

宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

朗宇法师

清修法师

主编

禅史与禅思

张云江 著



宗教文化出版社

宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

主编 朗宇法师 清修法师

副主编 圣凯 道坚 黄夏年



禅史与禅思

张云江 著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

禅史与禅思/张云江著. - 北京:宗教文化出版社,2014.9

(宝庆讲寺丛书.中国佛教学者文集/朗宇法师、清修法师主编)

ISBN 978-7-80254-911-1

I. ①禅… II. ①张… III. ①禅宗-佛教史-中国-文集 IV. ①B946.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 221008 号

禅史与禅思

张云江 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095201(编辑部)

策划组稿: 黄夏年

责任编辑: 杨登保

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 侵权必究

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 14 印张 390 千字

2014 年 10 月第 1 版 2014 年 10 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-911-1

定 价: 56.00 元

总 序

从佛法本身来说,教、理、行、证的修学次第,已经为佛弟子指明了修学的道路。但是,佛弟子因为自己的资质、喜好的不同,往往有所偏向,于是形成不同类型的佛法,有重义理、重实践等区别。作为佛弟子来说,义理的探讨是为了将佛陀所要开示的真实事理,充分、完整地表达出来,如“阿毗达摩”虽然着重于论证“法”的自性、定义、关系等,但是其本意仍然在于“谛理的现观”,最终归于修证。那么,重修证的佛教,主要是从利益众生的角度,重视佛法的适应性、实效性,所以对事相的分别比较少,如初期大乘经典以“般若”、“三昧”、“解脱门”、“陀罗尼”、“菩提心”等作为中心,来表达从发趣、修行到证入的历程。虽然存在着种种不同的侧重,但都是佛法的根本,都是以义理知识与实践经验相结合为中心。中国佛教其实已经非常明显地表明了这一点,如天台智者大师的教观并重,这是中国佛教的优良传统。《高僧传》将古代僧人分为十科,其中翻译、解义、读诵便属于义解门;而习禅、明律、感通、遗身、护法、兴福,都是属于实践门;最后一科“杂科”则是指出家人的外学修养,旁及世间经书、治世语言、礼乐文章等,无不兼通。

但是,传统意义的佛教义解,主要是注疏经、律、论,在“述而不作”中表达自己的理解与观点,当然也有一些专门性的著作。而且,这些佛教义解僧,都是从自己的信仰与经验出发,通过注疏、论著,来达到实践与弘法的目的。南北朝佛教的兴盛、隋唐佛教的辉煌,都与义解的繁荣是分不开的。而禅宗的发展则为中国佛教注入新的生命,重视主体的体认、自己身心的解脱;净土法门的流行,激发了信仰佛教的感情,为佛教走入社会提供了方便。但是,我们也应该看到,随着禅、净的流行,在这种“简单”、“不立文字”的潮流下,中国佛教徒逐渐失去探讨高深佛理、考察繁琐戒律的兴趣。于是,中国佛教重视义理研究的优良传统便丧失殆尽。

另一方面,佛学研究在佛教界之外却成为一门世界性的学问。近代意义上的佛学研究,应该是开始于欧洲殖民主义者侵入亚洲地区,殖民者为了维护自己的殖民统治,必须要深入研究亚洲的宗教及其文化。于是,通过接触梵文、巴利文等东方语言,开始了解佛教的理论,消化佛教的教义。在“理性主义”、“科学主义”思想的影响下,这些学者注重现代佛学研究的客观性、纯学术性,形成了佛学研究的现代传统,于是佛教便成为一种学问——佛学。19世纪后期,日本佛教界开始运用西方的学术研究方法,从而推动了日本佛学研究的兴盛与发达。随着“西学东渐”、日本佛教对中国佛教的影响增强,中国开始有了近代意义上的佛学研究,这在当时中国佛教界引起很大的反

响与回应,如《大乘起信论》、《楞严经》的辨伪,“大乘佛教非佛说”的讨论,“佛教非宗教非哲学”之辩等。同时,佛教界受时代流行的学术方法的影响,尤其是以太虚大师为首的“人生佛教”运动,佛教理性主义思想的高扬都直接推动了佛教界从事佛学研究,其中以印顺法师的成就最大。但是,相对来说,学术界则在佛学研究上取得举世瞩目的成就,像吕澂、陈垣、汤用彤等,皆为一代学术大师。

