



鉴真
JIAN ZHEN

鉴真佛教学院主办

鑑
真

佛教教育论坛

(总第十九期) 2023



■ 佛教中化
■ 佛教与社会主义核心价值观
■ 经典导读
■ 高僧读范
■ 佛教史话
■ 佛学对话
■ 佛风范
■ 佛史永续
■ 佛教灯语
■ 佛园风范
■ 佛学研讨
■ 佛教校园风采



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

主 任：释能修

副主任：宗金林 释仁风

委 员：释仁如 释仁永

释明空 释演海

释克能 释开智

宋华忠 扶正

主 编：宗金林

副主编：宋华忠 扶正

释克能 释开智

责任编辑：扶正

2023年6月出版

内部刊物 免费赠阅

佛教中国化

- 1、弘扬崇俭戒奢，践行佛教中国化.....释演海 (1)
2、巨赞法师探索佛教与社会主义社会相适应的道路.....李万进 (4)

佛教与社会主义核心价值观

- 3、从“富强”的角度论《楞严经——念佛圆通章》.....释开智 (9)

经典导读

- 4、禅宗之伪仰宗与依《楞严经》印心之义理走向.....释明空 (12)
5、如何依教修行 – 浅谈地藏菩萨本愿经所开示的修行窍决
.....释天然 (16)
6、略论六祖慧能悟道与南宗禅特色.....释常慧 (19)

高僧风范

- 7、从弘一法师看书法与佛教的关系.....释妙诚 (25)

佛教史话

- 8、浅析唐人写经及当代价值.....释仁果 (30)
9、南宋无文道璨箴铭研究.....黄心如 (35)

佛灯永续

- 10、我和大明寺两代大和尚的情缘.....王余光、莫昕 (42)
11、天平之甍札记.....韦明铧 (44)

校园建设

- 12、修扎实内功，做五有法师
——给法师们几点建议.....扶正 (52)
13、学僧管理的理论与实践
——以鉴真佛学院学僧管理为例.....释昌善 (55)

校园风采

- 14、东渡扶桑弘律学 唐风洋溢奈良城
——记一代高僧鉴真大师.....释道定 (62)
15、文化自信与佛教担当.....释圣渝 (65)
16、在佛学院如何学佛修行的思考.....释妙隆 (67)

弘扬崇俭戒奢精神 践行佛教中国化方针

□ 释演海

2022年6月8日,全国性宗教团体联合发出《关于崇俭戒奢的共同倡议》,至今已过去整整一年时间,在此期间,中国佛教界组织了多场学习。2023年6月21日,习近平总书记关于宗教工作的重要论述研讨会在京召开。^①全国政协主席王沪宁出席并作重要讲话。藉此重要宗教工作会议召开之际,本人再学习《共同倡议》,并总结一年来的心得体会,以此更好地弘扬崇俭戒奢精神,践行佛教中国化思想。

在我看来,全国宗教团体发出的这份倡议,对于我们佛教界塑造正面形象、巩固僧人道心、加强道风修养,提升良好教风和学风,深入推进新时代宗教中国化有着不可小视的影响。

律宗高僧弘一大师在《格言别录》中说:“轻而多取,吾宁寡而俭用。”由此可见,崇俭戒奢,不仅是中华民族的传统美德,也是我们佛教界的优良传统。本文,笔者试从“崇俭戒奢”的历史渊源、佛教中国化的历史必然、佛教界如何践行佛教中国化等三个方面,来阐述佛教中国化现实意义,以飨有缘读者,共沾法喜。

一、“崇俭戒奢”的历史渊源

首先,“崇俭戒奢”是佛教的教义要求和修学传承。

佛经中关于“少欲知足”“惜福节俭”“勤修戒定慧,息灭贪嗔痴”等思想,一直贯穿着佛教的教义和历史。当年佛陀在菩提树下证悟后,认为不向外求、少欲知足,不沉溺于财、色、名、食、睡等五欲,才能不迷失本心,才能解脱生死。佛陀劝勉弟子身穿粪扫衣,乞食千家饭,培福积德,破除执着。后来,“不坐高广大床”等节俭要求,被写入了戒律。

《佛祖历代通载》中记载,释迦牟尼佛“其为人也,清俭而寡欲,慈惠而爱物”。佛弟子当中,大迦叶尊者少欲知足,被称作“苦行第一”。佛教经典中也有大量关于“崇俭戒奢”的论述,比如:《佛遗教经》云:“若欲脱诸苦恼,当观知足,知足之法即是富乐安隐之处。知足之人虽卧地上犹为安乐,不知足者虽处天堂亦不称意。”又,《禅林宝训》中说:“节俭、放下,乃修身之基,人道之要。历观古人,鲜有不节俭、放下者。”

近代净土宗高僧印光大师一生惜福。他每食毕,都以舌舐碗,至极净为止,再复以开水注入碗中,涤荡余汁,然后咽下。他见有人食后碗有剩饭粒者,必呵斥:“汝有多么大的福气,竟如此糟蹋!”

其次,在中华民族悠久深厚的文化传统中,节俭是古圣先贤所推崇的美德,而对奢侈,则多加告诫,深怀警惕。中国共产党更是以独立自主、自力更生、勤俭节约、艰苦朴素为本色。“崇俭戒奢”可以说是中国传统、中国智慧、中国美德、中国气质。

北宋政治家司马光在家训中告诫其子:“侈则多欲,君子多欲则贪慕富贵,枉道速祸;小人多欲则多求妄用,败家丧身。”南宋诗人陆游在《放翁家训》中说:“天下之事,常成于困约而败于奢靡。”

道家先哲老子说:“吾有三宝,持而保之:一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先”、“圣人去甚、去奢、去泰。而儒家的孔子,则以“温、良、恭、俭、让”立身。春秋时的名著《左传》中警示:“俭,德之共也;侈,恶之大也。”战国时的思想家墨子说:“俭节则昌,淫佚则亡。”西汉时的名著《礼记》中说:“傲不可长,欲不可纵,乐不可极。”三国时的贤臣诸葛亮在《诫子书》中说:“静以修身,俭以养德。”唐朝诗人李商隐在《咏史》一诗中总结历史说:“历览前贤国与家,成由勤俭破由奢。”诸如此类记载,不胜枚举。

二、“佛教中国化”的历史必然

^① 《习近平总书记关于宗教工作的重要论述研讨会举行》,《人民政协报》,2023年06月22日,第1版。

“坚持宗教中国化方向”是习近平总书记对宗教工作的重要指示。有人说，佛教传入中国两千多年，早已“中国化”了，已经完成“中国化”的历史使命。在我看来，这种看法是用静止的观点看待发展中的事物。党和政府多次提出要“积极引导宗教与社会主义社会相适应”，佛教当然也不能例外。

古今中外，任何一种宗教与文化的延续，都必须适应当时社会的需求，而与社会“相适应”的过程又是一个长期的过程，是一个不断变化的过程。过去“适应”了，现在和将来不一定“适应”。社会发展是无止境的，佛教也要不断与时俱进来适应这种发展变化的趋势。“相适应”本身是一个长期的系统工程，中国佛教必须通过自身的不断调整，充分发挥佛教教义中“利国利民、利益苍生”的积极因素，努力与社会主义核心价值观相对接，充分彰显自身价值，才是促进佛教与社会主义社会相适应的最佳途径。践行“佛教中国化”这一理念具体而言，可从以下几点展开：

首先，坚持佛教中国化方向，要做到政治认同。这是一个“跟谁走、怎么走”的问题。佛教界要有鲜明的政治态度，坚持热爱祖国，拥护社会主义制度，拥护中国共产党领导，遵守国家法律法规和方针政策。佛教界开展法务活动要服从并服务于国家最高利益和中华民族整体利益，要用社会主义核心价值观引领佛教发展方向，对佛教教理教义作出符合社会进步要求的阐释。当前，全国人民最大的任务就是实现中华民族伟大复兴的“中国梦”，佛教界要把广大信教群众团结在党和政府周围，凝心聚力投身到实现“中国梦”的伟大实践中去。

其次，坚持佛教中国化方向，要与当前社会适应。佛教要与社会主义社会同心同德，相向而行，主动承担起社会责任，才能得到社会认可，才能有生存和发展的空间。佛教界要适应社会，就是要以开放包容的心态和与时俱进的精神，在佛教观念、制度组织等方面进行调整，从现实社会中吸收新鲜营养，与时代和祖国同呼吸、共命运，为促进社会和谐、推动社会进步传递正能量。

第三、坚持佛教中国化方向，还要做到与优秀传统文化相融合。中国佛教自两汉时期传入我国后，其“慈悲济世、众生平等”的核心教义逐渐与中国政治、经济、文化、社会相适应，在教义、宗派、仪轨等方面无不深深地打上了中国文化的烙印，形成了鲜明的民族性、地域性、时代性特征，乃至成为中国传统优秀文化的重要组成部分。

中华民族拥有五千多年连绵不断的文明历史，创造了博大精深的中华文化，经过千年沧桑岁月，成为我们共同的精神家园。佛教界要结合社会主义先进文化，不断对佛教思想、教规教义进行创新再造，使教义教理在思想文化上跟上时代的步伐，焕发出新时代中国佛教文化的魅力。

三、“佛教中国化”的践行举措

当今世界急剧变化，中华民族也正经历着前所未有的发展机遇。当前，中国佛教处在一个历史性机缘中，我们在践行佛教中国化理念的同时，更要发扬佛教慈悲济世的优秀传统，积极开展公益慈善事业，在社会层面充分发挥佛教的济世利民。

