

中国佛学院学报

法源

Source of Dharma

樣初題



二〇〇三年·总第二十一期

中国佛学院《法源》编辑部

北 京



中国佛学院学报

法源

Source of Dharma

殊初題



二〇〇三年·总第二十一期

中国佛学院《法源》编辑部

北 京



中国佛学院学报

《法源》·2003

总第 21 期

目 录

念与念佛·····	传 印 (1)
《普贤行愿品》的往生思想·····	姚长寿 (6)
分张徒众与法依国主·····	方广钊 (11)
南岳怀让禅师的禅学思想·····	向 学 (22)
从马祖道一的念佛公案谈禅悟与净土的关系·····	杨笑天 (33)
元代禅宗与高峰原妙的禅思想·····	魏道儒 (48)
“平常心是道”集评·····	吴言生 (57)
试分析《入道安心要方便法门》的思想脉络·····	法 广 (67)
虚云大师的教育理念·····	道 坚 (77)
《大般若经》部类简介·····	刘 峰 (91)
略述《百论》要义·····	理 净 (97)
三论宗师资传承略探·····	道 证 (105)
论圆教思想的现代契机·····	达 照 (124)
《国清百录》与隋炀帝杨广的关系·····	可 潜 (141)
晋译《华严经》的翻译流传·····	觉 深 (161)
论唐初佛道“道法自然”之争论及其影响·····	圣 凯 (177)

末法与佛历关联再探·····	张 总(195)
黄教在卫拉特中的传播与影响述论·····	杨富学(215)
明末江南寺院逃禅现象管窥·····	妙 智(237)
善导后身法照的诗和礼赞偈·····	齐藤隆信(250)
《法源寺贞石录》元碑补录·····	觉 真(259)
《牟子理惑论》之卷数考·····	净 然(270)
梵本《唯识二十颂》研究·····	韩廷杰(285)

念与念佛

传 印

作者传印法师,中国佛学院副院长,研究生导师。

佛法传世,两千五百余年,法门虽广,度人亦多。就中,最为契理契机,所谓“直就下凡阶上圣,不离烦恼证菩提”^[1]莫过于净土法门最为切要。我等于娑婆世界为人,幸值佛法,幸得闻知净土法门,实可谓旷大劫来,殊胜因缘。《佛说阿弥陀经》云:

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。^[2]

善导大师云:

窃以真宗巨遇,净土之要难逢,欲使五趣齐生,是以劝闻于后代。^[3]

又,藕益大师《题佛会偈》云:

应痛盲龟常在溺,独忻孔木只今浮。^[4]

[1]《卍续藏经》第62卷250页下《省庵法师语录》卷下《劝修净土诗》。

[2]《大正藏》第12卷348页上。

[3]《大正藏》第37卷278页中《观经四帖疏》卷四流通分。

[4]盲龟孔木:《大正藏》第2卷108页下《杂阿含经》卷15(406)经云:“尔时世尊告诸比丘,譬如大地悉成大海,有一盲龟寿无量劫,百年一出其头。海中有浮木,止有一孔,漂流海浪,随风东西。盲龟百年一出其头,当得遇此孔不?阿难白佛言:不能!世尊。所以者何?此盲龟若至海东,浮木随风,或至海西。南北四维围绕亦尔,不必相得。佛告阿难:盲龟浮木,虽复差违,或复相得。愚痴凡夫漂流五趣,暂复人身,甚难于彼。”

盖佛祖之意,明明揭示,吾人得闻佛法,已属不易;而得闻净土法门,尤属不易;闻而能信能行,则更属不易的了。佛语昭昭,祖言恳恳,佛恩祖德,丘山难喻。吾侪同仁都知道加倍地珍惜今生此遇。个人为勉励自己及诸有缘者实行,特为拈出“念与念佛”这一尽人皆知的命题,相为交流,就教于师友、方家。

据净土诸经论,以及西天东土包括日本国的诸祖师垂教,净土法门之心要,在于信、愿和实行念佛。作为“报土”^[5]的弥陀净土,我辈愚下凡夫之所以得以往生,仰信佛语、凭佛愿力、实行念佛,实为决定性的要素。善导大师云:

问曰:彼佛及土既言报者,报法高妙,小圣难阶。垢障凡夫,云何得入?答曰:若论众生垢障,实难欣趣。正由托佛愿以作强缘,致使五乘齐入。

又云:

斯乃直是如来慈哀末代,举劝励修,欲令积学之者,无遗圣力冥加现益故也。

复云:

一一引教证明,欲使信者无疑,求者无滞,应知。^[7]

被中国尊为净土宗十二祖的彻悟禅师说:

