

宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

朗宇法师

清修法师

主编

中国佛教述论

存德 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



中国佛教述论

存德 著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教述论/存德著. -北京:宗教文化出版社,2014.3

(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 978-7-80254-822-0

I. ①中… II. ①存… III. ①佛教-研究-中国 IV. ①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 043529 号

中国佛教述论

存德著

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) 64095210(编辑部)

策划组稿: 黄夏年

责任编辑: 赛勤

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 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 15.5 印张 400 千字

2014 年 3 月第 1 版 2014 年 3 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-822-0

定 价: 52.00 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，也经常会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 / 六家七宗述论
- 048 / 二程辟佛述论
- 064 / 四大名山的形成及其佛教文化特点
- 092 / 虚云和尚禅学思想述论
- 118 / 印光与《四大名山志》的修订
- 156 / 净土宗根本宗经——《净土五经》形成述论
- 177 / 顺治皇帝与佛教述论
- 221 / 佛教的黑白观
- 235 / 广州光孝寺寺名变迁考述
- 255 / 傅山的佛教观
- 278 / 佛教孝论思想内在理路之构建
——从“能养父母”到“普济群生”
- 287 / 大孝论：佛教对儒家责难的回应之路

-
- 300 / 佛日契嵩的孝论思想
- 314 / 莲池祜宏的孝论思想
- 325 / 忠孝原来是法身
——略论诗僧笔下的孝道情结
- 335 / 从佛教文本的变改情况来论会集本
——以莲池、印光的批判为中心
- 366 / 从《牟子理惑论》看中国排佛思想的形成
- 375 / 北魏太武法难述论
- 399 / 北周武帝法难述论
- 428 / 唐武宗法难述论
- 465 / 后周世宗法难述论
- 478 / 后 记
- 480 / 《宝庆讲寺丛书——中国佛教学者文集》
已出书目

六家七宗述论

第一节 “六家七宗”之名及其代表人

一、“六家七宗”之名

随着《般若经》的流传,于是产生了对关于《般若经》中的空义的不同解释,在东晋之时代,这一思潮的可归结为格义与六家七宗。这是当时的佛教为迎合玄学风尚,借助老庄哲学的思维方法来对大乘般若空义的本体论阐释。

关于“六家”的说法最早见于僧叡的《毗摩罗诘提经义疏序》,序云:

自慧风东扇,法言流泳已来,虽曰讲肆,格义迂而乖本,六家偏而不即。性空之宗,以今验之,最得其实。^①

^① 僧祐著、苏晋仁等点校:《出三藏记集》卷8,中华书局,1995年,第311页。

此中只提到“六家”的说法，而无六家之名。据隋代吉藏的《中观论疏》卷二中说：“什公未至，长安本有三家义”。^① 并说此三家是：一者道安的本无义（次还有琛法师的本无义）、二者即色义（一者关内即色义、二者支道林即色义）、三者温法师的心无义。这是说罗什入长安之前，长安已有此三家。又僧肇在《肇论》中亦只批判了此三家。“六家七宗”之名最早见于刘宋昙济的《六家七宗论》，但此论已佚。有人根据以下二则资料认为昙济是成实僧人，他为张大其义，追溯前代，将与其立论近似的三家之义缀于般若三宗之后，成“六家七宗”之说。^② 一则是吉藏的《中观论疏》卷二中记：“说此四师即晋世所立矣，爰至宗大庄严寺昙济法师著七宗论。还述前四以为四宗”。^③ 二则是南宋《隆兴佛教编年通论》卷五中记：“时京邑诸师立二谛义有三宗，宗各不同”。^④ 其实，罗什入长安前，并非只有三家之说，“叡序已称六家，则长安不只知三家义也”。^⑤ 六家并非是昙济将成实的三家缀于般若三宗之后而成。僧肇只从般若思想的内在思路——法的体性上入手，所以只对前三家进行了批判，其实后三家则是从心识角度对般若进行解释，这同样有其深义，不可忽视，后来之中国佛教均以心学而成。从这一点来说后三家对佛教思想的开展亦有着积极地意义，他是中国人首次从心学领域对佛教思想的阐释。