佛教界在弘扬中佛协倡导的“崇俭戒奢”基本政策的同时，必须坚守佛教的“神圣性”，实现“爱国爱教”与“崇俭戒奢”的完美结合，“入世”与“出世”的高度统一，才是真正践行佛教中国化。具体可以从以下四个方面八个角度，来将践行佛教中国化落到实处：

第一、坚持“爱国爱教”，践行“农禅并重”。“爱国爱教”一直是中国佛教的优良传统，在佛教长达两千多年的发展历程中，积淀了丰富的爱国思想与实践经验。佛教界必须高举爱国旗帜，紧密围绕国家建设主要任务和目标，将爱国与爱教相统一。佛教教职人员更要紧密团结信教群众，将爱国爱教思想遍洒人间每个角落，佛教也必须依托国家的和平稳定才能健康发展。

“农禅并重”是古代祖师的创举，也是佛教中国化的重要内容之一，用现在的话来讲就是工作、修行两不误，即在工作中修行、在修行中工作。正是在这一优良传统影响下，千余年来，历代高僧大德带领广大僧众既创建了树木参天、环境幽雅的名山古刹，又继承发扬了中国特色佛教文化。

第二、潜心“学术研究”，开展“国际交往”。中国佛教，高僧辈出，大德如林，译经释法，著书立说，给世间留下了宝贵的佛教文学、艺术、历史、哲学等。在新时代历史进程中，佛教界要继承和发挥中国佛

教学研究的思想理念,积极开展佛教学术研究。

历史上,中国和亚洲其他许多国家高僧大德,曾梯山航海往来于陆上和海上的“丝绸之路”,传播友谊和平的种子。其中,最具代表性的当属西行求法的玄奘大师以及东渡传法的鉴真大师。中国拥有完整的三大语系佛教体系,应该充分发挥佛教的积极作用,在坚持独立自主自办的原则下,来团结海内外广大信众,为构建人类命运共同体努力奋斗。

第三、做到“四个圆融”,加强“五个建设”。既要把佛教教义圆融于构建社会主义和谐社会的崇高理念之中,把佛教工作圆融于建设中国特色社会主义的伟大事业之中,把佛教事业圆融于增进民族团结、维护国家尊严、捍卫国家主权、促进祖国统一的伟大事业之中,把佛教弘法事业圆融于促进中国佛教界与世界各国佛教界友好交往、维护世界和平的伟大事业之中。“五个建设”即不断加强佛教的信仰建设、道风建设、教制建设、人才建设和组织建设。加强五个建设,是中国佛教事业发展的长期任务。在五个建设中,信仰建设是核心,这个核心建设包括道风建设和教制建设。佛教强调“以戒为师”、“以法为师”。“以戒为师”就是要以戒律为标准,端正自己的言行。“以法为师”就是要有正知正见,端正自己的思想和态度。从个体修行的意义上说,就是要坚持正信正行,以大道心砺己,以平常心处世;从佛教整体的意义上说,就是要坚持原则,弘扬正气,统一思想。

第四、加强“僧才培育”,传承“六和精神”。“人能弘道,非道弘人”,培养佛教事业接班人的僧伽教育,是佛教健康发展的根本。原中国佛教协会会长赵朴初在世时多次强调:“佛教最紧迫的任务,第一是培养人才,第二是培养人才,第三还是培养人才。”只有把佛学院建设成佛学人才培养基地、佛教理论研究基地和佛教文化交流基地,才能培养出“政治上靠得住、学识上有造诣、品德上能服众,关键时起作用”的爱国爱教的优秀人才。

佛教要健康发展,必须始终传承、“六和敬”,不仅是寺院僧众共住规约,更是团结广大信徒的根本要求。弘扬身和共住、口和无净、意和同事、戒和同修、见和同解、利和同均的精神,具体表现就是:身和共住就是在生活上互相照顾,口和无净就是在言语上劝善止过,意和同悦就是在思想上彼此敬重,戒和同修就是在戒律上堪为道范,见和同解就是在见解上同学共修,利和同均就是在财物上平等受用。佛教坚持“六和敬”的基本准则,才能于内安顿身心,于外安顿僧团,中国佛教才会有可以期待更为辉煌的未来。

结语

中国佛教事业发展的决定因素必须是培养出一支德才兼备、心行结合的高素质僧才队伍,以确保中国佛教的长足健康发展。

鉴真学院自2003年创办至今,已探索出一条多渠道培育佛教优质僧才的发展途径,即在一如既往办好全日制本科教学的同时,为进一步拓展学院办学功能,扩大办学规模,自2012年秋起,开设了面向全国寺院佛教教职人员的在职大专学历教育,十年来,有将近一千人取得我院大专文凭,明年起,还将进一步提升在职学历教育,开展在职专升本学历教育,以满足佛教事业发展和僧才培养的迫切需要。

在践行佛教中国化方面,鉴真学院也是多举措齐施,如:每周一早上的晨会、升国旗、奏唱国歌;每周五下午的大课,邀请专家学者来院以讲座形式宣讲党史、“二十大”报告精神学习会等,还组织学院师僧赴爱国主义教育基地参访,不断激发师僧的爱国情怀,学以致用,学有所成,真正将佛教中国化理念融入当下学修和未来弘法利生中去。

我们在倡导“崇俭戒奢”精神的同时,更要深挖中国佛教经典中与佛教中国化相适应的教理教义,更好地解读佛教经典教义,更好地在新时代传播佛教思想,服务社会、净化人心。

中国佛教界尤其是佛教院校师僧要深入学习我国宪法法律、中国传统文化、佛教教理教义、新时代国情社情,本着《宗教教职人员管理办法》等规定,对照自己学修生活与弘法利生,真正做到“政治上靠得信、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用”,从而将习近平总书记在“二十大”报告中强调的“宗教中国化”落到实处。

(作者系鉴真佛教学院培训部、招生办主任)

巨赞法师探索佛教与社会主义社会相适应的道路

□ 李万进

摘要:巨赞法师作为二十世纪中国佛教界的著名僧人,参与了佛教与社会主义社会相适应的重大历史事件。巨赞法师审时度势,意识到了佛教在社会主义社会中国的发展与出路,在于主动与社会主义社会相适应。为此,巨赞法师进行了相关的探索,从理论上与实践中,摸索出一条使得佛教能够适应社会主义社会的发展道路。巨赞法师探索佛教与社会主义社会相适应的道路,为推动今日佛教与社会主义社会相适应,提供了诸多的经验。这些可以看作是巨赞法师为中国佛教的发展作出的杰出贡献。

关键词:巨赞法师;佛教;社会主义社会

在两千多年中国佛教历史的发展过程中,二十世纪下半叶随着中华人民共和国的建立,中国社会开启了建设有中国特色社会主义的历史。与中国以往的历史不同,这种社会制度是前所未有的一个创新与壮举,中国历史从此进入到了一个完全崭新的时代。在这个前所未有的、完全崭新的社会时代,在这样一种完全不同于过去历史的社会制度中,具有两千年历史的中国佛教,必须要相应地作出调整,以适应在社会主义社会的中国这一国度中继续发展。经过几十年的历史与现实的探索,在这一方面形成了共识,那就是佛教与社会主义社会相适应这一问题的提出。在探索佛教与社会主义社会相适应的道路上,已经走过了七十余年的历史,在这方面也积累了不少的经验。如今中国佛教界,在推进佛教中国化的同时,也在推动佛教与社会主义社会相适应道路的继续探索,由此来开创中国佛教的新局面。

在探索佛教与社会主义社会相适应的道路上,凝聚了中国佛教界几代人的心血与努力,这之中最为著名的首推中国佛教协会已故会长赵朴初先生。与赵朴老同时代的僧人中,巨赞法师无疑也是积极推进与探索佛教与社会主义社会相适应道路的佛教界人士。巨赞法师虽然是佛教僧人的身份,但是在中华人民共和国成立之前,就与我党有过极其密切的接触,受到了我党的影响,并以僧人的身份为我党的事业,作出了一定的贡献。中华人民共和国成立之后,巨赞法师作为中国佛教协会的创始人与领导者,积极探索佛教与社会主义社会相适应的道路,通过理论与实践两个方面的努力,在佛教与社会主义社会相适应的道路上,作出了一些有益的探索,为今天中国佛教如何进一步与社会主义社会相适应提供了借鉴。

一、中国佛教界与社会主义社会的思想改造

在中华人民共和国的历史上,曾经有过社会主义社会的思想改造运动。当时,中国共产党刚建立人民共和国,需要在思想上与理论上统一全国的认识,特别是在普及与学习中共的理论方面,需要对全国人民进行一场彻底的思想改造,由此来形成对于党的领导的统一认识。这场思想改造运动,主要针对当时从旧社会走过来的知识分子。对于一般的群众,则以学习党的方针、政策为主。当时的中国佛教虽然在中国已经传播了两千年,但是在社会主义社会中应该如何与社会主义制度相适应,则是一个新的问题。关于此,作为中国佛教界具有影响力的僧人,巨赞法师根据自己的亲身经历,结合学习党的理论、方针、政策,进行了一些初步的探索。这些探索体现了佛教与社会主义社会相适应的道路,在中华人民共和国建立初期的某些特征。正是这种可贵的探索,为之后几十年间,佛教与社会主义社会相适应道路的发展奠定了基础。

