



鉴真
JIAN ZHEN

鉴真佛教学院主办

佛教教育论坛
(总第十六期) 2021

鑑真



■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■
佛 高 义 学 经 佛 佛 佛
教 僧 理 修 典 灯 教 教
中 风 探 思 导 永 文 史
化 范 究 辩 读 续 化 话



目录

CONTENTS

鉴真佛教学院主办

编辑委员会

顾问：释净因 朱建明
徐永泰 廖勇
主任：释能修
副主任：宗金林 释仁风
释能度
委员：释仁如 释仁永
释明空 释演海
释克能 宋华忠
纪有全
主编：宗金林
副主编：宋华忠 纪有全
释克能
责任编辑：纪有全

2021年12月出版

内部刊物 免费赠阅

地址：江苏省扬州市平山路9号鉴真学院
网址：<http://www.jianzhen.net>

佛教中国化

- 1、论佛教制度“中国化”建构及入世开展的路径.....郭文(1)
2、北宋时期佛教中国化的个案研究——以契嵩为例.....李万进(10)

高僧风范

- 3、唐风洋溢奈良城
——鉴真东渡的文化意义.....温金玉(16)
4、星云法师对于禅宗思想的现代性阐扬与发挥.....伍先林(22)

义理探究

- 5、唯识学中的诸法体系及其互摄.....释德澄(32)
6、《六祖坛经》第九品释、第十品释(上).....释明空(40)
7、唯心与唯识的交彻圆融
——永明延寿的净土思想浅析.....刘奉祯(45)
8、略论天台性具善恶论.....释通祥(51)

学修思辩

- 9、山川异域 风月同天
——中日曹洞宗之同异性比较.....金易明(56)
10、我执为何能成为烦恼障的代表
——兼论瑜伽行派对俱生我执的成立.....释净智(65)
11、天台止观《四念处》的考察(一).....赖贤宗(70)

经典导读

- 12、百喻经译注.....释克能(77)

佛灯永续

- 13、雪峰义存禅师禅法思想的形成对禅宗发展的影响
.....释寂相(84)
14、雪浪洪恩的讲风与教风二大特色.....释昌莲(89)
15、大慧宗杲禅法及祖庭弘化
——以曹溪南华寺、南海光孝寺为中心.....释达亮(95)

佛教文化

- 16、藏传佛教生态观与社会主义生态文明建设.....许淳熙(103)
17、论佛教对林逋及其诗歌创作的影响.....崔小敬 齐胜利(108)
18、汉传佛教思想对当代世俗经济行为抉择的指引.....李栋财(114)

佛教史话

- 19、黄宗仰与孙中山.....叶立标(121)

邮编：225008 电话：0514-87302200
电子邮箱：jianzhen@jianzhen.net

论佛教制度“中国化”建构及入世开展的路径

□ 郭文

摘要:作为佛教中国化的一个极重要的方面,佛教制度的中国化对于佛教在中土的开展起着重要的制度保障作用。由于中土传统文化的人文化和世俗理性化的思想特色,佛教制度在中土的开展表现出契合于传统文化这一思想的理论自觉。而在与中土社会思想文化的互动过程中,佛教通过提扬自身制度规范理念中的道德内容与伦理价值,藉由儒佛道德的兼容与教化意义的互通等路径,来推动实现佛教制度的“入世”开展与价值融合。

关键词:佛教制度;中国化;入世;道德兼容;制度融合

作为佛教中国化的一个极重要的方面,佛教制度的中国化对于佛教在中土的开展起着重要的制度保障作用。由于中土传统文化的人文化和世俗理性化的思想特色,佛教制度在中土的开展及“中国化”建构表现出契合于传统文化这一思想的理论自觉。当然,佛教制度的“中国化”建构与入世开展也一直受到来自王权政治的强力干预,从而使得佛教在与王权的互动中被迫放弃自身负有的诠释和建构教制教规的职责,而将制度的意义诠释与建构权让渡给世俗王权。不过,就佛教本身来说,在与中土社会思想文化的互动过程中,佛教也时常展示出某种制度融合的主动性,即通过提扬自身制度理念中的道德内涵与伦理价值,藉由儒佛道德的兼容与教化意义的互通等路径,来积极推动佛教制度的中国化及“入世”开展。

一、佛教制度“中国化”建构的早期形态

制度的建构通常蕴含着一个社会的价值,表征着一个社会组织结构的运行秩序。就佛教僧团这一特定的社会组织结构而言,作为一种出世型的宗教组织,超越生死轮回、证得涅槃解脱乃是佛教僧团这一社会组织结构的终极目标和价值诉求。作为其制度主要内容的佛教戒律同样也以此超越性的出世追求作为自身意义建构的价值指导。实际上,当印度佛教传入中土,佛教制度的这种超越性信仰和出世追求也顺理成章地成为了中土出家僧众的行为引导机制,他们按照自己对佛教制度以及戒律精神的理解,践行着佛教制度“出世”的价值理念和约束机制,努力做到“依律而住”。当然,因着早期中国佛教出家僧众“体佛未深,解法不妙”^①的佛法修证的实际,出家僧众在遵行佛教戒律的过程中,难免会存在如印顺法师所说的剽袭模仿和杂乱持守^②的不够纯正的持戒行为,亦如《理惑论》^③中所载:

“今沙门耽好酒浆,或蓄妻子,取贱卖贵,专行诈给。”

显见得其时之沙门在戒律的持守上的随意和杂乱。汤用彤先生更以笮融饭僧的事例说:“笮融斋供道俗中广以酒饭布施,此已破优婆塞戒,而公然大规模行之,则其时戒规之杂乱可知也。”^④

除了对戒律的剽袭模仿以外,其时出家在家僧众在戒律的持守方面还表现在对戒律条文的粗糙模仿上。《四十二章经》据传为译传于中土最早的一部佛经,其中有不少关于佛教戒律方面的内容,如其中对所谓“学道者”以及“沙门”的形象描述道:

“所谓学道者,首在屏除爱欲,宅心仁慈,故定戒律,行禅法,禁杀生,责施与,修持积久,则可得道,

① (梁)僧祐撰:《弘明集》卷第九,《神灭论》,《大正藏》第52册,第57页下。

② 详见释印顺著《泛论中国佛教制度》一文相关论述,《中国佛教论集》,中华书局,2010年,第48页。

③ 《理惑论》相关材料俱引洪修平主编:《儒佛道哲学名著选编》,南京大学出版社,2006年。

④ 刘梦溪主编:《中国现代学术经典·汤用彤卷》,第78页。

成阿罗汉。”

又：

“沙门剃除须发，去世资财，乞求自足，日中一食，树下一宿。”

《四十二章经》是在中土最早发生影响的一部佛教经典，因此可以想见其对当时佛教出家僧众戒律持守之影响。对于其时之佛教出家众来说，只要在出家的形式上做到与佛教戒律所说一致便可，也即只要外在形式上的“形似”即可，至于是否合符戒律的精神实质，因戒律文本的残缺不全以及对佛法理解的肤浅，也就无关紧要了。因此，对于其时之佛教徒来说，出家的象征和标志只须剃发落须，披赤衣，重布施，甚至乞食、头陀行等等。牟子有所谓“今沙门剃头发，披赤衣”^①，“先是比丘出家，特剪发而已”^②，甚至到了三国魏昱柯迦罗来至中土，所见到的仍然是此一情境。这就不能不说早期佛教信众在制度的遵奉和戒律的持守上的随意性和粗糙性。论者有言：“中国的寺院从来就不存在遵守全部戒律的问题，而只是遵守戒律中哪些条文的问题。在中国古代，僧尼的‘守戒’是一个比较模糊的概念，具有一定的时间性、地域性和随意性。在一定的时间和地域，不遵守某些戒律条文仍被视作‘守戒’”。^③

这种剃发模仿与杂乱持守的守戒立场与制度遵行的态度，实际上反映了早期佛教出家僧众希冀在信仰乃至制度的遵行方面保持自身的优越感与超越性。或许在早期的出家僧众看来，只有如此，才能护持乃至彰显佛教信仰的神圣性。正如有学者就指出：“佛教神圣性的建构便是体现在戒律”。^④因为“‘如来戒律，布在世间，若能遵用，足相纲理。’戒律成为佛陀‘人格化’的法律，成为保证僧团和合、安乐、清净的源泉，亦成为僧人的行为规范与僧团组织的运作制度。”于是，“作为佛教信仰落实于世间的‘表达’，……戒律则是僧伽神圣性的‘保证’。……僧伽的‘非法行为’，必将障碍个人解脱，影响僧团‘共同体’的形象，于是降低佛教的神圣性。所以，戒律作为佛教神圣性的‘保证’，在佛教建构神圣的价值体系中具有核心的价值”。^⑤因此，严格地遵循佛教的戒律要求，做到“依律而住”，既是彰显佛教神圣性的必要途径，也是早期佛教在与中土社会制度文化的互动中不愿轻易屈就世俗制度约束的反应。所谓“宗教的成员超然于一切世俗制度之外，并把这种超越性作为进入社会的前提”^⑥，正是早期出家僧众在制度遵行上的优越感和超越性的写照。

但是，与佛教这种出世性文化所不同的，中国传统社会却是极为世俗性、人间化的，非常重视现实人生。众所周知，在世界所有文明系统中，中华文明是迄今唯一一个不依靠宗教来维系的大规模的文明系统。从很早的时候，中国历史就转入了人文主义的发展路向。至少在上古时期，两次“绝地天通”所导致的神权的贵族化向度，宣告了大规模的宗教信仰在中国社会信仰历史中的全面退出。实际上，我们只要从上古流传的神话如大禹治水、愚公移山、精卫填海等这些神话传说中就可以看到，我们的先民在遇到问题和挑战时，不是诉诸神灵和宗教式的祈祷，而是选择采取一种世俗、理性的方式来解决问题、化解危机。可以说，善用世俗的、理性的方式来解释未知，这成为我们这个民族以及文化的基本思维方式和行为方式。

当然，这并不是说在我们的文化中就没有宗教的地位，比如后来我们的历史还是开展出了对帝、天乃至祖先的信仰和崇拜。但须知，这种信仰和崇拜在宗教上的意味是很有限的，由于我们更习惯用世俗和人文理性的立场来取代宗教的作用，因此，这些信仰并没有最终走入宗教的迷雾。比如“天”在中国的信仰系统中，其含义远比宗教信仰之“天”的含义要丰富的多。特别是在后来，随着儒家人文主义宗

^① 具体内容详见《理惑论》，洪修平主编：《儒佛道哲学名著选编》，南京大学出版社，2006年，第322页。

^② (宋)志磐撰，释道法校注：《佛祖统纪校注》(中)，上海古籍出版社，2012年，第813页。

^③ 郝春文著：《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，中国社会科学出版社，1998年，引言第3页。

^④ 圣凯著：《佛教现代化与化现代》，金城出版社，2014年，第154页。

^⑤ 圣凯著：《佛教现代化与化现代》，第154页。

^⑥ 刘创楚、杨庆堃：《中国社会——从不变到巨变》，香港中文大学出版社，1989年，第65页；转引自李向平：《“一带一路”视野中佛教秩序的建构》，《云南社会科学》，2018年第1期，第127页。

教观的兴起以及对鬼神与未知世界的独特阐释,不但赋予了“天”以丰富的人文化的思想内涵与伦理意味,更是深刻影响了后来中国人对“天”的理解和认知立场。通常来说,“天”不仅是一超越性存在,还是地上一切事物最后的根源与合法性来源,并被用作解释历史的发展趋势与国家兴替的必然性说明。在儒家的政治学说中,儒家就讲“什么是天?”所谓“天听自我民听,天视自我民视”(《尚书·泰誓》),“天”是“民”的一个反映,因此儒家是从“天—民”相对的构架中来看待“天”的地位。而所以要着重讲“天”,目的就是要从限制君权的立场来加以论说,如董仲舒《春秋繁露》中有所谓的“屈民而申君,屈君而申天”(《春秋繁露·玉杯》)一说。我们知道,董仲舒讲这句话的时候正是古代封建君主专制刚刚成立不久,所以讲“申君”,同时又讲“申天”,就是看到了国家在进入大一统时期君权集中的重要性。因为这个时候,君权实际上代表着一种进步的力量,所以董仲舒要“申君”。但同时,君权有一个问题,就是若不加以约束,君权就会肆意的扩张,从而有可能导致政治走向暴政,给社会和人民带来灾难。董仲舒显然看到了这一点,所以他在讲完“申君”之后,接着还要讲“申天”,就是希望在“君”之上建构一个更高的权威性存在之“天”,以“天”的威权作为防止君权泛滥的约束力量。然而,作为一个具有权威性和超越性存在之“天”,同样有必要对其加以清晰地界定:是神秘不可知之“天”?还是理性存在之“天”?还是有如人之有自由意志、自我主宰之“天”?这些都是要有清晰地界定,否则对“天”的理解就有可能滑向宗教的神秘主义迷雾之中。所以“天”还需要进一步的阐释。而由谁来对“天”作最后的解释呢?由于儒家学说自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”之后,成为国家主导性的政治意识形态和价值观,这就意味着,对“天”的阐释权最后落在了代表儒家学说的儒家知识分子手中,由儒家知识分子来掌握对这个“天”的阐释和发挥。前面说了,儒家讲“天听自我民听,天视自我民视”,儒家认为它反映的是人民的意志,人民的意愿。将“天”的意义限定在“民”的范畴内来加以理解,这显然是儒家知识分子(以孔子为最大代表)对“天”作了一种“世俗化”也就是人文主义和理性化的解释和处理,去除了其可能存在的神秘主义的因素和色彩,由是也就避免了“天”滑向宗教神秘主义的深渊。

可见,通过以上儒家传统对“天”的理解和处理,至少在秦汉以后,我们悠久的人文主义传统经由儒家思想的发挥,不但影响了此后传统文化的发展路向和轨迹,更影响了我们对于宗教的基本认知和理解立场——即一种具有深刻之世俗理性和人文主义向度的宗教观。比如,孔子对彼岸世界的“存而不论”的立场,所谓“未知生,焉知死”;“未能事人,焉能事鬼?”(《论语·先进》)以及对宗教作为教化民众的重要手段的重视,所谓“慎终追远,民德归厚”(《论语·学而》),实都是其“务民之义,敬鬼神而远之”(《论语·雍也》)的对于传统宗教的一种世俗理性和人文化的阐释立场。而孔子的这种世俗理性的、人文主义的宗教观最终在战国时期形成了具有人文理性光辉的所谓“圣人以神道设教而天下服矣”(《易经·观卦》)的政治伦理信仰的主张。且自汉代以后,这种理性的、人文主义的宗教观又通过儒家作为国家主导性的政治意识形态而影响到国家的政治伦理信仰秩序的确立以及宗教政策的制定,并为古代王权政治基于“神道设教”的宗教实用主义立场来利用佛教提供理论上的论证和说明。在这种理性的、人文主义宗教观的影响下,“神道设教”的原则使大多数统治者“能够超越个人的信仰而理性地处理宗教事务,使宗教成为巩固统治和维护统一的工具”^①。而且,“由于中国古代实行君主专制统治,其政治文化属于‘顺从型’,所以一切宗教都必须臣服于专制政权,发挥辅助王化的作用。古代中国的政教关系,我们可以将其称为‘政主教从’型”^②。而这种“政主教从”型的政教关系模式,使得“政权与诸种宗教之间形成了一种主从型的支配、服从关系。”^③而要维护这样一种“政主教从”型的政教关系,根本上就是要促使宗教的非政治化和世俗化,不能让宗教有任何干预世俗政治的可能。这样一来,“中国的其他

① 张践:《中国古代政教关系史》(下),中国社会科学出版社,2012年,第1209页。

② 张践:《中国古代政教关系史》(上),第27页。

③ 张践:《中国古代政教关系史》(上),第37页。

宗教,只能在儒家意识形态的控制下,发挥辅助王化的作用”^①。

相对于中国历史上这种高度人文化和世俗理性化的宗教立场和价值传统,强调信仰的超越性以及出世追求的佛教,其所依凭的出世性的价值观必然与中土人文、世俗化的宗教观和文化传统存在根本冲突。“佛教所倡导的削发出家、脱离世俗生活的做法明显地挑战了儒家主导的政治意识形态和主流价值观,必然会招致受儒家支持的世俗王权的批判和排挤”^②,如早期佛法与王权的论争就突出反映了这一点。因为在以儒家价值观为主导的传统政治伦理信仰架构下,宗教的合法性身份只能是一种信仰体系和生活方式,而不能成为独立于传统儒家伦理价值以外的、甚至与之绝然对立的超越性存在。因此,对于佛教而言,要缓和这种冲突带来的外在压力,是不可能仅通过佛教自身的伦理价值和制度体系来协调处理的,更不可能将佛教超越性信仰贯彻于政治领域,在制度上坚守超然的态度,并以此作为与世俗社会打交道的前提。这是绝对不允许的。相反,从制度的协调层面来说,外来佛教唯有从制度重构的层面、通过将出世性的佛教制度理念转变成为王权政治可接受的、契合于传统社会占主导地位的儒家道德伦理价值系统和制度特色的入世性的制度范型,才有可能缓和佛法与王权、佛教制度与儒家伦理价值的紧张关系。而对于佛教制度的这一“入世性”开展来说,又主要是通过佛教制度的“中国化”具体来说也即通过儒佛的“道德兼容”以及王权政治对佛教的“神道设教”的制度设计与安排达成的。

二、佛教制度入世开展的路径

(一) 道德兼容与意义互通

从宗教制度的规范与协调作用来看,教团制度尽管“涉及人际关系的调整,但却并不依靠伦理上的协调,而是诉诸某种权力结构。换言之,教制是指由人—神关系得到定位人—人关系中的某些政治性安排。”^③通常来说,作为一个具有高度组织化、制度化的宗教组织结构来说,教团的有效运作离不开完备的组织制度的规范和价值指引。而且,通常一个宗教团体中人与人之间并不存在如世俗社会家庭那样的亲缘关系,因此也很难依靠基于血缘的道德伦理来作为人际关系协调的制度所依。特别是对于以出世求解脱为自己修行的终极目标和价值追求的佛教来说,佛教制度的意义建构原本就是以否定乃至拒斥世俗社会中的伦理道德为前提。一定意义上来说,佛在创制制度规范时更多的是参照当时的政治制度,而不是世俗社会的道德伦理。印顺法师在论究佛法毗尼的创制时,就是从佛教制度与政治制度的“本质同一性”的角度来加以探讨,认为僧伽制度与政治制度是同源异流,僧伽制度的创制也主要是取法印度当时的社会政治制度以及其他宗教的组织制度^④,因而它不是以伦理的教条而是以近似法律的形式来发挥其规范和协调僧团内部人际关系的主要规范体制。陈寅恪先生也曾用“贵族”的“民主宪法”^⑤来形容佛教戒律。因此,佛教制度的存在形式和起作用的方式不是伦理的,而是近似于法律的。

但是,当佛教制度传入中土以后,其给中土人们的印象确实又如伦理一样深刻而难以抗拒,所谓“五戒之才善,初拟似人伦”^⑥,这表明佛教以戒律为主要内容的制度规范体系传入中土以后,中土人们更主要的还是从伦理的角度、从佛教制度对现实社会乃至人的生活、人的内心的道德教化作用的一面来认识和了解佛教制度规范。实际上,即使认为佛教制度与政治制度存在“本质同一性”的印顺法师,也并非完全否定佛教制度中可能蕴含的“道德”的意味。印顺对佛教制度曾做过如此评价:“毗尼虽是法治的,但运用起来,一定要出于善意的和平精神,融入了德化的善诱的教育作用,使比丘众乐于为善,不敢为恶,这就是毗尼藏的实际意义。”^⑦这表明,印顺法师确信佛教戒律不仅包含有明显的道德意蕴,且

① 张践:《中国古代政教关系史》(上),第41页。

② 范丽珠、陈纳:《从杨庆堃宗教社会学的功能主义视角看儒学的宗教特质》,《复旦学报(社会科学版)》,2018年第5期。

③ 徐梦秋等著:《规范通论》,商务印书馆,2011年,第636页。

④ 详见释印顺著:《中国佛教论集》,中华书局,2010年,第46—47页。

⑤ 陈寅恪著:《魏晋南北朝史讲演录》,贵州人民出版社,2008年,第291页。

⑥ 《弘明集》卷十二,《成帝重诏》,《大正藏》第52册,第80页上。

⑦ 详见释印顺著:《戒律学论集》,中华书局,2010年,第91页。

“融入了德化”的教化作用。实际上,从佛教著名的“七佛通偈”中的“诸恶莫作,众善奉行”^①两句偈子,以及作为佛教七众弟子的基本戒条或行为准则的“五戒”——不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒等戒条内容可以看出,佛教戒律的思想和精神具有丰富而鲜明的道德意味与教化作用,且一些戒条的内容甚至可说直接来源于世俗的道德律条。因为“宗教的行为规范体系,本来是出于自身需要建立的。但是,宗教又不能脱离社会的大环境而存在,因此,它所制定的行为规范必然要包含许多的社会行为规范。否则,将会使宗教的存在无法与整个社会相协调。”^②而正是佛教制度具有的鲜明的道德伦理特色,意味着佛教制度与中土社会占主导性地位的儒家思想在道德伦理层面存在着可贵的融合向度。

而作为传统社会占主导性的儒家思想,其思想理论和价值系统的道德属性是极为鲜明的。正如论者所指出的,作为我们文化独特性的两个重要方面,法律的道德化与政治的道德化让我们的文化传统在世界上显得如此不同而独特。法律的道德化可能会让法律的神圣性显得不那么严肃而正式,但这种道德化的法律既是“执行道德的工具,又是附加了刑罚的礼。”^③因此,这种法律由于德礼的配合而具有了可贵的道德教化功能,并因此而“能唤起人尊崇,甘愿践行其原则”^④。而政治的道德化意味着一种家与国、道德与法律、个人生活与公共生活混然不分的特殊格局。而更重要的在于,这种道德化的政治也使得宗教在我国传统的政治构架中没有其必要之地位,既不存在如西方那样的政教合一意义上的宗教组织,也不存在灵界与俗界的对立。简单来说,就是宗教不能政治化,它只能是一种信仰体系和生活方式,但不能把它政治化,变成挑战国家权威的存在。这是不允许的。由于“充作‘教’的儒家学说只是伦常日用,并无神秘色彩,它自始便是世俗的,‘理性的’(并非西方意义上的理性)。然而正惟如此,体现于此种道德化的政治当中的‘政教合一’,实较西方历史上的‘政教合一’更为广泛和彻底,也更加不容易消除。”^⑤就佛教制度的中国化开展而言,由于佛教所处的中国社会乃是一个儒家占主导地位的世俗化社会,社会价值观的整合是通过儒家的政治伦理信仰秩序来实现的,而“政教主从”型的政教关系模式使得佛教在传统社会里不仅不是社会价值整合的主导者,反倒是被儒家的伦理价值系统整合的对象。即在“政教主从”型的政教关系下,佛教要论证自身存在的合法性,就必须保持与儒家的伦理价值系统相一致的立场,才能在中土取得合法性地位。所以,上述材料中所谓的“道德化的政治当中的‘政教合一’”所以不易“消除”,就是由于佛教制度的道德教化的理念被整合到了传统儒家的政治伦理信仰秩序和价值系统当中。

实际上,我们文化当中的政治、法律的“道德化”就其渊源来看都与儒家的道德伦理价值体系有着直接的关联。展开来看,这种道德化的向度实可追寻到儒家创始人孔子那里,而孔子之所以创立富有道德伦理意义的学说体系,首要的就是着眼于当时社会所面临的“礼崩乐坏”的局面,以及由此而导致的社会失范与价值观混乱。当“礼崩乐坏”而致社会失序之时,首当其冲的往往是社会的道德伦理等价值观问题。所以,论者指出:“孔子寄希望的‘克己复礼’,就是在于重新恢复包括祭祀仪式在内的原有价值体系,确立礼制秩序。”^⑥这正是伦理所擅长的方面。而通过恢复道德伦理价值在社会秩序重建过程中的意义和价值,这也正是儒家知识分子所要致力的方向。

那么,又如何来恢复失序的社会秩序?通过何种方式和途径以使混乱和崩坏的价值观系统重新确立起来?这就是作为儒家伦理规范理念的主要载体——“礼”。究其原因,就在于“礼”在儒家伦理道德学说中具有“行”的规范要求,也就是说“礼”具有实践儒家伦理规范的意义和作用。所以,儒家要重建道德伦理价值在失序社会中的应有之作用,就必须借助具有强烈之实践色彩的“礼”来实现之。论者

① 《增一阿含经》卷第一,“序品第一”,《大正藏》第2册,第551页上。

② 张践:《中国古代政教关系史》(上),第61—62页。

③ (美)伯尔曼著,梁治平译:《法律与宗教》“代译序”,中国政法大学出版社,2003年,第11页。

④ (美)伯尔曼著,梁治平译:《法律与宗教》“代译序”,中国政法大学出版社,2003年,第11页。

⑤ (美)伯尔曼著,梁治平译:《法律与宗教》“代译序”,第11—12页。

⑥ 范丽珠、陈纳:《从杨庆堃宗教社会学的功能主义视角看儒学的宗教特质》,《复旦学报(社会科学版)》,2018年第5期。

指出，“礼”涵盖了两方面的价值维度：实践的、现实秩序的调整和超越的、宗教信仰的价值维度。或者也可以说，“礼”既是一种道德伦理价值体系和实践的因素，同时还具有宗教信仰意义上的超越向度。由是，“儒家的礼仪制度……透过信仰与仪式行为来规范社会秩序，从而为满足整个社会（无论何种阶层）在普遍的道德原则下各安其分提供了可能。”^①可见，由于“礼”所具有的维持儒家所期望的社会秩序的、实践的社会功能，所以“儒家极端重视礼，欲以礼为治世的工具。”^②作为治世工具的礼，也即礼治，其最主要的作用方式和途径也就是道德教化（也可称作“德化”）功能。论者指出：“所谓礼治，断不是说仅凭一些抽象的伦理上道德上的原理原则来治世之谓。”^③而是认为“不论人性善恶”，“都可以道德教化的力量，收潜移默化之功。”正由于“‘德化’的功用如此宏远，所以儒家极端推崇德治”^④。

可见，儒家之所以重视“礼”，关键就在于其所具有的“德化”功能对于变化人心、维持社会秩序的稳定所具有的重要作用和意义。而儒家的这一“德化”立场对后来中国的历史特别是政治治理产生了深远影响。尤其自儒家在汉代被定于“一尊”的地位后，迅速在国家的政治伦理信仰体系中占据着核心的主导力地位，其影响力也很快传播到社会人心的方方面面。到了晋代，儒家提倡的礼以及礼治观念开始受到全社会的尊崇，其时，“人们在谈到儒家经典与法律关系时，不再先讲刑，而是先讲礼，它说明人们已把儒家宣扬的礼看得比法还要重要。”^⑤就两晋南北朝时佛法与王权的冲突来看，也可见“礼”以及礼治的观念在上层统治者心目中的崇高地位，以及他们对儒家之“礼”的维护和提扬。甚至，即使是佛教的僧众，如梁代的著名高僧释僧佑在《高僧传·明律篇》中就明言：“当知入道即以戒律为本，居俗则以礼义为先”，足见儒家之礼到了晋代以后，影响依然日益深广，而“礼”的教化意义也受到全社会上下的高度重视。所以，“当佛教逐渐在社会上扩大传播，并引起社会上层注意后，在当时政教关系上浓重的‘教化’氛围的影响下，佛教徒使用教化的概念向统治者解释自身存在的社会价值，世人开始以教化的观点来理解佛教。”^⑥

正是这种“道德”层面的一致性或者也可说道德上的兼容以及教化意义上的互通，为儒佛制度规范的融合以及佛教制度的“中国化”及入世开展奠定了思想和理论上的基础。

（二）神道设教与制度融合

佛教制度的中国化建构与入世开展，既涉及到佛教制度自身的调适改革，更重要的还要处理好佛教制度与国家政治法律制度的协调关系。李向平指出：“宗教之社会功能发挥，在相当大的层面上取决于宗教制度的设置及其在国家、社会中的制度设置。”^⑦而对于佛教制度的中国化与入世开展来说，其中的关键性因素就是，佛教在进行自身制度“中国化”建构的过程中应当契合中土社会占主导性地位的儒家伦理价值系统的需求。因为不论是佛法与中土社会关系的调适，还是佛法与国法王权的关系调整，其中必然不可避免要与儒家的伦理价值和制度规范理念发生复杂的互动关系。不论是传统世俗社会，还是传统的王权政治，儒家的伦理价值体系在其中都起着至关重要的价值引领和指导作用。佛法与社会、世俗王权打交道，从制度规范层面来说，实就是与儒家的伦理价值与规范理念打交道。由于中国古代政治将重点放在执政的目标和理念上，并围绕此而形成自己相应的制度；更由于受儒家人文主义宗教观的影响，因此在对待外来佛教的执政态度上，传统政治通常倾向于从宗教实用主义的立场来对待佛教，并以此制定相应的佛教管理政策和制度，所谓“宗教政策的基点不在于有神无神，而在于有用无用。”^⑧因此，

① 范丽珠、陈纳：《从杨庆堃宗教社会学的功能主义视角看儒学的宗教特质》，《复旦学报（社会科学版）》，2018年第5期。

② 瞿同祖著：《中国法律与中国社会》，中华书局，2003年，第304页。

③ 瞿同祖著：《中国法律与中国社会》，中华书局，2003年，第304页。

④ 瞿同祖著：《中国法律与中国社会》，第313页。

⑤ 张晋藩主编：《中国法制史研究综述》，中国人民公安大学出版社，1990年，第155页。

⑥ 张践：《中国古代政教关系史》（下），第1209页。

⑦ 李向平：《“一带一路”视野中佛教秩序的建构》，《云南社会科学》，2018年第1期，第126页。

⑧ 张践：《中国古代政教关系史》（下），第1207页。

就古代的佛教治理政策和制度建构来说,传统政治对佛教的执政目标和理念就是围绕着“有用”的制度建构路径,通过“神道设教”、“佐治助化”的执政目标而形成相应的佛教管理制度,具体来说,也就是以僧官制为突出代表的“道俗立制”的佛教管理制度体系。

赞宁在《大宋僧史略》中的“道俗立制”^①条中,曾梗概性地阐释了中土佛教制度产生的一些基本情况以及制度特色。从中可以看到,传统政治围绕着“有用”的制度建构理念所建构起来的“道俗立制”的佛教制度体系。比如赞宁对早期佛教制度“中国化”建构的成果之一——僧制的阐释:“以为律范所不围,篇科所不载,则比附而求之。以是篇聚之外,别有僧制焉。”所谓“篇聚”也即佛教律藏中所记载的“五篇七聚”,是为佛教戒律的主体部分。“篇聚之外,别有僧制”,则明白地说到中国佛教“僧制”乃是戒律之外、并与戒律不同的佛教制度规范。出于对佛教制度的“有用”的建构设想,所以传统政治不惜“比附而求之”,则可知,僧制虽为“篇聚之外”的比附之作,但其精神与旨趣当与戒律一致。实际上,只要我们大致梳理一下当时教内外僧制创制的基本情况,就可以明显地看出早期僧制的“比附”性质。

首先从僧制开展的世俗路线来看,比如《续高僧传》卷二十一武帝着法超“附世结文”、撰《出要律仪》十四卷^②;《历代三宝记》卷十二所记的隋唐时的一些教内僧制的创制^③;乃至《全唐文》卷六《太宗·度僧天下诏》^④中所记内容,都可以看出其中的“比附”色彩。尽管,早期国家权力对佛教的制度设置不但简单,而且粗糙,是一种戒律与俗法的糅合产品,但却是统治者基于更好地利用和管理佛教的立场创制出来的。这已然带有一定程度的“神道设教”的统制意味。当然,如学者所指出的:“南北朝中国佛教僧团在管理制度方面仍是‘悉依内典’,所谓‘僧人用内律,非全依国法’,即言佛制戒律仍是僧团管理的基本所依”^⑤。这表明此一时期佛教制度的中国化建构还不完备,尚处在一种制度杂糅的较低级的阶段。

再来看佛教制度开展的教内路线,在南北朝之前,佛教内部已经逐渐形成“依律而住”的制度自治的局面。据谢重光研究,自东晋道安始创“僧尼轨范,佛法宪章”之后,“天下寺舍,则而从之”,由是而形成全国教团依僧制而自治的具体的、详密而统一的轨则。这表明,教权之法律特权在东晋时业已确立^⑥。这也是“道俗立制”的佛教管理政策产生之前教内制度中国化开展的一个基本状况。而“道俗立制”政策的出现首先是因为南北朝时期,特别是以北魏孝文帝亲自创立《僧制》四十七条为视,从立法方面正式打破了僧团只依佛律实行内部自治的局面,开始削弱教团的法律特权,^⑦表明专制王权已经开始着手处理佛教僧团的法律特权问题不过,就当时南北朝所创制的僧制的理论水平来看,实际上存在着地区上的差异,所谓“南北朝法律,北优于南”^⑧,就佛教制度的成熟度而言,相对于南朝着眼于从“比附”的立场来建构佛教制度不同,北朝的国家管制创新性更为突出,佛教制度的中国化特色也更为鲜明。

从《魏书·释老志》中对“道俗立制”的内涵的阐释可以看出,所谓“俗施僧制,婉约且不淫伤”、所谓“缁俗既殊,法律亦异,故道教彰于互显,禁劝各有所宜”^⑨。这实际上反映了王权政治基于“神道设教”的宗教利用立场对佛教所做出的制度安排。南北朝时期,国家权力在对佛教进行制度化设置与管

^① 相关内容详见(宋)赞宁撰:《大宋僧史略》、《大正藏》第54页,第241页上。

^② 《续高僧传》卷二十一武帝着法超“附世结文”、撰《出要律仪》十四卷的内容如:“帝谓律教乃是象运攸凭,觉慧阶渐,治身灭罪之要,三圣由之而归。必不得门,如闭目夜行。常惧蹈诸坑堑。欲使僧尼于五篇七聚,导意奖心。以超律学之秀,敕为都邑僧正。庶其弘扇有徒,仪表斯立。武帝又以律部繁广,临事难究。听览余隙,遍寻戒检。附世结文,撰为一十四卷,号曰《出要律仪》,以少许之词,网罗众部。通下梁境,并依详用。”

^③ 《历代三宝记》卷十二载:“(隋开皇)十五年,以诸僧尼时有过失,内律佛制不许俗看,遂敕有司依大小乘经正文诸有禁约沙门语处,悉令录出,并各事别,题本经名,为此十卷,奖导出家。”

^④ 《全唐文》卷六《太宗·度僧天下诏》有:“令依附内律,参以金科,具为条制。务使法门清整,所在官司,宜加检察。”

^⑤ 王永会著:《中国佛教僧团发展及其管理研究》,巴蜀书社,2003年,第61页。

^⑥ 谢重光著:《中古佛教僧官制度和社会生活》,商务印书馆,2009年,第379页。

^⑦ 谢重光著:《中古佛教僧官制度和社会生活》,第383页。

^⑧ 程树德著:《九朝律考》,中华书局,2003年,第391页。

^⑨ 《魏书·释老志》,中华书局,1974年版。

理时,其建制性的价值趋向就是试图将佛教制度纳入到国家的制度体系之中,并特别注重从儒家思想的立场来设置中国化的佛教制度管理体系,这其中,“俗施僧制”与社会道德教化是国家权力在对佛教进行制度设计和安排时着重考虑的两个方面。贊宁之所以将南北朝时期创制的佛教制度体系称作“俗施僧制,婉约且不淫伤”,实际上就是着眼于其时所创制的佛教制度体系具有的鲜明的道德教化特色。因为从“俗施僧制,婉约且不淫伤”的字面意思来看,很明显是在赞扬官方的佛教管理制度颇为“文明”而又“人性”。因为按照印顺的说法,当时官方对佛教的制度化管理其主要的思想特点就是“通过佛教来管理,可以说是以僧治僧”^①。虽然明面上是国家权力在主导,其实却是国家通过任命僧官,让佛教依靠自身的力量来“以僧治僧”,这样的制度管理模式与理念由于对冲了来自国家暴力机器的直接压力,很明显充满了柔性的(所谓“婉约且不淫伤”)道德教化色彩和价值诉求。

再从《魏书·释老志》对北魏佛教制度的思想特色的概括,所谓“缁俗既殊,法律亦异,故道教彰于互显,禁劝各有所宜”,这一描述更明显地反映出了传统政治对宗教的一种经典态度,即对于宗教的“神道设教”式的利用立场。“缁俗既殊,法律亦异”,这是从身份差异的角度来提扬和宣传佛教信仰的独特性,以为佛教在法律上的“例外”与不同做舆论宣传,实际就是对佛教的一种“神道”做法。但更重要的是在后一方面,“神道”的根本目的在于“设教”,即统治者通过提扬和宣传佛教制度的道德教化的社会功能,以保持与儒家政治伦理信仰系统一致的立场和步调。虽然儒佛制度规范内容不同,但二者在道德教化的功用上可以做到互补,相互发扬。这正是所谓“道教彰于互显,禁劝各有所宜”的真实义,也是“设教”的关键所在。

可见,从早期佛教制度的设计与安排可以看出,由于受着儒家思想以及伦理价值体系的主导性影响,国家权力对于佛教的建制性行动并不是盲目的,其对佛教的制度设计与安排既要着眼于国家对佛教的政治治理和制度化管理,更注重凸显制度的道德教化功用。而且通过着力提扬和突显佛教制度的“佐治助化”的道德教化意味,实际上更有助于推动佛教制度的“入世”开展,为佛教的制度规范走入世俗社会提供了绝好的理由和借径。

综合来看,尽管“道俗立制”所反映的乃是官方通过立法的形式来打破佛教僧团的自治格局,体现了王权政治不容挑战的地位和权威。不过,从“道俗立制”所包含的制度理念和文化精神来看,则反映了佛教制度在中国化建构与入世开展的过程中,由于受到儒家思想以及伦理价值体系的深刻影响,而获得了鲜明的道德教化、辅益王治的制度特色以及维护以儒家正统为主导的传统政治伦理信仰秩序的社会功能。同时,在一个儒家占据着主导性的正统地位、道德教化成为政治运行的主要方式的传统社会里,佛教被官方以“神道设教”的方式加以利用是极其正常的事情。从儒家在传统政治结构中的核心作用来看,也即“维护道德价值的作用”,从而为王权政治的合法性提供伦理道德层面的价值支撑。但同时,“(儒家)道德政治秩序的有效运行在一定程度上依赖于宗教的影响”,因为“宗教能够激起民众的敬畏心,以及对道德政治秩序不可抗拒的普遍宿命感”,如此才能够“起到维护道德价值的作用。”^②而正如学者所指出的,诸如佛教戒律这类宗教信仰形式中就有着增强社会道德的独特功能^③,实际上也确实可以起到维护和增强社会道德的作用和目的,而这正是佛教所以能够在中土发生影响的根本原因。

因此,中国佛教由于“不太关注信仰者个人与宗教团体之间的制度设置”,^④反而因为传统政治“神道设教”的宗教利用立场,在对佛教的“设教”过程中,以世俗化的意识形态和道德教化的价值理念消解了佛教制度本所应有的超越性意义,这使得中国佛教制度的开展反倒表现出另外一幅图式:即“佛教寺庙及其制度几乎是完全镶嵌在世俗社会结构之中而难以独立,”^⑤也就是变成为世俗制度架构中一个组

^① 释印顺著:《中国佛教论集》,第48页。

^② 详见杨庆堃著,范丽珠译:《中国社会中的宗教》,四川人民出版社,2016年,第111页。

^③ 详见严耀中著:《佛教戒律与中国社会》,上海古籍出版社,2007年,第267页。

^④ 李向平:《“一带一路”视野中佛教秩序的建构》,第128页。

^⑤ 李向平:《“一带一路”视野中佛教秩序的建构》,第129页。

成部分。不过,佛教制度的这种世俗化转向是由于佛教因受到王权政治的压力而被迫放弃自身负有的诠释教制教规的职责,而将制度的意义诠释与建构权让渡给世俗王权,从而不论在宗教仪轨还是在组织制度等方面愈加地难以自成一体,却与世俗王权国法的边界变得模糊不清。但在另一层面来看,则也意味着佛教制度的中国化及其“入世”开展以“道俗立制”的方式实现了制度上的融合,佛教制度“中国化”建构也由此得以真正开展起来。

三、佛教制度中国化建构的“入世”意义

从制度与文化的关系来看,“任何一种制度的产生和形成,无论是自然发生的,还是有意设计的,都是特定文化轨迹或文化需求的反映^①。从前面的分析可以看出,形成于南北朝而完备于隋唐的“道俗立制”的中国化的佛教制度模式,是古代王权政治在对佛教的执政过程中、基于“神道设教”的执政目的和考量所建构起来的一套宗教制度安排。这一制度架构通过僧俗共治的模式来共同管理佛教事务,也就是“通过直接管理与间接管理交叉使用,相互补充,相得益彰,管而不死,治而不乱”^②,充分显示了中国古代政治在制度化管理佛教事务方面的理念的先进性。这样的制度设计思想与运行模式既保证了佛教僧众的“依律而住”、“僧事僧治”的自治愿望,同时又能使官方保持对佛教事务管理的有效性,体现了佛教制度中国化建构对中国传统世俗化的社会价值观的顺从与融摄。

不过,从传统佛教制度的“中国化”建构的目标与价值诉求来看,由于官方对佛教的执政诉求根本上着眼于利用佛教戒律中的“道德”成分来为统治者的“王化”政治服务,因此,佛教制度的“入世”向度更多地就局限于此,而远没有后世佛教从大乘的自利利他、博施济众的立场来理解“入世”的深切含义。在后世禅宗特别是近代以来的人间佛教的“入世”概念中,“入世”的意旨已经延伸到现实世俗生活世界当中,从作为实在世界而非超越世界的一分子来定义自身的价值和担当。比如禅宗有所谓的“农禅并作”、即世间成佛的理念,而近代人间佛教的入世理念更是具有相当的世俗化、生活化之意味,这可以从印顺对“入世”概念的世俗化、大乘化的解释就可以看出,他说:所谓“入世”,即“能从悲心出发,发菩提心,以求有利于众生,有利于佛教,那就无往而不是入世,无往而不是大乘”^③。从这一“入世”理念出发,印顺眼中所谓的佛教“入世”其涵盖的范围就极为宽泛:“论究学问也好,经营实业也好,从事政治也好,办理教育也好……哪一样不表达大乘的入世?”^④

当然,这种对“入世”含义理解的深化与特定历史阶段以及出家僧众对佛法理解层次的深浅、视界的宽窄有着密切的关系。从佛教制度中国化的角度来看,在古代那样一个对道德教化高度重视的氛围中,着力提扬和凸显佛教制度的“佐治助化”的道德教化意味,实际上正是其接近王权、走入世俗社会最好的理由和借径。而对佛教制度的“神道设教”的建构考量也是王权政治对佛教所做的世俗化导向最佳的制度安排,因为统治者希望佛教能够充分地服膺儒家思想占主导地位的政治伦理信仰传统。同时,对于外来的佛教而言,以“道俗立制”的制度建构方式来契合儒家的价值理念既是求得生存的现实需要,也是扩大佛教制度社会影响的必要途径,对于佛教制度的中国化以及儒佛制度规范的融合更有着积极的助推作用。

(作者系上饶师范学院朱子学研究所副教授)

① 辛鸣著:《制度论——关于制度哲学的理论建构》,人民出版社,2005年,第265页。

② 张践:《中国古代政教关系史》(下),第1221页。

③ 释印顺著:《无诤之辩·谈入世与佛学》,《印顺法师佛学著作全集》第八卷,中华书局,2009年,第133页。

④ 释印顺著:《无诤之辩·谈入世与佛学》,第131页。

北宋时期佛教中国化的个案研究

——以契嵩为例

□ 李万进

摘要:佛教中国化是一个不争的历史事实,也是佛教能够在今日仍然影响着中国民众的主要原因。分析佛教中国化各个阶段的不同特征,则可以为中国佛教的发展勾勒出一个较为清晰的历史画卷。北宋时代的佛教在经历了隋唐宗派佛教的高峰之后,呈现出另一种中国化的格局。契嵩作为这一阶段具有代表性的佛门人物,在推进佛教进一步中国化的进程中,做出了应有的贡献。契嵩对于佛教中国化的推进,主要体现在重新阐释了佛教与王权的关系,进一步阐述了佛教对于孝道观念的态度,并以佛教本位的立场,回应了韩愈对于佛教的抨击与攻讦,由此建立了契嵩自我的儒佛观。

关键词:契嵩;佛教中国化;王权;孝道

佛教传入中国已经有两千多年,从历史和现实来看,已经融入到了中国文化之中,成为了中国文化的重要组成部分,也成了中国民众精神信仰的组成部分。中国佛教的这种形态,被称之为佛教的中国化。也就是说,佛教源自古代的印度,在传入中国之后,开始了与中国本土文化与思想相融合的历程,当这种融合的历程完成之时,就是佛教实现了中国化。不过,从佛教在中国的传播与发展来看,佛教的中国化不是一蹴而就,不是仅仅局限于某一个历史时段而完成的,而是经历了一个较为漫长的历史岁月,至少亘跨了千年以上。

以中国佛教宗派的形成为其标志,隋唐佛教各个宗派的形成与确立,被认为是佛教中国化标志性的历史事件。那时的中国佛教,在这中国文化领域处于领军的地位,尽管统治者标榜以儒家思想为治国之本,但是佛教的信仰却深深地影响着上至帝王将相的社会上层,也影响着贩夫走卒的社会底层。在这样一种状态下,儒门中人感慨“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏”,这显示出了佛教当时在中国文化领域灿烂星空的景象。

到了北宋时期,儒学的发展,与佛教的发展都有了为之一变的态势。儒学在经历了佛教思想的冲击之后,自唐代韩愈、李翱开始,兴起了儒家道统说的思想,由此来回应佛教的冲击。与之相应,到了北宋初年,又有胡瑗、孙复、石介三先生接过了韩愈辟佛的大旗,开始攻讦与非难佛教。而后,宋明理学由是开始登上了历史舞台,开始了长达近千年统治中国思想领域的历史。在这种儒家思想开始步步紧逼佛教的态势下,佛门中人自然会予以回应,以此来维护佛教的地位。在这些佛教人士中,北宋的契嵩无疑是较为杰出的一位代表。契嵩对于儒家人士辟佛理论的回应,显示出的正是北宋时期中国佛教在实现了隋唐宗派佛教的中国化之后,如何处理与应对儒家人士,以及与儒家思想有着密切关联的皇权势力的关系。这些关系的应对与处理,正是北宋时期佛教中国化的一个明显特征。而通过契嵩阐述如何处理儒佛关系,以及如何处理好佛教与皇权、王权的关系,可以看到北宋时期佛教中国化的一种新型形态,这种新型形态影响到了之后近千年中国佛教发展的轨迹。可以说,契嵩对于佛教与王权、佛教与儒学关系的论证,是隋唐佛教中国化之后,又一种佛教中国化的历程。

一、佛教与王权关系的调整

在唐代,韩愈写了《原道》和《谏迎佛骨表》两篇文章,以此来全面批评与攻讦佛教。儒家人士对于佛教的攻讦,主要集中在两个方面,就是责难佛教无君无父。所谓无君,就是佛教信众由于信仰的因素,对于中国至高无上的王权与皇权形成了挑战。远在东晋时代,慧远法师就写了《沙门不敬王者论》,就

出家僧人是否参拜君王之事,进行乐讨论,其结论是僧人不拜君王。这样,就被儒门中人抓住了把柄,由此来攻讦佛教。

北宋时期的君王,虽然没有象以往的统治者那样,有过类似于三武一宗的灭佛法难,但是在面对这样的指责与攻讦之时,佛门中人自然也会出来予以辩护,维护佛教的声誉,这就是契嵩论述佛教与王权关系的时代背景。由于北宋时期,中国王权开始高度集权,王权的势力逐渐开始控制社会的各个领域,这与东晋时代由于战火不断,王权受到极度威胁的情形完全不一样,王权在北宋时期逐渐形成了不可挑战的趋势。并且,早在道安法师弘扬佛法的时代,就已经有了“不依国主,法事难立”的说法,这一说法成为了中国佛教界的共识,也是后世佛门中人调整佛教与王权关系的一个基本点。

契嵩深知道安法师当年所说“不依国主,法事难立”的意义,特别是在北宋时期,君王之权威不容受到挑战之时。相较于慧远法师所论的沙门不拜君王,已经隋唐时期佛教大师们那种以佛为主的态度,契嵩在当时主要是向仁宗皇帝表明,佛教虽然不是儒家那样以治国为其主旨,但是也有一定的辅助与辅佐君王治理天下、教化民众的作用:

若今文者皆曰必拒佛故世不用,而尊一王之道慕三代之政,是安知佛之道与王道合也。夫王道者,皇极也;皇极者,中道之谓也,而佛之道亦曰中道,是岂不然哉!然而适中与正不偏不邪,虽大略与儒同,及其推物理而穷神极妙则与世相万矣。故其法,曰随欲,曰随宜,曰随对治,曰随第一义,此其教人行乎中道之谓也。若随欲者姑勿论,其所谓随宜者,盖言凡事必随其宜而宜之也,其所谓随其对,。盖言其善者则善治之,恶者则恶治之,是二者与夫王法,以庆赏进善以刑罚惩恶,岂远乎哉!但佛心大公天下之道善而已矣,不必已出者好之,非已出者恶之,然圣人者必神而为之,而二帝三皇庸知其非佛者之变乎!佛者非二帝三皇之本耶!诗曰:神之格思,不可度思,矧可射思,是盖言神之所谓不可测也。苟有以其所宜而宜之,陛下乃帝王之真主也,宜善帝王之道也。今陛下专志圣断,益举皇极以临天下,任贤与才政事大小必得其所,号令不失其信,制度文物不失其宜,可赏者赏之,可罚者罚之,使陛下尧舜之道德益明益奋,则佛氏之道,果在陛下之治体矣。经曰:治世语言资生业等皆顺正法,此之谓也,此推圣人之远体,不止论其近迹耳。然远体者人多不见,近迹者僧多束执,惟陛下圣人,远近皆察。幸陛下发其远体,使儒者知之。谕其近迹,使僧者通之。夫迹者属教,而体者属道,非道则其教无本,非教则其道不显,故教与道相须也。昔唐德宗欲慕其道而不奉其教,非知道也。懿宗泥其教而不体其道,非知教也。武宗蔑佛盖不知其教道者也。某窃窥陛下赞诵佛乘之文,陛下可谓大明。夫佛氏教道者也,而学者乃有不谕,陛下圣德如此,何其未之思也。^①

儒家一直强调君王对于国家统治权力上的一尊地位,鉴于唐代末年以及五代十国期间,王权处于弱势的格局,所以北宋的皇帝乃至于儒家人士都强调高度集权。在这种情况下,契嵩及时调整了佛教与君王政权的关系,向仁宗皇帝上书表明,佛教也是主张尊王之道的,这样就从根本上取消了儒家人士攻讦佛教无君的责难。其次,契嵩指出,作为富有四海的天子与君王,需要有海纳百川的心胸与气魄来治理国家,这就是一种无私的公心,这种无私的公心与佛教所说的无执著、无分别之心,以及慈悲心是一致的,也就是说契嵩以儒家所追求的天下为公的心胸,来对应佛教的无执之心与慈悲心,这就表明佛教之中包含了君臣之道,无不是象韩愈等儒家人士攻讦的那样是无君的邪说。契嵩在阐述佛教与君臣之道的关系时,明确指出,佛门中人是服从于皇权的教化,“佛氏之道,果在陛下之治体矣”,这已经不是象慧远法师那时可以用沙门不拜王者来进行一种独立态度的表白了。这也标志着,中国佛教的发展,已经纳入到君王治理的王道与圣道的范围之中,也就是说,佛教不会构成对于君权与王权的威胁,这样佛教就是中国文化的重要组成部分,是中国民众精神领域不可或缺的重要组成内容。契嵩在向仁宗皇帝的上书中,提到了唐代的几个皇帝,从正反两个方面来说明,君王如果能够善待佛法,君权能够以圣道与王化的态度来对待佛教,那么就会出现国运昌隆、国泰民安的局面,所以佛教对于君王的治国而言,是有

^① 契嵩:《上仁宗书》,《大正藏》第 52 册,第 687 页。

益的,希望君王能够善待佛教,能够以一种富有四海的心胸来容纳佛教。同时,契嵩还专门论述了佛教与中华文明的关系,认为佛教在夷狄之辩的模式中,不应该被视之为蛮夷之物,而是要以中华之物的态度待之:

春秋之法尊中国而卑夷狄,其时诸侯虽中国,或失其义亦夷狄之。虽夷狄者,苟得其义亦中国之,是亦孔子用其大中之道也。故传曰:君子之于天下也,无适也无莫也。义之与比,义者理也。圣人唯以适理为当,岂不然乎!而学者胡不审洪范春秋之旨,酌仲尼之语以为议论,何其取舍与圣人之法相盖。徒欲苟三代而无佛耶!夫三代之时,其民初宜一教治之,故独用其一教也。三代之后,其民一教将不暇治。或曰:天以佛教相与而共治之乎!夫天下之不可欺,莫甚乎天人之际也。今欲明此不若以天人而验之,佛教传之诸夏垂千载矣。举其法必天地鬼神顺之人民从之,深感而盛化者益以多矣。其事古今之所闻见者,皆可以条对而筹数也。凡所谓教者,皆古圣人顺天时适民所宜而为之,以救世治者也。然圣人之心,宜与天心相同,但在于逐人,不陷恶而已矣,岂局其教之一二乎!书岂不曰:为善不同同归乎治也。今论者不探其所以为教之深远者,第见其徒不事事在家逃脱外形骸不躬衣食,以为诡异与俗相远而切深讥之。徒恶黑黧为患,而不见脉患之深也,黑黧不过变其皮肤矣。^①

夷夏之辩始于先秦时期,一直延续到了近现代,可见这一辩论的模式有着深远的影响。韩愈等儒家人士对于佛教的攻讦与批评就在于否定佛教在华夏文明中的地位,批评佛教是外来之物,从而与夷狄蛮邦是一路货色。契嵩在向仁宗皇帝的上书中,专门阐述了这一问题。在阐述佛教与夷夏之辩的关系时,契嵩回答了当时的诘难,即儒家所推崇的三代圣人之时为何没有佛教的问题。契嵩认为,那时的民众心性纯朴,故而圣人治理天下也比较简单。而三代之后,民众的心性显得更为复杂,社会的问题也更为繁复,在这种情况下,教化民众就不仅仅限于圣人之道,而是为佛教的介入提供了社会的条件。契嵩一再强调的是,治理天下与教化民众的核心与重点在于如何使得民众之心更为纯朴,不为邪说与物欲所迷惑,这样佛教就有了用武之地。因为佛教的教义与教理,除了教人向善,从而主张惩恶扬善外,佛教在分析与对待个人的心性方面,也有一套极为成熟与完备的理论体系,这些都是儒家所不足的。正因为如此,契嵩认为应该将佛教纳入到华夏文明的体系之中,而不是以一种外来之物的态度,以一种夷狄、蛮夷的态度来对待。从契嵩的这些论述中,可以看出,在实现了佛教中国化之后的中国佛教,其实已经融入到了中华文明的体系之中,即使是儒家人士偶有攻讦与责难,但是实现了中国化的佛教,成为中华文明一部分的事实已经是无可否认的了。

二、佛教与孝道的关系

韩愈在《原道》和《谏迎佛骨表》等著作中,攻击佛教是无君无父的蛮夷之物,除了前面所述的佛教与王权关系的调整之外,另一个重要的问题,就是如何回应儒家指斥佛教信众无父母的不孝的问题。关于这个问题,其实在佛教传入中国的历史中一直存在,而中国的佛教僧人对此也专门进行了回应与调整。佛教中的《盂兰盆经》、《地藏经》以及《父母恩重报经》等佛教的经典,无疑都是强调孝道的典范。同时,唐代之际的圭峰宗密在其传世的著作中,就专门对于《盂兰盆经》进行了注释,以此来阐扬佛教的孝道观念。这些,都可以视为佛门中人对于中土孝道观念的回应。

契嵩对于这个问题更是了然于心,在面对儒家人士攻讦佛教信众是无父母的不孝行为之时,契嵩专门进行了回应。由于佛教僧人没有婚娶,自然也就没有了后代,这样在儒家人士看来,就是大不孝的行为。另外,佛门僧人在出家之后需要剃度,这样就要求僧人剃除头发,穿上僧衣,这种剃发与易装的行为,也被视为不孝。对于这些指责,契嵩作了回应:

今佛者其为心则长诚,斋戒则终身,比其修斋戒之数日,福亦至矣,岂尽无所资乎!曰:男有室,女有家,全其发肤以奉父母之遗体,人伦之道也,而子辈反此自为其修,超然欲高天下,然修之又几何哉!混然何足辨之,曰:为佛者,斋戒修心,义利不取,虽名亦忘,至之遂通于神明,其为德也抑亦至矣。推其道

^① 契嵩:《上仁宗书》,《大正藏》第52册,第688页。

于人，则无物不欲善之，其为道抑亦大矣。以道报恩，何恩不报；以德嗣德，何德不嗣，已虽不娶而以其德资父母，形虽外毁而以其道济乎。亲泰伯岂不亏形邪，而圣人德之。^①

在契嵩看来，儒家所推崇的孝道无非就是孝养父母，儒家人士以“身体发肤受之父母，不可毁伤”的观点，来攻击佛教僧人的剃度、剃须、易服饰等行为，以此来攻讦佛教信众是无父无母的无情之辈。针对儒家所抨击的，佛教是无情之教的无端抨击，契嵩认为学佛者具有一颗真诚的修行之心，以此真诚修行之心来进行斋戒并终身持守戒律，这种真诚的斋戒之心，按照佛教主张的三世因果的说教，是能够得到福报的，并且这种福报可以使得父母乃至于全家都能够得到福泽的，因此佛教的这种斋戒修行的行为在实质上是一种真正的有情有义的精神，而不是如儒家人士所攻击与谩骂的那样是无情之辈。契嵩认为佛教孝道观所显示出这种有情有义的教化精神，不是拘泥于儒家所说的身体发肤的完整，衣服服饰的同异，这些在契嵩的眼里都是一种形式而已，不能够说做到了就一定是孝道的行为，真正的孝道与有情有义的行为，应该看是否真正与道德的真与善相契合，是否真正有益于教化众生，而正是在这一点上，佛教的教义与教理，起到了儒家的孝道不能够起到的作用与效果。佛教的孝道观念重视的是以佛法之道度化自己的父母，并以此为基础来救度一切苦难的众生，这种大慈大悲的精神在契嵩看来才是真正的孝道精神，才是一种真正的有情有义的行为，佛法主张普度一切众生，契嵩对于孝道与情义关系的阐释，无疑遵循了佛法救度一切有情众生的基本教理。这种救度有情众生的慈悲情怀，在契嵩看来其实质是一种大爱无限的慈悲精神，只是这种慈悲的精神，不是仅仅拘泥于儒家所说孝道的形式而已。从这种慈悲大爱的精神出发，契嵩认为相较于儒家更为注重于形式的孝道而言，佛教的孝道才是真正有情有义的行为。

佛教教理的修学体系中，其核心的内容就是戒定慧三学，而戒学则是佛教教理修学体系中的基础。在中国儒道思想体系中，也有类似于佛教戒律学的内容，但是没有佛教戒学那么地完整与精深，在回应佛教与孝道问题的关系时，契嵩凸显了佛教戒学在孝道观念中的重要性。这种重要性既体现在契嵩认为佛教的戒律既有世间法的范畴与意义，同时更具有超越世间的出世间法的意义与殊胜性。儒家的五伦只能够解决世间伦理道德的问题，但是无法解决生死轮回的问题，而佛法的五戒可以使得修学者逐渐证得出世间法，从而解决生死问题：

五戒始一曰不杀，次二曰不盜，次三曰不邪淫，次四曰不妄言，次五曰不饮酒。夫不杀仁也，不盜义也，不邪淫礼也，不饮酒智也，不妄言信也，是五者修则成其人显其亲，不亦孝乎！是五者有一不修则弃其身辱其亲，不亦不孝乎！夫五戒有孝之蕴，而世俗不睹忽之，而未始谅也，故天下福不臻而孝不劝也。大戒曰：孝名为戒，盖存乎此也。今夫天下欲福不若笃孝，笃孝不若修戒，戒也者，大圣人之正胜法也，以清净意守之，其福若取诸左右也。儒者其礼岂不曰：我战则克，祭则受福，盖得其道矣。其诗岂不曰：恺悌君子求福不回，是皆言以其正也。夫世之正者犹然，况其出世之正者乎！^②

佛教的五戒与儒家五常的关系，唐代的圭峰宗密在其所建立的华严禅理论体系中，已经明确将佛教的五戒与儒家的五常进行了比附与比较，从而在世间法的角度为佛法与儒学的一致性进行了一种肯定。而契嵩对于五戒与五常关系的研究，也是遵循着圭峰宗密所开创的理论模式，即以佛法为本位来进行的。从世间法的层次而言，持守五戒就是合乎儒家五常的礼仪，而儒家的五常又是与孝道息息相关的，这样持守五戒自然就是孝道的体现，所以契嵩认为，世人忽视了佛教五戒之中所蕴含的孝道观念，反而指责佛教是灭绝孝道伦常观念的外来之物。与此同时，契嵩还从佛教因果福报的教理来阐明践行孝道者必然会有福报，这与儒家倡导的现实因果福报的观念是相通的。不过，契嵩在肯定了践行孝道者能够得到福报的同时，却认为这种理论与儒家孝道的福报观念一样，都是世间法的范畴，佛教的孝道观则是在肯定践行孝道可以获得福报的基础上，最终要证明通过孝道的践行可以修成佛果，这才是佛教孝道观

① 契嵩：《辅教编上·原教》，《大正藏》第52册，第651页。

② 契嵩：《辅教编下·孝论》，《大正藏》第52册，第661页。

的特质所在,这种将孝道提升到可以修证佛道的出世间法的高度,显示出的就是契嵩以儒摄佛的孝道观的佛教本位立场。从这里可以看出,契嵩所进行的佛教中国化模式,并没有在中国化的过程中,改变了佛法最终指向出世间法的宗旨,这样佛教的中国化,并没有背离出离生死,脱离轮回之苦的佛法主旨。

三、对于儒家人士辟佛的回应

在契嵩流传于世的浩瀚著作中,有一篇名为《非韩》,即对于韩愈辟佛的观点,进行逐一的回应与讨论,以此来凸显佛教在中国文化与中华文明中应有的地位与价值。应该说,契嵩的这一著作,显示出了佛教在北宋时期中国化的一种新型形态,即面对儒家人士的感攻讦与抨击,主动予以回应,从而凸显佛教在中国文化中的主体地位,这种凸显佛教主体性地位的态度,表明契嵩已经认定佛教是中国文化与中华文明的一部分,是华夏文明的组成部分,这也可以说是契嵩开创的一种新型的佛教中国化的形态。

与在《上仁宗书》中出离佛教与君权关系的态度不一样,在应对韩愈这样的儒家人士非难佛教时,特别是韩愈等儒生以道统的观念来否定佛法的正当性时,契嵩对此的态度则是义正辞严:“夫缘仁义而致道德,苟非仁义自无道德焉。得其虚位果有仁义,以由以足道德,岂为虚耶。道德既为虚位,是道不可原也,何必曰《原道》?”^①韩愈在阐述其道统理论时,满口谈论仁义、道德等问题,以此来攻击佛教在仁义道德方面的缺失。契嵩则认为其实不然,在佛法看来儒家的仁义道德都是世间法的范畴,不是究竟的圆满之法,因此从这种不究竟、不圆满的角度出发,来讨论原道的问题,其实质则是出发点与讨论的根基就出了问题。由此来抨击与攻讦佛教,则然是站不住脚的了:

夫道德仁义四者,乃圣人立教之大端也。其先后次第有义有理,安可改易? 虽道德之小者。如道谓才艺,德谓行善,亦道德处其先。彼曰仁义之道者。彼且散说,取其语便道或次下耳,自古未始有四者连出而道德处其后也。《曲礼》曰:道德仁义非礼不成。《说卦》曰:和顺道德而理于义。《论语》曰:志于道据于德,依于仁游于义。《礼运》曰:义者艺之分仁之节也,协于艺讲于仁,得之者强。此明游于义者乃圣人用义之深旨耳。杨子曰:道以导之,德以得之,仁以人之,义以宜之。老子虽儒者不取其称,儒亦曰:道而后德,德而后仁,仁而后义,道先开通,释曰开通。即《系辞》云:开物成务。又曰:通天下之志。是也。由开通方得其理,故德次之,得理为善,以恩爱惠物,而仁次之既仁且爱,必裁断合宜,而义又次之。^②

契嵩认为,即使是从儒家的立场而论,仁义道德也是仁义占有主导的地位,而道德则是从属于仁义的,不可以道德居于仁义之上。而韩愈在《原道》一文中,则是颠倒了次序,以道德而论仁义,这样契嵩认为这就从根本上弄乱了儒家的学说,以此颠倒的学说来辟佛和攻讦佛教,自然是站不住脚的。契嵩这种对于儒家人士辟佛言论的回应,仅从世间法的角度就只出了其辟佛基调的混乱之处,由此就可以认为,韩愈辟佛的理论,其前提就是有问题的,这种前提都有问题的理论,以此来辟佛自然就是南辕北辙,缘木求鱼了。从契嵩援引的儒家典籍,如:《曲礼》、《说卦》、《论语》、《礼运》、《系辞》等可以看出,契嵩运用的是以子之矛攻子之盾的论辩模式,以儒家自己的典籍来揭露出韩愈道统理论的矛盾性,从而其辟佛的理论点则是不攻自破,根本就站不住脚了。值得注意是,契嵩虽然是从儒家自身的典籍来批评韩愈辟佛的道统理论,但是契嵩也从佛法的出世间法即超越世间法的角度来呼应了韩愈辟佛的道统理论,认为所谓的仁义道德问题,在佛法看来,都是缘生缘灭,本无自性的,这样如果执著于其中而无法自拔,那么就会堕入边见,这与佛法的般若之智是不符合的:

道德仁义相因而有之,其本末义理如此,圣人为经定其先后,盖存其大义耳。今韩子戾经,先仁义而后道德,臆说比大开通得理,不乃颠倒僻纤无谓邪! 然儒之道德固有其小者大者焉,小者如曲礼别义,一说道谓才艺德为行善在己是也。大者如系辞一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也,仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。《说卦》曰:昔者圣人之作易也,将以顺性命之

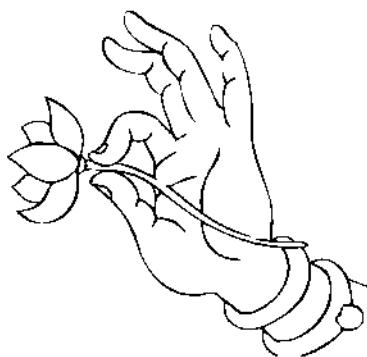
^① 契嵩:《非韩》,《大正藏》第 52 册,第 722 页。

^② 契嵩:《非韩》,《大正藏》第 52 册,第 724 页。

理,立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。《中庸》曰:天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教是也。《系辞》以其在阴阳而妙之者为道,人则禀道以成性,仁者智者虽资道而见仁智,遂滞执乎仁智之见,百姓虽日用乎道,而茫知是道。故圣人之道显明为昧少耳。然圣人之道,岂止乎仁义而已矣。^①

在契嵩看来,韩愈的辟佛立场已经属于佛法所说的边见与我执的范畴了,并且韩愈不以仁义道德的顺序来进行学说的建立,更是一种颠倒的妄想边见。儒家思想这种,没有佛法的般若中观之道的理论和思维,所以在辟佛时,有一种执著与分别的心态,这些都是佛法所否定的。契嵩认为,韩愈这种颠倒仁义道德顺序而论儒学之义的思想,之所以没有被儒门中人看出其理论上的不足与矛盾,乃在于儒门中人没有佛法出世间法的智慧,没有佛法所倡导的般若中观的智慧,所以不能够看到韩愈辟佛理论的矛盾所在,反而为其所惑。契嵩在确立了以佛法所具有的般若中观之智来审视韩愈的道统理论时,并没有运用佛法的经论来反驳韩愈,而是运用儒家的典籍之中的观点,来一一揭露韩愈辟佛理论的基石——仁义道德的矛盾所在。契嵩在推动北宋时期佛教的中国化问题上,遵循的理论模式与思维模式,与当时理学家们出入佛老、反求六经的模式有着相似性。理学家出入佛老是为了建立起儒家本质的理学思想体系,而契嵩深入研究儒家典籍的思想,是为了回应儒家人士对于佛教的攻讦,同时也在协调儒佛关系之中,开创了一种一直延续到明清时代的以佛摄儒的理论模式,这种以佛摄儒的理论模式,其实质就是佛教中国化的一种新型样态。