真为生死,发菩提心,是学道通途。以深信愿,持佛名号,为净土正宗。^[8]

所谓通途,亦即前提。所谓正宗,即是心要。前提,既是出发点,亦是终点。心要,即能有深信,便会有切愿;既有深信切愿,便自当能有实行称念阿弥陀佛名号等修持。所以,深信、切愿和实行,这三者是互动的,是一体的。通常所谓如鼎三足,不可缺一。

在这里,应当加以强调的是:所谓信,是要深信,而非一般的肤浅的接受;所谓愿,是要切愿,而非一般的似有若无的希求;所谓实行,是要认真的、切实的修持,而非一般的悠悠泛泛的所谓修持。修持之所以不力,是由于愿心不切,愿心之所以不切,是由于信心不深。依净土法门而言,信、愿、行三者中,愿心尤须强调。此愿心中,既有自己所发“厌苦”、“欣净”^[9]

[5]报土:《大正藏》第37卷250页中《观经四帖疏》卷一·七门料简之第六:和会经论相违文中之第六会通二乘种不生义。

[6]《大正藏》第37卷251上·经疏科文同[5]。

[7]《大正藏》第37卷251中下·经疏同上。科文第七:料简韦提闻佛正说得益分齐文。

[8]《正续藏经》第62卷339页中《彻悟禅师语录》卷上·示众普说。

[9]厌苦、欣净:《大正藏》第37卷252页上《观经四帖疏》卷十·发起序。

之愿;另一方面,更为重要的是,仰仗阿弥陀佛“四十八愿度众生,九品咸令登彼岸”^[10]。特别是其第十八愿的“十念必生愿”。正是由于具有如是之功德力用,超越了佛法中“难行道”法门,乃得我辈下愚凡夫能够如愿以偿往生弥陀果报净土。

中国净土宗第九代祖师藕益大师说:

深信发愿,即无上菩提。合此信愿,的为净土指南。因此而执持名号,乃为正行。若信愿坚固,临终十念一念,亦决得生。若无信愿,纵将名号持至风吹不入,雨打不湿,如银墙铁壁相似,亦无得生之理。^[11]

这样千古不移的定论,应当奉为圭臬。

中国目前在改革开放建设现代化国家的道路上迈进,提出“与时俱进”的重要理念。佛教创自印度,传入中国,再流传于朝韩、日本以及越南等地,发展至今,可以说,整个是“与时俱进”适应于各国、各地区的历史和结果。一般地说,有四种念佛,即:实相、观想、观像和持名。如果说,魏晋南北朝,尚当“像法”前半期,根机犹有聪利之者,如慧远大师等所实行的念佛,或属观想或实相,成就念佛三昧;那么,届至初唐善导大师便极力提倡“持名念佛”了。在中国被尊为净土宗第二祖,在日本被尊为净土宗高祖的善导大师,真可谓是善于观机逗教“与时俱进”的先驱者和典范了。

无论实行何种念佛,都离不开一个“念”字^[12]。念,若从其字体构造,是由“今心”组合而成。今心,即现在心,或当下心,这便是“念”。这个念字,按一般解释,既为动词,亦为名词^[13]。若以愚意,从“能念”说,即为动词;从“所念”说,即为名词。能所纵然看似对立,实则互不能离。除无上正等正觉的佛陀以外,任何人都不能无念。如彻悟禅师云:

吾人现前一念之心,全真成妄,全妄即真;终日不变,终日随缘。夫不随佛界之缘而念佛界,便念九界;不念三乘,便念六凡;不念人天,便念三途;不念鬼畜,便念地狱。以凡在有心,不能无念,以无念心体,惟佛独证。自等觉已还,皆悉有念。凡起一念,必落十界。更无有念,出十界外。以十法界,更无外故。每起一念,为一受生之缘。果知此理,而不念佛者,未之有也。^[14]

[10]赞佛偈:中国佛教协会出版《佛教念诵集》。

[11]《卍续藏经》第61卷653页中《佛说阿弥陀经要解》。

[12]四种念佛中的“实相念佛”,虽如所谓能所双亡、念而无念。然而无念之心,实非无心。如《金刚经》云“应生无所住心”,而非曰无心。

[13]藤堂明保编《学研·汉和大字典》461页上。

[14]《卍续藏经》第62卷332-333页《彻悟禅师语录》卷上·示众普说。

不论何宗何派何法,但论修持,便无不由此当前一念契入。天台家谓之“不思議境”^[15],以心、佛、众生三无差别故。此念即由意根对法尘所生之意识,所以,不起则已,起则必属于十界中的一界。一念一界,亦即吾人心性的全体,所以有“百界千如”和“一念三千”^[16]的说法。