巨赞法师在中华人民共和国建立之前,就与中共有着密切的接触与联系,特别是与党的高级领导有过深入的交往。在与党的高级领导的交往中,肯定受到了党的理论的影响。但是,由于当时的社会环境,还不可能系统地学习与掌握党的理论。这样,在建国之后,在全国上下兴起学习党的理论,改造自我

思想的运动中,作为佛教僧人的巨赞法师也自觉地加入了学习党的理论,改造自我思想的时代洪流中。根据巨赞法师本人的叙述,当时的佛教界曾经深入学习了马列主义毛泽东思想,特别是集中学习了马列主义的一些基本原理,并将这些原理实际地运用到工作之中,这就是马列主义毛泽东思想主张的理论结合实际的基本原理,通过理论的学习,以及对于理论的运用来达到改造佛教界人士思想的目的:

经过社会发展史的学习较有系统地建立起马列主义的基本观点:一、劳动创造人类世界的思想;二、阶级斗争的思想;三、马列主义的国家学说。掌握了这些基本的观点,许多不了解和想不通的问题就往往能够自己迎刃而解。由此进一步,不论是参加工作,或继续更深入的学习,都有很大的便利。经验证明,这种集中力量,少而求精的学习步骤,对于从头学起的人是有很大效果的。^[1]

中国共产党之所以能够领导全国人民建立起新中国,确立以马列主义毛泽东思想为党的指导理论,是取得胜利的一大法宝。而始终贯彻理论与实践相结合的原则,也是党开展工作的一个重心。建国之后,在开展学习党的理论,改造自我世界观的运动中,系统地学习与掌握党的指导思想,即马列主义毛泽东思想,就成为了全国人民学习的重点。作为佛教界的人士,在参加思想改造运动中,自觉地学习马列主义毛泽东思想,实现自我世界观的改造,就成为了当时出家僧众的一个重要任务。通过对于马列主义毛泽东思想的学习,完成自我世界观的改造,如此才能够在思想与社会主义社会相适应,与党的方针、政策保持一致。从巨赞法师的这些叙述中可以看出,当时佛教界的僧人在进行自我思想的改造时,主要还是以学习马列主义毛泽东思想理论为主,并且重点学习的是历史唯物主义。根据理论结合实际的原理,巨赞法师在谈到自觉学习马列主义毛泽东思想的体会时指出,通过自觉学习党的理论,并切实地运用到工作与生活之中,感觉到在遇到困难时能够迎刃而解,这就是自觉学习与运用马列主义毛泽东思想的结果。这表明,巨赞法师为代表的当时的中国僧人们,认识到了佛教应该主动地适应社会主义社会。作为生活在社会主义社会的佛教僧人,其身份首先是人民群众的一员,所以就需要与党的理论、方针、政策相一致,这些都需要通过学习马列主义毛泽东思想,来改造旧时代思想中存在的问题之后,才能够最终实现自我与新社会制度的统一。

二、中国佛教界对马列主义毛泽东思想理论的运用

根据巨赞法师的叙述,当时的佛教界僧众主要学习了马列主义毛泽东思想的历史唯物主义的理论,并主要学习了劳动创造世界、阶级斗争和国家学说这三个内容。之所以集中在这三个方面来学习马列主义毛泽东思想,进行自我的思想改造,主要是针对佛教界中的僧人几乎是从旧社会走向新社会这一情形而有的放矢的。巨赞法师强调,通过这些党的理论的学习,使得僧人在思想上明白了佛教如何才能够在新社会继续发展的问题。这就是佛教需要有一种转变,特别是佛教界的僧人需要在自我思想意识中来一次脱胎换骨的转变,认识到佛教应该怎样去适应新社会,怎样才能够在社会主义社会中生存的问题:

我们必须深刻地认识,新国家的成立,决不是过去的换朝代,在新社会里,也决不许可有人剥削人,人压迫人的事情。我们对此点,必须根本觉悟。我们应该利用现在所获得的合理立场,与正当的工作岗位,及时努力,真正地发扬释迦牟尼的革命精神,真正从事生产,为社会为人民服务,我们才有前途,否则只有被淘汰。按照目前客观环境来说,佛教并不是没有前途,但是前途必须我们本身去争取;并不是没有光明,光明亦要我们自己去寻求。^[2]

巨赞法师在这段话中,涉及到了运用马列主义毛泽东思想的劳动创造世界与阶级斗争的观点来分析佛教以及僧人的问题。学习过中国近现代史的都知道,当时党领导全国人民进行新民主主义革命,就是要推翻压在人民群众头上的三座大山,即:帝国主义、封建主义和官僚资本主义,巨赞法师在论及佛教界僧人的思想改造时,显然涉及到了佛教与新民主主义革命的三个对象的问题。佛教传入中国有两千年左右的历史,主要是与封建社会有着千丝万缕的关系,故而与自1840年以来才逐渐出现在中国的帝国主义、官僚资本主义的关系不大,因此佛教界的人士在进行思想改造时,主要要反省的是佛教与封建主义的关系,这也是巨赞法师一再强调的。而佛教与封建主义的关系又集中体现在封建社会的土地生

产方式上,这是因为自古以来不少寺院拥有大量的土地,形成了收租的方式,这与党当时领导开展的土改运动是存在矛盾的。为了在思想上统一认识,这就需要当时佛教界的僧人转变观念,实现思想的改造。从巨赞法师的阐述中可以看到,运用阶级斗争的学说来看待寺院拥有的大量土地问题,需要当时的佛教僧人与封建主义一刀两断,放弃靠坐收地租的方式来养活自己,这就涉及到了劳动创造世界的观点,这也是马列主义毛泽东思想理论的精髓。巨赞法师认为,过去依靠地租养活自己的方式,多少存在着剥削的问题,因此寺院在没有了大量土地之后,当然就不能够再依靠坐收地租的方式养活自己,需要用自己的双手,依靠劳动来养活自己,这就是后来在中国佛教界出现的各种生产运动的现象。

巨赞法师本人由于在建国前就与党的高层人物有过密切的接触,并对党的理论、方针、政策有一定的学习研究掌握,所以在建国之初开展的各种运动中,能够较好地领会党的意图,能够积极倡导与引导佛教与新社会制度相调节。在这之中,主要的就是要佛门中的僧人逐渐放弃旧时代的各种思想观念,全身心地投入到社会主义事业的建设中,以做一名合格的劳动者作为思想改造的根本目的。这种自我的思想改造,是为了树立起为人民服务与人民当家作主的意识,这种思想的自我改造,与建国之初党的方针、政策也是一致的。基于这种人民的主体意识,巨赞法师认为这也是中国佛教应该追求的新的道路:

新时代的佛教徒,无论男女老幼,在家出家,如果都走上了“新的道路”,则每一个人都能和为人民服务的新政治结合在一起,为着实现共产主义的社会而奋斗。每一个人不断创造适合于自己的工作岗位,绞脑汁,流汗水,真心诚意地为了全人类的利益而努力工作,工作之余,走进佛教的寺庙里去,在佛教空气的熏陶之中,使精神上得到安慰与勉励,加强工作的热情与毅力。所以“新的道路”上的佛教寺庙是佛教徒的精神粮食仓库,“新的道路”上的佛教僧伽是这个仓库的管理与修士者。^[3]

巨赞法师在自觉学习了马列主义毛泽东思想的阶级斗争和劳动创造世界的理论后,以此来分析和研究中国佛教与新社会存在的矛盾问题,从而认识到中国佛教由于两千多年来与封建主义的关系,需要彻底予以清除,所以中国佛教追求的新的道路,首先就是要认清形势,认识到要彻底改造自我,与封建主义一刀两断,从而才能够真正地融入到社会主义社会之中,这样就从阶级斗争的角度划清了与封建主义的界限。但仅仅认识到了中国佛教与封建主义的关系,从而与之划清界限还不够,还需要来一个洗心革面的自我改造,这就是佛教徒需要通过改造成为社会主义社会的劳动成员,这也就是劳动创造世界的理论。自确立了劳动创造世界的理念之后,巨赞法师认为佛教徒应该树立起为人民服务的观念,以此来适应社会主义社会,以此来成为新中国的人民群众。在巨赞法师的阐述中,并不认为为人民服务与佛教的慈悲济世的精神有不同,只要有了自我观念的转变,有了自我思想的改造,那么就能够顺利地转化自我,改造自我,从而成为新中国的劳动人民,这就是巨赞法师倡导的中国佛教的新的道路。可以看出,巨赞法师这些论述,是在尽力地学习和运用马列主义毛泽东思想的相关理论,来改造自我的世界观和思想,争取成为社会主义社会人民的一员。要真正成为社会主义社会的劳动成员,那么还应该知道马列主义毛泽东思想的国家学说,要弄清楚马列主义所阐述的国家的起源与构成,这与中国共产党领导的新民主主义革命建立的新中国密切相关:

新民主主义的革命,彻底摧毁了封建的迷信的最后堡垒,使中华民族挣脱了一切枷锁,坚强地站起来,建设自由平等的新社会与新国家。这是五千年历史上最光辉最伟大的一页,而由于中国共产党正确的领导,英勇的斗争,以及各民主党派贤明的热烈的拥护与声援所造成的。我们佛教同仁,对此新时代的降临,一致欢喜赞叹,踊跃爱戴。^[4]

