

人心與止觀・禪宗思想溯源
心境與心性・達摩禪之展開
無心與觀心・牛頭禪・北宗禪
佛性與實相・《壇經》・南宗禪
識心與見性・頓悟即成佛
曹溪門徒・禪機・農禪並作
禪宗——傳統哲學發展的環節

禪宗思想的形成與發展

洪修平 著



禪宗思想的形成與發展

洪修平 著

(苏)新登字 006号

禅宗思想的形成与发展

洪修平 著

江苏古籍出版社出版

江苏省新华书店发行 淮阴淮海印刷厂印刷

开本 850×1168 毫米 1/32 印张 10.75 插页 2 字数 270,000

1992年2月第1版 1992年2月第1次印刷

印数 1—2,000册

ISBN7—80519—362—2/B·7

责任编辑：曹耘

定价：7.50元

序

任继愈

佛教从西汉之际经西域传入内地，为了适应中国社会环境，逐渐与中国传统封建宗法文化融合，从而得到发展。南北朝以后的佛教文化已成为中国传统文化的一部分，释迦氏也被中土群众接受并奉为圣人，与中土孔子、老子并称“三圣”，佛教与儒、道两教并称“三教”。因而佛教史也就是中国文化思想史的组成部分。

南北朝时，中国有了大量汉译佛经，随着对佛经的不同理解和解释，形成了许多学派。到了隋唐时期，不少学派发展成为宗派，禅宗属诸多宗派之一。各宗派都有自己的特色。唐中期以后，宗派争鸣，禅宗以其独特的传教方式及其僧团组织方式得以发挥其特殊优势，成为势力最大、影响最深远的宗派，影响不但遍及全国，还远播海外。

宋代理学（我称之为儒教）兴起，佛道两教的宗教哲学部分已被儒教消化、吸收，隋唐三教鼎立的形势不复存在，表面上佛教好象衰落了，事实上佛教的心性论及其宗教修养方法都被儒教移植过去，成为儒教的核心。儒教学者自称远绍洙泗，并得尧舜禹的心传。我们不能说儒教不受孔孟影响，但是更应指出儒教是经过佛教、特别是禅宗洗礼的孔孟之学，不是汉唐以前的孔孟之学。儒教是接着隋唐佛教、道教的心性之学发展起来的，儒教与佛、道两教不是唱的对台戏，而是连台戏。

禅宗的开创者，早期的如菩提达摩，后来的如弘忍、惠能，在当时都不算声光显赫的大人物，他们与政府上层集团来往甚少，

没有得到政府的特别照顾^①，都是白手起家。只有北派禅宗神秀、普寂、义福曾受到皇帝的礼遇，奇怪的是受到礼遇的北派后来发展不大，倒是那些远离政治中心，活动在社会下层的一些支派，却风靡全国，成为显学。宋以后的学术界常用禅学指佛学，称某人思想近禅，即指其人学术有佛教思想倾向。

禅宗在中国宗教界、思想界影响深远，并具有强大的生命力，有两方面值得注意。

第一，理论上讲明心见性。禅宗的宗教哲学，抓住了当时时代思潮的中心问题。中华民族的认识史，从魏晋开始即开展本体论的探讨。此时的佛教般若学的六家七宗与玄学本体论相呼应，由本体论进入心性论，是逻辑发展必然的趋势。佛教涅槃学继般若学而兴起，佛性问题引起中国学术界的重视。佛教界关心的热门话题，从般若学到涅槃学，恰恰与中国哲学史的逻辑发展同步进行，都是由本体论向心性论转移。禅宗大发展时期各宗各派无不涉及心性论，把心性论的研究提到新的高度，不但充实了禅宗的理论，也加深了中国哲学史思维的深度。

第二，经济上的自给自足。秦汉开始，中国建立了大一统的中央集权的政权，直接统治着千千万万小生产者——一家一户的个体农民，这些个体农民构成了社会基层细胞。除禅宗外，佛教各宗派都靠收租过活，不断引起与政府争劳力、争租税的矛盾。只有禅宗保持中国封建社会自给自足的小农经济的生产方式。他们的原则是自己劳动，自己消费，“一日不作，一日不食”，从而在经济上立于不败之地。

