

隋唐佛学研究

夏金华◎著



上海社会科学院出版社

014011428

B949.2
51

隋唐佛学研究

夏金华◎著



B949.2
51



上海社会科学院出版社

图书在版编目(CIP)数据

隋唐佛学研究/夏金华著. —上海:上海社会科学院出版社, 2013

ISBN 978-7-5520-0437-3

I. ①隋… II. ①夏… III. ①佛学-研究-中国-隋唐时代 IV. ①B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 269187 号

隋唐佛学研究

作 者:夏金华

责任编辑:王晨曦 唐云松

封面设计:闵 敏

出版发行:上海社会科学院出版社

上海淮海中路 622 弄 7 号 电话 63875741 邮编 200020

<http://www.sassp.org.cn> E-mail: sassp@sass.org.cn

照 排:南京理工出版信息技术有限公司

印 刷:上海信老印刷厂

开 本:720×1020 毫米 1/16 开

印 张:21.25

字 数:390 千字

版 次:2013 年 12 月第 1 版

2013 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5520-0437-3/B·091

定价:44.80 元

版权所有 翻印必究



北航

C1697308

目录

1	引论
2	一、隋唐佛学繁荣的内在动力:争论与融合
5	二、隋唐佛学的中心议题:“缘起论”、“佛性论”、“修行成佛的方法与途径”三种理论
12	三、本书的论述范围
13	四、关于研究方法的问题
18	第一章 隋唐佛学兴起的内因与外缘
22	一、六朝佛学的持续勃兴与人才的聚集
46	二、外部的条件
61	第二章 天台智顗的思想理论与实践学说
63	一、“一念三千”的缘起意蕴
72	二、佛性说的流变与整合
79	三、“六即佛”与止观修习
93	第三章 天台学说的继承
94	一、灌顶阐述涅槃佛性思想的理由
96	二、智威、慧威与玄朗的止观传承
99	第四章 荆溪湛然与“无情有性”
100	一、湛然时代的佛教形势
101	二、“无情有性”说的本质及其影响
113	第五章 三论宗的“缘起性空”理论
114	一、罗什以来“性空”学说的传承系统
117	二、“八不”缘起
120	三、“草木有佛性”
125	第六章 法相宗的“缘起”之义
126	一、唯识所现的“赖耶缘起”
131	二、“唯识无境”的内在含义

140 第七章 法相宗后学的“五种姓”说

- 140 一、“五种姓”说形成的本末因缘
 - 144 二、“一性皆成”与“五姓各别”的种种典据
 - 147 三、双方争论的主要内容及过程
-

152 第八章 “慈恩”与“西明”的“佛性”论争

- 152 一、引起争论的历史原因
 - 154 二、圆测有关佛性问题的主张
 - 159 三、“慈恩”与“西明”争议的结局
-

161 第九章 唯识学的成佛阶位与实践理论

- 161 一、法相宗的“五位”说
 - 164 二、“转识成智”的实现、价值及过程
-

170 第十章 律宗的戒学与观法

- 171 一、律学的流传曲折与“戒体论”的分歧
 - 175 二、大小乘戒律的会通与妙论
 - 179 三、从“化教”之判看“南山三观”
-

182 第十一章 汉传密教的“即身成佛”论与修持方式

- 184 一、“即身成佛”思想与显教之差异及其本质
 - 194 二、“即身成佛”的理据与金、胎两部曼荼罗
-

203 第十二章 净土思想的实践法门

- 204 一、西方净土的经论依据与高僧之阐扬
 - 209 二、“老实念佛”的方法与成就
-

214 第十三章 华严宗的缘起说

- 215 一、无尽缘起
 - 218 二、“四法界”与“十玄门”
-

225 第十四章 华严的修行次第与成佛实践

- 226 一、五教的位次

229 二、华严观法的特色

242 三、“禅教一致”

247 第十五章 佛教义学宗派的趋向没落

248 一、内外的双重打击使天台宗走下坡路

252 二、法相宗趋于消沉的原因

262 三、从“十玄门”理论的发展进程看华严宗的式微

269 第十六章 禅宗的崛起

270 一、从达摩到弘忍及神秀的禅法传承

277 二、六祖惠能的顿悟法门与实践方式

281 第十七章 禅门内外之纷争

282 一、六朝至隋唐“顿”、“渐”之争的主要特征

286 二、“顿悟”与“渐悟”争论的实质

288 三、“渐修顿悟”与南宗祖师的修行

293 四、“即心即佛”与“念佛成佛”的优劣之辩

305 第十八章 唐宋之际儒学的吐故纳新

305 一、禅宗悟道方式的多样化形成“五家七宗”

310 二、从梁肃的佛学修养到李翱的《复性书》

316 结语

317 一、人才聚散 成败得失

322 二、佛学辉煌 禅观冷落

328 跋尾

329 主要阅读参考书目

329 一、中文书目

331 二、日文书目

334 三、西文书目

引 论

近

代以来,从哲学史、思想史的角度研究隋唐佛学,整体上已取得重要的成果,大部头且有相当影响的著作相继出版。国内学界代表性的专著主要有汤用彤的《隋唐佛教史稿》、郭朋的《隋唐佛教》、任继愈主编的《中国哲学发展史·隋唐卷》和侯外庐主编的《中国思想通史》第四卷等;海外的著作主要有日本学者道端良秀的《唐代仏教史の研究》、山崎宏《隋唐仏教史の研究》和《支那中世纪仏教の展开》、滋野井恬的《唐代仏教教义の检讨》、镰田茂雄《中国仏教史》第五卷《隋唐の仏教》等。其他西方国家学术界虽对隋唐佛学有相当的关注,但专于历史与文化方面着力,全面研究这一时期各宗派教义的鸿篇巨制依然非常罕见。