改革开放后,中国佛教进入了一个新的发展阶段,经过二十年的努力,佛教界基本上完成了修复寺院、重塑佛像的工作,寺院呈现出游人如织、香火旺盛的现象。于是,培养人才、弘法、学术研究等工作提到首要位置。然而,人能弘道,非道弘人,各方面人才的紧缺无形中遏制中国佛教事业的发展。而人才的成长与培养,这又与佛教界的观念与重视程度是成正比的。

近代佛教学术研究的发展,由于受到欧美治学风气的影响,文献学、考据学、思想史、语言学、社会学、人类学等方法被大量地使用,对佛教进行理性的分析,定性定量,促使人们对佛教认识更加深入。学术研究作为一种工具,用来剖析佛教的历史与思想等等领域,扩大了佛教的知识面,更凸显了佛教的悠久历史和文化积淀。学术研究利用各种先进的研究方法,通过对各种文献的比较研究,不断挖掘利用新出土的资料,显示其优胜之处。通过学术研究,使佛教的思想体系与历史发展脉络更加清楚,提高了人们对佛法的正确认识。从事学术研究的社会学者本身

就是社会的精英,对社会了解非常透彻,其思想观点往往能够补充僧界的不足;同时,他们作为佛教界与社会沟通的桥梁,圆融转化佛教的思想,向社会表达佛教的看法,这些都是有益于社会与众生的活动。

因此,佛教学术研究的根本意义,不仅是了解存在于一定时空中的佛教发展形态,而且更是从现存的文献、文物中,去伪存真,去粗取精,探索其前后延续,彼此关联的因果性;从而更清楚地认识到佛法的本质,及其因时、因地的适应。以了解过去、承受根本的佛法特质,作为我们信行的基础,这也是非常有意义的事情。中国佛教协会第七届代表大会便提出要契理契机地弘扬“人间佛教”思想,其中一项重要内容便是“以文化阐扬佛法,佛教文化是中国传统文化的重要组成部分,契理契机地以文化阐扬佛法是实现佛教中国化、本土化、现代化的权巧方便”。现代中国佛教界,应该认真地认识学者们的新观点,吸收其中的有用之处,通过转化与变通,能够落实到佛法的信仰与实践中去,佛教才具有更大的潜力。

宁波宝庆寺始建于北宋端拱二年(989),至今已有千余年的历史。嘉定十五年(1222)宋宁宗赐名“宝庆讲寺”。寺里的历代住持及僧众均有重视义理、尊重学术、礼待学人的优良传统,一直讲法不辍。曾在中国历史上流传最广,现已被联合国教科文组织指定为世界性启蒙教材《三字经》的作者王应麟曾为宝庆寺撰写了《宝庆讲寺记》;大儒黄震为寺里撰写了《宝庆寺观音殿记》。此二文

的碑刻至今仍然保存完好,高高地耸立在寺里。现在宝庆全寺僧众十分重视自身素质的提高,在日常事务、早晚功课、坐禅念佛等之外,勤于读书,研究经论。我本人自从出家以来,参访名山大寺,受到多位高僧大德善知识的指点,喜欢研读经论及现代学者的研究著作。因此无论到哪里,我都会带上一些书,也经常 would 到各地的书店去逛逛,看到佛教书籍经过十多年的出版,蔚为大观,感到欣慰。但是,对于社会的需求和佛教文化的发展,目前出版的书籍远远无法满足人们对佛法的需求,而且现有书籍之中,难免良莠不齐,精品佛教图书仍然少见。有感于此,我和道坚法师、圣凯法师、黄夏年先生进行一些交流,得到他们的赞同与支持。于是,我们决定以本寺的名义出版一套丛书,希望能够推进佛学研究的发展,让佛法能够深入社会人心,达到净化人生的效果。

朗 宇

2004年6月21日于宁波宝庆讲寺

Contents

目录

- 001 / 总 序 朗 宇
- 001 / 鸠摩罗什法师论“菩萨法身”义
- 015 / 慧思禅师《大乘止观论》的返妄归真历程论
- 029 / 弘忍禅师《最上乘论》蠡测四题
- 039 / 百丈禅师“野狐禅公案”探析
- 062 / 雪峰义存禅师的禅宗教学方法
- 078 / 法眼文益禅师《赋牡丹诗》之真伪考辨
- 090 / 全真宗慧禅师与全州湘山寺
- 099 / 五代宋初法眼宗成立之原因
- 117 / 北宋初年灵隐清耸禅师与福建宁德支提山寺
- 130 / 宋初古塔主承嗣云门文偃禅师之“公案”探析
- 148 / 《碧岩录》毁版“公案”评议
- 161 / 南宋禅史上的默照禅“公案”探究
- 184 / 宏智正觉禅师《净乐室铭》之禅学思想释论
- 196 / 应庵昙华禅师对南宋时期丛林“禅病”的批评
- 207 / 南宋瞎堂慧远禅师生平与禅学思想评述

