鉴真佛教学院主办

鉴真

佛教教育论坛

（总第十八期）2022

■佛教与文化
■佛教教育
■佛灯永续
■高僧风范
■经典导读
■学修思辩
■佛教中国化

内部刊物　免费交流

鉴真
佛教教育论坛
（总第十八期）2022

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

2022 年 12 月出版

内部刊物　免费赠阅

佛教中国化

1、佛教中国化语境下的孝道思想
——以契嵩禅师《孝论》为主……释通愿（ 1 ）
2、中国佛教的解经方式（上）……释明空（ 7 ）
3、论近代佛教制度的“入世”转型与问题反思……郭　文（14）

学修思辩

4、关于“三心见道”的诸多问题……释净智（21）
5、唯识学知识论中的几个问题……释德澄（25）
6、净土正因，华严正信
——论彭绍升《华严念佛三昧论》……钱　寅（32）
7、从《法华三昧忏仪》中谈法华三昧之修证……释昌善（39）

经典导读

8、《百喻经》译注……释克能（49）
9、往生净土的唯识学阐释
——以《释净土群疑论》为中心……刘奉桢（59）
10、试论《大乘起信论》的思想特质……伍先林（65）

高僧风范

11、崇简戒奢：弘一法师的僧格……温金玉（71）
12、倓虚法师的爱国情怀
——以长春般若寺传戒活动为中心……王　佳（77）
13、应慈法师的佛学思想……释昌莲（84）

佛灯永续

14、祖师公案好提撕：试论千岩元长对赵州公案的容受…释静贤（94）
15、晦山戒显住持及灵隐寺住持述考……释达亮（98）

佛教教育

16、圆瑛大师教育思想……释寂相（106）

佛教与文化

17、夏荆山佛画艺术的特色与文化价值……许淳熙（112）
18、俗化的慧命与佛化的生命
——仓央嘉措不凡的生平与隽永的“情诗”抒怀……金易明（117）
19、传统的继承与延续——以石涛《人马图》为例……沈伟华（126）
20、天台三圣文化在元代
——以元代释子的拟寒山诗为考察中心……齐胜利（132）
21、赵抃及其诗歌与佛教……黄心如（147）
22、孙思邈对鉴真医学思想的间接影响……王赵民（153）

地址：江苏省扬州市平山路 9 号鉴真学院　邮编：225008　电话：0514-87302200
网址：http：// www.jianzhen.net　电子邮箱：jianzhen@jianzhen.net

佛教中国化语境下的孝道思想

——以契嵩禅师《孝论》为主

□ 释通愿

摘　要:佛教的孝道思想无疑成为佛教中国化的重要内容。佛教的孝道思想见于《华严经》、《地藏菩萨本愿经》等诸经,其"孝名为戒"思想源于《梵网经菩萨戒》。北宋契嵩禅师面对排佛者之偏见,立《孝论》将佛法和儒家思想予以融摄,肯定儒家孝道观为基石,高赞佛教之孝道思想乃"广孝"、"大孝",父母乃恩田和世善。本文会通《观经》之"三福",梳理善导大师之思想,厘清"孝养父母"从而报重恩,往生极乐之归趣,又重温近代印光大师思想,证诚契嵩禅师之孝道思想对后世的影响产生的现实意义,足见佛教中国化语境下的孝道思想是时代因缘和众生根机的应世的必由之路。

关键词:契嵩;孝名;为戒;孝养父母

一、前 言

当代佛教将何去何从?中国佛教协会副会长宗性法师认为,佛教中国化是中国佛教历史发展的主旋律,是中国佛教自身发展的内在要求和必由之路,推进佛教中国化离不开佛教思想的当代发扬。

由此,本文以为中国佛教的发展有很大的转弯,尤以宋明时期为甚。就思想性而言可谓从繁人简,从多元趣入融合,从完全佛法到融摄儒道。正如牧田谛亮于《赵宋佛教史上契嵩的立场》一文直言,儒教伦理的实践,使印度佛教愈益向"中国的佛教"迅速的变形,也是受了儒教排佛的影响之所致,同时对于辽与西夏北方民族的交涉不利,更促成士大夫阶级的汉族意识之自觉。隋唐以来各派林立,"百家争鸣",自宋降以来的佛教,虽不及盛唐诸家义理共臻之光辉,也不乏诸宗回归净土的趣向,其思想流变留下深深的烙印,无非时代因缘和众生根机所感,值得后学博古论今之追思。宋明以来的佛儒思想中,即是早期佛教中国化的写照,更彰显大乘佛法"作众生不请之友"之普度情怀和应机之妙用,本篇立足宋代契嵩禅师佛学思想,尤以其《孝论》为据,阐发其孝道思想和儒家孝道思想之异同和融摄。

佛教自东汉传入中国,出家僧剔除须发、毁形易服,遭到儒家的强烈批判。儒家以其违背以血缘宗族为中心的宗法传统,尤其是背离传统儒家思想中"身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也"、"不孝有三,无后为大"等一系列观念,对佛教徒的离世出家、弃妻绝嗣、剃发毁服等大加批判,由而证明佛教教义背离人伦、不忠不孝。

晋成帝时,辅臣庾冰从儒家立场出发,为维护名教礼仪的尊严提出,沙门要礼拜王者,这是佛教思想和传统思想的一次冲突,庾冰和何充双方各站在儒家和佛教的不同立场进行的争论,是历史上佛儒二家第一次正面较量。桓玄执政时再次提出沙门应敬礼王者的问题,其目的在于维护封建秩序,提高皇权地位,从而打压佛教发展的良好势头。庐山慧远大师作《沙门不敬王者论》应运而生,旨在处理和王者之间的关系,调和佛教和儒家不同思想的融合。慧远大师虽主张出家为方外之宾,并不完全排斥世俗的伦理纲常,大师认为佛教的"不顺化"和儒家的伦理纲常是一致的。出家人虽弃家离亲,不礼拜王者,但并未背离忠孝的原则。从大师所表达的沙门不敬王者的思想中,一方面强调出家和在家的区别,另一方面大力调和佛儒二家,倡佛儒一致论。大师以佛教融合吸收儒家思想,这是慧远大师佛学思想重要特点。东晋庐山慧远大师以佛教教义思想为核心,融合儒家和老庄思想,建构起适合中国社会的佛教伦理学说,这是佛教在中国发展的必然趋势,大师顺应了这种趋势,令封建士大夫所接受,从而令佛教在中国各阶层中得到发展。

北宋契嵩禅师（1007－1072年）为调和儒释在孝道观由来已久的矛盾，积极会通释儒，写出了代表佛教孝道思想的集大成之作《孝论》，以孝道思想统摄佛教五戒与儒家五常，以期达到抵抗当时排佛思潮，实现了以佛释儒，接引更多的儒士亲近善知识进而皈依三宝趣向佛法解脱之道，可谓对明末及中国近代佛儒融摄思想产生深远的意义。

二、契嵩孝道思想

宋仁宗明道年间，契嵩禅师针对欧阳修等人辟佛的议论，作《辅教篇》系统解决长期存在的佛儒孝道观冲突问题，并以孝道思想为中心，为佛儒会通思想提出具体的佛教实践观。《辅教篇》收于《镡津文集》，分上、中、下三卷，《孝论》即位于下卷，并序共十三章。

契嵩禅师善于总结北宋以前历代佛教孝道思想并吸收其中益于当时佛教护法的理论，集其大成，譬如宗密大师大畅“孝名为戒”，契嵩禅师又予以彻底发挥其巨大的理论价值。“孝名为戒”、“孝为善端”、“为孝笃诚”等种种理论，环环相扣，在倡行孝道的同时，也积极将其实践到戒、善之中，不为虚言，不作空理。

（一）契嵩禅师会通佛儒思想之缘起

契嵩禅师（1007－1072年）七岁出家，十四岁受具足戒，受业于洞山晓聪禅师，真承嗣于德山密，密承嗣于云门偃禅师，曾居杭州灵隐寺永安兰若，熙宁五年（1072年）六月四日晨兴写偈，预知时至，中夜坐化。禅师葬于故居永安兰若之左。寿六十六，僧腊五十三。因居钱塘佛日山，故又称佛日禅师。禅师著作颇丰，著《原教论》十余万言，发挥佛儒一致思想，对抗排佛之说。又作《禅宗定祖图》、《传法正宗记》、《传法正宗论》共十二卷，立志统一佛教理论和派别。苏轼赞曰：“其为人常嗔，盖嵩以嗔为佛事云。”

契嵩禅师“发明佛意”，志在沟通释儒，诠释系统的佛教孝道观，而具体的实践尽在《孝论》当中。《孝论·序》中说：

“夫孝诸教皆尊之，而佛教殊尊也。虽然其说不甚著明于天下，盖亦吾徒不能张之。”①

契嵩禅师开宗明义地提出佛教的孝道观在“诸教”的孝道思想中尤为尊崇，超越其他宗教学派的孝道观，但因为佛教徒不能宣扬，所以为天下人所不知。又说，“其发明吾圣人大孝之奥理密意，会夫儒者之说，殆亦尽矣。”此句阐明契嵩禅师著《孝论》的用意在于以孝道来统摄佛教众戒与儒家众善，不仅成其儒释会通思想，而且揭示出其独特的实践方法论。

（二）契嵩《孝论》中的孝道观

契嵩禅师调适佛教内部的孝思想，积极向儒家传统伦理会通融摄，通过《孝论》提出“孝名为戒”，又将戒律中的“五戒”和儒家之“五常”融摄，阐发佛法和儒家相致性，缓和儒者对佛家的排斥，禅师秉承普度济世的大乘精神又言佛教之孝道思想是“广孝”、“大孝”，可谓佛教孝道思想以世善孝道为基，又有高妙的殊胜之处即“六道众生皆是父母”，可谓高于儒家之孝道。契嵩禅师之孝道思想融摄佛教和儒家思想，对明代佛儒融摄和近代佛儒一如思想产生了深远的现实意义。

“孝名为戒”，契嵩禅师以佛教的“五戒十善”来会通儒家的“五常”，将大乘佛法与儒家的“仁、义、礼、智、信”相契合，并统摄于孝道思想，进一步将佛教的孝道思想与儒家治世论的会通。强调了《梵网经菩萨戒》中的“孝名为戒，名为制止”思想，持戒不离孝道，出家僧孝敬父母不仅在于色身滋养和物质供给，更在于一是引导父母皈依三宝，深信因果，离苦得乐，念佛成佛。二则思维过去七世父母如何救脱。三则缘念《华严经》思想“一切女人是我母，一切男人是我父”的大乘思想，故而成之为“大孝”、“广孝”。这一观点也出现在净土《佛说观无量寿佛经》中，“一者孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。二者受持三归，具足众戒，不犯威仪。三者发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。”②以上即是“三

① 契嵩禅师，《镡津文集》卷3：（CBETA 2020. Q1, T52, no. 2115, p. 660a25－26）。

② 《佛说观无量寿佛经》：（CBETA 2020. Q1, T12, no. 365, p. 341c9－12）。

福”，乃过去诸佛共修之法，无不成就。如何堪为“孝养父母”？善导大师于《观无量寿佛经疏》卷二云：

“一者孝养父母，即有其四：一言孝养父母者，此明一切凡夫皆藉缘而生。云何藉缘？或有化生，或有湿生，或有卵生，或有胎生。此四生中各各复有四生，如经广说，但是相因而生即有父母。既有父母，即有大恩。”①

简而言之，凡夫之缘起不离父母，略说有四生即化生，湿生，卵生，胎生。若广说无有尽焉，“父母能生汝身，于汝有大重恩。”，父母恩德难报，诸经如是。母亲怀胎十月，生不如死，其后养大成人历经种种辛酸，若抛弃父母者和畜生无异。大师于《观无量寿佛经疏》卷二又曰：

“父母者，世间福田之极也。佛者，即是出世福田之极也。”②

约田有四种即恩田、德田、悲田、苦田。父母乃我恩田，乃世间福田，孝养父母由世善导趣出世间，即离苦得乐乃往生极乐善妙净土之增上因，何乐而不为之？印光大师于《得杨慧昌居士书三》云“以孝心即是菩提心故也。”“三福”中“孝养父母”、“慈心不杀”、“发菩提心”彼此互联，“孝养父母”即是“慈心不杀”，“慈心不杀”即是持戒，报父母重恩，“孝养父母”、“慈心不杀”即是“发菩提心”，何以故？“六道众生皆是我父母。”

“孝名为戒”这一观点成为契嵩禅师孝道观首要的观点之一。《明孝章第一》提到僧人出家后，常以出家不必顾家为借口拒绝父母的请求，遭到契嵩禅师的严词痛斥。契嵩禅师不但强调了孝与戒无异，也阐发了“孝为戒先”、“善从戒生”的观点，即文中的“夫孝也者，大戒之所先也；戒也者，众善之所以生也”。由此可见，在契嵩禅师看来，持戒不违行善，而孝养父母是戒行的开端。所以孝道是持戒念佛，早证菩提的根本。禅师面对儒家的攻讦，极力调适佛教内部的孝道思想，积极向儒家传统伦理会通融摄，由此严厉驳斥以为出家修道就不用尽孝之偏见，苦口告诫：“佛子情可正，而亲不可遗也。”同时也是向外界明证，僧人亦要孝顺父母。禅师在《孝本章第二》把“父母、师僧、三宝”奉为孝道思想之本，也是“天下之大本”。众所周知，父母生我之色身，令我假此肉身才能听闻佛法、出家修道，故应把父母放在首位。因从戒和尚得以受戒，故生我之清净戒体。仰赖三宝得以勤修“戒、定、慧”，熄灭“贪、嗔、痴”，以我慧命，令佛子趋向成就无上正等正觉。明代寂光法师在《梵网经直解》云：

“孝顺父母、师僧、三宝，显菩萨戒行，万行因中最胜因也。”③又言：“盖孝顺所在，自然梵行具足，因得戒名。如法苑云：‘戒即是孝。’……十重四十八轻戒中，皆云孝顺心、恭敬心、慈悲心。而恭敬心、慈悲心者，悉从孝顺心中流出。故云：‘孝名为戒，亦名制止者。’”④

可见《梵网经菩萨戒》“孝名为戒”是大乘佛教“无缘大慈、同体大悲”思想的体现。契嵩禅师借此宣扬的孝道思想，为接下来阐发的佛教孝道思想“大孝”、“广孝”提供了理论上的依据。戒律广而繁茂，重在止恶修善，孝即统摄一切戒相，何以故？明代蕅益大师于《梵网经合注》中释曰：

“孝顺父母等者，戒相虽多，孝顺摄尽，故总提孝顺二字，以为其宗。”⑤

孝道本身即含摄一切戒相，故尽孝即是持戒，此为“孝名为戒”。契嵩禅师提倡“孝名为戒”，尽孝即持戒，持戒须以尽孝为先，欲以孝道统摄佛教诸戒和儒家众善，更能多方面会通释儒，达到其释儒一贯、孝道一如的宗义。

五戒与五常融摄，《吕氏春秋》将孝养父母细化为“养有五道”：即“养体之道、养目之道、养耳之道、养口之道、养志之道。”《盐铁论·孝养》对“孝”划分了三个等次：即“上孝养志，其次养色，其次养体。”华侨大学郑佳佳于《论佛日契嵩的孝道》一文认为，早期佛教的孝道思想中，将佛教五戒与儒家五常相

---

① 善导大师，《观无量寿佛经疏》卷2：(CBETA 2020. Q1, T37, no. 1753, p. 259a24 - 29)。

② 善导大师，《观无量寿佛经疏》卷2：(CBETA 2020. Q1, T37, no. 1753, p. 259b9 - 10)。

③ 寂光法师，《梵网经直解》卷2：(CBETA 2020. Q1, X38, no. 697, p. 838b16 - 17 // Z 1:61, p. 67b16 - 17 // R61, p. 133b16 - 17)。

④ 寂光法师，《梵网经直解》卷2：(CBETA 2020. Q1, X38, no. 697, p. 838c13 - 22 // Z 1:61, p. 67d1 - 10 // R61, p. 134b1 - 10)。

⑤ 智旭大师，《梵网经合注》卷3：(CBETA 2020. Q1, X38, no. 694, p. 646a12 - 13 // Z 1:60, pp. 337d18 - 338a1 // R60, pp. 674b18 - 675a1)。

比附,早已是司空见惯的现象,但在契嵩禅师这里,禅师认为五戒与五常形式虽异而本质一致,这是会通释儒的重要思想。故契嵩禅师屡次强调五戒与五常"异号而一体",为禅师在《孝论》中调和释儒做了充足的准备。

"五戒十善"成就人天乘之果报。而五常仁义"向来是儒家德性之根、纲常之本。"故契嵩禅师为化解当时猛烈的排佛思潮,以此作为会通释儒的契合点。所以在《辅教篇中·广原教》中序言的第一句就表明自己会通五戒与五常的心迹:

"余昔以五戒十善,通儒之五常为原教,急欲解当世儒者之訾佛。若吾圣人为教之大本,虽概见而未暇尽言。"①

契嵩禅师以五戒十善会通儒家五常,急欲化解当时儒者对佛教的指责和攻讦,禅师是有着这样急切护法、抵制排佛运动对佛教伤害的良苦用心。会通五戒与五常之间的关联性,也是经由他的发挥和详细阐述,佛儒一贯的思想才更加深入人心。

中国社会科学院研究生院王予文于《契嵩及其佛学思想》一文中指出,北齐颜之推也提出五常等于五戒,但和禅师的思想不同,约分为二:一是契嵩禅师认为五戒显德于亲,孝为大善,佛之大端。二是禅师将五戒归于五常,而颜之推认为五常等于五戒,二者地位和逻辑上的外延不同。

佛教五戒与儒家五常虽然在名目和内容上是不一样的,但以孝道思想统摄下的目的和性质是可以契合的,其"立诚修行、善世教人"的共同价值取向可谓相通。

"夫不杀,仁也;不盗,义也;不邪淫,礼也;不饮酒,智也;不妄言,信 也".②

以此佛教的戒律来比附儒家的五常,次序不紊,内涵神似,似可相通。故说五戒与五常"异号而一体"。契嵩禅师用如此的比附,使得佛教五戒单纯的"防非止恶"的功能向积极的人生伦理价值取向演进,以释儒两家共同的"教化"功能为契合点将五戒与五常会通,令慈悲济世,止恶修善的戒律精神融摄世善。

佛教孝道是"广孝"、"大孝",《广孝章第六》云:"以儒守之,以佛广之;以儒人之,以佛神之。孝其至且大矣。"③《孝论》的序言,契嵩禅师明言强调"佛教殊尊"的孝道。他站在佛法独特的两重三世因果和六道轮回的基础上,来畅谈佛教孝道是"广孝"、"大孝"。《评孝章第四》将孝道观由今世父母而广说七世父母。佛教戒杀,而且追思过去七世父母,故每到盂兰盆节时,各丛林必会举办法会超荐七世父母,救拔苦难,以报累世父母之重恩。各丛林会有序组织恭诵《地藏菩萨本愿经》,以地藏王菩萨为榜样,学习菩萨在因地多次孝亲救母之事迹,契嵩禅师于《孝行章第十一》记载了道纪法师亲自事母甚笃,慧能大师卖柴养母,直到母亡方才出家学道,道丕法师背负母亲避战乱而入华阴山,乞讨饭食来养母亲,亲寻父亲遗骸归葬,智藏法师事师如父,师殁而心丧三年等古僧孝顺的事迹,故每年农历七月被称之为"报恩月"。

儒家讲"慎终追远"即追悼今世父母。而佛教以三世因果和六道轮回之理,劝救多生父母,故应该戒杀归仁,生孝顺心慈悲爱护一切众生。在这里体现了佛教广大的孝道思想,是大乘思想于佛教中国化具体落脚之一。《孝出章第八》云:

"孝出于善,而人皆有善心。不以佛道广之,则为善不大而为孝小也。"④

佛教的孝道思想是广孝、大孝,而儒家的孝道观是基础。释儒的孝道思想相辅相成,不可分离,契嵩禅师以此既肯定儒家的孝道观,更进一步强调了佛教孝道思想的殊胜,由而会通了释儒思想。禅师于《德报章第九》认为,佛教的孝道思想不仅是指世俗意义上的孝养父母,而且是进一步的以馨香的德行

---

① 契嵩禅师,《镡津文集》卷2:(CBETA 2020. Q1, T52, no. 2115, p. 654b7 -9)。
② 契嵩禅师,《镡津文集》卷3:(CBETA 2020. Q1, T52, no. 2115, p. 661b22 -24)。
③ 契嵩禅师,《镡津文集》卷3:(CBETA 2020. Q1, T52, no. 2115, p. 661b7 -8)。
④ 契嵩禅师,《镡津文集》卷3:(CBETA 2020. Q1, T52, no. 2115, p. 661c7 -8)。

来立身行道,以更高层次的报恩即以佛法度化父母,令父母离苦得乐。“以三尊之教度其一世二亲”,期能皈依佛法僧三宝,彻悟佛法真谛,永脱六道轮回之苦,这是佛教稀有难得之大孝。契嵩禅师并无意否定儒家世俗意义上的孝道观,而是“以儒守之,以佛广之”。其孝道思想的具体行持表现为,在现实生活中孝养父母,供养承事,令生活无忧,无有匮乏,之后再引导父母能够敬奉三宝,皈依佛教,期能通过修习佛陀教法渐离生死之苦,毕竟成佛。“如是则其孝道既包括世间之生养显亲,又能涵融出世法的超生妙道,可谓圆融无憾矣!”这样自然彰显了大乘佛法如此的“广孝”、“大孝”即“孝名为戒”,近代印光大师云:“若能令慈亲与己,同出娑婆,同生安养,同证无量光寿…方可尽其孝慈之心。”可见契嵩禅师思想对后世的影响。

契嵩禅师孝道思想对后世的影响及现实意义,契嵩禅师佛儒融摄思想远播后世,以佛释儒进而佛儒融合已是大势所趋。明代莲池大师基于儒家对佛教的批判态度,把真正意义上的儒学分为诚实之儒、偏僻之儒和超脱之儒三种类型,此外亦不乏伪儒。莲池大师对儒家学者的分类表明晚明佛教丛林对佛儒混融之流习的清醒态度,如果认为莲池大师基于现实主义的佛教圆融思想立场,主张佛儒相资互补,那么蕅益大师更着重于对佛儒之学异同的具体阐述。

蕅益大师对于佛儒异同的识见表现为两个批判,一是名同而义异;二是名义俱同而归宗异者。大师基于佛教思想解读《中庸》,就宋儒性学中朱熹和陆象山分别主张“道问学”和“尊德学”展开佛儒异同之辩,藉此消解佛儒心性之学的中等生思想分歧。蕅益大师以天台性具的圆教思想解决宋儒“道问学”和“尊德学”的论诤,大师认为只有全修在性、全性起修,才能真正圆满解决其诤,从根本上杜绝朱陆之流弊,其实也是丛林内部禅教关系之诤的缩影或折射。

近代印光大师即印祖依据儒家教育,光大孝悌忠信礼义廉耻之八德,父慈子孝、夫妇相敬之人伦,俾令民德归于淳厚。在此基础上,大倡净土,宏兴佛法,令众生明本具之佛性,生极乐之莲邦。印祖虽然多于儒佛共同处加以指赞,然对于儒佛界限,未尝颟顸。印光大师承二大师之思想精要,就其二者不同又言:

“至于发挥其修证工夫浅深次第,则本虽同,而所证所到大有不同”。①

印祖认为本觉即诚,始觉即明,可见儒佛了无二致,二者从修证工夫浅深次第来看,虽本同,而所证所到大有不同,故云儒以诚为本,佛以觉为宗。可见印祖融通儒学,自有其特别之睿识。印祖在世间法的教化中,侧重于儒教的发挥,出世间法的弘扬中,偏赞净土法门。大师又言:

“真为生死,发菩提心,以深信愿,持佛名号。博地凡夫,欲于现生即了生死,若不依此四句,则成无因而欲得果,未种而思收获,万无得理。果能将此八句,通身荷担,决定可以生入圣贤之域,没登极乐之邦”。②

印光大师所谓 的“长芦有养母之芳踪”,事见于《净土圣贤录》。长芦即宋代长芦寺的宗赜禅师,将自己的母亲接到长芦寺居住,殷勤地劝请母亲礼佛,经过七年的虔诚修行,禅师的母亲在念佛声中安详逝去。苏州大学韩焕忠于《印光大师对孝道的弘扬》一文指出,从世俗的观点来说,长芦宗赜禅师虽然是出家的僧人,但迎母居于丈室之东,是尽了孝养之责;从佛教的立场来说,长芦宗赜禅师引导自己的母亲念佛求生极乐净土,是对此生父母从苦海轮回中的究竟度脱。因此在印光大师看来,长芦宗赜对母亲既尽了世俗意义上的奉养之孝,同时其孝行又远远超越了儒家所说的孝道,而具有了更加终极和究竟的意义。

这里充分体现出印祖儒佛二教并弘,足见契嵩禅师佛儒融摄思想对明代以及近代的佛学思想影响致远,同时也反映了宋代以来佛教思想发展出现流变,诸宗回归已是大势所趋,是宋代的时代因缘留下的烙印和众生根机所需的应机普世妙用所感,这一特征对后世由以明末佛教思想流变为明显,即使烽火

---

① 印光大师,《增广印光法师文钞上. 复汤昌宏居士书》:第256页,庐山东林寺版。

② 印光大师,《印光法师文钞三编上. 复蔡契诚居士书三》:第392页,庐山东林寺版。

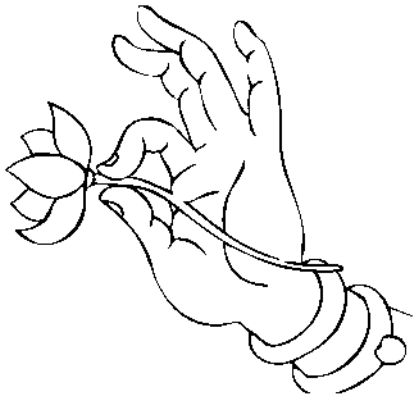
连天的近代，佛儒融摄之机恰恰又再现了契嵩禅师孝道思想的光辉，时至当下不能不说是当今佛教中国化不容忽略的重要思想之一。

三、结语

契嵩禅师是北宋时期杰出的以“援儒入释”而著称，禅师撰述的《孝论》集先前佛教孝道思想之大成，将释儒孝道思想兼弘并重、会通释儒的思想，突出了佛教孝道思想的殊胜性，为护法和宣教做出了巨大的理论贡献。综上所述，契嵩禅师之《孝论》旨在调和释儒矛盾，将佛教五戒与儒家五常比附，融会贯通，在理论上为会释通儒功不可没。契嵩禅师在《孝论》中谆谆嘱咐出家僧可用衣钵之资孝养父母，守孝时可心丧，也可哀泣，与佛制不违。禅师鼓励僧人以孝为修行之本、戒律之先、众善之端，积极承担起既生养父母，又以佛法引导父母的佛教孝道责任。契嵩禅师之《孝论》即使在现今，依然对僧俗两众的孝道思想有着不可或缺的理论指导和济世救人意义。

契嵩禅师以后，诸如明代藕益智旭大师、莲池袾宏大师和近代印光大师等高僧或疏解或撰述，承继契嵩禅师的理论，为佛教孝道思想的深入发展竭尽心力。自此，佛教上下以孝为发端、为大本，会通了儒家的伦理思想，对后世普世价值意义非凡。

（作者系福建佛学院法师）



中国佛教的解经方式(上)

□ 释明空

摘　要:佛教发源于印度,其后能在中国弘传生根,经典的翻译是一个很重要的原因。从东汉末年到唐代中叶,译经事业由初创到隆盛,历九百年之久。中国佛教译经事业的历时久远,可说是世界文化史上首屈一指的大业,而所译经论卷帙的庞复,诚为世界文化的瑰宝。其经典崇奉意识也较之其他文化更强。在它那里,对一部佛典的阐释足以开启一个学派或宗派。佛教于东汉传入中国后,一直在走着解经之路。这里所谓的"解经"就是指将印度梵文经典转译为汉文经典所用的方法,而在不同的时代解经的方法或者说是侧重点都是不一样的,这和当时中国所盛行的主流文化息息相关。从最初东汉佛教初入中土到隋唐佛教的鼎盛期,各个时代的译师对经典的诠释和理解程度都不尽相同,而最终形成了各个时代不同的解经风格,本文将通过对中国佛教不同时期不同解经方式的论述来说明这一问题。

关键词:解经;附会;格义;义解;悟解

一、东汉时期佛教的解经方式

东汉译经的共同特点,即是用中国文化观念,尤其是汉代流行的观念术语来解释印度的经典。其原因在于,任何一种外来文化传入本土时所面临的首要问题,就是如何使它本土化。译经并非仅仅是文字间的转换,而往往是首先要从本土文化定势出发去理解异国经典,进而将反映异国文化观念的语言文字转换成适合本土文化观念的语言文字,这样方能为本土文化所接纳。所以当时译经者所面临的首要问题并不是如何准确地理解经文,而是如何用本土语言表达印度梵语的佛经文句,并只有借助中国文化中的固有言词去译解佛经,才能使得佛教为熟悉中国文化却不熟悉印度文化的中国人所理解。因此,东汉时期的译经者才会采用附会的方式来解译经典。

东汉时期的社会风气是流行方士道术,长生不老,神仙境界,炼丹占卜等道教思想,而佛教初入中土,适逢其会,它的教理也被认为是"清静无为",而与黄老之学并论。延熹七年,襄楷上书,有"闻宫中立黄老、浮图之祠"等语,这说明了当时人们是将佛教等同于道教。或者也可以说,是佛教这一外来亚文化很快依附上了中土方士道术这一主流文化,以此作为突破口,最终融入到中国文化中。

东汉时期,用附会法来解译经典,其最早的例子如汉译佛典《四十二章经》,此经翻译的最大特点是附会方士道术。方士道术重言"道",而《四十二章经》的译者亦全面借用了这一概念,经中充满了"道"的字眼。称佛教为"佛道"、"释道"或"道法",称学佛为"为道"、"学道"、"行道",称对佛教有所领会者为"道人"。如该经云:

"佛言。除须发。为沙门。受道法。"

"罪日消灭。后会得道也。"

译者还以当时流行的灵魂不死、肉身成仙观念来理解阿罗汉的境界,如云:

"阿罗汉者,能飞行变化,住寿命,动天地。"

佛教中所讲的修行原义是指去除贪嗔痴等烦恼,让自己不再受轮回之苦,决不是要求佛教徒一味地追求旷劫寿命,住动天地,重点也不是要求佛教徒修炼成"能飞行变化"的本领,译者显然是在用方士道术中所讲的神仙境界来附会阿罗汉的境界。而相信灵魂永恒,如:

"阿那含者。寿终魂灵。上十九天。

"要心垢尽乃知魂灵所从来生死所趣向。"

《四十二章经》不但在其内容上附会了道教的思想,而且从形式上来看,它采用了语录体的格式,这

很显然是受到儒家经典《论语》和道家经典《老子》的影响。

另外,东汉著名译经家安世高的解经也表现出依附中土文化观念的倾向。如安世高所译的《阴持入经》,其表述重点是"诸法无我"的思想,"我"在佛教中是既包括物质层面也包括精神层面的,而"无我"是旨在破除人们对物质的肉身及精神的灵魂的执著。安世高却将"无我"译为"非身",如《阴持入经注》云:

"慧者以非常苦空非身。眼观视三界。"

"计苦为乐非身为身不净为净思想意见倒。"

在他所译的另一部具有代表性的经典《安般守意经》也是如此,如该经云:

"数息意常当念非常苦空非身。"

这种"非身"的译法只能表达对物质性的否定,却不能包括精神性。而佛教的"无我"则包括对物质和精神两方面的否定,由此可见,"非身"的译法,就佛教教义来说,并不能等同于"无我",甚至可以说是有偏差的。出现这种情况的原因可能有以下几个方面:

一方面,当时很多思想家包括译经家可能并没有完全理解佛教对灵魂否定的观念,他们认为有生有灭的只能是物质性的肉身,因为生老病死这些特征都表现在肉身上;而精神性的灵魂是永存不灭的,故将佛教中的"无我"仅仅理解为是对物质性肉身的否定,翻译成了"非身"。这种说法还是有很大的理论根据,因为在汉译佛典中特别突出了"灵魂"的作用,到南北朝时,佛教徒与无神论者之间还引发了一场尖锐的神不灭论与神灭论的论战,这至少说明了直到南北朝时,佛教徒还抱有灵魂不灭的观点。

另外一方面,当时译经者大多是从印度来华的高僧,他们也许并不是缺乏对经典义理的理解,而是抱着能使印度佛教顺利传入中土并被世人所接受的目的,借用了当时中土所流行的,并且普遍为中国人所接受的道教观念和术语,在解经时不得已采用附会法这一形式。

东汉时期把佛教的思想附会于道家的理论还可以从以下几点说明:

(一)如《安般守意经》中的"安般守意"被附会为道教的呼吸吐纳术。"安般守意"是多种禅定方式中的一种(《清净道论》中把禅定分为四十种,其中一种就是安般念,即是这里的安般守意),是指安止其心,观息住身,息诸烦恼。此禅法与东汉流行的道教呼吸吐纳术极为相似,但区别在于道教之呼吸吐纳术旨在凝气养神,长生成仙,而此禅法则旨在通过禅定解脱等法,远离一切五欲及诸烦恼,锐意修习,求证佛果,所以它们在目标上是完全不一样的。但在解释此经时安士高只是作了类似道家呼吸吐纳的表述:

"有声为风。无声为气。出入为息。气出入不尽为喘也。"

"亦谓身亦谓气生灭。"

(二)经中之"安般"说被附会为中土"元气"说。"安般"的意思是"数息",即是数呼吸,观察呼吸,止于呼吸。安世高则用"气"来等同于"身"后,说"气"灭则"身灭",这是原经文中不曾有的观点。小乘佛教认为人的身体为"地、水、火、风"内四大"所构成,"气"属于其中的"风",故"气"是不能等同于"身"的。这显然是在用当时中土流行的元气说来解释此经。

"知身但气所作。气灭为空。"

(三)经中的因果说被附会为中土"宿命论"。中国从殷商时代就开始的占卜,《周易》的卦辞都是帮助实现汉代"天人相应"的理论,但到后来却变成帝王测知自己政权或事业的成败得失,助长了民间算命、看相等行为,形成了中国人对人生宿命的看法。正是这个原因,此时佛经中的"业报"也被直接了当地译为"宿命对"。此后,中国传统的宿命论便被赋予了佛教业报轮回的内容。如:

"问设使宿命对来到。当何以却。报行数息相随止观还净。念三十七品经能却难。宿命对不可却。"

(四)明确地把经中的禅定视为成仙的手段。如康僧会在《安般守意经序》中说:

"得安般行者……无遐不见,无声不闻,恍惚仿佛,存亡自由,大弥八极,细贯毛厘,制天地,住寿命,

猛神德,怀天兵,动三千,移诸刹,八不思议,非梵所测。”

这样的“安般行”简直成了有无限神通的变幻术了。直至东晋道安为此经作注时还在作这种神化:

“举足而大千震,挥手而日月扪,疾吹而铁围飞,微嘘而须弥舞。”

这是把佛教修行的最高目的归结为成仙,故其又接着解释说:

“得神足可久在世间,不死有药。”

印度佛教中虽然也有神通等内容,但一向不占重要地位,因为信奉佛法、励志修行是为了解脱,若以神通为追求的目标,那属于佛教所斥的外道。但佛教传入中国以后却往往有意识地将这一方面的内容突现出来,借以迎合并依附中土的种种神仙方术,而中国人也往往对佛教的这部分内容特别地感兴趣。中国佛教徒所著的最早介绍佛教的著作《理惑论》中也以道家神仙家之言来解释佛陀,认为:

“佛乃道德之元祖,神明之宗绪,恍惚变化,分身散体,蹈火不烧,履刃不伤。”

极似神仙道术之士所讲的“神人、真人”。虽然佛教禅法与传统的神仙道术并不是一回事,前者追求的是超脱生死轮回,而后者却以消灾避祸、养生延命为主要特征,但由于两者都具有某种神秘性和超越性,其修行方法和修行结果,表面看来又有一定的相似性,特别是小乘禅法与道术,两者更是相近。不过,尽管早期大力显扬的神通妙用,并不是禅的真精神所在,但初期译经者所作出的努力,不仅为佛教登上中国思想文化的舞台奠定了基础,也为禅在中土生根发展提供了重要因缘。

(五)附会于老子的“清静无为”思想。与安世高同时代的支谶所译的《道行般若波罗蜜经》附会于老庄的无为有本、有生于无的观念。译经中充满了“本无”、“无”等概念。由于支谶生活的东汉末年,是中国思想主流之一的道家正在向玄学转变的时代,老庄以无为本的思想颇受青睐,故支谶对《道行般若》的翻译也表现出附会于此说的倾向。他把大乘佛教最重要的一个概念“真如”或“实相”译成“本无”,如:

“何谓知识。知识之本无。何所是本无。是欲有所得者。是亦本无…何谓所本无。世间亦是本无。何所是本无者。一切诸法亦本无。如诸法本无。须陀洹道亦本无。斯陀含道亦本无。阿那含道亦本无。阿罗汉道辟支佛道亦本无。怛萨阿竭亦复本无。”

此“本无”所否定的对象包括世间和出世间诸法,后来鸠摩罗什改译为“诸法性空”。“诸法性空”只是否定诸法的自性,并不否定诸法现象的存在,而诸法“本无”的说法并不能准确表达大乘佛教这一旨趣。

(六)经中的轮回说被附会成为中土的“灵魂不灭”,并导致“崇尚鬼神”之风。

中国却自古以来就盛行着灵魂不灭、鬼神报应的观念,认为“人死为鬼,有知,能害人。”,人的善恶有福祸报应,这种报应都是“天地罚之,鬼神报之。”。因此,对上帝鬼神的敬畏和对祖先的祭祀一向在中国人的思想意识和社会生活中占有很重要的地位。故外来佛教自传入起就和这种思想观念相融合。例如传为安世高所译的《阿含正行经》就把佛教的轮回说与中土的灵魂观结合起来,认为人如果行恶,死后“魂神”就会:

“死入泥犁、饿鬼、畜生、鬼神中。”

如果行善,则会:

“或生天上,或生人中。”

三国时的康僧会在所译的《察微王经》中更是直接使用了“魂灵”一词,认为:

“魂灵与元气相合,终而复始,轮转无际,信有生死殃福所趣。”

因此,在汉魏时的佛教译经中,“无我”就被译成了“非身”。这样的译经,又进一步影响到人们对佛教的看法。据《理惑论》记载,当时的中土人士就认为:

“佛道言人死当复更生……魂神固不灭矣,但身自朽烂耳。”

这些看法,后来经东晋慧远的“神不灭论”和“三报论”以及梁武帝萧衍的“神明成佛论”等的系统论证发挥而在中土产生了极为广泛而深远的影响,甚至超出了一般佛教徒的范围而成为许多普通百姓

的生死观。而灵魂不死与天堂地狱等结合在一起所形成的轮回报应说及将佛菩萨视为神灵而加以供奉等,至今仍在中国人的思想观念和社会生活中发生着一定的影响,特别是在烧香拜佛、求神福佑等民间信仰活动中表现得更为明显,它甚至成为许多中国人信奉佛教的主要信念和方式。

这种附会法的解经方式之所以会出现在佛教初入中土的东汉时期,是因为中国的鬼神崇拜和方术迷信源远流长。虽然佛教的解脱理想以及实现解脱的途径与方法等,与中国传统的宗教观念和神仙方术等有很大的不同,但佛教传入后就不断地依附并融合吸收中国传统的东西,只有这样才能立根于拥有强大华夏文化背景下的中土。从历史上看,佛教来华之时,正值中土社会上各种方术迷信盛行之际。天帝、鬼神、祖先的崇拜和祭祀、卜筮、占星、望气、风角等种种方术,在当时社会上都非常流行,特别是黄老神仙方术更是盛极一时。到东汉末年,随着先秦道家思想的活跃,奉老子为教主、熔阴阳五行与鬼神方术于一炉的道教也逐渐形成。道教的宗教理想是通过各种道术的修行以求长生不死,得道成仙,其呼吸吐纳等许多修道方法,都与佛教的禅定等修习有某些相似之处。而且早期道教以符箓治病、炼丹延命为主,其教义学说比较简单,仪轨戒条也不很完备,像佛教这样各方面都比较成熟的宗教的传人,对道教的进一步发展是有借鉴意义的,因而道教最初往往将佛教引为同道。在这样的文化背景下,初传的佛教也就被中土人士理解为是黄老道术的一种,人们往往把黄老与浮屠并提。社会上还出现了所谓的"老子化胡说",客观上把佛与道纳入了同一个华夏文化系统之中。所以佛教也充分利用这样的机会和条件,译经师们有意或无意地对此加以迎合,以求在异国他乡更好地生存发展。

二、魏晋时期佛教的解经方式

魏晋时期,随着中土时代思潮的转变,佛教徒也自觉地由东汉时期主要依附于方士道术转而主要借助于玄学来解译佛经,诠解佛理,此法即是"格义"的解经方式。其实格义的运用在汉末时期就出现了,只是到了魏晋时期才形成了气候。这种解经方式的产生,是由于当时佛教传入中土不久,它的理论幽玄,不是一般人所能够了解,于是讲说佛法的人便用格义的方法,和此土旧有的学术思想相配合,来发挥它的意义。据《出三藏记集》所载慧叡撰的《喻疑》中说:

"汉末魏初……寻味之贤始有讲次,而恢之以'格义',迁之以配说。"

《高僧传》卷四介绍此法说:

"以经中事数拟配外书,为生解之例,谓之格义…外典佛经,递互讲说。"

"经中事数"是指佛经中的事项、教义和概念。"外书、外典"则指的是佛经以外的典籍,"格"谓量度之义,"义"即佛经之理,"格义"即是以中国固有的名词概念去量度解释佛教的义理概念。当时格义的做法大多是把佛经中为中土人所不熟悉的概念术语转译成当时流行的概述术语,如译"涅磐"、"真如"为"无为",译"禅定"为"守一",译"五戒"为"五常",译"轮回"为"生死"等,并进行相应的解释。而且当时一些佛教学家不仅援引玄学等中土概念术语,而且还借用其理论思想旨趣去阐释佛教义理,这也是格义。

这种格义解经法与汉代的附会法不同,附会法只是局限于套用中国传统的名词概念去对佛经作牵强附会的解释,这就使得佛经的义理大为失准;而格义则在解释经典的同时,还试图从思想义理方面去融合两种文化,消除两者之间的隔阂,便加以自由发挥,立新创解。虽然这一方法还不能精确的阐述佛经之义,却为中国人理解和接受佛教开辟了新路,为以后的佛典传译打下了良好基础。

魏晋时期由于玄学盛行,故对当时佛经的解译也产生了一定的影响,以至于后来老庄玄学的"自然"、"有无"和"道"等概念以及相对主义、得意妄言等方法,在中国化的各个佛教宗派思想体系中,都起着十分巨大的作用。所以基本上大家都是以玄学来格佛之义。

(一)以玄格佛,从主观上说,格义的先决条件是佛教学者对玄学的熟谙。玄学的主旨是老庄思想,而魏晋僧人普遍研阅过老庄之书,例如,当时的竺法兰曾综体道玄之旨,支遁曾注《庄子·逍遥游》,竺法潜讲解佛道之书达三十余载,慧远则博览六经,尤善老庄。精深道玄造诣为这些僧人以玄格佛提供了可能性。由于般若学假有性空的理论与老庄玄学谈无说有的思想特点颇为相似,这种理论形态的相似

性决定了两者在这一范围内具有相当大的相通性。所以当时的格义主要是围绕这点去沟通佛玄,探究“有无”、“本末”、“色空”等范畴,在它们中间寻找对应关系,当时的佛教学者在译解《道行》、《放光》等般若经典时,把玄学中的大量名词概念和思想观念引入其中,例如支谶在其译出的《道行般若经》中则用“本无”、“自然”等概念来表示般若性空之义,《照明品》就将“诸法性空”译为“诸法本无”,《泥犁品》中则说“一切法悉皆自然”。这样的译法,从文字上乃至义理上虽将佛道沟通了起来。但程度不同地背离了经文原义,兴起了一股具有中国玄学特色的般若学思潮,“故因风易行”(道安语),得以繁兴,正如道安在《毗奈耶序》中所言:

“于十二部,毗曰罗部最多,以斯邦人庄老教行,与方等经兼忘相似,故因风易行耳。”

并且当时的格义者们把玄学中的争论也带进了般若学,引起了般若学内部的分化,出现了所谓“六家七宗”。不过正是通过与玄学的合流,佛教才正式登上了中国学术思想的舞台。

三国时的支谦是一位汉文化修养很高的解经家,他的佛典译释同样受《老子》影响很深,检阅其主要译注,凡涉及重要概念时,他均取自《老子》。如他在《大明度无极经》第一品注中说:

“菩萨心履践大道,欲为体道,心与道俱,无形故言空虚。

这与老子所言心道合一,道常无形,故心亦无形一脉相承。又如,佛教有一重要概念“如”或“真如”,所谓真如者,离妄曰真,不异曰如。即诸佛所证真实无妄之德,以其无灭无生,不迁不变,是为常住果。对此不可言说而又不得不说的东西,佛教认为只有用“如”或“真如”来表示,而支谦及其他魏晋僧人均将其译为“自然”,这显然是以《老子》的“自然”去格“如”或“真如”之义,支谦译经多取意译,且追求文姿华丽,有时不免离开原著,具有明显的中国化倾向,其忠实性受到很大影响,这种不忠实于原著的译风屡遭指责,后来道安就说他是“斲凿之巧者”,又以为“巧则巧矣,惧窍成而混沌终矣”。然而这种解译方式却始终占有重要地位,原因是它和玄学学风正相吻合,有其存在的社会基础。

其实佛教在其自身发展中已逐步形成一套精致的思辨哲学,它传到中国来以后也必须通过中国化而进入传统的哲学思想领域。因此,佛教在中土的发展,是必然要经历十分重要的老庄玄学化的过程。外来佛教只有借助老庄道家的玄思来阐发佛理,从而加深了与中国思辨哲学的会通,并通过对道家自然论与修养论的融合而孕育了之后禅宗的“自在解脱”和天台宗的止观学说等中国化的佛学思想。所以用以玄格佛的解经方式也是中国佛教必然趋势。

(二)以儒格佛,儒学是中国文化的主流,也是西汉以来在中国封建社会中长期占主导地位的思想意识形态。佛教的儒学化主要表现在两个方面;一是对儒家伦理名教的妥协与调和;二是对儒家人文精神和心性学说的融合与吸收,而这些也在佛教经典的翻译和诠释中被表现出来。

印度佛教视人生为苦海,其根本宗旨是要人出世求解脱。这与中国儒家关注现实社会人生而重视君臣父子之道、仁义孝悌之情以及修齐治平的道德政治理想等都是非常不一致的。而佛教徒不娶妻生子,见人无跪拜之礼的出家修行方式,更是与传统的社会伦理不合。因此,佛教一传入中国就受到了以儒学为代表的传统思想文化的排斥和攻击,被斥之为不忠不孝,违礼悖德。由于儒家伦理名教是中国宗法性的封建专制制度的重要思想支柱,因此,佛教为了在中土生根、发展,就必须与之妥协调和。于是就有了《四十二章经》中提出的:

“凡人事天地鬼神。不如孝其亲矣。二亲最神也。”

有了《理惑论》中提出的:

“至于成佛,父母兄弟皆得度世(即为最大的仁孝)”

也有了《六度集经》中的:

“为天牧民,当以仁道(布施一切圣贤,又不如孝事其亲。)”

关于以儒格佛最突出方面的就是中国佛教对“孝道”的阐扬。印度佛教中虽然也有尊奉父母等思想,但根据其轮回转生的教义,这些思想并不占重要的地位。而在以血缘为纽带、以家庭为本位的中国封建社会,孝亲却是各种社会和伦理关系的基础,一向受到全社会的普遍重视,为了与之相适应,中国的

佛教徒就一直非常注意以孝的观点来阐释佛经,甚至编造《伪经》来阐扬孝道,以调和佛教出家修行与儒家孝亲观的矛盾。唐代僧人宗密在《盂兰盆经疏》中把"孝"说成是儒佛共同崇奉的宗旨:

儒佛皆宗之,其唯孝道矣。

宋代禅师契嵩则在《辅教编》中进一步引《孝经》

"夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。"

把"孝"抬到天地根本法则的高度,并提出:

"孝也者,大戒之所先也。"

的观点,认为佛教比儒道等更尊奉孝道:

"夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也。"

重视孝道,突出孝道,这成为中国佛教伦理的一大特色,也是以儒格佛的特色之一。

除孝之外,儒家的"五常"理论也运用的比较多,隋智顗在《仁王护国般若经疏》(卷二)引用了一段《提诏波利经》,其中就用五星、五岳、五脏、五行、五帝、五德、五色特别是五常来配释五戒,说不杀是仁,不盗是智,不邪淫是义,不饮酒是礼,不妄语是信。该疏云:

"何不为我说四六戒(何说五戒)。佛答。五者天下之大数。在天为五星。在地为五岳。在人为五脏。在阴阳为五行。在王为五帝。在世为五德。在色为五色。在法为五戒。以不杀配东方。东方是木。木主于仁。仁以养生为义。不盗配北方。北方是水。水主于智。智者不盗为义。不邪淫配西方。西方是金。金主于义。有义者。不邪淫。不饮酒配南方。南方是火。火主于礼。礼防于失也。以不妄语配中央。中央是土。土主于信。"

又隋颜之推所著《颜氏家训·归心篇》也说:

"内典初门设五种禁(五戒),外典仁、义、礼、智、信皆与之符。"

这种以五常配五戒之说,大概即是旧时法雅一流"格义"的遗留。自从法雅等盛倡"格义"的学风,继起者不乏其人,如当时的佛教学者毗浮、昙相等就在讲授佛理时用"格义"的方法训导门徒。

时佛教中国化的过程中,三国另一僧人康僧会同样运用格义解经法推动了这一进程,玄学是儒道合流的产物,魏晋僧人一般多取老庄道家思想译解佛经,康僧会则与此不同,他是以儒格佛。他把"儒典之格言"同"释教之明训"等量齐观,把佛教的"幽微"当作周孔名教之"近迹"的补充。最能反映其以儒格佛之做法的是其"佛教仁道"说的提出。"仁"本是儒家的概念,是儒家设置的道德和政治的最高原则和目标。康僧会通过格义方法将这一概念引入佛教,认为:

"诸佛以仁为三界上宝,吾宁须躯命,不去仁道也。"

这便使印度佛教涂上中国儒家色彩,从而更便于它在中国社会产生政治作用。为了达此目的,康僧会在解经时,大量运用儒家思想自由发挥,甚至不惜改变经文原意。如对于"五戒",他将其中的"不偷盗"扩展为"捐己济众"、"富者济贫";将"不杀生"扩展为"恩及群生"、"爱活众生";将"不饮酒"解释为"尽孝",这都是佛教戒律本身所没有的内容。正如在他的译本《六度集经》中云:

"一者慈仁不杀恩及群生。二者清让不盗捐己济众。三者贞洁不淫不犯诸欲。四者诚信不欺言无华饰。五者奉孝不醉行无沾污。当此之时牢狱不设。鞭杖不加。风雨调适。五谷丰熟。灾害不起。其世太平。四天下民。相率以道。"

从康僧会的解经中,我们明显可以看到佛教在魏晋与在东汉时已大不相同:虽同是依附于中国本土思想,但已不是消极的攀缘,机械地套用,而是积极融合与沟通。因而,魏晋时期的这种解译方式,更能自由发挥和积极参予。当然如此格义的结果,也会使本土化后的印度佛教变得更加不纯;但也正是有了这种"不纯",佛教才能在中国扎下根。因为这种"不纯"并非僧人凭空臆造的结果,而是当时中国文化主流思潮对佛教的影响,并在佛经译解中的得以实行。

以儒格佛的解经方式,虽然有曲解佛法的可能性,不能还佛教之纯貌。但另一方面它也反映了古代中国和印度的思想家对维护人际关系的某些共同看法,反映了人类社会生活所要求的一些最基本的共

同的社会伦理原则和行为准则，例如中国佛教学者把佛教的“五戒”与五常、五行、五方和人的五脏等相比附。我们说，佛教的“五戒”与儒家的“五常”之间确实存在一定的相通之处，但五戒和五常，一个体现的是出世的宗教伦理，一个是为现实社会服务的世俗伦理，两者又是有很大差别的。但通过格义的方法，对儒家纲常伦理的肯定的同时，又沟通了世间法和出世间法的联系，进一步拓宽了佛教中国化的道路，由此而确立了中国佛教“出世不离入世”的基本特色。

（三）否定格义。在中国译经史上，第一个意识到格义解经法之局限性并将之废除的是东晋的道安，因为外书和佛典毕竟有相当的距离，所以“格义”容易流于曲解经典而和佛典的本义乖违，如道安语说：

“先旧格义，于理多违。”

为了纠正格义法的自由发挥、不忠实于原著的弊端，道安创立了“合本”解经法，即比较各种经本的异同，以探求其义旨。他曾将《光赞般若经》与《放光般若经》、大品《放光般若经》与小品《放光般若经》加以比较，相互诠释。这种方法具有摆脱玄学影响而单独发挥佛教固有义理的倾向。然而这也只是道安的主观愿望而已，在当时玄学占主导地位，格义成为时尚的情况下，很难有人能从根本上纠正这种解经之风。

又鸠摩罗什的弟子僧睿在所撰《毗摩罗诘提经义疏序》当中说：

“格义迂而乖本。”

因此，“格义”的运用终于随佛教的义理渐次流行和发展而止。真正突破格义法之局限的是后来的姚秦鸠摩罗什。罗什认为以往的译经

“多有乖谬，不与胡本相应。”

由于他兼通胡、汉二语，精晓般若之旨，故可将当时的译经提高到一个新水平。罗什译经的最大特点是既力求最大限度地忠于原文，又能使译文符合汉语的表达习惯，文质结合，信巧统一。据后人评价，其译《法华经》，能：

“曲从方言，而趣不乖本。”

译《维摩诘经》，则：

“陶冶精求，务存圣意。”

此外罗什还创立了：

“两释异音，交辩文旨。”

“胡音失者，正之以天竺（梵文）；秦名谬者，定之以字义；不可变者，即而书之。”

等译经方法，能较准确地表达经文原旨。至此，盛行一时的格义之风才得到一定扼制。

自罗什以后，佛教义理逐渐摆脱对玄学的依附而开始走上独立发展的道路，格义式的解经方法也从道安时代被废除了，佛教典籍在一定程度上取代了本土文化的地位，佛学讨论的问题也超出了玄学范围。这预示着中国思想界的理论重心将由玄学转向佛学，这一转变至南北朝时终于实现。

补充：

附会与格义的解经方式是佛教传入中国过程中不可回避的，也就是说佛教中国化的过程是佛教与传统思想文化相互影响的过程。外来佛教在传统文化的影响下为适应中国社会的需要而不断改变自己，这就需要以附会的方式进行；但反过来传统文化也在外来佛教的影响下不断发生变化，这就是用中国文化格义佛法之后，也同时影响了的本土文化。这两方面是紧密联系、相互交织并最终融合在一起。就像早期佛经的翻译受到了老庄道家思想的影响，附会老庄化的解经方式反过来又对魏晋玄学的产生和发展起了一定的促进作用，接着就借助格义法将两者融会贯通。**（未全待续）**

（作者系鉴真佛教学院法师）

论近代佛教制度的“入世”转型与问题反思①

□ 郭 文

摘　要:近代佛教制度“入世”转型的发生,一方面是由于近代之前佛教制度“入世”开展存在着低效率乃至扭曲的表现,另一方面也与近代社会“世俗化”的时代趋向密切相关。在此背景下,太虚的僧制改革运动以及近代居士佛教的组织化开展与制度创新,成为近代佛教制度“入世”转型的两大典范性实践。而由于近代佛教制度在“入世”转型的过程中存在着诸如世俗化、滞后性、实践性不够等问题,加之佛教自身一直存在着所谓的“路径依赖”问题,使得近代佛教制度的入世转型最终陷入功败垂成的境地。

关键词:佛教制度;入世;转型;实践路径;问题反思

作为佛教中国化一个极重要的方面,佛教制度的中国化意味着佛教在中土开展的进一步深化。由于中土传统文化的人文化和世俗化的思想特色,佛教制度在中土的开展也表现出契合于传统文化这一思想特色的理论自觉。某种意义上来说,自佛教制度传入中土,就将“入世”作为其“中国化”开展的主要趋向。不论是早期道宣对《四分律》的大乘化改造[1]276,还是后来百丈怀海创立的《百丈清规》,都可视为佛教制度中国化过程中对中土社会的“入世”调适与适应。尤其是到了儒释道“三教合一”思潮尤为显著的明清时期,佛教制度的“入世”向度更为明显。同时,受中国传统“政主教从”的政教关系模式影响,世俗的专制王权在对佛教进行政治统治与社会管理过程中,也逐渐发展出独具中国化特色的佛教管理制度,这就是肇始于北魏南朝而为其后历代王朝接续发展并不断加以调适改进的“道俗立制”的二元僧制模式。这一佛教制度模式的最显著特色也就是“俗施僧制”:简单来说,它是通过国家给予佛教僧团一定程度的法律自治权,“通过佛教来管理,可以说是以僧治僧”[2]48。虽然明面上是国家主导,其实却是国家通过“俗施僧制”、以僧治僧的间接和直接相结合的方式,来实现国家对佛教事务的有效管理。因此,从这一理念的精神实质来看,其中国化开展的“入世”性和世俗化特色尤其明显。正如论者所指出的:纵观这一制度模式的发展历程,其基本趋势就是愈到封建社会后期,俗官的权限越来越大,僧官的权限越来越小,并受到俗官的直接约束[3]990。特别是在王权变得高度专制化的明清时期,在具体的制度化管理中,专制王权更有意推动佛教制度转变为国家官僚体制中的组成部分,并“已经把僧官和道官视为朝廷的正式官员了,这也是明清时期佛教和道教官方化的一个重要标志”[3]991。

就此来说,说近代佛教制度存在着“入世”转型的趋向,这样的论说似乎与佛教制度“中国化”的历史开展逻辑存在明显的矛盾。既然历史上中国佛教制度的开展一直以“入世”作为自己的价值追求和理论向度,为什么在近代社会世俗化更趋显明的背景下,佛教制度反而存在着“入世”的转型趋向呢?这正是本文意图要厘清和疏解的地方。

一、近代佛教制度“入世”“转型”之意义疏解

由于佛教制度的入世开展既涉及到佛教制度本身的理念调适,也涉及到佛教制度与中土社会、政治、法律制度等领域的现实适应性问题,因此,对这一矛盾的疏解有必要结合近代佛教制度所面临的社会和时代情势来加以具体分析。

正如众所周知的那样,近代社会动荡,政治混乱,军阀割据混战,虽然封建帝制在辛亥革命的打击下被推翻,但是自此而建立的却是一个孱弱的、徒具形式的近代资产阶级共和政体,不论是北洋政府,还是国民政府,都没能建立起真正强有力的中央权威。这表明,近代化的社会结构和政治形态在封建帝制被

① 基金项目:国家社科基金青年项目(16CZJ005)

推翻后并没有完全建立起来,正如太虚所指出的那样:“整个之中国社会及政治者,以无社会的定型及政治的常轨,故虚弱的散漫混杂的佛教徒众,亦不能有契理契机之建树。”[4]191不稳定的政局以及尚不成熟的政治形态和社会结构,对于近代处在衰落之中的佛教来说是不利的,最突出的表现就是太虚所说的“不能有契理契机之建树”。因为适应对象的不明确,也就失去了稳定的参考或者说“适应”对象。而近代政府在社会治理方面乏善可陈,甚至在许多宗教治理领域抽身不管,导致如印顺法师所说的“自此西洋的势力侵入,中国的一切都起着剧变。国家多事,简直顾不到佛教,或者不重视佛教,所以让它自生自灭地没落”[2]49。社会的无定型和政治的无常轨使得原本契合于传统政治模式的佛教制度在面对近代化的社会政治环境时,其中的不相洽性被急剧地凸显出来,因为“从封建社会跨入无君主的时代,一切经济、政治、文化制度都在嬗变重建中,且其嬗变的速度也相当的快,人们对它的认识也是必然相当不足的。如此,就造成了‘适应’对象的不明确,旧制度的改革、传统的扬弃、新制度的创制都失去了标准”[5]224。此外,近代社会“新思潮的流行,近代化科学观念的传播,理性思潮与世俗化运动,导致人们对宗教的迷信判断。而作为落后的思想和意识的宗教迷信,在近代新思潮的冲击下,必然呈现出落后、衰败的感觉”[6]46。作为在传统社会拥有重要影响力的佛教,在近代受到新思潮的冲击尤其严重。特别是近代世俗化思潮的涌现及其“祛魅”倾向,“几乎不可避免地给宗教产生许多挑战”[7]40。因此,当传统佛教制度进入到世俗化极明显的近代社会,必然要承受近代剧变的社会情势和世俗化的时代趋势带来的严峻的“入世”转型压力。

就此,从社会转型发展的进程与趋势来看,近代佛教制度的“入世”转型问题实际上所意欲要表达的乃是某种进步的要求与趋向,而近代佛教制度所面临的混滥、失效与衰落的状况也意味着近代佛教制度的“入世”开展必然要往一个比较有效率的方面去转。比如,由于近代之前某些特定的因素,丛林制度的宗法化与传法制所导致的佛教丛林制度入世信仰的衰落,普通僧众往往将普遍的事行视为成佛修行的障碍,以为从事于世间实务都是生灭法、非了义、不究竟,“玄悟自修”的自我修行、自己解脱的自度自利的“小乘行”反而成为僧众修行的常态。而弘法利生、自度度他、即世间成佛,这些原本是奉行大乘佛法精神的汉地佛教所努力追求的目标却被抛弃了。这恰恰是近代之前佛教制度“入世”开展存在低效率乃至扭曲的表现。明清之际的圆澄曾对彼时佛教制度效率低下的现象有过记述:

今也末法浇漓,真风坠地。上下名分混滥,丛林之礼义绝闻。有一两担米之檀那,住一三众之小庙,彼此朦胧,虚消岁月,谓之住持。[8]369

“彼此朦胧,虚消岁月”,正反映了过往的佛教丛林制所呈现出来的低效率的制度功能状况。印顺法师也说,明清以来的中国佛教僧众在修正实践上“轻视一切事行,自称圆融,非要放下一切,专心于玄悟自修。这才橘逾淮而成枳,普遍地形同小乘”[9]132。圆澄以及印顺法师的观点足证近代之前佛教制度功用的低效率表现,同时也说明近代佛教制度要想实现“入世”转型,必须往更有效率的方面去转。

不过也要看到,过往的佛教制度虽然存在低效率乃至扭曲的状况,但在彼时的时空背景下,佛教制度仍有它存在的合理性,因此应当对彼时佛教制度所以发生扭曲的原因和道理有一清楚的了解和认知,再看看在当下的时空背景下,是否已具备条件来解决佛教制度存在的问题;又或者当条件不具备时,如何创造条件来解决这些问题,以更好地推动佛教制度在新的环境下的转型。这些都是在疏解近代佛教制度的“转型”问题时必须要引起注意的方面。

除了对“转型”意义要有一合适之认识外,对佛教制度转型的“入世”义也当有一正确的理解和认知。唐宋以来的禅门丛林规制特别是近代以来的人间佛教的制度理念,其“入世”意旨已经延伸到现实生活当中,并从作为现实世界而非超越世界的存在来定义佛教制度的“入世”义。比如禅门丛林规制中有所谓的“普请法”以及“农禅并作”的理念,都体现出佛教制度“中国化”圆熟期的“入世”义之独特意涵。而近代人间佛教运动更是将适应现实人生的时代趋向作为自身努力的方向。人间佛教运动的积极倡导者太虚大师曾先后提出过甚至实践过各种不同的“入世”性的佛教组织及制度,如佛教正信会、中华佛教联合会,以及后来的中国佛学会、中国佛教会等。太虚在创设或参与创设这些不同历史时期的佛

教组织时,始终将自己人间佛教的“入世”立场贯彻其间,并从佛教组织和制度的双重层面来进行入世性的创发。实际上,从人间佛教运动这一更宏阔的论域来说,如洪修平教授指出:“太虚所积极倡导的建设人间佛教、人间净土,就其实质而言,就是要把出世的佛教改造为入世的佛教,把佛教的出世法与世间法更加紧密地结合起来,而这其实也是在新的历史条件下对大乘佛教入世精神特别是唐宋以后中国佛教入世化、人生化倾向的继承和进一步发展。”[10]362从洪修平教授对太虚大师人间佛教“入世”理念的阐释可以看出,太虚所言之“入世”义乃是其立足佛法本位而对近代社会“世俗化”发展趋向的深切契合与调适上遂的举措。实际上,后来的印顺法师更是接续师说而更进一步。印顺法师坚定地认为,在近代佛教内部的丛林古制迅速衰落之际,佛教自身僧才缺失,“佛教的外来压力太重”,“僧众缺乏组织能力,缺乏向社会向政府的活动能力”,以至于“在处理事务,甚至创立法制,由于僧众无人,大都要烦劳在家众”;“佛教——寺院僧众为了维持佛教,自然而然地恳求护法们出而护持”[11]6。这虽然引起了某些出家众的不满和反对,但是,印顺法师却认定:“事实却不能不如此”[11]6。这表明,在印顺法师的认知中,世俗力量的参与对于近代佛教制度的“入世”开展而言是不可避免的。正因如此,印顺法师在疏解和阐发近代佛教制度的“入世”义时,更倾向于从弘扬大乘佛教的现实参与精神的角度来加以把握。印顺法师认为:“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”[9]133。从这一“入世”理念出发,印顺眼中所谓的佛教“入世”概念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?”[9]131显而易见,印顺法师对近代佛教“入世”涵义的深刻阐发反映出他对近代变化了的时代环境和社会思潮的深切回应,同时他的这一立场一定意义上也适用于对近代佛教制度“入世”意涵的深刻揭示。

总体上来说,面对近代社会急剧变化的时代情势,佛教制度原本所契合的时空条件与思想环境在近代已然发生了深刻的改变。因此,对近代佛教制度的“入世”“转型”意涵的疏解也必须着眼于此,并从纵贯的历史发展脉络来体认和把握其“入世”“转型”的历史渊源和基本路径。

二、近代佛教制度“入世”转型之实践路径

近代佛教制度之所以面临“入世”转型的契机,根本上来说是因为传统佛教制度所发生的扭曲与腐化,使得衰落的佛教制度功能在近代剧变的社会环境下变得难以为继。因此,要推动近代中国佛教制度的“入世”转型,首先就应当对传统佛教制度扭曲与腐化所导致的效率低下的状况作出必要的批判性反思,并在批判的基础上开辟出近代佛教制度新的发展路径。比如近代佛教丛林制的宗法家族性问题,就成为太虚僧制改革运动一个主要的出发点和着眼点。太虚认为,寺院由于受“中国民族的一般文化思想,特重敬祖的家族制度——所谓宗法社会……之影响,变成了一个个特尊各寺祖师的寺院。而这些宗法化明显的寺院‘俨然是一个个的变相家族’”[12]68。他们只重视法脉的传承,“并不注重徒众的教化,使之修学学佛法,自度度他,而专重视法派与剃派的相传和遵守祖规,保守祖产”,而“对于出家的本分事,全不闻问”[12]69。“招徒继嗣”和“保守祖规祖业”成为僧寺的重点。其后果就是难有在佛学理论上的建树与制度上的创发,佛教堕落成“超亡送死”的死鬼佛教。对于近代之前的佛教而言,太虚认为其最重要的业务不过两种关系下的两大事业:

一者寺僧与居民:主要为体认诵经礼忏,祈福消灾,以此赖经忏而活。

一者僧众与信徒:信众的布施供养、进香献帛,以维持寺院香火的不灭。[12]69

可见,近代中国佛教制度在组织上的最大弊病就是组织的混滥与制度效率的低下。近代佛教出家僧众的素质又普遍低下,“经忏”与“荐亡”是近代佛教出家僧众主要的日常功课与修证实践,而对自身岌岌可危之处境全无意识。因此,针对近代佛教制度存在的这些弊病,太虚力主从适应时代与现实需要着手来改革、调整近代佛教僧制,他认为:“中国向来代表佛教的僧寺,应革除以前在帝制环境下所养成流传下来的染习,建设原本释迦佛遗教,且适合现时中国环境的新佛教!”[13]64从教制改革以及提高佛教制度的功能效率的角度看,所谓“适合现时中国环境的新佛教”即在佛制改革上要契理契机,建立适合时代重现实人生需要的现代僧制。而这里所讲的“染习”实际上就是明清以来佛教丛林中所流行的一

些制度顽疾,包括为太虚所批判的丛林制的宗法化及其影响下的佛教丛林的滥杂与腐败,他尤其对丛林制度下形成的剃派与法派两大传承存在的问题更提出严厉批评。太虚主张"克服帝制时代养成的惰性以及宗法性",就是要为近代佛教制度的"入世"转型以及提高佛教制度的功能效率扫清障碍。

不过,这里并没有说太虚要通过全盘否定传统的丛林制来重建全新的现代僧制,因为太虚并不主张全面否定传统佛教丛林制度,而是认为,丛林制尽管有极为严重的局限性和缺点,但与此同时,丛林制同样具有的"包容无碍"的制度精神、一些徒众尚能坚持出家的本色,以及一些祖规较好、继承得人的大寺院、大丛林的存在等等积极因素的存在,使"太虚坚信,丛林中并非尽是'清规扫地'的局面,也还是有'出污泥而不染'的大寺院在"[12]70。所以,太虚的僧制改革主张根本上是一种批判性的继承,在肯认佛教律仪精神的前提下来推动近代佛教制度的"入世"转型。更重要的是,批判的目的在于重建,而重建当然不是原样的重复,更不是脱离实际的凭空创发。根本上来说,要推动近代佛教制度的入世转型,离不开功能健全、富有效率的组织制度的创设。在太虚的僧制改革运动中,就特别强调将佛教组织的创设与佛教制度的创新联系起来,如在其人间佛教运动"三大改革"①举措中指出:"关于佛教的组织,尤其是僧制应该改善"[13]72。在太虚看来:"我国古来的佛教制度,全以出家人为代表,在家佛教徒没有独立组织,要实行佛法即须出家,在家是不能的;而且素有学佛要待年老和摆脱家庭环境的思想,故在家众没有离开出家众的制度。"[13]77尽管历史上中国佛教在戒律的持守上有着十分灵活的立场(随意性、地域性之特点),但是在组织上则严格遵守佛教的遗训,以出家众为主。历史上不乏有热心于佛法的居士,却从未有任何的制度化的居士佛教组织。这在太虚看来是不合理的。同时,太虚意识到,前期敬安等人创立的中国佛教会之所以失败,就是因为其没有很好地从组织上将出家众和在家众安顿好,将出家众和在家众笼统地集合到佛教会,会导致糟糕的后果:"若皆入佛教会而与政离,不几有教而无政乎?若别有与教离而从政者,则佛教非不能于人类普遍摄受而无遗漏乎?此已进退皆不可也。"[4]130因此,太虚在其早期的教制改革中就已有意识地将建设在家信众的组织作为一项极重要的任务而给予格外的重视和关注。要推动近代佛教制度的"入世"转型,除了要振起教内僧众组织之外,还必须建立和充分完善在家信众的组织。

除太虚所发起的具有"入世"转型意味的教内僧制改革运动外,近代居士佛教的组织化开展与制度创新也是近代佛教制度"入世"转型的一大实践路径。由于剧变的时代发展趋向,近代佛教制度的"入世"转型不但要面对来自传统教内保守派的阻挠,还要面对来自政府的干预。因为就近代佛教制度的开展来看,"民国时期,僧人们或致力于毁坏寺庙的重建,或奔走于庙产的保护,虽也有些激进派新僧希望进行丛林规制的改革,但却屡屡遭到保守派僧侣的阻挠及政权的干预,从而只能走出寺院转而倚重居士的支持"[14]117。正如印顺法师所指出的,由于僧才的缺乏,近代"佛教的外来压力太重""僧众缺乏组织能力,缺乏向社会向政府的活动能力",以至于"在处理事务,甚至创立法制,由于僧众无人,大都要劳烦在家众。"[2]50而近代居士地位的重视和提升,根本上来说是"近代以来现代性背景下的宗教'祛魅'(disenchantment)与'世俗化'的结果"[14]117。因为相对于寺院佛教而言,居士佛教处身社会,对近代社会的变革和流行的时代思潮有着直接的难受与体会,也更容易受西方思潮和价值观的影响。"在此背景下,对晚清以来重'经忏'与'荐亡'的佛教模式被'庙产兴学'为借口进行'祛魅'已是时代的必然,而僧界与居士界从拯救佛教、振兴佛教的角度出发,也都希望以'人间化'与'理性化'的近代观念相一致的原则来引导佛教的近代转型。事实上,这种转型任务历史地落到了近代居士佛教的肩上。"[14]120实际上,因着近代佛教的组织化运动的开展,完全由在家居士众独立主导建立起来的各种形式的居士佛教组

① 民国二十九年七月在汉藏教理院暑期训练班上,太虚曾作《我的佛教改进运动略史》的演讲,概略地回顾了自己所发起的佛教革新运动的具体经过。其中即有对"三大改革"内容的具体讲说。他说:自己"曾对佛教提出了三种革命:一、教理的革命;二、教制的革命;三、教产的革命。"其中的"教制的革命",太虚进一步解释说:"关于佛教的组织,尤其是僧制应该改善。"(《太虚大师全书》第31册,第72页。)

织也处在快速发展的状态,诸如上海佛教居士林、北京佛教居士林、世界佛教居士林、佛教净业社等居士佛教组织,更是近代佛教制度的"入世"转型在组织层面的最突出表现。这也表明,创设全新的居士佛教组织与制度成了近代佛教制度"入世"转型非常重要的一条实践路径。

三、近代佛教制度"入世"转型的问题反思

不过,近代佛教制度的"入世"转型由于受着各种条件的影响和限制,其所取得的成效终究十分有限,太虚的僧制改革运动一定意义上甚至可说是失败的。这说明,近代佛教制度的入世转型还是存在着不可忽视的问题和局限性,而对这些问题进行必要的疏解和反思显然是必要的,具体来说:

第一,对佛教制度"入世"转型的强调面临着制度信仰神圣性的丧失与世俗化的压力。佛教制度的转型能否成功对于维持近代佛教制度"入世"信仰的神圣性有着至关重要的作用,但是佛教制度在由传统向近代转型与重构的过程中以"入世"为制度创新的导向,这会面临因沉迷世俗社会生活而走入"世俗化"迷雾的危险,从而最终导致自身信仰神圣性的丧失。圣凯就指出:"世俗性事业的增加,其目的在于增加社会大众对佛教神圣性的'制度性信任'。但是,其反面效果,在功利主义思想的推动下,有可能导致社会大众从对'神圣性'的关注,转移到'世俗性事业'的关注。"[15]155 比如,从前面的分析研讨来看,在近代的佛教制度的创新实践中,都能看到对佛教徒从事世俗社会活动的制度性规定和安排。学愚也指出:"民国佛教出现了许多新现象,如在家众讲经法会、诊所、学校、广播电台以及僧团创办佛学院、佛教会等。"[6]46 这些显明的人间化、入世化向度成为近代佛教"入世"开展的一个突出方面。

当然,在讨论"世俗化"问题时,有必要将其与"入世"的概念加以区分,毕竟不能简单地将"入世"与"世俗化"作等量齐观。就"世俗化"(secularization)而言,它是宗教社会学家关于近现代以来宗教转型特征的一种判别,它意味着宗教的"神圣性"以及传统宗教建构的"神圣秩序"的丧失[14]119。而据前述,所谓"入世"在近代佛教制度那里主要是从弘扬大乘佛教的现实参与精神的角度来着眼的。尽管由"入世"到"世俗化"的转进从"现实参与精神"的角度来看可能只是程度之浅深的问题,但毕竟还是存在着转化之潜在可能性。那么,如何避免使佛教制度由"入世"而走入"世俗化"的迷雾?在学愚看来:"佛教是文化,但不仅仅只有文化,佛教思想、道德理念、终极理想可能已经超越了文化概念,虽然这种思想、理念、和理想的实践可能以信仰文化的形式出现。在一般人,特别是信仰者看来,文化亦有世俗与神圣之分,佛教有世间法出世间法之别。若以宗教或宗教文化的名义敛财、敛利、敛养,那就有宗教世俗化之嫌了。同样地,如果僧尼仅仅是文化工作者,而没有精神修证、戒律威仪作为底蕴,所表现出来的文化就会显得很'世间'乃至庸俗,佛教文化世俗化也就在所难免。"[6]51 可见,"入世"还是"世俗化"其间之转换契机极为微妙,所以教内外僧众对这一问题往往有着极为审慎的立场和态度。如惟慈对在家众参与现实社会的慈善事业(他将其称作佛教的世俗化运动)就持反对态度,惟慈认为,由于他们要把越来越多的时间花在讲经弘法、社会交际以及文化、慈善、教育等方面,修道的时间自然就越来越少,他们的生活也越来越世俗化,他们作为在家信徒的宗教典范就越不够格[16]221。很显然,惟慈担心的是,佛教会因为过于入世而违背律制的基本精神,并因此将世俗化视为佛教向错误的方向在发展。

但是,对于处在世俗社会中的近代居士佛教而言,其所面临的制度信仰神圣性的丧失与世俗化的压力似乎要远过于寺僧佛教。但实际的情况却恰恰相反,某种程度上来说,近代居士佛教的崛起与居士的护法作用对于佛教的勉强维持起着至关重要的作用[17]190,195。实际上,不论是太虚所倡导的僧制改革运动,还是近代居士佛教的组织化实践,正是由于二者在制度创新的过程中坚持大乘佛教思想、僧伽制度本位、律仪精神传统,才真正护持住近代佛教制度的"入世"转型不至于走入"世俗化"的歧途。

第二,近代佛教制度的"入世"转型在制度创新层面存在一定的滞后性。由于近代剧变的时代与社会环境所导致的政治的无常轨和社会的无定型,使得近代佛教制度的创新总是有一定的滞后性。从制度的适应性与创新性来看,尽管近代佛教制度试图通过理念、形态乃至功能的创新来保持与近代社会发展的一致性与适应性,但正如太虚所说过的:"由整个之中国社会及政治者,以无社会的定型及政治的常轨,故虚弱的散漫混杂的佛教徒众,亦不能有契理契机之建树;何况中国的社会政治又受并世列强的

牵掣而使然,若佛教徒不能有坚强的严肃的集团出现,直从转移世运振新国化之大处施功,殆无建设之途径可循。然中国的佛教实已到了溃灭或兴建的关头,设使不能适应中国现代之需要,而为契理契机的重新建设,则必趋衰亡之路。"[4]191这种"左支右绌"、难有契理契机之重建的窘迫处境,恰恰是因为近代国家政局不稳、时局动荡而造成的。同时,"政教主从"依然是近代中国政教关系的基本模式,佛教在近代社会中的整合作用仍然十分有限,更不可能对近代中国社会的任何思潮起主导性的作用。因此,就近代佛教制度的创新来说,它的进展不可能超越现阶段的社会发展趋向,甚至还要稍稍落后于现实。所以,不论是太虚的僧制改革运动,还是居士佛教的组织创建,实际上总是给当时的人们以"不合时宜"的感觉。

第三,近代佛教制度的"入世"转型之所以问题重重,还在于主导者或理论有余,而实践不足;或理论不足,而实践有余。比如,由居士知识分子组成的佛学研究会这类居士佛教组织由于更多地侧重于"学",其组织性和制度化水平并不高,因此其开展往往呈现出理论有余而实践不足的特点。而由近代新兴工商业者、城市市民等组成的诸如居士林和净业社的居士佛教组织,由于它们的会员文化水平不是很高,因此其开展更多地关注于社会慈善、教育等实践性强的工作,理论创新却非常有限。再比如太虚的僧制改革,他自己就明确地承认自己的失败有"理论有余而实行不足" 的原因[13]58。太虚早年投入到佛教的改进运动当中,并不是深思熟虑的结果,完全是凭着满腔的革命激情。当佛教改革运动接连遇到困难和阻遏的时候,让太虚很有几分挫败感。他总结了自己早年的失败原因,认为是自己的理论水平不够高,导致对佛教改革事业的认识不够深刻。这促使他在改革僧制失利之后,决心利用闭关潜修的机会来提高自己的佛学理论素养和水平。然而,尽管后来太虚确也在佛学的理论造诣上取得了很大的成就,但一旦付诸实践,却总是会遭遇各种失败和挫折。对此,太虚无奈地总结说:"我的失败,固然也由于反对方面障碍力的深广,而本身的弱点,大抵因为我理论有余而实行不足,启导虽巧而统率无能,故遇到实行便统率不住了。然我终自信我的理论和启导确有特长,如得实行和统率力充足的人,必可建立适应现代中国之佛教的学理和制度"[13]58。这话无异再一次确认自己的弱点就是"理论有余而实行不足"。为什么太虚不认为自己就是那个"实行和统率力充足的人"? 可能的原因大概为:其一,他常年奔走各地,忙于从事各种政治性和社会性的联络和演讲,宣传他的佛教改革主张,从而根本没有富余的精力全力从事繁重的佛教改革事业;其二,他的僧制改革主张对佛教保守势力构成了严峻的挑战,使得他的各种主张虽然明面上为佛教各界所呼应,但真正到落实的阶段,就会因为"反对方面障碍力的深广"[13]58,很快遭到佛教保守势力的强烈遏阻。太虚的佛教改革事业并没有因为理念的先进而广为佛教各界所接受,实际上批评、反对的声音有时甚至还要多过呼应、赞许的声音,最终导致他的佛教僧制改革理念在实践层面挫折不断,甚至难以落实。

四、结语

综上,就近代佛教制度的入世转型而言,由于受着传统佛教制度的习惯势力的影响和束缚,近代佛教制度的"入世"转型难免问题不断,而不得不说的是,其中的"路径依赖"问题尤其突出:对过去的迷恋,对旧传统的依赖,对旧制度的执守,是近代保守的丛林佛教的普遍现象。他们不愿意对传统的丛林制作根本的调整和变革,对时代潮流与佛教人间化趋向更有着本能的抗拒,更加之近代政治的无常轨和社会的无定型,使得近代佛教制度的"入世"转型因"适应"对象的不稳定而实际上很难做到"契理契机",最终不得不面临功败垂成的境地。

不过,近代佛教制度的"入世"转型,其实是近代具有改革意识和开放胸怀的高僧大德在急剧转型的时代与社会背景下,在重现实人生的时代趋向之影响下,以自己深刻的改革精神与淑世情怀,通过或主动或被动地创造条件来努力推动的。太虚的僧制改革运动、近代居士佛教的组织化开展与制度创新,都可以视为这种努力的具体而微的体现,更是近代佛教制度的创造性转化与创新性开展的典范性事件。他们紧密契合现实社会人生的改革创新举措,在佛教制度由传统向近代的转化过程中,有着前所未有的"入世"转型意义。

(作者系上饶师范学院朱子学研究所副教授)

参考文献：

[1] 王建光. 中国律宗通史[M]. 南京：凤凰出版传媒集团，凤凰出版社，2008.
[2] 释印顺. 中国佛教论集[M]. 北京：中华书局，2010.
[3] 张践. 中国古代政教关系史：下册[M]. 北京：中国社会科学出版社，2012.
[4] 释太虚. 太虚大师全书：第 18 册[M]. 北京：宗教文化出版社，2015.
[5] 王永会. 中国佛教僧团发展及其管理研究[M]. 北京：巴蜀书社，2003.
[6] 学愚. 论现当代中国佛教的复兴[J]. 世界宗教研究，2019(4)：43－52.
[7] 方立天，学愚，主编. 佛教传统与当代文化[C]. 北京：中华书局，2006.
[8] 圆澄. 慨古录[Z]//卍续藏经：第 65 册. 台北：新文丰出版股份有限公司，1983.
[9] 释印顺. 印顺法师佛学著作全集：第八卷[M]. 北京：中华书局，2009.
[10] 洪修平. 中国佛教与儒道思想[M]. 北京：宗教文化出版社，2004.
[11] 印顺法师佛学著作全集：第九卷[M]. 北京：中华书局，2009.
[12] 释太虚. 太虚大师全书：第 24 册[M]. 北京：宗教文化出版社，2015.
[13] 释太虚. 太虚大师全书：第 31 册[M]. 北京：宗教文化出版社，2015.
[14] 唐忠毛. 居士佛教的近代转型及其社会学意义[J]. 华东师范大学学报(哲学社会科学版)，2012(5)：114－123.
[15] 圣凯. 佛教现代化与化现代[M]. 北京：金城出版社，2014.
[16] 霍姆斯·维慈. 中国佛教的复兴[M]. 王雷泉，包胜勇，林倩，等译. 上海：上海古籍出版社，2006.
[17] 野上俊静. 中国佛教史概说[M]. 释圣严，译. 台北：台湾商务印书馆，1993.