从巨赞法师的这些论述中可以看到,当时的佛教界在进行自我思想的改造时,主要的问题在于如何认识中国共产党领导的新民主主义革命,以及刚建起来的中华人民共和国,以及如何摆正自己在新中国的人民群众的一员的地位。与以往任何一次的改朝换代不同,新中国的建立,是中国历史上非同寻常的大事,是对以往一切旧势力的彻底的了断,是中国人民当家作主的新的历史。作为新中国社会,即社会主义社会中人民群众的一员,佛教徒需要认清自我的身份,需要与过去的自我一刀两断,所以为了能够适应社会主义社会,能够真正地成为新中国的人民群众中的一员,这就需要进行自我思想的改造,从而

努力与新社会相适应。巨赞法师明确指出,由于中国共产党是新社会的领导者,是建设社会主义社会的主导者,因此佛教界人士一致拥护党的领导。巨赞法师从新旧社会的不同中,来指出佛教徒应该如何融入到新社会中,这之中最为重要的就是要自觉地进行自我思想的改造。

巨赞法师那一代的佛教界人士,在经过了自我思想的改造之后,最终认识到了一个重要的问题,即马列主义毛泽东思想是迄今为止人类思想的集大成者,吸收了古今中外各种思想文化的精髓,所以能够指导中国共产党建立新中国,并能够继续指导中国共产党带领全国人民进行社会主义事业的建设,这种认识正是通过学习马列主义毛泽东思想的理论得来的:

现代东西洋的文明,大都开创于二千五六百年以前,那时候印度的释迦牟尼,中国的孔子,和希腊的苏格拉底都先后成立学派,而都是非常平实的。我们知道孔子是“不语怪力乱神”,和主张“行有余力则以学文”的。苏格拉底针对辩士派的思想,不自以为“智者”,自称为“爱智者”。释迦牟尼更极力纠正当时吠陀的形式主义、幻想主义,而教他的门徒从最平实的七觉支八正道下手。……我们从整个文化史上说,马列主义实在是二三千年来自人类文化的大整风,也就是经过平实的“正”,和空谈的“反”,而复归于平实的“合”。此次政协的成功,正是从这种精神发展出来的,所以又具有继往开来的作用。^[5]

根据历史唯物主义的观点,对于人类历史上古今中外的一切思想文化,都进行过研究与评论,指出了这些思想文化的得失,特别是指出了这些思想文化的流派,曾经在历史上与各种剥削阶级的关系。而马列主义毛泽东思想,则是站在人民群众的立场上来看待一切问题,所以是一切历史文化的集大成者。巨赞法师在自觉学习了历史唯物主义原理之后,运用这一原理来分析与评论包括佛教在内的历史上的一切思想文化流派。以坚持理论联系实际的原则为主导,巨赞法师认为,包括佛教在内的一切思想文化,或多或少地存在着理论与实践脱节的问题。特别是由于这些思想文化的流派,与历史上各种剥削阶级有着千丝万缕的联系,因此也就成为了剥削阶级统治民众的精神武器。

针对这种情况,如果要在社会主义社会中继续存在与发展,那么就需要有一个与过去的自我彻底了断的改造,这也就是佛教界人士需要进行自我思想改造的原因所在。在佛教界人士的思想改造中,巨赞法师专门提到了辩证唯物主义的学习,认为应该运用辩证唯物主义的原理,去看待马列主义毛泽东思想,就可以看到马克思作为马列主义毛泽东思想的创始人,是汇集了哲学与科学的集大成的智慧,从而建立了马克思主义理论体系,并以这种理论去指导人类的革命事业。中国共产党人正是在学习与运用马克思主义理论的基础上,才能够领导中国人民取得了新民主主义革命的胜利,建立了新中国。作为社会主义社会的人民群众的一个成员,当然需要学习马列主义毛泽东思想,从而改造自我的世界观,这样才能够尽快地适应新社会,与新社会融为一体。对于佛教界人士来说,由于根本没有接触过马列主义毛泽东思想的理论,所以在当时参加思想改造运动时,需要树立起马列主义的唯物主义的理念,以此来反省自我思想的问题与缺点,从而逐步改造自我的世界观。巨赞法师的这些论述以及实践,正是当时佛教界人士参加思想改造运动的真实写照,为日后佛教与社会主义社会相适应,提供了可资借鉴的经验。

三、一点启示

中国佛教与新中国一道走过了七十余年的历程,在这七十多年的历史中,中国佛教成立了全国性的佛教组织——中国佛教协会,通过中国佛教协会来开展全国性的佛教工作,带领全国佛教信众,共同致力于社会主义事业的伟大建设之中。纵观七十多年中国佛教在社会主义社会中的发展,呈现出佛教积极与社会主义社会相适应的大好局面。全国各族佛教信众,在中国佛教协会的带领下,积极投身于社会主义事业的建设之中,充分享有当家作主的权利。这些是中国佛教能够不断进行自我调整,积极适应社会主义社会的基础所在。

巨赞法师作为中国佛教协会的第一代领导者,其所处的社会环境,以及他们那一代佛教界人士的人生经历,完全不同于今天生长于新社会的佛教信众的情况,但正是巨赞法师那一代佛教界人士的努力,才奠定了今日佛教能够不断适应社会主义社会的基础。巨赞法师与赵朴老等佛教界人士,由于在建国前就与我党建立了深厚的友情,并在一些方面为党做过一些工作,在党领导的新民主主义革命中,有过

一定的贡献。正是因为如此，在建国之初的第一届全国政协会议的代表中，赵朴老和巨赞法师作为政协代表参加了第一届全国政协会议。从此，在全国政协和全国人大之中，都有佛教界人士参政议政，这表明了党对宗教工作的重视。同时，也表明了佛教在内的一切宗教界人士对于新社会、社会主义社会的拥护。巨赞法师论述的佛教界人士的思想改造运动，是与佛教与社会主义社会相适应的初步探索阶段，这是前无古人的一种尝试，为后来佛教与社会主义社会相适应道路的探索，提供了宝贵的经验。

中国佛教作为一种外来的宗教与文化，要在中国传播与发展，就必须适应中国本土的国情，这就是佛教中国化的问题。佛教在中国的传播与发展，始终坚持与中国本土国情相适应的道路。不过，这个中国本土的国情却是处于不断变化的状态之中，而不是一成不变的。仅就中华人民共和国建立之后的七十多年的历史而言，在这一时期最大的本土国情，就是佛教要适应在中国历史上从未有过的新的社会制度——社会主义社会，这也就是佛教需要与社会主义社会相适应的原因所在。中国共产党建立新中国，进行社会主义事业的建设，依靠的理论是马列主义毛泽东思想，因此要适应社会主义社会，就必须深入学习与领会马列主义毛泽东思想的精髓，并自觉地将学到的理论运用实际的工作中。这些从巨赞法师那个时代的佛教界人士的思想改造中，可以看到，佛教界人士积极地、自觉地学习和运用马列主义毛泽东思想的理论，从而使得佛教界人士能够尽快地在自我思想意识方面，与党的理论相一致，以此为基础，来探索佛教与社会主义社会相适应的道路。这种自觉学习与运用马列主义毛泽东思想理论，来改造自我的世界观的做法，顺利地推动了佛教与社会主义社会相适应的进程，也为今天中国佛教界进一步探索和发展佛教与社会主义社会相适应的道路，提供了宝贵的经验。可以说，没有建国初期佛教界人士积极参与自我思想的改造，就没有今天佛教与社会主义社会相适应的大好局面。巨赞法师那一代佛教界人士探索的成果，已经为今天中国佛教界所继承与发扬。

随着中国社会主义事业的不断发展，七十多年来，中国社会发生了翻天覆地的变化，今日中国佛教界，已经能够自觉地不断促进佛教与社会主义社会相适应的道路。尽管这一道路还处于不断发展与完善的进程中，但可以肯定的是，由于确立了佛教主动与社会主义社会相适应的基本理念，中国佛教界能够审时度势，不断推进佛教与社会主义社会相适应的道路。反观历史，追思未来，在省视佛教与社会主义社会相适应这一前无古人的道路时，不能够忘却赵朴老、巨赞法师那一代中国佛教界人士的努力与付出的艰辛。今后中国佛教与社会主义社会相适应道路的推进，始终还是会以赵朴老、巨赞法师那一代佛教界人士的最初的探索为基础，以此来不断完善佛教与社会主义社会相适应的道路。

(作者系四川师范大学文理学院副教授)

参考文献：

- [1] 巨赞：《目前佛教工作的四个步骤》，朱哲主编：《巨赞法师全集》第二卷，第 812 页，社会科学文献出版社，2008 年。
- [2] 巨赞：《一年来工作的自白》，同上，第 770—771 页。
- [3] 巨赞：《关于“新的道路”》，同上，第 805 页。
- [4] 巨赞：《一年来工作的自白》，同上，第 767—768 页。
- [5] 巨赞：《人民政协对于佛教界进行革新的启导作用》，同上，第 749 页。

从“富强”的角度论《楞严经——念佛圆通章》

□ 释开智

《楞严经——念佛圆通章》，是净土宗依据的根本经典之一，对念佛法门的学修具有重要的指导，同时也是成就圆满佛定，即楞严大定的二十五种圆通法门之一。《念佛圆通章》云：“佛问圆通，我无选择，都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一。”^①所以，《念佛圆通章》也是修行成佛、明心见性、禅净学修共依的重要经典教言。

“富强”是社会主义核心价值观的重要内涵，同样也是念佛人所应追求目标。国家的富强，是国泰民安的保障，是公平正义的保障，是文明民主的保障，所以我们要为实现国家富强而奋斗。念佛人今生修因，庄严人间净土，回向临终蒙佛接引、往生极乐世界，见佛闻法修行，不退成佛，然后利益法界众生，也是实现自身及一切有情的永久“富强”。

