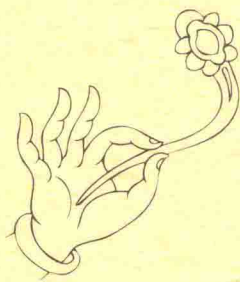


第三届河北禅宗文化论坛论文集

禅宗文化研究 2

黄夏年 主编



中原出版传媒集团
大地传媒

大象出版社

第三届河北禅宗文化论坛论文集

禅宗文化研究 2

黄夏年 主编



大地传媒

大家出版社
· 郑州 ·

图书在版编目(CIP)数据

禅宗文化研究. 2 / 黄夏年主编. — 郑州 : 大象出版社, 2014. 10
(第三届河北禅宗文化论坛论文集)
ISBN 978-7-5347-8167-4

I. ①禅… II. ①黄… III. ①禅宗—宗教文化—中国—文集 IV. ①B946. 5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 202800 号

禅宗文化研究 2

黄夏年 主编

出版人 王刘纯
责任编辑 王大卫
责任校对 钟 骄
封面设计 付铨铨

出版发行 大象出版社(郑州市开元路 16 号 邮政编码 450044)
发行科 0371-63863551 总编室 0371-65597936

网 址 www.daxiang.cn
印 刷 郑州文华印务有限公司
经 销 各地新华书店经销
开 本 890mm×1240mm 1/32
印 张 11.75
字 数 315 千字
版 次 2015 年 10 月第 1 版 2015 年 10 月第 1 次印刷
定 价 34.00 元

若发现印、装质量问题,影响阅读,请与承印厂联系调换。

印厂地址 郑州市金水区柳林镇马林工业园

邮政编码 450046

电话 0371-65642565

目 录

南朝十地学的一个侧面

——以法安的“解十地义”为中心 张文良(1)

《大乘起信论》中真如与无明关系问题探析

..... 何石彬(24)

《六祖坛经》中的自性观、般若观及禅宗三关与

《般若波罗蜜多心经》之对照发明 明 尧(32)

临济义玄的禅学思想 伍先林(49)

临济义玄与洪州禅 欧阳镇(66)

贯休、齐己与石霜庆诸

——禅宗灯史上的一桩公案 胡大浚(86)

《明觉禅师语录》中的邯郸之喻 黄绎勋(102)

西夏文禅宗文献《真道照心》探讨 索罗宁(111)

刘勰与佛教关系之考述 达 亮(116)

初探“禅”在太虚大师的人生佛教中之角色(中文节译)

..... Eric Goodell (郭 瑞 译)(140)

“拈花微笑”诸说之真伪正误考辨 谭世宝(143)

安心:禅宗中国化的路径与机理

——兼与原始儒家的比较 李洪卫(166)

当代中国的文化信仰思潮

——以佛教禅宗文化的兴盛为例 李向平(183)

从“禅是艺术”到“中国艺术精神” 海 慧(193)

禅宗诗意栖居生存方式的生态意义 陈红兵(204)

临终:一个不得不重视的问题

——以佛教为视角的一点思考 海 波(216)

“史书”中间的“真实历史”与“书写”背后的

“历史真实”

——后现代思潮与禅史书写 冯国栋(226)

镜中花

——《求那跋摩传》再检讨 宣 方(247)

昙鸾的莲宗祖师位问题 陈剑锳(255)

试析袁世凯政府的佛教保护政策 许效正(284)

北方寺院研究

——峰峰水浴寺石窟宋端拱二年陀罗尼

经幢题记初考 孙继民(296)

北响堂刻经洞的佛典、偈颂和佛名 张 总(312)

响堂山石窟的斋供 侯 冲(348)

河北威县王宗庆寺故址发现的佛造像及其

初步研究 邱忠鸣(363)

南朝十地学的一个侧面

——以法安的“解十地义”为中心

张文良

自《般若经》《本业经》，特别是《十地经》在中土翻译出来之后，表达大乘菩萨道的内容和修行阶位的“十地”思想就在中国佛教界流传开来。围绕“十地”的内涵以及“十地”概念与“十住”“五忍（四忍）”“法身”和“顿悟”等概念之间的复杂关系，中国南北朝佛教界有诸多争论。透过这些争论，我们可以看到，“十地”概念与“佛性”“一乘”等概念一样，是当时佛教界所关心的焦点问题之一。