-
- 219 / 南宋痴绝道冲禅师生平与禅学思想初探
- 231 / 元初华北地区佛道论争事迹考辨
- 248 / 明初呆庵普庄禅师事迹考辨
- 260 / 从《五灯严统》之争看明末禅宗传承之新情况
- 283 / 钱伊庵居士论禅宗与天台、华严、唯识诸宗
思想的会通
- 295 / 虚云禅师对唐宋禅风的继承
- 310 / 寄禅诗歌中的佛学思想
- 325 / 弘一法师对《心经》的解读
- 335 / 慈航法师的“整体佛教观”
- 352 / 论禅宗师资养成之道
- 374 / 中国佛教教育危机的历史性嬗变
- 390 / 论古代僧伽教育的主要方式之一种
——听讲经论
- 404 / 禅修促进现代人心理健康的原理与机制初探
- 419 / 现代性语境下的佛教经典诠释
- 432 / 后记
- 434 / 《宝庆讲寺丛书——中国佛教学者文集》
已出书目

鸠摩罗什法师论“菩萨法身”义

刘宋时期，庐山慧远法师书信咨问鸠摩罗什法师“大乘经中深义十有八途，罗什法师一一开答”，后信函集为《鸠摩罗什法师大义》三卷。两位大师的对话代表了当时佛教义学的最高水准。本文撷取《大义》中鸠摩罗什法师有关“菩萨法身”的讨论，并参考罗什译《大智度论》，以及《注维摩诘经》和后世如吉藏法师等人的相关论述，讨论一下罗什法师所说“菩萨法身”之义。

一、“菩萨法身”即“法性所生身”

《大义》中，罗什法师云：

法身有二种，一者法性常住，如虚空，无有为、无为等戏论；二者菩萨得六神通，又未作佛，中间所有之形，名为后法身。如是菩萨得是无生法忍，舍是生死肉身，得法性生身，住菩萨果报神通中，一时能作无量

变化身，净佛世界，度脱众生。^①

“法性者，有佛无佛，常住不坏，如虚空，无作无尽。”“法性”即“诸法实相”，佛教中有种种名称：“如”、“真如”、“实际”、“真际”、“般若波罗蜜”、“道”、“无生无灭”、“空”、“无相”、“无作”、“毕竟空”、“无量无边法”等等。按罗什法师之界定，初地菩萨所证者为“法性”^②。菩萨得是法性，由法性所生之身，是为“菩萨法身”。

“菩萨法身”分为两类，一是十住菩萨，虽未实证法性，因得“首楞严三昧”，结使微薄，神力自在，能起变化身，亦可称为“菩萨法身”，追溯根源，此变化身仍是由法性所出生也；二是得证无生法忍之初地菩萨，实证法性，由此所生之身，是为“菩萨法身”。^③《大义》及其他相关著译中讨论的主要是初地菩萨“法身”，本文主要讨论的也是初地菩萨“法身”问题。

澄观法师《华严经随疏演义钞》曾引罗什弟子僧叡法师《维摩疏释》（已亡佚）云，“菩萨法身”有五种名称：“法性生身”、“功德法身”、“变化法身”、“虚空法身”、“实相法身”。这都是根据菩萨实证“法性”之后从不同方面来说：

详而辩之，即一法身也。何者？言其生，则本之法性，故曰“法性生身”；二推其因，则是功德所成，故是“功德法身”；三就其应，则无感不形，是则“变化法身”；四称其大，则弥纶虚空，所谓“虚空法身”；五语其妙，则无相

① 《鸠摩罗什法师大义》卷1，《大正藏》第45册，第123页。

② 《鸠摩罗什法师大义》卷2：又诸菩萨，其乘顺忍中，未得无生法忍，观诸法实相，尔时名为“如”；若得无生法忍已，深观如故，是时变名“法性”；若坐道场，证于法性，法性变名“真际”；若未证真际，虽入法性，故名为菩萨。（《大正藏》第45册，第136页。）

