

禅意思想丛书

# 佛 典 辑 要

佛法博大精深，佛典浩瀚广博，有条件者，能深入三藏，系统研读，亲身体味，自是最佳之选。所辑佛典，或全文，或节选。凝众家之精华，辅现代之译述，变繁复名为通俗浅见，以此「方便施設」，具「渡海之舟筏」。

赖永海 著



禅思想丛书

# 佛典辑要



赖永海 著

图书在版编目(CIP)数据

佛典辑要/赖永海著.

北京:中国人民大学出版社,2007

(禅意思想丛书)

ISBN 978-7-300-08298-1

I. 佛…

II. 赖…

III. 佛教—研究

IV. B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 101197 号



禅意思想丛书

佛典辑要

赖永海 著

---

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号 邮政编码 100080

电 话 发行热线:010-88879833

编辑热线:010-88879860

网 址 <http://www.longlongbook.com>(朗朗书房网)

<http://www.crup.com.cn>(人大出版社网)

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京盛兰兄弟印刷装订有限公司

规 格 150 mm×229 mm 16 开本 版 次 2007 年 7 月第 1 版

印 张 22.75 插页 2 印 次 2007 年 7 月第 1 次印刷

字 数 221 000 定 价 29.80 元

---

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换



## 关于本书

《佛典辑要》按中国佛教发展的历史进程，依时间顺序，或全文或节选最能体现各个历史时期、各个重要佛教思想家和佛教宗派思想的主要经论和著述，以义译兼意译的原则，对所选原典和著述进行现代译述，并对其核心思想乃至撰著缘由、背景等，加以揭示或概述。所及《金刚经》、《维摩诘经》、《坛经》等，变繁复名相、艰深义理为通俗浅见。由原典窥佛义，悟佛义看流变，体例完备，脉络清晰，从佛教初入中原到佛教的中国化、中国化的佛教，为初探佛门、佛理者开了解与研究佛教之山门。

## 关于作者

赖永海，1949年生于福建漳州，1985年获南京大学哲学博士学位。现为南京大学哲学系教授、博士生导师，南京大学中华文化研究院院长，南京大学佛教与宗教学研究中心主任，《禅学研究》主编，《世界弘明哲学季刊》编委会顾问。



long-long Book House

网址: [www.longlongbook.com](http://www.longlongbook.com)

发行热线: 010-88879833

## 序

近一二十年来，研究佛教者日渐增多，有从哲学角度切入的，也有从史学、文学乃至雕塑、建筑等文化艺术领域切入的。这是个好现象，因为佛教对中国古代各种文化学术思想影响之深、之广、之大，远没有被人们所完全揭示和认识，而要探讨和揭示佛教与中国古代各种文化学术思想的相互关系，首先得了解佛教、研究佛教。

了解和研究佛教的第一步，是研读佛经。可是佛法号称八万四千法门，佛典总有三藏十二部之众，面对动辄数十卷、上百卷的佛教经论，人们常常会有无从下手之感。加之，佛教名相繁复，义理艰深，即便具有相当文史基础与哲学素养者，读来也颇感费力。从20世纪80年代起，南京大学中国哲学专业和宗教学专业相继招收以佛教为研究方向的硕士、博士研究生，研读佛典是一门必修课。所读佛典，或是全文，或是节选。全文者，主要是那些对中国佛教影响较大的佛教经论，如《金刚经》、《维摩诘经》、《坛经》等；节选者，主要选择那些最能体现重要佛教思想家或佛教宗派思想的著述或译作。经过系统研读原典，大家都觉得这对于准确理解佛教（特别是中国佛教）教义和思想发展颇有助益。后来应出版社之约，在所读佛典的基础上，进行节选分类，整理成册，遂有面前这部《佛典辑要》。

《佛典辑要》有以下几个主要特点：一是按中国佛教发展的历史进程，依时间顺序，分别选录了一些最能体现各个历史时

期、各个重要佛教思想家和佛教宗派思想的主要经论或著述，浏览一遍，可以从原典角度对中国佛教的历史发展有一个梗概的了解；二是每一章、节都有相对集中的主题，并对所选原典和著述的核心思想乃至撰著缘由、背景等，在每一章、节之首加以揭示或概述，以期对阅读和理解原典有所助益；三是采用义译与意译相结合的原则，对所选录的原典和文献进行现代译述，希望它对人们的阅读乃至研究有一定的参考价值。