《妙法莲华经玄义》卷二云:

一法摄一切法,谓心是。三界无别法,唯是一心作。……今经用十法摄一切法。所谓:诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。……此一法界具十如是,十法界具百如是。又一法界具九法界,则有百法界、千如是。……广明佛法者,佛岂有别法!只百界千如,是佛境界。唯佛与佛究竟斯理。……但众生法太广,佛法太高,于初学为难。然心佛及众生,是三无差别者。但自观已心,则为易。……观根尘相对,一念心起,于十界中,必属一界。若属一界,即具百界千法,于一念中,悉皆备足。此心幻师,于一日夜,常造种种众生、种种五阴、种种国土。所谓地狱假实国土,乃至佛界假实国土。行人当自选择,何道可从。^[17]

由是可知,吾人现前一念,关系至重且大。无限的时间,无边的空间和无量的人生,不由此一念开展而来。凡夫迷此一念,沦为生死;诸佛觉此一念,获证法身。基于斯事斯理,返迷归觉,无如念佛。所谓一念相应一念佛,念念相应念念佛。

《首楞严经》大势至菩萨云:

都摄六根,净念相继,得三摩地,斯为第一。^[18]

《观无量寿佛经》云:

诸佛如来是法界身,入一切众生心想中。是故汝等心想佛时,是心即是三十二相八十种随形好。是心作佛,是心是佛。诸佛正遍知海,从心想生。^[19]

彻悟禅师开门见山地指出:

[15]不思議境:《大正藏》第46卷55页上《摩诃止观》卷五上:“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也。”

[16]一念三千:《大正藏》第46卷54页上《摩诃止观》卷五上:“夫一心具十法界,一法界又具十法界,成百法界。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,若无心则已,介尔有心,即具三千。”

[17]《大正藏》第33卷693页中、696页上。

[18]《大正藏》第19卷128页上、中《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷六。

[19]《大正藏》第12卷343页上。

是心作佛、是心是佛二语，不惟是观经一经纲宗法要，实是释迦如来一代时教大法纲宗。不惟是释迦一佛法藏纲宗，实是十方三世一切诸佛法藏纲宗。此宗既透，何宗不透？此法既明，何法不明？^[20]

所以说，信愿求生净土的念佛法门，实为转染成净、超凡入圣的至要至妙的捷径。时至今日（“末法”时期矣！）完全可以说，若欲即生了办此事（超脱“分段生死”这一关，但生净土，便得不退故）者，非此莫属。

中国和日本的净土宗祖师，为我们留下了千古的光辉榜样。善导大师勤笃精苦，昼夜礼诵，每于佛前念佛皆胡跪合掌，非至力竭而不休！时虽寒冰的冬季，亦须是一直念至通身流汗。日久功深，成就念佛三昧。每念一声佛，则有一光，从其口出。世皆传为弥陀化身^[21]。法然上人以念佛功德威力故，梦中感应与善导大师对面，秉承持名念佛之法，著《选择本愿念佛集》。其《念佛往生本愿篇》中，有释云：

（阿弥陀佛）名号是万德之所归也。然则弥陀一佛所有四智、三身、十力、四无畏等一切内证功德相好光明，说法利生等一切外用功德，皆悉摄在阿弥陀佛名号之中；故名号功德最为胜也。^[22]

亦如彻悟禅师云：

一句所念之佛，全德立名，德外无名；以名召德，名外无德。能念心外，无别所念之佛。所念佛外，无别能念之心。能所不二，生佛宛然。本离四句^[23]，本绝百非^[24]。本遍一切，本含一切。绝待圆融，不可思议。^[25]

窃以吾侪净土宗行者，应当如是信愿，实行念佛。

普愿天下同仁：珍惜一己尊贵的生命，珍惜念念流注的时光，珍惜甚难值遇之佛法，珍惜殊胜易行的净土法门。以至诚心、深心、回向心^[26]，称佛名号。转娑婆为净土，化东方作西方。世界和平，人民安乐。情与无情，同圆种智！

* 本文系 2002 年 10 月在日本召开的“第九届中日佛教学术交流会议”上的发言。

[20]《卮续藏经》第 62 卷 337 页下《彻悟禅师语录》卷上·示众普说。

[21]《大正藏》第 51 卷 130 页中《往生集》卷一。

[22]日本净土宗宗务厅·昭和 51 年版《选择本愿念佛集》31~32 页。

[23]离四句：《大正藏》第 30 卷第 2 页中《中论》卷一：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故说无生。”《大正藏》第 48 卷 687 页下《宗镜录》第 46 卷：“又直饶见超四句，始出单四句。犹有复四句，具足四句。且单四句者：一有、二无、三亦有亦无、四非有非无。（下略）”

