

## 前 言

佛教，自两汉之际传入我国，迄今已有一千九百多年的历史。

中国佛教，虽自印度传入，但其长期传流我国，与封建社会的政治、经济、思想、文化联系密切，对当时社会有过深刻影响。从魏晋而隋唐，宋元至明清，随着佛教在我国的广泛传播，从承袭外来佛教，逐步走上了融合中国传统思想而形成具有自身特色的佛教，在思想意识、民族关系、文化艺术、生活习惯等方面渗透到我国各族人民生活之中，产生过深刻影响，从我国现存的大量佛教经典、史籍中（包括汉语系佛教、藏语系佛教、巴利语系佛教）都有着充分反映。这些典籍不仅是宗教思想的论述，也包含着内容广泛的重要史料，是研究中国哲学、史学、社会学、宗教学、中外文化交流等方面的文化遗产，是有待进一步发掘整理的文化宝库。

党的十一届三中全会以来，在党中央的正确领导下，各条战线实现了拨乱反正。与此同时，党的宗教信仰自由政策

也得到恢复和贯彻，这不仅使广大佛教徒的宗教信仰受到尊重和保护，过上了正常的宗教生活，而且也给开展宗教学术研究指明了正确方向。近年来，国内对宗教学术的研究，人材倍出，涉及的领域越来越广泛，并取得一定成果。这是随着我国实行对外开放政策在宗教学术研究方面出现的新的局面。

《中国佛教史略》作者邱明洲同志，在四川大学哲学系从教多年。从六十年代开始了对中国佛教史的研究。本书是他近年来在四川大学哲学系和四川函授大学社会学专业讲授《中国佛教史略》的讲义，经过修改增补而成。他从浩如烟海的佛教经典、史籍中，对中国佛教长达近两千年的历史，用十二万字左右的篇幅，完成了有通史性质的著述，这在佛教史著作中尚不多见。同时，对中国佛教在各个历史时期的叙述，以各宗派、人物及其基本思想为主，说明它的发展变化，并结合历代政治、经济背景，论证了它的特点。在取材上较为严谨，文字上通俗易懂，可供从事哲学、历史、宗教学的研究人员和宗教工作人员阅读参考。

本书在修改过程中，承蒙贾题韬同志提出过许多宝贵意见，一并在此表示感谢。

何朝宗

一九八六年二月二日



# 目 录

1

|                       |        |
|-----------------------|--------|
| 二、密教的基本思想·····        | ( 16 ) |
| 三、印度佛教的衰落·····        | ( 17 ) |
| 第二章 佛教传入中国的初期阶段·····  | ( 19 ) |
| ( 两汉之际至西晋 )           |        |
| 第一节 东汉佛教·····         | ( 19 ) |
| 一、佛教传入我国的时期·····      | ( 19 ) |
| 二、东汉时期的译经·····        | ( 22 ) |
| 三、东汉佛教的特点·····        | ( 22 ) |
| 第二节 三国、西晋佛教·····      | ( 24 ) |
| 一、三国佛教·····           | ( 24 ) |
| 二、西晋佛教·····           | ( 31 ) |
| 第三章 东晋佛教·····         | ( 34 ) |
| 第一节 道安的佛教思想·····      | ( 34 ) |
| 一、道安的生平和著作·····       | ( 34 ) |
| 二、道安的佛教思想·····        | ( 35 ) |
| 第二节 慧远的佛教思想·····      | ( 36 ) |
| 一、生平和主要著作·····        | ( 36 ) |
| 二、慧远的佛教思想·····        | ( 38 ) |
| 第三节 僧肇的佛教思想·····      | ( 39 ) |
| 一、不真实则空·····          | ( 40 ) |
| 二、般若无知无所不知·····       | ( 40 ) |
| 三、物不迁·····            | ( 41 ) |
| 第四节 东晋时期著名的佛经翻译家····· | ( 43 ) |
| 一、鸠摩罗什·····           | ( 43 ) |
| 二、佛驮跋陀罗·····          | ( 44 ) |
| 三、法显·····             | ( 45 ) |

|                                |        |
|--------------------------------|--------|
| 第四章 南北朝佛教·····                 | ( 47 ) |
| 第一节 南朝佛教·····                  | ( 47 ) |
| 一、南朝帝王的崇佛·····                 | ( 47 ) |
| 二、竺道生的涅槃佛性说和顿悟说·····           | ( 49 ) |
| 三、梁武帝的佛教思想·····                | ( 51 ) |
| 四、南朝的佛教学派·····                 | ( 53 ) |
| 第二节 北朝佛教·····                  | ( 55 ) |
| 一、北朝诸帝的崇佛·····                 | ( 55 ) |
| 二、北朝的主要学派·····                 | ( 57 ) |
| 三、北朝的石窟佛像·····                 | ( 59 ) |
| 四、北朝佛教的特点·····                 | ( 59 ) |
| 第五章 唐代佛教(上)·····               | ( 62 ) |
| 第一节 唐王朝与佛教·····                | ( 62 ) |
| 一、高祖、太宗、高宗与佛教·····             | ( 63 ) |
| 二、武则天与佛教·····                  | ( 66 ) |
| 三、唐玄宗与佛教·····                  | ( 70 ) |
| 四、玄宗之后诸帝的崇佛·····               | ( 71 ) |
| 第二节 唐代寺院经济的发展·····             | ( 72 ) |
| 一、官赐的土地·····                   | ( 73 ) |
| 二、私置的寺院土地·····                 | ( 73 ) |
| 第三节 唐代四川的著名寺庙·····             | ( 73 ) |
| 一、成都的三大寺·····                  | ( 74 ) |
| 二、新都宝光寺·····                   | ( 74 ) |
| 三、乐山的大佛寺和乌尤寺·····              | ( 75 ) |
| 1、峨眉山的华严寺、清音阁、牛心寺、<br>接引殿····· | ( 76 ) |

|                                  |       |
|----------------------------------|-------|
| 第六章 唐代佛教(下) .....                | (79)  |
| 第一节 天台宗 .....                    | (79)  |
| 一、天台宗的创建人智顗和他的继承者湛然 .....        | (79)  |
| 二、天台宗的基本思想 .....                 | (80)  |
| 第二节 三论宗 .....                    | (82)  |
| 一、佛教大乘空宗在中国的传播 .....             | (82)  |
| 二、三论宗的创建者——吉藏 .....              | (83)  |
| 三、三论宗的基本思想 .....                 | (84)  |
| 第三节 唯识宗 .....                    | (86)  |
| 第四节 华严宗 .....                    | (87)  |
| 一、华严宗的基本思想 .....                 | (87)  |
| 二、华严宗对程朱理学的影响 .....              | (89)  |
| 第五节 禅宗 .....                     | (89)  |
| 一、禅宗的形成和发展 .....                 | (89)  |
| 二、禅宗的基本思想 .....                  | (91)  |
| 第六节 净土宗 .....                    | (94)  |
| 一、净土宗的奠基人——道绰与善导 .....           | (94)  |
| 二、净土宗的主要经典——《净土三经》 .....         | (96)  |
| 第七节 律宗 .....                     | (97)  |
| 一、律、律学与律宗 .....                  | (97)  |
| 二、律宗的创建者——道宣 .....               | (99)  |
| 第八节 密宗 .....                     | (100) |
| 一、印度密教传入我国的时期 .....              | (100) |
| 二、中国密宗的开创者——善无畏、金刚智、<br>不空 ..... | (101) |

|                     |       |
|---------------------|-------|
| 第七章 宋、元佛教           | (109) |
| 第一节 宋代佛教            | (109) |
| 一、宋代诸帝对佛教的态度        | (109) |
| 二、宋代的译经和刻经          | (110) |
| 三、宋代佛教的两个宗派——禅宗和净土宗 | (111) |
| 四、宋代佛教与程朱理学         | (116) |
| 第二节 元代佛教            | (119) |
| 一、喇嘛教建立之前的西藏佛教      | (120) |
| 二、西藏喇嘛教的兴起和主要教派     | (121) |
| 三、元代的帝师制度           | (128) |
| 四、元代崇信的其它佛教宗派       | (131) |
| 第八章 明代佛教            | (134) |
| 第一节 明王朝与佛教          | (135) |
| 一、明太祖与佛教            | (135) |
| 二、明成祖与佛教            | (137) |
| 三、明武宗与佛教            | (138) |
| 第二节 明代佛教诸宗          | (138) |
| 一、禅宗                | (139) |
| 二、净土宗               | (143) |
| 第九章 清代佛教            | (146) |
| 第一节 清王朝与佛教          | (147) |
| 一、顺治                | (147) |
| 二、康熙                | (147) |
| 三、雍正                | (147) |
| 四、乾隆                | (148) |

|     |                   |       |
|-----|-------------------|-------|
| 第二节 | 清代佛教各宗简况·····     | (149) |
| 一、  | 禅宗·····           | (149) |
| 二、  | 净土宗·····          | (149) |
| 三、  | 唯识宗·····          | (150) |
| 四、  | 天台宗·····          | (151) |
| 五、  | 华严宗·····          | (151) |
| 六、  | 律宗·····           | (152) |
| 第三节 | 清代西藏的喇嘛教·····     | (152) |
| 一、  | 喇嘛教的发展·····       | (152) |
| 二、  | 清代西藏的喇嘛教·····     | (157) |
| 第十章 | 解放后佛教·····        | (160) |
| 第一节 | 解放初至“文革”前的佛教····· | (160) |
| 第二节 | 十一届三中全会以来的佛教····· | (163) |
| 第三节 | 封建迷信不是宗教·····     | (169) |

## 第一章 印度佛教的产生和发展

佛教起源于印度，至今已有2500年左右的历史，在目前亚洲许多国家中仍有着重要的影响。根据印度社会历史发展的分期以及佛教自身的变化，可以划分为四个时期：（1）原始佛教时期（约公元前六、五世纪至公元前四世纪中叶）。这一时期主要是佛陀（释迦牟尼）和他的传承弟子们创建传播的佛教。（2）部派佛教时期（约公元前四世纪中叶至公元一世纪中叶）。佛陀死后，佛教徒对于佛说的戒律和教理有了显著的分歧，因而形成很多派别，有些派别在大乘兴起以后还保留下来（由于部派佛教和中国佛学关系较少，故从略）。（3）大乘佛教时期（约公元一、二世纪至公元七世纪）。这一时期中观学说和瑜伽学说形成主流，可称为大乘兴盛的时期。（4）密教时期（约公元七世纪至十二世纪）。密教在大乘瑜伽派后期已开始流行，在七世纪后半期至十二世纪取得主导地位。后来，信仰伊斯兰教的一些民族进入印度以后，佛教急剧地衰落，迄至十三世纪初期，佛教在印度已濒于绝灭。印度近代佛教的复兴，是在十九世纪后半期，重新由锡兰（今斯里兰卡）传入的。

### 第一节 印度佛教产生的时代背景和佛陀的生平

#### 一、佛教兴起的时代背景

印度佛教产生的时期，是在公元前六——五世纪左右，相当于我国的春秋时期。它的产生有其深刻的社会根源和思想根源。

（一）社会根源：公元前六——五世纪，当时的印度社会属于奴隶社会时期。这时已建立了许多以城市为中心的国家，一般称为十六大国。到释迦时代，这十六大国中最强大的是恒河南岸的摩揭陀，西北边的憍萨罗，东北边的跋耆。而释迦本国的迦毗罗卫国，则不属于十六大国，只是憍萨罗的一个属国。全国八万户，五十万人。在当时以强凌弱的形势下，正受着大国憍萨罗的威胁，但它仍属于一个奴隶制的国家。

在阶级结构上，当时印度实行的是一种世袭的种姓制度。其种姓有四：第一种姓为婆罗门，掌握着社会的文化和宗教大权；第二种姓为刹帝利，是掌握军政的国王及武士阶级；第三种姓为吠舍，是商人、手工艺者和农民；第四种姓为首陀罗，即奴隶。首陀罗是最受压迫的种姓，他们被剥夺了一切宗教和社会平等的权利，其他位卑贱，不能与一般人接触，被称为“不可接触者”，这种人世代保持着下贱的职业。

世袭的种姓制度，不仅表现在法律里面，而且还规定在宗教教义和教条中。以上是印度佛教产生的社会条件。

（二）思想根源：佛陀时代，印度思想界的主要潮流有二：一是婆罗门思潮；二是非婆罗门思潮（又称为沙门或道人思潮）。

婆罗门思潮是指的婆罗门教。这一宗教源于公元前二千年印度的吠陀教，正式形成于公元前七世纪。它以吠陀为最



古老的经典（吠陀是婆罗门和后来的印度教的经典），信仰多神，但主要是信奉梵天，主张吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上的三大纲领；又主张善恶有因果，人生有轮回之说；并认为灵魂可以转世。这一宗教，在释迦的时代虽然在形式上还维持它的三大纲领，但在当时新出现的一些大国中，已不能绝对成为指导社会和宗教生活的唯一宗教了。至于当时社会上一般人民信仰，如动物崇拜等等，虽然仍在流行，但只是一些没有组织的活动。总之，婆罗门思潮在当时新的形势下，已不能作为新出现的奴隶制城市国家的思想武器。

沙门思潮是当时出现的一种新思潮，它是自由思想的通称。和佛陀同时代，具有代表性的是与婆罗门思潮对抗的六派哲学（又称六师）。

1. 顺世派。其代表人物是阿耆多，这一派是印度古代的唯物主义思潮派别。从公元前十世纪到公元前后，已发展成为当时社会上流行的重要派别。他们的哲学观点表现在以下几个方面：一是认为地、火、水、风四大元素是独立常存的，人和世界都是由四大元素合成，人死后又还归四大元素。二是承认物质是不断运动的，并具有内在的力量。三是对于灵魂和肉体的关系也作了朴素的唯物主义回答，即否定有永恒、无所不在的灵魂存在，认为灵魂和肉体不可分的，人死灵魂灭。四是在认识论上，强调感觉是认识的源泉。五是在社会伦理观念上，主张种姓平等。这一派在当时的手工业者、农民以及下层人民中间有着重要的影响，是反对婆罗门教的。

2. 尼乾子派。尼乾子是印度耆那教传说中的创造者，号称大雄，属刹帝利种姓。这一派宣称世界是由多种元素所

构成的，但又承认人有灵魂存在，存在于地、水、火、风和动植物中，从而主张灵魂解脱、业报轮回、非暴力和苦行主义等等。这种宿命论思想，有使人们安于现状的消极作用。但这一派在兴起的同时，同样也是反对婆罗门祭司特权的，否定婆罗门权威。这在一定程度上反映了当时印度社会武士贵族和商人要求摆脱婆罗门统治的愿望。

3. 波浮陀派（又称七元素派）。他们认为世界上的各种事物和人，都是由地、水、火、风、苦、乐、及灵魂七种元素所构成。元素是永久存在的，七种元素一旦离开，人就死亡。因此这一派也具有唯物主义思想。这种把世界和人类看作是由七种元素所组合成的学说，在印度后来称为“积集说”。

4. 富兰那派。富兰那是一个奴隶的儿子，生于牛舍。据说他曾从奴隶主那里逃跑出来，后在群众中说教，逐渐集中了一批信徒。他的学说是偶然论，认为世界上的一切事物的产生和发展都是偶然的。他从这个哲学观点出发，对社会上的一切宗教道德都表示怀疑和否定。这是他自身经历中体会到统治阶级的残暴、贪婪和婆罗门教的虚伪，因而直接对他们进行揭露和攻击。并且公开宣称使用暴力不为罪，把矛头直接指向当时的统治阶级。这反映了一部份被压迫和被剥削群众的革命愿望，在当时社会斗争中有着一定的意义。

5. 末伽梨派。他的思想受过耆那教始祖尼乾子的重要影响，属于耆那教的一个分支——生活派（汉译佛经称为“邪命外道”），此派认为宇宙和一切有生命的物类都是由地、水、火、风、虚空、灵魂、苦、乐、生、死、得、失十二个元素所构成。地、水、火、风是纯粹的物质，虚空是其

它元素赖以成立的场所，苦、乐、生、死等等是独立的精神元素，灵魂存在于地、水、火、风之中，也存在于动植物等有机物中。各种元素的结合是一种自然的、机械的、无关系（无因无缘）的结合，这是一种唯心二元论的说法。除此而外，这一派还宣传一种宿命论性质的社会道德学说，认为世界上的一切事物都是受命运所支配的，人在命运面前无力，消极无为，乐天听命。这反映了一部分在婆罗门教桎梏下和奴隶主残酷统治下的悲观失望、无可奈何而又不想起来革命的下层群众的思想。

6. 散惹夷派。这是一种直观主义学派，他们对一切问题都不作决定说。例如对有无来世、因果报应、罪恶等等，他们认为说有即有，说无即无。这种理论明显的一方面，亦即主要的方面是针对婆罗门教的“神造世”说的；另一方面也是针对顺世派的“断世”（无后世说）说的。它摇摆于唯心论和唯物论之间。

以上六师学说，虽各自标榜，但他们反对婆罗门种姓的政治、思想和统治则是一致的。六师学说的出现，标志着旧信仰的动摇，反映出社会生产发展所带来的不可克服的社会的变化和矛盾，这些学说在当时有着一定的进步意义。六师虽然出身于印度的各个种姓，但他们的哲学和社会思想体系，大体上可视为当时形成的新的社会关系——刹帝利和商业富有者以及一切城市下层居民的哲学。六师学说除阿耆多的唯物论和无神论外，一般都有较大的历史局限性，如摇摆于唯心主义和唯物主义之间，经常陷于诡辩论和不可知论，其社会主张具有消极和宿命论的性质等等。这种不彻底性是由印度奴隶制发展的不彻底性所决定的（印度的奴隶制是由

原始农村公社的诸关系局限着的奴隶制)。

佛陀的学说也是当时沙门思潮的一种，它主要的方面是与婆罗门思想进行斗争，另一方面也表示了和六师学说不尽相同的主张。

## 二、佛陀的生平

佛陀名悉达多，族姓为乔达摩，生于公元前565年，卒于公元前486年(相当于我国孔丘生活的时代)。是当时迦毗罗卫国(今尼泊尔境内)国王净饭的儿子，他出生的这个国家，是古印度诸国中的一个小国，正受着大国侨萨罗的威胁。

他一生的重要活动大致如下：自幼受婆罗门教育，结婚，生子。二十九岁出家，三十五岁创立佛教。自三十五岁起，一直在印度北部、中部恒河流域一带进行传教活动，年八十逝世。

释迦牟尼是佛教徒后来对他的尊称。释迦牟尼意即释迦族的圣者、智者。

## 第二节 原始佛教的思想

原始佛教主要指佛陀及其传承弟子们的佛教，时间为公元前六、五世纪至公元前四世纪中叶。

原始佛教的思想，主要体现在佛陀所制定的“四谛”、“八正道”教义和“十二因缘”的人生观中。

一、“四谛”和“八正道”(这是原始佛教的主要教义和中心思想)

1. “四谛”说。谛是指实在或真理的意思，是印度哲学中一般通用的哲学概念和方法，而佛教也用了这一概念。

四谛就是佛教所说的苦、集、灭、道。

苦谛：指当时社会上存在的一切，都是种种痛苦的现象，所谓“一切皆苦”，“苦海无边”。集谛：表示造成痛苦的原因或根据。灭谛：即言佛教最后理想的无苦涅槃。道谛：则指为实现佛教理想所应遵循的手段和方法。

佛陀对以上“四谛”曾作过以下的说教：

苦谛 他说：出生是痛苦（生苦），老年是痛苦（老苦），疾病是痛苦（病苦），死亡是痛苦（死苦），和不可爱的人相合是痛苦（怨憎会苦），和可爱的人离开是痛苦（爱别离苦），求不到自己所希望的东西是痛苦（求不得苦）。总之，一切身心皆苦，即人生在世处处皆苦。

集谛 他说：人的爱欲伴随着贪欲，导致人的生死轮回，乃是造成人们痛苦原因的真理。

灭谛 他说：此是消灭痛苦原因的真理，故人须根除欲望，彻底离开它，消灭它，始能进入无苦的涅槃境界。

道谛 他说：此乃是引向消灭痛苦途径之神圣真理。

2. “八正道”。主要是解释“道谛”所须遵循的八种正确途径。

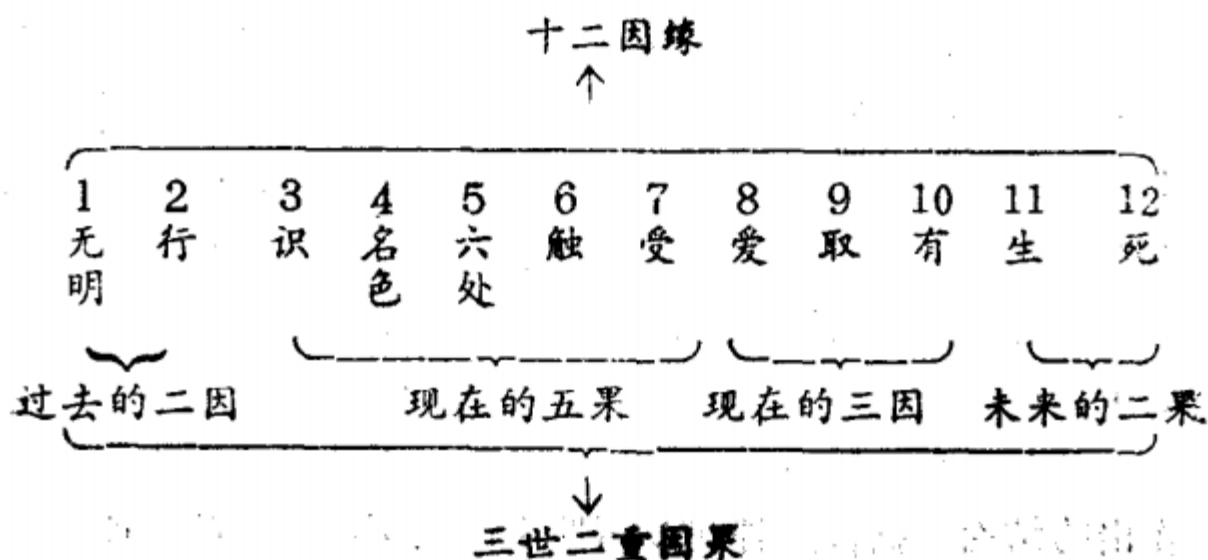
为消灭人的痛苦，必须具有如下八种正确途径（即八正道）：要有正确的见解（正见）；要有正确的意志（正志或正思维）；要有正确的语言（正语）；要有正确的行为（正业）；要有正确的生活（正命）；要有正确的努力（正精进）；要有正确的思想（正念）；要有正确的精神统一（正定）。

以上“四谛”说，是释迦对当时印度社会和人生观察所作出的结论。据说这种观察借鉴于印度医学治病的“四诀”

(一者善知病，二者善知病源，三者知病对治，四者善知治病)。“四谛”中的一、二两谛，在一定程度上客观地反映出印度奴隶制时期中，因奴隶主阶级的剥削压迫而出现的社会不安定情况。但他把来自社会的苦难着重说成是生理的痛苦，这显然是不正确的。应该说，统治阶级无尽的贪婪和掠夺，才是社会苦难的真正原因。第三、四两谛所提出消灭痛苦的号召及其具体的途径，充分说明佛教的社会作用。

## 二、“十二因缘”说(这是释迦和原始佛教的人生观)

释迦在分析人的苦难及其原因时，又提出了“十二因缘”说，他认为整个人生的现象是由十二个环节(即缘)所构成的。十二个环节即：无明、行、识、名色、六处(入)、触、受、爱、取、有、生、死。前二个环节是指前生的(过去的)；中间八个环节是今生的(现在的)，而前五又指现在的果，后三指现在因；最后二个环节则是指来生的(将来的)。在人生轮回流转过程中，十二因缘涉及过去、现在、将来三世，现在的果必有过去的因，现在的因，必将发生未来之果。其次序可从顺逆两个方面加以观察。





如果自原因往结果上顺推，无明，即与生俱来的盲目无知，是根本的原因。由无明引起各种善和不善的行为（行），由行为引起个人精神统一体（识），由识引起构成身体的精神（名）和肉体（色），有了名、色，就有了眼、耳、鼻、舌、身、意（对五官所受印象作统一思虑的器官，亦即心）等六种感觉器官（六处），有了六种感觉器官，也就有了和外界事物的接触，由触引起苦和乐的感受，由受引起渴爱、贪爱、欲爱等等，有了渴爱就有了对外界事物的追求索取，由取引起生存和生存的环境（有），由有就有生，有生也就有了死。总之，整个人生现象就是这十二个环节所构成的流转过程。如果从结果往原因逆推，即从老死推至无明，也可归结无明是造成生死的根本原因。以上亦进一步阐明了苦、集二谛。若清除无明，并按十二环节逐步消灭老死的现象，那也就和灭、道二谛结合起来了。

原始佛教的思想，除了“四谛”、“十二因缘”说外，还主张种姓平等。

佛陀和他的弟子们对于当时印度存在的种姓不平等进行了批驳，提出自己的种姓观。他们认为各个种姓应该是平等的，不应以人的出身贵贱而应以德行来划分种姓。“不应问生处，宜问其所行，微木能生火，卑贱生贤达”<sup>①</sup>。他们把种姓看成是后天的分工，从而驳斥了婆罗门教神造世的理论，在当时历史条件下是有进步意义的。

原始佛教和小乘教的主要经典是《阿含经》。编辑标准有二：第一按篇幅长短分类，长经编入长阿含；篇幅短的则编入相应的阿含（即杂阿含）；篇幅适中，则编入中阿含；可按数目排列的经，则编入增一阿含。第二是根据应用分

类，长阿含多半是对外的，如《沙门果经》即是对六师外道的驳斥；便于深入学习的则编入中阿含；指示止观（禅定）道理的编为杂阿含；为了广泛进行宣传的则编成增一阿含。

### 第三节 大乘佛教（约公元一、二世纪——公元七世纪）

#### 一、大乘佛教兴起的时代

大乘佛教的正式形成，一般认为是在公元一至二世纪。这个时期是印度历史上所谓“南北朝时代”，亦即贵霜王朝和安达罗王朝分立的时代。贵霜王朝传至迦腻色迦（约129-152年在位）王时，他派兵占领了恒河流域一带，统治了北印度的全部，其势力远达中亚细亚一带。贵霜王朝是印度孔雀王朝以后比较统一的帝国。迦腻色迦对内比较重视发展生产和科学文化事业。在思想上，他象以前的阿育王一样，大力推崇佛教。在他的支持下，佛教又举行了第四次集结，编辑和注释了三藏（经、律、论）。他提倡佛教的主要目的，是想缓和印度民族对外来民族压迫的反抗，并借此削弱婆罗门贵族的势力。对外，他和希腊、罗马及亚洲很多国家建立了文化贸易关系，这时印度佛教的经典和文化开始不断传入我国。

安达罗王朝，是南印度诸国中最有势力的一个王朝，崇奉婆罗门教，提倡与佛教相对抗，成为南印度诸国中最有势力的婆罗门教的庇护国。

这是印度南北分立的时期，其奴隶制已显出衰颓的景象，封建制度的因素已开始得到发展，商品经济有了进一步的发展，伴随商业和货币的流通也产生了高利贷资本。这



种资本深入农村，开始瓦解了先前的生产资料占有形式。大乘教就是在奴隶制向封建制过渡中，阶级矛盾与民族矛盾日益尖锐化的情况下产生的。

## 二、大乘佛教的特点

大乘佛教兴起以后，为了争夺佛教的正统，把原有部派佛教称为小乘教。“乘”一般解释为“运载”、“车辆”，又有“道路”或“事业”的意思。

大小乘的区别表现在教义理论和对佛陀的看法、修持结果、方法等问题上。小乘一般主张“我空法有”，即否认有实有的我体，但不否认客观物质世界的存在，这具有朴素唯物主义的因素。大乘佛教则是主张“我法二空”，这就把小乘佛教中残留的一些唯物主义因素从理论上作了彻底的否定。在对佛陀的看法上，大小乘的分歧首先表现在他们的佛陀观方面(对释迦的看法)。小乘保留对佛陀的历史性看法，但大乘则把佛陀加以神化，看作崇拜的偶像，提出佛有“三身”②的说法。在修持的结果方面，小乘一般主张阿罗汉果，即主张求得自己的解脱。而大乘认为这种目标不够高级，应该修持佛果，即达到成佛的境地。如果一下子不能达到佛的境地，至少可以先做佛的后补者菩萨(求大觉之人)。菩萨要上求菩提，下化众生，为自己为世界做好事。所谓阿罗汉和菩萨不同的是，前者据佛教自称，在修持中虽然已破我执，但未破法执，虽已证我空，但还未证法空，虽已断烦恼障，但还未断所知障。后者法空，所知障已彻底破灭了。

由于目标不同，他们在修持的态度上，也提出了不同的要求。小乘在态度上要求所谓利己、独善，大乘则是所谓利他(自未度，先度他)。

### 三、大乘佛教的两个派别

大乘佛教主要有两个派别，即空宗和有宗。

#### (一) 大乘空宗（又称中观学派）

大乘空宗的创始人是龙树和他的学生提婆。

龙树（公元150—250年），大乘佛教的奠基人，也是中观学派系统理论最早的阐述者。他出生于南印度比拉一个婆罗门家庭。后来皈依佛教，出家在雪山一带，足迹遍及全印度。龙树的著作很多，其中最重要的有《大智度论》、《中论》、《十二门论》。

提婆（公元170—270年），主要著作有《百论》（罗什译）。提婆的后继者有罗睺罗跋陀罗（公元200—300）。龙树的《中论》、《十二门论》和提婆的《百论》被称为“三论”，是我国隋唐时期“三论宗”所依的主要经典。中观派的观点表现在“空”“二谛”“八不”等理论上。

1. 空 中观派把他们的最高真理或实在称之为空。但它不是我们一般从数量上所说的空无，而是意味着不可用语言文字描述的实在。中观派认为世界上一切事物以及我们的认识，是一种相对的、依存的关系（因缘、缘会）。它们本身并没有独立的实体性或自性（无自性），亦即龙树所说：“众因缘生法，我说即是空（无）。亦为是假名，亦名中道义。”③这里的“众因缘生法”就是指缘起，缘起之法是无自性的，即空。他进而指出，仅仅这样来认识空还不够，还应明白诸法是一种“假名”（亦为是假名）。这就是说，如果光谈空，不就否定一切了吗，世界上何以又有千差万别的事物呢？为了不产生这样的误会，所以说虽然是空，但还有假名。由此看来，对缘起法，不仅要看到无自性（空），而

且还要看到假设（假有）。二者又是相互联系的，因其无自性才是假有，因为是假有才是空。此偈的第三是说用这种方法对待缘起法，就是“中道观”——即不着有（实有）也不着空（虚无的空），即非有非无，不肯定有也不肯定空的虚空。以上三重义就是龙树所讲的中观方法，是他对中观所下的定义。

中观思想是怎样发展的？《观四谛品》对这个问题的来龙去脉有着明白的解释。它说中是从“空”发展出来的，是对“空”的进一步解释，由此而连着产生假，又结合“空”、“假”而成立“中”。

## 2. “二谛”说

中观派在阐述“空”的同时，又提出了“二谛”说，即真谛和俗谛。“二谛”说就是佛教所谓的二种真理说，是中观派在与其他宗教哲学派别的思想斗争中产生的。当时有人对中观派提出过这样的反驳：如果一切皆空，那就不能有生活的规范和认识的原则，也不可能有佛法、四谛以及善恶、果报等等。中观派在回答中说：佛用“二谛”为不同根底的人说法的，这是为那些覆盖着无明的凡夫说俗谛。俗谛说是有世界和众生，真谛则没有世界和众生。如果不区别真谛和俗谛，也就没有理解佛法的真义。

## 3. “八不”思想

中观派在排除关系，破除名相中提出“八不”。所谓“八不”就是不生、不灭（从实体方面说），不常、不断（从运动方面说），不一、不异（从空间方面说），不来、不去（从运动方面说）。在他们看来，生灭、常断、一异、来去这四对范畴是一切存在的基本范畴，也是认识之所以成

立的根据。若在这些范畴上一冠以不字加以否定，那就否定了我们主观上的一切认识以及整个客观世界，从而也就显示了空性真理。

## （二）大乘有宗（又称瑜伽行派）

### 1. 兴起的时代和代表人物

瑜伽行派成为主流的时代，约在公元四至五世纪，这个时代正是印度笈多王朝兴盛的时代。笈多王朝是推翻贵霜王朝后建立的，创业者是月护王，三传至超日王（公元380—415）。这时印度除南部地区外尽入笈多势力范围。超日王比较注意国内生产和水利建设，加强国防力量，故经济和文化都有很大的发展。史学家称这一时期为印度中世纪的黄金时代，我国东晋著名僧人法显就是这个时期到印度的。

笈多王朝是印度社会由奴隶制过渡到封建制的完成时期。这时，佛教虽然因婆罗门教的兴隆而受到表面的压抑，但在封建贵族、大富商中却拥有很大的势力，佛教上层受到统治者优厚待遇。法显在所著《佛国记》中说：“诸国王、长者，为众僧起精舍供养，供给田宅、民户、牛等。王王相传，无敢废者，至今不绝。”

瑜伽行派的系统论述者是无著（公元395—470年）和他的兄弟世亲（公元400—430年），他们生于印度北部犍陀罗国，属婆罗门种姓。无著初习小乘，后改从大乘。世亲也初学小乘一切有部，著《俱舍论》，后改学大乘，并有所发展。世亲之后，他的学说继承者有亲胜、火辨（公元410—490年）二家。较亲胜稍后并发挥亲胜学说的有德慧（440—520年）、安慧（公元475—555）二兄弟及真谛（公元499—569年）。以上被史家称为前期瑜伽派或无相唯识派。世亲

学说的另一继承者和发挥者是陈那（公元440—520年），是后期瑜伽派的先驱者。

## 2. 瑜伽行派的主要观点

瑜伽行派宣扬的是唯识论。他们和中观派一样，对客观世界抱着否定的态度。不过他们的否定中还有肯定，即肯定思维意识的真实存在。他们断言：世界上一切现象都是由人们精神总体或作用即识所变现出来的，所谓“万法唯识”，“识有境无”。

由于瑜伽行派的理论论述过于繁琐，同时对中国佛教出现的宗派，除唯识宗外，其影响都不如大乘空宗，故此简略不叙。

## 第四节 印度密教的流行和佛教的衰落

一、密教的流行时期（约公元七世纪—公元十二世纪末）

印度佛教最后一个时期是密教流行时期。密教是印度佛教和婆罗门教——印度教相结合的产物，它以咒术、祭祀为其特征。

印度的咒术是一种古老的、流行民间的原始信仰。释迦在创立佛教时对各种咒术密法采取排斥的态度，甚至规定如果他的弟子实行咒术就是违犯佛戒，但这种态度并未被后继者所遵守。在部派佛教及早期大乘教中，都有咒术仪式的采用，不过这些咒术仪式还是附属的东西。