至于撰写佛教通史、宗派史、哲学史中涉及隋唐佛学的篇章和各类相关的论文,更是连篇累牍。但是,就专业性的著作而论,基本上是按照时间的先后顺序来描述佛教历史的发展进程,即偏于纵向的宗派方面的关注,如郭朋的《隋唐佛教》等,或兼以人物为主,重在史实的论述与考证,如山崎宏的《隋唐仏教史の研究》等,或以译传、论著、宗派等分而述之,如汤用彤的《隋唐佛教史稿》等,或专于宗派哲学思想的探究,如任继愈的《中国哲学发展史·隋唐卷》“佛教部分”之类,还有重心落在佛教丛林制度史的,如美国 Stanley Weinstein 的《唐代佛教》(*Buddhism under the T'ang*)等。^①

然而,在这一段长达 300 余年的历史里,许多未解的问题依旧存在,如隋唐佛学的兴起与衰落之由,以及对庞杂深奥的教义把握的准确性之类,尤其是对这一时期佛学的中心议题、各大宗派之间相互交流的情形关注度明显不够。这也就意味着进一步的探索还是十分必要的。因为隋唐佛学是学界公认的本

① Stanley Weinstein 的《唐代佛教》(*Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 是英国汉学家 Denis Twitchett 所主编之《剑桥中华文史丛刊》(*Cambridge Studies in Chinese History, Literature and Institutions*)中的一部。现已有中译本。

土思想史上最难把握的阶段之一^①，以个人或数人之力极难达诂，而且当时佛学演变发展的极为重要的内在特征与表现形式是，普遍存在的宗派之间或内部横向方面的相互争论与融合。所以，值得引起我们充分的注意。

一、隋唐佛学繁荣的内在动力：争论与融合

在经历汉、两晋、南北朝数百年的传播、激荡、磨合与发展之后，中国的僧俗人士对于印度佛学的理解日益成熟起来。至隋唐两朝，意欲会通儒、道两家思想以完成佛教本土化的努力呈现出水到渠成之势。因而，佛教界高僧辈出，宗派林立，形成了中华历史上最为波澜壮阔的佛学思想潮流。

隋唐佛学的兴起，除了寺院经济发达、帝王支持等外部因缘的增上之外，其重要的前提是，佛教各大宗派之间因观点歧异而引起的相互“争鸣”，以及相互借鉴、渗透融合的现象。这一系列争论基本发生在佛学界内部，别树一帜，相互争雄。如惠昕本《坛经·顿渐品》所说：“大师（指惠能）在世，行化四十年，诸宗难问，僧俗千余人，皆起恶心相向。”宗派与宗派之间，“以承禀为户牖，各自开张；以经论为干戈，互相攻击。情随函矢而迁变，法逐人我以高低，是非纷拏，莫能辨析”。^②晚唐的宗密（780—841），也曾对当时的争议作过深刻的描述。其中说道：

即今所集者，殆且百家，宗义别者，犹将十室，谓江西、荷泽、北秀、南诏、牛头、石头、保唐、宣什及稠那、天台等立宗传法，互相乖阻。有以空为本，有以知为源，有云寂默方真，有云行坐皆是，有云见（现）今朝暮分别，为作一切皆妄；有云分别为作，一切皆真，有万行悉存，有兼佛亦泯，有放任其志，有拘束其心，有以经律为依，有以经律为障道。非唯泛语，而乃确言；确弘其宗，确毁其类。^③

不仅在禅宗内部，以及与天台诸家之争是如此状况，唐代宗时律宗的新、

① 对此，牟宗三在《佛性与般若》的《序》中曾说过：“佛教一阶段（指南北朝、隋唐）难在文献太多，又是外来的独立一套，名言熏习为难。即使已习惯于名言矣，而宗派繁多，义理系统之性格以及其既系统不同而又互相关联之关节已极难把握。”（《佛性与般若》上册，台湾学生书局1997修订版，第1页）方东美则认为，佛学具有高深幽玄的哲学理念，是从宗教实践中体验出来的境界，必须要有宗教实践与体验的人才能了解（方东美《华严宗哲学》—《序说》，台湾黎明文化事业公司1993年版，第12页）。

② 裴休：《禅源诸论集都序叙》，《大正藏》第48卷，第398页中。

③ 宗密：《禅源诸论集都序》卷一上，《大正藏》第48卷，第400页中一下。

旧疏之争也是声势浩大,以致引起李家朝廷的干预,但结果论辩双方依然各行其是,未能达成一致^①。其争论之激烈和涉及面之广,不难想见。而这一时期佛教与儒、道两家的争一日之长,反倒退居其次,在我国思想史方面的意义也相对要逊色得多。