关于“三心见道”的诸多问题

□ 释净智

摘　要:“三心见道”说是瑜伽行派特有的见道学说,相对于传统的见道学说,三心见道是将见所断惑,不分三界差别,不分谛差别,唯依三品差别而断。不同的瑜伽典籍中对三心见道的描述颇有差异,本文将考察其中的若干问题,包括法智和类智的摄属,真见道抑或相见道,三心如何断惑,二乘是否有类似的二心见道等问题。

关键词:瑜伽行派;见道;法智;类智;断惑

关于见道的心路历程,不同的佛教部派有不同的看法。就小乘部派而言,法藏部、大众部、化地部等主张顿观四谛;说一切有部部等主张渐观四谛;[①]又顿现观者主张一心见道,而渐现观者的主张则有三种,说一切有部主张十五心见道;[②]犊子部主张十二心见道;[③]经部主张八心见道。[④] 瑜伽行派的论典中,对于见道的心路历程,也有多种说法,包括一心见道说、三心见道说、九心见道说,十六心见道说。具如下表所示:[⑤]

表 1:瑜伽行论典中的诸心见道说

《瑜伽师地论》卷 55	三心见道,现观智谛现观摄; 从见道起,(缘下上界)十六心观,现观边智谛现观摄。
《瑜伽师地论》卷 58	依广布圣教道理,有戏论建立九心见道; 依内证胜义道理,无戏论建立一心见道。
《杂集论》卷 9	一解:无分别智缘二取空性是一心见道,此见道是真,三心见道与(总缘三界)十六心见道是假。 二解:无分别智缘二取空性是见道总说,三心见道是真,(总缘三界)十六心见道是假。[⑥]
《显扬圣教论》卷 17	唯三心见道,苦法智等是依无分别智的所作建立,非见道位实有分别四谛行相的苦等智生,修道位方起(缘下上界)的十六心观。
《成唯识论》卷 9	顿断师解:真见道是一心见道,相见道包括缘非安立谛的三心见道与缘安立谛的十六心见道,十六心见道又分二类。若忍智合说兼止观别说,则十六心见道可开合为九心见道。 渐断师解:真见道是三心见道,相见道是十六心见道。

尽管就具体的所缘,行相、过程而言,瑜伽行派的诸多见道学说与小乘各部颇有差异,但不可否认的是,瑜伽行派的一心见道说是法藏部等顿现观学说的深化,十六心见道说及其简略版本——九心见道

① 如《杂阿毗昙心论》卷 11 云:“萨婆多及婆磋部说次第谛无间等;昙无得等说一无间等……如灯俱作四事——热器、烧炷、油尽、破闇,如是一智知苦乃至修道,是故一无间等。”《大正藏》第 28 册,第 962 页。又如《异部宗轮论》说大众部、一说部、说出世部、鸡胤部,四部本宗同义云:“以一刹那现观边智遍知四谛诸相差别”,说化地部本宗同义云:“于四圣谛一时现观”。《大正藏》第 49 册,第 15、16 页。

② 如《阿毗达磨俱舍论》卷 23 云:“前十五见道,见未曾见故。”《大正藏》第 29 册,第 122 页。

③ 如《异部宗轮论》谓犊子部本宗同义云:“若已得入正性离生,十二心顷说名行向,第十三心说名住果。”《大正藏》第 49 册,第 16 页。

④ 如《顺正理论》卷 62 谓经部上座说:“是故现观定有八心。”《大正藏》第 29 册,第 684 页。

⑤ 详见《瑜伽师地论》卷 55,《大正藏》第 30 册,第 606 页;《瑜伽师地论》卷 58,《大正藏》第 30 册,第 625 页;《杂集论》卷 9,《大正藏》第 31 册,第 735 页;《显扬圣教论》卷 17,《大正藏》第 31 册,第 562 页;《成唯识论》卷 9,《大正藏》第 31 册,第 50 页。

⑥ 详见《杂集论述记》卷 9,《卍新续藏》第 48 册,第 120 页。

说,亦脱胎于说一切有部的渐现观学说。唯一比较特别的是三心见道说,是瑜伽行派独创的见道学说。不过《杂集论》卷9、《瑜伽师地论》卷55、《显扬圣教论》卷17、《成唯识论》卷9,所描述的三心见道说略有差别,如下表所示:①

表2:瑜伽行派论典中的三心见道

	《杂集》卷9	《瑜伽》卷55	《显扬》卷17	《唯识》卷9
第一心	遣各别有情假所缘法智,由此智于自相续中不分别我相故。	内遣有情假法缘心,能除软品见道所断烦恼粗重。	内遣有情假缘智。	内遣有情假缘智,能除软品分别随眠。
第二心	遣各别法假所缘法智,由此智于自相续中不分别色等法相故。	内遣诸法假法缘心,能除中品见道所断烦恼粗重。	内遣诸法假缘智。	内遣诸法假缘智,能除中品分别随眠。
第三心	遍遣二假所缘法智,由此智于一切处无有差别不分别我及法相故。	遍遣一切有情诸法假法缘心,能除一切见道所断烦恼粗重。	遍遣一切有情诸法假缘智。	遍遣一切有情诸法假缘智,能除一切分别随眠。
总结		当知此诸心唯缘非安立谛境。 又前二心法智相应,第三心类智相应。	此中前二是法智,第三是种类智。 如是三智能断一百一十二烦恼。	前二名法智各别缘故,第三名类智总合缘故。 法真见道二空见分,自所断障无间解脱,别总建立名相见道。 有义:此三是真见道,以相见道缘四谛故。 有义:此三是相见道,以真见道不别缘故。

从上表可见,三心或三智,是次第观我空真如、法空真如、二空真如。《杂集论》称此三心为法智,未说及三心如何断烦恼;《瑜伽师地论》《显扬圣教论》《成唯识论》则都将此三心中的前二心称为法智,第三心称为类智。《显扬圣教论》只说三智能断一百一十二见道所断惑,未说各智所断烦恼的品位。《瑜伽师地论》与《成唯识论》都说三心依次断软品、中品、余一切品的见道所断惑,但《瑜伽师地论》说三心是"从世间顺决择分边际善根"无间生起的现观智谛现观,"此现观即是见道",未另说有其他的见道,而《成唯识论》中护法依顿断师义,主张三心是依次效仿真见道中我空无间道的见分、法空无间道的见分、二空解脱道的见分,故是真见道后的相见道所摄。又三心见道,涉及对法空真如的体证,显然是菩萨乘的见道说,而唯证人空真如的二乘,是否也有类似的见道历程,也是有待说明的。以下且从四个方面来分析三心见道说的各种歧义。

一、法智和类智

《杂集论》说:"法智品道真如为境,类智品道正智为境。"②无论是十六心见道,还是三心见道,该论采取的都是这个标准。三心见道的所缘既然都是真如,故都称为法智。而余三论中,依别缘二空真如和总缘二空真如,判别三心见道中的法智、类智,故与《杂集论》所说不同。又据《瑜伽论记》记载,护法的弟子胜友论师认为,前二心缘欲界人法、第三心缘上二界人法,③这显然是受了一切有部传统的法智、类

① 详见《杂集论》卷9,《大正藏》第31册,第735页;《瑜伽师地论》卷55,《大正藏》第30册,第606页;《显扬圣教论》卷17,《大正藏》第31册,第562页;《成唯识论》卷9,《大正藏》第31册,第50页。

② 《杂集论》卷9,《大正藏》第31册,第735页。

③ 如《瑜伽论记》卷15云:"以此故知顺胜友义,彼人云以前二心缘下界人法执,第三心缘上二界人法执,故名边(疑为'遍'的误写)遣也。"(《大正藏》第42册,第648页。)

智说的影响,即缘下界者是法智、缘上界者是类智。

二、真见道 vs 相见道

真见道与相见道是《成唯识论》首创的概念,若是依此划分不同论典中的诸心见道,则一心见道定是真见道摄,十六心见道和九心见道定是相见道摄,但三心见道则存有争议。

难陀等渐断师主张,三心见道是真见道,相见道缘安立谛故。因为二空理有浅深,二障亦有粗细,故须三智渐断。虽经三刹那心,但所缘真如皆是无相,由此相似性故,《瑜伽师地论》卷58亦方便说为一心。此中道理,如三心虽渐断烦恼,但《瑜伽师地论》卷59亦依三心无间断惑的猛利迅捷,从整体上说"三心顿断一切迷苦谛等见断烦恼"。[①] 故三心渐断说、一心顿断说、三心顿断说的本质是一样的,都是实断见惑的真见道。

护法等顿断师主张,三心见道是相见道,真见道不别缘故。由加行时有俱证、俱断的意乐,故真见道时顿证二空,顿断二障。而三心见道是继真见道后起,为显示所断有二障差别,故别起前二心,为显示所证解脱唯是一味,故总起第三心。

总之,主张见道位多无间道渐断障的论师,以所缘是非安立谛抑或安立谛,来区分真、相见道;主张见道位一无间道顿断障的论师,以所缘是无差别抑或有差别,来区分真、相见道。

三、三心断惑的不同解释

三心见道说与传统的见道断惑说有明显不同。一心见道说自不待言,是无差别地顿断一切见所断惑;而十六心见道说则有二类,或是不分界别,唯依迷谛差别渐次断除,或是既分下上二界,又依迷谛差别渐次断除。但无论是哪一类见道断惑,都是不分见所断惑的粗细品类而顿断的,即使在理论上,为了与修所断惑的九品对应,亦将见所断惑分为九品差别,但在断除上,都是将九品见惑束为一品顿断,因为见道是猛利道故。[②] 但三心见道说,却是将见所断惑,不分三界差别,不分迷谛差别,唯依品类差别而断。

《瑜伽师地论》说三心见道,依次断软品、中品、(余)一切的见所断惑,此中颇有难解之处。首先,三心若只断烦恼障,不断所知障,显然与菩萨见道双断二障的主张不符。[③] 又按照瑜伽行派人空观对治烦恼障,法空观对治所知障的说法,第二心内遣诸法假缘智,应是断除所知障,为何论中却说断中品烦恼粗重呢?若此法空观亦能断烦恼,与人空观何所差别?若说我执随法执断,故法空观亦能断烦恼,那么菩萨修道位的法空观为何又只断所知障呢?

据《瑜伽论记》中记载,印度诸师对此三心见道有三种解释。第一释说:第一心断我执(烦恼障),第二心断法执(所知障),第三心断前二品习气;虽我执与法执各唯一品,但相对而言,我执称为软(上)品,法执称为中品;前二心是无间道,第三心是解脱道。第二释说:我执与法执各有粗细二品,第一心观我空,断粗品烦恼障,第二心观法空,断粗品所知障,第三心总观二空,断细品二障;粗品我执称为软(上)品,粗品法执称为中品;三心皆是无间道,其后另有第四心解脱道。第三释说:三心是相见道摄,非真实断惑的过程。[④]

以上三释都没有正面解答《瑜伽师地论》所说的"第二心观法空,却断中品见所断烦恼粗重"的疑难。第三释以相见道的假说,回避了严格的审视;前二释则说第二心所断的是法执(所知障),此法执相

---

① 《瑜伽师地论》卷59,《大正藏》第30册,第628页。

② 如《大毗婆沙论》卷51云:"见道是猛利道,暂现在前,一时能断九品烦恼。"(《大正藏》第27册,第267页。)

③ 《瑜伽师地论略纂》卷14记载,那烂陀寺的海慧论师认为三心见道通于三乘,"初别观法上无我故,作无我行观,名遣有情假;次空行,遣属我法假,除我所执,名第二遣法假;第三假我及属我法,重观我我所下品空故,名遍遣二假。"(《大正藏》第43册,第203页。)由于他是将"法假"理解为"我所",故第二、三心遣除的法假,不是所知障摄的"法执",而是烦恼障摄的"我所执",即三心都是在断见所断惑,故三心见道通于三乘。这虽然可以解释《瑜伽师地论》所说的三心见道断烦恼粗重,但却忽略了大乘见道须断一分所知障的事实,故窥基不赞同此种解释,而认为三心见道唯属大乘。

④ 详见《瑜伽论记》卷15,《大正藏》第42册,第648页。

对于我执说为中品，非是指见所断烦恼的中品。及至《成唯识论》，则是将《瑜伽师地论》中难解的“见所断烦恼粗重”，改称为“分别随眠”这一含义颇具弹性的概念。① 窥基的《成唯识论述记》则另以能断智的三品解释所断惑的三品，即所谓的软等三品分别随眠，只是随能断之智而分为三，其实二障各有粗细二品，开合故成三品。②

不过，第三心既能除一切分别随眠，应是无间道摄，为何《成唯识论》又说此心是效仿真见道中的解脱道呢？古德未有解释，但《成唯识论》后文有云：“菩萨利根，渐断障位，非要别起无间、解脱，刹那刹那能断证故。”③此句虽是描述修道位菩萨渐断所知障的情况，但依理推断，菩萨见道位的第三心，不妨既是断细惑的无间道，也是证知粗惑已断的解脱道。

四、二乘的二心见道说

菩萨既有渐观人法二空、渐断粗细二障的三心见道，二乘是否亦有唯观人空真如，唯断粗细烦恼的二心见道呢？玄奘门下对此没有定论，说无者，谓其未有教证；说有者，谓道理上亦通。④ 主张二心见道者亦有二释，或谓前心无间道断惑，后心解脱道证灭。⑤ 或谓前心断粗品见惑，后心断细品见惑；⑥若依前释，则与一心见道说，只是开合不同。若依后释，除了将烦恼分为二品断除外，与一心见道亦无本质差别。

因为二心见道说未见于经论，又不像三心见道说能别显二空差别，故惠沼在《成唯识论了义灯》中虽说“二解任情”，但在《大乘法苑义林章补阙》中又说：“二乘相见，唯安立故。”⑦显然未将缘非安立谛的二心见道，视为二乘相见道的内容。

（作者系苏州戒幢佛学研究所法师）

---

① 一般而言，瑜伽行派所说的随眠，是指烦恼种子，如《瑜伽师地论》卷58云：“现行现起烦恼名缠，即此种子未断未害，名曰随眠，亦名粗重。”（《大正藏》第30册，第623页。）不过，《成唯识论》卷9从烦恼障必依所知障的立场出发，主张二障“体虽无异而用有别，故二随眠随圣道用，有胜有劣，断或前后。”（《大正藏》第31册，第48页。）故与烦恼障种子同体异用的所知障种子，亦可称为随眠。由此之故，《成唯识论》卷9所说的三心渐断的“随眠”，若是指烦恼种子，则与《瑜伽师地论》卷58所说同义；若是指二障种子，则是另有新义。从玄奘门下对《成唯识论》的解读来看，显然是采取了后一种解释。

② 如《成唯识论述记》卷9云：“人、法二障各分上下，粗者为上，细者为下，合为四类。然二粗者各别除之，以智犹弱未双断故，若上品智方能双断。此则随智说为软等，初起名软，次智名中，胜前劣故，后起名上，于断见惑此智最上故。以惑随智说三品也。”（《大正藏》第43册，第570页。）

③ 《成唯识论》卷10，《大正藏》第31册，第54页。

④ 如《成唯识论掌中枢要》卷2云：“二乘见道为唯安立，亦有一心非安立？有二说，或有、或无。其三心见道二乘者，唯断人执，唯依二心，非安立亦何妨！”（《大正藏》第43册，第655页。）又如《成唯识论了义灯》卷7云：“问，大乘真见断二障，据彼总别立三心，二乘真见断一障，应亦别总立二心？答，说六现观既通三乘，现观智谛现观之中辨此三心，故许小有亦复无妨。又解不许，……二解任情。”（《大正藏》第43册，第799页。）

⑤ 如《瑜伽论记》卷9云：“二乘见道唯有二心，无第二法假缘智，前一无间道，后一是解脱道。”（《大正藏》第42册，第501页。）

⑥ 如《杂集论述记》卷9云：“若依二乘，二品为真，但断人执，为二品故。”（《卍新续藏》第48册，第120页。）

⑦ 《大乘法苑义林章补阙》卷8，《卍新续藏》第55册，第158页。

唯识学知识论中的几个问题

□ 释德澄

摘　要:知识论是哲学的重要组成部分,本文在唯识学知识论的范围中,主要论述以下几个问题:一、强调了唯识学知识论的重要性;二、提出唯识学认知理论的两层划分,即解脱论的认识论和知识论的认识论;三、论述唯识学知识论中认知结构的二元对立;最后提出了几个需要进一步探讨的问题。

关键词:认知;知识论;两层划分;二元对立

一、前言——唯识学知识论的重要性

认知问题就是认识论问题,这是在多种学科中都受到广泛关注的一个问题,所涉及的有心理学、生理学、医学、哲学等等。就中、西文化而言,这是两个具有不同传统的文化,它们的不同在于:"两个哲学传统的领导观念,一个是生命,另一个是自然。中国文化之开端,哲学观念之呈现,着眼点在生命,故中国文化所关心的是'生命',而西方文化的重点,其所关心的是'自然'或'外在的对象'(nature or external object)"①。与"生命"相关联,是重人的"主体性",重润泽生命的"道德"(就儒家言)或"解脱"(就佛家言);而与"自然"相关联,是重"客体性",重认识自然的"知识"。以"知识"为中心,西方文化中形成了自己的逻辑学、知识论、客观分解的形上学,这些都为西方世界科学技术的发达提供了坚实的理论基础。中国传统文化不重视客观的"知识","因为中国哲学向来不注重知识问题",②"中国哲学的一个特点恰恰就在于它从不过问或从来就没有关于知识论的问题。重视还是不重视对于知识论的研究是区别中西哲学一个很重要的特点",③"中国传统哲学从来就不重视对知识理论的研究",④"中国传统哲学在知识论这一领域缺乏系统的研究,是比较滞后的,这是整个传统哲学取向以及文化背景影响的结果"。⑤ 不重视知识论,没有发展出发达的科学,这是一个不诤的事实。如果要重科学,在哲学的层面上就要重知识论。如何在中国传统文化的范围当中建立起系统的知识论,无疑是非常值得关注、探讨和研究的问题。而在这个过程中,佛教唯识学中相关知识论的内容尤其需要得到充分地重视。就唯识学研究的整体情况来看,对唯识学认知理论的关注、探讨、研究,几乎全部是围绕着解脱论的范围来开展和进行的,而就严格意义的知识论范围来讲,可以说是少之又少,甚至可以忽略不计。本文致力于唯识学中知识论范围的认知理论的探讨与研究,希望能在此基础上建构唯识学的知识论体系,充实唯识学理论。

从哲学层面来讲,在对唯识学认知理论相关问题的论述过程中,本文主要涉及的是西方哲学中的康德与中国哲学中的牟宗三思想中有关知识论的部分。这里的康德哲学,是指经由牟宗三吸收和消化后的康德哲学,这是康德哲学的发展,是进一步的形态表现。作为本文主要的理论基础和依据,康德哲学是间接的,而牟宗三相关思想、哲学则是直接的。就文献著作来讲,则主要有牟宗三:《现象与物自身》,《智的直觉与中国哲学》,《佛性与般若》,《中西哲学之会通十四讲》,《认识心之批判》等,其中以《现象与物自身》最为重要。另外就是张东荪的《认识论》,是中国哲学史上第一部认识论思想方面的专著,其中针对康德哲学的相关问题,在客观加以介绍的基础上,也提出了不少个人独特的见解,康德哲学是其

---

① 牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》,第11页,上海古籍出版社,1997年12月第一版。

② 张东荪:《认识论》,第91页,商务印书馆出版发行,2011年9月第一版,2011年9月北京第一次印刷。

③ 胡军:《知识论》,第351页,北京大学出版社,2006年1月第一版,2006年6月第二次印刷。

④ 胡军:《知识论》,第364页。

⑤ 理查德·费尔德曼著,文学平、盈俐译:《知识论》,陈嘉明:《知识论译丛——总序》,中国人民大学出版社出版,2019年7月第一版,2019年7月第一次印刷。

认识论的基础。还有就是金岳霖,“作为中国的现代哲学家,金岳霖在中国哲学史上第一个建立了系统的知识论体系。可以毫不夸张地说,他是中国哲学中知识论领域的开拓者。”①在金岳霖的代表作《论道》和《知识论》二书中,是西方哲学中逻辑实在论的观点。

而就其他的一些文献资料来讲,虽然也涉及到认知理论,但大多都是就解脱论范围的认知理论讲的,很少涉及知识论范围的认知理论。在这一部分文献资料中,值得引起重视的是胡晓光教授在《“所缘缘”的认识论意蕴略析》一文中提出的对认知理论的两层划分,对本文的写作具有很大的启发性。另外就是林国良教授的《唯识学认知论(一—七)——(主体论、对象论、过程论、类别论、范畴论、真谬论、四分认知论)》、《唯识学存在论(一—五)——(缘起观、世界观、物质观、有情观、时空观)》等系列文章,虽然对唯识学认知理论有比较全面、系统的论述,但大体上依然讲的是解脱论的认知论,而不是讲知识论的认知论。即便如此,但作为借鉴、参照,自有其自身值得肯定的价值和意义。而法舫法师的《唯识史观及其哲学之第四章——了境能变识(知识论)》,则是解脱论与知识论混杂而谈,看似讲知识论,实则依然是解脱论,若能对其内容加以判断、甄别、区分、归类,则不失为一篇很好的参考文献。另外还有中国佛教协会出版,净慧法师主编的《法音》文库之《佛教的认识论》一书,收录了十四篇文章,但大多与认识论没有多大关系。如果非要说有关系的话,那也是属于解脱论的认识论,而不是知识论的认识论。其中值得一提的是唐仲容老师的《关于佛教的认识论》一文,把佛教的认识论看作是一门“认识科学”,他说:

以唯识义为实质的佛教认识论这门认识科学,则是主要向内看,直接对认识能力的本身主观世界进行研究。它如实地说明认识能力的体相、业用、体系的组成,以及其存在和运动的形式,并主张彻底地改转和极大地提高认识能力,以通达人生宇宙的实相,从而净化人心,庄严国土,使人类进入至真、至善、至美的生活领域。它不仅应与自然科学、社会科学三分鼎立,且应当作为现代各项科学向前发展的指针,以使其正规地、健康地发展,而不致有副作用和恶影响。②

还说:

佛教的认识论,主张万法唯识,因而以万法唯识之说为内容的佛教认识论,即统摄佛教整个的思想体系,而所谓本体论、宇宙论、人生论、方法论等,皆以一认识论总括之。③

很显然,这里的认识论,也不是以形成知识为目的的认识论。把佛教的认识论看作是一门与自然科学、社会科学三分鼎立的“认识科学”,似乎也不是解脱论的认识论。不过这里讲到了佛教认识论的内容是“万法唯识”,并把本体论、宇宙论、人生论、方法论都归于其统摄,很显然,从作者的本意看,应该还是可以归为解脱论的范围,即解脱论的认识论,而不是知识论的认识论。

二、唯识学认知理论的两层划分

如前所述,在佛教唯识学的范围中,认识论可以分为两个层面来讲:一是以趣向解脱为目的的认识论,是属于解脱论范围的认识论;二是以成就知识为目的的认识论,是属于知识论范围的认识论。胡晓光教授在其《‘所缘缘’认识论意蕴略析》一文中认为:

唯识学有一套独特的认识论,它是佛教终极目的——转识成智的实践方法论。为了确证内在思维的独立性,唯识学对人的认知原理进行了深入的研究,从而发现人有两套心理认知系统,一是内外相关的觉知关系,二是内在自缘觉知关系,唯识学的重心放在内在觉知关系系统。为了区分两套认知系统,唯识学立‘唯识无境’义,张明自宗旨意。④

这里提出的对两套心理认知系统的区分,“内在自缘觉知关系”即是以趣向解脱为目的的认识论,

① 胡军:《知识论》,第354页。

② 唐仲容:《关于佛教的认识论》,净慧主编,《法音》文库之《佛教的认识论》,第1—2页,中国佛教协会,1990年10月出版。

③ 唐仲容:《关于佛教的认识论》,净慧主编,《法音》文库之《佛教的认识论》,第33页。

④ 胡晓光:《唯识要义研究》之《‘所缘缘’认识论意蕴略析》,第45页,宗教文化出版社,2011年6月第一版。

是属于解脱论范围的认识论;而“内外相关的觉知关系”即是以成就知识为目的的认识论,是属于知识论范围的认识论。唯识学的重心是在内在觉知关系系统,是说趣向解脱是唯识学的根本目的,其关键就是要明白“唯识无境”的道理,破除对一切法的执着。而内外先关的觉知关系则恰恰相反,即在内(认知主体)、外(认知对象)关系中执其为是在,“我”是实我,“法”是“实法”,在此二元对立的认知结构中,给予其平等相待的地位,这是以形成知识为目的的内外相关的觉知关系。

林国良教授在其《认知主体论——唯识认知论(一)》中说:

唯识认知论,就现代学术范畴来说,包含了认识论(也称知识论)与认知心理学的内容。具体说,现代认识论研究的是知识,包括知识的定义、知识的可靠性等;认知科学(认知心理学)研究的是认知主体通过怎样的过程获得知识等。有些范畴,如知识的形式,似乎是两者共同具有的,但差别也如上所说,如知觉,认识论研究的是,知觉的本质是什么;认知科学研究的是,知觉是如何获得的。

唯识认知论,有其特殊性,其认知对象本身就是认知主体(识与心所)变现的,可说是认知主体的一部分(被称为相分,后文介绍)。因此,唯识论研究,若将认知主体、认知对象、认知活动割裂开来讨论,并不合适。所以,本文的唯识认知论,是将分属认识论(知识论)与认知心理学的内容,合在一起讨论。

唯识认知论所讨论的认知类别,包括凡夫位认知与圣位(菩萨与佛)认知,也包括散位认知与定位认知。唯识认知论的宗旨,是为唯识修行服务,为由凡入圣、转识成智服务。①

认知主体与认知对象的关系中,知识论强调其平等相待的二元对立,这是认知关系中的基本结构。而强调认知对象由认知主体变现而来,这是本体论,而不是只是知识论。唯识学认知理论的特色,则在于其包含了知识论和本体论的内容,属于解脱论的认知理论,更多的是与本体论有关。在主体与对象的关系中,知识论是呈现原则,而本体论是创造原则。在这个问题上,就知识论与本体论加以区分,则是必要的。这里提到了唯识认知论的两种形态,一是“现代学术范畴”意义上的唯识认知论,另一种是“有其特殊性”的唯识认知论。“有其特殊性”的唯识认知论,“是为唯识修行服务,为由凡入圣、转识成智服务”,即是以趣向解脱为目的的认识论,是属于解脱论范围的认识论;而“现代学术范畴”意义上的唯识认知论,“研究的是知识,包括知识的定义、知识的可靠性等”,即是以成就知识为目的的认识论,是属于知识论范围的认识论。

在佛教立场上,佛教经典关于世俗谛和胜义谛的陈述,都可说是知识,但此两类知识的起源不同。世俗知识源于凡夫的经验(包括感觉和理智的认知),胜义知识则来自于圣者的证知。佛教认为,胜义谛超越了语言和思维,是圣者内证的体验,圣者对此用语言传授,凡夫接受并思维,就是胜义知识。

进而,对此两类知识,佛教采取了不同的态度。对于世俗知识,佛教一般随顺世间,世人怎么说,佛教也怎么说,如《瑜伽论》的世间现量和非推理类比量,反映的就是这种态度。又如,关于世界的构成,佛教的四大说、极微说以及基于五种感官的五种物质分类,也正是采用了当时流行的学说。

至于胜义知识,佛教称之为圣言量,因为胜义知识只有圣者才能了知,也必然是真,可作定量。进而,佛教的宗旨是解脱,解脱就是凡夫以胜义知识,指导自己的修证,因此,圣言量是解脱之本。②

以上对佛教两类知识的区分,严格意义上讲,只有随顺世间的世俗知识才是这里所讲的知识论,至于属于圣言量的胜义知识,是解脱论,而不是知识论。这是因为知识论所认知的对象是属于现象界,是能在时空的形式中得以呈现的对象,是能在感性的层面上给予实证的概念,而不是与之相反。牟宗三先生认为:

依中国传统,人可是圣,圣亦是人。就其为人而言,他有科学知识,而科学知识亦必要;就其为圣而言,他超越科学知识而不滞于科学知识,科学知识亦不必要,此即是有而能无,无而能有。在佛家,“心佛与众生,是三无差别”,则众生可是佛,佛可是众生。佛家的重点虽在转识成智,而其言识又特别重在

① 林国良:《认知主体论——唯识认知论(一)》,《上海佛教》,2018年,第1期。

② 林国良:《认知真缪论——唯识认知论(六)》,《上海佛教》,2019年,第3期。

言其心理意义的烦恼,然而他亦言俗谛,言比量,言"不相应行法",原则上它是可以有亦需要有科学知识的。如是,它是无而能有,有而能无的。①

就解脱论的认识论而言,知识是"有而能无";就知识论的认识论而言,知识则是"无而能有"。在唯识学的范围中,讲解脱论的多,而讲知识论的少。本文所探讨的认知问题,是就知识论范围的认识论而言的。就知识论的范围而讲认识论,这是传统唯识学所很少讲到,甚至可以说是缺乏的,因此在这里就世间法而讲知识论,在某种意义上,可以说是对传统唯识学理论体系的一个极好的补充。当然从佛教唯识学的根本立场而言,是以趣向解脱为目的的,知识论也是要为这一目的服务的。赵东明认为:

就唯识佛学而言,解脱学的优越性,是高于认识论的。虽然唯识的义理,显得繁琐、庞杂,有让人如堕五里雾中的感觉,但佛教的义理无论如何演变,毕竟乃以解脱为其终极关怀(ultimate concern)。因此瑜伽行学派很重视佛法与世俗的知识,认为修行菩萨道的人,要勤于学习各种知识,亦即所谓的"五明"。……因此,我们可以说,瑜伽行学派基本认为,一切知识,都是为了达至解脱。从这里,或许也可以看出,唯识学派的认识论立场,是一种类似于"实用主义"(pragmatism)的形态。②

解脱论的优越性而高于认识论或知识论,这是由佛教以解脱为根本目的的立场而决定的。唯识学的范围中讲认识论或知识论,也是要为这一根本目的服务。故以形成知识为目的,而不是以趣向解脱为目的,对唯识学范围中的认知理论做出解脱论与知识论的区分,予以知识论充分地重视,这是本文的特色。同时需要强调的是,在这里做出解脱论的认识论与知识论的认识论的区分,在唯识学认知理论的范围内,这种区分是相对的,而不是绝对的。换言之,在唯识学认知理论的范围内,解脱论与知识论之间并不存在矛盾,恰恰相反,二者之间应该是相互促进的关系。就解脱论的立场而言,知识论也是为了趣向解脱服务的,而就知识论的立场而言,解脱论也是一种知识的内容,二者相辅相成。

三、唯识学认知结构中的二元对立

胡晓光认为:

认知关系的核心问题,就是主体与客体的关系问题。③

纵观唯识学的基本问题的实质所在,其实就是"我"、"法"的真实认识。"我"与"法"就是认识论中的主体存在与客体存在。④

主体性与客体性在唯识学中具有双重意义,这双重意义是取决于唯识学的认识实践性。有两种状态的心识结构,因此有双重性的主体性与客体性的概念意义。⑤

这里提到的主体性与个体性的双重结构,其实就是两个层面上的认知结构。一是知识论的认识论的认知结构,在此结构中,"我"是实我,"法"是"实法",主体(我)与客体(法)是平等相待的二元对立;二是解脱论的认识论的认知结构,在此结构中,客体附属于主体,是主体的变现,是绝对一元中的相对二元对立,故客体与主体并不是平等相待的关系,而是附属关系、主从关系。这种关系在唯识相关理论中典型体现,就本体论而言是"唯识无境",就认识论而言是"四分说(相分、见分、自证分、证自证分)"。

张东荪认为:

这个主观与客观的对立在每一个认识中是很自然而然生出来的。以比喻言之,就好像一个细胞的分裂。所以每一个认识就是一个"含有两极的整体"(bipolar whole)……我愿在此添加一个声明:即这个主客的关系可以作两种看法。第一种看法是以为先有一个主观,独立自存;又另外有一个客观,不倚靠主观而自存。于是两者发生关系。第二种看法则不如此。乃是以为只在一个关系中分为主客两极。

---

① 牟宗三:《现象与物自身》,第121——122页,台湾学生书局,1990年3月初版,2004年9月第7次印刷。

② 赵东明:《窥基的认识论——以"三性"与"四分"为核心》,释光泉主编:《唯识研究》第六辑,中国社会科学出版社出版,2016年9月第一版。

③ 胡晓光:《唯识要义研究》之《'所缘缘'认识论意蕴略析》,第45页。

④ 胡晓光:《唯识要义研究》之《从'二分'的规定性看唯识学的主客相关理论》,第81页。

⑤ 胡晓光:《唯识要义研究》之《从'二分'的规定性看唯识学的主客相关理论》,第81页。

"主"、"客"、"关系"三者凝成一体,不可分开。①

"认识二元论"(Epistemological dualism),是说经验有二种特色,其性质与作用,是各不相同的。一种是主观的,一种是客观的。彼此的成分都不相依赖,而有其独立的存在。主观成分构成"心",客观方面包含"物"的现象。前者是能知的世界,后者是所知的世界。换句话说,二元论者,相信心与物,是独立而不互相影响的东西。至于在认识上,他们最重要的主张是:主观不能认为与客观同一,客观不能认为与主观一体。这样一来,心与物不但作用不同,就是性质也不同了。结果,一切认识论,无论是唯物论或唯心论,在分别能知与所知这一点上面,都是二元论。②

胡军认为:

认识论或知识论成立的前提条件就是主、客二分。③

这里都提到的"主体与客体"或"主观与客观"的认知关系问题,其实就是认识论中的二元论问题。在西方,近代主体哲学的确立开始于笛卡尔的"我思故我在"(I think therefore I am)。笛卡尔以这种反思的形式肯定了人的主体地位,并以此作为认识世界、认识自然的开端和基石。另外,笛卡尔认为客观而实在的对象不能由感觉来证明,但却需要假定它的存在。正因如此,笛卡尔同时肯定了内在的"心灵"和外在的"物质"两个本体,心灵通过"我思"来证明,这是认知的主体;物质则通过"上帝存在"来证明,这是认知的对象。这种证明是理性推理的证明,并不能在经验的层面上给予实证,亦即不能为感性的直觉所感知,所以是超越意义的二元论(dualism in transcendental sense)。后来的康德在这个方面也讲二元论,但他不同意笛卡尔超越意义的二元论,而是讲经验意义的二元论(dualism in empincal sense)。在康德看来,依内在感觉而有内部直觉,依外在感觉而有外部直觉,心和物的区分在经验世界的范围内是可以成立的,所以是经验意义的二元论。

依对立二元论的认知结构,分别就认知主体与认知对象而言,佛教则讲"我、法二执"。在这个方面,佛教也有自己的一套讲法。小乘说一切有部等主张法体实有,故只讲"我执";大乘则观诸法皆空,故对主张法为实有者,称为"法执",而说"我、法二执"。法执乃于如幻假有之法生起实有之妄执,其体较宽,为独一而起;我执则迷于法之用,故其体较狭,而必与法执并起。《成唯识论》卷五:"补特伽罗我见起位,彼法我见亦必现前,我执必依法执而起。"④并且进一步把我执和法执各分为"俱生起"和"分别起"两种。俱生起,指无始以来熏习于虚妄分别,由此为内因,出生后存于六、七二识,起任运妄执。第七识的妄执相续不断,第六识的妄执则时有间断。分别起,指由错误的学说和见解而起的妄执,存于第六识的妄分别。

于诸见中,起于我法二执,于诸我执,略有二种:

一者、俱生我执 无始时来,虚妄熏习,内因力故,恒与身俱,故曰俱生,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。

二、分别我执 亦由现在外缘力故,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。

---

① 张东荪:《认识论》,第107页。

② 张东荪:《认识论》,第17——18页。

③ 胡军:《知识论》,第408页。

④ 护法等菩萨造,玄奘法师译:《成唯识论》卷五,《大正藏》第三十一册,第24页,中。

于诸法执,略有二种:

一者、俱生法执 此复二种:

(一)常相续 在第七识缘第八识,起自心相,执为实法。

(二)有间断 在第六识缘识所变蕴、处、界相,或总或别,起自心相,执为实法。

此二法执,细故难断,后十地中,数数修习胜法空观,方能除灭。

二、分别法执 亦唯在第六意识中有,此亦二种:

(一)缘邪教所说蕴、处、界相,起自心相,分别计度,执为实法。

(二)缘邪教所说自性等相,起自心相,分别计度,执为实法。

此二法执,粗故易断,入初地时,观一切法,法空真如,即能除灭。①

针对"我、法二执",佛教不承认"我、法"两方面的实在性,这是由佛教的根本主张所决定的。但就方便施设而言,在"遍计所执自性"的前提下,依然可以安立"我、法"两方面的实在性,"法谓轨持。轨谓轨范,可生物解;持谓任持,不舍自相"。② 在佛教看来,这正是来自于凡夫的"执",是需要破除的对象。就对立二元的认知结构而言,佛教还有其他多种说法,如"识——境"、"心法——色法"、"能缘——所缘"、"见分——相分"、"能量——所量"等,但无论是哪一种,都不是在单纯的强调认知过程中内在与外在、能动与被动的关系,它们的内涵,已经远远超出了知识论认知的范围。就唯识学,甚至是整个佛教的认知理论来讲,其目的都是为了导向出世间的解脱,而不是成就世间的实在的知识。牟宗三指出:

知性,认知主体,是由自由无限心之自我坎陷而成,它本身本质上就是一种"执"。它执持它自己而静处一边,成为认知主体,它同时亦把"物之在其自己"之物推出去而视为它的对象,因而亦成为现象。现象根本是由知性之执而执成的:就物之在其自己给起或挑起的。知性之执,我们随佛家名之曰"识心之执"。识心是通名,知性是识心之一形态。知性,想像,以及感性所发的感触直觉,此三者俱是识心之形态。③

在这里,认知主体作为一种"执",包括了两个方面。一方面是"执持它自己而静处一边,成为认知主体",这是"我执";另一方面是"同时亦把'物之在其自己'之物推出去而视为它的对象,因而亦成为现象",这是"法执"。"我、法二执"是佛教破斥的对象,但在这里,却是认知主体得以确立的必要条件。故就认知主体得以确立的必要条件来讲,"我、法二执"是前提。而此时的"我、法二执",不应该是无明烦恼意义上的、需要破除的"我、法二执",而是"自觉的执",是与烦恼无明不相应的方便施设的"我、法二执"。在此方便施设的基础上,此"我(识心)"才能与"法(物)"相对,从而使"法(物)"真正成为客观的独立存在的、与认知主体平等相待的认知对象,而"我(识心)"作为认知主体在与认知对象平等相待的二元对立中,也才能在认识论意义上真正得以确立。

认识心以以下二义定:一、以了别对象为性,不以创生和实现对象为性,依是,与对象之关系是对立而旁处之观论(广义的)关系,不是主宰而贯彻之体用关系。二、其了别之用必以对象为所知,必限于对象而彰其实。假若无对象,则其用不显;假若无实对象,则其用为虚幻。④

这里认知心之二义,"了别对象"与"创生、实现对象"的区别,就是知识论与本体论的区别。"与对象之关系是对立而旁处之观论(广义的)关系"即是知识论中的呈现原则,是认知关系中主体与对象的基本二元对立。"主宰而贯彻之体用关系"即是本体论中的创造原则,这里的主体与对象是体用关系。

经由此一执所成的认知主体(知性)是一个逻辑的我,形式的我,架构的我,即有"我相"的我,而不是那知体明觉的"真我"(无我相的我),同时它亦不是那生灭心态串系所虚构成的心理学的假我。它的

---

① 明·杨卓:《佛学次第统编》,《佛学大辞典》(在线查询),词条:"我、法二执"。

② 窥基法师:《成唯识论述记》卷一本,《大正藏》第四十三册,第239页,下。

③ 牟宗三:《现象与物自身》,第7页,台湾学生书局,1990年3月初版,2004年9月第7次印刷。

④ 牟宗三:《认识心之批判(上)》,第11页,台湾学生书局,1990年6月修订重版,2005年6月修订重版二刷。

本质作用是思,故亦曰“思的有”(Thinking being),“思维主体”(Thinking subject),“思维我”(Thinking self)。①

既有此停住而自持其自己的“形式的我”,则明觉感应中之物即被推出去而成为一所思之对象,此对象即是现象意义的对象。我与对象之对偶性是由一执而同时形成者,这是认识论的基本的“对偶性”。②

四、结语——有待进一步探讨的问题

唯识学中的认知理论,可以分两个层面来讲,一是以趣向解脱为目的的认识论,是属于解脱论范围的认识论;二是以成就知识为目的的认识论,是属于知识论范围的认识论。追求出世间的解脱,这是由佛教的宗教本质来决定的,所以这里的认知理论,根本上是属于解脱论范围的认识论。以成就知识为目的的认识论,虽然不是佛教的根本追求,亦不是其本质,但在相对意义上,在世间法的范围内,依然有其存在的价值和意义。在这一相对独立的范围内,认知理论强调由认知主体与认知对象的对立、平等相待而形成的二元结构,这是由自觉的“执”而成的实我、实法。从而使“法”真正成为客观的独立存在的、与认知主体平等相待的认知对象,而“我”作为认知主体在与认知对象平等相待的二元对立中,也才能在认识论意义上真正得以确立。就唯识学而言,其中色法为认知对象,而认知主体则就八识心王说:前五识为感性认知的主体,第六识为经验的知性认知的主体,第七末那识执第八阿赖耶识见分为我是超越的认知主体,是认知主体的自我同一。感性认知的主体是八识心王的“前五识(眼、耳、鼻、舌、身)”,而这里涉及到的感性认知的先验形式条件,是由第六意识虚妄分别而来,在分位差别建立的应用中,以前五识为主体,以色法为对象,以时空为形式条件。作为感性认知的先验形式条件,是形式的有,而不是单纯的假。这些问题,——都是在唯识学知识论的范围中,需要进一步展开加以探讨的问题。

(作者系杭州佛学院法师)

参考文献:

[1] 窥基法师:《成唯识论述记》卷一本,《大正藏》第四十三册。
[2] 护法等菩萨造,玄奘法师译:《成唯识论》卷五,《大正藏》第三十一册。
[3] (明)杨卓:《佛学次第统编》,《佛学大辞典》(在线查询)。
[4] 唐仲容:《关于佛教的认识论》,净慧主编,《法音》文库之《佛教的认识论》,中国佛教协会,1990 年 10 月出版。
[5] 胡晓光:《唯识要义研究》,宗教文化出版社,2011 年 6 月第一版。
[6] 林国良:《认知主体论——唯识认知论(一)》,《上海佛教》,2018 年,第 1 期。
[7] 《认知真缪论——唯识认知论(六)》,《上海佛教》,2019 年,第 3 期。
[8] 胡军:《知识论》,北京大学出版社,2006 年 1 月第一版,2006 年 6 月第二次印刷。
[9] 张东荪:《认识论》,商务印书馆出版发行,2011 年 9 月第一版,2011 年 9 月北京第一次印刷。
[10] 牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》,上海古籍出版社,1997 年 12 月第一版。
[11] 《认识心之批判(上)》,台湾学生书局,1990 年 6 月修订重版,2005 年 6 月修订重版二刷。
[12] 《现象与物自身》,台湾学生书局,1990 年 3 月初版,2004 年 9 月第 7 次印刷。

① 牟宗三:《现象与物自身》,第 124 页。
② 牟宗三:《现象与物自身》,第 125 页。

净土正因　华严正信

——论彭绍升《华严念佛三昧论》

□ 钱寅

摘　要:彭绍升,字允初,法名际清,号知归子,以二林居士、尺木居士称,生于乾隆五年庚申(公元1740),卒于嘉庆元年丙辰(公元1796),享寿五十七岁,是清代乾隆年间的古文家、学者、净宗居士。彭绍升所作《华严念佛三昧论》,是以圆融无碍的华严义理来指导念佛修行的论着。《华严念佛三昧论》依据《华严经》义,从"念佛法身""念佛功德""念佛名字""念毗卢遮那佛""念阿弥陀佛"五门,开示念佛三昧。这为普遍认为重实修少哲理的净土宗修行补充了不少义理因素。本文探讨了《华严念佛三昧论》的写作经过,以及其基本思想,并藉由《华严念佛三昧论》进一步考察彭绍升的佛学思想。

关键词:《华严念佛三昧论》;彭绍升;净土宗;居士佛教

彭绍升,字允初,法名际清,号知归子,以二林居士、尺木居士称,生于乾隆五年庚申(公元1740),卒于嘉庆元年丙辰(公元1796),享寿五十七岁,是清代乾隆年间的古文家、学者、净宗居士。作为清代干嘉时期的江南名士,同时也是居士佛教的代表,彭绍升的佛教思想也具有很深刻的居士佛教特色。总体来说,其佛教思想主要是儒释调和,融诸宗汇归净土。在一般的认识里,净土宗重视信仰和实修,而较少义理方面的建设,相比其他宗派净土宗"偏重信仰性而少哲理性"①。净土宗的这种特点,使其更容易被基层信众所接受,出现"家家阿弥陀,户户观世音"的局面。伴随净土宗势力强盛于震旦,汉地佛教也出现诸宗归于净土的趋势。具备知识精英和净宗居士双重身份的彭绍升,在净土宗的修行中会自觉去丰富念佛法门的义理。其所作《无量寿经起信论》、《无量寿经约论》、《阿弥陀经约论》以及《华严念佛三昧论》等皆是从义理的层面来探讨净土宗的念佛法门,以求用义理来指导进一步的修行。本文即尝试通过解读《华严念佛三昧论》,以求进一步认识彭绍升对念佛法门的义理建设。

一、《华严念佛三昧论》基本情况

(一)彭绍升的佛学渊源,彭绍升承明末四大高僧之思想,受诸友人、同修之影响,故能以华严"圆融无碍"学说为背景②,提倡并践行禅净合一的主张。净土宗以念佛法门为要,认为借念佛之力可证三昧,往生净土。《华严经》乃诸宗皆奉之大乘要典,介绍佛教世界观最为详细,享誉"经中之王",乃佛成道后在菩提场等处,藉普贤、文殊诸大菩萨显示佛陀的因行果德如杂华庄严,广大圆满、无尽无碍妙旨的要典。此经之义理,为古今佛教学人所尊崇。晚明四大高僧中,云栖袾宏便以华严法界观指导念佛修行,对彭绍升影响很大。

(二)《华严念佛三昧论》的结构,彭绍升将念佛法门分为普念和专念两类,其云:"念佛法门,诸经广赞。约其总贯,略有二涂:一普念、一专念。如《观佛相海经》、《佛不思议境界经》等,但明普念;《药师琉璃光如来经》、《阿閦佛经》、《无量寿经》等,特明专念。今此《华严》,一多相入,主伴交融,即自即他,亦专亦普。"③是故彭绍升认为依照《华严经》的义理,可以融汇念佛法门之二途,必能得非凡之成就。其所造此论,标明五义:"一念佛法身:直指众生自性门。二念佛功德:出生诸佛报化门。三念佛名字:成就

① 刘长东:《晋唐弥陀信仰研究》,成都:巴蜀书社,2000年,第522页。
② 潘桂明:《中国居士佛教史》,北京:中国社会科学出版社,2000年,下册,第814页。
③ [清]彭绍升:《华严念佛三昧论》,卍新续藏,第58册,第714页上。

最胜方便门。四念毗卢遮那佛:顿入华严法界门。五念极乐世界阿弥陀佛:圆满普贤大愿门。"①俗人念佛大多只知持珠念"阿弥陀",彭绍升依《华严》作论阐明念佛真义,以调释禅淨之诤,可谓有至伟之功于莲宗耳。在论明五门之义后,彭绍升又附五章问答,进一步阐述己意。是论卷前有甲辰三月王文治叙,大抵阐发其禅淨并修之道,并质之绍升以求教。末尾有彭绍升乾隆五十六年六月题记,称是论作于乾隆四十八年冬十二月,汪大绅评之为"净土正因、华严正信"、"五念一念、一念无念"②。杨仁山《书<华严念佛三昧论>后》云:"彭二林居士撰《华严念佛三昧论》,以五门分疏,可谓尽善尽美矣。唯后之问答第四章内,谓方山吃紧提倡,在十住初心,即成正觉,若依自力,积劫熏修,程途尚远。此语与华严圆顿门似觉有碍。何则?方山宗旨,唯是一时一处法门,不立日劫远近之见。二林见地圆明,当不至以时量为实法,想是偶失检点耳。"③

(三)《华严念佛三昧论》的成书,彭绍升创《华严念佛三昧论》,并非仅将个人思想表述,而是真真切切地依照修行。其在卷末题记中言是论作成于乾隆四十八年冬十二月左右,其后又反复与王文治、汪缙等同修挚友商量修订。特别是在父亲彭启丰去世以后,彭绍升在杭州弥勒院、清宁禅院等地闭关修行④,趁此时间详究《华严经》,并与当时华严宗僧人唯然等互相质证,"辄于此论时有损益"⑤。待到彭绍升晚年从杭州回到长洲,在文星阁中闭关修行,专修念佛三昧。在修行实践中,彭绍升以自己感悟重新完善是论,加以整理点勘最终成为定本。可见,彭绍升对《华严念佛三昧论》用心极深,不单单体现他的思辨成果,也融汇了他本人的实修经验。可以说《华严念佛三昧论》不仅赋予了念佛法门深刻的义理,同时也足以指导众生修行。因此,彭绍升对《华严念佛三昧论》颇感自得,认为"设遇云栖老人,定当相视而笑"⑥。

二、《华严念佛三昧论》的主要思想

(一)王序中的念佛法门,彭绍升著作之中,唯《华严念佛三昧论》融汇禅净,使他力与自觉一统于念佛法门,是论作于乾隆四十八年冬十二月,乾隆四十九年同修王文治为之作序:

《大乘起信论》云:一切众生不名为觉。以从本来念念相续,未曾离念。念者不觉也,佛者觉也。念佛者,以觉摄不觉也。念佛三昧者,以觉摄不觉,入于正觉海也。华严具诸佛一切三昧,而其间念佛三昧,为一切三昧中王。大莫过于是,方莫过于是,广莫过于是矣。⑦

按,王文治,江苏丹徒人,乾隆二十五年进士,尝出使琉球,善书,名动京城。其与彭绍升交往颇密。在叙文中,王文治表明了自己对念佛法门的认识。他说:

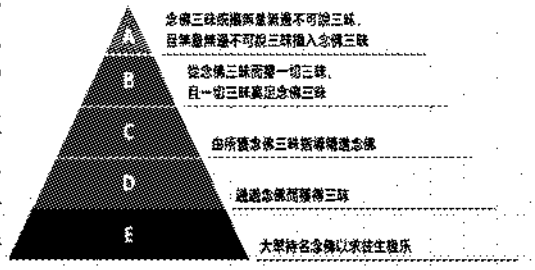
念佛修净土者,转烦恼恶血为清净法乳也。由念佛而获三昧,所谓念归无念,转生乳为熟酪也。于三昧中精进念佛,所谓无念而念,变熟酪为生酥也。由念佛三昧,徧历一切三昧,夫然后具足念佛三昧,变生酥为熟酥也。以念佛三昧,统摄无量无边不可说三昧,以无量无边不可说三昧摄入念佛三昧,即念即佛,非念非佛,微妙神通不可思议,转熟酥为醍醐也。不能转乳为酪,虽念佛而不能得三昧门。不能变酪为酥,不能以念佛三昧摄一切不可说三昧门。不能转酥酪为醍醐,不能以念佛一门,直超十地等觉,获大圆镜智,坐证无上菩提。⑧

所谓念佛三昧,就是修观想念佛、称名念佛时,达到一心不乱之境界,如心入禅定。从叙文中可以看出,王文治认为念佛法门虽一,但所得成就不同。凡人念佛,只是寻求往生极乐,口持佛名而不得三昧,

---

① 《华严念佛三昧论》,第714页上。
② 《华严念佛三昧论》,第718页中。
③ [清]杨仁山:《杨仁山集》,见收于黄夏年主编《近现代著名佛教学者文集》,北京:中国社会科学出版社,1995年12月第1版,第79页。
④ [清]彭绍升:《观河集》卷四,台湾:文海出版社,影乾隆末年著者自定手稿本,第107页。
⑤ 《华严念佛三昧论》,第718页中。
⑥ 《华严念佛三昧论》,第718页中。
⑦ 《华严念佛三昧论》,第713页上。
⑧ 《华严念佛三昧论》,第713页上。

难证菩提。上根利智者念佛,不仅能够往生极乐,同时能够得证菩提,有大成就。净土宗的持名念佛,是依赖阿弥陀佛的他力增上,方便在末法时代引导群迷、救渡众生。而在王文治的叙文中则体现为念佛法门的最高层次是能够了悟无上智慧的自觉。因此,藉由义理建设的念佛法门是可以将他力与自觉相融合,为不同根器的信众提供不同的修行指引。这一点虽由王文治所表达,实则是《华严念佛三昧论》的根本思想。此处尝试以简单的图示对念佛法门的层次稍作总结:



由图示可见,称名念佛是最低层次的净宗修行,而由念佛获得禅定且依禅定来精进念佛才到达修行的中间层次。在中间层次之上,由念佛三昧而进一步获得一切三昧,一切三昧反作用于念佛三昧使之具足。在念佛法门的最高层次则深入华严藏海,以念佛三昧与无量无边不可说三昧互摄。可知念佛三昧为华严所具诸佛三昧的核心,念佛法门修行至极致可获无量无边三昧,而无量无边三昧可以反过来精进念佛,使修行者即念即佛。

(二)"略标五义",《华严念佛三昧论》,即于华严义理下理解念佛法门。是论中,彭绍升"略标五义以贯全经"①。其一为念佛法身,"直指众生自性门";其二为念佛功德,"出生诸佛报化门";其三为念佛名字,"成就最盛方便门";其四为念毗卢遮那佛,"顿入华严法界门";其五为念极乐世界阿弥陀佛,"圆满普贤大愿门"。

彭绍升以为:

吾人固有之性,湛寂光明,徧周尘刹,诸佛别无所证,全证众生自性耳。诸佛如来不离此心成正觉故,如自心,一切众生心亦如是。悉有如来成等正觉,广大周徧,无处不有,不离不断,无有休息。②

此是持众生皆有佛性,唯有能证觉自性者能成佛。修道者应从自心觉悟,而不能觉悟者因妄想所蔽,慧光障碍而不显。若离妄想,则智慧显现,自性可证。因此,彭绍升云:

须知一切众生颠倒执着,全是诸佛法身,何以故。颠倒执着常自寂灭故。于此信入,诸佛法身无处不现,清净圆满,中不容他,念念不迷,心心无所。从此起行,具足大悲,究竟大慈,于身无所取,于修无所着,于法无所住。历十住十行十回向十地十一地,不离当念因果圆成,故曰:才发菩提,即成正觉。如《贤首品初发心功德品》广明斯事。如是念佛,能于一切处见如来身。又如《光明觉品》,世尊放百亿光明,从此三千大千世界,徧照十方,乃至尽法界虚空界。而文殊说颂,教人离于有无一异生灭去来种种诸见,徧一切处观于如来,是为入佛正信。③

自性明了,则自心智慧无障碍;自心智慧无障碍即如来境界。因此,彭绍升名此为"念自性佛"或"自性念佛",他说:

自性念佛者,无佛外之念能念于佛;念自性佛者,无念外之佛为自所念。不入此门,所念之佛终非究竟,以不识法身自性故,将谓别有故。入此门时,一念功德,过于虚空,无有限量。④

如此观点,与禅宗之"皈依自性佛"并无二旨。彭绍升讲解《阿弥陀经》要领时,称"是经以一心为宗,以持名为行,以信愿为导,以不退为程,以阿耨多罗三藐三菩提为究竟"⑤。所谓"以一心为宗",则是

唯此一心,诸佛之本原,众生之慧命。迷之故流浪三涂,悟之故直登彼岸。然迷悟虽殊,而本来不动。但离前尘虚妄相想,光明洞然,徧周沙界,尽未来际无有闲歇,故号之曰无量光,亦号之曰无量寿。⑥

---

① 《华严念佛三昧论》,第714页上。
② 《华严念佛三昧论》,第714页中。
③ 《华严念佛三昧论》,第714页中。
④ 《华严念佛三昧论》,第714页下。
⑤ [清]彭绍升:《阿弥陀经约论》,卍新续藏,第22册,第910页中。
⑥ 《阿弥陀经约论》,第910页中。

如此则可以视为彭绍升用禅宗“明心见性”等理论来解读净土宗经典。故其云:“佛不异心,心不异佛。坐卧经行,了无余念。随其心净,则佛土净。转娑婆,成极乐。”①

彭绍升讲法身佛,即自性佛;而报化佛者,亦出乎自性。只要深入普贤愿海,则“一切处无非佛土,一切时无非佛事”。他说:

如解脱长者言:“我入出如来无碍庄严解脱门,见十方各十佛刹微尘数如来,彼诸如来不来至此,我不往彼。我若欲见安乐世界阿弥陀如来,随意即见。我若欲见栴檀世界金刚光明如来、妙香世界宝光明如来、莲华世界宝莲华光明如来、妙金世界寂静光如来、妙喜世界不动如来、善住世界师子如来、镜光明世界月觉如来、宝师子庄严世界毗卢遮那如来,如是一切悉皆即见,知一切佛及以我心,悉皆如梦,知一切佛犹如影像,自心如水,知一切佛所有色相,及以自心,悉皆如幻,知一切佛及以己心,悉皆如响。我如是知,如是忆念,所见诸佛皆由自心。”所谓无碍庄严解脱者,离一切相,成一切相。虽然如梦如幻,而亦不坏梦幻诸境。②

彭绍升念佛三身之思想,皆与禅宗明心见性、自性成佛之说异曲同工。其又云:“法身无朕,假于名而法身显矣;报化无边,缘于名而报化该矣。”③然法身自性,报化无量。念佛乃寻求他力增上,若有无量之佛则无所入手,故应“念一佛而即徧摄一切佛”④因此,彭绍升认为念一佛名字能广摄一切诸佛,为最方便之法门,其云:

然初入此门,必依乎数,日须克定课程,自一而万、自万而亿。念不离佛,佛不异心,如月在水,月非水内,如春在枝,春非枝外。如是念佛,名字即法身,名字性不可得故;法身即名字,法身徧一切故。乃至报化不异名字,名字不异报化,亦复如是。故《如来名号品》谓一如来名号,与法界虚空界等,随众生心各别知见。则知世间凡所有名,即是佛名。随举一名,诸世间名无不摄矣。⑤

是故,在其另外一篇净土宗论着《阿弥陀经约论》中彭绍升直言“以名召德,法报化三,摄无不尽”。⑥

彭绍升又提出念法界佛之思想。其云:

如是念于毗卢遮那,即念是佛,即佛是念,尽十方虚空乃至针锋芥子许,无一不是毗卢法界,是名念法界佛,亦名徧念一切佛。⑦

彭绍升以念毗卢遮那佛则能徧摄一切法界,然诸佛法界过于广大,众生修学难以把握。故以念阿弥陀佛,往生弥陀净土为最方便之门。他说:

盖毗卢报土,与二乘凡夫无接引之分。而极乐则九品分张,万流齐赴,一得往生,横截生死,视此娑婆,迥分胜劣。⑧

是故彭绍升以念佛一法统摄华严法界,而将修行归宿于弥陀净土。他自己总结说:

须知从真起幻,即幻全真;生灭俱离,自他不二;一念圆融,普周法界。⑨

如此念佛三昧,盖以华严之义理、禅宗之哲理融合净土之他力所生成的思想。

(三)“五念一念”,综上所述,彭绍升在华严法界圆融的义理指导下,将念佛法门区别为五个层次,并且认为这五个层次最终可以圆融为一,被念佛法门所摄,贯穿华严全经。彭绍升认为:“一心念佛,不杂余业,即入事法界;心佛双泯,一真独脱,即入理法界;即心即佛,大用齐彰,即入理事无碍法界;非佛非

---

① 《阿弥陀经约论》,第910页中。
② 《华严念佛三昧论》,第715页中。
③ 《华严念佛三昧论》,第715页下。
④ 《华严念佛三昧论》,第715页下。
⑤ 《华严念佛三昧论》,第715页下。
⑥ 《阿弥陀经约论》,第916页中。
⑦ 《华严念佛三昧论》,第716页中。
⑧ 《华严念佛三昧论》,第716页下。
⑨ 《华严念佛三昧论》,第717页下。

心,神妙不测,即入事事无碍法界。"[1]可见,念佛与华严法界观是完全能够契合的,随着念佛境界的提升便能进入圆融无碍的华严法界。这正是汪缙所言"五念一念,一念无念",也是王文治的叙文中所言念佛三昧是一切三昧的核心,即"一切三昧中王"。

那么彭绍升的"五念"是如何对应王文治所划分的念佛法门五个层次呢?首先,念佛名字是最基本,也是最方便的。正如前文所作图示,为"金字塔"之基座,可以承载其他四个层次。念佛名字也可按修行者的根器分别,利根之人念佛名字同时便能了悟自性,也就同时实修了念法身佛;若凡夫愚痴者能念佛名字则已经接近佛法,是一种方便法门,虽然还不能了悟自性但可以次第修行。其次,念佛名字至一心不乱,则已进入禅定。获此三昧则可了悟自性,是故念法身佛,即"以自心智慧本无障碍故,无障碍智慧即入如来境界故"[2],名为念自性佛,亦名自性念佛。第三,彭绍升认为《华严经》初会六品"全显如来果德",二会至八会三十二品"明进修阶次,直至菩提"[3]。《说华藏世界品》言:"一切处无非佛土,一切时无非佛事。"[4]是故念佛报化可以智慧光明遍摄一切。只有念佛者"依智起行,圆修圆证"[5],才能见诸佛大用现前。彭绍升就以为三七念佛门,即"一以自心无边智行而为其体,本具三身,一念相应,名为念佛三昧。入此三昧门,即能遍摄一切诸三昧门"[6]。第四,《十地品》"每历一地,必曰不离念佛念法念僧"[7],彭绍升以此认为"诸位阶次虽殊,莫不以念佛为基本行"[8]。因此,在念佛三昧遍摄一切三昧之上,当深入华严藏海,念毗卢遮那佛,即念法界佛。由于"十方虚空乃至针锋芥子许,无一不是毗卢法界,是名念法界佛,亦名遍念一切佛"[9],此时即由具足念佛三昧而摄无量无边三昧,达到即念是佛、即佛是念的圆融无碍境界。第五,既然在这种圆融无碍的境界之中,念一佛则了悟自性,赞叹佛智,依智起行,深入藏海,具足诸佛,遍摄一切无量无边三昧,那么就可以专念阿弥陀佛。彭绍升认为"阿弥陀一名无量光,而毗卢遮那此翻光明遍照,同一体故,非去来故,于一体中要亦不碍去来故"[10],因此专念阿弥陀佛可以实现与念华严世界诸佛的功德一致,且"极乐则九品分张,万流齐赴,一得往生,横截生死,视此娑婆,迥分胜劣"[11],是故念阿弥陀佛可以涵盖以上四个层次,既念佛名字,又念法报化三身和毗卢法界,最终往生极乐世界,可证成菩提,获净土极果。由此可见,彭绍升的五门念佛虽然层次分明,但是最终还是归于专念阿弥陀佛,是为"五念一念"。而当以彭绍升所开示的五门,将华严义理贯入念阿弥陀佛之中,则即念即佛的境界,则即念无念,深契三昧,是为"一念无念"。

净土宗的修行自有其所依持的经典,彭绍升何以不以净土诸经来阐述念佛法门而力主《华严经》呢?若视念佛是修行的法门之一,深入华严藏海则是修行之果,是故以《华严经》来论述念佛,或有"据果论因"[12]之嫌。彭绍升认为《无量寿经》的叙分"首述普贤行愿,劝进行人,三辈往生,具云发菩提心;终之以不了佛智不思议智不可称智无等无伦最上胜智"[13],因此学者同修若只念佛纵使能够修行到一定功德,但仍然不保险有可能再堕轮回,"诚欲坐宝莲华,登不退地,必也依文殊智,建普贤愿,回向往生"[14],而《华严经》正是这样一部开导智慧的经典。彭绍升又据《观无量寿经》中上品上生者,"必诵读

① 《华严念佛三昧论》,第717页中。
② 《华严念佛三昧论》,第714页中。
③ 《华严念佛三昧论》,第714页下。
④ 《华严念佛三昧论》,第714页下。
⑤ 《华严念佛三昧论》,第714页下。
⑥ 《华严念佛三昧论》,第714页下。
⑦ 《华严念佛三昧论》,第716页上。
⑧ 《华严念佛三昧论》,第716页上。
⑨ 《华严念佛三昧论》,第716页中。
⑩ 《华严念佛三昧论》,第716页下。
⑪ 《华严念佛三昧论》,第716页下。
⑫ 《华严念佛三昧论》,第717页中。
⑬ 《华严念佛三昧论》,第717页中。
⑭ 《华严念佛三昧论》,第717页中。

大乘方等经典”①,而大乘方等又以“华严最尊第一”②。观此,彭绍升力主《华严经》来指导念佛符合佛教经义,内在逻辑合理且充足。

三、彭绍升的唯心净土观

至于五门念佛的方法,是从一门入,还是五门并入呢?这实际涉及到自力与他力的问题。禅宗以自悟自度为标榜,而净土宗以为末法时代自力难行,则以他力为凭借。彭绍升认为除上根利智之人能见性成佛外,诸多信众虽应了悟自心,但亦应于佛力有所依怙。其云:

上根利智,了得自性弥陀,全显唯心净土,举一法身,摄无不尽。然理则顿悟,事须渐除,故华严教指,十住初心即同诸佛。然五位进修,不无趣向,未臻妙觉,阶次宛然,至十地始终。以大愿力,于一念顷见多百佛多千佛,乃至百千亿那由他佛。所居之地,悉随所见之佛而为差等。此土行人,纵能伏惑发悟,而未证无生,宁逃后有,不依佛力,功行难圆。必待回向乐邦,亲承授记,净诸余习,成满愿王,斯为一门超出妙庄严路。其或粗窥向上,未尽疑情,尤须专一持名,翘勤发愿,如子忆母,毕命为期。加以教观熏修,助发胜智,感应道交,功无虚弃,斯则全凭一念便摄诸门,所贵绝利一原,切忌回头转脑。③

彭绍升认为以念佛为统摄,依靠他力修行的同时,并不忽视自觉本性。这正好弥补了净土宗哲理不足的缺陷。正是因此,若上根利智之人能够见性成佛、五门并入以外,普通大众还是要以念阿弥陀佛名字一门入,同时通过义理熏习自觉本性,才能实现念阿弥陀佛名字而遍摄其他四门,深入华严藏海,证无上菩提。

唯心净土,源自《维摩诘所说经》中“随其心淨则佛土淨”④。既然心淨则有净土,秽土亦可随缘成为净土,那么何必往生?这一点与净土宗的持论有着根本性的对立,所以为排斥净土念佛的慧能所支持。所谓的“心淨”,则是在般若思想基础之上建立。然而净土宗何尝不立定于般若思想之上,又何况维摩诘之教海与不思议之神通又都可被视作为他力救渡的表现。故唯心净土与净土宗所唱的西方净土在历史发展中能够不断融合。宋代延寿和尚以真俗二谛统一唯心净土与西方净土,颇有令净土宗从事禅宗之意味。对于六祖提出“东方人念佛,求生西方;西方人念佛,求生何国”的质疑,彭绍升作出如下回答:

此乃一期扫荡之谈,未合圆指。谓西方人往生何国者,同居念佛,生方便土;方便念佛,生实报土;实报念佛,生寂光土。故知一念佛门,竖穷四土,达本之人,觅心尚不可得,岂可于幻化身中,别求净土?若了此不可得心,徧一切处,乘愿往生,如空印空,何碍之有!⑤

由此可见,彭绍升极力调和禅宗与净土宗之诤。从彭绍升与友人王文治的书信中,犹可看出其主张唯心净土要靠念佛来统摄:

但提起一句佛名,尽大地无非极乐,徧法界全体弥陀。即有即空,非空非有,从此信入,淫坊酒肆,悉是道场;古木寒岩,依然佛国。⑥

彭绍升以为通过念佛达到一心不乱的境界,从而净土随心化现。是故,彭绍升非常赞叹《维摩诘所说经》中的唯心净土,认为唯心净土与西方净土没有矛盾,二者皆应为大乘信众所奉持。特别是净土宗的修学者,更应该将《维摩诘所说经》与唯心净土的思想领会并弘扬。彭绍升在其《书<维摩诘所说经>后》直接以唯心净土为《维摩诘所说经》“一经之要”⑦,故而提倡“学大乘者,不可以不修净土;修净土

---

① 《华严念佛三昧论》,第717页中。
② 《华严念佛三昧论》,第717页中。
③ 《华严念佛三昧论》,第717页上。
④ [姚秦]鸠摩罗什译:《维摩诘所说经》,大正藏,第14册,第538页中。
⑤ 《阿弥陀经约论》,第911页下。
⑥ [清]彭绍升:《一行居集》卷四《与王与卿》,美国旧金山大觉莲社影印清刻本,1993年,第十九叶右。
⑦ 《一行居集》卷一《书<维摩诘所说经>后》,第二十三叶右。

者,不可以不读此经”[①]。彭绍升还引孟子之言以解“心外无土”之义,其云:

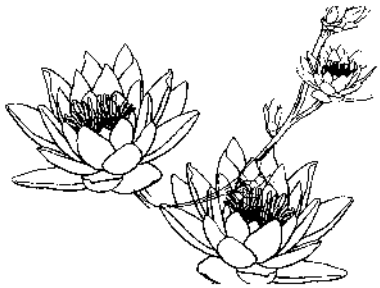
至哉净土之教!其诸圣人所由以践形者乎?孟子曰:形色,天性也。知形色之为天性,则不容离土以言心。知天性之为形色,则不容外心以求土。离土以言心,是以天性为有外也。其所谓心,一介然而已矣。外心以求土,是以形色为有外也。其所谓土,一块然者而已矣。是皆不明乎践形之说者也。[②]

由是,彭绍升之净土观念亦可见一斑。

四、结论

作为清代江南著名的居士,彭绍升对净土宗念佛法门起到了传承和建设的作用。他将圆融无碍的华严义理和称念阿弥陀佛名号的修行方式结合,为称名念佛的实修灌注了充沛的义理,使不同根器的修行者都可以找到适合自己的方便法门,最终依智起行,证成菩提。因为彭绍升出身于理学世家,其学识和思辨能力远远高于市井普通念佛信众,所以其有能力在自己的实修中去探讨义理。明清以来,中国佛教发展过程中居士佛教的作用明显增强,在佛学义理、修行方法等方面的建设是显着的,也是居士佛教发展的特点之一。彭绍升以圆融无碍的华严法界观来消弭净土宗与其他宗派之间的隔阂,同时也以圆融无碍的思想来破除儒、释、道三教之间的隔膜,其著作大多贯彻了这样的思想。总而言之,彭绍升作为居士佛教的代表,凭借其深厚的佛学学养以及丰富的实修经验为净土宗的修行提供了方法上的指导和义理上的建设,而华严宗的教义正是其重要的思想资源。

(作者系中国人民大学清史研究所历史学博士,现供职于河北工业大学人文与法律学院中文系)



① 《一行居集》卷一《书<维摩诘所说经>后》,第二十三叶左。

② 《一行居集》卷三《净土圣贤录叙》,第十五叶右。

从《法华三昧忏仪》中谈法华三昧之修证

□ 释昌善

摘　要:《法华三昧忏仪》是中国佛教史上的一部重要忏法,能正确修习法华三昧,对佛教发展有正本清源的作用。本文拟系统阐释天台法华三昧忏法之修证。学界研究法华三昧忏法的论题上,多是整体性地论述天台法华三昧忏法之源流、思想以及影响等的局限性,本文认为禅观实践须以实修实证为基础并在佛教具体观心法门中加以运用,旨在完整呈现实修法华三昧的全过程。

关键词:法华三昧;实相;事观;理观;一心三观

隋代智顗立天台一宗之教观,传承至今仍有勃勃之生机。法华三昧,即是依《法华经》修行所证悟的三昧法门,于其佛学思想传承和当时的历史背景都有较大的影响,故天台学人多以法华三昧为修行核心。而本文致力于探讨法华三昧的修证法门,令行者修习悟入。智顗师承慧思,把佛教戒定慧融入修行实践中,并且把佛教基础的事行,从消灾祈福的目的升格为具备法华圆融思想的事理不二境地,则形成最后亲笔《法华三昧忏仪》①。

此忏仪历经千载,虽为后世忏法之蓝本,但对其诠释之著述,除了灌顶在《国清百录》②中略有纲要性的指示、湛然在《法华三昧行事运想補助仪》③略示观想方法以及知礼在《修忏旨要》④中的观心补助说明外,对于指导修行实践和慧观内涵的阐述内容则不多。

有关于法华三昧忏法的研究,学界多是论述天台忏法之源流、思想中心,以及忏法之特点及影响等,对于《法华三昧忏仪》中具体修证实践的系统性研究,则多是一笔带过。故笔者基于此,借其思想传承、自修自证与教学方法等方面的认识,试图梳理具体修学方法。其中,以证得法华三昧为目标,应关注理论和实修事行的不偏颇(偏於一边则非中道行),对僧人实修实证,走向解脱有重大意义,亦对佛教发展有正本清源的作用,即是恢复行者为求实相之本,非为世间人天福报有漏业之末。

一、法华三昧忏仪与法华三昧的关系

智顗曾在大苏山慧思座下,接受其指导修行法华三昧,因“大苏妙悟”得方便。因此智顗依据亲证法华三昧之精髓,撷取《法华经》、《普贤观经》等诸大乘经典之精义而制成《法华三昧忏仪》(后文简言忏仪),作为行者修法华三昧之仪轨范本,被后世天台行者奉为圭臬。笔者将基于智顗为说己心中所行法门和法华三昧在诸经所具的意涵,来探究修法华三昧观在天台实践观门的意义。

(一) 智者说己心中所行法门

智顗是天台学的集大成者,素有“东土释迦”之称。若论及天台观法的起源,可追溯其修行之传承。智顗师从南岳慧思,慧思师承北齐慧文,慧文遥依龙树,方知天台一家之始终。如《智顗忏法研究》说,“智顗把所学组织化,进而用一生的时间发展成天台圆融思想,奠定了天台理论体系。”⑤可见智顗不免受到文、思二师思想的影响。

据灌顶在《隋天台智者大师别传》及《摩诃止观》说到慧思曾十年专诵《法华》,九旬常坐,“一时圆

---

① 【隋】智顗:《法华三昧忏仪》,《大正藏》第46册,第949页。
② 【隋】灌顶:《国清百录》,《大正藏》第46册,第817页。
③ 【唐】湛然:《法华三昧行事运想补助仪》,《大正藏》第46册,第955页。
④ 【宋】知礼:《修忏要旨》,《大正藏》第46册,第868页。
⑤ 吕方芳:《智顗忏法研究》,博士学位论文,复旦大学,2014年,第41页。

证”[1]。慧思一时圆证到的法华三昧法门,成就了智顗以《法华经》为中心的天台宗。慧思之法华思想不仅有《法华经安乐行义》[2]作为理论基础,而且以四安乐行之实践作为法华三昧的禅观修行。