佛法博大精深，佛典浩瀚广博，有条件者，能深入三藏，系统研读，亲身体味，自是最佳之选。我们这里所做的，按佛门的说法，多少带有“方便施设”的性质，但愿它能成为“渡海之舟筏”，而不至于沦为“忘月之手指”。

赖永海

丁亥年春于南京大学

# 目 录

总论:佛教与中国文化 .....	(1)
一、佛法东传与西天取经 .....	(18)
导读 .....	(18)
1. 佛法东渐诸说 .....	(20)
2. 东晋法显西行求法 .....	(26)
3. “唐三藏”西天取经 .....	(35)
二、小乘禅学与儒道文化 .....	(56)
导读 .....	(56)
1. 中国佛教的最早经典——《四十二章经》 .....	(57)
2. 汉魏小乘禅学的主要经典——《安般守意经》 (并康僧会序) .....	(63)
3. 融合儒道文化的《牟子理惑论》 .....	(68)
4. 汉魏佛典和印度佛教经典中关于佛的记载 .....	(76)
5. 汉魏佛教的“神不灭论”与中土传统的“灵魂不死” .....	(83)
三、谈“空”说“无”——佛教般若学与魏晋玄学 .....	(93)
导读 .....	(93)
1. “色即是空”——《心经》 .....	(94)
2. “扫一切相,破一切执”——《金刚经》 .....	(97)

3. “非有非无”，“亦空亦假”——《中论》 .....	(126)
4. 谈“空”说“无”——“六家七宗”对“空”的有关论述 .....	(129)
5. “不真故空”——《不真空论》 .....	(138)
四、一念心中具三千世界——天台宗的圆融哲学 .....	(150)
导读 .....	(150)
1. “会三归一” .....	(152)
2. “性具善恶” .....	(159)
3. “贪欲即道” .....	(170)
4. “一念三千” .....	(175)
5. “三谛圆融” .....	(189)
6. “止观并重” .....	(194)
五、“万法唯识”——唯识宗的“阿赖耶识”说 .....	(205)
导读 .....	(205)
1. 外境非有，内识非无 .....	(206)
2. 世界万有，由识变现 .....	(211)
3. 破“空”、“假”，显真实——唯识“三性说” .....	(217)
4. 五种种姓说——唯识宗的家传秘法 .....	(221)
六、“一即是多”——诡辩论与辩证法掺杂在一起的 华严宗哲学 .....	(224)
导读 .....	(224)
1. 万法出自“清净心” .....	(225)
2. “一即是多”，“总即是别” .....	(231)
3. 红花白藕青荷叶，三教原本是一家 .....	(242)



七、“寻找主人翁”——重自心、讲自性、完全中国化	
了的禅宗哲学 .....	(249)
导读 .....	(249)
1. “心净则佛土净”——《维摩诘经》 .....	(250)
2. “即心即佛”，“顿悟见性”——《坛经》及其他 .....	(272)
3. “青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若” ——后期禅宗的《灯录》、《语录》 .....	(302)
八、中国佛教的衰微与净土信仰的盛行 .....	(322)
导读 .....	(322)
1. 虚幻佛国——《阿弥陀经》中的极乐世界 .....	(324)
2. 放下屠刀，立地成佛——简便易行的净土信仰 .....	(328)
3. 注重信仰，仰仗佛力——净土信仰的根本特征 .....	(345)
附录一 本书所选佛典及有关文献 .....	(354)
附录二 主要参考书目 .....	(356)

## 总论：佛教与中国文化

儒、释、道向来被看做是中国古代学术、文化的三大思想潮流。其中，儒、道二教，因都是土生土长的，它们之作为中国传统文化，不曾有人怀疑过，但是，对于佛教与中国传统文化的相互关系问题，即便在学术界，也有一个逐步认识的过程。

在相当长的一段时间内，不少人把佛教看成一种外来宗教或外来文化，这种看法当然不无道理——因为佛教本来产生于印度，只是到了公元1世纪左右才传入中国；但是，这仅是事情的一个方面。如果从佛教在中国的发展历史看，从中国佛教的思想内容看，这种看法就很值得商榷了。因为，佛教自传入中国之后，由于受到中国古代社会历史条件和思想文化背景的影响，逐步走上了中国化的道路，隋唐二代，佛教的中国化又进一步发展成为中国化的佛教，隋唐以后，这种中国化的佛教与中国古代的传统进一步交融汇合，终于孕育出冶儒释道三教于一炉、对中国封建社会末期几百年历史产生深刻影响的宋明“新儒学”。因此，如果说，相对于中国传统文化而言，传统的印度佛教确实是一种外来的宗教的话，那么，这种深受中国传统文化影响并与中国传统文化紧密融合在一起的中国佛教，则无论如何是中国传统文化的一个重要的组成部分。