第一、第二两点又是互相融通、互相支持的。禅宗继承了中国的佛性论，把问题推向深入。比如顿悟与渐悟的关系，唐朝禅

^① 陈、隋间创建的天台宗智顛得到国家调拨租税及劳力补助，玄奘、法藏译经、费用由国库开支，译出佛经得到皇帝作序，借以扩大影响。

宗讲的顿渐关系比道生时期的顿渐关系有所发展，把佛性顿悟说由本体论的“与道冥符”，发展为心性论的顿悟理论，把顿悟说看作心性解脱的妙道，由本体转向内心，从本体论的顿悟转向心性论的顿悟。

照唐人记载，禅宗流派不下十几家，细分起来当不止这么多。不论他们之间教义有多少分歧，但禅宗的共同信念是“自我解脱”。这种自我解脱虽有时借助外缘启发，所谓机锋、话头，但关键的一步全凭自修自悟：“如人饮水，冷暖自知”。别人的教导千万遍，不论经典上怎样说得分明，都代替不了自己的切身体验。这种“自我解脱”、切身体验的宗教观，恰恰是中国小农经济自给自足的自然经济的反映。经济上的自给自足，不假外求，正是小农经济现实生活的自我满足精神境界的折光反射。佛教宗派众多，只有禅宗的自我解脱观保存的农民宗教意识最多。它把中国古代小农经济的生产方式和生活方式紧密地结合到禅宗僧团的生产方式和生活方式中来。这一变革，使得中国佛教与中国古代封建社会经济结构进一步取得协调，从而获得更强的生命力。禅宗思想中国化，首先在于使生产、生活中国化，把小农经济的机制运用于寺院经济生活。其传法世系，也力图与中国的封建宗法制相呼应，寺主是“家长”，徒众是子弟，僧众之间维持着家族、父子、叔侄、祖孙类似世俗的世系关系。禅宗多次公布它自佛祖以来的传法世系。为了论证他们的世系有据，不惜靠杜撰去填充千余年连印度也搞不清楚的世代法嗣继承关系。旁观看来，未免可笑，而且是徒劳的，在当年禅宗的信奉者却以十分严肃的态度来对待这个根本不存在的传法世系表。这也是受南北朝到隋唐以来中国封建门阀世袭谱牒之学的影响的反映。没有谱牒作为根据，在朝廷就做不了官，伪造谱牒的还要治重罪。唐代一再颁发氏族志、姓氏谱，都是为了门阀士族的需要。这种现实也反映到佛门中来。我们明确了一条原则：我们不能用宗教说明历史，而应当用历史说明宗教。

近来喜读青年学者洪修平同志的《禅宗思想的形成与发展》一书初稿，这是全国解放后国内禅宗研究新成果，值得欢迎。作者广泛搜集国内外有关禅宗史资料，充分利用前人成果，又超出前人的局限，经过独立分析，断以己意，摒弃前人惯用的罗列史实、客观描述的方法。

禅宗早期各派流传下来的资料不多，不同于禅宗后期的资料连篇累牍，不可胜收。作者善于利用有限资料，做出合理的论断。前人研究成果，不出于一人一时，各有独特的见解，其间难免有互相补充的地方，也有相互牴牾的地方。作者用客观的态度，分析其分歧的原因，然后作出合理的结论，立论稳妥而有一定的说服力。洪修平同志这方面做得很成功。

禅宗的产生发展不是孤立的社会现象，对它的研究刚刚开始，涉及的问题不少。比如说，与禅宗并时的，有过交涉的其它学术流派和宗教流派，还有与它同时的道教的活动等等，尚有未发之覆，有待大家深入探索。当然，要求在一篇文章或一部书中解决很多问题是不可能的，也没有必要。洪修平同志的这部著作，已完成它应有的任务。同时，给后来研究者留下充分发展的余地。要把一门学科的研究推向深入，扩大它的研究范围，不是少数人、少数课题能解决得了的，要群策群力，从多角度进行研究。有了好的开始，就不愁没有新的成果。我高兴地应洪修平同志的嘱托，为此书写这一篇短序。