(作者系四川师范大学文理学院副教授)



^① 契嵩:《非韩》,《大正藏》第52册,第722页。

唐风洋溢奈良城

—— 鉴真东渡的文化意义

□ 温金玉

摘要:本文通过对东渡日本的鉴真大师所代表了大唐高僧将佛法再传、广播东亚的愿心,六番渡海,促成了唐风洋溢奈良城的时代特点。从东渡因缘、历史贡献、文化意义等几方面对鉴真大师详细介绍和梳理,这对我们全方位的了解和认知鉴真大师东渡弘法传律的功绩有现实的指导意义。

关键词:鉴真大师;东渡因缘;历史贡献;文化意义

二千多年的中国佛教发展史,名僧济济,灿若星辰,共同成就了弘法度众、思想交融的文化使命。在历史叙述中,我们往往会提及鸠摩罗什、法显、玄奘、鉴真。可以说,这几位大师可以排成一个文化传播序列,分别代表了不同的弘化形态。罗什大师代表了西天高僧对中土的一片传道热忱,怀抱着法润华夏、普利群生的宏愿。法显与玄奘大师代表了中土高僧对天竺正法的渴望,梯山航海,九死一生,不负为法忘身的初心。鉴真大师则代表了大唐高僧将佛法再传、广播东亚的愿心,六番渡海,促成了唐风洋溢奈良城。他们构筑了完整的“西来东去”的一个文化传播圈,同时也昭示了文明交流互鉴的意义。在中国佛教发展历程中,隋唐可以说是一个转折时代,隋唐前中国是佛教最大的输入国,而之后,中国便成为了最大的输出国。鉴真就是这一文化传播转型期的一代高僧。

一、鉴真东渡因缘

《宋高僧传》中列有鉴真的传:

释鉴真,姓淳于氏,广陵江阳县人也。总卯俊明,器度宏博,能典谒矣。随父入大云寺,见佛像感动夙心,因白父求出家,父奇其志许焉。登便就智满禅师循其奖训,属天后长安元年,诏于天下度僧。乃为息慈配住本寺,后改为龙兴。殆中宗孝和帝神龙元年,从道岸律师受菩萨戒。景龙元年诣长安,至二年三月二十八日于实际寺,依荆州恒景律师边得戒。虽新发意,有老成风。观光两京,名师陶诱,三藏教法,数稔该通,动必研几,曾无矜伐,言旋淮海以戒律化诱,郁为一方宗首。冰池印月,适足清明,貌座扬音,良多响答。时日本国有沙门荣睿、普照等,东来募法,用补缺然。于开元年中达于扬州,爰来请问。礼真足曰:我国在海之中,不知距齐州几千万里,虽有法而无传法人,譬犹终夜有求于幽室,非烛何见乎?愿师可能辍此方之利乐,为海东之导师乎?真观其所以,察其翘勤。乃问之曰:昔闻南岳思禅师生彼为国王,兴隆佛法,是乎?又闻彼国长屋曾造千袈裟,来施中华名德。复于衣缘绣偈云:山川异域,风月同天,寄诸佛子,共结来缘。以此思之诚,是佛法有缘之地也,默许行焉,所言长屋者则相国也。真乃慕比丘思托等十四人,买舟自广陵赍经律法离岸,乃天宝二载六月也。至越州浦止署风山,真夜梦甚灵异,才出洋遇恶风涛,舟人顾其垂没。有投弃栈香木者,闻空中声云:勿弃投。时见舳舻各有神将介甲操仗焉。寻时风定,俄漂入蛇海,其蛇长三丈余,色若锦文。后入鱼海,鱼长尺余,飞满空中。次一洋纯见飞鸟,集于舟背,压之几没,洎出鸟海乏水,俄泊一岛。池且泓澄,人饮甘美。相次达于日本,其国王欢喜迎入城大寺安止。初于卢遮那殿前立坛,为国王授菩萨戒,次夫人王子等。然后教本土有德沙门足满十员,度沙弥澄修等四百人,用白四羯磨法也。又有王子一品亲田,舍宅造寺号招提,施水田一百顷。自是已来,长敷律藏,受教者多,彼国号大和尚,传戒律之始祖也。以日本天平宝字七年癸卯岁五月五日,无疾辞众坐亡,身不倾坏,乃唐代宗广德元年矣,春秋七十七。至今其身不施芒漆,国王贵人信士时将宝香

涂之。僧思托著《东征传》详述焉。^①

从这份传记中,可以了解到的信息是鉴真14岁时就从智满禅师出家,在中宗神龙元年(705)时,依著名律师道岸受菩萨戒。景龙元年(707)赴东都洛阳和西京长安游学,次年三月二十八日于长安实际寺登坛受具足戒,戒和尚是荆州南泉寺弘景律师。鉴真在长安这样文重法盛的环境熏陶下,追随律学名僧潜心研究戒法。对法励与道宣的著述尤其发心研习,后于开元元年(713)开始登台演教,讲授律疏。鉴真的律学传承法脉清晰,他所师承的恒景与道岸,都是道宣律师的再传弟子,所以他算是南山嫡传。

道岸对南山宗的弘扬贡献良多,他“坚修律仪,深入禅慧。夜梦迦叶来为导师,朝阅真经宛契冥牒,由是声名籍甚,远近吹嘘,为出世之津梁,固经行之领袖。十方龙象,罔不师范焉;万国鵠鸾,无敢酬对者。向若回兹妙识,适彼殊途。议才必总于四科,济世雅符于三杰。有若越中初法师者,秘藏精微,罔不明练。道高寰宇,德重丘山。岸闻善若惊,同声相应,乘杯去楚,杖锡游吴,云雾一披,钟鼓齐振,期牙合契,澄什联芳。由是常居会稽龙兴寺焉。扬越黎庶,江淮释子,辐辏乌合,巷少居人,罕登元礼之门,且睹公超之市。岸身遗缠盖,心等虚空,不择贤愚,无论贵贱,温颜接待,善诱克勤,明鉴莫疲,洪钟必应,皆窥天挹海,虚往实归,其利博哉,无得称也,时号为大和尚。登无畏座,讲木叉律,容止端严,辞辩清畅,连环冰释,理窟毫分,瞻仰者皆悉由衷,听受者得未曾有。于是高僧大士,心醉神倾,捐弃旧闻,佩服新义,江介一变,其道大行。”^②道岸曾被中宗召入宫中担任菩萨戒师,为皇室授菩萨戒,因此“图形林光宫,制御赞”^③,这表达朝廷对其律学造诣的认可。特别是道岸请中宗墨敕执行南山律,使江南一地一改“罔知四分”的局面。这为鉴真后来在江淮弘扬南山律奠定了良好的基础。《唐大和上东征记》中赞他为“江淮之间,独为化主。”^④“道俗归心,仰为授戒大师。”^⑤我们从其传记中看到,他不择贤愚、无论贵贱、温颜接待、善诱克勤,化众无数。三十年间,共讲《律疏》40余遍,《律钞》70遍,《轻重仪》及《羯磨疏》各10遍;经他剃度得戒的弟子共有三万余人。所以我们今天谈到鉴真时更多地是想到他在日本的弘律贡献,其实未去日本之前,他已是江淮一地的授戒大师,更是化导一方的佛门领袖。

鉴真东渡日本有一个契机,即当时日本佛教同出家人鱼龙混杂,僧纲不振,其根源是戒法不全,僧尼虽多,却未传戒律。如一份诏书中就指出:“近在京僧尼,以浅识累智,巧说罪福之因果,不练戒律,诈诱都里之众庶,内黩圣教,外亏皇猷。”^⑥朝廷欲整顿僧尼伪滥的状况,但不知如何展开,由此对戒律的需求,成为一个焦点问题。从《唐大和上东征记》可以看出:“日本天平五年,岁次癸酉,沙门荣睿、普照等随遣唐大使丹墀真人广成,至唐国留学。是岁,唐开元廿一年也。唐国诸寺三藏大德,皆以戒律为人道之正门;若有不持戒者,不齿于僧中。于是方知本国无传戒人,仍请东都大福先寺沙门道璿律师,附副使中臣朝臣名代之舶,先向本国去,拟为传戒者也。”^⑦道璿本是许州人,大福先寺僧增算和尚的弟子,天平八年(736)与婆罗门僧菩提仙那(714—760)同船东渡,于五月十八日到日本筑紫太宰府。七月入朝拜见,住大安寺之西唐院。道璿作为律学先驱者于此讲解《律藏》《行事钞》,为日本僧界接受律宗奠定了基础。整理僧尼规范必须重振戒律,而戒律的复兴首先是要严格传戒,因为这是僧人的入口,僧品由此简择。传戒就需要具有僧格的长老大德,而日本当时并无有这样的高僧可担当此任,“方知本国无传戒人”。元兴寺僧人隆尊向天皇建议,向唐求援就是最为直接与方便的选择。于是,天皇下诏,决定派人赴唐朝邀请高僧前来传戒。荣睿和普照就肩负着这一重大使命。鉴真见到他们后,非常动情地提起当年日本长屋王派人携带千领袈裟入唐施给僧众的事,袈裟上写着“山川异域,风月同天,寄诸佛子,共结

^① 《宋高僧传》卷14《法慎传》,《大正藏》50册,第797页。

^② 《宋高僧传》卷14《道岸传》,《大正藏》50册,第793页上中。

^③ 《佛祖统纪》卷53,《大正藏》49册,第467页中。

^④ 汪向荣校注:《唐大和上东征记》,北京:中华书局,1979年,第34页。

^⑤ 汪向荣校注:《唐大和上东征记》,北京:中华书局,1979年,第80页。

^⑥ 《续日本纪》卷九,元正天皇养老六年七月己卯条。

^⑦ 汪向荣校注:《唐大和上东征记》,北京:中华书局,1979年,第38页。

来缘”十六个字。他接受了荣睿、普照的邀请，决定东渡日本。他经过六次东渡，九死一生，方抵达日本。在《唐大和上东征记》中详细记录了六次渡海的经历。

二、鉴真的历史贡献

1. 立坛传戒

天宝十二年(753)鉴真一行终于乘风破浪抵达日本奈良，受到天皇及僧界的热烈欢迎，他被迎入东大寺安置。“扬州的明月，照亮了奈良的天空”。天皇郑重说：“朕造此东大寺经十余年，欲立戒坛，传受戒律，自有此心，日夜不忘。今诸大德远来传戒，冥契朕心。自今以后，受戒传律。一任大和尚。”^①又敕僧都良辨，令录诸监坛大德，各进禁内。不经于日，敕授鉴真“传灯大师”之位。当年四月。鉴真于东大寺卢遮那殿前立戒坛。天皇初登坛受菩萨戒，次皇后、皇太子亦登坛受戒。不久为沙弥证修等四百四十余人授戒。还有旧大僧灵祐、贤璟、志忠、善顶、道缘、平德、忍基、善谢、行潜、行忍等八十余人，舍旧戒重受鉴真所授之戒。后于大佛殿西，别作戒坛院，即移受戒坛土筑作之。可以说，鉴真的到来，为日本佛教确立了规范有序的传戒制度，建立了弘戒中心与律宗基地。

2. 文物输入

鉴真此次给日本带去了大量的汉文典籍与圣物，据《唐大和上东征记》记录：

所将如来肉舍利三千粒，功德绣普集变一铺，阿弥陀如来像一铺，雕白栴檀千手像一躯，绣千手像一铺，救世像一铺，药师、弥陀、弥勒菩萨瑞像各一躯。同障子。金字《大方广佛华严经》八十卷，《大佛名经》十六卷，金字《大品经》一部，金字《大集经》一部，南本《涅槃经》一部四十卷，《四分律》一部六十卷，法励师《四分疏》五本各十卷，光统《四分疏》百二十纸，《镜中记》二本，智周师《菩萨戒疏》五卷，灵溪释子《菩萨戒疏》二卷，《天台止观法门》《玄义文句》各十卷，《四教仪》十二卷，《次第禅门》十一卷，《行法华忏法》一卷，《小止观》一卷，《六妙门》一卷，《明了论》一卷，定宾《饰宗义记》九卷，《补释饰宗记》一卷，《戒疏》二本各一卷，观音寺亮《义记》二本十卷，南山宣《含注戒本》一卷及疏，《行事钞》五本，《羯磨疏》等二本，怀素《戒本疏》四卷，大觉《批记》十四卷，《音训》二本，《比丘尼传》二本四卷，玄奘法师《西域记》一本十二卷，终南山宣《关中创开戒坛图经》一卷，合四十八部。及玉环水精手幡四口，□□金珠□西国琉璃瓶盛□菩提子三斗，青莲华廿茎，玳瑁叠子八面，天竺革履二辆，王右军真迹行书一帖，小王真迹行书三帖，天竺朱和等杂体书五十帖。□□□□□□，水精手幡已下，皆进内里。又阿育王塔样金铜塔一区。

我们看到律宗三家的疏记大多携带而来，此外还有天台典籍，书法珍品，舍利圣物，佛菩萨圣像等。这不仅大大丰富了日本律学与天台学的典籍，也为日本佛事供奉活动提供了不少实物参照。所谓“法留千载经，名记万年春。”^②

3. 担任大僧都

鉴真来日后，还被朝廷任命为大僧都，规定日本僧人非经其授戒不予承认。实际上他成为日本佛教事务的总管。此外他还利用所施旧宅改建成为一座完全唐风建筑特色的寺院，即唐招提寺，这座寺院已成为日本律宗的祖庭，鉴真也成为日本律宗的开山祖师。李尚全认为“正是他扮演好了佛教律师这个社会角色，使佛教平民化，使佛教与唐前期和日本天平时代的律令化社会相适应，才赢得了中日两国政府的信任，人民的爱戴，佛教徒的拥护。”^③鉴真大师的到来，改变了日本佛教。巨赞法师评价说：“鉴真大师到日本，结束了所谓奈良朝古京六宗的佛教而为平安朝的佛教创造了条件，同时他的艰苦卓绝的风范，也为日本佛教界增加了不少的生命力。这种说法，是很合理的，所以近代的日本佛教界著名人士如

① 汪向荣校注：《唐大和上东征记》，北京：中华书局，1979年，第92页。

② 汪向荣校注：《唐大和上东征记》，北京：中华书局，1979年，第102页。

③ 李尚全：《慧灯无尽照海东：鉴真大和上评传》，社会科学出版社，2012年，第12页。

常盘大定等,都认为鉴真大师是日本佛教界的大恩人,他的事迹可以昭垂千古。”^①

三、鉴真东渡的文化意义

鉴真在日本弘律长达十年,为中日佛教文化交流,作出无量的贡献。《唐大和上东征记》说:“大和上诞生象季,亲为佛使。经云:如来处处度人,汝等亦教如来,广行度人。大和上既承遗风,度人逾于四万,如上略件及讲遍数。唐道璇律师请大和上人思托曰:所学有基绪,璇弟子闲语者,令学励疏并镇国记,幸见开导。僧思托便受于大安寺唐院。为忍基等讲,四、五年中,研磨数遍。宝字三年,僧忍基于东大唐院讲《疏记》,善俊于唐寺讲《件疏记》,僧忠慧于近江讲《件疏记》,僧惠新于大安塔院讲《件疏记》,僧常巍于大安寺讲《件疏记》,僧真法于兴福寺讲《件疏记》。从此以来,日本律仪,渐渐严整,师资相传,遍于寰宇。如佛所言,我诸弟子展转行之,即为如来常在不灭。亦如一灯燃百千灯,暝者皆明不绝。”^②鉴真和其弟子所开创的日本律宗也成为南都六宗之一,流传今日。鉴真圆寂后,其弟子思托写有《五言伤大和尚传灯逝》(五律)一首:“上德乘杯渡,金人道已东。戒香馀散馥,慧炬复流风。月隐归灵鹫,珠逃入梵宫。神飞生死表,遗教法门中。”^③

此外,他对于日本的医药学、书法、建筑、雕塑、美术等方面的发展都有巨大促进作用。十七、十八世纪时,日本药店的药袋上,还印着鉴真的图像。他本人的书法用品“请经书贴”被誉为日本国宝。他设计并领导建造的唐招提寺被日本《特别保护建筑物及国宝帐解说》评论为:“金堂乃为今日遗存天平时代最大最美建筑物”。他的一生对中日两国人民友好和文化交流作出了重要贡献。

历史不会忘记,1963年,是鉴真大师圆寂1200周年。日本决定将1963年5月至1964年5月定为“鉴真年间”,中日两国佛教、文学、艺术、医药各界共同倡议,举行纪念活动。郭沫若先生赞扬鉴真大师说:“鉴真盲目航东海,一片精诚照太清。舍己为人传道艺,唐风洋溢奈良城。”赵朴初先生在《纪念鉴真大师,展望中日人民友谊的光明前途》一文中说:“在我们两国文化血缘的缔结史上,八世纪时鉴真大师,以他的献身文化的宏愿与克服困难的精神,永远发射着耀眼的光芒。”在扬州大明寺,由著名建筑家梁思成先生主持设计了唐式鉴真纪念堂,其风格一如梁先生总结唐风建筑时所说:“伟大之斗拱,深远之檐出,屋顶和缓之斜度,稳固庄严,含有无限力量,颇足以表示当时方兴未艾之朝气。”堂中供奉鉴真塑像,堂前雕刻着郭沫若亲笔题写的“唐鉴真大和尚纪念碑”。赵朴初撰写四言诗“鉴真颂”:“惟我大师,法门之雄。三学五明,乘桴而东。志绍南岳,愿酬长屋。坚心誓舍,头目手足。五行五止,缘集辄散。既遇黑风,复遭王难。睿竟不返,师亦伤明。百折百赴,终胜波旬。十年跋涉,十年教化。恩斯勤斯,根深树大。巍巍鲁殿,灿灿奈良。庄严庙像,俨然盛唐。台赖以昌,律赖以立。枝叶广敷,光采四溢。右军书法,道子经变。青囊之传,金堂之建。惟师之泽,等施两邦。怡怡兄弟,历劫争光。千二百年,道久弥信。分同唇齿,义无障畔。师之志行,如兰益馨。师之功业,与世更新。东徂西行,俱会一处。震大雷音,击大法鼓。以昭光德,以策来兹。同天风月,万世埙篪。勒石追远,发愿陈辞。慧灯无尽,法云永垂。”

最应提及的是,1978年10月28日,时任国务院副总理的邓小平访问日本,在奈良唐招提寺允诺欢迎鉴真大师像回国巡展。1979年4月17日,邓颖超副委员长访问奈良时,再次表示欢迎鉴真像回国展出。1979年12月1日,日本国总理大平正芳在中国人民政治协商会议上作演讲,其中说:“往昔,唐代高僧鉴真和上应我国留学生的殷切希望,不顾生命的危险,闯过万里风浪,渡海前来我国,不仅在佛教,而且通过他的门生弟子在建筑、雕刻、文学和医学等方面,对于日本的发展作出了重大的贡献。深切感受他的恩德的我国国民,一千二百年来把他的塑像代代保存到今天,并以此作为国宝,安放在他所创建的唐招提寺。我国国民,历经时代的激烈变动,现在也还敬慕和上的恩德,纪念他的祭典和香烟接续不断,我对他的遗德也敬仰不已。”经过中日双方的协商,定于1980年4月举行,中国政府专门成立了迎接

^① 《巨赞法师全集》第二卷,社会科学出版社,2008年,第522—523页。

^② 汪向荣校注:《唐大和上东征记》,北京:中华书局,1979年,第95—96页。

^③ 汪向荣校注:《唐大和上东征记》,北京:中华书局,1979年,第100页。

鉴真大师像回国巡展工作委员会，由赵朴初会长担任主任委员。邓小平为此还专门在《人民日报》上发表了《一件具有深远意义的盛事》的文章，赞叹鉴真大师说：“在中日人民友好往来和文化交流的历史长河中，鉴真是一位作出了重大贡献、值得永远纪念的人物。”并对鉴真大师像回国巡展指示说：“这是件具有深远意义的盛事，它必将鼓舞人们发扬鉴真及其弟子荣睿、普照的献身精神，为中日两国人民世代友好做不懈努力。”邓颖超亲自题写“为中日人民世代友好和文化交流事业作不懈努力”。1980年1月，著名作家茅盾撰写长诗《欢迎鉴真和尚探亲》，作为中日联合出版《鉴真大师像回国巡展纪念册》的题词：“一代高僧幼便奇，鉴真十四即从师。家学渊源四分律，生涯勤护水田衣。两京寺院擅宏丽，楼台巧构有成规。建筑神奇细端祥，利人又复学岐黄。广陵自古繁华地，师择此邦建道场。善男信女万千辈，来自东西南北方。顶礼焚香莲座下，悲田喜舍见慈祥。遣唐使者频来往，云是扶桑日出乡。佛教自西而跨海，中华自古是桥梁。鉴真投袂欣然起，携带门徒赴海市。茫茫烟水罡风高，心向之邦何处是。诚开金石动天神，海若前驱报大喜。此时和尚已丧明，赖有广长舌代睹。奈良京洛隔重洋，风送梵音与法鼓。今日鉴真来探亲，扬州面貌已全新。欢迎现代遣唐使，友谊花开四月春。”

1980年4月12日，在“鉴真大师像回国巡展”动身前一天，日本天皇还专门会见唐招提寺住持森本孝顺长老，嘱托他“去后一定对扬州人民说，我们十分感谢鉴真大师为日中两国人民的友谊作出的贡献”，并亲自送了一只镌有菊花的铜香炉给大明寺。

对于此次巡展，赵朴初会长说：“应当说这次鉴真大师像的回国巡展既是‘千载一时胜缘’，又是‘一时千载的盛举！’我们深信由此盛举而引发的今后种种胜缘必将促进中日两国人民的友谊继长增高，如太平洋的海水一般弥广弥深、浩淼无尽！”他作词《鹧鸪天·迎鉴真大师像回国》：“奋入狂涛不顾身，终携明月耀天平。千秋德范存遗像，万里香花结胜因。今古事，去来心，海潮往复两邦情。故乡无数新新叶，待与离人拭泪痕。”意犹未尽，又作一首词《金缕曲·鉴真大师像回国巡展欢迎礼赞》：“像在如人在。喜豪情，归来万里，浮天过海。千载一时之盛举，更是一时千载。添不尽恩情代代。还复大明月旧，共招提两岸腾光彩。兄与弟，倍相爱。番番往事回思再。历艰难，舍身为法，初心不改。”著名词人夏承焘先生也填了一首词《减字木兰花·鉴真法师塑像回国纪念》：“轻舟浮渡，六次成功临彼土。愿力无边，招手冯夷看海天。高坛讲律，盏盏禅灯明暗室。杖锡千家，环海都开友谊花。”

对于鉴真大师的贡献，《天平之甍》的作者井上靖曾说：“传给日本正规的戒律，在东大寺设立戒坛，从根本上刷新日本授戒制度，唐僧鉴真的来日是奈良时代文化史中最突出的一件纪事。”^①可以毫不夸张地说，鉴真改变了日本佛教。那么，今天站在东亚文化圈的视角要如何看待或总结鉴真东渡的文化意义呢？赵朴初会长当年曾有总结：“大凡历史上某一时期发生的一件大事，总是有其长久的因缘，而它的作用，也将会流传于久远。以鉴真大师东渡日本这件事来说，它的因缘可以追溯到公元前。远在公元前，我们中日两国人民就已经开始交往了。第三、第四世纪以后，两国人民的交往逐渐趋于频繁。经过长时期的接触和了解，彼此间逐渐产生了一种扩大发展文化上、生活上、经济上的交流互助的强烈愿望，形成了这一个时代的迫切要求。到了唐代，两国人民的进一步交往有了更好的条件，两国文化交流的高潮终于到来而不可遏止。鉴真大师的东渡，也正好是发生在这一关键时期。从这个意义上来看，鉴真大师的东渡，的确是中日两国关系史上千载一时的胜缘！鉴真东渡以后，中日两国文化交流的大门越来越打开了，终于形成了在东方文化中最为亲密、最具特色的一个体系。一千多年来，我们互相补充，互相推动，成为东方世界上一对绚烂夺目的姊妹国家。从这个意义上来看，又可以说，鉴真大师的东渡，是我们两国关系史上一时千载的盛举！”^②鉴真东渡的意义在于，一是对中日两国源远流长的文化交流历史的延续。二是对愈来愈开放交流的中日关系的开拓与见证，两国交流的大门越来越打开。三是在交流互鉴的基础上所形成的东亚文化体系——“东亚汉字文化圈”，所谓“山川异域，风月同天”。隋唐之

^① 井上靖著，谢鲜声译：《天平之甍》，南海出版公司，2013年，第193—194页。

^② 赵朴初：《千载一时的胜缘，一时千载的盛举》。

际,中国成为大乘佛教的中心,“向周边国家传播与弘扬,其中与中国隔海相望、一衣带水的日本,也在佛法的传播与弘传中,逐渐融入了东亚佛教文化圈中。”^①鉴真的东渡正是处于盛唐恢弘气象中展开的,其时遣唐使与留学生络绎不绝,纷纷来学,佛教成为最直接一种联系纽带。汪向荣指出:“中国和日本,在地理上一衣带水,隔海相望,自古以来交通频繁,关系密切。即使在两国政府之间发生冲突,或中断外交的时候,人民间的通好往来和文化交流也从未间断。在世代悠久源远流长的中、日两大民族的友好交往史上,为交流文化,沟通思想学术,相互了解和增进友好关系,出现了许多著绩当时、扬声后世的人物。中国的鉴真和尚,日本的阿倍仲麻吕(晁衡),就是在八世纪中一东渡一西来,都没返回各自的祖国,瘗身客邦,交相辉映的‘双璧’。”^②在中日两国交流史上,鉴真已成为一个文化符号,成为一种精神象征,不可替代。鉴真作为一位僧人,他并没有单纯按照日本来人的要求,仅仅去做一个授戒的律师,而是自觉担负起文化使者的使命,向日本输入多元的文化,如建筑、雕塑、绘画、书法、文学、印刷、医药、种植、酿造等。“鉴真为沟通古代中日文化交流,将当时中国在艺术、文学、医药、宗教各个领域所达到的高度成就,都传播到日本,促进了日本文化的发展,加强了中日两国人民间的友好关系。”^③

对于鉴真东渡的当代意义,我们可以在“黄金纽带”的框架下展开讨论,佛教自古以来扮演着文明互鉴、民心相通的特殊角色。文化是精神世界的坚韧纽带,可以把东亚地区的国家和人民紧密联系在一起。“国之交在于民相亲”,而民相亲要有精神信仰为基础。佛教文化可以成为构建这一民间友好交往平台的可拓展资源。赵朴初会长曾将这种友好精神表达为“看尽杜鹃花,不因隔海怨天涯,东西都是家”。此外,我们还可以在“一带一路”以及亚洲文明交流的视域下探讨。2019年5月15日,国家主席习近平在北京国家会议中心出席亚洲文明对话大会开幕式,并发表题为《深化文明交流互鉴 共建亚洲命运共同体》的主旨演讲,他指出:亚洲是人类最早的定居地之一,也是人类文明的重要发祥地。在数千年发展历程中,亚洲人民创造了辉煌的文明成果。亚洲文明也在自身内部及同世界文明的交流互鉴中发展壮大。璀璨的亚洲文明,为世界文明发展史书写了浓墨重彩的篇章,人类文明因亚洲而更加绚烂多姿。我们应该增强文明自信,在先辈们铸就的光辉成就基础上,坚持同世界其他文明交流互鉴,努力续写亚洲文明新辉煌。亚洲各国山水相连、人文相亲,有着相似的历史境遇、相同的梦想追求。面向未来,我们应该把握大势、顺应潮流,努力把亚洲人民对美好生活的向往变成现实。亚洲人民期待一个和平安宁的亚洲,希望各国互尊互信、和睦相处,广泛开展跨国界、跨时空、跨文明的交往活动,共同维护比金子还珍贵的和平时光。在博鳌亚洲论坛2021年年会开幕式上,习近平主席宣布:“中方将在疫情得到控制后即举办第二届亚洲文明对话大会,为促进亚洲和世界文明对话发挥积极作用。”

当前,百年变局和世纪疫情交织叠加,战胜疫情和复苏经济是全球共同面临的头号挑战。面对有增无减的全球治理新挑战,人类社会唯有同舟共济方能共克时艰,唯有命运与共才能共创未来。而应对共同挑战、迈向美好未来,既需要经济科技力量,也需要文化力量。亲仁善邻、协和万邦是中华文明一贯的处世之道。今日之中国,正以更加开放的姿态拥抱世界、以更有活力的文明成就贡献人类。共建“一带一路”,拓展了各国文明交流互鉴的途径,来共同构建亚洲命运共同体、人类命运共同体。习近平主席2021年11月19日在北京出席第三次“一带一路”建设座谈会并发表重要讲话,再一次强调,要深化人文交流,形成多元互动的人文交流大格局。

“踏破瀛海千层浪,万里香花结胜果。”在今天文明互鉴的语境下,鉴真作为中日文化交流的使者,其“为是法事也,何惜生命”就不仅仅是续佛慧命的誓愿,更是用生命书写了不同文明间平等对话、交流互鉴的历程。鉴真大师代表着一种布施、分享的奉献精神。

(作者系中国人民大学教授、净土文化研究中心主任)

① 释能修主编:《鉴真与空海:中日佛教文化交流文集》,宗教文化出版社,2019年,第74页。

② 汪向荣:《鉴真》,吉林人民出版社,1979年,第1页。

③ 郝润华:《鉴真评传》,南京大学出版社,2004年,第228—229页。

星云法师对于禅宗思想的现代性阐扬与发挥

□ 伍先林

摘要:星云大师的禅学研究及禅学思想是其人间佛教思想的重要组成部分。星云大师认为禅宗思想对于现代人的偏弊具有很大的对治意义。他还非常擅于依据禅宗的机缘公案,结合现代性的时代特点,对于禅宗顿悟见性的基本宗旨和教学风格等等有关禅宗的理论与实践特点等基本方面的思想进行通俗易懂而又生动活泼的阐扬与发挥,并且试图从禅与自我、禅与生活、禅与自然、禅与幽默、禅与知识、禅的教学、实践与契入方法等多个方面揭示禅的内涵。星云大师的禅学研究及禅学思想,为禅宗思想的现代性发挥以及人间佛教的弘扬作出了非常重要的贡献。

关键词:星云;人间佛教;禅宗思想;教学风格;疑情探究;生活实践

一、前言:星云大师的弘法活动简介

星云大师是在中国当代地位非常重要和具有重大影响力的佛教大师。星云大师是江苏扬州江都县人,1927年8月19日生,他俗名李国深,法号悟彻。1938年于南京栖霞山礼宜兴大觉寺志开上人出家。1947年焦山佛学院毕业,先后应聘为白塔国民小学校长、《怒涛》月刊主编、南京华藏寺住持等。1949年至台湾,担任「台湾佛教讲习会」教务主任及主编《人生》杂志。1953年任宜兰念佛会导师;1957年于台北创办佛教文化服务处;1962年建设高雄寿山寺,创办寿山佛学院;1967年于高雄开创佛光山,树立「以文化弘扬佛法,以教育培养人才,以慈善福利社会,以共修净化人心」之宗旨,致力推动「人间佛教」,并融古汇今,手订规章制度,印行《佛光山清规手册》,将佛教带往现代化的新里程碑。

星云大师出家七十余年,陆续在全球各地创建了近300所道场,如美国西来寺、澳洲南天寺、非洲南华寺等;并创办了16所佛教学院,21所美术馆、26所图书馆、出版社、12所书局、50余所中华学校暨智光商工、普门中学、均头、均一中小学、幼儿园等。此外,先后在美国、台湾、澳洲、菲律宾创办西来、佛光、南华、南天及光明大学等校。2006年,西来大学正式成为美国大学西区联盟(WASC)会员,为美国首座由华人创办并获得该项荣誉之大学。1970年起,星云大师相继成立了育幼院、佛光精舍、慈悲基金会,设立云水医院、佛光诊所,协助高雄县政府开办老人公寓,并与福慧基金会于大陆捐献佛光中、小学和佛光医院数十所,并于全球捐赠轮椅、组合屋,从事急难救助,育幼养老,扶弱济贫。

星云大师于1976年创《佛光学报》刊物,又于次年成立「佛光大藏经编修委员会」,编纂《佛光大藏经》近千册暨编印《佛光大辞典》。1997年出版《中国佛教白话经典宝藏》132册、佛光大辞典光盘版,设立人间卫视,协办广播电台。2000年《人间福报》创刊,2001年发行二十余年的《普门》杂志转型为《普门学报》论文双月刊;同时成立《法藏文库》,收录海峡两岸有关佛学的硕、博士论文及世界各地汉文论文,辑成《中国佛教学术论典》一百册等。

星云大师著作等身,撰有《释迦牟尼佛传》、《佛教丛书》、《佛光教科书》、《往事百语》、《佛光祈愿文》、《迷悟之间》、《人间万事》、《当代人心思潮》、《人间佛教当代问题座谈会》、《人间佛教系列》、《人间佛教语录》、《人间佛教论文集》等,总计近二千万言,并译成英、德、日、韩、西、葡等十余种语言,流通世界各地。

星云大师教化宏广,计有来自世界各地之出家弟子千余人,全球信众达数百万。1991年成立国际佛光会,被推为世界总会总会长;至今于五大洲成立一百七十余个国家地区协会,成为全球华人最大的社团,实践「佛光普照三千界,法水长流五大洲」的理想。先后在世界各大名都如洛杉矶、多伦多、雪梨、巴黎、东京等地召开世界会员大会,与会代表五千人以上;2003年通过联合国审查肯定正式成为「联合

国非政府组织」(NGO)会员。历年来,提出「欢喜与融和、同体与共生、尊重与包容、平等与和平、自然与生命、圆满与自在、公是与公非、发心与发展、自觉与行佛、化世与益人、菩萨与义工、环保与心保」等主题演说,倡导「地球人」思想,成为当代人心思潮所向及普世共同追求的价值。大师对佛教制度化、现代化、人间化、国际化的发展,可说厥功至伟!^① 星云大师对于当代佛教也确实是做出了非常杰出的贡献。

二、星云大师对于禅宗思想的现代性阐扬与发挥

星云大师在其弘法活动中,大力提倡人间佛教的思想。而中国传统的禅宗思想则是其人间佛教思想的一个非常重要的源泉,星云大师传承的就是禅宗临济宗的法脉,他也明确地宣称禅宗思想就是人间佛教思想。星云大师认为,禅宗历代的祖师们,参禅都不求成佛,只求开悟。在人间悟道以后,当下的生活能够解脱,能够安住身心,获得现在身心的自在,所谓的明心见性,就满足了。所以禅者是最有人间性了。^②

星云大师对于具有非常鲜明的中国特色的佛教禅宗具有非常崇高的评价。禅,发源于印度。相传佛陀在灵山会上,拈花示众,默然不语。当时,百万人天不知其意,唯有大迦叶尊者会心微笑。于是,禅,不须文字,不必语言,用以心印心的方法,就这么传承下来。后来传到中国,到六祖惠能,禅,一花五叶蓬勃地流布人间,成为中国佛教的主流。「禅,是人间的一朵花,是人生的一道光明;禅,是智慧,是幽默,是真心,是吾人的本来面目,是人类共有的宝藏!」^③「禅就是我们的心。这个心不是分别意识的心,而是指我们心灵深处的那颗真心,这颗真心超越一切有形的存在,而却又呈现于宇宙万有之中。」^④因而即使是看似平淡的日常生活,也到处充满了禅机。唐朝的百丈禅师最提倡生活化的禅,他说挑柴担水、衣食住行,无一不是禅,所谓翠竹黄花,一切的生活都是禅。可见禅不是什么神秘的东西,禅是不离开生活的,所以我们人人都可以谈禅。「因为禅不是什么神奇玄妙之理,禅只是一种生活,是大、是尊、是真善美的境界,是常乐我净的领域。」^⑤

星云大师认为,禅宗思想对于现代人生活的弊病具有很强的对治意义。「在现在这个复杂纷乱的社会生活里,我们每一个人都需要禅定的力量,来安顿浮荡不定的身心。二十世纪以来西方文明的巨浪,席卷整个世界,机器的运作,加快了人们的脚步,物质的增产,刺激了人们的享受欲望。人们随着机械的轮子,马不停蹄地汲汲于营生糊口,而忘记停下脚步来看看自己;生活竞争的激烈,人和人之间的疏离感愈来愈严重,感官的过度享受,使人们麻醉了自己的性灵,虚无、失落,遂成为这个时代的时髦名词。针对这样的时弊,禅,实在是一剂最好的药方。」^⑥现代人常常把心灵和外界对立起来,生活因而变成一种负荷与累赘,因此不能从生活上去掌握那充满趣味的禅机。但是禅师们非常幽默风趣,他们在简单的几句话中,就能把我们的烦忧净化,引导我们走入纯正喜乐的世界,彷彿一部大机器,只须用手轻轻一按开关就可以发动,并不需要繁杂的知识程序,也不用重叠的思考架构,禅就是活泼泼、充满生机的生活境界。「禅对我们有什么用处呢?禅运用到生活上,不但可以提高生活的艺术,扩展胸襟,充实生命,并且可以使人格升华,道德完成,到达『于生死岸头得大自在』的境界。」^⑦「禅,虽然是古老的遗产,但更是现代人美满生活的泉源,因为禅的功用可以扩大心胸、坚定毅力、增加健康、启发智慧、调和精神、防护疾病、净化陋习、强化耐力、改善习惯、磨鍊心志、提起理解、清晰记忆。」^⑧

禅宗的宗旨就是顿悟我们自己心性的本来面目,即所谓「明心见性,悟道归源。」^⑨「悟,好像是电光

① 星云大师:《星云大师略传》,《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,页5~9。

② 星云大师:《人间佛教的思想》,《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,页118。

③ 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页69。

④ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页5。

⑤ 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页69。

⑥ 星云大师:《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》,《宗教与体验》,上海:上海辞书出版社,2008年,页29。

⑦ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页12。

⑧ 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页69。

⑨ 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页69。

石火在刹那间迸出的火花，在那轰然乍现的一刻里，很多久远以前的人、事、物一下子都集中到眼前来，前尘旧事一点一滴都浮现脑海，时间、空间都不能障碍他所感的这个悟。所以这个一悟啊！他知道自己不是一个个体，而是和宇宙万有休戚相关；他看到大家，也不会有你张某某、王某某、李某某的差别距离，芸芸众生与他都是一体的。我们所计较的功名富贵，我们所执着的人我是非，我们所懊恼的污辱毁谤，在禅者悟道的胸襟里，不过是一场人间儿戏罢了！」¹从这可以看出，星云大师总是试图而且也非常擅于运用通俗易懂的语言来阐扬佛教禅宗的思想理论。

佛教禅学是诞生于古代印度，而又在古代中国和东亚各国得到了发扬光大。在新的时代条件下，为了让现代人更为准确而全面地理解禅的内涵，同时也为了更为具体地说明禅的内容，星云大师又从下面几个方面对于禅的思想内容作了现代性的总结、阐扬与发挥：

(一) 禅与自我

佛教禅宗一般是主张破除我执的。我执就是执着于虚妄的现象假我。譬如我们高兴的时候，觉得世界是美丽的；悲伤的时候，看花儿，也在落泪；生气的时候，看到什么东西都讨厌。心理学上将我们的心分成几种我，究竟生气时的我和悲伤时的我，那一个才是真正我呢？我们如果不能认识真正的自己，只有被外在的环境所驾驭，轮转不已，永远无法得到安宁。星云大师也认为：「我们必须放下我执、我见，抛弃一切的迷惑、分别，才能超凡入圣，进而凡圣俱绝，顿入禅的核心之中。」「我们必须透过禅的修学方法——回光返照，来返观自己的自性，认识自己的本心，以求得心灵的真正解脱。」²可见，佛教禅宗的无我，是破除虚幻的假我执着，禅宗并不否定本心自性——真实的自我本性。

禅宗不但不否定真实的自我，而且还强调要充分发挥自我的主观能动性，才能获得自我的真实觉悟。星云大师认为，在佛教的其他宗派中，有些是依他力的辅助始得成佛，而禅宗则是完全靠自我的力量。如净土法门持诵佛号，密宗持诵真言，都是祈请诸佛加被，配合自力而后得度。而禅师们则认为见性成佛是自家的事，靠别人帮忙不可能得道，唯有自己负责，自我努力才是最好的保证。心外求法了不可得，本性风光，人人具足，反求内心，自能当下证得。星云大师还举了禅门的三则故事，来说明这个道理：

宋朝时，大慧宗杲禅师要道谦外出参学，道谦不肯，后来宗元与他同往。宗元曾告诉他说，有五件事别人不能帮忙：走路、吃饭、饥、渴、排泄。道谦于言下恍然大悟。

有人问赵州禅师道：「怎样参禅才能悟道？」赵州禅师听后，站起来，说道：「我要去厕所小便。」赵州禅师走了两步，停下来，又说道：「你看这么一点小事，也得我自己去！」

求法也如是，别人何尝帮得上忙？

从前父子两人，同是小偷，有一天，父亲带着儿子，同往一个地方作案。到那个地方时，父亲故意把儿子关在人家衣橱内，随后就大喊捉贼，自个儿却逃走了。儿子在情急之下，乃伪装老鼠叫声，才骗走了那人家的主人，终于逃了出来。当他见着父亲的时候，一直不停地抱怨。父亲告诉他说：「这种功夫是在训练你的机智，看你的应变能力，偷的功夫，而这种应变的智力是要你自己掌握的，别人是没有办法帮得上忙的。」^①

星云大师认为，这些公案故事，虽然不一定是实有其事，但正可以比喻禅门的教学态度。禅师们常常将其弟子逼到思想或意识领域的死角，然后要他们各觅生路。在这种情形之下，如果能够冲破这一关，则呈现眼前的是一片海阔天空，成佛见性就在此一举。「丈夫自有冲天志，不向如来行处行」，这种披荆斩棘的创发宏愿，在禅门中可说是教学的基本宗旨。「不要被别人牵着鼻子走，在修持上独立承担，自我追寻，自我完成，这是禅的最大特色。」^②星云大师又举例说：如南泉禅师曾问陆亘大夫一个问题，他说：「有人在瓶里养了一只鹅，鹅在瓶内渐渐长大，瓶口很小，鹅出不来了！你说：不得毁瓶，不可

① 星云大师：《谈禅》，《禅学与净土》，上海：上海辞书出版社，2008年，页6。

② 星云大师：《谈禅》，《禅学与净土》，上海：上海辞书出版社，2008年，页7。

伤鹅,怎么才能让鹅出来啊?」不把瓶弄破,鹅怎么出来?陆亘大夫蹙着眉走来走去,在想怎么办、怎么办。这就落入有想有分别的窠臼,就不是禅啦!禅是直下承担的,所以南泉禅师立刻叫了一声:「陆亘!」陆亘大夫随声回应:「有!」南泉禅师笑呵呵道:「这不是出来了吗?!」我们的心为什么像鹅一样被束缚起来?你以为我们的身体,我们的家,可以给我们安住吗?我们的心只要洒脱一点,开阔一点,就能跳出瓶口,走出象牙塔,何必自我束缚在生活里面?何苦拘泥于身躯之间?「自我肯定,直下承担,是禅者证验、修持登上光明藏的妙阶。」^①由此也可见,星云大师非常善于运用生动形象的禅宗公案来说明深刻道理的禅学思想特色。

(二) 禅与自然

禅是洞察和揭示了宇宙万物和人生的本来面目,禅的终极境界就是超越了心物二元相对性的心物一元而不二的绝对性的本体境界。因而星云大师认为,禅就是自然而然,禅与大自然同在,禅并无隐藏任何东西。什么是道?「云在青天水在瓶」,「青青翠竹无非般若,郁郁黄花皆是妙谛」。用慧眼来看,大地万物皆是禅机,未悟道前看山是山,看水是水;悟道后,看山还是山,看水还是水。但是前后的山水的内容不同了,悟道后的山水景物与我同在,和我一体,任我取用,物我合一,相入无碍,这种禅心是何等的超然。「偶来松树下,高枕石头眠,山中无历日,寒尽不知年」;「溪声尽是广长舌,山色无非清净身」,随地觅取,都是禅机;一般人误以为禅机奥秘,深不可测,高不可攀,这是门外看禅的感觉,其实,禅本来就是自家风光,不假外求,自然中到处充斥,俯拾即得。但是,今天的人类,与自然是站在对立地位的,人类破坏自然界的均衡,把自然生机摧残殆尽,展现在世人眼前的一切,都靠人为的障碍机械操纵,而告僵化、机械化。这样生活下去,怎能感到和谐,怎能不感到空虚,使精神烦忧而痛苦呢?禅就如山中的清泉,它可以洗涤心灵的尘埃;他如天上的白云,让你飘流四方,任运逍遙。^②

真正的禅者悟入了自心与宇宙万物以及时空的一元不二性。因而星云大师认为,,所谓禅,就如「万古长空,一朝风月。」在禅里,没有时间的长短,没有空间的远近,没有人我的是非,没有现象的变化。禅是刹那之中有永恒,一念之中有三千。^③古时候的禅者,他们行云流水似的各处行脚、参访、教化,那种随遇而安、随缘度化的风采,为人间树立了圣贤的典范。禅师们平日生活是随缘而又简单的,「口中吃得清和味,身上常穿百衲衣」,在清茶淡饭、粗布衣单的生活里,有着「富贵于我如浮云」的怡然自得;清茶淡饭里有甘美的妙味,粗布衣单里有无上的庄严。有一首描写禅师生活的诗偈:「一钵千家饭,孤僧万里游;为了生死事,乞化度春秋」,道尽了禅师们安贫守道的高旷风骨。禅师们云游参访到处行脚,经过几十年的岁月,有的慢慢会体悟:道,不是在云游参访里面!道在哪里?道在我自己的心里!赵州禅师有一首诗:「赵州八十犹行脚,只为心头未悄然;及至归来无一事,始知空费草鞋钱。」禅师们非常精进,虽然是年高八十的人,仍然虚心访道四处行脚,到最后呢,走遍天涯海角才知:悟道,原来是在自己心里。有一位比丘尼禅者,她有一首诗说的很好:「尽日寻春不见春,芒鞋踏破岭头云;归来偶把梅花嗅,春在枝头已十分。」禅师们的云水行脚,另有一种潇洒风姿,他们来去无碍,也不沾不滞,对自己的故乡不留恋,对风景际遇也不执取;视大千世界,万事万物,如雪泥鸿爪不留痕。^④由于真正的禅者悟入了自心与宇宙万物一体不二的本来面目和境界,因而他们对于外物不贪求执取,而是自然任运,随缘度化。

(三) 禅与生活

熟悉中国禅宗发展史的人都知道,禅从印度传到中国以后,中国禅宗的祖师们,为了适应中国的民族性格、风俗习惯,将印度注重习定瞑思的思想,融入日常生活之中,而开展出中国独特的讲求作务精神的禅风。本来持观修定的印度禅观,也是为了制伏烦恼,观照自性真如的工夫。但是过度耽于甚深的瞑

^① 星云大师:《从教学守道谈禅宗的特色》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页129。

^② 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页9-10。

^③ 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页69。

^④ 星云大师:《禅者云游与参访》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页92-96。

思之中,思考着抽象的形而上问题,难免产生和现实生活脱节的毛病,并且长久的打坐习定,容易使肉体凝固化,陷入昏睡之中。为了排除默坐所引起的昏暗长夜,中国禅宗四祖的道信禅师,首先唱出「行住坐卧,无非是禅」的划时代宣言。到了百丈禅师更创建丛林制度,而树立「一日不作,一日不食」的作务精神,提倡刀耕火种、服田力穑的农禅生活,把禅的精神,深深地植根于大地之中;从心脏的跳动,手足的操作,来体会禅的妙趣,唤起真如本性的觉醒。「禅的精神,并不局限于打坐的禅堂,在二十四小时之中,举手投足,扬眉瞬目,都充满了禅的妙趣;禅的消息,并不仅仅在敛目观心的禅定中,日常的着衣吃饭、走路睡觉,都透露着禅的妙机。生活中的禅,是将寂静的禅定工夫,摄入日常的劳动之中,而达到动静一如的境界。禅,是从琐碎的事事物物中,以整个身心去参透宇宙的无限奥妙,是化伟大于平凡、化高深于平淡的修持。日常生活的点点滴滴,无一不是明心见性的资粮。」^①由此可见,星云大师对于印度禅风与中国禅风的差别以及中国禅宗的特色具有非常深刻的认识。

禅是无所不在、遍于一切的。为什么说禅是无所不在、遍于一切的呢?星云大师举了沩山和仰山的机缘故事来说明这个道理:有一天,沩山禅师询问前来探望他的徒弟仰山说:「你整个夏天不见人影,都做了些什么呀!」意思是说这些日子不参禅、不修行,白白糟蹋了光阴。仰山如是回答:「师父!我耕了一块田,收了一篮果实。」师父一听,非常欢喜,于是就说:「果真如是,这个假期你就没有空过了。」沩山禅师的意思说:从现实生活来看,如果真的种了一块田地,也实在有了丰收;在参禅意义上,则是种下了他日成佛作祖的因缘。徒弟仰山禅师被师父这么一问,也反过来问师父说:「师父啊!这个假期,您又做了什么了?」「我白天吃饭,晚上睡觉。」仰山禅师听了,赞叹答道:「唉!师父,这个夏天您也没有空过时光。」这种完全投注生命的日常生活,就是禅,也就是升华的世界。正因为沩山禅师得到禅的妙用,才能白天夜晚自在安详,无论饮食睡眠都能正常自然,所以说禅真是无所不在,遍于一切。^②

虽然说禅体现于日常生活之中。可是,从世俗常人的角度来说,人整天忙碌,为的是生活,为的是图己此身的温饱,可是这个「身」是什么?禅师说:「拖着死尸的是谁?」这种问题,在一般人是不容易体认得到的,人们辛苦地奔波,饱暖之外,又要求种种物欲;物质可以丰富起生活,却也常会枯萎了心灵;口腹之欲满足了,却往往反而闭锁了本具的智慧。人们的日常生活,完全在一种不自觉的意识下被向前推动着。善恶是非的标准,都是社会共同的决定,没有个人心智的真正自由;所以这一时代的人们,往往感觉到,虽然拥有了前人所梦想不到的物质生活,却也失去了最宝贵的心灵自我。这是现时代的人类的悲剧。事实上,人们也逐渐地觉察到这一危机,也曾设想了许多补救的办法,社会哲学家,也提出了改良的方案,虽是改善了一部份,但对整个泛滥的洪流,似乎也无济于事。而星云大师认为,禅,这个神妙的东西,一旦在生活中发挥功用,则活泼自然,不受欲念牵累,到处充满着生命力,正可以扭转现代人类生活意志的萎靡。禅并不是弃置生活上的情趣,确切地说,它超越了这些五欲六尘,而企图获得更实在的和谐与寂静。他一样的穿衣,一样的吃饭,「任性逍遙,随缘放旷,但尽凡心,别无圣解。」如有僧问道于赵州禅师,赵州回答他说:「吃茶去!」吃饭、洗钵、洒扫,无非是道,若能会得,当下即得解脱,何须另外用功?迷者口念,智者心行,向上一路,是凡圣相通的。禅,不是供我们谈论研究的,禅是改善我们生活的,有了禅,就有了富有大千的生活!^③ 禅宗的六祖惠能大师,就是一个从生活中修行成功的人。惠能八月桩碓,亲自作务,实为他进入悟道的不二法门。离开了生活,固然没有禅;离开了作务,更无法深入禅心。自古以来,像百丈的务农、雪峰的煮饭、杨岐的司库、洞山的香灯、圆通的悦众、百灵的知浴、道元的种菜、临济的栽松、沩山的粉墙……等等,处处都说明禅者非常重视生活的实践。^④ 既然禅修是不脱离日常生活的,那么禅师是如何对待和处理日常生活的呢?星云大师认为:「禅的日常生活,是尽量将生活简单

^① 星云大师:《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》,《宗教与体验》,上海:上海辞书出版社,2008年,页30。

^② 星云大师:《生命升华的世界》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页156-157。

^③ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页8-9。

^④ 星云大师:《禅与现代人的生活》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页74-75。

化、艺术化、纯粹化。」^①

(四) 禅与幽默

如果单纯是从禅宗的语言上看来,禅宗的很多的机锋语言是非常幽默的。那么禅宗为什么充满着这么多看似幽默的语言呢?星云大师解释说,因为禅就是我们自己,就是我们的心,是人生的放旷,是充满灵性而不呆滞的生活,是生活的幽默,是一种直觉,一片定慧;禅不在多言,不在世俗文教经典中,没有你我凡圣的差别,禅就是一种光芒,一片灵犀。^②因而,悟道的禅师,不是我们想象中枯木死灰一般的老僧入定,真正的禅师,生活风趣,而且更具幽默感,因而他们能将日常生活简单化、艺术化。在悟道禅师的心目中,大地充满了生机,众生具备了佛性,一切是那么活泼,那么自然,因此,纵横上下,随机应化,像春风甘霖一般地滋润世间;有时具威严,有时也至为幽默,这正是禅门教化的特色。如温州玄机比丘尼,曾参访雪峰禅师。雪峰问她:「从何处来?」「从大日山来。」「日出也未?」「如果日出,早这溶却雪峰。」(这是说我若悟道,则盛名必将雪峰禅师掩盖,哪需来向你请教)雪峰又问:「叫什么名字?」「玄机!」「日织几何?」「寸丝不挂!」雪峰心想,你真有这个本事吗?随口说道:「汝袈裟拖地了!」这时玄机猛然回头,雪峰大笑说:「好一个寸丝不挂!」又如唐代太监鱼朝恩,权震当朝,一日,问药山禅师:「《普门品》中说黑风吹其船舫,飘堕罗刹鬼国,请问什么是黑风?」禅师并未正面回答,只是不客气直呼:「鱼朝恩!你这呆子,问此何为?」鱼朝恩听了勃然变色,正要大怒,药山禅师笑道:「这就是黑风吹其船舫了!」可以看出,雪峰禅师和药山禅师这些弘化教导的手段是何等的幽默!因而,学禅,要有悟性,要有灵巧,明白一点说,就是要有幽默感!古来的禅师,没有一个不是幽默大师,在幽默里,禅是多么活泼!禅是多么锐利!^③禅师们在日常弘法利生时,一举手,一投足,行住坐卧之间,往往很洒脱自在的呈现了人生的真义。^④

(五) 禅与知识

佛教禅宗与科学知识和其他哲学思想相比较,具有什么特质呢?尤其是禅宗,在佛教各个宗派中更是别具一格。星云大师认为,佛教本身就不单是一种理论知识。如果只在纯粹理论上来建立佛学的体系,那么佛学将失去它的真精神,与哲学又有什么差别?佛学的确有非常严密的哲学理论,但是佛学真正的特质却是实践,从修行上去体证真理。佛学不仅具有哲学的内容,更有宗教上的体证。佛学高妙的教理,无非是为了实践的方便,契入真理。若只是知识上的谈玄说妙,佛学认为是戏论,而予以扬弃。所以佛学不可只当做哲学来看待,把佛学当作哲学,永远把握不到佛学的精妙。所以佛学提倡解行并重,尤其是禅,更注重实践的功夫。事实上,如果我们对佛教的道理,有了透彻的了解,依此教理去实践,更能收到事半功倍的效果。譬如佛教的中心义理为缘起,天地间一切的存在,都是由因缘相依相辅而成,因缘和合则万法生成,因缘离散则万法消失。天地间没有一创造主,任何事物都可以运用人为力量加以促成和防止。由缘起的法则,让我们推论到众生平等,皆具佛性。人人都有成佛的可能,这种成佛的可能与过程,完全是一种自我冶炼与创造,由自我的行为来决定自己的未来,所以能够把握到佛教的教理,则人生是奋发上进的。由缘起的法则,让我们推论到宇宙是一个和谐的整体,一切差别的万事万象,是相即相入,互依互存的。人与人之间的关系也是相互的,这种理论应用在日常生活中,以自我为中心的利己主义是不正确的,你我的分别是不对的,动静、是非等等对待是可以混除的。所以如果我们能够透过知解,体证到这种无尽缘起的道理,那么互助互爱都来不及,哪里还会有你我的争执呢?因此我们对于解、行不可偏废一方,好比做事,如果能够运用双手,事情可以进行的更顺利。我们应该从解中去认识万法的事相,从行中去印证万法的实相。^⑤

^① 星云大师:《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》,《宗教与体验》,上海:上海辞书出版社,2008年,页158。

^② 星云大师:《从风趣洒脱谈禅宗的人物》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页107。

^③ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页10-11。

^④ 星云大师:《从风趣洒脱谈禅宗的人物》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页124。

^⑤ 星云大师:《谈禅》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页17-19。

我们不能停留于理论知识的层面上,因为单纯性的知识是人的分别心的产物,而禅则是超越了相对性分别的绝对性的本体。因而星云大师认为,禅不讲知识,因此,不受知识的障碍,也更视知识为最大的敌人。知识教人起分别心,在知识领域里,人们会因此迷失了自我,甚至为邪知邪见所掌握,形成危害众生的工具。所以,禅首先要求追寻自我,其过程和手段,往往不顺人情,不合知识,违反常理。因为在禅师的心目中,花不一定是红的,柳不一定是绿的,他们从否定的层次去认识更深的境界。他们不用口舌之争,超越语言,因而有更丰富的人生境界。在我们的观念中,对一切的存在总以为都可以用名词来分别,并且轻易地就落入二元对待的关系中。事实上,心灵的内容,往往无法断然的加以绝对二分。譬如「有、无」二者,一般人的理念就是截然相对立的两种意义,若有即非无,若无即非有,「有、无」不能并存。可是在思想心灵的状态中,亦有亦无,非有非无,仍然可能是一种存在。而禅师的言行是超越了平常概念的有无,是包融了相对的有无,是完成了另一「有无」的世界。禅师们的见解与常人迥然不同,我们若用一般知见去把握它,彷彿雾里观花,无法了解它的真实意义。^① 如傅大士善慧说:「空手把锄头,步行骑水牛;人从桥上过,桥流水不流。」这是不合情理的描述语句,完全是在与迷妄的分别意识挑战,以破除一般人对知识的执着。扫除迷妄分别的世界,使人进入一个更真、更美、更善的心灵境界。禅语是不合逻辑的,但它有更高的境界;禅语是不合情理的,但它有更深的涵意。^② 傅大士这整首诗,其实就是矛盾的调和,单从空字解说,便已蕴含了一切万有,所谓「空即是色,色即是空」,在禅师的智能中,空是一切万有的来源,宇宙不空,便不能覆载万物;心灵不空,如何包容三千? 禅师说:「空手把锄头」,事实上空手把持的岂止是一把锄头? 而是整个宇宙三千、法界虚空,由此可见禅师的包容之心。「步行骑水牛」是一种悠然忘我、逍遥自得的境界,心为物系,乘坐在豪华的轿车上仍然不能自在;心无磊块,骑牛步行一样的徜徉快乐。「人从桥上过,桥流水不流」。通常一般人会认为流的是水而不是桥,这种心态根源于差别的观念,我们的心有了差别,所以外境有动静、内外,乃至大小、上下的种种现象产生,而禅师的境界是动静一如、内外合一。^③ 又譬如有人问禅师说:「南山起云,北山下雨。」又说:「睦州的马吃草,益州的马腹胀。」乍看之下,一点也不合常理、不合逻辑,但是如果仔细去参究,处处都是增广智慧的禅机。因为一般人的观念,物是物,我是我,物我彼此对立,纵有关系也是相互的。这种观念完全起源于分别、对待的心识活动,根本不是究竟真理。由这种邪见衍生的纠执,常常会造成一些无谓之争,意气之斗。而禅师却早已剔除差别心,从觉悟的自性海中流露平等的智能,透视诸法实性的平等一如,因此宇宙万物在他们看来,没有物我的分别,内外的不同。这种融合的境界就是生命升华的禅悟境界。所以,我们要能从禅师们的矛盾语句当中,去发掘智能之花,进而提升生命的境界。^④ 可见,星云大师深入禅海,已经超越了知识和知见的相对性执着,能够在看似矛盾而又极其不合常理的禅宗语言中,透过现象看到本质,揭示出了禅宗的内证离言的性质,而同时又能够针对现代人的根基,以通俗易懂的语言表达出来。由于禅宗的绝对本体境界是一种当人自知、内证离言的境界,因而禅宗很多时候就只能以看似矛盾和不合理的语言来表达和暗示、比喻这种内证离言的境界。禅宗许多看似矛盾和不合理的语言,表达的是一种唯证相应的内在境界,这种唯证相应的绝对本体境界是超越了相对性和知识性的语言分别的。

(六) 禅的教学、实践与契入方法

禅宗的教学方法多种多样,因为禅宗注重的是证悟超越心物二元相对性的绝对性的本体,禅宗追求的终极境界是超越分别性的理论知识和认识的,因而禅宗通常遵循的不是平常普通的通途教学模式。星云大师认为,禅师教人参禅,是无限的方便,无限的灵巧。一默一语,含藏生机;一棒一喝,敲

① 星云大师:《从风趣洒脱谈禅宗的人物》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页12。

② 星云大师:《从风趣洒脱谈禅宗的人物》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页7。

③ 星云大师:《生命升华的世界》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页162。

④ 星云大师:《从风趣洒脱谈禅宗的人物》,《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,页161。

破昏迷。无论你是士、农、工、商或凡俗、老幼，禅师都能契机化导，山林水边或衣、食、住、行，禅师都能运用禅法点化你，使你转贪嗔为慈悲，转迷惑为智慧，禅师方便灵巧的教化便深深蕴含其中了。^①从禅宗的发展历史来看，禅宗通常的教学方法有下面几种：（一）反诘教学法。反诘教学法，很容易给人带来敏捷的悟性。如禅宗六祖惠能大师的师祖道信禅师，曾问三祖僧璨禅师说：「什么叫做解脱法门？」僧璨反问：「谁缚你了？」「没有人来缚我。」「既然没有人来缚你，为什么还要求解脱呢？」这样一来，我们就彻底的恍然大悟，并没有什么外力可以束缚我们，而是我们自己束缚了自己。正是所谓「天下本无事，庸人自扰之。」在日常生活中，烦恼的来源，并非完全外来，多半起自自己的内心。我们每一个人的心就像一座工厂，好的工厂制造好的成品，正如好人制造善法；不好的工厂制造的产品较差，正如不好的人制造烦恼。一般做学问的方法，是要勤学多问。但是禅门的教学方法，常由应答而改为反问，或由问的人进一步反问自己。要问的是：「念佛是谁？」「什么是祖师的西来大意？」「父母未生我前，什么是我的本来面目？」这么一问，并追究下去，把思想专一，精神集中，打破沙锅问到底，总有一天会大彻大悟。佛法的主要精神是在提升我们的人格，提高我们自悟的能力，以开显我们的清净自性，所以自修自度很要紧。以反诘法教学，用「为什么」不断的反问，把对方的思想开拓得更深更广，最后像爆竹炸裂，灵光一闪，让对方在问题的压力下突然开悟。（二）答问不定法。答问的方式不一定，有时从肯定方面来答，有时又从否定方面来答。如六祖大师的徒孙马祖道一禅师，无论什么人请他开示说法，问他什么是佛法，他总是说一句：『即心即佛』。后来有人问他：「嘿！老师，你怎么跟人说法，都是说一句『即心即佛』呢？」马祖就说：「因为小孩子哭，不得不拿个饼干给他吃，这样子让他有个安慰。」这人再问：「假如小孩子不哭的时候，你怎么说法呢？」马祖答说：「那时要说非心非佛。」有一个青年学道者大梅法常禅师，来请教马祖道一禅师说：「请问什么是佛？」马祖道一回答：「即心即佛。」法常禅师言下大悟。大梅法常开悟后告别离去，到其他地方弘扬禅宗，度众无数。大家都传说法常禅师悟道了，这话传到道一禅师的耳中，心想：他真的悟道了吗？就叫一个人去考试一下。这个考试的人，见到大梅法常说：「师兄！请问你在师父那儿，究竟得到什么道啊？」法常回答：「即心即佛。」「啊呀！」这个人说：「现在师父不是这样讲了，不讲『即心即佛』了！」「哦！现在讲什么？」「老师现在的道是『非心非佛』。」法常听了以后，眉毛一皱说道：「这个老和尚，专门找人麻烦，我不管他的非心非佛，我还是我的即心即佛。」这个问话的人，就如此这般回去告诉马祖道一，马祖道一听了以后，高兴得不得了，说道：「梅子真的成熟了。」这话一语双关，梅子成熟了，就是说大梅法常真的开悟了。有时候，我们从否定中可以透到一点人生的消息和禅机。有时候，又要从肯定中来体悟。像这位法常禅师，他就是肯定自己的精神，不让别人牵着鼻子走，不管你是非心非佛，我还是即心即佛。有这种自信、自主、自尊的人，他便是顶天立地觉悟的禅者。又如有位在家居士，去问马祖禅师的徒弟，也就是百丈禅师的师弟智藏禅师。「请问老师，有没有天堂地狱？」「有啊！」「请问有没有佛法僧三宝？」「有啊！」「请问有没有善恶因果报应和六道轮回？」「有啊！」不管问什么，智藏禅师都答：「有啊！有啊！」这位在家居士问得怀疑起来，就说：「老师，你说错了。」「我怎么说错了呢？」「我问径山禅师，他都说『无』。」「怎么说『无』？」「我问他有没有因果报应，他说没有；再问他有没有佛菩萨，他说没有；我问他有没有天堂地狱，他说没有。可是你为什么却都说有呢？」智藏禅师说：「哦，我问你，你有老婆吗？」「有。」「你有儿女吗？」「有。」「径山禅师有老婆吗？」「没有。」「径山禅师有儿女吗？」「也没有。」「所以径山禅师对你说没有，我跟你说有，因为你有老婆和儿女啊！」这个问题此处说有，彼处说无，是真的不同吗？其实并没有不同，道只有一个，道是因人才有不同的。禅师之间问话或答语，有时说有，有时说无，只是从我们不同的程度或层次来体会不同的问题而已。径山禅师所讲的「无」，有着很高的境界和很深的意义，因为无就是空，「真空生妙有」，不「无」，就没有「有」了。（三）间接暗示法。什么叫做间接暗示法呢？就是禅师与禅师之间，不直接把问题说破，而用比喻或表面上不相干的话，作间接的暗示。这里面藏有至理，让对方自己悟透，亲证得道。如赵州从谂禅师，为人非常风趣，被称赵州古佛，

^① 星云大师：《从教学守道谈禅宗的特色》，《禅学与净土》，上海：上海辞书出版社，2008年，页138。

八十岁还在行脚。有一次和他的弟子文远禅师在一起，一时高兴，便和文远禅师说：「我们来打个赌，谁能够把自己比喻做最不值钱、最下贱的东西，谁就胜利。赢了的人，就可以吃一块饼。」文远禅师就说：「好吧！你请说吧！」「我是一只驴子。」赵州说。「我是驴子的屁股。」「我是屁股里的粪。」「我是粪里的蛆。」赵州无法再比下去。就问文远禅师：「你在粪中做什么？」「我在那里避暑乘凉啊！」于是赵州认输丢了饼。这段对话暗示我们，要从卑贱里面去体会伟大，从烦恼当中去证悟菩提，要心净一切净。所以禅师与禅师之间的对话，充满禅味。所谓心能转物，驴子、粪、蛆，都可以把它变成佛法。禅门的教学方法还可以有很多分类，如「答非所问法」、「矛盾颠倒法」、「打骂教育法」……^①。星云大师认为，从另一个角度来说，禅门的教学方法又可以分为：「搬柴运水的生活教育」、「因材施教的启示教育」、「无情无理的棒喝教育」和「福慧双修的力行教育」。^②

星云大师在上面对于禅的教学、实践与证入方法的这些发挥和说明是非常准确、全面而又深刻的。这些也可以说是星云大师对于禅宗区别于佛教其他宗派的宗风特色的总结性说明和发挥。“反诘教学法、答问不定法、间接暗示法、答非所问法、矛盾颠倒法、打骂教育法”，星云大师总结的这些机锋棒喝的禅宗教学方法，贯穿着一个原则，就是「不直接说破」。以前胡适先生研究禅宗的思想和文化时，也认为禅宗教学方法的特点就是“不说破”。禅宗之所以采用这些「不直接说破」的教学方法，就是因为禅宗认为绝对性的心性本体是超越肯定与否定的相对性的。因为一旦说破，就是有所肯定了，而相对性的肯定就是有所执着了，就是知见执着了。禅宗的根本和关键之处是在日常生活中去具体实践的，因而星云大师关于禅宗施行「搬柴运水的生活教育」、「因材施教的启示教育」、「无情无理的棒喝教育」和「福慧双修的力行教育」的这另一层面的说法，则是强调禅宗教学注重不脱离日常生活的具体实践的特质。

在星云大师看来，禅是需要在生活中去实践和实证的，而不是在嘴上谈论的。古代禅师的棒喝，那是在教禅；禅者的扬眉瞬目，那也是论禅；一日不作，一日不食，这是在参禅，赵州八十行脚，这是在修禅；这些典型，都留给后人很大启示。禅的自修自悟的实践与契入方法，又权且、大致可以分为下面几个方面和次第：

1、用疑探禅

世界上大部分宗教，不容许怀疑，只能无条件的信仰，而且不可以用怀疑的态度去追究教义。而禅则要我们从疑处入手，即所谓小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟。要入禅门，必须先提起疑情，然后用心去参。疑情不破，要如临深渊，如履薄冰。毫厘失念，一切结果就不是那么一回事。故先提起疑情，再破疑情，就能彻悟禅的真谛了。「如何是祖师西来大意？」「什么是父母未生前的本来面目？」「万法归一，一归何处？」「念佛是谁？」……这些问题，并不是要学禅的人去找资料写论文，它只不过是要提起禅和子的疑情而已。所以禅宗是特别注重疑情的探究的。

2、用思参禅

提起疑情之后，就要进一步用心去参。所谓迷者枯坐，智者用心。用心是随时随地，用全副精神去参，并不是在打坐时才是用心参禅，这么追本溯源的疑下去，问下去，一直到打破沙锅问到底，则豁然大悟，这种开悟的境界很难用语言文字来加以描述。就如念佛法门不用思想，只要专心一念，念持佛号。而禅门所设的公案、话头，如「什么是父母未生前的本来面目？」「狗子还有佛性也无？」「念佛是谁？」都是为了让参禅者提起疑情而设的，用疑来启悟，让修禅的人，努力去参究，等到机缘成熟，自然能发出悟道的火光！

3、用问学禅

在参究话头中，最重要的就是要追问下去，好比擒贼穷追不放，自然能抓到头目，获得开悟。或者师徒之间的相互问答，也能够触发禅机，自己参禅时，也可一直追问下去。例如问念佛是谁？是心念吗？

① 星云大师：〈从六祖坛经说到禅宗教学的特质〉，<http://www.fodizi.net/qt/xingyunfashi/1420.html>。

② 星云大师：〈丛林的教育法〉，<http://www.sbjkk8.cn/mingzhu/gudaicen/fujingdaquan/xingyundashi/253403.html>。

心又是谁呢？如果心是我，那念佛的口就不是我了？如果说口是我，则礼佛的身就不是我了？你说身也是我，则瞻望佛像的眼就不是我了？如果这样追问下去，眼也是我，口也是我，身也是我，心也是我，那究竟有几个我呢？所以，唯有用「问」，才能入禅。

4、用证悟禅

禅，虽然从「疑」、「思」、「问」入手，但是最后的一关，也是最重要的一关，仍然需要我们亲自去体证。禅，不是口上说，不是心里思，不是意中想，而是这一切的完全放下。那时候的境界是语言所无法表达的，好比吾人饮水，自知冷暖。这「疑」、「思」、「问」所得到的禅意，好比初一微明的月眉，而实证所得到的禅意，好比十五皎洁无亏的月亮，通体光明。从这方面看，禅是「言语道断」、「心行处灭」的超越世界。用疑心参禅，用体会参禅，用问道参禅，终不及用平常心参禅。我们于世间生活，其实均在矛盾妄想之中，所谓随生死之流而不息。如能明白洞水逆流，那即是平常显现。千疑万问，倒不如拥有一颗平常心。总之，流动的溪水，是禅的声音。青青的杨柳，是禅的颜色。事实上，禅最直接的方式，就是从生活上去实践，衣食住行处寻个着落。可以说，一屈指，一拂袖，上座下座，无一不是禅，^①

疑、思、问、证，这可以说是参禅的四个步骤。星云大师的这种概括可以说是非常精辟的，这可以说是非常准确地概括了禅宗修学的特点。自从南宋的大慧宗杲（1089—1163）以来，禅宗就逐渐普遍性地提倡起疑情参话头的修学方法。而大慧宗杲之所以提倡起疑情参话头的看话禅的修学方法，也是为了克服禅宗相沿已久口头禅、文字禅的积弊，恢复禅宗实证实悟的真正精神。星云大师继承了大慧宗果以来看话禅的基本精神，并且将看话禅细分为“疑、思、问、证”这四个步骤，这可以说在现代性的时代条件下对于看话禅的一种总结和提炼。看话禅可以说是从疑情入手，以证悟为目标。星云大师将“疑”进而再进一步具体细分为“思、问”，这可以说是对于看话禅思想的进一步发展。而在看话禅中，疑情和证悟又都是不脱离日常生活的，因而星云大师在最后又画龙点睛地指出要用平常心参禅，这就又为我们点出了禅宗基本精神之所在。

最后，我们对本文总结如下：星云大师的禅学研究及禅学思想是其人间佛教思想的重要组成部分。星云大师认为禅宗思想对于现代人的偏弊具有很大的对治意义。他还非常擅于依据禅宗的机缘公案，结合现代性的时代特点，对于禅宗顿悟见性的基本宗旨和教学风格等等有关禅宗的理论与实践特点等基本方面的思想进行通俗易懂而又生动活泼的阐扬与发挥，并且试图从禅与自我、禅与生活、禅与自然、禅与幽默、禅与知识、禅的教学、实践与契入方法等多个方面揭示禅的内涵。星云大师的禅学研究及禅学思想，为禅宗思想的现代性发挥以及人间佛教的弘扬作出了非常重要的贡献。

（作者系中国佛教文化研究所研究员）

参考文献：

- [1] 星云大师：《禅者云游与参访》，《禅学与净土》，上海：上海辞书出版社，2008年，页98。
- [2] 星云大师：《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》，《宗教与体验》，上海：上海辞书出版社，2008年，页29。

^① 星云大师：《谈禅》，《禅学与净土》，上海：上海辞书出版社，2008年，页21—24。

唯识学中的诸法体系及其互摄

□ 释德澄

摘要:唯识学中诸法的体系,主要包括有阿毗达磨系的三科——五蕴(色、受、想、行、识)、十二处(六根、六境)、十八界(六根、六境、六识),楞伽经系的五法(相、名、分别、正智、如如)三自性(遍计所执、依他起、圆成实),另外就是瑜伽系的五位百法(心法八、心所法五十一、色法十一、不相应行法二十四、无为法六)。而其中的互摄问题,主要集中在五法三自性之间。而五法三自性的互摄问题,又主要集中在“相”、“名”与遍计所执、依他起的关系上。《成唯识论》中说“诸圣教中所说五事,文虽有异而义无违”,所以需要进一步解释,包括解释一些看似矛盾的问题。

关键词:三科;五法三自性;五位百法

一、前言

佛教中所讲的“法”有无量种,故称“万法”或“一切法”。唯识学中对诸法加以分别、归类,从而形成不同的体系,其中主要包括有阿毗达磨系的三科——五蕴(色、受、想、行、识)、十二处(六根、六境)、十八界(六根、六境、六识),楞伽经系的五法(相、名、分别、正智、如如)三自性(遍计所执、依他起、圆成实),另外就是瑜伽系的五位百法(心法八,是识的自性;心所法五十一,是识的所属;色法十一,是心法、心所法之所变;不相应行法二十四,是心法、心所法和色法的分位差别建立者,也是与心、色皆不相应的法;无为法六,即前四法的实性)。而其中的互摄问题,主要集中在五法三自性之间,而五法三自性的互摄问题,又主要集中在“相”、“名”与遍计所执、依他起的关系上。《成唯识论》中说“诸圣教中所说五事,文虽有异而义无违”,所以需要进一步解释,包括解释一些看似矛盾的问题。

二、三科——蕴、处、界

阿毗达磨一切法分类诸法万有,即蕴、处、界,大小乘均有论述。蕴、处、界即五蕴、十二处、十八界之略称。旧译曰“阴、入、界”,一般亦称之为“三科”。有关于三科之由来,《大毗婆沙论》七十一卷云:

“问:佛为何等所化有情,说蕴处界广略三法?