关于“富强”的理解，我们既要按照社会主义核心价值观深刻认真领会它自身的特有内涵，还要和联系社会主义核心价值观其他内容，进行理解。这些内容，既有自身的特点，他们之间是互相关联，与社会主义核心价值观是部分与整体的关系。以下本文，主要是从“富强”的角度论述《楞严经念佛圆通章》，主要内容分两个方面：

一、追求“富强”的必要性。

1、富与强各自特点，及相互关系。

富裕，包括物质层面和精神层面两方面。习近平总书记指出，“我们说的共同富裕是全体人民共同富裕，是人民群众物质生活和精神生活都富裕”。^② 习近平总书记强调：“实现中国梦，是物质文明和精神文明均衡发展、相互促进的结果。没有文明的继承和发展，没有文化的弘扬和繁荣，就没有中国梦的实现。”^③

富裕，是针对贫穷而言。贫穷困乏限制了发展进步，也令人民生活得不到保障，思想也落后。但社会主义核心价值观的“富裕”，不是只令少数人富裕，多数人贫穷，而是尽可能缩小贫富差距，实现共同富裕。不是为富不仁，是富而不骄。不是不择手段，通过违法犯罪获取财富，而是通过诚实劳动合法获取财富。是一部分人先富起来的，然后带领其他人共同富裕。

国家主席习近平说：“‘国之称富者，在乎丰民。’中国要实现共同富裕，但不是搞平均主义，而是要先把‘蛋糕’做大，然后通过合理的制度安排把‘蛋糕’分好，水涨船高、各得其所，让发展成果更多更公平惠及全体人民。”^④

强，是针对病弱卑贱而言，贫弱就会受到来自强者的种种屈辱伤害。《佛说无量寿经》云“欲为众恶。莫不皆然。强者伏弱。转相魁贼。残害杀戮。迭相吞噬。不知修善。恶逆无道。”但社会主义核心价值观的“富强”，是强而不霸，是守护国家人民的安全，是维护公平正义、世界和平，是救助贫弱。

① [唐]般刺密译，《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，大正新脩大藏经第19册 No. 945, 128页。

② 颜晓峰，《促进人民精神生活共同富裕》，中国经济网，2022年08月01日08:10。

③ 刘东超，《精神生活共同富裕是共同富裕的重要内容》，《党建》杂志，2022年02月16日11:04。

④ 国家主席习近平1月17日在北京出席2022年世界经济论坛视频会议，并发表题为《坚定信心 勇毅前行 共创后疫情时代美好世界》的演讲，央视网，2022年01月17日20:13。

富与强，两者不可或缺。如果富而不强，那就是待宰的肥羊，怀璧其罪^①，招来强者贪婪、抢夺、杀戮。如果强而不富，则恃强凌弱，巧取豪夺，穷兵黩武。只有国家富强，中国及其人民在世间范围内，才有尊严。

同样富强，与社会主义核心价值观之间，是部分和整体的关系，与其他内涵互相关联，都是缺一不可的。

2、念佛，也是念“富强”，学修成就“富强”之法。

念佛人，今生的学修，不仅要信愿念佛，还要断恶修善。要除五恶“杀、盗、淫、妄、酒”^②，修“净业三福”^③，要“孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业”等。念佛人所要往生的极乐世界，也是物质上、精神上都能满足往生者需求的，实现两种文明的富裕世界。《往生论》云：“众生所愿乐，一切能满足。是故愿生彼，阿弥陀佛国。”^④念佛人，往生极乐世界也是为了获取无障碍不退转成就圆满福慧佛果的最佳学修资源条件，然后以最“富强”的优势，最智慧的善巧，去利益救护一切贫弱苦难有情。

二、如何通过修学《念佛圆通章》实现“富强”。

佛是富强的获得者、成就者，所以有能力救护贫弱有情，也有愿力，有菩提心，愿救护和引导贫弱有情走向共同富裕强大，就如同母亲呵护疼爱自己的孩子一样，希望孩子幸福成长。但是，为什么众生还有贫弱之苦呢？如果孩子得了失忆症，忘失了自己母亲，对眼前的母亲身份不认可，就会对其救护的言行引导，心生怀疑乃至舍弃，甚至认为其别有用心，是来损害自己的恶人，那么这样的迷狂孩子，就无法获得母亲的帮助，就无法母子相认，母子团圆，就会逃离自己的母亲。

《念佛圆通章》云“譬如有人，一专为忆，一人专忘。如是二人，若逢不逢，或见非见。”，“十方如来，怜念众生，如母忆子。若子逃逝，虽忆何为。”

1、忆母念佛，子应随母，如影随形。

念佛人，为了获得像佛那样自利利他的能力，就要和佛相应，舍自向佛，就像儿子依靠母亲，就像影子随形而动。省庵大师云：“悟后莫言休见佛，应知悟后正求生。童蒙未可离师学，稚子犹宜傍母行。”^⑤

念佛人，应信任佛陀及其引导，发菩提心，愿与法界有情共同富裕。应随顺佛陀“戒定慧”的引导，息灭自心颠倒的“贪嗔痴”三毒。应向往追求“极乐梦”，念佛名号，和阿弥陀佛母子相认、念佛回家、母子团圆。

《念佛圆通章》云：“二人相忆，二忆念深；如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异。”“子若忆母，如母忆时，母子历生，不相违远。”

2、都摄六根，净念相继，香光庄严，如染香人。

忆佛念佛的修行，要收摄身心，不忘惭愧念佛、改恶行善，回向愿生西方，每天无论何时何处遇到何种情况都不要忘念佛。念佛人，应该效仿莲池大师，遇到任何事都往“正好念佛”^⑥方向上理解。就像每天从事染香事业的人一样，长期和香料接触打交道，自然获得熏染转变，这样才能久久为功。

众生之所以贫弱苦恼，之所以靠自己难以成就解脱，不仅是物质文明的贫弱，更重要的是精神文明的贫弱。这表现在两个方面：一个是见解上的问题，不知道问题的根源在自己身心上，不知道也不愿意面对自己心上“贪嗔痴”三毒。一个是由恶见形成习气上的问题。

① 怀璧其罪：因身藏璧玉而获罪。原指钱财能招来祸患。后也比喻因有才能而遭到别人嫉害。《左传·桓公十年》：“初，虞叔有玉，虞公求旃。弗献，既而悔之，曰：‘周谚有之：匹夫无罪，怀璧其罪。吾焉用此，其以贾害也。’乃献。”

② [曹魏]康僧铠译，《佛说无量寿经》：“教化群生令舍五恶、令去五痛、令离五烧；降化其意令持五善，获其福德度世长寿泥洹之道”，大正新修大藏经第12册No.360,275页。

③ [宋]暨良耶舍译，《观无量寿佛经》，大正新修大藏经第12册No.365,341页。

④ [印]世亲，《无量寿经优波提舍》，大正新修大藏经第26册No.1524,231页。

⑤ [清]省庵大师，《劝修净土诗》。

⑥ [明]莲池大师，《普劝念佛文》，《云栖法汇》。

众生由凡愚到受益佛法,分三个阶段:

(1) 凡愚,有贼心有贼胆。众生处于凡愚不自知时,是无知无畏,无有惭愧,种种颠倒、造迷乱之业,是有贼心也有贼胆。但这不是真的胆子大,当受贫弱之苦时,众生无法自救,也找不到依靠。在受苦果之报时,由自己无知又不信佛及依佛引导,而再造苦因,由苦至苦,由火坑至火坑,循环往复。

(2) 转凡,有贼心没贼胆。众生信佛念佛后,逐渐深信因果,知道苦因苦果的关联,所以不再理直气壮的造恶业了,愿意随顺佛的引导,反省惭愧,改恶向善,勤修戒定慧、息灭贪嗔痴。这个转变的阶段,众生的状态是又喜欢又害怕,是身心之中善恶交锋的阶段。“喜欢”是指自己的原有的恶习,遇到事缘境界时,“贪嗔痴”的发作不由自主、难以自制。“害怕”是指自己敬畏三宝圣贤、敬畏因果,怕自己重走轮回贫弱苦路,造恶业时已经不能理直气壮了。

(3) 受益,无贼心无贼胆。众生长期修行,净念相继,久久为功,受益佛法修行。能在理上事上,趋于一致,言行一致。面对各种境界上的考验,已经熟能生巧,能随顺佛陀的引导,忆佛念佛、时时不离。如离臭秽生净香,如具智光遣暗愚。

《念佛圆通章》云:“若众生心,忆佛、念佛,现前当来,必定见佛,去佛不远;不假方便,自得心开。如染香人,身有香气;此则名曰:香光庄严。”

结语

综上所述:念佛人,要爱国爱教。不仅应按佛教净土宗教义,信愿念佛,求生净土,更应努力为国家“富强”而贡献力量。佛教徒,也有祖国,也是公民,念佛同时也应念“富强”,也应念“社会主义核心价值观”。

习近平总书记在党的二十大报告中指出:“中国式现代化的本质要求是:坚持中国共产党领导,坚持中国特色社会主义,实现高质量发展,发展全过程人民民主,丰富人民精神世界,实现全体人民共同富裕,促进人与自然和谐共生,推动构建人类命运共同体,创造人类文明新形态。”习近平总书记强调:“我们将同各国人民一道,弘扬和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值,维护世界和平、促进世界发展,持续推动构建人类命运共同体。”^①