密教成为独立的思想体系，一般认为大乘佛教在公元七世纪就开始密教化，八世纪后密教在印度佛教中已取得主导地位，逐渐同印度教相结合，一直持续到十二世纪末。

我们知道，印度教是婆罗门教的变种，崇拜的方法是向所崇拜的对象——梵天，作种种供养、持咒、念诵等。自八世纪开始，更加发挥了梵我不二的思想，认为造物主梵是大我，或叫宇宙；而每个人又有小我，或叫小宇宙。它们的关系是一元的梵我不二的关系，即梵我完全一体。后来，印度教又有所变化，出现了性力派。这一派相当堕落，完全以男女的贪欲行为作为宗教仪式，公开提倡性欲，主张借性力达到解脱。这些宗教仪式和方法都为密教所吸取，随之在密教内部便出现了一种左道密教，进一步与印度教相结合了。

密教盛行的地区是在西南印度一带，这是印度教流行的中心地区。密教在西南印度的兴起和发展，与当时政治经济的急剧变化有着重要的联系。八、九世纪后，印度的封建生产关系已经发展缓慢，西南印度一带在政治上又分立为若干个小国家，专制主义的统治极为残酷。在经济上，因阿拉伯人的入侵，西海岸的重要商港、城市相继遭到破坏和毁灭，致使印度的国外贸易和商业资本一落千丈。商业的衰落反过来又进一步加深农村经济的封锁和孤立。另外，密教的兴起也和当时印度婆罗门教的发展有着极密切的关系，可以说，密教是大乘佛教和印度教相妥协的产物。

## 二、密教的基本思想

密教认为宇宙是六种元素即地、水、火、风、空、识所构成的，名为六大法体。这六大法体是为它的思想作论证的，就是把它们比作“六大法身”（即佛的真身），即认为宇宙的一切都是“六大法身”的各别显现。说明由地、水、火、风等原素所组成的万物都是佛、菩萨的化身，有着类似佛、菩萨的灵性。



密教发展至晚期（即十一至十二世纪），便出现了一种左道密教，主张立地成佛。他们所谓的成佛是指常人快乐的境地，这种快乐与一般佛教所谓的涅槃常、乐、我、净的乐是不同的。这种左道密教对密教初期所提出的粗浅理论也予以基本否定，逐步与印度教相融合。

### 三、印度佛教的衰落

印度佛教从公元十世纪起开始急剧衰落（相当于我国北宋时期），到十二世纪末期濒于绝灭（相当于南宋时期）。关于印度佛教衰落的原因，有其内在和外在两个方面：

（一）内在原因。印度佛教的兴起和衰落都是适应印度社会的经济变化的。释迦创立的原始佛教主要适应印度部落奴隶制社会向大国奴隶制过渡，为反对婆罗门的政治和思想斗争之需要而建立的；大乘空宗是在印度奴隶制开始崩溃过程中出现的；瑜伽行派即大乘有宗则是为巩固封建制度服务的。佛教宗教哲学到印度封建制全面巩固时期，亦即超日王朝发展到了顶峰。在超日王以后，印度封建经济开始停滞，政治上分裂为若干小国，加之战争频繁，大乘教便显得不相适应了，因而又有密教的兴起。密教的理论基础十分薄弱，一经非佛教理论家的攻击，便显出了破绽。

（二）外部原因。其一，印度自笈多王朝以后，婆罗门教——印度教获得了很大的发展，它与种姓制相结合，在当时的政治和生活中有着极为深厚的影响，新的婆罗门教又对佛教采取了压迫和同化的政策，印度教和其它宗教也对其进行了种种攻击，佛教也就日益失去了它的特点和社会影响。印度最后一个阶段的密教，是大乘佛教和印度教、印度民间信仰妥协的产物。最终佛教溶合在新的婆罗门教中，而释迦

亦被宣布为印度教神祇中的第九位化身，佛教寺院也改为印度教的庙宇。

其二，由于中亚信奉伊斯兰教的诸王侵入印度后，认为佛教对于他们的军事封建贵族政权有损害，同时又从宗教偏见出发，对佛教徒采取了无情的镇压政策，残害大量的僧众，其幸存者亦被迫改信伊斯兰教，寺院及其文物几乎全部受到破坏。到十二世纪末，佛教在印度便濒于绝灭。

印度佛教虽然在十二世末叶就濒于绝灭了，但佛教的各种学说在亚洲其它国家仍在发生影响。当然，这些国家在接受和传播佛教都有它们的社会原因，亦是由其社会政治、经济发展需要所决定的。

十九世纪后半叶，佛教重新由斯里兰卡传入印度，印度的佛教徒也掀起了复兴运动，重新整复了佛教圣地，组织了大菩提会，创立了佛教大学和研究机构，出版了巴利文三藏。此外，在印度的低级种姓中发起了改信佛教的运动。

---

## 注释

①《别译杂阿舍经》卷5。

②“三身”：指三种佛身，即法身（显法成身，名为法身）；报身（指以法身为因，经过修习而获得佛果之身）；化身（指佛为度世间众生而显现之身）。

③龙树《中论、观四谛品》。



## 第二章 佛教传入中国的初期阶段

(两汉之际至西晋)

印度佛教于两汉之际(西汉末年至东汉初)传入我国。从东汉至西晋,可说是佛教输入中国后的初期阶段。这一时期,佛教的流传,主要是对佛经的翻译(译出部分大小乘经典);其次,从三国开始,则有佛教戒律的传入,开始按戒律规定授戒度僧。但从中国佛教的发展过程看,这一时期佛教的理论和教义,还没有出现它独特的思想体系,大小乘经典也没有发生很大影响。

### 第一节 东汉佛教

#### 一、佛教传入我国的时期

关于佛教传入我国的时期,长期以来有以下几种不同的说法:一是认为在西汉哀帝以前的长时期里,佛教就已传入我国。如“三代以前已知佛教”;“周代已传入佛教”;“孔子已知佛教”;“战国末年传入佛教”;“中国在先秦曾有阿育王寺”;“秦始皇时有外国僧人来华”;“汉武帝已知佛教”等等。二是认为在西汉哀帝时,佛教从西域传入我国。三是认为东汉明帝时,因明帝梦见佛陀而派人到西域求法,佛教才正式传入我国。以上三种说法,我们认为第一种说法是不能成立的,因为从当时的历史条件和各种资料进行

分析，都不能说明佛教已传入我国。第二种说法则较为可信。第三种说法有不确切之处，虽然明帝遣使去西域求佛法有史可证，但不能认为这时才正式传入。佛教的传入，是开始于西汉末年的哀帝，而东汉明帝时期则是继续传入我国的时期。

现就哀帝、明帝时期，佛教传入我国的情况作一简叙。

### 1. 西汉哀帝佛教传入说。

从公元前三世纪印度阿育王时期以后，印度佛教逐渐传播到印度西北地区、大夏、安息，并沿着丝绸之路向西域各国流传。西汉末年又从西域各国传到了我国内地。因为西汉末年西域与我国内地，以及西域人与汉族人都有所往来，西域派来的外交使节和商人中，已有一些佛教信徒。史称：

“昔汉哀帝元寿元年（公元前2年），博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》。曰复立（《世说新语·文学》篇注引作“复豆”）者，其人也。《浮屠》所载临蒲塞、桑门、伯闻、疏问、白疏闲、比丘、晨门，皆弟子号也。”①。

从这段记载中，可得知以下四点：一是当时博士弟子景卢之所以要接受大月氏使者伊存口授《浮屠经》，说明这种宗教信仰已引起当时社会某些人们的重视。二是大月氏在公元前二世纪末移居后，很快就接受了当地的风俗文化，因此在公元前一世纪末已盛行佛教，并由其来华使者口授佛经，是完全可能的。三是口授佛经是佛教的传统作法，在公元前一世纪以前，佛教经典没有成文记载，全靠口头传诵，甚至东汉时我国早期译经也多从口授。四是从《魏略》对《浮屠经》的解释来看，最早的《浮屠经》大概叫做《复豆经》，引文

中的“复立”，当按照《世说新语》注的引文作“复豆”（宋徐铉《说文解字》注：“豆”，“徒候切”），这与浮屠（佛陀）同音，而在佛教流行以后才按当时的译法改为《浮屠经》。

## 2. 汉明帝永平佛教传入说

在中国历史上，长期以来流传着汉明帝永平年间，明帝因梦见佛陀而派人到西域求佛法的说法，并以此作为佛教正式传入中国的开始。这种说法得到多数历代统治阶级的承认。例如后赵著作郎王度上石虎奏议说：“往汉明感梦，初传其道”②。唐太宗《三藏圣教序》说：“大教之兴，基于西土，腾汉庭而皎梦，照东域而流慈”③。唐韩愈在上唐宪宗的《论佛骨表》中也说：“佛者，夷狄之一法耳，自后汉时流入中国……汉明帝时始有佛法”。以上说法长期以来也得到某些史学家所公认。

从现有资料进行考察，汉明帝遣使求佛法说，虽然带有一些虚构成份，但其基本情节是可信的，只不过它不是佛教传入我国的开始。关于汉明帝感梦求法，在东汉末年牟融的《理惑论》中有如下记载：

“昔孝明皇帝梦见神人，身有日光，飞在殿前，欣然悦之。明日，博问群臣，此为何人？有通人（太史）傅毅曰：臣闻天竺有得道者，号之曰佛，飞行虚空，身有日光，殆将其神也。于是上悟。遣羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人，于大月氏写佛经四十二章，藏在兰台石室第十四间。时于洛阳城西雍门外起佛寺，于其壁画千乘万骑，绕塔三匝，又于南宫清凉台及开阳城门上作佛像。明帝存

时，预修寿陵曰显节，亦于其上作佛像。时国丰民宁，远夷慕义，学者由此而滋。”

以上引文是以追叙的方式记述的。它说明汉明帝时曾派使者去西域寻求佛经，从大月氏抄写回佛经《四十二章经》，存放在皇室图书馆兰台石室中。从此之后，外来僧人增多，并建佛寺。

总之，汉明帝求佛法说，从其基本情节来说是比较可信的，但它只是说明印度佛教继哀帝之后继续向中国传播，而不能说这是佛教传入中国的开始。佛教初传入我国，应是西汉末年的哀帝。

## 二、东汉时期的译经

佛教传入我国之后，到了东汉末期的桓、灵二帝时（147—189），文献记载逐渐增多，史料也逐渐丰富，同时，西域的佛教学者也相继来到我国。如安世高从安息（大月氏西部）来，支娄迦谶从月氏来，由此译经渐盛。

安世高：安息人（大月氏西部）。他来华的年代，后于明帝永平年间大约90年，即桓帝时来到了洛阳。他主要介绍了印度小乘“说一切有部”的经典和禅定的理论。“说一切有部”是释迦死后300年初，从上座部分出的，主要分布在古印度东北克什米尔、犍陀罗等地，曾盛极一时。

支娄迦谶：月氏人，也于桓帝末年（《高僧传》作灵帝时）来到洛阳。他主要介绍了印度大乘中观学派的理论（即大乘空宗）。译出的经典主要有《道行般若经》（也称《小品般若》）十卷。《道行般若经》为《般若经》的第一译。

## 三、东汉佛教的特点

东汉时期对于佛教的信奉，主要是皇族和上层贵族的信

佛，佛教在民间的影响不大。当时由于社会上流行神仙方术和黄老道术，受到皇室的崇奉，初传入我国的佛教便与这种道术思想相结合。一方面，它的教理被认为“清虚无为”；另方面，“佛”被认为是神仙，即人们所追求的仙人。

### （一）佛和黄老并列

东汉初、后期的统治者，都把佛教和黄老之术等同看待，具体表现在汉明帝时的楚王刘英和东汉末年的汉桓帝。楚王刘英把佛依附于黄老道进行祭祀，以祈求福祥。史书说他：“诵黄老之微言，尚浮屠（佛）之仁祠”④。这里是说，刘英把黄老和佛等同看待。

桓帝时（147—167）更在宫中造黄金浮屠和老子像，并立祠以祭浮屠、老子，遭到当时大臣襄楷的反对。襄楷在延熹7年（164）上书：“又闻宫中立黄老浮屠之祠，此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉？”⑤书中以清虚无为，好生、去欲并提，这在襄楷的心目中认为黄老、浮屠同属一道，都是主张清虚无为，静心去欲的。

### （二）佛和神仙方术并列

东汉时，除了把佛同黄老之术并列外，而且还把它和神仙方术并列。如说、“浮屠者，佛也，西域天竺有佛道焉。佛者，汉言觉。……又以为人死，精神不灭，随复受形。生时所行善恶皆有报应。……佛身長一丈六尺，黄金色，项中佩日月光，变化无方，无所不入”⑥。“佛之言，觉也。恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，……蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光、故号为佛也”⑦。

综上所述，东汉佛教只在皇族及上层贵族中流传，在当时广大群众中尚未引起注意。汉代虽有少量佛寺，如洛阳的白马寺等，其目的在于满足西域来华佛教徒的宗教信仰。另外，在哲学理论上，也没有出现它独特的思想理论体系。这正如南齐尚书王俭所说：“汉魏佛法未兴，不见其记传”。王俭是南朝齐代博学的学者，他说的不见其记传，是历史上没有专文记载。因此，可以这样说，东汉时期是印度佛教初传入我国的时期。主要是佛经的翻译。无论是安世高介绍和翻译的某些小乘经典和禅定的理论，支娄迦谶翻译的大乘经典，都没有在当时发生影响。

## 第二节 三国、西晋佛教

三国、西晋佛教，包括从公元220（魏文帝曹丕代汉建立魏国）至316年西晋灭亡这段时期的佛教。

三国、西晋时期的佛教活动，主要的方面仍是译经。不同之处，在于从三国开始已有佛教戒律的传入和僧人的受羯磨法（羯磨法：是关于受戒仪式的规定，羯磨是梵语的音译，其意为办事、作法等，通常指有关受戒、忏悔的活动为羯磨）。

### 一、三国佛教

在东汉末年军阀混战中，最后剩下三大割据集团。一个以曹操为首，采取“挟天子以令诸侯”的策略，拥立汉献帝为傀儡，代皇帝发号施令，占据中原广大地区。公元220年曹操死，其子曹丕废献帝建立魏国，自称皇帝，此即魏文帝，以洛阳为都城。一个以刘备为首占据益州（今四川、汉中一带），于公元221年建立蜀国，建都成都。一个以孙权



为首，占据江南广大地区，于公元222年建立吴国，自称吴王（后称皇帝）建都武昌，后建都建业（即南京）。

三国时期，佛教继续向中国内地传播，大量佛经被译成汉文。但现存文字资料仅对译经僧的活动有些介绍，而对佛教在社会各阶层中流行情况却记载很少。关于蜀国佛教情况则根本未提到。

### （一）三国时期的主要译经家支谦和康僧会

支谦和康僧会二人，都是祖籍西域，而生于汉地。他们的佛教活动和译经，是在当时孙吴政权占有的地区进行的（吴国当时占有的长江中下游广大地区和南面的交州，即现在的广东、广西和越南的大部）。从而对吴地佛教的传播影响很大。

1. 支谦。据梁僧祐《出三藏记集·支谦传》载：支谦亦名越，字恭明，先世本月氏人。祖父法度在汉灵帝时率国人数百归附东汉，被任命为率善中郎将（管理月氏人的移民官吏）。他生于中国，从小学习中国书典，兼学西域语言，后来从支谦弟子支亮学习佛教。当时支谦、支亮、支谦三人被认为最有学问的人。支谦于汉献帝末年避乱到吴地，一直到吴孙亮建兴年中（252—253）。

支谦的佛教活动，主要以译经为主，据《出三藏记集》载：支谦从黄武元年（孙权第一个年号222年）到建兴年间（孙亮年号252—253），共译经36部48卷。所译的主要是大乘佛经。而《维摩诘经》、《慧印经》、《大阿弥陀经》则是他翻译的主要经典。

《维摩诘经》。全称为《维摩诘所说经》，属大乘经典。主要内容是说，印度吠舍离城有一个神通广大拥有大量



资财的佛教居士维摩诘，深通大乘佛教，常与人说法。认为四大（地、水、火、风）所构成的人身是一切病灾的根源，要断除病根，必须发清净之心，认识诸法是空幻之理。达到解脱不一定要出家，关键在于主观信仰。东晋以后，此经特别盛行。姚秦时鸠摩罗什从新译出为3卷，与支谦本稍有出入。

《慧印经》。慧印是禅定名，说修持慧印禅定，可以得到无上智慧，看见十方诸佛，后世可以成佛。这是在理论上宣扬般若学的观点。

《大阿弥陀经》。是支谦译出的第三部重要大乘经典。此经一开始就说，释迦在世时，曾对他的弟子说法。他说在过去久远的年代，有佛名“锭光如来”，在世上教化众生，此后相继有33佛出世。到最后那一位叫做“世自在王”佛，他在世上传教时，有个国王叫“法藏”，弃国出家，从“世自在王佛”受佛法。后深受启发，在佛面前许下24愿，表示他在成佛后，所管辖的佛国净土没有地狱、饿鬼、畜生，一切佛国的众生都可以转到此处。过着不愁吃穿，没有任何苦恼的安闲自在生活。并且人人都可以成阿罗汉、菩萨，寿命无限等等。后来由于他宣扬佛法，积功累德，终于成佛，号称“阿弥陀佛”。

此经宣传净土的主要内容有：（1）把净土世界描绘得尽善尽美，以吸引广大的信徒。（2）强调现实的苦难。（3）简化修程序。小乘佛教宣传一般人不能成佛，只能修成阿罗汉果。就是修成阿罗汉果，也不是一生一世所能达到的。即使一个人因积善修德，身上有了善根，最后也要经过“三生”才能解脱，慢者经过千生才能得到解脱。大乘佛教

虽讲人人有佛性，都有成佛的可能性，但不少流派则主张要经过累世修行，经过极为繁杂的修行过程才能成佛。而《大阿弥陀经》则提出了新的修行方法，即制定了简便的修行方法。认为可以通过简单的三种途径就可以转生阿弥陀佛净土。这三种途径：一是出家当和尚，一心专念无量寿佛，并修各种功德；二是虽不出家做和尚，但专念无量寿佛，并多少兴修功德，如建塔、造佛像、施舍佛僧等；三是既不做和尚，也不修功德，但一向专意，乃至十念，念无量寿佛。这三种人，《大阿弥陀经》认为死后可以生到阿弥陀佛的极乐净土。

总之，《大阿弥陀经》的最显著的特点是没有繁琐的哲学论证，而是用形象笔法在人类社会现实苦难面前，提出了一个圆满美好的天堂——西方极乐世界。

2. 康僧会。他的祖先是康居人（安息西北，大月氏北方），后来世居印度，其父因经商移居交趾（越南北部）。康僧会十余岁时父母双亡，丧事后便出家，广读佛书和中国的儒家著作，能文善辩。他是在交趾出家的，其师死后，又从安世高弟子南阳韩林、会稽陈会学习小乘佛教。但在他的思想上，受支谦大乘思想的影响也很深。

康僧会于孙权执政时期，从交趾来到吴都建业，从事译经传经。他所翻译主要经典是《六度集经》。《六度集经》是大乘教经典，共9卷。分六章，即布施度、持戒度、忍辱度、精进度（精进：指按佛教教义，在修善断恶，去染转净的修行过程中，不懈怠的努力）、禅度（即禅定）、明度（智慧）。前五章之首有序言，概论佛教教义，然后按类编排佛经，共收佛经91篇。《六度集经》采取大乘菩萨本行的

故事，宣扬大乘思想。菩萨乘着重于度众生，而不只讲个人解脱。

康僧会到建业后，除译经外还建立茅屋设立佛像，受到孙权的重视，为他建立了佛寺建初寺。后孙皓即位以后，曾欲毁佛寺，派人到建初寺与康僧会辩论，但未能取胜，便召他进宫当面诘问。康僧会针对孙皓提出的问题向他宣传佛教教义，这使佛寺免于被毁。

“皓问曰：‘佛教所明，善恶报应，何者是也’？会对曰：‘《易》称：积善有庆（出自《周易·坤·文言》，原文是“积善之家，必有余庆”）。虽儒典之格言，即佛教之明训。故行恶则有地狱长苦，修善则有天宫永乐”。⑧

从上段引文可以看出，康僧会是借用传统的儒家经典解释佛教教义的。他这次宣传佛教教义是注意了对象的，因为他认为像孙皓这一些对佛教既无信仰又无了解的王宫贵族，不能对他们宣讲断情绝欲的“四谛”、“八正道”等修行解脱的道理。只能宣传与中国道德说教比较接近的善恶报应。这是说，佛教讲作恶者死后下地狱，行善者死后升天堂是与儒典相合的。儒佛一致，便于使佛教受到统治阶级的保护，取得合法传播的条件。第二，他认为讲善恶报应，用天堂来引诱，用下地狱来恐吓，有利于扩大佛教在社会上的影响。按照这种说教，人的灵魂是不灭的，来生的好坏全由今生的善恶行为决定。

以上是支谦和康僧会的译经事业。他们的译经，虽然传播范围并不广泛，但从中也可看出，已开始和中国固有的传统学说相结合，即与儒家的传统道德说教相结合。这是因为

他们两人祖籍西域而生于汉地，深受汉地文化的影响所致。另外，在支谦的译经里，不仅文辞典雅，而且还有一个特点，就是在涉及到重大哲学方面的概念，几乎都引用《老子》一书的不少成语，以此表达佛教思想。

## （二）魏地佛教和戒律的传入

曹魏政权在建立之前，对东汉以来广泛流行的黄老道术和鬼神祭祀，采取了严格限制的政策。如汉灵帝光和末年（184年），曹操因镇压黄巾军有功，被任命为济南相。当时济南所属十余县的官吏，多逢迎权贵，崇奉祠祀。他到任后便把其中八县的县官加以罢免，并禁祠祀。后曹操统一了北方，以汉丞相名义掌握朝政后，更除奸邪鬼神之事。同时他鉴于张角曾利用太平道组织起义，从而对民间方士采取集中管理的方法来限制他们与民间的接触和活动。但他对方士没有采取屠杀政策，甚至在五斗米道的教主，长期据守汉中的张鲁被迫投降以后，也没有把他杀死，还封他为侯。曹操的目的只是为了控制他们，以便巩固自己。曹操死后，曹丕建立魏国，第2年（221）为了尊崇儒学，下诏说孔子是“大圣之才”，“万世之师表”，并封孔子后世为侯，令修孔子庙。黄初5年（224）又下诏，禁止对黄老和鬼神的祭祀活动。

从曹操至魏建国初期，对黄老神仙方术、鬼神祭祀是明令禁止的，这其中也包括佛教在内。因为佛教在东汉以来是被看作黄老道术的一种，并且也是注重祠祀的。

但这种禁令到了魏国中期，便松弛下来，一些印度和西域的僧人又从新在洛阳从事译经和传教活动。如天竺僧人昙无迦罗，在魏齐王芳嘉平年间（249—254）从中印度来到洛

阳。据梁慧皎《高僧传·昙诃迦罗传》载，当时魏境虽有佛法，有佛教僧侣，但都没有按照佛教戒律出家，只是把头发剪去，显得与一般人不同，而且还举行斋戒，从事祭祀。昙诃迦罗到魏以后，佛教便有所发展，他应当地僧侣的请求，译出印度大众部戒律的节选本《僧祇戒心》1卷，并请印度和西域僧人担任戒师授戒（即羯磨法）。从此魏地开始按戒律规定授戒度僧。这也是中国地区佛教有戒律和受戒之始，所以后世便以昙诃迦罗为律宗的始祖。

### （三）东汉、三国时期的佛教造像

在印度贵霜王朝时期（约公元一世纪中——三世纪末），不少印度佛教僧人来到中国传教，他们其中一些人，同时带来了佛经和佛像。随着佛教在我国的流传和佛像输入，我国也开始塑造佛像。

在我国的文献资料中，关于汉魏佛像的记载很少。佛像的塑造大约起于东汉末年的桓帝。隋费长房《历代三宝记》卷4说：“孝桓帝世又以金银作佛形像”。以后三国时，西域僧人康僧会于吴都建业也“设像行道”。这是关于东汉、三国时期记载塑造佛像的仅有材料。

另外，从现有的考古资料中，还发现了如下佛像资料。据近人闻宥编辑的《四川汉代画像选集》记载，在四川乐山县麻浩墓葬中，发现刻有一个端坐佛像。高39.55公分，宽30公分，面部已残，绕头有佛光，身上好象披着通肩袈裟，右手上举，伸五指，掌向外。在其附近与其风格相同的纪年文字的崖墓里，有顺帝永和（136—141）和桓帝延熹（158—167）等年号。可见乐山崖墓所雕佛像应是东汉末年的作品。

同时，在四川彭山崖墓内，发掘出一个陶制佛座，高20.4公分。上塑有一个端坐佛像，左右各立一侍者。墓内虽无纪年文字，但与陶制佛座同时出土的陶俑、陶动物以及陶制屋宇等等，都具有明显的东汉器物特征。

关于四川的佛教，在东晋之前缺乏文献记载。四川佛像的发现，给佛教史学界提出了一个问题：四川的佛教是从什么途径输入呢？是从西域经敦煌直接输入的，还是从长安、洛阳直接输入的？目前有学者认为很可能是通过云南输入的。对此，虽史书无证，但从这些考古发现中，至少可以证明在三国以前，四川已传入了佛像。

三国时期的佛教造像，至今从地下出土的文物中还没有发现。但从1956年在湖北武昌连溪寺东吴墓中出土的陶俑来看，是受到了佛教影响的造像。因为俑的额部都塑有凸出的“白毫相”。这显然是佛教造像的影响。据支谦描述佛陀长相奇特，其中说：“躯体金色，顶有肉髻，其发绀青，眉间白毫，顶出日光……”⑨。

因此，这种陶俑应是佛教流行后的产物。

东汉、三国是佛教开始传入的时期，其佛教造像还刚刚出现。佛教造像是佛教用来进行通俗形象传教的一种手段，同时也是艺术品，我们从中可以看到古代人民的智慧和艺术才能。

## 二、西晋佛教

西晋建都仍在洛阳，这个时期有名的佛教僧人是竺法护、安法钦等人。他们分别在敦煌、天水、洛阳、嵩山、长安、陈留、淮阳、广州等地翻译经典，或从事其他佛教活动。因此，佛教比三国时期有了一定的发展。但其佛教的主



要活动仍以译经为主。

西晋译经的主要代表人物是竺法护。他祖籍为月氏人，但世代住在敦煌郡(今甘肃省敦煌县)。早年曾跟随他的师父竺高座到过西域。以后他从敦煌到长安，后去洛阳。从西晋武帝太康到惠帝元康的20年间(280—299)，译出大小三藏经典共154部(此据《出三藏记集》卷2)。在他译出的重要典籍中，其中心思想仍是继承支谶、支谦传播的般若之学。

西晋佛教的逐渐流行，对当时中国道教的传播也有所影响，在道教中出现了《老子化胡经》之作。晋惠帝时，道士王浮平日和帛法祖争论佛、道二教的短长，王浮乃撰此经以扬道抑佛。“老子化胡”之说，从后汉以来已开始了。如《后汉书·襄楷传》说：“或言老子入夷狄为浮屠”。而王浮则是集前人的传说而作的。

总的说来，三国、西晋时的佛教比后汉有所发展。除有戒律的传入和僧人受戒外，佛教在统治者的支持下，寺庙和僧尼人数都有所增加。如仅洛阳一地就有白马寺、东牛寺、菩萨寺、石塔寺、满水寺、大市寺等。但三国、西晋佛教的活动，主要还是对佛经的翻译，佛教还没有形成正式的体系，依附于当时的玄学。

---

## 注释

①三国鱼豢《魏略·西戎传》(《三国志·魏志·东夷传》注引)。

②慧皎《高僧传·佛图澄传》。



③唐道宣《广弘明集》卷22。

④《后汉书·楚王英传》。

⑤《后汉书·襄楷传》。

⑥袁宏《后汉纪》。

⑦僧祐《弘明集》卷1。

⑧《高僧传·康僧会传》。

⑨支谦《太子瑞应本起经》。

## 第三章 东晋佛教

东晋佛教，包括从晋元帝建武元年(317)到恭帝元熙2年(420)共104年的佛教。

佛教在东晋时代形成南北区域。北方有匈奴、羯、鲜卑、氐、羌等少数民族建立的二赵、四燕、三秦、五凉及夏、成(成汉)等16国。这些地区的统治者，多数为了利用佛教以巩固其统治而加以提倡。其中后赵、前后秦、北凉尤盛。特别是二秦的佛教，在中国佛教史上占有极其重要的地位。南方为东晋王朝所占有，其文化是西晋王朝的继续。随着当时佛教名僧的不断南移，形成了庐山和建康两地佛教盛况。

这一时期，佛教继三国、西晋之后，广泛流传于南北。其主要代表人物：在北方，有道安和佛经翻译家鸠摩罗什的弟子僧肇；在南方，有道安的弟子慧远。他们三人都是印度佛教大乘空宗的传播者。另外，在这一时期，还出现了两个著名的佛经翻译家，即鸠摩罗什和佛驮跋陀罗。他们翻译的经典，对佛教这一时期和以后的传播起了很大的作用。

### 第一节 道安的佛教思想

#### 一、道安的生平和著作

道安(312—385),常山扶柳(今河北冀县)人。早年丧母,12岁出家为僧,后拜著名佛教徒佛图澄为师。道安早年在华北一带讲学传教。公元365年为避兵乱,他和弟子慧远等500余人到湖北襄阳。在襄阳15年间,从事佛教经典的整理。前秦苻丕围攻襄阳时,道安又分散徒众往各地传教。后道安被苻丕送往长安(前秦都城),为前秦最高统治者苻坚信任,住长安城内五重寺,领僧众教千人,宣讲佛法,并组织佛典的翻译。此外,他还决定了沙门以释为姓,并制定了僧尼赴请、礼忏等行仪轨范。又创编经录,注疏众经,提出了关于翻译佛经的理论。他是我国东晋时期博学的佛学家,最有影响的佛教宣传者和组织者。

道安晚年在长安主持译经10部180卷,100余万字。他还注释佛经和为经作序。他作的经序,对于阐明经义也有很大作用。此外,道安还纂辑了我国第一部佛经目录。后来梁僧祐编辑的《出三藏记集》中的经录部分,就是在道安经录基础上补充而成的。他在我国目录学史上是有一定贡献的。

现将道安所作经序的主要篇目抄录于下:

1. 《安般注序》。
2. 《阴持入经序》。
3. 《人本欲生经序》。
4. 《了本生死经序》。
5. 《十二门经序》。
6. 《大十二门经序》。
7. 《道行经序》。
8. 《摩诃钵罗若波罗密经钞序》
9. 《增一阿含经序》。
10. 《道地经序》。
11. 《十法句义经序》。
12. 《比丘大戒序》。

以上经序文见《中国佛教思想资料选编》第一卷34—50页,中华书局1981年北京版。

## 二、道安的佛教思想

道安是我国开始在佛学上创立学派的第一批佛教学者中最重要的代表。他对当时印度传入的佛教各派思想是兼收并容的。其中对大乘般若学研究最深，其次是对禅学的研究。

道安的佛教思想，主要表现在他创建了东晋时期的“本无派”。从东汉至两晋，印度佛教传入我国的，主要是禅学和般若学体系，而道安是当时这两大系的集大成者。他初步融合了这两系的思想，又和当时流行的玄学思想相结合。

1. 道安宣传的般若学，是对《般若经》的根本原理——“空”的阐发。其特点是用“玄”解“佛”，即用魏晋玄学哲学家王弼的“贵无说”去迎接和宣扬般若学的。他说：“无在元化之先，空为众形之始，故谓本无”<sup>①</sup>。这个无、空就是指的事物本体，宇宙的本源。正是由于他把般若学的思想，解释为玄学家的“以无为本”的思想，而被称为“本无派”的。

2. 道安的禅学是般若学智慧的具体运用。他认为只有经过禅法的修行，才能真正体会到佛教神秘的智慧般若，达到佛教向往的境界。禅学的主要内容，是主张人的心要去掉邪念，空掉外物，直接体会“本无”和“本无”合一。十分明显，道安的禅学在一定程度上也是受到王弼思想影响的。

道安的佛教思想，得到了东晋王朝和前秦统治者的赏识、

## 第二节 慧远的佛教思想

### 一、生平和主要著作

慧远本姓贾（334—416），山西代县人，是东晋著名佛

教学家道安的学生。他的佛教活动和思想，在中国佛教史上同样占有重要的地位。

慧远的一生，基本上可分为三个阶段。第一阶段是出家前的求学活动。慧远13岁时随舅父游学洛阳，读儒家典籍和老庄之学。这对他后来佛教思想的发展有重大影响。

第二阶段是跟随道安的25年。他出身于仕宦家庭，由于政局的动荡，产生了避世思想，21岁皈依道安。对于道安宣扬的般若学理解很深，并登坛讲说，受到道安的称赞。道安说佛教在中土，将因慧远而得到更好的传播。慧远接受佛教理论和教义之后，思想上也发生较大变化，认为“儒道九流，皆糠秕耳”②。

第三阶段是到庐山后，直到老死的30多年。这一时期是慧远开展多方面活动的重要阶段。他广泛结交名僧、文人名士，甚至朝廷大臣以至皇帝。如公元401年，龟兹沙门鸠摩罗什到了长安，他致书问候，并经常用书信向罗什寻问经典和大乘经义。又如晋室重臣桓玄，在当时威震一时，但敬重慧远，曾致书劝他弃佛从政，被慧远谢绝。后桓玄欲令沙门一律对王者敬礼，写信征求慧远意见。慧远提出异义，撰写了《沙门不敬王者论》。他在庐山期间还广交文人名士，如刘遗民、雷次宗、宗炳等都与他有密切的往来。与此同时，慧远在庐山期间还提倡阿弥陀净土法门，率众于般若台精舍阿弥陀佛像前建斋立誓求生净土，结白莲社，一时参加的达123人。故后世净土宗人便推尊慧远为初祖。

慧远的著作很多，据梁慧皎《高僧传·释慧远传》记载，说他有论著10卷50余篇，但今多散失。现存主要著作有《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》等。这几

篇重要的佛教论文，主要收集在僧祐的《弘明集》中。《弘明集》是僧祐编辑的一部佛教论文集，收集了从东汉末到梁武帝时的一些重要的佛教论文。同时为了显示佛教理论的“正确”，也收了一些反佛教的文章，如范缜的《神灭论》就是其中之一。

## 二、慧远的佛教思想

慧远的佛教思想和他的老师道安一样，是属于般若学的本无派。他善于用老庄思想解释般若学。他继承和发挥了道安的思想，提出了法性不变论，又着重发挥了佛教的三世报应论和神不灭的理论。

1. 法性不变论。慧远说：“至极以不变为性，得性以体极为宗”③。至极，指最后的宗极，这里指佛教宣传的涅槃境界，又称为佛性。体极，为冥符不变之性，仍为佛性。这段引文的意思是说，佛教所宣传的佛性（至极或佛性）是不变的，永恒的。要得到这种精神修养境界（得性），必须超出世俗的见解和脱离世俗的生活去体认佛性，以它为根本。