[24]绝百非：《大正藏》第 12 卷 382 页下《大般涅槃经》卷三：“如来身者，是常住身、不可坏身、金刚之身。非杂食身，即是法身。”经文列举如来金刚身体绝百非的种种名目。

[25]《卮续藏经》第 62 卷 337 页下《彻悟禅师语录》卷上·示众普说。

[26]《大正藏》第 12 卷 344 页下《观无量寿佛经》：“上品上生者，若有众生愿生彼国者，发三种心，即便往生。何等为三？一者至诚心，二者深心，三者回向发愿心。具三心者，必生彼国。”

《普贤行愿品》的往生思想

姚长寿

作者姚长寿,中国佛学院副院长,研究生导师。

一、问题的所在

《普贤行愿品》是唐般若所译四十卷《华严经》中的最后一卷,其要旨在于宣说普贤的十种广大的行愿,而归趣是在阿弥陀佛的极乐世界,即经中述有临终时得见阿弥陀佛,往生极乐世界。其文如下:

是人临命终时,最后刹那,一切诸根悉皆散坏,一切亲属悉皆舍离,一切威势悉皆退失,辅相大臣、宫殿内外、象马车乘、珍宝伏藏如是一切无复相随,唯此愿王不相舍离,于一切时引导其前,一刹那中即得往生极乐世界。到已,即见阿弥陀佛。^[1]

《华严经》的理想世界是毗卢舍那佛的莲华藏世界,而作为《华严经》一品的《普贤行愿品》的归趣却在阿弥陀佛的极乐世界。这该作如何解释呢?

当然,《六十华严》和《八十华严》中也都有往生之说,但那并不特指某一净土,而是旨在往生一切诸佛的净土。例如《贤首品》中所说“念佛三昧必见佛,命终之后生佛前,见彼临终勤念佛,又示尊像令瞻敬”^[2];《明法品》中所说“所闻十方严净佛刹,悉愿往生”^[3];《十行品》中所说“随诸方土有贫穷处,菩萨愿往生彼”等^[4],都是指往生一切诸佛世界,而不专指往生某一净土。但是《寿命品》中有一段经文,对释迦佛的娑婆世界、阿弥陀佛的安乐世界、金刚界的圣服幢世界、贤首佛的胜莲花世界等的时间长短作比较,前一世界的一劫相当于

[1]《大正藏》第十卷 846 页下。

[2]《大正藏》第九卷 437 页中。

[3]《大正藏》第九卷 460 页中。

[4]《大正藏》第九卷 466 页下。

[5]《大正藏》第九卷 694 页下、十卷 339 页

后一世界的一日一夜,把阿弥陀佛的净土视为仅胜于娑婆秽土的最劣的净土,认为胜莲花世界是最胜究竟的净土。^[5]胜莲花世界即莲花藏世界,是《华严经》的理想世界。这就可见《六十华严》和《八十华严》中也没有把阿弥陀佛的世界作为最高理想境界的世界。当然《六十华严》中也有见阿弥陀佛的记述,例如“或见阿弥陀佛、观世音菩萨,灌顶授记者,充满诸法界”等^[6]。但是,这里所说的见阿弥陀佛,是“如来不来至此,我不往彼”的见,也就是如同《般舟三昧经》所说的基于空思想的一种见佛,这种见佛并不是往生。

但是,值得注意的是,《大方广佛华严经·不思议境界分》、《大方广如来不思议境界经》、《大方广佛华严经·修慈分》、《文殊师利发愿经》等《华严》的眷属经《支流华严》中,却有见阿弥陀佛和极乐往生的记述。如《大方广如来露不思议境界经》中“若能了知诸佛及一切法唯心量,得随顺忍,或入初地,舍身速生妙喜世界;或生极乐净土中,常见如来,亲承供养”,^[7]说的即是往生阿閼佛的妙喜世界和阿弥陀佛的极乐净土。这一经文也见于《大方广佛华严经·不思议境界分》^[8],不同的是“境界分”在见佛的情况下是指阿弥陀佛、阿閼佛、毗卢遮那佛,在往生的情况下是指往生阿弥陀佛净土或阿閼佛净土。《大方广佛华严经·修慈分》也说“若善男子善女人,有得闻此修慈经者,则能消灭无始时来诸恶业障,离众病厄,为一切人所爱敬。于其中间、或至临终,必得奉见十方诸佛,及与授阿耨多罗三藐三菩提记,或得三昧,或得法忍,或得人于陀罗尼门,其心安稳,无有死畏,永离一切诸恶道苦,必生清净极乐佛国”^[9],明确述有往生极乐。这就说明《华严》眷属经中有着见佛和往生的思想。《六十华严》和《八十华严》中所说的唯心见佛的空思想,到了《华严》眷属经中,逐渐趋向带有实践性的净土往生的内容了。这一发展趋势的原因,一般都认为是为了普及流传《华严经》的高深的教理,使之通俗化、民众化。^[10]但是,这种普及流传的具体过程,至今尚未见有详细的论述。本文就此拟作如下探讨。

