

中国佛学院学报
《中国佛学》编委会
编

中國佛學

总第四十二期
二〇一八年



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

中国佛学院学报
《中国佛学》编委会 编

中國佛學

总第四十二期
二〇一八年



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

中国佛学. 总第42期 / 《中国佛学》编委会编. --
北京: 社会科学文献出版社, 2018.3
ISBN 978-7-5201-2486-7

I. ①中… II. ①中… III. ①佛教-宗教文化-中国
-文集 IV. ①B949.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 049682 号

中国佛学 (总第 42 期)

编 者 / 《中国佛学》编委会

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 袁清湘

责任编辑 / 赵怀英

出 版 / 社会科学文献出版社·独立编辑工作室(010)59367202

地址: 北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编: 100029

网址: www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367018

印 装 / 三河市龙林印务有限公司

规 格 / 开 本: 787mm × 1092mm 1/16

印 张: 20 字 数: 345 千字

版 次 / 2018 年 3 月第 1 版 2018 年 3 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5201-2486-7

定 价 / 69.00 元

本书如有印装质量问题, 请与读者服务中心 (010-59367028) 联系

 版权所有 翻印必究

《中国佛学》顾问及编委会名单

主办单位：中国佛学院

总 顾 问：传 印 学 诚

顾 问：黄心川 方立天 楼宇烈 杨曾文

编 委 会：（以下按姓氏笔画排列）

圣 凯	卢 浔	向 学	行 空	纪华传	李四龙
园 慈	宏 海	张 军	张厚荣	张 琳	宗 性
宗 舜	思 和	济 群	理 证	黄夏年	湛 如

目 录

· 汉传佛教 ·

（一）教史研究

隋唐诸宗的老庄观	韩焕忠 / 1
梵汉宣译还是合本子注	
——东晋竺昙无兰著述及生平事迹蠡测	张雪松 / 15
晚明戒律复兴中的两大传戒丛林研究	熊江宁 / 28
有明一代汉传佛教开坛传戒情况考	刘晓玉 / 52
“安详而逝”何以可能	
——以佛教视域下的临终关怀为主体之展开	田 湖 / 61
两晋华严“十地”经典的传译	米进忠 / 87
试论中古佛典序跋的抒情性	赵纪彬 / 100

（二）义学研究

《法华经》六番神咒研究之二	可 潜 / 114
支遁“即色论”般若思想解析	理 净 / 172
五蕴学说三探	
——修持纲要：七处善·三种观义	思 和 毓 桐 / 181
蕅益智旭对《大学》思想的佛学解读	释行定 / 195
阿毗达摩说一切有部的极微学说	苏 琦 / 205

论安世高译经中的“四意止”	潘小溪 / 216
浅谈“风幡论”之五重境界及对其诠释	米 媛 / 226
钟惺对《楞严经》的文学式评点	王懿苏 / 234
论智者大师的感应思想	合 儒 / 246
《楞严经》中的“众生”概念	韦政希 / 257
佛法真实论初探	
——以《解深密经》为例	胡海龙 / 266