### 2. 三世报应论。

慧远在《三报论》和《明报应论》中，发挥了佛教的因果报应说。他认为人们之所以遭受一切不幸的恶果，都是由于无明和贪爱等感情所引起的果。这是说一个人遭遇的结果，没有一个外来的主宰者，完全是由于自身的愚昧和贪爱等感情活动所造成的。他把这种自作自受的因果报应，分成现报（现世受报）、生报（来生受报）和后报（二生、三生后所受的报）。一世为一轮回，所以又称为三世轮回。要摆脱这种三世轮回，必须相信佛教，去掉无明、贪爱等世俗感

情，死后才能进入无苦极乐的涅槃境界。

### 3. 形神观。

在形神观上，慧远主张“神不灭”。他首先认为神能推动万物的变化，万物可以消灭，但精神不会消灭。他说：

“神也者，圆应无生，妙尽无名，感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷”④。这是说，精神（灵魂）是无生的，妙尽无名的。但它能感应一切事物，使它发生变化。当一切事物变化消逝和人们生命完结时，精神则仍然存在。既然神不灭，那么神是如何从一个人的形体转到另一个人的形体中去呢？慧远认为，就象火传薪一样。他说：“火之传于薪，犹神之传于形。火之传异薪，犹神之传异形”⑤。这是把神比作火，把人的形体比作薪。火传薪，犹神传形。薪不断烧化，成为灰烬，但是火则从此薪传到彼薪。也是说人的形体衰亡了，但人的灵魂则转到另一个人的形体中去，以此来论证人死灵魂不灭。

把形神关系比作烛火之喻，原是东汉初期唯物主义者桓谭最先使用的。桓谭用烛火之喻说明：“精神居形体，犹火之燃烛也。烛无，火亦不能独行于虚空”的形亡神灭的观点。后来王充提出：“天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精”的命题。但他们的论点，还不能完全表达精神是人的一种属性，在理论上不够完善。由此，慧远便利用这一缺陷，同样用薪火之喻来论证“神不灭”。

### 第三节 僧肇的佛教思想

僧肇（384—414），京兆（今陕西西安市）人。他是我国东晋时期最重要的佛教理论家。是当时著名的佛经翻译家



鸠摩罗什的四大弟子之一。早年研究老庄，后出家为僧。他经过消化印度佛教大乘空宗一派的理论，对我国魏晋以来的玄学和佛教的各主要流派，进行了系统的总结。以独创的风格，建立了中国化般若空宗的体系。

僧肇的主要佛教理论著作有《不真空论》、《般若无知论》、《物不迁论》。这三论都收集在后人编辑成的《肇论》一书中。清代人严可均辑的《全晋文》亦收有此三篇著作。

他的基本思想，主要表现在以下几个方面：

### 一、不真实则空

他在《不真空论》中，对东晋时期佛教的“本无”、“心无”、“即色”三派进行了批评。他说：本无派只强调了抽象真理“无”的真实性，但没有把物质世界彻底取消。

“心无派”只是从主观方面排除外界万物对人心的干扰，但没有进一步论证万物是空无的。这一派的优点是可以使人保持心神的安静，缺点在于没有取消外界万物的存在。“即色派”论证了物质世界不是自己形成的，所以不能把外界万物看做是物质的。其缺点在于没有进一步认识到物质世界根本不具有物质性。

在分析了以上三派的观点之后，僧肇提出了自己的看法。他说真正般若学的空观，不过是告诉人们“非有非真有，非无非真无耳”。这是说，空宗关于空的理论，不是简单地否认有和无的存在，而是告诉人们，有和无都是不真实的存在。而是从万物本身去观察它的虚假不真，所以是空。

### 二、般若无知无所不知

所谓“般若”，是印度佛教专用名词的译音。是佛教区别于一般人的智慧的最高智慧，即能够观察佛教所谓真理的最

高智慧。僧肇把这种神秘的智慧称为“圣智”，而把一般人的智慧称为“惑智”。他说：由于这两种智慧有所不同，因而关于认识的对象、途径与结果，都有其本质的区别。

在僧肇看来，一般人认识的对象，都是把客观存在（所知）作为认识的对象，而这个对象不过是虚假的幻象（不真）。对这些幻象的认识，得来的只是一种惑智，达不到对佛教真理的认识。然而佛教所要认识的对象（真理），不是一般人所讲的对象，不但一般的感性认识不能认识它，而且一般的理性认识也不能去认识它。人们对空的认识，只能用“无知”的般若去体会它，也就是用不同于任何感性或理性的“知”的神秘主义去达到它。所以虽说“无知”（不是认识一些具体的东西），却是无所不知，乃至一切都知。

### 三、物不迁

僧肇的《物不迁论》表现在以下几点：

第一、首先力图论证世界上的一切事物，从表面来看是在变化的，其实是不变的。他说：“夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流动，人之常情。余则谓之不然。……岂释动以求静，必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静；不释动以求静，故虽静而不离动”⑥。这里，他对眼前的事物，没有采取装做看不见的态度，而是对变化作了不正确的解释。

第二、夸大事物运动的间断性，否认事物运动的连续性。他说：“求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来，于向未尝无，故知物不去。复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔，今物自在今，不从昔以至今。……如此，则物不相往来，明矣”⑦。这是说，在已过去的时间里找过去的事物，它

在过去未尝没有存在过；在现在的时间里找过去的事物，的确找不到它。既然现在不包括过去的东西，可见过去的事物不曾延续到现在。反过来看，现在的事物和将来的关系也是这样，现在的事物也不会延续到将来。这样看来，事物不能连续变化，是再清楚不过的。

第三，僧肇还利用事物之间的因果关系，来否定事物的运动和变化。他说：“果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔灭。果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣”⑧。这是说，果与因不同时存在，对因而言，叫他做果。所以因不会在从前就消失。果与因不同时存在，所以过去的因不会延续到现在。既然过去的因不会消灭，不会延续到现在，那末，事物不变的道理就很明显了。

概括起来说，僧肇在《物不迁论》中，认识到了事物运动的间断性的一面。承认运动变化着的事物，在某一瞬间必须在一个点上，在某一瞬间必须是它自身，这有其合理的因素。但他夸大了事物运动的间断性，否认事物的连续性。他把时间划分三相，即过去、现在、未来。他说过去时间的事物虽有变化，但这种变化只存在于过去，不存在于现在。只存在于过去，证明过去的事物并未离开过去，不存在于现在，证明过去的事物不能来到现在。同样，今天的事物也不能延续到将来。这就是他所说的“昔物不至今”，“物不相往来”。既然事物不能往来延续，那吗今物和昔物就是两个不相干的主体，其间不存在连续性。因此，也就根本不存在事物的运动和变化。

从僧肇的空观论、认识论和方法论中，可以看出，东晋时期般若学在我国的传播，僧肇是集其大成的。他的体系，

既综合了玄学的思想资料，又消化了印度的般若空观理论内容，并以中国化的形式表达出来，促进了中国哲学思维的历史发展。

#### 第四节 东晋时期著名的佛经翻译家

东晋时期著名的佛经翻译家，其代表人物有鸠摩罗什、佛驮跋陀罗和法显。

##### 一、鸠摩罗什

鸠摩罗什（344—413），祖籍印度，生于龟兹。初学小乘教，后改学大乘。由于对大乘教义领会较深，因而声誉很高。道安晚年，听到罗什的名声，曾写信给前秦的统治者苻坚，建议迎罗什来华。公元384年，苻坚命将军吕光带兵灭龟兹得罗什。但因吕光原不信佛，见罗什未达高年，便以常人对待，且强迫他和龟兹王女结婚。次年（385），苻坚被杀，吕光割据凉州（今甘肃境内）号称后凉，自立为凉主，并带罗什到凉州，时间长达17年之久。后秦姚兴继位，于401年出兵攻占凉州，凉主投降，罗什才被迎入长安，这时罗什年已57岁。

罗什在凉州时，已逐渐学会了中国的语言文字，并从僧肇的介绍中，对内地佛学情况及存在的问题有所了解。到长安后，姚兴对他十分敬重，以国师之礼相待。402年应姚兴之请，住长安逍遥园西明阁开始译经。其时，四方有名僧人群集长安，前后有3000人。其中僧肇、僧睿、僧融、竺道生是他最著名的弟子。他所译出的重要大乘经、论有《阿弥陀经》、《大品般若》、《小品般若》、《大智度论》、《中

论》、《十二门论》、《百论》、《维摩经》、《法华经》等。

罗什的翻译佛经，在当时是空前的。他译经的成就表现在如下两个方面：（1）从译经内容看，翻译的大乘经典有21种，其中有13种是重译的。重译经中可作为代表的是大小品般若。这两部经书，从东汉末起在我国就开始翻译了，而且还经过几次重译，即从支谶首译以来，经历了200余年，两书成了佛教研究者的重要著作。但长期以来，人们对般若的理解则不深，后来才发现这是与译文不十分正确有关。罗什一到长安后，姚兴就叫他重译《大品般若》。他首先用原文对旧译作了订正。另外，重译本还体现了印度龙树对经所作解释的精神。他认为般若的整个精神就是以假成空，由假显空，从而构成空观。

罗什重译的《法华》、《维摩经》，在改订方面也具有特色。慧观说罗什译的《法华经》是用中国的语言很好地表达了经文的本来思想。总之，他在重译这两部佛经时，除力求不失原意外，还注意保持了原本的文体。

2. 翻译了大乘空宗的重要论著，即《大智度论》、《中论》、《十二门论》和《百论》。这些译本除在文字上力求正确外，还对原论有所删节。如《大智度论》原来的分量很大，罗什只将其中重要部分译出，目的在于阐明义理。

总之，鸠摩罗什所翻译的经、论，对于我国后来的《三论宗》、《天台宗》、《华严宗》、《禅宗》等都有着重要的影响。

## 二、佛驮跋陀罗

佛驮跋陀罗（359—429），北天竺迦毗罗卫国人。17岁

出家，学习佛教经典，后因长于戒律和禅定而著名。他于408年到长安，住在长安的宫寺，常和罗什共同研究佛学。后来被罗什的门人排挤，于公元411年，与弟子40余人南下到了庐山。当时慧远住在山中，以礼相待于他。不久，应慧远之请，译出了修禅的专著《修行方便禅经》2卷。一年后，离开庐山到湖北的荆州，受到了当时逗留在荆州的太尉刘裕的尊敬，于第二年随刘裕去南京住道场寺。

佛驮跋陀罗在南京，继续传习禅法。不久和另一翻译家法显合作，译出了法显带回的梵本经律《摩诃僧祇律》等。418年又以他为首译出了《华严经》的梵本50卷（后改为60卷。（60卷《华严经》成为后来唐代华严宗所依据的根本经典）。

### 三、法显

法显（？—422），俗姓张，山西人。父母死后出家，20岁受比丘戒。法显由于感到律藏的残缺，于399年和慧景等3人，从长安出发去印度寻求戒律，历时15年。

他在印度期间，得《摩诃僧祇律》的戒律梵本。在斯里兰卡得《长阿含》、《杂阿含》、《杂藏》梵本。法显回国后，住南京道场寺，同佛驮跋陀罗一起，共同译出《大般泥洹经》、《摩诃僧祇戒律》等。

另外，法显还著有《历游天竺记传》1卷。此书写成于公元416年，是法显以亲身经历介绍印度和斯里兰卡等国家情况的一部旅行记。这部书对于后来去印度求佛法的僧人，起了很大的指导作用。同时，在他的记载里，还保存了西域诸国的古代史地资料。因此，近代有英、法译本，受到了各国历史学者的重视。

## 注释

- ①《名僧传·昙济传》引《七宗论》。
- ②梁慧皎《高僧传·慧远传》。
- ③此文已佚，《高僧传》保存了部分引文。
- ④慧远《沙门不敬王者论》。
- ⑤引文同上。
- ⑥僧肇《物不迁论》。
- ⑦引文同上。
- ⑧引文同上。



## 第四章 南北朝佛教

东晋以来，在我国流行的般若学，它的影响主要在社会上层和当时的知识分子阶层；另外，般若学偏重于论证现实世界的虚幻性，对于彼岸世界的论述不多。所以到了南北朝时期，便出现了涅槃佛性学说，着重研究人死之后的宗教归宿。

南北朝的佛教，除了它们的共同点，即宣扬佛教最高境界外，各自还表现出不同的特点：在南方着重佛教理论的研究，在北方则侧重于实践，特别是禅定。

### 第一节 南朝佛教

南朝佛教包括从宋武帝永初元年(420)到陈后主祯明二年(588)中国南北分裂时期，在南方的宋、齐、梁、陈四代的佛教。

#### 一、南朝帝王的崇佛

南朝的宋、齐、梁、陈四代，其统治者基本上都信奉佛教。宋诸帝中，以文帝、孝武帝为代表；齐代以竟陵王肖子良为代表；梁代以武帝肖衍为代表。梁武帝的崇佛达到了顶峰，他的长子昭明太子肖统，第三子简文帝，第七子元帝也都信佛。陈代的帝王对佛教也非常重视。

由于南朝统治者的信佛，致使佛教在社会上广泛流传。他们的崇佛活动，主要表现在以下六个方面：

1. 提倡八关斋。此谓斋日奉行八戒。八戒即五戒加三：即禁杀、盗、淫、妄语、酒，加不著华香脂粉，不为歌舞倡乐，不卧好床，思经念道；过中不食。斋戒时最重要之事，首为蔬食，次为过午不食。他们之所以这样重视八戒，目的在于教化人民，使人民安分守己，有助于政教。正如侍中何尚之对宋文帝说：

“百家之乡，十人持五戒，则十人淳谨。百人修十善，则百人和睦。传此风教遍于宇内，则仁人百万矣。夫能行一善则去一恶，去一恶则息一刑。一刑息于家，则百刑息于国，则陛下言坐致太平是也”①。

2. 修建寺庙。南朝各代的统治者，大量提倡修建寺庙。据统计：宋代有寺庙1,913所，僧尼36,000人；齐代有寺庙2,015所，僧尼32,500人；梁代有寺庙2,846所，僧尼82,700人；陈代有寺庙1,232所，僧尼32,000人。就所建大寺庙而言，在宋代有天竺寺、报恩寺、药王寺、新安寺、湘宫寺、兴皇寺；齐代有建元寺、齐安寺、禅灵寺；梁代有同泰寺；陈代有大皇寺。其中，以宋明帝时所建的湘宫寺最为壮丽。史称：

“帝以故宅起湘宫寺。（明帝为湘东王时所居宅第）费极奢丽。以孝武庄严寺刹七层（大庄严寺，孝武时路太后造），帝欲起十层，不可立，分为两刹，各五层。……”②

3. 造佛像。南朝帝王造像甚多。据梁僧祐（《出三藏

记集》十二)载：宋孝武帝塑有无量寿佛金像；明帝塑有1丈4尺的金佛像和八部鬼神像；齐武帝塑有释迦佛像；梁武帝塑有纯银佛像。其所塑佛像主要用金、银，而用石凿像则很少，这与北朝有不同之处。北朝造像用石造者甚多，反映了南北地区习俗的不同。

4. 提倡法会。南朝帝王之信佛者，多于寺庙设斋，又常于宫殿设无遮法会（意为佛徒上下贵贱平等无遮，行财施和法施），会中帝王亲自讲经说法。此种法会起源于印度的阿育王，而中国的无遮法会则始于梁武帝。

5. 舍身事佛。所谓舍身，是说帝王除向佛寺捐赠财物之外，还自愿入寺服役。如梁武帝曾三次舍身入寺，与众为奴。史称：

“中大通元年(529)(帝)幸同泰寺，……释御服，披法衣，行清净大舍。以便省为房，素床瓦器，乘小车，私人执役”③。

又陈武帝舍身入寺，群臣死请于僧众前说：

“弟子舍如干钱，如干物，仰衬三宝大众，奉赎皇帝及诸王所舍，悉还本位”④。

6. 设僧官。在南朝，帝王在京师设有僧官，以便处理僧人之间的讼事。这就是凡遇僧人犯法，不由朝廷其它机构处理，而是由僧官执行。所有僧官均由僧人担任。

## 二、竺道生的涅槃佛性说和顿悟说

竺道生(?—434)本姓魏，巨鹿(今河北省巨鹿县)人。出身仕族，父为县令。年幼出家，中年游学至长安，从佛教翻译家鸠摩罗什学佛，是鸠摩罗什的四大弟子之一。后到建康(今南京)，大力提倡涅槃学，深得宋文帝的敬重。

后来因为道生认为法显所译六卷《涅槃经》的经义不够圆满，从而提出了“一阐提人”都能成佛的主张，而被认为不符合佛教的教义。约于公元428年或429年受到佛教界的处分，被排斥出走。初至苏州虎丘山，后入庐山，大力开讲《大本涅槃经》。

他学说的主要特点，是宣扬涅槃佛性说和顿悟成佛说。

### 1. 涅槃佛性说。

涅槃佛性说，是佛教大乘空宗的一个流派。这一派以佛教的经典《涅槃经》为依据，主要是宣传在另一个理想的世界中有完全的“自由”、“平等”和幸福。这个理想的世界完全和现实世界中的一切现象相反。竺道生是南朝这一学派的主要代表人物，他的涅槃佛性的观点主要表现在以下两个方面：

(1) 佛性本有。他认为佛性（即佛教的最高本体），不在现实世界之外，而是内在地、先天地存在于每个人的本性之中。他说：“性者，真极无变之义也。即真而无变，岂有灭邪？今言灭是法，性盖无所灭耳。”<sup>⑤</sup>这就是说，他把这个“即真而无变”的佛性，看作是内在于人的本性之中。

(2) 人人皆有佛性。他从《涅槃经》所说的“一切众生，皆有佛性”得到启发，提出了“人人皆可成佛”，甚至“一阐提人皆可成佛”的口号（一阐提人，佛经是指贪欲成性，作恶多端的人，善根断绝的人）。

### 2. 顿悟成佛说。

竺道生在涅槃佛性学说的基础上，又发挥了顿悟成佛的修养方法。

关于成佛的修养方法，在佛教内部曾有着各种主张。小

乘佛教成佛的一般主张是累世修行，积累功德。如东汉末年安世高介绍的小乘禅法就是这样主张的。

大乘教派中的支道林、道安一派的成佛主张是逐渐修行，到了一定阶段即可得到飞跃，然后再继续修行，即可成佛。而竺道生的方法则不同于前两种，他主张顿悟。他认为佛性是一个圆满的精神性整体，要得到它就一次得到，不能分期分批，零零碎碎的去得到它。一次得到，即所谓顿悟。

竺道生的“佛性本有”，“人人皆有佛性”，“一阐提人皆可成佛”和“顿悟成佛”的说教，被后来唐代出现的禅宗所继承和发挥，并对唐以后中国哲学的发展产生了深远的影响。

东晋以来的般若学偏重于论证现实世界的虚幻性，而以竺道生为代表的涅槃佛性学说，则偏重于论证彼岸世界的真实性。前者为后者开辟了道路，而后者乃是佛教的真正归宿。

### 三、梁武帝的佛教思想

梁武帝名肖衍，字叔达，南朝梁代的第一个皇帝。生于公元464年（宋孝武帝大明8年），死于公元549年（梁太清3年）。他原是南齐王族，曾为齐竟陵王肖子良门客，与沈约、谢朓、王融、肖琛、范云、任昉、陆倕等文人名士相交甚好，号称八友。齐和帝继位后，肖衍官都督中外诸军事，同年又进位相国，封爵梁公，又进梁王。第二年代齐（502年），建立梁朝。《梁书》卷一有传。

肖衍是一个笃信佛教的信徒。早年也曾信过道教，与当时著名道士陶弘景关系十分密切。他即帝位后，遇到国家征讨大事，还经常派遣使者去向陶弘景请教，以致陶在当时有

“山中宰相”之称。天监三年（504年），梁武帝曾下诏舍道事佛，宣布佛教为国教。在他的倡导下，梁代佛教之盛，僧尼之多都是空前的，仅当时首都建康（今南京）一处，就有佛寺五百余所，僧尼十余万人。

肖衍是“神不灭”的鼓吹者。他把南朝宋以来的涅槃佛性说与中国传统的人死变鬼的迷信思想与佛教轮回报应说结合起来，提出了他的“神不灭”主张。他在《敕下答神灭论》一文中说：

“观三圣（三圣：即儒、佛、道教）设教，皆云神不灭，其文浩博，难可具载，止举二事，试以为言。《祭义》云，‘惟孝子为能飨亲’，《礼记》云：‘三日斋，必见所祭’。若谓飨非所飨（如果不相信有鬼神来享受祭祀），见非所见，违经背亲，言语可息。神灭之论，朕所未详”。⑥

这就是说，梁武帝认为灵魂不灭，古来圣人的经典中有明文指示。《祭义》说只有孝子才能使他死去的先人享受他的祭品。《礼记》说，在祭祀之前三天进行虔诚的心理准备，一定会看见所要祭祀的鬼神。如果不相信鬼神来享受祭祀，认为所见的不是所祭祀的鬼神，就是离经叛道。神灭的说法我认为是难以理解的。在梁武帝看来，神灭就意味着无佛。

梁武帝的“神不灭”说，在南朝佛教信仰者中有较深远的思想渊源。如刘宋时宗炳的《明佛论》（主张神不灭的）和齐竟陵王肖子良等，都和武帝的涅槃佛性学说这一派的观点相近或相同。上溯到东晋，以于法开为代表的六家七宗的识含宗，也与梁武帝佛性学说接近。



#### 四、南朝的佛教学派

南朝有许多僧人，分别就佛经的《涅槃》、《成实》、《三论》、《毗昙》等从事研究，而形成许多派系，其中最著名的学派有涅槃师、成实师和三论师。

(1) 涅槃师。涅槃师是研究、传播《大般涅槃经》的佛教学者。东晋法显曾在中印度华氏城得《大般涅槃经》初分的梵本，返国后，于东晋义熙十三年(417)在建康道场寺和佛驮跋陀罗共同译出，题名《大般泥洹经》，凡六卷，世称六卷《泥洹》。后来，慧嵩、道朗等于公元421年又翻译出了从于田得到的梵本涅槃经，世称《大本涅槃经》。

在《大本涅槃》还没有传到江南之前，六卷本《泥洹》先行流布。经中说：“泥洹不灭，佛有真我，一切众生皆有佛性”⑦，但经中又说，除一阐提人皆有佛性(见经卷4)。罗什的弟子竺道生，当时也在建康，分析经旨说：“阐提是含生之类，何得独无佛性？盖此经度未尽耳”⑧！因而提倡“阐提皆得成佛”说。当时遭到不少人的反对，以为这是违背佛经的说法，把他排出僧众。他因此到苏州虎丘山，住在龙光寺。相传他聚石为徒，讲《涅槃经》，至阐提处说有佛性，群石皆为点头。⑨后来他回到庐山，第二年《大本涅槃》传到建康，经中果然说阐提皆有佛性(经卷7)和他先后所说相符合，异常欢喜。不久就在庐山精舍讲说。此即中国南方最早的涅槃师。他除主张一阐提人皆有佛性外，还主张顿悟成佛的修养方法。另外，和他同出罗什门下的慧观，则著论主张渐悟。

道生、慧观之后，南方出现了不少涅槃师，其中属于道生系统的，刘宋时有宝林、法宝等；齐代有僧宗，梁代有法



朗等。

隋代研究《涅槃》的佛教学者仍不少，到了唐代涅槃师逐渐衰落。这是由于天台、三论诸宗等兴起的缘故。

《涅槃经》的中心教义是一切众生皆有佛性。涅槃师的学说即以阐发这一教义为宗旨。

(2) 成实师。成实师是南朝时代研究和传播佛经《成实论》一派的学者。其间由于教义、人物、法统、地域的关系，这个学派被称为“成宗”、“假名宗”、“成论师”、“成实论师”等。

成实学派所宣扬的《成实论》，是中印度的诃梨跋摩所著。它是以接近于大乘的教义批判各部派——特别是批判有部的毗昙而写成的。《成实论》是鸠摩罗什于后秦时期(411—412)所译。

对于《成实论》的造诣最深的，除罗什的弟子僧睿以外，还有刘宋时代的僧导和北魏时代的僧嵩。导、嵩两人在南北朝时建立了成实学派的南北两大系统——寿春系和彭城系。

梁代(502—557)除涅槃师兴盛外，成实学派也较为流行。当时成实师的代表人物有法云、智藏等人。

法云(467—529)在梁天监二年(503)著《成实论义疏》42卷，梁武帝叫他上寺庙开讲三遍，后命为光宅寺主，创立僧制。法云的著名弟子有北周时代的宝海(492—571)，四川阆中人，依法云所习《成实》于金陵⑩。隋代的成实师比梁代显然减少。

自梁代以来，一般《成实》学者多精于大乘，而在梁陈之间又与三论系大起争执。《成实师》至隋代始趋于衰退。唐初唯识学兴起以后，作为一个学派的“成实师”就逐渐消

失了。

(3) 三论师。三论师是研究印度龙树、提婆所著的《中论》、《百论》、《十二门论》的佛教学者。

这三部论都是鸠摩罗什在姚秦弘始年间(399—415)所译,他的门人僧肇、僧睿、僧融等传播讲说,遂开三论师的端绪。此师的学系继承在中国是:鸠摩罗什——僧肇——僧朗(梁代)——法朗(陈代)——吉藏(隋高僧,至他而形成三论宗)。

总的说来,南朝的佛教义学,在宋、齐二代,先是涅槃学代般若学而兴,到梁代而极盛。同时在梁代三论也逐渐推行,和成实并列。到了陈代,武帝、文帝、宣帝均推崇三论。

## 第二节 北朝佛教

北朝佛教是指我国南北朝分裂时期,北方的北魏、东魏、西魏、北齐、北周诸代的佛教。时间从公元386年——581年杨坚代周建立隋朝为止。

### 一、北朝诸帝的崇佛

北朝诸帝,除北魏太武帝、北周武帝排佛外,其余诸帝基本上都信奉佛教。

北魏的奠基人道武帝即信奉佛教,他之后的明元帝开始在都城建造佛像,令沙门传教对人们进行开导。明元帝的儿子太武帝即位后,由于听信大臣崔浩之言,重用道教徒寇谦之为国师,并自称太平真君。在他在位期间,排斥佛教,诛杀沙门,焚毁佛经佛像,致使佛教受到重大打击。后到文成帝时,才又重兴佛教,下令要诸州、县各建一寺,允许平民

出家，重新复修寺塔和佛像。同时，他还以僧人师贤统领全国佛教。师贤死后，又以凉州僧人昙曜继任此职，昙曜并于平城（今山西大同市）西武州山开凿石窟，雕塑佛像。这就是遗留至今的著名佛教遗迹——云岗石窟。

文成帝之后的孝文帝于公元493年由平城迁都洛阳，崇信高僧佛陀扇多，为他在嵩山建立少林寺。他之后的宣武帝也崇信佛教，当时有不少外国僧人来到洛阳，帝特建永明寺，有僧舍一千余间，共住外国沙门一千余人。著名的龙门石窟就是在这时所营造。至魏末孝明帝时（515—528）太后胡氏摄政，她在熙平元年（516）营造了洛阳的永宁寺，并造九层浮图。此塔为木质结构，高90丈，距京师百里之外都可看见。寺内有僧房楼观1千余间。当时有南印度僧人菩提达摩来到洛阳，见到此寺和塔，自称年已150岁，虽周游世界各国，还从来没有见过永宁寺这样的寺院。总之，在北魏迁都洛阳的20余年间，洛阳寺庙大增，由原来的数十所增至千余所。

北魏时期，洛阳所建寺庙的宏伟和佛教大兴的盛况，东魏人杨衒之所著的《洛阳伽蓝记》有详细的记载。此书不仅记载了洛阳的佛寺建筑、园林风物，也记载了洛阳市内的宫殿和各阶层人民的居住状况。它为我们研究北魏时期的洛阳城提供了宝贵的资料。

北魏末年，分裂为东西二魏。东魏都城由洛阳迁至河南的安阳，诸寺僧尼也随往。西魏都城在长安，其地佛教，曾因北魏太武帝的灭法一时显得衰落。但由于西魏文帝及其丞相宇文泰都好佛，所以不久佛法又兴。

继承东魏的北齐诸帝，也信奉佛教。如北齐文宣帝常请

高僧法常入内廷讲《涅槃》，并拜为国师。又设立僧官管理佛教，以僧人法上为大统。法上善讲《十地》、《楞伽》、《涅槃》等经论。文宣帝于晚年深居寺院，不理政务。此后，北齐诸帝也多半好佛，仅安阳的大寺就有4千所，僧尼近3万人。

代西魏而兴的北周王朝，除武帝外，其余诸帝也崇佛。

## 二、北朝的主要学派

关于北朝流行的佛教学说，有由南朝传入的，如《成实》、《涅槃》等；也有北地兴起而又传入南方的《地论》、《楞伽》等，以及以实修为主的禅法和净土教。

(1) 地论师。地论师是我国从北魏到唐初的许多精通并宣扬《十地经论》的佛教学者之称。

《十地经论》是印度大乘有宗瑜伽学系的重要典籍。作者世亲初从声闻乘出家，后闻其兄无著讲《十地经》有悟，便改变所宗而先撰成《十地经论》，以赞扬大乘。《十地经论》中有很多对大乘教义的解释，从而更巩固了瑜伽一系学说的理论基础。这部《十地经论》是在北魏宣武帝时由僧人勒那摩提、菩提流支二人合作译成的，共12卷。分成南北两系，南系传自勒那摩提，北系传自菩提流支。南北两系对《十地经论》的理解有所分歧，有所争论，其集中点在“当常”与“现常”的主张(见《续高僧传·道宠传》)。“常”是涅槃或佛性的异名。北系地论师以众生的根本意识即阿梨耶识为诸法的依持，说一切法从阿梨耶识生起(这和摄论师说法相近)，阿梨耶识虽和佛性无别，但并不具足一切功德(《楞伽经》说具足者，是对断见人方便说的)。一切众生的佛性必须成佛后始得，当果而现，后天所有。这就是“当

常”之说。南系地论师勒那摩提反对此说，认为阿梨耶识即是真如佛性，是诸法的依持，生一切法。此佛性本来具足一切功德，就是说众生的佛性与生俱生，先天而有，这就是“现常”之说（见道伦《瑜伽论记》）。当常与现常之争，涉及佛性本有与后有之辩，这一争论直到唐初才告一段落。

到了唐代，由于华严宗建立，《十地经论》的主要经论为华严宗所吸收，故单独宣扬地论一系的地论师便趋衰落。

（2）楞伽师。楞伽师是以研究和传播《楞伽经》的佛教学者。《楞伽经》全称为《楞伽阿跋多罗宝经》。楞伽，山名，阿跋多罗，入的意思，其意谓佛入此山说的宝经。宣扬世界万有由心所造，认识的对象不在外有而在内心。其中还涉及到大乘禅法的一些问题。

此经有由刘宋的僧人求那跋陀罗译的4卷本（刘宋元嘉20年，公元443年译）。

据唐道宣《续高僧传》载，以《楞伽经》为依据的禅法，最初是由菩提达摩传到我国中原一带的。达摩为南印度人，南朝时由海道经南越，辗转而至北魏。所到之处都讲禅法，到了洛阳，住在嵩山少林寺。首先得到传授的是他的徒弟慧可，即以4卷本《楞伽经》授慧可，并说：“我观汉地，唯有此经，如若依行，自得度世。”据说慧可活了一百多岁（479—585）。他30岁游学洛阳，40岁遇见达摩，随之学禅。他随达摩前后共9年。达摩死后，便在洛阳聚徒讲学，言满天下。后来慧可的门徒僧粲也随身携带此经游行村落，不入城邑，行头陀行（这是佛教中一种比较刻苦的戒行，要严格遵守乞食规则，不许定居一地，免生食欲）。僧粲以后楞伽师的传行是道信。他定居山林，徒众日多。

由于从达摩至道信，在禅法宗旨上不重语言，着重口授，这样就独成一派，被称为楞伽师。

### 三、北朝的石窟佛像

北魏开凿有云岗（山西大同）、龙门（洛阳）等石窟。文成帝时昙曜在平城西武州山开凿石窟5所，建立佛寺，称为灵岩。石窟大的高20余丈，每窟各雕佛像一尊，大的高7丈，小的高6丈，雕工精致。

宣武帝于景明初在洛阳城南龙门山的断岩开凿石窟。诸窟开凿先后历时23年，人工802,366个。其规模的宏伟，技巧的精工，可与云岗石窟并称。

天水麦积山石窟，也是北魏时代所凿。这个石窟在高出地面数十丈的万佛洞内，有深广5丈多的长方洞，内有大佛造像25个，并有壁画。

北齐在山西太原市西南三十里的天龙山开凿了晋阳西山大佛像，即天龙山造像，与云岗、龙门齐名。

### 四、北朝佛教的特点

北朝的佛教，虽也有《地论师》、《楞伽师》等学派的义理之学。但它的特点则偏重于禅学，即偏重于修习禅定。究其原因，有以下两个方面：一方面，是佛教本身的原因，这就是汉魏以来，传入中国的佛教，大体上可以分为两个主要系统：一个是般若学，一个是禅学。南北朝时南方佛教的义理之学，基本上是继承了空宗的传统，同时，在相当程度上他又受了魏晋玄学和清谈的影响。而北方佛教，主要是继承了禅学的传统。另一个方面，则是社会的原因。就是说，南北朝时佛教之所以有“南义”、“北禅”的区别，更主要的是由于当时南北地区不同社会政治情况所决定的。



在南方，自晋室东迁之后，南方成了所谓正统所在的地方。大批豪门世家出身的知识分子，即所谓士大夫，也纷纷跟着南迁。因为这些知识分子的心目中，南方就是正统，他们决心拥护这种正统，所以到了继承魏晋玄学传统的南方之后，自然要以义理之学为高尚。本来就世居于南方的义学沙门更是如此。另外，南朝四代的统治者们，也都在极力提倡佛教的义理之学。如宋文帝要以佛经为指南而坐致太平，梁武帝不仅几次舍身到庙里去当寺奴，而且还身披袈裟，亲自讲经。陈朝诸帝步梁武后尘，一是舍身佛寺，二是请僧讲经，这是南朝的情况。

在当时的北方，则是另一种情况。由于北方人民处于阶级和民族的双重压迫之下，而且战争频繁。他们所遭受的苦难，较之南方人民更深一些。北朝的统治者（特别是北魏）为了安抚人民群众，同样也大肆利用佛教。但是，他们利用佛教的方式，却和南朝统治者不同。他们原来的社会发展，比起汉民族来要落后一些，文化也是如此。他们既没有儒家思想的传统，也没有道家思想的传统，因而也就自然没有玄学、清谈的传统。他们对南方佛学的那种不着边际的空谈不感兴趣，而是比较讲究实际，注重修福、行善等的实际活动。比如，他们不但大肆建立寺庙，度人为僧，而且还不惜付出高昂代价去开凿石窟，塑造佛像。以龙门石窟为例，从北魏宣武帝景明元年（公元500年）到孝明帝正光四年（公元523年），花了20多年的时间，用了802,366个工，才凿成了最初的3个石窟工程。他们当时开凿这一巨大工程，本意不是为了艺术（但结果创造出了震惊世界的伟大的石窟艺术，这是劳动人民的创造），而是同建寺、度僧一样，也是为了修福行善。



