代表人物是介绍小乘思想的安世高和传译大乘思想的支娄迦谶。围绕前者的译籍，形成“禅数学”，围绕后者，发展成为“般若学”。到了西晋，佛教信徒日渐增多，佛教徒中有些行为曾引起社会的责难。僧众集体需要有一定的规章制度来进行管理。佛教戒律典籍的译述被提到日程上来。戒律渐被重视，习禅者转多，加上原有的般若学和从禅数学中分化出来的毗昙学，大体具备了佛教戒、定、慧三学的轮廓。佛教典籍的传译，基本上不出这个范围。

但这个轮廓有很大的局限。所谓般若学只是佛教大乘中的一种思潮：“毗昙”是指小乘的“论”著。当时还限于说一切有部系统，所以二者不能概括佛教的全部慧学，戒律禅定之学也因此而受到限制。西晋时敦煌的译家竺法护，译出佛典159部309卷①，扩大了介绍的范围，包括了若干属于大乘《宝积》、《大集》、《华严》等分品单行经；著名的《正法华经》也是他首先译出的。这大体能够反映公元三世纪前后西域诸国的佛教流行情况。然而他的名声虽然远播江南，他的译著却影响甚微。鸠摩罗什进到长安译经(402年)，是中国译经史、佛教史上的重大事件。他和他的助手们十余年中共译出佛籍35部，294卷②，影响异常深广。后来的佛徒往往把他的译籍作为自己立论成宗的权

① 据《祐录》统计。本文凡未注明出处的数据，均据《开元释教录》。

② 据《祐录》统计。

威根据。实际上，他传译的核心，是印度龙树、提婆创立的大乘中观派思想，在中国则隶属于般若空宗。他的译籍将汉末以来流行于上层社会的般若学推向了顶端，也推向了终点。继之而来的是多种经类、多种思潮的纷纷涌进。

首先是《大般涅槃经》(417—421 年)、《华严经》(418—421 年)、《胜鬘经》(436 年)、《楞伽经》(443—513 年)、《深密解脱经》(514 年) 等与《般若》经类迥异的大乘经典的竟相译出，由此开辟了“佛性论”这一新的研究领域，成为南北朝以至隋唐的热门论题；同时由南北两地分别传进了无著、世亲创始的瑜伽行学派的系列论著。其中包括《十地经论》(511 年)、《摄大乘论》(531—563 年) 等，也影响过一代思潮。

瑜伽行学派在中国称为法相唯识学，同中观学派并列，为印度大乘佛教的两大主流。从传译唯识学的情况看，这一时期由于海上及陆地交通的方便，由印度向中土传播的速度，是大大加快了。一般认为，印度的佛教思想流进内地，需经百年左右。但这个时期传递加快了。据《金刚仙论》称，大量介绍世亲的论著进入中土的菩提流支，就是世亲的再传弟子。世亲的生卒年代难考，近人倾向为五世纪人 (约 420—500 年)①；菩提流支于北魏永平元年 (508 年) 经西域来洛阳，同世亲的卒年十分接近。安慧是在印

① 见吕澂《印度佛学源流略讲》第 184 页；日本宇井伯寿假定世亲为 320—400 年 (《印度哲学史》第 387 页，提前了一百年。

度传世亲之学的重要学者，《成唯识论述记》中称他是世亲之后德慧的弟子，同菩提流支应是同代人①，而菩提流支已经译有安慧的《宝积经论》。瑜伽行派的另一重要人物是陈那，他的生卒年代也无定论，最早被划在400—480年②，也有确定为480—540年或更晚些的③。他的名著《无相思尘论》（《观所缘缘论》），早就由梁陈间的真谛（499—569年）译出，两人相差也只有一代。

除能迅速反映国外新兴的佛教思潮以外，从晋宋之际起始的翻译，对扩大已有的佛籍介绍范围也是成绩斐然的。象小乘戒律方面，不只译成了萨婆多部（说一切有部）的《十诵律》61卷（413年），且有属昙无德部（法藏部）的《四分律》60卷（412年），属大众部的《摩诃僧祇律》40卷（416年），属化地部的《五分律》（《弥沙塞律》）40卷（423年），以及属南传（锡兰）上座部的《善见律毗婆沙》18卷（489年），属犊子部的《律二十二明了论》1卷（568年）等，都相继译出。此外，适应大乘佛教深入社会生活的戒律，诸如昙无谶译的《菩萨戒本》、《优婆塞戒经》（426年）等，也开始传入。

戒律以这样大的规模集中涌入，反映了佛教僧侣集团内部日趋混杂。已经到了必须用纪律进行整顿和约束的紧

---

① 宇井伯寿的《印度哲学史》定安慧为450—530年人。菩提流支在东魏天平二年（535年）还于邺城译经。

② 见宇井伯寿《印度哲学史》第434页。

③ 见霍韬晦《佛家逻辑研究》第137页。彻尔巴斯基的《佛家逻辑》称陈那和法称为六——七世纪人。

迫时期①，由此形成了一批专门的律学研究者，这对于巩固佛教僧侣集团起了重要作用。

关于小乘佛经的传译，也日趋完备。作为小乘经典丛书的《阿含经》，其中《增一阿含》50卷，是由苻秦昙摩难提译出，东晋僧伽提婆修订（385—397年）；《中阿含》60卷，由僧伽提婆译出(398年)；《长阿含》22卷，由姚秦佛驮耶舍译出（413年），最后完成于南朝宋的《杂阿含》50卷，由求那跋陀罗译出。这四《阿含》，是分属于小乘的不同部派，为人们全面认识印度早期佛教提供了有价值的史料，尽管发挥的社会作用并不甚大。

小乘不同部派的论著，也在这个前后显著增多起来，其中影响较大的《阿毗昙八犍度论》20卷（383年）、《杂阿毗昙毗婆沙》14卷(383年)、《婆须密集》10卷（384年）、《三法度论》3卷(391年)、《阿毗昙心论》4卷（391年）、《舍利弗阿毗昙》22卷（414年）、《杂阿毗昙心论》14卷(433年)、《阿毗昙毗婆沙》100卷（439年）、《众事分阿毗昙》12卷（南朝宋）、《立世阿毗昙》10卷（559年）、《俱舍论》22卷（563年），从道安到真谛，介绍者可谓历久不衰。

“阿毗昙”属小乘各派的“论法”，它们用不同的结构，从不同的观点，将小乘的基本思想组织起来，体系比较严密，名相解释清楚，比起一般“经”体典籍的松散、模糊，

---

① 当时的西行求法者，诸如法显等，就是为了寻求戒律的。

更能吸引一类循文求义的知识僧侣。因此，“毗昙”也成为一种专门研究对象，构成所谓“毗昙学”。其中《俱舍论》的体系尤为完整，名相的解说也最简明，研究者更加普遍，由此形成一批所谓“俱舍师”。

上述《毗昙》虽不全属说一切有部，但就其基本的哲学倾向言，都大同于说一切有部。此外，象属于正量部的《三弥底部论》2卷（失译，附三秦录），南传上座部的《解脱道论》（梁译）和《那先比丘经》（失译、附东晋录）等，虽然是重要的佛教文献，但在当时并没有什么大的反响。相反，鸠摩罗什译的《成实论》（412年），却大行于南北朝，涌现出一大批“成实师”。《成实论》的思想主张有异于说一切有部，曾被视为小乘中的空宗，在当时，往往由于它对空宗概念的界说明晰，成为佛教手册，被当作研究佛教入门的阶梯。

有关佛教逻辑的专著，包括大乘空有两宗，也在这个时期介绍进来，象《方便心论》（472年）、《回诤论》（541年）、《如实论》（550年）等，就是至今还存在的译本，对研究早期的佛教逻辑史，很有价值。

其它还传译了一些有关印度佛教史料的著作，诸如《十八部论》（失译，附秦录）、《部异执论》（陈真谛译）、《付法藏因缘传》（北魏吉迦夜）等。在鸠摩罗什译出《马鸣传》、《龙树传》、《提婆传》之后，真谛又译出了《婆薮盘豆传》。这些，都促进了佛教史学的发展。围绕佛教的传播，还译传了其它一些著作，如真谛译的数论师名著《金七十

论》、达摩流支译的《婆罗门天文》（已佚），以及求那跋陀罗译的介绍印度多方面学问的《五明论》（指声论、医方论、工巧论、咒术论、符印论，已佚）和真谛论翻译的《翻外国语》（已佚）等。

此外，关于净土思想的佛经，继鸠摩罗什的翻译以后，既有重译，又有新译。南朝宋译出《观弥勒菩萨生兜率天经》、《观世音授记经》、《观普贤菩萨行法经》、《观无量寿佛经》等就是其中的影响较大者。尤其是后者，对于昙鸾（476—542年）从道教转向佛教起过重要作用，为净土信仰奠定了基础。

密宗是唐代兴起的一个强大的佛教宗派，它的早期经典，在南北朝时期已有所介绍，象《孔雀王陀罗尼经》、《八吉祥咒》、《七佛神咒》、《十一面观世音咒经》、《大云轮经请雨品第六十四》、《护法童子陀罗尼咒》等。从这里大体能够看到南北朝时期佛教信仰的另一个侧面——咒术的发展。

上述佛典的翻译介绍，促使佛教界从原有的狭窄圈子中走出来大开了眼界，由此形成了专门讲习和研究某种经典的风气，所谓毗昙、成实、俱舍、摄论、地论、楞伽、涅槃、三论、四论、十诵律、四分律、净土等各种学派，纷然杂陈。此中固然有老死而讲习某几种佛典的僧侣，但就总体言，当时僧侣往往以自宗的经典为主，同时容纳其它类经典的思想。因此，所谓南北朝诸宗师说，只是就其主要讲习的经典而言，不完全是从他们的思想体系上划分

的。

以上是晋宋之际和南北朝的译经概况。若周详地考察起来，不同的国家和地区，在不同时期，发展并不平衡，大体可以分四大地区或四个译经集团。

凉州译经和昙无谶译经集团

河西走廊是佛教传入的最早通道，敦煌曾是西晋竺法护译经的重要据点。从西晋末年至于南北朝，沿河西走廊建立诸凉和西秦等国，百余年中，译事未曾中断。《祐录》转载《道安录·凉土译经录》有59部79卷，但相对说来，比较寥落。《开元录》著录的，唯有西秦圣坚译15部24卷、前凉支施岑出4部6卷而已。及至沮渠氏建立北凉(401—439年)，情况有了变化。在这个政权控制的三十八年中，共有译者9人，所出佛典总82部311卷(包括新旧失译53部75卷)，是南北朝时期凉州地区的译经高峰。此后即趋衰落。

北凉译事发达的原因，直接出于沮渠蒙逊的倡导。公元401年，蒙逊据有张掖，412年占领姑臧，420年灭西凉(敦煌)，从而完全控制了向西域的通道，为佛教向内地传播，提供了良好的政治条件。但蒙逊本人酷信妖言巫术，提倡佛教的目的在于获得佛菩萨鬼神的祐护。因此，他支持译经事业，只是当作一种功德福事来办，并不关心佛教的义理。在张掖时，有沙门道龚、法众、僧伽陀等三人，共译经数部，无可称道。及至定都姑臧，取得敦煌，昙无

谶来投，才发生大的影响。

昙无谶(385—433年)，在佛徒心目中，属佛图澄式的神异人物，原籍天竺，曾游历过罽宾、龟兹、鄯善等地，最后转至敦煌、姑臧，为沮渠蒙逊所接待(约在 421 年)。他自称能役神使鬼，左右灾异，咒龙禁雨，预卜国运，又能驱鬼治病，令妇人多子，西域号称“大神咒师”。在鄯善时，曾与王妹私通，被发觉后逃亡；到姑臧后，又“以男女交接之术授妇人，蒙逊诸女子妇皆往受法”。蒙逊对他十分“敬惮”，以其能“言他国安危，多所中验”，“每以国事谘之”。后拓跋焘召昙无谶至北魏京都，“蒙逊不遣”、“拷讯杀之”①。

昙无谶于姑臧译经十余年(421—433年)，所译佛籍《祐录》列 11 部 104 卷，《开元录》刊定为 19 部 131 卷，大致可分《涅槃》、《大集》、《菩萨戒》等三类。现存《大方等大集经》60卷，前 30 卷属昙无谶译。其显著特点，是强化鬼神系统和禁术咒语，把万物有灵和多神主义引进佛教，这在相当程度上反映了西域各国的土著信仰，也迎合了汉地的某些宗教迷信。由于它把天神地鬼、山树精灵都变成了护持佛法的幽冥力量，宣传宏扬佛法者必定受到神鬼的卫护。所以这类信仰很容易得到当时文化比较落后的统治者的支持。

昙无谶译的《菩萨戒本》，一反小乘戒律动辙数百条的

---

① 《魏书·沮渠蒙逊传》。

严苛琐细，而用“四波罗夷”法统摄之。这种戒律反映了两个突出特点：第一，衡量佛徒的准则，不再看他是否犯有杀、盗、婬等实际罪行，而是看他是否有贪、瞋、悭等不端正的思想动机，就是说，戒律侧重限制的是动机而非行为。第二，在思想动机中，最根本的条款是对“大乘”的态度：若有违背，罪等叛教；若勤于“大乘”，即是忠于“本戒”。因此表面上限制了人的意识活动，实际上助长了佛教徒的放荡行为，它的产生为佛徒们利用信仰和“护法”等口实敞开了为非作恶的大门，因而得到帝王官僚的奉持。

昙无谶译籍中影响最大的是《大般涅槃经》36卷。此经译于公元421年，其前五品十卷，相当于法显译的《大般泥洹经》，世称为“前分”；余下部分，称为“后分”。《大般涅槃经》传到南朝宋，慧严、慧观与谢灵运等人，依《大般泥洹经》的品目，作了调整，内容未变，是谓南本《涅槃》。《涅槃》的思想很繁杂，同昙无谶的上述译籍中表达的思想，在很多方面是相通的。但它之所以会很快地发生巨大影响，主要在于它系统地阐发了困惑于当时佛教理论界的佛性论问题。《泥洹经》承认了“佛性”的存在，使佛学从般若学的怀疑一切的困惑中解脱出来，但不敢慨然允诺一阐提可以成佛，仍然是一付枷锁；《大般涅槃经》把这一付枷锁也解除了，认为不但众生皆有佛性，且人人必定成佛，这种说法，立即风靡了全国。《涅槃》在南北朝的流行程度，正好象《般若》经类之在两晋那样受到普遍重视和欢迎，只有极少数僧侣持有异议。

《涅槃》对“佛性”的规定很多，但大体不出四个方面：一、具有永恒性和遍在性的佛理；二、纯属于佛教的观念体系——佛智；三、修习成佛的一切途径——所谓“因性”；四、众生成佛的必然性——所谓“当果”。这些定义，以及由此引起的先天固有的佛性同后天佛教修习的关系问题成了当时讨论最热烈的论题，特别是在南朝。

昙无谶的汉文水平不详，但译文却流畅可读，这恐怕主要靠当时的笔受者，也是译场的主持者慧嵩和道朗的润色。《高僧传·昙无谶传》中称嵩、朗“独步河西”；昙无谶所译经籍六十余万言，大都是应他们的要求译出的。慧嵩著《涅槃义记》，道朗作《涅槃序》和注疏。凉州对于《涅槃》的讲习也盛行过一时。

当时在凉州译经的还有浮陀跋摩(Buddhavarman)，他译出的《阿毗昙毗婆沙》100卷，现残存60卷，是前期“有部”的巨著(唐玄奘重译为《大毗婆沙论》200卷)。主持译事并“考正文义”的“义学僧”有慧嵩和道朗等三百余人，笔受者是道泰，道挺制序，可见凉州的毗昙学也颇活跃。

及至魏太武帝西伐姑臧(439年)，凉土崩乱，“经书什物皆被焚荡”，慧嵩、跋摩等西去，另一名译家，安阳侯沮渠京声南逃，凉州一度昌盛的译事，随着北凉的覆灭而结束。

南朝译经之一——佛驮跋陀罗、求那跋陀罗译经集团

据《开元录》，自刘裕于建康建国(420年)，至昇明三

年（479年）为齐所灭，在这六十年间，共有译者22人，所出译籍（包括失译）465部，717卷。是南北朝时译籍最丰富的朝代。

南朝刘宋的译经，继承了后秦在长安的事业。鸠摩罗什入关以后，组成了第一个国家译场，译事非常发达，一时集中义学名僧之多，可谓空前绝后；全国僧徒，除庐山慧远可与抗衡外，无不以师事之。公元413年，鸠摩罗什卒。417年，刘裕攻入长安，聚集在罗什周围的知识僧侣，除至徐州者外，多半南下，成为刘宋时佛教的中坚。公元439年，北魏拓跋焘进军姑臧，焚荡佛籍，使围绕于慧嵩、道朗的凉州僧众，除西行者外，也大都流入宋境。公元446年，拓跋焘下“灭佛法诏”，迫使魏境沙门大批南逃。这样，散布于全国的僧侣及翻译人材，几乎都集中到了江南，从而带动了刘宋一代译经活动的蓬勃开展。

先是北天竺沙门佛驮跋陀罗（Buddhabhadra，意译觉贤，359—429年）游学罽宾，应秦僧智严的邀请来长安，居齐公寺，传播禅法（约408年），“四方乐静者，并风闻而至”，与鸠摩罗什为首的僧侣集团发生激烈的冲突①，后以“于律有违”罪被摈出僧籍（约411年），南投庐山慧远，开始译经。约年许，又西适江陵，为出征至荆州的刘裕所敬奉。约413年，觉贤随刘裕回都（建康），住道场寺，开展了大

① 被摈的口实是“显异惑众”，实际上在禅法、义理、学风等方面，都与鸠摩罗什属于不同的流派，在长安形成威胁罗什集团的强大势力。

规模的翻译活动，死于429年。据《开元录》，佛驮跋陀罗共译经13部，125卷。其中特别有影响于佛教发展的有：

（1）《大方广华严经》60卷，译于418—421年的道场寺。此经的大多数单品，早已有零散的译传，沙门支法领于于阗取得此本归来，由觉贤共沙门法业、慧严、慧观等百余人译出。由此发端了全面研究《华严经》的风气，并成为唐代华严宗立宗的经典依据。

（2）《达摩多罗禅经》二卷，应庐山慧远的要求而译，慧远、慧观均有序，原名《庾伽遮罗浮迷》，意译《修行道地》，又名《不净观经》、《修行方便禅经》等。《祐录·新集续撰失译杂经录》中另有《庾伽三摩斯经》一卷，亦名《达摩多罗禅法》，《达摩多罗菩萨撰禅经要集》，或许与此经一类。它的内容，在于把小乘通常讲的“不净观”、“慈悲观”、“界分别观”、“因缘观”、“数息观”等所谓五门禅法系统起来，按退、住、升、定等次第，教人循序渐进，从而领悟佛义要旨。其中不净观、数息观尤受重视。这种禅法，本自罽宾的佛大先（佛驮先、佛陀斯那），达摩多罗则是佛大先之师。按《祐录》卷十二的介绍，他们都属萨婆多部的传承。至于唐代，禅宗兴起，宗密还把传入中国的第一代祖师定为达摩多罗，可见此派禅法对于中国禅学的影响是很深远的。

（3）《大般泥洹经》10卷，系昙无谶译《大般涅槃经》前分，觉贤共西游名僧法显译于建康道场寺，时在416—418年，由另一西游名僧宝云笔受。此经的译出，在鸠摩罗什

弟子群中引起爆炸性的反响，僧叡在《喻疑》中说，“泥洹不灭，佛有真我，一切众生皆有佛性”，这一《泥洹经》的中心观点，曾使长期困惑于般若空观的学僧们豁然开朗。① 同时曾在鸠摩罗什门下从学的道生高唱“阿阐提人皆得成佛”，震动江南，实质上也是从此经的说法中推演出来的。此后，包括继续传播“关中三论”（或“四论”）的学者，也都要立足于《泥洹》的佛性说，从而开辟了佛教哲学研究的新方向。

在建康主持觉贤译事的，是他的弟子慧观、慧严。慧观原是与慧严、慧叡、道生等同去长安从鸠摩罗什问学的。觉贤被摈，他带领40余僧徒南下。慧观、慧严等成为他最得力的助手，也受到刘裕的重视。他所在的道场寺，成为京都最大的译经中心。象重要的译家求那跋摩、僧伽跋摩、卑摩罗汉、求那跋陀罗等，或由他的招集，或由他作笔受，是南朝宋最主要的佛教学者。

与佛驮跋陀罗共译事的，很多是属于西游有成就回来的名僧。象上边提到的法显，他们共译过《摩诃僧祇律》40卷。另有宝云者，由天竺还至长安，随佛驮跋陀罗受业；被摈后，亦归扬都道场寺。宝云译经的伙伴，是邀觉贤同来中土的智严。智严在罽宾亦学佛驮先的禅法，被摈后，也辗转入扬都，同宝云共译经籍10部。

在南朝刘宋时另一影响大的译者是求那跋陀罗（功德

---

① 《出三藏记集》卷5。

贤，394—468 年)，中天竺人，公元 435 年经狮子国来广州，进入扬都。宋文帝敕慧严、慧观等接待，并着手译经，由宝云传译，慧观执笔，声誉大振。当时的“通才硕学”颜延之“束带造门”，彭城王刘义康、谯王刘义宣并师事之，徒众七百余人。后刘义宣镇荆州 (446 年)，请与俱行。继续有经译出，传译者是他的弟子法勇。454 年，刘义宣谋叛，求那跋陀罗亦随军东下。叛平，孝武帝命人护送至京都，未作追究。而译事似已中断，唯行些咒术而已。486年卒。《开元录》记求那跋陀罗共译经 52 部，134 卷，其有影响于理论发展的部分，都是在建康的十年中(436—446年)译出的，至荆州后，则着重于杂咒、净土的传译。这里值得特别提出的，除《杂阿含经》50卷外，还有慧观笔受的下列诸经：

(1)《胜鬘师子吼一乘大方便广经》一卷，简称《胜鬘经》，436年译出。此经指出，“如来法身不离烦恼藏，名如来藏”；又说，“生死者依如来藏”。意思说，法身、佛性（即如来藏的别称）就存在于生死流转的众生之中，不能脱离生死世界另寻什么彼岸世界；此“如来藏”因“客尘烦恼”所染，所以堕落而成生死；若去掉“客尘烦恼”，则是涅槃。此说对佛教的推广、孳蔓影响极大，由此形成了所谓“如来藏缘起”的理论体系，构成了一类经典。

(2)《楞伽阿跋多罗宝经》四卷，简称《楞伽经》，443 年译出。此经以“一切佛语心”作品名，用“五法”(名、相、妄想、正智、如如)、“三自性”（妄想、缘起、成)、“八

识”、“二无我”（无人我、法我）等唯识法相家的组织方法，发挥“如来藏缘起”的思想，同时也谈及了大小乘在禅观上的差别，一时反响很大，由研习此经而形成了一批楞伽师，开唐代禅宗的先声。早期的禅宗史料列求那跋陀罗为中国的第一代祖师，就同他翻译此经有关。

此外，《十二头陀经》传说也是求那跋陀罗所译。此经提倡远离村落都邑，游化乞食，苛戒苦行，行所谓“头陀行”。象佛驮跋陀罗的禅法，就与此相似。它对以后禅宗的酝酿形成，起过重要作用。

总观南朝刘宋的译经，实发达于武帝和文帝二代（约418～452年），共三十余年。以从长安鸠摩罗什集团中分裂出来的义学僧侣为主体，乘拓跋魏于统一的北方实行限佛，排佛、灭佛之际，收容了流布于全国有影响的僧侣，通过延揽僧侣又影响了广大信徒。刘裕优礼沙门，达到了争夺人心的目的；他的儿子宋文帝刘义隆则进一步把佛教当成了“坐致太平”的工具。这是他们招纳名僧、支持译经的主要原因。但他们与唯信因果祸福、妖言咒术者不同，而是把它作为教人去恶从善、济俗要务看待。宋文帝甚至引范泰、谢灵运的话说：“六经典文，本在济俗为治；必求灵性真奥，岂得不以佛经为指南耶？”①这更是把佛理当作陶冶性情、纯洁人格的学问了。因此，佛驮跋陀罗被誉为“天竺王（弼）何（晏）风流人也”；严、观诸僧被称作今

① 何尚之《答宋文帝赞扬佛教事》，《弘明集》卷11。

目的“支（遁）许（珣）”。这显然是玄学的遗风在起作用，而在南北对峙、诸国争雄的年代，提倡玄学无疑也是吸引士人的一种手段。

北朝译经和菩提流支译经集团

自罗什死后，后秦被灭（417年），北方诸国再无重要的译事活动。公元439年，北魏灭凉，统一北方。是时的译经状况，取决于北魏的佛教政策。

北魏从迁都平城（398年）开始，已经注意争取佛教的支持，拓跋珪曾向泰山僧朗致书敬礼，并着手修建塔寺。以沙门道果为道人统。拓跋嗣（409～423年）先后授法果以子、侯、公的爵位，扶植佛教势力。公元446年，太武帝下灭佛诏，发动了中国佛教史上第一次灭佛运动，北朝佛教受到严重打击。但不久，文成帝（452～465年）拓跋濬继位，任昙曜为沙门统，佛教得到迅速恢复，到献文帝(465～471年)为止，二十年间，开凿云岗石窟(460年)，铸造金铜佛像，建筑宏大寺院(466年造永宁寺)，此类所谓兴福事业，遍及国内，僧尼数额急剧增加，然而就译经言，直到迁都洛阳之前（494年）除昙靖伪造《提谓波利经》和疑伪的昙曜等译《付法因缘传》外，这近百年中实无可记述者。

北魏重义学，当是从献文帝拓跋弘开始，《魏书·释老志》称他“览诸经论，好老庄，每引沙门及能谈玄之士，与论理要”。这正是姚秦时期以佛论玄的学风。拓跋弘

退位后（471年），边“览习玄籍”，边建“岩房禅堂”，招纳禅僧，由是禅业兴盛。孝文帝（471～499年）除以更多的财力人力继续开石窟，建佛寺禅院、铸金铜佛像、剃度僧尼等福事外，也进一步加强了理论活动，“命中、秘二省与僧徒讨论佛义”，十分向往姚秦时期鸠摩罗什的学术盛况。迁都洛阳后（495年）佛教势力恶性膨胀。宣武帝（500～515年）更“笃好佛理，每年常于禁中，亲讲经论，广集名僧，标明义旨”。孝明帝（516～525年）熙平元年（516年），胡太后“遣沙门惠生使西域，采诸经律。正光年（522年）冬，还京师，所得经论117部，行于世”①，标志着魏境真正有了译经的需要。

据《开元录》载，魏自初都恒安（平城），南迁洛阳，再迁邺。在155年中，有译者12人，所译佛籍83部，274卷。这个数字很低，且基本上集中在宣武帝至迁都后的35年（508～543年）中，主要译者是以菩提流支为“译经元匠”的译经集团。

菩提流支（意译道希），北印度人，于魏永平初（508年）至洛阳，开始译经，通过昙谟最而为魏帝所重；永宁寺建成（517年），即被处于此寺，后随迁至邺城（534年），直到天平二年（535年）。卒年不可考。前后近30年，译出佛籍30部，101卷。笔受者有僧朗、道湛、僧辩、昙林、觉意、崔光等。他重译的《入楞伽经》10卷，解释“如来藏

① 《魏书·释老志》。此说与《洛阳伽蓝记》相同，但诸经录中无反映。

缘起”，与求那跋陀罗译的四卷本微有不同，而与以后传为真谛译的《大乘起信论》更加接近，其思想上的影响也很深远。他还曾把昙谟最的《大乘义章》译为胡文，传之西域①。与菩提流支同时译经的有佛陀扇多（意译觉定），北印度人，他从孝明帝正光六年(525年）至孝静帝元象二年(539年)，十五年中译出佛籍10部，11卷，昙林等笔受。此外尚有勒那摩提（宝意），中印度人，宣武帝正始五年(508年）亦来洛阳，译出3部，9卷，笔受者僧朗、觉意、崔光等。还有瞿昙般若流支（智希），中印度人，孝明帝熙平元帝（516年）来洛，随迁都邺城后，以孝静帝元象元年(538年)，到武定元年(543年)，共译经18部，92卷。笔受者有旻林、僧昉、李希义等。同瞿昙流支同来魏境的尚有其师毗目智仙，北印度人，从公元538年至541年，于邺城译出佛籍5部5卷，亦由昙林笔受。

以上五僧所译经籍的性质虽不尽相同，但共传无著世亲的瑜伽行派论著，则是相同的。其中菩提流支同般若流支的译籍，被后人混杂一起，亦有菩提流支与勒那摩提、佛陀扇多的译籍被合为通部者，因此，有些经论，已很难确定它们的确切译者。他们共传唯识法相之学，形成北朝值得注目的译经活动。诸如《深密解脱经》、《入楞伽经》等瑜伽行派所奉的经典，以及《顺中论》、《摄大乘论》（以上

① 《续僧传》卷23《昙谟最传》记此文被译为梵文，寄传大夏。至于北齐刘世清，能通四夷语，后主（565—576年）命译《涅槃经》为突厥语，以遗突厥可汗。这是汉文佛典译为其它文字的最早记载。

为无著著)，《法华经论》、《十地经论》、《金刚经论》、《弥勒菩萨经论》、《无量寿经论》、《唯识论》、《宝髻菩萨四法经论》、《三具足经论》、《转法经论》、《业成就论》(以上均为世亲著）等，就都是足以引起一代学者研究的资料，此外，他们还译有龙树、提婆的一些重要论著。

然而，由于北魏义学本来就欠发达①，加上政局动荡，内乱不断，所以研究成果甚少，所译诸经除杂咒净土信仰者外，理论发挥的作用不多。唯一例外是《十地经论》。《十地经》原是《华严经·十地品》的单行本，西晋竺法护译作《渐备一切智德经》，鸠摩罗什译作《十住经》，佛驮跋陀罗所译《华严经·十地品》就是采用鸠摩罗什的译文。《十地经论》的译者② 在译出世亲的释文同时，对经文则作了重译。

在佛教发展中，大乘思想的出现是一次突变。大乘倡导以大悲为首，普济众生，自利利他，把成佛作为最高目标。因此，他要求把个人的宗教修习同对众生的宗教宣传结合起来，把个人成佛同解脱众生结合起来。按照这一原则进行的宗教实践和社会活动，通称之为“菩萨行”。这样，“菩萨行”的范围就异常广泛，先是归结为六波罗蜜，后扩

---

① 从《洛阳伽蓝记》卷二崇真寺条反映，菩提流支在洛阳时期，当权者倡导的是坐禅、苦行、诵经，并不甚支持讲经（义学）造经（翻译）。

② 据崔光《十地经论序》。此论为菩提流支、勒那摩提、伏陀扇多共同译出。《续高僧传·道宠传》记为菩提流支、勒那摩提分别译出，而后又合为一本。以崔光序较为可信。

大为十波罗蜜①，但头绪很多，通往成佛之路仍然模糊。《十地经》就来解决这个问题。它确定菩萨修习为十大阶段②，并规定了每一阶段的修习内容，诸如应该克服和消除一些什么观念，思考和树立一些什么观念，相应地应该做些什么佛教事业，以及由此修习可以获得什么预期果报等。据此，从低“地”（等级）向高“地”（等级）不断提高，最后达到由“染污”向“清净”、由“俗识”向“佛智”转化的最高目的。换言之，就是促使人们的观念完成佛理化。

《十地经论》逐段解释了上述道理。但它之所以发生影响，不仅因为它制定了一套禅观内省和宗教实践统一的宗教修习次第，使僧侣们有了可循的明确路线，而且它还提出了两个带世界观性的观点：第一，《经》云：“三界虚妄，但是一心作”，此造作“三界”的“一心”，《论》即归结为“阿黎耶识”（卷三，论“因缘”之“自相”）；第二，《经》谓众生有“种种心差别相”，《论》以为，种种心中即有一种“自性清净心”即“自性不染相”（卷十一）。但是，作为世界的本原，究竟是“阿黎耶识”，还是“自性清净心”？《十地经论》没有作进一步解释。联系到当时已介绍过来的其它佛籍，在理解上可以产生很大的差别。由此有了专门研究

---

① 六波罗蜜亦称六度：一、布施，二、持械，三、忍辱，四、精进，五、禅定，六、慧。六波罗蜜再加七方便，八愿，九力，十智，共为十波罗蜜。

② 十地：一、欢喜地，二、离垢地，三、发光地，四、焰慧地，五、极难胜地，六、现前地，七、远行地，八、不动地，九、善慧地，十、法云地。

《十地经论》的地论师，并形成相州南道（慧光）和相州北道（道宠）两派。南北二道在魏、齐之际，把北朝佛教理论推向了最高潮，而直接影响唐代佛教的发展。

南朝译经之二——真谛译经集团

南朝自求那跋陀罗以后（468年），佛教持续繁荣，理论研究有所发展，相形之下，译事却显得萧条。《开元录》勘定，齐代24年（479～502年），译者7人，译经12部，33卷；梁代56年（502～557年），译者5人，新译及失译40部，94卷（除去编纂著述）；陈代33年（557～589年），译者3人，总40部，133卷。就是说，在一百一十年中，译经总和92部，260卷，同刘宋六十年间的465部，717卷比较，相差十分悬殊。

南朝佛教受到历代帝室普遍持续的重视，不象北朝对待佛教既扶植又打击，既鼓励又限制。从宋齐之交，转而注重理论，看轻传译，说明佛教在中国本土有了新的发展，由介绍为主转入以论著发挥为主。这一势态到隋唐时期又有进一步的发展。竟陵王肖子良（460～494年）是齐代佛教的主要倡导者，以他的名义摘编诸经论凡17部，259卷；齐梁太学博士江泌幼女自诵诸经21种，35卷。这种摘编和伪造佛经的情形，相当普遍。《长房录》记齐出经者19人，总49部，341卷；经《开元录》勘定，除掉12人，37部，308卷。其剔除部分基本上就是此类摘编和假托著作。到了梁代，抄经风气不衰，诸如僧旻等辑《众经要抄》

88卷，慧令作《般若经抄》12卷，袁昙允作《成实论类抄》20卷等。此外，更开展了广泛、庞大的注经活动。象梁武帝的《摩诃般若波罗蜜子注经》50卷、释法朗的《大般涅槃子注经》72卷等。特别值得提出的是辑录、编纂中外佛教文献及编写僧传目录，其中僧祐的《出三藏记集》16卷，《弘明集》14卷，以及《世界记》10卷、《释迦谱》4卷、《法苑集》10卷、慧皎的《高僧传》14卷、宝唱的《名僧传》31卷、《比丘尼传》4卷、《经律异相》50卷等。从保存下来的部分看，都有很高的史料价值。其余象简文帝令诸学士编《法宝集》200卷、智藏等撰《义林》80卷、虞孝敬撰《内典博要》30卷等。虽已失散，但从中可见刘宋以后南朝对佛教的兴致所在；努力把诸种不同性质的佛典加以整理、调和、总结，力图使佛教变成一个统一体。隋唐佛教沿着这一趋势，有更进一步的发展①。

然而，在梁陈之际，却意外地出现了译经史上的一颗明星，这就是真谛（499～569年）。

真谛是南北朝时期学识最渊博的外来僧侣。他在来华流离的二十三年中，共出译述64部，278卷，经《开元录》勘定，其中翻译49部，142卷；自作义疏19部，134卷，成果丰硕。内容包括佛教经律论和部派人物史传，也有介绍

① 这种倾向在北魏亦有表现，丞相宇文黑泰命昙显等依大乘经撰《菩萨藏众经要》及《一百二十法门》："始从佛性终至融门"。相对说来，不甚突出。自编佛经往往是公开的，有的且影响很大。只是规模不及南朝。

印度外道的著作，范围广泛。但他着重介绍的，还是北魏菩提流支译经集团曾经传播过的瑜伽行派的论著。其中对佛教义学发生作用大的，主要有：

世亲著《阿毗达摩俱舍释论》22卷。这是小乘新有部的代表作，它吸取经部思想，用“四谛”说重新组织有部的传统主张，结构严密，界说清楚，还往往被当作佛教辞书看待。它的中心命题是“三世实有”、“法性恒有”，属于倡导物种不变、概念实在的宗教哲学体系。作者世亲，后来成为瑜伽行派的得力人物。所以该论在当时也被看作同《摄大乘论》等唯识学相类的著作加以研究。

无著著《摄大乘论》3卷，这是系统地论证“阿黎耶识”的存在，并说明世俗世界如何由它派生，出世间如何借它实现的唯识家的重要论著。它从基本理论上阐述了“三界唯心”的道理，形成一个很完整的唯心主义体系，此即谓之“阿黎耶识缘起”说。此论的论本，初译者是北魏的佛陀扇多，但没有什么反响；真谛的门徒着重宣扬此论，则影响很大。

世亲著《摄大乘释论》12卷，本是解释《摄大乘论》的，但内容比较复杂。它把“无尘唯识”的“识”，不是归结为“阿黎耶识”，而是“唯一净识”，即“阿摩罗识”，从而与真谛其它译籍的思想协调起来，与以后玄奘的新译本，则形成显著的差别。

此外，真谛还译有许多重要的小品经论，诸如《十八空论》、《大乘唯识论》、《三无性论》、《中边分别论》，以及

《佛性论》等。其中夹杂有不少真谛或其门下的注释。它们的特点，是在“阿黎耶识”之上安置一个“阿摩罗识”（无垢识）。据传也是真谛译的《大乘起信论》将这种思想系统起来，把世界的本体归结为“自性清净心”的“真如”，此即谓之“真如缘起”说。[1]

据此可见，到南北朝末期，新兴起的佛教思潮，大体不出“阿黎耶识缘起”说和“真如（如来藏）缘起”说二大系统。后者还可以分成二种。玄奘西游，主要在于澄清这两大系统在本体论上的混乱，但最后他倾向了“阿黎耶识缘起”说；以华严宗为首的其他派别，主要讲“真如缘起”，其他的许多宗教理论和行为规范，诸如佛性论上的“当、现”问题，往往依赖本体论上的这种不同主张，而形成差别。

真谛的助手和弟子有慧恺、法泰、僧宗、法准、道尼、智敫、曹毗等。正是通过他们的传播，真谛译介的佛教思想，才分别流向北方。

第二节　昙无谶的生平和译籍

昙无谶(385～433年)，或译作昙摩谶，是一个类似佛图澄式的神异人物。有关史料对他的记载不尽相同，生平难于详究，但他翻译的佛籍，特别是《大般涅槃经》曾发生过很大的影响。

《出三藏记集　昙无谶》说，昙无谶原是天竺人，六岁丧父，随母佣织，见沙门为“道俗所宗，丰于利养，其母

羡之，故以谶为其弟子”。十岁会读咒，二十岁能诵大小乘经二百余万言。后遇“白头禅师”授以树皮《涅槃经本》，遂专业大乘。会其从兄为国王所杀，昙无谶前往哭而丧之，王奇其志气，留作供养，昙乘机以咒术邀宠，博得优厚待遇。久之，王待之渐薄，谶怒，欲“咒龙入甕，今天下大旱”作为要挟，为人密告，乃逃奔龟兹（今新疆库车），转入姑臧(甘肃武威)，为河西王沮渠蒙逊所接纳。《高僧传》本传所记，与此大同，唯略去咒龙脅王的故事，并说他在东适龟兹之前，曾先去过罽宾（喀什米尔一带）。《魏书·沮渠蒙逊传》更直称昙无谶为“罽宾沙门”，说他“东入鄯善(新疆若羌县)自云能使鬼治病，令妇人多生子，与鄯善王妹曼头陀林私通。发觉，亡奔凉州，蒙逊宠之，号曰“圣人”。至于《大涅槃经序》和《大涅槃经记》(《出三藏记集》卷八）则说他原在敦煌居留，沮渠蒙逊西定敦煌时被诣请入州，但没有说他何时何因来敦煌。

按《大般涅槃经》的序和记，都是参与昙无谶译场的僧侣所作，史实当更可靠些。可能出于为贤者讳的老例，回避了他到敦煌前的经历。据此可以推算，昙无谶当先居于敦煌，约公元 421 年，由沮渠蒙逊迎入姑臧。僧传说他逃离的那个王国，可能就是《魏书》中讲的鄯善。至于他逃离的原因，不论是僧祐所记还是魏收所传，都足以说明其为人的品格。

昙无谶依附沮渠蒙逊约十年，继续以术数禁咒惑世，蒙逊为之“敬惮”；又能“言他国安危，多所中验，蒙逊每

以国事谘之”（《魏书·释老志》）。他的译经大都是在这个时期完成的。北魏神䴥中（428～431年），拓跋焘“命蒙逊送谶至京师，惜而不遣。既而，惧魏威责，遂使人杀谶”（《释老志》）。据《高僧传》本传说，昙无谶被杀的原因，是蒙逊出于政治上的考虑“兼虑谶多术，或为魏谋己”。又据《魏书·沮渠蒙逊传》：“昙无谶以男女交接之术授妇人，蒙逊诸女子妇皆往受法。世祖（拓跋焘）闻诸行人，言昙无谶之术，乃召昙无谶。蒙逊不遣，遂发露其事，拷讯杀之。”

总观昙无谶的一生，可以说是羡于“利养”而学佛，兴妖诈骗以行时，参与军国政事以得重用，涉及宫闱秘闻而毙命。对于佛教，很难说他有什么真诚的信仰。

关于昙无谶的译籍，《祐录》列11部，104卷，《开元录》定为19部，131卷。协助他翻译的主要是河西名僧慧嵩和道朗，译文流畅可读。就内容言，大致可分三类：涅槃经类、大集经类、菩萨戒类。另有马鸣著的《佛本行经》五卷，《祐录》列为失译，《长房录》定为昙无谶译，究竟为谁，只能存疑。以下简述他译的几部影响较大的佛经。

《方等大集经》及其鬼神系统

现存《大方等大集经》60卷，为隋僧就所集，其中的前30卷，据僧祐核实，当属昙无谶译。谶译共分十二大段，实际上也是多种单行经的合集，象《璎珞品第一》和《陀罗尼自在王菩萨品第二》，与竺法护译的《大哀经》同本；《宝女品第三》、《无言童子品第六》、《宝髻品第十一》、《无尽

意菩萨品第十二》，相应于竺法护译的《宝女所问经》、《无言童子经》、《宝髻菩萨所问经》、《阿差末菩萨经》。后来唐不空译的《大集虚空藏菩萨所问经》、波罗颇蜜多罗译的《宝星陀罗尼经》、以及北宋惟净等译的《海意菩萨所问净印法门经》，也分别与《大集经》的《虚空藏菩萨品第八》，《宝幢分第九》、《海慧菩萨品第五》同本。

大集经类，内容芜杂，结构松散，各品分之间没有什么统一的理论联系，就昙无谶所译言，强化鬼神系统，促进佛教向多神主义和禁咒法术的方向发展，最惹人注意。

佛教历来都不否认鬼神的存在，但是，所谓“天”，“阿修罗”、“饿鬼”、“地狱”等同人和畜类一样，都被当作世间众生的组成部分，分别归于三界，六道，按照严格的业报法则，因果轮回。鬼神的品性和作为，同人一样地受制于过去世的业行，并不具有左右国运、祸福于人的特殊威力。这样的鬼神论，显然只是业报论的附属品。但是，《大集经》改变了佛教这一固有的鬼神观念。它将鬼神分为二大类：一类是恶的，一类是善的。恶鬼以波旬① 为首，专以谋杀如来、破坏沙门佛法为事；当善神不再护祐众生时，恶鬼就会乘机而入，制造各种苦难，直接使人们互相

---

① 波旬（pāpiyas），亦译作魔波旬、天王、天魔，意为恶者、极恶、杀者等。是诱人以物欲，导人以放逸，从而使人受苦无尽的象征，是“欲界”中最尊的天神。或认为即是印度教中的大自在天。佛教诸经对他的态度不一，《大集经》也有两种说法：《虚空菩萨品》中的佛为波旬及五百魔子授记；《宝幢分》中的波旬则始终以佛教的破坏者出现。

残害，国土城邑荒无人烟。善神都属于佛教信仰者，其中一部分是由业报造就的，另一部分是佛菩萨的现化，二者都能对佛教信仰起祐护作用，“令一切恶鬼于彼四姓不能为恶”。

《大集经》中所列的鬼神范围广，种类多，有些连名字都极古怪。《宝幢分，授记品》列举的“天”神即有“地天，水天，火天，风天，虚空天，种子天，华天，果天，山天，树天，草天，坻天，涧天，宝天，四天下天，乃至六万七千天神。”《护品》中记一菩萨，“一时中能示八万四千种色”，从化现为梵天帝释到牛马蛇虫，以至于山谷河涧，树林百卉，无所不是，即不仅一切蠕动之物可以成鬼，一切“无情”也能做神。人所面对的自然界，成了笼罩于周围的鬼神之网。因此，众生的命运不但要受自身业力的支配，而且要听命于鬼神的摆布，鬼神的范围和作用又如此深广莫测，可供人生自己选择的道路全被堵塞了。《大集经》告诉说，唯一的光明出路，就是归依佛教，因为鬼神对众生的态度，全依众生对佛教的态度为转移：虔信者受到鬼神的福祐；反之，恶鬼即将降临。

这样，在《大集经》中就不再单纯用悲观的人生哲学和虚幻的理论去说服信徒，也不再单一地提倡自作自受的业报说去吸引信徒，而是增添了鬼神的诱胁力量，驱使人们对它信仰。其直接的结果，是促使佛教增长了迷信成份，从而大大增强了吸取各种宗教风习于自身的能力，使之更能适应向不同地区和不同民族的传播和发展，这是佛教向

各民族蔓延的一个重要原因。

与鬼神系统相应，《大集经》还特别重视咒语，一种表现为“陀罗尼”的咒语，陀罗尼意译“总持”，一般佛籍把它当作念持佛法永不忘失的一种方法：用一字一句或数字数句去总结或联想所学过的众多佛法，便于巩固记忆，随时应用。但由于使用的文字简单模糊，有时只是个别的梵音字母，所以一开始就带有神秘色彩，并被当作一种特殊的神通。《大集经》进一步抬高了陀罗尼的地位，于“戒定慧”三学之外添进了陀罗尼一项，组成所谓菩萨行的“四种璎珞庄严”（《璎珞品》），因此，不少品分中陀罗尼连篇累牍，鼓吹用来驱鬼消灾，役神护法。也就是说，巫师术士也都可以成为佛教的菩萨了。

此外，《虚空目分·净目品》中还有关于十二兽传法之说：蛇、马、羊、猴、鸡、犬、猪、鼠、牛、狮、兔、龙等十二兽，分别于四方修习“声闻慈”，“昼夜常行阎浮提”，按日按月轮流教化各自的同类，“令离恶业，劝修善业”。由此证明：“此土多有功德，乃至畜生亦能教化演说无上菩提之道”。这十二兽显然是采自汉民族的十二生肖说①，表明汉族风习文化起码对西域各民族的影响是很深长的。

《宝幢分·三昧神足品》中还详载了二十八宿和用二十八宿算命的生属星相说，最后认为，“亦有同属一星生者，向有贫贱富贵参差”，表示对它的灵验程度还有怀疑。从

① 用十二兽配十二月和十二地支，在汉民族中流传很早，王充在《论衡》中的记载，就相当系统了。

《大集经》对二十八宿记载的方位名称看，这也是从内地传到西域去的，《史记·天官书》即不但把二十八宿当作天象看待，而且认为它们也能干预人事。①

佛教在向外扩展中，吸取了大量外在的宗教和哲学观念，其中也吸取了汉民族的宗教和哲学，这是很自然的。

《金光明经》的卫世护法和忏悔思想

《金光明经》对隋唐以后的佛教影响颇大，前后四译，还有一个合本。除昙无谶的译本外，现存唐本净的《金光明最胜王经》；《合部金光明经》系隋宝贵集，以昙无谶本为主，加上真谛译本中的四品和阇那崛多译本的两品而成，后两个译本已佚。

《金光明经》突出的鬼神，是以“四天王”为首，包括所谓“天龙八部”和“二十八众”，专司救护世间、卫护佛法的系统。在一般大乘经中，代表三界六通最高胜果的是天帝释。帝释本是婆罗门教中的天神，佛教让他扮演一个尊贵神道，立场有异于佛教而最后毕竟归依于佛的角色。“四天王”就是帝释的部属，“天龙八部”又是“四天王”的部属，“二十八部”鬼神则更等而下之。《金光明经》撇开了那位尊贵的帝释，又起用了帝释的部属，是为了调动有更直接感摄力量，给佛办些更见实效的事情。《四天王品》中的四天

① 二十八宿之说，在许多文明古国中都很流行，但最早的记录，还属《史记》。佛教经籍如《摩登伽经》，《舍头谏太子二十八宿经》等，也多采用，作为占星术，同婆罗门的种姓说对立。

王宣言："我等四王能说正法，修行正法，为世法王，以法治世"，所以自称护世王。

这里讲的"以法治世"的"正法"，具体指的就是《金光明经》宣传的佛法。凡是能持此种佛法的人，都能得到"四天王"的卫护：

> 若比国土有诸衰耗，怨贼侵境，饥馑疾疫，种种艰难，若有比丘受持是经，我等四天王当共劝请，令是比丘以我力故疾往彼所国邑郡县，广宣流布……令是等种种百千衰耗之事，皆悉灭尽……是持经者，若至其国，是国应当往是人所听受如是微妙经典，闻已欢喜，复当护念恭敬是人……我等四王复当勤心拥护是王及国人民。

简单说，比丘流通佛法是四天王神力的体现，国王必须恭敬保护持经比丘；只是归依佛教，敬重佛徒，国王及其领地就会得到四天王的护念，"灭其苦恼，与其安乐"。

《金光明经》对于国王的某些心理揣摸得颇为透彻，其中有利诱也有恐吓。譬如做国王的外怕邻国侵境，《四天王品》就说，只要国王信奉佛教，四天王"当与眷属无量百千鬼神，隐蔽其形，为作护助，令彼怨敌自然退散；"① 国王内望"上下和睦，人民炽盛，大地沃壤，阴阳调和"，以至于"欲得护身以后妃采女诸王子等"都可以照此办理，得

① 中国佛教大寺山门内有四大天王像，城墙上设有天王堂敬毗娑门天王，唐代军队中有天王像的大旗，《水浒传》林冲发配后，使他看守天王堂。《封神演义》、《西游记》有托塔天王李靖，都说明天王信仰在社会上流传之广。

到四天王的帮助。象这样用极简单的信仰，就可以达到护身卫国、长治久安的教义，更容易为一些愚昧昏庸的统治者所接受。

《金光明经》对国王的特殊地位和权利，也给予了强有力的神学证明。《正论品》中说，国王是人中之王；“人王”而又名“天子”，那是有前世原因的：

> 因集业故生于人中，王领国土，故称人王，处在胎中，诸天守护；或先守护，然后入胎……以天护故，复称天子；三十三天各以己德分与是人，故称天子。神力所加，故得自在。

一切诸天，爱护人王，犹如父母拥护其子。因此，“人王”必须以合乎天道的“正法”治世。作为世俗国家的“正法”，不能限制在单纯的修善上，更重要的是严于惩恶，“纵恶不治，坏国正法”，其结果是“违逆诸天”，“速得天瞋”，暴风恶雨，星宿失常，兵仗疾疫，饥馑遍地。这套说法，实际上是天人感应的翻版。可见，西汉流行的思想文化在丝绸之路上发生的影响相当深远。

《金光明经》一类佛经把国王作为佛教现实的护法者，同另外一类佛经将“长者”当作佛教的主要布施者，社会意义是不同的。所谓“长者”，大都指富商言；此类佛经往往反映平民富有者的生活风习及其对宗教的需要。以国王为护法者，则反映了佛教向统治集团的直接依附，政治色彩比较明显。在《金光明经》中，国王的命运同农业的状况结合得特别紧密，诸天对天子的态度，通常都是表现在与农

业有关的自然现象上。《坚牢地神品》更创造了一个名“坚牢”的地神，说他一听到佛法，就能“增益身力”，使广袤大地土壤肥沃，“凡是因地所生之物，悉得增长，滋茂广大，令诸众生，受于快乐。”因此，《金光明经》更能适应以农业为基础的王国的需要。

所谓“正法”的佛教内容，有两点比较特殊：第一是“大悲”与“舍身”。《金光明经》对人身的诅咒和攻击，与一般佛籍同样地不遗余力，但它不是把“灰身灭智”作为最后归宿，而是相反，正由于此身毫无价值，所以要充分利用这个躯体，“发大悲心”，“作无上业”。著名的菩萨舍身饲虎的故事，在这里被列为专门的一品《舍身品》，加以新的渲染。第二是提倡忏悔。把忏悔作为佛教修习的重要方法，在佛经中是很少见的。《金光明经》在《序品》里以忏悔为“上善根”；《忏悔品》列举需忏悔的诸种事项，从“不识诸佛及父母恩”到行“十种恶业，一切忏悔”，借此亦祝愿自己“早成菩提”，得“吉祥果报”。这种忏悔法，大大超出了戒律作为行为规范的消极限制的作用，而成了自我禁锢的手段，进一步强化了佛教的内省路线。①

《大方等无想经》中的女王

此经又名《方等大云经》，《方等无相大云经》。其性质属涅槃经类，在践行上强调“断一切想”。讲鬼神尤为杂

① 忏悔法在内地也很早就有流行，汉末五斗米道并用忏悔作为缓解刑罚的重要措施。

乱，《如来涅槃健度》中记“三世诸佛”共说的“神咒”，若用于国王祈雨，天必降之，诸佛也沦为术士了。

全经共分三十七“健度”，从第二至三十五，文字都极简略。它的特色表现在最后二健度关于“天女净光”本事上。在三十六健度中，佛向天女净光说，她过去世原是一位“王夫人”，由于“暂得一闻《大涅槃经》”因缘，得成今世“天身”。若再闻佛法深意，就将“舍是天形，即以女身当王国土，得转轮王所统领处四分之一，得大自在，受持五戒，作优婆夷，教化所属……守护正法，摧伏外道诸邪异见”。三十七健度又说作此女王者，原为南天竺某小国之女，其王崩，“诸臣即奉此女以继王嗣。女既承正，威伏天下，阎浮提中所有国土悉来承奉，无拒违者……如是女王，未来之世过无量劫，当得作佛……此婆娑世界尔时转名净洁浣濯。”

在竺法护翻译的少数大乘经籍中，也只限于妇女在成佛的可能性上有与男子平等的权利，而这里却让天女“即以女身”王诸国土，且能“威伏天下”，最终还将把“婆娑世界”转变为“净洁浣濯”的世界，若没有特殊的历史背景，是很难作出这种设想的。① 不论就其鼓励妇女在政治上独

① 据近人研究，增长女王可能确有其人，她在佛灭后七百年左右于案达罗国嗣王位。也有人认为，在西北少数民族中，妇女的地位历来都比汉民族高，武则天作皇帝，就是在西北少数民族的风习影响下，才没有因为是女性而受阻。隋唐统治集团继承北朝社会风俗传统，北方女子多承担社会交际，活动范围较男子尤广。《颜氏家训》所记可证。宋以后，女人当皇帝才成为不可能。然而这也难说，早在武则天称帝的前30多年，陈硕真在浙江起义，即自称“文佳皇帝”了。

立言，还是就反映妇女具有治国平天下的能力言，在一般佛教教义中都属异端；故此经思想对于当时的世俗社会，也会耳目一新。

《菩萨戒本》和菩萨戒

据《祐录》说，昙无谶译有《菩萨戒本》和《优婆塞戒经》都是讲大乘戒律的。现对照起来看，后者在制戒的指导思想上同昙无谶着力提倡的《大涅槃经》颇不相容。《优婆塞戒经》开头就宣布：

> 一切众生无菩提性，如诸众生无人天性、师子虎狼狗犬等性。

强调"性"不是先天不变的，而是因缘和合形成的：

> 以无量善业因缘故，发菩提心，名菩萨性。

这同《涅槃经》宣扬众生皆有佛性的观点，显然是对立的。在戒律的规定上，同《菩萨戒本》也不一致，《受戒品》中把杀生、偷盗、虚说，邪淫、说四众过、酤酒定为"六婆罗夷"，同一般佛典说法接近。

《菩萨戒本》有些特别，它确定的波罗夷有四种：

一、"为贪利故，自叹己德，毁呰他人"；

二、"自有财物，性悭惜故"，不起悲心，不施于人，或吝于说法；

三、"瞋恚出粗恶言"，或手打仗击等"瞋恨增上"，或"犯者求悔，不受其谶，结恨不舍"；

四、“谤菩萨戒，说相似法”，或自心解，或从他受。

“波罗夷”是佛教戒律中最严重的处罚，就思想信仰说，波罗夷意味着与佛教断绝关系，应从僧团组织中摈除。《菩萨戒本》确定上述四条为波罗夷，反映两个突出特点：第一，衡量佛徒持戒的标准，不再看他是否犯有杀盗淫等实际行为，而是决定于他是否有贪悭瞋等思想动机，就是说，戒律侧重限制的是动机而非效果，是思想而非行为；第二，在思想动机中，最根本的一条是对佛教“大乘”的态度，对于呰人谤经，“说相似法”，制裁尤为严厉。

这些规定，看起来比简单地限制人的个别行为要细苛得多，因为它列进了思想罪，把禁锢人的意识活动当作了戒律的基石。然而在事实上，这也为佛徒们利用信仰和护法等种种宗教名义，大开杀盗淫戒提供了方便。昙无谶译的《涅槃经》就是从这个方面来发挥的。其《如来性品》之三中说：

> 于此大乘，心不懈慢，是为本戒……是故菩萨现破戒，不名为缓。

就是说，只要发心“大乘”，即使“破戒”也只算是菩萨的“现化”，而不违乎“本戒”。《圣行品》之二中说：

> 有菩萨未得住不动地，有因缘可得破戒……若有菩萨知以破戒因缘则能令人受持爱乐大乘经典，又能令其读诵通利，书写经卷，广为他说，不退转于阿耨多罗三藐三菩提，为如是故，可得破戒。

允许破戒的范围非常广泛：

若诸菩萨为化众生，常入聚落，不择时节，或至寡妇、淫女舍宅，与同住止，经历多年……（《金刚身品》）

这是说犯淫不算违戒①。

心重大乘，闻婆罗门谤方等，闻已，即时断其命根……以是因缘，从是已来不堕地狱。（《圣行品》之二）

护持正法者，不受五戒，不修威仪；应持刀剑弓箭铧槊，守护持戒清净比丘。（《金刚身品》）

这是说犯杀戒的不算破戒。

如来现知所有弟子：有诸檀越供给所须，令无所乏，如是之人，佛则不听受畜奴婢、金银财宝、贩卖市易不净物等；若诸弟子无有檀越供给所须，时世饥馑，饮食难得，为欲建立护持正法，我听弟子受畜奴婢、金银、车乘、田宅、谷米、卖易所须。（《如来性品》之三）

这是允许僧侣们以各种手段积累财富。

因此，所谓“大乘菩萨戒”，实质上是为了冲破小乘传统的佛教戒律的束缚，以适应和促进佛教的新发展而制定的，它把佛教的教派利益放在第一位，把自己的社会活动一直扩大到可以杀人行淫的程度。这对于取得有财势的统

① 佛教发展到大乘阶段，理论上有所发展，遵守戒律方面则有所松弛，与《维摩经》描述的维摩诘居士（本书第一卷第398—399页）可以互相参照。

治者的支持，也是非常重要的。中国佛教在以后的发展中，寺院广畜财产，畜养奴婢，私藏妇女，僧侣武装等等相继出现，都在“菩萨戒”的精神庇荫下，说成是合理的。

第三节 《大般涅槃经》的基本思想

《大涅槃经》于北凉玄始十年(公元421年)由昙无谶译出，现编为40卷。东晋法显译的《大般泥洹经》6卷，相当于本经的前五品10卷，被称为《涅槃经》的“前分”，其余部分被称为“后分”。唐会宁等又译有《大般涅槃经后分》2卷，是讲佛涅槃以后诸事的，《开元录》(卷十一)认为它的义理与《大般涅槃经》相涉，当是昙无谶译本的续篇；义净则说，会宁的《后分》，实是从《阿笈摩经》中抄出的，内容与昙无谶本不同。

事实上，《大般涅槃经》不论是就其来源或者是就其内容说，都比较复杂。前五分系昙无谶据“胡本”译出，原为“东方道人智猛从天竺将来”高昌者；六品以后，则由另一“胡道人”从敦煌送至姑臧译场的。至于《大般涅槃经》的梵本情况，当时即已不甚了了。① 参与翻译的当事人曾经指出，昙无谶所据的“胡本”，不仅“分离残缺”，非常不完备，而且在内容上，经抄略者“随意增损，杂以世语，遂使违世本

① 见《大般涅槃经记》。《高僧传》说《前分》十卷是昙无谶自己带往龟兹的。《后分》又是他回于阗寻得的，均误。他据以翻译的均属“胡本”(泛指西域文字)不一定都是梵文。

正”①。这在客观上表明了，此经并非出于一时一地一个教派之手，而可能是曾经分别流传于我国广大西北地区的多种小本经的合本，由于反映着不完全相同的社会条件和精神生活，所以前后观点也不很一致。

南朝宋慧严、慧观和谢灵运等，依法显关于《大般泥洹经》的分品方法，对《大般涅槃经》的前五分品作了调整，文字上也偶有润色，是谓《南本涅槃经》，昙无谶的原译本则称为《北本》，二者内容完全一样。

涅槃四德——常、乐、我、净

佛教各派都以涅槃为最后归宿。小乘佛教视世俗世界为“无常、苦、无我、不净”，认为从无常苦中解脱出来的唯一出路，是离开世俗世界，灰身灭智，不要再生。这样的涅槃，或四灭度，只能是对死亡的讴歌，既不能给人以生的激励，也无利于佛教的发展，所以受到后起的大乘教派的激烈抨击。按照般若经的看法，小乘对世俗世界和涅槃世界的理解，都以“实有”的认识为基础；就“真谛”而言，从无常苦到涅槃寂静，从此岸到彼岸，全是主观忆想分别的产物，性空假有，二者并无本质的区别；假有性空即是“实相”，实相即是涅槃，所以既无须乎追求无生的涅槃，也不应厌恶有生之烦恼。般若经类留给人生的只是虚幻。《大般涅槃经》对上述两种对立观点作了纠正，认为必须

① 见《大般涅槃经序》。这段话的意思，亦见《大般涅槃经·如来品》之六。

承认，世俗人生诚然是无常苦的，理应从中解脱出来，但涅槃并不意味着死亡。诸佛如来都有一个入胎投生、出家得道，由凡入圣而至最后涅槃的历程，但这仅是“随顺世间”作出的一种“示观”，而不是表示佛当真象凡人一样的有生有死。

一切诸佛无有毕竟入于涅槃者。(《光明普照高贵德王品》之五)

这是《大般涅槃经》贯彻始终的重要观念之一。但不是“毕竟涅槃”的原因，并非由于涅槃性空，而是由于诸佛如来是最真实的有。这样，《涅槃经》即既承认了世俗人生为无常苦，又将彼岸涅槃规定为永恒乐，从而在整个佛教中形成了又一类思潮。

《大般涅槃经》中的佛向大众郑重宣告：

汝等比丘莫谓如来唯修诸法本性空寂。(《寿命品》之二)

“诸法本性空寂”是般若经类的基本命题，如来虽曾修习过，但并未就此止步。在陈述整个佛教发展的五阶段中，《大般涅槃经》判决本经出自般若波罗蜜，又高于般若波罗蜜。它承认般若经宣扬的一切皆空，但又在这个基础上进一步提出以出世间为“不空”，即所谓“菩提涅槃”亦有亦常；不仅象般若经一样地要求于世间“无所得”，而且还要求与般若经不一样地于出世间“有所得”，即所谓“得慧”，“得大涅槃。”(《梵行品》之三)

大小乘佛教都肯定世间是空，而大乘空宗既主“我空”

又主“法空”，法空如果讲过了头，理论上引起出世间也是空的后果。《大般涅槃经》的“不空”，并不象纯有那样的抽象，它既可以用各种名称来表达，诸如法性、法身、如来、般若、菩提、解脱、涅槃等等，也有极吸引人的规定，即与世间的基本性质“无常苦无我不净”完全对立的“常乐我净”。世俗人把世间的“无常苦无我不净”误认为“常乐我净”去追求，这是一种颠倒的认识，简称“四颠倒”；“二乘人”据此否认有出世间的“常乐我净”，这类认识也是“四颠倒”。

《大般涅槃经》的开头一品，就是在否定世间“常乐我净”的基础上，确定了出世间的“常乐我净”。“常”指“不可磨灭”、“无变易”，被侧重用来规定“法身”的性质。“乐”指与世俗人“受乐”——感受之乐不同的“大乐”；“受乐”性属无常败坏，毕竟还是“无乐”，而“大乐”则由身不败坏所得，是“常”所得之乐，亦称“常乐”，这是侧重用来规定“涅槃”的性质。

> 何者为我？若法是实、是真、是主、是依，性不变者，是名为我。

这样的“我”叫做“大我”，意谓“大自在”，绝对自由，“大自在故名为我”，用来说明佛如来的性质。

> 净谓如来性善，纯清无染。

此亦名“大净”，说明佛所有“法”，包括菩提般若等一切思想行为的性质①，就是说，分别来看，“常”指“法身”，“乐

指“涅槃”，“我”指“佛身”，“净”指“佛法”；从总体上讲，“常乐我净乃得名大涅槃也”，是大涅槃的固有性质，所以后人简称之为“涅槃四德”，证得“涅槃四德”是名为“佛”，所以“涅槃四德”也是佛身的品德，也是佛法的品德。

《大般涅槃经》认为，唯有承认“涅槃四德”的真实存在，才是无颠倒的认识，才是名实相符的“真谛”：

> 有常有乐有我有净，是则名为实谛之义。（《圣行品》之三）

这种说法，不论就佛教的哲学观还是宗教观，都是般若空宗理论的进一步发展②。

首先，从世界观上来说，假若承认彼岸世界是一种“常乐我净”的真实存在，那么必须同时承认此岸世界的“无常苦无我不净”也是真实的存在。这样，在理论上不可避免地要同般若经类那种否定一切的怀疑论倾向对立起来，反而同小乘佛教以法性为实有的唯心主义观念接近起来。《如来性品》之一中讲到佛乃无师而自觉时说：

> 诸佛所师所谓法也……以法常故，诸佛亦常。

此处的“法”从最狭义的方面来解释，也会使“三学”、“六度”、“四无量”等佛法有“常”，连带也会使“三界”、“五阴”、

---

① 《大般泥洹经·哀叹品》所释，微有不同：“彼佛者是我义，法身是常义，泥洹是乐义，假名诸法是净义。”

② 鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜经·善知识品》中言：“常必竟不可得”，“乐净我毕竟不可得”。这是破“法执”而给以强调的说法。

“十二入”等从属于“四圣谛”的世俗世界有“常”，《如来性品》之二中就是这样说的：

如来身界不可坏故。所以者何？以无身聚，唯有法性。法性之性，理不可坏。

所谓“法性之性”是指作为事物的“类”和“物种”而存在的本质属性，“如地坚性，火热性，水湿性、风动性。”此种“法性”的存在是绝对的，不受因果条件的制约，也不会变易坏灭，所以说：

非因缘作，其性自尔。（《师子吼菩萨品》之五）

据此，凡属受因缘制约的现象，无固有的自性，即此为“空”，不受因缘制约而能作为现象的不变的固有性质，则是“不空”。《如来性品》之二中说：

解脱者名空不空，如水酒酪酥蜜瓶等，虽无水酒酪酥蜜等，犹故得名水瓶等。而是瓶等不可说空及以不空。若言空者，不得有色香味触；若言不空，而复无有水酒等实。

就是说，某一个别的水瓶或尚未造出，或已碎坏，因而不能说它“不空”；但做为一般“类”的存在，却不能谓之为“空”，因为它有“名”，“色香味触”依然如故：

譬如有人姓憍尸迦，人虽无常，而姓是常，经千万世无有改易……譬如众生（之理是）十二因缘，众生虽灭，而因缘（之理）常。（《师子吼品》之六）

由此所得的逻辑结论就是：“物”无常而“性”是“常”，“事”

可变而“理”不变，“实”是假而“名”是真，即承认在因缘制约、变化万端的现象之外，存在着一个由“性”、“理”、“名”等构成的真实世界，实际上也就是由概念范畴组成的逻辑系统。

其次，涅槃四德在丰富和完善佛教的宗教观念上，也是值得注意的。它在理论上肯定了有一个超越此岸世界的彼岸世界的真实存在，使得佛教的理论同它的信仰更密切地联系了起来。

早在《阿弥陀经》一类佛典中，大乘佛教就构画出了西方的极乐世界；此后的大乘经籍，更承认有十方诸佛，有无数佛刹净土。《大般涅槃经》继承了这些说法，但也有所不同：第一，象《阿弥陀经》所宣传的西方净土，只限定在对外佛的信仰和崇拜上，缺乏必要的理论解释。这样的佛和净土，究竟是真实的还是虚假的，使得净土信仰缺乏必要的认识论上的支持。第二，般若经类试图作出理论的解释，结论是佛与净土只能作为去恶就善、净化道德的手段，或者作为三界虚妄、佛是心造的证明，从“真谛”看，有用而不实。因此，这种解释只便于强化怀疑论，并不能坚定佛教信仰。第三，任何宗教信仰，无不以“今生行善，后世往生”作基本教义；包括阿弥陀佛自身，尽管可以长寿到不可思议，但最终还得涅槃，所以“净土”就成了“外道”所谓“天宫”的扩充，“佛”仍然避免不了最后的死亡。《大般涅槃经》彻底改变了这些说法，它把涅槃同佛和净土统一了起来，把极乐世界的感性想象，安置到了神学的理论基础上。

从而使纯粹的信仰主义增添了理论的色彩，为解决佛教理论同佛教信仰之间，知识僧侣同一般信徒之间长期脱节的问题，提供了强有力的纽带。

涅槃四德的提出，也为佛教一贯消极悲观的基调中增添了若干欢快的希望。按世俗的理解，“常”是长生不死，“乐”指幸福快乐，“我”指自主自由，“净”指道德高尚。这是一个与世界现实生活截然相反的，又是人们在现实生活中往往容易憧憬的理想境界①。把这样的境界当作佛教指给人的最后归宿，再加上多神崇拜和固有的因果轮回，这就形成了一个足以供给各种精神安慰和想象的宗教体系，显然，这种宗教体系，不论是对哪个阶层，或者是对哪个阶级来说，都是会有吸引力的。

一切众生皆有佛性

《大般涅槃经》与净土经类和其他宗教的天国论有所不同的是，它许诺给众生的极乐世界，不是往生为佛国的臣民，而是通过鼓励人们去自己创造，去发掘自己固有的成佛根据。这就是本经第二个有影响的口号：

一切众生，悉有佛性。（《如来性品》之四）

《大般涅槃经》的佛性思想，直接来源于小乘佛教讲的“心性”。说一切有部有个著名的命题：“心性本净，客尘所染”；解脱之路就在于去除烦恼客尘的污染，显示出本净的

① 例如梁启超就是用常乐我净去补充“大同世界”的。

心性来，这在中国早期的禅法中，就有反映①。昙无谶译的《大方等大集经》又多处强调了这一思想，不过把“客尘所染”，改成了“客尘所障”②，所谓：

> 一切众生心本性，清净无秽如虚空……以客尘烦恼障故，是故不得于解脱。（《不可说菩萨品》）

又说：

> 心性常净。
>
> 以心性常净故……说一切法本性常净。（《虚空藏菩萨品》之五）

通过此“性常净法门”，即“能过魔界，入于佛界”。就是说众生成佛的最终依据，在于人人都有一个本性无瑕的净心，即清净心性。

那么，这个可以由之成佛的“心性”又是什么呢？《大集经·陀罗尼自在王菩萨品》之一说：

> 一切众生心性本净，性本净者，烦恼诸结不能染着，犹如虚空，不可沾污。
>
> 心性、空性等无有二，众生不知心性净故，为欲烦恼之所系缚；如来于此而起大悲，演说正法，欲令知故。

这个本净之心原是无染无净，无生无灭，无来无去，因而也是没有任何内容和差别的纯精神存在，没有规定性，不

---

① 参考康僧会的《安般守意经序》。

② 《大方等大集经》特别把“染”与“障”区别开来，在宗教实践上曾带来很大的分歧。

可以言说，犹如虚空之无物。凡夫受欲望烦恼的污染，蒙蔽本心，遂缘生世间诸法，流转生死；菩萨了知“心性常净”，回归于本心，就是把握了真实，达到了“菩提”。

《大般涅槃经》在成佛的基本线路上，完全继承了《大集经》的这类说法，但它把“心性”改成了“佛性”，这就使他在成佛的理论根据上有了变化，也使“佛性”有了比“心性”更广泛的含义①。

首先，是以所谓“法性”为佛性。“法性”这个概念的含义有二：其一指事物的本质属性，其二，指佛教的教义或理论。由于佛教对事物的分类是按照它的世界观和宗教观来作的，所以它所规定的本质属性同它的教理完全一致。这样的教理被遍在化、永恒化，当作事物的普遍本质，此即谓之“法性”；这样的“法性”，亦即佛教教理，是成佛的最根本的原因，此即谓之“佛性”。

佛教用以解释人生过程的教理是“十二因缘”，“十二因缘，一切众生等共有之。”(《师子吼菩萨品》之一)此中某个具体“众生”虽有生灭，但体现于个体众生中的“十二因缘”之理则永恒不变，所以《大般涅槃经》即称“十二因缘”为“佛性”。

佛教用以解释人的本质的教理，是所谓“色受想行识”

① 《大般涅槃经》讲的“佛性”，当然包括“心性”。第十品之五所谓的“心本无系”，或“心无住处”，都是指“心性本净”的状态。但它反对这样简单地归结，所以此品中有言：“诸佛菩萨终不决定说心有净性及不净性，净不净性，心无住处故。……从因缘故，心则生贪；从因缘故，心则解脱。”

等“五阴”。“五阴”的每一阴都是“佛性”：

色是佛性。何以故？是色虽灭，次第相续，是故获得如来三十二相如来常色，……譬如真金，质虽变迁，色常不异……众生佛性亦复如是，质虽无常，而色是常。以是故说，色为佛性。（《师子吼菩萨品》之六）

同样道理，余下“四阴”也是佛性：

众生受性虽复无常，然其次第相续不断，是故获得如来常受。

众生之想虽复无常，以想次第相续不断故，得如来常恒之想。

行名寿命；……众生寿命虽复无常，而寿次第相续不变，故得如来真实常寿。

众生意识虽复无常，而识次第相续不断，故得如来真实常心。（《师子吼菩萨品》之六）

这里，“五阴”被划分为两大类，其一在众生，性属“无常”，其二在佛如来，性属于“常”，就众生之必然成佛言，属“无常”的“五阴”也是佛性；由“无常”的五阴转为“常”的五阴，中间是“次第相续不断”的，所以“众生”五阴同“如来”五阴实质一样，都是“常”五阴的表现。譬如“真金”，表现钏钗等器物，虽各有不同，但其金“性”自身则常恒无异。

“五阴”“十二因缘”是佛教对于世间的一种概括，其主要特点是具有“生住异灭”等等“四相”，亦即“无常”的四相。

由“生住异灭”构成的诸法，属于“有为”，在“无常”之列；“生住异灭”作为自身的抽象存在，则属于“常”：

以性故，生住异灭皆悉是常；（有为之法）念念灭故，故名无常。善男子，有漏之法未生之时，已有生性，故生能生，无漏之法，本无生性，是故生不能生。如火有本性，遇缘则发；眼有见性，因色因明因心故见。众生生法亦复如此：由本有性，色业因缘，父母和合则便有生。（《光明遍照高贵德王菩萨品》之三）

“生住异灭”不是事物自身的属性，而是由“生住异灭”的“本性”在特定因缘条件下使得事物具有了生住异灭的结果。人之得以生，就是由“生性”在业行和父母和合的作用下实现的。由于这些本性是常，所以也是“佛性”。

上述之“无漏法”，与世间“有漏法”对立，是属于出世间的，因此，它不受“有为四相”的制约。它本身就是常恒不变的，是一切佛教修习所要成就的法体，当然更是“佛性”了。以涅槃为例：

涅槃之体，非本无今有，……有佛无佛，性相常住。以诸众生烦恼复故，不见涅槃，便谓为无。（《光明遍照高贵德王菩萨品》之二）

如此类推，“大慈大悲”“大喜大舍”“大信心”，“一子地”“四无碍智”、“顶三昧”等一切教理，都可谓之“常”，都可成为“佛性”。

这样的“佛性”，从认识论根源上看，是把一般从个别

中抽象出来，使之实体化永恒化的结果；当反转过来，再让一般成为个别赖以产生的本源和模型，也作为众生成佛的最后依据时，那就叫做“佛性”。按列宁的说法，这是把“一般(概念、观念)”当作“单个的存在物”的“原始的唯心主义”。“现代的唯心主义，康德黑格尔以及神的观念难道不正是这样的（完全是这样的）吗？”所以这也是最具普遍性的唯心主义。①

在这全部抽象的“单个的存在物”中，“常”是它们的共性。所以“常”是佛性，也是涅槃的根本特征。

佛性是常，三世不摄，（《迦叶菩萨品》之一）

佛性具有六事：一常二实三真四善五净六可见。（《迦叶菩萨品》之二）

从这个意义上说，涅槃四德也是佛性四德，所谓“佛性常乐我净”是。但起决定作用的仍然是“常”。

《大般涅槃经》倡导“众生悉有佛性”，就是从“佛性”的这类定义中推演出来的：既然佛教的教理是作为一般的永存物，并体现在世间和出世间的一切事物中，那么，众生无例外地也应同等的体现着佛理，人人都具有佛理，这样的佛理就是佛性，如

十二因缘，一切众生等共有之，亦内亦外……佛性亦尔，一切众生定当得阿耨多罗三藐三菩提，是故我说一切众生悉有佛性。（《师子吼菩萨品》之六）

① 《列宁全集》第38卷，第420—421页。

又说：

若有见十二缘者，即是见法，见法者，即是见佛；佛者即是佛性。何以故？一切诸佛以此为性。（《师子吼菩萨品》之一）

如此类推，假若“佛理”就是佛性，那么演说佛理的经籍和传播佛理的僧侣，也应该是佛性了。《大般涅槃经》把“三归依”最后都统一到“我性”即佛性上来，就是这个意思：“三事（佛、法、僧）与我一体”，“我性即佛性，无二无差别。”最后，也可以把佛性都归结到《大般涅槃经》上来，因为：

能信如是《大涅槃经》，其人则能自然了达三归依处。何以故？如来秘藏中有佛性故。其有宣说是经典者，皆言身中尽有佛性，…… 如是之人，于未来世我身，即当成就三宝。（《如来性品》之五）

这种以“理”为核心的佛性论，不同于‘以“心性”为“佛性”的主观唯心主义，它是一种客观唯心主义。

智慧佛性

但是，《大般涅槃经》在以教理为佛性的同时，还有其它一些说法，其中最突出的是以“智慧”为佛性：

佛性者名第一义空；第一义空名为智慧。凡愚所言空者，不见空与不空；智者见空与不空，常与无常，苦之与乐，我与无我——空者一切生死，不空者谓大涅槃；乃至无我者即是生死，我者即是大涅槃。见一切空，不见不空，不名中道；乃至

见一切无我，不见我者，不名中道。中道者名为佛性……不得第一义空故，不行中道，不见佛性。（《师子吼菩萨品》之一）

在这里，“第一义空”和“中道”，指的都是既要见到世间的无常空无我苦，又要见到出世间的常不空我乐的那种观点，只有具备了这两方面，即所谓“智慧”，才能够成佛，因此说：

如是观智，是名佛性。（《师子吼菩萨品》之一）

不管从教理上说还是从智慧（亦即“知见”）上说，其“佛性”所指的内容都是一致的，但哲学体系则有所差别：以教理为佛性本性，客观唯心主义的倾向明显；以知见做佛性本体，则往往倒向主观唯心主义。中国佛教史上关于佛性论的争论，归根结底是超于这两大派别。

以“智慧”为“佛性”，标志着人人亦应先天地具有“第一义谛”或“中道”的观点。为什么人人都会先天地有以世间为无常苦，以出世间为常乐的认识？《大般涅槃经》也没有作出明确的解释。不过从它的某些论述中大体可以推论出来。《憍陈如品》之一中佛说：

我亦不说内外六入及六识常乐我净，我乃宣说灭内外入所生六识名之为常；以是常故名之为我；有常我故名之为乐；常我乐故名之为净……众生厌苦，断是苦因，自在远离，是名为我。

这里的“常”就是众生的“六识”，不过它不受内根（感官）和

外境(对象)的任何制约，因而只是一种被实体化了的抽象的认识能力。它既可能受内根外境等因缘的左右而流转生死，也可以摆脱因缘的作用而复归于自身，从它作为这样联结世间和出世间的主体说，称之为“中道”或“一义空”。既然众生都有厌苦求乐的意向，希望断灭无常苦无我不净之身这种普遍心理，因而判定世俗世界为苦，涅槃世界为乐，是能够吸引信徒的。这是《大般涅槃经》把“智慧”也规定为人人皆有的“佛性”的主要原因。

因果佛性

从成佛的因果关系上确定众生佛性的性质，也是《大般涅槃经》强调的内容。《师子吼菩萨品》之二说：

> “是果非因，谓大涅槃……涅槃无因，而体是果。何以故？无生灭故，无所作故。”“是因非果，名谓佛性。非因生故，是因非果；非沙门果，故名非果”。

此处所谓涅槃是“果”而非“因”，佛性是“因”而非“果”，并非说佛性与涅槃之间存在因果关系。二者的本质一样，都是无作为，无生灭，形成不了因果联系。此处的因果，是相对于众生而言的：“佛性”普存于众生之中，未来必当成佛，故名之为“因”；此“因”是成佛的根据，是绝对的，只能作“因”，不会作“果”，故曰“是因非果”。涅槃是众生“开发”自身佛性的最终结果，此后再无妙果可求。故曰“是果非因”。就众生未来世必然证得涅槃，皆得成佛言，谓之

“当果”佛性，即从“当果”上断定人人皆有佛性。至于从“因”上来讲，那情况就复杂化了。

因有二种：能生法者，是名生因；灯能了物，故名了因。烦恼诸法是名生因；众生父母是名了因。如谷子等是名生因；地水粪等是名了因。（《光明遍照高贵德王菩萨品》之二）

据此，对生物起决定性作用的叫“生因”，能使原有之物显露出来的叫做“了因”。而佛性被列为“了因”，“六波罗蜜”被列为“生因”：

生因谓六波罗蜜阿耨多罗三藐三菩提。了因谓佛性阿耨多罗三藐三菩提。（《光明遍照高贵德王菩萨品》之一）

按“六波罗蜜”和“佛性”，都被当作“无上菩提”的内容，前者属“四谛”中的“道谛”，后者只是涅槃的潜在状态，应属“灭谛”，所以二者有所区别。（《师子吼菩萨品》之三中说：

佛性之性不生涅槃，是故我言涅槃无因。

因为“佛性”不能生出涅槃，所以不能成为“生因”；但涅槃最终毕竟还能显露出来，那是因为有佛性的存在，作为涅槃得以显露的根据，“佛性”即是“了因”。同品中还说，“涅槃”“不从道生，故名无果”。“不从道生”，当然也就不从“六波罗蜜”生，因为“涅槃”的本质是“无生”；但“六波罗蜜”能破一切烦恼障碍，从而使涅槃能够显现出来，所以也可以叫做“生因”。

然而这些说法已陷入烦琐哲学，往往越解释越混乱。

《高贵德王菩萨品》之二中说：

复有二因：一者作因，二者了因。如陶师轮绳是名作因；如烧烛等照阁中物，是名了因……大涅槃者，不从作因而有，唯有了因。了因者，所谓三十七助道法、六波罗蜜。

这里的“了因”就是照了、了知的意思，“六波罗蜜”又成了“了因”。

《师子吼菩萨品》之二中又说：

因有两种，一者正因，二者缘因，正因者如乳生酪；缘因者如醪煎等。从乳生故，故言乳中而有酪性。……众生佛性亦二种因：一者正因，二者缘因。正因者谓诸众生，缘因者谓六波罗蜜……众生佛性，不名为佛；以诸功德因缘和合得见佛性，然后得佛。……以是义故，我说二因：正因缘因。正因者名为佛性，缘因者发菩提心。以二因缘得阿耨多罗三藐三菩提。

这种解释，比“了因”“生因”清楚，中国佛教一般称“正因佛性”。但“正因”又即是众生，所以《大般涅槃经》亦称“众生”为佛性：

众生即是佛性。何以故？若离众生不得阿耨多罗三藐三菩提。（《迦叶菩萨品》之二）

如此类推：

一切无明烦恼等法，悉是佛性。何以故？佛性因故。（《迦叶菩萨品》之三）

因为“因”这个概念，在佛教里的含义非常广泛，所以“佛性”一旦相对于涅槃而为“因”时，指谓的范围就没有什么边际了。

成佛和一阐提①

众生悉有佛性，同众生皆已成佛，是不同的两种概念。《大般泥洹经·邪正品》中说：

> 我不知我当得作佛不，然我身中实有佛性。
>
> 我今身中定有佛性，成以不成，未能审之。

认为这是关于佛性和成佛问题的最好答案。

佛性在众生中的状况，《大般涅槃经》通常是用乳与血来作譬喻：

> 众生佛性如杂血乳，血者即是无明，行等一切烦恼；乳者即是善五阴也。（《迦叶菩萨品》之三）

这“一切烦恼”、“从本已来”就复蔽本有的佛性。使“众生不能得见”，其结果是“堕于生死。轮回六道”（《如来性品》之四）。反之，从血乳混杂中提炼出乳来，以至由乳而炼就酪、生酥、熟酥、醍醐，这就是出世之道，就是成佛之路。因此，由众生而至作佛，关键是通过“断障”，“了了见佛性”（《如来性品》之五）。

---

① 一阐提为梵语 Icchantika 音译，略称阐提，意为不信佛教，断绝一切善报的人。

通过“断障”；即对治烦恼，以获得佛果，是佛教各派的共同主张，但把“了了见佛性”作为成佛的基本标志，则是《大般涅槃经》的特殊提法：

> 菩萨摩萨诃见佛性故，得常乐我净，成就大涅槃。（《梵行品》之三）
>
> 不见佛性而断烦恼，是名涅槃（指小乘言），非大涅槃……若见佛性，能断烦恼，是则名为大涅槃也。（《光明普照高贵德王菩萨品》之五）

说明见不见佛性，也是大乘与小乘的分水岭。

法显的《大般泥洹经》，将“见佛性”多译为“开发佛性”，“开发如来常住法”（《向菩萨品》），强调的重点略有不同。《大般涅槃经》所谓的“见”，指的是一种不可以言说的直观①，“佛性”的特性之一是“可见”性，就是要求由这种直观来见。因此，做到“见佛性”并不容易。《如来性品》之五说：

> 无量菩萨虽具行波罗蜜，乃至十住，犹未能见所有佛性。

“未能见所有佛性”，即是“尚不了了知见佛性”的意思，这

---

① 《梵行品》之三说：“道与菩提以涅槃”，“以其有故，一切菩萨得了了见知。”又说：“见有二种：一相貌见，二了了见。云何相貌见？如远见烟名为火，实不见火；虽不见火，亦非虚妄。……如见花叶便言见根，虽不见根，亦非虚妄”。“云何了了见？如眼见色，……如人眼根清静不坏，自观掌中阿摩勒果。菩萨摩萨诃了了见道、菩萨、涅槃，亦复如是；虽如是见，初无见相。”据此，相貌见包括据相貌而推理的认识，“了了见”则有两个特点：一是纯感知，二是这种感知无任何表象（见相）。

是因为“佛性唯佛能知”。所以“了了见佛性”也就等于成佛了。

《大般涅槃经》从头到尾都是坚持人人皆有佛性的，没有例外，但在是否人人都能成佛上，前分和后分有不同的说法。《如来性品》之五说：

> 彼一阐提虽有佛性，而为无量罪垢所缠，不能得出，如蚕处茧。以是业缘，不能生于菩提妙因，流转生死，无有穷已。

《大泥洹经》卷六的说法，与此大体相同：

> 彼一阐提于如来性所以永绝，斯由诽谤作大恶业……于如来性不能开发，起菩提因，乃至一切极生死际。

这是前分的说法：一阐提不信佛教，罪孽深重，流转生死，不得菩提，不能成佛。后分相反，它强调以“定当得果”为“佛性”——“佛性”就是“定当得果”，所以从“众生悉有佛性”的命题，也就推出了众生皆当成佛的结论：

> 佛性未来以当见故，故言众生悉有佛性（《迦叶菩萨品》之一）

> 断善根人有佛性者：是人有如来佛性，亦有后身佛性。是二佛性障未来故，得名为无；毕竟得故，得名为有。（《迦叶菩萨品》之三）

此处所谓“如来佛性”，指法性身，亦即众生皆有的“佛性”；所谓“后身佛性”，指佛生身，亦即所成之佛身。这就是说，一阐提不只有佛性，未来必竟还得成佛。毕竟当得成佛的原因，其一是“佛性不可得断”，非“如朽败种子

不能生芽；”其二是佛菩萨的“大慈心”，“一子想”，在一阐提受诸苦楚中，能使其生“一念悔改之心”，所以说：

未来佛性力因缘故，还生善根。（《迦叶菩萨品》之三）

从众生悉有佛性，到一阐提亦能成佛的佛教教义，在扩大佛教信仰主义地盘上，曾起过重要作用。它为大乘倡导的“一切为了众生”的口号，奠定了理论基础，并彻底扫除了小乘佛教那种“独善其身”、悲观绝望的出世思想，纠正了般若空宗的那种否定一切的倾向。人人都可以达到美满世界，有利于佛教的普及和推广。从南北朝至隋唐，每一佛教派别几乎无不大讲佛性，探索成佛之路，《大般涅槃经》的佛性论是提供了不少思想资料的。

但另一方面，这一教义也使出世间世间化了，彼岸世界此岸化了，“佛”亦被众生化普及化了，它促使佛教愈益深入世俗社会①。

一阐提亦能成佛的口号却没有抬高贫困者的什么地位②。《大般涅槃经》的真正影响，是在信仰主义的外貌下，把作为“神”的佛哲理化，伦理化，把成佛之路和世俗的道德修养更加紧密地联系起来。把佛教的发展同统治阶级的利益密切地结合起来。

---

① 闵采尔的口号是：人人可以有神性，人人可以升天堂（《马克思恩格斯全集》第7卷，第413页）。

② 中国农民起义利用佛教的旗帜是有的，从信仰上说，多属崇拜阿弥陀佛净土，从思想上讲，是突出“诸法平等，无有高下”，此二者都不属《涅槃经》的思想，不算佛教的正宗。

知见"佛性"的途径很多，最重要的一途是在认识上确立对众生的"一子想"，即所谓"护念一切众生，当于子想，生大慈大悲大喜大舍"（《寿命品》之三）。因此，"一子想"原是大乘佛教的共同主张，《大般涅槃经》则将它提到了又一个高度：

> 大慈大悲常随菩萨，如影随形。（《师子吼菩萨品》之六）

等于是菩萨的灵魂，从这个意义上说："大慈大悲名为佛性。"此外，它与一般鼓吹大慈大悲者宣传禁欲主义或消极地拔苦救难不同，强调的是给予众生以利益和快乐：

> 为诸众生除无利益，是名大慈；欲与众生无量利乐，是名大悲；于诸众生生快乐，是名大喜……自舍己乐，施与他人，是名大舍。（《梵行品》之一）

这样的"一子想"是很动听的，它要求"菩萨"们为欲"利益一切众生而舍此身命"；"欲令一切众生得受快乐"而"不贪己身"。

但什么叫做"利益众生"呢？照《大般涅槃经》的解释，那就是引导众生信仰佛教，得常乐我净。这是最高利益，永恒快乐，所以维护佛教的利益，驱使众生信仰佛教，就是"一子想"的实际内容。《梵行品》之二中有这样一段问答：

问："云何如来昔为国王行菩萨时，断绝尔所波罗门命？"

佛答："以爱念故断其命根，非恶心也，……譬如父母唯有一子，爱之甚重，犯官宪制，是时父母以怖畏故，若摈若杀；虽复摈杀，无有恶心。菩萨摩诃萨为护正法，亦复如是：若有众生谤大乘者，即以鞭挞苦加治之，或夺其命，欲令改往遵修善法。"

就是说，为了使爱子得救，走上正路，杀死他，也是为了他好。这里，佛教把刑法的原则运用到佛教的宗教原理上来，这同昙无谶译的《菩萨戒本》是遥相呼应的。

然而，允许鞭挞杀戮，武装护法，不只要对戒律作出新的规定，也要对传统"业报"教义作出新的解释。因为传统教义认为杀生是要下地狱的。《大般涅槃经》对此作了修正：

若一切业定得果者，一世所作纯善之业，应当永已常受安乐，一世所作极重恶业，亦应永已受大苦恼。业果若尔，则无修道、解脱、涅槃。……业有二种：定以不定……智者善根深固难动，是故能令重业为轻；愚痴之人不善深厚，能令轻业而作重报。

结论是：

非一切业悉得定果，非一切众生定受（报）。（《师子吼菩萨品》之五）

在《憍陈如品》之二中，还特别提出"现作现报"的说法，认为"众生虽有过去寿业，要赖现在饮食因缘"，不能把现世所受苦乐，统归之于"过去世"。相反，应该承认"现作乐

因，现受乐报”，“现作苦因，现受苦报”。

这些议论，是对传统的“业报”说的很大冲击。假若说业报“不定”，必然使它失去原有的权威，这是补充以“现作现报”，实际上抵消了“业报”的作用。

《大般涅槃经》对业报说的新解释，对佛教传统的宗教思想，无疑起着动摇作用。它反映了佛教理论更有效地配合统治阶级的利益。

阿阇世王是佛经中最常见的故事人物之一，《大般涅槃经》说他三毒炽盛，喜行杀戮，为了夺取王位，害死他的父王，是一个犯五逆重罪的人，他内怀悔恨之心，外俱地狱之苦，忧虑烦闷。《梵行品》之五、之六，用了几乎两卷的篇幅为他的罪行开脱。此中列举了许多大臣和外道的说法，其中有代表性的是：

> 法有二种：一者出家，二者王法。王法者，谓害其父则王国土，虽云是逆，实无有罪，如迦罗罗虫，要坏母腹然后乃生，生法如是，虽破母身，实亦无罪……治国之法，法应如是：虽杀父母，实无有罪。（《梵行品》之五）

佛教教导阿阇世王如能忏悔，可以免罪。

> 王若忏悔，怀惭愧者，罪即灭除，清净如本。（《梵行品》之五）

但阿阇世王害怕的不是是否有罪，而是怕因此会堕入地狱。佛对他进一步解除顾虑：

> 佛告大王：一切诸法性相无常，无有决定，王云何言必定当堕阿鼻地狱？……如汝所言，先父无辜横加逆害者。何

者是父？但于假名众生五阴妄生父想。

又说：

凡夫众生于是色阴妄生父想，如是色阴亦不可害，……过去现在则不可害，何以故？过去过去故，现在念念灭故，遮未来故名之为杀。如是一色，或有可杀，或有不可杀，……杀不定故，报亦不定，云何言说定入地狱？“五阴”若是无常苦空无我，为何所杀？杀无常者得常涅槃，杀苦得乐，杀空得实，杀于无我而得真我。大王，若杀无常苦空无我者，则与我同；我亦杀于无常苦空无我，不入地狱，汝云何入？（《梵行品）之六）

总的意思是“报”无一定，从佛教空观来说，一切都假，更无所谓实报，据此，犯了“五逆罪”，“一阐提”仍可成佛①。

《大般涅槃经》公然为杀父母、诛异己、鞭挞不驯顺者作“理论”辩护，这种肆无忌惮的表现，在佛经中也是罕见的。《大般涅槃经》的出现，意味着佛教不仅在思想上，而且在政治上提出了同统治者的全面合作。

“不定”与“有余义”

《大般涅槃经》用“不定”的说法动摇了“业报轮回”的决定论观点。实际上，“不定”作为方法论原则，《大般涅槃经》是普遍地加以运用的。《光明普照高贵德王菩萨品》之

① 一阐提亦可成佛，只限于皈依佛教的坏人，对于不信佛教者，不在此限。因而《释迦菩萨品》之一说：“杀害蚊子，获得杀罪，杀一阐提，无有杀罪”。

二中有问：

云何言说一阐提等当得涅槃？

佛答道：

一阐提者亦不决定……以不决定，是故能得……犯四重者亦不定……谤方等经亦复不定……作五逆罪亦复不定……一切诸法皆以不定。

“不定”也可以说成是“定”，否则“不定”也成了绝对，同“不定”自身的原则就相违背了。所以说“定”时，亦可说“不定”，说“不定”亦可说“定”：

譬如刀中见人面象，竖则见长，横则见阔。若有定相，云何得竖则见长，横则见阔？

可见这种方法完全是从认识上的主观性那里引伸出来的，同样也适用它重点宣扬的涅槃四德：

涅槃之体，无定无果，……亦可言定，亦可言果。

云何为定？常乐我净。在何处耶？所谓涅槃……如来涅槃，亦复不定。

以“不定“为原则，等于没有原则。所以《大般涅槃经》的讲法很混乱，相互矛盾的观点极多，最后它都用“不定”加以调解：都承认，也都不承认。

其所以采取这样的方法，原因之一，是在调和它与传统佛教的思想矛盾。《一切大众问品》中讲，“一切契经”都有两种说法，一种是“有余义”说，一种是“无余义”说。它举例说：

一切江河必有回曲，一切丛林必有树木，一切女人必怀谄曲，一切自在必受安乐。

这就是“有余义”说，因为根据另一种情况，也可以这样说“非一切江河必有回曲，非一切林悉名树木，非一切女必怀谄曲，一切自在不必受乐。”换言之，佛的一切话都是“有因缘故说”，它们的适应性是有条件的，所以话外均“有余义”，谓之“秘密藏义”，即“随人随意随时”各有不同，决不可作绝对的理解。这一原则，也可以用来解释佛教大乘通用的“二谛”：

如来世尊为众生故……第一义谛说世谛（如说“吾今此身有老病死”），说世谛法为第一义谛（如说“汝得法故，名阿若憍陈如”）。（《迦叶菩萨品》之一）

“二谛”说是佛教大乘的真理观，真理本身都有了“余义”，那么，一切佛经更可以随意解释了。

“不定”作为思维方法说，《大般涅槃经》用来反对“执着”，要求重新回到怀疑论上去。《迦叶菩萨品》之三指出，由“定”、“不定”所揭示出来的上述诤讼：

是佛境界，非诸声闻缘觉所知。若人于是（指一切“定”的命题）生疑心者，犹能摧坏无量烦恼如须弥山，若于是中生决定者，是名执着。

于所着事，不能放舍，是名执着……。如是执着不名为善。何以故？不能摧坏诸疑网故。

既然提倡怀疑论以摧毁决定论的“执着”，为什么又说“执

着”的特点是“不能摧坏诸疑网”？在这里，又运用了“不定”的方法，它所说的“疑网”就是“不疑”之疑：

夫不疑者即是疑也。

《大般涅槃经》的这种随意性的解释，尤其是采取了与般若经类的相对主义相同的怀疑论的方法，主要表现在它的“后分”中。后分的内容比前分要杂乱得多。仅就方法论言，它的相对主义和怀疑论虽然具有排斥绝对化，反对凝固化的倾向，但就总体而言，仍属于诡辩，一种为了扩大佛教势力，适应统治阶级需要的实用主义的倾向。

第四节 《大方广华严经》思想剖析

现在同名为《大方广华严经》的，有两个译本。其一是六十卷本，由佛驮跋陀罗于东晋末、刘宋初年间（418～421年）译出的①；另一个是由唐实叉难陀等于证圣至圣历年间（695～699年）译出，为八十卷本②。六十卷本分“七处八会”（即佛在七个地方，主持八次集会），三十四品；八十卷本分“七处九会”，三十九品。相比之下，唐译本的篇幅加大了，补进了《十定品》等新的内容，文义也更加流畅清晰，然而就其影响言，特别是做为华严宗据以立宗的经

① 见《出三藏记集》卷9《华严经记》据赵城金藏本，《华严经》分为50卷，其内容与流行的60卷本相同。但此版本流传不广。现收入《中华大藏经》第十二卷（汉文部分）。

② 见《开元释教录》卷9实叉难陀条。

典言，那还是六十卷本①。

《华严经》形成这样大的部头，从翻译史上看，是经过了一个很长的历程的。最早见诸于东汉支娄迦谶译的《兜沙经》，即相当于今《华严经》的《如来名号品》；吴支谦译的《菩萨本业经》相当于《净行品》和《十住品》。到了西晋竺法护的译籍，《华严经》的成分骤然增多起来：其《菩萨十住经》相当于《华严·十住品》，《渐备一切智德经》相当于《十地品》，《等目菩萨所问三昧经》相当于唐译的《十定品》，《如来兴显经》相当于《如来性起品》和《十忍品》，《度世品经》相当于《离世间品》，此外，西秦圣坚译的《罗摩伽经》，相当于《华严·入法界品》，而姚秦鸠摩罗什重译的《十住经》，后即被全部移植成为《华严·十地品》。其它还有一些失译的散品经。到了唐宋，还陆续有单行的重译本出现，象唐般若译的《大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》(亦称《大方广佛华严经》)四十卷，就是《入法界品》的再一次扩展。据此，近人一般认为，大部《华严经》不是一对一地产物，而是华严经学派中流传的许多散本的最后结集。上述两个译本相距二百七十余年，原本都是来自于阗；此前介绍《华严经》散品最多的竺法护，据说通晓西域36种语言，号称“敦煌菩萨”；且至今除《入法界品》和《十地品》之外，尚未发现《华严经》的任何梵文本，由此推断，《华严经》当是公元四世纪流传在西域，可能在于阗编

① 华严宗的先驱者杜顺和智俨没有赶上唐译本；它的实际开拓者法藏，参加了八十卷本的翻译，但译后(699年)不久，他就去世了(712年)。

纂成集的。

结构和表现上的一般特点

《华严经》把这许多分散的单行经集成一大经典，看来是经过一番组织的：从总体上看，结构虽然松散，但内容上仍有一定系统。贯穿全经的是菩萨行，大致可分三部分：其一是“地前”的菩萨诸行：从“信敬三宝”开始，配合修习十波罗蜜①，分别讲述“十住”、“十行”、“十无尽藏”、“十回向”，止于“十地”。这是对开始修行的人讲的修行步骤。其二是“入地”的菩萨诸行：开端于“十地”之初，即修习者一进入“初地”，即标志着“过凡夫地，入菩萨位”，“生在佛家”。其三可谓之进入“佛界”的菩萨诸行，即十地修行圆满，进入“佛界”由此获得诸佛神通（“十明”）和智慧（“十忍”），并为普救众生兴显出世（“如来性起”），深入法界（“入法界”）。这整个菩萨诸行，正体现着佛教如何把“凡夫”训练成为“菩萨”“佛”的过程。

《华严经》的单行经品，各有侧重，同时在它们之间，也存在许多共同的倾向。这些共同的倾向，就构成了《华严经》独特的思想面貌。在这里，需要首先提出的是三点：

第一，关于数量的新观念

“阿僧祇”（asamkhya）是一般佛籍用以表示数量无限多，意译“无数”，“无央数”。《华严经》不满足于这个表达

① 十波罗蜜：在传统的施、戒、忍、精进、禅、般若等六波罗蜜的基础上，再从般若中另开出方便、愿、力、智等四波罗蜜共同组成。

方式，他们认为这个词语还不足以表示无限这个概念。它在《阿僧祇品》中以“百千”做基数，采取平方进位的方法，把“阿僧祇”只作为通向“不可说转”数列的一个中间数：“阿僧祇”个“阿僧祇”叫做“一阿僧祇传”，“阿僧祇转”个“阿僧祇转”叫作“一无量”，“无量”个“无量”叫“一无量转”，如此类推，“无分齐”、“无周遍”、“不可称”、“不可思议”、“不可说”等都成了无限大于“阿僧祇”的计量单位。形式上是计量单位，实际上是华严经提出的世界无限的观念。与“阿僧祇”相应，一般佛籍还用“恒河沙”的譬喻表示无限多的观念，而《华严经》则用“佛刹微尘”或“佛世界尘数等”来作譬喻。“一佛刹”等于一佛教化的世界；一佛教化的世界大都指三千大千世界。三千大千世界粉为灰尘的数量，比起印度一条河的沙子来，那大得当然是不可思议了。

《华严经》表达的计量方式，大大丰富了人民数量观念的想象力。它在于说明世界在时间上的无限性和空间上的广袤性，从而确立起佛力的神妙莫测，佛教法门的无量无边，菩萨诸行的浩瀚无际等等宗教境界，采用数量的新观念是为了说明新教义的。

《华严经》中另一个引人注目的数量是“十”：“十住”、“十行”、“十无尽藏”、“十回向”、“十地”、“十明”、“十忍”，诸如此类，从它的品名就会发现它对“十”持有特殊的兴趣。除《入法界品》外，其它各品的内容，都是通过“十”的分类加以敷演的。《佛不思议法品》由三十个“十种法”组成；《离世间品》由二百多个“十种法”组成。这种不

管思想内容如何，总是分十个方面加以陈述的方法，使《华严经》变成了各种佛教名相和断语的平铺罗列，显得既笨拙又烦琐。这里讲的“十”已不能看做数学上的十进位的“十”，而是用“十”来表示圆满与和谐。《华严经》强调世界万物有无限的差别，同时又是圆满的统一性。

第二，关于形象的表述方法

佛教的经律论三藏，在表达思想内容的形式上有些不同。“论”采取的是概念分析和抽象论辩的形式；“律”多以纪实的形式出现，杂以寓言、譬喻、神话等。小乘经采取的是介乎“论”与“律”的中间形式，而大乘经则大大增强了宗教幻想的成份，《华严经》是这方面的代表：它所展示的境界完全是虚构的，它所要表达的思想，则通过夸张，神奇的具体形象显示出来。不了解这种表达方法的特点，就很难把握它的思想实质。比方说，开头一品记“佛在摩揭提国寂灭道场”，处“不可思议师子之座”。接着对这一“道场”和“座”作了许多珠宝庄严之类的描写。其中形容“道场”上的“菩提树”，以“清净玻璃”为干，“妙宝”为枝，“杂色宝”为花，“如意摩尼”为果……，表示佛是无比富贵的。又说，此“菩提树”之光，“普兴十方世界，种种现化，施作佛事”；“常出一切众妙之音”，赞扬如来无量功德。该“师子座”则能“周遍普照无数菩萨大海之藏，大音远震”，“于一念顷，一切现化，充满法界”。道场中的其它“庄严具”，也“一一各出一佛世界微尘数等大菩萨众”，这些“大菩萨众”，散众妙花，烧诸杂香，作众伎乐，“供养世尊，绕百

千匝”。诸如此类，是为了烘托佛的威德神通的。至于坐在师子座上的佛如来，更具有“普入一切世间之身，妙音遍至一切世界不可穷尽”；“悉知一切众生所行”，“悉能显现诸佛国土”，“无量光明充满世界”。在其它诸品中，还一再讲到，不可说佛刹微尘数世界能入一佛身或菩萨身，而身不见大，世界不见小；一毛孔中能出一切佛刹微尘数化身，现一切佛、一切法果、一切众生，而众生无所知，毛孔不变大。

象这样的形象描绘，在《华严经》中俯拾即是。其主要根据是由般舟三昧等禅定产生的幻觉，为了向修禅者提供幻化“佛境”的影像，这种做法的宗教目的，固然在于强化人们对佛教的信仰和崇拜，理论意义则是为了阐发在华严境界里，世界一切无不周遍圆融，相即相入。

第三，关于对毗卢舍那佛的崇拜

在信仰领域里，《华严经》推崇毗卢舍那佛。毗卢舍那佛并非《华严经》首先提出的，早在《阿含经》中就有它的名字。但是用它取代释迦牟尼的地位，并作为”法身”佛的形象出现，则是《华严经》。

大乘佛教一般认为，佛的“法身”只是一种永恒而普遍的抽象存在，无形无象，不可名状，不可思议。人们平常所接触到的佛，只是佛的应化身，而非“法身”。《华严经》也沿袭这一说法。它解释所以发生“法身”和“应化身”的差别时说：

一切诸佛身，唯是一法身，一心一智慧，力、无畏亦然……

众生业行异，所见各不同。(《菩萨明难品》)

就是说，从本质上说，一切佛身、佛心、佛力，以至于各种佛刹，平等无差别，也就是“一”；只是由于众生的“业力”有别，喜乐各异，所以所见之佛身、佛刹等，千差万别，佛据此而应化，显现即有不同。但是，所谓“法身”，本是来自对佛理的抽象，也就是佛教教理的神格化，一般是不能限定在某个具体佛身上的。《华严经》的特殊地方，就在于将这样的“法身”凝结成为毗卢舍那这样一个具体的佛身，从而把“法身”和“报身”、① “化身”统一起来，具有了三位一体的性格。他是唯一的如来，是真正的世尊，十方微尘数诸佛都聚集在他的周围，成了他的化身；全经从头至尾，他没有说过一句法，但各大菩萨和诸善知识所表现的一切功德和智慧，以及演说的全部佛法，都是他的神力赋予的结果。这就是他的“法身”含义。他具有一切智慧和最高觉悟，接受众生的供养膜拜；同时也给他的信仰者以智慧和觉悟，包括诸种神通，这就是他的化身和报身的表现。这样，本来是深奥难懂的“法身”被通俗化了，使需要理解的玄妙佛理，变成了人们日常可以敬奉崇拜的实体，也进一步使带有浓厚的哲学和道德色彩的佛教，变成了更具有神奇变幻的佛教。释迦牟尼原本是世间的圣人，理所当然地被降低成了毗卢舍那佛的一种化身。

毗卢舍那 (Vairacana) 一词，原含有“光明普照”的意

① “报身”为佛三身之一，指佛在过去世修习诸功德所得之身，一般指佛身的诸种相好和佛土的严净美好。

思，也是“日”的别名。佛以毗卢舍那命名是大乘佛经长期将佛喻作照耀一切、生育一切的太阳的结果。在《华严经》中，毗卢舍那即是光明的象征，使人人都可触及并能籍以自我净化。《卢舍那佛品》中说，佛能于身上任何部位放出“佛世界微尘数光明”，“如是等一一光明，各有佛世界尘数光明以为眷属，一一光明照十佛土微尘等刹”。正是借助这种光明，使诸菩萨得见十方世界十方诸佛，并感召得“十亿佛刹微尘数等大菩萨来，一一菩萨各将一佛世界尘数菩萨以为眷属”。这些菩萨又能于“一切毛孔”中“各出十佛世界微尘数等一切妙宝净光明云，一一光中出佛世界微尘数菩萨”，“一一尘中有十佛世界尘数佛刹，一一佛刹中三世诸佛皆悉显见”。对于光明同佛菩萨及诸佛土之关系的这类恣肆的描绘，贯穿在整部《华严经》中，在教义上，无非要说明佛是太阳，是世间的照明者，是出世间的本原。

《华严经》中，承受佛力布法的菩萨和善知识很多，主要的代表则是文殊师利和普贤。“普贤菩萨”是履行全部菩萨行的最高典范，所以《华严经》的后半部，就将“普贤行”当作集中一切菩萨行的具体形象来陈述；文殊师利则是阐发佛法的典范，也是指导信徒们追求善知识，实践普贤行的具体形象。由于他们凭佛的神威教化众生，是佛法体的形象表现，其广大普遍、智慧功德与佛无二，加上《法华》等经对他们的宣扬，在中国信徒中，除弥勒、观音之外，文殊、普贤也是倍受崇拜的。

又，《菩萨住处品》中记：

东北方有菩萨住处，名清凉山，过去诸菩萨常于中住。彼现有菩萨名文殊师利，有一万菩萨眷属，常为说法。

一般认为，此处所讲的清凉山，就是山西的五台山。一经《华严经》的宣扬，五台山就被当成了文殊师利的道场，在促进佛教的普及和发展上，起了重要作用。

杂多的出世间体系——信与理、无与有、法身本体与佛智本体

鼓吹佛菩萨的无限神威和描绘诸佛境界的广大无涯，所用篇幅之多，想象力之丰富，没有别的佛经可与《华严经》相比，因为他把信仰主义作为全部菩萨行的第一块基石。

信为道之功德母，增长一切诸善法，……出生无上菩提树，长养最胜智慧心。（《贤首菩萨品》之一）

它要求人们亲近佛、供养佛、膜拜佛，从而促进人们对佛教的盲目追求。

但与此同时，《华严经》又认为，所谓佛与佛境，同众生与世界一样，在本质上都是性空不实的。《兜率天宫菩萨云集赞佛品》中颂说：

一切法皆如，诸佛境亦然。乃至无一法，如中有生灭。众生虚妄故，是佛是世界；若解真实者，无佛无世界。令众欢喜故，普现一切前；如来所现身，毕竟不可得。

又说：

供养无量佛，不知是方便，犹如非供养。

这种把“佛”与“世界”视为“方便有”，就“真实”言，二者全是“无”的观点，是《华严经》带有指导性的思想：在宗教实践和社会实践上，必须承认佛和世界只是“方便有”，而为了维护佛教的根本世界观和认识论，又必须断定佛和世界为“真实无”。这种实践与理论的明显分离，促使《华严经》不得不处处加以调解，把似乎互相排斥的各种观点联结起来：

悉见一切无有真实，而不坏所行。（《十忍品》）

知了世间一性非性，随顺众生现有性。（《如来升兜率天宫一切宝殿品》）

观察寂灭，一切诸法皆入一观，不违诸法种种异同。（《十回向品》之七）

解知业缘如梦如响如镜中像，一切法如幻，而亦不违因缘业报……解法真实，无行无作，亦复不违业行之道。（《十回向品》之六）

在《十地品》讲到“远行地”时说：

善修空、无相、无愿而以慈心处在众生……。常乐思维空智门而广修集福德资粮……毕竟寂灭诸烦恼燄而为众生起灭贪恚痴烦恼燄法……知一切佛国土空如虚空，皆是离相，而起净国土行。

《华严经》提出认识必须是“真实无”的，实践必须是“方便有”的，二者缺一不可。但是，从知识僧侣的角度来

看，“性空”是唯一的真如，“方便”只是完成“性空”认识和游戏世间的手段；就一般信仰者言，“方便”才是积累佛智和佛德的唯一途径，“性空”则是防止执着，避免烦恼，以便于全力以事佛教实践的手段。由于强调的重点不同，所以理论同实践相分离的问题并没有从根本上解决。由此不可避免地要造成它的哲学体系同它的宗教信仰之间的分离，也造成知识僧侣同一般信徒之间的分离。这些方面，对于中国佛教在以后的发展，都产生过很大的影响。

单从文字上看，“真实无”和“方便有”与《般若》经类所谓的“二谛”完全一样。但是，在根本世界观上，《华严经》与鸠摩罗什所传的那种彻底的怀疑论有所不同。它不但比《般若》经类更加强调对世俗社会的宗教作用，强调信仰者的道德修养，而且还肯定在“佛世界”和世俗世界的背后，有一个更本源的东西，即所谓“法身”。

据《华严经》看来，佛世界和世俗世界以及其它类似的分别，都是人的世俗观念的产物。佛世界是人们通过禅定或其它信仰的途径构画出来的；世俗世界是人的心力业报和虚妄忆念的结果。从这个意义上，佛世界与世俗世界都是不真实的——“真实无”。但是，在人的世俗观念之外呢？《十地品》中讲：

> 知一切佛法身无身，而起色身三十二相，八十种好，以自庄严。

此中的“色身”，即“三十二相，八十种好”，这是观念的产

物；所谓“无身”的“法身”，则指无“色身”那样的“身”，而并不等于无所有，所以《如来光明觉品》中说：

如来身色、形、相、处，一切世间莫能觀……非以相好为如来，无相离相寂灭法。一切具是妙境界，随其所应悉能见。

从这个意义上说：

如来一法身，出生诸佛身。（《十地品》）因此，“法身”是不依人的观念为转移的现实客体。《赞佛品》中说：

譬如净满月，普现一切水，影象虽无量，本月未曾一，佛身初无二。

如空无分际，彼无心意识，亦无起心想，……如来不出世，……众生见有出，而实无兴。

意思是说，“法身”是静止不动，空寂而无任何差别的存在，它的作用，唯是随应众生“普现妙色身”；至于这种“色身”呈现什么样的具体相状，则决定于众生自身关于佛的观念，所以可以说佛是众生的创造，有多少众生，就有多少佛。

那么“法身”又是什么呢？《十回向品》之九回答说：

一切诸佛菩萨清净微妙法身，悉从诸佛真法化生。

这里明确指出，“法身”是来自“佛法”，是“佛法”的“化身”，因此，诸佛同法身的关系，也就是诸佛同佛法的关系；法身生诸佛，等于佛法生诸佛。实际上全是同义反复。因此，

不论是把“法身”作为毗卢佛神灵崇拜，还是把佛理客体化为精神本体，《华严经》的哲学体系都属于客观唯心主义。就宗教实践言，人们不依赖法身的光明，佛理的启迪，是永远不得解脱的，所以，它要求向外的崇拜，向外的追求，提倡向善知识学习。

然而与此同时，《华严经》也倡导菩提智慧为一切众生本有的思想。《如来性起品》之三，在讲到“佛智”与心识的差别以后说，如来智“悉为一切世间智慧、离世间智慧之所依止，而如来智无所依止。”就是说，“如来智”是世间和出世间一切智慧得以成立的最后依据，是“无本”之本，所以也是一切知识得以流出的源泉，而这样的佛智，即存在于一切众生身上：

如来智慧无所不至。何以故？无有众生、无众生身如来智慧不具足者。但众生颠倒，不知如来智。远离颠倒，起一切智、无师智、无碍智。

又说：

如来智慧、无相智慧、无碍智慧，具足在于众生身中，但愚痴众生颠倒想覆，不知不见不生信心，尔时如来以无障碍清净天眼观察一切众生，观已作如是言：奇哉奇哉！云何如来具足智慧在于身中而不知见？我当教彼众生觉悟圣道、悉令永离妄想颠倒垢缚，具见如来在其身内，与佛无异。

菩提虽译为“觉悟”，实质上与如来智慧的内容大同；说众生皆有如来智慧，也就等于说菩提具足于众生身中：

如来菩提身，无所不至，无处不有……于一毛道悉知一切众生等如来之身……此菩萨摩诃萨知自身中悉有一切诸佛菩提，何以故？彼菩萨心不离一切如来菩提故。（唐译此句为“诸佛如来不离此心成正觉故”）……如自心中，一切众生心中亦复如是。（《如来性起品》之三）

在这里，“菩提”、“如来智慧”均为众生所本有，与佛无异，统可称为“无师智”。佛的作用，仅在于启发众生觉悟到自身本有的“无师智”，所以只是辅助的性质。成佛的根本路线，不是向外的膜拜和对教理的追求，而是内省的，向内开发自身固有的如来智慧。这种说法在表面上与《大般涅槃经》的佛性论相似，但《华严经》没有把佛性解释得那样广泛杂乱，而是异常明确的表示，它所谓人人具有的如来性，就是如来智慧，就是佛的菩提，实质上也就是存在于人心中的佛教认识体系。这种思想，对于以后禅宗的发展是起过重要影响的。

这样，在《华严经》中就有两个并列的绝对存在的精神实体：一个是佛教教理或将佛理神化了的“法身”，这是客观的精神实体；一个是佛教的认识体系或将这一认识体系抽象化了的“如来智慧”，这是主观的精神实体。在强调“法身”的时候，“如来智慧”是接受佛光明的主观条件；在强调“如来智慧”的时候，“法身”则是取得自我觉悟的外在条件。二者究竟哪个是成佛的决定性因素，《华严经》本身并没有回答，因此，在世界观上，它是客观唯心主义和主观唯心主义并存；在宗教实践上，则既提倡对佛的崇拜和

向善知识的学习，也要求向内的自省，清除精神上的污染。因此，《华严经》同《涅槃》等经一样地为僧侣们展现出或者从“理”或者从“智”的两条道路，中国佛教以后的发展，大体也是沿着这两条道路行进的。

“三界唯心”和修心见佛

上述“法身”和“如来智慧”，是出世间的本源，是用以解释众生成佛的依据；“三界唯心”则是《华严经》用以说明众生流转生死的原因，是世间的本源。《十地品》之三中说：

> 三界虚妄，但是心作。十二缘分，是皆依心。（唐译此段为：“三界所有，唯是一心，如来于此分别演说十二有支，皆依一心。”）所以者何？随事生欲心，是心即是“识”；事是“行”；行诳心，故名“无明”；“识”所依处名“名色”……。

“随事生欲心”这是常识；“事是行”，则是它的特殊解释。按此品给“行”下的定义是“生末来世果报”，所以“行”也就是身口意活动的总和。在身口意诸活动中，起支配作用的是“意”，因此，所谓“行诳心”，等于过去的心诳现在的心。于是“随事生欲心”的常识，就变成了心心相续的唯心主义命题。所谓“五阴从业起，诸业因心起”（《夜摩天宫菩萨说偈品》）也是这个意思。

据此可见，《华严经》关于三界唯心的著名论断，实质上是对十二因缘、业报轮回的传统宗教观念的哲学概括。这一概括，在佛教理论上具有重大意义。因为它把原来纯

属宗教的虚构，转化成了一般的哲学命题，从而赋予特殊的神学虚构以普遍的世界观的性质。从竺法护首先翻译《十住经》，到鸠摩罗什再译为《十地经》，以至于玄奘以《华严经》为瑜伽行派的基本教典之一，均与看重这一论断有关系。

当《华严经》一经断定"心"是造作世俗世界的本源，它就到处加以发挥：

> 心如工画师，画种种五阴，一切世界中，无法而不造。（《十地品》之三）
>
> 一切世间法，唯以心为主，随乐取相者，皆悉是颠倒。（《菩萨明难品》）

所谓世间诸法性空不实，颠倒虚幻，就是因为它们是心的造作物，是依赖心而存在的。

按照这一原理，佛如来也是心的创造，《十地品》之三宣称：

> 若人欲求知三世一切佛，应当如是观：心造诸如来。

但是这种被造作的佛对《华严经》来说，只相当于佛的应化身，实质也是虚妄的。《夜摩天宫菩萨说偈品》中说：

> 犹如随意珠，能显无量色，此色非真色。诸佛亦如是：如虚空清净，非色不可见。能现一切色。其性不可见……非识之所识。

这个能现显为各种"色"身而自己反而是"非色不可见"，"非

识之所识”的就是经中讲的“法身”。它超乎人的认识，不是心识的对象，所以不包括在“三界”之内，也不能说是唯识所造。三界唯心的命题，只能适应对此岸世界的解释；彼岸世界则是另一种不依人的心识为转移的精神实体。

然而，《华严经》在具体分别世间的本体为“心”，出世间的本体为“法身”时，并不都是很清楚的。①在强调诸法唯心所产生的时候，往往不加区分地将一切佛身都归结为心的产物。《入法界品》之三说：

> 知一切佛及与我心，皆悉如梦，……知一切佛皆系如幻，己心亦尔……当知菩萨皆由己心得诸佛法、修菩萨行、净一切刹、教化众生……诸佛菩萨一切自在无碍境界，皆由己心具甚深智，了一切法，是故善男子，以诸善根增长己心，雨甘露法，润泽其心，于境界中，令心清净。

这样，从理论上说，佛与心都是等同的虚妄，对佛作三身的区别也是虚妄；从实践上说，佛毕竟要依赖于心，由心去做，心才是成佛的主体。因此，修佛的关键，在于修心，见心就是见佛：

> 诸佛悉了知，一切从心转；若能如是解，彼人真见佛。（《十地品》之三）唐译文为：“若人知心行，普造诸世间，是人则见佛，了佛真实性。”意思更为明显。）

① 唐译则比较清楚。《十地品》之三有颂说：“如心佛亦尔，如佛众生然。心佛及众生，是三无差别。”唐译取消了“无差别”，而改为“应知佛与心，体性皆无尽。”这就很明确地肯定了佛和心是二种本体，而且都是绝对的，无限的。

所以“心”也成了“出世间”的本源。

但是，这些说法在《华严经》中前后也不是一贯的。《卢舍那佛品》之二中有一个关于世界成因的总论性质的提纲就说：

> 有世界海尘数①因缘具故成，已成，今成，当成：所谓如来神力故，法应如是故，众生业行故；一切菩萨应得无上道故，普贤菩萨善根故，菩萨严净佛土愿行解脱自在故，如来无上善根依果故，普贤菩萨自在愿力故。如是等世界海尘数因缘具故，一切世界海成。

它是说，世界形成的原因是无限多的，因此，世界包括的差别也无限多，若归纳起来，则不出三个原因：一是佛的神力和菩萨的愿力；二是众生的业力；三是“法应如是”，即自然就是如此。佛的神力是客观精神，众生的业力是主观精神，菩萨的愿力介乎二者之间；“法应如是”在这里只是为了强化世界是必然如此造成的。因此，说到底，世间和出世间两重世界，乃是主观和客观双重精神的创造。

一切关系的概括：一与多和相即相入

佛的法身是一，佛的应化身是多；如来智慧是一，如来智慧的运用是多；诸法的法性是一，法性的诸表现是多；众生的心是一，心的造作是多，提出了“一”与“多”对

---

① 《华严经》用“世界海”表示世界的广大；“世界海尘数”也是表示无限多的概念。

立统一的新的哲学范畴，并广泛用于论述一般与个别，全体与部分的关系，是《华严经》在方法论上的重要特征。

《十住品》中的第七住，列举菩萨必学的“十法”，第一法就是“知一即是多，多即是一。”《十回向品》之八也说：

> 于一法中知一切诸法，于一切法中亦知一法。

《十忍品》中讲：

> 观缘起法，于一法中解众多法，众多法中解一法。

这些话的意思，要求既承认一又承认多，最后达到二者的统一。《十地品》之四中说：

> 一切法性，一切法相，有佛无佛常住不异。一切如来不以得此法故说名为佛；声闻辟支佛，亦得此寂灭无分别法。

这个“常住不异”的“法性”或“法相”，就是“空性”，作为现象的共同本质，它是“一”，应该承认。但在《华严经》看来，这不是佛的唯一标志。佛所得法，还应该是“无量无边”的，包括“十方无量国土、无量众生、无量诸法差别”。这“无量诸法差别”就是“多”。只有“如实通达”了“多”，又能证得“一”，二者结合起来，这才是最高成就。要求承认差别，并把差别统一起来，可以说是这种方法论的合理因素。《华严经》认为，只有按照这种方法去认识世界，才是圆满的认识。

