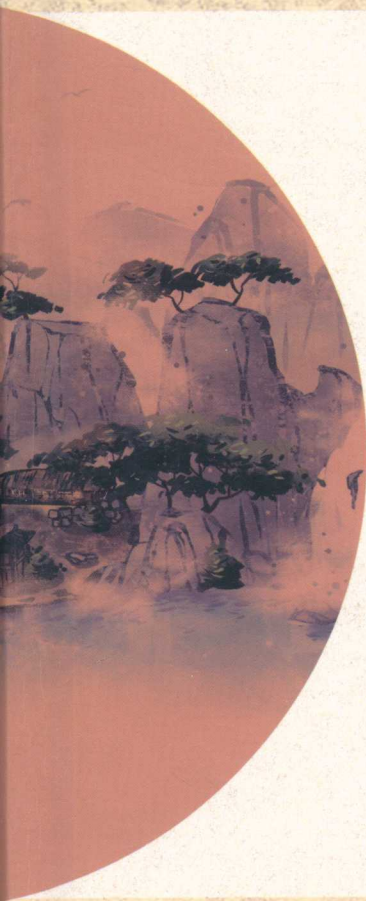


中土前期

# 禅学史

ZHONGTU QIANQI CHANXUESHI

徐文明◎著



北京师范大学出版集团  
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP  
北京师范大学出版社

中土前期

# 禅学史

ZHONGTU QIANQI CHANXUESHI

徐文明◎著



北京师范大学出版集团  
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP  
北京师范大学出版社

---

图书在版编目(CIP)数据

中土前期禅学史 / 徐文明著. —北京: 北京师范大学出版社, 2013.8

ISBN 978-7-303-16128-7

I. ①中… II. ①徐… III. ①禅宗—佛教史—中国—古代  
IV. ①B946.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 080837 号

---

营销中心电话 010-58802181 58805532  
北师大出版社高等教育分社网 <http://gaojiao.bnup.com>  
电子邮箱 [gaojiao@bnupg.com](mailto:gaojiao@bnupg.com)

---

出版发行: 北京师范大学出版社 [www.bnup.com](http://www.bnup.com)  
北京新街口外大街 19 号  
邮政编码: 100875

印 刷: 北京市易丰印刷有限责任公司  
经 销: 全国新华书店  
开 本: 184 mm × 260 mm  
印 张: 29.5  
字 数: 530 千字  
版 次: 2013 年 8 月第 1 版  
印 次: 2013 年 8 月第 1 次印刷  
定 价: 88.00 元

---

|           |           |
|-----------|-----------|
| 策划编辑: 王一涵 | 责任编辑: 王一涵 |
| 美术编辑: 毛 佳 | 装帧设计: 毛 佳 |
| 责任校对: 李 茵 | 责任印制: 孙文凯 |

**版权所有 侵权必究**

反盗版、侵权举报电话: 010-58800697

北京读者服务部电话: 010-58808104

外埠邮购电话: 010-58808083

本书如有印装质量问题, 请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话: 010-58800825

## 序

禅是原始佛教最根本的修行法门，也是大乘佛教的基本修行法门（六度）之一。禅宗以禅名宗，它与禅修自有密不可分的因缘。禅宗之禅，既与佛教发源地的某种禅法有关，又与在此前后传入中土的其他禅法有关，甚或与中土禅法发展的内在趋势有关。此类问题，在以往的研究著述中还是很不够的。徐文明博士的这部专著试图通过对中土前期禅学思想的研究，梳理出禅宗与传入中土的各种禅法之间的关系，以及由此发展到禅宗之禅的一些内在规律。

本书选取了自后汉以来传入中土的几部最重要的、代表佛教各派禅法的禅经，进行了十分细致的剖析，揭示了由小乘禅到大乘禅再到禅宗最上乘禅的禅法与禅理的发展线索。其中特别抓住了对禅宗最上乘禅有极大关系的两部佛典，即《大乘起信论》和《金刚三昧经》，对其作了深入的考证和论述。

关于这两部佛典的真伪问题，时代问题，作者、译者问题等等，一直是学术界聚讼不已的问题，迄今尚无定论。本书在前人研究的基础上，经过对大量史料的重新考核和分析后认为，《大乘起信论》与地论师南道有密切关系，其作者很可能是地论师南道的慧光法师，或其再传弟子昙迁、慧远；而《金刚三昧经》则与达摩、慧可一系禅法有关，很可能是由慧可编撰的。这是两个全新的论断，不一定为学术界同行接受，但它也可自成一家之言，而且当引起学术界的进一步研究的兴趣。