智顗闻慧思居於大苏山,便投其门下。慧思便为智顗“示普贤道场,为说四安乐行”[3]。智顗诵至《药王菩萨本事品》诸佛同赞“是名真法供养如来”[4]时,寂而入定,照了法华。慧思证曰:“所入定者,法华三昧前方便也。”[5]

智顗此次开悟,后世称为“大苏妙悟”,所发即法华三昧之前方便[6],得智辩无碍。释性颖认为此次开悟是智顗悟入实相的前方便,“法华三昧前方便,即是空观的体现,为证悟法华圆顿实相观的前阶段”[7]。故在华顶降魔大悟之后,其思想由般若空观,转至法华圆顿一实谛观。也就是说,从法华三昧前方便悟入法华三昧,修一心三观,证悟到空、假、中三谛圆融之中道实相。故其一生,可以说是依法华三昧,从有相行到无相行的修证。

因此,智顗一生可以总结为:自证与自说。自证者,即法华三昧,自说者,即说己所证悟诸法实相。据湛然《止观辅行传弘决》所述:“今师祖承,所传人法。言说已心中所行法者,即章安密说从大师得所行之法也。”[8]

智顗所传法是承天台祖师(文思二师)而来,所制《法华三昧忏仪》是由自内证而来,故取章安灌顶所记之“说己心中所行法门”而标之以题,以显示其所传不假。因此法华三昧乃是智顗撷取《法华经》之精髓,亲证诸法实相之理的三昧行。法华行者依此忏仪而修证,“安心观门此文自足”[9]。

(二)集诸经所撰之法华三昧

《法华经》与法华三昧的关系。

智顗在《法华玄义》中做了正面的回答:“今莲华之称……乃是法华法门……名此法门为莲华,即是法华三昧当体之名。”[10]

所谓莲华即是譬喻法华法门,亦是法华三昧当体之名。可以看出智顗是将《妙法莲华经》的修习,视为法华三昧的证悟。鸠摩罗什所译的《妙法莲华经》中有三处提到了法华三昧,如《妙音菩萨品》,妙音菩萨“久已殖众德本,供养亲近无量百千万亿诸佛,而悉成就甚深智慧,得法华三昧”[11],其后又说“华德菩萨得法华三昧”[12];如《妙庄严王本事品》所言“净眼菩萨,于法华三昧,久已通达。”[13]经中所说的法华三昧都是菩萨所证的,为了得此三昧,故菩萨久修功德,成就甚深智慧。行者若想成就甚深智慧(即实相),须受持《法华经》入法华三昧。

对于法华三昧的系统的成立,智顗称:“法华三昧者,摄一切法归一实相。”[14]认为法华三昧含摄诸法,而把一切法归于一实相,即是说明法华三昧之体即是《法华经》中所阐明的“诸法实相”[15]。如《观心

---

① 【隋】灌顶:《隋天台智者大师别传》,《大正藏》第50册,第192页。
② 【陈】慧思:《法华经安乐行义》,《大正藏》第46册,第697页。
③ 【唐】道宣:《续高僧传》,《大正藏》第50册,第564页。
④ 【隋】灌顶:《隋天台智者大师别传》,《大正藏》第50册,第192页。
⑤ 【隋】灌顶:《隋天台智者大师别传》,《大正藏》第50册,第192页。
⑥ 【隋】灌顶:《国清百录》,《大正藏》第46册,第817页。
⑦ 释性颖:《天台〈法华三昧〉之探究——以慧思、智顗为中心》,硕士学位论文,圆光佛学研究所,2009年6月,第81页。
⑧ 【唐】湛然:《止观辅行传弘决》,《大正藏》第46册,第141页。
⑨ 【唐】湛然:《止观辅行传弘决》,《大正藏》第46册,第141页。
⑩ 【隋】智顗:《妙法莲华经玄义》,《大正藏》第33册,第771页。
⑪ 【后秦】鸠摩罗什译:《妙法莲华经》,《大正藏》第9册,第55页。
⑫ 【后秦】鸠摩罗什译:《妙法莲华经》,《大正藏》第9册,第56页。
⑬ 【后秦】鸠摩罗什译:《妙法莲华经》,《大正藏》第9册,第60页。
⑭ 【隋】智顗:《妙法莲华经文句》,《大正藏》第34册,第147页。
⑮ 【后秦】鸠摩罗什译:《妙法莲华经》,《大正藏》第9册,第5页。

论疏》亦云："行者观自生心依法华经修三昧者名法华三昧。"[①]可见，行者观照自己的心，依《法华经》而修三昧，即是法华三昧。因此，依《法华经》修故，发种种陀罗尼，"皆法华三昧之异名"[②]。

据《法华文句记》载："本住法华三昧者，实道所证一切皆名法华三昧。"[③]湛然认为，法华三昧是众生的本住，其所证境界是实相之道。可以把法华三昧看作是《法华经》的证悟极境，如不空译的《成就妙法莲华经王瑜伽观智仪轨》中提到："若修行者为求六根清净，满足六千功德，成就法华三昧现世入初地。"[④]行者求六根清净，成就法华三昧得入初地。

二、法华三昧之修证次第

圣人设教，唯在利生。此忏不仅为天台后学撰造其他忏仪之母体，同时也揭示的修行方式与理念更是随着弘通融入他宗而成为中国佛教修行的主要特色。如圣凯所著《中国佛教忏法研究》中指出，"《法华三昧忏仪》是在十六国、南北朝法华信仰的强大背景下组织成的一部禅观体系。"[⑤]再以《法华经》究竟一乘为大乘佛法在中国佛教的核心地位来看，法华三昧的理解与修证正是大乘佛法精髓之所在。故四明知礼亦叹曰"圆顿大乘，究竟於此。"[⑥]智顗亲撰此忏，其修证依据的成立，正是把法华三昧作为一实相印，判摄一切佛法而来。那么，严肃而深邃的修行次第与慧观内涵则是笔者研究法华三昧的主要内容。

（一）法华三昧忏仪行持前方便

众所周知，慧思的证悟即"依修持法华经而来"[⑦]。认为《法华经》的修行即是以修持法华三昧为主。[⑧] 所以就一实相境为体的法华三昧而言，依实相体而起之力用有无量无边。故天台教相广阔无际，如《法华指掌疏》卷第七所言"然此十六三昧，其实皆一三昧。总惟一心，随相各别。"[⑨]

除却教相而言，解行枢要不外乎止观，而止观初阶又为《法华三昧忏仪》所摄。那么，如何令行者不乱位次而又从初发心直至果觉具缘实相而修行法华三昧呢？

智顗於本忏仪开宗明义论行者欲修法华三昧行法，最初应发心证此三昧，其菩提心应坚固不可动。所谓"忘失菩提心，修诸善法，是为魔业。"[⑩]所以，依智顗《摩诃止观》中概括众生发心行於"非道有十类"[⑪]，从而以发心拣择出行者之菩提心。因此，发心为求此法华三昧为真正发菩提心。

今所言修法华三昧者，不出修一心精进。智顗论述为"事中修与理中修"[⑫]。所谓事即事相、事法，理即真理、理性。佛教通常言之事理为凡夫迷於惑所见的事相和圣者依智所达的真理。如沈氏雪娥《法华三昧之礼忏》说，"原始佛教中单纯的忏悔，已转为修禅定、证三昧必备的重要行法，而且摄入般若空慧的观照。"[⑬]

智顗所述之事理，即是礼佛乃至忏悔行道诵经坐禅等现象与一切所作种种之事心性悉不生不灭的本体而言的。就事中修一心，即行者观照森罗差别的现象而无分散意；就理中修一心，即行者观照现象

---

① 【隋】灌顶：《观心论疏》，《大正藏》第46册，第600页。
② 【隋】智顗：《摩诃止观》，《大正藏》第46册，第13页。
③ 【唐】湛然：《法华文句记》，《大正藏》第34册，第185页。
④ 【唐】不空译：《成就妙法莲华经王瑜伽观智仪轨》，《大正藏》第19册，第595页。
⑤ 圣凯：《中国佛教忏法研究》，北京：宗教文化出版化，2004年，第159页。
⑥ 【宋】知礼：《修忏要旨》，《大正藏》第46册，第868页。
⑦ 【宋】志磐：《佛祖统纪》，《大正藏》第49册，第179页。
⑧ 【陈】慧思：《法华经安乐行义》，《大正藏》第46册，第697页。
⑨ 【清】通理：《法华指掌疏》，《卍新纂续藏经》第33册，第672页。
⑩ 【东晋】佛驮跋陀罗译：《大方广佛华严经》，《大正藏》第9册，第663页。
⑪ 【隋】智顗：《摩诃止观》，《大正藏》第46册，第4页。笔者节为十类：发地狱心行火途道、发畜生心行血途道、发鬼心行刀途道、起下品善心行阿脩罗道、起中品善心行于人道、上品善心行于天道、发欲界主心行魔罗道、发世智心行尼犍道（即外道）、发梵心行色无色道、发无漏心行二乘道。
⑫ 【隋】智顗：《法华三昧忏仪》，《大正藏》第46册，第949页。
⑬ 沈氏雪娥：《法华三昧之礼忏》，《福建论坛》（人文社会科学版）2012年第01期。

本体乃平等无差别之理性真如。简言之,一心精进修法华三昧的方法就是对於事观与理观的修行实践。然所谓事观、理观,智顗初唱于前,《释禅波罗蜜次第法门》《四念处》《摩诃止观》皆述之;晚辈踵述于后①,《止观义例》卷一引用《占察经》卷下用唯识观、实相观印证事理二观,唯识观即纵任三性、四句推捡达於实相为事观,实相观即达於实相为理观。故天台宗山家学者认为,事理二观是因为观照方法有别,所观之境都是迷事的一念。处元《止观义例随释》卷四中,亦承知礼之意,指斥山外学者对於观照内心为理观、观照外色为事观之说。②

由此可见,整部忏仪可一句事观与理观修法华三昧而概之。事观是有相修中悟实相之理,故将忏文中行道诵经的部分列为事观,即有相中之无相;而前面严净道场、净身方法、三业供养、请三宝方法、赞叹三宝方法、礼佛方法、忏悔六根及劝请、随喜、回向、发愿方法有相中之有相,为行者悟入无相之境做方便。理观的修行,即初入道场正修行方法中坐禅实相正观的方法;理观即行者观照现象本体达於实相之理,正观一实相境而正修法华三昧,可视为无相中的修行,分为有相与无相的层次。

(二)正修与证相

初入道场修法华三昧者当具足十法。除却前三门准备与后一门证相,此正修门中十科为忏仪之重心,亦可分为事观与理观两部分。

事观前方便(有相修中之有相),忏仪言,"於闲静之处严治一室以为道场"③。此道场指以普贤菩萨为本尊,而修法华三昧之堂舍,故言法华三昧堂。行者修前,施种种供具严饰道场。如此资财敬心供养大乘,是为破己悭贪,如《国清百录》云:"见是事已办诸供具,既不能碎骨卖身,亦须破悭竭力。"④说明行者修持,应行普贤行,广修供养,尽己所能。依此事造功德,冥三宝护佑,蠲除障难,法华三昧由此感应道交也。

行者需一日三时香汤沐浴,著净洁衣入法华三昧堂,《方等三昧行法·第二识遮障》⑤有关于洗浴调适的说明。就洗浴而言应随季节调适,秋夏季体热於洗浴非妨;春冬二时体寒,应善加调适。就保持道场的洁净而言,智顗提到了四间好舍的设置。间间以门互通,就入道场的次序,分别为浴室、次净室、上净室、法华三昧堂。当备三种衣,即出入法华三昧堂著之上净衣、若浴室不与次净室相连之次净衣以及出道场所著之衣。以上护净看似复杂繁琐,实则显世俗谛中具足三谛圆融的道理。是智顗令行者起坚固的信心与道念,得以从实修中亲证法华三昧也。

所谓修行者三业供养法者,即是行者身口意随文入观作供养法。次烧香散华正念三宝,口称名字运心作想身体礼敬一一奉请。例奉请释迦牟尼佛。行者当知佛法身犹如虚空,无去来相。如湛然《法华三昧行事运想补助仪》有偈赞曰:"我三业性如虚空,释迦牟尼亦如是。不起真际为众生,与众俱来受供养。"⑥如是一一次第而请,所观之理如前同,但改奉请之形相与来处。

行者奉请三宝毕,次当心念三宝功德宣偈赞叹。行者当知身口意三业遍满法界,赞叹三宝,无生无灭无有自性。如湛然《法华三昧行事运想补助仪》有偈赞曰:"我之身心本无生灭,故虽称叹如影如响。"⑦

行者赞叹毕,应当次第礼敬佛法僧三宝。礼佛之法,即所礼佛法身如虚空而应物现影如作空华佛事,能礼之人用心不乱,身心空寂,无有礼相。此就能礼之人与所礼之佛,会归不二实相。忏仪自"一心敬礼本师释迦牟尼佛"到"一心敬礼十方世界舍利尊像支提妙塔多宝如来全身宝塔"是礼敬佛宝,其中

---

① 【唐】湛然:《止观义例》,《大正藏》第46册,第451页。
② 【宋】处元:《止观义例随释》,《卍新纂续藏经》第56册,第168页。
③ 【隋】智顗:《法华三昧忏仪》,《大正藏》第46册,第950页。
④ 【隋】灌顶:《国清百录》,《大正藏》第46册,第797页。
⑤ 【隋】智顗:《方等三昧行法》,《大正藏》第46册,第945页。
⑥ 【唐】湛然:《法华三昧行事运想补助仪》,《大正藏》第46册,第955页。
⑦ 【唐】湛然:《法华三昧行事运想补助仪》,《大正藏》第46册,第955页。

“一心敬礼大乘妙法莲华经。十方一切尊经。十二部真净法宝。”[①]是行者礼敬法宝,余者为礼敬僧宝。

次明本忏仪之五悔法门的修行,智顗引用《普贤观经》中的“忏悔六根观普贤菩萨法”[②]作为根本核心,使行者得入六根清静位;又据《金光明经》[③]中四悔法门而别开发愿悔,成立了此五悔法门。若论及具体内容,《占察善恶业报经》、《菩萨藏经》、《大乘三聚忏悔经》、《华严经·行愿品》和《十住毗婆沙论·除业品》等都有相关忏悔细节,故智顗在《摩诃止观》卷七对於此“五悔法门的阐述”[④],是行者修行法华三昧所须详明的。为令后代行人生信,智顗辄采法华、普贤观经及诸大乘经意,撰此法门,流行后代,可见其良苦用心,故知礼赞言:“然此六根忏文,非人师所撰,乃圣语亲宣,是释迦本师说。普贤大士为三昧行者,示除障法门”[⑤]。因此,行者修此法华三昧忏仪,不以此为一家之言而轻视之。

以上七科属有相行中之有相,主要是为了行者入事观做基础。无论是在身口的种种事行上,还是行者在思维意识层面的如理作意观想,都是在有为法中作业,其核心领纳清净之一实相教法於心中,《四教仪》亦云“外以五悔,勤加精进,助成理解”[⑥]实相无相的道理,智顗在《摩诃止观》卷二中,明确指出:“行人涉事修六根忏,为悟入弄引,故名有相。若直观一切法空为方便者,故言无相。妙证之时悉皆两舍。”[⑦]换言之,不离实相之体才是法华三昧之根本,而圆悟一实相理是行者借事观或理观的最终目标。

正修事观(有相修中之无相),若言行道过程,先当口称佛菩萨名号,徐步右绕法座数匝,此处修行方法,即是常行三昧所摄;次当诵经,此处修行方法,即是智顗之《观心诵经法》[⑧],其方法下文细说;最后,皈依三宝。此处修行方法,是行者事观修习法华三昧。在知礼《修忏旨要》中对於此境界的描述,如“十方三宝受我绕旋。而无能旋所旋。永绝能诵所诵。旋则步步无迹。诵乃声声绝闻”[⑨],可见行者行道诵经时,亦可契入实相。

此明行者诵法华经之方法。诵经有二种法,具足诵全文或不具足诵但取一卷一品等。若行者不熟悉修无相法门(即正观实相),亦可但修诵经法门,经言:“但持诵故,见上妙色”。[⑩]《普贤劝发品》中曾多次提到,诵法华经者,可得法华三昧。可见行者即便诵经,亦可入法华三昧。

正修理观(无相修中之有相与无相),上述行者事观可入得法华三昧。今明行者禅坐正修三昧,思维一实境界,结束有相而直入无相的理观来修证法华三昧的方法。若就理观而论,无相修中有二;一者,正观一实相境即舍事见理;二者,历境一心正念是即事见理。故知礼在《修忏旨要》中总结道:“上诸观想(事观)虽皆称理而带事修,盖欲行人涉事之时体事即理,心无倚着、功不唐捐故,如前施设也。今之禅法乃是正修,纯用理观”。[⑪]

行者先调和身息心三事,全跏坐相易发禅那。次修观门者,所谓舍外就内,简色取心。行者当谛观现在一念妄心随所缘境。如此之心非为自他共或无因故生。如是等种种因缘中求心毕竟不可得。虽不得心非心相。而了了通达一切心非心法。一切皆如幻化。是名观心无心法不住法。虽论诸法,性相本空。待对斯绝,故智顗示云不可思议微妙观。行者若修法华三昧,当广明十乘观法。

略明修所证相,智顗在忏仪最后,以行者三种根性修法华三昧各得善根开发,而略论行者证相。三根行者各证戒根,定、慧根清净相。如杨阳的《华严忏法的创建》说:

---

① 【隋】智顗:《方等三昧行法》,《大正藏》第46册,第951—952页。
② 【宋】昙摩蜜多译:《佛说观普贤菩萨行法经》,《大正藏》第9册,第393页。
③ 【唐】义净译:《金光明最胜王经》,《大正藏》第16册,第413—417页。
④ 【隋】智顗:《摩诃止观》,《大正藏》第46册,第97页。
⑤ 【宋】知礼:《修忏旨要》,《大正藏》第46册,第868页。
⑥ 【宋】谛观:《天台四教仪》,《大正藏》第46册,第774页。
⑦ 【隋】智顗:《摩诃止观》,《大正藏》第46册,第13页。
⑧ 【隋】智顗:《天台智者大师观心诵经法》,《卍新纂续藏经》第31册,第2页。
⑨ 【宋】知礼:《修忏旨要》,《大正藏》第46册,第868页。
⑩ 【宋】昙摩蜜多译:《佛说观普贤菩萨行法经》,《大正藏》第9册,第389页。
⑪ 【宋】知礼:《修忏旨要》,《大正藏》第46册,第868页。

天台忏法的一个重要的特点，它把忏法从忏悔、祈福等宗教活动中解放出来，使其成为与戒定慧三学相匹配的完整修学体系。①

故可依忏仪概述戒定慧三根清净所发相，令行者善加分明以辨魔事，更不可以凡滥圣生大我慢。如此，行者不得少为足，望知前路可百尺竿头更进一步。由于行者修证深浅不同，三根证相有三品之别，若对应事观与理观所证得之相状，应是慧根清净。戒定二根是得入慧根之方便。心皓《〈法华经〉学修旨要》中说到了相关内容，"其证相主要指戒、定、慧三根证相，依次第先得行相成就（戒相成就），继而念成就（定相成就），最后为理上成就（慧解成就）。"②最后，可以把三根证相都看作是为了入法华三昧而施设的，朱封鳌在《天台宗修持与台密探索》说道，"修法华三昧忏法，是为教新学菩萨而设，使一时入深三昧。"③

三、法华三昧之观心修法

在《法华三昧忏仪》之坐禅实相正观里，正观一切法空如实相，此时尚未提到一心三观、圆融三谛等思想。至《摩诃止观》则将法华三昧（《法华三昧忏仪》）纳入四种三昧之中，方知行者实践法华三昧为圆融妙观之轨范。修此法华三昧，须约观心方法而论。故行者以能观之心，十种观法之一的观不思意境为教观枢机，善以圆顿止观为运想基础，略说初学行人看心次第。

（一）别示次第观门

智顗在解释三昧时，以四行为缘，观心藉缘调直。大睿法师指出："此处所谓观心应是指一心三观所开展出的十境十乘观法。亦即以十境十乘为内观之法，配合四种三昧的事缘运作，如此理事相融不二，这才是《摩诃止观》修持的要领。"④可知，智顗的观心法门是藉着四种三昧为助缘，来达成天台的圆融实相观。释法藏在《天台禅法的特质——兼论〈法华三昧忏仪＞之修持》中说：

天台宗之教理门，虽以智者大师所说之五时八教为核心，但其目的乃为凸显圆教中道实相的佛法最高义理。⑤

故行者修此法华三昧，亦须以十乘观法详审之。其中，观不思议境是十乘观法的根本观法，余九法是应机所设的，主要目的也是同归不思议境。故湛然称："观法虽十，对根有殊；虽复根殊，但是一不思议观，观不思议境乃至离爱，不离境故。"⑥由上，法华三昧行者观心以十乘观法之观不思议境为核心。

行者修观有种种法门，为何但论观心？《法华玄义》云："众生法太广，佛法太高，于初学为难；然心佛众生，是三无差别者，但自观己心则为易。"⑦所以，相对于众生的依报和正报世界而言，若对其进行观照则广阔浩渺而不得下手之处；若是观照佛果境界，对于凡夫而言太过於高深则茫茫乎不知其所以然；唯有自心本具诸法实相之理，若观现前自心一念最为容易，于行者修习法华三昧有着提纲挈领的作用。因此，观察实相需从反观自心入手，通过自心观照而挈入法华三昧的修习，正是初学所要明了的。《法华玄义》云："观心生起者，以心观心。由能观心，有所观境。以观挈境故，从心得解脱。"⑧如此，依照实相为境界相，借由观心，能观心与所观境契合。故对於修习法华三昧的行者而言，亦应通过清晰的了解能观心与所观境而得解脱。为了悟入实相（即法华三昧），分为行者能观之心的认识与所观之境的认识来更好的把握法华三昧的观心法门。

能观之心，若论行者能观之心，介尔有心是也，初行行者以凡夫妄心为能观之心。《摩诃止观》卷五

---

① 杨阳：《华严忏法的创建》，《忻州师范学院学报》2012年第01期。
② 心皓：《〈法华经〉学修旨要》，北京：宗教文化出版社，2010年，第247页。
③ 朱封鳌：《天台宗修持与台密探索》，北京：宗教文化出版化，2003年。
④ 释大睿：《天台忏法之研究》，台北：法鼓文化事业股份有限公司，2000年，第125页。
⑤ 释法藏：《天台禅法的特质——兼论〈法华三昧忏仪＞之修持》，《慈光禅学学报》1999年第10期。
⑥ 【唐】湛然：《止观辅行传弘决》，《大正藏》第46册，第280页。
⑦ 【隋】智顗：《妙法莲华经玄义》，《大正藏》第33册，第696页。
⑧ 【隋】智顗：《妙法莲华经玄义》，《大正藏》第33册，第695页。

云:“此三千在一念心,若无心而已。介尔有心即具三千。”[①]所谓介尔一念,是心对境所起的极短极细的心念。天台圆教观一念心中,即具法界全体。湛然认为,“大小乘皆言心生,是因为权教的关系;圆教认为心具诸法,当体即是,故能观心即具所观境。”[②]

可见,智顗在《法华玄义》中提到的圆教观心法门,非为可思议的权教所说的心生万法,而是实教(圆教)所明的心具万法。因此,圆教的心具三千,是行者从能观的心当下就已经脱离了能所的对立,而拔高到了实相不二的境界,故云,圆人修法无法不圆。程群认为,“湛然把‘心造’分为‘理具’与‘事造’两种。‘事造’属(权)‘心生’可思议境,‘理具’属(实)‘观不思议境’”[③]。其中,行者就观心而论,约事造而论心生则有能生所生,故湛然简择到偏小妄心为能观之心,是二元相待之法。智顗对於能缘心的认识,是绝待的、非有能所的圆教思想。

故此,智顗以超越能所的方法,安立行者能了知的心识,换句话说,也就是上文所提到的介尔一念,即是不思议境为能观照的智。简言之,此不思议境为能照智,所照能照宛然。下文,将简述所观之境,以期行者观心法要。

所观之境,上言行者境能照智之极谈,今就一念识心为行者初所缘境为前提,后加以不思议之境为圆满对境,说明行者为达实相,证入法华三昧的境界相。

程群在《〈摩诃止观〉修道次第解读》中称,“即现前一念识心为根本观境。”[④]因此,佛法修证的重心就在众生的一念识心之中,湛然称,“於第六意识中,取能招报者,仍须发得,乃属烦恼境;余之分别,方属今境(今所观境)。”[⑤]换言之,行者初心所观境,是第六意识的恒常现前的无记心,具有了别功能的心王。不是由善恶召感的烦恼境为所缘境。简言之,即是山家所言以凡夫现前一念妄心为所观境。

对于天台宗以凡夫第六意识妄心为观所缘境。怀则认为:

修恶不违性恶之善,故提出称性恶起修恶而达实相,亦是行者修法华三昧之观心原理。如《天台传佛心印记》云:此第六识即是见思熏起,能起忻厌分别,作善恶因,即是修恶体。此修恶即是性恶,是为能观观法,复是所显法门。[⑥]

第六意识,是见思二惑熏起凡夫的贪心或嗔心,造作为善为恶的因,即是众生自心修恶的体。怀则认为,“行者所观现前一念修恶的体性,即是众生自性本具之,所以修恶之实相即为性恶之全善。”[⑦]关于性具善恶的天台思想特色,也正是为行者依第六意识妄心修观提供了依据。程群认为,“‘性德’(法性、真如之性)之善恶皆为凡圣心体所本具,不可断灭。其核心思想特质在于:‘恶’也为‘性’所本具。”[⑧]以上,可以阐述为:智顗的性恶论是为成立“性具三千”(一念三千)的法界观让行者历诸修恶之境(修德)以期证悟性恶(性德)之实相。性具三千中所表现的法界一切因果相状,在天台宗圆教实相理境中,法界万法,不论善恶,无不是实相。故刘红青在《离恶缘与不离恶缘不二——对〈维摩诘经·方便品〉与〈法华经·安乐行品〉的解读》中阐释为:

离恶是在菩萨戒行的要求下,而不离恶则是在无相智慧的观照下。离恶为初向道者所必经,而不离恶则是为大根利器者所超越。[⑨]

因此,百界千如的三千法界,正是所谓行者观此一念妄心之不可思议境。下文就以具体三千法界作以阐述,以完善行者观不思议境中的认识。

---

① 【隋】智顗:《摩诃止观》,《大正藏》第46册,第52页。
② 【唐】湛然:《止观辅行传弘决》,《大正藏》第46册,第292页。
③ 程群:《〈摩诃止观〉修道次第解读》,上海:上海古籍出版社,2008年,第153页。
④ 程群:《〈摩诃止观〉修道次第解读》,上海:上海古籍出版社,2008年,第146—148页。
⑤ 【唐】湛然:《止观辅行传弘决》,《大正藏》第46册,第291页。
⑥ 【元】怀则:《天台传佛心印记》,《大正藏》第46册,第936页。
⑦ 【元】怀则:《天台传佛心印记》,《大正藏》第46册,第936页。
⑧ 程群:《〈摩诃止观〉修道次第解读》,上海:上海古籍出版社,2008年,第127页。
⑨ 刘红青:《离恶缘与不离恶缘不二——对〈维摩诘经·方便品〉与〈法华经·安乐行品〉的解读》,《法音》2006年第06期。

智顗认为介尔有心即具法界全体，所谓三千法界是对全体法界的进一步说明。《摩诃止观》卷五云："此三千在一念心，若无心而已。介尔有心即具三千。"①在《天台思想》这本书中，对于一念与三千关系有很好的总结："至于一念与三千，即一念遍于三千，三千凝於一念。如是一念的极大与三千的极微之相即、相关，构成宇宙的全体世界，这就是天台的一念三千论之总结。"②

关于法界的认识，智顗提出了三个论述观点，即十界互具、十如实相以及三种世间，来成立一念三千或性具三千的法界观。天台教法中，智顗约教分别十法界有小乘、大乘通教、别教及圆教的特色。小乘所言十法界，不出六凡四圣。如《删定止观》中所述："小乘亦说心生一切法，谓六道因果，去凡欣圣，灰身灭智，盖有作四谛。"③大乘所谓十法界，由于观法的不同，而有不同的认知。

今所明十法界，是依据圆教的十法界之认知而论的，即佛之因果，法法皆是中道实相。智顗又称，此十法界又——当体皆即法界全体，故有百法界。在《法华经·方便品》④中，直接指出佛出世的本怀，是为令众生究竟诸法实相。其中把实相分十如是之理来开显，故智顗引入百法界成立百界千如。故沈海燕的《天台智顗对法华妙理的开展》说：

用十如是的理论来展现如此不可思议境，说明智顗哲学思想的形成即是源自其本身对成佛之境的修行证悟。⑤

众生一念心虽具百界千如，但因修德不同，故有有情之差别的五阴正报与国土依报。依此，智顗据《大智度论》中的三种世间，成立五阴、国土及众生世间於一念心中，则匹配百界千如为三千法界。如《天台性具思想论》中说到，"界、如、世间是实相的必然范畴。谓一念是三千世界的体，三千世界是一念的用。"⑥若证一念具三千，亦能回三千法界于一念，摄一切法为众生心体，即性具三千。如史文、王友根的《禅观影像与佛理境界：从物不迁论看"灵山会未散"》说，"在法华三昧的境界中，可以在一念心中超越时间和空间的障碍，观照到万法。"⑦

一一法具法界三千全体，即一念无明法性是不可思议一心具法界全体，方显修德性德，相即不二之旨。故观不思议境即观一念三千也。

（二）以一心三观为观心总持

以上，笔者略论及行者修习法华三昧时，对於能观之心与所观之境的认识。接着，就行者修观的法门作以概述。若论及法华三昧如何入手，大佑之《净土指归集》卷上对於修此三昧做了总结性的发言：

天台智者大师悟法华三昧。说己心所行曰一心三观。直示一心。当处即空。全体即假。亦空亦有。非空非有。⑧

智顗悟法华三昧，教人直观当下一念，即空即假即中。可见，法华三昧具体修行实践，其观法为一心三观。智顗称"只约无明一念心，此心具三谛。"⑨因此，圆教行者一念之不思议境具三谛理。行者观境，即是观一念无明心之体性为三谛圆融、中道实相。若能超越能所相待的二元对立，境智契合，则证实相不思议境，入法华三昧。智顗对一境三谛立一心三观，正是基于此也。所以一心三观是直观现前一念妄心所具空、假、中三谛的体但是一实相，倘若观成则成三智一心中得。故湛然言："但以众生妄想不自证得，莫之能返也。由是立乎三观，破乎三惑，证乎三智。"⑩是以日用一心三观，是法华行者的观心要门。

---

① 【隋】智顗：《摩诃止观》，《大正藏》第46册，第52页。
② ［日］田村芳朗、梅原猛著：《天台思想》，释慧岳译，贵州：贵州大学出版社，2013年，第96页。
③ 【唐】梁肃：《删定止观》，《卍新纂续藏经》第55册，第709页。
④ 【后秦】鸠摩罗什译：《妙法莲华经》，《大正藏》第9册，第5页。
⑤ 沈海燕：《天台智顗对法华妙理的开展》，《上海大学学报》（社会科学版）2006年04期。
⑥ ［日］田村芳朗、梅原猛著：《天台思想》，释慧岳译，贵州：贵州大学出版社，2013年，第59页。
⑦ 史文、王友根：《禅观影像与佛理境界：从物不迁论看"灵山会未散"》，《四川师范大学学报》（社会科学版）2010年第03期。
⑧ 【明】大佑集：《净土指归集》，《卍新纂续藏经》第61册，第372页。
⑨ 【隋】智顗：《摩诃止观》，《大正藏》第46册，第84页。
⑩ 【宋】湛然著，从义注：《始终心要注》，《卍新纂续藏经》第56册，第598页。

故须谨记智顗一心三观的法要：

一空一切空无假中而不空。总空观也。一假一切假无空中而不假。总假观也。一中一切中无空假而不中。总中观也。即中论所说不可思议一心三观。①

如此，行者方可称性起修。智顗称，“若於一观得入，余句即融，不须更修。”②因此，智顗在实践中，依据龙树的无生四句偈，破除实有生灭法存在的戏论。《中论》云：诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。可以总结为四种认知模式，即肯定、否定、亦肯定亦否定、非肯定非否定的四句推简。在日用之中，不论行者发何种心，依据四句推简破自生、他生、共生以及无因生的妄见，求一念心不可得，彻证无生。朱封鳌、韦彦铎的《中华天台宗通史》中讲道：

实相观法是观实相中道的正空，一空一切空为旨趣。真实者寂灭相，寂灭相者无有所求，求者亦空，一切虚空分果，亦复皆空。③

认识行者观心之窍诀，遍破行者实有的执著，以便能更好的修习法华三昧。即从四门观察诸法不生，体悟缘起的最高系统——诸法实相。若法从自生，从自己生出自己，前后二者，为一为异，皆有过失。若是一者，不名为生；若是异者，不名为自；是故，所执法从自性不能生。若法从他生，即是别法生出此法。若别法中有此法自性而得生者，则自他相滥；若由他性变异而出生者，自性变异，则非实有；若变、不变皆有过失，是故法不从他生。若法从自他共作而生者，即法一一别有自性，二者和合生出第三法。若自他个别都无生他之用，别别体异，和合仍无法有生作用；若和合作，由自他法性变异而生者，则无自他实有自性；是故法不由共生。若法无因生者，不待条件即可存在，不应现见诸法或时生，或时不生。无因是同，却有诸法种种变异，理不应尔。由是而知，若汝执法实有，则无生；若可生者，定无自性；是故说诸法唯从因缘和合生；法即是众缘，无自性可得。无自性故，众缘变异，诸法则变，有生有灭，顺世谛故。此因、此缘、此果法皆无自性，无自性故，一切得生。无自性故，实无有生。但有名字，假说诸法，求其实性，毕竟皆空。法本不生，是第一义谛；生即不生，即是实相。此是从空门入手，而观缘起实相。沈海燕在《〈法华玄义〉精读》④中总结道：“尽管（智顗）四教皆有四门，且四门在四教中的含义各异。但四教十六门皆以实相为体。”也就是说，智顗藏通别圆四教各有四门观法，即有门、空门、亦有亦空门、非有非空门。然而，四教十六门皆依实相为体，故可依空门而入。

破除求能生之心不可得，使行者修法华三昧当如是观。使行者明了心毕竟不可得，破除对心实有的执著。正如“观念念生灭，观念念相不可得，亦无生灭”⑤，其心无住，性相二空，即从假入空观之总相。所谓一空一切空，此即一心三观。

四、结论

《法华经》之传译在中国以鸠摩罗什所译的《妙法莲华经》最为流传，并且注疏也相当多。天台宗所谓的法华三昧，即是《法华经》之精髓，观诸法实相之理之三昧行。若要说起天台法华三昧之源流，经典仍以《法华经》为主；而所传人法，即南岳慧思传於天台智顗，二者皆依此证得法华三昧。《法华经》的思想，是由法华三昧为中心开展而来，可从《法华三昧忏仪》中得到有力之依据。慧思的法华三昧思想，依《安乐行义》可以理解，而他的继承者智顗，则是发扬广大的开宗者。如《摩诃止观》则将法华三昧，归为四种三昧之半行半坐之三昧行法。在《摩诃止观》正明圆顿止观的观行实践，是依《法华》妙旨所说的观心指南。因此，法华三昧思想，可以说是由天台三大部来完备其体系的。

《法华三昧忏仪》中，明示《法华经》是诸佛如来秘密之藏，法华三昧也是如此，是诸法实相之体。若行者欲入菩萨正位、具诸佛自在功德等利益，应三七日一心精进入法华三昧。在行法中皆一心，是为事

---

① 【隋】智顗：《摩诃止观》，《大正藏》第46册，第52页。

② 【隋】智顗：《妙法莲华经玄义》，《大正藏》第33册，第784页。

③ 朱封鳌、韦彦铎：《中华天台宗通史》，北京：宗教文化出版化，2001年，第134页。

④ 沈海燕：《〈法华玄义〉精读》，上海：上海古籍出版社，2011年，第330页。

⑤ 【隋】慧思：《诸法无诤三昧法门》，《大正藏》第46册，第636页。

中修一心精进;而观所作之心心性不二,为理中修一心精进,然而若欲证得法华三昧,须废前所行事法,直依事理二观,观一切法空如实相,即是入三昧之门。

何谓事理二观?即是智顗在《法华三昧忏仪》之中,对於行者如何入手,指出了两条道路。事观与理观虽然都不出法华实相的理体,但是却有不同的下手处。理观的修行,主要是禅观之顿修,即一心三观的内容;事观的修行,可以视作由有相到无相的渐修,如次第三观的修习。慧思于有相行提到,诵《法华经》时散心精进,不修禅定,故不入三昧。但由一心专念法华文字,得见普贤色身,并至心忏悔得三种陀罗尼。而智顗于《法华三昧忏仪》提到,因行者本不习于禅坐,但欲诵经忏悔,当于行坐中持久诵经。但由诵持故,见上妙色。因此,若以事观、理观二法而言,有相行是为了修事观(属渐修);无相行是修理观(属顿修)。无论是事观或是理观,都是实践法华三昧之方法,皆着重在实现入实相为目的。因此,智顗于《法华文句》中认为法华三昧含摄了一切诸法,并将一切诸法归入于一实相境地,这即是《法华经》所示的诸法实相。法华三昧的修习,最重要之内涵是以《法华经》一佛乘实相之理为本质,作为实修三昧之禅观内容。

承自《法华经》之法华三昧思想,使法华三昧行法成一贯性体系。智顗法华行之仪式,不仅具有理论性的指导,令法华行者事行理观相融合,形成了重视修忏,追向中道实相的理论本质;而且具有切实可行的实践层面的引导。

在天台宗独具特色的一境三谛、性具善恶、一心三观、圆融三谛等思想体系中,把行者对能观之心为偏小妄心的二元相待法的认识超越到了能所不二的对於能缘心的绝待的认识,此即是智顗绝待的非有能所的圆教思想。能观之心与所观之境脱离了能所对立的观待,而拔高到了实相不二的境界,形成了圆教十乘观法中以观不思议境为核心的修行。天台宗境能照智之极谈,又依据称性恶起修恶而达实相之观心原理,成立了性恶论的性具三千的法界观,让行者历诸修恶证悟性恶之实相。若论及行者以不思议境为教观枢机,则以一心三观为观心总持。依据一空一切空的理念,把一心三观开展为诸法无生(空门)为主的修持实践(四不生)。

由此可知,智顗传承及发扬了慧思之法华三昧思想,并赋予法华三昧行法行之有效的系统性修证次第。使后世行者欲修法华三昧时,有一方法步骤可依循,这可说是智顗对于法华三昧最大的贡献。然而,随着忏法传世日久,其内涵亦由追求实相修证的成圣之路而趣向追求人天福报的消灾祈福之径。尤其是元明时代,随着政府出面,使得忏仪佛法脱离实修的内涵而趋向商品交易,直至清末失去了大乘了义的甚深内涵。如今,适应政府对大乘佛教的期望,以及国际宗教交流的平台,藉此以重宣佛法实修的内涵,本着宗教人士出世的本怀,并对人们的精神信仰给予关怀。

(作者系鉴真佛教学院法师)

《百喻经》译注

□ 释克能

摘　要:《百喻经》佛教文学经典,以譬喻宣扬佛法义理。全书从《经藏》12部经中取九十八喻,加上引言及偈颂,概称"百喻"。行文短小精悍,诙谐机智,生动巧妙,文浅理深。所以本文是从其中的(七一)为二妇故丧其两目喻到(八五)妇女患眼痛喻等十喻进行诠释译注,从这十喻的原文和内涵来看,对于我们在现实生活重待人处事等方便有着最为重要的指导意义。

关键词:譬喻因缘;唵米决口;诈言马死;驼瓮俱失;译解注释

(七一)为二妇故丧其两目喻

【原文】昔有一人,聘取二妇①。若近其一,为一所嗔②,不能裁断③,便在二妇中间正身仰卧。值天大雨,屋舍霖漏,水土俱下,堕其眼中。以先有要④,不敢起避,遂令二目俱失其明。

世间凡夫亦复如是,亲近邪友,习行非法,造作结业⑤,堕三恶道⑥,长处生死,丧智慧眼。如彼愚夫,为其二妇故,二眼俱失。

【译文】从前,有一个人娶了两个妻子。他如果亲近一个,就要被另一个所嫉妒、气恨,因此他无法决断到底应该怎么办才是。夜间也只好在两个妻子中间,端端正正地仰卧着睡觉。有一次碰上天下大雨,他家的房舍被雨水淋漏了,水和泥浆直下,掉入他的眼中。他因为事先有约,也不敢起身躲避,结果使两只眼睛都失明,成为瞎子。

世界上有些人,也是这样,经常和不正当的人在一起,做出许多不道德的事。这些罪业集结起来,就会堕落到三恶道中去,长期处于生生死死之中,丧失智慧道眼。正和上面故事中的傻丈夫一样,为了两个妻子,结果使两眼失明。

(七二)唵米决口喻

【原文】昔有一人,至妇家舍,见其捣米⑦,便往其所,偷米唵之⑧。妇来见夫,欲共其语,满口中米,都不应和⑨。羞其妇故⑩,不肯弃之,是以不语。妇怪不语,以手摸看⑪,谓其口肿。语其父言:"我夫始来,卒得口肿⑫,都不能语。"其父即便唤医治之,时医言曰:"此病最重,以刀决之⑬,可得差耳⑭。"即便以刀

---

① 聘取:聘娶。取,"娶"的古本字。

② 嗔(音 chēn):生气,恼火。

③ 裁断:判断,决定。

④ 要(yāo):约定。

⑤ 结业:佛教指众生因迷惑、烦恼而造作的恶业。结,结习,佛教称烦恼。

⑥ 三恶道:即地狱道(梵语 Naraka)、饿鬼道(梵语 Preta)和畜生道(梵语 Tiryanc)见第58则《二子分财喻》篇注12。

⑦ 捣米:舂米。

⑧ 唵(音 ǎn):用手进食,含在嘴里。

⑨ 应和:应答,回答。

⑩ 羞其妇故:羞对其妇的缘故。"其妇"前省略了介词"于"或"对"。

⑪ 摸看:摸摸看,摸着试探一下。看,观察,测试。不一定限于用眼睛,用鼻、耳、舌、手等其他感觉器官或身体部位测试,都可称为"看"。"看"不表示具体动作,只表示"摸"这一动作有尝试的性质。当时"看"的这一用法可直接附着于单音节动词之后,而无需像现代汉语 用法使动词重叠。

⑫ 卒(音 cù):同"猝"。突然。

⑬ 决:破开。

⑭ 差(音 chāi):同"瘥"。病愈。

决破其口，米从中出，其事彰露[1]。

世间之人亦复如是，作诸恶行，犯于净戒，覆藏其过[2]，不肯发露[3]，堕于地狱、畜生、饿鬼。如彼愚人，以小羞故，不肯吐米，以刀决口，乃显其过。

【译文】从前，有一个人，到他妻子的娘家去，看见他的妻子正在舂米，便走上前去，偷一把米含在口中。妻子转身见到他的丈夫，就想和他说话。因为他满口是米，所以一句话都回答不出来。又因心中害怕妻子羞辱他，亦不肯把米吐出来，所以只好闭口不答话。他一时不能说话，就使他的妻子觉得奇怪，便用手去摸他的嘴巴，觉得他的嘴巴肿大起来了，便去告诉她的父亲说："我的丈夫刚刚来到这里，突然间嘴巴肿起来，连话也不能讲了。"她父亲就立即请医生来给他看病。医生说："这种疾病最严重，必须用刀将嘴巴破开，才能医好。"于是，便用刀将他的嘴巴割开。结果米从嘴角流出来，事情就显露无遗了。

世界上某些学佛的人，也是这样。做了许多坏事，犯了净戒后掩盖犯戒事实，不肯发露忏悔以恢复清净。结果，堕于地狱、饿鬼、畜生三恶道之中，正像故事中的傻子，为了面子而隐藏羞耻，不肯将米吐出来。到后来遭受到以刀割口，可是他所犯的过失仍是大白于众。

（七三）诈言马死喻

【原文】昔有一人，骑一黑马入阵击贼[4]。以其怖故，不能战斗，便以血污涂其面目[5]，诈现死相[6]，卧死人中。其所乘马为他所夺，军众既去[7]，便欲还家，即截他人白马尾来[8]。既到舍已，有人问言："汝所乘马，今为所在[9]，何以不乘？"答言："我马已死，遂持尾来。"傍人语言："汝马本黑[10]，尾何以白？"默然无对[11]，为人所笑。

世间之人亦复如是，自言善好，修行慈心，不食酒肉。然杀害众生，加诸楚毒[12]，妄自称善，无恶不造[13]。如彼愚人诈言马死[14]。

【译文】从前，有一个人骑着一匹黑马，冲入敌阵杀敌。因为胆小害怕，不敢和敌人战斗，便用血和污泥涂在自己的脸上，假装成已被杀死的样子，躺在死人堆里。他所骑乘的战马，也被别人夺走。待战斗结束，参战双方都离去后，他便想到回家去，就去把别人的白马尾巴割了来。到家之后，有人问他说："你所骑的马，现在在什么地方啊！为什么不骑回来呢？"他就回答说："我那匹马已经死了，现在只有把马尾巴带回来。"旁边的人听后就反问他："你本来所骑的马是黑色的，尾巴为什么会变白了呢？"他默默地无话可答，受着众人的嘲笑。

世界上亦有类似这样的人。自己称赞自己是好人，是有慈悲心的修行者，也不吃酒肉，他实际上是经常杀生害命，无恶不作的伪善人。欺骗总要败露，上面故事中的人不就是这样吗？

（七四）出家凡夫贪利养喻

---

① 彰露：显露，败露。
② 覆藏：犹言掩盖隐瞒。
③ 发露：犹揭发。
④ 阵：军阵，阵地。
⑤ 血污：谓流出的血在物体上留下的污迹。
⑥ 诈现：犹假装。
⑦ 军众：指士卒。
⑧ 截：割取。
⑨ 所在：犹何在。所，疑问代词，何。
⑩ 本：原本，原来。
⑪ 默然：默不作声的样子。
⑫ 加诸：加诬，虚构诬陷。楚毒：指酷刑。楚，严刑拷打。
⑬ 无恶不造：义同无恶不作。造，做，制作。
⑭ 诈言：谎称。

【原文】昔有国王,设于教法①,诸有婆罗门等②,在我国内,制抑洗净③。不洗净者,驱令策使种种苦役④。有婆罗门,空捉澡灌⑤,诈言洗净⑥。人为着水⑦,即便泻弃⑧。便作是言:"我不洗净,王自洗之。"为王意故,用避王役。妄言洗净⑨,实不洗之。

出家凡夫亦复如是,剃头染衣。内实毁禁,诈现持戒,望求利养⑩。复避王役,外似沙门⑪,内实虚欺,如捉空瓶,但有外相。

【译文】从前,有一个国王,制订了一条教规:凡是住在我国境内的所有婆罗门,都必须按规定洗澡,注意清洁;不按时洗澡、不清洁的,就要用鞭子强制他去做种种苦工。有一个婆罗门,拿着洗澡用的空罐,假装成自己也洗过澡,很清洁了。别人看见了,给他的澡罐装满水,但他马上就把水倒掉。还这样说:"我不洗澡,还是叫国王自己去洗吧!"他常拿着空的洗澡罐,只是想满足国王的心意,用来瞒骗国王,逃避苦役而已。他说已经洗过澡,洗得很清洁了,其实他根本就没有洗。

无德行的出家人,也是这样。看样子他剃了光头,穿着出家人的服装,实际上已犯了禁戒。他伪装出持戒的样子,目的是希望得到人们的信任,想得到利养,又想逃避苦役。这样的人,虽外貌像出家人,实际上只是虚假和欺骗,和故事中所说的情况完全一样。

(七五)驼瓮俱失喻

【原文】昔有一人,先瓮中盛谷。骆驼入头瓮中食谷,复不得出。既不得出,以为忧恼⑫。有一老人来语之言:"汝莫愁也,我教汝出。汝用我语,必得速出。汝当斩头,自得出之。"即用其语,以刀斩头。既复杀驼,而复破瓮。如此痴人,世间所笑。

凡夫愚人亦复如是,希心菩提⑬,志求三乘⑭,宜持禁戒,防护诸恶⑮。然为五欲,毁破净戒⑯。既犯禁已,舍离三乘⑰。纵心极意⑱,无恶不造⑲。乘及净戒,二俱捐舍⑳。如彼愚人,驼瓮俱失。

---

① 设:设立,建立。教法:宗教的法规。

② 诸有:所有,一切。婆罗门:见第11则《婆罗门杀子喻》篇注1。

③ 制抑:抑制,强制。洗净:谓洗手洁净。《释氏要览·洗净》:"洗净,大小便洗手之法,最为律家所重。凡洗净用水,以右手执瓶,左手洗之。出外,先以灰泽摩手水洗。皆洗至肘前,令身洁净。若不洗者,不应绕塔、礼佛、读经,不礼他,不受他礼等。若违者,得恶作罪。"

④ 驱令:逼令,逼使。策使:役使,差遣。

⑤ 澡罐:僧人盛洗手洗脸用水的器皿。也称净瓶、军持。澡,本指洗手,后也泛指洗涤、沐浴等。

⑥ 诈言:犹谎称。

⑦ 著(音 zhuó)水:灌水,注水。

⑧ 泻弃:犹倒掉。

⑨ 妄言:说假话,胡说。

⑩ 利养:指财利供养。

⑪ 沙门(梵语 Sramana):音译室罗末拏、舍啰摩拏、室摩那拏、沙迦懑囊。乃西域方言(龟兹语 samane,于阗语 samana)之转音。又作沙门那、沙闻那、娑门、桑门。意译勤劳、功劳、劬劳、勤恳、静志、净志、息止、息心、息恶、勤息、修道、贫道、乏道。出家修道者之通称。即指剃除须发,止息诸恶不善,调御身心,勤修诸善,以期证得涅槃境界者。《玄应音义》卷六中记载:"沙门,旧云桑门,或云丧门,皆讹略也。正言室摩那拏,或言舍啰磨拏。此言功劳,言修道有多劳也。又云勤劳,言至诚也。义亦名息,以得法故蹙宁息也。旧译云息心,或言静志是也。"

⑫ 忧恼:忧愁烦恼。

⑬ 希心:向慕或向往。菩提(梵语 bodhi,巴利语同),意译觉、智、知、道。广义而言,乃断绝世间烦恼而成就涅槃之智慧。即佛、缘觉、声闻各于其果所得之觉智。此三种菩提中,以佛之菩提为无上究竟,故称阿耨多罗三藐三菩提,译作无上正等正觉、无上正遍智、无上正真道、无上菩提。

⑭ 三乘:一般指小乘(声闻乘)、中乘(缘觉乘)和大乘(菩萨乘)。佛教认为三者均为浅深不同的解脱之道。

⑮ 防护:防备,防止。

⑯ 五欲:佛教谓色、声、香、味、触五境生起的情欲。一说指财、色、饮食、名、睡眠等五种情欲。

⑰ 舍离:放弃,抛弃。

⑱ 纵心极意:犹言放纵私心,听任意欲。

⑲ 无恶不造:义同无恶不作。造,做,制作。

⑳ 捐舍:丧失,离弃。

【译文】从前,有一个人在瓮中盛了谷物。骆驼将头伸进瓮中吃谷,结果头出不了瓮。他看到骆驼的头出不来,就非常着急。有一个老年人走过来对他说:“你不要愁,我教你把骆驼的头取出来的方法。你如果照着我的话去做,骆驼的头一定会很快地取出来。你将骆驼的头砍断,自然就会出来了。”他就照着老人所讲的方法,拿刀来砍下骆驼的头。结果,非但骆驼被杀死了,瓮也打破了。这样的傻子,当然被人所讥笑。

学佛的人中,也有这样的傻子。一心希望求得圆满菩提,志在三乘,本来应该护持戒律,防止一切罪恶的过失。但为了享受五欲的快乐,毁破了清净的戒体,舍离求取声闻、缘觉和菩萨的三乘道业,造了许多恶业。结果失去三乘道果和清净戒体,正如故事中的愚人既失去骆驼又打破了瓮,真可惜啊!

(七十六)田夫思王女喻

【原文】昔有田夫,游行城邑①。见国王女颜貌端正②,世所希有③。昼夜想念,情不能已④,思与交通⑤,无由可遂⑥,颜色瘀黄⑦,即成重病。诸所亲见,便问其人:“何故如是?”答亲里言⑧:“我昨见王女颜貌端正,思与交通。不能得故,是以病耳。我若不得,必死无疑。”诸亲语言:“我当为汝作好方便⑨,使汝得之,勿得愁也。”后日见之,便语之言:“我等为汝,便为是得。唯王女不欲⑩。”田夫闻之,欣然而笑,谓呼必得⑪。

世间愚人亦复如是,不别时节春秋冬夏,便于冬时掷种土中⑫,望得果实,徒丧其功,空无所获,芽茎枝叶,一切都失。

世间愚人,修习少福⑬,谓为具足⑭,便谓菩提已可证得⑮。如彼田夫,唏望王女⑯。

【译文】从前,有一个农夫,在城里行走,看见国王的女儿,容皖端正得很,是世界上少有的。他便日思夜想地希望同她交往。但又无法如愿。思念之情无法克制,因此脸色枯黄下去,患了大病。他的亲人见后,便问他说:“你为什么会病成这个祥子啊?”他便回答亲友和邻居说:“我以前看见国王的女儿,容貌非凡,就想与她交往。但一直无法办到,所以得了重病。我如果无法得到她,就必死无疑了。”亲人们对他说:“我们一定为你想办法,使人得到她,你不要忧愁吧!”过了几天之后见到了他,便说:“我们为你想了很多办法,本来就可以使你得到她了,但是这个国王的女儿不同意。”这个农夫听了之后,高兴得笑了起来,就说:“我一定可以得到她!”

世界上的傻子也是这样,他不能分别春夏秋冬,而在冬天下种到地里,还希望得到丰收的果实。结果是白费了一番功夫,一点收成也没有。

世上的人,往往只是做了一些好事,就认为自己积了许多福,以为这样就什么都已具备,无上的菩提道果也可以证到了。这只是像上面故事中的农夫,希望是会落空的。

---

① 田夫:指农民。游行:游览,游玩。城邑:即城市。
② 端正:容貌票亮。
③ 看有:少有。希,同“稀”。
④ 已:止,抑制。
⑤ 交通:犹交往。
⑥ 由:原由,因由。遂:犹如愿。
⑦ 瘀(音 yū)黄:枯黄。瘀,血液淤滞部积。
⑧ 亲里:亲戚邻里。
⑨ 方便:方法,办法。
⑩ 欲:愿意,同意。
⑪ 谓呼:以为,认为。
⑫ 掷种:播种,撒种。
⑬ 修习:修行。修持。少福:少许求福的善事。
⑭ 具足:犹具备。
⑮ 菩提:见第 75 期《驼瓮俱失喻》篇注 2.
⑯ 唏望:想望,向慕。稀,同“希”。

（七七）构驴乳喻

【原文】昔边国人不识于驴[1]，闻他说言驴乳甚美，都无识者。尔时诸人得一父驴[2]，欲构其乳[3]，诤共捉之。其中有捉头者，有捉耳者，有捉尾者，有捉脚者，复有捉器者[4]。各欲先得，于前饮之，中捉驴根[5]，谓呼是乳[6]，即便构之，望得其乳。众人疲厌[7]，都无所得，徒自劳苦，空无所获，为一切世人之所嗤笑。

外道凡夫亦复如是，闻说于道不应求处，妄生想念，起种种邪见[8]，裸形自饿[9]，投岩赴火[10]，以是邪见堕于恶道[11]，如彼愚人妄求于乳。

【译文】从前，有人边远国家，人们都不认识驴子，只听别人说驴乳很鲜美，但没有一个真正尝过。有一次，他们得到一头雄驴，都想在它身上找奶吃，就吵吵闹闹乱成一片，其中有抓住驴子头的，有抓住驴子耳朵的，有抓住驴子尾巴的，也有抓住驴子脚的，还有一个人抓住驴子的生殖器……大家都想首先得到驴奶，以便饮用。抓住驴子生殖器的人，嚷了起来："奶在这里！"接着便用手去挤，希望得到驴奶。最后，大家都疲劳不堪，什么奶也没有得到。徒劳而无所得，结果被人们讥笑。

不懂佛法的修行者，也是这样。他们听说修道可以证果，就在不应修学的地方也横生邪见，有的"裸形自饿"，也有"投崖赴火"。以这样的邪见进行邪修，其结果只是自寻苦恼，当然更得不到道果，不是和上面故事中所讲的一样可笑吗？

（七八）与儿期早行喻[12]

【原文】昔有一人，夜语儿言："明当共汝至彼聚落，有所取索[13]。"儿闻语已，至明清旦[14]，竟不问父，独往诣彼[15]。既至彼已，身体疲极[16]，空无所获，又不得食，饥渴欲死。寻复回还，求见其父。父见子来，深责之言[17]："汝大愚痴，无有智慧。何不待我？空自往来，徒受其苦。"为一切世人之所嗤笑。

---

① 边国：犹邻国。

② 父驴：即公驴。

③ 构：通"擊"。吸取牛羊乳，泛指挤奶。

④ 器：器官，特指生殖器。

⑤ 根：特指生殖器。

⑥ 谓呼：以为，认为。

⑦ 疲厌：犹厌倦。

⑧ 邪见：佛教指无视因果道理的谬论；泛指乖谬不合理的见解。

⑨ 裸形：是外道诸苦行之一。所谓的空衣派，提倡以太空为衣的裸体生活，以裸形为正行。自饿：是外道诸苦行之一。即自饿外道，他们不羡饮食，长忍饥饿，执此苦行以为得果之因。

⑩ 投岩、赴火：都是外道诸苦行之一。见第29则《贫人烧粗褐衣喻》篇注16。

⑪ 恶道：（梵语：aku śala - gatih，义为"不善－趋向道"），又称三途、三恶道、三恶趣（趋），或恶趣（趋）、恶道。指三种不好的有情出生的处所，其中包含欲界六道中畜生道、饿鬼道以及地狱道三种恶道，与天、人、阿修罗三善道相对。三恶道是六道之中环境及果报最恶劣的三种生处，皆因有情于往世之中造作不同差别的恶业为因，导致必须往生该处长时节的时间承受种种苦；更严重的果报是：三恶道的众生一般而言是不能听闻佛法而修习三无漏学，因而没有机会能出生解脱恶业轮回的智慧。若无往昔熏习佛法的智慧，于未来恶报受尽后的后世之中，仍会因再度造作恶业而又下堕三恶道的可能性仍极大，故称作三恶道。有些特殊的情况，使得可以在三恶道中享乐，但此辈依旧是生前积德甚多者，如畜生道中的神龙、地龙、金翅鸟，饿鬼道中的夜叉、罗刹、地方神（佛教观点中，许多民间俗神属于有大神通的饿鬼），地狱道中的牛头马面等。造作不同层次的十恶业者因而往生于三恶道；相反地，如能守十善业则能不堕于三恶道之中：者因饥而亡。十者枯渴而死。以是十业。得饿鬼报复有十业。能令众生得阿修罗报。一者身行微恶业。二者口行微恶业。三者意行微恶业。四者憍慢。五者我慢。六者增上慢。七者大慢。八者邪慢。九者慢慢。十者回诸善根向修罗趣。以是十业。得阿修罗报。"谤佛、法、（圣贤）僧三宝者，因果也是下堕三恶道。佛教一般讲三恶道，也有人分成四恶道，或五恶道。

⑫ 期：约定。早行：犹言早晨出行。

⑬ 取索：索要，讨取。

⑭ 清旦：清晨，清早。

⑮ 诣（音）：到某地去。

⑯ 疲极：犹疲倦。极，疲困。

⑰ 责：责备，训斥。

凡夫之人亦复如是，设得出家[1]，即剃须发，服三法衣[2]，不求明师咨受道法[3]，失诸禅定道品功德[4]。沙门妙果，一切都失。如彼愚人，虚作往返，徒自疲劳，形似沙门，实无所得。

【译文】从前，有一个人夜里对他的儿子说："明天，我和你一起到那个村子里去，有东西需要取回。"儿子听了父亲的话后，第二天清晨，竟然不问一下父亲，独自一人到那个村子里去了。到那里之后，身体疲倦到极点，却不知道应拿什么东西回来，既一无所获，又没有地方好吃饭，肚饿口渴得将要死去。他只好回到家里来见他的父亲。父亲见儿子回来，重重地责备了一番："你真是个大笨蛋，一点都不聪明。为什么不等我一下呢？你这样空手来回走了一趟，不是白白地辛苦一场吗？"结果，被人所讥笑。

我们初学佛的人，往往也是这样。即使有了出家的机会，也只是剃掉须发，穿起袈裟法服。他不去寻访好的法师和向法师求教，当然也无法修习禅定道品，出家学佛的好处一点都得不到。不是和上面故事中的傻子一样，白白地辛苦一番，而一无所获吗？只是外形像出家人，而无实际修证功夫的人，是不会得到什么的。

（七九）为王负机喻

【原文】昔有一王，欲入无忧园中，欢娱受乐[5]。敕一臣言[6]："汝捉一机[7]，持至彼园，我用坐息[8]。"时彼使人羞不肯捉[9]，而白王言[10]："我不能捉，我愿担之。"时王便以三十六机置其背上，驱使担之[11]，至于园中。如是愚人，为世所笑。

凡夫之人亦复如是，若见女人一发在地，自言持戒，不肯捉之。后为烦恼所惑，三十六物[12]，发毛爪齿，屎尿不净，不以为丑[13]，三十六物一时都捉[14]，不生惭愧，至死不舍。如彼愚人，担负于机。

【译文】从前，有一个国王，想到无忧园里去游玩，以便快乐一番，就命令他的一个臣子说："你给我拿一把小凳子，到那个花园里去，我好坐着休息休息。"这时，那个被派到的臣子，因怕难为情而不肯搬，就对国王说："我不能拿，但我愿意背。"此时国王便拿了三十六条凳子，放到他的背上，让他背到无忧园中去。这样的傻事，被人们传为笑话。

我们学佛的人，一不注意，往往也会这样。起初自以为持戒清净，连女人的一根头发都不敢碰到。后来，因受了种种烦恼的迷惑，如头发、毛、手指脚趾甲、牙齿，甚至屎尿等等人体上的三十六种不净之物都乐于去触碰，不惭不愧至死而不肯舍离，这不是和故事中的人差不多吗？

（八〇）倒灌喻

---

① 设：假设连词，假使，倘若。

② 三法衣：指袈裟（梵语 Kasaya）。佛教僧人穿的三种衣服。一种叫僧伽黎（梵语 Samghathi），又名众聚时衣，是九条布（或更多至二十五条布）缝成的大衣，在大众集会、行授戒礼或上街托钵时所穿；一种叫郁多罗僧（梵语 Uttrasanga），是七条布缝成的上衣，为礼佛、诵经、听讲、说戒时所穿；一种叫安陀会（梵语 Antarvasa），是五条布缝成的内衣，为日常作业和卧寝时所穿。法衣，僧人按教规穿着的衣服，即袈裟。唐玄奘《大唐西域记·印度总述》："沙门法服，唯有三衣……三衣裁制，部执不同，或缘有宽狭，或叶有大小。"《法苑珠林》卷三五："出家著法衣，威仪具足，舍离烦恼而复得一切种智入其身内。"

③ 明师：贤明的老师。谘受：问学，请教而承受，道法，指佛法。

④ 禅定：佛教禅宗修行方法之一。一心静思为禅，身心安稳为定。佛教修行者以为静坐收心，专注一境，久而久之达到身心安稳、观照明净的境地，即为禅定。道品：犹道行。功德：指佛教徒行善、诵经念佛、为死者做佛事等。

⑤ 无忧园：花园名。欢娱：娱情，娱乐。受乐（音）：犹取乐。

⑥ 敕（音）：帝王的命令。

⑦ 机：通"几"。几案，小桌子。安置席上，凭以休息。

⑧ 坐息：坐着休息。按当时习俗，人坐席上，倚靠几休息。

⑨ 使人：这里指被差使的人。

⑩ 白：禀告，报告。

⑪ 驱使：逼使，逼令。

⑫ 三十六物：佛教称人身有三十六种不净之物，如毛、发、爪、齿、泪、液、唾、痰、屎、溺等等。

⑬ 丑：羞耻，惭愧；不光彩。

⑭ 一时：一齐，一概。

【原文】昔有一人,患下部病①。医言:"当须倒灌乃可瘥耳②。"便集灌具,欲以灌之。医未至顷③,便取服之④。腹胀欲死,不能自胜⑤。医既来至,怪其所以⑥,即便问之:"何故如是?"即答医言:"向时灌药⑦,我取服之,是故欲死。"医闻是语,深责之言⑧:"汝大愚人,不解方便⑨。即便以余药服之⑩,方得吐下⑪,尔乃得瘥。"如此愚人,为世所笑。

凡夫之人亦复如是,欲修学禅观种种方法⑫,应效不净⑬,反效数息⑭;应数息者,效观六界⑮。颠倒上下,无有根本,徒丧身命,为其所困,不咨良师⑯,颠倒禅法⑰。如彼愚人,饮服不净⑱。

【译文】从前,有一个人,肛门附近患有疾病。医生对他说:"必须灌肠才可以医好你的病。"便去取灌肠的器械,准备给他灌肠。在医生还未回来时,他便把灌肠用的药拿来喝了,结果肚子胀痛得难以忍受,几乎要死去。医生回来后,见到这个样子,感到十分奇怪,便问他说:"你为什么痛成这个样子啊?"他就回答医生说:"刚才你准备给我灌肠用的药水,我已拿来喝下去了,所以肚子胀痛得十分难受。"医生听了他的话后,狠狠地责备地说:"你真是个大笨蛋,不知道这药的用法,就喝了下去。现在只有用别的药再吃下去,方能把你刚才喝下的药水吐出来,你的病才会转好。"这样的傻子,是会受到人们耻笑的。

修学佛法的人,同样要引起注意。有的人希望学修禅观,但不懂修习的种种方法,本来以他的根基应从修不净观开始,而他反而修学数息观,应该修数息观的人,而去观六界。这样不分上下、颠颠倒倒地去修,一定不会有什么好的结果。不得要领的人,又不去请教良师,瞎修一阵,往往还会丧身害命,不可不慎啊!

(八一)为熊所啮喻

【原文】昔有父子与伴共行。其子入林为熊所啮⑲爪坏身体⑳,困急出林㉑,还至伴边。父见其子身

---

① 下部:指人体的下半部。这里特指肚子。
② 倒灌:指灌肠。瘥(音):病愈。
③ 顷:时,时候。
④ 服:吃(药)。
⑤ 胜:经受,承受。
⑥ 所以:原因,情由。
⑦ 向时:刚才。
⑧ 责:责备,训斥。
⑨ 方便:方法。
⑩ 余:别的,其他的。
⑪ 吐下:呕吐下泻。
⑫ 修学:修习,学习。禅观:谓依照禅理参究修行。
⑬ 不净:指不净观。见第27则《治鞭疮喻》篇注6。
⑭ 数息:坐禅静修方法之一,数鼻息的出入,使心恬静专一。息,呼吸。出息为呼,入息为吸。阿那波那(梵语 anapana)。乃入出息之义。又作安那般那、阿那阿波那。略称安般。a^na,原为遣来之意,转指入息;apa^na,原为遣去之意,转指出息。阿那波那,即数息观,乃数入息、出息以镇心之观法。俱舍论卷二十二(大二九-八上):"言阿那者,谓持息入,是引外风令入身义;阿波那者,谓持息出,是引内风令出身义,[杂阿含经卷二十九、大安般守意经卷上、大乘义章卷十二、慧琳音义卷二十六]
⑮ 六界:佛教指地、水、火、风、空、识六界,以此六者为周遍一切法界的根本法则,是聚合构成众生世界的六种要素,所以又名六界聚。
⑯ 咨:咨询,征询。禅法:佛教以上座部为代表的坐禅入静之法,专注一心,调整出入息。
⑰ 禅法:佛教以上座部为代表的坐禅入静之法,专注一心,调整出入息。饮服:喝,服用(场药)。不净:指不洁净的东西。
⑱ 饮服:喝,服用(场药)。不净:指不洁净的东西。
⑲ 啮(音 niè):咬。
⑳ 爪(音 zhǎo):抓,搔。
㉑ 困急:窘急,急忙。

体伤坏,怪问之言:"汝今何故被此疮害①?"子报父言②:"有一种物,身毛耽毰③,来毁害我④。"父执弓箭,往到林间。见一仙人,毛发深长,便欲射之。傍人语言:"何故射之?此人无害,当治有过⑤。"

世间愚人亦复如是。为彼虽着法服无道行者之所骂辱⑥,而滥害良善有德之人⑦,喻如彼父熊伤其子而枉加神仙⑧。

【译文】过去,有父子俩与人结伴同行。儿子独自闯入森林中,被能咬伤了,身上也被照抓得满是伤痕。他便急忙逃出森林,回到伙伴们的身边来。父亲看见他身体受伤,感到很奇怪,于是就问他说:"你怎么遭到这样的伤害?"儿子回答他的父亲说:"有一种动物,身上长满细长的毛,我在森林里碰到后,它就把我伤害了."父亲听后,立即拿出弓箭,跑到森林中,看见一个修道的人,毛发很长,便想用箭去射他。旁人见了,便对他说:"你为什么要用箭射这个人呢?他并没有伤害过你的儿子呀,你应该去惩罚熊才是。"

世界上也有这样的愚痴人,因为曾受过身著法服,而实无德行的出家人之欺凌,于是不加细察,就对其他僧人也加以毁谤或迫害。不是和故事中的父亲,因为熊伤害了他的儿子,而冤枉了修行者差不多吗?

(八二)比种田喻

【原文】昔有野人⑨,来至田里⑩,见好麦苗生长郁茂⑪,问麦主言:"云何能令是麦茂好⑫?"其主答言:"平治其地⑬,兼加粪水⑭,故得如是。"彼人即便依法用之。即以水粪调和其田⑮,下种于地,畏其自脚蹋地令坚⑯,其麦不生,我当坐一床上⑰,使人舆之⑱,于上散种⑲,尔乃好耳。即使四人,人擎一脚⑳,至田散种,地坚逾甚㉑,为人嗤笑,恐己二足,更增八足。

凡夫之人亦复如是。既修戒田㉒,善芽将生,应当师咨㉓受行教诫㉔,令法芽生,而返违犯㉕,多作诸恶,便使戒芽不生,喻如彼人畏其二足,倒加其八㉖。

【译文】从前,有一个在山里居住的人,来到一块麦田边,看见麦苗长得葱郁茂盛,就问麦田的主人

---

① 被:遭,受。疮害:创伤。疮,通"创"。
② 报:回答,答复,
③ 耽毰(音 dān sān):联绵词。毛发细长下垂纷披的样子。
④ 毁害:伤害,残害。
⑤ 治:整治,惩处。过:过失。
⑥ 著(zhuó):穿着。法服:即法衣。参见第78《与儿期早行喻》篇注8"三法衣"注。道行:僧人修行的功夫。骂辱:犹辱骂。
⑦ 滥:过度,无节制地。
⑧ 枉加:犹言冤枉诬谤。
⑨ 野人:乡野之人。指农夫。
⑩ 田里:田野,田地。
⑪ 郁茂:茂密,茂盛。
⑫ 茂好:犹言茂盛美好。
⑬ 平治:治理,平整。
⑭ 兼:副词,再,还。
⑮ 调和:谓搅拌均匀。
⑯ 蹋(音 dào):踩,践踏。
⑰ 床:古代坐具,也称胡床。注意,不是指现在的卧床。
⑱ 舆(音 yú):同"舆"。抬,扛。
⑲ 散种:撒种,播种。散,撒,散播。
⑳ 擎(音 qíng):举,向上托起。
㉑ 逾甚:犹言更加厉害。逾,副词,更加。甚,形容词,厉害,严重。
㉒ 戒田:比喻持戒如种田,将来会有收成。这里以田中种子发芽成长结实,比喻持戒生长功德。
㉓ 师咨:谓向老师请教。
㉔ 教诫::教导和训戒。
㉕ 返:通"反"。副词,反而。
㉖ 倒:副词,反倒,反而。

说::“怎样才能使麦苗长得茂盛呢?”这块地的主人回答说:“先要平整好土地,再浇溉粪水,就能种得这样好。”这个人听了这话后,回到自己的地里,就照着这个样子去做。他先用粪水将田里的泥土调和均匀,然后准备在地里下麦种。但他提心自己的脚会把泥土踩实,长不出麦苗,便想:我应当坐在一张床上,叫人抬着,我就在床上撒麦种,这样不就好了吗?于是,他叫来四个人,每人各抬一只床脚,把他抬到田里去撒麦种。结果,因为由两只脚踩地而换成了现在的八只脚踩地,再加上一个人和一张床的重量,泥土被踩得更加坚实了,这样的蠢事,被许多人所讥笑。

修行的人也是这样。如果护持净戒的“田”,善法的“芽”就会生长出来,此时应该多请教大德法师,并勤加修习,使菩提之芽生长得更好。如果相反地违戒、作恶,则成道无望了。如上面故事中的山里人,因怕两只脚踩实田上,而倒成了八只脚去踩,麦种的根怎么会生下去呢?

(八三)猕猴喻

【原文】昔有一猕猴,为大人所打①,不能奈何②,反怨小儿。

凡夫愚人亦复如是。先所嗔人③,代谢不停④,灭在过去⑤,乃于相续后生之法⑥,谓是前者,妄生嗔忿⑦,毒恚弥深⑧,如彼痴猴,为大所打,反嗔小儿。

【译文】从前,有一只猕猴,被大人打了一顿,它无法对付,便反过来怨恨正向它走过来的小孩。

不明白正理的人也是这样。以前或对人有过不满的情堵,但早已事过境迁了,呈现在眼前的事,已是新生的事物。如果还以为是前人前事,仍怀念恨之心,这样的人,不是和故事中的猕猴一样地愚蠢吗?

(八四)月蚀打狗喻

【原文】昔阿修罗王,见日月明净⑨,以手障之⑩。无智常人⑪,狗无罪咎⑫,横加于恶⑬。

凡夫亦尔,贪嗔愚痴⑭,横苦其身,卧蒜刺上,五热炙身⑮,如彼月蚀⑯,枉横打狗⑰。

【译文】从前,有一个阿修罗王,看到月色十分明亮,便用手去遮住它。一般无知的人,却以为月蚀是天狗吃月亮,其实狗是没有罪责的,对它横加迫害是冤枉的。

不懂得苦困的人也往往这样。他不知道贪心、嗔恨和愚痴是使我们受苦的根本。

(八五)妇女患眼痛喻

---

① 猕猴:猴子的一种,也称“恒河猴”。

② 奈何:怎么办,谓采取手段、办法整治对方。

③ 先:先前,原先。嗔:恼怒,怨恨。

④ 代谢:交替,更替。这里指时光流逝。成语有“四时代谢”。

⑤ 灭:死。

⑥ 相续:相继,前后连接。后生:后辈,下一代。

⑦ 嗔忿:愤怒,怨恨。

⑧ 毒恚:恨毒,痛恨。弥:副词,越发,更加。

⑨ 阿修罗王:阿修罗(梵语 Asura 音译),或译为“阿素若”、“阿须伦”、“阿须罗”。意译不端正(容貌丑恶)或无酒,或非天(与天相似)。天龙八部之一。力大无穷,常与帝释天争权。有次交战,太阳和月亮二神是帝释天的先锋官,它们用炽亮的光芒照射阿修罗兵将的眼睛,使之失去视力,阿修罗王便跳上天空,一手抓住太阳,一手抓住月亮,遮住了它们的光芒。

⑩ 障:遮挡,遮盖。

⑪ 常人:普通的人,一般的人。

⑫ 狗无罪咎:狗没有罪过。咎,过失,罪过。成语有“咎由自取”。据印度神话传说,阿修罗王以手遮挡月亮,形成月蚀,然而人们却据传说以为是天狗吃月亮,每逢月蚀则见狗就打,实则与狗无关,狗没有罪过。

⑬ 横加:不讲道理,强行施加。横,无辜,无理。恶:罪过,罪恶。

⑭ 贪嗔愚痴:佛教视贪、嗔、痴为三毒,即指贪欲、嗔恚、愚痴。

⑮ 五热炙身:外道诸苦行之一。在烈日下点起火来烤灼折磨自己身体。参见第29则《贫人烧粗褐不衣喻》篇注16“赴火”注。

⑯ 月蚀:谓地球运行到月亮和太阳的中间时,太阳的光正好被地球挡住,不能射到月亮上去,月亮上就出现黑影。月蚀一定发生在农历十五日或十五日以后一两天。现在叫“月食”。

⑰ 枉横:冤枉,无辜。

【原文】昔有一女人,极患眼痛。有知识女人问言①:"汝眼痛耶②?"答言:"眼痛。"彼女复言:"有眼必痛,我虽未痛,并欲挑眼③,恐其后痛。"傍人语言④:"眼若在者,或痛不痛;眼若无者,终身长痛。"

凡愚之人亦复如是⑤。闻富贵者,衰患之本⑥,畏不布施⑦,恐后得报⑧,财物殷溢⑨,重受苦恼。有人语言:"汝若施者,或苦或乐;若不施者,贫穷大苦。"如彼女人,不忍近痛,便欲去眼,乃为长痛。

【译文】从前,有一个女人,眼睛痛得很厉害。有一个与她熟悉的女人问她说:"你眼睛痛吗?"她回答说:"对的,我眼痛。"那个女人又说:"有眼睛的,一定会眼痛。我的眼睛虽然现在还没痛,我想还是趁早把这两只眼睛都是挖掉好,免得日后疼痛。"旁边的人听后,就劝她说:"你的眼睛如果存在的话,将来有痛或者不痛的两种可能。如果没有眼睛,看不见东西,那可要痛苦一生的啊!"

有些愚笨的人也是这样。只认为富贵享乐是"衰患之本",就不肯行布施,怕将来得富贵之报,而重受种种苦恼。其原因就是听别人说过:"如果行布施的人,其果报有享乐的一面,也有痛苦的时候;如果不布施,则得贫穷大苦之报应。"他的愚笨正和故事中所讲的女人一样,为怕眼痛,连眼睛都想不要了,这才是真正痛心的事。**(未完待续)**

(作者系鉴真佛教学院法师)

① 知识:相知,相识。指熟识的人。
② 耶:词气词,表疑问语气。
③ 挑:谓用针、刀尖或指甲等挖剔。
④ 傍:通"旁"。
⑤ 凡愚:平庸愚昧。
⑥ 衰患:衰败和患难。
⑦ 布施:谓把财物等施舍给人。
⑧ 报:指报应。
⑨ 殷溢:犹充裕。殷,殷实,富裕。溢,满,充塞。

往生净土的唯识学阐释

——以《释净土群疑论》为中心

□ 刘奉祯

摘　要:《释净土群疑论》是唐代净土宗僧人怀感所著,广泛引用大乘经论来说明净土法门的正当性与真实性,排遣对净土教法的种种怀疑或责难。其中大量引用并比较忠实的借鉴了玄奘新译唯识学的内容,并没有引申发挥"如来藏自性清净心"方面的义理,与后世净土宗著作相对比,显得十分特别。《释净土群疑论》对唯识学的借用,既用来说明净土的性质,也一一阐明了往生的各种问题以及众生往生之后的存在状态,涉及了净土教理的方方面面。这种借用的积极作用在于,对许多问题上的解释说明更加的细腻、条理化,也更具有说服力,而不是借助于信仰的力量来阻断"正思惟",彰显了更多的理性化。此外,《释净土群疑论》并没有完全照搬初唐唯识宗的理论架构,在有些地方明显地依净土宗的立场而作了调整。

关键词:自心变现;有漏;相分

《释净土群疑论》是唐代净土宗僧人怀感所著,广泛引用大乘经论来说明净土法门的正当性与真实性,排遣对净土教法的种种怀疑或责难。怀感是善导大师(613—681)的徒弟,具体生卒年不详,略晚于玄奘(600—664)和窥基(631—682)。其所撰著的《释净土群疑论》大量引用玄奘新译唯识学的内容,与后世净土宗著作相对比,显得十分特别。

这种情况的出现,源其当时的特殊文化环境。在当时的中国社会,先有摄论学派流行,后有玄奘和窥基的大力推介,唯识学在隋及初唐都有非常大的影响,可称之为佛教界的"显学"。此外,对于佛身与佛土的情况说明,唯识类典籍描述尤为细致,其中尤以《佛地经论》为代表,而且摄论学派和窥基等人都曾论及西方极乐世界的性质。在这种情况下,净土宗僧人在论证净土法门的合理性与可行性时适当地借鉴唯识学相关理论,并对之前的观点作出回应,也就顺理成章了。

与后世永明延寿和藕益智旭这两位净土宗祖师相比较,怀感在其著作中比较忠实的借鉴了奘传新译唯识学,并没有引申发挥"如来藏自性清净心"方面的义理,与永明延寿、藕益智旭等人大异其趣。本文拟从三个方面来考察怀感对唯识学的关注与借用,以期能抛砖引玉。

一、净土的特性

《释净土群疑论》一开始就先说明佛身和佛土的种类及性质,其内容完全延用了《佛地经论》和《成唯识论》中的说法,即法性身居法性土,受用身居受用土,变化身居变化土,其中受用身土又分自受用身土和他受用身土。在说明佛身土之后,后面要说明的问题就是极乐净土的性质,它具备怎样的特点。

1、何土所摄

对于极乐净土的性质判定由来已久,如摄论师主张西方极乐世界是报土,但凡夫难以往生,而净影慧远、天台智顗、嘉祥吉藏等则认为阿弥陀佛是化身,西方极乐世界是化土。然而道绰和善导则极力反对之前学派和宗派的观点,认为阿弥陀佛是报身,西方极乐世界为报土,众生通过念佛,凭借阿弥陀佛的大悲愿力皆可进入阿弥陀佛的报土世界。

在这个问题上,《释净土群疑论》并未完全遵循善导的论述模式,而是依据唯识学所提出的佛身土说作了调整:

问曰:今此西方极乐世界,三种土中是何土摄?