二、《普贤行愿品》与《无常经》、《临终方诀》

上述一段经文,华严宗的澄观(738—839)曾有如下的解释:

谓报尽舍命,一切不堕,唯此愿王,引生净土。同《无常经》中“眷属皆舍去,财货任佗将,但持自善根,险道充粮食”。^[11]

澄观的这一注解,未被历来的研究者所注意,其实这是解决《普贤行愿品》为何有临终往生

[6]《大正藏》第九卷 786 页中。

[7]《大正藏》第十卷 911 页下。

[8]《大正藏》第十卷 907 页上。

[9]《大正藏》第十卷 961 页上。

[10]香月乘光《华严经寿命品の弥陀净土说とその展开》、《佛教文化研究》二。

[11]影印《续藏经》第七册 765 页下。

[12]《大正藏》第十七卷 746 页上。

[13]《大正藏》第八十五卷 1458 页下。

思想的关键所在。澄观说这段经文同《无常经》，并且引了“眷属皆舍去，财货任佗将，但持自善根，险道充粮食”这一偈句。这一偈句正是义净(635—713)所译《佛说无常经》中的偈句^[12]，同时亦见于《无常经》的敦煌写本^[13]。也就是说，澄观是在把《普贤行愿品》的临终往生同《无常经》视为同类的思想表现。《无常经》是义净于大足元年(701)九月二十三日译出^[14]，实际译出年月可能还要早些。^[15]该经由偈颂、经文、偈颂三部分构成，在偈颂中对众生难免无常的现实，特别是临终时的苦痛作了具体的描述：

命根气欲尽，支节悉分离。众苦与死俱，此时徒叹恨。两目俱翻上，死刀随业下。意想并悼惶，无能相救济。长喘连胸急，噎气喉中干。死王催伺命，亲属徒相守。诸识皆昏昧，行入险城中。亲知咸弃舍，任彼绳牵去，……眷属皆舍去，财货任他將，但持自善根，险道充粮食。^[16]

这里的描述同《普贤行愿品》中所说的“一切诸根悉皆散坏，一切亲属悉皆舍离，一切威势悉皆退失，辅相大臣，宫殿内外，象马车乘，珍宝伏藏，如是一切无复相随”的描述类似，也许就是澄观所说的“同《无常经》”的理由所在。

佐佐木教悟氏认为，在根本说一切有部律典里，多见有《无常法颂》(积聚皆销散，崇高必堕落，合会皆别离，有命咸归死)，印度的国王、婆罗门、长者、教师、仙人、母师子等临终时皆唱此偈颂，可能这就是形成《无常经》的历史背景。^[17]

《无常经》中没有提及往生极乐净土。但是，《大正藏》本《无常经》附有一篇《临终方诀》，其中有临终时往生十方诸佛刹土的描述，而往生无量寿国则为其特举的一例：

若见有人将欲命终，身心苦痛，应起慈心，拔济饶益，教使香汤澡浴清淨，著新淨衣，安祥而坐，正念思惟。若病之人，自无力者，余人扶坐。又不能坐，但令病者，右脇著地，合掌至心，面向西方，当病者前，取一淨处，唯用牛粪香泥涂地，随心大小，方角为坛，以花布地，烧众名香，四角燃灯，于其坛内，悬一彩像，令彼病人，心心相续，观其相好，了了分明，使发菩提心。复为广说三界难居，三涂苦难，非所生处，唯佛菩提，是真归仗。以旧依故，必生十方诸佛刹土，与菩萨居，受微妙乐。问病者言：汝今乐生何佛土也。病者答言：我意乐生某佛世界。时说法人，当随病者心之所欲，而为宣说佛土因缘十六观等，犹如西方无量寿国，一一具说，令病者心乐生佛土。……扶彼病人，北首而卧，面向西方，开目闭目，谛想于佛三十二相八十随形好……若临命终，看病余人，但为称佛，声声莫绝……为其亡者，读《无常经》。^[18]