本书对中土前期禅学思想发展的理论特点和内在规律也作了相当精要的概括，即由小乘禅的自力自修自解脱，到大乘禅的勤修念佛依他力解脱，再到最上乘禅的自性是佛自悟自度这样一个辩证综合的规律；以及由小乘的出家禅修到大乘的在家也可念佛，到最上乘的不弃众生、不离世间、随处皆禅的实践特点等。这些分析对了解佛教禅修法门和禅宗的特点等都有一定的启发。

本书是在博士论文的基础上修改而成的，经过十余年的磨炼，作者对这一题目又有了许多新的研究心得和成果。因此，与博士论文相比，本书中的一些论据和论断更见成熟，同时还增加了许多新的章节内容。

徐文明博士好学深思，勤奋耕耘，近年来学术研究成果累累，是当今国内甚有发展前途的青年佛教研究学者之一。本书的出版定能获得学界前辈和广大读者的指正，希望今后看到徐文明博士更多更好的新作品。

楼宇烈

2003年3月28日

## 自序

佛法东流，安侯译经，中土禅学已经走过了将近两千年的漫漫旅程。巡绕博雅，冥思未名，从构思博士论文为始，我研究禅学、创作此书亦已悄然经历了二十年的春雨秋风。

岁月无常，人生苦短，天上的星星刚一眨眼，人间的流光已过千年。未名湖边，还在顾盼水中的红颜；狮子坟中，不忍再看镜中白发斑斑。二十年的苦思冥想，化为一叠厚厚的书稿，不知它是青春已逝的证据，还是精神成长的一个片段。

佛教认为人生无常，只有解脱成佛、进入涅槃才是唯一的出路，佛教自身的发展，也从印度到中国，经历了解脱的必要性、可能性、现实性三个阶段，与此相应，禅法也从小乘禅到大乘禅，再到禅宗的最上乘禅。这一规律，是贯穿全书的主线。

本书出版，也历经三个阶段，从最初收入佛光山《法藏文库》的十余万字的博士论文《中土前期禅学思想研究》，到2004年北京师范大学出版社所出的将近四十万字的《中土前期禅学思想史》，再到这次五十多万字的《中土前期禅学史》。这次再版，我对原作做了大量的修改和增补，不敢说脱胎换骨，但也是伤筋动骨。首先是章节进行了调整和增改，第二章加了《法显与佛陀跋陀罗一系的关系》一节，对第四章第二节“慧光”部分进行了重写，将原第六章一分为二，北宗部分增加了四节内容，第七章“惠能”部分增加了最后一节，第九章改动很大，增加了很多内容。总之，这次修订下了很大工夫，改动的部分很多，与原作差别很大，故书名也作了微调，更名为《中土前期禅学史》。况且，禅学本身就包括思想，再说思想有叠床架屋之感。

本书增添部分，除此次新写内容之外，都是出自近年我所写的有关禅学的论文。我对禅学的研究始终未曾中断，虽然主要方向转向后期禅学，但对早期禅学仍然经常关注。虽然下了相当大的功夫，但仍然有不少遗憾，如对鸠摩罗什一派所传的禅法未作说明，对僧稠一系的传承和禅法未能展开，对天台宗的禅法只说大概等，这些只能留待将来弥补了。

徐文明

2013年6月

## 前 言

禅学长期以来一直是备受学者关注的热门问题，有关禅学研究的著作可谓汗牛充栋、不计其数，单是近年来与之有关的博士论文就有好几部。然而，众人所关注的禅学似乎只限于禅宗之禅，而对于禅宗以前的禅学发展、禅宗以外的禅学宗派以及禅宗与这些禅学派别之间的关系等等，则言者寥寥，或一笔带过，或只字不提。其实，禅宗只是中土禅学发展的高峰而非全部历史，它也只是中土禅学宗派中最有影响的一个派别，而非唯一的禅学宗派。因此，要想对中土禅学进行全面的了解和深入的研究，就必须对禅学的历史及其各个派别进行整体的把握和客观的分析。是故本书准备从禅学思想史的角度对中土禅学的开始、发展、兴盛等历史阶段进行分析和评述，时间跨度是从东汉安世高到中唐马祖道一和石头希迁，算是中土禅学的前期，涉及其间各个重要的禅学宗派，力求反映禅学发展的全貌和揭示其自身内在的规律。

由于本书的中心是禅学，涉及的主要是与此密切相关的经典、人物、宗派和史事，因而对于一般的教法、人物则不作为重点。而在禅史方面也侧重于思想史的研究，对于一些习禅有所成就，而在禅法方面不能有所创新或作为一派代表的人物，也不单独述及。对于神异一类的僧人，如宝志、傅大士、万迥等，不作为研究对象。另外本书还以禅学自身发展的逻辑为中心，对于禅学与中国本土文化的关系问题不着重述及。

