

# 中国西北宗教文献

CHINA'S NORTHWEST RELIGIOUS LITERATURE

佛教甘肃卷十



读者出版集团  
甘肃民族出版社

## 目 录

北凉译经论 .....	杜斗城(1)
有关莫高窟北周洞窟研究的两个问题 .....	李崇峰(112)
莫高窟第 285 窟北壁八佛考释 .....	贺世哲(125)
敦煌佛传概观及其中国化之特点 .....	梁尉英(145)
麦积山第 133 窟 10 号造像碑内容辨析 .....	何静珍 张学荣(183)
昙旷与敦煌写本《大乘百法明门论开宗义记》的研究 .....	释依昱(221)
唐代敦煌僧医考 .....	郑炳林 党新玲(238)
千眼照见 千手护持——敦煌密教经变研究之三 .....	彭金章(254)
敦煌遗书中的佛文献及其价值 .....	方广锠 许培铃(275)
宗教弱化现象试探 .....	阎天灵(285)
敦煌寺院会计文书 .....	唐耕耦(295)
法显与张掖、北凉的佛国记 .....	方步和(304)
从敦煌文献看敦煌佛教文化与中原佛教文化的交流 .....	王书庆(312)
论莫高窟佛教的社会性 .....	马德(322)
《敦煌石窟秘方》佛教医方简述 .....	张依(331)
P·O·1 号敦煌回鹘文佛经残卷译释 .....	李经纬(334)
北凉石塔十二因缘经及有关问题 .....	殷光明(346)
敦煌晚期壁画中的天国图像 .....	胡同庆(357)
莫高窟第 464 窟善财五十三参变 .....	梁尉英(370)
P.2824《三界九地之图》内容考证 .....	胡同庆(378)
莫高窟第 420 窟窟顶部分壁画内容新探 .....	贺世哲(391)
论《孔雀明王经》及其在敦煌、大足的流传 .....	王惠民(395)
莫高窟与敦煌佛教教团 .....	马德(406)
祖国统一的历史丰碑——萨迦班智达在甘肃的足迹 .....	洲塔 丹曲 陈立健(422)
嘉木样世系与土观世系关系史述略 .....	扎扎(443)
敦煌壁画《十六罗汉图》榜题研究 .....	王惠民(452)

## 北凉译经论

杜斗城

1980年，笔者曾发表过一篇《北凉佛教简论》的短文，对北凉译经问题略有述及。此后，又与董玉祥先生合作，发表过《北凉佛教与河西诸石窟的关系》一文，亦曾涉及过北凉译经问题。此两文虽是当时国内最早讨论北凉佛教的文章，但因其探讨问题的侧重点有所不同，很多问题，特别是北凉佛经翻译问题，仅涉及了一些皮毛。因此，本文想就此进行一些比较深入的探讨。

北凉政权的实际创建者是卢水胡首领沮渠蒙逊。这支卢水胡最初的活动中心地点在今甘肃河西走廊张掖一带。此后不久，沮渠蒙逊便西逼西凉，南攻南凉，逐渐扩大势力，进而占据了整个河西，于公元412年从张掖迁都姑藏（今甘肃武威），迎来了北凉的全盛时代。沮渠蒙逊于公元433年死后，其子沮渠牧犍继位。至公元439年，北魏太武帝亲领大兵攻下姑藏，建立在河西走廊的北凉政权遂告灭亡。但北凉余部西奔高昌，仍以凉王自居。沮渠安周王高昌近二十年，依然在“丝绸之路”上留下了不可磨灭的影响。

从时间上看，北凉实际统治河西不过三十几年，是比较短暂的，但做为一个独立政权，如遇英主，三十多年，是足以成就一番事业的，此点从北凉佛经的翻译情况看得非常清楚。这里我们先从沮渠蒙逊父子谈起。