释曰:此有三释。一是他受用土,以佛身高六十万亿那由他恒河沙由旬,其中多有一生补处,无有众苦但受诸乐等故,唯是于他受用土。二言唯是变化土,有何圣教言佛高六十万亿那由他恒河沙由旬等,即证是于他受用身土?何妨净土变化之身高六十万亿那由他恒河沙由旬,以《观经》等皆说为凡夫众生往生净土,故知是变化土。三通二土,地前见变化土,地上见他受用土,同其一处,各随自心所见各异,故通二土。由此经言,是阿弥陀佛非凡夫境,当作丈六观也。①

对于西方极乐是何土所摄的问题,文中给出了三种回答,即唯他受用土、唯变化土、通具他受用土和变化土。这种回答纯粹是以唯识学的理论来构建的,而且第三种回答更像是窥基的观点,窥基在《大乘法苑义林章》中曾论及阿弥陀佛的身土性质:"自受用身,实神通性,具实智故,相续湛然无利生用,亦不起三,体即是彼所有俗智。其变化身起此三种,化邪见等人法等故。他受用身所化生类虽无恶见等,随其所化令入上位,亦现三轮,故阿弥陀亦现神通、记心、教诫。"②自受用身是佛自证之智慧、功德和神通,唯受内自证微妙法乐,不能直接起利生之作用,能直接生起利生作用的唯在他受用身和变化身,有种种教化之相显现。

2、有漏无漏

摄论学派将极乐净土判定为阿弥陀佛的清净报土,在三界之上,需要成就众多的善根之因才能往生,凡夫难以积集众善,故难往生,故将净土法门之简单易行判定为别时意。道绰、善导等人极力驳斥此种观点,力证凡夫往生的可能性与可行性真实无疑。然而,这里面又出现一个新的问题,凡夫唯是有漏,而极乐世界纯是无漏,两者性质截然不同,既然凡夫能往生,那么净土的性质是否也是有漏?

如来所变土,佛心无漏,土还无漏。凡夫之心未得无漏,依彼如来无漏土上,自心变现作有漏土,而生其中。若约如来本土而说,则亦得名生无漏土。若约自心所变之土而受用者,亦得说言生有漏土。虽有漏,以托如来无漏之土而变现故,极似佛无漏,亦无众恶过患。③

文中从心识变现的角度对极乐世界属于有漏还是无漏的问题作了疏解,先分解尔后综合。分析立言,则佛心、佛土唯是无漏,而凡夫心识是有漏,所往生的净土也是有漏。这种有漏净土在根本上是众生心识变现出来的,但是其变现的所缘缘却是如来无漏净土,依托于无漏净土而现起,它本身能够十分地逼近无漏,因此自身恶业并不显现,有乐而无苦。

既然众生往生的净土是自身心识变现的有漏净土,那么这种有漏净土与有漏三界是何种关系?是否被三界所含摄?换言之,凡夫心识变现的净土,到底是已经接轨到弥陀的真正净土,还是说仍然停留在三界之中?对于这一问题,《释净土群疑论》先列出两种不同的观点,"一,有漏净土是欲、色界摄,以有漏心不离五界故,三界即有漏,有漏即三界,既言有漏,即三界摄。……二释,虽是有漏所变净土,不得名为是三界摄。"④然后又对第二种观点特别作了解释:

虽知有漏体性不出三界,然以别义,但得名有漏,不得名三界。故三界名局,有漏名宽。只如凡夫得生西方,非五趣摄。故《无量寿经》言,横截五恶趣。恶趣自然闭。又《阿弥陀经》言,彼佛国土无三恶趣等。又《无量寿经》言,彼国众生非天非人,因顺余方,故有人天之号。故知彼土无五趣。既许生是凡夫,而非五趣所摄,何妨土名有漏,而非三界所收。⑤

为了解释清楚有漏净土的存在性质,怀感首先对三界和有漏的范围重新界定,因为在许多人的认知中,三界和有漏这两者是等同的。虽然有漏与三界的体性是同质的,但在范围上是有所差别的,"有漏"

① 《唐代净土祖师全集·释净土群疑论》,九州出版社,2013年出版,第506页。
② 《大乘法苑义林章·三轮章》,金陵刻经处本。
③ 《唐代净土祖师全集·释净土群疑论》,九州出版社,2013年出版,第508页。
④ 《唐代净土祖师全集·释净土群疑论》,九州出版社,2013年出版,第508-509页。
⑤ 《唐代净土祖师全集·释净土群疑论》,九州出版社,2013年出版,第509页。

的范围要大过“三界”的范围，凡夫往生西方极乐，仍然是有漏的，但已经不属于三界的范围。这意味着，凡夫心识所变现的有漏净土，已经出离了三界，真正贴合、契入了弥陀净土，这正与前文所引“若约如来本土而说，则亦得名生无漏土”的观点相呼应。《释净土群疑论》后文又论及凡夫往生后的身体性质是否属于三界身，其论证模式与此相同：“虽是凡夫有漏之身，不得名为三界身也”，故不再赘述。

二、修行往生的相关问题

要真正说明凡夫往生净土能够成立，除了要说明西方净土本身的性质，更重要的是说明凡夫往生所需要具备的条件，解释清楚往生这一过程是如何实现的。

凡夫能够往生极乐，其先决条件是极乐净土能够接纳凡夫的到来，这一方面的保证就是依靠弥陀本愿：“以阿弥陀佛殊胜本愿增上缘力，令彼地前诸小行菩萨等，识心虽劣，依托如来本愿胜力，还能同彼地上菩萨所变净土，微妙广大清净庄严亦得见。”[①]以阿弥陀佛广大无边的慈悲本愿作为增上缘，对一切众生一视同仁，不设任何障碍，这样一来，能否往生就取决凡夫自身的因素。《释净土群疑论》对于信愿行的解释与唯识学并无关联，在此不再多言，只探讨它对凡夫往生一些相关问题的说明。

1、圣众来迎的真假

在净土经典中有明确的说明，当凡夫临命终往生时，会有佛菩萨等圣众前来迎接，共赴西方极乐。只是这种言论在字面上明显地与般若类经典相违背，违背了“实相无相”这一大乘佛学宗旨。如《金刚经》中讲：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，是人行邪道，不能见如来”，“离一切诸相，即名诸佛”，“如来者，无所从来，亦无所去，是名如来”，如此众多经文处处皆宗示离相、无相才是佛法根本大义，相比之下，净土法门的宗教形相建构就显得似乎多有不足。

对于这一问题的疏解，《释净土群疑论》先从根基浅深和修学次第的角度来说明净土教法与般若教法的差别所在，浅根、初学之人须从观色相和报化身入手，深根和久学之人可直观实相无相，并且若明解色空不二，则净土教法借有相庄严来修行同样也是深契佛法要义。在此之后，更借用三种不同的方式来解释说明西方圣众来迎的微妙之义，其一是法身和化身不一不二，法身如来本无生灭来去，从真起化随缘应物而有来去往还之相；其二是众生自心变现圣众来去，其三则是从佛大圆镜智中大悲流现：

西方有释言，实无有佛从彼西方而来至此授手迎接，亦无有佛引彼众生往生净土。但是如来慈悲，本愿功德种子增上缘力，令诸众生与佛有缘念佛，修福作十六观，诸功德力以为因缘，自心变现阿弥陀佛来迎行者随佛往。言彼佛遣来，不是实遣，但是功德种子与所化生时机正合，令见化佛来迎，故言彼遣，而实不遣。阿弥陀佛悲愿功德，湛然常寂无去无来。众生识心托佛本愿功德胜力，自心变化，有来有去，迎接行人，见有往生，是自心相分，非关他也。

又有释言，如来应机亦复变现，现作诸化身，十方迎接往生众生。彼诸化佛从佛镜智大悲流现，故言彼佛遣化来迎，然遣化迎。[②]

这两段文本明确的指出，圣众来迎实则取决于两个方面：从弥陀净土方面而言，根源于阿弥陀佛的慈悲愿力功德，故从真起化，从大圆镜智中化现而出种种相，弥陀本身如如不动；从众生的角度而言，是借助于弥陀本愿而开展种种修行，因缘具足时自己的心识变现出圣众来迎的景象，弥陀悲愿功德寂然无来去，圣众的来去之相实则根源于众生的心识变现，在本质上是众生的“相分”。

2、心作佛与心是佛

《观无量寿经》中在介绍十六观时提出：“是心作佛，是心是佛，诸佛正遍知海从心想生”，这句经文很受宋明时期净土宗祖师的重视，蒲益智旭更称这段经文“此真念佛三昧之秘要也”，总体来说都是从

① 《唐代净土祖师全集·释净土群疑论》，九州出版社，2013年出版，第506页。

② 《唐代净土祖师全集·释净土群疑论》，九州出版社，2013年出版，第520页。

“即心即佛”、“自性清净心”的立场来加以诠释。

《释净土群疑论》对这段经文的解释完全是从“万法唯识”的立场加以说明：

当用此心观彼佛时，阿弥陀佛为本性相，众生观心缘彼如来，不能心外见佛真相。当观心变作影像相，是影像相，名曰相分。能观之心，是于见分。见、相两分皆不离于自证分。见分之力能现相分，故名是心作佛也。此相分即是自证分心，无别有体，故名是心是佛。欲观如来一切功德，皆用自心所变影像，故名诸佛正遍知海从心想生也。或由心想修种种行为万德因，名正遍知海从心想生。①

在奘传唯识学体系中，八识说与四分说是两个相辅相成的理论，八识说侧重于说明心识活动的功能差别，而四分说则侧重于心识起用的整体认知架构。见分，是主体能动的认识功能；相分，是被认识的一切对象；自证分，则是见分和相分的根本所在，当心识发挥功能作用时，由自证分转变出见分和相分。

以四分说的认知架构来分析作为观想修行成果的“是心作佛，是心是佛”时，阿弥陀佛的身土及其眷属都是修行者的“相分”，而这些影像的呈现，全依靠“见分”的认知功能，由此成立“是心作佛”。无论相分还是见分，都是自证分的作用，是自证分的体现，以自证分为本，而自证分实际上可以说是识体自身，由此成立“是心是佛”。对极乐世界佛菩萨等圣众和各种器物的观想修证，从根本上来说全部都是众生心识所变现的影像，抑或是通过种种心识活动来积集善法以作为解脱成佛的本因，故成立“正遍知从心想生”。

总的来说，《释净土群疑论》对这段经文的“心”解释是从唯识学心、意、识的立场展开的，因此心与佛的关系就被规定为两个方面，一是心识显现包括佛国净土在内的一切法，二是积集善法智慧功德而就佛果。

3、难测佛智与能观佛心

从万法唯识的立场固然可以讲净土与诸佛皆是众生心识变现，但众生的本质是有漏，而佛与净土的本质是无漏，众生与佛之间仍然是天差地别的，所以佛的智慧不可测度，不可思议。但是《观无量寿经》中又讲到“若见佛身即见佛心”，在形式上构成了新的矛盾。

对于这个问题，《释净土群疑论》从见分和相分的角度作了概要性的解释：

《解深密经》佛自释言，佛见分心十地菩萨等所不能知，起相分心一切凡夫悉皆知也。今言亦见佛心者，是见相分心也。经言佛心者大慈悲是也，然佛有缘理内证智心，有缘事外观众生心。如缘理内证智心，是自证分心，佛佛相知，十地不测。缘事外观众生见分心，亦佛佛相知，十地不测。缘理及事外观众生相分心，如来加被，乃至猕猴亦知佛心也。②

《释净土群疑论》直接引用了《解深密经》的话语模式，以见分和相分的差别来消解不能测度佛智却能观佛心的矛盾。见分即是能动性的认知功能，对佛而言，佛的见分即是智慧，无论是内证空性之智还是外观众生世间之智，都是独属于佛位的，众生二乘在未能证得无漏之前，根本没有丝毫的可能明白佛智是怎么一回事，而且即便是十地菩萨也不能完全知晓，唯有佛与佛才能究竟通达。众生所能感知和观察到的净土世界和诸佛菩萨等圣众，都是诸佛以大悲愿力而显现的，换言之，全属于佛的相分，众生再以此作为自己的相分，从而建立与佛和净土的特殊联系。

三、往生后的状态

西方净土纯是无漏，凡夫借阿弥陀佛殊胜大悲愿力而得往生，但所往生的净土全是自己心识变现的有漏净土，往生后的身体也是有漏之身，这就意味往生到极乐世界的凡夫之存在状况具有特殊性。故欲要让净土教理面面俱到，有说服力，消除世人心中的疑虑，须解释清楚凡夫往生之后的存在状态。

---

① 《唐代净土祖师全集·释净土群疑论》，九州出版社，2013年出版，第583页。

② 《唐代净土祖师全集·释净土群疑论》，九州出版社，2013年出版，第585－586页。

1、花开迟晚

众生随自身业力不同而有九品往生的差别，往生之后皆是莲苞化生，需要一定的因缘条件才能花开见佛悟无生。与此相关的问题就是，莲苞开放的早晚是由什么因素来决定的。根据因果业报理论，其决定因素只能是众生在因地时的闻思修程度，也就是对治降伏自心烦恼执著的程度。

准依下品下生，经十二大劫莲华方开，观世音、大势至以大悲音声为其广说诸法实相，除灭罪法。以此准知，彼亦有罪障，由斯罪障故经劫华开。不然者，何因九品行业不同，华开早晚各有差降也？①

众生在因地的修行只是降伏了一部分烦恼执著，且个体之间程度不同，故造就了九品往生的差别。凡夫往生的实质就是烦恼业障没有完全净除而往生，这实际上就是“带业往生”，因此所感得的净土与身体皆是有漏，这些业障也就决定了莲花苞开放时间的早晚。

2、业障是否感招苦报

众生都是“带业往生”，本身的业障导致莲花苞开放的迟晚，既然往生净土后众生仍有大量业障在身，所引发的“担忧”就是这些业障是否还会招感苦报。若是业障在净土中仍然能够感招苦果，实质上便消解了净土的神圣性和它的无漏特质，与有漏三界也无本质区别了，也就消解了净土教义的合理性。对于净土法门的弘扬来说，必然要极力说明业障在净土中的存在状态，解释清楚业障为何不会对净土中的众生造成障碍。

《释净土群疑论》给出了三条理由来说明烦恼业力种子为何不能起现行，

虽有罪种，以其前生发菩提心、至心称念阿弥陀佛，诸罪消灭。纵有微细业种，不能为异熟因牵生苦果。唯以其业种极羸劣，故知念佛功德损其势用。又以念佛功德之力，感得净土殊胜之身，于彼身上苦果无由而得现起。又以佛本愿力不得现行，但有余障障其莲华不得速启。故《无量寿经》云，由疑彼佛不思议智，生彼胎宫，无有众苦，但五百岁中胎宫掩闭。此亦如是，障花开也。虽障花开，花中无苦。而此罪种但有障华开力，无招苦报之功。②

罪业种子不能生发现行的第一个原因在于众生因地的大菩萨心和精进念佛，消除转化了粗重的烦恼种子，只余微细的业习种子，力用微弱，故不能作为异熟因而牵引众生受报偿果。罪业种子不能生发现行的第二个原因在于众生因地念佛所感招的净土之身无比殊胜，虽然是有漏之身，却不同于三界之中的污染秽垢，所以不具罪业种子转为现行的因缘，没机会呈现出来。罪业种子不能生发现行的第三个原因就是阿弥陀佛的殊胜大悲愿力摄受，西方净土的各种属性实则源于法藏比丘四十八大愿，以弥陀本愿来保证无有众苦，没有恶业。总之，罪业种子不能现行，极乐世界没有众苦，是阿弥陀佛本愿和众生自身努力的共同结果。

然而，罪业种子虽然不能生发为现行，但并不代表它不起作用，因为种子本就是潜藏在八识中的各种功能势用，“本识中亲生自果功能差别”，③刹那生灭，自类相续。它的存在直接影响了莲花苞的开放迟晚，但这种状态并不是苦果，众生在莲花苞中的时段正是自我提升的过程。

四、结语

《释净土群疑论》的主旨就是消解世人对净土教法的怀疑、误解和误判，与其他净土祖师著述目的都一样，即消解矛盾，拉近众生与佛之间的距离，证成净土法门的简单易行、三根普被。其特异处在于吸收借鉴了纯正的奘传唯识学思想理论，所以在对许多问题上的解释说明更加的细腻、条理化，也更具有说服力，而不是借助于信仰的力量来阻断“正思惟”。

不过，《释净土群疑论》并没有完全照搬初唐唯识宗的理论架构，在有些地方明显地依净土宗的立

---

① 《唐代净土祖师全集·释净土群疑论》，九州出版社，2013年出版，第597页。

② 《唐代净土祖师全集·释净土群疑论》，九州出版社，2013年出版，第597页。

③ 《成唯识论》，《大正藏》第31册，第8页上。

场而作调整。如在众生往生有漏净土与三界的关系问题上,《释净土群疑论》虽然列出了两种对立的观点,但明显的倾向有漏净土不在三界的观点,这也最符合净土宗力倡念佛往生横超三界的思想。唯识宗窥基大师的观点明显与此相悖:“十地所见乃是报土,地前所见乃是化土,随宜而现,何得定方别指一处?欲令众生起胜欣心,别指处所,随心净处即净土处。化土必随三界处所,任物化生即便现故。古人于此种种分别,三界之外别有处所以为净土,理必不尔。所化必有异熟识在,异熟识在必是三界摄,何得出界?”①

总体来说,本文只是对《释净土群疑论》中的唯识思想作了一个较为概要性的分析,在有些问题的论述上也并不全面,还有继续探讨的必要,一则留待日后继续深入,二则抛砖引玉以求方家指正。

(作者系扬州大学社会发展学院讲师)

参考文献:

[1] 方立天《中国佛教净土思潮的演变与归趣》,《法音》,2003 年第 9 期
[2] 王公伟《中国净土宗的思想发展历程探析》,《世界宗教研究》,2005 年第 4 期
[3] 谢路军《略论善导往生净土的境界“报土论”》,《法音》,2007 年第 4 期
[4] 徐东来《唐代净土三系辨流》,《佛学研究》,2010 年总第 19 期
[5] 圣凯《摄论学派研究》,宗教文化出版社,2006 年
[6] 杨维中《中国唯识宗通史》,凤凰出版社,2008 年

① 《大乘法苑义林章》,金陵刻经处本。

试论《大乘起信论》的思想特质

□ 伍先林

摘　要:《大乘起信论》以"众生心"作为宇宙人生的本源,并且从此"一心"开出二门——心真如门与心生灭门。真如心与生灭心分别是宇宙万法的真实本体与种种相用,真如心与生灭心是不一不异而相即不二的。从修行实践的角度来说,真如心的本质特征就是心性的本觉,而生灭心则是众生之心的迷失与始觉。修行实践其实就是真如本觉之心的返本还源,就是真如本觉之心的自我恢复和自我觉醒。而修行实践的方式则可以分为两种,一种是顿入的路子,即由心生灭门直入真如门;另一种则是通由渐修的方便,由心生灭门的始觉逐渐趋近真如门的本觉。修行实践应该遵循止观双运、相即不二的精神原则。《大乘起信论》将印度大乘佛教的佛性如来藏的本体思想归结为众生之心,又主张心性本觉,与印度佛教主流的性寂思想具有一定的差异,而与中国传统儒家的心性论和道家的返本还源思想具有很大的相通之处。《大乘起信论》可以说是一部具有中国特色的佛学论著,它表达了一种综合性的佛学思想,可以说是古代中国和印度文化相互交流的产物,因而唐代的玄奘大师又将《大乘起信论》重新翻译为印度梵文。

关键词:性觉;性寂;众生心;心真如门;心生灭门;本觉

《大乘起信论》是大乘佛教的重要论书,它可以说是大乘佛教的概论之作,相传为古印度马鸣所著,南朝梁·真谛(499—569)法师所译,只有一卷;后来又由唐代实叉难陀重译,分作两卷。在中国佛教的发展过程中《大乘起信论》的研习和传播,是以梁·真谛译本较为普遍流行的。《大乘起信论》全文虽然只有一万一千字左右,但它结构严谨、条理清晰,对于中国佛教影响十分深远,它也可以说是对隋唐佛教影响最大的一部论著。《大乘起信论》究竟是否梁·真谛所译,学术界至今还没有取得一致的看法。但是,在陈、隋之际,此论即开始流传,这一点已为中外大多数学者所承认。日本学者望月信亨与村上专精均认为此书在中国的出现,最晚不能晚于隋开皇十二年(592)。梁启超认为此论在晋、宋间已开始流行。王恩洋等则认为此论是梁、陈间人所作。吕澂认为此书的成书年代是梁、隋之间,其最上限不能早于梁天监十二年(513),最下限则暂定为隋开皇十二年。相传梁·真谛还撰有《起信论玄文》二十卷和《起信论疏》二卷,其弟子智恺作有《起信论一心二门大意》一卷。但是因为他们二人的注疏均已不传,因而有人对其事是否属实持怀疑态度。

尽管《大乘起信论》的著者和译者均存在争议,但它对于中国佛教影响非常深远,则是学术界所公认的。而《大乘起信论》之所以影响深远,又是与其非常圆融、博大而又深邃的佛学思想体系分不开的。

《大乘起信论》以众生之"心"作为宇宙万法和人生的大本大源,它说:"是心(众生心)则摄一切世间、出世间法。依于此心,显示摩诃衍义。何以故?是心真如相,即示摩诃衍体故;是心生灭因缘相,能示摩诃衍自体相、用故。"①大乘佛教是主张普度一切众生的。而普度一切众生的的大乘佛教之所以可能成立,其根源和依据就在于,众生之心本来就能摄持一切世间、出世间法,众生之心其本身本来就是具足大乘佛法所表征的体、相和用的。大乘佛法所表征的体、相和用就是:"一者、体大:谓一切法真如、平等、不增减故;二者、相大:谓如来藏具足无量性功德故;三者、用大:能生一切世间、出世间善因果故。一切诸佛本所乘故,一切菩萨皆乘此法到如来地故。"②

① 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第575页下。

② 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第575页下—576上。

《大乘起信论》认为，由于众生心既具有真如相，也具有生灭因缘相，因而“依一心法，有二种门。云何为二？一者、心真如门；二者、心生灭门。是二种门，皆各总摄一切法。此义云何？以是二门不相离故。”[①]心真如门与心生灭门皆各总摄一切法，而且心真如门与心生灭门是不可相离的。心真如门与心生灭门的不可相离性就是体现在阿赖耶识上，“所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿黎耶识。”[②]阿黎耶识就是既具有现实性（生灭），又具有超越性（不生不灭）。具有现实性的生灭心与具有超越性的真如心，在常人看来是截然不同的，但它们在阿赖耶识上却是有机地统一的，它们是不一不异、相即不二的。因而“此识（阿赖耶识）有二种义，能摄一切法，生一切法。云何为二？一者、觉义，二者、不觉义。”[③]阿赖耶识具有两方面的意义，一种是能够完全、彻底而内在地觉悟宇宙万法真相的觉悟之心，另一种则是对于宇宙万法的真相不能完全、彻底而内在地觉悟的不觉之心。“不觉”就是无明，无明是与本来清净的觉性相对而言的。《大乘起信论》中说：“是心从本已来自性清净，而有无明，为无明所染，有其染心。虽有染心，而常恒不变；是故，此义唯佛能知。所谓心性常无念故，名为不变；以不达一法界故，心不相应，忽然念起，名为无明。”[④]真如觉性与无明的关系也正是不一不异、相即不二的关系。当然，真如觉性是心性本体的本来而真实的面目，觉悟之心也就是心真如门的本质特征。“心真如者，即是一法界大总相法门体，所谓心性不生不灭。一切诸法，唯依妄念，而有差别；若离妄念，则无一切境界之相。是故，一切法从本已来，离言说相、离名字相、离心缘相，毕竟平等，无有变异，不可破坏；唯是一心，故名真如。以一切言说，假名无实，但随妄念，不可得故；言真如者，亦无有相。谓言说之相，因言遣言。此真如体，无有可遣，以一切法悉皆真故；亦无可立，以一切法皆同如故。当知：一切法不可说、不可念故，名为真如。”[⑤]“真如自体相者：一切凡夫、声闻、缘觉、菩萨、诸佛，无有增减，非前际生、非后际灭，毕竟常恒，从本已来，性自满足一切功德。所谓自体有大智慧光明义故、遍照法界义故、真实识知义故、自性清净心义故、常乐我净义故、清凉不变自在义故；具足如是过于恒沙不离、不断、不异、不思议佛法，乃至满足无有所少义故，名为如来藏，亦名如来法身。”[⑥]而“所言觉义者，谓心体离念。离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法身。依此法身，说名本觉。”[⑦]真如自体就是自性清净，遍照法界，具有大智慧光明。而觉悟之心也就是远离分别、执著之念，而与“等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法身”的宇宙万法的真如自体实相相应之心。与真如法身完全相应的觉悟之心也叫本觉之心，真如与本觉是一体而异名。

心真如门的绝对性的本觉就是能够完全、彻底而内在地觉悟宇宙万法真相的觉悟之心。心真如门的绝对性的本觉，体现在相对性的心生灭门中，就是相对性的始觉。“本觉义者，对始觉义说；以始觉者，即同本觉。始觉义者，依本觉故，而有不觉；依不觉故，说有始觉。又以觉心源故，名究竟觉；不觉心源故，非究竟觉。此义云何？如凡夫人，觉知前念起恶故，能止后念，令其不起；虽复名觉，即是不觉故。如二乘观智、初发意菩萨等，觉于念异，念无异相；以舍粗分别执著相故，名相似觉。如法身菩萨等，觉于念住，念无住相；以离分别粗念相故，名随分觉。如菩萨地尽，满足方便，一念相应，觉心初起，心无初相；以远离微细念故，得见心性，心即常住，名究竟觉。”[⑧]始觉源于本觉，故曰始觉同于本觉。不觉是昧于本觉，不觉其实也是源于本觉，不觉是本觉尚未自我觉醒的状态。“不觉义者，谓不如实知真如法一故，不

① 梁·真谛译《大乘起信论》，《大正藏》第三十二卷，第576上。
② 梁·真谛译《大乘起信论》，《大正藏》第三十二卷，第576中。
③ 梁·真谛译《大乘起信论》，《大正藏》第三十二卷，第576中。
④ 梁·真谛译《大乘起信论》，《大正藏》第三十二卷，第577下。
⑤ 梁·真谛译《大乘起信论》，《大正藏》第三十二卷，第576上。
⑥ 梁·真谛译《大乘起信论》，《大正藏》第三十二卷，第579上。
⑦ 梁·真谛译《大乘起信论》，《大正藏》第三十二卷，第576中。
⑧ 梁·真谛译《大乘起信论》，《大正藏》第三十二卷，第576中。

觉心起而有其念;念无自相,不离本觉。犹如迷人,依方故迷;若离于方,则无有迷。众生亦尔,依觉故迷;若离觉性,则无不觉。以有不觉妄想心故,能知名义,为说真觉;若离不觉之心,则无真觉自相可说。"[①]而始觉是对治不觉的。始觉的最高境界就是觉悟心源的究竟觉。始觉的四个阶位可以权且分为凡夫位的不觉,二乘观智、初发意菩萨等位的相似觉,法身菩萨位的随分觉以及菩萨地尽位的究竟觉,它们层层向心源递进,层次分明,分别地相应觉了于心念的灭、异、住、生,至于觉了心(生)之源,则是达于究竟觉的地位。究竟觉可以说是完全同于本觉了,但本觉是从绝对性的心真如门而说的,而究竟觉虽然可以说是修行的最高阶位,但毕竟是从相对性的心生灭门而说的,这就是本觉与究竟觉的微细差异。

既然不觉是昧于本觉,心生灭门的不觉其实也是源于心真如门的本觉,不觉其实也只是本觉尚未自我觉醒的状态。只有真如本觉才是心性乃至宇宙万法真实而恒常的本体,而不是相反。"无漏、无明种种业幻,皆同真如性相。是故,修多罗中,依于此真如义故,说一切众生本来常住,入于涅槃。菩提之法,非可修相,非可作相,毕竟无得。亦无色相可见。"[②]"依如来藏(真如),故有生灭心。"[③]而且心念的生、住、异、灭四相本来就是虚幻无实的。"心起者,无有初相可知;而言知初相者,即谓无念。是故,一切众生,不名为觉;以从本来,念念相续,未曾离念,故说无始无明。若得无念者,则知心相生、住、异、灭,以无念等故,而实无有始觉之异。以四相俱时而有,皆无自立,本来平等,同一觉故。"[④]因而心性的实相本来就是无相、无念。而对于已经满足方便的菩萨地尽的大智慧之人来说,则可以通过"一念相应"的智慧而彻见心性的真如实相或本来面目,获得究竟的觉悟。

因而在《大乘起信论》看来,对于已经满足方便的所谓大智上根之人来说,是可以从当下一念的生灭心通过"以一念相应慧,无明顿尽,名一切种智"[⑤]的智慧而顿入真如本觉之心的。《大乘起信论》中说:"从生灭门即入真如门,所谓推求五阴,色之与心,六尘境界,毕竟无念。以心无形相,十方求之,终不可得。如人迷故,谓东为西,方实不转。众生亦尔,无明迷故,谓心为念,心实不动。若能观察,知心无念,即得随顺入真如门故。"[⑥]"若有众生,能观无念者,则为向佛智故。"[⑦]其中又说:"究竟离妄执者,当知染法、净法皆悉相待,无有自相可说。是故,一切法从本已来,非色非心,非智非识,非有非无,毕竟不可说相。而有言说者:当知如来善巧方便,假以言说引导众生。其旨趣者,皆为离念,归于真如。"[⑧]"若知一切法,虽说,无有能说、可说;虽念,亦无能念、可念,是名随顺。若离于念,名为得入。"[⑨]在当下一念中,而又能超离分别、执著之念,这样即念而离念,就能够与心性本体本来"无念"的究竟和真如实相相应了。因而《大乘起信论》非常强调,要通过"离念"的修习工夫,而达到与"无念"的真如本觉的相应一致。

《大乘起信论》主张,佛教修学的关键与究竟一步,在于"一念相应"的顿入和顿悟,这虽然也是可以从印度佛教原典中自然推衍而出。但是《大乘起信论》特别强调,对于所谓大智上根之人来说,可以从心生灭门中直入真如门。也就是说,对于所谓大智上根之人来说,可以在不脱离现实的日常生活(生灭心)中,直接悟入心真如门的绝对本体性的真如本觉之心。这就与中国传统的思想文化非常相通了。因为中国传统的思想文化也正是认为,真理是不脱离生活日用的,最高真理就是体现在生活日用之中

① 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第577上。
② 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第577上。
③ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第576中。
④ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第576中—下。
⑤ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第581中。
⑥ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第579下。
⑦ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第576中。
⑧ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第580中。
⑨ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第576上。

的,即所谓"道在人伦日用中"。中国传统思想文化的主流倾向是反对脱离生活日用而另觅真理的。因而,《大乘起信论》在理论上主张真如心与生灭心不即不离,相即不二,同时又在修行实践中,可以从心生灭门中直入真如门,这就具有"真理(真如)不离生活日用"的中国传统思想文化特色的意味了。从这个意义上来说,《大乘起信论》可以说是古代中国和印度思想文化高度交融和会通的产物。

《大乘起信论》虽然认为有适合于少数大智上根之人的从心生灭门直入究竟真如门的"无念"顿入的方式。但是它也认为,对于更多的普通一般人来说,应该遵循由心生灭门的不觉、始觉而逐渐趋近心真如门的真如本觉的渐修方便的路向。

《大乘起信论》中说:"分别发趣道相者:谓一切诸佛所证之道,一切菩萨发心修行趣向义故,略说发心有三种。云何为三?一者、信成就发心,二者、解行发心,三者、证发心。"①佛教修学的一般次第是信、解、行、证。其中,"信"是基础,《大乘起信论》这部论著的名字本身就是阐扬要如何发起对于大乘佛教的"信"心,因而《大乘起信论》非常强调"信"的重要性,它说:"略说信心有四种。云何为四?一者、信根本:所谓乐念真如法故;二者、信佛有无量功德:常念亲近、供养、恭敬,发起善根,愿求一切智故;三者、信法有大利益:常念修行诸波罗蜜故;四者、信僧能正修行,自利、利他:常乐亲近诸菩萨众,求学如实行故。"②而对于大乘佛教的信仰者来说,"信"所要发起和成就的可以归结为三个方面:"一者、直心,正念真如法故;二者、深心,乐集一切诸善行故;三者、大悲心,欲拔一切众生苦故。"③

对于信心尚未完全成就的大乘佛教的普通一般的信仰和修行者来说,只是以直心正念真如法是远远不够的,还必须要以大智和大悲之心作为动力和指导,修学一切善行。《大乘起信论》中对于此点加以解释说:"譬如大摩尼宝,体性明净,而有矿秽之垢。若人虽念宝性,不以方便种种磨治,终无得净。如是众生真如之法,体性空净,而有无量烦恼染垢。若人虽念真如,不以方便种种熏修,亦无得净。以垢无量,遍一切法故;修一切善行,以为对治。若人修行一切善法,自然归顺真如法故。"④所谓"以方便种种熏修",也就是渐修的方便。可见,《大乘起信论》之中除了有"无念"的究竟顿入法之外,它也是主张渐修的方便的。

《大乘起信论》认为,渐修的方便,大致说来,必须具备和满足四大要素,即:"略说方便有四种。云何为四?一者、行根本方便:谓观一切法自性无生,离于妄见,不住生死;观一切法因缘和合,业果不失,起于大悲,修诸福德,摄化众生,不住涅槃。以随顺法性无住故。二者、能止方便:谓惭愧悔过,能止一切恶法,不令增长。以随顺法性离诸过故。三者、发起善根增长方便:谓勤供养、礼拜三宝,赞叹、随喜,劝请诸佛。以爱敬三宝淳厚心故,信得增长,乃能志求无上之道。又因佛、法、僧力所护故,能消业障,善根不退。以随顺法性离痴障故。四者、大愿平等方便:所谓发愿:尽于未来,化度一切众生,使无有余,皆令究竟无余涅槃。以随顺法性无断绝故。法性广大,遍一切众生,平等无二,不念彼此,究竟寂灭故。"⑤具足这四大渐修的方便之后,就要进一步将这些方便落实到具体的觉解和修行实践中,这就是:"从初正信已来,于第一阿僧祇劫将欲满故,于真如法中,深解现前,所修离相。以知法性体无悭贪故,随顺修行檀波罗蜜;以知法性无染,离五欲过故,随顺修行尸波罗蜜;以知法性无苦,离嗔恼故,随顺修行羼提波罗蜜;以知法性无身心相,离懈怠故,随顺修行毗梨耶波罗蜜;以知法性常定,体无乱故,随顺修行禅波罗密;以知法性体明,离无明故,随顺修行般若波罗蜜。"⑥这就是觉解和修行布施、持戒、忍辱、精进、禅定

① 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第580中。
② 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第581下。
③ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第580下。
④ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第580下。
⑤ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第580下—581上。
⑥ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第581上。

和般若智慧的六度或六波罗蜜。

作为大乘佛教的重要经典,《大乘起信论》虽然也与其他大乘佛教经典一样,主张修行大乘佛教的六度万行。但是,《大乘起信论》的特色在于,它将大乘佛教六度万行等种种渐修的方便,最终浓缩、精炼和概括为止(禅定)观(智慧)二门。《大乘起信论》中说:"云何修行止观门? 所言止者,谓止一切境界相,随顺奢摩他观义故。所言观者,谓分别因缘生灭相,随顺毗钵舍那观义故。云何随顺? 以此二义渐渐修习,不相舍离,双现前故。若修止者:住于静处,端坐正意。不依气息,不依形色,不依于空,不依地、水、火、风,乃至不依见、闻、觉、知。一切诸想,随念皆除,亦遣除想。以一切法本来无相,念念不生、念念不灭。亦不得随心外念境界,后以心除心。心若驰散,即当摄来,住于正念。是正念者:当知唯心,无外境界。既复此心亦无自相,念念不可得。若从坐起,去来、进止,有所施作,于一切时,常念方便,随顺观察。久习纯熟,其心得住;以心住故,渐渐猛利,随顺得入真如三昧。深伏烦恼,信心增长,速成不退。唯除疑惑、不信、诽谤、重罪、业障、我慢、懈怠,如是等人所不能入。复次,依如是三昧故,则知法界一相。谓一切诸佛法身,与众生身平等无二,即名一行三昧。当知真如是三昧根本;若人修行,渐渐能生无量三昧。"①其中又说:"复次,若人唯修于止,则心沉没。或起懈怠,不乐众善,远离大悲,是故修观。修习观者:当观一切世间有为之法,无得久停,须臾变坏。一切心行,念念生灭,以是故苦。应观:过去所念诸法,恍惚如梦;应观现在所念诸法,犹如电光;应观未来所念诸法,犹如于云,忽尔而起。应观世间一切有身,悉皆不净,种种秽污,无一可乐。如是,当念一切众生,从无始世来,皆因无明所熏习故,令心生灭,已受一切身心大苦,现在即有无量逼迫,未来所苦亦无分齐,难舍难离,而不觉知;众生如是,甚为可愍。作此思惟,即应勇猛,立大誓愿,愿令我心,离分别故,遍于十方,修行一切诸善功德,尽其未来,以无量方便,救拔一切苦恼众生,令得涅盘第一义乐。以起如是愿故,于一切时、一切处,所有众善,随己堪能,不舍修学,心无懈怠。唯除坐时,专念于止;若余一切,悉当观察应作、不应作。若行、若住、若卧、若起,皆应止观俱行。所谓虽念诸法自性不生,而复即念:因缘和合,善恶之业,苦乐等报,不失不坏。虽念因缘善恶业报,而亦即念性不可得。若修止者,对治凡夫住著世间,能舍二乘怯弱之见。若修观者,对治二乘不起大悲狭劣心过,远离凡夫,不修善根。以此义故,是止观二门,共相助成,不相舍离。若止观不具,则无能入菩提之道。"②

《大乘起信论》在上面反复而详尽地说明了大乘佛教的止观法门,其中的精要就是在于,要以大乘佛教"万法唯心"的理论和原理作为指导原则,全面而彻底地贯彻悲智双运的精神,在具体的修行实践中,将悲智双运的精神具体地落实为止观双运的修行方法,达到止观相即不二、不一不异的境界。而止观相即不二的究竟境界就是真如三昧或一行三昧的境界。真如三昧或一行三昧是"法界一相,谓一切诸佛法身,与众生身平等无二"的宇宙万法无差别的心性本体境界,是与绝对本体性的真如本觉相应的境界。真如三昧或一行三昧也是一切禅定和智慧的根本源头,它是一切三昧的根本。在《大乘起信论》中,止观相即不二就是大乘佛教修行实践必须遵循的精神原则。止观相即不二的修学精神也是具有鲜明的中国佛教的思想特色。

《大乘起信论》还将大乘佛教的修行实践看做是真如本觉的自我恢复和自我觉醒的过程。如它说:"有四种法熏习义故,染法、净法起不断绝。云何为四? 一者、净法:名为真如。二者、一切染因:名为无明。三者、妄心:名为业识。四者、妄境界:所谓六尘。"③所谓修行实践,就是要通过我们本来内在具足的真实的真如净法的熏习,逐渐克服本来虚幻的染因、妄心和妄境界的影响,进而达到真如本觉的完全而圆满的自我恢复和自我觉醒。

---

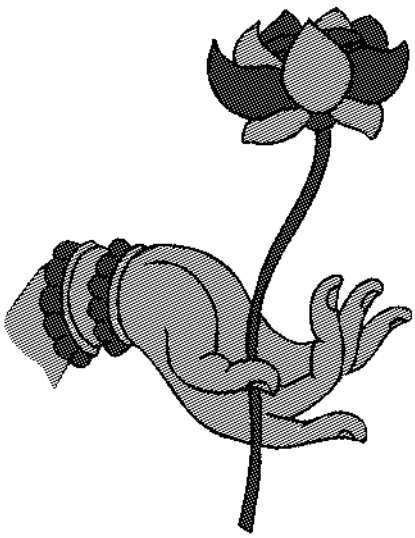
① 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第582上—中。

② 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第582下—583上。

③ 梁·真谛译《大乘起信论》,《大正藏》第三十二卷,第578上。

最后，我们将本文主要观点总结如下：《大乘起信论》以“众生心”作为宇宙人生的本源，并且从此“一心”开出二门——心真如门与心生灭门。真如心与生灭心分别是宇宙万法的真实本体与种种相用，真如心与生灭心是不一不异而相即不二的。从修行实践的角度来说，真如心的本质特征就是心性的本觉，而生灭心则是众生之心的迷失与始觉。修行实践其实就是真如本觉之心的自我恢复和自我觉醒。而修行实践的方式则可以分为两种，一种是顿入的路子，即由心生灭门直入真如门；另一种则是通由渐修的方便，由心生灭门的始觉逐渐趋近真如门的本觉。修行实践应该遵循止观双运、相即不二的精神原则。《大乘起信论》将印度大乘佛教的佛性如来藏的本体思想归结为众生之心，又主张心性本觉，与印度佛教主流的性寂思想具有一定的差异，而与中国传统儒家的心性论和道家的返本还源思想具有很大的相通之处。《大乘起信论》可以说是一部具有中国特色的佛学论著，它表达了一种综合性的佛学思想，可以说是古代中国和印度文化相互交流的产物，因而唐代的玄奘大师又将《大乘起信论》重新翻译为印度梵文。

（作者系中国佛教协会中国佛教文化研究所研究员）



崇简戒奢:弘一法师的僧格

□ 温金玉

摘　要:弘一法师一生护国爱教,在民族危亡之际,坚守大义,写下"念佛不忘救国,救国必须念佛"的誓言。他出家二十余年的岁月里,严持净戒,护法卫教,敬畏因果,崇简戒奢,太虚大师赞为:"以教印心,以律严身,内外清净,菩提之因。"我们今天纪念这位大德,就是对他志行高洁僧格的颂扬,对这一爱国爱教优良传统的继承。希望通过这样的梳理,高扬大师僧格典范,挖掘其中契合时代的精神,为今天佛教界的从严治教、崇简戒奢,提供更多的启示与助缘。

关键词:李叔同;弘一法师;爱国爱教;崇简戒奢

一、生于忧患岁月

1880年10月23日,李叔同出生于天津一户富有的盐商之家。据传降生之日,一只喜鹊口衔松枝放在产房窗户上。李叔同幼名成蹊,学名文涛。父亲李世珍(字筱楼),清同治四年进士,曾任吏部主事,后辞官回家继承父业,经营盐业,开设桐达钱庄,成为津门巨富。1884年7月4日中秋节,父去世,终年72岁,发丧期间延请僧人诵经。幼时李叔同屡携侄辈作僧人状。

父亲因文名卓著,同李鸿章、吴汝伦并称清朝三大才子,尤与李鸿章交情密切,去世时李鸿章亲临主丧。生长于这样的家庭,他从小接受严格的蒙学教育,熟读儒家经典,学习书法、金石等技艺。五岁时父亲的去世,让幼小的李叔同过早地见识到了生离死别。虽然出生在钟鸣鼎食之家,李叔同却是父亲68岁时与小妾所生,因为庶出,5岁丧父后,在家中的地位就不同于往日。自小便生性敏感,寡言少语。一个人的原生家庭,就是他一生的宿命。15岁便写下感怀:"人生犹似西山月,富贵终如草上霜。"李叔同的次子李端回忆,在母亲房中,一直放有"先父从上海带回来的四个大皮箱",在白色的箱皮上,除印有"上洋制皮箱"的厂名图记外,还印有"李庶同制"的字样。"庶"、"叔"同音并用,可见他常以自己是庶出为苦。

在少年李叔同心中,已有了对人世繁华苍凉的思考,因此对私塾教授的八股"正业"无有兴趣,反而对唱戏产生了浓厚的喜好。李叔同当时十分喜欢伶人杨翠喜,然而杨翠喜竟被权贵当作礼物赠予宗室载振,李叔同伤心欲绝之时,却承接了一份包办婚姻。

当时国家内忧外患,有志之士无不渴望变革图强,维新变法兴起之时,李叔同热情高涨,刻下印章"南海康梁是吾师",四处宣扬变法。谁曾料想,声势浩大的维新变法竟然只存在了短短的一百来天。眼见才刚刚得势的维新党人死的死,逃的逃,世事无常的的阴影再次笼罩在李叔同那颗敏感的心上。他一度被清廷怀疑为康梁同党。光绪二十四年(1898),他婚后的第二年,奉母携眷,离开天津,避祸上海。有研究者揭示,人类童年的经历会为其一生写就一层底色。自19世纪中叶国门洞开以后,天津作为"海河之要冲,畿辅之门户",成为重要商埠地区,同时也是新思想的汇聚地,这为李叔同人生观、价值观的最终确立奠定了基础。

1905年,李叔同人生的第一个重大转折,相依为命的生母在上海逝世,终年46岁,给他很大打击。他扶灵回到天津,而母亲的棺木依循家族旧规"外丧不进门",李叔同无奈,发愿偏要给母亲创造一个体面的新仪式葬礼。于是,在礼堂,弹钢琴,唱悼歌,没有眼泪,不见披麻戴孝,这场西式葬礼庄严肃穆,轰动一时。李叔同在报上登出"哀启",附上自己作的哀歌,配以简谱,以备吟咏。哀歌有两首:一为《追悼李节母之哀辞》,文曰:"松柏兮翠苏,凉风生德闱,母胡弃儿辈,长逝竟不归?儿寒复谁恤,儿饥复谁思!哀哀复哀哀,魂兮归乎来。"二为《上海义务小学学生追悼李节母歌》,歌词为:"贤哉节母,柏操流芳;贤

哉节母,国史褒扬;贤哉节母,遗命以助吾学堂。痛节母之长逝,增学界之感伤,痛节母之长逝,祝子孙其永昌!"《大公报》曾报道《文明葬礼》。

自母谢世,李叔同心中再无牵挂,遂告别故里,游学东瀛,并改名"李哀",号"哀公"。李叔同留学日本,得到天津故交时任学务处督办的严修帮助。有学者认为,李叔同"先在天津基本上完成了由传统向近代的转换,再通过日本吸收西方文化,才逐渐成长为近代新文化的执牛耳者"。可以说,赴日留学是李叔同人生旅途中的重要一页。

李叔同从日本归来,还回到过天津,但出家后就再也无缘返回,从此与天津一别永别。查询资料,可以看到津门故里并没有忘记他。1942 年弘一法师圆寂于福建泉州时,正逢抗日战争时期。因战争缘故,消息传来已是三个月后,当时天津一批读书人,撰写了追思文章,并先后在《新天津画报》发表,真情悼念这位家乡的先贤。如王禹人先生发表《记弘一大师》。文章说:"今早接到北京老同学一封信,附有当代大师弘一讣告一份,得知弘一大师于壬午九月初四日,在福建泉州温岭养老院之晚晴室圆寂,噩耗传来,殊深哀悼"。还说"弘一大师在去年二三月间,曾打算回到他的生长地——天津,探望亲友和家属。他虽然慨然出世,不过人类到了老年,这种思乡病是很难免的。据他的老友们说,接到他寄来的信,字里行间流露惜恋之意,所以这也未尝不是他圆寂的先兆"。《新天津画报》先后发表了五篇追思文章,虽然篇幅不是很长,但寄托着天津人对弘一法师这位乡贤的思念。

二、护教:不忍圣教衰

今天我们缅怀弘一法师,不仅是为昔日才华横溢的风流才子的华丽转身所惊艳,更多地是对他出家后寂寞冷清的修持生活的赞叹,是他身上的人格、僧格的光辉影响了后人。

1. 对律典的收集与整理

首先,弘一倾心律学,遍考中外律丛,校正三大部及其律藏,对律疏作了大量整理工作,主要是圈点、科判、略释、集释、表释等。他在泉州开元寺尊胜院结夏安居期间,开始圈点南山钞记,曾在圈毕自记中说:"剃染后二年庚申,请奉东瀛古版《行事钞记》,未遑详阅。甲子四月,居晚晴山房,乃检天津新版,详阅圈点,并抄写科文,改正讹误,迄今三载,始获首尾完竣,是三载中,所至之处,常以供养奉持。"他以三度春秋,苦心砺志,抄写科文,改正讹误,终于完成南山律疏的整理工作。为了方便学僧掌握南山律疏的组织结构,他对南山律疏进行了细致条理的科判。本来三大部及灵芝记都有科判,然其科文繁杂且又隐于文中,初学者很难辨识,法师用不同颜色标出钞、疏、记的大小科文,并将这些科文作了适当的删补,后抄列于书眉,使疏记与内容一目了然。他撰有《行事钞略科》、《删补随机羯磨疏略科》、《行事钞略科》、《含注戒本疏略科》、《事钞戒业疏科别录合册》等。对文字古拙、义理深奥、戒相繁琐的南山三疏与灵芝三记,将其中重要或难解的名相提出,编写了简易的注释,撰有《含注戒本讲别录》、《含注戒本略释》、《删补随机羯磨随讲别录》、《律钞宗要随讲别录》等。南山三大部自南宋以来,已遗佚七百余年,清末徐蔚如居士乃发心从日本请归并斥巨资刊数百卷于天津。但因其略刊科文,初学研读匪易,而原版颇有舛漏,徐氏亦未及校勘。先前,弘一法师曾自日本请得古版南山灵芝三大部,计八十余册,后即据此古版《行事钞》校阅天津徐蔚如新刊本。

其次,创办律学院,培育僧才。佛教之衰弱,律事之不兴,盖因僧才匮乏,后继少人,弘一法师遂发愿筹建律宗学院,培养弘律僧才。1932 年春,他到白湖金仙寺,与亦幻法师相商,将金仙寺方丈大楼作为教室,每日为学生讲述半小时《四分律》,其余时间由学生自习研修,前后共讲了十五天,此次讲学实际上就是一个短期律宗学习班。1933 年,因缘际会,正月二十一是藕益大师圆寂纪念日,他于妙释寺集得学律弟子十余人,成立"南山律学苑",宣布以"肩荷南山一宗,高树律幢,广传世间"为宗旨,讲课"不立名目,不收经费,不集多众,不固定地址",并分别于厦门、泉州诸寺院宣讲弘律。经此尽心努力,南山律学可以说"承习不绝",后继有人。1934 年春,他应常惺法师之请,赴厦门南普陀协助闽南佛学院整顿僧教。因见学僧纪律松驰,不受约束,认为机缘未熟,倡议另行办学,取《易经》"蒙以养正"之义创建佛教养正院。自拟章程,书写院额,亲任教学。办学三年,为闽南造就一代僧才。

第三,提倡在家律学,编著《南山律在家备览》。佛教弟子根据所受律仪的不同而分为七众,戒律亦相应分为出家戒和在家戒。在南山三大部中,既说到出家僧尼的行事,也说到在家众的行事。为了便于在家居士的学习,法师特将南山三大部中有关在家律仪部分录出,辑为《南山律在家备览》,为在家居士的学律提供了极大的方便,在海内外信众中至今影响甚大。

弘一法师重拨南山祖师灯,经十多年的倡导与身先示范,使南山律宗一系,得以重光。

2. 崇简戒奢的风范

近日,中佛协召开崇俭戒奢专题学习教育动员部署会议,会议强调,教风问题关系宗教的健康传承,关系我国宗教中国化的深入推进,关系积极健康宗教关系的巩固。中国佛教协会将切实发挥主体作用,创新方式方法,突出正面教育,坚持目标导向,突出从严治教,通过开展召开专题研讨会、收集编撰佛教经典中关于崇俭戒奢的内容论述、在会刊和网站上推出宣传专题专栏、指导佛教院校将崇俭戒奢相关内容纳入教学等一系列工作,引领全国佛教界积极响应《倡议》,深入开展崇俭戒奢教育活动,认真落实全面从严治教要求,坚决遏制佛教领域不良风气,切实解决影响佛教健康传承的突出问题,确保教育活动扎实推进、取得实效,助力维护好宗教领域和谐稳定。

在崇简戒奢方面,弘一法师也是我们学习的典范。在1924年2月4日《致王心湛》的信中,他曾说:"朽人于当代善知识中,最服膺者,惟印光法师。前年曾致书陈情,愿厕弟子之列,法师未许。去岁阿弥陀佛诞,于佛前燃臂香,乞三宝慈力加被,复上书陈请,师又逊谢。逮及晚岁,乃再竭诚哀恳,方承慈悲摄受,欢喜庆幸,得未曾有矣。"在后来的日子,弘一法师多次见到印光大师,其中一次专门在印光法师身边侍奉七日。

弘一法师何以如此服膺印光大师,他自己1941年在泉州檀林福林寺念佛期专门讲演《略述印光大师之盛德》。他评价说:"大师为近代之高僧,众所钦仰。其一生之盛德,非短时间所能叙述。今先略述大师之生平,次略举盛德四端,仅能于大师种种盛德中,粗陈其少分而已。"大师"生平不求名誉,他人有作文赞扬师德者,辄痛斥之。不贪蓄财物,他人供养钱财者至多。师以印佛书流通,或救济灾难等。一生不畜剃度弟子,而全国僧众多钦服其教化。一生不任寺中住持监院等职,而全国寺院多蒙其护法,各处寺房或寺产,有受人占夺者,师必为尽力设法以保全之。故综观师之一生而言,在师自己决不求名利恭敬,而于实际上能令一切众生皆受莫大之利益。"

弘一法师完全继承了印光大师习劳、惜福、注重因果、专心念佛等作为,并在他自己的生活中一一加以实行。弘一法师一次云游暂住宁波七塔寺时,恰巧在俗时的挚友夏丏尊在此地一所中学兼课。夏丏尊闻讯前往拜望,他看到弘一大师和几十个游方僧人同睡在一个大统铺,而铺内还时有臭虫爬出。夏丏尊看到弘一法师吃饭时,只有一道咸菜,便不忍地问:"难道这咸菜不会太咸吗?"弘一法师回答道:"咸有咸的味道。"吃完饭后,弘一法师倒了一杯白开水喝。他又问:"没有茶叶吗?怎么喝这么淡的开水?"弘一法师笑着说:"开水虽淡,淡也有淡的味道。"

夏丏尊实在不忍老朋友在此遭罪,坚请弘一法师到白马湖住几日。盛情难却,弘一法师便答应下来。夏丏尊发现,弘一法师的行李十分简单,一个铺盖还是用破席子包着的。到了白马湖,夏丏尊把他安排在春社住下。只见弘一法师慢慢把铺盖打开,将破旧的席子珍重地铺在床上,摊开了被,又把衣服卷了几件充作枕头,最后取出一块又黑又破的毛巾从容地走到湖边去洗脸。夏丏尊望着昔日曾锦衣玉食的好友,实在不忍,就说:这手巾太破了,替你换一条好吗?"哪里!还好用的,和新的差不多。"弘一法师说此话时,特意把毛巾又珍重地张开来给夏丏尊看,意思是并不十分破旧。中午之前夏丏尊把饭和两碗素菜送去,弘一法师吃饭时,夏丏尊就在他旁边陪着。这菜无非是萝卜白菜之类的家常素菜,可弘一法师喜悦地把饭划入口里,尤其是当他用筷子郑重地夹起一块萝卜时的那种惜福的神情,令夏丏尊几乎要流下眼泪。

1929年10月,弘一法师在上虞白马湖与友生共度五十寿辰。刘质平代为整理卧室,发现弘一法师蚊帐破洞多达二百余处:"有用布补,有用纸糊,形形色色。"即要求另购新帐换下,弘一法师坚请不允,

直至去闽南弘法后破不可“补”，才让刘质平另购一透风纱帐换下。

世情淡一分，佛法自有一分得力。1936 年，弘一法师曾在鼓浪屿日光岩住，于此接待过著名作家郁达夫先生。郁达夫说“现在中国的法师，严守戒律，注意于‘行’，就是注意于‘律’的和尚，从我所认识的许多出家人中间算起来，总要推弘一大师为第一。”弘一法师终因日光岩游人过多，寺中太喧闹而移住南普陀寺，在寺中为大众讲解《随机羯摩》，但后来也未能久住，总有人求见，俗务打扰。他曾给胜进居士的信中说：“迩来心绪不佳，诸事繁忙，养正院训育课，拟请仁者代授。四月初旬，讲律事即可结束。将往他方，埋名遁世，以终其天年，实不能久堕此名闻利养窟中，以辜负出家之本志也。”他拒绝应酬，害怕热闹。不喜欢被注目的感觉，本能地躲开红尘的硝烟。

弘一法师出家后，严格持午。一次，在西湖边的素菜馆里，杭州一名士邀请弘一法师赴宴，陪客到齐已一点钟。众人饥肠辘辘，相继开吃，忽见法师在碗筷前端坐，庄严不动。问之即曰：“我是奉律宗的，过午不食，各位居士自便。”刘海粟回忆说：“他出家苦修律宗，一次到上海来，许多已经发达的旧友招待他住豪华饭店，他都拒绝了，情愿住在一间小小的关帝庙里。我去看他时，见他赤脚穿草鞋，房中只有一张板床。我难过得哭了，他却双目低垂，脸容肃穆。我求他一张字，他只写了‘南无阿弥陀佛’几个字……”

1937 年 5 月，青岛湛山寺请他去讲经，他去了。但有三个条件：第一，不为人师；第二，不开欢迎会；第三，不登报吹嘘。寺院一直按订好的轮船在码头上等，准备迎接，但弘一法师却故意改换了船票，早一班抵达青岛，避开了众人的迎接。弘一法师只带一破麻袋包，上面用麻绳扎着口，里面一件破海青，破裤褂，两双鞋；一双是半旧不堪的软帮黄鞋，一双是补了又补的草鞋。一把破雨伞，上面缠好些铁条，看样子已用很多年了。另外一个小四方竹提盒，里面有些破报纸，还有几本关于戒律书。

法师初来湛山寺时，寺里给他备饭：因他持戒，也没给另备好菜饭，头一次给弄四个菜送寮房里，一点没动；第二次又预备次一点的，还是没动；第三次预备两个菜，还是不吃；末了盛去一碗大众菜，他问端饭的人，是不是大众也吃这个，如果是的话他吃，不是他还是不吃。因此寺里也不敢厚待他，只好满愿！当年奉命去厦门请弘一法师来湛山讲律的梦参长老晚年回忆说：弘一法师除了写作，还是写作，很少离开桌边，不写作了，就会看到烧香的烟，他会点很好的香，在那儿静坐思惟。一次请教：“老法师，您在想些什么？”弘一法师回答说：“我在想我的错处！想我的错处！”

这样的风范除了是佛门少欲知足重要理念的体现，也是中华民族乐善好施、勤俭节约的传统美德。我们可以看到弘一法师家风的传承，在王守恂《天津政俗沿革记》言及津门慈善团体时称，“光绪五年李世珍倡捐银五千两，严克宽、杨俊元、黄世熙、杨云章、李士铭等各捐银一千两”，建立备济社，“由李世珍、严克宽董其事，其绅捐、船捐息款每届冬令提出三成，以济贫穷无告之民，共余七成留为荒年助赈之用”。弘一法师父亲李世珍这一急公好义的风范一定会深深影响他。在故居中有“存朴堂”，为李家会客场所。存朴堂抱柱上的联语为“惜衣惜食非是惜财缘惜福，求名求利须知求己莫求人。”这是清朝刘文定的诗句，是李叔同的父亲李世珍对家人的警训，告诫家人珍惜福祉，节俭持家，自立自强，非常直观地再现了李叔同从小受到的家风教育。

3. 护教情怀

弘一法师“尝慨僧界之所以往往为世诟病者，咸以不守戒律故”，所以出家以来立志弘扬戒律，以树风范。对于弘一法师竭力弘戒，护持正法的平生所为，已是共识。本文想要论及的是一件世人大多不甚了解的他对佛教的护持事件。

1927 年春，北伐军兴，国共合作，何应钦率领的东路军入浙。其时浙地的寺院出现一些乱象，引起民众非议。政府欲治理佛门，整顿僧伽，社会上风传一些过激的言词和强硬的治理手段，一时间引起佛教界的“惶恐”。当时弘一法师正在吴山常寂光寺闭关，杭州僧界便请他出面约谈政府要人，表达僧界意见。他破例出关，并给当时主政者写信沟通：

旧师孑民、旧友子渊、夷初、少卿诸居士同鉴：

昨有友人来，谓仁等已到杭州建设一切，至为欢慰。又闻孑师在青年会演说，对于出家僧众，有未能满意之处。但仁等于出家人中之情形，恐有隔膜。将来整顿之时，或未能一一允当。鄙拟请仁等另请僧众二人为委员，专任整顿僧众之事。凡一切规划，皆与仁等商酌而行，似较妥善。此委员二人，据鄙意愿推荐太虚法师及弘伞法师任之。此二人皆英年有为，胆识过人，前年曾往日本考察一切，富于新思想，久负改革僧制之宏愿，故任彼二人为委员，最为适当也。至将来如何办法，统乞仁等与彼协商。对于服务社会之一派，如何尽力提倡（此是新派）；对于山林办道之一派，应如何尽力保护（此是旧派，但此派必不可废）；对于既不能服务社会，又不能办道山林之一流僧众，应如何处置；对应赴一派（即专作经忏者），应如何处置；对于受戒之时，应如何严加限制？如是等等问题，皆乞仁等仔细斟酌，妥为办理。俾佛门兴盛，佛法昌明，则幸甚矣。此事先由浙江一省办起，然后遍及全国。谨陈拙见，诸乞垂察。不具。弘一，三月十七日。

弘一法师特地请在浙江第一师范时的同事堵申甫将激进派若干代表人物约来会谈。他先向在座的每一个人赠送了一幅书法，然后历数历代僧尼对于中国社会发展的贡献，对过激行为婉言规劝，令在座的人深受感动，“灭佛”之说由此而中止。约谈后不久，弘一法师即致函主政浙府的蔡元培、经亨颐、马叙伦、宣中华等人，提出了自己整顿僧众的设想与方案，并推荐太虚法师及弘伞法师为整顿专员。这封信的内容充分表露了弘一法师的立场与态度：一是承认目前出家众中良莠不齐，戒律松驰，所以整顿是有其必要的；二是虽然认同政府的整顿之议，但认为当政者于寺院僧众恐有隔膜，贸然整顿，或未能妥当；三是希望任用具有新思想和改革意愿的僧人，来配合政府实施整顿，以期达成政府整顿初衷与僧界改革意图；四是建议对僧人与寺院作功能上的区别审视，不宜一概而论，搞一刀切，如有对都市佛教、山林佛教的区隔，对十方丛林与子孙丛林的分别，对弘法利生服务社会的僧团与专营经忏佛事的应赴僧的不同定位，还有对出家源头受戒制度的反思等；五是希望以浙地为试验场，既有保护，也有整顿，以点带面，将成功的整顿经验推广开来，达到解决全国佛教问题的目标，俾使正法久住，为社会做出应有的贡献。

在以往人们的心目中，弘一法师更像是一位胸怀抱负、特立独行的苦修僧，而对他为法负重，积极奔走的护教者形象较为陌生。今天缅怀前贤，不应忽略他一生爱国护教筚路蓝缕、护法忘身的功德与践行。

三、爱国：念佛不忘救国

在传统的记忆中，弘一法师是一个隐修之士，他出家后曾言：“埋名遁世，以终其天年，实不能久堕此名闻利养窟中，以辜负出家之本志也。”追溯其人生轨迹，早在青年时期，他就思想进步，追随革命。1905 年，他远赴日本留学时，写下《金缕曲》，一抒报国之热忱。

披发佯狂走。莽中原，暮鸦啼彻，几株衰柳。

破碎河山谁收拾，零落西风依旧，便惹得离人消瘦。

行矣临流重太息，说相思，刻骨双红豆。

愁黯黯，浓于酒。漾情不断淞波溜。

恨来年絮飘萍泊，遽难回首。

二十文章惊海内，毕竟空谈何有！

听匣底苍龙狂吼。长夜西风眠不得，度群生那惜心肝剖。

是祖国，忍孤负？

他作为我国第一批艺术专业留学生，在对社会观察与人生反思中，深感启蒙才是真正的救国之路，唯有艺术才能开启民智。无论在家与出家，李叔同作为历史转折时期的知识分子，始终抱有厚重的救世情怀，以天下为己任，毕生寻求救国救民之路。即使出家后，弘一法师也并不消极避世，他对国家和民族的热情，从未因出家而淡忘。

1937 年 7 月，日本全面侵华，中华民族陷入危难之中。8 月，他在青岛湛山寺作“殉教”横幅，明确

表露心迹:“曩居南闽净峰,不避乡匪之难;今居东齐湛山,复值倭寇之警。为护佛门而舍身命,大义所在,何可辞耶?”日军逼近厦门,很多人劝法师外出躲避,他说:“朽人为护法故,不避炮弹,誓与厦市共存亡……吾人一生之中,晚节为最要,愿与仁者共勉之。”还将自己的居室改为“殉教堂”以明志。1938年4月,厦门炮火不断,即将沦陷,弘一法师不避烽火而集中演讲,手书“念佛不忘救国,救国必须念佛”条幅,并加跋语:“佛者,觉也。觉了真理,乃能誓舍身命,牺牲一切,勇猛精进,救护国家。是故,救国必须念佛。”激励中华儿女以爱国之情操来保卫祖国。弘一法师还教育僧众:“吾人所食为中华之粟,所饮乃温陵之水,身为佛子,于此之时,不能共纾国难于万一,为我佛如来张点体面,自揣尚不如一只狗子!狗子尚能为主守门,吾人一无所用,而犹腼颜受食,何能无愧于心?”他号召僧众:“我们佛教徒,同属国民一分子,爱国之心当不后人,捍卫国家,本是国民天职,佛教徒概莫能外。”在弘一法师的号召下,泉州晋江当地的僧众团结起来,组织了“晋江县佛教徒战时救护队”,救死扶伤,战时的救护工作开展得轰轰烈烈。1938年,抗战尚初,弘一大师就写下“最后之胜利”,预言中国人民反抗日本军国主义侵略的正义战争必将取得“最后之胜利”。战争期间,日本军官得闻弘一法师的声名与影响,便想利用他。他们找到弘一法师,请他像唐代高僧鉴真一样,到日本弘扬佛法。弘一法师识破敌人的企图,愤而回击说:“当年鉴真法师去日本,海水是蓝的,现在已被你们染红了!”表现出不畏强梁、视死如归的气慨。

弘一法师一生充满了传奇色彩,在世63年,在俗39年,出家24年,为世人留下咀嚼不尽的精神财富。赵朴初老人评价为:“深悲早现茶花女,胜愿终成苦行僧,无尽奇珍供世眼,一轮圆月耀天心。”国兴则教兴,佛教与国家同呼吸,共命运,坚持佛教中国化方向,就必须在政治上自觉认同、在文化上自觉融合、在社会上自觉适应,与社会发展同步、与时代进步共频,成为社会建设的和谐因素。弘一法师爱国爱教的一生就是最好的证明。我们今天纪念这位大德,就是对这一优良传统的弘扬与继承。

(作者系中国人民大学净土文化研究中心主任、香港珠海学院佛学研究中心客座教授)

倓虚法师的爱国情怀

——以长春般若寺传戒活动为中心

□王佳

摘　要:倓虚法师(1875－1963年),是近代佛教高僧,与太虚大师、虚云老和尚并称为佛门"三虚"。长春般若寺是倓虚法师创建的,为近代东北佛教四大丛林之一,曾作为伪满洲国佛教总会所在地。本文结合1936年和1942年两份戒牒,以及《同戒录》、传戒照片、戒钵等实物资料,从微观角度呈现倓虚法师在东北沦陷时期坚定的爱国立场、鲜明的爱国精神,以及与日伪政权周旋的睿智宗教情操。

关键词:般若寺;戒牒;倓虚;佛教

倓虚法师(1875－1963年),是近代佛教高僧,嗣法天台泰斗谛闲老法师,为天台宗第四十四代。他一生以弘法、建寺、安僧为己任,不仅在东北以及山东、天津、香港等地兴复丛林道场,化导信众,而且创办佛学院,培养出大批的优秀僧才。天台宗在北方盛行,并且分灯海外,实仰赖之。即以今日佛教格局而言,当年倓虚法师创建的哈尔滨极乐寺、长春般若寺、营口楞严寺、青岛湛山寺以及复兴的天津大悲院等,也依然是一方佛教之中心。

倓虚法师与太虚大师、虚云老和尚并称为佛门"三虚"。续明法师曾言:"总观倓老一生,除弘法建寺的功德昭昭在人耳目外,其对于僧教育之热心与提倡,实可与太虚大师相媲美!而于领众安僧方面,似犹过之!"其中,特别是倓虚法师在东北地区传戒活动,为近代佛教孕育了很多僧伽人才。

一、长春般若寺的三次传戒

长春般若寺始建于1922年,由倓虚法师首创并命名,寺址最初位于南关区西四马路。1931年"九·一八事变"之后,日本侵略者为修路工程,将般若寺迁建于西长春大街。迁建工程由倓虚法师的法子澍培法师负责。① 1936年,寺庙山门、天王殿、大雄宝殿、藏经楼、禅堂、斋堂附设学校等已经相继完工,"庄严丛林规制灿然大备",于是"举行开光典礼,复请开山倓虚老法师,及如光法师,立坛传戒"②。这也是般若寺首次传戒。

那时,伪满政权所在地设在长春,般若寺受到很大影响,如传戒期间就被要求举行"慰灵大典"等。并且,伪满当局趁各地著名长老戒师来长春之际,召开"第一次全国佛教座谈会",提出要组建"满洲国佛教总会",进行宗教调查。③ 这分明就是狼子野心的宗教渗透。而倓虚法师对此有清醒的认识,他虽然与日伪当局周旋,为佛教争取发展空间,但也时刻保持爱国立场,拒绝与出任伪满佛教会一切职务。他只担任传戒法会的得戒本师和尚,弘扬戒法,成全僧尼戒体具足。这份戒牒文字,很多内容是关于北京法源寺千华派的传承,其文字应是得到倓虚法师授意或经他过目同意的。从中显见,倓虚法师秉持的是中国佛教立场。1936年戒牒文字尽管也有对溥仪抱之同情,尊其为"大清"的"皇帝",但却没有丝毫谄媚日本侵略者、渲染"日满一心"之类文字。并且,纪年也是中国的"丙子"与日伪的"康德"并存。

到了1942年,般若寺第二次传戒,公开宣称是为了纪念伪满"建国"十年,倓虚法师不愿前往,并且拒绝担任得戒本师和尚。然而,他是般若寺开山祖师,在佛教界威望极高,为了东北佛教的命运,也为了

---

① 其具体经过,详见倓虚大师说,大光记述:《影尘回忆录》下册,香港:中华佛教图书馆、佛教青年协会,1993年,第1－21页。

② 《长春般若寺建筑始末碑记》(1939年),皮福生编著:《吉林碑刻考录》,长春:吉林文史出版社,2006年,第207页。

③ 详见《长春般若寺首次戒场》,《长春文史资料》第3辑《宗教人士谈往录》,1990年,第203－217页。

青岛湛山寺在建工程募款，他又不得不硬着头皮前去，并在传戒法会合影时，坐在了最中心的位置。

倓虚法师在口述《影尘回忆录》时候甚至有意模糊这段经历，并未提及自己亲临。尽管溥仪和伪满当局给予倓虚法师极高的礼遇，但是他始终不为所动，而是利用自己宗教地位周旋其间，坚定地秉持爱国立场。早在1925年，他与太虚大师等一起到日本参加东亚佛教大会之际，就深刻地感受到日本侵略者的狼子野心，故而能够始终警觉防范。①

倓虚法师的1942年这张合影照片"新京护国般若寺传授千佛大戒三师、秉师、七证及诸引礼全体摄影纪念——壬午"，只是传戒僧人合影，除了"新京"二字，几乎没有任何日伪元素，纪年也是用的中国传统天干地支"壬午"。那时，虽然戒钵、戒牒等都已明显使用"康德"字样，但戒钵和戒牒毕竟属于僧尼私人物品，在社会上流通有限，影响较小。而戒期合影照片，则具有一定公众性，可能也被寺庙悬挂纪念。所以，一方面，"新京"字样，可以平衡日伪当局；另一方面，采用中国纪年，相当于是宣示不与日伪苟且的意愿。关于这幅照片背后历史的考证和分析，可参见拙文《关于1942年长春般若寺传戒照片的研究——兼论倓虚法师在东北沦陷时期的爱国立场》②，这里不再赘述。

图1：1942年长春般若寺传戒照片（长春知了堂吕大龙提供）

图2：1942年长春般若寺传戒照片局部（长春知了堂吕大龙提供）

① 倓虚大师说，大光记述：《影尘回忆录》下册，香港：中华佛教图书馆、佛教青年协会，1993年，第41－44页。

② 王佳：《关于1942年长春般若寺传戒照片的研究——兼论倓虚法师在东北沦陷时期的爱国立场》，《中国佛学》第45期，北京：社会科学文献出版社，2019年，第88－101页。

长春般若寺是近代东北佛教四大丛林之一①，在中华人民共和国成立之前一共传戒3次，最后一次是在1947年。第三次传戒法会上，得戒本师和尚又是倓虚法师担任。这时日本侵略者已经投降，国共内战激烈，他以老迈病躯，冒着战火危险，从青岛抵达长春，在般若寺传戒。由此可见，倓虚法师在1942年拒绝担任般若寺传戒得戒和尚，乃是有意拒绝——因为传戒法会标榜纪念伪满"建国"十年。

二、般若寺两份戒牒的分析

戒牒，是中国佛教传戒仪轨中获得正式僧尼身份的重要凭证。至少在宋代，僧尼戒牒已有一定基本格式。据《庆元条法事类·道释门》，僧尼戒牒要包括传戒寺院、传戒时间、受戒总人数、受戒者法名、出家寺院、剃度师父等内容。② 而宋代"僧道身亡及还俗事故，其度牒、六念、戒牒令所在官司先行毁抹，依旧缴申礼部，本部以籍拘管，置柜盛贮，每季委郎官监送于省外焚毁之。"③后世延续此例。近代，福建、广东和东南亚地区一带，僧尼亡故，有将其戒牒一同焚化之习俗，所以这一时期存世戒牒不多，其中有的还是空白戒牒。现以长春般若寺1936年和1942年两份戒牒进行研究，分析其内容和历史背景。

(一)1936年戒牒及其内容分析

1. 戒牒录文

1936年戒牒，共1页纸。受戒者为比丘尼仁和。戒牒原件由山东阳谷海会寺佛教文化研究所王学彪先生收藏。笔者据王学彪先生2021年9月14日提供照片进行录文整理。"□"为辨识不清文字。

护戒牒

敕赐新京护国般若寺千佛戒坛

窃惟释迦世尊出现于世，为度众生，演说无量法门，而要其指归，惟因戒生定，因定发慧，以求至于无上菩提而已。是则凡出家者，不可不先受佛戒，以为之本也。原律宗自千华首唱，鹿苑再声，两乘于是分宗。波罗西宏，法正东阐，两土由兹广布。成因致果，觉世牖民，无惭真修，有裨皇化。故历朝圣主，听我沙门，随方设教，加意护持。按唐麟德二年，召南山道宣律师于净业寺建坛说戒。宝历元年，敕两街建方等戒坛。大中二年，敕上都、东都、荆、扬、汴、益等州各建戒坛。宋祥符二年，诏京师兴国寺立奉先甘露戒坛。明洪武十年，礼部尚书张吕本等奉旨：天下各寺院僧人们知道，如有僧人、行童愿要游方习学经律、听经参禅的，听他出外参学，遇官司勿得禁他，钦此。尊颁行天下。永乐五年，奉旨着礼部出榜晓谕行脚僧人，受戒后依大善知识住处，戒坛说戒，讲演经典，用心行持，若遇关津把隘官员人等不许阻。当然此时，国恩虽隆，律宗殆危，犹有古心律师祖，拜礼五台求见文殊，亲授伽黎，中兴戒法。至万历四十一年，御马监太监张然传旨召入，赐紫衣、钵盂、锡杖，于四十二年四月初一至初八日恭就五台山圣光永明禅寺传授千佛大戒。及大清定鼎，顺治十七年，世祖章皇帝遣内使，诏悯忠、广济传戒沙门于万

① 近代东北四大丛林分别是沈阳慈恩寺、哈尔滨极乐寺、长春般若寺、营口楞严寺。其中，哈尔滨极乐寺、长春般若寺、营口楞严寺三大丛林都是倓虚法师创建。

② 《庆元条法事类》记载戒牒格式为："某州某寺院某戒坛遇圣节开坛，度到若干人数，内一名某处某寺院某人法名。牒上件僧(或尼)某人已受戒讫，准给戒牒者，故牒。某年某月某日 吏人姓名 (余依常式)。"转引自白固文：《唐宋时期戒牒和六念牒管理制度》，《青海社会科学》，2005年第2期，第101页。但是，今存唐代日本和尚圆珍菩萨比丘戒牒与宋代敦煌文献存世戒牒，皆有"奉请"诸佛担任三师，其格式与《庆元条法事类》很是不同。

③ [清]徐松辑：《宋会要辑稿》职官一三，哲宗元佑二年三月九日诏。

善殿,钦赐紫衣,敕降礼部制授戒牒。康熙二十五年,圣祖仁皇帝诏我振祖于本山建立戒坛,传授戒法。历传而至。于雍正十二年,世宗宪皇帝敕发内帑币改建悯忠为法源寺工竣,召文海聚律师传戒,受戒者一千八百余人。今上皇帝奉天承运,佛心救世,绵万年有道之基,锡四海昇平之福,深知是寺。与建国同时,颁匾赐金,恩渥弥隆。为宏佛法,辅助王道,敕建戒坛。是律宗自有唐以来,又重兴于我朝也。僧等恭逢圣世,滥厕律门,仰念国恩,无以为报。由是年于 春奉传授戒法,用佐太平。今有 龙江省□□县人,于吉林省 □□县 □□寺 法名仁和,字如山,礼了允 师出家,发大乘心,请坛求戒,始于康德丙子年 四 月 初八 日受沙弥戒,次于本 月二十三 日子初刻 受比丘尼戒。又于五月初七 日受菩萨大戒。自受之后,谨洁奉持,事关国恩。为此,特给牒。凡遇丛林及关津把隘等处,执此览实,须至牒者。

本坛得戒本师和尚　倓虚
秉戒和尚　澍培
羯磨阿阇黎　清池　教授阿阇黎　如光

尊证阿阇黎　禅定　济生　修缘　致庵　青山　舜应　宝善

大满洲国康德三年丙子五月初七 日给 右牒给付菩萨戒弟子比丘尼仁和 收执

2. 内容分析

(1)列举传戒圣旨

1936 年般若寺戒牒内容,基本上沿袭了清末以来戒牒之常用表述,除了简述佛陀制戒之重要,着意阐发戒律在中国传承的历史,特别列举中国历代帝王有关传戒之圣谕诏书。其中,唐、宋、明三代圣旨文字几乎是定式,之后叙述该寺法脉历史和传戒因缘等。