《初发心菩萨功德品》要求：

> 知一世界即无量无边世界，知无量无边世界即一世界；知

无量无边世界入一世界，知一世界入无量无边世界。……于一毛孔中悉分别知一切世界，于一切世界中悉分别知一毛孔性。

又说：

知异劫中有无异劫，知无异劫中有异劫，……知一切劫入无劫，知无劫入一切劫，……一切欲即是一欲，一欲即是一切欲。

诸如此类，确实有要求从个别把握一般，和由一般认识个别的意思。这从认识的抽象逻辑形式上说，无疑是正确的，但是，它所列举的许多例子，大都是全体与部分的关系，说认识了部分就是认识了全体，认识了全体就是认识了部分，显然都是错误的。换句话说，“一”与“多”作为哲学范畴，在《华严经》的具体运用中是混乱的。这种混乱，成了以后导向神秘主义的一个途径。

这里值得注意的，还有以“一”与“多”的关系中升华出来的“相即”、“相入”①、“相摄”等关系范畴。这些范畴被用来解释一与多以及其它一切差别的基本关系——统一的关系，所以也可以说任何差别的统一，都表现为“相即”“相入”。

知秽世界即是净世界，知净世界是秽世界，知长劫即是短劫，知短劫即是长劫。（《初发心菩萨功德品》）

① “相即”或称“相是”，表示相比较的二事物相等；“相入”或称“相摄”，“相有”，表示一物可以进入另一物，为另一物所包容。

秽与净是两个对立的世界，长与短是有差别的两个“劫”，但它们同时又“相是”、“相即”，完全平等，又没有对立和差别。《十行品》之一中说：

> 解佛法，世间法等无差别：世间法入佛法，佛法入世间法。佛法世间法而不杂乱，世间法不坏佛法。

佛法和世间法可以互相转换，所以二者“等无差别”；但二者各有自性，所以又不许“杂乱”。因此，从“相入”的关系说，一切都有差别，一切也都没有差别。在这里，我们把“入”引伸为“转换”。就其本意而言，“入”是作出入的入，又有“包容”、“摄入”等意思。《普贤菩萨行品》讲十种“入”法，其中有：

> 一切世界入一毛道，一毛道出不可思议佛刹；……一切众生身悉入一身，于一身出无量诸身；……不可说劫悉入一念，令一念入不可说劫；……一切诸入（此“入”指感官机能）入于一入，令一入入于一切入；……一切诸相悉入一相，一相入于一切诸相；……一切语音入一语音，一语音入一切语音。

所有有差别的事物，无不具有统一性，它们之间，在一定条件下可以转换，互相包容。从这个意义上说，《华严经》讲的相即相入也有辩证法的因素。但是，它讲的“相即”是把有差别的事物绝对地等同起来，以至于大小相等，长短一样，多少没有差别，这就陷于荒谬。至于把“相入”讲到一切世界可以纳入一个毛孔，一念之间可以容纳无限系列时间的程度，那就更加荒唐了。《华严经》所要求的认识，

就是这种含有若干辩证法因素的荒谬思想，并要求用这种思想去作为认识世界的方法。

不只如此，《华严经》认为，佛教修习者还必须在宗教实践中，贯彻相即相入的原则。也就是说，能够驱使世界的事物相即相入。《入法界品》之二说：

> 分别了知诸法自性，大小相摄……于一言中普说一切修多罗海；于一念中决定了知不可说劫……摄取十方一切法界于一一微尘中，现成正觉；于无色性现一切色，能以一方摄一切方。

这种要求从“大小相摄”的认识中，进一步去做到“摄取十方世界于一一微尘中”，或于“无色性”中变现出各种色相来。《华严经》则当作佛菩萨理所当然的事情。象《十住品》讲到菩萨发心作佛的动机之一，就是要达到“无量无边诸世界，能以一毛悉称举”，“金刚围山数无量，尽能安置一毛端”，“一切众生语言法，一言演说尽无尽。”《佛不思议法品》之二说：佛能将“一切法界等世界”，包括所有的高山、大海、无量众生，容持于“一毛孔”中，照常行住坐卧，众生不自知，如来不生厌。这种使世界及其诸事物相即相入的能力，在实际上当然是不存在的，因为它仍然只是佛教禅定幻想神通的表现，不过它的理论意义和社会意义，还是不可低估的。

《华严经》把世界的一切现象归结为一与多的关系，把统一的诸多差别的关系又归结为相即相入，为华严宗建立

理事无碍、事事无碍的哲学体系提供了重要线索，其客观作用，则在于肯定社会的阶级对立和等级差别的不可改变性，同时又要求在思想认识上调和和溶解这些对立和差别。与此相应，它为摄取和融会各种宗教学说和哲学流派为一体，也开辟了方便的门径。

深入法界——游方参学和世俗化

《华严经》的最后一品是《入法界品》。它把悟入和深入"法界"当作自己的最后归宿。

什么叫做"法界"？《华严经》没有给以明确的定义。按照佛教通常的理解，一指物种，一指佛因。《俱舍论》卷一给"界"的解说是：

> 法种族义是界义。如一山中有多铜铁金银等族，说名多界。如是一身或一相续有十八类诸法种族名十八界。……有说，界声表种类义，谓十八法种类自性各别不同名十八界。

据此，法界的本义是指物种，指自性，在实际运用时，也指表达物种自性的语言概念。又，佛教一般认为，物种是自我繁衍的，由"种族"或"种类"派生个体，所以《俱舍论》说："此中种族是生本义"，是个体得以产生的"同类因"，因此，"法界"也会有诸法之因性的意思。《中边分别论》卷上更说：

> 圣法因为义故，是故说法界；圣法依此境生。此中因义是界义。

这就直接把佛理当作了“法界”。

《华严经》正是从这两个方面来使用“法界”这一概念的。在《夜摩天宫菩萨说偈品》中讲到佛身时说：

> 此处无边际，广大如法界，一切无不至，湛然不变迁。

说明“法界”的特征一是遍在性，二是恒常性。同品解释“法性”说：

> 譬如种种数，皆悉是数法，诸法亦如是，其性无别异。譬如数法十，增一至无量，皆悉是本数，智慧故差别。

不论哪个数，也不论数到哪个数，都隶数于“数”的概念，所以从“数”的抽象性来说，“数性”没有差别；它们的差别，是认识(智慧)上造成的。由于“一至无量”的具体数，都隶数于“数性”，“数性”就成了具体某数的原因，能成为原因的“数性”，即可称作“数界”。《十无尽藏品》中有一对问答：

> 何等为无为法？所谓虚空、涅槃、数缘灭、非数缘灭，十二缘起及法界。

唐译本把“十二缘起及法界”一语改译为“缘起法性住”。可见所谓“法界”，实质上就是“法性住”，即不变的法性。因此，所谓“法界”，说到底，是物种性质及佛教观念、道理的实体化。这同《大般涅槃经》把佛教教理实体化为“佛性”的处理方式是完全一致的。

就物种性质和概念来说，道理有多少，法界就有多

少，所以法界是广袤无限、延绵无尽的，也可以分类排队。见诸于《华严经》的就有“三世法界”、“诸佛法界”、“一切法界”、“无量法界”、“清净法界”、“妙法界”以及“法界无量”、”法界遍至”等等称谓。凡是从物种性质或确定概念上可分类的法界，以后的华严宗即称之为“事法界”；而由佛教的抽象道理确定的“法界”，被称之为“理法界”。它们是现实事、理得以成立的最直接的根据。当然，《华严经》本身并没有这类明晰的说法。在大多数情况下，“法界”只笼统地被当作无尽差别、无限广大的世间和出世间的概括，或作为浩瀚无穷的诸佛法的总和，并统视作成佛之因。

《华严经》认为，悟入法界，随顺法界，是佛教全部修习中的关键性的环节：“游心清净法界中，所行饶益诸群众”(《十引品》)，可谓它的宗教实践纲领。因为在它看来，“平等法界一，具是无量义”(《十行品》)，把握了佛教的基本原理，就能够解释无量现象，从而做到“受持智慧，得法自在，令众生欢喜”(《十回向品》之八)。据此，它要求“随顺一切法界，于一切法界修菩萨行”，并把“深入无量法界智”、“分别不可思议法界智”、“于一念中充满一切法界智”，“自持一切法界自在智”作为“普贤菩萨行门”的主要标志。(《十回向品》之八)在《十行品》中，更把深入法界当作觉悟成佛的途径：

入于真实妙法界，自然觉悟不由他。

那么，怎样去深入法界呢？《华严经》认为，首先要有一个正确的观法，即所谓“不起众生，不坏众生”，“不起诸刹”，“不坏诸刹，不起诸法，不坏诸法”，这叫做“等观法界，无有差别”（《十忍品》）。意思是说，众生、诸刹、诸法等现象，在思想认识上，既不应该生起，也不应该消除，实际上是要求既不否认差别的存在，又要求思想上平等相待。这种对待现实的态度，也是大乘佛教一般的主张。《华严经》的特殊之处，是在这种“观法”的指导下，向世界上所有的善知识进行学习，吸取一切对丰富和发展佛教有益的知识和技能——“法界”是无限的，表现是多样的，参学的东西，也应该是无穷尽的。因此，在《入法界品》中，本来应该是论究抽象佛理最集中的地方，反而全部讲述了善财童子参学求法的故事。这种结构所表现的思想是相当深刻的：作为成佛依据的“法界”，并不在世界之外，而是体现在日常的世俗生活之中；世俗生活就是通向成佛之路。因此，也只有通过向世间学习，学会世俗生活的技能，甚至吸取外道异端的思想，才能够达到佛教的目标。

善财参学的善知识，列名者五十六人，世称善财五十三参，其中除神化了的所谓诸夜天、大天，地神和少数菩萨之外，还有极普通的比丘、优婆夷以及王者、长者、女人、良医、海师、童子师，以至于婆罗门、外道、仙人等。从诸比丘的言论可见，《华严经》力图吸取佛教内部各派的说法，构成为属于自己体系的一种法门，有“唯心观

门”、“法身观门”、“念佛观门”、“佛智观门”、“法性实相观门”、“般若如幻观门”等。但更重要的是吸取佛教以外的诸种“善知识”，其中突出的有三：

一是世俗的生产技能和其它江湖方术，象“海师”能行“大悲幢净行法门”，此“法门”能“知海中一切宝舟”以及“知去、知住安危之法，知海船舶牢不牢法”，即知航海知识和船舶知识。童子师“以善知众艺解脱”为法门，包括“殊方异艺、咸综无遗；文字算数，蕴其深解；医药咒术、善疗众病”。又善知“一切宝藏出生之处，价值多少。村营乡邑、大小都城、宫殿苑园，岩泉薮泽，凡是一切人众所居，菩萨咸能随方摄护。善观察天文地理，人相吉凶，鸟兽音声、云霞气候，年谷丰俭，国土安危。如是世间所有技艺，莫不该练，尽其源本。”(《入法界品》之十四)

二是外道苦行。“苦行”本是早期佛教所反对的，《入法界品》则为之恢复名誉，加以赞扬。此品之四借某婆罗门之口宣称：

> 若能登此刀山，投火聚者，菩萨诸行皆悉清净。

善财最初不悟，坚持早期佛教观点，认为“此非正教，险恶道耳”，是远离“一切佛法”的。但诸魔则倍加颂扬说，“此婆罗门苦行力故，放大光明”，使他们归于佛法，得以自在。结论是：

> 五热炙身时，放大光明，乃至普照阿鼻地狱，除灭苦痛……见斯光者，命终生天。

因此善财童子“于婆罗门所发起真善识心”。

三是肯定王法酷刑。《入法界品》中讲了两个王者，一是以“楚毒”治国，所行为“菩萨幻化法门”；一是以“法”治国，所行为“萨菩大慈憧行”。在“幻化法门”中，“断手足”、“截耳鼻”、“挑双目”、“斩身首”等酷刑，被名为“调伏众生不可思议”，是“救渡众生”，“令其解脱”的手段。

此外，还有专讲“离欲际法门”的女人，“善知寂轮，技艺诸论”，把与他人拥抱唾吻等作为“离欲三昧”来加以宣扬。

诸如此类，社会上的一切等级，一切职业者，以及世间一切最世俗的生活和生活技能，都成了“深入法界”的具体法门。换言之，通过世俗的日常生活，政治的、经济的、文化的各方面的生活，都可以进入佛的领域，从中学习知识，以救助众生，实现萨菩行；也从中体验佛理，使自身的精神得以超脱，完成“自然觉悟”的要求。这样，不仅为僧侣们经营各种谋生手段，从事并不干净的政治活动提供了教理上的依据，从而使他们彻底地世俗化了，同时，也使一切世俗的政治经济文化活动僧侣化，把人们的社会生活全部转变成为佛教的不同法门。这两个方面，使僧侣生活同世俗生活更紧密地联结起来，从而将佛教的社会化进程推向一个新的阶段。

《华严经》提倡深入社会，向世俗生活学习，在中国的僧侣中引起相当普遍的响应。“遍游十方，求善知识”，行脚参学，蔚然成风。这对于交流全国的佛教思想，防止闭

塞的山头化、宗派化倾向，是很有利的。它倡导吸取外道异端的学说，承认外道异端存在的必要性和融合外道异端于自身体系的主张，作为一项原则，对于中国佛教各派的相互融合以及促进儒释道三教合一，也发生过积极的影响。但是，也正因为《华严经》采取了调和一切、包容一切的态度，所以从它的哲学体系到社会观点提出的许多调和的言论也显得极端杂乱，甚至不顾前后，生硬而笨拙。

第五节　真谛及其译籍

真谛传略

真谛，梵音波罗末陀(Paramārtha)，又名亲依，梵音拘那罗陀 (Guṇarata)，西天竺优禅尼国人。“少游诸国，历事众师，先习外典，备通书奥。苞《四韦》于怀抱，吞‘六论’于胸襟，学穷‘三藏’，贯练‘五部’。”(《摄大乘论释序》)是一个对印度各派哲学思想十分熟悉而对佛教各宗主张深有研究的佛教学者。后游学至扶南(柬埔寨)。梁大同中(535—546 年)，梁武帝遣使送扶南献使返国，并“请名德三藏、大乘诸论、《杂华经》等”，“彼国乃屈真谛并赍经论，恭膺帝旨。”(《续高僧传·拘那罗陀传》)梁中大同元年(546 年)八月，真谛抵达海南 (广州)，太清二年 (548 年)闰七月，进入京邑 (南京)。梁武帝于宝云殿供养，准备“传翻经教”。时真谛年届五十。

真谛抵达京邑的第二个月，即公元 548 年 8 月，侯景

叛乱，十月进攻京师，次年台城(宫城)陷，梁武帝饿死，南朝陷入了历史上罕有的大破坏中，真谛不得不过起颠沛流离的生活。他先是“步入东土”，转进富春(浙江富阳)，居留约二年时光(549—551年)。天正元年(551年)十一月侯景称帝，次年(552年)初请真谛还建康，在台供养。同年三月，侯景兵败东遁，真谛移居金陵正观寺。承圣元年(553年)二月，再迁至建康县，住长凡里扬雄宅。承圣三年(554年)二月，过九江，还豫章(江西南昌)，住宝田寺。继之又经新吴，至于始兴(广东韶关)，依附梁太保萧勃。太平二年(557年)二月，萧勃举兵至南康(江西赣州)，真谛随行。三月，萧勃兵败被杀，真谛即滞留于南康属平固县。此时陈霸先已统一南朝，永定二年(558年)，真谛再还豫章，转临川(江西抚州市西)，停于晋安(福建福州市)。

至此，真谛来华已十二年，基本上是在流亡中度过的。他要传播的是印度瑜伽行派的佛教思想，即佛教中最富烦琐哲学色彩的法相唯识说。这个学派的性质，要求从事研究者必须有钱有闲有文化，三者缺一不可。在当时的中国，争取一个政治稳定而又富有财产的权势者的支持，是它得以传播的最重要的条件，而真谛却难以得到。他一投梁武帝，再投侯景，三投萧勃，他的理想全归破灭。但是，他具有很强烈的传教虔诚。据《续高僧传》本传说，他来华时曾带来“未译梵本书并多罗树叶，凡二百四十甲，若依陈纸翻之，则列二万余卷”。在十几年的颠沛中，他

克服了种种困难，也确实翻译了一些经论。但是，总的说来，部头较小，内容较杂，并不能充分发挥他的特长。他也遇到一些知识僧侣，合作译事，然而知音者少，在学术上得不到有力的襄助。这些情况，都使这位年届花甲的佛教学者苦恼。本传说他："随方翻译，栖遑靡讬"，又说，"真谛虽传经论，道缺情离，本意不申"，是很能体会他的心境的。所以真谛到晋安不久，即欲汛舶往楞伽修国，由于道俗挽留，未能成行。

真谛在晋安居留二年，除"重复所翻"，校订旧译以外，很少有新的开拓。"飘寓投委，无心宁寄"的感慨愈深。陈天嘉二年（561年）汛小舶至梁安郡，为该郡太守所留。次年，发自梁安，着意回国，又因风向所引，漂还广州。十二月中上南海岸，刺史欧阳颀延住制止寺，请翻新文。欧阳颀原属萧勃统辖，同真谛应是旧相识。颀死，其子纥和长史袁敬德等为檀越，真谛的生活得到相对的安定。此时，他的主要助手和笔受者慧恺来到身边，同僧宗、法忍、法泰、法准等，形成了一个小型的讲席译场，使他的所学略有所申。象《摄大乘论》和《俱舍论》等主要译文和疏解，就是在这个时候完成的。

真谛在广州的生活，尽管可以维持，但依然艰难。时至严冬，"衣服单疏，忍噤通宵，门人侧席"。他时常叹息，以为"弘法非时，有阻来意"。陈光大二年（568年）六月，蕴积已久的失意情绪转为绝望，遂企图自杀。后被刺史制止，迎还王园寺。他的知名弟子僧宗、慧恺等谋求将

他迎进建业，因受到京都僧侣的排斥和陈王朝的反对，没有成功。次年，陈太建元年(569年)正月，遘疾而终，年七十一岁。他的弟子僧宗为他作《行状》，曹毗作《别历》，智敫撰《翻译历》，今均不传。

真谛是中国译经史上富有成果的译家之一，也是南北朝时期最有学识的外来僧侣。他的所行如此蹇滞，他的学说基本上无闻于当世。这除了受梁陈之交的战乱影响以外，还因为南朝僧众及思想界对于法相唯识说的淡漠和歧视。法相唯识说早在刘宋初年传入北朝，特别受到北魏的赞助，而南朝自梁武帝就着重鸠摩罗什所传的般若四论之学。《续高僧传》本传讲到真谛受阻，不得进入京都的情况时说：

> 时宗、恺诸僧欲延还建业。会杨犖硕望，恐夺时荣，乃奏曰：岭表所译众部，多明无尘唯识，言乖治术，有蔽国风，不隶诸华，可流荒服。帝然之。故南海新文，有藏陈世。

“无尘唯识”是真谛所传法相唯识的核心命题，被陈代权势僧侣视为只宜边疆地区流行，而有乖于诸华“治术”和“国风”的，可见“空”、“有”两派的斗争是很激烈的。

陈大光二年八月，即真谛自杀未遂的后两个月，慧恺病死。这对真谛也是一个严重打击。《续高僧传·法泰传》说：

> 及恺之云亡，谛抚膺哀恸。遂来法准房中，率尼、响、敫等十有二人，共传香火，令弘《摄》、《舍》两论，誓无断绝。

由此，《摄大乘论》和《俱舍论》受到特殊的重视，从而形成一批所谓“摄论师”和“俱舍师”。而真谛的思想真正受到重视，则是在南北统一之后了。

真谛的译述

据《续高僧传》本传记，真谛来华二十三年，共出“经论记传”64部，合278卷。《开元录》刊定为49部，142卷。其间所以有这样大的差别，固然有误讹脱漏的问题，但也与入录的标准不同有关。记载多部多卷者，是把真谛自己的义疏也包括了进去，而记载部卷少者，往往只限于他的译籍。据近人考订，现存26部，87卷。

真谛传译的范围，比历史上任何一位译家都要广泛。大量翻译的是印度大乘瑜伽行派的无著、世亲、陈那等人的佛学论著，并介绍了此派的主要开拓者世亲的传记《婆薮槃豆传》，这可算作他本人信奉的范围；同时还介绍了关于早期印度佛教史《部执异论》、关于“翻外国语”的《杂事》(已佚)，属于小乘正量部律的《律二十二明了论》，属于印度数论派(僧佉)的论著《金七十论》等。关于佛教的逻辑思想，也得到一些介绍，除散见于有关的论籍者外，现存的有《如实论反质难品》等。

此外，隋唐间以真谛为译者而入录的《遗教经论》和《大乘起信论》，影响很大，但有学者认为是后人假托；元代入录的《大宗地玄文本论》，则是明显的伪造。

真谛传播的佛教思想，同唐玄奘属于一个系统，但在

具体说法上有很多不同。窥基曾据玄奘的译本指摘真谛的译文有误，大都出于宗派成见。事实上，真谛不但学识渊博，汉文水平也不低，翻译的态度是严肃的。慧恺在《俱舍释论序》中说：

> 法师游方既久，精解此土音义，凡所翻译，不须度语。……于一句中，循环辨释，翻复郑重，乃得相应。

因此，真谛对瑜伽行派所宗经论的翻译是可靠的。玄奘同他在译文上的差别，乃是思想主张不同的一种表现。

真谛翻译的另一个特点，是“行翻行讲”，译讲并进，对有些论释作了义疏注记。像《大乘唯识论》，译论本一卷，“外国本有义疏翻得两卷”；真谛“更释本文”，“又得两卷”。《俱舍论》偈一卷，论本22卷，《义疏》53卷。《摄大乘论》论本3卷，释论12卷，《义疏》8卷。此中的《义疏》，就是真谛自己的解说。其它比较重要的译文，也有类似情况，如《律二十二明了论》，论本1卷，注记解释则有5卷。据《开元录》真谛录后记，属真谛所撰的经论义疏，总计为19部，134卷，其份量与他的译籍几乎相等。可惜的是，这些注记义疏大都已经散失。从残存于某些释论中的片断看，真谛的义疏大体注重于两个方面：其一是对佛教的名相概念作比较系统的解释，第二是对佛教内部各派和外道论师的思想主张作批判性的介绍。这为研究印度思想史和佛教史提供了相当珍贵的史料。

真谛译籍中篇幅最大，也最具代表性的是《阿毗达磨

俱舍释论》和《摄大乘论》论本和论释。此外篇幅都比较小，但有关瑜伽行部分，却更能显示他的个人风貌。《续高僧传》本传说，要寻讨真谛的教旨，须“通览所译”，使“彼此相发，绮缋辅显”才行。因为他的这些不同译籍各有侧重，中间时有他的注释，只有把它们贯通联系起来，才能看清他那别具特色的思想体系。以下是他的几部有代表性的小品译作。

(一)《十八空论》的唯识空观

《十八空论》一卷，《开元录》中无作者，后题“龙树菩萨造”，应属误讹。“十八空”之说，原出鸠摩罗什译的《摩诃般若波罗蜜经》，《大智度论》作了发挥，其用意在更彻底地否定认识世界的可能性，哲学体系属于怀疑论和不可知论。《十八空论》则不完全相同。对“十八空”的定义及其内在关系的解释上，与鸠摩罗什所传龙树的思想有不少差别。按此论说，“十八空”之“内空”，指感官（内六入）是“空”，“外空”指感知对象（外六入）是“空”，“内外空”指“身”是“空”，“大空”指物质世界(器世间)是“空”，“空空”指关于“空”的认识(空智)是“空”，“真实空”指“空智”所对的真实境界是“空”。上述“六空”，被称为“空体”；中间“八空”，所谓“无为空”、“有为空”、“毕竟空”、“无前后空”、“不舍离空”、“佛性空”、“自相空”、“一切法空”，被称为“空用”，是佛教修习者在“自利利他”的社会宗教实践中，对于前六“空体”的具体运用。继之还有“三空”，即

“有法空”、“无法空”、“无法有法空”，是通论“空”之“体相”的；最后，达到所谓“不可得空”，是佛教修习者最后所要获得的结果：“空果”。

从现象上看，一空到底，不论是主观世界还是客观世界，也不论是此岸世界还是彼岸世界，全被划进“空”的领域，似乎也是否定一切的。但实质上并非如此。

《十八空论》的结构是采取了“境、行、果”这种标准的瑜伽行派组织自己学说的方法，将“空”划分为三个层次：其一是出“空”之“体”，即规定“空”的本体论性质，以此作为认识的对象，此即谓之“境”；其次是对“境”进行与“空体”相应的认识，并根据这种认识进行宗教修习，此即谓之“行”；修习“空观”的目的，在于达到菩萨佛的地位，这就是“空果”。在这里，“境”为空之“体”，“行”为空之“用”，“境”与“行”的关系变成了“体”与“用”的关系，所谓“空”就绝非“空无所有”的意思了。

那么“空体”是什么呢？

> 言“有法空”者，谓人、法二无所有，为除增益谤；言“无法空”者，谓真实有此无人无法之道理，除众生妄执谓无此道理，故名无法空，为除损减谤。

“空体”就是“有法空”和“无法空”的统一，，“有法”，指人们把“人”和“法”看成永恒实在的那种观点，即“增益谤”；破除了“增益谤”，就是“有法空”。“无法”指否认“人无我”、“法无我”这些佛教道理的那种观点，即“损减谤”；破除了

“损减谤”，就是“无法空”。因此，所谓“空体”，说到底，就是认为人法不实，而人法不实的道理是实的观点。这样，《十八空论》固然与般若空观同样地以“决定无〔人〕法”，“真实无人无法”，而否认世俗认识的真实性，但同时却以决定“有此无人无法之道理”，“真实有此道理”，肯定了有一个不变的实体，即所谓“空理”的真实存在。

关于“空体”的性质，在“空果”上体现得更加清楚：

> 所言“不可得空”者，明此果难得。何以故？如此空理，非断非常，而即是大常，……此之空理，非苦非乐，而是大乐；非我无我，而是大我；非净非不净，而是大净。

因此，空体即是空理，空理即是常乐我净，所谓“一切法皆空”就变成了体现常乐我净之“有”：

> 即二空之理，名一切法通相，即名“相真如”也。

“通相”即是“共相”。“空理”作为“通相”，就成了普遍存在于一切现象中的本质。

与空论相应，《十八空论》又提出了“但唯有识，无有境界”的命题，并特别认为：

> 境界不成故，识亦不成。此则能缘。所缘同是不可得性，故名“识真如”也。

就是说，世人视“人”、“法”为实有的观念，归根结底是由于意识作主观（能缘）和客观（所缘）分别造成的。如果证明了客观的“人”、“法”空无所有，那么主观意识的真实性也

就不能成立。由此达到一种泯灭主客观界限的精神境界，就是修习者体验“空理”、成就“空果”的实际内容。

但是，世俗世界毕竟以主观和客观的差别形式存在，并把客观作用于主观，作为人们日常认识和实践的依据，这在瑜伽行派看来，乃是世人不得解脱的根源。因此，首先破除关于客观实在性的观念，即破除所谓“人执”和“法执”，就成了它的全部宗教哲学中的关键性环节。“但唯有识，无有境界”就是确立这关键性环节的理论基石。《十八空论》说：

> 唯识义有两：一者方便，谓先观唯有阿黎耶识，无余境界，现得境、智两空，除妄识已尽，名为方便唯识也；二明正观唯识，遣荡生死虚妄识心及以境界，一皆净尽，唯有阿摩罗清净心也。

这里是说，一切认识对象（境或境界）和关于对象的认识（识或智），都是阿黎耶识①的产物，此即谓之“唯识无境”；通过“唯识无境”的认识，消除了主、客观的差别，从而也消除了阿黎耶识（妄识）自身的存在，这是“唯识”的第一层含义；当阿黎耶识及其派生的境界被消除之后，并非一无所有，而是扫荡了污染，显露出了人人固有的自性清净的精神本体——“阿摩罗识”②：

---

① “阿黎耶识”唐译“阿赖耶识”，亦称“第八识”、“本识”，见本卷《摄大乘论剖析》章。

② “阿摩罗识”意译“无垢识”，亦称第九识。

阿摩罗识是自性清净心，但为客尘所污，故名不净；为客尘尽，故立为净。

承认有这样一个高于阿黎耶识的非净非不净的“阿摩罗识”存在，是“唯识”的第二层含义。只有同时承认这两层含义，才是《十八空论》所谓的“唯识无境”，也是真谛所传法相唯识说在本体论上的特点。

“阿摩罗识”在《十八空论》中，是作为“法界”的同义语出现的。

界者种子义。自分种类是名种子，种子亦是一义，以种类同一故也，但分张果，遂成十八界。

“十八界”是世俗世界的另一种称谓，它们是由同一类“种子”产生的；这同一类种子属“阿赖耶识”，所以“阿赖耶识”也被称为“种子识”，是世俗世界的根源。此外，“法界”的“界”，还包括所谓“清净种子”，即出世间的因素。因此，从逻辑上讲，“阿摩罗识”应该是世间和出世间的双重根源。它的根本性质是无染无净，是无任何规定性的精神实体，所以同“空体”、“空理”是一个东西。《十八空论》把“阿摩罗识”放在“空道理”中，作为“空体本已自然清净”之物进行分析，说明《十八空论》中所论述的“空体”，就是“阿摩罗识”。这样，鸠摩罗什所传的龙树“空宗”，在真谛这里就变成了把“空理”实体化为精神本体的“有宗”，“一切皆空”变成了“一切唯识”。

从这个意义上说，《十八空论》标志着大乘“般若性空”

的佛教体系，向“唯识是有”的重大转变，也就是作为世界观基础理论的怀疑论，向彻底的唯心主义的重大转变。

（二）《大乘唯识论》论“唯识无尘”

《大乘唯识论》一卷，原作者天亲（世亲）。先有瞿昙般若流支的译本，一名《破色心论》；后有唐玄奘的译本，名《二十唯识论》。

《论》的中心，在于证明“外尘实无所有”，“由识似尘现故，众生于无尘中见尘”。这里的“外尘”、“尘”，或译作“外境”、“境”，指与眼、耳、鼻、舌、身、意相对的色、声、香、味、触、法，是外部客观事物的总称。证明外部客观事物实无所有；人们认定实有的所谓“外尘”，唯是意识自我显现的假相，这就是《论》的全部任务。

照世人的普通经验，人的认识，主要是感性认识，必须具备四个条件才能成立，所谓“定处、定时、不定相续及作事”。就是说，对某物的认识，只能在某物存在的特定时间（“时”）和地点（“处”）上发生，而不是随便在什么时间和地点上都可发生；对于同样条件下存在的某物，不唯是特定的个人（“相续”）能够感知，而是任何人都能够感知；被感知的对象，必具有实际的功能（“作事”），而不能如梦幻中的事物那样无实际效用。简单说，必须有不依赖于意识而独立存在的客观对象，才能引起认识的发生；“唯识无尘”否认客观存在，所以不能成立。这显然是朴素的唯物主义经验论的主张。

《唯识论》批驳了这种主张，认为“唯识无尘”恰巧能够满足认识的四个条件。它用“梦”和“业报”作譬喻：梦中所见诸尘，如“国、园、男、女”等，也是“定时”、“定处”得见，而不是“恒见”，是故“定处、定时得成立”。“业报”中的各个饿鬼（“相续”）都能同样地看到“脓等遍满河中”，而此种脓河等，实际并不存在，只是“由同业报增上缘故”派生的苦境，所谓“同业报”，就是“唯识”的作用。因此，“相续不定，离尘得成”。至于“唯识无尘”而发生实际效用的事，诸如梦出“不净”之类，也可以举出例证来。

用“梦”和“业报”来论证重大的哲学命题，是法相唯识说最常用的、最浅陋的方法。但这也说明，从单纯经验出发的朴素唯物主义并不能驳倒唯心主义，因为梦幻也确实是个人的一种“经验”。《唯识论》又引“世人”难曰：

> 如世人自知“梦识”无尘，亦应自知“觉识”无尘。既无此事，故知觉时所见尘，异梦中所见。

《唯识论》驳道：

> 梦见尘非有，未觉不能知。

世人之所以认为梦境非有，那是因为他已经觉醒了；如果是在睡梦中，必当视梦境为实。不修行佛道的人，以识外有尘，同梦中人以境为实一样；一旦得到佛的觉悟，即可“如理见六尘实无所有”。因此，梦境与觉境的区别，不能成为驳难“唯识无尘”的根据，倒是成了“唯识无尘”的最通

俗的论据了。

此外，《唯识论》还用否定“邻虚”的实际存在的方法，从理论上反证“唯识无尘”的正确。“邻虚”即是“极微”，是物体分解到不能再分的最小的实体单位。古印度倾向唯物主义的哲学派别，一般认为，世界万物是由“邻虚”组成的，反对意识派生万物的唯心主义观点。由于这种“邻虚”接近于“虚无”，而并非“虚无”，所以只能是思维理解的对象，而不可能成为经验感觉的对象。据此，《唯识论》驳斥道，假若“邻虚”是客观的实在，那可能有两种情况：其一是有“方分”，其二是无“方分”。“方分”指占有三度空间成六面的体积，因此，有“方分”就表示有“六方”之体积可以继续分解，同“邻虚”的固有定义相矛盾；“无方分”等于没有体积，不可能由诸多“邻虚”聚积而组成有体积可见的物体。所以“邻虚”是不可能真实存在的。

古印度的“极微”说，同古希腊的原子说一样，只是哲学思维的猜测，而不是科学实验的结果。因此，关于“邻虚”、“有方分”或“无方分”的矛盾，也是在想象中的逻辑推论。《唯识论》运用逻辑推理发现了这些矛盾，对于推动科学的认识，无疑是有积极意义的，尽管由此得出的哲学结论极其荒唐：

色等五尘，非眼等境界，是故唯识义得成。

检验“唯识无尘”是否是真理，其标准，不应是个人的经验和巧辩，而是人们的社会实践。《唯识论》所列的“外

难”中，接触到了这一点。“外难”认为，第一，若认识“实不从尘生者，由事善恶友，听受正邪二法，众生有正邪二定，云何得成？”就是说，若唯有识，人们的正邪观念就不应该从“善恶友”处，听受“正邪二法”中获得，因而同大乘主张亲近善知识，听受正法的修习方法相矛盾；第二，“若一切唯有识”，牛羊等畜生不属识外之物，屠者亦不应得杀生罪，如此不但有违佛教的“业报”说，实际的社会效果将是怂恿凶杀。

对于这一类从实践来的驳难，《唯识论》作了原则性的回答。关于第一个问题，它说：

> 一切众生由更互识增上故，有二种识定成……更互者，自他共成自他事，是故别识相续胜能故，别识相续胜能生，不从外尘起。

大意谓，说法者与听法者，由于二种“识”体互为“增上缘”的关系，形成思想上的更互交流，所以虽有去恶从善等活动，而仍是唯识无尘。关于第二个问题，它说：

> 自他识变异，死事于此成，如他失心等，因鬼等心力。

杀他致死，只是“识”的变异力量所致，犹如鬼神令人心发狂一样，仍与“外尘”无关。这一类的解释，显然是极其粗糙的。只有到了唐玄奘、窥基等，将“六因四缘”作了详尽地解说，并区分了“亲缘”、“疏缘”、“自业”、“他业”和“共业”等关系，才将这类问题弥补得更加圆满了一些。但

从根本上说，不可能解决“唯识”理论与客观实践间的矛盾。

顺便说明，《唯识论》在否认“杀罪”是客观行为的同时，突出地确立了“心重罚最为大罪”的法学原则。“心重罚”，唐译为“意罚”，实指动机罪。在身、口、意三业中，意业起支配作用，所以杀人的动机应比杀人的行为所受惩罚为重。这种以“意业”判重罚的法学原则，影响颇大。所谓“有心为善，虽善不赏，无心为恶，虽恶不罚”①就是表现之一。

（三）《无相思尘论》及其它论“唯识无尘”

《无相思尘论》或作《思尘论》，原作者陈那，唐玄奘译作《观所缘论》，或作《观所缘缘论》，是组织严谨、理论色彩颇强的一个唯识小品。

“依根缘色，眼识得生”，佛经这样说，世人也这样承认。问题是，“根”和“色”的哲学性质又是什么呢？《思尘论》就是从这里出发，考察了认识产生的条件，认为认识的对象和认识的机能，都不可能外在于意识而独立存在，由是“唯识无尘”得成。

首先考察认识的对象：

尘者何相？若识能了别其体相，如其体相识起，是故说此名尘。

---

① 《聊斋志异·考城隍》。

就是说，“尘”作为认识的对象，并能实际地引起认识的产生，必须具备两个条件：第一，必须是实体，并表现为一定的相状，即所谓“体相”；第二，识体上能够有它的体相生起，亦即映象。二者缺一都不可构成认识的对象。按照这两个条件来考察“外尘”，《思尘论》分别批驳了三种流行的带有唯物主义倾向的说法：

第一，以“邻虚为境”说，认为“邻虚”是引起主观认识的客观对象。《思尘论》驳道：

若邻虚实是识因，譬如五根。

即使承认“邻虚”属于实体，因而能够满足认识必须的第一个条件，但在认识上不可能有“邻虚”的映象，不能满足认识必须的第二个条件，犹如“五根”，虽有生识的机能，但不能构成感觉的对象。

第二，以“邻虚聚为境”说。“邻虚聚”指由“邻虚”聚积而成的各种事物，它们是认识的对象。《思尘论》驳道；

离邻虚无有实体故，聚非识境界。

识体上诚然有各种事物的映相，因而能够满足认识必须的第二个条件，但这些事物只是“邻虚”的假和合，而不是实体，因而不能满足认识必须的第一个条件。犹如眼病者能见二月，识上虽有二月的映相，但二月却不是认识的真正对象。

第三，以“邻虚及邻虚聚”具有之“相”作境。此“相”指“坚湿热动”等可以直觉的性质，这些性质被感受所聚集而

成为万物，即以此万物作为认识的对象。《思尘论》的批驳同批驳“邻虚聚为境”的说法大体相同：

如此相貌差别(万物)，于瓶等假名物中不无，于邻虚实物中则无。

为什么呢？

万物相貌非是实有，是假名有。是假名相者，谓瓶等诸物。若除邻虚，似瓶等识不生故。

在驳斥了这些有唯物主义倾向的说法后，《思尘论》认为“外尘”实无所有，唯有“内尘”才能成为认识的真正对象。

于内尘相，如外显现，是名识尘。外尘实无所有，于内识中众生乱心分别故，起六尘分别，此分别如在于外。如此显现，是四缘中名识缘缘。以是识体相故，由此识生故。

所谓“内尘相”，就是心识自我“分别”，显现一种似乎像“外尘”的映相。认识活动就是认识主体去认识自己派生的认识对象。因为照《思尘论》看来，只有“识”的显似外境，才能完全满足作为“尘”的两个条件：它既是有“体相”的实体，又能在“识”上反映出来。结论就是：认识对象只是“识”的自我显现，此即谓之“识缘缘”，唐译作“所缘缘”。

《思尘论》的最后，是考察认识的机能——眼、耳、鼻、舌、身等“五根”的性质问题。一些具有唯物主义倾向的派别认为，“五根”属地、水、火、风四大所造，是物质的一种结构，也就是世人理解的感觉器官。《思尘论》反驳

说：

功能体相能共造果，说名为根。问：根者体用云何？答：胜能为体。此体因何法可比度知？有由生自果故，是其胜能可得了别，非有四大色。……此功能在识中，离识其体不可显示。

意思说，“根”只是在参与制造和认识“尘”(果)的活动中表现出来的一种特殊功能(“胜能”)，这种功能只能在“识”中存在；因为它只有在制造和认识“尘”的认识过程中才能表现出自己的“体相”，人们也只有据此而推比它的存在。因此，人们的感觉器官也属于“识”的产物。

《思尘论》的全部论点，主要是建立在它给认识对象所规定的那两个条件上。抽象地看，这两个条件是常识可以接受的：对象必须是真实的实体或实物，而且能够为认识所反映。但被给予的内涵却充满着唯心主义的偏见。所谓“实体”或“实物”，指的并不是客体，而是当时包括佛教小乘在内的一般哲学派别所公认的单一性。“邻虚”是单一性；坚、湿、暖、动等触觉，眼、耳、鼻、舌、身等六识，也是单一性；诸如瓶、衣等物，则被定为非真实的“假名”。这样，从给予对象的定义中，就把处于普遍联系中的客观事物，从人的认识中排除掉了。

《思尘论》规定，认识必带有对象的映相，认识只限于认识自己的映相，一般称为“带相唯识说”，是陈那对法相唯识学的发展，在丰富哲学认识论上是有意义的。按这种说法，人的认识，不可能直接把握完整的对象，而需要通

过直觉获得的个别映相才行，这就肯定了直观经验在整个认识过程中的基础作用。它的谬误在于把“识”上的映相，仅仅理解成人的互不联系的、片断零散的直觉，而对于客观事物的完整认识，特别是以语言概念为特征的抽象思维，则看成是纯主观的自我“分别”。也就是说，感性的直觉是相对可靠的，理性的思维则是虚妄的。《思尘论》的唯识说，有很深厚的唯心主义理论基础。

《思尘论》同《观所缘论》相比，不但译文晦涩，有些论点也模糊。这除了翻译水平的限制外，与法相唯识说的发展阶段不同也有关系。

真谛另译有陈那著的《解捲论》，亦作《解拳论》，唐义净译作《掌中论》。它进一步发挥“唯识无尘”的思想说：

> 如所缘尘自性，能缘自性亦如是。所缘尘既无，此乱识不能自起，由他功力；他既不成，起义何在？以是义故，乱识有义，云何得立？

简言之，若“所缘”的“外尘”是不实在的，那么，由外尘引生的认识也应该是不实在的。这样，“唯识无尘”的命题，不只表示唯“尘”是假而不实，也表示由“尘”所引生的“识”是假而不实。《解捲论》解释说：“世间所立瓶衣等物”，乃是由“世俗心”共同成立的“假名有”；为了遣除这种世俗心，所以才讲无尘唯识；及至遣除“外尘”，以“外尘”为实的“乱识”①即不能成立，内（识）外（境）既无所有，“得会法

① “乱识”，指以外境为实的认识活动，义净译作“惑乱识”。

空”，这就是法相唯识家追求的最高境界。

真谛又译有《转识论》、《显识论》和《三无性论》，尤能显出真谛与其他法相唯识学的不同特点来。《三无性论》相当于玄奘译《显扬圣教论》中的《成无性品》，但铺展注释很多，其中有言：

> 先以唯一乱识，遣于外境，次阿摩罗识遣于乱识，故究竟唯一净识也。

据此考察《解拳论》所谓“得会法空”的最高境界，实际上就是复归于人人本有的“阿摩罗识”（净识）的状况。《转识论》表达得更加清楚：

> 立唯识乃一往遣境留心；卒终为论，遣境为欲空心，是其正意。是故境、识俱泯，是其义成。此境、识俱泯，即是实性；实性即是阿摩罗识。亦可卒终为论，是摩罗识也。

据此，“唯识无尘”的最后含义，是世间认识活动中的境、识均假，唯有“净识”才是真实的存在。佛教修习的最终目标，就是练自己的全部认识同这种“净识”合而为一，从而形成与“净识”相应的另一类世界观和认识论体系。

（四）《佛性论》的“佛性”说

《佛性论》四卷，原无作者，《开元录》始题天亲造，无别译本。

“一切众生悉有佛性”，本是《大般涅槃经》的命题。本论重申了这一命题，并从“唯识无尘”的角度，给予了新的

解释，是研究唯识家宗教实践的重要著作。

首先，有没有在众生中普遍存在的“佛性”？若有，是指什么？从《佛性论·破执分》中可以看出它的特殊见解来。据此分说，小乘萨婆多部（即一切有部）执有“无性众生，永不般涅槃”，不承认“一切众生悉有佛性”，这同玄奘后来所传的“五种姓”说大体相同；《佛性论》把它放在破除之列，乃是真谛与玄奘的区别之一。《破执分》破除的“外道”，是执“一切诸法皆有自性”的鞞世师（即胜论师）和僧佉师（即数论师），事实上也应该包括执“三世实有”的说一切有部。此外，它还破除“大乘执”，所谓“一切有皆由俗谛，一切无皆由真谛”的“二谛”说。这“二谛”说，显然是鸠摩罗什所传的龙树中观派的思想，说明真谛的空观同空宗的主张确不相同。

《佛性论·缘起分》给佛性下的定义是：

> 佛性者，即是人法二空所显真如。

这里讲的“二空所显真如”，或称“真空”。《佛性论·破执品》中引小乘“分别部”说：

> 一切凡圣众生，并以空为其本；所以凡圣众生，皆从空出，故空是佛性。

此说并没有受到批驳，因为它承认有一个普遍存在于一切众生中的“佛性”；但此说仍然被称为“执”，是因为它把“佛性”仅仅归结为“空”。同样，《佛性论》批驳“二谛”说，

也在于它把“有”、“无”截然分开，使“无”变成了空无所有。《佛性论》则否，它所谓的“真空”，是非有非无，是有与无的统一，所以不论说“真”说“俗”，都不可以把有与无割裂开来；“二谛不可说有，不可说无，非有非无故”，就是这个意思。以“真谛”言：

无人法故，不可说有；显二空故，不可说无。

“人、法”的实体是不存在的；但“人、法”实体不存在之“理”则是存在的。因此，所谓“佛性”，也就是体现于一切凡圣众生之中，并作为一切众生成凡成圣的本体论依据的唯识空理。

据此，《佛性论》在《显体分》中从三个方面阐述“佛性”的内涵。

第一，从“三因”上讲“三种佛性”，即所谓“应得因”、“加行因”、“圆满因”等“三因佛性”。“三因佛性”所要说明的，是唯识空理在什么意义上必定保证众生能够成佛的道理。其中的“应得因”，以“无为‘如’理为体”，意谓“如理”的普遍存在，乃是一切众生能成就“菩提心”以及由“菩提心”发动的一切佛教修习活动，直到获得佛“法身”的固有原因。“加行因”指众生依据“如理”成就“菩提心”的一切宗教实践活动，包括三十七品、十地、十波罗蜜等一切修习法门。“圆满因”，指众生的“加行”。“加行”即是勤奋修道的意思，它是使修习达到最后圆满的原因。总之，“三因佛性”的内容很简单，只不过把“佛性”确立在唯识空观上，

并以此作为积极修道圆满成佛的唯一原因罢了。

第二，从“三性”上讲真谛佛性。“三性”指“无相性”、“无生性”、“无真性”的“三无性”，和“分别性”、“依他性”、“真实性”的“三自性”，是印度佛教瑜伽行派用以组织宗教哲学体系的两大支架之一，《摄大乘论》和《三无性论》等有更详尽的论述。这里强调，一切认识和认识对象不出三种：从“凡夫”看，世界是客观的存在，万物森然，各有自性；这些“自性”的存在，说到底不出“人法二执”。此种凡夫眼中的世界及其认识，就叫“分别性”。此种“分别性”的世界，“但名言所显，自性无相貌故”，所以又叫“无相性”。就“圣人”看来，凡夫所见全是“离真相”的，无任何“实性”可得，这样的对象就是“无真实性”；但“无真实性”作为“理”而存在，即是“一切诸法真如”，是“圣人无分别智”的对象，圣人的一切清静法德都是从这里引生出来的，因此又名“真实性”。作为凡、圣“俗智”的共同对象的是“依他性”。“一切诸法，由因缘生”，因缘所生的现象，就是“依他性”。但“因缘生”的含义，是表示既不“自生”，也非“他生”，所以亦名“无生性”。此种“依他”，一指“染浊依他”，即形成作为凡人对象的“分别性”；一指“清净依他”，即形成作为圣人对象的“真实性”。所以它也是形成世俗认识和出世间认识的根据。“依他性”既具有如此重要的地位，那么，它实际指谓的是什么呢？《佛性论》说：“有似尘识”，“譬如幻化”，也就是由“识”变现的“似尘”现象。把“似尘”视为实有“自性”的“人”、“法”，即谓之“分别性”或“无相

性”；认为“似尘”中“人法二空”，实无“自性”，“似尘”的分别也是虚妄，此即谓之“真实性”或“不真实性”。因此，“三性说”实是对“唯识无尘”的进一步发挥。

《佛性论》把“三性说”运用于佛教实践，就是用“三性”规定“佛性”的内容：

此三性摄如来性尽，何以故？以此三性通为体故。

“如来性”是“佛性”的别名，此“三性”就是“如来性”的“通体”。又说，此三性亦为所有“真谛”作“通体”和“别体”，意谓“诸真谛不出三性”，“于三性中各有实义”。“真谛”也是“佛性”的一种称谓。这样论证的结果，就是“佛性”仍不外乎是唯识空理，不论在凡夫的认识或其认识对象中，也不论是在圣人的智慧或智慧的境界中，都是最普遍的存在，只是存在的形式有所区别罢了。

第三，从“如来藏”上讲“佛性”。“如来藏”原是《胜鬘经》从“四圣谛”中提炼出来作为众生“生死涅槃”本体的概念，《佛性论》则用来说明“佛性”同“人”、“法”的关系：“一切众生是如来藏”，“一切诸法为如来藏”。意思是说，“如来”无所不遍，摄藏一切众生和一切法于自身，而一切众生和一切法，也无不含藏“如来”作为“自性”。

据《佛性论·显体分》解释，“如来”的“如”，就是“如如”、“真如”，指“不妄想”、“不颠倒义”，说到底，是“人法二空”，或简称“无我”。这样的“如”，实际上是认识世界的一种特殊观点，因而可称为“智”；同时又作为被追

求、被认识的道理，所以也称为“境”。“如”就是关于“如”的“智”和“境”的统一。“如来”的“来”谓由“如”而“来”，指修习者依据“自性如如”所引发出来的一切佛教修习活动，达到同“如”合一，获得“法身”。“如来”作为修至法身的总因言，亦称“如来性”；就此“如来”必当成就佛身言，亦曰“应得果”。所以“如来”则是出世间“因果”的统一。“凡、圣”虽有“因位”、“果位”上的诸多差别，但各自具有的“如来”，其“体”是一，所以谓凡圣“本有”如来，“体不变异，故是常义”。据此可见，这里讲的“如来藏”，只是把“人法二空”转化成为总摄众生诸法和隐藏于众生诸法的佛性实体而已，同以“三因”和“三性”为佛性的说法，并无区别。

总之，把“唯识无尘”的道理当作“如来佛性”，并作为追求掌握的至高真理，从而也规定为佛教实践的根本依据，这就是《佛性论》的核心内容，也是真谛唯识学的实际意义。

（五）“量”论和《如实论反质难品》

注重论辩和论辩方法的研究，是法相唯识学的特点之一。真谛的译籍中多有表现。《大乘唯识论》说，诸法“是有是无，由依诸量可决是非”。把“量”作为“决是非”的手段，就是很值得注意的一个方面。

“量”的原始含义是度量和量度，《摄大乘论释》卷五说：

> 唯有识量，外尘无所有故。

此处的“量”，亦训为“见”，即是指思量、度量的。这里用

作衡量是非真伪的尺度，“量”又成了检验真理的标准。这样“量”论的内容势必以哲学认识论为基本前提，成为哲学认识论的组成部分。法相唯识学的“量”论，是在“唯识无尘”的基础上形成的，为论证“唯识无尘”的哲学原则服务。

真谛有关“量”的思想，属于世亲、陈那的范围，但线条比较模糊。按真谛译籍的说法，人的正确认识不外乎有三个来源：一现量，二比量，三至教量；用以检验真理的标准，也还是这三量。其中的“至教量”，本指佛教“圣言”，后被扩大为世间普遍承认的公理；因为它们的真理性如何，毕竟还要受现、比二量的验证，所以在讨论“量”的性质时，一般置之不论。

> 一切量中，证量最胜。①

“证量”就是“现量”。把“证量”当作“一切量”中最权威性的因素，凡与“证量”违背的认识，统被视为谬误，这是真谛所传“量”论中的一个突出观点。那么，什么是“证量”？《佛性论·破执分》举眼识为例，说明“证量”的特性：

> 直对前色，不能分别；
> 唯见一色，不证于瓶。

意思说，只有当眼直对面前境生起的认识，才属于“证量”，它既不具有分别青、黄等能力(或成分)，也不能形成“瓶”等由色香味触坚湿暖动等多种关系统一起来的整体表象。

---

① 《大乘唯识论》。

可见“证量”大体相当于感官各别所得的片面感觉①。但在实际运用时，凡属纯感觉形成的表象，也包括在“证量”之中，如梦中见到的形象就是。

“比量”指推度、比知，即由推理获得的认识。

> 先须证见，后则比知。如先曾证见火与烟相应，有火比烟；后时见烟，虽不见火，而由于前曾见火故，比度前时，知有火。②

因此，“比知”必须以“证见”为基础，并在“证见”验证无误的条件下，才能成立。这种说法，看起来是要求把理性认识建立在感性认识上，是符合认识的一般规律的，但其目的在于把感觉经验绝对化，用特别推崇“证量”的办法贬低理性认识的可靠性，从而成为论证“唯识无尘”的重要根据。

《大乘唯识论》假设问答说，有人凭自己的感性认识（证智），总认为有客观的实“尘”存在，事实上，恰巧相反：

> 如汝所说，“证智起时，谓我如此证”。此时中，汝不得见尘，但见意识分别。眼识已灭故，是尘云何可证？若人说“刹那灭”，此人是时执色乃至触已谢。

大意是说，正由于“证量”所知仅限于片断零散的感觉，所以证量并不能辨别它的所知是否为客观的存在；认定对象

---

① 真谛有时把证量的对象叫做“自性”，“自性”就是可以感觉到的，如坚湿暖动等单一性。玄奘对于现量的规定与此有所不同。

② 《佛性论》卷1。

是客观存在的，乃是“意识”的“分别”作用。因为佛教的普遍看法是，“证见”只能以“刹那灭”的形式存在；有的还认为证见的对象色声香味触等“五尘”也是“刹那灭”的。这种“刹那灭”的情况，使得“意识”对“证见”诸识及其对象进行“分别”，在根本上成为不可能。所以说，“五识”证智不得见“尘”；“尘”的观念，只是“意识”的自我虚妄的产物。换句话说，感觉经验并不能给意识提供外在的完整表象，关于外部世界的种种认识，只是“意识”的自我分别，而不是客观对象引生的结果。

有人问：如果“五尘”不是“五识”的认识对象，“意识”就不可能有关于“五尘”的记忆。因此，“五尘”是决定存在的。《大乘唯识论》回答说：

> 是义不然——谓先已证尘，后方忆持。何以故？如〔前〕说似尘识，离色等六尘，眼等六识似六尘起……从此生忆持，从此似尘识有分别意识与忆持相应，似前所起之尘，后时得生。

就是说，记忆的来源也不是通过感觉获得的关于外部世界的知识，而是“意识”表现为“似尘”的样子，后时对这种“似尘”的再现。

据此可见，法相唯识学的“量”论，本质上是建立在它的唯心主义世界观上的认识论，把这种认识论反转过来，作为论证“唯识无尘”的方法，就形成了“量”论的另一个重要方面，即所谓因明学①。从而使“现量”和“比量”的含

① 人们通常把“因明”称作佛家逻辑，其实是不准确的。第一，因明并不是佛教在印度的独家创造；第二，佛家逻辑远远超出因明的范围。

义，也有了某些变化。《佛性论·破执品》中说：

今我立证量，显了二空：诸法空故，自性不可得，如见幻事。幻物者，证量，所见不如实有。诸法亦尔，不如所见而有所见，由体不实故。不有，由证量故；不无，由体无故，空义得成。以证量故，假有不失。

在这里，把“见幻事”算作“证量”，正如《大乘唯识论》把梦中事当作“证智”一样，都是在认识论上将错觉、幻觉同对外界的感觉混为一谈的结果①，是很能说明它的唯心主义经验论的荒谬性的。另一方面，企图从“证量”中推论出“自性不可得”的“二空”结论，在逻辑上也难以成立，因为“自性不可得”同“有自性可得”一样，都超出了“证量”的范围，并与“证量”的规定相矛盾。因此，将“证量”作为立论或反驳的逻辑方法，与法相唯识学的认识论原则是相背离的。剩下真正能够作为逻辑学内容的，是因明中的比量。

真谛译籍没有明确使用“因明”的概念，但他很注意对佛家逻辑的介绍和运用，据经录记载，他译过《如实论》、《反质论》、《负堕论》、《正说道理论》等，当都属因明著作。现存有《如实论反质难品》（亦称《如实论》）一卷，内分《无道理难》、《道理难》、《堕负处》等三品，很像是上述各论或许不完全的合本。近人认为，此《如实论反质难品》即是世亲所著《如实论》的最后一品；但也有人不同意为世亲所

① 玄奘所传，把“真现量”规定为“不错乱”，目的在于排除错觉。但由于整个唯心主义体系不变，所以在实际上既不能完全排除错觉，更不能排除幻觉。

作。此论对于全面研究早期的佛家逻辑思想，是很有价值的原始材料。它的中心内容是研究驳“难”和立“难”的方法问题。“难”是佛家逻辑用语，就是反驳。

《无道理难品》以论敌“称我言说无道理”难我作为中心议题，以我的反驳而使此“难”不能成立，证明“我言说有道理”，来表达驳“难”的方法，具体是这样的：

> 汝称我言说无道理。若如此者，汝言说亦无道理。若汝言说无道理，我言说则有道理。若汝言说有道理，称我言说无道理者，是义不然。

这一驳“难”涉及的方面很多。“言说”是概念和判断的表现形式，所以没有不表达一定义理的“言说”。

> 若是言说，不得无道理。有言说，无道理，此二相违，譬如童女有儿。

如果论敌用“我言说无道理”来驳我，必然会陷入逻辑矛盾：或者论敌用以难我的“言说”包括在“无道理”的范围，那就等于承认他自己无道理，我即是有道理；或者论敌坚持用以难我的“言说”为“有道理”，那就否定了他以“言说无道理”的立难根据，对我的“言说”构不成“难”。因此，这种必然陷入逻辑矛盾的“难”，是不能成立的。

同样性质的“难”，还有一些。《无道理难品》中列举的“一切所说，我皆不许”，就是更典型的一个：

> 汝说不许一切。此说为入一切数，为不入一切数？若入一

切数，汝则自不许汝所说，若自不许者，我义则是汝所许，我义自成，汝言便坏；若不入一切数者，则无一切……若不许一切，我义便非汝不许，我义亦成，汝言终坏。①

显然，这里驳“难”所用的是语言悖论的方法。就是说，它把论敌的观点集中概括为一个悖论，使其在逻辑上因陷入矛盾而不能成立。这种方法，在印度大乘中观派那里，就时有运用，《无道理难品》则予以采纳，反破中观派所谓“一切语皆悉可破”，“一切语皆妄”这类否定语言作用的命题。

关于悖论的性质及其评价，是当今哲学界以至科学界还存在争议的问题。但有一点可以肯定：悖论反映的逻辑矛盾，起码可以揭示主观同客观的矛盾，发现从前认识的缺陷，具有启迪深入思维的作用。语言悖论在指导人们如何正确表达思想方面，也有积极的意义，不能看成是纯粹的文字游戏。在以后传进的因明中，这种语言悖论被列进了“似宗九过”之一的“自语相违过”，从而丰富了因明的内容，但作为辩“难”的重要方法，则失去了它那特有的独立性。

《道理难品》讨论的是“难”的正确成立问题。它把不正确的“难”分为三类十六种，其中“颠倒难”，谓“立难不与正义相应”，共十种；“不实义难”，谓“妄语者，不如义，无有义”，共三种；“相违难”，谓“义不并立”，亦三种。这三类不正确的“难”，实质上都属于逻辑错误，在以后的因明中，大都被综合在“过”类中。这里特别提到：

① “一切所说，我皆不许”同著名的古希腊所立“我现在所说的是假话”，是类似的语言悖论。

我立因三种相：是根本法、同类所摄、异类相离，是故立因成就不动。

此处讲的“因”，就是“因明”的因，即立论的根据。“因三相”（玄奘译为“遍是宗法性”、“同品定有性”、“异品遍无性”）的提出，是“因明”发展成熟的重要标志，在这里，它已经被用来断定“立难”所据理由是否正确的基本规则。此外，此品还确定了五种“正难”：

一破所乐义，二显不乐义，三显倒义，四显不同义，五显一切无道理得成就义。

这类内容，大体为以后的因明吸取为正确立“宗”的规则。

《堕负品》所谓的“堕负处”，本来也包括不能成立的驳“难”或立“难”在内，现单另提出并列举了二十二种，则着重于阐述立论不能成立的规则，其中的十一种“不具足分”说：

五分义中，一分不具，是名不具足分。

这里的“五分”，就是古因明中的比量五支，所谓“立义言”（宗）、“因言”（因）、“譬如言”（喻）、“合譬言”（合）、“决定言”（结）。这说明，真谛所传的因明，虽然已经反映了“因三相”的新内容，但依然沿袭五支作法的旧形式。

第六节　《摄大乘论》思想剖析

《摄大乘论》，原作者无著（阿僧佉），共有三个译本，

第一次译者是元魏佛陀扇多(二卷)，第二次在南朝，由真谛译(三卷)，第三次为唐玄奘译(三卷)。世亲(婆薮槃豆)注解此论，作《摄大乘论释》，也有三个译本，第一次为真谛译(十五卷)，第二次为隋达磨笈多译(十卷)，第三次为玄奘译(十卷)。真谛的两个译本对南北朝佛教发生影响，并形成摄论学派。因此，这里只就真谛的译本进行分析。

《摄大乘论》(简称《摄论》)分十部分，名“十胜相”，按佛教修习者的境、行、果次第组织起来，用唯识无尘的思想，对整个佛教体系重新作出解释，形成一个完整的宗教唯心主义世界观。它结构严密，译文清楚，篇幅适中，是法相唯识家的重要代表作；《论释》贯串了真谛的主张，特色鲜明，反映着法相唯识家中的另一些独特说法。

阿黎耶识缘生论

“三界虚妄，但是一心作”①，本是大乘空宗必然导出的结论。但“三界”怎样被心创造出来，这“一心”的性状如何？却没有具体说明。法相唯识学继起，完成了这个任务。从唯识家看来，过去佛教沿袭世人把认识划分为眼、耳、鼻、舌、身、意等六识，有严重的缺陷。要想阐明精神世界的详细情况，及其与物质世界的“真实”关系，从而为“世间”转向“出世间”找出一条通路，必须在传统的“六识”基础上，增加新的识体(认识者)，使精神创造世界的学说得到更圆

① 《十地经论》释第七地。

满的论证。

真谛译有《转识论》，分“识”为三大类：一、“果报识”，即“阿黎耶识”，或称“第八识”；二、“执识”，真谛译为“阿陀那识”，或称“第七识”①，三、“尘识”，即眼耳鼻舌身意等六识，或称“前六识”。这样，识体就被扩展成为三类八种。《摄论》的首要目的，就是确立阿黎耶识的存在和作用。

（一）阿黎耶识的提出

人的认识全过程，同精神整体活动相适应，大致可以分三个阶段：一是认识的形成，二是认识在精神主体中的积累和储存，三是认识转化成行为——指导实践和再认识②。《摄论》充分自觉到认识活动的这一基本过程，把第一阶段的内容确定为“熏习”成“种子”的活动；第二阶段定为“摄持”和“隐藏”种子的活动；第三阶段定作种子成熟（果报）的活动。联结这些不同活动阶段并构成相续不断的精神之流的环节，乃是“熏习”与“种子”。这两个概念在《摄

---

① 玄奘译第七识为“末那识”。《摄论》等均以阿陀那识为第八识的另一称谓。但《释论·释应知胜相·分别章》解“本识识所余生起识，种种相貌故”谓：“所余即阿陀那识，生起即六识。变异为七识，即是本识面貌。”又曰：“以七识熏习本识为种子。此种子复变异本识为七识。后七识即从前相貌种子生。”可见这里仍把阿陀那识当作第七识看待。

② 这里讲的认识，是指广义的精神活动。因为佛教使用的“识”，不单纯有观照反映的意义，而且包括痛痒、苦乐的感受，道德、善恶、是非的观念，利害、取舍的价值观念等，是一种广义的整体性的综合认识活动。

论》中极关重要。

“熏习”和“种子”都来自譬喻。如用花熏衣，花香数数升起，令衣着香，这种作用即是“熏习”。乃至花体坏灭，香气留在衣中，即名曰“习气”。人的认识也是这样，通过经验的数数“熏习”，形成特定的观念或习惯，即使在不处于直接经验的情况下，这些观念、习惯依然保存于识体之中，亦名“习气”。再譬如植物的种子，本是作为果实的存在，但只要它不朽坏，在适宜的条件下，必然会再引生出同类的果实来。储存在认识中的“习气”，也象这样的“种子”，在特定条件下，必然会按照既有的观念体系，引生出与自身个性相应的生命体(根、身)和周围世界(器世间)来。这种由“熏习”而成“种子”，由“种子”而生“果报”的循环系列，就形成一个轮回三界、生死不断的因果锁链，使他们永远受苦受难，不得解脱。这就是世间产生的原因。

这些说法，佛教的其它派别大体也可以接受。问题是，具有“熏习”成“种”，和由“种”生“果”能力的，是属于哪一种认识的机能？或者说，这种能力由哪种认识主体来承担？《摄论》认为，按照“种子”和“熏习”的定义及其属性①，传统讲的“六识”不具备这种职能。“六识”的主要弱点是“无前后相应义”，既“易动坏”，又“互不相通”②。其中前五识各自依自“根”，缘自“境”，生起“自性”，即色、声、香、味、触等直觉，若脱离自根自境，“自性”即无，所以是“易

① 参考《论释·相品·缘生章》论“熏习四义”和“种子六义”。

② 《论释·相品·缘生章》。

动坏”；耳不能识色，眼不能听声，各识之间“互不相通”。第六识与前五识也是“互不相通”，这比较明显；意识的“易动坏”，则表现在所谓“无想定及无想天、熟眠不梦、醉闷、绝心、暂死”① 等无意识存在的情况。又，各识生灭相续，是按前后次第进行的，所谓“六识不并起”，因此，不能构成“同生同灭”、“能熏所熏一时”的关系。六识的这些弱点，不符合“熏习”的定义要求，因而不能成为受熏的对象，起到摄持种子的作用。以贪、瞋、痴等“烦恼”言，它们必得依附于“识”而存在，同“识”同生同灭。假定“烦恼”熏习“六识”，而“六识”成为摄持诸烦恼种子的负荷者，那么，由于“六识”有动坏、中隔的情况，烦恼被储藏为种子，及其在未来中成为烦恼现行的因性，就是不可能的。同样道理，与烦恼同行止的所谓“福、非福、不动”等“业”，也将成为不可能②。在佛教看来，“惑”、“业”是世间不净的直接根源，如果没有一个更合适的识体容纳它们的存在，就会动摇自己的基础教义。

《摄论》认为，“六识”说的弱点还特别在于不能圆满地解释业报轮回的教义。既要坚持因果轮回，又不承认有轮回的主体，这是佛教的内在矛盾。传统的“十二缘生”解释三世因果，回避了轮回的主体。《摄论》企图解决这个内在矛盾，就要在十二缘生中找出轮回的主体来。《论释·引证

---

① 见《转识论》。《摄论》译“无想定”为“灭心定”。此指使任何心行不起的一种禅定。据称修此禅定能生成“天”，谓之“无想天”。

② 《论释·引证品》。

品》说，十二缘生既讲“名”，又讲“识”，说明二者不是一回事。“名”指“五阴”中的“非色四阴”，只是与“色”（物质因素）并列构成“有情”的精神因素，和“六识”相应。“名色依识生”，则表示“识”是“名”、“色”的共因；“识依名色生”，指“识”又凭借“名色”得以流转，因此，“识”是驾凌于“名色”之上，并成为“名色”得以实现和不断变换的依据，也就是说，在“六识”之上必须有另一种“识”，是轮回的真正主体。

《摄论》还认为，承认有一个“六识”之外的识体存在，并不是它的独创，其它派别也用不同形式表述过的，如摩诃僧祇部称之为“根本识”，弥沙塞部称为“穷生死阴”，正量部名“果报识”，上座部名“有分识”等①。一般俗人缺乏佛教智慧，误执为“我”的那种“识”，也是非“六识”的识。

简单说，佛教传统所谓的“六识”，被认为是生灭无常的，因而不能解释全部精神活动的整体性和连续性。经验的积累，记忆的储存，行为的连贯，无意识或潜意识的存在，都需要有一个在“六识”之外，并能统一所有心理活动的识体，这就是“阿黎耶识”。“阿黎耶识”的创立，对于推动佛教更全面、更细致地认识精神现象的复杂结构，并使其宗教唯心主义体系进一步彻底化、完善化，具有里程碑的意义。与此相应，佛教的认识论、心理学和逻辑学，也得到了很大的发展。当然，关于三界六道、轮回报应的宗

① 《依止胜相·众名品·众名章余》。

教结构体系，也更加严密。

（二）阿黎耶识的本体论性质

阿黎耶识（或阿赖耶识），意译藏识、宅识；随其指谓的功用不同，还有不少别名，诸如本识、显识、果报识、种子识等。“应知依止，立名阿黎耶识”，可算是它最概括的定义。“应知”，玄奘译作“所知”，即佛教修习者应知的对象，泛指世界一切现象；“依止”或作“依”，是根据、依据的意思。“应知依止”，意谓阿黎耶识是三界六道、凡圣众生及一切万物赖以产生和变化的最后根据，亦即人生和世界的本体。因此，阿黎耶识定义自身，就表明了它唯心主义性质。《众名品》引经偈说：

> 此界（指阿黎耶识）无始时，一切法依止；若有（指阿黎耶识有）诸道（即三界六道）有，及有得涅槃。
>
> 诸法依藏（藏识）住，一切种子识。

这都是解说阿黎耶识之作为本体存在的。

《相品》按照“应知依止”的定义，进一步规定了阿黎耶识的基本性质，即所谓自相、因相、果相等三种相：

> 立自相者，依一切不净品法习气，为彼得生，摄持种子依器，是名自相；立因相者，此一切种子识为生不净品法，恒起为因，是名因相；立果相者，此识因种种不净品法无始习气，方乃得生，是名果相。

所谓“果相”，是解答阿黎耶识怎样形成的：“因种种不净品

法无始习气，方乃得生。”《摄论》所讲的“习气”共分两大类：其一叫“观习真实性习气”，《相品》说：

若多闻（佛理）人有多闻习气，数思所闻，共心生灭；彼数数生，为心明了（佛理）生因。

这是用佛教观念熏习，损坏阿黎耶识中的旧观念，以至出离生死的因素，因而不是形成阿黎耶识的因性。另一类叫“执着分别性习气”，才是增长“阿黎耶识”的因素。《相品》说：

若人有欲等行，有欲等习气，是心与欲等同生同灭；彼数数生，为心变异生因。

作为形成阿黎耶识的“因性”，只属于这一类“不净品习气”。

《依止胜相·差别品》又分“不净品法熏习”为三种，所谓“言说熏习”、“我见熏习”、“有分熏习”，大体说清了阿黎耶识得以形成的具体原因：

言说以名为体。名有二种，谓言说名、思维名。此二种名以音声为本。

“言说名”指语言，“思维名”指概念，二者均“以音声为本”，反映了佛教对于概念性质的一种认识。“言说”是怎样熏习成阿黎耶识种子呢？举例说：

约能见色根：有声说谓‘眼’，数习此言说，于中起爱，熏习本识，此熏习是眼根生因。若果报眼根应生，从此本识中言说、爱熏习生。是故立‘言说熏习’为眼根因。

"眼"是一个名称，屡次听（业）这一名称，爱（惑）这一名称，阿黎耶识因之有了"眼"的"习气"，成为"眼"种子。人生而有"眼"，就是由这眼种子生成的。

如此类推，五根、有情世间、器世间都是由关于它们的"言说"熏习阿黎耶，并作为"习气"储藏在阿黎耶识中的。《论释·释应知胜相·相章》中还说：

由本识能变异作十一识，本识即是十一识。

"十一种识"中的前九识，谓"身识"，指"眼等五界"；"身者识"，指"染污意"；"受者识"，指"意界"；"应受识"，指"色等六外界"；"正受识"，指"六识界"；"世识"，指"生死相续不断识"；"数识"，指数字；"处识"，指"器世界"；"言说识"，指见、闻、觉、知。总之，作为精神世界、物质世界总称的"十八界"，以及作为世俗众生总称的"三界六道"，都可以包括在这"九识"中：

如此九识，是应知依止，言说熏习差别为因。

"阿黎耶识"之所以能作为人生和世界的本体，主要在于"言说熏习"的作用所致；言说熏习是形成阿黎耶识一切种子的最一般的原因。这种以"言说"为内容的"一切种子"，实际上是个包罗万有的概念体系。"阿黎耶识"作为概念体系的存在，是《摄论》确立阿黎耶识缘生说的基石。然而，既言"熏习"，则"阿黎耶识"当有开端；若有开端，这最初的"眼"等"言说"又来自何处？这是以"阿黎耶识"为世界本体的佛教派别所无法解决的难题。《摄论》提出"无始熏习"，力

图把“熏习”说成是无开端的。其实，这并不能解决既要熏习，又无开端的逻辑矛盾。

关于形成阿黎耶识的第二种“熏习”，所谓“我见熏习”：

> 有染污识，由我见等依止故，于本识起我、我所等熏习；由此熏习故起分别，谓自为我，异我为他。

按《摄论》分“意”为三种，前六识中的“意识”和作为意识之“次第缘”的“意”，以及“染污意”。后者即是此处所讲的“染污识”。“染污识”的基本功能，是“与四烦恼恒相应：一身见，二我慢，三我爱，四无明”。《转识论》中称为“执识”：

> 此识以执着为体，与四惑相应。

此“染污识”或称第七识，也是法相唯识家独创的概念，实是从自我存在的意识中抽象出来的一种识体。由于佛教把“我见”当作一切世间观念中最根本的观念，所以关于自我意识也被认为是“染污”的。凡俗执着“本识”以为“我”，并据此而作自、他等分别，就是此识的作用结果。《显识论》还说：

> 陀那分别我，意识分别万法。

据此，则第六意识起分别执着“法我”的作用；“陀那”即“染污识”，起分别执着“人我”的作用。这些对于阿黎耶识的分别执着熏习，在阿黎耶识中就形成了世间自他万物等

自性差别的观念系统。

形成阿黎耶识的第三种熏习，所谓“有分熏习”，谓：

由随善恶不动业，于六道中所受六根有差别，是故本识有三有(三界)、六道差别。

就是说，阿黎耶识之所以在轮回中会具有三界六道的不同形体，乃是由于不同的道德行为熏习造成的。

实际上，后两类熏习也可以归为“言说熏习”。“言说”亦即是“名”：“此名以分别为性”。“内我”是名分别的产物，“外尘”亦是名分别的产物，名能形成“一切世、出世法差别”。从这个意义上说，一切法均以“分别为体”，也就是以“名”为体。因此，《摄论》确立阿黎耶识的理论根据，说到底是把概念实体化的结果：熏习和种子，种子及其果熟，只是概念转化的不同形态。

上述“不净品法”熏习的结果，作为“习气”“摄藏”于阿黎耶识中，反转过来，又成为后时“不净品法”生起的原因，这就是阿黎耶识的“因相”，此时的“习气”称为“种子”，阿黎耶识转名“一切种子识”；以其能引生未来果报，亦称“果报识”。又，“有色诸根”（指眼等五根）为“此识所执持，不失不坏，乃至相续后际”，《摄论》亦称之为“阿陀那识”。“阿黎耶识”之所以成为人生和世界的本原，主要表现在它之作为种子的摄持、积藏和引生果报的主体上。《论释·依止胜相·差别品》称本识“相貌差别”之一曰“共相”，即“器世界种子”：

本识与一切众生同功能，是众生所共用器世界生因。

此“器世界种子”，是众生共处的自然界得以产生的原因。第二曰“不共相”：

不共相是各别内入种子。

即众生之间，“境界不同，种类不同，取相不同”的根据，所谓“内根尘等生因”。也可以概括说“有情世间生因”，即众生及其所处生活条件差别悬殊的根源。

总的说，有什么样的熏习，就有什么样的种子；有什么样的种子，就会引生什么样的依、报；而由依、报生起的惑业行为，又会产生新的熏习，对固有的种子起或损或益作用，从而引起业报轮回、生死相续、众生差别，这就是阿黎耶识的“自相”。因此，“自相”也就是上述因相与果相的统一。《依止胜相·相品》中说：“本识与能熏习更互为因”，犹如“灯光与灯柱，生及燃烧，一时更互为因，又如芦束，一时相依持，故得住立”。把熏习与种子在同一时间内，互为因果关系当作阿黎耶识的“自相”，是为了防止熏习可能被误解成阿黎耶识以外的行为，实际上，熏习固然是阿黎耶识的唯一成因，但也是阿黎耶识自身显现的一种功能；阿黎耶识是以自己的产物熏习自己，并以自己的产物作为自己存在变化的根据的。

（三）阿黎耶识的地位及余识的作用

全面说明阿黎耶识自我显现的，叫“阿黎耶识缘生”

论。在佛教所有“缘生”理论中，此“依止阿黎耶识诸法生起”，名“分别自性缘生”。《论释·相品》说：

诸法生，以阿黎耶识为通因……种种诸法体性生起分别差别，同以阿黎耶识为因故……遍三界诸法品类，若分别生起因唯是一识。

意谓，世界千差万别的现象，产生的原因固然很多，但归根结底，是以阿黎耶识为“通因”（即共因）。一切有差别的事物，各有自性，但毕竟要以阿黎耶识为“同一性”，即“共性”。这样的阿黎耶识，就是世界人生得以建立的“因缘”。从广义上说，“诸法与识（藏识）更互为因缘”，是生死流转的根本，故又名“穷生死缘生”。

《相品》把佛教传统上讲的“十二因缘”名之为“爱非爱缘生”：

于善恶道分别爱非爱，生种种异因故。

“爱非爱”指情欲追求的主观意向；“善恶道”指思想行为的道德属性。世间的“三界六道”，贫富夭寿等，有情差别，都是由于情欲驱使造善造恶的结果。其间从无明缘行以至生缘老死的前后关系，一般佛籍都作为“因缘”关系看待。《摄论》改变了这种说法，认为：

由无明等增上故，行等得生。增上有二种：一者不相离，二者但有。

就是说，“十二因缘”本是阿黎耶识中的固有“种子”，它们

自身的联系，是前者为后者提供一种成长、显现的条件，而不是根本的因果关系。因此，素为佛教看重的“十二因缘”，在这里被降低到附属于“因缘”，唯是“增上缘”的地位。

《相品》中还讲到第三种“缘生”论，叫“受用缘生”，是解释六识产生和活动的理论：

> 所余识，异阿黎耶识，谓生起识，一切生处及道，应知是名受用识。

按《论释》解释：六识之所以名“生起识”，谓一，“能熏习本识令成种子”；二，“本识种子能引生六识生起”；其所以又名“受用识”，谓“六识随因（种子）生起”，同时能于四生、六道处受用爱憎苦乐等果报。因此，六识同本识之间是互为“因缘”的关系，而六识自身的活动，则由另外“三缘”所生，谓：

> 从根生故，是增上缘；缘尘故，是缘缘（所缘缘）；前识灭后识生故，是次第缘。

“四缘”说在小乘说一切有部那里已经系统化了。其中唯有“因缘”，是事物赖以产生和变化的充分必要条件，其余三缘，只是必要条件。《摄大乘论》把人生过程及人的认识活动，仅归结为一些必要条件之间的联系，而将个体及其认识活动同阿黎耶识之间的关系，确立为互作充分必要条件的关系，这正是阿黎耶识缘生论的特色。本来还是精神与物质的关系，是认识与生理器官、客观对象的关系，

在这种理论中，都变成统一的阿黎耶识中的本识与余识之间的关系了。

《摄论》对其余诸识在变现世界中的作用，也略有说明。《论释·释应知胜相·差别章》中说，成立唯识有三种“道理”：

> 道理即是三相：一入唯量，二入唯二，三入种种类。

其中“入唯量”，总论“无尘唯识”，意指世界“唯有识量”。这里的“量”，是思量、度量的意思，所以也与“识”并称为“识量”。所谓“唯二”，指诸识“有相有见”：

> 眼等诸识以色等为“相”故，眼等诸识以诸识为“见”故；意识以一切眼识乃至法识为“相”故，意识以意识为“见”故。

眼等前五识，各以自己的对象为“相”，亦各以自识为“见”；意识则以一切对象为“相”；以意识为“见”。此等认识对象（相）和认识活动（见），都是识体自身的组成部分，与“外尘”无关。在以后的唯识学中，此即谓之“二分”说。真谛在《转识论》中讲的“一一识中，皆具能所。能分别即是识，所分别即是境”也是这个意思。至于“入种种相”，是特别解释意识作用的：

> 种种相生者，但意识是……以缘境不定故。其余诸识定缘一类尘，不能分别；能分别则成见，不能分别则成相。（《论释·释应知胜相·差别章》）

前五识只能缘自境（“一类尘”），故曰“不能分别”；意识

“缘境不定”，故曰“种种相生”。但意识所生的“种种相”，实际上是前五识提供的见相，经意识的“分别”加工而成；从这个意义说，唯意识为“能分别”，并即以此“能分别”作自己的“见”分，“不能分别”的前五识，则成为意识的“相”分。

这样，阿黎耶识以及意识、前五识，就都有了变现对象的能力，尽管功用不同，变现的方式不同。此三种变现能力，为以后的慈恩家系统化，总名为“三能变”。这从哲学基础言，当然是彻头彻尾的唯心主义，但从其对认识功能的细致区划看，还是颇有启发的。

唯识智与“转依”

确立“唯识无尘”的世界观，被认为是一种智慧的完善过程。建立“唯识观”需要智慧，被建立的“唯识观”又能引生新的智慧。成就最高的智慧，就会灭尽一切污染，达到世界观的根本转变，由此获得如来三身——这大体就是《摄论》倡导“唯识无尘”和阿黎耶识缘起的理论目的。

(一)从“四智”到“四如实智”

《论释·释应知胜相·差别章》提出了“四智”之说，实际上是从认识论上概括了“唯识无尘”的主要论据，为唯识家所普遍弘扬。这就是：

“相违识相”智：对于同一境界，因为“分别不同”，所见即有差别，由此证明“境”是“随识变异”的，并不实在。

譬如一江，“饿鬼”谓是脓血，鱼等谓是住处，人谓是水，“天”谓是地：

随所分别，各成一境。若境是实，应互相妨，不应一处一时并成四境。（《释依慧学差别胜相》）

“无境界识”智：认识的活动，并不都由现前的实境引起，例如对过去、未来和梦幻物的认识，就属于“无境界识”。因此，不能说“识”因“尘”生。

“离功用无颠倒应成”智：假定说，“尘”为客体实有，“识”缘“尘”起，那么，认识自然（“离功用”）应该与“尘”相同（“无颠倒”），“由如实知故”。但事实上，人的认识并非都是“如实”而“无颠倒”，其颠倒的原因，就在于认识只是主观的行为，与“尘”无关。

“义随顺三慧”智：“义”即是“境”，“三慧”指三种禅观。在禅观中，诸尘可随“愿乐”变异，如水变为土，青变为白等；各种道理，可随“思维义”显现，如不净、无常、空等；亦可使一切尘、一切理均不显现，如无分别观中的无分别智等。

上述“四智”，在揭示主客观矛盾、发掘人在认识世界上的差别方面，显然是继承了般若学的路线，而就其突出认识的能动作用，强调对世界的认识必然受主观条件的多种制约言，则具有积极的意义。人的认识，归根结底是由客观对象决定的；但不同的人对同一对象的认识，不但有浅、深、片、全等差别，甚至会出现完全的对立；即使同

一个人对同一对象的认识，也不会在一切时间、一切条件下是一个样子。这就不能单纯用对象的客观性来解释，而还需要从认识的主观性找原因，包括形成这些主观性的社会条件、文化程度、思想方法，以至知识结构、智力发展程度等。否认认识中的这种主观性，忽视它们在认识世界中的作用，就难免不犯“直线性和片面性、死板和僵化、主观主义和主观盲目性”的错误。《摄论》用“四智”论证的是标准的唯心主义命题，但它发现上述认识中的主观作用的现象，正是唯物主义者应该加以认真研究的问题。

《摄论》也把牢固地树立“唯识观”，当作佛教修习的全部任务。这整个修习过程，大体分为四个阶段：第一，“入唯识愿乐位”：是乐于信仰唯识观的阶段，亦称“愿乐行地”；第二，“唯识见位”：“谓如理通达”，“此识非法、非义、非能取、所取”，属始见唯识真如阶段，通称“见道”；第三，“唯识修位”：指见道后，“更数观”唯识真如，以“对治一切障”，通称“修道”；第四，“究竟道”：由修习唯识观，能生“最清净智慧”，“出离障垢，最后清净”，达到宗教上的圆满。欲入此“四位”，当修”方便道”。

所谓“方便道”，也可以包括“愿乐行地”，属于“地前菩萨”的修习。“地前”修习的内容很多，有意思的是两点：第一，“唯识观”以什么为观想对象？或者说，“唯识观”的义理来自何处？第二，通过什么方法来进行观想？怎样才能树立起唯识观念来？对于第一个问题，《摄论·应知入胜相》回答：

多闻熏习所依止，……正思维所摄，似法及义显相所生，似所取种类，有见，意言分别。

意思说，由多闻“大乘法”熏习所生的“种子”，摄藏于“正思维”之中，能够以“似”佛教文字和义理的相貌显示出来，从而成为识的“见分”加以了别的对象。这种以“大乘法”的“似文字及似义”显现，及其构成为“意识觉观思维”的对象，通称之为“意言分别”。据此，唯识观得以建立的最初前提，乃是佛家说教。只有多闻佛家说教，并以其为观想内容，才能形成唯识观念。

但是，这种唯识观念只能是初步的。因为所谓“意言分别”，只是运用“名言”分别事相的思维形式。这种形式在表达或把握真如中，究竟能起什么作用？自般若以来，就有争议。因此，在观想佛教师说的基础上，必须进一步思考名言事义自身的性质。由此构成深入唯识观的新方法，这就是对“名、义、自性、差别”进行考察，是谓“四种寻思”、“四如实智”。

《论释·释应知入胜相·入方便道》说，关于名与义的关系，一般认为，“言说皆属义，故名与义相应”，实际上，“名义互为客”，互不相属，因为名与义是不同体的。如果说“名与义同体”，则“未闻名时，于义中名智应成”；“又名多故”，“义亦应多”；“又名不定故”，义亦应不定。就名与义生起的先后看，若先已有“义”，后以“名”显，则“执义”即是能了，何须后更立“名”？若此“执”不能了“义”，“名”岂能了？事实上，人虽能了知此“名”，但不定

能了知此“义”；“若名定能了义，由此名不应有人有识物，有不识物”。据此可知，“名”与“义”是相异的。“世间为显此义故，于此义中立此名，为想见言说故”①。世人为了“想见言说”的方便，立某“名”以显某“义”，这样的“义”实是由“名”决定的。

若世间不安立色等名，于色类中无有一人能想此类是色。

就是说，“色”是由世间于色“类”中给予了一个“色名”造成的。至于与“色类”的“类”相同的“义”，那是“离一切言说，不可言说”的，“谓色、受等类，色非色不可说，法非法不可说，有非有不可说”②。真谛的释文，将义类放在不可表达的领域。关于“自性”、“差别”，按《摄论》的说法，乃是隶属“名”及“义”的。“自性”就是用“色等名”给予“色等类”的规定；“差别”就是于“色等类”作“色等名”的分别。因此，归根结底，“名、义、自性、差别，皆假立言说”，是主观“意言分别”的结果。世间一切，唯是“意言分别”的存在。认识达到这种程度，就算是进入对“唯识观”的理解了。

由此可见，从闻听熏习到自我理解的关键环节，是对

① 此话玄奘译本中无，唯言：“如实徧知：若名若事，自性差别，皆是假立，于中实义皆不可得。”

② 玄奘译本中没有这样的“类”概念。真谛把“类”当作一个非言语所能表达的概念来使用，在“类”的意义上讲的“义”，同语言表达的义，不是一回事。但“类”究竟是一种什么样的存在？真谛的译籍没有再作解释。

"名"、"义"所作的考察。《摄论》从般若出发，正确地指出了名义间存在差别和对立，错误地否定了它们之间的同一。然而《摄论》与般若学不同，并没有把否定贯彻到底。"义"，作为事物的本来面目，仅被列在语言认识所达不到的领域，并不直接否认有在语言之外的"义"存在。世间人的认识，是需要通过语言的物质外壳进行的；被世间所认识的客观事物及其自性和差别，也只能是意识运用语言建立起来的。《摄论》就是按照这样的逻辑，要求人们去理解"唯识无尘"的道理，而"唯识无尘"的"尘"，也仅限于意识用语言指谓的东西。

(二)三种"无分别智"

以上都属唯识修习的"方便"阶段，若进一步"加行"，将唯识之想自然舍离；使"似唯识意言分别亦不得生"，修习者"唯住无分别一切义名中"，就能达到"唯识见位"，亦即佛教通常所谓的"见道"。"见道"是所有佛教派别都提倡的一种特殊认识，它的根本标志是摆脱语言的中介，直观亲证真如实相("道")。大乘通称这种认识为(根本)无分别智。由于各派主张的"道"各有不同，所证的真如实相也大有差异，即使同名"无分别智"，在内涵上也不完全一样。《论释·释入因果胜相·因果位章》说：

> 菩萨见一切法，但是(意言)分别，无复外境。外境不成，故分别亦不成。若菩萨见内外无所有，则无所着，即是无分别智。

据此，《摄论》所谓的“见道”，是由“唯识观”引生出来的直观认识，也是《摄论》倡导的“(根本)无分别智”。

作为一种“智”，必有相应之“境”。无分别智的“境”，系诸法“通相”，即唯识无尘意义上的“自体无所有”、“人法二无我”等抽象道理，或称为“不可言说性”、“法界真如”、“真如境”等。

是无分别智若起，必缘此境起故。

因此，成就“无分别智”，也就意味着证得了佛教的最高真理。不过这种证得的办法，完全不同于语言“分别”：

是智于真如境中平等平等生，无异无相。(《释依慧学差别胜相》)

“无异无相”，就是“平等平等”，表示“能缘智”与“所缘如”浑然一体，二者是同样的“无分别”。《释应知入胜相·入资粮果章》讲：

谓不分别一切义，义即是境。此智于一切境无复能取、所取二种分别。

这种真智与真如浑然一体的精神境界，世人无所体验，证得者又不可以言传，所以是很难理解的。但有一点是《摄论》强调的，所谓“无分别智”，并非如熟眠、昏醉、灭心定等离心、心所等无思维、无觉观状态，更非形若木石的钝然无知。它仍然属于心的“种性”，并“以心疾利(聪敏)类相续为依止”。人们能够窥见它的奥秘，主要借助于它

的来源（“因缘”）。“无分别智”的来源，非如常人那样由“根尘分别所起”，而是依从他们所闻法音，起闻熏习；因此熏习，后生正思维，即以佛教的“言闻熏习及正思维为体”。据此，把佛教“法音”所说“唯识观”，加以客体化，就是“真如”；由闻习、理解，最后达到亲身体验唯识道理，就是无分别智。因此，在《摄论》那里，所谓无分别智实是杜塞人们正常的认识通道，训练人们完全接受唯识观的一种特殊认识。

《释依慧学差别胜相》还将这样的无分别智分为三种。其一曰“加行无分别”，即“在方便道中，寻思真如而不能说”。相当于上述“四寻思”、“四如实智”等能够思维“真如”而尚未证得“真如”的阶段。二曰“根本无分别”，“正在真如观，如所证见，亦不能说”，即于“见道”中，证得“真如”，并与“真如”合一的阶段。

> 譬如人正在五识中，得真实境，无分别、无言说①；根本无分别智亦尔，得真实境，无分别，无言说。

其所以“无分别、无言说”，是表示此“证见真实性”是“离觉观思维分别”，属“自所证”亲“触”的境界。三曰“后得无分别”，“如其所见，能立正教，为他解说”，指根据所证唯识“真如”，具体运用，并可分别各种境界，为他人言

---

① 真谛所传唯识学说，认为前“五识”（眼耳鼻舌身）取境（色声香味触），是绝对不参与意识活动的“直觉”。“直觉”是主客体（能、所）的无间隔的相触，因此二者不可分，都可以视为真实的。

说。《摄论》通常把“智”分为两种：一是所谓“如理”智（玄奘译“如所有性”），大体相当于“根本无分别”；二是所谓“如量”智（玄奘译“尽所有性”），相当于“后得无分别”。前者指对“唯识理”的把握，后者即指“唯识理”的运用。

三种“无分别智”的共同点，在于都是“唯识真如所显”，按唯识理“平等”视物，不受世间意识“分别”所左右。世间诸识的特点，是依“根”（感官）缘“尘”（客体），“分别”名义自性差别。《摄论》，以至于整个法相唯识家，确定佛教修习的根本任务，就是促成由诸识分别向无分别智转变，也就是把世人朴素的唯物主义世界观转变成为“唯识无尘”的唯心主义世界观。

（三）“转依”与涅槃

《摄论》把世界观的这种转变，称为“转依”。《释应知入胜相·智用章》在回答“何故菩萨入唯识观”时说：

> ……为除灭共本阿黎耶识中一切有因诸法种子，为生长能触法身诸法种子，为转依，为得一切如来正法，为得一切智智，故入唯识观。

此中“除灭共本阿黎耶识中一切有因诸法种子”，指除灭阿黎耶识中一切给世间（“有”）作“因”的种子，即不净品种子；“生长能触法身诸法种子”，指佛教“三学”“六度”等能证得如来法身的种子。把污染种子变换成清净种子，是“转依”的根本精神。

“转依”的开端，是在“见道”，“见道”即“无分别智”。所以，“无分别智”就是由凡夫俗子转成圣贤菩萨的标志。《释依慧学差别胜相》讲：

> 菩萨以无分别智为体。无分别智与菩萨不异。无分别智自性即是菩萨自性。

《释依心学胜相》讲：

> 佛菩萨以真如智为体……此体是唯识真如所显。

因此，佛菩萨的共同品格，就是具有体现唯识真如的无分别智。

所谓“见道”，在整个修习中，属“菩萨十地”中的“初地”①，阶位很低，由此获得的“无分别智”，属“根本无分别”，也说不上成熟，但是，这是一个由识成智，由凡成圣的转折，《摄论》给予很高的评价，主要因为它能在整体性上把握真如。《释入因果修差别胜相·对治章》的释文说：

> 若菩萨入初地，见真如即尽。何以故？真如无分数故。若见真如不尽，真如则有分数……则同为有法。

按菩萨于“初地”的任务之一，在于“由遍满义”上认识“法界”，也就是体认真如的遍在性。上述释文从“无分数”，即整体性上说明“真如体”的性质，乃是真谛译本所独有的说法，玄奘译本则无。与真谛同时代的陈慧达作《肇论

① 《释应知入胜相·入资粮果章》指出，“得入初欢喜地”，观行者“舍凡夫二乘位，始得菩萨真位……此时是转依时故”。

疏》① 记道生讲过：

> 夫称“顿”者，明理不可分，“悟”语极照。以不二之“悟”，符不分之“理”，理智恚释。

这一说法，同真谛的思想十分相似②。由此涉及到这段佛教思想史上的许多问题，值得注意。

菩萨于“初地”见道而后，还要继续修习，直至“十地”。推动初地向十地以至成佛不断进展的动力，主要也是“无分别智”。“无分别智”而贯彻于“十地”，不是表示“真如体”有什么差别，而是因为真如的“功德”（即作用）有差别。“由无明覆（地上菩萨仍有‘无明’，被称为‘地障’）故，不见此（指‘真如’）功德；由不见功德，故正行不成”。“十地”的划分，就是在证得真如的基础上，运用真如，“对治”十种“地障”，建立十种功德及十种正行。其目的，在于更全面更彻底更牢固地掌握唯识观。一直达到运用自若，能够随意建立起宗教世界的程度。

“见道”之后，至于十地完满，通称“修道”。《释入因果修差别胜相·修相章》解释“修”之一词说：

> 心缘此法作观行，令心与法和合成一，犹如水乳，亦如熏衣，是名为修。

因此，“十地”阶次，实质上是使修习者的“心”与唯识之

---

① 有学者认为，慧述作《肇论序》是真，《疏》为后人伪造。

② 按：“不二之悟”，等于“无分别智”；“不分之理”，等于“真如无分数”；“理智恚释”，等于能（智）所（理）合一。

“法”“和合成一”的过程。及至“究竟”，“心”全为“法”所支配，修习者即由“十地”转向“佛地”，获得“佛果”，是谓“果圆满”。“果圆满”具足“三德”，一曰“断德”：“一切相不显现”，亦简称“无相”，指再无世间意识分别的那类事相；二曰“智德”：“以一切相灭故，清净真如显现”；三曰“恩德”：“如理如量智圆满故，谓具一切智及一切种智，至得一切相自在”。“一切相自在”，即“依止一切相中所得自在”，指为“利益众生”，为自身“法乐”而神通如意，变化自由。此“三德”是“转依”的完成，也是《摄论》设想的最高理想境地。

从“见道”到“佛果”，都可称为“转依”，只是“转依”的内容不完全相同。《释学果寂灭胜相》分为四种，核心在于清除“本识”中的不净种子，而使“本识”中的清净种子增长，以至“永成本性”：

> 本依者，是具净不净品二分依他性；转依者，对治起时，此依他性由不净品分永改本性，由净品分永成本性。①

这里的“本依”、“依他性”，都可作阿黎耶识解②。阿黎耶识中有净、不净两类种子，修习唯识大乘，可以除灭不净品种子，而使净品种子成为阿黎耶识的本性。《释智差别胜相》中说得更清楚：

---

① “本依”一词，玄奘译本中无。按：真谛译的《沦释》对阿黎耶识的解释颇不一致，有时说“清净品”种子完全属后天熏习所得，不属于阿黎耶识，阿黎耶识的本性即是污染；此处则讲，阿黎耶识中本有清净品种子，因此，阿黎耶识起码有一分应属清净。

② 《释学果寂灭胜相》：“本识名依他性”。

对治起时，离本识不净品一分，与本识净品一分相应，名为转依。

由此可见，一切修习，最后都要落实到“种子”在“本识”中的转换上，使头脑全盘纯净化。

“转依”是瑜伽行派从真谛到玄奘通用的概念，可以用来解释佛教所有传统的宗教理想和宗教境界，其中之一，是解释涅槃。《释学果寂灭胜相》说，涅槃共有四种：

一本来清净涅槃，二无住处涅槃，三有余，四无余。

菩萨实践所得的涅槃，亦即《摄论》提倡的“涅槃”，属“无住涅槃”。“无住涅槃”的特点是：

舍离惑与不舍离生死，二所依止，转依为相。

释曰：

若菩萨转依位，不与诸惑缘起处，故名“舍离”；惑在出观位，必起分别，名不舍离生死……无住处涅槃以转依为相，即转二着：凡夫着生死，二乘着涅槃。菩萨得无分别智，不见生死涅槃有差别，虽灭惑不住涅槃，虽起分别，不住生死。

又说：

……若分别生死，则住生死；若分别涅槃，则住涅槃。菩萨得无分别智，无所分别故无所住。

“灭惑”就是灭烦恼。“惑”之根源是“分别”，所以“无分别”就是“不见生死涅槃异”。在这里，《摄论》坚持了大乘佛教的一般主张：涅槃不是超尘脱俗的彼岸世界。但却比任

何一派都更清楚地表示：涅槃就是世界观的转变，也就是身处世间的无差别精神境界和无是非的观念体系。

生死虚妄，无人法二我，即是涅槃。得无分别智，见生死无所有，即是见涅槃无所有，故无此彼之异。

“人我”、“法我”是一切分别、一切是非的基础，人法“二无我”是无差别境界和无是非观念的核心。用“二无我”去规定“涅槃”的性质，正是“转依”的根本要求。这样，涅槃的出世间性质，就变成了完全的世间事业。

(四)“唯识智”的神秘化：如来三身

《摄论》表述的是一个完整的唯心主义哲学体系。它确实具有用唯识“理性”去取代盲目信仰的一面。

《释智差别胜相》讲到“诸佛如来净土清净相”时说：七地以下菩萨与二乘一样，还是“善处出世”的；八地以上至于佛地，名“出出世”。此“出出世”以“最清净自在唯识为相”，“此唯识智为净土体故”。这样的“净土”，单从形容词上看，与其它净土信仰的描写并无区别，但它被列为对“处出世”的否定，等于对“处世”的肯定。因此，它的“净土”理想与“秽土”的现实，在生存空间上实际是同一的：“净土”就是经过“唯识智”净化成“体”了的“秽土”；是净是秽，与“土”本身无关，而在于人的观点是否“唯识”。因此，这样的“净土”，只是内心精神世界的反照，即唯识“理性”的自我建立。

真谛译《转识论》中曾言：

境智无差别，名如如智，亦名转依。舍生死依，但依如理故。

这个“舍生死依”，就是“涅槃”；“但依如理”，也可用于“净土”。“涅槃”与“净土”都是“转依”的属性，而“转依”的集中表现，则是“如如智”，《摄论》亦泛称之为“无分别智”。

“无分别智”之体现于“佛身”，就构成如来三身之说：

由佛三身，应知智差别。

把“智”的差别看成是佛三身得以形成的根据，是《摄论》的独特提法，为唯识法相一系所普遍弘扬。

所谓“佛三身”，指法身、应身、化身，亦称“三身尊至”，分别表示佛身三德：

法身是断德，应身是智德，化身是恩德。

“法身”亦称“自性身”，以“转依”为本质，故曰“转依名为法身”。《释智差别胜相》以“十义”确立法身的多方面性质：

障灭故，一切白法圆满故，唯有真如及真智独存，说名法身。

这可说是法身的定义。它有两个要点：

第一，“障灭”和圆满“白净法”的标志，是“五阴转依”，

即变依止“五阴”的众生，成具“五自在”的“法身”①。“自在”指神通变化，这是转得“法身”的基本特征，故曰“诸如来法身，于一切法自在依止”（即一切神变所依止处谓之法身）。“五自在”只是对一切自在的概括。

第二，“法身”的“身”，指“法”所依止的“体”；“法”即是“真如”及“真智”。所以说：

> 诸佛以真如法为身。

据此，《摄论》的“法身”，实是对唯识理与唯识智的本体化，从而使唯识“理性”取代对神佛的信仰，转成把唯识理性自身神秘化、信仰化。

关于“法身”的存在状况及其与众生的关系，真谛所译《论释》还有自己的特殊说明。《释智差别胜相》中讲到，菩萨修满十地，达到“金刚譬喻三摩提”（即金刚喻定）后，“是时第十地依止转成佛依止”，名为“证得”法身。接着对“证”与“得”作了解释：

> 一切众生在于生死。无有众生本无法身，恒与法身相应故。此相应无始法自然成。如此相应，说名为“得”。此得非触得，非根识所证故。

---

① “五阴转依”即是“五自在”：“一、净土显示、自身相好、无边音不可见顶自在，由转色阴依故。二、无失无量大安乐住自在，由转受阴依故。三、具足一切名字文句聚等中，正说自在，由转想阴执相差别依故。四、变化改易，引摄大集，牵白净品自在，由转行阴依故。五、显了、平等、回观、作事智自在，由转识阴依故。（《释智差别胜相》）

又说：

无众生在法身外，如无一色在虚空外，以一切众生皆不离法身故。法身于众生本来是得。

众生本来就在“法身”之内，因而本“得”有法身，只不过它不是由众生的“根”、“识”等后天触得，而是先天本有之“得”。在这种意义上的“法身”，显然就是真谛在《佛性论》中所倡导的佛性。释文解释“证”时说：“大乘十二部经”共显的“真如法”作为“实境”，以“根本无分别智”作为能证的“智体”，经过“无分别后智”步步转胜，“聚集福德、智慧行为资粮”，最后达到上述“转依”，即名“证得”。因此，“证得”“法身”，就是众生后天多方修习，使“自然”本有的“法身”得以实现。

关于“得”与“证”的这种关系，在《引证品·出世间净章》中也有表现：

常、乐、我、净是法身四德。……四德本来是有，不从种子生。

意思说，在众生那里，法身四德“本来是有”，后天对于“四德”的闻、思、修，只起趋向（道）和显示的作用，而不是生成“四德”的原因。这种观点，正是真谛承接《涅槃经》，提倡“无垢识”的一贯主张。

“法身”是“诸佛以真如法为身”，或“自然得之”的法性常身，所以又称作佛的“自性身”。《释智差别胜相》之初说：

依止自性身，起福德、智慧二行。二行所得之果，谓净土

清净及大法乐，能受用二果故，名受用身。于他修行地中，由佛本愿自在力故，彼识似众生变异现故，名变化身。

此中“受用身”，亦称“应身”，以“法身为依止”，“以大智大定大悲为体”。菩萨能享用诸佛“净土”和“大乘法乐”，就是由于佛“受用身”作用的缘故。因此，佛的“受用身”，是佛专为达到菩萨阶位者显示的境界①。所谓“变化身”，亦依止于“法身”，但“以形色为体”，包括佛曾受生、受学、受欲、出家、苦行、得无上菩提、转法轮、大般涅槃等一系列行事之“身”，这是以释迦牟尼为表率，专向一般众生展示人生应走之路的。广义上说，佛菩萨为普渡众生而变现作地狱、畜生之类，也属“变化身”。由此可见，所谓“受用身”，实是从唯识理、智方面信奉佛教的产物，“变化身”则是从圣人崇拜方面信奉佛教的产物。它们反映了通向佛教信仰的两大主要途径。相对于“法身”是“一”，是“常”、“无色言”；后二身则是“多”，是“无常”，是无限多地变化着的形象，原因就在于佛教需要适应不同人的不同要求，用不同方法去吸引它的信徒。

《摄论》的三身说，把般若经类提出的“佛身”说系统化了。此后大乘各派对三身说虽然继续还有补充变化，但主要表现在对“法身”内容的规定上，形式上则很少更动。因有这种形式，促使佛教的唯心主义世界观同它的宗教信仰，出世和入世，更加密切地结合起来，更便于它的普及

① 法相唯识一系，一般分“受用身”为两种：自受用、他受用。《摄论》未作解释。

和发展。

“三自性”与《三无性论》

把“唯识”理论同“转依”实践在阿黎耶识缘起的基础上联结起来，从而使其宗教哲学体系愈加严密系统的，是关于“三自性”的学说。“三自性”说也是瑜伽行派的独创，是这个派别最津津乐道的部分。真谛另译有《三无性论》二卷，是《显扬圣教论·无性品》的增补本，与《摄论》所讲可以互相参照。

“三自性”指“依他性”、“分别性”、“真实性”①。“性”与“相”同义，所以也称作“三相”或“三性相”。其中“依他性”是联系三性的中心环节，《论释·释应知胜相》给它下的定义是：

> 依他性相者，本识为种子，虚妄分别所摄诸识差别……非有虚妄尘显现依止。

《分别章》中说：

> 从自熏习种子生故，系属因缘，不得自在；若生无有功能，过一刹那得自住故，说名依他。

这些说明，有三个要点：第一，“依他性”是“系属因缘”的。“因”即阿黎耶识中被称为种子的名言概念，“缘”指“缘缘”、“等无间缘”和“增上缘”，实指以阿黎耶识为因，由识所变

① 玄奘译作“依他起自性”、“徧计所执自性”、“圆成实自性”。

的根、尘等为“缘”的现行诸识活动，或曰“乱识”①。因此，《摄论》多处强调，依他性“以唯识为体”(《相章》)。其所以把“乱识”称之为“依他性”，在于强调诸识活动必以因缘为条件。第二，“依他性”的特征，是生而“无功用”，处于“无名无相”的“自然”状态。第三，“依他性”的作用，是给识尘显现作“依止”。三界六道十八界都是“识”的派生物，所以世间一切，都以“依他性”为“依止”处，故云：

> 此识能生变异，显现似尘；如此体相，及功能乱识，说名依他性。(《分别章》)

正因为“依他性”有这样的作用，所以它又被称为“惑体”，以“烦恼业”作为它的“性体”。

关于“分别性”，《相章》给予的定义是：

> 实无有尘，唯有实体显现为尘，是名分别性相。
>
> 无量相貌，意识分别，颠倒生因，故成分别；无有自相，唯见分别，故说名分别。(《分别章》)

《三无性论》(上)说：

> 分别者，谓名言所显诸法自性，即似尘识分。

这里所谓“显现为尘”、“无量相貌”、“诸法自性”、“似尘识分”(即“相分”)，指的都是一回事，即意识所反映的客观物质世界。把千差万别的客观事物，看作是“意识”虚妄

① 《三无性论》(上)：“依他性者，谓依因、依缘显法自性，即乱识分，依因、内根，缘内尘起故。”

给出的“分别性”，纯是《摄论》的唯心主义偏见。

《分别章》指出，在八识中能起“分别”作用的，唯是第六意识①，因为它是以阿黎耶识中名言种子为因缘而生起的活动，所以具有“无边分别”的能力。意识分别的对象，是转化成“所分别”的“依他性”，即前述之变异显现似尘的“乱识”。相对于“依他性离一切分别无分别为体”而言，“分别性”则“立名等境界，分别计度此性”。就是说，意识以依他性为对象进行的“分别计度”，是借用于名言，并即以名言当作“所分别”的固有性相的。若执着于此等名言“以为相貌”，并分别此等相貌为客观实在，由之生起见闻觉知，必然形成认识上的“颠倒”。简言之，正是意识强把名言给予“乱识”，致使乱识具有了独立的体性，形成世界万有的外观。

最后是“真实性”：

是依他性，由此尘相永无所有，此实不无，是名真实性相；（《相章》）

若真实性，分别性永无所有为相。（《分别章》）

释文谓：

分别性于依他性一分永无。

意思说，在“依他性”上，永不再有“分别性”的存在，即认为有客观万物实存的认识永不发生，此理此智即是真实

① “意识”的分别作用有三，即“自性、忆持、显示”。前五识唯具“自性”；“自性”指不与他性比较的相状，不算“分别”。

性。因此，客观万物虽然“永无所有”，而此真实性却是常存“不无”。

三性的内涵，特别在它们之间的关系中表现出来。《分别章》说：

> 唯是一识，识即依他性。于依他性中以别道理成立为三性。

因此，一切法“唯识”，是建立“三性”的世界观根据。三性的实质就是三种不同的认识观点，被当作存在于不同人中的三种性相。譬如“于梦中，离诸外尘，一向唯识”，这相当于“依他性”；若把梦中所显舍林地山等诸尘执为实有，即相当于“分别性”；若人已觉，知“梦中所见有种种差别并无实尘，悉是识之所作”，则相当于“真实性”(《相章》)。再譬如“金藏土中，见有三法：一地界，二金，三土”。此中“地界”，指金矿，譬如“依他性”；但显现似“土”而“非有”，譬如“分别性”；“此土若以火烧炼，土则不现。金相自现”，譬如“真实性”(《分别章》)。“本识”亦复如是，“未为无分别智火所烧炼时，此识由虚妄分别性显现”；“若为无分别智火所烧炼时，此识由成就真实性显现”。本识自身，即是“依他性”，含有“分别”、“真实”二分①(分别章》)。概括起来说：

> 依他性具有三性：一识从种子生，是依他有；种种识相貌，

① 玄奘此处所指，非为“本识”，而泛曰“识”。

是分别；分别实无所有，是真实性。（《分别章》）

《摄论》所谓“依他性”的“他”，实指“阿黎耶识”中“种子”（名言概念）；但“种子”来自“分别性”的熏习，所以“分别性”（根、境）又成了“依他性”（识）的生起条件。这样，“依他性”不但给“分别性”作“依止”，而且也把“分别性”作自己的依止处，二者“互为依止义”（《相章》）。一般地说，意识是分别的主体，前六识中处于无分别状态的映象，是“依他性”。但阿黎耶识是八识中的根本识体，其所藏种子，是“因缘”熏习的结果，也可以列于“依他性”。因此，“依他性”和“分别性”成了互为条件的相对概念，二者可以互为条件，互换位置。

“真实性”是在“依他性”上，对“分别性”的灭除，而伏灭了“分别性”之后，“分别”所依的“依他性”也当然应该伏灭。这正是真谛倡导三性说的实践目的。他在讲到依“三性”进行修习时说：

菩萨依依他性除分别性，依真实性除依他性。（《释应知入胜相·入资粮章》）

譬如暗中藤，显现似蛇。若以藤为蛇，即是虚妄，“实不有故”。若已了别此系“藤义”，先时蛇的“乱智”“即便谢灭，唯藤智在”。但“藤”又是什么呢？“由微细分析，虚无实境……但是色香味触相故”，即感觉的复合，属于唯识境界。认识达到这种程度，“藤智亦应可灭”。这里的“蛇智”，相当于世人承认客尘存在的“分别性”；“藤智”相当

于唯识显现的“依他性”；“藤智”亦灭，才算达到无差别境界的“真实性”①。

关于这个“真实性”的实际内容，《三无性论》(上)中说得特别清楚：

> 由分别性永无故，依他性亦不有。此二无所有，即是阿摩罗识。唯有此识，独无变异。
>
> 先以唯一乱识，遣于外境；次阿摩罗识，遣于乱识，故究竟唯一净识也。

据此，真谛解释的“三性”，就成了这个样子：物质世界及其认识，等于诸识的“分别性”；“唯识无尘”的观念，即是“依他性”，等于对“分别性”的否定；“真实性”则是连“唯识无尘”的观念也要排除的“唯一净识”。而“唯一净识”，实质上也就是处于“无分别”的精神状态，即“无分别智”。

此外，从“真实性”的角度来看，“三自性”亦可称作“三无性”。《三无性论》(上)说：

> 约此三性说三无性；由三无性应知是一“无性”理。

即由一“无性”理，统摄三性尽。此中“分别性以无相为性”，“分别性”所显现的诸“相”无故。“依他性以‘无生’为性”，此性之所以“无生”，是因为它“由缘力成”，而“缘力”，说到底即是“分别性”，“分别性体既无”，“缘力”亦无，故“生不得立”。“此真实性更无别法，还即前两性之无”，所

① 玄奘译文曰：“唯识性觉。犹如蛇觉，亦当除遣，由圆成实自性觉故”。这里也有遣除“依他性”的意思。

以真实性就是体现于“无相无生”的“无性”，以“无性”为性。更简明一些说，“无相、无生”之“理”，“是真实故，一切诸法由此理故，同一无性，是故真实性以无性为性”。这样的真实“无性”，既是真实的“无”，“真实无此分别依他二有”故；也是真实的“有”，“真实有此分别依他二无故。据此“三无性”言，则“真实性”又是遍于一切现象的“理”，即“无分别”精神的客体化。在“无分别”中冥合为一的“智”与“理”，就是真谛一贯主张的世界最后本体，也是佛教修习所要达到的最高境界。

关于“三自性”与“三无性”的道理，是瑜伽行派自以为得意的创造，但它在陈述上的烦琐性，远胜过它在内容上的丰富性。它把“虚妄分别”的诸识活动，划分成“依他”、“分别”两种性质，特别规定“依他性”为“有而不实”，使之有别于大乘中观派那种统归为“无所有”的说法，以便于区分这两大佛教派别在对待现世世界上的某些不同态度，因而是有用的。

第七节　《楞伽经》思想剖析

《楞伽经》有三个译本。先是南朝宋求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》四卷（公元434年出，下称“宋译”），再是北魏菩提流支译《入楞伽经》十卷（513年出，下称“魏译”），最后是唐实叉难陀译《大乘入楞伽经》七卷（704年出，下称“唐译”）。前两个译本，对中国佛教的影响甚大，其中宋译

本的研习者南北朝时被称为“楞伽师”，是禅宗的先驱；魏译本的思想与《大乘起信论》更加接近，为隋唐佛教的多数派别所接受，因此，对这两个译本需要特别作些考察。

宋译本唯分一品，曰“一切佛语心”，很早就被视作“文字简古，读者或不能句”(苏轼序)，近人一般认为它更接近现存的梵文本。魏译本分十八品，眉目清楚，译文也比较明白。两个译本的思想体系是一致的。所谓“五法、三种自性、八识、二种无我，一切佛法悉入其中”(宋译卷四)，就是说，用五、三、八、二来概括佛法全体，并通过对它的理解，达到特定的佛教观念。魏译《五法门品》说，“若得善知五法体相、二种无我差别相者”，能“次第入于一切诸地”，“乃至能入如来自身内证智地”，就是这个意思。

此处所讲“五法”，指名、相、分别(妄想)、真如(如如)、正智。“相”的定义谓：

> 眼识见前色等法相

即诸识所见的物体相状。“名”谓：

> 依彼法相，起分别相：此是瓶，此是牛马羊等。

这里把“名”定义为依“相”生起的“分别相”，“名”是“识”对“相”“分别”的产物，因而以“分别”为自性。“分别”谓：

> 依于彼法立名，了别示现彼相，是故立彼种种名字……是名分别心、心数法。

意思说，依相立名，依名了① 相、现相，能起这样作用的“心、心数法”，就叫“分别”。“正智”谓：

观察名相，乃至微尘常，不见一法相；诸法不实，以虚妄心生分别故。

“名相”的本质“无相”，一切法相都是虚妄“分别”的结果，由此达到不再用“识”去观察问题的那种智慧，就是“正智”。“正智”亦称“圣智”。圣智所悟，即是“真如”，即所谓“不虚”的“无相寂静境界”。实质上，“正智”与“真如”的规定性是同一的，只是为了说明的方便，才有这种能、所的分别。

上述“五法”的划分，完全出于宗教唯心主义的需要。所谓“名相”，本指概念和表象。但在唯识看来，概念和表象是互为存在条件的，既不反映客观事物，也无真实内容，纯粹是自我意识“分别”的产物。假若觉悟到客观世界无非是意识分别的概念表象，因而不再受这种世俗认识的支配，从而达到“无相寂静”的程度，那既是修习者追求的“正智”，也是正智所契合的真如。因此，“无相”就是精神的“寂静”状态，是整个《楞伽经》追求的最高境界。

所谓“三自性”，指“妄想自性、缘起自性、成自性”（宋译本卷一），魏译称为“三法自体相”：

一者虚妄分别名字相，二者因缘法体自相相，三者第一义谛法体相。（《集一切佛法品》第三之二）

① 了：谓了别、理解。

这是基于宗教唯心主义需要而对一切现象分类的又一种方法①。其中的“妄想的自性”，就是上述“五法”中以“名相”反映的客观实在性；“缘起自性”相当于“五法”中的“妄想分别”，即心、心数法；“成自性”则包括“正智”与“真如”，亦即诸佛“如来藏心”。这“三自性”的逻辑结构，同“五法”也是完全一致的：“心、心所法”，是由因缘形成的，此即曰“缘起自性”；由此因缘法上安置名、相而以为实，就是“妄想自性”；就“缘起自性”上除灭“妄想自性”，那就是“真如”；对这种“真如”的内证，即是“正智”——“正智”和“真如”，统名为“如来藏心”。

所谓“八识”，是将“五法”中的“分别”（妄想）法、“三自性”中的“缘起自性”单列出来，详加说明的部分，也就是用“三界唯心”说明世界和人生本源的部分，属于《楞伽经》的哲学核心。

所谓“二无我”，指“人无我”和“法无我”，是大乘佛教共同信奉的道理，也是《楞伽经》要求达到的最高境界。

据此，《楞伽经》把五法、三自性、八识、二无我最终地归结为“五法”，用“五法”将自己的宗教哲学体系组织起来。但就本经的特色及其影响来说，主要在下列几个方面。

---

① 关于“三自性”的思想，详见本卷《摄大乘论剖析》章：《三自性和三无性论》节。

从“自心见”建立“三界唯心”

“三界虚妄，但是一心作”，本是《渐备一切智德经》（即《华严·十地品》的早期译本）中的命题。此后成了一切唯识学的共同出发点。瑜伽行派倡导“唯识无境”，是侧重于用论证识外“无境”的方法，证明“三界唯心”，把自己的宗教哲学建立在否定世界的客观实在性上。《楞伽经》则侧重于倡导“唯识”，而不直接表示“外境”的有无问题。

《楞伽经》为了建立自己的体系，总是用批判“外道”、“二乘”的方式，表现自己的特殊主张。首先，它批判“执着空无”，即认为“诸法自体无体”，犹如“兔角无”的那种否定一切的观点。《佛心品》引“余经中说：宁起我见如须弥山”，而“不言诸法是空无”。

我不说言一切诸法寂静无相，亦不说言诸法悉无。

但同时它也批判那种以“四大功德，实有物”的朴素唯物主义观点，把“实无兔角”同“实有兔角”的认识斥为“妄想分别”。因为据它看来，像人身、资生具、器世间等，唯是“自心所见，虚妄分别之相”，既不可说成“兔角”式的“无”，也不可说有“牛角”样的实。像般若说“空”，二乘说“有”，关键就在于“不知自心境界”而“执着外心境界”（《集一切佛法品》之一）。它主张“远离见外诸法有无”；并“以不执着外物有无故，建立说于自心见”（《卢迦耶陀品》）。

《楞伽经》补充了传统“因缘生法”的主张。《集一切佛

法品》之二说，因缘生法有二种：一是泥团、人功等因缘生“瓶”的“外法因缘集相”；另一种是所谓“无明业、爱”等造就轮回的“内因缘集相”，总归为六因四缘。此六因四缘也属“凡夫自心虚妄分别”，空无所有，所以说“因缘本自无，不生亦不灭”，因缘及其所生诸法，“自体是空无”。但这并不意味着《楞伽经》不讲因缘法，而是因为上述的“因缘”理论，“不说自心分别，执着因缘而生”，从而使“因缘生法”脱离了唯识轨道。《楞伽经》批判它们，就是为了把佛教的因缘观鲜明地纳进“自心见”的范围。因此佛讲：

> 我不说因，亦不说无因，唯说自心分别见。（《卢迦耶陀品》）

小乘提倡“生灭无常”。《楞伽经》针锋相对地说：

> 因缘无，不生；不生故不灭。生灭因缘虚，非生亦非灭。（《集一切佛法品》之二）

这似乎是表示它赞成“不生不灭”。事实也非如此。“不生不灭”，以及由此扩张而成的“八不”，是大乘中观派的一贯主张。魏译《佛心品》中说：

> 菩萨不应建立诸法不生。何以故？以建立法同诸法有，若不尔者，同诸法无。

意思说，“诸法不生”的命题（“建立”即是“立宗”）是不能成立的，因为它必须以承认“诸法”的存在为前提，然后才能确定“诸法”有“不生”的性质，所以“诸法不生”（即

“建立法”）同“诸法有”是逻辑矛盾。如果“诸法不生”是以“诸法无”为前提，那么，对于诸法的“不生”规定，就是落空的。实际上，建立“诸法不生”就是矛盾的：如果这一命题也适应“不生”的原则，则“彼建立不生”；如果“不生”的原则不适用这一命题（“建立中无彼建立”），则这一命题就失去了普遍意义。所以总归“诸法不生”属于“是言自破”的命题。同样道理，“不应建立‘一切法空’，‘一切诸法无实体相’”等等。当然，“不一不异”，“不常不断”，“不去不来”之类，也可以用同样方式驳斥。

这些被批判的对象，既有小乘说一切有部的观点，也有大乘中观派的提法。但这并不表示《楞伽经》在根本上反对“因缘”说、“八不”说，或者干脆放弃了佛教的“空观”。它反对的是就事论事地讲因果，反对仅从逻辑的推理上讲“八不”，反对把“空观”导向“兔角”式的虚无主义。它们或是主有，或是主无，没有彻底堵塞向识外探求的倾向。“唯识”是一切的基础，至于识外如何，《楞伽经》采取的是存而不论的态度。

《佛心品》说：

> 我不依汝如是之说境界是无，唯自心见。我说不觉唯是自心见诸外物，以为有无。是故，智慧不见境界；智不见者，不行于心。

这里提倡的“唯自心见”，并不含有“境界是无”的意思，当然，也“不说外境是有”（《无常品》）。它认为，人们“见诸

外物，以为有物”，只是自心作用的结果，因而也只能限于“自心见”的范围。所谓“外法无可见，是故说唯心”（魏译卷九），并不是肯定“识”外一定无境，才称作“唯心”，至于心外有无境界，它并不关心。《楞伽经》的唯识学强调“修行内法，莫着外义”（《请佛品》），与着重于论证“识外无境”的唯识学有所不同。

“阿黎耶识”缘起和“如来藏”缘起

阿黎耶识是所有唯识学派普遍用于说明世间现象的精神本体，但对它有不同的解释。魏译《请佛品》说：

> 众生阿黎耶识大海水波，为诸境界猛风吹动，转识波浪随缘而起。

阿黎耶识喻作“大海水波”，只是由于“境界”风的猛吹，才发生波动；此阿黎耶识波动的表现是“转识”的“随缘”而起。“转识”即是前七识①。在这里，吹动它的“境界”来自哪里？回答是“自内身取”，即“意识中取”，如“色形形相”等。“意识”所取“色境界”又来自哪里？“无始世来，虚妄分别色境界熏习，执着戏论故”，即来自无始世形成的“色境界熏习处”。但“无始世熏习”，即是阿黎耶识种子，于

① “转识”在两种《楞伽经》中都无明确的定义，它相对于“本识”处于无分别、无变动的状态而言。“转识”的基本特征是有“能取、所取”的分别。由于《楞伽经》对于“本识”究竟指阿黎耶还是指如来藏，说法模糊，所以“转识”亦时有包括处于分别状态中的阿黎耶识。但在大多数情况下，转识指的是前七识。

是阿黎耶识又成了意识执取境界的原因，从而形成一个兜圈子的“论证”：境界风吹阿黎耶识，阿黎耶识波动而生前七识，前七识取境界，再吹阿黎耶识。整个世界，所谓三界六道，身、根、器等，就是在这自心八识的循环圈中不断变换运动。

说阿黎耶识生起波浪，是由“境界风”（即意识分别可取及能取）吹动的结果，在逻辑上就意味着阿黎耶识的本性是寂静不动的。但这样的阿黎耶识同“如来藏”似乎就完全一样了：

> 如来藏自性清净……无所分别，寂静无相。
>
> 在于一切众生身中，为贪瞋痴不实垢染，阴界入衣之所缠裹……常恒清凉不变。（《集一切佛法品》之二）

阿黎耶缘起和如来藏缘起，是唯识学中差别颇大的两个系统，《楞伽经》中两个都讲，但归根结底以何者为最后本体，历来有不同的解释。魏译《佛性品》讲：

> 如来之藏是善不善因，故能与六道作生死因缘……众生依于如来藏故，五道生死。

就是说，三界五道，善与不善，最后的根本依据是“如来藏”。但是，此品又说：

> 阿黎耶识者，名如来藏，而与无明七识共俱，如大海波，常不断绝。

意谓，当“如来藏”同“无明七识共俱”的时候，叫做“阿黎

耶识”；而当阿黎耶识不与“无明七识共俱”的时候，即名“如来藏”。所以说：

阿黎耶识名如来藏，无共意转识熏习，故名为空；具足无漏熏习法故，名为不空。（《刹那品》）

在这个意义上，通常也把“如来藏阿黎耶识”连称。

这样，从“如来藏”中排除了“无明七识”，就是具有“不生不灭”不可分别特性的识体；而相反，“一切凡夫及诸圣人依彼阿黎耶识故有生有灭”，这是另一种特性的识体。据此可见，《楞伽经》提出了“不生不灭”和“有生有灭”两种截然不同的精神实体。这两种实体的关系，按魏译《佛性品》说：

