

总 序

中国社会科学院荣誉学部委员 黄心川

天台宗是中国佛教民族化的第一个宗派。东汉初年佛教传入中国,经历了中国人接受、消化的阶段,到了南北朝时,已经呈现了不同的特点。在南方是重义理,以研讨佛学为其特色,于是出现了带有义学研究的佛教学派。在北方是重实践,以打坐行禅为其特色,于是出现了带有禅学实践的禅修一系。虽然这地域不同的风格,使得中国佛教竞相发出异彩,但是也促进了中国文化的发展,在这一时期,中国佛教取得了一个飞跃,为后出的唐代鼎盛期的佛教打下了坚实的基础。

南朝末年与隋朝初年,在中国历史上正处于由天下分治走向统一的时期。南方陈朝的懦弱与奢靡,北方的强悍与抱负,最终促成了北方的隋朝统一了南方,中国开始走向隋唐盛世的统一时代。伴随着国家的统一,佛教界内部也开始自励革新,中国佛教在统一的平台上呼唤着新的时代到来,其标志就是天台宗的崛起,中国佛教开始走向创宗立派的时代。

天台宗的实际创始人是智者大师。智者是一位具有大智慧与胸怀大志的僧人,也是一位满腹经纶、知书达理的学者,还是一位有修有证的禅师。智者大师创立天台一宗,在外学方面吸收了儒道二家的思想,并把这些思想巧妙地运用到佛家的理论之中,开创了三教合一思潮的新风。在内学方面他糅合了南朝重义理,北朝重实践的特点,将不同地域的佛教文化融于一炉,中国佛教开始走上新的坦途。



由于智者大师推动了中国佛教的新潮,中国佛教的民族特点愈加明显,所以我们称天台宗是中国佛教民族化的第一个宗派,而这个宗派的特色不仅在于它的命名,更重要是在于它对印度佛教理论吸收与中国化的民族解释。

《妙法莲华经》,简称《法华经》,是天台宗的宗经,这是一部流传甚广的印度大乘佛教的经典。目前《法华经》梵文的抄本还大量保存着,约有40余部,大致可分为尼泊尔系、克什米尔系、中亚系和西藏系。克什米尔系的写本大致为5-6世纪所作,尼泊尔系为10世纪以后所作,我国新疆喀什等地发现的写本,从字体上看,均为5-6世纪所作,西藏系出现的时间较迟。《法华经》是大乘初期运动中的晚出的一部。它通过哲学的思辨和日常通俗生活的实践宣传“三乘归一”和“一切众生都能成佛”的思想,力图调和大小乘的矛盾,这部经概括了大乘佛教的各种思想,信仰和实践(包括观音信仰、普贤信仰、咒句(陀罗尼)信仰和阿弥陀佛净土信仰等),具有大乘佛教的各种特征,因此在南亚次大陆是流传最广、影响最大的一佛籍,被称为“大乘九宝”中的一宝。在中国,以鸠摩罗什所译《法华经》影响最大。《高僧传》所举讲经、诵经者中,以讲、诵此经的人数最多;敦煌写经中也是此经比重最大;仅南北朝注释此经学者达70余家。

智者大师选择此经作为天台宗的根本经典,这与他本人的学习和理解佛教有重要的关系。《法华经》的理论特点在于“会三归一”,亦即《法华经·方便品》中所曰:“佛告舍利弗,诸佛如来,但教化菩萨,诸有所作,常为一事,唯以佛之知见示悟众生。舍利弗,如来但以一佛乘故,为众生说法,无有余乘,若二若三。”“三”是“三乘”,指声闻乘,缘觉乘和菩萨乘;“一”是指“一佛乘”。其中心思想是说要将三乘归为一乘,也就是说,要将不同时期的佛教学说整合为一种,以“一实相说”来概括所有的佛说,以此来判别和显示《法华经》所说的佛法为最高。智者大师本着这种根本精神,将法华思想作为天台宗的宗经,正是表明了南北朝以来纷纭的印中佛教思想正在走向统一时代的反映,其思潮也在这一时代中得到了重新整合之趋势。

虽然智者大师研习《法华经》，推崇《法华经》，但是他并不是唯经是说，相反他是在立意法华思想的基础上，而有所创新与发挥，于是他口述了《妙法莲华经玄义》和《妙法莲华经文句》，以及《摩诃止观》之“天台三大部”。此三大部由于体系缜密，有修有证，成为天台宗所依的根本经典，并且构成了天台宗思想的基础与理论体系，为后来者所尊崇与研习。

天台理论体系庞大，经典众多，且立意既深，涉猎甚广。对学习者来说，面对浩瀚典籍和广大学说，要想进入堂奥，取得真谛，远非一时易事。虽然历代不断有人在整理天台知识，撰述纲要与注疏，然而要把它全面述出，把握体系，层层递进，既反映出它的理论基础与特点，又强调它的修为，以及经典的统一性，这就需要有有心人而为之了。台州学院的曾其海教授积几十年之功力，深入慧海，上下求索，最终撰成《天台宗基础佛典提要》、《法华经天台宗会义辑要》和《摩诃止观论要》（简称“天台佛学三要”）三书，为进一步学习与掌握天台知识提供了入门的途径。

曾其海教授是台州人氏，长期生活在台州地区，担任台州学院哲学教授数十年。他致力天台宗学的研究，长期工作在教学第一线，撰写过多篇研究天台宗文章，出版过天台学学术专著，积累了丰富的教学经验与学术心得。曾其海教授根据天台学的基本特点，将天台宗的知识与研究分类整理出版，给欲了解天台宗与研究天台宗的人提供了基础知识，为学习者提供了方便，减少了很多重复的劳动。特别是曾教授根据长期的教学经验，注重由浅入深和整体教学的效果，根据哲学和逻辑思维，把“天台佛学三要”织成了一套“在逻辑上是层层递进的关系，从佛教的共性到《法华经》的个性，再到《摩诃止观》的天台宗特色。外延由大到小，内涵从浅到深”特色著作，给学习天台学的人指出了递进之路，指引来者，功莫大焉。

是为序。



序

《天台宗基础佛典提要》、《法华经天台宗会义辑要》和《摩诃止观论要》(简称“天台宗佛学三要”),是三部既相互独立,又层层递进,具有内在逻辑结构的整体。

天台宗虽然是中国佛教的一个教派,但它毕竟源于印度佛教,并且它自陈隋建立至唐宋元明清多有发展变化。今天的人们要学习、研究天台宗,得有个佛典基础,这里既有印度的佛教经典,也有中国历代学者对佛经的论疏、发挥等要籍。按照天台九祖荆溪湛然在《止观义例》(《大正藏》卷三三)中所说:“故知一家教门,远禀佛经,复与大士,宛如符契。况所用义旨,以《法华》为宗骨,以《智论》为指南,以《大经》为扶疏,以《大品》为观法;引诸经以增信,引诸论以助成。观心为经,诸法为纬,组成部帙,不与他同。”《天台宗基础佛典提要》的书目大体上是按湛然这一判断挑选的。湛然的“复与大士,宛若符契”中的“大士”,指齐梁时代的傅翕,他与宝志人称梁代二大士。他的许多说法与天台宗相符契(如“实相平等”、“烦恼菩提,不一不异”等)。关于傅大士的著作这里不选,因为傅大士思想虽与天台符契,但毕竟无渊源关系(详见《续高僧传》,该书“傅翕”作“傅弘”)。本书挑选的书目主要有以下几方面:第一,“以《法华》为宗骨”。天台宗依《法华经》立宗,故又称法华宗。本书选入了《法华经》,以及天台宗各时代的代表人物的主要著作,如智顗的《摩诃止观》、湛然的《金刚錍》、知礼的《十不二门指要钞》、智旭的《周易禅解》等。第二,“以《智论》为指南”。《智论》即《大智度论》,该书为龙树所作。天台宗的传承,以龙树为初祖(又称高祖、西土第一祖)。天台宗的创始人智顗在其《摩诃止观》中有“验知龙树为高祖师也”



之说。在同书中并提到《大智度论》中的“三是偈”(又叫“三谛偈”: 因缘所生法,我说即是空;或为是假名,亦是中道义)思想为天台宗所继承。诚然,天台宗的“三谛”、“三观”等思想与其确有割舍不断的渊源关系。龙树的另一部著作《中论》也被选入,该书的旨趣与《大智度论》相同,都是阐发《大品般若》的,其中的“八不”(不生亦不灭;不一亦不异;不来亦不去;不常亦不断)对天台宗也有很大的影响。第三,“以《大品》为观法”。龙树的一系列著作都是围绕《大品般若经》展开的:他的《大智度论》是解释《大品》文句的;《中论》是站在《大品》的立场上对治佛家内部各派学说的;《十二门论》是《大智度论》与《中论》的提要之作,这“三论”构成了一个有内在逻辑的完整的思想体系。龙树的“中观般若”思想体系通过鸠摩罗什及其弟子影响于天台宗(佛教史称“关河旧说”)。所以把僧肇的《物不迁论》、《般若无知论》、《不真空论》也选入。僧肇是罗什的高足,他不仅忠实地继承了其师的思想,并以中国文化元素加以淋漓尽致地发挥。同理选入的还有吉藏的《三论玄义》,吉藏是龙树最忠实的“三论”继承者,也是中国三论宗的创始人。同时还选入了同属“般若类”的部分译本《金刚经》、《心经》,这二经虽文字不多,但影响极大,一直学界认为是《大品般若》的提要之作,核心所在。第四,“以《大经》为扶疏”。《大经》指《大涅槃经》,《般若》主空,侧重于认识论;《涅槃》主有,侧重于佛性。这两方面相辅相成,因为佛性不能空,否则走向自我否定。所以本书选了《大涅槃经》。第五,“引诸经以增信,引诸论以助成”。这便是选其他经论的依据,这里不一一展开论述。

天台宗虽依《法华经》立宗,不谙《法华经》,莫谈天台宗。但阐释《法华经》并非天台一家独有,唯识宗、三论宗各大师也都有阐释该经的著作存世。然而,以天台独特的思维模式、以天台独有的诠释方式、以富有思辨哲理的思想命题来阐释《法华经》,却是独树一帜的。天台阐释《法华经》这一套方式方法,正如章安灌顶在《摩诃止观》缘起部分所说的,是“朗然独照”,使“众义冷然”。确实是其他各

家所不及的,成为佛学史上的千古绝唱。譬如:天台的智顗在其《法华玄义》(十卷,或作十二卷)中,以释名、辨体、明宗、论用、判教五重玄义组织该书,并以标章、引证、生起、开合、料简、观心、会异七科,通解五重玄义。又如:智顗在其《法华文句》(十卷,或作二十卷)中,将二十八品的《法华经》判释为本、迹二门。以前十四品为如来迹门说法,它的宗旨是“开权显实”(开三乘之权而显一乘之实)。以后十四品为如来本门说法,它的宗旨是“开近显远”,阐明释迦牟尼佛是从远在三千尘点劫以前久远实成的本地本佛垂迹。该书中,他独创一家所用的四种诠释:一因缘释、二约教释、三本迹释、四观心释。其中的因缘释是以世界悉檀、为人悉檀、对治悉檀、第一义悉檀等“四悉檀”为因缘来诠释法义。在天台宗的发展链条上,各个时代的天台大家对《法华经》又各有阐释,从梁陈的慧思到陈隋的智顗,从中唐的湛然到宋代的知礼,再到明代佛教四大家之一的智旭,都有阐释《法华经》的著作存世。慧思著有《法华安乐行义》,智顗著有《法华玄义》、《法华文句》,湛然有《法华文句记》、《法华玄义释签》等等。为了后人学习、研究天台宗的方便,智旭把天台宗各大师对《法华经》的阐释(尤其是智顗、湛然对《法华》的阐释),加以融会贯通,写成《妙法莲华经台宗会义》一书。应该说,《会义》基本上保留了天台宗诠释《法华经》特有的思维模式、诠释方式、思想理论命题等天台特色,并熔各家于一炉,集天台诠释《法华》之大成。但今天的人们去读它,虽有“一册纵贯千年”的方便,总觉得文章冗长繁复,语言晦涩难懂,没有标点符号,歧义丛生等。针对以上情况,本人首先对它作了校点,标上各种标点符号;其次是删去重复套叠部分,使其清晰明了;再次是语言上作了白话式译写,易于今人阅读;最后把书名定为《法华经天台宗会义辑要》。

如果说《天台宗基础佛典提要》是把握佛教的共性,则《法华经天台宗会义辑要》是把握天台宗的个性,而《摩诃止观论要》乃是天台宗佛学核心所在。《摩诃止观》位“天台三大部”之首,它不是对前人著作的论疏、注释,而是天台宗智者大师的心悟体会,是天台宗特色所在:



天台宗独树一帜的“一念三千”、“一心三观”、“三谛圆融”、“六即果位”等思想命题都出自这里。该书由缘起和正说两部分组成；缘起部分叙说了圆顿止观法门的师资传承及思想渊源。正说部分开作十章，依次分别为：大意、释名、体相、摄法、偏圆、方便、正观、果报、起教、旨归（简称“十广”）。十广的第一大意章，把以下九章概括为：发大心，修大行、感大果、裂大网、归大处（简称“五略”）。《摩诃止观论要》就是按照这个框架结构展开论述的。

总之，这三本书内在逻辑上是层层递进的内在关系，从佛教的共性到《法华经》的个性，再到《摩诃止观》的天台宗特色。外延从大到小，内涵从浅到深，按这样的逻辑顺序去学习、研究天台宗佛学，是完全符合人们认识规律的。

最后，特别值得一提的是：原中国社会科学院亚洲太平洋研究所所长，现中国社会科学院荣誉学部委员、著名的印度佛学专家黄心川公，我与他在研究天台宗佛教中结缘。黄公的学者风度、长者风范，对待后学的那种“青山不问兴衰事，依旧坎坷送路人”的精神，一直成为我心中的楷模。在我的“天台佛学三要”出版之际，又欣然为“三要”作序，精神可鉴。“三要”的出版，还得到中国社科院黄夏年研究员的真诚帮助，在此一并鸣谢。

曾其海

于浙江台州学院天台宗佛学研究所

2010 年春

人的对话，嗣后又被译成汉语，可作为研究希腊、印度、中国思想交流的重要资料，因此，它引起学术界高度重视。近代以来已先后有英、法、日、德多种文字的译本，并有许多人对它进行研究。

《弥兰陀王问经》的结构，可分为序言和正文两部分。序言主要叙述那先与弥兰陀的前世因缘，称他们本来都是婆罗门，在山中修道，一个发愿以后要当罗汉涅槃；一个发愿以后要当国王，后来两人死后投胎，各如所愿，一个当了那先，一个做了弥兰王。

正文叙述弥兰王智慧过人，才能出众，当了国王后，在处理国家大事之余，找那先长老讨论经文，那先属古印度“譬喻师”，喜欢用比喻来阐述自己的观点，因此他们的讲座很风趣，比喻引人入胜。

弥兰王和那先讨论的虽然是宗教问题，但里边却包含着哲学的辩证思维，细致地描述了现象的发展过程、相互联系和制约，并且提出了产生、停止、间断性、连续性等范畴。这正如恩格斯在《自然辩证法》中说的：“辩证思维……只对于人才是可能的，并且只对于较高发展阶段上的人（佛教徒和希腊人）才是可能的。”



目 录

总 序	黄心川 (1)
序	(1)
一、中 国	(1)
慧远	
《沙门不敬王者论》五篇并序	(2)
《三报论》因俗人疑善恶无现验作	(10)
僧肇	
《物不迁论》	(15)
《不真空论》	(20)
《般若无知论》	(25)
僧祐	
《弘明集后序》	(32)
智顗	
《摩诃止观》(节选)	(40)
窥基	
《成唯识论》(节选)	(50)
法藏	
《华严金狮子章》	(57)



吉藏

《三论玄义》(节选) (63)

道绰

《安乐集》(节选) (70)

慧能

《坛经》(节选) (77)

宗密

《华严原人论》 (84)

延寿

《宗镜录》(节选) (93)

智旭

《周易禅解》(节选) (99)

湛然

《金刚錍》(节选) (109)

普济

《五灯会元》(节选) (119)

知礼

《十不二门指要钞》(节选) (129)

二、印度 (137)

《华严经》(节选) (137)

《法华经》(节选) (148)

《维摩诘经》(节选) (155)

《金刚经》(节选) (167)

《心经》 (174)

《圆觉经》(节选) (180)

《佛说阿弥陀经》 (187)

《大涅槃经》(节选) (194)

《百喻经》(节选)	(202)
马鸣	
《大乘起信论》(节选)	(207)
弥勒	
《瑜伽师地论》(节选)	(214)
龙树	
《中论》(节选)	(220)
世亲	
《唯识二十论》	(231)
《唯识三十颂》	(240)
三、斯里兰卡	(244)
佛音	
《解脱道论》	(245)
《弥兰陀王问经》(节选)	(250)



中国

慧远(公元 334 - 416)

慧远,俗姓贾,雁门楼烦(今山西代县)人,生于东晋成帝咸和九年(公元 334),家世冠族,从小受过良好的教育。东晋社会动荡,战祸连结,慧远产生了避世的思想。当他听到名僧道安在太行恒山立寺,便携同弟弟慧持前往皈依,从此开始了僧侣生涯。

慧远听道安讲《般若经》,豁然而悟,遂继承道安的“本无派”学说。晋孝武帝太元三年(公元 377),苻丕攻陷襄阳,慧远由襄阳往罗浮山,途经浔阳(江西九江),见庐山清净,就暂住龙泉精舍,后移住庐山东林寺,直至老死。

在庐山的三十年,他聚徒讲学,撰写文章,阐发佛教理论,诸如本无思想、神不灭论、因果报应说、沙门不敬王者论等。再者发愿往生净土,倡导“观想念佛”,对于净土法门在南方的流行产生了重大影响。

晋安帝义熙十二年(公元 416),慧远因病而寂,年八十三岁。慧远寂后,被后世净土宗人奉为净土宗初祖。

慧远的著作,后人集为十五卷共五十余篇。现存的重要著作有:《沙门不敬王者论》、《三报论》和《大智论钞序》等。



《沙门不敬王者论》五篇并序

晋成、康之世，车骑将军庾冰，疑诸沙门抗礼万乘。所明理，何驃骑有答。至元兴中，太尉桓公亦同此义，谓庾言之未尽。与八座书云：“佛之为化，虽诞以茫浩，推乎视听之外，以敬为本，此出处不异。盖所期者，殊非敬恭宜废也。老子同王侯于三大，原其所重，皆在于资生通运，岂独以圣人在位，而比称二仪哉？将以天地之大德曰生，通生理物，存乎王者，故尊其神器而体实惟隆。岂是虚相崇重，义存弘御而已？沙门之所以生生资国存，亦日用于理命，岂有受其德而遗其礼，沾其惠而废其敬哉？”于时朝士名贤答者甚众。虽言未悟时，并互有其美，徒咸尽所怀而理蕴于情。遂令无上道服毁于尘俗，亮到之心屈乎人事。悲夫！斯乃交丧之所由，千载之否运。深惧大法之将沦，感前事之不忘，故着论五篇，究叙微意。岂日渊壑之待晨露，盖是伸其罔极，亦庶后之君子，崇敬佛教者，式详览焉！

在家一

原夫佛教所明大要，以出家（按，“家”或作“处”）为异。出家之人，凡有四科，其弘教通物，则功侔帝王，化兼治道。至于感俗悟时，亦无世不有。但所遇有行藏，故以废兴为隐显耳。其中可得论者，请略而言之：在家奉法，则是顺化之民，情未变俗，迹同方内，故有天属之爱，奉主之礼。礼敬有本，遂因之而成教。本其所因，则功由在昔。是故因亲以教爱，使民知其有自然之恩；因严以教敬，使民知有自然之重。二者之来，实由冥应，应不在今，则宜寻其本。故以罪对为刑罚，使惧而后慎；以天堂为爵赏，使悦而后动。此皆即其影响之报，而明于教，以因顺为通，而不革其自然也。何者？夫厚生存生，以有封为滞，累根深固，存我未忘。方将以情欲为苑囿，声色为游观，沈湎世

乐,不能自勉而特出,是故教之所检,以此为崖,而不明其外耳。其外未明,则大同于顺化,故不可受其德而遗其礼,沾其惠而废其敬。是故悦释迦之风者,辄先奉亲而敬君;变俗投簪者,必待命而顺动。若君亲有疑,则退求其志,以俟同悟。斯乃佛教之所以重资生,助王化于治道者也。论者立言之旨,貌有所同,故位夫内外之分,以明在三之志。略叙经意,宣寄所怀。

出家二

出家则是方外之宾,迹绝于物。其为教也,达患累缘于有身,不存身以息患;知生生由于禀化,不顺化以求宗。求宗不由于顺化,则不重运通之资;息患不由于存身,则不贵厚生之益。此理之与形乖,道之与俗反者也。若斯人者,自誓始于落簪,立志形乎变服,是故凡在出家,皆遁世以求其志,变俗以达其道。变俗则服章不得与世典同礼,遁世则宜高尚其迹。夫然者,故能拯溺俗于沈流,拨幽根于重劫。远通三乘之津,广开天人之路。如令一夫全德,则道洽六亲,泽流天下,虽不处王侯之位,亦已协契皇极,在宥生民矣。是故内乖天属之重,而不违其孝;外阙奉主之恭,而不失其敬。从此而观,故知超化表以寻宗,则理深而义笃;照泰息以语仁,则功末而惠浅。若然者,虽将面冥山而旋步,犹或耻闻其风,岂况与夫顺化之民,尸禄之贤,同其孝敬者哉?

求宗不顺化三

问曰:寻夫老氏之意,天地以得一为大,王侯以体顺为尊。得一,故为万化之本;体顺,故有运通之功。然则明宗必存乎体极,体极必由于顺化。是故先贤以为美谈,众论所不能异。异夫众论者,则义无所取,而云不顺化,何耶?

答曰:凡在有方,同禀生于大化,虽群品万殊,精粗异贯,统极而言,唯有灵与无灵耳。有灵则有情于化,无灵则无情于化。无情于



化，化毕而生尽，生不由情，故形朽而化灭。有情于化，感物而动，动必以情，故其生不绝。其生不绝，则其化弥广而形弥积，情弥滞而累弥深，其为患也，焉可胜言哉！是故经称：泥洹不变，以化尽为宅；三界流动，以罪苦为场。化尽则因缘永息，流动则受苦无穷。何以明其然？夫生以形为桎梏，而生由化有。化以情感，则神滞其本，而智昏其照，介然有封，则所存唯己，所涉唯动。于是灵轡失御，生途日开，方随贪爱于长流，岂一受而已哉？是故反本求宗者，不以生累其神；起落尘封者，不以情累其生。不以情累其生，则生可灭；不以生累其神，则神可冥。冥神绝境，故谓之泥洹。泥洹之名岂虚称也哉？请推而实之。天地虽以生生为大，而未能令生者不死；王侯虽以存存为功，而未能令存者无患。是故前论云：达患累缘于有身，不存身以息患，知生生由于禀化，不顺化以求宗，义存于此。义存于此，斯沙门所以抗礼万乘，高尚其于事，不爵王侯，而沾其惠者也。

体极不兼应四

问曰：历观前史，上皇已来，在位居宗者，未始异其原本。本不可二，是故百代同典，咸一其统，所谓“唯天为大，唯尧则之”。如此，则非智有所不照，自无外可照；非理有所不尽，自无理可尽。以此而推，视听之外，廓无所寄。理无所寄，则宗极可明。今诸沙门，不悟文表之意，而惑教表之文，其为谬也，固已甚矣，若复显然有验，此乃希世之闻！

答曰：夫幽宗旷邈，神道精微，可以理寻，难以事诘。既涉乎教，则以因时为捡。虽应世之见，优劣万差，至于曲成在用，感即民心而通其分。分至则止其智之所不知，而不关其外者也。若然，则非体极者之所不兼，兼之者不可并御耳。是以古之语大道者，五变而形名可举，九变而赏罚可言。此但方内之阶差，而犹不可顿设，况其外者乎？请复推而广之，以远其旨。六合之外，存而不论者，非不可论，论之或乖。六合之内，论而不辩者，非不可辩，辩之或疑。春秋经世，先王之志，辩而不议者，非不可议，议之者或乱。此三者，皆即其身耳目之所

不至,以为关键,而不关视听之外者也。因此而求,圣人之意,则内外之道可合而明矣。常以为道法之与名教,如来之与尧孔,发致虽殊,潜相影响;出处诚异,终期则同。群而辩之,指归可见。理或有先合而后乖,有先乖而后合。先合而后乖者,诸佛如来,则其人也。先乖而后合者,历代君王,未体极之主,斯其流也。何以明之?经云;佛有自然神妙之法,化物以权,广随所人,或为灵仙转轮圣帝,或为卿相国师道士。若此之伦,在所变现,诸王君子,莫知为谁。此所谓合而后乖者也。或有始创大业,而功化未就。迹有参差,故所受不同,或期功于身后,或显应于当年,圣王则之而成教者,亦不可称算,虽抑引无方,必归途有会。此所谓乖而后合者也。若令乖而后合,则拟步通途者,必不自崖于一揆。若令合而后乖,则释迦与尧孔,发致不殊,断可知矣。是故自乖而求其合,则知理会之必同;自合而求其乖,则悟体极之多方。但见形者之所不兼,故惑众途而骇其异耳。因兹而观,天地之道,功尽于运化;帝王之德,理极于顺通。若以封夫独绝之教,不变之宗,固不得同年而语其优劣,亦已明矣。

形尽神不灭五

问曰:论旨以化尽为至极,故造极者,必违化而求宗。求宗不由于顺化,是以引历代君王,使同之佛教,令体极之至,以权居统,此雅论之所托,自必于大通者也。求之实当,理则不然。何者?夫禀气极于一生,生尽则消液而同无,神虽妙物,故是阴阳之所化耳。既化而为生,又化而为死;既聚而为始,又散而为终。因此而推,固知神形俱化,原无异统,精尘一气,始终同宅。宅全则气聚而有灵,宅毁则气散而照灭;散则反所受于天本,灭则复归于无物。反复终穷,皆自然之数耳。孰为之哉?若令本异,则异气数合,合则同化,亦为神之处形。犹火之在木,其生必存,其毁必灭。形离则神散而罔寄,木朽则火寂而靡托,理之然矣。假使同异之分,昧而难明,有无之说,必存乎聚散,气变之总名,万化之生灭。故庄子曰:“人之生,气之聚,聚则为生,散则为死。”若死生为彼徒苦,吾又何患?古之善言道者,必有以



得之。若果然邪，至理极于一生，生尽不化，义可寻也。

答曰；夫神者何耶？精极而为灵者也。精极则非卦象之所图，故圣人以妙物而为言，虽有上智，犹不能定其体状，穷其幽致，而谈者以常识生疑，多同自乱，其为诬也，亦已深矣。将欲言之，是乃言夫不可言。今于不可言之中，复相与而依稀。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。有情则可以物感，有识则可以数求。数有精粗，故其性各异；智有明暗，故其照不同。推此而论，则知化以情感，神以化传，情为化之母，神为情之根，情有会物之道，神有冥移之功。但悟彻者反本，惑理者逐物耳。古之论道者，亦未有所同，请引而明之。庄子发玄音于大宗曰：“大块劳我以生，息我以死。”又，以生为人羈，死为反真。此所谓知生为大患，以无生为反本者也。文子称黄帝之言曰：“形有靡而神不化，以不化乘化，其变无穷。”庄子亦云：“持犯人之形，而犹喜之。”若人之形万化，而未始有极。此所谓知生不尽于一化，方逐物而不反者也。二子之论，虽未究其实，亦尝傍宗而有闻焉。论者不寻无方生死之说，而惑聚散于一化；不思神道有妙物之灵，而谓精粗同尽，不亦悲乎？火木之喻，原自圣典，失其流统，故幽兴莫寻，微言遂沦于常教，令谈者资之以成疑。向使时无悟宗之匠，则不知有先觉之明，冥传之功，没世靡闻。何者？夫情数相感，其化无端，因缘密构，实相传写，自非达观，孰识其变？自非达观，孰识其会？请为论者验之以实。火之传于薪，犹神之传于形；火之传异薪，犹神之传异形。前薪非后薪，则知指穷之术妙；前形非后形，则悟情数之感深。惑者见形朽于一生，便以为神情俱丧，犹睹火穷于一木，谓终期都尽耳。此由从养生之谈，非远寻其类者也。就如来论，假令神形俱化，始自天本，愚智资生，同禀所受。问所受者，为受之于形邪？为受之于神邪？若受之于形，凡在有形，皆化而为神矣；若受之于神，是以神传神，则丹朱与帝尧齐圣，重华与瞽叟等灵，其可然乎？如其不可，固知冥缘之构，着于在昔，明暗之分，定于形初。虽灵均善运，犹不能变性之自然，况降兹已还乎？验之以理，则微言而有征；效之以事，可

无惑于大道。

论成后，有退居之宾，步朗月而宵游，相与共集法堂，因而问曰：敬寻雅论，大归可见，殆无所间，一日试重研究，盖所未尽，亦少许处耳。意为沙门德式，是变俗之殊制，道家之名器。施于君亲，固宜略于形敬。今所疑者，谓甫创难就之业，远期化表之功，潜泽无现法之效，来报玄而未应。乃令王公献供，信士屈体，得无坐受其德，陷乎早计之累，虚沾其惠，貽夫素餐之讥邪？主人良久乃应曰：请为诸贤，近取其类。有人于此，奉宜时命，远通殊方九译之俗，问王者以当资以糒粮，锡以拳服不？答曰：然。主人曰：类可寻矣。夫称沙门者，何邪？谓其发蒙俗之幽昏，启化表之玄路，方将以兼忘之道，与天下同往，使希高者挹其遗风，漱流者味其馀津。若然，虽大业未就，观其超步之迹，所悟固已弘矣。然则运通之功，资存之效力，尚未酬其始誓之心，况答三业之劳乎？又斯人者，形虽有待，情无近寄，视夫四事之供，若螻蚁之过乎其前者耳，濡沫之惠，复焉足语哉？众宾于是始悟冥途以开辙为功，息心以净毕为道，乃欣然怡襟，咏言而退。

晋元兴三年，岁次阙逢，于时天子蒙尘，人百其忧，凡我同志，金怀缀旒之叹，故因述斯论焉。

（选自四部丛刊影印本弘明集卷五）



《沙门不敬王者论》提要

东晋,般若学已相当发达,社会名流结交沙门已成为时尚。沙门对帝王不但不加以礼敬,而且于御筵开讲经典,着履上殿,帝王反而顶戴兼常。沙门的言论甚至可以影响朝政,这就引起了世俗统治者的异议,要沙门敬王者礼。佛教却认为,僧人是出家修道之人,是超乎世俗政权统治的,僧人见了在家的任何人包括帝王在内都不跪拜,只合掌致敬而已。结果爆发了沙门敬王者问题的争论。

第一次争论是东晋咸康六年(公元340),当时成帝只五岁,庾冰辅政,提出了沙门应敬王者,对帝王行跪拜礼。但庾冰的主张由于遭到当时尚书令何充、仆射褚翌等人的反对而没有实行。

第二次争论,安帝时握有大权的桓玄重提沙门应对王者行跪拜礼。并下书给“八座”(吏、祠、五兵、左民、度支、尚左书、右仆射、尚书令),限他们八日之内“详定”此事。同时把《与八座论沙门敬事书》送了一份给慧远,并致书曰,如果你认为沙门不应敬王者的话,“可述所以不敬意”。

慧远明确表示,“袈裟非朝宗之服,钵盂非庙廊之器,沙门尘外之人,不应致敬王者。”信奉佛法有“处俗弘教”和“出家修道”两种情况,“处俗则奉上之礼,尊亲之敬。忠孝之义表于经文”。至于出家修道,则是“方外之宾”,他们的任务不在于存身顺化,而在于度己度人,因而“皆隐居以遂其志,变俗以达其道”,若强迫超脱世俗的人行世俗的跪拜礼,显然是不合适的。慧远进一步指出,出家人的行为与名教并不违背,因为出家修道,不仅能使人解脱成佛,也有助于拯世济俗。沙门虽没有居王侯之位,却已经是

在协助王者治世救人了。所以，出家人“内乖天属之重而不违其孝，外阙奉主之恭而不失其敬”，从根本上说，僧人出家，仍是忠孝两全，只不过是形式上与世俗礼仪有所不同罢了。慧远从社会作用相同（都有助于王化）这点上，论证了佛教与名教的一致性，从而说明佛教存在是必要的，也是合理的。

桓玄看了慧远的论证后，深服其理。元兴二年（公元403），桓玄篡位称帝后，下诏允许沙门不敬王者。

虽然这次争论慧远取胜，但他充分意识到，如何调和佛教与名教的矛盾是关系到佛教能否生存的大问题，因此，他于元兴三年（公元404），进一步发挥自己在《答桓太尉书》中提出的观点，特作《沙门不敬王者论》一篇。本论的要旨是：慧远一面坚持世内外的区别，强调名教只能行于世内，不能约束世外；另一方面又提出佛教、名教可并行不悖，“潜相影响”，佛教有助于名教。

慧远的《沙门不敬王者论》对中国佛教的礼制和政治原则都产生了深远的影响，慧远之后，历代主张儒佛调和的理论观点都没有超出《沙门不敬王者论》。



《三报论》因俗人疑善恶无现验作

经说业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生三生，百生千生，然后乃受。受之无主，必由于心；心无定司，感事而应；应有迟速，故报有先后；先后虽异，咸随所遇而为对；对有强弱，故轻重不同，斯乃自然之赏罚，三报大略也。非夫通才达识，入要之明，罕得其门。降兹已还，或有始涉大方，以先悟为着龟，博综内籍，反三隅于未闻。师友仁匠，习以移性者，差可得而言。请试论之：夫善恶之兴，由其有渐，渐以之极，则有九品之论。凡在九品，非其现报之所摄。然则现报绝夫常类，可知类非九品，则非三报之所摄。何者？若利害交于目前，而顿相倾夺，神机自运，不待虑而发。发不待虑，则报不旋踵而应，此现报一隅，绝夫九品者也。又，三业殊体，自同有定报，定则时来必受，非祈祷之所移，智力之所免也。将推而极之，则义深数广，不可详究，故略而言之。相参怀佛教者，以有得之世，或有积善而殃集，或有凶邪而致庆，此皆现业未就，而前行始应，故曰祲祥遇祸，妖孽见福，疑似之嫌于是乎在。何以谓之然？或有欲匡主救时，道济生民，拟步高迹，志在立功，而大业中倾，天殃顿集；或有栖迟衡门，无闷于世，以安步为舆，优游卒岁，而时来无妄，运非所遇，世道交沦于其闲习；或有名冠四科，道在入室，全爱体仁，慕上善以进德。若斯人也，含冲和而纳疾履信顺而夭年，此皆立功立德之舛变，嫌疑之所以生也。大义既明，宜寻其对，对各有本，待感而发，逆顺虽殊，其揆一耳。何者？倚伏之契，定于在昔，冥符告命，潜相回换。故令祸福之气，交谢于六府；善恶之报，舛互而两行。是使事应之际，愚智同惑，谓积善之无庆，积恶之无殃，感神明而悲所遇，慨天殃之于善人。咸谓名教之书，无宗于上，遂使大道翳于小成，以正言为善诱，应心求实，必至

理之无此。原其所由，由世典以一生为限，不明其外。其外未明，故寻理者自毕于视听之内，此先王即民心而通其分，以耳目为关键者也。如今合内外之道，以求弘教之情，则知理会之必同，不惑众途而骇其异。若能览三报以观穷通之分，则尼父之不答仲由，颜、冉对圣匠如愚，皆可知矣。亦有缘起而缘生法，虽预入谛之明，而遗爱未忘，犹以三报为华苑，或跃而未离于渊者也。推此以观，则知有方外之宾，服膺妙法，洗心玄门，一诣之感，超登上位。如斯伦匹，宿殃虽积，功不在治是自安消，非三报之所及。因兹而言，佛经所以越名教，绝九流者，岂不以疏神达要，陶铸灵府，穷源尽化，镜万象于无象者也？

（选自四部丛刊影印本弘明集卷五）



《三报论》提要

《三报论》是慧远佛教思想中最有代表性和最有影响的思想，也是富有中国特色的佛教思想。从《三报论》中，我们可以明显地看到印度佛教与中国文化融合的痕迹。

中国东晋以前，类似因果报应的思想已广泛流行，如《周易·坤文》有“天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五弄五用哉！”又如《尚书·皋陶谟》有“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”等等。《三报论》把印度佛教轮回的思想和我国原有的文化相结合，提出了完整、系统的因果报应说，详尽地论述人必须出世的原因、出世的方法、达到的结果。《三报论》有一套天堂地狱的幻景，又把偿报、惩罚直接与人的思想行为联系起来，变为自作自受。它根据佛经“人有三业、业有三报”的说法，提出“三业体殊，自同有定报”。不同的业有不同的报应，“业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报”。所谓现报就是今生作业今生受报；生报是今生作业下世受报；后报是今生作业，经百生乃至千生，然后受报应。由于人要受报应，人就要进入“轮回”，所以就有“三生”、“三世”之说。人有三业，业有三报，生有三世，构成了因果报应轮回转生的理论。

《三报论》还阐述了所谓引起报应的根源问题，说“无明”和“贪爱”是人的迷惑、烦恼、祸患的根源。人则于愚痴无知，就不能有正确的认识，错误的认识就会使自己的思想情感对外界事物发生凝滞执着，对外界事物发生贪爱，也就是使善恶果报有了主体，从而人们就贪恋生命而使生命不断轮回流转。再则，贪爱使人的本性流荡，从而使地、水、火、风“四大”结成人的形体，人有了形

体,彼此就有了界限,人对于自己的身体和生命也就特别偏爱,从而就像在大梦中一样,昏沉迷惑,贪爱执着。其结果是使人祸福相继而来,积恶就有祸殃,犯罪就要进地狱受罚。“因情致报,乘感生应”,“本以情感而应自来,岂有幽司?”一个人所受的报应,完全是自身情感活动所招致的,并没有一个外来的主宰者。到此,《三报论》建立了从根源到主体再到结果的因果报应说。

《三报论》还运用因果报应的理论回答了人们关心的实际问题:为什么人有九品之分?又为什么善人受祸,而恶人反而得福?九品之分是人自身行为善恶逐渐积累的结果,是前生的报应。善人受祸,恶人得福乃是前世行为所致的报应,今世行为的善恶还未显现出来。

慧远的《三报论》对东晋以来我国佛教的发展起了很大的推动作用。



僧肇(公元 384 - 414)

僧肇,俗姓张,京兆长安(今陕西西安市)人,生于东晋孝武帝太元九年(公元 483),卒于东晋安帝义熙七年(公元 414)。他是我国著名的佛经翻译家鸠摩罗什的四大弟子之一,是东晋后期极为重要的佛教哲学理论家,对我国佛教哲学思想的发展有着重大的影响。

据《高僧传·僧肇传》载,僧肇出身寒门,生计艰难,靠代人抄书度日,由于抄阅大量典籍,使其成为饱学青年。他最喜欢的是《维摩诘经》,认为该经是达到精神解脱的最好指归,并因此而出家。僧肇精通经、律、论三藏,二十岁时,已名振潼关以西的长安一带了。当鸠摩罗什来到姑臧(今甘肃武威县),僧肇千里迢迢,奔赴姑臧,拜罗什为师,后又随罗什受姚兴(后秦国君)所邀,留住长安。

僧肇短短的一生,译出佛教经论七十四部,计三百八十四卷,并作了大量的佛经注释工作。僧肇佛教哲学理论的代表作是《不真空论》、《物不迁论》和《般若无知论》,史称“三论”。时人称其为“解空第一”。这三论是我国佛教思想史上极为重要的篇章,在佛教史上占有重要的地位。

《物不迁论》

夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流动，人之常情。余则谓之不然。何者？放光云：法无去来，无动转者。寻夫不动之作，岂释动以求静？必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异，而惑者不同。缘使真言滞于竞辩，宗途屈于好异，所以静躁之极，未易言也。何者？夫谈真则逆俗，顺俗则违真。违真故迷性而莫返，逆俗故言淡而无味。缘使中人未分于存亡，下士抚掌而弗顾。近而不可知者，其唯物性乎！然不能自己，聊复寄心于动静之际，岂曰必然！

试论之曰：道行云：诸法本无所从来，去亦无所至。中观云：观方知彼去，去者不至方。斯皆即动而求静，以知物不迁明矣。夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静。我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来；静而非动，以其不去。然则所造未尝异，所见未尝同。逆之所谓塞，顺之所谓通，苟得其道，复何滞哉？

伤夫人情之惑也久矣，目对真而莫觉！既知往物而不来，而谓今物而可往。往物既不来，今物何所往？何则？求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。故仲尼曰：回也见新，交臂非故。如此，则物不相往来，明矣。既往返之微朕，有何物而可动乎！然则，旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周，复何怪哉？

噫！圣人有言曰：人命逝速，速于川流。是以声闻悟非常以成道，缘觉觉缘离以即真。苟万动而非化，岂寻化以阶道？覆寻圣言，



微隐难测。若动而静,似去而留。可以神会,给以事求。是以言去不必去,闲人之常想;称住不必住,释人之所谓往耳。岂曰去而可遣,往而可留耶?故成具云:菩萨处计常之中,而演非常之教。摩诃衍论云:诸法不动,无去来处。斯皆导达群方,两言一会,岂曰文殊而乖其致哉?是以言常而不住,称去而不迁。不迁,故虽往而常静;不住,故虽静而常往。虽静而常往,故往而弗迁;虽往而常静,故静而弗留矣。然则庄生之所以藏山,仲尼之所以临川,斯皆感往者之难留,岂曰排今而可往?

是以观圣人心者,不同人之所见得也。何者?人则谓少壮同体,百龄一质,徒知年往,不觉形随。是以梵志出家,白首而归,邻人见之曰:昔人尚存乎?梵志曰:吾犹昔人,非昔人也。邻人皆愕然,非其言也。所谓有力者负之而趋,昧者不觉,其斯之谓欤?

是以如来因君情之所滞,则方言以辩惑;乘莫二之真心,吐不一之殊教。乖而不可异者,其唯圣言乎!故谈真有不迁之称,俗有流动之说,虽复千途异唱,会归同致矣。而征文者闻不迁,则谓昔物不至今;聆流动者,而谓今物可至昔。既曰古今,而欲迁之者,何也?是以言往不必往,古今常存,以其不动。称去不必去,谓不从今至古,以其不来。不来,故不驰骋于今;不动,故各性住于一世。然则群籍殊文,百家异说,苟得其会,岂殊文之能惑哉?

是以人之所谓住,我则言其去;人之所谓去,我则言其住。然则去住虽殊,其致一也。故经云:正言似反,谁当信者?斯言有由矣!何者?人则求古于今,谓其不住;吾则求今于古,知其不去。今若至古,古应有今;古若至今,今应有古。今而无古,以知不来;古而无今,以知不去。若古不至今,今亦不至古,事各性住于一世,有何物而可去来?然则四象风驰,璇玑电卷,得意毫微,虽速而不转。

是以如来功流万世而常存,道通百劫而弥固。成山假就于始篲,修途托至于初步,果以功业不可朽故也。功业不可朽,故虽在昔而不化。不化故不迁,不迁故则湛然明矣。故经云:三灾弥纶,而行业湛然。信其言也!何者?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。复何惑于去留，踟蹰于动静之间哉？然则乾坤倒覆，无谓不静；洪流滔天，无谓其动。苟能契神于即物，斯不远而可知矣！

（选自《大正藏》卷四五）



《物不迁论》提要

《物不迁论》的要旨是讲事物变化与否的问题。在该论中,体现了僧肇极强的思辨才能。

文章作于姚秦弘始十一年(公元409)后,题为《物不迁论》,突出“不迁”,似乎反对“迁”,其实并非如此。僧肇写《物不迁论》,是有感而发的。佛教内部,小乘中的声闻、缘觉执着“无常”;小乘中的有部认为万物现象有变,本体不变。僧肇认为此种理论都符合般若中观空宗的“不来亦不去”的观点。再者,以世俗的观点看,“生死交谢,寒暑迭迁,有物流动,人之常情”,但在佛教看来,这不是真的,这就需要“导俗归真”。

僧肇在文中说:“空本无所以来,去亦无所至”,“已去无有去,未去亦无去。离已去未去,去时亦无去。”这里他明确交代:“物不迁”就是“即动而求静”。常而不住,去而不迁,“不住”、“不迁”相即也。僧肇又说:“故谈真有不迁之称,导俗有流动之说。”“不迁”与“流动”两者是相通的,只是说法的角度不同而已。“动静未始异”,迁即不迁,不住即住,无常即常。他还以俗见的现象来论证自己的见解:

旋岚偃岳而常静,江河竞注而不流,野马飘鼓而不
动,日月历天而不周。

乾坤倒覆,无谓不静;洪流滔天,无谓其动。

吹倒山岳的风暴非常安静,奔腾的江河不在湍流;天翻地覆,不能不认为是静止,洪水滔天仍为不动。这些看来十分荒唐的结论,却含有极深刻的哲理,这种高度的辩证思维,绝不亚于古希腊

芝诺的“飞矢不动”思辨哲学。

在僧肇看来,主张一切不变,或主张一切皆变,或主张本体不变而现象变,这三种观点都不符合般若空观的“即动即静”的立论。

僧肇用断灭反对连续,来论证“即动以求静”。

第一,夸大事物发展变化的阶段性来否定事物发展变化的延续性,从而否认事物的运动。僧肇以“昔物不至今”作为万物“静而非动”的首要论据:“我之所谓静者,亦以昔物不至今,故曰静而非动。”过去的东西,存在于过去的时间里,现在的事物存在于现在的时间里,两者根本没有联系。至于过去和现在的联系是人们加给事物的,所以说事物是没有运动变化的,所谓“物不相往来”,“称去而不迁”。

第二,夸大时间的间断性,否认时间的连续性,抹煞事物的运动变化。僧肇论证说,如果过去延续到现在,那么现在也应包括过去;如果现在联系到过去,那么过去应包括现在。但事实上“今而无古”,“古而无今”。事物各自停留在它所停留的某一段时间里,过去、现在、将来互不联系。

第三,夸大因果的差别性,说明因果关系不能成立,从而抹煞事物的运动。僧肇说“果不俱因”,即因果不同时存在,因在先,果在后。因与果在各自独立的时间里存在,彼此不相往来,这是明显的“物不迁”的道理。

僧肇的《物不迁论》从佛学角度,提出了时间、运动的间断性与连续的问题,这对推动中国哲学的发展有一定的影响。



《不真空论》

夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。自非圣明特达，何能契神于有无之间哉？是以至人通神心于无穷，穷所不能滞；极耳目于视听，声色所不能制者，岂不以其即万物之自虚，故物不能累其神明者也。是以圣人乘真心而理顺，则无滞而不通；审一气以观化，故所遇而顺适。无滞而不通，故能混杂致淳；所遇而顺适，故则触物而一。如此，则万象虽殊，而不能自异。不能自异，故知象非真象；象非真象，故则虽象而非象。然则物我同根，是非一气，潜微幽隐，殆非群情之所尽。故顷尔谈论，至于虚宗，每有不同。

夫以不同而适同，有何物而可同哉？故众论竞作，而性莫同焉。何则？心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在取于物虚。即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当争即色，岂待色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。本无者，情尚于无多，触言以宾无。故非有，有即无；非无，无亦无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳。何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？夫以物物于物，则所物而可物；以物物非物，故虽物而非物。是以物不即名而就实，名不即物而履真。然则真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辨哉？然不能杜默，聊复厝言以拟之。

试论之曰：摩诃衍论云：诸法亦非有相，亦非无相。中论云：诸法不有不无者，第一真谛也。寻夫不有不无者，岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎？诚以即物顺通，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易。性莫之易，故虽无而有；物莫之逆，故虽有而无。虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。如此，则非无物也，物非真物；物非真物，故于何而可物，故经云：色之性空，非色败空。以明夫



圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉？是以寢疾有不真之谈，超日有即虚之称。然则三藏殊文，统之者一也。故放光云：第一真谛，无成无得；世俗谛故，便有成有得。夫有得即是无得之伪号，无得即是有得之真名。真名故，虽真而非有；伪号故，虽伪而非无。是以言真未尝有，言伪未尝无。二言未始一，二理未始殊。故经云：真谛俗谛，谓有异耶？答曰：无异也。此经直辩真谛以明非有，俗谛以明非无。岂以谛二而二于物哉？

然则万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。若有不即真，无不夷迹，然则有无称异，其致一也。故童子叹曰：说法不有亦不无，以因缘故，诸法生。璎珞经云：转法轮者，亦非有转，亦非无转，是谓转无所转。此乃众经之微言也。何者？谓物无耶，则邪见非惑；谓物有耶，则常见为得。以物非无，故邪见为惑；以物非有，故常见不得。然则非有非无者，信真谛之谈也。故道行云：心亦不有亦不无。中观云：物从因缘故不有，缘起故不无。寻理即其然矣！

所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不能自有，待缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽有不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无。万物若无，则不应起，起则非无，以明缘起，故不无也。故摩诃衍论云：一切诸法，一切因缘，故应有。一切诸法，一切因缘，故不应有。一切无法，一切因缘，故应有。一切有法，一切因缘，故不应有。寻此有无之言，岂直反论而已哉？若应有，即是有，不应言无；若应无，即是无，不应言有。言有是为假有，以明非无，借无以辨非有。此事一称二，其文有似不同，苟领其所同，则无异而不同。然则万法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不无，不可得而无。何则？欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。象形不即无，非真非实有。然则不真空义，显于兹矣。故放光云：诸法假号不真。譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也。

夫以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。是以名不当实。实不当名，名实无当，万物安在？故中观云：物无彼此。而人以此为此，以彼为彼，彼亦以此为彼，以彼为此。此彼莫定乎一名，而惑者怀必然之志。然则彼此初非有，惑者初非无。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知万物非真，假号久矣。是以成具立强名之文，园林托指马之况。如此，则深远之言，于何而不在？是以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。故经云：甚奇世尊，不动真际，为诸法立处。非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神。

（选自《大正藏》卷四五）

《不真空论》提要

印度的《般若经》传入中国后,由于对《般若经》中“空”的不同解释,魏晋时期已形成“六家七宗”之说。但按其基本观点区分,只有三派,即本无派、即色派、心无派。

僧肇不仅佛学基础深厚,并长期跟随罗什,对罗什所传的大乘般若空宗的理解极深。他认为当时中国佛教文义舛杂,解说乖谬,不符合佛教本义,于是撰写了《不真空论》,发表自己对“空”的见解。他用流畅的中国语言文字,以当时所喜闻乐见的形式,准确、简练地表达了般若空宗的基本思想,从而使中国佛教学者对印度大乘般若空宗有了准确的把握,在当时佛学界产生了重大的影响。当其师罗什看了他的论文后,评价他是“解空第一”人,最得般若空宗真髓,是正传了自己的思想。

《不真空论》所论述的是宇宙间的一切事物、现象是否真正存在的问题,亦即“有”、“无”,“真”、“假”的问题。僧肇从有、无,本、末,体、用,名、实,主体、客体等角度论证宇宙万物都没有自性,因而一切都是性空的。

文章题为“不真空论”,中心内容却是讲空的。是因为不真,才谓之空也。对“不真”的含义,僧肇从几方面来加以说明:第一,“不异”为不真。他认为事物从表面上看千差万别,但就它们真实本性而言,都是无自性的。既然万物自身不具差别,所以是不真实的。僧肇认为“有”、“无”只是说法不同,实质是相通的。因为万物讲有不是真实的有,讲无也不是绝对的虚空,既是存在又不存在,可见有、无只是不同的称谓而已,“有无一致”。

第二,“自虚”为不真。僧肇认为万物本来自性空寂(自虚),



“万物之自虚，岂待宰割以求通哉？”这里的“宰割”是指对事物的分析。如小乘的“析色明空”，把事物分析为极微组成。又如主张有的大乘派把世界分割为有、无两部分。此二者都是以“宰割”而求空，他们不懂得万物原本就是空。

第三，“假号”为不真。他认为宇宙万象只是虚假的称号，不是真实的存在，所谓“诸法假号不真”。宇宙万象虽千差万别，名称不一，都是“假名”，都是不真的，不真就空。色、空是一体的两个方面，见色就是见空，见空就是见色，实际上二者是统一的。

通过以上三点分析论证，僧肇得出结论：“不真”即“空”，“空”是“真实”。

文章还指出，我国当前佛教界关于空宗学说的看法是不符合般若“空观”本义的，僧肇逐一批评当时般若学“六家七宗”的基本派别——“心无”、“即色”、“本无”三派的理论。指出“心无派”“得在于神静，失在于物虚”；“即色派”的失误在于“直语色不自色，未领色之非色也”。批评“本无派”“直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？”僧肇对各派的批评，可以说是切中要害。

《般若无知论》

夫般若虚玄者，盖是三乘之宗极也，诚真一之无差。然异端之论，纷然久矣。有天竺沙门鸠摩罗什者，少践大方，研几斯趣，独拔于言象之表，妙契于希夷之境，齐异学于迦夷，扬淳风于东扇，将爰烛殊方而匿耀凉土者，所以道不虚应，应必有由矣。弘始三年，岁次星纪，秦乘入国之谋，举师以来之。意也，北天之运数其然也。大秦天王者，道契百王之端，德洽千载之下，游刃万机，弘道终日，信季俗苍生之所天，释迦遗法之所仗也。时乃集义学沙门五百余人于逍遥观，躬执秦文，与什公参定方等。其所开拓者，岂谓当时之益，乃累劫之津梁矣！余以短乏，会厕嘉会，以为上闻异要，始于时也。然则圣智幽微，深隐难测，无相无名，乃非言象之所得。为试罔象其怀，寄之狂言耳，岂曰圣心而可辨哉？

试论之曰：放光云：般若无所有相，无生灭相。道行云：般若无所知，无所见。此辨智照之用，而曰无相无知者，何耶？果有无相之知，不知之照，明矣。何者？夫有所知，则有所不知。以圣心无知，故无所不知，不知之知，乃曰一切知。故经云。圣心无所知，无所不知。信矣！是以圣人虚其心而实其照，终日知而未尝知也。故能默耀韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥者矣。然则智有穷幽之鉴，而无知焉；神有应会之用，而无虑焉，神无虑，故能独王于世表；智无知，故能玄照于事外。智虽事外，未始无事；神虽世表，终日域中。所以俯仰顺化，应接无穷，无幽不察，而无照功。斯则无知之所知，圣神之所会也。然其为物也，实而不有，虚而不无，存而不可论者，其唯圣智乎！何者？欲言其有，无状无名；欲言其无，圣以之灵。圣以之灵，故虚不失照；无状无名，故照不失虚。照不失虚，故混而不渝；虚不失照，故动以接粗。是以圣知之用，未始暂废；求之形相，未暂可得。故



宝积曰：以无心意而现行。放光云：不动等觉而建立诸法。所以圣迹万端，其致一而已矣。是以般若可虚而照，真谛可亡而知，万动可即而静，圣应可无而为。斯则不知而自知，不为而自为矣。复何知哉？复何为哉？

难曰：夫圣人真心独朗，物物斯照，应接无方，动与事会。物物斯照，故知无所遗；动与事会，故会不失机。会不失机，故必有会于可会；知无所遗，故必有知于可知。必有知于可知，故圣不虚知；必有会于可会，故圣不虚会。既知既会，而曰无知无会者，何耶？若夫忘知遗会者，则是圣人无私于知会，以成其私耳。斯可谓不自有其知，安得无知哉？答曰：夫圣人功高二仪而不仁，明逾日月而弥昏，岂曰木石瞽其怀，其于无知而已哉？诚以异于人者神明，故不可以事相求之耳。子意欲令圣人不自有其知，而圣人未尝不有知。无乃乖于圣心，失于文旨者乎？何者？经云：真般若者，清净如虚空，无知无见，无作无缘。斯则知自无知矣，岂待返照然后无知哉？若有知性空而称净者，则不辨于惑智。三毒四倒皆亦清净，有何独尊净于般若？若以所知美般若，所知非般若。所知自常净，故般若未尝净，这次无缘致净，叹于般若。然经云般若清净者，将无以般若体性真净，本无惑取之知，本无惑取之知，不可以知名哉？岂唯无知名无知，知自无知矣。是以圣人以无知之般若，照彼无相之真谛。真谛无兔马之遗，般若无不穷之鉴。所以会而不差，当而无是，寂怕无知，而无不知者矣。

难曰：夫物无以自通，故立名以通物。物虽非名，果有可名之物当于此名矣。是以即名求物，物不能隐。而论云圣心无知，又云无所不知。意谓无知未尝知，知未尝无知，斯则名教之所通，立言之本意也。然论者欲一于圣心，异于文旨，寻文求实，未见其当。何者？若知得于圣心，无知无所辨；若无知得于圣心，知亦无所辨。若二都无得，无所复论哉！答曰：经云：般若义者，无名无说，非有非无，非实非虚。虚不失照，照不失虚，斯则无名之法，故非言所能言也。言虽不能言，然非言无以传。是以圣人终日言，而未尝言也。今试为子狂言辨之。夫圣心者，微妙无相，不可为有；用之弥勤，不可为无。不可为

无,故圣智存焉;不可为有,故名教绝焉。是以言却不为知,欲以通其鉴;不知非不知,欲以辨其相。辨相不为无,通鉴不为有。非有,故知而无知;非无,故无知而知。是以知即无知,无知即知。无以言异,而异于圣心也。

难曰;夫真谛深玄,非智不测。圣智之能,在兹而显。故经云:不得般若,不见真谛。真谛则般若之缘也。以缘求智,智则知矣。答曰:以缘求智,智非知也。何者?放光云:不缘色生识,是名不见色。又云:五阴清静,故般若清静。般若即能知也,五阴即所知也。所知即缘也。夫知与所知,相与而有,相与而无。相与而无,故物莫之有;相与而有,故物莫之无。物莫之无,故为缘之所起;物莫之有,故则缘所不能生。缘所不能生,故照缘而非知;为缘之所起,故知缘相因而生。是以知与无知,生于所知矣。何者?夫智以知所知,取相故名知。真谛自无相,真智何由知?所以然者,夫所知非所知,所知生于知。所知既生知,知亦生所知。所知既相生,相生即缘法。缘法故非真,非真故非真谛也。故中观云:物从因缘有,故不真;不从因缘有,故即真。今真谛曰真,真则非缘,故无物从缘而生也。故经云:不见有法,无缘而生。是以真智观真谛,未尝取所知。智不取所知,此智何由知?然智非无知,但真谛非所知,故真智亦非知。而子欲以缘求智,故以智为知。缘自非缘,于何而求知?