（三）佛教与传统文化

佛教思想对《唐传奇》作品中女性形象的影响	朱素英 / 286
----------------------------	-----------

· 南传佛教 ·

2016 年西双版纳南传上座部佛教发展状况观察	洛 婕 / 294
-------------------------------	-----------

· 藏传佛教 ·

明代汉藏两地佛教戒律改革探析

——以宗喀巴改革与晚明汉地丛林改革为例	祁桂娟 / 303
---------------------------	-----------

Contents

I . Buddhism in Chinese Tradition

History Studies

- Buddhist philosophical views about Lao Zhuang in Sui and Tang Dynasty
Han Huanzhong / 1
- Sanskrit – Chinese On – site Interpretation or The collection of different
versions of translations (He Ben Zi Zhu), an Investigation on Works
and the Life Stories of Dhammaraksas in the Eastern Jin Dynasty
Zhang Xuesong / 15
- A Study on Two Monasteries for Giving High Ordination during the
Revival of Buddhist Monastic Discipline in Late Ming Dynasty
Xiong Jiangning / 28
- A Research on the Situation of Opening Platform for Giving High
Ordination of Chinese Buddhism during the Ming Dynasty
Liu Xiaoyu / 52
- Why is ‘Passing away peacefully’ Possible? —Discussion Centered
on Buddhist End – of – life Care
Tian Hu / 61
- On the Translation of Ten grades of Huayan during the Western and
Eastern Jin Dynasty
Mi Jinzhong / 87
- On the Lyricism of Preface and Postscript of Buddhist Scriptures in the
Medieval Period
Zhao Jibin / 100

Theoretical Studies

- Part Two of Studies on Six Mantras in *the Lotus Sutra*
Ke Qian / 114
- An Analysis on Prajna Thoughts in *On Form* of Zhi Dun
Li Jing / 172
- The Third Investigation on the Theory of Five Aggregates—Essentials on

Practising: Seven Kinds of Knowledge and Three Ways of Contemplation

Si He and Guo Dong / 181

Master OuyiZhiXu' s Interpretation in Buddhist theory on Main Thoughts

of *The Great Learning* (*Da Xue*)

Shi XingDing / 195

The Atomic Theory in Abhidhamma of The? Sarvāstivāda school

Su Qi / 205

A Discussion aboutthe 'Four Stillness' in AnShigao' s Translation of

Buddhist Scriptures

Pan Xiaoxi / 216

A Discussion about the Five – layer States of 'the Theory of Wind and Flag' ,

and the Interpretation to It

Mi Yuan / 226

TheCommentary from LiteratureAspect on *the Surangama Sutra* by Zhong Xing

Wang Yisu / 234

On the Thought of Interaction from Master Zhizhe

He Ru / 246

The Conception of 'All living Beings' in *the Surangama Sutra*

Wei Zhengxi / 257

A Look at the Theory of Dhamma-Is-Truth, a Case Study of *Sandhinirmocana**Sutra* (*Noble sūtra of the Explanation of the Profound Secrets*)

Hu Hailong / 266

Buddhism and Traditional CultureThe Influence of Buddhist Thoughts on the Female Images in *Tang Legends*

Zhu Suying / 286

II . Sectarian Buddhism

A Survey on the Development of Theravada Buddhism in Xishuangbannain 2016

Luo Jie / 294

III . Buddhism in Tibetan Tradition

A Study on Buddhist Monastic Discipline Reform in both Han and Tibet Area

During Ming Dynasty, A case study of Tsongkhapa' s Reform and Han

Monastic Reform in the Late Ming Dynasty

Qi Guijuan / 303

隋唐诸宗的老庄观

韩焕忠

【内容提要】 隋唐时期，中国佛教界各宗派大都以一种睥睨的姿态议论老庄之陋劣，表明佛教中国化获得了重大成就，佛教已经取得执中土思想界之牛耳的地位。天台宗智者大师虽然对老庄的思想观念也有所肯定，但更为主要的还是对道教抱持一种严厉的批判态度，认为根本就达不到出离生死、解脱烦恼的目的。为了使自己的观点与老庄思想划清界限，嘉祥吉藏大师从“研法”和“核人”两个方面对老庄展开了深入的批判。华严宗发展至清凉澄观及圭峰宗密大师，对于老庄则或破斥或会通，将其纳入自家思想体系之中。虽然我们无法像分析天台宗、三论宗、唯识宗、华严宗那样寻绎禅宗的老庄观，但仍可以从祖师们的机锋问答中感受到他们对融入本宗之中的老庄思想的欣赏。