沮渠蒙逊虽出身卢水胡人，但汉化程度很高，史书称其“雄杰有英略，滑稽善权变”<sup>①</sup>，“有勇略，多计数”<sup>②</sup>。在“十六国时代”的胡族政权首领中，算是一位有远见的人物。继其位的儿子沮渠牧犍，亦“聪明好学，和雅有度量”<sup>③</sup>，但政治、军事才

能却逊于父亲许多，然而他却很注重“文化事业”。

沮渠蒙逊所建立的北凉政权，实际上是一个“胡汉合流”的政权，其基本的征战力量虽然是“胡人”，但同时亦重用了很多汉族文人。史书谓其能对有材能的人“随才擢用”，“礼而用之”<sup>④</sup>。如沮渠蒙逊见阚骞“博通经传”，便拜其为秘书考课郎中<sup>⑤</sup>；其子沮渠牧犍因刘昉学识渊博，便尊其为国师；又令索敞、阴兴为助教，使国中上下皆从而受教等等<sup>⑥</sup>。不仅如此，他们还把眼光投向了当时保存中国传统文化最盛的南方地区。如公元426年（刘宋元嘉三年），沮渠蒙逊子沮渠兴国曾遣使至宋，请《周易》及子集诸书合四百七十五卷，沮渠蒙逊甚至亲自写信给宋司徒王弘，要求替他找晋干宝的《搜神记》一书，王弘请抄写送去<sup>⑦</sup>。沮渠牧犍还曾送给刘宋一百五十四卷典籍，其中有敦煌人赵歆所著的《甲寅元历》、《赵歆传》、《周髀》，以及刘昉的《凉书》和《敦煌实录》，阚骞的《十三州志》；魏晋之际著名历法家扬伟的《乘丘先生传》、《时务论》及曹魏人周生烈的《周生烈子》和前秦名臣谢艾的《谢艾集》等。同时沮渠牧犍也请求江南为自己抄写晋、赵居注和其它杂书数十种，宋文帝一一答应，命人抄好送去<sup>⑧</sup>。这是历史上记载下来的北凉与江南的文化交流盛况。就此一个方面，足以看出北凉统治者沮渠蒙逊父子对中国传统文化的热情态度了。

“十六国时代”的“胡族”政权，其封建化程度往往表现为汉化程度。从北凉政权对中国传统文化的熟悉和渴求可以看出，这个政权的封建化程度远远超出了周边与之相对立的南凉、西秦、北魏等政权。正因为这样，其政权就有较强的接受佛教文化的能力。佛教文化与中国传统文化虽有很大差异，在有些地方甚至表现为直接对立，但实际情况是：传统文化的功力愈深，接受和溶汇佛教文化的能力就愈强。无论是一个人还是一个政权，都是如此。正因为北凉政权较快的摆脱了那种较为原始落后的氏族制度，建立

了汉化程度较高的封建政权，加之其在统治河西一带时，又能注意发展经济，稳定政治，所以便为大规模地翻译佛经创造了条件。

此外，我们还必须注意沮渠蒙逊父子对佛教的“个人因素”。前已提及，沮渠蒙逊父子虽然对中国传统文化表现了极大的兴趣，但他们并没有做中国传统文化“卫道士”，即站在中国传统文化的立场上来反对排斥佛教，相反，他们主要信奉的是佛教，是以佛教作为他们统治思想、用佛教来安邦治国的。这些，从北凉的译经内容看得非常清楚。

为了说明问题，我们将对北凉译经作一简单统计。

北凉译经，见于《出三藏记集》以来的历代经录，但各经录所记略有不同。最具权威的《开元释教录》（下略称《开元录》）卷四曾载：

北凉沮渠氏，初都张掖，后徙姑藏，自蒙逊永安元年辛丑，至茂虔（牧犍）永和七年己卯，凡经二主三十九年，并新旧集失译诸经，总八十二部，合三百一十一卷。

对此，《开元录》的撰集者智昇又注释说：上述经中，有“二十五部二百九卷现在，五十七部一百二卷阙本。”<sup>⑨</sup>由此可见，北凉译经，在唐朝智昇时，留传下来的已是少部分了。我们今天所能看到的北凉译经，基本上是智昇当时所见到的，也就是说，唐开元年间智昇所看到的北凉译经，基本上流传下来。