如来藏识不在阿黎耶识中，是故七种识有生有灭，如来藏识不生不灭。

实质上，是把有生有灭的世界主体，最终地归结到了“不生不灭”的“如来藏识”上去。这种说法同真谛所传的阿摩罗识为最终本体的提法，大体相同①，与后出的《起信论》也十分近似。

魏译本的这些说法，在宋译本中不那么明确，但基本

① 魏译本比宋译本多了两卷《总品》，其卷9有云：“八、九种种识，如水中诸波，依熏种子法，常坚固缚身。”所谓“九识”，或许就是真谛译的“无垢识”。但佛教对识的分类很杂，正文中无此“九识”的提法。真谛讲“九识”，有时是从唯识角度对世界的分类，不都是指“阿摩罗识”。

思想还是相同的。宋译本卷四中说：

如来之藏，是善不善因，能遍兴造一切趣生；

为无始虚伪恶习所熏，名为识藏，生无明住地，与七识俱，如海浪身，常生不断。

此中“识藏”，即“藏识”，为阿黎耶识的意译。“为无始虚伪恶习所熏，名为识藏”一语，很清楚地表现了“如来藏”应该是“本来清净”的意思，而“识藏”是“虚伪所熏”的结果，与魏译本的“如来藏缘起”说没有什么原则差别。此卷还说：

若无识藏名，如来藏者则无生灭。

意思说，若无阿黎耶识，“如来藏”即是无生无灭，也大同于魏译本所谓的阿黎耶有生灭、如来藏无生灭的讲法。然而宋译本中确实没有“如来藏识不在阿黎耶识中”的说法，甚至还把“如来藏、识藏”并提一起作为“自性清净，客尘所覆”的主体。据此，有人认为，宋译本所讲的“如来藏”同“阿黎耶”是一回事，都指第八识，只是侧重角度不同，才有两个名称。这一思想同《摄大乘论》把阿黎耶识作“染净依”的主张则是一致的①。

总之，《楞伽经》的两个译本在译文上都不够清晰，对它们的理解出现差别是很自然的。同时还因为此经对语言文字持否定态度，更为随意解释提供了方便。在我国佛教

① 真谛译《摄大乘论释》，仍讲“无垢识”，与《摄大乘论》把阿黎耶识视为有染有净者不同。

史上关于这两种本体论的争论，想从《楞伽经》上弄清是非，比较困难。

《楞伽经》的“如来藏”即“佛性”，指的究竟是什么？魏译本《请佛品》中说：

> 寂灭者，名为一心；一心者，名为如来藏。

据此，“寂灭”、“一心”，亦名“自性第一义心”，是指精神本体处于无我、我所及能取、所取等状态，相当于大乘各派共同赞赏的“无分别智”。所以《请佛品》有“真如”法体是“如实智”之说。它是佛教修习者向往的“真如”；同时也是佛教修习者追求的一种认识，此即谓之“无分别智”，或“如实智”（“正智”）。因此，“真如”、“正智”是一个东西，在“三自性”中叫做“成性”；二者都被作为成佛的内在依据，即名“如来藏”。《楞伽经》强调修习者要达到“知自心见”，即是要求了知三界唯识的道理；又强调“自身内证”，或“入自心寂静境界”，就是要达到“一心”而无差别的境界。这些思想尽管是大乘佛教的一般主张，但由于魏译本以“一心”来表达，清楚明了，易于把握，所以影响很大①。

---

① 宋译本没有把“如来藏”归为一心的说法。“如来藏”的早期系统说法见《胜鬘经》，此经亦为佛陀跋陀罗所译，因之有学者认为，宋译本的如来藏同《胜鬘经》的如来藏相似。实际上是有区别的。《胜鬘·法身章》曰：“如来法身，不离烦恼藏，名如来藏”。即如来藏是“法身”并存于众生烦恼中的一种称谓。那么“法身”是什么？《胜鬘经》把佛法仍归结为四圣谛，故法身即是以四圣谛为身。如来藏就成了四谛佛理在众生中的体现。这种思想接近《涅槃经》，而与《楞伽经》不同。

言语与自性，涅槃和内证

《楞伽经》的涅槃论，是在唯识缘起的世界观上建立起来的，它在理论上把涅槃解释成为“无分别”的精神境界，这和它着重内心的修养，不关心外界的有、无的认识论体系完全一致。

> 言涅槃者，谓见诸法如实住处，远离分别心心数法……于自内身圣智所证。(《法身品》)

这样的涅槃，包括两个要点：

第一，“转灭诸识法体相故，转诸见熏习故，转心意阿黎耶识法相熏习，名为涅槃”(《集一切佛法品》之二)。

据此，涅槃就是指“转灭”一切相、见，以及发生这些相、见的原因——“熏习”。“法相”也好，“诸见”也好，都是意识分别的表现，所以“转灭”云云，也就是“转灭”意识：

> “说八种识者，何故但言意识转灭，不言七识转灭？”答：“以依彼念观有故，转识灭，七识亦灭……意识执着取境界生，生已种种熏习增长，阿黎耶识共意识故，……彼二种识无差别相。以依阿黎耶识因，观自心见境，妄想执着生种种心……如大海波，以自心见境界风吹，而有生灭，是故……意识转灭，七种识转灭”，故曰：“如水流枯竭，波浪则不起，如是意识灭，种种识不生。”(《集一切佛法品》之三)

铲除意识的活动，息灭一切“分别心、心数法”，也就是切

断了阿黎耶识的来源，进入涅槃境界。

第二，“言涅槃者，谓内身圣智修行境界故，离虚妄分别有无法故。”(《集一切佛法品》之二)

这是肯定涅槃的精神境界是真实存在的，但它不是世人分别所能认识，不是语言所能表达，而是修习到一定程度的圣人“自身内证”的体验。从这个角度上，涅槃是非断非常，非一非异，非死非灭，非空非不空。“非空”，指一切圣人确于“内身证得”，亦可谓之“有”；“非不空”，指远离一切“事相”、“名相”，无意识虚妄分别，是亦谓之“无”。其它诸“非”，类此可知。

一切分别的根本标志，是有言说。因为从唯识家看，“言语唯是人心分别说”(《集一切佛法品》之三)，实际上，任何言说都有规定性，都含有分别。魏译《涅槃品》说，“言语三界本”；超脱“三界”的涅槃，其特征就是具有“离言自性”。因此，《楞伽经》注意到言语在宗教修习实践中的性质和作用。《楞伽经》对言语没有采取绝对肯定或绝对否定的说法，它强调的第一义是要“内证”，而非语言表述的对象；同时又指出，语言如果作为体验“第一义”，还是有它的索引作用。《集一切佛法品》之二说：“非言语即第一义”，但“为令第一义随顺言语入圣境界故，有言语说第一义”；“第一义者，圣智内证，非言语法”，然而“是智境界，以言语能了”。没有言语的引导，不以言语为工具，凡人不可能悟入“圣智内证”的境界”。所以《佛心品》讲，在通常人那里，

彼言语声故而有于义，而义依彼言语了别。

对于菩萨来说，则是：

依言语声，证离言语，入自内身修行义。

凡、圣都不能完全离开言语的媒介。

菩萨修行的正法分为两类：一是“建立正法相”：“谓自身内证诸胜法相，离文字语言章句”，依据此种“自身内证之法”能够“如实修行”；二者“说建立正法相”：“谓说九部种种教法，（为）离于一异，有无取相，先说善巧方便，为令众生入所乐处”（魏译本《佛心品》）。宋译本卷三称前者为“自宗通”或“宗通”，属不能用语言表现的内证境界；后者称作“说通”，是可以对他人用语言表达的境界。二者并不偏废。

佛说诸法，只是随顺众生的一种假设，并不等于真理。事实上，“名”并非是“义”，“名”不能表示“如来法身”的真实面貌。它特别指出，“音声即生即灭，义不生灭……音声之性，随于名字，而义不同堕于名字”。《楞伽经》不同于般若空宗，它给佛教宗教实践带来许多新的风气。

首先，它反对把诵读佛教经典作为修习的唯一方法：

我经中说，诸佛如来乃至不说一字，……何以故？诸法无字，依义无说。

因此，学者“不应着于言说名字”，“譬如有人为示人物，

以指指示，而彼愚人即执着指，不取因指所示之物”。后来禅宗大师常说以指指月，指是引导工具，目的在于指出月的方向，愚人以指为月，将陷入迷途。“愚痴凡夫亦复如是，闻声执着名字指故，乃至没命，终不能舍文字之指取第一义”。这种“随文字说者”，被看作是“堕在邪见”，永远不能体认真如。因而重新提出“依义不依语”，“当学于义，莫着文字”的原则(《法身品》)。

第二，突出静坐内证的禅观修行。《集一切佛法品》之三说，“自身内证圣智修行”，即获取“圣智”的修行，是全部修习中的关键环节。在这个环节中，一切佛经、师语，同愦闹一样，是绝对有害的。应该是：

> 离《阿含》名字法、诸论师所说分别法相，在寂静处，独坐思惟，自内智慧，观察诸法。

只有这样，才能获得“如来地上上证智”。《佛心品》中又说：

> 依闻、思、修圣智慧力，于空闲处独坐思惟：云何涅槃？趣涅槃道？……转彼无始熏习之因。

可见，独坐思维的基本内容，是控制意识，不让它分别作用，从而体验无所分别的心境。

第三，摒弃语言文字的表达方式。《集一切佛法品》之三说，语言，只是众生中“人心”分别的产物，在“诸世界中，一切微虫蚊虻蝇等众生之类，不说言语，共作自事而得成办”。宋译本卷二说，语言，只是表达佛法的一种“作相”，

而不是所有“作相”。

> 或有佛刹瞻视显法，或有作相(动作)，或有扬眉，或有动睛，或笑或欠或謦咳，或念刹土，或动摇。

诸如此类，都能“令诸菩萨得无生法忍及殊胜三昧”。这样，任何一种动作，都可以成为佛法的体现，起到觉悟众生的作用，而语言说法，诵经听讲等传布佛教的方法，只是众多途径中的一种，相对地被贬低了。

以上的这些说法，对后来禅学起了很重要的影响。早期禅宗把《楞伽经》作为自己的思想来源之一，它们在理论上是相衔接的。

禅法和顿渐，五种乘性和一阐提

《楞伽经》把禅法分为四种：一曰“愚夫凡夫所行禅”，指以“无常、苦、无我、不净”为中心内容的诸种禅观，以及四禅八定十等至等禅定而言，亦即佛教传统的禅法。其特点被定为“执着诸相”。二曰“观察义禅”，进一步否定“执着诸相”，认识诸法“无相”，而“观法无我”。由“人无我”至“法无我”，形成大乘的最一般观点。三曰“观真如禅”，既已“如实知二种无我”，“尔时不住分别心中，得寂静界”，即连“无我”的观念不复存在的那种心境，大体属于证得“根本无分别智”或“无生法忍”的那种禅定。四曰“诸佛如来禅”：

> 谓如实入如来地故，入内身圣智相，三空三种乐行故，

能成办众生，所作不可思议。①(《集一切佛法品》之二)

总的意思，是在“无分别”的基础上，继续自修，并以不可思议的神通，引导各种不同众生成就佛法。此中的“如来禅”，是佛用“三身”形式表现的禅法；而所谓“三身”，又是适应大乘自觉觉他，或自利利他的教义而创制出来的说法。因此，“如来禅”是要求修习者不满足于“无分别”寂静禅悦状态，“如来禅”视为最高的禅法，它教人深入世间众生，尽量使佛教社会化。

与禅法有关系的另一个问题，是关于渐、顿的讨论。《集一切佛法品》之一说：“众生清净自心现流”，是“渐次清净，非为一时”；“诸佛如来净诸众生自心现流”，指处于“波浪”活动中的诸识，亦即染污；此等诸识，既需众生的自行清净，也需诸佛神力的加被清净②，不论如何清净，总是“渐次”的过程，而非“一时”完成。这就是“渐净”说。

但此品同时还说：

---

① 此处悟入的“内身圣智相”，当指《集一切佛法品》之一所谓“无所有相”中的“上圣智三相”，即(1)观二乘外道所执诸相为“无所有”；(2)“诸佛本自作愿住持诸法”(指佛本愿想讲想作的一切法事)；(3)“内身圣智自觉知相”(由“得如幻三昧身”而继续进趣修行。因此说，“若成就此三相者，能到自觉圣智境界”。“三空”当指“三无性”。三种乐行，译作“三种乐住”，当指佛的“三身”，《楞伽经》认为，“三身”都能说法。

② 《楞伽经》认为，个人的佛教修习，既需自身的努力，也需诸佛外力的帮助，二者缺一不可。此种说法，与它的整个体系，似不协调。但他们认为“诸佛如来”即是“众生如来藏”的神化，所以在理论上还不算荒谬。

譬如明镜无分别心，一时俱现一切色象；如来世尊亦复如是，无有分别，净诸众生自心现流，一时清净，非渐次净，令住寂静无分别处。

这就是“顿净”的要点。“渐净”的侧重点，是清除“自心现流”；“顿净”则侧重“住寂静无分别处”，亦即宋译本所谓的“无相、无所有清静境界”。前者讲清除污染需要渐次而行，后者讲把握真如，需一次顿现。因此，《楞伽经》本身是既讲“渐”，也讲“顿”的，只是强调的方面不同而已。

《楞伽经》主张的宗教实践，实质上是建立在众生皆有“如来藏”的基础上。但它对于众生的分类，却采用“五种乘性”之说。由于它是按“证法”（指证得涅槃的方法和对涅槃的态度）上的差别来划分众生，所以全称为“五种乘性证法”，即“声闻乘”、“辟支佛乘”、“如来乘”、“不定乘”和“无性乘”。据《集一切佛法品》之一解释：前三种众生的“乘性”是确定的，他们各按自己的方法，都能证入涅槃。“不定乘”指上述三乘，其性并非究竟不变；如来乘性固然会证得“法身”，“声闻缘觉”也“毕竟证得如来法身”。至于“无性乘，谓一阐提”，“一阐提者，无涅槃性”。此中又分两种：一种是“谤菩萨藏”“焚烧一切善根”的一阐提，此种“舍一切善根阐提，若值诸佛、善知识等，发菩提心，生诸善根，便证涅槃”，所以这种人不算是真正的一阐提。另一种则是“菩萨摩诃萨一阐提”，这种一阐提有大愿望：“若诸众生不入涅槃者，我亦不入涅槃”；他又知“一切诸法本来涅槃，是故不入涅槃”。从这一意义的“一阐提”，不

但不是恶人，反倒是正善可敬的菩萨了。这是对传统佛教“一阐提”的新解。

第八节 《大乘起信论》思想剖析

《大乘起信论》的篇幅不大，约一万一千字，结构严密，层次分明，是对隋唐佛教影响最大的一部论著。它的哲学思想代表了此后中国佛教发展的方向，并成为各个宗派互相融会的理论基础。玄奘传播的思想与《起信论》有不少差别，但仍把它译成梵文，传至印度。

梁译本的最早著录，见于隋开皇十四年(594年)法经等编成的《众经目录》卷五：

《大乘起信论》一卷，人云真谛译。勘真谛录无此论，故入疑。

三年后(开皇十七年)，费长房在《历代三宝记》卷十一真谛条下记：《大乘起信论》一卷，《起信论疏》二卷，梁太清四年在富春陆元哲宅。但未注明此说出处。《开元释教录》卷六指出，梁无“太清四年”，《历代三宝记》所记有误；据《起信论序》，应为梁承圣二年(553)于始兴译出。查此序题“扬州僧智恺作”；智恺就是慧恺，现存他为真谛译籍所作序文、后记四篇，对比可知，《起信论序》当是产生于《长房录》和《开元录》之际的伪文。此外，初唐吉藏弟子慧均作《四论玄义》，晚唐新罗珍嵩著《华严经探玄私记》，也对《起信论》提出怀疑，前者推测为“昔日地论师”所造；后者更断定为

依《渐刹经》造。《渐刹经》就是《占察经》。《法经目录》卷五《五分疑伪》注："名虽似正，义涉人造"，其中就有《占察善恶业报经》二卷。道宣的《内典录》卷十，将《占察经》直接列入《疑伪经论录》。至《大周刊定众经目录》卷一，始正式列在《大乘单译经目》中，并加说明：

> 外国沙门菩提登译，天册万岁元年(695年)十月二十四日奉敕编行。

可见此经由"疑伪"变为"译经"，实出于朝廷的决定。就内容言，《占察经》与《起信论》确有许多相似的地方。

唐译《起信》的可疑处也不少。《开元录》卷九实叉难陀录中记：

> 《大乘起信论》二卷，第二出，与真谛出者同本。

实叉难陀(652～710年)是《华严经》的重译者，法藏(643～712年)是参与了这一译场，并最早阐扬《起信论》的人，但他的《起信义记》、《起信别记》等全是拿梁译作底本，只字未提还有唐译的事。据此推算，所谓"第二出"，或可能是在法藏死后(712年)至《开元录》编成(730年)间的十数年产生的。

本世纪初，日本佛教学者对《起信论》的真伪问题，开展了争论，在中国学术界引起强烈反响。1922年梁启超作《大乘起信论考证》，赞成它是支那撰述，在序文中还兴奋地说：

> 本论自出世以来，注释者百七十余家，为书不下千卷，其

影响于我国民思想之深厚，可以概见。朝鲜、日本千年诵习无论矣，逮近世而英译且有三本，巍然成为世界学术界之一重镇。……一旦忽证明其出于我先民之手，吾之欢喜踊跃乃不可言喻。

此后中国学者也有新的研究成果，譬如论证《起信论》源自魏译《楞伽经》，就是其中之一。

但总的说，这都不能算是最后的结论。另一些著名的佛教学者还始终持相反的看法，有待继续考证。但有一点是肯定的，《起信论》的出现，反映了新的佛教思潮，它同儒家性善说联结起来，构成一个理论和践行并重的唯心主义体系，影响了隋唐一代思潮，对它应给以应有的重视。

从"一心二门"到"色心不二"的心学体系

南北朝大量传入唯识学，各经论的侧重点各有不同。即使同一部书，前后矛盾的情况也不少。特别是对"唯识"的本体论性质，解说尤为混乱。象《胜鬘经》等，把世界本体归为"如来藏"，《摄大乘论》等归为"阿黎耶"①；《楞伽经》等或讲"如来藏不在阿黎耶识中"，倾向如来藏缘起；或讲"如来藏识藏"，又倾向阿赖耶缘起。至于阿黎耶与如来藏究属什么关系，它们的实际内容又是什么，更没有一个统一说法。《起信论》企图总结和包容这些纷杂的思想，使"唯识"的本体概念明晰起来，从而具有新义。

① 对阿黎耶的理解也不一样，有时被作为"染污依"，性属不净；有时被认为是"染净依"，包括一分清净等。

《起信论》给自己规定的任务，是启发众生树立对“大乘”的“信心”。“大乘”一词，这里用的是它的梵音“摩诃衍”，既指通向涅槃之路，又指世间和出世间的最高本体，相当于一般大乘佛典所讲的“道”。这样的“摩诃衍”，据《立义分》解释，实际指的是“众生心”。因此，“众生心”就是《起信论》所要建立的世界本体，也是众生求得解脱的根本依据。

所谓“众生心”泛指一般众生共有的心性，也是各种唯识经论从不同角度探讨的“一心”。《起信论》则主张从两个方面确定“一心”的性质。它说：

> 依一心法有二种门。云何为二？一者心真如门，二者心生灭门，是二种门皆各总摄一切法。①

此中“心真如门”，大体相当于“无垢识”、“寂灭心”，即“如来藏”；“心生灭门”，大体相当于作染净依的“阿赖耶识”。这“二门”都包容着世界一切现象，体现着“诸法唯识”的精神，只是由于“是二门不相离”，所以并无第八识和第九识的差别。

就“心真如”言，“即是一法界、大总相法门体，所谓心性不生不灭”。“一法界”指一切现象得以产生的共因；“大总相”指遍及一切现象的共性；所以说它也有“总摄一切法”的性能，包括“一切世间生死染法，皆依如来藏而有，一切诸法不离真如”。不过，《起信论》特别强调，这决不是说“如

① 本书《起信论》引文均为所传梁译本。

来藏自体具有一切世间生死等法”。因为真如是纯净不动的精神实体，不容有染污妄动含藏于内。据此，此“心真如”有两种规定：一曰“如实空”，指它从本已来，与“一切染法不相应”，“离一切法差别之相”（“离相”），“无虚妄心念”（“无念”）；二曰“如实不空，以有自体具足无漏性功德故”，即此“真心，常恒不变，净法满足”。

从这样的“真如”看，《起信论》确立的心本体，同真谛提倡的“无垢识”、魏译《楞伽经》讲的“一心”等，并无原则区别。即既把它说成是世界一切现象的本源，也是生死世间的根本，而又否认它含藏世间染污的成分，自体唯是“无漏性”；既把“不动”（不生不灭）说成是“动”（生灭）的根据，心动而后世间生，又说“不动”是绝对的，决无“动”的因素。这一类矛盾，是很难以自圆其说的。《起信论》试图解决这类矛盾，于是开一心为二门，用“心真如”门把绝对纯净不动的本体，放置于不可思议、不可言说之乡，而另辟“心生灭门”，畅论染净、动静、一心与世间的诸关系。

> 心生灭者，依如来藏故有生灭心。所谓“不生不灭”与“生灭”和合，非一非异，名为阿黎耶识。

据此，“阿黎耶识”就是“生灭心”，但此种“生灭心”，依止于心的“不生不灭”而存在，是“不生不灭”结合“心生灭”的产物，因而阿黎耶识始终要以心的“不生不灭”作依靠，作根柢。

处于阿黎耶识生灭心状态的“心性不生不灭”方面和

“心生灭”方面，名称有了改变，前者谓之“觉”，后者谓之“不觉”。当然，性质也随之有了变化。

所言觉义者，谓心体离念。离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法身。

此觉体除具有“心真如”中所讲的“如实空”、“如实不空”的双重性质之外，还具有“因熏习镜”和“缘熏习镜”两种特殊作用。

因熏习镜，谓如实不空。一切世间境界悉于中现，不出不入，不失不坏，常住一心，以一切法即真实性故。

意思说，此“觉”如镜，世界一切无不现显于内，因为世界一切无不以“一心”为本性。这就是《起信论》的唯识观。又说：

一切染法所不能染，智体不动，具足无漏，熏众生故。

此指觉性虽然“不动”，却具足一切“无漏法”，成为众生成佛的内在根据。众生之所以厌生死、乐涅槃，就在于它对众生自身起内因熏习的作用。所谓“缘熏习镜，谓依法出离故，遍照众生之心，令修善根，随念示现故”，意思说，觉体不再受障（“出离”），对解脱其他众生，则起一种外缘熏习的作用。所以“觉”之为物，众生本有，既能寂然不动地蕴含一切世间，又是出离生死，由染转净的全部因缘。这种作用在“心真如门”中本来已经存在，但只有作为“觉”性而存在于“生灭门”中才具有现实的品格。

所言不觉义者，谓不如实知真如法一故，不觉心起而有其念。念无自相，不离本觉。

因此，“不觉”的现行表现就是有“念”。此“不觉”具有三种性能：

一者无明业相：以依不觉故心动，说名为业。

“心动”则是“不觉”的内在标志。“动则有苦”，所以“不觉”也是产生诸苦的总根源。

二者能见相；以依动故能见。

三者境界相：以依能见故，境界妄现。

此“能见”、“所见”，是一切分别的基础，所有的唯识学说，都将此种分别看成是世界万有的最直接的本原。因而也把泯灭能、所的无分别智做为达到解脱的最高智慧。在这里，《起信论》进一步把能、所分别归结为“心动”。“动”与“不动”的界限，在于念与不念。“心动”成了世界的本原，因而要求的最高智慧，也就不限于“无分别”境界。这都是很具特色的说法。

在讲到“本觉随染分别”时，《起信论》说：

如大海水，因风波动，水相风相不相舍离，而水非动性；若风止灭，动相则灭，湿性不坏故。如是众生自性清净心，因无明风动，心与无明俱，无形相，不相舍离，而心非动性；若无明灭，相续则灭，智性不坏故。

心的本质是不动的，因为“智性”是永恒的。其所以会从不动

到动，是由于“无明风动”的结果。《楞伽经》也有关于境界风吹，起识波浪的譬喻，但《楞伽经》所指的“风”，乃是“境界”，它有条件地承认认识对象对认识主体起支配作用。《起信论》换成“无明风”，而“无明”就是一种完全的主观状态：

> 所谓心性常无念故，名为不变。以不达一法界故，心不相应，忽然念起，名为无明。

简单说，“无明”就是“忽然念起”，“忽然念起”就是“心动”的具体表现。据此，《起信论》把“离念”（无念）和“有念”（妄念），同“觉则不动”和“不觉故心动”联系起来，突出地强调，“无念”是“觉”的本质属性，“妄念”则是“不觉”的一般表现。由“不觉”而生诸“相”，等于是由“念”而生世界。以“无念”为前提，回归到“无相”即“法界一相”的“本觉”境界，即是出世间。

因此，从觉到不觉，从不动心到动心，从心无念无相，到妄念诸相，这是“心真如”派生世间世界的过程；反之，由“不觉”经“始觉”、“究竟觉”，从“动心”至“不动心”，从妄念诸相到无念无相，这是“心真如”促令众生由染转净，达到解脱的过程。真俗、染净两重宗教世界观念，都是“心真如”，亦即“本觉”的表现，并在真如本觉中相互对立，相互作用，相互转化。此种主张，被称为“真如”、“无明”互熏说：

> 真如净法，实无于染，但以无明而熏习故，则有染相；无明染法，实无净业，但以真如而熏习故，则有净用。

“真如”受无明熏习而有染法，是世间流转的原因；“无明”受真如熏习而有净业，是出世间的原因。

于是，《起信论》认为：众生一心，既包容世间一切，也包容出世间一切，从生死到涅槃，从苦难到解脱，从无常到永恒，都是圆满自足的，无须外求。所谓建立对大乘的“信心”，变成了“自信已身有真如法”。一切完备，关键在于自己“发心修行”，所以说：

> 心性无动，则有过恒沙等诸净功德相义示现……如是净法无量功德，即是一心，更无所念，是故满足，名为法身如来之藏。

这种说法，同中国传统的“性善”说、“万物皆备于我”、“反求诸己”等观念有某些相似①。儒家为了对抗《起信论》的广泛传播，抬出《孟子》，并加以发挥②。

《起信论》以“一心”作基石，从原始的绝对“不动”状态转变为“动”，由“动”和“不动”交互作用，而后才使世界发展出来和运动起来。它把佛教传统的宇宙发生论公式，即从“无”到“有”的路线，改变成为由“不动”到“动”的路线，后来的宋明理学也发生过相应的影响③。

---

① 中国佛教接受孟子思想的影响，有历史渊源。就《起信论》言，二者在哲学上也不可混同。孟子把承担“天命”给予的历史大任作为出发点，提倡与民同乐，反对暴君虐政，因此，他的唯心主义带有改造客观社会的能动性意味。《起信论》不主张改造客观世界，只宣扬自我满足，目的在于教人适应社会环境，自我克制。

② 见李翱的《复性书》。

③ 无极生太极，太极生阴阳。这个图式是《起信论》的变形，其能生阴阳的关键就是由“不动”而至于“动”。

最后，由于《起信论》把“一心”当成是遍在于一切事物的共同因性，自觉地把“色法”也收容于“一心”之中，从而使它明显地带上了泛神论的色彩：

> 一切色法，本来是心，实无外色……唯一真心，无所不遍。

这是理论前提。“唯一真心”即是“觉”，即是“智”，从佛三身说，属于“法身”：

> 即此法身是色体故，能现于色。所谓从本已来，色心不二。以色性即智故，色体无形，说名智身。以智性即色故，说名法身遍一切处。

“色”以“法身”为体，此体就是佛智、一心。因此，“法身遍一切处”同“真心遍一切处”是一回事；在“色心不二”的命题中，色是心的表现，也是“法身”的表现。

这样，从般若经类创始到早期唯识家继续复述的“色即是空，空即是色”的著名论断，在这里变成了“色即是心，心即是色”，建立起名符其实的佛教心学体系。

《起信论》的泛神论思想，给予唐、宋佛教理论的影响，也是很大的。

无念无相和止观俱行

《起信论》规定“一心”的本质是“觉”。由“一心”之“动”开展为世界万有的过程，就是由“觉”到“不觉”的过程。根据这样的宇宙观，宗教践行的目的，就是由“不觉”经“始

觉”、“究竟觉”而复归于“觉”。相对于践行所达到的“始觉”、“究竟觉”言，作为心真如的“觉”，亦名“本觉”。“本觉”与“始觉”等实是一“觉”，只是为了修习方便才设立这些差别的。

从根本上说，由于“心真如”的自我满足，所以由不觉到始觉的过程，也只是心真如对无明熏习的表现。那么，在践行所要觉知的是什么呢？

若能观察知心无念，即得随顺入真如门。

关键即在于了知心体“无念”。“念”则生“见”，“见”则生“境”，有见有境，就会促使众生“造种种业，受于一切身心等苦”，于是就轮回诸道，生死辗转不已。因此，出离世间的唯一办法，就是“无念”，由“无念”而与“心真如”契合为一。

心性不起，即是大智慧光明义……心性离见，即是遍照法界义……心性无动，则有过恒沙等诸净功德相义示现……如是净法无量功德，即是一心，更无所念，是故满足，名为法身如来之藏。

所以“一心无念”，即含有心性不起、不动、离见、离相的意思，也是智慧、功德、清净的体现。

“无念”是《起信论》用以指导宗教修习的中心观念，也是影响于隋唐佛教思想的重要方面。

但由不觉至究竟觉，由妄念至无念，并不是“唯念真如”即能达到的，譬如明珠，“体性明净，而有矿秽之垢。

若人虽念宝性，不以方便种种磨治，终无得净”。众生本觉也是如此，“若人虽念真如，不以方便种种熏修，亦无得净，以垢无量，遍一切法故”。据此，众生必须经十地而修六度。从这些说法看，《起信论》是主张渐修的。然而论中还说，证得“法身”(即“真如智”)的菩萨，能为“怯弱众生”示现“超地速成正觉”，即不受“十地”修行等级限制，可以直接成佛。又说，“菩萨功德成满”，能“以一念相应慧，无明顿尽，名一切种智”。就是说，佛可以速成，无明也能顿尽，并不排斥“顿悟”的可能。《楞伽经》关于顿、渐并列的主张，在这里被调和起来了。

传统的大乘经论，都用“六度”概括全部菩萨行，《起信论》则缩作“修行五门”，把禅、慧两波罗蜜并为“止观门”，形成宗教修习中的又一特点。

> 所言止者，谓止一切境界相，随顺奢摩他观义故；所言观者，谓分别因缘生灭相，随顺毗钵舍那观义故①。

据此，“止”就是“止一切境界相”，同心真如的“无相”相应；“观”，就是观世间无常、苦、空、不净而业报不失。“以此二义，渐渐修习，不相舍离”，此即谓之随顺奢摩他、毗钵舍那，又名“止观俱行”。

---

① “奢摩他”(Śamatha)是“止”的梵文音译，“毗钵舍那”(Vipaśyana)是“观”的音译。这里讲“奢摩他观”、“毗钵舍那观”，在文字上不通，前后意思重复，它的意义还是清楚的。

就“修止”言，要“住于静处，端坐正意”①，既“不依气息”(安般禅)，也“不依形色”(十遍处定)，“乃至不依见闻觉知”，目的在遣除“一切诸想”，包括“除想”之“想”。

心若驰散，即当摄来住于正念。是正念者，当知唯心，无外境界；即复此心，亦无自相，念念不可得。

也就是说，要以“唯识无尘”作为通达“净识”的方便，由此而心、境俱遣，全然“无相”，达到纯熟，“随顺得入真如三昧”。

《起信论》认为“真如是三昧根本”，又“依如是(真如)三昧故，则知法界一相，谓一切诸佛法身与众生身平等无二，即名一行三昧”。按“一行三昧”，在其它大乘经论中也有倡导者，但解释不甚相同。此处是指通达“心真如”(法界一相)的道理，体识一切众生在具有佛法身方面一律平等的那种禅定，实是“真如三昧”的完成，所以说：

真如三昧者，不住见相，不住得相，乃至出定，亦无懈慢。

修习“观”者，是在观世间无常、苦、空、不净的基础上，进一步思考形成它们的原因，所谓“念一切众生从无始世来，皆因无明所熏习故，令心生灭”，“而不觉知”。由此而怜悯众生，立大誓愿：“以无量方便救拔一切苦恼众生，令得涅槃第一义乐”，同时，“随已堪能，不舍修学”

① 作为一种修习的必要手段，《起信论》也是提倡处静坐禅的。所以说：“若出家者，为斩伏烦恼故，亦应远离憒闹，常处寂静，修习少欲知足，头陀等行。”但这种禅法的地位并不高。

所有众善。

由此看来，“止”相当于“根本无分别智”，“观”相当于“后得无分别智”，把这两种智慧结合起来，既要静坐禅虑，以觉知“心源”；又着重用于拔救众生，不可限于静坐，这就是《起信论》关于定慧合一的主张。

> 唯除坐时专念于止，若余一切，悉当观察应作不应作。若行若住，若卧若起，皆应止观俱行：所谓虽念诸法自性不生，而复即念因缘和合，善恶之业，苦乐等报，不失不坏；虽念因缘善恶业报，而亦即念性不可得。

要求以“无念”为指导，诸恶莫作，诸善奉行，在止恶行善中，也不要着念。

这种止观双修的主张，对以后天台宗及禅宗有明显的影响。

《起信论》和《占察经》

《起信论》的本体论思想，与真谛的“无垢识”、《楞伽经》的“一心”或如来藏、识藏，大致相通，有所差别也非常烦细，但就整体上看，同《占察经》相近的地方更多。

《占察经》是与《起信论》同时被《法经目录》作为伪书看待的。它一开始就分佛教为“正法”、“像法”、“末法”三个阶段，并说明此经就是为了“未来恶世，像法向尽，及末法中有微少善根者”，问法于如来，如来委托地藏菩萨代为说教的。这段缘起，间接反映了它出现的社会背景：“国土数

乱，灾害频起，种种厄难，怖惧逼扰。”在“众生”方面：“睹世灾乱，心常怯弱，忧畏己身及诸亲属不得衣食充养躯命”；就佛徒言，“失其善念，唯长贪瞋嫉妒我慢；设有像似行善法者，但求世间利养名称，以之为主，不能专心修出要法”。据此可以推测，此经大致适应于战乱贫困状况下的下层群众。

此经的上卷，主要介绍如何刻木为轮记以不同数字，用来占察宿世所作善恶业差别，及其久近强弱，特别是占察一百八十九种受报差别，同时在其占卜的数相上，贯彻以佛教教义的解说。这显然是把佛教因果报应说占卜化的做法。值得注意的是，它用以统一所有数相的基本思想：

> 当知如此诸数，皆从一数而起，以一为本。如是数相者，显示一切众生六根之聚，皆从如来藏自性清净心一实境界而起，依一实境界以之为本。所谓依一实境界故，有彼无明，不了一法界，谬念思惟，现妄境界。

这个过程，同《起信论》所讲的依一心为本，无明起念而生诸境界的说法，基本相同。以“一”派生和统摄一切数相，正象征以一心派生和统摄世间一切因果现象。此经的下卷则集中发挥这一思想，与《起信论》的说法，在细节上也接近起来。即如心本体的性质言：

> 所言一实境界者，谓众生心体。从本以来，不生不灭，自性清净……平等普遍，无所不至……以一切众生心……一切诸佛心，皆同不生不灭，无染寂静真如相故。

又，在陈述“一心二相”时，与《起信论》的“一心二门”也有相近处：“所说心义者，有二种相”，一者“心内相”，一者“心外相”。心内相又有二种相：

> 一者真，二者妄。所言真者，谓心体本相，如如不异，清净圆满……常恒不坏，建立生长一切法故。所言妄者，谓起念分别，觉知、缘虑忆想等事……能生一切种种境界。

这种把“真”作为自我圆满的心体，将“妄”归结为“起念分别”，是《起信论》的主张。尤其是它也倡导真如和无明互熏，所谓“法身本界”，受“痴阇因缘熏习力故，现妄境界”；“众生中法身熏习而有力者”，能“厌世间、求涅槃道，信归一实”。这种互熏，唯在《起信论》中才有。

此外，分“渐次作佛”者为“信”、“解”、“证”、“行”四种，与《起信论》讲的三种发心（信、解行、证）；提倡“依止一实境界，习近奢摩他、毗婆舍那二种观道”，与《起信论》讲的“止观俱行”等，都有相似之处。甚至也把“一行三昧”当作“真如实现”的深入发展，称作“无相禅”①。

陈隋之际，社会动荡，南北长期分裂，南方北方都出现了许多短命的王朝。政治上的不稳定，也影响到佛教的传播、发展，宗教徒们也感到难以掌握自己的命运。由此产生了偏重心性修养的许多宗教流派。有些经典尽管早已介绍到内地，但由于时机不成熟，没有引起社会上的重

① 唐译《起信论》与梁译有些不同，其中之一，是唐译将梁译强调的“无念”改作“无相”。

视。这种情况有些像汉初的“黄老之学”，虽起源于战国末期，由于缺乏适宜滋长的土壤气候，当时未引起足够的重视。到了西汉初年，“黄老之学”忽然成为显学。《起信论》思想盛行于陈隋之际也有类似。有人怀疑它为“伪书”，应当说事出有因；但当时佛教界很多名僧学者不认为是“伪书”。我们要历史地看待《起信论》，考察它所以流行、所以受到社会重视并发生广泛而深刻的影响，才是本书的主要任务。

第 三 章

南北朝时期的佛教学派

第一节 竺道生及其佛性、顿悟学说

东汉以来，大小乘佛教同时流行社会。东晋时道安除阐扬大乘般若学说外，又在长安组织翻译小乘经论。其中兜佉勒僧人僧伽提婆译出说一切有部重要论书《阿毗昙八犍度论》(《发智论》)，后渡江先至庐山，与慧远译出《阿毗昙心论》，又到建业，扩大了毗昙学说的传播范围。后秦鸠摩罗什与弟子在长安重译大小品《般若经》，译出《中论》等中观学派的基本论书，使般若中观学说盛极一时。晋宋之际，大乘涅槃佛性学说传入内地，竺道生对毗昙、般若、涅槃都有研究，尤善涅槃，时人称为“涅槃圣”①。他把般若实相与涅槃佛性二说相结合，又吸收玄学的思辨方

① 隋灌顶《涅槃经玄义》卷上：“竺道生，时人呼为涅槃圣”。

法，提出自己的佛性顿悟学说，对中国佛教影响深远。

竺道生的生平和著作①

竺道生，俗姓魏，原籍钜鹿(今河北平乡西南)，寓居彭城(郡治在今徐州)，家世仕族，父为广戚县令。竺法汰于东晋简文帝(371—372年在位)时从荆州到建康，住在瓦官寺传教，讲《放光般若经》时，皇帝与王侯公卿都来听讲，士庶成群，从三吴前来受法者达千数人。约在此时，道生从竺法汰出家。道生十五岁开始讲经，深析经义，善于言辩，“虽宿望学僧，当世名士，皆虑挫辞穷，莫能抗敌”(《出三藏记集》卷十五本传)。受具足戒后，在僧俗中已很有声望。

此后道生离开建康西至庐山修行七年。当时道安弟子慧远住庐山东林寺。僧伽提婆渡江后，曾先到庐山，太元十六年(391年)在慧远协助下译出《阿毗昙心论》四卷②，约于隆安元年(397年)到达建康。道生在庐山时与慧远等共同研习说一切有部的毗昙学说③。

东晋隆安五年(401年)鸠摩罗什从凉州到达后秦国都长安，大事译经传法。道生与慧睿、慧严、慧观慕名北上受学。道生才思敏捷，“关中僧众，咸谓神悟”(《高僧传》

① 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第16章《竺道生》，考证详审。此外日本布施浩岳《涅槃宗的研究》前、后篇(东京丛文阁，1942年出版)也可参考。

② 见《出三藏记集》卷10所载未详作者的《阿毗昙心序》及慧远的序。

③ 此据《名僧传抄》道生传中说“慧远庐山习有宗事”。

卷七本传)，是协助鸠摩罗什译经的著名弟子之一①。大约在义熙四年(408年)他又回到庐山，把僧肇所著《般若无知论》带回送给刘遗民看，刘遗民对此论极为欣赏，说："不意方袍(僧衣，此指僧)复有平叔(何晏)!"(《高僧传》卷六《僧肇传》)并把此论给慧远看。刘遗民给僧肇写信致意并请教，其中说："去年夏末，始见生上人，示《无知论》"。僧肇约于义熙六年(410年)八月给刘遗民回信，信中提到："生上人顷在此同止数年。至于言话之际，常相称咏。中途还南，君得与相见，未更近问，惘悒何言。"② 说明道生与鸠摩罗什及其弟子关系十分密切，并把他们的学说带到南方。道生回来之前，鸠摩罗什已译出大小品《般若经》、《大智度论》、《百论》、《法华经》、《维摩经》等，道生对这些经论所宣传的般若中观思想是有较深的理解的。

道生在东晋义熙五年(409年，见《出三藏记集》本传)离开庐山回到建康，住在青园寺(后改称龙光寺)。在宋朝，道生与慧严、慧观为朝野所重，宋文帝和王弘、范泰、颜延之都曾从他问法。在道生回到建康的第八年，即义熙十三年(417年)十月，法显请佛陀跋陀罗与他合作把从印度带回的《大般泥洹经》六卷译出，而在稍后，北凉昙无谶于玄始十年(421年)译出《大般涅槃经》四十卷。从此大乘

① 《高僧传》卷3之"论"："时有生(道生)、融(道融)、影(昙影)、睿(僧睿)、严(慧严)、观(慧观)、恒(道恒)、肇(僧肇)，皆领悟言前，词润珠玉，执笔承旨，任在伊人。"

② 刘遗民、僧肇的信见《肇论》卷中。

涅槃佛性学说传入中国内地，对当时和以后的中国佛教界有极大影响。道生很快成为这一学说的信奉者和鼓吹者。宋景平元年（423年），道生请罽宾僧佛大什与于阗沙门智胜把法显从师子国（今斯里兰卡）带回的《五分律》译出。

“涅槃”（梵文Nirvāṇa），旧译“泥曰”、“泥洹”等，意译“灭”、“灭度”、“寂灭”等；或称“般涅槃”、“般泥洹”，意为“圆寂”。传说释迦牟尼八十岁于印度北部拘尸那迦（或作“俱尸那”）城郊外的莎罗树下去世，佛教称之为“涅槃”或“般涅槃”，小乘佛教认为这是灭除一切苦恼，摆脱生死轮回的最高修行结果。随着佛教的发展，特别是大乘佛教各种学说的出现，对“涅槃”的解释也越来越复杂，在《般若经》类佛典中已开始把“涅槃”等同于“法性”、“法身”、“实相”、“佛性”等，而此后出现的大乘《涅槃经》则着重论述涅槃佛性问题，说佛身（法身、涅槃）常在，一切众生皆有佛性，涅槃具有“常、乐、我、净”四德等。最早传入汉地的佛涅槃类经典是小乘《涅槃经》，有晋帛远译的《佛般泥洹经》二卷、佚名译者的《大般涅槃经》三卷（《开元录》卷十三题为法显译，误）、宋求那跋陀罗译的《般泥洹经》二卷（《开元录》卷十三谓失译，附东晋录）。这些经基本上是《长阿含经·游行经》的异译，讲佛在拘尸那迦去世前后的传说。此外，竺法护译的《方等泥洹经》二卷与隋阇那崛多译的《四童子三昧经》三卷为同本异译，它们在佛教经录中虽被列入大乘经典类目中，在内容上也确实有一些大乘色彩（讲“空无法”等），但还没有涉及法身佛性问题。只有法

显等译的六卷《大般泥洹经》和昙无谶译的四十卷《大般涅槃经》才是宣传大乘涅槃佛性学说最流行的基本经典。实际上，在内容上法显本只是后者初分的前五品。宋元嘉七年(430年)昙无谶译本(北本)传到建康，慧严与慧观、谢灵运等参照六卷《泥洹经》把它进行改编，增加品数，又润文改卷，此称《南本涅槃经》，有三十六卷。

竺道生在六卷《泥洹经》译出之前，对小乘佛教理论(包括直接从僧伽提婆传承的说一切有部的理论)和大乘佛教理论(特别是亲从鸠摩罗什受教的般若中观学说)是进行了综合探究思考的。他不受佛经文句的束缚，对一些佛教义理大胆发挥。宋代慧琳《龙光寺竺道生法师诔》说：

> 自扬徂秦，登庐蹑霍，罗什大乘之趣，提婆小道之要，咸畅斯旨，究举其奥，所闻日优，所见踰赜。既而悟曰：象者理之所假，执象则迷理；教者化之所因，束教则愚化。是以徵名责实，惑于虚诞；求心应事，芒昧格言，自胡相传，中华承学，未有能出斯域者矣。(《广弘明集》卷二十三)

《高僧传·道生传》说：

> 生既潜思日久，彻悟言外，乃喟然叹曰：夫象以尽意，得意则象忘，言可诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。于是校阅真俗，研思因果，乃立善不受报、顿悟成佛；又著《二谛论》《佛性当有论》……

道生是属于竺法汰、道安以及慧远这个师承系统的，自己

又“思悟风挺”，“性静而刚烈”，好发“珍怪之辞”（《诔》文），他反对固守经文，束缚于旧说，而是用他所熟悉的儒、玄学说和自己的宗教心理去理解佛教义理，提出新的见解。魏时玄学家王弼以《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，主张超越名言，直接体会其所蕴之义，说“得意在忘象，得象在忘言”。佛教《般若经》以否定一切，论证“诸法性空”为主要内容，但它的关于真、俗二谛的说法也与玄学的言意之辨有相似之处。如大品《般若经》认为真谛（实相、法身、法性、佛性，相当于本体）是超言绝象的，而俗谛既包括现实世界也包括人们的一切认识、语言文字，是“虚妄”不实的，是“空”的。佛、菩萨的使命就是运用众生习惯的“俗谛”，随机说法教化，使他们超脱俗谛而达到领悟真谛（第一义谛）的至高精神境界。道生就是把玄学与般若两种思辨方法结合起来，所谓“校阅真、俗”，“彻悟言外”，大胆阐发被烦琐经文所掩盖或潜隐在经文后面的“真谛”、“理”或“圆义”，着重发挥佛教关于众生解脱问题，提出著名的顿悟成佛论；从《高僧传》本传的表达方式来看，他在正式接触大乘《涅槃经》之前，好像对佛性已进行探索，写出《佛性当有论》。因为他的见解冲击了旧佛学，虽有人支持，但已引起拘守教条的僧徒的反对。如《高僧传·道生传》所说：“守文之

徒，多生嫌嫉，与夺之声，纷然竞起。”

在法显的六卷本《泥洹经》译出之后，道生立即深入研究，“剖析经理，洞入幽微，乃说一（或作阿）阐提人皆得成佛”（《高僧传》本传）。六卷《泥洹经》主要内容是讲：“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。大化不泯，真本存焉。”（此用慧睿《喻疑论》语，载《出三藏记集》卷五）概括说就是佛有法身真我，永不泯灭。众生皆具有作为成佛依据的佛性，它是法身在众生身上的体现。此经虽说“一切众生，皆有佛性”，但又特别强调“一阐提”（佛教谓断灭善根的恶人）除外，说他们不能成佛。道生不受经文限制，认为既然一切众生皆有佛性，而把也属于众生的一阐提排斥在外是不通的，故主张一阐提也有佛性，也能成佛。这个意思在昙无谶译的四十卷本《涅槃经》中是有的，但当时此经没有传到建康。佛教界守旧派僧众认为道生的说法是“邪说”，按戒律规定对道生进行当众处罚，把他驱逐出僧团。道生不服，立誓说：“若我所说反于经义者，请于现身即表厉疾；若与实相不相违背者，愿舍寿（按，指死）之时据师子座（按，讲座）！”（《高僧传》本传）此当在宋元嘉五、六年（428或429年）。此后东止吴的虎丘山，据说旬日之中从学者数百人。元嘉七年（公元430年。此据《出三藏记集》本传）西至庐山寺院，受到当地僧人欢迎。同年稍后，北本《涅槃经》传到建康，人们看到经内果有一阐提皆有佛性之说。

此后道生曾一度回到建康，后来又返庐山，为众僧宣讲《大涅槃经》。①宋元嘉十一年（434年）十月在宣讲经结束之际死于讲座之上。他受到远近僧众的敬佩，学说也得到更多人承认。

道生一生的主要著作有：

《维摩经义疏》 见《出三藏记集》卷十五本传。今存后秦僧肇《注维摩经》十卷及唐道掖《净名经集关中疏》二卷中皆引有道生的义疏。本传说："关中沙门僧肇始注《维摩》，世咸玩味，及生更发深旨，显畅新异。讲学之匠，咸共宪章。"

《妙法莲华经疏》二卷 见《出三藏记集》本传。今存，载《日本续藏经》第一辑第二编乙第二十三套第四册，其开首有："余少预讲末，而偶好玄□，俱文义富博，事理兼邃，既识非芥石，难可永记，聊于讲日，疏录所闻，述记先言，其犹鼓生。又以元嘉九年(按，公元432年)春之三月，于庐山东林精舍，又治定之，加采访众本，具成一卷。"现本为上下二卷，当为后人改定。

《泥洹经义疏》 见《出三藏记集》本传。此当为六卷本《泥洹经》作的疏。现存《大般涅槃经集解》七十一卷

① 唐道暹《涅槃经玄义文句》卷下："宋朝道俗众共披阅。乃云：众生悉有佛性。咸叹生公妙释出旨，善会圆宗，即以表陈请生通锡。宋主惊叹，发使迎生。旋至都城，披经本，略述《疏义》五十余纸。……自后讲者称为《关中疏》。"（续藏经》第一辑五六套第二册）道生一度回京是可能的。现存《涅槃经集解》中列入首位的是道生的注释。

（题宝亮等集，误，应为僧朗撰）中引有道生对大本《涅槃》作的注疏，此或即唐道暹《涅槃经玄义文句》卷下所说的《疏义》。

《二谛论》 见《高僧传》本传。《涅槃经集解》卷三十二引有部分道生对二谛的见解。

《佛性当有论》 见《高僧传》本传。佚。

《法身无色论》 同上。

《佛无净土论》 同上。

《应有缘论》 同上。

《涅槃三十六问》、《释八住初心欲取泥洹义》、《辩佛性义》（竺道生，王问并竺答） 此皆见《出三藏记集》卷十二所载陆澄《法论目录》第二帙《觉性集》中。后项之"王问"，据《大唐内典录》卷十谓"王稚远问"。按，王谧，字稚远，死于晋义熙三年（407年），年四十八。如用此说，则道生去庐山（太元、隆安之际）之前，已论佛性义了。此甚可疑，"王"或为王弘。

《答王卫军书》 "王卫军"指王弘，字休元，元嘉三年（426年）任司徒，五年（428年）降为卫将军。道生答其所问顿悟义，现存，见《广弘明集》卷十八。

《高僧传·道生传》说道生"乃立善不受报、顿悟成佛；又著《二谛论》……"从文字表述来看，"善不受报"、"顿悟成佛"不象是两篇论文的题目，而是通过讲经或著述所阐述的两种佛学见解。《大唐内典录》卷四录为论文，不知

所据。

竺道生的佛性、顿悟学说

在道生的佛教学说中，最有影响的是他的佛性论和顿悟成佛论两大部分。从产生的时间和佛学渊源看，顿悟成佛论提出略早，主要是运用玄学观点来发挥般若性空和二谛的教说；他的佛性论虽在大乘《涅槃经》译出之前似乎已经提出，但正式形成应在此之后，主要是发挥大乘涅槃佛性学说。实际上，道生在晚年已将这两种观点结合在一起。这在现存分散的资料中可以得到证明。在他的学说体系中，顿悟是达到觉悟解脱的方式，佛性是达到觉悟解脱的内在心性(或本性)依据。魏晋以来，中国般若学说依附于玄学，以诸法性空和空有不二的本体论来与玄学的讲本末、体用、有无的本体论相呼应，而对于人达到解脱的内在依据的心性问题，则论证甚少。道生的佛性顿悟学说，客观上适应了南北朝时期哲学和宗教思想演变的需要，把般若性空的本体论与涅槃佛性学说有机地结合起来，论证法身、法性、实相（本体）也体现在众生的本性（心性）之中，此即佛性，是众生自迷至悟的内在依据。众生若能破除迷惑烦恼，就可见性成佛。道生的佛性顿悟学说标志着中国哲学和宗教界由研究宇宙本体转向探究人生心性的开始。

现仅选取一部分最有代表性的资料，来对道生的佛性顿悟学说作扼要介绍。

(一)佛性论

"佛性"这个词在大乘《涅槃经》中除了表示众生达到觉悟的内在依据(本性或心性)之外，有时还与"涅槃"、"法身"、"法性"、"诸法实相"、"第一义空"等精神性本体的含义相同。在《般若经》中已有类似思想，例如《放光般若经·衍与空品》说："道及佛性如事相(此谓"空")，亦不来亦不去"；《摩诃般若经·等空品》说："佛、佛法、佛如、佛性、佛相，无所从来，亦无所从去，亦无所住"。在这里，道与佛性、佛、佛法以及《般若经》中反复论证的如(真如)、法性、法身、第一义谛等是一个意思。《般若经》主要是通过遮诠（从反面否定）的方式论证现实世界及人们的一切认识、思想、文化是虚幻不实的，是空的，而通过这种否定来肯定所谓超言绝象的真如、法性、实相、第一义谛等精神性本体的绝对真实性，所谓"有佛无佛，法性常如故，亦不生亦不灭"(《放光般若经·无尽品》)，"第一义亦名性空，亦名诸佛道"(《摩诃般若经·实际品》)等。论释《般若经》的《大智度论》卷三十二明确地说：如、法性、实际，"是三皆是诸法实相异名"；卷十五对"诸法实相"有一段解释，说它"无有瑕隙，不可破，不可坏"，并且是"佛法中一切言语道过，心行处灭，常不生不灭，如涅槃相"。《般若经》虽没有就佛性问题进行论证，但它对现实世界及世俗认识的否定和对法性、法身、实相、涅槃等精神性本体概念的诠释和肯定，已为涅槃佛性学说奠定了基础。

《大涅槃经》以及后来的涅槃学者对这一点也是承认的，如《大涅槃经》卷十四说："……从方等经出《般若波罗蜜》，从《般若波罗蜜》出《大涅槃》，"如同从乳出酪，从酥出醍醐。隋吉藏《大乘玄论》卷五说《成实论》学者据这段经文也这样认为。然而《般若经》所讲的"法性"、"实相"等是抽象化和哲学化了的宗教幻想和彼岸世界，是一种神秘性的宇宙本体，是宇宙万有的普遍性依据和最后归宿，而《涅槃经》所讲的"佛性"虽有时也有宇宙本体的含义，但其基本含义是这种神秘性本体在众生身上的体现，是众生所具有的"成佛"的内在根据或可能性(正因)。例如经文有时称之为"菩提种子"(卷二十七)；有的经文说："我身即有佛性种子"，"今如来所说真我，名曰佛性"(卷八)；有的地方说佛性有七种属性，即：常、净、实、善、当见、真、可证(卷二十五)。在这种意义上，佛性也可称为众生之本性(真性、心性)。

大乘佛教的最高修行目标是成佛。在大乘《涅槃经》传译之前，一些佛教学者已在探讨成佛的内在根据问题，但论证得很不清楚。例如鸠摩罗什已把《法华经》中所说的"佛知见"① 解释为"佛性"，说众生若有佛性，为什么不能成佛？(慧睿《喻疑》，载《出三藏记集》卷五) 慧远曾说：

① 《法华经》卷2《方便品》："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……欲令众生悟佛知见……欲令众生入佛知见道，故出现于世。"佛知见，意为佛的智慧见解。说众生有佛知见，佛出世就是为了启发众生觉悟佛智。

"佛是至极则无变，无变之理岂有穷耶！"所著《法性论》说："至极以不变为性，得性以体极为宗。"（《高僧传·慧远传》）是说法身佛的常在不变之性为佛性，修行的目的就是体认佛性达到解脱。道生系统地提出佛性论是在见到大乘《涅槃经》之后，其特点是把般若实相、法性与涅槃佛性沟通，强调佛性的普遍性，鼓吹一切众生皆有佛性，连善根灭绝的一阐提也可成佛，并把他的佛性论与顿悟论结合起来。

那么，竺道生是怎样论证佛性的呢？

1. 何谓佛性？道生对《大涅槃经·师子吼品》中的"佛者即佛性，何以故，一切诸佛以此为性"解释说：

> 夫体法者，冥合自然，一切诸佛，莫不皆然。所以法为佛性也。（《涅槃经集解》卷五十四）

同卷又说：

> 法者，理实之名也。
> 体法为佛，法即佛矣。

道生《法华经疏》卷上：

> 法者，体无非法，真莫过焉。

道生把"法"、"自然"、"理实"等同，而"自然"曾被西晋竺法护用来译"真如"（见《光赞般若经》）。可见它们也是与"法身"、"法性"含义一样的普遍性的概念，被用来表述般若学的神学本体的。道生把成佛说成是"体法"、"冥合自

然”的结果；“法”既然是成佛的原因，所以是佛性。

道生还说：

> 向明十二因缘观智，该取因时，名为佛性。
>
> 智解十二因缘，是因佛性也。今分为二：以理由得解，从理故成佛果，理为佛因也。解既得理，解为理因，是谓因之因也。
>
> 成佛得大涅槃，是佛性也。今亦分为二，成佛从理，而至是果也。既成得大涅槃，义在于后，是谓果之果也。（均见《涅槃经集解》卷五十四）

这后二段引文是对《大涅槃经·师子吼品》所说“佛性者有因，有因因，有果，有果果”的解释。是说从无明、行、识到老死为止的十二因缘之“理”是成佛的原因，是佛性。但人的智解又是“理”之因，即无智不能领悟十二因缘之理，故称智解(解)为成佛之因的因，简称“因因佛性”。这种佛性是内在的；前者理为“因佛性”，是外在的。成佛与大涅槃本为一回事，都是修证的结果。道生称前者为“果佛性”，后者为“果果佛性”，实际是内智与外理相结合的结果，意味着成佛涅槃又回归法身、法性。

道生说：

> 无我本无生死中我，非不有佛性我也。”（《注维摩诘经》卷三）
>
> 佛法中我，即是佛性，是则二十五有（按，泛指三界众生及所居之境），应有真我，而交不见，犹似无我，教理未显……

种相者，自然之性也。佛性必生于诸佛。向云：我即佛藏；今云：佛性即我，互为辞耳。（《涅槃经集解》卷十八）

第二段引文是解释《大涅槃经·如来性品》中“佛性即是我义”的。佛教所说的“我”，意为事物的本质属性或规定性（法我），就人来讲，是指主宰身体的内在精神主体，即灵魂。尽管佛教讲业报轮回必须承认“我”的存在，但在理论上一般都宣传“无我”。大乘涅槃学说不承认有“生死中我”，但承认有“佛性我”。这种“佛性我”有两个含义：一是指无时不在，无所不在的法身，或“大涅槃”，如《大涅槃经》卷二十三所说：“有大我故名大涅槃，涅槃无我，大自在故，名为大我。”一是指众生所秉的法身、法性，此即佛性。道生称此为“佛法中我”、“真我”，比做“种相”（因种实相），是人所秉有的“自然之性”，源于诸佛法身。在这种意义上，说我即佛藏（或如来藏，谓众生秉藏佛如来之性），佛性即我。通过这种论证，便把本体之“我”与真性（心性）之“我”沟通。

大乘涅槃佛性学说既然把佛性看作与法身、法性等同，或是后者在众生身上的体现，那么，法身的一切宗教道德属性也是佛性的属性。如果仅就侧重作为众生解脱的内在心性的依据来说，就自然要强调与解脱、轮回有关的宗教道德属性。道生说：

性本是真，举体无伪。（《涅槃经集解》卷五十一）

法性照圆，理实常存，至于应感，岂暂废耶？（同上，卷

九）

道生对《大涅槃经·光明遍照品》所说涅槃八事："一者尽、二善性、三实、四真、五常、六乐、七我、八净"的解释中说：

善性者，理妙为善，反本为性也。实者是常也……我者，常故自在也。净者垢尽故也。（《涅槃经集解》卷五十一）

佛性不为邪见所穿掘也。（同上，卷十九）

性者，真极无变之义也；即真而无变，岂有灭耶？（同上，卷九）

虽复身受万端，而佛性常存，若能计此得者，实为善也。

虽坏五阴（按，此指众生之身），无损佛性；伤五阴故，名曰杀生，不可以佛性无损，谓无不善业也。（同上，卷十九）

"佛性不可得断。"（同上，卷五十四）

根据以上引文，佛性是真实无伪、善、常存不灭、清净无垢的，虽随众生轮回于生死，但它永不间断。涅槃佛性学说本来就是应传教需要而提出的。这种说法的宗教意义在于坚定教徒的信仰，叫他们相信生生世世有成佛的可能。

2. 一切众生皆有佛性与一阐提也可成佛

在《大般涅槃经》中随处可见到"一切众生，悉有佛性"的词句。竺道生的佛性学说特别强调众生本有佛性，一阐提也不例外，人人可以成佛。他说：

"众生本有佛之见分，但为垢障不现耳"。（《法华经疏》卷上）

这是对《法华经·方便品》的一段话的解释。经文说佛出世的目的是“欲令众生开佛知见”，“示众生佛之知见”，“令众生悟佛知见”，“令众生入佛知见”。过去鸠摩罗什曾把“佛之知见”解释为佛性，道生也作这种理解。他认为众生是本有（本来就有）这种“佛知见”的，但因为被贪欲烦恼(垢)蔽障，显现不出来，需佛从外面进行教示，使众生坚定信念，开悟自己所具佛的知见，然后“入佛知见”而成佛。

《大涅槃经·如来性品》有一段寓言是用来说明“我者即是如来藏义，一切众生悉有佛性”的。寓言说有一个贫女人家有金藏，但自己不知道，后经人指点果真掘出金藏，用以比喻“一切众生所有佛性，为诸烦恼之所覆蔽，如彼贫女人有真金藏不能得见。”对此，道生注释说：

> 本有佛性，即是慈念众生也。
>
> 藏者，常乐之理，隐伏未发也。
>
> 除结惑之覆为掘，见佛性故，为出金藏也。(《涅槃经集解》卷十八)

这是说众生本有佛性，是佛对众生慈念的表示。佛性即“常乐我净”之理(涅槃、法身)在众生身上的体现。众生虽含藏此理，但为烦恼覆盖着，只有除去烦恼才能见悟佛性。

佛教所说的“众生”除指人类以外，还包括畜生及佛教所虚构的天界、地狱的一切生命体。“一阐提”或作“一阐

底迦”、“阿阐提”等，是梵文icchantika的音译，意为以贪欲为目的的人，佛经译为“断善根”、“信不具足”、“极欲”的人。大乘《涅槃经》说“一切众生皆有佛性”，那么一阐提既然属于众生，自然也应有佛性。但法显的六卷本《泥洹经》却明言把一阐提排斥在外。经文说：

如一阐提懈怠懒惰，尸卧终日，言当成佛。若成佛者，无有是处。（卷三）

一切众生皆有佛性在于身中，无量烦恼悉除灭已，佛便明显，除一阐提。（卷四）

彼一阐提于如来性所以永绝，斯由诽谤作大恶业，如彼蚕虫绵网自缠而无出处。一阐提辈亦复如是，于如来性不能开发起菩提因。（卷六）

在昙无谶的四十卷本《涅槃经》中虽也有一阐提没有佛性的话，但有许多地方讲一阐提有佛性，可以成佛。例如：

如一阐提，究竟不移，犯重禁者，不成佛道，无有是处。何以故？是人若于佛正法中，心得净信，尔时便灭一阐提。若复得作优婆塞者，亦得断灭。于一阐提犯重禁者，灭此罪已，则得成佛。是故言毕定不移，不成佛道，无有是处。真解脱中，都无如是灭尽之事。（卷五）

我经中说，一切众生，乃至五逆、犯四重禁及一阐提，悉有佛性。（卷二十八）

是说不能说一阐提没有佛性，必定不能成佛，关键是改恶从善，信奉佛法，这样就可灭罪，本人也就不再是一阐

提，就可成佛。由此可见大乘涅槃学说也是有发展的。佛性和成佛问题本来属于宗教幻想，如果说一切人，包括一切不信佛教以至反对佛教的人、作恶多端的人，也有佛性，也可成佛，就可以吸引更多的人入教，这对于扩大佛教势力是十分有利的。

竺道生在六卷《泥洹经》译出后，便剖析经理，深入钻研，提出“一阐提人皆得成佛”（《高僧传》本传）。在北本《涅槃经》还没有传到建康之前，道生的这一说法被认为是违背六卷《泥洹经》的经意的，因此当时僧界斥其为“邪说”。唐道暹《涅槃经玄义文句》卷下记载，当时于阗沙门智胜宣讲法显所译六卷《泥洹经》，“说一阐提定不成佛”，宋朝的高僧“盛宗此义”。他们听到道生的说法，十分气愤。智胜几次与道生辩论，都被辩败。宋智圆《涅槃玄义发源机要》卷一载，道生研究六卷《泥洹》，撰有《十四科》①，其第十科《众生有佛性义》说：

> 经言阐提无者（按，指无佛性），欲击（应为激）励恶行之人，非实无也。以其见恶，明无无恶，必有抑扬当时，诱物之妙，岂可守文哉！

道生认为经上讲阐提无佛性，是为了激励诱导有恶行的人反省自己之恶，而不是说他们真无佛性，因此不应拘泥于经文。《名僧传抄·说处》第十载：

---

① 《宋史·艺文志·子类》录竺道生《十四科元赞义记》一卷，当即此书。

道生曰：禀气二仪者（按，指众生；二仪指阴阳）皆是涅槃正因。阐提是含(按，原误为舍)生，何无佛性？①

"一阐提者，不具信根，虽断善，犹有佛性。"

道生认为一切众生皆可涅槃成佛，一阐提属于众生，虽无信根（信仰的依据和机能）、善德，但仍有佛性。道生的说法把"一切众生，皆有佛性"的理论贯彻到底。此说在当时受到了反对，道生甚至因此被逐出建康僧团。后来昙无谶所译《涅槃经》传到建康，证明道生所说与此经相符，于是名声大振。

如前所述，道生是主张众生"本有"佛性的，但后世一些学者却说道生主张众生"始有"佛性。意谓成佛才有佛性，此是果，因众生将来必当达成此果，所以说佛性是"当有"，这样就不是"本有"而是"始有"（有始之有）了。如唐均正《大乘四论玄义》卷七说：

道生法师执云：当有为佛性体。法师意：一切众生，即云无佛性，而当必净悟，悟时离四句百非②，非三世摄，而约未悟众生望四句百非，为当果也。

吉藏《大乘玄论》卷三说：

---

① 日本宗法师《一乘佛性慧日抄》引《名僧传》之文曰："生曰：禀气二仪者，皆是涅槃正因。三界受生，盖为惑果。阐提是含生之类，何得独无佛性！盖此经（按，指六卷《泥洹经》）度未尽耳。"（《大正藏》卷70）

② 《大涅槃经》说涅槃是离四句百非的，意为不可用"有、无、亦有亦无，非有非无"四句及"非有非无、非……"百句（意为多句）那样的方式表达的。

当果为正因佛性，此是古旧诸师多用此义。此是始有义。

众生本无佛性，但将来“当必”涅槃成佛，此“当果”（当有佛果）即为佛性。这就是佛性始有的意思。据唐均正《大乘四论玄义》卷七、新罗元晓《涅槃宗要》，宋白马寺昙爱执此说。道生虽著《佛性当有论》，但此文已佚，所论无考。据前面所引，“始有”说不符合道生原意，他是主张众生本有佛性的。

古来对佛性是不是灵魂的问题是有争论的。按正常的认识来说，如说佛性是法身本体，此是指它是一种宗教的绝对精神；如说他是人生来秉有的真净心性，那么它只能是灵魂（或其某个方面）。南北朝时一些涅槃学者有的就公开主张佛性是灵魂，称之为心、真神、心神、阿黎耶识等。这不能说他们离开了佛经原意。《名僧传抄》上有一段辩论佛性与无我及神我的文字，其中说：

又问无神我曰：经云外道妄见我，名之为邪倒。今明佛性即我，名之为正见。外道所以为邪，佛性以何为正？答曰：外道妄见神我，无常以为常，非邪而何！佛法以第一义空为佛性，以佛为真我，常住而不变，非正而何！问曰：何故谓佛性为我？答曰：所以谓佛性为我者，一切众生皆有成佛之真性。常存之性，唯自己所宝，故谓之为我。

下面又论善恶报应“以心为本”等等。不难看出，这个答辩是贫乏无力的，既没有说明为什么佛性常存而不是灵魂（神我），也没有说明佛性与业报轮回的主体“心”的关系，

只能说明涅槃佛性学说对灵魂有自己的独特说法而已。

（二）顿悟论

1. 道生以前的“小顿悟”

大乘佛教以达到觉悟成佛为最高修行目标。那么，是分阶段地由浅入深地达到最后觉悟（渐悟）呢？还是一次（一时）①达到觉悟（顿悟）呢？对这个问题，许多佛经都主张前者。西晋竺法护所译《渐备一切智德经》、后秦鸠摩罗什所译《十住经》、东晋佛陀跋陀罗译的《华严经·十地品》（前三者为同本异译），以及鸠摩罗什译的《大智度论·发趣品》、《十住毗婆沙论》等都说菩萨成佛必须经过从欢喜地到法云地的十地。“十地”也译“十住”，是由低到高的一个修行阶位，其名称在各经中有不同译法，其中重要的有三地：一、欢喜地，发愿达到最高觉悟，解脱众生，从凡夫转入菩萨阶位。七、远行地，功行俱足，得到智慧神通，各种烦恼不再产生，超越一切声闻、缘觉（《华严经·十地品》）；认识诸法性空，本来无生（得无生法忍），领悟“诸法实相”（《大智度论·发趣品》）；此地菩萨定、慧均平（“般若静鉴为定，方便勤照为慧”），在禅观中做到有无、真俗并观，而此前只能做到空有相间而观（《大乘玄论》卷五）。据称由此地才能从“垢秽”世界进入“清净”世界。十、法云地，得到“大法智”，成就法身（返本）。

① 《大毗婆娑论》卷63：“问：此中顿言欲显何义？答：显一时义。”

从东晋以来，有些佛教学者在探讨十住、三乘教理时提出了顿悟说，如东晋支道林、道安，就认为修行到七地，就可以达到顿悟。《世说新语·文学篇注》引《支法师传》说：

> 法师研十地，则知顿悟于七住。

南齐刘虬《无量义经序》论到渐悟顿悟，而倾向于顿悟，说：

> 寻得旨之匠，起自支、安。支公之论无生，以七住为道慧阴足，十住则群方与能。在迹斯异，语照则一。安公之辩异观，三乘者始篑之因称，定慧者终成之实录。此谓始求可随根三，入解则其慧不二。（《出三藏记集》卷九）

支道林认为修行到第七地已达到体认诸法无生无相的精神境界(得无生法忍)，具备一切种智(“道慧阴足”)。十地则证体(返本)成就法身，感通无方。七地虽没达到十地证体，但从悟理圆满来讲，两者已经等同。因此说修到七地已达顿悟。道安是就三乘教说的，认为佛因众生根机浅深而始说声闻、缘觉、菩萨三乘之教，修行者最后豁然顿悟，所得到的最高智慧是不能有两个的。

主张七地顿悟说的还有僧肇、慧远、法瑶。陈慧达《肇论疏》载：

> 小顿悟者，支道琳师云：七地始见无生。弥天释道安师云：大乘初无漏慧，称摩诃般若，即是七地。远师云：二乘

未得无有(当为“生”字)，始于七地方能得也。埵法师云：三界诸结，七地初得无生，一时顿断，为菩萨见谛也。肇法师亦同小顿悟义。何者，即二谛是用，无二为体；二谛是筌，不二为之中，而六地以还，有无不并，无二之理，心未全一，故未悟理也。若七地以上，有无双涉，始名理悟。

肇师等并云：七地入法身位，心智寂灭。……法身以上入无为境者，六住已下，以未全一，在有即舍空，在空即舍有，未能以平等真心，有无双涉。七地以上，二行俱寂，心不可以像得，故心智寂灭也。

这里所说的埵法师，在隋碛法师《三论游意义》中作“真安埵师”，当即南朝宋新安寺法瑶之误写。此书还提到有邪通师，事迹不详。据上面所引，他们所持的论点大致相同，概括起来就是：

（1）七地是修行中的一个飞跃阶段，修行者至此已断三界一切烦恼，体认诸法性空、无生无灭之理（无生法忍)，得到至高的清净智慧（无漏慧)。

（2）从修持禅观来说，七地以下对有无、真俗二谛只能做到并观，交相否定，“在有即舍空，在空即舍有”，而不能领悟非有非无，真俗不二的中道之理。七地入法身位，顿悟全理，有无等差别观念并泯，心智寂灭。

（3）七地虽悟理不二，但仍需进修三位，才可究竟证体，成就最高法身。

这种说法也是受到玄学“得意忘言”的思辩方法的影响。七地以前，有无、真俗二谛等言名概念是渐修的工

具，七地顿悟理体，故有无双泯，进入相当于“玄冥”的精神境界。但此说也有不能自圆其说之处：如果说至七地已悟全理（诸法实相，真如），甚至说已入法身位，那为何还要进修三位至法云地？正如《涅槃无名论·难差第八》①所指出的：

……于七住初获无生忍，进修三位。若涅槃一也，则不应有三。如其有三，则非究竟。究竟之道，而有升降之殊，众经异说，何以取中耶！

其《诘渐第十二》又说：

又曰：“无为大道，平等不二。”既曰无二，则不容异心，不体则已，体应穷微。而曰“体而未尽”，是所未悟也。

《肇论疏》在引僧肇的“入法身位，心智寂灭”之后引质疑说：

而云“进修三位”者，理未穷，故有进趣之功。若有进趣之功，动静（原作请）未息，云何心智寂灭？

是说涅槃、道、理（皆为真如本体）是个统一的整体，不可分割，如果悟理，就应悟理的全体，而悟理又与证体相连，达到最高觉悟即般大涅槃，成就法身。七地既然还要

① 《涅槃无名论》，现作僧肇著。但《大唐内典录》卷十录为无名子著，注云：“今有其论，云是肇作，然词力浮薄，寄名乌有。”汤用彤先生认为是宋初顿渐争论时所作。《难差》以下六章，有中“有名”主顿，当为道生说，“无名”主渐，当为支道林等七住顿悟说。见《汉魏两晋南北朝佛教史》第十六章。

进修三位，就说明仍未悟全理，也没有最后证体，因此不能认为七地顿悟说是正确的。在道生提出顿悟论之后，以上学说被称为“小顿悟”，而道生之说被称为“大顿悟”。小顿悟”在后来也被看作是一种“渐悟”。①

2. 道生的“大顿悟”——“理不可分，悟语照极”

道生主张大顿悟，据现存零散文字，其内容的主要之点是：所悟之理不可分。觉悟应当不分阶段地一次完成；悟理与体证不可相离，悟理即“反迷归极”，使所秉的佛性显现；证体即“归极得本”，成就法身；渐修不是渐悟，而是达到顿悟的必要准备。下面逐次介绍。

（1）所谓理、悟“冥符”

道生大顿悟论所说之理，即般若类经典所说的诸法实相、或第一义谛，它们都是真如本体的不同称法。顿悟就是一次性地全部领悟诸法实相，使觉悟的内容与理相融无间，此可谓“理悟冥符”。慧达《肇论疏》载：

> 竺道生大顿悟云：夫称顿者，明理不可分，悟语照极。以不二之悟，符不分之理，理智忘（原字不清，疑为“忘”字）释，谓之顿悟。

《涅槃经集解》卷一载道生的序文说：

> 夫真理自然，悟亦冥符，真则无差，悟岂容易？不易之

① 如慧达《肇论疏》所说小顿悟者“埵法师”、《三论游意义》所说“真安埵师”等，皆为新安寺法瑶之误。据《高僧传》卷七《法瑶（或误为珍）传》，他执渐悟义，与主顿悟的道猷同住新安寺，“顿渐二义，各有所宗”。

体，为湛然常照……

这两段文字中的“理”、“极”、“真理”、“真”、“体”都是真如本体的不同表达方法。说这种本体之理是自然常在的，统一不可分的，修行者所悟的内容应与它完全相符(冥符)，做到智与理的合一。

如果说理不可分，那么佛教教理有声闻、缘觉、菩萨三乘之别，又如何解释呢？道生说：

譬如三千，乖理为惑，惑必万殊。反则悟理，理必无三(按，三乘)。如来道一，物乖谓三。三出构情，理则常一。如云雨是一而药木万殊，万殊在于药木，岂云雨然乎！(《法华经疏》卷下)

所谓“三千”是佛所教化的世界(“佛化一境”)。说这个世界上一切千变万化的现象都是由违背佛理的惑业引起的（业报)，而作为世界本体的理（如“云雨”）只有一个。三乘教法是应众生的根机深浅而提出的，但其所蕴，“理则常一”。修行者所悟之理，也不应有三。这是发挥《法华经》的“会三归一”的说法的。

(2)顿悟成佛，“不容阶级”

与支道林、僧肇等人主张的七地顿悟说不同，道生认为，十地以前只是渐修，一无所悟，至十地才体认性空、本无生灭的诸法实相(得无生法忍)①，达到顿悟，而顿悟之

① 唐均正《大乘四论玄义》卷2曰：“经云：初不知二地境界，乃至第十地不知（原作至，误）如来举足下足也。亦是大顿悟家云：至第十

时就是成佛之时；反过来讲，只有成佛才是真正的顿悟，顿悟与成佛之间是没有间隔的。

吉藏《大乘玄论》卷四载：

> 生公用大顿悟义，唯佛断惑，尔前未断，故佛名为觉，尔前未觉。

强调断除无明烦恼（惑）与成佛同时。

吉藏《二谛义》卷下说：

> ……大顿悟义，此是竺道生所辩。彼云：果报是变谢之场，生死是大梦之境，从生死至金刚心，皆是梦。金刚心后豁然大悟，无复所见也。

隋碛法师《三论游意义》也引道生大顿悟义：

> 金刚以还皆是大梦，金刚以后乃是大觉也。

"金刚心"是与法云地（第十地）菩萨相应之心，菩萨至此修证成佛。引文是说成佛（十地）以前摆脱不了生死果报，如同迷梦，成佛之时豁然大悟，此后已无所悟了。《注维摩诘经》卷四引道生的话说："一念无不知者，始乎大悟时也。……义极一念知一切法，不亦是得佛之处乎？"大悟就是顿悟，也是说成佛之时就是觉悟的彻底完成之时。

支道林、僧肇等人的小顿悟论认为至七地已经顿悟，但要再进修三地才可成佛。这样就把悟理与证体分成两个

地始见无生。小顿悟家云：至七地始见无生也。"又，《涅槃经集解》卷54载道生曰："十住几见仿佛其终也，始既无际，穷理乃覩也。"都是说至十地才顿悟全理，真正觉悟。

阶段。道生认为悟理与证体皆在十地完成，顿悟之时即成佛，即成就法身。谢灵运《辨宗论》引道生（称为“新论道士”）的顿悟义说：“以为寂鉴微妙，不容阶级”。这是说顿悟是一时完成的，不需要中间阶段。

道生的顿悟论与佛性论是既有区别又有联系的。所谓顿悟是领悟真如本体（悟理、明体），而此本体在众生身上的体现即为佛性，佛性因被烦恼遮蔽不为众生所知，而一旦顿悟断惑，佛性便显现（显性）而返归法身本体，此即见性成佛。《涅槃经集解》卷一载道生的序文说，觉悟应冥符“真理”，此理作为本体不为人所知，但只要“涉求”，便可“反（返）迷归极，归极得本”，即摆脱迷惑而返归本体，此即般涅槃。同书卷五十四引道生的注说：“唯佛是佛性也。十住菩萨，亦得名见”；又说：“成佛得大涅槃，是佛性也”，皆是说十地菩萨才能领悟佛与佛性相通，涅槃成佛即明体显性。《注维摩诘经》卷二载道生注：“既观理得性便应缚（按，指烦恼）尽泥洹”。可见，悟理明体与显性、成佛是同一事情的不同方面。顿悟论是一种宗教修行理论。中国佛教徒所说的成佛，有时与成神仙并无本质区别。修行者顿悟成佛，便从小我化为“大我”，从有形体的有限变为无形无象的无限了。

（3）顿悟不废渐修

按照道生的大顿悟论的观点，顿悟是一时之间全部悟理，在此之前是没有小悟或部分的悟的。那么，有没有渐修呢？道生认为，通过读经、修行，可以坚定佛教信仰，抑

制贪欲诸烦恼（伏惑），然后才能进入顿悟。他在《法华经疏》卷上说："兴言立语，必有其渐"；"说法以渐，必先小而后大"，都是说授教说法应循序渐进的。他还认为佛教的大小乘教法是应众生的不同根机而提出来的，最终目的是启发众生领悟其中所蕴之理。他说：

妙法：夫至象无形，至音无声，希微绝朕思之境，岂有形言者哉。所以殊经异唱者，理岂然乎！实由苍生机感不一，启悟万端。是以大圣，示以分流之疏，显以参差之数，始于道树（按，释迦于菩提树下成道），终于泥曰（按，即涅槃），凡说四种法轮（按，指教法）：一者善净法轮（按，小乘《阿含》等），谓始说一善，乃至四空（按，四空定），令去三涂之秽，故谓之净；二者方便法轮（按，指《般若》等大乘经），谓以无漏道品，得二涅槃，谓之方便；三者真实法轮（按，《法华经》），谓破三（按，三乘）之伪，成一（按，佛乘）之美，谓之真实；四者无余法轮（《大涅槃经》），斯则会归之谈，乃说常住妙旨，谓无余也。斯经以大乘为宗。大乘者，谓平等大慧，始于一善，终于极慧是也。平等者，谓理无异趣，同归一极也。大慧者，就终为称耳。若统论始末者，一毫之善皆是也。

道生认为诸法实相、真如理体是超言绝象的，但佛为了启悟不同水平的众生，还是把它用经教加以表达，从小乘《阿含》诸经到大乘《般若》、《法华》，直到《大涅槃经》，毕竟都体现了大乘精神。"理无异趣，同归一极"，一理寓于万善，万善体现一理。对于这些经教，修行者在没有达

到顿悟之前是应当奉行修习的，而一旦顿悟，就直探诸法实相，彻悟理体，此时就无须修学有言之教了①。道生主张的渐修不同于渐悟。渐悟学说虽也讲“理实无二”②，但认为对理可分阶段地、由浅入深地领悟，而道生所说的渐修是否认有丝毫的悟在内的。

对于顿悟与渐修的关系，陈慧达《肇论疏》中引道生一段话说：

> 见解名悟，闻解名信。信解非真，悟发信谢。理数自然，如果熟自零。悟不自生，必借信渐。用信伏(按，原作“伪”，误)惑，悟以断结。悟境停照，信成万品，故十地四果，盖是圣人提理令（原作“今”）近，使夫（疑为“行”字）者自强不息(原作“见”字)……

悟与信含义不同。悟是来自对理的见解，信源于听闻教法。悟产生之时，信便被代替。顿悟见理，是自然趋势。但“悟不自生，必借信渐”。坚定的信仰可以抑制贪欲等惑，而一旦顿悟便彻底摆脱生死烦恼，从而再无可悟之处。一切教法（“万品”）和修行果位的理论，都是佛应机教化众生使产生信仰，从事修行的手段。

---

① 《法华经疏》卷下：“夫未见理时，必须言津，既见乎理，何用言为。其犹筌蹄，以求鱼兔。鱼兔既获，筌蹄何施？若一闻经，顿生一生补处（按，相当十地）或无生法忍，理固无然。本苟无解，言何加乎。”

② 见《名僧传抄》所载《三乘渐解实相》。

（三）关于法身无色、佛无净土和善不受报

道生还提出“善不受报”的见解，又著《法身无色论》、《佛无净土论》等，原文皆佚。从现存资料看，主要是发挥般若性空和第一义谛的理论。按照这种理论，不仅世俗认识及面对的整个现象世界是空的，就连一切用文字语言表述的佛教教法以至佛、菩萨、罗汉等也是空的。

在般若类经典中“法身”与“法性”、“真如”、“诸法实相”同义，是本体一类的概念，是无形无象，不生不灭的。《放光般若经·法上品》说：

> 莫以色身而观如来，如来者法性，法性者亦不来亦不去，诸如来亦如是，无来无去。

道生所说“法身无色”就是发挥这种观点的。《注维摩诘经》卷九载有对“维摩诘言：如自观身实相，观佛亦然”等句的注释。僧肇说“实相之相即如来相”，“法身如空，非四大所起造也”。道生注释说，如果说佛有人相，那么佛就是由“五阴”（色受想行识）合成，则可以说“色即是佛”，反过来

> 若色不即是佛，便应色外有佛也。色外有佛又有三种：佛在色中，色在佛中，色属佛也。若色即是佛，不应待四（指受想行识）也。若色外有佛，不应待色也。若色中有佛，佛无常矣。若佛中有色，佛有分矣。若色属佛，色不可变矣。

结论是既不能说“色即是佛”，也不能说“色不即是佛”。这

种论证的前提是：佛是法身，不能用语言表述，虽无相而常住不变、不可分，不来不去，“如者一无有二，亦不三……”（《放光经·法上品》）；而五阴及其合成的众生是生灭无常的，因此不能说佛是五阴合成身，也不能说佛身有色。如果说有“人佛”（佛有人形象），它便应由“四大”（地水火风，即色）合成，但是，“从四大而起者，是生死人也，佛不然也”。这实际是对大乘佛教佛身论的发挥。把佛神化是为了提高佛在信徒中的神威，便于扩大影响。

“佛无净土”是说法身佛没有佛国净土。道生的这个说法是与他的“法身无色论”联系在一起的。①《注维摩诘经》卷一有一段道生对“菩萨随所化众生而取佛土”的解释，说：“国土者，是众生封疆之域。其中无秽，谓之为净。无秽为无，封疆为有”。众生有惑故有国土，菩萨若成佛断惑，只是随所教化的众生才有净土可言，而无自造的佛国②。另外，道生《法华经疏》说：“无秽之净，乃是无土之义”，“净土”就意味着只有净而无土，“无土之净，岂非法身之所托哉！”意为法身清净常在，但超言绝象，故无净土可言。可是不少大乘佛典都说佛有净土（佛国），如阿弥陀佛有西方极乐净土，阿閦佛有东方妙喜净土等。道生又如何解释呢？据现存资料，道生没有用报身、应身说进行

① 隋吉藏《胜鬘宝窟》卷上之末曰：“竺道生著《法身无净土论》，明法身无净土。此皆用无色义也。”

② 原文曰：“有生于惑，无生于解。其解（此指大佛，成佛）若成，其惑方尽。始解是菩萨本化，自应终就。使既成就，为统国有。属佛之迹，就本随于所化义，为取彼之国。既云取彼，非自造之谓。”

解释，而是表示，为了传教方便，还有必要宣传净土之教，认为信徒“若闻净土不毁，则生企慕意深。借事通玄，所益多矣”。般若经典宣称，佛菩萨为了在众生中传教方便，才宣传有净土的。从诸法实相来看，“佛国土及众生所有，皆无所有”（《放光般若经·种树品》）。可以认为，道生此论也是发挥般若观点的。

“善不受报”是从出家人的修行动机和最后所要达到的目标来说的。《注维摩诘经》卷三对“夫出家者为无为法，无为法中无利无功德”一语，鸠摩罗什注释说：“……出家人法皆无名利也。若世俗法则受生死不绝，报利愈积。若出家法，于今虽有，终期则无。……将出于功德之域，入于无利之境；无利之境即涅槃也。今就有而言无利，是因中说果也。”这是说出家之事本是属于无生无灭的“无为法”之中的，最后将达到涅槃，涅槃即法身，无生灭，因此从未来结果来说，出家修行无利可得，无德可报。道生注曰：“无为是表理之表，故无实功德利也。”也是说出家属无为法，是体现无为无相之理的，所以无功德果报。同书卷六载道生对“无所希望”的注释说：“若能不望功德之报，舍（按，四无量心之一，意为对他人无爱憎之心）之极也”。他认为如果带着贪欲的目的修行，是达不到解脱的①。道

① 《注维摩诘经》卷五道生对“贪著禅味是菩萨缚”的注释：“贪报行禅，则有味于行矣。既于行有味，报必惑焉。夫惑报者，缚在生矣。”道生所说的味，是对禅有所贪求之意，也是一种执著。“报必惑”，是指其报必不离生死烦恼。

生此论大概也受《般若经》的影响，《放光般若经·当得真知品》说，菩萨“教化众生，净佛国土，亦不自受其报，但欲益于众生，所作不受其报。”据现存其它资料，道生并不一般地否定佛教的善恶因果的教义。

另外，道生著有《应有缘论》，也佚。从现存点滴资料看，或指诸法必由因缘而生灭；或指众生成佛除据正因佛性外还应有缘因(佛、法、智)。

(四)谢灵运对道生顿悟论的发挥——《辨宗论》

道生提倡顿悟论，在当时引起强烈反响，有支持者，也有反对者。在支持者之中，首推谢灵运。《出三藏记集》卷十二陆澄《法论》第九帙《慧藏集》目录载：

《辨(原作“辩”)宗论》，谢灵运。后面载有法勖、僧维、慧驎、竺法纲、慧林(琳)、王休元(王弘)与谢灵运之间的往返问答多首，又录有释慧观《渐悟论》、昙无成《明渐论》，并且注明：

> 沙门竺道生执顿悟，谢康乐灵运《辨宗》述顿悟，沙门释慧观执渐悟。

谢灵运《辨宗论》及与诸人问答的文字皆存《广弘明集》卷十八。但慧观、昙无成的论文已佚。

谢灵运《辨宗论》本文不长，曰：

> 同游诸道人，并业心神道，求解言外。余枕疾务寡，颇多暇日，聊伸由来之意，庶定求宗之悟。

释氏之论，圣道虽远，积学能至，累尽鉴生，方（按，或作“不”，误）应渐悟。孔氏之论，圣道既妙，虽颜殆庶①，体无②鉴周，理归一极③。有新论道士，以为寂鉴微妙，不容阶级，积学无限，何为自绝？今去释氏之渐悟，而取其能至；去孔氏之殆庶，而取其一极。一极异渐悟，能至非殆庶。故理之所去，虽合各取，然其离孔、释矣。

余谓二谈救物之言，道家④之唱，得意之说，敢以折中自许。窍谓新论为然。聊答下意，迟有所悟。

谢灵运著此论的目的是“定求宗之悟”，即探究悟理成佛之道。“宗”即“体”的另一种说法，与文中的“极”、“理”以及“寂”同义。此论大致有三个要点：

（1）佛教主张成佛之道（圣道）虽远，但通过修学可以达到，所用方法是逐渐断灭烦恼，领悟生灭真理。此为渐悟。

（2）儒家所说的圣道极为辽远、玄妙，即使孔子的高

---

① 《论语·先进篇》：“子曰：回也其庶乎……”王弼注：“庶几慕圣”（皇侃《论语义疏》），意为颜回的德行近于向圣。《周易·系辞下》：“子曰：知几其神乎……君子见几而作……子曰：颜氏之子，其殆庶几乎！”王弼注：“在理则昧，造形而悟。颜子之分也，失之于几，故有不善。”“几”谓几微，事物变化的征兆、萌芽，转为玄妙之理。说颜回接近知几，但实不知几，故有不善。此论意谓连颜回这样的人也不能至圣。

② 王弼曰：“圣人（此指孔子）体无，无又不可以训。”（《世说新语·文学篇》）。

③ 皇侃《论语义疏·里仁篇》引王弼注：“能尽理极，则无物不统。极不可二，故谓之一也。”此论之“极”，意为本体。

④ 此指“新论道士”，指竺道生。隋唐前，僧也被称为道人、道士。

徒颜回，也只是接近于成圣。圣人体认之理是无形绝言而又周遍天下的，但其体不可分。

（3）竺道生（新论道士）认为悟理证体不需要过渡阶段，凡修行者皆可达到顿悟。这是折衷儒释二家，即去佛教之渐悟，而取其能成圣之说，去儒家的不可成圣，而取其理不可分之说所提出的新说，它已超出二家之上了。

谢灵运对道生的顿悟论表示赞许。他在对质难者所作的答辩中有两点值得指出：第一、认为儒佛二教同为救民之教，但“权实(此指其体)虽同，其用有异”，说这是与国情不同有关。因为“华人易于见理，难于受教。故闭其累学，而开其一极。夷人易于受教，难于见理，故闭其顿了，而开其渐悟。”他说晋代的向秀(子期)、应贞(吉甫)曾主张儒、道合一，现在为求成佛之道，折中儒释二家，也理所当然。第二，渐学、渐修经教，虽可使人产生信心，抑伏烦恼，但因为不是真知真悟，不能使人领悟理之全体而达到成佛，只有顿悟才行。此即所谓：“将除其累，要须傍教。在有(谓没有从‘有’中摆脱)之时，学而非悟。悟在有表(谓悟在‘有’外)，托学以至。但阶级，教愚之谈；一悟，得意之论矣”，又说：“由教而信，则有日进之功，非渐所明，则无入照（照谓悟理）之分”。这也是在发挥道生关于渐修与顿悟的观点。

道生对谢灵运《辨宗论》是同意的。他在答王弘(“王卫军”）的信中表示对此论“都无间然”，对渐修顿悟又有说明：

以为苟若不知，焉能有信？然则由教而信，非不知也。但资彼之知，理在我表。资彼可以至我，庸得无功于日进？未是我知，何由有分于入照？岂不以见理于外，非复全昧。知不自中，未能为照耶？

意为通过修学经教而产生信心，听人启示，也可了解自己本有佛性，这不能说是不知，也不能说对修道无益。但此非真知自悟，因为这仍认为理在我之外，又未能泯灭有无内外（“全昧”）的观念。只有自知自悟，才能有无并观，内外齐一，而见性成佛。

竺道生在中国佛教史上的地位

佛教在中国的传播与中国各个时期的学术思想密切相关。两晋盛行玄学，般若学说思想依附玄学而流行，形成了中国般若学“六家七宗”。僧肇著《不真空论》、《物不迁论》等文，以空有不二、体用动静相即的中观学说对以往般若学作了批判性总结。般若学说基本上是宇宙本体论的变种。此后传入大乘涅槃佛性学说，信奉研究者从河西、江北到南方，从僧到俗，相竞而起，其中竺道生最为突出。他把般若中观与涅槃佛性两种学说密切结合，把本体与心性之学沟通，所倡导的佛性论、顿悟论影响最为深远。此后涅槃佛性和顿悟学说曾盛极一时，哲学界和宗教界从着重探究本体之学开始转入研究心性之学，推进了中国学术思想的发展。

在道生去世前后，他的学说已风行宋朝社会，宋文帝

赞赏并讲述道生的顿悟义，一次曾受到沙门僧弼的质难。帝曰："若使逝者（指道生）可兴，岂为诸君所屈！"（《高僧传》卷七《道生传》）后来宋文帝召道生弟子道猷入宫集僧"申述顿悟"，当时质难者很多，都被道猷辩败，"帝乃抚机称快"。宋武帝即位对他也十分敬重，称赞说："生公孤情绝照，猷公直辔独上，可谓克明师匠，无忝徽音。"（《高僧传》卷七《道猷传》）慧观与道生同学，本持渐悟义，但他的弟子法瑗也持道生的顿悟义。宋文帝召请他从庐山入京，"使顿悟之旨，重申宋代。"何尚之赞叹说："常谓生公殁后，微言永绝，今日复闻象外之谈，可谓天未丧斯文也。"宋武帝时对他也很崇信，后敕任为法主（《高僧传》卷八《法瑗传》）。

道生的弟子还有宝林，"祖述生公诸义，时人号曰游玄生"，著有《涅槃记》及《异宗论注》等。他的弟子法宝也祖述道生诸说，著《金刚后心论》等（《高僧传·道生传》）。梁代僧旻曾说："宋世贵道生，开顿悟以通经。"（《续高僧传》卷五《僧旻传》）这里所说的经即《大涅槃经》等。此后成实、般若三论之学虽相继兴起，但涅槃佛性和顿悟学说却一直并行不衰，并与其它佛教学说交相渗透，成为中国佛教思想的一个重要组成部分，对后世禅宗尤有直接影响。

第二节　涅槃佛性学说的流行及其社会意义

涅槃佛性学说流传情况

涅槃佛性学说是大乘佛教理论的重要组成部分，所依据的基本经典是大乘《涅槃经》。东晋末年法显译出六卷本《泥洹经》，立即引起佛教学者的注意。竺道生首倡“一阐提皆得成佛”，一时遭到拘守经文者的非议排斥。此后北凉昙无谶所译四十卷本《涅槃经》传入建康，受到佛教学者的欢迎。慧严、慧观与谢灵运将它改编润色为《南本涅槃经》，有三十六卷，流传于南方各地。经宋、齐、梁、陈四代，研习《涅槃经》者不断，“一切众生皆有佛性”，“一阐提可得成佛”等教理，被更多的信徒接受。

除道生及其弟子外，研究大乘《涅槃经》者还有许多人，其中有的来自北方。他们一般都以注疏或讲解《涅槃经》的方式阐发佛性学说。梁武帝对儒释道三教并重，尤崇奉佛教，对大乘《般若》、《涅槃》二经特别重视，认为“《涅槃》是显其果德，《般若》是明其因行”(《注解大品序》，载《出三藏记集》卷八)，除自己讲习并撰有《制旨大涅槃经讲疏》外，还组织佛教学者注释。天监八年(509年)敕灵味寺宝亮著《涅槃义疏》，并为作序。又敕建元寺僧朗（或作法朗）编《大般涅槃经集解》，宝唱协助，成72卷。此书现存71卷，当失去总目一卷（《大正藏》本署为“宝亮等集”，

误①)。此书集有宋齐以来十几位涅槃学者的注疏，卷首载有梁武帝和十位学僧所撰义疏的经题序文。这十位学僧的名字是：道生、僧亮、法瑶、昙济、僧宗、宝亮、智秀、法智、法安、昙准。书中除引用这十人的注释外，还引用昙纤、昙爱、道慧、慧朗、敬遗、法莲、慧诞、慧令、明骏等人的释文。可以认为，他们是宋梁之间南方的著名涅槃学者。前面已对梁武帝、道生作专门论述，下面根据现存资料只对其中几位学者作些介绍。

僧亮，当即宋朝的道亮，被人称做“大亮”、“广州大亮”。隋吉藏《涅槃经游意》载：“大亮师明涅槃无翻。彼云：涅槃是如来神通之极号，常乐八味之都名……中天竺之音，名含众义，此方无一名以译之，存其胡本焉。”这段文字与《涅槃经集解》卷首所载僧亮的经题序文中的一段话几乎完全相同，当是引自此序。吉藏《大品游意》载：“广州大亮法师云：五时《阿含》为初；《杂三藏》为第二，如《优婆塞经》也；《波若》、《维摩》、《思益》、《法鼓》为第三；《法华》为第四；《涅槃》为第五”。这是把《涅槃经》置于五时判教的最高地位。查佛教史书，僧名中有“亮”字并且与广州有缘的只有宋京师北多宝寺的道亮一人。《高僧传》卷七《道亮传》载，道亮原住建康北多宝寺，“神悟超绝，容

① 《续高僧传》卷1《宝唱传》：“又敕建元僧朗注《大般涅槃经》72卷，并唱奉别敕兼赞其功”；卷5《僧韶传》：“时建元又有法朗，……集注涅槃，勒成郭帙”。日本永超《东域传灯目录》著录《大涅槃经集解》72卷，注曰：“梁杨都沙门释僧朗奉敕注。”

止可观，而性刚忤物”。宋元嘉(424—453年)末被逐出京，南到广州，弟子智林等十二人随往，“讲说导众，化陶岭外”，宋孝武帝大明年间(457—464年)回到建康，著有《成实论义疏》八卷。此传还载，多宝寺有僧慧林，善《大涅槃经》。传中虽没讲道亮研习《涅槃》，但宋代以来的《成实论》学者多善大乘《涅槃》，此道亮当即僧亮。《大涅槃经集解》中收录他的释文最多。

法瑶(约400—475年)，俗姓杨，河东(郡治今山西永济蒲州镇)人，宋初东游兖(今山东西南)、豫(今河南)一带，曾听涅槃学者东阿人慧静讲经。元嘉年间过江，住吴兴武康的小山寺，前后十九年。每年讲经，三吴学者慕名来者很多。大明六年(462年)应诏入京，与道生弟子道猷同住新安寺。著有《涅槃义疏》及《法华》、《大品般若》、《胜鬘》等经义疏①。与支道林、道安等都主张“小顿悟”义(见前节)。

昙济、河东人，出家为僧导弟子。僧导是鸠摩罗什弟子，撰有《成实论》、《三论》义疏及《空有二谛论》等，宋初于寿春建东山寺传教(《高僧传》卷七本传)。昙济从他为师，“读《成实论》、《涅槃》，以夜继日”。大明二年(458年)过江，住中兴寺。著有《七宗论》介绍般若七宗。弟子有僧宗等人。(《名僧传抄》、《高僧传》卷七《昙斌传》、卷八《僧宗

---

① 《高僧传》卷7本传。但《大正藏》本(底本为《高丽藏》)法瑶，误为法珍。

传》)

僧宗(438—496年)，俗姓严，原籍雍州冯翊(郡治今陕西大荔)。幼年师事法瑗，晚年又受教于昙斌、昙济，“善《大涅槃》及《胜鬘》、《维摩》等”。法瑗是道场寺慧观弟子，但持道生的顿悟观点。昙斌是法瑶的弟子，善《涅槃》、《胜鬘》及《华严》、《杂阿毗昙心论》等。僧宗讲经时听众常近千人。北魏孝文帝闻其名，特致书招请，但齐高帝不放他出境。僧宗讲《涅槃》、《维摩》、《胜鬘》等经近百遍，造太昌寺以居之。(《高僧传》卷八本传)《大涅槃经集解》收录僧宗的释文也很多，还收有慧朗、敬遗、法莲所记僧宗之说。

宝亮(444—509年)，俗姓徐，先祖是东莞士族，晋末避乱至东莱帔(原作悦)县，童年出家师事青州道明，宋孝武帝时(454—464年)到达建康，居中兴寺。侍中袁粲对他十分崇敬，称之为“非常人也”。齐时，竟陵王萧子良请为法师。后移居灵味寺，人称“灵味小亮”。以讲经闻名京师，讲《大涅槃》八十四遍，《成实论》十四遍，又讲《胜鬘》、《维摩》、《法华》等经，有僧俗弟子三千余人。梁武帝天监八年(509年)敕宝亮撰《涅槃义疏》十余万言，梁武帝亲为著序，其中说：“佛性开其本有之源，涅槃明其归极之宗。”道亮的弟子有法云等(《高僧传》卷八本传)。《大涅槃经集解》中收录他的释文也多。

智秀(440—502年)，俗姓裘，京兆(治所在长安)人，寓居建康，出家后历访众师，尤善大、小《涅槃》、《净名》、

《波若》，于齐梁间盛讲佛经，受到僧俗信徒欢迎。死于治城寺。(《高僧传》卷八本传)

法智，建康东安寺慧严的弟子。慧严曾北上师事鸠摩罗什，回建康后与慧观、谢灵运改编北本《涅槃经》，死于元嘉二十年(443年)。法智后到江陵，以论议出名，善《成实论》及大小品《般若》。著有《涅槃经义疏》，其序被收录在《大涅槃经集解》卷首。(《高僧传》卷七《慧严传》附传)

法安(436—498年)，俗姓毕，东平(在今山东省)人，出家后"博通内外"，年轻时已闻名京都，由昙斌推荐，与道慧为沛郡太守张永讲经说法，"道慧复《涅槃》，法安述佛性，神色自若，序泻无遗"，受到赞赏。齐初，王僧虔任征南将军、湘州刺史，携法安同行，在番禺(今广州)听僧攸公讲《涅槃》，法安与之问辩，僧攸甘拜下风。永明(483—493年)中回京住中寺，讲《涅槃》、《维摩》、《十地》、《成实》等经论，受到竟陵王萧子良及张融、何胤崇敬。除著《涅槃义疏》外，还著有《净名》、《十地》的义疏及《僧传》五卷。(《高僧传》卷八本传)

昙准(439—515年)，俗姓弘，魏郡汤阴(在今河南)人，出家从智诞学佛法，善《涅槃》、《法华》，闻名于伊洛地区，齐时过江到建康，住湘宫寺，"处处采听，随席谈论"，受到临川王萧映、长沙王萧晃以及庐江何点、彭城刘缯等人的信敬，从学者二百余人。死于梁天监十四年(515年)。(《续高僧传》卷六本传)

昙纤与齐时《成实》、《涅槃》学者僧钟慧约齐名，受到

齐竟陵文宣王萧子良等人的敬重。《高僧传》卷八《僧钟传》说："时与钟齐名比德者，昙纤、昙迁、僧表、僧最、敏达、僧宝等，并各造经论，悉为文宣所敬，迭兴讲席矣。"《续高僧传》卷六《慧约传》载："时有释智秀、昙纤、慧次等，并名重当锋，同集王(按，竟陵王)座"。

昙爱，史传无载，当即吉藏《涅槃经玄义》卷上，元晓《涅槃宗要》中所提到的"白马寺爱法师"。与道慧、慧朗等人都是齐梁间的涅槃学者。

明骏，生平不详。《大涅槃经集解》卷首在梁武帝的序文题目下注曰"明骏案谨写，皇帝为灵味寺宝亮法师制"，在全书辑录各家释文后也常见有"明骏案"的字样。明骏，大概是与僧朗、宝唱同时参加编撰《涅槃集解》的僧人。日本永超《东域传灯目录》录有《集解大涅槃经记》一卷，署名释明骏(原作驳，误)。

齐代著名《成实论》学者、定林寺的僧柔也是个涅槃学者。梁代庄严寺的僧旻、光宅寺的法云、开善寺的智藏被后世称为梁代三大法师，都是著名的《成实论》学者，同时也是涅槃学者。唐均正《四论玄义》卷七引有他们四人关于佛性的见解。

进入陈代，因三论、唯识之学渐兴，涅槃学逐渐衰微，但当时仍有这方面的学者。例如宝琼(时人称为"白琼")为梁末《成实论》学者，并盛讲《涅槃》，陈时为"京邑大僧正"，一生讲《成实》九十一遍，《涅槃》三十遍，撰《涅槃经疏》十七卷(《续高僧传》卷七本传)。警韶在梁朝已经著名，在陈

朝虽已接触真谛所传唯识之学，仍盛讲《维摩》、《成实》等经论，一生讲《成实》五十余遍、《涅槃》三十余遍，《大品般若》四十遍。（同上卷七本传）

慧暅是个毗昙、成实学者，陈武帝永定三年（559年）应司空侯安都之请到建康，在白马寺讲《涅槃经》、《成实论》，陈后主时任京邑大僧正，每年夏中在乐游苑“为陈氏七祖及杨都六庙诸神”讲《涅槃》、《大品般若》，一生讲《成实玄义》六十三遍，讲《涅槃》、《大品般若》各二十余遍。（同上卷九本传）

南北朝时期的北方也盛行涅槃佛性学说，东晋末昙无谶在凉州译出《大般涅槃经》后，弟子慧嵩、道朗已对此经研习。道朗曾撰《涅槃义疏》“释佛性义，正以中道为佛性”（吉藏《大乘玄论》卷三），所著《涅槃经序》现存《出三藏记集》卷八。北凉灭后，凉州僧人多迁至平城，当有人在北魏传习涅槃之学。魏孝文帝（477—499在位）之前，因缺乏史料，虽不得其详，但南方有的涅槃学者原学于北方，如法瑶之师是东阿慧静，宝亮之师为青州道明。南北社会的政治文化有差异，佛学也各有风格。据《高僧传》卷八《僧宗传》载，北方涅槃学者昙准听说僧宗善涅槃之学，特地南下寻访观听，“既南北情异，思不相参”，决定独自开讲，来听法者多为北方之人。孝文帝之后，北方佛学昌盛，从魏中叶至隋初，研习《涅槃》者大有其人，著名的有昙无最、慧光、圆通、道凭、道慎、宝篆、灵询、僧妙、道安、法上、昙延、慧藏、灵裕、慧海、融智、慧远、靖嵩等人。

北魏后期以来，随着《十地经论》的译出，地论之学盛行一时，但不少地论学者同时也研习《涅槃》。如慧光是地论学相州南派之创始人，又是《四分律》学者，东魏初任国统，一生著述甚多，对《华严》、《涅槃》、《维摩》、《十地》、《地持》等皆撰有疏记，又著《四分律疏》等(《续高僧传》卷二十一本传)。慧光弟子僧范原是儒者，博读群书，听讲《涅槃》，“乃知佛经之秘极”，因而出家。初学《涅槃》，又学《法华》、《华严》、《十地》等经论，东魏时在邺都讲经，“听众千余”，著有《涅槃经论》、《大品经论》并《十地论疏》等(《续高僧传》卷八本传)。法上(495—580年)原诵讲《法华》、《维摩》等经，后师事慧光，研习《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等经论，在东魏、北齐朝任昭玄大统四十年，著有《佛性论》、《大乘义章》等。(《续高僧传》卷八本传)

据以上所述，可以看出：(1)南北朝时期，《涅槃经》十分盛行，南北两地，朝野僧俗，研习、信奉涅槃学说的人很多，佛教学者通过注疏、讲解等方式提出自己关于涅槃佛性的见解；(2)一些佛教学者除研习涅槃学说之外，还研习般若学或成实学、三论学、地论学等等。通过这种研究，把大小乘佛教学说互相沟通、结合，为隋唐时期形成富于民族特色的佛教宗派准备了思想条件。

涅槃学者所争论的主要内容

涅槃佛性学说的中心内容是佛性问题。南北朝时涅槃

学者探究和争论的主要内容也是这个问题。涅槃学者主要依据的经典虽是《大般涅槃经》，但因经中对佛性的说法很不一致，所以他们对佛性也产生种种不同的见解。当时争论比较大的有这样两个问题：(一)何为正因佛性？(二)佛性是本有还是始有？《大般涅槃经集解》提供了这方面的部分资料，隋吉藏《大乘玄论》卷三、《涅槃经游意》和唐均正《大乘四论玄义》卷七、新罗僧元晓《涅槃宗要》等对此也有集中介绍。

(一)何为正因佛性

佛性的基本含义是众生所具有的内在的成佛依据，是成佛的"正因"，是不生不灭，永恒常在的；与此相对的是"缘因"，是指成佛的外在根据或条件。《大涅槃经》对佛性、正因的说法很不一致，有的地方说："正因者名为佛性，缘因者发菩提心"(卷二十八)；有的地方说："正因者诸众生，缘因者谓六波罗蜜"(同上)。也有时把佛、如来、法性、涅槃、中道等等也称之为佛性。涅槃学者对此提出了种种不同的解释。

隋吉藏《大乘玄论》卷三介绍关于正因佛性的十一家见解，然后提出：

> 然十一家，大明不出三意。何者？第一家以众生为正因，第二以六法为正因，此之两释，不出假实二义，明众生即是假人，六法即是五阴及假人也。
>
> 次以心为正因及冥传不朽、避苦求乐及以真神、阿黎耶识，

此之五解，虽复体用真伪不同，并以心识为正因也。

次有当果与得佛理，及以真谛、第一义空，此之四家，并以理为正因也。

让我们按这三个类别，利用唐均正《四论玄义》卷七等资料，对涅槃学者的佛性主张作概要介绍。

1.以众生、六法为正因佛性

北凉的道朗、梁庄严寺僧旻、招提寺白琰(此人不详)主张众生为正因佛性。《大乘玄论》卷三说：

第一家云：以众生为正因佛性。故《经》言："正因者，谓诸众生。缘因者，为六波罗蜜。"既言正因者谓诸众生，故知以众生为正因佛性。又言："一切众生悉有佛性，故知众生是正因也。"

《四论玄义》卷七说：

众生为正因体，何者？众生之用总御心法，众生之义，言其处处受生。今(原作"令"，误)说御心之主，能成大觉。大觉因中，生生流转，心获湛然，故谓众生为正因，是得佛之本。故《大经·师子吼品》云："正因者，谓诸众生也。"亦执出二谛外也。

这是照搬《大涅槃经》中的一个说法，强加解释，说众生能控制一切精神作用，最后觉悟成佛，但觉悟的因种随众生世世流转。既然众生是觉悟的主体，所以说众生是正因佛性。这里有十分含混的地方，如"众生之用"是什么意思？既然有"众生之用"，何为众生之体？"众生之用"与众生有

何差异？都没有讲清楚。

齐定林寺僧柔、梁开善寺智藏认为六法是正因佛性。《大乘玄论》卷三说：

> 第二师以六法为正因佛性。故《经》云："不即六法，不离六法"。言六法者即是五阴及假人也。故知，六法是正因佛性也。

《四论玄义》卷七说：

> 通而为语，假实皆是正因，故《大经·迦叶品》云："不即六法，不离六法"，别则心识为正因体，故《大经·师子吼品》云："凡有心者，皆得三菩提"。故法师云．穷恶阐提，亦有反本之理；如草木无情，一化便罪（？），无有终得之理。众生心识相续不断，终成大圣。今形彼无识，故言众生有佛性也。故《迦叶品》云：非佛性者墙壁瓦石无情，则简草木等①。此意心识灵知，能感得三菩提果，果则具（原作"俱"）二谛也。

所谓"六法"是指色、受、想、行、识"五蕴"与由此五种因素结合而成的人。佛教认为人是因缘和合而成的，虚假不实，故称之为"假人"或"假名人"。相对而言，五蕴为实有，故称之为"实"。"不即六法，不离六法"原文是"非即六法，不离六法"，不是出自《大涅槃经·迦叶品》，而是出自其《师子吼品》。原文以瞎子摸象的寓言，以大象喻佛性整体。如果说色是佛性、识是佛性，以至说众生之"我"

① 《迦叶品》原文是："非佛性者，所谓一切墙壁瓦石无情之物，离如是等无情之物，是名佛性。"（南本卷33）

是佛性等，那都是片面的看法(如同瞎子摸到象的牙、鼻、脚等)。正确的见解应是："佛性者亦复如是，非即六法，不离六法。……众生佛性非色不离色，非我不离我"(南本卷三十)。这是说五蕴中的任何一蕴和众生之"我"既是佛性(的一部分)，又不是佛性(的整体)，二者是相即相离的。这也就是上面引文所说的"通而为语，假实皆是正因（佛性)"。说六法是正因佛性，实际侧重于说众生是佛性，引文指出众生不同于无情的墙壁瓦石，而有"心识灵知"，所以才能达到觉悟。引文还强调"心识为正因体"，看来是把正因（佛性）看作是有体、用两个方面，心识是正因之体，有情众生的躯体是它的作用。这种说法，与下面介绍的以心识为佛性的见解无本质差别。

2. 以心识为正因佛性

这里所说的"心识"为正因佛性者，包括以"心"、"真神"、"心上有冥传不朽之义"、"心有避苦求乐性义"、"阿黎耶识（无没识)"为正因佛性的五种见解，实际上都是以灵魂为佛性，只是在解释上各有独特说法而已。

梁代灵味寺宝亮认为心（也称神明）即是真如，即是佛性。《大涅槃经集解》卷二十引他的话说：

> 今经(《大涅槃经》)为语，乃识神明妙体，真如为实。知金刚心(按，指已达到最高觉悟阶段的精神境界）已还，必是苦空无常，佛果必是常乐我净。若作如斯之解，便于两边皆得实义，成中道行。所以然者，生死、体空，亦从本来，无二无别。

佛性非是作法者，谓正因佛性，非善恶所感，云何可造？故知神明之体，根本有此法性为源。若无如斯天然之质，神虑之本，其用应改，而其用常尔，当知非始造也。

是说心或神明之体是真如、佛性，而神明之体又以法性为本源。众生在达到最后觉悟之前沉沦于生死烦恼，而达到成佛之时体认诸法性空皆由神明所决定，二者本来是“无二无别”的。这是因为，作为神明之体（神明妙体）的佛性不受善恶影响，从无变化，因而它的表现（用）也是永恒的，此即“常乐我净”，而神明之用经常随缘（情欲、善恶）变化，这种变化的表现就是生死轮回。前者称为真谛，后者称为俗谛，神明本身就是真、俗二谛的统一体。这就是宝亮所说的“真俗共为神明”（《大涅槃经集解》卷五十四）。“神明”一词本是中国传统文化中常用的词，意为神灵，或指灵魂，有时二义兼用。宝亮借用神明一词主要是用来表达“心”、“心识”，即灵魂的。按照佛教的说法，心或心识相当于五阴（蕴）中的“受想行识”四阴，有时相当于十二入（处）、十八界中的眼耳鼻舌身意六识，它们属于世俗世界，离不开生灭变化。佛性既然是神明之体，自然与上面所说的阴、入、界结合在一起。那么，它们之间是什么关系呢？宝亮说：

佛性虽在阴、界、入中，而非阴所摄者，真俗两谛乃是共成一神明法。而俗边恒阴、入、界，真体恒无为也。以真体无为，故虽在阴，而非阴所摄也。体性不动，而用无暂亏。以用无亏，故取为正因。若无此妙体为神用之本者，则不应

言虽在阴、入、界中，而非阴、入、界所摄也。(《大涅槃经集解》卷二十一)

神明是真、俗二谛的统一整体。佛性属于真谛，是它的体；阴、入、界属于俗谛，构成它的用。佛性虽处在世俗的阴、界、入之中，但不受它们的制约。它永无生灭变化，并且"本来无相"(《大涅槃经集解》卷二十)。神明之用虽变化无常，但对它没有任何亏损，所以它为正因。

唐均正介绍宝亮的观点说：

第三灵位小亮法师云：真俗共成众生，真如性理为正因体。何者，不有心而已，有心则有真如性上生故。平正真如，正因为体。苦，无常为俗谛，即空为真谛，此之真俗于平正真如上用故，真如出二谛外。若外物者，虽即真如，而非心识，故生已断灭也。(《四论玄义》卷七)

这里是说以真如为正因佛性。说真如超出二谛，二谛只是它的两个方面，这实际是把真如与神明等同。万物有真如，但因无心识，故不可称有神明，因此仅就众生来讲才可把真如、神明等同。宝亮自己的说法也常自相矛盾，均正的转述，也甚不可通。对佛性的混乱见解，主要是由论证内容本身的虚妄性决定的。

宝亮还认为，众生虽有佛性，但要通过"积德修道"，才能清除掩蔽佛性的烦恼，使佛性显现，达到解脱。(《大涅槃经集解》卷五十三）对此隋吉藏《涅槃经游意》介绍说："生死之中已有真神之法，但未显现，如蔽黄金"。结合以

上宝亮的说法，意为神明之体被神明之用（属生灭有为之法）遮蔽，一旦断除这种遮蔽，神明之体（佛性）便显现，此即为证体返本。

人们之所以能从事行善修道，宝亮认为是因为佛性在神明之中能发生“避苦求乐之解”，或说它有“避苦求性之性”。他说：

> 内者正因，外者缘因。明有神识者皆有避苦求乐之解，始终用不改，故名为内。缘因之善，托外缘而生，有时而有，有时而无，故名为外。……言有众生佛性，若无此天然之质为神解之主，终不修因，除迷求解，正以神明之道，异于木石，可得莹饰，故习解虚衿，断生死累尽，有万工(按：此指各种修行)现前，所以种为一切智。(《大涅槃经集解》卷五十六)

意为人因为有佛性为精神本体，故能产生摆脱生死苦恼而欣求涅槃之乐的见解，这样才能从事各种修行，借助各种善缘而达到解脱。

梁武帝的涅槃佛性思想基本上是采用宝亮的看法，也把神明分为体、用两个方面，认为“用有兴废，体无生灭”，而说神明之体为佛性，是成佛的依据。神明之体也称之为“真神”。主要著作有《立神明成佛义记》、《净业赋》等（见前面专节介绍）。

梁代光宅寺法云是宝亮的弟子。他发挥宝亮的观点，认为心有避苦求乐之性，此即为正因佛性。吉藏介绍说：

第五师以避苦求乐为正因佛性。一切众生，无不有避苦求乐之性，实有此避苦求乐之性，即以此用为正因。然此释复异前以心为正因之说，今只以避苦求乐之用为正因耳。故《经》云："若无如来藏者，不得厌苦，乐求涅槃。"故知避苦求乐之用为正因佛性也。(《大乘玄论》卷三)

均正介绍说：

第六光宅云法师云：心有避苦求乐性义为正因体，如解皆或(疑为"背惑")之性，向菩提性，亦简异木石等无性也。故《夫人经》(即《胜鬘经》)云：众生若不厌苦，则不求涅槃义。释云：以此心有皆(当为"背")生死之性，为众生之善本，故所以为正因，亦是出二谛外。又于是用师亮师义云：心有真如性为正体也。(《四论玄义》卷七)

这实是把心对佛教涅槃的追求意向称为正因佛性。宝亮以神明之体为佛性，并认为它有厌苦求乐之用，而法云则强调后者为佛性。法云的说法也有矛盾，因为他同时也采用宝亮的"心有真如性为正体"的说法。"心有真如性"，即作为神明之体的真如。元晓《涅槃宗要》的介绍与上面引文有所不同，说法云主张："众生之心异乎木石，必有厌苦求乐之性。由有此性，故修万行，终归无上菩提乐果，故说心性为正因体。"据此法云仍同意其师的见解，只是更强调佛性对修行解脱的作用。

齐代中寺的法安认为心上有"冥传不朽之性"，此即为正因佛性。吉藏《大乘玄论》卷三说：

第四师以冥传不朽为正因佛性，此释异前以心为正因。何者？今直明神识有冥传不朽之性，说此用为正因耳。

均正《四论玄义》卷七说：

第五中寺小安法师云：心上有冥传(原作"转")不朽之义，为正因体。此意神识有冥传用，如心有异变相，至佛，亦简异木石等。

所谓心的冥传不朽之性，就是指心神（灵魂）不灭，既可随缘轮回生死，又可觉悟成佛。这是把心识的永存不灭的性质称为佛性，实际与以心识、神明之体作为正因佛性的说法并无本质的差别。

南北朝时从印度新传入唯识法相学说，北方有《十地经论》(地论）之学，南方有《摄大乘论》（摄论）之学。这两派学者以唯识学说解释佛性，已超出涅槃佛性学说范围，这里仅简略提一下。地论学派把唯识学说的第八识阿黎耶（新译阿赖耶识，意译无没识）自性清净心为正因佛性。摄论学派以无垢识为正因佛性。无垢识也音译阿末罗识或庵摩罗识，是修行到一定阶段的阿黎耶识的另一种称法。南朝陈代真谛在阿黎耶识外另立此识，称为第九识，也称真如识，与阿黎耶自性清净心含义基本上相同。无论是阿黎耶识还是阿末罗识都是属于心识，故均可称之为心。

以上对何为正因佛性尽管有不同说法：有的说是心(神明)之体，有的说是心的某种作用或属性，有的说是唯

识学说的八、九识，但可以概括的说，他们都以心(神明)为佛性。所谓心之体、用以及八、九识的说法，并不是对客观真实事物的反映，实际上都是对想象中的灵魂的不同表述而已。

3. 以理为正因佛性

南朝宋代新安寺法瑶、太昌寺僧宗、梁代灵根寺慧令僧正等人认为众生所具有的“成佛之理”是正因佛性。吉藏《大乘玄论》卷三说：

> 第九师以得佛之理为正因佛性也。

其《涅槃经游意》说：

> 有障安瑶师云：众生有成佛之道理。此理是常，故说此众生为正因佛性也。

均正《四论玄义》卷七介绍古今论佛性体相者有本三家、末十家之别。其本三家是道生、昙无谶(原误为昙此远)、法瑶（原误为“望法师”）。说法瑶主张：“得佛之理为佛性。”

那么，什么是“得佛之理”呢？法瑶说：

> 佛性是生善之理，理若无者，善何由生？是则佛性是作善业之根本也。佛性是正因，善业是缘因也。(《大涅槃经集解》卷十八)
>
> 若自审身中有常住三归（按：指常住佛性之我)，则理无异趋，可得勤作众善也。是故先辨有真我佛性，然后广明身中有三归之体，但应归此而行善业也。(同上)

法瑶运用《大涅槃经·如来性品》中贫女家有藏金(喻佛性)经人指点方始在室内掘出的故事说：

众生成佛之理，理由慈恻，为女人也。成佛之理，于我未有用，譬贫也。(《大涅槃经集解》卷十八)

受教之徒，闻见佛性，方生信解。身中乃有此之胜理，生奇特想也。(同上)

见虽异涂，不变佛性，受身不同，佛性不改也。凡夫偏执，虽复竭思，终不能得见正理也。(同上，卷十九)

从中可以看出：(1)理、正理、成佛之理，就是众生所具有的佛性；(2)此理是众生受教行善的内在依据，也是成佛的内在原因（正因)；(3)众生不论见解如何，属于哪一个种类，都有此正理（佛性)，但因被烦恼遮蔽，不为自己所见，只有听到关于佛性的教诲之后，“方生信解”，才有可能见性成佛。据此，说理为正因佛性，就是说佛性为正因佛性，也就是佛性为佛性。绕了一圈，又绕到了出发点。因为佛性就是如来、法身、法性，所以“理”也就是常住不灭的法性本体。当说“众生成佛之理”时，则特指众生所秉受之理，此即指心性、真性。

僧宗是法瑶的弟子，他继承师说，也认为理为佛性，他说：

性理不殊，正以隐显为异，若舍我归彼，是弃本从末，非谓真归，是以劝令深识自身当果之性(按，此指佛性)。(《大涅槃经集解》卷十九)

与理冥符，是出世之法也。(同上，卷四十五)