广而言之，当时对般若阐述，亦远非六家。于道邃作《缘会二谛论》，支法详作《实相论》，温法师作《心无论》，道壹著《神二谛

① 《大正藏》卷42，第29页上。

② 杨维中：《经典诠释与中国佛学》，宗教文化出版社，2006年，第301-302页。

③ 《大正藏》卷42，第29页上。

④ 《卍新纂续藏经》卷75，第135页中。

⑤ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社，1998年，第166页。

论》，这些都是对般若思想的不同阐释。陈代小昭提寺的慧达的《肇论序》中说：“自古自今著文著笔，详汰名贤所作诸论。或六七宗。爰延十二，并判其臧否，辩其差当”。^① 这里虽未名“六家七宗”之名，但说到了有十二家之说。《中论疏记》中引《二谛搜玄论》说有十三宗，足见当时般若思潮的滥觞，“六家七宗”之说只是一个概括的总结，并未反映当时般若思想的全貌。

关于“六家七宗”之名，唐元康《肇论疏》卷上对此有注释：

“或六家七宗，爰延十二者”，江南本皆“云六宗七宗”，今寻记传，是“六家七宗”也。梁朝释宝唱作《续法论》一百六十卷云：宋庄严寺释昙济作《六家七宗论》。论有六家，分成七宗。第一本无宗，第二本无异宗，第三即色宗，第四识含宗，第五幻化宗，第六心无宗，第七缘会宗。本有六家，第一家分为二宗，故成七宗也。^②

此说认为有六家，其中本无宗又分为本无宗、本无异宗，这样就成了七家，所以名“六家七宗”。又据日本安澄的《中论疏记》卷三末说：

今言此六家者，于七宗中除本无异宗也，有人传云，此言不明。今应云，于七宗中，除本无宗名为六家也。^③

即关于六家之说有人主张从七宗中除本无异宗成六家，有人则除本无宗成六家。僧叡的《毗摩罗诃提经义疏序》中列性空宗于六家之外，性空宗即本无宗，则除本无宗成六家之说当是僧叡的

① 《大正藏》卷45，第150页中。

② 《大正藏》卷45，第163页上。

③ 《大正藏》卷65，第93页上。

主张。^①

又吉藏的《中观论疏》卷二中将即色宗分为关内即色、支道林即色，僧肇所破斥者为关内即色，而支道林即色义“不坏假名，而说实相，与安师本性空故无异也”。^②很显然吉藏的说法有误，僧肇所斥者实为支道林即色义，那么吉藏将即色宗分一分为二有误。^③

关于十二家说，元康《肇论疏》卷上对此有注释：

言“十二”者，《续法论》文云：下定林寺释僧镜作《实相六家论》，先设客问二谛一体，然后引六家义答之。第一家以理实无有为空，凡夫谓有为有。空则真谛，有则俗谛。第二家以色性是空为空，色体是有为有。第三家以离缘无心为空，合缘有心为有。第四家以心从缘生为空，离缘别有心体为有。第五家以邪见所计心空为空，不空因缘所生之心为有。第六家以色色所依之物实空为空，世流布中假名为有。前有六家，后有六家，合为十二家也。故曰“爰延十二”也。并判其臧否辨其差当，臧否差当即是非也。前六家论中，判第四家为臧，余五家为否；后六家论中。辨前五家为差，后一家为当也。唯此宪章无弊斯咎者，宪法也。十二家皆有是非之弊。^④

十二家者是将昙济六家和僧镜的六家合为十二家。昙济的六

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第166页。

② 《大正藏》卷42，第29页上。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第179页。汤用彤说：“所谓关内即色义，即有其义，亦未可知。盖支公与道安声名洋溢，或有曲为之解者。谓肇与支安持义无异，故既谓肇未斥安公本无。复言亦非呵支公即色。而且谓肇在长安，所破者为长安之三家义。故吉藏疏曰：‘长安本有三家义’。又谓另有‘关中即色’也。实则恐并非事实（此种误传，或即出于吉藏之揣测，亦未可知）”。（第182页）

④ 《大正藏》卷45，第163页上-中。

家代表人物及思想要点有据可考,僧镜的六家只言其思想要点,何人所唱则不得而知。从此十二家对般若空义的解释,可以看出当时的中国佛教是如何在接受和消化般若之空义,亦可见当时般若思想在中国发展的状况。

虽然他们的解释都不合佛教的般若思想,但其“是中国学者企图摆脱依傍,提出自己见解的首次尝试”,^①首次从本体论的哲学范畴对佛教思想进行解释,这对中国化佛教的形成过程中有着非常积极地意义,可以说“六家七宗”的形成标志着佛教中国化的诞生。