答:佛随所化所愚而说。谓愚于界者,为说十八界。若愚于处者,为说十二处。若愚于蕴者,为说五蕴。

复次世尊所化,略有三种:一、初习业,二、已串修,三、超作意。初习业者,为说十八界。已串修者,为说十二处。超作意者,为说五蕴。

复次世尊所化,有三种根。谓钝、中、利。为钝根者,说十八界。为中根者,说十二处。为利根者,说五蕴。

复次世尊所化,有三种智。一者、开智,二者、说智,三者、引智。为开智者,说五蕴。为说智者,说十二处。为引智者,说十八界。

复次世尊所化,有三种乐。谓广、中、略。为乐广者,说十八界。为乐中者,说十二处。为乐略者,说五蕴。

复次世尊所化,有三情逸。一、恃姓情逸,二、恃财情逸,三、恃命情逸。恃姓情逸者,为说十八界。谓族姓义是界义。种类贵贱,无差别故。恃财情逸者,为说十二处。谓生门义是处义。随有所生,寻散尽故。恃命情逸者,为说五蕴。谓积聚义是蕴义。有为积聚,寻散灭故。

复次世尊所化,有三种愚。一者、愚色心,二者、愚于色,三者、愚心所。愚色、心者,为说十八界。于此界中,广说色、心,略说心所故。愚于色者,为说十二处。于此处中,广说色,略说心、心所故。愚心所

者、为说五蕴。于此蕴中，广说心所，略说色、心故。

复次为计我者、说十八界。谓一身中，有多界别；无一我故。为愚所依及所缘者、说十二处。谓分别识有六所依，六所缘故。为我慢者、说五蕴。谓身唯有生灭五蕴；不应恃怙，起我慢故。

佛为此等所化有情，说蕴、处、界广略三法。”^①

五蕴：梵语 pañca - skandha，巴利语 pañca khandhā。又作五阴、五众、五聚。三科之一。蕴，音译作塞健陀，乃积聚、类别之意。即类聚一切有为法之五种类别。(1)色蕴(梵 rūpa - skandha)，即一切色法之类聚。(2)受蕴(梵 vedanā - skandha)，苦、乐、舍、眼触等所生之诸受。(3)想蕴(梵 samājñā - skandha)，眼触等所生之诸想。(4)行蕴(梵 samāskāra - skandha)，除色、受、想、识外之一切有为法，亦即意志与心之作用，包括与心相应行和与心不相应行。(5)识蕴(梵 vijñāna - skandha)，即眼识等诸识之各类聚。五蕴系总一切有为法之大别，在《俱舍》等所立七十五法中，总类聚有为之七十二法为五蕴，唯识家则立百法，合有为之九十四法摄为五蕴，皆不包括无为法。十二处：指六根加六境。又作十二入、十二入处。处为梵语 āyatana 之译，乃养育、生长之意。即长养心、心所之法，计分为十二种，乃眼、耳、鼻、舌、身、意、色、声、香、味、触、法等处。前六处为六根，系属主观之感觉器官，为心、心所之所依，有六内处之称；后六处为六境，属客观之觉知对象，为心、心所之所缘，称六外处。如《杂集论》第二卷：

“问：处义云何？答：识生长门义，是处义。当知种子义，摄一切法差别义，亦是处义。”

又《杂集论》第一卷：

“问：何因处唯十二？答：唯身及具，能与未来六行 受用为生长门故。”

十八界：梵语 asātātā das/a dhātavahā。乃指在我人一身中，能依之识、所依之根与所缘之境等十八种类之法。界为种类、种族之义。谓十八种类自性各别不同，故称十八界，又作十八持。即眼、耳、鼻、舌、身、意等六根(能发生认识之功能)，及其所对之色、声、香、味、触、法等六境(为认识之对象)，以及感官(六根)缘对境(六境)所生之眼、耳、鼻、舌、身、意等六识，合为十八种，称为十八界。^②

三、五法三自性

五法三自性为《楞伽经》所说，《瑜伽》、《唯识》诸大论都有详细的解释。

一、相，森罗万象之有为法，各自因缘而生，而显现出各种不同的相状。如人有人之相，畜有畜之相，以至于瓶、钵、象、马，亦各有其瓶、钵、象、马之相。《三无性论》卷上称：“相者，谓诸法品类，为名、句、味所依止。”^③亦即依据事物所显现的种种不同的相状，而安立各种不同的名称概念。有相即有名，相是安立名称言说概念的对象，是认知的对象。

二、名，是亦依因缘而呼彼之相，生——之名者。盖相为所诠而名为能诠也。名是能诠，相是所诠。即名是依事物的相状，安立山河房舍，象马牛羊的名称。此二者由凡夫有漏之心变现之所变境也。是‘谓即于相有所增语’，增语就是于相上安立名称，用来诠释其相。于此，《三无性论》卷上曰：“名者，即是诸法品类中名句味也。”^④

三、分别，旧译曰妄想。是分别所变二相之能变心也。已上三者有漏心之能变所变也。即“三界行中所有心、心所”，也就是主观的心识作用，包括八识心王及五十一个相应心所在内。《三无性论》卷上曰：“分别者，谓三界心及心法”。^⑤

四、正智，杂无漏心之一切妄想者。已上四者，共为有为法，有漏无漏之别也。正智也是一种能缘的认识作用，其所不同于分别者，分别是有漏的，有杂染的能缘作用；正智是无漏的，无分别的正知，它所缘

^① 五百大阿罗汉等造，玄奘法师译，《阿毗达磨大毗婆沙论》，《大正藏》第二十七册，第366页，下—367页，上。

^② 《佛学大辞典》在线查询，词条：五蕴、十二处、十八界。

^③ 陈真谛译：《三无性论》，《大正藏》第三十一册，第868页，上。

^④ 陈真谛译：《三无性论》，《大正藏》第三十一册，第868页，上。

^⑤ 陈真谛译：《三无性论》，《大正藏》第三十一册，第868页，上。

的对象是如如。《三无性论》卷上曰：“由此智故，一切圣人能通达如如。”^①

五、如如，由前之正智而证得之真如也。为由如理智证得之真如，故曰如如。是无为法也。真如是不能用语言文字表达的绝待真理，唯是修证所得。《三无性论》卷上曰：“如如者，谓法空所显圣智境界。”^②

《显扬》六卷云：

“论曰：五法者：一、相，二、名，三、分别，四、真如，五、正智。

相者：若略说，谓一切言说所依处。

名者：谓于诸相中依增语。

分别者：谓三界所摄诸心、心法。

真如者：谓法无我所显，圣智所行，一切言说所不依处。

正智者：略有二种。一、唯出世间，二、世间出世间。

唯出世间正智者：谓由正智，声闻独觉诸菩萨等，通达真如。又诸菩萨，以世出世智，于五明处，精勤学时，由遍满真如智，多现在前故，速疾证得所知障净。

世间出世间正智者：谓诸声闻及独觉等，初通达真如已，由初一向出世间正智力，后所得世间出世间正智故，于诸安立谛中，起厌怖三界心，及爱味三界寂静处。又由彼正智多现在前故，速疾证得烦恼障净。”^③

三自性，指遍计所执性、依他起性、圆成实性，五法三自性二者之间的关系，经典中所说不一。《瑜伽师地论》卷七十四曰：

“问：三种自性相等五法，初自性（遍计所执）五法中几所摄？答：都非所摄。问：第二自性（依他起）几所摄？答：四（相、名、分别、正智）所摄。问：第三自性（圆成实）几所摄？答：一（如如）所摄。”^④

《唯识三十论要释》云：

“三性五事相摄云何。诸圣教说相摄不定。依不杂乱义相说者说。依他起摄彼相名分别正智。圆成实性摄彼真如。遍计所执不摄五事。彼说有漏心心所法变似所诠说名为相。似能诠现施设为名。能变心等立为分别。无漏心等离戏论故。但总名正智。不说能所诠。四从缘生皆依他起。”^⑤

《大乘入道次第开决》云：

“言五法者：相、名、分别、正智、如如。若准《唯识》、《瑜伽》本文，皆云真如；若依《楞伽》、《金光明》经，即云如如。释此五法诸教不同，是故唯识数般解释。今者且依《瑜伽》释云：心似所诠说名为相，似能诠现施设为名，以能变心名为分别，无漏心等名为正智，心等实性名曰真如。前二缘生依他起摄，第五真性圆成实收，遍计所执不摄五事。”^⑥

据上而言，“相、名、分别、正智”为依他起自性所摄，“如如”为圆成实自性所摄。五法中遍计所执自性都无所摄。

《辨中边论》卷二曰：

“名摄在遍计所执，相及分别摄在依他，圆成实摄真如、正智。”^⑦

据上而言，“名”为遍计所执自性所摄，“相、分别”为依他起自性所摄，“正智、真如”为圆成实自性所摄。

① 陈真谛译：《三无性论》，《大正藏》第三十一册，第868页，上。

② 陈真谛译：《三无性论》，《大正藏》第三十一册，第868页，上。

③ 无著菩萨造，玄奘法师译：《显扬圣教论》卷六，《大正藏》第三十一册，第507页，上——中。

④ 弥勒菩萨造，玄奘法师译：《瑜伽师地论》卷七十四，《大正藏》第三十册，第704页，下。

⑤ 《唯识三十论要释》，《大正藏》第八十五册，第974页，下—975页，上。

⑥ 唐昙旷撰：《大乘入道次第开决》，《大正藏》第八十五册，第1210页，下。

⑦ 世亲菩萨造，玄奘法师译：《辨中边论》卷二，《大正藏》第三十一册，第470页，上。

《入楞伽经·五法门品》曰：

“大慧，云何三法入五法中？大慧，名、相名为分别法相。大慧，依彼二法分别生心、心数法，一時非前後，如日共光明，一時而有分別種種相。大慧，是名三相，依因緣力生故。大慧，正智、真如名第一義諦相，依不滅法故。”^①

据上而言，“相、名、分别”为依他起自性所摄，“正智、真如”为圆成实自性所摄，五法中遍计所执自性都无所摄。

《瑜伽》七十二卷云：

“问：如是五事，几色，几心，几心所有，几心不相应行，几无为？答：相通五种，名唯心不相应行，分別、正智、通心及心所有，真如唯无为。”^②

据上而言，“相”为三性所摄，“名”为遍计所执自性所摄，“分別、正智”为依他起自性所摄，“真如”为圆成实自性所摄。

《成唯识论》卷八云：

“三性五事相攝云何？諸聖教說相攝不定。

謂或有處，說依他起攝彼相、名、分別、正智，圓成實性攝彼真如，遍計所執不攝五事。彼說有漏心、心所法變似所詮說名為相，似能詮現施設為名，能變心等立為分別。無漏心等離戲論故，但總名正智，不说能、所詮。四從緣生，皆依他攝。

或復有處，說依他起攝相、分別，遍計所執唯攝彼名，正智，真如圓成實攝。彼說有漏心及心所相分名相，余名分別。遍計所執都無體故，為顯非有假說為名。二無倒故，圓成實攝。

或有處說，依他起性唯攝分別，遍計所執攝彼相、名，正智、真如圓成實攝。彼說有漏心及心所相、見分等總名分別，虛妄分別為自性故。遍計所執能詮、所詮，隨情立為名、相二事。

復有處說，名屬依他起性，義屬遍計所執。彼說有漏心、心所法相、見分等，由名勢力成所遍計，故說為名遍計所執。隨名橫計，體實非有，假立義名。

諸聖教中所说五事，文雖有異而義無違。然初所说不相雜亂，如《瑜伽論》廣說應知。

又聖教中說有五相，此與三性相攝云何？所詮、能詮各具三性，謂妄所計屬初性攝，相、名、分別隨其所應所詮、能詮屬依他起，真如、正智隨其所應所詮、能詮屬圓成實，後得變似能詮相故。二相（相、名）屬相唯初性攝，妄執義名定相屬故。彼執着相（分別）唯依他起，虛妄分別為自性故。不執着相（正智、如意）唯圓成實，無漏智等為自性故。”^③

《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷一之《觀如來品》云：

“言五法者相、名、分別、正智、真如。《顯揚》第六、《瑜伽》七十四，兩論同說，依他攝四，攝彼相、名、分別、正智，圓成實一，攝彼真如，遍計所執不攝五事。彼說，有漏心、心所法變似所詮說名為相，似能詮現施設為名，能變心等立為分別，無漏心等離戲論故名為正智。

《中邊》第二說，依他起攝相、分別，遍計所執唯攝彼名。正智、真如圓成實攝。彼說，有漏心及心所相分名相，余名分別。遍計所執都無體故，為顯非有假說為名。正智、真如能證、所證二俱無倒，圓成實攝。

《楞伽》偈云，名、相、覺想自性二相，正智、如意是則成相。言名、相者遍計所攝，二無體故。言覺想者即是妄想，謂心、心所依他起攝，緣前名、相故名覺想。自性二相者，即上三法遍計、依他二自性矣。正智、如意是則成相者，智、如意二種為圓成故。

《中邊》、《楞伽》所明五法屬此經者，前云法性不住色不住非色，等文五中后二，正智、如意皆圓成

^① 北魏菩提流支譯：《入楞伽經》，《大正藏》第十六冊，第557頁，下—558頁，上。

^② 頤勒菩薩造，玄奘法師譯：《瑜伽師地論》卷七十二，《大正藏》第三十冊，第697頁，下。

^③ 护法等菩薩造，玄奘法師譯：《成唯識論》卷八，《大正藏》第三十一冊，第46頁，下—47頁，上。

故。虽即正智而非无为，无漏有为离倒究竟，《楞伽》说为圆成实故。后世谛文是前三法，三界三乘依他起故，即是《中边》相及分别，《楞伽经》中觉想心故。六十二见遍计所摄，《中边》之名《楞伽》名、相。

《显扬》、《瑜伽》属此经者，法性第五，世谛前四，不立遍计，从心说故。”^①

这里五法与三自性的互摄中，《瑜伽》卷七十四中说遍计所执不摄五法，也就是说“名、相、分别、正智、如如”都不属于遍计所执自性所摄。但《瑜伽》七十二卷中有说“名唯心不相应行”，也就是说“名”是属于不相应行法所摄，而不行应行法作为“于心、心所、色法分位差别建立”，则是“分位假”，是属于遍计所执自性所摄。很明显这是一个矛盾，如何解决这一问题？其实这里并不存在矛盾，这是因为遍计所执自性可以分为两种，一种是单纯的遍计所执自性，属于这一类的是虚妄分别，是虚妄假；另一种则是以依他起性为基础或依据的遍计所执自性，五位百法中的不行相应行法是属于以依他起为基础的遍计所执自性，是分位假。“遍计所执不摄五事”，是就虚妄分别的单纯的遍计所执而言，“名唯心不相应行”，是就以依他起为基础的遍计所执自性而言，是分位差别建立，是假设分别，而不是虚妄分别。而《辩中边论》和《楞伽经》中，则都明确讲到了“名”为遍计所执自性所摄，《楞伽经》甚至以“相”也属于遍计所执自性所摄，与其他诸论不同。以“相”为遍计所执自性还是依他起自性所摄，这大概是无相唯识与有相唯识的一个重要区别，即“相”是不是完全由虚妄分别而来的问题。总五法三自性互摄，“文虽有异而义无违”，故都能给出合理的解释。说明如下：

“相”为心法、心所法之所变现，为依他起自性所摄，是“有种”，属于因缘变；为遍计所执自性所摄，是“无种”，属于分别变；

“名”为依他起自性所摄，是就“于（心、心所、色）分位差别建立”的“所依”讲，为遍计所执自性所摄，是就“分位差别建立”的结果讲。不相应行法是依他起性基础上的遍计所执性，故就其基础而言是依他起，就其结果而言是遍计所执；

“分别”为依他起自性所摄，是就“自体（心、心所）”的作用讲；为遍计所执自性所摄，是就“遍计”的结果讲，换言之，遍计所执是分别的结果；

“正智”为依他起所摄，是就“自体（心、心所）”讲，为圆成实自性所摄，是就清净的依他起讲；

“真如”则只能为圆成实自性所摄。

据实而言，“相”应为依他起自性所摄，因为“有种”的相才是真实的，“无种”的相是虚假的，虚假的相不是“真相”，故不应属于这里“相”的范围。真实的相是“有种”的，有种当然是依他起所摄；“名”应为遍计所执自性所摄，因为其属于不相应行法的范围，是“分位差别建立”，是“分位假”；“分别、正智”应为依他起自性所摄，因为其属于心、心所法，“自体”是依他起故；“真如”为圆成实自性所摄，自不待言。最后综上所述，五法三自性互摄为：遍计所执自性摄“名”，依他起自性摄“相、分别、正智”，圆成实自性摄“真如”。“正智”亦可为圆成实自性所摄。

四、五位百法

对于“万法”或“一切法”则不可能一一加以罗列说明，因此在相关的经论中，也只是涉及其中比较重要或具有代表性的一部分。如说一切有部之《品类足论》中所列为五事六十七法，《成实论》中所列为八十四法，《俱舍论》中所列为七十五法，而在大乘唯识中《瑜伽师地论》所列为六百五十法，《大乘百法明门论》所列则为一百法。对于这些法我们仍然可以进一步加以归类，就唯识百法而言，则可以归结为五类或五位，这就是一般所谓的唯识“五位百法”。

唯识宗立五位百法，以总括宇宙万有。五位者：心法、心所法、色法、不相应行法、无为法。百法者：心法八，是识的自性；心所法五十一，是识的所属；色法十一，是心法、心所法之所变；不相应行法二十四，是心法、心所法和色法的分位差别建立者，也是与心、色皆不相应的法；无为法六，即前四法的实性。上记五类百法中除无为法外，其余四类均属有为法。合之为一百法。其分类系根据《大乘百法明门论》、

^① 唐 良贲述：《仁王护国般若波罗蜜多经疏》，《大正藏》第三十三册，第455页，下—456页，上。

《成唯识论》等所立，而与诸论之说略异。例如《瑜伽师地论》卷一，于五十一种心所有法之外，另加邪欲、邪胜解二者。《大乘阿毗达磨杂集论》卷一，于六种烦恼外，别立萨迦耶见、边执见、见取见、戒禁取见、邪见等五种恶见。《显扬圣教论》卷一，于十一种色法外，另加地、水、火、风等四大种。《大乘五蕴论》，于二十四种心不相应行中，仅列前十四项，流转、定异等后十项则不举。列举如下：

心法：眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶识。

遍行心所法：触、作意、受、想、思；

别境心所：欲、胜解、念、定和慧；

善心所：信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害；

烦恼心所法：贪、瞋、痴、慢、疑和恶见；

小随烦恼：忿、恨、恼、覆、诳、谄、害、嫉、悭；

中随烦恼：无惭、无愧等两种，二个都不是假立；大随烦恼：不信、懈怠、放逸、失念、不正知、散乱、惛沈、掉举等；

不定心所法：悔、眠、寻和伺。

色法十一：五根（眼、耳、鼻、舌、身）；

五境中，色境有三种：1、显色，即青、黄等色。2、形色二十种（长、短、方、圆、粗、细、高、下、正、不正、光、影、明、暗、云、烟、尘、雾、迥色、空一影色）。3、表色八种（取、舍、屈、伸、行、住、坐、卧）；

声境，即耳识依耳根所缘的境，有因执受、因不执受、及因俱生，可意、不可意、俱相违六种；

香境，即鼻识依鼻根所缘的境，有好香、恶香、平等香三种；

味境，有苦、酸、辛、咸、淡等；

触境，有地、水、火、风四大能造触及所造滑、涩、轻、重等假触。触境中所触一分二十二种（依《对法论》为滑、涩、轻、重、软、暖、急、冷、饥、渴、饱、力、劣、闷、痒、黏、病、老、死、疲、怠、勇，《瑜伽》第一增怯立二十三，五十四减暖、急立二十，《显扬》第一立二十二，有暖无软）

法处所摄色，有五种：1、极略色 2、极迥色 3、受所引色 4、遍计所起色 5、定所引色。极略色，就是极微。极迥色，即空界色（物隙明暗色）。受所引色，即无表色。遍计所起色，即水月、镜像等。定所引色，即定力所变的色等五尘。

不相应行法二十四，《大乘百法明门论》云：

“第四心不相应行法，略有二十四种：一得、二命根、三众同分、四异生性、五无想定、六灭尽定、七无想报、八名身、九句身、十文身、十一生、十二老、十三住、十四无常、十五流转、十六定异、十七相应、十八势速、十九次第、二十方、二十一时、二十二数、二十三和合性、二十四不和合性。”^①

心不相应行之数，大小乘均有异说。小乘俱舍家举出“得、非得、同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、名身、句身、文身”等十四种不相应行法。《顺正理论》卷十二加上“和合性”，而立十五不相应行法之说。《品类足论》卷一则举出“得、无想定、灭定、无想事、命根、众同分、依得、事得、处得、生、老、住、无常性、名身、句身、文身”等十六法。此外，分别部及犊子部等，将“随眠”亦计为不相应法。大乘唯识家中，《瑜伽师地论》卷三举出“得、无想定、灭尽定、无想异熟、命根、众同分、生、老、住、无常、名身、句身、文身、异生性、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合及不和合”等二十四种不相应行法，《大乘阿毗达磨集论》卷一除去“不和合”而立二十三不相应行法之说。《大乘五蕴论》则举出“得、无想等至、灭尽等至、无想所有、命根、众同分、生、老、住、无常、名身、句身、文身、异生性”等十四法。

无为法：有虚空、择灭、非择灭、不动、想受灭、真如六种。

五、结语

总上所说，百法与五蕴互摄，则十一色法立为色蕴；遍行中受心所立为受蕴；想心所立为想蕴；其余

^① 世亲菩萨造，玄奘法师译；《大乘百法明门论》，《大正藏》第三十一册，第 855 页，下。

的四十九个心所,二十四个不相应行,共七十三法,立为行蕴;八个心王,立为识蕴。无为无积聚义,不在蕴门中摄,故五蕴共摄百法中九十四法。

十二处亦可摄尽一切法,若配于五蕴,眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触等十色处,相当于色蕴;意处即为识蕴,赅摄六识及意界之七心界;法处为受、想、行三蕴,即赅摄四十六心所、十四不相应行、无表色及三无为等六十四法。十二处与五位百法相摄,可以完全摄尽:内五处外五处摄前十种色法,意处摄八识心王,法处摄四类法:1、法处所摄色,2、相应心所有五十一个,3、不相应行法二十四种,4、无为六种,合有八十二法。

十八界中,除去六识,则为十二处,而六识实际亦由十二处之意处所展开,依此,十八界或十二处摄尽一切法。十八界与百法相摄是:五根五尘为十色界,眼等六识归于六识界,七、八二识归于意界,法界所摄,同于法处。

五位(心、心所、色、不相应行、无为)与五法(相、名、分别、正智、如如)互摄,则为“相”为色法所摄,“名”为不相应行法所摄,“分别、正智”为心、心所法所摄,“如如”为无为法所摄。与三自性互摄,则为名(不相应行法)为遍计所执自性,相(色法)、心和心所(分别、正智)为依他起自性,无为(真如)为圆成实自性。

此外,也有把“四分(相、见、自证、证自证)”作为诸法体系的:

“四分一切法,是陈那、护法以后,由中国唯识宗依四分说发展起来,也有境、行、果体系。境是相分一切法;行是五重唯识观;果则同先前的唯识果位论,是大涅槃(真如)和大菩提(四智心品)。”^①

以四分为诸法体系,重新确立了“境、行、果”的分属,“境”是相分一切法,大致等同于色法;“果”中的大涅槃是无为法,是“如如”;大菩提是心法,可以等同于“正智”。这里凭空多出了“行”的五重唯识观,不大概是属于心、心所的范围。只是这里的“行”,肯定不能等同于包括了相应、不相应两种行法的“行蕴”,尤其是其中的不相应行法,不知如何安立?而以“境、行、果”来对应四分,似乎也不是四分说理论的重点与初衷。

以三科作为诸法体系,主要的问题是在五蕴中只包含了有为法,而不包含无为法。在十二处、十八界中,对行蕴和无为法的含摄太过笼统,很难说明问题。以五法三自性作为诸法体系,把法的分类(五事)与法的性质(三自性)结合起来是其特色。但在这个问题上,不同的经论又有不同的看法,未免使这个问题复杂化,容易使人混淆不清,无所适从。在四分说中,“相分”是认知的对象,“见分”是认知的作用,“自证分”是认知的主体,“证自证分”是再认知的主体。由此可见,四分说更主要的是在说明唯识学认知理论中的认知结构,而对诸法体系的含摄,不能说无,但毕竟不是其所诠释的重点。另外在四分中,如何含摄不相应行法,在相关理论体系中似乎并不明确。以五位百法为诸法体系,对法的分类比较明确,其性质也比较清晰。故在佛教诸法体系中,唯识五位百法要更全面,也更有概括性。

(作者系杭州佛学院法师)

参考文献:

- [1] 北魏·菩提流支译:《入楞伽经》,《大正藏》第十六册。
- [2] 五百大阿罗汉等造,玄奘法师译,《阿毗达磨大毗婆沙论》,《大正藏》第二十七册。
- [3] 弥勒菩萨造,玄奘法师译:《瑜伽师地论》,《大正藏》第三十册。
- [4] 无著菩萨造,玄奘法师译:《显扬圣教论》,《大正藏》第三十一册。
- [5] 世亲菩萨造,玄奘法师译:《辨中边论》,《大正藏》第三十一册。
- [6] 护法等菩萨造,玄奘法师译:《成唯识论》,《大正藏》第三十一册。
- [7] 陈真谛译:《三无性论》,《大正藏》第三十一册。

^① 林国良:《〈唯识学概论〉课程的若干思考》,微信公众号:唯识译经组,2020年9月14日发表。

- [8] [唐]良贲述:《仁王护国般若波罗蜜多经疏》,《大正藏》第三十三册。
- [9] 世亲菩萨造,玄奘法师译,窥基法师注解,普泰增修:《大乘百法明门论解》,《大正藏》第四十四册。
- [10] [明]普泰补注:《八识规矩补注》,《大正藏》第四十五册。
- [11] [宋]延寿集:《宗镜录》,《大正藏》第四十八册。
- [12] 《唯识三十论要释》,《大正藏》第八十五册。
- [13] [唐]昙旷撰:《大乘人道次第开决》,《大正藏》第八十五册。
- [14] [唐]昙旷撰:《大乘百法明门论开宗义记》,《大正藏》第八十五册。
- [15] 正果法师:《佛教基本知识》,中国人民大学出版社,2007年8月第一版。
- [16] 林国良:《〈唯识学概论〉课程的若干思考》,微信公众号:唯识译经组,2020年9月14日发表。
- [17] 《佛学大辞典》,在线查询。



《六祖坛经》第九品释、第十品释(上)

□ 释明空

摘要:第九品叙述了君王请法这件事,而六祖的回应则是代表了僧人对待政治的态度,同时君王也对护持佛法作出了最好的表率。第十品上半部分主要讲了作为一名弘法者需要扎实的佛教基础,如经中对五蕴十二处十八界的详细说明,同时六祖动用三十六对来说明弘法者必须契入的中道不二精神。最后在六祖入灭之际,更是为我们展现了一位修道者在生死之际的自在心态。

关键词:护法;蕴处界;三十六对

第九品名护法品,又称宣诏品,涉及到君王对佛教的态度,君王请法是代表天下之请,而六祖辞疾则代表出家人不涉足政治之清明。神龙元年复陞的中宗非常理解六祖的辞疾,不仅没有因慧能的拒绝而不乐,更是将其比作维摩诘大士,并供奉名贵衣钵,为其重修大寺,如下两段经文云:

“今遣内侍薛简,驰诏迎请。愿师慈念,速赴上京。”师上表辞疾,愿终林麓。”

“其年九月三日,有诏奖谕师曰:‘师辞老疾,为朕修道,国之福田,师若净名,托疾毗耶,阐扬大乘,传诸佛心,谈不二法,薛简传师指授如来知见,朕积善余庆,宿种善根,值师出世,顿悟上乘。感荷师恩,顶戴无已,并奉摩纳袈裟,及水晶钵,敕韶州刺史修寺宇,赐师旧居,为国恩寺焉。’”

薛简是中宗派出迎请六祖的内侍,六祖虽不能前往,但却将正法心要转告于他,在上段经文的奖谕中可以看到,禅宗乃至大乘佛法的核心即是不二法,此是曹溪门下一直重视的佛性,也是慧能开悟后所说的自性,是第二品的核心般若,也是大乘诸多经典所言的实相,或曰如来藏、涅槃、无相等等。不落入定相二元思维的分别即是不二法,薛简在京城所接触到的禅师都一味的强调坐禅习定,对此慧能加以纠正,经云:

“薛简曰:‘京城禅德皆云:“欲得会道,必须坐禅习定;若不因禅定而得解脱者,未之有也。”未审师所说法如何?’师曰:‘道由心悟,岂在坐也?经云:“若言如来若坐若卧,是行邪道。”何故?无所从来,亦无所去;无生、无灭,是如来清净禅;诸法空寂,是如来清净坐,究竟无证,岂况坐耶?’”

这里慧能反对的坐禅习定,可参考怀让接引马祖时磨镜的公案,在《南岳大慧禅师语录》中云:“若学坐禅,禅无定相,若学做佛,佛非定相,于无住法不应取舍。汝若坐佛,即是杀佛,若执坐相,非达其理。”六祖并用《金刚经》之言启发之,原经文云:“须菩提,若有人言如来若来,若去,若坐,若卧,是人不解我所说义。何以故?如来者,无所从来,亦无所去,故名如来。”不执生相,不执灭相,亦不执生灭无常相。因凡所有相,皆是虚妄,慧能刚说完如来清净禅的要义,薛简又道出个明暗相,经云:

“简曰:‘弟子回京,主上必问,愿师慈悲指示心要,传奏两宫,及京城学道者;譬如一灯,然百千灯,冥者皆明,明明无尽’”

禅宗虽言语道断,但得见性后亦无法不可说,六祖慧能所开示的无生无灭本就是无上心要,但薛简不明,继续问祖师心要,可想而知薛简对于核心的“不二法”还是未能领悟,是故六祖继而破他的明暗之分别相,经云:

“师云:‘道无明暗,明暗是代谢之义;明明无尽,亦是有尽,相待立名。故净名经云:“法无有比,无相待故。”’”

无相待即是绝待,真理绝待,绝而不绝,此即是六祖所护正法,薛简不明此义,继续问道:

“明喻智慧,暗喻烦恼,修道之人,倘不以智慧照破烦恼,无始生死,凭何出离?”

此种回答仍是处于概念思维中,并未回到当下的心性,或有人问在第二品中六祖对韦使君等言当用

智慧打破五蕴烦恼尘劳，如此修行定成佛道，此是启发语。若当下深入观察到烦恼无自性便是智慧，智慧是空性，无有一物，无住一物，故烦恼的当下即是菩提。经云：

“师曰：‘烦恼即是菩提，无二无别。若以智慧照破烦恼者，此是二乘见解，羊鹿等机，上智大根，悉不如是。’”

智慧之法照破烦恼之我，烦恼是假我，智慧亦是假安立之法，此是大乘正见。六祖为护持正法，再次强调不二，经云：

“明与无明，凡夫见二；智者了达，共性无二，无二之性，即是实性。实性者：处凡愚而不减，在贤圣而不增，住烦恼而不乱，居禅定而不寂。不断、不常、不来、不去，不在中间及其内外；不生、不灭，性相如如，常住不迁，名之曰道。”薛简问道：

“师曰不生不灭，何异外道？”

若外道云不生不灭，正法则是不生亦不灭，若外道云不生亦不灭，正法则是不可说，正法无住，正法无对待，慧能云：

“外道所说不生不灭者，将灭止生，以生显灭，灭犹不灭，生说不生。我说不生不灭者，本自无生，今亦不灭，所以不同外道。汝若欲知心要，但一切善恶，都莫思量，自然得入清净心体，湛然常寂，妙用恒沙。”

生亦不生，灭亦不灭，生灭亦无生灭，若不明此义，六祖交待还是在日常人事中体会，莫要有善恶对待之念，薛简听闻指教后豁然大悟，辞礼回宫，表奏师语。

《六祖坛经》第十品释（上）一、阴入界三科

付嘱者，授以法，嘱其传持也，即嘱付弟子，常转法轮。经云：

“师一日唤门人法海、志诚、法达、神会、智常、智通、志彻、志道、法珍、法如等，曰：汝等不同余人，吾灭度后，各为一方师。吾今教汝说法，不失本宗。先须举三科法门，动用三十六对，出没即离两边，说一切法，莫离自性。忽有人问汝法，出语尽双，皆取对法，来去相因。究竟二法尽除，更无去处。”

三科是佛教教义的内容，是大小乘佛教通用的分类法，三十六对是运用相对的概念来说法的技巧。经教之言辞都是对机而设，相待立说无有自性，需灵活运用说一切法而不执一切法，慧能首先对弟子说了三科的具体内容，经云：

“三科法门者，阴界入也。阴是五阴：色受想行识是也。入是十二入，外六尘：色声香味触法；内六门：眼耳鼻舌身意是也。界是十八界：六尘、六门、六识是也。自性能含万法，名含藏识。若起思量，即是转识。生六识，出六门，见六尘，如是一十八界，皆从自性起用。自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。若恶用即众生用，善用即佛用。用由何等，由自性有。”

三科法义最早由汉代安世高译出，他所翻译的《阴持入经》算是汉地三科学说之始，其后又有东晋罗什所译的《成实论》与陈真谛所译的《俱舍论》，两者将三科法义作了更为详尽的阐述，至隋代慧远所撰的《大乘义章》专就三科而立论，唐代玄奘则重译了《俱舍论》与《发智论》，至此三科法义已相当完备。三科是将宇宙万法作了三种分类：五阴、十二入、十八界，由简到繁是因众生根机而立。为破自性之我说五阴法，为破受者之我说十二入，为破作者之我说十八界。在《俱舍论》中说到三科对治法门，认为五阴是对偏于迷心者说，十二入是对偏于迷色者说，十八界是对偏于色心俱迷者说，宇宙万法不出精神与物质两大类，针对有情执于心色轻重的不同而说三科。万法唯识，三科中所提到的法皆不出我们的心，心被染污故称之为识，识之自性如虚空能含藏万物故名含藏识。大乘唯识所说的阿赖耶识即是含藏识，若起思量则转成第七识末那识，第六识意识和前五识，末那识之恒审思量，所思为非量；意识之分别思量有断有续，所思为比量；前五识摄取性境，所思为现量。前五识与第六识意识同时生起，第六识又依染污第七识末那识为根，第七识对第八识的执又是根深蒂固，这就是我们整个生命迷的状态。若能超越第六识的分别，由心（通体的生命）去体证自己的本来面目（亦是心），此是真正的以心印心之本意。接

下来简单介绍一下三科的内容：

(一) 五阴

五阴亦称五蕴，罗什译阴是覆真之义，覆出世般若之慧；玄奘译蕴是积聚之义，集散不绝，轮回生死。阴(蕴)乃通名，若心迷，宇宙万法皆具阴义，皆是生死因。五阴之色阴属色法，受、想、行、识四阴属心法。色与受是苦，想是惑，行是业，而识是凡夫的认识结构。

(1) 色阴：有形质碍之法名为色，色有十四种，所谓地、水、火、风四大；眼、耳、鼻、舌、身五根；色、声、香、味、触五尘。相当于物质现象的属性，如轻重湿涩等，又如冷暖饥渴等。

(2) 受阴：领纳所缘名为受，领纳之境有顺境、逆境和非顺非逆之别，故其受也有苦、乐和非苦非乐之异。受亦分为六，六触(眼耳鼻舌身意之触)因缘生六受。当有情与外界事物接触时而产生诸多感受，因认识器官的不同而分为六种受。

(3) 想阴：能取所领之缘相名为想，六触生受取六尘之相。运用概念或范畴进行抽象思维的认知活动，如我们分别颜色的青黄赤白，分别形状的大小方圆，甚至是分别人事的美丑善恶等。

(4) 行阴：造作之心能趣于果名为行，六想之后起不善业、善业和非善非不善的不动业。此业即是我们的行为意志，通过思维认识后形成判断性的意向活动，能决定我们的生命走向。

(5) 识阴：了别所缘之境名为识，小乘立六识，大乘立八识。抑或是指统一各种心理认识作用的根本识，五阴即是一切精神现象与物质现象的总称，众生皆是由五阴构成，五阴是缘起法，是一种暂时存在的假象，故一切众生皆是五阴和合无有自性，小乘讲“人无我”，大乘则更为彻底，认为五阴本是亦无自性，此之谓“法无我”。

(二) 十二处

十二处是指眼、耳、鼻、舌、身、意六根以及色、声、香、味、触、法六尘，此是宇宙万法的又一种分类形式，十一处属色法，意根属心法。“处”在《俱舍论》中的解释是生长门义，无论是六根还是六尘都是心所在之处，能生种种心故有生长门义。“处”旧译为“入”，谓根尘相互涉入而能产生知觉，如眼根与色尘涉入而产生眼识。六根是自身六种认识感官，通过对外在事物六尘的摄取与认识，推动着身心功能的发展。眼耳鼻舌身是五种身理器官，分别单一对应着自身所能认识的色声香味触五种对象，意根则是心理器官，具有综合认识的能力，它将五根所摄取的素材碎片进行整合分析，从而对对象有一整体的把握。

由于意根(识)天生就带有偏见与执着，而每个众生的心理又千差万别，所以由心(识)所现的世界都各不相同。十二处的六根与六尘可以理解为主体与客体的对应关系，而识是主客两者联系的纽带，故十二处中的意根(识)可统摄根尘，若将意根这一心法具体展开则又成了“十八界”。

(三) 十八界

十八界即是认识功能的六根，认识对象的六尘，生起认识的六识，根尘已说明，以下补充六识意：

(1) 眼识界：眼根若对色尘，即生眼识。眼识生时，即识色尘，故名眼识界也。

(2) 耳识界：耳根若对声尘，即生耳识。耳识生时，即识声尘，故名耳识界也。

(3) 鼻识界：鼻根若对香尘，即生鼻识。鼻识生时，即识香尘，故名鼻识界也。

(4) 舌识界：舌根若对味尘，即生舌识。舌识生时，即识味尘，故名舌识界也。

(5) 身识界：身根若对触尘，即生身识。身识生时，即识触尘，故名身识界也。

(6) 意识界：五识生已即灭，意为意识。此意识续生，意识生时，即识法尘。若五识能生意识，即以前五识为根，后意识为意识。此意识灭次识续生，是则前意识生后意识。如是亦脱传受根识之名，皆以能生为根，所生为识。今说所生之识，为意识界也。

二、三十六对法

汉地八宗之祖是龙树，因龙树的中观是真实观照的方法，此不二的观照方法统摄于一切佛法，禅宗也不例外，而《坛经》中的三十六对法是其具体的展现。三十六对法是说法者运用相对性的概念打破有情的执着，若能灵活运用，则能贯通一切经法，虽然口说相待之法，却远离两边的执着，还回到当下清净

的自性,经云:

“对法外境无情五对:天与地对,日与月对,明与暗对,阴与阳对,水与火对,此是五对也。法相语言十二对:语与法对,有与无对,有色与无色对,有相与无相对,有漏与无漏对,色与空对,动与静对,清与浊对,凡与圣对,僧与俗对,老与少对,大与小对,此是十二对也。自性起用十九对:长与短对,邪与正对,痴与慧对,愚与智对,乱与定对,慈与毒对,戒与非对,直与曲对,实与虚对,险与平对,烦恼与菩提对,常与无常对,悲与害对,喜与嗔对,舍与悭对,进与退对,生与灭对,法身与色身对,化身与报身对,此是十九对也。师言:此三十六对法,若解用,即道贯一切经法,出入即离两边。”

慧能将三十六对法分为无情五对,法相语言十二对,自性起用十九对。此三十六对法是说法者所要掌握的世间智慧,世人喜欢对待分别,故以对待法度之却又不执着世间对待,此即是出世间的智慧,这就是大乘菩萨的精神立于世间而出世间。如无情五对中的天与地对,天代表理想和生生不息的创造力,地代表现实和厚德载物的承载力,若太现实或太理想都是偏执的表现,即可用天与地这对相待法来对治。理想和现实本是不二,故佛教即让人活在当下,又要人尽未来际的发四弘誓愿。在法相语言十二对中如语与法对,执着语言或执着真理不立语言的任何一边都是边见,故对于轻视言教的人,要令其深入经藏才能智慧如海。对于死读经教总是不开悟的人,要令其放下文字相明白佛教唯心的道理。故禅宗言不立文字亦不离文字。在自性起用十九对中如烦恼与菩提,无常与常等在前文中也已具体说明。经文中则以文字相说明无论是说法者还是听法者都要远离两边的道理,经云:

“自性功用,共人言语,外于相离相,内于空离空。若全著相,即长邪见。若全离空,即长无明。执空之人有谤经,直言不用文字。既云不用文字,人亦不合语言。只此语言,便是文字之相。又云直道不立文字,即此不立两字,亦是文字。见人所说,便即谤他言著文字。汝等须知,自迷犹可,又谤佛经。不要谤经。罪障无数。若著相于外,而作法求真,或广立道场,说有无之过患,如是之人,累劫不可见性。但听依法修行,又莫百物不思,而于道性窒碍。若听说不修,令人反生邪念。但依法修行,无住相法施。汝等若悟,依此说,依此用,依此行,即不失本宗。”

见道之人无有疑惑,若有疑提问者,所提问题即是一边,此时就可以运用上对法,以无对有,以圣对凡,最后通达两者相待为缘,互为因果,皆无自性,此即是中道实相的智慧,经云:

“若有人问汝义,问有,将无对;问无,将有对;问凡,以圣对;问圣,以凡对。二道相因,生中道义。如一问一对,余问一依此作,即不失理也。设有人问:何名为暗?答云:明是因,暗是缘,明没则暗,以明显暗,以暗显明,来去相因,成中道义。余问悉皆如此。汝等于后传法,依此转相教授,勿失宗旨。”

唐朝有个宰相叫杜鸿渐,有次在后院与无住禅师论道时,刚好庭中的大树上有只乌鸦在啼叫,禅师便问杜相国是否听到乌鸦的啼声,杜相国言听到。但得鸟飞去后禅师又说到:“我现在还能听到乌鸦的啼声”。杜相国感到诧异,不禁问其所以然。无住禅师开示道:“有闻无闻,非关闻性,本来不生,何曾有灭?有声之时,是声尘自生,无声之时,是声尘自灭,而此闻性,不随声生,不随声灭;悟此闻性,则免声尘之所转,当知声是无常,声无生灭,故乌鸦有去来,而吾人闻性则无去来。”世间诸法皆相待而立,若执一边皆不究竟,唯取中道才能超越,中道即是吾人自性,自性本具一切万法,一切法虽如梦如幻,一切法亦宛然自在,一切法虽不离红尘,一切法亦清净无染。

三、生死无惧

龙树在《中观》中云:“诸法不自生,亦不从他生,不共不无因,是故知无生。”中观告诉我们生无自性,死亦无自性,修行所要突破最重要的一关便是生死观,当人们执着世间有实在的生死时,即陷入了生死轮回中,彭祖虽住世八百年,仍不脱生死之苦。唯有见性之人了达生死的真相,方能超越生死,此之谓世间即涅槃,无有少分别。也唯有见性之人能掌握自己的生死,六祖已知晓自己的生死之缘,故召集徒众给大家作最后的开示,经云:

“师于太极元年壬子,延和七月,命门人,往新州国恩寺建塔。仍令促工。次年夏末落成。七月一日,集徒众曰:吾至八月,欲离世间。汝等有疑,早须相问,为汝破疑,令汝迷尽。吾若去后,无人教汝。”

六祖慈悲，召集大家是想要在自己往生之前再次为诸信众解疑开示，然弟子们听说师父一个月后就要离世，不免伤心悲戚，唯有神会神情不动。六祖便安慰大家，告众言对自己的生死已然超越，否则也不会知道自己的去时去处，若大家知其去处也就不会伤心难过了。同时慧能赞赏了神会的毁誉不动、哀乐不生。经云：

“法海等闻，悉皆涕泣。惟有神会，神情不动，亦无涕泣。师云：神会小师，却得善不善等，毁誉不动，哀乐不生，余者不得。数年山中，竟修何道？汝今悲泣，为忧阿谁？若忧吾不知去处，吾自知去处。吾若不知去处，终不预报于汝。汝等悲泣，盖为不知吾去处。若知吾去处，即不合悲泣。”

经中所提到神会无有涕泣、毁誉不动、哀乐不生的言辞有些类似于道家，如《庄子》中云“且举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮”，“适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。”前者形容对于世间毁誉的不动心，后者更是对生死的不动心。当庄子妻死，庄子甚至方箕踞鼓盆而歌，此即有庄子丧妻的悲哀心情，又有庄子通达真实的乐观态度，印顺法师则认为庄子未证悟，见道者自然接纳一切无常变化的自然规律，根本不需要鼓盆而歌这一举动。

面对生死佛道两家皆有平和自然的心态，但其内在的精神还是有所不同，道家因其道生万物的见地，视生死乃自然现象，故通达自然者在死亡时不会有哀乐之情。然印顺法师言其未证悟是因为道家视自然的死，若没有因果和缘起法的观照，就会落入断见或常见中，即使在死亡面前无有哀乐，也无法透彻到生命的本质。

小乘佛教则通过观照生命的无常、苦、空、无我而得以超越对生命自我的否定，放下对欲爱的执着，入清净、安乐、解脱的涅槃，而大乘佛教则是在小乘佛教的基础上依般若中观，视生死如幻化，并认为生死即涅槃，烦恼即菩提，故不厌生死，不乐涅槃。视生死轮回之六道为圆满智慧与慈悲救度众生的清净道场，此生的结束不过是菩萨救度众生的无尽时空中的一个阶段的结束，下个阶段即将展开，六祖言“我自知去处”即表达此意。据《佛祖统纪》记载，六祖于先天二年复归新州国恩寺，既而示寂，经云：

“大师七月八日，忽谓门人曰：吾欲归新州，汝等速理舟楫。大众哀留甚坚。师曰：诸佛出现，犹示涅槃。有来必去，理亦常然。吾此形骸，归必有所。众曰：师从此去，早晚可回。师曰：叶落归根，来时无口。”（未完待续）

（作者系鉴真佛教学院法师）

唯心与唯识的交彻圆融

—— 永明延寿的净土思想浅析

□ 刘奉祯

摘要:本文拟就唐末五代时期著名高僧永明延寿大师所倡导的“唯心和唯识关系”这一视角来分析其净土思想,希冀能够小中见大,一窥其思想特色。

关键词:永明延寿;宗镜录;唯识唯心;净土思想;交彻圆融

永明延寿是唐末五代时期的著名高僧,三十岁时出家,后于天台山习定多年,参谒法眼宗二祖天台德韶禅师而契悟玄旨,承嗣德韶禅师法脉,被尊为法眼宗三祖。史传又记载永明延寿曾拈阄立志,最后的结果是“万善生净土”,于是他又专注于劝人念佛回向净土,又被尊为净土宗祖师。永明延寿的主要思想不外乎禅净双修、一心为宗,同时还融通唯识、三论、天台、华严诸宗义理,构成了“一法界大总相法门”^①,容括一切,包罗万象。本文拟就唯心与唯识的关系这一视角来分析永明延寿的净土思想,希冀能够小中见大,一窥其思想特色。

一、唯心与唯识的关系

永明延寿的思想核心全在“唯心”一语上,在《宗镜录》的三篇序言中,礼部员外郎护军杨杰之序和永明延寿自作之序都同时提到:“举一心为宗”,《宗镜录》卷甫一开篇又重点说明这一点。所谓“心”即是涅槃妙心,这是禅宗的一贯立场,永明延寿的所有著述以都此为核心而展开。

1、体与用

永明延寿以“一心为宗”,这就涉及“唯心”与“唯识”的关系问题,他借鉴《大乘起信论》“一心开二门”的诠释模式,以体用论来处理二者之间的关系,如《宗镜录》第四卷所言:

然第八识无别自体,但是真心。以不觉故,与诸妄想有和合不和含义。和合义者,能含染净,目为藏识。不和合者,体常不变,目为真如,都是如来藏。……经偈云,佛说如来藏,以为阿赖耶,恶慧不能知,藏即赖耶识。佛说如来藏者,即法身在缠之名。以为阿赖耶,即是藏识。恶慧不能知藏即赖耶识,有执真如与赖耶体别者,是恶慧也。然虽四心同体,真妄义别,本末亦殊。前三是相,后一是性,性相无碍,都是一心。^②

在这里,永明延寿很明确的指出阿赖耶识和真如心是一体的,二者并非相互独立的两种事物,具体而言二者之间是性、相关系,真如心是自体、本性,而阿赖耶识则是相状、作用。永明延寿在《宗镜录》第八十一卷谈及性宗与相宗的关系时又有言:

当知性、相皆是一心上义,今性、相二宗互相非者,良由不识真心。每闻心字,将谓只是八识,不知八识但是真心上随缘之义。……心真如是体,心生灭是相用。只说此心不虚妄,故云真。不变易,故云如。不守自性,故随缘。以随缘故,成无量义。又由不变故,始能随缘。由随缘故,方能不变。^③

在永明延寿看来,八识是真如心随缘而现起的作用,是以“心真如是体,心生灭是相用”,“心”与“识”并不是平行的并列关系。归根结底,二者即是性与相、体与用的关系:

① 借用《大乘起信论》之语。

② 《宗镜录》第4卷,《大正藏》第48册,p0434c。

③ 《宗镜录》第81卷,《大正藏》第48册,p0865c—p0866a。

问：心识二名，有何胜劣。

答：心是如来藏心真如之性，识是心之所生，无有一法不从真心性起。故《首楞严经》云，诸法所生，唯心所现。心是本，即胜。识是依，即劣。如《圆觉疏》云，生法本无，一切唯识，识如幻梦，但是一心。^①

需要说明的，这里的“心”、“识”关系虽借用《成唯识论》中的“胜劣”之语来描述，但是此处所讲的“心”与“识”却不能与《成唯识论》相对应。在《成唯识论》的语境中，“心”与“识”并用时，“心”特指第八识，“意”特指第七识，“识”特指前六识，而“胜劣”则是用来描述八心王与心所之间关系的用语。但是在永明延寿的语境中，“心”即是真如之性，或者说是涅槃妙心、心性本然，而“识”则指八识。鉴于此，下文再对“唯心”说略作考察，分析其意趣所在。

2、对“唯心”说的再审视

佛教的唯心倾向，从佛教立教之初就很明显。早期佛教从断灭轮回、趣求解脱的立志出发，强调心的作用。起惑造业导致轮回的过程中心最为根本，而趋向解脱的修行中心最重要，如《杂阿含经》中有言：“心恼故众生恼，心净故众生净。”^②《心法念处经》中亦有言：“心能造作一切业，由心固有一切果；如是种种诸心行，能生种种诸果。”后来大乘佛教的唯识学与如来藏思想全都延续了这种思想传统，这也是“万法唯识”与“三界唯心”两种观念融合汇通的原因所在，而汇通的关键则在于对心性本然的体认上。

以广义的“心”之概念而言，“心”是人们一切经验、认识的起点与核心，人们所有的见闻觉知、逻辑思考、感性情绪等全都是“心”的作用，宇宙世界都在“心”中呈现，离“心”则无一切。这是强调“心”之功用的思想在走向极端后的必然结论，在这种立场之下，受佛教影响至深的阳明心学也有同样的惊人之言：“我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辩他吉凶灾祥？”^③如果脱离了佛教的“唯心”立场，阳明心学在中国传统文化的语境中是不可理解的，而反过来，王阳明的这段话正是申明佛教“唯心”论的一个良好注解。

对于佛教的“唯心”立场，现代学者周贵华先生在其大作《唯识通论——瑜伽行学义诠》一书的自序中进行了一番逻辑上的诠释：

东西方的传统思想有一共同之处就是倾向于从唯心之角度说明一切。换言之，当需要对一切事物进行一种整体的、统一的说明时，人们建立的体系一般都带有唯心色彩。相对于强调外境独立于意识存在的“外境实有”论，唯心主义作为整体性解释理论更具有合理性，因为前者所强调的“外境”相对于心的独立存在性必须透过意识才能获得把握与论证，反倒凸显出其无法消解之唯心性质。

换言之，意识从根本上是一种内在之认识，它所能够把握的一切东西均落入了心识的内境界范围，在此意义上，凡所宣称独立于意识存在之外境界事物必定属于执着性质，因为这种外境性须经意识判定，不能离开意识获得独立的证明。显然，即使是在世俗意义上的理性思维面前，“外境实有”论亦不能成立，趋向唯心论可说相当自然。^④

这段话很清楚的表明“心”在人类经验、知识、思维、情绪中的核心地位与作用，每一个人都立足于自己的“心”本位而思索、言谈、行事。以“心”为本位，则每人那里各有一个大千世界，你中有我，我中有你，此恰是华严宗所谓因陀罗网重重无尽的境界。

既然“心”为根本，如何对其加以把握、体认呢？如《金刚经》所言三心不可得，具体呈现的当下之心念是转瞬即逝的，无可把捉。最负盛名的是《楞严经》中所描述的阿难寻找自己的心，前后七番种种推论，几乎可以代表人们思索的所有可能，但最后的结果仍然是“觅心了不可得”。禅宗典籍中所记载的

① 《宗镜录》第 81 卷，《大正藏》第 48 册，p0745c。

② 《杂阿含经》，《大正藏》第 2 册，p0069c。

③ 《传习录》

④ 周贵华：《唯识通论——瑜伽行学义诠》，中国社会科学出版社，2009 年，《自序》第 4 页。

四祖道信与牛首山法融禅师的对话亦反映了这一点,如道信因法融静坐观心而发问:“观是何人?心是何物?”^①这几个例子充分表明,在“能-所”对列的认识格局中,心性本然并不能独立、完整的呈现出来,如道信之提问,哪是能观、哪是所观呢?“心”不能同时既是能观又是所观,这在逻辑上无法成立,是故“心不自知心,心不自见心”^②、“心不见心,无相可得。”^③

既然“能-所”对列的认识格局并不可取,那只有颠覆、超脱,最终构成了大乘佛教“言语道断,心行处灭”的重要观念与践履原则,是以龙树《中论·观法品第十八》中有言:“诸法实相者,心行言语断,无生亦无灭,寂灭如涅槃。”^④天亲菩萨《佛性论》亦有言:“此法界过思量、过言说所显现故,故以法界清净为相。此即心行处灭,言语道断,不可诠名,方是得无所得真如理故。”^⑤同样,禅宗六祖慧能在大庾岭为慧明开示佛法时先要求其“屏息诸缘,勿生一念”,之后隔了一段时间才反问慧明“哪个是明上座本来面目?”

如是之类,不一而足。整体性的觉性之“心”不能以心识活动来认识,它就它自己,自在自为,澄明如斯,无法“自心”观见“自心”,是以无相可得。所谓的自我认识,其实是“心”分化后的结果,非其本来面目。永明延寿同样贯彻了这一立场,在《宗镜录》中多有显示,今兹举一例以明其要:

故知但了一念空,诸尘自然破。所依既不有,能依何得生?……既不得能起之心,亦不得所生之境,心不可得故即我丧,境不可得故即法亡。若能入、法俱空,即显一心妙理。但以心尘相对,万法纵横;境智一如,千差顿寂。如是方能豁悟本觉灵智真心,无住无依,遍周法界。……境、识俱泯,即是实性,实性即是阿摩罗识。^⑥

这种能所双亡、境识俱泯的观念也是唯识学的一贯主张,如《成唯识论》所言:“菩萨於定位,观影唯是心。义相既灭除,审观唯自想。如是住内心,知所取非有,次能取亦无,后触无所得。”^⑦同样,《成唯识论》对真如、实相的界定即是“二空所显圆满成就诸法实性名圆成实”^⑧,上面所举诸多文献虽然名相用语诸多不同,但其能所双亡的核心原则并无差别,这也是永明延寿融通性宗、相宗的根本关键所在。

综上所述,只有明了了佛教的“唯心”立场,佛教才是可理解的,也唯有如此才能弄清楚“唯心”与“唯识”的圆融交彻所在。

二、往生净土的唯识学阐释

自净土信仰与净土法门流行以来,受到诸多质疑,净土宗祖师广征博引,予以种种回应,而唯识教理即是其中重要的一环。纵观永明延寿的几大重要著作,对唯识经教多有借用。

1、色法质碍与唯心的矛盾

心法无形,横贯十方,但是纵观众生与佛之身土,皆是色法,是各种不同的微粒组成,各有“质碍”——占据一定的空间,有其相对固定的位置,这样便产生了矛盾,如何证成“万法唯心”之理?