【关键词】 老庄 佛教中国化 中国佛教宗派

【作者】 韩焕忠，哲学博士，苏州大学宗教研究所教授，主要研究中国佛教与传统文化。

魏晋时期，玄学肇兴，名士风流，追求放达，景慕庄子，故而置庄子于老子之前，合称庄老。南北朝时期，经过北魏寇谦之、刘宋陆修静、萧梁陶弘景等人的不断改造，道教日渐成长成为一种可以与佛教并驾齐驱的宗教，老子被尊为教主，庄子虽然也被奉为真人，但却被遮掩在老子的光辉之下，因此隋唐时期的高僧在论及老庄之时，往往以老子为主，偶亦兼及庄子。与魏晋南北朝时期的高僧时常借重和援引庄老不同，隋唐时期相继开创的天台宗、三论宗、唯识宗、华严宗、禅宗等宗派，大都以一种睥睨的姿态议论老庄之陋劣，这充分表明佛教中国化获得了重大成就，

佛教界已经取得执中土思想界之牛耳的地位。

一 不许老庄齐释迦——天台宗的老庄观

中土道教产生于东汉末年。就教理而言，道教一方面以老庄思想为依托，大力宣扬怀素抱朴、清静无为的观念，从而对浮沉于宦海之中、精神苦闷的士大夫们非常具有吸引力；另一方面却容纳了在民间早已极为流行的辟谷导引、炼石服药等方术，或追求长生久视、羽化成仙，或期望驱鬼通神、获佑得福，对热衷于世俗利乐的广大民众产生了重大的影响力。而在佛道关系上，道教还往往挟其土生土长的优势，时时与佛教相颉颃，无论是北魏武帝的灭佛还是北周武帝的灭佛，其背后总是晃动着道士的影子。天台宗的实际创立者、生当陈隋之际的智者大师（538～597），虽然对老庄的思想观念也有所肯定，如他曾说“若此间老庄，无为无欲，天真虚静，息诸夸企，弃圣绝智等，直是虚无其抱”^①，但更为主要的，则是站在宗教实践的角度上，对道教抱持一种严厉的批判态度，认为老庄的许多主张不过是“见网中行，非解脱道”^②，根本就达不到出离生死、解脱烦恼的目的。

智者大师对于老庄道教的自然之说给予了充分的批判。在他看来，道教常以老庄提出的“自然”相标榜，在宇宙观上否认造物主的存在，在社会人生观上主张任运无为，虽然不无合理之处，但与印度的“自然外道”一样，破坏了事物之间的因果关系。智者大师以佛教因果观念为依据，指出庄子将人生的贫富、穷通、死生、寿夭、是非、得失等说成自然而然，是破因不破果；而老子与庄子都主张因顺自然，尊道贵德，是破果不破因；《周易》讲到庆流后世，道教亦讲此身祸福乃承祖先善恶，此与老庄自然之说相合，即是主张亦有果亦无果。若依以上三种错误认识，就会产生三种行为。一是执着自然而行善。如老庄认为富贵不可企求，贫穷不可怨避，生不足欣，死何所畏，以此豁达虚融的心态，教导人们居富贵而勿骄横，处穷贱而不苦闷，灭除贪婪嗔恨之心，安于清静无为之境，得此自然之道，便能轻视金银珠玉之财，蔑弃公卿将相之位，隐居不仕，洁身自好，这是道教高明之处，但智者大

① 智凯：《法华玄义》卷8上，《大正藏》第33册，第780页下。

② 智凯：《法华玄义》卷8上，《大正藏》第33册，第780页下。

师认为这不过是抛弃欲界中的各种欲望而已，只能熄灭非分之想，尚无法达到佛教初禅的境界，消除险恶邪僻的用心，获得生天的果报，就更不用说从生死轮回中解脱出来了。二是执着自然而行无记。老庄主张顺从人心的本性，既不为了扬名立德而行善，也不为了物欲的驱迫去作恶，安时处顺，任运自然。这在智者大师看来，这样的行为虽然无所取舍，但由于原来的行业未能灭尽，必定还会受到报应，从而无法超脱生死轮回的苦海，必然使人虚度此生，白白浪费了修行解脱的大好时机。三是执着自然而行恶。智者大师指出，如果将万事万物都归结为自然而然的话，那么人的为非作恶，最终也可以被归结为自然而然的事情，从而背离了无欲的意旨而走上纵欲妄为的道路。^① 总之，在智者大师看来，老庄道教的自然之说不仅在理论上讲不通，而且在行为上是失大于得，过患无穷。