纵观隋唐两朝所有的佛学纷争,要数“一性皆成”与“五姓各别”之争最为著名,影响也最大。这不仅由于佛性问题乃佛教的根本所在,并且也因为译传“五姓各别”说的是玄奘、窥基等显赫人物,同时,“一性皆成”说的最后胜利,还表明佛教教义在国内的实现程度,取决于它满足国人需要的程度及其价值取向,充满功利色彩,并不以某一二高僧的努力所能左右。禅宗与净土宗之角逐,除了是依“自力”还是依“他力”的歧异之外,也不排除隐藏于背后的争取信徒支持的事实;天台与禅宗法统的先后建立,以及法统之争^②,纯粹出于标榜正统的名目,开出了后世门户之见的先河,并无助于佛学思想本身的发展;产生于禅宗内部南、北两宗的“顿、渐之争”,事关觉悟的不同方式、方法,对于修持活动的导向性是不言而喻的,因此成为中国禅宗史上影响深远的重大事件。律宗的“戒体之争”,主要局限于僧团内部日常行持实践的范围,还有唯识学系统内部的“慈恩”与“西明”之争、华严宗师徒的“五教”与“四教”之争、天台湛然与华严澄观的“顿顿”和“渐顿”之争等等,为数亦相当可观,至于小范围的争议更是难以计数。综合而言,发生在隋唐佛学史上“百家争鸣”式的争议,对于宗派的发展、义学的繁荣和佛教思想地位的提升,无疑起到了十分积极的推动作用。

创宗立派必然会引发争论,而争论的结果又往往走向相互渗透和融合。发源于印度的佛教,为何发扬光大却在中国,原因固然是见仁见智,难以一致。但圆融精神之倡导,显然是不可忽视的重要因素。圆融的运用,是指一切事物皆能保持其原有的特性,彼此之间又能交互融摄。就隋唐佛学来说,主要表现为以下两个方面:

- ① 详阅宋《高僧传》卷十五《释圆照传》(《高僧传合集》,上海古籍出版社1991年影印本,第478页),以及本书第十章《律宗的戒学与观法》—《本土律学流传曲折与“戒体论”的分歧》。
- ② 天台宗从慧文到智者,未见有建立宗派的意图,此从智者未找到合适的继承者,即可证明(参阅《国清百录》卷三《遗书与晋王》,《大正藏》第46卷,第809页下),但灌顶已有强调正统性的文字,他依据《付法藏因缘传》,在《摩诃止观》卷一中,最早提出了从释迦佛中经龙树一直到智者的系统(《大正藏》第46卷,第1页上—中)。此后,禅宗开始跟进,先由北宗提出,从《法如行状》的碑文、《楞伽师记》和《传法宝记》三种资料形成“西天二十八祖”的雏形,到《宝林传》、《祖堂集》、《景德传灯录》等达于完成。其中关节甚多,过于复杂。但台、禅两宗之争,则起于《景德传灯录》:“先是,《景德录》二十七载禅门达者,虽不出仕,有名于时者录十一人,智者大师预焉。台宗人见之,大不谓然……此净之所由起也。”(陈垣:《中国佛教史籍概论》,上海书店出版社1999年版,第98页)。

(一) 融和印度佛教的教理而自出手眼,独创新义。如天台的慧文,其思想出于《般若经》及中观学说,但并不传承其系统,而是以自修禅观所得的功夫加以印证。慧思与智顗也是如此,他们根据《法华经》的“十如是”义,广为发挥,妙理迭出,同样是出于止观内证之境界。天台后来的高推龙树,是因为后学出于正统的心理而添加上去的。华严宗的创始者杜顺,其学说虽依止《华严经》,却也是以自证的“华严三昧”而确立一宗根基的,并没有印度过来的学统^①。因此,天台、华严两宗较之于深受士大夫欢迎的禅宗,更具有儒、道两家的理论底蕴。然而,禅宗则是将印度佛教的根本精神彻底融会贯通而结出的成熟之果,所以,能够成为中国佛教的象征。那种认为禅宗是由于彻底本土化而得以流行的说法,实质上是该宗的外在表现——如生活方式等——所迷惑而得出不恰当的结论。

(二) 圆融精神的又一体现是,在各宗派彼此问难、势同水火的同时,又有相互取资、充实发展各自思想体系的举措。智者之后,天台的理论继续发展,湛然的“无情有性”明显有三论宗吉藏《大乘玄论》中有关佛性学说的影子。此外,湛然还多次征引华严宗法藏《大乘起信论疏》中“真如随缘”之义,他在《金刚錚》一文中说:“万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故。”^②即是明显的例证。

华严继天台、法相两宗而后起,一方面反对两宗的教判;另一方面,又吸取他们的观点以成己说。法藏的“五教”之判,被后人说成不过是在天台“四教”的基础上,加一“顿教”而已。澄观更是融会禅教,强调唯心,着重于一心法界之论述。他在《华严经随疏演义钞》中自述“会南北两宗之禅门,摄台衡三观之玄趣,使教合亡言之旨,心同诸佛之心”云云^③,由此可见其宗趣之一斑。