③ 《鸠摩罗什法师大义》卷3，《大正藏》第45册，第143页。

无为,故曰“实相法身”。^①

罗什言:

无生菩萨,舍此肉身,得清净行身。^②

罗什译龙树菩萨《大智度论》中亦云:

得无生忍法,断诸烦恼;舍是身后,得法性生身。

罗什又言:

得无生法忍菩萨,虽是变化虚空之形,而与肉身相似故,得名为身;而此中真法身者,实法体相也。^③

“得无生法忍菩萨”,一般指初地菩萨。“无生法”即真如理体,亦即前所述“法性”或“诸法实相”等;“得无生法”,即《华严经》中所谓“证真实法”,《大般若经》中所谓“证法界、法性、不虚妄性、不变异性”等^④,真智安住于理体此不动,谓之“无生法忍”。《大般若经》云:

云何名为无生法忍?谓令烦恼毕竟不生,及观诸法毕竟不起,微妙智慧,常无间断,是故名为无生法忍。^⑤

得无生忍,入菩萨位,是名“阿鞞跋致”(或译为“阿惟越致”,“不退转”之意),《大智度论》云:

三世十方诸佛真智慧中,信力故通达无碍,是名菩萨

① [唐]澄观:《华严经随疏演义钞》卷4,《大正藏》第36册,第27页。

② 《鸠摩罗什法师大义》卷1,《大正藏》第45册,第122页。

③ 同上,第126页。

④ 所谓“证法界、法性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界、不思議界毕竟净法。”(见《大般若经》卷293,《大正藏》第6册,第488页。)

⑤ 《大般若经》卷376,《大正藏》第6册,第944页。

得无生忍法，入菩萨位，名阿鞞跋致。^①

之所以是“阿鞞跋致”（不退转），《大智度论》解释云：

“菩萨位”者，无生法忍是。得此法忍，观一切世间空，心无所著，住诸法实相中，不复染世间。菩萨摩訶萨入是法位中，不复堕凡夫数，名为得道人：一切世间事欲坏其心，不能令动；闭三恶趣门，堕诸菩萨数中，初生菩萨家，智慧清净成熟。^②

总之，“得无生法忍”即初地菩萨，住诸法实相，证得法性。“法性”无相无为而真实有，实证法性，得此清净行身，是为“证真”；菩萨依法性为真身，舍此世肉身，而后由所依真身生变化之身，类似“肉身”，称为“法性生身”，是为“菩萨法身”。^③

吉藏《净名玄论》亦云：

就菩萨明者，得无生忍，破诸烦恼，名因解脱；得法身，舍于肉身，名果解脱。^④

初地菩萨得无生法忍，所破者为“烦恼魔”；实证法性，所破者为“五阴魔”，盖得到真实不坏法身，可以脱离肉身，从此脱离分段生死，进入变异生死阶段，“死魔”仍未破也。

罗什法师关于菩萨法身的定义极为精准。菩萨“法身”，一为法性，佛、菩萨、众生理体无二；二为法性生身，即初地菩萨实证法性之后，依法性所生类似“肉身”的变化身。这是不能混淆的。吉

① 《大智度论》卷74，《大正藏》第25册，第580页。

② 《大智度论》卷12，《大正藏》第25册，第262页。

③ [宋]遵式《注笔论疏》：“法身者，法谓法性，身者依也。以法性为依，则证真者之通称。”（《续藏经》第54册，第217页。）

④ [隋]吉藏：《净名玄论》卷3，《大正藏》第38册，第873页。

藏《净名玄论》亦云：

问：云何名法性生身？

答：此悟法性，是故受身，谓法性生身。

问：佛亦悟法性，而受身与菩萨何异？

答：佛穷法性之原，以法性常故，佛身亦常，故云诸佛所师所谓法也，以法常故，诸佛亦常。菩萨未穷法性，法性虽常，而身未常，是故异也。若以所悟法性为身名法性身者，则佛与菩萨法身不二，同皆常也。但论云受法性生身，法性生身者，从法性而生，故不指法性为身也。^①

菩萨虽然悟证不生不灭常住法性并依之为真身，但法性所生身（此为“自受用身”）仍有变异，不如佛“自受用身”永无变异。此盖因菩萨对于“法性”未能穷其原也。《佛说宝雨经》中有如是比喻：