对于此疑,永明延寿广引经论来说明大乘宗旨是诸法当体即空、色空不二:

执色极微有质碍性,是小乘宗,非通大旨。……且夫众生不了二空,皆为执心、色实有,观心不妙,照境无功。……有情迷执根深,妄计实有我、法,佛即巧设方便,令除颠倒之心,于色聚中,遣其分析,显彼二执我、法皆空。……三显示行相及所依定者,谓瑜伽师作观行时,依四静虑根本定心,与慧俱时,托彼

^① 《景德传灯录》,《大正藏》第51册,p0227a。

^② 《般舟三昧经》,《大正藏》第13册,p0899b。

^③ 《大乘起信论》,《大正藏》第32册,p0577b。

^④ 《中论》,《大正藏》第30册,p0024a。

^⑤ 《佛性论》,《大正藏》第31册,p0801b。

^⑥ 永明延寿:《宗镜录》,《大正藏》第48册,p0879a—p0879b。

^⑦ 永明延寿:《宗镜录》,《大正藏》第48册,p0853a。

^⑧ 《成唯识论》,《大正藏》第31册,p0046b。

根境，及与外色为质，于自识上变影而缘。于一色聚之中，初析为二，观此二分色上我、法都无，了了分明，不沈不掉。复恐二分色里我、法犹存，更以慧心析为四别，如是乃至邻虚一相，更不可析，名色后边。若更析之，便为非色。依斯假立极略、极微二种极微。推究我、法，实体都无，达遍计空，悟依他假，便能引起二空无漏根本智生，即证二空所显真理。^①

对于色法的极微说是部派佛教时期讨论的一大重点，由对原始佛教“缘起性空”观念分析思考而来，原意是试图借分析而知晓诸法空性，但在思维中分析到极微小的物质微粒时便认为不可再分割，必须要保留住它来保证色法的存在性，因为虚空不能构成世界万物，惟有邻近虚空的极微物质才有此作用。这种析法空的思维最终使部派佛教的许多派别转向了对佛教“空”义的否定，转而主张法体实有。

后来中观学派依大乘实相观对此多有评破，而瑜伽行派亦多有批判，依心识转现的理论对色法的存在本性予以说明，最后归结为“唯识无境”。其主要内容一如永明延寿所引，同样经由分析空观而破除认为诸法实有的观念，真正明了缘起性空（“悟依他假”），然后证悟我、法二空所显真如实相。

2、化佛来迎的真假权实问题

按佛教的教义主张，“三界唯心”、“万法唯识”，如此则修行与成佛唯在自己心性上努力用功，自净其意，转识成智，这样来净土经论中所描述的佛菩萨前来迎接念佛人往生西方净土的话语便难以成立。

在中国佛教中，以唯识教义说明往生净土的基本原理当首推慈恩宗窥基大师，其立论依据主要在于《佛地经论》和《成唯识论》，但对往生西方的解释说明不够详细。真正以唯识教义而对往生西方净土有深入说明的，是略晚于窥基的净土宗僧人怀感，于其晚年著《释净土决疑论》七卷，核心内容被永明延寿《宗镜录》多方引用，并略作增减。

对于有佛来迎的问题，《宗镜录》言：

问：如上所说，真体则湛然不动，化则不来而来。正是心外有他佛来迎，云何证自心是佛？

答：一是如来慈悲本愿功德种子增上缘力，令曾与佛有缘众生，念佛修观，集诸福智种种万善功德力以为因缘，则自心感现佛身来迎。不是诸佛实遣化身而来迎接，但是功德种子本愿之力，以所化众生，时机正合，令自心见佛来迎，则佛身湛然常寂，无有去来。众生识心托佛本愿功德胜力，自心变化有来有去。如面镜像，似梦施为，镜中之形，非内非外，梦里之质，不有不无。但是自心，非关佛化。则不来不去，约诸佛功德所云。有往有还，就众生心相所说。是知净业纯熟，目睹佛身。恶果将成，心现地狱。如福德之者执砾成金，业贫之人变金成砾。砾非金而金现，金非砾而砾生，金生但是心生，砾现唯从心现。转变是我，金砾何从？^②

由此可知，永明延寿认为阿弥陀佛佛身湛然常寂，实无来去，而来去之相实为就众生心相所说，是其净业纯熟所致。

此段话中，一个非常重要的核心词语即是“如来慈悲本愿功德种子增上缘力”，这也就是说阿弥陀佛依其慈悲本愿及功德形成了西方弥陀净土和娑婆世界的净土法门，众生发起深切的信心，弥陀本愿便化成“种子”存在于众生之八识田中。但是，这一切只是一增上缘力，意谓阿弥陀佛之本愿只是能使众生修行得果之助力，必须加上与佛有缘的众生自己念佛修观，集诸福智及种种万善，如此，如来慈悲本愿功德加上众生之因缘成熟，时机正合，才会自心感现佛身来迎，往生阿弥陀佛之净土。“延寿采用怀感的理论来解释自心现佛和唯心净土的意义，一来不违反禅宗自心是佛，唯心净土之主张，二来又兼容了净土法门，确实是最合适之选择。”^③

① 永明延寿：《宗镜录》，《大正藏》第48册，p0532b。

② 永明延寿：《宗镜录》，《大正藏》第48册，p0505c。

③ 黄绎勋：《永明延寿之净土法门——以〈智觉禅师自行录〉为中心》，《冉云华先生八秩华诞寿庆论文集》，法光出版社，2003年，329—353。本文转引自台湾大学佛学数位图书馆及博物馆网站。

三、净土的体性问题

佛土意为佛之居所,净影慧远在《大乘义章》中讲:“安身之处号之为土,约佛辨土名为佛土”^①,在经论中有时也叫做佛刹、佛界、佛国、净刹、净界、净国、净土等。佛净土说是大乘佛教菩提道的理论特征,小乘解脱道一般不接受净土之说。随着大乘佛教理论体系的开展,承许一切法之平等法性以及佛之多身说,佛不仅在本世界有,而且在十方世界都有,对佛土的解释也相应发展起来。由于佛身与佛土之间存在一种比较严格的对应关系,佛的体性有二身、三身等分别,所居佛土的体性也随之而有不同,因此,关于佛土的差别、体性、分量、处所、共与不共等法门分别也随着展开了,本文主要侧重于净土的体性探讨,其它方面暂不赘述。

1、诸法空相与净土庄严

对于净土教义而言,面临的最大质疑之一即是经论中所描述的净土世界相好庄严与般若经论所主张的诸法空相、毕竟空等观念之间的冲突。同样道理,此一问题亦可以转为唯识教义中的三性、三无性问题,即如何处理空性与法相之间的对列关系问题。

《群疑论》问云:诸佛国土亦复皆空,观众生如第五大,何得取着有相,舍此生彼?

答:诸佛说法,不离二谛。以真统俗,无俗不真;以俗会真,万法宛尔。经云:成就一切法,而离诸法相。成就一切法者,世谛诸法也;而离诸法者,第一义谛无相也。又经云:虽知诸佛国及与众生空,常修净土行,教化诸群生。汝但见说圆成实性、无相之教,破遍计所执、毕竟空无之文,不信说依他起性、因缘之教,即是不信因果之人,说于诸法断灭相者。

永明延寿又一次引用唐代僧人释怀感的《释净土群疑论》来疏解世人对有相与无相二者间关系的疑惑。以般若学义理而言,真谛与俗谛是统一的,所谓真俗不二,有相缘起与无相性空一体如如,并无矛盾冲突,正如《心经》所言:“色不异空,空不异色,色即是空,空即是色”,并非截然对立。在中国佛教传统的义学诠释体系中,有相与无相恰是一体之两面,不可分割。

依唯识学教义而言,我空和法空所显现的圆成实性必然是对遍计所执性的否定与超越,但并不等于连同依他起性也一并废除掉,如《成唯识论》所言:“圆成实与彼依他非一非异,法与法性理必应然,胜义、世俗相待有故。非不证见此圆成实而能见彼依他起性,未达遍计所执性空不如实知依他有故。”^②

另外,在《成唯识论》中,对于唯识性之空与不空有着明确的表示,如卷七所言:

为入法空复说唯识,令知外法亦非有故,此唯识性岂不亦空?

不尔。如何?非所执故。谓依识变妄执实法理不可得说为法空,非无离言正智所证唯识性故说为法空。此识若无便无俗谛,俗谛无故真谛亦无,真俗相依而建立故。拔无二谛是恶取空,诸佛说为不可治者,应知诸法有空、不空。

这段话着重说明相空而非性无——诸法唯心所现,唯识无境,并无实有体性,如幻如梦,由此而说法空,并非是否定、舍弃圆成实性(即文中所说“离言正智所证唯识性”)方才称为法空。换言之,不能以断灭空、绝对虚无来理解佛教所谓空性,空与有相即不离,这是永明延寿所要传达的意旨所在,由此来说明往生净土的合理性,不属于着相生心、取舍分别。

2、净土以唯识智为体

上面所论仅仅是说明空有不二、真俗不二,并未言明净土本身的性质到底是怎样的,没有充分说明净土的实质是什么。从语言逻辑的规定性而言,往生净土一语实内涵着净土有一确定之位置、处所,而《佛说阿弥陀经》中所言“从是西方过十万亿佛土,有世界名曰极乐”^③,更增加了人们对于弥陀净土有一固定处所之确信。然从佛教文化的内在义理而言,不能承许如人们所认为的实在、固定的极乐世界,

^① (隋)慧远《大乘义章》,《大正藏》第44册,p083a。

^② 《成唯识论》,《大正藏》第31册,p0046b。

^③ (姚秦)鸠摩罗什译,《佛说阿弥陀经》,《大正藏》第12册,p0346c。

如《金刚经》有言：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电”，因此众生所往生之极乐净土亦一定是因缘和合之存在，并不具有人们认知中的固定性；而《金刚经》所说“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来”^①，更否定了宗教信仰观念中净土的实在性。

针对这一问题，永明延寿从唯识学的角度加以说明净土实则以唯识智为体，仍然坚持其一贯的“唯心”立场。

问：净土以何为体？

答：准《摄论》云，以唯识智为体。为佛及菩萨，唯识智为体。即《金刚般若论》云，智习唯识通，如是取净土。若《佛地论》，以佛自在无漏心为体。非离佛净心外，别有实等净心色也。又云色等即是佛净心所感，离佛自心之外，别无能感。如是假实之色，皆不离佛净心，即此净心能显假实之色故，经云青色青光、黄色黄光等是也。^②

在这段话中，永明延寿一再申明净土的本质实则是佛智，在不同经论中表述为唯识智、无漏心、佛净心等，其根本意蕴即是大乘般若智。这种以唯识智来诠释净土的观念，实则是唯识学的一贯主张，佛自受用身所对应的净土“谓圆镜智相应净识，由昔所修自利无漏纯净佛土因缘成熟，从初成佛尽未来际，相续变为纯净佛土”^③，与他受用身相对应的净土则“谓平等智大慈悲力，由昔所修利他无漏纯净佛土因缘成就，随于十地菩萨所宜变为净土”^④，与佛变化身相对应的变化土“谓成事智大慈悲力，由昔所修利他无漏净、秽佛土因缘成熟，随未登地有情所宜，化为佛土，或净或秽。”^⑤佛变化身、土虽然为处于杂染状态中的众生示现秽污之相，但在根本上是无漏的，清净与杂秽都只是在现象上的差别，“佛变唯无漏”，在理论上为佛土的净秽问题作了一种比较圆融的说明。

四、小结

从学术源流上讲，永明延寿的传承并不属于唯识宗，他对唯识思想的把握和弘教倾向，也并示完全遵从玄奘、窥基系统的诠释框架，而是以《起信论》为代表的“古唯识学”为标的。然而，延寿在其代表性巨著《宗镜录》中对唯识思想的融摄，却成为后世弘扬“相宗”的范例。永明延寿所有思想观依的根基，全都基于此“性相融通”，依此立场而衍生的禅净合一乃至净土唯识合一，也成了他思想中最具特色的地方。

（作者系扬州大学社会发展学院讲师）

① (姚秦)鸠摩罗什译，《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第8册，p0752b。

② 永明延寿：《宗镜录》，《大正藏》第48册，p0532a—p0532b。

③ 《成唯识论》，《大正藏》第31册，p0058c。

④ 《成唯识论》，《大正藏》第31册，p0058c。

⑤ 《成唯识论》，《大正藏》第31册，p0058c。

略论天台性具善恶论

□ 释通祥

摘要:性具善恶论是天台学说中性具思想的一部分,而性具思想可以说是天台圆教的内涵代表。在天台宗思想的观念中,只有天台宗所揭示的圆教思想方是佛陀出世宣法的究竟本怀。对这一本怀的认识,则是在我们学佛过程中必不可少的一个环节。归根结底,关于对性具善恶论的认识都是非常有必要的。本文从善、恶的角度,试图梳理佛教中存在的性善与性恶说,并从天台性具善恶的角度指出与前两种学说的不同处以做区别。

关键词:性具;性具善恶;唯心;唯识

关于人之善恶这一生命伦理问题的探讨,应该是每个文明体系都绕不开的话题,其所涉及到的关于人的本质性规定,是人对象化认识自我的开始,同时也是向理性化、客观化的角度来观察内在生命主体的开始,这是生命学发展历程中一个重要阶段。在东方文化的儒学思想中,对这方面的内容同样有着丰富、深刻的说明。在儒学中,特别是先秦古典的儒家思想,就有我们熟知的“善”—“恶”或“性善”—“性恶”的探讨。当然,现在来看这种论述是比较朴素的,但却是我们传统文化中最早关注、讨论这一问题的。不仅如此,随着儒家思想逐渐成为主流,这个问题也成为大家争先研究的对象,佛教的传入也不免受此影响。早期儒学的重点在重构社会制度,以复兴人伦礼制为主,对于人性或人之本质的这类生命内在问题的说明,并非其主要观察的重点,即便有,那也是基于“礼”的合法性角度来给予说明的。尽管到了孟、荀时代有关于人性之善恶的讨论,亦离不开德治与法治这样一个关于“礼”预设与具体实施的问题。所以对于人之善、恶的界定成为一个统治者应采取何种制度来管理国家的问题。对于人之善恶性的观点在这样的思想背景下成为当时及后人的公共话题。就算到了现代,这类问题也是人文领域中重要的一部分。

佛教从初传至今,要说有哪种思想影响最为深远,关于人性问题应该算其中的一个。在多部经典中都有关于“众生皆有佛性”这样的表达,这不仅让专业于佛学的人取得共识,同时也成为一般人对佛教思想的基本印象。这应该是千年来佛教中国化的一个成果,之所以这样讲,确实是因于这个共识是在儒家思想的视域之下展开的。当然,这个话题的延续与深化,甚至成为一个完整的理论体系,则是在佛教思想得到完成的。与此相同的是,在佛教中同样存在着关于性善、性恶的差异甚至争论,历史的看,尽管性善论一直处于主流地位。但是另一方面,我们却发现性恶论一直以另一种方式获得存在,这种方式就是制度化的方式。即便没有直接提出性恶论的主张,但在严酷的律法制度下,其对人性的预设是显而易见的。佛教做为制度性的教团同样如此,在律学中所制定戒条,也是基于对人性的深度观察后,所做出的相应规定。一端是极高的理想境界,一端是极底的现实面向,这与其说是相背的,还不如说是相合的。这两端有机的结合,成为一个复杂的伦理学体系,是佛教一直所观注的重点。有学者从这个角度出发,对中国佛教与印度佛教做了一个区分,表示中国佛教在说明众生之性时以善、恶为主,而早期印度佛教在说明众生之性时以染、净为主。且不论,这样的区分有无实质性的意义,在整体的佛教思想中,善与恶、染与净的性质是何不同。在个人看来是一样的,而之所以不用染净说,这无非是文化的自然选择而已,并非是性质意义上的改转。

在中国佛教中,极大程度上保持印度佛教色彩的当属唯识学。以染净的区分方式来表明凡圣之别,亦是在此学说中有所说明。简单的说,就是性净相染。性为真如清净性,相为八识染污相。从善恶的角度看,同样可以进行对等说明。因此,估且可以说唯识学其基本主张是以性恶论为主的。在中国佛教的

另一端则是性善论，也就是代表中国传统佛教的，最明显的就是禅宗、华严宗，当然也包括天台宗思想，由于天台宗思想在此基础上又往前迈出一步，因此形成差异，在理论上显得更为全面，这也成为天台学思想的一个特点，甚至到后期，因为理论主题的变化，天台的性具善恶思想逐渐成为彰显自宗的独特标识。与儒学之善恶论不同的是，佛教基于自身的深邃理论，而将善、恶论之朴素的主张推向更为深刻和精细的高度。

前将唯识学思想中有关于众生性的主张归在性恶论的范围中，这是基于其并不同意众生皆有佛性说为前提，因此这里的性恶说与天台学中的性恶说有本质的区别。唯识学主张五种性，其中一类是无种性，甚至在五种性中，只有一类是佛种性，所以，在唯识学理论看来，众生并非是纯善的。更全面的表述应该是，所有众生的基本面都是染污的、恶的，这是由于三界众生的烦恼相来判定，在这个层面来规定其中有五类不同性质的众生，其中一类是永远不能解脱的——无种性，同时，其中只有一类是可成佛的——佛种性。这种规定是从凡位角度来给予考虑的，因此亦有其内在的道理，甚至这种理论更符合凡夫的现实境遇，因此亦其外在的事实根据。那么，这样的众生性的划分，自然给我们提供了另一个观察众生相的视角，因为它从众生的心性上做了一个本质性的分类，更好的解释了现实中为何有各类不同性格、心理的人，这让我们对人的内在世界的探索有很好的帮助。以此相反的是，推崇一切众生皆有佛性说，简而言之，就是所有人的本质都是善的，其善性是与佛相等的。这种主张，一方面极大肯定了众生生命的内在价值，另一方面也说明了众生内在的心理属性。这两个方面的意义在于，让众生有一个向上的必然性，而并非只是一种可能性。显然，这种主张并非着手于现实，而是从佛果的维度来审视一切众生性后，所给出的一种肯定。所以，与前唯识学的主张不同的是，这里是以十法界的众生性为讨论的对象，而唯识学只针对三界六道的众生。正是由于这样的维度差异，才导致两种对众生性的不同判断。因此，这两种主张在整体的佛教思想中，同样不是相对的，而是相助的。

问题在于如何相助，这毕竟不是两种孤立的观点，以其背后所依托的是两套极为不同的，又富有深刻理论体系的学说。从这里我们基本上可以知道，众生性之善恶，只是这两种佛教思想的诸多异点之一，也正是有如此之多的异点主张，才分化出了两套佛教思想体系。事实果真如此，那所谓的相助将从何谈起，历史上的一些口诛笔伐，给了我们一些提醒和教训。退一步看，是不是一定要相助，是否有其必要性，因为，既然这两种主张都有各自的理论归属，那么只要在各自的整体理论中能够自圆其说便可，何必在不同中强求同处。然而内中所隐藏的问题恰恰就在这里。不管人性为善为恶，总体上都是需要经由后天的努力去实现的。人性为善，就通过修行使其善性显现；为性为恶，同样是通过修行使其去恶显善。所以，此二种主张大的方向是无二致的。从天台学的立场看，这是完全没有任何疑义的。由此可见，二种主张从最终的结果上看，都是以显现纯善为其根本追求，纯善的体现就是佛之果位的绝对清净境界，此种境界完全是与在三界六道之恶相众生不同的，或者说，这种纯善的显现是建立在对三界众生之恶相的剔除上。此善、恶相是无法同时存在的，因为其性质是不同的。这是符合佛教修行的终极结果的。一个被烦恼恶相所缚的凡夫，通过对佛法的修持，最终获得善果。这一过程没有任何不妥之处。如果一切都止在此处，则便无天台学何事。

一个处在极为圆满、清净、纯善位置的圣者，如何基于此境界来度化众生。这个看似再正常不过的行为，成为了天台学在人性之善、恶问题上另立新说的关键。做一个整体的佛教思想，不仅是在劝导众生向上以求佛果，同时还应鼓励向下以度众生。这本身是菩萨道的内容，同时也是诸佛度化众生正常行为。问题的严峻之处就在于，这种下化的行为如何可能。天台学基于这样的一种思考，最终得出了性具善恶说，其中基本思路及内在逻辑是我们需要去了解的。

性具善恶是天台学性具思想的一部分内容，所以天台学发展到后期，有祖师直接以“具”之一字所含的理论精神，标为天台学与他宗不同之处。而性具善恶之说，也成为天台学的绝说，与他宗迥异，更为一般学佛者所不解。一直以去恶向善为主旨的佛教，为何还有保留“恶”之说。天台学的“性具”说，源于天台学的基本主张，即“一念三千”。而“一念三千”之理论根据，除依《法华》之精神外，主要来源于

《华严经》中关于“心”的主张，如“一切唯心造”等说。不同处在于，天台学依于“心”的立场，最终的结论是“心具”，而非唯识所立的染污“唯识”或华严所立的清净“唯心”。其间差异在天台学中有详细说明。对“心具”或“性具”的基本理解是，十法界诸法当下具足于一念心中，所谓一切凡圣之相，不出此一念心中，简言之，即一切事物无不是此一念心性所具。需要补充说明的是，在天台学说看来，不管是唯识之“唯识无境”抑或是华严之“唯心所造”，此“心”、“识”之所以有此功能，其更深层次的内在逻辑是“心具”，因此在天台学中有先“心具”方有“心造”的可能这一理论预设。在此基本原则下，所谓善、恶如何能离此一念心而独存，更无法取一善舍一恶，以有取有舍就不能说为一念心。也唯有将善恶统一于这一念心中，才能很好的解决前面所提出的关于圣者如何下化众生的问题。简言之，就是如果诸佛不具有恶的一面，则无法做种种度化众生之行，如诸佛化身、菩萨示现。凡此种种，都需要有“恶性”的支持方成。到这里问题已经渐为清晰了。

下化众生为何需要“恶”的支持，其内在逻辑是，恶相的显现必应有其内在根据，犹如诸佛能成就诸多善法，是源于其内在的善心种子一样；同样的，诸佛呈现恶相以度众生还需有相应的内在种子，也就是恶种。否则，就会导致理论上无法自洽、逻辑上出现矛盾。这个问题正是天台学所欲解决的，同时这个问题也存在于前面二种主张的学说中。因此，不管是“性具”还是“性恶”，都是“唯心”思想的逻辑延伸，而并非是脱离此大乘同共的主题而另立异说。简单的说，天台学在这个问题上照顾的要更全面些，而非只是单向的去思考。这种双向延展的情况，导致天台学理论的风格与其它宗派的思想有极大不同之处。也就是说，天台学的理论，不仅要考虑众生上求佛道的一向，还要兼顾诸佛下化众生的一向，而作为一个整体，如果单从一向的角度来组织佛教的理论，则必然有所不足、涵摄不尽。因此，智者大师才将一些问题集中的放在《普门品》这部极具代表性的经典中来讨论。其意即在彰显，菩萨普门示现如何可能。

在智者大师晚年所著的《观音玄义》中，将这一问题做了全面的说明。大师将之前所说的善、恶分为了两个层次，就是：性与修。展开来就是，性善与修善，性恶与修恶。性、修是一对概念，性指内在，修指外在；或性为本，修为末。这两个层次的四对概念，基本包括了关于性具善恶的所有面向。而之前所提出的问题也在这样的范围内得到解答。如《玄义》中料简到：

问：缘、了即具性德善，亦有性德恶否？答：具。

问：阐提与佛断何等善恶？答：阐提断修善尽，但性善在；佛断修恶尽，但性恶在。

缘因、了因、正因，是天台学中关于“佛性”的分别。这亦是天台学关于“佛性”问题的一大特点。从内外以分，正因在内，缘、了在外；缘与了，则是缘资了，所以缘因又比了因更在外围。通常的说法是，缘因资助了因开显正因。这种分法之所以为天台学之一大特点，是其余教法只知“佛性”，而从未以“佛性”的角度来总摄一切与成佛有关之行，不管是正行或是助行。或者说，在其余教法中，唯有“佛性”才是成佛的正因，其余一切助显成佛的行为皆非正因，更非“佛性”。唯有天台学将一切修行之法摄入“佛性”之列，这种观念也是指导天台修观的基本原则，就是“全性起修，全修在性”。文中明确指出，有佛性恶在。在下文中大师更进一步说到：

问：阐提不断性善，还能令修善起；佛不断性恶，还能令修恶起耶？

答：阐提即不达性，以不达故，还为善所染；修善得起，广治诸恶。佛虽不断性恶，而能达于恶，以达恶故，于恶自在；故不为恶所染，修恶不得起，故佛永无复恶。以自在故，广用诸恶法门，化度众生。终日用之，终日不染。

文中提到“恶法门”可为“恶”正名，也就是说，此处所谓之“恶”，以天台圆教法视之，不仅不须去除，还可依此而修，也唯有达此境地，方能“于恶自在”。关于大师为何要立此说，在《观音玄中》又明言到：

今明阐提不断性德之善，遇缘善发；佛亦不断性恶，机缘所激，慈力所薰，入阿鼻同一切恶事化众生。………，如来性恶不断，还能起恶，虽起于恶，而是解心无染，通达恶际即是实际，能以五逆相而得解

脱。

大师此处直言以性恶而能“同一切恶事化”在恶道中的众生。“如来性恶不断”这是一般学佛万难接受的，然而，依上所说此主张又是再正常不过的。一切众生上至极善之佛界，下至极恶之地狱界，此十法界的众生，皆摄在此善、恶法中。而如何以一种巧妙的方式总而摄之，这是智者大师所做之重点。从极恶之阐提位而言，虽是极恶但又还存在性善，因此，所谓的恶只是从其断尽修善的角度来说的；因此，从生命更本质的角度看，众生内在之善性是不可更改的，即便恶行昭著，最终还依性善而获得改变。就这个角度而言，智者大师确实继承前说，将众生本具清净之佛性的精神落实到底。因此在理论上并无特殊之处。然而，从极善之佛果位而言，虽是极善但还有性恶存在，虽然“恶”有性、修之别，但于佛果位中添入“恶”名，这确实是极为大胆的主张，难怪有学者以“孤明先发”称赞大师这种论说。如果前之道生大师主张的一切众生皆有佛性说，为汉传佛教的心性论奠定了基本论调；那么，这里智者大师所主张的性恶说，则极大丰富了心性论的内涵并将其推向极致。同时从天台学说的立场阐明了众生的内心状态，其并非是我们一向所认识的单一，而是一种相对复杂的心理结构。

天台学的性具善恶论，可以说是对前两种关于性善与性恶主张的有机综合体，或者是，建立在此二种学之上得出的。唯识学中所提倡的染污之恶的说法，此无非是天台学所说的“修恶”阶段，此类众生，虽具有“修恶”之行，然其内具有更深刻的“性善”是不动的。虽然，唯识学亦有主张众生心性本净说，此说虽有触及到“性善”层面，但是也只是少许触及，故其所谓的“本净”只是一种寂静之空理，非是有力用之“性善”，更对天台之“性恶”说纯无触及，其中之间距不可谓不大。天台学之有主张性恶论，其内在之逻辑纯依唯识之理而来。在唯识学中有以种子之先在，而为一切转识之所依；若无先种，则无有其现行。唯识由此得出，三界六道之众生的杂染相，必先有其先存之污染种。依此，现必依种的理路，天台学从十法界的范围给予了更为广阔的内涵，而此种逻辑也必应适用于其中。也就是说，菩萨、佛界之圣者，若想入下六界以化众生，若无六道众生之种，如何可能。所以，如来必具恶种，这个结论是无有疑义的。所以在天台学中以“性恶”方式将唯识杂染相的理论内化于实相论中。

对于别一类型善学说而言，天台学更有其不同处。以性善为主的理论中，便难以理解天台学中的性恶说。从天台学的角度看，即使是推崇性善论，但是若只停留于性善论阶段，同样是不圆满、不究竟的。因此，在天台学的判教论中，同样以强调佛性为主的如来藏教，还属于别教之中，个中原因若从性之善恶的视角看，即是此教说没有进一步揭示性具说，尤其没有突显出性恶说。这里所说的一类型善说，此性善无非是天台性具善恶论中的“性善”，而关于生佛之“性恶”的一面则无所涉及。所以在天台的实相论中，性具善恶这一主张是极具代表性的，因此也成为天台学实相论的极说。纵观佛教经论，确实少有性恶说的理论根据，但在一向重视以经典为依据来立论的天台学治学原则下，我们还是能发现经中关于这一主张的论述，如《维摩经》中说到：

维摩诘问文殊师利：何等为如来种？

文殊师利言：有身为种，无明有爱为种，贪恚痴为种，四颠倒为种，五盖为种，六入为种，七识处为种，八邪法为种，九恼处为种，十不善道为种，以要言之，六十二见及一切烦恼，皆是佛种。

从引文中可知，乃至向来被视不可取的恶的“一切烦恼”，在这里被指认为是“佛种”，由此可知，天台学关于此说，是言之有据的。从前两种性善、性恶的角度看，此“恶”皆是要被摒除的。若从唯识学角度视之，此皆为染污种；若从以性善论为主的传统佛教学说的角度视之，此皆是开显内具本有佛性的阻碍。此皆与天台学说有异。这里不仅展示了天台学说的特异处，同时也体现了智者大师这种唯真理为求的求真精神。这种思想其实是一直贯穿于整个天台学的流传过程中的，在慧思大师的《大乘止观法门》中说到：

一一众生，一一诸佛，悉具染、净二性。法界法尔，未曾不有，但以熏力起用，先后不俱。是以染熏息，故称曰转凡；净业起故，说为成圣。然其心体二性，实无成坏。是故就性说故，染净并具；依熏论故，凡圣不具。

可以说智者大师的性具善恶论，是直接传承于慧思大师。而这样的一种观念，从智者大师往后，更为天台学的祖师一脉的弘扬。如湛然大师在《摩诃止观辅行传弘诀》中有说到：

如来不断性恶，阐提不断性善，点此一意，众滞自消。

又如知礼大师在《观音玄义记》中说到：

只一具字，弥显今宗。以性善具善，诸师亦知；具恶缘了，他皆莫测。

接此所说的怀则大师更在其《天台传心印记》中说到：

只一具字，弥显今宗。以性具善，他师亦知；具恶缘了，他皆莫测。是知今家性具之功，功在性恶。若无性恶，必须破九界修恶，显佛界性善，是为缘理断九。

到明代传灯大师时，在所著的《性善恶论》中，从天台学的角度，对以往关于各种善、恶说做了一个总结，并说到：

盖台宗之言性也，则善恶具；言修也，而后善恶分。乃本具佛界为性善，本具九界为性恶；修成佛果为修善，修成九界为修恶。

直到现在，性具善恶说还在被不断的提出并进行更广泛的讨论。其中值得注意的是，从现代心理学的角度来看天台学说中的性具善恶的观点。这让天台学说中的这种古老的观点，有了一个新的、现代的诠释角度。通过这样的一种方式，让更多的人能够有机会了解到，不一样的生命内在心理结构的学说。让现代心理学在面对越发复杂的社会性心理现象时，有一个可参考和参照的理论体系。佛教之为“心学”，关于心的介绍自不待言。而对于心的多样性、复杂性、整体性、深刻性的介绍，从天台学中性具善恶论的角度看，应该是最具有概括性的。

（作者系福建宁德市仙峰寺法师）



山川异域 风月同天

—— 中日曹洞宗之同异性比较

□ 金易明

摘要:曹洞宗自公元十三世纪中叶由日僧道元禅师从南宋时期“五山”中的宁波天童禅寺(当时称之为景德寺)长翁如净禅师处得印可,并承续天童曹洞法脉后,传回日本。一二四四年,道元禅师于福井县吉祥山伞松峰下建永平寺、弘传曹洞宗,成为日本曹洞宗开山祖师。七百七十多年来,日本曹洞宗已然成为日本佛教信徒主要信奉的法脉之一,在日本佛教界具有举足轻重的影响。笔者以为,对道元禅师的研究及禅法的光大过程中,对其禅法与中国曹洞宗之间的同异点的研究,需要有切实的把握,由此也必将有力推动中日两国佛教间畅通的交流、对话。本文拟通过中日曹洞宗法脉及其宗趣思想的概述、如净禅师与道元禅师师徒交往传法的过程、以及中日曹洞宗间的差异性等三个部分,展开讨论,显发笔者之浅见。

关键词:曹洞宗;如净禅师;道元禅师;宗趣比较

在浙东宁波千年古刹天童禅寺中,树立着一块《道元禅师得法灵迹碑》,其中的文字起草与书写均出于中国佛协前会长、德高望重的赵朴老手笔。因此,暂且不论其于中日佛教曹洞宗交流史上的重要意义,但就其文学与书法艺术的价值,足以成为天童禅寺收藏之最为珍贵镇寺之宝。该碑全文如下:

公元一千九百八十年吉日,日本曹洞宗管长大本山永平寺贯首比丘秦慧玉率众朝礼天童山祖庭,树碑以表彰遗德。震旦居士赵朴初敬题,并为颂曰:

卓卓禅师,法海神龙。早参尊宿,禅教兼通。梯航入宋,访道天童。
身心脱落,得法长翁。传衣太白,建刹伞松。正法眼藏,演义开宗。
七百年后,德泽弥隆。云仍聊袂,来礼遗踪。立碑献颂,永仰高风。^①

确实,于南宋时期,日本高僧道元禅师(1200 ~ 1253 年)于一二二三年入宋,在当时禅宗最为发达的江南吴越地区徧参诸善知识、禅门巨匠天童无际了派、径山浙翁如来、翠岩盘山思和尚等,虽有点滴获益但终未得“身心脱落”。两年后,则于天童禅寺依止长翁如净禅师(1163 ~ 1228)学习曹洞宗禅法,得以身心脱落,并或印可,归为其法嗣。嗣后,道元禅师涉海归东瀛,于永平寺传曹洞法门、立永平宗风,成为扶桑国之曹洞宗始祖。因此,赵朴老所题“梯航入宋,访道天童。身心脱落,得法长翁。传衣太白,建刹伞松。正法眼藏,演义开宗”。短短八句偈颂,高度概括了道元禅师入宋学习禅法的宗派、师承法脉与道场、东瀛开宗立派、存世典籍等。

众所周知,位于日本福井县吉田郡永平寺町的永平寺,与位于横滨附近的总持寺,构成了日本曹洞宗的两座大本山,谓为日本曹洞宗之双峰。道元禅师自大宋接长翁如净禅师曹洞法脉归国后,宽元元年(1243 年)应檀越波多野义重之请,由京都府的山城深草兴盛寺来到越前,也就是如今的福井县。第二年,道元禅师发心由诸檀越鼎力襄助,于吉祥山伞松峰下建寺,名伞松峰大佛寺。宽元四年(1246 年),道元禅师感恩于东瀛佛教源自中国,饮水思源,为保证永志不忘,故而将寺院改名永平寺,以纪念东汉永平年间白马驮经大法东渐之滥觞。日本历史上的德川时代(1600 ~ 1868),江户幕府颁布《永平寺法

^① 读录于天童禅寺该碑。该碑全称“道元禅师得法 中日友好纪念碑”,碑高 1.5 米,宽 2.5 米,重十吨,镌刻着中国佛教协会会长赵朴初和永平寺住持崎奕保长老所题佛教诗偈。赵朴初所题为“伞松千寻,衣传如净;尘念永平,慧灯无尽”;崎奕保长老的题诗是道元禅师的原偈:“西来祖道传我东,钩月耕云慕古风;世俗红尘飞不到,深山雪夜草庵中”。

度》，由此，永平寺成为日本曹洞宗之大本山。为此，永平寺与天童寺的类似，道元禅师与如净禅师之间的深厚师徒法谊，伞松峰与太白山峰的相应相待而立，这一切，都无不缔结并彰显着中日佛教界共同铸就的两国关系之“黄金纽带”。永平寺的建筑结构、地理位置、堂舍布置、包括其独具特色的长廊等，均系仿南宋时期作为“五山”之一的巍峨壮丽之天童山伽蓝形式。且诸堂整然。寺藏丰富。道元禅师手书《普劝坐禅仪》一卷、《普劝坐禅仪撰述由来记》一幅等，不仅彰显出该寺院与中国曹洞宗之间血肉相连的法脉承续，且已为日本国视作为国宝而珍藏、供奉。

一、曹洞宗法脉流布与宗趣特色

然而，虽说道元禅师乃“得法长翁，传衣太白，建刹伞松”，似乎其所传承的、以及于东瀛所弘布的系南宋天童曹洞法脉之禅法。但历史的表象未必能展现其隐伏于表象背后的现实。在中日两国佛教界交往过程中，笔者比较后发现，佛教信仰的现实，确实与民族、地域、固有文化背景和信仰元素等，与传入之信仰模式之间的冲撞砥砺、融合妥协、变通改造，有着密切的关系。公元九世纪由空海上人、最澄上人弘传于日本，并分别以高野山、比叡山为大本山，掀起了东密、天台与台密等佛教信仰形态在日本的流行，并蔚为可观地成为日本佛教的主要宗派。而空海弘法大师与最澄传教大师亦成为遣唐使时代日本佛教的两位奠基者，日本中古文明的杰出代表。但唐代兴起的以善无畏、金刚智、不空“开元三大士”为发轫，以不空阿闍梨之弟子、弘法大师空海上人传法师父惠果阿闍梨为殿军的俗称唐密的真言宗，与空海上人在日本从奈良东大寺至高野山所弘传的俗称东密的真言宗之间，有着显著的差异性。而中国隋唐时代兴起的发轫于隋代智顗大师、全盛于中唐时代的天台宗，与传教大师最澄上人在日本所弘传的天台、台密等之间，亦有着同样显而易见的迥异之处。由此，笔者不仅想到，南宋以后所传日本的道元禅师系统的曹洞宗，与中国固有的禅门一花五叶中的曹洞宗之间，是否也存在着显而易见的于禅意宗趣上的差异性呢？答案应是肯定的。

诚然，禅宗由曹溪慧能下，经其主要的弟子青原行思与南岳怀然，一花开五叶，与石头希迁与马祖道一后，青原行思法系逐渐于其后世数代中，分别出现了曹洞宗、云门宗和法眼宗；而南岳怀然法系亦于其后世数代中分别出现了沩仰宗与临济宗。而至两宋时代，禅宗沩仰、云门、法眼三宗逐渐衰弱，汉传佛教禅宗，形成“临济一片，曹洞一角”之基本格局。因此，主要是由两宋时代传入东瀛扶桑的禅宗，也是以临济和曹洞为骨干。北宋灵隐松源崇岳禅师之弟子传圜悟克勤之徒虎丘绍隆系临济法脉于日本在先，而天童长翁如净禅师之徒、日僧道元禅师传曹洞宗于扶桑于后，于日本形成了禅宗法脉之两大主干。其实，曹洞宗之名的由来也颇有分歧，其说法一般有二。一为取自于希迁门下经药山惟俨、云岩昙晟至洞山良介创宗，为表其法脉源自曹溪慧能大师，故而合“洞山”与“曹溪”为曹洞宗；其二谓该宗之创立经洞山良介与其徒曹山本寂而完成，故谓曹洞宗。

诚然，上述两种诠释的共同点是，曹洞宗系源自石头希迁经药山惟俨、云岩昙晟而至其徒洞山良介创立。曹洞宗之思想宗风源头可上溯至石头希迁禅师。希迁禅师之七世法孙清涼文益禅师在上堂开示中曾经论及：“石头和尚因看《肇论》云：‘会万物为己者，其唯圣人乎’？他家便道：‘圣人无已，靡所不已’。有一片言语，唤作《参同契》”。^① 希迁禅师读《肇论》的“会万物为己者，其唯圣人乎”而有会于心，《参同契》出世不朽，成就其“即事而真”卓见，以理事参同回互、则门门含摄一切境；一切事相自能圆转无碍的思想，契合于《肇论》而发挥出“即事而真，湛然无相，故曰妙存”的观念。^② 由此理事关系，则从事相而显理体，即由随缘个体显现整体、个别彰显全局，并达到指导个体、个别的经验的修学实践。石头希迁徒孙云岩昙晟，也即洞山良介之师父更提出曹洞之“宝镜三昧”理路，旨在说明人观万象应与直面宝镜无二，镜中之影无非镜外诸法形貌之显现，即所谓“渠(影)正是汝(形)”，从而说明“由事相上能显出理体”的境界。

^① 文益《金陵清涼院文益禪師語錄》，《大正藏》冊四七，頁589中。

^② 文才《肇論新疏》卷二，《大正藏》冊四五，頁226上。

“如临宝镜。形影相覩。汝不是渠。渠正是汝。”夫镜能鑒物从求，发现一无差惑，虽伪而真，虽真而伪。若能以真求伪，以伪求真，则真伪自见。^①

由此，“宝镜三昧”成为中国曹洞宗趣之源、之本。后起的“五位”、“偏正”、“功勋”、“回互”等思想皆导源于此，实为曹洞宗密传之旨。洞山良介由涉水睹影而大悟“渠正是汝”之旨，常说“只遮（这）个是”；曹山本寂也依此而揭示“即相即真”。诚然，正如清代出自于力行禅净合一修学的净土宗祖师行策大师（1628～1682）手笔的《宝镜三昧本义》开篇即道的那样：

宝镜三昧者，洞山亲印于云岩而密授曹山者也。洞下诸师恐属流布，但于室中密授，以定宗旨，以防渗漏。自朱世英得之老僧，始获传于世。文有三百六十言，于中如离六爻、偏正、回互数语，为一篇之枢纽。然秘藏幽扃，难开物解，间有一二尊宿出其义意，又支离失旨，适以辱先宗而悞后学。^②

后人对其“宝镜三昧”及集中反映和阐述其“宝镜三昧”宗旨的《宝镜三昧歌》，颇多难以把握之处，此亦即曹洞宗人长期密授此“宝镜三昧”，唯恐世人根性未能具足而难以正确理解、领悟与把握之的担忧。其实，“宝镜三昧”宗趣与《华严经》揭示的森罗万象而重重无尽“因陀罗网”意境有异曲同工之妙。洞山良价在所譲《玄中铭》中说到：

森罗万象，古佛家风。……坐卧经行，莫非玄路；向道莫去，归来背父。夜半正明，天晓不露；先行不到，末后甚过。没底船子，无漏坚固；碧潭水月，隐隐难沈；青山白云，无根却住。峯峦秀异，鹤不停机；灵木迢然，凤无依倚，徒敲布鼓，谁是知音？空击成声，何人抚掌？胡笳曲子，不墮五音；韵出青霄，任君吹唱。^③

从其充满譬喻的文字中体味其深刻寓意，无疑充分体现出曹洞宗“叮咛”宗风。且不论“坐卧经行”的修为本身无非“玄路”，抑或“夜半正明”根性者，其拂晓后也无从显露其特别的“明”，那怕系“没底船子”，既然无底则亦无从论及“漏”，故而“无底”则无“漏”执，彰显其“漏尽”而“无漏坚固”性；又唯恐只是“碧潭水月”之境，然既为“水月”，又岂有“沈”没之忧……等等。由此，曹洞宗风可谓广被上中下三根群机，因人因机因势而引导之。其实，为彰显“宝镜三昧”、把握“即事而真”、“即相即真”玄旨，从此“叮咛”接引风格出发，由洞山良介发轫、曹山本寂补充完善，从事理各别交涉关系上架构曹洞宗别具特色的正偏、功勋、君臣、王子等四种五位说，以此种种五位说接引、勘验学者。其中正偏五位显示理事回互是五位说基本。良价《五位君臣颂》云：

师，作五位君臣颂云：正中偏：三更初夜月明前，莫怪相逢不相识，隐隐犹怀旧日嫌；偏中正：失晓老婆逢古镜，分明觌面別无真，休更迷头犹认影；正中来：无中有路隔尘埃，但能不触当今讳，也胜前朝断舌才。偏中至：两刃交锋不须避，好手犹如火里莲，宛然自有冲天志；兼中到：不落有无谁敢和，人人尽欲出常流，折合还归炭里坐。^④

笔者在此无意对洞山良介上述五位君臣颂文的内涵做过多诠释。仅欲依曹山本寂诠释说明一点，在曹洞宗开宗立派之洞山与曹山师徒两位大德之义理体系架构中，其核心的宗趣是“宝镜三昧”事理观，而其运用“正偏”之范畴，赋予“正”以“体、空、理”之内涵，而规范“偏”作为“正”之相待面，则其亦对应具有“用、色、事”之相待义。为此，所谓“正中偏”是背理就事，从体起用；“偏中正”则是舍事入理，摄用归体；“兼”则是正偏兼带，理事混融，内外和合，非染非净，非正非偏。依照曹山本寂自己话语而言，则是：

师因僧问五位君臣旨诀，师曰：正位即空界，本来无物；偏位即色界，有万象形。正中偏者，背理就事；偏中正者，舍事入理。兼带者，冥应众缘，不墮诸有，非染非净，非正非偏。……君为正位，臣为偏位。

^① 四明天童沙門雲外雲岫《宝镜三昧玄义》，收录于慧震编·广辉释《重编曹洞五位》卷下，《卍续藏》册一一一，新文丰出版公司藏经书院版，页258下。

^② 行策《宝镜三昧本义》，《卍续藏》册一一一，页267上。

^③ 洞山良介《玄中铭》，《瑞州洞山良价禅师语录》，《大正藏》册四七，页515中～下。

^④ 洞山良介《五位君臣颂》，《瑞州洞山良价禅师语录》，《大正藏》册四七，页525下。

臣向君，是偏中正；君视臣，是正中偏。君臣道合，是兼带语。僧问。如何是君。师曰。妙德尊寰宇。高明朗太虚。云如何是臣。师曰。灵机弘圣道。真智利群生。……此吾法宗要。乃作偈曰：学者先须识自宗，莫将真际杂顽空；妙明体尽知伤触，力在逢缘不借中。出语直教烧不着，潜行须与古人同。无身有事超岐路，无事无身落始终。^①

另外，犹如以段位来判断围棋手棋艺高下深浅，曹洞宗以功勋五位来判断甄别修证禅趣之境界的深浅高下。功勋五位依次为“向、奉、功、共功、功效”五个层面。清代超溟法师在其《万法归心录》之卷三中，对此有段颇为浅显的诠释，有助于修证禅法者理解其内涵：

问：如何是功勋五位？答曰：向、奉、功、共功、功效。问：如何是向？答曰：趣向此事，不可间断。问：如何是奉？答曰：如敬长上，承奉无间。问：如何是功？答曰：有用无用，皆曰功勋。问：如何是共功？答曰：用时无用，无用即用。问：如何是功效？答曰：已无功用，得大解脱。问：如何是转功就位？答曰：用不离体。问：如何是转位就功？答曰：体能发用。问：如何是功位齐施？答曰：体用双彰。问：如何是功位俱隐？答曰：体用双泯。^②

事实上，超溟禅师之诠释，其所依据的乃是来自宋代临济宗一代殿军、“话头禅”创立者大慧宗杲对洞山良介以机锋式语言所表述的功勋五位内涵的语句诠释，可参见宋代智昭禅师于《人天眼目》卷三。^③洞山良介对功勋五位的诠释，显然是反问句式的、充满禅机的：

师上堂云：向时作么生？奉时作么生？功时作么生？共功时作么生？功效时作么生？僧问：如何是向？师云：吃饭时作么生？云：如何是奉？师云：背时作么生？云：如何是功？师云：放下镢头时作么生？云：如何是共功？师云：不得色。云：如何是功效？师云：不共。^④

功勋五位如得到慎重细致运用，则在彰显曹洞宗叮咛与绵密特征的同时，修证禅法者当被稳妥顺畅得到接引。而洞山良介禅师无论是在上述“五位君臣颂”，还是此功勋五位等的诠释中，多运用譬喻、比拟与比兴手法，以反问或结为颂文的形式展现，因此，结合后人，如宏智正觉、大慧宗杲等大师的陈述性诠释，并由自身实际领悟力予以揣摩、品味，方能对其深邃禅意宗趣有所感悟。

此宗虽称曹洞，而曹山法系四传后即断，仅有洞山法嗣云居道膺（835～902）一脉经太阳警玄（943～1027）薪火相传于浮山法远（？～1067）、投子义青（1032～1083）、芙蓉道楷、丹霞子淳（？～1119）、天童正觉（1089～1157）而得以绵延。洞山良介之法脉在两宋时传至七世孙天童宏智正觉。宏智正觉力主：心乃“诸佛本觉”、“众生妙灵”，只因疑碍昏翳而自作障隔。倘若坚持“静坐默究”，“净治揩磨”，祛除诸虚妄违缘、虚幻习气，不为诸法所累所缚，则可望臻于清白圆明、事事无碍境界。此主张成为与当时临济杨岐派圆悟克勤门下最富有成就的大慧宗杲之“话头禅”对峙之“默照禅”，构成了两宋时代禅门之双峰。然宏智正觉门下未有杰出宗师，数传后法脉不明，乏有承续者。

丹霞子淳禅师另一位法脉传人长芦清了（1091～1152），号真歇，左绵安昌人，出家后参学于淳契悟。又南游真州（今江苏仪征县）长芦山，谒祖照道和。宣和五年（1123）继承道和禅师法席，有《真歇清了禅师语录》二卷传世，并有《华严无尽灯记》，融《华严》思想入禅，《净土集》说“功高易进，念佛为先”，主张“直将阿弥陀佛四字作个话头，二六时中自晨朝十念之顷，直下提撕”。长芦清了显然具有融会禅、净、教各宗思想的倾向。长芦清了门下法嗣有天童宗玆等十三人。经天童宗玆、雪窦智鉴两传，则至道元禅师的在宋嗣法师父天童长翁如净（1163～1228）。如净禅师十九岁后于诸方参学，登雪窦山参智鉴，经几次激发豁然有省，后浪迹江湖二十余年。嘉定三年（1210）受请住持建康清凉寺，往后又至台州瑞岩净土禅寺、临安净慈禅寺、定海瑞岩寺、净慈寺安住。直到宝庆元年（1225）移住天童景德寺。有《如净

^① 曹山本寂《抚州曹山本寂禅师语录》卷上，《大正藏》册四七，页536下～537上。

^② 超溟《万法归心录》卷三，《印光藏》册一一四，页831上。

^③ 智昭《人天眼目》卷三，《大正藏》册四八，页315下～316上。

^④ 洞山良介《瑞州洞山良介禅师语录》，《大正藏》册四七，页525下。

和尚语录》二卷、《天童山景德寺如净禅师续语录》一卷传世,记录着其机缘语句。其法嗣有鹿门自觉、雪庵从瑾及希玄道元三位。

自南宋以降,至元明时代,曹洞宗作为华夏禅宗之法脉,与华严宗等一样,从大致的法脉延续基本面而言,存在着南北两大系统。北方的曹洞宗以嵩山少林禅寺为重镇,南方的曹洞宗以鼓山涌泉寺等为重镇。但这与曹洞宗之流传日本未有联系。在日本流传的曹洞宗,则完全由创立东瀛曹洞宗旨的道元禅师为“开祖”,及开创东瀛曹洞宗宗团的莹山绍瑾为“太祖”,以道元禅师创位于福井县的永平寺,及莹山禅师创位于横滨市(原建于石川县,公元1898年移至现址)的总持寺为大本山。由此,日本曹洞宗将开祖与太祖两祖及永平、总持两大本山,作为宗门信仰根本道场。由此,“二祖三佛忌”是每年宗门重要节日。道元高祖、莹山太祖之忌为九月二十九日。而三佛忌为四月八日之“降诞会”(浴佛节)、二月十五日之“涅槃会”欲与十二月八日之“成道会”。

总之,曹洞宗之所以成为一宗,其发端于洞山良价的《宝镜三昧歌》,以及由洞山与其法徒曹山本寂共同加以体系化的“五位”禅学体系。此种禅学思想,于体认观念与思维、平等与差别、理体与事用的相关性基础上,经由种种禅修而逐步了悟、领会禅意宗趣的熏陶中,得到曹洞禅趣宗旨之精神洗礼,以提升悟境,直至顿然彻悟。在此师徒密授的过程中,曹洞宗规范了师父对学禅修证者的相应方法,并以日常绵密的行持、犹如枯木般兀兀坐禅的“枯木禅”为其特别殊胜之宗风。其实,在“临济一片,曹洞一角”信仰格局中的南宋临济道场修禅风格,大多以话头公案接引度化学禅修证者,一般称作为“话头禅”(或谓之“看话头”)。比较而言,曹洞宗虽并非绝对拒绝公案,但其接引学禅修证者的方法除绵密的偏正五位叮咛,即是其倡导的默默的实修坐禅,坚毅地持续于默默实修坐禅中,化“五位君臣”之“正偏”观,为照彻本源自性之道,励志于佛道生活,故被称为默照禅。宋代的天童如净,即是属于此一法脉。

道元禅师在受长翁如净禅师所传道楷传持袈裟、《宝镜三昧》、《五位显诀》及自赞顶相后,于一二二七年回国,后开立东瀛曹洞宗,迄今不衰。其中,如净禅师所倡导的偏重打坐,基本不烧香、礼拜、念佛、修忏、看经的风格,希冀以参禅系身心脱落为目标,则其耽枯坐,离五欲、除五盖即为其嚆矢,能坚持者即是与佛祖相见时节等,无疑的,道元禅师在长翁如净禅师那所承续的,是进一步发展了的默照禅精神。故而“只管打坐”成为东瀛曹洞宗之响亮口号!

二、如净禅师与道元禅师法缘及傅法

正是基于道元大师入宋前后,曾遍访大德名僧,包括在传教大师最澄上人所创立的比叡山天台道场学佛参修,但都难以得到安心,而却在宁波天童景德寺,这座南宋时代名震江南,位列“五山十刹”前列的禅宗祖庭,得到该寺院住持长翁如净的认可,并带着如净禅师的傅法、袈裟等回到日本创立东瀛曹洞宗。两位大师之间的师徒之谊、法脉相续,成就了中日之间曹洞法脉的绵延,也推动了两国信仰文化的交流,将佛教信仰锻造为两国民众友好联系的真正“黄金纽带”。正是因为于隋唐至五代两宋时期,有空海、最澄、圆仁、鉴真、道元等在内的诸多或名震两国教界、或名不见经传的僧侣们先后不懈致力于两国佛教界间的往来交流、学习借鉴,乃至于绵延至近代杨仁山居士赴日收集华夏已缺失近千年的诸多珍贵佛教典籍等,作为中日两国民间佛教界密切联系的基础,上世纪八十年代,中国佛协前会长赵朴老才得以与包括曹洞宗诸长老在内的中日教界朋友共同协商,推动建立中日佛教交流的“黄金纽带”机制,并发挥着联系两国之间保持民间友好交往的纽带作用。抚今追昔,中日两国佛教界同仁,尤其是曹洞宗信众,当永远铭记长翁如净禅师与道元禅师,将宁波太白山麓的天童禅寺与福井吉祥山麓的永平寺,视作永志不忘的精神与信仰家园。

如净禅师(1163~1228)系南宋时期曹洞宗禅僧。这位出身在南宋时名为明州韦江,即后来以宁波而闻名的浙东著名港口城市一家俞姓人家的男孩,自孩提时代即表现出异乎常人的禀赋,对于佛法信仰有着颇为天赋的亲近感。少年时代即于明州的天衣寺出家为沙弥,学习出世之佛法。宋孝宗赵眷淳熙八年(1181),年仅十九岁的年轻比丘如净禅师即参学于家乡附近的奉化雪窦山,其拜谒于雪窦智鉴(1105~1192)禅师座下。因参“庭前柏树子”话头而大悟:

生而岐嶷不类常童，长学出世法。参足庵于雪窦，看“庭前柏树子”话有省。呈颂曰：西来祖意庭前柏，鼻孔寥寥对眼睛，落地枯枝纔蹦跳，松萝亮格笑掀腾。庵领之。^①

所谓“庭前柏树子”乃由赵州从谂禅师所提著名公案。从谂禅师以“庭前柏树子”为寄，以示达磨西来之本意。对此公案，因其为如净禅师开悟之“话头”，且有意思的是，一位曹洞宗之禅师，于曹洞法脉祖师座下，因临济之“话头”而悟，确实是件很值得品味其中禅机的事件。而此事件，也直接影响了如净禅师之一生弘阐禅法之事业，对道元禅师也不可能不产生影响。

诚然，曹洞宗确实对参究公案未及临济宗重视。但参究公案无疑是曹溪法门重要悟道路径。所谓“公案”一词，源自中国古代谓文书为“案牍”，官府文书案牍即为“公案”。而禅宗“公案”一般指祖师于接引参禅修证者之际运用禅宗特有问答、或具特殊启迪意义的行为，藉此问答或行为，作为判定参禅修证者对禅义宗趣迷悟之准绳，其犹如官府文书之成例，故而名之。公案中往往有一句或一词供参究，谓之“话头”，探究其“作何”、“为何”、“是何”以达到彻悟。曹洞宗并不拒绝参究公案，只是认为对根性未及犀利者而言，此方法尚不如日常绵密“叮咛”更为笃实；对根性较钝者而言，远未“只管打坐”以消除妄缘幻习踏实可靠。如净禅师由雪窦智鉴座下参究“庭前柏树子”公案得开悟，其根性故而犀利。此公案出典很多，说明使用频率很高，如宋代宗禅师所编《无门关》卷一中就说到：“赵州因僧问：如何是祖师西来意？州云：庭前柏树子”。^② 赵州从谂禅师此公案之禅机关键在于，以“庭前柏树子”引导凡事当取其眼前与当下即是，以截断学佛者别觅佛法之妄想幻影。即以超越人境相对与分别的见解，拈提达磨要旨之真风。由此，如执着庭前柏树即祖师西来意亦是执着错谬——有道是处处踏实处处是、处处自在处处活泼。

在雪窦智鉴禅师座下开悟后，长翁如净禅师于宋宁宗嘉定三年（1210）掌理华藏褒忠寺，后历住建康清凉寺、台州瑞岩净土寺、临安净慈寺、明州瑞岩寺等名刹。直到宋理宗宝庆元年（1225），如净禅师奉敕住持四明天童山景德寺，也就是天童禅寺。因此，当道元禅师于宝庆元年的五月元日在天童禅寺拜谒如净禅师座下时，已经是如净禅师晚年。从有限的关于如净禅师的文献中可以发现，这位曹洞宗的禅师，一生致力于阐扬宏智正觉禅师所倡导、然已几近隐没无闻的默照禅笃实风格。虽然其本人系由参话头而得悟，但是其还是对认真打坐默默修学之风范赞叹不已、推崇有加。如净禅师为人豪爽耿直，作为寺院主管又尤为清廉。作为南宋时代整个禅宗道场正趋于衰疲、禅学思想和禅修实践都趋向萎靡难振大潮中的守成者，长翁如净禅师自嘉定三年起，以年近半百的资历，先后主持江浙一带寺院五座，直到宝庆元年，以六十又三的年龄，被钦定挑起主持位于“五山十刹”前列的天童禅寺道场的担子，可见其为当时朝野敬仰、道场大众推崇、尊重的现实。而其十余年主持江南道场的经历与贡献，树立了其在禅门道场和吴越一带社会各界心目中的威望，以至于宋宁宗赵扩曾表示要给予其赐紫衣师的荣誉，但为似乎一贯对此兴趣索然的如净禅师上表谢辞。如净禅师于宋理宗赵昀绍定元年（1228）七月十七日在天童寺示寂，享年六十六。其圆寂前留下的遗偈云：

如净行脚四十余年，首到乳峯，失脚墮于陷穿，此番今不免拈出钝置我前住雪窦足庵大和尚。并书辞世颂云：六十六年罪犯，弥天打个蹦跳，活陷黄泉。咦！从来生死不相干。^③

确实，如净禅师由“落地枯枝纐蹦跳”的领悟，应对雪窦智鉴禅师的“庭前柏树子”的公案，以说明妄念丛生的“蹦跳”分别之无意义；而其在临终之遗偈中，又再度告知众徒，自己经历一甲子有余的娑婆生涯，只是囚于娑婆人间牢狱，一生作为无异于打了个蹦跳而已。其虽生而活，其实与死而赴黄泉又有何本质之别？除其自己对六十六年人生娑婆世间经历带有自嘲性的、禅意深切的概括外，其实在其语录之吕瀟所撰序言之开篇，即对如净禅师这位一生六坐道场的大德之宗风，叙述到：

^① 通问《续灯存稿·明州天童长翁如净禅师》卷十一，《五续藏》册一四五，页251下。

^② 宗昭《无门关》卷一，《大正藏》册四八，页297下。

^③ 《如净和尚語錄·師六坐道場未稟承眾或是請師云待我涅槃堂裡拈出果臨終拈香云》卷下，《大正藏》册四八，页133上。

五家宗派中，曹洞则机关不露，临济则棒喝分明。苟得其由，门户易入。虽取舍少异，作用弗同，要之殊涂一致耳。惟天童净禅师，不流不倚兼而有之，自成一家八面受敌。始以竹篦子，久知痛痒；后因一滴水，渐至澎湃。断壁悬崖，斩钉截铁。所谓用法得法外意，得鱼忘筌，得兔忘蹄者也。观其登宝华座，若猛虎踞；击大瀛鼓，作狮子吼。直使人天赞仰，魔鬼归降。至于一偈一颂一话一言，呼风吐云，轰雷掣电。千态万貌不可穷尽。近世尊宿绝无仅有者。^①

诚然，真正对其“登宝华座，若猛虎踞；击大瀛鼓，作狮子吼”的风范有深切体验者，乃是当时亲近过如净禅师的缁素弟子、善信大众；而对其绵密的传法之“一偈一颂一话一言，呼风吐云，轰雷掣电，千态万貌不可穷尽，近世尊宿绝无仅有者”的“叮咛”魅力有深刻印象者，当为其晚年来自东瀛的留日僧道元禅师。

道元禅师在日本是一位杰出的文化使者，其与早于他四百余年的弘法大师空海上人和传教大师最澄上人一样，虽然本人是僧人，亦开创了道场，但影响力远远超越了佛教界，而对日本社会文化、精神信仰、民族秉性等都产生了深刻而深远的规范性作用。道元禅师诞生于一二零零年，圆寂于一二五三年，其虽然并不太长的人生经历中，却迸发出了极其璀璨的光辉。道元禅师出身于日本皇族之家，其为日本村上天皇第九代后裔，其父亲为日本朝廷内大臣久我通亲；母亲名伊子，为当时摄政太政大臣松殿基房之女，亦系贵族出身。道元自幼聪颖，相传四岁时读《李峤百咏》，七岁时读《毛诗》、《左传》，九岁时能背诵世亲的《俱舍论》。但其三岁丧父八岁丧母，幼丧恃怙的坎坷人生，使这位皇宫贵胄的后代过早体会到了世间诸法无常之苦迫。其这样的幼年经历，大概也只有晚其百年后的那位临济松原崇岳系高僧、在中日家喻户晓的一休宗纯禅师的早年境遇可与之相比。母亲故世后的道元禅师，于自己人生坎坷的感悟中，立下出家为僧、超尘出凡之志。在其十三岁那年（1212），道元来到了比叡山，于最澄上人所开创的道场内拜谒于良显法师座下，意欲出家。在比叡山体验出家生活一年后，其出家为僧之志弥坚，故而于天台座主处披剃为僧并受戒。自此，依照比叡山道场之规范，少年比丘道元禅师走上了习天台宗学兼及密教的学法之路。然而，在比叡山的学习，一年后就让根机犀利的道元禅师感觉到难以解决自己萦绕于怀的困惑、迷茫，以及满足自己对佛法真意的追索之愿望。于是，道元禅师在建保二年（1214）来到京都建仁寺，拜谒荣西大师^②，于荣西大师道场内广泛涉猎三藏典籍。荣西大师在道元禅师到来后一年即圆寂。道元禅师则继续在建仁寺，以荣西大师法嗣佛树明全法师（1183～1225）为师，探究显密诸宗奥旨，习行律藏威仪，兼闻已然传入日本的源自虎丘绍隆系的临济宗风。这位明全师系荣西大师座下专修纯禅又兼传台、密的杰出法嗣。

明全师为能亲自熏染大宋朝禅风，决意入宋求法。于是在日本年号贞应二年，也即宋嘉定十六年（1223）二月，年仅二十四岁的道元禅师成为明全师入宋求法团队中一员，由明州登岸。一登岸，明全师即上天童山景德寺，叩拜荣西大师祠堂（荣西大师在宋期间曾追随虚庵禅师留住天童侍奉左右），并于七月五日荣西大师忌日舍钱千缗以办斋会；道元禅师亦随其明全师，在天童寺住下学禅。当时天童景德寺的住持无际了派禅师乃临济杨岐派大慧宗杲禅师法嗣，道元禅师随明全师挂锡天童近两年收获甚微。而此时却发生了正处四十二岁壮年的明全师英年早逝、在景德寺了然寮圆寂的突发事件。随着明全师的圆寂，其将临济宗风再度弘扬扶桑故乡的愿望终究未能实现。

道元禅师在明全师圆寂后，则不甘于毫无收获地待在景德寺。于是，其先后参访亲近了径山浙翁如来、翠岩盘山思卓等硕德；还历访了天台雁平、平田万年、庆元护圣等佛刹。然而，参禅学佛的机缘未能相契，颇为失落地于宝庆元年返天童。此时天童景德寺的住持法席已由如净禅师替代无际派禅师担纲。

^① 《如淨和尚語錄·序言》卷上，《大正藏》册四八，页121上～中。

^② 荣西（1141～1215）号明庵，日本仁安三年（1168）四月至九月，以及日本文治三年（1187）至建久二年（1191）七月，其两次入宋学禅，获临济宗佛心禅师印可后，将临济黄龙派之法脉带入日本。于京都创建建仁寺，作为台、密、禅三宗兼举的道场。其后，就任东大寺大劝进、僧正等职，并奉敕监督东大寺、法胜寺的建筑工程。建保三年，示寂于鎌仓寿福寺，世寿七十五。世称千光国师。

道元禅师拜谒于如净禅师座下，已过六十花甲有三的如净禅师，果然是“耳顺”之年的得道长者，其对年少自己三十七岁的青年道元禅师格外亲切、善待。两位之间的机缘可谓相投相契。道元禅师身后所留并由其徒怀奘、义云整理编辑公之于众的遗稿《宝庆记》一卷，记载了道元禅师于宝庆年间元年至宝庆三年在如净禅师身边求法时，两位之间的生动对话，以及如净禅师对自己的绵密“叮咛”。因此，虽就领会道元禅师曹洞宗禅义宗趣，以及探究其禅修风范、包括其佛性观等，确实当以其重要著述《正法眼藏》为依据。但如欲了解其在宝庆年间于如净禅师身边求法并获印可、成就其法嗣的过程，当以此道元禅师未想发表的、用汉语记载的《宝庆记》为重要文献依据。唯其未有发表意欲，故而其记均为自己随堂经历，未经雕琢，更显其自然真切；唯其乃亲历的对话笔记，故而更为真实地展现出当年两位大德师徒之间交往、交流和传法之场景。如《宝庆记》开篇就收录了道元禅师自己给予如净禅师的书信一封，既说明与明全师入宋求法之缘由，又表达其求法之愿力：

(道元)幼年发菩提心，在本国访道诸师，聊识因果之所由。虽然如是，未明佛法僧之实归，徒滞名相之怀牒。后入千光禅师(指日本临济宗创始人荣西)之室，初闻临济之宗风，今随全法师而入炎宋，航海万里，任幻身于波涛，遂达大宋，得投和尚之法席，盖是宿福之庆幸也。和尚大慈大悲，外国远方之小人所愿者，不拘时候，不具威仪，频频上方丈，欲拜问愚怀。无常迅速，生死事大，时不待人，去圣必悔。本师堂上大和尚大禅师，大慈大悲。哀愍听许，道元问道问法，伏冀慈照，小师道元百拜叩头上覆。^①

由此，道元禪師得以於如淨禪師獲身心脫落，並得如淨禪師印可、授佛祖正傳大戒、及芙蓉道楷傳來之袈裟、竹籃、白拂、《寶鏡三昧歌》、《五位顯訣》及《自讚頂相》等信物。這一切，奠定了其成為日本曹洞宗之開山祖師、在東瀛傳播、光大、承續曹洞法脈的基石。其實，道元禪師隨其師父明全師不辭辛勞涉海而入宋求法，其所要解決的也就是從空海上人、最澄上人到榮西大師等傳法以來，都未曾有明確而圓滿答案的疑惑，即東瀛佛教界顯密諸宗派都迷惑於“本來本法性，天然自性身”；既然本來是佛，又為何要修行。而道元禪師於如淨禪師座下徹證後，消釋了此疑惑。道元禪師於《辨道話》中辯證地談及，“是法雖人人之分上豐備，然未修者不現，未证者不得”。^②也即雖眾生本具佛性，天然豐富具備，然其未經修證則不顯現，未臻徹證則無所可得。其這種“修證”觀念，於中國禪宗祖師們所強調的“修證即不無，染污即不得”^③的思想，可謂如出一轍。

疑惑消釋得以徹證并成为如净禅师曹洞法嗣、得其印可后的道元禅师，于日本国安贞元年，也即大宋宝庆三年(1227)带着明全师的遗骨回归京都建仁寺。首先在建仁寺安奉明全师之灵塔。后于宽喜元年(1229)移至深草赡养院，三年中日夜打坐，并动笔着手譔写其禅学名著《正法眼藏》。天福元年(1233)春又移至深草极乐寺之旧址建“观音导利院兴圣宝林寺”，建成住锡达十年整。无疑的，此兴圣宝林寺系东瀛曹洞宗之滥觞。令人惋惜无奈的是，兴圣宝林寺于宽元元年(1243)遭比叡山僧徒破坏，于是在惋惜之余，道元禅师应邀赴越前(即福井县)，于第二年开始在吉祥山麓建大佛寺，即后改称永平寺的曹洞宗大本山，致力于修行道场与寺规之整理。

在永平寺建成后，道元禅师立足该大本山，广收来自日本各地的出家僧，学习曹洞法门禅法。并于日本国宝治元年(1247)应请赴镰仓，为镰仓幕府第五代执权者北条时赖讲说禅要，并授菩萨大戒，直到翌年才归永平寺。后嵯峨上皇于建长二年(1250)闻晓道元禅师之高德风范，由衷敬仰崇奉，故而也依盛唐做派，赐紫衣及“佛法禅师”荣誉称号于道元禅师。建长五年(1253)八月二十八日，道元禅师示寂于永平寺，世寿五十四。基于道元禅师为日本佛教所作出的巨大贡献，尤其是圆寂后的道元禅师在日本教界和社会中的影响绵延不绝，曹洞宗法脉经其法嗣怀奘、僧海、诠慧、法明等光大发扬，成为日本佛

^① 道元《宝庆记》，鉴于笔者手头上未有道元禅师该著述的纸质本，故而乃转引自郭万平《日僧道元及其〈宝庆记〉》一文，《文献季刊》2006年第三期，页136~137。

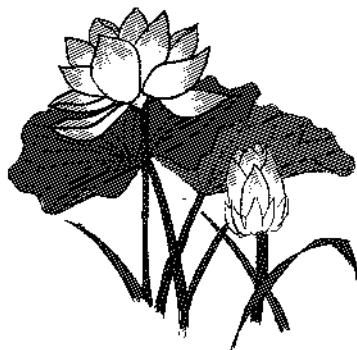
^② 道元《辨道話》，何燕生譯《正法眼藏》，宗教文化出版社2017年5月第一版，頁1。

^③ 《六祖大师法宝坛经·机缘第七》，《大正藏》册四八，页357中。

教信仰重要法脉等事实；又基于道元禅师的信仰风范、深邃思想，及重要著作《正法眼藏》对日本国民文化和社会风尚的建立具有的持久重要、深入广泛影响，故而进入十九世纪后，孝明天皇（1854）与明治天皇（1879）又先后赐谥“佛性传东国师”、“承阳大师”，从皇家角度支持和推动曹洞宗在近代日本的继续法脉兴旺、道场兴隆。

基于道元禅师为后人留下《正法眼藏》九十五卷、《永平清规》二卷、《学道用心集》一卷、《普劝坐禅仪》一卷、《永平广录》十卷（诠慧编）、《随闻记》六卷（怀奘编），及《宝庆记》（怀奘、义云编）、《光明藏三昧》（怀奘记）、《颂古》（诠慧等编）各一卷等著述，因而为曹洞宗在日本持续弘传和光大提供了重要文献依据。同时，也促进了日本曹洞宗诸大德对道元禅师传奇般生平行迹、深邃思想及不朽业绩研究的深入开展和成果斐然。如在编辑、整理和出版《道元禅师全集》基础上，结出了大久保道舟的《道元禅师传的研究》、镜岛元隆之《道元禅师门流》、佐藤达玄的《道元の生涯》，尤其是笔者亲近过的大谷哲夫先生力作《永平の风——道元の生涯》、《道元〈宝庆记〉全訳注》等丰硕成果。因此，笔者笔端就此打住，不再继续班门弄斧。

（作者系上海佛学院副教授）



我执为何能成为烦恼障的代表

—— 兼论瑜伽行派对俱生我执的成立

□ 释净智

摘要:瑜伽行派的典籍中,通常将我执作为烦恼障的代表,但在原始契经及部派阿毗达磨中,烦恼的代称则多是无明与贪爱。我执在诸烦恼中的重要性上升,与俱生我执的提出密切相关。本文拟通过第六识、第七识中俱生我执的证成,来说明在瑜伽行派的理论框架下,我执为何能够取代无明与贪爱,成为烦恼障首要代表的合理性。

关键词:我执;俱生我执;烦恼障;瑜伽行派

烦恼数量众多,有时为了言说方便,仅举一、二殊胜的烦恼,以代表烦恼全体。比如,十二缘起中的无明(avidyā),可以代表过去世所有的烦恼;^①集圣谛中的爱(trṣṇā),可以代表一切能为苦因的烦恼。又契经常说:“众生无始生死,无明所盖,爱系其颈,长夜生死轮转,不知苦之本际。”^②可见,在原始圣典中,无明或爱,相对于其他烦恼而言,是更具有代表性。一切有部的《大毗婆沙论》(* Mahā-vibhāṣā-sastra),对无明与爱在诸烦恼中的特殊地位,给与了详尽的阐述,如在解释“无明漏”时,该论列举了十个理由,来说明“无明”的特殊性,其中有说:“无明是诸烦恼上首,周普遍行故独立漏。”并给出无明(avidyā)→疑(vicikitsā)→邪见(mithyādr̥ṣṭi)→身见(satkāyadr̥ṣṭi)→边见(antagrāhadr̥ṣṭi)→戒禁取(ilavrata-parūmara)→见取(dr̥ṣṭiparūmara)→贪(rāga)→瞋(pratigha)→慢(māna)→缠(paryavasthāna)、垢(mala)的烦恼生起次第。^③而在解释为何唯说“爱”为集谛(samudaya-satya)时,该论也列举了二十九个理由,其中有说:“爱是三世众苦因本”,“爱能数数招集苦果”,“爱能润识生后有芽”,“爱能生长一切烦恼”等。^④

在原始契经及部派阿毗达磨中,我见(ātma-dr̥ṣṭi),^⑤虽然也是重要的烦恼,但相对于无明与爱而言,我见只是一切见性烦恼的根本,^⑥而不是一切烦恼的根本。因为我见若断,只意味着断除了见所断惑;而无明或爱若断,才意味着断尽了一切烦恼。

不过,在瑜伽行派的烦恼论中,以我见(ātma-dr̥ṣṭi)为核心的我执(ātma-gr̥uha)或人我执(pudgala-ātma-gr̥uha)的地位不断上升,^⑦逐渐取代无明与贪爱,成为烦恼的上首和新代名词。这一点从瑜伽行派对无我观的重视即可推出,如《集论》认为只有通过修无我观,才能断除烦恼,论云:

总缘作意观一切法皆无我性,能断烦恼。无常等行,但为修治无我行故。^⑧

① 详见《大毗婆沙论》卷23,《大正藏》第27册,第119页。

② 《杂阿含经》卷33,《大正藏》第2册,第240页。

③ 详见《大毗婆沙论》卷47,《大正藏》第27册,第245页。

④ 详见《大毗婆沙论》卷78,《大正藏》第27册,第403页。

⑤ 我见及我所见合称为萨迦耶见(satkāyadr̥ṣṭi),又译为有身见、身见。

⑥ 如《杂阿含经》卷21中,身见被描述为世间恶见的根本,详见《大正藏》第2册,第151页;又如《大毗婆沙论》卷199中,身见被描述为外道六十二见的根本,详见《大正藏》第27册,第996页。

⑦ 我执是我见及其相应心心所的总称。如《成唯识论述记》卷1云:“言我执者,显非唯见,心心所法皆名执。”(《大正藏》第43册,第249页。)

⑧ 《集论》卷4,《大正藏》第31册,第678页。

即契经中虽说无常观能断烦恼,^①但其实彼只是修无我观的前奏。无我观是我执的正对治,我执若断,一切烦恼随断,故说唯无我观能断烦恼。这种观念亦见于安慧《唯识三十论》(Trīśikā-vijñapti-bhāṣya),如云:

Pudgalā dharma nairātmya pratipādanam punah kle śa-jñeyāvaraṇa aprahāṇārtham | tathā hy ātmad ist iprabhavā rāgādayah kle sāh pudgalanairātmayāvabodha s ca satkāyad ṛṣṭeh pratipak s atvāt tatprahā nāya pravartamāna hśarvakle sān prajahāti | dharmanairātmayajñānād api jñeyāvara na apratipak s atvāt jñeyāvara na m prahiyate |^②

直译:又令解人、法无我,是为了断烦恼、所知障。因为贪等诸烦恼,由我见而生,而人无我的证悟,可对治萨迦耶见,彼见断者,一切烦恼皆断。又法无我智能对治所知障,故所知障亦断。

《成唯识论》卷一沿用此说,如云:“由我法执,二障具生,若证二空,彼障随断。”^③卷九更谓烦恼障以“执遍计所执实我萨迦耶见而为上首”,^④即执有实我的见解在所有烦恼中最为首要。另外,亲光(Bandhuprabha)的《佛地经论》(*Buddha-bhūmi-sūtra-sāstra)卷七亦作此说。^⑤

不可否认,我执(ātma-grāha)成为烦恼障(kle śa-āvara na)的代名词,与法执(dharma-grāha)成为所知障(jñeya-āvara na)的代名词,二者之间有着一定的对应关系。二乘虽断我执等烦恼障,但还未断法执等所知障,这种大小乘断德上的差异点,《楞伽经》(LanṄkāvaṭra-sūtra)、《瑜伽师地论》(Yogācāra-bhūmi-sāstra)中已多少有所提及,^⑥而到《唯识三十颂》(Tri mśikā-vijñapti-kārikā)的注释书时,则变得更为明显。不过,如果仅仅因为此执与彼执,此障与彼障的对称,就将我执立为烦恼障的代名词,显然是太过肤浅的理解。我执之所以能成为烦恼的新代称,与我执内容的变化,特别是俱生我执的提出,有着莫大的关系。

原始圣典中说初果已断身见,^⑦并没有俱生、分别的区别,部派佛教才有二种身见的议论,如《俱舍论》(Abhidharma-ko śa-bhāṣya)云:

先轨范师作如是说,俱生身见是无记性,如禽兽等身见现行,若分别生是不善性。^⑧

此处提到智力低于人类的禽兽,虽不能像人类那样因听闻邪教,亲近邪师,或自分别某蕴是我,某蕴是我所,但依然有本能的身见,这种身见非由分别所生,亦非不善性,而是无记性的俱生身见。不过,《顺正理论》(Nyāyānusāra)并不赞同这种观点,如云:

此不应理,不能分别而言见摄,见道所断理不成故,此不应言是修所断,与无我解正相违故。应知但是修道所断,不染无记邪智所摄。^⑨

在众贤看来,禽兽等的自我本能只是修道所断的不染无记(akli ṣṭa-avyākṛta)邪智(mithyā-jñāna),

① 如《杂阿含经》卷10云:“无常想修习多修习,能断一切欲爱、色爱、无色爱、掉、慢、无明。”(《大正藏》第2册,第70页。)

② Buescher, Hartmut, (ed.) Sthiramati's Trīśikā - vijñapti - bhāṣya, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007. p.1.