智者大师对于有人将老庄与佛等量齐观的做法尤为不满。道教中的一些人，或是对道教很有好感的一些人，在智者大师之前或与智者大师同时，试图运用佛教的理论解释老庄思想，认为佛法“离四句，绝百非，不可说示”，而老子之道也是“道可道，非常道；名可名，非常名”，既然二者都是世俗言辩所难以表达和描述的，因此完全可以等量齐观。智者大师对这种观点进行了大力的批驳，认为这是“以佛法义偷安邪典，押高就下，推尊入卑”。^② 在智者大师看来，以老庄为代表的道教只不过是一种外道邪见而已，还达不到依附于佛法的犍子外道的水平，怎么能与佛法相提并论呢？从教理教义上说，佛教的苦、集、灭、道四圣谛理远出道教之上。就教主的身份而言，佛出身于天竺国的刹地利种姓，生在王家，具有转轮圣王的尊贵和荣耀；而老子为周室守藏史，庄子为宋国漆园小吏，都不过是些区区小吏而已。就教主的形象来说，佛有三十二相八十种好，巍巍堂堂，威仪具足；老子和庄子则是凡流之辈，身材矮小，形貌丑陋，没有什么值得特别称道的地方。就教化的方式和效果来讲，佛说法时身体会放出各种光明，大地会发生震动，无数的天人都来集会，恭敬环绕在佛的周围，而且在听闻佛法之后皆能得道；而老子仕于周室，主上不知，臣下不识，不敢谏诤一言，不能教化一人，最后不过是辞职而去，为关尹说《道德经》五千言，庄子于宋国漆园为吏，著有《内外篇》以规劝显达，但又有谁从其受

① 智颢《摩诃止观》卷10上，《大正藏》第46册，第135页上-中。

② 智颢《摩诃止观》卷5下，《大正藏》第46册，第68页中。

学听闻得道呢？就教主的影响而论，佛出外游行时，帝释在右，梵王在左，金刚前导，四部后从，神通变化，飞行虚空；而老子不过自驾薄板青牛之车，出关西向，耕田务农，庄子为人看守漆树，职卑位低。就教主的出处来说，佛弃金轮圣王之位，出家成佛；老子弃小吏之职，出关经营数亩之田。通过种种对比，最后智者大师提出，道教所谓的“不可说”不过是一种“绝言之见”而已，此种愚痴戏论，“三假具足，苦集成就，生死宛然，抱炬自烧，甚可伤痛！”^①以这种老庄之教寻求出苦之道，是绝对不可能的。

可以看出，智者大师站在佛教的立场上对老庄道教所做的批评和驳斥，不可避免地带有维护佛教至高地位的主观意图。但从智者大师对道教的批评中，我们可以看出佛、道二教的本质区别，即佛教以出世间为宗极，而道教则是世间法。还应该指出的是，智者大师虽不能容许佛道齐等的观点，但他对于道教还是愿意实行招安以为我所用的。如他在《维摩经玄疏》卷一中曾引《清净法行经》说：“摩诃迦叶应生振旦，示名老子，设无为之教外以治国，修神仙之术内以治身……此即世界悉檀也。”^②这样道教作为方便教门就被纳入佛教体系之中了。智者大师的这些观点被后来的天台宗人所继承和发展，中唐时期的荆溪湛然，被尊为天台教观的中兴之祖，遍疏天台三大部，充分发挥了智者大师的相关论述。需要说明的是，湛然大师在注疏智者大师有关老庄的论述时，较之智者大师，对老庄给予了更多的理解。如其引王瞽夜之说以释《庄子》云：“逍遥者，调畅逸豫之意。夫至理内足，无时不适，亡怀应物，何往不通？以斯而游天下，故曰逍遥。”又云：“理无幽隐，道然而当；形无巨细，遥然俱适，故曰逍遥。”^③如此疏释对于《庄子》来说不仅具有保存已佚古义之功，而且明显透露出注释家的欣赏之意来，可以引导后来的天台宗义学高僧对老庄投入更多的关注。