根据《大正藏》所收，北凉译经现存者有三十四种，即昙无讖译：

《大般涅槃经》

《金光明经》

《大方广三戒经》

《大方等大集经》

《大方等无想经》

《悲华经》

《腹中女听经》

《佛所行赞》

《文陀竭王经》

《菩萨地持经》

《菩萨戒本》

《优婆塞戒经》

佛陀跋摩、道泰译：

《阿毗昙毗婆沙论》

《大丈夫论》

《入大乘论》

法众译：

《方等檀特陀罗尼经》

道龚译：

《宝梁经》

昙学、威德编译：

《贤愚经》

法盛译：

《菩萨投身饲饿虎起塔因缘经》

沮渠京声译：

《五恐怖世经》

《佛说五无返复经》

《迦叶禁戒经》

《谏王经》

《观弥勒菩萨上生兜率天经》

《治禅病秘要法》

《进学经》

《净饭王般涅槃经》

《旃陀越国王经》

《弟子死复生经》

《八关斋经》

《佛大僧大经》

《摩达国王经》

《末罗王经》

《耶祇经》

以上三十四种佛籍，我们现在均能见到。在这三十四部经中，除个别情况可能有所出入及沮渠京声译经的一部分是在南朝完成外，绝大部分是北京译经。前已提及，现在传下来的北京译经，只是北京译经的一小部分。由此一点可见，在“十六国时期”，北京的译经除建都长安的后秦可与之相比之外，再无有可以匹敌者。

以上我们只是简单的从数量上罗列了北京的译经，如仅从数量来看，虽能说明北京译经之盛，但这是很不够的，故下文将具体地论述北京译经的内容。

## 一、昙无讖的译经

《高僧传》卷二《昙无讖传》载：

昙无讖，或云昙摩讖，或云昙无讖，盖取梵音不同也。其本中天竺人。讖六岁丧父，跟母做织工为生。母见沙门达摩耶舍受

人崇拜，能得到很丰厚的供养，便让儿子做达摩的弟子。讖十岁学经，能“诵经日得万余言”。他本学小乘，后遇白头禅师，辩论百天，难不住禅师，伏其理精，便接受了禅师的树皮写本《涅槃经》。从此，他又改学大乘。到二十岁时，已熟悉大小乘经典六万多颂。讖兄善于调象，无意中把国王所乘的白耳大象弄死，被国王斩杀，国王下令不准亲属去看，独有讖前来痛哭，并将尸体埋葬。国王大怒，又要杀讖，讖说：“王以法故杀之，我以亲而葬之，并不违大意，何以见怒？”国王惊讶他的勇气，“遂留供养之”。讖又懂咒术，国王对其极为优宠。但以后待之渐薄，讖见此况，便辞国王，前往罽宾（今克什米尔一带）。不久，他又带《大涅槃经》前分十卷和《菩萨戒经》等，东往龟兹（今新疆库车），龟兹盛行“小乘”，不习《涅槃》，他只好东行敦煌。大约在北凉玄始十年（421）左右，北凉沮渠蒙逊西定敦煌，讖即受其迎接，开始了他在北凉的弘法事业。昙无讖的译经现保存下来的共有十二部，其中有在中国佛教史上起过“划时代”作用的《大般涅槃经》等。这里，先看其译经的主要内容。

### 《大般涅槃经》

《大般涅槃经》亦称《大本涅槃经》，简称《涅槃经》，共四十卷，是早期传入中国并对中国佛教有重大影响的佛籍之一。《出三藏记集》卷九道朗《序》曰：“《大般涅槃》者，盖是法身之玄堂，正觉之实称，众经之渊镜，万流之宗极”，可见对其评价之高。