## (一)

佛教的中国化,在一定意义上说,从它传入中国的第一天就开始了。

佛法东传之两汉之际,当时的中国人是用传统的宗教观念和神仙方术思想去理解和接受佛教的,结果把佛教看成神仙方术的一种;把以“空”、“无我”为根本义而创立佛教的释迦牟尼,与作为道教创始人的黄帝、老子相提并论,视为同类神,并列作为祭祀的对象。汉光武帝的儿子楚王刘英是中国历史上第一个信奉佛教的贵族,《史记》载他“诵黄老之微言,尚浮屠之仁慈”。“浮屠”即“佛”;“祀”即筑坛以祭祀。汉桓帝是中国历史上第一个信奉佛教的皇帝,他在宫中设华盖以祭黄老、浮屠。这种相混的结果,是把佛看成一种类似于道教所说的“能分身散体”、“刀枪不入”、“水火不伤”的神人;至于阿罗汉,在印度佛教中,其本义是“无生”,但是在汉魏佛教中,阿罗汉也变成一种“能飞行变化,旷劫寿命,住动天地”的仙家者流;本来,作为印度原始佛教“三法印”的“诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”与中国传统的“灵魂不死”的思想是格格不入的,但是在佛教传入中国后相当长的一段时间内,“神不灭”成为佛法的根本义。

东汉末年,随着佛教的进一步传入和流布,佛经的翻译日渐增多,逐渐形成“安译”和“支译”两大系统。所谓“安译”,即安世高系,属小乘佛教。其禅法注重精神的修炼,比较接近神仙家言。“支译”则支娄迦讖系,属大乘佛教。其学的重心是宣

扬“万法皆空”。

安世高一系所传的禅学，是印度小乘佛教“上座部”系统的“说一切有部”的理论。《出三藏记集》在谈到安世高学说的特点时，说他“博综经藏，尤精毗昙”，“讽持禅经，略尽其妙”。可见，安世高所传的是小乘佛教的“阿毗昙”和“禅学”。

安世高之“阿毗昙”，译为“对法”；“禅”即“禅定”。因此，史上称安世高所传之学为“禅数学”。

安世高之“数”学，主要是传译、介绍诸如“五蕴”、“十二处”、“十八界”、“十二因缘”等佛教基本常识，这在佛教初传时是必不可少的。至于他所传的“禅学”，又称“安般守意”，这是禅法的一种。“安”指入息（吸），“般”指出息（呼），“安般”即是呼吸之意；“守意”则是专注一心。可见，所谓“安般法意”，就是用数出入息的方法，使心专一，不令其浮躁、散乱。这种禅法集中地体现在本书所辑录的安世高传译的《安般守意经》中。康僧会在该经的《序》中进一步用“四禅”、“六事”作了概括。

所谓“四禅”，指“安般守意”的四个阶段；所谓“六事”，即“数息”（把注意力集中到数一至十的呼吸次数上）、“相随”（把注意力集中到一呼一吸上）、“止”（把注意力集中于一点）、“观”（对自己身体作不净观）、“还”（即从“观”返回“守意”，使身体之“五蕴”假相也不复存在）、“净”（即一切意念尽除，无思无想）。按照《安般守意经》的说法，此“六事”应与“四禅”相配合，当修行到“四禅”，亦即无思无想境地时，则可以得到无所不能的“神通”。

得“神通”是安系禅法的一个主要目标。但是，安世高所说的“神通”与印度佛经所说的“神通”是不尽相同的，而与当时神仙家所说的成神成仙、能飞行变化更接近。例如，在诠释经文



时,他说:“得神足者能飞行故,言生死当断也。”“得四神足,可久在世间”,被称为“不死药”。这与神仙术所说的长生不死、住动天地就没有什么区别了。康僧会在《安般守意经序》中也有同样的思想,他把“得安般行者”视为“无幽(“幽”即“暗”的意思)不睹”、“无声不闻”、“制天地、住寿命”的“神人”、“至人”。这是佛教从传入中国之日起就开始走上中国化道路的一个例证。