从智者大师、湛然大师的相关著述中，我们可以比较清楚地了解到，作为佛教高僧，天台宗自然不会以老庄思想为究竟，而且从竞争的角度上还会给予相当严厉的批驳；但在方便意义上，天台宗也可以对老庄思想给予一定的肯定，而且随着历史的发展，这种肯定还呈现出进一步增多的趋势。

① 智颢：《摩诃止观》卷5下，《大正藏》第46册，第68页下。

② 智颢说、湛然略：《维摩经玄疏》卷1，《大正藏》第38册，第523页上。

③ 湛然：《止观辅行传弘决》卷3之1，《大正藏》第46册，第247页上。

二 直斥老庄为邪外——三论宗的老庄观

与天台宗智者大师大约同时而稍后的嘉祥吉藏大师（549～623）是中土三论宗的集大成者。中土三论宗远溯姚秦（东晋）时期的鸠摩罗什在长安译并盛弘《中论》、《百论》、《十二门论》及《大智度论》等印度中观派佛教经典，僧肇大师以其超群的悟解获得了“秦人解空第一”的殊荣，他们的思想素有“关河旧说”或“什肇山门义”之称，历来被推尊为三论正宗之所在。如果说僧肇大师对佛教中观空义的理解还带有老庄色彩的话，那么吉藏大师的思想可以说已经彻底摆脱了老庄道家的影响，达到了非常纯粹的地步，因此，当有人问他《老子》和《庄子》这样的中土著述算不算佛教“内教”的时候，他毫不客气地说：“释僧肇云：每读老子、庄周之书，因而叹曰：美则美矣，然栖神冥累之方，犹未尽也。后见《净名经》，欣然顶戴，谓亲友曰：吾知所归矣。遂弃俗出家。罗什昔闻三玄与九部同极，伯阳与牟尼抗行，乃喟然叹曰：老庄入玄，故应易惑耳目，凡夫之智，孟浪之言，言之似极，而未始诣也，推之似尽，而未谁至也。”^①其言下之意，鸠摩罗什、僧肇本来就对老庄思想怀有不满之心，因此更谈不上服膺其学说了。为了使自己的观点与老庄思想划清界限，他从“研法”和“核人”两个方面对老庄展开了深入的批判。

所谓“研法”，就是从研究思想和义理的角度上比较佛道两家的高下浅深。吉藏大师从六个方面判定佛教优于道教，他说：“略陈六义，明其优劣：外但辨乎一形，内则朗鉴三世；外则五情未达，内则六通穷微；外未即万有而为太虚，内说不坏假名而演实相；外未能即无为而游万有，内说不动真际建立诸法；外存得失之门，内冥二际于绝句之理；外未境智两泯，内则缘观俱寂。以此详之，短羽之于鹏翼，坎井之与天池，未足喻其悬矣。”^②此处“外”指老庄道家，“内”指佛教。在吉藏大师看来，老庄仅关注一身的荣辱、贫富、穷通、寿夭、智愚、贤不肖等，而佛教则对前生、今生乃至来生都有非常清楚的了解；老庄对眼、耳、鼻、舌、身等五种感觉器官造成的各种情欲都控制不了，而佛教则可以圆满获得天眼通、天耳通、他心