律宗的道宣(596—667),尽管不赞成法相宗片面强调慧学的主张,但对唯识学依然敬重有加,其“南山三观”本于自身四分律学的宗旨,而四分律学又深受玄奘唯识学的影响,所以,在他的“化教”中,配合《解深密经》的“三时”而立性空、相空、唯识三教,由三教再立三观,并将唯识观看作是他所立三种观法中的极致。也是圆融精神的又一体现。

其次,天台的见处原与如来禅同一鼻孔出气,禅门大德往往也兼修止观,得着入处者不在少数。如禅宗南宗的永嘉玄觉(665—713),即擅长止观法门^④,即其一例。而最能说明密教与天台关系深切的,莫过于日僧最澄入唐学法,融汇两宗在东瀛创立“台密”的事实。圆融精神的弘扬,与中华民族包容万

① 太虚:《中国佛学》,中国佛教协会1994年印行本,第81—82页。

② 《大正藏》第46卷,第782页下。

③ 《华严经随疏演义钞》卷二,《大正藏》第36卷,第17页上。

④ 如《景德传灯录》卷五记载,禅师“遍探三藏,精天台止观圆妙法门,于四威仪中,常冥禅观”云云(《大正藏》第51卷,第241页上)。

物的博大胸襟有关。从而又使这一精神成为中国佛教持久不灭的生命力。

相互争论与融合创新,不但是隋唐佛学形成的内在动力,也是佛学繁荣的外在表现。同时,亦为以后儒家宋明理学的崛起,准备了充分的精神养料。

二、隋唐佛学的中心议题:“缘起论”、“佛性论”、 “修行成佛的方法与途径”三种理论

通过对隋唐佛学的深入研究之后,我们发现这一时期的佛学虽深具本土特色,宗派众多,义理繁杂,令人目眩。但大体上说,基本是围绕着缘起论、佛性论与成佛的方法与途径(或称之为“修行成佛论”)三方面的理论来展开的。这是隋唐佛学的精要所在,特色非常鲜明。至于判教、法统亡的理论,则处于次一等或辅助的地位。

先从天台学说起,其重点集中在佛性论和修行成佛的方法与途径两项理论的研究与实践上,该宗派坚信“一性皆成”,也就是“一切众生,悉有佛性”,都能成佛。极力主张通过止观的修习,来达到目的。由于天台智者对印度空宗的思想理论浸润甚深,从实相论的立场出发,结合缘起方面的论说,很有个性,如“一念三千”的学说就是如此。

继起的三论宗,“受了偏重玄谈的影响很深”,所以,与“植根于北方躬行实践的学风”的天台宗趣不同^①。与智者差不多同时的吉藏,一生弘扬龙树的思想不遗余力,其中心论述即放在缘起的诸法因无“自性”故“空”上面,关于佛性论和修行成佛论的问题,只是简略地说,须以般若为先导,才能悟得“毕竟空”的法性而成就无上道果。不像天台那样有明确的修持步骤而比较容易把握。

对于三论宗的流于空疏,法相唯识学是作了补救的。他们以“依他起”替代“缘起”而加以反复论说,又祭起“转识成智”的旗子,作为修行成佛的唯一有效方法。缘起论、佛性论和成修行佛的方法与途径三种理论均照顾得相当周到,而且充分。可惜在佛性问题上因囿于“真传”的“情结”而主张“五姓各别”,让一部分人永不得成佛,加上倾心于理论的探讨而疏忽禅观的修习。故而虽一时得势流传,远胜于隋末的天台宗,却终于不得长久。

还有律宗的成熟,与法相差不多同时。该宗的特长自然是戒律学,持戒是修行成佛必备的先决条件,属于修行成佛的方法与途径的内容。密教则提倡“即身成佛”,试图通过繁杂的仪式与观行,快速达到成圣的目的。虽也有一些经典依据的说明,终不过是点缀而已。净土宗属于佛教的实践法门,不以理论为主,是真正满足我国社会底层群众信仰需要的宗派,信仰人数最多,成功率

① 吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第325页。

最高,影响也最大,以至于家喻户晓,人人皆知。

从教义理论方面说,面对天台、三论、法相三家的义学成就,华严似乎已没有了全面创新的立宗空间,但法藏恰到好处地利用全面中和融通的优势,形成该宗包容一切的学风,而澄观又将这一精神发挥得淋漓尽致,简直到了无以复加的地步。从“无尽缘起”、“四法界”、“十玄门”到“法界观门”的理论与实践,浑然一体,形成博极融通的完整体系。

但是,作为宗教最根本的还是在于实践,理论性的研讨如佛经的譬喻所说,终究不过是“煮沙蒸饭”式的努力,佛教所谓“闻思修”、“戒定慧”、“信解行证”之类的说法,其中格外强调的是“修”、“定”、“行”这些具有实践性的内容。禅宗从一开始就抓住这个根本不动摇,人人有佛性,个个修成佛,日日、月月、年年汲汲于此,“大事未了,如丧考妣”,禅师的这种精神坚如磐石,始终不渝,终于能够在唐末慧学思潮急剧消退之后,“水落石出”,与净土宗一起,平分秋色,逐渐成为佛教的代名词,至今依然如故。