本书准备首先展示中土禅学前期历史的全貌及其间各个主要禅学宗派的基本情况，以求对之有一种整体的全面的把握。其次，揭示中土禅学自身发展的内在矛盾和逻辑，即中土禅法从小乘禅到大乘禅、从大乘禅又到最上乘禅的自我发展的辩证过程和内在规律，力求更本质地揭示其深层的意义。再次，分析各个主要禅学宗派自身的特点及其相互关系，说明禅学由初期禅宗派别的一支逐步发展成为影响最大、范围最广的佛教宗派的历史必然性。在此基础上，本书提出了两个新问题：一是《大乘起信论》与地论师南道的关系问题，二是《金刚三昧经》与达摩、慧可一系禅宗的关系问题。尽管由于条件的限制，尚无法找到非常充分的根据来说明这两个问题，有些证据限于篇幅也不能全写出

来，然而这两个问题的提出也许会对这方面的研究有一定的促进作用。

在研究方法上，本书侧重于历史与逻辑的统一、禅法与禅理的结合。所谓逻辑，是指佛教自身发展的特点和内在的规律。众所周知，佛教是一种以解脱为根本目的的宗教，故解脱论高于认知论，认知的目的在于解脱，要想获得解脱，就必须首先对解脱的必要性有所理解。佛教是从两个方面说明解脱的必要性，一方面，强调人生是苦，人生世间苦、空、无常、不净，通过对人生和世间的彻底否定说明不解脱的危害。另一方面，强调涅槃清净，佛及佛土无限美好，通过对佛与佛土的赞美说明解脱后的利益，由此表明不解脱则苦、解脱则乐，充分显示解脱的必要性。

在认识到解脱的必要性之后，众生就会努力寻求解脱，而在寻求解脱之时又会面临解脱的可能性问题。解脱尽管很有必要，但若毫无可能，也就无法寻求解脱。为了说明解脱成佛的可能性，佛教又提出了世间即涅槃、众生即佛的新命题，表明众生具有成佛的可能性。从中可以发现这样一种矛盾，在说明解脱成佛的必要性时，强调的是世间与佛土、众生与佛的巨大差距，而在说明其可能性时，强调的是二者之间的相同之处，又悄悄地缩小了其间的距离，但其目的是一致的，即是诱使众生一步步信仰佛教，走向解脱。

在解决了成佛的可能性问题之后，如何成佛即成佛的途径、方法问题就变成首要的问题了。解脱成佛既然既是必要的，又是可能的，那么如何使这种可能性转化为现实性呢，这就需要具体的方法和实际行动了。如何成佛既是解脱的第三阶段，又是一种具体的方法问题。在必要性阶段有这一阶段的禅法，如小乘厌离禅与大乘念佛禅，在可能性阶段也有可能性阶段的禅法。如何成佛不仅仅是理论问题，还包含着具体的修行。只有在实际修行中使用适当的方法一步步趋近解脱目标，才能解决如何成佛的问题。

如果说解脱的必要性、可能性偏重于理，如何解脱偏重于行，那么合此理行而要达到的根本目的便是解脱成佛。成道证果、解脱成佛是根本的目的和最后的结果，上述方面只是它的准备和手段。真正成佛也许是非常艰难、高不可攀的目标，但达到成道证果的初门还是有可能的。小乘佛教以阿罗汉等四沙门果为目标，还算切实可期，大乘佛教以成佛为目标，目标崇高而难以企及。

这四个阶段可以用信、解、行、证来表示。信指信仰，相信解脱的必要性是信仰佛教的前提条件；解指理解，即是理解成佛的可能性，通过实修趋近目标；证指证果，指通过实修达到预期的结果，也就是得道证果，其中最高的果位是佛果。证果，使成佛从抽象的可能性变成现实，这是佛教的最高目标，也

是佛教本身发展的最高阶段，而修行则贯穿于佛教发展的全过程。

这就是佛教解脱的基本逻辑。禅法是解脱的主要方式和方法，其发展的逻辑与解脱论的逻辑是相应的。小乘厌离禅与大乘念佛禅相应于解脱的必要性，最上乘禅则与解脱的可能性、如何解脱、解脱证果都有联系，其相对应的关系亦不如前者那样清楚直接。