按照社会主义核心价值观追求“富强”,也是理解和修行《楞严经——念佛圆通章》,实现今生庄严人间净土、临终往生西方净土、最终实现救护一切贫弱有情,令一切国土一切有情永久“富强”,乃至圆满利益一切有情成佛的目标。所以我们念佛人从“富强”的角度学修《念佛圆通章》,有利于我们增强道路自信、理论自信、制度自信、文化自信,有利于我们更好的信愿念佛。

(作者系鉴真佛学院法师)

^① 《(现场实录)习近平总书记在二十届中共中央政治局常委同中外记者见面时的讲话》,2022年10月23日12:34,新华网。

禅宗之伪仰宗与依《楞严经》印心之义理走向

□ 释明空

摘要:禅宗之借教悟宗从其达摩依《楞伽经》来印心始,根据每个时代所盛行的佛教思想,以及禅宗内部修行体系的不断完善,最终至伪仰宗以《楞严经》来印心,本文所论述的即是禅宗所依不同经典为其修行理论根据的内在发展原因。

关键词:不二;见性

一、禅宗之义理走向

伪仰宗是继六祖慧能之后所开创的五家禅法之一,其修行体系的思想源头可追溯至禅宗初祖达摩,禅宗虽言不立文字,但在其修行的次第中,首先必须是以“借教悟宗”的方式而不离文字。“借教悟宗”即是凭借经典之义理而契入真实,此真实即是众生本具的真性或是真心,故也可称其为以经典来印心。早期禅宗以《楞伽经》印心,通过《楞伽经》中所说“二入四行”来修行,至四祖道信、五祖弘忍开创了东山法门之后,义理所依逐渐转向于《金刚经》,此正契合于当时所盛行的般若思想,将般若的“空”落实于禅宗的“无念、无住、无相”之三要素中。而在六祖慧能之后的时代,禅宗的规模达到了前所未有的高度,此不仅是中国人吸收佛教智慧的高度,也凸显了禅宗在整个汉地佛教体系中的地位,所依的经典更是转向于自家佛祖所开示的《坛经》,其思想是将般若和当时盛行的如来藏之佛性完美地融合在一起。

禅宗所依经典,不仅要契合时代性,即与当时社会所盛行的佛教思想之外部环境统一,更是要使得禅宗内部修行体系日臻完善。佛教的核心思想始终是围绕着“般若”与“佛性”两大主题,篇幅量最大的《般若经》,流通最广的《金刚经》、《心经》等都是以般若为主题的经,而引起争议后逐渐被人们重视的《大涅槃经》之众生皆有佛性说,《大乘起信论》之真如佛性缘起等思想,皆属于佛性为主题的大乘经典。天台智者大师将般若作为三乘人的共法,也就意味着般若可通大通小,而唯有将佛性与般若融合,才能导向究竟圆满的境地。般若本无大小,随各自心量而证得深浅不一,智者大师言般若大小乃是对机假立之说,如河水之深度为一,兔子、羚羊、大象过河,随各自体量不同而证得河水深浅各异,此中唯有大象脚踩河底,证实际理地。故唯有依佛性而言的成佛之愿心与般若结合才能至极圆满,禅宗发展至六祖后,将般若与佛性双举,对般若的“空”,和佛性的自性真实之“有”作双重说明,如《坛经》所云:

“人虽有南北,佛性本无南北。”^①

“何期自性本自具足,何期自性能生万法”^②(此二处言佛性)

“本来无一物,何处惹尘埃。”^③

“何名无念?知见一切法,心不染着,是为无念。”^④(此二处言般若)

般若是空,误人执空故说佛性之有;佛性是有,错会执有故说般若之空,此乃空有不二之中道。然在佛教的经典中除了般若类、佛性类的经典外,更有解释万法唯识的经典,识乃虚妄分别之义,是故唯识是对凡夫心运作的内在分析。然此虚妄唯识与清净佛性皆是文字假安立,若人将此染净对立起来,或若人诵读《坛经》后执自性(即佛性),又该如何调教呢?禅宗唱言明心见性后还要在性上起修,其思想旨趣

① 《六祖坛经》行由品第一

② 《六祖坛经》行由品第一

③ 《六祖坛经》行由品第一

④ 《六祖坛经》般若品第二

是染净不二、理事圆融，故《坛经》中“本来无一物，何处惹尘埃”唯净的思想体系势必要进一步作更圆融的说明，此正是伪仰宗从依《坛经》转向依《楞严经》印心之机。

二、伪仰宗之义理走向

禅宗发展至六祖，其义理是般若与佛性的双重说明，在言语施教的同时禅宗又倡导“教外别传”，指的是如《坛经》中所说到的“诸佛妙理，非关文字”，是指真实不可言说，但佛为对机施教，为众生开演真谛与俗谛。换个角度来说，既然佛经都是因机而宣施教，所以站在净心（真藏）立场说话的同时，也可以站在妄心（唯识）的立场说话。因此佛教的义理除了禅宗对于佛性与般若的双重说明外，还可以从唯识宗的角度对于虚妄与空性作双重说明，虚妄无自性即是虚妄的空性，佛性无自性同样是佛性的空性，此两者空性实际是一，故虚妄与佛性乃同体之不同的表现。故禅宗有“烦恼即菩提”的说法，但佛教义理终究要回归于“心性”，对于禅宗的“明心见性”，此心性是染亦或是净，都是假立之言说，既然是假安立，那如何才能契入这个超越于染净二元对立的心性呢？在《楞严经》中就有具体详实的说明。

《楞严经》中为了避免修行人落入净心与妄心的对立，不言般若与佛性，而将阿赖耶识的染净不二性作为明心见性修行的入手之处，难怪乎此《楞严经》被后世人称之为开悟的法宝。此法宝最初即是由百丈怀海和之后的伪仰宗所重视。仰山主张“但向自己性海，如实而修”，此处“性海”即是《楞严经》中自性圆通无碍的境界。仰山更是在发挥了《楞严经》中的二十五种圆通，将其扩大至九十七种，在其语录中说到：

“耽源谓师（仰山）云：国师（慧忠）当时传得六代祖师圆相，共九十七个，授与老僧。我今付汝，汝当奉持。”^①

其实无论是《楞严经》中的二十五种圆通还是仰山的九十七种圆通，指的都是通过具体的法门契入绝待不二的中道之理，此理忘言绝虑，清净无为，不可思议。仰山为了将此圆通不二中道之理，欲直白而脱言，更是用一圆相来表示：

“师（仰山）因韦甯就伪山请一伽陀。伪山云：魏面相呈，犹是钝汉，岂况形于纸墨？韦乃就师请。师于纸上，画一圆相。注云：思而知之，落第二头。不思而知，落第三头。”^②

此处的第二头与第三头即是妄念之想与妄念之相。而此圆正是第一头之妄念之念，用《楞严经》中的说法，若此念回转便是净，若此念顺出便成想相二元对立的妄流。依此三头正相应于禅宗所强调的“无念、无住、无相”，而在伪仰宗已将此三头换成了《楞严经》中证得圆通之后的力用，断三种生：“想生、相生、流注生。”

禅宗将日常之事纳入到修行中，对于佛教的普及起到了很大的作用，但若信众根机不利而教化又没有真实的导向性，难免会落于佛教世俗化的困地，而禅宗的教理，如《楞伽经》、《金刚经》、《坛经》等义理，都从本心不二立说，这种直指人心的教义益于利根之人，而在见性的修行过程中，具体的心性调整措施却不够详尽，故伪仰宗将《楞严经》中的义理纳入到自己的修学体系中，即能完善这一不足之处。

《楞严经》中佛首选耳根圆通作为此方众生之机，该经云：

“我今白世尊：佛出娑婆界，此方真教体，清净在音闻。欲取三摩提，实以闻中入。”^③

同样在伪仰宗中亦重视耳根圆通方便，据《袁州仰山慧寂禅师语录》记载：

“师（仰山）一日侍伪山，忽闻鸟鸣。伪山云：伊说事却径。师云：不可向别人道。伪山云：何故恁么道？师云：为伊说太直。伪山云：多少法门，寂子一时推下。师云：推下事作么生？伪山敲禅床三下。”

此中借鸟鸣音声反闻自性，明心见性，即和《楞严经》中耳根圆通如出一辙。

三、伪仰宗之义理回归

^① 《袁州仰山慧寂禅师语录》，《大正藏》第47卷，第586页上。

^② 《大正藏》第47卷，第584页下。

^③ 《楞严经》第16卷

伪仰宗依《楞严经》继承并发展了禅宗，但其旨趣与宗旨仍旧是禅宗的特色，故其义理也可以说是回归于禅宗之根本。

1、回归禅宗宗旨找回自己本来面貌，如《坛经》云：

“不思善不思恶那是你明上座本来面目。”^①

仰山云：

“我今分明向汝说圣边事，且莫将心凑泊，但向汝自己性海，如实而修，不要三明六通。何以故？此是圣末边事。如今且要识心达本，但得其本，不愁其末。他时后日，自具去在。”^②

《楞严经》云：

“觉海性澄圆，圆澄觉元妙，元明照生所，所立照性亡。”

对照此三处，仰山所谓之“性海”即是《楞严经》的“觉海性澄圆”，而如何证到性海，《楞严经》中要求去除“所立”，若立能所，真实之照则亡。此正是《坛经》所说的不思善不思恶，此三者都是禅宗找到本来面目的不同表达方式。

2、回归禅宗言不立文字，重在实证，如《袁州仰山慧寂禅师语录》云：

“师（仰山）卧次。僧问云：法身还解说法也无？师云：我说不得，别有一人说得。云：说得的人在什么处？师推出枕头。伪山闻云：寂子用剑刃上事。”