与安世高所传的禅学富有神仙色彩不同,支娄迦讖一系所传之般若学,则更接近于魏晋玄学。

所谓“般若”,乃取梵音,意译是“智慧”。般若学所说的“智慧”,主要指“缘起性空”理论,即通过悟解诸法皆空以求得解脱。

佛教所说的“空”,与我们平常所说的“空空如也”、“一无所有”不尽相同,它主要从“缘起”的角度谈诸法无自性,从无自性的角度谈“空”。最能体现佛教所说的“空”的含义的,是本书所辑录的龙树所著《中论》中的“三是偈”。“三是偈”的大意是说:一切诸法都是因缘和合而起的,因此都是无自性的,因为都没有自性,所以“我”说一切诸法本身都是“空”,因为诸法本身即是“空”,因此,世间的万事万物,都不过是幻相、假名而已;认识任何事物既应该看到它是“空”的,又要看到它作为一种假相是存在着的;能同时从这两个方面把握事物,这就把握了佛教的所谓“中道义”了。

在印度佛教中,谈“空”的主要是龙树、提婆创立的“中观学派”。此学派所依据的主要经典是《般若经》。《般若经》中译的版本很多,有少至几百字、几千字的《般若波罗蜜多心经》和《金刚般若波罗蜜经》,也有长达六百卷的《大般若经》。

《般若经》在中土之流行，肇端于支娄迦谶传译《道行般若经》，但就流传之广泛和影响之深远说，则当推本书所辑录的《般若波罗蜜多心经》和《金刚般若波罗蜜经》。至于在魏晋南北朝时期把般若学推到“显学”地位的，则当推鸠摩罗什及僧肇诸高僧。

鸠摩罗什在中国佛教史上是“四大译经家”之一。他除了翻译了大量的佛典之外，还系统地传译了“中观学派”创始人龙树所撰著的《中论》、《百论》、《十二门论》（通称“三论”），此“三论”后来也成为魏晋般若学和隋初“三论宗”所依据的主要经典。但是，罗什的传译较忠实于印度佛教的本义，其说也没有多少中国特色，因此，作为佛经的翻译者，罗什在中国佛教史上有着杰出的贡献，但就其学说而言，在中土流传没有多久便告消沉。此时期较富有中国特色的佛学流派是弘扬般若学的“六家七宗”。

魏晋南北朝时期，中国古代的学术思想出现了一个重大转折。与汉代的学术界多注重于天道物理之探求不同，魏晋时期的思想家多致力于万物本体之体会。当时的玄学家多以谈“有”说“无”为旨趣，以体“道”通“玄”为终的。《晋书·王衍传》曰：“何晏、王弼立论，天地万物皆以无为本”；王弼注《老子》曰：“人能反乎天理之本以无为用，则无穷而不载矣。”这种由形而上谈“有”、“无”之理，进而在人生学上以反本为终的思潮，实是当时玄学家的共同风尚。这种社会风尚、学术思潮，对当时的佛教产生了深刻的影响。支谶、支谦称“真如”曰“空”，与老庄、玄学的“道”、“无”一样，均指本体。二支立“神与道合”，目的也在“反本”，探人生之本真。当时的佛徒名僧，亦多通世典，好谈虚玄，传法讲道，理趣既符老庄，风神亦类谈客。因此，著

名的佛学家汤用彤先生在其《汉魏两晋南北朝佛教史》中一再指出：魏晋时代的佛学，不论在行事风格，抑或在研读书籍及所用名词术语等方面，均与玄学家没有多少差别。至于思想内容方面，则常常玄佛互证、以“无”谈“空”，“涅槃”、“本无”遥相契合。真可谓名人释子，携手并进；玄学佛理，共入一流。魏晋时期的“六家七宗”学说，集中地反映了这种玄佛合流的情形。

所谓“六家”，指魏晋时期弘扬般若学的六个佛学流派。它们分别是“本无”、“心无”、“即色”、“识含”、“幻化”、“缘会”六家，其中，“本无”一家后来又分出“本无异”一支，与前六家合称“七宗”。

从思想内容上说，此七宗又可进一步归结为三家，即“心无”、“即色”、“本无”。“心无”宗的根本观点是从“心无”的角度去谈“空”，亦即认为只要心中无物就是“空”，至于外境外物是不是“空”，可以不去管它；“即色”派的思想特点与“心无”宗正好相反，主要从否定外境外物的角度去谈“空”，但它们在否定外境外物时所采用的思维方法，是从一切事物都不是事物自身，而是由其他事物因缘聚合而成的角度谈“空”；而“本无”宗则在相当程度上是以玄学家所说的“本无”去谈“空”。