本书在论述中土禅学早期发展史时准备以此对历史现象进行整理，理清历史发展的主线，但并非以此为标准对历史任意分割和取舍，这是因为历史的发展要受多种因素的影响，事物自身的逻辑并非时时占主导地位，而且中土禅学亦不同于印度禅。例如，在菩提达摩之前，有一个相当长的大小乘禅法并存的时期，在达摩之后，以念佛往生为特色的大乘念佛禅也一直存在。本书在论述禅学理论时将会注意禅法与禅理的结合。许多禅学论著都津津乐道于禅理的深奥而忽视了禅修的具体方法，这只是重智慧而轻实修、尚言说而贬践行的一种表现。本书则准备克服这一弊端，对各派具体的禅法尤其是为时人所忽视的小乘禅法进行系统的、清楚的说明，使人在了解禅理的同时，也能对禅修的具体方法、步骤、需要注意的问题等有所了解，对禅学有一种整体的把握。

本书试图依照一定的次第，从禅的类别（小乘禅、大乘禅等）、宗派（包括译经集团）、经典、人物等各个角度多层次地透视禅学的全貌，其中既有一般的历史叙述，又有一定深度的理论分析，还有一些掌故公案的介绍、评判；既有宏观方面的简明概括，又有细节方面的详细考证。

需要说明的是，上述设想只是作者的良好愿望，未必能够在论著中完全体现出来，也许写出来后会有橘枳变体之嫌，这方面还有待于方家的指点和作者以后进一步的努力修正。

# 目 录

|                                 |       |
|---------------------------------|-------|
| 绪 论 .....                       | (1)   |
| 第一章 早期禅经的传译 .....               | (11)  |
| 第一节 安世高一系对小乘禅数经典的传译和弘扬 .....    | (11)  |
| 第二节 支娄迦谶一系对大乘禅经的传译 .....        | (18)  |
| 第二章 禅法的系统传承之始：佛陀跋陀罗一系的禅法 .....  | (25)  |
| 第一节 佛陀跋陀罗及其禅法 .....             | (26)  |
| 第二节 佛陀跋陀罗的师承及同门 .....           | (35)  |
| 第三节 佛陀跋陀罗弟子对禅法的贡献 .....         | (43)  |
| 第四节 庐山慧远的禅学思想 .....             | (66)  |
| 第五节 法显与佛陀跋陀罗一系的关系 .....         | (70)  |
| 第三章 最上乘禅法的传入——菩提达摩与中土禅宗 .....   | (77)  |
| 第一节 菩提达摩的身世和化迹 .....            | (80)  |
| 第二节 菩提达摩的禅法和思想渊源 .....          | (82)  |
| 第三节 菩提达摩与其他禅学宗派的关系 .....        | (90)  |
| 第四节 南北朝时期南方达摩宗系 .....           | (93)  |
| 第四章 最上乘禅法逐步植根中土时期               |       |
| ——慧可、僧璨对中土禅宗的承继、发展 .....        | (102) |
| 第一节 地论师的兴起和心性论的发展               |       |
| ——兼论《大乘起信论》的主旨及作者等问题 .....      | (103) |
| 第二节 慧光法师生卒年及其后学对《起信论》出处的曲折说明··  | (113) |
| 第三节 二祖慧可的史事、宗系与思想               |       |
| ——兼论《金刚三昧经》的主旨及其作者等问题 .....     | (134) |
| 第四节 三祖僧璨与《信心铭》 .....            | (145) |
| 第五节 慧瓚禅师的宗系和思想 .....            | (153) |
| 第六节 新罗元晓与《金刚三昧经》 .....          | (161) |
| 第五章 禅宗的兴盛和弘化——道信、弘忍的禅法与化迹 ..... | (172) |
| 第一节 卧轮禅师的禅思想及其影响 .....          | (173) |