他们主要是要和尚们坐禅、修行。对于讲经、说法之类，他们一般是不感兴趣的，而且有的还持反对态度。据史书记载，北齐文宣帝高洋，一度甚至要废除禅学以外的佛教，后来由于名僧僧稠等人的劝止，他的主张才未得到施行。

正是在这种社会背景下，才形成了以习禅为主要风尚的北方佛教。

---

### 注释

- ①梁僧祐《弘明集》载《何尚之答宋文帝语》。
- ②《南史·虞愿传》。
- ③《南史·梁武帝本纪》。
- ④唐道宣《广弘明集》。
- ⑤《涅槃经集解》。
- ⑥梁武帝《敕下答神灭论》。
- ⑦僧祐《出三藏记集》。
- ⑧《名僧传》卷10。
- ⑨《佛祖统纪》卷26、36。
- ⑩《续高僧传》卷9《宝海传》。

## 第五章 唐代佛教(上)

佛教传入我国后，经过东晋南北朝的广泛传播，到了唐代，便正式走向独立发展时期。佛教在唐王朝统治者的扶植下，在寺院经济的不断发展下，呈现出一派“繁兴”的景象。具有不同特点的各个宗派，都在这个时期相继形成。为了说明唐代佛教宗派的形成，有必要先就唐王朝与佛教的关系，寺院经济的发展作一概叙。因为这是佛教宗派形成的社会基础和经济基础。

### 第一节 唐王朝与佛教

公元618年，李渊父子篡夺了隋末农民起义的胜利成果，灭亡了隋朝，在长安建立了唐王朝。唐王朝从李渊起（高祖），直至其灭亡为止，前后共有20个皇帝，历时290年（618—907）。

唐王朝的统治者，为了维护他们的封建统治，采取了儒、释、道三家并用的政策（但在多数情况下，则是更多的利用了佛教）。

儒家学说，给他们提供了“三纲”、“五常”之类的伦理观念和正统思想，帮助他们巩固封建秩序。道教给他们提供了两样东西：其一，就是在满足个人欲望方面的“长生之

术”，在唐代皇帝中，不少人都幻想长生不死，大服丹药。其二，道教给李家王朝提供了自己的祖先——李耳（即老聃，被道教追尊为始祖）。

佛教，则给他们提供了“四谛”、“八正道”、“十二因缘说”的教义和空观思想。所以，不管是儒家也好，还是佛、道也好，对于维护唐王朝的封建统治说来，都是有用的。唐王朝的封建统治者也都看到了这一点，从而对儒、释、道都要不同程度的加以利用。但从整个唐代看来，统治者在思想上更多的是扶植佛教，如在唐朝20个皇帝中，除了武宗李炎反佛外，其余的都是扶植过佛教的，而且多数都是崇佛的。

为了说明唐王朝统治者的崇佛和利用佛教，我们将对高祖、太宗、武则天、玄宗等人同佛教的关系作一简要叙述。

### 一、高祖、太宗、高宗与佛教

1、高祖的信佛。唐高祖李渊（在位时间：618——626年），在未做皇帝之前就笃信佛教。隋炀帝大业初，他作郑州刺史时，二儿子李世民时年9岁患病，他便到寺庙亲自祈祷。李世民病好了，他认为这是佛的‘保佑’。为了还愿，他造了一尊石佛像送到庙里去供奉。后在太原起兵时，又去华阴寺庙祭佛求福。做皇帝后，他便建寺立像，设斋行道。武德二年（619）正月下诏，要全国在每年的正月、五月、九月的三个月里，禁止屠宰。诏文说：“……释典微妙，净业始于慈悲”。①由于唐朝开国皇帝崇信佛教，在李世民的队伍中还有僧众参加。

2、太宗的信佛。唐太宗李世民（在位时间627——649年），是唐王朝的第二代皇帝。他在位期间有两大突出的优

点：一是“知人”，二是“纳谏”。在用人上他可说是知人善任的，不仅象房玄龄、杜如晦这班跟他一起创业的人，他能始终加以信任，就连魏征原系其兄建成的人，他也能信用不疑，这可以说作到了任人唯贤。在纳谏方面，他也有过人之处，如魏征曾对他说，一个人只有倾听各方面的意见，才能比较地聪明起来，要只是听一种意见，那就会成为糊涂的人。唐太宗很赞成魏征的这些话，所以他能比较认真地听取别人的意见，接受大臣们的谏言。由于唐太宗具有这样的两大优点，所以在贞观年间，真可说是人才济济。出现了史书所称道的“贞观之治”。所谓贞观之治，就是说在唐太宗统治的23年之中，国家出现了安定的局面。政治、经济、文化等各方面都有一定程度的发展。

但唐太宗毕竟是一个封建帝王，他在位时期其政治、经济虽有所成就，可是在他的思想上，除了崇奉儒家思想外还笃信佛、道。他扶植和利用佛教，表现在以下6个方面：

（1）建寺度僧。太宗作皇帝后的第三年（629年）便舍通义宫为尼寺。不仅如此，他还诚心发愿，自称是菩萨戒弟子，表示要皈依三宝。由于唐初僧尼减少，又下诏普度僧尼，令天下诸州有寺之处，宜度人为僧尼，总数以3千为限，而且以前被淘汰还俗的人也可以重新再当僧尼。

（2）颁发《佛遗教经》一书。为了扶植佛教，专门下敕颁发《佛遗教经》。在敕文中说，《遗教经》是佛在临涅槃时所说之经，其中诫劝弟子甚为详细。但一些僧人对它并不崇奉，现今有司派书写人10人，多写经本，所需纸、笔、墨等应保证供给。印成后，凡官在5品以上以及诸州刺史，各付一卷。若见僧尼行为与经文不同，宜公私劝勉，使其遵

行。

(3) 禁止买卖佛像。在唐初，社会上有买卖佛像的现象，太宗认为这是对佛教不敬，从而出面加以干涉。他下诏说：佛的形象非常尊严，制作之人多有所造，而供奉之人，竞相买像。而买者不讲因果，只求用低价购得；卖者又只图利润，唯在高价，这是有罪的，是违反佛经对人们的教导的，应加禁止。进而指出，自诏下达后，工匠皆不得自造佛像出卖。凡已造成之像不得销除，应分送寺庙，令寺庙僧人依其价值付钱，希州、县官监督进行。

(4) 劝人出家为僧。他为支持佛教，常鼓励他的大臣们出家当和尚。如当时的大臣刑部尚书张亮崇佛，他就劝他说：“卿既事佛，何不出家”。另一大臣肖瑀表示出家当和尚，他立即表示赞成，大加鼓励。

(5) 战地建寺。贞观3年(629年)闰11月，唐太宗下了一道《为战阵处立寺诏》。这是要在当年各战阵之处修建寺庙，以超度那些在战争中的战死者(包括敌我双方的死者)。

(6) 崇信高僧玄奘。太宗与玄奘的关系十分密切。如玄奘从印度回国，太宗立即诏复玄奘说：闻师从印度访佛法回国，使我十分高兴，可即速来与朕相见，朕已下令于闾等道送师，人力车乘，应加保证，并令敦煌司，于流沙迎接。

②玄奘到了洛阳(时太宗正征伐辽东，驻军洛阳)，太宗立即召他入深宫内殿，交谈至深夜。由于第二天一早就要发兵，太宗邀玄奘同行，玄奘表示不愿随同，说自己要翻译佛经。于是他便对玄奘说，自法师西行取经，已与你建宏福寺，其处虽小，但禅院清静，可为翻译。所需人、物已与宰

相房玄龄商量，多令优给。这样，玄奘从洛阳回到长安后，便开始了他在佛教史上具有重大影响的译经生涯。后来，玄奘把他撰述的《大唐西域记》呈送给太宗的时候，太宗诏答说：“朕学浅心拙，在物犹迷，况佛教幽微，岂能仰测！……新撰《西域记》者，当自披览”。③

后来，玄奘又请他为新译的佛经写序。他在《大唐三藏圣教序》中，对佛教和玄奘又大加赞扬。他写到：“有玄奘法师者，法门之领袖也。……早悟三空之心，……松风水月，未足比其清华……，只千古而无对，……将日月而无穷。”

唐太宗对玄奘的推崇，正表明了他对佛教的扶植和提倡。

总的说来，太宗在位时期，在思想上是采取了儒、释、道三家并用的政策。

3、高宗的信佛。唐高宗李治（太宗第9子，在位时间：650—683），是唐朝的第三代皇帝。他为了给他母亲求福，下令修建大慈恩寺，并度僧300人。该寺建成后，请玄奘任住持（方丈），在寺内另建翻经院。他效法太宗，撰写经序，对佛教大肆赞扬。

在佛、道先后问题上，他采取了折衷办法。他于上元元年（公元674年）8月24日下诏说：“公私斋会，及参集之处，道士、女冠列东，僧、尼在西，不须更为先后”④。这是因为在太宗时曾有道在佛先的诏书。高宗的这一诏书，实际上是对太宗“道在佛先”的主张的修正。

## 二、武则天与佛教

武则天（在位时期：684—704），是中国历史上第一个女皇帝，也是唯一的一个女皇帝。（她以前的西汉吕后和以

后的慈禧，虽也都曾掌过权，但并未曾正式做过皇帝）。她的才干超过吕后、慈禧；她的凶险狠毒也超过她们。她14岁时被太宗选入宫中做了才人，受到宠幸。太宗死后，她做了尼姑、不久，便被即位的高宗召进宫中，由妃子而上升到皇后。由于高宗的平庸无能，她很快地参预了朝政。她后来正式做皇帝虽只有21年，但在高宗时期，她实际上已掌握了国家的大权。

武后的残忍，在封建帝王中是少见的。为了作皇后，她不惜亲手扼死刚刚生出的亲生女儿（以便嫁祸、诬陷王皇后）；后来为了抢夺皇帝宝位，她不惜逼死自己的亲生儿子李贤。她作皇帝后，对于唐室宗亲及开国老臣更是大肆排斥和谋杀。她还重用周兴、索元礼、来俊臣这伙奸臣，随便罗致罪名，惨杀无辜。特别是她叫人到处设立告密箱，鼓励人们告密。使得许多恶徒利用告密陷害善良。据《资治通鉴》记载。无辜惨死于酷吏周兴、索元礼之手的有数千人；惨死于来俊臣之手的，亦有千余人。武氏为人，如此的凶残。那么，为什么还能够出现20余年武周的“升平”局面呢？分析起来，大致有三个方面的原因。其一，是当时统治阶级内部尚未出现剧烈的离心力量（不像中唐以后的内而宦官，外而藩镇），其间虽有徐敬业的起兵，但很快就被平息下去了；其二，武周时期，虽也曾出现过农民起义，但是，总的说来，当时阶级矛盾尚未普遍激化；其三，是武氏本人的才干（她虽然用了一批酷吏，但也用了一些如狄人杰这样比较贤能的人，所谓武周政绩，主要是靠这样一些人作出来的）。由于这些原因，所以她才能成为我国中古史上较有作为也颇有政绩的一个女皇帝。对于武氏这样的历史人物，应该给以



应有的肯定，但是，如果把她吹捧得过高，那也不是历史唯物主义的态度。

唐代诸帝中，武则天算是一个积极的崇佛者，她自称是佛的虔诚弟子。她的崇佛活动，表现在以下几个方面：

1、崇信《大云经》。据《旧唐书·则天皇后本纪》记载：载初元年（689年，即位后的第6年），有沙门10人撰《大云经》，经中说：即以女身，当王国土者，今神皇是也。她收到这部《大云经》之后，立即颁布于全国，令诸州各建大云寺，度僧千人，次年，9月9日正式改国号为周，改年号为天授元年。不久，又给佛教升级，令佛教在道教之上，僧、尼列道士、女冠之前。这就是他认为自己姓武，与老子无关，应当降低以老子为教祖的道教的地位，以佛教的五戒教人，以佛教的教义辅儒学治国。

2、崇信《宝雨经》。继公元689年颁布《大云经》之后，过了4年，即693年，又由印度僧人菩提流志译出《宝雨经》10卷。

在《宝雨经》中有如下一段话，说东方有一天子，名曰日光，乘五彩云去见释迦。释迦告之天子曰：我涅槃后到第4个500年（2,000年），如果佛法欲灭时，你便到东北方摩诃支那国去作菩萨，现女身，为自在主，令修十善，建立寺塔，又以衣服、饮食、卧具、汤药供养沙门。这段话所说的时间虽有问題，因为佛灭到武周时只有1,170年。但地点却说得很具体，即东北方摩诃支那国，这是指的印度东北方向的中国。这是说，在佛灭后的2千年的时候，有一位显现女身的菩萨，要在中国作自在主——做女皇帝。

当她得到了《宝雨经》译本之后，喜出望外，尤加附

会，认为所说的显示女身，作自在主就是指的她。便在同年（693年）秋天9月，加尊号为“金轮圣神皇帝”。按照佛经的说法，菩萨应世的转轮圣王，分金、银、铜、铁四级。金轮王是坐金制轮子的车子，统治四天下；银、铜、铁轮王乘银、铜、铁制轮的车子，依次统治三、二、一天下。她的这一尊号显示其作女皇帝是佛的安排和她对佛教的信奉。

3、主持《华严经》八十卷本的翻释。武氏认为东晋僧人佛驮跋陀罗所译六十卷《华严经》不全，便派人去新疆于阗（和阗）取回此经的梵本，命西域僧人实叉难陀担任主译，菩提流志、义净、法藏等人参加助译。她本人也亲自参与。此经于695年在洛阳开始翻译，于699年10月译完，共八十卷。这就是中国佛教史上具有很大影响的唐译本《华严经》，也是在她统治时期建立的佛教宗派华严宗所依据的主要经典。

唐译《华严经》共有39品。第1品叫《世主妙严品》，第38品叫《离世间品》，最后一品叫《入法界品》。中间的36品，是讲各种教义和各级菩萨的修行过程的。

4、崇信高僧。武则天在对待佛教的态度上，不仅崇佛信经，而且对当时的高僧也十分敬重。如华严宗的创始人法藏就经常在宫中为她讲《华严经》。

另外，她对禅宗高僧神秀和慧能也很崇信。公元701—704年，她把神秀请到京师（据说神秀当时已95岁），神秀上殿，她亲自跪拜，时时问道。为了表示对神秀这位禅宗僧人的深切敬意，还命令在神秀以前曾经住过的湖北当阳山，修建了一所度门寺，以表其德。

又如，武氏听人说禅宗六祖慧能比神秀更有道行。于是

就派人去广东邀请慧能，慧能却托病不出。最后只好把慧能的得法袈裟弄到了长安，并于内道场供奉。

在礼敬神秀和慧能法衣的同时，还请了几个著名禅僧于内道场供养。

### 三、唐玄宗与佛教

1、中兴而又致乱的唐玄宗。唐玄宗李隆基（在位时期：712—756年）是睿宗李旦的第三子。在唐代诸帝中，玄宗被历史家认为是太宗之后较有作为的一个皇帝，开创了中古史上著名的“开元之治”，中兴了唐室。同时，也由于他晚年的骄奢淫乐，安不思危，从而在统治阶级内部酿成了两大离心力量，即宦官与藩镇的专政。

在中国历史上，宦官势力发展到控制皇帝、执掌大权的地步，是从玄宗开始的。唐代在太宗时期，对宦官的品级和权力是限制很严的，规定宦官最高不得超过四品，只能让他们看守宫门，打扫庭院和侍候帝、后吃饭，决不让他们干预朝政。武则天时，宦官人数有所增加，到了玄宗时则重用宦官高力士。高力士可以亲自审理奏章，自太子、王公皆对他有所畏惧。以高力士为首的宦官在玄宗晚期实际上掌握实权，左右朝政。

玄宗晚年，统治阶级内部的另一离心力量，就是藩镇。正如宦官之祸始于开元一样，藩镇之祸也始于玄宗。如安禄山的兴起，便是玄宗养虎留患的结果。高力士之后，宦官势力发展；安禄山之后，藩镇兴起。安史之乱使玄宗出奔，唐室几乎不保，而藩镇实力，便从此而兴起。

由于在玄宗晚期，其内部相继出现了两股离心力量，宦官在中央，藩镇在地方，形成了对于唐王朝内外夹攻的阵

势。由于统治阶级内部矛盾的加剧，势必加重对人民的压迫和剥削，从而导致阶级矛盾的激化。而唐王朝也就从安史之乱后走上了由盛而衰的下坡路。

2、玄宗的崇佛。玄宗在位时期，除尊重儒学外，在思想上又采用了佛、道并用的政策。在这里，仅就他崇佛的活动作如下简叙。

在唐玄宗在位时期，佛教宗派如三论、天台、唯识、华严、禅宗等已相继建立。从开元4年（716年）起，印僧善无畏、金刚智和自幼来华的僧人不空（金刚智的门徒）相继来到长安。在玄宗的支持下，创建了中国式的另一个宗派密宗。对这些佛教宗派，玄宗是比较崇信密宗和禅宗的。如：

开元4年（716年），印僧善无畏来华，玄宗请他入内道场，并尊之为教主。

开元8年（720年），印僧金刚智来华，玄宗召见，令住长安的慈恩寺。

天宝5年（746年）玄宗请不空住鸿胪寺，又把他请进宫里，为玄宗授灌顶法。从此，玄宗便成了菩萨戒弟子。以上三僧，在佛教史上称之为“开元三大士”。

#### 四、玄宗之后诸帝的崇佛。

玄宗以后诸帝，除武宗废佛外，其余诸帝基本上都信奉佛教。如玄宗的第3子肃宗即位后，便召集和尚100余人入宫，朝夕诵经，以求佛对他的保佑。公元758年，又把印僧不空召进宫里，为他灌顶，授菩萨戒。公元760年，他又下令，规定僧尼入朝，不必称臣。肃宗之后的代宗（肃宗长子，在位时期：762—779），更用佛教信奉者元载、王缙、杜鸿渐3人为相。并在山西五台山建金阁寺，为了建五台山

的和尚们四处化缘更加方便，给数十僧人开出朝廷所发符牒，让他们分行郡县，聚徒讲经。代宗之后的德宗，注意于佛寺的保护。到了宪宗时，崇佛达到了高潮，这就是历史上有名的迎佛骨一事，关于唐宪宗迎佛骨这件事，《新、旧唐书》及司马光著的《资治通鉴》都有记载。事情的经过是这样的：据传说，陕西凤翔法门寺“护国真身塔”里面，有佛的一节手指骨。塔门30年开一次，开则年丰人安。功德使把这件事上奏宪宗，宪宗便决定迎佛骨。在元和13年（818年）12月，他派遣太监率领一群和尚，往凤翔法门寺奉迎。元和14年（819年）正月，将佛骨迎至京师长安，先在宫里供奉三天，然后分送诸寺礼敬供养。⑤这可看出宪宗崇佛之深。

宪宗之后的穆、敬、文、宣、懿、昭等几代皇帝同佛教的关系也非常密切，在这里就不再一一叙述了。

综观以上情况，可以看到，唐代的20个皇帝（包括武周，不算哀帝）中，除了武宗李炎是反佛的以外，其余都是崇佛的。由于他们的崇佛，致使佛教兴盛起来。其具体表现：一是各个宗派的相继建立；二是大量兴建佛教寺庙以及僧尼人数猛增。到唐武宗灭佛时，全国共有大中寺院将近5千所，小的庙宇4万所，僧尼近30万人。

## 第二节 唐代寺院经济的发展

在唐代，由于统治者对佛教的提倡和支持，以及佛教自身的发展，寺院经济也得到空前的发展。其表现是：一些大的寺院占有大量的土地和劳动力。在寺院占有的土地中，有的是官赐的，有的是私置的。

### 一、官赐的土地

据有关史书记载：唐高祖于公元625年（武德8年）2月15日，赐少林寺地40顷。

唐高宗于公元656年，下诏在长安置西明寺，赐田园百顷，车五辆，绢、布二千匹。

唐代宗于762—763年，赐给全国诸寺、观田千余顷。

唐宪宗时，山西玄中寺拥有官赐庄田，遍及150多里。

从以上略举的几个例子中，可见唐代官赐给寺庙的土地是相当多的。

### 二、私置的寺院土地

在唐代，私置的寺院土地，遍布全国。（其中包括私置的和施予的）如浙江的天童寺，有田一万三千亩，所占地界跨数县，每年收租三万五千斛。

在甘肃，仅大像寺，共有大小庄园六处，土地五十三顷五十六亩。另有生、熟坡荒地共五十多顷。

史书对唐代寺院经济的发展有如下记载：

“凡京畿之丰田美利，多归寺观，吏不能制”⑥

“天下之寺盖无其数，一寺当陛下一宫，壮丽之甚矣，用度过之矣。是十分天下之财，而佛有七、八”。⑦

在这种情况下，造成了王公贵戚互相争建佛寺，百姓大批出家当和尚的局面。唐代佛教，正是在这种经济基础上发展起来的。

## 第三节 唐代四川的著名寺庙

在唐代，以四川而论，一些规模宏大的寺庙也相继出现。现仅就部分地区的寺庙作一简叙。在成都，有大圣慈寺、昭



觉寺、文殊院；在新都，有宝光寺；在乐山，修建了大佛寺、乌尤寺；在峨眉山，修建了华严寺、清音阁、牛心寺、雷洞坪、广佛寺、接引殿。

### 一、成都的三大寺

大慈寺。在今成都北糠市街一带。旧有唐肃宗亲书匾额“大圣慈寺”四字。初时规模宏大，有96院，8,500区。唐武宗废佛时亦未被毁，后经唐、五代、宋、元数朝犹存。此寺于明宣宗时毁于火，英宗时重修，清初又重修。⑧

昭觉寺。“唐乾符了觉禅师宴居之所，旧名建元。按禅师法号休梦，姓韩氏，京兆万年人，奉旨寓蜀。剑南节度使崔宁奏改建元，敕赐昭觉。僖宗幸蜀，召禅师说无上乘，厥后住持以大禅师为五代祖。⑨此寺于明末被毁。康熙5年（1666年），四川巡抚刘格（即张德地）布政使郎廷相，按察使李翀霄捐资重修，知府冀应熊书有昭觉寺匾额。康熙41年，帝亲赐《心经》、《药师经》、《金刚经》各一部。又诗一首：“入门不见寺，十里听松风。香气飘金界，清荫带碧空。霜皮僧腊老，天籁梵声通。咫尺蓬莱树，春光共郁葱。”⑩

文殊院。初名信相院。据《成都县志》记：唐僖宗时，剑南西川节度使高骈筑罗城碑记就在城北信相院。明末毁于火，清康熙年间重建，改名为文殊院。此院又名空林堂，有御书空林匾额。

### 二、新都宝光寺

宝光寺。唐末黄巢农民起义军占领长安后，僖宗逃至成都，曾住于新都城北半里的古寺中，召悟达国师于此。悟达发地得石函，见有舍利13颗（舍利：佛教名词。相传释迦牟尼



尼遗体火化后结成的珠状粒子，后来也指德行较高的和尚死后烧剩的骨头），光明莹澈，乃建塔13层，取名舍利塔，并于塔周建寺。宋代元悟禅师居此，有门徒3,000人，始名大觉寺。此寺明末毁于火。清初破山和尚弟子笑宗密重建此寺，正式取名为宝光寺，悟达国师被追认为第一代祖师。清乾隆、嘉庆间，先后增建大雄、观音、经楼、祖堂、斋堂、客堂。道光12年置僧田200余亩。咸丰元年建罗汉堂，4年重新修经楼⑪。

### 三、乐山的大佛寺和乌尤寺

大佛寺。创建于唐高祖李渊时期(618—626)，距今已有1300余年的历史。此寺位于乐山城东的凌云山，此山又称九顶山，即山有九峰。唐武宗废佛前，九峰上都有寺庙，武宗废佛后，仅保留了凌云一寺，即大佛寺。在大佛寺前，还依山凿刻了佛教所称的将来佛——弥勒佛大像，这就是我国盛传的嘉州大佛（隋唐时乐山名嘉州）。此佛开雕于唐玄宗开元元年（713年），完成于德宗贞元19年（803），经历了玄宗、肃宗、代宗、德宗四个皇帝，时间长达90年之久。佛像身高71公尺，目宽近7公尺，是我国造像史上最大的石刻佛像。大佛像后有海师洞，相传雕像时，海通和尚曾住于此。清乾隆时，四川按察史顾先旭曾作海师洞记，并题海师洞三字，现在犹存。

乌尤寺。与大佛寺相对的是乌尤寺，此寺建于唐玄宗天宝年间（742—756）。乌尤意义，据传说有三：1、“乌尤”为印度语，是印度佛教密教瑜伽部的主尊之一。寺里现保存有乌尤铜像一座，为唐代铸像，高约2公尺。2、据传说，乌尤山是佛教在四川历代传法之地，信奉观音：

“嘉州乌尤山，释氏相传为观音至此，见两河沙岸，鬼魅啾啾，乃化为鬼王，世云72变化”⑫。3，乌尤之名是形容山色。相传山下有一洞穴，通湖南洞庭湖、江苏的包山和海。山中树木由于海潮发，其色乌，乌之尤者名叫乌尤。现寺门的对联就是据此传说而写的：“寺门高开洞庭野。苍崖半入云淘堆”（下联取的苏轼诗）。

乌尤寺内外有许多石碑，约50余座，大都刻在寺内外崖壁和墙壁上。其中，有关该寺历史记载或考证的有19座，即尔雅台记、离堆佛楼记、大雄殿记、易曙先罗汉堂记等。有关该寺僧人事迹二座，即朗清和尚和传度和尚。

该寺除有四大天王殿外（佛教所称的护法神），还有弥勒殿、阿弥陀佛殿、大雄宝殿、观音殿等。

乌尤寺在唐代属于何宗，目前缺少文献材料的论证。但我们可从该寺崇奉观音菩萨（西方三圣之一）的传说来看，在唐代可能是属于净土宗。因为净土宗所尊奉的主要是阿弥陀佛、观音和大势至。另一方面从该寺保存的唐代乌尤铜像看，它又可能属于密宗。

#### 四、峨眉山的华严寺、清音阁、牛心寺、接引殿

在峨眉山，除晋以来修建的普贤寺、中峰寺、化城寺外，在唐代又修建了华严寺、清音阁、牛心寺、雷洞坪、广佛寺、接引殿等寺庙。据有关史书记载，峨眉山在唐以前是佛、道二教并存。到唐代，山上道教逐渐衰落，而开始以佛教为主。明、清两朝，佛教寺庙增至70余所。它是我国佛教的四大名山之一，据说是普贤菩萨显圣的地方。关于普贤的来历，在佛经里说法很不一致。《小乘经》说：“妙庄王有三女，长文殊，次普贤，再次观音，一子为地藏王”。《悲

《华严经》说：“有转轮圣王，名无净念（即阿弥陀佛）。王有千子，第一太子名不眴，即观音菩萨。第二王子名尼摩，即大势至菩萨。第三王子名王象，即文殊菩萨。第八王子名混图，即普贤菩萨。又据《大乘经》说：“普贤入山求道，饥寒病疴，枯坐蒲团，是曰普贤。普贤者，苦行也，苦行而得道，是曰普贤。文殊者，智慧也，有智慧而见下界愚蠢，如鸟投罗，如蛾赴火，遂生慈悲心。观音者，慈悲也，因慈悲而生普救心。地藏者，发愿也”。据此看来，所谓普贤、文殊、观音、地藏，是佛教从苦行到救世的阶段，即文殊表示释迦牟尼的智慧，普贤表示释迦牟尼的行为。

华严寺。唐建。一名归云，在玉女峰下，原是峨眉山六大古寺之一。

清音阁。唐建。经伏虎寺、纯阳殿到清音阁。此寺位于牛心岭下，是全山胜境之一。据说，在清音阁中，以前有从牛心寺移来的孙真人的药臼和药罐。孙真人就是药王，唐代的名医孙思邈。著有《千金要方》和《千金翼方》，书中记载药物800多种，并详细地记载了800多种药物的采集和制作方法，收录了5,300多个药方。相传他曾隐居峨眉山，住清音阁后的牛心寺。药臼系铁制，六足，重20余斤；药罐系铜制，可容数升。在清代，为上川南道李某窃走。

牛心寺。唐建，从双飞桥上牛心岭。一名卧云寺，一名延福院，即唐孙思邈隐居之处，内有吴道子画的18罗汉。

接引殿：自雷洞坪前行三里至接引殿，唐建。宋时称新店，明时称接引庵，清顺治间重修称接引殿，成为大寺。寺内有铜罗汉一堂。殿处金顶山麓，距金顶高度约500米。据印光《峨眉山志》卷4《寺庵胜概》载：“顺治17年，有河

閬府僧年80，至此见佛像卧荒丛中，乃发誓饿七日募修，时大雪，凡露卧有六日。蜀赵翊上山，见而悯之，捐金500，命僧闻达重修。

---

### 注释

- ①《唐大诏令集》。
- ②《全唐文》卷7。
- ③《全唐文》卷8《答玄奘法师进西域记书诏》。
- ④《全唐文》卷14
- ⑤见《旧唐书》卷15《宪宗纪》。
- ⑥《旧唐书·王缙传》。
- ⑦《旧唐书·辛替否传》。
- ⑧1934年林思进主修《华阳县志》卷30《古迹》。
- ⑨清同治12年《成都县志》卷2《輿地志·寺观》；
- ⑩引文同上书。
- ⑪1923年重修《新都县志》第3编《礼俗·宗教》。
- ⑫《乐山县志》卷16。

## 第六章 唐代佛教(下)

此章主要论述唐代各佛教宗派的形成及其主要思想。中国的佛教宗派，始于隋朝，而盛于唐。佛教宗派的出现，一方面，它反映了统治阶级的扶植，以及寺院经济的发展，另一方面，它也标志着佛教的中国化。翻译佛经是移植，创立宗派是改造。唐代佛教宗派的创建过程，也是在当时的历史条件下形成的中国僧侣对佛教的改造过程。因此，中国化程度越高的宗派（如禅宗），它的生命力就越强，因为它更好地和当时的经济基础相适应，从而也就能更好地为这一基础服务。反之，有些宗派就是短暂的（例如唯识宗），因为它不能很好地适应基础的需要，从而也就不能很好地为基础服务。

唐代创建的佛教宗派，主要有天台宗、三论宗、唯识宗、华严宗、禅宗、净土宗、律宗、密宗等八个宗派。

### 第一节 天台宗

一、天台宗的创建人智顗和他的继承者湛然。

天台宗创于隋，创建人为智顗，因智顗创宗于天台山（今浙江省天台县境内），故称为天台宗。又因以《法华经》为其主要经典，所以又称法华宗。此宗虽建于隋，但盛

于唐。中唐以后开始衰落。

隋王朝统治时间较短，到了唐朝，此宗由灌顶、湛然继续传播，广泛流行于社会。湛然是中唐时期的僧人（711—782），被天台宗人称为九祖荆溪尊者（因他为江苏荆溪人）。他经历了玄、肃、代三朝，死于德宗建中三年（782年），活了72岁。他对天台宗的学说有所发展，提出了“无情有性”的命题。“无情”就是指动物以外的没有感情的一切生物和非生物。“有性”就是说这些无情的事物也都具有佛性。本来，佛教从释迦牟尼以来，即认为成佛是众生（也称为有情动物）的事。“无情”（非生物的东西）没有意识感觉、思维活动，所以不存在佛性的问题。而湛然提出“无情有性”的命题，是在宣扬没有生命的东西，如草木砖石都具有佛性，这是在佛性论上对佛教的一次改造，具有中国佛教的特点。湛然之后，天台宗开始衰落。

## 二、天台宗的基本思想

### 1. 三谛圆融

天台宗根据《中论》说的：“众因缘生法，我说即是空。亦为是假名，亦名中道义”<sup>①</sup>的偈文，加以改造，建立了空、假、中三谛圆融的观点。他说：“三谛具足，只在一心。……若论道理，只在一心，即空，即假，即中。”<sup>②</sup>空、假、中三谛为什么能够圆融呢？因为它们只在一心，因此，一心就具足三谛。三谛是完全可以互相融通的，因为它本来是一个东西。

### 2. “一心三观”与“一念三千”。

（1）“一心三观”。天台宗人就所观法（所缘境）确立了空、假、中三谛，同时就能观智，又确立了空、假、中

三观。他们认为三观，也在于一心。被称为天台中兴人物的湛然，曾说过这样的话：

“问：一心三观与三观一心，二文何别？答：一心三观，即是假，三观一心，即是空，非三非一，而是中。……此是佛法大体，又是一家要门。……”③这就是说，一心三观与三观一心，不仅是佛法大体，而且是一家要门。

“夫三观者……唯于万境观一念心”。④这是要把客观世界统统纳之于一心之中。

（2）“一念三千”。所谓一念三千，就是拿十如是来套天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、傍生、声闻、缘觉、菩萨、佛这样的十法界。具体地说，就是“十法界”都互具十法界，十十成百；每一法界都具十如是，十百成千；众生、国土、五阴三种世间各具一千，就成三千。

“此三千在一念心。若无心而已，介尔有心，即具三千”。⑤这就是说，一念心之起，就具有整个客观世界，天台宗就是这样来认识世界的。一念之心之所以能够具备三千，是因为圆融的佛性普遍进入了刹那的一念心中。这就是因为“三千”同是一佛性，所以它们才能够同在一念心之中。佛界、众生界，同一实相。一念三千，三千一念。

### 三、止、观学说。

天台宗在修养方法上提出了“止、观”并重的修养方法。在智顗之前的南北朝时代，由于南北社会经济条件的不同，因而作为上层建筑之一的宗教理论也各有它的特点。一般说，南朝佛教重理轻禅。北方佛教把禅定作为佛教徒行动的指南。到了隋唐，出现了统一的政治局面，与其相适应的上层建筑之一的佛教，便有着它的新特点，这就表现在：隋



唐佛教一方面吸收了南朝重义理的学风；另一方面，也保存了北朝佛教注重禅定的宗教实践。禅定与理论并重，已成为当时佛教界公认的修行标准。

隋唐佛教的第一个宗派天台宗建立后，智顗正式提出了止观并重，作为这一宗派的最高修养原则。智顗说：“涅槃之法，论其要旨不出止、观二法，止是禅定之胜因，观是智慧之由借。”⑥又说：“若人成就定（止）慧（观）二法，当知此二法，如车之双轮，鸟之双翼，若偏修习，即堕邪倒”。⑦我们可以看出，天台宗所谓“止”，指的宗教训练的坐禅，所谓观，即佛教的理论。而它提出的止、观并重的学风是在隋统一后的新历史条件下南北佛教融合的表现。

总之，天台宗是一个很有影响的宗派，它的影响远远超出中国本土，九世纪初，日本和尚最澄到中国来学习天台教义，回国后创立了日本的天台宗。十三世纪日僧日莲根据天台宗所依据的本经《法华经》创立了日本的日莲宗。十一世纪末，朝鲜和尚义天到中国来学习天台教义，回国后创立了朝鲜的天台宗。