[14]《开元释教录》卷九，《大正藏》第五十五卷 567 页下。

[15] 宇井伯寿《西域佛典之研究》399 页。

[16]《大正藏》第十七卷 746 页上。

[17] 佐佐木教悟《根本说一切有部と三启经无常经について》、《印度学佛教学研究》一九—二。

[18]《大正藏》第十七卷 746 页中下。

这是为临终人举行的仪礼作法。其中提到为亡者读《无常经》，说明《临终方诀》作于《无常经》之后。又“十六观”、“北首而卧，面向西方，开目闭目，谛想于佛三十二相八十随形好”等，明显地说明受《观无量寿经》的影响。《临终方诀》很可能是西域地方编纂的一部经典。

法藏《探玄记》卷四，在解释《六十华严》卷七《贤首品》中“念佛三昧必见佛，命终之后生佛前，见彼临终勤念佛，又示尊像令瞻敬”一文时，有如下一段叙述：

依西国法，有欲舍命者，令面向西卧，于前安一立佛像。像亦面向西，以一幡头挂像手指，令病人手捉幡脚，口称佛名，作佛往生净土之意。兼与烧香鸣磬，助称佛名。若能作此安处，非直亡者得生佛前，此人亦得见佛光也。^[19]

澄观的《大方广佛华严经疏》中也有与此相同的记述。^[20]这段叙述酷似《临终方诀》。所谓“西国法”，可能是《临终方诀》编纂之前流行于西域的一种临终时的礼仪作法。此外，法藏有一卷《无常经疏》。^[21]说明《无常经》、《临终方诀》等有关临终往生的经典，早就受到《华严》教家的重视。

综上所述，《六十华严》和《八十华严》中所没有的往生弥陀思想，可能到了《四十华严》时，因受西域流传的“西国法”、《无常经》、《临终方诀》的影响，这一往生思想便混入了般若翻译时所用的原本之中，以最后一品《普贤行愿品》的形式而作了广泛流通。

三、《普贤行愿品》中往生的含义

《普贤行愿品》的临终往生思想在长行中作“是人临命终时”，即指凡夫的往生；而在偈颂中却是这样说的：“愿我临欲命终时，尽除一切诸障碍，面见彼佛阿弥陀，即得往生安乐刹。”澄观在《疏》中说：

即应改愿我二字为是人字，则无惑矣。今且依文，文则可知。^[22]

这是说，应该把经文中“愿我临欲命终时”的“愿我”二字改为“是人”二字，如能这样那就无惑了。澄观的意思是，净土往生不应是“我”即普贤菩萨的愿生，而应是“是人”即一般信徒的愿生。因为净土往生不是普贤菩萨的誓愿，普贤十大行愿中没有临终往生之愿。所以澄观提出要把“愿我”改为“是人”。澄观的这一见解，指出了《普贤行愿品》中普贤的十大愿同临终往生的关系不太自然。但是澄观并没对此深究，“今且依文，文则可知”，也就拖泥带水地一笔带过了。到了明末，云栖株宏(1535—1615)对上述清凉大师澄观提出的应

[19]《大正藏》第三十五卷 190 页下。

[20]《大正藏》第三十五卷 623 页中下。

[21]《新编诸宗教藏总录》、《大正藏》第五十五卷 1172 页中。

[22]影印《续藏经》第七册 770 页上。

改“愿我”为“是人”的说法,作了如下解释:

十愿长行俱曰善男子,则知是普贤劝发众生。今颂中曰愿我临欲命终,故清凉大师谓应以“愿我”二字作“是人”读之,则文义明显矣。人有因此疑普贤劝人,非其自愿,遂以往生专为凡夫。……不知菩萨自利利人,曾无二心,劝人如是,则自愿亦如是。又何疑乎?经云:佛告弥勒,此世界有七百二十亿菩萨如弥勒者,皆生彼国,乃至无量佛刹菩萨往生。普贤何独不愿?^[23]

这也就是说,没有必要将“愿我”二字改为“是人”二字,菩萨自利利人,劝人往生,自己也往生。文中的“经云”,是《无量寿经》的异译《无量清净平等觉经》诸菩萨往生一文的取意。^[24]这样,《普贤行愿品》所说的往生的含义,不仅是指凡夫的往生,而且成了包括菩萨在内的普遍适用于上中下三根人的往生了。经云栖祿宏这一解释,《普贤行愿品》的意义更加突出,后来此品之所以被编入“净土四经”(《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》、《普贤行愿品》)的理由也就不难推测了。

[23]《云栖法汇》二十三册《楞严摸象记·附诸经》“愿我临欲命终时”条。

[24]《大正藏》第十二卷 299 页上。

分张徒众与法依国主

方广铝

内容提要:本文叙述释道安公元 365 年赴襄阳途中,在新野分张徒众的历史事实,着重探讨了释道安“法依国主”的理论与实践。指出道安的这一决策的依据在于中国是一个强势的封建社会这一现实。强势的封建统治者从来不允许任何社会力量长期自居於王化之外。因此,佛教要在中国发展,必须与在中国占据主导地位的儒家思想相妥协,必须从王权取得支持。而道安在东晋与前秦对统治者的不同表现,与当时两国的政治现实有关。文章还分析了中国传统文化对佛教神通的制约作用。