难曰:论云不取者,为无知故不取?为知然后不取耶?若无知故不取,圣人则冥若夜游,不辨缁素之异耶?若知然后不取,知则异于不取矣。答曰:非无知故不取,又非知然后不取。知即不取,故能不取而知。

难曰:论云不取者,诚以圣心不物于物,故无惑取也。无取则无是,无是则无当。谁当圣心,而云圣心无所不知耶?答曰:然,无是无当者。夫无当则物无不当,无是则物无不是。物无不是,故是而无是;物无不当,故当而无当。故经云:显见诸法,而无所见。

难曰:圣心非不能是,诚以无是可是,虽无是可是,故当是于无是矣。是以经云真谛无相,故般若无知者,诚以般若无有有相之知。若



以无相为无相,有何累于真谛耶?答曰:圣人无无相也。何者?若以无相为无相,无相即为相。舍有而之无,譬犹逃峰而赴壑,俱不免于患矣。是以至人处有而不有,居无而不无,虽不取于有无,然亦不舍于有无。所以和光尘劳,周旋五趣,寂然而往,怕尔而来,恬淡无为而无不为。

难曰:圣心虽无知,然其应会之道不差。是以可应者应之,不可应者存之。然则圣心有时而生,有时而灭,可得然乎?答曰:生灭者,生灭心也。圣人无心,生灭焉起?然非无心,但是无心心耳。又,非不应,但是不应应耳。是以圣人应会之道,则信若四时之质。直以虚无为体,斯不可得而生,不可得而灭也。

难曰:圣智之无,惑智之无,俱无生灭,何以异之?答曰:圣智之无者,无知;惑智之无者,知无。其无虽同,所以无者异也。何者?夫圣心虚静,无知可无,可曰无知,非谓知无。惑智有知,故有知可无,可谓知无,非曰无知也。无知即般若之无也,知无即真谛之无也。是以般若之与真谛,言用即同而异,言寂即异而同。同故无心于彼此,异故不失于照功。是以辨同者同于异,辨异者异于同,斯则不可得而异,不可得而同也。何者?内有独鉴之明,外有万法之实。万法虽实,然非照不得。内外相与以成其照功,此则圣所不能同,用也。内虽照而无知,外虽实而无相,内外寂然,相秘俱无,此则圣所不能异,寂也。是以经云:诸法不异者,岂曰续鳧截鹤,夷岳盈壑,然后无异哉?诚以不异于异,故虽异而不异也。故经云:甚奇世尊,于无异法中而说诸法异。又云:般若与诸法,亦不一相,亦不异相。信矣!

难曰:论云言用则异,言寂则同,未详般若之内,则有用寂之异乎?答曰:用即寂,寂即用。用寂体一,同出而异名,更无无用之寂而主于用也。是以智弥昧,照逾明;神弥静,应逾动。岂曰明昧动静之异哉?故成具云:不为而过为。宝积曰:无心无识,无不觉知。斯则穷神尽智,极象外之谈也。即之明文,圣心可知矣。

(选自《大正藏》卷四五)

《般若无知论》提要

《般若无知论》是僧肇在参加翻译《大品般若经》完成后写成的一篇心得体会，文成后呈送给罗什看，罗什看后赞叹不已，说：“吾解不谢子，辞当相挹。”肯定了僧肇对般若的理解符合自己的看法，而且文辞优美。慧远见了这篇论文后，抚几叹曰：“未尝有也。”

本论文的要旨是阐述般若无相无知的道理，从而指出人们成佛的道路和方法。文章讨论了般若有相无相、有知无知，观照宇宙性空，达到佛教境界的可能和途径，人类认识的不真实和不正确等一系列问题，这就涉及主客体的关系等认识论问题。

僧肇把认识主体的智慧分为“圣智”、“惑智”。圣智就是般若，它能洞照性空之理：“圣智幽微，深隐难测。无相无名，乃非言象之所得”。

般若有洞照一切的直观，却没有知识；佛的精神具有反应的作用，却不用思维。不用思维，所以超越于现实世界之上；没有知识，所以洞察于万物之外。

般若既然洞照一切，为什么又无知呢？“圣人虚其心而实其照”。般若洞照一切，它所照的在于无相，能照的在于无知。由于心不取着“无相”的万物，这样的知就是“无知”。也就是说，照到无相，达到与宇宙实相契合，也就达到了“无知”境界。

所谓“惑智”，也就是常人之智，它只能认识万事万物的不同形相。僧肇所谓的“无知”，并非说“无所知”，而是指不能用名相概念描述的“知”，亦即“无知”。

僧肇通过对“能知”、“所知”的论述，得出主客观能相冥合的



结论,即人通过修持能达到佛的境界。

僧肇又通过对“名”、“实”关系的论述,说明要达到佛的境界不能通过名言概念的把握,而必须是观心返照。“圣人空洞其怀,无识无知”,人们内心静虚,外绝知识,放弃世俗虚假世界的认识,去洞照真谛,就能达到佛的精神境界。

僧肇准确地把握了印度般若中观宗的哲学思辨,剔除了当时对般若空种种不符合原意的解释。正是僧肇以来,这种般若空思想在中国开始广泛流行,从而把中国佛教哲学理论发展推向了一个新的阶段。

僧祐(公元 444 - 518)

僧祐,俗性俞,祖籍彭城下邳(今江苏徐州邳县),宋武帝永初二十一年(公元 444)出生于江南建业(今南京市)。少年僧祐,有一次随父母入南京建初寺拜佛,书上说其“踊跃乐道,不肯还家”,表现出对佛教的特殊兴趣。父母因怜其志而依从了他。从此,僧祐师事僧范道人。僧祐十四岁那年,家人又悄悄地为他筹办起婚事来。僧祐得悉后,为避婚事,便投奔到钟山脚下的定林寺法达法师门下,二十岁时受了具足戒。受戒后,僧祐又从法颖律师学习律学,由于他聪明和勤奋,终于成为律学名家。竟陵王萧子良曾多次请僧祐开讲律学。永明(公元 483 - 493)年间,僧祐奉齐武帝之敕入吴“试简五众”(即监考招收出家僧尼)。僧祐的学识与风范,深受齐、梁两代朝野僧俗的崇敬,连梁武帝对僧祐也甚加礼遇,遇疑难事,皆令他帮助“审决”。僧祐年迈脚病,梁武帝特允他“乘舆入内殿”。临川王萧宏、南平王萧伟、尚书令袁昂还有公主等,参僧祐“尽师资之敬”。僧祐还曾主持营建光宅寺“丈九金像”和剡县(今浙江新昌县)大佛之外,并主持设计了栖霞山千佛岩石窟。梁天监十七年(公元 518),僧祐寂于建初寺,享年七十四岁,葬于定林寺之旧墓,弟子正度立碑颂其德,刘勰为之撰文。

僧祐撰有多种著作,他曾将自己主要的八部著作汇集成《释僧祐法集》,现只存《释迦谱》、《出三藏记》和《弘明集》三部,其他均已失传。



《弘明集后序》

余所集弘明，为法御侮。通人雅论，胜士妙说，摧邪破惑之冲，弘道护法之塹，亦已备矣。然智者不迷，迷者乖智。若导以深法，终于莫领，故复撮举世典，指事取征。言非荣华。理归质实，庶迷途之人，不远而复。总释众疑，故曰“弘明”。

论云：夫二谛差别，道欲斯分。道法空寂，包三界以等观。俗教封滞，执一国以限心。心限一国，则耳目之外皆疑。等观三界，则神化之理常照。执疑以迷照，群生所以永沦者也。详检俗教，并宪章五经，所尊唯天，所法唯圣，然莫测天形，莫窥圣心，虽敬而信之，犹朦朦弗了。况乃佛尊于天，法妙于圣，化出域中，理绝系表。肩吾犹警怖于河汉，俗士安得不疑骇于觉海哉！既骇觉海，则惊同河汉。一疑经说迂诞，大而无征；二疑人死神灭，无有三世；三疑莫见真佛，无益国治；四疑古无法教，近出汉世；五疑教在戎方，化非华俗；六疑汉魏法微，晋代始盛。以此六疑，信心不树。将溺宜拯，故较而论之。

若疑经说迂诞，大而无征者，盖以积劫不极，世界无边也。今世咸知百年之外，必至万岁，而不信积万之变，至于旷劫，是限心以量造化也。咸知赤县之表，必有四极，而不信积极之远，复有世界的执见以判太虚也。昔汤问革曰：“上下八方有极乎？”革曰：“无极之外，复无极；无尽之中，复无尽。朕是以知其无极无尽也。”上古大贤，据理酬圣，千载符契，悬与经合。井识之徒，何知得异！夫以方寸之心，谋己身而致谬；圆分之眸，隔墙壁而弗见。而欲侮尊经、背圣说、诬积劫、罔世界，可为愍伤者一也。

若疑人死神灭，无有三世，是自诬其性灵，而蔑弃其祖祢也。然则周、孔制典，昌言鬼神。易曰：“游魂为变，是以知鬼神之情状。”既情且状，其无形乎？诗云：“三后在天，王配于京。”升灵上旻，岂曰灭

乎？礼云：“夏尊命，是（“是”应作“事”）鬼敬神。”大禹所祇，宁虚诞乎？书称周公代武，云能事鬼神。姬旦祷亲，可虚罔乎？苟亡而有灵，则三世如镜，变化轮回，孰知其极？俗士执礼，而背叛五经，非直诬佛，亦侮圣也。若信鬼于五经，而疑神于佛说，斯固聋瞽之徒，非议所及，可为哀矜者二也。

若疑莫见真佛，无益国治，则禋祀望秩，亦宜废弃。何者？苍苍积空，谁见上帝之貌；茫茫累块，安识后祇之形？民自躬稼，社神何力？人造庸畷，蜡鬼奚功？然犹盛其牺牲之费，繁其岁时之祀者，岂不以幽灵宜尊，教民美报耶？况佛智周空界，神凝域表。上帝成天，缘其陶铸之慈；圣王为人，依其亭育之戒。崇法则六天咸喜，废道则万神斯怒。今人莫见天形，而称郊祀有福，不睹金容，而谓敬事无报，轻本重末，可为震惧者三也。

若疑古无佛教，近出汉世者，夫神化隐显，孰测始终哉？寻义农邈，政绩犹没，彼有法教，亦安得闻之。昔佛图澄，知临淄伏石有旧像露盘；犍陀勒见槃鸱山中，有古寺基墟；众人试掘，并如其言。此万代之遗征，晋世之显验，谁判上古必无佛乎？列子称周穆王时，西极有化人来，入水火、贯金石、反（“反”应作“厉”）山川、移城邑、乘虚不坠、触实不碍、千变万化，不可穷极，既能变人之形，又且易人之虑。穆王敬之若神，事之若君，观其灵迹，乃开土之化。大法萌兆，已见周初，感应之渐，非起汉世，而封执一时，可为叹息者四也。

若疑教在戎方，化非华夏者，则是前圣执地以定教，非设教以移俗也。昔三皇无为，五帝德化，三王礼形，七国权势，地当诸夏，而世教九变。今反以至道之源，镜以大智之训，感而遂通，何往不被？夫禹出西羌，舜生东夷，孰云地贱而弃其圣？丘欲居夷，聘适西戎，道之所在，宁选于地？夫以俗圣设教，犹不系于华夷，况佛统大千，岂限化于西域哉？案礼王制云：“四海之内，方三千里。”中夏所据，亦已不旷。伊洛本夏，而鞠为戎墟；吴楚本夷，而翻成华邑。道有运流，而地无恒化矣。且夫厚戴无疆，寰域异统，北辰西北，故知天竺居中。今已区分中土称华，以距正法，虽欲距塞，而神化常通，可为悲凉者五也。



若疑汉魏法微,晋代始盛者,道运崇替,未可致诘也。寻沙门之修释教,何异孔氏之述唐虞乎?孔修五经,垂范百王。然春秋诸侯,莫肯遵用,战伐蔑之,将坠于地。爰至秦皇,复加燔烬。岂尼之不肖,而诗书之浅鄙哉?迨及汉武,始显儒教,举明经之相,崇孔圣之术。宁可以见轻声七国,而遂废后代乎?案汉元之世,刘向序仙云:七十四人出在佛经。故知经流中夏,其来已久。逮明帝感梦,而傅毅称佛,于是秦景东使,而摄腾西至。乃图像于关阳之观,藏经于兰台之室。不讲深文,故莫识奥义。是以楚王修仁洁之祠,孝桓建华盖之祭。法相未融,唯神之而已。至魏武英鉴,书述妙化;孙权雄略,崇造塔寺。晋武之初,机缘渐深。耆域耀神通之迹,竺护集法宝之藏。所以百辟播绅,洗心以进德;万邦黎宪,刻意而迁善。暨晋明叡悟,秉壹栖神,手画宝像,表观乐览。既而安上弘经于山东,什公宣法于关右,精义既敷,实相弥照。英才硕智,并验理而伏膺矣。故知法云始于触石,慧水流于滥觞,教必有渐,神化之常,感应因时,非缘如何?故儒术非愚于秦而智于汉,用与不用耳;佛法非浅于汉而深于晋,明与不明耳。故知五经恒善而崇替随运;佛化常炽而通塞在缘。一以此思,可无深惑,而执疑莫悟,可为痛悼者六也。

夫信顺福基,迷谤祸门。而况朦朦之徒,多不量力,以己所不知,而诬先觉之遍知;以其所不见,而罔至人之明见。鉴达三世,反号邪僻;专拘目前,自谓明智。于是迷疑塞胸,谤藪盈口,轻议以市重苦,显诽以贾幽罚,言无锱铢之功,虑无毫厘之益。逝川若飞,藏山如电,一息不还,奄然后世,报随影至,悔其可追?夫神化茫茫,幽明代运,五道变化,于何不之?天宫显验,赵简、秦穆之锡是也;鬼道交报,杜伯、彭生之见是也。修德福应,殷代宋景之验是也;多杀祸及,白起、程普之证是也。现世幽征,备详典籍;来生冥应,布在尊经。但缘感理奥,因果义微,微奥难领,故略而不陈。前哲所辨,关键已正,聊率鄙怀,继之于末。虽文非珪璋,而事足鞶鉴。惟恺悌君子,自求多福焉。

(选自四部丛刊影印本弘明集卷一四)

《弘明集》提要

《弘明集》，梁僧祐撰，原十卷（见《出三藏记集》卷十二）。而现行本为十四卷五十八篇（包括书末僧祐的后序），前十卷所载的都是梁以前的文章，后三卷多半是梁代的文章，两唐志均入第十四卷。本书搜集的范围，时间上，从东汉末迄梁代三百多年，作者百人左右，僧仅十九人。

《弘明集》各卷的主要内容：

第一卷，论著两篇。第一篇是《车子理惑论》（共三十七章），主要内容是记载佛教初传中国的史事。第二篇是《正诬论》，作者不详，本论内容针对一般人所注意的吉凶寿夭等问题为佛教辩诬。

第二卷，论著一篇。宗炳的《明佛论》（又名《神不灭论》）。论的主要内容是对晋宋之际神灭不灭的争论提出了自己的看法。

第三卷，书启五篇，论著一篇。书启是何承天与宗炳两人对慧琳《黑白论》不同意见争论的记录。一论是孙绰的《喻道论》，论中阐明佛教对当时“本末”问题的主张。

第四卷，论著一篇，书启五篇。一论是何承天谤佛教的《达性论》。为此，颜延之写信驳斥他，五篇书启都是他们二人往来的争论。

第五卷，论著七篇，书启四篇。从罗含的《更生论》至慧远的《沙门不敬王者论》六篇，都是争论神灭不灭问题的。慧远的《沙门袒服论》以下三篇，都是论礼制问题的。慧远的《明报应论》与《三报论》都是讲因果报应的。

第六卷，论著、书启共八篇。道恒的《释驳论》（驳斥有人把



沙门喻为五蠹之一)。宋末道士顾欢撰《夷夏论》，以夷夏为界排斥佛教，明僧绍作《正二教论》、《谢缙之书与两封顾与道士书》予以辩论。张融的《门律》反对周颙的《难张长史门律》并问答三首都 是儒道释三家有关本末的争论。

第七卷，论著四篇。从朱昭之的《难顾道士夷夏论》到僧敏的《戎华论拆顾道士夷夏论》，都是驳顾欢《夷夏论》的。

第八卷，论著三篇。玄光的《辩惑论并序》，条举五逆六极痛斥道教。齐有道士假张融名义作《三破论》（入国破国，入家破家、入身破身）来诋毁佛教，引出梁刘勰作《灭惑论》，僧顺作《折三破论》加以反驳。

第九卷，梁武帝《立神明成佛义记并沈绩序注》一篇。阐述成佛以心正为因的道理。再范缜《答曹舍人书》一首，是范缜驳曹思文的《难神灭论》的。

第十卷，梁武帝《敕答臣下神灭论》，释法云《与王公朝贵书》并列六十二人答书，均是破斥范缜《神灭论》的。

第十一卷，书启二十七篇，内容为四类：一、赞扬佛事；二、辩难佛不现形；三论心源一本；四、辞世从道不受爵禄。重要的是萧子良与孔稚珪往来的三书。

第十二卷，书启表诏四十篇。所驳的都是当时的现实问题，诸如沙门应否敬王者问题，沙门踞食问题，恒玄料简沙门与沙门名籍等问题。

第十三卷，文三篇。晋郗超的《奉法要》谈三归五戒六斋等问题。颜延之的《庭诰》二章，说道教练形、佛教治心。王该的《日烛》说明佛教“助天扬光”。

第十四卷，共四篇。竺道爽《檄太山文》，智静《檄魔文》，宝林《破魔露布文》，三篇均为摧魔之说。

最后一篇是僧祐的《弘明集后序》。“序”中，僧祐把时人对佛教的异议归纳为“六疑”（疑经说无证、疑神灭、疑不见真佛、疑

古无法教、疑化非华俗、疑汉魏法微)；再说明《弘明集》收录文章的原则，佛与非佛文章，只要能彰显佛法，一概收入；再点明此集何谓《弘明集》，“道以弘人，教以文明；弘道文教，故谓之《弘明集》”。

《弘明集》有很高的史料价值，它不仅纪录了从东汉末迄梁代三百多年间儒、佛、道思想斗争的史实，有些史料仅此集才有。



智顗(公元 538 - 597)

智顗,是中国第一个佛教宗派天台宗的创始人。智顗,字德安,俗姓陈,生于梁武帝大同四年(公元 538),原籍河南颍川(今河南许昌),东晋迁都,他家随之南移,寓居荆州华容县(今湖北潜江西南)。父陈起祖,被梁元帝肖绎拜为散骑常侍,封为益阳侯。公元 554 年,肖绎被西魏所破,“被执处死”,智顗双亲也亡于战乱。十五岁的智顗目睹国破家亡,因之遁入空门。剃度师是汀州果愿寺的法绪。法绪带他去北方慧旷律师门下学习,智顗在慧旷门下学习了一段时间后,隐居大贤山诵《法华经》。陈文帝元嘉元年,他又投光州(今河南潢川县)大苏山慧思门下学习“定慧双修”、“一心三观”,为以后创立天台宗打下了基础。陈废帝光大元年(公元 567),智顗受命去南朝首都金陵(今南京),七年间,大多住瓦官寺,讲述《大智度论》、《次第禅门》和《法华玄义》。太建七年(公元 575),智顗与慧辨等二十余人去浙江天台山修道。其间,陈后主曾先后派遣使臣七人请他去金陵,智顗实在无法推辞,重回陈都,在太极殿讲《大智度论》,“陈后主既降法筵,百僚尽敬”。第二年给太子受菩萨戒。

隋开皇九年(公元 589),南朝灭亡,智顗去庐山。时隔一年,晋王杨广又“致书累请”。智顗“三辞”,杨广“不免”,智顗只得前往。在扬州为杨广受菩萨戒,并为之取名“总持”,杨广送智顗“智者”称号,为他设“千僧斋”。开皇十三年(公元 593),五十六岁的智顗重返出生地荆州,为报答地恩,在当阳县玉泉山修建了玉泉寺。第二年,在玉泉寺讲述了他成熟的佛教学说《摩诃止观》,这是一部几乎包含智顗全部哲学理论观点的著作。开皇十五年(公元 595),他从荆州到金陵,故

国重游，山河易主，感触万千。随即受晋王之请，去了江都，为晋王之托有著《净名疏》。

开皇十六年（公元 596）春，智顗回天台山。第二年冬，“晋王遣书虔召”，行至天台山西的石头城，病发，给晋王写了一封沉痛的遗书就圆寂了，终年六十岁。



《摩诃止观》(节选)

一、观心是不可思议境者,此境难说。先明思议境,令不思議境易显。思议法者,小乘亦说心生一切法,谓六道因果三界轮环。若去凡欣圣则弃下上出灰身灭智,乃是有作四谛,盖思议法也。大乘亦明心生一切法,谓十法界也。若观心是有,有善有恶,恶则三品三途因果也,善则三品修行人天因果。观此六品无常生灭,能观之心亦念念不住。又能观所观悉是缘生,缘生即空,并是二乘因果法也。若观此空有堕落二边,沈空滞有,而起大慈悲入假化物,实无身假作身,实无空假说空,而化导之,即菩萨因果法也。观此法能度所度,皆是中道实相之法,毕竟清净,谁善谁恶,谁有谁无,谁度谁不度,一切法悉如是,是佛因果法也。此之十法迥迤浅深皆从心出,虽是大乘无量四谛所摄,犹是思议之境,非今止观所观也。不可思议境者,如华严云:“心如工画师造种种五阴,一切世间中莫不从心造。”种种五阴者,如前十法界五阴也。法界者三义,十数是能依,法界是所依,能所合称,故言十法界。又此十法各各因各各果,不相混滥,故言十法界。又此十法一一当体,皆是法界,故言十法界云云。十法界通称阴界,其实不同,三途是有漏恶阴界入,三善是有漏善阴界入,二乘是无漏阴界入,菩萨是亦有漏亦无漏阴界入,佛是非有漏非无漏阴界入。释论云:“法无上者涅槃是,即非有漏非无漏法也。”无量义经云:“佛无诸大阴界入者,无前九阴界入也。”今言有者有涅槃常住阴界入也。大经云:“因灭无常色获得常色,受想行识亦复如是。”常乐重沓即积聚义,慈悲覆盖即阴义,以十种阴界不同故,故命五阴世间也。揽五阴通称众生,众生不同:揽三途阴,罪苦众生;揽人天阴,受乐众生;揽无漏阴,真圣众生;揽慈悲阴,大士众生;揽常住阴,尊极众生。大论云:“众生无上者佛是,岂与凡下同?”大经云:“歌罗逻时名字异,乃至老

时名字异；芽时名字异，乃至果时名字亦异。”直约一期十时差别，况十界众生宁得不异？故名众生世间也。十种所居称国土世间者：地狱依赤铁住，畜生依地水空住，修罗依海畔海底住，人依地住，天依宫殿住，六度菩萨同人依地住，通教菩萨惑未尽同人天依住。断惑尽者依方便土住，别圆菩萨惑未尽者同人天方便等住，断惑尽者依实报土住，如来依常寂光土住。仁王经云：“三贤十圣住果报，唯佛一人居净土，土土不同，故名国土世间也。”此三十种世间悉从心造。

又十种五阴一一各具十法，谓如是相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等。先总释，后随类释。总释者，夫相以据外览而可别。释论云：“易知故名为相。”如水火相异则易可知，如人面色具诸休否览外相即知其内。昔孙刘相显，曹公相阴，相者举声大哭，四海三分，百姓荼毒。若言有相，暗者不知；若言无相，占者洞解；当随善相者，信人面外具一切相也。心亦如是，具一切相。众生相隐弥勒相显，如来善知故远近皆记。不善观者，不信心具一切相；当随如实观者，信心具一切相也。如是性者，性以据内，总有三义：一不改名性，无行经称不动性，性即不改义也。又性名性分，种类之义分分不同，各各不可改。又性是实性，实性即理性，极实无过即佛性异名耳。不动性扶空，种性扶假，实性扶中。今明内性不可改，如竹中火性虽不可见不得言无，燧人干草遍烧一切。心亦如是，具一切五阴性，虽不可见不得言无。以智眼观，具一切性。世间人可笑，以其偏闻判圆经。涅槃明佛知众生有佛性，判为极常；法华明佛知一切法如是性，判为无常。岂可以少知为常，多知为无常？又法华云：“佛知一切法皆是一种一性。”此语亦少，何故判为无常？又有师判法华十如，前五如属凡是权，后五属圣为实。依汝所判，则凡无实，永不得成圣。圣无权非正遍知，此乃专辄之说，诬佛慢凡耳。又涅槃明一切众生悉有佛性，而言是常。净名云：“一切众生，即菩提相。”判是无常，若佛性菩提相异者，可一常一无常，若不异者，此判大谬。如占者，见王相王性俱得登极，佛性菩提相何故不同？如是体者，主质故名体，此十法界阴，俱用色心为体质也。如是力者，堪任力用也。如王力士，千万技能，病



故谓无,病差有用。心亦如是,具有诸力,烦恼病故,不能运动,如实观之,具一切力。如是作者,运为建立名作。若离心者,更无所作,故知心具一切作也。如是因者,招果为因,亦名为业,十法界起自于心,但使有心,诸业具足,故名如是因也。如是缘者,缘名缘由,助业皆是缘义,无明爱等,能润于业,即为缘也。如是果者,克获为果,习因习续于前,习果克获取于后,故言如是果也。如是报者,酬因曰报,习因习果,通名为因,牵后世报,此报酬于因也。如是本末究竟等者,相为本,报为末,本末悉从缘生,缘生故空,本末皆空,此就空为等也。又相但有字,报亦但有字,悉假施設,此就假名为等。又本末互相表帜,览初相,表后报,睹后报,知本相,如见施知富,见富知施,初后相在,此就假论等也。又相无相,无相而相,非相非无相;报无报,无报而报,非报非无报,一一皆入如实之际,此就中论等也。

二、类解者。束十法为四类:三途以表苦为相,定恶聚为相,摧折色心为体,登刀入锅为力,起十不善为作,有漏恶业为因,爱取等为缘,恶习果为果,三恶趣为报,本末皆痴为等。三善表乐为相,定善聚为性,升出色心为体,乐受为力,起五戒十善为作,自业为因,善爱取为缘,善习果为果,人天有为报应,就假名初后相在为等也。二乘表涅槃为相,解脱为性,五分为体,无系为力,道品为作,无漏慧行为因,行行为缘,四果为果,既后有田中不生,故无报云云。菩萨佛类者,缘因为相,了因为性,正因为体,四弘为力,六度万行为作,智慧庄严为因,福德庄严为缘,三菩提为果,大涅槃为报云云。因缘有逆顺:顺生死者,有漏业为因,爱取等为缘;逆生死者,以无漏正慧为因,行行为缘;俱损生破惑。顺界外生死,亦以无漏慧为因,无明等为缘;若逆生死,即以中道慧为因,万行为缘;俱损变易生死故。因缘既尔,馀者逆顺,准此可知。若依声闻,但九无十;若依大乘三佛义,佛有报身;若依断惑尽义,则无后报。九之与十,斟酌可解。众生世间,既是假名无体,分别揽实法假施設耳。所谓恶道众生,相性体力究竟等云云;善道众生,相性体力究竟等;无漏众生,相性体力究竟等;菩萨佛法界,相性体力究竟等;准例皆可解。国土世间,亦具十种法。所谓恶

国土,相性体力等云云;善国土、无漏国土、佛菩萨国土,相性体力云云。夫一心具十法界,一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间,百法界即具三千种世间,此三千在一念心。若无心而已,介尔有心,即具三千。亦不言一心在前,一切法在后;亦不言一切法在前,一心在后。例如八相迁物,物在相前,物不被迁;相在物前,亦不被迁;前亦不可,后亦不可,祇物论相迁,祇相迁论物。今心亦如是。若从一心生一切法者,此则是纵;若心一时含一切法者,此即是横;纵亦不可,横亦不可,祇心是一切法;一切法是心故。非纵非横,非一非异,玄妙深绝;非识所识,非言所言,所以称为不可思义境,意在于此云云。问:心起必托缘,为心具三千法?为缘具?为共具?为离具?若心具者,心起不用缘。若缘具者,缘具不关心。若共具者,未共各无,共时安有?若离具者,既离心离缘,那忽心具?四句尚不可得,云何具三千法耶?答:地人云:一切解惑真妄,依持法性。法性持真妄,真妄法性也。摄大乘云:“法性不为惑所染,不为真所净。”故法性非依持,言依持者,阿黎耶是也,无没无明,盛持一切种子。若从地师,则心具一切法。若从摄师,则缘具一切法。此两师各据一边。若法性生一切法者,法性非心非缘,非心故而心生一切法者,非缘故亦应缘生一切法,何得独言法性是真妄依持耶?若言法性依持,黎耶是依持,离法性外别有黎耶依持,则不关法性。若法性不离黎耶,黎耶依持,即是法性依持,何得独言黎耶是依持?又违经。经言:非内非外,亦非中间,亦不常自有。又违龙树。龙树云:诸法不自生,亦不从他生,不共不无因。更就譬检,为当依心有梦?依眼故有梦?眼法合心故有梦?离心离眼故有梦?若依心有梦者,不眠应有梦。若依眠有梦者,死人如眠应有梦。若眠心两合而有梦者,眠人那有不梦时。又眠心各有梦,合可有梦,各既无梦,合不应有。若离心离眠而有梦者,虚空离二应常有梦。四句求梦尚不得,云何于眠梦见一切事?心喻法性,梦喻黎耶,云何偏据法性黎耶生一切法?当知四句求心不可得,求三千法亦不可得。既横从四句生三千法不可得者,应从一念心灭生三千法耶?心灭尚不能生一法,云何能生三千法耶?若从心亦



灭亦不灭生三千法者，亦灭亦不灭其性相违，犹如水火二俱不立，云何能生三千法耶？若谓心非灭非不灭生三千法者，非灭非不灭、非能非所，云何能有所生三千法耶？亦纵亦横求三千法不可得，非纵非横求三千法不可得，言语道断，心行处灭故名不可思议境。大经云：“生生不可说，生不生不可说，不生生不可说，不生不生不可说”，即此义也。当知第一义中，一法不可得，况三千法！世谛中一心尚具无量法，况三千耶！如佛告德女：无明内有不，不也；外有不，不也；内外有不，不也；非内非外有不，不也。佛言如有。龙树云：不自不他，不共不无因生。大经生生不可说，乃至不生不生不可说，有因缘故，亦可得说，谓四悉檀因缘也。虽四句冥寂，慈悲怜愍，于无名相中，假名相说；或作世界说心具一切法，闻者欢喜，如言三界无别法，唯是一心造，即其文也；或说缘生一切法，闻者欢喜，如言五欲令人堕恶道，善知识者是大因缘，所谓化导令得见佛，即其文也；或因缘共生一切法，闻者欢喜，如言水银和真金，能涂诸色像，即其文也；或言离生一切法，闻者欢喜，如言十二因缘非佛作，非天人修罗作，其性自尔，既其文也；此四句即世界悉檀，说心生三千一切法也。云何为人悉檀？如言佛法如海，唯信能入。信则道源功德母，一切善法由之生，汝但发三菩提心，是则出家禁戒具足，闻者生信，即其文也；或说缘生一切法，如言若不值佛，当于无量劫堕地狱苦，以见佛故，得无根信，如从伊兰，出生栴檀，闻者生信；或说合生一切法，如言心水澄清，珠相自现，慈善根力，见如此事，闻者生信，即其文也；或说离生一切法，如言非内观得是智慧，乃至非内外观得是智慧，若有住着，先尼梵志小信尚不可得说，况邪入正，闻者生信，即其文也；是为为人悉檀四句，说心生三千一切法也。云何对治悉檀说心治一切恶？如言得一心者，万邪灭矣，即其文也；或说缘治一切恶，如说得闻无上大慧明，心定如地不可动，即其文也；或说因缘和合治一切恶，如言一分从思生，一分从师得，即其文也；或说离治一切恶，我坐道场时，不得一切法，空拳诳小儿，诱度于一切，即其文也；是为对治悉檀心破一切恶。云何第一义悉檀，心得见理？如言心开意解，豁然得道；或说缘能见理，如言

须臾闻之,即得究竟三菩提;或说因缘和合得道,如快马见鞭影,即得正路;或说离能见理,如言无所得即是得已,是得无所得,是名第一义四句见理,何况心生三千法耶?佛旨尽净,不在因缘共离,即世谛是第一义也。又四句俱皆可说,说因亦是,缘亦是,共亦是,离亦是,若为盲人说乳,若贝若末若雪若鹤,盲闻诸说,即得解乳。即世谛是第一义谛。当知终日说终日不说,终日不说终日说,终日双遮,终日双照,即破即立,即立即破。经论皆尔。天亲龙树内鉴冷然,外适时宜,各据所据,而人师偏解,学者苟执,遂兴矢石,各保一边,大乖圣道也。若得此意,俱不可说俱可说。若随便宜者,应言无明法法性生一切法,如眠法法心则有一切梦事。心与缘合,则三种世间三千相性皆从心起。一性虽少而不无,无明虽多而不有。何者?指一为多,多非多;指多为一,一非少;故名此心为不思議境地也。若解一心一切心,一切心一心,非一非一切;一阴一切阴,一切阴一阴,非一非一切;一人一切人,一切人一人,非一非一切;一界一切界,一切界一界,非一非一切;一众生一切众生,一切众生一众生,非一非一切;一国土一切国土,一切国土一国土,非一非一切;一相一切相,一切相一相,非一非一切;乃至一究竟一切究竟,一切究竟一究竟,非一非一切;遍历一切,皆是不可思議境。若法无明,合有一切法,阴界入等即是俗谛;一切界入是一法界,即是真谛;非一非一切,即是中道第一义谛;如是遍历一切法,无非不思議三谛云云。若一法一切法,即是因缘所生法,是为假名假观也;若一切法即一法,我说即是空,空观也;若非一非一切者,即是中道观。一空一切空,无假中而不空,总空观也;一假一切假,无空中而不假,总假观也;一中一切中,无空假而不中,总中观也。即中论所说不可思議一心三观。历一切法亦如是。若因缘所生一切法,即方便随情道种权智;若一切法一法,我说即是空,即随智一切智;若非一非一切,亦名中道义者,即非权非实一切种智;例上一权一切权,一实一切实,一切非权非实,遍历一切,是不思議三智也。若随情即随他意语,若随智即随自意语,若非权非实即非自非他意语,遍历一切法,无非渐顿不定不思議教门也。若解顿即解心,心尚不可



得，云何当有趣非趣？若解渐即解一切法趣心，若解不定即解是趣不过，此等名异义同。轨则行人呼为三法，所照为三谛，所发为三观，观成为三智，教他呼为三语，归宗呼为三趣，得斯意类，一切皆成法门，种种味勿嫌烦云云。

（选自扬州刻经处本《摩诃止观》卷五）

《摩诃止观》提要

《摩诃止观》，是智顗自隋文帝开皇十四年（公元594）四月二十六日起，在荆州玉泉寺，一夏九旬间朝暮二时讲出，由弟子章安灌顶笔录成书。原名《圆顿止观》，后改称《摩诃止观》，前后有三种本，现行的是第二种的再治本（通称广本），十卷，为天台宗三大部之一（其余二部是《法华文句》、《法华玄义》）。

《止观》全书分为“序分”和“正分”两部分。

序分是记录者灌顶略说本书的缘起，先叙智顗讲此书的时间、地点及其概况；次述关于圆顿止观法门的师资传承。

正说分开列十章：依次为大意、释名、体相、摄法、偏圆、方便、正观、果报、起缘、旨归，这简称为“十广”。

第一章大意章。本章先对《止观》全书作个提纲挈领的概括，把以下九章概括为“五略”（发大心、修大行、感大果、裂大网、归大处）。由此，后人常把《止观》一书概括为“五略十广”。

五略与十广关系如下：

一发大心，包括十广的前五章。其大意是说，为了求得大菩提而想修习止观，要先发大菩提心，次发三谛、圆融的四弘誓愿。

二修大行，包括十广的第六、第七两章。虽发菩提之心，还要拿实践观行作阶梯，修习止观，经历六远、六作、六受具备三观的行相。

三感大果，这指十广中的第八章。大意是叙说行者所修观行随顺中道，就会感得报身之果。

四裂大网，即十广的第九章。叙述行者用止观观心，以裂破其他情疑网。



五归大处，即十广的第十章。大意说，化他成熟，归入法身、般若、解脱三德秘藏的大涅槃处，这便是旨归大处。

《摩诃止观》一书，它包含极其丰富的哲学思想，并且几乎总揽了天台宗佛学理论。本书对后来中国各佛教宗派的创立，以及宋明理学的心性之学都产生了很大的影响。

本书的注释甚多，从唐代湛然的《辅行传弘决》到清代灵耀的《贯义科》，不下几十种。

窥基(公元 632 - 682)

窥基,字道洪,俗姓尉迟,系唐王朝开国元勋尉迟恭的侄子,父亲尉迟宗为唐左金吾将军。因其著述常落款“基”或“大乘基”,后人称为窥基。祖籍京兆长安。

窥基少习儒经,九岁丧母,平时孤单,渐疏浮俗,志欲出家。唐贞观十九年(公元 645),玄奘游印归来,偶在路上遇窥基,见其眉清目秀,有意度他为弟子,与其父商量,得到应允。由于窥基出身贵族,出家须经手续。贞观二十二年(公元 648),窥基奉旨从玄奘出家。先住弘福寺,同年十二月随玄奘迁入大慈恩寺。高宗永徽五年(公元 654)朝廷命令度窥基为大僧,并应选学习五印度文。二年后应诏参预译经。从此,他一直跟着玄奘参加慈恩、西明、玉华等译场,从事经译。中间,他还曾在五台山造玉石文殊像,写金字《般若经》。永淳元年(公元 682)十一月十三日,窥基在慈恩寺译经院圆寂,时年五十一岁。十二月四日葬于樊村北渠,近玄奘墓。至文宗太和三年(公元 829)七月启塔荼毗,迁入平原新塔,被唯识宗人尊为七祖。

窥基著述宏富,被称为“百部疏主”,著作共四十三种,现存三十一种。窥基著述中最重要的是记述了《成唯识论》,并写了《述记》二十卷。此二书成为中国唯识宗的立宗之论。



《成唯识论》(节选)

稽首唯识性,满分清净者。我今释彼说,利乐诸有情。今造此论,为于二空有迷谬者生正解故。生解为断二重障故,由我法执二障具生。若证“二空”彼障随断,断障为得二胜果故。由断续生烦恼障故,证“真解脱”。由断碍解所知障故,得大菩提。又为开示谬执我法,迷唯识者今达二空。于唯识理如实知故,复有迷谬唯识理者,或执外境如识非无,或执内识如境非有,或执诸识用别体同,或执离心无别心所,为遮此等种种异执令于唯识深妙理中得如实解,故作斯论。若唯有识,云何世间及诸圣教,说有我法颂曰:

由假说我法	有种种相转
彼依识所变	此能变唯三
谓异熟思量	及了别境识

论曰:世间圣教说有我法,但由假立非实有性。我谓主宰,法谓轨持,彼二俱有种种相转。我种种相,谓有情命者等,预流一来等。法种种相,谓实德业等,蕴处界等。转谓随缘施设有异,如是诸相若由假说依何得成?彼相皆依识所转变而假施設。识谓了别此中识言亦摄心所,定相应故。变谓识体转似二分,相见俱依自证起故。依斯二分施設我法,彼二离此无所依故。或复内识转似外境,我法分别熏习力故。诸识生时变似我法,此我法相虽在内识面由分别似外境现。诸有情类无始时来,缘此执为实我实法,如患梦者患梦力故心似种种外境相现。缘此执为实有外境,愚夫所计实我实法都无所有。但随妄情而施設故说之为假。内识所变似我似法,虽有而非实我法性。然似彼现故说为假。外境随情而施設故非有如识,内识必依因缘生故非无如境。由此便遮增减二执。境依内识而假立故唯世俗有。识是假境所依事故亦胜义有。

云何应知？实无外境唯有内识似外境生，实我实法不可得故。如何实我不可得耶？诸所执我略有三种：一者执我体常周遍，量同虚空，随处造业受苦乐故；二者执我其体虽常而量不定，随身大小有卷舒故；三者执我体常至细如一极微，潜转身中作事业故。初且非理，所以者何？执我常遍量同空应不随身受苦乐等，又常遍故应无动转，如何随身能造诸业。

又所执我一切有情为同为异。若言同者，一作业时一切应作，一受果时一切应受，一得解脱时一切应解脱便成大过。若言异者，诸有情我更相遍故体应相杂。又一作业一受果时，与一切我处无别故应名一切所作所受。若谓作受各有所属无斯过者，理亦不然。业果及身与诸我合，属此非彼不应理故。一解脱时，一切应解脱，所修证法一切我合故。中亦非理所以者何？我体常住不应随身而有舒卷，既有舒卷如橐籥风，应非常住。

又我随身应可分析，如何可执我体一耶？故彼所言如童竖戏后亦非理。所以者何？我量至小如一极微，如何能令大身遍动，若谓虽小而速巡身如旋火轮似遍动者，则所执我非一非常。诸有往来非常一故。又所执我复有三种：一者即蕴；二者离蕴；三者与蕴非即非离。初即蕴我理且不然，我应如蕴非常一故。又内诸色定非实我，如外诸色有质碍故。心心所法亦非实我，不恒相续待众缘故。餘行餘色亦非实我，如虚空等非觉性故。中离蕴我理亦不然，应如虚空无作受故。后俱非我理亦不然，许依蕴立非即离蕴应如瓶等非实我故。又既不可说有为无为，亦应不可说是我非我，故彼所执实我不成。

又诸所执实有我体，为有思虑为无思虑。若有思虑应是无常，非一切时有思虑故。若无思虑，应如虚空不能作业亦不受果，故所执我理俱不成。

又诸所执实有我体，为有作用为无作用。若有作用如手足等应是无常，若无作用如兔角等，应非实我，故所执我二俱不成。

又诸所执实有我体，为是我见所缘境不。若非我见所缘境者，汝等云何知实有我。若是我见所缘境者，应有我见非颠倒摄，如实知



故。若尔如何执有我者，所信至教皆毁我见称无我，言无我见能证涅槃，执着我见沈沦生死，岂有邪见能证涅槃正见翻令沈沦生死。

又诸我见不缘实我，有所缘故。如缘餘心，我见所缘定非实我，是所缘故。如所餘法，是故我见不缘实我。但缘内识变现诸蕴，随自妄情种种计度，然诸我执略有二种：一者俱生；二者分别。俱生我执，无始时来虚妄熏习内因力故恒与身俱，不待邪教及邪分别任运而转。故名俱生，此复二种。一常相续在第七识，缘第八识起自心相执为实我，二有间断在第六识，缘识所变五取蕴相或总或别起自心相执为实我。此二我执细故难断，后修道中数数修习胜生空观方能除灭。分别我执亦由现在外缘力故非与身俱，要待邪教及邪分别然后方起故名分别。唯在第六意识中有。此亦二种：一缘邪教所说蕴相起自心相分别计度执为实我；二缘邪教所说我相起自心相分别计度执为实我。此二我执麤故易断。初见道时观一切法生空真如即能除灭，如是所说一切我执自心外蕴或有或无，自心内蕴一切皆有。是故我执皆缘无常五取蕴相，妄执为我。然诸蕴相从缘生故是如幻有，妄所执我横计度故决定非有，故契经说比丘当知。世间沙门婆罗门等所有我见一切皆缘五取蕴起，实我若无云何得有忆识诵习恩怨等事，所执实我既常无变，后应如前是事非有，前应如后是事非无，以后与前体无别故。若谓我用前后变易非我体者，理亦不然。用不离体应常有故，体不离用应非常故。然诸有情各有本识，一类相续任持种子，与一切法更互为因熏习力故。得有如是忆识等事，故所设难于汝有失非于我宗。若无实我谁能造业谁受果耶，所执实我既无变易，犹如虚空，如何可能造业受果。若有变易应是无常，然诸有情心心所法因缘力故。相续无断，造业受果，于理无违。

我若实无，谁于生死轮回诸趣，谁复厌苦求趣涅槃所执实我既无生灭，如何可说生死轮回，常如虚空。非苦所恼何为厌舍求涅槃。故彼所言常为自害，然有情类身心相续烦恼业力轮回诸趣，厌患苦故求趣涅槃由此故知，定无实我但有诸识无始时来前灭后生，因果相续，由妄熏习似我相现，愚者于中妄执为我。

如何识外实有诸法不可得耶？外道馀乘所执外法理非有故。外道所执云何非有？且数论者执，我是思，受用萨埵刺闍答摩所成大等二十三法，然大等法三事合成，是实非假现量所得。彼执非理所以者何？大等诸法多事成故。如军林等，应假非实，如何可说现量得耶。

又大等法若是实有，应如本事非三合成萨埵等三即大等故。应如大等亦三合成，转非常为例亦尔，又三本事各多功能，体亦应多。能体一故，三体既遍，一处变时馀亦应尔。体无别故，许此三事，体相各别，如何和合共成一相。不应合时变为一相，与未合时体无别故，若谓三事体异相同，便违已宗体相是一。体应如相冥然是一，相应如体显然有三，故不应言三合成一。又三是别，大等是总，别一故应非一三，此三变时若不和合成一相者，应如未变，如何现见是一色等。若三和合成一相者，应失本别相体亦应隋失，不可说三各有二相，一总二别，总既别故，总亦应三，如何见一。苦谓三体各有三相，和杂难知，故见一者，既有三相，宁见为一。复如何知三事有异，若彼一一皆具三相，应一一事能成色等。何所阙少待三和合，体亦应各三。以体即相故，又大等法皆三合成，展转相望应无差别。

（选自《大正藏》第三十一卷）



《成唯识论》提要

《成唯识论》十卷,又名《净唯识论》,是显庆四年(公元659)于玉华寺云光殿,玄奘口受,窥基笔撰而成的。这是一部集注古印度世亲《唯识三十颂》的书。《三十颂》是世亲晚年精心结撰的成熟之作,后人纷纷给此书作注,其中最著名的有十家。玄奘接受窥基的建议,糅十家之说为一书,编纂成了《成唯识论》。

本书结构,大体上以护法的释论为基本,释文所牒的《三十论》颂文,也按照护法一系所依据的体例,如论的首尾有序颂和结颂。本文释《三十颂》的分段法,用相、性、位三分,这也是护法释论的原式。文章由三大段构成,第一大段:第一颂至第二十四颂,说明唯识相;第二大段:第二十五颂,说明唯识性;第三大段,第二十六颂至第三十颂,说明唯识位。综合这三分解释,显示了《三十颂》里的唯识义理明净极成,故名《成唯识论》。

本论的主要内容:

第一大段,释唯识相。先标宗要,解释论的第一颂前三句。意思是说,种种“我、法”都非实有,那心识所现的虚假现象。接着解释识相。

第二大段,释唯识性。这段指出诸法实相,名为真如,也就是唯识的实性。

第三大段,释唯识位。这一段讲有能力悟入唯识相、唯识性的人,在悟入中所经历的阶段,以及渐次悟入的方便之法。按渐进次第分为资粮、加行、通达、修习和究竟五位。前四位为行,后一位为果。

本论的注释,最重要的是窥基所撰的《成唯识论述记》二十

卷,根据本书沈玄明《后序》上说,基师曾“综其纲要,甄其品第”,而都译于《述记》,其书遂为后世研究此学的圭臬。窥基还另撰《唯识枢要》四卷,《唯识别钞》十卷,《唯识科简》二卷,作为《述记》的补充。

玄奘门下注解《成唯识论》与《述记》的有圆测的《疏》四卷,普光的《钞》八卷,慧观的《疏》四卷,玄范的《疏》十卷,义寂的《未详决》三卷,以上这些与窥基的《述记》合称“六家”。直至近代欧阳渐还撰有《唯识讲义》三卷。

本论传入日本后,对该书注解的亦颇多,其中以良算等所撰的《同学钞》、善念撰的《泉钞》、藏俊所集的《本文钞》最为著名。本论还有法文译本。

《成唯识论》和《述记》是中国唯识宗的立宗之论,窥基也成为中国佛教一代宗师。



法藏(公元643-712)

法藏是华严宗的实际创始人,被尊为华严第三祖。唐太宗贞观十七年(公元643),法藏出生于唐长安。他原籍西域康居(今独联体乌兹别克境内),所以名字前冠以“康”字,称康法藏。父亲康谧曾任唐朝的左卫中郎将。法藏十六岁时,“炼一指于岐州(今陕西凤翔县)法门寺舍利塔前,作法供养,誓悟佛乘。”次年又到太白山(终南山)求法,后因母身体不适,返回长安。时闻云华寺智严讲《华严经》,他大胆向智严提问请教,深得智严赏识,从此为其弟子,专攻华严。二年后,武则天母亲荣国夫人(杨氏)去世,武后为树福田,把住宅施舍作为太原寺。经武后恩准,法藏奉旨出任太原寺。高宗上元元年(公元674)京城十位名僧奉旨为法藏受具足戒,并把《华严经》中贤首菩萨的名字赐他作号,称贤首国师。

法藏非常重视利用最高统治者弘扬华严,他曾先后为高宗、武则天、中宗、睿宗、玄宗(未即位时)讲学、受戒,故史称其为“五帝门师”。先天二年(公元712)十一月四日,法藏寂于西京大荐福寺,享年七十岁。

法藏一生著述很勤,约六十余种,一百余卷。《金狮子章》便是奉诏讲述该经的临场发挥。

《华严金狮子章》

初明缘起,二辨色空,三约三性,四显无相,五说无生,六论五教,七勒十玄,八括六相,九成菩提,十入涅槃。

明缘起第一

谓金无自性,随工巧匠缘,遂有师子相起。起但是缘,故名缘起。

辨色空第二

谓师子相虚,唯是真金。师子不有,金体不无,故名色空。又复空无自相,约色以明,不碍幻有,名为色空。

约三性第三

师子情有,名为遍计;师子似有,名曰依他;金性不变,故号圆成。

显无相第四

谓以金收师子尽,金外更无师子相可得,故名无相。

说无生第五

谓正见师子生时,但是金生,金外更无一物。师子虽有生灭,金体本无增减,故曰无生。

论五教第六

一、师子虽是因缘之法,念念生灭,实无师子相可得,名愚法声闻



教。

二、即此缘生之法，各无自性，彻底唯空，名大乘始教。

三、虽复彻底唯空，不碍幻有宛然，缘生假有，二相双存，名大乘终教。

四、即此二相，互夺两亡，情伪不存，俱无有力，空有双泯，名言路绝，栖心无寄，名大乘顿教。

五、即此情尽体露之法，混成一块。繁兴大用，起必全真；万象纷然，参而不杂。一切即一，皆同无性；一即一切，因果历然。力用相收，卷舒自在，名一乘圆教。

勒十玄第七

一、金与师子，同时成立，圆满具足，名同时具足相应门。

二、若师子眼收师子尽，则一切纯是眼；若耳收师子尽，则一切纯是耳。诸根同时相收，悉皆具足，则一一皆杂，一一皆纯，为圆满藏，名诸藏纯集具德门。

三、金与师子，相容成立，一多无碍。于中理事，各各不同，成一或多，各住自位，名一多相容不同门。

四、师子诸根，一一毛头，皆以金收师子尽。一一彻遍师子眼，眼即耳，耳即鼻，鼻即舌，舌即身。自在成立，无障无碍，名诸法相即自在门。

五、若看师子，唯师子，无金，即师子显，金隐。若看金，唯金，无师子，即金显，师子隐。若两处看，俱隐俱显。隐则秘密，显则显着，名秘密隐显俱成门。

六、金与师子，或隐或显，或一或多，定纯定杂，有力无力，即此即彼，主伴交辉，理事齐现，皆悉相容，不碍安立，微细成办，名微细相容安立门。

七、师子眼、耳、支节，一一毛处，各有金师子。一一毛处师子，同时顿入一毛中。一一毛中，皆有无边师子，又复一一毛，带此无边师子，还入一毛中。如是重重无尽，犹天帝网珠，名因陀罗网境界门。

八、说此师子，以表无明；语其金体，具彰真性。理事合论，况阿赖耶识，令生正解，名托事显法生解门。

九、师子是有为之法，念念生灭，刹那之间，分为三际，谓过去、现在、未来。此三际各有过去、现在、未来，总有三三之位，以立九世，即束为一段法门。虽则九世，各各有隔，相由成立，融通无碍，同为一念，名十世隔法异成门。

十、金与师子，或隐或显，或一或多，各无自性，由心迴转。说事说理，有成有立，名唯心回转善成门。

括六相第八

师子是总相，五根判别是别相。共从一缘起，是同相；眼耳等不相滥，是异相。诸根合会有师子，是成相；诸根各住自位，是坏相。

成菩提第九

菩提，此云道也，觉也。谓见师子之时，即见一切有为之法，更不待坏，本来寂灭。离诸取舍，即于此路，流入萨婆若海，故名为道。即了无始已来，所有颠倒，元无有实，名之为觉。究竟具一切种智，名成菩提。

入涅槃第十

见师子与金，二相俱尽，烦恼不生，好丑现前，心安如海，妄想都尽，无诸逼迫，出缠离障，永舍苦源，名人涅槃。

（据金陵刻经处本）



《金狮子章》提要

《金狮子章》，全称《华严金狮子章》，法藏撰。武则天敬信《华严经》，圣历二年（公元699）底，《新译华严经》已完成。她诏令法藏于洛阳佛授记寺宣讲。当法藏讲到“十重玄门”、“六相圆融”等义理时，武则天表现出难解和滞悟，“善巧化诱”的法藏当即以殿前的金狮子为喻来阐述上述原理，“帝遂开悟其旨”。法藏的弟子把该次对武则天宣教记录加以整理，故名为《华严金狮子章》。《金狮子章》集中简要地概括了华严宗的根本理论观点，因而是华严宗著作中具有代表性、权威性的论著。

《金狮子章》约一千五百字，分为十个自然段，是为“列十门总别之相”。按内容分，十自然段又可分为四个段落。

第一段落，包括第一自然段至第五自然段。讲述宇宙万有的缘起色空、无相无生的道理。

第二段落，即第六自然段，讲华严的判教——五教说。

第三段落，包括第七、第八两自然段，阐述十个玄妙的成佛法门和事物的六种形相，重点发挥“事事无碍”、“重重无尽”的思想——华严宗教义的核心。

第四段，包括第九、第十两自然段。讲佛教实践及结果，即所谓成就菩提智慧，进入涅槃境界。

全文结构严谨，行文简练，简明扼要地讲述了华严宗的理论体系，是一篇完整的华严宗哲学论文。

文中，法藏以镇殿金狮子作比喻来说明“六相圆融”、“十重玄门”等义理，使武则天开悟。如对“六相圆融”，法藏比喻说：金狮子是总相；金狮子的眼、耳、鼻、舌、身是别相；眼、耳等各部分互

生,又各不相同,是异相;眼、耳等诸根缘起而组成狮子,是成相;眼、耳等各部分仍住自位,保持分离状态是坏相。法藏借此说明,对宇宙万物的认识,先要把握整体与部分的关系,再从部分上把握它们的共性与差异性,进而从差异性上把握它们的相互关系。

《金狮子章》的“十玄门”:第一,“同时具足相应门”。一切事物同时产生,自身一切具足。第二,“诸藏纯杂具德门”。讲佛教各种修持均具功德。第三,“一多相容不同门”。讲本质和现象、全体和个体的兼容性、相异性。第四,“诸法相即自在门”。讲宇宙间万物本体的同一性。第五,“秘密隐显俱成门”。是讲事物具有相即的关系。第六,“微细相容安立门”。是说即使是微细的事物也都能包含一切事物。第七,“因陀罗网境界门”,是说宇宙之间事物都相互渗透、重重显映、无穷无尽的关系。第八,“托事显法生解门”。眼前事物无不呈现着真理,通过事物能了解佛教真理。第九,“十世隔法异成门”。说事物在时间上的联系。第十,“唯心同转善成门”,指出一切事物都是心的变现,一切佛的功德都是由于心的回转结果。

法藏《金狮子章》在唐代就受到学者的赞赏和重视,如新罗(今朝鲜)人崔致远赞扬说:“此作也,搜奇丽水之珍,演妙祇林之宝……启沃有余,古今无比。”北宋后期华严宗著名人物净源在《金狮子章云间类解序》中说:“然而斯文,禅丛讲席,莫不崇尚,故其注解,现行于世者殆及四宗。”日本华严宗人景雅和尚高辩也分别对《金狮子章》作了详尽的注解,可见它在中、日、朝的佛教思想史上是占有重要地位的。



吉藏(公元 549 - 623)

吉藏,隋唐时代僧人,三论宗的创始人。据《高僧传》卷一一载,俗姓安,祖先为安息人,故有“胡吉藏”之称。祖上因避仇移居南海(今广州),后迁至金陵(今南京)。三四岁时,其父带他谒见真谛,真谛遂其所怀,为其取名吉藏。吉藏的父亲后也出家,名道谅。吉藏常随父亲到兴皇寺听法朗讲“三论”(《中论》、《百论》、《十二门论》),七岁从法朗出家。十九岁学有成就,善讲经论。隋朝取得百越(今浙江福建一带)后,吉藏到会稽(今浙江绍兴市)嘉祥寺讲法,听众达千余人,被称为“嘉祥大师”。后受隋炀帝(公元 604 - 618 在位)之请,住长安日严寺,完成了“三论”注疏,创立三论宗。在此期间,吉藏曾与当时有名的“三国论师”僧奘辩论,历时多日,往复数番,终于取胜。唐朝初年,高祖(公元 618 - 626 在位)在长安设立十大德统领僧众,吉藏也在当选之列。晚年住延兴寺。吉藏的主要著作有《百论疏》、《中论疏》、《十二门论疏》、《死不怖论》、《三论玄义》等,其中以《三论玄义》影响最大。

《三论玄义》(节选)

问:真俗一体,此有何过?答:若俗与真一,真真俗亦真,若真与俗一,俗俗真亦俗。若真真俗不真,则俗与真异。若俗俗真不俗,则真与俗异。故二途并塞,一体不成。问:一既有过,异应无咎。答:经云:“色即是空,空即是色。”若言各体,相即便坏,若有双即,便二体不成,故进退无通,异义亦屈。然五时不立,真俗又倾,大乘之宗,言将何寄?