|      |                            |       |
|------|----------------------------|-------|
| 第二节  | 道信及其禅法 .....               | (186) |
| 第三节  | 牛头宗宗义及其与禅宗的关系 .....        | (200) |
| 第四节  | 弘忍及其禅法 .....               | (205) |
| 第六章  | 禅宗支派的分化与宗势的扩展——神秀与北宗 ..... | (224) |
| 第一节  | 神秀的禅法与北宗宗风 .....           | (224) |
| 第二节  | 弘正与后期北宗 .....              | (230) |
| 第三节  | 北宗修法、明演禅师与净土寺北宗法系 .....    | (241) |
| 第四节  | 禅宗北宗与密教关系 .....            | (246) |
| 第五节  | 山谷寺湛然与南北宗关系 .....          | (261) |
| 第六节  | 老安禅师及其法系 .....             | (267) |
| 第七节  | 智诜与净众禅系 .....              | (278) |
| 第七章  | 六祖惠能与南宗宗旨 .....            | (292) |
| 第一节  | 惠能生平考证 .....               | (292) |
| 第二节  | 《坛经》诸版本考释 .....            | (319) |
| 第三节  | 六祖的思想风范 .....              | (335) |
| 第四节  | 六祖思想的现代价值 .....            | (350) |
| 第八章  | 南宗的崛起和传播 .....             | (359) |
| 第一节  | 神会早期史事及其在六祖门下的地位 .....     | (359) |
| 第二节  | 永嘉玄觉的禅学思想与二十八祖说的缘起 .....   | (381) |
| 第三节  | 方岩玄策对南宗传播的贡献 .....         | (401) |
| 第四节  | 天台禅法大略及其与禅宗的关系 .....       | (407) |
| 第九章  | 马祖、石头与南岳、青原两系的并盛 .....     | (411) |
| 第一节  | 马祖道一的禅法思想与洪州宗的崛起 .....     | (411) |
| 第二节  | 石头希迁与青原一系 .....            | (423) |
| 第三节  | 南岳、青原双峰对峙局面的形成及其内在原因 ..... | (431) |
| 结 论  | .....                      | (441) |
| 大事记  | .....                      | (448) |
| 参考文献 | .....                      | (457) |
| 后 记  | .....                      | (460) |

## 绪 论

中土禅学作为中国佛学的一个重要组成部分，亦是渊源于印度佛学的。佛法流入中土如同江河东下，是一个自然的连续的过程。因此中土禅学是印度禅学及整个佛学的一种自然延伸，推源引流，才能了本知末，为了弄清和理解中土禅学，必首先了解印度禅学及整个佛教的概况。

佛教具有一个根本的特点，即人生问题与人的解脱始终是其最大的主题，这一特点在原始佛教时期表现尤为明显。自释迦牟尼出家成道的动因而言，他主要是首先体味到了人生的苦难，这种人生的根本痛苦促使他厌离世间，出家学道，最终自悟成佛。因此他感受到的是人生之苦，他所追求的是众生的解脱之道。所谓诸佛以一大事因缘出现于世，此一大事因缘便是众生的解脱问题。因此释迦牟尼所关心的只是集中在如何使众生从苦难中解脱的问题。在这一方面，释迦牟尼不同于其他的思想家，他不探讨所谓的本体论和哲学问题。在有名的《中阿含·箭喻经》中，他对自己的这一宗旨进行了解释，认为众生饱受诸苦，如中毒箭，最急迫的事是赶紧加以拔除救治，至于发箭人的动机、身世等问题即哲学问题，并不是亟待解决的问题。

既然众生的解脱被确定为佛教的主题，那么首先要做的就是解决解脱的必要性问题，即让众生相信解脱是必要的、迫切的事。解决解脱的必要性，就是让世人明白解脱前的众生及其所处的世间、所受的生死烦恼与解脱后的佛及其所处的净土、所得的清静之间的巨大距离，从而领悟到解脱的意义。这一问题之所以提出来，还在于释迦牟尼立教之初，其学说还未能使印度人民信受奉行。人民不能理解解脱成佛的意义，不清楚世间生死的可厌与清静涅槃的可期。虽然释迦牟尼通过体证彻悟了世间生死的真相，但当时大多数人特别是上层阶级贪著世间的五欲享乐，不能理解人生世间的根本痛苦。所以，释迦牟尼首先宣扬“四圣谛”“十二缘起”等理论，让众生明白世间生死流转的痛苦。释迦牟尼以“四念住”作为三十七道品之首，即强调“观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我”。从常、乐、我、净四个方面说明人生及世间，明确指出众生贪著的常乐我净是虚妄无实的，一切世间法都是无常、无我、无乐、无

净的。这种对人生及世间的否定成为原始佛教的主旋律，可以从四部阿含等原始佛典中看到大量的有关这方面的说教，其目的就是使众生开始厌离世间，这是走向解脱的第一步。

这种对人生及世间的否定由于佛在世时反复强调，影响极为深远，直至部派佛教时期也无人敢加之异词，后世大乘初期讲空也是这种思想的延伸和发展。对世间迷执众生所贪著的常乐我净等予以彻底否定，明确指出世间众生苦、空、无常、不净，强调世间法空，这不仅是原始佛教时期的基调，也是后世佛教各派所共同承认的，甚至成了判定是否合乎佛说的标准。所谓“诸行无常，诸法无我，涅槃寂净”的“三法印”即由此而来。这一阶段强调破除假相及众生的贪执，但这种“遣虚”不是根本目标，其目的是为了“显实”，即显示解脱以后的佛及佛土的真实清净。