序

严北溟

洪修平博士的学术专著《禅宗思想的形成与发展》即将出版，我为他感到高兴，也为我国佛学研究新一代的崛起而感到欣慰。

洪修平博士频年研习中哲史，早具一定根柢。我曾参加过他在南京大学的硕士论文答辩，知其用功刻苦，对魏晋玄佛合流以及重要的佛学家僧肇的思想作了认真的探索，提出了自己的创见。在复旦大学攻读博士学位期间，更埋头钻研佛教哲学，把重点摆在禅宗思想特点的形成以及佛教与中国传统文化的关系方面。由于他在运用历史唯物主义原理的同时，又充分占有了资料，特别是下苦功夫阅读佛教原典，掌握了大量第一手资料，因而写出了将近三十万字既有份量、又有较高学术价值的博士论文《禅宗的形成及其初期思想研究》，现在的专著即是在博士论文的基础上修订而成的。

这部禅宗研究专著繁征博引，对许多重要的理论问题作了条分缕析的深刻阐述，论证充分、可靠。它的重要特点之一是视野开阔、视角新颖。作者坚持历史的与逻辑的辩证统一，从外来佛教与传统哲学文化的相互关系中探讨了佛教的中国化过程，并从佛教中国化这个大背景下来考察禅宗的形成与分化发展，通过对初期禅宗思想系统而全面的研究，分析了禅宗的中国化特色及其在中国哲学史上的地位和影响，揭示了传统文化在中外思想的交融中不断发展演变的历史与规律，这对于我们国家当前进行的社会主义新文化的建设，当有重要的理论意义与现实价值。

作者阅读和参考了大量的历史文献和近现代中外学者的多种撰著，有选择地吸收国内外以往的研究成果，尤其根据近代发现的敦煌本《坛经》等禅宗史料与碑铭石刻等记载，对东土五祖、法融牛头禅、神秀北宗禅与惠能南宗禅等初期禅学思想作了深入而细致的分析，正本清源，爬罗剔抉，厘清了从印度禅学到中土禅宗思想发展以及名相范畴演变的线索，并对禅宗在发展过程中与佛教其它宗派理论的相互影响，特别是与中国的方术迷信、儒学以及老庄玄学的关系，作了系统的阐述。发前人所未发，对学术界长期争议不决的某些问题，提出了自己新的创见，对国内外禅宗研究中的薄弱环节，也提出了一系列新的、开拓性的观点。

如，针对以往大多数学者片面强调禅宗为中国传统思想的产物而对禅宗来自佛教本身的思想渊源的研究反而流于空泛疏略的弊病，作者着重指出，禅宗的思想核心及其立场、方法都没有超出佛教的范围，但它熔佛教各家学说于一炉，并大量摄取儒道等传统思想的内容与方法。因此，禅宗本质上是“渊源于外来的佛教而形成于传统文化之中”的佛教中国化的产物。为此，作者对禅宗融摄儒道两家而形成自身理论特点的过程，作了翔实细致的分析，弥补了以往学术界在这方面的不足。

同时，作者认为，应以般若实相与涅槃佛性的会通，作为晋宋以后中土佛学发展的一个重要特点，禅宗亦即由此而产生，这就较好地回答了学术界长期争论的禅宗究竟以般若性空为理论基点，还是以佛性妙有为理论基点的问题。而对于早期印度禅学与中国禅的异同、达摩禅的中国化、弘忍门下各派的分化以及南北禅宗对立的形成、惠能对前人思想的继承与变革等重要问题，书中亦不乏深刻洞见。如肯定禅宗在思想上与组织上，弘忍已完成初创；认为见性成佛、顿悟成佛是弘忍门下各系的共同思想；认为弘忍、神秀偏重于楞伽心性论，道信、惠能则偏重于般若无所得；提出惠能思想中透露出唯当下现实之心的本体论预设，不能

简单以主观唯心主义或客观唯心主义去概括，等等。此外，对法融牛头禅及农禅并作等许多方面的研究也都填补了国内学术领域的空白，其中不少观点是很有深度的。

当然，就禅宗对我国传统文化的深刻影响而言，除哲学外，还涉及到文学、艺术和社会政治思想等方面，书中若能对此简单而又具体地加以论证当更好。可能因限于本书的题旨范围或时间关系而未能对此有所发挥。但总的来看，正如当时博士论文答辩委员会决议书中所指出的那样：“本论文观点新颖、见解深刻、资料丰富、论证周密、结构严谨、语言流畅，可弥补国内学术界对早期禅宗思想系统研究的不足，对推进我国这方面的研究具有一定的价值。因此，本论文确属一篇优秀论文，与国内同行相比已进入先进的行列。”我愿将它推荐给各位读者，我相信此书的出版对推进我国禅宗史和禅宗思想史的研究必将具有重要的意义。

一九八九.五.二十七.