显正第二,自上已来,破外道、毗昙、成实、大乘,从此已后,序前四宗,斥于三论,故通其邪难,显明正理。上既遍斥四宗,于时群难竞起,咸疑龙树非是正师,所造之论应为邪法。是故此章次明显正义。正义虽多,略标二种,一明人正,次显法正。言人正者,楞伽经大慧菩萨问世尊,灭度后是法何人持?佛说偈答:“于我灭度后,南天大国中,有大德比丘,名龙树菩萨,住初欢喜地,为人说大乘,能破有无见,往生安养国。”次摩耶经云:“摩耶问阿难曰:佛灭度后,何人持法?阿难答曰:如来正法五百年,第一百年,优婆掘多说法教化,住持正法;次二百年,尸罗难陀比丘,于阎浮提度十亿人;次三百年,青莲华眼比丘说法教化,度半亿人;次四百年间,牛口比丘演说法要,度一万人;第五百年,宝天比丘度二万人,八万众生发菩提心,正法便灭。”六百年间,九十六种邪见竞兴,破灭佛法,马鸣比丘,摧此外道。七百年间,有一比丘,名曰龙树,善巧说法,燃正法炬,灭邪见幢。寻大小乘经,亲记龙树,破邪显正。今内外并呵,大小俱斥,何所疑哉?又马鸣龙树,佛有诚记,尚复生疑,法胜诃梨,无经所印,云何辄受?问:法胜乃未见诚文,诃梨亦有明据。阿含经云:“实名四谛,是故比丘当成四谛。”佛垂此敕,悬鉴有在,逮兹像末,允属诃梨,为成是法,故造斯论。纮宗若斯,岂虚构哉?答:盖是通指像末,岂别主诃梨,故非所



据也。

显法正第二,问:龙树著述部类甚多,三论偏空似非究竟。答:僧肇昔在什公门下,为翻译之宗,其论序云:“夫百梁之拘兴。则鄙茅茨之仄陋;睹斯论之纮博,则知偏悟之鄙倍。”故偏主小乘,正归此论。又如前云,天竺十六大国,方八千里,有向化之缘,并为委诚龙树为无相佛。敢预学者之徒,无不玩味斯论,以为喉衿。若是偏空,岂为诸国所重?又罗什本执小乘,因此论而回辙正观。厥后众师,藉斯文而晓迷。以此详之,盖是究竟无余之说。

问:若内外并呵,大小俱斥,此论宗旨,何所依据耶?答:若心存内外,情寄大小,则堕在偏邪,失于正理。既失正理,则正观不生;若正观不生,则断常不灭;若断常不灭,则苦轮常运。以内外并冥,大小俱寂,始名正理。悟斯正理,则发生正观。正观若生,则戏论斯灭。戏论斯灭,则苦轮便坏。三论大宗,其意若此。盖乃总众教之旨归,统群圣之灵府,味道之流,岂不栖凭斯趣耶?

问:若内外并除,大小俱斥,乃为断见,何名正宗?答:既风外并冥,则断常斯寂。二边既舍,宁非正宗耶?难曰:夫有断有常,故名之为有,无断无常,目之为无。既其是无,何由离断?答:既断常斯寂,则有无等皆离,不应更复谓染于无。难曰:虽有此通,终不免难。夫有有有无名之为有,无有无无始是大无,既其堕无,何由离断?答:本对有病,是故说无,有病若消,空药亦废,则知圣道未曾有无,何所滞耶?难曰:是有是无,名为两是;非有非无,名为两非。既堕是非,还同儒墨。答:本非二是,故有双非;二是既忘。双非亦息。故知非是亦复非非。难曰:非是非非,还堕二非,何由免非?答:二是生乎梦虎,两非还见空华,则知本无所是,今亦无非。

难曰:若无是无非,亦不邪不正,何故建篇章称破邪显正?答:夫有非有是,此则为邪,无是无非,乃名为正,所以命篇,辨破邪恶显正。难曰:既有邪可破,有正可显,则心存取舍,何谓无依?答:为息于邪,强名为正。在邪既息,则正亦不留,故心无所著。难曰:若邪正并冥,岂非空见?答:正观论云:“大圣说空法,为离诸见故。若复见有

空，诸佛所不化。”如水能灭火，今水还出火，当用何灭？断常为火，空能灭之，若复着空，即无药可灭也。难曰：既着空病，何故不服有药而言息化？答：若以有化，还复滞有，乃至忘言，便复着断。如此之流，何由可化？问：心有所著，有何过耶？答：若有所著，便有所缚，不得解脱，生老病死，忧悲苦恼，故法华云：“我以无数方便，引道众生令离诸着。”净名云：“不着世间如莲华，常善入于空寂行，达诸法相无罣碍，稽首如空无所依。”三世诸佛，为六道众生心有所著，故出世说经。四依开士，为大小学人心有所依，故出世造论。故有依有得，为生死之本。无住无着，为经论大宗。

难曰：若内外并冥，佛经何故说大小两教？答：法华云：“是法不可示，言辞相寂灭。”如来于无名相中，强名相说，故有大小教门，欲令众生，因此名相，悟无名相。而封教之徒，闻说大小，更生染着，是故造论，破斯执情，还令了悟本来寂灭，故四依出世为如佛也。

问：此论名为正观，正有几种？答：天无两日，土无二王，教有多门，理为一正，是故上来破斥四宗。华严云：“文殊法常尔，法王唯一法，一切无畏人，一道出生死。”但欲出处众生，于无名相法，强名相说。令禀学之徒，因而得悟。故开二正：一者体正，二者用正。非真非俗名为体正，真之与俗目为用正。所以然者，诸法实相，言忘虑绝，未曾真俗，故名之为体，绝诸偏邪，目之为正，故言体正。所言用正者，体绝名言，物无由悟，虽非有无，强说真俗，故名为用。此真之与俗亦不偏邪，目之为正，故名用正也。问：既云真俗，则是二边，何名为正？答：如因缘假有，目之为俗。然假有不可言其定有，假有不可言其定无，此之假有，远离二边，故名为正。俗有既尔，真无亦尔。假无不可定无，假无不可定有，远离二边，故目之为正。问：何故辨体用二正耶？答：像末钝根，多堕偏耶，四依出世，匡正佛法，故明用正。既识正教，便悟正理，则有体正。但正有三种：一对偏病，目之为正，名对偏正。二尽净于偏，名之为正，谓尽偏正也。三偏病既去，正亦不留，非偏非正，不知何以美之，强叹为正，谓绝待正也。在正既然，观论亦尔。因于体正，发生正观，名为体观。藉二谛用，用生二谛观，



名为用观,故观具二也。观辨于心,为众生故,如实说体,名为体论。若说于用,名之为用论,故论具二也。正既有对偏、尽偏、绝待,观论亦然,类前可知。

(根据金陵刻经处本)

《三论玄义》提要

《三论玄义》一卷(或两卷),吉藏于仁寿二年(公元602)四月,在扬州慧日道场应隋炀帝之请而作。全书的要旨是对《中论》、《百论》、《十二门论》(三论)作提纲挈领的总结。

《玄义》的结构,按内容可分为两大部分:

一、通叙大归。在这部分中,指出三论的立义,目的是破邪显正。他把邪计、邪执归纳为四类:第一类,处道执有实我、实法,其中,先述天竺邪因邪果、无因有果、有因无果、无因无果四执,后举中国《庄》、《老》、《周易》三玄。然后吉藏一一用佛理加以破斥。第二类,毗昙虽达我空而执诸法实有。第三类,成实虽明人法二空而未能穷原尽理。第四类,大乘而堕于有所得见。诸如此类,无论内道、外道、大乘、小乘,都加以遣破。其次是显正,吉藏认为“正”有人正、法正二义。三论的作者龙树建立正法,这是人正。三论本身是究竟无余之说,这是法正。法正又包含体正、用正二义。

二、别释众品。这部分立十三科:第一,经论相资,说诸佛为众生失道而说经,菩萨为众生迷径而造论。第二,经论能所绞络,说经以二智为能说,以二谛为所说,论以二慧为能说,以言教为所说。而经论相互作用,相辅相成。第三,造论缘起,说龙树、提婆为诸部异执迷失佛的本意,因而造论。第四,诸部通别,说《中论》破大小二迷,通申大小二教;《十二门论》通破大迷,通申大教;《百论》通破障碍大小之邪,通申如来大小两正,都是大乘通论。第五,众论立名,说《大智度论》从所释经,《中论》从理实,《十二门论》从言教,《百论》从偈句立名。第六,众论旨归,说《大智度



论》以二慧(实慧、方便慧),《中论》以二谛,《百论》以二智(权智、实智),《十二门论》以境智为宗。第七,四论破申,说三论通破众迷,通申众教,《大智度论》别破般若之迷,别申般若之教。第八,别释三论,说三论同具破邪、显正、言教三义,所以合称三论。第九,三论通别,《大智度论》为别论,三论为通论。第十,四论用假,说《大智度论》多用因缘假,《中论》、《十二门论》多用就缘假,《百论》多用对缘假。第十一,四论对缘说提婆出世,正当破斥外道,龙树出世迷小迷申大教。第十二,三论破缘。第十三,《中论》名题广略,略为《中论》,广为《中观论》。

《三论玄义》主要影响在日本,日本古代的佛教学人研究此书甚盛,证禅著有《检幽集》七卷,贞海著《钞》三卷,佚名著《肝要钞》五卷,薄祐著《科注》七卷,凤潭著《首书》二卷,明道著《玄谈》一卷,前田慧云著《讲话》二卷,村上专精著《讲义》一卷等。

道绰(公元 562 - 645)

道绰,俗姓卫,并州(今山西太原)汶水人(迦才《净土论》卷下作并州晋阳人),为净土宗创始人之一。他十四岁时出家,对《大涅槃经》特别有研究,曾开讲二十四遍。后师事赞法师,研习空理,并修习禅观。

隋大业五年(公元 609),他到汶水石壁玄中寺,玄中寺本为昙鸾所建立,因睹记载昙鸾念佛往生种种瑞应的碑文后,极为感动,于是即舍《涅槃》,修习净土,一心专念阿弥陀佛,由于所住的玄中寺属西河汶水之地,故后人又称之为西河禅师。

道绰每日念佛,以七万遍为限,并“劝人念弥陀佛名,或用麻豆等物为数量,每一名称便度一粒,如是率之乃积数百万斛者。”其中最多的念得量八九十石,中等的念得五十石,最少的也念得二十石。后来他又教人穿木槌子作数珠以为数法。他还经常自己穿制念珠,送给四众,教人称念佛号。还劝人不向西方涕唾和大小便,不背向西方坐卧。由于他热情弘化,当时晋阳、太原、汶水三县七岁以上的人都会念阿弥陀佛名号。唐太宗贞观十九年(公元 645)四月二十七日,道绰寂于玄中寺,年八十四岁。道绰的著作现存有《安乐集》上下二卷。



《安乐集》(节选)

第三大门中有四番料简。第一辨难行道易行道;第二明时劫大小不同;第三明从无始世劫已来,处此三界五道乘善恶二业,受苦乐两报,轮回无穷受生无数。第四将圣教证成劝后代生信求往。

第一辨难行道易行道者,于中有二:一出二种道,二问答解释。余既自居火界,实想怀怖,仰惟大圣三车招慰。且羊鹿之运权息未达,佛诃邪执障上求菩提,纵后回向,仍名迂回。若径攀大车,亦是一途只恐现居退位,险径遥长,自德未立,难险升进。是故龙树菩萨云:求阿毗跋致有二种道,一者难行道,二者易行道。言难行道者,谓在五浊之世于无佛时求阿毗跋致为难。此难乃有多途,略述有五。何者,一者外道相善乱菩萨法,二者声闻自利障大慈悲,三者无顾恶人破他胜德,四者所有人天颠倒善果坏人梵行,五者唯有自力无他力持,如斯等事触目皆是。譬如陆路步行则苦,故曰难行道。言易行道者,谓以信佛因缘愿生净土,起心立德修诸行业,佛愿力故即便往生。以佛力住持即入大乘正定聚,正定聚者,即是阿毗跋致不退位也。譬如水路乘船则乐。故名易行道也。问曰:菩提是一,修因亦应不二,何故在此修因向佛果,名为难行,往生净土期大菩提乃名易行道也。答曰:诸大乘经所辨一切行法,皆有自力他力自摄他摄,何者自力,譬如有人怖畏生死,发心出家修定发通,游四天下名为自力。何者他力,如有劣夫以己身力掷驴不上。若从轮王即便乘空游四天下,即轮王威力,故名他力。众生亦尔,在此起心立行愿生净土,此是自力。临命终时,阿弥陀如来光台迎接遂得往生,即为他力。故大经云:十方人天欲生我国者,莫不皆以阿弥陀如来大愿业力为增上缘也。若不如是,四十八愿便是徒设。语后学者既有他力可乘,不得自局己分徒在火宅也。

第二明劫之大小者,如智度论云劫有三种,谓一小、二中、三大。如方四十里城高下亦然,满中芥子,有长寿诸天,三年云一。乃至芥子尽,名一小劫。或八十里城高下亦然,芥子满中。如前取尽,名一中劫。或百二十里城高下亦然,芥子满中。取尽一同前说,方名大劫。或八十里石高下亦然,有一长寿诸天三年以天衣一拂,天衣重三铢,为拂不已,此石乃尽,名为中劫。其小石大石类前中劫可知,不劳具述。

第三门中有五番,第一明从无始劫来,在此论回无穷,受身无数者,如智度论云在于人中,或张家死王家生,王家死李家生,如是尽阎浮提界或重生或异家生,或南净浮提死,西拘耶尼生。如阎浮提,馀三天下亦如是。如四天下死生,四天王天亦如是。或四天王天死忉利天生,忉利天死生馀上四天亦如是。色界有十八重天,无色界有四重天,此死生彼,一一皆遍亦如是。或色界死生阿鼻地狱,阿鼻地狱中死生馀轻系地狱,轻系地狱中死生畜生中,畜生中死生饿鬼道中,饿鬼道中死或生人天中,如是轮回六道,受苦乐二报,生死无穷。胎生既尔,馀三生亦如是。是故正法念经云:菩萨化生告诸天众云,凡人经此百千生,着乐放逸不修道,不觉往福侵已尽,还堕三涂受众苦。是故涅槃经云。此身苦所集,一切皆不净。扼缚 疮等根本无义利,上至诸天身,皆亦复如是。是故又彼经云,劝修不放逸。何以故,夫放逸者,是众恶之本。不放逸者,乃是众善之源。如日月光诸明中最,不放逸法亦复如是。于诸善法为最为上,亦如须弥山王于诸山中为最为上,不放逸法亦复如是。于诸善法中为最为上,何以故,一切恶法犹放逸而生,一切善法不放逸为本。第二问曰,虽云无始劫来六道轮回无际,而未知一劫之中受几身数而言流转。答曰,如涅槃经说,取三千大千世界草木截为四寸筹,以数一劫之中所受身父母头数,犹自不渐。或云,一劫之中所饮母乳,多于四大海水。或云,一劫之中所积身骨,如毗富罗山,如是远劫已来徒受生死,至于今日犹作凡夫之身,何曾思量伤叹不已。第三又问曰,既云旷大劫来受身无数者,为当直尔总说令人生厌,为当亦有经文来证答曰:皆是圣教明文,



何者？如法华经云：过去不可说，久远大劫有佛出世，号大通智胜如来，有十六王子，各升法座教化众生。一一王子，各各教化六百万亿那由他恒河沙众生。其佛灭度已来，至极久远犹不可数知。何者？经云：总取三千大千世界大地，磨以为墨。佛言，是人过千国土乃下一点，大如微尘，如是展转尽地种墨。佛言，是人所经国土，若点不点，尽抹为尘。一尘一劫，彼佛灭度已来，复过是数。今日众生乃是彼时十六王子座下曾受教法。是故经云：以是本因缘为说法华经。涅槃经复云：一是王子，一是贫人，如是二人互相往反。言王子者，今日释迦如来，乃是彼时第十六王子也。言贫人者，今日众生等是。第四问曰，此等众生既云流转多劫，然三界之中何趣受身为多。答曰：虽言流转，然于三恶道中受身偏多。如经说云，于虚空中量取方圆八肘，从地至于色究竟天，于此量内所有可见众生，即多于三千大千世界人天身，故知恶道身多。何故如此？但恶法易起，善心难生故也。今时但看现在众生，若得富贵，唯事放逸破戒，天中即复着乐者多。是故经云：众生等是流转，恒三恶道为常家。人天暂来即去，名为客舍故也。依大庄严论，劝一切众生常须系念现前。偈云：盛年无患时，懈怠不精进，贪营众事务，不修施戒禅。临为死所吞，方悔求修善。智者应观察除断五欲想，精勤习心者，终时无悔恨。心意既专至，无有错乱念。智者勤投心，临终意不散。不习心专至，临终必散乱。心若散乱时，如调马用磴。若其斗战时，回旋不直行。第五又问曰，一切众生皆有佛性，远劫以来应值多佛，何因至今仍自轮回生死不出火宅。答曰：依大乘圣教，良由不得二种胜法以排生死，是以不出火宅。何者为二？一谓圣道，二谓往生净土。其圣道一种今时难证，一由去大圣遥远，二由理深解微。是故大集月藏经云：我末法时中。亿亿众生起行修道，未有一人得者。当今末法，现是五浊恶世，唯有净土一门，可通入路。是故大经云：若有众生纵令一生造恶，临命终时，十念相续称我名字，若不生者，不取正觉，又复一切众生都不自量。若据大乘，真如实相第一义空曾未措心。若论小乘修入见谛修道，乃至那含罗汉断五下除五上，无问道俗未有其分，纵有人天果

报,皆为五戒十善能招此报,然持得者甚希。若论起恶造罪,何异暴风骤雨,是以诸佛大慈劝归净土,纵使一形造恶,但能系意专精常能念佛,一切诸障自然消除,定得往生,何不思量都无去心也。

(选自《大正藏》第四十七卷)



《安乐集》提要

《安乐集》二卷，唐道绰撰。该集要旨宣扬净土法门，因此又名《净土论》。

本集结构，分十二大门，每门又有一番至九番料简，共三十八番料简，皆引经论劝信往生。集计书内引文，涉及经四十四部，论八部，律一部，释三部，共五十六部。

第一大门中有九番料简，主要劝说净土法门易修易证，指出只要念《观无量寿经》、《观佛三昧经》等即可。

第二大门三番料简，主要说明凡要往生净土的人，须先发菩提心。

第三大门四番料简，主要是教相判释并显示全书的正旨。

第四大门三番料简，主要引证中国高僧所行的净土法门作为示范。

第五大门四番料简，指出净土法门修禅全靠自身。

第六大门三番料简，指出十方净土唯此安乐世界最为殊胜。

第七大门两番料简，主要说明世土的厄缚和净土的解脱，劝人修净土。

第八大门三番料简，主要引经证明净土的可靠真实。

第九大门两番料简，主要说明净土世界有善无恶，有乐无苦。

第十大门两番料简，主要说诸佛大悲，劝众生净修。

第十一大门两番料简。劝一切众生以善知识作向西方意。

第十二大门一料简，引《十往生经》为证，并作颂总结。

本论撰述目的在于排除异疑，宣扬净土法门道理。因为隋唐之际，诸宗都不过以净土为辅，主要弘传自家教理。并认为净土

之说是堕于有相之见,出于这种情势,道绰为了彰显自宗思想,所以作《净土论》。

本论的思想脉络是:先将一代佛学判为圣净二门。再指出一切众生皆是有佛性,但圣道难证,理深解微,遥远难修,当今末法时代,只有净土一门才是成佛方便之路。再次引证《观无量寿经》说,十念相续称佛名字一定往生,因为佛的本愿在以名号摄受众生,众生念佛名就可以与佛愿相应,往生净土。

本书于中唐时期(公元 712 - 805)传入日本,对日本影响较大。日僧法然(公元 1133 - 1212)弘扬净土,即依此论提出宗门独立的主张,因此,日本的净土宗和净土真宗都很重视它,以之一宗圣典,注疏也颇多。



慧能(公元638-713)

慧能(又作惠能),俗姓卢,生于唐太宗贞观十二年(公元638),死于唐玄宗先天二年(公元713),原籍河北范阳,由于其祖官贬岭南,落户广东新会。慧能是禅宗南宗的创始人。

慧能三岁丧父,随母砍柴为生,大约在咸亨年间(公元670-674),去湖北黄梅参见名僧弘忍,此时慧能已年过三十,被留在碓房舂米。后弘忍决定公开传授衣钵,大弟子神秀公布他的传法偈:身是菩提树,心如明镜台;时时勤拂拭,莫使惹尘埃。慧能提出了不同见解的偈:菩提本无树,明镜亦非台;本来无一物,何处惹尘埃。得到了弘忍的赏识,密传袈裟,催他连夜出逃,慧能到南方后,长期秘而不宣。大约十六年后,有一次他在南海(今广州)遇到印宗法师讲涅槃,慧能听后提出批评,印宗十分佩服,当他了解慧能来历后,就奉其为师,慧能从此名扬丛林。以后,他又回到韶州,住曹溪宝林寺,应韶州刺史韦琬所请,在城内大梵寺演讲摩诃般若法,他的弟子法海加以记录整理,就是禅宗的重要经典《坛经》。

《坛经》(节选)

(一三)善知识,我此法门,以定惠为本。第一勿迷言定惠别,定惠体一不二,即定是惠体,即惠是定用,即惠之时定在惠,即定之时惠在定。善知识,此义即是定惠等。学道之人作意,莫言先定发惠,先惠发定,定惠各别,作此见者,法有二相,口说善心不善,定惠不等。心口俱善,内外一种,定惠即等。自悟修行,不在口诤,若诤先后,即是迷人。不断胜负,却生法我,不离四相。

(一四)一行三昧者,于一切时中,行住坐卧,常行直心是。净名经云:直心是道场,直心是净土,莫心行诳曲。口说法直。口说一行三昧,不行直心,非佛弟子。但行直心。于一切法,无有执着,名一行三昧。迷人着法相,执一行三昧,直言坐不动,除妄不起心,即是一行三昧。若如是,此法同无情,却是障道因缘。道须通流,何以却滞,心不住法即通流,住即被缚。若坐不动是,维摩诘不合呵舍利弗宴坐林中。善知识,又见有人教人坐,看心看净,不动不起,从此置功,迷人不悟,便执成颠,即有数百般以如此教道者,故知大错。

(一五)善知识,定惠犹如何等,如灯光,有灯即有光,无灯即无光,灯是光之体,光是灯之用,名即有二,体无两般,此定惠法,亦复如是。

(一六)善知识,法无顿渐,人有利钝,迷即渐契,悟人顿修,自识本心,自见本性。悟即元无差别,不悟即长劫轮回。

(一七)善知识,我此法门,从上已来,顿渐皆立无念为宗,无相为体,无性为本。何名为相?无相者于相而离相,无念者于念而不念,无住者,为人本性。念念不住,前念今念后念,念念相续,无有断绝,若一念断绝,法身即是离色身。念念时中,于一切法上无住,一念若住,念念即住,名系缚。于一切上,念念不住,即无缚也,此是以无



住为本。善知识,但离一切相,是无相,但能离相,性体清净,此是以无相为体。于一切境上不染,名为无念,于自念上离境,不于法上生念。若百物不思,念尽除却,一念断即死,别处受生。学道者,用心,莫不思法意,自错尚可,更劝他人迷,不自见迷,又谤经法,是以立无念为宗。即缘迷人于境上有念,念上便起邪见,一切尘劳妄念,从此而生。然此教门立无念为宗,世人离见,不起于念,若无有念,无念亦不立。无者无何事,念者念何物?无者离二相诸尘劳,念者念真如本性,真如是念之体,念是真如之用。自性起念,离即见闻觉知,不染万境,而常自在。维摩经云:外能善分别诸法相,内于第一义而且不动。

(一八)善知识,此法门中,坐禅元不着心,亦不着净,亦不言不动,若言看心,心元是妄,妄如幻故,无所看也。若言看净,人性本净,为妄念故,盖覆真如,离妄念本性净,不见自性本净,起心看净,却生净妄,妄无处所,故知看者却是妄也。净无形相,却立净相,言是功夫,作此见者,障自本性,却被净缚。若修不动者,不见一切人过患,是性不动。迷人自身不动,开口即说人是非,与道违背,看心看净,却是障道因缘。

(一九)今既如是,此法门中,何名坐禅,此法门中,一切无碍,外于一切境界上念不起为坐,见本性不乱为禅。何名为禅定?外离相曰禅,内不乱曰定。外若着相,内心即乱,外若离相,内性不乱,本性自净自定,只缘境触,触即乱。离相不乱即定,外离相即禅,内不乱即定,外禅内定,故名禅定。维摩经云:即时豁然,还得本心。菩萨戒经云:我本元自性清净,善知识,见自性自净,自修自作自性法身,自行佛行,自作自成佛道。

(二〇)善知识,总须自体,与授无相戒,一时逐慧能口道,令善知识见自三身佛。于自色身归依清净法身佛,于自色身归依千百亿化身佛,于自色身归依当来圆满报身佛。色身者是舍宅,不可言归,向者三身在自法性,世人尽有,为迷不见,外觅三身如来,不见自色身三身佛。听汝善知识说,今善知识于自色身,见自法性有三身佛,此三身佛从性上生。何名清净法身佛?善知识,世人性本自净,万法在

自性。思量一切恶事，即行于恶，思量一切善事，便修于善行，如是一切法，尽在自性。自性常清净，日月常明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰，忽遇惠风吹散卷尽云雾，万像森罗，一时皆现。世人性净，犹如青天，惠如日，智如月，知惠常明。于外着境，妄念浮云盖覆，自性不能明。故遇善知识开真法吹却迷妄，内外明彻，于在性中，万法皆见，一切法自在性。名为清净法身。……

(二三)今既忏悔已，与善知识，授无相三归依戒。大师言，善知识，归依觉两足尊，归依正离欲尊，归依净众中尊，从今已后，称佛为师，更不归依余邪迷外道，愿自三宝慈悲证明。善知识，慧能劝善知识归依三宝。佛者觉也，法者正也，僧者净也。自心归依觉，邪迷不生。少欲知足，离财离色，名两足尊。自心归正，念念无邪故，即无爱着，以无爱着，名离欲尊。自心归净，一切尘劳妄念，离在自性，自性不染着，名众中尊。凡夫不解，从日至日，受归依戒。若言归佛，佛在何处，若不见佛，即无所归，既无所归，言却是妄。善知识，各自观察，莫错用意，经中只即言自归依佛，不言归依他佛，自性不归，无所依处。……

(二七)善知识，我此法门，从一般若生八万四千智慧，何以故？为世有八万四千尘劳，若无尘劳，般若常在，不离自性。悟此法者，即是无念无忆无着，莫起诳妄，即自是真如性。用智慧观照，于一切法不取不舍，即见性成佛道。

(二八)善知识，若欲入甚深法界入般若三昧者，直修般若波罗密行。但持金刚般若波罗蜜经一卷，即得见性入般若三昧。当知此人功德无量，经中分明赞叹，不能具说。此是最上乘法，为大智上根人说，少根智人，若闻法，心不生信。何以故？譬如大龙，若下大雨，雨于阎浮提，城邑聚落，悉皆漂流，如漂草叶，若下大雨，雨于大海，不增不减。若大乘者，闻说金刚经，心开悟解，故知本性自有般若之智，自用智慧观照，不假文字。譬如其雨水不从天有，元是龙王于江海中，将身引此水，令一切众生，一切草木，一切有情无情，悉皆蒙润，诸水众流，即入大海，海纳众水，合为一体，众生本性般若之智，亦复如



是。

(二九)少根之人,闻说此类教,犹如大地草木根性自小者,若被大雨一沃,悉皆自倒,不能增长。少根之人,亦复如是。有般若之智人,与大智之人,亦无差别,因何闻法即不悟,缘邪见障重。烦恼根深。犹如大云,盖覆于日,不得风吹,日无能现。般若之智,亦无大小,为一切众生,自有迷心,外修觅佛,未悟自性,即是小根人。闻其顿教,不假外修,但于自心,令自本性常起正见,烦恼尘劳众生,当时尽悟。犹如大海,纳于众流,小水大水,合为一体,即是见性。内外不住,来去自由,能除执心,通达无碍,能修此行,即与般若波罗蜜经,本无差别。

(三〇)一切经书,及诸文字,大小二乘,十二部经,皆因人置,因智慧性故,故能建立。若无世人,一切万法,本元不有,故知万法本因人兴,一切经书,因人说有,缘在人中有愚有智。愚为小人,智为大人,迷人问于智者,智人与愚人说法,令彼愚者悟解心解,迷人若悟解心开,与大智人无别。故知不悟即是佛是众生,一念若悟,即众生是佛。故知一切万法,尽在自身中,何不从于自心顿现真如本性。

(选自《中国佛教思想资料选编》第二卷,第四册)

《坛经》提要

根据佛教的传说,只有记叙佛的言教著作才能称之为“经”,佛教徒的著作,尽管如何伟大,都只配称“论”。坛经称“经”,理由是慧能说法时已“成佛”了,《坛经》第二十七节叙述慧能在大梵寺说法结束要回到他居住的曹溪宝林寺,信徒们“无不嗟叹:岭南有福,生佛在此。”

《坛经》在后来的流传中,产生了许多异本,大致可分四个最主要的本子;

(一)敦煌本,这是目前年代最古老的本子,书名长达三十二字,《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》,下署“兼受无相戒弘法弟子法海集记”。该本不分品节,文字比较质朴,称作《法海本》。

(二)惠昕本,书名《六祖坛经》,分上下卷,共十一门,约一万四千字,前面有惠昕序,比法海本约多一千余字。这本子最早出现于慧能死后约一百年。

(三)契嵩本,全称《六祖大师法宝坛经曹溪原本》,简称《曹溪本》,一卷,约二万余字,它是宋仁宗至和年间(公元1054-1056)由僧人契嵩改编成的。

(四)宗宝本,题为《六祖大师法宝坛经》二卷,十品,约二万余字,是元世祖至元二十八年(公元1291)前后,由僧人宗宝改编的。

《坛经》的内容由两部分组成。第一部分叙述慧能的身世,以及怎样因听《金刚经》而发愿到湖北黄梅投弘忍禅师门下,后来如何得弘忍衣钵,又潜回岭南,最后如何“开山”传教,富有传奇色



彩。

第二部分着重反映慧能的思想,他思想最基本的一点是认为人人都有佛性,“菩提般若之智,世人本自有之”,“世人性本自净,万法(尽)在自性”。那么芸芸众生为什么难以成佛呢?因为妄念浮云遮掩了人的清净佛性,使它无法显现。为此,必须“无念”,他说:“无念法者,见一切法,不着一切法。”提倡“无念为宗,无相为体,无住为本”的实修方法,亦即“于诸境上心不染”。慧能主张顿悟说,“不悟即佛是众生,一念悟时众生是佛”。“迷闻经累劫,悟在刹那间”。慧能反对净土宗往生西方净土的思想,他说:“东方人造罪念佛求往西方,西方人造罪念佛求生何国?凡愚不了自性,不识身中净土,愿东愿西,悟人在处一般”。他主张“佛在世间,不离世间觉,离世觅菩提,恰如求兔角。”慧能反对坐禅,认为坐禅不但不能成佛,反而使人离佛更远。他对禅作了新的解释说:“外离相曰禅,内不乱曰定。”只要无念,也就是禅定。慧能这些观点,改变了传统佛教的面貌,在我国产生了极大的影响。

宗密(公元780-841)

宗密是华严宗五祖,荷泽神会的四传弟子。宗密俗姓何,号圭峰。唐德宗建中元年(公元780)生于果州西充县(今四川成都东)。少年宗密家境豪盛,熟读儒书。渐渐觉得儒书难决人生根本问题,因而把兴趣转向佛教。唐宪宗元和二年(公元807),遂州大云寺道圆禅师偶遇宗密,“见其俨然若思而无念,朗然若照而无觉,欣然慕之,遂削染受教。”唐宪宗元和三年(公元808),道圆把宗密推荐给自己的老师荆南张惟忠,该年宗密受具足戒。同年,张看宗密是宏道之人,鼓励他到京都去。宗密赴洛阳,投奔道圆的同学神照。神照见到宗密,说他是“菩萨人也。”唐宪宗元和五年(公元810),宗密又去襄阳恢觉寺灵峰处,灵峰已病不能言,遂把澄观的《华严经疏》给了他,《华严经疏》对宗密从禅转向华严宗起到决定性的作用。宗密虽步入华严宗,但不废禅,他以禅宗《圆觉经》的人人皆有“灵知本觉的真心”会通两家学说。此后,宗密又致信澄观,请为弟子,该时在洛阳的澄观很快应允,在澄观的培养下,宗密成为华严宗五祖。四十九岁时,唐文宗召他入宫讲授佛法,深得文宗赏识,赐紫袍一件,敕封“大德”称号。

太和九年(公元835),宗密返终南山,一直未出。同年发生甘露之变,宰相李训等密除宦官集团事败而遁入终南山,宗密要把李训剃度隐藏。宦官仇士良得知此事,要处死宗密,宗密由于临死不惧而意外获释。唐武宗会昌元年(公元841),宗密寂于兴福院。宣宗李忱追谥他为定慧禅师。

宗密著作有《圆觉经》的《科文》、《纂要》、《大疏》、《大疏钞》、《略疏》、《略疏钞》、《道场修证仪》等。最著名的是他的《原人论》,全称《华严原人论》。



《华严原人论》

序

万灵蠢蠢，皆有其本；万物芸芸，各归其根。未有无根本而有枝末者也，况三才中之最灵，而无本源乎？且知人者智，自知者明，我今稟得人身，而不自知所从来，曷能知他世所趣乎？曷能知天下古今人事乎？故数十年中，学无常师，博考内外，以原自身。原之不已，果得其本。然今习儒道者，只知近则乃祖乃父，传体相续，受得此身，远则混沌一气，剖为阴阳之二，二生天地人三，三生万物，万物与人，皆气为本。习佛法者，但云近则前生造业，随业受报，得此人身，远则业又从惑，展转乃至阿赖耶识，为身根本。皆谓已穷，而实未也。然孔、老、释迦皆是至圣，随时应物，设教殊途，内外相资，共利群庶。策勤万行，明因果始终；推究万法，彰生起本末，虽皆圣意，而有实有权。二教惟权，佛兼权实。策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了。然当今学士各执一宗，就师佛者，仍迷实义，故于天地人物不能原之至源。余今还依内外教理，推穷万法，初从浅至深。于习权教者，斥滞令通，而极其本，后依了教，显示展转生起之义，会偏令圆，而至于末。文有四篇，名原人也。

斥迷执第一

儒道二教，说人畜等类，皆是虚无大道生成养育，谓道法自然，生于元气。元气生天地，天地生万物。故智愚贵贱，贫富苦乐，皆稟于天，由于时命，故死后却归天地，复其虚无。然外教宗旨，但在乎依身



立行，不在究竟身之元由，所说万物，不论象外，虽指大道为本，而有备明顺逆起灭，染净因缘，故习者不知是权，执之为了。今略举而诘之：

所言万物皆从虚无大道而生者，大道即是生死贤愚之本，吉凶福祸之基，基本既其常存，则祸乱凶愚不可除也，福庆贤善不可益也，何用老庄之教耶？

又，道育虎狼，胎桀纣，夭颜冉，祸夷齐，何名尊乎？

又言，万物皆是自然生化，非因缘者，则一切无因缘处悉应生化。谓石应生草，草或生人，人生畜等。

又，应生无前后，起无早晚，神仙不藉丹药，太平不藉贤良，仁义不藉教习，老庄周孔何用立教为轨则乎？

又言，皆从元气而生成者，则欲生之神，未曾习虑，岂得婴孩便能爱恶骄恣焉？若言欲有自然便能随念爱恶等者，则五德六艺悉能随念而解，何待因缘学习而成？又，若生是禀气而有，死是气散而欲无，则谁为鬼神乎？且世有鉴达前生，追忆往事，则知生前相续，非禀气而欲有。又，验鬼神灵知不断，则知死后非气散而欲无，故祭祀求祷，典籍有文。况死而苏者说幽途事，或顽强后感动妻子，讎报怨恩，今古皆有耶？

外难曰：若人死为鬼，则古来之鬼，填塞巷路，合有见者，如何不尔？答曰：人死六道，不必皆为鬼，鬼死复为人等，岂古来积鬼常存耶！且天地之气本无知也，人禀无知之气，安得欲起而有知乎？草木亦皆禀气，何不知乎？

又言，贫富贵贱，贤愚善恶，吉凶祸福，皆由天命者，则天之赋命，奚有贫多富少，贱多贵少，乃至祸多福少？苟多少之分在天，天何不平乎？况有无行而贵，守行而贱，无德而富，有德而贫，逆吉义凶，仁夭暴寿，乃至有道者丧，无道者兴。既皆由天，天乃兴不道而丧（有）（按，“有”字据金陵刻经处华严原人论合解补）道，何有福善益谦之赏，祸谣害盈之罚焉？

又，既祸乱反逆皆由天命，则圣人设教责人不责天，罪物不罪命，

是不当也。然则诗刺乱政,书赞王道,礼称安上,乐号移风,岂是奉上天之意,顺造化之心乎?是知专此教者,未能原人。

斥偏浅第二

佛教自浅之深,略有五等:一、人天教,二、小乘教,三、大乘法相教,四、大乘破相教,五、一乘显性教。

一、佛为初心人,且说三世业报,善恶因果,谓造上品十恶,死堕地狱,中品饿鬼,下品畜生。故佛且类世五常之教,令持五戒,得免三途,生人道中。修上品十善,及施戒等,生六欲天;修四禅八定,生色界无色界天;故名人天教也。据此教中,业为身本。今诘之曰:既由造业受五道身,未审谁人造业,谁人受报?若此眼耳手足能造业者,初死之人眼耳手足宛然,何不见闻造作?若言心作,何者是心?若言肉心,肉心有质,系于身内,如何速入眼耳,辨外是非?是非不知,因何取舍?且心与眼耳手足俱为质碍,岂得内外相通,运动应接,同造业缘?若言但是喜怒爱恶发动身口令造业者,喜怒等情乍起乍灭,自无其体,将何为主而作业耶?设言不应如此别别推寻,都是我此身心能造业者,此身已死,谁受苦乐之报?若言死后更有身者,岂有今日身心造罪修福,令他后世身心受苦受乐?据此,则修福者屈甚,造罪者幸甚,如何神理如此无道?故知但习此教者,虽信业缘,不达身本。

二、小乘教者,说形骸之色,思虑之心,从无始来,因缘力故,念念生灭,相续无穷,如水涓涓,如灯焰焰。身心假合,似一似常,凡愚不觉,执之为我。实此我故,即起贪、嗔、痴等三毒。三毒击意,发动身口,造一切业,业成难逃,故受五道苦乐等身,三界胜劣等处。于所受身,还执为我,还起贪等,造业受报。身则生老病死,死而复生;界则成住坏空,空而复成。劫劫生生,轮回不绝,无终无始,如汲井轮,都由不了此身本不是我。不是我者,谓此身本因色心和合为相。今推寻分析,色有地水火风之四大,心有受、想、行、识之四蕴,若皆是我,即成八我。况地大中复有众多,谓三百六十段骨一一各别,皮、毛、筋、肉、肝、心、脾、肾各不相是。诸心数等亦各不同,见不是闻,喜不

是怒,展转乃至八万四千尘劳。既有此众多之物,不知定取何者为我。若皆是我,我即百千,一身之中,多主纷乱,离此之外,复无别法。翻覆推我,皆不可得,便悟此身但是众缘,似和合相,元无我人,为谁谁贪嗔,为谁杀盗施戒?遂不滞心于三界有漏善恶,但修无我观智,以断贪等,止息诸业,证得我空真如,乃至得阿罗汉果,灰身灭智,方断诸苦。据此宗中,以色心二法,及贪嗔痴为根身器界之本也,过去未来,更无别法为本。今诘之曰:夫经生累世为身本者,自体须无间断,今五识阙缘不起,意识有时不行,无色界天无此四大,如何持得此身世世不绝?是知专此教者,亦未原身。

三、大乘法相教者,说一切有情,无始以来,法尔有八种识,于中第八阿赖耶,是其根本。顿变根、身,器界种子,转生七识,皆能变现,自分所缘,都无实法。如何变耶?谓我法分别熏习力故,诸识生时,变似我法;第六七识,无明覆故,缘此执为实我实法。如患梦者,患梦力故,心似种种外境相现,梦时执为实有外物,寤来方知未梦所变。我身亦尔,唯识所变,迷执故有我及诸境,由此起惑造业,生死无穷。悟解此理,方知我身唯识所变,识为身本。

四、大乘破相教者,破前大小乘法相之执,密显后真性空寂之理。将欲破之,先诘之曰:所变之境既妄,能变之识岂真?若言一有一无者,则梦想与所见物应异,异则梦不是物,物不是梦,寤来梦灭,其物应在。又,物若非梦,应是真物,梦若非物,以何为相?故知梦时则梦想梦物,似能见所见之殊,据理则同一虚妄,都无所有。诸识亦尔,以皆假托众缘,无自性故。故中观论云:“未曾有一法,不从因缘生,是故一切法,无不是空者。”又云:“因缘所生法,我说即是空。”起信论云:“一切诸法,唯依妄念而有差别,若离心念,即无一切境界之相。”经云:“凡所有相,皆是虚妄,离一切相,即名诸佛。”是知心境皆空,方是大乘实理。若约此原身,身元是空,空即是本。今复结此教曰:若心境皆无,知无者谁?又若都无实法,依何现诸虚妄?且现见世间虚妄之物,未有不依实法而能起者,如无湿性不变之水,何有虚假相之波;若无净明不变之镜,何有种种虚假之影?又,前说梦想梦境同



虚妄者，诚如所言，然此庶妄之梦，必依睡眠之人，今既心境皆空，未申依何妄现？故知此教但破执情，亦未明显真灵之性。故法鼓经云：“一切空经，是有馀说。”大品经云：“空是大乘之初门。”

上之四教，展转相望，前浅后深，若且习之，自知未了，名之为浅，若执为了，即名为偏，故就习人，云偏浅也。

直显真源第三

五、一乘显性教者，说一切有情，皆有本觉真心，无始以来，常住清静，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏。从无始际，妄想翳之，不自觉知，但认凡质，故耽着结业，受生死。大觉愍之，说一切皆空，又开示灵觉真心清静，全同诸佛。故华严经云：“佛子，无一众生而不具有如来智慧，但以妄想执着而不证得。若离妄想，一切智、自然智、无碍智即得现前。”便举一尘含大千经卷之喻，尘况众生，经况佛智。次后又云：“尔时如来普观法界一切众生，而作是言：奇哉，奇哉！此诸众生，云何具有如来智慧，迷惑不见？我当教以圣道，令其永离妄想，自于身中得见如来广大智慧，于佛无异。”评曰：我等多劫，未遇真宗，不解返自原身，但执虚妄之相，甘认凡下，或畜或人，今约至教原之，方觉本来是佛。故须行依佛行，心契佛心，返本还源，断除凡习，损之又损，以至无为。自然应用恒沙，名之曰佛，当知迷悟同一真心。大哉妙门！原人至此。

会通本末第四

真性虽为身本，生起盖有因由，不可无端忽成身相，但缘前宗未了，所以节节斥之，今将本末会通，乃至儒道亦是。谓初唯一真灵性，不生不灭，不增不减，不变不易。众生无始迷睡，不自觉知，由隐覆故，名如来藏，依如来藏故，有生灭心相。所谓不生灭真心，与生灭妄想和合，非一非异，名为阿赖耶识。此识有觉不觉二义，依不觉故，最初动念，名为业相。又不觉此念本无故，转成能见之识，及所见境界

相现。又不觉此境从自心妄现,执为定有,名为法执。执此等故,遂见自他之殊,便成我执。执我相故,贪爱顺情诸境,欲以润我,嗔嫌违情诸境,恐相损恼。愚痴之情,展转增长,故杀盗等,心神乘此恶业,生于地狱鬼畜等中。复有怖此苦者。或性善者,行施戒等,心神乘此善业,运于中阴,入母胎中,禀气受质。气则顿具四大,渐成诸根,心则顿具四蕴,渐成诸识,十月满足,生来名人,即我等今者身心是也。故知身心各有其本,二类和合方成一人,天修罗等大同于此。然虽因引业受得此身,复由满业故,贵贱贫富,寿夭病健,盛衰苦乐。谓前生敬慢为因,今感贵贱之果,乃至仁寿杀夭,施富慳贫,种种别报,不可具述。是以此身,或有无恶自祸,无善自福,不仁而寿,不杀而夭等者,皆是前生满业已定,故今世不同所作,自然如然。外学者不知前世,但据目睹,唯执自然。复有前生少者修善,老而造恶,或少恶老善,故今世少小富贵而乐,老大贫贱而苦,或少贫苦老富贵等故,外学者不知,唯执否泰由于时运。然所禀之气,展转推本,即混一元之气也;所起之心,展转穷源,即真一之灵心也。究实言之,心外的无别法,元气亦从心之所变,属前转识所现之境,是阿赖耶相分所摄,从初一念业相,分为心境之二,心既从细至粗,展转妄计,乃至造业,境亦从微至着,展转变起,乃至天地。业既成熟,即从父母禀受二气,与业识和合,成就人身。据此,由心识所变之境乃成二分,一分即与心识和合成人,一分不与心识和合,即是天地山河国邑。三才者,唯人灵者,由与心神合也。佛说内四大与外四大不同,正是此也。哀哉寡学,异执纷然,寄语道流,欲成佛者,必须洞明粗细本末,方能弃末归本,返照心源。粗尽细除,灵性显现,无法不达,名法报身;应现无穷,名化身佛。



(据金陵刻经处印同治十三年鸡园刻经处本)

《原人论》提要

《原人论》全称《华严原人论》一卷，唐宗密撰。本书以华严经为宗旨，推究人的本原，全书由序和四篇论文组成。

卷首的序，分为宗密的自序和裴休的序。裴休的序作于唐武宗会昌元年（公元841）。宗密的自序，说明自己作《原人论》的本意及全论的宗旨。认为万物都有本原，人为最灵，人更应该探索自身之从来。今依内外教理，推究万法，从浅至深，会偏令圆，所以叫作“原人”。

四篇论文：

第一篇，斥迷执，非难儒道教。宗密认为，儒道教把“道”、“元气”看成人的本原，这是最低级的人本说。为此，宗密从四点加以驳斥。

第二篇，斥偏浅，非难佛教中的“人天教”、“声闻乘教”、“大乘破相教”、“大乘法相教”。人天教把“业”看成人的本原，宗密批驳它，“习此教者，虽信业缘，不达身本。”声闻乘教以“身”、“心”为人的本原。宗密批驳“专此教者，亦未原身”。大乘法相教（指唯识宗）认为“识”是人的本原。宗密反驳说，“所变之境既妄，能变之识岂真？”大乘破相教（指三论宗）以空为人的本原。宗密诘问，“若心境皆无，知无者谁？”

第三篇，直显真源。一乘显性教（指华严宗）认为人的本原就是“灵觉真心”。由于“灵觉真心”就是佛性，因而人的本原也就是佛。

第四篇，会通本末。宗密虽认为华严宗的原人理论最高，但他并不否认其他各派学说。认为前五阶学说是华严宗的前次阶

段。这样，宗密把各家学说以华严为本，融会统一起来。

宗密继评判六教之后，又把“一真灵性”的存在和开展划分为六个阶段：依次为原始状态、转化成阿赖耶识、形成法执、形成人执、作业阶段、产生人的阶段。

宗密在《原人论》中发展了隋唐以来“人人皆有佛性”的理论，把佛性问题提高到“原人”的高度加以论述，并超出了“返本还原”的修持成佛方法。

宗密在中国佛学史上占有重要的地位，在中国哲学史上也是一个值得重视的人物。日本学者镰田茂雄博士写了关于宗密思想的长篇专著《宗密教学思想史之研究》，对宗密思想作了全面系统地研究。



延寿(公元904-975)