在《十地经论》译出（516年）之后，由于地论宗的发达，对于“十地”概念的解说代不乏人。但在《十地经论》译出之前，中国佛教界又是如何理解“十地”概念的呢？以往由于材料的阙如，我们只能在《涅槃经集解》等著作中找到零星材料，看不到关于“十地”的较为完整的论述。这种情况随着《敦煌秘笈》的问世有所改变。在《敦煌秘笈》271号《不知题佛经义记》的卷二中，有“中寺法安法师解十地义”的内容。^① 这段内容既有法安对“十地”义的直接阐述，也有

^① 参见《敦煌秘笈》（财团法人武田科学振兴财团，2011年3月15日刊行）影片册4，羽271-10页至羽271-13页。以下引文的页数以此为准。

与其他法师之间的往复论辩,比较完整地记录了法安关于“十地”的思想,是我们了解5世纪末南朝佛教“十地”思想的重要资料。

根据《高僧传·释法安传》的记载,中寺法安法师(451~496)出生在北朝,早年曾师事白马寺慧光,精于佛性义,卓有才名。后在湘州(今湖南省一带)、番禺(今广东省)等地讲经。永明年(483~493)中,住建业(今南京市)的中寺,讲《涅槃经》《维摩经》《十地经》和《成实论》,并著《净名经义疏》《十地经义疏》和《僧传》五卷。^①从这些僧传材料可以看出,法安是当时活跃于南北朝的义学高僧。从法安讲《十地经》并著《十地经义疏》看,他对《十地经》有专门的研究。其所著《十地经义疏》虽然已经不存,但从“中寺法安法师解十地义”的内容中可以窥见其“十地”思想的概要。

除了法安法师,在“中寺法安法师解十地义”的部分还出现了灵味宝亮法师、祇垣惠令法师、灵基光泰法师、天安智藏法师等人的名字。其中,宝亮和智藏,分别在《高僧传》和《续高僧传》中有其传记,根据传记的资料,他们在讲《涅槃经》的同时,也讲《十地经》,智藏似乎还曾著《十地经》义疏。^②从法安与这些法师的辩论中,我们也可以看出这些法师是如何理解“十地”的。

① 《高僧传·释法安传》:“释法安,姓毕,东平人,魏司隶校尉轨之后也。七岁出家,事白马寺慧光为师。光幼而爽拔,博通内外,多所参知。安年在息慈,便精神秀出。时张永请斌公讲,并屈召名学。永问斌云,‘京下复有卓越年少不?’斌答,‘有沙弥道慧、法安、僧拔、慧熙’。永即要请,令道慧覆涅槃,法安述佛性。神色自若,序泻无遗。永问并年几。慧答十九,安答十八。永叹曰,‘昔扶风朱勃年十二能读书咏诗,时人号才童。今日二道,可曰义少也’。于是显誉京朝,流名四远。迄至立年,专当法匠。王僧虔出镇湘州,携共同行。后南适番禺,正值攸公讲《涅槃》。安问论数番,攸心愧让席。停彼两周,法事相继。永明中,还都止中寺。讲《涅槃》《维摩》《十地》《成实论》,相继不绝。司徒文宣王及张融、何胤、刘绘、刘瓛等并禀服文义,共为法友。永泰元年,卒于中寺,春秋四十有五。著《净名》《十地》义疏并《僧传》五卷。”(《大正藏》第50册,第380页上)

② 《高僧传·释宝亮传》:“讲《大涅槃》凡八十四遍,《成实论》十四遍,《胜鬘》四十二遍,《维摩》二十遍,其大小品十遍,《法华》《十地》《优婆塞戒》《无量寿》《首楞严》《遗教》《弥勒下生》等,亦皆近十遍。”(《大正藏》第50册,第381页下)《续高僧传·释智藏传》:“凡讲大小品、《涅槃》、《般若》、《法华》、《十地》、《金光明》、《成实》、《百论》、《阿毗昙心》等,各著义疏行世。”(《大正藏》第50册,第466页下)

以下,以法安的“解十地义”为中心,对南朝的“十地”思想略作考察,并从一个侧面对中国早期华严思想的特征略作概括。

一、“共地”还是“但菩萨地”