目 录

序	任继愈 (1)
序	严北溟 (5)
绪 论	(1)
第一章 人心与止观：禅宗思想溯源	(13)
第一节 早期禅学概观	(14)
第二节 般若与禅观	(23)
第三节 人心、佛性与解脱	(39)
第二章 心境与心性：达摩禅之展开	(63)
第一节 藉教悟宗与安心符道	(65)
第二节 身佛不二与息妄显真、任性逍遥	(74)
第三节 随心所欲、无碍纵横	(84)
第四节 东山法门与禅宗初创	(105)
第三章 无心与观心：南能北秀之分化	(133)
第一节 心境本寂、绝观忘守	(133)
第二节 南北禅宗对立之形成	(144)
第三节 观心看净、方便通经	(165)
第四章 佛性与实相：曹溪的顿悟禅(上)	(188)
第一节 惠能与《坛经》	(189)
第二节 以空融有、空有相摄	(207)
第五章 识心与见性：曹溪的顿悟禅(下)	(250)
第一节 即心即佛、自在解脱	(250)

第二节	识心见性、顿悟成佛.....	(265)
第六章	禅宗与中国哲学.....	(293)
第一节	直显心性与理事圆融.....	(293)
第二节	三教合一与农禅并作.....	(308)
第三节	传统哲学发展的环节.....	(317)
主要阅读书目.....		326
后记.....		333

绪 论

禅宗是中国化的佛教宗派。禅宗是在佛教中国化的过程中逐渐形成并发展起来的。

佛教产生于印度，兴盛于中国。自两汉时经西域传到我国内地，佛教经历了一个不断中国化的过程。佛教在中土的流传发展，既有其内在的逻辑规律，又不断受到中国社会历史条件和传统思想文化的影响与制约。在同传统思想的冲突、调和与融合中，佛教既改变着自己，也改造着传统思想，对传统文化的丰富与发展起了很大的推动作用，并逐渐形成了具有中国特色的中国佛教，禅宗就是比较具有代表性的中国化佛教宗派之一。中国化的佛教作为传统文化的重要组成部分，千百年来对人们的思想和社会生活发生了广泛而深刻的影响。因此，在整个社会的政治、经济和文化的广阔背景下联系传统思想的发展，对中国佛教的理论进行深入的研究，对佛教中国化的过程作历史的考察，努力从外来佛教与传统思想的相互影响中探求中国传统文化发展的一般规律，这对于我们今天更好地吸收世界上一切优秀的先进的文化成果以更新和发展传统文化，使之适应社会主义现代化事业的需要，有着重大的现实意义。本书试图通过对禅宗的形成及其初期思想的研究，在这方面作微薄的贡献。

为了更好地研究禅宗的形成及其思想特点，了解禅宗在中国哲学思想史上的地位与影响，就必须把禅宗放到整个佛教中国化的过程中予以考察与研究。为此，有必要先就佛教中国化的途径

与阶段作一简单的历史回顾。

由于传统文化是一个由众多要素构成的复杂体系，而佛教本身也相当庞杂，既有宗教的信仰，又有为之作理论论证的思辨哲学，因而佛教的中国化呈现出极其错综复杂的情况，通过各种不同的途径。除了组织形式与修行实践上的变化之外^①，从思想理论上，大致可以概括为佛教的方术迷信化、儒学化和老庄玄学化等三个方面。这三个方面是相互联系、共存并进的，但在不同的历史时期、不同的人物与不同的思想体系中又各有侧重。