从宗教的立场来看,不仅隋唐佛学重于三种理论的阐述,历史上其他朝代的佛学,乃至印度佛学,也是如此。虽说经论有三藏十二部之多,浩如烟海;就学修经论的次第而言,5世纪以后的印度佛学又有中观、瑜伽、对法、戒律、因明的五科之分^①。本土大小乘佛学还有八宗、十宗、十三宗之谓,繁博精深,自不待言,着实让人有所谓“如蚊子叮铁牛,无下嘴处”之感。

但是,横说竖论,谈空说有,归根结底,不外乎为阐明“根身”、“器界”的来源及一切众生烦恼生死的根源——缘起论、趋向涅槃解脱的根据——佛性论和如何获得解脱的方法与途径——修行成佛论这三种学说的范围。只是在不同的历史时期侧重点有所挪移而已。我们将此称为“三种理论”。

所谓三种理论,简言之,即缘起论、佛性论和修行成佛论。此三种理论符合释迦牟尼佛“以一大事因缘出现于世”、创立佛教的根本宗旨。悉达多太子成道后,说法四十九年(一说四十五年),向人们广泛传播其修行经验与果位境界,并非为了做声名显赫的宗教领袖——出世的“法王”去统领世界^②,而是期望通过他的宣经弘教,使沉溺于苦海的芸芸众生能像他一样到达究竟涅槃的境地。

但是,要想彻底解决众生的苦难,即从尘世解脱的问题,必须先了解成佛

① 义净:《南海寄归传》卷四《西方学法》、《大唐西域求法高僧传》卷上,《吕澂佛学论著选集》第三卷,齐鲁书社1991年版,第1381—1389页。

② 释迦牟尼佛不愿做人间的转轮圣王,而要做出世的“法王”。据佛经记载,佛陀在释翅尼拘留园时,释迦族中豪门世家的代表前来礼佛,劝佛作国王治理国家。佛陀回答说:“我今正是王身,名曰法王。所以然者,我今问汝,云何诸释言,转轮圣王七宝具足,千子勇猛?我今于三千大千刹土中,最尊最上,无能及者,成就觉意七宝,无数千声闻之子,以为营从。”(《增一阿含经》卷十四,《大正藏》第2卷,第617页上)

之“因”，亦即成佛的依据——佛性，因为佛果即从此出。否则，不知成佛的原因，如何成佛？这是《大般涅槃经》说得最详细的内容（尤其是《师子吼品》），经中强调“一切众生悉有佛性，”皆得成佛，以增强教化对象的自信心。

其次，还要为具备入道因缘的信徒提供行之有效的修证方法与途径，作为凡夫众生趋向佛道的圭臬。同时，为消除在修行过程中可能出现的诸多疑惑，又需要对经验世界里人们生死烦恼的缘由作出令人信服的解释，而这些解释又不能不涉及人类的生存环境以及生活资料获取方式等许多棘手的问题，这些又都是属于大乘缘起学说所要关注的内容。

不过，大乘缘起说不同于原始佛教的缘起论，它旨在说明万有不出“心”或“识”的范围，以便为成佛的根据和方法的实施提供理论基础。因此说，三种理论彼此之间的关系非常微妙，既紧密相连，不可分离（归根到底，甚至是同一个意思），又具有各自相对的独立性，可以分而述之。

若用戒、定、慧三学检验三种理论，亦可成立。戒定慧，是指戒律、禅定与智慧。在《阿含经》里是根据“八正道”（*Aryastangika-marga*）来说的，即正语、正业、正命是其戒学。正念、正定是其定学。正思惟、正见是其慧学。精进一种，通策三学^①。另据《翻译名义集》卷四的解释，防非止恶为戒——防止身、口行恶的戒律，息虑静缘为定——阻止心意散乱以求安静之法，破恶证真为慧——破除迷惑以证真理之道^②。佛教认为，学此三法可达无上涅槃之境，故称三学。它是佛教修行实践的总纲领，即由戒生定，由定发慧的过程。所以，《菩萨地持经》卷十以“六度”配三学，布施、持戒、忍辱、精进等四波罗蜜为戒学，禅波罗蜜为定学，般若波罗蜜为慧学^③。盖三学为佛道之至要，一切法门尽摄于此。

如果在戒、定、慧三学后再加上“解脱”、“解脱知见”两项内容，就成为“五分法身”。可见其在佛法中的重要程度。这是隋代净影寺的慧远在《大乘义章》一书中所下的定义。^④

应该说，戒、定、慧三学是从修学成道的整个过程来囊括全部的佛教教义的，也包含早期的三十七菩提分（*Saptatrimśadbodhi-paksika-dharmah*）^⑤，乃

① 《大乘义章》卷十，原文如下：“于此八中，正语、正业、正命，是其戒学；正念、正定，是其定学；正思惟、正见，是其慧学。精进一种，通策三学。”（《大正藏》第44卷，第658页中）

② 《大正藏》第54卷，第1114页上。

③ 《大正藏》第30卷，第954页下—955页上。

④ 《大乘义章》卷十，《大正藏》第44卷，第658页上一中。

⑤ 三十七菩提分，亦译三十七道品、三十七觉支等。指佛陀教导众生修证圣果的三十七种途径和方法。菩提分，意即成就四圣谛的智慧，是通向涅槃圣果的道路。共分七科，即四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八圣道支（亦译四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉分、八正道）。此在汉传《阿含经》或南传的五部（长、中、相应、增支、小部）“尼柯耶”中均有详尽论述，文繁不录。