① 吉藏著、韩廷杰校释：《三论玄义校释》，中华书局，1987，第26页。

② 吉藏著、韩廷杰校释：《三论玄义校释》，中华书局，1987，第29页。

通、宿命通、神足通和漏尽通；老庄无法从万事万物中领悟太虚本体，而佛教则可以在不破坏现实存在的前提下展示诸法的真实相状；老庄的无为境界无法体现在各种作为之中，而佛教则可以在坚持性空的同时认可诸法的存在；老庄还存在着得失的门径，而佛教在真理的层面上则超越了语言对世间和涅槃的表述；老庄无法实现理想境界和实际智慧的弥合无间，佛教则能够实现所缘之境与能缘之智的完美结合。总而言之，就是用短羽与鹏翼、坎井和天池这样大的差别，也无法譬喻老庄与佛教之间的巨大差异。有人对吉藏大师的抑道扬佛之论极为不满。在他们看来，“伯阳之道，道同太虚；牟尼之道，道称无相。理即一源，则万流并同。什、肇抑扬，乃谄于佛”。吉藏大师反驳说：“伯阳之道，道指虚无；牟尼之道，道超四句。浅深既悬，体何由一？盖是子佞于道，非余谄佛。”^① 彻底否定佛道两家在终极之道上有任何的相似性。那些老庄道家的拥护者坚称：“牟尼之道，道为真谛，而体绝百非；伯阳之道，道曰杳冥，理超四句。弥验体一，奚有浅深？”吉藏大师不同意这种看法，在他看来，包括老庄道家在内的九流七略之论，都未曾论及非有非无，如果说老庄有此说法的话，那也是从佛教那儿窃取过来的。^② 吉藏大师通过比较老庄道家与佛教的法义，坚信佛教具有老庄道家所无法比拟的优越性。

所谓“核人”，就是从比较教主出身和境界来判定佛道两家的优劣短长。有些人对吉藏大师在佛道之间强分轩轾很是不满，他们质问说：“佛名大觉，老曰天尊，人同上圣，法俱妙极，苟欲存异，将非杜不二之门，伤得一之渊府哉？”在这些看来，老子与佛一样，也达到了上圣的境界，如果过分地强调二者之间的差异性，那么对于佛教所说的不二法门及道教所说的得一之道都将有所损害。吉藏大师对此说甚不以为然，他辩解道：“悉达处宫，方绍金轮圣帝，能仁出俗，遂为三界法王。老为周朝之柱史，清虚是九流之派。子欲令人一法同，何异埴阜与安明等高，萤烛与日月齐照？”^③ 埴阜，指人工堆积的小土丘；安明，指佛教认为的世界最高山峰须弥山。在吉藏大师看来，释迦出身高贵，有帝王之尊，出家成佛为三界法王，老子则职微位卑，其所宣扬的清虚之道也不过九流之一种，因此，以老齐佛，就与将人工堆成的小土堆与世界上的最高山峰相提并论，拿萤火虫和蜡烛的光亮与日月的明照

① 吉藏著、韩廷杰校释：《三论玄义校释》，中华书局，1987，第32页。

② 吉藏著、韩廷杰校释：《三论玄义校释》，中华书局，1987，第33页。

③ 吉藏著、韩廷杰校释：《三论玄义校释》，中华书局，1987，第35页。

等量齐观，可谓荒谬至极。在吉藏大师的时代，社会上还比较重视门第出身，吉藏大师依据佛老出身的差异判定佛道二家的优劣，对于当时的人们来说还是很有说服力的。虽然如此，毕竟还是有人会提出异议来的：“同人者之五情，异人者之神明。迹为柱史，本实天尊。据实而谈，齐之一贯。”出身只是近迹，天尊乃其远本，此是据《法华经》发迹显本之说对老子所做的辩护，可谓有力。吉藏大师对此驳斥说：“《汉书》亦显品类，以伯阳为贤，何宴、王弼称老未及圣。设令孔是儒童，老为迦叶。虽同圣迹，圣迹不同。若圆应十方，八相成佛，人称大觉，法名出世，小利即生人天福善，大益即有三乘贤圣，如斯之流，为上迹也。至如孔称素王，说有名儒，老居柱史，说无曰道，辨益即无人得圣，明利即止在世间。如此之类，为次迹矣。”^①吉藏大师引《汉书》及何宴、王弼之成说以判定老未及圣，亦为有据。在他看来，即便就本迹而论，《清净法行经》所载老为迦叶、孔为儒童，孔老之化，俱止世间，因此，老子是不可与佛等同的。