## 第二节 三论宗

三论宗是中国佛教所建立的第二个宗派。此宗以《般若经》为依经，以《中论》、《百论》、《十二门论》为所依论，所以称为三论宗。它的创始人是隋末唐初僧人吉藏。

### 一、佛教大乘空宗在中国的传播

印度佛教大乘空宗的思想，是随着空宗依据的主要经典《般若经》在我国的不译出而逐渐传播的。据南朝梁僧祐《出三藏记集》等佛教《经录》的记载，从东汉末至姚秦弘

始年间（二世纪中叶至五世纪初），先后译出了几部主要的《般若经》。其中最为重要的是姚秦时鸠摩罗什译的《摩诃般若波罗密经》、《小品般若波罗密经》、《金刚般若波罗密经》。这些《般若经》都是后来唐代玄奘译的《大般若经》的早出本。

随着这些《般若经》的陆续译出，从东晋开始，在我国便出现了不少“般若学”的学者，如道安、慧远、支愍度、支道林等人。他们的般若学是当时玄学家的流派在佛教思想中的反映，对《般若经》所谓“空”的意义作出了不同的解释。

鸠摩罗什的弟子僧肇，针对以上流派的观点进行了分析比较，提出了他的《不真空论》、《般若无知论》和《物不迁论》。他的般若学特点是避开了玄学家只从概念上纷争“有”和“无”的种种说法。总的说来，他是一个由老、庄，而《三论》（般若）的佛教学者，被称为三论宗之祖。而他的老师鸠摩罗什不仅翻译了一部分般若经，而且还首次翻译了印度龙树、提婆所著的解释《般若经》的论著《中论》、《十二门论》和《百论》，这对于后来三论宗的建立是非常重要的，为吉藏创立三论宗奠定了思想理论基础。

## 二、三论宗的创建者——吉藏

吉藏（549—623年），祖籍安息人（西域人），出生在我国的金陵（即南京），七岁出家，十九岁参加讲经活动。隋王朝定江南，他前往越州（即浙江绍兴县治）住嘉祥寺，后来被称为嘉祥大师。

吉藏在隋，受到了杨广的敬重。唐高僧道宣说：“开皇末年，晋王杨广，建立宣扬佛法的道场，因吉藏解经有名而

被召入慧日寺，受到晋王杨广的敬重。杨广称帝后，又于京师置日严寺，迁藏入寺作住持”。⑧到了唐代，吉藏也很受新王朝的重视，高祖李渊对吉藏很重视。吉藏病了，亲赐良药；吉藏死了，令于南山安放骨灰。东宫以下，诸王公等，并致书慰问，赐物赐钱。

秦王李世民也重视吉藏，称吉藏“道高三乘，名高十地”。这可以看到隋唐统治者对他的崇奉。对于吉藏的评价，唐道宣曾说他“貌象西梵，言实东华”。⑨这句话，可作两种理解：其一是说，看吉藏的相貌，是个西域人，但听他讲话，却完全讲的是汉话。其二是说，吉藏在宣扬《三论》思想时，表面上看起来，他是在讲印度人的经论，实际上，他讲的经论不全是印度的三论，开始把三论赋予了中国式的东西。这两种理解中，后一种更为重要。因为《三论》从印度的龙树、提婆开始，中经罗什等人的传播，到吉藏时据以创立三论宗。作为思想体系说来，确实有不小的变化，虽然表面上都是讲的“一切皆空”，但吉藏讲的，并不完全是印度的东西。这在吉藏的《三论疏》等著作中，一再地反映了出来。

### 三. 三论宗的基本思想

1. “一切皆空”与“八不思想”。《三论》的中心思想，是“一切皆空”。如《中论》开宗明义的“八不”，就是讲的这个主题。《中论》称：“不生亦不灭，不断亦不常，不一亦不异，不来亦不出”。这是认为世界上的一切宇宙万有，无非都是一些“因缘”产生的假相，对于这些因缘假相进行观察的结果，发现它们都是没有自性的，因而都是空的。既然一切都是空的，自然说不上还有什么生、灭、常、

断、一、异、来、出的了。既然没有生，自然也无灭，没有生、灭，何论其它。所以，所谓中论的“八不”即以不开始，以空结束。这是《三论》的原意，也是《三论》的古义。

吉藏根据《三论》的基本思想对“八不”作了解释，他说“八不”是《中论》的宗旨，是众经的大意。说八不是中论的宗旨，当然是对的，但说八不是众经的大意，这就是对《中论》的改造。因为“众经”多得很，除了宣扬“一切皆空”的（属于大乘空宗的）诸部《般若经》之外，还有讲有的（属于大乘有宗的）经典存在。所以只能说“八不”是诸部《般若》的大意。如果笼统地说“八不”是众经的大意，那就是以部分代替整体了。第二，吉藏认为“八不”既是如此的重要，如果对它只是简单的解释，就难以说明它的重要意义，只有详为解说，才能把“八不”的重要性表现出来。

2. “二谛”论。佛教所谓的“二谛”，即世俗谛和真谛。“世俗谛”，指世间凡夫对宇宙万有的认识，说宇宙万有是真实的，是人们认识的对象。“真谛”是指佛教徒对客观对象看法，认为宇宙万有是空的、假的。三论宗僧人继承了佛教的二谛论，在他们看来，宇宙万有是空的，无自性的（不是物质的），而世间凡夫则颠倒的认为它们是有的，是实谛。他们宣称，应当去掉世俗谛的观点，要人们坚持他们所提出的真谛论。

3. “中道”思想。“中道”是三论宗的又一基本思想。不管是讲“八不”，还是讲“二谛”，都要归结到“中道”。“中道”就是以中命名的，《三论》的中心思想，就是“中道主义”（就认识来说则是中观）。他们认为中道就

是实相。那实相又是什么呢？实相就是非有非无的虚空。实际认为中道就是佛性，这种佛性是“一而不二的”。

总起来说，三论宗是隋唐佛教宗派中的一个较早的宗派。它虽然对印度空宗《三论》的思想有所改造，但不象天台、华严、禅宗等宗派与中国的固有传统思想结合得那样紧密，所以在吉藏死后，在唐代流传了一段时间，从中唐以后，便开始衰落了。

### 第三节 唯识宗

唯识宗，创立于唐太宗、高宗时期，创建人为玄奘（600—664）。玄奘是唐初我国著名的僧人，佛经翻译家。他曾在印度学习佛学达十七年之久，取得了印度佛学的最高成就。他在印度学佛时，曾同印度佛学家进行过大辩论，名震国外。回国后，从事佛教经典的翻译工作。经他亲手译出的佛经有1300多卷。唐太宗李世民在《三藏圣教序》里，赞扬了他翻译佛经的功绩。他在印度学佛时，学的是大乘唯识有宗的经论，回国后，在中国建立了唯识宗。他的代表著作是《成唯识论》，他的弟子窥基又做了记述和发挥，成为这一派宣扬佛教的代表著作。

玄奘不满意印度般若空宗的某些说法，认为如果把心或意识也看成是不存在的假象，便动摇了佛教灵魂不死和成佛的理论依据，所以极力主张“心”为实有。从这一观点出发，它提出了“万法唯识”和“一切唯识所现”的理论。把宇宙一切事物看成是意识所创造出来的影象，即认为一切事物只存在于人的意识之中，除意识外，一切都不存在。这种理论又称为“唯识无境”。

在唯识宗看来，不是外境引起意识的活动，相反，而是意识的活动生出类似“外境”的表象。由于这一派的理论论述过于繁琐，没有和中国的具体情况相结合，所以，在中唐以后也就开始衰落。

#### 第四节 华严宗

##### 一、华严宗的基本思想

华严宗创建于武则天时期，以阐明《华严经》而得名。创建人法藏（643—712年），曾为武则天讲《华严经》，受到武则天的信任，被封为“贤首大师，后来又为中宗、睿宗授戒，得到帝王师的地位。他的三传弟子澄观，被唐王朝封为“国师”，并主持全国佛教。从中宗到武宗约160余年间，是它最盛行的时期。

华严宗理论的基本点是：认为物质世界是虚幻的，佛性是实有的；事物现象是假的，本性是真实的。它为了论证佛性是世界的本原，对事物的本质与现象，事物的同一性与差异性，作了论证，提出了“四法界”说，作为其理论核心。

（注：法界是把世界归结为包罗万有的抽象存在）。

首先，它把物质世界说成是“事法界”，在物质世界之外，又提出了一个本体世界，称之为理法界。这就是佛教所说的此岸世界和彼岸世界。

其次，为了论证理法界是决定事法界的基础，而理又存在于现象世界之中，提出了“理事无碍”法界。又认为事物是本体理所显示出的虚幻现象，每一现象又都包含本体，所以各种现象之间又都互相包容，从而又提出了“事事无碍法界”。



“理事无碍法界”是华严宗提出的关于本质和现象的问题。它认为本体和现象虽是两个世界，但不是孤立存在的，它们的关系是相互依存的，即现象世界依赖于本体世界，本体世界的真如（佛性）又存在于现象世界之中。对此关系，法藏在《华严经·金狮子章》中作了如下的比喻：他说世界如同金作的狮子，金是本体，金狮子的形象是现象，没有金子便没有金狮子，金存在于金狮子中。狮子象有生有灭，可是金子的本性则不变。这就是他所说的：“狮子象虚，唯是真金。狮子不有，金体不无，故叫色空”。狮子不有，不是说狮子象是不存在，而是它的象是幻象。金体不无，是狮子的幻象是金子造成的，金子不是虚幻的。金子和狮子象，一真一幻，金子不妨碍金狮子象为幻，金狮子也不妨碍金子为真，这就叫“理事无碍”。这种比喻不能说无合理的因素，因为他提出了本质和现象的问题，看到了二者之间的依存关系。但问题在于他对本质和现象的关系作了不正确的回答，这就是把精神性的理，作为万物的本质。

“事事无碍法界”，是牵涉到事物的同一性和差异性的问题。华严宗认为客观事物是本体佛性所显示的虚幻现象，而每一现象又包含本体，所以各种现象之间互相包容，没有对立，没有差别。法藏把这种关系称之为“一即一切”，“一切即一”。“一”指事物的本体或本质，“一切”指事物的各种复杂现象。由此得出结论，大东西可以包容小东西，小东西也可以包容大东西。一根小草可以容纳万丈高山，一处毛孔可以倾注浩瀚的大海。与此相联系，在一多方面，华严宗认为，一即是多，多即是一，一包括多，多包括一，这叫做一多相容。一多虽然不同，但相互包容，毫无障



碍。

## 二、华严宗对程朱理学的影响

华严宗提出的四法界观点，对后来宋明理学，特别是对程朱的客观唯心主义有较大的影响。在解决理如何产生天地万物，而后又居于天地万物之中，最后又如何摆脱天地万物而独存的这种思维结构的形成，都有较大的影响。如朱熹所说的：“总天地万物之理，便是太极”<sup>⑩</sup>“人人有一太极，物物有一太极”。<sup>⑪</sup>这就是把理或太极作为天地万物的最高本体，而又使理寄居于天地万物之中。这种思维结构是和华严宗提出的理法界、理事无碍的基本思想是一致的。

在如何解决作为天地万物本体的理和各种具体事物中体现理的关系问题上，朱熹则直接利用了华严宗的“一即一切”，“一切即一”的思辨范畴。他认为产生天地万物最高本体的“理”只有一个，而存在于各种事物之中的理，由于所居地位的不同，虽有各种不同的表现，但都是同出一源整体“理”的表现。这就在一理的支配下产生出万事万物。万事万物的理虽然在形式上有所不同，而是统一的“理”在不同位置上的表现，是一个和谐的整体。这就是他所说的：“言万个是一个，一个是万个”。这是对华严宗“一切即一”，“一即一切”的继承。

## 第五节 禅宗

### 一、禅宗的形成和发展

禅宗是中国佛教史上的一个大宗派，也是中国佛教独有的宗派。（印度佛教是没有禅宗这个宗派的）

中国的禅宗，按一般传统说法，认为它创始于我国的南

北朝时期，始祖为印度人菩提达摩。事实上，禅宗作为一个独立宗派出现，是从唐代开始的。唐高宗时期的僧人慧能是这个宗派的实际创始人。安史之乱以后到唐末五代是禅宗的极盛时期。宋元以后，禅宗仍继续流传，没有断绝。这一派佛教思想不仅影响了宋代理学，也曾传播到朝鲜和日本。

南宗慧能（638—713年），唐高宗时期僧人，广东新兴县人。原姓卢，家境贫苦，三岁时死了父亲。早年无力上学，在家卖柴养母。24岁时，一次去市镇上听店铺里有人诵《金刚般若经》。慧能问那人是从那里学来的。诵经人答：弘忍禅师劝人读此经。他觉得这话有道理，便去湖北黄梅拜弘忍为师。初为行者（即未剃发，在寺院服役的人），只是在寺庙中做打柴、推磨等杂活，在僧众中的地位很低。后来由于他对佛教的教义很有领悟，受到了弘忍的重视，传给他法衣，作为继承人，成为禅宗六祖。

慧能以后，禅宗经过几代传播，唐末、五代时在中国广大地区发展为五个较大的支派。这五个支派是沩仰宗，临济宗，曹洞宗，云门宗，法眼宗。这时期是禅宗极盛的时期。

1. 沩仰宗。沩仰宗的开创人是沩山灵祐（771—853）和灵祐的弟子仰山慧寂（814—890年）故名。属南宗南岳法系。该宗的基本思想是把主客观世界分为“三种生”。即“想生”，“相生”，“流注生”。“想生”：是指人们的主观思维，认为所有能思之心都是杂乱的尘垢，必须远离，方能超脱。“相生”是指所思之境，即客观世界，认为人不要执着客观事物。“流注生”，是说主客观世界是变化无常的。其修养方法是认为万物有情，皆具佛性，人若明心见性，即可成佛。此宗至宋代衰微。

2. 临济宗。临济宗形成于晚唐时期，创建人是义玄，因他住河北镇州（今河北正定）临济院而得名，属南宗南岳法系。该宗的基本思想是主张明心见性就可以成佛。至北宋石霜楚圆（980—1039）后，分为黄龙、杨岐二派。该宗经常使用的传教方法是“四宾主”、“四料简”和“四照用”。

“四宾主”是通过师生问答的方法衡量双方悟境的深浅。“四料简”和“四照用”，则是针对悟境程度（对我、法的态度）不同的参学者进行说教的方式。接引学人的方法，单刀直入，机锋峻烈。南宋时期，日僧荣西入宋，将临济宗黄龙派禅法传入日本，创立圣福寺、建仁寺。兼修禅、密二宗，后称千光派。

3. 曹洞宗。曹洞宗形成于唐末，开创人是唐代洞山良价（807—869年）和他的弟子曹山本寂（840—901）。取开宗初祖洞山，二祖曹山之号而得名。属南宗青原法系。

4. 云门宗。云门宗是五代时形成的一个宗派，开创人为文偃（864—949年）因住广东的韶州云门山（在今广东乳源县北）光泰禅院，故名。属南宗青原法系。此宗认为万事万物，皆体现真如（佛教的本体），皆有佛性。其说教方式有云门三句：“佛性普现万有，真理不可名说，应随机教化学人”。北宋时与临济宗并盛，至南宋时衰微不传。

5. 法眼宗。法眼宗是五代时形成的一个禅宗派别。创始人是文益（885—958）。南唐中主李璟赐谥为“大法眼禅师”，故名。出于南宗青原法系。文益受华严宗的影响较深，用华严宗的六相，即总、别、同、异、成、坏，宣扬他的世界观。宋中叶以后衰微不传。

## 二、禅宗的基本思想

在唐代，以慧能为代表的一派禅宗，即不完全属于印度大乘空宗系统，也不完全属于大乘有宗系统，而是依据中国孟子一派的人性论、先验论和庄子一派的虚无主义，对印度大乘空、有二宗的理论进行了改造。主要宣扬人心是成佛的基础，要求保持内心的绝对平静。这样，人虽身处尘世中，精神却可一尘不染而成佛。

它的主要观点，概括起来，表现在以下三个方面：

1. “本性是佛”说。他们认为人性就是佛性，心是成佛和客观世界的基础。如说：“本性是佛，离性别无佛”，“佛在性中作，莫向身外求”。⑫“心生种种法生、心灭种种法灭”。⑬这是说，人性就是佛性，万事万物都随人心而生灭。

据《坛经》记载，说慧能得到他老师弘忍的传法衣钵后，南行传法到广州法性寺时，见二僧争论风吹幡动一事（幡：是寺院挂的一种旗子）。一僧说是风动，另一僧说是幡动。而慧能向前说：“不是风动，不是幡动，仁者（指僧徒）心动。”⑭他的这种逻辑是只要人心不动，就可以保证客观世界不动，只要思想静化了，一切事物也就静化了，世界是依赖于人心而存在，所以它是空的。这个观点，对后来宋明理学心学一派有着很大的影响。

2. “无念为宗”说。他们认为客观事物不是人们认识的对象，主张与外界事物接触时，不要受任何外物的迷惑，即心中不能存在事物的表象。同时，对客观事物不作肯定或否定的答复。这就是慧能所说的：“先立无念为宗，无相为体，无住为本”。“无念”是要人们与外界事物接触时，心不受外物的任何迷惑，即“不在境上生心”。“无相”，是

心中不要存在任何关于外界事物的表象，即“外离一切象”。

“无住”是要人们对任何外境事物不固执、不坚持，即不作肯定或否定的答复。如果作到这些，虽然身处尘世中，但思想上都可一尘不染，来去自由，精神上才可以得到解脱。据《坛经》记载：慧能为其弟子神会讲“无念为宗”的教义时，曾用拄杖打神会三下，然后问他痛不痛。神会说：“亦痛亦不痛”。这是说既痛又不痛，这就叫作“无住”，不执着外境。实际上他也感到痛了，但口里不能说痛，因为一说痛，就着了痛的相，即受痛的假象迷惑；一说不痛，就着了不痛的相，这都不是“自性真空”。

3. “顿悟成佛说”。这主要是讲成佛的方法。这种观点是对佛教教义的一次重大改造。以慧能为代表的禅宗与其它佛教宗派有所不同。它不讲累世修行，不追求繁琐的宗教仪式；不搞布施财物；而是主张顿悟成佛。所谓顿悟，就是凭自己的智慧，单刀直入，马上悟出佛性来。照慧能的说法是：“一闻言下便悟，顿见真如本性”。这是说，只要靠自己的灵知，一刹那间有所领悟便达到成佛的境地。据《坛经》记载，慧能和神秀争夺继承权时，弘忍叫寺中群僧各作一偈（悟道的诗句，佛经中的歌咏辞），看谁对佛法领悟深刻便将法衣传给谁。上座大弟子神秀作的偈是：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃”。⑮慧能认为神秀的偈未见本性，自作一偈说：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”⑯弘忍看到慧能的偈后，感到比神秀的道行高，于是改变打算，把法衣传给了慧能。慧能和神秀的区别是，神秀追求的虽是清净本性，但没有把客观事物本身看成是完全空的，空得不彻底；在方法上讲渐

修。而慧能则把客观事物看成是完全空的，对神秀的空又来一次否定，空得最彻底；在方法上讲顿悟。从佛教空观的立场看，慧能的境界比神秀高一层。

以慧能为代表的禅宗也反对坐禅，认为坐禅是一种渐修的方法，不可能使人很快成佛。慧能曾说：“生来坐不卧，死去卧不坐。一具臭骨头，何为立功课”。①⑦又据《古尊宿语录》卷一记载，说唐代禅宗高僧马祖道一，居南岳传法院时，曾独处一室，专习坐禅，凡有来访者，他都不接待，就连他的老师怀让去时，他也如此对待。有一天，怀让取砖在寺前磨，“道一问：作什么？怀答：磨作镜。道一说：磨砖岂能成镜？怀答道：‘磨砖既不能成镜，坐禅岂能成佛’，又说：“汝若坐禅，就是杀佛。”以上是禅宗南宗反对坐禅的两个例子。

总之，他们提倡的是顿悟，靠精神的领悟，一下便把握佛教的真理而成佛。这种顿悟成佛说，比其它佛教宗派具有更大的吸引力。

以慧能为代表的禅宗，整个体系都是围绕本性是佛这个中心而展开的。他们认为世界的最高本体就是人自己的心性。人的心性为空寂的，清净的，因而灵明的佛性永不淹没。因此，成佛不必外求，只要体验了自己的心性就可成佛。痛苦的根源是由于自己的认识所造成的，只要思想上有了转变，接受佛教的基本教义，马上便可以得到解脱，即“菩提只向心觅，何劳向外求玄？所说依此修行，西方只在眼前。”①⑧

## 第六节 净土宗

### 一、净土宗的奠基人——道绰与善导

净土宗，是以《净土三经》为主要经典建立起来的一



个中国佛教宗派。它的建宗是在唐代，此宗和禅宗一样，从建宗以来一直在我国广泛流传。

唐以前，在我国佛教界已有净土思想的传播，如东晋慧远就是极力提倡求生“净土”的高僧，他可说是净土宗的先驱者，并不是创建者，但慧远后来被净土宗人追认为净土宗的“初祖”。这是因他在庐山时期在东林寺与刘遗民等僧俗123人，结为“莲社”，“建斋立誓，共期西方”<sup>⑩</sup>。

净土宗的正式奠基者是唐代的道绰和善导。

道绰（562—645年），俗姓卫，并州文水（今山西文水县）人，自幼出家为僧，是净土宗的创建者。其著作有《安乐集》2卷，系统地宣扬净土思想。道绰以前，修净土的偏重观想；即按照《观无量寿佛经》的教义，作各种修净土的假想；到了道绰，改为提倡持名念佛，即念“阿弥陀佛”的名字。口里念佛时，用数珠记数；没有数珠的，就用豆子记数，念一声佛，放一粒豆子。据说，当时这种念佛记数的豆子，积累起来，竟达“数百万斛”之多。道绰本人，口诵佛名“日以七万为限”。<sup>⑪</sup>并且常西面而坐，表示他对西方净土的诚心向往。

善导（613—681年），临淄（今属山东）人，唐太宗贞观中，从道绰学净土，后至长安，极力鼓吹“念佛”。高宗听人们说，善导生前念佛时能“口出佛光”，于是就下敕把善导生前在终南山所住的寺院改名为“光明”寺。善导著有《观无量寿佛经疏》4卷。一般称为观经四帖疏，《法事赞》2卷，《观念佛法门》一卷等等。

在唐代净土宗的人物中，还有僧人少康。少康，俗姓周，缙云仙都人（仙都山，一名缙云山，在今浙江缙云县



东)。自幼出家。德宗时，到洛阳白马寺，阅读善导的著作，产生了对净土教义的信仰；后又到长安善导影堂，礼拜善导。从此，决意宣传净土教义。死后，被称为后善导。

## 二、净土宗的主要经典——《净土三经》

净土宗的主要经典有如下三种，即《净土三经》。

1. 《无量寿佛经》2卷，曹魏康僧铠译。它的内容除了宣扬阿弥陀佛的功德和极乐世界的美好外，还专门讲了阿弥陀佛成佛之前为法藏比丘时所发的“四十八愿”。这“四十八愿”的中心思想，是说阿弥陀佛的前身（法藏比丘）立誓要让他的佛国，一定成为一个“无有众苦充满诸乐”的极乐世界。凡是念他的佛名而生起信仰的，就一律把他们接引到他的佛国里去享受那种清静的极乐生活。所以，“阿弥陀佛”又称为“接引佛”便是由此而来。如四川峨眉山的接引殿所供的就是接引佛（即阿弥陀佛）。

2. 《观无量寿佛经》一卷，刘宋瞿良耶舍译。此经主要论述求生净土的途径。

3. 《阿弥陀经》一卷，姚秦鸠摩罗什译，此经仅2000字左右。篇幅短，内容也比较简单。它主要是宣扬极乐世界是如何的无比美妙，阿弥陀佛是如何如何的神通广大。往生之后，又是如何的“无有众苦，但受诸乐。”按照《阿弥陀经》的描写，极乐世界是黄金铺地，住的是用金、银、琉璃、赤珠、玛瑙等作为装饰的建筑物，昼夜六时都是天雨宝花。风，是香风；水，是宝水；还有由阿弥陀佛所变化出来的各种神鸟，日夜不停地鸣叫出各种悦耳的美妙之音。凡是往生到这个极乐世界的人，思衣即得各种妙衣；思食即得各

种美食，想什么有什么。往生的条件也不象《观无量寿经》里要求的那么复杂、繁多。这里的条件就是一个，凡是能够一天、两天、三天以至七天，一心称念阿弥陀佛名号，临死的时候，心不颠倒的，即得往生阿弥陀佛极乐国土。方法也很简单，光是持名念佛就行。加之，该经文字简短，容易背诵，它比起其它的净土诸经来，影响大得多，它差不多成为净土宗每人必读的“课本”（宋明以后，则又成了佛教寺院里每天必念的日课）。净土宗，就是随着这部经的广泛传播而日益扩大其影响的。

## 第七节 律 宗

律宗，是中国佛教中以研究和传持戒律为主的一个宗派。它的正式建宗是在唐代，高僧道宣是此宗的创建者。在论述律宗的基本思想前，我们先就佛教的戒律及其发展过程作一简叙。

### 一、律、律学与律宗

1. 律。律，就是戒律。对于佛教来说，戒律是颇为重要的。因为，作为一种宗教，佛教除了用它的理论向信奉者进行宣传外，还要用众多的戒条去约束他们的行动。因此，佛教一向很看重戒律的作用。从典籍上说，戒律是佛教经、律、论《三藏》之一。从教义上说，戒律则是戒、定、慧三学之首。（六度中的第二度就是持戒）。在成都文殊院说法堂内的一付对联可以说明它的重要。“转根本法轮，三学以毗尼为首；趋菩提正道，无我乃般若之门”。②上联是说，要想成佛必须习三学，但三学又以戒律为首。下联是说，只有净菩提心无我，才能得到解脱之门。即进入佛教所追求的

最高精神境界。按照佛教的说法，《经》是佛说的，律是佛制的。罗汉、菩萨可以造《论》，但既不“说经”，也不能“制律”。为了约束门徒，释迦当时规定了某些禁条，例如“五戒”、“十戒”等，但是佛教众多的律藏，却不可能都是释迦当时亲自制定的，正如卷数众多的佛经，不都是释迦当时亲自宣说的一样。事实上，和《经藏》一样，《律藏》虽然也是早期佛教的产物，但它是在各个时期里逐渐形成的。

2. 律学的形成。据传说，释迦死后，随着部派的分裂。戒律也相继分裂为五部：

《四分律》，即把六十卷的律藏分为四个部分。

《十诵律》，即把六十一卷的《律藏》，分十次诵出。

《五分律》，把三十卷的律藏分为五个部分。

空观部，只有《解脱戒》本翻译过来。

犍子部，其律藏无翻译。

此外，还有属于“上座”、“大众”根本二部之一的《摩诃僧祇》（摩诃僧祇，意即大众）四十卷。

南北朝时，一般说来，比较盛行的是“十诵律”（姚秦若多罗和鸠摩罗什共译）。但也有僧人在从事《四分律》（姚秦佛陀耶舍、竺佛念等共译）的研究。到了唐代，由于中国僧人道宣等人的大力提倡，《四分律》遂一跃而居于主导地位。

曹魏之前，中国还没有传授比丘戒的活动，因为那时还没有正式的中国和尚。到了三国曹魏嘉平年间，中天竺僧人昙摩迦罗来到洛阳立羯磨法（受戒的规则），才开始传授比丘戒，中国才算有正式的和尚，南朝时期的宋文帝时，中国

才有正式的尼姑。以后随着诸部律藏的相继传播，律学便逐渐引起人们的注意。而且出现了不少律学名家。据道宣《续高僧传·明律篇》记载，南北朝时期，列于正传的有28人，附见的有19人。

3. 律宗的建立。唐道宣以前只有律学，还无律宗。律宗是由道宣开创的。道宣使律成为一宗，他除了把南北朝以来偏重《十诵》而逐步统一于《四分》之外，还对传授戒律作了各种规定。

## 二、律宗的创建者——道宣

道宣（596—667），俗姓钱，丹徒人，一云长城人。十六岁出家，隋朝大业中，从智首律师受具足戒。唐武德中，依首习律。后与隐居终南山的医学家孙思邈接近，结林下之交；又曾参加玄奘的译经活动。他是唐代著名的佛教史传学者。在中国佛教史上是一个很有影响的人物。道宣的主要著作有以下几部：《广弘明集》30卷；《续高僧传》30卷；《集古今佛道论衡》4卷；《大唐内典录》10卷。在前三部书里，收集了相当丰富的历史资料。这些资料不仅对于研究中国佛教史来说，是相当重要的；而且，对于研究我国唐高宗以前中古时期的思想史、文化史来说，也是相当重要的。

《广弘明集》，这是一部继南朝梁僧祐《弘明集》之后的又一部中国佛教历史文献汇编。它的内容，比《弘明集》更加丰富。收入该书的人物共130余人，内南北朝100余人，唐近30人。《广弘明集》与《弘明集》相比其特点有二：第一，《弘明集》不分篇，而《广弘明集》则分十篇：一归正，二辩惑，三佛德，四法义，五行僧，六慈济，七戒功，八启福，九悔罪，十统归。而且每篇前各有序文（参考：陈垣：《中

《国佛教史籍概论》)第二,《弘明集》仅选辑而已,而《广弘明集》则叙述、辩论与选辑并举。不称续而称广,表明《广弘明集》超过了《弘明集》。

《续高僧传》。本书继梁慧皎《高僧传》而作,故名《续高僧传》。其体例与慧皎书太略相同,亦分十科。一曰译经,二曰义解,三曰习禅,四曰明律,五曰护法,六曰感通,七曰遗身,八曰诵读,九曰兴福,十曰杂科。每一科末又以扼要论述。道宣自序称:记载的高僧,时间是从南朝的梁代至唐太宗贞观时期。正传列340人,附传列160人,共500人。

《集古今佛道论衡》。其内容、性质,大致与《广弘明集》相类似。

《大唐内典录》,这是一部重要的目录学著作。内容不但包括了佛经的目录,而且还有许多重要的历史资料。

总之,作为佛教的一位史传学者,在唐代,道宣是作出了一定历史贡献的。

## 第八节 密宗

密宗,又称瑜伽密教,唐代所建中国佛教宗派中的最后一个宗派。中国佛教宗派按建宗时期,其次序是:创宗于隋的是天台宗、三论宗;建宗于唐太宗时期的是唯识宗、净土宗;建宗于高宗时期的是律宗;建宗于武则天时期的是华严宗、禅宗。密宗的正式建宗时期是在唐玄宗开元时期,创建人是印度僧人善无畏、金刚智和不空三人。

### 一、印度密教传入我国的时期

印度密教传入我国,可分为三个时期。

1. 印度古密教传入时期。我国对印度密教咒经的翻译，开始于三国时代。但当时由于佛教在中国流行不广，而译出的咒经中所传的咒法也很简单，故未为人们所注意。到东晋时，竺佛图澄在我国北方传播咒术，为后赵统治者石勒所崇信。此后来华的印度僧人，大都传译有密咒。同时各种密咒汇编的总集也由印度传入中国。如《大陀罗尼神咒经》、《陀罗尼杂集》、《陀罗尼经集》等。

2. 印度纯粹的瑜伽密教传入时期。这一时期也是中国密宗正式建立的时期，即唐代。

3. 印度晚期密教输入时期。在汉民族地区是在北宋初期。

## 二、中国密宗的开创者——善无畏、金刚智、不空

唐玄宗开元时期，印度僧人善无畏、金刚智先后来到中国，创立了密宗这一佛教宗派。

善无畏（637—735年）据说原为中印度的贵族，后来出家为僧。曾于印度那烂陀寺学习密教。开元四年（716年）来到长安，深受玄宗信任，被尊之为教主。先住福兴寺，继往西明寺。开元五年（717年）奉诏于菩提寺开始翻译密教经典。开元十二年（724年），随玄宗入洛阳，住太福先寺。先后于长安、洛阳译出密教经典多部。其中，他和中国僧人一行译出的《大毗卢遮那成佛神变加持经》7卷（毗卢遮那，“日”的梵音，大毗卢遮那就是“大日”。所以按照意译简称就叫《大日经》），是密宗的主要经典。《大日经》犹如天台宗的《法华》，华严宗的《华严》等经典一样注目。密宗的全部理论几乎都包括在这部经里了。善无畏，死于开元二十三年（735年）。



金刚智（669—741年），南印度人，婆罗门种，自幼出家，最初学习经律，后习密教。开元8年（720年），来到长安。译出《金刚顶瑜伽中略出念诵经》四卷。死于开元二十九年（741年），73岁，据说，金刚智死后，玄宗曾敕赐“国师”的称号。代宗时，又追赠“开府仪同三司”，并赐号“大弘教三藏”。

不空（705—774年），北印度人，婆罗门种。自幼随叔父来中国，年十五，拜金刚智为师，从学密教。二十岁时，于洛阳广福寺受“具足戒”，不久即参加金刚智译场，协助翻译密宗经典。开元二十九年，奉金刚智遗命，赴五印度和狮子国（今斯里兰卡）寻求密教梵本。天宝五年（746年）返回中国。

据佛教史书记载：不空共译出密教经典一百一十一部，143卷。他与罗什、真谛、玄奘并称为中国佛教史上的四大译师。不空翻译的《金刚顶经》，也是密宗的重要经典。不空这个自幼来华，并在中国出家的印度和尚，由于长期生活在东西两京，因此，与当时统治者的关系极为密切。如在玄宗朝，他亲自为玄宗举行灌顶仪式。唐肃宗收复长安后，把不空请进宫里，建立道场，传授“转轮王七宝灌顶”，并向他求秘密法。在代宗朝，不空和朝廷的关系更加密切。

以上就是中国佛教密宗的三位开创人，其中以不空最为有名。

在密宗的人物中，除了“开元三大士”外，还有中国僧人僧一行和慧果。一行（673—727）姓张氏，名遂，魏州（今河北大名县东）昌乐人。他是我国历史上一位卓越的天文、历法学家，著有《开元大衍历经》一书，五十三卷。一

行不仅协助善无畏翻译《大日经》，而且还撰有《大日经疏》二十卷，成为中国密宗的重要著述。一行死于开元十五年（727年），终年55岁。死后，玄宗赐为“大慧禅师”。

惠果（？——805年），俗姓马，京兆万年（今陕西长安县）人。19岁时从不空受灌顶。从此，就成为密宗中人。深受代宗、德宗父子的崇敬，他是继不空之后，大弘密宗的人。

### 三、密宗的主要经典——《大日经》

据粗略统计，到唐代为止，译出的密教经典，总数在四百种以上。其中，唐代译出的超过三百种，足见翻译密教经典最多的是在唐代。而成为密宗思想支柱的则是“开元三大士”译出的经典，而其中最重要的是《大日经》。

《大日经》全经共七卷，三十六品。中国名僧僧一行说此经总括了佛教的一切教义。实际上，《大日经》虽然也讲了一些显教的教义，但它的中心内容，都是宣扬密宗思想。在三十六品中，重要的是一、二品，它们是全经的纲。

一品，叫做《入真言门住心品》。一行说：“此品统论经之大意”。从此品的标题可以看到，这一品里的内容，有两个方面：一是“入真言门”，一是“住心”。什么叫做真言呢？真言，僧一行解释为秘密号，旧译云“咒”。虽然一行说旧译云咒，但真言、咒语、毕竟是同义语。为什么不能像显教那样，用普通的正常的语言来宣扬密宗教义，而用使人们难以理解的咒语呢？一行加以解释说：因为“密教不可直宣，故多有如是隐语。”②这说明密教里有许多不能直截了当地向人们宣讲出来的东西，所以只好用隐语、咒语来表达。真言、咒语，成了密宗主要的传教语言。