《涅槃经》在中土的传译大体上分为“小乘”，“大乘”两部。大乘涅槃经，是由《长阿含》的《游行经》发展而来。《游行经》以记录释迦牟尼晚年的言行为主。大乘涅槃经以发挥教理为目的。“小乘”涅槃经在中土有以下几个译本：

1. 《佛般泥洹经》二卷，西晋白法祖译
2. 《大般涅槃经》三卷，题为法显译<sup>⑩</sup>

### 3. 《般泥洹经》二卷<sup>①</sup>

以上几种“小乘”涅槃经对中土佛教无多大影响。

大乘涅槃经本，在昙无讖译出《大般涅槃经》之前，曾有西晋竺法护译《佛说方等泥洹》二卷；东晋法显译《佛说大乘泥洹经》六卷。

在此之前还有东汉支娄迦讖译的《梵般泥洹经》二卷、三国魏安法贤译的《大般涅槃经》和三国吴支谦译的《大般泥洹经》二卷，均早佚。

上述大乘涅槃经，对中国佛教影响最大者当首推昙无讖译本。《高僧传·昙无讖传》说其经“前分”十卷是昙无讖自己带往龟兹，“后分”又是他回于阗寻得的。但《出三藏记集》卷八说《大涅槃经记》“初分”十卷五品是“东方道人智猛从天竺将来”高昌者；六品以后，是胡道人从敦煌送往姑藏译经场的。由此可见，《大般涅槃经》“胡本”并非一次传入河西。当时参与翻译的道朗还曾指出，“如来去世后，后人量愚浅，抄略此经分作数分，随意增损，杂以世语，缘使违失本正，如乳之投水下”<sup>②</sup>，此种情况也说明，此经并非出于一时一地一个教派之手，而可能是当时传于西域地区的多种小本经的合本。正因为这样，其前后往往有观点不一致的地方，且有“杂以世语”的情况。以下对《大般涅槃经》的主要思想略作介绍。

昙无讖译《大般涅槃经》四十卷，共有《寿命》、《金刚身》、《名字功德》、《如来性》、《一切大众所问》、《现病》、《圣行》、《梵行》、《婴儿行》、《光明遍照高贵德菩萨》、《狮子吼菩萨》、《迦叶菩萨》、《侨陈如菩萨》十三品。其从第一《寿命品》开始，讲释迦牟尼在拘尸那国力士生地阿利罗跋提河边婆罗双树间涅槃时，四众弟子及各类天神皆来供养，但佛只接受了拘尸那城工巧弟子纯陀的最后供养，并回答了其提出的种种问题等等。佛在这时曾为纯陀说偈曰：

一切诸世间，生者皆归死。

寿命虽无量，要必当有尽。

夫盛必有衰，合会有别离。

……

三界皆无常，诸有无有乐。

有道本性相，一切皆空无。

……

我无老病死，寿命不可尽。

我今如涅槃，犹如大火灭。

纯陀汝不应，思量如来意。

当观如来往，犹如须弥山。

我今入涅槃，受于第一乐。

诸佛法如是，不受复啼哭。

但纯陀（意译为解妙义）对佛示现“涅槃”无上意义并不理解，还提出了不少疑问。他说：“我今所有智慧，微浅犹如蚊虻，何能思议如来涅槃深奥之义？”佛在此时已不多回答问题，故以下便是文殊代替佛的角色，不断地回答纯陀提出的种种问题。接着，佛又对诸比丘说：“汝于戒律有所疑者，今咨汝问。”这时，迦叶又向佛问了有关戒律的问题。佛曾说到“我涅槃已，随其方便，有持戒比丘，威仪俱足，护持正法，见坏法者，即能驱遣，叮责惩治”。但仅仅这样是不行的。所以，其又紧接着说：“如来今以无上正法，付嘱诸王、大臣、宰相、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷。是诸国王四部众，应当劝励诸学人等，令得增上戒定智慧。若有不学是三品法，懈怠破戒，毁正法者，国王大臣四部之众，应当苦治。”这就是说，护持戒法的关键人物，还是“国王大臣”之类的有政治势力的人物。