如果我们将吉藏大师对老庄道家的批驳与智者大师的相关论述加以比较的话，可以发现二者有不少的相似之处，如都从义理深浅和教主出身两个方面论证佛道二家的高下浅深、优劣短长，这当是两位大师处于大致相同时代的体现。但两者之间也有比较显著的差异，如在义理比较上，智者大师重在批评道家的自然之说，较吉藏大师为深入，吉藏大师以六义证明佛教高于道家，较智者大师为广泛；如在教主出身上，智者大师承认老子为迦叶化现是为了肯定道家 and 道教对于佛教流布中土的积极作用，而吉藏大师批驳的相关论述则是为了证明佛教相对于道教的优越性。换言之，在老庄观上，天台宗较之三论宗展现出明显的融合性特征来。

三 游心法界任与夺——华严宗的老庄观

中国佛教华严宗开创于初唐。三祖贤首法藏大师（643～712）在女皇武则天的支持下，曾促使华严宗呈现如日中天的盛况。四祖清凉澄观大师（736～837）身历九朝，为七帝门师，僧家荣宠，于斯臻于极致，华严宗亦由此得以长盛不衰。五祖圭峰宗密大师（780～841）将华严教理与南宗禅法融合起来，与当朝士大夫如裴休、

^① 吉藏著、韩廷杰校释：《三论玄义校释》，中华书局，1987，第35页。

白居易等为挚友，使华严宗继续保持着勃勃生机。贤首之时，道教虽因李唐皇室与老子联宗而获得了丰厚的政治资源，但其思想义理的发展尚处于潜滋暗长之中，因此，贤首大师于著述中专意于自家思想义理的阐发，对于老庄未有关注。贤首之后，道教吸收和融合佛教中观思想因素发展而成的重玄学颇著声采，《老子》与《庄子》之微言，朝野讽诵，以至于清凉、圭峰于著述之中，亦不得不时常论及。清凉虽声称“借语用之，取义则别”，^①但既用其语，便会在不知不觉间吸收、融会其义，纵其广立十条以辨佛道之异，客观上亦难以阻止佛道二家的思想融会。其徒圭峰对于老庄则或破斥或会通，自觉地将其纳入自己的思想体系之中。需要说明的是，此二大师或与或夺，虽将儒道同论，但由于儒家形而上思维的薄弱，故其所论，重点仍在于老庄道家。

清凉大师广列十条，论证佛教相对于老庄道家的优越性。在清凉看来，道家以“道”或“无”生养万物，以“自然”为最高准则，乃是主张一因多果，故为“邪因论”或“无因论”，其为善止于一身，“纵有终身之丧，而无他世之虑”，“归无物为至道”，^②故不能与佛教相提并论。两家之异，甚为昭彰。其一，始、无始异。佛教以生灭起于因缘，故称“无始”；而道家则执“太初”或“太始”为始。其二，气、非气异。佛教以“心”为诸法本原，一切心行借缘而有；道家以气化为神奇，主张无为自化，绝圣弃智。其三，三世有无异。佛教以诸法三世迁流，随缘起灭，道家主张生为气聚，死为气散，只是一生，不知三世。其四，习、非习异。佛教以善恶定于前业，愚智由于宿习；而道家则以善恶、愚智由乎天分，禀于气质。其五，禀缘禀气异。佛教以森罗世间因缘而生，道家则以贫富、吉凶定于禀气。其六，内、非内异。佛教众生由内在灵识变化生成；道家则主张人物由外在的变化而成。其七，缘、非缘异。佛教主张事物生、住、异、灭，由于因业；道家认为天地变化，日月推移皆属自然。其八，天、非天异。佛教将人之果报因缘归结为“苦集”与“灭道”；道家则将世间吉凶祸福归结为“天”“地”。其九，染、非染异。佛教以行善获人天福报，作恶受地狱沉沦，慈悲为无害之路，欲望乃生苦之源，故绝欲则苦除，行慈则寿延；道家则主张顺乎天道，因于自然，不求而自得，不为而自成，故不能