一旦众生了解了世间生死的虚妄痛苦以后，就必然会厌离世间，厌离世间就会趋向涅槃，即所谓厌生死苦，求涅槃乐。因此在指出解脱前的痛苦之后，就必须说明解脱成佛之后的清净真乐。只有说明解脱成佛之后的寂灭之乐，说明佛土的严净美好，才能使众生明了解脱与未解脱、佛与众生、佛国净土与人间秽土、涅槃与世间之间的巨大距离，从而真正领悟解脱成佛的意义与必要性、迫切性。在说明佛与佛土的清净美好时，必然会有大量的渲染成分。因为世间的苦、空、无常、不净虽然有些人不能理解，但毕竟是随处可见的社会现象，每个人都多少会有切身的体验，而佛的伟大、佛土的清净美好、涅槃的寂灭真乐，就不是众生所能直接观察和体味到的事了。对此只能通过大量的比喻，以众生能理解的世间的美好方面来比拟佛及佛土，这里面自然会有看似虚玄、不合实际的描述。对此既不能贪著外相、以喻为实，也不必深究细推，因为在未成道之前揣测佛智及佛土都是不现实的。有关这方面的经典，在前期为“本生”类经典，在律法中也包含大量的佛本生故事。在后期则为净土类经典，如《阿弥陀经》等，此时已进入大乘佛教时期，所讲佛及净土也不限于释迦牟尼佛了。

这种以解决解脱的必要性为主的时期延续了很久，原始佛教、部派佛教及大乘佛教初期都属于这一时期。代表大乘空宗的般若类经典讲诸法空，正是原始佛教对世间否定的进一步发展和深化。四念住中“观法无我”即代表了般若经典“法无自性”的宗旨。故般若经典为厌离世间精神的根本体现，是完全符合佛说的。代表大乘有宗的涅槃类经典讲涅槃四德，认为诸佛法身不灭，涅槃具有常乐我净四个属性，属于趋向涅槃理论的完善和成熟，也是符合原始佛教

精神的。这表明大乘佛教同样是符合佛法的，不应加以排斥。而且大乘佛教不仅完善发展了成佛解脱的必要性理论，更为重要的是提出了解脱成佛的可能性问题，并逐步建立起一整套精细的理论来解决这一问题。

随着佛教的不断发展，信受奉行佛法的人越来越多，众生大多能够理解成佛的必要性，因而解脱的必要性不再是主要的问题了，而解脱成佛的可能性问题则上升为主要的問題。人们信仰佛教，就是为了解脱成佛。要想解脱成佛就必须探讨成佛的可能性。然而在佛教前期强调成佛的必要性时，着重讲的是佛与众生、涅槃与世间的距离。而过于强调这种距离就可能使众生感到成佛无望，从而退失堕落。大乘佛教的建立就是为了进一步说明佛与众生、涅槃与世间的关系，说明众生具有佛性，世间即是涅槃，众生成佛是完全可能的。这样二者之间的距离又被大大缩小了。但不论是拉大距离还是缩小距离，目的都是一样的，即诱使众生解脱成佛。拉大距离是为了对治贪执骄慢的众生，使其逃离三界火宅；缩小距离是为了对治懈怠退失的众生，使之精进成道。因此不存在相互矛盾的问题，也不是宗旨的改变。

大乘般若类经典有两个主题，一是述诸法缘起性空、法无自性；一是讲世间即同涅槃，色即是如。龙树《大智度论》卷七十二云：“般若波罗蜜中，或时分别诸法空是浅，或时说世间法即同涅槃是深，色等诸法即是佛法。”<sup>①</sup> 龙树很明确地指出般若经典的两个主题，并且认为讲诸法空是浅（言解脱的必要性），述世间即是涅槃，色法即同佛法是深（讲解脱的可能性）。般若类经典为成立最早的大乘经典，其述诸法空同于四念住中“观法无我”，表明已从对人的理解转向偏重对外境万法的认识（四念住中前三种身、受、心皆与人有关，第四法即是外境），故般若类经典着重境（法）与智（心）的关系，强调对外境的分析。所以在它述及解脱的可能性时，也着重讲色即是如，世间即涅槃。

大乘涅槃类经典也有两个主题。一是讲涅槃具有常乐我净四德，诸佛法身不灭；二是述一切众生悉有佛性。前者讲成佛的必要性，后者述成佛的可能性，尤其更为明确地提出了成佛的可能性问题，宣扬一切众生都有佛性，都可以成佛。尽管《大般涅槃经》前后两部分不完全一致，前分认为一阐提人不能成佛，甚至认为杀一阐提无罪，道是杀有下、中、上三种，“若有能杀一阐提者，则不堕此三种杀中。善男子，彼诸婆罗门等一切皆是一阐提也。譬如掘地、刈草、斫树，斩截死尸，骂詈、鞭撻，无有罪报，杀一阐提亦复如是，无