佛性之理，万化之表，生死之外。（同上，卷四十七）

性理是常，众生以惑覆故，不得常用，虽未得常用，要是常因。（同上，卷五十四）

据此，佛性与理是等同的，显时为性，隐时为理（此也不可解，或意众生所秉之理为性，而作为宇宙本体则称为理）。佛性之理，超出于万物生死之外，但又为众生所秉持；所秉之理就是佛性，虽因被烦恼覆盖不显，但它却是众生达到觉悟的常在的依据。出世修道，就是要“与理冥符”，即体悟真如法性，涅槃成佛。

但僧宗又认为“神明”为佛正因（见《大涅槃经集解》卷六十六），他说：“正因佛性，不离因地神明”（同上，卷十九）；“性理不亡，神明由之而不断”（同上，卷二十）。实际也是主张心为佛性。因此，在僧宗那里，理不仅等同于佛性，也等同于神明、心。他说：“本有天真之理，在乎万化之表，行满照周，始会此理。不离神慧而说性也。”（同上，卷五十四）是说理为超脱生死世界的本体，众生经修行圆满，达到无生的见解，才可领会此理。就众生讲，佛性寓于精神（神慧）之中。

梁灵根寺慧令，曾任僧正，也主张理为佛性。《大乘四论玄义》卷七载：

灵根令正执望（瑶）师义云：一切众生本有得佛之理为正因体，即是因中得佛之理。理，常也。故两文为证，一者《师子吼品》云：“佛性者，十二因缘名为佛性。何以故，一切诸佛以

此为性。”此明正因性，而言诸佛以此为性，故证知因中有得佛之理也；二者亦《师子吼》菩萨问言：“若一切众生已有佛性，何用修道？佛答：佛与佛性虽无差别，而诸众生，悉未具足。”此正自有性而无佛，故言未具足。亦简异木石等无性也。

此讲众生“本有得佛之理”为正因佛性。此理是成佛之因。如诸佛以十二因缘之理而达到涅槃，故十二因缘可称之为佛性；众生虽有佛性之理，但不能说已经成佛，可见此佛性之理只是因而不是果。

把佛性、法性称为“理”，认为“性理不殊”，在中国思想史上有重要意义。道生、谢灵运在论证涅槃佛性学说时已经这样表述过，经法瑶、僧宗等人的提倡，这种说法更加流行。在他们笔下，“理”兼有体、性二义，而众生所秉之性(佛性)即为本体之理(法性、真如)的体现，二者在本质上没有差别。理在道德属性上是至善无伪的，但众生所秉之佛性却受到情欲烦恼掩蔽，只有经过修行思悟，才可见性成佛。这套说法对后世佛教，以至宋明理学(讲天理、性；天地之性、气质之性）都有一定影响。

(二)佛性“本有”还是“当有”

《大般涅槃经》传入后，佛教学者一般都信奉“一切众生皆有佛性”的说法，但众生是本来(“无始”以来)就有佛性呢，还是将来必当成佛，当有(始有)佛性呢？前者是佛性本有论，后者为佛性当有论。《涅槃经》中对此虽无明确说法，但在许多地方是讲众生本有佛性，如把佛性比喻为贫

女家中的金藏、雪山上的妙药、大力士额上挤进的明珠等。

关于本有、始有的争论，唐均正在《大乘四论玄义》中有介绍。卷七说竺道生主张“当有为佛性体”，即成佛之时才有佛性。白马寺昙爱接受此说，也以“当果为正因”。上节已述，道生《佛性当有论》久佚，从现存资料来看，道生是主张众生本有佛性，而不是“当有”佛性。至于昙爱，《四论玄义》介绍其见解是：“无明初念不有而已，有心则有当果性，故修万行尅果，故当果为正因体。”是说一切有情（有心）众生都有达成佛果之性，此必当成佛的趋向，即为正因佛性。吉藏《涅槃经游意》说梁开善寺智藏主张“佛性本有必得义，故本有，而本时是未得，得时是始得，实是生义。”是在字面上调合本有、始有之说，既承认本有，又认为是始有。其本有的含义是“本有于当”，即众生本来就必当成佛，必有佛性。《涅槃经游意》介绍说：

> 开善（智藏）具有二义：一者本有，二者始有，更无二体，但将两义成定之耳。欲明不有神明，定若有神明，则本来有当果之理，此本有义。但约万行圆满，金刚心谢，种觉起时，名为始有。《大经》（《涅槃经》）具有二文，如贫女宝藏、力士额珠、闇室宝瓶、瓮井中七宝，本自有。此证本有之文。下《师子吼》及《迦叶品》中皆以乳酪为譬，明乳中无酪，但酪从乳生，故言有酪（按：以酪喻佛性）。又云：佛性非三世摄，但众生未聚庄严清净之身，故说佛性在于未来。此则证始有之文。故知佛性具有两义。

这种说法实际仍是主张佛性当有；认为众生虽本有成佛之理(必然)，但未成佛时没有佛性，成佛时才可说有佛性；佛性是果而不是因。《四论玄义》卷八对本有、始有二家进行介绍，把主张“本有于当”归之于“本有”主张，说：

> 一云本有于当，谓众生本来必有当成佛之理，非今始有成佛之义。成实论师宗也。

而把智藏的见解归之为“始有义”。这是按字面意思的分法。智藏本人就是成实论师，他的主张也是“本有于当”的。

吉藏《大乘玄论》卷三介绍地论学派的观点是：“佛性有二种，一是理性，二是行性，理非物造，故言本有；行借修成，故言始有。”是说众生所秉之佛性是“理性”，它属本有；通过修行伏惑显性，此为“行性”，是始有。这也是一种调合的说法，但实际属佛性本有论。

与始有论相对，凡主张心(真神、神明)理等为正因佛性者，多主张佛性本有论。当然他们的说法并不一致。

关于佛性本有、始有之争，一直沿续到隋唐也没有定论。唐玄奘西行求法的目的之一就是想解决这个问题①。这一争论反映了学术界对心性问题的关心和研究的深入。

---

① 玄奘西行至高昌，其谢王表云：“……去圣时遥，义类差舛。遂使双林一味之旨，分成当、现二常；大乘不二之宗，折为南北两道。……”(《三藏法师传》卷一)“当、现二常”即指始有、本有；“南北两道”指地论宗南北二道。

佛性学说流行的社会意义

如前所述，南北朝时期涅槃佛性学说盛行全国，研究的学僧很多，信奉的僧俗信徒更多。对于何为佛性，是否人人都有佛性问题的关心和研究，是构成当时社会思潮的一个方面的内容，无论对于社会还是佛教本身都具有重要的意义。

（1）南北朝与东晋十六国相比，算是稳定的时期，但南北方战乱仍不断，社会上极度不平等的制度和统治阶级的横征暴敛给广大人民带来了深重的苦难。在这种情况下，佛教以其来世安乐和成佛的教义争取到广大信徒，得到迅速传播。在南方，“家家斋戒，人人忏礼，不务农桑，空谈彼岸”（《南史·郭祖深传》）；在北方，“所在编民，相与入道”（《魏书·释老志》）。在佛教空前普及的情况下，大乘涅槃佛性学说宣称一切众生皆有佛性，皆可成佛，这不仅对于追求长生成仙以及来世安富尊荣的王公贵族具有很强的吸引力，就是对于广大中下层人民也是有吸引力的。封建统治阶级提倡涅槃佛性学说，不仅仅由于他们自己的宗教信仰，也因为他们希望广大人民相信“成佛”的教义，一心追求虚构的彼岸世界，而忍受现实社会的苦难。现实社会的不平等是不必改变的，在“成佛”问题上，人人是平等的，这不会对统治阶级带来任何损害。宋文帝曾说过：“若使率土之滨皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事！”（《答宋文帝赞扬佛教事》，载《弘明集》卷十一）而他正是竺道生及其弟

子的顿悟、佛性学说的积极支持者。广大人民因阶级压迫和自然灾害而遭受深重的苦难，他们渴望摆脱苦难。既然在现实找不到出路，对于佛教来世的天国、成佛的宣传就容易接受和相信。在这种情况下，统治阶级提倡佛性学说对于安定封建社会秩序，巩固封建统治是有利的。

（2）大小乘佛教同时传入中国，但大乘学说更为盛行，构成大乘佛教学说的两大支柱的就是般若本体之学和涅槃佛性之学。南北朝时涅槃学继般若学而兴起，佛教内部开始了由研究本体到探究心性，这对大乘佛教在中国的存在与发展，进一步巩固了理论基础。与此同时，大小乘佛教也在互相吸收，这对形成中国特色的佛教宗派提供了思想条件。

（3）中国的涅槃佛性学说在形成过程中，受到中国儒、道、玄思想的影响，但它对佛性的论证、对本体与心性的沟通等等，对中国哲学思想也有深远的影响。

第三节　《成实论》和成实论师

《成实论》是南北朝时期最流行的佛典之一，研习《成实论》的知识僧侣被称作成实论师，他们的思想，特别与涅槃学、般若学和三论宗相互交涉，在中国佛教史上占有重要地位。

《成实论》的结构和基本思想

《成实论》的作者是中天竺诃梨跋摩（师子铠）①，鸠摩罗什译，昙晷笔受，昙影正写。据梁智藏的《成实大义记》载，此论原有两个译本，旧本由道嵩（即僧嵩）流布；新本对旧本略有改订，另名《新实论》②，为智藏所提倡。此外，齐永明七年（489）竟陵王命诸论师将原十六卷本压缩为九卷，名《略成实论》，亦在义学界通行。现存本十六卷，分为“五聚”二百零二品，当是经昙影整理“正写”后的旧本③。

（一）特点和结构

在表达方法上，《成实论》和《毗昙》相同，都是通过给概念下定义的方式去贯彻自己的独特主张。因此，就形式而言，它所使用的术语，解说清楚，内涵明晰，由此形成的逻辑体系，大致能保持前后的一贯性。与一般佛经，尤其是般若经类的那种模棱两可不加肯定的表达方法，更便于人们掌握。《成实论》也成了当时佛教学者入门的手册。

《成实论》以“四谛”为中心组织佛教学说，结构严谨，层次分明，从分目上就可以把握它的整个骨架：

五聚

Ⅰ.发聚（序论性质）

---

① 《出三藏记集》卷11，有刘宋玄畅的《诃梨跋摩传序》。

② 参考吕澂《中国佛学源流略讲》，第126～127页。

③ 见《出三藏记集》卷11，《略成实论记》。

a. 佛宝论

b. 法宝论

c. 僧宝论

专论佛教三宝。

d. 十论——余论

Ⅱ. 苦谛聚(四谛之一)

a. 色论

b. 识论

c. 想论

d. 受论

e. 行论

以五(受)阴为“苦”。

Ⅲ. 集谛聚(四谛之二)

a. 业论

b. 烦恼论

以“业”、“烦恼”为“苦”因。

Ⅳ. 灭谛聚(四谛之三)

以“灭三心”为“灭苦”的标志。

Ⅴ. 道谛聚(四谛之四)

a. 定论

b. 智论

用“止观”概括“灭苦”的所有方法。

（二） 悲观厌世和禁欲主义

佛教小乘各派都把四谛作为组织学说的核心，但像《成实论》这样由苦的判断而探究造苦的原因，以灭苦为鹄的而修习灭苦的方法，如此突出“苦”字而加以系统论述的著作，则表露了小乘佛教后期向大乘空宗过渡的契机。它讲“苦”的特点，不是单纯地罗列社会人生诸苦的种种现象，而是将诸苦最后归结为“五受阴”，所谓“五受阴是苦”（第三十六品）。“五受阴”就是通常讲的色受想行识等“五阴”，由于强调“一切诸阴”皆从主观的感受而生，所以名之“五受阴”，它包括“有漏”凡夫和“无漏”圣人。作为“身”的形态，凡夫和圣人的本性同属于“苦”，没有差异。

广而言之，“五阴”中的“色阴”，指“四大及四大所因成法”，包括属于“身”的“五根”和“身”外的“五尘”；“非色四阴”，是同一“心”的不同功能，代表全部精神活动。据此，“苦”的范围就更加广泛了，一切心理活动是“苦”，一切物质存在也是“苦”，卑贱如粪坑中的蛆虫，尊贵如天王人圣，直至于草木瓦石、山川大地，无不是“苦”的体现。在《成实论》中还特别反映在它对“受阴”的解释上。“受”指主观对客观的感受。按通常的理解，“苦”只是人的感受之一，即使在佛教关于感觉的分类中，“受”包括“苦”、“乐”和“不苦不乐”，所谓“三受”。但据《成实论》看，这三种感受只不过是构成“苦受”的不同层次，“乐受”实质上是不存在的。凡世人所谓乐，就“真实义”说，都是于苦取“乐”，

"于异苦中生乐想"（第七十九品）。贪求享乐，是"受诸苦恼"的最直接的原因，所以说"乐为苦门"，"乐受是众苦本"（第八十品）。解脱之道，首先就要厌"乐"而不可求"乐"，透彻体认"苦"为人生的唯一真谛。

《成实论》分析形成诸苦的因素极多，"一切万物皆是苦因，犹如怨贼"（第七十九品）。就生命个体言，"身口意造作众事"（第七十九品），等于造作众苦，而特别强调的则有四项：一食，二女色，三心，四身。

> 一切苦生，皆由贪食。亦以食故，助发淫欲。于欲界中所有诸苦，皆因饮食、淫欲故生。（第一百七十六品）

又说：

> 一切心行皆名为受，……诸受皆苦，故知心行在于身中皆名为苦。（第八十一品）
>
> 众生身诸苦随逐，谓生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、违愿等苦，常与相随，故知身为众苦之聚。（第七十九品）

按照对苦的这种分析，灭苦的现实措施就是：一、对"食"生厌离想（第一百七十六品），二、修"不净想"，制伏贪欲（第一百一十八品），三、修"死想"，由"厌死故求解脱"（第一百七十九品）。总之，在于树立"一切世间不可乐想"。其目的在于彻底厌离和消灭感官物欲的需求，自安自足于任何既有的生活条件。第一百八十三品把"少欲者"、"知足者"列为"八大人觉"之首。"少欲知足"这个标

准的禁欲主义口号，也是头陀苦行的指导方针。

（三）业力决定论

《成实论》认为一切苦因总归为“业”与“烦恼”（贪、瞋、痴等）。“业”则是负荷这类品德情操的思想言行。先有烦恼，后有业生；但烦恼之能够化为“果报”，则必须靠业去实现。所以《成实论》非常突出“业力”的作用。

> 世间人自知万物从业因生，故起稼穑等业，亦为施、戒、忍等诸福德业。无有闲坐而从自在望所欲者，故知从业得报。（第一百二十品）

从这种常识出发，《成实论》推论说，作业不同，果报不同，三界五道，众生差别，都绝对服从业报法则。

> 以业力故，此人生此，彼人生彼，如过去、未来，虽不相续，而能忆念。（第二十五品）

正是由于业力的作用，所以虽有生死轮回而实“无我”。比方说，“众生”的主要特点是具有“五根”，“五根”属“色”。通常人们认为“色”是由“四大”所造，实际上，“四大”只是形成“色”的外在条件，它的内在根据还是“业”，所谓“色等从业、烦恼、饮食、淫欲等生”（第四十品），“以业力故，四大变而为根”（第五十四品），不同的业因缘，造就不同的色根，这些各自不同的业因缘，凑成不同的众生身。因此，业报法则是实在的，“神我”则是没有的。

《成实论》把业力说推向了一切有生灭变化的现象。第

一百零三品说：

诸所生法，皆以业为本。若无业本，云何能生？

此中的“诸所生法”，固然包括有情众生，而“非众生数”，亦“以业为本”：

一切众生有共业共果报，谓得住处以业（按：应为“谓以得住处业”）因缘故有地等，以得明业因缘故有日月等。

据此，大地日月，都成了众生共业感得的共报。

这种“以业为本”对宇宙万物起源的解释，同魏晋以来流行的“本无”或“无生”的大乘般若学在本体论上有明显的不同，后者对于前者还有过激烈的抨击。但在“世谛”的范围内，大乘各派也无不承认业报说的真理性。所以业力创世论，始终是佛教共同的信仰。

（四）泥洹与三心、灭三心

照《成实论》看来，“灭苦”的根本措施在于“灭业”，因此“泥洹”不单纯是“灭身”。

欲灭此身，当断其业，以因灭故果亦灭。（第一百二十品）

“业从烦恼生”，诸烦恼中又以“无明”为根本，所以“灭业”在于灭除“无明”，以“明”灭除“无明”，譬如：

地干种焦，则一切芽不生，如是识处地无爱水润，业种为真智所焦，后身芽则不生。（第一百二十品）

“真智”的功能，是使“业种子”焦枯，令业力失去作用，所

以真智是中止生死流转，超脱业报轮回的决定性因素。从“真智”看“无明”，“无明”的特性是“随逐假名”：

随逐假名，名为无明。（第一百二十七品）

假名亦称“假名心”：

随假名心名为无明；假名心者，能集诸业，故知烦恼因缘有业。（第一百四十品）

如此推论，世间就是假名，产生世间的直接根源，就是“假名心”。

世间心缘假名，出世间心缘空无我。所以者何？世间即是假名，出于假名名出世间。（第一百八十九品）

“假名”和“假名心”是《成实论》解释世间现象和阐发“空观”理论的基础概念。何谓假名？答曰：

因诸阴所有分别。如因五阴说“有人”，因色、香、味、触说“有瓶”等。问曰：何故以此为假名耶？答曰：《经》中佛说，如轮轴和合故名为车，诸阴和合故名为人。……遮实有法故，言但有名。（第一百四十一品）

意思是说，一切由多种成分构成的集合体，都无自身确定的“自性”，所以是完全不真实的；只是因为主观的分别作用，人为地给它们一定的名称，使它们具有了存在的外观，此即谓之“假名”。例如“五阴”和合名之为“人”，色、香、味、触和合名之曰“瓶”；“人”和“瓶”都属于“假名”。

相对于“假名”说，“五阴”、“色、香、味、触”等亦称为“实法”，或简称“法”。第一百四十一品说：

佛说二谛：真谛、俗谛。真谛谓色等法及泥洹；俗谛谓但假名，无有自体，如色等因缘成瓶，五阴因缘成人。

这里就是把“色”等四法和“色”等五阴与泥洹等同地列入“真谛”范围，相对于“俗谛”唯是“无有自体”的“假名”言，是真实的有“法”。

到此为止，《成实论》的观点还没有超出有部《毗昙》的主张，因为它也承认有一种孤立的永恒存在的单一性是真实的，而由这种单一性为“因缘”合成的复合物，即现实的人和物则是非真实的，是“假名”。不过对单一性的解释上，二者已初步显出在哲学基础上的差别。比方说，有部《毗昙》把“四大”视作构成万物的基本因素，因而是实在的，《成实论》则认为“四大”可以再分析为“色、香、味、触”，所以“四大”也是“假名”，而“色、香、味、触”才能称得上实法有。第三十九品说：

《阿毗昙》中说，坚相是地种，湿相是水种，热相是火种，动相是风种，是故四大是实有。①

① “四大”说，与中国的“五行”说相似，在印度为各派哲学所通用，但解释不同。一般把地、水、火、风当作具体的实物看待，有部至《俱舍论》则规定为“触入其分”，即为坚、热、湿、动等触觉的一部分。此处所引《阿毗昙》则是把坚、湿、热、动规定为四大本身的性质，尚未归结为主体的触觉。

《成实论》驳斥说："四大假名故有"，因为"因所成法皆是假名无实有也"(第三十八品)，而"地水火风因色香味触故成四大"(第三十六品)，所以是不能成为真实法的。

把地水火风等自然物体当作构成万物的因素，可以说是佛教中唯一受朴素唯物主义影响的地方；《成实论》转而将构成万物的因素改变为色香味触等感觉，是佛教哲学进一步向主观唯心主义深入的一个重要标志。

关于有无、假实这类佛教对现象的基本判断，《成实论》在第一百四十二品广论假名与实法的差别时说："假名有相待故成"，如师徒父子等，都是相对而言；"实法无所待成"，如"色"即是色，是绝对的，不能因条件变化而称为"声"。据此，假名"因异法"而成，"实法不因异成"；"假名多有所能"，"实法"则非，如此等等①。从空观上讲，"假名有"为"不假空破"，如"依树破林，依根茎破树，依色等破根茎"。林、树、根茎都是假名；反之，实法必须用"空"破除，因为它们是单一性，无法再作破析。这从表面上看，似乎《成实论》也沿袭有部《毗昙》关于法性恒有的观点，但实际上并不相同。第一百四十二品说："实法中心定不动"，即感觉确定不移的对象，才是实法，如说"我见色"，不得言"我见声"；反之，"假名中心动不定"，即对象可以从多方面被感知，如人见马，或说见马身，或说见

① 梁代成实论师将《成实论》说的假名概括为三种，即"因成假"(因缘所生法)、"相续假"(生灭无常法)、"相待假"(上下父子等)，总名"三假"。

马皮、马毛等。这样，“实法”就不再是客体化的物种或概念，而是感知的单一性了；“假名”也不再是物种或概念在特定条件下的再生，而成了感觉的复合体。第一百四十二品又说：

假名中无智生。先于色等中生智，然后以邪心分别，言我见瓶等。

所谓“先于色等中生智”，指眼见色等纯感觉或直觉；说有“我”、“瓶”等“邪分别”，指经理性认识的分析综合作用，以及由此达到的概念。又说：

瓶中智要待色等。所以者何？因色香味触谓言是瓶，实法(色等)中智更无所待。……又，于一物中得生多识，是假名有，如瓶等；实法中不尔，所以者何？色中不生耳等诸识。

这都是为了说明单一性的直觉，属于“实法有”；而意识对直觉进行加工，形成感觉的复合，则是“假名有”①。

从佛教内部言，《成实论》有别于《毗昙》的地方，主要还在于它具有更彻底的空观。上述以色等为“实法”，或称“真谛”，在《毗昙》中认为是绝对的；而《成实论》也只给以相对的地位，即在破除世人以“假名”为实有的范围内可以成立。从绝对意义说，“实法”并不真实，色等诸法亦属世谛。第一百五十三品说：

① 第一百四十七品说：“眼不能见细色，意不能取现在色”；“眼识不能分别是色，意识在过去，不在色中”；“眼识见色已即灭，次生意识”。都是说，先有纯感觉，后有意识活动。

第一义者，所谓色空无所有，乃至识空无所有。

五阴实无，以世谛故有。所以者何？佛说诸行尽皆如幻如化。

但“色”等如何是“空”？《成实论》引经颇多，论证甚少，大致可以归纳为三点：

第一，从佛理上说：

诸有为法皆变异故，悉名为诳；诳故虚妄，虚妄故非真实有。（第一百五十三品）

诸阴属“有为法”，故亦是“空”。

第二，从佛家实践上看，泥洹“以阴灭为实”，反证世间诸阴即是虚诳。

第三，从佛教认识上看：

行者应灭一切相，证于无相；若实有相，何为不念？（第一百五十三品）

无相是认识契合真理的表现，若还有色等相状存在，就意味着还没有达到真实。

这类论证“色空”的方法，同《般若经》讲“色即是空”比较起来，其侧重点是有所不同的。

上述以“假名”为真实的观念，就是“假名心”，其实所指，是世人以人和万物为客观实在的观念，所谓有“我”，有“作者”，有“瓶”等。

《成实论》要求用“法心”灭除“假名心”，则是复述《毗昙》的哲学观点，即“五阴”实有，而“人我”是空。《成实

论》进一步提出用“空心”“灭法心”，与大乘的“法空”（法无我）思想十分接近，这里已显示出由小乘向大乘过渡的迹象。关于这种“空心”的特征，第一百五十四品的界说是：

若缘泥洹，是名空心。问曰：泥洹无法，心何所缘？答曰：是心缘无所有。

所以“空心”就是以“无所有”为对象的观念。《成实论》还认为，“缘无所有”之心，也还是“心”，所以行者的最高目标，是把“空心”也要灭除，即所谓“灭空心”。第一百五十四品说：

此空心于何处灭？答曰：二处灭：一入无心定中灭，二入无余泥洹、断相续时灭。所以者何？因缘灭故，此心则灭。无心定中以缘灭故灭；断相续时以业尽故灭。

“无心定”是禅定的一种精神状态，指无任何对象和任何意识活动的精神存在，但还可以恢复有意识的活动；“断相续”则是“无余泥洹”，指断灭一切身心活动，即大乘学者抨击的所谓“灰身灭智”。所以“灭空心”在表面上似乎很像般若讲的“空亦复空”，实质上完全不同。“空亦复空”的意思是说，“空”与“有”一样，也不能认为是实在的，因而反对去追求实有的“空”，即“无余泥洹”。“无余泥洹”于发展智慧和宗教实践都很不利，所以特为大乘佛教所不取。

总之，《成实论》设立了“假名”、“法”、“空”三心，又

设置了“灭假名”、“灭法”、“灭空”等“灭三心”，并把“灭三心”作为“一切苦永得解脱”的标志，使它的理论在总体上表现出一种一空到底，灭除包括人自身在内的一切世间的模样，所以后人也有把它视为小乘空宗（声闻空）的代表。但实际上，它也颇坚定地反对持“无论者”，并反复地揭露持“无论者”在立论上必然导向悖论的错误。它还批驳般若经类宣传的“不可知”、“不可说”，贬低人的智慧的说法，认为没有什么不可知、不可说的道理。就是说，《成实论》也是用“二谛”说来调和空有二观的。

（五）二谛论

《成实论》的二谛论，脉络层次都比较清楚。第十四品说：

> 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……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……如经说但阴界入，众缘和合，无有作者，亦无受者，又说一切苦。

由此可见，“二谛”原本于佛在说法上的差别；但实际反映的是世俗人和佛徒的两种对立的认识体系。由于这对立的认识体系在各自适应的范围内，又都可以说是真实的，所以均称之为“谛”：“谛名如实”（第一百九十二品）。第四品说：

有二种语法，一依世谛，二依第一义谛。如来依此二谛说故，所言皆实。

《成实论》讲二谛，与“三论”等相似，也带有多重真理的性质，但却反对模棱两可。它不是全部采用否定的论辩方式，而是以肯定的陈述方式来表达自己的主张，所以将二谛的界限规定得非常明确。第一百四十一品说：

若以世谛故，说“有我”则无咎；以第一义故，说“无我”亦实……若人未得真空智慧，说无众生，是名邪见……若得空智，说无众生，是则无咎。

所以最终《成实论》还是要求从二谛的角度全面把握有、无的关系：

若第一义谛故说无，世谛故说有，名舍二边行于中道。（第一百三十品）

然而，由于《成实论》对于世间和出世间的解释是有层次的，区分所谓“三心”、“灭三心”，所以对“二谛”的讲法也含有两层意思：第一，相当于有部《毗昙》的二谛说，即“世谛”称“假名”为“我”，真谛视“假名”为“无我”，而以五阴为实；第二，属《成实论》独特之说：五阴亦属世谛有，第一义谛五阴亦空（第一百五十三品）。“我空”与“法空”合起来，统可称“无我”。不论就那层含义上讲，“二谛”所表现的都只是认识上和说法上的高下差阶，而在宗教实践上则都是需要的，决无轻重、褒贬的意思。第一百四十一品

说：

世谛者是诸佛教化根本，谓布施、持戒报生善处。若以此法调柔其心，堪受道教，然后为说第一义谛。

就是说，只有世谛才能保证佛教教义的真理性和宗教修习的有效性，从而使佛教成为对社会真正发生作用的宗教。在这种意义下，《成实论》有时也接近大乘的入世思想。第一百五十九品讲到修习“四无量定”的目的，就突出“为一切众生，常求安乐”。

《成实论》的流布

长安是《成实论》的译地，也是研讨此学的发源地。鸠摩罗什是《成实论》的译者，广其流布者也都是罗什的弟子。其中昙影按“五聚”分类整理成今本，僧叡最早独立讲授《成实论》。罗什死后，他的弟子们分散到各地，僧导居寿春（安徽寿县），僧嵩居彭城（江苏徐州），形成弘扬《成实论》的两大重镇；南北朝时期的主要《成实论》学者多发迹于南北朝国都，但学术渊源大都出于这两个地方，史称前者为寿春系，后者为彭城系。此外，山东青州、四川成都，也是《成实论》的流行地区。

南北朝是历史上讲习佛典最多、最盛的时期①，几乎无一学僧是专宗一经一论的，甚至也不限于讲习一派的经论。有的将《成实论》与《涅槃经》类合讲，有的着重与《般

① 据《高僧传》，南北朝时期成实论师约在70人以上。

若经》类或《毗昙》类合讲，有的是同一切有影响的经论合讲。大多数无明确的侧重点。同样，听习者也很少专师一家之言，同出一个师门，所习经论的兴趣和重点可以完全不同。这种诸多经论混合研讨，和兼听多师教理，是南北朝佛教义学的特点之一。而且，在《成实论》的研讨者中间，并无确定的共同信奉的教理。相反，《成实论》学者之所以历朝都有大匠出现，正与他们阐扬的教理各异有关。梁僧旻说：

> 宋世贵道生，开顿悟以通经；齐时重僧柔，影《毗昙》以讲论。贫道谨依经文，文玄则玄，文儒则儒。①

僧旻曾依僧柔就学《成实论》，而颇鄙薄其师之"影《毗昙》以讲论"；僧旻自命"谨依经文"，道宣则将他与梁代另外两家并论之曰："每日敷化，但竖玄章，不睹论文"，"背本追末，意言引用"，实际上是什么经论也不依的，所以在梁代三师中间，也"互指为谬"。

但就总体上说，成实论师之间的思想差别是微不足道的；异说纷杂正是反映了互相融会的总趋势。若就南北的思想倾向言，倒是有些值得注意的区别。据汤用彤先生统计，至隋为止，注疏《成实论》的著作有二十四种，篇幅小者二卷，多者二十四卷。这些注疏已全部佚失。关于南北成实论师的主要特点，只能从其它文献中窥其一斑②。

① 《续高僧传》卷5《僧旻传》。

② 吉藏的著疏中保存的成实论师说较多，可参阅本书中《三论学和二谛说》一章。

(一)北方成实论师

鸠摩罗什是大乘空宗的集大成者，他译出《成实论》并不是相信它的主张，而是为了深入地宣传大乘空宗的学说，使学者更深刻地理解小乘学说的不彻底性，从而更坚定地信奉大乘空宗的主张。因此他有时故意考验考验他的弟子们理解的程度：

> 此(指《成实论》)诤论中有七处文破《毗昙》，而在言小隐；若能不问而解，可谓英才。

及至僧叡自行讲解，“启发幽微，果不谘什而契然悬会”①。昙影作《中论序》，谓“至人以无心之妙慧，而契彼无相之虚宗；内外并冥，缘智俱寂，岂容名数于其间哉”②。其中“名数”就是“假名”，“无心”类似“灭心”；“无相”也是《成实论》提倡的最高境界，看来昙影解释《中论》，可能受到《成实论》的影响。

从关河《般若》、“三论”的角度研讨《成实论》的早期人物中，特别值得一提的是彭城系的创始人僧嵩及其弟子僧渊(414～481年)。《高僧传·道温传》中讲到宋孝建初(454年)至太始初(465年)间，与道温同在中兴寺以文学显誉的还有僧嵩等。道温原也是鸠摩罗什的弟子，僧嵩当是在彭

---

① 《高僧传·僧叡传》卷6。

② 《出三藏记集》卷11。

城讲授过《成实论》，尔后转至建业。慧皎还说：

> 嵩亦兼明数论（当时通指《毗昙》、《成实》），末年僻执，谓佛不应常住。临终之日，舌本先烂焉。

《僧渊传》中记，渊"初游徐邦，止白塔寺，从僧嵩受《成实论》、《毗昙》"。《出三藏记集》卷五《小乘迷学竺法度适异仪记》中更说：

> 彭城僧渊，诽谤《涅槃》，舌根销烂。

这说明，他们师徒所学相同，都是《涅槃经》的反对者。

按僧叡的《喻疑》中，曾不指名地批驳过不信"泥洹不灭，佛有真我，一切众生皆有佛性"①，这或许就是僧嵩的主张，则僧嵩自《大般泥洹经》译出，就持怀疑态度。《喻疑》还略提及怀疑者"欲以真照无虚言，言而亦无，佛我亦无，泥洹是邪见"② 等观点，这与《般若》、"三论"的思想相通，也与《成实论》接近。《成实论》在讨论到"心性"问题时，特别认为：

> 众生久习所乐则成其性，如调达等世世谤佛，恶心转深，便名为性。善性亦然。（第二品）

"性"是后天所得，所以激烈反对"心性本净"之说：

> 心性非本净，客尘故不净；所以者何？烦恼与心常相应生，非是客相。（第三十品）

---

①② 《出三藏记集》卷5。

"烦恼"(尘)非"客"，而是与心相应发生的观象，应该说心是"不净"的；仅仅因为"懈怠众生，若闻心本不净，便谓性不可改，则不发净心，故说本净"（第三十品）。因此，"本净"只是一种权宜之说。我们知道，《涅槃经》类的中心命题是"一切众生皆有佛性"，其理论渊源就是大众部提倡的"心性本净，客尘随烦恼之所杂染，说为不净"(《异部宗轮论》)。《成实论》的批驳，被僧嵩等用来反对《涅槃经》类，也有他的根据。

围绕"泥洹"、"真我"等命题的争论，在齐梁间是以《涅槃经》的彻底胜利而告结束，此后的《成实论》学者，多与《涅槃》调合。僧渊有著名弟子四，其中昙度、慧纪、道登，"并为魏主元宏所重，驰名魏国"。道登"善《涅槃》、《法华》"，可见他已迎合了当时潮流。

北魏统治集团对《成实论》的重视和倡导，主要在孝文帝元宏（471～499年）时期，弘扬者全属僧嵩的彭城系。《魏书·释老志》记元宏于承明十九年(495年)幸徐州白塔寺，乃为追念僧嵩、僧渊流通《成实论》的业绩，并表彰登、纪二法师的绍隆。他说：

> 朕每玩《成实论》，可以释人染情，故至此寺焉。

这大体能反映出北魏倡导《成实论》的目的，是在于厉行禁欲和苦行。这种倾向，同北方山林禅法的流行和头陀、兰若行的发展，十分协调。

僧渊的另一弟子慧球(431～504年)，于荆州讲法。"学

侣成群，荆楚之间，终古称最”，可谓高僧。他在死前，“遗命露骸松下”。

元宏之后，北方不再见有彭城系的活动，统治者亦不甚支持《成实论》的传播。有智游者，亦善《毗昙》、《成实》，或与此系有关。智游弟子慧嵩，于北魏北齐之际，游讲于邺、洛、彭、沛之间，高昌王夷其三族，嵩闻之曰：

> 三界无常，诸有非乐，况复三途八苦，由来所经，何足怪乎！①

隋初，《成实论》学者志念出于他的门下。另有不明学统的灵珣(约482～550年)、道凭(488～559年)、道纪等，是魏末、北齐时知名的成实论师。其中灵珣转到了弘扬《地论》的慧光门下。道凭之为人，则“骨族血亲往来顿绝，势贵豪家全无游止，而乞食自资”②。道纪讲《成实》积三十载，撰《金藏论》，以信，戒和孝亲教人，荷担经书塔像和老母扫帚，行化于邺城郊外，“奉其教者，十室而九”③。

总之，成实论师除转向者外，大都保持着《成实》、《毗昙》的厌生离世、严峻冷酷的学风，这是与南方成实论师最大的不同处。

(二)南方成实论师

南方《成实论》的传播，开端于僧导。导本愿为僧叡作

---

① 《续高僧传》卷7《慧嵩传》。

② 《续高僧传》卷8《道凭传》。

③ 《续高僧传》卷30《道纪传》。

都讲，后参与罗什的译经，并著有《成实义疏》、《三论义疏》及《空有二谛论》等。刘裕西伐长安，留子义真镇关中；418年，刘义真为赫连勃勃追击，得僧导率弟子数百人相救，“高祖感之，因令子侄内外师焉”。后立寺于寿春，“常讲说经论，受业千有余人”。关中避难沙门，多来投奔。至孝武帝即位（454年），遣使征请至京师中兴寺，并敕于瓦官寺开讲《维摩》，帝亲临听讲。据此，僧导之进入建业，主要因为有恩于刘宋王室，不在于他的讲授《成实论》或“三论”。

僧导弟子有僧威、僧音、昙济等。昙济修学《成实》、《涅槃》，以著《七宗论》闻名后世。另有道猛、僧钟，曾就学于寿春，或亦在僧导门下。道猛（411～475年）在寿春时，已于“三藏九部、大小数论皆思入渊微，无不镜彻，而《成实》一部，最为独步”。元嘉二十六年(449年)，东游京师，结交湘东王刘彧。刘彧即位曰明帝(465～472年)，倍加礼节，一次赐钱三十万。太始初（465年），敕猛为兴皇寺纲领，该寺遂成为弘扬《成实论》的重要据点。

> 序题之日，帝亲临幸，公卿皆集，四远学宾，负帙齐至。月给钱三万，令吏四人，白薄吏二十人，车及步舆各一乘。①

道猛的弟子更多，以道慧、法宠等最为著名。南北朝关于《成实论》的争论，以及由此涉及到对于“空观”和“二谛”、

① 《高僧传》卷7《道猛传》。

“中道”的辩难，其开端当自道猛师徒。《高僧传·道慧传》说：

猛尝讲《成实》，张融构难重叠，猛称疾，不堪多领，乃命慧令答之。①

另有慧隆者，“学无师友，卓然自悟”，为宋明帝请于湘宫讲《成实》，王侯贵胜亦屡招讲说。周顒比之为“霜下之松竹”，所立“实法断结”②等义，似甚接近小乘之说。

至于南齐，同北魏孝文帝提倡《成实》相呼应，《成实论》学又有了新发展。齐永明初(484年)“魏使李道固来聘，会于寺内，帝以钟(即僧钟)有德声，敕令酬对”。以《成实论》学僧酬对北魏使节，反映了这部论著在这两个王朝中的地位。僧钟③妙《成实》，通“三论”、“涅槃”、“十地”等，文惠太子、竟陵王子良“数请南面”。

齐代影响最大的成实论师，乃是慧次和僧柔。永明七年(489年)“文宣王(萧子良)招集京师硕学名僧五百余人，请定林僧柔法师、谢寺慧次法师于普弘寺迭讲(《成实论》)，欲使研覈幽微，学通疑执”；又萧子良“每以大乘经渊深，满道之津涯，正法之枢纽，而近世陵废，莫或敦修，弃本逐末，丧功繁论。故即于律座，令柔、次等诸论师，抄比《成实》，简繁存要，略为九卷，使辞约理举，易以研寻”④。

---

① 《高僧传》卷8《道慧传》。

② 《高僧传》卷8《慧隆传》。

③ 《高僧传》卷8《僧钟传》。

④ 《出三藏记集》卷11《略成实论记》。

僧祐是这次重大集会的参加者，他的这个记录，大致表达了齐王室佛学主要倡导者萧子良对于研讨《成实论》的看法：第一，研覈《成实》中的深奥道理，了解论敌(疑执)的观点；第二，《成实》过于烦琐，有碍对“大乘经”的把握。由此看来，此时的研覈《成实论》，大半是要将它用作理解“大乘经”的手段，并不是用它去立论行事。周顒在奉命作《抄成实论序》①中说得更清楚，此论“虽则近派小流，实乃有变方教(大乘)，是以今之学众，皆云志存大典，而发迹之日，无不寄济此途”。读《成实》，是为了给大乘涅槃学打基础，当时佛教理论的形势是：

> 《泥洹》、《法华》虽或时讲，《维摩》、《胜鬘》颇参余席，至于《大品》精义，师匠盖疏，《十住》渊弘，世学将殄。

《成实》加以删节，使“方等之助无亏，学者之烦半遣，得使功归至典”。在这里。周顒只表达了他重“经”轻“论”的一般立场，即诵“大乘经”为主，而以研讨“小流论”为辅。所以不能由此认为他有扬“三论”抑《成实》的用心②。

至于僧柔、慧次，僧传只说他们同时见重于文惠、文宣诸王，被敬以师礼。柔“精勤戒品，委曲禅慧、方等众经，大小诸部，皆彻鉴玄源，洞尽宗要”，尤信净土西方；次则“解通经论，名贯徐土”，后频讲《成实》、“三论”，

---

① 《出三藏记集》卷11《抄成实论序》。

② 吉藏认为，周顒作《三宗论》，意在反《成实》，倡“三论”。此说根据不足。参见本书《三论学和二谛说》一章。

“每讲席一铺，辄道俗奔赴”①。这是戒定慧、经律论并重，而无抑扬的表现。参加《成实论》抄略的僧祐则有更明确的说法。他在《文宣王法集录序》②中讲，法海慧藏，无涯不极。

是以弘誓之士，随时斟酌。马鸣抽其幽宗，龙树振其绝绪，提婆析其名数，诃梨总其条理，并翼赞妙典，俘剪外学。

这个观点，大同于以“经”为主，以“论”为辅的周颙等主张；但就诸论而言，不管“三论”还是《成实》，并无高低之别，更无大小对立，地位是同等的，均属“随时斟酌”之说，对于佛说诸经，起“翼赞”的作用。这当是当时僧俗义学的普遍认识。

此外，从寿春系道猛、昙济学《成实论》的法宠，同时亦学《杂心》和法胜《毗昙》，广听众经，文宣王甚加礼遇。

《诃梨跋摩传》的作者玄畅，本是著名禅师玄高的弟子。他是一个《成实论》的学者。他“洞晓经律，深入禅要”③，又研寻《华严》，善于“三论”。均可见此时呈现的是各种经论互相融会，佛学界各派各家有各给一定地位的趋势，而无互相排挤的倾向。玄畅于宋末西适成都，齐初，以灵异休祥获得齐王室的征请。

到了梁代，《成实论》学为之一大变，这就是从僧柔、慧次就学过的僧旻、法云、智藏等“三师”的出现。

---

① 《高僧传》卷8《僧柔传》、《慧次传》。

② 《出三藏记集》卷12。

③ 《高僧传》卷8《玄畅传》。

僧旻(467—527年)①“大明数论，究统经律”，齐时已受帝室文惠、文宣诸王礼遇。与僧宗辩《涅槃》，张俭比之为“竺道生入长安”难道融，“言无不切”；听柔、次二僧讲《成实》时，论议新清，听者倾倒，慧次谓之“后生可畏”。齐永明十年(492年)，于兴福寺开讲《成实》，“其会如市，山栖邑寺莫不掩扉毕集，衣冠士子四衢辐凑，坐皆重膝，不谓为迮，言虽竟日，无起疲倦，皆仰之如日月矣。希风慕德者，不远万里相造。……于是名振日下，听众千余”。齐末避地徐部。至梁天监五年(506年)重游都辇，“天子礼接”，受请为帝室家僧。次年，制注《般若经》，继之敕讲《胜鬘经》，又于简静寺讲《十地经》，并建讲前诵《观世音经》制。帝选才学道俗三十人抄集一切经论八十卷，令旻最后取决。及至受吴郡吴兴太守延请，“舟楫满川，京师学士云随雾合，中途守宰莫不郊迎”，号称“素王”。僧旻是梁武帝时最显赫的僧侣之一。所著论疏杂集、《四声指归》、《诗谱决疑》等百有余卷。

与僧旻“等年腊，齐名誉”的是法云(467～529年)②，他以谘决于僧柔而显名。齐建武四年(497年)开讲《法华》、《净名》诸经，以其讲论之妙，被誉为“作幻法师”。梁天监二年(503年)，云将《成实论》同诸佛经协调起来，合撰一部，分四十科四十二卷，同当时诸大德竞撰《成实论》义疏的作法显著不同。天监七年(508年)，制注《大品》，朝贵

① 《续高僧传》卷5《僧旻传》。

② 《续高僧传》卷5《法云传》。

请云讲之。亦受请为皇室家僧，敕为光宅寺主。普通六年(525年)，敕为大僧正。曾分别于光华殿、同泰寺设千僧大会。及其逝世，“凡百丧事，皆从王府”。在梁武帝时，范缜著《神灭论》，驳斥佛教，法云写《与王公朝贵书》，负责组织六十二人围攻范缜。

智藏(458～522年)①也是从柔、次二僧受学的名僧。年十六，代宋明帝出家，泰初(始)六年(470年)敕住兴皇寺，亦为齐室王公所重。至于梁代，敕住开善寺，又敕于慧轮殿讲《波若经》，别敕大德三十人预座，皇太子亦请讲《大涅槃》。在历史上，他第一个把诵读《金刚经》作为解厄延寿、去凶化吉的佛教法门，因他的弘扬，“江左道俗，竞诵此经，多有征应”，以至于唐而日趋“光大”。他认为，调达(犯五逆罪者)乃是佛“示迹”、“显教”的表现，所以政府对于僧侣犯罪，亦应采取“亦治亦不治”的政策，实际上是要求政府不要追究僧侣违法的事件。天监末年春，智藏舍身大忏，招集道俗，自讲《金刚般若》，以为极悔。曾为梁武帝授菩萨戒，皇太子致北面礼。于此可见，智藏一直属朝贵僧侣。史称他曾“于寺外山曲别立头陀之舍六所”，这不过是供实践《成实》之说，装点自己。凡讲《大小品》、《涅槃》、《般若》、《法华》、《十地》、《金光明》、《成实》、《百论》、《阿毗昙心》等，各著义疏行世。

综观梁代《成论》三师的共同特点，也在于调和。但这

---

① 《续高僧传》卷5《智藏传》。

调和的范围，又不同于宋齐两代。第一，强化同儒家的调和。像僧旻通博经论，而以“立义多儒”为当世惊疑；法云“性灵诚孝，劳于色养，及居母忧，毁瘠过礼”，连僧旻都以为太过。第二，立《成实》为二乘指归。萧纲(简文帝)为僧旻的《成实论义疏》作序谓，《成实》在使“如来、论主两理兼兴。若夫龙树、马鸣，止筌大教；旃延、法胜，萦缚小乘。兼而总之，无逾此说”。又说：“百流异出，同归一海，万义区分，总乎《成实》，岂止鼓腹‘涅槃’，旗靡辄乱，鸡鸣‘真谛’，丧精掩色。”就是说，《成实论》兼及经论义理，并总大小二乘，那种满足于“涅槃”、“真谛”的说教，是无法比拟的。萧纲的这翻强调《成实》的重要性的话，不能当真相信，只可理解为借《成实》来调和佛教学说分歧的一种主张。

梁代三位大师死后，梁武帝重举《大品》，并对《成实》表示轻蔑。吉藏独树三论之学，着重批判的成实论师说，集中就是此三位大师的思想。出于他们门下的《成实》学者很多，其知名者有宝海、慧韶、警韶、道超、宝渊、僧乔、僧绰、乌琼、白琼等。至于陈代，他们还都有些不同的影响，其中白、乌二琼，并为陈文帝(560～566年)敕为大僧正。

《成实论》到了陈代，有了两个显著的变化：

第一，所谓《新成实论》师的出现。据日人《三论玄义检幽集》卷三：

“新”是“成”之别目也。何者？理始显曰“新”也，寻求理

体，实无成坏；约教兴废，义言成坏也，十六文言，铭《成实论》者，举所成之实，可目能成之论也。

就是说，《成实论》亦可名《新实论》；从“理”（“理”指“四谛”）上说，此论在使“理体始显”，“始”即是“新”义，故名之《新实论》；就“教”上说，此论在“文言”成立“四谛”之理，故曰《成实论》。对论名的这种解释，明显的在抑“成实”而扬“新实”；但将此论释作“始显”理体，其褒贬之意却很难推测。总之，由此涌现出一批讲说《新实论》的学者，亦被称为“新成实论宗”。其中经陈而一直影响于隋代的，是学系不明的智瞬。

据《续高僧传·智脱传》卷九：

时丹阳庄严寺瞬法师，《成论》之美，名实腾涌，远近朝宗，独步江表。

详情不知。智瞬在金陵的高足智脱（541～607年），被认为是“新成实论宗”的主要代表。陈至德中（583～586年），为帝室延请讲说，颇受尊重。至隋而又为文帝、炀帝所敬，疏论《成实》，“更使德溢由来，重新其美”，结为四十卷。后又奉讲《净名经》，撰《释二乘名教》四卷、《净名疏》十卷，并讲授《大品》、《涅槃》、《思益》等经各三十许遍。由此看来，智脱仍是继承梁代三师将《成实论》同大乘经并讲、二乘兼顾的传统，对“三论”等则蔑如也。《智脱传》中记录了他在杨广面前与吉藏就《净名经》进行辩论的情况：

文至三解脱门，脱问曰：三解脱门以何简射？藏曰：未解

弯弧，何论放箭？脱即引据征勘，超拔新奇，遂使投解莫从，处坐缄默。

按吉藏之所谓“未解弯弧”，当是讥讽智脱不解大乘佛典，所以才有智脱的“引据征勘”。杨广据此而请智脱造《净名疏》及《大小名教》，可知智脱同吉藏的这次辩论，重点在于探讨《成实》同《维摩》诸经以及大小二乘的关系。道宣说智脱“标宗控引，咸有联类；章疏虽古，陈解若新”。将《成实》的说法同大乘思想进一步联结起来，从而使旧说更具新义，这大概就是新成实论师的一般特点。

第二，成实论师的转向。这在陈隋时期相当普遍。像上述作过陈文帝京邑大僧正的白琼，其弟子道庄就是“后果鄙小宗，归崇大法”，从兴皇朗法师，听酌“四论”。慧弼①曾从领法师、宝梁、明上等听受《成实》。陈天嘉元年(560年)，游诸讲肆，“乃去小从大，徙辙旧章，听绍隆哲公弘持四论”。这是向“三论宗”汇集的重要动态。在北方也出现了类似的趋势。北齐时的灵询(约482～550年)原学《成实》、《涅槃》，后去小道，崇仰光公，这是同“地论师”汇合了。当然，直到唐初，还有个别人继续讲《成实论》，只是一种余波，不足以代表佛教思潮。

第四节　三论学与二谛义

“三论”是《中论》、《百论》、《十二门论》的简称，原也

① 《续高僧传》卷9《慧弼传》。

包括注解《大品般若经》的《大智度论》，或亦称“四论”。正式以“三论”命宗的是历经陈、隋、唐三代的吉藏。吉藏始创的“三论宗”，带有他的时代特征，需要在别卷中专题论述。在南北朝研究“三论”的有多种师说，是另外一种情况，为区别于隋唐的“三论宗”，我们称之为“三论学”。

三论学的演化

鸠摩罗什所译三论(或四论)，本属印度龙树、提婆倡导的大乘中观学派的基本著作，以《大品般若经》为经典依据。在中国最早传习三论学说的，也都是般若学者。象后来三论宗称之为“关中旧义”的诸师，如僧肇、僧叡等，就都是著名的般若大家。僧叡在他的《中论序》中说：

> 《百论》治外以闲邪，斯文(《中论》)祛内以流滞，《大智释论》之渊博，《十二门论》之精诣，寻斯四者，真若日月入怀，无不朗然鉴彻矣。

这是第一次把中观四论当作一个整体来理解的，而《肇论》则被推崇成了三论宗的第一部中国论著。

鸠摩罗什门下的三论学者，也大都是《成实论》的研究者。除僧叡是第一个《成实论》的讲习者外，同时被列为“关中旧义”的昙影，也是《成实论》师。成实论寿春系的创始者僧导，彭城系的创始者僧嵩，也都是卓越的三论学家。特别是僧导，曾著《三论义疏》和《空有二谛论》，已经触及到了以后三论流派所发挥的命题。

宋齐两代，大致都沿袭这种情形。像僧导的弟子僧钟(429—489年)，妙善《成实》、三《论》，亦通《涅槃》、《十地》。释玄畅(415—484年)疏讲《华严》，而“善于三论，为学者之宗”，并为诃梨跋摩作传序。又有智林(408—487年)者，追随成实论师道亮，流亡岭外，宋明帝初(465—466年)敕居京都灵基寺，“申明二谛，存三宗不同”。时汝南周颙作《三宗论》，与林意相符。智林乃致书周颙，谓此论旨趣乃“关中旧义”，“妙音中绝六十七载”，劝其公布于世。智林本人著有《二谛论》、《毗昙杂心记》，并注《十二门论》、《中论》等(《高僧传》卷八《智林传》)。

周颙的《三宗论》，影响颇大。吉藏在《大乘玄论》(卷一)中说：

> 摄山高丽朗大师，本是辽东城人，从北土远习罗什师义，来入南土，住钟山草堂寺，值隐士周颙，周颙因就师学。

暗示《三宗论》的思想是从僧朗处得来的。当然，这不一定是事实。不过由此推断，《三宗论》既与研习《成实》、《毗昙》者的观点相同，也为力斥《成实》、《毗昙》的吉藏一系所承认，则此论起码是反映了三论学者间的一些共同特点。这就是说，自鸠摩罗什之后，对于三论的研习，是特别同《般若》、《成实》等经论的研习并行的，实质上也是两晋以来的般若学在佛经叠出、义学向多头发展的情况下的变态和延续，由此综合形成独立的论著《三宗论》，是这个时期的代表性著作。

我们通称上述时期的三论师说为“关河三论学”。

至于梁代，情况有了新的变化。吉藏在《大乘玄论》(卷一)中记：

> 梁武帝敬信三宝，闻大师(僧朗)来，遣僧正智寂十师住山受学。梁武天子得师意，舍本《成论》，依大乘作章疏。

《二谛义》(卷下)作了类似记述后又说：

> 梁武异诸法师，称为“制旨义”……虽得语言，不精究其意。

吉藏此说，是有根据的。梁武帝前期尚《般若》，并重《成实》，成实学派的三大法师显赫于世，就是梁武帝支持的结果。开善寺智藏的《成实论义疏》十四卷，也是奉敕而作(《大乘玄论》卷二)，这从他的弟子昭明太子萧统和后来的简文帝萧纲的言论中也可以看出来。萧纲作《庄严旻法师成实论义疏》，以《成实论》为万义所归(此文当作于527年僧旻死后)；此前萧统更有《解二谛义令旨》，其义旨后被吉藏直斥之为成实师说。梁武帝遣十师向僧朗咨受三论，时在天监十一年(512年)，正是武帝注释《大品》、起用成实论师之际，可见此时的梁武帝仍沿袭关河三论的遗绪，带有综论般若的性质①。萧统的《解二谛义令旨》收在《广弘明集》卷二十四，使我们有可能具体了解梁代前期关于二谛的基本观点。

梁武帝后期，三师已死，又着重倡导《大品·三慧品》，

---

① 参看《注解大品经序》，载《出三藏记集》卷8。

并结合《华严·普门品》的观音崇拜，遂使他的臣下在痛斥“毗昙褊滞”的同时，并责“诃梨狭劣”，在态度上有了同摄山三论学接近的迹象。但是，梁武帝对于“专杖数论，未了经文”的“宿学耆僧”皆蔑如也，所以对于三论学者未必眷顾①。萧子显(489—537年)的《御讲摩诃般若经序》中说：

> 僧家之学，师习相守，唯信口说，专仗耳功，鲜能寻究经文，依求了义。

及至听了武帝讲解，“旧学诸僧，暗如撤烛，弛气结舌，无人不然”。这或者就是针对以“关中旧义”自诩，特别讲究“师习相守”的摄山三论家的一种反击。

所谓“摄山三论家”，指由僧朗开创的、以摄山为根据地的三论学者，也是吉藏视为三论宗正统的所在。

僧朗，亦称“摄岭师”，辽东人。《高僧传·法度传》中称他：

> 为性广学，思力该善，凡厥经律，皆能讲说，《华严》、三论最所命家。

僧朗师法度(436—500年)，曾“游学北土，备综经论”，宋末(478—479年)游于京师。摄山隐士明僧绍舍所居山为栖霞精舍，请度居之，而度“专以苦节成务”。及至度亡，僧朗“继踵先师，复纲山寺”。如此则僧朗的“三论”之学当是受业于曾游北土的法度。梁武帝派遣义学之士向僧朗从学，

---

① 梁陆云《御讲般若经序》，载《广弘明集》卷22。

而不请他入都就讲，可能与他坚持法度创立的“苦节成务”的山风有关。

僧朗的弟子首推僧诠，住摄山止观寺，后人称为“山中师”，在梁陈之交，以“直辔一乘，横行山寺，随机引悟”，而声振山外(《续高僧传》卷七《慧勇传》)。

> 僧诠受业朗公，玄指所明，唯存中观。

“中观”是三论宗的核心观念，从僧诠时候已经开始集中阐扬。但他“顿(遁)迹幽林，禅味相得”，同南朝义学普遍崇尚高谈阔论动众的风气不同。他教导自己的徒众说：

> 此法精妙，识者能行。无使出房，辄有开示。故《经》云：计我见者，莫说此经，深乐法者，不为多说。良由药病有以，不可徒行。(《续高僧传》卷七《法朗传》)

这种行重于言，言必有对的主张，上承法度遁世修身的山风，下启三论宗强调“为人悉檀”的认识论和方法论，是很值得注意的。但关于他的整体思想，除吉藏的论著中有个别引证外，可知者甚少。

僧诠有弟子四人，所谓勇、辩，朗、布“四友”，或称“四公”。据《续高僧传》卷七《法朗传》说，僧诠在世时，“朗等奉旨，无敢言厝。及诠化亡，四公放言，各擅威容，俱禀神略”。据此，三论学派到僧诠死后，又有新的变化。其中慧辩住长干寺，“胜业清明，定慧两举，故其讲唱，兼存禅众”。此外三家，更各有所专。

慧勇，《续高僧传》卷七有传。吴郡吴县人，初出扬都，锐志禅诵；年登具戒，游学《十诵》。后从成论大师僧绰、法宠禀宗《成实》，“刻情砥砺，寝食忘疲……弥历寒暑，博习大成”。年至三十，开讲《成实》，将十许遍。梁末世乱，逃遁摄山，从僧诠受教。陈天嘉五年（464年），陈文帝请慧勇讲学于太极殿，自此声名藉甚。住大禅众寺十八载，造般若讲堂，“接霤飞轩，制置弘敞”。于陈后主至德元年（584年）卒，年六十九。道宣在《续高僧传》本传中评曰：

> 文章声辩，时所高之……实象教之棟梁，精义之林薮。

先后讲过的佛经有《华严》、《涅槃》、《方等》、《大集》、《大品》、《法华》、《思益》等，而独有三论，各讲三十五遍。

慧布，广陵人，出世将门，《续高僧传》亦有传。年二十一出家，入扬都从另一成论师乌琼学《成实论》，“通假实之旨，物议所归”。后进摄山，听僧诠讲三论，“洞达清玄，妙知论旨，皆无与尚，时号之为得意布，或云思玄布也”。僧诠死后，他仍居摄山，“摄心奉律，威仪无玷，常乐坐禅，远离嚣拢，誓不讲说，护持为务”。颇坚持乃师教诲。晚年北游于邺，“更涉未闻”。曾会见名禅师慧可。两人见解似甚相悖，慧可唯评他在“破我除见”上有功夫。这对慧布可能是一种刺激，一反师教，而“纵心诸席，备见宗领，同览文义，并具胸襟。又写章疏六轴，负还江表，并遗朗公（法朗），令其讲说”。恐有遗漏，重往北齐，广写所阙，赍还法朗。又曾造访慧思禅师，“与论大义，连彻日夜，不觉食息”。

慧思亦很不见赏，“以铁如意打案曰：万里空矣，此无智者！”从这些记述中，大略可以看出，慧布所习“三论”，重在空无，即使“破我除见”，也还是《成论》的骨架。晚年又回到摄山，居栖霞寺，大受陈主诸王礼敬，“并受其戒，奉之若佛”。陈后主和尚书令江总等多次入寺展拜。死于祯明元年(587年)，年七十。遗诀曰：

长生不喜，夕死无忧，以生无所生，灭无所灭故也。

僧诠四友中最突出的人物是法朗，徐州沛郡人。《续高僧传》本传说他“少习军旅，早经行阵”，梁大通二年（528年)，年二十一，于青州入道，游学扬都，曾就大明寺宝志禅师受禅法，兼听彖律师讲律本文，又从南涧寺仙师学《成实论》，受竹涧寺靖公《毗昙》。后入摄山，就僧诠学“四论”及《华严》、《大品》诸经。陈永定二年（558年)，奉敕入京，住兴皇寺，即以上述二经四论开讲，言“往哲所未谈，后进所损略”，“听侣云会，挥汗屈膝；法衣千领，积散恒结，每一上座，辄易一衣”。所获檀嚫，立造经像，修治寺塔，济给穷厄，是三论诸师中的最富有者。他的思想为人，特别受到太子陈叔宝的器重，曾“亲摇玉柄，述朗所竖诸师假名义”。先后讲说二十余载，死于太建十三年(581年)，七十五岁。知名弟子号称二十五哲，吉藏是其中之一。

总观摄山三论学，实发达于陈代，它的基本论题，同梁代《成实论》师一样，在学风上则独具一格。与诠公四友同时的陈禹法师作《无诤论》说：

有弘三论者，雷同诃诋，恣言罪状，厉毁诸师，非斥众学。论中道而执偏心，语忘怀而竞独胜；方学数论，更为仇敌；仇敌既构，诤斗大生。

这种指责，反映出摄山三论学者具有好争善辩的风尚；到了吉藏，进一步提练为“但破不立”的治学原则，与齐梁间的热衷于注释和抄撮经要者，显然不同。但是，就教理言，摄山师友之间也不完全一样，像智辩的“义体”，即“时与朗违，故使兴皇座中，排斥中、假之诮”。吉藏的论著中时常提到“学三论不得其意者”，亦当指其师友辈言。这就是说，时到兴皇法朗，三论学已经形成了一种独立的，有浓厚排他性倾向的学派，但还没有完成内部的统一。这个任务，有待于吉藏去实现。

二谛论和中道观

鸠摩罗什的弟子昙影在《中论序》中说：

如来始逮真觉，应物接粗，启之以“有”；后为大乘，乃说“空”法。化适当时，所悟不二。流至末叶……遂废鱼守筌，存指望月，觀“空”教便谓罪福俱泯，闻说“相”则谓之为真，是使有无交兴，生灭迭争，断常边见，纷然竞起。

至于龙树出世，意在傍宗，载隆遗教，故作论折中……统其要归，则会通二谛：以真谛故无“有”，俗谛故无“无”。真故无有，则虽无而有；俗故无无，则虽有而无。虽有而无，则不累于有；虽无而有，则不滞于无。不滞于无则断灭见息；不存于有则常等冰消：寂此两边，故名曰“中”。

这段话的要点有二：第一，佛教的目的在于教化众生，后人则误解为探讨宇宙本体，以致执着语言，发生争竞。争竞的集中表现，是由执“有”执“无”，执“断”执“常”而产生“边见”。此中“有”指阴界入、三界六道、十二因缘等佛教所理解的世俗世界；“无”指此世俗世界为假象，实是妄想分别所生，非是真实存在；“断”指对上述世俗世界的全盘否定，特别是否定因果罪福，业报轮回，也包括灰身灭智、恶世厌生；“常”指世俗世界永恒不变．不可变易。通常也作“常乐我净四颠倒”解。第二，龙树作论，在于兴隆佛教本意，方法就是将一切佛说统归之为真俗二谛，藉此消除有无、断常等边见。从“真谛”看，“有”的本质是“无”；从“俗谛”看，“有”亦不虚，所以说“虽无而有”。从“俗谛”说，“有”是真实，从“真谛”说，“有”实是无，所以说“虽有而无”。假若能解决这样的认识问题，则人们尽可以生活于苦恼的现实，而精神上可不生苦恼，虽以空观观诸世界，并不败坏去恶从善、修道成佛的教义，此即谓之中道。

昙影把全部佛教统摄于二谛中道，事实上成了三论学的根本纲领，直到吉藏，也没有根本性的变化。然而，二谛中道之说，却非三论的一家之言。《成实论》也提出，“佛以二谛说法”：

第一义者，所谓色空无所有，乃至识空无所有，……以世谛故有（五阴）。（第153品）

若第一谛故说无，世谛故说有，名舍二边，行于中道。（第

130 品）

三论家讲二谛以《中论·观四谛品》所说作标准定义：

> 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，于圣人是第一义谛名为实。诸佛依是二谛而为众生说法。

此品也为三论家的“中道”下了经典性定义：

> 众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。

单从文字上看，很难说三论与《成实论》有什么原则差别，问题全在于如何解释。所以二谛中道之说实际上成了三论学和成论学共同研讨的论题。周颙的《三宗论》当即是总论萧齐之前各家的不同解释并加以调和之作。

周颙笃信佛教，长于佛理，或与当时形势有关。他的《三宗论》已佚。据《南齐书·周颙传》：

> 著《三宗论》，立“空假名”，立“不空假名”。设“不空假名”，难“空假名”，设“空假名”，难“不空假名”。“假名空”难二宗——又立“假名空”。

按，用“假名”说明世俗认识的世界，用“空”表达这个世界的非真实性，在《成实论》中有，在《中论》中也有。周颙把“假名”同“空”与“不空”的关系，划分为三种，所谓“空假名”、“不空假名”、“假名空”，就是当时有关“二谛”的三种观点①。但究竟他们的实际含义是什么，后来吉藏有所

① 参考《隆兴佛教编年通论》卷五：“时京邑诸师，立二谛义，有三宗，宗各不同。于是汝南周颙作《三宗论》，以通其异。”

解释。《大乘玄论》(卷一)说：

周顒明三宗二谛：一不空假，二空假，三假空。

这排列的次序，与《齐书》略有不同。

先看“不空假名”：

不空假名者，但无性实，有假世谛不可全无，为鼠喽栗。(《大乘玄论》卷一)

《二谛义》(下)进一步解释说：

鼠喽栗二谛者，如《经》中明色，色性空。彼云色性空者，明色无定性，非色都无。如鼠喽栗中肉尽，栗犹有皮壳，形容宛然。栗中无肉，故言栗空，非都无栗，故言栗空也。即空有并成有也。

据此，“不空假名”的意思当是色不尽空，分析为空。如色香味触等“四微”成“柱”，“五阴”成“人”，“人”、“柱”是假“有”，而实无自性，故谓之“空”。这正是《成实论》所斥有部的观点，而吉藏也将《毗昙》说归为“事理二谛”。据此，“不空假名”当是毗昙学者的观点①，在东晋南北朝义学中间曾成为流行的空观之一。

其次是“空假名”。《大乘玄论》(卷一)谓：

空假名，谓此世谛举体不可得。若作假有观，举体世谛；

① 有部《毗昙》以色法为实有，而毗昙学者则大都接受“分析空”的方法，在大乘“色即是空”的影响下，从“分析空”的角度也承认“色即是空”的命题。

作无观之，举体是真谛。如水中案瓜(原误作爪，下同)，手举瓜令体出，是世谛；手案瓜令体没，是真谛。

这大致相当于《成实论》的主张，即从“第一义谛”看，不但“人”、“柱”等复合物是“空”，“五阴”、“四微”等单一性亦复是“空”；而从世俗谛言，“五阴”、“四微”与“人”、“柱”是同样性质的假名“有”。《成实论》的这一主张，其根据或“分析空”，或“无常空”，或“因缘空”、“虚妄空”，说法复杂，但意思都在于否定人、法二我的实在性，雷同于大乘的提法，在罗什之后，逐渐为学僧所普遍接受。

第三，所谓“假名空”。吉藏《中论疏》曰：

假名空者，即周氏所用。大意云：假名宛然，即是空也。

并谓此说原出僧肇《不真空论》：

以物非真物，故是假物，假物即是空。

如此，则“假名空”与“空假名”，在理论内容上很难说有什么实质性区别。

按吉藏在《大乘玄论》中的说法，“空假名”为成论师开善等用，“假名空”则是周颙之说。关于开善之说，《二谛义》(下)介绍说：

假无自体，生而非有，故俗即真；真无体可假，故真即俗。俗即真，离无无有；真即俗，离有无无。故不二而二，中道即二谛；二而不二，二谛即中道。

开善的这段话，是用真俗相即解释《大品》所谓“色即是空，

空即是色”的。至于吉藏所谓的周颙之说：

> 假空者，四重二谛中初重二谛，虽空而宛然假，虽假而宛然空，空有无碍。

又，《大乘玄论》(卷一)释“四重二谛中初重二谛”谓：

> 对毗昙事理二谛，明第一重空有二谛，……但以有为世谛，空为真谛。

这还是用真俗相即释空有相即之意，看不出“假名空”比“空假名”高超的地方。若按吉藏关于四重二谛的标准，“假名空”也属成实师说，评价很低。而吉藏又处处强调周颙受学于僧朗，得了三论正义。说法前后矛盾，有些史实，还需从其他文献中印证。

《弘明集》卷六载有周颙同张融就释、老异同问题往来辩论的摘要。周颙认为：

> 言道家者，岂不以《二篇》为主？言佛教者，亦应以《般若》为宗。《二篇》所贵，义极虚无；《般若》所观，照穷法性。

就是说，老子《道德经》以“虚无”为主，《般若》经以“法性”为宗，这是周颙与张融对释、老的共同认识。但“法性以即色图空”，“虚无”则为“有外张义”，周颙认为，这是佛道两家的根本区别，道家不及佛教。

什么叫“有外张义”？这要从老氏自身的言论看：

> 无名，天地之始，有名，万物之母。

此中“有名”，佛家相当于“假名”；“无名”与佛家通用。从佛家看，老氏此言就是以无名、无相为“本”，生作有名、有相之“末”，老氏亦称之为“有生于无”。这是从本体论上将“有”、“无”分裂了，与《般若经》所谓的“色即是空，空即是色”，将“有”、“无”统一起来者当然不同。《老子》还认为，“五色令人目盲，五音令人耳聋”，所以主张无智无欲，“致虚极，守静笃”。从佛家看，这在道德实践上是把色音(有)同虚静(无)割裂了，与烦恼(有)即是涅槃(无)的大乘说法也不一样。这两种情况，都属“有外张义”，即在“有”之外另找“无”义。

老氏之神地悠悠，自悠悠于有外；释家之精和坐废，每坐废于色空。

这是释老差别之一。

周颙还说，老氏之所以把有无对立起来，是因为《老子》对于有无的理解，并没有超出常人的范围：

夫有之为有，物知其有；无之为无，人知其无。老氏之署有题无，无出斯域。

就是说，“有”与“无”，都是实在的，因而是相互排斥的。相反，佛教正以“即色非有”而“擅绝于群家”。周颙又说：

知有知无，吾许其道家；唯非有非无之一地，道言不及耳。

换言之，“即色非有”也就是无色可无；有无均非实在，故

曰“非有非无”，这才是高于常人认识的地方。这是释老的又一差别。

周顒特别指出，老氏之“有外张义”，同僧肇批判的“即色”宗是一致的，所谓：

> 得在于神静，失在于物虚。

即只解决认识上如何达到虚静的问题，而并没有从根本上否认客观世界的实在性问题。这说明，周顒已经自觉到般若学的怀疑论是以主观唯心主义为基础，同《老子》在哲学上是大不相同的。

周顒《三宗论》的下列几点是清楚的：

第一，“非有非无，三宗所蕴”。《三宗论》推崇的根本命题，是“非有非无”，并以此解释“即色图空”。按吉藏四重二谛的分法，相当于三论宗的第二重二谛：

> 若有若空皆是世谛，非空非有，始名真谛。（《大乘玄论》卷一）

据此，吉藏虽然推崇周顒，而并不以《三宗论》为究竟之说。

第二，《三宗论》并非专门针对佛家内部立论，在更大程度上是站在佛学立场上对玄学的批评。周顒认为，贵无派玄学认识到了“患由有滞，而有性未明；矫有之家，因崇无术”。滞“有”是一个极端，“崇无”也是一个极端，所以尽管“矫有”是正确的，而离“有”、“崇无”则是错误的。采取连“无”也否定了的彻底态度，实质上是为了强调假有

必须给予承认的肯定态度。

第三，周颙自称他的《三宗论》“取舍驱驰，无有能越其度者”，所以也包含清算“有之为有，物知其有，无之为无，人识其无”的常人有无观。这种有无观，也就是他视为忧患原因的“滞有”。由此看周颙所谓的“不空假名”是指以有无均为实在的常人观；而“空假名”则着重指以《老子》为典据的贵无派玄学；“假名空”则以《大品》的“即色图空”和三论家的“非有非无”与郭象派的庄学沟通。以后吉藏的三论学说，实际上也是沿着这条道路发展的。

二谛中道的辩论，至于梁代而趋向深化。吉藏在《大乘玄论》(卷一)中记梁武帝请开善（智藏）“依大乘作章疏”(当指《成实论义疏》)，谓：

> 以诸法起者，未契法性也。既未契故，有有，则此有是妄有，以其空故是俗也；虚体无相，无相即真也。真谛（虽）非有，非无而无也，以其非妄有故；俗虽非有，非无而有，以其假有故也。与物举体即真故非有；举体即俗故非无。则非有非无、真俗一中道也。

此说用“非有非无”说明真俗二谛，同周颙说无甚大别。但周颙的“即色图空”的含义不清，而此处则明确地指认识而言：人的主观分别不能与“法性”契合，所以全部认识，都属“妄有”；法性“虚体”，与“妄有”的性质相反，所以说真谛“非有”；但“非有”毕竟是对“妄有”的否定，所以说俗谛“非无”。这里特别用了“举体即真”，“举体即俗”，相当于

吉藏所谓的“案瓜二谛”。此二谛需要统一观之，故亦名“中道”，而更倾向于“无名无相”。也就是说，梁武帝、智藏等的二谛观，实是以“无名无相”之“理”为标准，用以贬低世俗认识(俗理)为“妄有”的。

又，吉藏的三论宗着重批判的是梁代成论三师，尤其是开善智藏。《二谛义》(中)引开善的二谛中道主张，实际上大同于吉藏之所言，所以吉藏把它列进自己的四重二谛中的第二重，并确认它出自摄山僧朗。但开善反对将“中道”归为“第三谛”，认为“二谛是不二一真之极理”。“一真”即指“真谛”，所谓“中道”归根结底还是真谛，真谛即是中道，实质上是把二谛最后统一到虚无上去。这是吉藏所不能同意的。

吉藏所引梁代诸师的言论，既烦琐又零碎。现存昭明太子萧统的《解二谛义令旨并问答》(《广弘明集》卷二十四)，谈得比较扼要系统，大体可以代表梁代占统治地位的观点，其中大部分被以后的吉藏斥为成论师说。实际上也反映了当时一些般若学者和三论学者的主张和认识的深度。

第一，萧统说：“至于二谛，即是就境明义。”在三论宗看来，“境”就意味着“理”，也意味着“体”。萧统就“境”明二谛之“义”，就是承认有真俗二种独立的道理，而且并行不悖。萧统还说：“真谛俗谛，以定体名”。“二谛”就有二“体”。此说当是梁代诸师同三论宗最根本的分歧。从僧朗开始，他们就坚定地认为，二谛是“教”不是“境”，是由于众生

的迷执不同产生的教化众生的两种手段。二谛从“教”上可以说有二体，但不可以从“理”上说有二体；理只有一，不能有二。若从理上说，二谛是一理之“用”，而不能作多理之“体”。吉藏说：

> 成论家解义者，即云真俗二谛是境；境有真俗，说真说俗。……彼明二谛是理。

对此，他针锋相对地加以驳斥；

> 二谛非理，乃是方便教门。……非真非俗为二谛体，真俗为用。（《二谛义》卷下）

若按成论师所解，“境即常有，智即始生，未有智时，前已有境”，这违反了佛教共许的“智境”互为“因缘义”（《二谛义》卷上）。也就是说，萧统等把理境实体化了，从而具有客观唯心主义的倾向，而三论学派奉相对主义为最高原则，二者在哲学基础上是有差别的。

第二，萧统说：

> 真既不因俗有，俗亦不由真而生，正可得言一真一俗。

据此，真俗不是“相待”的概念，“真谛审实是真，俗谛审实是俗”，二谛是绝对平行的，但有高下之别。“真谛亦名第一义谛，俗谛亦名世谛”，此“第一义谛”、“世谛”，即是“以褒贬立目”。在吉藏看来，除了忘言绝虑之外，没有什么不相待的东西，而斤斤于褒贬，正是拘于世俗的表现。

第三，萧统给二谛的定义是：

真者是实义，即是平等，更无异法能为杂间；俗者，即是集义，此法得生，浮伪起作。第一义者，就无生境中别立美名，言此法最胜最妙，无能及者；世者，以隔别为义，生灭流动，无有住相。

简单说，真谛是表示“无生”的境界，俗谛是表示“有生”的境界。其答慧超咨中还说：

世人所知，生法为体；出世人所知，无生为体。……真理寂然，无起无动，凡夫惑识，自横见起动。

这样，世界也就成了双重的：一个是出世人所知的真理世界，一个是世人所知的浮伪世界。吉藏在《大乘玄论》（卷一）反对此说，谓：

他释“俗”以浮虚为义，“真”以真固为名；“世”是隔别为义，“第一”莫过为旨。此是随名释义，非是以义释名……今明，“俗”以“不俗”为义，“真”以“不真”为义。

真俗二谛只是对同一世界的不同观点，而不是表现双重世界；二者都必须互相为“义”，才能把同一个道理说清楚，而不是把二者绝对割裂开来。

第四，萧统归结二谛中道的性质为：

真谛离有离无，俗谛即有即无。即有即无，斯是假名；离有离无，此为中道。真是中道，以不生为体。

把真谛说成即是“中道”，与上述开善的中道观相同；而中

道又以“不生为体”，生灭的领域即是“假名”。这种观点在思想源渊上，可与王弼的贵无派玄学相呼应；相对而言，吉藏的相对主义，更倾向于郭象派玄学，尽管他的表现形式是否定一切的。

关于二谛的研究和争论，贯穿南北朝而至于唐初。为什么这个论题会受到如此普遍而长久的注意？萧统的说法是有代表性的：

> 至于二谛……若迷其方，三有不绝；若达其致，万累斯遣。

庄严僧旻也说：

> 二谛者，盖是祛惑之胜境，入道之实津。（《大乘玄论》卷一）

都是把对二谛的理解，看成是困于生死苦恼，还是从烦恼中解脱出来的关键。更确切些说，在他们看来，只要能掌握了二谛的原理，就可能使身处生死骚扰之中，而神游于玄冥解脱之境。梁代诸家普遍将二谛统一于真谛，按吉藏所说，就是限制在“性有性无”的“性无”一方①，这说明他们在作风上尽管表现为洒脱超然，而那解脱观的深处，仍然埋藏着空虚和惶恐。这种精神风貌，大致也为东晋般若学所共有，不过此刻更具有烦琐哲学的色彩罢了。

---

① 吉藏认为，二谛之讲“有无”，乃是“因缘”之“有无”，反对“性有、性无”。

第五节 《十地经论》和地论师

《十地经论》是印度世亲对《十地经》的解释，属瑜伽行派早期的代表作之一，研讨《地论》的僧侣，称为“地论师”。

《十地经论》的思想特色

《十地经》是讲已经达到菩萨境界，继续修行至于“佛地”的十个次第，相当于《华严经》的《十地品》。但在《华严经》译出的一百多年前，已有竺法护译的《渐备一切智德经》（297年）作为单行本在内地流通。此经明确地提出了“三界虚妄，但是一心作”的宗教哲学命题。世亲作论，就是集中对这一命题加以发挥。

关于这一命题的全文，《十地经》（卷八）中是这样说的：

> 是菩萨作是念：三界虚妄，但是一心作。如来所说十二因缘分，皆依一心。所以者何？随事贪欲共心生，即是识事，即是“行”。“行”住心故名“无明”；“无明”共心生名“名色”；“名色”增长名“六入”；“六入”分名“触”；“触”共生名“受”；“受”已无厌足名“爱”；“爱”摄不舍名“取”；此“有分”和合生“有”；“有”所起名“生”，“生”变熟名“老”，“老”坏名“死”。

所谓“三界”，是佛教对世俗世界的另一种称谓；“十

二因缘分”，是世俗众生流转三界的全过程，二者指的是一回事。世俗的众生和世界，究竟是怎样产生的？本源何在？佛教传统的说法是：“无明缘行”；“无明”是世俗人生和世俗世界的根源。但是，“无明”仅是一种认识状况，它依存在哪里？来源于何处？当“无明”被消除之后，众生是否尚能存在？会是一种什么样的存在？如此等等，不论在传教的道理上还是在宗教实践上，都难以自圆其说。《十地经》将三界十二因缘统归为“一心”，这些问题就好解释多了。

《十地经》本所谓“随事贪欲共心生，即是识事，即是行”，就是把“贪欲”同“心”严格地区分开来，认为“贪欲”共“心”的和合，一方面表现为无确定内容的诸识活动，一方面表现为有确定的内容的思想行为；只有在思想行为对“心”进行了欺骗（诳心）的条件下，才能叫做“无明”。因此，“无明”只是“心行”表现之一，而不是“心”的全体；“十二因缘”尽可以从“无明”开端，但不能解释为最后的本原；它的因果系列，包括“无明”在内，毕竟要依附于“心”。《十地经论》强调：“‘但是一心作’者，一切三界，唯心转故。”佛教哲学，不论大小乘都属于唯心体系，但这个体系需要不断地从理论上予以弥缝。佛教创始人建立的“十二缘生”说，早期虽未被深究，但理论上的漏洞却早已存在。

佛教传统的“十二因缘”观，一变成了“一心”缘起观，是佛教哲学的一重大发展。

《十地经论》没有全面发挥“一心”缘起的文字，只散见于全论的许多个别场合，所以论述得很不系统。其中卷八的《论》在讲到一种唯“染依止观”时说：“因缘有分，依止一心”。又称此观为：“一心杂染和合因缘集观”。“无明”为首的十二因缘，就是“染”，因此，三界十二因缘所依之“心”，乃是“染依止”，是“杂染”心。这样，“心”既为世间杂染的本原，所以佛教解脱，也应向“心”探求。同卷《论》批驳了一种“余处求解脱”的主张，谓：

> 是凡夫如是愚痴颠倒——常应于阿黎耶识及阿陀那识中求解脱，乃于余处我、我所中求解脱。

“我、我所”的观念，是“无明”的本质规定，故《论》云：“云何愚痴？无明阇故”，而“愚痴所盲，贪著于我”；“以著我故，一切处受生”。因此，佛教传统的解脱观，是破“我、我所”，由“远离我故，则无有生”，“无生”就是涅槃。《论》释认为，此说就对治“愚痴颠倒”言是对的，但在解脱观上，却不正确。因为上述“愚痴颠倒”的真正本原，是“阿黎耶识及阿陀那识”，而不是“我、我所”等“无明”的观念。

“阿黎耶识及阿陀那识”，就是“一心”的集中代表，所以这种“一心”缘起，一般叫做“阿黎耶缘起”。

关于“阿黎耶”的性能，《十地经论》也缺乏具体的论述。卷三讲到“因缘”有“三相”时，谓其中的“自相”亦有三种：

一者报相，名色共阿黎耶识生；

二者彼因相，是名色不离彼(阿黎耶)，依彼共生故；

三者彼果次第相，从“六入”乃至于“有”。

简言之，阿黎耶识只是世间人生的负荷者，联系上述说法，阿黎耶识的性质只能是杂染的。但卷十《十地经论》有言：“善住阿黎耶识真如法中。”卷十一又言：“自性不染相，如《经》：‘心清净相’故”。则阿黎耶识又成了真如法的负荷者，是本有的“自性清净心”。这些不同的说法，在《十地经论》中没有给以明确的解释。卷九中还说：

譬如二世界，一染净（混杂）世界，二纯净世界。是二中间难可得过，欲过此界，当以大神通力。

卷二中说，“出世间智”要

转依止，依止常身故，非如无常意识智依止无常因缘法。

这似乎是说，阿黎耶识属染净混杂，而另有一个纯净常存的精神主体在，即所谓第九识。不过，这些说法都很含混。

除心识之外，《十地经论》对“佛智”的规定，也值得注意。卷十二的《经》中说：

是菩萨十地，次第顺行，趋向一切种、一切智智。

又说：

是菩萨十地，因佛智故而有差别，譬如依大地故有十大山王差别。

因此，“十地”不过是“佛智”的组成部分，十地修行，则是

使佛智达到圆满的程度。但这种“佛智”又来自何处？卷十二的《经》文回答说：

菩萨从菩提心流出善根大愿之水，以四摄法充满众生界，不可穷尽，转复增长，乃至满足得一切种、一切智智。

据此，则“菩提心”的自我完善，就是佛智。卷二的《经》文中还说，“智中无无明”，所以是纯净的；“自性常寂灭”，即“自性离烦恼故，非先有染后时离故”，所以是本有的，永恒的。可见这种“自性常寂灭”的“智”，也就是“菩提”。同上述《十地经论》关于“心清净相”的说法是相应的。卷一《论》释谓：

法身，离心、意、识，依智依止。

在早期瑜伽行派的译著那里，“心”一般指阿黎耶，“意”指阿陀那，“识”指前六识，而“智”与八识是不能相应的，故要“转依止”，转“识”依“智”。但这样的“佛智”，究竟原与阿黎耶杂染共存，还是自身独存，《经》、《论》也无说明。

总之，《十地经论》把“十二缘起”的传统佛说，转变成阿黎耶缘起；把“佛”同“世俗”对立起来，这是很明确的；但对于“净识”或“佛智”同杂染的关系及其存在的状况，则交代的极不清楚，这就为研习者提供了进一步阐发的余地。

《十地经论》的流传和分布

关于《十地经论》的翻译，隋唐以来的经目和僧传中的

传说颇异。按崔光的《十地经论序》，北魏宣武帝于永平元年（508年）命三藏法师菩提流支和勒那摩提，及“传译沙门北天竺伏陀扇多并义学缁儒一十余人，在太极紫庭译出”。又记，斯二“三藏”，“皆手执梵文，口自敷唱，片辞只说，辩诣蔑遗。于时皇上，亲纡玄藻，飞翰轮首；臣僚僧徒，毗赞下风。四年首夏，翻译周讫”。崔光是北魏重臣，文士领袖，是这次翻译的直接参与者，所记当是可靠的。但是，《十地经论》全文不足十二万字，竟费时近四个年头，这其中或许有某些隐情，崔光没有讲出来。

《历代三宝记》（卷九）于菩提流支和勒那摩提条下，都收有译《十地经论》事，流支条中引《李廓录》云：

> 初译，宣武皇帝御亲于大殿上一日自笔受，后方付沙门僧辩讫了。

摩提条中注：

> 初译论时，未善魏言，名“器世间”为“盏子世间”。后……悟“器”是总名，遂改为“器世间”。

在摩提译的《宝积经论》下又注：

> 已上二论（指《宝积经论》和《十地经论》），菩提流支并译，且二（另本作“三”）德争名，不相询访，其间隐没，互有不同，致缀文言，亦有异处，后人始合。见《宝唱录》载。

其记勒那摩提中更说：

> 初，菩提流支助传，后以相争，因各别译。

《续高僧传》卷一讲到菩提流支时，大体据《李廓录》；讲到勒那摩提时则依据《宝唱录》。李廓和宝唱，与菩提流支等译家是同时代人，李廓北魏人，是奉敕撰录；宝唱南梁人，也是奉敕撰录。同是记述三人共译一论，而南传以勒那摩提为主译，并渲染与流支的分歧；北传以菩提流支为主译，并没有谈及与摩提有什么差别。这一现象，可能与地论师在当时即有分歧有关。

北朝帝室重义学，当发始于孝文帝（471～499年）。《魏书》称他“善谈老庄，尤精释义”（《本纪》），“每与名德沙门，谈论往复”（《韦缵传》）。他所着重提倡的，当是《成实论》的义理（见《释老志》）。宣武帝（500～515年），“雅爱经史，尤长释氏之义，每至讲论，连夜忘疲”（《魏书·世宗纪》）。他曾“于式乾殿为诸僧、朝臣讲《维摩诘经》”，而后又主持了有“义学缁儒”参与的《十地经论》翻译，可见他是特别着重《维摩经》、《十地经论》的。孝明帝（516～528年），稚年即位，灵太后掌权。灵太后亦“略得佛经大义”，当也是义学的赞助者。因此，宣武、孝明两代高据要津的崔光，“每为沙门朝贵请讲《维摩》、《十地经》，听者常数百人，集为二经义疏三十余卷”。（《魏书·崔光传》）公元534年，北魏分裂，东西两魏继续阐扬佛理。菩提流支等译家学僧，随迁邺都，不必说了，即使西魏，在丞相宇文黑泰的组织下，“常供百法师，寻讨经论，讲摩诃衍”，规模也很不小。曾令昙显等“撰菩萨藏众经要及百二十法门，始从佛性，终尽融门”，即围绕着佛性问题融会各种大乘经典，这

正是《十地经论》研习者的共性。因此，可以说，魏自菩提流支等进入洛阳(508年)，得到北魏统治者的支持，《十地经论》得到推广。至于北齐、北周，其重用的僧侣，也多是《十地经论》的弘扬者。

这样的政治条件，使研习《十地经论》形成风气，涌现了大批的地论师。其中最早的代表是道宠和慧光。

《续高僧传》本传谓：道宠，俗名张宾(或名张宾生)，原是国学大儒熊安生① 的弟子，年届壮年，领徒千余。后于赵州元氏县出家。大约在元魏东迁之后，从菩提流支学《十地》，“典教三冬，随闻出疏，即而开学；声唱高广，邺下荣推”。本传中还说，“时朝宰文雄魏收、邢子才、杨休之等②，昔经宠席，官学由成”，指他们曾从道宠听过儒学。及至道宠在邺开讲《十地经论》，重新相会，“遂以闻奏。以德溢时命，义在旌隆，日赐黄金三两，尽于身世”。据此，道宠就菩提流支学《十地经论》，并自开讲席，当开端于东魏。道宠弟子极多，“堪可传道千有余人”，其中高者有僧休、法继、诞礼、牢宜、儒果等。一般称之为地论师的北道系。

《续高僧传》本传同时又云：“宠在道北，教牢宜四人；光(慧光)在道南，教凭、范十人，故使洛下有南北二

① 熊安生在北齐时始被授与“国子博士”，北周时备受尊重。据此推算，道宠随其从学，当在魏齐之际。

② 此三人被称作“朝宰文雄”，可从东魏算起；而实际当在北齐，因为他们都是依附高洋起家的。

途……”如此，则道宠在魏都洛阳时已独立成宗。但据《魏书·释老志》载，自北魏宣武帝至东魏末的五十年（500～550年）中，知名沙门十二人，其中有菩提流支（道晞），有慧光，却无道宠①。

地论师北道系的著疏不存，徒众虽多，流传下来的则寥寥无几。《续高僧传》卷十一记志念，“爰至受具，问道邺都”，“又诣道宠法师学《十地论》”。志念亦杂学《智论》、《毗昙》，而以《迦延》（《八犍度》）、《杂心》二论名誉隋初，所以很难看出他的《地论》观点。他卒于大业四年（608年），年七十四，当于东魏天平二年（535年）生，佛徒二十始得受具足戒，因此，他从道宠学《地论》，最早为555年，即北齐天保六年。这也可以证明道宠的活动高潮，是在北齐年间。

相比之下，被称为地论师南道系创始者的慧光，门徒遍及全国，历经魏齐周而至隋唐，是所有地论师中影响最大的一派。

慧光，《续高僧传》卷二十一有传，原定州卢人。年十三随父入洛，四月八日往佛陀所从受三归。佛陀异其眼光外射如焰，“兼以剧谈谲诡态新奇，变动物情，时谈逸口”，遂度而出家。（《佛陀传》称，慧光年十二，在天门街井栏上反蹋蹀鐍，一连五百，遂度之。）多授律检，号称“圣沙

① 《地论》有南北两道之说由来已久，并为唐人所公认。魏收虽与道宠同时，然魏收有“秽史”之目，《魏书》所未载，亦不能断言其必无，这个问题暂且存疑。

弥”。年近登冠，还本乡受具足戒，博听律部，四夏而讲《僧祇律》，并从辩公参学经论。后返洛京，搜扬新异；南北音字，贯通幽微。于是“缀述所闻，兼以意量，参互销释”，从事著述。这引起以禅律诲人、重在修心的佛陀的不安，以为“道务非子分也”。自此之后，慧光就转到了勒那摩提的门下。本传是这样说的：

> 会佛陀任少林寺主。勒那初译《十地》，至后合翻……光时预霑其席。以素习方言，通其两诤；取舍由悟，纲领存焉。自此《地论》流传命章开释；《四分》一部，草创基兹。

这段话，若联系《地论》翻译的经过和有关慧光的其它记载，意思当是：由于佛陀任少林寺主，故慧光投向勒那摩提，从勒那初译《十地》，至后与菩提流支合翻，慧光均预霑其席。对于菩提流支与勒那双方发生的争论，慧光均按自己的悟解加以取舍，所以能够把握《地论》纲领。这样，他既促进了《地论》的流传，也为《四分》律学打下了初步基础。慧光的著作，同这个记载是相吻合的。他的注疏有《华严》、《涅槃》、《维摩》、《十地》、《地持》、《胜鬘》、《遗教》、《温室》、《仁王般若》等经论，大体反映了当时《地论》师的研习范围；另造有《四分律疏》，删定《羯磨戒本》，著《律义章》、《仁王七诫》及《僧制》十八条，于完善僧律轨仪上有不少创作。此外，还著有《玄宗论》、《大乘义》。现残存《华严经义记》一卷。

唐道宣在《慧光传》终写道：

自正道东指，弘匠于世，则以道安为言初；缁素革风，广位声教，则慧光抑其次矣！

把慧光看作佛教传入内地后，在作用于僧俗风习方面，仅次于道安的二号人物。这种过高的赞誉，应是指他对佛教戒律、整顿僧团的贡献说的。

慧光在北魏末年即见重于当朝，本传谓："初在京洛任国僧都，后召入邺，绥缉有功，转为国统"。自北魏孝文以来，沙门谋反，屡有发生；东都之后，记载渐少，这也许与慧光对僧侣的"绥缉"有关。所谓"千载仰其清规，众师奉为宗辖"，这一评价，大概就是从这里来的。至于北齐，则直以圣人视之，"齐代名贤，重之如圣"。

东魏而至齐、周、、隋，慧光的《地论》学在北方可谓显学。出自他的门下学士"翘颖如林，众所推仰者十人，拣选行解，入室惟九"。其见于僧传者有僧范、昙遵、慧顺、道凭、灵询、法上、道慎、昙衍、僧达、安廪、冯衮、道云、道晖、昙隐、洪理等。这些门徒，或弘义理，或广戒律，所长虽异，但普遍受到当权者的支持，上至朝廷，下至州邑刺史，或立寺供养，或受戒为徒。因此，在魏、齐、周、隋数朝中，出自南道地论师中的各级僧官，包括大统、国统、国都、州统等，为数最多。

他们联系上层，还注意佛教的普及宣传，经常游化各地，不拘一处。《地论》学固自洛、邺发源，而诸师足迹所涉，及于齐、楚、晋、魏、燕、赵、卫、郑各地，他们的口号是"游化"、"利安"，实际上起着羁縻僧徒，弘教民间

的作用。南道地论师成了北朝最有实力，也最有影响的佛教力量。

慧光诸弟子中的典型代表是法上。

法上（495～580年），《续高僧传》卷八有传，谓俗姓刘，朝歌人。九岁诵《涅槃》，十二岁投禅师道乐出家。随即游学相州等地，“栖遑务道”，亦获“圣沙弥”之称。曾潜于林虑山诵《维摩》、《法华》。及入洛阳，创讲《法华》，名闻伊滏，又逢时俭，专意《涅槃》。后投慧光受具，往来于邺、洛之间。应众陈请，“乃讲《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等部。轮次相续，并著文疏。又偏洞算数，明了机调，纲纪法化，难继其尘，故时人语曰：京师极望，道场法上。”年阶四十，游化怀卫。为魏大将军高澄邀请入邺，遂成为魏、齐二代统师。“昭玄一曹，纯掌僧录，令史员置五十许人，所部僧尼二百余万”。法上纲领近四十年，并诏为戒师。

法上后来受到北齐高洋的崇敬，“事之如佛”，“常布发于地，令(法)上践焉”。天保年间（550～559年），齐置十大僧统，文宣帝手命法上为“大统“，余为“通统”。天保二年下诏，对法上的赞誉是：“仰惟慈明，缉宁四海”。这应当是法上对当时社会的作用及其受到尊崇的原因。

法上的著作有《增一数》四十卷，“并略诸经论所有名教”，道宣称之为“传持之要术”。著《佛性论》二卷，《大乘义章》六卷，“文理冲洽，详略有闻”。撰《众经录》一卷，包举品类耳”。现残存仅《十地经义疏》第一、三两卷。

法上有弟子法存、灵裕、融智等，而以慧远的成就最大。

净影慧远(523～592年)，俗姓李，敦煌人，后居上党之高都(山西晋城)。年十三，往泽州东山投僧思禅师，从游怀州北山。年十六，随阇梨湛律师入邺。年满具戒，依法上为和尚，顺都为阇梨，慧光十大弟子为证戒，“时以为声荣之极者也”。后“就大隐律师听《四分律》”，钻研五年，终专师法上，绵笃七年，创讲《十地》，伏听千余。致使“负笈之徒，相谊亘道”。再后，携诸学侣，返就高都故土，对韩魏士庶，颇有影响。北周宣政年初(578年)，周武帝召儒释道名流议论三教废立诸事，酝酿毁佛。“于时沙门大统法上等五百余人，咸以帝为王力，决谏难从。佥各默然”。唯慧远独乃出众抗争。后终因畏祸，潜入汲郡(河南汲县）西山。大象二年（580年)，佛禁微开，转入少林寺。

隋初，慧远任洛州沙门都，整顿僧纪，致“徒侣肃穆，容止可观”。开皇五年（585年)，被请至泽州，七年（587年)，又经上党，往定州，连年讲法。最后，敕达西京，置净影寺居之，四方投学者，七百余人。开皇十二年(592年)卒。著述有《地持疏》五卷，《十地疏》七卷，《华严疏》七卷，《涅槃疏》十卷，《维摩》、《胜鬘》、《寿观》、《温室》等，并勒为卷部。又“撰《大乘义章》十四卷，合二百四十九科，分为五聚”，现存本为二十卷，二百二十二科，缺“杂法聚”也。另有《大乘起信论义疏》四卷，亦题隋慧远著。他是历

史上最早用《起信论》观点解释瑜伽唯识思想的学僧。

净影慧远的门下，名僧辈出，灵璨、善胄、慧迁、智徽、宝安、智嶷、辩相、玄鉴、道颜、僧昕等，直影响于初唐。

在道宠和慧光两系以外，还有一些地论师。他们在促成南方《摄论》和北方《地论》的思想汇流，从而形成一代新的思潮中，起过重要作用，其中可以靖嵩和净愿为代表。

靖嵩(《续高僧传》卷十)，涿郡固安人，十五岁出家，受具后，南游漳辇。其时，正值北齐佛教盛兴，“都下大寺略计四千，见住僧尼仅将八万，讲席相距二百有余，在众常听出过一万”。靖嵩投法上的另一弟子，以《涅槃》、《地论》闻名的融智法师，攻研数载；又从云、晖二师学律，从道猷、法诞受《成实》、《杂心》，遂博览众经，师模论道。齐琅邪王深相器重，于邺都特开法座，奉嵩为法主。

至周武毁佛，靖嵩与同学法贵、灵侃等三百余僧，南达江左，受到陈室欢迎。建业僧正，则“令嵩、贵二人，对弘小论”。时真谛弟子法泰，亦在建业。靖嵩每于讲隙，便诣法泰处谘决真谛所传之学。数年之中，精融《摄》、《俱》二论，“自《佛性》、《中边》、《无相》、《唯识》、《异执》等论四十余部，皆总其纲要，部会区分”。从而沟通了南方真谛与北方菩提流支等分传之瑜伽唯识学，也交流了《摄论》学和《地论》学的各种主张。

隋开皇十年(590年)，靖嵩与灵侃等二百许僧，俱还江北，行达徐方，为徐州总管延住崇圣寺，着重弘扬《摄

论》。不只“江淮通润”，亦波及关中义学。道宣认为，靖嵩“学资真谛，义实天亲”，由于他的传播，致使此“大乘极旨”，“领匠九州，垂章四海”。撰有《摄论疏》六卷，《杂心疏》五卷。又著《九识三藏》、《三聚戒》、《二生死》等玄义，为时所宗。大业十年(614年)卒，年七十八。

净愿(《续高僧传》卷十)，代州人，三十出家，重在律部，故连讲《四分》，后又听《十地》、《华严》及诸小论，末则师准《摄论》，纲纽章句，疏解颇多。晚年，进入京辅(长安)，以“意存五阴”，“色心俱立”，矫异于当时，开塞通滞，诠理新畅，使“聪慧归踪者多”。其讲说辩难的方法，“皆先定其番数，后随数尽言”，这当是法相唯识家的本色。“正时《摄论》，晚夜《杂心》，或统解《涅槃》，或判销《四分》”，但由于“言令卓绝”，加上“不胜品藻”(过于烦琐)，所以听者不满十人，“不为晚进所入”。及大业初(约607年)，净影慧远的弟子辩相法师，于临终前，将其弟子百人委于净愿，其影响骤然增大，“四方因造日就义筵，皆闻所未闻”，“美其义采之英拔也”。这也是《摄论》学同《地论》学趋向融合的表现。净愿死于大业五年(609年)。

《地论》学与《摄论》学的汇流，是南北朝末期和全隋佛教思想史中最可注意的事件，由此揭开了中国佛教思想发展上的新篇章。这就是普遍地转向对心性问题的探索。

南北分歧和地论学主流

从后来的文献看，地论师南北二道，是存在思想分歧

的，而且由义学僧侣看，分歧还相当严重。但记载紊乱，相互矛盾处不少。比方说，关于南北二道的名称就有不同的解释。一说认为从相州（邺都）通往洛阳有南北二道，散居北道者为道宠系，在南道者为慧光系①。一说认为，在洛阳时候，地论即分南北二途②，与邺都无关。近人据此推测，菩提流支住永宁寺，在御道北；勒那摩提可能住白马寺，在御道南，南北由此而来。这一解释也缺乏根据。因为道宣明确说，南北分道，是在慧光与道宠之间发生的，而道宠的弘扬《地论》，当是去邺之后的事。查唐初称“南道”，亦指由洛阳向广州的通道③，而慧光系的思想多与南方真谛的主张相合，后人据此而分南北，也是可能的。

南北二道的门户传承，也不无可疑。勒那摩提以善讲《华严》而著称，《续高僧传·菩提流支传》中称他“披释开悟，精义每发”，曾为魏帝讲说，而后又被“天帝”召往，慧光作《华严疏》，可能受他的影响。但作为地论师的开业者，即使在南道系中，称道他的也不多。如慧光的首席弟子法上，在答高句丽国僧使问“《十地》、《智度》、《地持》、《金刚般若》等诸论，本谁述作”时说：

《十地论》、《金刚般若论》并是（阿）僧佉（无著）弟婆藪槃

① 湛然《法华文句记》。

② 《续高传传》卷7《道宠传》。

③ 参见《续高僧传》卷13《道岳传》。

豈造，至后魏宣武帝时，三藏法师菩提流支始翻。①

这究竟是数典忘祖，还是后人硬拉出一个勒那摩提的南道系来，是个问题②。

然而初唐普遍认为有南北二道，尽管所记二道产生的历史渊源并不相同。玄奘在《启谢高昌王表》（贞观三年，公元629年）中讲到当时国内义学状况时说，佛籍之传入东土，由于翻译的音训不同，义类差舛，“遂使双林一味之旨，分成当、现二常；大乘不二之宗，析为南北二道，纷纭诤论，凡数百年，率土怀疑，莫有匠决”。永徽三年（652年），玄奘回忆他出国的原因时又说：“正教东传，道阻且长；未能委悉，故有专门竞执，多滞二常之宗，党同嫉异，致乘一味之旨，遂令后学相顾，靡识所归”，是以“决志出一生之域，投身入万死之地”③。稍后，道宣在《续高僧传》中讲到道宠和慧光分别在道北道南教授弟子时说：

洛下有南北二途，当、现两说，自斯始也，四宗五宗，亦仍此起。④

这些记载，反映了一个基本的历史事实，那就是自

---

① 《历代三宝记》卷13。《续高僧传》卷8《法上传》中略去此说。

② 《续高僧传》卷12《灵幹传》中谓灵幹系慧光的再传弟子，开皇十七年，冈绝中升兜率天，见净影慧远，慧远自言“吾与僧休同生于此”。僧休是道宠弟子，与慧光门徒同样能生兜率天，亦看不出南北二道对立来。

③ 《大慈恩寺三藏法师传》卷7。

④ 《续高僧传》卷7《道宠传》。

《大般泥洹经》传进后，在佛性论上始终存在当、现两种对立的主张，即玄奘所谓的“分成当现二常”。此“常”即指佛性。《泥洹经》译于417年，至玄奘去国(629年)，有二百余年，故曰“纷纭诤论，凡数百年”。但这种争论，至《十地经论》的译出，进一步析为南北二道，使纯属神学上的佛性问题，升华为世界观本体论上的对立。这种对立，玄奘远涉天竺，自以为得到解决，实际上直到玄奘的弟子辈，也还没有解决。因为这是曲折反映现实世界的虚假问题，任何宗教的解答，都是错误的。以致渗透到佛教的各大宗派。

关于四宗、五宗之别，当与判教有关。“判教”所表现的是宗派之争，实际反映的，是对信奉的教义抑扬褒贬。慧观始创二教五时之说，判《华严》为顿教、《般若》为渐教之“三乘通教”，地位仅高于小乘三藏；而《涅槃》则为“常住教”，是佛于渐教中的最高最后说法①。这种判教，意在抬举《涅槃》，贬低《般若》，是鸠摩罗什死后兴起的一股新的佛教思潮②。大乘空宗的衰落，大乘佛性学说引起佛教界的普遍关注，乃是南北朝后期直到隋唐时期的总趋势。只是不同的流派从各自的立场，做出不同的解释而已。至于地论师，则作“四宗”划分。净影慧远在《大乘义章》(卷一)中说：

---

① 见吉藏《三论玄义》卷2。

② 以《涅槃》为佛（渐教）的究竟之说，曾十分流行，如道生（《妙法莲华经疏》卷上）、僧亮、僧宗（《涅槃经集解》卷35）等。

第一，立性宗，亦名因缘：

小乘中浅，宣说诸法各有体性；虽说有性，皆从缘生，不同外道立自然性。此宗当彼《阿毗昙》也。

第二，破性宗，亦曰假名：

小乘中深，宣说诸法虚假无性，不同前宗立法自性；法虽无性，不无假相。此宗当彼《成实论》也。

第三，破相宗，亦名不真：

大乘中浅，明前宗中虚假之相亦无所有，如人远观阳炎为水，近观本无，不但无性，水相亦无。……虽说无相，未显法实。

此说当指《般若》、“四论”等，但慧远无明确所指。

第四，显实宗，亦名真宗：

大乘中深，宣说诸法妄想故有；妄想无体，起必托真。真者所谓如来藏性……此之真性缘起，集成生死涅槃。真所集故，无不真实；辨此实性，故曰真宗。

此中如《胜鬘》、《鸯掘魔罗》、《涅槃》等。

在隋慧远之前，或许还有一种分法，“言《阿毗昙》是因缘宗，《成实论》者是假名宗，《大品》、《法华》如是等经是不真宗，《华严》、《涅槃》、《维摩》、《胜鬘》如是等经是其真宗”。这种判教，颇能反映北魏《地论》初译时上层统治者的倾向。净影慧远认为，将《大品》同《涅槃》等分为深浅

对立两宗是不恰当的，因为“是等诸经，乃可门别，浅深不异：若论破相，遣之毕竟；若论其实，皆明法界缘起法门；语其行德，皆是真性缘起所成”。这种说法，尽管对《般若》等空观经论作了和解的姿态，但并没有改变其用“真性缘起”统一佛说的根本立场。

又据后人传说，有护身寺僧自轨者，判教为五宗，即从前四宗中划出《华严经》，另列“法界宗”，一般认为，这当是地论北道系的主张。《华严经》讲“法界缘起”，其中《入法界品》将“法界”解释成为世间和出世间的一切“善知识”，因而有强调后天学习，向世俗外界探索的倾向，同地论南道的“真性缘起”确有某些不同。然而勒那摩提即以善《华严》著称。《续高僧传·感通篇》有题为“魏洛京永宁寺天竺僧勒那漫提”的传记，说他“善五明工道术”，颇精建筑和算术，这与《华严经·入法界品》提倡的精神是一致的。或许这个勒那漫提就是勒那摩提。这也旁证，南道并不一定源出勒那摩提。

隋慧远稍后的吉藏(549～623年)也记载过地论师的判教，有三宗、四宗之说：

> 三宗者，一立相教，二舍相教，三显真实教。为二乘人说有相教；《大品》等经广明无相，故云舍相；《华严》等经名显真实教门。四宗者，《毗昙》是因缘宗，《成实》谓假名宗，“三论”名不真宗，《十地论》为真宗。①

① 《大乘玄论》卷5。

四宗之说，与南道慧远大同；三宗之说，以《华严》为究竟，当属于北道师。

关于佛性论上的当、现问题，吉藏认为，“若执本有，则非始有；若执始有，则非本有。各执一文，不得会通经意”，这是长期发生“是非诤竞”的原因①。至于吉藏所接触的地论师，似在调和这些争论，谓：

> 佛性有二种：一是理性，二是行性。理非物造，故言本有；行借修成，故言始有②。

也就是说，就佛理的永恒不变说，佛性本有，就佛身须借修行实现言，佛性始有。不过，吉藏的这一概括，可能出自他个人的看法，而地论师之间的当、现诤竞，其实是发源于对阿黎耶识的解释：作为精神的最高实体，阿黎耶识是杂染的呢，还是纯净的？北道师当主杂染说，所谓“计黎耶为无明”③，因此，佛性只能从“当果”上来讲；而南道师则主纯净说，修习只是使本有的佛性得以显现。

南北两道在阿黎耶识上的分歧，不可详考。但在陈、隋之际，这是个热门论题，当无可怀疑。如靖嵩弟子智凝传法关东，遇明及法师，明及问：

> 黎耶识灭不？凝曰：灭矣！及乃勇身起坐，抚掌大庆。④

这当是以阿黎耶识为污染，所以力主灭之。此或许是北道

①② 《大乘玄论》卷3。

③ 《翻译名义集》卷6。

④ 《续高僧传》卷10《智凝传》。

所说。这一观点，也为真谛所传《摄论》所有；因为真谛以第八为杂染，以第九为纯净。但就规定最高识体是杂染言，又近乎唐译《摄论》。

至于南道之说，则以第八识的本性为清净阿黎耶，而以第七识为杂染，其在诸识的分类上有异于真谛，而思想本质则更接近于真谛译《摄论》。

慧光作《华严经义记》，残卷中有“真觉发中”，“始发真本”之说，又有“德熟归本，还应于实”等言，似在倡导“真觉缘起”，文短难详。至于法上，则趋向明朗。他在《十地论义疏》开始，释“心、意、识”时谓：

> 心者第七心，意者第六意，识者五识识。故《楞伽经》云：“心为采集主，意谓广采集，现识分别五。”离此七种，识转为智。①

查此《楞伽》颂文，乃是宋、魏两个译本的揉合，其将心、意、识排出于第八识之外，而相应于第七、第六与前五识，当是地论南师最突出的特点。

法上在释《华严》六相之“同相”时，说“三种同相智”：

> 一缘起，二妄相，三真如。缘起者，第七阿黎耶识，是生死本也；妄想者，六识心，妄生分别，邪着六尘；真如者，佛性真谛，第一义空也。此三解无别异，名为同相，终日同处，染净常别，名“不杂”。②

此处所谓“第七阿黎耶”，是指为第七无明障蔽的“第八

①② 《十地论义疏》卷1。

识”；所谓“佛性真谛”，当指“清净”阿黎耶或曰“如来藏”，即第八识的本净状态。法上还说：

“法”名自体真如；真如，法性也。既有真实之理，便有生死涅槃大用义兴，以之为“作”。①

这是对“如来藏”的规定：诸法自体，就是真实之理；“真实之理”，即是“第一义空”；“第一义空”，就是“如来藏”的本质。因此，第一义空的如来藏既是万有的最高本体，也是存在于万有的普遍本质。此说亦当受《楞伽经》的影响，是构成地论师的又一个特点。吉藏《大乘玄论》(卷三)中说：“《楞伽经》说‘无我’为如来藏，《涅槃》说‘我’为如来藏”，可作佐证。

法上还充分注意到了《地论》关于传统上以“无明”为开端的“十二因缘”和用“一心”解释“十二因缘”的差别。他说，《十地论》“初番明妄想纷竞，生死弥轮，特由‘无明’为本生。后一番明诸惑妄想，无依不立，妄依真有，是故辩阿黎耶识共生以为万惑之本，故《经》云，以如来藏故说生死，是故如来藏是一切法本。以有二种本故，二处而明也”②。此中“以无明为本生”的十二因缘，即前述七识中所讲的缘起；“如来藏是一切法本”，则有双重含义，其一是“无明”与“阿黎耶共生”作“万惑”(生死)之本”，即前述之“第七阿黎耶”；其二是作为“妄依真有”中“真有”的“如来

① 《十地论义疏》卷1。

② 《十地论义疏》卷3。

藏”阿黎耶，为“一切法本”。如此清晰地将“十二因缘”最后归结为“如来藏缘起”上来，也是地论师的一个特点。

净影慧远对第七、八两识的性质，作了更详尽的发挥。

《大乘义章》卷三《八识义》章，将八识分为两大类，前六识“随根受名”，而七、八两识“就体立称”——“体含真伪故，复分二”。此中第七识即属全“伪”的识体。他说，阿陀那者(此指第七)“体是无明痴阇”，随义而有八名：

> 一无明识，体是根本无明地故；二名业识，依无明心，不觉妄念忽然动故；三名转识，依前业识，心相渐粗，转起外相，分别取故；四名现识，所起妄境，应现自心，如明镜中现色相故；五名智识，于前现识所现境中，分别染净违顺法故——此乃昏妄分别名智，非是明解脱为智也；六名相续识，妄境牵心，心随境界，攀缘不断，复能住持善恶业果，不断绝故；七名妄识，总前六种非真实故；八名执识，执取我故，又执一切虚妄相故。①

总观八名，实际上是讲了三个问题：第一，七识之“体”，是“根本无明地”(即生长“无明”处)，而“无明”的本质规定，则是妄执“我”与“相”，即关于彼我和万物实有的观念；第二，七识之“用”，是妄念忽“动”，而显现与自心相应的“外境”，并由分别“外境”生起是非苦乐等认识；第三，这种体用的统一，承担着因果报应、相续不断的轮回任务，慧远总称之为“妄识”。

---

① 《大乘义章》卷3。

关于第八识，即阿黎耶识，亦有八名：

一名藏识，如来之藏为此识故……以此识中涵含法界恒沙佛法，故名为藏，又为空义所覆藏故，亦名为藏；二名圣识，出生大圣之所用故；三名第一义识，以殊胜故，故《楞伽经》说之以为第一义心；四名净识，亦名无垢识，体不染故，故《经》说为自性净心；五名真识，体非妄故；六名真如识，《论》自释言：心之体性，无所破故，名之为真，无所立故，说以为如；七名家识，亦名宅识，是虚妄法所依处故；八名本识，与虚妄心为根本故。①

此八名亦可归纳为三个要点：第一，阿黎耶识的体性是纯净无杂，真实不虚；第二，它涵含一切佛法，起着出生诸佛大圣的作用，或可以“空义”概括之；第三，它也是世间虚妄法依持的主体，最后根源，即法上所谓的“妄依真有”。慧远称此识为“真识”。

相对而言，前六识称作“事识”：

前六随事取境各异，前后间起(不是永远连续的)。②

也就是说，前六识起了别作用，只在“事相了别”；若将这些事相执以为识外实有，那就属于“妄相了别”，是阿陀那妄识在作用；若体认识外无境，法我二空，是谓“真实自体了别”，此即是阿黎耶真识的作用。

慧远的这些说法，与当时流行的《起信论》学说相一

①② 《大乘义章》卷3《八识义》。

致。《大乘义章·八识义》论及诸识"体相"谓：

> 如《起信论》说，一，心真如门，是心体性；二，心生灭门，是其心相。就真论体，论体常寂，平等一味，名心真如。……据妄摄真，真与妄合，缘集起尽，名心生灭。

按慧远上述说法，则《起信论》中的"心真如"，当即为第八识，故云：

> 前六及七，同名妄识；第八名真。妄中前六，迷于因缘虚假之法，妄取定性，故名为妄；第七妄识，心外无法，妄取有相，故名为妄。第八真识，体如一味，妙出情妄，故说为真，又复随缘种种故异变，体无失坏，故名为真。①

据此，第八识既在"心真如门"作为"心体性"而存在，又在"心生灭门"，作为"随缘无失"的心相而存在。

然而，此时梁译《摄论》当亦并为南道地论师所接受，所以反映在慧远的著作中，前后说法颇不一致。同书《八识义》中引《摄论》说：

> 真心与妄和合名阿黎耶，亦名本识，亦名藏识。②

"真心与妄和合"与"妄依真有"，在本体的性质上是完全不同的，而慧远却无区别地都采用了。他在《大乘起信论义疏》中，一方面介绍此论为马鸣"依《楞伽经》"所造，其内容为"明八识之理为体，行法为宗"，又说，"习六、

---

①② 《大乘义章》卷3《八识义》。

七识妄”，“释八九识真”。在八识之上，又容纳了真谛的第九识。此中，“心真如相者，即是第九识”，而“心生灭因缘相者，是第八识”。换言之，原为“体如一味”中的第八识，现在成了第九识，而随缘变异，“体无失坏”的第八识，才是阿黎耶识。

在同一个南道地论师处，就有这么大的差别，那么，在不同的地论师中间会存在更多的不同的理解。不过，作为从南北朝后期发展起来的一种总趋势、大潮流，不论是讲真心缘起，还是讲染心缘起（后被泛称为如来藏〈真如〉缘起和阿赖耶缘起），几乎所有的佛教理论家都在探索心性问题，这是非常值得注目的。

《十地经论》师说所讲的道理，没有多少新东西，它是佛教传入内地以后，经过几百年的消化、酝酿，逐渐形成的一种思潮。

我们注意的，不在于他们对宗教神学问题作出的答案，而在于他们提出问题的时代气息。因为神学问题从来不是来自神学本身，而是当时社会历史的曲折反映。

南北朝的中、后期，双方势力谁也吃不掉谁，社会的矛盾不在南北双方，而是发生在各自朝廷内部。当时政治形势不同于十六国时期的大混战，也不同于东晋时期与北方王朝的关系。南北朝中、后期，民族矛盾不占主要地位，北方各族之间正逐渐融合，逐渐向封建化的方向迈进。

政治上，致力于治国安邦，思想上致力于安定人心。佛教的佛性论、成佛论，成为热门课题。成佛如何可能？

如果可能，是“当常”还是“现常”？

佛性论，归根结底不过是人性论。南北朝时期的人性论，不同于战国、秦汉，在于它不停留在只将人性划分为善恶的水平上，而是进一步推究人性之所以善、所以恶，由此更进一步推究如何弃恶从善，或舍恶返善，或扬善抑恶的宗教修养。

中华民族文化以孔孟儒学为主流，传统文化中的入世思想，包括儒学以外各家，都有参与生活、关心政治，维护封建宗法制度的内容，外来的佛教也不得不与儒学及传统文化相适应。《大乘起信论》提出“心真如门”、“心生灭门”之所以引起佛教内外广泛的注意，是不难理解的。

当时《地论》学说得以广泛流传，以至掀动佛教界，上接两晋，下启隋唐，都可以看做佛教从宗教神学的角度阐发心性论的总趋势。

深化了的神学，必然走向原罪说。佛教的宗教神学讲到罪恶的起源，也是一种原罪说。人的本性中既然充满着罪恶(痴、无明)，那末善从何来？人的本性本来就有善的因素，还是靠外力的拯救？本性是染是净，还是染净混杂？如果染净混杂，将如何去染得净？如本性为染，如何得净？如本性为净，又如何得染？当时佛教中一切流派都试图对当时社会上普遍关心的问题做出自己的答案。

第六节 《阿毗昙》和毗昙师

阿毗昙(Abhidharma)，简称毗昙，唐译作阿毗达磨，意译为对法、无比法、大法等，可以泛指佛典三藏中的一切论典，所以范围很广，包括佛教各派的论著。在东晋南北朝，虽然大乘阿毗达磨已经大量介绍进来，但被特称为阿毗昙的，却只限于小乘派别的著作。

小乘毗昙传进内地的时间极早，安世高的译籍中就有不少，曾在东汉末年流行一时，一般称之为禅数学。至于道安、慧远，掀起了一个译介阿毗昙类佛典的新高潮，开创了研习阿毗昙的另一个阶段，是谓毗昙学。

公元376年，前秦灭前凉，势力及于西域，以罽宾为中心的小乘学者纷纷涌进长安，成了阿毗昙典籍的主要译者。379年，道安入关，他是此次译事活动的理论组织者。止于苻坚终年(384年)由僧伽跋澄、僧伽提婆、昙摩蜱、昙摩难提、弗图罗刹、鸠摩罗跋提等分别传译的有《蜱婆沙》(十四卷本)、《僧伽罗刹集经》、《婆须蜜集》、《四阿含暮钞》、《阿毗昙》或称《阿毗昙八犍度论》、《阿毗昙心》等六论。此后道安的同学法和与僧伽提婆等东下洛邑，重译《阿毗昙》和《毗婆沙》。公元391年，僧伽提婆受慧远之请，在庐山重译了《阿毗昙心》和《四阿含暮钞》，后者并改名为《三法度论》。毗昙学开始在南北同时流传。

长安继续有阿毗昙译出。公元414年，昙摩耶舍与昙

摩崛多译出《舍利弗阿毗昙》，另有失译的《三弥底论》也于此时译成于北方。公元437—439年，浮陀跋摩于北凉译出《阿毗昙毗婆沙》一百卷本，(今存六十卷)，563年，那连提黎耶与法智译出《阿毗昙心论经》。在南朝，公元433年，僧伽跋摩译《杂阿毗昙心论》，515年，僧伽婆罗译《解脱道论》，真谛则先后译出《立世阿毗昙》(559年)、《俱舍论》(563年)、《随相论》等。对于小乘毗昙的译介，直到唐玄奘，陆续不绝。

上述毗昙中，《解脱道论》属南传上座部，《三弥底论》属正量部，《三法度论》属贤胄部，《舍利弗毗昙》的派系不明，此外，都是属于说一切有部的。有部分为两大派，一派流行于犍陀罗，或称为西方师，一派流行于迦湿弥罗，或称为东方师。《婆须蜜集》、《僧伽罗刹集》、《阿毗昙心》等属西方师的著作，《八犍度》则属东方师的著作。玄奘重译《八犍度》为《阿毗达磨发智论》，同时译出《识身》、《界身》、《品类》、《集异门》、《法蕴》、《施设》等“六足论”，构成一个毗昙学体系，号称“一身(体)六足”；在这个基础上，又产生了各种《毗婆沙》，玄奘译的二百卷本《大毗婆沙》，是其中份量最大的一部。至于《杂阿毗昙心》，一般认为是调和东西方师说的产物。由世亲编写的《俱舍论》，含有不少经部主张，属于有部晚期向大乘有宗过渡的代表作。

南北朝时期流传的毗昙，基本上属说一切有部的，特别是《心论》、《杂心论》；《俱舍论》虽也开始流传，但尚不

普遍。

《毗昙》的哲学体系

在因果理论和宗教道德实践上，有部与其它小乘派别存在不少微细的差别，它的各种著作，在说法上也不完全一致。但在抽象哲理上，它却有一个相当稳定而完整的体系，可以说是整个小乘佛教的真正理论代表。

《毗昙》表达思想的基本方法是分别解说“法相”。“法者持也，持自性故名法”①。据此，“法”的本质属性是持有“自性”。“相者，相貌也”②，指法自身固有的相状。具有某种事物的特点的“自性”并表现为一定相貌的，就叫“法相”。所以从理论形式看，“自性”相当本质，“相貌”相当现象。分别解说“法相”，就是探讨本质与现象的关系。不过实际上，《毗昙》并非完全自觉地沿着这样的理论形式进行思维。“法相”与“法性”有时通用，被称为“自相”和“共相”的地方，往往也可理解作自性和共性，“性”、“相”的区分并不严格。《毗昙》的本意，在于以佛教的原始教义“四谛”为中心，对全部佛所说法进行排比分类，并给分类过的诸法以确定的定义，借此表达他们独特的世界观、价值观、道德观和解脱观。从这个意义上说，“法相”就是佛教用以解说事物的概念。

《阿毗昙心论·界品》中说：“法相者常定”。“常”指永恒

①② 《杂阿毗昙心论·界品》。

不变；“定”谓决定无疑，亦有“胜义”、“无二”等义。“常定”就是永恒真理，这是“法相”最根本的特征。根据“法相”的这一定义，《心论》认为，“世间不知法相”，因为“若世间知法相，一切世间亦应决定，而（实）不决定”。意思说，“知法相”就应该获得决定性智慧，而世人的认识中，并没有决定性智慧，所以说世人“不知法相”。比方说，世人似乎也知道“坚相地、热相火、湿相水、动相风”等，但却不知道“坚相”等同时就是“无常相、苦相、无我相”，因此，世人也不是“决定”地知“地坚相”。因为从佛教说，无常、苦、无我等，是需要有更多智慧才能了解的“法相”。《阿毗昙心论》还认为，唯佛才知的“法相”，乃是“离诸有漏行”，“有常我乐净”；与无漏行相反，“诸有漏行转相生故离常，不自在故离我，败坏故离乐，慧所恶故离净”，因此，有漏行中的法相，是无常、无我、苦、不净。世人不懂得“法相”的这些道理，反而在有漏行中执受“常我乐净”，以至造成认识上的所谓颠倒，轮回生死。“若知诸法相，正觉开慧眼”，那时被颠倒了的认识又重新颠倒过来，世人就得到解脱了。

这大体就是各种《毗昙》都特别重视“知法相”的原因。

《阿毗昙心论》和《阿毗昙杂心论》的《界品》都有一个文字完全相同的偈颂：

诸法离他性，各自住己性，故说一切法，自性之所摄。

这一颂文可以说是有部的哲学基础。《心论》解释说，譬如

"眼"不具"耳"性，谓之"离他性"；"眼""自住"于"眼性"，谓之"各自住己性"。因此，眼之所以成为眼，就在于眼住于"眼性"之中。同样，一切法都分别为"自性"所摄住。此论的《贤圣品》又释："自性，自然性"，是不以人的意识为转移的客观属性。所以作为一般的逻辑结论，"自性"是可以脱离"一切法"独立自存的实体，它规定和执持着法的本质，诸法也只有住于"自性"才有自己独特的品格。《杂心论》解释说：