延寿,俗姓王,余杭(今浙江杭州)人。二十八岁成为华亭(今江苏松江县)镇将。^①三十四岁那年出家。曾于浙江天台山静修禅定,并参谒当时在天台山静修的名僧德韶,继而从其受法。此后,又往明州(今宁波市)雪窦山,住持资圣寺。宋太祖建隆元年(公元960),吴越忠懿王钱俶,请延寿住持杭州灵隐山新寺;翌年,又请住持永明寺(今杭州西湖净慈寺),其间,寺僧达两千多人,时人都赞他为慈氏(弥勒)下生。在永明寺十五年,度弟子一千七百多人。宋太祖开宝七年(公元974),又重返天台山,度戒万余人。延寿一生,诵《法华经》一万三千遍。修持上,禅教兼重,而归心净土。高丽国王远慕声教,特遣使奉书,叙弟子礼,并赠金缕袈裟、紫水晶数珠、金澡罐等法物,前来从延寿受学的高丽僧人共三十六人。

延寿死于开宝八年(公元975),年七十二赐谥智觉禅师。延寿的主要著作有《宗镜录》一百卷。

^① 延寿出家前的身份,说法不一。这里采用惠洪《禅林僧宝传》之说。

宗镜录(节选)

详夫心者,非真妄、有无之所辨,岂文言句义之能述乎?然众圣歌咏,往哲诠量,非不洞明,为物故耳。是以千途异说,随顺机宜,无不指归一法而已。故《般若》唯言无二,《法华》但说一乘,《思益》平等如之,《华严》纯真法界,《圆觉》建立一切,《楞严》含裹十方,《大集》染净融通,《宝积》根尘混合,《涅槃》咸安秘藏,《净名》无非道场,统摄包含,事无不尽;笼罗概括,理无不归。是以一法千名,应缘立号,不可滞方便之说,迷随事之名,谓众生非真,诸佛是实。若悟一法,万法圆通,尘劫凝滞,当下冰消,无边妙义,一时通尽。深彻法源之底,洞探诸佛之机,优游法界,遍历道场。

(选自《宗镜录》卷四十一)



《宗镜录》提要

佛教,自两汉之际传入中土,经魏晋南北朝时期与中国传统文化的碰撞、融合,隋唐时期转位为中国佛教,此间,天台宗、华严宗、禅宗等中国佛教宗派兴起,各派各振宗风,各阐特色,蔚为壮观。佛教各宗在发展的过程中,渐渐暴露出一些问题,如禅宗的狂、滥,远离了佛陀的本怀;天台、华严、唯识的过分理论化,阻碍了大众修行之路;各派之间的争执影响了佛教自身的形象。如此等等。到宋代,此风愈演愈烈,因此,在佛教界又兴起了一股“融会诸宗”的时代潮流。《宗镜录》就是这股潮流的产物。

提倡“融会诸宗”的代表人物为延寿,延寿为文益的再传弟子,是法眼宗的创始人。他对当时佛教界的状况深感不安,对禅门的看法是:“近代或有滥参禅门不得旨者,……并是指鹿作马,期悟遭迷,执影是真,以病为法”。“发狂慧而守痴禅,迷方便而违宗旨。”“毁金口所说之正典,拔圆因助道之修行”。这类人对于经教,“暗于名相,一句不识”。“自毁正因,反行魔说”。说什么“饮酒类食肉,不碍菩提;行盗行淫,无妨般若”。其实是“步步行有,口口谈空”。延寿对此种状况“深嗟末世”。^①

参禅者如此,那学习佛教理论的呢?延寿说,“今时学者,既无智眼,又缺多闻”,无知到“奴郎莫辨,真伪何分”。不但如此,还“多执是非,纷然争竞”。^②

延寿认为,不读佛经,就不详佛语,失于佛意。不参禅,即使

① 《宗镜录》卷二五、四六。

② 《宗镜录》卷二五。



博经论,也不能圆悟自心。他强调,“经是佛语,禅是佛意,诸佛心口,必不相违”。他得出结论:“祖标禅理,传默契之正宗;佛演教门,立詮下之大旨。则前学所稟,后学有归。”因此“禅、教兼重”。

在教门中,延寿又把“多执是非、纷然争竞”的天台宗、华严宗、唯识宗的“知法比丘”,约集在一起,让他们就佛教的一些根本问题,展开讨论,相互诘难。然后以“心宗旨要”而统一它,达到“性、相融合”。

为了实现“禅教兼重”和“性相融合”的主张,延寿广泛征引大乘佛经一百二十种,祖师语录一百二十种,圣贤集六十种,共计三百多种文献资料,编出了长达一百卷的《宗镜录》。《宗镜录》全书分为三章:前六十卷,为“第一标宗章”;六十一至九十三卷,为“第二问答章”;九十四至一百卷,为“第三引证章”。该书这样安排的目的是:“分为百卷,大约三章:先立正宗,以为归趣;次申问答,用去疑情;后引真詮,成其圆信。”^①书何缘名《宗镜录》,延寿也有说明:“举一心为‘宗’,照万法如‘镜’,编联古古制之深义,撮略宝藏之圆詮,同此显扬,称之曰‘录’。”^②

延寿对《宗镜录》的自我评价为:“今详祖佛大意,经论正宗,削去繁义,唯搜要旨”。“都三百本之微言,总一佛乘之真训,可谓举一字而摄无边教海,立一理而收无尽真詮。一一标宗,同龙宫之遍觉;重重引进,若鹫岭之亲闻。”“和会千圣之微言,洞达百家之秘说。”“是千圣入门之道,诸佛证真之路”。“搜之而句句尽彻根原,编之而一一遍含旨趣”。可见,延寿对《宗镜录》是相当自许的。

延寿明确宣布,《宗镜录》一书“立心为宗”^③。佛教的性、相

① 《宗镜录序》。

② 同上。

③ 《宗镜录》卷四一。

各宗都讲唯心,《宗镜录》究竟以哪一宗教义“立心为宗”呢?延寿说:“今论正宗,取胜而言,约法性宗说。”表明是依法性宗。延寿还对“一心”作了解释:“何谓一心?谓真妄、染净一切诸法无二之性,故名为‘一’;此无二处,诸法中实,不同虚空,性自神解,故名为‘心’。”^①为什么要立心为宗呢?因为“是以离自心源,更无别体;……故知一切归心。”“欲知要法,心是十二部经(指全部佛经)之根本,入门要道。……一乘法者,一心是。”“如来一心解脱门”,以三界之有为菩提之用;处烦恼之海通涅槃之津。

值得一提的是,延寿的《宗镜录》保留了一些历史上已散佚的资料,这点对今天的人们来说,是难能可贵的。

^① 《宗镜录》卷二。

智旭(公元 1599 - 1655)

智旭,俗姓钟,名际明,又名声,字振之,又字素华,别号“八不道人”,晚称“藕益老人”,古吴木渎(今江苏省吴县)人。生于明万历二十七年(公元 1599)。智旭少年时,曾写过“誓灭释老”的文章,十七岁时,因读株宏(莲池大师)的《自知录》和《竹窗随笔》等著作,“乃不谤佛”,并把先前所写的《辟佛论》也烧掉。二十岁时,因闻《地藏本愿经》而产生出世之心。二十三岁听讲《楞严经》,怀疑何故有“大觉”,何以生起虚空和世界,决意出家体究该问题。二十四岁,三次梦见德清(明代佛学四大家之一),当时德清在漕溪,路遥莫及,因从德清弟子雪岭剃度,命名智旭。同年夏秋在云栖听讲《成唯识论》,闻性、相二宗不能和会,甚是疑惑,因此往径山(杭州西北)坐禅。至次年夏,自觉性、相二宗的义理皆已透彻。同年腊月八日,在株宏(明代佛学四大家之一)塔前受戒。二十六岁又在宏塔前受菩萨戒。

智旭的佛学思想,不肯归于一宗。三十二岁那年,拟注《梵网经》(又名《菩萨戒本》),但在华严宗、天台宗、唯识宗及自立一宗这四者之间,难以自决,最后只得问佛抓阄,由于频频拈得天台阄,于是究心台部。但因天台与华严、唯识、禅等诸宗各执门庭,不能和合,为此他不肯为台家子孙(因智旭主张融会诸宗)。智旭对当时佛教抱着“愤世嫉俗”的态度,骂“法师是乌龟”、“善知识是忘八”。^① 把他们的活动说成是“如苍蝇之逐臭,如痴犬之吠井”。为了引以自诫,他平生誓不敢称祖,不敢摄受徒众,不敢登戒坛传戒,不应丛林之请而



^① 《灵峰宗论》卷四之一。

开大法席。为此,儒、禅、律、教无不视智旭为“异物”而“疾若仇寇”。

智旭生平活动范围,主要在江、浙、赣、皖、闽一带。晚年定居浙江灵峰(浙江孝丰县东南十五里。智旭三十三岁秋始入灵峰)。寂于清顺治十二年(公元1655),寿五十七。

智旭认为自己“涉律涉教,著述颇多。”《新续高僧传》卷九的《智旭传》说他“生平撰述,多四十余种。”智旭的门人成时,在其《灵峰藕益大师宗论序》(载于《灵峰宗论》卷首)里,把智旭的著述分为两大类:把各种佛教论着归入《释论》,共四十二种(《序》说“共四十七种”),近二百卷;其他杂著,由成时编辑为《灵峰宗论》,共三十八卷。

智旭的思想,“融会诸宗,归极净土”,且又融会儒释。智旭的禅,是承延寿、梵琦、真可的“文字禅”。他自述学禅的经过,力戒“堕禅病”和“误中宗门恶毒”;痛斥狂禅暗证。主张“教内自有真传”,“但从龙树通消息,不向黄梅觅破衣。”智旭研究天台教义,始于三十二岁注释《梵网经》,他极度推崇宋代天台山家派知礼的《妙宗钞》,以为此文不可更动一字。明代他唯赞许天台传灯的《生无生论》,智旭的天台思想,即是这两人思想的余绪。尽管智旭的著作颇丰,诸如《法华会义》十六卷,《弥陀要解》一卷,《大乘止观释要》四卷,《唯识心要》十卷,《起信裂网疏》六卷,《教观纲宗并释义》二卷,《阅藏知津》四十四卷,《周易禅解》十卷等等。在智旭所有的著作中,最有特色的是《周易禅解》。

《周易禅解》(节选)

伏羲设六十四卦,令人观其象而已矣。夏商各于卦爻之下,系辞焉以断吉凶。如所谓连山归藏者是也。周之文王,则系辞每卦之下,名之曰“彖”。逮乎周公,复系辞于每爻之下,名之曰“象”。孔子既为《彖传》、《象传》以释之,今又统论伏羲所以设卦。文周所以系辞,其旨趣、纲领、体度、凡例,彻乎性修之源,通乎天人之会,极乎巨细之事,贯乎日用之微。故名为“系辞之传”,而自分上下焉。

随缘不变、不变随缘之易理,天地万物所从建立也。卦爻阴阳之易书,法天地万物而为之者也。易知简能之易学,玩卦爻阴阳而成之者也。由易理方有天地万物,此义在下文明之。今先明由天地万物而为易书,由易书而成易学,由易学而契易理。

天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣。在天成象,在地成形,变化见矣。是故刚柔相摩,八卦相荡,鼓之以雷霆,润之以风雨,日月运行,一寒一暑。

此先明由天地万物而为易书也。《易》之乾坤,即象天地。《易》之贵贱,即法高卑。《易》之刚柔,即法动静。《易》之吉凶,即法万物。《易》之变化,即法形象。是故《易》之有刚柔相摩。八卦相荡,而变化无穷。犹天地之有雷霆风雨,日月寒暑,而万物皆备。盖无有一文一字是圣人所杜撰也。

乾道成男,坤道成女,乾知大始。坤作成物,乾以易知。坤以简能,易则易知。简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。可久则贤人之熏,可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得,而成位乎其中矣。



此明由易书而成易学,由易学而契易理也。万物虽多,不外天地。易卦虽多,不出乾坤。圣人体干道而为智慧,智慧如男。体坤道而为禅定,禅定如女。智如金声始条理,定如玉振终条理。智则直心正念真如,故易知而无委曲之相。定则持心常在一缘,故简能而无作辍之歧。正念真如。故吾无隐乎尔而易知。持心一缘,故无人不自得而易从。易知,故了知生佛体同而有亲。易从,故决能原始要终而有功。有亲,不惟可大而又可久,即慧之定也。有功,不惟可久而又可大,即定之慧也。德业俱备。以修显性。故得理而成位矣。易理本在天地之先,亦贯彻于天地万物之始终。今言天下之理者,以既依理而有天地,则此理即浑然在天下也。亦以孔子既示为世间圣人,故且就六合内言之。

圣人设卦观象。系辞焉而明吉凶。刚柔相推而生变化。是故吉凶者,失得之象也。悔吝者,忧虞之象也。变化者,进退之象也。刚柔者,昼夜之象也。六爻之动,三极之道也。是故君子所居而安者。易之序也。所乐而玩者,爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。是以自天佑之,吉无不利。

惟其易理全现乎天地之间,而人莫能知也。故伏羲设卦以诂显之。文周又观其象,系辞焉而明吉凶,以昭告之。顺理者吉,逆理者凶也。夫易理本具刚柔之用,而刚柔各有善恶之能。刚能倡始,而过刚则折。柔能承顺。而过柔则靡。然刚柔又本互具刚柔之理。故悟理者能达其相推而生变化。是故吉凶者,即失理得理之象也。悔吝者,乃忧于未然虑于事先之象也。知吉凶之象。则必为之进退,而勿守其穷。故变化者,明示人以进退之象也。知悔吝之方,则必通乎昼夜而善达其用。故刚柔者明示人以昼夜之象也。然则六爻之动,一唯诂显三极之道而已。三极之道,即先天易理。非进非退,而能进能退,非昼非夜,而能昼能夜。天得之以立极于上,地得之以立极于下,人得之以立极于中。故名三极之道。乃即一而三,即三而一之极理

也。夫易理既在天而天,在地而地,在人而人。是故随所居处无非《易》之次序,只须随位而安。只此所安之位,虽仅六十四卦中之一位。便是全体三极,全体易理。不须更向外求。而就此一位中,具足无量无边变化,统摄三百八十四种爻辞,无有不尽。是可乐而玩也。平日善能乐玩,故随动皆与理合。纵遇变故,神恒不乱,自能就吉远凶。此乃自心合于天理,故为理之所佑。岂侥幸于数哉。

象者,言乎象者也。爻者,言乎变者也。吉凶者,言乎其失得也。悔吝者,言乎其小疵也。无咎者,善补过也。是故列贵贱者存乎位,齐小大者存乎卦,辩吉凶者存乎辞,忧悔吝者存乎介,震无咎者存乎悔。是故卦有小大,辞有险易。辞也者,各指其所之。

承上居则观其象,而言象者莫若《彖》也。动则观其变,而言变者莫若爻也。彼彖爻所言吉凶者,乃示人以失得之致,使人趣得而避失也。所言悔吝者,乃示人以小疵,使勿成大失也。所言无咎者,乃示人以善补其过,使还归于得也。是故位以列其贵贱。使人居上不骄,为下不倍也。卦以齐其小大,使人善能用阴用阳,不被阴阳所用也。辞以辩其吉凶,使人知吉之可趣凶之可避也。此其辨别之端甚微,非观象玩占者不能忧之。此其挽回之力须猛,非观变玩占者不能震之。是故卦有小大,辞有险易。盖明明指人以所趋之理矣。所趋之理即吉道也。自非全体合理,决不能有吉无凶。

易与天地准,故能弥纶天地之道。仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。原始反终,故知死生之说。精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。与天地相似,故不违。知周乎万物,而道济天下,故不过。旁行而不流,乐天知命,故不忧。安土敦乎仁,故能爱。范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知,故神无方而易无体。

夫观象玩辞观变玩占者,正以辞能指示究竟所趋之理故也。易辞所以能示极理者,以圣人作《易》,本自与天地准,故能弥合经纶天



地之道也。圣人之作《易》也，仰观天文，俯察地理。知天文地理之可见者，皆是形下之器，其事甚明。而天文地理所以然之故，皆不出于自心一念之妄动安静。动静无性，即是形上之道。其理甚幽。此幽明事理，不二而二，二而不二。惟深观细察乃知之也。原其所自始，则六十四始于八，八始于四，四始于二，二始于一。一何始乎？一既无始，则二乃至六十四皆无始也。无始之始，假名为生。反其所以终，则六十四终只是八，八终是四，四终是二，二终是一，一终是无。无何终乎？无既无终，则一乃至六十四亦无终也。无终之终，假名为死。由迷此终始死生无性之理。故妄于天地间揽精气以为物，游魂灵以轮回六道而为变。是故知鬼神之情状也。圣人既如此仰观俯察，乃至鬼神之情状皆备知己，然后作《易》。所以《易》则与天地相似，故不违也。依《易》起知，知乃周乎万物，而道济天下，故不过也。依《易》起行，行乃旁行而不流，乐天知命，故不忧也。知行具足，则安土敦仁，广度含识，故能爱也。是以横则范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。竖则通乎昼夜之道而知。横遍竖穷，安有方所。既无方所，宁有体相哉？神指圣人，《易》指理性。非无体之易理，不足以发无方之神知。非无方之神知，不足以证无体之易理。旁行者，普现色身三昧，现形六道也。不流者，不随六道惑业所牵也。乐天者，恒观第一义天也。知命者，善达十界缘起也。安土者，三涂八难皆常寂光也。敦仁者，于一切处修大慈大悲三昧也。昼者涅槃，夜者生死，了知涅槃生死无二致故。三世一照，名为通乎昼夜之道而知。

一阴一阳之谓道。继之者善也。成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

夫易虽无体，无所不体。非离阴阳形体而别有道也。一阴一阳，

则便是全体大道矣。然非善称理以起修者，不能继阴阳以立极。而即彼成位于中者，全是本性功能。乃世之重力行者，往往昧其本性。是仁者见之谓之仁也。世之重慧解者，往往不尚修持。是知者见之谓之知也。百姓又日用而不自知，故君子全性起修全修显性之道鲜矣。然仁者虽但见仁，而仁何尝不从知以显？知者虽但见知，而用何尝不随仁以藏？仁体至微而恒显，知用至露而恒藏。此即一阴一阳之道，法尔鼓舞万物而不与圣人同忧者也。不与圣人同忧，且指易之理体而言。其实圣人之忧亦不在理体外也。且圣人全体易理，则忧亦非忧矣。包含天地万物事理，故为富有。变化不可穷尽，故为日新。业业之中具盛德，德德之中具大业。故为生生。凡德业之成乎法象者皆名为干，不止六阳一卦为干。凡效法而成其德业者皆名为坤，不止六阴一卦为坤。极阴阳之数，而知数本无数。从无数中建立诸数，便能知来，即谓之占。非俟揲蓍而后为占。既知来者，数必有穷。穷则必变，变则通。通则久，即是学《易》之事。非俟已乱而后治已危而求安之谓事。终日在阴阳数中，而能制造阴阳，不被阴阳所测，故谓之神。自富有至谓神五句，赞易理之无体。极数三句，赞圣神之无方也。

夫易，广矣大矣。以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。夫乾，其静也专，其动也直。是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟。是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

上云生生之谓易，指本性易理言也。依易理作易书，故易书则同理性之广大矣。言远不御，虽六合之外，可以一理而通知也。迩静而正，曾不离我现前一念心性也。天地之间则备，所谓彻乎远迩，该乎事理，统乎凡圣者也。易书不出乾坤。乾坤各有动静。动静无非法界，故得大生广生而配于天地。既有动静，便有变通以配四时。随其动静，便为阴阳配日月。乾易坤简以配至德，是知天人性修境观因果无不具在易书中矣。

（录自江苏广陵古籍刻印社1998年1月版的《周易禅解》）



《周易禅解》提要

智旭是会通“佛学”与“易学”的集大成者，他的十卷本《周易禅解》一书，标志着他从哲学“本体论”的高度把“佛学”、“易学”合二为一。

但从“佛学”、“易学”会通的历史进程考察，可追溯到三国时期。如《高僧传·康僧会传》载，康僧会在东吴弘传佛教，吴主孙皓不信佛法，他诘问康僧会：“佛教所明，善恶报应，何者是也？”康僧会答曰：“《易》称‘积善有庆’（语出《坤卦·文言》，原文为‘积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃’），虽儒家之格言，即佛家之明训。故行恶则有地狱长苦，修善则有天官之乐。”很显然，康僧在这儿把佛教的“善有善报、恶有恶报”的因果报应观点与《易》的“积善有庆、积恶有殃”的思想加以会通。东晋时期，庐山的慧远在庐山既谈佛又研《易》。到了南北朝，佛教思想已在士大夫阶层普遍流行，一时上至帝王，下至士人、僧人，论佛谈《易》竟成时尚。佛门高僧对此也作出了回应，为佛、易会通推波助澜。如竺法汰的弟子昙一、昙二，不仅博宗经义，而且善解《易》理；慧通也曾作《爻象记》，会通佛、易义理。

唐代是中国佛教鼎盛时期，佛教宗派次第成立，教义与本土文化相互结合，新义迭出。禅宗石头希迁，把《易》的象数理论引入禅宗，开创出佛易会通的禅宗象数派。希迁以“明暗”来讲“理事”，他把《坛经》中的“理事”概念与《易经》中的“坎卦”和“离卦”的取象加以会通。

希迁的再传弟子云岩昙晟开“宝镜三昧”法门，并作了“宝镜三昧歌”，其中有：“如《离》六爻，偏正回互；叠而为三，变尽成

五。”这十六字偈直接取自《易经·离卦》。

宋明以来,禅、易会通之风,愈演愈烈。明代禅、易会通的代表人物,一般学界认为是真可与智旭(同为明代“佛教四大家”,其他两位为株宏与德清)。宋代理学,王阳明等人是“援佛入儒”;而智旭撰写《周易禅解》宣称是为了“诱儒知禅”,可见他佛教的“本位立场”还是很明朗的。

现在,我们看到的《周易禅解》的目录顺序是先禅解上经、下经,再禅解“五传”(系辞上传、系辞下传、说卦传、序卦传、杂卦传)。禅解上、下经共七卷,禅解“五传”二卷,最后禅解河图、洛书等为第十卷,全书共十卷。但智旭在撰写《周易禅解》时,顺序是倒过来的,他先完成“禅解五传”,再去撰写“禅解上、下经”的。这就告诉我们,《周易禅解》的指导思想是在“五传”的阐释中,至于对上、下经的禅解,只不过是“禅解五传”指导思想的展开和运用而已。

智旭从哲学“本体论”高度把“易”和“无住”会通。他说“是故易者,无住之理也。从无住本,立一切法,所以易为一切事物本源。”“无住(不住)本立一切法”,语出《维摩诘经·观人物品》,其云:“不住(无住)为本。如是仁者,不住之本无所为本,从不住本立一切法。”罗什在《维摩诘所说经注·观生品》中对“不住本立一切法”注释为:“法无自性,缘感而起。当其未起,若知所寄。莫如所寄,故无所住。无所住故,则非有无。非有无而为有无之本,无住则穷其源,更无所出,故曰无本。无本而为物之本,故言立一切法也。”

罗什的弟子僧肇也说:“一切法从众缘会而成。体缘未会,则法无寄,无寄则无住,无住则无法。以无法为本,故能立一切法也。”简而言之,智旭认为:宇宙万有的源头(本体)既可叫“易”(指衍生、变化),也可叫“无住”(指真如缘起生一切法),两者本质是一样的。为此,他又把“易”学的范畴和佛学的范畴加以举例



对应：“盖易即吾人不思议之心体，（简言之，‘易’即‘心’），乾即照，坤即寂；乾即慧，坤即定；乾即观，坤即止。若非止观定慧，不见心体；若不见心体，安有止慧定慧？”智旭又说：“当知易即真如之性，具有随缘不变、不变随缘之义，密说为易。”这里他借助于《大乘起信论》为“真如随缘”之说来解释“易”；真如是万法，由随缘故；万法是真如，由不变故。这就是真如（本体）与宇宙万象的体用关系，宇宙的万有都是真如的具体显现、因缘幻生。这种“真如随缘”的佛家理说，密说就是“易”。他又说：“禅门所谓青青翠竹，总是真如；郁郁黄花，无非般若。……推居上位，皆是此意。”“现前一念心性，不变随缘，随缘不变之妙，方知不易之为变易，变易之终不易。”最后的结论是：“禅易相通”。

湛然(公元711-782)

湛然,俗姓戚,世居晋陵荆溪(今江苏宜兴南),世称“荆溪大师”,又称“妙乐大师”。因湛然为天台宗九祖,故天台宗人尊之为“九祖荆溪尊者”。

湛然“家本儒墨”,即原为书香门第。年二十余,受学于天台宗八祖左溪玄朗(公元673-754),在玄朗门下学习天台教义。唐玄宗天宝七年(公元748),三十八岁的湛然于宜兴君山乡净乐寺正式出家受戒。既而住会稽(今浙江绍兴市)开元寺从昙一律师,广究律部。又于吴郡(今江苏省苏州市)开元寺,讲《摩诃止观》。天宝十三年(公元754),玄朗圆寂,湛然“挈密藏,独运于东南”。当时,中国佛教华严、唯识、禅诸宗,名僧辈出,各阐宗风,相比之下,天台宗显得不景气。湛然慨然以中兴天台为己任,他常对弟子说:“今之人或荡于空,或胶于有,自病病他,道用不振,将欲取正,舍予谁归?”从而祖述天台所传,撰天台三大部注释等,显扬宗义,并把当时影响颇大的《大乘起信论》引入天台理论,并提出“无情有性”说,说佛性遍于法界,不隔有情、无情,一草一木、一砾一尘皆有佛性。经湛然的一番努力,天台宗的影响力果然大大提升,湛然也因之被天台宗人称为“中兴之师”。

天宝、大历年间(公元742-779),玄宗、肃宗、代宗曾前后征召他,都被他托病固辞。他初住南陵(今江苏省武进县),晚年移锡天台国清寺。唐德宗建中三年(公元782),在天台山佛陇道场圆寂。临终前对门人说:“道无方,性无体,生欤死欤,其旨一贯。吾归骨此山,报尽今夕。”弟子有道邃、行满、元浩等三十九人,其中吴门元浩为其嘱累弟子。遂邃、行满后传天台教观于日本最澄(公元767-822),最澄回国开



创日本天台宗。翰林学士梁肃(曾从湛然学习天台教观)对湛然评价曰:“尝试论之,圣人不兴,其间必有命世者出焉。自智者(智顗)以法传灌顶,(灌)顶再世至于左溪(玄朗),明道若昧。待公而发,乘此宝乘,焕然中兴。”后吴越王钱俶追谥他为“圆通尊者”。

湛然的主要著作有:《法华玄义释签》二十卷,《法华文句》三十卷,《摩诃止观辅行传弘诀》四十卷,《止观义例》二卷,《法华五百论》三卷,《十不二门》一卷,《金刚錍》一卷等。其中最特色的、也最能代表天台思想的是他的《金刚錍》。

《金剛鐱》(节选)

(圆伊金鐱,以抉四眼无明之膜,令一切处悉见遮那佛性之旨。偏权疑碎,加之以刚,假梦寄客,立以宾主,观者恕之。)

自滥沾释典,积有岁年,未尝不以佛性义经怀,恐不了之徒为苦行,大教斯立功在于兹。万派之通途,众流之归趣,诸法之大旨,造行之所期,若是而思之,依而观之,则凡圣一如色香泯净,阿鼻依正全处极圣之自心,毗卢身土不逾下凡之一念,曾于静夜久而思之,思之未已,况焉如睡,不觉寝云无情有性。仍于睡梦忽见一人云:仆野客也,容仪粗犷进退不恒,逼前平立,谓余曰:向来忽闻无情有性,仁所述耶?余曰:然。

客曰:仆忝寻释教薄究根源,盛演斯宗岂过双林最后极唱究竟之谈,而云佛性非谓无情,仁何独言无情有耶?余曰:古人尚云一阐提无,云无情无,未足可怪。然以教分大小其言硕乖,若云无情即不应云有性,若云有性即不合云无情。

客曰:涅槃部大,云何并列?,余曰:以子不闲佛性进否教部权实,故使同于常人疑之。今且为子委引经文,使代好引此文证佛性非无情者,善得经旨不昧理性,知余所立善符经宗。今立众生正因体遍,经文亦以虚空譬之。故三十一迦叶品云:众生佛性犹如虚空,非内非外。若内外者,云何得名一切处有?请观有之一字,虚空何所不收,故知经文不许唯内专外,故云非内外等及云如空。既云众生佛性,岂非理性正因?次迦叶问云:何名为犹如虚空?佛乃以果地无碍而答迦叶,岂非正因因果不二?由佛果答。迦叶乃以权智断果果上缘了悉皆是有,难佛空喻法喻不齐。故迦叶云:如来佛性涅槃是有,虚空应当亦是有耶?佛先顺问答,次复宗明空。

先顺问云:为非涅槃说为涅槃,非涅槃者,谓有为烦恼;为非如来



说为如来，非如来者谓阐提二乘；为非佛性说为佛性，非佛性者谓墙壁瓦砾。今问若瓦石永非，二乘烦恼亦永非耶？故知经文寄方便教说三对治，暂说三有以斥三非。故此文后便即结云：一切世间无非虚空对于虚空。佛意以瓦石等三，以为所对，故云对于虚空，是则一切无非如来等三。迦叶复以四大为并，令空成有，故迦叶云：世间亦无非四大对四大，是有虚空无对何不名有？迦叶意以空无对，故有之大也。佛于此后舍喻从法，广明涅槃不同虚空。若涅槃不同，余二亦异。故知经以正因结难，一切世间何所不摄，岂隔烦恼及二乘乎？虚空之言何所不该，安岂墙壁瓦石等耶？佛后复云空与涅槃，虽俱非世摄，涅槃如来有证有见，虚空常故是故不然，岂非正与缘了不同？次复宗显空非有，故恐世人以邪计空为佛性喻，更以一十复次，而遮其非。

初云：世人言虚空者，名为无色无对不可见，佛言此即心所三世所摄。语似心所，故佛破之。世言身内，何殊心所？复次外道言：虚空者即是光明，佛言亦是色法。世言身内，何殊色法？有云住处，世言身内岂非住处？有云次第，世言身内必须随身刹那时运。有云不离三法；一空，二实，三者空实。佛言若言空者，有处无故；若言实者，空处无故；若言空实，二处无故。世言身内犹阙外计空及二俱。有云作法如去舍等。世言身没与真相应，即同作法。有云：无碍处。佛言有分，有具余处无故。世言身内，余处则无。有云：与有并合。佛言：合有三种：一、如鸟投树，二、如羊相触，三、如二指已合。世言：身内如二指合。有云：如器中空。世言身内，何异器中？有云：所指之处。佛言：则有方面。世言身中，岂非方面？佛总结云：从因缘生皆是无常。故此一十邪计虚空非佛性喻，是无常故，三世摄故，虚空异彼遍一切处。此违迦叶问，复空符空，以喻正因。

世人何以弃佛正教，明于邪空？云何乃以智断果上缘了佛性以难正因？如来是智果，涅槃是断果，故智断果上，有缘了性。所以迦叶难云：如来佛性涅槃是有。世人多引涅槃为难，故广引之以杜余论，子应不见涅槃之文，空教世人瓦石之妨，缘了难正殊不相应，此即

子不知佛性之进否也。况复以空譬正缘了犹局,如迦叶所引三皆有者,此乃涅槃带权门说,故佛顺迦叶三皆是有。若顿教实说本有三种,三理元遍,远性成修。修三亦遍,欲示众生本有正性。且云正遍犹如虚空,欲赴末代以顺迦叶,岂非迦叶知机设疑?故佛覆实述权缘了。此子不知教之权实,故涅槃中佛性之言,不唯一种。如迦叶品下文云;言佛性者,所谓十力无畏不共大悲三念三十二相八十种好,子何不引此文,令一切众生亦无,何独瓦石?若云此是果德,众生有此果性者,果性身上何不沾于瓦石等耶?又若许因有果性者,世何但云十方诸佛同一法身力无畏等,而不云生佛亦同法身力无畏等,使一尘一心无非三身三德之性种也。若言但有果地法身性者,何故经云十方无畏乃至相好?又复经中,阐提等人四句辩性?子云众生有性,为何众生有何等性,瓦石为复无四句耶?又第六第九及三十二,皆以杂血五味,用对凡夫三乘及佛,何故佛性在人差降不同?又二十七云:若修八正即见佛性,婆沙俱舍悉有八正,乃至诸经咸有道品,为修何八正见何佛性?故子不知佛性进否。

客曰;何故权教不说缘了二因遍耶?余曰:众生无始计我我所,从所计示未应说遍,涅槃经中带权说实,故得以空譬正,未譬缘了。若教一向权则三因俱局,如别初心闻正亦局,藏性理性一切俱然,所以博地闻无情无,依迷示迷云能造是,附权立性云所造非。又复一代已多显顿,如华严中依正不二,普贤普眼三无差别,大集染净一切融通,净名不思议毛孔含纳,思益网明无非法界,般若诸法混同无二,法华本末实相皆如,涅槃唯防像末谬执,分正缘了别指方隅。若执实迷权尚失于实,执权迷实则权实俱迷,验子尚昧小乘由心,故暗大教心外无境。

客曰:涅槃岂唯兼带说耶?余曰:约部通云一切兼带,部中品内或实或权,如申迦叶难,别为末代一机而已,则权实并明。若一向权,如恒河中七种众生;若一向实,如三点二鸟三慈十德等;他皆准知不可具述。如云色常,色言岂不收于一切依正,何故制空令局限耶?此世人不知教之权实,如二乘人处处闻大,尚至法华方信己性,悔来至



此财非己有，此岂非子不知父性耶？闻开权已，方云口生化生有分，故涅槃中犹恐未来一分有情不信己身有如来性及谓阐提未来永断，示令知有及以不断，岂部内诸文全无顿耶？今搜求现未建立圆融，不弊性无，但困理壅故于性中点示体遍，傍遮偏指清净真如，尚失小真佛性安在？他不见之空论无情性之有无，不晓一家立义大旨，故达唯心了体具者焉有异同？若不立唯心一切大教全为无用，若不许心具圆顿之理乃成徒施。信唯心具，复疑有无，则疑己心之有无也。故知一尘一心即一切生佛之心性，何独自心之有无耶？以共造故，以共变故，同化境故，同化事故。故世不知教之权实，以子不思佛之名从何教立？无情之称局在何文？已如前说。余患世迷恒思点示，是故寢言无情有性。何谓点示？一者示迷元从性变，二者示性令其改迷，是故且云无情有性。若分大小，则随缘不变之说出自大教，木石无心之语，生于小宗。子欲执小道而抗大逵者其犹螳螂乎？何殊井蛙乎？故子应知，万法是真如，由不变故。真如是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶？故万法称之宁隔于纤尘，真如之体何专于彼我？是则无有无波之水。未有不湿之波，在湿讵间于混澄，为波自分于清浊。虽有清有浊，而一性无殊。纵造正造依，依理无异辙。若许随缘不变，复云无情有无，岂非自语相违耶？故知果地依正融通，并依众生理本故也。此乃事理相对以说。若唯从理，只可云水本无波，必不得云波中无水。如迷东为西，只可云东处无西，终不得云西处无东。若唯从迷说，则波无水名，西失东称。情性合譬思之可知，无情有无例之可见。

于是野客恭退免跪而谔曰：波水这譬其理实然，仆曾闻人引大智度论，云真如在于无情中但名法性，在有情内方名佛性，仁何故立佛性之名？余曰：亲曾委读细检论文都无此说，或恐谬引章疏之言世共传之，汎为通之，此乃迷名而不知义。法名不觉，佛名为觉，众生虽本有不觉之理，而未曾有觉不觉智，故且分之令觉不觉，岂觉不觉不觉犹不觉耶？反谓所觉离能觉耶？

客曰：若尔至佛方会，凡离何乖？余曰：子为学佛，为学凡耶？理

本无殊，凡谓之离，故示众生令觉不觉，故觉不觉自会一如。故知觉无不觉不名佛性。不觉无觉法性不成，觉悟无不觉佛性宁立？是则无佛性之法性，容在小宗。即法性之佛性，方曰大教。故今问子，诸经论中，法界实际相真性等，为同法性在无情中，为同真如分为两派？若同真如，诸教不见无情法界及实际等。若在同无情，但名法性非佛性者，何故华严须弥山顶偈赞品云：了知一切法，自性无所有。若能如是解，则见卢舍那，岂非诸法本有舍那之性耶？又云：法性本空寂，无取亦无见，性空即是佛，不可得思量。又精进慧云：法性本清净，如空无有相，此亦无所修，能见大牟尼，岂于无性又云无修能见牟尼？又真实慧云：一切法无相，是则真佛体。既真佛体在一切法，请子思之，当免迷教，及迷佛性之进否也。故真如随缘即佛性随缘，佛之一字即法佛也。故法佛与真如体一名异。故佛性论第一云：佛性者，即人法二空所显真如。当知真如即佛性异名。华严又云：众生非众生，二俱无真实，如是诸法性，实义俱非有。言众生非众生，岂非情无情？二俱随缘并皆不变，故俱非有。所以法界实际一切皆然，故知法性之名不专无情中之真如也。以由世人共迷法相名异体一故也。然虽体同不无小别，凡有性名者多在凡在理，如云佛性理性真性藏性实性等；无性名者多通凡圣因果事理，如云法界及实相等，如三昧陀罗尼波罗密等，则唯在于果。所以因名佛性等者，众生实未成佛得理证真开藏，以烦恼生死是佛等性，示令修习名佛等性，而诸教之中诸名互立。涅槃经中多云佛性者，佛是果人，言一切众生皆有果人之性，故偏言之。世人迷故而不从果，云众生有故失体遍。又云遍者，以由烦恼心性体遍云佛性遍，故知不识佛性遍者，良由不知烦恼性遍故，唯心之言岂唯真心？子尚不知烦恼心遍，安能了知生死色遍？色何以遍？色即心故。何者？依报共造正报别造，岂信共遍不信别遍耶？能造所造既是唯心，心体不可局方所故，所以十方佛土皆有众生理性心种。以性喻空，具如涅槃一十复次，故知不晓大小教门名体同异，此是学释教者之大患也。故身子云：我等同入法性，及亦得解脱等。子初不达余之义旨，故闻之警骇，为子申己理合释然，故知世人局我遮



那唯阴质内,而直云诸法是无情者,则有二种不如外道。外道尚云我大色小我遍虚空,又外道犹计众尘所成,亦不直云无情而已。又有二种不如小乘,小乘尚云犹业力造造遍三界,又小乘犹知诸法无常,亦不直云无情而已。又有二种不如共乘,共乘尚知造心幻化幻遍三界,又知诸法体性即真。若次第乘故非所拟。子闻是已,亦合薄知教法权实佛性进否。

(节录自石峻等所编的《中国佛教思想资料选编》第二卷第一册)

《金刚铍》提要

《金刚铍》一卷，收于《大正藏》卷四六。湛然思想最有特色的“无性有性”说，就出自《金刚铍》。

佛教有种种理论，其中一个重要的理论就叫“佛性论”。佛性，也叫佛种、如来性、如来藏等。它是佛教的中心问题，因为佛教的全部理论和实践都是探索主体如何从迷转悟，如何解脱、成佛，所以解决佛性问题是修行的前提。佛性的实质是众生能否成佛，是否所有的众生都能成佛，成佛是当下还是遥远的将来？所有这些，都是佛性论最关注的问题。

关于佛性，印度的佛经说法不甚相同：《涅槃经》以力士相朴，眉间之珠不见于皮肤之中，但一照镜子立即知道没有失去，以此比喻一切有认识能力者皆有佛性。凡夫为迷所蔽，因而不知道自己已有佛性，但若断迷，则佛性自然彰显。此经又说，墙壁瓦砾等无情之物是无佛性的，虽然想给尼拘陀树授记，但因它是无心之物，故无法为它授记。可见该经是主张植物、矿物等草木瓦石无情之物是没有佛性的。《大般泥洹经》认为一阐提也不能成佛。《入楞伽经》、《佛地经论》等法相宗所依的经典，在成佛的问题上，列出五种天性（五性或五姓），认为其中声闻定性、缘觉定性的人虽能入涅槃，但没有佛种，所以不能成佛，至于一阐提则绝对不能成佛。

在中国，由6世纪的曼陀罗三藏（公元503年入华）译的《宝积经》开始，该经说“一切树林草木无心，可作如来身相具足，悉能说法。”

净影寺慧远（公元523—592）把佛性分为能知性、所知性。



他说：“能知性者，谓真识心。以此真心觉知性故，与无明合，便起妄知。远离无明，便为正智。如似世人以有报心觉知性故，与昏气合，便起梦知。远离昏气，便起正智。若无真心觉知性者，终无妄知，亦无正智。……此能知性，局在众生，不通非情。所知性者，谓如法性，实际实相、法界法、经第一义空、一实谛等。……此所知性，该通内外，故经说言：佛性如空，遍一切处。”

智顗只讲三因（正因、缘因、了因）佛性，而无明言“无情有性”。

中国南北朝时期，对佛性问题争论十分激烈。佛教新派竺道生孤明先发，提出了“一阐提人皆得成佛”的口号，他在《维摩经注》中提出了“佛性本有”理论，认为佛性内在地、先天地存在于每个人的本性之中，所以一阐提人同样有佛性。隋代的吉藏（公元549-623）在《大乘玄论》中，把过去各家涅槃师的说法总结为十二家。法藏的同门慧均在《四论玄义》中，概括了当时对佛性的看法，根本之说有三家，枝末之说十家，共计十三家。当时的佛性之争激烈程度，由此可见一斑。

湛然阐述“无情有性”的《金刚錍》一书，是暗中以华严的法藏、澄观为论敌而写成的。“金刚錍”是印度医生在为盲人做眼手术时所用的锐利手术刀。该书的《序》说：“圆伊金錍，以扶四眼无明之膜，令一切处悉见遮那佛性之指。偏权疑碎，加之以刚，假梦寄客，观者恕之。”

“客曰：……而云佛性，非谓无情。仁何独言无情有耶？余曰：古人尚云一阐提无，云无情无，未足可怪。然以教分大小其言硕乖，若云无情即不应云有情，若云有性即不合云无情。”无情有性之说便是由此问答而展开的。

湛然主张宇宙万象都是佛性的具体表现，佛性就包括一切的存在，虚空也是一种存在，所以虚无也不例外，也有佛性。他说：“故知经以正因结难，一切世间何所不摄，岂隔烦恼及二乘乎？虚

空之言何所不该,安弃墙壁瓦石等耶?”这是说,佛性无所不包,怎么可以把墙壁瓦石这些东西排斥在外呢?“故知一尘一心,即一切生佛之心性,何独自心之有无耶?以共造故,以共变故,同化境故,同化事故。”这里的“一切生佛之性”就是佛性。一草一木、一砾一尘、一纤一丝,每一客观对象都是佛性的表现,是佛性的外化。既然佛性遍布于万事万物,无所不在,岂隔有情、无情?“彼此无碍,彼彼各遍”。

天台的“无情有性”说遭到华严宗人的反对,华严的法藏根据《大智度论》,认为真如在“无情”中但名“法性”,在“有情”内方名“佛性”。指责湛然立论没有根据。湛然反诘法藏,这样提问题是“迷名而不知义”,是站在“小宗”(即小乘)的立场上看问题,不懂得“大教”(即大乘)的佛性就是真如的异名。他说:“是则无佛性之法,容在小宗,即法性之佛性,方曰大教。……故《佛性论》第一云:佛性者,即人法二空所显真如。当知真如即佛性异名。”

很显然,湛然的“无情有性”就是受《起信论》思想的影响。他说:“故子应知,万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故。子信无情无佛性者,岂非万法无真如耶?故万法之称,宁隔于纤尘;真如之体,何专于彼我。”就真如缘起论来说,无情有性是言之有据、合乎逻辑的。既然真如遍变一切,生起万物,无情的当然也具有佛性了。“无情有性”说,把佛性自然化,一方面扩大了佛性的作用,另一方面又不自觉地走向了泛神论。



普济(公元 1179 - 1253)

普济,俗姓张,明州(今宁波市)奉化人。号大川,世称大川普济。从禅宗的谱系算,普济为南岳怀让第十八代门人,属临济宗的杨岐派。

普济十九岁投香林院文宽法师门下,旋至天童谒净全法师。临济宗义玄开创用“三玄”、“三要”、“四料简”方法接引学人,并多用棒喝截断学人情识。

净全法师问:“有句无句,如藤倚树。”

普济答:“斩钉截铁。”

净全法师再问:“汾山呵呵大笑聾。”

普济答:“寸钉寸木。”

思维如流,对答默契,得到净全法师首肯。

后,普济到越州(浙江绍兴市)能仁寺,游访如琰禅师,两人甚是投机默契。不久,琰禅师移居钟阜寺,邀普济同往。继而,琰禅师奉旨住持天童寺,普济也因此而被琰禅师命为知藏。

嘉定年间,普济到普陀山接任宝陀寺住持,其间,他提倡“看话禅”(该派自大慧宗杲后,又流行“看话禅”)。嘉定十年(公元1217),普济出任妙胜寺住持。宋淳祐年间,曾为杭州灵隐寺住持,今天能见到的还有他的题《世祖出山相》偈:

龙章凤质出王宫,肘露衣穿下雪峰;

智愿必空诸有界,不知诸有几时空。

《五灯会元》也是该时所编。他为该书题词为:

世尊拈花,如虫御木。

迦叶微笑,偶尔成文。

累他后代儿孙,一一联芳续焰。

大居士就文挑剔,亘千古光明灿烂。

落款为:淳祐壬子冬住山普济书于直指堂。淳祐壬子即宋淳祐十二年,即公元1252年。

《五灯会元》(节选)

六祖慧能大鉴禅师

六祖慧能大师者,俗姓卢氏,其先范阳人。父行瑫,武德中左官于南海之新州,遂占籍焉。三岁丧父,其母守志。鞠养及长,家尤贫窶,师樵采以给。一日负薪至市中,闻客读金刚经,至“应无所住”而生其心,有所感悟,而问客曰:“此何法也?得于何人?”客曰:“此名金刚经,得于黄梅忍大师”。祖遂告其母以为法寻师之意。直抵韶州,遇高行士刘志略,结为交友。尼无尽藏者,即志略之姑也。常读涅槃经,师暂听之,即为解说其义,尼遂执卷问字。祖曰:“字即不识,义即请问。”尼曰:“字尚不识,曷能会义?”祖曰:“诸佛妙理,非关文字。”尼警异之,告乡里耆艾曰:“能是有道之人,宜请供养。”于是居人竞来瞻礼。近有宝林古寺旧地,众议营缉,俾祖居之。四众云集,俄成宝坊。祖一日忽自念曰:“我求大法,岂可中道而止。”明日遂行,至乐昌县西山石室间遇智远禅师。祖遂请益。远曰:“观子神姿爽拔,殆非常人。吾闻西域菩提达磨传心印于黄梅,汝当往彼参决。”祖辞去,直造黄梅之东山,即唐咸亨二年也。

忍大师一见,默而识之。后传衣法,令隐于怀集四会之间。至仪凤元年丙子正月八日,届南海,遇印宗法师于法性寺讲涅槃经。祖寓止廊庑间,暮夜,风扬刹幡。闻二僧对论,一日幡动,一日风动。往复酬答,曾未契理。祖曰:可容流则预高论否?直以风幡非动,动自心耳。印宗窃聆此语,竦然异之。明日,邀祖入室,征风幡之义。祖具以理告,印宗不觉起立曰:“行者定非常人。师为谁?”祖更无所隐,直叙得法因由。于是印宗执弟子之礼,请授禅要。乃告四众曰:“印宗具足凡夫,今遇肉身菩萨。”乃指座下卢居士曰:“即此是也。”因请出



所传信衣,悉令瞻礼。至正月十五日,会诸名德,为之剃发。二月八日,就法性寺智光律师授满分戒。其戒坛,即宋朝求那跋陀三藏之所置也。三藏记云:“从当有肉身菩萨在此坛受戒。”又梁末真谛三藏于坛之侧手植二菩提树,谓众曰:“却后一百二十年,有大开士于此树下演无上乘,度无量众。”祖具戒已,于此对下开东山法门,宛如宿契。明年二月八日,忽谓众曰:“吾不愿此居,欲归旧隐”。即印宗与缙白千余人,送祖归宝林寺。韶州刺史韦据,请于大梵寺转妙法轮,并受无相心地戒。门人纪录,目为坛经,盛行于世。后返曹溪,雨大法雨,学者不下千数。

中宗神龙元年降韶云:“朕请安秀二师宫中供养,万机之暇,每究一乘。二师并推让曰:‘南方有能禅师,密受忍大师衣法,可就彼问’。今遣内侍薛简驰韶迎请,愿师慈念,速赴上京”。祖上表辞疾,愿终林麓。简曰:“京城禅德皆云,欲得会道,必须坐禅习定若不因禅定而得解脱者,未之有也。未审师所说法如何?”祖曰:“道由心悟,岂在坐也。经云:‘若见如来,若坐若卧,是行邪道。’何故?无所从来,亦无所去。若无生灭,是如来清净禅。诸法空寂,是如来清净坐。究竟无证,岂况坐邪?”简曰:“弟子回,主上必问,愿和尚慈悲,指示心要。”祖曰:“道无明暗,明暗是代谢之义。明暗无尽,亦是有尽,相待立名。故经云:‘法无有比,无相待故。’”简曰:“明喻智慧,暗况烦恼。修道之人,倘不以智慧照破烦恼无始生死,凭何出离?”祖曰:“烦恼即是菩提,无二无别。若以智慧照烦恼者,此是二乘小见,羊鹿等机。大智上根,悉不如是。”简曰:“如何是大乘见解?”祖曰:“明与无明,其性无二。无二之性,即是实性。实性者,处凡愚而不灭,在贤圣而增,住烦恼而不乱,居禅定而不寂,不断不常,不来不去,不在中间,及其内外,不生不灭,性相如如,常住不迁,名之曰道。”简曰:“师说不生不灭,何异外道?”祖曰:“外道所说不生不灭者,将灭止生,以生显灭,生说无生。我说不生不灭者,本自无生,今亦无灭,所以不同外道。汝若欲知心要,但一切善恶都莫思量,自然得入清净心体,湛然常寂,妙用恒沙。”简蒙指教豁然大悟。礼辞归阙,表

奏祖语。有韶谢师,并赐磨衲袈裟、绢五百匹、宝钵一口。十二月十九日,敕改古宝林为中兴寺。三年十一月十八日,又韶州刺史重加崇饰,赐额为法泉寺。祖新州旧居为国恩寺。

一日,祖谓众曰:“诸善知识,汝等各各净心,听吾说法。汝等诸人,自心是佛,更莫狐疑。外无一物而能建立,皆是本心生万种法故。经云:‘心生种种法生,心灭种种法灭。’若欲成就种智,须达一相三昧,一行三昧。若于一切处而不住相,彼相中不生憎爱,亦无取舍,不念利益成坏等事,安闲恬静,虚融澹泊,此名一相三昧。若于一切处,行住坐卧,纯一直心,不动道场,真成净土,名一行三昧。若人具二三昧,如地有种,能含藏长养,成就其实。一相一行,亦复如是。我今说法,犹如时雨溥润大地。汝等佛性,譬诸种子,遇兹沾洽,悉得发生。承吾旨者,决获菩提。依吾行者,定证妙果。”先天元年告诸四众曰:“吾忝受忍大师衣法,今为汝等说法,不付其衣。盖如等信根淳熟,决定不疑,堪任大事。听吾偈曰:‘心地含诸种,普雨悉皆生。顿悟华情已,菩提果自成。’说偈已,复曰:“其法无二,其心亦然。其道清静,亦无诸相。汝等慎勿观净及空其心。此心本净,无可取舍。各自努力,随缘好去。”尝有僧举卧轮禅师偈曰:“卧轮有伎俩,能断百思想。对境心不起,菩提日日长。”祖闻之曰:“此偈未明心地,若依而行之,是加系缚。”因示一偈曰:“慧能没伎俩,不断百思想。对境心数起,菩提作么长!”祖说法利生,经四十载,其年七月六日,命弟子往新州国恩寺,建报恩塔,仍令倍工。又有蜀僧,名方辩,来谒曰:“善捏塑。”祖正色曰:“试塑看。”方辩不领旨,乃塑祖真,可高七尺,曲尽其妙。祖观之曰:“汝善塑性,不善佛性。”酬以衣物,辩礼谢而去。先天二年七月一日,谓门人曰:“吾欲归新州,汝速理舟楫。”时大众哀慕,乞师且住。祖曰:“诸佛出现,犹示涅槃。有来必去,理亦常然。吾此形骸,归必有所。”众曰:“师从此去,早晚却回。”祖曰:“叶落归根,来时无口。”又问:“师之法眼,何人传受?”祖曰:“有道者得,无心者通。”又问:“后莫有难否?”祖曰:“吾灭后五六年,当有一人来取吾首。听吾记曰:‘头上养亲,口里须殄,遇满之难,杨柳为



官。”又曰：“吾去七十年，有二菩萨从东方来，一在家，一出家。同时兴化，建立吾宗，缔缉伽蓝，昌隆法嗣。”言讫，往新州国恩寺，沐浴跣趺而化，异香袭人，白虹属地。即其年八月三日也。时韶新两郡，各修灵塔，道俗莫决所之。两郡刺史，共焚香祝曰：“香烟引处，即师之欲归焉。”时炉香腾涌，直贯曹溪。以十一月十三日入塔，寿七十六。

时韶州刺史韦据撰碑，门人忆念取首之记，遂先以铁叶漆布固护师颈。塔中有达磨所传信衣。中宗赐磨衲宝钵，以辩塑真道具等，主塔侍者尸之。开元十年壬戌八月三日，夜半，忽闻塔中如拽铁索声，僧众警起，见一孝子从塔中走出，寻见师颈有伤，具以贼事闻于州县。县令杨侃、刺史柳无忝得牒，切加擒捉。五月于石角村捕得贼人，送韶州鞠问。云：“姓张名净满，汝放梁县人，于洪州开元寺受新罗僧金大悲钱二十千，令取六祖大师首，归海东供养。”柳守闻状，未即加刑，乃躬至曹溪，问祖上足令韬曰：“如何处断？”韬曰：“若以国法论，理须诛夷；但以佛教慈悲，冤亲平等，况彼欲求供养，罪可恕矣。”柳守嘉叹曰：“始知佛门广大。”遂赦之。

上元元年肃宗宗遣使就请师衣钵，归内供养。至永泰元年（公元765）五月五日，代宗梦六祖大师请衣钵。七日，敕刺史杨城曰：“朕梦感禅师请传法袈裟却归曹溪。今遣镇国大将军刘崇景顶戴而送，朕谓之国宝。卿可于本寺如法安置。专令僧众，亲承宗旨者，严加守护，勿令遗隧。”后或为人偷窃，皆不远而获，如是者数四。宪宗谥大鉴禅师，塔曰元和灵照。皇朝开宝初，王师平南海刘氏，残兵作梗，祖之塔庙，鞠为煨烬，而真身为守塔僧保护，一无所损。寻有制兴修，功未竟，会太宗皇帝即位，留心禅宗，颇增壮丽焉。