“入涅槃”就得到了“不可尽”的寿命，这就是《大般涅槃经·寿命品》的开始；佛示涅槃之象，法需付嘱于国王、大臣及四

众弟子，这就是《大般涅槃经·寿命品》的结束。

《金刚身品》的主要内容是说“如来身是常往身，不可坏身，金刚之身，非杂食之身，即是法身”。又说“如来之身，无量亿劫，坚牢难坏，非人无身，非恐怖身，非杂食身，如来之身，非身之身，不生不灭，不习不修，无量无边”等等。总之，“如来之身，金刚不坏”。为什么会这样呢？“以能护持正法因缘故”。实际上，《金刚品》的落脚点仍在“护法”问题上。其品中讲到一位名叫有德的国王为了保护一位持戒比丘与“破戒”诸恶比丘相共战斗的事情。经中称赞此“王今是所正法者，当来之世，此身当为无量法器。”此品中甚至说“若诸国王大臣长者优婆塞等，为护法故，虽持刀杖，我说是等名持戒。”《金刚身品》虽言如来之身常往不坏，但却担心“法灭”，因此大讲“护法”，特别是国王护法问题。

《名字功德品》在讲说了《大般涅槃经》名的涵义之后，又反复讲说修习此经的功德，说此经“于诸经三昧最为第一”，如耕田秋天为胜，如诸药中醍醐第一。“若修学是经者，得正法门，能为良医，若未学者，当知是人，盲无慧眼，无明所覆。”总之，《大般涅槃经》说其是最重要的佛经。

从《如来性品》后，《大般涅槃经》才进入“正题”。各品既有单纯的说理，同时也有通过譬喻故事说理者。《大般涅槃经》的主要“理论”均表现在《如来性品》以后的各品中。其经曾说：“《大般涅槃经》悉是一切诸佛的秘藏，何以故？诸佛有十一部经，不说佛性，不说如来常乐我净。诸佛世尊永不毕竟入于涅槃”<sup>⑬</sup>。可见《大般涅槃经》自己认为此经中最重要的内容是“佛性”、“常乐我净”之类。

关于此经的主要思想，在任继愈教授主编，杜继文教授等撰写的《中国佛教史》第二卷有较详的论述。如此书对《大般涅槃经》的主要思想——涅槃四德——常、乐、我、净的论述即很详尽，故此转述，以明此经主旨（下文几部有关佛经的论述也参见