关于十地说在印度佛教中的起源和演变,已经有诸多先行研究。如对于诸多经典中出现的十地说,山田龙城概括为“本业十地”(《菩萨本业经》中的十地说)、“般若十地”(《般若经》中的十地说)和“华严十地”(《华严经》中的十地说)^①,而荒牧典俊则概括为“本生十地”(《大事》中的十地说)、“般若十地”“本业十地”和“华严十地”^②。水野弘元认为《十住断结经》和《菩萨璎珞经》在从小乘十地说向大乘十地说转化过程中发挥了重要作用。^③平川彰则从“地的发达”的角度对“地”的观念的起源和发展进行了详细考察,认为阿毗达摩佛教中就已经有了后来的十地说特别是“般若十地”的雏形。^④关于南朝的十地思想的概论,则有池田宗让的相关研究。^⑤这些研究是我们考察法安的十地说的重要前提。

根据上述研究,诸种十地说是随着佛教思想的发展而逐渐增广而成,因而在各经典中出现的“十地”说并不是截然分开而是有重叠和交叉的,如《般若经》中既有“般若十地”说,也出现了“华严十地”

① 山城龙城:《大乘佛教成立史论序说》,平乐寺书店,1959年。

② 荒牧典俊:《十地思想の成立と展开》,《讲座大乘佛教3——华严思想》,春秋社,1983年。

③ 水野弘元:《菩萨十地说的发展について》,《印度学佛教学研究》通号2,1953年。

④ 平川彰:《地の思想の发达と三乗共通の十地》,《印度学佛教学研究》通号26,1965年。

⑤ 池田宗让:《南朝佛教における十地学の倾向》,《山家学会纪要》通号3,2000年。

的名字。^① 在《华严经》中,在“华严十地”之外,还在“十住品”中将“般若十地”的内容纳入其中。将“华严十地”介绍到中国并确立其在诸“十地”说的殊胜地位的是鸠摩罗什翻译的《十地经》和《大智度论》。特别是在《大智度论》中出现了“十地”说的分类。龙树根据修行主体的不同将“十地”说分为两种,即凡圣共修的“共地”与菩萨专修的“但菩萨地”,所谓“共地”即从“乾慧地”到“佛地”的“般若十地”;而“但菩萨地”则是欢喜地、离垢地、有光地、增曜地、难胜地、现在地、深入地、不动地、善根地、法云地,即《十地经》中所说的“十地”。^②

在中国的南北朝时期,除了《大智度论》中对“十地”的分类,还出现了另外的分类。如僧宗在《涅槃经集解》中就提出“小乘教十地”和“大乘十地”的分类。这种分类不是从修行主体的角度来区分,而是从教理的角度来区分,即“小乘教十地”“有因果两别”,而“大乘十地”则“无因果异”^③。在《大智度论》中,“但菩萨地”的修行主体是菩萨,而“大乘十地”的修行主体既包括菩萨又包括阿罗汉。

法安在关于“十地”的概说中云:

十地者,即万行之总称也。行者始终,凡有三时。自住前心,谓之凡夫。凡夫有二种:初十心以前为外凡夫,第二十心为种性地,第三十心为解行地。此二地通为内凡夫也。登六住以上,是为圣人。智周德备,谓之极果。就登圣土,未至极果以

① “舍利子!极喜地极喜地性空故,极喜地于极喜地无所有,不可得,极喜地于离垢地、发光地、焰慧地、极难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地无所有,不可得。”(《大正藏》第7册,第119页上)

② 《大智度论》卷四十九:“地有二种:一者但菩萨地,二者共地。共地者,所谓乾慧地乃至佛地。但菩萨地者,欢喜地、离垢地、有光地、增曜地、难胜地、现在地、深入地、不动地、善根地、法云地。”(《大正藏》第25册,第411页上)

③ “昔小乘教中十地,有因果两别。从性地至八忍地,皆是须陀洹向。今大乘十地,无因果异。”(《大正藏》第37册,第437页上)

还,制(制)为十地。(羽 271-10)

根据法安以上对“十地”概说可以看出,法安所理解的“十地”有广义的“十地”和狭义的“十地”两种。广义的“十地”就是指一切“万行”,既包括凡夫的修行也包括圣者的修行。而狭义的“十地”则是指“六住”位之上的圣人即菩萨的修行。这种从修行主体的角度对“十地”的把握显然与《大智度论》的“共地”“但菩萨地”之说有相通之处。只是从“十地”的名称判断,法安所说的“十地”是《六十华严》的“十地”,而《大智度论》的“十地”则是《十地经》的“十地”。法安的“十地”说是对《六十华严》的“十地”说的阐释。