（选自影印南宋宝祐刻本释普济撰五灯会元）

《五灯会元》提要

禅宗,本来是“不立文字”的“心宗”(相对于“佛语宗”而言),到了宋代,却出现了大量的“灯录”和“语录”。

灯录即传灯录,是禅宗历代传法的纪录。以法传人,譬如灯火相传,所以叫传灯录。普济的时代,已出现禅宗“五灯”:《景德传灯录》三十卷,宋道原撰;《天圣广灯录》三十卷,宋李遵勖编;《建中靖国续灯录》三十卷,宋惟白集;《联灯会要》三十卷,宋悟明集;《嘉泰普灯录》三十卷,宋正受编。“五灯”,共一百五十卷,它们一个共同的风格,都是“记言”体的禅僧传法记录。

《景德传灯录》道原禅师撰于宋景德元年(公元1004)。因道原为天台德韶国师的弟子,法眼宗清凉文益的子孙,所以该《录》对清凉一系各家记录特别详细。其内容大抵取材于《宝林传》、《祖堂集》等书。传承自七佛至法眼宗法嗣为止,凡五十二世。《景德传灯录》的成书,曾得到宋真宗的重视,由翰林学士杨亿等人的“刊削”、“裁定”。宋真宗收到该书稿后,就命杨亿和李维、王曙等人,“同加刊削,俾之裁定。”杨亿在该书的《序》里说:

……有东吴僧道原者,……披弈事之祖图,采诸方之语录,次序其源派,错综其辞句,由七佛以至大法眼之嗣,凡五十二世,一千七百一人,成三十卷,目之曰《景德传灯录》。诣阙奉进,冀于流布。皇上为佛法之外护,嘉释子之勤业,载怀重慎,思致悠久,乃诏翰林学士、左司谏、知制诰臣杨亿,兵部员外郎、知制诰臣李维,太常丞臣王曙等,同加刊削,俾之裁定。



《天圣广灯录》，宋李遵勖编于宋仁宗天圣七年（公元1029）。李遵勖编该书是仿其师杨亿为文，由于天圣七年离景德元年只有十余年，各宗次增加无几，只是章次略有变动，人数和语句略有扩充而已。

李遵勖，宋太宗第七女下嫁给他，官封左龙武将军、驸马都尉。李遵勖在该《录》自序中说：

前有六佛，《景德传灯录》中已具载，今之编次，从因地以至传法来历，继自释迦佛以降。

表明该《录》传灯是从释迦牟尼佛开始的。景佑三年（公元1036），应李遵勖之请，宋仁宗特为《天圣广灯录》作序：

……《天圣广灯录》者，护国将军、节度使、驸马都尉李遵勖之所编次也。勖承荣外馆，受律斋坛，……洒六根之情尘，别三乘之归趣。迹其祖录，广彼宗风，采开士之迅机，集丛林之雅对；粗裨于理，咸属之篇。……且有勤请，永锡序文。朕既嘉乃诚，重违其意；载念薄伽之旨，谅有庇于生灵。近戚之家，又不婴于我慢，良可嘉尚，因赐之题。……

《建中靖国续灯录》，宋惟白集于建中靖国元年（公元1101）惟白为云门宗雪窦重显法系，为法云、法秀弟子。本书分五门叙述：一曰宗门，二曰对机门，三曰拈古门，四曰颂古门，五曰偈颂门。全书载禅僧一千七百余人。因该书离《天圣广灯录》已有七十余年，惟白意在续道原之作，故名“续灯录”。

《联灯会要》，宋悟明集于南宋孝宗淳熙十年（公元1183），作者意在合北宋“三灯”为一书，企图补录八十多年来前代灯录尚未收的临济、云门二宗各家。本书的一个明显不足是：自汾阳昭、雪窦重显以下的材料只编入了十之二三。

《嘉泰普灯录》，宋正受编于南宋宁宗嘉泰年间（公元1201 -

1204),费时十七年成书。根据他上皇帝的书中只提到北宋三灯,可见作者在撰写时尚不知有“联灯”。因为“天圣”“建中”二灯对帝王、公卿、师尼、道俗一概不录,正受认为“灯虽曰续,如照之不普何?”他为了使“灯”“普照”,不论僧俗,凡“三灯”所不取者,莫不旁收博采。

“五灯”共一百五十卷,但重复太多,繁复冗长,异点丛生,给后人阅读以许多不便。《五灯会元》把一百五十卷的“五灯”压缩为二十卷。该书正式入藏,是从清代的“龙藏”开始。自《五灯会元》面世后,原来的“五灯”就很少流通。沈净明在该书的《跋》中对该书作如下评价:

禅宗语要,具在五灯,《五灯会元》流传于世,不仅为内学者提供了禅史研究的丰富资料,而且扩大了外学者的视野,耳目为之一新。书中所录,牵朝动室,上至帝皇征召延请,释师开堂说法,下至文人学士与僧徒往返参学,可见禅宗对于唐宋皇室和当时社会的影响之大。《会元》的編集,后于正受的《普灯》约五十年,各卷宗派分明,其法更为进步。元明以来士大夫之好谈禅悦者,无不家有其书。

《五灯会元》全书要目如下:

卷一、七佛至东土六祖;

卷二、四、五、六祖法嗣及应化圣贤;

卷三、卷四,南岳怀让至五世;

卷五、卷六,青原行思至七世及未详法嗣;

卷七、卷八,青原下二世至九世;

卷九、南岳下二世至八世沩仰宗;

卷十、青原下八世至十二世法眼宗;

卷十一、卷十二,南岳下四世至十五世临济宗;



卷十三、卷十四，青原下四世至十五世曹洞宗；

卷十五、卷十六，青原下六世至十六世云门宗；

卷十七、卷十八，南岳下十二世至十七世黄龙派；

卷十九、卷二十，南岳下十一世至十七世杨岐派。

《五灯会元》是其前“五灯”所载禅宗世次源流和主要人物的荟萃。并将各禅师启发学人禅机而作的正说或反说、庄说或谐说、横说或竖说、显说或密说，以及瞬目扬眉、擎拳举指、竖拂拈槌、掀床作拜、持叉张弓、打鼓吹毛、一问一答、一唱一和、一吁一笑等机锋，都一一载录其中。

知礼(公元960-1028)

知礼,字约言,俗姓金,浙江四明(今浙江宁波市)人,生于宋太祖建隆元年(公元960),圆寂于宋仁宗天圣六年(公元1028)。知礼七岁出家,十五岁受具足戒,二十岁从本郡宝云寺义通法师受学天台教观。“凡三主法会,唯事讲、忏四十余年。”宋真宗赐号“法智大师”,后人称“四明尊者”。晚年,他曾结伴十僧,共修“法华忏”,以三年为期,届时燃身供佛。经翰林学士杨亿、驸马李遵勖及同门遵式等人的再三劝阻,乃至宋真宗下诏令他“住世”,方才作罢。

知礼一生能彪炳于天台宗史乃至佛教史,主要是他参与天台的山家山外长达三十多年的争论,虽竭尽了他的毕生精力,却也为宋代的天台宗争回了圆教地位。所以,他被天台宗尊为天台宗第十六祖。胡昉在《明州延庆寺传天台教观故法智大师塔铭并序》中,评价他:“古师所未谕,今学所未详者,师必炳然而释之;往哲所难履,来裔所难继者,师必确然而进趋之”。表明知礼是天台宗的“继往开来者”。志磐在《佛祖统纪》中对他评价:“四明法智,以上圣之才,当中兴之运,东征西伐,再请教诲,功业之盛,可得而思?……自荆溪而来,九世、二百年矣,……备众体而集大成,辟异端而隆正统,唯法智一师耳。是宜陪位列祖,称为中兴。”志磐的评价是合乎史实的。

知礼的著作,宗晓说他“所撰记、钞,三十余万言。”宗晓还把知礼经疏以外的著作“一百余篇以类铨次,析为七卷”,编成《四明尊者教行录》(收于《大正藏》卷四六)。在知礼的所有著作中,最能代表他“辟异端而隆正统”的,应是《十不二门指要钞》二卷。



知礼圆寂后,而能“嗣其业而大其家者,则广智(尚贤)、神照(本如)、南屏(梵臻)三者耳。”说明知礼后继有人,一分为三。

《十不二门指要钞》(节选)

十不二门者,本出释签岂须钞解。但斯宗讲者,或示或注著述云云,而事理未明解行无托,荆溪妙解翻隐于时,天台圆宗罔益于物,爰因讲次对彼释之,命为指要钞焉。盖指介尔之心,为事理解行之要也,聊备诸生温习,敢期达士披详邪。时大宋景德元年岁在甲辰正月九日。叙。

钞曰:此文题目多本不同,或云法华本迹十妙不二门;或无本迹二字,有唯云玄文十不二门。此或以所通之义所释之文而冠于首,盖不忘其本也。而尽是别录者私安,取舍由情无劳苦诤。若十不二门四字乃作者自立,故文云:为实施权则不二而二,开权显实则二而不二。法既教部咸开成妙,故此十门不二为目,须据此文释其题旨,岂非四时三教所谈,色心乃至受润无不隔异故皆名二。今经开会实理既彰十异,皆融互摄无外咸名不二,即以不二当体为门。然亦可云十不二为能通,十妙为所通。问妙即不二不二即妙,俱名俱体何分能通所通。答今不以粗妙分能所,亦不以名体分之,盖以十妙法相该博学者难入。此文撮要径显彼意,乃以略显广以易通难,义立能通所通。数至十者,盖从十妙而立。虽立门对妙互有多少,而不亏本数也。此且总明待至释文,更为点示若欲标,述作人者即是。荆溪尊者既是后人录出不可正斥其讳,释文为三:初总叙立意;二从一者去列门解释;三是故十门论文结。摄重示此三即拟三分也。初叙前文立述作之意又二。初叙前又二。初叙教广。二初十妙意,然者是也,即领上之辞,亦信解之语。若不信者乃云不然,此迹门等者,指上玄文所谈十妙,境智行因也,三法果也。感应兼自他神通说法,是能化者作属自也。眷属利益是所化者事属他也。故因等四收十妙尽,一代教门所明法相岂过于此。今于十义皆用待绝二妙,而融会之令无壅碍,故云



融通入妙，二凡诸下。众释意。如初理境具有七科，一一皆用四教拣之意，开藏等俱圆。复以五味判之，欲开兼等皆妙，即使醍醐之外更无馀味，如此释之方称妙法。智行乃至利益各明种种法相，无不皆用四教五味判，后开之皆成极味。二观心下，叙观略，枢即门之要也。机谓机关有可发之义，盖一切教行皆以观心为要。皆自观心而发观心空，故一切法空即所修诸行，所起诸教皆归空。假中亦然，岂不以观心为枢机邪。然今玄文未暇广明，寄诸文末略点示尔。又虽据义一一合有，为避繁文故有存没，如十二因缘境后则有四谛则略，盖有止观对此，明乎教观旁正，如常所说托事，则借彼事义立境立观。如王舍耆山等，附法则摄诸法相，入心成观如四谛五行等。既非专行故十乘不委，此即义例约行等三种观相也。二所明下立意又二：初重示大部意更举十妙方出其意，能化即应，并神通说法也，所化即感，及眷属利益也。此十乃是一代教中能诠名字，大部明此意，在开显诸名咸妙故也。须辨十者，欲收始末自他尽故。始谓境等，即自行因，末谓三法。即自行果自他如前，若辨此十一一咸妙，则了如来出世意，尽二故不下。正明今述意二，初为成妙解。欲知此十皆妙须了开显大纲，即三千世间俱空假中是今经之大体。能开之绝妙，境即此故事理俱融。智发此故无缘，行起此故无作。位历此故相摄，三法究尽此故果满。生具此故一念能感，佛得此故无谋而应。神通用此故化化无穷，说法据此故施开自在。眷属全此故天性相关，利益称此故无一不成佛。今此十门正示于此若能知者名发妙解，二故撮下为成妙行。言观法者十乘也，应知止观十乘是别论行相，而一一乘不离三千，即空假中故云观法大体。义例云散引诸文该乎一代，文体正意唯归二经，一依法华本迹显实，二依涅槃扶律显常。以此二经同醍醐故，是知用此十妙绝待之义。为观体者，方譬日光不与暗共。又此三千法门遍于诸法，若色心依之与正，众生诸佛，刹刹尘尘无不具足。故华严云：如心佛亦尔，如佛众生然，心佛及众生，是三无差别。故今家释经题，法字约此三法各具，三千互具互融方名妙法，然虽诸法彼彼各具若为观体必须指心法三千。故玄文云；佛法太高，众生法太广，于

初心为难。心佛及众生，是三无差别，观心则易。又义例云：修观次第必先内心，今家凡曰观心皆此意也。故今文中撮乎十妙入一念心，十门示者为成观感体故也。若不尔者何故节节唯约心说，岂尘刹生佛而不具邪。若不见此，全失今文述作之意也。二若解下，例后义彰法理无殊。二初例本妙，若本若迹各论十妙，而不同者但是互有离合故也。迹因具明境智行位四者离因故，迹果惟明三法，一妙者合果故本中不云境等。唯明一本因妙者，合因故本果之外，更立本国土本涅槃本寿命者离果故，故知唯云因妙必具境等。唯云三法必具国土等，若知因果不殊自他岂应有异。以本初坐道场时亦遍赴物岂不现通说法，岂无眷属获益邪。应知久近虽异，皆以三千俱空假中而为大纲。故云不思议一。二况体下例四章如上所明，二十重妙皆是释名而含体等以释名是总三章，是别总总别故。目十妙中境即是体智行位，法是宗应等三妙，是用感及眷属既获利益，必合从因至果还起利他之用，亦具体等故云只是自他因果法故。又名等四章皆是被下之法即属教也，而须以相别其粗妙。今之四章出前三教，四时之上复能开前令皆圆妙故，永异之言含其待绝，以唯今经能遍开故，三若晓下别示妙体令解行俱成。三初指妙归心，三千妙体为教所归故，一期之内五味传传相生故纵，四教各各趣理故横，而所詮法虽有显覆准今经意，未尝暂离三千妙法。又虽诸法皆具三千，今为易成妙解妙观故，的指一念即三法，妙中特取心法也，应知心法就迷就事而辨。故释签云；众生法一往通因果，二往唯局因。佛法定在果，心法定在因，若约迷悟分之佛唯属悟，二皆在迷。复就迷中众生属他通一切故，心法属己别指自心故，四念处节节皆云观一念无明心。止观初，观阴入心九境，亦约事中明心，故云烦恼心病心乃至禅见心等，及随自意中四运心等，岂非就迷就事辨所观心。有人解今一念云是真性，恐未称文旨。何者若论真性诸法皆是何独一念，又诸文多多于己心，岂可真理有于己他。更有人全不许立阴界入等为所观境，唯云不思议境，此之二师灼然违教。唯摩诃止观先于六章广示妙解，岂不论诸法本真皆不思议。然欲立行造修，须拣入理之门起观之处。故于三科拣却界



人复于五阴,又除前四的取识阴。辅行又拣能招报心,及以发行属于下境,此是去丈就尺,去尺就寸如炙得穴也。乃依此心观不思议,显三千法乃至贪嗔等心,及诸根尘皆云观阴入界及下九境,文中拒判毫末不差,岂是直云真性及不思议。问:常坐中云以法界对法界起法界,安心中云但信法性,不信其诸及节节云不思议境今何不许。答:此等诸文皆是能观观法,复是所显法门,岂不读辅行中分科之文,先重明境即去尺就寸文也。次明修观即观不思议境等十乘文也。况辅行委示二境之相非不分明。岂得直以一念名真理及不思议邪。应知不思议境对观智边不分,而分名所观境,若对所破阴等诸境故,不思议境之与观皆名能观。故止观云:譬如贼有三重,一人器械钝身力羸智谋少先破,二重更整人物方破,第三所以迟回日月。有人身庄兵利权多,一日之中即破三重。辅行释去:约用兵以譬能所,今以身壮譬圆三谛,兵利譬圆三止,权多譬圆三观,,械等并依身力故也,上皆辅行文也,岂非谛观俱为能观邪。今更自立一譬双明两重能所,如器诸淳朴岂单用槌而无砧邪,故知槌砧自分能所,若望淳朴皆属能也,智者以喻得解幸可详之,皆为不辩两重所观故迷斯旨。又若不立阴等为境,妙观就何处用,妙境于何处显。故知若离三道即无三德,如烦恼即菩提生死涅槃,玄文略列十乘皆约此立。又止观大意以止二句为发心立行之体格,岂有圆顿更过于此。若如二师所立,合云菩提涅槃即涅槃也。又引常坐中起对俱法界者,今问法界因何有起对邪,须知约根尘识故方云起对法界。故义例释此文云:体达若起若对不出法界彼有约理约观约果三义,此文正约观行辨也。又安心文云:唯信法性者未审信何法为法性邪,而不知此文正是于阴修乎止观。故起信论云:一切众生从本已来未曾离念。又下文云;浊成本有若不观三道即妙,便同偏观清净真如。荆溪还许不故辅行解安住世谛云:以止观安故世谛方成不思义。又云安即观也故谈圆妙不违现文方为正说。今释一念乃是趣举根尘和合一刹那心,若阴若惑若善若恶皆具三千,皆即三谛乃十妙之大体。故云威尔斯之一念为成观,故今文专约明乎不二,不可不晓故兹委辨。问:相传云。达达门下三人得法而

有浅深,尼总持云断烦恼证菩提。师云:得吾皮。道育云迷即烦恼悟即菩提。师云:得悟肉。慧可云:本无烦恼元是菩提。师云:得吾髓。今烦恼即菩提等稍同皮肉之见,那云圆顿无过。答:当宗学者因此语故迷名失旨,用彼格此陷隧本宗,良由不穷即字之义故也。就知今家明即永异诸师,以非二物相合,及非背面相翻,直须当体全是方名为即。

(节录自《大正藏》卷四六)



《十不二门指要钞》提要

宋代,在天台宗的历史上发生了一起重大的事件,即山家山外之争。以知礼为首的一派坚持正统的天台宗观点,因自称山家;对方一派(主要是庆昭、智圆等)的观点因受禅宗、华严宗的影响,被贬称为山外。山家山外之争,时间上长达三十余年,内容上涉及天台的“观心”(观真心、还是观妄心)、判教(别理随缘还是不随缘)、“性恶”说(理毒性恶还是理毒不许性恶)等等。在这场争论中,山家山外双方写了许多论战的文章,其中的《十不二门指要钞》是知礼观点最有代表性的著作。《指要钞》二卷,收在《大正藏》卷四六。

首先,还得介绍一下《十不二门指要钞》的由来。天台宗依《法华经》立宗,故又称法华宗。智顗对《法华经》有独特高迈的见解,他在《法华玄义》卷七中,以理事、理教、教行、体用、权实、今已等六义解释,把二十八品的《法华经》,前十四品判为“迹门”说法,后十四品判为“本门”说法。这就是天台著名的“本、迹”二门理论。

所谓“迹门”说法,是指佛陀成道于菩提伽耶的金刚宝座后,在四十余年中,为调熟众生根机,为本怀之说作铺垫,作华严、阿含、方等、般若等四时说法。故在法华会上导三乘归于一佛乘(这便是天台著名的“会三归一”)。

至于“本门”说法,是针对成道于金刚座上的佛陀,乃为普度众生而示现。其实佛是无边尘点劫前之久远实成的古佛。智顗认为,本、迹、各具三义,两门开显,以莲华为喻:莲华三喻:为莲故华,华开莲现,华落莲成;迹门三义:为实施权,开权显实,废权立

实；本门三义：从本垂迹，开迹显本，废迹立本。并把三者（莲华三喻、迹门三义、本门三义）一一加以对应。

智顗在《法华玄义》中，又对“妙法莲华经”五字经题中的仅“妙”字，竟发挥为“迹门十妙”和“本门十妙”。所谓“迹门十妙”：境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感应妙、神通妙、说法妙、眷属妙、功德利益妙。所谓“本门十妙”：本因妙、本果妙、本国土妙、本感应妙、本神通妙、本说法妙、本眷属妙、本涅槃妙、本寿命妙、本利益妙。

所谓“十不二门”，乃是天台九祖湛然（公元711—782）注释智顗的《法华玄义》一书（书名《法华玄释签》）卷十四中的一节文字，该节文字内容专门就“迹门十妙”和“本门十妙”，创立“十不二门”，门门显扬本迹不二、教观不二、解行不二，最后归结为三千三谛。“十不二门”因此成为天台宗教义的纲要。湛然圆寂后不久，为了天台学众研习的方便，湛然门人道邃大师将《十不二门》从《法华玄义释签》中抽出单独刊行。由于十不二门文字简约，后人难读难解。所以，到宋代遂有源清着《法华十妙不二门示珠指》，宗昱着《注法华本迹十不二门》等多家注疏问世。但以上二书是依禅宗、华严宗的“真心”观来解释《十不二门》的。知礼认为，这二书有违天台教观“正义”，如果不正以视听，就会谬种流传，淹覆天台教观“正义”。故尔，专门针对源清、宗昱二书的谬误，着《十不二门指要钞》二卷。知礼的《指要钞》发表后，招来了庆昭弟子永嘉继齐着《指滥》的反驳。知礼又撰《别理随缘二十问》以申述。又招致天台山元颖着《征决》代继齐作答复，还有嘉禾子玄着《随缘扑》助继齐、无颖之说。《十不二门指要钞》按“色心不二门，内外不二门、修性不二门、因果不二门、染净不二门、依正不二门、自他不二门、三业不二门、权实不二门、受润不二门”十门“讲次对彼释之”，门门立天台之正义，斥山外之异说。尽管《指要钞》涉及的内容很多，诸如“总别”、“理事”、“能所”、“内



外”、“修性”等等,但最关键的有两个问题,一是观心,二是判教。

所谓“观心”,世界无别法,唯是一心作;心是工画师,作种种五阴世界。心是惑本,心悟则成佛,心迷即众生,修行的根本是观心。问题在于观什么心?知礼认为应观妄心,即观芸芸众生日常生活中充满各种欲望的凡心,这就是所谓“从阴界入”。在此起点上,通过“十界观心”,去丈就尺,去尺就寸,步步趋向佛果。而源清、宗昱主张观“一念灵知”真心,“直显心性”,直趋佛果,顿悟成佛。因此,知礼斥之“违文”(即违背了智顗和湛然的著作)、“违义”(即违背了天台宗教义)。

所谓“别理随缘”,山外派认为随缘的为“真心”,华严宗的终顿教论述随缘(真如是万法,为随缘故;万法是真如,为不变故),所以华严宗为圆教。结论是“别教不谈随缘”。山外这一观点遭到知礼严厉的批判,认为他们改变了天台判教标准,是“堕陷本宗”。知礼认为,判断圆教还是别教,标准不在于随缘不随缘,如果站在天台立场,只有“性具”才是判定圆教、别教的标准。并指责山外派不许别教随缘,其实“别理”既可随缘,也可不随缘。如唯识别教,认为真如“凝然不变”,不随缘;华严别教,依据《大乘起信论》,认为真如是“随缘不变,不变随缘”。

印 度

《华严经》(节选)

尔时,金刚藏菩萨摩诃萨告解脱月菩萨言:佛子,菩萨摩诃萨从初地乃至第九地,以如是无量智慧观察觉了已,善思惟修习,善满足白法,集无边道法,增长大福德智慧,广行大悲,知世界差别,入众生界稠林,入如来所行处,随须如来寂灭行,常观察如来力、无所畏、不共佛法,名为得一切种一切智慧受职位。

佛子,菩萨摩诃萨以如是智慧入受职地已,即得菩萨离垢三昧。入法界差别三昧,庄严道场三昧,一切种华光三昧,海藏三昧,海印三昧,虚空界广大三昧,观一切法自性三昧,知一切众生心行三昧,一切佛皆现前三昧。如是等百万阿僧祇三昧皆现在前。菩萨于此一切三昧,若入若起,皆得善巧。亦善了知一切三昧所差别。其最后三昧名受一切智胜职位。此三昧现在前时,有大宝莲华忽然出生,其华广大量等百万三千大千世界,以众妙宝间错庄严,超过一切世界间境界。出世善根之所生起,知诸法如幻性。众行所成,恒放光明,普照法界。非诸天处之所能有。毗琉璃摩尼宝为茎,旃檀王为台。玛瑙为髻,阎浮檀金为叶,其华常有无量光明,众宝为藏,宝网弥覆。十三千大千世界微尘数莲华以为眷属。

尔时,菩萨坐此华座,身相大小正相称可,无量菩萨以为眷属,各坐其余莲华之上,周匝围绕,一一各得百万三昧,向大菩萨一心瞻仰。佛子,此大菩萨并其眷属坐华座时,所有光明及以言音,普皆充满十方法界。一切世界咸悉震动,恶趣休息,国土严净。同行菩萨靡不来



集,人天音乐同时发声,所有众生悉得安乐。以不思議供养之具供养一切佛。诸佛众会悉皆显现。佛子,此菩萨坐彼大莲华座时,于两足下放百万阿僧祇光明,普照十方诸大地狱,灭众生苦;于两膝轮放百万阿僧祇光明,普照十方诸畜生趣,灭众生苦;于脐轮中放百万阿僧祇光明,普照十方阎罗王界,灭众生苦;从左右脇放百万阿僧祇光明,普照十方一切人趣,灭众生苦;从两手中放百万阿僧祇光明,普照十方一切诸天及阿修罗所有宫殿;从两肩上放百万阿僧祇光明,普照十方一切声闻;从其顶背放百万阿僧祇光明,普照十方辟支佛身;从其面门放百万阿僧祇光明,普照十方初始发心,乃至九地诸菩萨身;从两眉间放百万阿僧祇光明,普照十方受职菩萨,令魔宫殿悉皆不现;从其顶上放百万阿僧祇三千大千世界微尘数光明,普照十方一切世界诸佛如来道场。众会右绕十匝,住虚空中,成光明网,名炽燃光明。发起种种诸供养于佛。余诸菩萨从初发心乃至九地,所有供养而比于此,百分不及一,乃至算数譬喻所不能及,其光明网普于十方一一如来众会之前,雨众妙香,华鬘衣服,幢幡宝盖,诸摩尼等庄严之具,以为供养。皆从出世善根所生超过一切世间境界。若有众生见知此者,皆于阿耨多罗三藐三菩提得不退转。

佛子,此大光明作于如是供养事毕,复绕十方一切世界,一一诸佛道场众会,经十匝已,从诸如来足下而入。尔时,诸佛及诸菩萨知某世界中,某菩萨摩訶萨能行如是广大之行,到受职位。

佛子,是时十方无量无边乃至九地诸菩萨众皆来围绕,恭敬供养。一心观察,正观察时其诸菩萨即各获得十千三昧。当尔之时,十方所有受职菩萨皆于金刚庄严臆德相中,出大光明,名能坏坏怨。百万阿僧祇光明以为眷属,普照十方,现于无量神通变化。作是事已,而来入此菩萨摩訶萨金刚庄严臆德相中。其光入已,令此菩萨所有智慧势力增长过百千倍。

尔时,十方一切诸佛从眉间出清淨光明,名增益一切智神通。无数光明以为眷属,普照十方一切世界,右绕十匝,示现如来广大自在,开悟无量百千亿那由他诸菩萨众。周遍震动一切佛刹。灭除一切诸

恶道苦,隐蔽一切诸魔宫殿。示一切佛得菩提处道场众会庄严威德。如是普照尽虚空遍法界一切世界已,而来至此菩萨会上,周匝右绕,示现种种庄严之事。现是事已,从大菩萨顶上而入,其眷属光明亦各入彼诸菩萨顶。当尔之时,此菩萨得先所未得百万三昧,名为已得受职之位。入佛境界,其足十力,堕在佛数。

佛子,如转轮圣王所生太子,母是正后,身相具足,其转轮王令此太子坐白象宝妙金之座。张大网幔,建大幢幡,燃香散花,奏诸音乐,取四大海水置金瓶内。王执此瓶灌太子顶,是时即名受王职位。堕在灌顶刹利王数,即能具足行十善道,亦得名为转轮圣王。菩萨受职亦复如是,诸佛智水灌其顶故,名为受职,具足如来十种力故,堕在佛数。

.....

佛子。菩萨十地因佛智故,而有差别,如因大地有十山王。何等为十? 所谓雪山王,香山王,鞞陀梨山王,神仙山王,由乾陀山王,马耳山王,尼民陀罗山王,斫羯罗山王,计都末底山王,须弥卢山王。佛子,如雪山王一切药草咸在其中,取不可尽。菩萨所住欢喜地,亦复如是,一切世间经书技艺文颂呪术咸在其中,说不可尽。佛子,如香山王,一切诸香咸集其中,取不可尽,菩萨所住离垢地,亦复如是。一切菩萨戒行威仪咸在其中,说不可尽。佛子,如鞞陀梨山王,纯宝所成,一切众宝咸在其中,取不可尽。菩萨所住发光地亦复如是,一切世间禅定神通,解脱三昧,三摩钵底咸在其中,说不可尽。佛子,如神仙山王,纯宝所成,五通神仙咸住其中,无有穷尽,菩萨所住焰慧地亦复如是,一切道中殊胜智慧咸在其中,说不可尽。佛子,如由乾陀山王,纯宝所成,夜叉大神咸住其中,无有穷尽,菩萨所住难胜地亦复如是。一切自在如意神通咸在其中,说不可尽。佛子,如马耳山王,纯宝所成,一切诸果咸在其中,取不可尽,菩萨所住现前地亦复如是。入缘起理,声闻果证,咸在其中,说不可尽。如尼民陀罗山王,纯宝所成,大力龙神咸住其中,无有穷尽,菩萨所住远行地亦复如是,方便智慧独觉果证咸在其中,说不可尽。如斫羯罗山王,纯宝所成,诸自在众咸住其中,无有穷尽,菩萨所住不动地亦复如是,一切菩萨自在行



差别世界咸在其中,说不可尽。如计都山王,纯宝所成,大威德阿修罗王咸住其中,无有穷尽,菩萨所住善慧地亦复如是,一切世间生灭智行咸在其中,说不可尽。如须弥卢山王纯宝所成,大威德诸天咸住其中,无有穷尽,菩萨所住法云地亦复如是,如来力无畏不共法,一切佛事咸在其中,问答宣说不可穷尽。

佛子,此十宝山王同在大海差别得名。菩萨十地亦复如是,同在一切智中,差别得名。佛子,譬如大海,以十种相得大海名,不可移夺。何等为十?一次第渐深,二不受死尸,三余水入中皆失本名,四普同一味,五无量珍宝,六无能至底,七广大无量,八大身所居,九潮不过限,十普受大雨无有盈溢。菩萨行亦复如是,以十相故,名菩萨行,不可移夺。何等为十?所谓欢喜地出生大愿渐次深故,离垢地不受一切破戒尸故,发光地舍离世间假名字故,焰慧地与佛功德同一味故,难胜地出生无量方便神通世间所作众珍宝故,现前地观察缘生甚深理故,远行地广大觉慧善观察故,不动地示现广大庄严事故,善慧地得深解脱行于世间如实而知不过限故。法云地能受一切诸佛如来大法明雨无厌足故。

佛子,譬如大摩尼珠有十种性出过众宝,何等为十?一者从大海出,二者巧匠治理,三者圆满无缺,四者清净离垢,五者内外明彻,六者善巧钻穿,七者贯以宝缕,八者置在琉璃高幢之上,九者普放一切种种光明,十者能随王意雨众宝物,如众生心充满其愿。

佛子,当如菩萨亦复如是,有十种事出过众圣,何等为十?一者发一切智心,二者持戒,头陀正行明净,三者诸禅三昧圆满无缺,四者道行清白离诸垢秽,五者方便神通内外明彻,六者缘起智慧善能钻穿,七者贯以种种方便智缕,八者置于自在高幢之上,九者观众生行放闻持光,十者受佛智职堕在佛数能为众生广作佛事。

佛子,此集一切种一切智功德菩萨行法门品。若诸众生不种善根,不可得闻。

(节选自《大正藏》)

《华严经》提要

《华严经》，全称《大方广佛华严经》，是佛成道后第一时说法，佛在菩提场等七处，宣说广大圆满、无尽无碍妙旨的要典。

此经汉译本有三种：经题皆为《大方广佛华严经》，其中六十卷本为东晋佛驮跋陀罗所译，学界称“旧译《华严》”或称《六十华严》；八十卷本为唐武周时实叉难陀所译，学界称“新译《华严》”或称《八十华严》；四十卷本为唐真元时般若所译，学界称《四十华严》或《普贤行愿品》，因为其内容系旧、新两译《华严》的《入法界品》一品，其第四十卷有普贤十大行愿，故名。

《六十华严》由“七处八会”说法而成，分三十四品；《八十华严》由“七处九会”说法而成，分三十九品。新、旧的“七处”相同，“九会”中有“八会”相同，只是《新译华严》增加了“普光法堂”一会。《四十华严》实为旧新两译《华严》的《入法界品》一品的增广。

此外，就此经某一品或一部分传译于中土的，为数不少。诸如《佛说兜沙经》、《十住经》等。

此经的汉译本，以《八十华严》文义最为畅达，品目也较完备，因而在汉地流传也最盛。下面略述《八十华严》的内容结构：

第一会，佛在菩提场中初成正觉，第一时说法。下分六品：

第一《世主妙严品》。道场无量妙宝庄严，金刚座上的遮那佛身万德圆满。

第二《如来现相品》。佛现瑞相放光说颂，又现诸神变。

第三《普贤三昧品》。普贤菩萨入佛三昧，受诸佛赞叹摩顶。

第四《世界成就品》。普贤菩萨以佛神力，向道场海众诸菩萨



说世界海等十事。

第五《华藏世界品》。普贤又说毗卢遮那往昔修行所严净的华藏庄严世界海无量妙宝庄严功德。乃至一切世界诸佛号。

第六《毗卢遮那品》。普贤说,这是由于毗卢遮那过去世为大威光太子时供养诸佛、广修无量妙行的功德成就。

第二会,佛在普光明殿莲华座上,显现神变,十方菩萨都来集会。下分六品:

第七《如来名号品》。文殊师利承佛的威力,向众菩萨称说佛的名号,有无量不同的名号如来为众说法。

第八《四圣谛品》。文殊又说娑婆世界中苦、集、灭、道四圣谛的种种异名。

第九《光明觉品》。这时,佛两足轮放光,普照十方,各现佛事。

第十《菩萨问明品》。文殊师利和觉首等九菩萨反复问答十种甚深佛法明门。

第十一《净行品》。智首启问,文殊师利答说身语意业一百四十种的清净愿行。

第十二《贤首品》。文殊师利问,贤首答说菩萨修行的无量殊胜功德。

第三会,佛上升须弥山会。下分六品:

第十三《升须弥山顶品》。佛上升须弥山帝释宫殿,帝释庄严宫殿,迎佛入座。

第十四《须弥顶上偈赞品》。十方佛世界法慧等菩萨都来集会,各说偈颂赞佛之无量功德。

第十五《十住品》。法慧菩萨借佛威力,入无量方便三昧,受诸佛赞叹并摩顶,他出定广说十住法门,且每住各有闻、修十法。

第十六《梵行品》。法慧向正念天子宣说修习梵行种种无相观法。

第十七《初发心功德品》。法慧向天帝释宣说菩萨初发菩提心所得的种种功德。

第十八《明法品》。精进慧问：初发心菩萨应如何修习？法慧答：应十不放逸、得十清净、十佛欢喜、十法安住、十法入地、十法行清净、十种清静愿、十法圆满大愿、十无尽藏等修行法门。

第四会，佛升向夜摩天官会。下分四品：

第十九《升夜摩天官品》。佛升向夜摩天宫，夜摩天王庄严殿迎请如来，佛即入座。

第二十《夜摩宫中偈赞品》。功德林等无数菩萨都来集会，十大菩萨各说偈颂佛行愿功德。

第二十一《十行品》。功德林菩萨借助佛的威力，入善思惟三昧，受诸佛称赞并摩顶，他出定广说十行的法门。

第二十二《十无尽藏品》。功德林菩萨又对诸菩萨说菩萨十无尽藏的一一行相。

第五会，佛又升兜率天会。下分三品：

第二十三《升兜率天官品》。佛升兜率天，兜率天王庄严殿座迎请如来，佛即入座。

第二十四《兜率宫中偈赞品》。金刚幢等十大菩萨及无数菩萨从十方世界来集，各偈颂佛之功德。

第二十五《十回向品》。金刚幢菩萨由佛的威力，入智光三昧，受诸佛称赞及摩顶，他从定起，向诸菩萨广说十回向法门。

第六会，佛在他化自在天官摩尼宝殿会。此会即一品：

第二十六《十地品》。佛至他化自在天官摩尼宝殿，诸方世界诸大菩萨都来集会。金刚藏由佛的威力，入大智慧光明三昧，受诸佛称赞并摩顶。他从定起，向众说出十地名称。佛放无量光，金刚菩萨为众演说十地法门行相。

第七会，佛至普光殿会。下分十一品：

第二十七《十定品》。佛至普光殿，普眼菩萨问佛：普贤菩萨



三昧所修的妙行。佛叫他自己请普贤菩萨宣说。普贤菩萨以神力出现,向众广说十大三昧高深法门。

第二十八《十通品》。普贤菩萨又向大众宣说十种神通。

第二十九《十忍品》。普贤菩萨又向大众宣说十种法忍。

第三十《阿僧祇品》。时有心王菩萨发问,佛向他宣说阿僧祇不可说的数量各世间出世间一切不可说事理。

第三十一《寿量品》。心王菩萨又为大众宣说诸佛世界的寿量和长短比较。

第三十二《诸菩萨住处品》。心王菩萨又向大众宣说十方菩萨及他们眷属的住处、地名。

第三十三《佛不思议法品》。会中诸菩萨希望知道诸佛的国土、本愿、种性、出现、佛身、音声、智慧、自在、无碍、解脱等不思议事,佛于是加持青莲华藏菩萨向莲花藏菩萨广说佛所住的十不思议法门。

第三十四《如来十身相海品》。普贤菩萨向诸菩萨演说佛的身相庄严,略说有九十七种大人相,及十华藏世界海微尘数大人相。

第三十五《如来随好光明功德品》。佛向宝手菩萨宣说如来的随好中各有光明,周遍法界,能拔地狱之苦,行兜率天,直至能令证得十地等。

第三十六《普贤行品》。普贤菩萨又向大众演说,佛为解脱众生缚结,嗔心能障百万法门,应当勤修十法,具十清净,十广大智,得十种普入,住十胜妙心,获十种佛法善巧智。

第三十七《如来出现品》。这时佛眉间放无量光,名如来出现光。妙德菩萨向佛大法,佛又放光入普贤菩萨口,普贤便广说佛以十无量法出现,以十无量百千阿僧祇事得到成就。说罢,诸佛为与会大众授记。

第八会,佛在普光明殿会。下即一品:

第三十八《离世间品》。佛在普光明殿，普贤菩萨入佛华藏庄严三昧，从三昧起，普慧菩萨请问菩萨依、菩萨行乃至佛示涅槃等两百个问题，普贤菩萨一问十答，分别演说二千法门。

第九会，佛在逝多园林会。下即一品：

第三十九《入法界品》。佛在逝多园林，和文殊、普贤等五百大菩萨、大声闻及无量世主聚会。佛入师子频申三昧，遍照十方世界菩萨来会，诸大声闻不知不见。佛又显种种神变，种种法门，种种三昧等相，诸菩萨都得到无数大悲法门。文殊菩萨和大众辞佛南行。尊者舍利弗和六千比丘也承佛力发心随同南行。当他们来到福城东，在庄严幢娑罗林中大塔庙处说法，这时善财童子等二千人前来顶礼听法，发菩提心，求菩萨道。文殊殊师利指示他去求访善知识，善财童子辗转南行参访了德玄比丘乃至弥勒菩萨等五十三位善知识，最后见到普贤菩萨，由于普贤的开示，终于证入法界。

此经的科判，华严宗的创立者法藏，依《六十华严》（该时《八十华严未出》）将全经判为五分：一、教起因缘分（旧译《世问净眼品》，即旧译的第一品），即全经的序分。二、拳果劝乐生信分（旧译《卢舍那佛品》），劝令生信。三、修因契果生解分（旧译《如来名号品》至《宝王如来性起品》共三十品），显示十信、十住、下行、十回向、十地的因行果。四、托法进修成行分（旧译《离世间品》），显示依法进修，成菩萨行。五、依人入证成德分（旧译《入法界品》），显示由善知识的教导，证入法界，成就果德。

法藏根据佛教的因果，把此经的内容分判为五周因果：一、所信因果（旧译《卢舍那佛品》）；二、差别因果（旧译《如来名号品》至《菩萨住处品》共二十五品为差别因，《佛不思议法品》至《佛小相光明功德品》共三品为差别果）；三平等因果（旧译《普贤菩萨行品》是平等因，《宝王如来性起品》是平等果）；四、成行因果（旧译《离世间品》）；五、证入因果（旧译《入法界品》）。嗣后的清凉



也沿用法藏的五分说和五因果说来分摄《八十华严》文义(见《华严经疏》卷四),这样的分判因此也成了古今华严宗解说此经的通论。

古今佛教学者,也同样以序分、正宗分、流通分的“三分科判”来判此经。一般以初品为序分(旧译《卢舍那佛品》,新译《如来现相品》);以下为正宗分;流通分古时有多种说法。诸如:北魏的慧光以《入法界品》为流通分;隋慧远以《入法界品》的善财童子以下内容为流通分;隋灵裕以《入法界品》中最后的偈颂为流通分;也有人认为此经未尽,因而没有流通分等。唐清凉(澄观)取慧远说法,认为此说最为合理(见澄观《华严经疏》卷四),此后,《法界品》善财童子以下为流通分的“三分说”,成华严宗师解说此经的通论。

关于此经的宗趣,古来也见解纷纭:齐昙衍说此经是以无碍法界为宗;隋灵裕说此经是以甚深法界心境为宗,唐敏(法敏)说此经以因果为宗;隋慧远说此经以华严三昧为宗;也有人说此经以海印三昧为宗;华严宗法藏定此经以因果缘起理实法界为宗(见清凉澄观《华严经疏》卷三),法藏的见解成为华严宗师对此经的通解。

关于此经的判教。对此经古今学人一致尊重。南北朝以来,江南三家(史称“南三”)都将此经为顿教或圆教。隋吉藏立“三转法轮”判教,判此经为根本法轮。天台智顗在化仪四教中,判此经为顿时教,在化法四教中,判此经为别教兼圆教。华严宗师判此经为五教中的一乘圆教,或十宗中的圆照具德宗。可见,此经被公认为圆顿经教。

关于此经的传播情况。相传佛灭后,此经在印度曾隐没,后龙树弘扬大乘,才使得它流传于世。东晋佛驮跋陀罗译出《十六华严》,此经才受中土学人重视,对它的传诵、讲习、疏释也广泛展开。把《华严》发挥得淋漓尽致的的是华严宗人,隋杜顺(法顺)在

终南山着《华严五教止观》和《华严法界观门》各一卷，开一宗基础，杜顺弟子至相寺智俨着《华严经搜玄记》九卷、《华严经孔目章》四卷、《华严一乘十玄门》一卷、《六相章》一卷，发挥《华严》一经的要义。嗣后，法藏着有《华严五教章》、《华严义海百门》等，依据此经发挥华严宗特色的著作（以上著作都是限《六十华严》）。法藏弟子静法寺慧苑依《八十华严》着《华严经音义》四卷等，阐述己见。后来的清凉（澄观）撰《华严经玄谈》九卷、《华严经疏》六十卷、《随疏演义钞》三十卷，为华严宗师疏新译华严的最大名著，他大振华严宗风，纠正慧苑异见，规范华严宗正统学说。澄观的弟子圭峰草堂寺宗密着有《普贤行愿品别行疏钞》六卷等，以彰显澄观心要。此外，宗外名家也有许多研究此经著作。

华严宗风，还远播海外。7世纪中，新罗义湘曾来唐投智俨门下受学，回国后成为该国华严宗初祖。8世纪中，唐僧人道璇东渡日本传讲《华严》，成为日本华严宗初祖。



《法华经》(节选)

佛昔于波罗奈初转法轮,今乃复转无上最大法轮。尔时诸天子欲“重宣”此义,而说偈言:

昔于波罗奈	转四谛法轮
分别说诸法	五众之生灭
今复转最妙	无上大法轮
是法甚深奥	少有能信者
我等从昔来	数闻世尊说
未曾闻如是	深妙之上法
世尊说是法	我等皆随喜
大智舍利弗	今得受尊记
我等亦如是	必当得作佛
于一切世间	最尊无有上
佛道叵思议	方便随宜说
我所有福业	今世若过世
及见佛功德	尽回向佛道

尔时舍利弗白佛言:世尊,我今无复疑悔,亲于佛前得受阿耨多罗三藐三菩提记。是诸千二百心自在者,昔住学地佛常教化言,我法能离生老病死究竟涅槃。是学无学人,亦各自以离我见及有无见等,谓得涅槃。而今于世尊前,闻所未闻皆堕疑惑。善哉世尊,愿为四众说其因缘令离疑悔。尔时佛告舍利弗,我先不言,诸佛世尊以种种因缘譬喻言辞方便说法,皆为阿耨多罗三藐三菩提耶。是诸所说,皆为化菩萨故。然舍利弗,今当复以譬喻更明此义,诸有智者以譬喻得解。舍利弗,若国邑聚落有大长者,其年衰迈财富无量,多有田宅及

诸僮仆,其家广大唯有一门,多诸人众一百二百,乃至五百人止住其中。堂阁朽故,墙壁颓落,柱根腐败,梁栋倾危。周匝俱时欻然火起焚烧舍宅,长者诸子,若二十或至三十,在此宅中。长者见是大火从四面起,即大惊怖而作是念,我虽能于此所烧之门安隐得出,而诸子等于火宅内乐着嬉戏,不觉不知不惊不怖,火来逼身苦痛切己,心不厌患无求出意。舍利弗,是长者作是思惟,我身手有力,当以衣械若以机案从舍出之,复更思惟。是舍唯有一门。而复狭小,诸子幼稚未有所识,恋着戏处。或当堕落为火所烧,我当为说怖畏之事,此舍已烧宜时疾出,无令为火之所烧害。作是念已,如所思惟具告诸子,汝等速出。父虽怜愍善言诱喻,而诸子等乐着嬉戏,不肯信受,不惊不畏了无出心,亦复不知,何者是火何者为舍。云何为失,但东西走戏视父而已。尔时长者,即作是念,此舍已为大火所烧,我及诸子若不时出,必为所焚。我今当设方便令诸子等得免斯害,父知诸子先心各有所好,种种珍玩奇异之物,情必乐着。而告之言,汝等所可玩好希有难得,汝若不取后必忧悔。如此种种羊车鹿车牛车,今在门外可以游戏,汝等于此火宅宜速出来,随汝所欲皆当与汝。尔时诸子闻父所说珍玩之物,适其愿故心各勇锐,互相推排竞共驰走争出火宅。是时长者见诸子等安隐得出,皆于四衢道中露地而坐,无复障碍,其心泰然欢喜踊跃。时诸子等各白父言,父先所许玩好之具,羊车鹿车牛车愿时赐与。舍利弗,尔时长者,各赐诸子等一大车,其车高广众宝庄校,周匝栏楯四面悬铃。又于其上张设幃盖,亦以珍奇杂宝而严饰之,宝绳交络垂诸华缨,重敷綰纒安置丹枕。驾以白牛肤色充洁形体姝好,有大筋力行步平正,其疾如风。又多仆从而侍卫之。所以者何,是大长者财富无量,种种诸藏悉皆充溢。而作是念,我财物无极,不应以下劣小车与诸子等。今此幼童皆是吾子,爱无偏党,我有如是七宝大车,其数无量,应当等心各各与之,不宜差别。所以者何,以我此物周给一国,犹尚不匮,何况诸子。是时诸子,各乘大车得未曾有,非本所望。舍利弗,于汝意云何,是长者等与诸子珍宝大车,宁有虚妄不。舍利弗言,不也世尊,是长者但令诸子得免火难,全其躯命非



为虚妄。何以故,若全身命,便为已得玩好之具,况复方便于彼火宅而拔济之。世尊,若是长者,乃至不与最小一车,犹不虚妄。何以故,是长者先作是意,我以方便令子得出,以是因缘无虚妄也。何况长者,自知财富无量,欲饶益诸子等与大车。佛告舍利弗,善哉善哉,如汝所言。舍利弗,如来亦复如是,则为一切世间之父,于诸怖畏衰恼忧患无明闇蔽,永尽无余。而悉成就无量知见力无所畏,有大神力及智慧力,具足方便智慧波罗蜜,大慈大悲常无懈倦,恒求善事利益一切,而生三界朽故火宅。为度众生生老病死忧悲苦恼愚痴闇蔽三毒之火,教化令得阿耨多罗三藐三菩提。见诸众生为生老病死忧悲苦恼之所烧煮,亦以五欲财利故受种种苦。又以贪着追求故现受众苦。后受地狱畜生饿鬼之苦。若生天上及在人间,贫穷困苦爱别离苦怨憎会苦,如是等种种诸苦。众生没在其中欢喜游戏,不觉不知不惊不怖,亦不生厌不求解脱。于此三界火宅东西驰走,虽遭大苦不以为患。舍利弗,佛见此已便作是念,我为众生之父,应拔其苦难,与无量无边佛智慧乐,令其游戏。

舍利弗,如来复作是念,若我但以神力及智慧力,舍于方便,为诸众生赞如来知见力无所畏者,众生不能以是得度。所以者何,是诸众生,未免生老病死忧悲苦恼,而为三界火宅所烧,何由能解佛之智慧。舍利弗,如彼长者虽复身手有力而不用之,但以殷勤方便,免济诸子火宅之难,然后各与珍宝大车。如来亦复如是,虽有力无所畏而不用之,但以智慧方便,于三界火宅拔济众生,为说三乘声闻辟支佛佛乘。而作是言,汝等莫得乐住三界火宅,勿贪粗弊色声香味触也。若贪着生爱则为所烧,汝等速出三界,当得三乘声闻辟支佛佛乘,我今为汝保任此事,终不虚也。汝等但当勤修精进,如来以是方便诱进众生。复作是言,汝等当知此三乘法皆是圣所称叹,自在无系无所依求。乘是三乘,以无漏根力觉道禅定解脱三昧等,而自娱乐,便得无量安稳快乐。舍利弗,若有众生,内有智性,从佛世尊闻法信受,殷勤精进,欲速出三界自求涅槃,是名声闻乘。如彼诸子为求羊车出于火宅。若有众生从佛世尊闻法信受,殷勤精进求自然慧,乐独善寂,深知诸

法因缘，是名辟支佛乘。如彼诸子为求鹿车出于火宅。若有众生，从佛世尊闻法信受，勤修精进求一切智佛智自然智无师智，如来知见，力无所畏，愍念安乐无量众生，利益天人度脱一切，是名大乘菩萨。求此乘故，名为摩诃萨，如彼诸子为求牛车出于火宅。舍利弗，如彼长者见诸子等安隐得出火宅到无畏处，自惟财富无量，等以大车而赐诸子，如来亦复如是，为一切众生之父，若见无量亿千众生以佛教门出三界苦怖畏险道得涅槃乐，如来尔时便作是念。我有无量无边智慧力无畏等诸佛法藏，是诸众生皆是我子，等与大乘不令有人独得灭度，皆以如来灭度而灭度之。是诸众生脱三界者，悉与诸佛禅定解脱等娱乐之具，皆是一相一种圣所称叹，能生净妙第一之乐。舍利弗，如彼长者初以三车诱引诸子，然后但与大车宝物庄严安隐第一。然彼长者无虚妄之咎，如来亦复如是，无有虚妄。初说三乘引导众生，然后但以大乘而度脱之。何以故，如来有无量智慧力无所畏诸法之藏，能与一切众生大乘之法，但不尽能受。舍利弗，以是因缘，当知诸佛方便力故，于一佛乘分别说三。

（选自《大正藏》第九卷）



《法华经》提要

《妙法莲华经》，简称《法华经》，七卷，二十八品，相传为佛所说，姚秦弘始八年（公元406）鸠摩罗什译。是说明三乘方便、一乘真实的经典，为天台宗立宗的主要理论依据。除罗什译本外，还有两种汉译本：西晋竺法护译的十卷本，名《正法华经》；隋阇那崛多等改编的七卷本，名《添品妙法莲华经》，其中罗什本流传最为广泛。我国古代僧人对这部经典尤为赞赏，称之为“经中之王”。不少僧人专门念这部经，如神皓专诵《法华》九千余遍；延寿诵一万三千多遍；守素诵三万七千多遍，甚至有人刺血书写全经，或用金粉书写全经。

现流行的《法华经》，其品次简介如下：

一、《序品》，叙说佛将说《法华》的缘起。

二、《方便品》，佛从三昧而起，告舍利弗：佛法唯有一乘，说二、说三只是方便，并非究竟。

三、《譬喻品》，佛为舍利弗说火宅四车譬喻，说明三乘归一。

四、《信解品》，须菩提、摩诃迦叶等深解长者穷子譬喻，领会佛意。

五、《药草喻品》，佛说三草二木，以喻众生根机有别，随机逗教。

六、《授记品》佛为摩诃迦叶等四大声闻授记。

七、《化城喻品》，佛昔说化城喻小法，以示方便。

八、《五百弟子受记品》，五百罗汉皆受当来成佛的记莂。

九、《授学无学人记品》，阿难等二千人皆得受记。

十、《法师品》，佛告药王菩萨关于聆闻、受持、解说《法华》的

种种功德。

十一、《见宝塔品》，多宝佛塔，从地涌出，赞叹释迦说《法华》。

十二、《提婆达多品》，提婆达多蒙佛授记，文殊宣扬《法华》，龙女献珠成佛。

十三、《持品》，受记的罗汉等发愿奉持、广说《法华》。

十四、《安乐行品》，佛告文殊，应当四安乐行。

十五、《从地涌出品》，众多菩萨从地涌出，向释迦礼拜。

十六、《如来寿量品》，佛应弥勒请问，说久远劫来早已成佛，但为教化众生，示现灭度。

十七、《分别功德品》，说后世受持读诵、书讲说此经，亦皆获诸功德。

十八、《随喜功德品》，佛告弥勒随喜听受《法华》的种种功德。

十九、《法师功德品》，佛告常精进菩萨关于受持、读诵等五种法师功德。

二十、《常不轻菩萨品》，佛告得大势菩萨有关常不轻菩萨往昔因中的常不轻行和受持、解说《法华》的故事。

二一、《如来神力品》，佛于众前现其神力，囑于如来灭后，应《法华》一心受持、读诵、解说、书写。

二二、《嘱累品》，佛以右手摩大众顶，囑咐受持和广宣此经。

二三、《药王菩萨本事品》，佛告宿王华菩萨关于药王菩萨受持《法华》的功德，以及命终往生安乐。

二四、《妙音菩萨品》，佛告华德菩萨关于妙音菩萨现身说《法华》的本事。

二五、《观世音菩萨普门品》，佛为无尽意菩萨解说观世音的名号因缘和三十三应普门示现等功德。

二六、《陀罗尼品》，药王菩萨等各自说咒拥护受持，讲说《法



华》。

二七、《妙庄严王本事品》，佛说妙庄王为其二子所化的本事。

二八、《普贤菩萨劝发品》，佛告普贤，发救众之心，当得《法华》。

天台宗智顗为此经作《玄义》、《文句》，立《序品》，并判前十四品为迹门，后十四品为本门，以后学人多依其说。

《法华经》出现在印度佛教大小乘斗争激烈的时期，它站在大乘的立场上，力图调和大小乘的矛盾，用大乘融会小乘。经中称佛曾说过小乘的声闻、缘觉之法，也曾说过大乘的菩萨法，但都是方便权说，最圆满的说法是“佛乘”，从而提出“会三归一”。经中用羊车、鹿车、牛车比喻声闻、缘觉、菩萨三乘，用七宝大车比喻佛乘。《法华》宣扬一切众生均能成佛，深受人们欢迎。

《法华》还宣称，只要能护持、读诵、书写《法华经》，便可得无量功德；如毁谤《法华》必得恶报。所以后人据此续出许多“法华灵验记”的传说。

《法华》不仅是一部优秀的佛教哲学著作，而且还是一部优秀的文学作品，它想象丰富、色彩浪漫，行文流畅、辞藻优美，很受历代文人学者欢迎。

《法华经》流传特盛，仅南北朝时期，注疏此经的就达七十余家，陈隋之际智顗依据此经创立天台宗。直至明清，此经一直流传不衰。译本传入朝鲜、日本后，流传也很盛。6世纪初，日本圣德太子撰写此经《义疏》。9世纪传教大师开立日本天台宗，特倡此经。13世纪，日莲宗专奉此经与经题立日莲宗。现代新兴的创价学会、立正佼成会和妙智会等教团，都是专奉此经与经题为宗旨的。

此经的注疏很多，其中最为著名的是隋智顗的《文句》二十卷、《玄义》二十卷；吉藏的《玄论》十卷、《义疏》十二卷；唐窥基的《玄赞》十卷。新罗元晓的《宗要》一卷；日本圣德太子的《义疏》四卷，最澄的《大意》一卷，日莲的《注》十卷等。

《维摩诘经》(节选)

尔时,舍利弗见此室中无有床座,作是念:斯诸菩萨大弟子众,当于何坐?长者维摩诘知其意,与舍利弗言:“云何?仁者为法来耶!为床座耶!”