> "各自住己性"者，一切性各住自相……一切法自性之所摄义：谓自性，自性不空。

倡导"自性不空"，小乘有部破除了具体事物的真实性，把它分解出来的抽象属性看作是各个独立的实体。在般若空宗的逻辑看来，这种破除世间的执着，很不彻底，大乘空宗的"自性空"，与毗昙学的"自性不空"相对立。

"自性不空"的思想，最初当是来自物种不变的观念。《杂心论·杂品》言：

> 种类者，众生身、诸根、支节、事业、饮食相似。

即诸多"相似"物构成为"种类"。以"众生"为例，按"界、趣、生、处所、自身、性"等"相似"可分为六个"种类"，但实质上，都可以归为"性种类"："所禀性同，是性种类"，"相似"升华成了"禀性相同"，而所禀之"性"，就是诸法所住的"自性"。唐译《阿毗达磨俱舍论·界品》在解释"十八界"的"界"时说：

法种族义是界义。如一山中有多铜、铁、金、银等族，说名多界。如是一身或一相续有十八类诸法种族，名十八界。此中种族是生本义。

《俱舍论》在种类之外，又特别采用“种族”解释“界”义，是为了说明“界”——包括动物界、植物界、矿物界的“界”，具有“生本”的意义。例如“眼”，它的“生本”为“自种类，同类因故”；而“眼”的“自种类”，就是眼的“同类因”，或者说，“眼”的“种类”就是实现“眼”的原因。如此类推，任何现实的事物，都是它的“种类”的派生物，而“种类”则成了生成现实事物的本原。

物种同它的个体之间，是一般与个别的关系。从苹果、梨、桃等个体中，可以抽象出“果实”这一物种的一般概念，如果把这一概念当作存在于个体之外的一种本质（“自性”），则“果实”就成了苹果、梨、桃等的“实体”，苹果、梨、桃等则是“果实”这一“实体”的“特殊化身”。这是马克思和恩格斯在《神圣家族》中对思辨哲学的思维经历所作的描述①。《毗昙》所论述的一切法与其种类自性的关系，大体也是经历着这样一条思维路线，而由此延伸出来的个别与一般的关系，也同样具有概念同个别物体的关系的意思。列宁说：

原始的唯心主义认为：一般（概念、观念）是单个的存在物。这看来是野蛮的、骇人听闻的（确切些说：幼稚的）、荒

① 见《马克思恩格斯全集》第2卷第74页。

谬的。可是现代的唯心主义，康德、黑格尔以及神的观念，难道不正是这样的（完全是这样的）吗？①

说一切有部的哲学，就是这种原始唯心主义的一种。它的“自性不空”，更明确地表示着，抽象的“种类”、“自性”、本质、概念，是一切现象得以发生的“生本”。

不空的“自性”，除了作为实体而自存于个体之外，另一特征是它的不变性、永恒性，《毗婆沙》、《俱舍论》等称之为“法体实有”或“三世实有”。《俱舍论·分别根品》第二之三解释“同分”（即共性）的性质时说：“有别实物名为同分，谓诸有情展转类等。”“类等”指“种类”相等，“实物”即是“法体”。同品第二之四解释“择灭”（指涅槃）谓：“此法自性实有离言”，也就是说“择灭”的法体实有。说到“实有”，在佛教哲学中就意味着“恒有”，因而是常住不变的。这一思想，在“三世实有”的命题中反映得最为明确：“以说三世皆定实有故，许是说一切有宗。”②“三世实有”成了说一切有部的根本命题。在有部看来，法体不只存在于现在的具体事物中，而且可以脱离具体事物，存在于过去和未来，因此，法体是超时间的，即永恒的。

什么叫“三世实有”？唐译《大毗婆沙论》卷七十六以“色、受”为例说：

若法有变碍，彼定是色；有法是色而无变碍，谓过去、未

① 《哲学笔记》1956年版，第338～339页。

② 《俱舍论》卷20。

来色。

若法能领纳，彼定是受；有法是受非能领纳，谓过去、未来受。

意思说，“色”、“受”是实在的“法体”，而“变碍”或“能领纳”则是它们的现实作用；凡是具有“变碍”或“能领纳”作用的事物，它们必定是“色”或“受”，这就是色、受的现在世。有时“色”或“受”并没有发生“变碍”或“能领纳”的实际作用，但它们仍然是真实的存在，不过得叫它们“过去、未来色”或“过去、未来受”。

一切有部对“三世实有”的解释颇不一致，《杂心论·择品》讲“四种萨婆多”①，就是根据对“三世实有”的解释不同而分类的。其中“一种异分别者”谓：

诸法随世转时，分异非事异。……如金、银器破已更作余器，舍形不舍色。

“金性”是超三世的，而其作“金器”，则有三世生灭。“分分异者”谓：

法随世转时，分分异，非事异……业别故：谓法未作业说未来，（正）作业说现在，作业已说过去。

即法体不变，而按它发生实际作用的顺序，分别三种时态。其余二种说法，微有不同，但事体三世不变（非异），则

① 《俱舍论》明确指出，此四说分别出自有部的四大论师：法救、妙音、世友、觉天。

是一致的。

这些解释的实质，是要说明，独立永存的种类或概念，是通过什么途径转化成为现实的变化无常的具体事物的。

《毗昙》认为，“自性”的又一重要特征是无“自生”能力，所谓“自性羸劣，不能自生”，“一切众缘力，诸法乃得生”，如谷种不能独自生成谷子，必须借助土、水、肥等“众缘力”才行。所以“众缘力”是物种、概念得以转化成具体事物的根本保障。《大毗婆沙论》讲得清楚：

> 有因缘故已生而生。谓一切法已有自性，本来各住自体相故。已有体，故说“已生”；非从因已生自体，因缘和合起故名生……体虽已有而无作用，今遇因缘而生作用。

这就是说，一切法的“自性”本是固有的，故曰“已生”，只是处于离散状态，尚未成为积聚的存在，所以又说它是“非从因已生自体”；只有当它们在遇“因缘和合起”时，才是真正意义上的“生”。“因缘”在事物生起中起决定性作用。

在佛教各派中，有部是把“因缘”讲得最细致的一家。此后各派，大都沿袭它的说法。它分“因”为六，分“缘”为四，所谓“六因”、“四缘”，在唐玄奘介绍的有部和瑜伽行派著作中，解说得尤为详备。从《大毗婆沙论》看，它的因缘说强调两点：第一，“显诸法生灭，无不由因”（卷二十），世界上只有无因而存在的本质（自性），但没有无因而存在的现象（生灭法）：既不能无因而生，也不能无因

而灭，全部现象无例外地铸造在因果的链条上。第二，“显示因缘，若性若相，皆是实有”（卷十六），就是说，因缘并不是事物表现为能够产生结果的那些关系或作用，而是脱离具体事物独自存在的实体，所谓“因性”。以“异熟因”（即能引生后世苦乐等果报的善恶行为）为例，“果虽已熟，其体尤有”，“因”虽已结果，但因体自身却永恒不灭。

恒常的“法体”在“因缘”的作用下，也还不能运动。使事物进入变化过程的因素，还有另外一些独立存在的法体，即“生、住、异、灭”。“生住异灭”是佛教分类中称作“有为法”的基本属性，又名“有为四相”。《俱舍论》卷五说：

> 此于诸法能起名生，能安名住，能衰名异，能坏名灭。

此等四相，不是运动着的事物的固有属性，而是“别有实物”，能令事物发生变化。因此，诸法的“自性”，及使其可能实现的“因缘”条件，再加上“有为四相”，就形成现实世界一切现象的总根源。

然而，六因四缘、生住异灭，只不过是“法体”、“自性”的特殊部分，具有与一般“法体”、“自性”同样“羸劣不能自生”的共性。这些离散的、性质单一而又独自存在的实体，如何才能积聚成为现实的活生生的具体事物？有部归结为“惑”与“业”的作用。真谛译《随相论》介绍萨婆多部说时谓：

> 无常有为法无力，不能自起，借缘方起，……所言缘者，即是贪爱及业……如地水等能生谷芽，若无人功，以谷子安置地

中，芽终不得生。

这里的“无常有为法”，泛指一切处于变化中的物质现象和精神现象。“谷子”喻法体自性，“地水”等喻六因四缘、生住异灭，“人功”则喻“惑”（贪爱）和“业”。“惑”和“业”是感得既有法体积聚成现实世界的根本原因。三界五道、穷富寿夭，则是惑业不同所感法体在积聚上的差别。

《毗昙》给佛教传统的“业感缘起”说提供了一个系统的哲学基础，使因果报应的宗教观念得到了进一步抽象化、哲理化。粗鄙的宗教观念和精致的唯心主义，就是这样结合起来的。

《毗昙》思想及其传播

毗昙关于三世实有的哲学体系传入内地的主要表现，就是用物种不灭去解释业报轮回。这一基本倾向，几乎同有部论著译介的时间一样长。最早的反映见于《理惑论》：

> 魂神固不灭矣，但身自朽烂耳。身譬如五谷之根叶，魂神如五谷之种实。根叶生必当死，种实岂有终亡。

这里的“种实”，就是指“物种”言，而非现实的种子。三国吴康僧会编译《察微王经》（出《六度集经》）谓“地水火风”为“元气”的四态，“四者和焉，识神生焉”。三界五道，厥形万端，实乃由善恶等业行感受“四大”、“神识”有别而成。因此，元气四大和识神魂灵是不灭的，只不过由于受身不同而显“化无常体”罢了。结论是：

魂灵与元气相合，终而复始，轮转无际，信有生死殃福所趣。

此说当是反映了有部思想的一个源头：物种不灭，或是发源于四大不灭。当然，用“元气”统一“四大”，则全属康僧会据中国传统的创造。后秦姚兴作《通三世论》，谓：

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……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……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。

这实质上是对有部“三世实有”的另外一种解释，不过姚兴认为《毗昙》以五阴为实有不妥，而主张“理”为“常在”。其实，《毗昙》的思想也包含有理恒不灭的意思。至于东晋，郗超作《奉法要》，谓：

心为种本，行为其地，报为结实。犹如种殖，各以其类，时至而生，弗可遏也。

更明确以物种不灭，四时循环来譬因果不失。慧远大体也还是持此观点，他在《明报应论》中说：

推夫四大之性，以明受形之本，则假于异物，托为同体。

“四大之性”同“神”并为永恒之体，由于无明贪爱而使“神灵”被掩，“故四大结而成形”，此即谓之生；及其病死，四大则散为异物，神仍不灭。所以四大有聚散，神灵有昏明，二者既可同处变化之数，则其性亦是同样不灭。他在

《阿毗昙心序》中谓“定己性于自然”，当即是此说的理论前提。

关于这些问题，在南北朝还有更理论化的讨论。南朝宋罗含作《更生论》谓：

> 人物有定数，彼我有成分。有不可灭而为无，彼不得化而为我。聚散隐显，环转于无穷之途；贤愚寿夭，还复其物，自然相次，毫分不差。
>
> 天地虽大，浑而不乱；万物虽众，区已别矣。各自其本，祖宗有序，本支百世，不失其旧。……人物变化，各有其往；往有本分①，故复有常物，散虽混淆，聚不可乱。……今谈者，徒知向我非今，而不知今我故昔我耳。

这种由物种不灭进一步发展成“人物有定数”的思想，为业报轮回的宗教教义，又提供了一种循环论的论据。

早期专事介绍毗昙，并以此影响南北的主要代表，是罽宾沙门僧伽提婆。僧伽提婆善《阿毗昙心》，并以《三法度论》为“入道之府”。前秦建元中(365～384年)入长安，曾参与道安、赵正组织的毗昙类论典的翻译。道安死后，与法和共适洛阳。住约四、五年，南上庐山，并受慧远之请，于晋太元十六年(391年)重译了《阿毗昙心论》和《三法度论》。隆安元年(397年)，又转至建康，大受欢迎。卫军东亭侯王珣，请他讲说《阿毗昙》，“名僧毕集”；王弥听后，能于别屋自讲。是年冬，王珣又集京都沙门慧持等

① 四部丛刊本作“各有其往，往有本分”，《频伽藏》与《大正藏》均作“各有其性，性有本分”。“往”为“性”之误。

十余人，请僧伽提婆重译《中阿含》六十卷，校订《增一阿含》五十一卷。此外，参加道安译经的罽宾和西域沙门，也大都专事有部毗昙或阿含的介绍，诸如僧伽跋澄、昙摩难提、佛图罗刹等。但就汉地学僧讲，专事毗昙等小乘经论的人，几乎没有。

南朝由宋慧观主持的译场，于元嘉八年(431 年) 请罽宾求那跋摩在伊叶波罗的译文基础上，完成了《杂阿毗昙心论》的翻译。元嘉十年(433 年)，天竺沙门僧伽跋摩至京都，慧观等以其妙解《杂心论》，乃更请译出，宝云译语，观自笔受。此前，法显也译过《杂心论》。可见当时看重弘扬《泥洹》、《华严》、《胜鬘》等大乘经典的南方学僧，也都是毗昙学、尤其是《杂心论》的提倡者。慧观的译场，号称“禅窟”，而毗昙的分解名相，注重对治和修习次第，对于禅法的完善是很有利的。

刘宋时期善毗昙的还有：南林法业，授《华严》、《杂心》给昙斌。昙斌（卒于宋元徽中，474～476 年，年六十七）杂学《十诵》、《涅槃》、《胜鬘》等。有昙机者善《法华》、《毗昙》。僧镜（卒于宋元徽中 474～476 年，年六十七）著《法华》、《维摩》、《泥洹》等义疏，并作《毗昙玄论》：“区别义类，有条贯焉”。慧通（416～478 年）制《大品》、《胜鬘》、《杂心》、《毗昙》等义疏，并著《驳夷夏论》、《显证论》、《法性论》、《爻象记》等。《驳夷夏论》文载《弘明集》。又，成实师并习三论学者智林，著《毗昙》、《杂心》等记。宋齐之际，有昙顺弟子僧慧，于荆州讲《涅槃》、《法华》、

《十住》、《杂心》等，亦善《老》、《庄》，与玄畅同为西学(荆州)的黑衣二杰。会稽慧基(412～496年)曾服膺于《杂心》译者僧伽跋摩，所善则为《小品》、《法华》、《思益》、《维摩》、《金刚》、《胜鬘》等，为齐文宣王著《法华义疏》，制《门训义序三十三科》，“略申方便旨趣，会通空有二言”。僧韶(447～504年)“专以《毗昙》擅业”，毗昙一部，化流海内，谘听之徒，常有数百，齐文惠、文宣雅相钦礼。法护(僧护，439～507年)，多讲经论，而以《毗昙》命家，从学者百有余人。齐文宣总校玄释，以护为标领。阮韬、阮晦、周颙等，并虚心礼待。《续高僧传》称他“无营苟利，惟以经数、仁义存怀”。另有法令(438～506年)以精《法华》、《阿毗昙心》驰名玄学。“但多疹瘵，亟为废替”，遂自责“执相分别，起诸违害，令受殃咎，因诵《大品》，用祛封滞”，随从梵行，荤辛不食，足不下山三十三载。齐梁有慧基弟子慧集(456～515年)，“遍历众师，融冶异说”，广访《大毗婆沙》及《杂心》、《犍度》等，以相辩校，于毗昙之学，擅步当时。每一开讲，负帙千人。著名的成论大师僧旻、法云等亦执卷请益。著《毗昙大义疏》十余万言。另一位成实大师法宠(451～524年)，从长乐寺僧周学通《杂心》及法胜《毗昙》，亦从慧基讲导，在萧子良西邸，以“诠名定实”自许。法宠弟子慧开(469～507年)学《阿毗昙》、《成实论》，“多从酒谑，博奕自娱”。专攻名教，解名析理，应变无穷；立性虚荡，不事形仪。陈隋间有慧弼(537～599年)从宝梁明上学《新实论》，又随智晃学《心论》，对

《六足》、《八犍》、“四真”、“五聚”明若指掌，陈天嘉元年(560年)，去小从大，弘持“四论”。

总归南朝《毗昙》之学，以建康为中心，西迄荆州，东至会稽，在统治阶层中占有一定位置，著名学僧都有涉猎。但即使专业《毗昙》的人，讲疏也极不纯正。至于杂学《毗昙》的人，除条理名相略有相似处外，更难指出同一的趋向和同一的学风。据此推测，当时的毗昙学，多被当作探讨佛教名词的工具。

此外，扶南(柬埔寨)沙门僧伽婆罗于齐代至京，为求那跋陀罗弟子。梁天监五年(506年)敕于扬都(南京)五处(当是扶南馆)译经十一部，四十八卷，其中之一即是《解脱道论》。宝唱、慧超、僧智、法云、袁昙允等参加了译疏工作。但此论的流布甚窄，似乎并没有引起义学界的注意。原因可能与它的内容和结构过于烦细拘泥有关。

北朝的毗昙学，也发源于长安。早在东晋义熙年间(405～418年)，罽宾沙门昙摩耶舍由广州入长安，与昙摩掘多译出《舍利弗阿毗昙》二十二卷(414年)，后秦太子姚泓亲自斟酌义理，鸠摩罗什弟子道标作序。此序在介绍了全论的四分结构后说：

> 《问分》者，寄言扣击，明夫应会；《非问分》者，假韵默通，维宣法相；《摄相应分》者，总括自他，释非相无；《绪分》者，远述因缘，以彰性空。性空彰，则反迷至矣；非相无则相与用矣；法相宣则邪观息矣；应会明，则极无遗矣。

而“原其大体，有无兼用”。“有”谓“有法相”，有相“用”，

以此消除无因果等“邪观”；“无”指“我空，我所亦空”，所谓“常空，不变易空”，以此厌弃世间。这些都无甚特殊之处。然它之分述“因缘”，则异乎寻常，“因”数众多，而不是归结为“六因”，“缘”数作十而非四，这大概就是道标所谓的“旨格各异”之处。

《舍利弗阿毗昙》在当时也被看作说一切有部的论著。道标序中说它“惟法住之实如有表里……斯诚有部之永途，大乘之靡趣”，这是很明确的。至梁僧祐规定有部的特征是：

> 所说诸法一切有相；学内外典，好破异道；所集经书，说无有我所。①

此中“说诸法一切有相”和“说无有我所”，就是《舍利弗阿毗昙》突出的空、有观。

此论颇受秦王室的重视，姚兴“诏令传译”，姚泓“亲管理味”，但流传亦不很广。唯昙摩耶舍弟子法度的思想行事值得注意。法度当是齐梁时人，活动在南方。《高僧传·昙摩耶舍传》中说法度：

> 专学小乘，禁读（大乘）方等；唯礼释迦，无十方佛。食用铜钵，无别应器。又令诸尼相捉而行，悔罪之日，但伏地相向。

这些教义和戒禁，主要影响于尼众，起始于宋故丹阳尹女，

---

① 《出三藏记集》卷3。

交州刺史张牧女。至梁，都下“宣业、弘光诸尼，习其遗风；东土(指会稽)尼众，亦时传其法”。这或许是与坚持了《舍利弗阿毗昙》的小乘主张有关。

北方的另一支毗昙学者，是徐州系成实论师的开创者，鸠摩罗什的另一弟子僧嵩。僧嵩传僧渊，僧渊传昙度、慧记、道登。在这里，《毗昙》学系也就是《成实论》学系。这个特点，也为北方其他毗昙学者所共有。如著名成实论师慧嵩，高昌人，以玩《杂心》而为彼国所重，用《毗昙》一偈化其兄崇信佛法，而他本人则从智游师习《毗昙》、《成实》。他活跃于元魏、高齐之际，阐化在邺洛彭沛之间，影响遍及江表、河南，时人称之为“毗昙孔子”。北方毗昙学，至隋代而愈趋兴盛。慧嵩有弟子道猷、智洪等，道猷有弟子靖嵩、辩义等。还有其他成实论师如灵裕、智脱、明彦等，也都是有名的毗昙学者。曾从慧嵩受学的志念，影响就更大了。

中国毗昙师的著作没有留传下来，可能有以下的原因：

(1)毗昙学与成实学一样，当时讲授者，多注重系统介绍佛教哲学的基本范畴、概念，这是佛教入门必读的典籍。古代没有工具书，为了给初学者打基础，必须先学习一些基本名相。有了初步知识，进一步研究才有可能。毗昙学与成实学在听众中起的作用是引导学者入门。

(2)南北朝时期佛教的学派已初步形成，中国佛教学派对大、小乘的分别尚未明显，当时的佛经目录分类不依大、小乘划分，著名的目录学专家，如晋时道安、南朝的

僧祐、博学的学者慧观，都未明确大、小乘的区别。毗昙学受到大、小乘佛教共同支持。而当时势力大的是大乘佛教，他们讲毗昙的引申发挥的地方，凡是按照大乘宗旨阐发的，应被有关的大乘教派所吸收，没有必要单为毗昙独张一军。如地论师判教，以毗昙为因缘宗（《大乘玄论》卷五），说明地论师看重的是毗昙的六因四缘说。吉藏谓“阿毗昙人但明见有”，“谓观有得道”（《三论玄义》）；或谓“小乘观行，先有法体，折法入空”（《大乘玄论》卷一），说明三论学人注意的是《毗昙》的“说一切有”和“分析空”。《二谛义》谓：毗昙明二谛，以“十六谛理苦、无常等为第一义谛，刀杖逼迫等事苦为世谛”，说明毗昙学所讨论的问题，诸如二谛之类，同当时佛教义学界共同关心的问题是一致的。

（3） 毗昙学的译著中的一些概念，对当时已存在的佛教学派来说，各有各的理解。他们的理解不是以毗昙为准，而是以当时各自的流派为准。而且毗昙学的理论本来属于早期佛教，它的理论已不能涵摄当时大乘佛教发展达到的丰富内容。比如对心性问题的深刻探讨，心理分析的精致剖判，都远远超过了毗昙涉及的事物构成的粗浅分析的阶段。

尽管如此，毗昙学的影响和它对南北朝佛教发展，起过极为重要的作用——佛教知识的普及作用。在普及的基础上的提高，也是佛教传播的必要手段。

第七节　南北朝禅法的流行和发展

禅法流行的基本原因

唐道宣说："自江东佛法弘重义门，至于禅法，盖蔑如也"①。南朝重义门，北朝重禅法，反映两种截然不同的学风。这不止是学风问题，还应看到它的社会意义。

佛教一进入内地，同时也传进了禅法。东汉末年，安世高传入"安般"和"十二门"等小乘禅法，支娄迦谶介绍"般舟"、"首楞严"等大乘三昧，二者都没有中断过。及至"维摩经》风行，"宴坐"遭贬，禅的观念进一步扩大，不只有支遁那样的义学领袖，高唱"寂寥清举，濯累禅池"②，象谢敷那样的文人名士更说："开士(菩萨)行禅，非为守寂，在游心于玄冥矣"③。因此，以"悲盟弘普"的名义，往来于朝野，混迹于尘侣，都可算在禅行之列。这样，禅法的内容变得愈益芜杂起来。道宣显然是不满于此的。从严格的律学来看，这类禅法很难得到承认④。

但是，禅法的芜杂化，即多头发展，从东晋后期到南北朝，实际上已经成为整个佛教中最可注意的一种趋势。它不但同多种性质的佛典大规模涌进有关，也敏感地反映

---

① 《续高僧传》卷17《慧思传》。

② 《高僧传》卷4《支遁传》。

③ 谢敷《安般守意经序》，见《出三藏记集》卷6。

④ 《续高僧传》卷30《禅论》。

着当时战乱频繁、政局动荡、赋役沉重、流民增多的一系列社会问题。

自西晋末年以来，流民问题已成为突出的社会问题，到了南北朝，日趋严重，尤其是北朝。北魏时着手推行均田制(公元485年)，主要在召唤流民回到土地上来，它更多地满足于军事的需要，收到一定效果，但没有根本上解决流民的生活出路。如果不想铤而走险参加农民起义，又不想沦为奴婢，那么最稳妥的办法是出家为僧。这不仅使生活有着落，且可取得免除赋役的优待，是个理想的世外桃源。不过这块安乐地，是一般士大夫平民向往的处所，尽管寺院的数量飞速上升，仍然无法容纳与日俱增的出家人，且不说统治集团连年限制寺院和僧尼的膨胀。流民在这里没有与贵族僧侣竞争寺庙占有的能力。

另一方面，大的寺院也并不安全。不但经常受到“贼劫”的威胁，即使官方，也不总是采取保护政策。北魏攻凉州(439年)，沮渠氏“逼斥道人，用充军旅”；拓跋氏则俘虏军人，“散配徒役”。至于魏太武帝毁佛(446年)，周武帝灭佛(570年)，打击的重点都是寺院及其僧尼。

这些原因，促使僧侣必须另找出路，也为容纳流民开了一个更大的豁口：这就是南北朝佛教中禅法和禅僧异军突起的社会根源。

南北朝禅僧活动的最普遍方式是头陀行、阿兰若法和聚众禅。“头陀行”是苦行的一种，它的基本特征是“游行乞食”，“少欲知足”。“少欲知足”能使人在异常困苦的条件

下生活下去，“游行乞食”，则住无定所，辗转四方，免受当局的管制。“阿兰若法”的基本特征是“远离愦闹”、“住于空闲”。所谓“空闲”，包括“冢间”、“树下”、“露地”，而禁止接近村落，或寺住宅居。按《十二头陀经》以世尊为范例说：佛

> 与八千比丘僧、菩萨万人，皆着衣持钵，游行乞食；食已至阿兰若处，加趺而坐。

后一句说的就是所谓坐禅：

> 系心一处，无令散乱，禅定功德，从是得生。

从这里看，头陀行与阿兰若法本是统一的，大致是在师长的统领下，聚众行动。但在南北朝，前者便利了僧众的流动性，后者促使僧侣深山岩居。南朝多独来独往的散修者，北朝则聚众成群者多。官府既难于控制，僧律也相对松弛，从而成了容纳各种流民和逃亡者的理想场地。

南北朝禅师中的知名人物，几乎无例外地全都出身于这类僧侣。因为他们的流动和聚众而影响面大，特别引起公众和国家的注意。北魏延兴二年(473年)孝文帝诏曰：

> 比丘不在寺舍，游涉村落，交通奸猾，经历年岁。令民间五五相保，不得容止。无籍之僧，精加隐括，有者送付州镇，其在畿郡，送付本曹。若为三宝巡民教化者，在外赍州镇维那文移，在台者赍都维那等印牒，然后听行。①

---

① 《魏书·释老志》。

看来度牒制度的颁行，主要也是为了对付那些出家的“流民”、行脚僧的。

流民大批地涌进僧侣阶层，游方乞食的队伍日益扩大，不但加剧了贫困者和富有者的一般矛盾，也形成了流动僧侣同寺院僧侣、下层僧侣同贵族僧侣间的对立。北魏发生多次沙门起义，与这种矛盾的极端对立有密切关系，南北朝禅学之所以特别流行，并有许多特殊内容，也应该从这种矛盾对立来加以解释。

然而，禅众队伍的不断扩大，与统治集团自身的政治需要也有关系。南北朝禅法的中心思想有三：一是禁欲，二是修心，三是“神异”。禁欲是尽力压制物质生活要求、缓和阶级对抗的良剂；“神异”惑众，统治者既有忌惮，又思利用；修心安神，能为统治者在失意的烦恼中找到安慰清凉的手段。所以作为基本政策，南北朝的统治阶层无不支持禅法的流行；尤其当禅僧已经形成为一股社会势力的时候，更需要安抚拉拢，给予各种优厚待遇，从而助长了禅风的增长。

北朝最早的知名禅师是惠始(《高僧传》中作昙始①，有传)，曾于晋太元末年(396年)往辽东宣化，成为第一个传佛教经律到高丽的僧人。后闻鸠摩罗什出新经，遂诣长安观习，“坐禅于白渠北，昼则入城听讲，夕则还处静坐”②，及至长安被赫连勃勃所占(418年)，惠始即“潜遁山泽，修

① 《高僧传》卷10《昙始传》。

② 《魏书·释老志》。

头陀之行”。① 北魏平赫连昌(426～427年)，惠始为拓跋焘所得，进入京都（平城)，“世祖甚重之，每加礼敬”②。死于太延中(437～438 年)。真君六年(445 年)，惠始被再葬于南郊，“送葬者六千余人”，“中书监高允为其传，颂其德迹。”③ 其生前死后之所以影响巨大，主要在于他习禅而有神异。孝文帝即位（471 年)，建鹿野佛图于北苑，“岩房禅堂，禅僧居其中焉”。又敬信西城沙门跋陀，“诏于少室山阴，立少林寺而居之，公给衣供”。这就是著名的少林寺的由来。

北魏朝廷倡导禅法，收容禅僧，主要目的在于能宣传禁欲主义，“释人染情”。《洛阳伽蓝记》卷二崇真寺条记阎罗王发落五比丘的原则是：“坐禅苦行，得升天堂”，“诵四十卷《涅槃》，亦升天堂”；讲经者心怀彼我，是“比丘中第一粗行”；造作经像寺院者，是贪心寺财，均押付“黑门”(地狱)。这反映了当时社会的一般舆论，也视坐禅、苦行、诵经为僧侣高行。

至于北齐北周，统治者对禅僧的扶植有加无已。北齐文宣帝天保二年（551 年)，高洋迎禅师僧稠至邺城，并受禅道和菩萨戒；次年于龙山之阳为僧稠建云门寺，“练众将千，供事繁委，充诸山谷。并敕国内诸州，别置禅肆，令达解念慧者，就而教授”④。其规模之盛大和供养的富实，可谓“通古无伦”⑤。至于禅师僧实，则为北周所宠，以其形

① 《高僧传》卷10《昙始传》。

②③ 《魏书·释老志》。

④⑤ 《续高僧传》卷 16《僧稠传》。

"同虞舜"，"似周公"，定其言为"世宝"，至保定初年(561～565年)，又以其"才深德大，宜庇道俗"，乃"请为国三藏"，道宣评之为"名振三国(北魏、北周、梁)，事参至圣。"①

南朝统治者给予禅僧的待遇，远不如北朝那样优厚，但也不敢怠慢。刘裕在荆州交纳流亡中的禅师佛陀跋陀罗，413年迎进扬都道场寺，大弘禅法，道场寺因而有"禅窟"之称；稍后(435年)，求那跋陀罗亦被接进南京，译出《胜鬘经》、《楞伽经》，这使南朝京都成了流向南北的最大的禅学策源地。

逮于梁祖，广辟定门，搜扬寓心有心学者，总集扬都，校量深浅，自为部类。又于钟阳(钟山之阳)上下双建定林(上、下定林寺)，使夫息心之侣栖闲综业②。

尽管道宣讥讽梁武帝广集禅师而"多游辩慧"，所以"徒有扬举之名，终亏直心之实"。这正表明正统禅法对南方把禅定与思辨并重很不满意。南朝后期，隋统一中国的前夜，慧思自北南投(约570年)，创"定慧双开"、"因定发慧"，它是南北政治统一在思想界的反映。其弟子智璀，以定学而闻达于世，"致使陈氏帝宗咸承归戒"③。

隋祖创业，偏宗定门……京邑西南置禅定寺，四海征引，百司供给。

---

① 《续高僧传》卷16《僧实传》。

② 《续高僧传》卷20《禅论》。

③ 《续高僧传》卷20《禅论》。

慧文慧思被后人称作天台宗的始祖和二祖，道宣为他们立传，放在《习禅篇》。智顗创天台宗，倡定(禅)慧双修，奠定了此后禅法的格局。

此外，部分士大夫的消极避世情绪，也往往促使他们逃到禅定中去寻求自我慰藉。原受到梁元帝(552～555年)礼待的亡名法师，于梁亡后出家至蜀，为北周朝廷所重，他作《宝人铭》云："余十五而尚属文，三十而重势位；值京都丧乱，冠冕沦没，海内知识，零落殆尽"，由此感慨"世相无常，浮生虚伪"，而"修禅足以养志，读经足以自娱"。他的箴言是："无多虑，无多知。多智多事，不如息意；多虑多失，不如守一。虑多志散，知多心乱。心乱生恼，志散妨道。勿修何伤，其苦悠长！"①

总之，南北朝禅法流行，有它的社会原因。史传所记多属显赫的禅师，如果忽视了当时大量流动的行脚禅僧，往往模糊了禅学赖以产生的社会背景。

若单纯地从师资传承上看，南北朝的禅法确实也有几个不同的"血脉"可寻，追根究底，主要来源于提供禅法资料的译经集团；但就其表现在禅思和禅风上的社会内容说，各种流派却往往相互交融、渗透，恪守经文、谨禀师说的几乎没有。

《达摩多罗》禅

佛陀跋陀罗介绍的禅法，在南北朝占有特殊的重要地

① 《续高僧传》卷 7《亡名传》。

位。他在公元408年进入长安，专门传授禅法，制作神奇预言，一时聚徒数百人，他的禅学与大乘般若空宗的教义不能相容，同鸠摩罗什门下发生严重冲突。411年，被排斥出走，南投庐山慧远，①译出《修行方便经》二卷。次年西上荆州，依靠刘裕，再次年进入扬都。跟他自北而南活动的僧侣很多，最后在南京形成了一个随他学禅的弟子慧观、智严、宝云等为核心的译经集团，南京同时也成了传播禅法的要地。

北凉安阳侯沮渠京声在于阗曾受佛大先禅法，北凉亡后，逃至南京，译出《禅要秘密治病经》(455年)。据慧观《修行地不净观经序》记，佛陀斯那的禅法受学于婆陀罗，婆陀罗受学于天竺来罽宾的昙(达)摩多罗。佛陀跋陀罗译的《修行方便禅经》就是出自这一传承，因而亦名《达摩多罗禅经》。

《达摩多罗禅经》的内容，是讲五部禅法的②，从形式上看，同鸠摩罗什所传禅法并无原则差别，都属于小乘上座部系统。但佛陀跋陀罗特别注重师承关系，且以正统自居。慧远和慧观对他陈述的传承都有说明，梁僧祐在《出三藏记集》卷十二中还以萨婆多部的名义作了更详细的记录。这些就成了唐代禅宗记述它的印度祖师的蓝本之一。盛行于隋唐的“判教”，也起始于他的弟子慧观。慧观将“教”分

① 参见本书第二卷第三章第五节。

② 即五门禅，或曰五停心。此处指不净观、慈悲观、界分别观、因缘观、数息观。详见本书第二卷慧远章。

为“二科”（顿教、渐教）、“五时”：以《华严》为“顿教”；“渐教”再分“三乘别教”（指四谛、十二因缘、六度）、“三乘通教”（《般若》）、“抑扬教”（《净名》、《思益》）、“同归教”（《法华》）、“常住教”（《涅槃》）①。

禅师之所以强调传承，与禅法自身的性质有关。禅定是意志自我控制的一种特殊的精神训练，有些生理、心理活动的控制、气息的调整，很难用文字完全表达清楚，僧叡说，禅法固然“学有成准，法有成条”，但“无师道终不成”②。慧远说，“功在言外，经所不辨，必阇轨元匠，孱焉无差”③。都是强调禅法必须由老师（元匠）的指点才能合乎要求，只依凭文字不行，所以唐代禅宗自称“教外别传”。

慧远说，达摩多罗与佛大先，为“西域之隽”禅训之宗，搜集经要，劝发大乘”④。可见他们提倡禅法，只是作为“劝发大乘”的门径，致使原有的五门禅法在内容上也有了变化。慧远介绍达摩多罗的“不净观”，最后达到的结论是：“色不离如，如不离色，色则是如，如则是色”⑤，这正是大乘空有两宗的共同主张。据此，这一特色无疑也为佛驮跋陀罗所有。他着重传译《华严》、《大般泥洹》等大乘经典，不是偶然的。

---

① 见《三论玄义》卷上。

② 《出三藏记集》卷9《关中出禅经序》。

③ 《出三藏记集》卷9《庐山出修行方便禅经统序》。

④⑤ 《庐山出修行方便禅经统序》载《出三藏记集》卷9。

阐扬达摩多罗禅法的人不少，主要代表是道场寺慧观。他作《修行地不净观经序》，认为“禅智为出世之妙术，实际之义标”，提倡“定慧相和以测真如”。这种“定慧”并重，“以测真如”的主张，可以说是达摩罗禅法的基本骨架。慧观还把五门禅法最后统一于“不净观”，显著地不同于安世高之突出“数息观”和慧远以“数息”、“不净”为“二甘露门”。他说：

> 开四色为分界，一色无量缘①，宗归部津，发趣果然，其犹朝阳晖首，万类影旋，师子震吼，则众兽伏焉。②

意谓“不净观”能使自心任运自在，对其它禅观起到统帅作用。

“不净观”要求佛教徒通过观想，反复体会，形成人生无常、人身污秽、世间是苦、不可留恋的世界观。这同当时禅僧普遍实践的头陀行和阿兰若法，完全相应。而“无常”是导进空观的“初门”，只要稍作引申，即可同探讨人生真谛、世界“实际”的大乘哲学衔接起来。所以慧观陈述的达摩多罗禅法，实际上是小乘的禅定方法同大乘的思想内容进行结合的纽带。

慧观又是《法华经》的倡导者之一。他在《法华宗要序》中说：

---

① “不净观”的最后阶段，是由观白骨而转念“青黄赤白”四色；四色的任一色都可以变得广袤无垠，由此而使心性清净起来。

② 《修行地不净观经序》。

夫本际冥湛，则神根凝一；涉动离淳，则精粗异陈。

由此可知，他是着意于精神上的冥一不动，他的思想基础就是倾向于禅的；他也据此反对三乘分流，主张万源归一。因而很容易将大小乘合为一身。他作《胜鬘经序》明确提出：

万流归一，故曰三乘皆入一乘，所谓究竟第一义乘。

《胜鬘经》是以众生皆有“如来藏”为要旨的，所以这“第一义乘”，就是“众生如来藏”，也就是“定慧相和”所测的“真如”。《续高僧传·菩提达摩传》中说，慧可从菩提达摩“精究一乘”，《法冲传》说，慧可依“南天竺一乘宗”讲禅，同慧观的“一乘”十分接近，可见禅宗的史前史与慧观关系很密切。慧观的著作很多，但遗存下来极少。陆澄的《法经目录》载有他的《渐悟论》，注明“沙门慧观执渐悟”，可见他的修道方法与竺道生的顿悟论相反。

慧观当时名气很大，学侣不少，但传慧观禅法的人不多。这也说明南朝的学风毕竟以义理为尚，禅学流行不及北方广泛。宋齐间的法瑗曾依慧观为师，“后入庐山守静味禅，澄思五门，游心三观”①。不久入都，为宋文帝重申道生的“顿悟之旨”。可见慧观的渐学势力不及道生的顿悟说得势，不得不作为让步被调和起来。

《高僧传·玄高传》中说，玄高曾师关中石羊寺浮陀跋

① 《高僧传》卷8《法瑗传》。

陀禅师，“旬日之中，妙通禅法”①。《高僧传》禅论所讲“佛陀跋陀更传业东土，玄高、玄绍等亦并亲受仪则，出入尽于数随，往返穷乎还净”，说明佛驮跋陀罗所传达摩多罗禅法还另有一支，即玄高、玄绍系统，重点在“数息观”。

玄高是北方驰名的禅师。他在长安接受浮陀跋陀禅法后，乃西隐麦积山②，有“山学百余人”“禀其禅道”。不久，又从外国禅师昙无毗学禅。至西秦乞伏炽据有陇西称河南王期间(412—427年)，被诬告“蓄聚徒众，将为国灾”，为河南王摈往河北林阳堂山，有徒众三百，“游刃六门者百有余人”，“学究诸禅，神力自在者”十一人。说明他的禅法已逐渐杂乱，而重在神异。后河南王愧悔，请玄高还邑，崇为国师。玄高遂游化凉土，为沮渠蒙逊所敬。直到拓跋焘灭凉(439年)，由焘舅阳平王迎还魏都平城，“大流禅化”，太子晃奉之为师。后因以神异赞助太子晃共参国事，于太平五年(444年)被拓跋焘所杀，同时被杀者还有凉州沙门、尚书韩万德之师慧崇。

玄高知名的门徒很多，其一为玄绍。据传玄绍能手指出水，香净倍常，后蝉蜕而逝，故亦以神通著称。西海樊

---

① 按佛驮跋陀罗原是以“禅师”身份到长安的，但梁僧传都说他居于宫寺（即齐公寺），无石羊寺之说，玄高死于北魏太平五年(444年)，年四十三，据此推算，玄高从佛驮跋陀罗学禅时（408—411年间）最多十岁，不甚合情。因此一些学者怀疑浮陀跋陀是另外一个人，或《高僧传》所记年龄有误。我们从玄高的经历和所受禅法内容看，浮陀跋陀当即是佛驮跋陀罗。

② 时当觉贤被摈和姚秦被灭之间(411—417年)。

僧印亦从玄高受学，自称已得“罗汉顿尽禅门”，玄高以“神力”令其于定中见十方诸佛说无尽法门。玄高最有名望的弟子是在凉州出家的玄畅。玄高死后的第二年(445年)，玄畅从平城出发，达于扬州。《高僧传》说玄畅“洞晓经律，深入禅要，占记吉凶，靡不诚验；坟典子氏，多所该涉，至于世伎杂能，罕不毕备”。刘宋末年，玄畅经荆州适成都，入岷山。齐初，以预言颂齐功德，敕蠲百户以充俸给。玄畅有弟子法期，活动在江陵一带，行“十住观门”，属于《华严》思想的禅法。这些记述可从侧面反映玄高一系的发展趋势：神而且杂。

总之，不论就慧观系看，还是就玄高系看，达摩多罗的禅法在流通过程中，同其它禅思杂行融会在一起了。融会、渗透，是一般思想发展的规律，佛教思想也不例外。

《楞伽》禅

在建业慧观、慧严等主持下，由求那跋陀罗译出的四卷本《楞伽经》，形成了影响后世最大的禅法系统。求那跋陀罗译的《胜鬘经》、《十二头陀经》可视作这一禅法系统的理论和践行的组成部分。

据道宣记载，首先以《楞伽经》为禅要的是菩提达摩。《续高僧传》的《慧可传》中说：

> 达摩禅师以四卷《楞伽》授可曰：我观汉地唯有此经，仁者依行，自得度世。

《法冲传》还说，慧可“依南天竺一乘宗”讲四卷《楞伽经》，“其经本是宋代求那跋陀罗三藏翻，慧观法师笔受，故其文理克谐，行质相贯”。唐僧净觉撰《楞伽师资记》，即以求那跋陀罗为楞伽师的第一代祖师，菩提达摩为第二代祖师。后来的禅宗也以楞伽师的传承为自己的传承，从而发生了东土第一代祖师是谁的长期争论。由于禅宗弘扬的思想和自记的印度传承，同达摩多罗的实际系统混缠不清，以及禅宗内部因派系斗争而编造祖师世系的需要，后世有的禅史将禅宗第一代记作“菩提达摩多罗”。

菩提达摩是何许人？历史上是否真有其人？近代研究者提出的疑问不少。最早记载菩提达摩的是《洛阳伽蓝记·永宁寺》条，说他“波斯国胡人也。起自荒裔，来游中土”，“自云年一百五十岁，历涉诸国，靡不周遍，赞叹永宁寺之精丽，阎浮所无也”，“口唱南无，合掌连日”。《修梵寺》条又说他称扬修梵寺金刚，“得其真相也”。到了唐道宣始为其作传，记述渐多。

据道宣说，菩提达摩系“南天竺婆罗门种”，“志存大乘，冥心虚寂，通微彻数，定学高之”。“初达宋境南越，末又北度至魏，随其所止，诲以禅教……游化为务，不测于终”①。但又说他天平年(534～537年)前“灭化洛滨”②。按照这些材料判断，菩提达摩来中国是刘宋期间(420～479年)。永宁寺建于魏熙平中（517年），毁于永熙三年（534

① 《续高僧传》卷16《菩提达摩传》。

② 《续高僧传》卷16《慧可传》。

年)。他在中国活动的期限，最大跨度是421～534年，约110年，这不可能；最短亦当在478～518年间，有四十余年，为时也不算短。南朝齐梁学僧如僧祐、慧皎等编撰的僧史均无记载，北方魏收的《释老志》也没有关于他的记载。我们不能因此断言没有达摩这个人，但也可说明，菩提达摩在南北朝上层贵族和佛学界中声名不显；只有杨衒之有所记述。

《续高僧传·菩提达摩传》记达摩的禅法谓：

> 如是安心，谓壁观也；如是发行，谓四法也。如是顺物，教护讥嫌；如是方便，教令不着。

这“安心”、“发行”、“顺物”、“方便”，都是为了“入道之门”。有理入、行入两个要点。理入是：

> 深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一。坚住不移，不随他教，与道冥符，寂然无为，名理入也。

这“理入”的方法，即“壁观”，以“理”为观想的内容。“与道冥符”就是与“理”冥符，也是“壁观”要达到的“安心”目的。这里讲的“理”，即是借“教”所悟之“宗”，所谓“深信含生同一真性，客尘障故：令舍伪归真”。这正是自《涅槃经》经《胜鬘经》而至于真谛传译过来的如来藏(真如)缘起说，四卷《楞伽》中也有反复曲折的反映。

“行入”就是上述“发行”所用的“四法”，亦称“四行”：

> 初，报怨行者：修道苦至，当念往劫舍本逐末，多起爱憎；

今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都不怨对。经云：逢苦不忧，识达故也。此心生时，与道无违，体怨进道故也。

这是以上述“道”、“理”来对付爱憎观念，达到遇苦不怨，奋起精进。

二，随缘行者：众生无我，苦乐随缘，纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失随缘，心无增减，违顺风静，冥顺于法也。

苦乐荣辱，全是夙缘所造，所以“得失随缘”，“缘尽即无”，唯有感受缘起的心体寂静(心无增减)不动。“违顺风静”中的“静”，指心体言，《楞伽经》以大海作喻，“风”则喻作“境界”，由“境界”之“风”，吹动“心”的“大海”，随生波浪，此波浪即是“随缘”而起的得失荣辱等烦恼。违背这种心性而行的就是世间，顺乎心性而行的就是出世间。懂得这个道理，就可“冥顺于法”。

三，名无所求行：世人长迷，处处贪着，名之为“求”。道士悟真，理与俗反，安心无为。形随运转，三界皆苦，谁而得安？经曰：有求皆苦，无求乃乐也。四名称法行，即法净之理也。

如果做到无怨怼、无爱憎、无喜忧、无得失、无荣辱、无所求，乃是使人从“苦”中解脱出来的好办法，但归根结底，要以“性净之理”作指导，与之相称才行。也就是说，只有认识到了众生“同一真性”在“性净”上无有高下，一律平等，才能真正实现佛教践行的任务。

实现这样的禅法之所以还要通过“凝住壁观”，当是为了把凝心观壁(土黄色)作为引进禅思境界的向导，象南北朝颇为流行的“十一切入”①、达摩多罗禅法中的“一色无量缘”等，都属这类性质。因此，菩提达摩禅法的重要点在于它通过静心禅思；接受一种适应当时苦难离乱形势的哲学。由此也很能使我们理解到，这种抽象的如来藏缘起说何以会具有实际意义。

道宣总论菩提达摩的禅法谓：

> 审其(所)慕，则遣荡之志存焉；观其立言，则罪福之宗两舍。②

“遣荡”就是“安心”，罪福两舍就是“性净”的运用。由于这类修道任务总是通过“遣”、“舍”，彻底否定世俗观念，所以也被称为“虚宗”。《楞伽经》虽以唯识为根柢，但重在破执，特别是否定语言概念的作用。在许多提法上，非常接近《般若》空观。《法冲传》归之为“专唯念惠，不在话言”，是十分确切的。由此给所谓“南天竺一乘宗”带来的禅学特点，就被归结为“忘言忘念、无得正观为宗”。这一宗旨，直到唐代禅宗，仍被普遍信奉。

道宣还说，菩提达摩的“大乘壁观，功业最高，在世学流，归仰如市。然而诵语难穷，厉精盖少”③。向他学

---

① 又名“十一切处”、“十遍处”，即分别观想青黄赤白地水火风空识等十法，在幻想中使其周遍一切空间的一种禅法。

② 《续高僧传》卷20《禅论》。

③ 《续高僧传》卷20《禅论》。

观壁的人很多，但精通他的禅法的人极少。《续高僧传·僧副传》中说，僧副曾从“达摩禅师”出家，“为定学宗焉”。“齐建武年，南游扬荦，止于钟山定林下寺”，受到梁武帝的安置。一般认为，僧副当是菩提达摩的弟子之一。实际上，当时被号称达摩的禅师，当不只菩提达摩一人，象江南另一禅师慧胜，所从“外国禅师”达摩提婆，也可以简称“达摩”①。

可以肯定为菩提达摩弟子的有道育、慧可。“育师受道心行，口未曾说”②。道育着重内修而贬低言说，是《楞伽》的特点之一，所以道育一系的活动，也缺少文字记载。世传菩提达摩的禅法，主要当是由慧可一系传播下来的。

慧可又名僧可，姓姬，虎牢人，“外览坟素，内通藏典”。年登四十，遇菩提达摩游化嵩洛，奉以为师。“从学六载，精究一乘，理事兼融，苦乐无滞”。达摩死后，于天平之初(534年)，“北就新邺，盛开秘苑”，以“情事无寄”，争得听众，被邺下禅师道恒斥为“魔语”，并“货赇俗府，非理屠害”。《续高僧传》本传还说，达摩授四卷《楞伽》后，慧可即“专附玄理，如前所陈，遭贼斫臂”。

慧可的生卒年龄不详。胡适以《慧可传》中说及“林法师”者．“及周灭法，与可同学，共护经像”。因之推算慧

---

① 南北朝时，除了陆上丝绸之路，还增加了中印之间的海上交通。以“达摩”为号者当不乏人，如近世西方人称乔治、史密斯者甚多，其理相似。

② 《续高僧传》卷25《法冲传》载：“达磨禅师后，有惠可、惠育二人，育师受道心行，口未曾说。”

可死于577年之后，年九十二岁①。

慧可的禅法，既不得意于官府，更未进入朝廷，所以他终年以乞食为生，奉头陀行。这可能有一个过程：当他年纪尚轻的时候，曾因“独蕴大照”而乏师承，“一时令望，咸共非之”。受达摩禅法之后，“惠可禅师创得纲纽，魏境文学多不齿之”②。及至为道恒所陷，“遂流离邺卫，亟展寒温。道竟幽而且玄，故末绪卒无荣嗣”③。可见他与都邑中的显贵禅师们竞争过，而终归失败。此后他的禅风可能有更大的变化，所谓“遂使了本者，绝学浮华”；慧可本人“乃纵容顺俗，时惠清猷，乍托吟谣”，将深奥的禅理编成歌谣在下层民众中流通。

这位拥有上千弟子的道恒禅师究竟是什么人，史无明载。他能“货赇俗府”，对慧可“非理屠害”，应当是僧团中的一霸。受到魏室备加敬崇的，乃是菩提流支、勒那摩提和佛陀扇多等从事译述学僧。《菩提达摩传》说达摩“初达宋境南越，末又北度至魏，随其所止，诲以禅教。于时合国盛弘讲授，乍闻定法，多生讥谤”。当慧可“北就新邺，盛开秘苑”时，“滞文之徒是非纷举”。当时佛教中的本本主义有势力，善于引经据典。这些讲授“滞文”之徒，当会包括菩提流支辈。唐智矩撰《宝林传》，记菩提达摩之死，

---

① 汤用彤先生认为，此“林法师”可能就是著《四行论》的昙林。昙林参加过菩提流支的译场，与慧可同学。

② 《续高僧传》卷25《法冲传》。

③ 《续高僧传》卷16《慧可传》。

说是出于菩提流支毒害。宗教内部互相残害，中外此例甚多，梵蒂冈教会史此类事件层出不穷。天台宗南岳慧思《誓愿文》都有类似的记载。菩提流支重译四卷本《楞伽》为十卷本《入楞伽经》，慧可辈则强调以四卷《楞伽》为“心要”，当不是无意识的做法。

说慧可“卒无荣嗣”，是指他的门下无显贵和尚。事实上，他的弟子极多。《慧可传》中有：向居士、林法师、那禅师、化公、彦(廖)公、和禅师。《法冲传》有分类记载，其中“并口说玄理，不出文记”者有粲禅师、惠禅师、盛禅师、那老师、端禅师、长藏师、真法师、玉法师；出《楞伽》抄疏者有善师、丰禅师、明禅师、胡明师；“远承可师后”的有大聪师、道荫师、冲法师、岸法师、宠法师、大明师，也有《楞伽》疏解。由于这批人大都“常赍四卷《楞伽》以为心要”，所以也被称作“楞伽师”。此外，不承可师自依《摄大乘论》而疏解《楞伽经》的，还有迁禅师、尚德律师等。在那老师后，有实禅师、惠禅师、旷法师、弘智师；明禅师后有伽法师、宝瑜师、宝迎师、道莹师，也都属于楞伽师系统。在道宣撰写《续高僧传》时，楞伽师仍很昌盛。

其中向居士，“幽遁林野，木食，于天保之初，道味相师”。林法师“在邺盛讲《胜鬘》并制文义。每讲人聚，乃选通三部经者得七百人，预在其席”。后亦被断臂，由慧可乞食养之。那禅师原居东海讲《易》、《礼》，南至相州遇慧可说法，乃与学士十一人出家受道，

那自出俗，手不执笔及俗书，唯服一衣一钵、一坐一食。以可常行，兼奉头陀，故其所往，不参邑落。

那禅师的弟子慧满："专务无著，一衣一食"，"住无再宿"，"常行乞食"。唐代法冲远承可师，本是私度逃僧，"一生游道为务，曾有栖泊"，被称为"法界头陀僧"。从这些简单记载看，慧可的门下在社会上传布广泛，成分很杂，但都无与当权者相往来的记录，多行头陀苦行。故接近城乡下层。

传说慧可有文，被人缵成部卷，敦煌卷子有《四行论》，其中相当一部分或许是其禅法思想①。他的思想，可见《慧可传》中的一段偈文：

说此真法皆如实，与真幽理竟不殊。本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠。无明智慧等无异，当知万法即皆如……观身与佛不差别，何须更觅彼"无余"。

此偈是答向居士书的。向居士说：

除烦恼而求涅槃者，喻去形而觅影；离众生而求佛，喻默声而寻影，故迷悟一途，愚智非别。无名作名，因其名则是非生矣；无理作理，因其理则诤论起矣。幻化非真，谁是谁非？虚妄无实，何空何有？将知得无所得，失无所失。

① 敦煌卷本有以菩提达摩署名的《二入四行论》，又有参加菩提流支、般若流支等译场的昙林所编《大乘入道四行论》、朝鲜《禅门撮要》中所收《四行论》。它们的内容构成和真伪及其相互关系，有待进一步研究。

由此可见，慧可师徒仍从《涅槃》、《胜鬘》等佛性、如来藏的思想出发，通过对世俗认识的否定，完成一种无是无非的应世哲学。这显然也是《楞伽经》的基本精神。但也有特点，那就是由批驳烦恼与涅槃的割裂，转到在根本上反对对无余涅槃的追求，从承认一切众生皆有佛性如来藏，高唱众生现实之“身”，“与佛不差别”，即众生就是佛。这种观念的本意，同一般佛性论者或许相差无几，但在客观上，都给了人生以更加崇高的价值，强化了人们顽强生活下去的信心。北魏自孝文帝延兴三年(473年)至孝武帝熙平二年(517年)，连续暴发沙门起义的事件，其中法庆以“大乘结党”，以“十住菩萨”封其部属，聚众反于冀州；刘僧绍自号“净居国明法王”号召起义。看来，利用佛徒众多及群众迷信的弱点，用佛菩萨的称谓抬高自己的身份和地位，是从北魏以来就酝酿于下层群众中的思潮。

在慧可弟子辈中，有粲禅师其人。或许他就是以后《楞伽师资记》和禅宗史料中所讲的第三代祖师僧璨。《续高僧传》对他的记载甚少。《辩义传》中提到独山(安徽庐江县境)“本有一泉，仍是僧璨禅师烧香求水……至璨亡后，泉涸积年”。余事不详。

跋陀与僧稠

南北朝禅法，除受南朝译经集团影响的几支传播全国以外，还有起自北方的跋陀禅师。《释老志》记：

西域沙门名跋陀，有道业，深为高祖所敬信。诏于少室

山阴，立少林寺而居之，公给衣供。

后来全国闻名的少林寺就是孝文帝专为安置这个跋陀所建。

跋陀，《续高僧传》亦称佛陀（见《僧稠传》），“佛陀禅师，此云觉者，本天竺人”。有道友预言他与震旦有缘，“度二弟子，深有大益”，遂至恒安（平城），受到孝文帝（472～499年）敬重，为之“别设禅林，凿石为龛，结徒定念，国家资供，倍架（加）余部，而征应潜著，皆异之非常人也。”恒安城内康家，“资财百万”，亦为佛陀造别院，居室修禅，“有小儿见门隙内炎火赫然”①。及至北魏迁都（495年），佛陀随往洛阳，“复设静院，敕以处之”。少林寺是在迁都的第二年即太和二十年敕造的。由此，“四海息心之俦，闻风响会者，众恒数百”。加上佛陀告众：

此少林精舍别有灵祇卫护，一立已后，终无事乏。

遂使“造者弥山，而僧廪丰溢”。年暮，别处寺外零房，有善神随护，“亦令设食而祠飨之”。可见跋陀一直是接受帝室资养，并善于以神道灵异炫惑群众。他们传法的内容，则史无记载，难以推测。

跋陀的著名弟子，即是被预言的“二弟子”：慧光和僧稠。慧光曾在京洛任国僧都，后转为国统，是北朝的著名律师，疏解亦多，为地论师北道领袖。《佛陀传》中讲到他，《慧光传》又讲到他，谓：“年十三，随父入洛。四

① 或称“火光定”，亦属“十一切处”的一种。

月八日往佛陀禅师所，从受三归。陀异其眼光外射如焰”，遂苦邀留之，度而出家。辞清理高，时人号之“圣沙弥”。

会佛陀任少林寺主，勒那初译《十地》，至后合翻……光时预霑其席，以素习方言，通其两诤。

据此，一般认为，跋陀就是参与《十地经论》翻译的佛陀扇多。然而参照崔光的《十地经论序》和道宣的《菩提流支传》、《道宠传》等，同勒那摩提先分后合共译《地论》的应是菩提流支，而不是佛陀扇多。在《地论》师间，“有南北二途、当现两说”分歧的，也是在勒那与流支门下形成的。佛陀扇多只是“传译沙门”。勒那“理事兼通”、“尤明禅法”，但偏教于慧光的乃是律学。这样，慧光的《地论》学和律学受自勒那摩提，禅法则受自跋陀。跋陀与佛陀扇多应是两人。

跋陀的另一弟子僧稠（479～560年），是在北朝同菩提达摩禅法相抗衡的禅师。在隋唐上层禅师中也有一定的影响①。《续高僧传·僧稠传》说他俗姓孙，幼以“孝信知名，而勤学世典，备通经史，征为太学博士，讲解坟索，声盖朝廷，将处器观国，羽仪廊庙，而道机潜扣，欻厌世烦”。年二十八，于钜鹿出家。初从“跋陀之神足”道房禅师受行止观，然后北游定州嘉鱼山，受泰岳来僧启悟，“旬日摄心，果然得定”，后赴赵州障供山从道明禅师，继续深修，自觉有得，便诣少林寺祖师三藏（跋陀）呈己所

① 僧稠塔今在河南嵩山。

证。跋陀曰："自葱岭已东，禅学之最，汝其人矣！乃更授深要。"此后住过嵩岳寺，游怀州（河南沁阳）西王屋山，移止怀州青罗山、马头山。魏孝明帝(516～528年)就山送供；魏孝武永熙元年（532年)于尚书谷中为立禅室，集徒供养。此后，又北转常山、大冥山，"创开归戒，信奉者殷焉"。燕赵之境，"众侣奔赴，礼贶填充"。齐文宣天保二年（551年）诏令"赴邺教化群生"。届时，帝躬举大驾出郊迎之，扶接入内，为论正理，帝即受禅道和菩萨戒法。天保三年（552年）下敕于邺城西南八十里龙山之阳，为构云门寺，请以居之，兼为石窟大寺主，两任纲位，练众将千。"供事繁委，充诸山谷"。齐乾明元年（560年）卒于山寺，年八十七岁。

僧稠为北朝皇室供养三十余年，年愈老，供养愈丰盛。齐宣帝宣布，以国家收入的三分之一资助佛寺。他死后的次年(皇建二年)，弟子奏请起塔，诏建千僧斋，赐物千段，敕右仆射魏攸为制碑文。火化之日，"四部弥山，人兼数万，香紫千计，日正中时，焚之以火，莫不哀恸断绝，哭响流川"。道宣感叹僧稠所受皇室礼遇及其影响，是"通古无伦。佛化东流，此焉盛矣！"

僧稠之所以得到北齐统治者的特殊礼遇，当然是因为他游化的区域广，影响的群众多，同时也与他把自己的宗教行为当作维护北齐政权的手段有关。他曾向高洋献策：

> 陛下应天顺俗，居宗设化；栋梁三宝，导引四民。康济既临，义无推寄。

也就是劝高洋以佛道设教，导引僧俗的意思。

> 帝常率其羽卫、故幸参觐。稠处小房宴坐，都不迎送。弟子谏曰：皇帝降驾，今据道不迎，众情或阻。稠曰：昔宾头卢迎王七步，致七年失国。吾诚德之不逮，未敢自欺形相，冀获福于帝耳。

北方重禅定，轻义理，统治者文宣帝以为义学僧侣不以“静心为本”，“犹接嚣烦”，意欲废除。僧稠谏曰，诸法师弘通三藏，“使夫群有识邪正，达幽微，若非此人，将何开导”？从而保护了一部分从事理论研究的僧众。朝廷扶植的诸大禅师，有广泛的社会影响，拥有广大信徒，皇帝赏识，给以推奖，这是安抚民众的一种谋略，而某些禅僧也乐得借此发迹。

僧稠的禅法师承芜杂，所师亦多。自从他得到跋陀的印证，“更授深要”，可以说他最后是以跋陀的禅法为指归的。但跋陀的“深要”是什么，缺乏记载，大体可以归结这样三点：

第一，改变了菩提达摩——慧可系统的头陀乞食作风。跋陀——僧稠系统虽以山居为主，但都依靠国主富户，生活豪华。文宣帝为僧稠“送钱绢被褥，接轸登山，令于寺中置库贮之，以供常费”。由头陀行转化为官禅，皇帝后妃，都可以修得禅道，禅学贵族化了。

第二，由禅安于枯寂转向宣扬神异。《续高僧传》据记述僧稠事迹的《行图》所载的某些神灵奇迹，宣传迷信，僧

稠死后，从北齐到北周，长期在下层群众中颇有感召力，这也是僧稠禅得到帝王尊崇的一个重要原因。

第三，就其禅定内容看，着重点仍在禁欲，指导禁欲的则是“四念处”。所谓“依《涅槃·圣行》四念处法，乃至眼梦觉都无欲想。”及至从道明禅师受“十六特胜法”（数息观的细密修行方法），“钻仰积序，节食鞭心”。又“常修死想”①，禁性欲，节食欲，修死想，颇近于《成实论》的禅观。

“四念处”本是小乘禅法，所谓观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，用来破除外道和耽恋世间的观念。《涅槃经·圣行品》则略有不同。它突出的是观身不净，观识无常，联系白骨观和因缘观、佛现前等，引向这样的智慧：

> 此身如是不净，假众因缘和合共成，而于何处生此贪欲？若被骂辱，复于何处而生瞋恚？……若他来打，亦应思维：如是打者，从何而生？……因手、刀、杖及我身名打，我今何缘横瞋于他？乃是我身自招此咎，以我受是五阴身故。

只要认识达到这样的程度，就标志着修行者已得四念处。

> 得四念处已，则得住于堪忍地中，……能堪忍贪欲、恚、痴，亦能堪忍寒热饥渴，蚊虻蚤虱、暴风恶触、种种疾疫、恶口骂詈、挝打楚挞。身心苦恼，一切能忍，是故名为住堪忍地。

① 《续高僧传》卷16《僧稠传》。

可见僧稠的禅法，把本来作为解脱手段的苦行，更进一步推向了忍受现实的苦痛，安于现实的苦痛。它用以证明一切苦痛不由外因，全属自招，同菩提达摩的禅风确有不同。道宣说：

> 稠怀念处，清范可崇；摩法虚宗，玄指幽赜。可崇则情事易显，幽赜则理性难通。

道宣对菩提达摩的“虚宗”看来是有微词的。此后，中国的禅法，大体是沿着达摩和僧稠这两个方向发展下去的。

僧稠的弟子辈当亦不少。除昙询外，余无知名弟子。曾受请撰写禅要，名《止观法》两卷，“味定之宾家藏本据”，已佚。

此外，为北周崇敬的僧实（475～563年），与僧稠齐名。魏太和末（499年）至洛阳，从勒那摩提受禅法，内容不详。后又“寻师问道，备经循涉，虽三学通览，偏以九次调心”①。“九次”，即九次第定，属佛教最古典的禅法，其详细内容难以考定。据道宣说，他有“弟子昙相等，传灯不穷”，想必在初唐还很流行。

---

① 《续高僧传》卷16《僧实传》。

第 四 章

南北朝时期的佛教著述

第一节 主要佛教著述

南北朝时期佛教著述数量很多。这些佛教著述有的是僧人写的，也有的是信仰佛教的王公贵族、士大夫写的，形式有注疏、经序、论文、经文类编、论文集、史地编著、目录、中国造经（“疑伪经”）等。① 梁代僧祐《出三藏记集》卷十二说：“自尊经神运，秀出俗典。由汉届梁，世历明哲，虽复缁服素饰，并异迹同归。讲议赞析，代代弥精；注述陶练，人人竞密。所以记论之富，盈阁以牣房，书序之繁，充车而被轸矣。”是说从汉至梁，佛教著述数量越来越多，水平也越来越高。这反映中国佛教到南北朝已发展到一个新的阶段。从这些著述可以了解当时佛教与政

① 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十五章“南北朝释教撰述”，考证介绍详细，请参考。这里不再重复。

治的关系、佛教与儒道二教的关系、佛教界思想动向以及各种佛教学派的主张、佛教历史等等。

南北朝时期的佛教著述大部分已佚失，这里仅就现存几部影响较大的《出三藏记集》、《名僧传》和《名僧传抄》、《高僧传》、《比丘尼传》、《魏书·释老志》、《弘明集》、《洛阳伽蓝记》作概要介绍。

《出三藏记集》

梁僧祐撰，也称《三藏记》、《僧祐录》、《祐录》，15卷。

僧祐(445—518年)，《高僧传》卷十一有传，俗姓俞，祖籍彭城下邳，父世移居建康。僧祐幼年入建初寺，师事僧范，后入定林寺拜法达为师，受具足戒后，从律僧法颖学习戒律，成为律学名师。齐竟陵王萧子良常请他讲律，听众达七八百人。曾受敕到吴（今苏州）试选僧尼并宣讲《十诵律》，僧祐善于设计建寺、造佛像，光宅寺、摄山大佛、剡县石佛等，都是由他设计修造的。梁武帝对他十分敬重，常请他审决重大僧务。僧祐还受到王公贵戚的礼敬，有僧俗弟子11000余人。他在定林寺抄集佛教《经藏》，写出《出三藏记集》、《释迦谱》五卷(存)、《世界记》五卷、《萨婆多部相承传》五卷、《法苑集》十卷、《弘明集》十四卷(存)、《十诵义记》十卷、《法集杂记传铭》十卷。

《出三藏记集》前面有作者自序，说佛教自汉代传入后，译经渐多，在传译中出现同经题目、译文相异的现

象，一些佛经被展转传抄却不知它们的译者及译出年代。前秦道安始编《经录》，但此后又译出大量新经，“时竞讲习，而年代人名莫有铨贯，岁月逾迈，本源将没。”为了使后人对译经有清楚的了解，有利于宣传佛法，于是编写此书。

全书分“撰缘记”、“铭名录”、“总经序”、“述列传”四部分。

（1）撰缘记，一卷。引《大智度论》、《十诵律》、《菩萨出胎经》有关佛陀出世后由迦叶、阿难等弟子会诵结集经、律、论三藏的传说，又讲佛经翻译中的梵(或胡)汉音义的同异问题，认为在译经史上鸠摩罗什及其弟子、昙无谶、佛陀跋陀罗译得最好，主张文体应文质相宜，“文过则伤艳，质甚则患野”。最后列出新旧译经中对几个名称的不同译法，如“世尊”曾译“众祐”；“菩萨”译作“扶萨”；“五阴”译作“五众”等等。

（2）铨名录，四卷。审订载明自东汉初传译《四十二章经》以来至梁天监三年（504年）为止译出的佛经450部1867卷(实为438部1878卷)的目录、卷数、译者(81位)、译出的年代。此外还列出“异出论”（本同而汉文异，即后世所谓“异译经”）、“古异异经”(古出异译经，文多散失)、“失译经”(译者不明)、“凉土异经”、“关中异经”、“抄经”(摘要抄写佛经)、“疑经”（疑为伪造佛经，实指中国人假托佛说经）以及道安的注经、撰述的目录。又介绍五部律书形成的传说及传到中国的四部律：《十诵经》、《四分律》、

《摩诃僧祇律》、《五分律》的译出经过。僧祐这一部分是在道安的《综理众经目录》的基础上编写的，把道安考订、整理佛经的成果都标上“安录云”、“旧录云”、“安公云”。我们由此可窥道安经录的原貌。从这一部分可了解从汉至梁的佛教译经史的概貌。

（3）总经序，七卷。收录经序、后记120篇。这是研究各个时代译经的时代背景、译者、经过、佛经内容、流传情况等的重要参考资料。例如《四十二章经序》记述了汉明帝派使者赴印求法的传说。康僧会的《安般守意经序》介绍此经的内容及他的理解，并介绍了译者安世高的简历和他本人的师承关系。我们从道安写的序可了解他在后秦主持翻译《阿含经》及其单品经、阿毗昙、戒律的情况，并可了解他的佛学主张。从鸠摩罗什的弟子写的序可对后秦翻译大乘般若、中观学派著作情况有所了解……。这部分还收录了宋朝陆澄《法论目录》、齐竟陵王萧子良《法集录》、僧祐《法集总目录》、《世界记目录》、《萨婆多部师资记目录》、《法苑杂缘原始集目录》、《十诵义记目录》、《法集杂记铭目录》及序言。这些原书虽已佚失，但通过这些目录和序可对佛教传入中国后的主要佛教著述情况有所了解。

（4）述列传，三卷。载历代译经者32人之传，是中国现存最早的僧传，为后世修僧传体佛教史书直接继承。

《出三藏记集》对后世修佛教经录影响很大，其第二部分“铨名录”为隋唐时代几个主要经录所继承并有所发展，

其它三部分在后世经录中已不再列入。僧祐在编纂方法上只是按经的译者、年代及异译、失译等分类，没有按大小乘及经律论分类。唐代道宣批评说："《祐录》徵据，文义可观，然大小雷同，三藏糅杂，抄集参正，传记乱经……"（《大唐内典录》卷十）僧祐所处的时代，大小乘的对立还不十分严重，对佛经的整理又属开始阶段，因而经录分类是不可能如后世那样严格细致的。

《名僧传》和《名僧传抄》

梁代宝唱的《名僧传》已佚，现存《名僧传抄》仅保留它的一部分内容。

在《历代三宝纪》卷十一、《大唐内典录》卷十宝唱名下皆著录："《名僧传》并序目三十一卷"而在隋代法经等人的《众经目录》卷六、《隋书·经籍志》内皆作30卷，这大概没有包括它的序目。《开元释教录》卷六、《贞元释教录》卷九皆载："《房录》之中复有《名僧传》等七部，非入藏，故阙不论。"是说没有把《名僧传》等七部书编进"入藏录"（依此编大藏经）内，故不予正式著录。此书后来在国内散失了。

宝唱，俗姓岑，吴郡人，年十八依僧祐出家，从学经律，又从顾道旷、吕僧智等学经、史、《庄》、《易》等。梁武帝天监四年（505年）敕为新安寺主，受命编集《众经拥护国土诸龙王名录》、《众经护国鬼神名录》等以备举办祈福禳灾的法会时查用。宝唱又受敕收集佛教传入以来的佛教

著作，编为《续法轮论》70卷。华林园佛殿是梁武帝用来收藏佛经的地方，曾命僧绍撰《华林佛殿经目》。书成，梁武帝不满意，又命宝唱重撰。宝唱以此经录为基础，“住述合离，甚为科据”，编为4卷。此外撰《经律异相》55卷、《饭圣僧法》5卷、《比丘尼传》4卷，并与袁昙允等协助扶南(今柬埔寨)僧人僧伽婆罗译出《大阿育王经》、《解脱道论》等(《续高僧传》卷一本传及《高僧传》卷三“求那毗地传”)

宝唱从梁天监九年(510年)开始“搜括列代僧录”，到天监十三年(514年)编著出《名僧传》31卷。《续高僧传·宝唱传》的结尾附有此书的略序。据此，《名僧传》是在参考了僧祐《出三藏记集》之后写的，所谓“捃拾遗漏”当是指增加了《出三藏记集·述列传》中没有的人和事。

现据《名僧传抄》所载原书目录，可知其大概内容。全书分18科，收有426人的传记，即：

(1)外国法师	法师	17人
(2)神通弘教外国法师		1人
(3)高行中国法师		24人
(4)隐遁中国法师		33人
(5)中国法师		106人
(6)律师		20人
(7)外国禅师	禅师	10人
(8)中国禅师		30人
(9)神力		15人

(10)兼学苦节	苦节	21人
(11)感通苦节		20人
(12)遗身苦节		19人
(13)守素苦节		36人
(14)寻法出经苦节		11人
(15)造经像苦节		11人
(16)造塔寺苦节		22人
(17)导师		13人
(18)经师		17人

这些人的传记已经不存，《名僧传抄》仅抄录其中36人传记的一部分内容。

《名僧传抄》（载《续藏经》第一辑第二编乙第七套第一册）是日本镰仓时期（1192—1333年）的僧人宗性（1202—？）抄录的。他在附记中说：

> 自文历二年（1235年）五月十五日午时至同月十八日午时，于笠置寺福城院南堂《名僧传》一部三十卷之中，至要说处，随引见令记录毕。其本东大寺东南院经藏之本也。

宗性是奈良东大寺的学僧，信奉华严宗。他从《名僧传》中抄出“名僧传指示抄”、“名僧传要文抄”和“弥勒如来感应抄”三部分。现本《名僧传抄》即据此编成，将宗性编写的“名僧传抄目次”置于卷首，把“名僧传指示抄”的目录（当为《名僧传》原书目录）置于其次，接着是“名僧传要文抄”和“弥勒如来感应抄”，最后附以“指示抄”的“说处”（部分

僧传记要)。第三部分"要文抄"和"感应抄"所占篇幅最多，共抄录三十六僧的略传；并摘录其一部分学说的要点。

《名僧传抄》对研究中国佛教史有重要史料价值。我们把其中"指示抄"的目录与梁代慧皎的《高僧传》的目录进行对照可以发现，《高僧传》正传257人之中与《名僧传》相同的有221人；附见244人之中与《名僧传》相同的达92人①，尽管从《名僧传抄》残存传记来看二者文字不同，但仍可以说二者关系相当密切，《名僧传》当是慧皎编写《高僧传》所用的重要参考资料之一。《名僧传抄》还可以补《高僧传》记载的不足。如《高僧传》中不见记载的道韶、纳衣、法惠、道矫、昙副、法祥等人，在《名僧传抄》中都有略传。再如宋庄严寺昙济曾著《六家七宗论》介绍般若学派六家七宗，此论久佚，《高僧传》卷七"昙斌传"附昙济略传，仅说："以学业才力见重一时，济述《七宗论》"。《名僧传抄》中的昙济传所载较详，而且比较清楚地介绍了《七宗论》中关于道安的"本无宗"的主张。如再参考唐代元康《肇论疏》所引《七宗论》的内容以及后秦僧肇《肇论》、陈慧达《肇论疏》、唐吉藏《中论疏》有关内容，可对六家七宗有全面的了解。此外，《名僧传抄》中保存了当时一些佛教学说和信仰的片断，如卷十三"三乘渐解实相事"、"无神我事"，卷十八"礼法事"；附录"说处"中的卷十"庐山慧远习有宗事"、竺道生所立佛性论、观空、善不受报的说法，以及

① 参见林传芳《中国佛教史籍要说》上卷"僧传类"(日本京都永田文昌堂1979年版)。

全书关于弥勒、观世音信仰的记载，都有重要的史料价值。

《比丘尼传》

这是宝唱撰写的另一部佛教史书，四卷。此书最早著录于《开元释教录》卷六“宝唱”项内，注曰：“述晋宋齐梁四代尼行，新编入录”。此前的隋法经《众经目录》和《历代三宝纪》、《大唐内典录》等皆无载，《续高僧传·宝唱传》中也没有讲宝唱写过此书。

《比丘尼传》有序，说佛法传来后最早的比丘尼是两晋之际的净检，此后比丘尼增多，有的以苦节、禅观著称，有的以立志、学问出名，为了将他们的事迹记载下来流传后世，“始乃博采碑颂，广搜记集，或讯之博闻，或访之故老，铨序始终，为之立传。起晋升平，讫梁天监，凡五十六人……”升平是东晋穆帝的年号，起止年代为357—361年，到梁武帝天监年间(502—519年)约为一百五六十年。实际上书中记载的事迹有的上溯到西晋末年和东晋初年。全书收有56人的正传，而附见于传中的比丘尼52人(不包括外来者)、比丘47人。

在中国佛教史书中只有这一部书专载比丘尼事迹，这对于研究东晋南北朝时期妇女奉佛情况很有参考价值。这里仅举两点：

(一)提供中国早期尼僧受戒出家和修行情况。净检是中国内地最早的尼僧，她在西晋末年与24位妇女从西域

僧智山受十戒出家，住洛阳竹林寺。此后从月支传入《僧祇尼羯磨》及戒本，外国沙门昙摩羯多在洛阳立戒坛，净检等4人又从他受具足戒。(见卷一"净检传")这样在内地建立了第一个比丘尼僧团。按佛教戒律，尼僧仅从比丘受戒还不完全，还应从比丘尼受戒。宋元嘉十一年(434年)罽宾僧僧伽跋摩于南林寺立坛，并请师子国铁萨罗等11位尼僧为师，向僧果、宝贤、僧敬、德乐等300余比丘尼授戒(卷二、三僧果、宝贤等人传)。尼僧的出身和出家动机、修行内容也各有不同。

(二)东晋时尼僧进出皇宫，干预政事，在《比丘尼传》中也有反映。如卷一"妙音传"说妙音尼在晋孝武帝时得到司马道子的宠信，"富倾都邑，贵贱宗事"，桓玄通过她示意皇帝任命殷仲堪任荆州刺史，认为他容易对付。皇室公卿与尼僧交往的记载也很多。

《高僧传》

梁慧皎撰，也称《梁高僧传》，简称《僧传》，十四卷。

慧皎(497—554年)①，《续高僧传》卷六有传，介绍甚略。会稽上虞人，"学通内外，博训经律"，住嘉祥寺，还著有《涅槃义疏》十卷、《梵网经疏》。

---

① 此据《高僧传》末所附僧果的题记：慧皎"梁末承圣二年太岁癸酉避侯景难来至湓城(今江西九江)，少时讲说，甲戌年(承圣三年，公元554年)二月舍化，时年五十有八。"据此当生于齐明帝建武四年(497年)。

《高僧传》卷十四是“序录”，包括作者的自序、全书目录，并附以作者与文士张曼颖的往返书信两篇和僧果的题记。据此可以了解作者撰述此书的构想、框架以及所参考的书目。慧皎在“序”中说，自佛教传入后，西来名僧接踵而至，“或传度经法，或教授禅道，或以异迹化人，或以神力救物”，从汉至梁约五百年，出了不少优秀僧人，其间有各种僧传史书问世。他列举的书名多是简称，参考《历代三宝纪》、《隋书·经籍志》以及《高僧传》有关传记等。他提到的著作有：

竺法济《高逸沙门传》

法安《僧传》五卷

僧宝《游方传》

法进《江东名德传》三卷

刘义庆《宣验记》三十卷

《幽明录》二十卷

王琰《冥祥记》十卷

刘俊《益部寺记》

昙宗《京师寺塔记》二卷

王延秀《感应传》八卷

朱君台《征应传》

陶渊明《搜神录》(《搜神后记》)十卷

萧子良《三宝记传》(也称《佛史》、《法传》、《僧录》)十卷

王巾《僧史》(或即《法师传》)十卷

僧祐《出三藏记集》十五卷
郗超《东山僧传》
张孝秀《庐山僧传》
陆杲《沙门传》三十卷
慧皎对上述著作都不满意，认为选的面太小，于人于事多有缺略，或繁简失当，或僧传不突出，或只写一个地域的僧传。此后也有一些新著，但

> 或褒赞之下过相揄扬，或叙事之中空列辞费，求之实理，无的可称。或复嫌以繁广，删减其事，而抗迹之奇，多所遗削，谓出家之士处国宾王，不应励然自远，高蹈独绝。寻辞荣弃爱，本以异俗为贤，若此而不论，竟何所纪？（《高僧传·序录》）

认为写僧传应做到真实，不应虚辞赞颂，并批评他们不写离世远俗的高僧，认为写僧传必须突出这方面的内容。这其中大概也包含着对宝唱《名僧传》的批评。他于是广搜僧传杂录、正史及地理著作，并访问故老前辈，写出《高僧传》。他说：

> 自前代所撰，多曰名僧。然名者，本实之宾也。若实行潜光，则高而不名，寡德适时，则名而不高。名而不高，本非所纪，高而不名，则备今录。故省"名"音，代以"高"字。（《高僧传·序录》）

这是说世人所说的"名僧"，不一定有高尚的德操。有道德学问的高僧如果隐遁山谷林子，就不一定有名，而寡德趋

势钻营之辈，虽知名当世，但却算不上是高僧，僧传应写前者而不写后者，故把自己所写僧传称为《高僧传》。

《高僧传》所记起自东汉永平十年（67年）到梁天监十八年（519年），前后453年，正传，257人，附见200余人（《大正藏》本附见244人）。慧皎虽然批评了前人的著作，但实际是在吸收前人的资料和成果的基础上撰著的。例如，《高僧传》的“译经”科收有32人的传记，其中24人的正传与《出三藏记集》（卷十三——十五，列35人传记）相同，附见者有3人同；其“义解”科有101人传记，其中有4人同，附见1人同；不仅名字同，文字也大部分抄自《出三藏记集》。《高僧传·序录》中虽没提《名僧传》的名，但实际上对此书也是有所继承的，至少所用的某些资料是相同的。把《高僧传》目录与现存《名僧传抄》所收原书目录（426人）相比，《高僧传》正传中有221人与附见的92人与《名僧传》同；把《高僧传》某些传记与《名僧传抄》略传相比较，也有很多相同、相近之处。

《高僧传》是史书的类传体，全书分为十科，把不同类别的僧传分编到各科之中：

（1）“译经”，三卷，载从东汉至齐译经僧35人的传，其中多为印度僧，也有少数西域僧、汉僧。从中可以了解不同时期译经情况、中外佛教文化交流、译经种类和译经风格的变化。

（2）“义解”，五卷，载自晋至梁的学僧101人的传，其中多为汉僧。这是本书中最重要的部分，从中可以看到

各代学僧的学识、学说、著作，对儒道玄的态度，与王公贵族的关系，了解佛教义学在士大夫阶层传播发展和佛教民族化的情况。

（3）“神异”，二卷，载有“神异”表现，会方术的“神僧”20人的传。

（4）“习禅”，载精于禅定之僧21人的传。

（5）“明律”，与“习禅”合为一卷，载精于戒律的学僧13人的传。

（6）“亡身”，载为供养佛或“解救众生”而舍身焚身僧人的传，共11人。

（7）“诵经”，与“亡身”合为一卷，载勤于讽诵佛经僧人的传，21人。

（8）“兴福”，载致力于建寺塔、造佛像僧人的传，14人。

（9）“经师”，载善于讽诵佛经、吟咏歌赞，巧于音律僧人的传，11人。

(10)“唱导”，与以上二科合为一卷，载善于担当法事斋会的导师，宣唱佛名、教理及忏文僧人的传，10人。

前八科皆有论有赞，后二科有论无赞。“论”相当于前序和后议，概述一科主旨，并评述所载的重要的僧和事。如译经科的“论”讲佛教输入后的译经概史，认为鸠摩罗什及弟子所译经“词润珠玉”、“郁为称首”。义解科的“论”对竺潜、支遁、道安、慧远等阐弘佛法的功业大加赞扬，认为道安为前秦五上宾是传法需要，引佛经说：“若欲建立正

法，则听亲近国王及持仗者”。在论中也对当时僧人的沽名钓誉，哗众取宠、不务实学等现象进行批评。

《高僧传》出世后即为时人所重，文士王曼颖称为“不刊之笔，属辞比事，不文不质”（《高僧传·序录》附书）；北齐高僧灵裕有一学友是黄龙（今辽阳一带）人，在回乡之际灵裕赠以《高僧传》，说：“经诰禅律，恐难圣心，高僧一传，即凡景行，辄以相酬，可为神用耳！”（《续高僧传》卷九“灵裕传”）唐代道宣说此书“文义明约，即世崇重”（《续高僧传》卷六“慧皎传”）。所著《续高僧传》以续慧皎之书自任，所设十科大部分与《高僧传》相同。唐智升称赞此书：“义例甄著，文词婉约，实可以传之不朽，永为龟镜矣。”（《开元录》卷六）

此书不仅为了解和研究中国佛教史提供比较可靠和丰富的资料，也对研究魏晋南北朝史有重要参考价值①。

除《高僧传》、《名僧传》及前面提到的佛教史书外，据《隋书·经籍志》载，还有虞孝敬《高僧传》6卷、裴子野《众僧传》20卷。南北朝时期大量佛教史书的出现，是当时佛教兴盛的反映。

《魏书·释老志》

《魏书》，北齐魏收撰，114卷，包括子卷为130卷。《释老志》是此书十志之一。

---

① 参见陈垣《中国佛教史籍概论》（中华书局1962年版）、苏晋仁《梁释慧皎及其《高僧传》（《世界宗教研究》1981年第1期）

魏收（506—572年），字伯起，钜鹿下曲阳（今河北平乡一带）人。以文学著名，与济阴温子昇、河间邢子才齐名，世号“三才”。魏分东、西魏，魏收仕东魏，后又仕北齐。为高欢父子所重，命修魏史。平原王高隆之受诏总监，只是挂名，魏收实负其责。参与修书者尚有房延祐、辛元植、刁柔、裴昂之、高孝幹。齐天保五年（554年）书成奏上，凡十二纪、九十二列传、十志。书出毁誉并起，或言“著史不平”、“不实”，号为“秽史”，也有誉之为“不刊之书，传之万古”①，后世对此书也有不同评论。其实《魏书》是现存记载北魏史实的最原始和比较完备的史书，十志中的《食货》、《官氏》、《释老》等志尤为重要。

《魏书》的十志是：天象、地形、律历、礼、乐、食货、刑罚、灵征、官氏、释老，其中的《官氏》、《释老》二志在史学上是新创。魏收在《前上十志启》中说：“时移世易，理不刻船，登阁含毫，论叙殊致。《河沟》往时之切，《释老》当今之重，《艺文》前志可寻，《官氏》魏代之急，去彼取此，敢率愚心。”记载佛、道二教的《释老志》和魏朝官制、鲜卑诸部姓氏沿革的《官氏志》至为重要，有时代意义。隋唐以后虽有人改撰，重修《魏书》，但皆不传，只有魏收的书留传至今。

《释老志》载于卷一百十四。全篇分两大部分，前一部

① 见《魏书》卷104《自序》、《北齐书》卷37《魏收传》、《北史》卷56《魏收传》。实际上前二者原本已佚，今本皆为后人节取《北史·魏收传》补作的。

分讲佛教，约占三分之二篇幅；剩下部分讲道教。

佛教部分有如下几方面的内容：

（1）关于佛教传入中国的传说。认为汉武帝时霍去病讨匈奴获休屠王金人，为佛教传入的开始，东汉明帝时蔡愔出使天竺，携摄摩腾、竺法兰回洛阳，带回《四十二章经》及佛像，“中国有沙门及跪拜之法，自此始也”。这反映了当时普遍流行的说法。

（2）佛教的起源和基本教义。讲释迦继过去六佛成道，将来继之者有弥勒佛。佛有真实身（法身）和权应身。教义主张有三世、六道，“神常不灭”，有善恶因果报应；教分大小乘。值得注意的是魏收把佛教的“三皈依”（皈依佛、法、僧）比做“君子之三畏”（《论语·季氏》：“畏天命、畏大人、畏圣人之言”），把“五戒”比做“五常”，反映了佛、儒二教的结合。魏收所提到的佛经有《摩诃衍》（意为“大乘”，此或指佛陀扇多译的《摄大乘论》）和大小《阿毗昙》、《中论》、《十二门论》、《百法论》、《成实论》等。由此可以大体了解当时最流行的佛经。

（3）汉至东晋佛教的初传。把佛图澄及弟子道安、慧远，鸠罗摩罗什等人置于突出地位进行介绍，可见他们对北朝佛教影响之大。

（4）北魏佛教。这是本部分的重点，篇幅最大。介绍北魏（前身是代国）接受、兴隆佛教的情况，其中对十六国后期的关中、凉州等地的佛教也略有涉及。重要的史实有：太武帝灭佛与文成帝复佛；设监福曹（后改昭玄曹）

和道人统（后改沙门统）、维那等僧官制度；设僧祇户、僧祇粟以及佛图户（寺户）以提供寺院重要的经济来源；北魏朝廷对佛教的政策和与佛教的关系，载有这方面的诏书、奏章；北魏佛教的基本情况和数字，如载太和元年（477年）北魏境内有寺6478所，僧尼77 258人；延昌（512—515年）中有寺13 727所；北魏末年有寺30 000余所，僧尼200余万人。说正光（520—524年）之后“所在编民，相与入道，假慕沙门，实避调役”等等。

道教部分的主要内容是：介绍道教基本教义、形成过程；北魏道教的流传情况。主要讲寇谦之（365—448年）改革道教和在太武帝崇信下传教的事迹和传说。说寇谦之在嵩山“遇太上老君”，受天师称号和道经，“清整道教，除去三张（按，张陵、张衡、张鲁）伪法、租米钱税及男女合气之术……专以礼度为首，而加以服食闭练”，又从李谱文受道经，命他“辅佐北方太平真君”。此后在崔诰荐引下，太武帝礼敬寇谦之，兴隆道教。

《魏书·释老志》是中国纪传体正史中唯一的一篇记述佛教、道教历史的“志”。因为魏收富有文才，长年担任史官，能够接触和利用大量官方文献，直接参阅邓渊（字彦海）《代记》（《国记》）、崔诰、李彪所修的国史和不知撰人的《后魏起居注》等史书①，而且自幼接触佛教，任官后

① 参见《北史》卷56《魏收传》、《魏书》卷24《邓渊传》及《隋书·经籍志》等。

与佛教界也有关系①，所以他写的《释老志》在内容上比较可信、充实，在叙述上能充分发挥“志”这种体裁的长处，从总体上对佛道二教进行综合介绍，段落清楚，文笔也流畅。此后明代宋濂在所著《元史》的“列传”中专立《释老传》(卷二百二)，记述佛教（喇嘛教)、道教十三人的事迹，中间虽也介绍元朝二教概况，但与《魏书·释老传》相比，无论在内容还是表述方面都是逊色的。

《洛阳伽蓝记》

北魏杨衒之著，5卷。

杨（或作“羊”、“阳”）衒之，史书无传。据他在《洛阳伽蓝记》卷一所说，永安（528—529年）年间任“奉朝请”（从第七品官)，书首所署的官衔是“魏抚军司马”。《历代三宝纪》卷九称其官衔是“期城郡（按，属襄州）太守”。《广弘明集》卷六说他是北平（今河北完县东南）人，魏末任秘书监。从其它记载来看，他主要活动在北魏末年和东魏时期。

杨衒之在《洛阳伽蓝记》的序文中说，自从东汉时期传入佛教到西晋永嘉（307—312年）年间，洛阳只有寺四十二所，而到北魏太和八年（494年）迁都洛阳，佛教迅速

① 魏收幼名“佛助”，其父宾客中有沙门昙璨，魏明帝时参与昙无最与道士姜斌的辩论，东魏时与名僧道宠(原为名儒张宾）为师生关系，曾受敕为僧稠制碑文。见《魏书·自序》、《续高僧传》卷23《昙无最传》卷7《道宠传》、卷16《僧稠传》。

兴盛，王侯贵臣竞相建寺造像，“金刹与灵台比高，广殿共阿房等壮”，塔寺数字激增。经过北魏末年的战乱，而到孝静帝永熙三年（534年）迁都邺城（东魏开始），“诸寺僧尼，亦与时徙”。洛阳残破，佛寺圮坏。东魏武定五年（547年），他因公务再到洛阳，只见“城郭崩毁，宫室倾覆，寺观灰烬，庙塔丘墟……京城表里凡有一千余寺，今日寥廓，钟声罕闻。恐后世无传，故撰斯记。”据卷五载，魏时洛阳有寺曾达1367所，而到迁都邺城仅余下421所。杨衒之面对宫寺毁废的苍凉景色，回忆往时洛阳佛教的盛况，无限感慨，决定撰述此书以传后世。《广弘明集》卷六说他“见寺宇壮丽，损费金碧，王公相竞，侵渔百姓，乃撰《洛阳伽蓝记》，言不恤众庶也。”认为他撰此书是寓意批评北魏王公贵族不关心民众疾苦，用掠夺百姓的资财兴建佛寺。还说他曾上书批判佛教“虚诞”，“有为徒费”，对军需、生产无利，僧尼是“逃役之流，仆隶之类，避苦就乐，非修道者”，他们“贪积无厌”，主张对佛教加以整肃，如此则“佛法可遵，师徒无滥，则逃兵之徒还归本役，国富兵多，天下幸甚”。可知杨衒之是个关心民众疾苦的人，他对北魏统治者挥霍资财佞佛造寺是持批评态度的，这从《洛阳伽蓝记》的字里行间也可以看出。他也希望后世人们能从此书得到鉴戒。

《洛阳伽蓝记》五卷分别记述北魏洛阳的城内、城东、城南、城西、城北较大的佛寺或有代表意义的佛寺的兴建缘起，兴盛情况以及有关传说、典故。全书正面介绍的佛

寺有40所，顺便提到的有43所①。叙述富有条理，涉及面很广，文笔又很生动，从中不仅可以了解北魏佛教的流传情况，许多历史记述还可补充史书之缺，而其中对大量故事传说的记述，又是优美的文学作品，因此，本书对研究南北朝佛教史、文学史以及历史都有重要参考价值。

（1）提供北魏佛教的盛行情况。《魏书·释老志》载任城王元澄的奏文，说北魏末年洛阳城内“寺夺民居，三分且一”，“今之佛寺，无处不有”，《洛阳伽蓝记》提供了具体数字是1367所，而且在所写40个佛寺中，载明皇帝造者有4所，后妃造者3所，亲王造者12所，百官造者2所，宦官（阉官）造者6所，其它为13所。由此可了解北魏统治阶级佞佛造寺的情况。胡太后（？—528年）所立永宁寺，中有九层木塔，高九十丈（此有夸张，《魏书·释老志》载为四十丈），上有十丈高刹（相轮，塔顶的装饰），塔上有金宝瓶、承露金盘、金铎……“殚土木之功，穷造形之巧”，在有风的夜晚，塔铎的鸣声可传十余里。殿中有丈八金像一躯，中长金像十躯，绣珠像三躯，有僧房一千余间，建筑极为豪华。波斯国菩提达磨到洛阳，赞叹此寺精丽，世上所无（卷一）。宣武帝所立的景明寺，“庄饰华丽，侔于永宁”（卷三）。宣武所造的瑶光寺是尼寺，有五层佛塔，尼房五百间，是后妃、贵族妇女出家修行的

① 此据范祥雍《洛阳伽蓝记校注》（中华书局1978年新一版）所载目录（该书以明如隐堂本为底本，目录为校注者重订）。所附《汉魏丛书》本目录为45寺（一所不是寺）。

地方，孝文废皇后冯氏，宣武皇后高氏、孝明皇后胡氏都在此出家(卷一)。北魏亲王造寺很多，而在河阴之役(528年）之后，“王侯第宅，多题为寺”（卷四法云寺条)，著名的有清河王元怿所立的景乐尼寺（卷一)、冲觉寺（卷四)、高阳王元雍死后以其宅改建的高阳王寺（卷三)、河间王元琛之宅改建的河间寺（卷四）等。胡太后临朝，“阉寺专宠，宦者之家，积金满堂”(卷一“昭仪尼寺”条)。阉官把巧取豪夺来的钱财的一部分用来建寺，而且多建尼寺，如阉官瀛州刺史李次寿“所在受纳，家产巨万”(《魏书》卷九十四本传)，修造魏昌尼寺；阉官济州刺史贾璨造有凝圆寺等。

此书也介绍了一些北魏讲经及重视坐禅诵经的情况，如在秦太上君寺，“常有大德名僧讲一切经，受业沙门，亦有千数”（卷二)；昙谟最（《续高僧传》卷三十有传，名昙无最）在融觉寺讲《涅槃》、《华严》，僧徒千人，天竺译经僧菩提流支称他为“菩萨”，读其《大乘义章》，“唱言微妙，即为胡书写之，传于西域”（卷四)；陈留王元景皓“善玄言道家”，舍一半房宅安置佛徒，“演唱大乘教部，并进京师大德超、光、日延、荣四法师，三藏胡沙门菩提流支等咸预其席”（卷四永明寺条)。这都是北魏末年盛行讲经的反映。北魏前期特别注重修禅诵经的修行，而直到后期一些僧人仍维持这一传统，他们对脱离修行的造寺和讲经是持批评态度的。例如卷三载崇真寺比丘惠凝死后七日复活，说曾受阎罗王审问，有五个比丘同时受审，其中两个比丘分别因生前“坐禅苦行”和诵四十卷《涅槃》而“升

天堂”；另三个比丘因讲经、造经象、造寺而被送往“黑门”（意为地狱）。这个故事大概就是那些主张专修坐禅、诵经的人编造的。

随着佛教的普及，它的节日也成为民众节日。相传四月八日是佛诞节，在此日佛教徒要举行纪念法会和佛像游行仪式。后赵石虎时已有这种活动，北魏更加盛行。卷三载景明寺在佛诞节到来的前一天，“京师诸像皆来此寺，尚书祠曹录像凡有一千余躯。至八日以次入宣阳门，向阊阖宫前受皇帝散花。于时金花映日，宝盖浮云，幡幢若林，香烟似雾。梵乐法音，聒动天地。百戏腾骧，所在骈比。名僧德众，负锡为群；信徒法侣，持花成薮。车骑填咽，繁衍相倾。”有西域沙门见此，赞叹是到了“佛国”。卷一“长秋寺”条，卷二“宗圣寺”条也有佛诞节行像记载。

（2）保存了中外佛教文化交流的宝贵史料。书内不少地方写外国沙门来华传教情况，如卷四载乌场国（在今印度河上游一带）沙门昙摩罗所造法云寺，“佛殿僧房，皆为胡饰”，洛阳沙门“好胡法者”皆来从学。同卷载永明寺为安置外国沙门之地，“房庑连亘，一千余间”，“百国沙门三千余人，西域远者，乃至大秦国（按，东罗马帝国）”。最有名的是卷五所载神龟元年（518年）至正光三年（522年）宋云与崇立寺比丘惠生奉胡太后之命而西行求法的记述。他们经今我国新疆、中亚到印度北部，带回大乘经典170部。作者是综合惠生《行纪》、宋云《家纪》并参照《道荣（或作药，曾于太武帝末年旅印）传》写的，对其所经地方的山川

地理、物产、政治、民俗、宗教、寺庙古迹和他们的求法活动，有生动地介绍，是继东晋法显《佛国记》之后又一篇中外交通史的名著。

本书卷三记宣阳门外永桥以南，圜丘以北，伊洛之间，有“四夷馆”，即御道东的金陵、燕然、扶桑、崦嵫四馆；与此相应，在道西有归正、归德、慕化、慕义“四里”，分别接待和安置南朝、“北夷”（北方少数民族）、“东夷”、“西夷”（葱岭以西至大秦）前来投奔和归顺者，反映了当时中外交通和国内民族间的融合。

（3）一些生动的历史记述可补史书记载的不足。如卷一“永宁寺”条记武泰元年（528年）尔朱荣发动的河阴之役，此后尔朱荣被杀前后的史事；卷二“平等寺”条载建明二年（531年）尔朱荣废长广王元晔立广陵王元恭（节闵帝）的史事；卷四“宣忠寺”条载庄帝与城阳王元徽谋划杀尔朱荣之事等，叙述有声有色，条理清楚，有的已被《通鉴》选用。北魏末年统治阶级的豪华奢侈也很突出，卷三“高阳王寺”条载高阳王元雍“贵极人臣，富兼山海，居止第宅，匹于帝宫……僮仆六千，妓女五百”；卷四“法云寺”条载寿丘里河间王元琛常与元雍比富，造崇殿玉井，蓄妓三百，养千里马，“以银为槽，金为锁环”，金银玉宝、绫罗钱帛不计其数，甚至不把西晋的巨富石崇放在眼下，自谓“不恨我不见石崇，恨石崇不见我”。北魏后期，洛阳工商业相当发达，卷四“法云寺”条所载通商、达货等所载十里情况，提供了具体的资料。

（4）所记述的故事传说丰富了中国文学史的内容。如卷三“大统寺”条载洛水之神的传说；卷三“菩提寺”条载崔涵在墓中十二年没死，被人挖出在洛阳生活的故事，及上述各种历史佛教典故的记述等，都具很高的文学价值。

《弘明集》

梁僧祐撰，原为10卷，后扩为14卷。

僧祐在所著《出三藏记集》卷十二中载有《弘明集》的序和目录。他在序文中说明编写此书的动机和设想。他说，佛教传入中国已近五百年，受到信奉者的赞扬，反对者的毁谤，“守文曲儒则拒为异教，巧言左道则引为同法”，儒家进行排斥是因为担心佛教会动摇名教的基础，一些道教徒把佛教引为同类则招致紫朱混淆，这样就会引起思想混乱，“邪说”流行。他为了弘道明教，“撰古今之明篇，揔(择)道俗之雅论。其有刻意翦邪，建言卫法，制无大小，莫不毕采；又前代胜士书记文述有益三宝者，亦皆编录。类聚区分，列为10卷。夫道以人弘，教以文明，弘道明教，故谓之《弘明集》。”这是一部维护佛教，驳斥异教的文集。所收录的文章有论文、书信、表奏和诏敕。全书原有10卷，全是梁代以前的作品，此后又加以扩充，成为今本14卷。

现通行的《大藏经》所收的《弘明集》前面皆收有作者原序，《四部丛刊》、《四部备要》所收的《弘明集》是据明万历年间吴惟明所刻本影印或排印的，前面无序。

原《弘明集》10卷本后面有作者的《弘明论》一篇，现14卷本后面的《弘明集后序》即此文。这篇文章实际是对全书内容的概要总结，主要是针对儒、道二教（“俗教”）等不相信佛法的人们（“俗士”）所提出的六大疑问进行答辩说明，而劝人信奉佛教，修德求福。这六大疑问是：一、佛经迂诞，夸大无实；二、人死神灭，没有三世；三、没人见过真佛，佛教对治国无益；四、汉代以前没有佛法；五、佛教是夷戎之教，不宜在华夏教化；六、佛教在汉魏势微，进入晋代才盛行起来。这些问题正是《弘明集》所收的文章从不同方面反复论证和争论的问题。僧祐对此一一加以回答。有关论证这里从略，仅指出他论证的方法：第一，引儒、道及其它史书，证明佛教主张“世界无边”和“旷劫”、人死神不灭、教不分华夷、佛法古已有之等说法是正确的，此即所谓“撮举世典，指事取徵”；第二、说人的感官认识有很大局限性，劝人不可“以己所不知而诬先觉之遍知，以其所不见而罔至人之明见”，而应打消对佛教的一切怀疑而虔诚信奉之。

现本《弘明集》共收文章120篇（包括序文），如果把其中的往复书信全分开计算，数目还要多一些。作者百人，僧19人，仅第十卷作者已有63人①。书中收录的除卷一后汉牟子《疑惑论》、卷四后汉桓谭《新论形神》二篇外，皆为两晋南北朝的文章，其中以南朝的文章最多。因为作者是

① 这个数字据陈垣《中国佛教史籍概论》卷三的统计。

大体上按类编排的，所以我们利用此书来了解当时社会所关心和争论的有关佛教的各种问题十分方便。有一些文章是围绕以下重要内容编排的：

（1）回答人们的疑问，反击对佛教的种种批评，论证佛教与儒家传统思想的社会功能一致，对维护封建纲常和统治秩序也是有利的。如卷一牟子的《理惑论》、未详作者的《正诬论》(当著于东晋)、卷三东晋孙绰的《喻道论》。

（2）论证形灭神不灭和佛教的善恶因果报应、生死轮回的教义，并进而论证修行成佛。卷二宋宗炳的《明佛论》和卷三宗炳批判慧琳《黑白论》的书信，以及卷四宋郑道子《神不灭论》、东晋慧远《沙门不敬王者论·形尽神不灭》、《明报应论》、《三报论》等就是讲的这个内容。支持或持这种理论的还有宋颜延之及梁代的萧琛、曹思文、梁武帝等。他们写信或著论阐发这一说法，并批判神灭论。宣传神灭论批评佛教的重要文章有宋何承天的《达性论》(载卷四)以及赞赏慧琳所写《白黑论》的信（卷三），齐梁间范缜的《神灭论》(载卷九萧琛《难神灭论》之中)等。

(三)关于三教一致、三教合一和三教斗争问题。卷六齐张融著《门律》主张“道也与佛，逗极无二”，周颙与他反复问难，虽认为二者不可等同，但也认为道教“有裨弘教”，只是比佛教低下。道士顾欢著《夷夏论》(文载《南齐书》卷五十四本传）主张佛、道二教同源，“道则佛也，佛则道也”，但二者有夷、夏之别，有意贬低佛教。《弘明集》卷六明僧绍《正二教论》和谢镇之给顾欢的两封信，卷七朱昭

之、朱广之、惠通、僧敏的文章皆为驳斥此论的，都认为佛优于道。齐末有道士假托张融著《三破论》，攻击佛教破国，破家、破身，此论受到当时佛教徒的反击，《弘明集》卷八刘勰《灭惑论》、僧顺《释三破论》皆反驳此论，认为佛教有益于治国、齐家。

（四）论出家和在家、佛法和王法的关系。《弘明集》卷十一、十二所收的文章主要是讲这个问题的。卷十一宋何尚之《答宋文帝赞扬佛教事》载宋文帝赞颂佛教"若使率土之滨皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事！"何尚之借此发挥佛教有助于息刑治国的道理。因佛教兴盛，士人出家者日增，影响了朝廷人才的需要。本卷还载，后秦姚兴反复下诏书请道恒、道标还俗，"赞时益世"，但遭到他们的拒绝，僧正僧䂮和鸠摩罗什等人也为之说情，认为出家也有益于社会。本卷还载有东晋桓玄劝慧远还俗的一封信，慧远复信表示反对。佛教自有礼仪戒律，主张沙门不拜君亲，这与中国传统的纲常礼仪是有矛盾的。卷十二载，东晋成帝时庾冰辅政，命沙门礼敬君王，受到尚书令何充等人的反对，没能实行；东晋末年桓玄当政，又提出令沙门敬王问题，遭到中书令王谧等人反对，慧远也复信反对，说"出家则是方外之宾"，"不得与世典同礼"，最后以桓玄妥协而终。本卷首有僧祐的序，对此大加赞扬，说"沙门辞世，爵禄弗縻"，"弃俗从道，焉责臣礼"。

上述这些问题都是魏晋南北朝时期佛教界以至整个社会比较突出的问题。《弘明集》围绕这些问题所编录的文章

为我们研究这个时期的佛教和社会文化思想提供了宝贵的资料。魏晋南北朝时期的佛教文章大部分已佚失，保留在《出三藏记集》中的主要是佛教目录和佛经序记，而《弘明集》所载录的文章涉及范围广，讨论的问题集中深刻，更有多方面的学术价值。此书撰述体裁对后代也有影响，唐道宣撰《广弘明集》就从此书得到启示，但在体例上有突破，采取分篇编文，每篇有序和评论。

第二节　佛教民族化的产物——“疑经”

从佛教创立以来陆续出现了大量的佛经，无论是小乘佛经还是大乘佛经，都被说成是释迦所说的真经。佛教在中国传播过程中不断适应社会的需要，与中国传统的思想文化、习俗相结合。南北朝时期陆续增加了不少“疑经”。

所谓“疑经”

疑经，是相对于所谓“真经”讲的。中国古代佛教徒把译自梵文、胡语的汉文佛经称为真经，而把中国汉族佛教徒编撰、选抄的佛经称为疑(疑惑)经，或断定为“伪经”。这种称法最早见于东晋道安的《综理众经目录》(《安录》)，梁僧祐《出三藏记集》因之，此后历代经录都将疑经单项编目。道安在他所著的经录中谈到为疑经著录的目的时说：

经至晋土，其年未远，而熹事者以沙标金，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。（载《出三藏记集》卷五）

道安把他确认的伪经26部30卷的目录列出来，希望人们不要信奉。

此后至梁朝僧祐撰《出三藏记集》时又把新发现的疑经著录，他在《新集疑经伪撰杂录》的序文中说：

《长阿含经》云：佛将涅槃，为比丘说四大教法，若闻法律，当于诸经推其虚实，与法相违则非佛说。又《大涅槃经》云：我灭度后，诸比丘辈抄造经典，令法淡薄。种智（指佛）所照，验于今矣。自像运浇季，浮竞者多。或凭真以构伪，或饰虚以乱真。昔安法师摘出伪经二十六部，又指慧达道人①以为深戒。古既有之，今亦宜然矣。祐校阅群经，广集同异，约以经律，颇见所疑。夫真经体趣融然深远，假托之文辞意浅杂，玉石朱紫，无所逃形也。今区别所疑，注之于录，并近世妄撰亦标于末。并依倚杂经而自制名题，进不闻远适外域，退不见承译西宾。我闻兴于户牖，印可出于胸怀，诳误后学，良足寒心。既躬所见闻，宁敢默已。呜呼来叶，慎而来焉。（《出三藏记集》卷三）

僧祐说，佛经已有预言，他逝世后将出现伪经，这些伪经或是在真经的基础上编造，或凭空杜撰，伪经的内容虽有

① 慧达，俗名刘萨河，并州西河人，《高僧传》卷13、《续高僧传》卷25皆有传，谓东晋宁康(373—375年)年间东游江东，发现阿育王塔古迹及舍利等，文多神话，不载有伪造佛经之事。

杂经作为依据，但经题是自编的，外国没有流传，国内也不曾有人翻译。这些杜撰的伪经会对佛教学者带来不好的影响。

僧祐的疑经录载目20部26卷，其中有《比丘应供法行经》(原题罗什译)、《居士请僧福田经》(原题昙无谶译)、《灌顶度星招魂断绝复连经》、《弥勒下教》等20部经不明作者。僧祐指出："或义理乖背，或文偈浅鄙，故入疑录，庶耘芜穰，以显法宝。"此外8部都标明编撰者，有的还记年代，它们是：

《灌顶经》(一名《药师琉璃光经》、《灌顶拔除过罪生死得度经》)一卷，宋孝武帝大明元年(457年)秣陵鹿野寺比丘慧简据经抄撰。僧祐注曰："此经后有续命法，所以遍行于世。"此经今存，被收入题为东晋帛尸梨蜜多罗译《大灌顶经》第十二卷。

《提谓波利经》二卷，宋孝武帝时(454—464年)北魏比丘昙靖撰。僧祐注："旧别有《提谓经》一卷。"今查《祐录》卷四"失译杂经录"中有《提谓经》一卷。此经大部分今存(详后)。

《宝车经》一卷，北魏淮州比丘昙辩撰，青州比丘道侍改定。此经今存残本。

《菩提福藏法化三昧经》一卷，齐武帝时(483—493年)比丘道备撰。

《佛法有六义第一应知》一卷。

《六通无碍六根净业义门》一卷。

此二部皆为齐武帝时比丘法愿抄集经义而成。僧祐说："虽弘经义异于伪造，然既立名号，别成一部，惧后代疑乱，故明注于录。"僧祐当时没有看到这两部经。

《佛所制名数经》五卷，齐武帝时比丘王宗撰，"抄集众经，有似数林，但题称佛制，俱乱名实，故注于录。"

《众经要揽法偈二十一首》一卷，梁天监二年（503年）比丘道欢（原名道备）撰。

有的伪造佛经者自称得自"神授"，如《出三藏记集》卷五载：南齐末太学博士江泌之女尼子，从九岁至十六岁诵出佛经21种35卷，"或说上天，或称神授，发言通利，有如宿习，令人写出，俄而还止"，后出家在青园寺，名僧法。梁时有一僧人妙光，伪造《萨婆若陀眷属庄严经》，"写在屏风，红纱映覆，香花供养"，前来参拜、施舍的很多。梁武帝命僧正、名僧二十余人辩审此事。妙光伏罪，被驱出僧团，并被拘禁。

实际上，在道安、僧祐的经录中所谓"异经"和"失译经"中也有相当多的疑经。南北朝时期的其它经录中也载有疑伪经目录。据隋费长房《历代三宝纪》卷十五所载，北魏李廓《魏世众经录目》载"非真经目录"62部，"非真论目录"4部；北齐法上《齐世众经目录》载"人作录"51部106卷；南朝梁宝唱《梁世众经目录》载"疑经"62部67卷，隋朝以后，疑伪经又有增加。隋法经《众经目录》所载大小乘经、律、论"疑惑"55部68卷，"伪妄"141部314卷；隋

彦琮《众经目录》卷四所载疑伪经合为209部491卷。可以认为，隋代经录中的多教疑经也形成于两晋南北朝。唐道宣《大唐内典录》卷十载疑伪经合为189部323卷；唐明佺《大周刊定众经目录》卷十五载伪经目录228部419卷；唐智升《开元释教录》卷十八载"疑惑再详录"14部19卷、"伪妄乱真录"392部1055卷(唐圆照《贞元新定释教目录》卷二十八的"伪妄"增至393部1491卷)。

我们从道安、僧祐及后来的经录作者对疑伪经的评述、编录中可以看到，对于中国正统的佛教学者来说，一切不是译自印度、西域文字的经典都被判定为疑伪经，认为这些伪经对于佛教的流行会带来危害。这些伪经有的到后来被作为真经而完整地流传下来①，有的被后世的佛教著作引用而保存下来一部分②。从内容上看，有的伪经与儒、释、道三教斗争有关，有的是吸收儒、道思想迎合社会需要而编造的，有的是当时流行的佛教信仰（阿弥陀，弥勒、观音、地藏等）的产物，也有的是通过编造佛经而发抒对当时政治的不满……。这些伪经对于我们了解当时

---

① 例如《道安录》把《宝如来三昧经》当作伪经，而《开元录》卷19(重出)著录是东晋西域僧祇多蜜译，被收入藏，流传至今（见《大正藏》卷(15)；《祐录》把《灌顶经》当作伪经，而《开元录》卷11著录是东晋帛尸梨蜜多罗译，作为《大灌顶经》的第12卷（见《大正藏》卷21）。此外敦煌遗书中也发现不少所谓疑经。

② 如梁僧旻、宝唱撰《经律异相》、唐道世《诸经要集》、《法苑珠林》、道绰的《安乐集》、法琳《破邪论》、《辩正论》及一些佛教学者的经疏中都引有伪经文字。

人们对佛教的理解和社会思潮的流行情况很有参考价值。

近代以来国内外一些学者在中国佛教史研究中，很重视对疑经的研究，已经进行了许多有益的探索，并取得了成绩①。敦煌遗书中大量佛教遗经的被发现，又为研究疑经提供了方便条件。下面就南北朝时期流行的几部重要疑经进行介绍，从中可以加深对当时佛教在民间流行情况的了解。

《须弥四域经》和《清净法行经》——宣传佛教优于儒、道二教

佛教传入后就与中国传统思想文化的代表儒、道（先是道家）发生交涉，在争辩中互相吸收。三国魏鱼豢《魏略·西戎传》所说："《浮屠》所载与中国《老子经》相出入，盖以为老子西出关，过西域之天竺，教胡。"（《三国志》卷三十注引）当时佛教徒对此是默认的，因为当时佛教能和老子攀上关系对于传教是有利的。而到晋代以后，佛教势力日盛，与道教之间为争夺信徒和影响范围的斗争加剧，双方为了提高自己，贬低对方，各造假说把本教历史提

① 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》（初版于1938年）第十九章《北方之禅法，净土与戒律》中引用部分疑经进行了考察。日本学者矢吹庆辉《鸣沙余韵解说篇》（岩波书店1933年版）第二部《关于疑伪佛典及敦煌出土疑伪古佛典》等、望月信亨《佛教经典成立史论》（初版于1964年）的后编《异经及疑伪经论的研究》、塚本善隆《北朝佛教史研究》中《第六、中国的在家佛教特别是庶民佛教的一部经典〈提谂波利经〉的历史》（最早发表于1942年，现收入《塚本善隆著作集》第二卷）、牧田谛亮《疑经研究》（日本东京都大学人文科学研究所1976年版）。本书写作参考了这些著作。

前，或把对方教主说成是自己所奉教主的弟子。西晋道士王浮造《老子化胡经》，说道教教祖老子西涉流沙，入天竺为佛，化异胡人，释迦牟尼为其后世弟子。儒家攻击佛教是“夷狄之教”，不事君亲，不忠不孝。面对这种形势，佛教方面进行了种种辩解，一方面强调佛教主张善恶果报和解脱成佛比儒、道教理更精细优越，是“内教”，另一方面又巧妙地把儒家的纲常伦理和道教的长生修仙的思想吸收到佛教之中，并且编造以佛教为本的三教同源说。南北朝时流传的《须弥四域经》和《清净法行经》就是宣传这种三教同源说的。

《须弥四域经》的经名最早见于隋法经等人编的《众经目录》卷二“众经伪妄”中，说有一卷。北周道安《二教论·服法非老篇》为说明孔、老是佛显化的形象（“权入六道”），引《须弥四域经》说：

> “宝应声菩萨，名曰伏牺；宝吉祥菩萨名曰女娲。”（《广弘明集》卷八）

而在唐道绰《安乐集》卷下引证较详：

> “故《须弥四域经》云：天地初开之时，未有日月星辰，纵有天人来下，但用项光照用。尔时人民多生苦恼，于是阿弥陀佛遣二菩萨，一名宝应声，二名宝吉祥，即伏羲、女娲是。此二菩萨共相筹议，向第七梵天上取其七宝，来至此界，造日月星辰二十八宿，以照天下，定其四时春秋冬夏，时二菩萨共相谓言，所以日月星辰二十八宿西行者，一切诸天人民尽共稽首阿弥陀佛。”

唐法琳《辩正论》卷五引为《须弥像图山经》及《十二游经》，内容大致一样，说“宝应声者示为伏羲，宝吉祥者化为女娲”，造日月后回到西方。

伏羲、女娲与神农，在中国古代被称为“三皇”①，东汉应劭《风俗通义》卷一所引《春秋运斗枢》把三皇比做天，进行神化，说：“含弘履中，开阴布纲(当为“开阴阳，布刚柔”)，上含皇极，其施光明，指天画地，神化潜通，煌煌盛美，不可胜量。”《周易·系辞》说伏羲始画八卦，又教人渔猎（“结绳为网罟，以田以渔”）。《白虎通义》卷一《号》篇，说伏羲“因夫妇正五行，始定人道”。不仅如此，古代还传说女娲是伏羲之妹，“祷神祇，置婚姻，合夫妇”；或说女娲用黄土造人，炼五色石补天②。伏羲、女娲本来与佛教毫无关系。《须弥四域经》把伏羲、女娲说成是阿弥陀佛派的两个菩萨显化的，就把佛、菩萨置于中国圣人之上，借以抬高佛教的地位。

《清净法行经》在《出三藏记集》卷四“失译杂经录”中被著录，隋法经等《众经目录》卷二列入“众经疑惑”，唐智升《开元录》卷十八列入“疑惑再详录”，并注曰：“记说孔、老、颜回事”。北周道安《二教论·服法非老》载：

《清净法行经》云：佛遣三弟子震旦（按，指中国）教化，

① 说法不一，汉孔安国《尚书序》、晋皇甫谧《帝王世纪》皆以伏牺、神农、黄帝为三皇。据汉王符《潜夫论·五德志》，也有以伏羲、神农燧人(或祝融、女娲)为三皇者。

② 参见《风俗通义佚文》(附吴树平校译《风俗通义校释》，1980年天津人民出版社版)、《淮南子·览冥训》。

儒童菩萨，彼称孔丘，光净菩萨，彼称颜渊，摩诃迦叶，彼称老子，（《广弘明集》卷八）

把中国儒家的创始人孔子及其弟子颜渊、道家的创始人老子（道教尊为教主）都说成是佛的弟子，这实际是说儒、释、道三教同源于佛教。南朝宋释慧通批驳顾欢的《夷夏论》所说："孔老非佛，谁则当之……道则佛也，佛则道也"，曾引证此经，说："经云：摩诃伽叶，彼称老子，光净童子，彼名仲尼。将知老氏非佛，其亦明矣。实犹吾子见理未弘，故有所固执，然则老氏、仲尼，佛之所遣，且宣德示物祸福，而后佛教流焉。"（《弘明集》卷七《驳顾道士夷夏论》）认为不应把佛与孔、老等同看待。孔老是佛派遣来华的弟子。它反映了佛教徒心目中的三教合一思想。

在家信徒的经典《提谓波利经》

在佛教信徒中，出家为僧尼者总是少数，而在家信徒总是多数。佛教一直把对在家的信徒的传教放到重要的地位，佛经中不少内容就是为他们而编撰的。《提谓波利经》则是一部由中国僧人为在家信徒编造的经典。

前面提到，《提谓波利经》书名最早见于《出三藏记集》卷五，说是"北国比丘昙靖撰"《历代三宝记》卷九也录此经目，所加按语曰：

宋孝武世，元魏沙门释昙静（靖）于北台（按，平城，今大同）撰。见其文曰：东方太山，汉言代岳，阴阳交代，故云代岳。于魏世出，只应云魏言，乃曰汉言，不辨时代，一妄。太

山即此方言，乃以代岳译之，两语相翻，不识梵魏，二妄。其例甚多，不可具述，备在两卷经文。旧录别载，有《提谓经》一卷，与诸经语同，但靖加足五方，五行，用石糅金，致成疑耳。

说昙靖的二卷本《提谓经》是在一卷本《提谓经》基础上编造的，把阴阳五行学说的“五方”、“五行”也吸收进去，因编造者疏略，出现以“汉”代“魏”，称“代岳”为“大山”译名的错误。《续高僧传》卷一《昙曜传》附有昙靖的传，说北魏在太武帝死后复兴佛法，但“旧译诸经并从焚荡，人间诱道，凭准无因，乃出《提谓波利经》二卷，意在通悟，而言多妄习。”太武帝灭佛之举对佛教打击很大，在文成帝即位(452年）后大力恢复佛教，但缺少佛经，昙靖就是为了适应当时传教的需要而编造二卷本《提谓波利经》的。因为是编造而不是翻译，又为了便于民众理解，所以把一些中国传统思想、习俗也写到经内，此即“言多妄习”。

此经久佚，但其内容在后来的佛教著作中多有引述，在敦煌遗书中也发现它的残本①。从现存斯坦因本《提谓经》（下卷残卷）来看，其中有三分之一的篇幅与题为后汉安世高译《分别善恶所起经》的一半篇幅几乎完全相同。后

① 唐道世《法苑珠林》卷23、37、88，《诸经要集》卷3，隋智顗《法华玄义》卷10，《仁王经疏》卷2、唐法琳《辩正论》卷1、湛然《止观辅行传弘决》卷6之二及日本证真《法华玄义私记》卷10等，都引有《提谓经》部分经文。日本塚本善隆据此辑有《提谓经佚文》（载《北朝佛教史研究》第六）可以参考。关于敦煌本《提谓经》现有四种：大不列颠博物院所藏斯坦因掠取本(S.2051) 巴黎国立图书馆所藏伯希和

者在《出三藏记集》卷四被列入“失译”类。《历代三宝纪》卷四才录为安世高译，很可能也是中国人编撰，从文字看当稍早于《提谓经》。说明《提谓经》在编造中也抄录了当时所存的经典。现据这些资料作简单介绍。

提谓、波利是佛教传说中最早皈依佛教的两个商人的名字。据《太子瑞应本起经》、《修行本起经》、《中本起经》等载，释迦牟尼在菩提树下成佛后，提谓、波利率五百商人路经此地，向释迦献食，从受“三归依”（归依佛、法、僧）和五戒，成为第一批佛教信徒。《提谓波利经》就是以此为线索编纂的，主要内容是讲五戒、持斋修行和善恶因果报应的，其显著特色是把汉儒的阴阳五行学说、伦理纲常和道教的延命益算思想与佛教说教结合在一起。

（一）五戒与五常、五行、五星、五方

五戒：不杀生，不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，是佛教最基本的戒律。按规定，在家信徒必须遵守这五戒，而出家僧尼所应遵守的戒律条款更多。《大智度论》卷十三说：“白衣居家，受世间乐，兼修福德，不能尽行戒法，是故佛令持五戒。”与儒家“五常”（仁义礼智信）的道德规范不

掠取本(P.3732)、北京图书馆本（《敦煌劫余录》霜字十五号）的《佛说提谓五戒经并威仪》下卷、苏联亚洲民族研究所所藏敦煌本。日本牧田谛亮所著《疑经研究》第四章《提谓经和分别善恶所起经》对前三种作了介绍，并附录斯坦因本(仅有卷下)、伯希和本（认为相当于卷上）和北京图书馆本。斯坦因本影印件可见黄永武主编《敦煌宝藏》(台湾新文丰出版公司出版)第15册。

能比附。南北朝时一些佛教信徒积极调和二教的矛盾，宣传二教一致，把五戒比附为儒家的“五常”。北朝盛行汉代儒学，《提谓经》的编者也把汉儒主张的阴阳五行和天人感应一套编到经文之中。例如：

提谓、波利等问佛：何不为我说四、六戒？佛答：五者天下之大数，在天为五星，在地为五岳，在人为五藏，在阴阳为五行，在王为五帝，在世为五德，在色为五色，在法为五戒。以不杀配东方，东方是木，木主是仁，仁以养生为义；不盗配北方，北方是水，水主于智，智者不盗为义；不邪淫配西方，西方是金，金主于义，有义者不邪淫；不饮酒配南方，南方是火，火主于礼，礼防于失也；以不妄语配中央，中央是土，土主于信。（隋智顗《仁王护国般若经疏》卷二引）