③ 《成唯识论》卷1,《大正藏》第31册,第1页。

④ 《成唯识论》卷9,《大正藏》第31册,第48页。

⑤ 《佛地经论》卷7,《大正藏》第26册,第323页。

⑥ 《大乘入楞伽经》卷6中提到佛与二乘皆依人无我断惑障,唯佛依法无我断智障。如云:“佛与二乘无差别者,据断惑障解脱一味,非谓智障。智障要见法无我性乃清净故,烦恼障者,见人无我意识舍离。”(《大正藏》第16册,第622页。)又如《瑜伽师地论·菩萨地》之《真实义品》中,解释“烦恼障净智所行真实”(kle śa-āvara na-vi śuddhi-jñāna-gocaras tattvam)时,提到了“人无我”,如云:“声闻、独觉能观唯有诸蕴可得、除诸蕴外我不可得。”而解释“所知障净智所行真实”(jñeya-āvara na-vi śuddhi-jñāna-gocaras tattvam)时,提到了“法无我”,如云:“诸菩萨诸佛世尊入法无我,入已善净。”(《瑜伽师地论》卷36,《大正藏》第30册,第486页。)

⑦ 详见《杂阿含经》卷3,《大正藏》第2册,第16页。

⑧ 《俱舍论》卷19,《大正藏》第29册,第102页。

⑨ 《顺正理论》卷49,《大正藏》第29册,第618页。

见道的圣者既已彻证无我，故修道位绝不应有与无我智相违的身见，又见(*dr̥sti*)必须有分别推度，若无分别，则不应说为见。如《大毗婆沙论》云：“以四事故名见，一彻视故；二推度故；三坚执故；四深入所缘故。”^①禽兽等既不能推度分别，猛利坚执，故其对自我存在的懵懂觉知，并不是身见。如契经说，幼稚的婴儿尚没有自我之想，何况有身见的现行呢！^②

不过，瑜伽行派明确主张我见有俱生与分别二类。如《瑜伽师地论》卷16云：

俱生我见，由总执计自种随眠之所生起；诸外道等分别我见，由宿习等之所生起。^③

俱生我见(*sahaja-ātma-dr̥sti*)是一种笼统的自我感，并不能清晰地分别某蕴是我，某蕴不是我。它不假思索，不待后天熏习，即可由无始以来的我见种子生起，故与受外道等影响，逐渐熏习而成的分别我见(*parikalpita-ātma-dr̥sti*)不同。

《杂集论》(*Abhidharma-samuccaya-vyākhyā*)中亦说有俱生身见(*sahaja-satkōya-dr̥sti*)，其解释说，经中所谓见道永断的身见，只是分别身见(*parikalpita-satkōya-dr̥sti*)，非是俱生身见，因为有学圣者尚有我慢，而我慢须依止我见才能现起，故俱生我见必然存在。如《杂集论》云：

何等名为修所断俱生萨迦耶见？谓圣弟子虽见道已生，而依止此故，我慢现行。如经言：长老驮索迦，当知我于五取蕴不见我我所，然于五取蕴有我慢、我欲、我随眠，未永断，未遍知，未灭，未吐，犹如乳母有垢腻衣，虽以鹵土等水浣濯，极令离垢，若未香薰，臭气随转，复以种种香物薰全，臭气方尽。如是佛圣弟子，虽以见道永断分别身见之垢，若未以修道熏习相续，无始串习虚妄执著习气所引不分别事我见随转，复以修道熏习相续，彼方永灭。^④

此处所引经文，见于《杂阿含经》(*Samyuktāgama*)第103经及《相应部》(*Samyutta-nikāya*)的《差摩经》(*Khemakasuttam*)，该经描述重病比丘差摩(Khemaka)，与问病比丘陀娑(Dāsaka)及上座比丘们的往返问答。据《杂阿含经》第103经记载，差摩是已通达五蕴非我、非我所的见谛圣者，如经中差摩自说：“我于五受阴见非我，非我所，而于我慢、我欲、我使，未断，未知，未离，未吐。”^⑤

通过对比，不难发现《杂集论》所述与原始契经有两处不同，其一，《杂集论》特别强调见道所断的是“分别身见”(*parikalpitasatkōyadr̥sti*)，而未断的是“不分别事我见”(*aparicchinnavastuka-ātmadarśana*)，但这两个概念并不见于现存的原始经典。其二，契经虽说见谛者尚有我慢等未断，但“未断”(*aprahīna*)是否等同于“现行”(*samudācarati*)，不同的部派对此尚有争议。

说一切有部认为，我慢未断不等于我慢现起，如《俱舍论》云：“此慢类等、我慢、恶悔，是见及疑亲所增长，虽修所断，而由见疑背已折故，圣不能起。”^⑥正因为有学圣者的我慢、我爱未断而不起，恰好说明我见于见道位已断尽，故修道位绝没有未断除的我见。

《成实论》(**Tattvasiddhi*)则认为，有学圣者我见已断，但因忘失正念，容有我慢现行。如说：“学人虽无我见，以失正念故，于五阴中以我慢相说是人是瓶，如《差摩伽经》中说。”^⑦《瑜伽师地论》卷88亦有类似观点，如云：

当知此中二种我慢，一于诸行执着现行，二由失念率尔现行。此中执着现行我慢，圣者已断不复现行；第二我慢由随眠故，萨迦耶见虽复永断，以于圣道未善修故，犹起现行。萨迦耶见唯有习气，常所随逐于失念时，能与我慢作所依止，令暂现行，是故此慢亦名未断，亦得现行。^⑧

① 《大毗婆沙论》卷49，《大正藏》第27册，第254页。

② 详见《中阿含经》卷56，《大正藏》第1册，第778—779页。

③ 《瑜伽师地论》卷16，《大正藏》第30册，第365页。

④ 《杂集论》卷7，《大正藏》第31册，第726页。

⑤ 《杂阿含经》卷5，《大正藏》第2册，第30页。

⑥ 《俱舍论》卷19，《大正藏》第29册，第101页。

⑦ 《成实论》卷15，《大正藏》第32册，第361页。

⑧ 《瑜伽师地论》卷88，《大正藏》第30册，第797页。

此文对《差摩经》中萨迦耶见与我慢的解读，既不同于说一切有部的有学圣者萨迦耶见已断，我慢未断不现行的主张，也不同于《杂集论》所说的有学圣者俱生萨迦耶见未断，我慢容可现行的主张，而是认为有学圣者萨迦耶见已断，但有习气随逐，于失念时，我慢依此习气可暂现行。即承认我慢在修道位可以现行，但将原因归于萨迦耶见的习气，而非另有未断的俱生萨迦耶见。不过，玄奘门下认为，论中“萨迦耶见唯有习气”有二种解读，若说身见已断，唯有习气，这是随顺二乘的不了义说。若说修道位尚有身见未断，这是大乘瑜伽行派的了义说，因为论中所谓的“习气”即是指俱生身见，彼是分别身见的习气故。^①

考虑到《差摩经》中所说的我慢，是与第六意识相应者，故其证明的俱生我见，也只能是与第六意识相应者。而末那识俱生我见的证明，则另有他文，如《摄大乘论》云：

又无想天一期生中应无染污，成过失故，于中若无我执我慢。又一切时我执现行，现可得故，谓善不善无记心中。若不尔者，唯不善心彼相应故。有我我所烦恼现行非善无记，是故若立俱有现行，非相应现行，无此过失。^②

此文列举了两个理由，其一，若没有第七识的俱生我执，那么无想天的有情将在长达数万劫的寿命中没有我执，如此长时的“无我”状态，不应被佛教圣者呵斥为外道境界！其二，若没有第七识的俱生我执，那么凡夫在前六识的非染心时，就处于了“无我”的状态，岂不与圣者没有区别了！这两个理由的本质其实是一个，即无论前六识是处于有心位或无心位，无论是善、染、无记，凡夫之所以是凡夫，正在于每一刹那都有我执随逐。如世亲释云：“非异生者于相续中，暂离我执应正道理。”^③虽然说一切有部等也认可凡夫我执未断，但并不认为我执恒行，而瑜伽行派则认为凡夫每一刹那都有现行我执，只是它潜藏在第七识中，不被表面意识所认识到而已。

及至《成唯识论》(*Vijñapti-mātra-siddhi-śāstra)，总结前贤诸说，根据我执的来源、相应、所缘、间续、断道的不同。将我执明确区分为分别我执(parikalpita-ātma-grāha)和俱生我执(sahaja-ātma-grāha)二类。前者因邪教及邪分别而起，唯与第六识相应，有缘蕴计我和离蕴计我两类，皆见道所断。后者不待外缘任运而起，既有与第六识相应，缘蕴计我，间断性的俱生我执，也有与第七识相应，执第八识为我，不间断的俱生我执，皆修道所断。如云：

俱生我执，无始时来虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教及邪分别任运而转，故名俱生此复二种：一常相续在第七识，缘第八识起自心相，执为实我；二有间断在第六识，缘识所变五取蕴相，或总或别起自心相，执为实我。此二我执细故难断，后修道中，数数修习胜生空观，方能除灭。

分别我执，亦由现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别，然后方起，故名分别，唯在第六意识中有。此亦二种：一缘邪教所说蕴相，起自心相分别计度，执为实我；二缘邪教所说我相，起自心相分别计度，执为实我。此二我执粗故易断，初见道时，观一切法生空真如，即能除灭。^④

综上所述，瑜伽行派在分别我执外，另立俱生我执的理由主要有三点。其一，若只承认分别我执，而不许俱生我执，那么劣智的低等生命，将会因没有发达的分别思维能力，而自然没有了我执。那么为了见道而努力的修行，将会变得毫无意义，因为证得“无我”不再是圣智的专利，而是劣智，甚或无智即可达到的“大愚若智”之境界。其二，若只承认见道所断的分别我执，而不许修道所断的俱生我执，那么很难解释有学圣者我慢等未断的事实。若不想落入说一切有部“修道我慢未断而不起”的怪异解释中，那就必须正面回答修道位的我慢是依何而起的。其三，若不承认有潜在的第七识俱生我执，那么凡夫在善无记心或生于无想天时，将暂时或长时处于无我状态，既然彼人彼时并不执取五蕴为我，其与圣者何别

^① 详见《瑜伽论记》卷23，《大正藏》第42册，第832页。

^② 《摄大乘论》卷1，《大正藏》第31册，第133页。

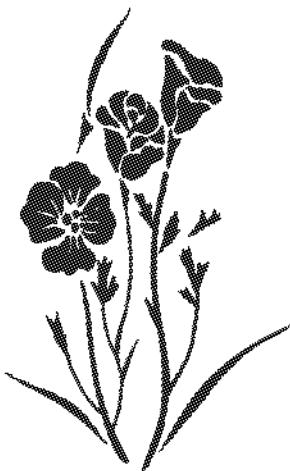
^③ 《摄大乘论释》卷1，《大正藏》第31册，第326页。

^④ 《成唯识论》卷1，《大正藏》第31册，第2页。

呢？

由于我执含义的变化，特别是俱生我执的提出，使得瑜伽行派将我执作为烦恼障的代名词，具备了内在的合理性。因为以往无明与爱才有的殊胜特征，我执也同样具备了。其一，一切烦恼生起时，皆定伴随有第七识的俱生我执，故我执与无明一样，都可作为烦恼的代称。其二，我执与无明、贪爱一样，通于断道的始终，分别我执于最初见道位断，俱生我执于修道位的最后断，一旦说我执断尽，就意味着一切烦恼已尽。其三，第七识相应的无明和爱，是唯与我见相应的，故经论中特称为我痴与我爱，若以心心所的整体而言，此我痴、我爱也可统称为我执。其四、未曾中断的第七识俱生我执与恒行无明，虽都是凡夫身份的象征，但表诠性的“我执”相较于遮诠性的“无明”，更能体现出众生轮回生死的根源所在，在修行对治时，亦更容易把握；其五、于结生相续时，虽然爱有特别的润生作用，但对下一个自体的“我爱”，^①必然是建立在我执的基础上，故根本而言，是我执导致了轮回不息。总之，与一切烦恼俱起的我执，作为烦恼的根本，结生的推手，凡圣的界限，断道对治的始终，在瑜伽行派的理论框架下，逐渐成为了烦恼的新代名词。

（作者系戒幢佛学研究所法师）



^① 如《瑜伽师地论》卷1云：“又诸众生将命终时，乃至未到昏昧想位，长时所习我爱现行，由此力故谓我当无，便爱自身，由此建立中有生报。”（《大正藏》第30册，第281页。）又如《杂集论》卷5云：“命终心与自体爱相应，于三界中各令欲、色、无色界生相续。”（《大正藏》第31册，第714页。）

天台止观《四念处》的考察(一)

□ 赖贤宗

摘要:在《阿含经》之中,四念处是指:身念处、受念处、心念处、法念处。本文对于宋代慈云遵式关于《四念处》的撰述的论断加以重检,在细密的文献对比之中阐述其价值。在天台宗智者大师(智顗)的著作之中,其中传有《四念处》四卷之作。章安灌顶之《四念处》卷一开头的文字相当于序,引用《大般涅槃经》的“四句不可说说无生”,也就是“生生不可说、生不生不可说、不生生不说、不生不生不可说”,依据这四句之教,来修持天台判教之中的化法四教藏通别圆的四念处禅观,成立四种四念处禅观。本文考察智者大师《四念处》所阐释的四教藏通别圆的四念处禅观,以阐明阿含经四念处禅法的中国化的过程过程,也就是《阿含经》四念处禅法只是藏教的四念处禅观,还要逐步提升到通教别教与圆教的四念处禅观,此中的圆教的四念处禅观是指天台圆教的圆顿止观意义上的四念处。

关键词:四念处;智顗;禅观;灌顶

本文考察天台止观《四念处》一书的著作年代,及此书与智顗(538—597 智者大师)其他作品的关系为讨论之中心。本文对于宋代慈云遵式(964—1032)的《天台教随函目录》关于《四念处》的撰述的论断在细密的文献对比之中加以重检,在文献学研究之中阐述其意义。

在智者大师(智顗)的著作之中,其中传有《四念处》四卷之作,这《四念处》目前被收录在《大正藏》第四十六册之中,记载为“隋天台山修禅寺智者大师说·门人章安灌顶记”。然而,依据灌顶(561—632)的《智者大师传》所记述的智者大师的九部著作之中,并没有《四念处》一书之记述。日本最澄的《将来台州录》也明白的记录《四念处》是灌顶所撰着。那么,传为天台智者大师撰的这部《四念处》的作者与著作年代究竟事实是如何?笔者此文就此加以探讨,其结论是《四念处》主要是灌顶以大本《四教义》和《摩诃止观》为指南书而有的撰述。

本文除了对于《四念处》所涉及的文献诠释,在第一节第二节加以研究。本文也从佛教诠释学的观点来阐明《四念处》的四种四念处,也就是阐释四念处的本体诠释学(onto-hermeneutics)、天台佛教的解脱诠释学的观点(第三节),也在第四节讨论《四念处》一书所包含的四念处的创造的诠释(creative hermeneutics),加以讨论。

对于相关问题,本文依下列各点加以探讨:

- (一) 本书的成立年代和著作。
- (二) 四念处禅观的起源及其开展
- (三) 《四念处》的组织和内容:以“四句不可说说无生”为主轴的考察。
- (四) 从佛教诠释学的观点考察《四念处》的化法四教之四念处。
- (五) 结论

在智者大师(智顗)的著作之中,其中传有《四念处》四卷之作,这《四念处》目前被收录在《大正藏》第四十六册之中,记载为“隋天台山修禅寺智者大师说·门人章安灌顶记”。章安灌顶为智者大师的高徒,是《摩诃止观》等书的纪录者与编辑者。然而,依据灌顶的《智者大师传》所记述的智者大师的九部著作之中,并没有《四念处》之记述。此外,在日本来华求法的日本天台宗的创立者最澄大师的《将来台州录》之中,也明白的记录《四念处》是灌顶所撰着。那么,传为天台智者大师撰的这部《四念处》的作者与著作年代究竟事实是如何?佐藤哲英对于此一问题进行详细的考证。《四念处》主要是以大本四教义为指南书,而道宣的内典录和最澄的台州录记述灌顶的撰述,故肯定本书应该是公元 602—632

年之间灌顶的撰述,若更进一步的推定是现行的《摩诃止观》成立以前,应该是隋·仁寿(601-604)大业(605-617)年间述作的。^①

关于传为天台智者大师撰的这部《四念处》的作者究竟事实是谁的问题。以下,考察佐藤哲英的研究看法。一般都认为《四念处》是智者大师讲说,灌顶私记,但是详细检讨本书,佐藤哲英认为这是很难证明本书是智者大师讲说的。所幸有大本《四教义》及《摩诃止观》做为有力的参考文献,及由灌顶自身的撰述《智者大师传》,可明白从未有留下一言有关本书《四念处》。但是,到今日为止天台学研究,问题已不是天台大师的学说而由门人灌顶加以纪录。而是试着大胆的将它区划,发觉进一步研究之时,结论是本书《四念处》不是智者大师的著作而是灌顶根据智者大师的说法而有所发挥的撰述。^②

在《阿含经》之中,四念处是指:身念处、受念处、心念处、法念处。念处(satipatthana)有两种解释,(1)建立起(upatthana),以及(2)作为念(sati)的系缘之处。

《中阿含》《因品念处经》第二:“我闻如是:一时,佛游拘楼瘦,在剑磨瑟昙拘楼都邑。尔时,世尊告诸比丘:”有一道净众生,度忧、畏,灭苦、恼,断啼哭,得正法,谓四念处。若有过去诸如来、无所著、等正觉,悉断五盖、心秽、慧羸,立心正住于四念处,修七觉支,得觉无上正尽之觉;若有未来诸如来、无所著、等正觉,悉断五盖、心秽、慧羸,立心正住于四念处,修七觉支,得觉无上正尽之觉;我今现在如来、无所著、等正觉,我亦断五盖、心秽、慧羸,立心正住于四念处,修七觉支,得觉无上正尽之觉。云何为四?观身如身念处,观觉如觉念处,观心如心念处,观法如法念处。”。

《中阿含》说“观身如身念处,观觉如觉念处,观心如心念处,观法如法念处。”。此乃是《阿含经》对于四念处的素朴解说。此中的四念处的观身、观受(观觉)、观心、观法乃是核心观法,逐步观修,其目的乃是“观法”就是观察缘起性空的法印,与正法相应。在《般若经》与《法华经》、《大般涅槃经》对于观缘起性空之法印与观如都有许多发挥,而为天台止观所运用。天台佛教以判教之中的化法四教藏通别圆,来阐明四念处禅观,乃是天台佛教的解脱诠释学的一大贡献。^③

章安灌顶之《四念处》的卷头序,引用《大般涅槃经》的“四句不可说说无生”,也就是“生生不可说、生不生不可说、不生生不说、不生不生不可说”,依据这四句之教,来修持天台判教之中的化法四教藏通别圆的四念处禅观,成立四种四念处禅观。所以,《觉意三昧》以“四运心”提升了“七觉支”之修持法。对比于此,可以显示《四念处》一书的特别价值。章安灌顶之《四念处》的卷头序,引用《大般涅槃经》的“四句不可说说无生”,则展开了“四念处”的深入广大的内涵。由此可以看出,天台止观延续了《阿含经》的四念处的素朴的基础禅法,而依照化法四教藏通别圆,探索其丰富的内涵。如此看来,《四念处》一书第一卷所叙述的生灭四谛的四念处禅观,是《阿含经》的四念处禅法。又,此中,所谓的“观身如身念处,观觉如觉念处,观心如心念处,观法如法念处”,以通教来提升“观如”,不是灭此趋彼的生灭四谛,而是无自性故空的无生四谛,就是《四念处》一书第二卷所叙述的无量四谛的四念处禅观。又,以别教来提升“观如”,就是《四念处》一书第二卷所叙述的四念处禅观。最后,《四念处》一书第四卷最后所归趋的乃是天台圆顿止观的觉意三昧的禅法。这里是以《大般涅槃经》的“四句不可说说无生”来解说无作四谛的四念处禅观,所成就的是天台佛教的解脱诠释学。^④

一、《四念处》的成立年代和作者及其相关问题

由诸种的文献考察《四念处》一书的作者,宋代慈云遵式的《天台教随函目录》记述《菩萨戒疏》二

^① 佐藤哲英《续·天台大师の研究》,东京,百华苑,1967,页463。

^② 佐藤哲英《续·天台大师の研究》,东京,百华苑,1967,页436。

^③ 关于天台佛教的解脱诠释学,参考赖贤宗着《天台佛教的解脱诠释学》(台北,新文丰出版公司,2010年)。

^④ 赖贤宗着《觉意三昧之研究:其演变、内涵及其与四句不可说的关系》,收于《中日韩天台学术对话论文集》,人民出版社出版,2011年4月。又,参见赖贤宗着《天台佛教的解脱诠释学》(台北,新文丰出版公司,2010年四月)。

卷、《观经疏》一卷、《法界次第》三卷等等，十部之中所列的《四念处》四卷，皆是列为智者所说。^①其中，《法界次第》及《法华》、《方等》二忏仪、《觉意三昧》是智者大师亲自撰集外，其余皆为章安灌顶记述。^②依遵式《天台教随函目录》所记载，《四念处》一书是智顗说，灌顶记录，遵式这个见解是受到志盘的《山家教典志》之说，故在诸种的藏经本所见的本书撰述者的讯息，这些是宋代以后的中国传说，而在日本方面的《传教大师将来台州录》亦见有：

《四念处》四卷 章安和尚撰 六十八纸^③

总之，《四念处》不是天台智者大师直接撰写的著作，若更溯及道安的《内典录》也是记说本书是灌顶撰述的，而就初唐时代和中唐时代也是记说《四念处》的作者是灌顶。但是所谓的作者是灌顶，更精确说，乃是灌顶依据天台智者大师的讲解而加以述记与发挥。宋代遵式等人认为《四念处》一书是智顗说而由灌顶记录，应该加上更多的描述说是天台智者大师的讲解而由灌顶述记与发挥而成的一部书。而所谓的天台智者大师的讲解乃是指《大本四教义》，也就是智顗亲撰的《净名玄义》之中的四教义六卷的灌顶重整本。

《大本四教义》和《四念处》的关连：《四念处》的成立大体上是参照了大本《四教义》，后者是开皇十五年(595)所撰述。《四念处》应是开皇十五年以后成立的。天台智顗于隋开皇十三年(公元593)五十六岁讲《法华玄义》。开皇十四年(594)，智顗五十七岁讲《摩诃止观》。其次，翌年开皇十五年(595)受隋炀帝恳请，智顗撰述《净名玄义》十卷。智顗所作的《净名玄义》十卷前半部分为四教义六卷、四悉檀义二卷(缺)、三观义二卷等三部分。四教义即其中之一，为区别于《天台四教仪》而称为《大本四教义》，别为刊行而成为《大本四教义》一书。此《净名玄义》的单篇别行本即《大本四教义》十二卷和《三观义》二卷。所以，《大本四教义》可以说是智顗讲说三大部之后的亲撰书《净名玄义》的一部分而加以整编成书。^④

《四念处》的三藏教的释名义部份是和《大本四教义》有很深的关连，化法四教各自的“十乘观法”

^① 慧云遵式《天台教随函目录》收入《天竺别集》卷1，《卍续藏》X57。《卍续藏》X57第25页：“维摩经玄义五卷、维摩经略疏十卷、维摩经广疏记六卷、四教义四卷。准法华文句记云：净名玄义，总有十卷，因为晋王着净名疏，别制略玄义(今五卷是)。乃离前本为三部，别立题目谓四教义六卷(今见行四卷恐后人合六为四)。四悉檀两卷，三观义两卷(四悉三观参入大部今无别行)。维摩经疏先有广本二十八卷，后人患其文多故荆溪略为十卷。言繁则剪带义则存故广本罕传，略本盛行矣。疏记六卷犹对广疏未暇治定，然师云亡，虽指文少殊亦释义完合。”

慧云遵式《天竺别集·天台教观目录序》：“唯法华经疏，顶二十七于金陵听受，六十九于丹丘添削十卷成文，题为文句。”

^② 章安灌顶《隋天台智者大师别传》：“智者弘法三十多年，不畜章疏，安无碍辩，契理符文，挺生天智，世间所伏，有大机感乃为著文。奉勅撰《净名经疏》，至佛道品为二十八卷。《觉意三昧》一卷。《六妙门》一卷。《法界次第》章门三百科，始着六十科为三卷。《小止观》一卷。《法华三昧行法》一卷。又常在高座云：若说《次第禅门》一年一遍，若着章疏可五十卷。若说《法华玄义》并《圆顿止观》半年各一遍，若着章疏各三十卷。此三法门皆无文疏，讲授而已。大庄严寺法慎私记禅门，初分得三十卷，尚未删定而法慎终因清寺。灌顶私记法华玄初分得十卷，止观初分得十卷。方希再听毕其首尾会，智者涅槃。”

^③ 最澄《传教大师将来台州录》：“妙法莲华经玄义十卷(智者大师出)…妙法莲华经文句疏十卷(智者大师出)…妙法莲华经观音品义一卷(智者大师出)…妙法莲华经观音品义疏二卷(智者大师出)…妙法莲华经忏法一卷(或名三昧行法)(智者大师出)…摩诃止观十卷(智者大师出)…禅文修证(禅门修证)十卷(智者大师出)…禅门章一卷(智者大师出)…禅门要略一卷(智者大师出)…修禅六妙门一卷(智者大师出)…口决禅法一卷(智者大师出)…观心论一卷(智者大师出)…小止观一卷(卷上智者大师出)…觉意三昧一卷(智者大师出)…杂观行一卷(智者大师出)…金光明忏法一卷(智者大师出)…维摩经玄疏六卷(智者大师出)…四教仪十二卷(智者大师出)…五方便义一卷(智者大师出)…法界次第三卷(智者大师出)…金光明经玄义一卷(智者大师出)…金光明经疏三卷(智者大师出)…菩萨戒经义记二卷(智者大师出)…请观音经疏一卷(智者大师出)…观无量寿经疏一卷(智者大师出)…阿弥陀经疏一卷(智者大师出)…圆教六即义一卷(智者大师出)…天台闡本目录合疏并义等壹拾肆部肆拾壹卷；仁王般若经疏四卷、金刚般若经疏一卷、弥勒成佛经疏五卷、释论疏二十卷、三观义二卷、观心释一切经义一卷、释十如是义一卷(智者大师出)、释一切经玄义一卷(智者大师出)、七学人义一卷(智者大师出)、七方便义一卷(智者大师出)、一二三四身义一科、小止观一卷(卷下)、观心诵十二部法一卷、般舟三昧行法一卷…开元二十二年龙泉寺岑法师与僧道谋所书智者大师坟前右柱碑上…天台随部目录合杂义等壹拾伍科”。《四念处》四卷则记为章安和尚撰。

^④ 隋代智顗撰《大本四教义》，收于《大正藏》第四十六册。为区别于《天台四教仪》而称为《大本四教义》。智顗所作的《净名玄义》十卷前半部分为四教义六卷、四悉檀义二卷(缺)、三观义二卷等三部分。四教义即其中之一，别为刊行而成为《大本四教义》一书。

这一点也是在两书的比较研究之中吾人可以考察的地方。^① 对照研究的结果,不得不说《四念处》一书以智顗撰述而灌顶整编的《大本四教义》(智顗亲撰的《净名玄义》之中的四教义六卷的重整本)为主要的指南书而有的著作。^②

《四念处》四卷别释藏通别圆的四教四念处禅观,在各卷中分有(1)大意,(2)五停心,(3)四念处。实践法的初门是五停心和四念观,于四教中皆各有别释。

《大本四教义》和《四念处》对照,可以看出有六十九类同之处,《四念处》撰述之时是以《大本四教义》为主要的指南书。而《大本四教义》则是参照智顗讲说三大部之后的亲撰书《净名玄义》十卷前半部分四教义六卷,而加以整编。《四念处》以《大本四教义》为主要的指南书,《四念处》阐释了配合法化四教的四念处禅观之天台佛教的解脱诠释学,而《大本四教义》的主旨在于天台佛教的本体诠释学。

复次,《摩诃止观》和《四念处》的关连:《四念处》第三卷和《摩诃止观》的关连有二十八处类同之文,本书的撰述之时也是以《摩诃止观》为主要的参考文献。

《四念处》主要的参考文献《摩诃止观》是隋开皇十四年(594)讲说的,此一止观的整理本应该是名为“大止观”,相关文献有此名,且智顗晚年口授的《维摩经玄疏》卷六亦有之,《摩诃止观》的著作形态流传于世应是智顗入寂(597)以后的事。大止观是经过章安灌顶再三再四整理增删的笔加,其间书名、卷数、组织都已有变化,灌顶是在荆州的玉泉寺听讲说的记述,其过程是:(1)听记本。(2)作整理本(第一本)。经由改编再做(3)修治本(第二本)。更再治现行的(4)再治本(第三本)。灌顶从听讲笔记到完成《摩诃止观》“定本”(也就是再治本(第三本))时已有相当时日了。而《四念处》本书也有参照大止观(《摩诃止观》)的第一本与第二本,第三本难以容易决定也有之,而应该注意的是可以掌握其一,《四念处》第四卷有略说四种三昧(《大正藏》四六·页574)之处是讨论《摩诃止观》卷一的相关文献。^③

关于《摩诃止观》所谓第一常坐三昧出文殊般若的问题,考察灌顶的《观心论疏》卷三同样有“第一常坐三昧者,出《文殊说般若》”^④,证真的《止观私记》有引用到圆顿止观和《四念处》。但是,这个讨论在现行本的《摩诃止观》卷二是记述为“一常坐者文殊说文殊问两般若名为一行三昧”,佐藤哲英推估此为灌顶在修治《摩诃止观》的过程中在其定稿之中修改了常坐三昧的出典为《文殊说·文殊问》两般若经。但是,在《四念处》一书中未见有常坐三昧是文殊说文殊问两般若的此一记述,《四念处》之成立不就是《摩诃止观》定稿成立以前有的吗?此外,佐藤哲英立于此观点,提出《四念处》之中并没有一念三千的思想,所以,他推估我们可以看到现行的《摩诃止观》成立以前就有《四念处》撰述的证据。^⑤

但是,佐藤哲英此一推估并不严格而具有相当的问题,《四念处》、《法华玄义》及《法华文句》等,虽然均未提及一念三千,但是都曾论及十法界十如是的互具互融,已经具备了一念三千的核心意涵。《四念处》第四卷上说:“在一念眠中,无明心与法性合起无量烦恼。寻此烦恼即得法性。问别圆俱作此。譬云何异。答别则隔历。圆则一念具。”、“法华云。如是性相等。一界十界百千法界究竟皆等。今观此无明心从何而生。为从无明为从法性。为共为离。”如此已经探讨一念无明法性心,此处所说的“圆则一念具”、“一界十界百千法界究竟皆等”,乃是一念心的圆融动转而有百界千如三世间的一念三千。佐藤哲英推估《四念处》撰述于《摩诃止观》定稿成立之前的上述两个文证显得证据薄弱。

可以说这样,检讨《四念处》的内容,调查唐代的文献,我们认定为《四念处》是灌顶(561–632)依据

^① 佐藤哲英《续·天台大师の研究》,东京,百华苑,1967,页442。二书的对照请参照佐藤哲英《续·天台大师の研究》,东京,百华苑,1967,页442–443。

^② 佐藤哲英《续·天台大师の研究》,页444。又,在《大本四教义》文本之中有“全同”、“大同”、“意同”、“省略”、“增广”之语词,乃是参照《净名玄义》而整编《大本四教义》的时候的注记,请参阅佐藤哲英《续·天台大师の研究》东京,百华苑,1967,页444–450。

^③ 佐藤哲英《续·天台大师の研究》,东京,百华苑,1967,页461。

^④ 大正藏,第四十六册,页600。

^⑤ 佐藤哲英《续·天台大师の研究》,东京,百华苑,1967,页462。

师说而有的撰述，而本书的成立年代期限是公元 602 – 632 年，佐藤哲英更进一步的推定是现行的《摩诃止观》定稿成立以前，则《四念处》一书应该是于隋代仁寿(601 – 604)大业(605 – 617)年间由灌顶所述作的，但是佐藤哲英推断《四念处》是现行的《摩诃止观》定稿成立以前的具体文证还是过于薄弱。^①然而，可以说《四念处》四卷是天台智者大师晚年思想成熟时期和《摩诃止观》、《法华玄义》同一阶段之所讲述而由灌顶陆续加以整理与发展而成，更重要的是《四念处》和《摩诃止观》、《法华玄义》所共同阐释的天台佛教的解脱诠释学，而《四念处》在此中更解说了其相关的禅观实修法。

佐藤哲英认为：《四念处》的第三卷别教的十乘观之所观境，(见《大正藏》四六·五七一上)，其中所说阴界入等十境……的“如彼具明”，^②此“彼”指的是《摩诃止观》卷五下之详说十境。

又，一般所谓的《摩诃止观》四种三昧，在《四念处》的第四卷也有关于四种三昧(《大正藏》四六·574)的解说。

检讨《四念处》受到《摩诃止观》影响之处。首先，注意《四念处》的第三卷所释的八背舍。关于智顗所释的八背舍在《次第禅门》卷十、《法界次第初门》卷中上、《摩诃止观》卷九上等皆有之。此中，经过文本的比较研究，《四念处》所释的“八背舍”是最接近《摩诃止观》之所说。其文对照如佐藤哲英《续·天台大师の研究》页 453 – 457。^③由当中《四念处》的“今师云”、“师云”、“私记”、“私谓”的用例，可以区分智顗、灌顶与当时代其他论师的见解。

复次，《四念处》和《法华玄义》的关系：《法华玄义》是隋开皇十三年(593 年)讲说的，灌顶依据修治现行本完成的《法华玄义》是隋·仁寿二年(602 年)八月以前，这在《法华玄义》卷五上的圆教行位说：^④“约七种以明阶位。谓十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉。今于十信之前，更明五品之位。”^⑤又，《璎珞经》的五十二位说，《法华玄义》定本依据《法华经》所加入的五品弟子位，这是《法华玄义》影响《四念处》的地方。《四念处》一书的第四卷已经有圆教的八位行位说。

开皇十七年(597 年)，智者大师口授《维摩经玄疏》，于这个阶段口述大本《四教义》，只有圆教的行位十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉的五十二位，并没有五品弟子位，因为当初讲《法华玄义》时尚未有五品弟子位的说法。然而我们思考《法华玄义》的现行本的形态出来时是仁寿二年(602)，这时候灌顶已完成圆教的八位说，佐藤哲英认为这个时代《四念处》一书是还未成立。

《四念处》和《法华玄义》同样有“今师云”与“师云”的用例，这些部分有可能是智顗所说的。而记为“私记”与“私谓”则是灌顶自说自己的心得，或是其中有某部份是灌顶自说。

其次，佐藤哲英认为从本书之名最初所见文献是在唐道宣的《大唐内典录》(664 年)，而定为《四念处》一书成立年代的应该是公元 602 – 664 年。^⑥但是这里的问题是《法华玄义》的现行本是仁寿二年(602)，已经有五品弟子位的说法。然而，如何断定《法华玄义》的口述笔记本是没有五品弟子位的说法呢？

《摩诃止观》、《法华玄义》阐释了藏通别圆化法四教的天台判教、天台佛教义理的诠释，以及生生不可说、生不生不可说、不生生不可说、不生不生不可说之四句不可说的天台佛教的解脱诠释学。而《四念处》一书则是此一所相应的四念处禅观，也就是阐明藏通别圆化法四教的四念处禅观，《四念处》卷一

① 佐藤哲英《续·天台大师の研究》，东京，百华苑，1967，页 465。

② 《四念处》卷三，大正藏，第四十六册，页 571

③ 佐藤哲英《续·天台大师の研究》，东京，百华苑，1967，页 453。

④ 佐藤哲英《续·天台大师の研究》，东京，百华苑，1967，页 462。

⑤ 《大正藏》，第二十三册，页 733。

⑥ 佐藤哲英《续·天台大师の研究》，东京，百华苑，1967，页 462。道宣《大唐内典录》：

“圆顿止观(十卷于荆州玉泉寺说沙门灌顶笔记)、禅波罗蜜门(十卷于金陵瓦官寺说沙门法慎记)、维摩经疏(三十卷隋帝请出并前玄十卷后玄六卷)、法华玄(十卷沙门灌顶笔记)、法华疏(十卷沙门灌顶笔记)、小止观(二卷)、六妙门、觉意三昧、法华三昧、观心论、三观义、四教义、四悉檀义、如来寿量义、法界次第章(三卷)、大方等行法、般舟证相行法、请观音行法、南岳思禅师传，右十九部八十七卷，天台山沙门释智顗撰。”

说：“今从此义粗为四说说。即是教依教修观。即是四种四念处所为。生生四念处。乃不生不生四念处。亦名三藏通别圆四念处。”^①

《六妙门》与《小止观》二书是智顗所撰作，《六妙门》的十种六妙门是关于数随止观还净的六妙门之藏通别圆化法四教所相应的禅观，以此例来看，则《四念处》四卷则是四念处禅修的藏通别圆化法四教所相应的禅观。

《小止观》可以被当作《摩诃止观》的简短版。但是，《小止观》的主要禅修法门是四念处，此由《小止观》的正修行第六可以见出。也就是正修行第六的“修止自有三者”，一者系缘守境止，二者制心止，三者体真正止。“修观有两种”，一者对治观，二者正观。^② 系缘守境止为持息念，此为四念处之中的身念处、受念处，而体真正止为心念处、法念处。

二、四念处禅观的起源及其开展

《四念处》这个论书是本于天台智者大师的讲说，由门人灌顶私记并加以发展为四卷本。《四念处》一书是怎样的组织和内容，是什么时候谁根据述作而做的阐释。佐藤哲英认为：原来，这“四念处”在初期佛教的“四念处禅观”还是极为素朴的禅修法门，随着大乘佛教的兴起亦采取大乘实践法，并且更是成为天台智者大师实践体系的一环。因此，从本书的内部成立过程可明白见知本书成立的思想背景是极其重要的。

“四念处禅观”是什么时候开始有的？这个是必须加以深入研究的课题。四念处禅观在原始佛典的《阿含经》之中是散说的，是初期佛教的禅修法，而且也是极古时代就有的。四念处是指：身念处、受念处、心念处、法念处。《长阿含经》说：“云何四法向涅槃？谓四念处，身念处、受念处、心念处、法念处。”^③

这个四念处也是体验涅槃的实践法，在《阿含经》中有种种实践法的说明。四念处是一乘道，说：“有一乘道，令众生清净，离生老病死、忧悲、恼苦，得真如法，所谓四念处。”^④又说：“有一乘道，能净众生，谓四念处，乃至解脱生老病死、忧悲、恼苦。”^⑤佛陀在《杂阿含经》常常提到四念处，例如说：“住四念处，修七觉分，得阿耨多罗三藐三菩提。”^⑥

“四念处”本来是散说的，而“四念处”这个实践法成为体系并且有着体系的阐释是次第形成的，如初期的《阿毗达磨》论书可见到从四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道形成的三十七道品。所以，这个“四念处”即是产生于三十七道品体系形成的开始，乃是部派佛教时代的思考与实践的产物。而且，四念处是做为声闻道的实践法，在三十七道品之中，占有最初的重要性的存在地位。

随着大乘佛教的兴起，“四念处”也成为菩萨的实践法的根据。如《大品般若经》的第一卷所说的三十七道品的第一就清楚的名为“四念处”，在第五卷也有设有“四念处”一品。在《大品般若经》第七卷中有谓：“四念处不异摩诃衍，摩诃衍不异四念处。摩诃衍和四念处是无二无别”，因此，四念处是小乘声闻的“四念处”实践法也是摩诃衍大乘的菩萨的实践法。龙树依《大品般若经》的四念处禅观，在《大智度论》第十九卷中对于“四念处”亦有释论。^⑦

复次，《大品般若经》此处所说和龙树的四念处禅观，也受到了南岳慧思（515—577）的《诸法无诤三昧法门》的重视，见《大正藏》第四十六册第631页等等。还有，四念处的见解也可以是立于摩诃衍（大乘），在慧思的《诸法无诤三昧法门》的下卷，详解了这样的四念处禅观。因此，关于天台四念处禅观的

① 《四念处》，《大正藏》第四十六册，页556。

② 智者大师，《修习止观坐禅法要》正修行第六，《大正藏》册四十六，页467。

③ 《大正藏》第一册，页59。

④ 《大正藏》第二册，页139。

⑤ 《大正藏》第二册，页322。

⑥ 《大正藏》第二册，页131。

⑦ 以上参见佐藤哲英《续·天台大师の研究》，东京，百华苑，1967，页436—437。此处讨论参见《大正藏》，第二十五册，页198。

源流，也就必须参考慧思大师此书。^①

智顗在光州大苏山（今河南省光山县大苏山）慧思门下修学七年，在这其间这“四念处”禅观进行了具体传承。此后，智顗承师命，告别慧思，到金陵宣扬佛法，到瓦官寺讲述《次第禅门》，此中，天台智者大师的四念处禅观的专题式的详细展开还是欠缺的，尚未明显发展出来。不过，考察智者大师的天台隐栖时代所作的《法界次第初门》，有三十七道品一门，略释身受心法的四念处，而可以见出智顗的前期时代的四念处之概况。^② 不过《法界次第初门》所说者只是一般性的声闻乘的四念处。但是，这是智顗化法四教之判释尚未确立之时期，如《四念处》一书的藏通别圆四教的所各自之四念处禅观在此一阶段（天台隐栖时代）是尚未有的。以大小乘分判的精神而完成化法四教的藏通别圆，乃是菩萨禅乃至于别教与圆教的禅法，乃是一佛乘的禅法。就教观双美、解行双证的原理看来，该是依附于“四念处禅观”而加以独创的解释而有的，这些都只有等到《四念处》一书才有清晰的解说。

《四念处》引用《次第禅门》之处：从对照中可明了《四念处》是灌顶以智顗晚年之著作《大本四教义》作为有力指南书而有的著作。佐藤哲英认为：《四念处》参照智顗的《次第禅门》有二个地方。一、是《四念处》的第一卷三藏教之五停心（见《大正藏》，四六·557下）。二、《次第禅门》卷三上，验善恶根生之说的五门禅释（见《大正藏》四六·557下）、（《大正藏》四六·733下）、（《大正藏》四六·557下）。以上二例，说明《四念处》和《次第禅门》具有其关连性。^③ 但是，《四念处》参照智顗的《次第禅门》的这两个地方只是藏教的四念处，并不是其主要核心部分。

天台三大部之中的《摩诃止观》中的十乘观法之第六“道品调适”之下就有圆教的四念处禅观，十乘观法是不限于圆教的观法，如《法华玄义》的藏通别圆之四教，我们知道各有其十乘观法。此外，如智顗晚年撰述的大本《四教义》详述这个四教各别的十乘观法，已经略说四念处，这是关连到四教各自的四念处说。而这大本《四教义》一书的三藏教（藏教）之下有详说五停心、别想念处、总想念处，可知智顗所关怀的藏教之四念处禅观由此而出。又，通教之下的三乘共十地的第一十慧地的三贤位，这是说通教四念处禅观，而别教之下的涅槃经戒定慧的三圣行中说的定圣行下也略说三种念处，《四教义》一书的相关讨论与《四念处》具有密切关连。^④（未完待续）

（作者系台北大学中文系教授暨人文学院东西哲学与诠释学研究中心主任）

① 王晴霞，慧思禅观思想中之“四念处”，《佛学研究中心学报》第十三期 2007 后 6 月，台北：台大佛学研究中心 1-53 悲痛。

② 智者大师，《法界次第初门》卷中之下，《大正藏》第四十六册，页 681。

③ 佐藤哲英《续·天台大师の研究》，东京，百华苑，1967，页 451-452。

④ 佐藤哲英，《续·天台大师の研究》，东京，百华苑，1967，页 438-490。

百喻经译注

□ 释克能

摘要:总括本书意趣,要在对治烦恼,劝行布施、持戒、净命、精进、兼明缘生、无我和一乘的道理,所以它是通于大小乘之作。译文笔调朴实而明朗,在我国古籍中可算是优美的一种。本书的内容,四卷本中,第一卷二十一喻,第二卷二十喻,第三卷二十四喻,第四卷三十三喻,共九十八喻。以百喻为名,当系举其大数而言。再归纳各喻的意趣,可分为对治烦恼、对治恶行以及开示法义等三类,在最后总结的时候会和盘托出的阐述和分析。(五一)五人买婢共使作喻:人生本就烦恼众多,不如淡然以对;(五二)伎儿作乐喻:当你对自己诚实时,天下就没人能够欺骗你;(五三)师患脚付二弟子喻:切莫让嫉妒这把毒剑害人害己;(五四)蛇头尾共争在前喻:做事不要超出自己的能力底线;(五五)愿为王剃须喻:不要让机遇与自己擦身而过;(五六)索无物喻:与人交流,倾听亦重要;(五七)踏长者口喻:时机成熟之后再行动;(五八)二子分财喻:人要想成功,就要学会灵活变通;(五九)观作瓶喻:了解自己的追求,不要为旁骛所累;(六〇)见水底金影喻:做事前要仔细考察,不可捕风捉影。

关键词:譬喻因缘;争头尾喻;索无物喻;观作瓶喻;译解注释

百喻经 卷下

总括本书意趣,要在对治烦恼,劝行布施、持戒、净命、精进、兼明缘生、无我和一乘的道理,所以它是通于大小乘之作。译文笔调朴实而明朗,在我国古籍中可算是优美的一种。本书的内容,四卷本中,第一卷二十一喻,第二卷二十喻,第三卷二十四喻,第四卷三十三喻,共九十八喻。以百喻为名,当系举其大数而言。至于再归纳各喻的意趣,总体来可分为对治烦恼、对治恶行以及开示法义等三类,在最后总结的时候会和盘托出的阐述和分析。在前几期将本经上卷各因缘譬喻都已作了极为详尽的译解注释,现将下卷所余下的进行条分缕析的分析和抉择。

(五十一)五人买婢共使作喻^①

【原文】譬如五人共买一婢,其中一人语此婢言:“与我浣衣^②!”次有一人复语浣衣。婢语次者^③:“先与其浣。”后者恚曰^④:“我共前人同买于汝,云何独尔?”即鞭十下,如是五人各打十下。

五阴亦尔^⑤,烦恼因缘合成此身^⑥,而此五阴恒以生老病死无量苦恼榜笞众生^⑦。

【译文】有五个人,共同买了一个婢女。其中有一人吩咐这个婢女说:“给我把衣服洗了”。接着第二个主人又要这个婢女洗衣服。婢女便对第二个主人说:“我先给早吩咐的主人洗”。第二个主人就大发脾气说:“我与先前那个人共同出钱买了你,怎么可以先单独给他洗呢?”说了就用鞭抽打了婢女十下。此后,其作四个主人也各用鞭子抽打了她十下。色、受、想、行、识五阴也是这样,由五阴合成的人

① 使作:役使,使唤。

② 浣【huàn】衣:洗衣。

③ 次者:指第二个人。次,次序在第二的。

④ 恚【huì】:生气,怨恨。

⑤ 五阴:见第27则《治鞭疮喻》篇注7。

⑥ 因缘:佛教指产生结果的直接原因和辅助促成结果的条件和力量。

⑦ 榜笞【péng chī】:犹拷打,引申为折磨。《资治通鉴·汉文帝前五年》:“乃者,民人振罪多者一县百数,及吏之所疑榜笞奔走者甚众。”《续资治通鉴·元世祖至元十五年》:“宋驸马杨镇从子玠节,家富于资,守藏吏姚溶窃其银,惧事觉,诬玠节阴与唐〔广〕益二王通,有司榜笞,诬服。”

身,是烦恼的集合,常受生老病死及其他种种苦恼,使我们遭到被鞭抽打般的痛苦。

(五二)伎儿作乐喻

譬如伎儿,王前作乐^①,王许千钱^②,后从王索^③,王不与之,王语之言:“汝向作乐^④,空乐我耳^⑤。我与汝钱,亦乐汝耳。”

世间果报^⑥,亦复如是。人中天上虽受少乐^⑦,亦无有实,无常败灭^⑧,不得久住^⑨,如彼空乐。

【译文】有一个很出名的乐师,被国王请去演奏音乐,事先答应给他一千钱。等到演奏完毕,乐师向国王要钱,国王却不给他,并对他说:“你奏乐给我听,只是使我空欢喜一场,我说要给你钱,也只是给你空高兴一次罢了。”世界上的事“缘聚则会,缘尽则散”也是如此的。在人间和天上虽有快乐之时,但事物总是变迁的,快乐也不能永久存在,如同优美的音乐要响歇一样。

(五三)师患脚付二弟子喻

譬如一师,有二弟子。其师患脚^⑩,遣二弟子^⑪,人当一脚^⑫,随时按摩^⑬。其二弟子,常相憎嫉^⑭。一弟子行,其一弟子。捉其所当按摩之脚以石打折。彼既来已,忿其如是^⑮,复捉其人所按之脚,寻复打折^⑯。

佛法学徒^⑰,亦复如是。方等学者^⑱非斥小乘^⑲,小乘学者复非方等,故使大圣法典,二途兼亡^⑳。

【译文】有一位老师,他有两个学生,老师的脚有病,就叫这两个学生一人负责一只脚,随时给他按摩。但这两人不能好好相处,经常相互憎恨和嫉妒。有一次,一个学生走开了,另一个学生便把他同学所按摩的那只脚用石块打断。这个学生回来后,看到他同学如此对待,心中非常气忿,立即把他同学所按摩的那只脚也打断了。学佛的人,也有这样的。往往学大乘法门的排斥小乘教,小乘的学者又排斥大乘佛教,这样互相诽谤,会使佛所教导的大小乘诸法都遭受到破坏。

(五四)蛇头尾共争在前喻

譬如有蛇,尾语头言:“我应在前。”头语尾言:“我恒在前^㉑,何以卒尔^㉒?”头果在前^㉓,其尾缠树,不能得去。放尾在前^㉔,即堕火坑,烧烂而死。

① 伎【jì】儿:古代称以歌舞为业的女子。作乐【yuè】:奏乐唱歌。

② 许:答应,许诺。

③ 索:要,取。

④ 向:副词,刚才。

⑤ 乐【lè】:使快乐。耳:语气词,而已,罢了。用在句末,表示不会超越某一范围。

⑥ 果报:犹言因果报应。佛教的因果论思想,即过去世种善因,今生得善果;为恶,则得恶报。

⑦ 人中:犹人间。

⑧ 无常:犹言变化不定。佛教谓世间一切事物生灭变迁,刹那不停,即是无常。

⑨ 住:停留。这里引申为存在。

⑩ 患脚:谓害脚病。

⑪ 遣:差,派,分配。

⑫ 当:承担。

⑬ 按摩:谓用手在人身上推、按、捏、揉等,以通经络,舒筋肉,促进血液循环,调整神经功能。也叫推拿。

⑭ 憎嫉:憎恨嫉妒。

⑮ 忿:同“愤”。愤怒,愤恨。

⑯ 导:副词,随即,不久。

⑰ 佛法:佛教教义。学徒:指僧徒。

⑱ 方等:犹言方正平等。佛教谓所说之理方正而平等,为一切大乘教派的通称。

⑲ 非斥:犹言非难排斥。小乘:指佛教的小乘教派。早期佛教的主要流派,注重修行、持戒,以求得自我解脱。公元一世纪左右,佛教中出现了主张普渡众生的新教派,自称大乘,而称原有的教派为小乘。

⑳ 大圣:古谓道德最完善、智能最超绝、通晓万物之道的人。佛教称佛、菩萨。法典:指佛教经典。二途:指大乘、小乘的两条修习途径。兼:副词,皆,全部。

㉑ 恒:经常,一贯。

㉒ 卒【cù】:同“猝”。突然。

㉓ 果:终于,究竟。

㉔ 放:让,听任。

师徒弟子，亦复如是。言师者老^①，每恒在前^②，我诸年少，应为导首^③。如是年少，不闲戒律^④，多有所犯，因即相牵^⑤入于地狱。

【译文】有一条蛇，蛇尾对蛇头说：“我应该走在前头”。蛇头对蛇尾说：“我从来就是行走在你前面的，为什么你突然说要走在我的前面呢？”说著蛇头还是向前行去，蛇尾就缠住树干，蛇头当然不能前进了。于是，蛇头就让蛇尾先走，结果掉入火坑中，这条蛇就被火烧烂而死了。

师父和徒弟的关系亦是这样。如果徒弟以为师父老了，而不服从师父的教导，凡事都自己带头作主。其实，年轻的徒弟尚在学习阶段，不懂道理，所做的事往往违犯戒律，这样做是会使师父也一起犯错误，严重的还会堕入地狱。

(五五) 愿为王剃须喻

【原文】昔者有王，有一亲信^⑥，于军阵中^⑦，歿命救王^⑧，使得安全。王大欢喜，与其所愿，即便问言：“汝何所求？恣汝所欲^⑨。”臣便答言：“王剃须时，愿听我剃^⑩。”王言：“此事若适汝意^⑪，听汝所愿。”如此愚人，世人所笑。半国之治，大臣辅相^⑫，悉皆可得，乃求贱业^⑬。

愚人亦尔，诸佛于无量劫难行苦行，自致成佛^⑭。若得遇佛，及值遗法^⑮，人身难得。譬如盲龟值浮木孔^⑯，此二难值。今已遭遇^⑰，然其意劣，奉持少戒^⑱，便以为足，不求涅槃胜妙法也^⑲。无心进求^⑳，自行邪事，便以为足。

【译文】从前，有个国王的亲信，在战场上冒着生命的危险救出了国王，使国王脱险生还。国王因此非常欢喜，想赐给他量希望得到的东西，就问他说：“你有什么要求？只要你想得到的，我都可以满足你”。这个臣子听了便回答说：“国王你要剃胡须时，希望你能叫我来给你剃”。国王说：“这樁事如果能适合你的心意，那我就满足你这个愿望吧！”这样的傻子，被众人所讥笑。原因是他的事业心实在太狭窄了，本来他可以管理半个国家，或者是当国王的大臣宰相，可是他只要求给国王剃胡须就满足了。

心量不广的学佛者亦是这样。佛是经过无量劫的艰苦行道之后才得到佛果的，遇到佛、听到佛法是十分不容易的事。人身是很难得到的，真像一只盲眼的乌龟在海水中，他想看见水面上浮着的木块，同时要透过木块上的空洞看见天空，这是十分不容易的。现在我们已得到人身，已听闻到佛法，但如果不如

① 者[qí]者：老年人。特指德行高尚受人尊敬的老人。耆，六十以上的。

② 每恒：每常，常常。

③ 导首：领头，前导，带头人。

④ 闲：通“娴”。娴熟，熟习。

⑤ 牵：牵连、连累。

⑥ 亲信：指亲近而信任的人。

⑦ 军阵：战争阵地，战场。

⑧ 歿[mò]命：死命，拼命。歿，死。

⑨ 恣[zì]：听任，任凭。

⑩ 愿：愿意，希望。听：准许，让。

⑪ 适：适合，满足。

⑫ 辅相：宰相。泛指大臣。

⑬ 贱业：指低贱的职业。

⑭ 劫难行：佛教谓经受宿世恶业所致的灾难。

⑮ 遗法：指前代传下的佛法。

⑯ 盲龟值浮木孔：谓双目失明的海龟，碰巧遇上漂浮海中的一块木板上的小孔，以比喻人生难得，佛法难闻。《称扬诸佛功德经》卷中说：大海中有一只双目失明的长寿海龟，每过一百年向上探头一次，而海中漂浮着一块木板，板上有个小孔。大海无边，盲龟要遇到这块浮木，还要从浮木的小孔中伸出头来，其难可知。《涅槃经》卷二云：“生世为人难，值佛世亦难。犹如大海中，盲龟值浮孔。”比喻生世为人、遇佛闻法的机缘甚为难得。

⑰ 遭遇：碰上，遇到。

⑱ 奉持：奉行，修持。

⑲ 胜妙：优胜，美妙。

⑳ 进求：犹进取。

发大心，只是守持几条戒律就得到满足，不去求最好最微妙的究竟解脱大法，这样不对自己严格要求，是不足取的。更不能终日在迷惑之中，做错了事，还觉得满足。

(五十六) 索无物喻

【原文】昔有二人道中共行，见有一人将胡麻车在崄路中不能得前^①。时将车者语彼二人：“佐我推车出此崄路^②。”二人答言：“与我何物？”将车者言：“无物与汝。”时此二人，即佐推车至于平地，语将车人言：“与我物来！”答言：“无物。”又复语言：“与我无物。”二人之中，其一人者，含笑而言：“彼不肯与，何足为愁^③！”其人答言：“与我无物，必应有无物。”其一人言：“无物者，二字共合^④，是为假名^⑤。”

世俗凡夫著无物者^⑥，便生无所有处^⑦。第二人言无物者，即是无相、无愿、无作^⑧。

【译文】从前，有两个人一起在路上走，看见有个人拉着一辆装满芝麻的车子在艰险的路中不能前进。这时拉车的人对前来的两个人说：“请你俩帮我把车子推出这段艰险的路段”。所来的两个人回答说：“你给我们什么东西作为报酬呢？”拉车的人说：“没有东西给你们。”这时，这两个人便帮着把车子推到了平坦的路上。于是，再向拉车人说：“给我们东西啊！”拉车人说：“没有东西。”这两个人又重复地说：“那就给我们这‘没有东西’吧。”随后，这两个人中的一个人笑着对另一个人说：“他不给我们东西，我们何必为此发愁呢！”另一个人回答说：“他说过要给我们‘没有东西’，必定有这个‘没有东西’才是”。先说话的人说：“所谓‘没有东西’，这几个字加起来，就是一个假的名称而已”。

这个故事告诉我们，没有真正懂得佛教道理的人，认为‘没有东西’，便以为是空空洞洞的什么也没有，也得有个没有的境界才是。第二种人说的没有东西，则和上面的看法不同。他不住著于形相的有无，而体会到“真空不空”的微妙境界，这就是无相、无愿、无作，是语言和概念：不能表达的诸法真如。

(五七) 蹶长者口喻

【原文】昔有大富长者^⑨，左右之人欲取其意，皆尽恭敬。长者唾时^⑩，左右侍人^⑪以脚蹶却^⑫。有一人愚者，不及得蹶，而作是言：“若唾地者诸人蹶却。欲唾之时，我当先蹶。”于是长者正欲咳唾，时此愚人即便举脚蹶长者口，破唇折齿。长者语愚人言：“汝何以故蹶我唇口？”愚人答言：“若长者唾出口落地，左右谄者已得蹶去^⑬。我虽欲蹶，每常不及^⑭。以是之故，唾欲出口，举脚先蹶，望得汝意。”

凡物须时^⑮，时未及到，强设功力^⑯，返得苦恼^⑰。以是之故，世人当知，时与非时^⑱。

【译文】从前有一个有钱有势的长者，周围的人想讨好他，都十分恭敬他。他吐唾沫于地上的时候，

① 将车：驾驭车辆。崄【xiǎn】路险阻的山路。崄，山势险要。

② 佐：帮助。

③ 何足：何必，何须。

④ 共合：犹结合。

⑤ 假名：假借名言。佛教认为一切事物本无一定形相可以自别，人们以名相呼，事物随名而转，才有种种差别。这种人们主观上外加的名言，就叫假名。

⑥ 著【zhuó】：执着。佛教谓对某一事物坚持不放，不能超脱。后来也指固执或拘泥。

⑦ 无所有处：空无所有的地方，不见形相的地方，则是实际上并不存在的地方。

⑧ 无相：佛教认为一切事物本无自性，本性为空，无形相可得，所以称为无相，无愿对一切事物都无求取的愿望。无作：指无因缘的造作。宋陈善《扪虱新话·王荆公新经(字说)》：“利公(王安石)新经《字说》多用佛家语……云：‘无土以为穴，则空无相；无工以穴之，则空无作。无相无作，则空名不立。’”