例如,光绪四年(1878 年)福建鼓山涌泉寺戒牒:"钦录历朝圣旨传戒。按唐麟德二年,韶【诏】终南山道宣律师于净业寺建坛授具足戒。宝历元年,勅两街建方等戒坛。大中二年,勅上都、东都、荆、扬、汴、益等州为僧尼传受戒法。又祥符二年,诏天下诸路皆立戒坛,凡七十二所。明洪武十年,勅天下寺院僧人愿要游方参学禅教,或在寺院山林讲诵经律,所遇官司毋得禁他。永乐五年,诏行脚僧人,依着知识住处受戒。若遇关津把隘官员,不许阻挡,任他教化。"之后的文字,即是涌泉寺的历史,"盖本寺于采【宋】咸平二年勅赐曰云峰涌泉寺,诏建坛传授波罗提木叉。国朝康熙三十八年,勅赐鼓山涌泉禅寺……"①

再如,光绪二十五年(1899 年)和二十九年(1903 年)福建怡山长庆禅寺戒牒,也有这段:"钦奉历朝圣旨传戒。按唐麟德二年,诏终南山道宣律师于净业寺建坛受具足戒。宝历元年,勅两街建方等戒坛。大中二年,勅上都、东都、荆、扬、汴、益等州为僧尼传受戒法。又祥符二年,诏天下诸路皆立方等 戒坛,凡七十二所。明洪武十年,勅天下寺院僧人愿要游方参学禅教,或在寺院山林讲诵经律,所遇官司毋得禁他。永乐五年,诏行脚僧人依善知识住处受戒,着遇关津把隘官员人等不许阻挡,任他教化流通善法。"其下接续文字,也是该寺历史,"国朝光绪二年,蒙圣主勅赐怡山长庆禅寺御藏经全藏永镇山门,诏建传受具足三坛……"②

又如,清末浙江宁波定海县南海普济禅寺戒牒,亦有"钦奉历朝圣旨传戒"这段内容,也只是极个别

① 《敕赐鼓山涌泉寺戒坛护戒牒》,《南瀛佛教》第 12 卷第 10 号,1934 年,第 22 页。载于黄夏年主编:《民国佛教期刊文献集成》第 115 卷,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,2006 年,第 414。其录文有错讹之处,笔者用"【】"标记改正。

② 这两份戒牒,除了年代、受戒者以及三师七证不同之外,其他文字完全一致。

文字略有差异："钦奉历朝圣谕：按唐麟德年，诏终南山道宣律师于净业寺建坛。宝历大中年，敕上都、东都、荆、扬、汴、益等州为僧尼传戒。宋祥符年，诏天下诸路皆立戒坛七十二所。明洪武年，奉圣旨，天下寺院僧人行童愿要游方出外参学，或在寺院山林传诵戒律，所遇官司毋得禁他。又永乐年谕行脚僧人受戒，依善知识住坛说戒，若遇关津把隘官员人等，不许阻挡。又万历年，钦赐衣盂锡杖，就五台山传受千佛大戒。"之后文字，说明寺庙修复以及本次传戒因缘："大清启运，复遇今上皇帝尊崇法道，赐帑重建，为此广行善法，依律传戒。"①

又如，广东曹溪南华寺1947年戒牒也有圣旨相关内容，但它和般若寺1936年戒牒类似，没有明显"钦录历朝圣旨"字样，只是作为戒律弘传历史进行阐述，体现出民国时代戒牒的特点："自汉平求法，白马东来，摩腾、竺法兰尊者，授戒清凉。至唐高宗麟德二年，终南山道宣律祖，本坛净业寺授具足戒。其后宝历、大中等岁，奉勅于京师两街上都，东都荆扬汴楚各处，普建戒坛。至德宗祥符中，天下已多至七十余所。毗尼之盛，今古煊烨。及清世宗废度牒制，使天下僧尼，自由剃度，说开戒坛，不加限制……理合牒随身佩带，凡行道所至，都市关津，遇有盘诘，即予查照，俾便放行。"②

以上，鼓山涌泉寺历来为东南传戒中心，长庆禅寺是曹洞宗道场，普济禅寺是临济道场，南华寺是虚云老和尚复兴的禅宗道场，三者二在福建，一在浙江普陀，一在广东曹溪。可见，戒牒载录历代传戒圣旨内容情况，在当时皆已比较普遍。

不过，也必须指出，戒牒中列举圣旨这段固定格式文字形成非常晚近。宋代敦煌三界寺"南澹部州娑诃世界沙州三界寺授千佛戒牒"、辽代应县木塔秘藏玉泉寺"菩萨戒坛所牒"、明代昭庆寺戒牒等皆不见任何圣旨内容。顺治十七年(1660年)北京悯忠寺《皇坛戒牒》也是仅录顺治皇帝传戒敕谕，并无往昔圣旨内容。而列举历朝圣旨之举，无疑是为了说明传戒活动的合法性以及戒牒作为僧尼身份凭证的有效性，这极有可能是在明末戒坛重开，着意写入，而在乾隆三十九年(1774年)废除僧尼度牒③之后流行开来。

(2)阐述千华派传承

般若寺1936年戒牒，在照录圣旨内容之后，重点阐述了明清古心如馨律师至福聚文海律师一脉的南山律千华派传承。此派以江苏宝华山隆昌寺(曾名慧居寺)为中心，被尊为"律宗第一名山"，僧尼皆以在宝华山受戒得法为荣。北京法源寺，也是宝华山千华派的法脉。雍正十二年(1734年)，宝华山福聚文海律师奉旨在进京传皇戒，之后法源寺由其弟子明实住持，开启"宝华山千华派法源律系"④。

千华派尊《四分律》和《梵网经》，尤其福聚文海律师强化千华派"南山正统"地位，"注重法系传承""注重传宗建派"⑤。如1919年《勅赐大宝华山护国慧居寺精持梵戒戒坛护戒牒》记载千华派历代传戒祖师为："赐紫诏号慧云中兴律学传戒大和尚如馨、赐紫千华第一代隆昌寺传戒大和尚寂光、千华第二代隆昌寺传戒大和尚读体、千华第三代隆昌寺传戒大和尚德基、千华第四代慧居寺传戒大和尚真义、赐紫千华第五代慧居寺传戒大和尚常松、千华第六代慧居寺传戒大和尚实王永、钦命京都法源寺皇坛传戒赐紫千华第七代慧居寺传戒大和尚福聚、千华第八代慧居寺传戒大和尚性言、千华第九代慧居寺传戒大

---

① 临时台湾旧惯调查会：《台湾私法人事编》，1910年。电子版见：https://www.zhonghuadiancang.com/lishizhuanji/taiwansifarenshibian/。

② 《旧式护戒牒之一例：泉慧(惟心)法师丁亥(民卅六年)受戒证书全文》，《中英对照佛教文摘》，1962年第1卷第1期，第33－35页。所言"清世宗废除牒制"，应为讹传，《印光法师文钞》也是如此，其实戒牒制度废除是在清高宗乾隆皇帝时期。

③ 《高宗纯皇帝实录》卷九百六十。相关研究参见杨健：《乾隆朝废除度牒的原因新论》，《世界宗教研究》，2008年第2期，第9－16页。

④ 详见圣、超闻：《清代北京律宗寺院的传承谱系与传戒活动》，《佛学研究》，2017年第1期，第295－305页。圣凯法师：《明末清初佛教律宗的传播特点》，凤凰网：https://fo.ifeng.com/special/qdbjfojiao/characteristic/detail_2014_07/16/37364220_0.shtml。能仁法师：《明末清初"三坛大戒"在北京的流行》，凤凰网：https://fo.ifeng.com/special/qdbjfojiao/characteristic/detail_2014_07/16/37363951_0.shtml。陈金凤：《明末清初律宗千华派之兴起——兼论当时诸师之律学思想》，玄奘人文社会学院宗教研究所硕士学位论文，2000年。

⑤ 魏道儒：《中华佛教史·宋元明清卷》，太原：山西教育出版社，2013年，第388页。

和尚圆先、千华第十代慧居寺传戒大和尚明如、千华第十一代慧居寺传戒大和尚定静、千华第十二代慧居寺传戒大和尚慧皓、千华第十三代慧居寺传戒大和尚昌苍、千华第十四代慧居寺传戒大和尚海然、千华第十五四代慧居寺传戒大和尚印宗。"①

北京法源寺是北方重要传戒道场,尊千华派福聚文海律师为中兴第一代律祖。长春般若寺1936年戒牒之所以历数宝华山千华派传承,是因为这次传戒的得戒本师和尚倓虚法师1928年曾担任过北京法源寺住持,并得法源寺退居智果老和尚传法和传座。② 倓虚法师还曾与律学大德慈舟法师、广济寺住持现明法师以及普泉法师、清池法师、范成法师等一起作为发起人,影印刊行《南山宗统》和《律宗灯谱》。③ 因此,戒牒上细说千华派传承,也即表明长春般若寺传戒法脉所源正宗。

(3)戒师和戒子情况

由于戒牒是僧尼出家身份的证明,因而其上详细记录受戒人法名、字号、籍贯、年龄、出家寺庙、剃度师父等信息,以及受戒具体时间、地点、戒师法名。

除了戒牒,还有《同戒录》一起发给戒子,载有得戒本师和尚、秉戒和尚、羯磨阿阇黎、教授阿阇黎、尊证阿阇黎7人、授经阿阇黎29人、依止阿阇黎、正训阿阇黎、复训阿阇黎2人、维那师、引礼师131人、书记师11人、副寺师、监院师等法名和籍贯详细信息。④ 其中,近代律宗大德慈舟法师被礼请为授经阿阇黎之一。

这次传戒,据1936年《同戒录》记载:共有菩萨比戒弟子662人、菩萨沙弥戒弟子57人、菩萨比丘尼戒弟子336人、菩萨沙弥尼戒弟子2人、菩萨优婆塞戒弟子235人、五戒优婆塞戒弟子140人、菩萨优婆夷戒弟子124人、五戒优婆夷弟子103人。⑤

(二)1942年戒牒及其内容分析

1. 戒牒录文

1936年戒牒,共1页纸。受戒者为比丘圣贤。戒牒原件由吉林长春知了堂吕大龙先生收藏。笔者据吕大龙先生2020年8月7日提供照片进行录文整理。"[子]"为原件残破文字缺损,据上下文内容所补之文字。

护戒牒

特殊寺庙新京护国般若寺千佛戒坛 第257号

发给戒牒事。

窃维释迦世尊出现于世,为度众生,演说无量法门,而要其指归,惟因戒生定,因定发慧,以求至于无上菩提而已。是则凡出家者,不可不先受佛戒,以为之本也。原律宗自千华首唱,鹿苑再声,两乘于是分宗。波罗西宏,法正东阐,两土由兹广布。成因致果,觉世牖民,无惭真修,有裨皇化。故我满洲建国以来,积极提倡宗教,斯得法运重新,宗风丕振。

僧等恭逢圣世,因缘殊胜,今兹纪念建国十周佳年,恭祝国运昌隆,特呈奉[民]生部允许,并承[佛]教总会长委嘱,谨遵佛制,传授戒法。

查有奉天 省间原 县人,法名圣贤,字了然,于吉林 省扶余 县福庆 寺礼信一 师出家,发大

① 1919年,当时"本坛嗣法传戒和尚发圆"。戒牒图片见于 Holmes Welch: The Practice of Chinese Buddhism 1900 – 1950, Harvard University Press, 1967, pp.292. 慧居寺,本名隆昌寺,康熙四十二年(1703年)御赐"慧居寺"寺额,后于1931年恢复隆昌寺原名。

② 详见倓虚大师说,大光记述:《影尘回忆录》下册,香港:中华佛教图书馆、佛教青年协会,1993年,第44 – 63页。

③ 《影印〈南山宗统〉及〈律宗灯谱〉启》(1936年12月),图片见于孔夫子网:http://book.kongfz.com/18858/510264362/。

④ 《同戒录》原件藏于长春市档案馆。戒师等名录皆载于《长春般若寺首次戒场》,《长春文史资料》第3辑《宗教人士谈往录》,1990年,第206 – 211页。

⑤ 王乃荣:《长春护国般若寺同戒录》,《兰台内外》,2019年第15期,第79页。

愿心，诣坛秉戒。始于康德壬午年八 月十二 日受沙弥戒，于本 月二十 日____ 刻受比丘戒，又于九 月九 日受菩萨大戒。

此后应以戒为师，尊重珍敬波罗提木叉，谨洁奉持，严敬毗尼，宏范三界，以法利生，有厚望焉。此发给戒牒，永永护持，须至牒者。

本坛得戒本师和尚　如光
秉戒和尚　善果
羯磨阿阇黎　澍培　教授阿阇黎　净空
尊证阿阇黎　等慈、致庵、修缘、禅定、省缘、乘一、如莲

大满洲国康德九年九 月九 日 右牒给付菩萨戒弟子圣贤 收执

2. 内容分析

般若寺1942年戒牒文字，除了简述佛陀制戒历史，非常突显“满洲国”色彩，讨好伪满当局用意明确——因为这次传戒是为了纪念伪满洲国成立十周年。加之，这次得戒本师和尚如光法师，是“伪满佛教总会”会长，而且传戒活动已被日伪当局纳入统一管理之下。戒牒有统一编号，详载受戒者身份、受戒时间地点和戒师法名。

这次传戒，据《同戒录》记载：菩萨比丘戒弟子687人、沙弥戒弟子11人、菩萨比丘尼戒弟子542人、增益菩萨优婆塞戒弟子12人、菩萨优婆塞戒弟子116人、增益五戒优婆塞戒弟子13人、五戒优婆塞弟子37人、增益优婆夷戒弟子12人、菩萨优婆夷戒弟子93人、增益五戒优婆夷戒弟子5人、五戒优婆夷戒弟子19人。

三、结语

在东北沦陷时期，长春般若寺三次传戒倓虚法师皆亲身前往，关于他内心的真实想法，《影尘回忆录》中没有记录，但通过当时的照片、戒牒、戒钵、《同戒录》等实物提供的丰富细节信息，可以展现出“近代东北佛教第一人”的倓虚法师坚定的爱国立场、鲜明的爱国精神，以及睿智的宗教情操。

（作者系黑龙江省社会科学院民族研究所宗教室副主任、副研究员）

应慈法师的佛学思想

□ 释昌莲

摘　要:近代应慈法师以“教启华严,宗承临济”为职志,他受月霞法师临终“善弘华严,莫作方丈”之遗训,尽一生曾七次创办佛教学院以培养法门龙象,极力弘宣华严。又因其受天宁冶公临济法脉记别故,他亦力举临济一喝三玄之宗风,“年无一日不参禅”,潜修密证。应慈法师可谓是近代佛教史上“禅教双弘,行解相应”的模范代表,本文就其“禅教一致”主张,从三个方面探讨他的佛学思想,以抛砖引玉。

关键词:华严;般若;禅教一致;戒律;参禅

应慈法师(1873—1965),字显亲,号“华严座主”,晚年别署“拈花老人”。安徽歙县余氏子,名铎,字振卿。父根源公,早亡;母周儒人,信佛甚虔。家业盐商,富有资财。受母亲信佛影响颇深,自幼茹素。成童读儒书,于乡试时曾中秀才。年十六,奉母命,弃儒从商。后因两度丧偶,倍感浮生如幻、世事无常,遂于光绪二十四年(1898)远礼南海普陀,投明性和尚出家,时年二十六也。光绪二十六年(1900),奉明性和尚命,至宁波天童寺依寄禅和尚受具足戒。翌年,辞师游学,遍参镇江金山大定、扬州高旻月朗、常州天宁冶开诸禅宿。亲炙冶公最久,三冬四夏,力参向上一著,必究己躬大事,深得冶公器重。光绪三十二年(1906)八月初一,与明镜、月霞、惟宽四人,同得法于冶公座下,为禅宗临济法派第四十二世。常熟虞山兴福寺月霞法师钻研华严教义,夙有心得。征得冶公同意,应师则追随月霞法师专攻华严,十二年中,常侍左右,敬事如师,始终不懈。就此因缘,应师密契临济禅法秘髓于天宁冶公,深究华严奥典玄理于兴福月霞。应师肩上担荷着宗教二门的弘传重任,是故他不得不试急急讲究因地制宜之法,宗教兼举,禅讲合行,乃至以儒释佛,扶律阐戒。应师始终秉月师“善弘华严,莫作方丈”遗嘱,尽毕生弘宣华严大教,至耄耄之年,亦寸步不离讲席。于此同时,应师为报冶公传法付衣洪恩故,亦尽毕生“年无一日不参禅”,潜修密证。应师既不辜冶公善护念(付法)之厚望,亦不负月师善付嘱(弘教)之重托,洵为举扬临济宗风的当家的骨孙,弘宣贤首教义的嫡系掌门人。今仅考有限史料,从如下三点略论应慈法师的佛学思想,以抛砖引玉,为今日弘宗演教者龟鉴。

一、善弘华严,同遵般若

华严一宗的成立,其教相门与观行门虽开端于杜顺和尚,而实由智俨大师创具规模,至贤首法藏时才建立完备体系。清凉澄观尽力发挥法藏所创教义,功在恢复华严正统。圭峰宗密,倾向于华严与禅宗之间的融合,倡导“禅教一致”论。宗密下,“会昌法难”肇发,使佛教经论散佚遗缺严重,华严宗和其他宗派同样受到打击,经过彻微、海印、法灯数传,至宋初,有长水子璿,此宗才得以复兴。历元、明、清数朝,代有其人研究弘传此宗。明末,云栖袾宏、憨山德清、灵峰智旭等悉皆研究发挥过贤首、清凉的华严思想教仪。莲池运用贤首的华严教判思想而制《弥陀疏钞》,并著有《华严经感应略记》1卷;澄印尝敷讲《华严悬谈》,并著有《华严经纲要》80卷,及《华严法界境》1卷。蕅益尝著《裂网疏》,用华严宗理论而发挥《大乘起信论》的学说。清初,有柏亭续法力弘华严,“华严宗至明末,虽尚有学者,然示微已甚。迨清初有柏亭大师出,为此宗之巨擘。是时,华严典籍,多已散佚,大师搜考之博,撰述之富,其功不在五祖下焉”①。继有大义半翁、达天通理弘扬华严于北方。南方有雪浪惟则的弟子巢松、一雨盛唱于三吴;蕴璞大振于金陵;昧智独揭于江西;心光宣扬于淮北;佛闲勖伊中兴于西蜀。另外,彭绍升尝著《一乘决

① 蒋维乔:《中国佛教史》,岳麓书社,2010年1月第1版,第313页。

疑论》与《华严念佛三昧论》各1卷。清末民初,杨文会(1837—1911)居士广求有关华严的古佚本,尝辑录为《华严著述辑要》、《贤首法集》等。杨氏广究诸宗,而尤服膺贤首教义,尝自称"教宗贤首,行在弥陀"。与此同时,月霞显珠(1858—1917)亦以弘阐华严宗而著称,其法弟应慈显亲继之。由于月霞、应慈二老的联手创办以专攻华严为主的佛学院,先后培养造就了不少专门弘传华严的后起之秀,终使华严一宗得以复兴,遍传海内外。

据应慈所撰《月霞显珠禅师行略》①则知:月霞自金陵大钟寺出家,九华山具戒后,就踏上了禅者的云水参学路,自是往来金山、天宁、高旻诸大丛林参究己躬下事。六年光景,终未亲见本来面目。光绪八年(1882),月霞已二十六岁,为了避免所住丛林强其任职执役之扰,一心安禅故,径去长安终南山结茆穴居,苦行参究。在终南山亦住六年,直至光绪十四年(1888)才离开,时年三十二也。据《虚云和尚自述年谱》载:"光绪十一年乙酉(1885)……至南五台,晤觉朗、冶开、法忍、体安、法性诸上人,在此结茅庵,留予同住。法忍住老虎窝,冶开居舍龙椿,法性住湘子洞,予与觉朗、体安同住大茅棚。"②那时,结茆终南山者,大多住南五台,山高绝人迹,柴多水源近。虚云和尚虽未提及月霞亦在南五台,然依时间推算,光绪十一年(1885)间,月霞还在终南。或许,正因月霞住终南山时,结识了赤山法忍、天宁冶开,故才有后来参谒法忍、亲近冶开的行踪。月霞早年既以宗门参究为己任,何故后来又与华严有不解之法缘呢?据《行略》载:

庚寅(1890)重返天宁,道经河南太白山,听了尘禅师讲《维摩经》,于入不二法门句下,深有契悟,当蒙印可,并指示《华严纲要》,自是遂以华严为宗。师既返天宁,依先师冶公同住,亦时往金陵赤山亲近法忍老人,留充茶头,旋代老人于湖北归元寺开讲《楞伽经》,宏宗演教,一时称盛。③

这说明月霞以专心参究十二年功夫,终因听了尘禅师讲《维摩诘经》,于入不二法门句下,而契悟心源本性,并蒙了尘禅师印可,此乃"藉教悟宗"之明证。宗门悟后,尚须以教印为准绳,决择见地,故指示憨山老人《华严纲要》,令其看阅。月霞就此因缘,而与华严宗结下了深缘。蒋维乔《中国佛教史》载:

有人请师出山,参谒南京赤山法忍长老;既至,长老位以首座,令分座说法;由此留心教典。初究台宗,不能惬心;继研华严宗,于杜顺和尚之法界观,贤首、清凉诸疏钞,均深有契悟;遂以"教宏贤首,禅继南宗"。为大江南北人士所称许。④

此与应慈《行略》所记有出人,然不容忽略的是,谛闲亦亲近过法忍,"教演天台,行归净土"。月霞在亲近法忍时,由茶头到代讲,此为参禅悟后而探悉教海,即悟后以弘扬华严教义为修行本。月霞自亲谒法忍后,始留心教典,由参宗而习教。研台教不称心故,继而转习华严,对杜顺所立法界观及贤首、清凉所制疏钞均独有心得体会。从此,遂以"教弘贤首,禅继南宗"为职志。约时间推论,月霞大概于光绪十四年戊子(1888)在了尘和尚指示下,初阅《华严纲要》,始结华严法缘;自光绪十六年庚寅(1890)参谒法忍后,立志发愿,誓弘华严学。

月霞研习华严历程,《行略》云:"甲午(1894),与普照和尚、印魁法师结伴,在九华山翠微茅蓬,安禅三载,并轮讲八十《华严》。"⑤对此,《虚云和尚自述年谱》亦载:

光绪十八年壬辰(1892),五十三岁。约普照、月霞、印莲诸师,同上九华山,修翠峰茅棚,同住。由普照主讲《华严经》,弘《五教仪》。贤首一宗,歇坠已久,各处闻讲《教仪》,多来赴会。江下贤教,从斯再畅……光绪十九年癸巳(1893)……仍在翠峰研究经教。是夏,谛闲法师来此。同度夏后,自往金山过冬。光绪二十年甲午(1894)……仍在翠峰茅棚研究经教。⑥

---

① 释应慈:《月霞显珠禅师行略》,《常熟兴福寺志》第3册,2011年7月常熟兴福寺倡印版。
② 释虚云著、纪华传编:《禅修入门》,江苏文艺出版社,2009年11月第1版,第206页。
③ 释应慈:《月霞显珠禅师行略》,《常熟兴福寺志》第3册,2011年7月常熟兴福寺倡印版。
④ 蒋维乔:《中国佛教史》,岳麓书社,2010年1月第1版,第317页。
⑤ 释应慈:《月霞显珠禅师行略》,《常熟兴福寺志》第3册,2011年7月常熟兴福寺倡印版。
⑥ 释虚云著、纪华传编:《禅修入门》,江苏文艺出版社,2009年11月第1版,第210页。

若准虚云所说,则月霞早在光绪十八年就与普照、印莲、虚云等四人结伴九华山翠峰茅棚研习华严了,普照法师主讲《华严经》,大阐清代续法灌顶所辑《贤首五教仪》。正因虚云、谛闲亦依普照曾听讲华严的缘故,后来虚云在鼓山办法界学院时亦请慈舟法师主持院务,以弘阐华严为主。谛闲亦有《普贤行愿品辑要疏》,阐台兼贤。应慈与虚云所说在时间上虽有出入,然月师在九华山翠峰茅棚依普照和尚研习华严教义三载之说则为史实。

月霞于"戊戌(1898)、己亥(1899)间,弘化各地,讲演大小乘经"①,以讲经说法而行化南北。光绪二十六年庚子(1900),月霞主持安徽省佛教会于迎江寺,始办僧学三年。尔后,又出访日本、南洋、印度、西欧诸地,考察佛学三载。回国后,于光绪三十二年丙午(1906)八月初一日,月师与应慈、明镜、惟宽四人,同为天宁冶公座下法嗣,为禅宗传临济法派第四十二世。就此因缘,应慈与月师便结下了华严法缘。征得冶公同意后,应慈法师从此就依止月师研习华严教义,十二年中,寸步不离,犹章安之于智者,敬法兄若亲教师,唯命是从,展转追随月师足迹,矢志办学育僧、专弘华严。游有维《应慈法师传》详载:

一九〇六年八月初一日,法师与月霞同得法于冶开和尚,为禅宗临济法派第四十二世。月霞研究华严,夙有心得。(应慈)法师从学华严,十二年中,常侍左右,敬事如师,始终不懈……一九一七年,月霞住持虞山兴福寺,邀法师共同发起创建华严讲堂。是年冬,月霞示寂于西湖玉泉寺,临终执法师手言:"应弟:善弘《华严》,莫作方丈!"他拳拳服膺,自后数十年,在江苏、浙江、山西、上海等地,传讲晋唐三译《华严经》(即晋译六十卷《华严经》、唐译八十卷《华严经》和唐译四十卷《华严经》),始终不作寺庙方丈,使千年《华严》教旨重兴于近代。法师力愿之宏,在过去佛教史上是罕见的。②

由于应慈曾追随月霞十二年,言传身教,耳濡目染,受益匪浅,故能谨遵月霞临终重托,拳拳服膺,一生不任方丈法席,善弘华严教仪。对月霞的临终托付,应慈曾追述曰:

丙午(1906),师与余,及明镜、惟宽等四人,同受荫于天宁寺冶公门下。戊申(1908),杨仁山等居士公选师为江苏僧教育会副会长兼江苏僧立师范学堂监督。辛亥(1911),在湖北洪山讲《楞严》、《楞伽》、《圆觉》诸经。值武昌革命军兴,黎督元洪命领僧兵,师以有违素志,遂至上海,遇狄楚青、康南海,请师创办华严大学于哈同花园。僧徒六十人,先以预科三年,习大小经论,继以正科三年,专研华严。不料预课甫告卒业,因与园主人意趣难谐,遂迁全校师生于杭州海潮寺,续办正科三年。丁巳(1917),师世寿六十,先在汉口讲《楞严经》毕,至磬山讲《法华经》及《华严一乘教义章》。是夏,常熟虞山钱山主经(冶开)先师之介,请师住持兴福寺,余随之行。升座以始,即以本山筹设华严讲堂。是岁冬月,遂静居西湖玉泉寺。示寂时,余居兴福,比疾亟,电余赴杭。及至,师已闭目寂然。侍者报余到,目乃复启,执余嘱二事:即力弘华严,莫作方丈。余垂涕应诺,师始溘然长逝。③

应慈自丙午岁(1906)随侍月师学华严以来,彼此以讲经说法、办学育僧为职志,珠联璧合。应慈或分座代讲、或辅佐办学,适当二人正联手筹设华严讲堂,于月霞所主常熟兴福寺内办学育僧,打算将华严大学从杭州海潮寺迁至虞山。岂料月霞于此欲迁校址之际,将撒手人寰,在临终弥留间以"力弘华严,莫作方丈"二事托付应慈法弟。推想,月霞为令应慈专心致志地力弘华严,不令以方丈一职而耽搁筹设华严讲堂故,才如是语重心长地殷切嘱托也。为了不辜负月霞托付,应慈则终其一生不作寺院主持,而善弘华严大教。

应慈一生受月霞托付而善弘华严,然他亦极其地推遵般若法相,及因明戒律等学。常熟虞山兴福寺华严学院,于民国十一年(1922)惠宗任方丈时改为法界学院,民国十六年(1927)潭月任方丈而继办之,从其当时所设学科中略知其梗概。三学年中以专讲《华严经》为主,其余经论及世间学科为辅。其课表

① 释应慈:《月霞显珠禅师行略》,《常熟兴福寺志》第3册,2011年7月常熟兴福寺倡印版。

② 游有维:《应慈法师传》,《法音》,1985年第6期。

③ 释应慈:《月霞显珠禅师行略》,《常熟兴福寺志·塔》第3册,2011年7月常熟兴福寺倡印版。

如下①：

学年 / 学科	佛学	世间学
第一学年	华严经	
	沙弥律仪、四分戒本、梵网经、佛学概要、佛教各宗派源流、印度佛教史、贤首五教仪	国文、三民主义、世界革命史、中国历史、中国地理、新进自然科学概观、数学
第二学年	华严经	
	小乘佛学、因明学、中观学、中国佛教、成唯识论史、华严一乘教义分齐章	国文、三民主义研究、五权宪法、社会学、各国历史、世界地理、中国哲学史、伦理学
第三学年	华严经	
	瑜伽菩萨戒本、成唯识论、摄大乘论、解深密经、密教纲要、天台学、大日经住心品、显密二教论、各地佛教史	国文、孙文学说、政治学及经济学、西洋哲学史、近代西洋哲学、心理学、物理学、化学、外国文

从此课表而论，当年的法界学院，是以每年学开讲《华严经》为主，他如唯识学课程较多，中观学亦不少。还涉及天台与东密方面的学科，这与持松法师远赴东洋求学台密有渊源。欲精研《华严经》，先须通华严教判思想，故以清代续法灌顶所辑《贤首五教仪》，及唐代贤首法藏所著《华严一乘教义分齐章》为通华严教判之入门学科。华严宗以“法界缘起”为其主要思想，此则以“三界唯心”发挥了法相宗“万法唯识”，故开设了大量有关唯识学方面的学科。又华严义学组织极为严密，这与因明逻辑有关，故亦设有因明学。惟贤法师在《应慈老法师的华严妙行》一文中说：

从华严宗来讲，也是法相唯识的中心思想，与因明逻辑有关系。现在，为了适应面临的新机遇，迎合现代社会的民心，我觉得应当弘扬以华严为主的法相唯识。华严宗，有理论、有内容、有实践，我们应该加以发扬。因为它并不逊于自然科学，它超越时间和空间，在禅定中可以发挥我们的智慧，可以融通其他方面。②

虞山华严学院是由月霞、应慈二老所创，想必法界学院所设课程亦征应师所允而订，故这份课表亦能体现应师“善弘华严，同遵般若”的思想。民国二十九年(1940)，应师撰《复兴无锡南禅寺永久道场启》曰：“每于四众之前，恒标‘教遵般若，行在禅那’八字，互相勉励宗风。”③例此而知，应师亦极为推遵般若学，况且在抗战期间他亦宣讲《仁王护国般若经》，曾倡印大小品《般若经》乎！台湾成一法师曾追述应慈法师重刊《小品》及《大品般若经》的经历曰：“师原藏有《小品般若波罗蜜经》，于杭州之花坞眠云山屋旧居，原拟弘通。藏之扬州之原版毁于兵火，乃发起重刊，得黄妙悟、刘大照二居士任校雠，姜大任、江大机居士护持赞助，乃得成就。及闻《大品般若》版，在扬州同时被毁，复有重刊《大品般若》之作，校勘护持诸事，亦如《小品》。辛卯(1951)蒲月发起，仲冬成就，亦师之大悲愿力所成。”④他还说“学华严利名放下，行般若人法两亡”，并著有《心经浅说》、《八识规矩颂略解》、《正法眼藏》等，此则说明他极为推崇般若学。应慈法师一生在受月霞临终托付而善弘华严的同时，亦推遵般若、法相、因果、戒律等学。可谓力弘华严，兼阐余宗。

二、宗教兼举，禅讲合行

① 释妙生：《常熟兴福寺志·学》第2册，2011年7月常熟兴福寺倡印版。

② 释惟贤：《应慈老法师的华严妙行》，http://www.huazang.org.cn/bencandy.php?fid=73&id=1056。

③ 沈去疾：《应慈法师年谱》，华东师范大学出版社，1990年6月第1版，第128页。

④ 释成一：《功在华严宗的应慈座主》，范观澜所编《华严文汇》下册，宗教文化出版社，2007年8月第1版，第505页。

自两宋以来,唯禅与净土并行于世,其余律、教、密等宗几乎衰微不见。净土宗历来又无直接的法脉师承体系,禅宗至两宋时订有灯录世谱,制有较为严密的法脉师承体系。是故历元、明、清以来,禅宗几乎垄断了佛教传承体系市场,律、教、净、密等皆由禅宗子孙兼阐。南宋"五山十刹",及明朝"禅院五山"等佛教管理体制的形成,悉皆突显了禅宗在中国佛教史上的重要地位。禅宗"五家七宗"发展至两宋以后,只有曹洞、临济许行天下,但曹洞法脉偏盛一隅,而临济却广传四方,故有"临天下,曹一角"之说。由于禅林的盛行,出家者皆系禅宗子孙,是故律、教、禅、密、净五宗的弘传重任皆由禅宗子孙一肩担荷。与净土有缘者弘传净土,与天台有缘者弘传天台,与贤首有缘者弘传贤首,乃至与律宗有缘者弘传律宗,与密宗有缘者弘传密宗。虽建化门庭有别,然皆为禅宗子孙,非临济则为曹洞。可见,佛教诸宗命脉悉皆掌握在禅宗子孙手中,禅宗子孙有弘传律、教、禅、密、净五宗的责任与使命。是故禅门广大,无法不容,禅具圆摄律、教、净、密诸宗的功能与妙用。明季佛教则出现了三大革新家,莲池倡"禅净双修",憨山主"禅教合一",蕅益强调"律教禅同源与律教禅统一"。此则以禅宗为本,促进了佛教诸宗的融合倾向。清末民初之际,趋于佛教诸宗融合倾向思想更浓。杨文会"教宗贤首,行在弥陀",印光"教宗天台,行归净土",谛闲"教演天台,行归净土",月霞"教弘贤首,禅继南宗",太虚"志在整理僧伽制度,行在瑜伽菩萨戒本",弘一"以华严为境界,以律宗为行持,以净土为归宿"……这说明佛教诸宗同根同源,合之双美,离之两伤。

在随顺佛教诸宗融合倾向趋势下,应慈继月霞"教弘贤首,禅继南宗"之旨,亦亲笔书联曰:"一喝三玄,宗承临济;五周四分,教启华严。"[①]此则透露了他的"宗教兼举"思想。宗承临济之一喝三玄者,以参究己躬下事而自悟;教启华严之五周四分者,以敷演贤首教仪而悟他。如斯,则禅讲合行,自利利人矣。早在民国二十二年(1933),应慈在致妙庄、妙辨、妙净等居士书云:"不论何地何时何人,若离开禅定讲佛法,决非真正佛道,乃自欺欺人之魔道也。"[②]意谓佛法乃佛心中自然流露出来的一种无上智慧,不假思索,不假语言,"因定发慧"故,演讲佛法不能离开禅定,是故佛每次说法谈经前皆要先入定,然后从定而起广宣法要。古德每开大座讲经前亦要带领听者修止观,据说当年谛闲法师所办观宗学社每日临下午开讲前,谛老都要带学僧一起修止观一个半钟,然后开讲。讲前修止观禅定者,一则可止息妄念以专心听讲,一则要令学人向如来未口前荐取始得,此则夹带禅宗参究色彩。应慈强调不离禅定而讲佛法者,意在"因定发慧"。如是而讲,则可入无我境界,信口说来无不是,倾泻佛法真谛。

民国二十九年(1940),应慈撰《复兴无锡南禅寺永久道场启》曰:"(应)慈也无知,忝为佛教之徒,饮水思源,敢忘弘化之列?是以教演《华严》三译,禅绵临济一宗。赞扬正法,开示佛见佛知;弘宣大教,胥令解人悟入。唯言行歧异,讵入不二法门?宗说兼通,始获一贯大道。"[③]应慈倾向于禅教融合一贯大道,然唯有宗教兼通者,方可获证此一贯大道。是故他始终坚持禅宗与华严宗并弘合举之旨,一生唯专业禅讲之道。民国三十五年(1946),他应邀至南京举办华严法会,前后一年余,除每日讲《华严经》两小时外,坚持一日三时坐香参禅,时刻不废,禅讲合行,宗教兼举。法会期间,他曾致妙庄居士书曰:"我以三百六十日未曾间隔一天,除大座两小时外,每日三时坐香,亦未间断,而毫无疲倦。"[④]一九五二年,适逢应慈法师八十寿诞,他自题《正法眼藏》二偈,其中一偈曰:"幻迹娑婆八十春,弘宗演教两无闻。常惭一钵千家饭,遍种华严法界村。"[⑤]还有,一九五六年,应慈法师曾自书遗嘱一纸,其间曰:"老衲生平游化十方,'一钵千家饭,孤身万里游',宗承临济,教秉华严。"亦说:"自入佛门,常思弘宗演教,念报法恩。

---

① 释妙生:《常熟兴福寺志·书画》第3册,2011年7月常熟兴福寺倡印版。
② 沈去疾:《应慈法师年谱》,华东师范大学出版社,1990年6月第1版,第36页。
③ 沈去疾:《应慈法师年谱》,华东师范大学出版社,1990年6月第1版,第128页。
④ 沈去疾:《应慈法师年谱》,华东师范大学出版社,1990年6月第1版,第57页。
⑤ 沈去疾:《应慈法师年谱》,华东师范大学出版社,1990年6月第1版,第64页。

出家六十余年,不做方丈,不贪名利,每年打七,每日坐香,念念不舍。分科(宣讲)三译《华严》,及疏、钞并余经。"①所有这些言辞,悉皆体现了应慈法师倾向于"禅教一致"的融合思想,故他一生以"弘宗演教"而自行化他。

真禅法师在《希迁禅教一致思想在近代的影响》一文中说:"石头希迁的禅教一致思想,特别是禅宗和华严宗融通的思想,对后来禅宗和华严宗思想的发展,都有很大的影响……直到近代,禅教一致,禅宗思想与华严宗思想共同弘扬,仍然为一些禅宗大德所继承和发扬。其中比较著名的典型人物有冶开、月霞、应慈等。"②这种说法,甚有见地。石头《参同契》开章云"竺土大仙心,东西密相付,人根有利钝,道无南北祖",此则倾向于南北禅法(慧能神秀)的融合。又云"执事元是迷,契理亦非悟,门门一切境,回互不回互,回而更相涉,不尔依位住"③,此则本华严理事无碍圆融思想突显洞下一宗的回互妙用。从这里看,石头希迁倾向于南北禅法的融合,而禅教一致思想不甚明显。真正力主禅教一致者,乃华严宗第五祖圭峰宗密,他曾依南阳神会深契曹溪禅法秘髓,亦承清凉澄观探悉华严教仪。就此因缘,宗密则禅教双弘、宗说兼通。实则清凉澄观时就已援禅入华严行门了,宗密继之力推禅教一致说。当时澄观还提出了五门念佛法,宗密亦立四种念佛说。何故援禅引净入华严行门呢?究其本因,华严立宗偏于教仪门的敷演,而忽略了观行门的修证,杜顺和尚虽依《华严经》而立法界三观:一、真空绝相观;二、理事无碍观;三、周遍含容观。然终未形成一套严密的观行修证组织体系,不像天台有四部止观可依循,是故不得不援禅引净以补华严观行门之阙漏,这才是宗密继澄观力主"禅教一致"的真正原因。又"禅教一致"与达摩所谓"藉教悟宗"不谋而合,自宗密一唱后,宗门大德大都以密弘华严教仪而为参禅悟宗之前导方便。融禅摄教,华严隐而禅宗显。尝谓"禅教一致"者,专指禅宗与华严教仪之间的融合。约藉教悟宗而论,经教实为悟宗之前导,故专务禅宗者不可须臾离教,况且宗门悟后还须以教印为准则而勘验。是故宗之与教,犹车之两轮、鸟之双翼,须臾不可离也。应慈法师于一九五九年,在致无锡龚其华书中强调:学佛必须"第一学宗,第二学教,合二为一","方可绍隆佛种,万世传灯不息也"④。可见,应慈法师一生力弘华严教仪者,藉如来经教妙用以启学人于宗门有所悟入。同时,又强调每日三时坐香参禅,此则援宗门参究功夫而降伏揩刮妄想烦恼,以落实日常生活中的具体修证,进而以补华严观行门之不足。如是,则促进了宗门与教门之间的圆融互补,此亦是对洞下"回互"的发挥与运用。

最能体现应慈法师"禅教一致,宗教兼举"思想者,是他生前所辑《正法眼藏》一书。此书共收七佛以来传法偈及南宗禅、华严诸祖文字语录等二十种:《七佛偈》、《心真如门》、《中论偈》十九首、《般若无知论》、《漩澓颂》、《修华严奥旨妄尽还源观》、《华严金师子章》、《华严心要观门》、《三圣圆融观门》、《十二时颂》、《信心铭》、《曹溪法语》、《证道歌》、《参同契》、《永明宗要》、《示禅人》、《幻住家训》、《坐禅仪》、《紫柏尊者杂说》五则、《圭峰禅师语录》一则。书末另附编者补白两种。对每种著作都介绍其概要内容,包括作者姓氏、著述年代等,书前附有自释迦牟尼以来历代禅宗祖师的传承系统表,实初机参禅学教之津梁宝鉴。此书,应慈法师最初倡印于一九五一年,又于一九八五年真禅法师付梓重印。可见,应慈法师本"教启华严,宗承临济"之旨,而力主"禅教一致"之道。他的这一思想,远承石头、宗密,近绍冶开、月霞而来,洵为近代佛史上名副其实的"宗教兼举,禅讲合行"者也。

应慈法师一生以力弘华严为己任,但他以禅那为修行之本。他曾历主天童、天宁等各大丛林的禅七法会,一九五三年癸卯春,曾与虚云和尚在上海玉佛寺共主二个禅七。他始终恪守天宁冶公"禅为根本,教(贤首)为化法"的遗训,尝对弟子们说:"历代祖师都是先定后慧,冶师在终南山悟道,月兄在终南

---

① 沈去疾:《应慈法师年谱》,华东师范大学出版社,1990年6月第1版,第70—71页。

② 释真禅:《希迁禅教一致思想在近代的影响》,《法音》,1995年第7期。

③ 宋·普济:《五灯会元》第5卷,《卍续藏》第80册,第108页下。

④ 沈去疾:《应慈法师年谱》,华东师范大学出版社,1990年6月第1版,第72页。

山习定有悟后,亲近赤山法忍。我曾讲经说教,数十年来无一年不打禅七,无一日不离开这个参禅向上事。"①意谓他在力弘华严的同时,亦试急急讲究参禅向上事,以明心见性,直下成佛故。他还说:"冶老月师叮嘱我莫忘第一向上大事,因此我数十年来从未敢忘冶老月师的向上大事,我虽也讲经说法,亦是第二门头事也。"②正因法师受教心殷,不忘冶公月师之遗训,故他一生宗教兼举,禅讲合行。

三、以儒释佛,扶律阐戒

佛教从印度而传入中国,以演说佛经为传播佛法的媒介与途径,佛经又以汉字为翻译工具,是故中国佛教与传统儒学之间有着千丝万缕的联系。南北朝时的"格义"佛教,则假老庄"虚无"之学而诠释大乘般若"空"义。由于唐末宋初儒学宗师的大力排佛,北宋契嵩始以"儒释并存"而力主二者之间的融合,南宋痴绝道冲提出"以儒修身,以佛治心,以道养性"说,明代憨山、蕅益等悉皆致力于儒佛之间的融合,近代印光、谛闲等人更是主张儒佛一贯之道。这自两宋以来的儒佛融合倾向思想,则在儒佛之间架起了一座理论沟通的桥梁,于是掀起了儒佛之间互证对释的热潮。宋代,大慧宗杲即儒说禅,把禅学弘传到了儒学范畴。近代印光法师尝以佛法互证对释儒学之"诚明"与"格物致知"等说,如云:

若与佛法互证对释,则诚也明德也,乃本觉性德也;明也明明德也,乃始觉修德也;物即妄想执著,格物即离妄想执著;离妄想执著则得如来智慧,格人欲之物则彻底显现吾心固有之良知与真知也,故曰:其发挥浅深虽有不同,其理体工夫固无二致也。③

此则巧运世人最谙熟的佛教"离妄证真"原理,互证对释儒学"格物致知",不但使人易懂明白,深入浅出,而且还以佛法发挥了儒学"格物致知"的个中深意,亦使儒学佛法化,佛法儒学化。

应慈法师出身富商,自幼业儒,乡试曾中秀才,故对儒学亦有极深造诣。出家后,他常以世人谙熟的儒学名言阐释佛法艰涩难懂名相,援儒入佛,即佛说儒。台湾成一法师曾举应慈法师创义解经案例曰:

己卯(1939),(应慈)师演《贞元经》于沪上崇德会,至"愿我临欲命终时"一偈,释云:儒家亦言:"人欲净尽,天理流行。"夫如是,乃能大明明德于天下。此之"欲命"一语,系对"慧命"而言,"欲命临终"者,谓当人心垢豁开,般若现前时也。大道目前,触处皆真,何不直下承担,发明已躬大事?今人辄以生死解"欲命临终"一句,遂塞生前开悟之机,不亦"道在迩而求诸远"也乎?④

这里,他以"慧命"与"欲命"互证对释,的确属于一种创义解经方法论,善巧地援孟子"人欲净尽,天理流行"名言入佛,以儒家"格物致知"而大明明德于天下,对释宗门悟后境界——"心垢豁开,般若现前",善且美矣。他在浅说《心经》"色不异空"四句时,亦广援儒学名言互证对释佛法曰:

"色不异空,空不异色;色即是空,空即是色"四句,乃是观自在菩萨教舍利子参透"色空"的秘诀……照儒家讲,《易经》说:"形而上者谓之道,形而下者谓之器"。形而上之"道",即指"空"而言;形而下之"器",即指"色"而言。到了宋朝,周濂溪讲"无极"、"太极"、"阴阳",其实,"无极"即"空","阴阳"即"色"也。宋儒又欢喜讲"理"、"气",其实,"理"即是"空","气"即是"色"。无非是用种种字面来说明宇宙间事事物物的"本体"和"现象"的两方面。此外,华严宗说理事,佛家又有性宗相宗,原来都是同"色空"两字差不多的意思。若使我们融会贯通起来,儒家所说的"道"、"无极"、"理",华严宗所说的"理"、性宗相宗的"性",都是说明宇宙间形形色色的平等的本体方面。至于儒家所说的"器"、"阴阳"、"气",华严宗所说的"事"和性宗相宗的"相",都是说明宇宙间形形色色的差别的现象方面。性相不二,理事圆融,便与"色即是空,空即是色"一样的意义。要是我们能参透色空,那么其他各宗各派的教

---

① 余贵棣、申宝林:《应慈法师的一生》,《法音》,1985年第1期。

② 游有维:《应慈法师传》,《法音》,1985年第6期。

③ 释印光:《儒释一贯序》,《增广·印光法师文钞》第3卷,苏州灵岩山寺流通版。

④ 释成一:《功在华严宗的应慈座主》,范观澜所编《华严文汇》下册,宗教文化出版社,2007年8月第1版,第506页。

义都容易明白了。[①]

这里,他又广援《易经》"道"、"器"及儒家"理"、"气"等名言入佛法,互证对释《心经》"色"、"空"名相,继而以华严宗"理事无碍法界"圆融儒佛、性相,揭示本体(空)与现象(色)之间的相即不二(一体两面)关系。真可谓他以华严之眼合诸经之奥义而下注此经,并援儒入佛以善释巧解此经。因为应慈法师出家前,对儒学打下了较深的根基,所以他出家后说法讲经尝援儒入佛,即佛说儒,互证对释。他尝给诸弟子去信云:"道德仁义,礼乐政刑,都不外一心。心明了政才能善,心直了刑才能公,心中了礼才能立,心和了乐才能调,心慈了才能存仁,心平了才能行义,心通了才能达道,心正了才能修德。"[②]此则以佛教心地法门发挥儒学治世伦常宗要,本佛教华严"三界唯心"及禅宗"直心是道场,直心是净土"[③]之旨,而为儒家"修、齐、治、平"之清本正源。此则促进了儒佛间的融合,可谓"尽儒教伦常之道以敦伦,尽佛教心性之道以证心"[④],欲敦伦先证心,证一分心则敦一分伦。以故应慈法师力主"佛法不离世间觉,巧把尘劳为佛事"。经常教导在家弟子:以"正心诚意,致知格物"为修身之本,可谓"君子务本,本立而道生"。又教修行人要念念不忘菩提心,愿为一切众生受苦,常行精进,才是佛陀真正弟子。应慈法师曾亲书天隐和尚偈为中堂悬挂壁间:"寄迹儒冠了世缘,满怀风月照林泉。遍参已羡庞公志,操守应超杨大年。父母未生前荐得,乾坤独露个中玄。居尘不涉尘缘事,闲坐幽轩心境圆。"[⑤]此则说明他"儒佛并茂"。

又,戒为三学基,律乃经论本,禅定智慧因戒而生发,万善解脱准律而修证。清末民初,诸多高僧大德意识到:佛教之所以衰颓,全因戒律清规的毁失。面对当时诸大丛林滥传戒法、规矩失传,及诸多僧人的轻视戒律而不顾,身虽出家,形同世俗等一系列颓败现象,虚云和尚曾以如法传戒而整顿鸡足山及鼓山、岭南等处佛教。虚老与应师交好,曾邀请至福州鼓山涌泉寺弘讲菩萨戒。《虚云和尚自述年谱》载:"民国二十二年癸酉(1933),九十四岁。春戒,请应慈法师讲《梵网经》。"[⑥]游有维《应慈法师传》说:"他一生中曾于一九三一年、一九三三年、一九三五年、一九四〇年在安徽芜湖、福州鼓山、浙江天童,江苏无锡参与开坛传戒四次。"每次莅临戒坛,以弘讲《梵网戒本》为主。佛初成道时,于菩提树下宣说《梵网经》,先结菩萨波罗提木叉,继演《华严经》,这说明《梵网》与《华严》同味,故应慈法师极为注重对《梵网经·菩萨戒》的弘宣。从前表华严学院所开课程看,第一学年开有《沙弥律仪》、《四分戒本》、《梵网经》等戒律学,第三学年开《瑜伽菩萨戒本》,这说明应慈法师以"扶律阐戒"而挽佛教颓风,并且在菩萨戒方面同弘《梵网》与《瑜伽》,突显其以华严为本的唯识律学。似乎华严学者悉以力弘戒律为本,弘一、慈舟二老皆教演华严,然皆扶律弘戒。游氏说"法师素行皎洁,以古自律,不少宽假,授徒传戒之事,尤不轻与",又说"法师率性平易,从不以谲奇神异示人。四众来学者,但令以教理自悟,以戒行自持,以静坐观心而已"[⑦],这皆体现应慈法师"依律修身,以戒为师"的嘉言懿行。

戒律清规乃一体两面之物,宗门奉清规如戒律,始终"农禅并重"。应慈追随月霞十二年中受益良深,曾作《行略》追述月霞结庐终南农禅并举懿行曰:"时,长安镇守苏军门时来请法,月供斋米。师分送山中众茅蓬,未尝独享,并劝苏以山中军田二百亩布施众僧,开垦种植稻米,实行百丈农禅遗风。"[⑧]应慈受此遗教,勤以修身,时常要求丛林僧众发扬百丈禅师"一日不作,一日不食"的优良传统,痛斥不上求

---

① 释应慈:《心经浅说》,上海佛学书局,1995年倡印本。
② 游有维:《应慈法师传》,《法音》,1985年第6期。
③ 元·宗宝:《坛经》,《大正藏》第48册,第352页下。
④ 释印光:《人字发隐》,《印光法师文钞·续编》下卷,苏州灵岩山寺流通版。
⑤ 明·通问:《天隐和尚语录》第14卷,《嘉兴藏》第25册,第594页上。
⑥ 释虚云著、纪华传编:《禅修入门》,江苏文艺出版社,2009年11月第1版,第206页。
⑦ 游有维:《应慈法师传》,《法音》,1985年第6期。
⑧ 释应慈:《月霞显珠禅师行略》,《常熟兴福寺志·塔》第3册,2011年7月常熟兴福寺倡印版。

下化、不策励修持的“享受派”。应慈法师在生活方面，节俭朴素，衣则灰布大褂，食则粗茶淡饭。《兴福寺志》载：

应慈出身富贵，出家后生活俭朴，终年一袭僧衣，每饭一碗素菜，从不吃蘑菇香菇，以为此属菌类，有无数小虫，吃了就是犯戒。其师冶开、法兄月霞灵塔都在虞山。其年，应慈与持松等一行前往扫墓，兴福寺僧人即以菜园中自种蔬菜招待，应慈吃了几口，觉得味道特别鲜，认定是放入蘑菇，不肯再吃，并痛斥做菜僧人。持松见此也不敢劝，大家也停筷不吃，饿了肚子回上海。①

对此，游氏《应慈法师传》亦云：“一九五三年，他到常熟兴福寺，寺主请他吃面，用新鲜豆子煮汤烧面，他尝了一口，味极鲜美，疑心是香菇汤，认为太奢费了，就拒绝进食。法师律己之严，于兹可见。”就对如此小小戒方面的严持执守，犹弘持律宗的弘一、慈舟一般，足见他以坚守宗门清规而扶律阐戒的悲心宏愿。

更能体现他严持戒律而不食言（不妄语），谨遵月霞法师遗嘱而尽一生办学育僧、力弘华严的懿行高风。为了不辜负月师临终托付之厚望，应慈法师曾七次办以华严宗为主的佛学院，困困重重，矢志不渝，令人敬佩。其具体经过，游氏《应慈法师传》详述曰：

法师于一九二二年，掩关西湖菩提寺，礼拜《华严经》。一九二五年春，应常州清凉寺之请，出关主办清凉学院（即华严学院），拟定学院章程，预科三年，正科三年。次年正式开学，来学僧伽有隆泉、龙辉、星光、唯周等三十人。至一九二八年，预科毕业。那时，上海有庄善月（即盛宣怀之妻）居士发心捐出今辛家花园清凉寺址十二亩，兴建华严七处九会大殿，并请法师将清凉学院移沪，续办正科。次年秋，正科在沪开学，他先讲唐译八十卷《华严悬谈》。继以因缘不契，学院又迁常州永庆寺，翌年秋，开讲唐译《华严经》及半，又因寺内驻兵，再迁无锡龙华庵。一九三一年正月始告圆满，正科毕业。三年之中，障碍重重，而他卒竟其功。法师的弘法毅力，诚难能也。一九三九年，法师在沪崇德会讲四十《华严》，无锡薛德培居士来沪听经，听到他要继续办华严学院，欣然愿任创办经费，于是择屋于上海上滨湾，创办华严学院。一九四〇年三月，在华严学院开讲六十《华严》，并每天坐香，有一百多人参加，至一九四二年三月讲经圆满，法师时年七十矣。②

对此，《兴福寺志》亦曰：“师毕生尽瘁于弘化事业，先后于常州创清凉学院，亦即华严预科，旋于上海辛家花园续开华严正科，并于常州、无锡、上海、南京开办华严速成师范学院。当八六高龄，犹于玉佛寺斋讲不辍。栖栖一代，不遑宁处，为副月公之严明欤？抑菩萨乘愿以再来？”③应慈法师为了不违背月霞的临终遗愿，故能排除重重阻障，而七次展转迁徙创办以华严宗为主的佛学院，矢志为佛教培育弘宗演教的法门龙象。

应慈法师又为了能使华严一宗遍界弘扬，亦为了后来学者检阅方便，他于民国二十八（1939）始考核重编《华严经疏钞》。唐代清凉澄观所著《华严经疏钞》，原是《经》、《疏》、《钞》各别单行流通，至宋代时，始经疏合刊。明末，妙明法师又汇钞与经疏合刊，名《华严经疏钞》，善且美矣。然妙明法师会刊时考核未当，后人对妙明会刊本又删节补全，甚至出现上下文义不相衔接的错讹，混淆不清。清代《龙藏》仍其误，当时流通本又仍《龙藏》之误。应慈法师认为非恢复古德疏钞本来面目不可，于是重新考核、校勘、重编。当时，在上海与叶恭绰、蒋维乔等发起组织《华严经疏钞》编印会，亲自担任理事长，汇古今中日《华严经疏钞》诸版本而校订之，恢复了清凉原本。至一九四四年春，全书校印完成。此则对中国古籍整理、佛教学术研究作出了巨大贡献。

应慈法师受月霞嘱托，力弘华严，至老不辍。一九四三年，他应上海南市慈云寺（即沉香阁）住持苇

① 释妙生：《常熟兴福寺志·杂记》第3册，2011年7月常熟兴福寺倡印版。

② 游有维：《应慈法师传》，《法音》，1985年第6期。

③ 释淦泉：《显亲传》，《常熟兴福寺志·僧》第1册，2011年7月常熟兴福寺倡印版。

乘之请,驻锡慈云寺,开讲杜顺和尚《法界观门》。从此,慈云寺就成为他挂锡上海弘扬华严宗的主要道场。他行年八十,犹以讲经弘法为事,有人劝他辍讲安禅,颐养天年,他反驳曰:“八十老翁,日薄崦嵫,余光垂微,不以说法利生供养尘刹,复何图耶?”一九五七年,他以八十六岁高龄在玉佛寺开讲《华严经》,此是他最后一次的弘扬华严大教。他为专心力弘华严大教故,一生始终未作方丈。即便是民国十一年(1922)冬,冶开和尚示寂临终时,引手拊心,以天宁道场事相托,应慈说:“祖庭之事,担荷不辞。”和尚乃含笑而逝。然他对天宁道场只尽担荷之义务与责任,从未争住持之名分与荣誉。有担荷之实,无住持之名。唯有这样,既不负冶公临终以天宁道场相托之厚望,亦不辜月师临终以“善弘华严,莫作方丈”付嘱之遗愿。以故他在研读经教之余,尝侧然告诸弟子:“我传宗于冶师,受教于月兄,法乳滋长,后继其谁?今老矣,岂终负先师先兄殷勤付嘱之忱,乃作断种人哉!”言时,声泪俱下,弟子莫不感动。应慈法师以般若智慧,善巧地一肩担去了冶公月师二老的临终重托,教启华严,宗承临济。专业禅讲,不作方丈。他之所以不辜负二老重托者,正体现了他扶律阐戒,不打妄语(不食言)的懿行师范。从这点而论,他的确是“儒释并茂,禅律兼收”者。他援儒入佛,圆融儒佛,互证对释,创意解经,这点值得推广学习。他扶律阐戒,以挽当时佛门颓风,此则更体现了他以戒律为本色而弘宗演教的立场与观点。

(作者系南安报恩寺法师)

祖师公案好提撕:试论千岩元长对赵州公案的容受

□ 释静贤

摘　要:千岩元长因参"狗子无佛性"公案而开悟,是元代著名禅师。他在开示中多次运用赵州"无"字禅法接引禅人,无论是其单举、标举,或化用赵州公案,都是同时代禅门中较为少见的现象。这种对赵州思想的容受和举扬,体现了千岩继承古德的笃实性格和不拘一格的禅风。

关键词:千岩;赵州;狗子无佛性

千岩元长(1284—1357),俗姓董,浙江萧山人,讳元长,字无明,号千岩,是元代著名禅师。存有《千岩和尚语录》一卷,门人嗣诏录,宋濂作序,洪武九年(1377)由一庵邻上人重刻,内容分为:上堂、小参、普说、法语、颂古、偈颂、赞跋、佛事等,现收录于《明嘉兴大藏经》第32册。通过研读《语录》,我们不仅发现千岩禅师因参赵州"狗子无佛性"公案而开悟,而且尤为突出的是,其以单举、并举、化用的手法对赵州公案的引用多达35处,这种现象在同时代禅门中较为罕见。本文试以《语录》为例,探讨千岩禅师对赵州思想的容受和举扬。

一、因参赵州"狗子无佛性"而悟道的殊胜因缘

千岩禅师自幼聪明伶俐,17岁因读《法华经》而有所感悟,19岁时正式披剃出家。受具足戒后,至杭州武林灵芝寺学习戒律。律师问道:"八法往来,片无乖角,何谓也?"千岩反问道:"何不问第九法乎!"律师称赞说:"问律而答以禅,真大乘法器也!"可知千岩虽学戒,但却与禅法很有缘。

千岩出家初期,本以念佛、持戒为主,他真正开始与禅法结缘,是因为结识了天目山的中峰明本禅师(1263—1323)。中峰为元代高僧,毕生以清苦自持,行如头陀,风骨独卓,众望所归,被尊之为"江南古佛"。当时文人士大夫如赵孟頫、冯子振等,无不拜其门下。有一次地方官员斋僧,千岩在座,主讲开示的便是著名的中峰明本禅师。据《语录》称:

"本公(中峰明本)亦在座,遥见师,即呼谓曰:'汝日用何如?'师曰:'唯念佛耳。'公曰:'佛今何在?'师方拟议,公厉声叱之。师遂胡跪作礼,求示法要,公以'狗子无佛性'之语授之。继往缚茆灵隐山中。"①

中峰和尚当时在江浙一带已经很有威望,二人首次见面,中峰在大庭广众之下对其厉声呵斥,并告以参究"狗子无佛性"公案。一方面反映了中峰呵斥棒喝的禅风,另一方面则看出其对千岩的厚爱。千岩于是结庐山中,苦参"狗子无佛性"。

"狗子无佛性"是唐朝赵州从稔禅师(778—897)弘法的著名公案:"学僧问赵州:'狗子还有佛性也无'?师云:'无。'学云:'上至诸佛,下至蚁子,皆有佛性。狗子为什么无?'师云:'为伊有业识在。'"本意重在"无"字上用功。一无一切无,言思路绝,截断众流,无你开口处。就在无开口处下功夫,找答案。千岩据此苦苦参究,并暗下决心一定要期取证、推门落臼;为此纵然是水穷云尽、烟消火灭,或是皮穿肉烂、筋断骨折,甚至丧身失命,也决不顾惜。

"复造灵隐,跏趺危坐,胁不沾席者三年。因往望亭闻鹊声有省,亟见本公(中峰明本),具陈悟因,公复斥之。师愤然来归,夜将寂,忽鼠翻食猫之器堕地有声,恍然开悟,觉身跃起数丈,如蝉蜕污浊之中。浮游玄间,上天下地,一时清朗,被衣待旦。复往质于公。公问曰:'赵州何故云无?'师曰:'鼠食猫饭'。

① 《千岩和尚语录》附录:<佛慧圆明广照无边普利大禅师塔铭>,见《嘉兴藏》第32册。

公曰:'未也'。师曰:'饭器破矣'。公曰:'破后云何'? 师曰:'筑碎方甓'。公乃微笑,祝师曰:'汝宜善自护持,栖遁岩穴,时节若至,其理自彰'"。①

一番不近常情的苦苦相逼后,千岩以"鼠食猫饭""饭器破矣""筑碎方甓"回应,最终得到中峰"赵州何故云无"的印证。经过一段时期的"善自护持,栖遁岩穴",千岩于泰定四年(1327)冬,与弟子希升一起来到乌伤之伏龙山(今浙江金华境内),重新恢复圣寿寺,开单接众,数十年如一日,由是声闻远播。前来受学者"内而齐、鲁、燕、赵、秦、陇、闽、蜀,外而日本、三韩、缅甸,交趾、琉球,莫不奔走膜拜,咨决心学,留者恒数百人",②朝廷赐号"佛慧圆鉴大元普济大禅师"。至正十七年(1357)夏六月十四日,千岩示微疾,索浴更衣会众书偈:"平生饶舌,今日败阙;一句轰天,正法眼灭。"书讫,投笔从容而逝。春秋七十四,僧腊五十六。

二、千岩对赵州公案的运用与举扬

禅宗的看话头经过宋代佛教界的传播,在元代时已经比较风行了。或许是因参"狗子无佛性"的殊胜因缘,千岩对赵州禅师的思想情有独钟。赵州禅师的禅法和门风,除了"吃茶去"、"庭前柏树子"、"赵州四门"、"赵州桥"以外,影响最深远、最广泛、最有生命力的就是"狗子无佛性"的公案。在短短一卷《语录》中,千岩频繁运用这些公案,数量多达33处,分别为:上堂6处,普说2处、法语13处、颂古5处、偈颂5处、赞跋1处、佛事1处,除此,尚有数处在化用赵州公案。综合起来看,手法分为:单举公案、与其他公案并举、化用公案,其目的均在激发后学禅人破除执念,见其本来面目。

(一)单举

例1:"示众,**举僧问赵州**:'大地无尘,扫个甚么?'州云:'扫外来底。'若是无明,只向他道扫里头底。大众,赵州底是? 无明(千岩)底是?"③

学僧问,佛性本来清净,何用修为。赵州指明虽然"道不用修",但如果被外在客尘烦恼所染,就必须革除。此处千岩举赵州话头,反向作答,强调不要有里、外之束缚,逼迫学僧起疑情。

例2:"……诸佛出世祖师西来,不过与人做个证明底而已,且证明个甚么,悉禅人今夏道聚山中,秋归,受业方回,乃出纸,觅长语警策做工夫,要透脱生死。此事你须自下手脚,直做到直截不疑之地,方能透得生死,方见诸佛诸祖心髓,方知老僧屋里底事。所谓哑地折嚗地,断绝后再苏。顶门眼活,一口金刚宝剑,亘古亘今,擒纵在我,不由别人,真大自在,大解脱大丈夫也。若不与么,随群逐队,今日三,明日四,未曾得个念头,暂时停息,如一锅沸汤相似,自也下手脚不得,教别人如何下得手脚。煎得干无滴水,却是个好底时节,恐你又不肯信,却又去别处寻水来搀。转见郎当,正是半前不后底温汤,将来何用? 如今决欲了此事,**紧咬齿关,硬著脊骨,把赵州狗子无佛性话,一提提将去。**生死心绝,语言道断? 不待老僧与汝证明,汝自知之。"④

千岩因参赵州公案而开悟,自然对赵州禅法有着深刻体验。此处他谆谆告诫即将离山回寺的懋禅人,不要错用功夫,鼓励学僧要将"狗子无佛性"穷参到底,自然水到渠成。

例3:"示众,举僧问赵州:'承闻和尚亲见南泉,是否?'州云:'镇州出大萝卜头。'又僧问:'万法归一,一归何处?'州云:'我在青州做一领布衫,重七斤。'舜老夫云:'镇州萝卜大,青州布衫重,要会个中意,鸡向五更啼。'师(千岩)云:'久响云居,元来只随人脚跟转。若是无明,但云:'镇州萝卜大,青州布衫重,要会个中意,虚空剜窟窿'。"⑤

"镇州萝卜"与"青州布衫"都是赵州有名的公案,千岩此处标举,意在借赵州的话头截断学僧的思维之流,明白"个中意"了不可得,若要攀援,则犹如将虚空剜破,不得承办。

---

① 《千岩和尚语录》附录:<佛慧圆明广照无边普利大禅师塔铭>,见《嘉兴藏》第32册。
② 《千岩和尚语录》附录<佛慧圆明广照无边普利大禅师塔铭>,见《嘉兴藏》第32册。
③ 《千岩和尚语录·上堂》,见《嘉兴藏》第32册。
④ 《千岩和尚语录·法语》,见《嘉兴藏》第32册。
⑤ 《千岩和尚语录·普说》,见《嘉兴藏》第32册。

(二)并举

例1:"上堂,**赵州道个无字**。云门道普汝诸人,悟不悟,莫颟顸,休莽卤。以拄杖卓一下,下座。"①

此处千岩将赵州与云门并举,意在禅宗花开五叶,各有乾坤,而学僧不要颟顸鲁莽,各自慎用功夫。

例2:"予(千岩)曰:时热,写便手污,说便口干,不要问着,问着打折你驴腰,你便道,拈棒用力多,信手写一张,愈见法施之普。**云门普,赵州无,德山棒,临济喝**,与你寻常想底佛,持底咒,同耶?不同耶?同则禅分五宗,教分五教。不同则总是释迦老子儿孙,何有彼此之异。到这里具眼始得,若不具眼,师家学者皆为瞎汉。……"②

这是千岩在开示一位名叫达儿嘛失咧的禅者。从名字来看可能是少数民族,书信中,将云门普、赵州无、德山棒、临济喝并举,意在指明宗教虽有同异之相,但只要知见(具眼)明,便没有盲修瞎练,否则便是瞎汉。

例3:"以字不成八字不是,一大藏不净纸。此间无我,目前无你。大地无尘,西来无意。**因甚五祖道钵啰娘,赵州道庭前柏树子**。无明道,又是从头起。"③

这里千岩将五祖法演的"钵啰娘"④与赵州的"柏树子"并举,看似答非所问,没有逻辑上的关联,实则告诫学僧要"从头起",追本溯源,找到各人本自具足的心性。

(三)化用

在《语录》中,除了单举和并举手法外,还有一些是化用,即不直接点名赵州公案,而采取其意蕴。

例1:"大众,**佛之一字,吾不喜闻**。况说出许多闲言长语,教坏人家男女,好与三十棒。何故蚊虫遭扇打,只为口伤人……"⑤

赵州禅师经常开始学僧说,"老僧念佛一声,漱口三日",以及"佛之一字,吾不喜闻"。千岩此处即是对赵州思想的活用,遣除执著,不要起知见上的差别。

例2:"东西南北是门头,问赵州兮答赵州。三四百条花柳巷,二三千处管弦楼。"⑥

有学僧在柏林寺参学,问赵州"如何是赵州",赵州答以"东门南门,西门北门"(即后来被称作"赵州四门"的公案),千岩以一句"问赵州兮答赵州"表达了他的颂扬,问在答处,答在问处,实在巧妙。

例3:在婺州通济桥通行,千岩为之说法:"……当空架起苍龙脊,不怕双溪水流急。踏上高高高处看,东西有路通南北。南北既通,东西有路,作么生是诸人最初一步?喝!看脚下行,至桥那边。复云,**婺州桥是赵州桥,今日大家行一遭。不独度驴并度马,人人平步上青霄**。"⑦

千岩在此借桥说法,暗喻赵州禅师的禅法如同桥梁一样,能够度化众生得到彼岸,殊胜难得。综合而言,以"无"字为核心,主要目的就是要堵塞学僧在参禅过程中的一切执著、分别与知见。因为有执著、有分别、有知见,就有对待,就破坏了众生心性的整体,就不是禅本身。

三、千岩对赵州"无"字的诠释与容受

千岩对赵州"无"字的理解。时时显露在《语录》里。如:

"除(夕)夜普说,召大众云:'还会得腊月三十日事么?会得腊月三十日事,便透得个赵州无字,透得赵州个无字,便会得老僧意,会得老僧意,便知未开口时,与你普说了也。……所以道,普者不说,说者不普。"⑧

---

① 《千岩和尚语录·上堂》,见《嘉兴藏》第32册。
② 《千岩和尚语录·法语》,见《嘉兴藏》第32册。
③ 《千岩和尚语录·法语》,见《嘉兴藏》第32册。
④ 宋代宗演《颂古》云:"大藏教文为切脚,钵啰娘义最深幽。孔门弟子无人识,碧眼胡僧暗点头。"
⑤ 《千岩和尚语录·上堂》,见《嘉兴藏》第32册。
⑥ 《千岩和尚语录·颂古》,见《嘉兴藏》第32册。
⑦ 《千岩和尚语录·佛事》,见《嘉兴藏》第32册。
⑧ 《千岩和尚语录·普说》,见《嘉兴藏》第32册。

这里可以明显看出,直接承传了赵州"无"字的精神与思想,并容受在开示中。而对"无"字,则更有明白的诠释。如:

"僧问:'赵州狗子还有佛性也无?'州云:'无。'只这一个无字,不是有无之无,不是无无之无,不是亦有亦无之无,不是非有非无之无。如今人根器薄劣,随语生解,多执己见,见有执有,见无执无,道有著有,道无著无,道亦有亦无,著亦有亦无,道非有非无,著非有非无。西天九十六种外道,有无二见,为其根本,此方亦然。先圣慈悲之故,破你执,拔你见,截你四路葛藤,只要你亲证亲悟,透顶透底,做个洒洒落落无事人,除非不动,动如狮王哮吼,一声壁立万仞……。"①

此处千岩指明"无"字核心在立足中道,不落中、边二见。慈悲道出,目的在破除学僧的执著。

"……老僧早年,参数员尊宿,**多教提无字话**。有者道,问在答处,答在问处,**狗子无佛性**,有业识,无业识,有佛性,既有有无,又有问答,**要见赵州**,远之远矣。又有道如一口剑相似,拟议则伤锋犯手,不拟议则丧身失命。复引五祖演和尚颂证云:'**赵州露刃剑**,寒霜光焰焰。更拟问如何,分身作两段。'大慧和尚云:'参学人向露刃剑上着得只眼,便是千了百当。'五祖大慧则是,你则未是。又有道,如一座须弥山,相似须弥山,生佛未具已前,一着子也紧紧靠着,不得放舍。复引雪岩和尚云:'**单单提一个无字**,如靠一座须弥山,为证一座山,又有个人靠,如何唤作生佛未具已前一着子也。'又有教人闭眉合眼,做死模样,**将个无字顶在额上,或放鼻尖上**,或顿面前,或向赤肉团上上度,或向心意里妄想,持量认得些子光影,便为极则。密室传授,递相印证。入邪见稠林,作魔家眷属。又有喻如铁扫帚,扫尽昏散朗如虚空,此是应病与药,病去药存,药返为病,如上所明。……末上(千岩)见中峰老和尚,于别不花平章府中,请益无字话。归灵隐,不出僧堂者三年。**十二时中,只在个无字**。"②

此处千岩回忆参学"无"字公案的因缘,认为要"单单提一个无字,如靠一座须弥山","将个无字顶在额上,或放鼻尖上,或顿面前",如果对"无"字公案"认得些子光影,便为极则"。同时又提及自身苦苦参究"狗子无佛性","十二时中,只在个无字"的刻苦经历。

"尽十方世界是个无字,**何不在无字上讨个分晓**?若在无字上讨得分晓,千七百则公案三乘十二分教,是注解无字底闲言语。诸佛诸祖,是受无字光影底汉,你通身遍身,是一个无字。行也是他,坐也是他,至于语默动止去来,生死觅他了不可得,于不可得处,岂不是无字。"③

千岩处处都在标举"无"字的重要性,明心见性要在"无"字上讨分晓,重在参究一个"无"字,如《六祖坛经》所言,"我此法门,从上以来,先立无念为宗,无相为体,无住为本",以"无"为本。

四、结语

禅宗的看话头自宋代普及后,成为禅宗弘法的重要手段之一。通观《千岩和尚语录》,由于中峰禅师基于"狗子无佛性"的点拨,千岩得以开悟。可以看出,一方面,赵州公案经过两宋的传播,在元明时期,影响依然很大。另一方面,从千岩的《语录》多番标举赵州公案来看,充分体现了其对"无"字思想的容受和继承,在同时代禅门中的确较为罕见。当然,千岩的禅风还有禅教不二、顿渐和合等多元特征,本文仅就其对赵州禅思想容受来以管窥天而已。总之禅师接人,皆以导人直入心性为主。说有说无,皆是应病下药。末后一句如何,还借千岩偈颂作结:"我无佛法也无禅,暮雨初晴四月天,要会西来祖师意,一池蛙鼓正阗阗。"④

(作者系中国佛学院栖霞山分院教师,《磨镜台》主编)

① 《千岩和尚语录·普说》,见《嘉兴藏》第32册。
② 《千岩和尚语录·普说》,见《嘉兴藏》第32册。
③ 《千岩和尚语录·普说》,见《嘉兴藏》第32册。
④ 《千岩和尚语录·普说》,见《嘉兴藏》第32册。

晦山戒显住持及灵隐寺住持述考

□ 释达亮

摘　要:灵隐寺始建于东晋咸和三年(328),至今已有一千六百余年的历史,为杭州最早的古寺名刹。灵隐寺自东晋咸和至明万历年间,名山祖席、住持禅祖共一百三十余代。《武林灵隐寺志》卷三载历代住持世系代数者有十三位禅师。本文依据寺志文献记载,对三峰派晦山戒显禅师法嗣与灵隐寺弘法进行初步探析。灵隐寺中兴与三峰派有关。三峰派始祖汉月法藏,著名嗣法者颇众,其法嗣具德弘礼主灵隐法席。具德弘礼之后,法嗣晦山戒显、五岳济玹、乾庵贤、三目源、硕揆原志、谛晖慧格等相继住持,稍后谛晖慧格弟子巨涛义果相继掌控寺政,延续灵隐寺法脉。汉月法藏、具德弘礼、晦山戒显一系僧人的弘法活动,推动了南北临济禅法和中外临济文化的交流,也促进明清时期江南佛教的发展。

关键词:灵隐寺;法藏;戒显;法嗣

灵隐寺始建于东晋咸和三年(328),至今已有一千六百余年的历史,为杭州最早的古寺名刹。开山祖师为印度僧慧理和尚,"东晋咸和初来武林,见灵鹫峰,识其从天竺飞来,以呼出黑白二猿为证。建灵鹫、灵隐、灵山、灵峰诸刹",①遂于峰后建寺,名曰灵隐。

灵隐寺至南朝梁武帝赐田并扩建,其规模稍有可观。唐大历六年(771),曾作过全面修葺,香火旺盛。唐末灵隐寺毁僧散,后周显德七年(宋建隆元年,960年)至五代吴越钱忠懿王弘俶命请永明延寿大师重兴开拓,并新建石幢、佛阁、法堂及百尺弥勒阁,并赐名"灵隐新寺",鼎盛时曾有九楼、十八阁、七十二殿堂,僧房一千三百间,僧众多达三千余人。南宋建都杭州,高宗与孝宗常幸驾灵隐,主理寺务,并挥洒翰墨。宋宁宗嘉定年间(1208-1224)被誉为江南禅宗"五山"第一。清顺治年间,禅宗巨匠具德和堂主持灵隐,立志重建,广筹资金,仅建殿堂时间前后历十八年之久,梵刹庄严,古风重振,其规模之宏伟跃居"东南之冠"。康熙二十八年(1689)南巡时,赐灵隐为"云林禅寺"。

"灵隐名山,肇建于东晋咸和年间,慧理法师为第一祖。"②"名山祖席,方内星列,然当门奇石堆青,冷泉漾碧,景地绝胜,未有过灵隐者。住持禅祖,诸方以代著者,皆百数以内,独此山大老,如文喜、明教、瞎堂、密庵等,至百三十余代,禅祖鼎盛亦未有过灵隐者。"③"灵隐自东晋咸和至明万历,共一百三十余代。"④《武林灵隐寺志》卷三载历代住持世系代数者有十三位禅师。⑤

南宋中叶禅宗衰颓,北宋时云门宗亦绝嗣,五宗七家只剩下临济、曹洞二宗。明代虽沉寂,但犹有传人。明末清初,佛教一度中兴,宗门亦暂现兴旺景象。明末四大高僧,皆参禅有得,莲池、紫柏、憨山尤称

---

① (清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷三,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第154页。

② (清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷三,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第224页。

③ 戒显《跋中兴灵隐寺碑》,见载于(清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第517-518页。

④ (清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷三,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第153-154页。

⑤ 永明延寿(法眼宗,第一代)、密庵咸杰(临济宗,第十八代)、松源崇岳(临济宗,第二十三代)、石鼓希夷(临济宗,第二十八代,嗣法无用淨全禅师)、东嶼德海(临济宗,第五十二代,嗣法石林行巽,松源崇岳四传法嗣,虎丘绍隆下六世裔孙)、空叟忻悟(临济宗,第六十五代,嗣法愚庵智及禅师)、无文本粲(临济宗,第六十六代)、可纯禅师(临济宗,第六十七代)、无杰善才(临济宗,第六十八代)思扩性空(临济宗,第六十九代,嗣法无文本粲禅师)、伐石良玠(临济宗,第七十四代)、前溪德明(临济宗,第一百五代),参见于《武林灵隐寺志》卷三第166页、198页、200页、204页、222页、230页、232页、233页、234页、235页。