长者提谓白佛言：神在五藏，用事之何？佛言：五藏之神所住各异，肝行仁，心行礼，肺行义，肾行智，脾行信。此五行者，天地之大用，天失之妖灾起，地失之万物不生，四时失之阴阳不和，王者失之天下乱，人民失之灭姓（性）命，身危亡，神气失之五藏不治，发狂死亡。(p.3732)

伯希和本《提谓经》中关于五戒配五帝（五德）、五行、五方、五星、五藏(脏)的内容比较详细：

五戒	五常	五行	五方	五星	五藏
不杀生	仁	木	东方	岁星(木星)	肝
不偷盗	智	水	北方	辰星(水星)	肾
不邪淫	义	金	西方	金星	肺
不妄语	信	土	中央	镇星(土星)	脾

不饮酒—— 礼 —— 火 ——南方——荧惑(火星)——心

其中只有"五戒"是佛教戒律，其它五常、五行、五方、五星，则来自汉代流行的宇宙构成的间架。它是儒家、道家、阴阳、五行诸学派思想结合的产物，西汉刘向的《洪范五行传》讲得最为明确①。至于以五行与五藏相配，则源于秦汉之际的医学著作，如《黄帝内经》中就有一系列这种论述②。佛教为了适应当时中国北方的社会思潮，才把这套思想编入经中。它说：

> 五戒甚深弥大，其神神妙，无物不生，无所不成，无所不入，九弥八极，细入无间，变化无时，像无像之像，五戒之神，起四色（按，此当指四大，即地水火风）之未形，故为天地之始，万物之先，众生之父，大道之根，五戒是也。(p. 3732)

这实际是把五戒看作是至高的精神本体，其论述方法也与道家对"道"的描述相似。

把"五戒"比做"五常"、等同于"五常"，把违犯"五戒看做是"不忠不孝"而予以谴责，是《提谓经》的重要特点。如说：

---

① 见《唐开元占经》卷23、30、38、45、53所引。关于五帝、五行、五方、五星等，见《吕氏春秋·十二纪》、《淮南子·天文训》以及《春秋繁露》的《五行对》、《五行相生》篇、《白虎通义·五行》等。本书第1卷第1章也有介绍。

② 见《黄帝内经》的《金匮真言论篇》、《玉机真藏论篇》、《藏气法时论篇》等。

佛言：人不持五戒者为无五行，煞（杀）者为无仁，饮酒为无礼，淫者为无义，盗者为无知（智），两舌者（按，此指妄语）为无信，罪属三千①。先能行忠孝乃能持五戒，不能行忠孝者终不能持五戒，不忠不义不孝不至（智），非佛弟子（s. 3732）

"五戒"也是佛教的基本道德观念，把佛、儒的道德结合在一起，更容易取得封建统治阶级的支持，有助于佛教在以儒家为正统思想的中国社会流行。

但五戒毕竟是佛教的戒律，它与佛教的因果报应、解脱成佛的中心内容是密切联系在一起的。《提谂经》说："持五戒为人行（按，意为死后可再转生为人），行十善得生天"，并说不持五戒以及负债不还，不行布施，不信佛法，"不孝父母，为臣不忠，为父不仁，为母不慈，为君不平，为臣不顺，为弟不恭，为兄不敬，为妇不礼，为夫不贤，奴婢不良，死入地狱"(P. 3732)。在斯坦因本《提谂经》中，称犯五戒者死后"入太山地狱中"。② 此经认为，生前有违背封建道德的行为，死后将遭到恶报。同时又认为持五戒可以成佛，说"佛戒，天地之根，万物之主，众生之母，太一之子，道之始。从五戒养之，自致得佛"（P. 3732）。

---

① 谂罪属五刑之列。《尚书·吕刑》："五刑之属三千"。五刑包括墨刑、劓刑、剕刑、宫刑，大辟刑；"三千"是各种刑法的概数。

② 《后汉书》卷 90《乌桓传》："中国人死后魂神归岱山也。"晋张华《博物志》卷一："泰山一曰天孙，言为天帝孙也，主召人魂魄。"《后汉书》卷 82《许曼传》："乃谒太山请命"，唐李贤注："太山主人生死，故曰请命也。"

汉译《般若经》“真如”译作“本无”，认为体认“无本”就可成佛。《提谓经》把“五戒”与“本无”连在一起，说：“五戒甚深微妙，无所不生，无所不成……成就本无如来；如来之行如五戒，五戒如本无……”（P. 3732）这样，“五戒”即为最高的精神本体。

（二）宣传守戒持斋的在家奉佛修行方法

在家佛教徒奉佛、持戒、修行要遵循一套方法。概要说来先要在佛像及僧人的面前郑重举行三皈依仪式，表示：皈依（或“归命”）佛，皈依佛法，皈依僧，然后从僧受五戒，这样就取得“佛弟子”的资格。在家佛教徒除修持五戒外，还要定期持“八戒”和持斋，这段时间被称为“斋日”。《大智度论》卷十三说：“白衣居家，唯此五戒，更有余法也？答曰：有一日戒，六斋日持，功德无量。”然后解释说，这个“一日戒”就是在一天一夜里做到三归依，并“受行八戒”。这八戒是把“五戒”中的“不邪淫”改为“不淫”，另加上：不坐高大床上；不著花瓔珞和不用香涂身、熏衣；不自歌舞作乐也不去观听歌舞。此外，在斋日过了中午不再进食，此为持斋。持八戒又持斋，也合称“八关斋戒”。《法苑珠林》卷八十八解释说：“前八是关闭八恶，不起诸过；不非时食者是斋。”“六斋日”是每月的八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日。过修持八戒、斋的生活。这种定日守戒持斋的说法见于早期佛典《阿含经》，并见于此后的《大智度论》和《四天王经》（现存刘宋智严、

宝云译本)，虽说法不一，但都说天帝释在斋日派太子、使者、四天王、鬼神到世间观察众生修善、持戒情况，然后上报天帝释，众生将受到善恶果报。这种源于印度宗教信仰的说法在《提谂经》中又有新的发挥，除六斋日外，又加上三长斋月、八王日①，并用中国古来的“月令”阴阳思想加以解释：

提谂长者白佛言：世尊，岁三斋皆有所因，何以正用正月、五月、九月？六日斋用月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日？

佛言：正月者少阳用事，万神代位，阴阳交精，万物萌生，道气养之，故使太子正月一日持斋，寂然行道，以助和气，长养万物，故使竟十五日。五月者太阳用事，万物代位，草木萌类，生毕百物，怀妊未成，成者未寿，皆依道气，故持五月一日斋，竟十五日，以助道气，成长万物。九月者少阴用事，乾坤改位，万物毕终，衰落无牢，众生蛰藏，神气归本，因道自宁，故持九月一日斋，竟十五日。春者万物生，夏者万物长，冬者万物藏。依道生没，天地有大禁，故使弟子乐善者避禁持斋，救神故尔。

长者提谂白佛言：三长斋何以正月一日至十五日？复言：如何名禁？

---

① 《出三藏记集》卷12，《法苑杂缘原始集》载，“月六斋缘记”(注：出《大智度论》)、“八王日斋缘记”(注：出《净度三昧经》)、“岁长斋缘记”(注：出《正斋经》)。《净度三昧经》，《出三藏记集》卷4录入失译类，卷5有抄经本录，《历代三宝记》(卷9、10)谓有北魏昙曜译本及其它三种本，但《开元录》卷18将当时仅有的一本列入“疑惑”类。此经今存，有《续藏经》本及敦煌本。《正斋经》已失。

佛言：四时交代，阴阳易位，岁终三覆以校，一月六奏，三界皓皓，五处录籍，众生行异，五官典领，校定罪福，行之高下，品格万途。诸天帝释太子、使者、日月鬼神，地狱阎罗，百万神众等，俱用正月一日、五月一日、九月一日，四布案行，帝王臣民八夷、飞鸟走兽鬼龙行之善恶，知与四天王。月八日、十五日，尽三十日所奏，同无不均，天下使无枉错，①覆校三界众生罪福多少所属，福多者即生天上，即敕四镇五官大王司命，增寿益算，下阎罗王摄五官，除罪名，定福禄，故使持是三长斋，是为三覆②。八校者，八王日是也……（《法苑珠林》卷八十八引）

北京图书馆藏本《提谓经五戒威仪》中对在家信徒守戒、持斋、入寺礼佛等，有极为详细的规定。

这里说明两点：第一，有三种斋日：六斋日（每月有六日，详见前）、三长斋月（一、五、九三个月的初一至十五日）、八王日（立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋至、立冬、冬至）据此，在家居士每年要过一百多个斋日，修持八戒和持斋。佛经中关于斋日的解释，虽也包含印度的宗教习俗，如说在六斋日持斋可避免恶鬼伤害（《大智度论》卷十三），但从《提谓经》许多用语来看，是利用了中国秦汉以来的月令学说和阴阳五行思想的，如说正月“少阳用事”，五月“太阳用事”，九月“太阴用事”等等，就与《白

① 斯坦因本为：“尽三十日，所奏同不，平均天下，使无枉错。”

② 原为“是故之覆”，此据斯坦因本改。

虎通义·五行》关于四时五行的论述相似。①

第二，持戒斋的目的是所谓积善功德，“增寿益算”。经中说在斋日天帝释②派太子、使者、四天王、鬼神等到人间巡察，然后上报。一年分为三覆（三次察看，指三长斋）、八校（八次核查，指八王日）、每月六奏（六次奏闻，指六斋日）。天帝释据此了解众生的善恶行为，给以善恶报应，对积有善德者，命阎罗王除其罪，并使延年益寿，死后可生天上。这种“延年益算”说，在其它如敦煌遗经《决罪福经》、《净度三昧经》和《四天王经》等佛经中也有记载，但它们或与《提谓经》一样是伪经，或有关“增寿”的词句是中国所加的③。这种思想实际是取自中国道教的学说，如东汉《太平经》卷一百十说天派神记人之过，“簿疏善恶之籍，岁日月拘校，前后却算减年”，“如有大功，增命益年”；《抱朴子内篇·微旨》说天地有司过之神，“随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患、算尽则人死。”在中国这个相信道教成仙长寿的社会，对于《提谓经》等伪经把佛教善恶报应与道教延年益算思想结合起来

---

① 另外，《吕氏春秋·十二纪》及高诱注。《礼记·月令》、《淮南子·时则训》对月令有洋细说明，但字句与《提谓经》不同，可参考。

② 原为婆罗门教中的神，佛教作为护法神，谓在忉利天，名释提桓因。

③ 《决罪福经》，《祐录》卷5列入伪经，《大正藏》卷85卷载有残经；《净度三昧经》也是伪经，现有《续藏经》（1—87）本及敦煌残本（见牧田谛亮《疑经研究》第六章）、《四天王经》今本题刘宋智严、宝云译，载《大正藏》卷15，其中“增寿益算”语不见于《大智度论》卷13所引，当为中国人所加。

的说法，自然也是受欢迎的。

《提谓经》曾广泛流行，据《续高僧传·昙曜传》附传载，在隋开皇(581—600年)年间，关中一带，“往往民间犹习《提谓》，邑义(此当指城镇信众组织)各持衣钵，月再兴斋，仪范正律，递相鉴检，甚具翔集云”。在《历代三宝纪》卷十二载，隋文帝在开皇三年(583年)下诏，命京城及诸州官寺于每年正月、五月、九月的八日至十五日要举行法事，远近民众一律不得杀生。此经也被隋唐佛教学者广为引用。

南北朝时还有其它一些疑经，其中《宝车菩萨经》是北魏昙辩撰，①《净土三昧经》虽题昙曜译，实际是编写，这二经的主旨与《提谓经》一样，也是劝人接受三归依，守戒持斋行善的。《净土三昧经》用大量篇幅描写地狱惩治罪人的恐怖场面，谴责违犯五戒，不忠不孝、“无行无义、无仁无慈、无礼无信、悭贪、不信三尊”等行为，宣传行善积德可以“增寿益算，除死定生”，与《提谓经》一样，把儒家伦理和道教延命说吸收到佛教教义之中。此外还有一些宣传佛教将要灭亡，应当忏悔、积功德的伪经，如《象法决疑经》，《法灭尽经》等，以及宣传观世音、弥勒信仰的疑经。

疑经的出现标志佛教在中国的传播已进入一个新的阶段，一些佛教徒已不满足于仅仅翻译外来的佛教，而是把自己所掌握的佛教教义与中国传统的文化思想、宗教习俗

---

① 有敦煌残卷、载《大正藏》卷85。

结合起来，使用便于民众理解的语句，假借佛经的形式编撰出来进行传教。尽管正统的佛教学者排斥这类经典，但却不能阻止它们在民间流行。

第 五 章

佛教信仰在民间的流行

第一节 观世音信仰的传入和流行情况

在佛教体系中，既有深奥晦涩的宗教哲学理论，也有通俗形象的关于对佛、菩萨、鬼神崇拜信仰的内容。前者是以其独特的思辨方式论证现实世界虚幻不实，充满痛苦，劝人们追求佛教所虚构的至高圆满的精神境界，接受相应的修行方法和处世态度，后者则以极其粗俗的形式向人们宣传在现实世界之上存在着神通广大、威力无穷的佛、菩萨和极乐世界，并教给人们请求佛、菩萨帮助摆脱苦难，获得福祥的祈祷方术。这二者相辅相成，互为补充。长期以来在社会上广为流传的对佛、菩萨的各种信仰，特别是其中的阿弥陀佛信仰、观世音菩萨信仰以及弥勒佛（或弥勒菩萨）信仰、地藏菩萨信仰等等，都属于后者。

关于观世音经典的翻译

有关观世音菩萨的经典很多，但最基本的是《法华经》中的《观世音菩萨普门品》。这一品经也单独流行，被称为《观世音经》（亦作《普门经》）。

本书前卷已介绍，两晋时期《法华经》有两个译本，一个是晋竺法护译的《正法华经》，一个是后秦鸠摩罗什译的《法华经》（全名是《妙法莲华经》）。《正法华经》十卷二十七品，其第十卷的第二十三品即为《光世音普门品》。"光世音"是"观世音"的异译。《法华经》七卷，原亦二十七品，后人增为二十八品①，其第七卷的第二十五品是《观世音菩萨普门品》。这两个译本的内容大体相似，但《光世音普门品》没有重颂偈。

此外，如东晋佛驮跋陀罗译的《华严经·入法界品》，东晋难提译的《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼呪经》（简称《请观世音经》）②，北凉昙无谶译的《悲华经》，以及重要的弥陀经典，曹魏康僧铠译的《无量寿经》和刘宋畺良耶舍译的《观无量寿经》等，都有关于观世音的内容。

隋唐以前，重要的观世音经典还有：

刘宋昙无竭译《观世音授记经》一卷；

齐法意译《观世音忏悔除罪呪经》一卷（佚）；

北周耶舍崛多译《十一面观世音神呪经》一卷

---

① 其中的《提婆达多品》为后人所加。

② 《出三藏记集》无，此据《开元录》卷3．谓出《法上录》。

等隋唐以后，又有大量密教的观世音经典译出。

下面，着重介绍《法华经·观世音菩萨普门品》的内容，并顺便对后世观世音信仰的演变略加介绍。

所谓观世音菩萨

观世音，梵文Avalokiteśvara的意译，也译“光世音”，唐以后译为“观自在”、“观世自在”。唐朝因避太宗李世民的讳，略称为“观音”。是大乘佛教信奉的菩萨之一。《法华经·观世音菩萨普门品》对观世音有详细的描述。

一、为什么称“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，皆得解脱。

《正法华经·光世音普门品》则为：

若有众生，遭亿百千姟困厄、患难、苦毒无量，适闻光世音菩萨名者，辄得解脱，无有众恼。

后奉僧肇《注维摩诘经》卷一引鸠摩罗什解释说：

世有危难，称名自归，菩萨观其音声，即得解脱也。亦名观世念，亦名观自在也。

这都是说，有这样一个超越时间和空间，神通广大的观世音菩萨，当无数众生遭遇苦难时，只要称诵一下“观世音菩萨”的名字，这位菩萨就会“观”到这个声音，立即前往解救。

今天看来确实荒唐可笑，但在当时的历史条件下，无论是经典的翻译者还是信奉者，对此都是十分认真的。因为他们确实希望，并且也相信存在这样一种超现实的威力无边的"救世主"。自然灾害，社会上种种阶级压迫剥削和不平等现象、战乱、贫困饥饿、疫病伤亡……这一切都是真实的苦难。如何摆脱这些苦难呢？采取积极的改变环境和改造社会的斗争是会取得成效的，但在当时的历史条件下，一代又一代的人看不到切实可行的出路，不得不仰望茫茫的苍天，希望在那里找到救星。于是，各种宗教编造的救世主便应运而生。佛教的观世音菩萨就是这样一种救世主，据称，它的职能就是把人们从现实的危难、苦痛中解救出来。

二、所谓"大慈大悲"，救人苦难。

佛教所说的"慈"、"悲"是有其特定的含义的。在小乘佛教禅观"四无量"中有慈、悲两种禅定，各以修慈心、修悲心为禅观内容，也称为慈观、悲观，合称"慈悲观"，谓以修此观来克制瞋恚。大乘佛教认为小乘佛教的慈悲是小慈小悲，而称大乘的慈悲是大慈大悲。《大智度论》卷二十七解释说：

大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。大慈以喜乐因缘与众生，大悲以离苦因缘与众生……小慈但心念与众生乐，实无乐事；小悲名观众生种种身苦、心苦，怜愍而已，不能令脱。大慈者念令众生得乐，亦与乐事；大悲怜愍众生苦，亦能令脱苦。

这是说，大乘的慈悲已超出禅观范围，可以实际使众生“得乐”，“脱苦”。佛教宣称观世音菩萨就有这种大慈大悲的德能。在《普门品》中所描写的众生的苦难有四种，观世音皆可解救：

自然灾害，如水灾、火灾，遭遇者只要称念观世音名字，“入大火不能烧”，“为大水所漂……即得浅处”。

社会性苦难，若将被杀害，念观世音名字，“彼所执刀杖，寻段段坏”；“若有罪若无罪杻械枷锁，检系其身”，或经商遇贼，念观世音名皆可得救。

个人的情欲之类，佛教所说的淫欲、瞋恚、愚痴等等，认为是妨碍修行，达到觉悟的苦恼之源，据称，念诵观世音名字，就可“离欲”，“离瞋”，“离痴”等。

想象中的鬼怪之害，如遇罗刹、夜叉（皆为佛教所说能伤人吃人的恶鬼），称念观世音之名，也可得救。

因此，观世音也被称为“施无畏者”，说它可以给遭遇危难的众生以“无畏”，使他们不感到恐惧。

另外，佛经的编造者还迎合人们愿生好儿好女的心理，宣称：“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，宿殖德本，众人受敬。”此为后来中国民间在寺庙观世音像（也有“送子观音”）前发愿求子求女的根据。

三、谓能显化各种形象，为众生说法

《观世音菩萨普门品》说：

若有国土众生应以佛身得度者，观世音菩萨即现佛身而

为说法；应以辟支佛身得度者，即现辟支佛身而为说法；应以声闻身得度者，即现声闻身而为说法；应以梵王身得度者，即现梵王身而为说法；应以帝释身得度者，即现帝释身而为说法；应以自在天身得度者，即现自在天身而为说法；应以大自在天身得度者，即现大自在天身而为说法；应以天大将军身得度者，即现天大将军身而为说法；应以毗沙门身得度者，即现毗沙门身而为说法；应以小王身得度者，即现小王身而为说法；应以长者身得度者，即现长者身而为说法；应以居士身得度者，即现居士身而为说法；应以宰官身得度者，即现宰官身而为说法；应以婆罗门身得度者，即现婆罗门身而为说法；应以比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身得度者，即现比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身而为说法；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；应以童男、童女身得度者，即现童男、童女身而为说法；应以天、龙、夜叉、乾达婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗伽人非人等身得度者，即皆现之而为说法；应以执金刚身得度者，即现执金刚身而为说法。……是观世音菩萨成就如是功德，以种种形遊诸国土，度脱众生。

后世把以上种种形象概称为“观世音三十三身”，即：佛、辟支佛（缘觉）、声闻、梵王、帝释、自在天、大自在天、天大将军、毗沙门（即多闻天，四天王之一）、小王、长者、居士、宰官、婆罗门、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、长者妇女、居士妇女、宰官妇女、婆罗门妇女、童男、童女、天、龙、夜叉、乾闼婆（乐神）、阿修罗、迦楼罗（金翅鸟）、紧那罗（歌神）、摩睺罗伽（蟒神）、执金刚

（金刚力士）。说观世音现化这33种形象是为了向不同的众生说法，使他们达到解脱。后来，题为唐般刺蜜帝译的《楞严经》（或疑为汉人撰述）卷六所载观世音的32种应化身形（“三十二应”），也取自这里。

总之，按照佛教的说法，观世音菩萨大慈大悲，能应一切众生的愿望，把他们从各种苦难危急中解救出来，并能显化各种不同的形象，为众生宣讲佛法，使他们达到解脱。

由于观世音的神话迎合了广大佛教信徒幻想通过神灵摆脱现实苦难的心理，因为得到迅速传播，关于观世音的神话也就越编越多。曹魏康僧铠译的《无量寿经》只说西方安乐（极乐）世界“有二菩萨，最尊第一，威神光明，普照三千大千世界……一名观世音，二名大势至。此二菩萨于此国土修菩萨行，命终转化，生彼佛国”。而到刘宋畺良耶舍译的《观无量寿经》中，把观世音与大势至说成是无量寿佛（阿弥陀佛）的侍者，“侍立左右”，在所说的“极乐世界”十六观（禅观）中，第十观即为观观世音，据称在禅定中可看到：

> 此菩萨身长八十万亿那由他由旬①，身紫金色，顶有肉髻，项有圆光，面各有千由旬，其圆光中，有五百化佛，如释迦牟尼，一一化佛，有五百化菩萨，无量诸天，以为侍者。举身光中，五道众生，一切色相，皆于中现。顶上毗楞摩尼

① 此可概译为无限长。那由他(Nayuta)，相当于“亿”；“由旬”(yojana)，一说为四十里左右。

宝以为天冠，其天冠中，有一立化佛，高二十五由旬。观世音菩萨，面如阎浮檀金色，眉间毫相，备七宝色，流出八万四千种光明，一一光明，有无量无数百千化佛，一一化佛，无数化菩萨以为侍者，变现自在，满十方世界……众好具足，如佛无异，唯顶上肉髻及无见顶相，不及世尊。是为观观世音菩萨真实色身相，名第十观，……作是观者，不遇诸祸，净除业障，除无数劫生死之罪。如此菩萨，但闻其名，获无量福，何况谛观。

并说有信仰、发愿往生西方极乐净土者，死后根据其功德大小而受到阿弥陀佛和观世音、大势至的不同方式的“迎接”和教化。因此，后世的寺院塑像中有阿弥陀三尊，在阿弥陀佛的左侧是观世音菩萨（代表佛的慈悲），右边是大势至菩萨（代表佛的智慧）。

在后世有的寺院中还有善财童子拜观音的塑像，此神话出自《华严经·入法界品》。此品说，善财童子接受文殊师利菩萨的教化，到处访求“善知识”（意为善友），“问菩萨行，求菩萨道”，前后访问了五十三位善知识①，其中访问的第二十七位善知识，即为观世音菩萨。此经说观世音住在南方的光明（唐译《华严经》音译为“补怛洛迦”）山，这里“处处皆有流泉浴池，林木郁茂，地草柔软”。观世音向善财童子自称：“已成就大悲法门光明之行，教化成熟一切众生，常于一切诸佛所住，随所应化普现其前，或以惠

① 东晋佛驮跋陀罗译的《华严经》（60卷）仅有44名，唐时由法藏与日照增为53名。唐实叉难陀译的《华严经》（80卷）亦为53名。

施摄取众生，乃至同事摄取众生。显现妙身不思议色摄取众生，放大光网，除灭众生诸烦恼热，出微妙音而化度之，威仪说法，神力自在，方便觉悟，显变化身，现同类身，乃至同止摄取众生（唐译本："或为化现同类之形，与其同居，而成熟之"）……欲令一切离险道恐怖……杀害恐怖、贫穷恐怖……"（卷五十一，唐译卷六十八）这段经文，着重突出观世音教化众生的方面，是说观世音显化各形状，用各种方式向众生宣说佛法，解脱众生。根据此经，后世佛教徒把所谓补怛洛迦（或"补陀落迦"）称为观世音净土。

按照佛教的说法，菩萨是修行的果位之一，合称"菩提萨埵"（Bodhisattva），意为"觉有情"，"道心众生"。《翻译名义集》卷一引唐法藏的解释："菩提，此谓之觉；萨埵，此曰众生。以智上求菩提，用悲下救众生"。意谓修持大乘"六度"，求无上觉悟，教化众生，于未来成佛的修行者。早期大乘经典虽讲观世音是菩萨，但未讲他成佛。然而随着观世音等菩萨的信仰迅速流传，也编造出观世音于未来成佛的故事。北凉昙无谶译的《悲华经》卷三"诸菩萨本授记品"说：无数劫以前，世界名"散提岚"，劫名"善持"，当时人寿八万岁，有佛出世，称"宝藏如来"。国王名无量净（也作"无诤念"），受宝藏如来的教化成佛，即无量寿佛，佛国称为"安乐"。其原来太子即为观世音，第二子为大势至。宝藏如来又为观世音"授记"（预言），说他在此后无数劫，无量寿佛涅槃以后也要成佛，"号遍

出一切光明功德山王如来，世界名曰：一切珍宝所成就。”再过无数劫，观世音涅槃后，大势至继之成佛。刘宋时昙无竭译的《观世音菩萨授记经》讲的也是这个神话，但详略不同，某些情节和译名也不太一样。

大乘佛教的后期兴起密教，其时间约在公元七世纪以后，但从中国佛教译经史来推论，约在公元四五世纪已形成一些密教经典。在密教经典中，关于观世音的经典很多，它们的共同特点是把观世音菩萨与某一个秘密经咒（陀罗尼）联系在一起，并且一般都规定绘制或塑造持某一密咒的观世音菩萨化身的形象及有关祭祀、祈祷的方法。这类经典从东晋时期开始传入中国。西域居士难提译的《请观世音经》就属于这类经典。此经大意是：毗舍离城发生大瘟疫，当地信徒受佛教诲，请来西方无量寿佛及观世音、大势至二菩萨，观世音持杨枝净水，教人反复念诵：“南无（按，意为归命）佛，南无法，南无僧，南无观世音菩萨摩诃萨，大悲大名称，救护苦厄者”，并念所谓“十方诸佛救护众生神咒”，使当地病除；还载有观世音说“消佛毒害陀罗尼咒”及其利益功德等。此经译出后曾相当流行。

关于观世音的密教经典在南北朝时又译出一些，而隋唐时译出最多。这些经典介绍种种观世音菩萨的形象和相应的供养礼拜仪轨、密咒，其中主要的观世音形象有十一面观音、千手观音、马头观音、不空羂索观音、如意轮观音、准提观音等。

十一面观音，谓持“十一面心咒”，其造像是：“十一

头，当前三面作菩萨面，左厢三面作瞋面，右厢三面似菩萨面，狗牙上出，后有一面作大笑面，顶上一面作佛面，悉向前后著光，其十一面各戴花冠，其花冠中各有阿弥陀佛。观世音左手把澡瓶，瓶口出莲花，展其右手，以串璎珞施无畏手。”（北周耶舍崛多译《十一面观世音神咒经》）

千手观音，也称千手千眼观音、千眼千臂观音、谓观世音在过去“无量亿劫”从千光王静住如来受“大悲心陀罗尼”，发誓“利益安乐一切众生”，身上长出千手千眼（唐伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》）。其造像为：“面有三眼，臂有千手，于千手掌各有一眼，首戴宝冠，冠有化佛，其正大手有十八臂，先以二手当心合掌，一手把金刚杵，一手把三戟叉，一手把梵夹，一手执宝印，一手把锡仗，一手掌宝珠，一手把宝轮，一手把开敷莲花，一手把羂索，一手把杨枝，一手把数珠，一手把澡灌，一手施出甘露，一手施出种种宝雨，施之无畏，又以二手当脐右押左仰掌。其余九百八十二手，皆于手中各执种种器仗等印。”（唐 菩提流志译《千手千眼观世音菩萨姥陀罗尼身经》）后世寺院也有其他造型的。

马头观音，谓持“马头观世音菩萨法印咒”（或“马头观音心陀罗尼”），其造像“有四面，中菩萨面，极令端正，作慈悲颜，颜色赤白，头发纯青，左边一面作大瞋怒黑色之面，狗牙上出，头发微竖，如火焰色，右边一面作大笑颜，赤白端正似菩萨面，头发纯青，三面头上各戴天冠及著耳珰，其天冠上有一化佛结跏趺坐，中面顶上作碧马头，

仍令合口……”（唐不空译《阿耶揭唎婆像法》）唐阿地瞿多译的《陀罗尼集经》卷六详载关于马头观音的信仰。

不空羂索观音，谓持“不空羂索心王陀罗尼真言三昧耶”，度脱一切众生，其造像为“三面两臂，正面慈悲，左面大瞋，怒目张口，右面微瞋，颦眉合口，首戴宝冠，冠有化佛，左手执羂（按，原意为绊兽索），右手杨掌。”（唐菩提流志译《不空羂索神变真言经》卷五）

如意轮观音，谓持“大莲华峰金刚秘密无障碍如意轮陀罗尼明三昧耶”，造像为：“面西结跏趺坐，颜貌熙怡，身金色相，首戴宝冠，冠有化佛，菩萨左手执开莲花，当其台上画如意轮宝珠，右手作说法相。”（唐菩提流志译《如意轮陀罗尼经》）

准提观音，原作准提佛母，后世也作为观音形象之一，谓持“七俱胝佛母准提大明陀罗尼”，其造像为“身黄白色，结跏趺坐，坐莲花上……其像面有三目，十八臂，上二手作说法相，右第二手作施无畏，第三手执剑……左第二手执如意宝幢，第三手持开敷红莲花……”（唐不空译《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》）。

以上六观音皆被看作是观世音的化身，其正体或总体被称为“圣观音”或“正观音”，为佛教通常所说的观音。以上所引佛经宣称，人们只要按规定祭祀这些观世音，并诵持那些密咒，就有求必应，可以得到各种现实功德和利益：或治病，祛灾，灭罪，得福；或迅速觉悟，解脱成佛。

宋代以后，随着佛教的进一步民族化、民俗化，民间

更盛行中国妇女形象的观世音的传说和造像。

观世音信仰的传播

西晋社会安定的时间很短，自惠帝以后，战乱相继，民不聊生。东晋及南北朝时期，无论是北方还是南方，都不断经历着民族之间的战争、仇杀，阶级之间的斗争和统治阶级内部的剧烈冲突，使社会各个阶层都有一种不安全感。在这种情况下，佛教流传迅速，其宣传现实救苦救难的观世音信仰更得到社会广大信徒的欢迎。

竺法护译出《正法华经》以后，其中的《光世音普门品》迅速被传抄流行，称之为《普门经》或《普门品经》、《光世音经》。后秦鸠摩罗什译出《法华经》后，其"观世音菩萨普门品》也被抄出作《观世音经》单独流行。此外，有的译经僧还从梵本中译出《普门品经》、《光世音经》、《观世音经》等①，这自然是《法华经·普门品》的异译本。不仅如此，随着观世音信仰的广泛流传，中国内地也出现了一些以佛经形式撰述的观世音经典，它们在佛教经录中被列入"疑经"或"伪经"之内。据《开元释教录》卷十八载有这样几部"疑伪"、"伪妄"的观世音经典：

《高王观世音经》一卷

《观世音十大愿经》一卷

《观世音三昧经》一卷

---

① 《出三藏记集》卷2、卷4。

《弥勒下生观世音施珠宝经》一卷

《观世音诠托生经》一卷

《弥勒下生遣观世音大势至劝化众生舍恶作善寿乐经》一卷

《新观世音经》一卷

《日藏观世音经》一卷

以上除《高王观世音经》及《观世音三昧经》外；皆已佚失。参照隋法经等的《众经目录》卷二、唐道宣《大唐内典录》卷十等，可以认为，前五经在隋代以前已经流传。

《高王观世音经》著于东魏初年。东魏孝静帝天平四年(537年)，河间邢摩纳与卢仲礼、卢景裕起兵应西魏而反对高欢，第二年被高欢军队镇压下去。卢景裕被捉送晋阳狱。据传他"至心诵经，枷锁自脱。是时又有人负罪当死，梦沙门教讲经，觉时如所梦，默诵千遍，临刑刀折，主以以闻，赦之。此经遂行于世，号《高王观世音》"。①。此经今存，篇幅很短，说一心称观世音名字可灭罪脱难。《观世音三昧经》也是南北朝时的撰述。此经今存②，宣称观世音先于释迦成佛，号"正法明如来"，释迦原是其弟子，因读此经而成佛，并称读此经可灭罪达到解脱。我们从这些

① 见《北史》卷30,《魏书》卷84的《卢景裕传》。传中所说"又有人负罪当死"是指孙敬德，其事见《续高僧传》卷29《僧明传》、《大唐内典录》卷10，《法苑珠林》(四部丛刊本)卷21、25等。

② 日本京都博物馆藏有《观世音三昧经》一卷。日本学者牧田谛亮用敦煌本(S.4338)与之对勘，发表于《六朝古逸观世音应验记的研究》(京都平乐寺书店1970年版)，并有研究论文，可参考。

伪经可以了解观世音信仰在当时社会上的流行情况。

实际上，佛教的流传不仅仅通过佛经，也通过各种形式的展转传述，这其中包括带有浓厚的神秘色彩的所谓“灵验”、“感应”之类的故事传说。在这类故事传说中有不少主人公是确有其人，但所谓佛、菩萨或善恶报应之类的神秘情节，显然是按照传述者的宗教心理附会、编造的。有些文人把这类传闻故事编集成书，如宋刘义庆编著《宣验记》十三卷、齐王琰编《冥祥记》十卷①，其中就有不少是讲西晋以来观世音的“灵验”的。也有专门记载所谓观世音灵验的书，如南朝宋初傅亮（374—426年）编《光世音应验记》，宋张演（五世纪前半）编《续光世音应验记》，齐陆杲（459—532年）编《系观世音应验记》，生动地记载了两晋南北朝时期社会各阶层对观世音菩萨的信仰情况。以上提到的几部书在中国早已散佚，在唐道世《法苑珠林》、宋李昉等编的《太平广记》等书中多有引证②。本世纪四十年代，日本学者在京都发现上述傅亮等人撰的三种《应验记》的镰仓古抄本（约抄于十二世纪），七十年代已校勘注释出版③。据此，傅亮《光世音应验记》收观世音传闻7条，张演《续光世音应验记》有10条，陆杲《系观世音应验记》有69条，三者合为86条，其中讲西晋的2条，东晋十六

① 《隋书·经籍志·史部》杂传类。

② 主要见《法苑珠林·敬佛篇·观音部》、《太平广记》卷110、111。

③ 牧田谛亮《六朝古逸观世音应验记的研究》。内“观世音应验记本文”有三种《应验记》全文，且加“校记”、“注记”。

国的34条，南北朝的26条，时间不明的24条，从内容上看，与当时各种战乱有关的共达32条，带有鲜明的时代特色。现主要利用这个资料，并参照它书，把两晋及南北朝时期的观世音信仰情况进行介绍。这里不拟论证观世音是否“灵验”，因为如同一切鬼神传说一样，其虚妄性是显而易见的，而只想考察一下是社会上的哪些人，在怎样的条件下，为什么目的向观世音乞灵求救的。

(一)在东晋、南朝与北方少数民族割据政权的斗争中，不少人被北方官兵俘获、掠卖，他们想方设法逃回故乡；还有一些原在北方的汉族人民，因不堪野蛮的民族压迫，也伺机南逃。这些人在遭遇危急时念诵观世音的名字。

> 毛德祖，始归江南，出门数里，虏（指北方少数民族）便遣人骑追寻之。其携持家累十余口，闻追在近，便伏道蓬莱之中，殆不自容。旦，徒骑相悬，分无脱理，唯阖门共归念光世音菩萨……(《续光世音应验记》)①

关于毛德祖，《晋书》卷八十一有传，谓是益州刺史毛璩的宗人，“父祖并没于贼中。德祖兄弟五人，相携南渡，皆有武干”，后为刘裕手下的名将，西伐司马休之，北伐后秦，皆立战功，任督司雍并三州诸军事、冠军将军、司州刺史，在武牢被北魏攻杀。其弟二人，也死于战阵，“并奋不顾命，为世所叹”。

① 也见唐法琳《辩正论》卷7、《太平广记》卷111。

邢怀明，河间人也。宋元嘉中，为大将军参军，随荆州刺史朱明之北伐，军败，虏（此指北魏）生得之。于是结侣叛归。夜行昼伏，已经三日，犹惧见追。乃分人觇候信去，遂数日不还。后天阴叹雨，觇信还至。……怀（明）本事佛，头上恒戴《观世音经》，尔夕正谘诵之，存念甚至。……（《系观世音应验记》）

《法苑珠林·奖导篇·业因部》亦载此事，其中谓："邢怀明……随南郡太守朱循之北伐"。但据《宋书》卷七十六"朱修之传"，所谓"朱明之"、"朱循之"皆为朱修之之误。朱修之在宋文帝元嘉七年（430年）三月随右将军到彦之北伐，兵败，翌年被俘。① 北魏太武帝任为侍中，妻以宗室女，后太武帝伐北燕，"修之与同没人邢怀明并从"，不久同奔北燕，元嘉九年（432年）回到建康，宋孝武帝孝建元年（454年）任荆州刺史。邢怀明为其部下，是否同归，史无明载。

"晋张崇，京兆杜陵人也，少奉法旨。晋太元中，苻坚既败，长安百姓有千余家南走归晋，为镇戍所拘，谓为游寇，杀其男丁，虏其子女。崇与同等五人，手脚其械衔身，掘坑埋筑至腰②，各相去二十步，明日将驰马射之，以为娱乐。崇虑望穷，唯洁心专念观世音。夜中械忽自破，上得离身，因是便走，遂得免脱。……路经一寺；乃复称观世音名，至心礼拜……崇遂至京师，发白虎幡，具列冤状，帝乃悉加宥，已为人所略卖者，皆为编户。③（《法苑珠林·救厄篇》注引《冥祥记》）

---

① 参见《通鉴》卷121、122。

② 《太平广记》卷110作"手足扭械置坑中，埋筑至腰。"

③ 《系观世音应验记》作："孝武即敕，凡归晋人被略卖者，皆得为民。"

东晋孝武帝太元八年（383年），前秦王苻坚于淝水之战大败而归，前秦从此分崩离析。这里说的就是不满前秦民族压迫的汉族民众逃往东晋的情景，他们在路上还要受到东晋驻军的掠夺，迫害。这个“张崇”，看来不是原任苻坚的兖州刺史，后为后燕慕容垂的龙骧将军的张崇①。

（二）、十六国、北朝割据政权，挑动民族仇杀，残害民众，无辜的受害者向观世音呼救。请看。

石虎死后，冉闵杀胡，无少长悉坑灭之，晋人之类胡者，往往滥死。时邺西寺中，有三胡道人，共计议曰：冉家法严，政复逃逐（按，疑有讹误），同无逸理。光世音菩萨救人扶厄，今唯当至心自归。乃共诵经请乞，昼夜不懈……（《光世音应验记》）

冉闵杀胡，是在东晋永和五年（349年），《晋书·石季龙载记》载：“闵躬率赵人诛诸胡羯，无贵贱男女少长皆斩之，死者二十余万，尸诸城外，悉为野犬豺狼所食。屯据四方者，所在承闵书诛之，于时高鼻多须至有滥死者半。”

南宫子敖，始平（按，治今陕西兴平东南）之人也。戍新平城（按，今陕西彬县），为佛佛儿长乐公所破，城中数万人一时被阬。子敖虽知必死，犹至心念观世音即救济。及至，交屑

① 《晋书》上有三个张崇，唯有此张崇与引文中的张崇同时。这个张崇曾任苻坚的兖州刺史，淝水之战后投于后燕主慕容垂手下，在史书上最后出现是在东晋太元十八年（393年），慕容垂遣他出井陉，攻西燕主慕容永之弟慕容友于晋阳。（见《晋书》卷123十三、《通鉴》卷180）

破而没，自不中人①……寻因得叛归，作小观世音金像，以栴檀函供养，行则顶戴，不令人知。（《系观世音应验记》）

"佛佛"，或作"狒狒"，指的是十六国之一夏主赫连勃勃（匈奴人，407—425年在位），简称"勃勃"，史书谓其"性凶暴好杀"。这里说的"长乐公"或即其长子赫连璝。东晋义熙十三年（417年）刘裕攻下长安，灭后秦，留其子刘义真镇守长安，然后回建康。赫连勃勃进据新平西北的安定，在听说刘裕东归后立即派其子赫连璝率兵向长安进发，攻进长安②。以上引文中的南宫子敖，当为东晋官兵，所说新平城破事，应在长安失陷之前。

刘度，平原聊城③人也。乡里千余家并事佛，造立形像，供养众僧。此县尝有逃叛。虏主木末④大怒，尽欲杀一城。城中大惧，分见诛灭。度乃奖率众生，共归命观世音。（《系观世音应验记》。

平原聊城，在今山东西北部。"虏主木末"，当指西秦主乞伏暮末（鲜卑人，428—431年在位），简称"暮末"。西秦在今甘肃东南部，因此这里所说的"平原聊城"是指刘度的故籍，而不是他当时的居住地，引文所说信仰观世音的事，

① 此句不通，疑抄本有误。《法苑珠林·敬佛篇·观音部》及《太平广记》卷110，亦载此文，较略，云出《冥祥记》。此处为："既而次至予敖，群刃交下，或高或僻。"

② 见《晋书·赫连勃勃载记》及《通鉴》卷118。

③ 原作辽城，误，此据《太平广记》卷110改。《晋书·地理志》载，平原国，统县九，其中有聊城。

④ 原作"本末"，此据《法苑珠林·敬佛篇》及《太平广记》卷110改。

只能发生在西秦境内。所谓“逃叛”，就是人民不堪忍受鲜卑统治者的压迫，逃离本地，一般奔往南方。

魏虏主，尝疑沙门作贼，有数百人悉被收，取一寺主，以绳急缠颈至脚，尅取明日先斩之。寺主怖急，一心念观世音。（《系观世音应验记》）

这个“魏虏主”是指北魏孝文帝（471—499年在位），“寺主”，指北台石窟寺主僧明。唐道宣《续高僧传》卷二十五“释超达传》所载略详。①

（三）、封建统治者内部，不断发生激烈的倾轧斗争，一些在斗争中的失败者或无辜受牵连者，在遇害时也乞灵于观世音。如：

窦传者，河内人也。永和中，高昌、吕护各权（拥）部曲，相与不和。传为昌所用，作官长，护遣骑抄系，为所俘执。同伴六七人，共系一狱，镣械甚严，尅日当杀之。沙门支道山，时在护营中，光与传相识，闻其幽执，至狱所候视之，隔户共语。传谓山曰：困厄，命在漏刻，何方相救？山曰：人事不见其方，唯光世音菩萨救人危难，若能至心归清，忽有感应。传亦先闻光世音，及得山语，遂专心属念，昼夜三日，至诚自归……（《光世音应验记》）②

① 其文曰：“僧明道人，为北台石窟寺主，魏氏之王天下也，每疑沙门为贼，收数百僧互系缚之，僧明为魁首，以绳急缠，从头至足……”其传前所载的超达，因有人告他私藏图谶被捕。按，北魏禁图谶是在孝文帝太和九年（485年）。另，“台北”，指旧都平城，今山西大同。

② 亦见《法苑珠林·敬佛篇》及《太平广记》卷110。谓高昌为并州刺史，吕护为冀州刺史。“支道山”，作“支遁山”。

“永和”为东晋穆帝年号(345--356年)。据《晋书》载，高昌、吕护原来皆为后赵石虎故将，永和年间归顺东晋，高昌任平北将军，吕护任冀州刺史，后来吕护投降前燕。

张会稽使君，讳畅，字景微，吴人也。知名天下，为当时民望。家奉佛法，本自精进，宋元嘉末，为荆州长史，孝建初，徵还作吏部尚书，如散骑常侍。于时谯王丞相（按，刘义宣）在荆州，自启解南蛮府，留使君为持节校尉，领已长史，带南郡(按，指荆州)如故。寻，荆州（按，指刘义宣）作逆，使君格言谏之，丞相则欲见害，有求得免。丞相性痴，左右是用虽以谏，见令而随众(按，原作“泉”，当为“众”之误)……乃至丞相伏诛，使君亦系在庭（按，当为廷尉），诵《观世音经》得千遍。(《系观世音应验记》)

张畅，《宋书》卷五十九、《南史》卷三十二有传，字少微(引文作“景微”恐误)，吴郡吴人，孝建二年(455年)为会稽太守。此前约于宋文帝元嘉二十八年(451年)为南谯王刘义宣司空长史、南郡太守；孝武帝孝建元年(454年)徵为吏部尚书，时“义宣既有异图，蔡超等以畅民望，劝义宣留之，乃解南蛮校尉以授畅，加冠军将军，领丞相长史”。因不从刘义宣反，几乎被害。后被送京师，下廷尉，不久被赦。其从兄张演撰《续观世音应验记》，张演又是《系观世音应验记》作者陆杲的祖舅。

(四)由于违犯官府禁令或各种原因被冤枉、受连累而被捕入狱者，把希望寄托在观世音身上。例如：

道人释僧洪者，住都下瓦官寺。作丈六铜像，始得住毕。

于是晋义熙十二年，大禁铸铜。僧洪未得开模见像，便为官所收系，在相府判奸，罪危人死。僧洪便诵《观世音经》，得一月日……(《系观世音应验记》)

晋义熙十二年(416年)二月加太尉刘裕中外大都督，十二月，以刘裕为相国。关于东晋禁铸铜之事不见于正史记载。《名僧传抄》之"僧洪传"及《辩正论》卷七亦载僧洪事迹，皆作义熙十二年官禁铸铜，《高僧传》卷十三"僧洪传"只说："晋末铜禁甚严"。此可补正史之缺。

晋太元中，北彭城有一人，被枉作贼。本供观世音金像，恒带颈发中，后出受刑，愈益存念。(《系观世音应验记》)

"太元"是东晋孝武帝年号(376--396年)，北彭城，当即北徐州，是作者按南朝齐时的说法记述，治今安徽蚌埠东部。

宋张兴，新兴人，颇信佛法。常从沙门僧融、昙翼时受八戒。元嘉初，兴尝为劫贼所引，逃避。妻系狱掠笞积日。时县失火，出囚路侧，会融、翼同行，偶经囚边。妻惊呼：阇梨(按，意为法师)何不赐救？融曰：贫道力弱，不能救如何？唯宜劝念观世音，庶获免耳！妻便昼夜祈念……(《太平广记》卷一百一十引《冥祥记》)①

僧融，《高僧传》卷六"慧永传"载："时(按，东晋义熙十年)庐山又有释僧融，亦苦节通灵，能降伏鬼物云。"昙翼，《高僧传》卷五有传，道安弟子，晋末于江陵建长沙寺。《续光世音应验记》亦载张兴夫妻事，但没提其名字，只

① 亦见《续光世音应验记》、《法苑珠林·敬佛篇》，但错讹较多。

说："僧融与释昙翼，于江陵劝二人夫妻戒……"

也有记载因反抗统治者被捕入狱而诵念观世音者。有这样两个例子：

高旬，荥阳人也。居北谯（按，今安徽淮南之南）中，性自横忿。苟年五十，忽（按，当为"忿"）吏政不平，乃杀官长，又射二千石（按，此指郡守），因被坎辄镤颈，内土硎中同系。有数人共语曰：当何计免死？或曰：汝不闻西方有无量佛国，有观世音菩萨，救人有急难，归依者无不解脱。苟即悚惕起诚，念一心精至，昼夜不息……（《系观世音应验记》）①

作者并注："郭缘生《述征记》云：高苟寺在京县，晋太元中造，苟乃自卖身及妻子以起之，戴祚记亦道如此。"②

僧苞道人说：昔尝出行，见官司送六劫囚。囚见道人，告曰：我必无活理，道人事何神，能见救不？有一阿练（按，即阿练若，此指在山林修行的僧人）莫知所从，语之曰：有观世音菩萨能救众生，汝至心念之，便可脱。囚大欢喜，于是同共存念……（《系观世音应验记》）

僧苞，《高僧传》卷七有传，鸠摩罗什弟子，宋初至建康祇洹寺讲经。此传亦略载此事。

（五）、因遇水火灾害，遭受疾病及各种危急而祈祷观世音解脱苦难。这方面的例子很多，此不列举。

---

① 《辩证论》卷7亦载此事，文字稍异。

② 《隋书·经籍志·史部》地理类目录有郭缘生《述征记》2卷；杂传类载有戴祚《甄异传》3卷。

东晋以后，观世音造像也日益增多，从一些残存的造像题记看，多为祈愿“离苦得乐”，为死者早日超脱，“往生西方妙乐世界”，以及为自己及亲属、一切众生“速登正觉”等等①。

总之，观世音信仰在两晋南北朝时期传播迅速，影响也大。上述例子也说明，一种宗教信仰传播发展的最深刻的原因存在于社会之中，正是由于社会战乱相继，灾难深重，才使那样多的人向虚幻的佛、菩萨求救。唐道宣在《释迦方志》卷下说：

> 自晋、宋、梁、陈、魏、燕、秦、赵，国分十六，时经四百，观音、地藏、弥勒、弥陀，称名念诵，获其将救者，不可胜计。”②

其实，应把“获其将救者”改为“求救者”。这个时期以称念观世音菩萨、地藏菩萨、弥勒菩萨(或弥勒佛)、阿弥陀佛的名字以求解救者确实很多。这是当时佛教的特点之一。

第二节　弥勒信仰的传入及其在民间的流行

弥勒，梵文 Maitreya，也音译弥帝隶、梅怛丽药等，意译慈氏，此为姓，名阿夷多，佛教所说将继承释迦牟尼

① 见《陶斋藏石记》卷 8 —12的有关造像记。

② 《太平广记》卷 111 亦引此文，云出《冥祥记》。按，《冥祥记》作者王琰为南齐人，但此引文中言及“梁”、“陈”，恐注错引。

之后于人间成佛的菩萨，是大乘佛教所说的“未来佛”之一。关于弥勒的种种神话传说，如同弥陀、观世音的信仰一样，是佛教通俗传教的内容之一。

在佛教历史上，佛、菩萨体系是逐步被编造扩充起来的。释迦牟尼创教初期，被称为“佛”、“如来”、“等正觉”、“无上士”、“世尊”等名号者只有释迦牟尼一人。后来随着佛教的发展，释迦与其弟子为了适应传教说法的需要，编造出所谓“过去佛”的说法，以说明在释迦之前已有佛出世，释迦是继他们之后的成佛者，佛法是古已有之的。关于过去佛的说法，进入部派佛教时期（约公元前四、三世纪）以后有较大发展，当时用文字把长期口头传承的佛经编写为《阿含经》，其内便有这方面的内容。例如《长阿含经》卷一载有过去七佛：

毗婆尸佛，过去九十一劫出世

尸弃佛，过去三十一劫出世

毗舍婆佛，过去三十一劫出世

拘楼孙佛，贤劫出世

拘那含佛，贤劫出世

迦叶佛，贤劫出世

释迦牟尼佛，贤劫出世

并描绘这些佛的家世、出家、传教等情况，不少内容与释迦的传说故事相似。佛教所说的“劫”是个极长的时间概念，是以佛教神话中的世界毁坏和形成为周期进行计算的，可简单解释为“大时”（唐道宣《释迦氏谱》）。“贤劫”就

是指现在这个久远时期，说释迦牟尼就是贤劫中最近的出世成佛者。那么，在释迦之后有没有佛出世呢？部派佛教时期已有了这种编造，说继释迦之后的佛是弥勒。在《阿含经》中有的地方称弥勒为比丘，有时称为菩萨。《中阿含经》卷十三《说本经》说释迦告诉弟子们说："未来久远人寿八万岁时，当时佛名称弥勒如来……"时弥勒在座，释迦又向他授记（予言）说："弥勒，汝于未来久远人寿八万岁时，当得作佛，名弥勒如来……"并授以"金缕织成衣"。《长阿含经》卷六《转轮圣王经》讲，未来人寿八万岁时，有国王名儴伽，"人民炽盛，五谷平贱，丰乐无极"，"有佛出世，名为弥勒如来。"这样的内容在成书稍晚的《增一阿含经》中有不少发展，并构成了以后大乘佛教的弥勒经典的基础。其中谈到弥勒是释迦身边受法的菩萨，曾向释迦问菩萨修行六度所应遵循的方法(卷十九)；释迦预言弥勒于30劫后当成佛，弥勒从兜率天宫下降人世时，国度叫"鸡头"，国王名儴佉，于龙华树下三次会众说法，第一会度96亿人，第二会度94亿人，第三会度92亿人……(卷三十八、四十四)

大乘佛教又进一步提出"三世三劫"说，称过去劫为"庄严劫"，现在劫为"贤劫"，未来之劫为"星宿劫"，宣称过去、未来、现在，三界十方，有无数佛。关于佛的说法也五花八门，并且编造出许多专门以称诵佛名为内容的佛经①。按照大乘佛教一般说法，在释迦死后56亿7千万年，

① 主要有：北魏菩提流支译《佛名经》、南朝梁时译者不明的《十方千

弥勒菩萨将从兜率天宫下降娑婆世界② 成佛，教化解脱众生。在西晋竺法护译的《贤劫经》卷六及南朝梁时译者不明的《现在贤劫千佛名经》中所说的现在贤劫诸佛的次序为：留孙(拘那提)佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛、释迦牟尼佛、弥勒(慈氏)佛……

下面就中国最为流行的弥勒经典和弥勒信仰情况进行介绍。

弥勒经典的翻译及其内容

佛教弥勒经典的汉译本主要有这样几部：

《弥勒下生经》(原题《弥勒当来下生经》或《弥勒成佛经》)一卷，西晋竺法护译，与后秦鸠摩罗什译的《弥勒下生成佛经》是同本异译。唐智升《开元释教录》卷十四已列此经为“缺本”，而现存经与东晋僧伽提婆译的《增一阿含经》卷四十四中的第三个小经，除个别字外，完全相同，看来是直接抄自此经的。

《弥勒下生成佛经》一卷，后秦鸠摩罗什译，与前经内容同，稍略。

《弥勒成佛经》(或《弥勒大成佛经》)一卷，后秦鸠摩罗什译。基本内容虽与以上二经略同，但增加大乘佛教

五百佛名经》、《过去庄严千佛名经》、《现在贤劫千佛名经》、《未来星宿劫千佛名经》等。

② 娑婆，意为堪忍，佛教把释迦牟尼传教的世界称为娑婆世界，实指现实世界。

"六度"等内容和神话环境气氛的铺张描述的词句，篇幅较大。

《佛说弥勒来时经》一卷，失译，附东晋录。与前述几部经主要内容相同，但极简单，当为节抄本。

《弥勒下生成佛经》一卷，唐义净译，与以上各经内容大同，但主要以偈颂形式译出。

这五部经在内容上属同一类经，皆讲弥勒从兜率天宫降生人间成佛的故事。

《观弥勒菩萨上生兜率天经》一卷，北凉王沮渠蒙逊的从弟沮渠京声于南朝宋初译，讲弥勒命终当生兜率天上为诸天众生说法以及祈愿往生弥勒兜率净土的方法。

以上统称"弥勒六部经"，其中影响较大的有《弥勒下生经》、《弥勒成佛经》和《弥勒上生经》，被称为"弥勒三部经"。

此外还有一些佛经包含弥勒信仰的内容，对后世也有较大影响，如西晋竺法护译的《弥勒菩萨所问本愿经》，讲释迦因弥勒之问回答菩萨应修持的佛法，从一法说到十法，并应阿难之问，讲弥勒不速成佛的原因；前秦竺佛念译《菩萨处胎经》卷二"三世等品"，讲弥勒成佛的神话；南朝宋时译者不明的《法灭尽经》，讲佛法灭时弥勒当出世成佛，天下太平，五谷丰登，人民长寿，"众生得度，不可胜计"。

现从两个方面介绍弥勒信仰的主要内容。

(一)虚构美妙的"兜率天"净土，以迎合佛教信徒求生

天堂，达到摆脱苦难的心理。

《观弥勒菩萨上生兜率天经》说，佛在舍卫国祇树给孤独园说法，弟子甚众，弥勒也与会，当时佛弟子优波离问佛：弥勒“凡夫，身未断诸漏（按，各种烦恼），此人命终当生何处？其人今者虽复出家，不修禅定，不断烦恼，佛记（按，预言）此人成佛无疑，此人命终生何国土？”佛在回答中说，弥勒原出生于波罗榛国劫波利村一个名叫波婆利的大婆罗门家，“从今十二年后命终，必得往生兜率天上”，然后绘影绘声地描述兜率天宫的奇妙景象。

佛教所说的“兜率天”，是所谓“六欲天”（四天王天、三十三天、焰摩天、兜率天、化乐天、他化自在天）的第四个天界，此处的生命体被称为“兜率天子”。他们身体长大，寿命极长，充分享受五欲之乐①。佛教宣称，若有人相信佛教，遵守五戒，奉行十善，死后可根据不同功德而转生不同的天界。《观弥勒菩萨上生兜率天经》描绘说，兜率天上有5百万亿天子，“为供养一生补处菩萨”（谓过一生即成佛者），以所谓“天福力”造出种种庄严宫殿、园林，化出无数金光莲花、珠宝乐器，还有众多“诸天宝女”。让我们看其中一段描写：

> ……时诸园中有八色琉璃渠，一一渠有五百亿宝珠而用合成，一一渠中有八味水，八色具足。其水上涌绕梁栋间，于四门外化生四花，水出华中如宝花流。一一华上有二十四天女，身也微妙，如诸菩萨庄严身相；手中自然化五百亿宝器；

① 见《长阿含经》卷20《世纪经·忉利天品》。

一一器中，天诸甘露自然盈满；左肩荷佩无量璎珞，右肩复负无量乐器，如云住空，从水而出，赞叹菩萨六波罗蜜。若有往生兜率天上，自然得此天女侍御。亦有七宝大师子座，高四由旬，阎浮栴金无量众宝以为庄严，座四角头生四莲华，一一莲华百宝所成，一一宝出百亿光明，其光微妙，化为五百亿众宝华庄严宝帐。时十方面百千梵王，各各持一梵天妙宝，以为宝铃悬宝帐上……时诸阁间有百千天女，色妙无比，手执乐器，其乐器中演说苦、空、无常、无我诸波罗蜜。如是天宫有百亿万无量宝色，一一诸女亦同宝色。尔时十方无量诸天命终，皆愿往生兜率天宫。

这是一个多么光采夺目的天堂乐园。佛教把世间的一切都说成是苦的，把人们对物质利益和精神快乐的任何追求都说成是“贪爱”、“执著”，认为是造成生死苦恼的根本原因，然而在对所谓佛国、天界的描述中，却又不惜笔墨大力渲染金银珠宝，宫殿美女，唯恐人们不相信，不企羡，不追求。

此经还说，弥勒上生兜率天时，于兜率天七宝台内摩尼殿上师子座床上“忽然化生，于莲华上结跏趺坐，身如阎浮栴金色，长十六由旬，三十二相，八十种好，皆悉具足。”弥勒于兜率天宫昼夜六时说法，使众多“天子”达到觉悟。

这样，兜率天不仅是个天堂乐园，而且成了弥勒宣说佛法，度脱众生的佛国净土。这对广大信徒自然更有吸引力，因为他们确实相信灵魂不灭，相信按照佛教规定的方

法修行，死后可转生此处。那么，怎样修行才往生兜率天宫呢？《观弥勒菩萨上生兜率天经》说：

若有精勤修诸功德，威仪不缺，扫塔涂地，以众名香妙花供养，行众三昧（按，修各种禅），深入正受（按，正受亦为禅定），读诵经典，如是等人应当至心，虽不断结，如得六通，（按，六种神通），应当系念念佛形象，称弥勒名，如是等辈，若一念顷，受八戒斋（按，即八戒），修诸净业，发弘誓愿，命终之后，譬如壮士屈申臂顷，即得往生兜率陀天，于莲华上结加（跏）趺坐。百千天子作天伎乐，持天曼陀罗花、摩诃曼陀罗花，以散其上，赞言：善哉，善哉！善男子，汝于阎浮提（按，佛教所说四大州之一，此可释为人间）广修福业来生此处，此处名兜率陀天。今此天主名曰弥勒，汝当归依。应声即礼，礼已，谛观（弥勒）眉间白毫相光，即得超越九十亿劫生死之罪。是时菩萨随其宿缘为说妙法，令其坚固不退转于无上道心……

这里所说，从修行方法来讲似乎还太烦杂，于是此经的编造者又提出更简便的方法："若有得闻弥勒菩萨摩诃萨名者，闻已欢喜恭敬礼拜，此人命终如弹指顷，即得往生，如前无异。"不仅如此，据称只要听到弥勒之名，命终也不轮回到坏的地方。如果有人犯戒造恶，听到弥勒之名，礼拜忏悔，也可立即除罪。还说，凡生兜率天者，待未来弥勒降世成佛时，也随同下到人间受法，最后达到解脱。……一句话，只要相信有弥勒这个菩萨，就功德无量，就有好报。

对于这种神话，在当时那些虔诚的佛教信徒看来，都认为是佛所宣示，从而深信不疑，向所谓弥勒顶礼膜拜，真心发愿往生兜率净土。在现实的社会苦难面前，广大信徒看不到希望，而佛教向他们作出往生兜率天宫的许诺，这是弥勒信仰得以迅速传播的重要原因。

关于上生兜率天宫的信仰，在此经译出之前，如西晋竺法护译《持心梵天所问经》卷四及其异译本后秦鸠摩罗什译的《思益梵天所问经》卷下等经中，也有过简单介绍。

（二）编造弥勒将下降人间成佛，建立光明圆满的佛国的神话，以吸引广大信徒把希望寄托于虚无缥渺的未来。

按照弥勒经典的说法，弥勒在释迦牟尼生前命终上生兜率天，过56亿万年以后下降人间，在龙华树下成佛，普度众生。据称，弥勒降生时人间到处是奇景异色，民众长寿多福。《弥勒成佛经》说：

> 其地平净如琉璃镜，大金叶华、七叶宝华、白银叶华，华须柔软，状如天缯，生吉祥果，香味具足，如天绵。丛林树华，甘果美妙……城邑次比，鸡飞相及。……智慧威德，五欲众具，快乐安隐(稳)，亦无寒热风火等，无九恼苦（按，九种灾难），寿命具足八万四千岁，无有中夭，人身悉长一十六丈，日日常受极妙手乐，游深禅定以为乐器。唯有三病：一者饮食，二者便利；三者衰老，女人五百岁尔乃行嫁……

当时有一个大城叫翅头末(或作“鸡头”)，国王名儴佉（或作“蠰佉”），国内大治，到处有珍花异草，金银珠宝，“处处有明珠柱，光踰于日，四方各照八十由旬，纯黄金色，

其光照耀，昼夜无异”，“其土安隐(稳)，无有怨贼劫窃之患，城邑聚落无闭门者，亦无衰恼水火刀兵及诸饥僅毒害之难，人常慈心，恭敬和顺，调伏诸根，如子爱父，如母爱子”，并且年年五谷丰登，食物“入口消化，百味具足”，树上自然生衣，穿着舒服。当时有一个大婆罗门名叫修梵摩(善净)，其妻名梵摩拔提(净妙)，“弥勒托生以为父母”。

此经仿照释迦出家修道的说法，说弥勒此后出家学道，于“金刚庄严道场龙华菩提树下”成佛，为众多天人众生说四谛、十二因缘诸法。前后于龙华树下华林园中举行三次说法盛会，第一次有96亿人得阿罗汉，第二次有94亿人得阿罗汉，第三次有92亿人得阿罗汉，归依修行者不计其数。此称“龙华三会”。经的最后还说弥勒率弟子到耆阇崛山唤醒在“灭尽定”中的大迦叶，从受释迦牟尼遗留下来的僧迦梨(袈裟的一种)，以此说明弥勒是释迦牟尼的继承者。

按照佛教的说法，弥勒是“贤劫”中第五个佛，此后还有许许多多的佛，于是佛佛相袭，佛法无尽。在这个神话中值得注意的有两点：第一，弥勒是将于人间出世的“未来佛”，是继释迦牟尼之后在人间说法的行道者；第二，弥勒出世时到处充满光明，人民丰衣足食，欢乐幸福。这样就使广大信徒感到弥勒十分亲近，可以期待，并且容易把对未来的美好愿望、想象与弥勒出世联系在一起，在他们遭遇到严重的天灾人祸和压迫剥削的时候尤其如此。中国在进入隋唐以后，一些农民起义常常以“弥勒出世”为号召

就是证明。

弥勒信仰的流行

弥勒信仰传播的路线与佛教传入的路线一样，是从印度经我国西北再传入内地的。东晋法显《佛国记》载法显游至北天竺的陀历国，看到木刻的弥勒造像。当地人传说此像立于“佛泥洹后三百许年”，“古老相传，自立弥勒菩萨像后，便有天竺沙门赍经律过此河（按，印度河）者”，此指这些沙门到中国传教。东汉以来比较流行的《道行般若经》（卷五）和《放光般若经》（卷十一）等已载有弥勒信仰的内容。西晋时，《弥勒菩萨所问本愿经》、《弥勒下生经》的译者竺法护，世居敦煌，并曾长期游历西域；《弥勒下生成佛经》、《弥勒成佛经》的译者鸠摩罗什来自龟兹；《观弥勒菩萨上生兜率天经》的译者沮渠京声，是北凉王族，此经原在高昌（今新疆吐鲁番东）译出，后带到建康。

实际上从两晋到隋唐，社会上流传的弥勒经典远不止上面提到的那几部，还有不少译者不明的经典，也有一些摘抄本和所谓“伪经”。《出三藏记集》（祐录）卷三、四所载的失译经录中有：

《弥勒经》一卷（道安云出《长阿含》）

《弥勒当来生经》一卷（《开元录》附西晋录）

《弥勒下生经》一卷（《开元录》卷十四谓陈真谛译）

《弥勒菩萨本愿待时成佛经》（抄本）

《弥勒为女身经》一卷

《弥勒受决经》一卷（《祐录》云未见经文）

《弥勒作佛时经》一卷（同上）

《弥勒难经》一卷（同上）

《弥勒须河经》一卷（同上）

卷五所载伪经目录中有：

《弥勒下教经》一卷

隋法经《众经目录》卷二所载伪经中还有：

《弥勒成佛本起经》十七卷

《弥勒下生观世音施珠宝经》一卷

《弥勒成佛伏魔经》一卷

唐智升《开元释教录》卷十八所载伪经中还有：

《随身本官弥勒成佛经》一卷

《金刚密要论经》一卷（注："兼说弥勒下生事"）

《弥勒下生遣观世音大势至劝化众生舍恶作善寿乐经》一卷

《随身本官弥勒成佛经》一卷

《弥勒摩尼佛说开悟佛性经》一卷

由此可见弥勒信仰的盛行情况。

弥勒信仰传入内地以后得到迅速传播，其中以往生兜率净土的信仰尤为盛行。前秦名僧道安与弟子法遇、道愿、昙戒等八人常在弥勒像前"立誓愿生兜率"。昙戒在病重时不断称诵弥勒佛名，弟子问为何不愿生往弥陀的安养净土（西方"极乐世界"），答曰："吾与和上（道安）等八人同愿生兜率，和上及道愿等皆已往生，吾未得去，是故有愿

耳。”道安之友竺僧辅在荆州上明寺，“誓生兜率，仰瞻慈氏”①。此外，如南朝宋初的比丘尼玄藻、光静、梁比丘尼净秀、北魏北齐的沙门统法上、北齐僧昙衍等，都是常诵念弥勒名字，发愿死后往生弥勒净土者②

在当时一些僧人甚至认为，弥勒能解答佛法疑难问题，给人以佛教的智慧。例如道安就发愿入兜率天宫向弥勒询问佛法疑难问题，其弟子僧叡在《毗摩罗诘提经义疏序》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。《中》、《百》二论，文未及此，又无通鉴，谁与正之？生匠（按，道安）所以辍章遐慨，思决言弥勒者，良在此也。”（《出三藏记集》卷八）再如东晋僧智严，从罽宾邀佛陀跋陀罗回国后，常怀疑自己没有“得戒”，又到天竺，据说某罗汉（此指有学德之僧）为他“入定往兜率宫咨弥勒，弥勒答云：得戒。”（《高僧传》卷三）还有一些僧人自称曾在禅定状态中升兜率天见到弥勒，从受佛法③。

从东晋以后，随着弥勒信仰的流行，开始出现赞诵弥勒的文学作品。支道林著有《弥勒赞》就是赞诵弥勒上生兜率和降世成佛的。其中说：

弥勒承神第，圣录载灵篇，乘乾因九五，龙飞兜率天，法鼓振玄宫，逸响亮三千。……磬纙七七纪，应运莅中幡。挺此四八姿，映蔚华林园，亹亹玄轮奏，三摠在昔缘。（四部丛刊

① 以上分别见《高僧传》卷5道安、昙戒、竺僧辅传。

② 《比丘尼传》卷2、4和《高僧传》卷8。

③ 《高僧传》卷11慧览、道法传。

本《广弘明集》卷十五）

大意是说，佛经明载弥勒将承释迦之后先上生兜率天宫，在那里说法，声传三千大千世界，待过若干年纪①，降世成佛，在华林园三会说法度众，此皆前缘所定。此后，南朝宋明帝著有《龙华誓愿文》，齐竟陵文宣王萧子良著《龙华会记》、齐周顒著《京师诸邑造弥勒像三会记》，文早已佚失（目录见《出三藏记集》卷十二僧祐《法苑杂缘原始目录》），仅从题目看，都是讲弥勒下生成佛的。梁沈约因皇太子造弥勒石像而著《弥勒赞》，内有"道有常尊，神无恒器，脱屣王家，来承宝位"之句（《广弘明集》卷十八），把弥勒称为神。但佛经说弥勒与释迦不同，非出身王家，而出身婆罗门。

东晋以来，特别是南北朝时期的北方广大地区，弥勒造像十分普遍，数量也较多，如清代叶昌炽《语石》卷五所说："所刻石像以释迦、弥勒为最多"。据日本学者塚本善隆统计，北魏在龙门石窟共造佛像 206 尊，其中有释迦像 43 尊，弥勒像 35 尊，观世音像 19 尊，无量寿像（或阿弥陀像）10 尊②。另外日本佐藤智永《北朝造像铭考》列举云冈、龙门、巩县诸石窟和所知传世金铜像的类别数字，按总数计，释迦 178 尊，弥勒 150 尊，阿弥陀（无量寿）33 尊，观世音 171 尊；其中观世音造像在北魏分裂后急剧增

① 原文"七七纪"，此当为概数。佛经讲为 56 亿万年或 56 亿 7 千万年。

② 塚本善隆《北朝佛教史研究》（《塚本善隆著作集》第 2 卷，大东出版社社1974 年版）第七之三《龙门造像的盛衰和尊像的变化》。

加。① 弥勒的造像形态，既有交脚菩萨像，也有释迦牟尼佛样式的弥勒佛像(弥勒下生成佛像)。我们从残存的一些弥勒造像记，可以清楚地了解当时的信徒为什么造像，他们想从弥勒那里得到什么。让我们选录一部分弥勒造像记：

(1)北魏太和十九年(495年)长乐王丘穆陵亮夫人尉迟氏为亡子造像记：

为亡息牛橛，请工镂石，造此弥勒像一区。愿牛橛舍于分段（按，谓摆脱轮回）之乡，腾游无碍之境。若存托生，生于天上诸佛之所，若生世界妙乐自在之处，若有苦累，即令解脱。三涂恶道永绝因趋，一切众生咸蒙斯福。(龙门石窟古阳洞)

(2)北魏太和二十三年(499年)比丘僧欣造像记：

为生父母并眷属师僧，造弥勒石像一躯，愿生西方无量寿佛国，龙华树下三会说法，下生人间侯王子孙，与大菩萨同生一处。愿一切众生，普同斯福。所愿如是。②

(3)北魏神龟三年(520年)翟蛮造弥勒像记：

为亡父母、洛难弟造弥勒像一坵（按，躯），愿使亡者上生天上，托生西方，侍佛左右，供养三宝。

万寿寺碑：

夫兴造福德者，悉知天堂之快乐，乃知地狱之酸楚，即自

---

① 间引自唐长孺《北朝的弥勒信仰及其衰落》(《魏晋南北朝史论拾遗》中华书局1983年版)，云出自日本《史学杂志》1977年八六编第十号。

② 《陶斋藏石记》卷6。

为居家眷属，誓发洪愿，竭其家珍，分割妻子，以造弥勒像一坠，悉皆成就，愿使弟子居家，众罪云消，万吉庆集，悉各□寿齐如彭祖，使学问者聪明精爽，士宦属官者，为致三司，历世不绝；伏愿垂□□□（按，当为“蝟飞蠕动”）有□（按，当为“生”字），咸同斯福。①

（4）延昌元年（512年）刘洛真造像记：

为亡父母敬造弥勒像二区，使亡父母托生紫微安乐之处，还愿七世父母、师僧眷属、见在居门，老者延年，少者益算，使法□□生，一时□佛。②

（5）北魏建义元年（528年）青州齐郡临淄道勇造弥勒像记。此记缺字太多，内有：

敬造弥勒□□□四面尊像，上为皇帝陛下，复为亡父母七世因缘居家眷属。

（6）东魏武定六年（548年）广武将军奉车都尉唐小虎造像记残石：

仰为皇帝、大丞相（按，指高欢），右为七世亡父母、见（现）存眷属造弥勒像一区（按，躯），愿国祚永隆万代，有愿先亡生天，离苦受乐，见存德福，生生世世值佛闻法，含生之类，同登正觉。③

还有的虽不是弥勒造像，其题记中也有弥勒信仰的内

① 《陶斋藏石记》卷6。

② 《金石萃编》卷27。

③ 以上见《陶斋藏石记》卷9。

容，如北魏太平真君三年(442年)鲍纂在石佛造像记中说："愿皇帝陛下享祚无穷，父身延年益寿，父母将来生弥勒佛前，合门眷属，普家十一余福，子子孙孙咸受福庆"；①在一块西魏的"造浮图记"残石中有"到无为彼岸，弥勒出世"的字句②。

弥勒是假的，是虚构的，但长期以来受到很多人信仰和供奉却是真的，是历史事实。以上所引造像记的作者不同，所祈愿的内容也不尽相同，但概括地讲不外乎是希望通过造像得到弥勒的保祐，使自己及亲属幸福、健康、长寿，死后生往天堂或转生富贵人家，使父祖亡灵"离苦受乐"，早日解脱。

从这些资料还可看到这样三点：(一)中国封建社会的君主专制主义很强大，忠君的道德观念渗透到一切宗教信仰之中，不少造像题记都提到为皇帝祈福，有的还有："愿国祚永隆，三宝弥显"；(二)家族血缘关系很强，孝亲祭祖的伦理观念也与佛教信仰相结合，不少造像的直接目的就是为父母祖先祈福；(三)许多佛教信徒是凡佛、菩萨都信，对佛经上所说的它们之间的区别并不理会，因此造弥勒而发愿往生西方弥陀净土者有之，造释迦像而愿生往弥勒佛前者也有之。

弥勒信仰到隋唐以后又有新的发展，随着佛教的进一步民族化、民俗化，它也日益与中国民间宗教习俗相结合，

① 《陶斋藏石记》卷6。

② 《陶斋藏石记》卷10。

并且为其它宗教所吸收，在造像方面，五代以后兴起了以布袋(名契此)和尚为形象的弥勒造像。

第三节　昙鸾和弥陀净土信仰的发展

佛教的弥陀净土信仰在汉魏之际传入中国内地，两晋时期流行于社会。庐山慧远邀集文人学士和名僧“建斋立誓，共期西方”，修习以观想阿弥陀佛为内容的禅定(念佛三昧)。此后这些人撰诗赞咏弥陀净土，编为《念佛三昧诗集》，慧远为之写序。慧远在唐，特别是在宋朝以后一些净土宗僧人奉为中国净土宗初祖，但实际上他对社会上流行净土信仰的影响并不很大，而生活在南北朝后期北方的昙鸾，对中国净土宗的形成则有直接的影响。

在南北朝时期流行于社会的弥陀经典主要有：三国魏康僧铠译的《无量寿经》、后秦鸠摩罗什译的《阿弥陀经》、南朝宋畺良耶舍译的《观无量寿经》。这三部经与北魏菩提流支所译、天亲（世亲）著的《无量寿经优婆提舍愿生偈》(或称《无量寿经论》、《往生论》)被后世净土宗奉为基本经典，称为“三经一论”。

昙鸾及其著作

昙鸾(或作昙峦)，雁门(郡治在今山西代县西)人。此地东南接近五台山，自古民间流传各种神话故事。昙鸾出家后广读佛教经书及儒道典籍，对后秦鸠摩罗什所译的大

乘佛教中观学派的基本著作《中论》、《十二门论》、《百论》、《大智度论》和有关佛性的学说最有研究。读北凉昙无谶所译的《大集经》，感到词义深奥，难以看懂，就着手注释，工作刚过一半便病倒，病愈后决心寻求长生成仙之方，然后再专奉佛教。他在梁朝大通(527—529年)年间到达江南，登句曲山(茅山)访著名道士陶弘景，从受《仙经》十卷，后回到北方。途经洛阳，碰到印度译经僧菩提流支，问："佛法中颇有长生不死法，胜此土仙经者乎？"菩提流支回答说："是何言欤！非相比也。此方何处有长生法？纵得长年，少时不死，终更轮回三有(按指欲界、色界、无色界)耳。"是说道教不配与佛教相比，靠道教的《仙经》是不能摆脱生死轮回，达到长生不老的。菩提流支便把一部《观无量寿经》授给昙鸾，说："此大仙方，依之修行，当得解脱生死。"昙鸾接受此经，当场把《仙经》烧掉。此后他主要从事传布弥陀净土信仰。东魏孝静帝对他十分崇敬，称他为"神鸾"，下敕令往并州大寺。此后他移住汾州北山石壁玄中寺（在今山西交城县西北的石壁谷中)①。玄中寺直到唐代是传布净土信仰的重要中心。

关于昙鸾的死年，《续高僧传》卷六本传说他死于东魏兴和四年(542年)，年六十七，据此当生于北魏承明元年(476年)。但唐代迦才《净土论》卷下说他"魏末高齐之初犹

① 以上见《续高僧传》卷6《昙鸾传》。此外，唐代迦才《净土论》卷下、《往生西方净土瑞应传》、宋代戒珠《净土往生传》卷上、志磐《佛祖统记》卷27皆有传，可以参考。

在”;《续高僧传》卷二十《道绰传》、《往生西方净土瑞应传》皆称“齐时(朝)昙鸾法师”，另外北齐天保五年(554年)二月的《敬造太子像铭》记有20个名字，中有“比丘僧昙鸾”，据此，至少当死于齐天保五年之后。

昙鸾的主要著作有：

《往生论注》(即《无量寿经优婆提舍愿生偈注》)二卷，是注释世亲著的《往生论》的，上卷解释此书的24行“愿生偈”，下卷注释此书对偈颂所作的释文。

《略论安乐净土义》一卷：对所谓阿弥陀佛的安乐（或译“极乐”）净土进行描绘、论述，并宣传达到“往生”净土的修行方法。

《阿弥陀佛偈》，有七言偈颂195行，依据《无量寿经》，赞颂阿弥陀佛及其净土。

此外，据《高僧传·昙鸾传》载，他善于“调心练气，对病识缘，名满魏都，用为方轨”，著有《调气论》，著作郎王邵为之作注，流行于世。《隋书·经籍志》子部医方类载昙鸾著《疗百病杂丸方》三卷、《论气治疗方》一卷;《旧唐书·经籍志》丁部医术类录《调气方》一卷；《宋史·艺文志》子部神仙类录《服气要诀》一卷。可见，昙鸾除宣传净土信仰外，还行医治病，并从事医学著述。这无疑对他传教也是有利的。

昙鸾的弥陀净土思想

（一）难行道和易行道、自力和他力——中国净土教的早期判教学说

把佛教庞杂的教义体分系为小乘、大乘，在大乘内部又根据哲学、宗教理论和修行主张分为若干类别，这就是“判教”或“教判”。昙鸾著作中的难行道、易行道以及自力、他力，就是一种判教说法。

难行道和易行道的说法最初出现在龙树著的，鸠摩罗什译的《十住毗婆沙论》卷五《易行道》一章内，大意是说佛教有无数修行方法，“如世间道有难有易，陆路步行则苦，水道乘船则乐”。如果有人不惜身命，日夜勤苦修行，要过很长时期才能达到“不退转”（阿惟越致）的觉悟境界，这种修行方法属于难行道。但如果以恭敬的心情念十方诸佛，“称其名号”，就可以很快地达到“不退转”的境界。在这里是说念十方佛、称其名号，不是讲专门称念阿弥陀佛的名号，宣传西方净土信仰的。昙鸾把这种说法吸收到他的弥陀净土学说之内，说信奉阿弥陀佛，愿往生安乐净土的教门是易行道，此外皆属于难行道。《往生论注》卷上就《十住毗婆沙论》的难易二道的说法发挥道：

> 菩萨求阿毗跋致有二种道，一者难行道。二者易行道。难行道者，谓于五浊①之世，于无佛时，求阿毗跋致为难。此难

① 五浊说见于《阿弥陀经》等，指劫浊、见（见解）浊、烦恼浊、众生浊、命浊，认为这五项是“恶世”的标志。

乃有多途，粗言五三，以示义意：一者外道相善，乱菩萨法；二者声闻自利，障大慈悲；三者无顾恶人，破他胜德；四者颠倒善果，能坏梵行；五者唯是自力，无他力持……譬如陆路，步行则苦。易行道者，谓但以信佛因缘，愿生净土，乘佛愿力，便得往生彼清净土，佛力住持，即入大乘正定之聚①，正定即是阿毗跋致。譬如水路，乘船则乐。

所谓五浊之世，概而言之就是佛教所说的众生道德沦丧、佛法受到危胁的“恶世”。昙鸾认为在这种世间依靠个人的勤苦修行，追求解脱十分困难，主要有五点：外道伪装、混淆大乘佛法；小乘自求解脱，而阻塞以普度众生为宗旨的慈悲精神；有无顾忌的恶人进行捣乱；善恶不分，破坏清净之行；靠自力修行，而不相信依靠佛的他力拯救。这属于难行道。如果相信阿弥陀佛的愿力（《无量寿经》所说弥陀成佛前许下拯救众生的四十八愿），真心希望往生安乐净土，就可借助佛力在死后生到此处，达到不退转的菩萨境地。这就是达到解脱的易行道。

“他力”就是“佛力”，据称依靠阿弥陀佛的“本愿力”就可以生往极乐世界。《往生论注》卷下说：

凡是生彼净土及彼菩萨人天所起诸行，皆缘阿弥陀如来本

① 佛经中把众生分为三类，即正定聚（或正性定聚、直见际）、邪定聚（或邪性定聚、邪见聚）、不定聚（或不定性聚、亦不在邪亦不在正见际）。各个派别有不同解释。按《无量寿经》的说法，弥陀净土没有后二种聚，皆为正定之聚，即皆达到不退堕恶趣、声闻与缘觉二乘的菩萨境地。

愿力故。何以言之？若非佛力，四十八愿便是徒设。今的取三愿用证义意……

此后引证《无量寿经》弥陀四十八愿中的第十八、十一、二十二愿的文字，大意是说，除了犯五逆罪（杀父、杀母、杀阿罗汉、使佛身出血、破坏僧团）和诽谤佛法者外，凡是真心愿生弥陀净土的众生，只要“十念”念佛，便可往生；凡往生净土者皆住“正定聚”，往生净土的菩萨“究竟必至一生补处”，即过一生就可成佛。昙鸾认为这一切是无可怀疑的，劝说人们放弃全靠自力修持禅律的修行方法，而一心信奉阿弥陀佛，“闻他力可乘，当生信心，勿自局分也。”

这样，小乘和大乘的大部分级别皆被判为“他力”、“难行道”的教法，而劝人放弃信奉。弥陀信仰和此后正式形成的净土宗有两个显著特点：一是不着重哲学的理论论证，而强调主观信仰；二是不强调现身觉悟，而宣传死后往生净土。因为前者，它易于为一般民众接受，而由于后者无须现实例证，它也容易叫人相信。这是弥陀信仰迅速普及社会的一个重要原因。

（二）强调“十念”和口称念佛，简化修行方法

佛教有各种修行方法，而修持禅观是最重要的修行方法，大小乘佛教和它们的流派对修持禅观有不同的规定和要求。心注一处，观身不净、受是苦、心无常、法无我……此为小乘禅法；观诸法性空，观一切唯识……此为大乘禅法。东汉末传译的《般舟三昧经》所讲的念十方佛，念阿弥

陀佛，也是大乘禅法，是以念佛为内容的禅观。弥陀经典中的“念佛”就是以观想阿弥陀佛及其净土为内容的禅观，有时也指口称佛号。昙鸾从菩提流支所受的《观无量寿经》就是主要讲修持弥陀净土禅观的经典，内讲观西方、观水、观净土、观树以及观佛、观众生往生等十六观。昙鸾在《往生论注》和《略论净土义》中所说的“十念”，虽取自《无量寿经》和《观无量寿经》，但通过解释、论证，更加强调它是一种简易可靠的修行方法，并把它与口称阿弥陀佛的名号等同起来。

世亲《往生论》讲信徒想往生安乐净土应修“五念门”：一是礼拜门，即向阿弥陀佛礼拜，二是赞叹门，即称颂阿弥陀佛之名；三是作愿门，即“心常作愿，一心专念，毕竟往生安乐国土”；四是观察门，即观想安乐净土和阿弥陀佛的形像；五是回向门，即把自己修的功德作为一切众生的功德，共同往生净土。第三门讲的是修“止”（“奢摩他，梵文Śamatha），一心念佛，使心处于宁静状态，由此防止一切恶念恶行；第四门讲的是修“观”（“毗婆舍那，梵文Vipaśyanā），是以弥陀和净土作为观想的对境。对此，昙鸾在《往生论注》中都有发挥，他所说的“十念”主要是指的第三念门——作愿门。他说：

云何作愿？心常作愿，一心专念，毕竟往生安乐国土，欲如实修行奢摩他。……奢摩他云止者，今有三义：一者一心专念阿弥陀如来，愿生彼土，此如来名号及彼国土名号能止一切恶；二者彼安乐土过三界道，若人亦生彼国，自然止身口意恶；

三者阿弥陀如来正觉住持力，自然止求声闻、辟支佛心。（卷下）

概而言之，这种修“止”就是专念阿弥陀佛及其净土，说由此可生往超越于三界之上的安乐净土，防止一切恶念恶行和退转到小乘道上去。因为这里也强调弥陀名号（“如来名号”）的神秘功能，所以就把心念弥陀名号与“赞叹门”的口称弥陀名号联系在一起，甚至把心念、口称佛号等同了起来。昙鸾说：

忆念阿弥陀佛，若总相，若别相，随所观缘，心无他想，十念相续，名为十念；但称名号，亦复如是。（《往生论注》卷上）

若念佛名字，若念佛相好，若念佛光明，若念佛神力，若念佛功德，若念佛智慧，若念佛本愿，无他心间杂，心心相次，乃至十念，名为十念。……垂命终时……为称阿弥陀佛名号，愿生安乐，声声相次，使成十念也……此命断时，即是生安乐时。（《略论净土义》）

有人造五逆十恶，具诸不善，应堕恶道，经历多劫，受无量苦，临命终时，遇善知识，教称南无无量寿佛，如是至心，令声不绝，具足十念，便得往生安乐净土，即入大乘正定之聚，毕竟不退，与三涂（按指轮回畜生、饿鬼、地狱三道）诸苦永隔。（《往生论注》卷上）

忆念阿弥陀佛的整体形像，或忆念他身体的某个部位，是念佛；忆念弥陀的名字、长相、光明、神力、功德等，也是念佛；口称弥陀名号，如称“南无（意为归命）无量寿佛”

或“南无阿弥陀佛”，也是念佛。专心念佛，“心心相次，乃至十念，名为十念”。据称做到这点就可以消除包括五逆罪在内的众多重罪，往生安乐净土，达到菩萨境地，而永远摆脱世俗社会的一切苦恼。在这里没有任何哲学论证，也没有举出任何现实事例，只是用论断的语气表达了一种宗教的美妙幻想，当然这套说教只是在相信它的人们的心目中才能成立。因此昙鸾特别强调主观信仰，而把任何怀疑、批评这种信仰的行为斥之为“诽谤正法”，认为这比犯五逆罪还要严重，说诽谤正法者永远不能得到拯救。他解释说，如果不相信佛法，不相信弥陀净土，“安有愿生佛土之理”？不仅如此，如果从根本上否认佛、菩萨运用在世和出世的教法“教化众生”，“岂知有仁义礼智信耶？”这样就会给世俗社会的道德和佛教本身带来严重的危机，所谓：

> 如是世间一切善法皆断，出世间一切贤圣（按，指佛、菩萨）皆灭。

因此说诽谤佛法的罪最重，甚至认为“五逆罪从无正法生”（《往生论注》卷上）。昙鸾强调“十念”的神秘作用，谴责“诽谤正法”，正是为了吸引、争取更多的民众接受净土信仰。

在弥陀净土信仰发展史上，是从着重观念念佛（在禅定、观想中念佛）到着重口称念佛（口称阿弥陀佛名字）的，昙鸾虽然偏重于前一种修行方法，但如前面所引，已对后者开始倡导，而到唐代，道绰（562—645年）善导（613—681年）创立净土宗，把简单易行的口称念佛的修行方法

提到重要地位，这样，使净土信仰更加盛行于民间。

（三）往生净土和成佛

佛教信徒的最高修行目标或是修成阿罗汉（小乘），或是成为菩萨、佛（大乘），但就人数最多的一般信徒来说，只是希望通过持戒修善，在死后转生富贵人家，或是生到天界。大乘佛教的派别中有的主张累世历劫才能成佛，而一般对持戒修善都作出种种繁杂的规定。弥陀净土信仰在内容上大致兼有这两个方面，虽主要宣传念佛往生极乐净土，说在这里可以享受世上所没有的宁静和欢乐，但又提出往生净土即可成为菩萨（住正定聚），并可成佛。在修行方法上又力求简便易行。昙鸾在《往生论注》中继承了弥陀经典的一些说法，并有很大发挥。他在论述往生净土和成佛的关系问题上虽表现出明显的矛盾，但大体上可归纳这样三点：

其一，往生佛土就必定成佛。昙鸾在论述中实际把阿弥陀佛看作是报身佛，把安乐净土看作是“报土”，把想象中的往生净土者看做是菩萨，说安乐净土是超越于欲界、色界、无色界之上的。这三界是佛教所说的有情众生居住的环境，其中天界（欲界一部分及色、无色二界）的众生虽可长寿欢乐，但仍摆脱不了生死轮回。昙鸾认为，众生往生净土可享受高于天界的安乐，并可达到如同菩萨那样的境界，永远超脱生死。净土众生“必至一生补处”，即经一生即可成佛。净土与法性是一致的，所谓“此净土随顺

法性，不乖法本”，“安乐净土，诸往生者无不净色，无不净心，毕竟皆得清净平等无为法身；以安乐国土清净性成就故。”（《往生论注》卷上）这是说由于净土的性质，决定一切往生者皆可达到清净，皆可成佛。

其二，阿弥陀佛的“神力”可使往生净土者成佛。

昙鸾宣传的“他力”，就是指阿弥陀的“神力”。据称，阿弥陀佛不仅能摄取众生往生安乐净土，并能使这些往生者产生“无上道心”，最后成佛。昙鸾在《往生论注》卷上说安乐净土“皆是大乘一味，平等一味”，在这里没有女人和身体残缺者，也不会再产生小乘的声闻和缘觉二种得道者。安乐净土以外的小乘修道者虽不能生“佛道根芽”，但“佛以本愿不可思议神力摄令生彼（按，净土），必当复以神力生其无上道心”，而使他们可以成佛。即使一般众生的往生净土者，“莫不皆发无上菩提之心，此无上菩提心，即是愿作佛心，愿作佛心，即是度众生心，度众生心，即摄取众生生有佛国土心”，“彼佛国即是毕竟成佛道路无上方便也”（《往生论注》卷下）。简单地说，有往生净土之心，就有成佛可能；而往生净土，是成佛的捷径。

其三，观想佛时，心即是佛。如何把念佛修行与成佛联系起来？弥陀经典及昙鸾等净土传教者一方面表示往生净土就必定成佛，另一方面又宣传佛的法身与众生之心相通，众生念佛之时，佛便在众生心中，心外无佛。《观无量寿经》说：“诸佛如来是法界身，入一切众生心想中，是故汝等心想佛时，是心即是三十二相，八十随形好（按，

相、好皆指的是佛的形象特征)。是心作佛，是心是佛……”昙鸾《往生论注》也引用这段文字，并加以发挥。按照他的意思，佛是“法界身”。这是因为法界是众生的“心法”，心能“生世间、出世间一切诸法，故名心为法界；法界能生诸如来相好身，亦如色等能生眼识，是故佛身名法界身，是身不行他缘，是故入一切众生心想中，……当众生心想佛时，佛身相好显现众生心中也。……是心作佛者，言心能作佛也；是心是佛者，心外无佛也。”这是作者结合自己的佛教认识和修行体验时对“念佛”这种宗教实践所作的论证。这里不仅没有客观事实根据，在逻辑上也是不能自圆其说的。所谓佛是法界，法界是心法，心能生诸法故名法界，法界生佛身故名法界身……入众生心……这不过是说佛是心，心生世界万有，心生佛；据一般常识来看，这自然是不能成立的。但一种宗教信仰要让人接受，就必须编出各种相应的神话和说法。昙鸾把观想阿弥陀佛与成佛联系在一起，是企图劝说那些虔信弥陀净土的人们勤念佛，努力修行，既满足他们追求死后幸福的幻想，又满足他们想成佛的宗教愿望。

弥陀净土是虚构的，但它却真实地反映了古代人们对现实社会存在各种苦难的不满和希望在所谓来世生到极乐世界享受安乐的幻想。南北朝时社会动荡不安，人民苦难相继，不少人把希望寄托于宗教，想从宗教中寻求世外净土和精神安慰，各种宗教得以迅速传播。佛教中宣传现世救苦救难的观世音信仰、未来光明幸福的弥勒信仰、来世

往生净土的弥陀信仰等，都受到信徒的欢迎而有很大发展。昙鸾首次比较系统地对弥陀净土的教义进行注释、论证，初步建立了弥陀净土教义体系，为此后净土宗的创立奠定了理论基础。他所解释的“难行道”、“易行道”、“自力”、“他力”成为后来净土宗判教理论的重要用语，他提倡的口称念佛的修行方法被唐代道绰，特别是善导继承并大加发挥和宣扬，成为流行最广、影响最大的修行方法。净土宗基本经典“三经一论”中的“一论”，用的就是昙鸾注释的《往生论》。

昙鸾的《往生论注》对日本净土宗也有较大影响。十二世纪末叶日本僧人源空（号法然，1133—1212年）创立日本净土宗。他在《选择本愿念佛集》中据《往生论注》和道绰的《安乐集》等对佛法进行判释分类（判教），把真言（密教）、佛心（禅）、天台、华严、三论、法相等宗归为“圣道门”，认为是“难行道”，而把弥陀净土之教称为“净土门”，认为是“易行道”。他以中国的菩提流支、昙鸾、道绰、善导、怀感、少康为祖师（其《类聚净土五祖传》中没有菩提流支），以自己继承他们之后。十三世纪，源空的弟子亲鸾（1173—1262年）创立净土真宗。他在所著《显净土真实教行证文类》（简称《教行信证》）六卷中论证了净土真宗的基本教义，书中除引用“三经一论”外，还引用昙鸾、道绰、善导的净土著作，并以印度的龙树、天亲（世亲）、中国的昙鸾、道绰、善导、日本的源信、源空为真宗的七祖。特称昙鸾为“本师”，赞颂他为《往生论》作注，阐明“往还回

向由他力，正定之因唯信心”。在其《高僧和赞》中为上述真宗七祖所著的赞颂偈共117首，其中赞昙鸾的最多，达34首，其次是善导，26首，第三才是日本的源空，20首。因为这个缘故，日本净土宗和净土真宗把昙鸾开创、道绰和善导也住过的山西交城县的玄中寺视为祖庭。

第 六 章

南北朝时期的佛教艺术

第一节 晋、十六国时期的佛教艺术

佛教在两汉之际传入中国内地，东汉三国开始在宫廷贵族间传播，佛教造像也在这时迎来了它的滥觞期。黄巾起义失败，道教的发展暂时受挫，这就使佛教获得了摆脱黄老道术影响，走上独立发展道路的契机。在这段历史时期内，在我国广大国土上出现了一个传播佛法的热潮，与佛教信仰及其宗教生活密切相关的石窟寺艺术，从北印度传入西域，进而流行于内地。

金铜佛造像

一般说来，佛寺早于石窟寺而存在。现存这一时期的佛教造像，其早期代表是原供奉于宫廷或佛寺中的金铜佛造像。

据《三国志》卷四十九《吴志·刘繇传》记载，汉魂之际下邳相笮融“大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采”，这是在可容三千人的佛寺中供养金铜佛像，也是造像立寺首次见于正史记载。

笮融大兴佛事的徐州地区，是中国早期佛教流行的重要地区。东汉初“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”（《后汉书·楚王英传》）的楚王刘英受封的楚国，“汉末魏初，广陵、彭城二相出家”（《出三藏记集》卷五慧叡《喻疑》）的故事以及我国最早的汉族僧侣严佛调，都与这一地区有关。

徐州和吴都鄂城富饶产铜，三国魏晋时期的民间铸镜工艺闻名于世。我国西安、湖北鄂城及日本大阪、兵库、滋贺、岐阜等地墓葬中出土的三角缘神兽镜，铸有曹魏景初三年（公元239年）、正始元年(240年)等纪年以及“铜出徐州”镜铭。值得注意的是，近年来，我国湖北鄂城相继出土“画文带佛兽镜”和“佛像夔凤镜”各一枚①。前一镜出土于鄂城寒溪公路，时代为三世纪中叶，相当于东吴中后期。镜直径15厘米，平缘，饰连续流云纹。镜面外区为奇禽异兽画文带。内区有四组像，刻东王公、西王母等神像和兽形，其中一组有二佛，一坐佛头部似有项光，坐莲座，立佛为佛旁夹侍。后一镜出土于鄂钢厂五里墩工地，镜径16厘米，圆钮，四瓣柿蒂形钮座。每瓣中有佛像及龙、虎、凤等动物图案。四组佛像中，三组各有一佛（佛

① 王仲殊：《关于日本的三角缘佛兽镜——答西田守夫先生》，《考古》，1982年第6期。

结跏趺坐，有项光，坐莲座)。一组有三佛，中间佛像坐莲座，有项光，作舒相坐思惟式，两测各一立佛。镜外缘连弧纹中，有二体飞天。该镜时代可能为三世纪后半叶或三世纪末。

上述鄂城出土带有佛像的铜镜，佛像造形、种类，由类似神仙的佛像，到真正佛像出现，再有飞天、思惟像造出。这一过程表明，到四世纪左右，各种形式的佛像已大体具备。

日本奈良新山古坟所出三角缘佛兽镜，以佛像代替了神仙像。镜面雕镂有三尊禅定坐佛，着通肩袈裟，坐莲花座。其中一坐佛有圆项光，肩饰两枝带茎莲花。现藏美国波士顿美术馆及德国柏林国立艺术馆的两件飞天夔凤镜，镜面有禅定坐佛，着通肩衣，坐覆莲座，有高肉髻和圆项光。坐佛两侧飞天，饰圆项光，天衣绕腕飘曳，下着长裙①。

这类花纹主题出现佛像的徐州、鄂城镜，时代约当公元三、四世纪。这类佛像虽已具备了佛教造像的某些基本特征，却仍然遗有神仙像的影响。这种现象发生在当时佛教流行的地区，显然不是出自偶然。

佛教初传入时，附庸于黄老、神仙、方术，佛也是中国所熟悉的“神人”。神仙与佛，相资为用。中国初期金铜

① 北京大学历史系考古教研室《三国——宋元考古》(上)，1974年；水野清一《中国の雕刻·石仏、金铜仏》，日本经济新闻社1960年版，东京。

佛像的上述神仙化特点，也就不难理解了。

这种特点，还见于同时期的南方墓葬。1956年发掘的武昌莲溪寺校尉彭卢墓，出土的铜饰牌上镂刻一身鎏金立佛像。该像有肉髻和圆头光，袒上身，披飘带，穿下裙，立于莲花台座上。墓中同出的陶俑，额部塑有凸起圈点，似为白毫相①。这是国内现存较早佛像之一，从该墓所出吴景帝永安五年（公元262年）铅地券看，当为东吴遗物。佛像保留着较多的原始形式，仍同样未脱神仙像的窠臼。

十九世纪末和二十世纪初，外国考古学者在丝绸之路南道和阗劫去的金铜佛造像，因其地理位置的重要性而受到注意。其中，第一次大谷队劫往日本的金刚佛头有两个。一个佛头躯体已失，从颈部断面看，是分别铸造头部和躯干后再合为一体。佛头为圆雕，圆脸，大眼，高鼻，有口髭，长垂耳，前额遗有八曜文凹孔，可能象征白毫相。肉髻顶部作成8字形束发纽。头部多处残存鎏金遗痕。另一个圆雕佛头，也是分铸合体立像，头后有板状项光。这两件金铜佛头，据推定时代约为公元三、四世纪。瑞典人斯文赫定（Sven A. Hedin）从和阗劫走的一躯金铜佛像，也是像身与光背分别铸造再合体的。光背呈圆形，上作尖头，圆内有六体化佛。佛像着通肩衣，施禅定印，像

① 湖北省文物管理委员会《武昌莲溪寺东吴墓清理简报》，《考古》1959年第4期。

背后有二柄以容纳光背。据称此像不下于公元五世纪初①。

于阗(和阗古称)佛教据《洛阳伽蓝记》和《大唐西域记》等书记载，直接传自印度迦湿弥罗国，时间约在公元前二世纪以后。迦湿弥罗(罽宾)和犍陀罗是大月氏贵霜王朝的佛教中心，也是犍陀罗佛教艺术的发祥地。《大唐西域记》卷十二还记载：

> 王城行西三百余里，至勃伽夷城。中有佛坐像，高七尺余，相好允备，威肃嶷然，首戴宝冠，光明时照。闻诸土俗曰：本在迦湿弥罗国，请移至此。

据说，这个佛像是古代于阗一王子在征讨迦湿弥罗国的战争中所得，随军礼请后

> 像至此地，不可转移，环建伽蓝，或招僧侣，舍宝冠置像顶，今所冠者，即先王所施也。

这躯佛像为玄奘所亲见。它从一个侧面，反映了于阗佛教及其佛教艺术的渊源。

上述和阗发现的金铜佛头，从整体看，应属于犍陀罗佛教艺术的范畴。铸造风格粗犷素朴，表现有力。分铸合体的技术，亦见于西伊朗帕尔萨人神殿遗址出土的青铜神像，成为中国早期金铜佛像沿用的传统。然而，犍陀罗佛像脸部略长，双眼半开，呈现一种似在瞑想的神情。而和

---

① 熊谷宣夫《和阗携来之金铜佛头》，《美术研究》第200期，1955年。

阗金铜佛像圆脸、大眼、表情开朗等特点，更接近新疆鄯善、米兰等地发现的画像及壁画上的形像。这种不同，说明新疆古代佛教艺术与印度有着十分密切的关系。于阗多铜矿，又有金银装饰的传统技艺，历史悠久，文化发达。晋隆安五年(公元401年)，法显到达于阗国，见到著名佛教寺院赞摩寺“雕文刻镂，金银覆上……梁柱、户扇窗牖皆以金薄”(《法显传》)。凉州沙门僧表，曾得到于阗国王给予的“一丈之金薄像”(《名僧传》第二十六《僧表传》)。六世纪初，宋云、惠生还亲见捍麽城南十五里大寺有“举高丈六”的金像一躯。(《洛阳伽蓝记》卷五)。和阗金铜佛像就是利用当地原料，根植于民族文化土壤中的艺术再创造。

传世金铜佛造像，有几例出自十六国时期少数民族建立的国家，但多已流往国外。其代表性作品，为一躯后赵石虎建武四年（公元338年）铭鎏金铜佛造像。这是我国现知有明确纪年的最早佛像，现收藏于美国旧金山市博物馆。此像亦作禅定印，也可看作北方禅法的流行的根据。该坐佛像通肩衣襞自身体中心作抛物线重叠，改变了犍陀罗造像通肩衣襞自身体左侧作抛物线重叠的做法，表明佛教传到西域地区已有所变革。石家庄北宋村二号墓出土的两躯鎏金铜佛像，似后赵遗物。其中一佛像结跏趺坐，着广袖通肩衣，服饰式样同建武四年像。双手作禅定印，有通身舟形光背，光背上张设圆形华盖，饰单纯放射状莲瓣，下为四足方座。坐佛两侧各有一身立菩萨。另一佛像

无光背、华盖和佛座，作结跏趺坐、通肩禅定式① 相传西北地区出土的夏赫连定胜光二年(429 年) 鎏金铜佛像，基本上继承了建武造像的传统，手势、衣纹、佛座等均属早期样式，同样无项光和背光，座下左右各刻一狮子，下设四足方座。辽宁省北票将军山石椁墓出土的一件金饰上，有附光焰状身光的跏趺坐佛，两侧为捧物供养人。该墓主人卒于北燕冯跋太平七年 (415 年)，这是该地区最早的佛教造像。

在中国历史上的十六国时期，羯族建立的后赵，曾对中国佛教史发生过较大影响。

后赵建平元年(330年)，石勒定都襄国(今河北邯郸一带) 统辖范围在今河北、山西、河南一带。他接受了中原地区汉族的封建制度，依靠地方大族，提倡传统儒学等措施。十六国前期，后赵成为中原比较安定的地区。

石勒时，每年四月八日佛诞日举行灌佛会。石虎则举行“行像”仪礼。据东晋陆翔《邺中记》的记载，石虎

> 尝作檀车，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，亦解飞所造也。

---

① 杨泓《国内现存最早的佛教造像实物》，《现代佛学》1962 年 4 期，中国佛教协会，北京。

后赵的众多佛寺以及行像仪式等，都需要供奉金铜佛像。建武四年铭等金铜佛像的发现，给上述文献记录提供了重要的物证。

鲜卑族建立了北燕国。五世纪时，北燕已成为北方佛教要地之一。辽宁北票冯素弗墓曾出土有鎏鍱金佛像。

综观国内各地发现的魏晋十六国时期金铜佛造像，都作双手重叠膝间的禅定印。小乘佛教重视禅观与禅行，当时有许多高僧曾在山中坐禅修道。禅定印金铜佛像作为中国佛像的早期形制，正说明小乘佛教禅法在内地流行的状况。

鄯善佛教遗迹

鄯善旧称楼兰，西汉元凤四年（公元前77年）改名鄯善。鄯善东邻敦煌，西抵尼雅河流域，首邑即今若羌。公元一世纪，东汉政权在此屯田戍守，设置西域长史，它的统治时代持续到十六国前凉时期。这一地区与汉地以及印度、中亚有着长期的交通往来，经济文化交流相当频繁，佛教传入也较早。遗存在各地的佛教遗迹，千余年来保存完好①。

鄯善的重要城镇有若羌和伊循。若羌是鄯善的政治中心，伊循在若羌东北，即今米兰。英人斯坦因（M. A. Stein）在米兰盗掘了多座寺院遗址。寺院系用土坯砌筑而成。其中较早的第三号和五号寺址，是一种塔式建筑物。中心

① 本世纪初，英、日等帝国主义派出“探险队”，在鄯善、和阗等地肆行盗掘破坏，掠去大量珍贵的文物史料，许多遗址被盗劫。

部位，底层为须弥座式的基座，基座上建圆形建筑物。基座四周，设置圆形步廊，这是佛教举行右旋仪式的礼拜道。礼拜道外壁绘有壁画，主要是释迦说法、佛传故事以及须达拏太子等本生(佛前生)故事，须达拏太子壁画记有用佉卢文书写的画家特依他萨(Titus)的题记三行。这列壁画的下面，绘有一匝十二体半身双翼天人，还有男女人物与波状装饰花纹带。人物圆脸、大眼、长垂耳。上述寺址保存了佛塔为中心的礼拜信仰形式，壁画中的人物、纹饰具有浓郁的中亚风格。遗址中还出有佉卢文题记的彩幡。佉卢文字体表明寺院的年代不会晚于三世纪后半叶。第二号寺址是一座土坯建的佛殿废墟，废墟上有第二层建筑的遗迹。佛殿下层四周配列壶形柱础的廊柱，柱间塑有等身大的立佛像。佛殿东侧建筑遗址下，并列八个台座，座上为大型坐佛塑像，佛面相椭圆，施禅定印，长纹密着贴体。第二号寺址塑佛的面相与第三、五号寺址壁画中的释迦形像有别，坐佛的衣褶、廊柱的装饰等，都具有初期笈多佛教艺术的风格。一躯坐佛塑像下部还发现一片用婆罗谜文(Brahmi)书写的梵文贝叶经，其字体属于四世纪初的初期笈多体。第十五号寺址出土的几个佛头，技法较第二号寺址塑像成熟，时代当稍晚。

此外，尼雅遗址出土过立佛塑像(第一号寺址)和身光饰小化佛的壁画佛像。若羌西域长史治所遗址的东北和西北，也都曾发掘出以塔式建筑为中心的寺院遗址，出土了不少具有西方风[illegible]的遗物，有浮雕倚坐佛像的木板、浮雕

坐佛列龛的横木、浮雕立佛龛的木柱，还有上饰人头、下雕蹄足的木椅腿、浮雕忍冬、莲花和葡萄纹饰的横木等①。

东晋安帝隆安三年(公元 399 年)，法显从长安首途往印度求经，取西域南道，四年(400 年) 到鄯善，看到人口不满万户的鄯善，竟有“四千余僧”(《法显传》)。上述鄯善的佛教遗迹说明，公元三、四世纪，佛教在该地区的传布已较普遍，佛教寺院，有的规模弘大，装饰华丽。现存的这些早期佛教遗迹，说明鄯善所创造的文化，已达到相当高的水平。

和阗佛教遗迹

和阗原名于阗，是南道的佛教中心，初传迦湿弥罗的小乘佛教，并在此后相当一段时间内保持其优势。魏甘露五年(公元 260 年)朱士行到于阗寻求大品《般若经》，该国僧侣仍奉小乘佛经为“正典”(《出三藏记集》卷十三《朱士行传》)。本世纪初和阗出土的禅定印金铜佛像和佛头，时代约为公元三、四世纪，就是当时于阗流行小乘佛教的形像证物。近年在和阗发现的翻塑佛像的陶范和佛像等实物，说明这种佛像就是在当地制作的。而且，据梁宝唱《名僧传》卷二十六《僧表传》记述，五世纪初凉州沙门僧表曾请

① 北京大学历史系考古教研室《三国——宋元考古》(上)，1947 年；熊谷宣夫《西域之美术》，《西域文化研究》第五，法藏馆，1962 年版，东京。

求供养于阗国赞摩伽罗的“宝胜像”，于阗国王令人专门仿造高一丈的金薄像授与他。《大唐西域记》卷十二《瞿萨旦那国”条，也记载于阗王城西南十余里一座寺庙中，有

> 夹纻立佛像，本从屈支（即龟兹）国而来至止。昔此国中有臣被谴，寓居屈支，恒礼此像，后蒙还国，倾心遥敬，夜分之后，像忽自至，其人舍宅建此伽蓝。

可见，于阗佛教艺术与内地、龟兹等，有过不少交往。

和阗的佛寺遗址，以和阗东北的拉瓦克寺址较为重要。该寺址1900年由斯坦因发掘，是一座方形建筑物，中央构筑基座，基座上建圆塔，塔周绕圆形步廊式礼拜道。这种塔式建筑物，同米兰三、五号寺址。所不同的，是礼拜道周壁内外未施壁画，而塑造八十余躯立佛像。佛像躯体高大，在并列构图的立佛间，穿插各种富于变化的小佛、菩萨、天王像等，还有乘鹅车的月天像。佛面部向下俯视的双目，凹入的眼窝，佛衣薄纱透体，波斯风格的发式，头饰翻动的宝缯等，都具有较多的外来风格，技法也更趋成熟。有的立佛像背光中有火焰纹，还有模印莲花中的小坐佛。这种火焰状背光和背光中化佛，在和阗一带不少寺址中被发现。

拉瓦克寺址的年代，大致推定为公元五世纪。巨大的塔式建筑物和高大的列佛塑像，表明这座寺址中存在着佛塔崇拜与造像崇拜并行的现象。它是继米兰寺址之后，由

佛塔崇拜向造像崇拜过渡的重要环节。此时，据《法显传》记载：

其国丰乐，人民殷盛，以法乐相娱。众僧乃数万人，多大乘学，皆有众食。彼国人民，家家门前皆起小塔，最小者可高二丈许。作四方僧房，供给客僧及余所须。

同书中还记述，东晋隆安五年(公元401年)初，法显一行到达于阗国，慧景、道整、慧达等三人先行，法显被国王安顿在僧人三千的大乘瞿摩帝寺，并观看了四月一日至四月十四日的行像盛会①，为此居停三月。

吐鲁番佛教遗迹

吐鲁番枢纽南、北两道，是内地通往新疆地区的西域之门户，也是汉文化与西域文化交错密接的重要地点。吐鲁番古为"车师前部"地，西汉时以"高昌壁"得名，其政治、经济、文化中心，即在今吐鲁番县城东南的哈拉和卓

---

① 《法显传》载："其国中有四大僧伽蓝，不数小者。从四月一日城里便扫洒道路，庄严巷陌，其城门上张大帏幕，事事严饰，王及夫人采女皆住其中。瞿摩帝僧是大乘学，王所敬重，最先行像。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，皆以金银雕莹，悬于虚空。像去门百步，王脱天冠，易著新衣，徒跣持花香翼从，出城迎像，头面礼足散花烧香。像入城时，门楼上夫人采女，遥散众花，纷纷而下。如是庄严供具车车各异，一僧伽蓝则一日行像，自月一日为始，十四日行像乃讫。

古城(高昌故城)①。

哈拉和卓附近,保存一些佛教寺塔遗迹和佛教石窟寺,都曾遭到帝国主义分子的破坏劫掠。其中佛教寺院有类似克孜尔初期的因缘佛传壁画。哈拉和卓古城附近古塔和城东吐峪沟石窟,曾发现一批三世纪和五、六世纪的写经,其中有多卷为北凉沮渠安周(公元444～460年)所供奉。沮渠安周不仅大量写经,从德国人勒柯克(A·Vonlecog)所窃去的承平三年(445年)《沮渠安周造寺碑》中,还知道他曾在高昌兴建寺院,尊崇弥勒,以"未来佛"自况。吐鲁番地区崇拜弥勒,在已发现的焉耆龟兹诸佛经中,有不少有关弥勒的内容。这与五世纪后半叶内地流行弥勒造像,有一定的关系。在吐鲁番出土文书中,也有与佛教有关的内容。如哈拉和卓八号墓出土北凉承平五年(447年)"道人法安弟阿奴举锦券",阿斯塔那二二号墓出土"道人惠普取毯券",阿斯塔那一三号墓出土十六国时期《佛说七女经》②等。

吐峪沟东南区第四窟,是吐鲁番地区早期石窟之一。该窟为前、后室方形窟,穹窿顶,窟正中设方坛。窟顶部

① 魏晋戊己校尉治所和前凉以来的高昌郡治。东晋咸和二年(公元327年),前凉张骏于此置高昌郡,郡治高昌城。其后西凉、北凉因之。前秦太安元年(385年),吕光开通伊吾路,后自立为三河王,以高昌"地居形胜,外接胡虏"(《晋书·吕光载记》)。前秦延初元年(394年)吕光"以子覆为都督西门以西诸军事西域大都护,镇高昌,命大臣子弟随之"(《资治通鉴·晋纪》)。此后直迄五世纪中叶,高昌始终为割据甘肃西部的政权所直辖,因此,高昌与内地的联系日趋密切,封建化进程也在新疆地区出现最早。

② 《吐鲁番出土文书》第一册,文物出版社,1981年版,北京。

绘立佛、坐佛、千佛和供养天人，正壁和左、右壁中上部用墨线绘方格千佛，下部绘一周横幅本生壁画。本生故事有“昙摩钳闻偈焚身”、“大施抒海”、“羼提波利舍身”、“梵志烧身”、“尸毗王割肉贸鸽”、“慈力王施血”等。本生壁画附汉文隶体榜题。从汉文榜题字体、窟门右侧所绘头戴进贤冠、身穿大领宽袍供养人形像以及窟中壁画风格看，该窟约开凿于公元五世纪的十六国末期。上述壁画题材和画风，接近龟兹壁画，而汉文榜题等形式则显然来自汉地绘画中“左图右史”的传统，这是龟兹石窟与玉门关以西石窟相互交流的一个实例。

龟兹佛教遗迹

龟兹适当新疆中部，北倚天山，南对昆仑，西通疏勒，东接焉耆，塔里木河流贯南境，隔一沙漠与于阗接壤，是丝路北道的冲要。这里土地肥沃，人口稠密，物产丰饶，北山多煤铁，冶铸发达，这里的铁器很早即“恒充三十六国用”①。以龟兹为中心的民族文化的发达，在新疆地区最为突出。

龟兹与内地交通，始于汉武帝时，见于中国史书最早的国王为绛宾王②。《汉书·西域传·龟兹国》条记载，绛宾王娶乌孙公主女为妻

---

① 见《水经注》卷2河水条引释氏（一说道安）《西域记》：“屈茨北二百里有山，夜则火光，昼日但烟，人取北山石炭，冶此山铁，恒充三十六国用。”

② 汉宣帝时。

元康元年(公元前65年)，遂来朝贺。王及夫人皆赐印绶。夫人号称公主，赐以车骑旗鼓，歌数十人，绮绣杂缯琦珍凡数千万。留且一年，厚赠送之。后数来朝贺，乐汉衣服制度，归其国，治宫室，作徼道周卫，出入传呼，撞钟鼓，如汉家仪。外国胡人皆曰："驴非驴，马非马，若龟兹王，所谓赢也。"绛宾死，其子丞德自谓汉外孙，成、哀帝时往来尤数，汉遇之亦甚亲密。

可见该国自古与内地的密切关系。汉宣帝以后，西域都护府即设置在龟兹、焉耆之间的乌垒(今轮台)，成为汉政权经营西域的重镇（《汉书·西域传》)。东汉和帝永元三年(公元91年)，班超立白霸为龟兹王，嗣后龟兹以白(帛)为氏，迄于八世纪，王室一姓相承。

龟兹地扼东西交通要道，"驰命走驿，不绝于时月；商胡贩客，日款于塞下"(《后汉书·西域传》)，大月氏、安息诸国与中国间的往来，多取北道而通过龟兹。因此，佛教自印度传入我国，首先传入的是西域于阗、龟兹一带，南道以于阗为中心，北道以龟兹为中心。佛教传入龟兹较内地为早，在情理之中。

据有关史书记载，龟兹地区的佛教，在魏晋时期已相当发达。曹魏甘露三年(258年)，① 西域沙门白延来到洛阳白马寺，译出所携大乘方等部《无量清净平等觉经》、小乘《除灾患经》等五部佛经(《开元释教录》卷一)。按龟兹王以

① 此较史载中国第一个西行求法汉僧朱士行"发迹雍州，西渡流沙，既至于阗"(《出三藏记集》卷13《朱士行传》)早两年。

白为姓，白延当为其国王族中人，至少为龟兹出身，是为龟兹见诸史传来中土传译佛经的第一人，说明龟兹佛教在上层社会和王族间，已有相当的势力和较久的历史。其后，晋武帝太康五年（284年），竺法护于敦煌从龟兹副使美子侯①得《阿惟越致遮经》胡本（《出三藏记集》卷七）。太康七年（286年），竺法护译《正法华经》时有"龟兹居士帛元信共参校"（《出三藏记集》卷八）。晋怀帝永嘉二年（308年），竺法护在天水寺译《普曜经》，笔受者有帛法巨（《出三藏记集》卷七）。晋怀帝永嘉年（307～313年）中，以南方建康为中心初传密教经典于中土的，是西域王子帛尸梨蜜多罗（《开元释教录》卷三）。晋成帝咸和三年（328年），支施仑在凉州译《首楞严经》等经，有"译者归慈（即龟兹）王世子帛延，善晋胡音。延博解群籍，内外兼综"（《出三藏记集》卷七），至于永嘉四年（310年）来到洛阳的佛图澄，慧皎《高僧传》卷九《神异上·竺佛图澄传》记为西域人，本姓帛氏；《晋书》卷九十五《艺术传》记为天竺人，本姓帛氏。上述诸人，或明确记载是龟兹副使、居士和王子，或其祖先是龟兹出身。

龟兹流行的佛教，以小乘佛教为主。前秦建元十五年（379年），僧纯、昙充从龟兹得到《比丘尼戒本》，叙及该地佛教情形：

> 拘夷（即龟兹）国寺甚多，修饰至丽。王宫雕镂，立佛形

① "美子侯"：宋、元、明三本作"羌子侯"。

像，与寺无异。有寺名达慕蓝（百七十僧），北山寺名致隶蓝（六十僧），剑慕王新蓝（五十僧），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，字鸠摩罗，才高大，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（《出三藏记集》卷十一《比丘尼戒本所出本末序》）。

从上述记载可以知道，当时佛寺甚多，装饰华丽，有名寺院八所（尼三所），居僧尼八百人（尼二百六十人）。戒律谨严，小乘盛行，阿含学者佛图舌弥为一代大师。王宫雕镂佛像可与佛寺媲美。国王新建佛寺中居年少沙门鸠摩罗什。有北山寺致隶蓝，即罗什母怀胎时闻名设供之寺。还有附近诸国如温宿王所立佛寺，葱岭以东王侯妇女常来集诸尼寺。可知公元四世纪时，龟兹确已成为西域佛教中心之一。

《晋书》卷九十七《四夷传·龟兹国》条中，记述龟兹国状况如下：

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。人以田种畜牧为业，男女皆剪发垂项。王宫壮丽，焕若神居。

按自汉以来，龟兹的中心地区在今库车、新和县一带。龟兹都城(延城)即今库车东郊沁色依河东岸的皮朗古城①。上述“佛塔庙千所”的遗存，也大都在库车附近。其中以雀离大寺和阿奢理贰伽蓝最负盛名。

雀离大寺在上述四世纪所作《比丘尼戒本所出本末序》(一说为道安所作②)中，称为“致隶蓝”，有僧人六十，住在龟兹北山。该寺遗址在皮朗古城北约十三公里的铜厂河两岸苏巴什地点。在寺区内帝国主义分子曾攫走四至五世纪的塑像、壁画和六至七世纪的舍利盒。壁画接近克孜尔中期风格，人物眉目聚于面部中央，其中有立佛足下地狱变。塑像技法简明，以筋肉描写为特色，保持了某些犍陀罗传统，还曾发现佛像范。舍利盒圆形，有帽形盒盖，盒木胎，外贴麻布，布上施彩绘，贴金箔，再刷油质透明涂料。勒柯克攫走的一件，有山岳纹中动物纹饰。最精致的一件为日人大谷光瑞掠去，该盒原绘青、白、红三种颜色，盒盖上绘执笛、琵琶、篌箜的有翼裸体童子，童子外绕连珠圈、圈间绘山鸟、鹦鹉等对鸟图案。有翼童子与米兰寺址壁画相近。盒身四周绘戎装舞人七人和奏乐乐人八人，其间饰联珠纹。舞人作牵手状，有的手中执幡，二身着猪头假面。乐人手执太鼓、箜篌、长角笛等乐器。色采

---

① 黄文弼：《塔里木盆地考古记》，科学出版社，1958年；《新疆古代城镇遗址的考察》，《文物参考资料》1958年第7期。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，第286页，中华书局，1955年版，上海。

构图富装饰趣味，描绘精工、生动，它不仅是龟兹的珍贵工艺品，更给“管弦技乐，特善诸国”（《大唐西域记》卷一《屈支国》条），增添了新的技乐资料。特别是龟兹假面舞的形像，印证了文献中关于“苏莫遮……此国浑脱大面拨头之类也。或作兽面，或象鬼神，假作种种面具形状”（慧琳《一切经音义》卷四十一）的记载，是前所未闻的新发现。至于联珠纹、对鸟图案等皆为波斯萨珊艺术特点，说明萨珊艺术是龟兹佛教艺术的重要渊源之一。塔庙遗址附近，除了仓库、栏圈遗址，多小型禅室遗迹，还有成组的小型毗诃罗窟（Vihava）。这种禅窟主要集中于西遗址北部，多于低崖上开凿洞室，中为纵券顶长甬道，甬道两侧开出对称的小室或壁龛。有的作前、后室，前室有构架窟前建筑的石柱础。室壁刷白粉或涂黄泥白灰。有的室壁绘有坐禅僧形像。这类窟室接近印度同类型石窟，在新疆地区不多，时代可能较早，应为附属于寺院的僧人坐禅修行之所。上述寺址中佛殿、塔基、塔院、僧房等建筑遗迹，与印度迦腻色迦王所建的“雀离大塔”，不仅名称相同，在布局上都是以大塔为中心。我们不能否认他们之间有着某种联系。

阿奢理贰伽蓝在库车西约二十公里的渭干河西岸。遗址外围土城，沿城四周有居住遗址，城内有中庭，城东、西二方塔对峙，西塔方基座上塔身略作圆形。寺址中发现许多塑像和壁画，其中一躯菩萨塑像具有波斯风格，一些壁画断片用粗、细两种线条勾画，与阿富汗卡库拉库石窟

及吐鲁番石窟壁画较接近。寺址还曾出土唐天宝五年(746年)、大历十六年①汉文文书，说明该寺址曾有较长时间的繁荣期。《大唐西域记》卷一《屈支国》条，关于这处伽蓝，有如下记述：

> 庭宇显敞，佛像工饰。僧徒肃穆，精勤匪怠，并是耆艾宿德，硕学高才，远方俊彦，慕义至止。国王、大臣、士、庶、豪右，四事供养，久而弥敬。

玄奘经过龟兹国时，曾住在该寺。寺为龟兹僧木叉毱多住持。(《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷二)，可见其为龟兹的佛教重镇。