至大乘菩萨道的六度万行等全部修行法门。三学之中,以“慧”最为重要,所谓第一之义,“戒”和“定”都只是获得慧的手段^①。只有获得智慧,才能达到最终解脱的涅槃境界。

既然戒、定、慧可以概括全部佛教内容,理所应当也可以包罗中国佛教在内,无论是唐代,乃至清朝,亦不外此^②。只是后来,我国教界对于慧学概念的使用范围日益宽泛,如对缘起论的阐释、佛性问题的探索、一般义理的研究、所获果位的讨论之类,均可以涵盖在内。而戒、定二学则可以划归到“修行成佛的方法与途径”的理论中去。不过,如果我们也注意到中国佛教史上高僧之所以只论说“定学”或者“慧学”而几乎不说“戒学”的现象,那是因为无论印度的大小乘各派或本土佛教界的教下、宗门均以戒律为基础,没有例外,戒学的修习系每一位佛教徒日常生活中的基本行持,责无旁贷。所以,除了专门的律宗

① 在《增一阿含经》卷三十八中,佛陀尝告诫弟子们说:“戒律之法者,世俗常数;三昧成就者,亦是世俗常数;神足飞行者,亦是世俗常数。智慧成就者,此是第一之义。”(《大正藏》第2卷,第759页下)

② 以戒、定、慧三学概括隋唐二朝的佛学,总体上也并无不妥。由南北朝的“南慧北定”融合发展为天台智者的“定慧双运”,而三论宗的吉藏则在很大程度上成为从“定慧双开”转为慧学独尊的中介,由于隋末唐初的战争使寺院蒙受重大损失,经籍亡佚,吉藏到处收集经书,加以校订整理和研究,成为慧学的大师,实际也为以后玄奘回国译经、促成法相宗的建立、完成慧学的最终转型作了铺垫。由玄奘的翻译为奠基,经窥基及其同参的极力弘扬,慧学独尊的局面得以形成,并开始受到来自其他宗派人士的批评。然而,这股慧学的潮流浩浩荡荡,势不可挡,终于由华严宗的澄观发展到极致。澄观晚年已发现偏慧学的弊端,欲转向禅定方面,却未能完成,后由宗密来接续。宗密努力的结果,使华严学走向了禅教一致的道路。禅宗始终以定学作为自己的宗派根基,但在声势浩大的慧学思潮的面前,没有能够凸显,唐武宗的灭佛,使得禅宗有机会异军突起,所谓“水落石出”者是。何以故?因为禅宗并非兴起于唐末而崛起于唐末的根本原因在于,此前如在四祖道信时,禅宗已有一定的名声,之所以没有产生像法相、华严等宗派那么大的影响力,是因为祖师们受末法思想的驱使,远避尘嚣,遁居山林,弘忍、惠能等亦复如是,加上缺少文字的鼓吹,其影响力被有朝廷背景且能著书立说的慧学大师们的声势所掩。然而,晚唐的“会昌法难”使慧学遭到毁灭性的打击,其影响也随朝廷喜好的转向而一落千丈。这样,慧学的急剧退潮终于使本有扎实基础的禅宗如巨石一般浮出水面。所谓时节因缘,不可思议。至于戒学方面,其规模虽形成于贞观年间(627—649),如道宣的南山律与东塔宗的论辩,也有相当的影响。但中国已转向大乘佛学的开展,作为以声闻戒为主的律宗,与大乘佛学的总体趋势不太合拍,难以受到整个佛教界的认同,律宗虽在晚唐曾有局部的短暂辉煌,但始终未能成为这一时期佛学的主流,尽管受世俗人士的欢迎,却没有能在僧伽范围内引起广泛的共鸣。

因此,道宣《续高僧传》中的“义解篇”、“习禅篇”和“明律篇”的总论,即以此来阐述从南北朝至唐初的佛教状况(《高僧传合集》第227—228、283—285、299—301页);神清的《北山录》卷四同样以戒、定、慧三学思想批评法相宗(《大正藏》第52卷,第596页下)。当时士大夫中佛学水平最高者之一的柳宗元,对中国佛教曾如是说:“金仙氏之道,盖本于孝敬,而后积以众德,归于空无。其敷演教戒于中国者,离为异门,曰禅、曰法、曰律。”(《柳河东集》下册,上海人民出版社1974年版,第430页)所谓律、禅者,即戒、定二学,法,即慧学也。清雍正皇帝称三学为宗、教、律,他在《御制重刊宗镜录序》中即有“俾学者知宗、教、律之共贯,入闻、思、修之三摩,以知寂不二之一心,契空有双融之中道”云云(《宗镜录》卷首,三秦出版社1994年版,第2页),亦是此意。