禅学大师,但"不据宗门之位"(道盛《憨山大师全集序》)。临济宗隐元隆琦赴日本创黄檗宗,幻有正传门下密云圆悟、天隐圆修、雪峤圆信等宗匠,法席颇盛。木陈道忞、汉月法藏、破山海明、林野通奇、费隐通容等皆出密云圆悟门下,弘化一方。清初受顺治帝崇礼师事的玉琳通琇及嗣法门人溪行森[①],嗣法于天隐圆修门下。道忞亦被顺治帝召见问道。顺治、康熙间,汉月法藏门庭颇盛,形成"三峰派",法藏与弟子灵隐弘礼、灵岩弘储,被时人称为佛法僧三宝。[②] 本文依据寺志文献记载,对三峰派晦山戒显禅师法嗣与灵隐寺弘法进行初步探析,以求教方家。

一、汉月法藏禅师及其法嗣

灵隐寺中兴亦与三峰派有关。"三峰派"始祖汉月法藏(1573-1635),江苏无锡人,俗姓苏,15岁出家,19岁披剃,究心教典,遍叩禅德,明熹宗天启四年(1624)秋,入金粟山广慧寺谒密云圆悟和尚。师资相契,乃嗣法密云圆悟,居第一座,学贯儒佛,海内盛称为"三峰派",著名嗣法者梵伊弘致、潭吉弘忍、于槃弘鸿、一默弘成、澹予弘垣、问石弘乘、在可弘证、顶目弘彻、慧刃弘铦、硕机弘圣、剖石弘壁、具德弘礼、退翁(继起)弘储等。

一默弘成(1575-1641),杭州钱塘人,"幼孤事母尽孝,年二十三弃室薙染,遍扣耶溪、明宗、绍觉诸讲席。"[③]圆具后,于三峰汉月法藏禅师苦参,七年不得契悟。嗣后于汉月法藏处豁然有悟,"遂命居第一座,以源流衣拂付之"[④]。晚年开法杭州横山兜率院。崇祯十四年(1641)示寂,塔于邓尉,有语录行世。嗣法门人豁堂正岩。

豁堂正岩(1597-1670),讳正严,字豁堂,晚号随山。金陵人,俗姓郭,10岁丧父,入灵隐寺为行童,"十三薙染"[⑤],15岁谒无尽祖灯于天台,"复归灵隐寺从古心律师,受沙弥十戒,次圆具"[⑥]。参憨山德清、紫柏真可诸尊宿,后叩汉月法藏于杭州净慈,为之肯可。法藏示寂后,主法灵隐寺法席,匡续宗风,挺身卫道,力屈豪强,俾归还飞来峰于寺。康熙九年(1670)夏七月七月二十日,书辞世偈曰:"生时卧不坐,死去坐不卧,即今云起风行,花飞叶堕。"世寿七十四,僧腊三十五。嗣法弟子十五人,有名者祖让宗衡、于南宗运、舜瞿方孝、禹峰现、匡瀑青、象庵慧,分住滁州琅玡寺、蒋山灵谷寺、杭州净慈寺、诸暨同圆寺、湖州白雀寺、杭州筠庵寺,深培劫外之根,堪为宗镜增辉。

二、具德弘礼灵隐法缘及法嗣

"大清顺治间具德老人暨晦山和尚父子相继三十余来,临济一灯,光明独盛。"[⑦]清顺治间灵隐寺之中兴,得益于具德弘礼、晦山戒显两位禅师,使其临济法脉相续三十余年,功莫大焉。康熙二十年(1681)五岳济玹继席灵隐寺、谛晖慧辂主法灵隐期间"住灵隐最久",雍正十年(1732)、乾隆三年(1738)巨涛义果两次主席灵隐寺法席,上述灵隐寺住持皆是三峰派嗣法门人及裔孙。

(一)弘礼禅师德业道光及灵隐寺中兴

具德弘礼禅师(1600-1667),字具德,法讳弘礼,人称"具铁嘴",临济宗三十二世,天童密云圆悟禅师(1567-1642)之法孙、汉月法藏法子,明末清初临济禅门宗匠,三峰派第二世禅僧。浙江会稽(绍兴)山阴人,俗姓张,世家为越州名门贵族。少时好道术,由黄冠转入佛门,从教入禅,[⑧]21岁前往普陀

---

① 溪行森,《禅灯世谱》、〔清〕《一统志》、《新禅学辞典》、《僧传要目一览》、《广东通志》作"茆溪",《正源略集》作"第溪",第、茆,存疑待考。

② 参见南华寺纂修《曹溪通志》卷四,《曹溪法系表·续表十八·续表二十一》,广东人民出版社,2021年,第346、343页。

③ (清)霁仑超永《五灯全书》卷六十九,见蓝吉富主编:《禅宗全书》第26册,台北:文殊出版社,1988年,第1434页。

④ (清)霁仑超永《五灯全书》卷六十九,见蓝吉富主编:《禅宗全书》第26册,台北:文殊出版社,1988年,第1434-1435页。

⑤ (清)厉鹗《增修云林寺志》卷三,杭州:杭州出版社,2006年,第11页。

⑥ 龙鼎撰《豁堂禅师道行碑》见载于许明编著:《中国佛教金石文献·塔铭墓志部9》(清卷)上,上海:上海书店出版社,2018年,第8313页。

⑦ (清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷三,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第154页。

⑧ 具德曾依于紫阳洞道长教习养方,又相应于天台小止观的调息法,因而阅读《首楞严经》了义教法。

山宝华庵依止仲雅上人薙染出家，学习经论。泰昌元年(1620)圆具大戒已，谒汉月法藏于杭州安隐寺。“参三峰汉老人于安隐，彻悟宗旨，服勤十七载，遂承嘱付”。① 三峰法藏禅师之嫡嗣，“三峰汉老人”即三峰派祖汉月法藏禅师。后复依汉月法藏于邓尉山，密契玄旨后，举为维那，纲纪一众。

影响具德一生最重要人物即是三峰老人汉月藏，从安隐寺、三峰清凉禅院再到邓蔚山，他追随老人弘法步履，在其座下苦参多年，究本来面目，并承担各种执事的磨练，丛林劳作“仍不废参请”②，甚至充圊头运粪，服劳中锻炼坚韧的毅力。此后，重建灵隐等寺他所表现的决心与魄力想必与此番历练有关。

汉月与具德师徒二人的酬答对话方式，戒显《本师具德老和尚行状》曾写道：

老人唤师入方丈，垂数百问，师矢口立应，一无折挫。老人竖铁面不许可，师心亦不服，语人曰：“七佛以来，无此问法也！”老人又命侍者挝鼓，当堂诘辩，如是者再三。时师充维那，因抵牾而去。③

老人指汉月，师即具德，两人酬问对答毫不避讳、退让，老人不轻易许可放过，而具德也敢直言不服其垂问，甚至正式提升堂当众再三“诘辩”，经此激烈的机锋论战，尽管具德当时担任维那纲纪大众，却因抵触还是率而离开寺院，从中看到师徒两人互动直捷往来的方式以及具德刚直性格的一面。

崇祯十一年(1638)，具德出住云门光孝寺，复相继主持杭州安隐寺、皋亭显宁寺、泰兴庆云寺、高邮地藏寺、扬州天宁寺、杭州佛日寺、杭州灵隐寺、绍兴华严寺、径山万寿寺诸刹法席，陶炼学者，名动诸方。尤其住持杭州灵隐寺期间，尽除积弊，重振古风，法席较天宁寺更盛。“(法藏)师前后住持十刹，而于灵隐独久。虽罹火厄，革旧鼎新，法席愈盛。学众满数万指。”④

顺治六年(1649)，由灵隐二十四房敦请来山住持，从院上堂法语”提及“师于己丑春二月十三日，住浙江杭州府灵隐寺，阖郡荐绅文学及各山耆宿、合院大众请陞座”⑤，积极促成此事的是房僧中的豁堂正岳。他出家于灵隐房头，但曾外出求学，是汉月法藏法嗣，由此具备双重身份，“灵隐耆宿请住本山”⑥。他与同门具德弘礼来往密切，具德驻锡扬州时，他曾跟随担任首众两年。待他回到灵隐后，便力主迎请具德人寺，“以寺为五刹之首，而圮废不振。今日兴起者，非具和尚不可。”⑦由其法子戒显时任西堂代表出来酬问对答。《武林灵隐寺志》详细记载着具德重兴灵隐缘起、进院经过、鼎建殿堂规模、感应事迹、塔铭行状以及法语开示乃于七年(1650)春集料兴工，全面营造灵隐殿堂。此前，寺罹火厄，仅存大殿、直指堂及转轮殿。具德弘礼禅师晋院后，陆续建成天王殿、大雄宝殿、轮藏殿、伽蓝殿、五百罗汉殿、金光明殿、大悲殿、祖堂、法堂、直指堂、大树堂、东禅堂、西禅堂、东戒堂、西戒堂、斋堂、客堂、择木堂、南鉴堂、华严阁、联灯阁、梵香阁、青莲阁、面壁轩、青猊轩、慧日轩、玉树林、响水楼、看月楼、万竹楼及双桂室、香积厨、圊室、浴室、寮房等次第而成，蔚成东南第一山，虽曰重兴，实胜开创。⑧ 使几尽颓废之灵隐焕然一新，实可谓“非和尚不能鼎建”。“而于灵隐破院久住，法席一新，建置甚盛。……以灵隐言，理公为祖，

---

① (清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷三，载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第237页。

② 戒显《本师具德老和尚行状》，见载于(清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七，载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第549页。

③ 戒显《本师具德老和尚行状》，见载于(清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷七，载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第551－552页。

④ (清)霁仑超永《五灯全书》卷六十九，见蓝吉富主编:《禅宗全书》第26册，台北:文殊出版社，1988年，第1441页。

⑤ (清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷四，《具德和尚住灵隐进院上堂法语》，载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第242页。

⑥ (清)厉鹗《增修云林寺志》卷三，杭州:杭州出版社，2006年，第11页。

⑦ 龙鼎孽《豁堂禅师道行碑》见载于许明编著:《中国佛教金石文献·塔铭墓志部9》(清卷)上，上海:上海书店出版社，2018年，第8314页。

⑧ 王益朋《重建灵隐寺碑记》，王吉玥《重兴景德灵隐禅寺碑文》，见载于(清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七，载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第459－464、477页。

延寿为宗,而师以中兴兼创置,灵隐自来禅师未之有也。"[1]理公,是灵隐寺开山祖慧理和尚;延寿,则是永明延寿禅师,"建隆元年(960),钱忠懿王请重创灵隐。灵隐之兴此由故,后称住持灵隐者以为第一代也。"[2]杭州灵隐寺第一代住持永明延寿禅师,应忠懿王之请入居灵隐寺,主持重建,历时一年有余,因此被称为"灵隐中兴之祖",兼祧法眼、净土二宗,系法眼宗三祖,净土宗六祖。

和尚重兴灵隐后,常以自家独特禅法,广引学人,道风所被,僧俗俱摄。时人赞曰:慈明、杨岐、戒演、妙喜之后,一人而已。"住云门、光孝,刀耕火种,有古德风。迁杭州径山、灵隐,杨州天宁,前后凡易十刹。"[3]弘法一生,庄严道场,功莫大焉,被誉为灵隐寺中兴之祖。

具老和尚丙午(康熙六年,1666年)冬,应径山请,未一年,往扬州为法嗣巨渤和尚封塔,才到七日,无疾坐脱,灵隐与径山,净往迎龛。[4]

康熙六年(1667),具德因为重要法子巨渤圆寂,前赴扬州天宁寺主持封塔佛事。9月25日下山,10月12日抵天宁,并应缘升至座说法,未料7日后骤然圆寂。是月18日,"命设阖山供",当晚"剧谈"至午夜"方寝",至五鼓即起,更衣端坐,疾呼侍者:"快随我上方去!"[5]19日,悠然而逝。世寿六十八,僧腊四十七。"三日后,门弟子以隐龛封函,迎归灵隐,建塔于慧日轩"[6]。灵隐寺常住众为供奉具德老和尚肉身塔,晦山戒显率众鼎建慧日塔院(位于今灵隐寺直指堂后),吴梅村为铭。目前塔已毁不见。

"得法弟子,首巨渤恒,主天宁;次晦山显,今补位灵隐;次剖玉璞、紫盖衡、三目渊、若相有;最后御宗圣,应付嘱者,共六十八人。"[7]具德扶植三峰法属,法嗣颇众,入室弟子六十八,著名嗣法者巨渤恒、晦山戒显、剖玉璞、紫盖衡、十力润、硕揆原志、五岳济玹、鹤峰悟、谛晖慧辂等。有语录三十余卷及《弘宗说》《正论说》传世。见《五灯全书》卷六十九、《宗统编年》卷三十一、《正源略集》卷五、《新续高僧传四集》卷五十七。《武林灵隐寺志》卷三有传。《武林灵隐寺志》存戒显《本师具德老和尚行状》[8]、吴伟业《重建灵隐具德大和尚塔铭》[9]、张立廉《重兴灵隐具德老和尚全身塔表》[10]、严沆《赠灵隐具和尚序》[11]和王嗣槐《赠灵隐大和尚序》[12],录住灵隐期间法语,足以参考。

(二)具德弘礼禅师之法嗣

三峰派具德嗣法弟子硕揆原志、五岳济玹、谛晖慧辂,与晦山戒显禅师皆为同门,又主灵隐寺法席。晦山戒显和硕揆原志于康熙年间先后继席灵隐寺。晦山戒显于顺治二年(1645)、六年(1649)两次至灵隐寺,康熙六年(1667),继具德之后任灵隐寺住持,其间校订《灵隐寺志》,兴建飞峰牌坊、具德和尚白塔

---

① (清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷三,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第237页。

② (清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷三,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第166页。

③ 震华法师编:《中国佛教人名大辞典》,上海古籍出版社,1999年,第184-185页。

④ (清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷八,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第727页。

⑤ 参见(清)霁仓超永《五灯全书》卷六十九,见蓝吉富主编:《禅宗全书》第26册,台北:文殊出版社,1988年,第1441页。

⑥ (清)霁仓超永《五灯全书》卷六十九,见蓝吉富主编:《禅宗全书》第26册,台北:文殊出版社,1988年,第1441页。

⑦ 吴伟业《重建灵隐具德大和尚塔铭》,见载于(清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第533页。

⑧ (清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第546-567页。

⑨ (清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第525-536页。

⑩ (清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第536-546页。

⑪ (清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第495-499页。

⑫ (清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第499-505页。

和普同塔等。谛晖慧辂嗣法门人巨涛义果禅师两次主灵隐法席且编修志书,其道业德光可彪炳史册。

晦山戒显(1610－1672),法名戒显,字愿云,别号晦山,又号罢翁、三昧老人。明末遗民诗僧,以戒律精严、学问淹博为世所称,"博通内外,尤精墨妙"①,临济宗三十三世。俗姓王,名王瀚,字元达,娄东(今江苏太仓县)人。其少受业于太仓宿儒张采,文章与同学吴梅村齐名(《建昌县志》)。弱冠听讲天台教义。初参天童雪峤圆信、密云圆悟、顶目弘彻诸禅德。

三峰派虽主张参究话头,但认为光"看话头"是不够的,还得辅之以"参请";光"参"的实践是不行的,还须配之"学"的理论。"参请"依靠向外"学"习来获得。因此,如此参,如此看,参、看并用。晦山戒显禅师主张参学并重,以"学"辅助参禅,但也延伸到儒家"外学"上。他说道:

大道不在言也,非言无以显道;佛法不在学也,非学无以明法。……余曰:参学二字,诸祖所立,自有次第,虽不可重学而弃参,而亦不可单参而废学也。方其根本未明,疑团未破,根无利钝,皆须苦参。……逮乎疑团破矣,根本明矣。……温研积谂,全恃乎学也。况不为长老则已,既欲居此位,则质疑问难,当与四众疏通;偈颂言句,征拈别代法语等事,当与学人点窜而开凿,此非可以胡乱而塞责也。……所贵善知识因材而磨治,先锻其悟门,次砻其学业,俾有本有文、有德、有学,出而播扬宗教,砥柱颓流,即法门不致扫地,而老胡有望矣。②

后来,戒显禅师到浙江海盐金粟寺和宁波天童寺,皈依密云圆悟,圆悟授以法名通晓(见文德翼《晦山和尚塔铭》)③明崇祯十二年(1639),从三昧律师受菩萨戒,十七年(1644),甲申之变(1644),明社复亡,晦山即卷诗书及平日所为制举文,至文庙恸哭焚之,并赋诗见志,决心弃平日所作诗文为僧。④ 时年三十五,礼宝华山隆昌寺"三昧寂光老人祝发"⑤、圆具。清顺治二年(1645)春,戒显禅师"初至灵隐,寺适中衰,殿堂荒落,邂逅五松房万壑公虔向余礼拜,请余后必住灵隐。"⑥三昧所撰《梵网经直解》四卷命他校刊,因得精研律学。

顺治六年(1649)春,"寺中众耆宿,请先师具老人重兴祖席,余以板首依辅两春。"⑦具德弘礼禅师应灵隐寺众耆宿之请至灵隐说法,晦山戒显禅师时为班首辅助具德禅师二载。其间,晦山会下西堂;冬复谒具德至皋亭佛日寺结制,力究"云门拄杖"⑧而得悟,复随侍高邮地藏寺、杭州灵隐寺诸刹,屡受本色钳锤,深入阃奥,遂于腊八日,受具德嘱承嗣其法,为南岳下第三十六世。具德弘礼禅师曾对晦山说:"纲

---

① 震华法师编:《中国佛教人名大辞典》,上海古籍出版社,1999年,第267页。《建昌县志》亦载:"博学强记,三教书无所不览,尤精墨妙,兼通六家书。"

② 蓝吉富主编:《禅宗全书》卷三十四《宗义部四·禅门锻炼说(卍续藏本)·磨治学业第十一》,台北文殊文化有限公司,1988年,第208－210页。

③ 文德翼,字用昭,江西德化人,明崇祯间进士,著有《宋史存》《雅似堂文集》等。他与晦山为同学旧友,又系方外至交。塔铭撰于清康熙十四年(1675)。首称"传临济正宗第三十三代(世)恢法云居,继住灵隐晦山显老和尚塔铭。前进士第奉直大夫吏部稽勋、清吏司员外郎,两充浙江,福建乡试同参试官补堂居士。紫桑法弟子文德翼拜撰。继住云居嗣法门人元鹏稽首篆额。"

④ 戒显《现果随录》卷二:"己卯年(1639)余初馆州署,州侯钱希声,……治娄五年,为良吏第一。余教其两弟肃范、肃遴。在署四载,讲授外,唯坐禅礼诵,通体是僧,希翁间进一谈佛法而已。"《焚余补笔》亦载:"王原达,性好佛,崇祯甲申之变,作诗谢文庙。其一:素心多载想卢能,独系高堂久未曾。国事一朝沦鼎佛,浮名何惜付层冰!聊将毁服存吾义,从此栖禅学老僧。拭取青山无累眼,好清世务理禅灯。遂入山为僧,名戒显。"

⑤ (清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷三下,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第238页。

⑥ 戒显《跋中兴灵隐寺碑》,见载于(清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第518页。

⑦ 戒显《跋中兴灵隐寺碑》,见载于(清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第518页。

⑧ 云门宗乃系佛教流派,为中国佛教"禅宗南宗五家七宗"之一。以其创始人文偃居韶州云门山(今属广东乳源)弘法而得名。属青原系,五代时创立。该派以"云门三句"(即"函盖乾坤,截断众流,随波逐浪")作为说教方式。认为万物万事皆有佛性,真理不可名说,而要用隐晦的手法去启发学人,使之悟道,故其禅风有"孤危耸峻"之称。具德和尚以"云门拄杖"话头而使晦山戒严显禅师得悟,故他成了具德和尚的法嗣。

宗者，人能讲，我能用。先师当日钳锤，晚年始获其益。此即我三峰家法也。"[1]晦山得法于具德，具德得法于汉月藏，故晦山的禅法是继承三峰派系。

"庚寅，上匡庐，旋住云居十载。"[2]正眼洞明、受记剪已，顺治七年(1650)夏，戒显禅师登匡庐正修，在庐山开展法席。在庐山期间，先后挂单于东林、西林、圆通、归宗诸寺。八年(1651)，应请戒显禅师至云居山真如寺开法主席。上庐山云居后，则率众耕作，殿堂厨库，顿然一新。

己亥归，祝老人六旬寿，则法堂各堂寮，大半改观矣，独大雄殿燬，道俗寒心。余返云居，又迁四祖，复八载。奉老人命，归补灵山，则殿阁嵯峨，金碧瑰丽，天王殿、方丈，同日鼎兴，各堂寮从室，四望鳞砌，即鬼输神运，捷不至此。[3]

顺治十八年(1661)，移锡双峰寺(黄梅县四祖道场)。戒显禅师住山十载，一面倡导禅学，一面传戒弘宗，道誉闻于江楚。晦山出世后，历主八刹，嗣后历住东湖荐福寺、黄梅四祖寺、黄州临皋安国寺、武昌寒溪寺、荆州护国寺、江西抚州疏山(今临川)白云寺等诸刹广开法席，"化行江楚，道望大著"[4]。康熙四年(1665)，往参韶关曹溪南华寺，归途游江西青原山静居寺及福州等地(见塔铭)。

康熙六年(1667)四月十二日，"丁未(康熙六年)，具和尚应径山请，乃遣侍者走三千里迎和尚补处灵隐已踰五载于慈。"[5]"师在黄梅四祖，径山老和尚命继席灵隐，以丁未四月十二日进院。当山护法阖郡绅士暨本寺耆宿两序大众请上堂拈香。"[6]"具老人迁双径，命师继灵隐"，具德弘礼应请住余杭径山，杭州缁素以灵隐为东南名刹，力请戒显到灵隐寺继承法席。当时，一默弘成嗣法门人豁堂正岩禅师专门为他撰写《贺晦山法弟新住灵隐》，对晦山禅师备极赞语。是年四月，自黄梅至杭州灵隐寺主法席，进院后即募建飞来峰牌坊、具德弘礼慧日塔院、法寿堂(经书寮)、普同塔等，并修《灵隐寺志》。徐增《晦山和尚诗文集序》说："具和尚初住灵隐，即欲逊狮子位与居，和尚即著草鞋走庐山。未二年，云居膺祖古道场来请，不得已应之。历十年，是时禅风渐衰，和尚以临济七事钳鎚衲子，号为毒辣；入室者甚众，皆天下之英俊，化行江楚数千里"。[7]

吴梅村应晦山之请，八年(1669)撰《重建灵隐具德大和尚塔铭》：

且伟业称同学于晦山者，四十年矣。犹记晦山初经薙染和尚，结制甫里之海藏。时缁素大集，余随众礼足，开诱殷勤，自惭钝根，无能追随参学。今窃有余幸，获以世谛文字，效奉扬于万一。晦山之师，犹吾师也。……和尚至德丰功，固无假于斯文，乃千百世下，摩挲其日月，考较其行履，并余与晦山世出世之交，亦得附佛法以垂永久，则此碑之作，又乌可弗详乎？[8]

由此可知，吴梅村和晦山戒显禅师交情颇深。

晦山住持灵隐五年(1667－1672)，十一年(1672)退居皋亭山佛日寺。是年时闰七月十七日示寂。

---

① 吴伟业《重建灵隐具德大和尚塔铭》，见载于(清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七，载杜洁祥主编：《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第532页。

② 戒显《跋中兴灵隐寺碑》，见载于(清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七，载杜洁祥主编：《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第518页。

③ 戒显《跋中兴灵隐寺碑》，见载于(清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七，载杜洁祥主编：《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第518页。

④ (清)孙治撰、徐增重编：《武林灵隐寺志》卷三下，载杜洁祥主编：《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第238页。

⑤ 徐增《晦山和尚诗文集序》，(清)孙治撰、徐增重编：《武林灵隐寺志》卷七，载杜洁祥主编：《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第510页。

⑥ (清)孙治撰、徐增重编：《武林灵隐寺志》卷四，《晦山和尚进院上堂法语》，载杜洁祥主编：《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第261页。

⑦ (清)孙治撰、徐增重编：《武林灵隐寺志》卷七，载杜洁祥主编：《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第509－510页。

⑧ 吴伟业《重建灵隐具德大和尚塔铭》，见载于(清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七，载杜洁祥主编：《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册，台北明文书局印行，1980年，第526、533－534。

世寿六十三,僧腊二十八。嗣法弟子26人,嗣律弟子2人,共28人;[①]《五灯全书》(卷一〇四)载有七人[②]。据塔铭载,燕雷是继住云居的上首,撰有《云居山志》。《五灯全书》卷六十九、《晦山和尚塔铭》《武林灵隐寺志》卷三、《中国佛教人名大辞典》有传。其生平事迹,江苏《太仓州志》《娄东耆旧传》、江西《建昌县志》、纪荫《宗统编年》和《新续高僧传》等,都有一些记载。

著有《禅门锻炼说》《现果随录》《佛法本草》《鹫峰集》(《灵隐寺志》)及《沙弥律仪毗尼日用合参》《晦山和尚全集》五十卷等。《佛法本草》和《鹫峰集》已不传。《禅门锻炼说》仿孙子兵法体裁分十三篇,是他阐述锻炼禅众方法的精心著作。署名"江西南康云居山真如禅寺晦山戒显著",前有序、后有跋。自序作于辛丑孟春(清顺治十八年,1661年)上元日,时住云居,而跋写于黄梅四祖方丈,未记年月。《现果随录》四卷,是他晚年回忆平生所见所闻的因果报应随笔。本有语录十二卷,现在语录已失传,只有《五灯全书》卷八十三略载其上堂法语数段而已。据《灵隐寺志》载,晦山有"语录诗文集若干卷,盛行于世"[③],今诗文集俱不传。戒显是明清之际博通内外学的禅师,未受到朝廷崇礼封赐,其著作未录藏,对后世影响不大。戒显是汉月法藏法孙,临济宗三峰派系,法藏、弘忍语录著述在雍正朝被毁禁,戒显未遭贬抑,著作未被查禁焚毁。

硕揆原志(1628-1697),字硕揆,号借巢。江苏盐城人,俗姓孙,工诗善书法。顺治七年(1650)投通州佛陀寺元玺薙染。嗣后至灵隐寺参具德弘礼圆戒受戒。十六年(1659)升居座元。康熙元年(1622)受具德弘礼付嘱,历住扬州上方寺、泰兴庆云寺等,至二十年(1681)继席杭州灵隐寺。二十八年(1689),康熙南巡幸灵隐,原志问答称旨,获赐御书"云林"寺额。师"住灵隐十三年"[④]。三十六年(1697)七月十五日,沐浴更衣,说偈而逝。世寿七十,僧腊四十七。著有《借巢诗集》

五岳济玹(? -1722),字五岳。浙江绍兴人,俗姓吴。"三岁诵《心经》如宿记"[⑤],幼年依石屋出家,17岁游方讲肆,登坛讲经,辩才无碍。至天童寺礼密云圆悟和尚受具足戒,遍入诸方参学,后谒具德弘礼于显宁寺,机契遂受法。历住福善、夕照、隆安诸刹,又补灵隐法席。顺治六年(1649),随具德来杭,助师修建灵隐寺,"凡具和尚倡化诸刹皆师佐扬"[⑥]。具德圆寂后,济玹主灵隐寺法席,并为其师建塔。晚年迁主余杭径山寺。

谛晖慧辂(1627-1725),字谛晖,号博周,吴兴金田(浙江湖州)人,俗姓沈。顺治六年(1649)春,谒具德弘礼于灵隐寺,"时具公座下五千人,惟师少年机锋奋迅,遂嗣法焉"[⑦]。嗣法后历住虞山兴福、径山妙济、盐官金粟及师林、天竺、灵隐诸刹。主法灵隐期间,学侣云集。"后住灵隐最久"[⑧]。雍正三年(1725)三月二十日,示寂灵隐。世寿九十九,僧腊七十四。著有《语录》《诗集》行世。

巨涛义果(1690-1753)[⑨],字巨涛,谛晖慧辂嗣法弟子,江苏丹徒人,俗姓章。11岁于镇江焦山薙染出家。"及长,祝发受具于西山潭柘寺德新和尚"[⑩]。雍正十年(1732),师尊示寂后,继席灵隐。乾隆三年(1738)再主灵隐,"道望益崇"。乾隆四年(1739),发起编纂《增修云林寺志》。主灵隐法席十八年,

---

① 《晦山显老和尚塔铭》有载嗣法弟天衣乾庵和尚作偈云:"老来住院已知非,六十三年一梦归。接得天衣来鹫岭,自投黄鹤作天衣。"

② 云居燕雷元鹏、抚州疏山颐西元器、饶州莞山异目元宗、饶州南天异峰元迥、鄂州梅亭白云元映、杭州香积玉山元玢、鄂渚大洪山润堂元证禅师。

③ (清)孙治撰、徐增重编:《武林灵隐寺志》卷三,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第238页。

④ (清)厉鹗《增修云林寺志》卷三,杭州:杭州出版社,2006年,第12页。

⑤ (清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷三,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第239页。

⑥ (清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷三,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第239页。

⑦ (清)厉鹗《增修云林寺志》卷三,杭州:杭州出版社,2006年,第12页。

⑧ (清)厉鹗《增修云林寺志》卷三,杭州:杭州出版社,2006年,第12页。

⑨ 义果(1695-1758),见载张志哲主编《中华佛教人物大辞典》,合肥:黄山书社,2006,第644页。

⑩ (清)陶元藻辑;蒋寅点校《全浙诗话 外一种》(第5册)卷五十三,杭州:浙江古籍出版社,2017年,第1345页。

以修志著称。十八年(1753)五月十八日示寂。世寿六十四,僧腊五十三。有《姆草行人集》行世。

三、余论

"自昔松源之祖孙,系一丝于九鼎;嗣后竹泉之兄弟,炳三乘于五铢。在临济宿有传灯,于今日允祈嗣法。"[①]此处竹泉兄弟为竹泉法林,其父寂照。正因具德功绩与地位,灵隐寺常住便由具德法嗣继承,不再出现此前各房轮值的情况。具德之后,法嗣晦山戒显、五岳济玹、乾庵贤、三目源、硕揆原志、谛晖慧辂等相继住持,稍后谛晖慧辂弟子巨涛义果相继掌控寺政,延续灵隐寺法脉。汉月法藏、具德弘礼、晦山戒显一系僧人的弘法活动,推动了南北临济禅法和中外临济文化的交流,也促进明清时期江南佛教的发展。

附录:

三峰派法系简表

汉月法藏法嗣:具德弘礼、慧刃弘铦、于磐弘鸿、剖石弘壁、梵伊弘致、潭吉弘忍、硕机弘圣、问石弘乘、在可弘证、澹予弘垣、顶目弘彻、退翁(继起)弘储、一默弘成

具德弘礼法嗣:晦山戒显、五岳济玹、巨渤济恒、紫盖衡、剖玉璞、十力润、硕揆原志、谛晖慧辂、三目智渊、白谷裔、乾庵贤、能仁徽旨朗、鹤峰悟

谛晖慧辂法嗣:巨涛义果、闻竹上志、敏岩智广

豁堂正岩法嗣:祖让宗衡、于南宗运、舜瞿方孝、禺峰现、匡瀑青、象庵慧

(作者系《广东佛教》副主编)

① (清)孙治撰、徐增重编《武林灵隐寺志》卷七,《杭城众护法请晦和尚住持灵隐启》,载杜洁祥主编:《中国佛寺史志汇刊》第1辑第23册,台北明文书局印行,1980年,第520页。

圆瑛大师教育思想

□ 释寂相

摘　要:中国佛教在长期发展过程中,深受儒家与道家文化的影响,彼此在矛盾中相互吸收,吸收中相互融通,从而融合了这些思想的诸多因素,最终形成独具中国特色的佛教教育和思想体系。其教育手段的多样化,大都具有通俗化、形象化的特点,体现了理论与实践、信仰和现实、终极与目的的巧妙结合。其丰富的教育思想也是我们反省和矫治现代教育之流弊和精神危机、价值观念偏差的宝贵财富。

佛教教育的义理不但可以弥补现代社会教育的不足,更有益于当代教育内容的充实、教育理念的建构和教育体系的完善,而且可以使社会和谐发展,同时也能给中国传统道德教育及其传播,产生重要深远的影响。佛教教育与当代社会教育的思想与方法若能联系起来,体现的不仅是一种宗教,更是一种教育,即佛陀对众生的教化,一种以教育为中心,以德育为根本,以解脱觉悟为目的,并以文化为纽带的多元化的方法与手段。

圆瑛大师的教育理念与形式,就符合以上诸多特点。大师是近现代著名的佛教领袖,一生创办了多所社会学校和僧伽教育学院,教育实践和思想值得总结与继承。丛林教育注重德育、学修一体,更符合现代佛学院提出的"丛林学院化,学院丛林化,学修一体化,管理科学化"的理念。步入当代,佛教内部危机和世俗学制的影响,丛林式教育逐渐转向学校式教育的过度时期,而关于大师教育思想的研究文献并不多见,大多侧重在对大师思想上的梳理。本文从大师世俗教育、僧伽教育、深度教育、格局教育为实践入手,考述大师的教育理念,作一总结回顾。

关键词:教育;僧伽;格局

一、大师生平略述

圆瑛大师(1878 – 1953)法号宏悟,别号韬光,又号一吼堂主人,中国近代佛教领袖。大师俗姓吴,福建古田县平湖乡端上村人。幼读诗书,聪颖过人。有过目成诵之能,故有神童之誉。幼年时即失却依怙,由叔父抚养长大。由此使他深深感受到世事无常,人生的变幻无常,早年即有出家之志。1894 年,大师 17 岁,县考秀才,名列榜首。同年夏天,离家出走至福州鼓山涌泉寺出家,后被叔父追回。1896 年,大师 19 岁时,再投福州鼓山涌泉寺,礼兴化梅峰寺增西上人为师,法名宏悟,字圆瑛,别号韬光。次年,依妙莲法师受具足戒。26 岁(1903)时又至宁波天童寺,先后从当时禅宗名师冶开、寄禅(名敬安)修习禅定。又从通智、谛闲、祖印、慧明、道阶法师听经研教,广猎大小乘诸经论,对《楞严经》造诣尤深,有楞严王之美称。

圆瑛大师与太虚大师(1889 – 1947)是中国近现代佛教史上为振兴佛教事业奉献出全部身心,而在佛学理论上又各有千秋的佛门双臂。1906 年,圆瑛法师 29 岁时,于宁波七塔报恩寺,拜谒慈运老和尚,亲承法印,传临济正宗为第四十世,法名宏悟。同年在天童寺御书楼,与太虚大师结为盟兄弟。圆瑛大师亲手撰写盟文:"夫纲常之大,莫过于五伦,而兄弟、朋友,乃五伦之二也。世有生无兄弟,以异姓结乎足之亲,分列友明,高盟考腹心之托。即如桃园结义. 管鲍通财,同安乐,千载咸钦义气。而吾侪身居方外,迹脱尘中,虽曰割爱辞亲,尤贵揖师处友,然有善者焉,有恶者焉;善者固可有益于身心。恶者难免转妨乎道业。悟自投身法苑,访道禅林,听见同胞如许,求其如第之少年聪敏,有志进修者,亦罕逢其匹也。[①]"由此可见,大师不仅是一位性情中人,亦是在菩提道上寻觅志同道合的盟友,更在寻找怀有同样

① 《太虚大师年谱》(印顺法师编著)雪窦寺 20054 月版第 25 页

教育理念的良伴。

大师出身宗门,为临济嫡传,在禅修方面有着甚深的造诣和见地。后又参学天台、贤首二教,亦深有所得。36 岁(1913 年)时,大师于接待寺读永明延寿、莲池株宏的著作后,明了人生终极之归宿,于是发愿归心净土。从此,法师力唱禅净双修,自力他力并重之旨。

大师一贯主张僧伽要弘扬佛教、利益众生,首先应该接受良好、正规、系统而又科学的教育和训练。1909 年住持宁波接待寺时,除了改建寺院规模,整理寺务工作之外,大师创办了佛教学习所。后来到南洋槟榔屿创办了槟榔佛教研究会,回上海后又创办了圆明讲堂,设立楞严专宗学院等,海内外很多弘宗演教的大德高贤都出自大师门下,可见大师力倡教育带来的影响力,亦与当前国策提出"一带一路①"的战略不谋而合,具有异曲同工之妙。

由此所述,大师不仅忙于弘法事务,同时更加重视人才的培养,而在培养的人才当中更强调爱国护教的情怀,这样的成就与情怀,都可从大师创办的学习院校环境中发现他强调教育理念的重要,亦可从中捕捉到大师高瞻远瞩、虚怀若谷的教育情怀。因此,有必要对大师的教育思想与理念特点进行一些梳理。

二、世俗大众的教育理念

大师生活在中国社会发生激烈变革的时代,时代的风云际会,使得各种社会思潮相互激荡,此消彼长。佛教面对时代的激变,面临各种社会思潮的冲击,能否赢得世人之心并在社会上扎根,是摆在当时佛教界面前的严峻课题,也是大师一直索绕于怀的问题。大师在《促进佛教大乘思想》一文中说到:"欲改变佛教界的状况,必须从佛教教育入手。"佛法之所以不得昌明于世间,就是因为对大众的宣扬太少,佛教的至深智慧不能为广大群众所理解,以致迷于一些表面现象,而妄断佛教为迷信;有鉴于此,大师提出,"欲护佛教,须从研究佛教开始,使世人知佛教有益于社会人心,有裨于国家政化。使高僧辈出,或得解悟,或得修证,以道德学问感动世人"。因此,大师认为:对于世俗大众的教育,必须以积极有效的方法,向社会宣传佛教的真理,使世人明了佛法的根本思想是积极入世的,而非消极避世的。正因为如此,在大师一生行迹中创办了诸多学校。1917 年先后创办宁波善益第一、第二小学,安海职业学校,镇海僧立国民学校。1919 年办宁波接待寺佛教讲习所,1927 年办圆瑛古田小学等。大师之所以对社会世俗大众创办学校,让大众有机会接受较为系统的教育之外,大师还认为:"佛教乃文化之中心、救世之根本。"这种对佛教的信心是大师提倡世俗教育与僧伽教育的根本出发点。在大师看来,人类智慧之高低、善恶之分别全在于教育。"苟能文化振兴,教育普及,则人类之智慧日开,善根增长"。大师拥有这样的思想卓见,不是没有源头的,而是他自幼接受的良好教育有关,在中国传统文化里就有明确说到振兴文化教育的重要,如《周礼·师氏》注说:"教之者,使识旧事也。"《礼记·学记》里亦说:"教也者,长善而救其失者也。②"由此可见,大师的教育思想理念与他从小接受良好的传统教育是分不开的。就当今社会而言,科技进步,物质生活水平不断提高,却并没有换回人类的和平、安乐的大环境。因此,大师认为:教育不仅是传授知识,同时长养善法,救其德失才是根本。唯有大力提倡文化教育并普及社会,才是人类的出路。所以,大师还常说:"佛儒教理,同归一辙。"又说:"圆瑛少安儒业,冠入佛门,研究佛学之与儒学,实则同条共贯。其修养工夫,释氏则在'返妄归真',孔氏则在'克己复礼';其到家消息,释氏则在'明心见心',孔氏则在'穷理尽性'。又儒书云:'夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。'佛典云:'妙高顶上,从来不许商量,第二峰头,诸祖略容话会。'此会通儒释教理,若合符节。③"由此所述,可见大师的教育情怀,是以世学与佛学共举,彼此互摄互融,此消彼长,才能体现教育

---

① "一带一路"贯穿亚欧非大陆,一头是活跃的东亚经济圈。"一带",丝绸之路经济带。重点畅通中国经中亚、俄罗斯至欧洲波罗地海;中国经中亚、西亚至波斯湾、地中海;中国至东南亚、南亚、印度洋。"一路",21 世纪海上丝绸之路。重点方向是从中国沿海港口过南海到印度洋,延伸至欧洲;从中国沿海港口过南海到南太平洋。

② 《礼记·学记》中语。

③ 《圆瑛大师全集》《培风学校讲演》《圆瑛法师讲演录》第 43 页

的本质。

大师生活的时代是中国传统文化消退、欧风美雨不断侵润的时代，各种思潮相互激荡。什么才是文化的统摄中心呢？大师独认为佛教才是文化的中心。1924 年 9 月大师在蓟县佛学研究会作讲演，他说“自欧风东渐，人尚维新，舍孔教而兴科学，由科学而近哲学，从哲学而入佛学，大势所趋，亦行远自迩之一阶段。①”因此，在大师看来，佛学复兴才是中国文化发展的大势所趋，各种学说最终将统一于佛学，“佛教宗旨纯粹，学理广博，超出其他宗教之上，佛学能包括一切学说，一切学说不能包括佛学。”“佛学为最高之学理，为文化之中心。”正是因为大师具有如此深刻的认知与远见，他才积极投身于文化复兴、创办学校教育作了这样的方向导引。

大师还倡导佛学与世俗文化本身的理念相一致的，强调大乘佛教的入世、救世。他认为，“佛教是最好的一种宗教，不独是出世间法，也是世间法。②”又说：“人天乘是世间法，可以救正人心，匡扶世道。声闻、缘觉乘是出世间法，独善其身，能得自度。菩萨乘、佛乘皆是入世法，普利众生，广利群品。③”这些教育思想的理念与倡导都是大师普及社会教育，匡正社会人心的关键。亦是中国近现代佛教史上许多高僧大德们积极倡导建设人间佛教的一个共同特色，也是佛教中国化的明证与体现。

三、丛林僧伽教育的本质

每个时代、每个领域的思想教育都有自身发展的特点，佛教同样如此，唯有把握好当下的契机，才能融入社会，被社会大众所接受。因此，佛弟子们没有必要说怎么落后，有多少困难，有多少不如意。大师说：“但能求诸已，何必求诸人？”出家人应精修梵行，整顿清规，苦心弘法，自利利他，以弘法度生的实践行为，重新树立佛教形象，才能被大众所接受。而要做的一切，都离不开大批行解相应、堪为众生导师的弘法人才，所以，兴办佛教教育，必然成为当务之急。

丛林僧伽教育延续至今，造就了数以万计的高僧大德。而僧伽学院的设立则是从近现代才发展起来的。如何继承传统又能为时代所接受的教育方式，成为现时代僧伽必修的课题。在大师所办的僧伽学院中大多依托丛林寺院，依靠寺院房屋和经费而建立的，因此，丛林僧伽教育的本质，是以德育为先，修证为本，弘法为家务，解脱为目的。大师一生弘扬大乘佛法思想为己任，主张学佛要从自利利他去完善，把佛学与人生关系作为佛教研究的重要课题，并落实到实处，才能从身心上使人感受到佛法的真切与玄妙。所以，在大师创办的僧伽学院里，要求学僧能“从信仰而研究，由研究而解悟，因解悟而修持，因修持而证入，则信为道源功德母，斯言诚不戊矣。④”简单说：学僧必须依照信解行证的次第深参实修，才能体现僧伽教育的本质。在此，有必要对大师建立丛林僧伽学院教育的时间前后作一些相应的梳理，才能从中领会大师的一生里有关丛林僧伽教育的目的与导归。

1913 年 5 月，大师发表《促进佛教大乘思想》，认为佛教之所以不能昌明现实社会，一个很重要原因在于僧界多拘泥在个人的解脱事相上。因此，他认为佛教不兴的原因在于缺乏正确的思想导引，而正确的理念则是源于教育引导与指归，大师开示说：“佛法僧三宝住持世间，佛法二宝端赖僧宝以弘传。”并亲自拟定学校简章一再阐明佛教教育的根本在于僧才教育的完善，唯有人才教育完善，才是佛教契合时代发展的根本。

1929 年在宁波创办七塔报恩佛学院。

1931 年大师弘法南洋，在新加坡工商学校为全校师生作《佛教之精神》演讲，认为佛教几乎被世人认为是消极厌世的，其中一个很重要原因是佛教徒不事宣传，缺乏讲经法师。大师看到全国各地寺院兴办学校，培养僧才，他是发自内心的感到欣慰，因此，他认为护持佛教，要从研究佛学开始，而佛学院的开

---

① 圆瑛大师蓟县佛学研究会讲演录，《圆瑛大师年谱》中华书局出版。

② 《圆瑛法师年谱》第 220 页，在天津居士林欢迎会上的答辞。

③ 《圆瑛法师年谱》第 158 页《佛教与世道人心之关系》。

④ 圆瑛大师蓟县佛学研究会讲演录，《圆瑛大师年谱》中华书局出版。

办,则是为僧伽教育提供了求学之所。大师时常勉励学僧们发大志愿,坚定信心,提起精神,努力学习,就是对自身"文化自信①"的最好体现。

1937 年 2 月,圆瑛大师在福州士绅和诸山长老拥戴下,住持鼓山涌泉寺法席。大师进院后立意整顿僧规、端正道风,在斋堂训话时说:"寺院兴衰,端赖规矩之有无。僧规者,即出家人自治之法律也。"大师是在用传统丛林教育的精神来作现代僧伽学校的事情,亦是符合了"丛林学院化,学院丛林化,学修一体化,管理科学化"的现代僧伽教育之理念。大师对僧伽教育的探索,对当下时代的佛教教育,特别是僧伽教育是能起到一定警示作用,这本身就是一种佛教教育中国化的体现。

1937 年在福州法海寺创办法界学院。

1942 年 3 月,圆瑛大师在上海玉佛寺佛教僧伽训练班发表演说:"欲使佛法可以久住世间,普及于社会人心者,其责任在谁? 古德云:'佛法赖僧传故'。如无真正僧宝,则佛、法二宝亦不得振兴,必滞落于世界各宗教之后。我等身为佛子,负有荷担佛法之重任,宜努力迈进以求学"。无论是对当前僧伽教育的完善,还是培育大批寺庙的管理人才,抑培养大批通宗通教的研究人才,都离不开教育的完善。以教育完善人才,以人才昌隆佛法,才能达成进而改造世道人心的效果,这才是大师兴办僧伽教育的根本出发点,也是佛教在未来社会立足,普及社会人心最为根本的本质。谁掌握了教育,掌握了当代年轻人,就掌握了世界的未来。

1945 年在上海圆明讲堂创办了楞严专宗学院。1948 年又创建了圆明佛学院,所起作用与影响延续到现在的佛学院教育,亦为近现代佛教培养了许多佛门杰出僧材。

1948 年大师在《鼓山佛学院缘起》一文中,更是提出"法不自弘,弘之在人;非英才无以荷圣教,非学院无以育英才。②"因此,佛教之兴,首在僧伽教育。因此,大师强烈呼吁:"提倡僧尼教育,实为当务之急","僧尼为佛法寄托之人,其责任何等重大。"而在大师的教育理念里,创办僧伽教育学院,目的则是"造就品学兼优之佛子,养成解行相应之讲师,弘扬此经,担荷大法。"由此,我们可以看到大师对佛教未来发展的清醒认识,亦认识到佛教的根本危机在内部而不在外部,所以大师说:"物必先腐而后虫生。"如果佛教自身萎靡不振,就为那些攻击佛教的人提供了口实。佛法所谓"狮子身上虫,自食狮子肉。③"才是最可忧虑的事,究其原因:还是缺乏完整、系统、科学的教育,所以,佛教自身必须另寻出路,兴办教育为先,才能求得自身的发展。

作为新时代的僧伽,若是缺少科学、系统、完整的僧伽教育,是不足以担当大乘佛法的救世精神,如果只是打着修习解脱道,教育都是别人的事,都是那些耍嘴皮子功夫的人所为之事,佛教必然被淘汰在历史的洪流中。如果佛教表现于外的,仅仅只是满足于赶经忏、做佛事,必然给人以与时代潮流不相协调的落伍之感,若是如此,佛教必然无法与时俱进,亦没有办法融入社会主流文化大洪流中。通过以上对大师僧伽教育的梳理,不难发现大师的教育理念是符合历史潮流的,亦是符合时代精神的,更是符合佛教中国化为前提的。

四、专宗专经的深度教育

时至今日,全球多元文化呈现出了各争异彩的画面,各种知识领域与学科的深度研究,分工越来越精细,亦因此造就了各种领域的专业人才,并在此领域发挥着作用,为人类作了许许多的贡献,但若能在各自领域里相互借鉴,彼此合作,倡导相摄相融的教育理念,才是今后人类世界共赢的局面。

大师虽然注重世俗的普及教育,亦重视僧伽体制教育的完善,但更注重专宗专经人才的培养。这与僧伽教育追求广而大,博而通学的通才教育模式有着诸多的不同。从最初的佛教讲习所到后来的楞严

---

① 一个民族的文化和民族独立不可分。民族是文化的主体,文化是民族的灵魂。与民族的兴衰伴随的是民族文化的繁荣或衰落,甚至中断。"欲人勿疑,必先自信。"摘录自——参考网,2019-12-11《科学与财富》——浅析文化自信的意义。

② 《圆瑛大师法汇》鼓山佛学院缘起文。

③ 《梵网菩萨戒经》《大正藏》第二十四册。

专宗学院,无不体现了佛教专宗专学的深度特色。早期佛教讲习所设立的目的在于培养布教人才、讲经法师。楞严专宗学院更是为了培养专宗专弘《楞严经》的专业僧才。大师独尊楞严,他认为"夫楞严经者,诸佛之心宗,群经之秘藏,众生之大本,万法之根源,教理行果,次第分明,信解修证,了义竟究,悟之者弹指可超无学,迷之者历劫枉受轮回。"又说:"深思此经,为无上法宝,不仅裨益于禅宗,亦足显扬乎教乘",故"拟就圆明讲堂创办楞严专宗学院,定期三载,造就品学双优之佛子,养成解行相应之讲师,弘扬此经,荷担大法。"大师尤精《楞严》,被近现代佛子誉为"楞严独步"的楞严王。大师一生演教讲经,法席遍于海内外,所讲经文,均深入浅出,博得听众的极大赞扬。讲经之处,常座无虚席。为后人留下的著作有以《愣严经讲义》为代表著的全集,百万余言,此乃取之不尽的无上宝藏。

大师虽然极力倡导专宗专经专弘的教育理念,但他更认为,佛教内部不应该有门户之见,而是应该融通教宗、禅净、显密。同时也不应该排斥世间学问,应该以积极、宽容的态度融摄世学,采取兼容并蓄的精神。如大师说:"凡对各种学说,都要悉心研究。各科学学说,儒学学说,哲学学说,佛学学说,研究时必须具一种眼光,把那学说之真理,看得明明白白,不可存门户之见。凡有益于人生身心德业学问智识者,都要采取体会。即有不合潮流者,亦必仔细审定,如此可谓知己知彼,始足应世。若但知己而不知彼,不足以与世界学者之酬对。[①]"从这段话的精神领会,充分体现了大师的博大情怀,深远眼光和适应时代发展而不断求进的教育理念,这样的教育理念,不仅适应过去,适应现在,亦适应未来。

五、格局无限的三大教育理念

格局决定着一个人的结局,或者说:品格决定着一个人的生命品质。《孟子·公孙丑上》孟子对公孙丑说:"我知言,我善养吾浩然之气。[②]"圆瑛大师是深受儒家文化影响的儒者,亦是深受佛教影响的一位高僧大德,这样的思想影响着他的一生行迹,亦为后世佛弟子们作了表率。他在《国民应尽天职》一文中说明了佛教大慈悲、大无畏、大无我的精神,体现了大乘佛教的愿行是积极的、救世的、无畏的,他以三种精神的教育理念落实在了他的一生言行里,这是值得赞叹与学习的,也是佛弟子应当效仿的精神。因此,有必要对此三大理念的教育背景与它体现大乘佛教的根本思想稍作梳理,以探大师博大格局的教育理念之一隅。

(一)大慈悲:圆瑛大师出家前是一名少年秀才,自幼的良好教育,即使他养成了一身浩然正气,如《正气歌》所说:"浩然正气道义中,至大至刚直养通;充塞宇宙外无大,其小无内太素功。[③]"这样浩然博大的正气影响着大师的一生,在他选择出家后,更是抱着以佛法济世度生的大慈悲愿为出发点。他曾自撰一联以明心志:"爱国每垂忧国泪,感时深抱救时心。"在他的出家生涯里,面对的大环境是烽烟四起、连年战争、民不聊生、多灾多难的中国,大师以强烈的爱国热忱,发大慈悲心,投身社会,创立种种慈善事业,同时兴办僧伽教育、国民教育,强烈呼吁大众团结一致,念佛不忘救国,救国不忘念佛。有一次,在北京《放生会演说》中说:"我佛以大慈大悲而为救世为本,大慈者,与一切众生以乐,大悲者,拔一切众生之苦"。大师不仅如此强调,亦是如此行持,他言行一致的品格不仅赢得了世人的尊敬,亦彰显了他教育世人的理念,亦是契合了当时国情之必须,体现的爱国护教之情怀,就是佛教所谓的无缘大慈,同体大悲的无限品格。

(二)大无畏:大师大无畏的精神,表现在他爱国救生、护教安僧、兴办僧伽教育、抵制庙产兴学等一系列弘法活动中。他在《国民应尽天职》一文中,论及"大无畏"精神时说:"我生斯世,自当尽我天职,但能福国利民,则虽肝脑涂地,皆所不惜,能存此心,自得大无畏。佛云,身如聚沫,形如芭蕉,本是无常不实之物,何必过于爱惜。……大无畏之精神,自可现前。[④]"如果佛弟子们都能明白自己应尽之天职,何

---

① 《圆瑛大师全集》《培风学校讲演》《圆瑛法师讲演录》第43页

② 《孟子·公孙丑上》

③ 孟柯之《正气歌》

④ 《圆瑛大师全集》《圆瑛大师演讲录》之《国民应尽天职》一文。

来畏惧一词,正如大师在他10年前论述大无畏精神时所说的:“佛教所说大无畏者,不是不怕法律,也不是不怕因果,是不怕死。而能不怕死者,是得大无畏也。”又说:“况生死之中,还有不死者在,如能为国捐躯,名留青史,色身虽死,精神不死。”大师大无畏的教育理念,若能深深领会并随顺这样的教育理念深化下去,即能由此深入佛法义海,如《金刚经》体现的教育理念,就是以般若智慧能断一切烦恼,展现出来的大无畏精神。如《慈恩传》卷七里说:“欲明菩萨以分别为烦恼,而分别之惑坚类金刚。唯此经所诠无分别慧乃能除断,故曰金刚般若。[①]”由此可见,大师大无畏的思想源头,即是深刻领会了大乘佛教思想能断一切般若智慧而展现的大无畏精神,最为关键的是大师把这样的思想落实在了自己的日常生活与身心言行中。大师不仅有这样的教育理念,自身的修持功夫,亦是深入三昧,身心自在,即使在狱中严刑受审时,亦能保持坦然的胸怀面对各种磨难。大师大义凛然与敌周旋的毅力与精神,即使如凶残无底线的日寇,最后亦是无可奈何将大师释放了事,由此可见,大师凛然大无畏的精神之感召力有多么伟岸。(三)大无我:大师的大无我精神是他大慈悲和大无畏精神的根本基础。他在《国民应尽天职》一文中有一章专门论述了“大无我”的教育理念,大师先从我字讲起,然后讲到无我,再讲到大无我,目的则是在破除对我的执取。如云:“一切众生,无不妄认虚伪身心,执为实我。既执为我,必存爱我之心。贪、嗔、痴等诸不善心,无不因此辗转发生。”又说:“佛说无我观,即是彻底的人生观。”大师的大无我教育理念,不仅影响着当世的佛弟子与世人,亦影响着现世的人们。这样大无我大格局的教育理念,不仅影响世人,亦影响着国策,正如习总书记时常讲的一句名言:“我将无我,不负人民”[②]就是一种彻底的人生观。

由上所述,可见大师为了宏扬佛法,不辞劳苦地奔走于海内外,宣讲于大江南北,他不仅为佛门四众弟子讲经说法,而且大多时候是向社会大众,乃至军人,宣传佛教利生济世、挽救人心,提升道德的苦口劝说。他的三大教育理念,是深入人心的,影响社会的,积极而又向上的大格局人生,并且净化为无染的生命品质,这样的格局与品质,大师落实在了自己的身心言行中,可谓言传而身教,身教而言传,这样的以身作则,才是最值得世人敬重与爱戴的品格。正如北大教授楼宇烈先生所说:“大师尝以大慈悲、大无畏、大无我三种精神来概括佛教大乘救世之学说,而他对此三种精神深入浅出的讲解,极有助于世人充分了解佛教的积极精神。这对于中国近现代佛教的健康发展,是有着重要意义的。[③]”

六、结语

从以上论述中,我们可以了解到:圆瑛大师先后创办和主持了宁波接待寺佛教讲习所、宁波七塔报恩佛学院、福州法海寺法界学院、槟城佛学研究会、上海圆明讲堂楞严专宗学院、上海圆明讲堂圆明佛学院等,不仅从社会层面创办了多所学校,更是为僧伽教育付出了诸多心血,他对佛教教育事业的发展和宏法人才的培养都起到了极大的推动作用,这是值得我们深深怀念与爱戴的一位高僧大德,亦是一位持有爱国护教情怀的伟人,他的人生品格,彰显的不仅是一位有着高深修养的出家僧人,亦是一位爱国救世的民族英雄,更是一位自信强大,毅志坚定无畏的勇者。

(作者系福建佛学院教务长)

---

① 《慈恩传》,又作《大唐大慈恩寺三藏法师传》《三藏法师传》。收在《大正藏》第五十册。本传详述唐·玄奘一生事迹,为有关奘师传记作品中最详细的一书。

② 新华社北京4月14日电题:“我将无我,不负人民”——读懂习近平总书记的人民情怀。

③ 国学网,2010年06月08日 楼宇烈—《圆瑛大师的佛学思想》。

夏荆山佛画艺术的特色与文化价值

□ 许淳熙

摘　要:台湾书画大师夏荆山曾被称为跨世纪佛教艺术第一人,其作品气象入道,把人们带入庄严美丽的灵山境界,已被旧金山亚洲艺术博物馆、北京故宫、中国国家博物馆等殿堂级展馆典藏。夏荆山大师的佛画以人物形象见长,在其笔下众多的佛教人物栩栩如生,计有佛、菩萨、观音、罗汉、和合二圣、达摩等系列,体现出超凡的艺术特色,蕴含着丰富的文化价值。

本文以探讨夏荆山大师佛画艺术的特色与文化价值为主题,首先从"气韵""章法""画法"等方面分析夏荆山书画作品的艺术特色,继而从"启发育化""心灵环保"与"慈善公益"三个视角出发探讨其文化价值。

关键词:夏荆山;佛画艺术;减笔;启发育化;心灵环保;慈善公益

一、引言

中国佛门书画史源远流长,可上溯到东汉三国时期,两千年间产生书画家达1200位,其中著名的画僧有善导、贯休、巨然、惠崇、法常、八大、石涛、弘仁、石溪、虚谷、担当、弘一、曼殊等,深受广大民众的喜爱。时至今日,随着现代传播交流展示方式的发展,佛教书画艺术的文化价值得到了更为充分的体现。

台湾书画大师夏荆山被誉为跨世纪佛教艺术第一人,其作品气象入道,把人们带入庄严美丽的灵山境界,已被旧金山亚洲艺术博物馆、北京故宫、中国国家博物馆等殿堂级展馆典藏。夏老的佛画以人物形象见长,在其笔下众多的佛教人物栩栩如生,计有佛、菩萨、观音、罗汉、和合二圣、达摩等系列,体现出超凡的艺术特色,蕴含着丰富的文化价值。

荆公经历不凡,有两件事终生相伴,一为绘画,二为学佛。夏老16岁师从郭味蕖先生学习丹青,後又遍访名师,研学绘画技法,多年来苦心励志,兼修众艺,不仅入美术学院研修,还参访世界各大博物馆研习绘画艺术。荆公28岁时,拜南亭法师为师,皈依佛门。此后,追随海内外高僧大德修学显密教法长达50余年。荆公之佛学思想博大精深,究极圆满,具有中正不偏、一时全具的了义精神。其行愿接人,能够应契时机,对症与药,不尚玄虚、务实求真,处处显露出"孤峰顶上立,深深海底行"的密迹菩萨的平实行愿。

夏老的画作博采众长,并与自身积累的中华传统文化修养相融汇,使得作品既继承了宋元道释人物绘画工整细致的风格,同时融入了契合时代特色的创新,以遒劲的线条和生动的造型形成了自己的艺术语言。在40余年的时间里,他完成的佛画达七千余幅,其中超过丈二的巨幅画作有500多件,内容涵盖了佛教文化的方方面面,把历史悠久的中国佛画艺术提高到一个前所未有的高度。

本文以探讨夏荆山大师佛画艺术的特色与文化价值为主题,首先从"气韵""章法""画法"等方面分析夏荆山书画作品的艺术特色,继而从"启发育化""心灵环保"与"慈善公益"三个视角出发探讨其文化价值。

二、夏荆山佛画艺术的特色

对夏荆山来说,画佛造像就是修行,深厚的佛学素养与精湛的绘画技法融合,使得夏老的作品具备着摄人心魄的艺术特色。

1、气韵庄严

气韵,指书画的风格、意境或韵味。唐代画家张彦远将"气韵"列为绘画六法之首,提出:"若气韵不

周,空陈形似,笔力未遒,空善赋彩,谓非妙也。"①在中国历代洞窟、殿壁和经卷上的诸佛菩萨绘画造像,之所以能够让今天有缘瞻仰的人产生皈投之心和恭敬心,与其所具备的庄严气韵息息相关。正如《本生心地观经》②所云:"金光百福庄严相,发起众生爱乐心。"

夏荆山的佛画重在一个"净"字。佛教中"净"的境界,具足了真、善、美,因此在其画作中不难体会到特殊的清净与庄严。佛学重修持,讲求信愿行,践行戒定慧。画佛造像则不仅要讲究法度、遵循仪轨,更要将全部身心沉浸到对圣者圆满德行的归敬上,去感悟和领受庄严的境界。夏荆山以艺术家清净之心绘制诸佛法相,又以诸佛万德法相庄严众生之心,能使人们放下自我,达到净化。他将自己对佛教的体悟融入每一件作品之中,将中国画的写意、工笔画的细腻和西洋画的透视、写实融为一体,虔敬地绘制每一幅佛画。其佛像绘画既如法如律,形神兼备,又道场清净,法相庄严。故而在观赏夏老的佛教书画作品时,立时就会感受到一种庄严、肃穆的气韵。③

2、章法重势

笔墨语言,章法为先。夏荆山作品的章法布局,独出心裁,突破了以往人物画章法布局陈陈相因的画面形式,形成强烈、极富个人特色的重势特点。④"势"指画面形象间的联系,也可以理解为,它主要是指由章法本身所产生的视觉心理动态效果。欲达"生动鲜活"之目的,须使画面有"势"。如画高山应呈现高大挺拔险峻之势,画激流应呈现水流奔腾壮阔之势,画猛士应呈现其威武雄壮之势,画仙人则应呈现其灵动幻化之势……一个"势"字即可让画面"活"起来,"生动"起来。

例如夏荆山《寒拾图》中画面的"势"主要运用章法上的藏露、宾主、呼应等对立统一的法则来实现。藏露法是指所绘人物之间或人物与景物之间相互重迭,形成一前一后的重迭关系,使位于后面的人物露出半个身躯或者一小部分。虽然人物不完整,但在画面中却又非常和谐,增加了画面的气氛与意境。⑤在夏荆山的三幅《寒拾图》中,有两幅运用了藏露法。这两幅,均是安排寒山藏于拾得后面,露出充溢着解脱和超越的"寒山之笑"。"寒山"之露有开张明朗之势,"寒山"之藏则有含蓄内敛之功。使得整个画面产生一种人物形象间的情态趋向与运动倾向。

夏荆山《寒拾图》在章法布局上,全无背景,人物形象极其突出,画面给人以广阔的空间感,寒山拾得都处于近景中,意境饱满而空灵。三幅《寒拾图》都在人物两边密集地书写了行云流水般的题跋。

① [唐]张彦远:《历代名画记》,人民美术出版社,2016年,第13页。

② 《大乘本生心地观经》,八卷。唐·般若译,《大正藏》No. 0159。http://www.shixiu.net/dujing/fojing/benyuanbu/1548.html

③ 梁腾:《夏荆山:画佛造像即修行》,《中国文化报·美术文化周刊》,2018-08-16

④ 罗淇瀚:《浅析人物画章法中聚散关系的运用》,南京艺术学院硕士学位论文,2017年,第3页。

⑤ 刘振宇:《任伯年人物画章法研究》,广西师范大学硕士学位论文,2015年,第20页。

题跋作宾,人物为主,题跋与画面形象相呼应形成新的审美意象,成为一个“活”的整体,书与画的巧妙结合,使章法丰富多姿,出神入化,从而起到了丰富意境的作用。文字与图画的反差与呼应所形成的“势”,往往给人以深渺印象。①

3、画法多元

“减笔”画法。“减笔”是一种“遗其貌取其神”的技法,其特点系用笔简约而内蕴丰富,特别适合表达神态、情状,具有十分传神的效果。②“意”指写意,要求在形象之中有所蕴涵和寄寓,让“象”具有表意功能或成为表意的手段。减笔写意即要求通过简练概括的笔墨,着重描绘物象的意态神韵。

例如,夏荆山所创作的《寒拾图》采用减笔描绘技巧,展现禅画意境妙处。南宋梁楷系水墨减笔画的集大成者③,《图绘宝鉴》④卷四中载:“梁楷,东平相羲之后,善画人物、山水、释道、鬼神,师贾师古。描写飘逸,青过于蓝。嘉泰年画院待诏,赐金带,楷不受,挂于院内,嗜酒自乐,号曰梁疯子。院人见其精妙之笔,无不敬伏,但传世者皆草草,谓之减笔。”夏荆山《寒拾图》属于最为流行的寒山握卷、拾得持帚一类。人物风格继承了南宋梁楷减笔描绘的特性,强调行笔快速,多侧锋,透过墨色画法,借水渗墨渲染。⑤ 笔墨自由放逸、不拘一格。这组画中,三个寒山傲笑自若,两位拾得持帚而立,浓淡衬托有力,画面憨态可掬。寥寥数笔,将寒山拾得粗服蓬头之造型、憨厚朴拙之相貌,诙谐不羁之情态,超凡脱俗之气质表现得活灵活现,体现出禅思寂静悠远、自性圆通之妙的艺术内涵。画家用了多种笔法来表现这一充满禅机的场面:以吹墨画头发,使之蓬松自然;以焦墨画衣衫、襟带,使之产生临风而动的飘逸感。画意深邃,画风简约,既质朴率真,又不失活泼诙谐,流露出一种超脱物累、大智若愚、狂放不羁的精神,把唐代两位不愿拜见官吏的诗僧“笑傲尘世”的形象勾勒得惟妙惟肖,反映出典型的笔减意精特点。⑥

“融合”画法。所谓“融合”画法,指将多种笔法进行融合,以形成自己的独特风格。例如《五百罗汉图》,线条流畅,衣带当风,显示出深厚的线描功力。线描不仅精细准确,而且运用自如。不同的对象用不同的线条进行表现,如行云流水,自在不拘,令人有一气呵成之感。像《渡水罗汉》图,几位罗汉身着不同材质的法衣,为表现同中有异,采用不同的线条进行描绘,将棉布的轻软多皱、丝绸的柔顺光滑、麻

① 华永明:《绘画题跋引发的审美思考_》,《南昌教育学院学报》,2012 年,第 27 卷第 5 期,第 33 页。

② 何海锋,何海云:《宋代“文人画”视野中梁楷的“减笔画”管窥》,《苏州工艺美术职业技术学院学报》,2011 年第 2 期,第 25 - 28 页。

③ 王慧玲:《浅谈水墨减笔划》,《文学界(理论版)》,2012 年第 12 期,第 292 页。

④ [元]夏文彦:《图绘宝鉴》,上海:商务印书馆,1939 年,第 124 页。

⑤ 杨倩琴:《墨韵诗意 禅画寒拾——论夏荆山〈寒山拾得图〉之笔墨特质》,《荆山美学》,2019 年第 5 期,第 76 页。

⑥ 许淳熙:《夏荆山〈寒拾图〉之哲理与特色探析》,《夏荆山艺术论衡》,2022 年第 13 期,第 117 页。

布的挺直坚实,很好地表现了出来。此外,罗汉们渡水而来,作为背景出现的水纹,给人以深刻印象。波折起伏,散而有序,让人感受到画面中的律动,使观赏者也似乎同罗汉们一同凌风遨游于万顷碧波之上”。①

三、夏荆山佛画艺术的文化价值

荆公尝言“平等之怀,唯理是尚”;“药无贵贱,愈病者良;法无优劣,契机最妙”,他怀为佛教整体着想之用心,诸宗并弘,故而其佛画艺术具备广泛的文化价值。

1、启发育化价值

唐代绘画理论家张彦远在其专著《历代名画记》中说:“夫画者:成教化,助人伦,穷神变,测幽微。”反映出人物画功能的核心是成教化,助人伦,具有育化功能。在当前创建和谐社会的大背景下,书画艺术在育化方面的作用更加重要。欣赏书画,能够使人们在不知不觉中对我国的传统文化和历史进行了学习。对于佛画而言,更存在一层度化众生的追求。夏荆山大师曾在其书法作品中写道:“佛教绘画是启发人们超凡成圣的艺术。绘画佛像是自然帮助心念专一助道法门”;“佛教绘画是民族文化文明的结晶,能教化人们止恶向善,品德崇高的修养于无形中。”

佛画艺术要能感动人、教化人,给人以极大的精神感染力,需要在创作形式上达到耐人寻味的层次,如此深邃的佛理才能通过艺术手段潜入人的内心世界,使人的灵魂得到净化。夏老始终以“作画即是修行”的理念进行创作,将佛教与绘画结合起来,不断打磨精进,终臻于精妙之境,也在社会上产生了很大的影响。②

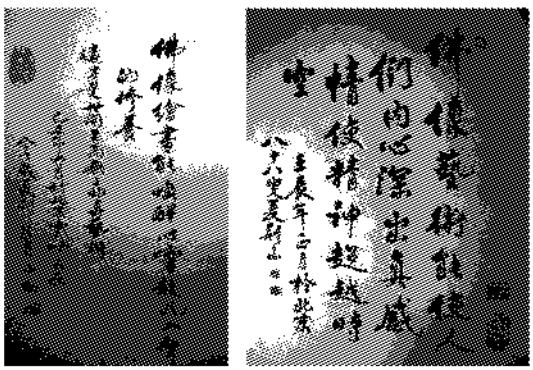
在现代社会,佛门书画艺术能够通过博物馆向广大的人群展示、传播,使得佛教书画艺术的启发育化价值得到充分的发挥。近年来,夏老书画艺术展在海峡两岸多地举办,众多的媒体纷纷报道展览之盛况。

夏荆山先生九十六岁高龄之际,中国国家博物馆推出夏先生书法、绘画作品77幅,既是对他艺术生涯的一次全面展示,更对他竭力弘扬中华优秀传统文化和中国精神的高度肯定和充分褒扬。2019年6月夏荆山经典书画艺术牛首山鉴赏会暨“夏荆山大师书画艺术展”签约仪式在牛首山文化旅游区举行,来自英国苏富比艺术学院、南京大学、山东财经大学等相关领域的专家学者以及海峡两岸文化创意界企业家共150余人参加。现场还进行了夏荆山大师书画艺术展签约仪式。

2、心灵环保价值

佛教书画艺术的重要功能之一是有助于提高人类的精神质量,保护人类的心理健康,影响全人类的心灵,即具有心灵环保方面的价值。夏老曾在书法作品中写道:佛像绘画能唤醒心灵超凡入圣的修养,这才是世间至高无上的真艺术。佛像艺术能使人们内心深出真感情,使精神超越时空。

心灵环保的主要目的是重塑理想的人格,以全新的方式来铲除以往的人格障碍并同时解答人生困惑,从而获得一个健康的心灵状态。依据佛学思想,能够导致人们产生不良心理的主要是“烦恼”与“随烦恼”。所谓“烦恼”,意指不良的精神活动。《大智度论》卷七解释:“能令心烦,能作恼故,名为烦恼。”《成唯识论述记》卷一:“烦是扰义,恼是乱义,扰乱有情,故名烦恼。”这种不良精神活动使人处于心不自在的状态,就像被绳子缚住一样,故“缚”成为“烦恼”的异名。不良精神活动又往往念念相续不绝如缕,就像水



① 周忠强:《浅论夏荆山先生的罗汉图》,《第一届荆山论坛·佛教图像文化学论文集》,南京大学艺术学院,2019年,第253-256页。

② 周敏,王宏伟:《夏荆山“寒山拾得”绘画的价值略探》,《第一届荆山论坛·佛教图像文化学论文集》,南京大学艺术学院,2019年,第230-241页。

从缝中不停地往外漏，故“漏”亦是“烦恼”的异名。此外，“烦恼”还有“结”、“盖”等异名，因“烦恼”就像“结”一样能够捆系人之心灵，像盖子一样能盖覆人的心性，使人迷误。“随烦恼”是随着根本烦恼而生起之伴随烦恼，如忿、恨、覆、恼、嫉悭、诳、谄、害、憍、无惭、无愧、掉举、惛沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱等。

鉴于佛教书画艺术所反映的佛学理论，特别是唯识学心所法对于人的心理现象的深刻剖析，对于调适心态的殊胜功用，因此有条件作为指引正确心理、进行心灵环保的方法之一。

3、慈善公益价值

怀有仁爱之心谓之慈，广行济困之举谓之善，慈善是仁德与善行的统一。中华民族的慈善事业源远流长。古代民间做慈善最活跃、最热心的是僧人。佛教的宗旨是普度众生，行善济人，投身慈善活动也是佛家的必然选择。中国最早慈善机构“六疾馆”，其创办人竟陵王萧子良和文惠太子萧长懋都崇信佛教。运作最成功、影响最广的佛教慈善机构，是唐代的“悲田养病坊”。较之于慈善，公益的理念出现较晚。公益活动是近代社会条件下的产物，是公民参与精神的表征。公益活动要生产出有利于提升公共安全、有利于增加社会福利的公共产品。

夏荆山居士长年致力于佛画艺术，硕果累累，作品主分为山水人物、菩萨、观音、罗汉、达摩与书法六大类。世人藉由夏居士画作得以深刻感受到中国古典艺术的慈悲和智慧。2009 年 5 月 9 日，在举世瞩目的陕西法门寺合十舍利塔落成暨佛指舍利安奉大典上供奉了一套夏荆山居士绘著、被誉为“造像版大藏经”的《佛像典藏》，为夏荆山居士率众弟子、耗费数十年心血用工笔重彩绘制的 5163 幅佛像绘画作品。书画大师夏荆山长年致力于佛画、山水人物、书法等艺术创作，让世人藉由这些书画杰作，深刻感受中国古典艺术的精致美学及慈爱精神。

2014 年元月 1 日，台湾成立“财团法人夏荆山文化艺术基金会”，其宗旨在于保留夏居士多年心血及传承佛画艺术，阐扬中华文化艺术的公益之美。基金会深耕两岸合作、开展全球文化交流，将夏老之绝美艺术转化为公益文化来推展，以无私回馈之行动，为打造慈善社会而努力，备受欢迎。

（作者系华中科技大学教授，研究员）

俗化的慧命与佛化的生命

——仓央嘉措不凡的生平与隽永的“情诗”抒怀

□ 金易明

摘　要:本文以六世达赖仓央嘉措活佛所著《与佛陀的对话》《在那东山顶上》等几首“情诗”为例,作者都一一作了详细解读解读和评述,通过对仓央嘉措活佛非凡的人生经历和“情诗”抒怀深入细致地分析和讨论,可见其诗歌在藏族文学史上具有重要的地位和影响,也是我们统一的、多民族的伟大祖国大家庭文艺百花园里一株鲜艳的花朵。

关键词:雪域高原;仓央嘉措;诗歌文集;非凡人生;佛化生命;俗化慧命

一段天籁般的声音,在广袤的雪域高山之间,如霞光祥云,萦绕草原湖泊;如飘幡经轮,牵动芸芸众生:“在那高高的东山顶上,升起一轮皎洁的月亮,玛吉阿米美丽而醉人的容颜,时时荡漾在我的心房”。[①] 荡气回肠的歌咏,隽永深沉的情怀,震颤人心的牵挂,激发着一代又一代的藏民族的多情少年与怀春少女,对美好恋情的向往憧憬;也感动着一代又一代走过沧桑人生之路的老人们,回味自己生平珍贵的情感记忆。但凭这首足以承载与诠释世间“永恒主题”的情诗,仓央嘉措已是藏民族当之无愧的文化巨人。他的英名和事迹,比任何一位藏民族历史上影响巨大的伟人都要深入人心、影响广泛,当在情理之中。

虽然他未被供奉在庄严的佛龛之中,可却被供养在民族的血脉之中,藏民族已经将他平民化,亲切融会于雪山脚下的草甸、白云深处的帐篷、经幡飘拂的藏屋之中了;仓央嘉措走下了神坛佛龛,但却步入了民间村舍。“莫怪活佛仓央嘉措,风流浪荡;他想要的,和凡人没什么两样。”流传甚广的民歌咏叹,道出了仓央嘉措这位高原之子的风骨:作为活佛,肩负度世慧命,而他俗化了慧命,将不朽的慧命融化于世俗的善巧方便;作为凡人,承载娑婆生命,而他佛化了生命,将无常的生命提升至出世的崇高圣洁。因此,说仓央嘉措与凡人所需要的并无二致,仅仅是对其生命表像的理解,是众生浮光掠影的印象;而仓央嘉措与凡人之间的境界,其差异性,昭示着活佛慧命的崇高性和圣洁性,其首首“情诗”所揭示的,难道正如其文字所诠释的表像给人们的印象一样,系对男女情爱的歌颂,对世间美好爱情的渴望与憧憬吗?

仓央嘉措的另一首情诗,向为人们所热情传唱:“人夜去会情人,破晓时大雪纷飞。足迹已印到雪上,保密还有什么用处?”记得鲁迅先生曾言到:“一部《红楼梦》,道学家看到淫,经学家看到易,才子看到缠绵,革命家看到排满,流言家看到宫闱秘事。”同样,在这首仓央嘉措的情诗中,我们又看到了什么呢?也许,我们所看到的是一位风流少年,半夜偷偷遁出布达拉宫的边门,前往位于八廓街的藏式酒家中,与其心怡的情人幽会;本想做得悄然无声,却未曾想一场大雪,将其回归的脚印留下,结果,此事横空出世,变成家喻户晓、街谈巷议的笑谈。暂且不说此说的准确可信度,试想当年蒙古和硕特部法王拉藏汗与西藏政府第五任第巴[②]桑结嘉措发生尖锐冲突,拉藏汗杀桑结嘉措后,更向康熙皇帝谗言相告,致

---

① 由于仓央嘉措的情歌集版本众多,翻译成汉文者也不下近十种,且大陆、台湾和香港争相出版,网络上流传着众多的版本,加之藏区在三百余年流传、吟咏的过程中,将一些民间的民歌也归属于仓央嘉措的名下,因此,要判别哪些真正属于仓央嘉措的作品,其汉译的文言格律诗体、现代自由诗体,究竟何者更为信、达、雅,实在需要版本学家和藏学家去梳理和考证。因此,本文所引的仓央嘉措的诗歌基本上取自西藏人民出版社《六世达赖仓央嘉措情歌及秘史》2003年第一版,另参考近几年新翻译的一些诗歌。

② 又译作第斯、第桑等,即摄政王之义。

使康熙皇帝决定废黜第六世达赖喇嘛仓央嘉措。此举激怒了拉萨的僧侣,他们在哲蚌寺齐集保护仓央嘉措。以当时的复杂政局,又能指望由和硕特部法王拉藏汗处所传的有关仓央嘉措的绯闻,能有多少可信度呢?因此,与其说这首传唱悠久、令人遐想无限的诗歌是首上乘的情诗,不如说这是仓央嘉措的悟境迷意的隐喻开显,一位慧命在身的活佛对世人的开示。不是吗?——众生在独处时,身口意三业并发,希冀于悄然无声,无人知晓;岂不知,只要起心动念,即使人不知,也阻挡不了神明的洞察,天意的安排。

不知道众生在吟咏这首情诗之际,是否领略到佛法关于业力作用无处能躲、无时可避的意境?