此处正如《坛经》所说：

“思量即不中用，见性之人，言下须见。若如此者，轮刀上阵，亦得见之。”^③

在《楞严经》中阿难纵有文字之功夫，但也不免若入淫念之危，如该经云：

“以此积劫多闻熏习，不能免离摩登伽难。”^④

此禅宗不立文字是教人远离在文字上下功夫，回归佛教三无漏学戒定慧上才能真正证得清净圆满之佛果，以上三处皆是说此道理。

3、回归禅宗之中道不二之理，如《袁州仰山慧寂禅师语录》云：

“师（仰山）扫地次。伪山问：尘非扫得，空不自生，如何是尘非扫得？师扫地一下。伪山云：如何是空不自生？师指自身，又指伪山。伪山云：尘非扫得，空不自生，离此二途，又作么生？师又扫地一下，又指自身，并指伪山。”

此处尘即空，自身外在一切皆是空，而此空正是缘起的空，缘起的尘，缘起的自身，此缘起性空的不二中道乃是佛法的纲领，也是禅宗秉承佛教，不同外道之法眼。

《楞严经》中言：

“如是阿难，当知如是，觉知之根，非寤寐来，非生灭有，不于根出，亦非空生。”^⑤

原始佛教的中道不二在于让人远离断常之见，远离纵欲与苦行两边，初期大乘佛教旨在远离真俗二谛之对待，到了禅宗更进一步指出“不二”为防止内在意识造作的二元对立。除此之外，禅宗更是用不二之理来会通顿渐的对立。

4、回归禅宗顿渐之融合，禅宗南北两家向来以顿渐为其分水岭，其实不然。神会北上的滑台大会为天下禅宗定宗旨，该宗旨即是中道不二之第一义谛，但若要证得第一义谛必须有渐修的过程，所以两者并不矛盾。如《坛经》云：

“法本一宗，人有南北；法即一种，见有迟疾。何名顿渐？法无顿渐，人有利钝，故名顿渐。”^⑥

① 《六祖坛经》行由品第一

② 《袁州仰山慧寂禅师语录》，《大正藏》第47卷，第586页上。

③ 《六祖坛经》行由品第一

④ 《楞严经》第4卷

⑤ 《楞严经》第6卷

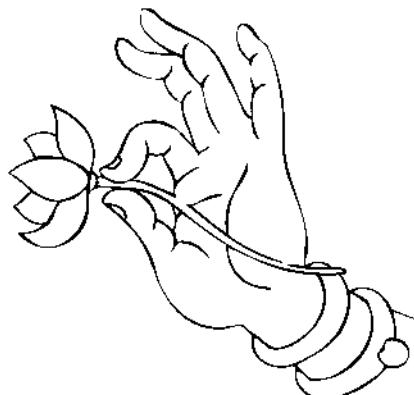
⑥ 《六祖坛经》顿渐品第八

伪山云：

“若真悟得本，他自知时，修与不修，是两头语。如今初心虽自缘得，一念顿悟自理，犹有无始旷劫习气未能顿净，须教渠净除现业流识，即是修也。不可别有法，教渠修行趋向。从闻入理，闻理深妙，心自圆明，不居惑地。”^①

此处伪山正是依楞严之宗旨来融通禅宗之顿渐之对立的矛盾，其实这早在《坛经》中已经说明。伪仰宗的禅法具有南方的特点，所谓“伪仰宗者，父慈子孝，上令下从。尔欲捧饭，我便与羹。”南方禅除了细腻的接机方式外，更是以义理为其特长，故伪仰在禅宗历经《楞伽经》《金刚经》《坛经》印心后，更是依《楞严经》的思想使其义理进一步成熟直至圆满。

(作者系鉴真佛学院法师)



^① 《潭州伪山灵祐禅师语录》，《大正藏》第47卷，第577页下。

如何依教修行

—— 浅谈《地藏菩萨本愿经》所开示的修行窍决

□ 释天然

两千年来古今中外无量修行者都依佛陀圣教修持，这些修行者辛苦修行得到了什么结果呢？所获之果分为两种，一是终生修持碌碌无为，种下了一个成就的远因；一是即生就得了圣果，有的获得了人天善果，有的证得了声闻果，有的证了缘觉果，有的证了菩萨果，有的今生就往生了极乐世界，有的当下成就了佛果。为什么会有这么大的差别呢？这两者的差别就在于有否依教修行。我们修行人一生的目标就是要成就解脱圣果，谁也不愿意把自己一生虚度。那么如何能如那些成就者一样通过依教修行来让自己成就呢？

一、释题

现在先解释一下题目。

依

梵语 sam! mis/raya。为依止、依凭之意。如地与草之关系，地为所依，草为能依。

教

梵语 s/a^stra。音译设婆怛罗。意译教、训。即圣人垂训，众人效之。亦即能诠之言教，为始于佛陀一代所说之法与菩萨诸圣所垂教道之总称。

修

《大毗婆沙论》一百六十三卷四页云：问：何故名修？答：遍修故名修。数习故名修。熏故名修。学故名修。令常净故名修。

行

身口意之造作，曰行。又，内心之趣于外境如心行。

综合起来解释：依教修行，就是完全按照圣教的正确指导去修改身口意行为而让我们得到成就。

二、依教修行的必要性

佛名正等觉，即是无倒真正遍觉诸法之义。佛的智慧超出一切轮回世间六道众生，超出声闻、缘觉、超出菩萨，唯一究竟圆满，即名正等觉。如此可知，依止佛陀圣教就是依止最究竟最圆满的智慧，由此修持必定正确无误渐次圆满。所以，世出世间一切善法的根本就是佛陀圣教。

《地藏经》中明确描述了，长者子在没有遇到狮子奋迅具足万行如来前是不会发菩提心的；在婆罗门女没有遇到觉华定自在王如来之前她是对地狱苦没有深刻认识的，也是没有发菩提心的，光目女没有遇到罗汉前，她也是不知道如何救援自己的母亲的。都在遇到圆满的佛陀教法后他才真正发起了心趣入了修行大道。

《地藏经》云：“尔时诸世界分身地藏菩萨、共复一形。涕泪哀恋、白其佛言。我从久远劫来、蒙佛接引。使获不可思议神力、具大智慧。”又云：“世尊、我承佛如来威神力故、遍百千万亿世界、分是身形、救拔一切业报众生。若非如来大慈力故、即不能作如是变化。”

根据经文，我们可以很清楚地知道地藏菩萨的一切修行成就就是来源于依教奉行。不仅仅是如此，我们遍阅经典、祖师公案，就会发现没有一个成就的祖师不是通过依教修行来获得成就的。

如果我们不依止佛陀圣教，那我们会依止什么呢？我们会依止自己的无明贪嗔痴烦恼！因为凡夫

无始以来一直心被无明所覆,一直被贪嗔痴所主,已经熏习成了习惯。正如论云:“盖从无始,自为心所自在,心则不为自所自在,心复随向烦恼等障,而为发起一切罪恶。”如此,舍弃正确圆满的圣教,我们必定随无明烦恼而转,由此,所有的一切都是造以轮回为本质的善恶业,那么所有的行持都是空。

三、如何依教修行

1、明确对象

依教修行中的教,就是佛陀圣教,就是佛所说的三藏十二不经典,就是祖师菩萨们的教诫教导。我们可以清楚地看出,只有依止了如是清净解脱圣教的人,才可能会踏上断除烦恼的修行道路,从而获得佛法的真实利益。印度有九十六种外道,虽然外道的形式有各种各样,但是所有的外道修持方法无非是随顺无明的推寻,而心外求法,因为没有智慧必定随顺无明,随顺无明必定无法真实修行,无法真实修行,就根本不可能得到一个真实的解脱果。

而佛的常随众中,三迦叶、舍利弗、目犍连等之前都是外道,他们随自己的抉择修行,没有一点点解脱之果,而一旦随顺佛陀教诫后马上就可以获得殊胜的果位。

为什么他们能有如此成就呢?从他一生的事迹来分析,就是因为他值遇佛陀教法,并且依教修行。而经典上如此类似的公案枚不胜举。

2、放下自我

皈依的两个根本因是怖畏轮回诸多苦痛和信三宝能救。前者是既是生起皈依的动力又是对自我执着的否定。后者是对三宝对佛陀圣教的皈投。两者相应就能推动我们真正的将佛陀圣教作为唯一的指路明灯,而彻彻底底地去依靠它修行。

在我们遇到了佛陀圣教后,最重要的就是放下自我的见解完全依靠圣教的指导来修行。《地藏菩萨本愿经》中,长者子、婆罗门女、光目女,都表现出这样殊胜的特质。一听到教诫,就马上执行,没有丝毫犹豫和退缩,没有丝毫的自我。长者子,一听要发菩提心,马上就发菩提心。婆罗门女为了救自己母亲,依教用香花供养佛,当听到佛声指导她要念佛时,完全不顾自己身体骨头都断了,一日一夜念佛不息;光目女也是,罗汉让她供养清净莲花目如来,她就供养,并念诵名号。都是马上行持,没有任何怀疑,没有任何自我的主张。这就是成就的关键。到后面,释迦佛将末法时期的刚强难调化的众生托付给地藏菩萨的时候,地藏菩萨没有任何犹豫,一口答应没有任何推辞,而且反复再三安慰佛,一定要作到。