⑨ 大富长者：有钱有势的人。长者，显贵者(旧时指做大官的人)。

⑩ 唾【tuò】：吐唾沫。

⑪ 侍人：指侍候人的人。

⑫ 以脚蹶却：谓用脚擦掉。

⑬ 谄【chǎn】者：奉承讨好的人。谄，谄媚，讨好。

⑭ 每常：常常，往往。

⑮ 时：指时机。成语有“待时而动”。

⑯ 强【qiáng】：勉强。设：施用。功力：功夫和力量。

⑰ 返：通“反”。副词，反而。

⑱ 时：谓适时，合平时宜。非时：谓不是时候，不合时宜。

在他身边侍候的人便会立即用脚去擦掉。有一个傻子因来不及去擦，唾沫早就被人擦去了，因此他就这样想：“如果等他吐在地上，别人便会很快擦掉。我还是在他没有吐出口时，就先擦掉它”。于是，后来这位长者正想吐唾沫时，这个傻子便猛然一脚，朝他嘴上踢去，结果长者的嘴唇被踢破，还踢断了几颗门牙。长者就责问这个傻子说：“你为什么要故意踢我的嘴巴？”这个傻子就回答说：“如果你吐出唾沫落到地上，你身边想讨好你的人便争着擦掉了，我虽然也有想给你擦掉的心意，却常常来不及。因为这个原因，所以我要在你刚想吐唾沫时，便举起脚来先擦掉它，只是希望得到你的欢心。”

无论做什么事，都要把握时机。时机未成熟而勉强去做，往往会失败，反而得到苦恼。为这个原因，世界上的人都应该明白适时与非时。

(五八)二子分财喻

【原文】昔摩罗国有一刹利^①，得病极重，必知定死，诫教二子^②：“我死之后，善分财物。”二子随教^③，于其死后分作二分。兄言弟分不平^④。尔时有一愚老人言：“教汝分物，使得平等^⑤。现所有物破作二分。云何破之？所谓衣裳中割作二分^⑥，槃瓶亦复中破作二分^⑦，所有盆碗亦破作二分^⑧，钱亦破作二分，如是一切所有财物，尽皆破之而作二分。”如是分物，人所嗤笑。

如诸外道偏修分别论^⑨，论门有四种^⑩：有决定答论门，譬如人一切有皆死，此是决定答论门；死者必有生，是应分别答；爱尽者无生，有爱必有生，是名分别答论门；有问人为最胜不^⑪，应反问言，汝问三恶道^⑫，为问诸天^⑬。若问三恶道，人实为最胜，若问于诸天，人必为不如，如是等义名反问答论门^⑭；若问十四难^⑮，若问世界及众生有边无边，有终始无终始，如是等义名置答论门。诸外道愚痴，自以为智慧。破于四种论，作一分别论。喻如愚人分钱物，破钱为两段。

【译文】从前摩罗国中有一个武士贵族，得了极严重的疾病，知道自己已无法医治了，便告诫他的两个儿子说：“我死了以后，你们要分配好我所留下的财产。”两个儿子遵照父亲的遗言，在其父亲死后，把遗产分成两分。哥哥说弟弟这样分不公平。这时，有一傻老头便对他们俩说：“我可以告诉你们一个分

① 摩罗国：古印度的一个邦国名，为佛陀时代印度十六大国之一，位于中印度恒河之北，迦毗罗卫城之东。刹利：刹帝利的略称，是古印度四等种姓中的第二等，即武士贵族，低于婆罗门，但掌握军政实权，是古印度邦国的世俗统治者。种姓，可参见第29则《贫人烧粗揭衣喻》篇注4“种姓”注。

② 诫教：告诫，嘱咐。

③ 随：听从。

④ 平：公平，平均。

⑤ 平等：公平，等同。

⑥ 中割：谓从中割开。

⑦ 槌：同“盘”，木盘。中破：谓从中割开。

⑧ 瓢：同“盆”。甕[xiáng]：同“缸”。

⑨ 偏：偏狭，片面。分别论：佛教指外道异教徒所持的片面的、机械的、两个极端的区分事物的观点。

⑩ 论门：论辩的门类，观点的种类。四种：即指四种论。《大智度论》卷二六云：“佛有四种答：一者定答，二者分别义答，三者反向答，四者置答。”与本篇中所提的第一决定答、第二分别答、第三反问答、第四置答，在名称和次序上是完全一致的。外道异教徒“破于四种论，作一分别论”，“作一分别论”也就是“偏修分别论”。

⑪ 胜：形容事物优越、美好。不：否定副词，用在句末，表示疑问。

⑫ 三恶道：指六道轮回中的地狱、饿鬼、畜生三道。众生堕入此三道，苦难深重，惨酷极甚，故名恶道。也称三恶、三途、三恶途、三恶趣等。

⑬ 为：连词，还是，或者。表示选择。诸天：佛教指诸位天神，特指二十位尊天。天，《金光明疏》云：“外国呼神亦名为天。”天，就是神，连称为天神，尊称为尊天。尊天，是佛教中管领一方的天神，级别相当于人世间的帝王，他们还没有成佛，都是佛教的护法神。所谓“天龙八部”，以“天”为首，指的就是二十诸天及其有关的一些杂号天神。诸天居于六道（或五道）轮回中的最高层的天道，这里借指天道。

⑭ 是等：此等，这种。义：意义，道理。

⑮ 十四难：《大智度论》卷二：“何等十四难？世界及我常，世界及我无常，世界及我亦有常亦无常，世界及我亦非常亦非无常；世界及我有边，无边，亦有边亦无边，亦非有边亦非无边；死后有神去后世，无神去后世，亦有神去亦无神去后世，亦非有神去亦非无神去后世；是身是神，身异神异。此事实无，故不答。诸法有常无此理，断亦无此理，以是故佛不答。是为非问，故不答。答此无利有失，堕恶邪中。有人言：是事非一切智人不能解，以人不能知，故佛不答。置不答是为答，此中佛以置答。”本篇中十四难未尽例举，今补出。

财物最平均的方法，就是你们把所有的东西都碎成两半。怎么碎法呢？像衣服从当中剪开，分成两半；盘子、瓶子也从中间破开，分成两半，把所有的盆、缸等容器也破开，分成两半；钱币也同样破成两半。就照这个办法，把所有的财物全都破开，分成两半。”用这个方法来平分财物，使得本来有用的东西都毁坏了，因此被人所嗤笑。

如修行的外道，只知片面地修习某个侧面，而不懂全面和圆融。完整的理论应包括四个方面：有决定答论门，例如人所觉知的种种“有”，其最后终将毁坏，人本身也要死掉，这是绝对不变的理论；一切变坏与生物的死亡，当然也有它生成的时候，这是从另一个角度的说法；如果五欲的乐都不受染，则一定能达到诸法实相的真如境界，不受生灭。如果爱著欲乐，则必流转生死。这是分别答论门；有人问做人是不是最好？这要有个对比才好回答，要了解是同三恶道比，还是同诸天来比较。若与三恶道相比，当然以人道为最好。若同诸天来比，当然人间一定不如诸天快乐了，这样求得真理的方法，名叫反问答论门；如果问“十四难”，若问世界及众生有边无边，有始终无始终等话语，因不合道理，所以就不必回答他，这叫置否论门。许多不明事理的人，还自以为有智慧，将四种论断章取义，分别取用，这就太片面了，实在是没有什么价值的。如上文譬喻中的傻子平分钱财，将一枚钱碎成两半，这是无法应用的。

(五九) 观作瓶喻

【原文】譬如二人至陶师所^①，观其蹑轮而作瓦瓶^②，看无厌足^③。一人舍去，往至大会^④，极得美膳^⑤，又获珍宝。一人观瓶而作是言：“待我看讫^⑥。”如是渐冉^⑦，乃至日没^⑧，观瓶不已，失于衣食。

愚人亦尔，修理家务^⑨，不觉非常^⑩。

今日营此事，明日造彼业^⑪。诸佛大龙出^⑫，雷音遍世间^⑬，法雨无障碍^⑭。

缘事故不闻^⑮，不知死卒至^⑯。失此诸佛会，不得法珍宝。常处恶道穷^⑰，背弃放正法^⑱。

彼观缘事瓶，终常无竟已^⑲。是故失法利^⑳，永无解脱时。

【译文】有两个人，一起到陶匠制作陶器的地方，看着他脚踏轮子在制作瓦瓶，真是越看越想看。后来，其中一个人先走了，正赶上另一处的一个盛大集会。他在那里不仅享受到一顿美餐，还分得珍贵的物品。而另一个人却仍在看做瓦瓶，还自言自语地说：“我看他将这个瓶做好再走”。渐渐地看了一个又一个，直到太阳下山，他仍看个不停。既饿了一天肚子，又浪费了一天的时间，结果是什么也没有得

① 陶师：陶工师傅。

② 趺轮：谓踩踏陶钧转轮，以制成器皿的坯胎。

③ 厌足：犹满足。

④ 会：法会。谓佛菩萨圣众聚会，讲经说法，拜忏礼赞，开展宗教活动。

⑤ 美膳：美味的饭菜。

⑥ 讹【qì】：终了，完结。

⑦ 漸冉【rǎn】：谓时间渐渐过去。

⑧ 日没：谓太阳下山，已是傍晚。

⑨ 修理：操持，料理。

⑩ 非常：犹无常，佛教谓世间一切事物都在变异灭坏的过程中迁流不停。

⑪ 业：佛教谓业由身、口、意三处发动，分别称身业（事情）、口业（语言）、意业（心意）。业分善、不善、非善非不善三种，主要是指有漏业，事。它决定在六道中的生死轮回。

⑫ 龙：中国传统文化中以龙比喻帝王圣人、才俊之士，这里比喻诸佛。

⑬ 雷音：比喻佛说法的声音，谓其如狮子吼，如雷贯耳故称。

⑭ 法雨：比喻佛法，谓佛法普度众生，如雨之润泽万物，故称。普陀山有始建于明万历年间的“法雨寺”，清康熙帝御赐“天花法雨”额，即取义于此。

⑮ 缘事：佛教指与己有关的世间俗事。

⑯ 卒【cù】：同“猝”。突然，出乎意外。

⑰ 恶道：即三恶道。参见第 58 则《二子分财喻》篇注 12。

⑱ 背弃：背离和抛弃。

⑲ 终常：终究，毕竟。竟已：终止，结束。

⑳ 法利：指佛法施予的功德利益。

到。

愚蠢的人，亦是这样，经常干着无益的事情，虚度一生，不能觉悟人命无常的道理。

今天、明日事何其多？

大觉大悟者发出雷鸣似的的吼声，
充耳而不闻。

终日忙忙碌碌的人们呀，
你是否想过死亡何日降临？
仅仅是为了观看作瓶——
就失去了听法得到真理的利益，
任受愚痴把布——
怎能得到解脱！

(六〇) 见水底金影喻

【原文】昔有痴人往大池所，见水底影有真金像^①，谓呼有金^②。即入水中挠泥求觅^③。疲极不得^④，还出复坐。须臾水清，又现金色，复更入里，挠泥更求觅，亦复不得。其如是父觅子，得来见子而问子言：“汝何所作？疲困如是。”子白父言：“水底有真金。我时投水^⑤，欲挠泥取，疲极不得。”父看水底真金之影，而知此金在于树上。所以知之，影现水底。其父言曰：“必飞鸟衔金着于树上^⑥。”即随父语^⑦，上树求得。

凡夫愚痴人，无智亦如是。于无我阴中^⑧，横生有我想^⑨、如彼见金影，勤苦而求觅，徒劳无所得^⑩。

【译文】从前，有一个傻子，走到一口大池塘的旁边，看见水底映着黄金影子，便喊着：“有金子啊！”立即跳入水中，搅动泥土寻找。寻得精疲力竭，还是没有找到，只好上岸坐着休息。不一会儿水清了，水底又现出金色。于是他再次跳入水里，搅动泥土继续寻找，仍旧是找不到。他的父亲来寻他，到了池塘边看见自己的儿子疲倦的模样，就问他说：“你在这里做什么呀，累成这个样子。”儿子对父亲说：“水底下有金子，刚才我已两次下水，搅着泥希望能摸到金子，结果疲劳得很，还是没有找到。”他父亲看到水底确有金子的影子，就断定金子是在树上。因为，他观察到水底的金子，实际上是个影子。他就对他的儿子说：“一定是飞鸟把金子衔来搁在树上的。”这个人照着他父亲所说的话，爬上树取下金子。

没有智慧的痴人啊——

不要执着五蕴和合的我相。

如勤苦求觅金影，

将徒劳无所获！（未完待续）

（作者系鉴真佛教学院法师）

① 像：形象，形状。

② 谓呼：以为，认为。

③ 挠【náo】：搅，搅动。

④ 疲极：犹疲倦。极，疲困。

⑤ 时：时而，表示不定时地重复发生。

⑥ 着【zhuó】：放置，安放。

⑦ 随：听从，按照。

⑧ 无我：佛教谓世界上不存在固定的独立实体的自我，以诸法无我为根本义。阴：指五阴。参见第27则《治鞭疮喻》篇注7。

⑨ 横生：犹言恣意萌生。横，横暴，放纵。成语有“蛮横无理”。有我：外道异教徒主张一切众生都有一个常住的即固定不变地存在的、起主宰作用的自我。

⑩ 徒劳：谓无益地耗费劳力，成语有“徒劳无功”。

雪峰义存禅师禅法思想的形成对禅宗发展的影响

□ 释寂相

摘要:雪峰义存禅师在唐朝灭亡、五代更迭的大变革、大动荡的时代背景下,开创雪峰道场,下启云门、法眼两大禅系,门下法匠林立,声名远播,成就了雪峰一系的兴盛和繁荣。因此,其禅法思想对禅宗和佛教发展的重要影响不能不受到重视与研究,对现在和未来佛教的发展也有着举足轻重的借鉴和参考价值。

关键词:雪峰义存禅师;禅宗;思想;影响

雪峰义存禅师被认为是唐末最具有开创性的伟大禅师,在禅宗发展史上有着浓重的一笔,享有重要的声誉和地位,禅门五宗里有两宗——云门宗、法眼宗即出自他门下的法系,其雪峰道场的建立,对当时的禅宗乃至整个佛教的发展都有着划时代的意义。

一、雪峰义存禅师禅法思想的形成

(一)家庭成长环境的熏陶

雪峰义存禅师(822~908),俗姓曾,出生于福建泉州南安县。“雪峰”是禅师弘扬禅法所在的山名,法号义存。他家里世代奉持佛法,可以说是一个虔诚的佛化家庭,从其祖父以来,就一直和僧人有着相当深入的交往,并且对佛学思想有着深入的研究与认知,所以能够在喧嚣纷尘的世俗社会里,清净淡泊,操守高洁而自居。“自王父而下,皆友僧亲佛,清净谨志”。^①义存禅师在这样一个家庭环境下成长,自然饱受佛法的熏陶,这一点给他后来能够顺利出家修道铺设了坦途。他一生下来就不吃荤腥,在乳抱中,闻钟梵之声,或见幡花,或见僧佛,都能流露出喜悦的神色。“闻钟梵之声,或见幡花像设”。^②又说:“乳抱中或闻钟磬,或见僧佛,其容必动”。^③据《祖堂集》记载他是:“戏不群游,于识坏之年居然异俗”。^④由此看来,义存禅师不仅不吃荤腥,生来喜佛;还不乐世俗所乐,不求世俗所求,行为言语皆异于常人,年少就有出尘之志。这又给他后来遍参四方的云水生涯增添了着重的一笔,成为一代饱参博学、深究法义、悟彻天然的宿德和禅师生涯开创了划时代的意义,为弘通禅法铺平了道路。

(二)残酷的社会现实教育

雪峰义存禅师生活的唐朝末期,社会极其不安定。一是藩镇割据,各方豪强拥兵自立,表面上尊奉朝廷,但法令、官爵都由自己来设立,赋税不入中央,中央势力日益衰弱;二是朝庭内部宦官专权,他们任免将相,就是对皇帝也有生杀废立的权力,敬宗、文宗、武宗、宣宗、懿宗、僖宗、昭宗都是由宦官拥立的,宦官成为晚唐的实际统治者;三是苛捐杂税繁重,民不聊生,朝廷镇压多起农民起义;四是会昌禁佛,使佛教受到了极大打击。活生生的社会现实,对雪峰义存禅师及其对禅法思想的形成不可能不产生影响。

(三)师友传承和自身孜孜以求

唐文宗太和七年(833年),义存十二岁,跟随他的父亲朝拜莆田玉洞寺,玉洞寺住持庆玄律师,道行深悟,品行高洁,是一位持律大德。义存见到庆玄律师,即为他的德操所折服,于是拜倒在地说:“真乃我师也!”庆玄律师见他弘志聪颖,于是收留他为童子,随侍左右。义存随侍庆玄律师足有六年之久,到了开元三年(838年),义存十七岁,才依庆玄律师落发,法号义存。《雪峰碑铭》说他“淳朴贞古,了与流

① 《福州雪峰山故真觉大师碑铭》

② 《雪峰真觉禅师语录》

③ 《福州雪峰山故真觉禅师碑铭》

④ 卷第七《雪峰传》

辈异”。义存二十四岁的时候，正值唐武宗会昌（845年）灭法，拆寺毁塔，沙汰僧尼，义存便束发改换儒服隐居山林，到福州芙蓉山参谒宏照禅师，宏照禅师（也就是灵训大师，为马祖道一禅师之嗣）^①见而奇之，认为他不同俗流，故留他在左右服侍，义存也深服其德，这是义存由持律转向学禅的开始。谓“有若冥契，蒙圆照大师询而摄受”。^②也就是说他承蒙宏照大师开示后对禅法有了一定的契悟，自己在修行境界上有了更进了一步的提升，从此在芙蓉山得到宏照禅师的器重，道业日增。从这里看，义存从庆玄律师处前后共依止了十三年，在芙蓉山期间，又值会昌灭法，所以也是深居简出，这么长久时间持戒修禅，不但为他后来明心见性打下了坚实的基础，也为他后来重视戒律的禅学思想产生了极大的影响。并且经历了会昌法难，也为他后来农禅并重和简单朴素的山林生活提供了思想源泉。会昌禁佛运动使佛教受到了严重的打击，会昌六年（846年），武宗去世后，沙汰佛教之令也宣告解除。宣宗于大中元年（847年），告诏天下，恢复佛教。义存遂再次落发出山，并礼宏照禅师为师。大中三年（849年）义存二十八岁，北游吴、楚、梁、宋、燕、秦等地，往幽州（今在北京西南）宝刹寺受具足戒。大中七年（853年），义存三十二岁，开始游方求道，遍历名山时，对择师学道有了自己的选择，唯参禅宗诸德。《祖堂集》载“自是不寻讲肆，唯访宗师，遍历法筵”。说明义存从此不再求学义理，专心参访禅宗向上玄机，以期明心悟道，见性成佛。他自己曾作偈曰：“昔年曾许郁多罗，直至而今未动梭。此日且随云水去，谁能待得鴨成鵝？”此是义存禅师在修行和思想上由教理学习转向禅宗某些方面参究最有力的说明。郁多罗，即是僧人所披的三衣之一，为七条袈裟，也是清净福田衣，这里义存用它来代表我们人人本具的清净本心。义存认为，自己多年以来的愿望就是要明了自己的本来心地，透脱生死之门，可是拖延到今天也没有向自己心内求证到佛法的真实义，只知拘泥于文字义理的探讨，向外驰求，蒙昧了本心的清净光明。不如从今日开始，且放下对文字经教的思索探求，参访明师，从实际生活中体悟本心自性更觉轻松自然，返照己心，如果不能把自己从文字和思维的窠臼中解脱出来，什么时候能明心见性，识得本来风光呢？义存的这种思想转机，不但为他自己的心地开启了大门，而且也为禅宗的发展蕴育了强大的种子。从此之后，他才真正在名义上走上了禅宗的道路。于是，他便与岩头全豁禅师和钦山文邃禅师为友，一路同行，来到江南等地，遍参诸方禅德。其间曾三次到舒州投子山参访大同禅师（青原系第五代），九次到瑞州参访洞山良价禅师（青原系第五代）。义存在洞山禅师处作饭头时，一日，正在淘米，洞山禅师便来试探他，山问：“淘沙去米，淘米去沙？”师曰：“沙米一时去。”山曰：“大众吃个什么？”师遂覆却米盆。山曰：“据子因缘，合在德山。”洞山良价从与义存的问答语句中，感到彼此机缘不相契合，义存的风格与自己的接机方法不同路，但却和德山宣鉴禅师（青原系第五代）的风格相近，因此便指引他前往德山参访宣鉴禅师。唐懿宗咸通二年（861年），义存四十岁，离开洞山前往湖南武陵治所在的朗州（今湖南常德市）德山宣鉴处寻问禅法。才见德山便如故人相似，大有相见恨晚之感，于是义存便问：“从上宗乘事，学人还有分也无？”德山起来打之云：“道什么？”师曰：“不会。”至明日请益，山曰：“我宗无语句，实无一法与人。”师有省悟。意思是说，吾人本来面目，象我这样的人还能悟彻吗？德山站起来便打了他一棒，义存挨了打也没有弄明白是怎么回事。直到第二天，义存请益禅法，德山才明白地告诉他，本来面目，佛性妙理，不由语言文字，不由思维推理，离言绝相，所以我实在没有办法用语言文字来表达它，因为一经表达，它就不是本来的样子了。义存听了便由此省悟自性本来清净，具有真如德相，“此时豁然，如桶底脱相似”，但还只是“桶底脱相似”，虽通达了自性，并没有深刻通达自性的全貌。咸通六年（865年），义存四十四岁，与岩头一同辞别德山，至澧州治所澧阳（今湖南澧县）鳌山镇，始彻底明心见性，了然于胸，得悟生死。其得悟因缘，据《雪峰义存禅师语录》卷上载：后与岩头至澧州鳌山镇，阻雪，头每日只是打睡，师一向坐禅。一日，唤曰：“师兄！师兄！且起来。”头曰：“做什么？”师曰：“今生不著便，共文邃个行脚汉，到处被他带累，今日到此又只管打睡。”头喝曰：“眠去！每日床上坐，恰似个七村里土地，佗时后

① 《祖堂集》谓圆照大师

② 见《祖堂集》

日魔魅人家男女去在。”师自点胸曰：“我这里未稳在，不敢自谩。”头曰：“我将谓尔佗日向孤峰顶上盘结草庵，播扬大教，犹作这个语话。”师曰：“我实未稳在。”头曰：“尔若实如此，据尔所见处，一一道来，是处与尔证明，不是处与尔划却。”师曰：“我初到盐官，见上堂，举色空义，得个人处。”头曰：“此去三十年，切忌举着。”（师曰）“又见洞山过水偈曰：‘切忌从佗觅，迢迢与我疏。渠今正是我，我今不是渠。’”头曰：“若与么，自救也未撤在。”师又曰：“后问德山：‘从上宗乘中事，学人还有分也无？’德山打一棒，曰：‘道甚么？’我当时如桶底脱相似。”头喝曰：“尔不闻道：从门入者，不是家珍。”师曰：“佗后如何即是？”头曰：“佗后欲播扬大教，一一从自己胸襟流出，将来与我盖天盖地去。”师于言下大悟，便作礼起，连声叫曰：“师兄！今日始是鳌山成道。”义存向岩头举以前见盐官、洞山、德山问答机缘，被岩头一一给以破斥，使义存心中所有情见执著，一切思维推理、妄想葛藤一时顿断。到此，义存禅师才彻底地明心见性，识得自家本地风光，之前只是“桶底脱”，而此时才是完全打破桶子，粉碎虚空，自此“罢探沧溟，身役心闲”。行住坐卧，一切自在，随缘任运。

二、义存禅师的主要禅学思想

义存的禅学思想，主要基调是般若中观和佛性论，主张人人皆有佛性，人人皆可成佛，解脱不须外求，只要识得本心，见得自性，不落有无，心物不二，尽乾坤都是解脱之门。从思想表达上凌厉洒脱，超绝独特，不拘一格；从修行生活中，却朴素严整，重视戒律规制。

（一）即心是佛，见性成佛

义存主张“即心是佛，见性成佛”^①。见性即见吾人本来自性清净心，吾人自性本来清净，本自具足万法。所以成佛只向心内寻觅，莫向外求，若识本心有佛，自性是佛，即是解脱成佛。此自性清净心在圣不增，在凡不减，朗朗常明，得此即是诸佛，迷此即是众生，众生与佛之间并无差别，只在于一念迷悟，自性迷，佛即众生，自性悟，众生即佛。所以，义存把佛与众生统一于吾人一念心中，构成了自性自悟，自觉自成，即心是佛，见性成佛的生命解脱论。

（二）无心无求，无功用道

义存禅师在修行方法上，主张“无心无求，无功用道”。无心，无求，无功用，都重在一个“无”字，无即是空寂性，也就是我们的清净自性，菩提妙心。也就是说我们人人本具的清净自性，本心即是佛，本来具足一切功德。所以成佛，只向心内求取，莫向外求，外在的一切法，皆是无常空幻，虚假不实在的，宛如镜花水月，瞬即消逝。而凡夫众生，往往容易犯心外求法的毛病，终日辛辛苦苦、忙忙碌碌的四处奔走，江南江北，参禅学道，求佛觅祖，认指为月，抛却本自家珍妙明真心而不肯受用，方寸之间不肯转过身来识取自心本性。被动的向语言文字中求，向经书黄卷中求，向诸方老师处求，被人牵着鼻子走，错用了功夫而不自知。所以当闽王向义存禅师问修行功德时，义存却出乎想象地给了一个完全的否定，即是“无”。

（三）随处皆解脱，当下心即道

义存在人生观上，主张“随处皆解脱，当下心即道”的生活态度。这种思想依然是建立在佛性和般若中观思想基础上的，但这两种思想的巧妙合一，运用在禅者的生活中，却显得洒脱大方、轻松自如，从而形成了他随缘任运、自由自在的人生风格。

我们知道义存的解脱论是“佛性解脱”，这种“佛性解脱”反映在生活中，就形成了他的生活态度。“佛性解脱”是义存解脱论的理论依据，而“随处解脱”又是他的人生风格。人生是每个人都要走的生命里程，而义存所要走的人生里程，并不是苦不堪言，反而活泼自然，乐观超绝。因为他在生命的每一个当下，每一个时处，都能明明白白，无牵无挂。

（四）般若空观思想

“般若空观”思想，是义存禅师的又一禅法主张，可以说“佛性论”和“般若空观”是他的禅法理论的两大基础。在义存的禅法中，不管是“了心”还是“无功用道”，都不能离开般若思想而独立完成，不管是

^① 出自《楞伽经》

他的解脱论,还是修行方法,都是在佛性与般若思想的默契统一下得以实现的。所以,般若思想在他的禅法中占有重要位置。六祖惠能大师乘《金刚经》而入道,德山宣鉴禅师更是以讲《金刚经》而闻名,有“周金刚”之称,从《雪峰语录》中可以看出义存禅师对《金刚经》也是相当重视的,所以说,义存的般若思想有着很深的思想渊源。也正是般若思想为基础,才唤起了义存禅法的魅力。

(五)对三世诸佛及经教的否定

在义存的禅法中,否定诸佛诸祖和经书教义对开启自心本性的实际作用,他不但对读经学教大加斥责,就是诸佛祖师他也给予否定,这与他的老师德山宣鉴禅师的作风十分相同。其实,不只宣鉴如此,其他如义玄、黄檗、天然等很多禅师都有着相似的思想风格。因为禅宗的风格向来主张“不立文字,教外别传,心心相印,即心即佛”。语言文字和佛祖之像,只能代表事物的表层意象,不能透视事物深层的本质内涵,他们所表达的内容是虚幻而狭隘的,往往束缚了人们主观洞察的清净觉性,引导人们走向推理判断、逻辑思维的死角,从而丧失对自性本体直下透视和体验的主动性。

(六)对重视戒律的思想

义存重视戒律的思想是有着他的客观背景的,一来他从十二岁开始就接受戒律思想的培养,并且一学就是十多年。二来他的老师德山非常重视戒律,其太师祖天皇道悟禅师也是戒律的践行者,并且在唐末佛教十分衰落的时期,整肃佛教僧人开始重视戒行也是非常自然的事。

禅宗从惠能大师时代,就已经强调戒律的思想,但他的戒并不是二百五十条的明文规定,而是以自性清净心为主旨的,就是在自性清净的基础上统一戒定慧的无相戒。到了百丈怀海禅师创立清规以来,禅宗的戒律思想,就以丛林清规的形式表现出来,这是戒律和禅法相融合后的一种特殊表达方式。义存禅师的戒律思想就是以这样的形态出现的,所以在他的《雪峰语录》中,几乎找不到有关重视戒律思想的言句。但是在他的《雪峰清规》和《雪峰遗诫》中,重戒的思想就昭然若揭了。

(七)义存禅法的接机

义存禅法的接机方法神奇莫测,不拘一格,酷似德山之凌厉,有如临济之峻拔。德山棒下无情,临济喝声振地,义存有过之而无不及。在《雪峰语录》中有六处上堂开示,只有一处较长,其余五处都是寥寥数语,而大多数都是机缘警语,师僧互答。其中或拳打脚踢,或喝骂声声,或反诘来问,或沉默不语。可知义存禅师接引后学不重视正面宣示,认为正面宣说不能启示人的本真觉性,只能误导人“向三寸舌上借问”,结果落到“老僧口里来”,“流浪生死”。^① 正面宣说的语言开示,不能使人体悟自性清净的本来面目,只能使人沉滞在问题里团团转,越转越糊涂。所以义存不但不建立具体接机方式,就是曹洞宗的“君臣五位”他也十分反对。在他的接机方法中完全彻底的打、骂、喝、诘,使学人没有一处可站立脚跟,没有一个观点能够成立,直到无可退身处。正所谓是斩尽杀绝,干净利落,绝古之风。

三、义存禅师对禅宗思想发展的重要影响

义存禅师在晚唐五代时期那种特定的环境下,轰轰烈烈的开阐雪峰禅法,并将其发扬光大,使禅宗思想得到了进一步发挥,同时也是禅学思想上一次突破性的改革,对后世禅宗发展产生了一定的影响,并且至今仍有着宝贵的价值与借鉴意义。

义存禅师是南宗禅青原系下的第六代传人,他在晚唐五代时期那种特定的环境下,轰轰烈烈的开阐雪峰禅法,使佛教教义得到了延续和发展,必有他特定的内在和外在因素。从外在因素来说,佛教教义发展到唐末五代时期,已经相当不景气了。其一,义理的烦琐复杂和深广浩瀚,一般人很难接受和理解。其二,唐末经济和政治上的滑坡,使人们没了心思和环境条件去研究佛教义理。其三,会昌法难禁佛运动的严重打击,使佛教的有生力量从根本上被摧毁了,而禅宗所在的广大农村,却没有受到太大的伤害,保存了一定的基础力量。并且,唐末军阀割据的局面,从整体看虽然是四分五裂,但在各小国内却相对安稳。其四,宗密以来所倡导的“禅教合一”和中唐以来的反佛势力,一直在暗暗滋长。这势必促使佛教向禅宗整合,为禅宗在晚唐的发展创造了空间。从禅宗内在因素上说,首先,禅宗经过六代传灯,无

^① 《雪峰义存禅师的生平和禅法思想》

论从思想上和形式上都发生了一定程度上的变化,存在相当多的困难和问题,所以需要有新的改变和突破,这必然导致禅宗走上分灯相传的道路,其中在晚唐就已经形成了临济宗、曹洞宗和沩仰宗。其次,禅宗自百丈以来就有“一日不作,一日不食”的农禅并重制度,缓和了佛教和社会之间的矛盾,禅宗的自种自食也非常符合封建社会的小农经济的生活形态。第三,义存本人道德高峻,操守严谨,重视戒律,塑造了禅僧良好形象,得到了僧俗四众的景仰。第四,义存重视“不依国主,法事难立”的思想,他用超绝的禅法和冰霜一般的戒德操守,摄化了闽王等地方官员。使雪峰在禅法上获得了广大发展的空间,在生活中获得了安定的环境,在政治上得到闽王的大力支持和护法。基于此,所以义存在晚唐五代时期内,法鼓大振,法门广播。从上所见,义存在这种特定环境下顶天立地的站起来,高举旗帜,为禅宗呐喊,并且声遍全国,本身就决定了他在禅宗乃至整个佛教中所占的重要地位。

义存禅师的禅学思想,与六祖惠能大师的禅学思想诚可谓神合貌离。从本质上,义存并没有脱离禅宗惠能大师以来般若和佛性论相统一的原则,他的禅法核心始终是以佛性论为根本的,主张人人皆有佛性,人人都可成佛。在解脱方法上,运用般若空观去融合佛性思想,从而达到透脱生死的目的。在生活态度上,仍然还是提倡任运自然,随缘自在的生活方式。所以他对禅宗的思想把握得非常稳当,甚至像是从惠能大师那里亲承一样。但从表相上,却与慧能大师的禅法大相径庭,倒是和他的老师德山宣鉴禅师一味相投。首先,惠能主张不立文字,并不是废除文字,也没有呵佛骂祖。而义存却根本不主张文字对修行的实际作用,凡是经书佛像,乃至三世诸佛,他都骂了个遍,彻底扫尽一切情见执著。其次,惠能大师主张无相戒法,以自性为戒体;而义存却非常重视戒律的表相,制定了《雪峰清规》。这一点倒很象百丈怀海的作风,但也正是这一点为基础才使他的禅法延绵久远而不衰落。其三,惠能大师以正面宣说禅法,就是临济还有“三玄三要事难分,得意忘言道易亲”;曹洞还有“五位君臣”;沩仰还有“圆相”^①可画。而义存的禅法中没有一点正面宣说和其它方便显示,完全是根本不合情理的机缘问答,打、骂、喝、反诘、不语等,使他的禅法显得变幻莫测,凌厉险绝。从这里可以看出,义存对南宗禅又进行了一次突破性的改革。从他完全否定语言表达和接机方式上,说明他对禅宗的自性义已经发挥到了极至;从他重视戒律上,说明了他为禅宗开始走回头打下了伏笔。后来他的三传弟子文益禅师,果然公开的主张读经说教,乃至到了宋代的永明延寿禅师,竟然把禅、净、律全都融合起来,使禅宗的本来风格消失殆尽。

义存禅师的禅法改革,使佛教教义得到了更好的延续和发展,义存禅师的禅法,在特定时期出现,所以他所处的是一个伟大的思想转折时期,义存承担了这个责任和使命,使佛教在晚唐五代时期,以另一种全新面貌呈现给世人,即以禅的方式向人们传达了佛陀亘古法音的涅槃妙心,已是一件自然而然的事。特别是他的门下弟子发展形成了云门和法眼两大禅派,从而印证了达摩大师所预言的“一花开五叶,结果自然成”之局面,把这种势力延续到宋代还一度中兴繁荣,走向四方,足以说明义存禅师的禅法价值早已深入人心。这是他人格魅力的号召使然,也是禅法适应时代的必然,为他在中国禅宗史上留下了重要的地位。但也正是因为这种凌厉超绝的禅学风格,使后来的禅人沉滞于公案之中,无论有没有明心见性,动辄施之以棒喝,从而使禅宗之禅变得空有其表。所以后来才有了文益禅师的《宗门十规论》,有了永明延寿禅师的《万善同归集》,对禅者的行为进行了规劝,方法上进行了调和的态度,而这也正是对义存禅师戒律思想的大胆发挥而形成的思想源流。

四、结语

雪峰义存禅师是享誉南方的禅宗巨擘,曾和当时北方的赵州从谂禅师并誉禅门,形成“南有雪峰,北有赵州”的局势,一如当初的马祖道一和石头希迁两大禅门的泰斗一样,遥相呼应,影响着中国禅宗的命脉。而义存上承素以“德山棒”名震禅林的德山宣鉴禅师得悟南宗玄旨,对禅法有着自己深切的真实体悟,其禅行高峻挺拔,其禅法博大精深,其禅风凌厉奇特。因此道化雪峰,禅兴闽地,名播江南,有力地推动了后世禅宗的发展,亦深深地影响着当代佛教的发展。

(作者系福建佛学院教务长)

^① 《心灯录》(卷四)

雪浪洪恩的讲风与教风二大特色

□ 释昌莲

摘要:雪浪洪恩是明季佛教上的义学大师,听无极守愚讲玄奘所造《八识规矩颂》发心出家,亦于玄奘座前剪发为僧,被憨山德清誉为“窥基再来”。雪浪继无极遗志而弘贤首、慈恩二教,开创“单提经文,直探佛意”的讲风,尽罢诸疏,尽扫训诂释文俗习,以彻底掀翻义学窠臼。其单提经文的创讲之风,为当时讲席之一快,深受时众尊崇,影响颇著。雪浪深谙禅、律要义,然终不为人拈提授戒,尽毕生专务传讲之业。其应时随机之教风,亦不拘一格地造就了诸多法门龙象,明季戒堂律匠、讲坛法将尽出自雪浪门下,正突其在明季佛教史上的杰出贡献。

关键词:讲风;教风;单提经文;直探佛意

中国佛教历隋唐之鼎盛辉煌,而至两宋迨元时,尤以禅宗为主流,实则唯临济、曹洞两家并行于世耳。台、贤、净、律,仅撑门庭而已。至明季时,禅兼诸宗;宗下行人或弘律,或演教,或修净,于是隋唐大乘八宗始见复兴气象。主“禅净双修”者以莲池为代表,倡“禅教并重”者以憨山为代表,强调“儒释道同源与律教禅统一”者以灵峰为代表。明季复兴贤首教兼唯识宗者,当推雪浪洪恩在三吴大开讲席之风。雪浪是以诗文而著称的明季杰出诗僧,钱谦益《列朝诗集》、康熙《御选明诗》及释正勉、释性通全编《古今禅藻集》等均收录了雪浪的诗作。雪浪援诗入佛、念诗说佛,其诗作影响了明季僧人好诗嗜吟的风尚。雪浪弘贤首、唯识二宗有功,有窥基后身之誉,贤首再来之称;特别是开讲《佛顶经》时,尤以“尽罢诸疏,独演经文”而创新讲风,“为一时缁素所尊”。雪浪毕生寸步不离讲席,决志振兴贤首、华严二宗,然却培养出了宝华山一系南山律与贤首教并阐的杰出高僧,足见其别具一格之教风。雪浪著述不多,唯有《雪浪集》、《续雪浪集》、《谷响录》、《心经说》、《首楞严经解科判略图》,及所辑《相宗八要》等遗世。本文主要论述雪浪洪恩的讲风、教风二大特色,即独演经文之讲风,应时随机之教风。

一、单提经文之讲风

雪浪大师(1545—1608),讳洪恩,字三怀(或作“三淮”,亦为“三槐”);俗姓黄,排行六,金陵(今江苏南京市)名家子。出家后,尝开讲席于宝华雪浪山中,后世因以山名为师尊号。雪浪诞生于崇佛世家,父母皆持长斋。一日,雪浪随父至南京报恩寺供佛饭僧,正值天界寺无极守愚敷演《八识规矩颂》于三藏殿,雪浪“一闻,即有当于心”^①,便留二三日倾听之。其父归家时,唤师竟不应。以母思子心切,其父又入寺唤师归家,雪浪竟于玄奘座前剪发寄母。就此因缘,雪浪于明嘉靖三十六年丁巳(1557)弃俗为僧,时年十三。或云“(雪浪)大师生而开朗,于群儿时便知趺坐;十三岁听讲《法华》至‘三界无安,犹如火宅’,恍然有悟,父母出家”^②。翌年(1558),小雪浪一岁的憨山德清亦于报恩寺披缁,相见默契,为法兄弟之莫逆,可谓真禅朋、真诗友矣。灵峰智旭尝曰:“大报恩寺神庙闲,杰出二人:一为憨山大师;一为雪浪大师。”^③钱谦益亦云:“而其门有雪浪恩公、憨山清公出焉。一车两轮,掖无极之道以济度群有,而法道焕然中兴。”^④憨山尝追述曰:“时雪浪恩兄,长予一岁;先一年,依大师出家。见予相视而嘻。时人以为同胞云。江南开讲佛法,自无极大师始;少年入佛法者,自雪浪始。”^⑤亦云“予与雪浪恩兄,生

① 明·憨山:《雪浪法师恩公中兴法道传》,《梦游集》第30卷,《庄续藏》第73册,第677页中。

② 明·邹迪光:《明故华山雪浪大师塔铭》,《调象庵稿》第32卷,万历三十六(1608)刻本,第7页。

③ 明·智旭:《自观印闍梨传》,《灵峰宗论》第8卷,《嘉兴腔》第36册,第390页中。

④ 明·钱谦益:《华山雪浪大师塔铭》,《牧斋初学集》第69卷,上海古籍出版社,2003年版,第1571页。

⑤ 明·福微:《憨山大师年谱疏注》,《大藏经补编》第14册,第471页上。

若同胞，少共笔砚”^①。雪浪、憨山，实即天界无极门下二大巨擘。然雪浪的创讲之风，不但赢得时人的青睐，而且对推动后世佛教讲风影响亦巨。

东晋释道安始创佛经“三科分释”之风，即“序、正宗、流通”三分。未见经论所载故，这一说法并未被当时的义学家所认可。直到玄奘法师西行归来，译出亲光菩萨等造《佛地经论》，载：“于此经中总有三分：一、教起因缘分；二、圣教所说分；三、依教奉行分。总显已闻及教起时，别显教主及教起处，教所被机即是教起所因所缘故，名教起因缘分。正显圣教所说法门品类差别故，名圣教所说分。显彼时众闻佛圣教欢喜奉行故，名依教奉行分。”^②以经论所载三分与道安所创三分不谋而合故，后世讲家遵三科分释之风。可谓“三分之兴，弥天高判；冥符西域，今古同遵”。迨隋唐间，大乘佛教八宗不拘一格科释佛经，各宗其旨，各有千秋。诸如天台“五重开题，四义释文”，贤首“十门悬谈”，慈恩“五门分别”，真言“十心开题”等。历宋、元迨明，讲家亦谨遵隋唐疏钞敷演经义。讲经若一味墨守拘泥于古哲疏钞，则无不守株待兔之嫌，亦难发前哲未发明处，亦难有超格见解，更难激进后学。万历年间，雪浪、交光二老首废旧解，“雪浪法师，创讲经典正文，不牵注疏；为一时缁素所尊”^③。据憨山所制《雪浪法师恩公中兴法道传》载：

及先师迁化，公据华座，日绕万指。一旦翻然，尽扫训诂俗习，单提本文，直探佛意；拈示言外之旨，恒教学人以理观为入门。由是学者耳目，焕然一新。如望长空，拨云雾而见天日。法雷启蛰，羣彙昭苏；闻者莫不叹未曾有。先是讲肆所至，多本色无文；所入教义，如抱桩摇橹，略无超脱之机。及公出世，如摩尼圆照，五色相鲜，随方而应；一雨普露，三草二木，无不蒙润。且以慈摄之，以威折之。一时，聪明特达之士，无不岀其座下。始终说法，凡三十年。每期，众多万指。^④

钱谦益制《华山雪浪大师塔铭》时，亦援此说而曰：“及师出世，三遮双显，总别交光，摩尼四现，一雨普沾。学者耳目错互，心志移夺，如法雷之破蛰，如东风之泮冻。说法三十年，黑白众日以万计。闲游杖锡，四众围绕。遍山水为妙声，化树林为宝网。东南法席，未有盛于此者也。”^⑤憨山与雪浪为法兄弟之莫逆，雪浪乃钱氏方外之交；此二人对雪浪“尽扫训诂俗习，单提本文”的创讲之风颇为赞赏。

憨山谓明季“江南开讲佛法，自无极大师始；少年人佛法者，自雪浪始”。无极大师，讳悟勤，号守愚，山阳（江苏淮安）人，俗姓王；鲁庵普泰嫡嗣，贤首宗下第二十五世。宗教兼通，大弘贤首兼扬慈恩。无极“弘法以来，三演《大疏》，七讲《玄谈》”。雪浪随侍无及听讲多年，“尽得华严法界圆融无碍之旨，游泳性海，时称独步”。“金陵自六朝来，名蓝栉比，义学繁兴。如我高祖雪浪大师，绍天界无极老人之统，承贤首二十三世之系；阐扬法道，续佛慧命”^⑥。憨山观雪浪因地，听《八识规矩颂》而发心出家，向玄奘座发塔而剪发为僧，就此谓紫柏曰“此再来人，窥基后身也”。雪浪辑有《相宗八要》^⑦，“雪浪恩公揭相宗于八要”^⑧；“余因忆昔白下雪浪恩公演说宗教，特从大藏中录八种示人，以为习相宗者之阶梯，是谓《相宗八要》”^⑨。雪浪教弘贤首、慈恩，又“素慕禅宗，大章宗师开堂于少林，公束包往参，竟中止。既而逊菴昂公，从少室来至栖霞，拈提公案。公折节往从，商确古德机缘，得单传之旨。人或耻公，公曰：‘文殊为七佛师，何妨为释迦白祖？’自尔，凡出语言，顿脱拘忌。从此，安心禅观。”^⑩据此则知，雪浪据江南

^① 明·憨山：《题雪浪恩公所书千字文后》，《梦游集》第32卷，《卍续藏》第73册，第696页中。

^② 唐·玄奘译：《佛地经论》第1卷，《大正藏》第26册，第291页下。

^③ 明·幻轮：《释鉴稽古略续集》，《大正藏》第49册，第952页下。

^④ 明·憨山：《雪浪法师恩公中兴法道传》，《梦游集》第30卷，《卍续藏》第73册，第678页中。

^⑤ 明·钱谦益：《华山雪浪大师塔铭》，《牧斋初学集》第69卷，上海古籍出版社，2003年版，第1571页。

^⑥ 清·盛符升：《妙法莲华经科拾跋》，《卍续藏》第33册，第432页中。

^⑦ 明季雪浪所輯相宗八要者，一曰《百法明門》；二曰《唯識三論》；三曰《觀所緣緣論》；四曰《六離合釋》；五曰《觀所緣緣論釋》；六曰《因明入正理論》；七曰《三支比量》；《八識規矩頌》。

^⑧ 明·游士任：《叙相宗八要解》，《卍續藏》第55册，第472页中。

^⑨ 明·聖行：《叙高原大师相宗八要解》，《卍續藏》第55册，第472页下。

^⑩ 明·憨山：《雪浪法师恩公中兴法道传》，《梦游集》第30卷，《卍续藏》第73册，第678页上。

义学华座,从不介怀旁人訾议,不拘泥于禅、讲之对立不容;而拈宗下言外之旨以启悟学人,亦恒教学人以理观为学教入门。援禅入教,致力于“禅教一致,性相不二”的融合倾向。

雪浪“年十八,分座副讲”;“年二十一,佛法淹贯”。从此“乃留心义学,听极师演《华严大疏》,‘五地圣人于后得智中,起世俗念,学世间技艺,涉俗利生’。尝言‘不读万卷书,不知佛法’。博综外典,旁及唐诗晋字,研朱益丹,帷灯画被,不知者以为滞淫世谛中也”^①。据赞宁《宋高僧传》卷第五“澄观清凉”下载:“观自谓己曰:‘五地圣人,身证真如,栖心佛境;于后得智中,起世俗念,学世间技艺。况吾学地能忘是心!遂翻习经传子史,小学苍雅,天竺悉具,诸部异执,四围五明,祕呪仪轨;至于篇颂,笔语书踪,一皆博综。多能之性,自天纵之。’”^②推想雪浪效法澄观博综外典之精神,为涉俗利生而广学多闻。雪浪不但“敏慧能诗”,而且“博通梵夹,为讲师翘楚,貌亦颀伟,辨才无碍,多游缙绅间”。对雪浪的“风流文藻,辨博自喜”,莲池“颇不谓然”。对此,沈德符则曰:“盖近日丛林议论,崇尚宗门,主于单刀入阵,寸铁杀人,而鄙禅修为龌龊。如雪浪辈不禅不宗,又欲兼有禅宗之美矣。”^③灵峰尝赞“雪浪法师,深知禅律之意,终不提拈授戒”^④之举。雪浪深谙禅且精通通律学,然始终据讲席华座,尽毕生举扬贤首、慈恩二宗义学。

自无极老人迁化后,雪浪就据华座,讲风遍及三吴,自南京而苏州。然雪浪只以舌宣而不务笔耕,故遗世著述不多。“近三怀法师,辩才无碍,而不注一经。人问其故,曰‘不优文辞,安敢注经?’”^⑤雪浪尝多次开讲《法华》《华严》《佛顶》等诸大乘经,然均未制疏。雪浪深谙《佛顶》“但有言说,都无实义”之旨,认为凡有言说皆是识心分别计度耳。雪浪讲演惯于援禅入教,称性发挥,从不墨守成规讲法,事故尽罢诸疏,尽扫训诂俗习,单提经典正文以直探佛意,俾学人透过文字现象以直契经文原义。雪浪虽称性随缘演讲经义而未制疏,然亦有《心经说》一卷,及钱谦益录于《首楞严经疏解蒙钞》前之《首楞严经解科判》一卷遗世。据《心经说》载:

《般若心经》,是世尊以人显法;照见蕴空,而明甚深般若也。恐人不解,故自释之曰:“照见五蕴皆空,度一切苦厄。”何为蕴空?以其色即是空,空即是色;而受、想、行、识,莫不皆空也。恐人不知色即是空之旨,而复释之曰:“是诸法空相。”即五蕴之中,生而本自不生,灭亦元无有灭,不垢不净不增不减者。既此空相虽具五蕴诸法,而原无生灭、垢净、增减;则无色无受、想、行、识,明矣。是为“照见五蕴皆空”。五蕴既空,则世之根、尘、识三,出世之四谛、十二缘,以至能证所证,莫不皆空。既无世之阴、界,则亦无出世智、得也。能所既忘,五蕴何有?故都无所得,方名甚深般若。菩萨依此,而心无罣碍恐怖,远离颠倒梦想,能至究竟涅槃。三世诸佛依此,而阿耨菩提可得。五住结尽,二死俱忘,何苦恼厄难而不度耶?皆由照见蕴空,而能如是。故赞叹之曰:而此蕴空甚深般若是大明呪、神呪,以其能革凡成圣。如果裸(螺羸)之呪螟蛉,而不自知。恐人不信,复曰:“能除一切苦,真实不虚。”后说密呪,使人断言语、息思想,而契此蕴空般若也。此则“但离妄缘,即如如佛”。而观世音能行此耳。故名自在。以至六百卷《大经》,以此为心。如人之有心,以为一身之主耳。何等简易,直截明白。^⑥

如斯单提本文的释经方法,逻辑严谨,细密详尽;层层剥笋,擘肌分理。从《心经说》可窥雪浪当年创讲之风范,的确尽罢诸疏,尽扫训诂释文俗习之枝蔓繁芜,可谓“单提本文,直探佛意”者也。憨山法孙颤愚观衡之《心经小谈》《首楞严经悬谈》《金刚般若经略说》,亦类雪浪《心经说》。可见雪浪创讲之风,影响深远。

明季义学讲家竞演二楞经,雪浪尝多次演讲《首楞严经》,然亦未出疏。王志坚《楞伽经合辙序》云:

^① 明·钱谦益:《华山雪浪大师塔铭》,《牧斋初学集》第69卷,上海古籍出版社,2003年版,第1572页。

^② 宋·赞宁:《宋高僧传》第5卷,《大正藏》第50册,第373页上。

^③ 明·沈德符:《雪浪被逐》,《万历野获编》第27卷,燕山出版社,1998年版,第692页。

^④ 明·智旭:《为大冶说》,《灵峰宗论》第4卷,《嘉兴藏》第36册,第323页中。

^⑤ 明·钟惺伯:《楞严经如说原序》,《庄续藏》第13册,第384页中。

^⑥ 明·洪恩:《般若心经说》,《庄续藏》第26册,第841页下-842页上。

“自来讲席，于此二经，不过守其师说，期无大谬。而止至雪浪大师出，始尽扫依门傍户之病；一以自心现量出之，觉灵山一会重开生面。然师舌而不笔，聊为人天留一影而已。自是，而诸师撰述，各露锋颖。数年来，可谓人握灵蛇。至交光之《正脉》，几于前无古人矣。然于《楞伽》犹未遑也。”^①又盛符升《首楞严经正见序》云：“诸家虽众，必以禅宗解经，方合经中征心辨性之义，是为正法。今观明代宗师，如曹溪憨公、雪浪怀公，咸称法匠。但怀公之于是经，称性而谈，疏通洒落，直欲扫去诸科，故不复著书。”^②这说明雪浪始终致力于援禅入教，倾向于性相融合不二。秉“但有言说，都无实义”之旨，称性直讲经义而不制疏，亦“尽扫依门傍户之病”，亦“扫去诸科”之繁芜。钱谦益于《首楞严经疏解蒙钞》前，尝申《雪浪三怀法师洪恩经解科判》之精妙曰：

南北讲肆，墨守旧闻。会解邮传，纠缠熟烂。师疏通洒落，称性而谈。听闻者耳目更移，知见开涤。讲已，輒墨然罢去。人或请之，微笑而已。师既摆落文字，不肯著书。歿后，讲席虽昌，微言中绝；世所流传诵习，往往标记错杂，附会失真。蒙于亡友陆氏箧中，得故纸一束，题曰《雪浪楞严解》。枝经理解，要言不烦。科判一章，尤为孤迥。观其指意，以谓撮要提纲，因指见月。古今科行线路烟尘飞，皆唯恐不埽而去之也。^③

钱氏应该参听过雪浪讲席，备为推崇雪浪不拘文字，“疏通洒落，称性而谈”的创讲风格。钱氏认为雪浪所遗《首楞严解》，有“枝经理解，要言不烦”之妙，惜此解已佚。检钱氏所录《雪浪恩公楞严科判略图》，分卷科文，条目清晰，实出另具一只眼之高手，洵为雪浪孤迥高判。钱谦益与憨山一致崇尚雪浪所创“尽扫训诂俗习，单提本文，直探佛意”的讲经风格。雪浪高足二楞通润，分擅讲注，尝撰《首楞严合辙》；然钱氏谓“此书盛谈师门讲授，顾其开演宗指，略而不传”；又复“杂拈公案，多引机缘”；全“借禅门捧喝之谈，资讲筵排演之口”。与雪浪《首楞严解》相较，“鲁冠适越，渊语带吴”；“岂能广设门庭，终是自资败阙”。钱氏以二楞智不比其师，是故终不堪传师妙道。

对雪浪所创尽扫俗习之讲风，灵峰亦甚推崇：“扫荡支离，不拘轨则。潇洒风流，露疵缩德。分明是玄奘再来，怎怪得肉眼不识。”^④扫荡讲风一开，自有无端效颦者。鼓山永觉元贤对此尝中肯评曰：

佛语精微广大，不可测识。即使地上圣人，分座演说；人人各殊，难有一人得佛密意。虽不得佛密意，要皆不违于佛。故疏经者，不妨各出一见，互相发明。要在纲宗不失，不违于佛而已。岂必古之为非，今之为是？人之为非，我之为是哉！唐宋弘经大士，分疏诸经；其传至今日者，虽未必其合佛意与否。而考其大旨，皆所谓不违于佛者也。初学之士，借之以为阶为梯，亦何不可？第深造神理，顾其人何如耳。国朝嘉隆以前，治经者类皆胶守古注，不敢旁视；如生盲倚杖，一步难舍。其陋，不足观也。万历间，雪浪起而振之；尽罢诸疏，独演经文；遂为讲中一快。然而轻狂之士，强欲效颦，妄逞胸臆，率尔灾木，其违经叛圣之害，岂止于陋而已哉？^⑤

雪浪鉴于当时讲家墨守成规，死执唐宋疏钞而不能创发新颖故，尽罢诸疏以扫荡枝蔓繁芜，而创“独演经文，直探佛意”之讲风；然并未全盘否定唐宋疏钞的相互发明价值，亦未教其弃诸疏而不顾，乃至强效扫荡之风而妄逞己臆，甚至胡乱发挥。元贤认为雪浪的创讲之风似有益当时，却又贻害于后世，强欲效颦者难免有违经旨而叛圣意也。对于讲经是否依唐宋疏钞与否的利弊，元贤尝制《首楞严翼解序》而折中论曰：

甚矣，治经之难也。即疏钞以求之，失之局；离疏钞以求之，失之荡。失之局者，神机弗廓，而我为经困。失之荡者，正轨罔由，而经为我裂。唯有不局者，然后可以用疏钞；亦唯有不荡者，然后可以废疏钞。斯称善治经者也。《楞严》一经，解之行者，不下十余家；天如会而集之。国朝治经之士，率株守而弗敢

^① 明·王志坚：《楞伽经合辙序》，《卍续藏》第17册，第801页上。

^② 明·盛符升：《首楞严经正见序》，《卍续藏》第16册，第635页中。

^③ 明·钱谦益：《首楞严经疏解蒙钞》第1卷，《卍续藏》第13册，第505页中。

^④ 明·智旭：《雪浪大师赞》，《灵峰宗论》第9卷，《嘉兴藏》第36册，第409页下。

^⑤ 明·元贤：《？言》，《永觉和尚广录》第29卷，《卍续藏》第72册，第566页上。

易。至万历间，雪浪、交光二师，首废《旧解》；而紫柏老人亦力主独玩经文之说。由是后学有跃然自奋之思。视《会解》如瘴水疾驰，而不敢一顾。未几，英敏者既藐视前修，则竞逞臆裁。而全经之旨，几至扫地。稍钝者，进无新得，退失故居，则有从席下拾残唾而已。独不思前人之疏钞，既不堪为后人之几杖。今人之口吻，独可为今人之著蔡耶？又不思今人之新得，安知非前人已拣之砂？前人之陈解，独不能佐今人牛溲马渤之用耶？故吾谓：善治经者，诸疏咸为我助；不善治经者，经文早生支离。固不在疏之存与废也。今山中闲寂，客有请益《楞严》者，仍俾以《旧解》为指南。间有未安者，乃旁采众说，或出私意以翼之。非敢必为世珍，盖亦备漫渤之用云。^①

历宋、元迨明，有竞演《首楞严》之热潮倾向。据说宋时就有八百余家长注《佛顶》，至元时苏州狮子林天如惟则集十余家注会而集之曰《首楞严会解》。雪浪、交光之前，诸师谨遵《会解》而演《佛顶》，“至万历间，雪浪、交光二师，首废《旧解》”。不光雪浪尽罢诸疏而独演经文，紫柏亦力主独玩经文之说。元贤肯定了雪浪创讲之风的有启后学奋思之用，亦抑制了株守《旧解》之流弊蔓延；然却酿下了后世无端妄效乃至肆呈己臆的祸胎。所以元贤主张治经应本“不离不即”疏钞之中道法，正可谓“离经一字，等同魔说；依文解义，三十佛冤”。总之，雪浪的创讲之风对当时及后世的影响颇大，其尽扫训诂俗习、尽罢诸疏，而独演经典本文以直探佛意的讲经行径，实即删繁就简的一种独特的解经方法论，极有益于启蒙初机，激进后学。

二、应时随机的教风

禅宗以师家活机接人的手眼为教风，教风实即师家的德与才的统一性体现。教风凝聚了教与学过程中的精神动力、态度作风、方法措施等，依其师家地域、性格等不同而致各家教风各有特色，宗下临济惯以棒喝为教风，曹洞以叮咛为教风。教下诸宗多以传讲为教风，不外训诂释文，分别名相，谈玄说妙；台教“四义释文”之“观心释”颇具启悟学人的妙用。雪浪创讲“尽扫训诂俗习”，杜名相分别；以“单提本文，直探佛意”为主；亦援宗门参究法为学教入门之下手方便处，可谓“拈示言外之旨，恒教学人以理观为入门”。如斯教风，参学齐举，悟修并进，亦俾禅教不二，亦俾解行一致。

师家教风与地域性格不无关系，雪浪“天性坦夷，不修城府，不避讥嫌，以适意为乐，来去翛然，如逸鹤凌空，脱略拘忌”。紫柏达观“颇有嫌于”雪浪如斯天性，经憨山以“窥基后身”相告，紫柏才首肯曰：“吾自今不敢易视此公矣。”^②雪浪的坦夷天性，也落下了世人“轻佻放荡”的口实。沈德符说雪浪“性佻达，不拘细行，友人辈挈之游狎邪，初不峻拒，或曲宴观剧，亦欣然往就。时有寇四儿名文华者，负坊曲盛名，每具伊蒲之馔，邀之屏阁，或时一赴，时议哗然。遂有摩登伽鸠摩罗什之谤，实不至此。”^③钱谦益初谒雪浪时的影响也是“余少习雪浪师，见其御鲜衣，食美食，谭诗顾曲，徙倚竟日，窃疑其失衲子本色”；后以雪浪背诽郭明龙诗，得罪于当道而被逐出南京，至苏州望亭结茅时，钱谦益才改变了对雪浪的看法，“丁未(1607)冬，访师于望亭，结茅饭僧，补衣脱粟，萧闲枯淡，了非旧观”^④。亦云：“心下如地，坦无丘陵，不立崖岸，不避讥嫌。论诗度曲，见闻随喜。鲜衣美食，取次供养。已而饭惟羹豆，卧则刍秆，舍茶则担水出汲，饭僧则斧薪执具。人以为现少异，而不知其行已有常也。”^⑤雪浪是随遇而安、素位而行者，素富贵行乎富贵，“御鲜衣，食美食，谭诗顾曲”；素贫贱行乎贫贱，“结茅饭僧、补衣脱粟、萧闲枯淡”。邹迪光谓雪浪如斯行径，乃“捐去伪习，独存真醇”之举。“与之谑浪而谑浪，与之选胜而选胜，与之歌舞而歌舞；事至不推，事去无恋；至其团焦内照，炯然自如；二六时间，不啻瞿昙对面无伪动”^⑥。雪浪爽朗天性，真醇无伪的独特行事风格，虽酿下了被逐之祸，然这正是雪浪的难能可贵处。雪浪“捐去伪习，独存

^① 明·元贤：《首楞严翼解序》，《卍续藏》第72册，第454页中一下。

^② 明·憨山：《雪浪法师恩公中兴法道传》，《梦游集》第30卷，《卍续藏》第73册，第678页中。

^③ 明·沈德符：《雪浪被逐》，《万历野获编》第27卷，燕山出版社，1998年版，第692页。

^④ 明·钱谦益：《跋雪浪师书黄庭后》，《牧斋初学集》第86卷，上海古籍出版社，2003年版，第1772页。

^⑤ 明·钱谦益：《华山雪浪大师塔铭》，《牧斋初学集》第69卷，上海古籍出版社，2003年版，第1571页。

^⑥ 明·邹迪光：《明故华山雪浪大师塔铭》，《调象庵稿》第32卷，万历三十六(1608)刻本，第9页。

真醇”的懿行德范，势必会熏染影响其门下。

灵峰从不轻易赞赏前哲古德，然对雪浪备为推崇。雪浪年二十一就淹通佛法，然始终专务教门，以传讲贤首、慈恩而启诱学人。灵峰尝曰：

禅、教、律三……分无可分故，古来大圣大贤，无不贯通三学者；合无可合故，古来真实知识，无不各专一门者。六祖、南岳等未尝为人授戒说经也……降自近代尊宿，亦有古风可仰，如寿昌禅师，深知教律之意，终不授戒说经。雪浪法师，深知禅律之意，终不提拈授戒……其视法门中事，何等尊重。岂似后人，茫无所知，肆无忌惮，敢于辄自上堂讲演传戒，如贱丈夫之登垄断，几何不以如来正法为戏剧之具也。^①

雪浪精通禅、律要义，然“终不提拈授戒”；始终就贤首、慈恩教义以启学人，专务传讲之业，在活机接人方面饶有唐宋师家古风，可敬可佩。灵峰寄潘戒如书曰：“雪浪大师云‘不可以圣贤律人，不可以率性自任’。”^②雪浪答王百穀先生书^③中尝言及“不肖门徒于贵境为畔，岂仆使然亦势耳”；雪浪据庄生“善人不得圣人之道不善，恶人不得圣人之道不行”等语，缄口而默；并劝王氏忘是非以丧冤亲，泯彼我而于其间不分善恶得失。以无心治诸魔灭，治诸障消。雪浪不以圣贤标准律不肖门徒，足见其有“严己宽人”的君子坦荡胸襟。雪浪有甚深禅定功夫，“讲演撤座，方丈单床，默修壁观；尝于长城山中正定二日，林木屋宇，皆为震动”^④于违、逆缘皆能自适，于乐、苦皆能自安，颇具禅者洒脱风范，然只专务传讲之业而不立禅宗门庭。正沈德符所谓“如雪浪辈不禅不宗，又欲兼有禅宗之美矣”。

雪浪洪恩讲风遍及三吴，与憨山德清同为无极门下二杰，在吴越重镇影响颇著。“憨山归自粤中，声誉转盛，来游吴越，一时俊少，以得奉盘匜涤洩器为幸，而大家妻女檀施，悲泣求片语拔度而不得，盖雪、憨所至皆然”^⑤。雪浪门徒遍天下，其传法弟子耶法、明宗、三明、归空、格空、瑞林等先雪浪而逝；觉法终隐匡山。雪浪寂后，有巢松浸、一雨润二杰继雪浪讲演于三吴重镇。一雨通润“嗣雪浪，出世说法利生者十有六年。讲《法华》《楞严》《楞伽》《华严玄谈》《唯识》者十二座”^⑥。“蕴璞愚在都下，若昧智在江西，碧空湛在建业，心光敏在淮南，南北法席师匠，皆出师门，信乎中兴之盛也。苍雪法师彻公，润公之法子，阐法吴下者也”^⑦。经门徒及再传弟子的继志述事，终将雪浪创讲之风遍播四方。

明季南京古心如馨下宝华山一系弘律者，教演贤首；古心、三昧与雪浪洪恩皆有渊源；洪恩尝开讲于雪浪山，寂后亦建灵骨塔于雪浪山，而雪浪山亦宝华山子院。据《律宗灯谱》卷第一“金陵天隆寺如馨古心”^⑧传载：万历间，雪浪奉旨督修金陵长干琉璃宝塔。诸事已备，惟塔尖太重难举，四处求匠不得。惟日夜翘勤，冀佛慈应。一夕，梦感神谕云：“优波离尊者预斯，始克如愿。”天明，果见古心露顶跣足，杖锡持钵，偏袒而入。雪浪一见，乃悟夙缘。雪浪即召众迎，倾诚请助。馨公摄众礼佛绕塔毕，就前手附塔尖即举，塔顶塔身巧好臻合。就此因缘，后世以古心和尚即优波离尊者再来。又宝华山寂光三昧和尚“年二十一礼净源禅师出家，初从雪浪法师习贤首教观，嗣遍参紫柏、云栖诸名宿，具戒于慧云大和尚”^⑨。三昧门下的读体见月、香雪戒润，及再传定庵德基亦习贤首教。宝华山一系弘律者教演贤首，此皆归功于雪浪洪恩。雪浪应时随机的教风，确实不拘一格地造就出了诸多佛门栋梁。明季戒堂律匠、讲坛法将尽出自雪浪门下，正突其在明季佛教史上的杰出贡献。

(作者系南安报恩寺法师)