此书，恕不再注）。

涅槃为梵文的音译，旧译作“泥洹”、“泥曰”等，意译作“灭”、“灭度”、“寂灭”等；或称“般涅槃”、“般泥洹”。意译作“圆寂”等。佛教以“涅槃”为修行者的最高理想，一般指熄灭“生死”轮回而后获得一种精神境界。佛教各流派都是以涅槃为最后的归宿。然而因为“小乘”佛教视世俗世界为“无常、苦、无我、不净”，认为从无常中解脱出来的唯一出路，是离开世俗世界，灰身灭智，不要再生。这样的“小乘”涅槃，只是对死亡的讴歌，既不能给人以生的激励，也不利于佛教的发展，所以受到后起的大乘教派的激烈抨击。按照般若经（详见下）的看法，小乘对世俗世界和涅槃世界的理解，都以“实有”的认识为基础。般若经认为，从无常到涅槃的寂静，从此岸到彼岸，全是主观臆想的产物。性空假有，二者并无本质的区别，假有性空，即是实相，实相即就是涅槃，所以既无须追求无生的涅槃，也不应厌恶有生的烦恼。这样一来，般若经类留给人生的只有虚幻。《大般涅槃经》对上述两种对立的观点作了纠正，认为必须承认，世俗人生诚然是无常苦的，理应从中解脱出来，但涅槃并不意味死亡。诸佛如来都有一个入腹投生，出家得道，由凡入圣而至最后涅槃的历程，但这仅是“随顺世间”作出一种“示观”而不是表示佛当真象凡人一样有生有死。“一切诸佛无有必竟入于涅槃者”<sup>⑭</sup>，这是《大般涅槃经》贯彻始终的重要观点之一。但不是“毕竟涅槃”的原因，并非由于涅槃性空，而是由于诸佛如来真实的有。这样，《涅槃经》既承认了世俗人生常苦，又将彼岸涅槃规定为永恒乐，从而在整个佛教中形成了又一类思潮。与此同时，《大般涅槃经》提出了与小乘佛教观点完全相反的“常、乐、我、净”之说。这就是说，一旦证入涅槃，就会有真正的常、乐、我、净，因涅槃的体性有四种功德。这就是：恒常不变而无生灭，名之为常德；寂灭永安，名之为乐德；得大自在，是主是依，性不变易，名之为

我德；解脱一切垢染，名之为净德。这就是所谓“涅槃四德”，证得“涅槃四德”是名为“佛”。

《大般涅槃经·圣行品》之三谓：“有常有乐有我有净，是则名为实谛之义”。这就说，唯有承认“涅槃四德”的真实存在，才是无颠倒的认识，才是名符其实的“真谛”。

《中国佛教史》一书除了对“涅槃四德”——常、乐、我、净作了精确的论述外，还对《大般涅槃经》的一切众生皆有的佛性以及智慧佛性；因果佛性；成佛和一阐提；“一子想”和“世极”“不定”与“有余义”等方面作了精辟的论述，读此书有关章节，《大般涅槃经》的内容可知大概，故此不赘。这里只涉及《大般涅槃经》的“成佛和一阐提”问题，即《大般涅槃经》中的另一个重要问题——“佛性”问题。

北凉昙无讫译《涅槃经》未广弘之前，有东晋的法显所译六卷《泥洹经》在注重佛理探研的南方流行。此经中多处提到一阐提（断善根之人）不可成佛的问题，如卷三谓：

如一阐提懈怠懒惰，尸卧终日，言当成佛，若成佛者，无有是处。

卷四又谓：

一切众生，皆有佛性，在于身中，无量烦恼，悉除来已，佛便明显，除一阐提。

卷六有灰覆灭偈，偈后有文曰：

彼一阐提，于如来性，所以永绝。

由于六卷《泥洹经》对“一阐提”不能成佛有如此明确的说法，便成为南方涅槃佛性等所依据的主要经典。

而《大般涅槃经》却有完全不同的说法。如卷八《如来性品》之四曰：

一切众生，悉有佛性。

卷二十九《狮子吼菩萨性品》第十一之三曰：

众生佛性，不一不二。诸佛平等，犹如虚空，一切众生共有之。

卷三十一（同上品）第十一之五曰：

一切众生及一阐提，悉有佛性。

卷三十二（同上品）第十一之六又曰：

一切众生，悉有佛性，如来非灭，法僧亦尔，无有灭坏，一阐提等，不断其法，终不能得阿耨多罗三藐三菩提，要当远离，然后及得。

在紧接其后的文字中，多处讲到“一切众生，悉有佛性”及什么是佛性的问题，如：

一切众生，必是当得大善大悲，是故说言，一切众生，悉有佛性。大慈大悲者，名为佛性。……佛性者，名为如来。……一切众生，悉有佛性。大喜大舍，即是佛性，佛性者，即是如来。佛性者，名为大信心。……