舍利弗言:“我为法来,非为床座。”

维摩诘言:“唯!舍利弗,夫求法者,不贪躯命,何况床座?夫求法者,非有色受想行识之求,非有界入之求,非有欲色无色之求。”

“唯!舍利弗,夫求法者,不着佛求,不着法求,不着众求;夫求法者,无见苦求,无断集求,无造尽证修道之求。所以者何?法无戏论,若言我当见苦、断集、证灭、修道,是则戏论,非求法也。”

“唯!舍利弗,法名寂灭,若行生灭,是求生灭,非求法也;法名无染,若染于法,乃至涅槃,是则染着,非求法也;法无行处,若行于法,是则行处,非求法也;法无取舍,若取舍法,是则取舍,非求法也;法无处所,若着处所,是则着处,非求法也;法名无相,若随相识,是则求相,非求法也;法不可住,若住于法,是则住法,非求法也;法不可见闻觉知,若行见闻觉知,是则见闻觉知,非求法也;法名无为,若行有为,是求有为,非求法也。是故舍利弗!若求法者,于一切法,应无所求。”

说是语时,五百天子于诸法中,得法眼净。尔时,长者维摩诘,问文殊师利:“仁者游于无量千万亿阿僧祇国,何等佛土有好上妙功德成就师子之座?”

文殊师利言:“居士!东方度三十六恒河沙国,有世界名须弥相,其佛号须弥灯王,今现在。彼佛身长八万四千由旬,其师子座高八万四千由旬,严饰第一。”

于是长者维摩诘现神通力,即时彼佛遣三万二千师子之座,高广



严净，来入维摩诘室，诸菩萨大弟子，释梵四天王等，昔所未见！其室广博，悉皆包容三万二千师子之座，无所妨碍。于毗耶离城，及阎浮提四天下，亦不迫迮，悉见如故。

尔时，维摩诘语文殊师利：就师子座，与诸菩萨上人俱坐，当自立身如彼座像。其得神通菩萨，即自变形为四万二千由旬，坐师子座。诸新发意菩萨及大弟子，皆不能升。

尔时，维摩诘语舍利弗：就师子座。舍利弗言：“居士！此座高广，吾不能升。”

维摩诘言：“唯，舍利弗！为须弥灯王如来作礼，乃可得坐。”于是新发意菩萨及大弟子，即为须弥灯王如来作礼，便得坐师子座。

舍利弗言：“居士！未曾有也，如是小室，乃容受此高广之座，于毗耶离城，无所妨碍，又于阎浮提聚落城邑，及四天下诸天龙王鬼神宫殿，亦不迫迮。”

维摩诘言：“唯，舍利弗！诸佛菩萨，有解脱名不可思议，若菩萨住是解脱者，以须弥之高广内芥子中无所增减，须弥山王本相如故，而四天王、忉利诸天，不觉不知己之所入，唯应度者乃见须弥入芥子中，是名不可思议解脱法门。又以四大海水入一毛孔，不烧鱼鳖鼃鼃水性之属，而彼大海本相如故，诸龙鬼神阿修罗等，不觉不知己之所入，于此众生亦无所烧。

又舍利弗！住不可思议解脱菩萨，断取三千大千世界，如陶家轮，着右掌中，掷过恒沙世界之外，其中众生，不觉不知己之所往。又复还置本处，都不使人有往来想，而此世界本相如故。

又舍利弗！或有众生，乐久住世而可度者，菩萨即演七日以为一劫，令彼众生谓之一劫；或有众生不乐久住而可度者，菩萨即促一劫以为七日，令彼众生谓之七日。

又舍利弗！住不可思议解脱菩萨，以一切佛土严饰之事，集在一国，示于众生。又菩萨以一切佛土众生置之右掌，飞到十方遍示一切，而不动本处。

又舍利弗！十方众生供养诸佛之具，菩萨于一毛孔，皆令得见。

又十方国土所有日月星宿，于一毛孔，普使见之。

又舍利弗！十方世界所有诸风，菩萨悉能吸着口中，而身无损，外诸树木，亦不摧折。又十方世界劫尽烧时，以一切火内于腹中，火事如故，而不为害。又于下方过恒河沙等诸佛世界，取一佛土，举着上方，过恒河沙无数世界，如持针锋举一枣叶，而无所烧。

又舍利弗！住不可思议解脱菩萨，能以神通现作佛身，或现辟支佛身，或现声闻身，或现帝释身，或现梵王身，或现世主身，或现转轮圣王身。又十方世界所有众声，上中下音，皆能变之，令作佛声，演出无常苦空无我之音。及十方诸佛，所说种种之法，皆于其中，普令得闻。舍利弗！我今略说菩萨不可思议解脱之力，若广说者，穷劫不尽。”

是时，大迦叶闻说菩萨不可思议解脱法门，叹未曾有。谓舍利弗：“譬如有人，于盲者前现众色像，非彼所见；一切声闻，闻是不可思议解脱法门，不能解了，为若此也！智者闻是，其谁不发阿耨多罗三藐三菩提心？我等何为永绝其根？于此大乘，已如败种！一切声闻，闻是不可思议解脱法门，皆应号泣，声震三千大千世界；一切菩萨，应大欣庆，顶受此法。若有菩萨信解不可思议解脱法门者，一切魔众无如之何。”大迦叶说此语时，三万二千天子，皆发阿耨多罗三藐三菩提心。

尔时，维摩诘语大迦叶：“仁者！十方无量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思议解脱菩萨。以方便力故，教化众生，现作魔王。又迦叶！十方无量菩萨，或有人从乞手足耳鼻、头目髓脑、血肉皮骨、聚落城邑、妻子奴婢、象马车乘、金银琉璃、砗磲玛瑙、珊瑚琥珀、真珠珂贝、衣服饮食，如此乞者，多是住不可思议解脱菩萨，以方便力，而往试之，令其坚固。所以者何？住不可思议解脱菩萨，有威德力，故行逼迫，示诸众生，如是难事，凡夫下劣，无有力势，不能如是逼迫菩萨；譬如龙象蹴踏，非驴所堪，是名住不可思议解脱菩萨智慧方便之门。”

.....



尔时，维摩诘谓众菩萨言：“诸仁者！云何菩萨入不二法门？各随所乐说之。”

会中有菩萨名法自在，说言：“诸仁者！生灭为二。法本不生，今则无灭，得此无生法忍，是为入不二法门。”

德守菩萨曰：“我、我所为二。因有我故，便有所，若无有我，则无我所，是为不二法门。”

不眴菩萨曰：“受、不受为二。若法不受，则不可得，以不得，故无取无舍，无作无行，是为入不二法门。”

德顶菩萨曰：“垢、净为二。见垢实性，则无净相，顺于灭相，是为入不二法门。”

善宿菩萨曰：“是动、是念为二。不动则无念，无念即无分别，通达此者，是为入不二法门。”

善眼菩萨曰：“一相、无相为二。若知一相即是无相，亦不取无相，入于平等，是为入不二法门。”

妙臂菩萨曰：“菩萨心、声闻心为二。观心相空如幻化者，无菩萨心，无声闻心，是为入不二法门。”

弗沙菩萨曰：“善、不善为二。若不起善不善，入无相际而通达者，是为入不二法门。”

师子菩萨曰：“罪、福为二。若达罪性，则与福无异，以金刚慧决了此相，无缚无解者，是为入不二法门。”

师子意菩萨曰：“有漏、无漏为二。若得诸法等，则不起漏不漏想，不着于相，亦不住无相，是为入不二法门。”

净解菩萨曰：“有为、无为为二。若离一切数，则心如虚空，以清净慧无所碍者，是为入不二法门。”

那罗延菩萨曰：“世间、出世间为二。世间性空，即是出世间。于其中不入、不出、不溢、不散，是为入不二法门。”

善意菩萨曰：“生死、涅槃为二。若见生死性，则无生死，无缚无解，不然不灭，如是解者，是为入不二法门。”

现见菩萨曰：“尽、不尽为二。法若究竟，尽若不尽，皆是无尽

相；无尽相即是空，空则无有尽不尽相。如是入者，是为入不二法门。”

普守菩萨曰：“我、无我为二。我尚不可得，非我何可得？见我实性者？不复起二，是为入不二法门。”

电天菩萨曰：“明、无明为二。无明实性即是明，明亦不可取，离一切数，于其中平等无二者，是为入不二法门。”

喜见菩萨曰：“色、色空为二。色即是空，非色灭空，色性自空。如是受想行识、识空为二，识即是空，非识灭空，识性自空，于其中而通达者，是为入不二法门。”明相菩萨曰：“四种异、空种异为二。四种性即是空种性，如前际后际空，故中际亦空。若能如是知诸种性者，是为入不二法门。”

妙意菩萨曰：“眼、色为二。若知眼性于色，不贪不恚不痴，是名寂灭。如是耳声、鼻香、舌味、身触、意法为二，若知意性于法，不贪不恚不痴，是名寂灭，安住其中，是为入不二法门。”

无尽意菩萨曰：“布施、回向一切智为二。布施性即是回向一切智性，如是持戒、忍辱、精进、禅定、智慧、回向一切智为二。智慧性即是回向一切智性，于其中入一相者，是为入不二法门。”

深慧菩萨曰：“是空、是无相、是无作为二。空即无相，无相即无作；若空、无相、无作，则无心意识，于一解脱门即是三解脱门者，是为入不二法门。”

寂根菩萨曰：“佛、法、众为二。佛即是法，法即是众，是三宝皆无为相，与虚空等，一切法亦尔，能随此行者，是为入不二法门。”

心无碍菩萨曰：“身、身灭为二。身即是身灭，所以者何？见身实相者，起不见身及见灭身，身与灭身，无二无分别，于其中不惊不惧者，是为入不二法门。”

上善菩萨曰：“身口意善为二。是三业皆无作相，身无作相，即口无作相，口无作相，即意无作相；是三业无作相，即一切法无作相，能如是随无作慧者，是为入不二法门。”

福田菩萨曰：“福行、罪行、不动行为二。三行实性即是空，空则



无福行、无罪行、无不动行，于此三行而不起者，是为入不二法门。”

华严菩萨曰：“从我起二为二。见我实相者，不起二法；若不住二法，则无有识，无所识者，是为入不二法门。”

德藏菩萨曰：“有所得相为二。若无所得，则无取舍者，无取舍者，是为入不二法门。”

月上菩萨曰：“闇与明为二。无闇无明，则无有二，所以者何？如入灭受想定，无闇无明。一切法相亦复如是，于其中平等入者，是为入不二法门。”

宝印手菩萨曰：“乐涅槃、不乐世间为二。若不乐涅槃、不厌世间，则无有二，所以者何？若有缚，则有解，若本无缚，其谁求解？无缚无解，则无乐厌，是为入不二法门。”

珠顶王菩萨曰：“正道、邪道为二。住正道者，则不分别是邪是正，离此二者，是为入不二法门。”

乐实菩萨曰：“实、不实为二。实见者尚不见实，何况非实！所以者何？非肉眼所见，慧眼乃能见，而此慧眼，无见无不见，是为入不二法门。”

如是诸菩萨各各说已，问文殊师利：“何等是菩萨入不二法门？”文殊师利曰：“如我意者，于一切法，无言无说，无示无识，离诸问答，是为入不二法门。”

于是文殊师利问维摩诘：“我等各自说已，仁者当说何等是菩萨入不二法门？”时维摩诘默然无言。文殊师利叹曰：“善哉！善哉！乃至无有文字语言，是真入不二法门。”

说是“入不二法门品”时，于此众中，五千菩萨，皆入不二法门，得无生法忍。

（节录自《大正藏》）

《维摩诘经》提要

《维摩诘经》，全名《维摩诘所说经》，亦名《不可思议解脱法门经》等。维摩诘，人名，是一位居士，又译作“净名”或“无垢称”，所以此经又叫《净名经》、《佛说无垢称经》等。此经的译本，据宋代智圆所撰的《维摩经略疏垂裕记》载，有六种：一是后汉严佛调译，名《古维摩经》一卷；二是吴支谦译，名《维摩诘说不思议法门经》二卷；三是西晋竺法护译，名《维摩诘所说法门经》一卷；四是西晋竺叔兰译，名《毗摩罗诘经》三卷；五是姚秦鸠摩罗什译，名《维摩诘所说经》三卷；六是唐玄奘译，名《佛说无垢称经》六卷。隋唐以来，讲习此经者，大都依据罗什译本。

《维摩经》的旨趣是“弹偏斥小”、“叹大褒圆”。所谓“弹偏”，既反对以“有”为实（这是一偏见）；又反对执“无”为真（这是另一偏见）。也就是说“不落两边”，提倡“性空假有”的中道。所谓“斥小”，此经是世尊“五时”说的第三方等时所说，属大乘经典，呵斥小乘的“人空法有”。《维摩经》，从大乘经的部类来看，属于般若部，旨趣与《法华经》相似。所不同的是，《维摩经》更倾向于《大般若经》“主空”，而《法华经》更倾向于《涅槃经》“主有”。或者说前者“破”的方面多些，后者“立”的方面多些。

支敏度在《合维摩诘经序》中说：此经乃“先哲之格言，弘道之宏标”，“厥旨幽而远”。此经深受朝野僧俗的普遍欢迎，不但为高僧大德、帝王贵族所尊崇，尤其是对士大夫阶层有过重大影响。鲁迅先生指出，南北朝时期，士人都有三种小玩艺，其中之一就是《维摩诘经》。即使到子唐代也还在士人中十分流行，诗人王维就是其中一例，他名“维”，字“摩诘”，名字连读就是“维摩诘”。



讲说《维摩经》以南北朝时为最盛,据《高僧传》载,僧达、智藏、僧镜、昙度、慧基、法安、智脱、宝亮、道盛等均讲过该经,其中宝亮曾讲二十次,智脱讲三十次。连万岁之尊都要移驾听讲,如南朝萧齐时代高祖曾于建元元年(公元479)驾幸庄严寺,听僧达讲《维摩经》。又如北朝魏宣武帝,曾于式乾殿亲讲《维摩经》,极力兴隆佛教,时西域沙门至者,三千余人,盛况可见一斑。

僧肇在《维摩诘所说经·序》中,对该经的内容作了全面高度的概括:“此经所明,疏万行则以权智为主,树德本则以六度为根,济蒙惑则以慈悲为用,语宗极则以不二为门。凡此众说,皆不思議之本也。至若借座灯王,请饭香土,手接大千,宝色千象,不思議之迹也。……非本无以垂迹,非迹无以显本。本迹虽殊,而不思议一也。”全经十四品,第一品为序分,记述法会缘起,第二品至第十二品为正宗分,是该经主体;最后两品为流通分,即结束语。今将各品内容简述于下:

一、《佛国品》。释迦牟尼佛在毗耶离城外庵罗树园与大众集会,宝积长者子说偈赞佛,佛告之曰:“若菩萨欲得净土,当净其心,随其身净,则佛土净。”

二、《方便品》。毗耶离城中,住着一位维摩诘长者,他为了方便摄化众生,广泛参与社会活动,上至军政,下至酒肆等。后来身患疾病,国王大臣、长者居士、婆罗门等皆来问疾。维摩诘借此现身说法,要问疾者懂得身是虚幻垢秽,为苦为恼,众病所集。心不为物喜,不为形役,应追求常乐的佛身。常乐佛身如何可得?他告诉问疾者,常乐佛身是从无量智慧功德生,从慈悲乐施生,从四摄六度生。就以速朽之身,勤修如是胜行,求得常乐佛身。

三、《弟子品》。佛派遣声闻乘(小乘)中的大弟子舍利弗前往维摩处问疾,舍利弗以难以胜任为由谢绝。佛派遣大迦叶等,都以难以胜任为由而谢绝。因为他们都曾与维摩论辩而为维摩挫败。因此,五百声闻众中,没有一个敢去。

四、《菩萨品》。佛改遣菩萨乘(大乘)弟子弥勒、光严、持世、善德前往问疾,他们同样以难以胜任谢绝,因为,他们也都曾被维摩挫败。

五、《文殊师利问疾品》。于是佛只得派文殊师利前往,时八千菩萨、五百声闻、百千人天,皆欣然同往。文殊致问,维摩答曰:“从痴有爱,则我病生;以一切众生病,是故我病,若一切众生病灭,则我病灭。”

六、《不思議品》。舍利弗站久了想坐,但室内无位可坐。维摩开导舍利弗曰:“夫求法者,不贪躯命,何况床坐?”“若行有为,是求有为,非求法也”等义。立即向东方距此三十六恒河沙世界的须弥相世界须弥灯王那里借来了三万二千个高达八万四千旬(一由旬约六十里)的师子宝座,以此说明“大小相容”、“长短互摄”等不可思议的作用(此即僧肇《序》中所说的“借座灯王”,维摩诘室面积仅一平方丈,但能容得下如此多的大宝座,真不可思议。我国佛教寺院住持所居之室称“方丈”就始于此)。

七、《观众生品》。维摩诘与文殊论辩“云何观于众生”、“从无住本,立一切法”,室内出现了天女散花。在维摩与舍利弗对辩的过程中,天女将舍利弗变成了天女,自己变成了舍利弗,由此证实“众生如幻”,破除声闻人对“法”的执着,得出诸佛菩萨所证得的智慧功德“实无所得”,仅是名言概念的“假名”的结论。

八、《佛道品》。此品阐释菩萨契入不二妙理所起的妙行。文殊问维摩诘:“菩萨云何通达佛道?”维摩答曰:“若菩萨行于非道(包括地狱道、饿鬼道、畜生道、贪欲道、瞋恚道、愚痴道等,均为非道),是为通达佛道”。菩萨若不行于非道,则无法摄化众生而使之转入佛道。维摩诘问文殊:“何等为如来种?”文殊答:“有身为种。”烦恼之身,实无自性,如方便众生,可转烦恼成菩提,转色身为解脱身。

九、《入不二法门品》。行为必须以理论为指导,没有不二的



理论作指导就不可能有不二的行动。没有不二的行动和理论,也就不可能有不可思议的解脱法门。维摩诘向文殊等八千菩萨提出“云何菩萨入不二法门?”法自在等三十位菩萨都用语言概念表达了自己的看法,维摩诘听后不表态,法自在等三十人请求文殊表示看法。文殊说:“如我意者:于一切法,无言无说,无示无识,离诸问答,是为入不二法门。”文殊说后,又问维摩诘:“何是菩萨入不二法门?”维摩诘沉默不语。文殊赞叹说:“善哉!善哉!乃至无有文字语言,是真入不二法门。”

十、《香积佛品》。维摩诘以其不可思议解脱神通之力,将离此无限远的众香国景象,普现于大众之前。叙说其国以“众香”为佛事,教化众生的种种妙用。维摩诘借此告诫大众:因果有报。

十一、《菩萨行品》。维摩诘以神通之力将诸众生并师子座置于右掌,往诣佛所,佛为了说“尽、无尽解脱法门”,广说香饭功德。佛指出:尽,即有为法;无尽,即无为法。菩萨所行必须“不尽有为,不住无为”。“入生死而所畏,于诸荣辱而心无忧喜”等,是“不尽有为”;“观世间苦而不恶生死,观于无我而诲人不倦等”,是“不住无为”。

十二、《阿閼佛品》。佛问维摩诘:“汝欲见如来,为以何等观如来乎?”维摩诘答:“如自观身实相,观佛亦然。”谓“观如来前际不来,后际不去,今则不住”。“非有相,非无相,同真际,等法性”等。其次,舍利弗问维摩诘:“汝于何没而来生此?”维摩诘就“没”与“生”说明“一切法如幻相”。再次,佛向舍利弗介绍:维摩诘原为阿閼佛国(无动的妙喜世界)中人,为化度众生来到这不净的娑婆世界。在座大众都想见见阿閼佛(无动如来),维摩诘坐着不动,以右手断取阿閼佛国,把阿閼佛及菩萨、声闻之众,都接到庵罗树园(此即僧肇《序》中的所谓“手接大千”)。

十三、《法供养品》。释迦佛为释提桓因(天帝)等称说此经的功德,指出“诸佛菩提皆从是生”。佛又自述他为月盖王子时,

曾从药王如来秉受“法供养”之教，所谓“依于义不依语，依于智不依识，依了义经不依不了义经，依于法不依人”等，“是名最上法之供养”。

十四、《嘱累品》。佛以此法咐嘱弥勒，令其流通。四天王表示护持此经。末后，佛告诉阿难，此经题名为《维摩诘所说经》，亦名《不可思议解脱法门》。

《维摩诘经》叙说形象鲜明，富于哲理。这些丰富多彩的情节，成为我国绘画、雕塑等艺术的重要题材。据张彦远的《历代名画记》卷五载，晋代的顾恺之曾于金陵瓦官寺画维摩诘像，使瓦官寺得钱百万（“第一日观者，请施十万；第二日可五万；第三日任例贵施”）。顾恺之所画的维摩诘像“有清羸示病之容，隐几忘言之状。”“清羸示病”正符合《维摩诘·方便品》中所述的“为方便度众而现身以疾”的形象，而“隐几忘言”正符合该经的《入不二法门品》中所述的“默默无言”之境界。顾恺之维摩诘像的这两大特征，遂成了后代画家创作维摩诘像的两大造型原则。

继顾恺之之后，历代创作维摩诘画像的画家有：六朝的张墨、陆探微、袁倩、张僧繇，隋代的辰子虔、弥尚子、杨契丹等，唐代的阎立本、吴道子、卢梭伽、杨适光、范琼、左全、孙位等，五代的朱繇、杜覲龟、贯休、丘文播等，宋代的孙知微、石恪、侯翌、李公麟、刘之印、法常、孙坚等，元代的张胜温、孙用和、钱选，明代张渥、唐寅，清代的李麟等。

此外，还有寺院壁画《维摩诘经》变相，据张彦远的《历代名画记》载，两京外州寺观壁画中绘有《维摩诘经》变相的寺院有：长安荐福寺净土院西廊菩提院，有吴道子画的维摩诘本行变；长安安国寺大佛殿内有吴道子画的维摩诘变；长安永定寺殿内东壁有弥尚子画的维摩诘像；洛阳敬爱寺东禅院大殿东西壁有刘臣画的维摩诘像；洛阳圣慈寺西北禅院有杨庭光画的维摩诘像。

今存的维摩诘变相画迹，最多的地方，当数敦煌千佛洞，千佛



洞的三百余窟中,计有五十窟绘有《维摩诘经》变相作品。

《维摩诘经》变相在中国的雕刻作品中,最重要的在石窟:山西大同云冈石窟,共计二十洞;河南洛阳龙门宾阳洞石窟中洞,刻有文殊问疾变相;山西太原天龙山石窟,计二十一窟;四川大足县龙冈佛湾石窟,也有一幅等。由此,也可见本经对中国文化影响之大。

隋唐以来,讲习此经者,大都依罗什译本。罗什译本的注疏,比较重要的有:僧肇的《维摩经注》,天台智顗的《维摩诘玄疏》六卷、《维摩经文疏》二十八卷,三论宗吉藏的《维摩经游意》一卷、《维摩略疏》五卷、《维摩广疏》六卷等。

《金刚经》(节选)

“须菩提,若有人言:如来若来若去,若坐若卧,是不解我所说义。何以故?如来者,无所从来,亦无所去,故名如来”。

“须菩提,若善男子善女人,以三千大千世界碎为微尘,于意云何?是微尘众宁为多不?”

须菩提言:“甚多,世尊。何以故?若是微尘众实有者,佛即不说是微尘众。所以者何?佛说微尘众,即非微尘众,是名微尘众。世尊,如来所说三千大千世界,即非世界,是名世界。何以故?若世界实有者,即是一合相,如来说一合相,即非一合相,是名一合相。”

“须菩提,一合相者,即是不可说。但凡夫之人,贪着其事。”

“须菩提,若人言,佛说我见、人见、众生见、寿者见,须菩提,于意云何?是人解我所说义不?”

“不也,世尊,是不解如来所说义。何以故?世尊说我见、人见、众生见、寿者见,即非我见、人见、众生见、寿者见,是名我见、人见、众生见、寿者见。”

“须菩提,发阿耨多罗三藐三菩提心者,于一切法,应如是知、如是见、如是信解,不生法相。须菩提,所言法相者,如来说即非法相,是名法相。”

“须菩提,若有人以满无量阿僧祇世界七宝持用布施;若有善男子善女人发菩提心者,持于此经,乃至四句偈等,受持读诵、为人演说,其福胜彼。”

“云何为人演说?不取于相,如如不动。何以故?”

“一切有为法,
如梦幻泡影,
如露亦如电,



应作如是观。”

佛说是经已，长老须菩提及诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，一切世间天、人、阿修罗，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

（节录自《大正藏》）

《金刚经》提要

《金刚经》，全称为《能断金刚般若波罗蜜经》，或称《金刚般若波罗蜜经》。“经题”中的“金刚”意为最坚硬，能断万物，以此比喻佛的智慧。“经题”中的“般若”是梵文音译，意为洞彻佛教实相的大智大慧。“经题”中的“波罗蜜”也是梵文音译，意为“到彼岸”。整个“经题”的意思是说：谁能把握《金刚经》，就能断除贪欲和种种虚妄颠倒之见，就能洞彻佛教的诸法实相，就能求得解脱而到达彼岸世界。

《金刚经》属于“大乘五大部”（《般若经》、《大集经》、《宝积经》、《华严经》、《涅槃经》）中的“般若部”，相当于唐代“三藏法师”玄奘所译的十六会的《大般若波罗蜜多经》（六百卷）中的第九会“金刚能断分”（“金刚般若”），被后人视为般若类经典的总纲。

般若类经典的根本思想是讲诸法“性空假有”。认为世界的万有都是因缘和合而成，从现象讲，它虽有而不实，故为“假有”；从本质讲，它不存在恒常自在的自性，故说“性空”。虽说自性是空，但因缘关系是存在的，这便是龙树在《中论·观四谛品》中说的：“因缘所生法，我说即是空；亦为是假名，亦是中道义”。既要荡相破执世界的万有，又要防止走到反面的绝灭空，这样才能认识诸法实相，这种认识就是“中道义”。达到“中道义”的途径就是学习般若理论。因此，《大智度论》说：“般若波罗蜜，是诸佛母。诸佛以法为师，法者即是般若波罗蜜。”《大般若经》说：“摩訶般若波罗蜜，是诸菩萨母，能生诸佛，摄持菩萨。”《金刚经》亦如是说：“一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。”



《金刚经》因此也被奉为“诸佛之智母”、“菩萨之慧父”、众生成佛之所依。故尔,《金刚经》中常用“无住”、“无得”、“无相”、“无生”等范畴来表示自己的认识。

《金刚经》的般若性空思想,是印度大乘佛教在反对部派佛教(尤其是“说一切有部”的“实有论”)理论的过程中所形成的。《金刚经》一面世,立即受到印度社会的广泛关注,当时印度著名的高僧、哲学家无著、世宗等人就对它作注疏。《金刚经》自公元5世纪初传入中土,鸠摩罗什首次把它译成汉文,到公元7世纪初,义净对它作最后一次重译,短短三百年间,先后有六中译本问世。它们分别是:

- 一、后秦鸠摩罗什译:《金刚般若波罗蜜经》一卷;
- 二、北魏菩提流支译:《金刚般若波罗蜜经》一卷;
- 三、南朝陈真谛译:《金刚般若波罗蜜经》一卷;
- 四、隋达摩笈多译:《金刚能断般若波罗蜜经》一卷;
- 五、唐玄奘译:《能断金刚般若波罗蜜多经》一卷;
- 六、唐义净译:《能断金刚般若波罗蜜多经》一卷。

其中,罗什译本最为流行,后世通常说的《金刚经》就是指罗什译本。

《金刚经》流入中土时,适逢中土魏晋玄学兴起,《金刚经》与玄学相互激发,深受中土士人的喜欢。并得到统治者的扶持,如唐玄宗推行三教并行政策,他于唐开元二十四年(公元736),颁布《御注金刚般若经》,并把它与道教的《道德经》、儒家的《孝经》并行天下。又如明成祖编纂《金刚经集注》,敕令天下奉持等,都是例证。

隋唐时期,印度佛教在中土已中国化为各中国佛教宗派,各派对《金刚经》都尊敬有加。并对它按本门宗义进行阐发,诸如:天台宗用佛性论注解经文,华严宗以真如缘起论阐释经文,禅宗更以《金刚经》为传法心印,据《坛经·行由品》载,六祖慧能因闻

《金刚经》得悟：“时有一客买柴，使令送至客店。客收去，慧能得钱，却出门外，见一客诵经，慧能一闻经语，心即开悟。遂问客诵何经，客曰：《金刚经》。”又载弘忍为慧能说《金刚经》，“应无所住而生其心，慧能言下大悟”。《坛经·定慧品》中，慧能提出“我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本”的宗纲，这正是《金刚经》“离相无念”、“不住于相”、“应生无所住心”的发挥。

在中国社会的实际生活中，《金刚经》常被用来祈福禳灾、扬善惩恶。社会上的善男信女收集各种事例，证明《金刚经》有延寿、祛病、避邪、脱难、登科等应验。如唐代孟献忠收集的《金刚般若经集验记》、段成式集的《金刚经鸠异》、敦煌佛教文献中的《持诵金刚灵验功德记》都是“《金刚经》应验”的流行，对中国社会伦理产生不少影响，它把人们导向“明心节欲”、“行善积德”，发挥了积极的社会功能。

《金刚经》还影响着中国文化，诸如中国古代的印刷、雕刻、绘画、书法等。世界现存最早的雕版印刷品，是唐咸通九年（公元868）的《金刚经》木刻本，世界上最早的木刻版画，是《金刚经》扉页的佛教绘画；现存规模最大、时间最早的石刻经文之一，是山东泰山经石峪的石刻《金刚经》。此外，柳公权、赵孟頫等书法大家所书的《金刚经》手迹成为珍贵的文化遗产，它的拓本早已成为人们熟悉的学习书法的入门临摹字帖。

《金刚经》自始至终对善男子、善女人不断发问：“云何应住？云何降伏其心？”现代人面对《金刚经》这一中心议题的提问，在自身的生产方式、生活方式和内心修养等问题上，应有所启发、有所思考和有所抉择。

现在流通的《金刚经》分为三十二品（章）。佛经分品（章）是后人所为，《金刚经》分三十二品（章）传说为梁武帝时期的昭明太子萧统所为，连每品的标题也是他定的。这种定格就一直沿用



至今。具体为：

- 第一品，法会因由分（说明聚法会的因由）；
- 第二品，善现起请分（须菩提请佛说法）；
- 第三品，大乘正宗分（阐述大乘上乘之法）；
- 第四品，妙行无住分（阐述精妙用，无所著）；
- 第五品，如理实见分（如如之理，乃真实见解）；
- 第六品，正信希有分（真正信者，世间稀少）；
- 第七品，无得无说分（本无可得，哪有可说）；
- 第八品，依法出生分（诸佛之法皆由此经生出）；
- 第九品，一相无相分（若有“相”，实无此得果之相）；
- 第十品，庄严净土分（心清净便是净土）；
- 第十一品，无为福胜分（持经度人，乃无为之福，胜过布施）；
- 第十二品，尊重正教分（受持正教，则天人尊重）；
- 第十三品，如法受持分（依佛所说不得法，接受教育且行持）；
- 第十四分，离相寂灭分（离形相，心寂静，妄念灭）；
- 第十五品，持经功德分（行持此经，功德无量）；
- 第十六品，能净业障分（此经能消除罪业，驱净烦恼）；
- 第十七品，究竟无我分（究尽实相，终无我有）；
- 第十八品，一体同观分（万法归一，实无异观）；
- 第十九品，法界通化分（究尽法界，无不流通变化）；
- 第二十品，离色离相分（色相因缘生，离之即见性）；
- 第二十一品，非说所说分（心法之妙，非言语可说）；
- 第二十二品，无法可得分（法本空寂，全无可得）；
- 第二十三品，净心行善分（以清净心，行慈善法）；
- 第二十四品，福智无比分（福报和智慧无量）；
- 第二十五品，化无所化分（众生性本空，化实无所化）；
- 第二十六品，法身非相分（清净法身，无有色相）；
- 第二十七品，无断无灭分（空而不断，无而不灭）；

第二十八品,不受不贪分(行功德不领受,不贪执);

第二十九品,威仪寂静分(四威仪中,心常寂静);

第三十品,一合理相分(理本无形,合之落相);

第三十一品,知见不生分(知识见解,尽灭不生,方成正觉);

第三十二品,应化非真分(应现设化,皆非真实)。

当我们诵完三十二品后,就会感觉到本经最典型的句式为:“说般若,即非般若,是名般若。”这种句式的大量使用,无非强调:一切都是“性空假有”,佛说的一切法只方便权说的名言概念,切勿执为实有。本经的二十七个主题(即须菩提二十七处不解的提问),都含有这个思想。

历代对《金刚经》的注疏极多,印度有弥勒《金刚经八十偈颂》,无著有《金刚般若论》二卷,世亲有《金刚般若波罗蜜经论》三卷等。

中国对它的注疏不下百家,较重要的有:后秦僧肇的《金刚经注》一卷;晋慧远的《金刚般若波罗蜜经疏》一卷;隋智顗的《金刚般若波罗蜜经疏》一卷;隋吉藏的《金刚般若疏》四卷;唐窥基的《金刚般若波罗蜜经赞述》二卷;唐慧能《金刚般若波罗蜜经解义》三卷等。



《心经》

观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄，舍利子，色不异空，空不异色；色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净、不增不减。是故空中无色，无受想行识；无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、声、香、味、触、法，无眼界，乃至无意识界；无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽；无苦集灭道，无智亦无得。

以无所得故，菩提萨埵，依般若波罗蜜多，故心无挂碍，无挂碍故无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃；三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。故知般若波罗蜜多，是大神咒、是大明咒、是无上咒、是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：

揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

（《般若波罗蜜多心经》金陵刻经处版）

《心经》提要

《心经》，鸠摩罗什译为《摩诃般若波罗蜜大明咒经》，玄奘译为《般若波罗蜜多心经》。《大正藏》中共收译本九种，现流通本为玄奘译本。1894年，宗教学的创始人麦克斯·缪勒将其译成英文，并编入《东方圣书》。《心经》和《金刚经》一样，也属般若部，不同的是：《金刚经》是《大般若波罗蜜多经》中的一分（金刚能断分），由于它被认为是般若类经典总纲，后人将它单独刊行。虽然《心经》的中心思想以及大部分语句皆可以从《大品般若经》（特别是《放光般若经·假号品》或《摩诃般若经·习应品》）中找到，但它不是《大品般若经》的节录，而是《假号品》或《习应品》的概括或缩写或提炼。《心经》虽然全文也只有二百八十多字（可算得上是最短的佛经），但它在民间的流传比《金刚经》还要广泛。根据《佛教子目引得》载，《心经》注疏目录有五十四种。其中比较著名的有：法藏的《疏》、靖迈的《疏》、德清的《直说》、智旭的《释要》等。

经题：该经的经题遵循“五不翻”原则。中国在长期翻译佛经的实践中，总结出“五不翻”，亦即对佛经的某些名词概念只作音译而不作意译。从齐代广州大亮立五不翻（见灌顶《大涅槃经玄义》）始，一直被译经界遵循。玄奘所立的“五不翻”，对大亮的第五条有所改动，前四条也是承袭的。所谓“五不翻”，用现代的语言表述：第一是尊重不翻，即对于应该尊重的名词概念，只译梵音。如“般若”。第二是多含义不翻。即一名词概念有多种含义，汉语找不到对应词汇，也作梵语音译。如“波罗蜜多”。第三是顺古不翻，即沿用已久的译音，大家已经熟悉、接受，所以也不翻。



如“一阐提”。第四种为此间无而不翻,即中国没有的东西,只作音译。如“庵摩罗果”之类。第五为秘密不翻,如咒语。本经最后的咒语:“揭谛揭谛,波罗揭谛,波罗僧揭谛,菩提萨婆诃”即是。

经题中的“般若”是“智慧”的意思,但不是一般的智慧,本经是指认识宇宙万有为“性空假有”的智慧。“波罗蜜多”意思是“到彼岸”,有时译为“渡”或“度”。“心”是指“核心”的意思,或“中心要点”。

本经分两部分:一为略说,即大略说明本旨;二为广说,即分别作出论证。

“观自在菩萨,行深般若波罗蜜多时,照见五蕴皆空,度一切苦厄。”

这四句为“略说”,略说分四点:一是造修之者,点明修行所达到的人。“观自在菩萨”,即“观世音”,观世音为菩萨,已达到“自觉”、“觉他”的果位。“自觉”就是自己已达到“观自在”的境界,即自己已证悟了三谛圆融。“觉他”就是使其他众生觉悟,即普度众生。二是修行之人应修行的智慧。“行深般若波罗蜜多时”,修般若之行有两种,一为浅修,即“人空般若”;二为深修,即法空般若。所谓“人空般若”,即证悟“分析空”智慧,达到小乘境界;所谓“法空般若”,即证悟“人、法两空”,达到大乘境界。三是所了悟的内容和证悟之境。“照见五蕴皆空”,五蕴又称五阴,具体指色、受、想、行、识五蕴。色蕴:指宇宙万有的事物,最基本的为“地、水、火、风”四大。受蕴:为“领纳”,大致相当感觉作用。想蕴:为心理作用,简称为“取象”,具体包括判断、联想、分析、综合等。行蕴:为“造作”,在前一识“取象”之后,进一步处理外界事物。识蕴:为“分别”,识即“心王”,是主动者。五蕴都是“缘生缘灭”,一切皆空,这一点,常人执着为有,菩萨以般若智慧照见五蕴皆空。四是所达到的果位。“度一切苦厄”,修行修得般若智慧,了悟性空假有,达到“观自在”境界而得解脱,故曰“度一切苦

厄”。

经的第一部分略说了本经的主旨大意后,接下来的第二部分展开论证。第二“广说”部分可分五点:

一、拂外疑。“舍利子,色不异空,空不异色,色即是空,空即是色。受想行识,亦复如是。”这一段是阐释“略说”部分的“五蕴皆空”的。色即是空,空即是色是就“体”而言,两者互为一体。“即”是指“当体全是”。这段话可拂去四疑:一是拂小乘疑。小乘主张“人空法有”,故认为“色蕴”空,而“色”不空,“色灭”才是空。二是拂小乘另一种疑。认为“色蕴”空,但未认识到色蕴“本性空”。三是拂菩萨疑,依《实性论》云:空乱意菩萨有三种疑:一疑空异色,取色外空。今明色不异空,以断彼疑;二疑空灭色,取断灭空。今明色即是空,非色灭空,以断彼疑;三疑空是物,取空为有。今明空即是色,不可以空取空,以断彼疑;三显正义。首先应认识到色、空是相互依赖的,否定了一方就没有了另一方。其次应认识到色空相互渗透、相互贯通,圆融无碍。再次应认识到色空相互作用。这就是“色即是空,空即是色”的道理和含义。四就观行释。首先,如果能观色即空,那么就能成就“止”的要求,空色无二,一念顿现,止观俱行,方为究竟。其次,如能见色即空,就能成就大智慧而超越生死,成就大悲愿而超越涅槃。再次,就明白了天台智者大师(智顗)立“一心三观”义:从假入空观,谓色即是空故;从空入假观,谓空即是色故;空假平等,谓色空无异故。

二、显法体。按天台智者大师(智顗)的“一心三观”义谓:“舍利子,是诸法空相,不生不灭,不垢不净,不增不减。”按天台宗的观点,宇宙万象(诸法)无为无作,不须依持,一切本具。故说“不生不灭,不垢不净,不增不减”。这样认识世界,也就显出了法体的实相。

三、明所离。“是故空中无色,无受想行识。无眼耳鼻舌身意,无色声香味触法。无眼界,乃至无意识界。无无明,亦无无明



尽,乃至无老死,亦无老死尽。无苦集灭道,无智亦无得。”此段经文对“十二处”等进行分析而加以否定。佛教称“眼耳鼻舌身意”是“六根”,“色声香味触法”为“六尘”,六根对六尘,合称十二处。“处”是“生长”的意思,外境引发我们的感觉,产生认识。简言之,人们的精神活动,是由根、尘生起的作用。十二处的任何一处都不能单独地生出“识”来,也就是“无自性”,亦即为“空”。

“无眼界,乃至无意识界”,这是释“十八界”的。所谓“十八界”,即“六根”、“六尘”,再加上“六识”(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识),共为“十八界”。根、尘、识“三轮体空,一切都无”。故《首楞严经》云:“根尘无依,识性无空”。

“无无明,亦无无明尽;乃至无老死。亦无老死尽。”这段经文是讲十二缘起的。佛教认为一切事物待缘而起,故又称“缘生”。佛教讲十二缘起的目的,是为了说明人生是一个苦难的轮回。十二因缘支支相扣,无有自性,但人不觉,陷于轮回之中,只有灭无明,直至灭老死,才能跳出轮回,得以解脱。

“无苦集灭道,无智亦无得。”这两句是说,“苦、集、灭、道”的“四圣谛”也是权且施設的名言概念,所以说无。“能空”是内心空,亦即“无智”之谓;“所空”是外界空,亦即“无得”之谓。境智俱泯,能所两忘,即毕竟空,这是菩萨的境界。“无智”是“我空”,“无得”是“法空”。达到不仅“人无我”而且“法无我”,这就是“无智亦无得”,也就是“解脱”。

四、辨所得。“以无所得故,菩提萨,以般若波罗蜜多,故心无挂碍;无挂碍,故无有恐怖,远离颠倒梦想、究竟涅槃,三世诸佛,依般若波罗蜜多故,得阿耨多罗三藐三菩提。”这段话是说明以“无所得”而得解脱,佛性则须藉般若而显现。这里的“无得”与上面的“无得”是有一定区别的:上面的“无知亦无得”是指破除“我执”和法执。这里的“无得”是破除“广说”里所涉及的内容。本经由“是故空中无色”起,说明“五蕴”、“十二处”、“十八

界”、“十二因缘”都是空无自性的，都应破除。“无苦、集、灭、道”是破除声闻、缘觉二乘所执。“无智亦无得”是破除菩萨乘所执。此处的“无所得”是总结上文“是故空中无色调无智亦无得”的，也是本经的宗旨所在。

上说“以无所得故”，才达到“究竟涅槃”；而这里又说“得阿耨多罗三藐三菩提”，究竟是“无得”还是“应得”呢？答案是这样的：前面讲的“得”，是指一切有对待（相对）的事物而言，有对待就有分别，有分别就有我、法两执，故须破除，所以说“无得”。“菩提”是超越了对待差别的境界，平等一如，我、法皆空。佛不过是证得菩提的众生，众生也不过是未证得菩提的佛，得到解脱，也就证得了阿耨多罗三藐三菩提。

五、叹胜能。“故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒。即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。”这一段是赞叹般若功德的。“大神”比喻般若有很大的力量，能降各种“魔”；“大明”比喻般若能断一痴，破无明；“无上”赞叹般若至高无上的效用；“无等等”赞般若威力大，无可比拟。“揭谛”是“去”的意思，“波罗”是“波罗蜜多”的省略，“僧”是“众”义，“菩提”是“觉”义，“萨婆诃”是“疾速”义。

需要说明的是：经末赞颂般若波罗蜜多，以之为大神咒、大明咒等，但原来《大品般若》的《大明品》及《劝持品》，都直接以般若为明咒，别无咒文。本经所出咒文，亦见于《陀罗尼经集》卷三《般若波罗蜜多大心经》段，或系后世所加。



《圆觉经》(节选)

如是我闻。一时婆伽婆入于神通大光明藏,三昧正受。一切如来,光严住持是诸众生清净觉地。身心寂灭,平等本际。圆满十方,不二随顺。于不二境,现诸净土。与大菩萨摩訶萨十万人俱。其名曰:文殊师利菩萨、普贤菩萨、普眼菩萨、金刚藏菩萨、弥勒菩萨、清净慧菩萨、威德自在菩萨、辩音菩萨、净诸业障菩萨、普觉菩萨、圆觉菩萨、贤善首菩萨等,而为上首。与诸眷属,皆入三昧,同住如来平等法会。于是文殊师利菩萨在大众中,即从座起,顶礼佛足,右绕三匝,长跪叉手,而白佛言:“大悲世尊,愿为此会诸来法众,说于如来本起清净因地法行。及说菩萨于大乘中发清净心,远离诸病,能使未来末世众生求大乘者不堕邪见”。作是语已,五体投地,如是三请,终而复始。

尔时世尊,告文殊师利菩萨言:“善哉!善哉!善男子,汝等乃能为诸菩萨,咨询如来因地法行,及为末世一切众生求大乘者,得正住持不堕邪见。汝今谛听,当为汝说。”时文殊师利菩萨,奉教欢喜,及诸大众,默然而听。

“善男子,无上法王有大陀罗尼门,名为圆觉,流出一切清净真如菩提涅槃及波罗密,教授菩萨。一切如来,本起因地,皆依圆照清净觉相,永断无明,方成佛道。云何无明?善男子,一切众生,从无始来,种种颠倒,犹如迷人四方易处,妄认四大为自身相,六尘缘影为自心相,譬彼病目见空中华及第二月。善男子,空实无华,病者妄执。由妄执故,非唯惑此虚空自性,亦复迷彼实华生处。由此妄有轮转生死,故名无明。善男子,此无明者,非实有体。如梦中人,梦时非无,及至于醒了无所得,如众空华。灭于虚空,不可说言,有定灭处。何以故?无生处故,一切众生,于无生中,妄见生灭。是故说名,轮转生

死。善男子，如来因地，修圆觉者，知是空华，即无轮转，亦无身心受彼生死。非作故无，本性无故，彼知觉者，犹如虚空。知虚空者即空华相，亦不可说，无知觉性，有无俱遣，是则名为净觉随顺。何以故？虚空性故，常不动故，如来藏中，无起灭故，无知见故。如法界性，究竟圆满，遍十方故。是则名为因地法行，菩萨因此于大乘中，发清净心，末世众生，依此修行。不堕邪见。”尔时世尊，欲重宣此义。而说偈言：

文殊汝当知，一切诸如来，
从于本因地，皆以智慧觉。
了达于无明，知彼如空华，
即能免流转。又如梦中人，
醒时不可得。觉者如虚空，
平等不动转。觉遍十方界，
即得成佛道，众幻灭无处。
成道亦无得，本性圆满故。
菩萨于此中，能发菩提心。
末世诸众生，修此免邪见。

（节录自《八止藏》）



《圆觉经》提要

《圆觉经》全称《大方广圆觉修多罗了义经》，一卷，唐闍宾沙门佛陀多罗译。

对此经的译事，真伪问题，学界基本意见一致：《开元释教录》卷九载：“沙门佛陀多罗，唐云觉救，北印度闍宾人，于东都白马寺译《圆觉了义经》一部。此经近出，不委何年；……但真詮不謬，豈假具知年月耶？”

《续古今译经图记》、《贞元新定释教目录》卷十二记载同上。

宗密的《圆觉经大疏》卷上之二载：“北都藏海寺道詮法師《疏》云：羯湿弥罗三藏法師佛陀多羅，長壽二年（公元693）尼集癸巳，持于梵本至神都，于白马寺翻译，四月八日毕。其度语、笔受、证义诸德，具如别录。不知此说本约何文？素承此人学广道高，不合孟浪。……然入藏诸经，或失译主，或无年月者亦多，古来诸德皆但以所詮义宗定义真伪矣。”同书卷四之上又载：“言龙集者，有释云高宗大帝，……此说恐謬；……長壽年是（武）則天之代，然今亦未委其指的也，待更寻检。疏具如别录者，复不知是何图录，悉待寻勘。”

以上记载表达了如下几点看法：一是此经译出的年月有疑；二是此经的内容“真詮不謬”；三是这种情况入藏诸经也有，遇上这种情况“但以所詮义宗定其真伪”。

对此经的完整性问题：本经分十二章，每章的结构相同，都先以长行问答说法，后以偈颂重宣其义。唯有最后一章（即十二贤善首章），只有长行问答说法，未有偈颂重宣其义（即到“……一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。”为止，下面没有偈颂重



宣其义)。学界倾向此经最后的偈颂属脱佚,脱佚时间应在公元9世纪初以前,因为现存最古的此经注疏就是唐宗密的《大疏》、《略疏》,但两文中均已缺失此经最后的偈颂。佐证材料为:日本《续藏经》第二编乙第二十三套第四册有《圆觉经佚文》,佚文是此经贤善首章佛说至“汝善男子,当护末世是修行者,无令恶魔及诸外道恼其身心令生退出”此句下面,有“尔时世尊欲重宣此义而说偈言:贤善首当知,……护是宣持者,无令生退屈”共一百十三字。由此事实可推知,此经最后的偈颂脱佚是完全可能的。

此经的归属和判教问题:在经录分类中,此经被列入“大乘修多罗藏”;后世改收“华严部”。这是因为:该经所说“圆觉流出一切清净真如、菩提、涅槃、及波罗蜜”,“如法界性究竟圆满遍十方故”(《文殊章》);又说“一切众生种种幻化皆生如来圆觉妙心”(《普贤章》);“是经唯显如来境界,唯佛如来能究竟说”(《贤善首章》)。这些都契印华严圆教摄一切诸法、直显佛性的圆教旨趣。所以宗密判此经“分同华严圆教”,因之,后世学人把它归入华严部。又,此经在禅门中也传习甚广,有人称此经为“禅门三经”之一(另外二经为《楞伽》、《维摩》)。此经所说“远离一切幻化虚妄,……心如幻者亦复远离,远离为幻亦复远离;离远离亦复远离,……知幻即离不作方便,离幻即觉亦无渐次”(《普贤章》);“何况能以有思惟心,测度如来圆觉境界”(《金刚藏章》);“无取无证,于实相中实无菩萨及与众生”,“修多罗教如标月指,……了知所标,毕竟非月”(《清净慧章》);以及奢摩他、三摩钵提、禅那等三种禅法,二十五种清净定轮,灭四种禅病(七章至十一章),这些旨趣都与禅门相合,因此在禅门中盛行流传。该经最后并称“是经名为顿教大乘,顿机众生从此开悟,亦摄渐修一切群品”,后世学人据此,判该经为大乘顿教。

唐、宋、明以来,教(华严、天台)、禅各宗盛行讲习此经。开此风气的应为唐圭峰宗密(公元780-841),因为宗密上承华严宗

的法藏、澄观教系，下接南宗的神会、惟忠、道圆的禅系，他用教、禅对此经加以会通，他在《圆觉经大疏·序》中，自称“禅遇南宗，教逢斯典，一言之下心地开通，一轴之中义天朗耀”。宗密在《圆觉经大疏钞》卷一之下说：“此经具法性、法相、破相三宗经论，南北顿渐两宗禅门，又分同华严圆教，具足吾修门户”。

此经是佛为文殊、普贤等十二位菩萨宣说如来圆觉的妙理和观行方法。全经分为序分、正宗分、流通分：

一、序分，叙说佛入于神通大光明藏三昧，诸佛众生清净寂灭平等圆满不二所现净土，文殊师利等十二大菩萨为上首的十万大菩萨众，皆入此三昧，住于如来平等法会。

二、正宗分，因文殊师利等十二大菩萨次第请问，佛因此依次宣说圆觉的义理和观行。这一部分分十二章，每章先以长行问答说法，后以偈颂重宣其义。

（一）文殊章，该章为此经宗趣所在。宣说有“大陀罗尼圆觉法门”，

流出一切清净真如、菩提、涅槃及波罗蜜。以下各章即说其观行。

（二）普贤章，说示圆觉境界的修行方便，知幻即离，离幻即觉。

（三）普眼章，说示修习圆觉，先离奢摩他行，观人、法两空。

（四）金刚藏章，说示圆觉本性平等不坏，应先断无始轮回根本。

（五）弥勒章，说示爱欲为轮回根本，众生贪欲，发挥无明，显出五性差别不等。

（六）清净慧章，说示圆觉自性本无取证。

（七）威德自在章，说示修行的方便，依众生根性有三种差别：奢摩他；三摩钵提；禅那。此三门若得圆证，即成圆觉。

（八）辩音章，说示单修、齐修等二十五种清净定轮的修行方

法。

(九)净诸业障章,说示觉性本净,由于众生妄执有我,难入清净觉海。

(十)普觉章,说示欲求圆觉,应除作、任、止、灭四种病相,以求证圆觉之道。

(十一)圆觉章,说示修行大圆觉者,长期、中期、下期三种安居的方法。及修奢摩他、三摩钵提、禅那三观等方便。

(十二)贤善首章,说示此经名《大方广圆觉陀罗尼》、亦名《修多罗了义》等五种经名,并信、闻、受持此经的功德利益等。

三、流通分,以《贤善首章》为此经的流通分;或以此章后段(从“尔时会中有火首金刚”起到经末止)为流通分。叙说诸金刚、天王、鬼王等众护持是经。

关于此经的内容,裴休在宗密的《略疏·序》中有番提纲挈领的话:“圆觉其实皆一心也。背之则凡,顺之则圣,迷之则生死”;“终日圆觉而未尝圆觉者,凡夫也;欲证圆而未极圆觉者,菩萨也;具足圆觉而住持圆觉者,如来也。离圆觉无六道,舍圆觉无三乘,非圆觉无如来,泯圆觉无真法,其实皆一道也。三世诸佛之所证,盖证此也;如来为一大事出现,盖为此也;三藏十二部一切修多罗,盖诠此也。”“为一切经之宗也。”