所谓住心，就是住于“净菩提心”。为了能够住于净菩提心，就须要去掉各种非“净菩提心”的心。《大日经》总共列出了包括人心，各种动物心，各种鬼神心等等在内的59种心。但据一行说应该是六十心，即应加猴子心。去掉各种杂心，住于净菩提心，自然就能“入真言门”。

《大日经》的二品，叫做《入漫荼罗具缘真言品》。对于密宗来说，念诵“真言”是重要的，修漫荼罗同样也是重要的。漫荼罗，一般译为“坛场”。坛场是密教中人设想出的一种佛教群居图。在这种群居图里，中央大院，住的“大日如来”这位最高的本尊。在三重内、外院里，则分别住着各种佛和菩萨。

《大日经》的其余各品，基本上都是第一、二品的演绎和引伸。

最后，还须指出：《大日经》把密宗的基本思想概括为如下的三句话：

“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”②。其意是说，要学密宗，首先要发立志成佛的菩提心。这种菩提心是成佛的种子，所以说它是因。其次，还得有救度众生的“大悲心”。这种大悲心，能够执持各种功德，使之繁衍滋生。犹如树根，能够执持枝叶花果，使之繁茂而不倾拔，所以说它是根本。“方便为究竟”就是可以在一定的情况下，不必遵守佛教的戒律。

在密宗的经典中，除《大日经》外，还有《金刚顶经》等等。不过，那些经典，多偏重于讲修持仪轨方面的东西。在思想理论方面，却超不出《大日经》的范围。

#### 四、密宗——“佛梵合一”的产物

印度佛教，在它的发展过程中，出现了密教思想，其原因在于：佛教到了晚期，为了自身的生存，不得不吸收一些婆罗门教的东西来补充自己。所以说，印度佛教晚期出现的密教，是佛教和新婆罗门教（印度教）相结合的产物。

1. “大日如来”与“大梵”。密教崇奉大日如来，把大日如来即毗卢遮那佛说成是法身佛。在传统的佛教里，都把法身佛看成是一种理性化的精神实体，而并没有赋予它以人格化的特征，即没有法身佛说法的事。所以传统佛教的各种经典，都是释迦牟尼这位化身佛说的，从来没有法身佛说法的事（报身佛高居佛国，也从来不亲自说法），而密教经典，却都是“大日如来”这位法身佛说的。密教的法身佛，不再只是抽象的理性，而是具有人格的佛。从《大日经》对于大日如来的描绘看来，这位法身佛是披了袈裟的“大梵”。婆罗门教的大梵，基本上和基督教的上帝差不多，被认为是造物主。传统佛教，不承认有造物主，因而对大梵也持否定态度。密教的出现，使情况发生了根本变化，认为大日如来，是世间一切事物的本初，是世间一切事物所依靠的创世主。既然是世界的本初，自然就能生出世界上的一切东西，中国密宗僧人僧一行承继了这一观点。从真如缘起论的观点出发，把大日如来打扮成造物主，把它人格化，宣称它为“大我”。从无我到大我，标志着佛教梵化的程度。

2. “祭祀万能”的佛教化。传统佛教虽然也讲祭祀，但只是对于“三宝”（佛、法、僧为三宝）表示的敬意。到了密教，可就不同了，它把祭祀强调到非常重要的地位。它随便修什么法，都得有祭祀。这不是传统佛教的东西，乃是婆罗门祭祀万能的思想和渗入佛教的一种表现，是祭祀万能的

佛教化，同时也是佛教“梵化”的又一标志。

3. 对火的崇拜——护摩。婆罗门教有一个流派，专门崇拜火，被称为拜火教，佛经里称做“祀火外道”。

所谓护摩，就是烧的意思。据《大日经》说，护摩有内外两种。其中外护摩，又有两种：一种就是婆罗门教对于火的崇拜、祭祀。在佛教看来，这是一种外道行径，所以叫外护摩。《大日经》说，这种火是大日如来于往昔做大梵天王时，为了教化那些不信佛教的婆罗门，故意按照《吠陀》教义宣讲的。

#### 五、密宗——佛教世界观的杂家

总的说来，密宗是佛梵合一的产物。从世界观说来，密宗又是佛教的杂家。这表现在密宗的某些经典里，也反映有佛教其它各派世界观方面的一些东西。如“我说一切法，所有相皆空”<sup>②④</sup>“一切诸法性……皆从因缘观。”<sup>②⑤</sup>，这些显然属于“因缘所生法，我说即是空”的“般若”三论系的大乘空宗思想。

“界有三种，所谓法界、心界、众生界。离法界无众生界，众生界即是法界。离心界无法界，法界即是心界。当知此三种，无二无别”。<sup>②⑥</sup>这是心、法、众生三无差别的思想，也是华严宗法界缘起论的思想。所谓法界，就是一真法界，就是真如、佛性；所谓心界，就是自性清净心等。这其实也是佛性论和真如缘起论的另一种表述方法。用不同的手法，表达基本相同的思想。（这里面有大乘空宗的思想）

上述情况，清楚地表明了密宗是佛教世界观上的杂家。具有梵化和杂家这两个特征的密宗，虽然在开元时期应运转生到了中国，但是，由于它同中国传统的伦理观念发生了抵

触，所以在中唐以后，便开始衰落。这是指密宗在汉族地区而言，至于在西藏地区的密藏则盛行于两宋时期，而与本教结合形成为喇嘛教。

---

### 注释

- ① 龙树《中论》。
- ② 《摩诃止观》卷6下。
- ③ 湛然《止观义例》卷下。
- ④ 引文同上。
- ⑤ 智顗《摩诃止观》卷5上，《大正藏》卷46页54。
- ⑥ 《修止观坐禅要法》。
- ⑦ 引文同上。
- ⑧ 道宣《续高僧传》卷11《吉藏传》。
- ⑨ 引文同上。
- ⑩ 《朱子语类》卷94。
- ⑪ 同上书。
- ⑫ 《坛经·般若品》。
- ⑬ 《古尊宿语录》卷3。
- ⑭ 《坛经·行由品》。
- ⑮ 《坛经·行由品》。
- ⑯ 引文同上。
- ⑰ 《坛经·渐顿品》。
- ⑱ 《坛经·疑问品》。
- ⑲ 僧祐《高僧传》卷6《慧远传》。
- ⑳ 《续高僧传·道绰传》。



- ②① 毗尼：是戒律梵文的旧音译。
- ②② 僧一行《大日经疏》。
- ②③ 《大日经》卷1。
- ②④ 《大日经》卷2。
- ②⑤ 《金刚顶瑜伽中略出念诵经》卷上。
- ②⑥ 僧一行《大日经疏》卷3。

## 第七章 宋、元佛教

宋、元佛教叙述从宋太祖建隆元年（960）至元顺帝末年（1368）408年间宋、元两代的佛教。

两宋佛教的特点，就其佛教内部讲，是“诸宗开始融合”，即各宗相互融合相互吸收；就其对外而言是“三教合一”，即以儒学为主，吸收佛道二教思想。“诸宗融合”不是说佛教各宗不存在，而主要是以禅宗和净土宗为主，其它宗派如天台、华严、律宗等仍在流行。元代佛教则以起源于西藏地区的喇嘛教为主。

### 第一节 宋代佛教

宋代佛教是叙述从宋代太祖建隆元年到卫王祥兴二年（960——1279年）320年赵宋一代的佛教。

#### 一、宋代诸帝对佛教的态度

北宋是继五代之后而建立起来的统一王朝。还在五代的后周时期，周世宗对佛教就加以排斥，其具体措施是禁止人民入寺为僧尼，同时废天下佛寺3,366所。当时由于经济困难，又下诏毁天下铜佛像以铸钱，以补国家用费之不足。宋政权建立之后，便一反前代后周的政策，给佛教以适当的保护。如太祖建隆元年（960年）度僧8,000人，并停止了对寺

院的废毁，继而又派沙门行勤等150人去印度求法。太宗太平兴国元年（976年）到太平兴国7年（982年）度僧达17万人。真宗一代（998——1022年）维护佛教，在京城开封和各路设立戒坛72所，放宽度僧名额，至使全国僧尼比宋初增加了很多，寺院也相应增加到4万所。这些寺院都拥有适当数量的田园、山林，同时受到免除赋税和徭役的特殊待遇。到神宗时（1068——1085年），因年荒、河决等灾害常见，国家急需财力，便开始发（卖）出僧尼的度牒。到徽宗时（1101——1125年），由于他信奉道教，即一度命令佛教和道教合流，改寺院为道观，并使佛号、僧尼名称都道教化，给予佛教以很大的打击。这是北宋时期的情况。

宋王朝南迁到杭州后，统治者虽注意了对佛教的限制。如高宗时，即停止了额外的度僧，使僧尼人数有所减少。但由于江南地区的佛教历来基础较雄厚，故佛教还能保持一定的盛况，直到南宋末年。

## 二、宋代的译经和刻经

1、译经。宋代的译经开始于太宗太平兴国五年（980年）。从太宗至仁宗共译经500余卷。其后因缺乏新的梵文佛经，译经工作便时断时续，维持到徽宗政和初（1111年）为止。总计前后翻译家可考的有15人，即法贤、惟净、慧洵、绍德等人。（其中后3人都是由传法院培养出来的中国僧人）。他们所译经典，以印度密教的典籍占大多数。到了南宋，译经工作无多大发展。此外，从宋代译经的质量上看，也不能和隋唐相比，特别是有关义理的论著则翻译很少。

2、雕版刻经。从五代以来，在印刷术上，我国木刻雕版技术，有了很快的发展，因此宋代对于佛教的大藏经，

很早就用了木刻。总计宋代三百余年间，官刻、私刻的大藏经共有五种版本，这也算是宋代佛教的特点。在五种雕版中以蜀版最佳，当时称为官刻。蜀版大藏经是从宋太祖开宝四年到太宗太平兴国八年（971——983年）用了12年时间在益州（成都）刻成。其它四种皆为各地的私刻本，质量都不如蜀版。至今，蜀版大藏经被视为世界珍品。

### 三、宋代佛教的两个宗派——禅宗和净土宗

两宋时期，由于理学居主，佛道次之。就佛教而言，在隋唐时期已形成的各宗派中，以禅宗和净土宗较为流行。

#### （一）宋代禅宗

1、宋代禅宗的《灯录》和《语录》。入宋以后，深受一些人欣赏的禅宗，继续以其独特的形式发展着。虽然宋代禅宗在思想上没有什么新的创建，只不过是承继晚唐五家禅宗的余风。但是，这一时期的禅宗，与过去相比却有不同的风格和特点。比较突出的，是大量《灯录》和《语录》的出现。

禅宗《语录》唐代已有，宋代更多；禅宗《灯录》则完全是宋代的产物。其中主要有《景德传灯录》30卷，宋道原撰；《联灯会要》30卷，宋悟明集；《五灯会元》20卷，宋普济编；《古尊宿语录》48卷，宋磻藏主集。前两部是记言体的禅宗史传，因为主要是记言不是记行。《五灯会元》把150卷的《五灯》压缩为20卷。《古尊宿语录》中收集了大鉴（慧能）下一世南岳怀让以后几十家“机缘”语录，共48卷。

这些《灯录》、《语录》的出现，大致反映了以下两种情况。

其一，宋代禅宗，已经走上了慧能创立的“教外别传”、“不立文字”的初期禅宗反面。初期禅宗，讲究“直指人心，见性成佛”。它的方法是“体认”、“参究”，不需要大发议论，更不需要大量的著述。如慧能曾传教40年，末了只留下一部由他的弟子记录的，总共只有一万多字的《坛经》，就是这个原因。后来由于专靠内心“体认”的方法不够了，于是便有了“禅语”、“禅机”。这是说，禅不光是“参”，也要靠说了！于是就出现了大量的《灯录》、《语录》。这样，禅宗便由“不立文字”变成大立文字，由内证禅变成文字禅。禅宗的这种演变，标志着入宋以后的禅宗和初期禅宗相比，确是发生了很大的变化。

其二，表明禅宗确是一个教派。宋代不少的士大夫，不仅很欣赏禅宗的各种《灯录》、《语录》，而且有的还直接参与编写《灯录》的工作。例如，《景德传灯录》便是由翰林学士杨亿等人裁定的。

杨亿，字大年，建州人。于宋真宗天禧四年（1020年）复为翰林学士。《宋史·杨亿传》说他“留心释典禅观之学”。《青箱杂记》卷10说他“深达性理，精悟禅观”。由于他“留心释典”，“精悟禅观”，所以宋真宗收到《景德录》书稿后，就命他和李维、王曙等人参与裁定，花了一年多的时间，使这部共有367,917字的第一部《灯录》定稿。因此，可以说，杨亿也是《景德录》的主编人之一。杨亿等人参与编写《灯录》，反映了宋代士大夫对禅宗的浓厚兴趣。宋代的一些士大夫们好禅、喜禅，简直成了一种风气。许多知名的文人、学士纷纷走入禅门，大交禅友。苏东坡曾说：“吴越多名僧，与予善者常十九！”①这里所谓的各

僧，其实就是禅僧。东坡之弟苏辙不仅大交禅友，而且还亲自为禅僧语录作序，说：“……自达磨西来，诸祖相承，皆因言以晓人，心地既明，出语皆法。……”②王安石不仅舍宅为寺与僧交游，而且还以宰相身份，撰写疏文颂扬禅僧：

“……文公长老（按：即苏辙为其《语录》作序的真净克文禅师），独受正传……”③。这些情况表明，不仅和尚们和杨亿等人在编《灯录》、《语录》，甚至一向以维护儒家正统地位自居的司马光、欧阳修等人，也对佛教表示好感。宋人俞文豹《吹剑录》里，有这样的记载：“温公不好佛，而《家法》则云：十月，就寺斋僧、诵经，追荐祖先。”④这表明对于司马光这类儒者说来，佛教，特别是禅宗也对他们产生了影响。

2、宋代禅宗的两个支派。以禅宗而论，宋代是云门、临济二支派并盛于各地。（禅宗五宗内，汾仰数传以后即不明）临济宗由风穴延沼传承而下，后分为杨岐方会和黄龙慧南两个支派，即五家七宗的后两宗。因为这两个支派形成于宋代，所以我们把他们作为宋代禅宗的代表而略予叙述。

### （1）杨岐和杨岐派。

方会（992——1046年），俗姓冷，袁州宜春（今江西宜春）人。据说他得法于临济义玄的六传弟子石霜楚圆。先后在袁州杨岐山和潭州云盖山开堂说法。因为他首住杨岐，所以禅宗史上就称他为“杨岐方会”。

方会的思想，大致反映在《古尊宿语录》卷一九《……会和尚语录》（一卷）里：

“只个心心是佛，十方世界最灵物”⑤。这讲的是世界



观。认为心是世界的最灵物，它既是成佛的根基，又是世界的本原。又说：“一即一切，一切即一”⑥。“一尘才举，大地全收”⑦。这讲的是认识论。因为世界上的一切，都是由那颗最灵的心派生的，所以举“一尘”就大地全收。这就是佛经里说的“于一毫端，现宝王刹”的意思。“一微尘”

“一毫端”，算是事物的最小者了，但是它可以收尽大地、现出佛国。原因就在于大地、佛国，与微尘、毫端，同是心的派生物，同是以心为本体。所以它们可以大小相印，一即一切！其实这种思想并非禅宗独有，天台、华严也有这种思想，而且华严还把这种思想发挥得更加充分。看来方会不仅继承了禅宗，特别是临济一系的思想，而且还继承了天台、尤其是华严的思想。这种对于宗外思想的继承，入宋以后，逐渐影响到禅宗各派。方会的思想，正是这种历史现象的具体反映。

作为禅宗一支开创人的方会，还具有禅味十足的思想。

《古尊宿语录》卷十九载：

“杨岐一要，千圣同妙，布施大众，果然失照！杨岐一言，随方就圆，若也拟议，十万八千”！

临济杨岐方会一派人物不少，较有影响的是方会的再传弟子法演；法演的弟子，“三佛”之一的佛果克勤；以及克勤的弟子宗杲。

法演，俗姓邓，绵州巴西（今四川绵阳市治）人。少年出家，先在成都学习《唯识》，后来归禅游方各地，历时15年，最后得法于白云守端。因他较长时间在湖北蕲春县五祖山开堂说法，所以禅宗史上就称他为“五祖法演”。法演的生年不详，死于宋徽宗崇宁三年（1104）。

克勤（1063——1135年），字无著，俗姓骆，四川人。出家后先于成都等地学经、问法，不久离川东下，皈依法演。后来法演去五祖山，克勤留住太平。宋徽宗崇宁初，以母老回蜀，住昭觉寺。后又去荆州见丞相张商英，谈论《华严》教义，被誉为“僧中管仲”。宣和中，徽宗赐号圆悟禅师，后又返蜀仍住昭觉寺。绍兴五年（1135年）八月五日病逝，终年73岁。著有《碧岩录》10卷）。

《碧岩录》是一部禅宗式的注释书，在禅宗发展史上，它标志着一个新阶段，即由讲“公案”，逗“机锋”的《灯录》、《语录》阶段，发展到注释“公案”、“机锋”的阶段。

（2）黄龙慧南与真净克文。

黄龙一派，其影响不及杨岐。其代表人物为慧南和真净克文。

慧南（1002——1069年），俗姓章，信州（今江西上饶）人。17岁出家，19岁受具足戒，后遍游各地。因开山于江西黄龙山崇恩禅院，而被称为黄龙慧南禅师。

克文（1025——1102年），是慧南的弟子。这位禅僧曾得到王安石的赏识，据说王安石曾舍南京家宅为报宁寺，延请克文前往住持。

（二）净土宗。以净土宗而论，宋初南方有省常（959——1020年），效法东晋高僧慧远在庐山结莲社故事，在杭州西湖集合僧俗组织净行社，提倡念佛。此后各代由于都倾向于修持净土法门，各地结社集会日增；有些寺院便建筑了弥陀阁等专供念佛修行的场所。这就越加在民间推广净土信仰成为风俗。特别是一些在家居士也相随提倡，于是净土法

门逐渐形成一个固定宗派。

#### 四、宋代佛教与程朱理学

谈到宋代佛教，不能不涉及到程朱理学。当然，从根本上说，程朱理学是时代的产物。但从思想渊源上说来，它确是传统的儒家思想，在新的历史条件下受佛教，特别是受华严宗和禅宗思想的影响，而形成的具有明显时代特征的哲学思想。因此，可以这样说，程朱理学，在很大程度上，是外儒内佛的。为了说明二程、朱熹的理学与佛教的关系，有必要就以下两个问题进行论述。

##### 1、关于程朱的学历。

(1) 程颢。除研究儒家诸子学说外，还常读佛书，“坐如泥塑人”。⑧自称“世事与我，了不相关！”⑨所以明儒说他看得禅书透。

(2) 程颐。每“见人静坐便叹其善学。”⑩他还模仿佛教传说中的禅宗二祖慧可的“立雪断臂”，表演了“程门立雪”的故事。“伊川，尝日冥目静坐，游定夫、杨龟山立侍，不敢去；久之，乃顾曰：‘日暮也，姑就舍’，二子退，则门外雪深尺余矣。”⑪程门弟子遂把这件事称之为“程门立雪”。

(3) 朱熹。除习儒学外，于诸子、佛学也有所习。“熹旧日无所不学，禅道、文章……事事要学。”⑫所以，明清学者说他“凡诸子、佛志……无不涉及讲究也”。

以上程朱的学历表明他们的思想同佛教，特别是同禅宗的关系是很密切的。

2、关于“理”的学说。在中国哲学史上，特别是先秦诸子中，如孟子、庄子、荀子都曾讲到理。如孟子“心之

所同然者何也？谓理也，……”⑬庄子“天地之理”，“万物之理。”⑭荀子“物之理也。”⑮但他们还未把“理”上升为最高的哲学范畴。而程朱则把“理”作为他们的本体论。这一发展，一方面是儒学的演变，另一方面也是受了佛教的影响。如唐代的华严宗就提出了理法界（理即真如，佛性）禅宗慧能说：“梁武帝不识正理。”⑯这里所说的正理，也就是所谓的真如、佛性。继慧能之后的禅宗名僧玄觉，也把理和真谛佛性相提并论，即把理作为最高的哲学范畴。程朱等人正是在这些佛教思想影响之下，对“理”这个抽象概念，进行了加工制作，使之成为他们思想体系的核心。如二程说：

“万物皆是一理。至如一物一事，虽小，皆有是理。”⑰“天下只有一个理”。⑱“凡眼前无非是物，物物皆有理”。⑲“动物有知，植物无知，其性自异，但赋形于天地，其理则一”。⑳这些都是说，天地万物间只有一个理，理是天地万物的唯一本体。这是华严宗理法界的思想。二程又说：“一草一木皆有理”。㉑这是禅宗的“青青翠竹，尽是法身”的模仿。

以上是二程的理学观。下面，再来看一下朱熹对理的解释。

朱熹用佛家语言，讲理学思想。他说：

“世间之物，无不有理”。㉒“此个道理，人人有之”。㉓“一物各具一太极”。㉔以上都是说理是事物的根本。太极是朱熹从《周易》和周敦颐、邵雍等人的著作中抄来的，它和理是同义语。又说：“近而一身之中，远而八荒之外，微而一草一木之众，莫不各具此理。……虽然各自有一个

理，却是同出于一个理。……释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄’。这是那释氏也窥见得这些道理。”②朱熹这段话，出自禅宗僧人玄觉的《永嘉证道歌》。原文是：

“一性圆通一切性，一法遍含一切法。一月普现一切水，一切水月一月摄”。③在其它佛教著作里，后两句也有作：

“一月能映千江水，千江水月一月摄”。意思则是完全一样的。可以看出，朱熹所指的理（佛性）是先验的，是先天而生的，是天地万物的根本。

为了说明佛教对程朱的影响，再继续分析一下程朱对“理”的演绎。二程说：

“洒扫应对，便是形而上者，理无大小故也”。④洒扫应对便是理。这是禅宗“搬柴运水，无非佛事”的思想。

“心所感通者，只是理也”。⑤理与感应论，又联系到一起了。

“大而化，则已与理一，一则无己”。⑥他们在这里提出了“理与己一”、“一则无己”的命题。“理与己一”正是佛教所谓“佛如、众生如，一如无二如”思想的理学化。而“一则无己”，更是佛教无我思想渗进程朱理学的直接反映。那末，既然“理与己一”为什么人们都不明此理呢？朱熹对此作了解释：

“人本有此理，但为气禀、物欲所蔽”。⑦这就是说，理是人所本有的，而今人所以不见理者，乃是由于物欲所蔽耳。这正是《坛经》所谓“世人性净……妄念浮云盖覆真如，自性不能明”。⑧朱熹又说：“圣人言语，只是发明这个道理。这个道理，吾身也在里面，天地亦在里面，通同只是一个物事，无障蔽，无障碍”。⑨孟子讲“万物皆备于

我”，朱熹讲“万物皆备于理”。这是参照禅宗思想发展出来的。如《坛经》所说的：

“如是一切法，尽是自性。……于自性中，万法皆现。”③

“日月星辰，大地山河，一切草木，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，尽是自性”。④可看出朱熹讲的理，某些方面是从佛教，特别是禅宗思想中搬来的，不过说得质朴一些罢了。

上述情况，大致表明：程朱理学的核心，它的本体论——理，在相当程度上，是佛教，特别是禅宗思想影响的产物。程朱理学的出现，一方面标志着传统儒家思想发展到一个更加完备的哲学思想体系的新阶段；另一方面，也标志着，到了宋代，禅宗思想的影响也进一步扩大。它的思想深深地渗透入了程朱理学，所以它的影响就更为广泛，因而也说明了中国佛教的独立宗派禅宗，在中国思想史上占有相当重要的地位。

## 第二节 元代佛教

元代佛教，是指元世祖忽必烈即位至元顺帝末年的100余年间（1260—1368年），蒙古族在我国建立元王朝时期的佛教。元代佛教的兴起，以西藏的喇嘛教为主。喇嘛，是西藏佛教僧人的专称，意为上人，即长老之义。喇嘛教是以祈祷念咒为主，和西藏原有的本教，经过长期斗争、融合而形成的佛教。它的教义吸收了本教的许多色彩，形成了佛教在西藏的一种独特的地方形式。因此，公元十世纪后半期复兴起来的佛教，正名应是西藏佛教，俗称喇嘛教。为了说明元代



**崇奉喇嘛教，有必要对西藏佛教的兴起及其发展情况（从公元七世纪——十四世纪末）作一简叙。**

**一、喇嘛教建立之前的西藏佛教（公元七世纪至十世纪中叶）**

西藏开始有佛教是在藏王松赞干布时期（即唐太宗时期）。松赞以前，西藏只有一种神教，名为本教。相传此教以秀拉白为教主，所崇拜者多魔神。松赞干布为藏王时，统一了青藏高原各部落。其势力逐渐强大，并入侵内地与唐王朝争战，后太宗与之言和，以文成公主嫁之为妃。公主极信佛教，去时带有佛像和经卷，影响松赞干布信佛。故于在位时期，即遣使16人赴印度求佛教经典，并依据佛教的教义而制定法律。松赞死后传至第三代墀得祖敦，又娶金城公主为妃，生子赤松得赞。祖敦死后，赤松得赞继位，大兴佛教，派使者去印度学习佛典和梵语，并聘请印度僧人善海大师、莲花生上师入藏弘扬佛教。从这时起，开始有西藏人出家受戒和建立僧伽制度，又广译经论，致使佛教在西藏初具规模。赤松得赞死后，又数传至墀惹巴仅（他死于武宗会昌元年）。由于墀惹巴仅也深信佛教，故所有朝政，皆取决于高僧；所有行政制度也都以经论为准则。崇信三宝（佛、法、僧），奉行佛教教义以教化人民。从松赞干布至墀惹巴仅前后200年，称为西藏前弘期佛教。这一时期西藏佛教的特点，主要是宣扬显教的教义，即般若空宗和大乘有宗思想。密教典籍虽有传入，但还未形成主流。

墀惹巴仅以后，由于藏王朗达玛在公元841年开始毁佛，致使以后100多年间，藏族佛教衰落。到北宋太宗时期，西藏佛教才重新得了恢复。后经宋、元、明、清的广泛传播，使

西藏佛教得到进一步的发展。

二、西藏喇嘛教的兴起和主要教派（公元十世纪后半期——公元十四世纪末）。

西藏喇嘛教的正式建立，是在公元十世纪后半期。据史书记载，公元978年（即北宋太宗太平兴国3年），西藏山南地区桑耶寺寺主意希坚赞，派出以鲁梅·喜饶楚成、松巴为首的10人（亦云七人），到当时佛教比较盛行的安多（今青海西宁一带）学佛取经。回藏后，便在拉萨和日喀则各地新建和重建了大批寺院，发起了复兴佛教的运动，史称后弘期。因此，西藏的佛教徒就把公元978年作为喇嘛教兴起的标志年代。

喇嘛教兴起的初期，内部还比较一致。原因在于：当时散处卫（拉萨）藏（日喀则）等地的喇嘛教由于佛教经典的藏文翻译，在这时尚未齐全；另外，教义和修习方面，也还没有发展到系统化的地步。因而，从喇嘛教建立之后至十一世纪中叶以前，其教派尚未形成，即建立教派的条件还未成熟。从公元十一世纪中叶开始，喇嘛教的教派才逐渐形成。其重要教派有宁玛、噶当、萨迦、噶举等。

1. 宁玛派。宁玛派是藏传佛教各教派中历史最久远的一个教派。宁玛有两个意思，一是古，二是旧。所谓古，是说这个教派认为他们的一套教法，是从公元八世纪的时候由印度僧人莲花生传下来的。而西藏佛教其它教派是在十一世纪中叶以后新创立的，所以宁玛派的历史渊源要比其它教派早三百年，所以称为古。所谓旧，是指以仁钦桑布之前翻译过来的密宗经典，意思是以传承并弘扬吐蕃时期所译的密教典籍为主，所以称为旧。

宁玛派的特点是组织涣散，教徒分散各地，教法内容也不一致，各有各的传承。其僧徒大致可分为两类。

第一类叫做阿巴，即专靠念经念咒在社会上活动，不注重学习佛经，也谈不上有什么佛教理论，他们和本教徒很相近。在藏族社会一直把这些人看成是真正的宁玛派僧人。

第二类人有经典，也有师徒或父子的传授。根据他们所敬奉经典的来源，又可分为两种：一种叫做“噶玛”，又称为口传，他们主要是根据八、九世纪以来翻译的密宗经典，在民间由父子和师徒相传而沿袭下来。另一种叫“代玛”，又称伏藏，据说是八世纪时由莲花生等人把密宗经典埋藏起来，几百年以后被人挖掘出来进行传授的。

作为一个教派，宁玛派不像继它之后兴起的萨迦、噶举等其它教派。萨迦、噶举等教派一直有一个中心寺院，并由这个教派的领袖人物一代接一代地传承下来；而宁玛派自十一世纪形成教派以来，一直是分散发展着的。它也不像其它教派那样和地方势力有较密切的结合关系。宁玛派在元朝虽然和中央政权建立了联系，但也未能使它在藏族地区形成一个稳定的寺院集团势力。十六、十七世纪，在前藏一带才出现了较有规模的宁玛派寺院。直到民主改革前，宁玛派在藏族地区还保存了一定的势力。

宁玛派的特点还在于：一是宁玛僧人重密轻显（即重密宗轻显宗），一般僧人也无正规的学经制度。他们既从事劳动，又娶妻生子，从不脱离生产，这是件好事，但也因此而使宁玛派一直没有形成一个强大的寺院集团势力。二是由于宁玛派僧人习惯于戴红色僧帽，所以一般人又习惯于把宁玛派称为喇嘛教的红教。

2. 噶当派。继宁玛派之后，在西藏地区出现的第二个喇嘛教派就是噶当派。噶当派创建于公元十一世纪中叶，正式创建人是孟加拉僧人阿底峽的弟子仲敦巴（1005—1064年）。仲敦巴是拉萨附近堆龙（今堆龙德庆）地方的富豪。公元1045年（宋仁宗庆历5年），他迎请在阿里讲经传教、很有名声的阿底峽到卫藏，并拜他为师。阿底峽死后，仲敦巴继承了他的教法，于公元1056年（仁宗嘉祐元年），在拉萨河的热振地方传教，建立热振寺。后来以热振寺为基础，逐渐地形成了噶当派。

噶当的“噶”字，是佛语的意思，根据佛教的说法，佛的一切教诲都是通过语言表达出来的，因此佛语就是佛的言教。“当”字，字面直译是教诫、教授，也就是对学佛的僧人从日常行为到修法成佛的全过程の指示和教导。把这两个字连起来，意思是把佛的一切言教，都看作是对于学佛僧人从日常行为到修法成佛的全过程の指示和教导。

噶当派的特点是以显宗的修习为主，即提倡僧人修习应循序渐进，重视戒律和寺院组织。它虽然以显宗为主，但也不排斥密宗，主张先学显宗后学密宗，并且强调密宗只能传授给经过考验的少数有“根器”的人。因此，噶当派并不广传密宗。此外，噶当派还主张显、密二宗不应当相互排斥，而应当相互补充。

这一教派自公元十一世纪建立后，势力发展得很快，几乎遍及西藏各地。十二世纪末叶时（相当于南宋宁宗时期），噶当派曾和山南地区雅隆地方势力相结合，形成了一个比较大的寺院集团势力。但由于它没有掌握单一地区的行政权力，因此，在政治上，它的实力远远赶不上后来喇嘛教的其

它两派，即萨迦和噶举。

十五世纪初叶（元末明初）以宗喀巴为代表的格鲁派（黄教）兴起后，由于黄教是在噶当派教义的基础上发展起来的，所以当黄教获得发展后，原来属于噶当派的寺院都变成了黄教的寺院，噶当派也就不再能单独地存在于西藏社会了。

3. 萨迦派。萨迦派是日喀则西南仲曲河谷的一个新兴起来的封建农奴主——贡却杰布（1034—1102）创立的。公元1073年（北宋神宗熙宁6年），他在家乡修建了萨迦寺，教授僧徒，传习佛法，逐渐形成了萨迦派。萨迦，意为灰土。据说萨迦寺一带的土壤呈灰白色，这是以建寺地点的地理特征为寺院取名的。也有很多人称萨迦派为“花教”，据说这是因为萨迦派的围墙上涂有红、白、蓝三色条纹的缘故。

这个教派从贡却杰布开始，便由萨迦寺的昆氏家族成员世代相传，继承寺主法位。贡却杰布死后，他的儿子贡噶宁布继承他父亲任萨迦寺主，称为萨迦一祖。后来贡噶宁布的二儿子索南孜摩继承了他的法位，是萨迦的第二祖。三儿子札巴坚赞又继承索南孜摩的法位，是萨迦三祖。四儿子贝钦沃布的长子跟随札巴坚赞出家，并继承札巴坚赞任萨迦寺寺主，这就是历史上著名的萨班·贡噶坚赞（1182—1251），是为萨迦四祖。萨班·贡噶坚赞是萨迦派和元朝王室建立关系的第一个人，也是藏族著名的文学著作《萨迦格言》的作者。这部格言是以藏族社会的封建伦理观念为标准而写出的一套处世格言，是一本流传很广的书，对于藏族文学形式的发展有重大的影响。在内容上这本书吸收了不少藏族劳动人民生活斗争的经验，有很多富于哲理性的名词。第五祖就是



元朝的第一任帝师，被封为大宝法王的八思巴。萨迦派曾经是西藏实力最强盛的一个喇嘛教派。在元代，它在中央和地方享有许多政治上的特权。公元十四世纪，元朝灭亡前夕，萨迦派在西藏建立的地方政权，为帕竹噶举（噶举派的一支）教派所取代，但它仍不失为一个具有实力的教派。萨迦派兴盛时，在蒙古、汉地、康区及卫藏各地都有寺院。衰落后，在外地的寺院也相继衰落，只有著名的四川德格贡钦寺（本名伦珠顶寺）继续存在下来。

贡钦寺位于德格城区附近，相传是第41代德格土司坚巴彭错时建成的。德格地区的“政教合一”和这座寺院有直接联系。德格土司的长子按例任贡钦寺的寺主，次子继承土司位，政教大权世代由德格土司掌握。由于采用这种家族世代相传的方式，所以贡钦寺没有活佛。民主改革前该寺有僧人630多名。另外，该寺的印经院很有名，它建于1550年（明世宗嘉靖29年），世代由德格土司和贡钦寺直接管辖，到民主改革时约保存有西藏佛教各教派的经书1,000多种，经版180,000多块。民主改革前，德格印经院每年印经几百部，收入约15,000多元，百分之三十作为培修寺院和购买一些与生产有关的物品，百分之六十分发给刻版工人和印经院工人作为工资。