之外,是没有必要单独特别提出来加以讨论的。

假如,再以佛教所有的一切——教、理、行、果来衡量三种理论,也说得通。因其也未超出戒、定、慧三学的范围:教,指表诠佛法的经、律、论三藏。其中的“律”,自然属于戒学的范畴;“经”、“论”相对比较复杂一些,既有阐述慧学的内容,也有涉及戒的部分,如《梵网经》;也有三学并谈的,如南传觉音尊者(*Buddhaghosa*)所撰之《清净道论》(*Visuddhimagga*)等,但区分起来并不困难。理,是一切义理,究竟深义,它包含于经、律、论之中。行,即个人的修行实践,可以归类于“修行成佛论”。果,是经过切实修行之后所取得的诸如声闻、缘觉、菩萨或佛的果位,关于果位问题的讨论,如上所述,不妨视为慧学。

此外,从境、行、果(*sthana-carya-phala*)等三方面的教理来看,行、果二者,指闻思修、断除烦恼、求证圣果的思想行为及其成果(果报),已如上述;境,主要指修行者所应分别观照的诸法境界,即根与识的对象——六尘。简单地说,基本属于缘起方面的内容。因此,此三者也不出“三种理论”的框架。

倘若以缘起论、佛性论、修行成佛论质之于经论所说或印度、中国两地的佛学,同样也是适用的。《阿含经》重在五蕴、十二处、十八界三科法义的建立,以破我执,作为实践“八正道”的理论基础,弟子们向佛陀学习,精进修行,成道可期,自然属于“修行成佛论”的内容;缘起方面,则主要是比较单一的“业感缘起”说,重在论述众生烦恼的来由——十二因缘,而佛性问题尚未见讨论^①。部派佛教时期,派别众多,情形较为复杂,但从阿毗达磨论书上看,论师们相互争论的问题依然集中在戒律的分歧^②、万法的变易、心性的清净与否^③、修道和果位理论等内容。

戒律的分歧、修道和果位的理论,这两项内容范围非常明确,前者属于“修行成佛论”的前提,后者是其中的核心所在。万法的变易,则是基于缘起观的思想展示,心性清净与否的问题可以视为佛性说之先声,同样与我们所立之

① 例如,《大般涅槃经》卷五说得很清楚:“九部经中无《方等经》,是故不说有佛性也。”又说:“一切众生悉有佛性者,九部经中所未曾闻。”(《大正藏》第12卷,第405页上)关于这一问题的讨论,可参阅本书第二章《天台智颀的思想理论与实践说》中《佛性说的流变与整合》一节的相关内容。

② 因对戒律的看法的不同,导致僧团分裂为大众部与上座部。以后,各个大的部派几乎都有自己的戒律,如化地部的《五分律》、法藏部的《四分律》、大众部的《摩诃僧祇律》、说一切有部的《十诵律》等,说明戒律问题的歧见是部派佛教初期的重大思想内容。

③ 上座系(尤其是南传上座部)的分别论者、大众部主张“心性本净,客尘所染”。(《舍利弗毗昙》卷二十七,《大正藏》第28卷,第698页中)属同一系统的说出世部、鸡胤部等也持同样的观点,按《异部宗轮论》的说法,是属于“本宗同义者”。有部反对此说,认为凡夫的心性本来就是染污的,怎会“本净”?惟有祛除染心,才能获得清净(《阿毗达磨顺正理论》卷七十二,《大正藏》第29卷,第733页上一中)。双方针尖对麦芒,互不相让。

“三种理论”密切无间。这是因为阿毗达磨既然是对经藏、律藏的“整理、分别、抉择、组织、阐发”，^①自不可能远离佛陀所说经、律的基本目的，如有部的定学、大众部在佛陀观念上的理想化等倾向等等，不独表明各个部派本身的鲜明特征，也为后来的大乘佛教所基本接受，并加以弘扬。

就大乘经论来说，《楞伽经》开出名、相、妄想（分别）、正智、如如（真如）五法。前三项讲生死烦恼，后三项则说涅槃解脱，十分典型。^②倘若以五科佛学的次第而论^③，因明，只是论辩的工具，可以不提；对法，是围绕着以说理见长的《俱舍论》为中心的，虽博采小乘诸家学说评破有部《大毗婆沙论》的观点，但其宗旨在于阐述一切法缘起之正理，破除外道与凡夫俗子的“我见”，以断感觉悟，达到脱离欲、色、无色三界束缚之目的；戒律，有声闻戒、菩萨戒之别，前者重在防非止恶，以“不放逸”为警策，乃修行者趋向涅槃的修道资粮；后者涉及范围宽广，所谓六度万行，无不摄受，盖因菩萨于菩提道果誓愿宏深，无论受戒与否，皆能勇猛自励，且相应随顺，直趣阿耨多罗三藐三菩提，是为成道之助缘，偏重在“获得解脱的方法与途径”的“修行成佛论”中。

中观的精神，是天竺龙树确立的，要在以实相论的立场，通过真、俗二谛之判，来统一名言与实相、烦恼与涅槃，达到不落有、无二边的中观境界。从俗谛而言，因缘所生法，一切皆有；由真谛来看，一切诸法都无自性——“毕竟空”。然而，毕竟空存在于世俗之中，不依俗谛，则不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。要在以“只破不立”的态度，扫除一切情执，才能趋于“毕竟空”的境地。毕竟空是佛境，其圆满的显现，即谓之佛。^④