① 明·智旭：《为大冶说》，《灵峰宗论》第4卷，《嘉兴藏》第36册，第323页中。

② 明·智旭：《自观印闡梨传》，《灵峰宗论》第5卷，《嘉兴藏》第36册，第336页中。

③ 明·洪恩：《答王百穀先生书》，《吴都法乘》第27卷，《大藏经补编》第34册，第864页上。

④ 明·钱谦益：《华山雪浪大师塔铭》，《牧斋初学集》第69卷，上海古籍出版社，2003年版，第1571页。

⑤ 明·沈德符：《雪浪被逐》，《万历野获编》第27卷，燕山出版社，1998年版，第692页。

⑥ 明·钱谦益：《一雨法师塔铭》，《牧斋初学集》第69卷，上海古籍出版社，2003年版，第1573页。

⑦ 明·钱谦益：《华山雪浪大师塔铭》，《牧斋初学集》第69卷，上海古籍出版社，2003年版，第1572页。

⑧ 清·源谅：《律宗灯谱》第1卷，《大藏经补编》第22册，第711页上。

⑨ 清·源谅：《律宗灯谱》第1卷，《大藏经补编》第22册，第713页中。

大慧宗杲禅法及祖庭弘化

——以曹溪南华寺、南海光孝寺为中心

□ 释达亮

摘要：南宋时期，临济宗杨岐派最为兴盛，而在杨岐派中影响最大的圆悟克勤。克勤嗣法门人大慧宗果，是著名爱国僧人，开法度脱许多重要门人及法系裔孙。他不仅建立临济宗大慧派，还提倡“看话禅”；其禅法不仅影响曹溪南华寺、南海光孝寺，且主两大祖庭法席，对岭南佛教的发展有莫大贡献。

关键词：宗果；文字禅；看话禅；住持；法系

一、五家宗风、特色、传播之影响

“从禅宗初祖达摩至六祖惠能，衣钵相传，正法眼藏，心心相印。西天四七，东土二三。六祖惠能，只传法印，不传衣钵。”^①惠能圆寂后，禅宗析为青原行思、南岳怀让先后传承惠能法脉，开宗立派。唐末五代之时，南岳一系分化出临济、沩仰二宗；行思一系分化出曹洞、云门、法眼三宗，这就是常说的“一花分五叶”，禅宗史上称之为“五家禅”，被认为是禅宗成熟的标志。五家宗风其特点，“曹洞则敲唱为用”（《法眼禅师宗门十规论》），其特点是“家风细密，言行相应，随机利物，就语接人”（《人天眼目》卷三）。云门宗风“云门宗旨，截断众流，不容拟议。凡圣无路，情解不通。”（《人天眼目》卷三）法眼宗风“法眼宗者，箭锋相拄，句意合机，始则行行如也，终则激发，渐服人心。削除情解，调机顺物，斥滞磨昏。种种机缘，不尽详举，观其大概，法眼家风，对病施药，相身裁缝，随其器量，扫除情解。”（《人天眼目》卷五）希运之禅“其言简，其理直，其道峻，其行孤”（裴休《传法心要序》），可谓临济之宗风。古人对五宗家风曾有评语说：“曹洞丁宁，临济势胜，云门突急，法眼巧便，沩仰回互。”故知五宗家风虽有宽猛缓急之别，不过是祖师接引后学的权宜方便不同罢了。

五代宋初，曹洞、云门、法眼三宗在全国各地全面发展，云门宗在岭南日益兴盛。宋太宗、真宗年间，临济宗又分出杨岐、黄龙两派，形成“一花五叶七宗”的繁盛局面。禅宗五家发展到两宋之际，沩仰宗不传，法眼宗衰微，云门宗虽传承不断，但也逐渐走向没落。临济、曹洞二宗吸收云门宗风，开始兴盛起来。法眼宗传至永明延寿（904—975）时影响较大，但在宋中叶以后衰弱。云门宗在北宋盛极一时，南宋时期随着临济宗的兴盛，云门宗逐渐衰微，趋于消亡。

临济在北宋时分杨岐、黄龙两派。黄龙派由黄龙慧南（1002—1069）创立，禅法以“黄龙三关”著称。慧南嗣法晦堂祖心、宝峰克文、东林常总。克文嗣法湛堂文准、清凉惠洪，这些禅师虽有影响力，“北宋末期开始衰退，进入南宋不久，便法系难考”^②，杨岐派却很活跃。杨岐方会（992—1049）传白云守端，守端传法五祖法演。法演传法“三佛”：佛鉴慧颙、佛眼清远、佛果克勤，其中以克勤影响最大。克勤评唱云门雪窦重显《颂古百则》而成的《碧岩录》被称为宗门第一书，将文字禅推向了高峰。克勤再传虎丘绍隆、径山宗杲。宗杲的出现使杨岐派成为禅宗最大派系，从此奠定了“临天下，曹一角”的格局。

曹洞宗以洞山良价（807—869）和曹山本寂（840—901）为开宗之祖，主要以“五位君臣”说阐述“理事不二、体用无碍”之禅理。古有“临济将军，曹洞士民”之语，其旨为临济家风有如指挥百万师旅的将军，而曹洞家风则如经营细碎田地的农夫。曹洞宗在进入五代之后直到宋初，几近断绝，直到北宋晚期，

① 南华寺纂修《曹溪通志》卷四，《五家七宗》，广东人民出版社，2021年，第310页。

② 杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，南京：江苏人民出版社，2007年，第439页。

因投予义青(1032—1083)的大力弘扬才得以流传。元代曹洞宗的势力主要在北方,最有影响的是万松行秀及其嗣法弟子雪庭福裕(1201—1275)、林泉从伦,三人皆受到朝廷的器重。

临济宗由百丈怀海的再传弟子义玄(?—866)创建。义玄蒙受怀海门人黄蘖希运印可后,到河北建临济禅院,创临济宗。以“四宾主”“四料简”“四照用”为其宗风。接引学人,单刀直入,机锋峻烈。主要表现在“棒喝”应机(禅师酬答)、“呵佛骂祖”(反对权威)和“排斥三藏教”(反对经典)上。南宋时期,临济宗杨岐派最为兴盛,而在杨岐派中影响最大的是圆悟克勤法系。克勤嗣法门人大慧宗杲法系形成大慧派,相承至明清时代。虎丘绍隆的法系形成虎丘派,一直传到明清以后。

二、文字禅、看话禅

禅宗在唐代以“不立文字”而立宗,禅宗机锋棒喝正是出于对文字的脱离而产生盛行的。禅师们利用机锋棒喝的手段来传佛心印,忽滑谷快天曾说:“六祖之后,醇厚之家风一变,而棒喝之机用大行,竹头接木之语,泛滥禅海。……黄蘖之希运,见地超迈,棒下打出临济义玄而为临济之祖。”^①义玄接化手段中尤以“临济喝”著称于世,世有“临济棒,德山喝”之称,这种“棒喝”宗风遂成为日后禅宗的典型代表。宋朝初期,由于这种棒喝的滥用,临济宗禅师一改以往“不立文字”“直指人心”的传统,在语言上藉偈颂、诗词等体裁,使禅风由“不立文字”到不离文字的“文字禅”。

从临济宗汾阳善昭开始,禅宗便走上“文字禅”的道路。文字禅犹如葛藤纠缠,故又称“葛藤禅”,是禅师运用公案等经典,从语言文字等方面去言说,使得参禅者入道的参禅方法。记录禅师们证悟言行的语录、公案、偈颂、诗歌,也包括在文字禅之内。后经慧洪推崇,在雪窦重显之时形成较大影响,在方式上主要有颂古、代语、别语、击节和拈古等。其实,文字禅就是运用文字把禅理的获得方式由体悟转向研读禅宗的经典,通过对圣贤古语的阐释中蕴育禅机来解析禅的奥妙之理,这样的参禅方式在客观上为禅在士大夫阶层的传播和发扬开辟了新路。

圆悟克勤(1063—1135)为北宋五祖法演(约1024—1104)^②嗣法弟子,非常重视研究佛教经论和禅宗语录,所著《碧岩录》把公案、颂文、经教三者结合起来,用评唱直截了当地进行解说,使北宋初期形成的文字禅广泛影响于社会,开启了大立文字之风。

文字禅的兴起是同灯录的刊行同步发展。入宋以来,禅宗灯录刊行,丛林参究公案之风益盛。禅僧不再拘泥“文字为障道之本”,强调“大法非拘于语言,而借用语言以显发”,以此显示语言文字和禅的“指月”关系,“文以载道”是儒家思想影响结果,从而文字禅在理论上获得立足之地。颂古、评唱尤其使禅宗思想得以全面渗透。灯录、颂古、评唱的出现又使得禅风为之一变。

文字禅一方面重视语言文字的作用,阐发禅意,加强禅师与士大夫的交往与思想发现,进而推动了禅的发展及影响;另一方面,文字言语是禅法传授的手段,手段不是目的,而是达到目的的工具。工具在不同对象的手中有不同的用法,这就是根据不同根器的受众选择不同的施设方式,以便他们能尽快入道。文字只是入道的手段,但是在具体应用方面却陷入文字的窠臼中。

《碧岩录》的出现,受到当时禅僧和士大夫的欢迎,有“禅门第一书”之称。《碧岩录》把文字禅推向新的高潮。“不见古人道,道本无言,因言显道,见道即忘言。”与此同时,对于禅林当时崇尚语言的风气,宗杲注意到“学人泥于言句”的弊病,火烧《碧岩录》:

大慧禅师因学人入室,下语颇异,疑之才勘,而邪锋自挫,再鞠而纳款,自降曰:我《碧岩集》中记来,实非有悟,因虑其后不明根本,专尚语言以图口捷,由是火之,以救斯弊也。^③

当时“不明根本,专尚语言以图口捷”,“用资口舌之辩”的风气对于禅宗来说是一种弊端,是为防止出现某种禅的弊病。宗杲火烧《碧岩录》,是禅宗“不立文字”的释义,类似于一种棒喝,警醒世人避免落

^① [日]忽滑谷快天:《中国禅学思想史》,朱谦之译,上海古籍出版社,2002年版,第137页。

^② 范立舟《南宋全史7思想、文化、科技和社会生活经验》卷上,上海:上海古籍出版社,2016年,第321页。

^③ 《碧岩集疏》卷十,《大藏经》第48册,第224页。

入言语葛藤的窠臼。这一行为是对禅宗精神的宣扬，同时也起到抑制这歪风的滋长，回归慧能禅法宗旨的作用。明云栖袞宏大师《竹窗随笔》亦载宗杲禅师毁碎《碧岩录》这一公案的评析：

圆悟作碧岩集，妙喜欲入闽碎其板，浅智者遂病圆悟，不知妙喜特一时遣著语耳！夫雪窦百则颂古，先德谓是颂古之圣；而圆悟始为评唱，又评唱之圣也。而不免为文字般若。愚者执之。故妙喜为此说，碎学人之性识也，非碎碧岩集也。^①

圆悟克勤禅师作《碧岩集》，妙喜宗杲禅师想到闽地碎毁其板。见识浅陋的人就诟病圆悟禅师，而不知妙喜禅师只是一时排遣人们之执著。雪窦重显禅师作《百则颂古》，前代大德称其为颂古之圣；而圆悟禅师为颂古作评唱，这又是评唱之圣，但不免被文字般若愚陋之人所执。所以，妙喜禅师特作此语，意欲碎去学人的妄情识见，不是碎去《碧岩集》。

宗杲不仅建立临济宗大慧派，还提倡“看话禅”，亦称“看话头”。大慧宗杲对当时十分盛行的文字禅和默照禅持批判态度，同时大力提倡看话禅。所谓看话禅，通过参话头，借以中断思维分辨，达到“无念”“无心”的解脱境界”。看话禅在宋代成为一种风靡禅林的接引方式。宗杲看话禅成了一种悟道的简便有效的方法，“看话”只是名义上的假说，究其真意是用自证来要达到心性体悟：

不是如来禅，不是师祖禅，不是心性禅，不是默照禅，是棒喝禅，不是寂灭禅，不是过头禅，不是教外别传底禅，不是五家宗派禅，不是妙喜老汉杜撰底禅。既非如上所说底禅，毕竟是个甚么？到这里莫道别人理会不得，妙喜老汉亦自理会不得，真如道人请自看取。^②

宗杲没有选择“默照”作为自己的人道形式，也没有选择葛藤累累的“文字”作为宣扬的重点。“看话禅”是这两者之间的折中形式，“话头”成为了宗杲进入觉悟的手段，是一种积极主动的参禅方式。看话禅是宗杲所提倡的悟道形式，是一种修行的实践法门。所有参禅的形式只是假名，真正的禅是心的体悟和自觉，宗杲虽然提出看话禅，但他并不主张执着于“看话”的形式，探究自心的真如本性才是他的目的。

看话禅的主要精髓是在“话头”“疑”上。一个“话头”内含着多种意思，一些难以言说的政治言论和焦灼的内心想法能够由一个“话头”所包含。如“狗子无佛性”中的“无”字，这个“无”不是表面意义上的“没有”，而是不落边超越“有无”“凡圣”境界。“无”是“非有非无”，语言的作用就如同“狗子无佛性一般”，语言能够助人“见性”，但也会迷惑世人。宗杲“话头”寄予着自身真实的情感和情绪。看话禅中的“话头”可以看做是一种符号形式，“话头”使参究的目标具体化和明确化。符号把难以捉摸的禅意凝聚在一个话头之上，相比于当时其它的参禅方法更加省力和方便。

看话禅建立在前人的基础上对“大解脱境界”的追求，是对其师圆悟克勤文字禅的继承和转化，也是在文字禅的基础上对言语的进一步背离。宗杲后半生受到“文字狱”的迫害，因为一句称赞使得自己被剥夺僧人资格。“文字狱”使宗杲更加认识到言语迷惑性和不可靠性，也是自己更加坚定认同“看话禅”的一个促因。看话禅极力消弱言语文字的作用，通过话头的精简，使心思维达到合二为一的和谐之境。看话禅使中国禅宗的禅风发生了重大的变化，可谓“直指见性”修行方法的复归。

三、大慧派岭南祖庭之弘化

(一) 宗杲禅师行状

宋僧大慧宗杲(1089—1163)，字昙晦，法号大慧、妙喜。^③宣州宁国(今安徽)人，俗姓奚。崇宁三年(1104)，寄居寺院。四年(1105)，投东山慧云院慧齐出家，次年明州(今浙江宁波)景德受具足戒。先参曹洞、云门诸师，因缘不契。政和二年(1112)，依止宝峰山湛堂文准禅师。宣和七年(1125)，至汴京天宁寺参圆悟勤受印可，临济杨岐派。后至江苏、浙江、江西、福建、广东等地居留传法。靖康元年

^① [明]莲池，孔宏点校：《竹窗随笔》，北京：北京图书馆出版社，2005年，第27页。

^② [宋]蕴闻集《大慧普觉禅师语录》卷二〇，《示真如道人》，见载《嘉兴大藏经》(径山藏版)第1册，台湾新丰出版，1987年，第738页。

^③ 政和六年(1116)，与张商英初识，言谈投机，赐号“妙喜”，赐字“昙晦”。

(1126),得赐紫衣及“佛日大师”号。绍兴七年(1137),主临安(今浙江杭州)径山能仁寺法席,诸方缁素云集,宗风大振,号临济再兴。十一年(1141)五月,受张九成案^①牵连,被褫夺衣牒,流放衡州(今湖南衡阳)。在衡阳与张浚等人来往密切,又被朝廷命令移至梅州。二十年(1150)六月二十五日,便被贬迁至梅州(今广东梅州),取道郴阳抵曲江。七月十四日至曹溪南华寺留信住宿,时任住持月庭明^②。二十六日至南海,馆于广州光孝方丈之西轩,凡三十二日,示何文缓等法语。自作《真赞》,自称“急性王菩萨”。八月二十九日离五羊广州,九月十五日抵罗浮,十月初三日至贬所。二十五年(1155),秦桧死后朝廷才对宗杲解除编管。“师自衡迁梅,六年之间,遐陬远俗,靡不从其摄化,家绘其像,敬事处肃”^③二十六年(1156)正月二十一日,赦免恢复僧籍。十一月,住明州阿育王寺。二十八年(1158),复住径山,道俗慕归如旧,座下恒数千人,时有“径山宗呆”之称。三十二年(1162),为孝宗说法,赐号“大慧禅师”。三十三年(1163),示寂于明月堂。世寿七十五,僧腊、戒腊五十八。赐谥号“普觉禅师”,塔名“宝光”。著有《临济正宗记》《指源集》《辨正邪说》,另有弟子汇编而成的《正法眼藏》六卷、《大慧普觉禅师语录》三十卷随大藏流行。后人编辑《大慧普觉禅师普说》五卷、《大慧普觉禅师宗门武库》(亦名《杂毒海》)一卷、《大慧普觉禅师书》二卷、《大慧普觉禅师年谱》一卷。见《五灯会元》一九、《续要续集》二、《联灯录》一七、《嘉泰普灯录》一五、《续传灯录》二七、《佛祖通载》二〇、《大慧普觉禅师塔铭》。

岭南祖庭下的光孝寺、南华寺皆开山于智药,大成于六祖。“智药大师,植菩提树于坛侧,为六祖大师前茅;……佛法亦自唐始盛,其根发于新州,畅于法性,浚于曹溪,散于海内。”^④南华寺自梁唐至清已有1400余年,有名可考的住持僧达200余人。光孝寺自三国至唐宋元明清,历代皆有高僧先贤,过往往住持,扬佛崇化,宣教慰民,留下不胜枚举之历史佳话与光辉史迹。光孝寺自东晋隆安年间至清已有1600余年,有姓氏可考的住持僧达160余人(徐文明《光孝寺与丝语文明·后记》),而六祖法系下的宗杲禅师僧俗嗣法门人90余人,弟子众多,《大慧普觉禅师年谱》载有度门弟子84人,嗣法弟子110人^⑤;南宋悟明的《联灯会要》载其有嗣法弟子14人;南宋正受的《嘉泰普灯录》载其有嗣法弟子75人。大量的弟子及其法系形成大慧派,宋元时期遍布南方广大地区,高僧辈出,影响很大,尤以宗杲再传弟子灵隐妙峰之善和北礀居简两支法系最为昌盛。据玉村竹二作《日本禅僧渡海参学关系宗派图》,宋元时期的人华日僧中,有123人曾在大慧派下参禅问道,嗣法者有大日能忍、天祐思顺、中岩圆月、东传正祖等6人。^⑥与南华寺、光孝寺有关的嗣法门人有讷堂因禅师、光孝立禅师、光孝祖彦禅师,前者主曹溪南华寺法席(顺治《曹溪通志》卷三列为“二十代住持”,待考)^⑦,另两位驻锡南海光孝寺。讷堂因禅师,大鉴下第十七世,南岳下第十六世,临济宗第十三世,^⑧嗣法大慧宗杲禅师。大慧宗杲年七十五,按师资25—30岁间概率推算,南华因禅师弘法时期约在南宋绍兴初期间。光孝立禅师,嗣法大慧宗杲,“啸傲烟霞,洁身自好,住广州光孝寺”^⑨。见《续传灯录》三二。光孝祖彦,参余杭径山大慧宗杲得悟,嗣其法。出世广州光孝寺。见《续传灯录》三二、《续传正统》一〇。^⑩

(二) 大慧宗杲在曹溪、南海、梅阳行迹及其法系裔孙

^① 因称赞主战派张九成为“神臂弓”,被强制编管于衡州和梅州。

^② 月庭明,即韶州南华月庭明禅师,尝为住持。绍兴二十年(1150),大慧宗杲至南华寺并留宿,时值任本山第十八代住持。嗣法晓山愚,大鉴下第十七世,南岳下第十六世。参见清释真朴重修,杨权,张红,仇江点校:《曹溪通志》卷二,第35页;中华大藏经编辑局编:《续传灯录》卷三十三,《中华大藏经·汉文部分74》,第967页。

^③ 《大慧普觉禅师年谱》,《嘉兴藏》第一册,民国七十六年台湾新文丰出版,第806页。

^④ 慈山德清《题门人超逸书〈华严经〉后》。

^⑤ 《大慧普觉禅师年谱》,《嘉兴藏》第一册,民国七十六年台湾新文丰出版,第806页。

^⑥ 江静《赴日宋僧无学祖元研究》,北京:商务印书馆,2011年,第39页。

^⑦ [顺治]《曹溪通志》卷三,《清规典藏品第八》,释德清重修,周汝登、继元甫校,第112页。

^⑧ [清]释真朴重修《曹溪通志》卷二,第35页;〔宋〕普济著,苏渊雷点校《五灯会元》卷十九,第1272页。

^⑨ 《中国佛教人名大辞典》,上海古籍出版社,1999年,第168页。

^⑩ 《中国佛教人名大辞典》,上海古籍出版社,1999年,第529页。

自南北朝时代达磨初传禅法于中土，其下传五代至六祖慧能，又有禅的南北分宗，且发展中南宗压倒北宗。会昌灭法（845年）后，南宗进入了“越祖分灯”时代，“一花开五叶”，禅宗五家相继成立，标志南禅的发展趋于鼎盛，时值唐末五代。

宋代以后禅宗的发展，逐渐由唐末五代以来的五家并弘，转向一家独盛。至南宋时期，更以临济的杨岐派最盛，且尤活跃于南方地区，其它各派皆为杨岐所湮没，临济一家独盛的局面完全确立。以杨岐派为核心的临济禅，成为以后禅宗的主流和代表。江南佛寺亦多是临济门庭。^① 临济杨岐派的大慧宗杲禅师在南海、曹溪、梅阳的行迹弘化及其法系裔孙^②祖庭主席又是怎样的呢？《大慧普觉禅师年谱》卷一“绍兴二十年庚午”载：

是年六月二十五日，准命移梅州，取道郴阳，抵曲江，访舍人朱公翊于西园，作《云门匡真禅师画像赞》。七月十四日，至曹溪，留信宿，作《昺禅师真赞》。按题其语录云：“绍兴庚午夏，自回雁迁梅阳道，过韶石，礼老卢子寧堵波下，适遇堂头明侄禅师举扬宗旨。”二十六日，至南海，馆于光孝方丈之西轩，凡三十二日。示何文綬、彭彦祥、郑子寿、顾廷美、张彦清、元览等法语。彦质未画师像，预以素缣求赞。云：

只此便是妙喜真，何用画工更切恒？

彦质抬眸子细看，南无急性王菩萨。

八月二十九日，离五羊，九月十五日，抵罗浮，十月初三日，至贬所。^③

南宋绍兴二十年（1150），大慧宗杲“七月十四日，至曹溪，留信宿，作《昺禅师真赞》”，昺禅师即是韶州南华寺住持智昺禅师（1078—1158），亦作知炳、南华炳。五代僧，蜀川永康（今都江堰市）人。为人严厉，号“昺铁面”。有诗行于世。南岳下第十五世，临济宗（杨岐系）第十二世，嗣法蒋山佛鉴慧惠禅师，“久随佛鉴，尽得其奥妙。……后奉旨居韶州南华”^④。“法嗣四人：四祖宗肇禅师、天宁法清禅师、正法月禅师、南华明禅师”^⑤。七月二十六日，宗杲禅师住广州光孝寺，在寺驻锡三十二日，为居士何文綬等说法。是年，六十二岁的宗杲自作《真赞》云：“身著维摩裳，头裹庞公帽。资质似柔和，心中实躁暴。开口便骂人，不分青白皂。编管在衡阳，莫非口业报。永世不放还，方始合天道。”“维摩裳”和“庞公帽”都是俗装，绍兴十一年（1141）至二十五年（1155），在衡州、梅州编管的宗杲，被褫夺衣牒，剥夺僧籍，只能穿俗服。自称“梅阳妙喜老汉”^⑥“急性王菩萨”。八月十九日离开，东行罗浮、梅州。

一至梅阳。省覲大慧。辞往洋屿。侍光之病。大慧送以偈曰。不忘道义閩中去。洋屿庵中看病僧。越出梅阳烟瘴窟。千山万水一条藤。^⑦

千年前梅州是“烟瘴窟”，宗杲法孙净逊禅师到梅阳县覲宗杲，然后再前往福建洋屿庵侍候师教忠弥光禅师（又为禅状元），宗杲送以偈曰：“不忘道义閩中去，洋屿庵中看病僧。越出梅阳烟瘴窟，千山万水一条藤。”

忠曰：“予方可见妙喜。”即辞往梅阳，服勤四载。^⑧

嘱曰：“予此后方可见大慧也。”于是受教。辞往梅阳，服勤四载。^⑨

教忠弥光禅师另一嗣法门人净慈混源昙密法师，受教忠和尚嘱托前往梅阳，在宗杲身边服勤四载。

^① 张十庆编《五山十刹图与南宋江南禅寺》，南京：东南大学出版社，2000年，第16—17页。

^② 南华寺纂修《曹溪通志》卷四，《曹溪法系表》，广东人民出版社，2021年，第337—338页。

^③ 《大慧普觉禅师年谱》，《嘉兴藏》第一册，民国七十六年台湾新文丰出版，第803页。

^④ 《宋僧录》，李国玉编着；北京：线装书局，2001年，第427页。

^⑤ 中华大藏经编辑局编：《续传灯录》卷三十三，《中华大藏经·汉文部分74》，北京：中华书局，1994年，第967页。

^⑥ [宋]葛洪撰《大慧普觉禅师语录》卷二〇，《示真如道人》，见载《嘉兴大藏经》（径山藏版）第1册，台湾新文丰出版，1987年，第738页。

^⑦ [宋]晓莹撰《咸山云卧纪潭》卷上，《净逊烧虱法语》，《丘陵藏经》第一四八册，p0667a15—18。

^⑧ [宋]普济著，苏渊雷点校《五灯会元》卷二十，第1386页。

^⑨ [宋]贊宁撰《宋高僧传下》/[明]如惺撰《大明高僧传》卷第八，《临安府净慈寺沙门释昙密传六》，北京：中国书店，2018年，第231页。

绍兴间为艸堂和尚掌记室于泐潭。仰适承命。乃与从容弥日。语论英发。榷古商今。逢原左右。知其徒皆为法忘躯之士。自是于大慧日益加敬。遣其子纯粹求入道快捷方式。大慧示以法语八篇。^①

南闽修仰书记，绍兴间，为草堂和尚掌记室于泐潭，“参大慧于衡阳，言下契旨。迁梅阳。”^②大慧宗杲嗣法门人^③，在梅阳陪伴宗杲禅师。修仰听从宗杲嘱咐，从容与谢朝议周旋，整日言语议论英发，榷古商今，逢原左右。后来谢朝议对宗杲改变看法，日益加敬，并让儿子谢纯粹跟随宗杲学习求人道方式，宗杲为纯粹开示法语八篇。

大慧宗杲在曹溪、南海祖庭法系裔孙有曹溪觉、清一叟、粤翁昙謨、天泉祖渊、戒攷、定俊、宗源等，与曹溪南华住持月庭明禅师^④交游甚密，且嗣法门人讷堂因禅师蒙受其法印可。

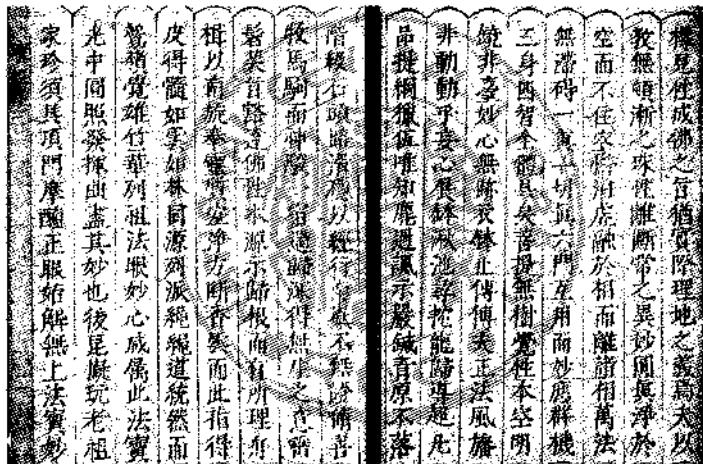
宗杲禅师法系裔孙中，曹溪南华宋代住持觉禅师，又称曹溪觉，尝为曹溪南华寺住持，年月无考。大鉴下第二十，南岳下第二十七世，临济宗第十六世，嗣法杭州径山藏叟善珍（1194—1277）^⑤。参见《续传灯录·卷三十六》^⑥。

曹溪元代住持承宋代之制。曹溪南华元代住持清一叟（1300—1360），嗣法元叟行端（与南华寺住持曹溪觉禅师为同门），径山宗杲裔孙。

新安人，住海光寺。参礼知识，遂通禅秘，道行高复。后参学吴越径山端禅师，师具通内外典，留掌书记。未几，宣政院举充韶之南华寺住持。参见〔同治〕《韶州府志·卷三八·列传》、〔乾隆〕《广州府志·卷一百四十一·列传三十》^⑦、〔光绪〕《广州府志·卷六〇·杂录二》^⑧。〔同治〕《曹溪通志》卷三列为“第六十一代清庵”^⑨住持，疑误。

明朝光孝住持昙謨（1310—1393），又称“粤翁謨”。洪武十年（1377）任札付广州光孝寺住持，嗣法元叟行端。洪武十八年（1385），复修戒坛。“崇祯六年本”《坛经》正是由明代光孝禅寺住持昙謨作序，福建建阳县居士朱美初重刻，此版本正是宗宝原本刊刻的。

粤翁謨，南海人。至杭州游径山寺参叟和尚祝发，得其嗣法印可。洪武三年（1370），居光孝禅寺，号“六指僧”。洪武二十六年（1393）八月十五日，作偈“从缘而幻生，缘尽是今日。踢倒五须弥，揣出空虚骨”而应化，世寿八十三。有传（清乾隆三十四年《光孝寺志·卷六·法系志·〈昙謨传〉》）。明太祖勅赐“弘教大彻禅师”。《光孝寺志·卷四



“崇祯六年（1633）本”《坛经》，明代光孝禅寺住持昙謨作《正宗六祖大鉴禅师法宝坛经序》，由福建建阳县居士朱美初重刻的。

① [宋]晓莹撰《感山云卧纪谭》卷上，《南闽修仰书记》，《丘陵藏经》第一四八册，p0668a14—b14。

② 《中国佛教人名大辞典》，上海古籍出版社，1999年，第502页。

③ 南华寺纂修《曹溪通志》卷四，《曹溪法系表》，广东人民出版社，2021年，第337页。

④ 南华寺纂修《曹溪通志》卷六，《祖庭錄株》，广东人民出版社，2021年，第507页。

⑤ 陈垣撰《釋氏疑年錄》，北京：中华书局，1964年，第291页。

⑥ 蓝吉富主编《禅宗全书·史傳部十六》，《續傳燈錄》卷三十六，台北：文殊出版社，1988年，第508—509页。

⑦ [乾隆]《广州府志》卷一百四十一，《列传三十》，第19页。

⑧ [光緒]《广州府志》卷六〇，《雜錄二》，

⑨ [順治]《曹溪通志》卷三，《清規典藏品第八》，釋德清重修，周汝登、繼元甫校，第112页。

· 法宝志·铜佛太子》为“粤翁謔”。

光孝住持祖渊(1389—1449)，字天泉，号雨庵，江西庐陵人，俗姓杨氏。永乐元年(1403)，受具于青原山，后至南京天界寺，师从定岩净戒^①(曾经重刊宗宝本《坛经》)。宣德九年(1434)，召入京，任左善世，兼任大功德寺住持。其法孙甚多，定俊入京及请御赐寺额，与其法派在京影响有关。

光孝寺住持戒致，嗣法古心道坚，天泉祖渊门人。成化六年(1470)任广州光孝寺住持。重修檀度堂。

光孝住持定俊(1441—1512)，^②成化十八年(1482)进院。番禺邓氏子，号秀峰，清修密行，尝授北京僧录司。十八年(1482)诣阙奏请，敕赐“光孝禅寺”，札付本寺住持。弘治七年(1494)，鸠工重修殿宇，建伽蓝、五祖二堂，鼎建四廊。重修悉达太子殿、大雄宝殿四围楹题等。正德七年(1512)示寂，世寿七十一，法腊四十五。有传(《光孝寺志·卷六·法系志·〈定俊传〉》)。可参《光孝寺志·卷十·艺文志·成化十八年礼部奏给本寺住持僧定俊札付一道》。

光孝住持宗源大江，嘉靖二十六年丁未(1547)在任。重修拜亭及栏杆阶石。

光孝住持圆爍，嘉靖二十四年乙巳(1545)进院。^③募修大雄宝殿，彩饰佛相。“禅师圆爍以挂锡光孝，令其徒通轼万里京师遵求补墜(缀)。”(赵崇信《重修光孝寺大藏经序》)因正统十年敕赐之藏经已残缺，至是遣其徒通轼万里京师购补。《光孝寺志·卷二·建置志》《光孝寺志·卷六·法系志·历代住持》为“圆爍”，列于宗源后。《光孝寺志·卷十·艺文志·重修大藏经序》为圆爍；同卷《重修佛殿题名碑记》为“西菩提园爍”。

光孝住持行珮，法讳(法名)超昊，天启二年壬戌(1622)在任。泰昌元年呈官给示给帖，革除寺僧供应花草，永为定例；崇祯二年与其师通维募缘修六祖殿并拜亭，遂砌高菩提树脚围石及天阶阑干；崇祯二年，捐资并募缘重修菩提戒坛。释德清《憨山大师梦游全集卷第二十四·广州光孝寺重修六祖殿记》为行佩。资料可参《光孝寺志·卷十·艺文志·释通岸〈重修菩提坛题名记〉》《光孝寺志·卷十·艺文志·王安舜〈革除供应花草碑记〉》。

(三)曹溪南华、南海光孝祖庭住持之特色

唐代曹溪住持之制，《坛经·付嘱品》载，六祖示寂时召诸门人曰：“汝等不同余人，吾灭度后，各为一方师。吾今教汝说法，不失本宗。”由此可知，曹溪南华寺住持，六祖未尝授法弟子，诸弟子亦不忍居祖之位，行祖之令。数年后，惠能上足令誥称守塔沙门而不敢称继席，以律为宗。宋代住持之制，非宗门之裔不得住持。宋初奉敕差住持由郡请，而敕差可纪者有7人，智度普遂禅师任“革律为禅”后曹溪敕差赐紫的第一代住持。宋代住持规制几经变化，先后有云门宗、临济宗、曹洞宗，历百数十年，先为子孙丛林，一度被降为律寺，至宋天禧间改为十方丛林。宋代住持重光曹溪，演法度众，功莫大焉。曹溪南华、南海光孝，元代住持承宋代之制。山翁宗宝对勘与增修《坛经》，晚年任风幡光孝法席。明代住持法派以临济、曹洞二宗掌持；自明始设都纲，住持之道至清初已历160余代。德清及门人住持曹溪南华寺多年，且开本山寺志之先。清乾隆间，朝廷渐废僧侶度牒管理，曹溪再为子孙丛林，至光绪初年朝廷虽复度牒制，但实仍为子孙丛林。

南华寺历代住持以习禅为主，其法派不出临济、曹洞、云门三宗，宋之前为临济与云门二宗、明清则是曹洞、临济。在南华寺的盛衰史中，惠能使曹溪南华寺成为禅宗圣地祖庭，宋代重辩禅师将中断数百

^① 定岩净戒(?—1418)，吴兴南浔王氏子，名净戒，字定岩，号幻居，谥号惠济禅师。年十一出家。至金陵天界寺，见觉原慧昙禅师，言下大悟。临济十九世。历住南京鸡鸣寺、灵谷寺。

^② 僥謔、定俊为光孝寺志有记载之二位札付住持。札付住持，见诸众多寺志，有关此类记载者非常之少，这是有明一代佛教特有之现象。札付住持所在寺院，应为朝廷敕赐佛寺，嗣位传法之子孙丛林或传法丛林，需上京考试，能得到礼部祠祭清吏司札付为住持者，极为难得，非常尊严。故光孝寺二位札付住持均有传。

^③ 《光孝寺志·卷十·艺文志·霍邦祥〈重修佛殿题名碑记〉》载：“嘉靖己酉，当(代)住持西菩提园爍董理寺事四秋。”“嘉靖己酉”，为嘉靖二十八年，公元1549年。“园爍董理寺事四秋”。嘉靖二十八年往前推算四年，故为嘉靖二十四年乙巳(1545)进院。

年的南华灯史重新接上,他们对南华寺的重兴及整个岭南禅文化起到不可低估的作用。

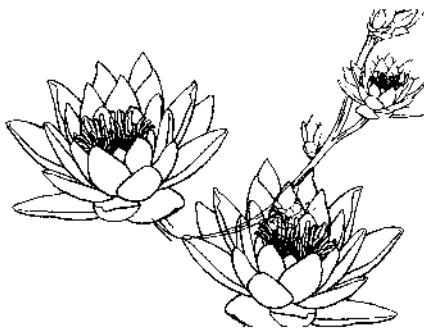
禅法、律学重镇的南海光孝寺“自尔法幢竖于曹溪,道化被于寰宇,至今称此为根本地”^①,历代住持以禅法、译经、讲经弘化为首要,其法派以临济、曹洞二宗为主。“崇祯六年本”《坛经》正是光孝禅寺住持昙謨作序,此版本宗宝原本刊刻的。

在佛教中国化的过程中,曹溪南华寺、南海光孝寺两大祖庭住持对《坛经》整理、刊刻、传播流通有着莫大贡献。

四、结语

大慧宗杲是著名爱国僧人,不仅建立临济宗大慧派,还提倡“看话禅”,是“文字禅”的继承和转化,使思维达到合二为一之境。大慧宗杲在梅阳六年,于南方烟瘴之地说法度人;他又至南海光孝寺、曹溪南华寺两大祖庭开法度脱许多重要门人及法系裔孙,且主岭南曹溪、南海祖庭法席,对岭南佛教的发展有莫大贡献。

(作者系《广东佛教》副主编)



^① 慈山《广州光孝寺重修六祖殿记》,侍者福善日录,门人通炯编辑,岭南弟子刘起相重校《慈山老人梦游集》卷第二十四。

藏传佛教生态观与社会主义生态文明建设

□ 许淳熙

摘要:社会主义生态文明以尊重和维护生态环境为主旨、以可持续发展为着眼点,其目的在于有效地解决人类经济社会活动的需求同自然生态环境系统供给之间的矛盾,实现人与自然、人与社会和谐协调发展的良性运行机制。藏传佛教秉承大乘佛教的思想精神,结合藏民族的生活环境、文化背景和社会现实,在佛教的生态功能方面有着重要而独具特色的创新和发挥。本文以探讨藏传佛教生态观与社会主义生态文明的关系为主题,首先概述藏传佛教生态观的产生过程,继而概括出藏传佛教生态观的特色与优势,最后从三个方面论述藏传佛教生态观对于构建社会主义生态文明的意义。

关键词:藏传佛教;生态观;社会主义生态文明;万物有灵;众生平等;人合一

一、引言

社会主义生态文明以尊重和维护生态环境为主旨、以可持续发展为着眼点,其目的在于使现代经济社会发展建立在生态系统良性循环的基础之上,以有效地解决人类经济社会活动的需求同自然生态环境系统供给之间的矛盾,构建人与自然、人与社会和谐发展的良性运行机制。

公元7世纪,佛教传入藏区,经历了数百年与苯教碰撞融合的过程,最终形成了独具雪域特色的藏传佛教。藏传佛教秉承大乘佛教的思想精神,结合藏民族的生活环境、文化背景和社会现实,在佛教的生态功能方面有着重要而独具特色的创新和发挥。^①

本文以探讨藏传佛教生态观与社会主义生态文明的关系为主题,首先概述藏传佛教生态观的产生过程,继而概括出藏传佛教生态观的特色与优势,最后从三个方面论述藏传佛教生态观对于构建社会主义生态文明的意义。

二、藏传佛教生态观的产生

公元7世纪,佛教以显、密两种形式,分别从汉地与印度传入西藏,其时藏族地区盛行的是公元前6世纪就形成了的苯教文化。历经多年的沧桑,佛教终将苯教容纳融合,孕育出哲学思想深邃的藏传佛教,并为吐蕃王室所接受,成为占主导地位的宗教文化,极大地影响和归化了藏族人民的思想与伦理道德。

藏传佛教的包容性极为广泛,对大自然的每一个生命物都给予无限的关怀。追溯藏传佛教的生态观,与苯教的一些理论渊源有自。苯教是藏区历史远久的本土文化,其是在“万物有灵”的思想基础之上产生的。所谓“万物有灵”,指自然界的一切事物,包括生物与非生物都具有神性,是神灵所居、神灵所依。认为神就存在于自然界一切事物之中,是一种将自然界与神等同起来,以强调自然界的至高无上的哲学观点。如果我们揭去附着其上的神性,还其本来面目,可以发现这是藏族先民解读自然、认识自然的一种探索。藏族先民面对高耸入云、冰清玉洁的雪山,广袤无际的草原,壮丽独特的自然景观;面对高寒缺氧的恶劣自然环境,神秘莫测、变化无常的自然现象,常常无法解释,于是种种的幻觉与想象油然而生。先民们认为世间一切万物都有一个超自然的神灵在主宰,世间万物和人一样也都有灵魂,山山水水、草木石土都有神灵相附。因此当得到自然界恩赐时,就会产生感恩、珍爱之情,并通过对自然界的神化和崇拜表达出来。而当面临环境灾难时,就会出现恐惧和敬畏之心,并通过各种禁忌和祭祀活动表达出来。佛教密乘被引入藏区后,接受了“万物有灵”思想,并演变得更为故事化、神秘化。每一座山、每一条河、每一个湖,都有一个永生的神灵在管理。它们不允许被污染、破坏,否则就会受到神灵的惩罚。如在山上

^① 梁震:《藏传佛教理论的生态功能探析》,《青海民族大学学报(社科版)》,2013年,第39卷第1期,第32—34页。

扔垃圾,毁坏树木,在山谷大声喧哗,向湖里吐痰,都会惹怒神灵而横遭疾病、厄运、小孩早夭、农作物被冰雹袭击等各种处罚。在佛教时代,所有灵山灵湖都被佛、菩萨与高僧降伏了,演变为佛教的神灵。这些佛神,不能被打扰,更不容许被亵渎。这就是藏区山水、森林长期以来,很少遭受人为破坏的主要原因。^①

加之佛教文化的“因果报应”和“生死轮回”等思想的加持,使藏传佛教生态观的理论更为丰富。到吐蕃王朝时期,将宗教禁忌和生活禁忌、部落习惯法中的一些伦理道德进行提升,规定为制度,又从制度中汲取伦理原则来补充生活中的一些原则,构成了双向互动的有机统一。长期以来,藏传佛教生态观已演变为广大藏区民众的生活习惯,其对青藏高原的资源保护和生态平衡做出了难能可贵的贡献。^②

三、藏传佛教生态观的特色

尽管藏区的生态系统十分脆弱,然而其生态环境却被保护得很好,究其原委,藏传佛教的生态观,发挥了举足轻重的作用。藏传佛教的生态观是一种以崇尚自然、敬畏自然、依赖自然为基本性质的文化,其具有多方面的特色与优势:

1. “众生平等”思想。

“众生平等”思想是藏传佛教生态观的理论基础。所谓“平等”,指无差别。《金刚经·净心行善》说:“是法平等,无有高下。”《华严经》卷第十一云:“心佛众生,三无差别”^③,都彰显出平等的涵义。佛教的平等观是一种广义的、彻底的平等,认为宇宙间的万事万物都是平等的存在,即所谓“天地与我同根,万物与我一体”,使自然界中没有物我之区别。这是一种人与自然万物相互融合的生态伦理境界。

藏传佛教的生态观强调世间一切事物的平等性,其平等观主要是从三个方面设定的:其一,众生的世界按宇宙时间划分为六道,即天道、人道、阿修罗道、畜生道、饿鬼道和地狱道。无论处于何道,众生,从生存的意义上讲都是平等的。其二,六道众生有四种产生方式:胎生、卵生、湿生、化生,此“四生”平等无差。其三,各类众生均有佛性,即均具有成佛的种子,在成佛的可能性上,众生也是平等的。^④

按照藏传佛教的思想,“众生平等”包含了尊重生命、敬畏自然、人与自然平等的价值准则。众生平等,首先是肯定一切生命的价值,同时充分肯定自然界的价值。既然人是自然界万事万物中的一员,而世间万事万物都是平等的,故人与自然界应平等相处,如果违背了自然界发展的客观规律,对自然环境进行破坏就一定会遭到自然界的报应。目前,人们已经处在生态环境急剧恶化的态势之中,所以,人应该更清楚自身在自然界的定位,人与自然结成一种伙伴、平等、和谐的关系才是最明智的选择。

“众生平等”思想赋予每一个生命自身存在价值。对于生态文明来说,保护物种的多样性是维护生态平衡的最重要和最基本的保证,只有不同生命、不同种群都得到平等对待,生态系统的平衡才能得以维持。

2. “尊重生命”思想

爱护生命、尊重生命是藏传佛教蕴含的最为深沉的价值取向,其包括“戒杀放生思想”,“大自然生命思想”等方面。

藏传佛教之戒杀护生不仅是对动物的一种保护,也是对生态链的一种保护,只有生态链没有被破坏,自然界才会和谐有序发展,青藏地区的稀有物种才能得以生存。戒杀护生习俗一直是藏族人民对待青藏高原自然生态环境的基本态度和人文精神。在藏区,放生很受欢迎,人们大都喜欢在节假日放生,也愿意到寺院放生。藏传佛教寺院大都设有多种多样的“放生”活动,凡是放生的牛马,不得驱赶、乘骑,更不准捕杀伤害,而要让其自然死亡。藏区的很多地方都严禁狩猎捕鱼,尤其是在深山圣湖,如西藏的玛旁雍措湖、纳木措湖,青海的青海湖,以及佛教寺院周围。在藏传佛教生态思想的影响下,很少有人对藏区生态环境进行破坏。戒杀和放生等实践活动,不仅减少了对动植物的滥杀和破坏,更是保护了动

^① 文厚泓:《藏传佛教对藏区生态文明建设的作用》,《边疆经济与文化》,2017年第8期,第58—61页。

^② 次仁卓玛:《浅谈藏传佛教生态观的雏形》,《卷宗》2015年第5期,第488页。

^③ 见六十卷《大方广佛华严经》之卷十一,夜摩天宫菩萨说偈品第十六。

^④ 刘俊哲:《藏传佛教生态伦理试析》,《西南民族大学学报》(人文社科版)2007年第2期,第54—57页。

植物的多样性,使得生态平衡得以维持,使得藏区的生物多样性得到有效的保护。

藏传佛教生态伦理观念认为,大自然也有其生命特性,山水、草木、动物等都有生命,不仅具有生物生命特性,且具有精神生命特性。因而大自然有其自己生命权利与生存功能,是人类生存环境和生命的重要组成部分。人类对于生态环境要有爱惜之心、保护之心,这并不仅仅表现在保护自然环境不被破坏,保护野生动物等外在形式,更重要的是体现在对生命的内在价值和权利的认同上。作为人类应该尊重自然生命权,顺从自然生存的规律。藏传佛教没有把征服自然视为己任,而是将人与自然万物紧密地联系在一起,将人类的“爱”倾注于自然万物。^① 藏传佛教的大自然生命思想对藏区生态环境的平衡发展贡献了智慧与力量,使得藏区人们深深受益,使得他们胸怀慈悲之心去尊重生命的价值,尊重它们生存的权利。

3.“利益众生”思想

“利益众生”思想既是大乘佛教的核心思想,也是藏传佛教的主导思想。其源自于佛教之菩提心、大悲心。《入中论》称“大悲心是产生佛陀的种子,是佛心生长的雨露,是佛果成熟的营养。这种大慈大悲的菩提心是佛法三根本,而发菩提心就是大悲心引发的为众生利益立志成佛的愿心和利众行为。这种发心也是大乘法轮的轴心”^②。菩提心大悲心将自身成佛和众生的利益紧紧地结合在一起,将利益众生当作最终的目的,而自己成佛仅仅当成利众的手段。宗喀巴大师说:“即如我堕入三有苦海,诸众生因辨别取舍之慧眼紧闭,故尔不能趋向远离苦海之极乐境域。具足佛种姓之诸大成就者观见此种情形后理应发悲悯心而利益他们。”^③

藏人妇孺皆知、耳熟能详并经常念诵的皈依颂说:愿诸有情具足安乐及安乐因(发慈心)! 愿诸有情永离苦恼及苦恼因(发悲心)! 愿诸有情永不离失无苦之乐(发喜心)! 愿诸有情远离爱憎亲疏住平等舍(发舍心)! 这里,“慈”是“与人为乐”;“悲”是“拔人以苦”;“喜”是见人离苦得乐而喜;“舍”是破除悭吝,自舍己乐,施与他人。^④

“利益众生”思想使藏族人民对所有“生灵”心怀怜悯,因此在处理人与动物之间的关系时能更融洽和谐,从而形成积极的生态伦理观念。“利益众生”思想的总目标与总方向是利益一切众生,而不是利益局部的众生。这种利益众生的大慈大悲心诞生出佛教泛爱万物的博大心怀。施爱于万物众生,使其幸福快乐,悲悯于万物众生,使其脱离苦难,利乐有情众生,这就是佛对生命和自然的态度。在这种思想的指引下,人类相互仁爱,和平相处,动物悠闲自得,植物茁壮成长,大自然一片宁静,社会问题和生态问题不复存在。^⑤

4.“和谐平衡”思想

“和谐平衡”思想属于藏传佛教生态理念中极具智慧的方面。藏传佛教生态理念所崇尚的和谐,既体现了和谐的精神,也包含着人与自然和谐相处的哲理与经验,它是一种能够最为纯朴、真实地反映人与自然、社会与自然之间和谐相处并不断发展的一种和谐文化。这从藏传佛教之修行实践中得到了深刻的反映。藏传佛教寺院与修习道场绝大多数分布在景色优美的深山幽林,是认为十地五道等所有功德均产生于深山幽林之中。因此他们把山青水秀、日光和煦、溪流涓涓、鸟语花香的岩山、雪山和密林视为能使人心安神静的圣洁处而加以保护。这些地方,与其远离世俗繁杂的意趣相一致。如米拉日巴尊者、莲花生大士、帕当巴桑吉祖师、宗喀巴大师等高僧大德苦心静修的遗迹,还有很出名的四大窟、不出名的四大窟等。这些修习道场分布于包括珠穆朗玛峰与岗底斯山在内的整个藏区生态保护区。《米拉日巴传》^⑥称拉堆甲基宝利山是印度众得道祖师加持过的山;岗底斯雪山是佛所授记的胜乐轮金刚的宫殿;西藏境内拉齐雪山之格达瓦日山是二十四道场之一;芝域华巴尔雪山和尼泊尔境内的约摩雪山是

① 米会娟:《论生态伦理的哲学基础》,《剑南文学》,2011年第10期,第310页。

② 《入中论》,又名《入中观论》。为真缘派中观宗之大成者月称所著。为藏传佛教格鲁派必读论著之一。

③ 宗喀巴:《菩提道次第广论》,西宁:青海民族出版社,1985年。

④ 陆洋:《对藏传佛教伦理思想的认识与思考》,《北京印刷学院学报》,2010年第18卷第1期,第60—63页。

⑤ 贡保扎西,琼措:《论藏传佛教的生态思想及其社会影响》,《四川民族学院学报》,2011年第20卷第1期,第1—4页。

⑥ 桑杰坚赞:《米拉日巴传》,北京:民族出版社,2000年。

《华严经》所授记的神山；聂拉木县和定日南部一带的曲哇雪山是空行母聚会之处。由此可见珍爱净土是佛教徒和广大信众们的天然使命。他们把那些神山圣湖尊为神秘而具特殊法力的仙境圣地，视为护法神和本尊的驻锡地而加以崇拜。在这些佛教宝地中处处呈现出人与自然和谐共处之生机盎然、万物欣荣的迷人风光。^①

“和谐”与“平衡”密切相关，以“平衡”为前提。没有生态平衡，就没有生态和谐。佛教对世界认知的本质是平衡，凡与凡象形地表达了平衡循环的世界。佛教的“因果”观实际上是一种宇宙的平衡观。善有善报，恶有恶报，因果报应可通三世来达到平衡。对于生态而言，前世的生态破坏会造成今世的恶报，而今世的生态保护，既能够在今世即获善报，也可在来世得善报。任何破坏山地、污染湖泊、砍伐树木和损坏草地的行为，都会受到因果报应和惩罚。所有这些，为我们当今构建生态文明社会提供了重要的文化资源和理论支持。

5. “恪守戒律”思想

恪守清规戒律是对佛教教义的一种实践，戒律为保护生态环境增加了一条砝码。藏传佛教的清规戒律是多种多样的，包括在前面“尊重生命”一节中谈及的戒杀生。藏传佛教戒律三事之一的“夏令安居”，是一种要求僧众在夏天雨季期间安居室内、勤求闻修而根本不出门的仪轨。“安居”期间还要求民众不能到寺院周边、草地和森林去干活或游玩，因为这时属于万物生长之盛期，不出门能够有效防止践踏草木幼苗和昆虫。根据这一仪轨，藏族历代高僧大德们常用多种巧妙的方法和途径进行封山禁杀、育林活动，不准人们进森林乱砍乱伐。这样做的结果使得寺院所拥有的山林和周边地区的动植物得到较好的保护，到处都能看到林影森森、松柏参天、郁郁葱葱的原始风貌和大片的野生动物群。^②

极乐世界是藏传佛教赋予藏民族的终极理想和精神家园，主宰着民族文化最深层次的思想观念。为了创造一个天清气朗水秀山美的“人间清净国土”来体现佛国天堂的价值，专门制定了预防环境污染的基本对策和法令。如《三戒论》^③第八类规定：奉行三清洁之事：除病者外，不站立大小便；不弃大小便及涕唾于水中；不弃大小便及涕唾于青草上。断除此等，如法奉行。此类戒条体现了治理污染的素朴生态思想，强调对大自然的山川、河流、草木，无论是生命物质还是无生命物质，都必须保持敬畏的态度，否则就会遭到大自然的报复给人类带来灾祸。^④

四、藏传佛教生态观对于社会主义生态文明建设的意义

党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央，全面总结人类文明发展规律，深刻地指出：生态兴则文明兴，生态衰则文明衰。生态环境是人类生存和发展的根基，生态环境变化直接影响文明兴衰演替。强调要通过加快构建生态文明体系，推动绿色发展，标本兼治，把加快形成绿色发展方式和生活方式，作为解决污染问题的根本之策，把解决突出生态环境问题作为民生优先领域。同时，要未雨绸缪，有效防范和化解各种生态环境风险，尽快补齐生态文明建设的短板，加快推进生态文明体制改革。将生态文明建设纳入中国特色社会主义“五位一体”总体布局和“四个全面”战略布局之中。生态文明”建设对于构建中国特色社会主义有着重要的意义。在面对资源约束趋紧、环境污染严重、生态系统退化的严峻形势，雾霾侵袭、水质退化的当下困境时，大力推进生态文明建设任重道远。藏传佛教生态观对于社会主义生态文明建设而言，具有十分重要的借鉴意义，其主要体现于如下一些方面：

1. 思想理念

社会主义生态文明建设首先在于思想理念的转变，因为思想理念决定行动的方向。只有让广大党员干部和群众树立正确的思想观念，才能真正把生态文明建设好。藏传佛教生态观所体现出的许多思

^① 梁艳：《藏传佛教中的生态理念和生态实践》，《藏学研究》，2014年，第2卷第1期，第52—56页。

^② 桑杰端智：《藏传佛教生态保护思想与实践》，《青海社会科学》，2001年，第1期，第102—105页。

^③ 《三戒论》为宁玛派大德班玛江各加布著，其中包括别解脱戒、菩萨戒、密乘戒和灌顶仪轨。

^④ 梁艳：《藏传佛教中的生态理念和生态实践》，《藏学研究》，2014年，第2卷第1期，第52—56页。

想观念,如“众生平等”“尊重生命”“利益众生”“和谐平衡”“恪守戒律”等,对于指引人类重新回归自然,修补人与自然的裂缝,重建人与自然和谐与统一的关系,改变以往人类为求发展而以破坏自然为前提的方式等均极具启示意义。

例如在人与自然的关系上,启示我们树立大自然神圣观念的意义。藏传佛教生态思想的内涵就体现在对于万事万物的尊重和保护,是人与自然和谐关系的一种反映。这种思想已经深刻印在藏区人民的生活方式之中,不仅为藏区人民和谐有序的生活提供了一种理论的指导,更具有保护和发展生态环境的实践性意义。藏区民众把他们的希望寄托于神灵,而对神山圣水进行保护和禁止猎杀,其实在无形中就形成了一套属于藏族人民的生态思想。藏文石经作为宗教思想的承载形式,体现了藏族佛教信众的“宗教同自然永存”的信念。藏传佛教密宗“即身成佛”的思想将修行者与自然环境相联系,僧侣投身自然修行秘法以求脱离凡俗,而青藏高原这块神秘之地,恰好为这些修行者提供了良好的外部环境。^①藏传佛教的生态思想与藏族人们的活动息息相关,体现了人的自觉性。像帐篷寺院就属于藏民以全新的文化手段或宗教信仰方式与大自然理顺关系、和睦相处的一种大胆尝试。

再如在发展导向上,启示我们要改变狭隘的政绩观念。一个地方、一个城市的发展不仅仅以经济的增长为依据,不能片面追求GDP的增长。发展应该严格依照“五位一体”的思路综合发展。其中应该特别将生态文明建设放在重要位置,因为生态破坏不仅影响其它的发展,而且是破坏容易治理难,一且破环十年难复。不破坏生态就是大发展,就是大政绩。

2. 制度建设

藏传佛教恪守清规戒律的实践所取得的硕果启示我们,需要在政治、经济和文化等各个层面上进行一系列有利于推进生态文明的制度建设。

由于佛教教义的深入人心,尤其是藏传佛教戒学的启蒙和教育作用,使藏民族将自觉遵守佛教戒规、主动保护生态环境看作是积累功德的基础。藏族人对神山圣湖的崇拜,在客观上对保护青藏高原的生态环境起着积极作用。藏民们在万物有灵思想的长期熏陶之下,自觉产生了保护自然的意识,对森林树木的生长有积极贡献。受藏传佛教文化的影响和感染,在藏区逐渐产生了与宗教密切相关的民间节日、生活禁忌等一系列宗教民俗文化。像每年藏历4月15日的放生节,要求人们赎买被捕获的牛、羊、鱼等,并放回大自然。^②崇拜山神的唤山节自古以来代代相传,藏民们每逢节日即前往祈山、敬山。浓烈的宗教仪式,宏大的祭祀场面,年复一年地进行着,将崇拜自然神的习俗信仰熔铸在节日文化之中。这反映出制度建设若能够得到宗教信仰、民间习俗的支撑,会产生良好的效应。

制度的功能在于规范和约束所有人的行为,其最重要的性质是公正性。如果制度的设计本身不公正,或者制度不能够平等地为所有人实行,则制度的意义会丧失殆尽。制度的公正性简单地说,就是给每个人他应得的,具体讲就是社会各方面的利益关系能否得到妥善协调,藏传佛教之“众生平等”思想,有利于消解制度制定过程中存在的偏见,及行为环境的变化而出现的不平等现象,从而构建起完善的制度体系。

3. 经济模式

在建设的方式上,藏传佛教生态观启示我们需要改变以往以破坏生态环境为代价求发展的建设观念。以破坏生态环境为代价只能求得一时的发展,没有持续性,因而需要站在全局的高度,不能为追求目前的利益而不顾长远的目标。为此,在社会主义建设事业中,需要创造出一种类似于生态系统循环运行功能的经济模式。该经济模式,贯彻零排放、减量排放原则,并且使排放物有合理的可循环的出处,树立节约型生产和消费观念。保护野生生态系统,在工程建设、产品生产和民用设施施工中要尽可能地减少对土地、能源和原辅材料的消耗,用尽可能少的投入与消耗生产出尽可能多的产品和服务。

(作者系华中科技大学教授,研究员)

① 孙藏加:《藏区宗教文化生态》,北京:社会科学文献出版社,2010年。第23页。

② 唐铭:《对生态环境的积极影响藏传佛教文化》,《中国宗教》,2007年第10期,第65—66页。

论佛教对林逋及其诗歌创作的影响

□ 崔小敬 齐胜利

摘要:宋初诗人林逋曾与佛教结缘,佛教思想对林逋的人生与诗歌均产生重要影响。林逋生活的时代南方佛教大兴,形成了影响林逋成长的佛教文化浓厚的社会环境。林逋与三十二位诗僧、两位位佛教居士诗歌酬唱、交往密切,诗僧与居士成为其重要的社会交往对象。林逋诗歌创作在构思、题材等方面亦受到佛教的极大影响,从缩素对林逋艺术作品的评价亦可折射出其与佛教的深厚因缘。

关键词:佛教;林逋;诗歌

“唐代有‘逃禅’之名以后,自然也便继勃有人,如宋代的林逋……”^{[1]158}在宋代佛教各个宗派的界限逐渐模糊,僧人思想多元复杂。禅宗得到发展,禅宗语录流行于世,顿悟成佛的思想广泛流行,“明心见性”“即心即佛”,成佛不再需严守清规戒律,佛教修行逐渐简单易行,因此有相当多的文人亲近佛教。

林逋,字君复,钱塘人。其祖父林克己曾任吴越王钱俶的通儒院学士。林逋是宋初重要的隐逸诗人,文学作品存世不多。诗歌三百零九首,句四联,词三首,此外遗文有《诗跋》《启》《简牍二首》。林逋少而好学,“其顺物玩情为之诗,则平淡邃美,读之令人忘百事也”^{①[2]1},其诗歌创作被归入“晚唐体”。林逋兼擅书画,隐居西湖孤山,品格高洁,有“梅妻鹤子”之美称,在宋初诗坛颇有影响。

一、林逋行踪与佛教的关系

佛教在吴越国受到统治者的大力提倡,“钱镠曰:‘释迦真身舍利塔,见于明州鄞县,即阿育王所造八万四千,而此震旦得十九之一也。’镠造南塔以奉安”^{[2]529}于此可见钱镠对佛教的扶植。至林克己之时,钱俶崇佛比其祖父有过之而无不及,“夙知敬佛,慕阿育王造八万四千塔,金铜精钢,冶铸甚工,中藏《宝箧印心咒经》,亦及八万四千数,布散部内,以为填空。钱塘诸邑、西湖南北山诸刹相望,皆忠懿王之创立也。”^{[3]262}钱俶大兴土木建造萧寺雁塔,他还从日本求写佛经,“吴越钱氏多因海舶通信,《天台智者教》五百余卷,有录而多阙,贾人言日本有之,钱俶置书于其国王,奉黄金五百两,求其写本,尽得之,迄今天台教大布江左”。^{[4]480}况且唐及五代十国时期,士大夫外修君子儒,内修菩提心的现象逐渐增多,由此可知林克已在吴越国崇佛的大背景下,会受到佛教思想的影响,这势必会影响林逋的思想。

林逋生于宋太祖乾德五年(967),卒于宋仁宗天圣六年(1028),而宋太祖赵匡胤建立北宋后取消后周的“废佛令”,自己经常参拜佛寺。宋太宗亲著《妙觉集》,“太宗太平兴国初,有梵僧法贤、法天、施护三人,自西域来,雅善华音,太宗宿受佛记,遂建译经院于太平兴国寺”。^{[5]529}宋太宗亦追谥六祖慧能为“大鉴真空禅师”。宋真宗著《崇释论》《御制释典法音集》等经书。宋仁宗追谥六祖慧能为“大鉴真空普觉禅师”。北宋几代统治者对于佛教大都积极提倡。唐至北宋佛教发展日趋世俗化,佛教理论发展整体呈下滑趋势。但佛教日益世俗化使得居士佛教得到发展,其中虽有欧阳修等人继承唐人韩愈、李翱的反佛思想,但佛教还是被众多的士大夫接受,如王维、柳宗元、白居易、杨亿、王安石、“三苏”等人。

林逋早年行踪可分为从李建中学书、四明山居、曹州十年、江淮汴泗之游、客临江五个阶段。林逋在年少时颇有入世之志,其在《淮甸南游》中写道:“几许摇鞭兴,淮天晚景中。树森兼雨黑,草实著霜红。胆气谁怜侠,衣装自笑戎。寒威敢相掉,猎猎酒旗风。”诗人年少时也曾戎装仗剑作侠客行,但难为世用。他在《旅馆写怀》中写道:“垂成归不得,危坐对沧浪。病叶惊秋色,残蝉怕夕阳。可堪疏旧计,宁复

① 本文所引用林逋诗歌皆出自《林和靖集》,林逋,沈幼征;浙江古籍出版社,2012年版,第1页,之后不再注出。

更刚肠。的的孤峰意，深宵一梦狂。”诗人身怀用世之志，但刚肠耿直与世俗难以同流。当诗人羁旅漂泊，人生失意之时流连风景抑或亲近宗教便是顺其自然的事，其《盱眙山寺》写道：“下傍盱眙县，山崖露寺门。疏钟渡淮日，一径入云根。竹老生虚籁，池清见古源。高僧拂经榻，茶话到黄昏。”可证明林逋早年与僧人交往的诗作有《送遂良师游天台》《送僧游天台》等，其早年游历佛寺的诗作有《山谷寺》《峩石寺》等。林逋在早年游历期间还与僧俗结社酬唱，可见其在早年已受到佛教思想的濡染。

林逋中晚年隐居的杭州西湖一带景色清幽，佛教发展蓬勃，距林逋生活年代不远的苏辙在其诗作《偶游大愚见余杭明雅照师旧识子瞻能言西湖旧游将行赋诗送之》写道：“昔年苏夫子，杖屨无不之。三百六十寺，处处题清诗”^{[6]307}。杭州佛寺之多可见一斑，林逋隐居的西湖孤山邻近灵隐寺、孤山寺等众多名刹宝寺。“林逋隐居杭州孤山，常蓄两鹤，纵之则飞入云霄，盘旋久之，复入笼中。通常泛小艇游西湖诸寺……”^{[7]183}在此人们往往注意的是林逋梅妻鹤子的优游生活，然而从中亦可知林逋时常出入佛寺。归隐时期是林逋诗歌创作与佛教关系最为密切的时期。“那时候有一群山林诗人，有的出家做和尚——例如‘九僧’，有的隐居做处士例如——林逋、魏野、曹汝弼等。”^{[8]11}山林诗人群体因山林而形成趋近的创作风格。林逋隐居的西湖孤山景色如画，高僧大德自然不在少数，如世称“孤山法师”的释智圆便是林逋近邻。苏辙的《和子瞻宿临安净土寺》中写道：“四方清净居，多被僧所占。既无世俗营，百事得丰贍”^{[9]388}可见林逋的隐居生活中佛教文化的渗透是普遍而切实存在的。

二、林逋交游诗僧考

林逋创作诗歌不注意保存，而林逋诗集是由林大年拾掇整理的。现在的《林和靖集》自然难以反映林逋及其创作全貌。但现存的三百多首诗歌还是能透露出些许消息。在诗集中其与诗僧酬唱之作、题僧画诗、游宿寺院的诗歌有 69 首之多。现在可以根据《林和靖集》统计出与林逋交游的僧人有：遵式、虚白、然社师、长吉、居昱师、思齐、机素、休复、闻义、清晓、灵皎、法相、明上人、端上人、易从、文光、中师、西山勤道人、衍上人、湛源、杲上人、性上人、净惠、才上人、遂良、善中、大方、霁上人、希昼共计二十九人。

此外根据诗僧及其作品可知还有三位僧人与林逋交往。“林逋《深居杂兴六首》（卷一〇六）中便有‘中有病夫披白搭，瘦行清坐咏遗篇’，‘病夫’即为智圆（智圆撰有《病夫传》）。”^{[10]43}我同意作者的观点，此外还有一个佐证，这句诗的上一联是“门庭静极霖苔露，篱援凉生袅菊烟”，可知诗人攀触邻居智圆的竹篱，看见同自己一样常年患病的清瘦的诗僧智圆吟咏诗篇。智圆诗作有《君复处士栖大师夙有玩月泛湖之约予以卧病致爽前期因为此章聊以道意》，由诗题可知与林逋交往的僧人还有栖大师。另外惠崇在《林逋河亭》中写道“古路随岗起，秋帆转斜浦”，还有《书林逸人壁》写道“诗语动惊众，谁知慕隐沦？水烟常似暝，林雪乍如春。薄酒懒邀客，好书愁借人。有时行药去，忘却戴纱巾”，^{[11]183}惠崇如果没有和林逋的密切来往，是不可能在诗中真切的书写出林逋吝惜书籍却又洒脱不羁、诗情横溢的形象的。可知与林逋交往的僧人总计 32 位。还有与林逋交往的两位佛教居士胡介、晋昌。