总之，北凉县无谶译《大般涅槃经》中是主张一切众生及一阐提人是都具有佛性的或都可成佛的。

与此同时，《大般涅槃经》还对一阐提为什么有佛性，为何能成佛进行了理论上的论证，如卷二十二《光明品》之二曰：

善男子，一阐提亦不决定，若决定者，是一阐提终不能得阿耨多罗三藐三菩提，以不决定，是故能得，如汝所言，佛性不断。云何一阐提断善根者？善根有二种：一者内，一者外，佛性非内非外，以是义故，佛性不断。复有二种：一者有漏，二者无漏，佛性非有漏非无漏，是故不断。复有二种：一者常，二者无常，佛性非常非无常，是故不断。

这就是说，一阐提虽断善根，但不断佛性，因为善根有内外常断之分，佛性非内非外，非常非无常，故不断。这个思想是《大般涅槃经》区别于六卷《泥洹经》的最重要标志之一，也是其

根本思想所在。

北凉译的《大般涅槃经》的划时代意义，是它解决了当时中国佛教界一场有关“佛性”问题的大辩论。随之而来的就是《大乘涅槃经》占据了当时佛教的重要地位。在《大般涅槃经》未传到南方之前，法显所译《泥洹经》是南方涅槃佛性学所依据的主要经典。由于此经主张一阐提不具佛性，不能成佛，因此，当时讲习涅槃经者多倡一阐提没有佛性，不能成佛。鸠摩罗什的弟子高僧竺道生时在南方研习此经，觉得六卷《泥洹》不符涅槃精义，对一阐提不具佛性尤表怀疑。提出“阐提是含生之类，何得独无佛性，盖此经度未尽耳”<sup>⑮</sup>。怀疑促使竺道生进一步对涅槃佛性学进行深思探索，潜思日久，彻悟言外。及喟然叹曰：

夫象以尽意，得意则忘象，言以诠理，入理则言息，  
自经典东流，译人重理多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取  
鱼，始可与言道矣<sup>⑯</sup>。

于是竺道生“剖析经理，洞入幽微”，乃倡一阐提人皆得成佛。旧学守文之徒，认为这是离经叛道之举，遂被摒出僧众。据说其遭摒之时，当众发誓：“若我所说反于经义者，请于现身即表痲疾。若与实相不相违者，愿舍寿之时，据狮子座。”<sup>⑰</sup>言竟拂袖而去。据说竺道生被摒出之后，到吴中虎丘山，为顽石讲经，声言若符合经义，请顽石点头，讲到一阐提皆有佛性之处，顽石果真点头。此说一传，旬日之中，学徒数百。顽石点头，当为谬说，但竺道生坚信自己正确，无疑是真。后竺道生投迹庐山，第二年凉译《大般涅槃经》四十卷传到南方后，高僧慧观与谢灵运等依法显六卷《泥洹》本删定为三十六卷，称之为《南本涅槃经》。从此《涅槃经》广为流传，涅槃学兴盛一时。竺道生也由于倡“一切阐提皆有佛性”而为后世推崇。

所谓阐提，为梵文音译，也称一阐提，一阐提迦等等。意为“不具性”或“断善根”之类。佛教指断绝一切善根的人。当时佛

经明言此种人不具有佛性，也就是说不能成佛的。

众生皆有佛性，都能成佛的理论，并不是南朝时才开始知道的，也不是《泥洹经》翻译后才有的理论，早期的《维摩》、《法华》以及一部分小乘经典中，就有了这种思想<sup>⑮</sup>。中国的孟子早就说过“人皆可为尧舜”，虽儒佛两道，但亦有相通之处。那么为什么偏偏到了这时，“佛性”问题显得这么突出，而且引起轩然大波呢？笔者认为，这个问题必须同当时的社会背景联系起来考虑。