二、“六家七宗”之代表人

对于昙济的六家七宗的主唱者,据吉藏的《中观论疏》卷二、日本安澄的《中论疏记》卷三均有记载,汤用彤则又据《高僧传》、元康《肇论疏》、文才《肇论新疏》等考证出每一学派的代表人。如下:

本无宗——道安

本无异宗——竺法琛、竺法汰(竺僧敷)

即色宗——支道林(郗超)

心无宗——支愍度、竺法温、道恒(桓玄、刘遗民)

识含宗——于法开(于法威、何默)

幻化宗——道壹

缘会宗——于道邃

以上说法值得注意的是竺法汰,汤用彤将其归为本无异宗。汤用彤认为:“元康以肇公所破本无属之法汰,而吉藏谓肇公仅破

^① 任继愈:《任继愈禅学思想论集》,商务印书馆,2005年,第242页。

本无异宗。据此则法汰亦属本无异宗也”。^① 以这样的理由说法汰是本无异宗,其理由并不充分。据元康《肇论疏》卷上中说本无宗的主唱者是竺法汰,又记“竺法汰作《本无论》”。^② 《高僧传》中记,竺法汰曾令弟子昙一和主张心无义的道恒论辩,竺法汰还著“《义疏》,并与郗超书论本无义,皆行于世”。^③ 郗超宗支遁的即色义,这说明法汰是反对心无义和即色义的。据此吕澂、张春波等人主张“本无宗的代表人,恐系竺法汰”。^④ 但由于缺乏史料,很难判断法汰属于本无宗还是本无异宗。法汰是道安的同学,其思想应该比较接近道安的本无性空论。观其本无宗与本无异宗之思想,均“以无为本”,道本无宗之“无”是本体论意义上的无,而本无异宗之“无”则是宇宙生成论意义上的无。

镰田茂雄认为:“元康之所以会认为僧肇在《不真空论》中所评判的本无义是竺法汰所唱,是因为吉藏认为竺法深的本无义是错误的,而对道安的本无义加以评价,但事实上这项本无义,也不是道安的而是竺法汰的本无义。……元康认为竺法汰是本无义的主唱者,然其所依据却不明,所以不能全章照信”。^⑤ 但我们也不可忽视其理由。由于对法汰的本无思想不甚清晰,很难下判断,所以这里就采用汤用彤的看法,将其归入本无异宗。

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,第169页。

② 《大正藏》卷45,第165页上。

③ 汤用彤校注:《高僧传》卷5《法汰传》,中华书局,1992年,第193页。

④ 参任继愈主编:《中国佛教史》卷2,1985年,第218页。另郭朋亦主张法汰才是本无宗的代表人。(《中国佛教思想通史》卷上,福建人民出版社,1994年,第314页)

⑤ 镰田茂雄著、关世谦译:《中国佛教通史》卷2,佛光出版社,1986年,第184页。

第二节 本无宗

一、道安其人

道安(312—385),^①俗姓卫,常山扶柳人,12岁(323年)出家,约24岁时(335)后入邺师从佛图澄,得到佛图澄的赏识,曰“此人远识,非尔俦也”。^②佛图澄演讲经义,并由道安进行复讲,他“挫锐解纷,行有余力”,赢得“漆道人,惊四邻”^③的美誉。

晋永和五年(349),38岁的道安受石遵之请入邺北华林园,后石遵被杀,又遇冉闵之乱,道安分别避难至濩泽、飞龙山、太行恒山等地。十二年(356)45岁的道安回邺,住受都寺。晋兴宁三年(365),燕军攻克洛阳,已经54岁的道安为避战乱南下襄阳,这才结束了颠沛流离的流浪生涯。在襄阳期间的十五年,道安整理经籍,著《综理众经目录》,宣讲般若,比勘注疏,对当时之中国佛教贡献巨大。僧祐总结说:

初,经出已久,而旧译时谬,致使深义隐没未通。每至讲说,唯叙大意,转读而已。安穷览经典,钩深致远。其所注《般若》、《道行》、《密迹》、《安般》诸经,并寻文比句,为起尽之义,及《析疑》、《甄解》,凡二十二卷。序致

① 方广辑:《道安评传》,昆仑出版社,2004年,第2-8页。关于道安的生卒之年有不同的记载,学者们均认为道安卒年为前秦建元二十一年(385)二月八日,享年74岁是比较可信的说法,但汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史》中对二月八日之说有不同的看法,对此方氏有比较详细的考证可参考。

② 慧皎:《高僧传》卷5《道安传》,第177页。

③ 慧皎:《高僧传》卷5《道安传》,第178页。