阿奢理贰伽蓝隔渭干河，北与库木吐喇石窟相对，沿河西上约二十五公里为克孜尔石窟。龟兹石窟以这两处规模最大。

龟兹地区石窟约占新疆石窟总数的五分之三强，上述两处石窟又是石窟最集中、遭受帝国主义破坏最严重的地方。在库车附近，石窟寺很多，其中以拜城县克孜尔石窟开凿最早，规模最大。此外，新疆早期石窟还有库车的克孜尔尕哈石窟和森木塞姆石窟。

克孜尔石窟，位于拜城县克孜尔镇东南约十公里的戈壁悬崖上，南临木扎特河，现有洞窟236个，其中74个窟形较完整，保存壁画也多。完整塑像无一幸存。石窟系就悬岔壁面凿成。整个窟群因自然形势而分谷西、谷内、谷

① 文书原误，应为建中二年(781年)

东和后山四区。根据洞窟形制组合、题材内容和绘画风格的变化，参照碳14测定的部分洞窟年代数据，全部石窟可以分作三期。早期石窟(第一阶段)的时代，约相当于公元四世纪初至四世纪中叶，即内地西晋晚期至十六国前凉时期①。这一时期的洞窟形制，主要是龟兹式中心塔柱窟：长方形平面，纵券顶，有前后室，前室大多崩毁，后室后部设直通窟顶的中心塔柱。塔柱正面凿一大龛，龛中塑坐佛，龛左右开甬道，与后面的隧道相连，形成右旋的礼拜道，隧道后壁凿一长条状石台，置涅槃塑像。这种中心柱窟型中，还出现一种大像窟，不过早期数量较少：塔柱正面凿摩崖大龛，龛中堆塑半浮雕式大立佛，像前接木结构窟檐建筑，像下部左、右、后方开礼拜甬道，后甬道较宽大，一般作横券顶，后壁也凿长条状涅槃像台。这种绕摩崖大像和龛中坐佛设右旋礼拜道的作法，与阿富汗巴米羊(Bamiyan)石窟中公元四、五世纪出现的龛窟式大像窟，关系颇深②。但布置中心塔柱、后甬道加宽并设涅槃像，则是这里的创作。方形窟此时已出现，数量不多。除中心柱窟外，僧房窟(毗诃罗)数量最多，一般设甬道和主室，主室中有炕和壁炉；有的单独凿一小窟，都是为便于佛教徒入塔观像，进行坐禅而兴建的。

---

① 宿白：《克孜尔石窟部分洞窟的分期与年代》，《中国石窟·克孜尔石窟》第1卷，中国文物出版社与日本平凡社合作出版1984年，东京。

② 名古屋大学《巴米羊1969年度调查》，1971年版；樋口隆康《巴米羊石窟》，转引自《敦煌研究》创刊号，1983年12月，兰州。

克孜尔早期窟大部在谷西区一带，壁画题材，主室两侧壁绘因缘佛传壁画，讲释迦牟尼成道后在各地宣扬教化的故事；券顶部分中央绘乘马车的日、月神和风神、立佛等，两侧壁满绘菱形图案，每一菱形图案中各绘一幅内容不同的本生故事或因缘故事壁画。后甬道后壁石台上原塑佛涅槃像，有的壁上画卧佛，中心塔柱后壁绘佛涅槃后“焚棺”、“八王分舍利”等题材；有的在中心柱左、右、后三壁绘舍利塔或塔中小坐佛的图像，尚存佛塔礼拜的遗风。上述情况，表明了龟兹石窟的鲜明特点：围绕中心塔柱进行右旋礼拜，中心塔柱前部表现释迦在深山讲述自己前生施舍和现世教化的事迹，后部表现释迦涅槃及死后火化、分舍利的情节；独具特色的菱形画格；僧房和本生壁画多。这种情形，与内地石窟不同，也与和阗、吐鲁番一带的佛教遗迹不尽相同。它反映了“唯礼释迦，无十方佛”（《高僧传》卷一《昙摩耶舍·竺法度传》）和深山禅修求得自身解脱（涅槃）的某些特点。

上述壁画题材中，佛本生壁画主要见于汉译本《贤愚经》和说一切有部经律，因缘佛传壁画主要见于《佛本生集经》，涅槃壁画主要见于《根本说一切有部毗奈耶杂事》。已发现的焉耆、龟兹语（吐火罗语 Tokhovien）佛经中，也有大量本生故事的内容。这既是龟兹佛教对本生特殊崇拜的依据，也是内地早期石窟出现本生壁画、雕塑的重要渊源。这种情况与文献记载龟兹流行小乘说一切有部佛教相一致。《大唐西域记》卷一《屈支国》条记载：

伽蓝百余所，僧徒五千余人，习学小乘教说一切有部。

七世纪初的龟兹佛教有关文献表明，公元四世纪即鸠摩罗什时代，迦湿弥罗国（罽宾）说一切有部佛教与龟兹已有接触。与罗什同时的罽宾高僧卑摩罗叉，善解《毗婆沙》，为罗什之师（《高僧传》卷二《卑摩罗叉传》）。另一“特深禅法”的罽宾高僧昙摩蜜多，也曾受到龟兹王的隆遇。克孜尔早期石窟，正是在这一时期开凿的。

在吸收外来文化并融汇民族形式的基础上，三、四世纪龟兹出现了自己的佛教艺术，大约同时著名的龟兹乐舞也已形成。龟兹石窟是国内现存最早的石窟寺，也是硕果仅存的小乘石窟。这些古代龟兹人民的艺术创造，直接影响了龟兹以东的广大地区并及于内地，是中华民族优秀文化遗产的组成部分。

河西地区佛教遗迹

自从汉武帝设河西四郡以后，打开了中西交通的道路，商人、使者不绝于道，河西走廊成为总绾中西的交通枢纽，也是我国最步接触佛教的地区之一。在农业生产发展的同时，拥有武装力量的地主庄园——“坞壁”在河西出现，这是河西士族的前身。封建经济的发展，带来了封建文化的繁荣，凉州成为西北部文化中心。我国历史上有名的书法家、文学家张芝、索靖，便是汉晋时期敦煌郡人。敦煌的经学大师郭瑀、宋纤、刘昞在河西授徒往往达数百、数千人。例如《晋书·隐逸传》记，敦煌郡效谷县人宋纤

隐居于酒泉南山，明究经纬，弟子受业三千余人。

解放前后在酒泉、敦煌魏晋墓中出土的大量文书和壁画，说明我国汉晋传统文化、艺术，在河西地区很早就有了深厚的基础，这是佛教艺术在当地得以发展的基础。

西晋永嘉(公元307～313年)丧乱之后，中原地区遭到严重的破坏，许多士族文人避乱凉州，为河西地区固有的汉晋文化增加了新的活力。当时河西比较安定，凉州是河西的经济、文化中心，张轨任凉州刺史，他的儿子张寔建立的前凉政权撑持了六十余年，公元376年被前秦击破灭亡。前秦继后赵之后，成为中原佛教中心。苻坚信佛不下于石虎，在他的积极提倡下，道安晚年在长安译经，前秦统治的河西地区佛教势力也得到进一步发展。淝水战后，前秦瓦解，北凉沮渠氏占凉州，此后又取酒泉、敦煌、高昌，尽有河西之地。四世纪中叶以后，五凉分据，河西一带战乱相寻，人民颠沛流离，佛教在北凉比前凉、前秦更有了流行的土壤。当时北凉的佛经译场和佛建建筑的规模之大，冠于北方，凉州成为西北地区的佛教活动及译经中心之一。现存河西地区的佛教遗迹，主要是北凉时期的遗存。

1. 北凉石塔

石塔作经幢形。酒泉和敦煌前后发现残石塔七座①,德

① 王毅:《北凉石塔》,《文物资料丛刊》1978年第1期;觉明居士《记敦煌出土六朝婆罗谜字因缘经经幢残石》,《现代佛学》1963年第1期。

国人勒柯克也曾从新疆吐鲁番窃去残石塔一座①。酒泉石塔塔铭记年有沮渠蒙逊承玄元年(公元428年)、二年(429年)、缘禾三年(433年)、太缘二年(436年)、承阳二年(438年)。石塔造型、内容和风格大致相同：底层作八角柱形，每面线雕手执莲花、双手拱于腹前的供养菩萨和手执莲花、肩绕帔帛的力士。马德惠造石塔上，雕有形体笨拙的飞天。每身供养像左侧，各按方位刻一八卦符号。第二层塔身作圆柱形，雕刻前秦太安元年(385年)罽宾僧昙摩难提与汉僧竺佛念等人于长安所译《增一阿含经·结禁品》中的一段和发愿文。第三层为覆钵，钵上部作莲瓣，下部雕八个圆拱龛，龛中列过去七佛和一交脚弥勒菩萨，坐佛通肩衣、禅定印，坐低方座。顶部为七层相轮。最上雕扁圆形伞盖，盖面有的雕刻北斗七星。敦煌两座残石塔均无纪年。一件原存敦煌西南岷州庙，塔上下已残，只存部分浮雕佛龛和其下的经文。佛龛中列交脚弥勒菩萨。经文一作汉文，内容同酒泉石塔；另又刊刻《增一阿舍经·结禁品》同样经段的婆罗谜文笈多西部字体（Western Gapta）的原文。一件原存莫高窟南老君堂，亦刊刻《结禁品》一段，后附发愿文。底层八角柱体线雕供养人像，侧刻八卦符号。此二石经塔与酒泉石塔相似，应同属北凉时期遗物。勒柯克窃走的一座残石塔，刊刻与上述七塔相似的佛像和相同的经文，经文前列经名为《佛说十二因缘经》。塔为宋庆及

① 柏林1913年版《Chotscho》Tafel60

其妻张氏所立，无纪年，当为北凉沮渠无讳、安周兄弟占据高昌时期(442～460年)的遗物。

考古发现的北凉时期佛教遗物中，有明确纪年的佛塔，镌刻有北斗七星和八卦符号杂糅于佛像之中，反映了初传期中国佛教依附于我国固有的传统思想，佛教与道教融合的时代特点。塔作圆形，刊刻小乘经文并附发愿文，坐佛禅定印以及雕刻弥勒菩萨像，这也是我国早期佛教造像的特征。北方佛教重禅行，凉土高僧多是著名的禅僧，凉州在晋末为禅法特盛之地①，于是或凿塔以“入塔观像”，《观佛三昧海经》卷九《观像品》说：

> 欲观像者，先入佛塔，……烧香散华，……供养佛像，……礼佛忏悔。

或“凿仙窟以居禅”(高允《唐苑赋》，《广弘明集》卷三十七《统归篇》)，中国北方一些著名石窟的开凿多与禅僧有关。一些西域禅僧，如罽宾“特深禅法”的昙摩蜜多就曾住凉州授禅，并在进到敦煌(423年)后，

> 建立精舍，植榛千株，开园百亩，房阁池沼，极为严净(《高僧传》卷三《昙摩蜜多传》)。

前秦时的著名高僧道安，在邺城时曾遍注安世高所译禅经。他晚年在长安主持译经时，由胡转汉为之传译的凉州僧竺佛念，就是上述石塔所刻《增一阿含经》的传译人。道安还

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》下册，774页，中华书局，1955年版，北京。刘慧达：《北魏石窟与禅》，《考古学报》，1978年第3期。

提出过禅行中“弥勒决疑”的问题。他在《婆须蜜集序》中说：

集斯经已入三昧定，如弹指顷，神升兜术。

可见他相信禅修可往生兜率天之说。《付法藏因缘传》卷六记载：

尔时罗汉即入三昧，深谛思维，不能解了，便以神力，分身飞往兜率陀天，至弥勒所，具宣上事，请决所疑。

《高僧传》卷五《道安传》亦记：

安每与弟子法遇等，于弥勒前立誓，愿生兜率。

上述石塔中所雕弥勒菩萨像，可能即与禅修时请弥勒决疑有关。

2. 甘肃炳灵寺 169 窟

甘肃永靖县西南40公里的小积石山中，现有较完整窟（龛）195 个，为十六国至明代的遗存。炳灵寺在北魏郦道元《水经注》卷二《河水》条中，称作“积书岩”、“唐述窟”，记载那里有“怀道宗玄之士，皮冠净发之徒，亦往栖托焉”。《高僧传》卷十一《禅高传》，记载一个叫玄绍的和尚，系“秦州陇西人，学究诸禅，神力自在”，“后入堂术山，蝉蜕而逝”，可见炳灵寺石窟的开凿与禅修密切相关。该石窟于1951年被重新发现，1963年进行第二次调查时，在 169 窟北壁发现西秦“建弘元年（420 年）岁在玄枵三月廿四日造”的墨书题记，在一身供养人像旁还有“大禅师昙摩毗之像”

的题记①。这是我国现存石窟寺中有明确纪年的最早一处，为探索十六国西秦佛教遗迹提供了又一重要线索。此外，位于窟群最南端崖面上第一龛，内塑一佛二菩萨立缘，1964年曾剥出原塑，被确认为属于西秦时期。

169窟现存壁画和塑像，并非同一时期遗物，其中壁画几经重绘，龛像和壁画没有统一的规划和布局，但其主要遗存是西秦时期的作品，个别者为北魏、隋代的续作。该窟系利用不规则天然岩洞开凿建成。窟内石阶道两侧有泥砌土墙，上绘贤劫千佛。四壁现存佛龛24个，一种是中小型圆拱龛，龛楣未施彩绘和浮雕，形制较原始；一种是在造像背后塑圆拱形背屏，上绘项光与背光的摩崖浅龛。壁画主要分布于北壁和东北壁。窟内早期造像、壁画，总的说来，内容单纯，造型朴拙，色彩沉浑，线描有力。造像组合有一佛、一菩萨、一佛二菩萨三种，有建弘元年题记的第6龛，是西秦代表龛，内塑一坐佛二立菩萨，墨书题名作无量寿佛、观世音菩萨和大势至菩萨。造像面相方圆，细眉大后，直鼻厚唇，体态粗壮，两肩齐挺。佛着通肩大衣或内着僧祇支，外着半披肩袈裟，衣纹轻薄贴体。菩萨袒上身或斜披络腋，下着长裙，帔帛下垂。衣纹采用贴方泥条阴线单刻的形式。窟内壁画，画面以土红为底色，设色以土红、青绿、黄色为主，色调质朴豪放。题材多样，许多为国内较早出现者，主要有千佛、十方佛、释迦牟尼

① 甘肃省文化局文物工作队《调查炳灵寺石窟的新收获》，《文物》1965年第3期。

佛、药师佛、弥勒菩萨、释迦多宝佛、维摩诘及侍者像以及一坐佛二菩萨形式的说法图和供养人像，都有墨书题名。饶有兴味的是，这时的维摩诘像，尚作拥被病卧状，与后代“清羸示弱之容，凭几忘言之状”的维摩诘形像有明显的差异，代表了中国人早期的理解水平。其中，“西方三圣”像、药师像、释迦多宝佛和维摩诘像等，均为国内同类题材中出现最早的实例。其中飞天形体较笨拙，身体屈折成V字形。千佛着通肩衣，禅定印，坐圆莲座。女供养人云鬓叉髻，着交领，右衽长衫和长裙，双手拱于腹前。壁画线描遒劲而圆润，一般是先用土红线起稿，勾勒人物形体和衣褶，赋彩后再用墨线定稿。制作壁画的民间画师在汉晋线描技法的基础上，吸收西域绘画表现明暗效果的凹凸法，人物鼻梁和眉睫涂以白粉，以表现面部和肢体的立体感。上述塑像、壁画的造型、服饰、敷彩等，与新疆克孜尔石窟早期壁画、河西北凉石塔雕刻多有相同之处。画面人物多沉思肃穆，笼罩一派静寂神秘色彩，这与“凿仙窟以居禅”，要求澄心静虑，参禅入定的宗教信仰正相一致。据《高僧传》卷十一《玄高传》记载，

> 时乞佛炽槃（西秦国王，412～420年在位）跨有陇西，西接凉土。有外国禅师昙无毗，来入其国，领徒立众，训以禅道。

其时正当169窟开凿之始。这个西秦国师昙无毗，或即是该窟6号龛侧“□国大禅师昙摩毗之像”墨书题记中的供养像（摩、无同音）。该窟窟口北壁有墨书《佛说未曾有经》经文

一方，还有题名“法显之像”的供养比丘像两处。这个“法显”，与西部求法的法显是否为同一人，尚待研究，但玄绍“学究诸禅”，后入堂术山蝉蜕而逝。无论是昙摩毗还是玄绍，可以肯定炳灵寺石窟是为禅行而兴建的，而禅行又与禅观相联系。综观禅经记载，这里的“观”包含“见”、“念等含义，先见后念，由观形像而观法身。鸠摩罗什译《坐禅三昧经》中说：

> 是时便得见一佛、二佛乃至十方无量世界诸佛色身。以心想故，皆得见之。既得见佛，又闻说法言，或自请问佛为说法解诸疑网。

据支娄迦谶译《般舟三昧经·问事品第一》亦记：“有三昧名十方诸佛悉在前立”，十方诸佛可理解为千佛，即是说千佛立于禅定者之前。千佛作用之一是“授手净土”。道安曾撰述论阿弥陀佛净土信仰的《净土论》。这些千佛、说法图以及净土像（如169窟无量寿佛、观世音菩萨、大势至菩萨），都是禅观的对象。上述169窟中佛、菩萨、诸天像以及释迦多宝佛、维摩诘像等大乘佛教题材，大多来源于当时流行的《无量寿经》（西方三圣）、《法华经·见多宝塔品》（释迦多宝并坐像）、《维摩诘经》等。文献中关于西秦佛教的材料较少，史载西秦国主乞伏国仁尊事沙门，聘东晋名僧圣坚在西秦译经等事。169窟的发现，说明当时西秦境内，开窟造像、翻译佛经，“禅学”兴盛的史实。当然，西秦比敦煌、河西更接近关中，受到关中地区佛教的影响，

也自在情理之中。

3. 凉州南山石窟

北凉佛教盛行，译经很多，道安撰有《凉土异经录》，专门记载凉州译事，其中也有禅经。沮渠蒙逊从弟沮渠京声，即曾亲往于阗受禅法，返凉后译出《禅要》、《治禅病秘要法》等经。沮渠氏笃信佛教以沮渠蒙逊为最，《高僧传》卷二《昙无谶传》说他“素奉大法，志在弘通”。他曾“为母造丈六石像”（《法苑珠林》卷二十一《敬佛篇·观佛部感应缘》），表明北凉已雕凿大型佛像。他主持开凿凉州南山石窟：

> 凉州石崖塑瑞像者，昔沮渠蒙逊以晋安帝隆安元年（397年）据有凉土，三十余载，陇西五凉，斯最久盛。专崇福业，以国城寺塔终非云固，古来帝宫终逢煨烬，若依立之，效尤斯及。又用金宝终被毁盗。乃顾眄山宇，可以终天。于州南百里，连崖绵亘，东西不测，就而斲窟，安设尊仪，或石或塑，千变万化。有礼敬者，惊眩心目。（《集神州三宝感通录》卷中）

这是目前文献记载中仅知的北凉石窟，它对周围石窟曾有过很大的影响，但目前关于它究为何处石窟尚无定论。多数人认为是武威天梯山石窟，也有人认为是张掖马蹄寺、金塔寺石窟或酒泉文殊山千佛洞石窟。这些石窟的早期洞窟多已崩毁，早期遗物保存极少，给调查确认凉州石窟的工作造成一定困难。

天梯山石窟在武威县南45公里山间，现存洞窟13个，

其中保存较好的8个，多系北魏至元代的遗存①。如以“州南百里”道里计，天梯山石窟是残存南山石窟的可能性较大。该石窟坍塌严重，早期洞窟如1、4号窟，为中心塔柱窟，壁画至少曾重叠绘制四层，最下面一层似为北凉壁画，画风与敦煌早期275窟及北凉石塔接近。马蹄寺石窟在张掖东南60余公里马蹄山上，现存洞窟10余个，多为北魏至元代遗存②。金塔寺有东、西二石窟。文殊山石窟在酒泉西南15公里，有千佛洞、石佛洞、古佛洞等，为北魏至唐代的遗存③。这三处石窟都是方形或长方式平面，中凿方形塔柱的中心柱窟，即龟兹式以塔为中心的塔洞。金塔寺东窟塔柱下设基坛，坛上部分三层排列，底层每面开圆拱龛，龛中塑坐佛和胁侍菩萨、罗汉，上部影塑飞天。中层正面影塑千佛，余三面龛中塑坐像，有山中苦行像和佛装弥勒。上层影塑成列坐佛，间以立菩萨和飞天。文殊山石窟壁画，四壁上部绘千佛，下部绘成列立佛。塔顶周绘飞天一匝，作绕塔供养状。

北凉流行小乘佛教，盛行弥勒和佛塔崇拜。公元439年北凉灭于北魏，沮渠氏一部西去高昌，沮渠安周称凉王(444～460年)十余年，同样尊崇弥勒。这是因为，小乘教

---

① 史岩《凉州天梯山石窟的现存状况和保存问题》，《文物参考资料》，1955年第2期。

② 《散布在祁连山区民乐县境的石窟群》，《文物参考资料》1956年第4期。

③ 甘肃省文物工作队《马蹄寺、文殊山、昌马诸石窟调查简报》，《文物》1965年第3期。

义一般主张修行者求得自身解脱以“独善”，通过累世修行，寂坐禅定以绝灭尘世杂念，而禅行需入塔观像。因而，举凡新疆以及河西地区的早期佛教遗迹，大都与佛塔有关。河西北凉石窟中的中心塔柱窟，源于龟兹石窟而一脉相承，就是一种以塔为中心的塔洞。这种佛塔和塔洞，同时兼有右旋礼拜对象和进行宗教活动场所的双重功能。至于北凉石塔和石窟塔柱上层雕出未来佛弥勒，则既可为观佛者不能入“定”时“决疑”，又寄希望于“当来出世”的前景。

北凉时期出现弥勒崇拜，也是公元五世纪河西地区阶级斗争激烈程度的某种反映。

4. 敦煌莫高窟北凉时期洞窟

莫高窟开凿于敦煌县东南 22.5 公里的鸣沙山下，敦煌位于甘肃西部，是古代丝绸之路的东部重镇。它雄据玉门关和阳关，东连走廊，西通葱岭，是古代中西交通的咽喉之地。所以，汉通西域，敦煌建郡（公元前 111 年）后，这里的农业生产和封建文化发展很快。汉晋以来，敦煌一带中原士大夫纷至沓来，世家豪族绵延有绪，传统文化的发达与社会经济的发展始终保持很高的水平。特别是社会动荡不安的十六国时期，北方广大地区陷入连年混战之中，河西地区仍有相对的安宁，得以荟萃中原文化，奠定了佛教艺术发展的基础。

早在莫高窟创建以前，敦煌就是我国传入佛教较早的地区之一。随着商队、使节进出两关，佛教徒也接踵而来，汉晋简牍中就有僧侣过境所持的“过所”（政府发给的

通行证件)，上面记载当地有“纤钱佛屠”(《流沙坠简补遗考释》第十九简)。晋武帝(公元265～290年)时，这里已是“寺庙图像，虽崇京邑”(《出三藏记集·竺法护传》卷十三)之地，当时敦煌佛学与儒学均占凉州首席，则是有史可循。

武周圣历元年(698年)《李君莫高窟佛龛碑》碑记载：

> 莫高窟者，厥前(一作初①)秦建元二年(公元366年)有沙门乐傅，戒行清虚，执心恬静，尝(一作当)杖锡林野，行至(一作止)此山，忽见金光，状有千佛……(遂架空凿岇)造窟一龛。次有法良禅师，从东届此，又于傅师窟侧，更即营建，伽蓝之起，滥觞于二僧。

这则关于莫高窟创建年代的记录中，乐傅状类禅僧，法良明记是禅师，他们所开的窟大概是专供禅僧坐禅修行用的。乐傅是“西游至此”(《莫高窟记》)，法良是“从东届此”(《李君碑》)，都来自东方，暗示莫高窟开凿曾受到东方(主要是凉州佛教)的影响。

莫高窟至今尚未发现乐傅、法良窟。现存洞窟492个，为十六国、北魏、西魏、北周、隋、唐、五代、宋、西夏、元历代所开凿。其中268、272、275窟大致开凿于十六国北凉占领敦煌(420～442年左右)时期，是现存最早的一组洞窟。三窟南北相邻。②

---

① 括号中字，据北京大学藏刘燕庭藏拓本，下同。

② 樊锦诗、马世长、关友惠：《敦煌莫高窟北朝洞窟的分期》，载《敦煌研究文集》，甘肃人民出版社，1982年版，兰州。

第268窟为长方形主窟，南北侧壁各附两个小禅室(267、269、270、271窟)，供僧人禅行。主室平顶，浮塑斗四平棊。后壁开尖楣圆拱龛，内塑交脚弥勒菩萨，侧壁绘坐佛和药叉像，上部绘着袒右比丘装飞天。第272窟为方形窟，圆顶浮塑斗四藻井。后壁开圆穹窿形龛，内塑倚坐佛像。侧壁绘三段壁画，上部绘天宫伎乐，中部绘说法图、千佛和供养菩萨，下部绘三角垂帐纹。窟门外两侧各凿一小龛，内各塑一禅僧。275窟为一长方形单室窟，窟顶为仿中原木结构建筑的“人字披”顶，浮塑脊枋与椽木。后壁塑一身交脚弥勒菩萨，坐方形狮子座，头戴化佛冠，披发于肩，袒上身，饰璎珞，下着羊肠大裙。侧壁绘三段壁画，上部开三个阙形龛及圆拱龛，内塑交脚弥勒及思惟菩萨，中部绘横幅佛传和本生故事，北侧壁本生故事有毗愣竭梨王身钉千钉、虔阗尼婆梨王断臂、尸毗王舍身贸鸽、月光施头等。故事画下绘一列供养人及供养菩萨。下部绘三角垂帐纹。

莫高窟上述北凉洞窟，形制各不相同，无中心塔柱窟。塑像为单身造像，胁侍像用壁画表示。主尊多为弥勒，居上层阙形龛中，低眉静思之势可掬，可能是表示兜率天宫情景。造像面相浑圆，细腰宽肩，神情庄谐恬淡。佛装只有一种袒右肩袈裟，菩萨装作“裙帔式”，袒上肩，帔帛下垂，腰束羊肠裙。男供养人穿袴褶服，头裹巾帻，女供养人穿交领窄袖裙衫。飞天形体笨拙。人物面部以朱色叠染，眉眼和鼻梁画白粉，以突出立体感。

莫高窟北凉时期三窟中，故事画中人物的衣冠服饰以及晕染肌肤的凹凸画法，看出有拜城克孜尔石窟、吐鲁番吐峪沟石窟等西域佛教艺术的影响。而尊崇弥勒以及佛像、飞天、供养人等的造型，又与北凉石塔、炳灵寺169窟等北凉佛教遗迹相近。

然而，作为外来的佛教艺术，进入敦煌这样具有汉晋以来传统文化艺术深厚基础的地区，毕竟要从题材选择、艺术风格以及表现手法上，接受当地思想文化的薰陶，与当时敦煌的社会风习、审美理想相结合。例如，龟兹壁画中赤身裸体的形像，一入玉门关，在敦煌便不复出现。阙形佛龛和窟顶的平綦、藻井装饰图案，是从我国古代建筑脱胎而来。遒劲有表现力的铁线描，是在汉晋线描艺术的基础上发展的。佛本生壁画的流行，本是龟兹石窟的突出特征，在龟兹石窟中用菱形图案来表现。吐峪沟石窟中有了横幅并列、墨书榜题的布局方式，而在敦煌发展成上下重层、左右分段的壁画布局，这是中国魏晋绘画的传统形式。敦煌莫高窟艺术，就这样以一种具有时代特色的民族风格，开始了自己绵延千年的历程。

第二节　南北朝时期新疆地区的佛教艺术

新疆地区现存的佛教遗迹，以石窟寺居多，大体分布在自喀什以东的塔里木盆地北沿路线上，集中的地点有古

龟兹、古焉耆与古高昌三区。进入南北朝时期以后，佛教在该地区有很大的发展，石窟开凿数量剧增，在布局和内容上也都出现了若干新的变化。古龟兹地区的石窟主要有：

克孜尔石窟

克孜尔第二阶段洞是它的盛期。依据碳14测定的洞窟年代数据，第二阶段洞窟的相对年代约当四世纪下半叶至六世纪上半叶。

这一阶段的洞窟形制，除继续延用前期出现的中心塔柱窟（包括大像窟）和僧房窟外，方形佛殿窟数量增多。洞窟形制、壁画题材和组合等，都更加多样化。

这一时期中心柱窟中，还出现若干成组的双窟。这些洞窟相互毗邻，共有前室或栈道。其形制布局和题材内容多有相同或相似，开凿年代应比较接近。如新1窟和69窟，97窟和98窟，171窟和172窟，178窟和179窟，184窟、186窟，192窟和193窟等，这种成组成双出现的中心柱窟，为前所未见。

这一阶段洞窟中的绘塑内容，六世纪以前，主要仍为释迦、交脚弥勒以及表现释迦的本生、佛传、因缘等图像。六世纪以后，出现了千佛(早期以塔中千佛为主)，题材也多样化。即以中心柱窟而言，纵券顶窟中脊天相图趋于简化，出现须摩提女因缘故事的新题材。券顶两侧壁仍流行菱格本生画，但菱格形式有所变化，菱格边缘绘为平顶山

峦，菱格内绘装饰性水池，禽兽增多。菱格因缘故事成为券顶侧壁的主要题材，后室和左、右甬道壁画，出现了许多前阶段没有的新题材和新布局，内容显著增加，如阿阇世王入浴灵梦、佛从三道宝阶降世间、八王分舍利、第一次结集以及佛传中的树下诞生、七步生莲、龙浴太子、出游四门、厌欲出家、降伏火龙、提婆达多投石伤佛等。出现了龛中塑佛、龛外绘画的塑绘结合的表现手法，如175窟后室两侧壁的降魔和降伏火龙等龛。此外，左、右甬道侧壁出现菱格本生故事(原绘于券顶侧壁)、横幅构图的本生故事以及五趣生死轮回图，立佛列像在甬道侧壁出现并成为一种主要题材，都是此期中心柱窟后室甬道壁画内容上的新变化。后室围绕中心柱表现涅槃、焚棺、建塔的简单组合，正被新的更加多样化的内容所取代。诸如涅槃、荼毗、八王分舍利、阿阇世王灵梦、佛升三十三天的组合，数量显著增多，有的还加入第一次结集的内容。以涅槃为主的组合，还加入涅槃与菱格因缘，涅槃与佛传、本生。此期较晚洞窟中，后室出现佛传与立像并存或单纯画立佛的组合，不仅以立佛为主，涅槃的内容亦被取消。主室两侧壁因缘佛传壁画，多以有边框的方形构图为主，内容较前增多。主室前壁窟门上部，出现了降魔及鹿野苑初转法轮等新题材。主室后壁中心柱正面，出现降伏六师外道和菱格本生、因缘等新内容。部分建有前室的中心柱窟，在前室加画立佛或大幅佛传，这也是早期中心柱窟所不见的。

上述情况表明，克孜尔石窟进入第二阶段以后，开凿的洞窟数量大增，规模宏大，内容丰富，是龟兹佛教艺术的极盛时期。这一时期的龟兹佛教，据《出三藏记集》卷十四北凉昙无谶事：

> 王怒捕谶，谶悔惧诛，乃赍《大涅槃经》本前分十二卷（《开元录·昙无谶传》卷四作“一夹”）并《菩萨戒经》（《开元录·昙无谶传》注为：《地持经》也）、《菩萨戒本》奔龟兹。龟兹国多小乘学，不信涅槃，遂至姑臧。

昙无谶所译四十卷本《大般涅槃经》，信奉小乘佛教的龟兹国不能接受。鸠摩罗什被吕光掠到凉州后，龟兹小乘佛教占优势，克孜尔石窟第二阶段的绘塑内容，与文字记载相一致。克孜尔早期中心塔柱，原绘塔中置舍利盒的形像，此时已被塔中画坐佛的式样所代替，塔的正面基座正面出现踏步。有一部分窟，则在主室和后室壁面上，取代原来的佛传壁画，塑、绘出并排的立佛。这都反映了克孜尔石窟中由佛塔崇拜到佛像崇拜的演进过程。此阶段的后期，中心塔柱四面开龛，方形窟中凿佛坛，僧房窟和本生题材相对减少以及千佛题材的出现，则寓示着随着第三阶段的到来，大乘佛教在龟兹逐步抬头。

第二阶段的克孜尔石窟，具有鲜明的民族和地区特色。克孜尔壁画与中国式、印度式的壁画皆异其趣。多种多样的菱形画格，富于装饰性的大色块对比，都是龟兹佛教艺术显明的特征。身着龟兹装的人物，圆脸，小眼，眉目口鼻集中于面部中央。这种画法曾传到敦煌，在北魏窟

中颇多承袭。负有盛名的龟兹乐，在这个时期的壁画中表现得十分突出。克孜尔第38窟中，有一组由二十八人组成的“天宫伎乐”场面，画出的乐器有箜篌、手鼓、排箫、五弦、笛、钹等多种。其它诸窟中也可以见到类似的乐舞场面。龟兹音乐与我国内地的交流，恰好在这个时期内达到高潮。《旧唐书·乐志》记载：

> 自周、隋以来，管弦杂曲将数百曲，多用西凉乐，鼓舞曲多用龟兹乐，其曲度皆时俗所知也。

而西凉乐乃是四世纪吕光伐龟兹后，由龟兹乐与中原音乐混糅而成的一种“新声”。《隋书·音乐志》中说：

> 起苻氏之末，吕光、沮渠蒙逊等，据有凉州，变龟兹声为之，号为秦汉伎。魏太武既平河西得之，谓之西凉乐，至魏、周之际，遂谓之国伎。

这是龟兹乐传入内地的第一次高潮。第二次是北周武帝与突厥公主联姻，随突厥阿史那氏来到长安的龟兹音乐家苏祇婆，带来了“五旦七声”的龟兹调式乐律，对中原音乐影响十分深远。《辽史·乐志》中总结为：

> 自汉以来，因秦、楚之声置乐府。至隋高祖诏求知音者，郑译得西域苏祇婆七旦之声，求合七音八十四调之说，由是雅俗之乐，皆此声矣。

库木吐拉石窟

位于库车县西南约30公里处，渭干河东岸。现存窟

龛112个，是龟兹石窟中仅次于克孜尔石窟的规模较大的石窟群。窟群分南北两区，相距约3公里。北区洞窟较为集中，编号洞窟近80个，其中窟形与壁画保存较完整的不到半数。南区（沟口区）洞窟比较分散，编号洞窟为32个，保存较好者不足十窟。

库木吐拉石窟的开凿时间，略晚于克孜尔石窟，整个窟群大体可分为三期，即早期开凿龟兹风格石窟时期，出现一批具有浓郁中原唐代风格的洞窟时期和回鹘龟兹时期。早期洞窟相当于十六国至南北朝时期，而最晚的洞窟则可能迟到十一世纪①。

早期洞窟形制，主要是中心柱窟和方形窟两种，僧房窟数量较少。中心柱窟平面呈长方形，主室纵券顶，正壁中心柱两侧凿甬道分别连通后室。中心柱正壁凿一大圆拱龛，龛中塑坐佛，龛上塑、绘菱形山。有的中心柱正壁塑造大立佛，较晚则四面各开一龛。壁画内容券顶中脊多绘日天、月天、金翅鸟等组成的天相图。券顶两侧壁绘制菱格本生或菱格因缘故事画。主室两侧壁多绘因缘佛传故事画，后室绘以涅槃为中心包括焚棺、分舍利等的佛传故事，种类不如克孜尔石窟多。方形窟出现较后，平面作方形或长方形，有的后部设方形低坛，窟顶为穹窿。近年新发现保存较完好的南区第20窟和第21窟，均为方形穹窿顶窟。第21平窟面作横长方形，后部有方形坛基，上原

① 《中国石窟·库木吐拉石窟》，中国文物出版社与日本平凡社合出，1985年，东京日文版。

塑佛像，窟顶作隆起的穹窿顶，分隔成条幅状，画佛和立菩萨。侧壁画多层装饰带，下画因缘佛传故事画。这是龟兹石窟中唯一保存较好的塑像，也是塑绘结合表现降魔题材的典型实例。第34窟则为另一种类型的方形窟，窟室四壁满绘多层横幅的因缘故事壁画，内容多为四众向佛作供养状。总之，库木吐拉早期洞窟多具有小乘佛教的内容，这一时期的洞窟形制、壁画题材和绘画风格，与克孜尔石窟第二阶段洞窟接近，具有显著的龟兹特色。

森木塞姆石窟

位于库车县东北约40公里库鲁克达格山口，是古龟兹东部最大的一处石窟寺①。整个库群可分为东、西、南、北、中五区，现存洞窟52个，其中保存较完整的有19窟。中区有规模较大的地面寺院遗址一处。石窟始凿时间略晚于克孜尔早期洞窟，约为四世纪，是一处十六国至隋唐时期的佛教石窟寺。早期洞窟中的壁画与塑像，具有当地特有的艺术风格和内容，晚期洞窟中则出现了中原汉族风格的壁画。

与其它龟兹石窟不同的是，供僧人居住和禅修的僧房窟数量较少，除一个僧房窟与一个禅窟外，都是中心柱窟和方形窟。中心柱窟由前室、主室和礼拜道组成，较大的中心柱窟往往将礼拜道后段扩展成为后室。主室正面有佛

① 阎文儒：《新疆天山以南的石窟》，《文物》1962年第7、8期。

塑像，后室有佛涅槃塑像，四壁及窟顶满绘壁画。这种窟是礼拜的场所。方形窟由前室和主室组成，窟顶多为穹窿顶和套斗顶，壁面和窟顶绘有壁画。这种窟用于讲经传教等活动。壁画以描绘释迦牟尼佛为主，内容有佛前世本生故事以及佛传、佛说法、涅槃、因缘故事等，此外还有礼佛、乐舞、供养人像等。这些内容大体上是按佛教小乘教义绘制的。

森木塞姆石窟的布局，系以两座大像窟为中心而展开。东区以11窟为中心，11窟对面是43窟。11窟为一中心柱窟，主室后壁原塑大立佛。围绕立佛，礼拜道后部扩展为宽大的后室，后室设涅槃像坛，上原塑涅槃像。礼拜甬道左、右壁，分绘四层菱格本生壁画。后室窟顶绘四圆轮、摩尼宝珠等图案，甬道顶部绘乘四马车的日、月天，风神，立佛及金翅鸟等天相图。11窟附近，分布十余个方形窟，多残损，窟顶主要是套斗顶，也有穹窿顶。这种布局，有可能是将礼拜窟与方形经窟的有意结合。43窟也是一个中心柱大像窟，主室正壁原塑大立佛，左、右壁则绘三排立像。43窟四周，主要是方形窟和中心柱窟。方形窟多穹窿顶，40窟为中心柱窟，主室亦作穹窿顶。穹窿顶部分割成若干条幅，中绘立佛与立菩萨。

中心柱窟中，30窟是较有代表性的一窟：主室窟门左、右壁上部各开一龛，上绘天宫伎乐，主室左、右侧壁各开一龛，龛上绘天宫伎乐，龛下各绘一幅立佛说法图。后室左、右壁各开一龛，上绘天宫伎乐。后室左、右甬道

及后室后壁，分绘立佛图。中心柱四面开龛。各龛装饰繁缛、精细。这种较后出现的中心柱窟，在凿龛、装饰及题材内容方面，都显示了与前不同的若干特点。

森木塞姆石窟中，本生、佛传及涅槃壁画的题材较单纯，种类繁多的菱格因缘故事壁画是其另一特点。菱格构图多用二树交枝作连理状，早期题材喜用猕猴故事，如猴王舍身救群猴，狮子王救猕猴子等。此外，表现释迦牟尼现世济众的各种因缘故事，如盎崛鬘遇佛、丑陋比丘、梵志燃灯、波塞奇画佛、提婆达多投石伤佛、婆罗门供食出火、佛度恶牛缘等。

克孜尔尕哈石窟

位于库车县西北约 12 公里处，东西两 窟现存洞窟 46 个。这 46 窟中，窟形较完整的有 38 个，其中中心柱窟与僧房窟约各占一半，方形窟仅存 1 窟。石窟的开凿时间，约当于克孜尔第一、二阶段洞窟。

克孜尔尕哈石窟流行成组洞窟群，每组都包括若干中心柱窟与僧房窟，都曾存在过共同的前室或窟前遗迹。其中，迹象较清楚的有 11～16 窟、23～26 窟、27～32 窟和 44、45 窟（双窟）这四组。11～16 窟这组洞窟中，包括 5 个中心柱窟和 1 个僧房窟，中心柱窟中有 3 个窟是主室正壁原塑立佛的大像窟。第 11 窟主室券顶绘日月天、立佛、金翅鸟等天相图，券顶两侧壁绘菱格因缘壁画。主室左右壁绘因缘佛传壁画。后室中心柱左右壁及后室左右壁、后

壁等处壁面，绘菱格本生壁画，题材有萨埵太子饲虎、昙摩钳焚身、睒子孝养父母、狮子王救猴、月光王施头、快目王施眼，兔王焚身、慕魄太子等。第16窟中心柱正壁原塑大立佛，主室及后室左右壁下部设低坛，原塑并列的立佛。后室后壁凿出涅槃台，上原塑涅槃像。后室左右甬道外壁下部，绘横幅本生故事壁画。23～26窟这组洞窟中，以凿大立佛的第23窟为中心，包括若干僧房窟。27～32窟这组洞窟中，包括2个中心柱窟、2个僧房窟和1个方形窟，其中27、28窟是一对禅窟兼僧房的大型经堂，窟中无塑像与壁画。上述洞窟组合情形表明，石窟寺应兼有佛寺的多种功用与职能。

七格星石窟

古焉耆地区的佛教遗迹，现存主要有七格星石窟，位于焉耆西约40公里处，包括残存石窟12所及两处寺院遗址①。寺院分南北二处，南大寺遗址有前后二大殿，前殿较大，建筑在长、宽23×21米的土坯台基上，形成左、右、后三面甬道，形制如石窟。殿前有用土坯砌筑的六角形基座、穹窿顶式塔。塔前有山门遗痕。大殿四周有许多僧房和支提式小殿堂遗址。后殿较小。形制相似，其西北高地上建有多间僧房和小殿堂。北大寺遗址为并列的三座大殿，建筑形式略近南大寺大殿。大殿附近遗有许多建筑

① 黄文弼：《新疆考古的发现》，《考古》，1959年第二期；阎文儒：《新疆天山以南的石窟》，《文物》，1962年第7～8期。

基址，包括一排四所用土坯砌筑的纵券顶、后有中心窟的支提窟，六个土塔的遗址以及方形塔院中的六角形塔基等。从这些建筑中可以看出，寺院当年规模较大，曾有许多僧人居住在这里。

考古工作者在南大寺遗址采集到佛头、佛身80余件，具有较浓厚的犍陀罗风格，圆脸细眉高鼻，时代应较早，约相当于克孜尔第二阶段洞窟或稍后。在北大寺遗址发现古维吾尔文墨书木版、彩绘佛头以及变形忍冬卷草纹等建筑装饰雕刻，时代可能要晚些。

北大寺西北，依山开凿石窟12所，大多残毁，仅残存少许壁画，开凿时间约在五世纪以后。石窟多为中心柱窟，窟中残存的壁画，既有早期龟兹式菱形图案，也有敦煌晚唐、五代所习见的团云纹、缠枝莲花纹，说明其延续使用的时间较长。

古高昌地区的佛教遗迹保存较多，两晋时的高昌郡，北魏时的高昌国，都遗有佛教石窟和寺院遗址，遍布于今吐鲁番地区。除开凿较晚的伯孜克里克石窟外，尚有：

胜金口寺院遗址和石窟

遗有土坯砌筑的中心柱窟、僧房窟和院墙遗址，解放后曾发现婆罗谜文、梵文、汉文、回鹘文佛经。始凿年代约当南北朝后期，一直延续到回鹘高昌时期。

雅尔湖石窟

位于吐鲁番西约10公里处，全窟群共7个窟，其中僧房窟1个，余皆为中心柱窟。始凿年代约在南北朝时期。

第三节　南北朝时期中原北方地区的佛教艺术

中原北方地区，系指新疆以东，黄河流域以及北迄长城内外的广大地区。上述地区佛教遗迹数量众多，内容复杂多变，是我国佛教艺术的主体部分。由于分布范围广阔，按其地理区域，还可细分为河西区、陇东区、陕西区和晋豫及其以东区等四区。五世纪以后，新疆以东石窟逐渐形成自己的特点，这是石窟艺术中国化的一个重要阶段。

河西区

甘肃省黄河以西沿南山各地，大都分布有数量、规模不同的石窟寺，包括西端的敦煌莫高窟（五世纪至十四世纪），莫高窟以东的安西榆林窟、玉门昌马石窟、酒泉文殊山石窟、肃南金塔寺石窟和武威天梯山石窟等。这几处重要石窟除榆林窟外，都还保存着五、六世纪的遗迹。武威天梯山石窟有可能是历史上有名的凉州石窟的遗存。

莫高窟北朝洞窟

莫高窟北朝时期（约 421～580 年）现存洞窟 36 个，除属于北朝第一期（北凉时期）的 3 窟外，均为北魏以后所开凿。北魏以后开凿的 33 窟中，还可分作三期：

1、北魏中期（约465～500年前）洞窟，包括新凿的 6 窟（259、254、251、257、263、260窟）和后代重修的 2 窟（265、487窟）。

这一时期洞窟形制，出现了第一期所未见的中心塔柱窟：平面呈长方形，窟室后部正中凿出连通窟顶与地面的方形塔柱，塔柱四面开龛塑像，正面为一大龛，余三面皆两层龛。窟顶前部作“人字披”形，浮塑出椽枋等建筑构件，后部影作平棊顶。这种窟形，不见于莫高窟第一期窟和云冈昙曜五窟，应是借鉴龟兹石窟洞窟形式的一种发展。此后成为莫高窟北朝时期的典型窟形。第 487 窟为另一种窟形：前室现存部分为横长方形，从残存的地面遗迹看，前室原为面阔三间的窟檐式建筑①。主室平面方形，中部筑有方形平面，两侧壁各凿小禅室 4 个。窟顶前部为人字披，后部平顶。

第二期诸窟的塑像，与前期只有单身造像不同，出现成铺的组像，即在主像释迦、弥勒或释迦、多宝佛两侧，增加夹胁菩萨，个别窟中塑出天王像。中心柱四面龛内造

① 潘玉闪、马世长：《莫高窟窟前殿堂遗迹》，文物出版社，1986 年 5 月，北京。

像，主要表现释迦出家、苦修、成道、说法各相，主像仍为释迦牟尼。这一期的壁画，四壁顶部多为天宫伎乐，下部为药叉、力士，中部大面积壁面绘千佛、佛传和本生故事画以及说法图。佛传壁画突出降魔与说法，本生壁画出现讲因果报应的鹿王本生，还增加了外道皈依、沙弥守戒自杀等因缘故事。说法图中出现三佛说法、西方三圣（阿弥陀、观世音、大势至）等大型说法场面。

壁画构图，除单幅一个情节外，出现多情节方形单幅构图和情节连续铺排的横幅式连环画这两种表现形式。设色多以土红色作底，上敷青、绿、赭、白诸彩，色调热烈而厚重。佛、菩萨面相作长圆形，佛像服装有袒右、通肩和双领下垂式，菩萨服装以裙披式为主。说法图、故事画中的人物，服饰仍多着西域装和菩萨装，很少见到中原汉式服装。

据《魏书·释老志》载，北魏太武帝太延五年(439年)，灭北凉沮渠氏后，“凉州平，徙其国人于京邑，沙门佛事皆俱东。”太平真君五年（444年）李宝被征入朝，敦煌归入北魏版图，太武帝遂“于郡置敦煌镇”（《元和郡县志》卷四十陇右道沙州条）。但此时凉土一带佛事活动已大为减弱，复值太平真君七年废佛事件，敦煌很少可能开窟造像。至文成帝恢复佛教，昙曜和平年间(460～465年)在平城开窟五所后，莫高窟第二期洞窟便应运而生。

这一期的绘塑形像，面相丰圆，肢体肥壮，神态温静。衣冠服饰还保留着西域印度的风习，加上凹凸晕染所形成

的立体感，都明显地受到西域佛教艺术的薰染。然而，经过拜城克孜尔、高昌吐峪沟等石窟传到敦煌的佛教艺术，早已不是照搬的原样。北魏占领敦煌后，莫高窟会更多地受到中原文化的影响。第二期洞窟中仿木构建筑的人字披式窟顶、横幅故事画上的墨书榜题、壁画中弟子、供养人的部分服饰等，都是第一期所没有的。题材内容方面，虽然仍以释迦为主尊，流行本生、佛传等故事画，但释迦、多宝并坐像和西方三圣像的出现，说明中原大乘佛教的影响正在增加。

2、北魏晚期及西魏时期洞窟，新出现一种“覆斗顶窟”，有西魏大统四、五年（538—539年）题记的285窟——禅窟，即其典型的代表窟。主室方形平面，窟室中央设方形低坛，后壁凿三个圆拱龛，两侧壁各开四个小禅室。窟顶作方形覆斗状。

这一期新出现的壁画题材，有着菩萨装和武士装的诸天外道形像（如日天、月天、摩醯首罗天、毗瑟纽天、毗那夜迦天、四天王天）有用中原和西域两种画法表现的天、地和人间（如285、249窟顶形像，一说为伏羲、女娲与东王公、西王母，一说为日天、月天、帝释天、帝释天妃）。出现了释迦多宝、七佛和无量寿佛说法图，还有五百强盗成佛等因缘故事画。

新出现的造像表现形式为褒衣博带，面容清秀，风神飘逸。画法上采用面颊染色块的晕染方法，以及用白色素壁作底，色调清新雅致的画法。这时的供养人也穿上了中

原贵族的常服。

据武周圣历元年(698年)《李君修佛龛碑》记载，“乐僔、法良发其宗，建平、东阳弘其迹”，此后莫高窟得以繁盛。“东阳”是指北魏宗室东阳王元荣。北魏孝昌元年至西魏大统十一年（525—545年），元荣及其子、婿相继为瓜州刺史，在敦煌活动二十余年。他们自洛阳所带来的中原佛教艺术，是在太和改制，特别是太和十八年（494年）“革衣服之制”（《魏书》卷七《高祖孝文帝纪》下）之后进一步民族化，使敦煌石窟艺术发生了很大的变化。佛教与儒家、道家思想进一步融合，中原传统文化进入石窟，丰富了石窟艺术的内容。

3、北周时期的洞窟，数量增加，形制以方室单龛窟为主，中心柱窟相对减少。方室单龛窟，多为平面方形，覆斗顶，正壁凿一大龛。塑像组合，佛的两侧出现二弟子像，变成一佛二弟子二菩萨一铺五身像。壁画中千佛的比重有所增加，间或画于窟顶。故事画的题材、数量显著增加，杂糅儒家忠臣、孝养思想的本生、因缘故事画，宏幅巨制的佛传故事画以及上下并列、情节发展作S形连续的构图，除分布在侧壁，还画到了人字披或窟顶上。

塑像和壁画中的各类人物，面相丰圆，方颐，头大而身短。佛像皆穿褒衣博带式服装，菩萨装以裙披式为主。这一期的面部晕染方法，出现了两腮画圆环或五官涂白色的式样。

北周武帝建德元年(572年)前，建平公于义从中原到

敦煌出任瓜州刺史。他在敦煌广施佛经，开窟造龛，弘扬佛教业迹。这一期洞窟中，在石窟形制，造像题材与组合，人物比例、面相、服装以及绘画技法上，都有突破性的新变化和新发展。这是因为，随着北周时代短暂的政治统一，北方民族大融合和南北文化交流，这一时代特征，在佛教艺术方面也体现出来。它呈现出一种富于内在生命力，活泼自由、爽朗明快的新风貌。

敦煌西千佛洞和安西榆林窟位于敦煌西南约30余公里处，在党河北岸。现存洞窟16个，开凿年代自北魏至唐代。洞窟形制、壁画内容和艺术风格，均与莫高窟接近。北魏窟中壁画残存无几。榆林窟位于安西县城南约70公里处，榆林河东西两岸。现存洞窟41个，东崖30窟，西崖11窟。石窟约开凿于北魏，现存中心柱窟3例，均经后代改建。

陇东区

甘肃省黄河以东，主要石窟有永靖炳灵寺石窟、天水麦积山石窟、庆阳平定山石窟、庆阳泾川南北石窟寺等。这些石窟除庆阳南北石窟寺开凿于六世纪外，都始凿于五世纪，是我国现存北朝石窟中开凿较早而集中的一个地区。

炳灵寺石窟，现存窟龛195个，分布在大寺沟西岸南北崖壁上，遗存造像776躯（石造像694躯，泥塑82躯），壁画约900平方米。造像以石雕为主，还有部分石胎泥塑

和泥塑造像。①

经考古工作者鉴定，炳灵寺石窟大致断定北魏开凿窟龛33个（8窟25龛），北周开窟2个。北魏窟龛多凿于北魏中晚期，平面作方形或长方形，低穹窿形窟顶，窟室正壁和两侧壁下部设低坛基，坛上塑造佛和菩萨像。169窟北壁3号龛内塑一铺五像：一坐佛二力士二立菩萨，这种塑像组合是炳灵寺的唯一一例。龛内有北魏延昌三年(514年)游人墨书题记，说明该龛为北魏中期的遗存。第126、128、132窟位置毗邻，形制与题材相近。三窟正壁主尊都是释迦、多宝二佛并坐像，两侧壁则雕一佛二菩萨或一弥勒二菩萨。126窟外有延昌二年造像铭，表明这一组窟约开凿于延昌年间。北魏窟龛的造像题材，还有五佛、七佛、千佛、涅槃像、思惟与供养菩萨等，而以释迦多宝佛与涅槃像居多，是当时比较流行的造像题材。造像风格属于秀骨清像、褒衣博带型，具有明显的中原造像特征。面相清瘦，形体修长，细颈，削肩，薄唇。褒衣博带，袈裟下摆褶纹密集，菩萨戴高宝冠，披帛交叉于腹部或穿璧而过。北周洞窟与北魏接近，为方形穹窿顶窟，惟四周坛基升高。造像题材为三壁三佛，每壁一身，佛两侧各立一夹侍菩萨。172窟为泥塑五立佛。造像风格趋向平实，佛、菩萨面相方圆，身体短壮，衣纹简洁。

---

① 《炳灵寺石窟》，文物出版社，1982年，北京。

麦积山石窟

位于甘肃天水市东南45公里的麦积山，洞窟凿于峭壁，层层相迭，有栈道相通，十分险峻。由于中部崖面崩毁，窟群分作东、西崖两部分。现存窟龛计194个。西崖140窟，时代较早，东崖54窟，时代较晚。主要遗存是彩塑和少量石雕造像，总数达七千余躯，是我国保存泥塑造像最丰富的石窟。壁画遗存较少，仅一千多平方米。

据文献记载，西汉末年隗嚣在此建避暑宫。南朝宋永初（420—422年）年间，凉州禅僧昙弘在此隐居，后玄高亦曾至此。《高僧传》卷十一《习禅》载：

> 释玄高，姓魏，本名灵育，冯翊万年人也……高乃杖策西秦，隐居麦积山，山学百余人，崇其义训，禀其禅道。时有长安沙门释昙弘，秦地高僧，隐在此山，与高相会，以同业友善。时乞伏炽槃跨有陇西，西接凉土，有外国禅师昙无毗，来入其国，领徒立众，训以禅道。然三昧正受，既深且妙，陇右之僧，禀承盖寡，高乃欲以己率众，即从毗受法。旬日之中，毗乃反启其志。

其后，玄高因故被摈，离开西秦。昙弘“誓欲申其清白”，向西秦王及太子极力陈词。及再请玄高回国时，“崇为国师，……沮渠蒙逊深相敬事。”可见禅师在西秦、凉土的地位。麦积山开窟多半为了修禅法。

关于麦积山洞窟建造，最早似不早于五世纪初。北魏、西魏、北周、隋诸代续有开凿，唐、宋、明时期多为重妆及改塑，现存造像主要是唐以前的作品。

现存早期洞窟中，78与74窟是位置相邻，形制相近的一组双窟：平面近方形，平顶，正壁和左右两侧壁下部凿高坛，三壁坛上各塑一坐佛，正壁坐佛两侧各塑一立菩萨。正壁上部凿二圆拱形小龛，内塑交脚弥勒菩萨和思惟菩萨。78窟坛基外层，1965年剥出下层供养人画像一列，榜题中有仇池镇□□的题名。供养人像的时代，有人认为与78窟开窟同时，有人认为是后代重绘。因此，产生两种不同的断代结论，一是该窟不应早于仇池镇建置的时间（北魏太平真君七年，446年），一是早至后秦或西秦。属于同期的还有165、70窟，为方形平面平顶窟，造像以三世佛为主，也有交脚菩萨与思惟菩萨。

北魏时期开凿洞窟数量最多，可分为前后两期。前期（五世纪中至五世纪末）洞窟，造像题材仍以三世佛为主，佛两侧立二菩萨。三壁小龛中，塑菩萨坐像和释迦、多宝佛、千佛等。后期（六世纪初至534年北魏亡）洞窟数量大增。115窟中有“大代景明三年（502年）九月十五日”的墨书开窟纪年题记，是麦积山现代最早的题记。造像题材除沿用三世佛外，出现一佛二弟子二菩萨或一佛二弟子二菩萨二力士，一铺五尊或七尊像的新组合。侧壁塑七佛、立佛、十大弟子、供养人像等影塑或塑像。壁画中出现睒子孝养父母、萨埵那舍身饲虎等佛本生故事画。大型维摩经变、西方净土变的出现引人注目。127窟的西方净土变，场面宏伟，是国内石窟已知年代最早的大幅经变。各种人物，服装多褒衣博带式，形体修长，面目清癯，一派中原

佛教艺术的作风。

西魏（535—556年）时期，仍保持开窟造像的势头。碑文记载，西魏文帝大统元年（535年）。再修崖阁，重兴寺宇。《北史》卷十三《文帝文皇后乙弗氏传》记载，大统五年（539年），文皇后失宠，在麦积山出家为尼，死后凿崖为窟而葬，号为寂陵。

> 赍手敕令后自禁，后奉敕……召僧设供，令侍婢数十人出家，手为落发。事毕，乃入室，引被自覆而崩，年三十一。凿麦积崖为龛而葬，……号寂陵……废帝时，合葬于永陵。

这种在石窟中柩埋或停放尸身的洞窟，称“瘗窟”。麦积山东崖第43窟就是瘗窟。中国北方石窟中凿龛而葬，以此为早。其后响堂山北齐窟、龙门唐代窟中，都曾沿用。

西魏时期的洞窟形制，大多袭用北魏晚期的旧式，但模仿中国木结构建筑形式的崖阁式洞窟有了进一步发展：窟外雕出八角形列柱和屋脊瓦垅，列柱内为前廊，廊内凿窟龛。麦积山现存北朝崖阁窟7个，是研究中国古代建筑史的重要实物资料。造像题材，除三世佛，还有维摩、文殊对坐像，分置于两侧壁。塑像组合中加入了童男童女像，立于佛侧，地位与夹侍菩萨相同。人物面相已由清瘦渐转丰圆。

北周（557—581年）时期，洞窟较多并新凿出一批大窟。中小型窟多为方室、盝形四面坡顶窟，窟中四角雕柱，其上雕梁。或三壁各开一龛，或两侧壁各开三龛。大窟多

为崖阁式窟，为前代所少见。秦州大都督李允信为亡父营造的第4窟（七佛阁），位于东崖最高处，距地面约50米，即是崖阁窟的代表作。窟前凿八柱七间的殿堂式崖阁，列柱内为前廊，廊顶雕平綦藻井，廊后凿出七座平面方形、盝形四面坡顶的大窟。庾信撰文的《秦州天水郡麦积佛龛铭》，盛记其事，传为一代名文。第9窟（中心佛阁）系依山凿出七个并列的大龛。第3窟（千佛廊）则是依山凿出六列千佛，上雕人字披顶的长廊。造像题材以七佛为主，七佛周配弟子、菩萨像。壁画采用绘、塑结合的方法。4窟外顶部飞天，头部、上身和双足等肌体部位采用浮塑，其余服装、饰物则施以彩绘，增加了飞天形像的立体效果。造像人物，面相方圆丰满，体态健壮。

庆阳南北石窟寺

北石窟寺位于庆阳西峰镇25公里处，南石窟寺位于泾川县东北王家山。北石窟寺始建于北魏永平二年（509年），西魏、北周、隋、唐、宋各代续有开凿。现存窟龛295个，雕像2100余躯。北魏洞窟平面多作方形或长方形，窟顶为平顶、覆斗顶或低穹窿顶。窟内凿三龛或中心拄。165窟为泾川刺史奚康生于永平年间开凿的大窟，平面长方形，覆斗顶，三壁下部低坛上，布列高8米的七佛立像，是国内北魏石窟中的佼佼者。立佛间雕夹胁菩萨十躯。前壁雕交脚弥勒菩萨二身，乘象普贤菩萨和三头四臂阿修罗天坐像各一身，千佛浮雕32身。窟顶西壁浮雕长15米、高20米的大面积萨埵太子饲虎本生故事，门外雕

金刚力士和狮子①。

南石窟寺原有洞窟20多个，现存较完整者仅大佛窟一处。平面长方形，覆斗顶，三壁下部设高坛基一周。造像题材为七立佛、弥勒等，窟顶四坡浮雕佛传故事。窟中永平三年“南石窟寺碑”，为“使持节督泾州诸军事，平西将军兼华泾二州刺史，武安县开国男奚康生造”。

陕西区

陕西省石窟开凿时代大都较晚，多为七世纪以后的遗存，是中原北方地区晚期石窟较集中的一区。其中，开凿于初唐的耀县药王山石窟，现存北魏、西魏、北周、隋等历代造像碑、碑刻二百余方②。其中，同时镌刻佛、道像的一些造像碑，尤为引人注目。北魏始光元年（424年）佛弟子魏文朗“造佛道像一区”造像碑，碑上部作龙首圆拱龛，龛左右各凿一屋形龛，左龛中雕一斜身而坐蓄须道士，右龛中雕一结跏趺坐佛。碑下部博山炉侧供养人行列中，有一女供养人题名为“道女”。此外，北魏太和二十年（496年）姚伯父“敬造皇先君石像一区”碑，西魏大统十四年（548年）邑子七十人“造大道如来二圣”碑，北周保定二年（562年）佛弟子李昙信兄弟“敬造释迦太上老君菩萨石象

① 《魏书·释老志》：“释迦前有六佛，释迦继六佛而成道，处今贤劫文言，将来有弥勒佛，方继释迦而降世。”说明七佛与弥勒的前后继承关系。因此，165窟等所要表达的中心思想，是北魏流行的《妙法莲华经》中释迦继过去诸佛出世，释迦入灭后弥勒出世说。

② 耀生：《耀县石刻文字略志》，《考古》，1965年第3期。

一区”等北朝造像碑，都是融佛、道造像于一碑，而且多为佛弟子出资雕造的。这就为研究我国早期道教造像和佛、道两教交融的又一实例。

道教造像出现较晚，存世不多。《隋书·经籍志》记北魏太武帝为道士寇谦之

> 于代都（平城）东南起坛宇……刻天尊及诸仙之象，而供养焉。

这是文献中对道教造像的较早记录。上述始光元年魏文朗造佛道像，是现知道教造像有明确纪年的最早一例，正与史籍上寇谦之平城天师道场造天尊像的时代相吻合。很显然，早期道教造像是在佛教造像的影响下产生的。

晋豫及其以东区

晋豫及其以东地区，在我国佛教艺术的发展中占有重要地位。各种佛教遗迹不仅数量多，而且创始时间较早。因为，这一地区是当时政治、经济、文化中心——首都平城、洛阳、邺等的所在地。这一地区石窟的承袭关系清楚，发展脉络分明。充分体现了石窟艺术中国化的具体过程。五、六世纪北魏皇室显要开凿的大同云冈石窟、洛阳龙门石窟和河南巩县石窟是这一地区石窟发展的主流。沿续此主流的重要石窟，有六世纪中期开凿的邯郸响坐山石窟和六、七世纪开凿的太原天龙山石窟。至于五、六世纪开凿的义县万佛堂石窟、渑池鸿庆寺石窟、济南黄花岩石窟和

七世纪开凿的安阳宝山石窟，都与这一主流石窟有密切关系。开凿较晚的一些石窟，如六世纪后期迄八世纪开凿的益都云门山和驼山石窟、六世纪迄九世纪开凿的固原须弥山石窟等，也都具有不同的重要意义。种种迹象表明，都城地区主流石窟的发展，对当代及后代石窟的演变，都具有不容忽视的影响。

1. 佛塔建筑

塔，译作窣堵波、支提、浮屠等，原为印度一种主要的佛教建筑，晋以后创造出“塔”这一名称①。塔的本义有二，既为聚相方坟，同时亦为佛庙、佛堂。在瘗藏舍利方坟的意义上，《一切经音义》卷二十《音大方广佛华严经》中，释刹字说：

> 梵言差多罗，此译云土田……此译云竿，人以柱代之，名为刹柱，以安佛骨，……以彼西国塔竿头安舍利故也。

佛舍利原来藏在塔刹中。玄应的这一解释，应该说代表了晋以来以迄北朝人们对塔的看法：塔是寺院的主体，寺院以塔为中心而构建，塔即佛殿。这种情形，与唐以后塔立寺旁，宋以后塔立寺后，佛殿成为寺院主体不同。

中国正史上首次明确记载兴建佛寺的《三国志·吴志·刘繇传》，记述笮融“大起浮图祠”时说：

> 以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，垂铜槃九重，下为重楼

① 慧琳著《一切经音义》卷27《音妙法莲华经》中，谓塔：“梵云窣堵波，此云高显，制多此云灵庙，律云塔婆，无舍利云支提。今塔即窣堵，讹云塔。古书无塔字，葛洪字苑及切韵，塔即佛堂、佛塔，庙也。”

阁道，可容三千人，悉课读佛经。

很明显，这座可容三千人的浮图祠（佛寺），就是内有佛像的佛堂宝塔，是木结构，其作用是供僧俗礼佛诵经礼拜之用。

现存佛塔的最早实物，当推酒泉、敦煌出土的北凉石塔。塔作印度窣堵波式，底层为八角柱形，中层作圆柱形，顶层置覆钵。塔身刊刻佛经，应是一种经塔。这是早期塔的形制。

文献中造石塔的最早记录，是东晋兴宁二年（364年），沙门慧力于瓦官寺造石多宝塔（《弘赞法华传》卷一）。塔已泯没，难究其形制。但现存北朝塔多为方塔，楼阁式。

曹天度造千佛石塔

这是一座楼阁式石塔，实物原存山西朔县崇福寺内。塔作九级，方形，下有宽大的台基。第一层单檐顶，四面造龛，正龛中雕一佛二菩萨，背龛中雕释迦、多宝佛并坐像。自第一层以上逐渐内缩，每层雕二至四排小坐佛。各层四角凿方柱，第一层正面方柱作“双阙”形式。塔刹作相轮五重，上有摩尼宝珠。底座正面，浮雕博山炉、二供养比丘和双狮，两侧有男女供养人各十人。底座背后刻造像题记，内记“天安元年（466年）岁次鹑火”，宫内小臣（内小）曹天度为“亡父、亡息”于平城造此石塔①。天安元年，正值平城昙曜五窟开凿伊始，此塔雕刻精细，是现存北魏最早的佛教遗物之一。令人感兴趣的是，石塔塔身于抗日

① 史树青：《北魏曹天度造千佛石塔》，《文物》，1980年第1期。

战争期间被掠往日本，原藏东京帝国博物馆。抗战胜利后归还中国，后藏台北历史博物馆。塔刹至今完整保存在朔县崇福寺内。可以试想，祖国统一之日，将是宝塔珠联璧合之时。

永宁寺塔基

北魏崇佛，远盛前代。据《魏书·释老志》记载，正光以后，全国佛寺三万有余，僧尼二百万，都城洛阳有寺一千三百六十七所。《洛阳伽蓝记》所记洛阳城内四十余所重要佛寺中，首推熙平元年（516年）灵太后胡氏所立的永宁寺。这所曾被菩提达摩叹为“神功”，自云“阎浮所无”、“极佛境界，亦无有此”的佛寺，也是以佛塔为中心营建的。《洛阳伽蓝记》卷一记述：

> 中有九层浮图一所，架木为之，举高九十丈。有刹，复高十丈，合去地一千尺。去京师百里，已遥见之……刹上有金宝瓶，容二十五石。宝瓶下有承露金盘三十重，周匝皆垂金铎……浮图有九级……浮图有四面，面有三户六窗，户皆朱漆，扉上有五行金钉……殚土木之功，穷造形之巧。佛事精妙，不可思议。绣柱金铺，骇人心目。至于高风永夜，宝铎和鸣，铿锵之声，闻及十余里。

这样一座九级楼阁式木塔，北魏末永熙三年（534年）遭火焚，地面建筑荡然无存。1979年，考古工作者钻探清理塔基①，获得一批资料。

---

① 《北魏永宁寺塔基发掘简报》，《考古》，1981年第3期。

永宁寺在洛阳宫城南门西南1公里处，寺平面方形，南北长305米，东西宽215米，周长1060米。四面围墙中，东、南、西三面保存尚好，每面各开一门。寺院中心正对南门处，遗有方形塔基一所，塔基北有殿堂遗址一所。塔基高出地面5米，分上下两层。下层基座东西长101米，南北宽98米，用夯土版筑。基座中心加筑上层夯土台基，并用青石垒砌包边。台基上有五周共128个方柱础，第四周方柱内用土坯砌筑成实心方柱体，柱体每壁各砌五个弧形壁龛，龛中塑佛像。由此可知，永宁寺塔的形制，应与北朝石窟中心塔柱式样相近。这是印度绕塔礼拜的遗风在中国佛寺、石窟中的体现，但中国塔从最早的笮融浮图起，已采用中国传统的楼阁式，具有民族的风格和气派，竟使异域沙门面对永宁寺而自叹弗如了。

在塔基发掘中，除石雕、瓦当等以外，还出土少量珍珠、玛瑙、水晶、象牙等物，应为“七宝”之属。出土的三百余件彩绘泥塑和影响残块，系身、首分制，一般头高7厘米，身高15厘米，种类有佛、菩萨、文官、武吏和男女侍从等。这些作品刻划精细，表情生动，堪与敦煌、麦积彩塑媲美，是北魏陶塑艺术中的精品。其中佛、菩萨造像的衣纹、面相等造型特点，又为研究北魏孝明帝熙平时期的造像艺术，提供了可靠的纪年作品。

嵩岳寺塔

位于河南登封县西北5公里太室山南麓嵩岳寺内。始建于北魏正光元年（520年），塔身砖砌，塔刹石雕，高十

五级，约40米，平面作十二边形，是我国现存最早的砖塔。

塔身分上下两部，下部为台基塔身，四面辟门，八面凿壁龛，龛侧倚柱。塔身上部施密接塔檐十五层，每层作八角形。密檐上为塔刹，由受花、仰莲、相轮、宝珠等组成。塔内上下直通，塔身向上逐渐内收，形成缓曲的轮廓线，外观秀丽明快。嵩岳寺塔是我国唐代以前密檐式塔仅存的实物。层高十五(我国仅此塔与小雁塔二例)，十二边平面，也是国内少见的遗存。

定县舍利塔基

河北定县东北佛寺遗址塔基下，曾出北魏太和五年(481年)瘗埋舍利的石函一件①，是研究早期瘗埋舍利习俗的重要发现。塔基用夯土筑成，石函直接埋于夯土中，尚未形成唐以后的地宫。石函盝顶盖上刻铭记十二行，记述孝文帝于太和五年在此建塔的缘起。舍利贮于葫芦形小玻璃瓶中，小瓶再置于铜钵、玻璃钵内。石函内还有拣盛舍利的铜匙、铜镊以及由玻璃、玛瑙、水晶、珍珠、珊瑚、红宝石组成的串饰和铜钱、波斯萨珊王朝银币等物，是作为“七宝”而出现的。此外，还按照当时墓葬随葬的习俗，将金银耳坠、镯子、戒指、钗环等物作为财宝舍入瘗埋。这都说明，当时瘗埋舍利还较为简略，没有地宫，盛奉舍利的容器和法器，以及施舍的财物种类，还没有形成一定

① 河北省文化局文物工作队：《河北定县出土北魏石函》，《考古》，1966年第5期。

的制度。

2. 金铜佛造像

金铜佛造像是研究佛教艺术的一个重要方面。解放前，国内虽多有重要发现，惜已多流散海外。解放后，各地均有零散或成批出土，增添了一大批新资料。特别是近年来在山东博兴(北魏、东魏、北齐、隋，计101件，其中39件有明确纪年)①、陕西临潼(唐，计339件，其中2件有纪年)②、西安(唐以后，计百余件)③、河北河间(隋、唐，计53件，其中3件有纪年)④等地，先后成批出土窖藏鎏金金铜佛像，是我国佛教考古的新收获，已为研究历代金铜佛像的形制、分期、题材、铸造工艺及其在中国佛教史、美术史上的地位等方面，开拓了一个新视野。

北魏金铜造像

传世北魏金铜佛造像中纪年较早者，出现于太武帝太平真君年间。一为太平真君元年(440年)朱雄造坐佛，一为太平真君四年(443年)范申造立佛像。后一像立于四足方座上，座上置低圆莲座。通肩衣纹作隆起状，用细密的双重线条表现，衣纹转折圆缓。右手上举作施无畏印，左手下垂作与愿印。该像具有较多凉州造像的西域作风，又

① 李少南：《山东博兴出土百余件北魏至隋代铜造像》，《文物》，1984年第5期。

② 《陕西临潼邢家村发现唐代鎏金铜佛像窖藏》，《文物》，1985年第4期。

③ 西安法门寺址出土。

④ 王敏之：《河间出土两批隋唐鎏金铜佛像》，《文物》待发。

造于太平真君七年(446年)太武帝灭佛之前，暗示了北魏造像的来源，代表着文成帝复法前的造像形制，因而值得注意。北魏前中期金铜佛像除坐佛和立佛外，还有释迦、多宝并坐像、弥勒像、观世音像等。如传世孝文帝延兴五年(475年)及山东博兴出土太和二年(478年)王上造二佛并坐像，后一像二佛身穿通肩衣，双手施禅定印，结跏趺坐于束腰四足方座上，二佛身后有莲瓣状项光及火焰纹舟形大背光。像背面阴刻一袒右肩坐佛，作说法印。传世太和二年河间乐成张卖造弥勒像(日本东京田泽坦氏藏)，结跏趺坐，通肩衣，禅定印，四足束腰高方座等仍如旧式。头部比例大，面容作柔和含笑的童子状。现存国内的山东太和二年妻刘造弥勒像，作法大体相同。山东博兴出土太和二年落陵委造观世音立像，立姿，两腿略开，立于覆莲座上，下为四足方座。头部略大，袒上身，高宝髻，帔帛自双肩绕于肘部。右手上举莲蒂，左手下放执宝瓶。此像与传世太和八年(484年)乐陵人丁柱造金铜莲华手菩萨像(即观世音菩萨)，不仅造型相近，而且地望相接①，应出自同一地区。

我国现存释迦、多宝并坐像、观世音像和弥勒像的最早实例，见于西秦建弘二年(421年)炳灵寺169窟中。就金铜佛造像而言，上述延兴五年及太和二年释迦、多宝并坐像，应为较早的遗品。观世音像的文献记载，较早者见于

① 据《魏书·地形志》，青州（今益都）所辖郡县，乐安郡领县有博昌(今博兴县)，乐陵郡领县有乐陵(今乐陵县)。

《法苑珠林》卷十七所载：东晋义熙四年（408年），太原郭宣之被执在狱，乃一心念观世音，梦睹菩萨。后被恩赦，乃依梦中所见造像，立精舍。存世观世音像最古者，为北魏皇兴四年（470年）金铜莲华手菩萨像，与博兴太和二年观世音立像，同为现知此类铜像中较早遗例。炳灵寺169窟弥勒像，作菩萨装，交脚而坐。文献中所见造弥勒铜像的较早文书，见于《比丘尼传》卷二；南朝宋元嘉八年（431年），比丘尼道琼于瓦官寺造弥勒行像二躯。上述太和二年二件弥勒造像，均作佛装，结跏趺坐式，应为此种形制弥勒像中较早者。此时中原北方造弥勒像，除其在兜率天宫"决疑"说法的作用外，还与净土信仰的流行有关。太和二十三年（499年）比丘僧欣为生缘父母等造弥勒石像铭（《陶斋藏石记》卷六）中，有"愿生西方无量寿佛国龙华树下，三会说法。下生人间侯王子孙，与大菩萨同生一处"等句，则将对弥勒菩萨的信仰与西方净土崇拜联系起来。至于弥勒造像出现交脚菩萨装与结跏趺坐佛装两种形式，也似乎表明当时的弥勒经典，同时流行上品往生与下品往生两种。

传世北魏金铜佛像，许多出自河北定县，从北魏神龟年间直至北齐，历久不衰。说明定州与山东青州等地，是当时佛教造像中心之一。现存美国纽约大都会美术馆的北魏正光五年（524年）新市县（北魏属定州）午猷为亡儿造弥勒像，通高88厘米，是一组包括一立佛、二立菩萨、二思惟菩萨、四供养菩萨、二力士、十一飞天、二博山炉、二

狮子的大型铜佛造像。该像造型精美，保存完整，且据称1924年出土于正定郊外，是现知北朝金铜佛造像的杰出代表，也是定州造像工艺的最高水平。主像立于双层四足方座上，背负透雕火焰纹舟形背光，背光外缘有十一体飞天。该像主要特色，是褒衣博带式袈裟下裙两端作锐角形伸展。夹胁菩萨宝缯飞扬，帔帛于腹部交叉。以主像为中心，在其周围匀整对称地配置各个造像。造像面貌清癯，潇洒秀丽。这种追求形式严整，强调装饰化的倾向，秀骨清像，风神飘逸，反映出孝文帝太和十八年(494年)迁都洛阳后，进一步推行汉化改革政策，南朝造像风格影响到北方，上层社会风气由质朴豪毅转向优雅繁复，同时也是延昌四年(515年)胡太后灵氏执政后大肆佞佛的产物。

北魏前中期金铜佛像造型朴拙，形体胖壮之风，被以正光五年像为代表的北朝晚期造像式样所代替。其后，造像变化不大，题材主要有释迦、观世音和弥勒。佛装观世音立像出现。还出现了以观世音或弥勒立像为主尊，夹侍二菩萨的三尊像的组合。

从山东博兴等地出土金铜佛造像看，当时金铜佛像的铸造工艺，主要是分铸合体法，即将造像各部分分别铸造，再连接成一个整体。例如，有的造像头后及身后有榫，插入身后背光方空中。有的佛座下有榫，插入座下四足方座孔中。有的背光上留有圆孔，插入有榫的飞天。这说明，一尊造像的主像、佛座、背光以及其它较小造像，是分铸合成的。这是西域传来的古老铸法。

西魏和北周金铜佛造像遗存很少。东魏金铜佛造像的特点，一方面表现为继承北魏晚期造像的某些形式，同时又显示了向北齐造像过渡的新做法。现藏美国费城大学博物馆的天平三年(536 年) 定州中山上曲阳县乐家兄弟造弥勒立像，火焰纹背光细密华丽，衣裾扩张有力，面目舒朗，风姿清秀，显然是北魏正光五年像以来的传统。但是，身躯比例已发生变化，头部较小。面相和衣纹等有了圆的意味。现藏巴黎的武定二年(544 年) 三尊立像，菩萨宝缯飘飞，衣裙两角尖长，体躯矮胖钝重，衣纹简洁洗炼，是保留了部分旧形式的东魏造像特点。北齐金铜佛像大都矮壮丰满，宽肩隆胸，有厚重感，多用圆雕技法。方颐，肌肉凸张，衣纹简化，佛衣趋于轻薄。如传世武平二年 (571 年) 造观音佛像，夹侍二立菩萨。观音佛立于覆莲座上，下为二重四足方座。博兴出土河清三年(564 年) 孔昭俤造弥勒像，是一组包括一菩萨、二化佛、十飞天的大型作品。主像面方圆，菩萨装：颈戴项饰，宝缯垂肩，帔帛垂于体侧，璎珞交叉穿璧，下着长裙。双手作施无畏、与愿印，两赤足相交于束腰座上。舟形背光外缘有十体飞天，顶部有舍利塔刹，刹座上有二小龛，龛中各一坐佛。传世天保七年(556 年) 一佛二菩萨造像，背光上有化佛三体，覆莲座周饰小象数个。

3.石雕造像

解放前后，晋、豫及其以东地区，不断有石雕造像(主

要是青石、汉白玉石和砂岩石）被发现。主要有河北曲阳修德寺造像①、山西沁县南涅水造像②、山东博兴龙华寺造像③、河北邺南城造像④等。大部分石造像出土于已废弃的寺址、塔基下，发现时叠放整齐，可能是佛教信徒历经北周武帝和唐武宗灭佛时有意埋藏的。

曲阳修德寺石造像，五十年代初，发现于修德寺塔基和寺址下，总数计达2200余躯，内有纪年造像247躯，自北魏神龟三年(520年)至唐天宝九载(750年)，包括北魏、东魏、北齐、隋、唐、五代，而以东魏、北齐和隋代造像为主，多为小型单体汉白玉石雕像。这是历年来我国发现和出土的最大一批造像。

修德寺北朝纪年造像中，计有北魏17躯(神龟三年——永熙三年，520—534年)、东魏40躯(天平三年—武定八年，536—550年)、北齐101躯(天保元年—承光元年，550—577年)，其中造像数量最多的纪年是北齐天保年间(33躯)。

修德寺北魏石造像的题材，主要是弥勒菩萨，其次是观世音菩萨和释迦像。对弥勒菩萨的信仰，此时受到重视。神龟三年，上曲阳邑义二十六人造出弥勒下生像。弥勒像

---

① 杨伯达：《曲阳修德寺出土纪年造像的艺术风格与特征》，《故宫博物院院刊》，1960年总2期。

② 郭勇：《山西沁县发现了一批石刻造像》，《文物》1959年第3期。

③ 常叙政、李少南：《山东省博兴县出土一批北朝造像》，《文物》1983年第3期。

④ 《河北邺南城附近出土北朝石造像》，《文物》1980年第9期。

多作双腿相交的交脚式，仅一躯为孝昌元年（525年）。邸□造弥勒像为双腿下垂的倚坐（善跏趺坐）式。造像细颈修身，神态严肃慈祥，具有北魏晚期的新作风。衣褶厚重，多作三角隐起或重叠式。舟形举身背光饰以莲瓣及火焰纹。手势多为施无畏印。正光二年（521年）赵雌造弥勒像和孝昌元年来瑚造观世音像，宝缯外扬，裙裾两端呈锐角伸展。

东魏造像中，弥勒像激减，观世音像大增，同时还有释迦、多宝并坐像和思惟菩萨像。东魏造像的变化始于兴和，到武定年间而定型。武定六年（548年）邹仲和造坐佛像，褒衣博带袈裟变薄，衣褶作双钩阴线，大衣下摆披覆佛座呈现不规则的折叠回转纹。全体造型趋于简略，头部比例较小，表示了北魏造像向北齐造像的一种过渡形式。

北齐造像中新增加的题材，有无量寿佛和阿弥陀佛以及双尊像的组合，如双释迦像、双思惟菩萨像、双观世音像、双菩萨像等。按慧皎《高僧传》卷五记载，东晋兴宁（363—365年）中，沙门竺道邻造无量寿佛像，这是文献中关于无量寿佛像的较早记载。现存实物遗存，当推炳灵寺169窟中无量寿佛像和观世音、大势至菩萨（420年）和南京栖霞山千佛岩中齐永明二年（484年）所雕无量寿佛和二菩萨为早。而无量寿佛称阿弥陀佛，也大体出现在北齐。修德寺造像中无量寿佛与阿弥陀佛同时出现，是很有意义的。此时双躯像流行，如传世武平六年（575年）比丘尼圆照、圆光姊妹为亡妣亡兄造“双弥勒石像”等。菩萨像约占

北齐石造像总数的一半。北齐造像样式在天统前后形成：肌肉凸张，面相丰满。衣纹简化，多用阴线，无双钩。袈裟披覆佛座渐短，全体造型稍嫌滞重，佛衣更趋轻薄。

总之，修德寺造像题材，经历了以释迦、弥勒菩萨为主，过渡到对阿弥陀和菩萨像信仰的过程。无量寿佛和阿弥陀佛出现于北齐，到隋代已超过弥勒菩萨的数量。菩萨像在纪年像中的比例，分别为北魏占35%，东魏占75%，北齐占82%。这种日益增长的趋向，反映了下层群众的信仰要求和佛教的世俗化。

四世纪中叶，随着佛图澄在后赵的传教活动，河北的佛教已很盛行，河北逐渐成为当时北方佛教要地之一。悠久的佛教文化传统，再加上当地出产汉白玉石料，这就给以定州为中心的佛教造像工艺创造了条件。解放后，在定县北齐永孝寺旧址和望都、唐县等地，相继出土几批汉白玉造像。出土石造像的明确纪年，大都在东魏以后，说明此后定州佛教造像臻入盛期。

博兴龙华寺石造像

1976年发现于博兴县张官村龙华寺旧址下，总计72件，包括造像碑、造像、佛头、佛座等，质地有青石、白石和少量白瓷素烧，其中有东魏、北齐纪年的造碑共9件。造像出土时大都已断裂、残损，还伴有未雕完的半成品，可推定当时博兴的雕像工艺有附属于寺院的可能，并在遭际北周武帝灭法时被毁，随后埋入地下。

龙华寺石造像大部分为东魏、北齐遗物。纪年像有东

魏武定五年(547年)、七年(549年)二件，北齐天保元年(550年)、乾明元年(560年)、太宁二年(562年)、天统二年(566年)、天统四年(568年)、武平元年(570年)等七件。造像题材有佛、菩萨、一佛二菩萨、弥勒佛、太子像、卢舍那佛等。其中，单体佛、菩萨多为立像，佛作高肉髻或螺髻，细眉，长眼，薄唇，短颈，身体平直。着通肩衣、袒右衣或褒衣博带衣，衣纹多用圆刀雕出，疏朗而流畅。手作施无畏、与愿印，一袒右肩立佛，双手捧一盒，盒上刻佛像及忍冬、莲花图案。赤足立于覆莲座上，下为长方座。覆莲座中凿卯孔，以容插榫固定。白玉石像上原饰金，惜多已脱落。青石像上则施采绘，一立佛像遍身采绘佛像，虽多剥蚀难辨，从残存飞天看，勾线流畅娴熟，已运用"莼菜描"技法，造型洗炼。菩萨像戴花鬓冠或化佛冠(观世音菩萨)，宝缯垂肩，胸饰项圈与悬铃。璎珞交叉于腹部，中间穿璧。帔帛自两肩垂于体侧。部分菩萨为模印白瓷素烧作品。一白瓷菩萨裸上身，斜披络腋，帔帛于胸腹间横过一道，下着贴体长裙，裙带在腹前打结后下垂。双手于胸前持宝珠。有举身大背光，背光外缘饰忍冬纹。双腿下垂倚坐于束腰阶梯形方座上。这种倚坐式菩萨尚不多见。太宁二年高业夫妻造白石太子像，着菩萨装。头臂皆残，裸上身，饰项圈，下穿长裙，左舒相坐于束腰长方座上。座前刻发愿文54字，其中有"夫百年难保，知身命无常，高业夫妻……故作斯石，过、现常乐"。这尊太子像应为表现释迦成道前的思惟像，故称太子，作菩萨装。卢

舍那佛像已不存，惟据像座前武平元年苏慈“敬造卢舍那”铭记可知。像座上雕覆莲，两侧雕两卧狮。《高僧传》卷七记，释僧诠入吴造“人中金像”，这是关于卢舍那佛像的较早记载。北齐一代，盛行造卢舍那佛像。《金石萃编》卷三十三载有“大齐天保十年（559年）七月十五日比丘道胤敬造卢舍那法界人中像一区，愿尽虚空边法界一切众生成等正觉”题记。可以推断，此卢舍那佛像，或即前述遍身彩绘佛像、飞天的石立佛。弥勒像作佛装、倚坐式，龙华寺所出天统四年翟洛周、妻朱姮造像，是较典型的一例。像仅存下半身，两足下垂倚坐于束腰长方座上，身穿袈裟，脚下有足踏。座前正中阴刻舍利塔，两侧刻造像人夫妻持莲而跪。供养人姓名前，迳称“过去佛弟子”。

沁县南涅水石造像

1957年发现于山西沁县南涅水洪教院附近，出土时叠放有序，显系有意埋藏。现存遗品近千件，质地为红砂岩，按其造像形状大致可分为石塔造像、立体造像和造像碑三种。已发现的造像纪年年号，最早为北魏宣武帝延昌二年（513年），最晚为北宋仁宗天圣四年（1026年，系在一北朝断碑上镌刻），其中包括北魏孝明帝熙平二年（517年）、神龟元年（518年）、正光二年（521年）、永熙三年（534年），北齐文宣帝天保四年（553年）、武成帝太宁元年（561年）、后主武平元年（570年），唐懿宗咸通九年（868年）等纪年像，以北魏至北齐造像占绝大多数，隋唐造像仅有数十件。这批石造像，数量繁多，形制多样，题材丰富，

多为北魏中晚期以后作品，是继曲阳修德寺石造像后又一次重要的发现。

石塔造像占造像总数约三分之二，是南涅水石造像富于特色的代表。塔以方石叠起，每座五或六、七石不等，由下而上逐级收分，成方形塔柱式，每级均四面造像。底层70至80厘米见方，顶层除少量为相轮式圆形或六角形外，皆作30厘米左右见方，通高3至4米。大齐武平元年造像碑文中记："造像一区，举高五级"，可知这批造像是一石一石叠垒而成。其时代，最早为北魏延昌二年，最晚为北齐天保四年，均属北朝时期的作品。

石塔造像的佛龛，占有重要地位。早期佛龛多以尖拱龛为主，素面无装饰。晚期除继续保持一些尖拱龛外，出现圆拱龛、方形天幕龛和屋形龛，龛内刻火焰纹或供养天人等装饰。北齐时，屋形龛补间刻叉手，龛侧刻束莲侏儒柱或八角柱。龛面两侧的装饰，也由早期的简朴发展为形式繁多而新颖，龛楣两端作龙头、兽头或凤头向内外卷起的形式。龛外四周的装饰，早期多饰忍冬或垂莲纹，有疏朗朴实之感。晚期则繁缛多采，如一塔龛右侧刻供养人手持长茎莲一枝，莲上立金翅鸟。另一塔龛下两侧刻出狮子座的形式，狮子两目突出，嘴形阔张，胸毛卷起，扬尾吐舌，显示出一种雄劲的造型。有的龛外两侧刻千佛像。早期佛、菩萨的形像，面相丰圆，两耳穿环垂埵，两肩齐亭，佛内着僧祇支，外着袈裟，衣服褶纹多用直平刀法，线条稜角突起，衣纹简练，身材挺健，显得坚劲有力，与

永宁寺塔基出土造像多有相似之处。北魏晚期作品则显然不同，脸形清秀，长颈削肩，姿态飘逸，褒衣博带袈裟下裙褶纹繁杂，那种轻倩端丽、秀骨清像的风格，是当时流行美的一种形式。北齐造像，更刻有精细花纹的背光装饰和突出的方形高佛座，面相转为圆润，富于浑厚感。此外，许多塔龛中，正中刻出下颌有长须的佛像。这种佛像，除云冈第20窟正中大佛口唇刻有八字须外，为国内其它各处佛教造像所不多见。一北魏晚期石塔，雕作屋形龛，龛顶刻鸱尾，龛面垂天幕，龛额上刻斜方格纹，龛中刻出有须的坐佛像，佛座刻出壶门。石塔造像的题材内容，多为佛、菩萨、弟子、天王、力士、供养天人和伎乐天人以及释迦、多宝并坐像等。此外，还有佛传故事和佛本生故事雕刻，主要有：树下思惟像。一些龛正中刻一左舒相的思惟菩萨，龛外右侧刻阎浮树，枝叶曲向菩萨身后，即太子思惟得第一禅的形像；白马吻足像。石塔造像中，龛左右刻二树，中坐释迦牟尼，左刻一马引颈吻佛足，即是释迦入山出家，白马不忍离别的形像；降伏醉象像。一塔龛正中刻一长鼻卷起的巨象，象身上立二人，另一人立抚摩象鼻。这可能为释迦降伏醉象故事；转法轮像。佛座下刻法轮，表示释迦成道为四天王、大梵天、龙王、憍陈如等最初说法的故事；阿输迦施土像。在一些塔龛正中雕一佛像，佛右刻几小儿，相互踏肩向佛作布施状，此即群小儿聚地土施佛形像；夹侍金刚力士像。一塔龛佛两侧，夹侍二力形像，较为特殊。

立体造像约有百余件。时代较早的一佛座上，刻有“自神龟元年至正光二年造像十八尊”铭记，较晚作品延续到隋唐。佛像有坐、立二种，通高约2—3米，多残缺。造像碑约廿余件，其中有一面或四面造像碑，每面雕一至二层龛，龛中雕一佛或一佛二菩萨，也有满雕千佛的千佛碑。造像功德主多采平民及僧尼。

4. 石窟寺

云冈石窟

位于山西大同市西16公里的武州山(州，一作周。又称武州塞）南麓，武州川北岸。石窟依山开凿，东西绵延1公里，分作东、中、西区三部分，现存主要洞窟45个，小龛一千一百多个，造像五万一千余躯。大窟多完成于北魏文成帝和平初(460年)至孝文帝太和十八年(494年)间，较小窟龛的开凿则一直延续到孝明帝正光末(524年)。云冈石窟作为我国中原北地方地区开凿最早的石窟，曾给以各地石窟很大的影响。它与敦煌、龙门石窟并为我国南北朝大石窟的代表。

云岗石窟创建于北魏王朝的中期。自道武帝天兴元年(398年)至孝文帝太和十八年(494年)，大同作为北魏都城近百年之久。武州塞地当北魏旧都盛乐（今内蒙古和林格尔西北）与都城平城（今大同市）间往来的交通要冲，自明元帝始，这里又为北魏皇室行幸祈福之地。云冈石窟于此开凿，遂成为都城附近的佛教重地，我国由皇室经营的第一所大石窟。

北魏王朝崇信佛教，在征伐四方的战争中，各地僧徒多集中于京师。太武帝太延五年(439年)灭北京，俘掠凉州僧徒三千人及宗族吏民三万户迁平城，凉州高僧昙曜、玄高、惠始等人也先后东来平城，造成“沙门佛事皆俱东，象教弥增”(《魏书·释老志》)的局面。太平真君七年(446年)，强徙长安工巧二千家于京师。北魏佛教主要来源于北，开凿云冈石窟的基本力量，就是来自北凉的工匠。《魏书·释老志》还记载，文成帝太安初(455年)，有师子国(今斯里兰卡)胡沙门耶奢遗多、浮陁难提等五人，

> 奉佛像三，到京都。皆云，备历西域诸国，见佛影迹及肉髻，外国诸王相承，咸遣工匠，摹写其容，莫能及难提所造者，去十余步，视之炳然，转近转微。又沙勒胡沙门，赴京师致佛钵并画像迹。

平城作为中原北方的政治、文化和宗教中心，有可能融汇、博采精华，得风气之先，创造出一种新的造像风格。

北魏佛教的另一重要特点，是带有强烈的国家经营的色采，成为鲜卑族统治者抬高皇帝政治地位，维护皇室权威的工具。道武帝时道人统法果，曾带头礼拜皇帝，宣称皇帝即当今如来，拜天子乃是礼佛。文成帝兴安元年(452年)，造石像令如帝身。兴光元年(454年)，又于五级大寺为太祖以下五帝(道武、明元、太武昭穆、文成)铸释迦立像五躯。这种情形，与“沙门不敬王者”之争甚嚣尘上的南朝不同。在北魏，是教权服从于王权并与政权紧密配合的。这是北魏佛教泛滥，佛教造像受到重视的一个重要原

因。

佛教这种外来的宗教，与中国的道教之间，在北魏有过激烈的斗争。太武帝太平真君七年（446年），下诏焚烧佛像、佛经，坑杀沙门，揭开了中国佛教史上所谓“三武一宗”废佛事件的序幕。这场斗争的直接结果，促成了云冈石窟的开凿。晋豫及其以东地区——北朝政治中心区域，相继开凿的云冈、龙门、响堂山等石窟以及“刻一代经于名山”的诸多石经（响堂山石经、泰山经石峪、太原风峪石经等），都是以废佛事件为契机，希冀国家佑助，佛法永存的护国、护教之举。

史载兴安元年文成帝即位，下令恢复佛法。明年，召凉州名僧昙曜至平城。和平初，任昙曜为沙门统，帝奉以师礼。于是，由昙曜主持，

> 于京城西武州塞，凿山石壁，开窟五所，镌建佛像各一。高者七十尺，次六十尺，雕饰奇伟，冠于一世（《魏书·释老志》）。

这就是著名的昙曜五窟（16—20窟），是为云冈第一期石窟。

昙曜五窟，在云冈石窟群中部，开凿于文成帝和平年间（460～465年）。窟形为马蹄形平面，穹窿顶，似印度草庐式。主像以三世佛为主，还有释迦、交脚弥勒菩萨，外壁雕千佛。主佛形体高大，占窟中主要位置。佛面相方圆，两肩齐亭，深目高鼻。上身内着僧祇支，外着袒右肩

或通肩大衣。菩萨袒上身或斜披络腋，头戴高宝冠，胸佩项圈、短璎珞，腕饰臂钏，下穿羊肠大袒。飞天袒上身或斜披络腋，大裙下露足。衣纹厚重凸起，线条简洁。道宣所谓“唇厚、鼻隆，目长，颐丰，挺然丈夫相”(《释氏稽古录》中)的这种造像风格，显然受到了凉州造像艺术的影响，也还保存较多的犍陀罗和笈多造像的因素。这一期的云冈石窟表现出四方云集、百花齐放的艺术风格，这是与平城特殊的历史背景相适应的。

根据主像和石窟布局，五个窟可分为两组。18～20窟为一组，主像皆为佛装三世佛。19窟正中主像凿于主洞，左右二主像分处二耳洞，是这一组的中心窟。这一组开凿最早，惟19窟西耳洞主像完成于第二期。16、17二窟为另一组，开凿稍后。17窟主像亦为三世佛，正中主像作交脚弥勒菩萨。16窟主像是释迦立像。这五所石窟，相传为太祖以下五帝各凿一像。第一组三窟基本完成，第二组壁面有转多二、三期补刻的龛像，16窟主像至二期末始告竣。

昙曜五窟规模宏大，造像雄伟。其中第19窟主像高达16.7米，20窟主像高13.7米。20窟前壁早经坍塌，造像露天，为云冈石窟的代表作。这些云冈最早开凿的大像窟，与新疆古龟兹石窟关系密切，是克孜尔大像窟的一脉相传。

就在昙曜五窟开凿期间，延兴二年(472年)，昙曜与西域三藏吉迦夜，始于平城石窟译出《付法藏因缘传》六卷(《出三藏记集》卷二)，这是意味深长的一件大事。该经卷

云：

敬礼无边际，去来现在佛，等空不动智，救世大悲尊。

在太武灭佛事件后，面临国内日益紧迫的阶级和民族斗争形势，针对当时攻击佛教“胡本无佛”的种种舆论，昙曜在整理佛教传承、谱系之中，力图证明佛法源远流长，根基深厚，寄寓着法藏永存的期冀。而这与石窟中雕凿过去、现在、未来三世佛的主旨，正相一致。我国北方石窟中，北魏至唐初石窟，常以三世佛为主要题材，并发展出椭圆形平面穹窿顶窟、方形平面窟、中心柱窟这三种以三世佛为题材的典型洞窟，都无不与此有关。①

云冈第二期石窟，主要分布在中区和东区的一部分，开凿于文成帝以后至孝文帝迁都洛阳以前(465—494年)这一期间。主要石窟有五组，即7、8窟，9、10窟，1、2窟，5、6窟，均为双窟。另一组三个窟，即11、12、13窟。此外，云冈最大的第三窟以及11窟外壁崖面上的小龛和20窟以西若干小窟，也在这一期开凿②。

此期石窟的形制，是平面多作方形，有前、后室，有的窟中央立塔柱。窟顶多雕平棊，龛制多样，作上下重层、左右对称式，这是汉魏以来的绘画格局。出现中国式

① 刘慧达：《北魏石窟中的三佛》，《考古学报》1958年第4期。

② 云冈石窟文物保管所：《云冈石窟》，文物出版社，1977年，北京。

宿白：《云冈石窟分期试论》，《考古学报》1978年第1期。

宿白：《大金西京武州山重修大石窟寺碑校注》，《北京大学学报(人文科学)》1956年第3期。

仿木构建筑的窟檐和屋形龛。造像方面，大像相对减少，形象多样化，出现世俗供养人行列。佛面相丰圆适中，神情亲切。太和十三年（489年）前后，出现褒衣博带式佛装。菩萨也表现为戴花鬘冠、着帔帛、大裙下摆飞扬的新形式。飞天在二期后段穿短衫，有的不露足。题材内容方面，释迦突出，主像有三世佛、佛装交脚弥勒以及根据《法华经·见多宝塔品》、《维摩诘经·文殊问疾品》所雕的释迦、多宝并坐像和维摩、文殊对坐像，修持"法华三昧观"所要求的本生、佛传浮雕和七佛、供养天人等。释迦多宝佛和维摩文殊像等题材，应源于凉州佛教艺术。

7、8窟这组双窟，在第二期中开凿最早，约完成于孝文帝初期。二窟主像都是三世佛，7窟下龛主像是释迦、多宝佛。前后室壁面分层分段布置本生浮雕和佛传龛。佛装交脚弥勒像、天龙八部护法像和供养人行列，都最早出现于这二窟中。9、10窟这组双窟，据金皇统七年（1147年）曹衍撰《大金西京武州山重修大石窟寺碑》，可大致推定为太和八至十三年(484—489年)所建。二窟主像分别为释迦和弥勒。仿木构窟檐、屋形龛等中国传统建筑形式，最早出现于这组窟内。1、2窟是一组塔洞，主像分别是弥勒和释迦。中心塔柱正面的雕刻，1窟上层是释迦，下层是释迦、多宝佛；2窟上层是三世佛，下层是释迦、多宝佛。二窟南壁窟门两侧都雕作维摩和文殊。从造像形式和风格看，1、2窟较9、10窟略晚。5、6窟这组双窟，主像都是三世佛，两窟佛像都已穿上褒衣博带式服装。这种

服式，原为南朝士大夫的常服，言其着褒大之衣，佩广博之带。《颜氏家训·涉务篇》记：

> 梁世士大夫，皆尚褒衣博带，大冠高履，出则车舆，入则扶侍，郊郭之内，无乘马者。

北魏孝文帝实行的一系列改革政策，其中包括太和十年(486年)“始服衮冕，朝飨万国”起，至迁洛后颁布“革衣服之制”等的服制改革措施。皇帝率先带头，云冈佛像也会有所反映。石窟艺术的中国化，在这组大窟中已明确表现出来。大型连续的佛传故事浮雕，也出现在6窟中心塔柱及后室四壁。6窟基本完成，5窟则并未按原计划完工。5窟完成和6窟停工，应距南迁洛阳已不远。上述5至10窟东西毗邻，双窟成组，说明它们在时间上接近。11至13窟，以具有前后室的12窟为中心窟，11和13窟窿门上雕明窗，形成左右对称的立面布局。这一组窟中，只有12窟基本完成，其余二窟在开窟后即中途停辍，窟中许多龛像是此后补刻的。11窟东壁太和七年(483年)造石庙形像九十五区铭记，说明该窟开凿时间与9、10窟接近。这方云冈现存最早最长的题记，位于该窟东壁南端最上层。全文总计336字，叙述以邑师法宗、邑师昙秀、邑师普明等四人为首的“邑义信士女等五十四人”，因为“往因不积，生在末代，遭值圣主……是以共相劝合，为国兴福，敬造石庙形像九十五区及诸菩萨，上为皇帝陛下(孝文帝)、太皇太后(文明太后冯氏)、皇子(拓跋恂)，德合乾坤，威逾

转轮，神被四天，国祚永康，十方归伏，光扬三宝，亿劫不隧（坠）”。在这里，使用了“石庙形像”之语。石庙即石雕佛寺或佛殿。在那些“生在末代”（废佛之后）的信徒看来，雕琢“亿劫不坠”的“石庙形像”，正是他们虔心向佛的表示。《水经注·漯水条》在描述云冈石窟时说：

因岩结构，真容巨壮，世法所希，山堂水殿，烟寺相望。

也点明了石窟就是石造的佛寺。这九十五区石庙形像中，有交脚弥勒像龛、坐佛（释迦）像龛和释迦、多宝像龛，其余为千佛造像。而“诸菩萨”，应指下层的三菩萨坐像，即“观世音菩萨”、“大势至菩萨”和“文殊师利菩萨”。

上述第一、二期洞窟，是云冈石窟的盛期。所谓北朝佛像样式的代表，即北魏样式，在此期间内酝酿、产生。这种云冈模式（包括洞窟形制、造像风格、题材内容等）直接影响到龙门、巩县、响堂以至敦煌等石窟，形成北朝石窟艺术发展的主流，是石窟中国化的最初尝试。

云冈第三期石窟，主要分布在第20窟的西区一带，开凿于迁都洛阳以后至正光末年（494—524年）。这一期的洞窟形制，多为不成组的中小窟，补刻的小龛流行。佛像面型清癯，长颈，削肩。全用褒衣博带式服装，大衣下摆褶纹日益重叠，延昌以后成为密褶式平行线条。菩萨造型也趋于瘦削，上身着短衫，帔帛交叉处穿璧，大裙下摆呈锯齿状，向外伸展。飞天上身着短衫，大裙曳地，下不露足，腰折作V形。龛楣、帐饰日趋繁复。题材多流行释

迦、多宝与维摩、文殊、多佛传故事，弥勒与释迦并重。

第三期窟龛，有四种类型。4窟、4、5窟间塔洞及51窟，均为中心塔柱窟，窟中雕塔或方柱，壁面多凿千佛龛；14、15窟为千佛窟，后壁主像为弥勒；三壁三龛式中小窟(如33、35窟)，约20余窟，后壁主像多释迦、多宝，也有释迦龛。35窟洞口上方有延昌五年(516年)龛，是该窟开凿时间的下限；三壁重龛式中小窟（如26、28窟)，约10余窟，后壁主像多为上龛弥勒，下龛释迦。

第二期以后，石窟、龛像增多。第3期中小龛窟成为开凿的主体。这表明迁洛前后北魏佛教的日益泛滥及其在平城地区中下层民众中的蔓延。现存铭记中记载的窟主身分，第二期尚有皇室和钳耳庆时(王庆)等上层官宦，第三期则最高不过将军、太守之类，更多的是无官职的一般信徒。此外，延昌、正光间铭记中，已出现乞求托生西方净土的要求。题材内容也更符合禅观的规定。禅窟的开凿、禅僧形像的雕造，大同附近近年发现的方山石窟、鹿野苑石窟遗迹、造像以及50窟鹏鹫怖阿难等类题材，都说明云冈石窟的开凿，正反映出“凿仙窟以居禅”（高允《鹿苑赋》）的目的，这与整个中原北方地区流行的禅学相一致的。

《广弘明集》卷二魏收《释老志》附注云：

今时见者传云：谷深三十里，东为僧寺，名曰灵岩，西头尼寺，各凿石为龛，容千人。

东头僧寺，应在第3窟一带，西头尼寺的位置现尚无法判断，但从现在的云冈石窟西行，在武州川畔鲁班窑、吴官屯迄焦山镇一线，都还有北魏晚期小窟的遗迹，距离也与道宣所述“栉比相连三十余里”之数相符。这应是当年云冈石窟的面貌。

鹿野苑石窟

在大同市城北十余里大沙沟中，云冈石窟文物保管所1980年发现。石窟座北朝南，系火成岩雕成。现存像窟一所，高逾3米，宽逾2米，马蹄形平面，穹窿顶。窟中凿一坐佛二立菩萨，坐佛高约3米，袒右肩。立菩萨高近2米。坐佛及菩萨的服饰、体态及衣纹，与云冈昙曜五窟造像接近。窟外凿出尖拱窟楣。像窟左(东)侧，凿出5个高宽1米多的禅窟，方形平面，纵券顶，窟中无像。像窟右(东)侧，亦凿出5个禅窟。

《魏书》卷六《显祖纪第六》记

> 帝雅薄时务，常有遗世之心。

《魏书·释老志》亦记

> 显祖即位，敦信尤深，览诸经论，好老庄。每引沙门及能谈玄之士，与论理要……。高祖践位(延兴元年，471年)，显祖移御北苑崇光宫，览习玄籍。建鹿野佛图于苑中之西山，去崇光右十里。庐房禅堂，禅僧居中焉。

按显祖(献文帝)死于承明元年(476年)。据《魏书》卷七《高祖纪第七》记高祖(孝文帝)于皇兴四年（470年）和太和二

年，(477年)“六月已丑，幸鹿野苑。”可知鹿野苑石窟建于高祖继位初皇兴四年前，高祖后曾“行幸”这一石窟。石窟中的坐佛菩萨，应为禅观对象，而其样式与风格，则暗示了昙曜五窟造像样式的年代下限。至于“嵩房禅堂”，就是现存的禅窟与僧房。这是一种以禅修为主，有禅僧居住的石窟。

龙门石窟

位于河南洛阳市南13公里伊水两岸东、西山上，南北长约1公里。石窟始建于北魏迁都洛阳(494年)前后，历经东西魏、北齐、隋、唐、北宋，其中北魏窟龛约占三分之一，唐代窟龛约占三分之二。两山现存窟龛两千一百多个，造像十万余躯，碑刻题记二千七百多品，佛塔四十余座。

龙门石窟造像的第一次高潮，是在北魏孝文帝、宣武帝时。北魏迁都洛阳前后，已有利用原有天然岩洞凿龛造像之举，此即古阳洞的早期造像。古阳洞是北魏皇室贵族造像最集中的地方，其中有北海王元详及其母高太妃、齐郡王元祐、安定王元燮、广川王贺兰汗妃侯氏、长乐王丘穆陵亮夫人尉迟氏、辅助将军杨大眼等的造像。古阳洞开凿，系自洞窟上部及窟顶，逐次向下扩展，大体经历了三次开凿高潮。后壁一坐佛二立菩萨三尊大像的完成，应在北魏正始二年(505年)前。龙门大规模的开窟造像，始于宾阳洞。《魏书·释老志》记载，景明初(500年)，宣武帝下令仿照代京灵岩寺石窟（大同云冈石窟），于洛南伊阙

(龙门) 为孝文帝和文昭皇太后营造石窟各一所。永平中(508—512年)又为宣武帝造石窟一所。这三所石窟即现存的宾阳三洞。石窟开凿由宦者白整、王质、刘腾相继主持，工程至正光四年(523年)中顿，历时二十四年，用工八十万二千三百六十六。龙门石窟从它创建伊始，就主要是皇室经营的皇窟，一部龙门兴废史同时也是朝代更迭、佛教浮沉的变迁史。

龙门开凿最早的古阳洞中，正壁为一佛二菩萨，左右壁(南北壁)各有三层龛像。随同孝文帝迁洛的王公贵戚，多占据南北壁主要部位开凿佛龛，时间约在太和十八年至景明年间。其中，纪年明确的题记以太和十九年(495年)长乐王丘穆陵亮夫人尉迟氏造弥勒像龛为最早。纪年存疑的铭记，则有太和□二年比丘慧成为亡父始平公造像龛，一说即太和十二年(488年)；太和七年(483年)孙秋生二百人造像龛，是龙门石窟集体开窟造像中人数最多的一个龛，一说即太和十七年(493年)。上述古阳洞主要龛像完成后，相继开凿宾阳洞。宾阳三洞中，仅中洞完成于正光四年(523年)，为北魏后期的代表性洞窟。正壁列一佛二弟子二菩萨，为典型的五尊像组合。左右壁各雕一立佛二菩萨。题材仍为三世佛，但立像集中于后壁，使窟室更加宽敞。左、右壁前上方浮雕维摩、文殊对坐像和舍身饲虎故事。前壁是已被盗劫国外的著名帝后礼佛图，下部雕十神王像，为国内此类题材中较早一例。窟顶雕莲花和伎乐天。窟门拱壁浮雕二供养天、二供养菩萨及梵天、帝释二

天王。窟门外侧雕力士。窟外南侧立一碑，螭首龟趺，上雕石屋檐。莲花洞建于北魏孝明帝时期，以一立佛二弟子三尊像、高浮雕莲花藻井和繁细多致的佛龛装饰而闻名，且与古阳洞、宾阳中洞并称北魏龙门三大窟。在这个阶段，迄北魏末年，陆续开凿的石窟还有火烧洞、魏字洞、普泰洞、石窟寺、慈香窑、药方洞、路洞等窟，其中慈香窑中有孝明帝神龟三年（520年）造窟题记，石窟寺完成于孝昌三年（527年），是龙门北魏洞窟重要的排年依据。龙门北魏主要洞窟和大像的雕凿，主要在孝明帝时期，这与胡太后佞佛，有密切的关系。

龙门北魏后期洞窟的形制，主要为继云冈昙曜五窟的马蹄形平面、穹窿顶的草庐式，如宾阳洞、古阳洞、莲花洞、石窟寺。另一种是方形平面，平顶略圆，后壁本尊设坛上，左右壁开大龛的形制，如普泰洞、魏字洞、火烧洞等。没有云冈第二期常见的凿成组双窟，窟前列双塔，分前后室，窟前列柱，窟中央凿中心塔柱，后壁凿礼拜隧道等设计。唐字洞、石窟寺，窟门上方雕凿屋脊、瓦垅等仿木构建筑窟檐，窟外立有屋檐的题记碑。宾阳洞、火烧洞则在窟门上方雕作火焰纹尖拱龛式。注重石窟立面装饰，是龙门北魏窟的特点。有些洞窟，如宾阳南北洞、药方洞、唐字洞、赵客师洞，是在北魏开凿后，北齐、隋、唐又补雕或完成。这一时期的造像，多为面容瘦削，清癯秀劲的“秀骨清像”。佛多着褒衣博带式服装，衣褶层叠稠密，衣裾垂蔽方台座或束腰须弥座。菩萨帔帛交叉下垂，大裙下裙两

角尖长。背光多举身舟形式。题材主要是三世佛（如宾阳三洞原来的设计）或释迦一铺像，其组合有一佛二菩萨（如古阳洞）、一佛二弟子二菩萨二力士（宾阳中洞、莲花洞、魏字洞、普泰洞）、一佛二弟子四菩萨（石窟寺）、一佛四菩萨（火烧洞）等。大型的世俗供养人行列，以宾阳中洞的帝后礼佛图最为典型，石窟寺和古阳洞北壁的礼佛图保存尚好。除宾阳中洞外，其它诸窟壁面都满布分层分段的列龛。龛饰华丽，龛制多样，有尖拱、楣拱、屋形龛等多种形式上悬垂幕、华绳等。龛像题材多释迦与交脚弥勒菩萨。据统计，北魏纪年造像 108 尊中，释迦像51尊，占47%，弥勒像32尊，占29%。此外。还有七佛、多宝佛、五十三佛、定光佛和观世音菩萨（最早出现于永平年间，508—512年）等。晚期出现释迦、多宝并坐像、无量寿佛和药师佛等。值得注意的是，魏字洞等窟中，观世音菩萨夹侍二弟子、二菩萨。火烧洞、石牛溪等窟出现了倚坐式的佛装弥勒。夹侍二弟子、二菩萨。石牛溪一交脚弥勒龛除夹侍二弟子、二菩萨，还有二佛分居左右。此外，古阳洞、宾阳洞的佛传和本生故事、宾阳洞的维摩变、魏字洞和普泰洞的涅槃变等浮雕，也都各具特色。龙门北魏时已开始刊刻佛经，莲花洞中即刻有《般若波罗密多心经》一部。在雕刻手法上，已呈现从云冈的直平刀法向龙门的圆刀刀法过渡的趋向，艺术风格也从云冈的浑厚粗犷转向龙门的优雅端严。

龙门东、西魏造像，大都是在北魏始凿的洞窟壁面上补刻的小龛。龛形无大变化，龛饰趋于简化。北齐造像也

多作龛像。造型变为矮胖壮健，隆胸宽肩，有厚重感。衣褶简洁，龛饰简化，雕法多用圆刀刀法。这是一种自北魏造像向唐代造像过渡的表现。

迁都洛阳以后的北魏后期，孝文帝进一步推行太和改制，任用南朝儒士制度、礼乐制度，进一步改革服制与语言。大力吸收南朝文化，南朝“秀骨清像”的艺术风格影响到北方。龙门北朝造像所表现的上述中国化、世俗化的趋势，是迁都于黄河流域汉文化中心地以后，在云冈造像基础上发展而成的，具有更鲜明的民族特点和风格。太和以后云冈、龙门、敦煌等石窟中出现的造像，以一种新的风貌风靡全国，成为南北一致的时代风格。这就是中原佛教艺术。龙门石窟是形成中国式佛教石窟艺术的进程中承前启后的重要一环。

北魏都城迁洛后，洛阳成为北方佛教中心，孝文帝、宣武帝、胡太后都笃信佛教。宣武帝时，因西方来洛僧人日众，特造永宁寺以居之，胡太后使菩提流支居永宁寺，四时供给七百梵僧，以菩提流支为译经元匠。在洛阳的译经名僧先后还有昙摩流支、法场、勒那摩提、佛陀扇多等，永宁寺成为当时译经中心。同时，北魏诸帝在重视禅修时，也注意佛理研究，讲经之风亦盛行起来。孝文帝首倡北方义学之举，“每与名德沙门谈论往复”(《魏书》卷四十五《韦阆传》)，“善谈《庄》、《老》，尤精释义”(《魏书》卷七《高祖纪》)，并供给僧祇粟，令诸州众僧安居讲说(《广弘明集》卷二十四《令诸州众僧安居讲说诏》)。宣武帝继承发扬了这一

做法。史书记载他

笃好佛理，每年常于禁中，亲讲经论，广集名僧，标明义旨。沙门条录，为《内起居》焉。(《魏书·释老志》)

他还曾亲临译殿笔受《十地经论》(《续高僧传》卷一《菩提流支传》)。

"上既崇之，下弥企尚"(《释老志》)，《洛阳伽蓝记》记秦太上君寺中"大德名僧，讲一切经，受业沙门，亦有千数"。北魏后期佛教这种禅、理并兴的情形，终北魏之世而盛，并直接影响到石窟造像的题材。

《法华经》和《维摩诘经》是当时北方流传的重要佛典之一，《法华经》译本曾多次重出，菩提流支和勒那摩提都曾译出《法华经论》。竺法护译《正法华经》卷一中，更提倡兴立佛庙、造作塔寺，立作形像。这两部经的特点，还在于运用许多故事作譬喻，易于用形象表达。道宣《妙法莲花经序》中说：

所以放光现瑞，开发请之教源，出定扬德，畅佛慧之宏略。"朽宅"(《譬喻品》第三)通入大之文轨，"化城"(《化城喻品》第七)引昔缘之不坠，系"珠明"(《五百弟子受记品》第八)理性之常在，"凿井"(《法师品》第十)显示悟之多方。词义宛然，喻陈唯远。

僧肇《维摩诘经序》中说：

至若借座灯王(《不思议品》)，请饭香土(《香积品》)，手接

大千，室包乾象，（《阿闳佛品》），不思议之迹也。然幽关虽启，圣应不同，非本无以垂迹，非迹无以显本，本迹虽殊而不思议一也（《出三藏记集》卷八）。

北朝石窟造像题材中，出现大量与此二经有关的内容，并非偶然。如表现《法华经·见宝塔品》中的释迦、多宝佛坐像，《从地涌出品》中的释迦牟尼佛与弥勒菩萨，《方便品》中的十方诸佛、三世诸佛，《序品》中的天龙八部以及《维摩诘经·问疾品》中的文殊师利与维摩诘说法像等，石窟中之主要的乃至全部的造像，几乎都可以从这二部佛经中得到解释。它们在当时既影响造像题材，又提倡建寺开窟、礼拜供养，由此可以推知它的流传情形。

巩县石窟

在河南巩县东北7.5公里洛水北岸大力山下。石窟创建于北魏晚期，原名希玄寺。据唐龙朔（661—663年）年间《希玄寺碑》记载，北魏孝文帝（471—499年）在此创建伽蓝。已知造像题记最早为北魏普泰元年（531年），嗣后，东、西魏，北齐、隋、唐历代都增凿龛像，而其盛期是北魏末年。现存五个大窟，二百五十六龛，七千余躯造像及数十方题记，是河南省仅次于龙门石窟的重要石窟①。

五个大窟均为方形平面窟，除第5窟外，都凿作中心方柱窟，这种窟形，巩县石窟出现较早。其中，第3、4窟为一组双窟。这种双窟成组的中心方柱窟，是直接继承

① 《中国石窟·巩县石窟》，文物出版社与日本平凡社合作出版，1985年，北京。

云冈中心塔柱窟样式而为龙门所没有的一种洞窟形制。中心方柱四面凿龛设像，窟顶凿平棊，雕莲花、飞天等浮雕。塔柱四面及四壁，雕刻千佛，结跏趺坐弥勒菩萨，释迦、多宝并坐像，维摩、文殊并坐像及三世佛等题材。弥勒菩萨无交脚式。第1窟右壁雕涅槃变龛。基坛雕十神王、怪兽和伎乐像。第1窟三壁各凿四龛，上部雕千佛，窟门两侧的帝后礼佛图，分作三层四组，每层以僧尼为前导，后列供养人和侍从，冠盖相属，反映了北魏皇室崇佛之盛。构图紧凑多变，为我国现存此类浮雕中的佼佼者。第3、4窟布局相同，三壁千佛中各凿一龛，中心方柱左龛均为结跏趺坐弥勒菩萨。第5窟为方体三壁三龛窟，窟门两侧各雕一立佛，窟顶雕莲花和飞天。值得注意的是，第1窟造像面相方圆，身材较短粗；第5窟面型清瘦，身体修长。第1窟在龛饰、龛型等方面出现了一些新手法。这种现象，似乎表明巩县石窟曾存在两种不同的造像风格，出现过对造像新形式的探索。

鸿庆寺石窟

在河南义马市东5公里石佛村。寺内明清碑刻记载，寺建于六朝，唐圣历元年（698年）改今名。原有佛殿等建筑物，现存南北六个窟，仅四窟保存较好。北起第1窟，为一中心塔柱窟，方形平面，塔柱四面各开一龛。正龛仅存佛座上博山炉、二供养人和双狮雕刻，后龛中雕一佛二弟子二菩萨，尖拱龛楣上浮雕出佛传故事（鹿野苑初转法轮）和二排供养人。窟室后壁和左、右壁，各凿四个圆拱

龛，龛中雕佛传故事、无量寿佛说法等内容。如左壁上部“三时殿”，右壁上部“犍陟吻足”，后壁中部“降魔变”等。后壁大型降魔变雕刻，是已知国内北朝石窟中最大的一幅。第2至第4窟，均为方形平面，四壁三龛式窟，龛中造像主要为一佛、二弟子、二菩萨的五尊像组合。第4窟南龛中坐佛，结禅定印，着褒衣博带式佛装、上身内着僧祇支，胸前作结。高方座，袈裟下摆作密褶式垂蔽座前，第3窟右壁垂幕龛中雕交脚弥勒菩萨，左右夹侍二菩萨。各窟窟顶多残损，惟第4窟低穹窿顶保存较好，窟顶正中雕大莲花，周绕四飞天。

窟中造像面相清瘦，风神飘逸，佛衣垂蔽座前。主要题材是三世佛和佛传故事。从造像风格、洞窟形制和题材内容看，除少数后来补刻的龛像外，应属于北魏晚期的遗存，与巩县石窟约略同时。

西沃石窟

位于河南新安县北40公里黄河南岸，石窟凿于河岸垂直峭壁间，现存浮雕石塔四座，石窟二个，1984年重新发现①。北魏晚期石塔，均为楼阁式方塔，层数作三、五、七级不等。其中一座七级方塔，塔顶雕相轮、宝瓶，一至三级每层刻一坐佛二菩萨，三级以上每层刻一佛。下部刻供养人王暎等九人题铭及造像记。

第1窟为长方形平面，穹窿顶，顶雕莲花、飞天及化

① 温玉成：《西沃石窟勘察报告》，《考古》1986年第2期。

生童子。窟内三壁下部凿低坛，坛上雕三世佛题材：正壁一坐佛、二弟子、二菩萨，左、右壁一立佛、二菩萨。窟门上方雕尖拱火焰纹，拱门两侧为二力士。从窟内造像题记看，该窟为“邑主王进达、唯那廿七人，都合二百人等”，共造石窟像，始凿于北魏孝昌元年（525年），毕工于建义元年（528年）。

第2窟形制略同1窟。窟内正壁凿帷幕龛，中为一坐佛、二弟子、四菩萨。左右壁上刻造像题记，为邑主韩德胜、杨众兴等人于北魏普泰元年（531年）凿成。

窟内原有淤沙，并出土唐“开元通宝”铜钱及宋元瓷器。西沃石窟是黄河中下游在沿岸峭壁发现的唯一一处北魏石窟。石窟所收集的资料，对研究豫西佛教的发展和古代黄河水文情况，具有较高价值。

水泉石窟

位于河南偃师县西南30公里水泉村南万安山断崖上，现存一大窟。窟面阔6.3米，进深9.5米，顶部崩圮。后壁雕两尊立佛，左立佛已残毁，右立佛通高5.2米，双手作施无畏、与愿印，着褒衣博带大衣，胸前作结。面部丰圆，两肩略宽，立于圆覆莲座上。左右壁及窟口外侧满雕佛龛，纪年龛像有北魏孝明帝熙平二年（517年）、孝庄帝永安二年（529年）、节闵帝普泰元年（531年）、孝武帝永熙三年（534年）以及西魏文帝大统（535—551年）、唐玄宗先天二年（713年）等。从龛像形制和题材内容看，大致可以分作两期：窟室右壁前部近窟口处数排龛像，开凿于孝