“种性地”的说法,是《般若经》中所说的“般若无地”的第二地,按照《毗尼母经》的说法,“种性地”是声闻众的境界,是得到“须陀洹”果的罗汉的境界。^①而“解行地”出现于《般若经》,被称为“胜解行地”,是“欢喜地”之前的阶位,但对其内涵并没有明确地说明^②,而在《楞伽经》中,“解行地”则与通达人无我和法无我的“无相智”联系在一起。^③对凡夫的内涵,各经典的解说各有不同。法安结合“种性地”“解行地”来定义凡夫,是为了凸显圣人的独特地位。在“般若无地”中,修行主体包括凡夫和圣人,两者之间的连续性受到重视,而“华严十地”的出现则彰显了凡夫与圣人之间的非连续性的一面。

显示法安“十地”观特征的,还有这里出现的对“十地”与“十住”的明确区分。表达大乘菩萨修行阶位的概念,最早的是《兜沙

① “云何名种性地?有人在佛边听法,身心不懈,念念成就。因此心故,豁然自悟,得须陀洹。须陀洹者,善法之种性也。”(《大正藏》第24册,第801页中)

② “若菩萨摩訶萨为疾证得一切智智,与诸有情作大饶益,常勤修学若胜解行地、若极喜地、若离垢地、若发光地、若焰慧地、若极难胜地、若现前地、若远行地、若不动地、若善慧地、若法云地、若等觉地,心无退转,是菩萨摩訶萨安住精进波罗蜜多。”(《大正藏》第7册,第1015页上)

③ “菩萨摩訶萨知此智相,即能通达人、法无我,以无相智于解行地善巧观察,入于初地得百三昧。”(《大正藏》第16册,第605页中)

经》的“十法住”的说法。^①“住”(vihāra)是源于佛陀游行教化,反映了早期大乘菩萨追慕佛陀的形迹而修行的愿望。而在“本业十地类”经典^②出现之后,“地”(bhūmi)成为表示菩萨修行阶位的重要概念。但即使在“本业十地类”经典中,“地”“住”概念也是混用的,并没有严格加以区分。东晋时期的思想家支遁最早提到菩萨修行的阶位也是“十住”而非“十地”。这种倾向在“华严十地”思想出现之后才发生了变化。在《六十华严》中,本业十地类经典的内容成为《华严经》中的“净行品”和“菩萨十住品”“如来光明觉品”等的内容,在此之外,又增加了“菩萨十地品”,从而将“十地”与“十住”区别开来。即以“十住”作为到达“十地”的预备阶段,只有“十地”所代表的“十地菩萨”才是唯一的菩萨道。^③

法安在这里提到的“六住”位应该是指《般若经》中出现的“般若十地”中的“离欲地”。按照《大智度论》的解释,“般若十地”中的初地(乾慧地)和第二地(性地)为凡夫地,“八人地”“见地”“薄地”“离欲地”“已作地”为声闻地,其上则分别为辟支佛地、菩萨地和佛地。而法安将“离欲地”作为圣人的起点,显然与《大智度论》的说法是不同的。而且,按照《六十华严》的说法,“华严十地”的初地就已经高于声闻和辟支佛,“般若十地”中只有“菩萨地”和“佛地”才与“华严十地”相当。法安所说的作为修行主体的“圣人”似乎包括声闻、辟支佛,而这与《六十华严》的说法即只有菩萨是“十地”修行的主体显然不同。

法安在论述第五地“难胜地”时亦云,“此地多通世事、医方、工

① 《大正藏》第10册,第445页上。

② 本业十地类经典,包括《内习经》(2世纪,严佛调)、《本业经》(3世纪,支谦)、《求佛经》(3世纪,聂道真)、《行道经》(3世纪,竺法护)、《十住经》(4世纪,只多密)、《断结经》(4世纪,竺佛念)、《瓔珞经》(4世纪,竺佛念)。

③ 在中国的语境中,由于“十住”与“十地”长期混用,所以即使在《华严经》出现之后,鸠摩罗什等依然使用“十住”来翻译“十地”。最典型的是《十住经》和《十住毗婆沙论》的译名。

巧等,此等是世人所知而不及菩萨,唯六住以上乃能胜之,故以难胜为名”,这也显示出法安把修行主体限定于“六住位”以上的圣人。然而,法安在谈到“十地”所对治之惑时云:

有十阶故,言有十地。何以言之?行者之惑,大判有三:一者最重,能润恶业,受三途之生,即经论所谓见谛惑也。二者次重,能润善业,能受人天之生,即经论所谓思惟惑也。三者最轻,能润变易之生,即《胜鬘经》所谓无明住地惑也。对治此惑,必资明解。惑既有三,解亦如之。(羽 271-10)

按照《佛性论》的解释,“见谛惑”是“学道凡夫”所应对治的烦恼,“思惟惑”是“有学圣人”所应对治的烦恼,而“无明住地惑”则是阿罗汉所应对治的烦恼。^①“初地”至“七地”菩萨对治“不净地惑”,而“八地”至“十地”菩萨则对治“净地惑”。如果按照《佛性论》的说法,那么法安所说的“十地”的修行主体只是“凡夫”“有学”和“罗汉”,甚至完全不包括“菩萨”,这显然与《六十华严》关于“十地”修行主体的说法不同,也与法安上述说法(六住位以上的圣人)不同。

如何解释这种看似矛盾的现象呢?如上所述,法安所说的“十地”包括广义的“十地”和狭义的“十地”两种。广义的“十地”包括大小乘、凡夫和圣人的一切修行,修行的目标是对治一切烦恼,所以才有上述对治“见谛惑”“思惟惑”和“无明住地惑”的说法。而狭义的“十地”则专指《六十华严》中的十地。由于《十地经》特别是《六十华严》的译出和传播,“华严十地”作为最高的“十地”的观念已经得以确立。但法安和当时的南朝的法师们还有以“华严十地”统摄一切修行的明显意图。而这种观念或许与当时广泛流行的《涅槃

^① 《佛性论》卷四:“二由一惑者,即罗汉由无明住地故不净。三由二惑者,谓见谛、思惟。即有学、圣凡。夫学道凡夫由见谛烦恼故不净,有学圣人由思惟烦恼故不净。”(《大正藏》第31册,第807页下)

经》的有关内容有关系。《涅槃经》中除了菩萨的修行的内容,也有大量阿罗汉修行的内容。如《涅槃经》“如来性品”中就提到有四种人能够“怜悯世间,为世间依,安乐人天”,即“有人出世具烦恼性”“须陀洹人、斯陀含人”“阿那含人”“阿罗汉人”。^①在《涅槃经集解》中,僧宗对此解释云:“声闻位中,始于内凡夫,终阿罗汉也。菩萨位中,始于住前,终期十地。取少分相似,相拟配也。”^②宝亮则云:“罗汉断三界结尽,而习气未除,以类十地菩萨,断色心粗障乃尽,而色心集起之源未断,以为类也。”^③智秀则云:“罗汉是四果之极,十地是万行之极,义是同也。”^④可见,在当时,将阿罗汉的“四果”与菩萨的“十地”相比类是普遍的做法。通过法安对“华严十地”的修行主体的界定可以看出,他并没有如《六十华严》那样将修行主体严格限定在“菩萨”,而是将阿罗汉、辟支佛甚至凡夫也包括在内。如果用《大智度论》对“十地”的分类法来说,那么法安将“华严十地”视为“共地”而非“但菩萨地”。

二、十地与四忍

如平川彰所指出的,“地”的观念与“心所法”“禅定”“证悟”等修行实践联系在一起,而“十地”主要是作为修行者“证悟”的阶段而被组织起来。^⑤而荒牧典俊则认为包括《华严经》在内的初期大

① 《大般涅槃经》卷六:“善男子,是大涅槃微妙经中有四种人,能护正法,建立正法,忆念正法,能多利益。怜悯世间,为世间依,安乐人天。何等为四?有人出世具烦恼性,是名第一。须陀洹人、斯陀含人,是名第二。阿那含人,是名第三。阿罗汉人,是名第四。是四种人,出现于世,能多利益,怜悯世间,为世间依,安乐人天。”(《大正藏》第12册,第396页下)