原来，自魏晋南北朝以来，中国政治中实行一种“门阀制度”，即所谓“九品中正制”的选官制度，也就是选用官吏只看家世出身，不管实际才能。这样的结果，使得门阀士族成为世袭官僚，成了统治阶级内部一个特殊阶层。门阀士族为了永保自己的门第，或者说为了保持自己政治上、经济上的特殊地位，非常注意两个方面的问题。一是婚姻门第，二是学术传家。前者讲究门当户对的婚姻，即把自己的婚姻关系严格地限制在士族内部，不允许士族与庶族通婚，甚至不允许高等士族下嫁低等士族。就是在平时社会生活中，士族也不屑与庶族人士来往。既使有接触，士族也往往自矜门第，鄙薄寒流，故意奚落，造成“士庶天隔”的局面。甚至出身于庶族的皇帝也不被士族放在眼中。世俗社会生活中是这样，僧侣阶层也是这样，当时的中土高僧，特别是一些“理学”高僧，也大多出身于世家大族，如竺法深，琅琊王氏，为“晋丞相武昌郡公（王）敦之弟也”<sup>⑯</sup>；释道安，姓卫氏，“家世英儒”<sup>⑰</sup>；释慧球，本姓马氏，“世为冠族”；释宝亮，本姓徐氏，“其先东莞胄族”<sup>⑱</sup>，如此等等，枚不胜数。正是在这种社会风气的影响下，一般庶族及老百姓，在士族眼中，皆为朽木不雕之类，要想“成佛”，谈何容易！至于那些以各种方式反抗这种制度的人，更被认为“善根断尽”，不能成佛。然而凉译《涅槃经》则明确提出众生皆可成佛，这与士族眼前利益是极不合拍的。竺道生虽然也“家世仕族”，但他无疑是这个阶级的叛逆者，他对此提出异议，

虽真理在握，但却受到了守旧派的强烈反对。正在这时，凉译《大般涅槃》传到南土，证明竺道生以前所言不虚。在这里，重要的问题不在于凉译此经证明竺道生的论点是否正确，因为佛教经典本身，皆是用来达到自己宗教目的的作品，从根本上来说，谈不到什么正确与否，问题的重要性在于竺道生的“正确”观点，为什么在当时很多人的强烈反对之下，仍然受到部分人的欢迎，并在后来占了上风，而且形成了一个超过“般若学派”的“涅槃学派”呢？这里又要考察一下当时南朝的历史。

众所周知，东晋时期政权掌握在以司马氏为代表的士族门阀手中，故此时佛教思想主要是适应士族“清谈”的“般若学”。而刘宋之代，刘裕以“寒门”登极，“寒人掌要”者极多，刘裕虽用各种政策竭力保护拉拢门阀士族，但有些士族仍自命清高，并不把这位出身庶族的皇帝放在眼中。然而，刘氏等“寒族”当然不是等闲之辈，他们也会利用各种机会，对士族进行反击。既然“人人皆可成佛”，“寒族”为什么就不能和士族一样呢？这大概就是当时有很大势力支持竺道生“佛性说”的政治背景。

另外，“众生皆可成佛”的观点给每个人都开了一张进入天国的廉价“门票”，所以它更能吸引广大群众。然而，想要成佛，就要接受佛教的六种修行方法“六度”<sup>②</sup>。六度是佛教宣传的六种从生死此岸达到涅槃彼岸的方法和途径。一为布施，即把财产毫不足惜地捐助给寺院等；二是持戒，即把自己对物质生活的要求降低到最低程度；三是忍辱，即忍受世间的一切痛苦和侮辱；四是精进，即不懈的努力；五为禅定，即坐禅入定，一心念佛，不要胡思乱想；六为智慧，即要达到超越俗人的特殊的认识。如果人人都照“六度”去做，统治阶级当然“坐致太平”，所以，“人人皆可成佛”的观点，从根本上符合统治阶级的利益。还有，对统治阶级来说，他们虽然喜欢挥金如土，动辄杀人，但只要“觉悟”过来，也不愁“成佛”，这样的好事，何乐而不为？保守势力