萨迦派的教义中，最独特的是“道果”法。对于“道果”的解释，根据大乘空宗的说法就是“最初舍非福，中断于我执，后除一切见，知此为智者”。

“最初舍非福”的意思是，一个人应该想到今生能投胎为人，而没有堕入地狱、饿鬼、畜生“三恶趣”中去，是由于前世积善得来的，是不容易的事情。要珍惜这个结果，就



是要勉励自己，不去做坏事。坏事在佛家来讲，就是“非福恶业”，人应该把不善的行为去掉，而专心致志于行善，起码可以指望来世投在“三善趣”（三善趣是佛教指六道轮回中的天、人、阿修罗）之中，这就是“最初舍非福”。

“中断于我执”。所谓“我执”就是人们的思想牵挂于某种有形无形的事物之上。如果能把一切有形或无形的事物，从思想上断除掉，即是断除我执了。把我执一断除，烦恼苦痛都无从生起，也就是从轮回的痛苦中解脱出来，这就是“中断于我执”的解法。也就是把世间的一切都看穿看透，以便断除任何欲念，并靠断除欲念来解脱痛苦。

“后除一切见，知此为智者”。佛家既反对“断”（武断），也反对“常”（可以理解为平常），用他们的话来说就是“不落断常两边，方为无执之中道”，这种看法和儒家的中庸之道有些近似。总起来说，一个人在断除“我执”以后，还必须防止“断见”，又要防止“常见”，要走中道，这就是“后除一切见，知此为智者”的意思。

4. 噶举派。噶举，意为佛语传承。因为这一教派重视师长口传，再由门徒继承下来。由于它注重密法的修炼学习，而这些密法的修习，又必须通过口耳相传，这就是派名的由来。另外，凡是修噶举派教法的人，都要穿白色僧裙，所以又把噶举派称为白教。

噶举派有两大传承。一是塔布噶举；一是香巴噶举。香巴噶举势力衰微，对藏族社会影响不大。现对塔布噶举一系情况略作介绍。

塔布噶举的创始人是塔布拉杰（1079—1153），他在塔布地区建立岗波寺，是为塔布噶举派的第一个寺院。他的四

个门徒，分别创建了塔布噶举的四大支派，即噶玛噶举、蔡巴噶举、拔戎噶举、帕竹噶举。其中噶玛噶举这一系传承一直延续到现在。这一支派的特点有二：一是西藏独特的活佛转世制度是它最早采用的。活佛转世制度是西藏佛教寺院统治集团为了解决自己的领袖人物的继承问题而建立的一个制度。它建立这一制度，证明它比其它教派更早一些形成了一个以寺院为中心的统治集团。另一特点是元朝以来，噶玛噶举的势力一直很大，在十七世纪后半期，它还曾一度操纵过西藏地方政权。

噶玛噶举又分为两个小支系：一是黑帽系，一是红帽系。红帽系是从黑帽系中派生出来的。

整个噶举派的教义是重密轻显。它重视密宗，而且是采取口耳相传的传授方法，西藏佛教认为显宗注重修心，密宗则注重修身。修身是指在呼吸、风息（脉）等生理方面下功夫。主要内容是从类似“气功”的修炼入手，修到一定程度能得到一种感受，再把这种感受和用佛教训练所得到的某种“境界”结合起来。其中又分若干步骤，大体说来，噶举派是从调整呼吸做到全身发热，以至穿单衣就可以抵御严寒。以后再进一步修一些离奇的教法，最后得到“万有一味”、“净染无别”的境界。再进一步是自己的心（思想）不散乱，不起分别，即不区别善恶，这样持久的修炼下去，就会得到禅定。得到禅定以后，再观察一下自己安住于一境的心到底在身边还是在身外。如果寻找的结果在哪里也找不到心了，于是就会明白这颗心不是一个实有的东西，也就是在这一个本非实有的心上“专一而住”。这种方法也叫“修空性”，是噶举派最独特的内容。

噶举派还有一个特点，就是提倡人们在逆境中忍受和顺从，而且从这里得到磨炼，以利于学法修炼。

总起来看，噶举派的特点，一是传布广。西起阿里，东至康区，全国藏族地区都有它的分布，在元、明两代其势力还到过内地。1959年以后，噶举派在国外的活动也增多了，目前在印度、尼泊尔、不丹共有24座寺院，1,000多僧尼，在加拿大、法国、英国、美国也有零星的噶举派寺院。二是派系多。三是势力强。最后是在教法上重视密宗。

以上喇嘛教的四个主要教派，都是在公元十一世纪或稍后逐渐形成的。它们之中有的一直延续到西藏民主改革以前。至于西藏最后的一个教派（黄教）的形成和发展，将在第九章第三节中加以论述。

### 三、元代的帝师制度

前面概述了西藏喇嘛教的建立、发展和几个主要教派的情况。在这里，将论述元朝统治者对喇嘛教的崇奉。

西藏喇嘛教于元朝初年传入内地。在元王朝建立的前夕，元宪宗蒙哥之弟忽必烈率兵侵入西藏，其时正是喇嘛萨班权威极盛之时，故忽必烈与之媾和。后忽必烈便将萨班之侄喇嘛僧八思巴带回京城。忽必烈即位为元世祖时，他鉴于西藏距内地甚远，乃重用喇嘛教，使抚御之，并以八思巴为帝师统领全国佛教和左右西藏政权，由此喇嘛教便成为元朝的国教。世祖以后，元朝的历代天子继位，都要由喇嘛帝师授戒。

关于元代的帝师制度，史书有如下记载：“元兴，崇尚释氏，而帝师之盛，尤不可与古昔同语”<sup>⑤</sup>。这说明元王朝统治者崇尚佛教，更崇奉喇嘛教主持者帝师，元朝之后再没有

帝师制度。所以帝师之制，是在元代那种特定的历史条件下的一种特殊产物。《元史·释老传·帝师传》里曾有所论述：

“元起朔方，固已崇尚释教，及得西域，世祖以其地广而险远，民犷而好斗，思有以因其俗而柔其人，乃郡县土番之地，设官分职，而领之于帝师。……帝师之命，与诏敕并行于西土。百年之间，朝廷所以敬礼而尊信之者，无所不用其至。虽帝、后、妃、主，皆因受戒而为之膜拜。正衙朝会，百官班列，而帝师亦或专席于坐隅。……盖其重之如此”。可见元王朝建立帝师制度，是假手喇嘛教帝师的权威来帮助它统治“地广而险远”的西藏地区。

元朝的帝师，始于八思巴。八思巴（1235—1280）是萨迦派的第五祖，他本名罗追坚赞。《西藏王臣史》说他“幼而颖悟，长博闻思，学富五明，淹贯三藏”。1251年阔端汗和萨班先后死在凉州，八思巴继承了他伯父萨班的地位，成了萨迦派的教主，也成了这个教派、或者说是西藏地方势力和元朝建立联系的一个代表人物。

1252年，忽必烈南征云南大理，途经今四川省的甘孜、阿坝藏族地区。忽必烈对藏族地区采取了两手策略：一是对于不听命的地方势力实行征服；一是利用和争取藏族宗教上层人物。忽必烈派人到凉州去召萨班到六盘山和他会见，因萨班当时已死，由八思巴代替前往。同时，忽必烈发现康区一带信奉噶玛噶举派的人很多，于是又召集了此派的领袖人物噶玛拔希。但是在会见之后，忽必烈选中了八思巴。

八思巴见忽必烈后，一直追随忽必烈左右。1260年忽必烈即帝位，立即封八思巴为国师，赐玉印。1264年忽必烈迁

都北京，同一年在中央政权设总制院，掌管全国佛教和藏族地区事务，又命八思巴以国师身份兼管总制院事。1265年八思巴回萨迦寺去，1268年他奉忽必烈之命创制一种“蒙古新字”，即八思巴蒙文。完成后到北京进献，忽必烈一面命令在全国范围内推行这种新字，一面加封八思巴为帝师、大宝法王。以后大宝法王成为元、明两代对西藏佛教领袖人物的最高封号。1276年八思巴返回萨迦寺，1280年去世。

八思巴继承了萨班的事业，他一生的活动进一步巩固了西藏和祖国中央政权的关系，而且推动了蒙藏、藏汉民族文化之间的交流，这是有积极作用的，是值得肯定的。

八思巴时，还有另一个喇嘛僧胆巴，他初为国师，深受元成宗的宠信。死后，仁宗皇庆（1312—1313）间，被追封为“大觉普惠广照无上胆巴帝师”。但这是死后追封的。

根据《元史·释老传·帝师传》载，八思巴以后的帝师世系，大致如下：

亦怜真（八思巴之弟）嗣为帝师6年，元世祖至元19年（1282年）卒。

答儿麻八剌剌吉塔嗣，至元23年（1286年）卒。

亦摄思连真嗣，至元31年（1294年）卒。

以上四代帝师都在元世祖朝。

成宗元贞元年（1295年），乞剌斯八斡节儿为大元帝师，统领全国僧尼，成宗大德7年（1303年）卒。

元朝的帝师是极有权威的。为了帝师行使权力，世祖至元年间建立了功德使司，从二品，掌帝师统领僧人并吐蕃军民等事。每逢帝师从藏区来内地，所有王公大臣均前往迎接。

#### 四、元代崇信的其它佛教宗派

在元王朝崇奉喇嘛教的同时，在当时的广大汉族地区，禅宗、天台、华严等宗派仍在流传，但只是传习旧说而已，并没有新的特色，故而从略。

在这里，有必要对元代佛教中的一个派生物——白云宗，作一简述。

白云宗，产生于北宋末年。他的创始人，据《佛祖统纪》卷54载，是河南登封县人孔氏子，法名清觉。著有《证宗论》、《三教编》、《十地歌》等，宣扬吃素食、念佛、行善（但却允许僧人蓄发、娶妻），因无许多繁琐教义，所以比较容易地为一般下层群众所接受。清觉死后，他的徒众继续活动在江南一带。到了元代，白云宗还有所发展，即由宋代初创时的一个劝善教派而变成一个为首者颇为奸恶的教派，后被元仁宗取缔。

另外，同白云宗颇为近似的，还有一个白莲教。南宋绍兴初，吴郡（今江苏吴县）延禅院僧人子元，劝男女信众念佛、吃素。开始时称白莲菜，后来改称白莲教。它只提倡吃素、念佛（也允许僧人娶妻生子），也没有什么繁琐教义，所以一时间在下层群众中也颇有影响。元朝末年，他还一度同一部分农民起义军发生了联系，成为号召群众的一面旗帜。

---

#### 注释

①《东坡志林》卷2

②《古尊宿语录》卷45，苏辙《宝峰云庵真净禅师语录



序》

③同上书，《大丞相请疏》。

④《说郭》第3函第29卷。

⑤《古尊宿语录》卷19。

⑥同上。

⑦同上。

⑧《二程全书》卷37。

⑨同上书卷32。

⑩同上书卷37。

⑪《宋元学案》卷15《伊川学案上、正公程伊川先生  
颐》

⑫《宋元学案》卷48。

⑬《孟子·告子》。

⑭《庄子·外篇》。

⑮《荀子·解蔽》。

⑯《坛经》第34节。

⑰《二程全书》卷15。

⑱同上书卷18。

⑲同上书卷19。

⑳《宋元学案》卷15。

㉑《二程全书》卷18。

㉒《朱子语类》卷3。

㉓同上书卷5。

㉔同上书卷6。

㉕同上书。

㉖《大正藏》卷48第369页。

- ②⑦《二程全书》卷13。
- ②⑧《二程全书》卷2下。
- ②⑨《宋元学案》卷13《明道学案上·语录》。
- ③⑩《朱子语类》卷2《大学经上》。
- ③⑪《坛经》第20节。
- ③⑫《朱子语类》卷24。
- ③⑬《坛经》第20节。
- ③⑭同上书第24—25节。
- ③⑮《元史·释老传》。

## 第八章 明代佛教

明代佛教是从明太祖洪武元年（1368年）至崇祯17年（1644年）前后270多年间朱明王朝一代的佛教。这个王朝共有16个皇帝，他们是靠农民起义起家的，最后又为农民起义所推翻。

在经济上，明朝一代，贵族地主大量兼并土地，渔肉百姓。

在政治上，明王朝实行了最大限度的皇权统治。它不是一般的集权于中央政府，而是集权于皇帝个人。

在思想上，明王朝的统治者利用各种思想工具，首先是利用正统的儒家思想。为了把儒家思想作为精神统治的工具，明王朝还确立了“八股取士”的考试制度。通过这一制度把知识分子的思想牢牢禁锢在八股文的框框里，禁锢在儒家思想的范围内。因此，儒家思想成了明王朝钦立的御用思想。其次，明王朝也利用道教来为其封建统治服务。明王朝对于佛教，同样也加以利用。开国皇帝朱元璋在少年贫困时曾当过八年和尚，对佛教是怀有感情的。因此，当上皇帝后，便利用佛教来为他的王朝服务。他之后的明成祖、明武宗都是极力推崇佛教的。其余诸帝，虽间或也有限制佛教的，如世宗皇帝。但总的说来，多数是崇佛的。他们把佛教

分为禅、讲、教三类。这里所谓禅，就是指的禅宗。所谓讲，是指禅宗以外的其他宗派。所谓教，则是指专门靠给人念经的“经讖僧”。另外，在太祖、成祖时期，明王朝还先后在南京、北京刻印了佛教《大藏经》，称为《南藏》和《北藏》。

明代佛教较有影响的主要是禅宗和净土宗。其余各宗，虽然尚存，但都处于衰落的境地。下面，主要就太祖、成祖、武宗三人同佛教的关联，以及明朝一代的禅、净两宗作一简要叙述。

## 第一节 明王朝与佛教

### 一、明太祖与佛教

明太祖朱元璋（1328—1398），在青年时代，曾经过了一段贫困流浪的生活。17岁时（1344年），到家乡濠州（今安徽凤阳）的皇觉寺里当和尚。25岁（1352年）投到郭子兴部下，参加了农民起义军。在19年的战争生活中，由小兵、下级军官一直做到大元帅、吴王。41岁（1368年）登基作了明朝的开国皇帝，直到71岁时死去，总共做了31年的皇帝。在他称帝期间，为了保持明王朝的长治久安，他不惜大杀功臣，大兴文字狱。如洪武13年（1380年）诛左丞相胡惟庸，前后因胡案而被杀的竟达3万多人。其中包括开国元老文臣李善长，武将陆仲亨、唐胜宗等（在胡惟庸被杀10年后，有人告发李善长也是胡党。这时李已77岁，遂以大逆不道罪，杀其妻、女、弟、侄70余人）。又据传说，徐达为开国功臣之一，洪武18年生背疽，据说这病最忌吃蒸鹅。病重时，朱元璋却特赐蒸鹅，徐达流泪当着使臣的面吃下，不多日就死了。

徐达之死，可说是朱元璋赐死的。

朱元璋在大杀功臣的同时，还大兴文字狱。他常从文字中寻找罪名，枉杀无辜。朱元璋的忌讳非常多，只要认为是触犯了她的忌讳，那犯忌的人就会招来杀身之祸。例如，他曾当过和尚，因此特别忌讳僧（生）、光、秃等等字样，如杭州府学教授徐一夔作《贺表》，里面有“光天之下”、“天生圣人”这些话。他读了之后便大怒，说“‘生者’僧也，骂我当和尚；‘光’是剃发，说我是秃子。”尉氏县教谕许元为本府作《万寿贺表》，里面有“体乾法坤”、“藻饰太平”这些话，他把“法坤”读作发髻，藻饰太平，读作早失太平。诸如此类，不胜枚举。所有这些在文字上触犯了朱元璋忌讳的人，一律被杀，很少幸免。

朱元璋除了用正统的儒家思想进行统治外，还大力扶植佛教。他刚作皇帝那年（1368年），就在南京召集僧人大会，为各大寺院选派住持（方丈），举办法会，为国祈福。据《明会典》和《古今图书集成·释教部汇考》等文献史料的记载：洪武初，明太祖几乎每年都要在南京一些大寺院里召集名僧，举办法会，并率领文武百官亲莅其事。同时，还下诏对全国各地的僧民普遍免费发给度牒，这给出家为僧者以很大的方便。为了方便僧人的外出游方、传教，他还专门颁发了“圣旨”加以保护。如在一道圣旨中说：“著落礼部知道：一切南北僧道，不论头陀人等，有道善人，但有愿归三宝，或受五戒、十戒、持斋、戒酒、习学经典，明心见性，……不论山林、城郭，乡落村中，恁他结坛上座，日则讲经说教，化度一方，夜则取静修心。钦此！”①

洪武10年（1377年），又下诏说：“诏天下沙门讲《心

经》、《金刚经》、《楞伽》三经。命宗泐、如玘等注释颁行”。②《心经》、《金刚经》是大乘空宗讲“空”的经典。《心经》全称《般若波罗密多心经》，佛经名，1卷。此经把心比喻为核心、纲要、精华。该经被认为是《般若经》类的提要。其中以唐玄奘译《般若波罗密多经》最有名。《金刚经》全称《金刚般若波罗密经》，佛经名，1卷。后秦鸠摩罗什译。此经谓世界上一切事物空幻不实，“实相者则是非相”，认为应“离一切相而无所住”，即对现实世界不应执着和留恋。

## 二、明成祖与佛教

明成祖朱棣与佛教的关系也很密切。在建文帝时有人向朝廷进言：“请限僧、道田，人无过十亩，余以均给平民。”③建文帝采纳了这一意见，但到了明成祖夺取政权当上皇帝后，则废僧、道限田制。永乐18年，他还为天台宗所依据的经典《法华经》作序，对佛教大加赞扬。为了便于僧人游方、传道，他和太祖一样下诏加以保护：“著礼部知道，祈出榜喻：该行脚僧道，持斋受戒，恁他结坛说法。有人阻当，发口外为民。钦此！”④

特别值得提出的是，明成祖还撰有《神僧传》9卷。佛教史上，有撰《高僧传》、《名僧传》，但还没有撰《神僧传》的。永乐15年（1417年），正月初六日，他御制了一篇《神僧传序》，在这篇序文里，对于神僧的意义以及他之所以要撰写《神僧传》的用意作了说明。他在序中说：“神僧者，神化万变，而超乎其类者也。然皆有传，散见经典，观者猝欲考求。三藏之文，宏博浩瀚，未能周遍，是以世多不能尽知，而亦莫穷其神也。故间翻阅，采辑其传，总为九



卷。使观者不必用力于搜求，一览而尽得之，如入宝藏而众美并举。遂用刻梓以传，昭著其迹于天地间，使人皆知神僧之所以为神者有可征矣。用书此于篇首，概见其大意云尔。”⑤这是说，僧人的事迹，散见于宏博浩瀚的经典，使阅者翻阅甚难，为了便于检阅，他特亲撰此《神僧传》。被列入这部《神僧传》的，始于东汉的迦叶摩腾，终于元代胆巴，共208人。

序佛经，撰僧传，可以看出明成祖同佛教关系之密切。

### 三、明武宗与佛教

明武宗（在位期间：1505——1521），是明代皇帝中既荒淫，又凶暴的皇帝。他经常微服出行，寻欢作乐。臣下进言劝阻，他则滥施威刑，加以镇压。

这样一个荒唐皇帝，却也非常笃信佛教。他登基不久，即在正德二年（1507年）的五月间，一天之内，就“度僧道四万人”。正德五年（1510年）又自封为“大庆法王”。下诏给礼部，自称“大庆法王”，与圣旨并书。

至于明代其余诸帝，除世宗崇道排佛外，多数仍是崇佛的。如神宗（万历）就很信佛。他说：“朕惟佛氏之教，具在经典，用以化导善类，觉悟群迷，于护国佑民，不为无助。”因此，他特意将旧刻藏经（按：即明刻《北藏》637函）颁发给云南鸡足山华严寺。神宗母慈圣皇太后好佛，自称为“九莲菩萨”，并于京师内外建立寺庙。

## 第二节 明代佛教诸宗

明代佛教，较有影响的宗派，仍然是禅宗和净土宗，其余各宗则处于衰落的阶段。

明代佛教著作较重要的有以下几种：《大明高僧传》，《补续高僧传》，《释氏稽古略》，《释氏稽古略续集》，《佛祖纲目》，《续传灯录》，《增集续传灯录》等。

### 一、禅宗

明初，禅宗无甚发展。中叶以后，禅风渐盛。明代末年，士大夫纷纷归禅，禅宗影响又有所扩大。

明代禅宗五家中（沩仰、临济、曹洞、云门、法眼），只有临济和曹洞二支，尚能维持一定的规模，其余三家在宋末和元代已湮没无闻。

1. 临济宗。明代临济宗的主要代表人物有德宝、圆悟和法藏。

德宝（1512——1581），字月心，别号笑岩，俗姓吴。自幼出家受戒后便游方传教，成为有名的禅僧。晚年定居北京。其著作有《笑岩集》四卷，此书分《南集》、《北集》上、下各二卷。在《南集下》里，有《行实》一篇，是德宝的自述。记述了他对于南北参访的经过——到过什么地方，见过什么人，交谈了些什么等，都作了具体的叙述。最后总结说他涉南北数千里外，方始心猿罢跳，得悟一心之外，别无玄妙。

《笑岩集》一书，集中地反映了德宝的思想。其书云：

“三界唯心，万法唯识。”⑥三界，为佛教用语。佛教把世俗世界分为欲、色、无色三界，认为它们皆处在生死轮回过程之中，是有情众生存在的三种境界。欲界为具有食欲、淫欲的众生所居，如人所居的四大洲等；色界位于欲界之上，为已离食、淫二欲的众生所居，但其所居之处，仍为色所属界，即仍离不开物质；无色界更在色界之上，为无情众生所

居，包括四无色天（即虚空）。以上三界统称为迷界，认为从中解脱，得到涅槃才是最高理想。德宝所指的“三界唯心，唯识所造”就是指的整个客观世界是由心所产生的，是唯识所生的。他又说，“一心万法，万法一心”。⑦这是认为一心是万物的本体，万物是一心的假象。所以我们说，德宝继承了自慧能以来禅宗的传统观点。

在修养上，德宝变禅宗的“参”禅为“念”禅。他首先提出了学佛的三个条件，即信、志、时。信即信仰，对于学佛的人来说，信仰是基础，没有它，一切都谈不上。志是定志，定志也就是发心，例如发菩提心，这是实现信仰的出发点。时，是佛教讲的“时节因缘”。立信、定志，算是内因；时属外因。内、外因具备，才说得上学佛。在此基础上，他又出提了变“参”禅为“念”禅。即叫人出声的念佛，而且还要永长的念。他说：“当净心一志念道，念道即是念佛，念佛即是念自心，自心能成自己佛。所以，一切诸佛，皆成自心之佛，未曾有一佛能于自心外别有个佛可成者。”⑧这里提出的要人们净心念道（佛）是一个新的提法，因为禅宗以前很少讲念佛的，而是提倡“参”禅，也就是参“口头禅”。“参”，就是参究。这样，德宝就把禅宗向来提倡的“参话头”，修改为“念佛”，把内省禅变成了口头禅，改“参”为“念”。

圆悟（1566——1642），生于明世宗嘉靖45年，卒于崇祯15年，共活了77岁。号密云，俗姓蒋，宜兴人。26岁时因阅《坛经》而向往佛教，30岁出家，52岁正式开堂说法。自此说法达20年之久，由是闻名佛教界。被他剃度的弟子有300余人，继其法者有12人。

圆悟死后，他的门人道忞为其撰《行状》和《年谱》，因道忞之请，钱谦益为他撰《塔铭》。圆悟的佛教思想，反映在他的门人道忞编辑的长达13卷的《天童密云悟禅师语录》中。在这部语录里，首先记载的是圆悟的禅式表演。例如，僧人汉月藏请他上堂讲临济宗旨来源：“一僧出问，‘如何是和尚恶水泼人’。师便打。僧拟开口，师直出法堂，云：

“‘这便是临济宗旨。⑨又一僧问：‘十方诸佛，历代祖师，父母未生以前甚处安身立命？’师便打。‘已生后，甚处安身立命？’师复打。‘即今甚处安身立命？’师又打。僧转身云：‘释迦大师来也，请和尚答话’。师亦打……。”⑩他还作禅式表演“上堂。……僧以坐具作舞，师与一棒，云：‘且道是赏你，罚你。’……”⑪这就是圆悟的禅风，以便使人悟出佛性。

另外，在《语录》中，还反映出圆悟如下一类宗教思想。他说自己出家将近四十载，没有成就别的什么事，“只明得祖师西来直指人心，见性成佛一著子。”⑫这就是说，他已经“见性成佛”了，已悟得达摩西来一脉相承的教外别传之旨。圆悟把“参”禅、“念”禅变成“看”禅，是对禅宗的标新。

法藏（1573—1635年），字汉月，号于密，俗姓苏，无锡人。15岁出家，29岁见《高峰语录》读之有获，40悟道，54岁开堂说法。

法藏的著作有《语录》30卷，现存16卷。《语录》中能用正面议论讲禅宗道理，这是他超出圆悟之处。

他在语录中，第一是谈禅：

“……欲入此者，有禅、教之分。教，有如来禅；禅有祖师禅。如来禅，有般若，有实相，有寂照，有定慧，有空智、实智，种种名相，不可尽举。

祖师禅，即从如来禅尽处一推，谓之独透、独露。故祖师家有通教义说者，有单提向上说者。通教义说，便有理路，向上透教，便无理路。理，有证道之理，有拟道之理，俱有开阖，不可一途混说。所谓教者，从凡入圣，三乘、二乘，菩萨以至如来，故谓之如来禅。……然于祖师禅，未梦见在。若于……此处重下手力究，忽然于才开口处便打，万事破除，不可近傍，便于作用上摆脱心性过日，打翻空、有、中道，于出格处，脚下无私，深深海底行，高高山顶立。而心性了则佛心了，佛心了则凡与圣始真断。”⑬

禅分两种：一如来禅，二祖师禅。如来禅系依教而修，实即佛教的禅定之学；祖师禅系教外别传（即所谓于如来禅尽处一推），这就是禅宗之禅。照这种观点，祖师禅高于如来禅。法藏在这里表述的自然还是禅宗的传统观点：

“参禅贵先决择祖师禅与如来禅。祖师禅看透十法界之外，不堕如来之教，故曰出格。如来禅者，超于九种法界，堕在十法界之顶，犹是格内。欲知格内、格处之分，须在一事一物上分清十法界诸种之见，直到极顶，方是如来地位。祖师禅又从佛顶上透出。……⑭

法藏对于文字禅与棒喝禅也作了比较，他认为棒喝禅的祸害大于文字禅。这一论点是不同于以棒喝为能事的那些禅生的。因此，受到圆悟等人的反对。

《语录》的第二是谈“参禅”，第三是谈“话头”，第四是谈“看话头”，第五是谈“禅机”，第六是论信，第七是论心意识之祸害，第八论勇猛精进，第九论选佛。

法藏对以上几方面的论述，基本上属于传统禅宗以及传统佛教的观点。在这方面说来，法藏仍属因袭前人。但他对于禅、话头以及禅机等则以正面的解说，把它们义理化，则是他的独创见解。

2. 曹洞宗。明代曹洞宗较有影响的人物，主要是慧经。

慧经（1548——1618）号无明，俗姓裴，抚州崇仁（今江西崇仁县）人。被称为“中兴”曹洞宗的高僧。关于他的生平事迹，德清的《寿昌无明大师塔铭》，叙述得很详细，可以参阅。慧经的佛教思想，反映在他的门人元贤编辑的《无明慧经禅师语录》里。

慧经认为，学佛之人最重要的是“看话头”（看话头，是禅宗祖师叫人于一事一物之上坐断世俗见解，讨个出格之路，故谓之看话头。）这是走向自身解脱最省力的门路。为了显示“看话头”这一门路无比优越，他提出了十个不须：即不须念经，不须拜佛，不须坐禅，不须行脚，不须学文字，不须求讲解，不须评公案，不须受归戒，不须苦行，不须安闲。他把“看话头”放在如此重要的地位，反映出了他是一名禅僧的本色。

## 二、净土宗

在明代，除了禅宗继续流行外，就算净土宗了。

净土宗，自宋以后已成为佛教各派的共同信仰；到了明代，更是如此。在明代传播净土宗影响最大的，要算是被称为莲宗八祖的株宏。株宏的《答净土四十八问》和《净土疑辩》，都是宣扬净土思想的作品。株宏在《答净土四十八问序》里说：“净土之教……专一心而向往，历三界以横超，诚哉末法之要津也。”⑤株宏在《净土疑辩》里说：



“禅宗净土，殊途同归”。这自然也是融合禅、净的思想。尤为重要的则是株宏的《弥陀疏钞》。《阿弥陀经》仅1800来字，而株宏的《疏钞》竟长达4卷。可见株宏对于宣扬净土教义的重视。他在《弥陀疏钞》卷1《明己所尚》里说，《阿弥陀经》是阿弥陀佛所说的，此经是以净土为家乡，视弥陀如佛。可见，他对净土宗所信之深。他之所以如此信奉净土教义，是认为这一教义具有更大的优越性。正如他所说的，阿弥陀佛具有无量功德，能使人常、乐、我、净。佛有

无量功德，因此必须广为宣扬。

在明代，除株宏宣扬净土教义外，还有袁宏道也是净土宗的传播者。

袁宏道，字中郎，公安人。与兄宗道、弟中道并有才名，时称三袁。“三袁”都好佛，尤好净土。所谓袁氏一门，向往净土，就是这一情况的写照。他所著的《西方合论》，是继宋代王日休的《龙舒净土文》（十二卷）之后的又一部宣扬净土思想的居士著作。

由于株宏、袁宏道等人的大力宣扬，遂使明代净土宗得到了更广泛地传播。

至于明代的其它各宗，如天台、唯识、华严、律宗等，虽尚存在，但与前代相比，仍无多大创新，在此从略。

---

## 注释

①②《释氏稽古略续集》卷2。

③《明史》卷150《虞谦传》。

④《释氏稽古略续集》卷3。

- ⑤《大正藏》第50卷，第94（中）页。
- ⑥《笑岩集·北集上》卷4。
- ⑦⑧《笑岩集·北集上》卷3。
- ⑨⑩⑪⑫《密云禅师语录》卷2。
- ⑬《三峰汉月藏禅师语录》卷14《答熊鱼山明府》。
- ⑭《三峰汉月藏禅师语录》卷6《圣恩寺普说》。
- ⑮《云栖法汇·释经》第10册。

## 第九章 清代佛教

清王朝（1644—1911年）历时268年，共有10帝。它是中国历史上最后一个封建王朝，是以满族贵族为核心，满汉地主阶级联合统治的王朝。它的一些典章制度和统治术，大体上都是承袭明代的。

综观清代，顺治和康熙初期，主要是军事征讨以统一全国，还无力顾及发展生产，与民休息。康熙中期以后，直至乾隆时代，虽然仍有边远用兵之举，但就全国说来，局势安定，人民得到了休养生息。这段时间，据《清史稿》等书记载：论疆土，则幅员广阔，为汉、唐以来所未有；论人口，到乾隆末年（18世纪末），全国人口已近三亿。嘉、道之后，则国势日衰。

在维护巩固封建统治方面，清王朝在加强其暴力统治的同时，在思想上仍极力利用儒家思想作为他们精神统治的支柱。在对待佛、道二教的态度上，从表面上看，他们有着某些限制，实际上，清王朝对佛教的保护、扶植，则是相当积极的。另外，清朝一代，佛教各宗（特别是禅、净二宗）仍在活动着。

## 第一节 清王朝与佛教

清朝一代，较有作为的皇帝，要算清初四帝，即顺治、康熙、雍正、乾隆。嘉、道以后诸帝皆属平常。其中在光绪时，虽力图变法维新，曾想有所作为，但由于那拉氏的控制，形同傀儡。

### 一、顺治

顺治6岁登基，24岁死去。他在成年之后，便开始信佛。在其宠妃董鄂氏死后，竟然欲削发出家，后因大臣劝阻才未实现。他曾说过这样的话：“朕想前身的确是僧，今每到寺，一见僧像，明窗净几，则不想离寺而归”。又说“吾本西方一佛子，为何落在帝王家”。可见这个青年皇帝崇佛、信佛之深。

### 二、康熙

康熙8岁登基，共做了61年皇帝。在位期间，积极倡导对儒学典籍的整理，编成了《康熙字典》等巨著。对于佛教，他也很崇信。如每次南下，几乎都要参礼佛寺，接见僧人，题辞题字。他为寺庙所写的匾额对联多至千余，一个皇帝为寺庙题写匾联竟如此之多，这在历史上是少见的。

### 三、雍正

雍正是清朝入关后的第三代皇帝。他和顺治、康熙一样，在崇信儒家思想的同时，也信奉佛教。他的信佛，主要表现在亲自编纂了一部佛教《御选语录》。这部《语录》共有19卷。其中：前11卷，是起自东晋的僧肇至清初的通秀语录；第12卷，为《圆明居士语录》（即雍正为亲王时的语录）；第13卷，为《外集·云栖莲池大师语录》；第14卷至第18卷，为《历

代禅师语录》；第19卷，为《当今法会》。同时，雍正还为御选这些语录写了20几篇序文（这些序文都是雍正十一年的一年之间写出的）。

雍正和禅宗的临济、曹洞僧人一样，重视“禅风”。如有这样的记载：

“除夕，有一僧问：如何是父母生前本来面目？王云：岁月蹉跎，何暇戏论。云：小僧至心真实请问。王云：来年此月此日此时向汝道。僧谢礼。王取笔一押。云：立此存照”。①

“一日，王赏花饮酒，晚归寝室，呼从者点灯来。从者擎灯入室，王将灯吹灭，云：点灯来。从者重燃灯方至，王复吹灭，云：点灯来。从者云：王醉也。王喝云：速点灯来！从者急燃灯，入室擎立。王云：灯下仔细观看，余醉也？乃汝醉也”。②这些都是为了显示他的禅机莫测。

#### 四、乾隆

乾隆在位时间共有六十年（1736—1795），自称“十全老人”。信奉佛教，他一生除宣扬佛教的教义外，还提倡刻经和译经。

在乾隆初年，开设藏经馆，即在明代《北藏》的基础上，又增加若干名僧的著作和佛教语录而刻成《龙藏》（此经版一直保存在北京柏林寺内）。此经是自宋至清代封建王朝中最后一部官刻佛藏《大藏经》。在译经上，他组织大批人力，把汉文佛经翻译成满文，并加以刻印，与此同时还刻有蒙文大藏经。

从顺治的信佛，到雍正的重视禅法和乾隆的刻经、译经，充分反映出清代前期的几个皇帝是崇信佛教的。自嘉庆以

后，国势日衰，佛教也随之衰落。

## 第二节 清代佛教各宗简况

清代佛教，从表面看仍是各宗并传，其实较有影响的仍是禅宗和净土。同时，在清末唯识宗曾一度有所复兴。

### 一、禅宗

据《新续高僧传》载，清代禅僧列于正传的有57人，附见的有47人，共104人。禅学著作较为重要的有《五灯全书》、《续灯正统》、《宗门宝积录》、《宗统编年》等。

清代禅宗和明代一样，分属于临济和曹洞。其代表人物是通秀和道忞。

通秀（1614——1675）字玉林，江苏江阴县人。19岁从圆修出家，23岁住持浙江湖州（今吴兴县）报恩寺。清顺治16年（1659），时年46岁第一次奉诏入京觐见顺治，被封为“大觉普济禅师”。通秀晚年从报恩寺迁至杭州天目山，最后死于江苏淮阴县境的清江浦慈云庵，终年62岁。