② 《大般涅槃经集解》卷十五,《大正藏》第37册,第436页中。

③ 《大正藏》第37册,第436页下。

④ 同上。

⑤ 平川彰:《地の思想の发达と三乘共通の十地》,《印度学佛教学研究》通号26,第293~298页。

乘经典都是建立在引导修行者如何进入三昧和“无生法忍”之中的“原宗教体验”，因而“十地”说与“无生法忍”具有内在联系。^①

在《仁王般若经》中出现了“伏忍”“信忍”“顺忍”“无生法忍（无生法乐忍）”和“寂灭忍”的“五忍”说，以此概括诸佛菩萨所修“般若波罗蜜”。但在鸠摩罗什所译《仁王般若经》中，“五忍”中的后四忍与“十地”的对应关系并不固定，既有与“华严十地”相对应的说法，也有与“般若十地”相对应的说法。^② 到不空所译《仁王护国般若经》中，后四忍与“华严十地”的对应关系才得以明确。^③ 在《六十华严》中，菩萨在第七地得“无生法忍”进而进入第八地即“不动地”。此外，菩萨被认为在“第六地”证得了“顺忍”。但《六十华严》中并没有出现“伏忍”“上上无生忍”和“寂灭忍”的说法，也没有言及“忍”与其他诸“地”之间的关系。

法安提出，在“华严十地”中，菩萨分别以“初忍”“中忍”和“上忍”（“无生法忍”）分别对治上面提到的“见谛惑”“思惟惑”“无明住地惑”：

一一忍中，各为三地。依忍下品为初地，中品为二地，上品为三地。顺忍下品为四地，中品为五地，上品为六地。无生忍下品为八地，中品为九地，上品为十地。（羽 271-10 至羽 271-11）

① 荒牧典俊：《十地思想の成立と展开》，《讲座大乘佛教 3——华严思想》，第 101~102 页。

② 鸠摩罗什译《仁王般若经》卷二：“复次，胜达菩萨，于顺道忍……修习无量功德故，即入斯陀含位”，“复次，常现真实住顺忍中……证阿那含位”，“复次，玄达菩萨，十阿僧祇劫中，修无生忍，法乐忍者……住第十地阿罗汉梵天位”。（《大正藏》第 8 册，第 832 页上）

③ 不空译《仁王护国般若经》卷二：“复次，信忍菩萨，谓欢喜地、离垢地、发光地……复次，顺忍菩萨，谓焰慧地、难胜地、现前地……复次，无生忍菩萨，谓远行地、不动地、善慧地……复次，寂灭忍者，佛与菩萨同依此忍，金刚喻定，住下忍位，名为菩萨，至于上忍，名一切智。”（《大正藏》第 8 册，第 836 页下）

而且,法安还将“无生法乐忍”与“无生法忍”区别开来,认为它们分别是菩萨在“第七地”和“第八地”所证得的智慧:

其第七一地,对治二、四中间之惑。二、四中间之惑,即爱乐果地功德之情也。治此惑地之解,谓之无生法乐忍。谓之法乐者,后所治受名也。体深于顺忍,有同于无生,故复以无生言之。(羽 271-11)

在这里,法安的立场有两点值得注意:一是其关于“忍”与“十地”的关系的说法与《仁王般若经》相近,而与《六十华严》的说法相距较远。特别是把“依忍”“顺忍”和“无生法忍”分别分为上、中、下三品,并将其与“十地”中的九地一一相匹配的说法,显然与《仁王般若经》的“五忍”说之间存在结构上的相似性。二是法安对诸“忍”的定义及其与“十地”之间的关系的认识有其独特性,与《仁王般若经》的说法也有很大差异。

这种差异首先在于,法安将《仁王般若经》的“五忍”简化为“四忍”,去掉了代表地前位的“伏忍”和代表佛位(包括菩萨位)的“寂灭忍”,认为“无生法忍”的上品就是最高的十地菩萨的境界。与此同时,将“无生法乐忍”独立出来,代表“第七地”所证得的智慧。“无生法乐忍”对治对果地功德的执着,彰显般若智慧。法安突出“无生法乐忍”,显示出他对般若空观的重视。同时,关于“无生法忍”属于第几地的智慧,各经典的说法不同。《仁王般若经》认为“无生法忍”属于第七、第八、第九地的智慧,而《六十华严》则认为“无生法忍”是“第七地”的智慧。但法安导入“无生法乐忍”的说法之后,就将“无生法忍”视为第八、第九、第十地的境界,这是关于“十地”说的新解释。

法安“四忍”说的另一个特征是“依忍”说。法安认为之所以称为“依忍”,是因为修行者不能靠自力证得真理,而需要依靠老师的指导。而只有到“顺忍”阶段,才能不再依靠老师而依靠自力而随顺