以上与林逋交往的大都为诗僧，而北宋诗僧的数量不在少数，在《杨文公谈苑》中有“公常言，近世释子多工诗，而楚僧惠崇、蜀僧希昼为杰出。其江南僧圆净、梦真、浙右僧宝通、守恭、行肇、鉴微、简长、尚能、智人、休复，蜀僧惟凤，皆有佳句”^{[12]522}其中的希昼、休复、惠崇就是上文指出与林逋交游的僧人。可以考证与林逋交游的诗僧有智圆、希昼、惠崇、清晓阁梨、遵式五人，智圆（976 – 1022），字无外，号潜夫、中庸子，俗姓徐，钱塘人。属于天台宗“山外派”，师从天台源清法师，沟通儒释，曾居孤山玛瑙院与林逋为邻，有“孤山法师”之称，文学著作有《闲居编》留世。希昼、惠崇属于“九僧”。希昼，生卒年不详，剑南人；惠崇，生卒年不详，淮南人，能诗能画；收录二人诗作的《九僧诗集》今已不存。清晓阁梨，宝云旁出世家（二世），“承天清晓法师钱塘”^{[13]247}。

遵式的资料相对完整，而沈幼征校注的《林和靖集》只介绍遵式的姓、字、籍贯、法号、主持佛寺。后出的王玉超的《林逋诗全集》根据《冷斋夜话》增加了其对王钦若的态度。对于遵式的文学成就毫无提及。遵式（964 – 1032），字知白，俗姓叶，天台宁海人。精通《法华》《维摩》等经。淳化元年（1014）由于杭州高僧屡次邀请至杭，皇帝赐法号慈云。遵式善于词翰，诗集有《采遗》《灵苑》，杂著有《金园》《天竺

别集》，当时流行于世。当时江州太守许端夫评价其诗“慈云之诗，文贯于道，言切于理，酷似陶彭泽，盖合于情动形言止乎礼义之意。昔贯休作《禅月集》，初不闻道，而才情俊逸，有失辅教之意；中庸子作《闲居编》，言虽鸣道而文句冗冗，有失诗人之体。慈云则不然，文既清丽，理亦昭显，雅正简淡，有晋宋之风，盖其道业宏大，故诗名不行也”。^{[14]272-273}由此可知遵式在当时声名显著，精通佛经且文采斐然。

林逋交往的僧人除诗僧外，还有少许艺僧。林逋为何和会与如此多的僧人交往？“正像柳宗元《送僧浩初序》所说的，由于僧人‘不爱官、不争能，乐山水而嗜安闲者为多’，与世俗那种‘逐逐然唯印组为务以相轧’恰恰相反，所以当他们在禅思想中寻找思想与生活资源时，从那里找到的更多的倒是‘暂息尘劳’的心灵宁静。”^{[15]343}林逋早年不得志的心灵创伤，也只有在佛教这方净土上可以疗养。隐居山林并非生活于真空之中，林逋交往的人群是相当复杂有官员如梅尧臣、范仲淹、王随等，有科举失意的后生晚辈，有道士，有僧人。尤以僧人为多，在这些不同的人群中只有“本是无一物，何处惹尘埃”的僧人才能与西湖空灵明澈的山水一样，让这位诗人超脱世俗，成为隐士。“澄鲜只共邻僧惜，冷落犹嫌俗客看”（《山园小梅二首·其二》，便为明证。

林逋不仅与僧人交往，而且精通经论。这是由于中国文化以儒家文化为主体，形成了以政治伦理为中心的特征，其他学说也是“以治世为务”，《庄子·外篇·田子方》中提出“中国之君子”明于礼义，陋知人心。但道家思想探讨心性亦不够彻底，故而南朝佛教思想家宗炳说：“中国君子明于礼义而暗于知人心。”（《明佛论》）^{[16]49}唐朝国力强盛，对外文化交流频繁，士人胸襟开阔。北宋儒家文化仍是主导，但对外战争连连失利，文人士大夫形成“内倾型”的心理。正如张方平所言：“儒门淡泊，收拾不住，皆归释氏”^{[17]50}，所以林逋在隐居中只能亲近明心见性的佛徒，求得心灵解脱。林逋的参禅论经可以通过其诗作是能发现蛛丝马迹。如“不会剃头无事者，几人能老此禅肩”（《峡石寺》），“诗正情怀淡，禅高语论稀”（《送思齐上人之宣城》），“当期相就宿，诗外话无生”（《寄思齐上人》），“几忆山阴讲，兼忘谷口耕”（《寄清晓阁梨》），“闲栖已合称高士，清论除非对远公”（《寺居》），而林逋的《林间石》更是铁证，“人夜跏趺多待月，移石箕踞为看山。苔生晚片应知静，云动秋根合见闲。瘦鹤独随行药后，高僧相对试茶间。疏篁百本松千尺，莫怪频频此往还”，诗人参禅打坐，悟得佛教真谛，亦赏月看山，亲近自然，栖息心灵。

三、林逋诗歌创作与佛教

林逋诗歌创作与佛教关系极为密切，其诗歌中频频使用佛教语言与典故。僧人是林逋的挚友，同时又成为其诗歌中的重要意象。林逋在诗歌创作过程中受到佛教“空静”思想的深刻影响，禅悦禅趣与净土信仰是其诗歌营造审美境界的重要源泉。

（一）林逋的诗歌语言与佛教语言的关系

林逋诗的诗歌语言中含有大量的佛教语言典故，如“青山日已远，香械渐多尘”。（《怀长吉上人北游》）诗中的“香械”指僧人所穿僧衣，让人仿佛在诗中可以闻到佛寺中的缕缕香味。“同载闔闾人，衣囊覆毬巾。新烟赤岸暝，融雪太湖春。钟远移斋侯，香迟上定身。当知举如意，宝地雨花频”（《送昱师赴请姑苏》）“毬”根据《贤愚经》记载是进奉如来的，“细软青丝履，光明白毬巾。”（杜甫《大云寺赞公房》），可知也为僧人常用之物。“定身”指静心入定的僧人。“‘举如意’谓讲经。如意是梵语阿那律的意译，用竹、玉、骨或金属等制成，头部作灵芝或云叶形，柄微曲，供指划之用。僧人宣讲经文时，每持如意，记经文于上，以备遗忘”。^{[18]32}“宝地”僧人讲经之寺庙或道场。“雨花”是指佛祖说法，感动天神，诸天于空降下纷纷香花。林逋这首诗中使用佛语，送给僧人昱师，自然使昱师心生好感。

又如“竹下经房号白莲，社师高行出人天。一斋巾拂晨钟次，数礼香灯夜像前。瞑目几闲松下月，净头时动石盆泉。西湖旧侣因吟寄，忆着深峰万万年”（《和西湖霁上人寄然社师》）。其中“白莲”指白莲社，东晋慧远在庐山东林寺与僧俗一百二十二人结白莲社，与雷次宗、宗炳等十七人称莲社十八高贤，以此创立佛教净土宗；“出人天”指不生不灭，超脱生死的涅槃境界。夜月皎洁，疏钟松涛、篁竹经房，佛像香灯，跏趺静坐，一位高僧大德的形象跃然纸上。

林逋诗歌创作也与禅宗公案、偈颂关系密切。宋代禅宗得到发展，禅宗语录流行。禅宗公案那种突

破逻辑，言语道断，直指人心的特点影响了不少诗人。禅宗公案有几种模式，其中一种是“柳暗花明”法，“‘柳暗花明’法，是一种综合运用的方法。当学人问禅师佛法时，先以遮断箭头的答案，折断学人思维的‘箭头’，接着再暗示他向上一路。”^{[19][186]}这种思维方法在林逋的诗中有所体现，如“林僧忽焉至，欲揖顷方罢。复有条上猿，惊窥未遑下”（《闵师见写陋容以诗奉答》），诗构思独特，出人意料，让诗思突转，给人以柳暗花明的趣味，生动的写出画师的高超技巧。偈颂的翻译多采用诗歌的形式，以“五言”为主，也有“四言”、“六言”、“七言”。林逋对偈颂是熟悉的，如“骚吟未断云生褐，梵偈重开月照香”，（《历阳寄金陵衍上人》），“锵然更有金书偈，只许龙神听静吟”。（《和陈湜赠希社师》）偈颂与诗歌创作的关系释慧皎有独到认识“论曰：夫篇章之作，盖欲申畅怀抱，褒述情志。咏歌之作，欲使言味流靡，辞韵相属。故《诗序》云：情动于中，而形于言。言之不足，故咏歌之也。然东国之歌也，则结韵以成咏；西方之赞也，则作偈以和声。虽复歌赞为殊，而并以协谐钟律，符靡宫商，方乃奥妙”。^{[20][507]}偈颂在林逋心中是只许龙神听的神圣吟唱，一方面偈颂在一定程度上影响林逋诗歌韵律圆美流转。另一方面偈颂作为佛经的构成部分，承载着佛教教义自然会使林逋诗歌创作表现空灵明净之美。但也不可否认，林逋的诗歌由于佛教术语、典故使用过多，造成诗与读者的“隔”。

（二）林逋诗歌中的僧人、佛寺意象

林逋交往僧人，频繁出入佛寺，使得僧人与佛寺在其诗中升华为闲适清幽的意象。僧人意象，例如“春水净於僧眼碧，晚山浓似佛头青”，（《西湖》）诗句中将西湖的澄澈比作僧眼，可见在诗人心中僧人的清净无染，禅宗东土初祖达摩大师被称为碧眼胡僧。“返照未沉僧独往，长烟如淡鸟横飞。”（《孤山后写望》），在残照寒烟，众鸟飞净的黄昏中僧人成为孤清的意象。写僧人微笑，如“单囊憩罢应微笑，却是青山不出门”，（《复送慈公还虎丘山》），读者自然可以联想到“以心传心”、“不立文字”的禅宗逸事，“世尊拈花，迦叶微笑”。不唯如此，林逋在与官吏、友人酬唱的诗中僧人亦成为不可或缺的意象。如“到日何人先刺谒？二林开士在琴堂”（《送马程知江州德安》，其中二林指庐山东林寺、西林寺。开士是菩萨的异名，之后逐渐成为对僧人的称呼。），“林萝寂寂湖山好，月下敲门只有僧”，（《和皓文》），无论是林逋生活中的僧人，还是典故中的僧人，作为意象，僧人都为诗中添了一份静谧。

佛寺意象的使用，如被钱锺书赞赏的《孤山寺端上人房写望》，其中一联写道“阴沉画轴林间寺，零落棋枰葑上田”，其中佛寺意象的出现为全诗增添了些许闲适，善画工书的诗人，在这首诗中营造出“诗中有画，画中有诗”的意境。林逋此类诗作颇多，不再赘举。在与官吏交往的诗中佛寺亦成为重要的隐逸意象，如“等闲呵出郭门近，轻棹绕湖寻佛宫”，（《赠钱塘邑长高秘校》）。此外，在林诗中与佛教关系密切的意象还有锡杖、净水瓶等。

（三）林逋诗歌构思与佛教“空静”思想的关系

林逋诗歌构思与佛教思想的关系在其山水诗与咏物诗中表现的最为明显。林逋的诗恬淡闲逸，梅尧臣曾赞叹：“其顺情玩物为之诗，则平淡邃美，读之令人忘百事也。其辞主乎静正，不主乎刺讥，然后知趣尚博远，寄适于诗尔。”^{[21][1]}，这里“顺情玩物”的诗应指其山水诗和咏物诗，形成林逋“平淡邃美”的诗歌境界的重要原因就是一个“空静”。林逋在与禅僧交往中也与他们探讨经论，甚至参禅打坐。这种宗教践履可以让诗人澄怀静虑，获得内心觉悟，从而得以领悟“天地有大美”。如林逋诗“南廊一声磬，斜照独凝思”。（《台城寺水亭》）关于“空静”对于创作的功用，苏轼在与诗僧的交往中颇得真谛，“……细思乃不然，真巧非幻影。欲令诗语妙，无厌空且静。静故了群动，空故纳万境。阅世走人间，观身卧云岭。咸酸杂众好，中有至味永。诗法不相妨，此语当更请”。（《送参寥师》）^{[22][1864]}正是由于林逋心灵获得安静，因而可以触手成春，对外物进行细致入微的描写，例如“草长团粉蝶，林暖坠青虫”（《小圃春日》），“纤钩时得小溪鱼，饱卧花阴兴有余”（《猫儿》），“深林撼撼分行响，浅葑茸茸叠卧痕”。（《呦呦》）这些诗句分别对粉蝶、青虫、猫儿和鹿进行了细致生动的描写。

只有澄怀静虑的诗人才能“了群动”、“纳万境”以诗心体察万物，以诗眼观照山水，领悟“万象皆宾客”的妙趣，这点与《坛经》的“虚空”思想相通。“善知识！世界虚空，能含万物色像，日月星宿，山河大

地，泉源溪涧，草木丛林，善人恶人，恶法善法，天堂地狱，一切大海，须弥诸山，总在空中。世人性空，亦复如是。”^{[23][42]}林逋的《深居杂兴六首并序》可以印证，“诸葛孔明、谢安石蓄经济之才，虽结庐南阳，携妓东山，未尝不以平一宇内、跻身生民为意。鄙夫则不然，胸腹空洞，漠然无所存置，但能行樵坐钓，外寄心于小律诗，时或鏖兵景物，则倒脱二君反有得色”^{[24][64]}，唯有心性空明，无所挂碍，才能胸纳万境，吞吐天地，并将万象变化形诸笔墨。

(四) 林逋诗歌内容与佛教僧侣的关系

林逋诗歌按内容可分类为：赠答送别诗、山水诗、隐逸诗、咏物诗。其中赠答送别诗属于数量多且重要的一类。林逋与诗僧的赠答送别诗写的情真意切，也与佛教关系更为直接。刘克庄的《题四贤像·林和靖》写道“吟共僧同社，居分鹤伴闲”^{[25][201]}，这便显示出林逋诗歌创作与僧人的密切关系。这种关系表现在僧人与其有着共同的诗歌审美趣味和僧人在其隐逸生活中作为其亲密友人两方面。

前一方面上揭已经论及，后一方面主要表现在为诗僧而作的赠别诗。如《和朱仲方送然社师无为还历阳》：“归路过东关，行行一锡闲。破林霜月后，孤寺水边山。顶笠冲残叶，腰装宿暮湾。香灯旧吟社，清思逐师还”，诗中写道深秋霜天，明月落叶，社师手执锡杖，客宿水边，诗人回想昔日结社，尽兴吟诗，良辰不再，悠悠的思念如同月光般追随着友人归还。让人自然联想到张若虚《春江花月夜》中的“此时相望不相闻，愿逐月华流照君”。“四明山水别多时，老病心闲事事违。梦想西湖古兰若，又和秋色送僧归”，(《送善中师归四明》)。林逋少年时在外游历，途经四明，与四明友人、山水结缘，归隐孤山后，常年患病且二十年足不入城市。友人善中师归还四明，诗人对与自己年少时的游历和对友人的挂念自然不胜感慨。林逋在此把对友人的思念写的颇有妙趣，林逋作为佛教居士本应在心中追求阿兰若(阿兰若是梵语，指寂静、无苦恼烦乱)的境界，可僧友远去却让这位佛教居士空无一物的心中“风乍起，吹皱一池春水”。

(五) 林逋诗歌审美与“禅悦”和净土信仰的关系

林逋诗歌审美与佛教的关系主要表现于林逋诗歌以禅趣入诗，以净土思想观照外物及心灵，从而使其实现获得淡泊安闲、纤尘无染的审美。“所谓‘禅趣’，指进入禅定时那种轻安愉悦、闲淡自然的意味，又称作‘禅悦’、‘禅味’。”^{[26][108]}关于林逋参禅打坐已有论述，而且南宗禅比较侧重顿悟，并非只有宴坐才能体验到“禅悦”。只要随缘自适就会在行、住、坐、卧中顿悟“平常心是道”“即心即佛”。林逋诗歌中时时表现出“禅悦”，如“湖水混空碧，凭栏凝睇劳。夕寒山翠重，秋净鸟行高。远意极千里，浮生轻一毫。丛林数未遍，杳霭隔鱼舠”，(《湖楼写望》)在诗中诗人破除“我执”与“物执”，浮生如毫如烟，丛林(佛寺)非有非无，诗中充满寂静，将山水清辉写的闲淡自然，默契于禅宗的“无念、无相、无住”。林逋的诗歌清净脱俗，荡涤尘垢。如元代王恽写道“探囊得逋集，尘意欣一浣”^{[27][211]}。其中重要的原因是林逋与精通《维摩诘经》的遵式交往，和兼信净土宗的天台宗智圆为邻居，而且释省常组织西湖白莲社，西湖周边净土信仰盛行。“如是，……随成就众生，则佛土净；随佛土净，则说法净；虽说法净，则智慧净；随智慧净，则其心净；随其心净，则一切功德净。是故，宝积，若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净，则佛土净。”^{[28][16]}可见获得净土的重要一点就是心净无尘，林逋的诗歌也有所表现。如“柴门鲜人事，氛垢颇能忘”(《郊园避暑》),“残雪照篱落，空山无俗喧”，(《山中冬日》),“扰扰非吾事，深居断俗情”，(《淮甸城居寄任刺史》)，诗人超凡脱俗，忘怀世间的蝇营狗苟，获得心灵解脱。其中最重要的是林逋笔下的梅花意象的佛教色彩。“只是到了宋代随着净土信仰中国化的完成，文人们才真正发现梅花皎洁之性的感觉，佛教净土信仰也在中土找到了自己的载体”^{[29][66]}在宋代梅花成为菩提树，只有梅花的皎洁无染才能成为林逋净土信仰载体，如“人怜红艳多应俗，天与清香似有私”(《梅花》)。而“澄鲜只共邻僧惜，冷落犹嫌俗客看”(《山园小梅二首·其二》)，在此梅花与僧人共同以清净无染的特征出现可谓相得益彰。禅宗的专思寂想、净土宗的心净无染是林逋咏梅绝唱“疏影横斜水清浅，暗香浮动月黄昏”的创作思想来源，也使林逋笔下的梅花作为审美对象蕴含禅趣。

四、僧俗对林逋作品的评价

从后世僧俗对林逋及其作品的评价亦能洞察到林逋与佛教的关系。陆游的《跋林和靖贴》写到“忽

得踏上竺广慧法师所藏二贴,不觉起敬立”、“刮目散怀”^{[30]183},从僧人珍藏其作品的行为及陆游的评价可以看出林逋书法作品的淡泊清秀、出尘脱俗,亦能看出僧人对林逋人品及其作品艺术的欣赏。另外,沈幼征校注的《林和靖集》,王玉超校注的《林逋诗全集》都有附录收集古代文人对林逋评价的诗文,王书甚至收录日本作家的相关诗作,为读者了解林逋及其作品提供莫大的方便,但有遗漏。现于《刘克庄集笺校》辑出一首。于元代诗僧释善住的《谷响集》中辑得四首,誉录于下:

和靖诗高千古瘦,逃禅画妙一生贫。劝君别换新标榜,莫靠梅花赚杀人。《赠梅岩王相士二绝·其二》^{[31]1248}

霏微烟霭满遥岑,春入长堤柳色深。今古画船供一醉,几多红粉得千金,渔歌岂悦游人耳,莫雨偏伤倦客心。幸有孤山梅竹在,杖藜徐步作幽寻。《过西湖》^{[32]145}

曾向孤村见此枝,杖藜徐步雪晴时。香飘野路传春早,影上山窗碍月迟。处士诗存犹可读,逃禅骨朽却难追。梦寐琼花无今古,羌笛高楼亦漫吹。《画梅》^{[33]184-185}

屈铁虬枝带藓枯,想应曾识老林逋。清标幸是从来瘦,月冷霜寒影更孤。《咏梅三首·其一》^{[34]227}

处士梅花春尚开,湖阴不见鹤飞回。春山尽日陪歌笑,桂酒何曾及夜台。《和靖先生墓》^{[35]241}

可见刘克庄早已清晰认识到林逋逃禅与其诗画艺术创作成就及特征的关系。在元代诗僧释善住心中林逋的冷峻孤高居士形象及其笔下清净脱俗带有佛教净土意味的梅花意象的同一。尤其值得注意的是,诗僧释明本的《梅花百咏》在元代诗人中掀起了梅花诗创作的热潮,林逋随着梅花诗的创作亦影响了元代僧人。可从楚石梵琦曾作《和林逋诗六首》(已佚)可窥见一斑,林逋与佛教的因缘也由此可见。

五、结语

通过论述可以看到林逋及其诗歌、书法、绘画与佛教密不可分的关系,林逋艺术作品的“孤峭澄淡”的审美意识与佛教的“明心见性”“任运随缘”相通,其超凡脱俗的隐士形象中蕴藏着淡泊寂然、清净无尘的佛教居士特质。因此,可以说佛教思想是林逋思想的一个重要方面。从林逋诗集中亦能发现,其与道士交游,书写道经、采药、炼丹,谈论老庄;他也以颜回、原宪作为偶像,实践“穷则独善其身”的儒家思想;他还有“治世谁能吊屈平?”(《和酬周启明贤良见寄》,林诗五次提到《离骚》。),通过怀念屈原表达愤世思想。我们可以见林逋思想中儒、释、道等复杂交织,考虑林逋与佛教的关系,对于了解林逋其人,解读林逋诗歌,评价林逋地位而言是不可或缺的方面。

(作者崔小敬系浙江师范大学教授;齐胜利系浙江师范大学人文学院古代文学研究生)

参考文献:

- [1] 覃召文. 禅月诗魂:中国诗僧纵横谈[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,1994:158.
- [3][5][6][13] 杨亿. 杨文公谈苑,宋元笔记小说大观[M]. 上海:上海古籍出版社,2001:529,480,529,522.
- [4][14][15] 志磐. 释道法. 佛祖统纪校注[M]. 上海:上海古籍出版社,2012:263,247,272-273.
- [7][10] 苏辙,曾枣庄. 马德富. 栾城集[M]. 上海:上海古籍出版社,2009:307,88.
- [9] 钱锺书. 宋诗选注[M]. 北京:人民文学出版社,2008:11.
- [11] 刘亚楠. 释智圆诗歌研究[D]. 西南交通大学,2011:43.
- [16][18] 葛兆光. 中国禅宗思想史[M]. 北京:北京大学出版社,1995:343,50.
- [17][20] 张晶. 禅与唐宋诗学[M]. 北京:人民文学出版社,2003:49,186.
- [21] 释慧皎. 汤用彤. 高僧传[M]. 北京:中华书局,1992:507.
- [23] 苏轼,冯应榴,黄任珂,朱怀春. 苏轼诗集合注[M]. 上海:上海古籍出版社,2001:864.
- [24] 尚荣译注. 坛经[M]. 北京:中华书局,2013:42.
- [27] 孙昌武. 佛教与中国文学[M]. 北京:中华书局,2019:108.
- [29] 赖永海,高永旺. 维摩诘经[M]. 北京:中华书局,2010:16.
- [30] 李炳海. 净土法门盛而梅花尊——宋代梅花诗及其与佛教的因缘[J]. 东北师大学报,1995(4):66.
- [32] 刘克庄,辛更儒. 刘克庄集笺校[M]. 北京:中华书局,2011:1248.
- [33][34][35][36] 释善住. 谷响集[M]. 北京:中国书店,2018:145,184-185,227,241.

汉传佛教思想对当代世俗经济行为抉择的指引

□ 李栋财

摘要: 汉传佛教思想除了可以达成信众超凡入圣的宗教愿望,还可以对大众日常生活产生启示作用,其中对经济行为抉择的指引是其中具有代表性的内容。汉传佛教思想与当代世俗经济行为之间存在着可以互相借鉴的关系,而如何将汉传佛教思想运用到经济行为抉择指引的过程中也是值得探讨的。汉传佛教思想体系中的八正道思想可以指导人们如何建立经济行为的正当性,菩萨思想充满了关于如何进行沟通交流和在社会中建立正面形象的智慧,而因果思想则是给予大众关于经济行为规范性的开导。

关键词: 汉传佛教;佛教思想;经济伦理;经济行为;宗教文化

汉传佛教思想源于印度、成长于中国,经过长时间的历练打磨,与中华传统主流文化以及社会融合互鉴,形成了指导生活实践、超凡修行解脱的完整理论体系。它是一门可以应用于世俗社会之中的实践型学问,在丰富的佛学理论中,很多内容都提出了独到的经济现象解析和经济生活的具体指导,对于大众经济行为的抉择具有较强指导功能。

汉传佛教思想影响了佛教信众的经济行为抉择,并潜移默化的波及到了其他大众;世俗大众的经济行为也对汉传佛教寺院和其思想起到了反作用,佛教寺院会采取时下较为适用自身的管理思想和技术方法实践在自己身上,并提出一些运用佛教思想解决当前经济问题的方案传授给信众。本文将就汉传佛教思想与当代世俗经济行为之间的互动关系,以及该思想体系对于大众经济行为抉择有可能产生的正当性、平等性、规范性等三种影响做具体的剖析。

一、汉传佛教思想与经济行为之间的互动

宗教自诞生以来,就与经济之间存在着亲密的互动关系。宗教的发展需要经济作为依托,没有世俗经济的支持,神圣的宗教组织也很难立足于现实世界。如何适应现代工商社会的需要,充分开发佛教的经济资源,也一直是民国时期太虚大师展开人间佛教运动的一大弘法关注点。^① 太虚大师本人对当时佛寺经济的发展提出了很多建设性意见,还曾就沩山、峨眉山等地的佛教经济资源拟定了详细的开发构想。《法华经》说“资生产业即佛道”,汉传佛教庄严的殿堂、巍峨的佛塔、雄伟的石窟、庞大的僧团,都需要依靠雄厚的经济财力来支持。这种经济财力的来源往往是信众的供养或者是自身自养的经济收入,而这些往往需要佛教思想智慧来指导。汉传佛教需要固定的经济收入来支撑其长期的法务活动,而汉传佛教思想对于世俗社会的经济模式与大众经济行为也有着启迪作用。汉传佛教对中国经济也产生了一系列实质性的影响:如同欧洲的典当业最早出现于公元前7世纪的巴比伦寺院一样,中国的典当业最早出现于汉传佛寺;在一些人流集中的知名汉传佛寺周围,形成了大大小小的集市商圈,这有效的促进了区域商业群体的发展。

原始佛教理论建立于佛祖释迦牟尼其宗教活动在社会实践中所获得的经验之上,其源自于人类社会生活,用之于生活,是他基于社会实际问题,为当时人们不解的现象和问题提出的合理解惑答案,是长期佛化生活的积累。但中国佛教自明清以来,注重佛事经忏,对佛教智慧如何践行于中国社会缺乏代言,故而被人戏称为“死人的佛教”。在二十世纪的百年里,佛教界的有识之士发起和号召了人间佛教运动,提出“人成即佛成,实现在人间”的口号,经过太虚、印顺、星云等大师的大力呼吁,人间佛教的思想已然成为了二十世纪和本世纪汉传佛教的主流。人间佛教提倡对当代佛教徒生活行为和规则进行务

^① 陈永革:《人间潮音——太虚大师传》,浙江人民出版社,2003年,第63页。

实而合理的指引,其中对经济行为的抉择思想是其重要组成部分,具有较高的普世实践价值。

汉传佛教思想对于世俗经济的影响不仅是在其外在的经济形态与运营模式方面,更重要的是对世俗大众经济行为如何抉择方面发挥着一定的指导作用。任何人的行为都是在一定的价值观念之下进行的,而人的宗教信仰则是决定其价值观念的基本要素之一。人们在社会经济生活中形成宗教的价值观,价值观又在指导着人民的经济行为。^① 它常常会以不同的强度和不同的意义来影响人们的经济行为,会在商业道德的建立、指引人们合理经济消费和增强人们的工作积极性还有直接支持某些经济体系或类型等方面来发挥自己的作用。^②

经济行为的具体定义和解释有很多种,经济行为是人类创造文明社会的主要活动方式之一,从本质上来说是一种社会行为,是社会人在互动过程中以客观化形式外在表现出来的对经济刺激的主观反映。^③ 经济行为是一个比较广义的概念,是生产、消费、投资、交换、储蓄、迁移等诸多方面行为的统一。^④ 马克斯·韦伯认为“经济行动(Wirtschaften)是指行动者和平运用资源控制权,其主要动力就是以经济目的为取向。”^⑤ 经济行为有一种具体的指称意义,是与文化行为、法律行为、科学实验行为等平行的、对称的,也就是说经济行为是人的行为中的一种具体表现。本人这里探讨的经济行为主要包括了职业选择、工作态度以及个人经济伦理建设和收益使用、企业文化构建、经济问题的观察角度和方法等内容。

如何为现在与未来经济健康发展建立一种良好的经济行为抉择指引,已成为一个世界性的大问题。经济建设必须要和适宜的经济行为规范同步发展,否则经济的高速发展就无法得到有效的保障。不同的经济制度和社会条件下应有不同经济行为要求,走出一条符合中国特色社会主义市场经济的经济行为规则构建道路,乃是当代发展中国经济所必须要考虑的事情。对此问题的解决,正如赵朴初先生所指出的:“不仅宗教实体、宗教文化可以为当代社会主义经济基础服务,而且宗教思想信仰体系中的积极精神也可以为社会主义经济基础服务。”^⑥ 作为具备时代性、圆融性和理性的汉传佛教思想体系,蕴含着指导大众经济行为抉择的丰富道德资源,而且在中国具有深厚的文化根基和社会认同,在当今依然具备着适应时代现状、引导当下大众经济行为抉择的能力,可以在新时期服务于社会经济发展、促进社会主义现代化建设方面进一步发挥能动作用。

二、八正道思想与经济行为的正当性

汉传佛教思想虽然强调出世离欲,但并没有完全放弃经济行为,反而对于世俗大众正当的经济行为十分鼓励。英国经济学家 E. F. 舒马赫认为:“佛教是‘中道’,因而它一点也不反对现世的福利。妨碍解脱的,不是财富,而是对财富的迷恋”^⑦。佛陀当年在印度时,很注重在商人群体中的传教,很多初期皈依佛陀的在家弟子都是商人。佛教对商人弟子要求将外在的商业经营运作和内在的道德修养以及宗教修为的提升结合起来,如《三慧经》中说:“有内治生、外治生。索钱财诸珍宝是为外治生,守意念道是为内治生。”即使作为寺中的修行僧人,如果他抛弃私欲、一心为了寺院常住的利益而进行经济自养活动也是允许的,但其所获得的利润收益也应尽数交给寺院常住共用和进行集体分配。^⑧ 佛教对如何进行符合佛教思想的经济行为有着较为详细的解读,其中尤以八正道思想最为全面。

八正道,亦称八支正道、八支圣道或八圣道,包含正命、正业、正见、正思维、正语、正精进、正念、正定等内容,是汉传佛教、南传佛教以及藏传佛教共同要求佛教徒应去实践的八种修行方式和日常行为指导

① 黄云明:《宗教经济伦理研究》,人民出版社,2010年9月,第24页。

② [美]罗纳德·L·约翰斯通著,尹今黎、张蕾译:《社会中的宗教:一种宗教社会学》,四川人民出版社,1991年,第212页。

③ 李树:《经济行为研究的模式与方法》,载于《西南政法大学学报》1999年第1期,第61—65页。

④ 卢海阳:《农民工的城市融入及对经济行为的影响》,浙江大学2015年博士学位论文。

⑤ [德]马克斯·韦伯著,阎克文译:《经济与社会》,上海人民出版社,2010年1月,第156页。

⑥ 赵朴初:《对宗教工作的几点认识和意见》,载于《法音》1995年第3期,第4页。

⑦ [英]E·F·舒马赫:《佛教经济学》,载于[美]赫尔曼·E·戴利、肯尼恩·汤森编,马杰等译的《珍惜地球》,商务印书馆,2001年,197页。

⑧ [法]谢和耐著,耿昇译:《中国5—10世纪的寺院经济》,上海古籍出版社,2004年11月,第74页。

思想,其对于佛教徒经济行为和思想有着十分具体的要求。

八正道思想对应经济行为的要求如下:正念是恰当从事经济行为的基础,只有拥有了正确的人生观和价值观,以及完备的知识和做事能力,才可能做出正确的选择。这里要求既要有良好的道德品性,也要有深厚的经济知识功底,即平常我们所谓的德才兼备。《优婆塞戒经》《十善业道经》《地藏菩萨本愿经》等汉传佛教经典都完整讲述了在经济活动中正念的建立和养成的过程;正命主要是对于佛教徒职业选择上的指引,不做与正命相背的“邪命”经济行为。正命指既要求不做违反国家法律法规和社会普遍道德、传统风俗底线的职业,也不能去做违反佛教戒律和道德精神的行业,《中阿含经》卷三十九中说:“如法求饮食、床榻、汤药、诸生活具,则以法也,是谓正命。”贩毒、卖淫、走私等非法职业均不符合要求;正业就是运用正确的具体行为去经营经济实业和处理经济收益。佛教关于做事情对否的评价有其独特的理解,这其中往往用三种“业”的概念来区分,即邪业、有漏正业、无漏正业。邪业就是错误的行为,而有漏正业和无漏正业则是正确的行为,两种正业不同之处是无漏正业强调的是出世性,其要求更高更严格。在从事经济行为过程中,佛教徒应尊纪守法,行为要契合佛教的精神,不能存在偷税和欺诈等行为,如《正法念处经》卷二十六中说:“租税依法不欺王者。”;正见就是要求运用正确的认识和理解去看待经济现象和经济行为的本质。佛教在修行中强调正知正见,在经济上也要求大众对于先进的经济理论和思想有所掌握。对经济现象应有正确的认识和理解,以恰当的经济分析和决策方式来决定经济行为的选择;正思维就是与正见一致的思维方法和角度,要求对于经济现象的认识和分析在逻辑上要严密和正确,能够结合前边所讲的正见进行准确的推演,获得最终的经济收益。佛教尤其强调思维的缜密和论证方法的客观性,强调事实论证与理论论证的严密结合,还建立了佛教逻辑思维方面的学问即因明学。落实到当今的经济行为中,就是还要利用大数据分析和其他量化工具的辅助对经济现象进行观察,避免空洞主观的观察分析;正定是指拥有了正确的基础知识、良好的观察角度和缜密的逻辑分析之后,应加以实践方有可能成功,并坚持健康乐观、清净朴素的生活方式。“这要求人们在具体的经济实践中亲证经济生活的规律、原则”^①,脚踏实地的进行经济行为实践才有能成功的希望;正精进讲的是如何长期发展的问题,其强调的是用正确的努力目标去创造物质财富和精神财富,如果努力的目标和方法不正确的话,从事的经济行为就很难获得理想的经济收益。在努力的过程中,应该不断的根据实际情况作出调整,注意外在环境的变化。同时,应该不断鞭策自己,时刻严格要求自身,这样才能获得更好的成绩;正语强调的是以正确的谈话内容和交流方式与人互动。在经济活动中,做好人与人之间的沟通,这样才能保障经济活动的顺利实施。在与领导、手下和客户之间交往的过程中,要准确诚恳的进行有效沟通,不要去做夸大、虚假的叙述,如《优婆塞戒经》中所述“贩卖市易教令以平,无贪小利共相中欺”,这也是自身获得他人信赖的重要保障。

综上所述,八正道思想作为汉传佛教指导大众从事各种行为的基本要求,对于大众世俗经济行为的抉择有着较为实际的借鉴价值。其既强调了经济活动中很重要的客观分析判断过程,也指出了应遵守的道德要求,还强调了商业思维与商业实践相结合的重要性,对大众在整个经济活动中行为的正当性有着完整的指导作用。

三、菩萨思想与经济行为的平等性

菩萨思想在汉传佛教思想体系中具有重要的理论价值和实践价值,菩萨既是佛教里的大成就者,也同时呼应了丰富的佛性理论和学修体系。菩萨思想所代表的平等、慈悲等意义,对于经济行为有着很强的启发性,既代表了在经济活动交往中与他人应有的平等对待态度,同时也说明了企业形象和企业文化建设的关键所在。

菩萨是梵文“菩提萨埵”的简称,菩提的意译是觉悟,萨埵意译为有情众生,菩萨就是觉有情的意思。在大乘佛教中,菩萨是仅次于佛之下的果位,他们不仅要自己求得佛教意义上的解脱,而且还希望

^① 董群:《论佛教的经济伦理观》,载于洪修平编的《佛教文化研究》(第二辑),江苏人民出版社,2015年,第365—381页。

去救渡一切有情众生，使大家都能领悟佛法，同成佛道。正如《大智度论》卷二十七中对菩萨形象的描述：“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。大慈以喜乐因缘与众生，大悲以离苦因缘与众生。”菩萨思想在中国流传已久，如观世音菩萨、文殊菩萨、地藏菩萨等的名号和应化事迹都已家喻户晓。菩萨精神是汉传佛教信众崇敬的理想道德境界，菩萨是高尚道德理想和精神的人格化身，是佛教徒追求的完美道德榜样。

在汉传佛教中，菩萨并非是要求大众要听之使唤的神灵，而是重于与人互动的老师，并且强调人人都是未来菩萨，菩萨与其他类众生的区别只是先觉悟者与后觉悟者的区别。菩萨思想认为人的高低贵贱并不是由人的出身来决定，而是由人的行为而论。出身卑贱的人，品性高尚一样是高贵的。佛陀在世传法时，亲随他的诸多弟子当中，既有他俗世的亲属、王室中人，也有当时印度种姓制度下最低贱的首陀罗奴仆。但在他主持的僧团中，所有出家弟子地位是平等的，没有任何世俗等级的划分。菩萨思想要求当我们在从事经济行为时，要用平等尊重的心态去对待身边的人，即使对方是较为明显的弱势群体，这与我们中国传统商人所说的“贸易不欺三尺童，公平义取天下财”有异曲同工之妙。当别人感受到你的真诚时，他们也会用比较友好的方式去应对你，这样就可以让我们的沟通友善而和谐，减少一些不必要的误会。而当我们进行商务谈判的时候，不可以因为利小而轻视别人，轻视别人的同时往往会令我们失去敏锐而正确的判断。应该用平等的心态，客观分析谈判中的双方共同的利益点、分歧点，这样才可以利于达成双方的合作，避免令自己因为轻敌而误入对方陷阱或者其他原因导致因小失大的问题出现。

菩萨思想最为可贵的是“无缘大慈，同体大悲”，他是无差别、无条件的慈悲，不是因为亲疏远近以及家族血亲的宗法关系才有的慈悲。菩萨不是因为慈悲他人自身可以获得福德或者某些利益而为，菩萨抛开了世俗的、自我因素，是一种纯粹而又自然的本性流露。菩萨思想要求我们在从事经济行为时，应把社会大众的需求与个体目标始终保持一致。这种对物质利益与道德责任的协调，对自身利益与社会公共利益的把握，与很多不同文化背景、宗教信仰的知名企业家思想不谋而合。当我们在设计产品以及选择商业项目时，要真正了解到大众内心的需要和现有社会资源之间的差距，满足现有市场不同文化背景、收入水平、性别等区位顾客的产品需求，提供客制化的服务和商品，而这既符合商业行为的规律，也是菩萨思想对我们的期望。

菩萨思想里还指出，即使之前有过节的人都要平等的去对待，不去怨恨仇视一切人，用慈悲心宽谅别人。正如《金刚经》中所讲述的，昔日佛陀被歌利王割截身体，佛陀不但没有对其产生怨恨，反而在证道后将其度化。这种怨亲平等的菩萨思想有助于大家在进行经济合作的过程中，能够摈弃前嫌，争取和平对话，争取更多的商业伙伴，获得更多的商机。

菩萨精神所蕴含的平等对待思想，既包含了人与人之间的平等，也代表了人与自然和其他生物之间的平等，对于我们国家宏观可持续发展和保护动物的精神互相呼应。《大乘玄论》中说：“不但众生有佛性，草木亦有佛性。若众生成佛时，一切草木亦得成佛。”在汉传佛教经典中，菩萨思想强调了不可以破坏自然环境、保护大自然的要求，《梵网经》中规定，不可以“以恶心故放大火，烧山林旷野”。当我们在选择商业项目的时候，应考虑到是否会影响到自然环境，会不会对其他生物造成伤害。往往我们在污染环境和残害其他生物获得小小利益的时候，会给自身以及集体大众带来意想不到的巨大负面影响和后遗症。

菩萨思想提倡“不为自己受蓄财物，凡有所得悉为成熟贫苦众生”，主张在有富足经济实力时，应救助社会弱势群体，造福全社会的大众。《优婆塞戒经》中说到“利益他者，即是自利”，倡导人们主动拿出部分财产去行善事，普度众生，使得社会财富得以均衡分配，这就是菩萨思想中的布施精神。值得注意的是，菩萨的布施内容不仅仅包含所谓财布施，而且还包括法布施和无畏布施。在帮助别人的时候，不仅要给予别人金钱和物品，而且应该注重教他出离困境的方法（即法布施）和勇敢改变现状的勇气（无畏布施）。帮助别人最好的方式就是教授给别人解决问题的方法和勇气，而不只是一时的接济，因为这样并不能解决问题的根本。

在建设企业文化、树立企业形象的时候,如果能够唤起菩萨精神的要求,平等慈悲的对待每个人,就能够让企业内部员工提高忠诚度,并在社会上获得良好的口碑,赢得大众的正面关注。这样才可以在从事经济行为的过程中,达成自己的经济目的,并为和谐社会做出自己的一份贡献。

四、因果思想与经济行为的规范性

因果思想是汉传佛教思想体系中最为重要的宗教理论基石,佛教的世界观和修行观都是由此而衍生出来的。因果思想认为世间万物的产生有彼因就有彼果,每个人的心态、所做的事情不同,最后必然都有着我们看得到或看不到的果报,而今天我们会这样想这样做也是由于之前的因所造成和影响导致。

因果思想认为善因与善果、恶因与恶果必然对应,是不可改变的,行善者得善报,行恶者得恶报。如《十善业道经》言:“尔时世尊,告龙王言:一切众生,心想异故,造业亦异;由是故有诸趣轮转……今大海中,所有众生,形色粗鄙,或大或小,皆由自心种种想念,作身语意诸不善业;是故随业,各自受报。”其中决定个人贫富、寿命、命运的业所得果报称为“别报”,而决定人的共性和共同物质生活条件所得果报称为“总报”。汉传佛教的因果思想更多强调的是宗教意义上的三世思想,但该思想的影响不仅仅是局限在佛教信徒内部,而且已经潜移默化为民间普世性的道德观念,唤醒了更多人的道德自觉与自律,最终成为中国传统伦理思想的一部分。即使到了今天,我们也没有办法无视这种影响和作用。它可以令大众在从事经济活动时,严守相关法律法规和道德底线,强化了法律之外内在道德的自我监督作用。

汉传佛教的因果思想与之前传统中国报应论相比较,具有自作自受,不累他人的特征。在佛教没有传入中国之前,中国也存在着类似的报应思想,但中国传统的报应观念以行为者或者其子孙为承受者,相信己身不遭报应,则其后代子孙必定有人成为报应的承担者。但佛教认为“父作不善,子不代受;子作不善,父亦不受”。《地藏菩萨本愿经》上讲:“众生莫轻小恶,以为无罪,死后有报,纤毫受之,父子至亲,歧路各别;纵然相逢,无肯代受。”行为者是果报唯一承受主体,六道轮回,业果相续,均发生在作业者个人身上,任何人都不能替代。以此来要求我们每一个人,审视自己的行为,对自己的行为负责。这排除了主体未来命运的随机性、不确定性和不可知性。其目的是希望大家都愿意在当下积极行善,为自己的未来多修善因。这样的价值判断和选择标准,使道德变成了个人必须实践的准则,这样的因果关系让大众在经济行为的抉择过程中,从内心里就杜绝了不道德行为的产生,对经济市场的规范提供了又一层保障。

佛教因果思想强调的是过去、未来、现在三世所做的事情会成为以后某件事情的原因,其中有我们看不到的东西,但也有看得到的东西。该思想较一般逻辑中探讨的普通因果关系时间跨度更大,推理论证过程更加抽象。本人认为,即使不信仰佛教,但其中三个思想线索依然值得我们去思考:首先,当下的很多事情是因为前边的原因导致了今天的发生,或者是量变到质变,或者是较为明显的变化,事出必有因;其次,做什么事情都应该进行具体、周密的设计,避免未来出现问题的隐患,这样才会给未来做好基础,种下更好的因;最后,很多因果关系往往比我们现在能发现到的更加提前和隐蔽,也许今天发生的结果是过去多个原因结合到一起的结果,需要我们更为细心的去发掘发现。因果思想对于我们在观察经济现象和进行行为抉择时,提供了更全方面的观察角度,具有很强的实用性。

具有扬善抑恶功能的佛教戒律体现着因果思想对人的道德要求,戒律是围绕《大般涅槃经》中“诸恶莫作,众善奉行,自净其意,是诸佛教”这一原则建立的。佛教的戒律很多,五戒、八戒、十戒、具足戒等,表现了对不同修行层次人群的道德要求,遵守戒律所规定的道德要求、行为准则,会取得相应的道德回报。这些戒律的基础层次是“十善十恶”说,所谓“十恶”即“杀、盗、淫、妄言、绮语、两舌、恶口,乃至贪、瞋、邪见”。而不行十恶即十善。在不同层序戒律的指导下,人由明确止恶到领悟行善,从外在规范过渡到内在本性,最终达到他律与自律的统一。^① 这样的戒律精神具有很强的操作性,便于世俗大众逐渐的去适应。

^① 粱荻:《善的道德原则对于戒律规范的优先性——论佛教伦理思想的精神实质》,载于《社会科学辑刊》2011年第2期,第40—42页。

在因果思想的影响下,有智慧和财富的人,应会自觉遵循其原则,有计划、合理地处理财富。佛教对经济利益的获得提出了一套可行的支配方法,分出各项用途,合理的搭配使用。如《优婆塞戒经》中说:“若得财物应作四分,一分应供养父母、己身、妻子、眷属;二分应作如法販转;留余一分藏举拟用。”同时,在佛教看来,最为珍贵的财富是信财,即由宗教信仰而形成的精神财富。在《大庄严经论》中曾说到:“信为第一财宝,如此信财,于生死中极受快乐,无诸苦恼。”信仰佛法所带来的智慧能够让人明因果事理,少做恶业,同时自己内心得到自在,故而传播佛法和实践佛法所获得的福报很大,是最宝贵的财富。这些内容,是解决当今社会上有一批人“有钱但内心很空虚”的问题关键所在。如果人没有恰当的信仰,没有正确的人生观和价值观,内心不够坚定,又没有积极正面的爱好,很容易就会染上一些恶习。有了笃定、具有积极价值的信仰,生活会规范,更容易以积极的心态去面对自己拥有的财物,减少了“为富不仁”现象的发生。

市场经济是求利为第一原则,经济利益是驱动市场主体从事经济活动的动因。但对利润的追求要合乎道德,不能只考虑一己之利而损害他人利益,否则必将失去信誉毁了企业。近现代人间佛教运动的提倡者太虚大师很早就注意到当时佛教界佛事经忏混乱,僧人的一些不良风气严重影响到了佛教形象。1927年,他在上海提出了规划化的佛寺佛事活动内容和议程,成立了“法苑”,要求当时的佛教僧人既要为信众讲解佛事意义,还要更多关注大众的现实利益,指导信众用佛法解决现实问题,被时人称为“破天荒的新僧运动”^①,赢得了当时上海乃至全国各界的支持和尊重。因果思想告诉大家财富的获得必须要取之有道,要符合八正道的正业与正命。正当合法的营生可以赢得佛教的认可和大家的尊重,反之,非法所得的财富则为佛教和社会所不许。《法句经》卷上说:“贪欲无厌消散人念,邪致之财为自侵欺。”佛教认为用邪恶的手段牟取商业利益,其结果只能是对自身的侵害和欺骗,最终很难得到好处。

因果思想“善有善报,恶有恶报”的公开宣扬,使全社会对道德修养有了新的体认,即不仅出于善心,也应出于畏惧之心而恪守本分,充分讲求经济行为的规范性。在市场经济中要想获得利润的功利结果,就必须遵循一定的规则,履行经济活动中的基本义务要求,只有这样才会令企业有更广阔的市场前景,带来更稳健的经营风格,使企业获得更长期的利润^②,赢得大众的尊重。

五、结语

在本次汉传佛教思想如何为世俗大众经济行为抉择发挥指引作用的探讨过程中,我们可以发现:汉传佛教思想以其普遍性、超越性的特征在当代中国社会依然可以作为一种有效的劝善化俗之道,对市场经济的发展产生积极影响。它在宣扬一种积极向上的经济价值观,具有缓解现代经济道德危机、增进经济责任义务的普世意义。汉传佛教思想能够形成社会团结奋斗的凝聚力,去除纯粹“经济人”行为中的物欲和贪婪,引导人们去取得正当的利益,进一步促进市场稳定有序的发展。

对中国佛教而言,当今所依存和面对的“人间”是“经济社会”,因此欲实现“人间佛教”,也要注重关系自身的自养经济事业,否则将难免不会成为一种不切实际的幻想。佛教界应充分发挥汉传佛教思想的价值及作用,做好佛寺自身的自养经济运营工作,同时引领大众运用佛教思想规范自身的经济行为,一起创造丰富的物质财富来造福社会,这也是实践人间佛教思想、利益众生的现实价值所在。

当然,汉传佛教思想体系中虽然包含着丰富的经济行为指导思想,但这些还不完全等于经济道德的本身。宗教信仰在市场经济中发挥积极作用的过程是宗教信仰与市场经济的契合过程,是双方互相融合、互相补充、交叉跃升的过程。^③ 世俗大众在对汉传佛教思想的借鉴过程中,应该立足于经济行为本身,取其合适的地方,辩证批判吸收其有益经济的内容,这样才能获得最好的互动效果。

(作者系福建师范大学中国史博士后科研流动站博士后研究员)

^① 陈永革:《人间潮音——太虚大师传》,浙江人民出版社,2003年,第76页。

^② 谭苑芳:《佛教经济伦理思想探论》载于《求索》2005年第6期,第139—140页。

^③ 张桂娜:《宗教信仰对市场经济的积极作用》,载于《西北民族大学学报》(哲学社会科学版)2012年第5期,第31—35页。

参考文献：

- [1] 陈永革. 人间潮音——太虚大师传 [M]. 杭州:浙江人民出版社,2003 年.
- [2] 黄云明. 宗教经济伦理研究 [M]. 北京:人民出版社,2010 年.
- [3] [美]罗纳德·L·约翰斯通著,尹今黎、张蕾译. 社会中的宗教:一种宗教社会学 [M]. 成都:四川人民出版社,1991 年.
- [4] 李树. 经济行为研究的模式与方法 [J]. 西南政法大学学报,1999(1):61—65.
- [5] 卢海阳. 农民工的城市融入及对经济行为的影响 [D]. 浙江大学. 2015 年.
- [6] [德]马克斯·韦伯著,阎克文译. 经济与社会 [M]. 上海:上海人民出版社,2010 年 1 月.
- [7] 赵朴初. 对宗教工作的几点认识和意见 [J]. 法音,1995(3):4.
- [8] [英]E·F·舒马赫. 佛教经济学 [A]. [美]赫尔曼·E·戴利、肯尼恩·汤森编,马杰 等译. 珍惜地球 [C]. 北京:商务印书馆,2001 年,197 页.
- [9] [法]谢和耐著,耿昇译. 中国 5—10 世纪的寺院经济 [M]. 上海:上海古籍出版社,2004 年.
- [10] 董群. 论佛教的经济伦理观 [A]. 洪修平 编. 佛教文化研究(第二辑) [C]南京:江苏人民出版社,2015 年,365—381 页.
- [11] 稲获. 善的道德原则对于戒律规范的优先性——论佛教伦理思想的精神实质 [J]. 社会科学辑刊,2011(2):40—42.
- [12] 谭苑芳. 佛教经济伦理思想探论 [J]. 求索,2005(6):139—140.
- [13] 张祎娜. 宗教信仰对市场经济的积极作用 [J]. 西北民族大学学报(哲学社会科学版),2012 年(05):31—35.



黄宗仰与孙中山

□ 叶立标

摘要:本文梳理了黄宗仰与孙中山的交往。用黄宗仰的一幅画、两首诗，阐释了两人在日本共同生活、游历中所建立的深厚情谊；用孙中山的两封回信，折射出两人关系的亲密、信赖与倚重；后续的“迎助中山归国”、邀观“改朔大典”、函邀金山一叙及捐银助修古刹，则印证了两人的友谊足以与东汉高士严子陵与光武帝的历史美谈相媲美。

关键词:黄宗仰；孙中山；哈同花园；国旗

年初的一次四明山徒步，无意中走进了云溪禅寺，没想竟是几年前曾经到访过的东晋古刹，于是就为自己定下了今年的写作方向——“孙中山与佛有缘”系列。而岁尾年初所作的两个讲座，又有意无意中提到了孙中山 1903 年夏天移居横滨本牧桥附近的高野方，在这里孙中山不但有与大月薰的浪漫爱情故事，也有与各省革命志士的重新凝聚，而与传奇式的诗人、画家、僧侣黄宗仰的故事也恰恰是从这里开始。

(一)

黄宗仰，俗名黄浩舜，又名中央、用仁，自署乌目山僧，号楞伽小隐、金山寺客人、宗仰山人，人称印楞禅师。1865 年出生于江苏常熟的一户商贾人家，父亲在城南门外开了家米行，母亲为当地虞山（又称乌目山）三峰清凉寺信女。聪慧好学的黄宗仰曾受翁同书点拨——“子习举子业，住著自缚，倘入缁门，慧海之舟楫也。”1880 年在清凉寺出家，师从工诗善画的药龛，专心通读释氏内典，旁及中西政治学说。1884 年在镇江江天寺（俗称金山寺）受戒，赐名宗仰。

1892 年时任监院的黄宗仰，接待了前来金山寺进香的犹太富商哈同及其华籍夫人罗迦陵。罗迦陵崇信沙门，慕名皈依，执弟子礼。1899 年黄宗仰受罗迦陵延聘前往上海主讲佛经，“受罗夫人香花供奉，几乎无言不从”^①。1900 年春加入以“提倡风雅，振兴文艺”为宗旨的海上书画公会并成为骨干，“以绘事识诸名士，论议往往及时政，皆中症语”^②。1901 年 3 月 24 日张园演说，以佛法救世之言，怒斥沙俄的侵华行径；下半年有感于当时海内晏然渐忘的情势，绘《庚子纪念图》并题诗，出版《庚子纪念图题词》；之后开始以“乌目山僧”署名，接连在《新民众报》发表唯新、改良诗作。1902 年底，在罗迦陵的资助下，与章太炎、蔡元培等联合组建“中国教育会”，越年又设爱国学社、爱国女学，教育会改选时被推为会长。

1903 年 6 月苏报案发，邹容和章太炎被上海公共租界工部局逮捕，教育会及学社主要人物多在通缉之列，黄宗仰独留沪上，多方为《苏报》及邹、章两氏营解，未果始赴日本暂避。7 月 22 日孙中山自西贡返抵横滨，寄居山下町 121 番温炳臣家，准备于 8 月 8 日前往檀香山省亲，以排解一段时间内南洋与日本工作开展的不顺，没想不经意间却收获了与大月薰的爱情^③。为此先生特意在山下町本牧桥附近租一洋房，化名“高野长雄”，门首书“高野方”，过起了“夫妻双双把家还”的小日子。

(二)

黄宗仰甫抵东瀛，慕名前往高野方拜访。孙中山与他一见如故，雅相推重，特辟楼下一室给黄宗仰

① 冯自由. 革命逸史(中)[M]. 北京:金城出版社,2014:439 - 441.

② 章太炎. 栖霞寺印楞禅师塔铭[J]. 国学丛编,1931,(第 2 期).

③ 见笔者拙文《孙中山与大月薰：一段鲜为人知的跨国浪漫》。

居住，自己住楼上。自此两人朝夕相处，结下了深厚友谊。期间，黄宗仰以画为媒，结识了很多仁人志士；以诗为介，记录下了他与先生交往的点点滴滴。

他常以画梅自娱，卧室四壁挂满了横斜纷披的画作，尤以画于居室壁上的那株老梅树最为传神——“枝干盘曲，繁花灿烂，见者咸啧啧赞美。”^①留存的诗作中，有两首是与孙中山的这段交往有关的，内容除了表达对先生的素仰德望、与先生的真挚友谊及共同游历之外，在平实的叙事中最突出的是那种胸怀天下的革命情怀。

在与孙中山同登函根岳峰后，他作诗记之曰：“仰瞻星斗十年久，莉汉声闻三度雷。不死黄龙飞粤海，誓歼青鸟落京垓。函根今夕潭瀛胜，河上他时宇量辉。记取夜登冠岳顶，与君坐啸大平台。”^②那种复汉兴中、舍我其谁的英雄气概，呼之欲出！

为扫除海外保皇势力，孙中山于9月26日前往檀香山。临行前，黄宗仰知其旅费不足，慨然以二百元相助，设宴饯行并赋诗相赠：“握手与君五十日，脑中印我扬子图。拿华剑气凌江汉，姬姒何以复故吾。此去天南翻北斗，移来邗水奠新都。伫看叱咤风云起，不歼胡虏非丈夫。”^③

诗中开篇从握手相见谈起，多日的朝夕相处、耳濡目染，让黄宗仰对于长江流域的革命运动信心大增、受益良多。以拿破仑、华盛顿及周公作比，把孙中山推到了历史的制高点，并赋予自己共担恢复祖国大好河山的重任；紧接着作者预测了孙中山在今后的斗争中将使中国发生巨大的变化，谈到了建都东南之意；最后写到作者从与孙中山的相遇、相谈中所受到的教育。看得出，作者是无比的激动，对未来充满了信心，所以不惜借用宋江在浔阳酒楼吟反诗的语调喊出：“贮看叱咤风云起，不歼胡虏非丈夫！”这既是说孙中山，也是对自己的鼓励。

结合早年孙中山与宫崎寅藏笔谈残稿，可见孙中山的举义计划确非只注重华南一隅，他曾考虑过其他地区起义与建都的问题，如谈到建都问题时，他自称：“仆常持一都四京（五大镇）之说：武汉首都、西京重庆、东京江宁、南京广州、北京顺天。”^④当然，诗歌主要还是壮别寄语，祝愿孙中山檀香山和北美之行能获得良好的效果，正如最后两句所抒发的排满决心和战斗激情，而并非指望胜利一蹴而就。

（三）

横滨话别后，黄宗仰与孙中山虽遥遥相望，仍保持了密切的书信联系。

当10月初孙中山抵达檀香山后，黄宗仰就致函问候。12月孙中山回复一札，告知檀岛与保皇党大战的情况：“四大岛中已肃清其二，余二岛想不日可以就功。”并称：“弟等同志，向来专心致志于兴师一事，未暇谋及海外之运动，遂使保皇纵横如此，亦咎有不能辞也。今当乘此余暇，尽力扫除此毒，以一民心；民心一，则财力可以无忧也。务望在沪同志，亦遥作声援。如有新书新报，务要设法多寄往美洲及檀香山分售，使人人知所适从，并当竭力大击保皇毒焰于各地也。”^⑤

1903年冬，黄宗仰由日本潜返上海，继续从事讲道兴学活动。受哈同夫妇的委托，全面主持设计建造爱俪园（即哈同花园）的工作。

1904年4月，孙中山赴旧金山，黄宗仰随之寄函，至6月孙中山回函。信中对在美与保皇党的斗争做了回顾与展望，对上海同志和东京留学生情况，对原《苏报》馆主陈范在横滨设馆以便联络各地志士事宜多有关切，并催请黄宗仰“在东有暇，亦望与此处致公党并大同报馆通消息，以鼓舞人心，则更可增多热力也。”^⑥

^① 冯自由. 革命逸史(中)[M]. 北京:金城出版社,2014:439-441.

^② 中央. 与中山夜登冠岳峰[J]. 江苏,1904-3-17,总第10期.

^③ 中央. 钱中山[J]. 江苏,1903-8-23,总第5期.

^④ 吴相湘. 民国史事[M]. 北京:东方出版社,2014:109.

^⑤ 广东省社会科学院历史研究室等. 孙中山全集(第一卷)[Z]. 北京:中华书局,1981:229-230.

^⑥ 广东省社会科学院历史研究室等. 孙中山全集(第一卷)[Z]. 北京:中华书局,1981:240-242.

黄宗仰遵嘱集资刊印了邹容的《革命军》和章太炎的《驳康有为论革命书》，期间还加入了光复会。1908年夏，黄宗仰发宏愿开始校刊《大藏经》；次年，又应柳亚子之邀参加同盟会外围组织“南社”，并主编《商务日报》以进一步鼓吹反清革命。

(四)

1911年12月25日，流亡海外的孙中山乘英国邮船“丹佛号”由香港抵达上海。据26日（辛亥年十一月初七）《申报》（第一张第四版）报道：“先由黄宗仰、谢蘅窗、陈根香三君，向宁绍轮公司商借江利轮船，于初五晚开至吴淞欢迎。翌晨随英公司船进口，停泊浦东码头，即由三君接上江利轮船，驶至三马路海关码头上岸。其时，中西人士手提快镜摄影并脱帽致敬者甚多。孙先生即乘汽车至哈同花园中膳。”

26日哈同在爱俪园举行盛宴，为孙中山接风洗尘，还特意邀请刘学询作陪，“经黄宗仰的劝说，哈同夫妇还慷慨赠送孙中山3万大洋，以示对革命事业的支持。”^①据当事人盛成（1899—1996）追忆：“三十日、三十一日这两天，我呆在上海。在这几天中讨论了一件大事，即国旗问题。在三十日晚上讨论时，太炎先生主张用五色国旗，……中山先生主张用三合会会旗，即后来的青天白日满地红旗，……后来吵得脸红耳赤，争持不下。……经胡汉民、宗仰法师等人一再调停，……最后大家取得一致意见，决定用五色旗作为一种过渡。”^②

1912年元旦，孙中山前往南京就任中华民国临时大总统，在上海火车站的欢送仪式中，黄宗仰站在比较靠近先生的位置，根据他在《赠孙中山序》中所言：“既而中山被拥戴，移居南京之白宫。仆则送之汽车，近友道而止”，可以肯定宗仰只是送先生到上海火车站，而并没有像陈宁骏、欣辰编著的《孙中山就任临时大总统揭秘》（东南大学出版社，2016年5月）认为的参加了民国的开国大典。事实上该书作者赖以凭的“改朝大典”，并不是实指1912年元旦的就职典礼，更大的可能是指新政府新气象，而具体到细节则应该是孙中山再次碰到的国旗问题。

1月10日，代行临时参议院职权的各省代表会议拟“以五色旗为国旗定式”，并致函孙中山“请即饬部颁布各省施行”。但孙中山却坚决主张以青天白日旗为国旗。在提请参议院复议的咨文中孙中山认为：

“贵会咨来议决用五色旗为国旗等因，本总统对于此问题，以为未可遽付颁行。……而欲俟满虏既亡，民选国会成立之后，付之国民公决。若决定于此时，则五色旗遂足以比较最良之徽志否？殆未易言。

一、清国旧例，海军以五色旗为一二品官之旗。今黜满清之国旗，而用其官旗，未免失体。

二、其用意为五大民族，然其分配代色，取义不确，如以黄代满之类。

三、既言五族平等，而上下排列，仍有阶级。

夫国旗之领用，所重有三：一旗之历史，二旗之取义，三旗之美观也。武汉之旗，以之为全国首义尚矣；苏浙之旗，以之克复南京；而天日之旗，则为汉族共和党人用之南方起义者十余年。自乙未年陆皓东身殉此旗后，如黄冈、防城、镇南关、河口，最近如民国纪元前二年广东新军之反正，倪映典等流血，前一年广东城之起义，七十二人之流血，皆以此旗。南洋、美洲各埠华侨，同情于共和者亦已多年升用，外人总认为民国之旗。至于取义，则武汉多有极正大之主张；而青天白日取象宏美，中国为远东大国，日出东方，为恒星之最者。且青天白日，示光明正照自由平等之义，著以赤帜，亦为三色。其主张之理由尚多，但本总统以为非于此时决定，则可勿详论。因而知武汉所主张，亦有完满之解说。究之革命用兵之际，国旗统一，尚非所急。……故本总统以为暂勿预定施行，而俟诸民选国会成立之后。”^③

由此不难看出，这个议题是与1911年12月30日晚胡汉民、黄宗仰协调的问题是一脉相传的，结合

^① 陈宁骏、欣辰. 孙中山就任临时大总统揭秘[M]. 南京：东南大学出版社，2016：148—151.

^② 政协江苏省委员会文史资料研究室委员会编. 在中山先生身边的日子[C]. 南京：江苏古籍出版社，1986：64.

^③ 大总统复参议会论国旗函[N]. 临时政府公报，1912—2—3(6)：6—8.

《赠孙中山序》写到的“未几，中山以改朔大典，电招观礼，相见握手，旬余之别，欢逾平生”，时间上也是很相吻合的。

(五)

1912年4月1日，孙中山正式解除临时大总统职务。3日由宁赴沪，“下车后即往哈同花园暂住”（《民立报》1912年4月3日报道）；6日下午三点统一党章太炎、程德全、熊希龄等假座哈同花园欢迎孙中山先生，晚上11时坐专车赴南京。期间，他向黄宗仰提议，将曾经居住过的房屋——“侍秋吟馆”改名为“仙药窝”（其意是：这里曾是孙逸仙携救国救民之药的藏身窝），得到哈同夫妇赞同；他也向哈同夫妇提议，在园内通向马路的西走廊尽头挂上书有“欧风东渐”的横匾，以表示园主愿西欧的科学文化和先进思想逐渐传播到东方，使其发扬光大。^①

7日由章太炎任社长兼总编的《大共和日报》登载了署名黄中央的《赠孙中山序》，文中黄宗仰在高度评价孙中山开创共和壮举的同时，也把自己与孙中山的友谊，跟东汉高士严子陵与光武帝的历史美谈相比。在他看来，自己虽不能与严子陵不慕仕途、隐居山林的事迹相媲美，但孙中山“开辟民国”的气魄和能力，却绝非“循历史陈迹”的光武帝所能比附；较之领导美国独立战争的华盛顿，也是有过之无不及。显然，黄宗仰在此套用的“改朔”两字，也绝非一般意义上的“改朝换代”，而是对孙中山缔造民国、开创历史新纪元的赞美，笔底下相知相勉，充满了对孙中山的无限敬仰之情。这应该是黄宗仰与辞职后回到上海的孙中山晤谈、聚会，感念他为革命不辞劳瘁的伟人风范，不免抚今思昔的赠勉之作。

1913年6月15日，黄宗仰与孙中山等在哈同花园参加了章太炎与汤国梨的婚礼。

二次革命失败后，袁世凯正式确立了独裁统治，黄宗仰知事不可为，于1914年初秋辞别上海重返金山寺。1916年5月孙中山抵沪，8月22日至26日依次巡游了杭州、绍兴、宁波、舟山，9月15日又赴海宁观潮，黄宗仰闻讯后，于9月23日函邀孙中山莅临金山寺一叙：

中山先生伟鉴：

别来瞬经三稔，贼人肆虐，公游海外，仆隐山林，乃者，天相中华，神州再造，自由不死，幸福有归矣。前读沪报，敬审公以国务余暇，漫游西湖、南海，豪情逸兴，不减曩年，美甚美甚！

近躬何似？金山亦系京口名蓝，仆谊属故人，曷勿杖策一游？不惟可助逸兴，且得旧雨重欢，藉倾积愫。想公游兴未阑，当能惠然驾蒞。扫径以待，即请赐复。并颂钧安！

不慧宗仰合十，九月二十三日。^②

可见，黄宗仰与孙中山阔别三年，虽归隐山林，闭关研佛，但对急剧变幻的民国政局仍静观默察，对孙中山为挽救民主共和的操劳怀有诚挚的敬意和眷念。

1919年7月，黄宗仰以金山分灯，驻锡残破不堪的南朝齐梁名刹栖霞寺，发愿重振宗风。孙中山闻讯后捐银元一万，四方善士闻讯也慨然出资。正当大殿即将落成之际，黄宗仰因操劳过度，于1921年7月22日圆寂于僧舍。

感念黄宗仰在辛亥前后与孙中山患难知交、匡襄革命的卓然业绩，1936年，由当时国民党中央委员张继、李烈钧、居正等人联名，呈请政府明令褒扬。政府拨专款修塔立碑，以示表彰，黄宗仰也因此成为荣膺民国政府褒典的佛门第一人。

（作者系民革宁波市委会孙中山研究会主任）

^① 张琼林. 洋场迷宫——上海哈同花园见闻录[M]. 北京：中国文史出版社，1991：78.

^② 芝翁. 革命阵营中的三个和尚[J]. 艺文志，1965(1):24-25.