道忞（1596——1674），字木陈，少习儒学，后出家拜圆悟为师。明崇祯15年（1642年）圆悟死，道忞继承其衣钵。清顺治16年（1659）被封为“弘觉禅师”，卒于康熙13年（1674），终年79岁。

### 二、净土宗

清代净土宗，仍以佛教各派“共宗”的姿态而活动着，因此，以净土名家的也有不少人，而较重要的，则是被称为“莲宗九祖”的实贤。

实贤（1688——1734年），字思齐，号省庵，江苏常熟人。少年出家，后专修净土。曾撰《劝发菩提心文》，以



“邪、正、真、伪、大、小、偏、圆”的“八相”，区别所发心愿是否正确。他说：入佛要门，是以发心为首，主愿居先。但所发心愿是否正确，则有其相八，即邪、正、真、伪、大、小、偏、圆是也。所谓邪，是有的修行人，贪现世欲乐，不明自心，如是发心名之为邪；所谓正，则是不贪欲乐而只求菩提，名之为正；所谓真，是上求佛道，下化众生，不生厌倦；所谓伪，是有罪不忏，有过不除，于是名之伪；所谓大，是菩提道成，我愿方成；所谓小，是只求自度，不求度人，如是发心，名之为小；所谓偏，即执着于外物名之曰偏；所谓圆，是以虚空之心，发虚空之愿，行虚空之行，证虚空之果，如是发心名圆。

他说，如能知此八种差别，而去邪、去伪、去小、去偏，取真、取正、取大、取圆，如此发心，方得名为真正发菩提心也。这样，死后就可以进入“无有众苦，但有诸乐”的净土幸福世界。

实贤分析了八相之后，接着又讲了发心的十因。他说：

“此菩提心，诸善中王，必有因缘，方得发起。今言因缘，何等为十？一者念佛重恩故，二者念父母恩故，三者念师长恩故，四者念施主恩故，五者念众生恩故，六者念生死苦故，七者尊重己灵故，八者忏悔孽障故，九者求生净土故，十者为令正法得久住故。基于十因，发菩提心，这样来念佛而求至净土，便有把握了。

实贤死于雍正十二年（1734年），终年49岁。死后被迫认为净土宗第九祖。

### 三、唯识宗

清代佛教，除以上禅、净二宗较为流行外，在这里值得

提及的，是清末时期倡导唯识宗的佛教学者杨文会（1837—1911年）。

杨文会于清末，从日本取回了大量已在国内失传的唯识宗文献，并于南京创办金陵刻经处，于是唯识宗便以其逻辑严密，富有思辨哲学的特点，吸引了当时一部分知识分子的兴趣。

#### 四、天台宗

清代天台宗，虽有一些传人，但都不过是依文解义，较有影响的，则是清初的受登（1607—1675）。他住杭州天溪大觉寺，弘传天台教义达30年之久。他的弟子灵乘、灵跃等人，继承受登遗风，继续传播天台教义。灵跃还著有长达十卷的《楞严经观心定解》一书，在当时说来，这也算是天台宗的一部重要著作。

#### 五、华严宗

清代华严宗的代表人物是续法和通理。

续法（1641—1728年），字柏亭，俗姓沈，仁和（今浙江杭县）人。自幼出家，诵读佛经，兼习儒书。19岁于杭州慈云寺受具足戒。住杭州天竺寺50年中，专讲《华严经》。著有《华严别行经圆谈疏钞记》（十二卷），《楞严经序释·圆谈疏》二十五卷，《贤首五教义》（六卷）等著作四十多种。续法有弟子二十多人，继续宣讲华严教义。

通理（1701—1782年），字达天，俗姓赵，新河（今属山东）人。幼年出家，20岁于北京潭柘寺受具足戒。先学《法华》，后改学《华严》。雍正十一年（1733年），“奉旨入圆明园，校对《宗镜录》及教乘诸书。乾隆十八年（1753年），奉命管理僧录司印务，任圆明园佛楼行走，并赐紫衣。”以

后又被封为阇教禅师。

总之，续法、通理二人，分别弘传华严于南、北两地，并被认为是“中兴”华严宗的代表人物。

### 六、律宗

载入《新续高僧传·明律篇》的清代律僧，正传有48人，附见有16人，共64人，不算很少，但在佛教史上影响较大的，当推清初的读本。

读本（1601—1679年），字见月，俗姓许，云南楚雄人。青年出家，后来至江南，从寂光学律部。寂光死后，开坛传戒，盛于一时，被称为“律宗中兴”高僧。读本除著有《传戒正范》（四卷）外，还著有《一梦漫言》一书，以记其生平。读本死后，虽然有弟子（德基）继他之后主持南京宝华山这一律宗丛林，但很快就衰微了。

## 第三节 清代西藏的喇嘛教

### 一、喇嘛教的发展

西藏喇嘛教是公元十世纪后半期形成的，并在十一世纪逐渐形成宁玛、噶当、萨迦、噶举等教派。但到了元末明初，这些教派中的一些派别，由于戒律废弛，丧失了宗教的号召力量和帮助统治者进行统治的功能，逐渐走向衰落。在这种情况下，无论是当时的统治阶级和僧侣阶层，都需要对旧有的宗派进行一次改造。明代初年的宗喀巴就是这一改革中的代表人物。

宗喀巴，西藏喇嘛教黄教的创始人。生于元顺帝至正十六年（1356年），卒于明成祖永乐十九年（1421年），本名罗桑扎巴，出生在今青海省湟中县塔尔寺地方（包括西宁，

湟的湟中在内青海东部水流域)，这里在吐蕃时期就被藏族称为宗喀。宗喀巴成名以后，藏族人民为了表示对他的尊崇，不愿直呼他的名字罗桑扎巴，而尊称他为宗喀巴，还有人称他为杰仁波且（意为宝贝佛爷）。

宗喀巴的父亲是元朝兼管当地军民政务的官员——达鲁花赤，是一个有势力的地方官员。宗喀巴七岁时，在西宁正南偏西黄河北岸的一个小寺——甲琼寺正式出家。他的老师是该寺寺主，当地著名的噶当派僧人顿珠仁钦。顿珠仁钦曾去拉萨学过经，他不仅在西宁一带有名气，就是在卫藏也是一位有名望的高僧。

宗喀巴向顿珠仁钦学了九年佛教，在佛学方面打下了比较坚实的基础之后，十七岁那年便到西藏地区学经。这是藏族地区的一个传统，不论家乡在哪里，学佛学到一定阶段，必须到西藏去深造。另一方面，也是为了去朝拜佛教的圣地拉萨。

宗喀巴在卫藏地区学经，总的来说是先显教后密教，他从1373年到十四世纪80年代初，用了近10年的时间学显宗，各教派的内容几乎都接触到了。以后又学习密教。教他学密教的老师中，比较有名的一个是布顿·仁钦朱的弟子却吉贝。到十四世纪80年代末，他在把西藏佛教显密宗各派教法几乎全部系统地学了一遍。他在接触各家各派的佛教内容时，就已经和有关的佛教人士发生了接触。1385年受比丘戒后，他就常给别人讲经，开始招收门徒。到1390年左右（明太祖朱元璋时期），据说他已能够讲十七部经，包括大乘显宗各派的代表著作。从此，宗喀巴的声望就越来越高。

大约从1388年开始，宗喀巴改戴桃形尖顶的黄色僧帽，

这种帽名“班霞”。在印度只有获得班智达称号的人才能戴，但颜色不是黄的。在西藏佛教史上，只有两个人戴过黄帽，一个是喇钦·贡巴饶赛；另一个是喀且班钦·释迦室利。这两个人都是以重视戒律闻名的。宗喀巴戴上黄帽，表明他是以重视戒律来号召僧徒、宣讲佛法的。

1400—1409年这10年中，他积极地进行了宗教改革活动。其内容有以下三个方面：

1. 宣讲大乘戒律。在他之前，西藏戒律是遵从吐蕃王朝赤松得赞的规定，戒律的传授都是由小乘佛教“说一切有部”的人来传授。他则改讲大乘戒律。原因在于当时西藏各教派的僧人都不愿受比丘戒的约束，认为他们都是学大乘佛教的，不该用小乘佛教的戒律约束他们。所以宗喀巴就使用大乘戒律说教。意思是不管学显宗还是学密宗，都须遵守僧人应该遵守的生活准则，要受戒律的限制。他提出，如果僧人的生活不受戒律的约束，那僧人和俗人就没有什么区别了。

2. 著书立说，为宗教改革建立理论基础。1401年，他开始写他的第一部重要著作《菩提道次第广论》，到1402年完成。1406年他又写成了另一部著作《密宗道次第广论》。这两部书是他的代表作，体现了宗喀巴的思想体系，也是他创立格鲁派（黄教）的理论基础。

3. 组织祈愿法会。1409年的藏历正月间，他在拉萨发起了一个祈愿法会，这个祈愿法会，藏语为“默浪钦摩”，汉语称为传大召或传召大会。参加这一次法会的，有来自各地的僧人一万多人。这是一次不分教派，不分地区的西藏佛教徒的大会。在这次大会上，他广造舆论，提倡佛教僧人应

斩断与世俗社会的联系，并严守戒律，过僧人的宗教生活。

法会后，在西藏地方政权的支持下，他在拉萨以东偏北三十公里地方创建了一座寺院，命名为甘丹寺，全名为甘丹南结林。这座寺，后来与哲蚌、色拉二寺合称为格鲁派在拉萨的三大寺。甘丹寺的建立，标志着宗喀巴及其门徒以独立于其他教派姿态出现在西藏佛教界。

宗喀巴的教派又俗称为喇嘛教的黄教或黄帽派。这是因为他和这一派的僧人都戴黄色的僧帽。黄教的名称不仅是汉族人这样称呼，清代官书中也称格鲁派黄教，就是藏族内部也有把格鲁派称为黄帽派的。1419年，宗喀巴去世，这时黄教的僧侣有几千。他的一些著名门徒，对黄教初期的发展起了很大作用。他们是：贾曹杰（1364—1432），宗喀巴死后由他接替了法位；克主杰（1385—1438），他是仅次于贾曹杰的宗喀巴门徒，1430年由贾曹杰传法位于他，后期黄教寺院集团形成后，建立班禅活佛系统时，克主杰被格鲁派上层追认为一世班禅；绛钦却杰（1352—1435），他是经常代表黄教和其它民族的统治阶级打交道的人物。根敦主（1391—1474），是宗喀巴弟子中年纪最小的一个。1447年，在日喀则附近修建了札什伦布寺，并作了寺主。札什伦布寺是黄教在后藏地区最大的寺院，它和拉萨三大寺合称为黄教的四大寺。后来建立达赖活佛转世系统时，根敦主被黄教上层追认为第一世达赖喇嘛。以上是黄教初期阶段的几个著名僧人。

西藏初期阶段的黄教与其它教派相比，有一些不同的特点，归结起来，大致有如下几点：

第一，黄教从创教开始，就要求僧人严守戒律，过严格



的宗教生活。这样，它便在一段时间内，不会成为与世俗统治阶级争夺权势的力量。同时，人民群众也欢迎严守戒律的僧人，信任戒律严密的黄教；因此，黄教的出现对统治阶级缓和矛盾是有好处的。所以，在它的早期发展阶段，得到了世俗统治阶级的支持。其实，在“宗教改革”中兴起的黄教与其它教派并没有什么本质上的区别，它不过是宗喀巴吸收了各家各派的内容，加以调整，融合为一个更完整的宗教体系罢了。

第二，黄教打破了以往各教派只和某一地区的某一封建势力相结合的政教不分的局限性。宗喀巴采取的策略是和各地区、各个不同的封建领主广泛联系的做法，这在一定程度上反映了藏族社会随着封建经济的发展，而出现的打破地方割据势力而走上统一的要求。

第三，黄教禁止僧人娶妻生子，禁止僧人参加生产劳动，为了保证僧众的来源和养活数量众多的僧人，它在经济上必须依靠世俗统治阶级，只有在他们的支持下，才能得到迅速的发展。另一方面，黄教把僧俗界限划得很清楚，它并不单一地依靠某一个地方封建势力，而是依靠整个的封建统治阶级。正因为如此，它才能具有相对的独立性，才有可能建立自己的寺院经济，进而发展成为藏族社会上独立的寺院集团势力。

第四，黄教调整 and 改革了寺院的组织和规章制度。首先，黄教把学经制度规定得比较严格，它除了强调严守戒律以外，还特别注重修习的次第。强调要先学显宗（密宗以外的大乘教派），后学密宗。显宗人人可学，而密宗只能传授给少数所谓有“根器”合格的人。黄教还强调学习时要循序



渐进，不允许跳跃等级。在显宗方面，黄教规定了五部必须学习的经典，即《现观庄严论》、《入中论》、《量释论》、《戒律本论》、《俱舍论》。在密宗方面，规定要系统地学习四部密宗法，即作密、行密、瑜伽密、无上瑜伽密。不允许只学一种密法而不学其它密法。其次，在寺院管理制度方面，界限也划分得很清楚，即管理人员各有专职，谁也不得超越职权。黄教寺院严密的组织制度和管理制度，一方面是由它自身发展的需要；另一方面，它也表明藏族封建制度完整化的这一社会情况在宗教方面的反映。

## 二、清代西藏的喇嘛教

1644年，清王朝入主中国。喇嘛教中的各派虽然尚存，但占绝对优势的则是格鲁派（黄教）。这是因为它仍然严格地坚守了戒律，争取了人心。清顺治时期，是五世达赖掌握西藏的宗教权力。五世达赖名叫阿旺罗桑嘉措（1617—1682），出身于穷结巴家族。穷结巴家族原是山南地区的一个封建主，也是帕竹地方政权属下的贵族。日喀则就是帕竹政权给穷结巴家族的领地。穷结巴家族对黄教一贯是采取支持和同情态度的。1652年，五世达赖在顺治的邀请下到达北京，受到清朝的优厚款待，并专门为他修建了西黄寺，作为他在北京期间的住所。五世达赖离京返藏前，顺治帝赠与了大量的礼品和金银。1653年，顺治帝派礼部尚书和理藩院侍郎带着金册金印到代噶地方（今内蒙古自治区凉城县），追上正在返藏途中的五世达赖，册封他为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”。“西天大善自在佛领天下释教”的封号，在明永乐帝册封噶玛噶举黑帽系五世活佛得银协巴为大宝法王时，就已经使用过。顺治帝只是多加了一个

“所”字。这个字在藏文中的意思是“在很大范围内”。在清朝廷的心目中专指蒙藏地区的佛教，并不包括汉族地区的佛教。因此，加上一个“所”字后，“领天下释教”的范围就有了一定的限制。

清朝廷在册封达赖五世的时候，又派专人进藏封固始汗为“遵行文义敏慧顾实汗”。金册上还有两句话：“作朕屏辅，辑乃封圻”，即是说，做皇帝保卫边疆的帮手，把封给的地区治理得平安和睦。这说明清朝是把固始汗封为有封地、有政治权力的汗王的。而对达赖五世只是封为西藏佛教的领袖。可见在十七世纪，黄教还未掌权。

在1645年3月，达赖五世就下令动工修缮并扩建布达拉宫，作为黄教的首脑机关。五世达赖从北京返藏后，又几次巡游卫藏各地，委任宗本，制定法规和服饰等级。这些措施是为了削弱蒙古汗王在西藏的势力。1679年，五世达赖任命由他多年培养的桑结嘉错（1653—1705）为第巴，为自己安排了继承权力的人。1682年，五世达赖死后，第巴桑结嘉错秘不发丧达15年之久。

1697年，第巴桑结嘉错在清朝廷的责问下，才宣布五世达赖早已去世，转世“灵童”也早已找到，并按宗教规程进行供养。同年10月，把15岁的“灵童”仓央嘉错迎至布达拉宫，正式坐床，是为六世达赖。六世达赖后被康熙皇帝所废，死于青海湖畔。1721年清朝派兵护送七世达赖格桑嘉错进藏，驱除侵扰西藏的准噶尔军队。平定战乱以后，逐步加强了对西藏的统治。这时统治西藏的和硕特汗王已经不存在了，第巴桑结嘉错也早已被杀害。因此，清朝廷决定废除第巴总管政事的制度，实行由几名噶伦共同执政的新制度。

1751年（乾隆15年），清政府认为西藏远离内地，感到放手给地方势力以行政大权不安全。于是便正式下令由七世达赖喇嘛格桑嘉错掌管地方政权。这是西藏黄教政教合一政权的开始。从这时起，西藏政权归于达赖喇嘛的领导之下。西藏地方政府的僧官和俗官系统，也是从这时开始逐渐发展起来的，只是在七世达赖时还不象后世那样完整和严密。

---

### 注释

①《圆明语录》。

②引文同上。

## 第十章 解放后佛教

解放后,中国共产党和人民政府所制定的宗教政策,运用了历史唯物主义的观点与辩证唯物主义的方法论,把佛教看作是人类历史发展到一定阶段才出现的一种社会现象,一种社会意识形态,它有其产生、发展和自然消亡的客观规律。并指出,宗教信仰属于人们的思想认识问题,应当采取尊重和保护人民群众宗教信仰自由的基本政策。这一基本政策,为佛教研究和佛教实践指明了方向。

在党的宗教信仰自由政策的指导下,解放至今,在新的社会里,佛教有了新的变化。

### 第一节 解放初至“文革”前的佛教

解放初,佛教界许多知名人士纷纷提出爱国爱教和与新民主主义、社会主义相适应的主张,各地佛教界先后开展了学习和生产运动。经过土改,寺庙废除了地租剥削,使原来的僧尼逐渐变成自食其力的劳动者。通过民主改革,寺庙废除了封建特权,僧尼群众过上了民主生活。与此同时,佛教徒的宗教信仰得到了宪法的保障;正当的宗教生活受到国家的保护;一些著名的寺庙,政府都加以保护或拨款重新进行维修;世界闻名的敦煌壁画、龙门石窟、云岗石窟等,被列

为国家的重点保护文物；政治上，佛教界中的代表人物被选进了各级人民代表大会与各级人民政协，同其他各界人士一起商讨国家大事；1953年成立了一个包括各民族、各地区、各宗派的全国性佛教组织——中国佛教协会。

为了说明解放至“文革”前佛教界的新变化，现从以下几个方面——加以记述。

### 一、积极参加社会主义建设。

广大佛教徒在建国后，发挥了佛教原有的农、禅并重的传统，积极地参加了各项建设。从1950年起，各地寺庙就在—批知名佛教界人士的倡导下，先后组织了各种生产劳动组织。广大有劳动能力的僧尼，均按自己的意愿，分别从事农业、林业、手工业以及各种社会服务事业，逐步走上了自食其力的道路。如北京市从1950年到1953年为止，凡是有劳动能力的僧尼，绝大部分都参加了劳动。又如福建省的僧尼，在1951年前后，陆续创办了纺织、装订、纸盒等手工业工厂，有500余人参加劳动。其它各省、市也同样如此。广大佛教徒参加生产劳动，不仅做到了以庙养庙，更重要的是为祖国的社会主义建设贡献了自己的力量。

### 二、保护文物和绿化环境

我国以佛教为内容的文化遗产极为丰富，除了众多的典籍外，还有举世闻名的敦煌、龙门和云岗等石窟艺术。北京郊外的房山石经，可谓世界稀有的文化遗产。它从七世纪初开始镌刻，至明末止，历时1.000余年之久，共计刻成石经版15.000余块。南京金陵刻经处和四川德格印经院所保存的数万块木刻汉、藏文佛教经版，亦为世界所独有。此外，一些名山大寺，都保存有大量的古代碑刻、佛经和法器等文物。

这些珍贵文物，都靠佛教界的僧众尼众的保护而流传至今。此外，佛教界僧尼积极响应绿化祖国的号召，作出了卓越的贡献，古刹庵寺周围，林木参天，古树保存甚多，为游人提供了憩息之所。

### 三、中国佛教协会的成立

1953年，由陈铭枢、圆瑛、能海、赵朴初等佛教界知名人士发起，召开了新中国第一次佛教代表会议，成立了中国佛教协会。它的理事会和常务理事中，有各民族的、各地区的和各派的代表人物。中国佛教协会是全国性的佛教团体，其宗旨为：“团结全国佛教徒在人民政府领导下，参加爱护祖国及保卫世界和平运动，协助人民政府贯彻宗教信仰自由政策，并联系各地佛教徒，发扬佛教优良传统”。第一任会长是圆瑛（已故），第二任会长是喜饶嘉措（已故）。后来，全国各省、市自治区也先后成立了地方性的佛教组织。

中国佛协从成立到1966年8月为止，主要协助政府贯彻了宗教信仰自由政策，经常向政府反映佛教徒的意见和情况，使佛教徒的正当利益得到了保护。中国佛教协会还于1956年9月，在北京开办了中国佛学院，至1966年“文革”开始时止，共培养出近400名有学识的僧人。他们今天很多人在全国各地承担着佛教教务工作，还有少数人在从事佛学的研究。在“文革”前，佛协还办有《现代佛学》月刊，总共出版144期。

### 四、佛教界同国外的佛教团体建立了国际联系

解放至“文革”前，佛教界接待了全世界不同国家的佛教界人士。解放初，日本佛教界人士大谷莹润、西川景文、菅原惠庆等就开始了调查中国在日本殉难的烈士骨灰，并把



烈士骨灰开始送还给中国。后来彼此派代表团进行友好访问。1955年——1961年，中国佛教界又先后应缅甸与锡兰（今斯里兰卡）的请求，把我国的佛牙舍利先后送到缅甸和锡兰给广大佛教徒瞻仰。1957年——1959年，又派代表团参加了印度、尼泊尔、柬埔寨等国家举行的释迦涅槃2500周年纪念活动。这些活动，增进了各国人民对我国的了解与友谊。

## 第二节 十一届三中全会以来的佛教

解放至“文革”前，党和政府在宗教政策上的正确主张，在十年内乱时期，则被林彪、江青反革命集团所破坏，他们把宗教问题看成是敌我矛盾问题。佛教的寺庙古迹、经像法物和艺术文物都遭到不同程度的破坏；佛教僧尼受到冲击；信教群众的正常宗教活动被迫停止；封闭佛教的活动场所；任意把佛教界爱国人士和一般信教群众当作“专政对象”。从而在佛教界制造了大量冤假错案。

在粉碎江青反革命集团以后，特别是在党的十一届三中全会以来，我们党进一步恢复和落实了党对宗教问题的正确方针和政策。并在1983年重新制定的《中华人民共和国宪法》第36条中明确规定：“中华人民共和国公民有宗教信仰自由。任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家制度的活动。宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配”。这里，所讲的信仰自由，是指每个公民既有信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由；有信仰这种宗教的自由，也有信仰那种宗教的自由。

由，有过去不信教而现在信教的自由，也有过去信教而现在不信教的自由。尊重和保护宗教信仰自由，是党的一项长期政策，是一直要贯彻执行到将来宗教自然消亡的时候为止的政策。

在党和政府正确方针的指导下，佛教界又重新开展了正常的宗教活动。其具体表现，有如下几个方面：

一、维修和开放寺庙，从事农、林副、业生产

十一届三中全会以来，佛教界积极履行自己职责，积极维修和开放寺庙，清理宗教文物，从事农业耕作和造林护林等生产活动。一些著名的寺庙，如北京的广济寺、雍和宫，山西的玄中寺，洛阳的白马寺，登封的少林寺，西安的大慈恩寺，杭州的灵隐寺，浙江天台县的国清寺，四川的文殊院、宝光寺、大佛寺、乌尤寺、峨眉山的伏虎寺、报国寺、万年寺，以及青海的塔尔寺，甘肃的拉卜楞寺，西藏的布达拉宫、大昭寺、色拉寺、哲蚌寺、扎什伦布寺等，都得到了佛教徒的保护，并重新加以维修装饰。在参加生产劳动方面，浙江天台山国清寺的僧众，在修禅和研究教理的同时，耕种了100余亩稻田，经营了3.600余亩森林。国清寺长年有七、八位僧人日夜守护在雾山云海之中。在十年动乱时期，国清寺僧众处境十分困难。他们为了守护寺院周围的山林，熬过了多少不眠之夜，说服了多少前来砍伐树木的人。党的十一届三中全会以后，宗教信仰自由政策重新得到落实，国清寺僧人护林的热情更加高涨。1983年3月的一天，林间突然起了火，护山僧人及时发现了这一情况，立即报告了住持。年逾六旬的唯觉方丈率领全寺僧人上山救火，周围群众也赶起火地点。在僧俗共同奋力抢救下，使大片森林避免了一场

大的火灾。又如四川峨眉山的僧人，继承了自唐以来便在山中植树造林的优良传统，山中各寺庙僧人坚持绿化，习以成风。每年雨水节、立秋节前后，他们便到离住地二、三十里以外的山上去移苗补种，松土锄草。由于他们精心地培植管理，移栽幼苗的成活率达到百分之九十以上。据福建省佛协1983年召开的全省第三次寺庙生产交流会上的统计，该省50所寺庙，僧尼1,176人，1983年全年农副业总收入为人民币528,036元，平均每人收入450元。该省宁德县金贝寺，白手起家，连续4年增产增收。

广大佛教徒积极参加生产劳动，不仅做到了以庙养庙，僧尼生活基本自给，更重要的是为祖国的四化建设事业贡献了自己的力量。

## 二、开放宗教活动场所。

十一届三中全会以来，全国各地大批著名寺庙先后得到开放，僧尼加强了对寺庙的管理，信教群众在宗教活动场所进行了正常的宗教活动。如拜佛、诵经、烧香、讲经、受戒和过宗教节日等。这些活动都受到了国家法律的保护。同时，在宪法和法律许可范围内，还主动开展了对社会有益的各项工作。

## 三、恢复佛教组织，开展佛学研究

粉碎江青反革命集团后，中国佛教协会重新得到了恢复。1980年中国佛协在北京召开了全国佛教徒代表大会，大会推选班禅额尔德尼·却吉坚赞为名誉会长，选举赵朴初为会长。随后全国各省、市也先后召开了地方性的佛协会议，选举了各地佛协的负责人。中国佛协于1980年秋季恢复了北京的中国佛学院，又办起了苏州的灵岩山分院，通过考试录取

了70几名青年僧人在这两处学习。1982年11月开办了南京栖霞山僧伽培训班。1985年在四川成都开办了尼众佛学院，由赵朴初任名誉院长，著名比丘尼隆莲法师任院长。这些学院的建立，主要是为佛教界培养新的佛教专职人员，造就一支政治上热爱祖国，拥护党的领导和社会主义制度，又有相当宗教知识，并能密切联系信教群众的年轻佛教专职人员队伍。

中国佛协还设有研究部，开展了佛教学术研究。目前编写并出版了各种佛教学术论著多部，如《中国佛教》（已出版1、2辑）、《中国佛教史话》、《中国佛教常识问答》等书；又整理出版了《房山云居寺石经》，并从藏文译出因明名著《释量论》和《解深密经（圆测）疏》后6卷。1981年又创办了综合性佛教刊物《法音》，现每期印数达14,000份。这些书籍和刊物的印出，对于宣传宗教信仰自由政策，提高佛教徒的政治思想觉悟和佛学水平，促进佛学研究都起了积极作用。

#### 四、发展国际交往，促进中外文化交流

十一届三中全会以来，中国佛教协会参加的国际性宗教活动和会议，以及同国际佛教界的联系甚多，1979年中国佛协与我国基督教、伊斯兰教共同组织代表团出席了在美国召开的“第三届世界宗教和平会议”。1981年再与其它宗教界共同组团出席了在印度召开的“亚洲宗教徒和平会议”。1982年派团出席了在斯里兰卡召开的“世界宗教领袖和学者会议”。1983年派出佛教代表团出席了在孟加拉国举办的阿底峽尊者诞生1,000周年的国际讨论会。同年还和其它兄弟宗教组织一起，共同接待了“世宗和”（世界宗教徒和平会议）

和平使节团。

中国佛协还同世界20多个国家的佛教团体和个人建立了友好的联系，特别是同东南亚各国佛教界的友好往来日益加强。从1979年起，又先后接待了“香港佛教旅行团”、“香港佛教联合会代表团”、“香港宝莲寺迎经团”和香港佛教青年等来访。同时，与海外侨胞佛教界、国外华人佛教界的联系和交往也日益加强，新加坡的高僧大德、美国美东佛教总会负责人以及泰国、斯里兰卡、印度尼西亚、马来西亚等国的华人佛教界人士，均先后来我国访问。这不仅加强了我国佛教界同他们的友谊，而且也有助于祖国的统一事业。

另外，自十一届三中全会以后，每年还有数以百计的各种代表团和个人前来中国访问。一些重点寺庙成为国际佛教界人士和其它外宾进行参观访问、交流佛教文化的场所。如上海玉佛寺，几乎每天都有一批批国际佛教界人士和其它外宾、华侨、外籍华人等前往参观、瞻仰玉佛。北京的广济寺，因为是中国佛协所在地，更是接待国际佛教界代表团和个人来访的主要场所，经常有外国佛教徒前往瞻仰佛像，过宗教生活。其它如扬州的法净寺，西安的大慈恩寺，浙江的天童寺，天台山的国清寺，苏州的寒山寺，四川的文殊院、宝光寺、大佛寺、乌尤寺、峨眉山等，都是佛教界人士经常前往进行宗教活动的场所。佛教界开展的这些活动，增进了中国人民和各国人民之间的友好联系。促进了中外佛教文化交流，维护了世界和平事业。

#### 五. 提倡人间佛教

赵朴初会长在他的《中国佛教协会三十年》报告中，号召佛教徒在信奉的教义中提倡人间佛教思想。人间佛教的基



本内容，包括佛教教义中的五戒、十善、四摄、六度等自利利他的广大行愿，但它给以上教义赋予了新的内容，即佛教界要奉行五戒、十善以净化自己，广修四摄、六度以利人群，实现人间净土为己任。这种思想，既继承了佛教原有教义和修行方法，又对原有教义作了新的发挥。

佛教的五戒是禁杀、禁盗、禁淫、禁妄语、禁酒。在新的形势下，他们要求在家出家的人，都要坚持五戒。即信奉者，勿起贪嗔杀害之念；勿盗窃公共财物、私人财物和寺庙僧众财物；勿犯邪淫；勿花言巧语、伤风败俗、恶语伤人、挑拨是非；勿饮酒，除非重病，非酒莫治者（即药酒）方可饮用。

在守持五戒的同时，还要求奉行十善。他们认为，十善的基本方面是救死扶伤、敬老怜贫、保育幼儿、帮助残废、救人急难、调解纠纷，以及社会福利和维护和平等公益事业。如能坚持以上五戒、十善，必获人天胜果，进而趣向声闻、缘觉、菩萨，乃至无上菩提。他们认为这样的人也是一个爱国、奉公守法的公民。这些新的解释，给五戒、十善，赋予了新的内容。

至于四摄、六度。“摄”有导引、摄受之义。四摄，即布施、爱语、利行、同事。这是认为菩萨在摄受众生时，所应坚持的四种方便。六度的度字，含有济度、转化之义。六度，就是佛教所谓的布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧六种行门。这六度法，是相互联系，相互促进的。信奉者应六度齐修，不可偏废。假使持戒而不布施，则不能摄化有情；布施而不持戒，则难以进修定慧；忍辱而不精进，则道业难成；精进而而不忍辱，则魔障难消；禅定而无智慧，则固执不



通，智慧而不禅定，则凡情易动。

总之，佛教界提出的人间佛教思想，是佛门弟子修行的必由之道。其目的在于奉行五戒、十善以净化自己，广修四摄、六度以利人群。自觉地共同参加社会主义建设，实现人间的极乐世界。

### 第三节 封建迷信不是宗教

宗教信仰自由政策，是我国对待宗教问题的政策。封建迷信不是宗教，宗教信仰自由并不包括进行封建迷信活动的自由。

我们所说的封建迷信，一般是指算命、卜卦、测字、圆梦、占课、风水、相面、请仙等，加上各种巫术、禁忌，数不胜数。这些迷信活动有的产生在奴隶社会，但大多数产生在封建社会。由于我国封建社会时间长，封建统治者对迷信大力提倡，迷信职业者为了更好地为封建统治者服务，对各种迷信又不断加工“完善”，因此，习惯上我们把迷信称为封建迷信。新中国成立后，人民政府对封建迷信是采取取缔的政策。

国家保护宗教信仰自由，而对封建迷信采取取缔的政策，其原因是宗教和封建迷信是有区别的。

第一、宗教是拥有世界上相当广大人口的一种信仰，而封建迷信活动则是少数迷信职业者的谋生手段。今天的世界三大宗教——佛教、基督教、伊斯兰教，以及产生于中国的道教，在其长期的发展过程中，形成了自己一整套宗教理论，并产生了内容丰富的宗教典籍。这些典籍所包含的宗教教义和宗教理论，虽然有着消极的一面，但是它们已渗透到人类

社会生活的各个领域，并发生了重大的影响。这些经典的内容极为广泛，举凡人类社会生活的各个领域如政治、经济、文化、艺术、道德、法律等，无不有宗教的思想渗入其中。而封建迷信在长期的发展过程中，并没有形成系统的理论，更谈不上体系。因此对人类社会生活的各个领域，不可能产生重大的影响。以中国的卜卦、相术为例，它虽始于周朝，而盛行于明、清。但其目的是为了骗人，而某些上当受骗的群众也只是在某个时间为了某个疑难问题（诸如求医、求学、求职业等），临时去卜个卦，看个相，碰碰运气而已，大多数人事过境迁以后，也就置之脑后了。这是说，没有人像信仰宗教的群众那样把某种封建迷信当成自己的信仰，当成自己的世界观。

第二、宗教在长期的发展过程中，形成了自己的教团组织，教徒入教要有一定的手续，受到一定戒律的约束，要过正当的宗教生活，因此，宗教在社会生活中便成为一种不可忽视的力量。相反，封建迷信并不具备这种成为社会力量的显著特点，它只是少数迷信职业者图财的骗术，从来没有形成把把一个民族，一个国家联系在一起的纽带，成为足以在社会生活中发挥力量的组织。

第三、宗教信仰是一种世界观，信仰宗教是认识问题。而把广大信教群众团结起来，积极投入到我国的社会主义四化建设中去则是很重要的政治问题，因此，国家对宗教实行信仰自由政策。而封建迷信纯属欺骗群众、危害群众生命财产的不法活动。所以，国家从保护人民利益出发，对封建迷信采取取缔的政策。这里，对封建迷信活动实行取缔的政策，主要是制止封建迷信职业者的活动，对于有迷信思想的

人，主要是靠发展生产，兴办教育，提高文化，普及科学，加强思想政治工作来解决。

党的十一届三中全会以来，我国的经济和政治发生了巨大的变化，在新的形势下，由于加强了思想工作，近年来许多封建迷信职业者，如巫婆、神汉、端公、算命先生等人纷纷现身说法，表示自己不再搞谋财害人的迷信活动。这是党和政府正确政策的积极成果，也是党和政府正确区分了正当的宗教信仰和迷信活动之间的区别。