对此经注疏极多,在宗密之前已有四家,即唐京报国寺惟慈《疏》一卷;先天寺悟实《疏》二卷;荐福寺坚志《疏》四卷;北都藏海寺道詮《疏》三卷。然详尽阐发此经义蕴的要算唐宗密,他著有《大疏》十二卷、《大疏钞》二十六卷、《略疏》四卷、《略疏钞》十二卷、《大疏科》三卷、《道场证义》十八卷、《礼忏略本》四卷、《道场六时礼》一卷等。后又有华严寺观复撰《圆觉经钞辩疑误》二卷;宋孝宗撰《御注圆觉经》二卷,作禅解;天台有可观撰《圆觉手鉴》一卷,善月撰《略解》一卷等。潼川居简在《疏钞集注·序》说:“天台再造于五季乱离之际,鼓行吴越间,作者辈出,然见头角,



由是二家之言，肝胆楚越，咫尺云壤。”意指天台、华严二宗学人并重此经而见解各别。稍后，还有台州崇善教寺智聪撰《心镜》六卷，是阐述教禅一致的理解之作。

据《义天录》，此经从唐以来，在朝鲜半岛甚为流行，其中以宗密的《疏钞》流传最广。在日本也盛行传持，著名的如普寂的《义疏》二卷，汤次了荣的《研究》一卷等。

《佛说阿弥陀经》

如是我闻。一时佛在舍卫国，祇树给孤独园。与大比丘僧，千二百五十人俱，皆是大阿罗汉，众所知识：长老舍利弗、摩诃目犍连、摩诃迦叶、摩诃迦旃延、摩诃俱希罗、离婆多、周利盘陀伽、难陀、阿难陀、罗睺罗、乔梵波提、宾头卢颇罗堕、迦留陀夷、摩诃劫宾那、薄拘罗、阿菟楼駄，如是等诸大弟子。并诸菩萨摩訶萨：文殊师利法王子、阿逸多菩萨、干陀诃提菩萨、常精进菩萨，与如是等诸大菩萨。及释提桓因等无量诸天大众俱。

尔时，佛告长老舍利弗：从是西方，过十万亿佛土有世界名曰极乐。其土有佛，号阿弥陀，今现在说法。

舍利弗，彼土何故名为极乐？其国众生，无有众苦，但受诸乐，故名极乐。又舍利弗。极乐国土，七重栏楯，七重罗网，七重行树，皆是四宝，周匝围绕，是故彼国名为极乐。又舍利弗。极乐国土，有七宝池，八功德水，充满其中，池底纯以金沙布地。四边阶道，金银、琉璃、玻璃合成。上有楼阁，亦以金银、琉璃、玻璃、砗磲、赤珠、玛瑙而严饰之。池中莲华大如车轮，青色、青光、黄色、黄光、赤色、赤光、白色、白光，微妙香洁。舍利弗，极乐国土，成就如是功德庄严。

又舍利弗，彼佛国土，常作天乐，黄金为地，昼夜六时，天雨曼陀罗华。其土众生，常以清旦，各以衣脂盛众妙华，供养他方十万亿佛。即以食时，还到本国，饭食经行。舍利弗，极乐国土，成就如是功德庄严。

复次，舍利弗，彼国常有种种奇妙杂色之鸟：白鹤、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵频伽、共命之鸟。是诸众鸟，昼夜六时，出和雅音。其音演畅五根、五力、七菩提分、八圣道分，如是等法。其土众生，闻是音已，皆悉念佛、念法、念僧。舍利弗，汝勿谓此鸟，实是罪报所生。所以者



何？彼佛国土，无三恶道。舍利弗，其佛国土，尚无三恶道之名，何况有实。是诸众鸟，皆是阿弥陀佛，欲令法音宣流，变化所作。舍利弗，彼佛国土，微风吹动诸宝行树，及宝罗网，出微妙音，譬如百千种乐，同时俱作。闻是音者，自然皆生念佛、念法、念僧之心。舍利弗，其佛国土，成就如是功德庄严。

舍利弗，于汝意云何？彼佛何故号阿弥陀？舍利弗，彼佛光明无量，照十方国，无所障碍，是故号为阿弥陀。又舍利弗，彼佛寿命，及其人民，无量无边阿僧祇劫，故名阿弥陀。舍利弗，阿弥陀成佛已来，于今十劫。又舍利弗，彼佛有无量无边声闻弟子，皆阿罗汉，非是算数之所能知。诸菩萨众，亦复如是。舍利弗，彼佛国土，成就如是功德庄严。

又舍利弗，极乐国土，众生生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生补处，其数甚多，非是算数所能知之，但可以无量无边阿僧祇说。舍利弗，众生闻者，应当发愿，愿生彼国。所以者何？得与如是诸上善人俱会一处。

舍利弗，不可以少善根福德因缘，得生彼国。舍利弗，若有善男子善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不乱，其人临命终时，阿弥陀佛，与诸圣众，现在其前。是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。舍利弗。我见是利，故说此言。若有众生，闻是说者，应当发愿，生彼国土。舍利弗，如我今者，赞叹阿弥陀佛不可思议功德之利。

东方亦有阿閼鞞佛、须弥相佛、大须弥佛、须弥光佛、妙音佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：“汝等众生，当信是《称赞不可思议功德一切诸佛所护念经》。”

舍利弗。南方世界，有：日月灯佛、名闻光佛、大焰肩佛、须弥灯佛、无量精进佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：“汝等众生，当信是《称赞不可思议功德一切诸佛所护念经》。”

舍利弗，西方世界，有无量寿佛、无量相佛、无量幢佛、大光佛、大

明佛、宝相佛、净光佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：“汝等众生，当信是《称赞不可思议功德一切诸佛所护念经》。”

舍利弗，北方世界，有焰肩佛、最胜音佛、难沮佛、日生佛、网明佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：“汝等众生，当信是《称赞不可思议功德一切诸佛所护念经》。”

舍利弗，下方世界，有师子佛、名闻佛、名光佛、达摩佛、法幢佛、持法佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：“汝等众生，当信是《称赞不可思议功德一切诸佛所护念经》。”

舍利弗，上方世界，有梵音佛、宿王佛、香上佛、香光佛、大焰肩佛、杂色宝华严身佛、娑罗树王佛、宝华德佛、见一切义佛、如须弥山佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：“汝等众生，当信是《称赞不可思议功德一切诸佛所护念经》。”

舍利弗，于汝意云何？何故名为一切诸佛所护念经？舍利弗。若有善男子、善女人，闻是经受持者，及闻诸佛名者，是诸善男子、善女人，皆为一切实诸佛之所护念，皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提。是故舍利弗，汝等皆当信受我语及诸佛所说。

舍利弗，若有人已发愿、今发愿、当发愿，欲生阿弥陀佛国者，是诸人等，皆得不退转于阿耨多罗三藐三菩提，于彼国土，若已生、若今生、若当生。是故舍利弗，诸善男子、善女人，若有信者，应当发愿生彼国土。

舍利弗，如我今者，称赞诸佛不可思议功德，彼诸佛等，亦称赞我不可思议功德，而作是言：释迦牟尼佛能为甚难希有之事，能于娑婆国土，五浊恶世，劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊中得阿耨多罗三藐三菩提。为诸众生，说是一切世间难信之法。舍利弗，当知我于五浊恶世，行此难事，得阿耨多罗三藐三菩提，为一切世间说此难信之法，



是为甚难。

佛说此经已，舍利弗，及诸比丘，一切世间天人阿修罗等，闻佛所说，欢喜信受，作礼而去。

拔一切业障根本得生净土陀罗尼：

南无阿弥多婆夜，多他伽多夜，多地夜他，阿弥利都婆毗，阿弥利多，悉耽婆毗，阿弥利多，毗迦兰帝，阿弥利多，毗迦兰多，伽弥膩，伽伽那，枳多迦隶，娑婆诃。

（录自《大正藏》）

《阿弥陀经》提要

《阿弥陀经》一卷，是佛无问自说的经（一般的经多是弟子问，佛说），是叙说西方阿弥陀佛净土庄严而劝众生念佛往生净土的经典，为净土三经之一（其他二经为《无量寿经》、《观无量寿经》），在净土三经中，以其为最行。

此经有三次汉译，第一译是姚秦弘始四年（公元402）二月八日鸠摩罗什在长安逍遥园译出。第二译是刘宋孝建年中（公元454—456）由求那跋陀罗在荆州辛寺译出，经名为《小无量寿经》，此译本今已散失。第三译是唐永徽元年（公元650）正月一日玄奘在长安大慈恩寺译出，经名为《称赞净土佛摄受经》，此译本今存。

此经的梵文本，《宗教学》的创始人英国麦克斯·缪勒与日本的南条文雄于1881年在伦敦刊行，1894年被译成英文稿，收于1875年出版的《东方圣书》第四十九卷中，此外，还有日文译本和藏文译本。

有关译本异丛：第二译的《小无量寿经》已散佚，但自元代以后各藏中，又都收有《跋一切业障根本得生净土神咒》十五句共五十九字及以下长行四十七字，并注明是求那跋陀罗所译，出自《小无量寿经》，这应是第二译中仅存的佚文。至于玄奘译本与罗什译本的异点：罗什译本中“六方诸佛证成”，而玄奘译本中则为“十方诸佛证成”。据现存的梵本及藏译本勘对，与罗什译本一致。此外，罗什译本有一异本，即古传襄阳龙兴寺石刻《阿弥陀经》，它与现行本也有一定差别；王日休在《龙舒净土文》卷一说：“襄阳石刻《阿弥陀经》，乃隋陈仁棱所书，字画清婉，人多慕玩，



自‘一心不乱’而下云：‘专持名号，以称名故，诸罪消灭，即是多善根福德因缘’，今世传本脱此二十一字。”但勘对梵本、藏译本，均未见与此“脱文”（即二十一字）相应的内容文字。

此经罗什译本，文辞平易明白，文句流畅简明，汉地佛教学人乐诵此译本，因之，罗什译本弘传最盛。

此经的主要内容：

一、阿弥陀佛。该经称，阿弥陀佛住于十方极乐世界（即净土世界）说法。“阿弥陀”在梵文中由“无量寿”和“无量光”两词合成，汉语译成阿弥陀。阿弥陀佛与释迦牟尼佛又是什么关系呢？根据日本藤田的《阿弥陀佛の起源问题》研究结论，阿弥陀佛是释迦牟尼佛的另一种表达。原始佛教与部派佛教的佛陀观，是居于释迦一佛的立场，大乘佛教陀观，主张十方世界都有佛，还有过去佛、现在佛、将来佛。阿弥陀佛是释迦牟尼重新被视为大乘菩萨的理想形象时出现的佛。

二、本愿思想。阿弥陀佛是菩萨道完成者，阿弥陀佛在成佛以前（即菩萨时）所立的誓愿，所以说“本愿”。阿弥陀佛的“本愿”一般为四十八个，可分为“光明无量之愿”和“寿命无量之愿”，其中最主要的是“念佛往生之愿”。

三、极乐净土。阿弥陀佛成就本愿所建立的世界，被称为极乐净土，从方位上又称西方极乐世界。何谓极乐净土？往生该国者没有身心之苦，只有不退转的快乐。此国没有地狱、畜生、魔鬼等，有无限多的佛弟子。极乐世界的环境、风物庄严殊胜。

四、往生念佛。往生极乐世界，是净土经典的目标所在。但这种往生，只有来世才能实现。那么，怎样才能往生极乐世界呢？此经提倡念佛往生净土的实践法。所谓“念佛”，就是不断地称名“阿弥陀佛”名号。

五、西方三圣和临终迎接。死后往生极乐世界何以为凭呢？念阿弥陀佛者，功德圆满，临终之时西方三圣（阿弥陀佛、观世音

菩萨、大势至菩萨)及许多佛弟子围绕出现于他们面前,于死后迎接他上西方极乐世界,死者并闻到异香、听到梵呗。

六、他力和易行道。净土法门与其他法门一个很不相同的地方,即它不需要繁琐的教义和艰苦的禅观,只要简单易行的念“南无阿弥陀佛”就可以了,所以称“易行道”。并且它的解脱,也不需像其他法门,要经过自身力量无数地的修行,不仅要自觉还要觉他,最后达到觉行圆满,才能证入真如实相。而净土法门只要你称念阿弥陀佛名号,临终时借助阿弥陀佛的愿力(不是自己的力,故称他力)而往生西方极乐世界。

此经由于汉地罗什译本最为流行,因而古来各家多据此本从事疏讲。现存的重要注疏有:隋天台智顓的《义记》一卷,唐慧净的《义述》一卷,唯识窥基的《疏》一卷,《通赞疏》三卷,宋智圆的《疏》一卷,株宏的《疏钞》四卷等。

此经在朝鲜半岛、日本流传也甚广。新罗圆测着《疏》一卷,元晓着《疏》一卷,道伦着《疏》一卷,璟兴着《略记》一卷,玄一着《疏》一卷,太贤着《古迹记》一卷。日本对此经的注疏有:源信着《大意》一卷,《略记》一卷,源空的《释》一卷,圣聪的《直谈要注记》八卷等。



《大涅槃经》(节选)

如来性品第四之六：

复次，善男子，譬如有人见月不现，皆言月没而作没想，而此月性实无没也。转现他方彼处众生复谓月出，而此月性实无出也。何以故？以须弥山障故不现，其月常生性无出没。如来应正遍知亦复如是，出于三千大千世界或阎浮提示有父母。众生皆谓如来生于阎浮提内，或阎浮提示现涅槃。而如来性实无涅槃，而诸众生皆谓如来实般涅槃，喻如月没。

善男子，如来之性实无生灭，为化众生故示生灭。善男子，如此满月余方见半，此方半月余方见满。阎浮提人若见月初皆谓一日起初月想，见月盛满谓十五日生盛满想。而此月性实无亏盈，因须弥山而有增减。善男子，如来亦尔，于阎浮提或现初生或现涅槃，现始生时犹如初月，一切皆谓童子初生，行于七步如二日月。或复示现入于书堂，如三日月。示现出家如八日月，放大智慧微妙光明，能破无量众生魔众，如十五日盛满之月。或复示现三十二相八十种好，以自庄严而现涅槃，喻如月蚀。如是众生所见不同，或见半月，或见满月，或见月蚀。而此月性实无增减蚀啖之者，常是满月。如来之身亦复如是，是故名为常住不变。

复次，善男子，喻如满月，一切悉现。在在处处，城邑聚落，山泽水中，若井若池，若盆若甕，一切皆现。有诸众生行百由旬百千由旬见月常随，凡夫愚人妄生忆想言：我本于城邑屋宅见如是月，今复于此空泽而见，为是本月为异于本？各作是念，月形大小，或如甕口，或复有言大如车轮。或言犹如四十九由旬。一切皆见月之光明，或见团圆喻如金盘，是月性一，种种众生各见异相。

善男子，如来亦尔，出现于世。或有人天而作是念：如来今者在

我前住。复有众生亦生是念：如来今者在我前住。或有聋哑亦见如来有聋哑相。众生杂类言音各异，皆谓如来悉同己语。亦各生念：在我舍宅，受我供养。或有众生见如来身广大无量，有见微小，或有见佛是声闻像，或复有见为缘觉像。有诸外道复各念言：如来今者，在我法中出家学道。或有众生复作是念：如来今者，独为我故，出现于世。如来实性，喻如彼月，即是法身，是无生身，方便之身，随顺于世，示现无量本业因缘。在在处处示现有生，犹如彼月。以是义故，如来常住，无有变易。

.....

一阐提者，名为无目，是故不见阿罗汉道，如阿罗汉不行生死险恶之道。以无目故诽谤方等，不欲修习，如阿罗汉勤修慈心，一阐提辈不修方等亦复如是。若人说言：我今不信声闻经典，信受大乘读诵解说，是故我今即是菩萨。一切众生悉有佛性，以佛性故，众生身中即有十力、三十二相、八十种好，我之所说不异佛说。汝今与我俱破无量诸恶烦恼，如破水瓶，以破结故，即得见于阿耨多罗三藐三菩提。是人虽作如是演说，其心实不信有佛性，为利养故，随文而说，如是说者名为恶人，如是恶人不速受果如乳成酪。譬如王使善能谈论，巧于方便，奉命他国，宁丧身命，终不匿王所说言教。智者亦尔，于凡夫中不惜身命，要必宣说大乘方等如来秘藏：一切众生皆有佛性。

善男子，是大乘典《大涅槃经》，无量无边不可思议功德之聚。何以故？以说如来秘密藏故。是故善男子善女人，若欲速知如来密藏，应当方便勤修此经。

迦叶菩萨白佛言：世尊，如是如是，如佛所说。我今已有丈夫之相，得入如来微密藏故。如来今日始觉悟我，因是即得决定通达。佛言：善哉善哉。善男子，汝今随顺世间之法而作是说。

迦叶复言：我不随顺世间法也。佛赞迦叶：善哉善哉。汝今所知无上法味，甚深难知而能得知，如蜂采味，汝亦如是。

复次，善男子，如蚊子泽不能令此大地沾洽，当来之世是经流布亦复如是。如彼蚊泽，正法欲灭，是经先当没于此地。当知即是正法



衰相。

复次，善男子，譬如过夏初月名秋，秋雨连注，此大乘典《大涅槃经》亦复如是。为于南方诸菩萨故，当广流布，降注法雨弥漫其处。正法欲灭，当至闍宾，具足无缺潜没地中，或有信者或不信者，如是大乘方等经典甘露法味，悉没于地。是经没已，一切诸余大乘经典皆悉灭没。若得是经具足无缺，人中象王诸菩萨等，当知如来无上正法将灭不久。

（节录自《大正藏》）

《大涅槃经》提要

《大涅槃经》又名《大般涅槃经》或《大本涅槃经》，经录家列为大乘五大部经之一。该经是宣说如来常住、涅槃常乐我净、众生悉有佛性乃至一阐提皆得成佛等义的经典。

此经最早传入中国的部分，为后汉支娄迦谶所译的《梵般泥洹经》二卷，该经已佚。此后，其经各部分陆续有被译出。北凉玄始十年（公元421），天竺三藏昙无讖因沮渠蒙逊之请，在姑臧将该经译为三十六卷（后作四十卷），分为十三品：一、《寿命品》，二、《金刚身品》，三、《名字功德品》，四、《如来性品》，五、《一切大众所问品》，六、《现病品》，七、《圣行品》，八、《梵行品》，九、《婴儿行品》，十、《光明遍照高贵德王菩萨品》，十一、《狮子吼菩萨品》，十二、《迦叶菩萨品》，十三、《憍陈如品》，名《大般涅槃经》。

此经的译者昙无讖，在天竺时曾得到白头禅师树皮本的《大涅槃经》因而专业大乘。后来，他赍着此经的前分并《菩萨戒经》、《菩萨戒本》等梵本来到龟兹，因龟兹人崇尚小乘，不信《涅槃》，他转走敦煌。北凉玄始十年（公元421），沮渠蒙逊攻入敦煌，邀昙无讖同至姑臧，并请于同年十月译出此经，当时参与助译的还有西河高僧慧嵩、道朗，共成三十六卷，一作四十卷（见《出三藏记集》卷十四《昙无讖传》）。

又据《三论游意义》载，此经四十卷本于元嘉七年（公元430）由北凉流传到江南建业（今南京），当时刘宋名僧慧严、慧观等因该经文言质朴而品数疏简，与谢灵运一起加以修治，并依法显所译的六卷《泥洹经》增加品目；把原本《寿命品》分为《序品》、《纯陀品》、《哀叹品》、《长寿品》四品，又把原本《如来性品》分为《四



相品》、《四依品》、《邪正品》、《四谛品》、《四例品》、《如来性品》、《文字品》、《鸟喻品》、《月喻品》、《菩萨品》十品，定为二十五品，三十六卷。世称修治本为《南本涅槃经》，昙无讖原译本称《北本涅槃经》。

此外，此经还有藏本、突厥语译本、英译本。

此经结构内容，分为十三品：

一、《寿命品》（卷一至三），佛在拘尸那城阿利罗跋提河边娑罗双树间，时二月十五日，佛即将涅槃，佛向大众宣告：如有所疑，今可来问。顿时，众生悲号啼哭，声闻、菩萨四众、天龙八部人非人等都来集会，供养佛，佛只接受优婆塞纯陀的最后供养，并为他施食的果报。纯陀请佛住世，大众也都哀请佛住世，佛安慰大家，并告诸比丘：应受持大乘佛法，自他安住解脱、法身、般若三法；又为他们讲解无常、苦、空、无我，了知常、乐、我、净，离四颠倒等道理。又为迦叶菩萨讲佛身长寿的菩萨因行，以平等心视诸众生，涅槃即法性义，佛法僧三归依处等。

二、《金刚身品》（卷三），佛为迦叶宣说，由于护持正法，如来法身常住、金刚不坏，成就无量功德。

三、《名字功德品》（卷三）进一步宣说此《大般涅槃经》的经名和含义及所具的功德。

四、《如来性品》（卷四至十），佛为迦叶先开示大般涅槃的自正、正他、能随问答、善解因缘义等四义，这四义即为一义，空义。其次，再说如来常住不变之义。如来随顺世间众生需要而神通变化，现种种色相教化众生。复次，宣说如来所说实无秘藏，只因声闻众少慧，先为他们说“半”字九部经，待根机成熟，便为他说大乘如来常住不变之法。复次，讲述大般涅槃百句解脱义，四种人应持此经为世间依，比丘当依法不依人等四依，佛说与魔说之区别，众生悉有佛性，佛性常住真实无变等义。闻此经得菩提因，重罪众生得灭诸恶，唯除一阐提。又，此经是如来密语，唯有菩萨知其

实义。又为文殊师利说佛性非“本有今无”偈，又为迦叶说诸佛、菩萨、声闻、缘觉为同一佛性而无差别义。

五、《一切大众所闻品》(卷十)，佛受纯陀最后供养，又以化身受大众供养。为纯陀宣说，一切布施的功德(一阐提除外)又为文殊宣说，如来说法有余、无余之区别；更为迦叶宣说无余之义，及此经所得功德。然后为纯陀、文殊、迦叶受记。继而，佛自现身疾，右胁而卧。

六、《现疾品》(卷十一)，迦叶问佛：佛故现有病相？佛起趺坐，放大光明，并说实无有病，大般涅槃是诸佛的甚深禅定。又说，三种人(谤大乘者、五逆罪者、一阐提)非声闻、缘觉、菩萨所能治，有五种人(四果及辟支)于大乘涅槃有病行处，而非如来。

七、《圣行品》(卷十一至十四)，佛为迦叶宣说，菩萨应修圣行、梵行、天行、婴儿行、病行等五种行。接着广说菩萨的圣行，于大般涅槃时，观四念处、四圣谛、知四圣谛的上中二智。又为文殊说世谛、第一义谛、实谛及临般涅槃而转无上法轮的意义。复次为迦叶说二十五三昧。为住无垢藏王菩萨说从牛出乳等五味相生，以说明佛法次第增胜。迦叶称赞此经并表示愿舍身书写流通。佛又说过去世为雪山童子时，为闻半偈而舍身的故事。

八、《梵行品》(卷十五至二十)广说菩萨应修的梵行。先说菩萨住七善法之能具梵行。次说慈、悲、喜、舍之四无量心梵行。又重释“本无今有”偈义，及说三乘、一乘、常、无常等义。再说阿闍世王归佛之因缘，佛为一阐提说法，并为阿闍世王说应索心观身二十事等。

九、《婴儿行品》(卷二十)，说菩萨应修婴儿行。谓如来不起(不起诸法相)、不住(不着一切诸法)、不来(身行不动遥)、不去(已到大般涅槃)、不语(虽为众生演说诸法而实无所说)，如婴儿等。

十、《光明遍照高贵德王菩萨品》(卷二十一至二十六)，佛为高贵德王菩萨就修行大般涅槃经得十事功德。说一阐提断善根



而不断佛性，能得菩提。

十一、《狮子吼菩萨品》（卷二十七至三十二），狮子吼菩萨问佛性义，佛为宣说，菩萨具智慧、福德二种庄严即知佛性，佛性名第一义空，名智慧，名中道，名佛，名涅槃，一切众生悉有佛性义。又说于拘尸那城涅槃的原因，及庄严娑罗双树常乐我净义。涅槃无十相名无相，修习定慧舍相能断十相得无相，名大般涅槃。最后狮子吼菩萨说偈赞佛。

十二、《迦叶菩萨品》（卷三十三至三十八），佛为迦叶演说三子、三田等比喻，譬说如来先教菩萨、次教声闻、后教阐提。又列举诸弟子众所怀的四十种疑执的见解。又说，佛性中道，非有非无，亦有亦无。如来为众生说法，故有七种语，再述恒河七众生的譬喻，说明一切众生悉有佛性，一阐提人必成菩提。众生佛性常如虚空，非三世摄，遍一切处。最后迦叶说偈赞佛。

十三、《憍陈如品》（卷三十九至四十），佛为憍陈如说五蕴无常。这时，有诸外道与阿闍世王同来佛处问难，佛一一为之说法解答，令得正果。佛赞阿难为多闻藏，具八善法，能持十二部经，令文殊归摄阿难，并令与梵志须跋陀同来见佛，佛教度须跋陀得阿汉果，大众皆得法益。

本经的旨趣，针对灰身灭智的小乘涅槃说，而阐述佛身常住不灭，及常乐我净之义。又不同于大乘中的三乘、五性说，而开示一切众生（包括一阐提）皆有佛性。本经还沟通大众部、《般若经》、《法华经》、《华严经》等要义，所以本经可称为大乘佛教的极谈。

由于此经畅演大乘，议论宏辟，精义迭宣，对中国佛教界发生重大影响。南本、北本在南北广泛弘传。从刘宋初年以来，江南名匠盛行讲述，并制造义疏。梁代此经弘传尤为殷盛，梁武帝命宝亮汇集此经诸家注释，撰成《集解》七十二卷，并亲自讲说此经，撰成《涅槃讲疏》。萧衍依此经《四相品》（据南本），自制断酒肉



文,又广集僧尼于华林殿前,令光宅寺法云宣讲立制。隋王朝于开皇十六年(公元596)立涅槃众,先后以法总、童贞、善胄为涅槃众主,领众转读此经并开讲。天台智顗依此经立五时判教。

古来学者对此经文义的章段分割,最早有“河西五门”说,即凉州僧朗把全经文义以五门分割:一、今昔接引有缘门(卷一至二);二、略广门(卷三至卷十);三、涅槃行门(卷十一至二十);四、菩萨功德门(卷二十一至二十六);五、不可思议中道佛性门(卷宗二十七至四十)。其后,在南朝盛行的有梁武帝萧衍的“两段”(中前、中后)说,开善寺智藏的“二分”(序分、正宗分)说,光宅寺法云的“三分”(序分、正宗分、流通分)说等。至6世纪,北魏达磨菩提译出印度世亲(婆薮盘豆)的《涅槃论》的“七分”说,即:一、不思議神通反示分(南本《序品》),二、成就种性遣执分(南本《纯陀》、《哀叹》二品),三、正法实义分(南本《长寿品》至《大众问品》),四、方便修成分(南本《现病品》至《高贵德王品》),五、离诸放逸入证分(南本《狮子吼品》),六、慈光善巧住持分(南本《迦叶品》),七、显相分(南本《憍陈如品》),以此七分割摄经义,为北方地论学者讲述此经所依用。江南三论学者依山门法朗的“兴皇八门”说:一、引接今昔有缘门,二、破疑除执门,三、略广门,四、行门,五、位门,六、行中道门,七、方便用门,八、邪正不二门。但后世传播较广的,是天台章安灌顶的“五门分科”说:一、召请涅槃众(《序品》),二、开演涅槃施《纯陀品》至《大众问品》,三、示现涅槃行(《现病品》至《高贵德王品》),四、问答涅槃义(《狮子吼品》),五、折摄涅槃用(《迦叶品》、《憍陈如品》)。

又,由于此经宣说半、满二字,又宣说牛乳五味等形容佛说的深浅先后,因而启发了学人对释迦教相的判释。隋天台智顗依此经《圣行品》义立五时教,判此经为第五时教,味当醍醐;又立四教,以此经为非顿、非渐、非秘密、非不定而追说追泯的圆教。此经在中国佛教流传史上,均被认为是佛陀最后、最高的说教。

《百喻经》(节选)

见水底金影喻

昔有痴人往大池所,见水底影有真金像,谓呼有金。即入水口挠泥求觅。疲极不得,还出复坐。须臾水清,又现金色,复更入里,挠更求觅,亦复不得。其父觅子,得来见子而问子言:“汝何所作?疲困如是。”子白父言:“水底有真金。我时投水,欲挠泥取,疲极不得。”父看水底真金之影,而知此金在于树上。所以知之,影现水底。其父言曰:“必飞鸟衔金着于树上。”即随父语,上树求得。

凡夫愚痴人,无智亦如是。

于无我阴中,横生有我想。

如彼见金影,勤苦而求觅,

徒劳无所得。

妇诈称死喻

昔有愚人,其妇端正,情甚爱重。妇无贞信,后于中间,共他交往。邪淫心盛,欲逐傍夫,舍离己婿。于是密语一老母言:“我去之后,汝可买一死妇女尸,安着屋中。语我夫言,云我已死”。老母于后,伺其夫主不在之时,以一死尸置其家中。及其夫还,老母语言:“汝妇已死”。夫即往视,信是己妇。哀哭懊恼,大积薪油,烧取其骨,以囊盛之。昼夜怀挟。妇于后时,心厌傍夫,便还归家,语其夫言:“我是汝妻”。夫答之言:“我妇久死,汝是阿谁,妄言我妇”。乃至二三,犹故不信。

如彼外道,闻他邪说,心生惑着,谓为真实,永不可改。虽闻正教,不信受持。

(节录自《大正藏》)

《百喻经》提要

《百喻经》，旧名《百句譬喻经》，四卷（或作五卷）。题中的“百”是个约数，实为九十八；题中的“喻”，指“用寓言以申诫”，即“以事喻经”。

本经为5世纪印度僧伽斯那所集，书末有作者后记六颂，其中有“尊者僧伽斯那造作《痴花鬘》竟。”可见，本经的原名叫《痴花鬘》，“鬘”是用来装饰的花环，“花”又作“华”。本经宋元明藏本第一喻前有序品三百余字，说此经是佛在王舍城鹄封竹园为异学梵志五百人所说，这大概是后人添加的。

本经的译者求那毗地，是中印度人，为僧伽斯那弟子。他于南齐建元初（公元479）来建业（今江苏南京市），住毗离耶寺。本经译出的时间为永明十年（公元492）九月十日。中兴二年（公元502）圆寂于止观寺。

本经在佛教十二部经中，属譬喻一类，每篇都有喻和法两部分合成。“喻”是一篇简短的寓言，“法”是本篇寓言所显示的教理。僧伽斯那在经末颂中说：本书以戏笑的方法来阐明佛法，如以苦药调石蜜，虽有损蜜味，但为了治病。先讲笑话，后讲佛法，如先服吐泻药，后以酥滋润身体。笑话里包含佛法，如树叶包裹阿伽陀药，希望读者但取佛法的阿伽陀药，而抛弃戏笑的树叶。

从印度的佛教发展史考察，此经为譬喻师所为，譬喻师为印度派佛教中经部的先驱。经部是部派佛教中比较晚出的一个派别，它没有经、律，只有“论”。譬喻师中著名的人物有马鸣、童受、法救等。譬喻师的学说主张是：根据的经典是《法句经》，方法是以故事解释佛说。《法句经》是四阿含中重要颂文的集钞，按义理



分品,譬喻师法救存有三十三品的《法句譬喻经》。譬喻师的学说以“四谛”为中心,但对四谛的解释却与别家不同。他们认为:苦谛是名色,集谛是业惑,灭谛是业惑尽,道谛是止观。并言四谛以心法来贯串,所谓“心依名色乃成苦体,又由惑业系缚而心垢,止观调心而垢净,所以四谛安立,系之一心”。关于“灭谛”,他们还有特别的说法,提出灭要经过三个次第,灭的对象相应的三类心:一、灭假名心。即破人我。二、灭实法心。即法无我,破法心。三、灭空心。即破空心。可见,他们受龙树、提婆等人影响,不仅讲人空、法空,而且主张“空亦复空”,不以空空为止,而讲中道,可以说是接近大乘了。

本经的内容(按四卷本):第一卷,二十一喻;第二卷,二十喻;第三卷,二十四喻;第四卷,三十三喻。共计九十八喻。喻的内容,大致可归纳为三类:

一、对治烦恼类,又可细分为十:(一)对治“贪”的,有第十六灌甘蔗喻、第十七债半钱喻等七喻;(二)对治“嗔”的,有第十三说人喜嗔喻、第四十八野干为折树枝所打喻等四喻;(三)对治“痴”的,有第八山羌偷官库喻、第九叹父德行喻等十九喻;(四)对治“慢”的,有第二十八为妇贸鼻喻、第四十三磨大石喻等四喻;(五)对治“疑”的,有第二十六人效王眼瞬喻,第七十尝庵婆罗果喻两喻;(六)对治“身见”的,有第三十牧羊人喻,第三十五宝镜喻等四喻;(七)对治“边见”的,有第六十一梵天弟子造物因喻、第六十二病人食雉肉两喻;(八)对治“邪见”的,有第五十八两子分财喻、第九十四摩尼水窦喻两喻;(九)对治“见取”的,有第四妇诈称死喻、第五渴见水喻等三喻;(十)对治“戒禁取”的,有第一愚人食盐喻、第十二煮墨石蜜浆喻等八喻。

二、对治恶行类,又可细分为四:(一)对治“悭吝”的,有第二愚人集牛乳喻、第六十五五百欢喜丸喻等四喻;(二)对治“犯戒”的,有第六子死欲停置家中喻、第十四杀商主祀天喻等十八喻;

(三)对治“邪命”的,有第三以梨打头破喻、第七认人为兄喻等七喻;(四)对治“懈怠”的,有第十五医与王女药令卒长大喻、第四十七贫人作鸳鸯鸣偷等五喻。

三、开示法义类,又可细分为二:(一)开示空义的,有第四十九小儿争分别毛喻、第五十二伎儿作乐喻等五喻;(二)开示一乘的,有第二十二入海取沉水喻、第二十四种熬胡麻子喻等四喻。

本经的单行本有:1914年由鲁迅出资并断句,由金陵刻经处刻印,分上下两卷刊行;1926年,由王品青校订并改名《痴花鬘》于上海印行。鲁迅为书作题记:“尝闻天竺寓言之富,如大林深泉,他国艺文往往蒙其影响,即翻为华言之经中亦随在可见。明徐元大辑《喻林》颇加搜录,然卷帙繁重,不易得之。佛藏中经,以譬喻名者,亦可五六种,惟《百喻经》最有条贯。……王君品青爱其设喻之妙,因除去教诫,独留寓言。又缘经末有‘尊者僧伽斯那造作《痴花鬘》竟’语,即据以回复原名,仍印为两卷。尝称百喻,而实缺二者,疑举成数,或并以卷、首之引,卷末之偈为二事也。尊者造论,虽以正法为心,譬故事于树叶,而言必及法,反多拘牵,今则已无阿伽陀药,更何得有叶裹?出离界域,内外洞然,智者所见,盖不惟佛说正义而已矣。”

此外,只取本经寓言,并改写成白话《百喻经故事》的,先后有冯雪峰和倪海曙二人,冯本于1949年于上海印行,倪本于1957年于上海印行。



马鸣(生卒年月不详)

马鸣,出生于中印度的沙祇国,生卒年月不详,一般认为生于公元2世纪。是大乘佛教的最早理论家,一般把大乘佛教的兴起,说成于马鸣。玄奘在《大唐西域记》卷十二中说:“当此之时,东有马鸣,南有提婆,西有龙猛(龙树),北有童受”,号为“四日共照”。可见马鸣与龙树、提婆是同时代人。

马鸣初学外道,精通《八分毗迦逻辑》。他博记善辩,曾与北天竺来的胁尊者对论,马鸣败北,当即削发为弟子,受具足戒。后来,月支国迦腻色迦王率兵攻打摩揭陀国,索取九亿金,摩揭陀国王将马鸣、佛钵、慈心鸡各抵三亿金奉上,马鸣遂到月支国。马鸣在月支广宣佛法,利导众生,被称为“功德主”。据《婆薮盘豆传》说,迦旃延子和诸阿罗汉欲造《毗婆娑》,遣人往舍卫国请马鸣为制文句,经十二年造《毗婆娑论》百万偈。马鸣的著作,汉译有《佛所行赞》五卷、《十不善业道经》一卷、《大庄严经论》十五卷、《大乘起信论》一卷(此经有争议)等。其中以《大乘起信论》影响为最大。

《大乘起信论》(节选)

归命尽十方,最胜业遍知,色无碍自在,救世大悲者;
及彼身体相,法性真如海,无量功德藏,如实修行等。
为欲令众生,除疑舍耶执,起大乘正信,佛种不断故。

论曰:有法能起摩诃衍信根,是故应说。说有五分。云何为五?
一者、因缘分,二者、立义分,三者、解释分,四者、修行信心分,五者、
劝修利益分。

初说因缘分。

问曰:有何因缘而造此论?

答曰:是因缘有八种。云何为八?一者、因缘总相:所谓为令众
生离一切苦,得究竟乐;非求世间名利、恭敬故。二者、为欲解释如来
根本之义,令诸众生正解不谬故。三者、为令善根成熟众生,于摩诃
衍法,堪任不退信故。四者、为令善根微少众生,修习信心故。五者、
为示方便消恶业障,善护其心,远离痴慢,出邪网故。六者、为示修习
止观,对治凡夫、二乘心过故。七者、为示专念方便,生于佛前,必定
不退信心故。八者、为示利益,劝修行故。有如是等因缘,所以造论。

问曰:修多罗中,具有此法,何须重说?

答曰:修多罗中,虽有此法,以众生根行不等,受解缘别。所谓如
来在世,众生利根,能说之人,色心业胜,圆音一演,异类等解,则不须
论。若如来灭后,或有众生,能以自力,广闻而取解者;或有众生,亦
以自力,少闻而多解者;或有众生,无自心力,因于广论而得解者;自
有众生,复以广论文多为烦,心乐总持少文,而摄多义,能取解者。如
是此论,为欲总摄如来广大深法无边义故,应说此论。

已说因缘分,次说立义分。

摩诃衍者,总说有二种。云何为二?一者、法,二者、义。所言法



者：谓众生心；是心则摄一切世间法、出世间法。依于此心，显示摩诃衍义。何以故？是心真如相，即示摩诃衍体故；是心生灭因缘相，能示摩诃衍自体相、用故。所言义者，则有三种。云何为三？一者、体大：谓一切法真如、平等、不增减故；二者、相大：谓如来藏具足无量性功德故；三者、用大：能生一切世间、出世间善因果故。一切诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘此法到如来地故。

已说立义分，次说解释分。

解释分有三种。云何为三？一者、显示正义，二者、对治邪执，三者、分别发趣道相。显示正义者：依一心法，有二种门。云何为二？一者、心真如门，二者、心生灭门。是二种门，皆各总摄一切法。此义云何？以是二门不相离故。心真如者：即是一法界大总相法门体，所谓心性不生不灭。一切诸法，唯依妄念，而有差别；若离妄念，则无一切境界之相。是故，一切法从本已来，离言说相、离名字相、离心缘相，毕竟平等，无有变异，不可破坏，唯是一心，故名真如。以一切言说，假名无实，但随妄念，不可得故；言真如者，亦无有相。谓言说之极，因言遣言。此真如体，无有可遣，以一切法悉皆真故；亦无可立，以一切法皆同如故。当知：一切法不可说、不可念故，名为真如。

问曰：若如是义者，诸众生等，云何随顺，而能得人？

答曰：若知：一切法，虽说无有能说、可说；虽念，亦无能念、可念，是名随顺。若离于念，名为得人。

复次，真如者：依言说分别，有二种义。云何为二？一者、如实空，以能究竟显实故；二者、如实不空，以有自体具足无漏性功德故。所言空者：从本已来，一切染法不相应故；谓离一切法差别之相，以无虚妄心念故。当知：真如自性非有相、非无相、非非有相、非非无相、非有无俱相，非一相、非异相、非非一相、非非异相、非一异俱相；乃至总说，依一切众生，以有妄心，念念分别，皆不相应，故说为空。若离妄心，实无可空故。所言不空者：已显法体空无妄故，即是真心；常恒不变，净法满足，故名不空。亦无有相可取，以离念境界，唯证相应故。心生灭者：依如来藏故，有生灭心；所谓不生不灭与生灭和合，非

一非异，名为阿梨耶识。此识有二种义，能摄一切法，生一切法。云何为二？一者、觉义，二者、不觉义。所言觉义者：谓心体离念。离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相；即是如来平等法身。依此法身说名本觉。何以故？本觉义者，对始觉义说；以始觉者，即同本觉。始觉义者：依本觉故，而有不觉；依不觉故，说有始觉。又以觉心源故，名究竟觉；不觉心源故，非究竟觉。此义云何？如凡夫人，觉知前念起恶故，能止后念，令其不起；虽复名觉，即是不觉故。如二乘观智、初发意菩萨等，觉于念异，念无异相；以舍粗分别执着相故，名相似觉。如法身菩萨等，觉于念住，念无住相；以离分别粗念相故，名随分觉。如菩萨地尽，满足方便，一念相应，觉心初起，心无初相；以远离微细念故，得见心性，心即常住，名究竟觉。是故，修多罗说：若有众生，能观无念者，则为向佛智故。又心起者，无有初相可知；而言知初相者，即谓无念。是故，一切众生，不名为觉；以从本来，念念相续，未曾离念，故说无始无明。若得无念者，则知心相：生、住、异、灭，以无念等故，而实无有始觉之异。以四相俱时而，皆无自立，本来平等，同一觉故。

复次，本觉随染，分别生二种相，与彼本觉不相舍离。云何为二？一者、智净相，二者、不思议业相。智净相者：谓依法力熏习，如实修行，满足方便故。破和合识相，灭相续心相，显现法身，智淳净故。此义云何？以一切心识之相，皆是无明；无明之相，不离觉性；非可坏、非不可坏。如大海水，因风波动，水相、风相，不相舍离，而水非动性。若风止灭，动相则灭，湿性不坏故。如是众生自性清净心，因无明风动，心与无明俱无形相，不相舍离，而心非动性。若无明灭，相续则灭，智性不坏故。不思议业相者：以依智净，能作一切胜妙境界。所谓无量功德之相，常无断绝；随众生根，自然相应，种种而见，得利益故。

复次，觉体相者，有四种大义，与虚空等，犹如净镜。云何为四：一者、如实空镜：远离一切心境界相，无法可现，非觉照义故。二者、因熏习镜：谓如实不空。一切世间境界，悉于中现，不出入，不失不



坏，常住一心，以一切法即真实性故。又一切染法所不能染，智体不动，具足无漏，熏众生故。三者、法出离镜：谓不空法，出烦恼碍、智碍。离和合相，淳净明故。四者、缘熏习镜：谓依法出离故，遍照众生之心令修善根，随念示现故。

（选自《大正藏》第三十二卷）

《大乘起信论》提要

《大乘起信论》一卷，传为印度马鸣著，梁真谛译。这是一部以如来藏为中心理论的大乘佛法概论。

此论的结构，按内容可开作五分，即因缘分、立义分、解释分、修行信心分和劝修利益分。

一、因缘分。即此论的第一章，本章讲造论的八种缘起。

二、立义分。即此论的第二章，本章说，体现大乘佛教的实质有两个：一法、二义。法就是众生之心，因为心能遍摄一切法，它表现为心真如相和心生灭相。义有体大、相大、用大这“三大”的特点，这是诸菩萨所乘，所以叫“大乘”。

三、解释分。即本书的第三章，根据第二章“立义分”的法、义，分三大段逐一加以解释。先释“心真如门”，它是总相法门的本体，它的特点是不生不灭、离言说相，离心缘相，无有变异。次释“心生灭门”，它显示一切法的体、相、用，它的特点是不生不灭与生灭和合，非一非异，名阿赖耶识。众生依心（阿赖耶识）转，一切诸法由此而生。众生由“染”熏习，念起无明，产生流转还灭。本章是解释“大乘”的，是本论的主要部分。

四、修行信心分，即此书的第四章，是解释“起信”的。未入正定聚的众生修行，要有信根本真如，信佛、信法、信僧四种信心，修施、修界、修忍、修进、修止观五种修行。

五、劝修利益分。即此书的第五章，叙述闻持此大乘法的利益功德。

本论结构严严谨，文义明整，解行兼重。古今佛教学人盛行传诵，把它看成大乘佛教的入门书。



关于此论的作者,历来争议甚多,但基本倾向还是定为马鸣所造。

此论有唐实叉难陀的《大乘起信论》异译本二卷,但他的梵本来源,很可能是玄奘的还译本。

《大乘起信论》在汉地佛教甚是风行,如著名的佛学大师法藏、元晓、宗密、知礼都说此论依诸大乘经,慧远、智旭说此论是别依《楞伽经》而作,又因为此论是别依《楞伽经》而作,又因为此论劝修净土,所以唐宋以来的贤首宗、天台宗、禅宗、净土宗各派都盛行弘讲。直至近世佛学界的影响仍不小。

《大乘起信论》的注疏等撰述很多,仅现存的就有梁代智恺的《一心二门大意》到近代梁启超的《考证》,不下数十卷。此论还东传朝鲜、日本,朝鲜有关《起信论》的著述,仅现存的就有:元晓的《疏》二卷、《别记》二卷。大贤的《古迹记》一卷。见澄的《同异略集》二卷。日本有关《起信论》的章疏,现存的有:湛睿的《决疑钞》一卷。圆应的《五重科注》一卷。亮典的《青释钞》五卷。即中的《解科》二卷。贯空的《注疏讲述》一卷。昙空的《要解》三卷。藤井玄珠的《校注》一卷、《讲述》一卷。村上专精的《达意》一卷、《科注》一卷等。

《大乘起信论》还有日文译本(岛地大等译于1921年),英文译本(铃木大拙译于1900年,李提摩太译于1918年)。

弥勒(约公元 350 - 430)

弥勒,瑜伽行派的创立者。旧传佛涅槃后九百年,弥勒菩萨下降中印度阿踰陀国讲堂,为无著菩萨宣讲五部大论:即《瑜伽师地论》、《分别瑜伽论》、《大乘庄严经论》、《辩中边论》、《能断金刚般若波罗蜜多经论》,其中《瑜伽师地论》为根本的一部。

关于弥勒的身世事迹、生卒年月已无可考。但经某些学者的考证,认为弥勒确实是一个历史人物(如日本宇井伯寿根据所传弥勒的著作以及其他资料,论证弥勒是一个历史人物。详见《印度哲学研究》第 1、第 335 页)。

以弥勒命名的著作有:《瑜伽师地论》一百卷,玄奘译;《中边分别论》二卷,陈真译;《大乘庄严经论》十三卷,唐波罗颇蜜多罗译;《究竟一乘宝性论》,勒拿摩提译。



《瑜伽师地论》(节选)

本地分中五识身相应地第一

云何瑜伽师地?谓十七地。何等十七? 喁拖南曰:

五识相应意,有寻伺等三。

三摩地俱非,有心无心地,

闻思修所立,如是具三乘。

有依及无依,是名十七地。

一者五识身相应地,二者意地,三者有寻有伺地,四者无寻唯伺地,五者无寻无伺地,六者三摩咽多地,七者非三摩咽多地,八者有心地,九者无心地,十者闻所成地,十一者思所成地,十二者修所成地,十三者声闻地,十四者独觉地,十五者菩萨地,十六者有余依地,十七者无余依地。如是略说十七,名为瑜伽师地。

云何五识身相应地?谓五识身自性。彼所依、彼所缘,彼助伴、彼作业,如是总名五识身相应地。何等名为五识身耶?所谓眼识、耳识、鼻识、舌识、身识。云何眼识自性?谓依眼了别色。彼所依者,俱有依谓眼;等无间依谓意;种子依谓即此一切种子。执受所依,异熟所摄阿赖耶识。如是略说二种所依,谓色非色。眼是色余非色,眼谓四大种所造。眼识所依净色,无见有对。意谓眼识无间过去识,一切种子识,谓无始时来乐着戏论。熏习为因,所生一切种子异熟识。彼所缘者,谓色。有见有对,此复多种,略说有三:谓显色、形色、表色。显色者:谓青黄赤白,光影明闇,云烟尘雾,及空一显色。形色者:谓长短方圆,麤细正不正高下色。表色者:谓取舍屈伸,行住坐卧,如是等色。又显色者:谓若色显了眼识所行。形色者:谓若色积集长短等分别相。表色者:谓即此积集色生灭相续,由变异因于先生处不复重生转于异处,或无间或有间,或近或远差别生,或即于此处变异生,是

名表色。又显色者,谓光明等差别。形色者,谓长短等积集差别。表色者,谓业用为依转动差别。如是一切显形表色,是眼所行。眼境界,眼识所行。眼识境界,眼识所缘,意识所行。意识境界,意识所缘,名之差别。又即此色复有三种:谓若好显色,若恶显色,若俱异显色。似色显现,彼助伴者,谓彼俱有相应诸心所有法。所谓作意触受想思,及余眼识俱有相应诸心所有法。又彼诸法同一所缘,非一行相,俱有相应一一而转。又彼一切各各从自种子而生,彼作业者,当知有六种。谓唯了别自境所缘,是名初业。唯了别自相,唯了别现在,唯一刹那了别,复有二业,谓随意识转,随善染转,随发业转,又复能取爱非爱果,是第六业。

云何耳识自性? 谓依耳了别声。彼所依者俱有依,谓耳。等无间依,谓意。种子依,谓一切种子阿赖耶识。耳谓四大种所造。耳识所依净色,无见有对。意及种子如前分别。彼所缘者谓声,无见有对,此复多种。如螺贝声大小鼓声,舞声歌声诸音乐声,俳戏叫声女声男声,风林等声。明了声、不明了声,有义声、无义声,下中上声,江河等声,鬪净喧杂声,受持演说声,论义决择声,如是等类有众多声。此略三种:谓因执受大种声;因不执受大种声;因执受不执受大种声。初唯内缘声,次唯外缘声,后内外缘声。此复三种,谓可意声,不可意声,俱相违声。又复声者,谓鸣音词吼,表彰语等差别之名,是耳所行。耳境界,耳识所行。耳识境界。耳识所缘,意识所行。意识境界,意识所缘。助伴及业如眼识应知。

云何鼻识自性? 谓依鼻了别香。彼所依者,俱有依,谓鼻。等无间依,谓意。种子依,谓一切种子阿赖耶识。鼻谓四大种所造,鼻识所依净色,无见有对。意及种子如前分别。彼所缘者谓香,无见有对。此复多种,谓好香恶香平等香,鼻所嗅知,根茎华叶果实之香,如是等类有众多香。又香者,谓鼻所闻,鼻所取,鼻所嗅等差别之名,是鼻所行。鼻境界,鼻识所行,鼻识境界。鼻识所缘,意识所行。意识境界,意识所缘。助伴及业如前应知。

云何舌识自性? 谓依舌了别味。彼所依者,俱有依。谓舌,等无



间依。谓意,种子依。谓一切种子阿赖耶识。舌谓四大种所造,舌识所依净色,无见有对。意及种子如前分别,彼所缘者谓味。无见有对,此复多种。谓苦酢辛甘咸淡,可意不可意,若舍处所舌所尝。又味者,谓应尝应吞应噉,应饮应舐应吮应受用,如是等差别之名,是舌所行。舌境界,舌识所行。舌识境界,舌识所缘。意识所行,意识境界。意识所缘,助伴及业如前应知。

云何身识自性?谓依身了别触。彼所依者,俱有依,谓身。等无间依,谓意。种子依,谓一切种子阿赖耶识。身谓四大种所造,身识所依净色,无见有对,意及种子如前分别。彼所缘者,谓触。无见有对,此复多种,谓地水火风,轻性重性滑性涩性,冷饥渴饱,力劣缓急病老死蚌,闷粘疲息软怯勇,如是等类有众多触。此复三种:谓好触恶触,舍处所触,身所触,又触者,谓所摩所触。若梗若软若动若暖,如是等差别之名。是身所行,身境界。身识所行,身识境界。身识所缘,意识所行。意识境界,意识所缘。助伴及业如前应知。复次虽眼不坏,色现在前,能生作意。若不正起,所生眼识必不得生。要眼不坏,色现在前,能生作意。正复现起,所生眼识,方乃得生。如眼识生,乃至身识应知亦尔。

复次由眼识生,三心可得。如其次第,谓率尔心。寻求心,决定心,初是眼识。二在意识,决定心后,方有染净,此后乃有等流眼识。善不善转,而彼不由自分别力,乃至此意不趣余境。经尔所时,眼意二识,或善或染相续而转。如眼识生,乃至身识,应知亦尔。

(选自《大正藏》第三十卷)

《瑜伽师地论》提要

《瑜伽师地论》一百卷，唐玄奘译，传为弥勒所作。玄奘法师为求取本论全文而赴印游学，在印得戒贤法师传授。回国后，于贞观二十一年（公元647）五月于弘福寺翻经院开始传译。参译的有灵会、灵隼、辩机、文备、神泰等到二十余人，至贞观二十二年五月译完。

本论题名为《瑜伽师地论》，其中瑜伽意译为相应、一致等义。据《瑜伽师地论释》曰，本论说三乘行者（即瑜伽师）所观的境、所修的行、所证的果位（即瑜伽师地），互有方便善巧、相应的意义，故总冠以瑜伽师地为名。

这部经典可分为五部分：一、本地分（一至五十卷），将瑜伽禅观境界或联合体分为十七地；二、摄决择分（五十一至八十卷）论述十七地的深隐要义；三、摄释分（八十至八十二卷），释十七地有关诸经，特别是《阿舍经》论述法应知的五分，解经的六义；四、摄异门分（八十三至八十四卷），释十七地的有关诸经，特别是《阿舍经》所有诸法的名义和差别；五、摄事分（八十五至一百卷），释十七地有关三藏，特别是《杂阿舍经》等众多要义。五部分中以“本地分”为重点，后四分主要是解释其中的义理。

本论的中心内容是说明眼、耳、鼻、舌、身、意六识及其所认识的客观对象都是人们的根本心识——阿赖耶识所幻化的假象，论述禅观逐次发展过程中的精神境界以及修习瑜伽禅观的各种果位。它以分析名相有无开始，最后排斥名相，从而使人悟入“中道”。该论认为真理按程度深浅不同可分为四等，最高的佛教真理只有在排除了一切感情的干扰及理性的蔽障后才能获得。并



认为世界万物都有两种性质：一种叫“假说自性”，这是必须凭借各种概念、名相才能予以表述的性质；一种叫“离言自性”，这是超越了概念与名相的世界万物之本性。特别强调这两种性质的高度统一，认为执“假说自性”为实有是“有见”；而否定“离言自性”则为“未见”，两者都是错误的，应予排除。并称这一立场为“无二中道”，也是瑜伽禅观追寻体认的最高目标。