关键词:道安 分张徒众 法依国主 神通

作者方广铝,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,中国佛学院研究生导师。

365 年三月,前燕慕容恪攻下洛阳,前燕势力席卷河南南部,在这前后,道安一行从陆浑出发,迤俚南行。他先南下来到南阳(今河南南阳),在这里停留了一段时间。在南阳时他收到东晋襄阳名士习凿齿於 365 年四月五日在襄阳写的一封邀请信,邀请他到襄阳去。想必这封信坚定了他南投东晋的决心。於是带领慧远等人,来到新野(今河南新野)。这也就是三国时刘备曾经屯兵的地方。在新野,道安在传教理论上作出一个重大决策——法依国主;随之在具体行动上也有一个重大决定——分张徒众。《出三藏记集》是这样记叙这一事件的:

行至新野,复议曰:‘今遭凶年,不依国主,则法事难立。又教化之体,宜令广布。’咸曰:‘随法师教。’乃令法汰诣扬州,曰:‘彼多君子,好尚风流。’法和入蜀:‘山水可以修闲。’安与弟子慧远等五百余人渡河。^[1]

《高僧传》记载全同,只是说道安与弟子慧远等四百余人渡河。大概在慧皎看来,道安教团一共五百余人,竺法汰、法和各自带走若干,不会再有五百余人。於是改为四百余人。

在此,我们先考察一下分张徒众的具体情况及其效果,然后再考察“法依国主”的理论与实践意义。

[1]《出三藏记集》,中华书局,1995 年 11 月,第 562 页。

如前所述,道安在新野分张徒众,主要是派遣他的两个同学竺法汰与释法和,分别带领若干弟子,分成东西两路,一路到扬州,一路到四川。

竺法汰,前文已经介绍,曾拜佛图澄为师,与道安是同学。除了在飞龙山期间一度南游晋土外,从道安避石氏之乱离开邺都起,他一直追随着道安。此次道安派遣竺法汰到江东,看来主要是考虑可以充分发挥竺法汰的长处。《高僧传》竺法汰本传载:“汰形长八尺,风姿可观,含吐蕴藉,词若兰芳。”^[2]江东重视清谈,注重名士风度,竺法汰自然是一个最合适的人选。竺法汰本传记载,两人分手时,竺法汰说:“‘法师仪轨西北,下座弘教东南。江湖道术,此焉相望矣。至于高会净国^[3],当期之岁寒耳。’於是分手,泣涕而别。”^[4]两人分手有日,相见无时,只好以弘教之事业相勉励,以将来在弥勒净土重会相约期了。分手后,两人虽一直保持通讯往来,但直到逝世,再未有见面的机会。

竺法汰带领弟子昙一、昙二等四十余人,沿江东下,到了一个叫阳口的地方,竺法汰病了,不得不停下休息。当时东晋的权臣桓温正镇守荆州,听到这个消息,便派人将竺法汰接到荆州治病。道安得到消息,也连忙派高足慧远赶到荆州问候。

竺法汰病愈,特意到桓温府上道谢,当然也是联络感情。但桓温忙于接待别的宾客,一时没有前来招呼竺法汰。《高僧传》解释说,原来桓温的本意是想与竺法汰好好畅谈一番,所以把他安排在最后接见。这当然是一种事后的遁词。竺法汰见桓温不理睬自己,便乘舆返回。理由是自己身体还没有完全痊愈,不能久坐。他派人回禀桓温说:“我风痰突发,无法与您畅谈,只好下次再来吧。”据说桓温连忙赶出门,把乘舆接回。

这里反映出竺法汰非常了解东晋名士们的心态,的确是一个与他们打交道的最适合的人选。东晋的名士,讲风度,矜身份;要是能再来一点简傲、任诞,就更加声名鹊起。那个酷爱竹子,号称“何可一日无此君”的王子猷,有过这样一个故事。一次,王子猷到吴中,见一士大夫家的竹子长得特别好,很喜欢。主人知道大名士王子猷要来赏竹,也觉得荣耀。一大早就打扫庭院,在厅中恭敬等候。王子猷来后,乘着肩舆直接来到竹下,讽啸良久,却不与主人交接一言。主人很失望,但总以为过一会王子猷还会与自己交谈。没想到王子猷欣赏竹子尽兴之后,竟扭头乘舆出门。主人生气了,下令把门关上,不准放王子猷出门,大概是想与他论理一番。这样一来,王子猷反而很赏识这个主人,於是留下,与主人尽欢而散。