<sup>①</sup> 大正藏，25册，563页中。

有罪报。何以故？诸婆罗门乃至无有信等五法，是故虽杀不堕地狱”<sup>①</sup>。因为婆罗门不具信根，故杀之无罪，可见一阐提指的是外道婆罗门。这只表明当时佛教与婆罗门教斗争尖锐，不能看成一经的宗旨。由此亦可知将一阐提视为不信大乘的小乘僧人是完全错误的。后世学者往往夸大佛教内部部派的对立尤其是大乘小乘之间的对立。事实上佛教内部的对立从来没有佛教与外道（尤其是婆罗门教）的斗争那样剧烈。

涅槃类经典出现比般若类经典晚，但《大涅槃经》《大方等无想经》也不会晚于公元二世纪，大致出现于《大毗婆沙论》之后、龙树之前。《大毗婆沙论》中曾提到《大涅槃经》的名字<sup>②</sup>，近人善惠还认为“《涅槃经》中糅有《大毗婆沙论》文”<sup>③</sup>。可见此经的编集与有部有关，其时限亦在龙树之前。《大智度论》中曾提到《大方等无想经》（即《大云经》），此经中提到《大涅槃经》<sup>④</sup>，可见二经编集在龙树之前。随着涅槃类经典的出现，又有一类小部头的专述如来藏思想的经典，如《大方等如来藏经》《大法鼓经》《胜鬘经》《无上依经》《不增不减经》等渐显于世。将佛性说成如来藏，又将如来藏归于自性清净心，从中可以看出佛性理论的渐次发展。如来藏可说是佛性的具体化、现实化，因为它指的不再是理论上的成佛因性，而是指以“佛眼”观察而见的如来身、如来智，即众生烦恼身中有如来跏趺而坐。将如来藏归于自性清净心，又使众生进一步理解了剥除烦恼外衣，显现如来胎藏的方式，即发明本心。如来藏系经典可说是解脱可能性理论的进一步完善和发展，明确指出众生即佛，众生身中自有佛，对后世禅宗影响很大。由于这类经典将解脱归结为显示本有的如来藏、自性清净心，剥除洗清烦恼客尘的染污覆障，即显智（自性清净心）除识（烦恼妄识），又促成了唯识系经典的产生。

如来藏系经典主要是显示解脱的可能性的，故其重心是在净的方面，烦恼客尘不过是一层外衣而已，虚妄无实，没有自性，并非是与如来藏、自性清净对等的。而唯识系经典主要是研究如何对治烦恼客尘、转识成智、除染布净的，故其重心是在染的方面。如来藏系经典对烦恼妄识只是用比喻的方式泛泛而论，唯识系经典则对其进行了精细的分析，从而建立了一整套精密而烦琐的理论。“八识说”一般被认为是唯识学派的独创，其实还是有依据的。在早期

① 大正藏，12册，702页下。

② 大正藏，28册，278页中。

③ 善惠：《楞伽经编集时地考》，见《现代佛教学术丛刊》第91册，365页，台北，大乘文化出版社，1980。

④ 任继愈主编：《中国佛教史》，第3卷，163页，北京，中国社会科学出版社，1988。

唯识经典如《楞伽经》中，将如来藏与阿赖耶识视为一体，因为二者都是心，只是前者偏重净，后者偏重染而已。阿赖耶识、末那识、意识即是早期经典中常提及的心、意、识，阿赖耶识就是心，具有含藏、容纳的意义，末那识即思量识，为意，有执著之义，可视为主体意识、自我、能，意识即分别识，为识，指一般的意识、思想。心、意、识再加上眼耳鼻舌身便构成八识。后期的唯识经典如《解深密经》《大乘阿毗达磨经》等，就不再提如来藏，只谈杂染。从中也就看不到阿赖耶识的渊源以及唯识系经典与如来藏系经典的关系了。

注重解脱是佛教的根本特点，故不论从理论方面还是实践方面都以此为中心，而解脱本身是实践的结果，故践行问题更为重要。随着解脱理论的渐次发展，自然会产生相应的解脱方式。而解脱之道，自然以戒定慧三学为根本。戒律对治人身的贪欲，禅定对治人心的嗔怒情感，智慧对治人脑的愚痴无明。三学之中又以禅定为中心。持戒灭除人的贪欲，这是通达禅定的手段，无欲才能静心入定。在定慧关系方面，定为体，慧为用，由定生慧。由体生用，用以显体。智慧的观照深入外境实相，又能进一步达到更深的禅定状态，从这一意义上讲，智慧同样是达到禅定的手段。