善男子！如末尼珠有莹拭者、有未莹者，虽同是宝，而已莹者光明具足，人所爱乐；未已莹者，所有光明犹不具足。善男子！如来珠宝与菩萨珠宝体性虽同，然亦有异。何以故？如来珠宝已清净故，离一切垢故。菩萨身中法性珠宝，未能普照一切世界。何以故？以有余故，犹有垢故，如末尼珠未已莹者。是故如来法身与菩萨法身如是差别。^②

① [隋]吉藏：《净名玄论》卷3，《大正藏》第38册，第873页。

② [唐]达摩流支译：《佛说宝雨经》卷7，《大正藏》第16册，第313页。

二、“菩萨法身”即“化身”与“自受用身”

罗什根据慧远所提问题回答云：

又言四大既绝，将何所构，而有斯形者……今以大乘法论说法身，无有四大五根幻化之事，肉眼所见，尚无所摄，何况法身微妙耶？是故但无三界粗四大、五根耳。为度众生因缘故现，缘尽则灭，譬如日现清水，浊则不见。如是诸菩萨，常在法性中，若众生利根福德清静者，即随其所见应度之身；

复次若欲求其实事者，唯有圣人初得道时，所观之法，灭一切戏论，毕竟寂灭相，此中涅槃相、生死相，尚不可得，何况四大五根？如是不应以四大五根为实，谓无此者，即不得有法身也。如一有为法皆虚妄不实，有为法者即是五阴，五阴中最粗者所谓色阴，若然者，虚妄之甚，不过四大，所以者何，思惟分裂，乃至微粗亦复不有，论中广说，但于凡夫数法和合，得名色阴，色阴无有决定，何况四大五根？是故不得以凡夫虚妄所见色阴，以为实证，而难无量功德所成之身，若欲取信者，应信法身。^①

此一段中，罗什说菩萨法性生身有两类，一是“化身”，即菩萨常在法性中，如同日现清水一样，可以随其所应现应度之身，这就像“镜中像”、“水中月”一样，或如慧远法师所说“法身同化，如镜像之类，方等诸经引喻言，日月宫殿不移，而光影现于江河”，无需四大五根亦可化现在有缘者面前。

^① 《鸠摩罗什法师大义》卷1，《大正藏》第45册，第125页。

二是菩萨实证法性之后的“自受用身”，即罗什所谓“实事”；凡夫认四大五阴为实，故认为除了粗四大五阴之外再无其他境界，罗什此处说，四大五阴原本虚妄，不可以虚妄所见色阴等境界否定真实存在的“法身”。

按菩萨实证法性后有“自受用身”，罗什此处所说，并非说怀疑菩萨所证法性之真实，而是说不应以色阴等见怀疑有此“自受用身”，故言此“为无量功德所成”。法性所生“自受用身”为有为无漏功德，法性是此有为无漏功德之依止，“自受用身”仍有相续流转，故初地菩萨到七地菩萨为“一生所系”，即此身体仍有生灭，吉藏前言“菩萨未穷法性，法性虽常，而身未常”是也，是为初地菩萨以上的“变异生死”；吉藏又云：“变易生死中，复有二身，无生智，由悟法性有，故为法身，变易生死果，即是生死报身。”八地菩萨以后名“最后身”，再无生处故。初地菩萨以上“自受用身”是出世间生、转之依止。按《华严经》“摩尼宝珠”之比喻，摩尼现色之本色即比喻“自受用身”，有青黄等外光映射，宝珠即随机现青黄等色，即比喻众生所见菩萨“化身”，摩尼珠本身即比喻“法性”。

菩萨法性生身为何是“变异生死”呢？罗什法师云：

菩萨得无生法忍，舍生死身，即堕无量无边法中……
不得说言若天、若人、若在、若灭，何以故，因缘故名为人，
因缘散自然而息，无有一定实灭者，但名有变异身。^①

菩萨真身为“无量无边法”（“法性”），由此“无量无边法”所生类似“肉身”的身体（“法性生身”）若生若灭，究其实质，无有一定实灭者，故名“变异身”。这就不像未悟未证“无量无边法”的凡夫，错认为肉身即是自己真身，肉身陨灭，“自己”就真的灭了，这

① 《鸠摩罗什法师大义》卷1，《大正藏》第45册，第124页。