这个故事很典型地反映了东晋名士的所谓风度。就王子猷而言,他喜欢的是竹子,与竹子的主人无关,所以完全可以不受一般礼貌的约束,去向主人致谢问候。就好比他雪夜访戴逵,乘兴而行,兴尽而返,见不见戴逵是无关紧要的。竹子的主人想巴结王子猷,不过表现了一种俗气,更令王子猷瞧不起。但等到竹子主人也一反常规地不让客人出门,王子猷反而觉得竹主人处事不俗,可以一交,於是尽欢。

竺法汰当时如果在桓温府中默默等待,结果只能让人瞧不起,自己丢身份。别人的观感一旦形成,要想改变,就不大容易。竺法汰拂袖而去,就好比那个竹主人堵住了大门。此

[2]《高僧传》,中华书局,1992年10月,第192页。

[3]“国”,原本作“因”,据校记改。

[4]《高僧传》,中华书局,1992年10月,第192页。

时桓温必须立刻赶出去,必须解释为何没有马上接见竺法汰,否则就是桓温不能礼贤下士。双方一番做作,互相心照不宣,彼此各得其所。

东晋名士讲究人物品评,被褒者可上九天,被贬者直下九泉。道安来到这样一个环境,其谨言慎行是可以想像的。

竺法汰在荆州期间,还发生了一件值得记叙的事情。

当时中国佛教般若学在玄学的影响下,出现各种各样的学术观点,后人将这些观点归纳为“六家七宗”。其中有一种观点主张“心无义”。这种观点是沙门支愍度创立的。这种观点认为,客观物质是真实存在的,佛经上说的“无”,只是教导人内正其心,不要去思考、追求外物。由于这种观点不否认外物的“有”,只追求心中的“无”,所以称为“心无”。这种观点既然肯定客观事物的真实存在,自然不符合大乘般若类经典所主张的世界万物“缘起性空”的基本理论,因而受到道安的反对。

关于支愍度创立“心无义”,《世说新语》记载了这么一段故事:

愍度道人始欲过江,与一伧道人为侣。谋曰:‘用旧义在江东,恐不办得食。’便共立心无义。既而此道人不成渡,愍度果讲义积年。后有伧人来,先道人寄语云:‘为我致意愍度,无义那可立?治此计,权救饥尔!无为遂负如来也。’^[5]

“伧人”是当时江南人对北方人的鄙称。这个故事是说,所谓“心无义”根本不符合佛教原意,支愍度创立这种观点的目的完全是为了混饭吃。故事真假不得而知,也可能是后人编造的。但心无义在东晋影响很大,很多人都赞同并宣扬这个观点。如竺法温、道恒等。

据说道恒颇有才力,他多年在荆州宣传“心无义”,使得这种观点在荆州非常流行。竺法汰说:“这是异端邪说,应该去破斥它。”就召集了很多名僧,派弟子昙一去和道恒辩论。昙一引经据典,提出一连串的驳斥意见,但道恒口齿锋利,毫不认输。两人辩论了整整一天,没有分出胜负。第二天,前来探病的慧远出面主辩。慧远抓住“心无义”中不能自圆其说的地方,连连发出犀利的反问。道恒实在难以招架,他的脸色有点变了,手拿着麈尾拂尘,轻轻敲打着桌面,沉思着一时不知怎么回答。慧远趁胜追击,大声说:“不痛痛快快地回答,在构思什么妙文好辞?”在座的人哄堂大笑。从此,“心无义”在荆州再也没有市场。

这次辩论说明道安师徒此时在般若学方面已经有了较深的理论造诣。这次辩论也可说是道安一行南下与当地僧人的第一次交锋,其结果奠定了道安一行在理论上的权威地位。慧远在这次辩论中立了大功。

此后,竺法汰大概先到扬州。据说刚来时大家还不甚了解他,所以也没有什么名气。但很快得到丞相王导的儿子王洽的赏识与供养。王洽经常与竺法汰往来,如果到什么名胜的地方去游览,一定要带上竺法汰。如果竺法汰没有赶来,他就专门停车等候。这样一来,竺法汰就开始慢慢出了名。这说明竺法汰能够出名,是因为攀附东晋的名士,被东晋的名士捧起来的。后来竺法汰到建康,居住在建康(今江苏南京)瓦官寺,受到东晋简文帝的欢迎与尊崇。简文帝请他讲《放光般若经》,开讲那天,简文帝亲自参加。王侯公卿,莫不

[5]《世说新语笺疏》,中华书局,1983年8月,第859页。