佛教的方术迷信化是与佛教本身的特点相联系的。佛教作为一种宗教，本有其特有的一套宗教形式与神学理论，传入中国以后，它不断地吸收并依附传统的宗教与迷信。它传入我国之时，正是方术迷信在中土盛行之际，由于它依附于其上而得到了生存与传播。佛教与道教虽因教门之争而矛盾不断，有时甚至达到相当激烈的程度，但中国化的佛教最终仍大量容纳了道教的思想，天台三祖慧思甚至“誓愿入山学神仙，得长命力求佛道”^②。佛教的理论体系尽管很庞大，但它所要解决的根本问题则无非是一个解脱问题，它要求人们通过修行实践而从生死轮回的苦海中解脱出来，这种解脱理论的中国化突出表现之一在于它对中国古代人死变鬼、灵魂不灭以及上帝鬼神“福善祸淫”等思想的吸收与融合上。早期汉译佛经把“无我”译为“非身”^③，用“识神”来解释“阴(蕴)”义^④等，都反映了这种情况。汉魏时译出的一些佛经在讲轮回报应时，往往把佛教的轮回转生说与中国的灵魂不死说联系在一

① 例如禅宗的寺院制度、农禅并作、反对执著坐禅等等，这些与中国的社会历史条件及传统思想也是密切联系在一起的。

② 《南岳思大禅师立誓愿文》，《大正藏》第46卷，第791页。

③ 《六度集经·布施度无极章》中说：“命尽神去，四大各离，无能保全，故云非身。”（《大正藏》第3卷，第16页）

④ 《阴持入经》注中说：“识神微妙，往来无眵，阴往默至，出入无间，莫睹其形，故曰阴。”（《大正藏》第33卷，第9页）

起。例如传为安世高所译的《阿含正行经》中说，如果人行恶，死后“魂神”就会“入泥犁、饿鬼、畜生、鬼神中”^①，而康僧会译出的《察微王经》中，更是直接使用了“魂灵”一词，认为“魂灵与元气相合，终而复始，轮转无际，信有生死殃福所趣”^②。这样的译经必然影响到中国人对佛道的理解，许多中国人就是用传统的迷信观点去接受佛教理论的，认为“佛道言人死当复更生”，“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳”^③。由于中土人士认为“佛之有无，寄于神理存灭”^④，许多佛教徒便大肆宣扬和捍卫神不灭的理论，以至于在南北朝时期围绕着神灭与神不灭，对生死、果报等问题展开了一场理论上的大论战。最典型、最系统的中国化的佛教轮回转生说，是慧远关于神不灭的三报论与梁武帝的“神明成佛义”，它们都是中外思想交融的产物。佛教的神学理论经慧远、梁武帝等人糅合中国的迷信思想加以论证，最终形成了天堂地狱那一套轮回报应说，以致在中土发生了极其广泛、深远的影响；其影响所及，远远超出了佛教信徒的范围，成为下层大多数民众所信守的生死观念。然而值得重视的是，中国化的佛教各宗派，特别是禅宗，却并不强调这一套理论，它更强调的是当下解脱，顿悟成佛。

佛教的儒学化也是佛教中国化的重要途径。它包括两个方面：一是对儒家名教的妥协与调和；二是与儒家注重人与人事的思想倾向及思维途径相互影响。佛教本是一种出世的理论，它与儒家君君臣臣的纲常名教和修齐治平的道德修养、政治理想是尖锐对立的。但是，儒家的纲常名教是以宗法制为基础而建立起来的中国封建专制制度的立国之本。因此，佛教为了在中土生根、发展，在其传入以后，便不能不逐渐与儒家名教妥协与调和。佛教徒或者把两者

① 《大正藏》第2卷，第883页。

② 《大正藏》第3卷，第51页。

③ 牟子：《理惑论》，《弘明集》卷1。

④ 萧琛：《难神灭论》，《弘明集》卷9。

牵强地加以附会，例如把“五戒”比同于“五常”^①，认为佛教的五戒与儒家的五常仁义是“异号而一体”^②；或者不惜改变佛教本身，在佛教的思想体系中加入儒家名教的内容，例如把“孝”说成是儒佛共同崇奉的宗旨：“儒释皆宗之，其唯孝道矣”^③，甚至认为佛教比儒道等教更尊崇孝道：“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也”^④。而从社会作用的相同来论证儒佛不二，都有助于帝王的教化，则是佛教徒最常用、最根本的论证方法。东晋名僧慧远曾专门作有《沙门不敬王者论》长文一篇，论证出家人虽然不敬王者，却能“拯溺俗于沈流，拔幽根于重劫。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”，因此，“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”。佛教徒的结论是：“周孔即佛，佛即周孔，盖外内名耳。”^⑤两者可以并行不悖：“六度与五教并行，信顺与慈悲齐立”^⑥。