① 澄观：《大方广佛华严经疏演义钞》卷1，《大正藏》第36册，第3页中。

② 澄观：《大方广佛华严经疏演义钞》卷14，《大正藏》第36册，第106页上。

出离欲染。其十，归、非归异。佛教主张止息妄想，放弃虚假，服膺一乘，修习六度，超生死苦海，出烦恼牢笼，登智慧之台，入涅槃之苑；道家则主张安时处顺，淡然玄寂，泊尔无为，从而获得长生久视。清凉指出，以上十异，乃运用小乘因缘论以破斥外宗，至于华严宗一乘圆教真空妙有，事理圆融，染净该罗，一多无碍，重重交映，则绝非道家者所能比。^①换言之，在佛道比较中，清凉坚持佛教的绝对优越论。

圭峰宗密大师从一真灵性为人之本原的角度出发，对老庄道家既有破斥也有会通。在圭峰看来，老庄将人之本原归结为“大道”“自然”“元气”“天命”等，虽然可以为人们建立日常行为规范，但却无法推究出人的本原。如谓生死、贤愚、吉凶、祸福等现象皆从虚无大道生成养育，而虚无大道又是永恒长存的，那么这就意味着祸、乱、凶、愚等现象无法剪除，福、庆、贤、善等现象无法增加，如此，则老庄之教也就没有什么意义了，而且虚无大道还养育了虎狼之类凶猛的动物，夭折了颜渊、冉耕这样的圣贤，祸害了伯夷、叔齐这样的君子，其尊贵性又体现在什么地方呢？老庄主张世间万物都是自然而然的，不必有什么原因（因）和条件（缘）。圭峰指出，若如此论，则石应生草，草应生人，人应生畜，推而广之，也可以说成仙不必炼丹合药，太平不必贤良治理，仁义之风不必教化和修习，那么人们又何必遵从老庄之道呢？老庄认为万物从元气生成。圭峰反问，瞬间形成之精神既然未曾有过习虑，那么婴孩何以有爱恶之情、骄恣之性呢？^②在圭峰看来，老庄将人性本原归结为大道、自然、元气等，实是未能找出人的本原，因而应当破斥。圭峰以“无始以来，常住清静，昭昭不昧，了了常知”的“佛性”或“如来藏”作为人的本原，^③他从此出发，认为众生无始以来迷睡不觉，“一真灵性”被隐覆起来，故称“如来藏”。众生依如来藏而起生灭妄想，故大乘破相教谓空为人之本原。不生不灭的真心与生灭不已的妄想和合而成阿赖耶识，依其不觉，起心造业，不知本性空无，形成法执和我执，故大乘法相教谓阿赖耶识为人之本原。在我执的驱使下，众生贪爱使那些自我获得润泽的顺境而成嗔恨损坏恼乱自我的逆境，故小乘教以色、心二法及贪、嗔、痴为人之本原。众生造杀、盗等恶业，生于地狱道、饿鬼道、畜生道

① 澄观：《大方广佛华严经随疏演义钞》卷14，《大正藏》第36册，第107页上。

② 宗密：《原人论·斥迷执第一》，《大正藏》第45册，第708页下。

③ 宗密：《原人论·直显真源第三》，《大正藏》第45册，第710页上。