释迦牟尼出家之时，印度社会处于两个极端，一方面是在家的人尽情享乐、放纵五欲，一方面是出家的人又走入另一个苦行的极端。由于他们觉悟到了纵欲享乐的错误，便实行苦行，企图由苦行而获解脱。释迦牟尼开始也同其他出家者一样，苦行六年，结果毫无所获，这使他悟到乐行苦行都无助于解脱，于是采取一种中道的不苦不乐行，既不纵欲乐行，又不苦行自损身心，果然由此觉悟成佛。因此释迦牟尼非常重视自己由实践而得的中道精神和原则，中道精神贯穿于佛所说的一切法中，也是佛教各个宗派所共同信奉的原则，这一精神后来经过龙树的发扬光大，影响更为深远。

释迦牟尼非常重视众生的解脱，在现实社会中又以人的解脱为主，因此以解脱为目的的佛法与人自身有密切关系。戒定慧三学事实上是对应人体三节的，戒律对治人身的贪欲，禅定对治人心的嗔怒，智慧对治人脑的愚痴。禅学事实上就是心学，禅的本义是静心，定的本义是心住一境。这也有经典的依据，在《相续解脱地波罗蜜了义经》中有“施、戒、忍，此三事是增上戒学，禅是增上心学，慧是增上慧学”<sup>①</sup>之语。故后世禅宗号称传心法门，标榜以心传心，是很有道理的。人体身心脑三节不仅对应戒定慧三学，佛教许多法相理

<sup>①</sup> 大正藏，16册，715页下。

论亦源于此，而经律论亦与此有关。《大毗婆沙论》卷一云“为分别心名修多罗，为分别戒名为毗尼，为分别慧名阿毗昙”<sup>①</sup>，可见经是说心，律以述戒，论以言慧，佛所说的经藏即心学、禅学，是佛法的中心。

与解脱的必要性、可能性理论的渐次发展相应，作为解脱法门的禅法也是逐渐展开的。佛最初悟道凭借的是根本四禅，初禅舍相分别，但还有觉有观，二禅心转明净，无觉无观，产生喜感，三禅舍离喜悦，产生乐感，四禅入非想非非想处，离一切念，从而进入清净寂灭的状态。后来又将“四无色定”与四禅合称“四禅八定”。与解脱的必要性时期相应，禅法初期以厌离禅为主，即以不净观、安般观为中心的五门禅法成为原始佛教及部派佛教时期通用的禅法。这种禅法以对人身的厌离、否定为主，通过观缘人身的种种不净（不净观）、世间业力的无常（因缘观）、人体呼吸的消长变化（数息观）、四大空识外境的虚幻（界分别观）以及由此而产生的对众生的悲悯能救之心（慈心观）来进入远离上述杂染的清净寂灭的禅定状态。这种禅法以离染厌世为主，继而是向净求佛的念佛禅。作为解脱必要性的一个重要方面，佛经中大量介绍了解脱成佛之后的清净美好状态，这就构成了念佛禅的理论基础。念佛禅包括念佛、念净土两方面，念佛又分为念佛名、念佛身，念佛身又分为观佛色身（三十二相、八十种好）和观佛法身。念佛禅意味着大乘禅法的开始。早期念佛禅主要是观念佛土（净土）和观佛色身，后来则发展为净土宗的念佛名号和大乘禅的观佛法身。

念佛禅出现相当早，有些经典即以念佛法门取代界分别观作为五门禅法的一种。念佛法门一出现，便以其简单直捷的特点吸引了大批僧众，特别是不适应练五门禅法的在家居士。然而这类禅法也有自己的弱点，最重要的是它强调他力解脱，这与佛教的根本精神是相违背的。因此它的出现虽然吸引了大批的居士，但一般修禅的僧众仍然以五门禅法为主，在修习五门禅的基础上修习念佛禅，它没有也不可能取代五门禅。

随着大乘佛教的产生，禅法也有了新的发展。般若类经典的出现促成了观法的进步，使空观进一步走向完善和成熟，使之从原来意义上对现实世界的否定破遣转入对外境实相的认识，从观色无常转入观色是如，从色相是空（假）转入色体是实（如如不动）。这样原来五门禅法的界分别观便进而发展为真如观（大乘空观、不动观、一色观），由对外在色相的观缘转为对中道实相的观

<sup>①</sup> 大正藏，28册，2页上。