《瑜伽师地论》是瑜伽行派的早期著作，它搜集、组织、综合了以前大、小乘许多教理概念，力图创立新的佛学体系。它提出的阿赖耶识、唯识中观等理论被后人所发展，成为唯识哲学、中观哲学的基本理论。

《瑜伽师地论》在印度、中国都有广泛影响，历代注疏较多。

本论还有许多部分译本，北凉昙无讖译的《菩萨地持经》（相当于本论的三十至五十卷）十卷；《菩萨戒本》（相当于本论的四十至四十一卷）一卷。梁真谛译的《十七地论》（相当于本论的一卷至三卷）五卷等。

龙树(约公元 150—250)

龙树,又译龙猛、龙胜等,是大乘佛教的奠基人,也是中观学派系统理论最早的阐述者,生于南印度维达婆国(今比拉尔)一个婆罗门家庭,出家于雪山一带,足迹遍及全印度,深得南印度过僑萨罗国引证王(宝行王)的推崇。晚年住于阿摩罗缚底大塔的吉祥山。汉译佛典(鸠摩罗什译有《龙树传》)说他是在政治斗争中自杀的,虽带神话色彩,但仍可参考。玄奘的《大唐西域记》卷十也载:“僑萨罗国婆多婆诃王珍敬龙猛。龙猛善闲药术,寿年数百,老貌不衰。王既得妙药,寿亦数百。王有释子谓其母曰:如我何日得嗣王位?乃从母教来至伽蓝,从龙猛乞头。龙猛乃以乾茅自刎。王闻哀感,果亦命终。”根据译出的《龙树菩萨传》中“去世以来始过百年”之说,鸠摩罗什译经始于姚秦弘始四年,讫于十四年,以此推算,龙树活动年代,约相当中国晋惠帝时期。

龙树著作很多,在当时被称为“千部论主”。其中最主要的是“三论”(《中论》、《十二门论》、《大智度论》)。三论中,又以《中论》为首。龙树的中观思想对中国的三论宗、天台宗产生了很大的影响,因此,龙树也被天台宗尊为高祖。



《中论》(节选)

若常我乐净，而是实有者，
是常我乐净，则非是颠倒。

若常我乐净是四实有性者，是常我乐净则非颠倒。何以故？定有实事故。云何言颠倒？若谓常我乐净倒是四无者，无常苦无我不净，是四应实有，不名颠倒。颠倒相违故名不颠倒，是事不然。何以故？

若常我乐净，而实无有者，
无常苦不净，是则亦应无。

若常我乐净是四实无，无故无常等四事亦不应有。何以故？无相因待故。复次：

如是颠倒灭，无明则亦灭，
以无明灭故，诸行等亦灭。

如是者如其义，灭诸颠倒故。十二因缘根本无明亦灭，无明灭故三种行业，乃至老死等皆灭。复次：

若烦恼性实，而有所属者，
云何当可断，谁能断其性？

若诸烦恼即是颠倒，而实有性者，云何可断？谁能断其性？若谓诸烦恼皆虚妄无性而可断者，是亦不然。何以故？

若烦恼虚妄，无性无属者，
云何当可断？谁能断无性？

若诸烦恼虚妄无性，则无所属。云何可断？谁能断无性法？

中论观四谛品第二十四问曰：破四颠倒，通达四谛，得四沙门果。
若一切皆空，无生亦无灭。

如是则无有，四圣谛之法。

以无四谛故，见苦与断集。
证灭及修道，如是事皆无。
以是事无故，则无四道果。
无有四果故，得向者亦无。
若无八贤圣，则无有僧宝。
以无四谛故，亦无有法宝。
以无法僧宝，亦无有佛宝。
如是说空者，是则破三宝。

若一切世间皆空无所有者，即应无生无灭。以无生无灭故，则无四圣谛。何以故？从集谛生苦谛，集谛是因苦谛是果。灭苦集谛名为灭谛，能至灭谛名为道谛，道谛是因灭谛是果。如是四谛有因有果，若无生无灭则无四谛。四谛无故，则无见苦断集证灭修道。见苦断集证灭修道无故，则无四沙门果。四沙门果无故，则无四向四得者。若无此八贤圣，则无僧宝。又四圣谛无故，法宝亦无。若无法宝僧宝者，云何有佛？得法名为佛，无法何有佛？汝说诸法皆空，则坏三宝。复次：

空法坏因果，亦坏于罪福，
亦复悉毁坏，一切世俗法。

若受空法者，则破罪福及罪福果报，亦破世俗法。有如是等诸过故，诸法不应空。答曰：

汝今实不能，知空空因缘。
及知于空义，是故自生恼。

汝不解云何是空相，以何因缘说空，亦不解空义，不能如实知故，生如是疑难。复次：

诸佛依二谛，为众生说法，
一以世俗谛，二第一义谛。
若人不能知，分别于二谛，
则于深佛法，不知真实义。

世俗谛者，一切法性空。而世间颠倒故生虚妄法，于世间是实。



诸贤圣真知颠倒性，故知一切法皆空无生。于圣人是第一义谛名为实，诸佛依是二谛。而为众生说法，若人不能如实分别二谛，则于甚深佛法，不知实义。若谓一切法不生是第一义谛，不须第二俗谛者，是亦不然。何以故？

若不依俗谛，不得第一义；

不得第一义，则不得涅槃。

第一义皆因言说，言说是世俗，是故若不依世俗，第一义则不可说。若不得第一义，云何得至涅槃。是故诸法虽无生，而有二谛。复次：

不能正观空，钝根则自害。

如不善咒术，不善捉毒蛇。

若人钝根，不善解空法，于空有失而生邪见。如为利捉毒蛇，不能善捉反为所害。又如咒术欲有所作，不能善成则还自害。钝根观空法，亦如是。复次：

世尊知是法，甚深微妙相。

非钝根所及，是故不欲说。

世尊以法甚深微妙，非钝根所解，是故不欲说。复次：

汝谓我着空，而为我生过。

汝今所说过，于空则无有。

汝谓我着空故，为我生过。我所说性空，空亦复空，无如是过。

复次：

以有空义故，一切法得成。

若无空义者，一切则不成。

以有空义故，一切世间出世间法皆悉成就。若无空义，则皆不成就。复次：

汝今自有过，而以回向我。

如人乘马者，自忘于所乘。

汝于有法中有过不能自觉，而于空中见过，如人乘马而忘其所乘。何以故：

若汝见诸法，决定有性者，
即为见诸法，无因亦无缘。

汝说诸法有定性，若尔者，则见诸法无因无缘。何以故？若法决定有性，则应不生不灭，如是法何用因缘？若诸法从因缘生则无有性，是故诸法决定有性，则无因缘。若谓诸法决定住自性，是则不然。何以故：

即为破因果，作作者作法，
亦复坏一切，万物之生灭
诸法有定性。则无因果等诸事。如偈说：
众因缘生法，我说即是无。
亦为是假名，亦是中道义。
未曾有一法，不从因缘生。
是故一切法，无不是空者。

众因缘生法，我说即是空。何以故？众缘具足和合而物生，是物属众因缘故无自性，无自性故空。空亦复空，但为引导众生故，以假名说。离有无二边故名为中道。是法无性故不得言有，亦无空故不得言无，若法有性相，则不待众缘而有。若不待众缘则无法。是故无有不空法，汝上所说空法有过者，此过今还在汝。何以故：

若一切不空，则无有生灭。

如是则无有，四圣谛之法。

若一切法各有各性不空者，则无有生灭。无生灭故，则无四圣谛法。何以故？

苦不从缘生，云何当有苦。

无常是苦义，定性无无常。

苦不从缘生故则无苦。何以故？经说无常是苦义，若苦有定性，云何有无常。以不舍自性故。复次：

若苦有定性，何故从集生？

是故无有集，以破空义故。

若苦有定性者，则不应更生，先已有故。若尔者，则无集谛，以坏



空义故。复次：

苦若有定性，则不应有灭。

汝着定性故，即破于灭谛。

苦若有定性者，则不应灭。何以故？性则无灭故。复次：

苦若有定性，则无有修道。

若道可修习，即无有定性。

法若定有，则无有修道。何以故？若法实者则是常，常则不可增益。若道可修，道则无有定性。复次：

若无有苦谛，及无集灭谛。

所可灭苦道，竟为何所至。

诸法若先定有性，则无苦集灭谛。今灭苦道，竟为至何灭苦处。

复次：

若苦定有性，先来所不见。

于今云何见，其性不异故。

若先凡夫时，不能见苦性。今亦不应见，何以故？不见性定故。

复次：

如见苦不然，断集及证灭。

修道及四果，是亦皆不然。

如苦谛性，先不见者，后亦不应见，如是亦不应有断集证灭修道。何以故？是集性先来不断，今亦不应断，性不可断故，灭先来不证，今亦不应证。先来不证故，道先来不修，今亦不应修，先来不修故，是故四圣谛。见断证修四种行，皆不应有。四种行无故，四道果亦无。何以故？

是四道果性，先来不可得。

诸法性若定，今云何可得？

诸法若有定性，四沙门果先来未得，今云何可得。若可得者，性则无定。复次：

若无有四果，则无得向者。

以无八圣故，则无有僧宝。

无四沙门果故，则无得果向果者。无八贤圣故，则无有僧宝。而经说八贤圣，名为僧宝。复次：

无四圣谛故，亦无有法宝。

无法宝僧宝，云何有佛宝。

行四圣谛得涅槃法，若无四谛则无法宝，若无二宝云何当有佛宝。汝以如是因缘，说诸法定性，则坏三宝。问曰：汝虽破诸法，究竟道阿耨多罗三藐三菩提应有，因是道故名为佛。答曰：

汝说则不因，菩提而有佛。

亦复不因佛，而有于菩提。

汝说诸法有定性者，则不应因菩提有佛。因佛有菩提，是二性常定故。复次：

虽复勤精进，修行菩提道。

若先非佛性，不应得成佛。

以先无性故，如铁无金性，虽复种种锻炼，终不成金。复次：

若诸法不空，无作罪福者。

不空何所作，以其性定故。

若诸法不空，终无有人作罪福者。何以故？罪福性先已定故，又无作作者故。复次：

汝于罪福中，不生果报者，

是则离罪福，而有诸果报。

汝于罪福因缘中，皆无果报者，则应离罪福因缘而有果报。何以故？果报不待因出故。问曰：离罪福可无善恶果报，但从罪福有善恶果报。答曰：

若谓从罪福，而生果报者，

果从罪福生，云何言不空。

若离罪福无善恶果。云何言果不空？若尔离作者则无罪福，汝先说诸法不空，是事不然。复次：

汝破一切法，诸因缘空义。

则破于世俗，诸余所有法。



汝若破众因缘法第一空义者，则破一切世俗法。何以故：

若破于空义，即应无所作。

无作而有作，不作名作者。

若破空义，则一切果皆无作无因。又不作而作，又一切作者不应有所作。又离作者，应有业有果报有受者。但是事皆不然，是故不应破空。复次：

若有决定性，世间种种相，

则不生不灭，常住而不坏。

若诸法有定性，则世间种种相，天人畜生万物，皆应不生不灭常住不坏。何以故？有实性不可变异故。而现见万物，各有变异相生灭变易，是故不应有定性。复次：

若无有空者，未得不应得。

亦无断烦恼，亦无苦尽事。

若无有空法者，则世间出世间所有功德未得者，皆不应得。亦不应有断烦恼者，亦无苦尽。何以故？以性定故。

是故经中说，若见因缘法，

则为能见佛，见苦集灭道。

若人见一切法从众缘生，是人即能见佛法身，增益智慧，能见四圣谛苦集灭道，见四圣谛得四果灭诸苦恼，是故不应破空义。若破空义则破因缘法，破因缘法，则破三宝，若破三宝，则为自破。

中论观涅槃品第二十五问曰：

若一切法空，无生无灭者，

何断何所灭，而称为涅槃。

若一切法空，则无生无灭。无生无灭者，何所断何所灭，而名为涅槃。是故一切法不应空，以诸法不空故，断诸烦恼灭五阴，名为涅槃。答曰：

若诸法不空，则无生无灭，

何断何所灭，而称为涅槃。

若一切世间不空，则无生无灭。何所断何所灭？而名为涅槃。

是故有无二门，则非至涅槃，所名涅槃者：

无得亦无至，不断亦不常，

不生亦不灭，是说名涅槃。

（选自《大正藏》第三十卷）



《中论》提要

《中论》，是古印度著名佛学理论家龙树的代表作，也是印度大乘中观理论的奠基性论着。因之，后人纷纷为它作注疏，注疏竟达七十余家。在我国最为流行的是青目的注释本，由姚秦鸠摩罗什于弘始十一年（公元409）在长安大寺译出，共四卷。

此书旨在讲实相中道，揭橥中观，故名《中论》。即影法师在《中论·序》中说：“不滞于无则断灭见息，不存于有则常等冰消，寂此诸边故名曰中，问答析微所以为论，是作者之大意也。亦云中观。直以观辩于心，论宣于口耳。”此序也道出了书题缘由。

《中论》的主要内容可归纳为缘起性空、中观二谛、实相涅槃这么几个方面。

《中观·观四谛品》中有一首偈颂：“众因缘生法，我说即是空。亦为是假名，亦是中道义。”此偈集中反映了龙树的中观思想，意谓：世界上一切事物都必须依持某些条件才能存在，并随着条件的变化而变化。因而，只有条件的存在与变化才是绝对的，第一性的；而事物本身的存在与变化则是相对的，第二性的。从这种意义上讲，事物本身并不存在什么质的规定性，存在着的只是各种条件、关系而已。《中论》把事物这一特点称作“无自性”，也叫“空”。并指出，空并非指虚无、零。事物虽然无自性，但制约该事物的各种关系是存在的，当这些关系起作用的时候，便宛然似乎有那么个事物存在着。《中论》把事物这一特征叫作“假名”。只有同时把握事物的这两重特征，既不拘泥于空，也不执着于有，才算是真正掌握了事物的本质，也便是“中道”。

《中论》认为世界的本性是空，即不可言说的妙有：涅槃的本

性也是空,也是不可言说的妙有;两者一致,所以《中论·观涅槃品》说:“涅槃与世间,无有少分别。世间与涅槃,亦无少分别。涅槃之实际,及与世间际,如是二际者,无毫厘差别。”因此,涅槃本来就存在于世间。世俗之人,不能认识这一点,想舍弃现实世界去另找什么西方净土,那是水中捞月。反之,只要认识诸法实相,与实相冥合,这便是涅槃。《中论》所讲的涅槃与初期佛教讲的“灰身灭智”的“无余依涅槃”有很大的不同,所以被称为“实相涅槃”。

《中论》还提出了二谛说,佛根据讲授对象说二谛,对低根器的人讲欲谛,对上根器的人讲真谛,俗谛讲有,真谛讲空。以俗说真,俗不碍真,以俗悟真。

《中论》为了破除名相,提出了“八不”,即“不生不灭,不常不断、不一不异、不来不去”一系列范畴与命题。“八不”是从物质的实体、运动、时间、空间方面论证性空,已触及哲学的基本命题。在论证的方法上,表现出高度的思辨能力,含有丰富的辩证法因素。可以说,《中论》达到了印佛教辩证法的一个高峰。《中论》的思辨哲学对后来大谈义理的天台宗影响极大。



世亲(约公元 400—480)

世亲,音译为“婆薮盘豆”(真谛译有《婆薮盘豆法师传》)。他生于次大陆北部犍陀罗国,属婆罗门种姓,是无著的胞弟和弟子。

关于世亲的生事迹,汉、藏佛经虽有种种传记(如玄奘的《大唐西域记》等),但仍不清楚。

世亲初学小乘一切有部,以为大乘本非佛说。该时无著在犍陀罗国,听说世亲反斥大乘,遣人把他叫到犍陀罗国,为他说大乘要义。世亲即知大乘深理,方知以前信小乘是失误,深深自责,此后改为广说大乘佛法。玄奘《大唐西域记》卷五也有关于世亲从小乘转向大乘的记载。达尔那他《印度佛教史》说:世亲初见无著《五部瑜伽师地论》,不能解知。寻问阿递提婆,亦不能信解,乃诽谤大乘。无著命二比丘夜诵《无尽意菩萨经》,明旦更诵《十地经》,世亲闻之,深叹因果之苦,因此归向大乘。此后,他释《法华》,造《唯识》等论,以光显大乘。终老于阿踰陀国(又作憍赏弥国),终年八十岁。

世亲著作最主要的是《唯识二十论》、《唯识三十颂》。这两论成为中国唯识宗的思想来源,世亲也因之被中国唯识宗人尊为祖师。

《唯识二十论》

安立大乘三界唯识,以契经说三界唯心。心意识了名之差别,此中说心意兼心所,唯遮外境不遣相应。内识生时似外境现,如有眩医见发蝇等。此中都无少分实义,即于此义有设难言。颂曰:

若识无实境,则处时决定。

相续不决定,作用不应成。

论曰:此说何义?若离识实有色等外法,色等识生,不缘色等,何因此识有处得生,非一切处。何故此处有时识起,非一切时。同一处时有多相续,何不决定随一识生。如眩医人见发蝇等。非无眩医有此识生,复有何因?诸眩医者所见发等,无发等用。梦中所得饮食刀杖毒药衣等,无饮等用。寻香城等,无城等用。余发等物,其用非无。若实同无色等外境,唯有内识,似外境生,定处、定时,不定相续,有作用物皆不应成,非皆不成。颂曰:

处时定如梦,身不定如鬼。

同见脓河等,如梦损有用。

论曰:如梦意说如梦所见,谓如梦中虽无实境,而或有处见有村园男女等物,非一切处,即于是处。或时见有彼村园等,非一切时,由此虽无离识实境,而处时定非不得成。说如鬼言,显如饿鬼,河中脓满故名脓河。如说酥瓶其中酥满,谓如饿鬼同业异熟。多身共集皆见脓河,非于此中定唯一见。等言显示或见粪等,及见有情执持刀杖遮捍守护,不令得食。由此虽无离识实境,而多相续不定义成。又如梦中境虽无实,而有损失精血等用,由此虽无离识实境,而有虚妄作用义成。如是且依别譬喻,显处定等四义得成。复次颂曰:

一切如地狱,同见狱卒等。

能为逼害事,故四义皆成。



论曰：应知此中一地狱喻，显处定等一切皆成。如地狱言，显在地狱受逼害苦诸有情类，谓地狱中虽无真实有情数摄狱卒等事，而彼有情同业异熟增上力故。同处同时众多相续，皆共见有狱卒狗乌铁山物等来至其所，为逼害事，由此虽无离识实境，而处定等四义皆成。何缘不许狱卒等类是实有情，不应理故。且此不应那落迦摄，不受如彼所受苦故，互相逼害，应不可立彼那落迦此狱卒等。形量力既等，应不极相怖，应自不能忍受铁地炎热猛焰恒烧然苦，云何于彼能逼害他，非那落迦。不应生彼，如何天上现有傍生，地狱亦然。有傍生鬼为狱卒等，此救不然。颂曰：

如天上傍生，地狱中不尔。

所执傍生鬼，不受彼苦故。

论曰：诸有傍生生天上者，必有能感彼器乐业，生彼定受器所生乐，非狱卒等受地狱中器所生苦，故不应许傍生鬼趣生那落迦。若尔，应许彼那落迦业增上力生异大种，起胜形显量力差别，于彼施設狱卒等名。为生彼怖，变现种种动手足等差别作用，如羝羊山乍离乍合，刚铁林刺或低或昂，非事全无，然不应理。颂曰：

若许由业力，有异大种生。

起如是转变，于识何不许。

论曰：何缘不许识由业力如是转变，而执大种。复次颂曰：

业熏习余处，执余处有果。

所熏识有果，不许有何因。

论曰：执那落迦由自业力生差别大种，起形等转变。彼业熏习理应许在识相续中，不在余处。有熏习识汝便不许有果转变，无熏习处，翻执有果。此有何因，有教为因，谓若唯识似色等现，无别色等，佛不应说有色等处。此教非因，有别意故。颂曰：

依彼所化生，世尊密意趣。

说有色等处，如化生有情。

论曰：如佛说有化生有情，彼但依心相续不断能往后世密意趣说。不说实有化生有情，说无有情我，但有法因故。说色等处，契经

亦尔。依所化生宜受彼教，密意趣说，非别害有。依何密意说色等十。颂曰：

识从自种生，似境相而转。

为成内外处，佛说彼为十。

论曰：此说何义？似色现识，从自种子缘合转变差别而生。佛依彼种及所现色，如次说为眼处色处，如是乃至似触现识，从自种子缘合转变差别而生。佛依彼种及所现触，如次说为身处触处，依斯密意说色等十，此密意说有何胜利。颂曰：

依此教能入，数取趣无我。

所执法无我，复依余教入。

论曰：依此所说十二处教受化者，能入数取趣无我。谓若了知从六二法有六识转，都无见者乃至知者，应受有情无我教者，便能悟入有情无我。复依此余说唯识教受化者，能入所执法无我，谓若了知唯识现似色等法起，此中都无色等相法，应受诸法无我教者，便能悟入诸法无我。若知诸法一切种无，入法无我，是则唯识亦毕竟无。何所安立，非知诸法一切种无，乃得名为入法无我。然达愚夫遍计所执自性差别诸法无我，如是乃名入法无我。非诸佛境界离言法性亦都无故，名法无我。余识所执此唯识性，其体亦无，名法无我。不尔，余识所执境有，则唯识理应不得成，许诸余识有实境故。由此道理，说立唯识教，普令悟入一切法无我。非一切种拨有性故，复云何知佛依如是密意趣说有色等处，非别实有色等外法，为色等识各别境耶。颂曰：

以彼境非一，亦非多极微。

又非和合等，极微不成故。

论曰：此何所说，谓若实有外色等处，与色等识各别为境，如是外境或应是一。如胜论者执有分色，或应是多。如执实有众多极微各别为境，或应多极微和合及和集，如执实有众多极微皆共和合和集为境，且彼外境理应非一。有分色体异诸分色不可取故，理亦非多。极微各别不可取故，又理非和合或和集为境。一实极微理不成故，云何不成。颂曰：



极微与六合，一应成六分。

若与六同处，聚应如极微。

论曰：若一极微六方各与一极微合，应成六分。一处无容有余处故，一极微处若有六微。应诸聚色如极微量，展转相望不过量故，则应聚色亦不可见。加湿弥罗国毗婆沙师言，非诸极微有相合义，无方分故，离如前失。但诸聚色有相合理，有方分故，此亦不然。颂曰：

极微既无合，聚有合者谁。

或相合不成，不由无方分。

论曰：今应诘彼所说理趣，既异极微无别聚色，极微无合，聚合者谁？若转救言聚色展转亦无合义，则不应言极微无合。无方分故，聚有方分亦不许合故，极微无合。不由无方分，是故一实极微不成。又许极微合与不。其过且尔。若许极微有分无分，俱为大失。所以者何？颂曰：

极微有方分，理不应成一。

无应影障无，聚不异无二。

论曰：以一极微六方分异，多分为体，云何成一？若一极微无异方分，日轮才举光照触时，云何余边得有影现？以无余分光所不及，又执极微无方分者，云何此彼展轮相障。以无余分他所不行，可说此彼展转相碍。既不相碍，应诸极微展转处同，则诸色聚同一极微量。过如前说，云何不许影障属聚不属极微，岂异极微许有聚色发影为障，不尔。若尔，聚应无二，谓若聚色不异极微，影障应成不属聚色，安布差别立为极微，或立为聚。俱非一实，何用思择极微聚为，犹未能遮外色等相，此复何相。谓眼等境，亦是青等实色等性，应共审思。此眼等境青等实性为一为多，设尔，何失？二俱有过，多过如前，一亦非理。颂曰：

一应无次行，俱时至未至。

及多有间事，并难见细物。

论曰：若无隔别，所有青等眼所行境执为一物，应无渐次行大地理。若下一足至一切故，又应俱时于此于彼无至未至。一物一时理

不应有得未得故，又一方处应不得有多象马等有间隙事。若处有一，亦即有余，云何此彼可辩差别。或二，如何可于一处有至不至，中间见空。又亦应无小水虫等难见细物，彼与粗物同一处所，量应等故。若谓由相此彼差别，即成别物不由余义，则定应许此差别物展转分析成多极微，已辩极微非一实物。是则离识眼等色等，若根若境皆不得成，由此善成唯有识义。诸法由量判定有无，一切量中现量为胜，若无外境，宁有此觉。我今现证如是境耶，此证不成。颂曰：

现觉如梦等，已起现觉时。

见及境已无，宁许有现量。

论曰：如梦等时虽无外境，而亦得有如是现觉，余时现觉应知亦尔。故彼引此为证不成，又若尔时有此现觉，我今现证如是色等。尔时于境能见已无，要在意识能分别故，时眼等识必已谢故。刹那论者，有此觉时，色等现境亦皆已灭，如何此时许有现量。要曾现受意识能忆，是故决定有曾受境。见此境者许为现量，由斯外境实有义成，如是要由先受后忆，证有外境，理亦不成。何以故？颂曰：

如说似境识，从此生忆念。

论曰：如前所说，虽无外境，而眼识等似外境现。从此后位与念相应分别意识似前境现，即说此为忆曾所受。故以后忆证先所见实有外境，其理不成。若如梦中虽无实境而识得起，觉时亦然，如世自知梦境非有，觉时既尔何不自知。既不自知觉境非有，宁如梦识实境皆无。此亦非证。颂曰：

未觉不能知，梦所见非有。

论曰：如未觉位，不知梦境非外实有，觉时乃知。如是世间虚妄分别串习昏熟，如在梦中，诸有所见皆非实有。未得真觉不能自知，若时得彼出世对治无分别智，乃名真觉。此后所得世间净智现在前位，如实了知彼境非实，其义平等。若诸有情，由自相续转变差别，似境识起，不由外境为所缘生。彼诸有情近善恶友，闻正邪法，二识决定。既无友教此云何成，非不得成。颂曰：

展转增上力，二识成决定。



论曰：以诸有情自他相续诸识展转为增上缘，随其所应二识决定，谓余相续识差别故。令余相续差别识生各成决定，不由外境若，如梦中境虽无实而识得起，识亦然。何缘梦觉造善恶行，爱非爱果当受不同。颂曰：

心由睡眠坏，梦觉果不同。

论曰：在梦位，心由睡眠坏，势力羸劣，觉心不尔。故所造行当受异熟，胜劣不同，非由外境，若唯有识，无身语等，羊等云何为他所杀，若羊等死不由他害，屠者云何得杀生罪。颂曰：

由他识转变，有杀害事业。

如鬼等意力，令他失念等。

论曰：如由鬼等意念势力，令他有情失念得梦。或着魅等变异事成。具神通者意念势力，令他梦中见种种事，如大迦多衍那意愿势力。令娑刺拏王等梦见异事。又如阿练若仙人意愤势力。令吠摩质咄利王梦见异事；如是由他识转变故，令他违害命根事起。应知，死者谓众同分，由识变异相续断灭。复次颂曰：

弹咤迦等空，云何由仙忿。

意罚为大罪，此复云何成。

论曰：若不许由他识转变增上力故，他有情死，云何世尊为成意罚是大罪故。返问长者邬波离言，汝颇曾闻何因缘故，弹咤迦林，末蹬伽林，羯陵伽林，皆空闲寂。长者白佛言：乔答摩；我闻由仙意愤恚故，若执神鬼敬重仙人，知嫌为杀彼有情类，不但由仙意愤恚者。云何引彼，成立意罚为大罪性过于身语。由此应知，但由仙忿彼有情死理善成立，若唯有识，诸他心智知他心不。设尔何失？若不能知何谓他心智，若能知者，唯识应不成。虽知他心然不如实。颂曰：

他心智云何，知境不如实。

如知自心智，不知如佛境。

论曰：诸他心智云何于境不如实知，如自心智。此自心智云何于境不如实知，由无知故。二智于境各由无知所覆蔽故，不知如佛净智所行不可言境。此二于境不如实知，由似外境虚妄显现故，所取能取

分别未断故，唯识理趣无边决择品类差别，难度甚深，非佛谁能具广决择。颂曰：

我已随自能，略成唯识义。

此中一切种，难思佛所行。

论曰：唯识理趣品类无边，我随自能已略成立，余一切种非所思议。超诸寻思所行境故，如是理趣唯佛所行，诸佛世尊于一切境及一切种智无碍故。

唯识二十论一卷。

（选自《大正藏》第三十一卷）



《唯识二十论》提要

《唯识二十论》，古印度著名僧人世亲著，唐玄奘译，一卷，异译本《大乘唯识论》一卷；北魏菩提流支译《唯色论》（一名《破色心论》）一卷。此外，还有梵本、藏传本。

该论共有二十二个偈颂及对这些偈颂的解释组成，其中心思想是论述“唯识无境”的理论。《二十论》以为阿赖耶识为根本的八识，既是认识的主体，又是认识的对象。识生起后，可一分为二，把自己的一部分外化为自己认识的对象。视世界万事万物都为心识的投射、变现，本身并非客观实在。

《二十论》还注重破斥其他学派对唯识理论的批评。例如其他学派从经验事实出发，质问说：

若识无实境，
则处时决定，
相续不决定，
作用不应成。

意思是说，如果世界都是“识”变化的，不真实的，那么为什么要到山附近才能见到山呢？又为什么不同的人见同一塔，都得到同样的印象呢？又为什么虚假的蚊子咬人会痛呢？

针对这些质难，世亲回答道：

处时定如梦，
身不定如鬼，
同见脓河等，
如梦损有用。

其意为，俗人所谓的真实，其实不真，这就和人做梦一样。正如人做梦时并不知道自己在做梦，还以为梦中的一切都是真实的一样，其实都错了。至于说一事物为什么大家的所见相同呢？这也并不奇怪，饿鬼故事里说，饿鬼生前造了业，死后成饿鬼又饿又渴，见一大河，清水涟涟，当饿鬼走到河边时，只见满河流动的是脓血。为什么会产生这种幻相呢？是饿鬼本身业力所致，同样，由于人们共同的业力所致，所以见到的东西似乎也相同了。至于说虚假的东西不会有具体的作用，这就不对了，比如有人在梦中与女人交媾，醒来发现自己遗精了。梦中的女人当然是虚假的，但却引起遗精这样的事，怎么能说虚假的事物就没有作用呢？



《唯识三十颂》

由假说我法，有种种相转，彼依识所变，此能变唯三。谓异熟思量，及了别境识。初阿赖耶识，异熟一切种。不可知执受，处了常与触，作意受想思，相应唯舍受。是无覆无记，触等亦如是，恒转如瀑流，阿罗汉位舍。次第二能变，是识名末那。依彼转缘彼，思量为性相。四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱，及余触等俱。有覆无记摄，随所生所系，阿罗汉灭定，出世道无有。次第三能变，差别有六种，了境为性相，善不善俱非，此心所遍行，别境善烦恼，随烦恼不定，皆三受相应。初遍行触等，次别境谓欲，胜解念定慧，所缘事不同。善谓信惭愧，无贪等三根，勤安不放逸，行舍及不害。烦恼谓贪瞋，痴慢疑恶见。随烦恼谓忿，恨覆恼嫉悭，诋谄与害憍，无惭及无愧，掉举与昏沈，不信并懈怠，放逸及失念，散乱不正知。不定谓悔眠，寻伺二各二。依止根本识，五识随缘现，或俱或不俱，如涛波依水。意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。由一切种识，如是如是变，以展转力故，彼彼分别生。由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有。依他起自性，分别缘所生，圆成实于彼，常远离前性。故此与依他，非异非不异，如无常等性，非不见此彼。即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我法性。

此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，犹未能伏灭。现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识。若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。无得不思议，是出世间智，舍二粗重故，便证得转依。此即无漏界，不思议善常，安乐解脱身，大牟尼名法。

（录自台湾新文丰出版公司印行的《唯识三十颂集释》）



《唯识三十颂》提要

《唯识三十颂》又名《唯识三十论》、《高建法幢论》，唐奘玄等译，一卷。此外，有梵本、藏本传世。

本论由三十首偈颂组成，主要论述“唯识无境”的道理。其中前二十四颂论述唯识之相；第二十五颂论述唯识之性；最后五颂论述唯识行位。《三十颂》以识转变理论为中心论述了以阿赖耶识为根本识的八识如何转变为人们的经验世界，由此组织起一整套的阿赖耶识缘起说。此论言简意赅，虽然只有短短的三十颂，却系统地阐述了瑜伽行派的理论与实践。所以，该书在古印度影响很大，光对该书的疏释就有十家，称“十大论师”（德慧、安慧、难陀、护法、亲胜、火辨、净月、胜友、胜子、智月）。

唯识理论是非常繁琐的哲学，它的主要理论有以下几点：

一、唯识论

《三十颂》断言，世界上的一切都只是“识”所变现出来的，事物的一切属性（广延性、香味、颜色等）都是人们主观意识，所谓“万法唯识”。《三十颂》第三者十七颂说：“是诸识转变，分别所以别，由此彼皆无，故一切唯识。”认为宇宙万物都是八识的变现。

二、三性论

《三十论》以“境无识有”的立场出发对宇宙万有的本性进行了考察，提出了“三性”、“三无性”的理论。从存在或有的方面看，宇宙万物可析为三性，即“遍计所执性”、“依他起性”、“圆成实性”。遍计所执性，指虚妄的实在性，事物本不实在，但有人却周遍计度为实在，这是迷妄，为了方便权说，附与相变的名称。依他起性，指一种相对的实在，境是由因缘条件引起的，实非永恒的。

存在。如房屋依砖瓦集成。圆成实性，指绝对的实在，它不依持任何条件而最圆满、最真实的存在。也就是真如佛性，这种实在必须通过瑜伽才能达到。

从非存在或无的方面看，宇宙万有又可析为三无性，相无性、生无性、胜义无性。相无性指万物无自性，非实体。生无性指没有自然所有之性，非有似有，一切犹如幻象。胜义无性，是指无相空寂，一切清净。三无性是相对于三性而说的。



斯里兰卡

佛音(约公元4世纪)

佛音,亦称“觉音”,音译为“佛陀瞿沙”,是古印度巴利文学者。据《大史》等记载,约4世纪后期生于古北印度菩提伽耶附近婆罗门家庭,原名瞿沙(Ghosa)。他精通吠陀等经典,善于辩论。后从梨波多(Revata)上座出家,开始研究三藏经典。公元410-432年间,受师嘱咐赴斯里兰卡求法,住上座部佛教大寺派中心大寺,从僧伽波长老(Sanghapala thera)学习上座部佛教教义及僧伽罗文论疏,著有《清净道论》,对上座部佛教教义作了比较系统的阐述,该书也成为南传佛教上座部的重要论著。后在阿努拉达普拉(Anuradhapura)的犍陀迦罗寺,把上座部佛教三藏的僧伽罗文的注释改写成巴利文,并详加疏解编成十九部,这便是闻名世界的《巴利三藏注疏》。

《解脱道论》

因缘品第一

礼世尊应供正遍知

戒定智慧 无上解脱 随觉此法 有称瞿昙

若人脱众难已得离诸着,成就于胜分心,畏生老死,乐善乐解脱,令到涅槃乐,未到有彼岸亦令得具足。广问修多罗毗昙毗尼事,此解脱道我今当说,谛听:问云何为戒?答:戒者威仪义,定者不乱义,者知觉义,解脱者离缚义,无上者无漏义,随觉者知得义,此法者四圣法义,瞿昙者姓义,有称者世尊义。以戒定慧解脱殊胜功德,能到最胜名称无量。解脱道者何义?解脱者,五解脱:伏解脱,彼分解脱,断解脱,猗解脱,离解脱。云何伏解脱?现修行初禅伏诸盖,此谓伏解脱。彼分解脱者,现修达分定诸见解脱,此谓彼分解脱。断解脱者,修出世间道能灭余结,此谓断解脱。猗解脱者,如得果时乐心猗,此谓猗解脱。离解脱者,是无余涅槃,此谓离解脱。此解脱道,为得解脱。是具足道以戒定慧谓解脱道。解脱道者我今当说。问:何用说解脱道?答:有善人乐得解脱,不闻说解脱故,又不伏解脱故,又不正伏解脱故,如盲人无导独游远国,唯婴众苦不得解脱。欲得解脱而无所因。何以故?解脱是因,如佛所说。若有众生尘劳微细,不闻法故终亦退转。又如佛说,诸比丘有二因二缘能生正见。云何为二?一从他闻,二自正念。是故说解脱,不伏解脱者,为生厌离故说解脱。不正伏解脱者,为除不正道,为得禅解脱道故说解脱。如远行人得善示导,是伏解脱道。三阴成满,何等为三?谓戒阴、定阴、慧阴。云何戒阴?正语、正业、正命、及种类所摄,或戒阴种种戒功德聚。云何定阴,正精进正念正定及种类定阴所摄,或种种定功德聚。云何慧阴?



正见正思惟及种类所摄,或种种慧功德聚。此三阴成满,是伏解脱道。当学三学,谓增上戒学,增上心学,增上慧学。有戒,有增上戒学。有定,有增上心学。有慧,有增上慧学。复次,有戒戒学,有戒增上戒学,有定心学,有定学增上心学,有慧慧学,有慧增上慧学。问云:何戒学?:谓有相戒是名戒学,谓达分戒是增上戒学,复次,凡夫戒,是名戒学;圣戒,是增上戒学;问:云何心学?答:所谓欲定。问:云何增上心学?答:色定及无色定,此谓增上心学。复次:有相定心学,达分定及道定,是谓增上心学。云何慧学?谓世间智是名慧学。四谛相似智及道智,是谓增上慧学。如世尊为钝根人说增上戒学,为中根人说增上心学,为利根人说增上慧学。问:学者何义?答:学可学学增上学学无学名学,如是学此三学,谓伏解脱道。以三种学成就清净,所谓戒清净、心清净、见清净。于是戒是戒清净,定是心清净,慧是见清净。戒者洗犯戒垢,定洗缠垢,是谓心清净。慧除无知垢,此谓见清净。复次,戒除恶业垢,定除缠垢,慧除使垢。如是以三清净是伏解脱道。又以三种善伏道,谓初中后善以戒为初,以定为中,以慧为后。云何戒为初善?有精进人成就不退,以不退故喜,以喜故踊跃,以踊跃故身猗,以身猗故乐,以乐故心定,此谓初善。定为中善者:以定如实知见,此谓中善。慧为后善者:已如实知见厌患,以厌患故离欲,以离欲故解脱,以解脱故成自知。如是成就三善道,已伏解脱道,得三种乐。谓无过乐、寂灭乐、正觉乐。彼以戒得无过乐,以定得寂灭乐,以慧得正觉乐,如是成就得三种乐。是伏解脱道。远离二边得中道具足,以此戒善除诸欲着,于无过乐情生欣乐,以定除身羸,于寂灭乐而增喜乐。以慧分别四谛中道具足,于正觉乐深怀爱乐。如是远离二边得中道具足,是伏解脱道。以戒除恶趣,以定除欲界,以慧除一切有。于戒多修于定慧少修,成须陀洹斯陀含。于戒定多修于慧少修,成阿那含。修三种满,成阿罗汉无上解脱。

分别戒品第二

问:云何戒?何相?何味?何起?何足处?何功德?何戒义戒

行？何差别？几戒？何所起？何戒初中后？几法障碍戒道？几戒因？几种戒？云何令戒清净。几因以是戒住？答：云何戒者，谓思戒威仪戒不越戒。何者为思戒？我不作恶作者自受。何者威仪戒？离于犯处。云何不越戒？若有戒人身口无过。复次，断义威仪，一切善法是戒。如阿毗昙说：以出离法断于欲欲，是戒能离恶。思戒护戒威仪戒，以不嗔恚断灭嗔恚。以光明相断于睡眠，以不散乱断于调戏，以见法起断于疑悔，以智断无明，以喜断无可乐，以初禅断五盖，以二禅断觉观，以三禅断喜，以四禅断乐，以空入定断于色想乃至嗔恚及种种想，以识入定断虚空，以无所有定断识入想，以非想非非想定断无所有，以无常见断于常想，以苦见断乐想，以无我见断我想，以不净见断净想，以过患见断于爱想，以无染见断于欲想，以灭见断集，以消见断厚，以分见断聚，以生灭见断常，以无相见断相，以无作见断作。以空见断入，以增上慧见断执着，以如实知见断无明执，以过患见而断居执，以彼观见断不彼观，以转散见断和合执。以须陀洹道断见一处烦恼，以斯陀含道断粗烦恼，以阿那含道断细烦恼，以阿罗汉道断一切烦恼。此谓不越戒思戒护戒威仪戒。此谓戒，何戒相者：威仪除非威仪。问云何名非威仪？答：谓破法。破法有三种：一破波罗提木叉法，二破缘法，三破根法。

（选自《大正藏》第三十二卷）



《清净道论》、《解脱道论》提要

《清净道论》共二十三品，古印度佛音著。佛陀死后百余年，出于对戒律问题的分歧，在第二次结集时正式分裂为上座部和大众部两派。公元前3至2世纪以后，佛教逐渐由印度次大陆南传斯里兰卡、缅甸、柬埔寨、泰国等地，史称南传佛教，南传佛教语言属巴利文语系，经典属小乘上座部。《清净道论》是南传佛教上座部的重要论著，它系统地阐述了上座部的教义。《道论》分二十三品，内容按照戒、定、慧的次序进行叙述。第一品和第二品述说戒；第三品至第十三品叙说定，详析一系列的修习方法；第十四品至第二十三品叙说慧，其中第十四品至第十七品主要叙说五蕴、四谛、八正道、十二因缘等。此论还概述了无常、苦、无我的“三相”等。

佛教认为三界五趣之属，有情无情之类，无一物不是五蕴（色、受、想、行、识）诸法因缘会合而成，五蕴炽盛，人生无事不苦，这便是四谛之一——苦谛。在佛教看来，造成苦的原因不外两种，业是致苦的正因，烦恼是致苦的助因，这便是四谛之二——集谛。灭苦的道路和进入涅槃境界的方法，便是四谛之三——灭谛。灭苦的道路和进入涅槃境界的方法，便是四谛之四——道谛。

灭苦涅槃的方法有八种，这便是“八正道”，依次为正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。八正道的具体内容可再概括为戒、定、慧三字。

四谛中的“道谛”发展出“八正道”直至“戒、定、慧”三字。四谛中的“苦谛、集谛”发展出十二因缘理论，十二因缘依次为：无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。十二因缘构成

了因果相生的链条,决定众生过去、现在、未来三世不断流转的过程。其中无明与行是过去之因,识、名色、六处、触、受是现在之果,受、取、有为现在之因,生与老死是未来之果。如能把握佛教的道理,遵循佛教的修持方法,便能达到清净无恼的境界,故名《清净道论》。

《清净道论》被斯里兰卡、缅甸、柬埔寨、老挝、巴基斯坦、泰国以及我国云南傣、崩龙、布朗等民族视为主要经典。

《解脱道论》,约2世纪的古印度优波底沙所著(优波底沙的生平事迹不详),南朝梁僧伽婆罗译,十二卷,分十二品。书的内容依照戒、定、慧次第述说解脱途径,故名《解脱道论》。第一品至第三品谈戒,叙说三学八正道,破三十四法障碍道,八行四现,十三头陀等僧人修行的戒律和途径。第四品至第九品谈戒,叙述四禅及十不净想、十念、十一切入、四无量心、四大食等三十八行处的种种修定方法。第十品至十二品谈慧,说四谛、五阴、十二入、十二因缘、十八界等佛教重要教义。

佛音的《清净道论》,其组织次序和内容都是根据《解脱道论》撰写的,两书实际为同一内容。大概出于这个原因,有了《解脱道论》的汉译本,就不再汉译《清净道论》。同样出于这个原因,此处把《清净道论》和《解脱道论》放在一起介绍。



《弥兰陀王问经》(节选)

佛在舍卫国祇树给孤独园,时诸比丘僧比丘尼优婆塞优婆夷,诸天大臣长者人民,及事九十六种道者,凡万余人。日于佛前听经,佛自念:人众日多身不得安,佛意欲舍人众去至闲避处坐思念道。佛即舍人众去,入山至藁树间。其树大有神,佛坐其下思念道:去树不远有群象五六百头,中有象王贤善知善恶之事。譬如人状,象辈众多周匝象王边。诸小象走居前水中,走戏捞水令浊恶。诸小象复走居前食啖美草,走戏蹈践其上。我众大多患是诸象及小象子,捞水令浊恶令草不净,而反常饥饮浊恶水、食足践之草。象王自念:我欲弃是诸象去,至一避处快耶。象王即弃诸象而去,转行入山到头罗藁树间。象王见佛坐树下,心大欢喜,即前到佛所,低头屈膝为佛作礼,却在一面住。佛自念:我弃众人来在是树间,象王亦弃众象来到是树间,其义适同。佛为象王说经言:佛于人中最尊,象王于象中最尊,佛言我心与象王心适相中,今我与象王俱乐是树间。象王听经心意即开解知佛意,象王即视佛所仿佯经行处,以鼻取水洒地,以鼻捞草扫地,以足蹈地令平好。象王曰:朝暮承事佛如是。佛久后般泥洹去,象王不知佛所在,为周旋行求索佛不得,便啼垂泪愁忧不乐不能食饮。时国中有佛寺舍,在山上名加罗洹寺,中有五百沙门常止其中,皆已得阿罗汉道。常以月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日,常以是日诵经。至明时象王亦在山上止于寺中,象王知有六日诵经。至其日当行入寺中听经,诸沙门知象王意听经,欲诵经时湏象王来,乃诵经。象王听经,至明不睡不卧不动不摇,象王数闻经承事佛故。后象王以寿命尽死,死后便化为人作子生婆罗门家。以后年长大不闻佛经亦不见沙门,便弃家去入深山学异道,在山上止。近比亦有一婆罗门道人俱在山上,相与往来共为知识。其一人自念言,我不能于

世间悬忧苦老病,死后当入地狱畜生饿鬼贫穷中。用是故我欲剃头须披袈裟,欲求罗汉泥洹道。其有一人自念言,我愿欲求作国王得自在,令天下人民随我教。今如是,久后二人各命尽,俱生世间作人。其一人前求作国王者,生于海边为国王太子字弥兰。其一人前世欲剃头作沙门求罗汉泥洹者,生于天竺字陀猎与肉袈裟俱生其家。有一大象同日生,天竺名象为那,父母便字为那先。年十五六,那先有舅父字楼汉,学道作沙门大高才世间无比,已得阿罗汉道,能出无间入无孔,自在变化无所不作。天上天下人民及蠕动之类,心所念皆豫知之。生所从来死趣何道?那先至舅父所自说言,我喜佛道欲作沙门为舅父作弟子,宁可持我作沙门。楼汉哀之,即听作沙弥受十戒,日诵经思惟经戒便得四禅,悉知诸经要。时国中有佛寺舍名和战,寺中有五百沙门皆得罗汉道,其中有第一罗汉名颯波曰,能知天上天下去来现在之事。那先年至二十,便受大沙门经戒,便到和战寺中至颯波曰所。时五百罗汉适以十五日说大沙门戒经,在讲堂上坐。大沙门皆入,那先亦在其中。诸沙门悉坐,颯波曰悉视坐中诸沙门心皆是罗汉,独那先未得罗汉。颯波曰言:譬若扬米,米正白中有黑米,即扬为不好。今我坐中皆白清静,独那先黑未得罗汉耳。那先闻颯波曰说如是,大忧愁起为五百沙门作礼出去。自念我不宜在是座中坐,譬若众师子中有狐狗,我从今以后不得道不入中坐。颯波曰知那先意,以手摩那先头言:汝得罗汉道不久莫愁忧,便止留那先。那先复有一师年八九十字加维曰,其中有一优婆塞大贤善,日饭加维。那先且为师持钵行取饭餐具,师令那先口含水,行到优婆塞家取饭餐具。优婆塞见那先年少端正与人绝异有名字,智慧广远有志能说经道。优婆塞见那先前为作礼叉手言。饭诸沙门日久,未曾为我说经者,今我从那先求哀愿,与我说经解我心意。那先自念:我受师教戒令我口含水不得语,我今吐水者为犯师要。如是当云何?那先知优婆塞亦高才有志,我为其说经想即当得道。那先便吐水却坐为说经言,人当布施作福善奉行佛经戒,死后生世间得富贵。人不犯经戒者,后不复入地狱饿鬼畜生中贫穷中,得生天上。优婆塞闻那先说经心大欢喜,那先



知优婆塞心欢喜,便复为说经:世间万物皆当过去无有常,诸所作皆勤苦,万物皆不得自在;泥洹道者不生不老不病不死不愁不恼,诸恶勤苦皆消灭,那先说经竟。优婆塞便得第一须陀洹道,那先亦得须陀洹道。优婆塞大欢喜,便极与那先作美饭具。那先语优婆塞,先取饭具置师钵中,那先饭竟澡漱讫毕,持饭具还与师,师见言:汝今日持好饭具来,以犯众人要,当逐出汝。那先大愁忧不乐。师教言:会比丘僧,悉会皆坐。师言:那先犯我曹众人要来,当逐出无令在众中止。頰波曰说经言。譬若人持一箭射中两准,那先自得道,亦复令优婆塞得道,不应逐出。师迦维曰:政使一箭射中百准,会为犯众人。要不得止,余人持戒不能如那先得道,如效那先当用绝后。众坐中皆默然。师教即逐出那先。那先便以头面礼师足起,遍为比丘僧作礼讫竟,便出去入深山坐树下,昼夜精进思惟道不懈,自成得罗汉道。能飞行彻视彻听,知他人心中所念善恶。自知前世所更从来生,得罗汉道已。便来还入和战寺中,诣诸比丘所。前头面悔过求和解,诸比丘僧即听之。那先作礼讫竟,便出去转行入诸郡县街曲里巷。为人说经戒,教人为善,中有受五戒者,得须陀洹道者。中有得斯陀含道者,中有得阿那含道者。中有作沙门得罗汉道者。第二忉利天帝释,第七天王梵第四天王皆来到那先所作礼,以头面着足却坐。那先便为诸天说经,名字闻四远,那先所行处,诸天人民鬼神龙见那先无不欢喜者,得其福。那先便转到天竺舍竭国,止泄砥迦寺中。有前世故知识一人在海边,作国王子名弥兰。弥兰少小好读经学异道,悉知异道经法,异道人无能胜者。弥兰父王寿尽,弥兰立为王。王问左右边臣言,国中道人及人民谁能与王共难经道者。边臣白言:有学佛道者,人呼为沙门,其人智慧妙达,能与王共难经道。北方大臣国名沙竭,古王之宫,其国中外安隐人民皆善,其城四方皆复道行,诸城门皆刻镂,及余小国皆多高明。人民被服五色焜煌,国土高燥珍宝众多。四方贾客买卖皆以金钱,五谷丰贱家有余畜乐不可言。其王弥兰以正法治国,高才有智谋明于官事,战斗之术无不通达,能知九十六种道,所问不穷人适发言,便豫知其所趣。王语傍臣言:是间宁有明经沙门,能与我



共难经说道者不。王傍臣名沾弥利望群，白王言：然有沙门字野和罗，明经道能与王难经道。王便敕沾弥利望群，即行往请野和罗言。大王欲见大师，野和罗言：王欲相见者大善，王当自来耳，我不往。沾弥利望群即还白王如是。王即乘车与五百伎共行到寺中，与野和罗相见，前相问讯就坐，五百骑从皆坐，王问野和罗：卿用何等故弃家捐妻子，剃头须披袈裟作沙门，卿所求何等道。野和罗言：我曹学佛道行中正，于今世得其福，于后世亦得其福，用是故我剃头须被袈裟作沙门。王问野和罗：若有白衣居家，有妻子行中正，于今世得其福，于后世亦得其福不？野和罗言：白衣居家有妻子行中正，于今世得其福，于后世亦得其福。王言：卿空弃家捐妻子，剃头须被袈裟作沙门为。野和罗默然无以报王。王傍臣白言：是沙门大明达有智者，迫促不及言耳。王傍臣皆举手言：王得胜。野和罗默然受负。王左右顾视，优婆塞面亦不惭。王自念：是诸优婆塞面不惭者，复有明健沙门能与我共相难者耳。王语傍臣沾弥利，宁复有明智沙门能与我共难经道者无。那先者，诸沙门师，知诸经要难，巧说十二品经，种种别异章断句解，知泥洹之道，无有能穷者，无能胜者，智如江海，能伏九十六种道，为佛弟子所敬爱，以经道教授。那先来到舍竭国，其所相随弟子皆复高明，那先如猛师子，沾弥利白王。有沙门字那先，智慧微妙诸经道要，能解人所疑无所不通，能与王难经说道。王问沾弥利，审能与我共难经道不？沾弥利言：唯然常与第七梵天共难经说道，何况于人王。即敕沾弥利，便行请那先来。沾弥利即到那先所白言。大王欲相见，那先言大善。即与弟子相随行到王所。王虽未尝见，那先在众人中披服行步，与人有绝异。王遥见隐知那先。王自说言：我前后所更见众大多，入大坐中大多，未尝自觉恐怖，如今日见那先，今日那先定胜我，我心惶惶不安。沾弥利居前白王言：那先以发旦到。王即问沾弥利，何所是那先者。沾弥利白，因指示王。

（选自《大正藏》第三十二卷）

《弥兰陀王问经》提要

《弥兰陀王问经》，北本的汉译名《那先比丘经》，它的纪录者已不可考。

公元2世纪，原来占据大夏的希腊人侵入西北印度，建立起希腊人的统治。希腊王弥兰（又译末南德）为了巩固自己的统治，需要从当地的传统势力中寻求支持者。由于婆罗门教把希腊人看作是蛮族，持敌视不与合作的态度。而当时已流行的佛教认为众生平等，并很希望借助帝王的力量来扩大佛教的影响，所以与弥兰王建立起比较良好的关系。弥兰王曾与当时的佛教高僧那伽斯那（简译那先）通过问答对话，讨论了一系列佛教的理论问题，诸如轮回、业报、涅槃、解脱、灵魂、佛身、无我、无常等等。据南方传说，弥兰王晚年把王位让给了儿子，出家当了阿罗汉，故称名为弥兰陀王。弥兰王和那先长老的问答对话，被人记录（或追记）下来，形成了《弥兰陀王问经》的最早雏形。本书用巴利文编辑，后来在流传的过程中不断增补，篇幅愈来愈大，内容也愈来愈多，并逐渐形成北、南两种传本。北本即汉文大藏经中的《那先比丘经》，它又有一卷本、二卷本、三卷本之别，一卷本已佚；二卷本译于东晋（公元317—420），译者不详；三卷本的译出时间和译者均不得而知。二卷本和三卷本除叙述详略不同外，内容基本相同。南本即南传大藏经中的《弥兰陀王问经》，它约定型于4世纪，书共分七部分，前三部分内容与北本相当，后四部分全是以后增补的，篇幅也增到北本的四倍。

古代世界有三大思想体系：一是希腊思想；二是印度思想；三是中国思想。由于《弥兰陀王问经》反映的是希腊国王与印度僧