以《瑜伽师地论》为主体的瑜伽一科，则是依旧以真、俗二谛立宗，并且贯通般若（按照玄奘翻译的本意，是要约《瑜伽》的宗旨于《显扬圣教论》，究极《瑜

① 印顺：《说一切有部论书与论师之研究》第一章《序论》，台湾正闻出版社1992年版，第2—3页。

② 据《大乘义章》卷三所说，名，一切法的名称。相，是指一切法的差别之相。妄想，又称为分别。由于名相的产生，是随名取相的，所以想通过名、相来了解一切法的实质，只不过是烦恼妄想而已。正智，是指了知诸法乃因缘聚合而成，并无自性，因此能远离妄想分别而与真如相契合，这就是正智。如如，即真如，乃诸法之体。因为一切法的体都是相同的，所以称之为“如”（《大正藏》第44卷，第523页上）。《楞伽经》关于“五法”的剖析，无非是引导众生摆脱名相分别的迷执，树立正智，从而进入得道“如如”之境，显然可归于“修行成佛的方法与途径”的理论之中。

③ 5世纪之后的印度佛学，随着陈那、护法、法称等诸大论师的出世，又有那烂陀寺庞大的教学规模，其学科分类渐趋确立，即因明、对法、戒律、中观、瑜伽五科佛学。玄奘所译涉及印度佛学的全部内容，即五科之属，并取其其中的精要加以介绍（《藏净两师所传的五科佛学》，《吕澂佛学论著选集》第三卷，第1381—1391页）。

④ 《大品般若经》卷五《问乘品》云：“何等为毕竟空？毕竟名诸法毕竟不可得，非常非灭故。何以故？性自尔，是名毕竟空。”（《大正藏》第8卷，第250页下）《大智度论》卷三十一：“毕竟空者，以有为空、无为空破诸法，令无有遗余，是名毕竟空。”（《大正藏》第25卷，第289页中）且“如虚空，常不增不减，不垢不净……毕竟空多是诸佛所行”。（第292页中）

伽》的变化于《成唯识论》，以此来体现一宗的精神)。至于唯识法门，由依凭观行发展为缘起原理而走向更高的观行道路。虽重在缘起的现象方面立论，但没有忘记将止观作为修行的根基，如五重唯识观的设立，就是如此^①。所以，仍然不出缘起论、佛性论、修行成佛的方法与途径三种理论的范围之内。

同理，作为学派形式出现在南北朝时期的成实师、毗昙师、地论师、摄论师、涅槃师等，也基本限定在“三种理论”的圈子里。理由是，这些学派(无论大小乘)大都以专门研究一经或一论或某部派的论书为主，也有的由此生发开去，如地论师就并不限于《十地》一论，在思想上还受到涅槃师、摄论师的影响等情形。这是发生在佛教初传时期常有的现象。例如，毗昙师的学说，系依据说一切有部的义旨，以苦、集、灭、道四谛法组织一切法义，阐述我空法有、法由缘生而有自性之义，特别强调因缘的作用，乃重在“缘起论”方面。而印度诃梨跋摩所著的《成实论》是接近于大乘的教义而批判各部派——尤其是有部的毗昙而写成的。成实师的主要思想，在于说明宇宙各种现象的存在都是无实体的假象，终归于“空”，如是修观可以体悟四谛法之真义，并以八正道灭除忧悲烦恼，达到涅槃的境地，内容涉及“缘起论”和“修行成佛论”二门。

地论师，是弘扬《十地经论》的学派。由于地论师的思想主张比较复杂，南道系与北道系又互有争议，其中较为引人注目的是，关于佛性“始起”与“本有”的论辩。北道系认为，因为众生的根本意识——阿梨耶识(即阿赖耶识，*ālaya-vijñāna* 的早期译名，有清净义，与法相唯识学之阿赖耶识不同)——为诸法的依持，一切法皆从阿梨耶识生起。虽然认为阿梨耶识与如来藏(佛性)没有区别，但其中并不具备一切功德，所有成佛的功德必待新熏后生起。也就是说，一切众生的佛性必须成佛后始得，是后天所有。南道派反对此说，主张阿梨耶识法性就是如来藏(佛性)，本来具足一切功德，亦即众生的佛性是与众生俱来，先天而有。这种争论显然属于成佛的依据——佛性理论的问题。

以传习真谛所译《摄大乘论》的学派被后世称之为“摄论师”。摄论师也与地论师一样各家学说并不完全一致。总的来说，以第八阿赖耶识为妄识，但此妄识中又有一分纯净之识。同时，又将此纯净识立为第九阿摩罗识，亦即真如佛性。修行者由于纯净识(净分)得到发展，对治妄识(染分)，最终证入阿摩罗识而成佛，所以主张一切众生皆有佛性，没有永不成佛的众生。

至于涅槃师是专门研究《大般涅槃经》的，东晋以来极为流行，隋朝一统，

① 需要说明的是，唐代的法相唯识宗虽有“五重唯识观”的设立，但那只是窥基在撰集经论时觉得观行的必要性而自为条理的一种解说，并非唯识现观的正途。唯识经论从来没有综合过五重唯识而为修持次第的(印顺：《读大乘三系概观以后》，《无诤之辩》，台湾正闻出版社1992年版，第142页)。