随着佛教在中土的站稳脚跟与传播发展，佛教的儒学化也逐渐从表面上与纲常名教的妥协调和发展为对儒家思维特点与思想方法的消化吸收，反过来又影响到传统儒学的进一步发展。佛教作为一种解脱理论，它的人生哲学注重对人生苦难的分析说明，进而推至对现实世界的否定与对彼岸世界的确立，特别是随着大乘佛学的兴起，佛与佛的境界都被进一步神化，个人及人类社会

① 这在汉魏三国时的一些佛典译文与注释中常出现。南北朝时的颜之推则直接在两者之间划等号。他说：“内典初门，设五种之禁，与外书仁义五常符同。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。”（《颜氏家训·归心篇》，《广弘明集》卷3）这种说法，几成定论。宋代明教大师亦云：“夫不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄言，信也。”（《鐔鐔文集》卷3《辅教编》下《孝论》，《大正藏》第52卷，第661页）

② 契嵩：《鐔津文集》卷1《辅教编》上《原教》，《大正藏》第52卷，第649页。

③ 宗密：《佛说孟兰盆经疏》，《大正藏》第39卷，第505页。

④ 契嵩：《鐔津文集》卷3《辅教编》下《孝论·序》，《大正藏》第52卷，第660页。

⑤ 孙绰：《喻道论》，《弘明集》卷3。

⑥ 慧琳：《白黑论》，《宋书》卷97《天竺迦毗黎传》。

则从根本上丧失了其存在的价值。而传入中国的佛教在儒家重视主体、重视个人的修养等思想的影响下，大谈佛性论、心性说，最后竟发展出了呵佛骂祖、强调自我实现的禅宗。在出世不离入世的旗号下，有的佛教徒还直接参与了政治。禅宗的即心即佛与儒家的反身而诚，天台宗的一切众生本具空假中三谛性德^①与儒家的性善论，无论从哲学理论上，还是从思想方法上，都可以看到相通之处。华严宗的理事说受到传统哲学范畴“理”的影响也是很明显的。而禅宗的心性说与华严宗的理事说等佛教理论对宋代儒学的影响，则更是人所共知的事实。心、性、理等概念范畴曾对佛教的中国化产生过巨大的影响，它们可视为佛教中国化的重要契机。

佛教中国化的第三个重要途径是其思辨哲学的老庄玄学化。这可追溯到佛教的初传之时。最早来华的译经大师安世高及稍后的支谶，在其所译的佛经中，都大量借用了老庄道家的术语。例如安译《安般守意经》中用“气”来概括“四大”，代指“人身”，用“无为”来表示涅槃义^②。在支译的《道行般若经》中，则用“本无”、“自然”等概念来表示般若性空之义^③。正始以后，魏晋玄学大盛。由于般若学假有性空的理论与老庄玄学谈无说有的思想特点颇为相似，“故因风易行”^④，得以繁兴，并与玄学合流，产生了玄学化的般若学六家七宗。东晋时期的重要佛学理论家僧肇借助于罗什译出的“三论”，在批判总结般若学各派观点的基础上所建立的佛教哲学体系，比较准确地理解了大乘空宗的基本思想，但它仍然带有浓厚的传统思想的色彩，其中容纳了不少中国传统的思想

① 湛然在《始终心要》中说：“夫三谛者，天然之性德也。……含生本具，非造作之所得也。”（《大正藏》第46卷，第473页）

② 经中说：“身但气所作，气灭为空。”（《大正藏》第15卷，第169页）又说：“安般守意，名为御意至得无为也。”（《大正藏》第15卷，第163页）又说：“无者，谓不念万物；为者，随名行，指事称名，故言无为也。”（《大正藏》第15卷，第170页）

③ 例如《照明品》中将“诸法性空”译为“诸法本无”（《大正藏》第3卷，第450页）；《泥犁品》中将色受想行识之空解释为“自然故”（《大正藏》第3卷，第441页）。

④ 道安：《鼻奈耶序》，《大正藏》第24卷，第851页。