真理。“依忍”的说法本身既不见于《仁王般若经》和《六十华严》，也不见于其他经论，可以说是法安独创的说法，而且法安对“依忍”和“顺忍”的内涵的解释也很独特。如果与前面的“见谛惑”“思惟惑”和“无明住地惑”联系起来，这里的“依忍”似乎暗示修行主体是声闻众，而“顺忍”的修行主体是辟支佛。这与法安将“华严十地”视为凡圣同修的“共地”的立场是一致的。

三、顿悟与十地

十地说是讨论菩萨如何通过修行而最终证得无生法忍、达到佛的境界的学说，在这个意义上，十地说代表着一种渐修和渐悟的理念，即强调修行和觉悟皆是一种历时性的过程，而不是超时间的顿悟。但在《般若经》中，“十住”的次第性格被相对化了，因为从无所得空的立场看待“十住”或“十地”，“十住”和“十地”都只是“名字”，都“悉无所有”“悉不可得”。^① 在中国，最早对“十住”做出评论的东晋的支遁在《大小品对比要抄序》中称“十住”为“妙阶”，而从般若智慧的立场看，“妙阶则非阶”，而且“十住之称，兴乎未足定号”，即“十住”之所以有“十住”之名称，是由于其基础是超越阶梯的领域即“空”。^② 南北朝时期的中国思想家也意识到菩萨“十地”应该与阿罗汉“四果”之间不同，如上所述，僧宗就认为小乘的“十地”是因果相异的。这里的“相异”就包含了因果异时、先因后果，即将小乘众的修行视为由因至果的过程。而大乘的“十地”则没有因果之异，即因果是一体的，即因即果，从初地到第十地并不是从因

① “正真观之，悉无所有，悉不可得。其欲速得第一住者，亦不可得，至于十住，亦不可得。……须菩提，其第一住，但名字耳。第一住但名字耳，为不可得。上至十住，亦复如是。”（《大正藏》第8册，第200页中）

② 《大小品对比要抄序》：“是故妙阶则无阶，无生则非生。妙由乎不妙，无生由乎生。是以十住之称，兴乎未足定号，般若之智，生乎教迹之名。”（《大正藏》第55册，第55页上）

至果的过程。

这种对修行和证悟的阶段性和非阶段性的思考,与众生的觉悟是渐悟还是顿悟的问题相关。众所周知,在5世纪的前半叶,关于“顿悟”问题,中国佛教界存在着“小顿悟”和“大顿悟”之争。主张“小顿悟”者有僧肇、支道林等。他们主张在《十住经》的“十地”中,七地之前是渐修而至,在第七地,菩萨已经证得“无生法忍”,诸结顿断,即是顿悟。^①而主张“大顿悟”者有鸠摩罗什、道生等。他们主张因为能悟之照、所悟之理皆不可分,“以不二之悟,符不分之理”,所以只有进入第十地,达到理和智的完全统一才能称为顿悟。^②

那么,法安是如何看待“十地”与“顿悟”的关系呢?

法安思考“顿悟”问题是与烦恼的对治联系在一起。法安将烦恼分为“性障”和“称起”,所谓“性障”即“无明住地惑”,而“称起”则是四住地惑。关于“性障”和“称起”的关系,法安与宝亮之间有如下问答:

又问:“此二惑为前后异起,为一念备之?”

答曰:“一念悉有。”

又问:“二惑相殊,云何通在一念也?”

答曰:“称起之惑,必依无明为根,故不相离。”

又问:“起比同者,亦应俱断。”

答曰:“称起惑,无偏断之义。凡断惑者,莫非见理。见理者,必除无智,故智断惑之时,亦必同去也。”(羽 271-11)

① 《三论游意义》:“用小顿悟师有六家也。一、肇师;二、支道林师;三、真安瑗[瑤]师;四、邪通师;五、匡山远师;六、道安师也。此师等云:七地以上悟无生忍也,合年天子;竺道师用大顿悟义也,小缘天子,金刚以还皆是大梦,金刚以后乃是大觉也。”(《大正藏》第45册,第121页下)

② 《肇论疏》:“顿悟者两解不同:第一,竺道生法师大顿悟,云:夫称顿者,明理不可分,悟语照极,以不二之悟,符不分之理。理智慧释,谓之顿悟。……什师注云:树王成道,小乘以三十四心成道,大乘中唯一念豁然大悟,具一切智也。”(《续藏经》第150册,第850页上~下)