一

据说,当年仓央嘉措与月亮少女相遇的那座酒馆,如今仍旧坐落在八廓街的东南角上。这家名为"玛吉阿米"的两层楼藏式餐吧,寄托着人们缅怀仓央嘉措,怀念他那浪漫传奇生涯的一份情意。仓央嘉措诗中的藏文"玛吉阿米"有着诗情画意般的含义:"玛吉"为未生或未染,寓意圣洁、无暇、纯真;"阿米"是"阿玛"的介词形式,原意是母亲。在藏民族审美观中,母亲是女性美的化身,母亲身上浓缩了女人所有美的内涵和外延。因此,"玛吉阿米"可表述为圣洁的母亲、纯洁的少女、未嫁的姑娘,可引申为美丽的遗梦……但是,当我了解到这一诗意般的解释后不久,一位藏族同胞给了我一种别具特色的、来自于口语中的解释。这种解释将诗意全数剥离,但给人留下了别样的启示。她说到:玛吉,在藏语口语中似乎译作"玛介",指藏茶馆或藏式小酒馆中的掌柜女子,又泛指在藏茶馆或酒馆的跑堂女子;而"阿米"不是指母亲,一般在拉萨口语中指姑娘。"玛吉阿米"的称谓只是一般人对从事这个职业的女子的一般称呼,正如人们对公司门口的警卫室人员,在不了解姓甚名谁时,一律称其为"保安",对医院医护人员一律称为医生,跑入学校对校方人员一律称为老师一样,只是个职业名词。因此,有些汉族知识分子在读了仓央嘉措的情诗后,汉族传统中惯有的不坐实考证就难以心绪稳定的毛病大发,非要找出一个叫"玛吉阿米"的姑娘,并要查证其籍贯、生卒年份,与仓央嘉措相识过程、交往经历等等,似乎不这样不能显示其考据之水平,一不小心还搞出篇旁征博引、洋洋洒洒的博士论文,这一做派,纯粹是浪费精力、无事生非。对此,我似曾有所领悟……

在灰暗的台灯下,我静静地沉浸在暗淡寂静的深夜环抱之中,仔细地阅读着仓央嘉措一首首或跌宕起伏、或激情澎湃、或婉转幽深、或情意绵绵的情诗;望着黯然深邃的夜空,我努力使我的思想穿越时空,飞向遥远的过去,跨越万山千壑的阻隔,超越语言文化的屏障,去探究这位慧命在身,桀骜不训的高僧活佛的心灵之路和古道热肠。

我想到了国人对旷世杰作《红楼梦》的惊人误解。一部《红楼梦》铸就了千古绝唱,想来雪芹先生后半生穷困潦倒,却未曾想一部未完成的作品,又养活了当今多少"红学家"和中文系的教师呢?雪芹先生倘若泉下有知,该喜该悲呢?如果说,红学家从《红楼梦》中品出文学意境当在情理之中,但偏偏在雪芹的著作中,哲学家读出了哲理,建筑学家,读出了建筑,史学家读出了历史,,做官的读出了官场秘诀,经商的读出了商场真理。这也算触类旁通、情有可愿吧,谁让雪芹先生阅历丰富、积累扎实加之才华横溢呢!但偏偏道学家们又从中读出"淫"来!说实在的,我对《红楼梦》没有看过多少遍,数得清,小学五年级跟着我那雪芹先生坚定的"粉丝"——我的语文老师看了一遍,用囫囵吞枣形容一点不为过;大学时代一个穷极无聊的暑假,认真地看了第二遍;到了工作时,一次在外地出长差,由于所在地的单位图书馆中,有一套《脂砚斋重评石头记》,见其版本之名如雷贯耳,又在漫漫长夜中,阅读了雪芹先生的大作。前后算来也只有三遍而已。但是,对于道学家们对雪芹著作的论断,实在不敢苟同。这淫、色从何说起?近来更看到"红学家"的高论,竟然断定贾府丫环们淫乱之极,但却都能规避东窗事发,全仰仗贾府避孕秘术!其理由竟是来自柳湘莲的一句"贾府里除了那两个石头狮子干净,只怕连猫儿、狗儿都不干净"。我不得不佩服"红学家"的想象力之丰富。对于文学作品,眼中的是心里的呢?还是心里的是眼中的?佛说"心随境转"而又"识有境无",可见,什么样的人看出什么样的内容。对仓央嘉措的情诗,当也作如是的审视。

翻阅着各种版本汉译仓央嘉措诗歌集，那不绝如缕流淌的情怀和深邃意境，深深地打动了我那已不算年轻的心灵。情不自禁中，我在反问自己，以自己的阅历和近半个世纪的人生之旅，如今那些时髦流行的情诗、类似于琼瑶所作的言情小说之类，早已退出了我的阅读、欣赏的视线。何以对仓央嘉措的“情诗”，读来还是如此的沉醉，被其丰富的情感世界所深深感染？由此，我想到了，虽然我并不懂藏语，但是有一点却可以肯定，汉语语境下，将仓央嘉措的所有诗歌创作，全归属并冠之于“情诗”，暂且不说其是用词不当，至少有以偏盖全之嫌。对于仓央嘉措的作品，固然可以当其为藏民族民间文学的珍宝，从文学角度予以欣赏；但是，我们更不能忘记，他不是曹雪芹，更不是徐志摩，他是转世的尊者，故在他作品中所昭示的佛法真谛、佛陀本怀，这恰恰是需要我们仔细揣摩、辗转品味的。

相传，仓央嘉措在成为达赖活佛之前，在家乡有位美貌聪明意中人，他俩青梅竹马，终日相伴耕作放牧，恩爱至深，过着田园牧歌般的宁静生活。但是，作为五世达赖的转世尊者，他这个终年在山麓草甸中自由翱翔的高原雄鹰，最终被布达拉宫的高墙深园紧锁。也许田野的俗家生活一直伴随他到十五岁，也许山麓的牧歌情调始终环绕他直到入宫，在他的慧命中，深深打上俗化的烙印，使他对那些有口无心、正襟危坐、煞有介事地念诵着六字真言，却对佛法毫无心得，对民众疾苦、心态漠不关心的寺院僧侣生活，鄙视由心底悠然而生：

向别人讲几句经文，
就算三学①佛子，
那能言会道的鹦鹉，
也该能去讲经布道！

他厌倦深宫内单调而刻板的格鲁派领袖生活，时时怀念着民间多彩的习俗，思恋着曾经朝夕相处、呵护关爱他的情侣：

住在布达拉时，是日增②仓央嘉措；
住在雪③的时候，是浪子宕桑旺布。

就因这个重要的、任何一位幼年即被认定为转世活佛的尊者都不具备的世俗背景，使他肩负起以别具一格的方法——俗化的方式实践其慧命。他曾经拥有的世俗生活，进入了他的诗歌的意境之中。

他的诗歌，是那样的贴近生活，那样的生动形象，又是那样的情真意切，那样的深刻隽永。一首“从小相爱的姑娘，莫非狼的后裔？尽管同居相爱，还想逃去山里。”会使贯于在密不透风的写字间里思考、在梧桐遮掩的街道上漫步的年轻知识分子们滋生出无限的遐想、甚至于歪想。但是，在雅鲁藏布江大峡谷的山坳之中，那种天做被，地做床的豪迈，岂是暖房中培育的“小资”们能想象和作为的？这不仅是仓央嘉措的诗，也是藏族人民特有的风俗，天地是我家，何处非我家？其中所体现的一切随缘、无常变幻，当毫无挂碍的理念，又哪能为在众多物质依赖品和繁杂凌乱信息包围中生活惯了的人们所真正领略的？藏民族对生活深刻的参悟能力，无法不让人仰慕敬佩：“对于无常和死，若不常常去想；纵有盖世聪明，实际和傻子一样。”渗透生死的玄机，短短两句，仓央嘉措就已经给我们诠释得明了透彻。作为活佛的仓央嘉措，最具特色的是，当是他能以朴素直白的语言，情感充沛的诗歌，艺术性承载和表达深刻博大、精深缜密的佛教义理，以及丰富透彻的人生哲理思想。

是的，在他的诗歌中，有他与佛陀的那段著名的对话：

我问佛：为何不给所有女子羞花闭月的容颜？
佛曰：那只是昙花的一现，用来蒙蔽世俗的眼；
没有什么美可以抵过一颗纯净仁爱的心。

---

① 三学是指佛教修行的戒、定、慧三项内容。
② 日增或又译作持明，是藏密佛教中对于造诣精深的高僧的称呼。
③ 在此，雪是指布达拉宫下面的民房。

我把它赐给每一个女子，可有人让它蒙上了灰。
我问佛：世间为何有那么多遗憾？
佛曰：这是一个婆娑世界，婆娑既遗憾，
没有遗憾，给你再多幸福也不会体会快乐。
我问佛：如何让人们的心不再感到孤单？
佛曰：每一颗心生来就是孤单而残缺的，
多数带着这种残缺度过一生；
只因与能使它圆满的另一半相遇时，
不是疏忽错过，就是已失去了拥有它的资格；
我问佛：如果遇到了可以爱的人，却又怕不能把握该怎么办？
佛曰：留人间多少爱，迎浮世千重变，和有情人，做快乐事，问是劫是缘。
我问佛：如何才能如你般睿智？
佛曰：佛是过来人，人是未来佛。
我也曾如你般天真，佛门中说一个人悟道有三阶段：
勘破、放下、自在。

问得是那样的声情并茂、情真意切，答的是那样的平静安详、朴实明白。在这里，我们能够感悟到仓央嘉措那颗火热跳动、虔诚急切的信仰之心。如果说，有如此信仰的一位活佛，会沉醉于世俗的恋情而不能自拔的话，那我们又如何解释他当年毅然走出哲蚌寺，离开拥戴、保护他的僧侣大众，昂首走向拉藏汗的队伍，几乎是如耶稣走向十字架般，一个人去承受藏民族所面临的生灵涂炭之灾，以自己博大壮阔的慈悲情怀，用自己的生命去挽救民族于生死存亡之际呢？一个只迷恋于情侣温柔乡中的青年男子、一个仅有对玛吉阿米魂牵梦绕之情感世界的人，能拥有如此博大的慈悲情怀，视死如归般地走向政敌的阵营吗？因此，我们有重新解读诠释仓央嘉措留给后人的意味深长的“情诗”的必要和可能！

二

那一月，那一年，那一世……
那一夜，我听了一宿梵唱，不为参悟，只为寻你的一丝气息。
那一月，我转过所有经轮，不为超度，只为触摸你的指纹。
那一年，我磕长头拥抱尘埃，不为朝佛，只为贴着了你的温暖。
那一世，我翻遍十万大山，不为修来世，只为路中能与你相遇。
那一瞬，我飞升成仙，不为长生，只为佑你平安喜乐。
只是，就在那一夜，我忘却了所有，抛却了信仰，舍弃了轮回，
只为，那曾在佛前哭泣的玫瑰，早已失去旧日的光泽。

人们似乎认定这首诗中的你，就是仓央嘉措青梅竹马的孩提时代情侣，故这首诗是仓央嘉措的典型的“情诗”；但我在读诵这首诗歌中，在反复吟咏中，却感悟到一代高僧的不凡精神境界：“那一月，那一年，那一世……”，月月年年，生生世世的修学之路，漫长而又艰辛，所以，别期望以“一夜”的修行即成正果。一夜、一月、一年、一世的修行之路，在累劫的修行生涯中，能够获得的是何种境界呢？“那一夜，我听了一宿梵唱，不为参悟，只为寻你的一丝气息”，一夜的梵唱念颂，我们只是在寻觅佛法深刻意境的丝丝气息；“那一月，我转过所有经轮，不为超度，只为触摸你的指纹”，别指望仅以短暂的转动经轮而即获超度，转动的经轮、飘拂的经幡，昭示于芸芸众生的，是修学佛法的脉络“指纹”；“那一年，我磕长头拥抱尘埃，不为朝佛，只为贴着了你的温暖”，我们又岂能以虔诚的叩拜礼佛，即认定自己已经积累足够的资粮，与佛牟取朝觐的回报，在磕头叩拜之中，芸芸众生当体验佛陀的慈悲胸怀、获取身心的清凉、宁静；“那一世，我翻遍十万大山，不为修来世，只为路中能与你相遇”，以一世的修学，期盼来世的彻底解脱，似乎非一般信徒的愿力和根机所能为，而今生今世“翻遍十万大山”，艰难跋涉于寻觅解脱之道的菩提

心路,即为修成瑕满人生,与佛陀正法"相遇",以期望自身不迷失于生死流转之中,不淹没于苦迫汪洋之间。在此,仓央嘉措借助于对"你"的思恋,摄取了广大憧憬于美好爱情的青年男女的关注,而所诠释的全属佛法修学之途,否则又何必在诗歌中与之对应的为梵唱、参悟、经轮、超度、磕头、朝佛、来世等佛法词语呢?而全诗的归结:"那一瞬,我飞升成仙,不为长生,只为佑你平安喜乐。只是,就在那一夜,我忘却了所有,抛却了信仰,舍弃了轮回,只为,那曾在佛前哭泣的玫瑰,早已失去旧日的光泽",更是玄机深藏。"那一瞬,我飞升成仙,不为长生,只为佑你平安喜乐",预示着仓央嘉措活佛面对藏区复杂的政治局势和一触即发的冲突,以力挽狂澜的气概,希望自己能成就仙道,悬壶济世,保全佛法在藏区的法轮恒转,准备"不为长生"地献出自己的生命,"忘却了所有,抛却了信仰,舍弃了轮回"地献出自己非凡的慧命,只为那些"曾在佛前哭泣的玫瑰"——虔诚的佛教信徒"早已失去旧日的光泽",蜕化了信仰。这首诗歌,突出显示了一位俗化的慧命与佛化的生命高度融会的、担当与奉献完美结合的高僧活佛的伟岸形象,抒发了他无法抑制的"无缘大慈、同体大悲"的情怀!

更有一首令"满座重闻皆掩泣"而"青衫湿"的所谓"情诗",世人似乎都未能解读出仓央嘉措作为活佛高僧的超凡意境,这即王静安先生之所谓境界,当"众人寻他千百度,蓦然回首,那人却在灯火阑珊处"时,确实众人是难以寻觅,因为众生所见所闻,只热衷于聚光灯下的光彩夺目,而对幽深、恬淡的意境,似乎永远不屑一顾,也无意探索圣贤在表像文字后所隐喻的深意。不以隐喻之法的直白宣弘佛教,众生缺乏聆听之心理需求,而以隐喻之法的宣示,众生又会执"指"着"筌",却遗忘或忽略了最为重要的"指月"之"月"与"筌鱼"之"鱼",使圣贤的本旨真的被淹没在"灯火阑珊"之地,湮灭无声:

第一最好不相见,如此便可不相恋。
第二最好不相知,如此便可不相思。
第三最好不相伴,如此便可不相欠。
第四最好不相惜,如此便可不相忆。
第五最好不相爱,如此便可不相弃。
第六最好不相对,如此便可不相会。
第七最好不相误,如此便可不相负。
第八最好不相许,如此便可不相续。
第九最好不相依,如此便可不相偎。
第十最好不相遇,如此便可不相聚。
你见,或者不见我,我就在那里,不悲不喜;
你念,或者不念我,情就在那里,不来不去;
你爱,或者不爱我,爱就在那里,不增不减;
你跟,或者不跟我,我的手就在你手里,不恋不弃;
来我的怀里,或者,让我住进你的心里。
默然,相爱;寂静,欢喜。

这是一首情诗吗?似乎是,人们也为此情诗所迸发的炙烈的情感所陶醉、所感染。但是,作为活佛的仓央嘉措,是否在这首情诗中所宣泄的,就是对某位"玛吉阿米"的震颤人心的爱恋眷顾呢?我仔细查阅了各种版本的仓央嘉措的诗歌集,发现这首如今在网络上传播得特别广泛、点击率颇高的诗歌,也是由仓央嘉措多首诗歌结集而成;但这种组合,无论是在情感的流淌上,还是在艺术的完整上,思想的连贯上,都是颇具匠心,可谓珠联璧合、天衣无缝。

诗歌的上半部分,连用了十个"最好不"的假定,而设定的情景是相见、相知、相伴、相惜、相爱、相对、相误、相许、相依、相遇。而此见、知、伴、惜、爱、对、误、许、依、遇,无疑是众生之所知障和烦恼障的具体表现,不执见外境、不思量内境、不伴随计度、不吝惜自身、不贪爱财色、不对应邪境、不误入外道、不许诺违缘、不依赖欲念、不值遇衰世,方能达到对于诸烦恼障、所知障的不相恋、不相思、不相欠、不相会、不

相负、不相续、不相偎、不相聚。由此可见,这分明是以俗世的爱恋之情为例,向众生传导着如何勤修戒定慧、熄灭贪嗔痴、远离烦恼、所知二障的不二法门、菩提之道,以赢得众生的共鸣。

特别是诗歌的中间部分,似乎就是《维摩诘经》不二法门的仓央嘉措版。见或不见、念或不念、爱或不爱、跟或不跟,看似对立矛盾,但却一味无别;人世间爱得乾坤颠倒、厮守鬓摩终身者,终究被因缘所左右,中阴一到,无法不相分离;世间一切爱恋宠爱之法,由父母夫妻及子女密友,由衣食住行及事业名誉,哪一样是因为你见、念、爱、跟了,就能避免相反的结果的最终出现呢?所以,对待世间的一切,当你勘破之时,因缘依然而心识由悲喜、来去、增减、恋弃所左右,对待"我"、"情"、"爱"、"手"等现世的一切情感、物质和精神万法,放能进入不悲不喜、不来不去、不增不减、不恋不弃的境界,此为佛法所倡导的修行之境界——如如不动。动者,起心动念也,乃众生不明缘起性空不二之理的结果,其二障必相随,而苦、惑、业三者相伴,其流转生死、沉沦轮回的悲剧则一再重复不止。

诗歌的下半部分,是对世间、出世间不二法门的形象阐述:"来我的怀里,或者,让我住进你的心里",世间的一切当依因待缘、任运而行;但须"默然,相爱;寂静,欢喜",在"相爱"诸法中怀着默然的定力,在"欢喜"诸行中遁入寂静的境界。此"默然寂静",本为佛陀之领悟并一再开示的"离苦得乐"的境界,也是"释迦牟尼"佛名的本意。仓央嘉措以众生最喜闻乐见的情诗做平台,宣示佛法的奥义,并宣说得如此流畅、自然,富有艺术的感染力,实在是非证悟者、非大智慧者所不能为、无力为!

其实,在仓央嘉措的诗歌集中,如此蕴涵禅机,或警示世俗大众的诗歌,可谓俯首皆是。如"在法力无边的喇嘛面前,求他收起我的凡心;可是凡心是收不住的呀,它使我失魂落下凡尘",无疑在告诫世人,一切的修行在于自身,佛法要靠自力去证悟;而证悟佛法的过程又是那样的艰难,众生的劣根又是那样的顽固。又如"凝思默想喇嘛的容颜,连个影儿也不从心头显现;无心去想情人的丰采,却清清楚楚,如在眼前",明显的是告诉凡夫,世俗的境界对于我们芸芸众生是那样的具有诱惑力,而佛法的真理光芒,对于被无明所迷惑的众生而言,又是那样的缺乏魅力;非佛法之不珍贵,非佛法之不瑰丽,实在是众生无法辨别、无福接纳之故。再如"白纸写下的黑字,一经风雨就泯没了;未曾写出的心迹,想擦却无从擦起",明确昭示众生,心智的意业,累世的无明要从自身中驱除,是那样的不易,致使你在人世间所作的一切善业无法抵消你累世业力的风雨洗刷;警示着众生,你得修行,得笃行实践,依教奉行,方能得道解脱。……

三

我终于找到了位于八廓街小巷深处的玛吉阿米餐吧。已是子夜时分,喧嚣了一天的八廓街也已渐渐沉入寂静的梦乡。我坐在餐吧顶层阳台的大棚下,慢慢品尝着青稞酒,静静体味着漂浮在夜空中的《仓央嘉措情诗》。我的视线透过前方新盖的楼房,飞临到远处的布达拉宫。久久萦绕于心际的是:一个以"善律"著称于世的藏传佛教格鲁派最高活佛,竟然沉湎于与玛吉阿米那无法释怀的爱恋,醉心于对尘世情愫那魂牵梦绕的依恋?世人在津津乐道仓央嘉措逸事趣闻,传唱念诵满怀深情恋歌情诗时,是否于无意间,或故意误读了六世达赖那神秘而又凄凉的一生呢?

坐落于北京城中的玛吉阿米藏茶馆,我曾经见到贴在墙头的、将仓央嘉措几首诗歌合并的《在那东山顶上》:

在那东方山顶升起皎洁月亮,
年轻姑娘面容渐渐浮现心上。
黄昏去会情人,黎明大雪飞扬。
莫说瞒与不瞒,脚印已留雪上。
守门的狗儿你比人还机灵,别说我黄昏出去,别说我拂晓才归;
人家说我的闲话自然说得不差,少年我轻勇脚步曾走过女店主家,
常想活佛,面孔从不显现眼前,
没想情人,容颜时时映在心中。

住在布达拉宫的我是持明仓央嘉措，
住在山下拉萨的我是浪子宕桑旺波，
喇嘛仓央嘉措别怪他。风流浪荡，
他所追寻的和我们没有两样。

这首《在那东山顶上》，据说就是仓央嘉措在八廓街的这座现在名曰玛吉阿米的餐吧邂逅玛吉阿米后，被激情所迸发的灵感结晶。细细品味，这首诗之情景连贯，意境颇耐寻味。诗中于抒发自己无限惆怅与无奈之间，向世人透出值得回味的西藏佛教信仰的精神内涵——佛教是出世的终极关怀，但也是入世的现实关照；佛教即要救拔众生于尘世的情感系缚，也适时随顺众生现世的感情抚慰；佛教即有严谨的戒律行持规范，也有人世的悲悯慈心济世。

在藏区，我又听到一种说法，拉萨的老人一提到玛吉阿妈，马上脑海中就会出现白拉姆的形象。六世达赖喇嘛仓央嘉措是在流落他乡时看到明月，思念家乡，心头浮现出护法神白拉姆的面庞。《在东方的山顶上》的本意是思乡和思佛。仓央嘉措以隐喻的方式表达了宗教的观修心得。然大多数俗人都更愿意满足于字面上带给人们的想象，于是从情诗联想到情人，从情人追踪到黄房子，从黄房子里再呼唤出一位玛吉阿妈，最后再把“妈”字嗲嗲地换为“米”。这样一来脱口而出，既有诗意，又富性感，“玛吉阿米”便成为引人思绪飞翔的靓丽娇艳的字眼。玛吉阿米诱发了无数人对美妙爱情的联想，但玛吉阿米自己呢？那位永远不知真实姓名的姑娘，她是如何进入六世达赖的心中，浪子宕桑旺布的诗中？玛吉阿米以短短的诗行，让后人领略了仓央嘉措的人性和魅力。他的情诗在高原的群山之间飘荡，在雪域的草场之中弥漫。以出世者的至尊至高身份，诉说着一个常人的真挚情感，使圣者与凡夫间顿时增添了无尽的亲和力。无怪乎多少人发出感慨：“仓央嘉措，神乎？人乎？”玛吉阿米，是真实的温柔善良而又与仓央嘉措情愫相连的妙龄少女，还是仓央嘉措以失去真名的善良少女作比喻，以其寄托活佛慧命所寄的纯洁高尚、精深博大的佛陀旨意，抒发自身对于佛陀甚深境界的那种魂牵梦绕、千回百转的依恋与依赖？

关于玛吉阿米的真正含义，还有另一种说法。八十多岁的老画师安多强巴曾说过：大昭寺的护法神是吉祥天母，藏语叫班丹拉姆，是松赞干布建大昭寺时从印度请回的。班丹拉姆有三种不同法相。其中一种就是美丽端庄的慈悲相，叫做白拉姆。拉萨的信徒们一般都把美丽的白拉姆视为信仰的依托，亲切地称之为玛吉白拉姆，或者玛吉阿妈，将这尊美丽的女神视为自己的母亲一般。因此，玛吉阿米最富有诗意的转译应该是：母亲般的情人。其中充满着浓郁的慈悲情怀！由此，仓央嘉措以玛吉阿米喻其自身的信仰，寄托自己的情怀，当非毫无根据的猜测。

他是一位才华横溢的诗人，而且以情诗闻名于世。表现自我，以最激越的语言形式，表现自己的个性，展示自己丰满绚烂的内心世界，抒发自己婉转细腻的澎湃激情，这些只有为浪漫主义诗人所具有的特征，却发生在一位活佛——宗教领袖身上，确实是千古难得奇迹。仓央嘉措拥有多少人可望不可及的至高无上地位，但他却淡漠权力。青灯黄卷、位高权重与他似乎缘分太浅，他向往世俗生动鲜活的凡人生活。他把对爱情的体验和憧憬，化作笔下流淌的首首情诗，焕发着内心激情涌动的波涛。借情诗表现他作为人的自我，直抒作为平民的情感体验。拥有转世尊者的特殊地位和作为凡人的情感体验，使仓央嘉措的情诗虽文字浅显，但内涵却十分丰富，且透射出一股神秘气氛。他的诗歌与佛法深意密切相关，是修练佛法的精神体验。诗歌中，更有表意是情诗，实际却隐含密乘天机者。如那首优美的“洁白的仙鹤，请把双翅借我，不会远走高飞，到理塘转转就回。”这首诗歌，曾使担负寻访六世达赖喇嘛转世灵童的高僧顿悟：六世达赖喇嘛的转世灵童在理塘。他们据此寻访，果真在理塘找到第七世达赖喇嘛葛桑嘉措。

在此无意回避仓央嘉措一生行止的矛盾性，以及他确实有违反规制、挑战权威、信仰迷茫的时候；然而，信仰是种神奇力量，它可让人坚持的规则。正如你很难想象伊斯兰教徒毕生唯一的心愿是可到他们心中圣地麦加朝拜，很难想象藏传佛教信徒跋涉千里，只是为一步一长头磕到大昭寺里的释迦牟尼等身像前祈福。作为至高无上的转世灵童仓央嘉措，在第巴把持朝政的局势下，发出“失望，觉得读书无益”

的感叹，是他作为“俗化”的人的正常心态，于是从此沉浸俗世，致使很多人都认为仓央嘉措该是凡人，而非一律仪森严的合格僧人；然而，正是这点让向世人展现出佛化生命与俗化慧命间的较量和冲撞。他出生在一个局势动荡、第巴独大的时代。他失望——当活佛的信仰无处着落之际，在桀骜不训，蔑视清规戒律的表像底下，承受的是生命挣扎的煎熬，涌动的是慧命实现的渴望；崇高的慧命与惨淡的人生交织，此痛此累，唯有仓央嘉措有切肤之感。如今，我们已无法揣想他当初的心情，也许是深刻思念着一个女子，他生命的情感皈依之处；也许是以某个妙龄少女寓意他心中的虔诚和信仰，他慧命的神圣寄托之地……我宁愿作前者想！作为凡人的他，拥有人之七情六欲并未不当，这本为娑婆世间众生的特性，只要有化身驻世，概莫能外。只要认真读过《阿含》、《四分律》者，都从中可邂逅一位慈祥、善良、亲切的佛陀，他和我们一样，有着自己的烦恼，有着自己的生老病死，老年的世尊被多种热带疾病所缠绕；他也曾为自己的祖国被相邻大国所吞并而苦恼，并一次又一次驻足于街头，劝阻压境的军队，但他最终没有成功。五世达赖喇嘛在藏族历史上可谓功勋卓著，所向披靡，可为了民族的振兴和藏区统一，他一生所做的最多的事，在常人眼中，似乎世俗的成分过于多了些。那我们又如何看待从佛陀到五世、六世达赖喇嘛等圣贤举止行为中的“俗化”成分呢？正如如何看待一代高僧罗什大师的“破戒”行止、玄奘大师对朝廷、皇族贵胄的“曲意奉承”呢？以及汉族地区家喻户晓的道济禅师“酒肉穿肠过，佛祖心中留”的癫狂行径呢？我在思索，关键之处似不在表像戒律与仪规；一般缺乏慧命者，离开戒律与仪规，其心必随境转，其识必为境所执所困，这无疑非有戒律、仪规予以约束管制，使其不心猿意马，方能入于佛陀开显之菩提境界；而慧命在身的圣贤，其累世积累的功德已能使之具有超凡入圣境界，其心自当把持而不随境转，其识必不执于境。凡夫津津乐道于“酒肉穿肠过，佛祖心中留”时，其心被“酒肉”所牢牢把持，而道济禅师则在“酒肉穿肠过，佛祖心中留”的吟咏中，关照于佛陀的要旨，警示世人进入“无执”的境界，开显“有执皆恼，有求即苦”之深义。玄奘大师对朝廷、皇族贵胄的曲意奉承，其意不在攀龙附凤，谋取自己的高官厚禄，而在为实现自身肩负的慧命营造殊胜的增上缘。故世间凡夫俗子只能“以小人之心度君子之腹”，轻慢佛陀圣贤者有之，高扬自身，肆意比肩佛陀圣贤者亦有之。凡夫之悲哀者，历历在目；圣贤之悲悯者，殷殷可鉴！

凡人要成为圣贤不容易，圣贤要过凡人生活同样艰难。为藏民族所深情传诵的是才华横溢、平民色彩浓厚的仓央嘉措。在仓央嘉措的身上，在六世达赖喇嘛的行止中，我们可领略到神圣的亲切感和随和性，可以接近神圣，抚摩神明，与神灵互动交流。仓央嘉措对人间美好生活的追求，并非如他的诗歌那样境界完美，恰恰相反，是以悲剧告终。他时常站在布达拉宫第十三层最高处他的寝宫——东西日光殿中，俯视朝阳辉映、霞光瑞气缭绕的圣城拉萨，远眺金光漫洒、晶莹剔透的喜玛拉雅群峰。朝圣香烟缭绕，经声佛号交响，伴随着他手中檀香木佛珠的急速捻动，压抑不住情思涌起，荡气回肠的吟咏常常情不自禁地脱口而出。有道是“诗言志”，他的诗歌，是他的心声的表白，也是他慈悲佛性密意的宣示。

六世达赖喇嘛一生艰难，一生与命运抗争，一生为捍卫平民的权力、捍卫佛法的纯洁性，与藏族宫廷中的黑暗势力作着殊死的、然而却力量之比悬殊的搏斗；而他受到的责难和误解又何其在当时，直到今世，还有多少人对他无法理解。其实，他是活佛、是转世尊者，无须凡夫对他的认可。我曾经和一位藏族同道探讨仓央嘉措的现象。他的回答，使我颇有触动：“对于圣者，我们应该首先认识到他住世因缘的不可思议，因此，我们切忌以凡夫的心境去揣摩圣者境界，他的所作所为有其不易领悟的秘意，任何对他的随意揣摩与无端指责，都是忌讳和难以容忍的，是对神灵的亵渎和不敬，真正受藏民族叩拜神灵、敬畏神明信念熏陶的人们，是不会如此作为的。你可以在藏民族同胞间去观察，多少人对六世达赖喇嘛充满着亲切感，又有多少人至今还在传唱着他的情诗，寄托着对他命运的同情、表达着对他的爱戴”。同道的解释确实别有洞天。我深深领悟到，藏民族心中，转世尊者那至高无上的地位，以及民众的爱戴和敬仰是难以更改的。任何世俗的政权，无论是康熙大帝，还是噶厦政府，都无法以行政手段改变之。这也许就是神圣与世俗之间的距离吧！

诚然，从藏传佛教格鲁派戒律看，仓央嘉措并非合格的活佛，但他却受到了藏民族同胞的热爱，一方

面他是留下优美婉转诗歌的卓越诗人;另一方面他具足慈悲胸襟和济世情怀。在六世达赖喇嘛的身上,我们深切感受到同体大悲、无缘大慈的佛陀心量,表现出将转世尊者的仁爱融入世间贩夫走卒的生活中,用观音菩萨化身的无上智慧告诉世人佛法之真谛、禅意之精髓。仓央嘉措是伟大的宗教学者、政治家、诗人、人文主义者和浪漫主义者。但遥想当年,拉藏汗向康熙皇帝报告仓央嘉措"耽于酒色,不守清规,请予废立"。康熙皇帝废黜了仓央嘉措,让他"执献京师"。拉萨北京相距万里,关山阻隔,当仓央嘉措一行艰难跋涉,从风雪高原走到黄沙直上白云间的青海湖畔时,这位年仅二十四岁,才华横溢,风华正茂,在藏民心中与日月同辉的活佛,带着对"爱情"的热烈追求,带着对自由的无限向往,带着凡夫难以理解的最高禅悟境界,突然消失得无影无踪,神秘隐遁,留下一个给人以无限遐想的千古之谜。崇拜者说他去了天国,仇视者说他去了地狱。拉尊·阿旺多吉的《仓央嘉措秘史》说他一直活到了一七四六年,直到六十四岁时,圆寂于内蒙古阿拉夏的彭德加措林寺。不管人们对他作为达赖喇嘛时的政绩如何评说,但他的"情诗"——为芸芸众生——有情——所写的诗歌,却在青藏高原流传千古,有口皆碑。

高原将永远铭记仓央嘉措的慈悲情怀,群山将永恒飘荡仓央嘉措的真情恋歌…

(作者系上海佛学院副教授)

传统的继承与延续

——以石涛《人马图》为例

□ 沈伟华

摘　要:僧人石涛在1677年客居水西书院时创作了《人马图》,并在题跋中挑明"师松雪笔意为之",明白无误地向外界释放了他寻求政府支持发展佛教事业的意图。虽然这一现实的目标最终并没有实现,但从文化传统的传承这一角度观察,石涛却无意间在新的时代里重复了赵孟頫当年的事业,在清初正统派之外,开辟了一条文人书画继续发展的全新路径。

关键词:《人马图》;进取意识;文化传承

石涛的《人马图》(图一),纵91厘米,横37厘米,现藏无锡博物院,是石涛为数不多以马为题材的作品。画中绘一石一树,一人牵一马于树旁山石前,作行进状,似乎正要将那匹可辨识为玉花骢的骏马栓于树上。在题跋中,石涛以工整的字体全文录写了杜甫的《天育骠骑歌》,并记曰"岩丁巳新秋,容水西书院,偶读少陵天育骠骑歌,师松雪笔意为之,任是清湘一家法,石涛济道人"。与石涛其它描绘马匹的作品相比,此幅《人马图》不仅书法工整,画中人马树石诸元素亦布局精炼,用笔干净整洁,人物和马匹敷有淡彩,显然是石涛用心之作。那么,石涛创作此图又有何用意?他的这一意图又是否实现了呢?

"人马图"的传统意涵

马图作为中国画的传统题材之一,在流传至今的以之为主体形象的绘画作品中,大体上表现为三种基本形态:一种是单独的骏马形象,传世如广为人知的韩幹《照夜白》;一种是人与马的复合形象,人或立于马旁,或骑于马上,传世如李公麟《五马图》、赵孟頫《人骑图》及各种《饮马图》、《浴马图》等;还有一种是群马形象,骏马或作躺、卧、立、饮等各种形态,或呈万马奔腾之样貌,传世如各种《八骏图》等。这三种形态的马图,画家创作的普遍意图也可大致归结为两种:一种是借骏马的形象折射王朝的强盛状态,马在古代作为重要的战争工具、交通工具,养的越好、养的越多,往往代表了这一王朝的富足与强盛,君主喜欢这样的作品,不仅因其艺术表现,更因其能证明他治理国家的能力,进而论证其统治地位的合法性;另一种意涵则与中国古代关于千里马与伯乐的典故相关,基于"千里马常有而伯乐不常有"的常态,画家或借人与马的形象表达怀才不遇的情绪,或以同样的题材表达与君主或上层之间赏识与效忠的和谐关系。然而,赵孟頫以人与马为题材的绘画作品,却因其特殊的身份,在上述两种表意之外,为他自己的"人马图"赋予了第三层意涵。

图一　石涛 人马图

赵孟頫作为宋太祖赵匡胤十一世孙、秦王赵德芳的嫡系子孙,在文艺方面才华横溢,甚至被认为比之北宋徽宗也不遑多让。在元灭宋后,赵孟頫于1286年接受元朝廷的征召,弃隐出仕,去往大都,初授兵部郎中,此后历任集贤直学士、济南路总管府事、翰林侍读学士等职,直至1319年借病乞归,累官翰林学士承旨、荣禄大夫。赵孟頫以前朝宋室皇族的身份,入仕

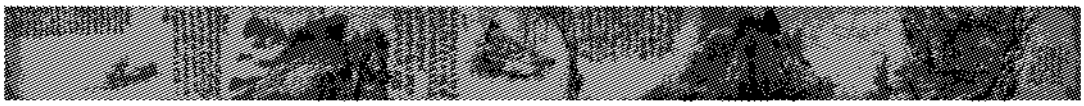
元朝,其节操问题历来为后人所诟病,然而这一行为在当时却得到了赵孟頫身边友人的谅解,其原因在于蒙元政府对中国文化传统的轻视乃至摧残,一个典型的事件是元朝的江南释教总摄杨琏真加对南宋历代皇帝攒宫的挖掘和移埋。杨琏真加原系藏传佛教僧侣,他将南宋诸帝的遗骨从攒宫挖出,移埋至杭州宋故宫之下,并在其上建佛塔,以藏传佛教的厌胜之书镇压诸帝亡灵。这一事件虽有其政治和宗教的目的,但从文化的角度观察,它还意味着一种文化灭绝的危机,也正因此,顾炎武称之为"自古所无之大变"。从这一层面观察,赵孟頫出仕元朝的行为,便带上了汉族士人救济这一文化危机的色彩。他在后来的仕途上并没有太多的政治建树,但在文化领域,尤其是书画艺术中的文人画方面,却凭借其自身的才华,对传统进行复兴与转化,形成了新的文人画传统,对后世影响至深。

同样是异族入侵,同样是王朝覆灭,同样是前朝王室后人,同样是才华横溢,石涛和赵孟頫可以说是在不同时空下面临了同样的环境和遭遇。不同的地方有两点:其一是赵孟頫承人举荐而入元朝为官,而石涛则从小便因家族内部纷争而进入佛门;其二为赵孟頫是因元朝对文化的轻视而主动承担起救济文化传统的责任,而石涛则因多方因素,并不排斥清王朝的统治,并主动谋求在这一系统中的一席之地,这种主动的谋求正是其《人马图》所含有的第一层意涵。1677 年石涛所客居的水西书院是时任泾县县令的邓琪棻主持重新修葺,为科举考生读书所用,而邓琪棻是石涛的全州老乡,石涛在上一年的 1676 年春,即受邓琪棻之邀而赴泾县游玩,在当年所创作的《幕山大观亭图》中有"泾川明府邓又清招余及诸同人登水西幕山大观亭"的提款。从这些记录来看,两人关系应甚为友善,也正因此,有学者认为《人马图》是石涛为邓琪棻所作。不管是否果真如此,《人马图》都向外界展示了石涛向新朝求取认同和赏识的主动姿态。

赵孟頫的书画艺术,承载着继承和复兴文化传统的历史使命,于是,对他书画作品的摹写、艺术手段的效法、山水意境的追思等等诸如此类的做法便也因此而带上了传承传统的意味。具体到石涛 1677 年所作的这幅《人马图》,虽然图中骏马同样精彩传神,却并不完全是赵孟頫画马时工整形似的路子,而显得更为写意旷达,但石涛在题跋中却特意点明是"师松雪笔意为之",其创作意图也因此而显露出来:正因自己与赵孟頫有着及其类似的身份和遭遇,既然赵孟頫可以入仕新朝,那么希望自己也可以获得新的清朝政府的认同与赏识,就如同千里马为伯乐所赏识一般,自己也可以在新的王朝统治下充分发挥自己的才情,做下一番功业。不过,要完全理解石涛的这种意图,还需要对石涛对清朝的态度和他所追求的功业做一些说明。

僧人石涛的进取意识

与《人马图》创作于同时同地的《铁脚道人》是《山水人物图》卷中的其中一幅作品。在题跋中,石涛录写了铁脚道人赤脚走雪中,和雪咽梅花,登祝融峰并最终飘然而去的传说,并说:"余昔登黄海始信峰,观东海门,曾为之下拜,忧恨此身不能去。"表达了他脱离世俗,不顾红尘事务,出世而去的理想心境。但在同一图卷的其它几段作品中,我们又能看到石涛对与其自身身世问题相关的政治社会事件的看法和观点。而这种看法和观点,又与他在佛教事业上的进取心密切相关。



图二 石涛 山水人物图卷(约 1664 - 1677 年)

石涛的《山水人物图》(图二)带有自传的性质,第一段题为"石户农":

*石户农:石户之农,不知何许人,与舜为友,舜以天下让之,石户夫妻携子以入海,终身不返。甲辰客庐山之开先寺写于白龙石上。*①

① 石涛:《山水人物图》题跋。

石户农的故事取自《庄子·让王》,开先寺是石涛后来的师祖木陈道忞曾住持过的一间寺院,甲辰即1664年,康熙即位后的第三年,是石涛拜入旅庵本月门下的之前一年,但更为重要的是,这一年也是南明政权正式灭亡的时间。在古人的思想世界中,朝代的更迭是由天命决定的。天命观自周人提出以来,便成为古人认识和解释朝代更迭的一套带有共识性质的理论系统。在这套系统之下,王朝的合法性来源于天命,其建立是天命的体现,而其更替则是天命的转移,天命惟德是辅,故而天下有德者居之。在这一思想背景之下,石涛以石户农自况,其让王的行为象征着现实世界中他对清朝政府统治合法性的认可,对石涛来说,他的这一态度带有顺应天命的意味,同样的态度在他其它的作品中也能看到。如在一幅创作于1674年的风格与形制都与《山水人物图》极为相似的《汉滨野人》图的题跋中,石涛即表达了他对清政权合法性的类似看法。

石涛的这一态度与其僧侣经历有关。石涛僧人身份的取得可以说是时事所迫,但他随后皈依临济宗木陈道忞弟子旅庵本月门下,却是带着明确的目的性而作出的选择。临济宗在晚明自密云圆悟大畅宗风后,其门下汉月法藏自成一系,这一派的僧人在明亡之后,对明遗民多抱有深刻的同情,遗民们遁入空门之际也常常选择拜入此派门下。与之形成鲜明对照的是圆悟的另一弟子木陈道忞,道忞在1659年奉诏入京,为皇帝说法,并得到顺治帝的赏识,赐号"弘觉禅师",象征着他在政治上向新朝的臣服。然而,道忞在应顺治诏之前,不仅著诗文悼念明朝先帝和明末忠烈之士,1653年时还聚集同门僧众修佛事以祭奠崇祯殉国一事,是一个不折不扣的遗民僧人。旅庵本月是随道忞应诏前往京师的弟子之一,在道忞离京后,本月继续留在北京服务新朝,直至顺治驾崩康熙继位才返回南方。按理说,作为明朝宗室后人的石涛在心理上很难认同道忞这一政治上变节的举动,但最终他还是在1665年左右拜入本月门下,于是便有了后来的一方印:"善果月之子天童忞之孙原济之章"。在以后的一些书画落款中,石涛或单书"天童忞之孙",或合写"善果月之子天童忞之孙",自豪地向世人公告并强调他的法嗣传承源自木陈道忞。

石涛拜入旅庵本月门下实际上已经预示了他后来亲近清朝政府的诸多举动,尤其是他在康熙两次南巡时的接驾表现及其北上京师的实际行动,都表明了他意欲借助清政府的力量实现他自己在佛教事业上的宏图伟愿。在结束扬州平山堂的第二次接驾之后,石涛创作了《客广陵平山道见驾纪事诗画》,来纪念此次见驾之事。其诗曰:

无路从容夜出关,黎明努力上平山,去此罕逢仁圣主,近前一步是天颜。松风滴露马行疾,花气袭人鸟道攀。两代蒙恩慈氏远,人间天上悉知还。

甲子长干新接驾,即今已已路当先。圣聪忽睹呼名字,草野重瞻万岁前,自愧羚羊无挂角,那能音吼说真传。神龙首尾光千焰,云拥祥云天际边。①

这两首诗在表达对康熙的恭敬逢迎之外,巧妙地提及了自己师承两代蒙受圣恩的事迹,隐隐地将自己与康熙的关系比拟于道忞、本月与顺治的关系,同时谦恭地称自己"羚羊无挂角",不能"音吼说真传",实际上当然是在表达自己希望能够获得康熙的赏识与认可,从而在事业成就上达到与自己的本师和师祖相同的高度。

石涛1690年北京之行的目的,为石涛作传的李驎在其《大涤子传》中,以"觐天寿诸陵"一笔带过。但从石涛在北京与诸多政府官员乃至清室族人的交往来看,我们有理由推测石涛此行的目的是希望得到康熙在京城内的召见从而达成他在佛教事业上的成就。石涛在京城的交往名单包括博尔都、岳端、吏部右侍郎王封溁、礼部侍郎王泽弘、户部尚书王骘、刑部尚书图纳等人,其中博尔都和岳端都是清王室族人。作为清太祖努尔哈赤的曾孙,博尔都对石涛给予的帮助可谓不遗余力,他不仅个人向石涛定制书画并向石涛学习绘画方法,更为重要的是,他安排了两场石涛与宫廷画家王原祁、王翚的合作,留下了两幅《兰竹图》(图三)。王原祁与王翚名列"清初四王",是开创清代正统画风的代表性人物,同时也深受康

① 石涛:《客广陵平山道见驾纪事诗画》题跋,1689年。

熙帝宠信,王翚此时正在主持记录1689年康熙南巡的《南巡图卷》。石涛接受博尔都安排与这两人合作,且画作的主题均为康熙喜欢的竹子形象,其意图正是1677年《人马图》的进一步发展与延伸。

李驎对赵孟頫和石涛的不同评价也可证实石涛北京之行的真实目的,他对赵孟頫的评价极为负面:

昔胡汲仲称赵孟頫书画,上下五百年,纵横一万里,举无此笔。后之人得其片纸莫不珍若拱璧,而予每闭目弗视。非恶其书画也,恶其人也。恶其人者,何学士于元也?夫士之仕元者众矣,何独恶乎?孟頫宋宗室也。王氏炎午曰:"难回者天,不负者心。"今必责孟頫为汉光武、为汉昭烈,此固所必不能者;即责孟頫为南唐烈祖,而海内外已尽归元,非如唐之季,藩镇各据一方,有时势之可乘;即责孟頫为北地王谌而杀身殉国,岂能尽宗室而使之然?亦惟遁荒自靖,或栖迹白社,或匿影黄冠,洁其身不仕已耳。孟頫顾不出此,而学士于元,固其心之忘乎祖宗可知矣。虽有能事可称,何足道乎此?予所以深恶之而闭目弗视也。①

图三 石涛 王原祁 兰竹图(1691年)

石涛与赵孟頫同为前朝宗室后人,同遭亡国之变,又同以书画名世,如果非得以李驎所定立的遗民标准来衡量,石涛与赵孟頫之流的唯一不同可能在于,赵孟頫及其他不能被称为遗民者都经历了作为征服者的朝廷的征召,而石涛并未得到康熙皇帝的相同待遇。但李驎同时又说:"公则不然,其能书画及诗如此,何难挟之以走京师而邀人主之知,如孟頫之学士于元耶?"②显然,对于依靠自身才华欲在新朝求取功名者,李驎同样在道德立场上持批判的态度。作为替石涛立传者,李驎不会不知道石涛两次面圣及北上京师的经历,可能的解释也许是,李驎认同石涛北京之行的目的并非是为谋求个人利益,而是为了达成其在宗教方面的诉求。但也许是为了避免引起不必要的误解,他在《大涤子传》中隐去了石涛在北京的大部分形迹,而只是突出了他拜谒前朝皇陵的事迹。

文化传承的潜在动机

石涛终究没有在他的佛教事业上获取到清朝政府的帮助和扶持,《人马图》向上层和外界释放的千里马求取伯乐赏识和提拔的意图最终落空了。不过,从文化传统的传承这一角度观察,石涛的"师松雪笔意"却不经意间打开了中国画在明清之后继续发展的另一条路径。明清交汇之际,画坛的主流是以四王为代表的正统派六大家,太仓王时敏,受教于董其昌,是四王之首,王鉴是明代文坛领袖"后七子"之首王世贞的孙子,王原祁则是王鉴之孙,而王翚以其个人的才华为王时敏和王鉴所赏识,二王对他悉心栽培,共同完成了重构山水画风格的系统化工程。四王与吴历、恽寿平合称正统派六大家,是为当时画坛主流。然而,正统派尤其是四王因其崇尚摹古,虽在当时起到了整合传统、融汇南北宗不同画风的集大成式的成绩,但四王之后,这一流派最终走向了墨守成规、重复僵化的"复写"模式,乃至在后来五四时期成为美术革命的对象。与四王形成鲜明对比的是由石涛、朱耷、弘仁和髡残所组成的四僧,这四人既师传统造化,又临真山实水,画风不拘一格,直抒性灵,走出了一条不同于正统派的全新路径。

对于石涛来说,这条全新的文人书画的传承路径至少有两大表现可以言说。其一为受画对象的变化,这一变化首先体现为受画人阶层的多元化,其次体现为受画人数量上的增多。虽然随着商品经济的初步兴起,文人书画的交流、流通、收藏等行为已经较以前更为便利,但话语权毕竟还是掌握在文人群体手中,仇英以职业画家之前身而跻身文人画家行列这样的事件,在美术史家笔下还是以特例来书写的。

① 李驎:《虬峰文集》卷十五《赠石公序》。

② 李驎:《虬峰文集》卷十五《赠石公序》。

但到了石涛这里，其画作的受众不再主要局限于文人阶层，而是既包括了庙堂之上的皇亲贵胄、政府官员，也包括了市井江湖中的商人阶层、遗民友人等等；而石涛受画人数量的增多从其存世画作的数量上可窥见一斑，据朱良志统计，即便是把多开本的册页算一件作品，石涛存世真迹的数量也“可能在500件以上”，[①]这还没算尚未浮出于世以及已经佚失的作品。可以说，石涛的画作，是面向大众的，而不是局限在文人圈子里的孤芳自赏。这种变化，一方面是由石涛自身的需求所致，僧人石涛需要通过绘画作品向统治者传达心声，也需要以画作来交游应酬，定居扬州之后，他又需要以作品维持生计；另一方面，这种变化又是时代发展所致，随着明清交替，政权在康熙一朝逐渐稳固，商人阶层再次活跃起来，同时伴随着康熙朝相对宽松的文化政策，市民社会也随之再度活跃，组成这一社会的群体虽然在当时相对弱小，却是一股新兴的社会力量，他们掌握自己的财产，同时也有自己的精神需要，石涛的书画作品，因此有了流通的对象和空间。

和四僧中其他三位另有一点不同的是，石涛有自己的画论传世，这即是他的《画语录》，这是一部石涛晚年总结自己一生艺术生涯的理性著作，但却以非理性的方法呈现出来，因此书中还有很多令后人费解的地方。但整体而言，我们从这一著作中可以观察到石涛如下的观点和成就：

首先是石涛的“一画”理论。《画语录》开篇即阐述“一画”：“太古无法，太樸不散，太樸一散而法立矣。法于何立，立于一画。一画者，众有之本，万象之根……所以一画之法，乃自我立……自太樸散而一画之法立矣。一画之法立而万物著矣。我故曰：吾道一以贯之。”[②]这是“立法”。立法之后，需要“了法”，即明确“一画”之法应为画家所用，而不是成为画家的束缚。石涛凸显了画家主体作用，认为“我于古何师而不化之有”[③]、“画受墨，墨受笔，笔受腕，腕受心”[④]，最终则能够“自一以分万，自万以治一。化一而成絪缊，天下之能事毕矣”[⑤]。

其次，石涛总结了以往的各种绘画技巧以及画各种专门对象的各种方法，并以“一画”统摄之。例如，石涛在比较了五种自然现象及其以往画面的表现——“风雨晦月，山川之气象也；疏密深远，山川之约径也；纵横吞吐，山川之节奏也；阴暗浓淡，山川之凝神也；水云聚散，山川之联属也；蹲跳向背，山川之行藏也”——之后，提出：“我有是一画，能贯山川之形神……山川脱胎于予也，予脱胎于山川也，搜尽奇峰打草稿也。”[⑥]在具体的用笔方法上，石涛也有总结，比如，他归纳了画山石的十三种皴法：卷云皴、斧劈皴、披麻皴、解索皴、鬼面皴、骷髅皴、乱柴皴、芝麻皴、金碧皴、玉屑皴、弹窝皴、矾头皴、没骨皴，并作解释道：“必因峰之体异，峰峰面生，峰与皴合，皴自峰生……不得其峰何以变，不得其峰何以生？”[⑦]

其三，石涛总结了书画的功能和意义，认为：“一画者，字画先有之根本也。字画者，一画后天之经权也。”[⑧]在石涛这里，字画中蕴含着生活中的一切意涵，它包含了位、神、化、动、静、理、和、智、文、武、德、义、勇、善、志等一切方面，而作画的自己则“不任于山，不任于水，不任于笔墨，不任于古今，不任于圣人。是任也，是有其资也”[⑨]。石涛似乎认为自己处于宇宙的中心，汇集了古与今、物与我的一切资源，他支配着自己的笔墨，以统一并超越了古今所有画法的自我风格，来描绘和反映这个世界和他自己的内心。石涛也由此而成就了不同于“四王”的另一种形式的“集大成”。

结　语

石涛在《人马图》中“师松雪笔意”，既向外界释放了千里马求伯乐的意图，又隐隐将己身自比于赵

---

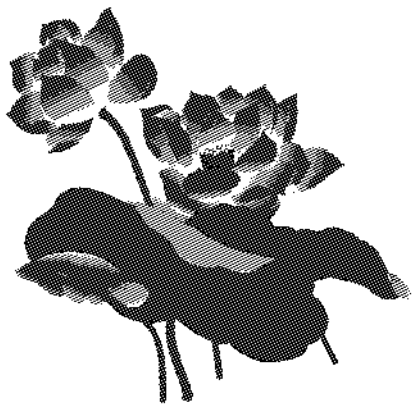
① 朱良志：《传世石涛款作品真伪考》，北京大学出版社，2017年版，第3页。
② 石涛：《画语录·一画》。
③ 石涛：《画语录·变化》。
④ 石涛：《画语录·尊受》。
⑤ 石涛：《画语录·絪缊》。
⑥ 石涛：《画语录·山川》。
⑦ 石涛：《画语录·皴法》。
⑧ 石涛：《画语录·兼字》。
⑨ 石涛：《画语录·资任》。

孟頫,然而,他希望借助清王室力量达成自己佛教功业的愿望毕竟没有实现。不过,石涛或许自己也没有意识到,赵孟頫入仕元朝尤其继承和延续文化传统的目的,而石涛自己则在一个新的时空里,不经意间重复了赵孟頫当年的事业。在明清交换之际,传统的文人画在四王的努力下,一方面臻至集大成之境,另一方面却又陷人因循守旧、不思进取之窠臼。石涛一方面融汇传统,一方面推陈出新,以不拘一格之笔墨,在四王之外,与诸同道一起,开辟了一条传统文人书画的新路径。这,或许是"师松雪笔意"在另一个面向上的成功吧!

(作者系南京林业大学马克思主义学院讲师)

参考文献:

[1] 汪世清编著:《石涛诗录》,河北教育出版社,2005 年。
[2] 方闻:《心印——中国书画风格和结构分析研究》,上海书画出版社,2017 年。
[3] 朱良志:《传世石涛款作品真伪考》,北京大学出版社,2017 年。
[4] 乔迅:《石涛——清初中国的绘画与现代性》,生活·读书·新知三联书店,2016 年。
[5] 石守谦:《从风格到画意——反思中国美术史》,生活·读书·新知三联书店,2015 年。
[6] 巫鸿:《废墟的故事:中国美术和视觉文化中的"在场"与"缺席"》,上海人民出版社,2017 年。



天台三圣文化在元代

——以元代释子的拟寒山诗为考察中心

□ 齐胜利

摘　要:天台三圣文化自唐代便成为我国传统文化的重要组成,后世文人与僧人乃至画师翻案出新,从各个方面诠释自我心中的天台三圣文化,从中领悟禅宗三昧。天台三圣的文学书写主要以诗歌这种文学体裁呈现,其中元代的禅师们创作的数量可观、质量上乘的《拟寒山诗》便是其中典型代表。释如珙、释明本、释行端三人是元代禅师创作《拟寒山诗》的代表人物,他们以《拟寒山诗》的文学书写继承僧人创作传统、践履佛教信仰。

关键词:《拟寒山诗》;释如珙;释明本;释行端

以寒山及其诗为代表的天台三圣(丰干、寒山、拾得)文化自唐至今,以其独特的魅力令人着迷。数十年以来寒山文化在国外与国内受到前所未有的重视,目前对于寒山及其诗、寒山在宋代、寒山在美国等方面研究的较充分。但以寒山为代表的天台三圣文化在元代的流布与创新则乏人问津。陆游写道"掩关未必浑无事,拟遍寒山百首诗"。(《次韵范参政书怀》)据现有文献可知拟作寒山诗这一重要文学现象最早始于五代南唐时期的法灯泰钦(? -974),其创作有《拟寒山》十首。宋代拟作寒山诗的风气更盛,文人如王安石、陆游、李壁等文人皆有拟寒山诗的作品留存于世,丛林中如汾阳善昭、慈受怀深、长灵守卓等人皆创作出数量可观的拟寒山诗。元代禅林绍继前代宗风,横川如珙、中峰明本、元叟行端等禅师均有拟寒山诗存世,这些文字般若成为元代汉传佛教文学的重要成就(元代藏传佛教、云南南传上座部佛教应均有佛教文学创作),也是元代文坛的靓丽风景。

一、释如珙的《拟寒山诗》

释如珙(1222-1289),亦称行珙,字子璞,号横川。俗姓林,永嘉人,嗣法天目文礼。曾主持雁荡山罗汉禅寺、灵岩禅寺、能仁禅寺等名刹。现存著作有本光编定的《横川如珙禅师语录》两卷。横川如珙对于天台三圣的事迹相当熟悉,在其上堂法语、画赞、诗偈中皆能发现丰干、寒山、拾得身影,其中最典型的是其所作的《拟寒山诗》二十首。这二十首诗原题为《偈颂》,因其自注有"寒山作诗无题目,发本有天真。予独处山寮,眼见耳闻底皆清净性中流出,不觉形言,凡二十首,戊子夏午,"①可以看出如珙的创作在践行寒山子作诗"发本有天真"的洒脱放旷精神。又因陈耀东的《寒山诗集版本研究》、黄敬家的《寒山诗在宋元禅林的传播研究》两书均以《拟寒山诗》为如珙此二十首诗总名,笔者从之。

横川如珙《拟寒山诗》的主题是启发学人明心见性、体悟佛性,或是劝导众生皈依佛门,或是书写自己山居乐道的修行生活。

禅宗认为众生皆有佛性,不需要跋山涉水四处驰求。修行之人要返观自性,摩尼珠在自己身上,踏破铁鞋自然是演若达多迷头认影。横川如珙宣扬此种禅宗义理的诗如下所示:

日影每从窗外过,知他奔逐几时休。虚空落地须弥碎,三世如来不出头。②

月在水中捞不上,徒劳戳碎水中天。夜深山寺开门睡,月自飞来到面前。

人心到老不知休,心若休时万事休。水上葫芦捺得住,始信桥流水不流。

人有黄金斋,弃之徒自忙。北风连地起,吹雪上眉梁。杳杳黄泉路,难逢日月光。吾侬如此说,且去

① 《卍续藏经》,第123册,第403页。

② 以下释如珙《拟寒山诗》见于《卍续藏经》,第123册,第401-403页。

审思量。

第一首诗告诫参禅之人光阴易逝,不能在外奔逐。第二首告诉众人只要歇却狂心,一切自足。第三首诗同样劝人静心澄虑,不被外在事物束缚,最后一句使用婺州双林善慧大士的诗偈,善慧原偈为"空手把锄头,步行骑水牛。人从桥上过,桥流水不流",①已在让人去除分别意识。最后一首诗以黄金斋比喻真如佛性,老婆心切地劝导僧人人生短暂仔细体认心性无染,本自圆成,勿要迷已逐物。

心宗强调烦恼即菩提,淤泥生红莲,凡圣无差别,佛道存在于日常生活,而非离世觅菩提,如《坛经·般若品第二》如是说:"善知识!凡夫即佛,烦恼即菩提。"如珙在拟作的寒山诗中也阐释此理,如其以下诗歌:

贪嗔痴众生根本,众生根本佛根本。佛无众生不成佛,是故众生佛根本。

诸佛面前求早悟,众生界上几曾迷。本源自性天真佛,日用中间无少亏。

清净世界清净人,浊恶世界浊恶人。虽性所转移不得,总是娘生一个身。

触目尽是清净地,清净地上无佛住。赵州教人急走过,狸奴倒上菩提树。

大道在目前,本来无妙理。阳地生为人,阴空死作鬼。月照岭上松,风吹原下水。蓬头寒拾翁,拍手笑不已。

诗中认为贪、嗔、痴三毒是众生的根本,也是成佛的根本。众生不必求取佛法,本源自性便是佛性,运水搬柴的日常生活中一切具足,触目菩提。如寒山、拾得一样看见本地风光,任运随缘。其中第四首诗第三句用赵州从谂禅师故事,"僧辞,师曰:'甚处去?'曰:'诸方学佛法去。'师竖起拂子曰:'有佛处不得住,无佛处急走过。三千里外,逢人不得错举'"②,用意在于告诉人们不要执着外物,做个无事道人。

如珙在其《拟寒山诗》中表达出对天下之人熙熙攘攘为名利富贵奔波不已的无奈与哀悯。在他看来人生极其短暂,世间万物皆是幻化,一切虚妄不实,不能摆脱轮回的众生实属可悲。听到风吹坟前白杨树,慈悲为怀的诗人伤感万分。如其以下诗歌所言:

楼上五更钟未动,人间万事已营营。明朝一饭先书籍,那取功夫细度量。

万事成空皆已悉,一身无实亦深知。丝毫名利放不过,得出轮回是几时。

老农陇上耕,终日手不住。白骨谁家冢,群鸦噪高树。一条浅溪水,滔滔自流去。

迷时从他迷,悟时听他悟。九牛虽有力,拽之不可住。日落又黄昏,风吹白杨树。

这种劝诫众生及早觉悟、出离苦海的淑世精神自然是来源于大乘佛教自利利他思想,而这种诗歌的创作传统则是对王梵志与寒山诗歌创作传统的继承。如寒山的《劝你三界子》诗:"劝你三界子,莫作勿道理。理短被他欺,理长不奈你。世间浊滥人,恰似鼠粘子。不见无事人,独脱无能比。早须返本源,三界任缘起。清净入如流,莫饮无明水。"③

如珙的《拟寒山诗》中写山居修行的诗较多,这些诗应是书写自身晚年由于年老体衰、行动不便而隐居深山的生活。此类山居诗写得真实自然,刊落繁华,没有世俗诗歌中的情尘意垢,显示出一个禅僧在自然中悟道修行的历程。其《拟寒山诗》中山居类诗歌如下:

老已无心走市廛,莎罗树下展身眠。余生一了一切了,不去烧香向佛前。

晓来云过阑干湿,手把圆珠独自立。声声称念南无佛,佛道现前不成佛。

鱼浮水面性地平,鸟入林中机路密。秋到石床枫叶落,梦幻伴子六十七。

水边林下道人行,念念无非是道情。尽去西方寻净土,青莲花在淤泥生。

称心称意可常保,上苑名园春日花。一个尖头茅屋下,长年无事道人家。

---

① 《五灯会元》,(宋)普济著,苏渊雷点校,北京:中华书局,1984年版,第119页。

② 《五灯会元》,(宋)普济著,苏渊雷点校,北京:中华书局,1984年版,第200页。

③ 《寒山诗注》,(唐)寒山著,项楚注,北京:中华书局,2000年版,第601页。

山中滋味别，往往少人知。野菜合黄独，能充白日饥。风轻翻草叶，猿重坠藤枝。余生只寄此，闲读古人诗。

吾家不甚遥，看取脚下路。红日上山头，石羊草里卧。人间一百年，弹指声中过。柴门无锁钥，白云自来去。

在诗人看来佛教的仪式如烧香礼佛不是修行的目的，修行的关键在于体认自性。山中的风云雨露、草木虫鱼都是法身与般若。在看似清苦的山居生活中诗人像颜回处陋巷一般甘之如饴，还时常吟诵寒山子等古人诗歌以彻见本来面目。

横川如珙的《拟寒山诗》主要阐释禅宗的基本思想，劝勉僧俗及时觉醒、出离轮回。既有慈悲悯世、觉悟众生的济世情怀，又有山居修行、了无挂碍的个人自由，是自利利他精神实践。与寒山诗歌比较，相同之处是语言通俗易晓、劝化意味浓厚、皆有身处深山以观世间空间意识①；不同处（也是不足处）在于如珙诗缺乏语言张力，拟作中缺乏寒山意境玲珑的禅理诗，故而风格相对单一。

二、释明本的《拟寒山诗》

释明本（1263－1323），号中峰，俗姓孙，浙江杭州人。中峰明本嗣法高峰原妙，属临济宗杨岐派。明本道振东南，修行勇猛精进，注重头陀苦行的修持，禅学造诣精深，皇帝多次赐号，被誉为“江南古佛”。日本学者忽滑谷快天对其评价极为精彩，“当武宗、仁宗之时，元之佛教出可代表之伟人，天目山之中峰明本是也”。② 因明本禅师励修苦行，注重研读佛典，淡泊名利，因此高官显贵如两浙运使瞿霆发、浙江行省丞相脱欢等与之交往频繁，文士与之亲近者亦众如赵孟頫曾向其咨询《金刚般若经》要义，其座下龙象济济，如云南僧人无照玄鉴、高丽忠宣王王璋，在日本传播中国临济宗的禅师印原等，明本圆寂之后虞集为之撰写塔铭。

明本的著述有《中峰和尚广录》《明本禅师杂录》《幻住庵清规》《三时系念》，其中《天目中峰和尚广录》收入《普宁藏》，揭傒斯奉敕为之作序。明本的《拟寒山诗》由其参学门人北庭慈寂整理，被收录于《中峰和尚广录》中的《一花五叶集》，该集在明本生前已刊刻流通。③

明本不仅佛学修养深厚，而且文采斐然。其文学作品有《拟寒山诗》《怀净土诗》《梅花百咏诗》《天目山赋》以及偈颂与祖师赞等。其中《拟寒山诗》一百首，其在《一花五叶集》中说明自己创作《拟寒山诗》的目的是“以寓禅参之旨”。明本的百首《拟寒山诗》中有序，诗歌均为五言，以十首为一组（第一组为九首，前九组诗每组的第一句句式相同，共分十组。④

明本的《拟寒山诗序》是理解其《拟寒山诗》的基础，其中写道：

客又曰：“近代尊宿，教人起大疑情，看古人一则无意味语，斯可谓之参乎？”予曰：“传灯初祖，各有契证，初未闻有看话头、起疑情而悟者；良由机缘泛出，露布横生，况是学者胸中为生死之心，苦不真切，脚未跨门，咸遭诳惑，由是据师位者，不得已而将个无意味话，放在伊识田中，教伊吞吐不行，咬嚼不破，孜孜兀兀，顿在面前，如银山铁壁，不须其斯须忘念，日深月久，情尘顿尽，心境两忘，不觉不知。以之悟入，虽则不离善权方便，亦与参之之意，几近矣。或学者不实以生死大事为任，则师与资俱成途辙，荆棘祖庭，秽浑佛海，岂参云乎哉？因往复酬酢，遂引其说，偶成《拟寒山诗》一百首，非敢自广，盖痛心于教外别传之道将坠，无何，诚欲策发初心之士耳。”⑤

可以看出其百首《拟寒山诗》的创作是明本与人探讨看话禅的产物，其创作背景禅宗面临“学者不

---

① 祁伟对“寒山体”的三点补充其中之一便是“山居以观世间的角度”，具体内容见于其著作《禅宗写作传统研究》，北京：中华书局，2021 年版。

② 《中国禅学思想史》，忽滑谷快天（撰），朱谦之译，杨曾文导读，上海：上海古籍出版社，2002 年版，第 677 页。

③ 以上内容参考纪华传的《江南古佛：中峰明本与元代禅宗》，北京：中国社会科学出版社。

④ 本文中释明本的《拟寒山诗》分类借鉴祁伟《禅宗写作传统研究》中《元代中峰明本拟寒山诗》的方法，《禅宗写作传统研究》，祁伟著，北京：中华书局，2021 年版，第 49－59 页。

⑤ 《大藏经补编》，第 25 册，第 878 页。

实以生死大事为任,则师与资俱成途辙,荆棘祖庭,秽滓佛海”“教外别传之道将坠”,最终通过寓禅于诗达到勉励僧徒参悟真如佛性的目的,即“参禅一句子,冲口已成迟。拟欲寻篇目,翻然堕水泥。举扬无半字,方便有多岐。曲为同参者,吟成百首诗。”①现于各组选取五首进行分析。

第一组的首句格式为“参禅莫鍊神”,告诫学人在参禅中应当避免的一系列问题,如以下诗歌所言:

参禅莫执坐,坐忘时易过。叠足取轻安,垂头寻怠堕。若不任空沉,定应随想做。心花无日开,徒使蒲团破。

参禅莫知解,解多成捏怪。公案播唇牙,经书塞皮带。举起尽合头,说来无缝隙。撞着生死魔,漆桶还不快。

参禅莫涉缘,缘重被缘迁。世道随时熟,人情逐日添。功夫情未瞥,酬应力难专。早不寻休歇,轮回莫怨天。

参禅莫习懒,懒与道相反。终日尚偷安,长年事疏散。畏闻廊下鱼,愁听堂前板。与么到驴年,还他开道眼。

参禅莫拣择,举世皆标格。曾不间闲忙,何尝分语默。一念离爱憎,三界自明白。更拟问如何,当来有弥勒。

明本在第一首诗中告诉学人参禅不能执着于坐禅,南宗禅强调自心顿悟,反对面壁坐禅并因此而产生“磨砖作镜”②的公案。僧人在坐禅的过程中容易懈怠懒惰,与其所追求心的觉悟背道而驰。由于宋代以来文字禅盛行丛林,因此许多僧侣不求觉悟,反而死记硬背禅宗语录导致禅宗宗风不振。大慧宗杲见到禅僧执迷其师圆悟克勤的《碧岩录》,曾将此书刻版焚毁,禅宗风气为之一振。但文字禅的风气并没止息,明本此处用心与其祖师无异。明本在《拟寒山诗序》中写到“余皆似之耳,非参也。何谓似? 如火炉头、禅床角,领纳一言半句相似语,蕴于情识,不自知觉,久之遇缘逢境,忽然触发,是谓知解依通,非参也。或于方册梵夹中,以聪明之资,博闻广记,即其所晓处,和会祖机,一一合头,乃穿凿搏量,非参也”,③可见明本此诗具有一定的现实针对性。明本认为参禅一定要专心致志,不能意逐攀援,世缘过重反而影响修行。明本不仅如此告诫学人且自己亦亲身践行,如其《寄陆全之》(原注:避大觉寺请)所云“自我无端二十年,教人平地觅青天。了无人寄风前句,时有书催月下船。遣我去偿操斧债,教谁来补买山钱。浑仑咬嚼铁酸馅,只忆山边与水边”,④对于主持名刹之请毫不动心可谓行解相应。参禅需要勇猛精进,否则“与么到驴年,还他开道眼”。(笔者按:王梵志诗有“无衣使我寒,无食使我饥。还你天公我,还我未生时”,与此诗句式一致。但王梵志诗重在反映民生疾苦,明本诗重在强调本心自具。)参禅之心不能丝毫放松,无论闲忙都要时时参悟,清除爱与憎的情尘意垢。如果疑情重重,那么来生会有弥勒解答。⑤

第二组诗首句的格式为“参禅宜观心”,叮咛学人参禅应该树立信心,精勤不懈,佛魔俱遣。诗如下:

参禅宜自肯,胸中常鲠鲠。不拟起精勤,自然成勇猛。一念如火热,寸怀若冰冷。冷热两俱忘,金不重为矿。

参禅宜简径,只图明自性。了了非圣凡,历历无欠剩。拟向即是魔,将离转成病。脱略大丈夫,尘尘

---

① 《大藏经补编》,第25册,第878页。以下所引明本《拟寒山诗》皆出此书,后文不再一一注明。

② “开元中有沙门道一(即马祖也。),在衡岳山常习坐禅。师(南岳怀让)知是法器,往问曰:‘大德坐禅图甚么?’一曰:‘图作佛。’师乃取一砖,于彼庵前石上磨。一曰:‘磨作甚么?’师曰:‘磨作镜。’一曰:‘磨砖岂得成镜邪?’师曰:‘磨砖既不成镜,坐禅岂得作佛?’”《五灯会元》,(宋)普济著,苏渊雷点校,北京:中华书局,1984年版,第127页。

③ 《大藏经补编》,第25册,第877页。

④ 《卍续藏经》,第122册,第739页。

⑤ “疑情,简称为疑。在禅宗中,疑却被看成是看话禅的根本和开悟的关键,就是要通过公案的力量,将心念集中在一则无意义的话头上,而这话头往往是不合于常情或佛法道理,或者是不易理解的深奥而凝练的佛经话语,所以很容易产生一种无自无他专心致志的精神状态。”《江南古佛:中峰明本与元代禅宗》,第130页。

自相应。

参禅宜及早,迟疑堕荒草。隙阴诚易迁,幻躯那可保?当处不承当,转身何处讨。寄语玄学人,莫待算筒倒。

参禅宜正大,切勿求奇怪。真机绝覆藏,至理无成坏。拽倒祖师关,打破魔军寨。赤手镇家庭,尘尘俱出碍。

参禅宜决定,莫只成话柄。瞥尔堕因循,灼然非究竟。但欲了死生,何曾惜身命。一踏连底空,佛魔听号令。

参禅的学人需要建立悟道的自信,直入如来地。圣凡无别,不存有分别心,脱略无碍,自然"尘尘相应",目击道存,触目菩提。禅宗为了确立参禅的信心,主张超佛越祖,如以上第四首诗所言"拽倒祖师关",诗中的祖师当指黄龙派祖师黄龙慧南。慧南提出著名的"黄龙三关","师室中常问僧曰:'人人尽有生缘,上座生缘在何处?'正当问答交锋,却复伸手曰:'我手何似佛手?'又问:'诸方参请,宗师所得?'却复垂脚曰:'我脚何似驴脚?'三十余年,示此三问,学者莫有契其旨。脱有酬者,师未尝可否。丛林目之为黄龙三关。师自颂曰:'生缘有语人皆识,水母何曾离得虾。但见日头东畔上,谁能更吃赵州茶。我手佛手兼举,禅人直下荐取。不动干戈道出,当处超佛越祖。我脚驴脚并行,步步踏着无生。会得云收日卷,方知此道纵横"①,禅宗这种遇佛杀佛,遇魔杀魔的精神,旨在消除学人的分别意识,直指人心,觉悟空宗。

第三组诗的首句格式为"参禅要((",本组诗歌意在告诉学人参禅应彻底,不能浅尝辄止。同时,要求学人信念坚定,不顾性命,粪土名利。兹举其诗如下:

参禅要到家,不必口吧吧。履践无生熟,途程非迩遐。寸心常不动,跬步亦何差。踏断芒鞋耳,门前日未斜。

参禅要脱略,何须苦斟酌。道理要便行,事物从教却。岂是学无情,自然都不着。更起一丝头,茫茫且行脚。

参禅要高古,备尽尝艰苦。身世等空花,利名如粪土。深追雪岭踪,远接少林武。道者合如斯,岂是夸能所。

参禅要孤硬,素不与物诤。白日面空壁,清尘堆古甑。遇境自忘怀,随缘非苦行。昨夜煮虚空,煨破沙糖鼎。

参禅要深信,岂应从浅近。直拟跨悬崖,不辞挨白刃。横披古佛衣,高佩魔王印。道源功德山,咸承慈母孕。

第二首诗意为参禅应心无所住,因此对于外在事物不应舍弃,亦不执着,即"无住者,为人本性,念念不住,前念、今念、后念,念念相续,无有断绝;若一念断绝,法身即离色身。……于一切上,念念不住,即无缚也",②达到一丝不挂的境界。第三首诗中的"雪岭踪"是用佛陀的故事,此故事出自《涅槃经》卷十四的《圣行品第七之四》,完全可将其视为早期佛教文学的典范之作,因此之故摘录如下:

善男子,过去之世,佛日未出,我于尔时作婆罗门,修菩萨行,悉能通达一切外道所有经论,修寂灭行,具足威仪,其心清净,不为外来能生欲想之所破坏,灭嗔恚火,受持常乐我净之法,周遍求索大乘经典,乃至不闻方等名字。我于尔时住于雪山,其山清净,流泉浴池,树林药木,充满其地,处处石间,有清流水,多诸香华,周遍严饰,众鸟禽兽,不可称计,甘果滋繁,种别难计,复有无量藕根、甘根、青木香根,我于尔时独处其中,唯食诸果,食已系心,思惟坐禅,经无量岁,亦不闻有如来出世(疑"世"作"示")大乘经名……

尔时释提桓因,自变其身,作罗刹像,形甚可畏,下至雪山,去其不远,而便立住。是时罗刹心无所

① 《五灯会元》,(宋)普济著,苏渊雷点校,北京:中华书局,1984年版,第1108页。

② 《坛经校释》(唐)慧能著,郭朋校释,北京:中华书局,第32页。

畏,勇健难当,辩才次第,其声清雅,宣过去佛所说半偈:诸行无常,是生灭法。说是半偈已,便住其前,所现形貌,甚可怖畏,顾眄遍视,观于四方。是苦行者,闻是半偈,心生欢喜,譬如估客,于险难处,夜行失伴,恐怖推索,还遇同侣,心生欢喜,踊跃无量。亦如久病,未遇良医,瞻病好药,后卒得之。如人没海,卒遇船舫;如渴乏人,遇清冷水;如为怨逐,忽然得脱;如久系人,卒闻得出;亦如农夫,炎旱值雨;亦如行人,还得归家,家人见已,生大欢喜。善男子,我于尔时闻是半偈,心中欢喜,亦复如是。即从座起,以手举发,四向顾视而说是言:向所闻偈,谁之所说?尔时亦更不见余人,唯见罗刹。即说是言,谁开如是解脱之门?谁能于生死睡眠之中,而独觉寐唱如是言?谁能于此示导生死饥馑众生无上道味?是诸众生,常为重病所缠,谁能于中为作良医?说是半偈,启悟我心,犹如半月,渐开莲花?