纵观“六家七宗”，它们的思想重心，都是在宣扬般若学的缘起性空理论。但如果把它们学说与印度佛教般若学细加比较，就不难发现，虽然二者都在谈“空”，但对于“空”的意义的理解是不尽相同的。“六家七宗”对于“空”的理解，与其说来源于印度佛教，毋宁说更接近于魏晋玄学。

“六家七宗”学说的偏离印度佛教，引起一些深得般若学真谛的高僧的不满，对这种偏离进行了批判。这种批判的最有代表性的著作，就是本书所辑录的东晋高僧僧肇所撰著的《不真空论》。

在《不真空论》中，僧肇一针见血地指出“六家七宗”的学说“偏而不即”，也就是说，它们偏离了传统的印度佛教，不是正统的般若学。从理论思维的角度说，僧肇这一批评是中肯的。但是，从探讨思想理论的发展规律的角度上说，重要的就不在于谁“正”谁“偏”，而在于为什么会偏？如何偏？

般若学传到中国后为什么会发生偏差？这与汉代佛教为什么会被理解成神仙方术是同一性质的问题，即一种外来宗教或文化的被接受，总是在传统的思维方式的基础上进行的。正如汉代人用神仙术去理解佛教一样，魏晋时期的士大夫用当时流传的玄学去理解般若学，结果把般若学变成一种游玄清谈之助资。作为结果，般若学之“真谛”、“俗谛”思想，“缘起性空”理论，就变成一种“本末”、“有无”之谈。

另一方面，任何外来文化、外来宗教传至异国他乡，首先得依附于当时当地的传统文化，寻找一个立足点，之后才有可能进一步谋求自身的独立发展。般若学的传入和流行也经历了这样一个发展过程：一开始它因依附于玄学的清谈而得到传播，正如当时著名佛教思想家道安所说的：“经流秦土，有自来矣……以斯邦人《老》、《庄》教行，与《方等》经兼忘相似，故因风易行也。”（《鼻奈耶序》）这是说，般若学在当时是借助于《老》、《庄》、玄学而得以流行的。

以上两个方面加在一起，造成这样一种局面，当时的沙门，多有深明世典者在，而士大夫中，则不乏通达释教之人。故高僧名流常玄佛互证，以般若比附《老》、《庄》，以外书注释内典。佛教与中国传统文化这种相互浸透、交融的结果，是魏晋时期的般若学被打上了玄学的深刻印痕。可见，要回答魏晋时期般若学为什么会“偏”？只有到它所处的时代中去寻找，到时代的



历史背景、社会思潮中寻找。

当然，佛教般若学在中土的流行传布，并非一直依附于玄学；玄学对般若学的影响，也并非单向的、单方面的，而是双向的、双方面的。也就是说，般若既受玄学的影响，也常反过来影响玄学，特别是在后期，当玄学发展到向、郭之义注时，已达到极点，再没有进一步发展的前途，这时一批义僧脱颖而出，对谈“有”说“无”的玄学作了进一步的发挥：史称支道林注《庄子·逍遥游》，旧学时贤莫不叹服，说明支注已超出了玄学；王濛语道林“造微之功，不减辅嗣”，隐士刘逸民叹“不意方袍，复有平叔”，凡此种种，都说明当时之义僧，精于玄理。尤其是被罗什誉为“解空第一”的僧肇，对于把佛教般若学从玄学中解脱出来，进而以般若学取代玄学和发展玄学作出了重要的贡献。僧肇在其《不真空论》中，在对“六家七宗”的“偏而不即”逐一进行剖析、批判的同时，提出了以“不真”说“空”的理论。这种思想比玄学更“玄”，思辨程度更高。因为玄学只在谈“有”说“无”，而僧肇的“不真空论”则不落“有”、“无”；玄学至少还承认一个“无”的本体，而“不真空论”把本体也给否定了。结果，般若学由依附玄学一变而成为玄学的出路。

从魏晋时期的般若学与玄学两大社会思潮之相互影响、相互融合的发展过程，人们至少应该得到这样的启示：第一，佛教般若学在魏晋时期确实相当程度地被玄学化了；第二，这种玄学化了的般若学确实是魏晋时期的哲学乃至整个社会思潮的一个重要组成部分，因此，要研究魏晋时期的思想、文化，不能不研究此时期的佛教般若学。