明帝初熙平年间，下层雕千佛，上层雕数排尖拱龛和盝顶帷幕龛，尖拱龛龛额有圆楣及化生牵华绳等装饰，盝顶龛下垂帷幕，龛顶雕树下诞生、七步生莲、九龙浴太子等佛传故事，龛中多为交脚弥勒菩萨，两侧龛中雕二合十夹侍菩萨。这种龛制和题材，仍为龙门古阳洞的旧式；窟室左右壁其它龛像，多为孝明帝以后永安、普泰、永熙诸年间北魏末河阴之役（528年）后的作品。其中，永熙三年“仰为累劫师僧、皇帝陛下”所造一组龛像，上为屋形龛，下为一列供养菩萨，龛中为交脚弥勒菩萨，旁立二夹侍菩萨，龛上左右各雕七佛，题材为“佛七区、释迦多宝佛、定光佛、大慈大悲佛、日月光明佛、弥勒像一区”。普泰元年龛为方形龛，龛上施宝盖，下垂帷幕与流苏，龛中雕释迦、多宝并坐像，夹侍二菩萨立于莲座上，莲座下为二狮。这一时期的佛装，出现了左右分开披覆佛座的新样式。

窟门外左壁，立有一通碑额造像的开窟碑记，碑已残断。从现存碑文看，在追叙“洛州河南王”造像诸事后，有如下数句：

> 比丘昙覆为……于京南太谷（水泉石窟附近有大谷关）之左面，私力崇营……皇帝陛下，皇太后敬造石□（似应为像或窟字）……

这个比丘昙覆，我们在该窟右壁前部熙平年间列龛中，发现他所凿一小龛，题记作：“石窟主昙覆，敬念造。”由此

我们可以确定，水泉石窟两尊大立佛，是北魏孝明帝初熙平年间，石窟主昙覆、敬念分别为孝明帝和胡太后所凿。昙覆，僧传无载，从他为孝明帝、胡太后造大佛各一躯看，应为在当时有一定地位和活动能力的僧人。水泉石窟高逾5米的大佛，是仅存的熙平年间大像，可以补龙门石窟北魏大窟、大像排年之缺环；大佛的面相，特别是衣纹，与永宁寺塔基出土熙平年间彩绘佛像，十分接近，亦为北魏晚期佛像分期，提供了新资料。

天龙山石窟

位于山西太原市西南40公里天龙山腰，石窟分布于山之东、西两峰，东峰八窟，西峰十三窟①。从现存石窟造像和碑刻文字考察，石窟创建于东魏末年，北齐、隋、唐续有开凿，以唐代最多，达十五窟。其中，东峰第2、3窟系东魏末年高欢摄政时期营建，是全山最早的作品。二窟均为方形平面，圆莲花藻井顶，三壁三龛式布局：窟内正壁及左、右壁凿低坛，上各开一龛，除2窟正壁为天幕式龛外，均作尖拱龛。三龛主像雕作三世佛。龛内各凿一佛二菩萨，正壁佛结跏趺坐，东壁佛倚坐（弥勒佛），皆坐于束腰长方佛座，夹侍菩萨立于圆莲座。东峰第1窟和西峰第10、16窟，为北齐高详经营太原别都时开凿。第1窟窟前原为三间佛殿式：原凿二根八角柱，柱头上托栌斗、

① 罗哲文：《太原天龙山、蒙山的几处石窟和建筑》，《文物参考资料1956年第4期。

额枋，雕一斗三升斗拱，补间雕叉手，具有北齐建筑的风俗。窟形为方形平面，圆顶，藻井刻莲花。窟内三壁设三龛，龛侧凿八角柱。正龛为倚坐佛，仰莲圆佛座正中雕摩尼珠，左右为二狮子、二伎乐，坐佛左右夹侍菩萨立于有梗圆莲座。

本世纪初，天龙山石窟遭受帝国主义分子的严重破坏，许多造像乃至细部雕刻装饰，都被盗凿劫往国外，仅从残迹中仍可窥见这处石刻艺术的精华。

《北齐书》卷八《幼主高恒传》记载，高恒尝凿晋阳西山为大佛像，一夜燃油万盆，光照宫内。由于未能确定大佛的具体位置，过去有人曾以为即是天龙山石窟。近年来，考古工作者在晋祠蒙山、天童山附近发现二处凿山为像的大佛，佛像下部虽已风化剥蚀，但头部及上身仍可辨认，可以肯定为晋阳西山大佛。这处见于正史记载的北齐大佛的发现①，具有重要意义。随着发掘报告的正式披载，人们将会对它有进一步的认识。

万佛堂石窟

位于辽宁义县西北 9 公里，大凌河北岸，是一处北魏石窟群，也是我国佛教石窟艺术东传到东北地区的重要实

---

① 此大佛在唐时仍很有名。《法苑珠林》卷 22 载：

唐并州城西有山寺，寺名童子，有大像，坐高一百七十余尺，……显庆末年（高宗）巡幸并州，共皇后亲到此寺，及幸北谷开化寺，大像高二百尺，礼敬瞻睹，嗟叹希奇，大舍珍宝财物衣服，并诸妃嫔内宫之人，并各捐舍，并敕州官长史窦轨等，令速庄严备饰圣容，并开拓龛前地，务令宽广。

例①。石窟分东、西二区。西区共二层九窟，上层三小窟已风化，下层六窟中以第1、5、6诸窟较大。第1窟为方形平顶中心塔柱窟，塔柱四面各开二龛。正面下层龛中为结跏趺坐释迦像，龛楣上有十一体小坐佛，中一坐佛趺上有二圆轮，前卧二鹿，佛旁各二层三听法比丘——鹿野苑初转法轮像，其余三面佛龛布局大体相同。塔柱四面下部雕罗汉，中部束腰，上为缠龙须弥山。窟室三壁各开三佛龛，中龛上张宝盖，左右飞天围绕。第5窟内有北魏太和二十三年(499年)营州刺史元景为孝文帝祛病祈福，"敬造石窟一区"的造窟题记。第6窟规模最大，窟前部已崩圮，尚存正壁高达3米的交脚弥勒坐像和夹侍弟子像，像后凿出礼拜式隧道。东区共七窟，第5窟内有北魏景明三年(502年)慰喻契丹使韩贞等人"建造私窟"的题记。现存石窟造像多风化泐损，其内容风格与云冈、龙门石窟较为接近。遗存的两方北魏题记，是研究我国北部边疆历史和地方民族史的重要铭刻，历来为中外学者所重视。元景造窟记的书法，堪称魏碑上乘，亦为书家所爱重。

响堂山石窟

位于河北邯郸市峰峰矿区境内鼓山山麓，包括南、北响堂山石窟和水峪寺石窟等三处石窟群，南北二处相距15公里。主要洞窟北响堂山九窟，南响堂山七窟，水峪寺一窟，是我国北齐时期的代表性石窟群。

---

① 阎文儒：《辽宁义县万佛堂石窟调查及其研究》，《文物参考资料》1951年2卷9期。

北齐京师邺城（今河北临漳县），曾先后是后赵、前燕、冉魏、东魏、北齐诸王朝的国都所在，佛教素称发达。北齐时北都太原，诸帝往来太原、邺下之间，这一带寺院林立，高僧云集。《佛祖统纪》卷三十八记载：

> 诏置昭玄上统，以沙门法上为大统，令吏员置五十余人，所部僧尼二百余万①，四万余寺，咸禀风教。帝筑坛具礼，尊为国师……后妃重臣皆受菩萨戒。

邺都西山（太行山）的著名寺院，有修定寺、宝山寺、响堂寺、智力寺、云门寺等。著名高僧法上、僧稠、道凭、灵裕等，均与佛寺、石窟的创建有着密切的关系。

据《续高僧传》卷二十六《隋京师大兴善寺释明芬传》记载：

> 仁寿下敕，令置塔于慈州之石窟寺，寺即齐文宣之所立也。大窟像背文宣陵藏中诸雕刻骇动人鬼。

隋仁寿二年(602年)所立塔今仍在，塔作八角九级楼阁式，明代重修。寺在塔院上方，为北齐文宣帝高洋创建，即北响堂石窟所在，原名石窟寺，北齐天统年间改称智力寺，宋嘉祐年更名常乐寺。

北响堂山石窟，可分南、北、中三区，每区有一大窟。大小造像3400余躯，主要凿于北齐，隋、唐、宋、元、明各代皆有增刻。第1窟为一上层小窟，窟外观作覆

---

① 参见《续高僧传·法上传》卷8。

钵状，中凿一小方窟，窟内三面凿低坛，坛上正壁雕释迦、多宝佛，坐方座，夹侍二菩萨。左右壁各雕一佛一菩萨，坐束腰圆莲座。窟外刻弥勒佛、师子佛、明炎佛佛名，大圣十号和十二部经名。第2窟为一小方窟，前壁崩圮，三面凿列龛。正壁有隋大业七年(611年)李君謩造弥陀三尊像，窟口有唐万岁通天二年(697年)会福寺僧慧炬智力窟都维那僧道检等所造像龛。第3窟为一长方平面大窟，有前后室，窟顶饰莲花、飞天。窟内三壁作坛基，其上俱造像一铺，三壁三龛均为一坐佛、二弟子、四菩萨。正壁主像坐束腰方座，左右壁主坐束腰圆莲座，三壁三龛造像形体大小基本一样。这种雕凿三世佛题材的三壁三龛式窟，较早见于云冈石窟，北齐时代急剧增多，成为响堂山石窟的主要窟形之一。前室后壁、窟门左右，各凿一尖拱龛，内雕一金刚力士。前室外壁左侧尚存束腰莲花八角石柱二根，说明该窟前室原有仿木构建筑的前廊。

该窟为一刻经窟，后室前壁刻《无量义经》，前室三壁刻《维摩诘所说经》、《净土论偈》、《弥勒菩萨下生经》等佛经多部。窟外壁有一碑记其事：

> 特进骠骑大将军、开司仪同三司、尚书令、并州大中正、食司州濮阳郡干长安县开国侯、晋昌郡开国公唐邕，挺固理时……法宝是所归依。以为缣缃有坏，简策非久，金牒难求，皮纸易灭，于是发七处之印，开七宝之函，访莲华之书，命银钩之迹，一音所说，尽勒名山。于鼓山石窟之所，写《维摩诘经》一部、《胜鬘经》一部、《孛经》一部、《弥勒成佛经》一

部。起天统四年(568年)三月一日，尽武平三年(572年)岁次壬辰五月二十八日。

这说明，天统四年已开凿鼓山石窟。唐邕刻经后四年，即发生周武帝灭佛事件。他发愿刻一代经于名山，反映了弥漫当时佛教界的末法将临的思潮。法琳《辨正论》卷四记载：

唐邕光事五帝，宠加八命……又铸弥勒金像一躯，合光七尺。白石丈八像二躯，并一切经三千余卷，修治故像一万许躯。

他又造佛像三万二千躯（欧阳修《集古录》卷中引武平四年碑记），并蒙文皇帝知遇，伴王登并州童子寺。值得注意的是，1窟外壁所刻十二部经名、大圣十号及“归命真觉藏识海”等句，反映了北方地论宗的某些思想。东魏迁邺后，地论宗祖师慧光、僧统等居此，影响及于后代。第2窟所刻《无量义经》及《净土论偈》等经，亦为十分珍贵的资料，它与僧史所载慧光、道凭、法上等信仰净土之说，足以互相印证。又据《续高僧传》卷十六《齐邺西龙山云门寺僧僧稠传》：

天保三年(552年)下敕于邺城西南八十里龙山之阳，为构精舍，名云门寺，请以居之，兼为石窟大寺主。

这个石窟大寺，或谓即北响堂山石窟。

北响堂第4、6窟为中心方柱窟，这是继承巩县石窟样式的一种窟形。第4窟前室列柱，左右各一力士，主室

窟左右各一立菩萨。主室方形，平顶，中心柱正面凿一龛，龛内雕一佛四菩萨，其它三面无龛。第6窟为北响堂最大一窟，俗称大佛窟，方室，平顶，前壁开三个明窗。中心柱正面及左、右各凿一龛，龛内雕一佛二菩萨，正龛主像为结跏趺坐式，左右龛主像分别为舒相式和倚坐式。柱四角刻怪兽，三面基座，正面刻博山炉和四神王，左面刻博山炉、二狮、二神王，右面刻博山炉、二狮和树神等形象。四壁共嵌刻圆拱塔状龛17个，圆拱龛楣，下悬帷幕，龛额作塔状，其上浮雕三个火焰宝珠，龛门左右刻束腰方形莲柱。龛中佛像后补。四壁顶部为未完成的千佛浮雕。第7、8、9窟均为方形平顶窟，7、8窟正壁开帷幕龛，8、9窟均有骑狮文殊与骑象普贤雕像，这三窟造像多为唐代雕凿。

北响堂山石窟造像，面型浑圆，两肩宽厚，体态健壮，敦实洗炼。佛装多为敷搭双肩式袈裟，衣著宽松，褶纹稀疏。这些形象特征和造像特点，是北齐时代石窟艺术的特征。

第6窟俗称高欢墓窟，应为北响堂最早开凿的一窟。按《资治通鉴》卷一百六十载，梁武帝太清元年（547年，即东魏武定五年）八月甲申，东魏大将军高澄

> 虚葬齐献武王（高欢）于漳水之西；潜凿成安鼓山石窟佛寺之旁为穴，纳其柩而塞之，杀其群匠。及齐之亡也，一匠之子知之，发石取金而逃。

《永乐大典》卷一三八二四引《元一统志》，亦记高欢“默置

(棺椁)于(慈州)鼓山(智力寺)天宫之傍”，则似乎开高欢墓室于中心柱顶部。前引《续高僧传·明芬传》所记齐文宣帝所立的慈州石窟寺，也明确说“大窟像背文宣陵藏”，即开高洋墓室于大窟像背，可见石窟寺兼作葬人之瘗窟或帝王灵庙，从北朝已经开始。而《北史》卷六《齐本纪上》、《北齐书·神武帝纪》所记高欢葬于邺西北漳水之西，陵曰义平；近年出土的河北磁县东魏茹茹公主墓志①所称茹茹公主“葬于釜水之阴，齐献武王之茔内”诸说，与上述响堂石窟墓室说之相牴牾，正在于一为虚葬，一为实葬，今当据《续高僧传》等书正之。

南响堂山石窟位于鼓山南麓，滏阳河北岸。分布在两层断崖上，上层二窟，下层五窟，开凿于北齐天统元年(565年)，隋、唐续有雕凿。洞窟形制有三种，1、2窟为中心方柱窟，柱三面各凿一龛，后面不凿龛，正龛凿一佛四弟子二菩萨，左右龛凿一佛二弟子二菩萨，柱左右面上部刻十佛。窟室左右壁各凿五个列龛，龛中为一佛二菩萨造像。1窟内刻《华严经》和《般若经》，2窟内刻《般若经》及十六佛名，西壁上部有“沙门统定禅师敬造六十佛”题记。北齐天保中，国置沙门十统，法上为大统，余为通统，水峪寺石窟有“昭玄大统定禅师”题记。此沙门统定禅师，为大统或即十统中一人，待考；3至6窟为三壁三龛窟，方形平面，有的凿前后室(第3窟)，窟顶有的为平顶，

① 《河北磁县东魏茹茹公主墓发掘简报》，《文物》1984年第4期。

顶饰莲花、飞天（4、5窟），有的为穹窿顶（6窟）。三壁下部凿坛基，坛上各造一铺五尊像，第5窟三尊主像分别为释迦、阿弥陀和倚坐弥勒，窟室前壁门上浮雕涅槃像。上述四窟中，4、5、6三窟原为一组，共同窟檐已崩圮，尚存瓦垅等遗迹。第3窟前右壁残存一束腰八角莲柱，柱础刻覆莲圆台。第5窟窟门侧存束腰八角柱二根，柱础刻有翼狮子，上为二交龙。第6窟前壁窟门左右雕二力士。窟门右龛有"开皇四年(584年)敬造阿弥陀佛一躯，观世音二菩萨"题刻，拱门上有开皇八年（588年）铭。第7窟为带前廊的屋形窟，窟门前作四柱三间的仿木构建筑前廊，门左右各雕一力士。

水峪寺石窟

位于峰峰矿区寺后坡村，俗称小响堂石窟，东侧有水峪寺遗址。石窟一所，称大佛窟，为一方形平顶中心方柱窟。中心柱三面开龛，内凿一佛二弟子二菩萨五尊像。窟室左右壁凿列龛，龛中雕五尊像加二力士，列龛上凿千佛，下凿供养人。左壁左侧有武平五年（574年）雕"阿输迦施土缘"。前壁窟门上部雕七佛，窟门左右凿千佛，下部凿供养人，其中亦有"昭玄大统定禅师供养佛时"的题名。

在我国石窟艺术的发展中，北魏和隋唐是具有划时期意义的重要阶段。北魏石窟以云冈、龙门、巩县为代表，唐代石窟以龙门、敦煌为代表。在这两大阶段石窟之间，响堂山北齐石窟（包括天龙山石窟）是承前启后的重要一环。造像特征和服饰等，有了新的突破，手法更趋自然写

实，反映了北方民族的纯朴性格，形象更加中国化。北朝石窟的几种主要窟形，如塔柱窟、佛殿窟(仿木构屋形窟)以及由佛殿窟演变而成的佛坛殿(三壁三龛窟)，日趋完备成熟。石窟功能多样化，不仅用于观像、习禅，而且凿经洞，开瘗窟，更符合宗教和世俗的要求。这是石窟艺术中国化的一个长足的进展。

修定寺

位于河南安阳县西北35公里清凉山南麓。该寺原为一座历史悠久的大型寺院，系僧人张猛于北魏太和十八年(494年)创建，初名天城寺(《大唐邺县修定寺传记》碑)。北齐时，名僧法上居此，遂为一代名寺。《续高僧传》卷八《大统合水寺释法上传》记载：

> 齐魏二代历为统师，昭玄一曹，纯掌僧录，令吏员置五十许人，所部僧尼二百余万，而上纲领将四十年。……敕住相州定国寺，而容德显著，感供繁多，所得施利，造一山寺，本名合水，即邺之西山，今所谓修定寺是也。山之极顶，造弥勒堂，众事庄严，备殚华丽，四事供养百五十僧……卒于合水故房，春秋八十有六，即周大象二年(580年)七月十八日也……当有齐之盛，每年三驾皆山寺，有所觐礼。

据修定寺石塔基址出土石雕舍利函铭刻记载，“武平七年(576年)正月二十日逢周武帝破灭佛法，至大隋开皇十年(590年)正月十日佛法重兴，修营建立此处迦蓝……”，可知该寺于北周首次被毁，现仅存一座浮雕砖饰面的单层方形砖塔。

灵泉寺石窟

位于河南安阳市西南25公里宝山山麓，原名宝山寺，为高僧道凭法师创建于东魏武定四年（546年）。现存道凭起造的大留圣窟一座，方形平顶，窟中释迦、阿弥陀、弥勒三尊像，为后代移此的唐代造像。寺西北现存单层方形石塔二座，塔平面正方形，下为三层叠涩阶基。塔身单层，正面凿龛设像。上部作覆钵，饰山花焦叶，顶上立刹。该塔年代较山东济南朗公谷神通寺塔（俗称四门塔，隋大业七年，611年）早四十余年，是现知国内此种类型塔的最早实例。塔正面龛侧，上刻"宝山寺大论师道凭法师烧身塔，大齐河清二年（563年）三月十七日"塔铭。据《续高僧传》卷八《齐邺西宝山寺释道凭传》记载：

姓韩，平恩人，十二出家，投贵乡邵寺。初诵维摩经……后学涅槃……复寻成实……八夏既登，遂行禅境，漳滏伊洛，遍讨嘉猷。后于少林寺摄心夏坐，问道之僧，披榛而至。闻光师（慧光）弘扬戒本，因往听之……经停十载，声闻渐高，乃辞光，通法弘化，赵魏传灯之美，罕有斯焉。讲地论、涅槃、华严、四分，皆览卷便讲……故京师语曰：凭师法相，上公（法上）文句，一代希宝……以齐天保十年（559年）三月七日，卒于邺城西南宝山寺，春秋七十有二。

道凭早年学禅，又后于少林寺摄心夏坐，他所开凿的大留圣窟，从现存遗迹考察，原来未凿佛像，很可能是凿窟以修禅的。

小南海石窟

位于河南安阳县西南25公里，面临洹水，背靠大山。这里原有灵山寺，现仅存北齐石窟三所。三窟造像、布局和规模相近，应为统一规划的同期遗存。窟平面方形，覆斗顶，窟外门楣上雕缠龙二条，中刻莲花或火焰宝珠，下为二迦楼罗鸟，门侧各浮雕一护法天王。窟内正壁雕释迦坐像和二夹侍菩萨，左右壁各雕三身立菩萨。窟门外壁雕供养人行列或浅龛。中窟东壁上部，浮雕“弥勒为天众说法时”群像。西壁浮雕“九品往生”线刻。

中窟窟门门额及左侧，刻《方法师镂石板经记》一方，记云：

> 大齐天保元年（550年），灵山寺僧方法师、故云阳公子林等，率诸邑人刊此岩窟，仿像真容。至六年（555年）中，国师大德稠禅师重莹修成，相好斯备，方欲刊记金石，光流末季，且运感将移。暨乾明元年（560年）岁次庚辰，于云门帝寺奄从迁化。众等仰惟先师，依准观法，遂镂石板经，传之不朽。

窟门右侧镂刻《华严经偈赞》和《大般涅槃经·圣行品》，是为纪念僧稠而凿。北壁下部刻一立僧形象，高37厘米，着圆领长衣，足踏圆口鞋，身后刻一枝莲。立僧题名作“比丘僧稠供养”，当为僧稠像。这为僧稠开凿小南海石窟又添一例证，也是国内仅存的北齐僧稠像。

《续高僧传》卷十六《齐邺西龙山云门寺僧僧稠传》言稠：

勤学世典，备通经史，征为太学博士。讲解坟、索，声盖朝廷……时年二十有八，投钜鹿景明寺僧寔法师而出家……初从道房禅师受行止观，房即跋陀之神足也。既受禅法，北游定州嘉鱼山……便诣少林寺祖师三藏，呈己所证。跋陀曰：自葱岭已东，禅学之最，汝其人矣。乃更授深要，即住嵩岳寺……后诣怀州西王屋山……又移怀州马头山。魏孝明帝夙承令德，前后三召，乃辞云，普天之下，莫非王土，乞在山行道不爽大通，帝遂许焉。乃就山送供。……齐文宣天保二年（551年）下诏曰：久闻风德，常思言遇，今敕定州，令师赴邺，教化群生……帝躬举大贺，出郊迎之……帝扶接入内，为论正理……广说四念处法，帝闻之，毛竖流汗，即受禅道，学周不久，便证深定。尔后弥承清诲，笃敬殷重。因从受菩萨戒法。……即停止禁中四十余日……天保三年，下敕于邺城西南八十里龙山之阳，为构精舍，名云门寺，请以居之，兼为石窟大寺主。两任纲位，练众将千，供事繁委，充诸山谷。并敕国内诸州，别置禅肆。……（帝曰）：今以国储分为三分，谓供国、自用及以三宝……令于寺中置库贮之，以供常费……以齐乾明元年四月十三日辰时，绝无患恼，端坐卒于山寺，春秋八十有一，五十夏矣。

僧稠本传称其学说为“涅槃圣行、四念处法”，这与小南海石窟中镌刻《大般涅槃经·圣行品》正相一致。按云门寺在灵山寺西北，修定寺与灵泉寺间。僧稠是中国早期禅家一大家，他曾在少林寺师事跋陀，后在嵩山、怀州、邺城等广弘禅教。得到跋陀印可的僧稠一派禅法，在北魏流行很快，孝明帝、孝武帝敬禅，孝明帝三召僧稠不出，就山送供。孝武帝在尚书省中为之立禅室。到了北齐，他深受文

宣帝知遇和丰厚供给，向文宣帝亲授禅道，被任为石窟寺主，僧稠禅法遂居于统治地位。他曾“使将作大匠纪伯邕缔构”方五里的云门寺，“所住禅窟，前有深渊。”他又亲自参与修成小南海石窟。可见，北朝佛教重视修禅与开凿石窟间，应有一定联系。河北武安县原有定晋岩禅果寺，是僧稠传法道场。寺建于东魏，传为高欢造。据五代后唐天成四年(929年)《后唐重修定晋禅院千佛邑碑》记载，当地流传僧稠于寺中“法衣挂树”等传说，该寺还有

> 法堂、僧堂、厨库、□屋，并在岩峦之下，禅棚、石室、佛像……道具数件，乃是稠禅□禅所用之物……有坐禅棚一所，出于峻壁之下，去地一十五丈。

说明僧稠修禅，无论造寺还是凿窟，都需具备禅室、佛像与“道具”等物，且处身深山岩壁之中，与开凿石窟必备的地理环境正相一致。《石板经记》称他为“国师大德稠禅师”，也说明他开凿石窟必与修禅有关。这种一度流行西域的小乘禅法，很可能即作禅窟或“禅肆”之用。新疆龟兹石窟多僧房禅窟，亦其较早先例。上述北齐邺西的著名寺院，如修定寺、响堂寺、灵泉寺、云门寺等，都是当时重要的佛教活动中心，一代高僧出于上述诸寺中。这些高僧与上层交接，多为佛教首领，开讲席，撰著疏，蔚为风气。他们有一个共同特点，即都曾与石窟结下不解之缘。他们的活动，不仅为研究中国北朝禅学流行情况，也为研究中国早期禅教史，增添了新资料。

浚县大佛

位于河南浚县东南2公里大伾山麓。大佛高逾21米，依山凿就，系以“兹山之顶为顶，兹山之足为佛足焉”（寺内后周显德二年（955年）《准敕不停废记》）。该像为倚坐弥勒佛，头顶作螺髻，面相丰满，方颐，下部略宽，两眼细长。两肩齐亭，胸部宽厚，左手抚膝，右手曲肱前举作施无畏印。身著双领下垂袈裟，衣纹疏朗，系采用直平阶梯与圆刀相结合的手法凿成。双腿下垂作倚坐式，脚面平直不隆起，下踏单瓣覆莲。从造像风格特征看，应为北朝晚期作品。

关于弥勒大佛的年代，现存资料较早者为后周显德二年马去非撰文的《准敕不停废记》。碑文叙述后周世宗灭佛，大伾山寺准敕在不废之例后，推断大佛凿就“已四、五百年矣”。依此碑所说上推四、五百年，分别相当于北魏文成帝兴安（452—454年）、北齐文宣帝天保（550—559年）年间。然而，明嘉靖年张肯撰《浚县志》提出了一个新的见解：

> 石勒以佛图澄之言，巉岩石为佛像，高寻丈，以镇黄河。拓跋魏覆以重阁，元末毁于兵。

《古今图书集成·方舆汇编·山川典》卷十二，记载与此略同。明嘉靖三十八年（1559年）《大伾山天宁寺重修三殿碑记》，得出的大佛年代结论是“有佛千二百年余”，晚于后赵石勒、石虎（328—349年）的年代。

石勒凿浚县大佛说，不知何据，难以遽信。从现存文献和实物考察，后赵无造大像的记录。现存后赵建武年金铜佛像，着通肩衣，作禅定印，坐四足方座，与浚县着北魏太和以后佛装的大佛，判然有别。国内现存大佛，以新疆克孜尔四、五世纪的大像窟为最早；内地大佛则以五世纪中叶的云冈昙曜五窟大佛为早，浚县大佛年代当不会早于此。至于倚坐式弥勒佛，国内现存早期实物有龙门火烧洞北龛内北魏正光（520—525 年）前雕凿的佛装倚坐弥勒像、山东博兴龙华寺出土北齐天统四年(568 年）倚坐弥勒佛。在此之前的弥勒像，或者作倚坐式，着菩萨装（见河北曲阳修德寺出土北魏孝昌元年即 525 年石雕弥勒)，或者着佛装但取结跏趺坐式（见山东博兴出土北魏熙平二年即 517 年铜弥勒像)。出现倚坐式弥勒佛的年代，约在北朝后期。

明弘治十一年（1498 年）刊印的《秋涧先生大全文集》卷四十一中，载有元人王恽于至元十八年(1281 年）“按部黎阳（即今浚县)”时，携友人游览大伾山所写的《游东山记》一文，中记：

> 相与稽首弥勒尊像，其镌凿本末，以寺石麟考之①，为高齐所造无疑。左右摩崖题识甚多，得鲁元翰②、张浮休赋咏各一。

① 同书尚有《唐建昌陵石麟记》一文。

② 鲁元翰题识，现存大伾山龙洞，该洞尚有他于北宋元祐元年（1086 年）七月二十一日“鲁元翰再拜龙穴”的题记一则。

浚县地当邺和晋阳二都之间，佛法素称兴盛。此一区域东魏、北齐多凿大窟、大像，渊源有自。当时佛教信徒多尊崇弥勒，如法上于所居云门寺“山之极顶，造弥勒堂”，“愿若终后，觐睹慈尊”，昙衍于临终之际，“便诵念弥勒佛，声气俱尽”（《续高僧传》卷八《法上传》、《昙衍传》），弥勒佛已成为当时崇拜对象。因此，从造像风格、样式、题材看，浚县大佛出现的年代，应与产生北齐晋阳西山大佛的背景一样，属于北朝晚期。

须弥山石窟

位于宁夏西北 55 公里须弥山东麓。石窟大致开凿于北魏晚期，北周、隋唐陆续营建。现存 130 余窟中仅 20 余窟仍有造像，以唐代居多。

北魏石窟，大多作方形窟室，中凿直接窟顶的方形塔柱，中心塔柱四面开龛。开凿较早的窟(如14窟)，除一龛内为释迦、多宝并坐像外，余三龛皆为一坐佛，无夹侍菩萨。佛造型淳厚，面相丰圆。稍后开凿的洞窟（如 24、32 窟)，龛中雕一佛二菩萨，佛着褒衣博带，菩萨上着短衫，造像脸型瘦削，体态苗条，眉眼细长，唇薄嘴小，呈“秀骨清像”的作风。窟顶雕飞天，塔柱底层雕众伎乐。

北周石窟在须弥山占有重要地位，一些洞窟于此期内开凿。现存造像最多的第 45、46 窟，仍为方形中心塔柱窟。龛中凿立佛或一坐佛二菩萨，窟顶雕飞天，龛座雕伎乐，龛饰帷幕，上有交龙、华绳和化佛。第51窟由前后室及左右二耳洞组成，主室面阔 10 米，进深和高度超过 12 米，是

北周石窟中的大窟。中心塔柱四面龛中，均为一佛二菩萨三尊像，主室后壁凿坛基，坛上并列高达6米的三世佛。

宁夏地处关中屏障，河陇咽喉，为佛教由河西传入内地的重要交通孔道。十六国时大夏国主赫连勃勃，407年在高平(今固原)自称天王大单于，国号大夏。大夏初附于尊崇佛教的后秦姚兴，较早便应有佛教的传播和修寺造像之举。现存国外的夏赫连定胜光二年(429年)金铜佛造像，不仅属于国内早期佛造像之一，而且同出于中原地区的早期造像基本一致。须弥山北魏、北周时期石窟造像的造型与服装，仍为太和改制后的南朝汉式衣冠和“秀骨清像”的风格。这是受到中原北方地区石窟艺术发展主流影响的反映。

第四节　南北朝时期南方地区的佛教艺术

南方地区，指长江流域及其以南地区。魏晋南北朝时期，南北方的佛教发展状况不尽相同。南方重义理，北方重“德教”和宗教实践活动。北方多选择远离城市的山水幽静处，“凿仙窟以居禅”，“宜山栖穴处”，盛行凿窟造像。北方石窟形制多草庐式的马蹄形窟、中心塔柱窟、僧房窟和禅窟。流行的造像题材主要有三世佛、弥勒、释迦多宝佛、千佛、七佛以及佛传、本生故事。这种窟形和题材，更符合禅观的特殊要求。南方地区开凿石窟很少，而且布

局分散。除个别地点外，摩崖龛像多于石窟造像。例如，开凿于五、六世纪之际的南京栖霞山石窟和新昌剡溪大佛，原来都曾前接木构殿阁。广元千佛崖六世纪的石窟，窟形多为佛殿窟，只有少量的中心塔柱窟。这一时期的主要造像，除释迦外，多无量寿佛(阿弥陀)和弥勒坐像等净土题材，还有释迦多宝佛。

金铜佛造像

传世南朝金铜佛造像发现较少，现存两件宋文帝元嘉年造像，可为其早期代表。一件是元嘉十四年(437 年) 韩谦造坐佛像①，通肩衣，禅定印，举身舟形大背光等，仍为后赵建武四年(338 年) 像以来的早期传统做法。但项后有圆项光和圭形背光，背光上雕火焰纹，四足方座上加一层束腰须弥座，细密而整然规范化的衣纹和温静、优雅的面容等，已开始显示与同期北方造像不同的作风。另一件元嘉二十八年(451 年) 刘国造坐佛像，情形大体相类，仅衣纹疏简，背光上部及两侧各有一化佛。

石雕造像

四川成都市万佛寺遗址中，清光绪八年(1882年)首次发现一批细砂岩石造像，嗣后，解放前后又陆续有几批出土，总数达三百余件(大部分破损)，其中包括南朝宋、梁

① 该像为端方旧藏，曾著录于《陶斋吉金录》卷八。

和北周、隋、唐等历代纪年作品，是南方地区出土石造像最多的一批。这些石造像，为研究我国南方及四川地区佛教艺术，提供了重要的实物资料。

万佛寺相传创建于东汉延熹(158—167年)年间，梁称安浦寺。梁武帝子、鄱阳王萧恢乃曾于该寺造释迦像一躯。唐称净众寺，曾遭会昌毁佛废毁，宣宗再建。明末，寺遭战火焚毁。出土石像大都残肢断头，有纪年者除最晚一件为唐宣宗大中元年(847年)尊胜幢外，均在唐武宗会昌年以前，说明石像毁于会昌五年(845年)并就地瘗埋。

万佛寺出土石造像，特征和题材内容的变化，大致可分为宋、梁和北周、隋唐两个阶段。宋元嘉二年(425年)净土变造像，为南朝纪年最早一例，但解放前已流往国外。有梁武帝纪年的石造像五件，占纪年像中首位。梁代造像面相方正，潇洒秀丽，装饰繁细，通肩衣多褶襞，造像组合较复杂，具有地方特色。梁武帝普通四年(523年)佛徒康胜造释迦文石像，头光及身光各有一周莲花纹，外绕飞天。龛侧菩萨或着靴或登履，颔下有须。龛下刻六伎乐，龛背刻供养群像，其中包括冠盖相属、卧于床帐及高冠大服执拂的人物，均穿南朝流行的褒衣博带式冕服。这种服饰，南京西善桥东晋晚期墓中，砖刻“竹林七贤”和荣启期画像，即已穿用①。而表现在佛像上，则国内首见于四川茂县(今茂汶羌族自治县)出土的齐永明元年(483年)

① 《南京西善桥南朝墓及其砖刻壁画》，《文物》1960年8、9期。

“无量寿、当来弥勒成佛二世尊像”，穿宽博袈裟，胸前垂出内衣结带，衣裾披覆于方座上，这种服制，早于北魏孝文帝太和十年(486年)服制改革而出现，表明太和年间北魏佛像服饰的新变化，是受南朝影响的结果。普通四年释迦像发愿题记中，有“愿现在眷属安隐舍身受形，常见佛闻法，及七世父母一切有形之类，普同此愿，早得成佛，广度一切”之句。梁陈之代，舍身归佛盛行。这件文物从一个侧面反映了这种思想深入民间的程度。该像包括一立佛、四弟子、四菩萨、二天王。大同三年(537年)侯朗造释迦立像，则反映了北朝造像影响的增长：佛衣在胸前结带，下襟披覆整个佛座，与北魏晚期龙门造像接近。这时的菩萨造像，也采用了帔帛自两肩垂下后交叉于腹部，再反悬肘部的做法。造像题材，这时有释迦佛，如中大通元年(529年)鄱阳王世子造像、中大通五年(533年)上官□光造像。造像题记作“敬造官（观）世菩萨一躯(躯)，□□游神净土□兜率供养佛现”，将观世音菩萨与兜率净土信仰相结合，颇为罕见。这尊观世音立像的夹侍人物，包括四弟子、四菩萨、二力士。这种现象，在同时期北方个体石造像中不多，也不同于万佛寺北周以后的情形。另一铺梁中大同三年(548年)造像，主像为立观世音菩萨，二夹胁菩萨立于蹲狮上，二天王立于象上。造像采用高内雕技法，璎珞细致，交叉穿壁，宝冠华丽。整组造像布局活泼，具有运动感。南朝梁造像的这些特点，曾影响到北朝石窟造像，诸如巩县石窟、响堂山石窟中新风格的出现，即

应与此有关。北周以后的造像，揉合了北方淳厚、质朴的作风与当地的传统，形成了一种面相圆润，造型丰腴挺秀的新风格。造像题材多为观世音菩萨，如北周天和二年(567年)造像等。这时的供养主像，题材较单纯，很少北方流行的释迦多宝、维摩文殊、交脚弥勒菩萨等多样化题材，这反映了部分下层群众的信仰要求。

南方地区在东晋以后，佛教造像的规模和技艺，都已超越前代。上自帝王，下至士大夫阶层，或雕塑佛像，或绘制佛画，开一代之风气。东晋明帝曾"手画如来之容，口味三昧之旨"(《弘明集》卷十二)，"手御丹青，图释迦佛于大内乐贤堂"(《佛祖统纪》卷三十六)。特别应予注目的，是以戴逵、顾恺之为代表的士大夫阶层，代表了中国佛像样式的新水平。《历代名画记》卷五记载逵：

> 善铸佛像及雕刻，曾造无量寿木像，高丈六，并菩萨。逵以古制朴拙，至于开敬，不足动心，乃潜坐帷中，密听众议，所听褒贬，辄加详研。积思三年，刻像乃成，迎至山阴灵宝寺。

《高僧传》卷五《道安传》亦记：

> 苻坚遣使送外国金箔倚像，高七尺，又金坐像、结珠弥勒像、金镂绣像、织成像各一尊，每讲会法聚，辄罗列尊像，布置幢幡……有一外国铜像，形制古异，时众不甚恭重。安曰：像形相致佳，但髻形未称。令弟子炉冶其髻。既而火焰焕炳，耀满一室，详视髻中，见一舍利。

这里所谓“形制朴拙”、“不足动心”，“形制古异，时众不甚恭重”云云，是指原有的印度西域样式佛像，已不能完全适应中国社会的需要。而南朝塑造佛像因为注意到这种需要，作品已具有中国风格，遂至“东夏制像之妙，未之有如上之像也”（《法苑珠林》卷十三）。戴逵“密听众议”，根据当时群众审美标准，所“造行像五躯，积虑十年”（《法苑珠林》卷十六）乃成。他是在借鉴、吸收外来艺术精华，严肃创作，探索民族风格。《高僧传》卷十三《慧力传》记载：

> 有戴安道（逵）所制五像及戴颙所冶丈六金像。昔铸像初成，而面首殊瘦，诸工无如之何，乃迎颙看之。颙曰：非面瘦也，乃臂胛肥耳。既镟减臂胛，而面相自满，诸工无不叹息。

可见其艺术造诣之高。

顾恺之画佛像，最著名的是瓦官寺殿壁维摩像，被称作画史杰作。他主张“四体妍蚩，本无关系于妙处，传神写照，正在阿堵中”（《世说新语·巧艺篇》）。《南史·夷貊传》记载，东晋义熙（405—418年）初，师子国

> 始遣使献玉像，经十载乃至。像高四尺二寸，玉色洁润，形制殊特，殆非人工。……先有征士戴安道手制佛像五躯，及顾长康《维摩画图》，世人号之三绝。

这一时期正是中原北方地区迭经西晋末永嘉（307—313年）丧乱和十六国纷争局面后，许多有高才实学、博通经史的文人学士，避乱江南时期。南方广大地区，在魏晋传统文化的薰习下，佛教与神仙思想结合，汉文化与外来

文化互融，形成始于戴逵、顾恺之，成于陆探微的“秀骨清像”派的南朝审美标准。这实际上是社会上流行的审美标准在佛教艺术上的表现。佛教信奉者总是把佛的形象塑造为他们认为最美好的形象。至于顾恺之所画维摩诘像，我们今天已无法见其原貌，但从国内炳灵寺、云冈、龙门等石窟中现存维摩造像，可以推知，他是以南方士大夫形象为模型。上述元嘉年金铜佛像和万佛寺南朝石造像，也反映了南朝早期造像的大体情况。

五世纪晚期，随着南北双方的文化交流，北方贵族汉化的加剧，在佛像造型方面，南朝造像风格影响了中原北方。孝文帝迁都洛阳后，南朝造像的风格成为中原佛教艺术的主流，形成一种面貌全新的中原佛教艺术。六世纪中期以后，很快风靡全国，并为南北统一的隋唐佛教艺术的出现，准备了条件。

这一时期的南方造像题材，以净土为主。如东晋哀帝兴宁(363—365年)中，沙门竺道邻造无量寿佛像，竺法旷为之立殿(《高僧传》卷五《竺法旷传》)。晋孝武帝(373—396年)时，沙门竺道壹于嘉祥寺造金牒千像（《高僧传》卷五《竺道壹传》)。晋安帝义熙四年(408年)，郭宣之作观世音像(《法苑珠林》卷十七)。宋文帝元嘉二年(425年)，刘式之造文殊金像(《魏书》卷五十二)，同年，万佛寺造净土变石像。元嘉八年（431年)，比丘尼道琼造瓦官寺弥勒行像二躯、建福寺卧像(涅槃像)及普贤行像等(《比丘尼传》卷二)。

石窟寺

南朝佛教流行，各地多造佛寺。“南朝四百八十寺，多少烟雨楼台中”。杜牧为晚唐人，所见南朝寺庙已非复齐梁盛况。据记载，梁武帝时，仅建康一处，就有“都下佛寺五百余所”（《南史·郭祖深传》）。到梁末，“都下（建康）旧有七百余寺”（《辨正论》卷三引《舆地图》）。唐释法琳根据有关文献，统计梁、陈二代佛寺数字为：

梁世有寺2846所，陈世有寺1232所（《辨正论》卷三）。

这么多佛寺中，应即包括前建木构殿阁的石窟及摩崖造像，这种石窟寺，现存的主要有：

栖霞山石窟

位于江苏南京东北25公里栖霞山麓，山古名摄山、缯山。据陈侍中、尚书令江总持撰《摄山栖霞寺碑铭》及《高僧传》卷八《法度传》等资料，齐高宗建元（479—482年）年间，平原（齐郡）明僧绍来游此山。绍遁迹山林，高抗不仕，结茅茨而居。后与法度禅师结为莫逆，待以师友之礼。齐武帝永明七年（489年）舍所居为栖霞精舍，请度居之。栖霞之寺，由此创名。寺中现存遗迹，主要是千佛岩造像，隋文帝仁寿元年（601年）始建的舍利塔，唐高宗上元三年（676年）由高宗李治撰文、高正臣书写的《明征君碑》等。

千佛岩造像

据《高僧传·法度传》记载：

度常愿生安养，故偏讲《无量寿经》，积有遍数。

江总持《栖霞寺碑铭》，亦谓摄山西崖石壁中夜放光，现无量寿佛及殿宇焜煌之状。明僧绍等遂谋凿石为像，绍卒而未果。绍次子、临沂令仲璋，于齐永明二年（484年），首于西崖与法度共雕无量寿像及二菩萨像。佛坐身高三丈一尺五寸，通座四丈，二菩萨高三丈二尺。复造尊像十有余处。这就是现存无量殿的前身。此后，齐文惠王太子萧长懋、豫章文献王萧嶷、章陵文宣王萧子良、始安王萧遥光及宋太宰、江夏王霍姬、齐雍州刺史田僧，俱深晓正义，妙识来果，各舍泉贝，并于岩阿，琢磨巨石，影拟法身，为百千万亿化身。梁太尉、临川靖慧王萧宏，以天监十年（511年），舍帑藏，复加莹饰，璜以丹青，镂之铣鋈（《南齐书》卷五十四、《南史》卷五十《明僧绍传》），此即千佛岩名称的由来。

摄山千佛岩造像，晚于云冈石窟而早于龙门石窟。主持设计者，是著名高僧僧祐。据《高僧传》卷十一《释僧祐传》，他

尤精律部，有迈先哲，齐竟陵文宣王每请讲律，听众常七、八百人。

祐为性巧思，能目准心计，及匠人依标，尺寸无爽。故光宅、摄山大像，剡县石佛等，并请祐经始，准画仪则。

僧祐所雕栖霞山无量寿佛及观世音、大势至二菩萨，反映了净土思想在南朝的流行。

无量殿前接砖砌窟檐，有券形拱门及小窗，而原有设计是前接木结构的殿阁式窟檐。殿中无量寿佛，取结跏趺坐式，禅定印，坐于长方台座上。观世音、大势至二菩萨分立两侧。窟门两侧，各立一立佛。

千佛岩现存大小窟龛294个，造像515尊，大多为明代补修后的遗存。民国十四年（1925年），寺中住持僧更将千佛岩造像，除无量殿入口两侧二菩萨外，全部用水泥涂缮。这种破坏性的修补，给古文物造成极大的损害。自此，造像面目衣饰已很难分清哪些是齐、梁旧迹。

在中国佛教史上，摄山占有一席之地。史载明僧绍曾作《正二教论》，斥齐顾欢《夷夏论》。法度于摄山开山造像后，

> 度有弟子僧朗，继踵先师，复纲山寺。朗本辽东人，为性广学，思力该普，凡厥经律，皆能讲说。华严、三论，最所命家。今上深见器重，敕诸义士，受业于山。（《高僧传·法度传》）

梁武帝以其“累降征书，确乎不拔”，天监十一年（512年）遣中寺释僧怀、灵根寺释慧令等十僧，诣山咨受“三论”大义（江总持《摄山栖霞寺碑铭》）。十僧中有僧诠法师，住摄山止观寺，“大乘海岳，声誉远闻”。广陵人慧布

> 乃往从之，听闻“三论”。学徒数百，翘楚一期，至于洞达清玄，妙知论旨者，皆无与尚，时号之为得意布，或云思玄布也。……谈论之际，每有客问，必待布而为答。时人为之

语曰：诠公四友，所谓四句朗（皇兴寺法朗）、领悟辩（长干寺慧辩）、文章勇（禅众寺慧勇）、得意布（栖霞寺慧布）。布称得意，最为高也。（《续高僧传》卷七《释慧布传》）

僧朗、僧诠、慧布一系的摄山三论学派，对当时及后世的影响都很大。僧朗为嘉祥寺吉藏师，吉藏集“三论”说之大成，被称作“新三论”。慧布、法朗为僧朗法孙。而慧布为撰《栖霞寺碑》的江总持道友，法朗为茅山大明师。牛头法融学于大明，开牛头禅系。

剡溪大佛

位于浙江新昌县西南南明山大佛寺，为江浙第一大造像。

大佛寺初名隐岳寺，创建于东晋穆帝永和（345—356年）初。剡溪与建康有水路相通，为江东自然山水第一胜处。都下许多贵族、名士和高僧，寄情于山水，游心于诗文，多慕名而来。宋中寺释昙光游江东，入剡县石城山，见翠峰苍郁，峡谷幽深，山岩突兀，奇景迭出，即栖宿于山南石室中。后渐起茅庐，成为寺舍。此后，高僧于法兰、支遁等在此继建元化和栖光二寺。至梁武帝天监（502—519年）年间，三寺遂合为一寺，名为石城寺。

关于剡溪大佛的雕凿经过，《高僧传》卷十三《释僧护传》记载较详。南齐武帝永明（483—493年）间，僧护主持隐岳寺。僧护

本会稽剡人也……后居石城山隐岳寺。寺北有青壁，直上数十余丈，当中央有如佛焰光之形，上有丛树曲干重阴……

于是擎炉发誓，愿博山镌造十丈石佛，以敬拟弥勒千尺之容，使凡厥有缘同睹三会。以齐建武(494—498年)中，招结道俗，初就雕剪疏凿，移年，仅成面朴。顷之，护遘疾而亡……后有沙门僧淑，纂袭遗功，而资力莫由，未获成遂。至梁天监六年(507年)，有始丰令吴郡陆咸……咸即驰启建安王（萧伟)，王即以上闻，敕遣僧佑律师专任像事……（王）抽舍金贝，誓取成毕……初，僧护所创，凿龛过浅，乃铲入五丈，更施顶髻。及身相克成，莹磨将毕，夜中忽当万字处色赤而隆起……像以天监十二年春（513年）就功，至十五年(516年)春竟。坐躯高五丈，立形十丈，龛前架三层台，又造门阁殿堂，并立众基业以充供养。

这尊大佛像，自齐建武中至梁天监十五年，前后几二十年，历护、淑、祐三僧，完成于僧祐，世称三世石佛。这是一座前建台阁殿堂的大像窟，亦即佛寺。为此，《文心雕龙》作者刘勰，作《剡山石城寺像碑》。原碑已佚，碑文流传至今。

北宋真宗咸平五年（1002年），僧辨端曾对大佛作过丈量：龛高一十一丈，广七丈，深五丈，佛身通高一十丈，座广五丈有六尺，其面自发际至颐长一丈八尺，广亦如之，目长六尺三寸，眉长七尺五寸，耳长一丈二尺，鼻长五尺三寸，口广六尺二寸，从发际至顶高一丈三尺，指掌通长一丈二尺五寸，广六尺五寸，足亦如之，两膝跏趺相距四丈五尺。现在实测结果是：座高2.4米，正面趺坐高13.23米，两膝间距106米，面部仅耳长即有2.7米，名其大佛，

当之无愧。石像细部经后代粧銮，元惠宗元统二年（1334年），又用条石砖块砌双膝。石像同栖霞山无量寿佛一样，作两手手心向上反置膝间的禅定印。

僧祐所经始佛像，除摄山大像、剡溪大佛外，还有光宅寺丈九无量寿金像。《高僧传》卷十三《释法悦传》称：

> 昔宋明皇帝经造丈八金像，四铸不成，于是改为丈四。悦乃与白马寺沙门智靖，率合同缘，欲改造丈八无量寿像，以申厥志。始鸠集金铜，属齐末世道陵迟，复致推斥。至梁初方以事启闻，降敕听许，并助造光趺，材官工巧随用资给。以梁天监八年(509年)五月三日，于小庄严寺营铸。匠本量佛身四万斤铜，融泻已竭，尚未至胸，百姓送铜不可称计……敕给功德铜三千斤……及至开模量度，乃踊成丈九，而光相不差……时悦、靖二僧相次迁化，敕以像事委定林僧祐，其年九月二十六日移像光宅寺……自葱河以左，金像之最，唯此一耳。

这样，僧祐所造三躯大像，无量寿佛二，弥勒佛一，正反映了长江下游净土崇拜的流行①。

---

① 唐武宗会昌五年（845年），依佛像建三层阁，改寺名为瑞像寺。后梁开平二年（908年），置新昌县，辖佛寺。次年，吴越国王钱俶拨款造阁三层，东西七间，高十五丈，又建屋二百余楹于山谷间。宋大中祥符元年（1008年），改名宝相寺。淳熙元年（1174年），僧智高又翻新重建。明永乐九年（1411年），主持僧裔重建山门，称毘卢阁，三层五楹高十三丈五尺。正统中毁于火，万历中重建。清同治年间，住持僧品莲募捐重建。现存大殿为民国初年整修的清代建筑。

大佛寺西北约300米，有一处依山凿出的石窟造像，俗称千佛岩。传为齐永明中建，内凿小佛一千余尊，佛小者数寸。佛像后代曾施粧銮，但依然可见南朝造像遗风：造型较纤巧优雅，多着通肩衣，作禅定印，但有个别坐佛则着褒衣博带式佛装，此为国内造像出现这种服式的较早一例。二躯菩萨立像立于覆莲圆座，宝缯垂肩，帔帛交叉于胸腹之际，也具有南朝风格。

皇泽寺和千佛崖石窟

分别位于四川广元县城西一公里嘉陵江西岸和城北四公里嘉陵江东岸。皇泽寺旧名乌奴寺，因广元为武则天出生地，后改名皇泽寺。寺后现存石窟及摩崖造像三十四处，包括南北朝、隋、唐、宋等历代造像，主要有中心柱窟、大佛窟、五佛亭、则天殿等。中心柱窟中凿三层塔柱，窟室三壁凿龙首圆拱龛，内为一佛二弟子二菩萨。佛坐高方座，头光处刻九佛。菩萨腰肢稍曲，发披肩。龛上浮雕千佛。其造像特征，约当北朝末至初唐。千佛崖石窟，据清咸丰四年（1854年）题刻，全崖造像为数一万七千余躯①。现存石窟南北长200余米，共有窟龛二百余个，造像七千余躯。窟龛重叠密布，最高处约40米，多达十三层②。其中，大佛洞位于千佛崖南段中部下层，高、宽均逾五米，前壁已崩塌。正壁刻一立佛二弟子二菩萨像，左右壁各一立菩萨，具有北朝造像风格，为此崖最早洞窟之一。藏佛

① 1935年修川陕公路时崩毁达半数以上。

② 南北朝、隋、唐、宋、元、明，相继在此凿窟龛造像，以唐代居多。

洞位置稍上，为一方形平顶小窟，三壁各开一圆拱龛，中凿一佛二菩萨。佛坐低方座，通肩衣，禅定印，舟形背光处刻七佛和六飞天。立菩萨双手交叉于腹部。造形古拙，当属此崖的早期造像。

综上所述，我们可以看出，十六国至南北朝时期佛教艺术的传播路线或发展历程，大体划分为如下四个阶段或类型，即：以龟兹石窟为代表的西域佛教艺术；以河西早期石窟为代表的凉州佛教艺术；以云冈石窟为代表的平城佛教艺术和以龙门石窟为代表的中原佛教艺术。在此基础上，迎来了中国隋唐佛教艺术进一步发展、繁荣的局面。

附录一：

南北朝译经目录

本录主要根据唐智升《开元释教录》(《开元录》)，并参考梁僧祐《出三藏记集》(《祐录》)、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，皆标出在《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，选取有代表性的说法，一般都注上出处。

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
佛陀什	罽宾	宋少帝景平年间（423—424）	《五分律》30卷	22	张（1—2）	东晋法显从印度得此梵文原本，由佛陀什与竺道生共译		
			《弥沙塞五分戒本》1卷	22	张（2）			
							2部31卷	
彊良耶舍	西域	宋文帝元嘉元年至元嘉十九年（424—442	《观无量寿经》1卷	12	地（12）	《祐录》卷4谓失译		
			《观药王药上二菩萨经》1卷	20	闰（10）	同上		
							2部2卷	
昙摩蜜多	罽宾	宋文帝元嘉元年至元	《观普贤菩萨行法经》1卷	9	盈（4）			

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
		嘉十八年(424—441	《虚空藏菩萨神呪经》1卷	13	玄(8)			佛陀耶舍译《虚空藏菩萨经》、阇那崛多译《虚空孕菩萨经》
			《观虚空藏菩萨经》1卷	13	玄(8)			
			《转女身经》1卷	14	宇(9)			竺法护译《无垢贤女经》、昙无谶译《腹中女听经》
			《五门禅经要用法》1卷	15	暑(6)			
			《象腋经》1卷	17	宙(8)			竺法护译《无所希望经》
			《诸法勇王经》1卷	17	宙(8)			瞿昙般若流支译《一切法高王经》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
							12部 17卷 (开元录)	
智严	中国西凉州	宋文帝元嘉年间(424—453)	《法华三昧经》1卷	9	盈(2)	《祐录》卷4谓失译		
			《无尽意菩萨经》6卷	13	玄(2)	与宝云共译。《内典录》:"亦云《阿差末经》"		
			《广博严净不退转轮经》4卷	9	盈(3)			竺法护译《阿惟越致遮经》
			《四天王经》1卷	15	宿(8)	与宝云共译		
							10部 30卷 (开元录)	
宝云	中国凉州	宋文帝元嘉年间	《佛本行经》7卷	4	藏(7)	或称《佛本行赞经》	4部 17卷 (开元录)	昙无谶译《佛所行赞》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
求那跋摩	罽宾	宋文帝元嘉年间	《菩萨善戒经》9卷	30	列（1）	诸录皆以为与《地持经》同本异译，《开元录》认为非是		—
			《菩萨善戒经》1卷	30	列（1）			
			《菩萨内戒经》1卷	24	列（1）			
			《优婆塞五戒威仪经》1卷	24	列（2）			
			《沙弥威仪》1卷	24	寒（10）			
			《四分比丘尼羯磨法》1卷	22	列（7）			

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《龙树菩萨为禅陀迦王说法要偈》1卷	32	藏(8)			
							10部18卷(开元录)	
僧伽跋摩	印度	宋文帝元嘉十年至十九年(433—442)	《分别业报略经》1卷	17	藏(8)	《开元录》:"大勇菩萨撰,或云大勇菩萨分别业报略集"		
			《萨婆多部毗尼摩得勒伽》10卷	23	寒(7)			
			《杂阿毗昙心论》11卷	28	冬(12)	与僧伽提婆所译(4卷)、那连提舍所译(6卷)同		

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
						名，“然其所释，广略不同。”（开元录）		
			《劝发诸王要偈》1卷	32	藏（8）	《开元录》谓龙树撰		
							5部24卷（开元录）	
求那跋陀罗	中印度	宋文帝元嘉十二年至明帝太始四年（435—468）	《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》1卷	12	地（12）	简称《胜鬘经》。《开元录》：元嘉十三年八月十三日于丹阳郡出		菩提流志译《宝积经·胜鬘夫人会》
			《大方广宝箧经》3卷	14	宇（10）			竺法护译《文殊师利现宝藏经》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《相续解脱地波罗蜜了义经》1卷	16	黄(8)	《开元录》谓是《解深密经》后二品		
			《楞伽阿跋多罗宝经》4卷	16	黄(6)	简称《楞伽经》。《开元录》：元嘉二十年于道场寺译，慧观笔受		菩提留支译《入楞伽经》、实叉难陀译《大乘入楞伽经》
			《菩萨行方便境界神通变化经》3卷	9	盈(4)			菩提留支译《大萨遮尼乾子所说经》
			《老母女六英经》1卷	14	黄(5)			支谦译《老女人经》、失译《老母经》(附宋录)
			《申日儿本经》1卷	14	宙(6)			竺法护译《月光童子经》、那连提耶舍译《德护长者经》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《阿难陀目佉尼呵离陀经》	19	成(9)			
			《央崛魔罗经》4卷	2	黄(10)			
			《大法鼓经》2卷	9	盈(4)			
			《大意经》1卷	3	宙(6)			
			《十二头陀经》1卷	17	宙(8)			
			《树提伽经》1卷	14	宙(7)			
			《杂阿含经》50卷	2	辰(2—4)	《开元录》：于瓦官寺译，梵本法显赍来		

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《鹦鹉经》1卷	1	昃(8)	《开元录》:“亦名《兜调经》,出《中阿含》第四十四卷”		
			《鞞摩肃经》1卷	1	昃(8)	《开元录》:“出《中阿含》第五十七卷”		
			《四人出现世间经》1卷	2	昃(4)	《开元录》:“出《增一阿含》第十八卷”		
			《十一想思念如来经》1卷	2	昃(4)	《开元录》:“出《增一阿含》第四十八卷”		
			《过去现在因果经》4卷	3	辰(10)			竺大力、康孟详译《修行本起经》、支谦译《太子瑞应本起经》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《摩诃迦叶度贫母经》1卷	14	宿(8)			
			《十二品生死经》1卷	17	宿(6)			
			《罪福报应经》1卷	17	宿(6)	《开元录》:“一名《轮回五道罪福报应经”		
			《四品学法经》1卷	17	藏(4)			
			《众事分阿毗昙论》12卷	26	冬(11)	与菩提耶舍共译		玄奘译《阿毗达磨品类足论》
			《宾头卢突罗闍为优陀延王说法经》1卷	32	宿(8)			
			《阿惒达经》1卷	2	昃(4)			失译《玉耶女经》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
								(附西晋录)、竺昙无兰译《玉耶经》
							78部 161卷 (长房录) 52部 134卷 (开元录)	
昙无竭(法勇)	中国幽州	宋文帝元嘉末年	《观世音菩萨受记经》1卷	12	地(12)	一名《观世音受决经》	1部 1卷	
沮渠京声	中国北凉	宋孝武帝孝建二年(455)	《观弥勒菩萨上生兜率天经》1卷	14	国(9)	简称《弥勒上生经》		
			《谏王经》1卷	14	宙(6)			玄奘译《如来示教胜军王经》、义净译《佛为胜光天子说王法经》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《治禅病秘要经》1卷	15	宿(5)	《开元录》："出《杂阿含》，孝建二年九月八日于竹园寺出"		
			《净饭王般涅槃经》1卷	14	宿(8)			
			《进学经》1卷	17	宿(8)			
			《八关斋经》1卷	1	昃(8)			
			《五无返复经》1卷	17	宿(7)			
			《佛大僧大经》1卷	14	宿(7)			
			《耶祇经》1卷	14	宿(7)			

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《末罗王经》1卷	14	宿(7)			
			《摩达国王经》1卷	14	宿(7)			
			《旃陀越国王经》1卷	14	宿(7)			
			《弟子死复生经》1卷	17	宙(8)			
			《迦叶禁戒经》1卷	24	寒(10)			
			《五恐怖世经》1卷	24	寒(10)			
							35部36卷(内典录)	

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
							28部 28卷 (开元录)	
慧简	不详	宋孝武帝大明元年(457)	《阎罗王五天使者经》1卷	1	昃(8)	《开元录》:“出《中阿含》第十二卷”		竺昙无兰《铁城泥犁经》
			《瞿昙弥记果经》1卷	1	昃(8)	《开元录》:“出《中阿含》第二十八卷”		
			《长者子六过出家经》1卷	2	昃(4)	《开元录》:“出《增一阿含》第二十七卷		
			《佛母般泥洹经》1卷	2	昃(4)	《开元录》:“出《增一阿含》第五十卷”		白法祖译《大爱道般泥洹经》
			《贫穷老公经》1卷	17	宿(7)			

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《懈怠耕者经》1卷	17	宙(8)			
			《请宾头卢法》1卷	32	藏(8)			
							10部10卷(开元录)	
功德直	西域	宋孝武帝大明六年(462)	《菩萨念佛三昧经》6卷	13	玄(8)			达摩笈多译《大方等大集菩萨念佛三昧经》
			《无量门破魔陀罗尼经》1卷	19	成(9)	与玄畅共译		支谦译《无量门微密持经》、佛陀跋陀罗译《出生无量门持经》、求那跋陀罗译《阿难陀目佉尼

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
								诃离陀经》、佛陀扇多译《阿难陀目佉尼诃离陀邻尼经》、僧伽提婆译《舍利弗陀罗尼经》、阇那崛多译《一向出生菩萨经》、智严译《出生无边门陀罗尼经》
							2部7卷	
释翔公	不详		《濡首菩萨无上清净分卫经》2卷	8	月(9)		1部8卷	玄奘译《大般若经·那伽室利分》
法海	不详		《寂调音所问经》1卷	24	列(2)			竺法护译《文殊师利净律经》、鸠摩罗什《清净毗尼方广经》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
							2部 2卷 (开元录)	
先公	不详		《月灯三昧经》1卷	15	玄 (10)	又称《文殊师利菩萨十事行经》	1部 1卷	
昙摩伽佗耶舍	中印度	齐高帝建元三年(481)	《无量义经》1卷	9	盈 (1)		1部 1卷	
僧伽跋陀罗	西域	齐武帝永明六年(488)	《善见律毗婆沙》18卷	24	寒 (8)	其出律记载"众圣点记"(《历代三宝纪》卷11)	1部 18卷	
达摩摩提	西域	齐武帝永明八年(490)	《妙法莲华经提婆达多品第十二》1卷	9	盈 (1)	《开元录》:"今编入《妙法莲华经》,在第五卷"	2部 2卷 (开元录)	
求那毗地	中印度	齐武帝	《百喻经》4卷	4	藏 (8)			

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
		永明十年(492)	《须达经》1卷	1	昙(8)	《开元录》："出《中阿含》第三十九卷"		
							3部6卷(开元录)	
曼陀罗仙	扶南国	梁武帝天监二年(503)	《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》2卷	8	月(9)			玄奘译《大般若经·曼殊室利分》
			《法界体性无分别经》2卷	11	地(2)	编入《大宝积经第八会		鸠摩罗什《法界体性经》
			《宝云经》7卷	16	宇(6)	与僧伽婆罗共译		达摩流支译《宝雨经》
							3部11卷	

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
僧伽婆罗	扶南国	梁武帝天监五年至普通六年(506—520)	《文殊师利所说般若波罗蜜经》1卷	8	月(9)			曼陀罗仙所译同名经
			《大乘十法经》1卷	11	地(8)			佛陀扇多译《大宝积经·大乘十法会》
			《度一切诸佛境界智严经》1卷	11	宇(3)			昙摩流支《如来庄严智慧光明入一切佛境界经》
			《八吉祥经》1卷	14	黄(4)			竺法护译《八阳神呪经》、阇那崛多译《八佛名号经》
			《文殊师利问经》2卷	14	列(1)	《开元录》:"天监十七年于占云馆译"		
			《孔雀王呪经》2	19	成			义净译《大孔雀呪

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			卷		(7)			王经》
			《舍利佛陀罗尼经》1卷	19	成(9)			支谦译《无量门微密持经》
			《菩萨藏经》1卷	24	列(2)			
			《解脱道论》12卷	32	藏(3)	《开元录》:“天监十四年于占云馆译”		
			《阿育王经》10卷	50	藏(10)	《开元录》:“天监十一年六月二十日于杨都寿光殿译”		安法钦译《阿育王传》
							10部32卷	
月婆首那	中印度	东魏元象元年	《摩诃迦叶经》	11	地	《开元录》:“编入		

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
		(538)梁大同(535—545)	2卷			《宝积》当第二十三会”		
			《僧伽吒经》4卷	13	玄(9)			
			《大乘顶王经》1卷	14	黄(8)			
							3部7卷	
真谛	西印度优禅尼	梁大同十二年至陈太建元年(546—569)	《无上依经》2卷	16	宙(7)	《开元录》:“绍泰三年丁丑九月八日于平固县，南康内史刘文陀请令译出”		
			《涅槃经本有今无偈论》1卷	26	往(6)	世亲撰。《开元录》:“太清四年出”		

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《决定藏论》3卷	30	来(6)			
			《大乘起信论》1卷	32	来(10)	《长房录》谓大同四年译出;《开元录》谓梁承圣二年于衡州始兴郡，月婆首那传语，智恺执笔。《法经录》著录于"疑惑"部。近人或疑为伪著		实叉难陀译《大乘起信论》
			《如实论》1卷	32	暑(5)			
			《金刚般若波罗蜜经》1卷	8	月(9)			鸠摩罗什、菩提留支所译同名经，玄奘、义净分别译《能断金刚般若波罗蜜

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
								多经》
			《解节经》1卷	16	黄(8)	《开元录》谓此为《解深密经》前五品		
			《遗教经论》1卷	26	往(6)	世亲撰		
			《十八空论》1卷	31	暑(2)	题龙树撰		
			《摄大乘论》3卷	31	来(9)	无著撰。《开元录》："天嘉四年于广州制旨寺译"		佛陀扇多译《摄大乘论》、玄奘译《摄大乘论本》
			《摄大乘论释》15卷	31	往(8)	世亲释。《开元录》："天嘉四年于广州制旨寺出"		达摩笈多译《摄大乘论释论》，玄奘译《摄大乘论释》

人　名	原　籍	时　间	经　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　注	总　数	异　译　本
			《佛性论》4卷	31	暑(2)	世亲撰		
			《中边分别论》1卷	31	来(9)	弥勒颂，世亲(天亲)释		玄奘译《辩中边论》
			《显识论》1卷	31	来(10)			
			《转识论》1卷	31	来(10)	《开元录》谓出自《显识论》		
			《唯识论》1卷	31	来(9)	世亲撰		般若流支译《唯识论》、玄奘译《唯识二十论》
			《宝行王正论》1卷	32	暑(5)			
			《三无性论》2卷	31	来(10)			

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《无相思尘论》1卷	31	来(10)	陈那撰		玄奘译《观所缘论》
			《解捲论》1卷	31	暑(2)	陈那撰		义净译《掌中论》
			《广义法门经》1卷	1	宿(7)	《开元录》谓出自《中阿含经》		安世高译《普法义经》
			《佛阿毗昙经》2卷	24	寒(10)	或谓《佛阿毗昙经出家相品》		
			《律二十二明了论》1卷	24	寒(9)			
			《阿毗达磨俱舍释论》22卷	29	冬(1—2)	世亲撰。《开元录》谓天嘉四年正月译出		玄奘译《阿毗达磨俱舍论》
			《随相论》1卷	32	藏(3)	德慧撰		

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异本译
			《立世阿毗昙论》10卷	32	秋(1)			
			《四谛论》4卷	32	藏(3)	婆数跋摩撰		
			《部执异论》1卷	49	藏(4)			失译《十八部论》、玄奘译《异部宗轮论》
			《婆薮槃豆法师传》1卷	50	藏(9)			
			《金七十论》3卷	54	藏(10)	为"外道"数论著述		
							64部278卷(长房录)49部142卷(开元录)	

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
慧觉	中国凉州	北魏太平真君六年(445)	《贤愚经》13卷	4	宿(9)		1部13卷	
昙曜	中国	北魏和平年间(460—465)	《大吉祥神咒经》2卷	21	成(8)			
			《付法藏因缘传》	50	藏(9)	与吉迦夜共译		
							3部7卷(开元录)	
吉迦夜	西域	北魏延兴年间(471—476)	《大方广菩萨十地经》1卷	10	黄(10)			鸠摩罗什译《庄严菩提心经》
			《称扬诸佛功德经》3卷	21	黄(4)			
			《方便心论》1卷		暑			

人　名	原　籍	时　间	经　　名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简　　注	总　数	异　译　本
					(1)			
							5部 19卷 (开元录)	
昙摩流支	南印度	北魏景明二年至正始四年(501—507)	《信力入印法门经》5卷	10	天(11)	属《华严经》类经典		
			《如来庄严智慧光明入一切佛境界经》2卷	12	宇(3)			僧伽婆罗译《度一切诸佛境界智严经》
							3部 8卷 (开元录)	
法场	不详		《辩意长者子经》1卷	14	宙(8)		1部 1卷	
勒那摩提	中印度	北魏正始五年	《妙法莲华经论》1卷	26	往(6)	世亲撰，与僧朗等共译		菩提留支、昙林译《法华经论》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
		(508)	《究竟一乘宝性论》4卷	31	暑(2)			
							3部9卷(开元录)	
菩提留支	北印度	北魏永平元年至东魏天平二年(508—535)	《十地经论》12卷	26	暑(9)	崔光论序谓菩提留支、勒拿摩提二人在洛阳殿内同译，佛陀扇多传语，宣武帝笔受		
			《金刚般若波罗蜜经》1卷	8	月(9)			玄奘译《能断金刚般若波罗蜜多经》
			《弥勒菩萨所问经》1卷	11	地(6)	编入《大宝积经》第41会		
			《胜思惟梵天所	15	宇			竺法护译《持心梵

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			问经》6卷		(1)			天经》、鸠摩罗什译《思益梵天所问经》
			《深密解脱经》5卷	16	黄(8)	《开元录》:"延昌三年于洛阳出"		求那跋陀罗译《相续解脱经》、玄奘译《解深密经》
			《入楞伽经》10卷	16	黄(6)	《开元录》谓延昌二年译		求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》、实叉难陀译《大乘入楞伽经》
			《大萨遮尼乾子所说经》10卷	9	盈(4)			求那跋陀罗译《菩萨行方便境界神通变化经》
			《无字宝箧经》1卷	17	宇(3)			地婆诃罗译《大乘离文字普光明藏经》
			《伽耶山顶经》1	14	宙	《开元录》:"亦云		鸠摩罗什译《文殊

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			卷		(2)	《伽耶顶经》”		师利问菩提经》
			《谤佛经》1卷	17	宙(8)			竺法护译《决定总持经》
			《大方等修多罗王经》1卷	14	宙(1)			佛陀扇多译《转有经》
			《文殊师利巡行经》1卷	14	宙(2)			阇那崛多译《文殊尸利行经》
			《佛语经》1卷	17	宙(8)			
			《佛名经》12卷	14	黄(1)	《开元录》:“或云十三卷、或分为二十卷”		
			《法集经》6卷	17	宇(7)			
			《护诸童子陀罗	19	余	《开元录》:“亦云		

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			尼经》1卷		(5)	《护诸童子请求男女陀罗尼经》"		
			《差摩婆帝授记经》1卷	14	宙(7)			
			《不增不减经》1卷	16	宙(1)			
			《弥勒菩萨所问经论》5卷	26	地(6)	《开元录》："释《弥勒所问经》，即《宝积》第四十一会是"		
			《大宝积经论》4卷	26	暑(10)	《开元录》："释单卷《宝积经》，即《大宝积经》第四十一会普明菩萨会是"		
			《金刚般若经论》	25	往			义净译《能断金刚

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			3卷		(6)			般若波罗蜜多经论释》
			《文殊师利菩萨问菩提经论》2卷	26	暑(11)			
			《法华经论》2卷	26	往(6)	《开元录》："题云《妙法莲华经优婆提舍》，或一卷，昙林笔受并制序"		勒拿摩提译《妙法莲华经论》
			《胜思惟梵天所问经论》4卷	26	暑(11)			
			《无量寿经论》1卷	26	暑(11)	《开元录》："题为《无量寿优波提舍愿生偈》"，世亲造。永安二年于洛阳永宁寺出		

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《十二因缘论》1卷	32	藏(3)			
			《百字论》1卷	30	暑(2)			
			《破外道小乘四宗论》1卷	32	暑(5)	提婆著		
			《破外道小乘涅槃论》1卷	32	暑(5)	提婆著		
							38部127卷(长房录)30部101卷(开元录)	
佛陀扇多	北印度	北魏正光六年	《十法经》1卷	11	地(2)	编入《大宝积经》第九会，名《大乘		僧伽婆罗译《大乘十法经》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
		至东魏元象二年(525—539)				十法会》		
			《无畏德菩萨经》1卷	11	地(5)	《开元录》:"亦云《无畏德女经》","今编入《宝积》第三十二会"		竺法护译《阿术达菩萨经》
			《如来师子吼经》1卷	17	宙(2)	《开元录》谓正光六年于洛阳出		地婆诃罗译《大方广师子吼经》
			《银色女经》1卷	3	宙(6)			法炬译《前世三转经》
			《阿难陀目佉尼诃离陀邻尼经》1卷	19	成(9)			
			《金刚上味陀罗尼经》1卷	21	宙(10)			阇那崛多译《金刚场陀罗尼经》
			《转有经》1卷	14	宙(1)			菩提留支译《大方等修多罗王经》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《正恭敬经》1卷	24	列(2)	《开元录》:“一名《威德陀罗尼中说经》”		阇那崛多 译《善敬经》
			《摄大乘论》2卷	31	来(9)	《开元录》谓普泰元年于洛阳出		真谛、玄奘译本
							10部11卷	
瞿昙般若流支	中印度波罗栋城	北魏熙平元年至东魏武定元年(516—543)	《得无垢女经》1卷	12	地(11)	《开元录》:“一名《论义辩才法门经》”		菩提流志等译编《大宝积经·无垢施菩萨应辩会》、竺法护译《离垢施女经》
			《圣善住意天子所问经》3卷	12	地(11)	与毗目智仙共译		《大宝积经·善住意天子会》
			《毗耶娑问经》2卷	12	地(12)			《大宝积经·广博仙人会》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
			《奋迅王问经》2卷	13	玄(9)			
			《不必定入定入印经》1卷	15	宙(8)			义净译《入定不定印经》
			《一切法高王经》1卷	17	宙(8)			昙摩蜜多译《诸法勇王经》
			《第一义法胜经》1卷	17	宙(1)			阇那崛多译《大威灯光仙人问疑经》
			《金色王经》1卷	3	宙(5)			
			《八部佛名经》1卷	14	黄(4)	《开元录》:“亦云《八佛名经》”		
			《顺中论》2卷	30	暑(2)	无著著		
			《唯识论》1卷	31	来	《开元录》:“一名		真谛译《唯识论》、

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
					(9)	《破色心》，或云《唯识无境界论》。”世亲著		玄奘译《唯识二十论》
			《正法念处经》70卷	17	宿(1—4)	《开元录》：“兴和元年于邺城大丞相高澄第译”		
			《解脱戒经》1卷	24	寒(10)	《开元录》谓出迦叶毗部(饮光部)之律，高澄请出		
			《一输卢迦论》1卷	30	暑(1)	《开元录》谓龙树造		
			《无垢优婆夷问经》1卷	14	宿(6)			
							14部85卷(长房录)	

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
							18部 92卷 (开元录)	
毗目智仙	北印度乌苌国	东魏孝静帝兴和三年(541)	《宝髻菩萨四法经论》4卷	26	暑(11)	或云:《宝髻经四法优波提舍》		
			《转法轮经论》1卷	26	暑(11)	或云:《转法轮经优婆提舍》		
			《三具足经论》1卷	26	暑(11)	或云:《三具足经优婆提舍》。世亲著		
			《业成就论》1卷	31	来(9)	世亲著		玄奘译《大乘成业论》
							5部 5卷 (开元录)	
达磨菩提	不详		《涅槃经论》1卷	26	往	世亲著	1部	

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
					（6）		1卷	
那连提黎耶舍	北印度乌苌国	北齐天保七年至天统四年（556—568）	《菩萨见实三昧经》16卷	11	地（4）	编入《大宝积经》第十六会，为《菩萨见实会》		
			《大集月藏经》10卷	13	玄（4）			
			《大集须弥藏经》2卷	13	玄（4）			
			《大悲经》5卷	12	盈（9）			
			《月灯三昧经》11卷	15	玄（10）			
			《施灯功德经》1卷	16	宙（8）			
			《阿毗昙心论经》	28	冬	优波扇多著。与		

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译译
			6卷		(11—12)	僧伽提婆译《阿毗昙心论》、僧伽跋摩译《杂阿毗昙心论》的释文广略不同		
						那连提黎耶舍在隋代的译经，拟在后卷介绍	7部 51卷 (开元录)	
万天懿	中国北代云中	北齐河清年间(562—565)	《尊胜菩萨所问一切诸法入无量门陀罗尼经》1卷	21	宙(10)	简称《无量门陀罗尼经》	1部 1卷	圣坚译《无崖际持法门经》
闍那耶舍	中印度摩伽陀国	北周保定四年至建德元年(564—	《大乘同性经》2卷	16	宇(2)	《开元录》：亦名《一切佛行入智毗卢遮那藏说经》；一名《佛十地经》"		地婆诃罗译《证契大乘经》

人名	原籍	时间	经名	《大正藏》卷	《频伽藏》帙、册	简注	总数	异译本
		572)	《大云请雨经》1卷	19	成（6）	也称《大云经请雨品第六十四》		那连耶舍译《大云轮请雨经》、闍那崛多译《大方等大云请雨经》
							6部15卷（开元录）	
闍那崛多	北印度揵达国	同上	《妙法莲华经普门品重诵偈》1卷			已编入《法华经·普门品》		
			《种种杂呪经》1卷	21	余（5）			
						隋代以后所译经目，见后卷	4部5卷（开元录）	
耶舍崛多	优婆国	同上	《十一面观世音神呪经》1卷	20	成（12）			玄奘译《十一面神呪心经》
							3部8卷（开元录）	

附录二：

历代佛教经录所载南北朝译经卷数

经录名称		历代三宝纪	大唐内典录	开元释教录	贞元新定释教目录
南朝	宋	210部490卷	210部496卷	465部717卷	465部717卷
	齐	48部341卷	47部346卷	12部33卷	12部33卷
	梁	88部875卷	90部780卷	46部201卷	47部217卷
	陈	50部247卷	50部247卷	40部133卷	40部133卷
南朝译经总数		396部1953卷	397部1869卷	563部1084卷	564部1100卷
北朝	魏	87部355卷	87部302卷	83部274卷	83部274卷
	北齐	8部53卷	8部53卷	8部52卷	8部52卷
	北周	34部106卷	32部104卷	14部29卷	14部29卷
北朝译经总数		129部514卷	127部459卷	105部355卷	105部355卷
南北朝译经总数		525部2467卷	524部2328卷	668部1439卷	669部1455卷

注一、以上经录分别见《历代三宝纪》卷9、10、11；《大唐内典录》卷4、5；《开元释教录》卷5、6、7；《贞元新定释教目录》卷7、8、9。

注二、经录所载译经数字中也包括少量佛教著述在内。

附录三：

中国佛教史大事年表(南北朝)

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
420	南北朝	宋武帝	永初	1			幽州沙门昙无竭(法勇)结集僧猛、昙朗等25人西行求法，越葱岭到达印度，仅剩下5人，后从南印度航海到达广州，回国后译出带回的《观世音受记经》。
421				2			北凉昙无谶译出《大般涅槃经》40卷。
422				3	7		谢灵运著《辨宗论》，会通儒佛，发挥竺道生的顿悟理论。
423		宋少帝	景平	1			罽宾沙门佛陀什到达建康，与竺道生等译出《五分律》、《五分比丘戒本》等。
424		宋文帝	元嘉	1			西域僧彊良耶舍、罽宾僧昙摩蜜多到达建康。耶舍译有《观无量寿经》，蜜多译有《观普贤菩萨行法经》等12部17卷。
		魏太武帝	始光	1			嵩山道士寇谦之自称天师，把道书进献太武帝。司徒崔浩师事之，并奏请太武帝尊崇道教，帝从之，“崇奉天师，显扬新法”，在京城东南建坛场，给道士120人衣食，礼拜祭祀。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
430	南北朝	宋文帝	元嘉	7			昙无谶所译《大般涅槃经》传到建康，慧严、慧观和谢灵运依六卷本《泥洹经》对它改编，此即为南本《涅槃经》，有36卷，由此，涅槃佛性学说盛极一时。
431				8			罽宾沙门求那跋摩到达建康，译出《菩萨善戒经》等10部18卷。
433				10			印度沙门僧伽跋摩到达建康，译出《杂阿毗昙心论》等5部24卷。
434				11	10		竺道生卒，年八十。生前主张“善不受报”，“顿悟成佛”，“一阐提人皆得成佛”，著有《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》等。
							僧伽跋摩在建康南林寺立坛，请师子国铁萨罗等11尼为师，向僧果、宝贤、僧敬等3百余比丘尼授戒。这是中国内地比丘尼第一次从比丘、比丘尼同时受戒。
435				12			中印度僧求那跋陀罗到广州，文帝遣使迎至建康，此后译出《胜鬘经》、《楞伽经》、《杂阿含经》等52部134卷。 丹阳尹萧摹之奏言：请自今以后，有欲铸铜像及兴造塔

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
	南北朝						寺精舍，加以限制。诏可。时又沙汰沙门，使数百人还俗。 沙门慧琳曾著《白黑论》，认为佛、儒皆劝人为善，但方法不同；又认为佛教宣传的精神不灭、生死轮回理论，不足置信。何承天著《达性论》，发挥神灭论观点，谓“生必有死，形毙神散”。颜延之著文反驳。宗炳著《明佛论》，论精神不灭，人皆可成佛。宋文帝见此论十分赞赏，谓侍中何尚之说：“……颜延之折《达性》，宗少文之难《白黑》，论明佛法汪汪，尤为名理并足，开奖人意。若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事。”
438		魏太武帝	太延	4	3		诏罢沙门年五十以下者。“以其强壮，罢使为民，以从征役”。(《通鉴》胡注)
441			太平真君	2			道士寇谦之奏曰：“今陛下以真君御世，建静轮天之宫之法，开古以来，未之有也。应登受符书以彰圣德。”帝从之。
442				3	1		太武帝备法驾，登道坛受符录。此后每帝即位皆受录。
444				5	1		诏王公以下至庶人，禁止私养沙门、巫觋，过二月十五日不出，沙门、巫觋死，主人门诛。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
	南北朝				6		魏虽用古礼祀天地、宗庙、百神，而仍循其旧俗，所祀胡神甚众。崔浩奏存合于祀典者57所，其余皆罢之。魏主从之。
446				7			太武帝讨卢水胡，至长安，见佛寺内酿具、兵器及富人、郡守寄存财物。崔浩劝帝诛杀沙门，毁废经像，帝从之。先尽诛长安沙门，焚毁经像。三月诏曰："有司宣告征镇诸军、刺史，诸有浮图形像及胡经，皆击破焚烧，沙门无少长悉阬之。
452		魏文成帝	兴安	1			下诏复兴佛法，命州郡县造寺，许百姓出家。率大州五十小州四十人，其郡遥远台者十人，师贤任道人统。
458		宋孝武帝	大明	2			沙门昙标与羌人高阇谋反。帝因此下诏沙汰沙门，"自非戒行精苦，并使还俗。"因尼交关妃后，此制不行。
460		魏文成帝	和平	1			昙曜任道人统，改名沙门统。 昙曜奏上，在平城西武州塞凿山石壁，开窟五所，雕造佛像各一，高者70尺，次60尺。此为云冈石窟营造之始。又奏，以"平齐户"及诸民，凡年可输谷六十斛入僧曹者为"僧祇户"，粟为"僧祇粟"；又请以罪犯及官奴为"佛图户"，为寺耕田输粟及做杂务。帝并许之。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
462	南北朝	宋孝武帝	大明	6			诏沙门礼拜君亲。
465		宋前废帝	景和	1			前诏废。
		宋明帝	泰始	1			诏任僧瑾为“天下僧主”。
466				2			勅普贤寺主比丘尼宝贤任都邑僧正。
		魏献文帝	天安	1			建永宁寺，构七级佛塔，高3百尺。
467		宋明帝	泰始	3			顾欢撰《夷夏论》谓佛、道同源，但有夷、夏之别，道教适宜内地教化。周顒撰《三宗论》发挥般若三论之义。
472		魏孝文帝	延兴	2			诏禁止无籍僧尼在民间游化，僧尼出外教化必须携带僧曹文书(文移、印牒)。禁止私建寺塔。
473				3	12		沙门慧隐谋反，失败被杀。
475		宋后废帝	无徽	3			定林寺法献往天竺求法，至于阗得佛牙、舍利及《观世音灭罪呪》、《法华经·调达品》而归。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
477	南北朝	魏孝文帝	太和	1			平城内有寺约百所，僧尼2千余人；魏境内有寺6千4百78所，僧尼70258人。
481				5	2		沙门法秀假造符瑞，联结兰台御史张求等百余人，组织奴隶起义，失败被杀。
		齐高帝	建元	3			中印度僧昙摩伽佗耶舍在广州朝亭寺译出《无量义经》。
482				4			诏沙门法颖为京邑僧主。
483		齐武帝	永明	1			勅长干寺玄畅与定林寺法献为僧主，分任长江南、北两岸僧务，时号为“黑衣二杰”。
486		魏孝文帝	太和	10			北魏有司以“愚民侥倖，假称入道，以避输课”的名义，命无籍僧尼还俗，诸州还俗者有10327。
487		齐武帝	永明	5			竟陵郡王萧子良移居鸡笼山邸，集学士抄《五经》、百家，依《皇览》例撰《四部要略》千卷。招致名僧，讲论佛法，又造经呗新声，撰《净住子》二十卷。 名士萧衍、沈约、谢朓、王融、萧琛、范云、任昉、陆倕并从之游，号为“八友”。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
	南北朝						范缜时亦为宾客，盛称无佛，著《神灭论》。萧子良集僧难之，范不为屈服。
488				6			西域僧译《善见律毗婆沙》18卷。其译律记载“众圣点记”，据此佛的生卒年为公元前565—485年。
489				7			居士明僧绍舍摄山之宅为栖霞寺。
490		魏孝文帝	太和	14			沙门司马惠御自称圣王，谋破平原郡，失败被杀。
492		齐武帝	永明	10	9		中印度沙门求那毗地译出《百喻经》，此后又译出《十二因缘经》、《须达经》。
		魏孝文帝	太和	16			诏：“四月八日、七月十五日，听大州度一百人为僧尼，中州五十人，下州二十人，以为常准，著于令。”
493				17			诏立《僧制》47条。
494				18	10		魏迁都洛阳，佛教中心南移。
495				19	4		孝文帝游徐州白塔寺，谓此寺有《成实》名师僧嵩，后授渊法师，渊授登、纪二法师。沙门道登受帝优遇。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
496	南北朝			20			道登死，孝文帝施帛一千匹，又设一切僧斋，命京城七日行道。 西域沙门跋陀，为孝文帝所敬信。诏于少室山阴立少林寺以居之，供给衣食。
497				21			诏在鸠摩罗什故寺建三级浮图，命访罗什后胤。
							魏原立监福曹，管理僧尼，又改为昭玄曹，备有官属，以处理僧尼事务。
499		齐东昏侯	永元	1			扶桑国僧深到达建康，谓其国在“大汉东三万里，宋大明五年罽宾国沙门五人至其国流通佛法”。
500		魏宣武帝	景明	1			诏大长秋白整在洛阳南伊阙山为孝文帝、文昭皇太后造石窟二所，此后至正光四年（523）又为宣武帝造窟一所，凡用功802366。此为龙门石窟营造之始。
504		梁武帝	天监	3	4	8	诏“舍道归佛”。
						11	又勅门下，唯佛教是“正道”，其他皆为“邪道”，要求公卿百官、公侯宗族“宜反伪归正，舍邪入正”。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
508	南北朝			7			勅庄严寺僧旻等编《众经要抄》并目录78卷，翌年完成。 勅建元寺僧朗撰《大般涅槃子注经》，书成，为72卷，此即今存《大般涅槃经集解》。
508		魏宣武帝	正始	5			中印度僧勒拿摩提到达洛阳，译出《法华经论》、《究竟一乘宝性论》等3部9卷。
			永平	1			诏众僧犯杀人以上罪者依俗法处断，其他皆交昭玄曹以“内律僧制”治之。 北印度僧菩提留支到达洛阳，至东魏止译出《十地经论》(与勒拿摩提合译)、《深密解脱经》等30部101卷。
509				2	1		泾州沙门刘惠汪聚众反，诏华州刺史奚康生讨之。
							沙门统惠深奏言，诸州、镇、郡的维那、上座、寺主应依戒律自修，限制自蓄财物、出贷等。诏从之。
		梁武帝	天监	8			勅宝亮撰《涅槃义疏》10余万言，为作序。
510		魏宣武帝	永平	3	2		秦州沙门刘光秀谋反，被镇压杀之。
511				4			诏自今以后，僧祇粟不得专委维那、都尉，“可令刺史共

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
	南北朝						加监括”，对赈出者，“若收利过本及翻改初卷。依律免之，勿复征责。” 尚书令高肇奏言，维那僧暹违犯“内律”，逼迫已为僧祇户的凉州军户赵苟子等2百余家，致使自缢溺死50余人，请放赵苟子等“还乡课输”，并治暹等之罪。诏赦暹等，余从之。
		梁武帝	天监	11			遣中寺僧怀等十僧去摄山从僧朗学三论。 梁武帝撰《摩诃般若波罗蜜子注经》50卷。
514		魏宣武帝	延昌	3	11		幽州沙门刘僧绍聚众反，自号“净居国明法王”，被州郡官兵镇压杀之。
515				4	6		冀州爆发以沙门法庆为首的农民起义，自称“大乘”，说“新佛出世，除去旧魔”，以勃海士族李归伯为“十住菩萨、平魔军司、定汉王”，拥众五万余人。被朝廷派去的元遥镇压下去 魏境有僧尼寺13727所。
		梁武帝	天监	14			勅安乐寺僧绍撰《华林佛殿众经目录》，后又勅宝唱重撰。
516				15			宝唱奉勅抄集经、律、论，编为《经律异相》55卷，又撰《出要律仪》20卷。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
	南北朝	魏孝明帝	熙平	1			中印度僧瞿昙般若流支到达洛阳，至东魏时译佛经18部92卷。
517				2	1		“大乘”余党结集攻瀛州，被刺史宇文福镇压。
							胡太后令曰：年度僧，州二百人，小州一百人；“奴婢悉不听出家”；禁止私度僧尼。
		梁武帝	天监	16			勅灵根寺沙门慧令撰《般若抄》12卷。
518		魏孝明帝	神龟	1	11		沙门惠生、使者宋云奉诏赴印度寻求经律，于正光三年(522)二月回到洛阳，带回大乘佛典170部。
		梁武帝	天监	17			僧祐卒，年七十四。生前撰《出三藏记集》、《弘明集》、《释迦谱》等。
519				18			慧皎撰《高僧传》13卷，叙目一卷。
520			普通	1			帝为其亡父于钟山造大爱敬寺，极为豪华，置千僧。又为亡母在青溪两岸造智度寺，置比丘尼500人。 南天竺僧菩提达摩到广州(或谓大通元年)，武帝迎入建康，同年至北魏入嵩山少林寺“面壁而坐，终日默然”，提出“理

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
	南北朝						入”、“行入”修行学说。
		魏孝明帝	正光	1			帝宣佛、道二教代表上殿论议。清通观道士姜斌引《老子开天经》，言佛为老子侍者。昙无最引《周书异记》谓佛生于老子之前。帝令众臣评议，以姜斌“惑众”配徒马邑。
522		梁武帝	普通	3			开善寺智藏卒，年六十五。生前善《成实》、《涅槃》、《法华》，撰有《成论义疏》、《成实论大义》等。
527			大通	1	3		梁武帝至同泰寺，舍身，群臣以钱一亿万奉赎。 庄严寺僧旻卒，年六十一。生前善《成实》、《涅槃》，撰成实论义疏》等。
529				3			光宅寺法云卒，年六十三。生前善《法华》、《成实》，撰有《成实义疏》等。
			中大通	1	9		梁武帝在同泰寺设四部无遮大会，舍身，开《涅槃经》题。群臣以钱一亿万奉赎。
					10		又设四部无遮大会，道俗5万余人。
531				3	10		梁武帝到同泰寺，升法座讲《涅槃经》。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
	南北朝				11		梁武帝到同泰寺，升法座讲《般若经》。
533				5	2		梁武帝到同泰寺，设四部大会，升法座发《金字般若经》题，据称听法者309600人。
534		东魏孝静帝	天平	1			北魏洛阳都有寺1367所，至此年迁都邺城，洛阳余寺421所。全魏原有僧尼200万，寺3万有余。
535		梁武帝	大同	1	3		梁武帝至同泰寺，设无遮大会。
					4		帝又至同泰寺，铸十方金银像，并设无碍会。
537				3	5		梁武帝至同泰寺，铸十方金铜像，设无碍法会。
538		东魏孝静帝	元象	1			诏制止在邺城内造寺，又不许各地牧、守、令、长造寺。
542			兴和	4			昙鸾卒，年六十七。生前宣传弥陀净土信仰，撰有《往生论注》、《赞阿弥陀佛偈》、《略论安乐净土义》等。
546		梁武帝	中大同	1	3		梁武帝到同泰寺讲《金字三慧经》，舍身。
					4		皇太子及群臣以钱奉赎。
547			太清	1	3		梁武帝至同泰寺。设无遮大会，舍身。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
	南北朝				4		群臣以钱一亿万奉赎，梁武帝还宫。
		东魏孝静帝	武定	5			杨衒之撰《洛阳伽兰记》。
548		梁武帝	太清	2	8		西印度僧真谛经扶南，从南海(广州)入境，此时到达建康，至陈大建元年(569)，译出《十七地论》、《摄大乘论》、《显识论》、《转识论》、《唯识论》、《俱舍论释》等49部142卷。
554		北齐文宣帝	天保	5			诏问秀才释、李优劣及沙汰三教问题。其中有“缁衣之众，参半于平俗，黄服之徒，数过于正户。所以国给为此不充，王用因兹取乏。”
556				7			北印度僧那连提耶舍到达邺都，译出《菩萨见宝三昧经》、《阿毗昙心论》等7部51卷。
558		陈武帝	永定	2	5		陈武帝到大庄严寺，舍身，群臣表请还宫。
					10		帝在大庄严寺发《金光明经》题。
					12		帝又到大庄严寺，设无碍大会，舍施乘舆法物，群臣备法驾奉迎还宫。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
560	南北朝	北齐废帝	乾明	1			僧稠卒，年八十一。生前善习四念处禅法，撰有《止观法》2卷。
		陈文帝	天嘉	1			勅宝琼为京邑大僧统。宝琼善《成实论》。
563				4	4		帝于太极殿设无遮大会，行舍身法，又召集僧修行“方等陀罗尼法”、“法华谶”、“金光明谶”，并制愿词，自称“菩萨戒弟子皇帝”。
564		北周武帝	保定	4			中印度僧阇那耶舍与弟子耶舍崛多、阇那崛多到达长安。阇那耶舍译有《大乘同性经》、《大云请雨经》等6部15卷；阇那崛多是北印度人，译有《法华经·普门品重诵偈》、《佛语经》等4部5卷；耶舍崛多是优婆国人，译有《金光明经更广寿量大辩陀罗尼经》等3部8卷。
567			天和	2			卫元嵩奏请省寺减僧，谓“国治不在浮图”，请造“平延大寺”，“即周主为如来，用郭邑作僧坊，和夫妻为圣众，推令德作三纲”。
568				3	8		帝在大德殿，集百官及沙门道士等，亲讲《礼记》。
569				4	2		帝在大德殿，集百官及沙门道士讨论佛道二教。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
	北朝	南			3	15	帝勅召众僧道士名儒百官2千人于正殿，帝升御座，听论三教优劣。
						20	又集众论议三教。
					4		又勅广召僧道肖官详论佛、道二教。
				5	2	15	甄鸾上《笑道论》三卷。
					5	10	帝大集群臣，详甄鸾之论。以为此论“伤蠹道法”，于殿廷焚掉。
					9		道安上《二教论》，以佛为“内教”，儒为“外教”，道属“儒宗”。
573			建德	2	12		诏集群臣及沙门、道士，辩论三教先后，以儒教为先，道教为次，佛教为后。
574				3	5	16	诏僧、道士辩论二教优劣。释智炫辩败道士张宾，帝斥佛法“不净”。
						17	下诏禁断佛、道二教，经像皆毁，罢沙门、道士，并令还俗。

公元	朝代	帝号	年号	年	月	日	记事
	南				6	29	诏立通道观，选取佛、道二教名人为学士，共120人，令讲《老》、《庄》、《周易》，会通三教，为置随从属吏。
577				6			周灭齐，帝临邺宫，召集僧众宣布废佛，毁寺庙4万所，僧还俗者约300万。
579	北	北周宣帝	大成	1	1		诏从旧沙门中选7人于正武殿西行道。
	朝	北周静帝	大象	1	2		诏许官民奉佛。
				2	6		诏“复行佛、道二教，旧沙门、道士精诚自守者，简令入道。”

索　引

（按笔划顺序排列，带＊号者有专章、节、段）

人名索引

一　划

乙弗氏：675

二　划

丁柱：685

三　划

于义：670
于法兰：744
乞伏炽槃：501、648
卫元嵩：65—71
义净：127、159、593
女娲：552、553
亡名：496
马德惠：644
大谷光瑞：637

四　划

王融：6、15
王俭：8
王骞：19、87
王叡：54
王弘：332、338、366
王稚远：338
王琰：580
王上：684
王庆：704
王质：707
王进达：715
王恽：732
王弥：483
王弼：4
支娄迦谶：176、649、490
支施仑：635
支谦：196
支遁（道林）：352、357、490、744
元晓：34
元遥：54
元荣：670
元详：706
元祐：706
元景：719
元澄：538
元燮：706
孔子：16、25、26、554
孔雅珪：100
*太武帝：56—58、60—62
文成帝：62
无著：121、152、227、255
午猷：686
木叉鞠多：639
毛德祖：581
乌琼：420

五 划

玄畅：6、81、92、417、485
玄高：42、56、61、122、648、673、697、500、501
玄奘：127、459、472、624
玄绍：501、646
卢仲礼：579
卢景裕：41、579
卢循：106
白整：48、707
白起：97
白琼：420、422
白琰：378
白霸：634
白延：634
田复：742
冯熙：49
冯跋：626
冯衮：453
冯素弗：627
世亲：121、131、132、152、227、443、472
龙树：148、423、430
石勒：626、731、732
石虎：583、626、731
司马惠御：53
尔朱荣：541
冉闵：583
圣坚：649
乐傅：653、670
丘穆陵亮：706、707
弗图罗刹：471

六 划

刘裕：1、4、495、581
刘义康：5、13、143、
刘义宣：143、586
刘义庆：580
刘昼：51
刘虬：352
刘勰：105
刘僧绍：53、511
刘元真：61
刘遗民：332
刘光秀：53
刘惠汪：53
刘腾：707
刘昞：642
许嵩：20
羊玄保：3、5
任昉：6
老子：15、16、25、26、109，110、114、554
吉迦夜：699
吉藏：34、313、420、424、434、462-489、744
孙恩：106
宇文泰：40、63、65
宇文护：63、65
宇文邕：见周武帝
宇文觉：40
宇文黑泰：449
权会：41
阳固：49
师贤：56、63、77

伏羲：552、553
江泌幼女：150
江总持：729、741、744
朱昭之：104
朱广之：104
朱雄：684
朱修之：582
朱士行：629
会宁：167
李琀：50
李弘：106
李宝：668
李允信：675
李昙信：677
李君誉：721
李治：721
李廓：449
邢怀明：582
邢子才：450
邢摩纳：579
安廪：453
安慧：131、132
阮韬：485
阮晦：485
达摩比丘：122
达摩多罗：141、496、499
达摩流支：135
达摩笈多：256
*求那跋陀罗：125、142、144、147、294、486、495、502
求那跋摩：125、484
那佐仙：125
那连提黎耶：472

七 划

宋文帝：3、4、5、10、13、128、143、144、367、368、392
宋云：48、116—120、625
宋纤：642
宋庆：644
*佛陀跋陀罗(觉贤)：3、139、140—144、195、332、495、496
佛陀耶舍(佛驮耶舍)：133
佛陀禅师：42
佛图澄：85、137、635、691
佛图罗刹：471、484
佛图舌弥：636
佛大什：333
佛大先：498
佛陀扇多：121、256、448、451、710
佛陀斯那：497
何尚之：3、5、368
何点：7、100
何胤：7、100
何承天：100
陆修静：4、112
陆倕：6、15
陆云：23
陆澄：7、500
陆杲：580
陆刿：626
陆探微：740
*张融：4、7、100、101、105
张畅：7、586
张角：106
张求：53

张宾：69、70
张演：580
张陵：104、106、111
张肯：731
张普惠：50
张芝：642
张轨：643
张卖：685
张猛：726
张浮休：732
张牧：488
杨衒之：51、117、504、536—542
杨法持：14
杨大眼：706
杨众兴：715
杨休之：450
沈约：6、15
任昉：6、15
均正：382、384
鸠摩罗什：130、134、135、140、148、226、229—334、341、408、410、423、424、486、567、592、636、658
鸠摩罗跋：471
陈那：227
妙音：527
孝文帝(元宏)：39、47、52
孝静帝：40
吕光：658、659
苏慈：692
苏祇婆：659
灵询：422、453
灵璨：450
灵佩：456
灵裕：488
严佛调：621
阿史那：659
阿输迦：695、725
邹仲和：690
牢宜：450
志念：451

八 划

宝贵：159
宝林：3、368
宝志：6、429
宝云：116、142、484
宝唱：151、449、486、522—526、629
宝亮：22、370、372、380—382
宝安：456
宝琼：80、81
宝贤：527
*竺道生(道生)：142、330—370、500
竺法汰：331
竺法兰：534
竺佛念：644
竺法护：6、148、163、196、443、634、711
竺道邻：690、740
昙标：11、14
昙曜：42、56、63、77、88、145、564、668、680、698、699
昙林：146、147
昙靖：44、145、548、554、555
昙询：517

昙谟最：147、539
昙斌：83、484
昙辩：548、564
昙影：408、410、423、430
昙爱：370、374、390
昙充：635
昙济：370、371、414、417
昙朗：126
昙准：370、373
昙覆：716、717
昙遵：453
昙衍：453
昙隐：453
昙显：449
昙机：484
昙弘：673
昙秀：702
昙融：587、588
昙鸾：135、606—618
昙积：65
昙延：77、78
*昙无谶：132、137—139、153—195、332、658
昙无竭：126
昙摩蜜多：121、123、642
昙摩难提：133、644、471
昙摩羯多：527
昙摩毘：646、673、501
昙摩耶舍：471、486
昙摩崛多：471、486
昙摩蜱：471
昙摩流支：710、711
范云：6、15
范泰：144、332
法显：116、129、142、167、484、625
法朗：151、429、744
法泰：153
法准：153
法智：370、373、471
法安：370、373
法业：143、484
法秀：53
法庆：53—55、511
法瑗：83、368、500
法果：43、75、697
法宗：702
法良：653、670
法场：710
法瑶：88、352、353、370、371、386
法愿：88
法钦：76
法云：18、19、80、370、417—419、485、486
法上：376、464、720、722、726、733、754、756、758
法琳：722
法宠：6、18、19、23、414、417、485
法通：8、9
法略：13
法净尼：13
法贵：456
法诞：456
法安：6
法度：6、104、426、487、741、743

法献：6、8、121、123
法宝：368
法悦：746
法冲：500、506、510
法继：450
法彪：24
法遇：646
法期：502
明达：124
明僧绍：104、105、426、741、743
明上：422
明芬：720、724
明仲璋：742
明骏：370、374
宗性、524
*宗炳：94—97
周朗：12
周颙：7、8、82、100、101、415、416、417、424、432、602
*周武帝(宇文邕)：63、64、65、69-73
*周静帝：74
周宣帝：74、75
周公：16、25
净检：526—527
净觉：503
净愿：456
净影：456、458、466
实叉难陀：195、294、314
沮渠蒙逊：136、137、154、155、501、644、673
沮渠京声：593、650
沮渠安周：644
拓跋跬(道武帝)：38、39、40、42
拓跋弘：46
拓跋晃：60、62
拓跋恂：702
帛元信：635
帛法巨：635
帛尸梨蜜多罗：635

九 划

宣武帝：47、48
胡太后：48、113、120、146、538
荀济：12
赵正：483
赵雌：690
姚兴：76、482
姚泓：488
姚伯父：677
封隆之：54
项籍：97
侨陈如：675
皇朗：422
皇帝菩萨：17
亲鸾：618
神农：553
珍嵩：313
欧阳修：722
欧阳顾延：225
侯景：224
毘目智仙：121、147
费长房：313
洪理：453
诞礼：450

卑摩罗叉：642
美子侯：635

十 划

高欢：40、63、330、579、724
高洋：40、454、494、515、717、724
高澄：454、723
高允：494、645
高恒：717
高业：692
高正臣：741
高阁：11、14
高谦之：51
陶弘景：4、27、607
郭瑀：642
郭宣之：686、740
郭祖深：12、86
郭茂：41
桓玄：11、527
桓谭：543
袁粲：103
袁昙允：151、486
*真谛：126、132—135、147、150—153、223—255、256、313、472、480、504
*顾欢：101—103
顾恺之：738、740
唐邕：721
徐勉：87
铁萨罗：527
涅槃圣：330
班超：634
索靖：642
奚康生：676、677
圆照：690
圆光：690
钳耳庆时：704
般若：196
般若流支：147
浮陀跋摩：139、471
浮陀跋陀：501
浮陀难提：697

十一划

*梁武帝（萧衍）：1、3、6、10、12、14—38、87、88、151、223、369、370、701
萧道成：1、7
萧子良：5、82、150、485、602、742
萧子显：426
萧统（昭明太子）：5、23、24、425、439
萧摹之：5、10
萧长懋：5、742
萧琛：6、15
萧昭业：6
萧勃：224、225
萧嶷：742
萧遥先：742
萧纲：425
庾冰：11
庾信：676
曼陀罗仙：21
崔瑾：41
崔光：146、448、449

崔浩：44、57、58、62
寇谦之：44、57—62、535
*菩提流支：121、131、132、145—148、294、448、458、505、539、607、710
菩提达摩：43、502、510、517
勒柯克：631
勒那摩提：448、451、508、710、711
笮融：621、619、682
康胜：736
婆陀罗：497

十二划

道安（晋）：85、86、330、331、471、483、546、547、645、738
*道安(北周)：70、112—115
道弁：47
道世：9
道宣：6、29、68、422、452、457、459、490、502、699
道禅：6、7
道朗：139、140、155、375、378
道湛：146
道整：631
道臻：78
道房：43、513
道顺：47
道琼：686、740
道猷：4、83、368、456、488
道泰：139
道明：375、513、516
道绰：618、619
道荣：116、121
道渊：98
道检：721
道凭：413、453、722、727
道宠：450、451、458
道盛：81
道药：121
道庄：422
道慎：453
道尼：153
道云：453
道登：412、488
道猛：414、417
道慧：414
道温：410
道纪：413
道晖：453
道颜：456
道标：486
道育：507
道恒：508
智称：6、7
智炫：70
智斌：80
智藏：6、7、18、151、374、379、390、394、417、419、425、438
智胜：333、348
智严：116、140、142
智猛：116、123
智游：413、488
智恺：313
智顗：93
智林：484

智洪：488
智秀：370、372
智圆：348
智脱：421、488
智靖：746
智炬：508
智寂：425
智璀：493
智徽：456
惠生：48、116—121、146、540、625
惠林：14
惠觉：47
惠纪：47
惠度：47
惠始：494、697
惠凝.539
谢灵运：8、13、98、138、144、168、364—367
谢镇之：104
谢朓：6
谢元：3
谢敷：490
韩德胜：715
韩万德：501
韩贞：719
鲁元翰：732
提婆：148
善导：618、619
善胄：456
跋陀：494、511
傅亮：580
释亡名：65、66
敬念：716、717

十三划

简文帝：5、151
*甄鸾：70、108、110、111
甄崇：87
雷次宗：3
摄摩腾：534
窦传：585
靖嵩：456、488
源空：619

十四划

僧宗：370、372、386—388
僧导：4、408、413、414、423
僧义：47
僧范：47、376、453
僧柔：6、374、379、415—418
僧渊：83、410—412、488
僧祐：6、9、20、151、497、504、518、519—522、542—546、547—550、742、745
僧旻：6、8、18、19、21、150、368、378、409、417、419、420、425
僧强：14
僧辩：146、448
僧迁：18、19、76
僧朗：19、27、146、425、426、439、743
僧朗(梁建元寺)：369
僧怀：19、743
僧亮：370、371
僧实：494、517

僧稠：43、92、494、512、513、517、728
僧铨：429、693
僧频：78
僧意：47
僧显：47
僧利：47
僧暹：50、78
僧远：104
僧碧：76
僧瑾：81
僧猛：126
僧弼：368
僧肇：332、357、367、423、434、711
僧智：21、486
僧伽提婆：133、330、331、471、483
僧伽婆罗：20、21、472、486
僧伽跋摩：472、486、527
僧伽跋澄：484
僧叡：408、410、411、423、601
僧护：485、744
僧伽：745
僧表：625
僧融：587
僧钟：424
僧休：450
僧达：453
僧思：454
僧纯：635
僧欣：686
僧嵩：408、410—412、423、488
僧威：414
僧音：414
僧果：527
僧敬：527
僧周：485
僧镜：484
僧慧：484
僧韶：485
僧璨：511
蔡伯龙：14
熊安生：41
赫连勃勃：495、584、734
翟洛周：693

十五划

慧远：3、8、94、140、141、330、331、341、352、455、462、466、482、497、606
慧观：4、8、125、138、141—143、168、331、332、368、369、484、489、497、502
慧次：6、415—417
慧球：83、412
慧基：6、82、485
慧严：8、138、141—143、168、331、332、369、502
*慧琳：13、18、98、334
慧约：18
慧超：19、80、21、81、486
慧令：19、22、23、151、386、388、743
慧光：42、43、77、376、450、451、454、464、512、722

慧恺：153、225、226、228、313
慧亮：83
慧达：352、631
慧皎：151、504、525、527—532、635、690
慧可：43、500、502、507、509
慧隐：53
慧斌：76
慧元：79
慧均：313
慧璩：82
慧晅：82、375
慧义：87、88
慧通：104、484
慧愍：104
慧静：375
慧览：121—123
慧聪：125
慧叡：129、331
慧嵩：139、140、155、413、488
慧纪：412、488
慧景：631
慧力：680、739
慧成：707
慧炬：721
慧辩：744
慧布：429、743
慧勇：744
慧弼：422、485
慧顺：453
慧迁：456
慧持：483
慧集：485
慧开：485
慧度：488
慧思：495、509
慧文：496
慧崇：501
慧胜：507
慧隆：415
颜延之：13、98、332
颜渊：554
德乐：527

十六划

辨端：745
辩相：456、457
辩义：488
霍姬：742
儒果：450
融智：456

十七划以上

魏文朗：677、678
魏收：450、532—535、704
戴逵：738、739、749
警韶：374

名词、用语索引

一 划

*一与多：212—217
一心：149、256、305、316—318、321、322、327、328
*一心二门：315—322、328
一行三昧：325
一切皆空：233
一切唯识：233
一切智：281
一切种智：281
一切众生悉有佛性：243、246
*一切众生皆有佛性：174—180、336、345、347、349
*一阐提：185—188、192、312、313、336
*一阐提成佛：345—351
一法界：316
*一子想：188、189

二 划

*二谛：194、244、245、335、406—408
二无我：144、283、297
二空：245、247、252
十种法：198
十一种识：263
十胜相：256
*十八空：229—234
十二因缘（缘生）：259、260、267、444
十一面观音：575
十波罗蜜：149
十二兽：158
十忍：197、198
十住：197、198
十无尽藏：197、198
十回向：197、198
十地：197、198
十行：197、198
十明：198
十念：611—614
八不：299、300
八友：6、15
八识：144、297
八王分舍利：641、657
八王日：561、562
八十种好：205
八关斋戒：6、564
了因：183、184
七地：352、353、354
七步生莲：657、716
七格星石窟：664
七宝：682、683

入塔观像：645

三 划

三归依：180
三学：171
三界虚妄：149
*三界唯心：152、209、298—301
三世实有：152、477、478、481
三性：246、247
*三自性：143、246、288、296
三世佛：700、701、707、712、714
三因：245、248
三因佛性：245
三德：281
三长斋月：561、562
三武一宗：56、698
三角垂帐纹：654
三角缘佛兽镜：621
三道宝阶降世间：657
三种净肉：29
三心：399
三纲：83、84
三十二相：205
三教合一：223、544
*三教一致：25、28、94、544
三教并用：28
三教同源：25、26、554
大众部：132
大僧都：132
*大僧正：80—82
大顿悟：355—358
大自在：170
大我：170
大净：170
大乐：170
大施抒海：633
大慈大悲：569
小顿悟：351
小雁塔：683
小南海石窟：728
上座：83、84
飞天夔凤镜：622
尸毘王割肉贸鸽：633
马谛寺石窟：650
马头观音：575、576
巾帻：654
万佛堂石窟：678、718
万佛寺造像：735
水泉石窟：715
水峪寺石窟：719
与愿印：684
口称念佛：611—614

四 划

*中道：31、187、430
中心塔柱窟：640、656、661、670、713、733
不二法门：33
*不定：192—194
不定乘：312
不净观：141、499
不觉：319、320、322
不空羂索观音：575、577
心：149、210—212、350、381
心识：380
心性：；37、38、174、175、180

心性本净：174
心生灭门：316—318
心真如门：316—318
心神：350、385
无垢识：317
无明：320、321、399、400
无念：320、323
无性乘：312
无住涅槃：282
无上菩提：183
无相性：246
无师智：208
无尘唯识：152、226
无生性：246
无真性：246
*无分别智：275--280、284
五尘：251
五聚：394
*五行：556—560
五阴：177、396
*五戒：534、556—560
五逆罪：192
*五常：534、557
五法：143、295
*五种乘性：312
五趣生死轮图：657
六家七宗：367
六法：378、379
六斋日：564
六度：171、183
六识：259、260
六因四缘：237
化身：200、201、206、284
化佛冠：654
分别：295—297
分别性：246、288、289
分别自性缘起：267
天：156、157
天龙八部：159
天龙山石窟：679
天下僧正：81
天师道：44
天宫伎乐：662
反还自性：38
长者：161
云冈石窟：145、678、696、719、740
云门山石窟：679
云门寺：494、514、720、729、730、
方分：236
方便有：204、205
方便道：272
方山石窟：704
文殊师利：202
文殊山石窟：666
巴米羊石窟：640
月光王施头：654、664
永宁寺塔：681、682、695、710、717
火烧洞：708、732
瓦棺寺：740

五 划

四天王：159—161

四无量：171、569
四颠倒：170
四缘：268
*四智：270—272
四德：286
四相：178
四十八愿：610
*正因佛性：377—389
正法：326
正智：295—297
生因：183、184
生起识：268
生住异灭：178
示观：169
*灭三心：399—406
灭谛聚：395
本有：349、350、389—391
本觉：320、323
末法：326
发聚：394
发愿文：644
龙华三会：598
龙门石窟：678、696、706、712、719、740
龙华寺造像：689、691、732
龙浴太子：657、716
外尘：234、242
外道皈依：668
他力：609—611、618
业力：398
*业报：190—192、235
加行因：245
尼雅遗址：628
卡库拉库石窟：638
礼拜道：640、661、719
北凉石塔：643、680
北斗七星：644
汉晋简牍：652
白马吻足：695
白马寺：458
古阳洞：706—708
石窟寺：708
出游四门：657
平綦顶：667、676、700
平定山石窟：671

六　划

州统：79
州都：79
寺主：83、84
寺户：91
全生：105
守生：105
如来：170、247、248
如来藏：143、247、248、302—304
*如来藏缘起：144、301—305、312、315、316、504、506、511
如来藏心：297
如来佛性：187
如来智：207
如来禅：311
如意轮观音：575、577
因缘观：141
因缘宗：489
因缘佛传壁画：641、661
因明：252—255

因相：261
因三相：255
自性清净心：149
自性身：284、286
自然之性：344
自然：342
自力：609、618
自相：261
有分熏习：262、265
有余义：192—194
成自性：296
成实师：134、135、393—517
地论学派：135、150
*地论学：457—470
地论师：422、443、460
地狱：156
地狱变：637
地藏菩萨信仰：566
观音：202
*观世音菩萨：566—589
观世音三十三身：571
观察义禅：310
观真如禅：310
光世音：568
名：295、296
尘：234、240、241、250、251
色身：205、206
*色心不二：315—322
*当有：349、389—391
过去七佛：590
过所：652
陀罗尼：158
毕竟涅槃：169
西方净土：173
西方净土变：674
西方三圣：648、668
西域佛教艺术：669、748
西沃石窟：714
欢喜地：351
巩县石窟：678、712、714
竹林七贤：736
米兰佛教寺院：627
米肠大裙：654、699
夹纻佛像：630
吐峪沟石窟：631、669
行像：631
交脚弥勒菩萨：644、674、714、716、738
伞盖：644
纤钱浮屠：652
厌欲出家：657
安西榆林窟：666、671
庆阳南北石窟：676
至教量：249

七 划

我：170、171
我见熏习：262、264、301—305
沙门统：77、78、84
沙门都统：77
沙弥守戒自杀：668
阿毘昙(毗昙)：130、133
*阿黎耶识：149、152、153、232、257—270、315、317、350、445、463、467
阿黎耶识缘生：266
阿摩罗识（净识）：152、153、232、

233、243
阿兰若法：491
阿僧祇：197、198
阿修罗：156、676
阿奢理贰伽兰：638
阿阇世王入浴灵梦：657
*阿弥陀佛信仰：566、606
穷理尽性：114
*佛性：31—34、37、143、171、177—189、243—248、305、330—393
佛果：281
佛法：171
佛力：201
佛心：201
佛三身：284
佛智观门：221
佛身观门：221
佛图户：63、88—91、535
佛像夔凤镜：621
佛无净土：361、362
佛本生壁画：641
佛升三十三天：657
佛道同源：102
报身：201
应身：284、287
应得因：245
远行地：351
县维那：79
极微：236
证量：249、250
灵泉寺石窟：727、730
声闻乘：312
进贤冠：633
龟兹石窟：633、660、661、667、699、730、748
龟兹乐：659
库木吐喇石窟：639、659
克孜尔石窟：639、656、657、660
克孜尔尕哈石窟：639、663
纵券顶：640、656
快目王施眼：664
麦积山石窟：671—674、682
邺南城造像：689
秀骨清像：708、733

八 划

空：30、32、98、99、169、171、172、226、229、230、244
空心：405、406
空宗：134
国统：78
国内僧正：76
法：171
法界：217—219、220、233、279
法性：3、32、101、170、213、218、333、335、340、341
法性实相观门：221
法性之性：172
法性恒有：152
法身：100、143、170、200、205—208、211、248、284—286、322、333
法身无色：361
法身本体：203
法心：404—406
法相：213、474

法云地：351
法主：83
受用身：287
受用缘生：268
果相：261
易行道：609、618
觉：318、320—323
现量：249、251
诸法实相：340
往生净土：615—619
念：319、323
念佛观门：221
苦谛聚：395
苦行：221
依他起性：246、288—294
依止：261
*弥勒佛信仰：566—605
弥勒决疑：645
始觉：320
始有：349、350、389、391
京邑大僧正：80—82
京邑都维那：82
净人：85
质库：83
昙无德部(法藏部)：132
昙摩钳焚身：664
实相：168、333、335、340、341
性空：205
*转依：270、278—285
转识：301
转灭：306
定县舍利塔基：683
画文带佛兽镜：621
供养天人：633、695、700
供养人：633、669、674、700、714
金铜佛像：622、684、735
金钢心：357
金塔寺石窟：650、666
穹窿顶：632、661、672、676、716
舍利盒：637、658、726
贤劫千佛：647
帔帛：647、672、701、703、708、737
胁侍菩萨：651、675
昌马石窟：666
泾川石窟：671
宝山石窟：678
驼山石窟：679

九 划

神：95—97
神人：622
神我：350
*神明：33—38、382—384、388
神仙像：623
昭玄寺：77、80
郡统：79
郡维那：79
养女：86、87
说一切有部(萨婆多部)：132、133、244、472、478、642
南涅水造像：693、694
南传上座部：132、134
相轮：644、714
相州南派：150
相州北派：150

相即：214、215
相入：214、215
客尘所染：174、175
客尘所障：175
客尘烦恼：143
总持：158
界分别观：141
种 子：257—259、263、265、266、273、281
须摩提女因缘：656
须弥山石窟：679、733
须达拏太子本生：628
毗卢遮那：200—202
毗诃罗窟：638
毗楞竭梨王身钉千钉：654
毗瑟纽天：669
毗那夜迦天：609
毗昙学：471、473、485
炳灵寺石窟：646、671、740
独善：651
思惟菩萨：654、674、686
树下诞生：657、716
降伏大龙：651
降魔变：714
狮子王救猴：664
兔王焚身：664
胜金口石窟：665
响堂寺：720、730
响堂山石窟：678、698、719
药王山石窟：677
药方洞：708
施无畏印：684
屋形龛：701
帝后礼佛图：707
赵客师洞：708
皇泽寺和千佛岩石窟：747

十 划

莲华手菩萨：685、686
莲花洞：708
真俗二谛：30
真谛：31、168、173
真如：32、295、296、316—321
真空：244、245
真实性：246、288、290—294
真实有：204、205
真神：33、34、37、350
真理：358
诸法性空：31、335
诸佛如来禅：310
顿净：312
*顿悟：324、339—360
*涅 槃：31、170、171、282、284、307、333、340
涅槃像：640、661、725
涅槃学派：135
*涅槃四德：168、171
修心见佛：209
修德寺造像：689、691、694
修定寺：720、726、730
修道：280
圆寂：333
圆满因：245
圆拱龛：654
监福曹：77、80、534

都邑僧正：80
都维那：77、78、82、84
饿鬼：156、157
恶鬼：156、157
般若：170
悦众：76
俱舍师：134、135
难行道：609、618
准提观音：575、577
致隶蓝：637
酒泉石塔：644
积书岩：646
唐述窟：646
唐字洞：708
通肩大衣：647
凉州南山石窟：650
倚坐佛像：654、718
虔阇尼婆梨王断臂：654
铁线描：655
栖霞山千佛岩：690、735、741
宾阳洞：706—708
浚县大佛：731
剡溪大佛：735、744

十一划

菩提：170、208
菩提涅槃：169
菩萨行：148、196、202、222、324
菩萨戒：164—166
*渐修：324、358—360
渐悟：351、355、366
渐顿：311、312
渐净：311
*唯识无尘：234、236、238、243、247—250、270、275、325
唯识无境：232
*唯识智：270—275、283—287
唯识观：272、277
唯心观门：220
*常乐我净：168、174、231、288、333、346
常乐寺：720
维那：83
崇玄署：77、80
崇真寺：494
第一义空：180、181
深入法界：222
理：342、343、386—389
理不可分：355
理实无二：360
假名心：400—404
兜率天：593—596
婆罗谜文：628、665
梵志烧身：633
雀离大寺：637
萨珊艺术：638、639
萨埵太子饲虎：664、674、676
斜披络腋：647、692、699
敦煌莫高窟：652—655、666、667
敦煌西千佛洞：671
鹿野苑初转法轮：657、713、719
鹿野苑石窟：494、704、705
崖阁式洞窟：675
黄花岩石窟：678
隐乐寺：494

十二划

黑学道士：98
禅数学：130
*禅法：310、311、490—495、498、515
禅观：627、734
禅宗：295
禅行：490、627
禅定印：628
禅定寺：495
量：249、251
善神：156
*善不受报：361、363
普贤：202
普贤行：202
普泰洞：708
犊子部：132
童子拜观音：573
道人统：75、77、535
第一义谛：31
第一次结集：657
智德：281
森木塞姆石窟：639、661
焚棺：641、657、660
裙褶：654
裙衫：654
雅尔湖石窟：666
鸿庆寺石窟：678、713
嵩岳寺塔：682、683
集谛聚：395

十三划

瑜伽行派：131、132、147、447
慈悲观：141、569
慈力王施血：633
慈香窑：708
摄论学派：135
摄山三论学：426、429
楞伽学派：135
楞伽师：295
数息观：141
缘因：34
缘起自性：296、297
辟支佛乘：312
愚夫凡夫所行禅：310
路洞：708
瑞像寺：746
睒子孝养父母：664、674
新成实论宗：42

十四划

僧祇户：63、88—91、535
僧祇粟：63、78、89—91、535
僧祇支：674、694
僧主：80、81
僧正：19、76、80—84
僧录：76、77
僧房窟：645、660、664
熏习：257—259、262—266、306
像法：326
*疑经：546—565
慕魄太子：664
瘗窟：675、726

肇论：423
聚众禅：490

十五划以上

增上缘：257
摩崖大龛：640、735、747
影塑飞天千佛：651
璎珞：654
摩醯首罗天：669
褒衣博带：669、672、674、689、690、692、700、701、714、715、733、736、747
壁观：504
覆缽：644、721
覆斗顶窟：669、676
羼提波利舍身：633
魏字洞：708