……罗刹答言:汝智太过,但自爱身,都不见念,今我定为饥苦所逼,实不能说。我即问言:汝所食者是为何物?罗刹答言:我所食者唯噉人肉,其所饮者,唯人热血,自我福薄,唯食此食,周遍求索,因不能得。世虽多人,皆有福德,兼为诸天之所守护,而我无力,不能得杀。善男子,我复语言:汝但具足说是半偈,我闻偈已,当以此身奉施供养。大士,我设命终,如此之身无所复用,当为虎狼鸱枭雕鹫之所啖食,然后不得一豪之福。我今为求阿耨多罗三藐三菩提,舍不坚身,以易坚身。罗刹答言:谁当信汝如是之言,为八字故,弃所爱身?善男子,我即答言:汝真无智,譬如有人,施他瓦器,得七宝器,我亦如是,舍不坚身,得金刚身……

罗刹即说:生灭灭已,寂灭为乐。尔时罗刹说是偈已,复作是言:菩萨摩诃萨,汝今已闻具足偈义,汝之所愿,为悉满足,若必欲利诸众生,时施我身。

……菩萨尔时说是语已,寻即放身,自投树下。未至地时,虚空之中出种种声,其声乃至阿迦尼吒天。尔时罗刹还复释身,即于空中接取菩萨,安置平地。尔时释提桓因,及诸天人,大梵天王,稽首顶礼菩萨足下,赞言:善哉!善哉!真是菩萨。……善男子,如我往昔为半偈故,舍弃此身,以是因缘,便得超越足十二劫,在弥勒前成阿耨多罗三藐三菩提。①

明本追慕世尊为追求圣谛而捐躯赴难的高古之风,祁伟解释"远接少林武"一句的"少林武"为:"'少林武',本指嵩山少林僧徒自唐代即以武功闻名,此处当指少林禅学精要。"②笔者认为陕西师范大学祁伟老师的解释可成一家之说,但亦不妨作如下解释:"少林"指禅宗初祖菩提达磨大师,"师念震旦缘熟,行化时至,乃先辞祖塔,次别同学……当魏孝明帝孝昌三年也,寓止于嵩山少林寺,面壁而坐,终日默然。人莫之测,谓之壁观婆罗门。"③又于《五灯会元》中二组慧可大师的记载中可以发现"自少林托化西归,大师继阐玄风,博求法肆",④我们知道慧可嗣法达磨,且达磨有托化西归遗只履的故事。元代《笑隐大訢禅师语录》中记载:"少林的髓付神光",⑤二祖慧可(神光)自然继承的是达磨的禅髓。因此,我们不难发现"少林"指代达磨是合理的。"武"字可解释为"足迹",《毛诗正义》中解释《生民》中"履帝武敏歆,攸介攸止"中"武"的意思为"武,迹"⑥,又能在明本的《拟寒山诗》的第六十八首中找到证据,"句句合宫商,门门追步武",可见"武"字当作足迹解释是合理的。因此,中峰明本此诗意在勉励学人立志高原,如佛陀、达磨一般粪土名利、舍生取义,点燃法炬,烛照黑暗。

第四组诗首句的格式为"参禅为((",该组诗重在阐明参禅的目的所在,诗如下:

参禅为成道,丈夫宜自保。雪岭星欲沉,鳌山话将扫。疾捷便翻身,更莫打之绕。转步涉途程,出门都是草。

参禅为绝学,拟心成大错。既脱文字禅,还去空闲缚。拈却死蛇头,打破灵龟壳。腰间无半钱,解跨

① 《涅槃经》,(北梁)昙无谶译,林世田等点校,北京:宗教文化出版社,2001年版,第269-275页。
② 《禅宗写作传统研究》,祁伟著,北京:中华书局,2021年版,第52页。
③ 《五灯会元》,(宋)普济著,苏渊雷点校,北京:中华书局,1984年版,第43页。
④ 《五灯会元》,(宋)普济著,苏渊雷点校,北京:中华书局,1984年版,第47页。
⑤ 《卍续藏经》,第121册,第221页。
⑥ 《十三经注疏》,《十三经注疏》整理委员会整理,北京:北京大学出版社,2000年版,第1240页。

扬州鹤。

参禅为究竟,直入金刚定。两端空悟迷,一道融凡圣。澄潭浸夜月,太虚悬古镜。你拟着眼看,即堕琉璃阱。

参禅为圆顿,岂分根利顿?草木尚无偏,含灵皆有分。一法印森罗,三藏绝言论。更拟觅端由,道人今日困。

参禅为明宗,道不贵依通。鹫岭花犹在,熊峰髓不穷。心空千古合,见谢五家同。情识犹分别,门庭是几重?

在第一首诗中明本认为参禅的目的在于体悟佛道,佛法是对自身心性的保任。"雪岭星欲沉"句是应用释迦牟尼成道的典故,元代释唯一的《了堂唯一禅师语录》卷二记载:"佛成道上堂:'六载雪山成底事,长空午夜睹明星。金乌玉兔升还降,换却几多人眼睛。'"①又"释尊以大悲大智大精进力,宴坐禅思者凡四十九日破魔障,得三明,于二月八日明星现时,廓然圆悟而成正觉,因得佛陀之名"。② 明本意在警示学人努力参禅提振宗风,若是逐物迷己,将会被无明荒草埋没,永无出头之日。

第五组诗首句的格式均为"参禅无((",诗意在于说明参禅学道不分利根、顿根只要起疑情、发愤提撕话头,一定能桶底子脱落,悟透佛理。佛门广大而平等不分贵贱、僧俗,众生皆可修行证道。诗如下:

参禅无利顿,且不贵学问。妙悟在真疑,至悟功发愤。任说他无缘,直言我有分。一踏桶底穿,蟾蜍吞混沌。

参禅无贵贱,各各不少欠。密护在真诚,精操惟正念。廊庙倦跻攀,舆台忘鄙厌。悟来心眼空,昭然无二见。

参禅无僧俗,四大同机轴。一念根本迷,万死常相逐。推开生死门,打破尘劳狱。携手下烟萝,共唱还乡曲。

参禅无愚智,家亲自为祟。智者落妄知,愚人堕无记。拶破两头空,转归中道义。拈起一茎柴,覆却西来意。

参禅无静闹,尽被境缘罩。闻见有两般,混融无一窖。水底月沉沉,树头风浩浩。更拟觅家乡,路长何日到。

在本组最后一首诗中明本认为参禅学人不应心随境转,若是"闻见有两般",那么水中月、风中树皆能扰乱自心,返回自己家乡欣赏本地风光的途程将会遥遥无期。明本此种思想在其他作品中亦有表达,如《示山居徒》:"道在一切处,道亦不在一切处。但是你为生死大事不退,城市山林、独居众聚皆是进道之时。你一个为生死大事之心不谛当、不坚密"就会"城市则被闹夺,山林则被静障,聚则是非境缘相杂。"③

第六组诗的首句句式是"参禅非((",用意在于谆谆教导学人参究禅学不能被文字语言障碍,禅是即体即用,不容分别。参禅亦不可心有执念,定要是非俱遣,佛魔皆空。诗如下:

参禅非义学,岂容轻卜度。拽断葛藤根,解开名相缚。一句铁浑仑,千圣难穿凿。蹉口忽咬开,虚空鸣嘭嘭。

参禅非可见,可见堕方便。鸟迹尚堪追,电光还有现。灵鉴写群形,体用成一片。拟剔两茎眉,浮云遮日面。

参禅非息念,妙性图亲见。瞥起落缘尘,不续堕偏渐。起灭有踪由,浑仑非背面。当处悟无生,尘尘离方便。

参禅非自许,至理通今古。觅处不从他,得来须契祖。句句合宫商,门门追步武。毫发若有差,惺惺

① 《卍续藏经》,第123册,第913页。

② 《印度之佛教》,释印顺著,北京:中华书局,2011年版,第14页。

③ 《卍续藏经》,第122册,第728页。

成莽卤。

参禅非教外,亦不居教内。两头能混融,一道无向背。法法契真宗,处处成嘉会。少存分别心,直入魔军队。

禅宗一向称自己为教外别传,其重要特征就是不立文字、以心传心,若将佛经文字视为佛法本身则称为法执。本组诗的第一首便旨在阐述参禅要拽断语言葛藤,摆脱名相束缚的宗门要义。如其《示喜禅人·其七》所云:"参禅学道在心传,一大藏经未曾诠。闻见不能超象外,开口还堕语言边。"①

第七组诗的首句格式是"参禅绝((",明本禅师意在告诫学人摒弃知解,断绝真妄,明心见性。其诗如下:

参禅绝所知,有知皆自欺。灵光虽洞烛,当体属无为。擂瞎棒头眼,扫空绳上疑。更来存此迹,节外又生枝。

参禅绝露布,机前莫罔措。喝退赵州无,趁出云门顾。缚住走盘珠,塞断通天路。不假拈一尘,两手都分付。

参禅绝有无,道人何所图?空中书梵字,梦里画神符。不有何庸遣,非无曷用除。话头如不荐,徒费死功夫。

参禅绝真妄,语言难比况。幻名惟两端,空花非一状。智者欲扫除,愚人常近傍。举措似劝渠,于法皆成谤。

参禅绝影像,岂许做模样?象龙徒蹴踏,佛祖谩劳攘。遍界觅无踪,当阳谁敢向?有人称悟明,快来噇拄杖。

禅宗认为佛法深奥微妙,因此对于真如的领悟是言语道断的,甚至是心行处灭的。正如明本此组第二首诗所言禅的精妙之处绝不能像汉代的李云露布上书那样将箴言公之于众的。只能运用"德山棒、临济喝"截断学人思路,看见自己"父母未生前面目"。

第八组诗的第一句的格式都是"参禅最((",此组诗歌致力于告诉学人参禅是修行佛道最容易简捷的途径,通过禅修的关照万事万物皆蕴含佛性真如。在修行中僧人为精神的集中需要在山中或船中(明本写有《山居》《船居》诗。)闭关静修,因而需要对于枯淡寂寞的现实存在进行超越。其诗如下:

参禅最易为,只要尽今时。不作身前梦,那生节外枝?日易花上石,云破月来池。万法何曾异?劳生自着疑。

参禅最明白,大用无轨则。揭开三毒蛇,放出六门贼。遍造业因缘,都成性功德。勿使路人知,恐他生谤惑。

参禅最瞥脱,不受人涂抹。来去赤条条,表里虚豁豁。喜时则两与,怒来便双夺。触处不留情,是名真解脱。

参禅最枯淡,冥然忘毁赞。兀兀守功夫,孜孜要成办。如饮木扎根,似噇铁钉饭。此心直要明,不怕虚空烂。

参禅最寂寞,寸怀空索索。四大寂禅床,双眸悬壁角。疑团不自开,情窦徒加凿。但得志坚劳,何愁天日薄?

明本此组第二首诗的内容是参禅为明白清楚的修习途径,"揭开三毒蛇,放出六门贼"即让贪、瞋、痴三毒滋生,让眼、耳、鼻、舌、身、心六门染尘。"遍造业因缘",在烦恼中悟菩提。但明本的这种佛教思想在理论与实践上有自相矛盾处,诚如忽滑谷快天一针见血地指出"本之拈宗乘曰三途六趣皆佛境界,而论实地修行,又求脱离三途苦界,此若非矛盾,又为何耶?"②在第四首诗中明本的思想显示出北宗禅渐修的影子,虽然南宗禅在发展中取得绝对优势,但在实践中对北宗的禅法还是有所汲取的。明本可算

① 《卍续藏经》,第122册,第737页。

② 《禅学思想史》,(日)忽滑谷快天著,宋立道译,北京:中国社会科学出版社,2018年版,第1004页。

是南宗僧人“渐修”的代表，但细究其“渐修”的原因亦能窥见佛陀本人修行的影响对他影响甚大，如其《示头陀苦行》诗所言：“雪山苦行古头陀，夜越王城为甚么。眼里明星藏不得，二千年外定诸讹。”①

第九组诗的首句格式是：“参禅不((”，明本诲人不倦地告诫学人参禅中应当避免的一些问题，以此匡扶禅宗。其诗举之如下：

参禅不合度，纷纷徇言路。公案熟记持，师资密传付。世道愈相攀，己躬殊不顾。十册古传灯，转作砧基薄。

参禅不着物，立地要成佛。肯将生死心，沉埋是非窟。从古堕因循，如今敢轻忽？生铁铸齿牙，一咬直见骨。

参禅不顾身，直与死为邻。寸念空三际，双眸绝六亲。门前皆客路，衣下匪家珍。谁共沧溟底？重重洗法尘。

参禅不屈己，人天咸赞美。英气逼丛林，真风振屏几。千圣共枱眸，万灵皆侧耳。一句绝承当，敲出少林髓。

参禅不求名，参禅不为利。参禅不涉思，参禅不解义。参禅只参禅，禅非同一切。参到无可参，当知禅亦戏。

明本此组的第二首诗的内容是在他看来参禅机缘成熟时，要顿悟即立地成佛。学人不能忘记解脱生死的大事，要从是非分别的知见中跳脱出来，如其《示喜禅人·其六》所言：“参禅学道贵忘机，切忌将心辨是非。常忆南泉好言语，如斯痴钝者还稀。”

中峰明本的第十组诗《拟寒山诗》首句无固定句式，意在苦口婆心的对参禅学道者拈花指月，让学人明白禅是超越真俗且不可刻意作为追求之，自己的“天真佛”只能返求诸己。本组诗举例如下：

参禅第一义，全超真俗谛。达磨云不识，六祖道不会。古月照林端，高风吹岭外。儿曹共指陈，呼作西来意。

参禅非戏论，直欲契灵知。积学非他得，施工是自欺。精金离毁日，古镜却磨时。或未忘闻见，何曾出有为？

参禅何太急？东去又西驰。走杀天真佛，追回小厮儿。空中施棒喝，靴里动钳锤。纵有神仙诀，难教出水泥。

参禅谁作唱？少室有神光。雪重齐腰冷，刀轻只臂亡。真风陵大法，英气厉颓纲。孰谓千年后，门前贼缺赃？

参禅参不尽，参尽若为论。鹤放青松坞，牛寻碧水村。雨深苔藓路，云掩薜萝门。更觅禅参者，归家问世尊。

此组诗的第四首是对禅宗而祖慧可舍身求法的高风峻节的钦慕，“时有僧神光者，旷达之士也。久居伊洛，博览群书，善谈玄理。每叹曰：‘孔老之教，礼术风规，《庄》《易》之书，未尽妙理。近闻达磨大士住止少林，至人不遥，当造玄境。’乃往彼，晨夕参承。祖常端坐面壁，莫闻诲励。光自惟曰：‘昔人求道，敲骨取髓，刺血济饥，布发掩泥，投崖饲虎，古尚若此，我又何人？’其年十二月九日夜，天大雨雪。光坚立不动，迟明积雪过膝。祖悯而问曰：‘汝久立雪中，当求何事？’光悲泪曰：‘惟愿和尚慈悲，开甘露门，广度群品。’祖曰：‘诸佛无上妙道，旷劫精勤，难行能行，非忍而忍。岂亦小德小智，轻心慢心，欲冀真乘，徒劳勤苦。’光闻诲励，潜取利刀，自断左臂，……祖遂因与易名曰慧可。”②诗中通过运用慧可的典故，意在表达自己对当时禅宗宗风沦替的哀道之情，其咏叹慧可实为对当时丛林能够出现高僧硕德的呼唤。

明本的一百首《拟寒山诗》均为五言律诗，是对于《寒山诗》中劝导类诗的歌的模拟。诗中使用的皆

---

① 《卍续藏经》，第122册，第736页。

② 《五灯会元》，(宋)普济著，苏渊雷点校，北京：中华书局，1984年版，第44页。

是通俗易懂的禅宗语言,适合禅师对学人进行教导警示。每组诗中首句相同的格式乍看会觉得重复枯淡,但考虑明本宣教的创作动机所在便能体会出禅宗高僧教导学人的老婆心切。禅师为禅宗学僧说禅而使用禅宗语言、典故创作的禅诗应是最纯粹的禅诗,正如四库馆臣论《寒山诗》所言"今观所作,皆信手拈弄,全作禅门偈语,不可复以诗格绳之?[①] 若从诗歌对禅宗影响的向度来观照,会发现元好问诗中所言的"诗为禅客添花锦"诚为不刊之论。

三、元叟行端的《拟寒山子诗》

忽滑谷快天在其名著《禅学思想史》中写道"与天目中峰同时,于径山振大慧门风者,为元叟行端。端操高古,英风逼人,威仪凛然,兴临济正宗,"[②]可见明本与行端在元代禅林中的道望之高,与中峰明本相同元叟行端亦有模拟《寒山诗》的作品。释行端(1255-1341),字元叟,浙江临海人,因其推崇寒山、拾得,又因籍贯与寒山、拾得活动地域极近,故黄溍为其所撰《塔铭》记载:"师尝自称'寒拾里人',横川珙公,以偈招之曰'寥寥天地间,独有寒山子'",[③]并为自己诗集命名《寒拾里人稿》。行端俗姓何,"世为儒家,母王氏,能通五经。师生而秀拔,幼不茹荤。……六岁母教以《论语》《孟子》,辄能成诵。雅不欲汩没于世儒章句之学,十二从祖叔父茂上人得度于余杭之化成院。十八,受具戒,一切文字,不由师授自然能通。而其器识渊邃,夙负大志,以斯道自任,晏坐思惟,至忘寝食。"[④]行端曾参访多位禅林耆宿,嗣法于藏叟善珍,善珍嗣法妙峰之善,之善嗣法拙庵德光,德光嗣法大慧宗杲。因此,行端禅师属于临济宗杨岐派宗杲下之善系的僧人,[⑤]为高僧楚石梵琦之师。

元叟行端古貌英风,品格高洁,梵行殚苦,蝉蜕俗尘。著名文人宋濂在《重刻元叟禅师四会语题辞》中栩栩如生地写到:

> 颔下数髯磔立,凛然雪后孤松,坐则挺峙,行不旋顾,英风逼人,凛如也。所过之处,众方欢哗如雷。闻履声,辄曰:'端书记来矣',噤默如无人。宾友相从,未尝与谈人间细故。舍大法不发一言,秉性坚凝,确乎不可拔。自为大僧至化灭,无一夕脱衣而寝。……公道契佛祖,名震华夏。[⑥]

行端的禅法不同于明本的看话禅,其禅法以临济宗的棒喝怒骂为特征,因此"行端之思想,得禅家之正脉"。[⑦] 其禅风杀活自在,予夺无碍,如雷霆突响,似飓风鼓荡,若虎骤龙骧,类鹏举鹰扬,确乎临济本色衲僧。元代文坛巨擘微笑居士虞集对其应机施教的善巧方便如是写道:

> 今师之言,波澜汪洋,门庭恢拓,广说略说,莫不弘伟。如春雷发声,昆虫振作。长风被坂,草木欣荣。至于关要,隐而不发,以待其人,大慧之流风余韵,有如此者矣。譬如名蕃,镇以宿将。隐然持重,风霆不惊。握机行令,舒卷由已。犹足使方城连戍有所仰放,而不敢逾越。况师大机大用,提临济正印,续佛慧命者乎。[⑧]

元叟行端不仅禅修精深,于文学创作亦颇有造诣。其《塔铭》中记载"石田林先生隐居吴山,不与世接,独遗师以诗句:能吟天宝句,不废岭南禅;其取重前辈如此。"[⑨]行端曾作《拟寒山子诗》百篇之多,当时便被丛林争相传诵,"虎岩伏公时住径山,请师居第一座,既而退处楞伽室,拟寒山子诗百篇,四方衲

---

① 《寒山诗注》,(唐)寒山著,项楚注,北京:中华书局,2000年版,第962页。

② 《禅学思想史》,(日)忽滑谷快天著,宋立道译,北京:中国社会科学出版社,2018年版,第1014页。

③ 《卍续藏经》,第124册,第68页。

④ 《卍续藏经》,第124册,第67页。

⑤ 《中国禅宗通史》认为行端属于"功利禅型"僧人,"功利禅型,指以功利为目的,积极靠拢朝廷,凭借政治权势带动禅宗发展的派别,其代表有之善系和居简系,以及崇岳系的清茂、守忠等人。五山十刹,主要由这类禅师主持。"(《中国禅宗通史》,杜继文,魏道儒著,南京:江苏人民出版社,2008年版,第498页。)笔者认为仅依据与朝廷的关系划分禅宗类型虽简单直接,但容易出现定义模糊的现象。如祖先系的明本按此书划分的标准属于"山林禅",但明本亦与朝臣如赵孟頫等人交往。属于"功利禅"的行端虽与朝廷关系密切,但其一生淡泊名利,刻苦修道。(参阅《僧诗与诗僧》,孙昌武著,北京:中华书局,2020年版,第159-174页。)

⑥ 《卍续藏经》,第124册,第2页。

⑦ 《禅学思想史》,(日)忽滑谷快天著,宋立道译,北京:中国社会科学出版社,2018年版,第1016页。

⑧ 《卍续藏经》,第124册,第1页。

⑨ 《卍续藏经》,第124册,第69页。

子，多传诵之。”[①]按照行端禅师《拟寒山子诗》现存四十一首，有五言与七言，按其创作主题可分为佛理诗、山居诗、劝俗诗三类。[②]

行端的《拟寒山子诗》中佛理诗共有九首，旨在阐明禅宗了断生死、明心见性、真如自足的思想，列举如下：

1. 出家学参禅，只要了生死。生死不了时，非干别人事。疾病被他牵，强健被他使。推寻不见他，无名又无字。

2. 生知生是幻，则生可以出。死知死是幻，则死可以入。智士登涅槃，痴人受羁絷。本身卢舍那，只要信得及。

3. 百千诸佛师，只者心王是。廓然含十虚，灵明妙无比。弃之而别求，机巧说道理。非徒谤宗乘，亦乃谩自己。

4. 此个血肉团，也须识得破。饮食聊资持，衣裳暂包裹。中有宝觉王，常居法空座。相逢不相识，永劫成蹉过。

5. 吾家有一物，出入身田中。趁渠渠不去，觅渠渠不逢。贼渠渠不富，劫渠渠不穷。圆光烁万象，如日游虚空。

6. 心为万法宗，万法因心有。心空万法空，生死没窠臼。世间多少人，闻法不听受。骑驴更觅驴，颠倒乱狂走。

7. 世有无上宝，其宝非青黄。在人日用间，皎洁明堂堂。万像他为主，万法他为王。与他不相应，盲驴空自行。

8. 佛以慈悲故，金口宣金文。三百六十会，八万四千门。显此本有性，随彼众生根。似剑斫虚空，何处求其痕。

9. 众生所抱病根别，诸佛因谈药味殊。别亦不真殊亦妄，妄穷真极本如如。

前两首诗皆在阐述悟透生死问题对于出家参禅的学人至为关键，只有在知晓生死一场空，本无生灭的佛理后方可“出生入死”证入涅槃，第一首诗中所言“疾病被他牵”是让学人体悟四大本空，色身不过为物质的因缘和合而成，无有生灭。行端诗中这一生死思想与王维的《胡居士卧病遗米因赠》诗相通，王诗如是写道：“了观四大因，根性何所有。妄计苟不生，是身孰休咎。色声何谓客，阴界复谁守。徒言莲花目，岂恶杨枝肘。既饱香积饭，不醉声闻酒。有无断常见，生灭幻梦受。即病即实相，趋空定狂走。无有一法真，无有一法垢。居士素通达，随宜善抖擞。床上无氈卧，鬲中有粥否。斋时不乞食，定应空漱口。”[③]生死问题在行端的诗与禅中是重要的主题，惟有破除生死障碍才能无待逍遥，领悟“本身卢舍那”的义理。这种对生死问题的深刻思考是佛教的固有传统，亦与元代社会恶劣生存条件有关联。在行端的语录中可以发现为数甚多的下火文，因而僧人的圆寂使得行端将其对生死问题的思考融入其诗歌与禅学中，如其《草堂陵藏主火浴，牙齿、数珠不坏，坚固尤多，因为说偈八首·其七》：“出生兼入死，此事本来同。常寂光明里，真空境界中。诸尘无隔碍，众法尽圆融。一个闲皮袋，何曾是我依”[④]，勘破生死，对于肉身这个“闲皮袋”便能看破，领悟无生妙谛。

佛性自足，人人皆有，为禅宗的基本思想。但由于众生迷自本心、昧自本性，所以元叟在其佛理诗中宣扬明心见性，意在让学人歇却驰求心，澄心静虑，明自本心，见自本性，以上所列第三首至第七首诗即是。值得注意的是第五首《吾家有一物》，将佛性拟人化，饶有趣味，应该是对寒山《可贵天然物》诗的模拟，寒山此诗写到：“可贵天然物，独一无伴侣。觅他不可见，出人无门户。促之在方寸，延之一切处。

---

① 《卍续藏经》，第124册，第68页。

② 行端的《拟寒山子诗》依据《卍续藏经》第124册中的《元叟行端禅师语录》现存41首，以下所引行端的《拟寒山子诗》皆出自此书的49－51页，后文不再一一注出。

③ 《王右丞集笺注》，（唐）王维，（清）赵殿成笺注，上海：上海古籍出版社，1961年版，第30页。

④ 《卍续藏经》，第124册，第46页。

你若不信受,相逢不相遇"[①],二诗的不同之处在于寒山此诗强调不可将佛性当作实体的存在,佛性广泛存在于一切处而不可寻觅,若是不能领悟佛性奥妙一味向外驰求,将是"相逢不相遇"的结果。行端的诗重在说明佛性自足,无欠无剩。

行端禅师《拟寒山子诗》中的山居修道诗共有六首,诗中书写自己布衣蔬食,游赏烟霞,参禅悟道的生活。其诗如下:

1. 何事居此中,此中绝尘迹。盈朝雾蒙蒙,竟夜泉沥沥。巑岏四面山,磥砢一拳石。高眠百无忧,任你春冬易。

2. 木落湫水寒,千峰正岑寂。惟闻虎啸声,不见人行迹。霜露湿岩莎,月轮挂空壁。此时观此心,独坐盘陀石。

3. 偃仰千岩内,超然与世违。采芝为口食,纫槲作身衣。瀑水淋苔磴,湫云渍草扉。闲吟竺仙偈,几度历斜晖。

4. 山中高且寒,人罕来登陟。松摇雪珊珊,萝胃烟幂幂。岩花春不开,潭冰夏方释。住此夫何为,心源湛而寂。

5. 我住在峰顶,白云常不开。窗扉沿薜荔,门径叠莓苔。山果猿偷去,岩花鹿献来。常年无一事,石上坐堆堆。

6. 高高峰顶头,阒寂无人游。烟云日夜起,崖树风飕飕。巢鹤坐邻并,野鹿为朋俦。渴酌岩下水,寒拖粗布裘。扪萝陟危峤,企石窥遐陬。盘桓依松坐,俯仰时还休。逢春恰如腊,在夏常如秋。常年没羁绊,终身有何愁。东西市廛子,苦火烧骷髅。今生不了绝,更结来生仇。

第一首诗写作者在隐居山中,远离尘嚣,观山间四时、阴晴、朝昏的变化,虽然时序变迁,但自己却能困眠饥餐,任运随缘,进入"形容寒暑迁,心珠甚可保"[②](《寒岩深更好》)的境界。这首诗应该是模仿寒山的《粤自居寒山》《一自遁寒岩》诗,寒山这两首诗的最后两句分别为"快活枕石头,天地任变改""任你天地移,我畅岩中坐"[③]。行端的山居诗看似写流泉、怪石、潭水、明月、山谷……等自然物象,其实在观照山水自然中诗人领悟的是心性的澄明清净,行端禅师曾言"山河大地,草木丛林,昼夜常作师子吼声,普为天人群生开演无上微妙解脱法门",[④]况且禅门素有拈花玩月、见山见水、执拂竖杖而体悟真谛的深远且生动的开悟传统。然而大乘佛教是主张慈悲济世的,所以即便诗人书写的是个人山居修行的生活,也表现出对此岸世界的关怀,如最后一首诗的描写山间幽静闲适的生活,亦不忘劝告奔波于名利的世人早脱轮回。

元叟行端《拟寒山子诗》中劝俗诗共有二十六首,其中主要书写人生无常、世事虚幻,沙门戒律松弛、伤风败教,世人追名逐利及道士企求长生久视的虚妄,也有同情世俗社会中人民生活的悲惨。行端用来阐述人生无常与世事虚幻的诗歌有:

1. 城中一少年,容貌如神仙。身披火浣服,手把珊瑚鞭。常骑紫骝马,醉倒春风前。三日不相见,闻说归黄泉。

2. 有妇眩颜色,折花吴水春。绣裙金蛱蝶,宝带玉麒麟。窈窕言无敌,聘婷谓绝伦。谁知杨氏女,骨化马嵬尘。

3. 昨日东家死,西家赙冥财。今朝西家死,东家陈奠杯。东东复西西,轮环哭哀哀。不知本真性,懵懂登泉台。

4. 人生无百年,业累有千般。奸诈盈肠肚,贪婪满肺肝。声为声诳惑,色被色欺瞒。欲脱轮回去,如

---

① 《寒山诗注》,(唐)寒山著,项楚注,北京:中华书局,2000年版,第420页。
② 《寒山诗注》,(唐)寒山著,项楚注,北京:中华书局,2000年版,第732页。
③ 《寒山诗注》,(唐)寒山著,项楚注,北京:中华书局,2000年版,第430、448页。
④ 《卍续藏经》,第124册,第4页。

斯也大难。

5. 东海扬蓬尘，青山作平地。王母蟠桃花，迢遥不知处。人生能几何，刚抱千年虑。芭蕉欲经冬，秋来早枯悴。

6. 天上日没月又出，山中叶落花还开。黄泉只见有人去，不见一人曾得回。

7. 名利是何物，人心自不灰。荣来终有辱，乐去无可哀。富冢草还出，贫门花亦开。耕桑枉辛苦，须白鬓毛衰。

8. 浮世空中花，只今须剿绝。四蛇同篋居，两鼠共藤齧。六道常轮回，三途每盘折。一生百千生，何时得休歇。

9. 今古一场空，凭谁较吉凶。巴歌搀白雪，瓦缶乱黄钟。运去虎为鼠，时来鱼作龙。贤明贫坎坷，痴騃富雍容。

10. 事过都是空，事来本非有。请君听我言，莫饮无明酒。

前两首分别写英俊男子鲜衣怒马、不可一世，可“士别三日”却早赴黄泉。同样写少女“巧笑倩兮，美目盼兮”，身着绣裙，腰束宝带，窈窕聘婷，宛如贵妃，但即便美艳如绿珠与杨贵妃，也会在无常的世事中突然破灭。行端的辄两首诗中人物刻画细腻生动，是对寒山《城中娥眉女》《俊杰马上郎》一类诗的成功模拟，主旨相同，皆是宣说人生无常，早日皈依三宝的道理，如寒山《俊杰马上郎》诗的诗句“四运花自好，一朝成萎黄。醍醐与石蜜，至死不能尝”，[①]其中的醍醐与石蜜皆以美味食物比喻佛法。第三、四、五、六首也在宣说人生短暂，如不皈依佛门，将会在苦海中沉溺。后四首诗意在通过名利、荣辱、声色、机遇的变换无端，说明人世的一切追求皆是“空中花”。

行端批判佛门戒律松弛，学人参禅不得要领的诗作如下所示：

1. 近来林下人，多学尘中客。养妇兼养儿，买田复买斋。善果无二三，恶因有百千。他日阎王前，恐难逭其责。

2. 世有一般汉，实少虚头多。口中一片锦，肚里森干戈。真佛自不信，喃喃念弥陀。饶你见弥陀，弥陀争奈何。

3. 磨砖不成镜，掘地难觅天。如何苦死坐，要学如来禅。欲识如来禅，历劫常现前。卷之在方寸，舒之弥大千。耆婆不得妙，烈火开金莲。

4. 报尔参玄人，及早须猛省。心佛皆虚名，浮生只俄倾。莫待无常来，临嫁却医瘿。

5. 祖师铁牛机，虚空没关锁。须弥上摇船，大海里烧火。放去非属他，收来岂存我。咄哉哑羊僧，如虎观水磨。

6. 我笑一种人，平生好轻忽。读书不曾精，开口辄骂佛。佛者觉义也，何必苦骂之。古佛去已久，骂之徒尔为。觉即觉自心，常令无染污。宝月琉璃中，光明洞今古。心外无别佛，佛外无别心。此心若不信，六道常漂沉。西方大圣人，况乃孔丘语。吾侬非谬传，你侬须听取。

7. 当人早早宜自修，欢乐何曾有终毕。长安陌上貂锦儿，只恐无绳系白日。

僧人辞亲出家，便应该恪守戒律，刻苦修道，自利利他。《四十二章经》中对僧人的修持如此要求，“佛言：‘辞亲出家，识心达本，解无为法，名曰沙门。常行二百五十戒，进止清净……’”[②]，可见严持戒律、证得道果是佛陀对释子的基本要求。但行端生活的时代汉传佛教由于国家的宗教政策及藏传佛教的影响等多种原因致使佛门风气恶劣，“看却今之丛林，更是说不得也。所在之处或聚三百、五百浩浩地，只以饭食丰浓，寮舍稳便为旺化也，兄弟当时早有者个说话在。今诸方岂堪具述，据曲录木者，智眼既已不明。担钵囊者，信根又复浅薄。争人争我，以当宗乘。行盗行淫，以为佛事。身披师子皮，心行野干行。闻禅闻道，似鸭听雷。视利视名，如蝇见血。伤风败教，靡不有之。先佛所谓：‘师子身中虫，自

① 《寒山诗注》，（唐）寒山著，项楚注，北京：中华书局，2000年版，第64－65页。

② 《四十二章经》，尚荣译注，北京：中华书局，2010年版，第8页。

食师子身中肉',此其是也",[1](行端的《示寿维那》中亦有对当时丛林不正之风的斥责。)此种情况让"夙负大志,以斯(佛)道自任"[2]的行端痛心疾首,所以第一首诗可视为诗人的不平之鸣。诗人在诗中劝告学人不能口中念佛名,心中怀险恶。光阴易逝,参禅者不可枯坐修行,佛法遍在一切处,行住坐卧皆可参禅。在最后一首诗中流露出行端的时间意识,他认为岁月不居,时节如流,想要用绳子系住太阳是不可能的。这与屈原的时间意识一致,但创作手法相反,屈原在《离骚》中写到"吾令羲和弭节兮,望崦嵫而勿迫"。

行端《拟寒山子诗》中的劝俗诗也有对民众的劝导,既有警示,也有同情。行端悲智双运用诗歌将自己对历史与社会现实的感受记录下来,此类诗歌如下所示:

1. 形本无其形,分彼复分此。名本无其名,攻非复攻是。一朝两眼闭,送向荒山里。蓬蒿穿骷髅,谁管他与你。

2. 纸薄未为薄,人薄方为薄。虎恶未为恶,人恶方为恶。虎恶尚可防,人恶难捉摸。纸薄尚可操,人薄难凭托。天堂是自修,地狱非他作。何如早归依,如来大圆觉。

3. 人生在世有何事,日用但教心坦平。珠与金银冲屋栋,到头难免北邙行。

4. 因果历然如指掌,颟顸莫谩过青春。皮囊出了又还如,六趣茫茫愁杀人。

5. 业风鼓击枯骷髅,贪心如海不知足。诸佛悟之登涅槃,众生从此入地狱。

6. 古今学仙者,炼药烧丹沙。七龙兼五凤,期以升紫霞。一朝两脚儡,骨竟沉泥沙。前路黑如漆,苦哉佛陀耶。

7. 人生在世间,其才各有施。大非小所堪,小非大所宜。若使尧牵羊,而令舜鞭之。羊肚不得饱,尧舜空自疲。

8. 权门有贪狼,掠脂又剜肉。一已我喜欢,千家尽啼哭。溢窖堆金银,盈箱叠珠玉。只知丹其毂,不知赤其族。

9. 田园草舍间,男女每团圆。摘果谋供客,缫丝备纳官。妇忧夫貌悴,母忧子身寒。一个溘然死,号啕哭绕棺。

第二首诗是对寒山《俗薄真成薄》诗的模拟并且超越了寒山原诗,寒山《俗薄真成薄》写到:"俗薄真成薄,人心各不同。殷翁笑柳老,柳老笑殷翁。何故两相笑,俱行险波中。装车竞嶒崒,翻载各泷涷。"[3]与寒山诗相比行端诗以纸张虽薄,但可拿住,猛虎虽恶,但可防护,而风俗浇薄的社会中的人心却淡薄险恶,令人难以防备。从文学角度赏析,显然行端此诗更为生动形象。从宣教角度分析,自然行端的诗更容易被民众接受。后两首诗具有现实针对性,前者是对封建统治者"朱门酒肉臭"的腐败生活的批判,后者是对平民百姓"路有冻死骨"的悲惨世界的同情,深刻地表现出行端对现实社会中贫富不均的社会现实的深刻思考,亦展现出大乘佛教徒的慈悲心肠。

行端对《寒山诗》的出色模拟,所以当时丛林衲子争相传诵其拟作。由于记录其《拟寒山子诗》传播情形的文献不足征,所以对当时历史场景不得而知。幸运的是释正印的《和元叟和尚拟寒山诗》留存于世,誊录如下:

1. 我见世间人,利名日交接。二鼠每侵藤,四蛇常在箧。要得脱苦轮,三生六十劫。广额放屠刀,灭却三途业。

2. 参禅并看教,迷悟千万般。常啼学般若,何须卖心肝。贤遇同一揆,僧俗互相瞒。十步九吃撷,方知行路难。

3. 菩萨不厌宣,二乘堕空寂。丰干骑虎来,拾得指羊迹。题岩千偈多,照水双瞳碧。不贵万户侯,岂

---

① 《卍续藏经》,第124册,第18页。

② 《卍续藏经》,第124册,第67页。

③ 《寒山诗注》,(唐)寒山著,项楚著,北京:中华书局,2000年版,第378页。

羡两千石。[①]

孙昌武先生说:“据传他的《拟寒山诗》原有百首。实际他的全部创作都渗透着寒山诗的影响。”[②]孙先生对于佛教文学可谓食髓知味,确实行端的诗作贯彻了寒山子诗的精神品格与美学风格,如其《山房自述》:

故园归路隔天涯,绝顶闲房且寄家。
翻罢贝多山月上,一棚花影漾袈裟。

意境高远,闲适恬淡,近乎王维、寒山山居诗空灵自然的境界。“元叟行端用他的拟寒山诗在元代禅宗史上写下浓重的一笔,又成为文学史上悠久的拟寒山诗传统的一份成绩,在文学史上写下值得赞叹的一页”。[③] 诚如孙先生所言元叟行端的佛教文学成就不容忽视,但出自其门下的神足楚石梵琦《和天台三圣诗》所取得的成就应与其师行端的影响密不可分。

四、结语

元代丛林中天台三圣文化影响甚大,主要表现在元代僧诗中的天台三圣、元代禅师的《拟寒山诗》、元代禅师的逗机施教及画坛中的天台三圣、楚石梵琦的《和天台三圣诗》四个方面。现在通过对元代尊宿横川如珙、中峰明本、元叟行端三人《拟寒山诗》的这个侧面的考察,我们可以知道以寒山及其诗歌为代表的天台三圣文化在元代丛林中的传播盛况。总体而言,三位禅门硕德《拟寒山诗》的创作动机是对僧诗创作传统的继承,更是佛教徒的一种佛教信仰的文学践履即——“以文字作佛事”。具体而言,三人的拟作亦有区别,如珙的拟作风格较为通俗浅显,明本的拟诗的警世劝导意味浓厚,行端则较为全面地模拟了《寒山诗》,风格多样,意境深远。《拟寒山诗》的美学风格迥异于世俗诗歌的言志抒情,他的主要目的在于应机施教、劝导众生皈依三宝,因而其美学风貌是通俗朴素、富含“理趣”。三位禅师的《拟寒山诗》是有元一代佛教文学的重要成就之一,亦是元代文学的重要组成内容。故而,从《拟寒山诗》中既可管窥僧人文学创作的流变,又能以这些“文字禅”的文本蠡测元代禅宗的发展状况。

(作者系浙江师范大学人文学院古代文学专业硕士研究生)

① 《卍续藏经》,第 123 册,第 308 - 309 页。
② 《僧诗与诗僧》,孙昌武著,北京:中华书局,2020 年版,第 169 页。
③ 《僧诗与诗僧》,孙昌武著,北京:中华书局,2020 年版,第 174 页。

赵抃及其诗歌与佛教

□ 黄心如

摘　要:北宋"铁面御史"赵抃一生与佛教结下不解之缘,他所创作的游览寺院之诗、与僧人的酬赠之诗,表达了他对栖隐的向往、对高洁人格的追求、对高深佛法的歆慕,佛教是他繁忙与失意困顿时的精神慰藉,又对其清正廉洁品质的形成产生了积极的影响。

关键词:赵抃;佛教;栖隐;清廉

赵抃(1008—1084),字阅道,自号知非子,卒谥清献,北宋衢州西安(今浙江衢州)人。他历仕仁宗、英宗、神宗三朝,曾在潭州(今湖南长沙)、崇安(今福建武夷山市)、宜州(今广西宜山)、江原(今四川崇庆)多地任地方官,又在朝中任殿中侍御史、右司谏等职,纠察朝仪、谏诤言事,终以太子少保致仕。赵抃一生"淡泊以明素志,清白以重民生",①有"铁面御史"的称誉,神宗称其"纯明不杂,金玉自昭,至行足以美俗,雅材足以经世"②,苏轼赞他"玉比其洁,冰拟其莹",这足以见得他心怀家国、正直清廉。指导赵抃在仕途上取得如此成就的,无疑是文人士大夫普遍奉守的儒家忠义仁爱之道,但他又深受佛、道二教的浸染,尤其受佛教影响颇深。赵抃青少年时期正值宋代佛教最发达的时期,两浙更是极"尚浮屠之教"③人至谓"瓯越之民,僧俗相半"④。赵抃自幼即寓居佛寺读书,入仕之后更是屡接名僧,时为请益,对佛学乃有更多、更深之理解。⑤

在赵抃长达四十多年的仕宦生涯中,他到处探访佛寺,与各地僧人结下不解之缘,并在平常日用中对佛教思想积极践履。赵抃宦海沉浮的一生也是他仕进与退隐思想交织的一生,而其对林泉生活的向往又往往与佛教思想密切相关。在繁忙与失意时,佛教思想往往能够助他从烦恼中解脱出来,在心灵中求取一片宁静的栖息之地;同时,佛家对清净心境的追求、对世俗功名的鄙弃,亦对赵抃清廉品质的形成有着积极的影响。

一、游览佛寺之诗

(一)寺院景物及其特征

赵抃深好佛寺,所到之处的佛寺几乎均有其造访之迹,他游览寺院并留下了大量诗歌。

在一部分以写景为主的诗歌中,诗人更多的是将寺院的风景作为山水景象来描写,字里行间流露出探幽寻胜的勃勃兴致,因此其笔下之景也多有灵动、壮丽、奇幻之美。如《题九仙寺》云:"坠果春三径,蒸云晚一轩。廊腰回战蚁,山腹合啼猿。"该诗开篇即采用了坠果、蒸云、战蚁、啼猿等一系列色彩浓艳、富有生命力的意象,写出了九仙寺生机勃勃的灵动美,而"泉淡禽窥影,苔深屐印痕"则又显得幽静而空灵。正是这一明一暗、一动一静的对比,展现了九仙寺多样的美感。《登开化寺白贲亭》云:"秋霁涛江气象宽,龙山亭耸凭云端。老僧欲快吾心目,旋剪当轩竹数竿。"该诗所描绘的江涛、山亭之景气势恢宏,老僧信手剪竹的动作更写出了诗人面对如此浩大之景时内心的畅快淋漓。在《登飞泉寺会峰亭》与《题灵峰寺》中,诗人的关注点亦只在山水之"奇",正是"雁荡林泉天下奇""碧霄万壑千岩好""万秀千

---

① 刘平中,任利荣."铁面御史"清白廉政文化史鉴[M].北京:中国社会科学出版社,2018.1.

② (宋)郑獬.郧溪集卷一.龙图阁直学士知谏院赵抃可右谏议大夫参知政事制.文渊阁《四库全书》本。

③ (元)脱脱等.宋史卷八十八[M].北京:中华书局,1977.2177。

④ (宋)李焘.续资治通鉴长编卷九十三[M].北京:中华书局,2004.2137。

⑤ 邱志诚.三教融合与儒学重振之间:北宋名臣赵抃的佛道思想[J].中原文化研究,2021,9(02):76-84。

奇耸若空”“真仙世界一壶中”。

还有一部分诗作则在景物描写之中蕴含着对佛理的体悟，这类诗作中的景色往往清丽幽静，诗人的关注点也常常聚焦于光、影及时间之上。如《真身湖》：“晓光澄水月，秋影颤风幡。宛是真如地，荷花获翠轩。”世事如水中月、风中影般捉摸不定、转瞬即逝，《金刚经》言“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，当作如是观”，不住于相，才能不惑于心；而“晓光澄水月”的清澈透亮，荷花的出淤泥而不染，都能够启发诗人证得无限清净的真如境地，诗人在这首小诗中将佛理融于景物描写之中，如盐着水，化于无形。又《觉林寺》云：“古寺无碑刻，僧云不记年。自余安所问，惟是爱林泉。”觉林寺中，僧人日复一复的生活、清幽静谧的环境使诗人仿佛置身于静止的空间，时间的流逝被忘却了，诗人之心所安住之处唯有眼前的林泉，这正符合禅家“当下即是”的理念，把握现境、抓住当下，诗人便能能够完全沉浸在山林之美中，使心灵得到净化。

（二）寺院的栖隐意义

赵抃之所以乐于游览佛寺，除了美景的吸引之外，还在于佛寺对他来说是精神的栖息之地。

寺院空间的封闭性及寺院山门在佛教文化中的独特意蕴使其在文人的心中与笔下生发出栖隐之义。一般情况下，在佛寺的中轴线上，依次排列着山门、天王殿、塔院、大雄宝殿、法堂（或照堂）、藏经阁等，其他一些次要的建筑则分列两旁。① 赵抃对佛寺山门有较多关注，在他的笔下，山门总是紧闭的，如“幽寺倚岩阿，云扉掩薜萝”（《过云安军下岩僧舍》）“松关暮锁无人迹，唯放钟声入画船”（《和宿峡石寺下》），薜萝、古松掩映下的山门幽僻清寂、古朴萧然。佛寺山门的称谓本是“三门”，意思是“三解脱”，《释氏要览》卷上《住处》解释“三门”称：“凡寺院有开三门者，只有一门亦呼为三门者何也？佛地论云：‘大宫殿、三解脱门，为所入处。大宫殿喻法空涅盘也，三解脱门谓空门、无相门、无作门。’今寺院是持戒修道，求至涅盘人居之，故由三门入也。”②可见，在佛教文化中，山门具有“清净”“解脱”等象征意义，到了文人笔下，山门便成为了具有文化意蕴的空间，它是一个从喧嚣尘俗世界走向佛境清幽世界的临界点。③ 山门之外红尘扰攘，而在山门之内，则有老僧“掩扉默坐徒观妙”（《内照庵》），“因嗟势利方为市，故掩庵扉独占山”（《赠讲僧遇清》），“老僧中燕息，谁问世风波”（《过云安军下岩僧舍》），静坐参佛、摒弃功名、不问世事，后两者与隐士的生活方式如出一辙。事实上，赵抃作为心系国运朝纲的士大夫，不可能弃官出家，也不会舍弃儒学而一心奉佛，因此佛寺之于赵抃，更多的是一个身体与心灵暂时的栖居之地，在这里，他能够挣脱尘世的羁绊，获得恬淡自然的心境，这正是典型的隐士文化心态。身居官位而心怀山林，这其实是宋代文人士大夫的普遍现象，在繁忙的公务之余，他们渴望一种近于隐逸的闲适散淡的生活方式，而造访佛寺、参禅礼佛正是提高心性修养，实现“精神上的隐逸”的最好方式之一。④

在另一些诗歌中，诗人将道家的栖隐之地与佛寺联系在一起，以进一步烘托佛寺的栖隐意义。《次前人游梅山寺》云：“上方金碧冠诸峰，知是蓬莱第几宫。画舫去寻湖面阔，危亭登望海门通。梅仙旧说为真隐，佛子新传倡祖风。我忆前春曾遍览，至今来往梦魂中。”蓬莱宫本是道教宫阙，有旸谷太霞灵王水雷环运张雷君居于其中，“梅仙”指汉代遁避尘世、炼丹修道的真人梅福，与佛教并无关系。在这首诗中，无论是道教典故还是佛门山寺，于赵抃而言都没有严格的宗教意义，而只是他借以寄托自己隐逸情怀的媒介。《题孤山寺湖上阁》则援引林和靖隐居西湖的故实，表达了自己欲退隐安度晚年的愿望，“预约前春挂冠去，湖山阁好换休休”。有时，佛寺的栖隐之义也表现在它作为独特意象出现在具有隐逸主题的诗歌中，《题濯缨亭》云：“对岸烟林双佛寺，隔滩风笛一渔村。濯缨岂独酬吾志，清有沧浪示子孙。”在这里，双佛寺与渔村一样，都象征超脱世俗的世外桃源。

---

① 贾晓峰. 北宋佛寺与北宋诗歌考论[D]. 西北大学，博士学位论文. 2017. 48。

② （宋）释道诚撰，富世平校注. 释氏要览校注[M]. 北京：中华书局，2014. 83.

③ 参见贾晓峰. 北宋佛寺与北宋诗歌考论[D]. 西北大学，博士学位论文. 2017. 53

④ 参见郭学信. 宋代士大夫隐逸风尚时代特征探论[J]. 宋史研究论丛，2016(02)：512 -536.

赵抃作为学佛参禅之人,在寺院中对佛理也时有心得,对佛理的体悟促进了诗人的心性修养,使他进一步走向精神上的栖隐。《题真岩寺》云:"一炷清香一解颜,几生修得到林间。朝无事也夕无事,坐看山兮行看山。梅玉破香供宴坐,松风奏曲度禅关。静思四海五湖客,虽有黄金无此闲。"焚香静坐令人心情舒畅、破颜而笑,在赏梅、听松、看山中参悟禅机,于无情众生中参透佛理,则多了一份文人士大夫的雅兴。也有一些诗作是运用佛语及直写佛理的。《登越州新昌石佛阁》云"大小何烦较吴蜀,法身无处不同归",诗人强调观赏石像不必拘泥于具体形状的大小,《华严经》有"一法身"的说法,"一"即平等无二之义,谓"诸佛所证之法身,如同遍满法界之理体,同一而无差别"。赵抃能以无分别之心观石像,可谓深得此理。又《和前人书僧正院壁》:"为忧圆教祖风摧,雨坠天花夜讲开。会得王公题壁意,入尘摩诘是如来。"全诗所悟全在"入尘摩诘是如来"一句,诗人称赞维摩诘居士的大乘入世精神及其对佛法流布所做的贡献。维摩诘在唐代以来颇受文人士大夫的欢迎,在日常生活中安顿心灵,不脱离现实而追求终极真理,[①]这般不离世间本位而解脱成佛的法门,指引着士大夫平衡俗世生活与精神世界。赵抃对维摩诘的肯定,正是对将宗教思想融入日常生活这一行为的肯定,这是诗人追求精神栖隐的又一表现。

正是寺院独特的空间特点及诗人在寺院中对佛理的参悟,使得诗人能够摆脱烦恼、忘却尘俗,他曾多次表明自己在游赏佛寺时能够从烦恼中得到解脱。《岳麓寺》云"我来烦想涤,疑是过灵溪";《题灵山寺》言"篇咏惟僧助,尘烦与俗分";《过云安军下岩僧舍》则说"老僧中燕息,谁问世风波",对此,诗人言语之中流露出欣羡之情。此外,诗人还以"无事""闲""休休"等词来表示在古寺中心无挂碍、逍遥自在的状态。如在《题真岩寺》中,诗人说自己"朝无事也夕无事,坐看山兮行看山",并直言"静思四海五湖客,虽有黄金无此闲",认为这种"闲"心"闲"境是千金难买的;《题孤山寺湖上阁》云"预约前春挂冠去,湖山阁好换休休","休休"即"安闲"之意,诗人希望挂印归去后能够在这般湖山美景中安度余生,《题东报恩寺》亦提到"中间若了休休事,不信欢愁解到心"。

二、与僧人的酬赠诗

赵抃喜好游览佛寺,亦与众多僧人结下不解之缘,并与他们有诸多酬赠之作。

在这些诗作中,诗人多次提到与僧人的深厚情谊,他们或相约互为邻里,"殷勤约我休官后,深筑邻斋数往还"(《赠讲僧遇清》);或乘兴驱车彼此拜访,有时是赵抃去谒见僧人,"烟波周匝望中赊,乘兴驱车一径斜"(《谒水心院讲僧继忠》),有时是僧人不远千里来访,"不惮风霜道阻修,一瓶一钵少迟留",僧人离去时,诗人亦表达了依依不舍之情,"稽山未可轻归去,浮石精蓝况旧游"(《越州讲僧智月见访》)。

赵抃之所以乐于结交僧人,是出于对他们潇洒自在的生活与心境的喜爱、对不慕名利品质的欣赏,以及对他深佛法的敬慕。

赵抃喜爱僧人超尘拔俗的精神品格。《赠诗僧》云:"恋胜穷幽彼上人,平生潇洒乐天真。松间竹下成何事,坐讽行吟老更新。"能够在幽深僻静的山林中自得其乐,在松间竹下坐讽行吟,这派潇洒天真的生活态度令诗人赞叹。《赠禅僧二首》(其一)云:"云意乘秋任往还,泉音终日自潺潺。师心正与云泉契,不称城居祗称山。"诗人以云、泉之恬澹、清泠烘托禅僧的品格,并称赏其隐居深山的生活。《送讲僧怀俨徙居天柱》则称赞怀俨"卓锡江头十载余,师心纯静到真如",在这里,赵抃以"真如"形容怀俨之心,指的是一种内心清净、不起分别、不可思议的精神境界,后又言其"更嫌城郭人来近,移入白云深处居",是赞美他不问世事、静心修炼的淡泊品质。

诗人对清隽品性的赞美伴随着对贪恋功名的鄙弃。在《赠讲僧遇清》中,诗人对僧人遇清不慕名利的品格大加赞扬,认为"薄俗性随红叶变,上人心与白云闲",俗世之人朝三暮四、追名逐利,性情变幻不定,但遇清之心却始终像白云一样纤尘不染、心无挂碍、从容自得。《酬寺僧文昶(曾进诗赐紫衣)》云:"师昔将名动冕旒,恩光归去照西州。如今白首诗随老,字字清风敌素秋。"正所谓"诗如其人",僧人文

① 张海沙.唐代文人与《维摩诘经》[J].文学评论,2011(01):40-52.

昶曾因御前进诗受赐紫衣而名噪一时，但他并未利欲熏心，故而耄耋之年所作的诗歌无一点尘俗气，仍是“字字清风敌素秋”。于文昶而言，功名乃意外所获，是身外之物，得与失并不影响其潜心向道之心。赵抃对文昶的赞美亦流露出自己对功名的态度，他一生为官也只是为国为民，而非为名为利。

还有一些僧人，他们佛法高深，又能泽被一方。《寄衢僧惟简》云：“法器闻虽古，清风见未曾。洪炉中点雪，大海里孤灯。”赵抃称赞惟简之为人如清风明月，绝世出尘，其于佛法又似“洪炉点雪”，悟性极高。《禅僧重元自青过齐因寄》则全篇称赞重元的教化之功，“教被山东十稔余，人人师为指迷途。仰天峭绝灵岩峻，万里闲云一点无”。他能够为迷途众生指点迷津，所到之处，似晴空万里无云，一片庄严清净。在其他诗作中，赵抃亦提及僧人的功德，如“来往从师多饮德”（《寄成都甘露舒大师》）、“禅家自利利他人”（《宝林塔再成示诸僧》）等，这正是诗人对大乘佛教自渡渡人精神的认可。

除了与僧人说理谈禅，赵抃对琴情有独钟，宋叶梦得《石林诗话》云：“赵清献公以清德伏一世，平生畜雷氏琴一张，鹤与白龟各一，所向与之俱。始除帅成都，蜀风素侈，公单马就道，以琴、鹤、龟自随，蜀人安其政，治声藉甚。”[①]该笔记记载赵抃入蜀所携之物唯一琴、一鹤、一龟，虽有夸张之嫌，但这正是以简笔勾勒之法写出赵公之清俭，在这里，琴、鹤、龟均被视为清廉品格的象征。而在赵抃的诗作中，也曾屡次出现“琴”的意象，赵抃亦将僧人引为知音。

在《次韵僧重喜闻琴歌》中，赵抃谓自己曾经“弦丝轸玉徽黄金”的宝琴如今失去了琴弦，但无弦之琴反而能“默弹”出“无情曲调”，而闻者重喜也恰能以“无情”听之，二人可谓心照神交。对此，诗人欣喜地说“子期有耳何处听，自笑家风太潇洒”，他揭露了琴声不应以耳听之，而应以心悟之的秘诀。葛兆光先生在《禅宗与中国文化》中提到，中国古代士大夫在老庄哲学“以神遇而不以目视”“无听之以耳，而听之以心”的启迪下，很早就注意到了文艺欣赏中运用直觉感受、主观联想以增加艺术美的感染力的方法，唐宋以后，“不立文字，直指本心”“以心观物”的禅宗的盛行则更加推动了以“意”求“意”之法的流行。[②] 赵抃对无弦琴的理解正是当时庄禅合流思想背景下的产物。而著名禅师黄檗希运与百丈怀海都曾有“心如顽石头”“心如木石”的譬喻，指凝心、安心、住心的状态，它又具有“与真理冥符，无有分别，寂然无为”的内涵。[③] 赵抃所说的“无情”正与此相当，心灵无所滞碍、无所分别，则有弦亦可，无弦亦可；只要内在澄明，则所闻皆是浩浩雅乐，所见皆是“清风之前明月下”的清新纯净之景。唐宋以来，大多数文人都只是将“无弦琴”作为寄托淡泊明志、贫居抱素等思想情怀的典故，[④]赵抃的独到理解正得益于他对禅宗思想的参悟。

三、赵抃崇佛原因及佛教对其思想的影响

赵抃之所以崇信佛教，除了青少年时期受两浙路兴盛的佛教的熏陶外，还与他的仕宦经历息息相关。

在赵抃的朝官生涯中，他分别于至和元年任殿中侍御史，嘉祐五年任右司谏，嘉祐七年任礼部员外郎、御史杂事、度支副史，治平四年任右司郎中知谏院、右谏议大夫，熙宁元年任参知政事，可见，他在朝为官所任之职大都是谏官，他的正直敢言虽为其赢得了“铁面御史”的称誉，但他的进言有时也并不能为皇帝所采纳，还免不了得罪一些同僚，于是赵抃多次请求外任，远离是非之地。

面对宦海沉浮，赵抃也有感到疲倦和失落的时候，他曾说“年光头鬓华如雪，世态心情冷似冰”（《过铁山铺寄交代吴龙图》）。《饮酒》云：“江头落寞穷冬日，天末崎岖薄宦身。休问世途千态巧，且贪杯酒十分醇。颜间戚戚成何事，醉里熙熙即是真。梅雪半残烟柳吐，一番消息又青春。”该诗虽然尾联仍以初春的生机与希望自我勉励，但前三联无不透露着愁苦与落寞，穷冬的凛冽、天涯海角的孤寂以及世态

---

① （宋）叶梦得撰，逯铭昕校注. 石林诗话校注[M]. 北京：人民文学出版社，2011. 1.

② 参见葛兆光. 禅宗与中国文化[M]. 上海：上海人民出版社，1986. 176.

③ 参见葛兆光. 禅宗与中国文化[M]. 上海：上海人民出版社，1986. 8.

④ 沈扬. 论苏轼对陶琴无弦问题的还原与阐释[J]. 聊城大学学报（社会科学版），2021(06)：67－73.

的炎凉,都使诗人感到悲伤,只能借酒消愁。诗人还说平日的忧愁算得了什么,只要醉酒时还能够欢笑便足以令人欣慰,这落拓不羁的自我形象是赵抃诗中极少见到的,可见诗人平日冷静自持的外表之下也有难以言说的伤感。

在给致仕的友人的送别诗中,他也多次表达对退隐生活的向往:"乘秋迓杖屦,终日隐林泉。我羡归欤乐,高踪不可肩。"(《致政都官宋兄言归旧隐赠行》)《次韵佥判俞尚都官寄兄君然中允致政》云:"举目烟霞中有趣,无心轩冕外何求。引高应笑朝闽客,白首龙钟未肯休。"赵抃其实十分向往在烟霞山水中安度余生,至于那些直到白首龙种仍汲汲于名利的人,在他看来是可笑的。

可以说,在赵抃失意困顿时,他从佛教中寻得了精神慰藉,又借佛教寄托了栖隐的夙愿。

然而,虽然赵抃向往归隐,但士大夫固有的使命感与责任感始终敦促着他勤政为民、恪尽职守,他常常提到要致君尧舜、报君恩,在劝勉他人的诗作中,他更说"朝廷正是求材日,欲恋仙乡算未能"(《送前人过乡还朝》);他又时刻心系百姓,说"讯狱远邦先涤虑,恤哉休戚在民情"(《按狱眉山舟行》);又言自己抱负未成,则无法像庄子一样洒脱地"曳尾于涂中","素志未容龟曳尾,误恩深愧鹤乘轩"(《次韵高阳吴中复待制见寄》);因此他晚年仍然在任上奔波,真是"白头犹自走尘埃"(《入蜀先寄青城张遨先生》)。

因此,佛教并未引导赵抃走向不问世事的道路,它对赵抃的影响,更多地体现在修身自律方面,体现在对功名的鄙弃以及日常生活中内心的自我调适上。

佛教主张弃绝名利,赵抃亦多次在诗歌中表露了自己对功名的看法。《会新都孙直言于成都》云:"酌酒强论贤否事,畏涂休说利名身。"《郡斋成寄前人》云:"零落交游难屈指,崇高轩冕不关心。"在赵抃的心目中,做官不是为了利禄,也不是为了崇高的尊荣,只是为了国家和生民。张培锋先生认为,佛教的"清净"说(指一切众生自性本来清净无染)对宋代士大夫的人格产生了重要的影响。对宋代士大夫来说,"清净"被视为一种高尚的人格境界,其主要含义是为人处世的清正廉洁。[①] 这反映到赵抃身上,便体现为对功名的淡泊。

此外,佛教以心转境、诸行无常、随缘自适的观念也引导着赵抃以平和的心态面对人生的起伏。赵抃虽然身居朝堂,但他从佛教中所修得的"以心转境"的深厚定力使他在闹市中也能够保持内心的平和安定。他说"楼前云水无穷好,楼下尘喧不复听"(《次韵六弟抗黄花驿楼作》),"坐邀城市真潇洒,却谓江湖太渺茫"(《平溪堂》),正所谓"心安处处安,心清万境闲",只要内心安定,喧嚣便与己无关。

而诸行无常的观念使赵抃看淡人生的波澜,最终走向更为积极的人生态度。赵抃认为人生命运是幻化无常的,个体对命运是难以把握的。每当他回首过去,总觉得往事皆如梦般转瞬即逝,"重上庄生台,如梦觉一霎""忆师去岁雷峰别,只似南柯一梦中"。而仕途的坎坷浮沉正如惊涛骇浪一般跌宕起伏,"此(按:指惊涛)宜无足道,大抵似人生"(《惊涛》)。正是因为对人生有这样的看法,所以赵抃会宽慰自己"岁月如流不用嗟,盛衰前定岂曾差"(《次韵岁暮有感》),佛教讲三世因果报应,今生乃前生所造善恶诸业所定之果报,因此即使遇到不顺之事也不必怨天尤人,都是自己前生诸业所定。所以每一段人生有独特的精彩,"梅先菊后何须较,好似人生各有时"(《次韵郁李花》)。

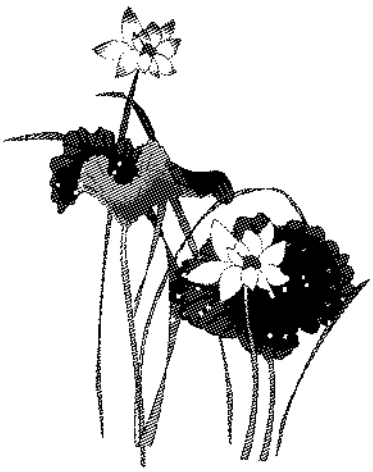
回顾自己的一生,赵抃是很满意的,《述怀》云:"三十年前一布衣,烂柯山下骤鸣飞。梦刀蜀国青天上,衣锦杭州白昼归。曾预机衡蒙帝眷,自同葵藿向晨晖。东斋事少愚知幸,终日平岚面翠微。"自己在官时忠于职守,像杜甫一样"葵藿倾太阳",而退休之后也能安享晚年,欣赏山林美景。这便是赵抃的一生,既是为国为民、积极进取的一生,也是在儒与佛之间游刃有余,豁达而自适的一生。也正是如此,赵抃始终能够洁身自好、正直敢言,成为后世清廉名臣的代表。

(作者系浙江师范大学中国古代文学在读硕士生)

① 张培锋.宋代士大夫佛学与文学[M].北京:宗教文化出版社,2007.230.

参考文献：

[1] 刘平中，任利荣. “铁面御史”清白廉政文化史鉴[M]. 北京：中国社会科学出版社，2018.
[2] （宋）郑獬. 鄖溪集卷一. 龙图阁直学士知谏院赵抃可右谏议大夫参知政事制. 文渊阁《四库全书》本.
[3] （元）脱脱等. 宋史卷八十八[M]. 北京：中华书局，1977.
[4] （宋）李焘. 续资治通鉴长编卷九十三[M]. 北京：中华书局，2004.
[5] 邱志诚. 三教融合与儒学重振之间：北宋名臣赵抃的佛道思想[J]. 中原文化研究，2021，9(02)：76－84.
[6] 贾晓峰. 北宋佛寺与北宋诗歌考论[D]. 西北大学，博士学位论文. 2017.
[7] （宋）释道诚撰，富世平校注. 释氏要览校注[M]. 北京：中华书局，2014.
[8] 郭学信. 宋代士大夫隐逸风尚时代特征探论[J]. 宋史研究论丛，2016(02)：512－536.
[9] 张海沙. 唐代文人与《维摩诘经》[J]. 文学评论，2011(01)：40－52.
[10] （宋）叶梦得撰，逯铭昕校注. 石林诗话校注[M]. 北京：人民文学出版社，2011.
[11] 葛兆光. 禅宗与中国文化[M]. 上海：上海人民出版社，1986. 8.
[12] 沈扬. 论苏轼对陶琴无弦问题的还原与阐释[J]. 聊城大学学报（社会科学版），2021(06)：67－73.
[13] 张培锋. 宋代士大夫佛学与文学[M]. 北京：宗教文化出版社，2007.



孙思邈对鉴真医学思想的间接影响

□ 王赵民

摘　要:鉴真东渡日本,把我国的医药文化传给了日本,被誉为"日本汉方医药之祖"。隋唐时期著名的医药学家孙思邈与鉴真并无交集,孙思邈去世6年后,鉴真才出生,但孙思邈在医药学方面的贡献和影响,对鉴真亦有一定的影响。大量史料表明,孙思邈对鉴真的医学思想是有间接影响的。亦可这么说:鉴真的医学知识多来源于孙思邈。

关键词:鉴真;医学思想;孙思邈

有研究表明,鉴真东渡日本,除传佛教外,"还积极介绍中国的文学、医学、雕塑、绘画及建筑等,对日本奈良天平时代宗教文化的发展,作出了杰出的贡献"①。隋唐时期著名的医药学家孙思邈与鉴真并无交集,孙思邈去世6年后,鉴真才出生,但孙思邈在医药学方面的贡献,对鉴真亦有一定的影响。大量史料表明,孙思邈对鉴真的医学思想是有间接影响的。本文试做探析。

一、鉴真的医学思想追溯

鉴真,俗姓淳于,生于唐垂拱四年(688),卒于广德二年(763),江苏扬州人。小时候家境清贫,一次,他随父亲去大明寺,看到佛像后内心受到感动,当即向父亲提出要出家,得到父亲的赞许。唐中宗神龙元年(705),道岸法师为他受菩萨戒,从此他跟随道岸学习戒律。景龙二年(708),他随师到达长安。在长安期间,他勤学好问,不拘泥于门派之见,广览群书,遍访高僧,成为对佛学具有较深造诣的高僧。除佛经之外,他在建筑、绘画方面,都具有了一定的造诣。据专家研究,东渡之前的鉴真,应该是精通《医方明》和中医学的。

我们看他的师徒传承:鉴真的师父道岸(653－717),俗姓唐,祖籍颍川(今河南省许昌市)。少年好学,后来出家,拜文纲为师。"岸本文刚律师高足也②"。

文纲(636－727),俗姓孔,出生于长安,祖籍会稽(今浙江绍兴市),12岁出家,20岁受具足戒,拜道宣为师,25岁讲律,30岁即登坛,后一直生活在长安,继承道宣遗法,弘法传戒,声望甚高,深受朝廷器重③。

道宣(596～667):俗姓钱,长城(今浙江省长兴)人(一说丹徒人),幼年出家。除师从慧頵和智首修学外,30岁之前更多方广学。30岁以后便开始从事著述,曾参加过玄奘法师的译场,首译《大菩萨藏经》,负责证文,不久又返回终南山著书立说。道宣最主要的成就是在律学和佛教史上的贡献,他是唐代律宗三派之一的南山宗开创者,撰有《四分律》删繁补阙行事钞3卷、《四分律》拾毗尼义钞3卷、四分律删补随羯磨疏2卷等。史学著作以《续高僧传》30卷、《广弘明集》30卷、《大唐内典录》10卷最有名。弟子千余人,世称南山律师。

道宣在终南山结识了孙思邈(541～682)。孙思邈在我国中医药发展史上,孙思邈是隋唐时期著名的医药学家和养生学家,我国中医药文化里程碑式的人物,堪称隋唐时期我国医学的集大成者。他一生致力于临床医学和药物的研究,精通内科、外科、妇科、儿科、五官科和针灸科等,集隋唐以来的医学理论和医学实践之大成,在中医理论、医药学科建设和医德建设等方面,取得了引人注目的成就,为中医的发

---

① 见1980年5月4日《人民日报》第1版社论《千载一时的盛举》

② 《大正藏》第50卷,《宋高僧传》卷十四,第793页

③ 王亚荣,《道宣评传》第109页,宗教文化出版社,2017年3月第1版

展建立了不可磨灭的功勋。他的著作《备急千金要方》和《千金翼方》,堪称泱泱巨著,集天、地、人,医、理、道,病、证、方于一体,被学界、医界公认为"中国最早的医学百科全书";他扎实的医药养生理论、丰富的临床医学经验和高尚的医德作风受到历朝历代人们的推崇和景仰,并传播到了日本、韩国等国。据史料记载,日本流传的很多医药著作差不多都离不开孙思邈的著作,甚至可以这么说:如果没有《备急千金要方》和《千金翼方》,就读不到日本的《医心方》等医学名著。

据唐·段成式《酉阳杂俎》记载:"孙思貌尝隐终南山,与宣律和尚相接,每来往互参宗旨①。"又据《唐西明寺道宣律师传》称,道宣居终南山净业寺时,孙思邈亦隐终南一石室中,两人结为林下之交,"每一往来,谈论终夕②"。

孙思邈"善谈庄、老及百家之说,兼好释典"(见《旧唐书》),两人相互切磋,在佛学、医学方面互为长进,相得益彰。孙思邈《千金方》中关于地、水、火、风的四大说法和天竺耆婆方药的记载,多从道宣处得来。道宣本身就懂得一些医学知识,可能受到了孙思邈的启发,他发明了"天王补心丹",至今仍然运用于临床诊治中。

道岸是道宣的再传弟子,他有一师兄名弘景,又名恒景,在长安时住实际寺,为鉴真受比丘戒。鉴真随弘景学法一年多,并"巡游二京,究学三藏③",不仅学习佛学知识,包括学习佛教"医方明",而且有机会到太医署、药园学习医学知识,掌握了一定的医疗技术。有资料表明,弘景得到道宣传下的验方后又传给了鉴真,大大丰富了鉴真的医学知识,为他日后在日本传播中医药文化奠定了基础。从这种关系看,鉴真的不少医学知识来源于孙思邈。

二、鉴真东渡时带了大量药物

鉴真东渡时,带了大量的药材,把我国的中医药文化传给了日本,这是毋容置疑的。1998 年 11 月 28 日,时任国家主席江泽民在日本早稻田大学演讲时说:"中国和日本一衣带水,比邻而居,两国都有着悠久的历史。我在少年时代就知道,一千多年前的中国唐朝,我的家乡扬州的鉴真和尚不畏艰险,六次东渡,百折不回,终于把中国的佛教、医药学、建筑和雕塑传到日本,成为当时促进中日文化交流的一位杰出代表④。"

开元元年(713),鉴真回到扬州,任扬州大明寺主持,此后 30 年,他开展弘法活动并成为当地佛教领袖,时人誉其"江淮之间,独为化主"。

此时,鉴真生活的扬州,农业繁荣、手工业发达、商业昌盛,是当时全国乃至中外著名的物资集散地,流通的商品主要有海盐、茶叶、珠宝、药材、粮食等,吸引了新罗、高丽、波斯及阿拉伯商人。据《太平广记》卷十七引《集异记·裴谌》记载:

谌曰:"……吾于山中之友市场于广陵,亦有息肩之地,青园桥东有数里樱楼园,园北东门,即吾宅也。"

这里是指在扬州卖药的。同书卷二十三引《原仙记·冯俊》说:

广陵人冯俊,似佣资生……尝遇一道士于市买药置一囊,重百余斤,募能独负者,当倍酬其值,俊乃请行。

这是来扬州买药的。

此外还有外国人在这里出售安息香、诃黎勒、苏合香、龙涎香、羚羊角等多种舶来药物。药商们为了辨别药材的真伪和是否道地,也摸索出了一套口尝、鼻嗅、眼观、牙咬、手捏等有效的鉴定方法。久而久之,鉴真跟着药商也学会了辨识药物和收集珍贵药材的方法。

---

① 《酉阳杂俎》卷二《孙思邈》

② 《宋高僧传》卷十四《道宣传》,大正藏 50 册,第 790 页

③ 〔日〕真人元开:《唐大和上东征传》,第 34 页

④ 江泽民:《以史为鉴开创未来》,1998 年 11 月 29 日《人民日报》

唐代的扬州,地处长三角洲政治、经济、文化的中心,为全国最大的经济都会①,也是唐日关系最为密切的中转站,日本在文武天皇时代(697~706)到孝廉天皇时代(749~757),相当于唐朝中宗、睿宗、玄宗时期,共派出四次遣唐使,"每次四船,总数达五六百人②"。开元二十一年(733),受日本佛教界和政府的委托,僧人荣睿、普照随遣唐使来我国留学。当时,大明寺众僧"默然无应",唯有鉴真表示"是为法事也,何惜身命③",遂决意东渡。

从天宝二年(743)开始,鉴真率弟子东渡,先后六次泛海,历尽艰险,终于在天宝十二年(753)到达日本,受到日本朝野僧俗的盛大欢迎,实现了东渡宏愿,被日本民众誉为"文化之父"和"律宗之祖"。

鉴真东渡日本的主要目的是传律,携带药物应该是为了保健和预防。试想,横渡沧海,多有不测,各种疾病随时都会发生,备足救急防治药品是完全必要的。据《唐大和上东征传》记载,鉴真于天宝二年十二月第二次渡海时,除准备物、法器外,还准备带"麝香20脐,沉香、甲香、甘松香、龙脑香、胆唐香、安息香、檀香、零陵香、青木香,熏陆香都600余斤,又有毕钵、诃梨勒、胡椒、阿魏、石密、蔗糖等500余斤,蜂蜜、甘蔗80束"。

天宝七年东渡时,"买香药、备办百物,一如天宝二载所备"。

根据日本汉方野崎药局主席野崎康弘考证,以下36种药草是鉴真东渡时带往日本的:

麻黄、细辛、芍药、附子、远志、黄芪、甘草、苦参、当归、柴胡、川芎、玄参、地黄、紫苏、丹参、黄芩、桔梗、旋覆花、苍术、知母、半夏、芫花、栀子、五味子、黄柏、杏仁、厚朴、和厚朴、肉桂、杜仲、唐木瓜、大枣、蜀椒、花椒、吴茱萸。

鉴真东渡所备的上述药品,对照孙思邈《千金翼方》所载药物的功效,阿魏可杀虫去邪毒、破积下恶气;诃黎勒可治心腹胀泄、消食;皆钵可温散肠胃寒邪,止吐止泻;胡椒可去痰,除脏腑中风冷;芳香药物可辟秽,开窍四共。对航海来说,这些药物对治疗多发常见病症有用。据有关资料记载,日本遣唐使来华,也常备有类似的药物。

三、鉴真对日本医学发展的贡献

在唐代,日本受唐代文化的影响最为强烈,"日本古代的文化史,如抽去了这个事实,那是不能设想的④"。医学文化也不例外,传入日本的就有孙思邈的著作《备急千金要方》和《千金翼方》。

大量的历史资料表明,鉴真是一位在医药上有造诣的人,尤其是药物的辨识和炮制,能及时解决僧人们突发的急病。他对日本医学的贡献,主要是应急的临症验方和疑难病症的治疗。

鉴真到日本后,很快治好了光明皇太后的疑难病症。他东渡时携带的物品中就有多种药材,日本平安时代由丹波康赖编纂的《医心方》中,收录有鉴真的医方。奈良正仓院里收藏有不少唐传去的药物,有的是鉴真带去的,在藤原佐世的《日本国见在书目》里,就有鉴真的《鉴上人秘方》一卷,成为当时日本的医学宝鉴,可惜早已失传。好在《医心方》里还收录了鉴真的几个药方。

《医心方》是日本现存最早的中医养生疗疾名典,被誉为日本的国宝,它荟集了久已失传的中国医药养生典籍近200余种之精华,是一部失而复得的中华医药集大成之作。在《医心方》卷三里,记载了鉴真使用过的一个验方,叫《诃梨勒丸方》,内容如下:

录验方云:帝释六时服诃梨勒丸方——右诃梨勒者,具五种味辛酸苦咸甘。服无忌,治一切病。大消食,寿补益,令人有威德延年,是名最上仙方。疗二十八种癖块。大便不通,体枯干燥,面及遍身黄者。痔赤白,下部疼痛,久壮热,一切心痛,头旋闷,耳痛重听。有身体痈疽,积年不瘳,痢不思食,淡冷。有胸中咳嗽,唇色白,干燥。澁小便稠数,肠胀痃气,初患水病者。疗声破,无颜色。色黄,肠内虫,脚气,上吐

① 朱祖德:《唐代淮南道研究》,第95页

② 李寅生:《论唐代文化对日本文化的影响》,第83页

③ 〔日〕真人元开:《唐大和上东征传》,第42页

④ 〔日〕龟井胜一郎:《盲圣》,志静译,《现代佛学》,1963年第4期

无力，肢解疼痛，心上似有物勇，健忘心迷，如是等皆悉涌除也。

诃梨勒皮八分，槟榔仁八分，人参三分，橘皮六分，茯苓四分，芒硝四分，狗脊三分，鼓四分，大黄八分，干姜十二分，桃仁八分，牵牛子十三两，桂心八分。凡十三味咀下筛，以蜜丸如梧子，服廿丸，食前以温酒或薄粥汁服乎，且得下利良①。

卷八《脚气人腹方》：

苏方水研紫雪，服之立下（今案紫雪方鉴真云：若脚气冲心，取少雨和水饮之，又可服红雨五、六两，又诃梨勒丸良）。

卷十九《鉴真服钟乳随年齿方》：

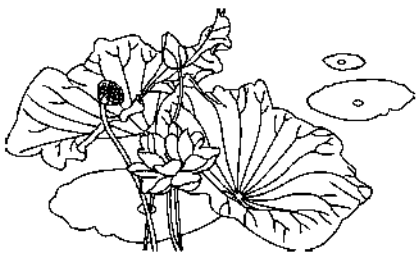
石钟乳其味甘温无毒，年廿者服二两，乃至五十服五两，六十以上加至七两，各随年服之吉，四十已下人，一两分为二服，五十已上一服一两，两别和面三两，搅搜面硬，嫂作博托以五升桧中煮作六沸即熟，和酒令汁尽服之竟，以暖饭押之，七日已来，忌如药法等。

此外还有《奇效丸》、《万病方》、《丰心丹》等，都是鉴真带去的方子。一直到现在，日本部分地区还在沿用，几乎成为民间常备药。鉴真的这种临症实用医药技术，“透过大弟子法进传授给日本东大寺僧人惠山、元田寺僧人行潜”，然后扩散到民间。十七、十八世纪时，日本药店的药袋上，还印着鉴真的图像，“目前日本奈良招提寺发售的《奇效丸》药袋上还印有鉴真的肖像。并书明是‘开山大和尚鉴真传方’。足以说明鉴真在日本医药方面的影响之深远”②。

四、结语

综上所述，鉴真的医学知识多来源于孙思邈，孙思邈对鉴真的医学思想是有间接影响的。在鉴真时代，孙思邈的两部《千金方》已经刊印流传，可以肯定的说，鉴真通过他的师父的传授，是学到了其中的一些知识的，他是受益者。东渡日本后，他把我国的医药文化传给了日本，被誉为“日本汉方医药之祖”。他东渡时是否把《千金方》带到日本，尚无定论，这个问题有待于今后进一步考证。

（作者系陕西省铜川市丝路文化研究中心研究员）



① 蒋华、朱江《鉴真和尚与日本医药》，徐凤仪主编《鉴真文化大观》上册，第184页

② 张厚宝：《唐鉴真东渡与中日医药学交流》，徐凤仪主编《鉴真文化大观》，上册，第194页