经中宣说了地藏菩萨种种殊胜成就,都是用不可思议来表达的。地藏菩萨为什么会有这么大的成就,释迦摩尼佛为什么要将众生单单托付给他?就是因为他能放下自我,依教奉行。

3、恒常精进

依教修行需要长时的精进,三天打鱼两天晒网、一曝十寒是不行的。佛法中修学的成就需要两个要素,一个是正确的方向,一个是持续的努力。那就是正知见和正精进。依教,能保证我们在师承的引导下获得正确的修行方法、修行方向。但仅仅是这样还是不够的。我们需要持续的动力,让自己一步步推到解脱到。好比,一辆汽车有了一个正确的导航系统,确定了它的方向和路线,这并不代表它能到目的地。如果这辆车没有一个持续运转的发动机,车在中途会抛锚、会停滞不前。《地藏菩萨本愿经》中说:地藏菩萨依照佛陀圣教修行而发起菩提心菩提愿,誓愿度尽罪苦众生,即使是证十地果位以来的时间都是不可以思议不可称量的。《地藏经》中有两段经文证明了地藏菩萨的精进状况:“时婆罗门女,寻礼佛已,即归其舍。以忆母故,端坐念佛定自在王如来,经一日一夜。”又云:“佛告四天王。地藏菩萨,久远劫来,迄至于今,度脱众生,犹未毕愿。愍愍此世罪苦众生。复观未来无量劫中,因蔓不断。以是之故,又发重愿。如是菩萨,于娑婆世界,阎浮提中,百千万亿方便,而为教化。”这两段就是描述地藏菩萨在得到教诫以后长劫之中具足五中精进的修行:1、被甲精进。2、加行精进。3、无下精进。4、无退精进。5、无喜足精进。由此精进而取得不可以思议的解脱成就。

四、勉励

我们作为修行人,今生已经值遇了如此殊胜的佛陀解脱妙法,此法清净、圆满、正确无误。如果能坚

持正确的行持,一生取办解脱大道是可以做到的。《地藏菩萨本愿经》是一部孝经,地藏菩萨所有的成就就是来源于孝。孝有孝顺父母和孝顺师长。依教修行就是孝顺师长。地藏菩萨就是依此孝而步入修行、获得殊胜成就的。此法已经有无量的古德为我们作了示范。祈愿大家都能学习地藏菩萨,认识到依教修行的必要性和要点,能够如实的去行持,能令道业蒸蒸日上,今生就踏上解脱的莲花,自利利他获得圆满。

(作者系河南佛学院法师)



略论六祖慧能悟道与南宗禅特色

□ 释常慧

一、慧能悟道

慧能(638—713),或作惠能,唐贞观十二年(638年)二月八日出生于新州(今广东新兴县)。3岁丧父,由于家境贫困,慧能便市靠卖柴养母度日,慧能偶闻一客诵《金刚经》,心开悟解,便知本性自有般若之智。据宗宝《六祖坛经》说:“慧能一闻经语,心即开悟。”^①可想而知,慧能初听经文时就马上开悟,这种情形虽然不是不可能,但是平常毫无预期的情况下,偶然听了经声而得大悟,似乎超越了常人。事实上禅宗的主流,从来也没有承认心外有佛,如神会禅师说“言下便悟”的含义。慧能是闻《金刚经》至“应无所住而生其心”时大悟。不论如何这句大悟最重要,这是六祖的无师独悟,亦是顿悟。在这里应该要注意的就是慧能具有天赋的慧根,但是尚无任何的心理准备之下,单凭仅听了经声就得大悟,这一点是无法想象得。^②表明慧能在日常刻苦劳作时的修养极高,已经修炼到一触即发,正在待机的心理状态,才能一听经声而便开悟。即刻从凡夫的认识转变到诸佛认识的层次上,他鲜明地表现出两个特点:第一,出世间的认识决不离开以“诸根”(感官)为依靠、以“诸尘”(现实事物)为对象的世俗认识活动。第二,其所以异于和超越世俗认识者,仅在于不起乱想,^③不生爱憎心,即是二性空,就成了“无心”的本质属性,是区别于世俗认识的分界岭,分别事相而不执著,总是“无受”,就是解脱成佛的主要标志。据惠昕本《坛经》说:“有客人拿十两银子给慧能,用作老母的衣食费,”让慧能安置老母后再赴黄梅求法。释印顺在《中国禅宗史》中,引《祖堂集》说安道诚送一百两银子给慧能,他说:“客人名安道诚,鼓励慧能去黄梅,拿出一百两银子,作为老母的生活。”^④慧能于唐龙朔元年(661年)在蕲州黄梅东山寺求法期间,五祖弘忍公平选拔嫡传弟子,特地召集门人说“自取本性般若之知,各作一偈呈吾。吾看汝偈,若悟大意者,付汝衣法,禀为六代。”^⑤作一首偈颂来表达自己的见解,谁能领悟佛法大意,就将祖祖相传的衣钵传授给他,为禅宗第六代祖师。神秀禅师(606—706)中国禅宗北派的开创者。神秀曾澄心作偈说:“身是菩提树,心如明镜台。时时勤拂拭,勿使惹尘埃。”神秀始终尊奉《楞伽经》的思想传统,又以《大乘起信论》为先要,弘扬心性本净由客尘所染、离念观心的净心禅法。因神秀与慧能、神会禅法的差异,弘忍门下发生了分裂,形成了南北禅门之争,以致有“南能北秀”之称和“南顿北渐”之说。^⑥史料记载说慧能不识字,大多数禅宗史料都说慧能是个百分之百的文盲。《坛经》记他因“不识字”,所以请人带读神秀偈,代写自作偈。^⑦慧能以一首对照神秀的偈颂:“菩提本无树,明镜亦非台。本来无一物,何处惹尘埃。”慧能的见地得到五祖弘忍的认可,五祖便让慧能三更入祖室,欲把代代相传的顿教禅法和袈裟传给了慧能,惠昕本《坛经》和《坛经》敦煌本说《金刚经》到“应无所住而生其心”时慧能言下大悟。据宗宝本《六祖大师法宝坛经》载:

祖以袈裟遮围,不令人见,为说《金刚经》。至‘应无所住而生其心’,慧能言下大悟,一切万法,不离

① 宗宝:《六祖大师法宝坛经》;《大正新脩大藏经》,第48册,第348页。

② [日]宇井伯寿着、王进瑞译:《禅宗论集》,贵州大学出版社,2013年版,第18、154页。

③ 杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,南京:江苏人民出版社,2019年版,第268页。

④ 释印顺:《中国禅宗史》,中华书局,2021年版,第179页。

⑤ 法海:《六祖坛经》;《大正新脩大藏经》,第48册,第337页。

⑥ 方立天:《禅宗概要》,中华书局,2020年版,第137、137页。

⑦ 杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,南京:江苏人民出版社,2019年版,第268页。

自性。遂启祖言：“何期自性，本自清淨；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”祖知悟本性，谓慧能曰：“不识本心，学法无益；若识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛。”三更受法，人尽不知，便传顿教及衣鉢，云：“汝为第六代祖，善自护念，广度有情，流布将来，无令断绝。”^①

五祖说《金刚经》核心要义，慧能言下而大彻大悟，慧能说五个自性来回应开悟的心声，弘忍已知慧能已悟本性，并将昔日菩提达摩祖师从印度来中国留下的袈裟传给慧能，历代祖师皆以此为嫡传的凭证，而不是佛法本身，佛法是要“以心印心”的传下去。慧能领受师训回到南方，先隐遁数年，等危难过去后，便出山在曹溪传禅近四十年，开创了中国佛教史上影响巨大的禅宗“南宗”，他自己也以禅宗六祖的地位而名垂禅史。^② 洪修平认为，张说(667—730年)撰《大通禅师碑》(作于706年)虽然记述了神秀身为“两京法主，三帝国师”的显赫地位，但直到神秀去世，禅门的法统问题仍未突出来，神秀也未被戴上“六祖”的桂冠。弘忍大师叹曰：“东山之法，尽在秀矣。命之洗足，引之并坐”，却并没有明确神秀是“六祖”的地位，也没有把神秀说成是弘忍的唯一嫡传。^③ 从慧能顿悟被认定六祖地位来说，慧能在悟道方法上恢复佛陀时代的修行悟道的精神。

二、慧能创立南宗禅法的特色

菩提达摩之法脉传至五祖弘忍后，五祖门下分为慧能和神秀两大支派，慧能居于岭南阐扬顿悟宗风。慧能得法回到曹溪后，住持宝林寺，在当地官僚僧尼道俗的支持下，他扩建寺院，大力弘扬“直指人心，见性成佛”的顿悟禅。在南方造成了相当的影响，使岭南地区成为弘扬东山法门的中心。据说当时前来求法学禅者络绎不绝，“因兹广阐禅门，学徒十万”之说，从而逐渐形成了一个以传授顿教见性禅法为特色的禅宗派别。为了与主要活动于北方嵩洛地区的神秀北宗相区别，史称慧能南宗。^④ 神秀建法幢于洛阳，称为“北宗”，自此分“南能北秀”之称，与“北宗禅”相对称。此南宗禅至后世极盛，有衍生出“五家七宗”之分派，故后人以“南宗禅”为正宗，而以慧能为禅宗第六祖。其南宗禅特点是完全摆脱教网，不堕于名相，不滞于言句，倡修证不二、迷悟一如的特质，倡导“心性本觉”，谓“迷此则生死河，悟此则涅槃乐”之说。^⑤ 谓己本觉之妙心乃被烦恼覆盖，烦恼妄念非实有，六祖倡导顿悟，称一念觉性可一超直入如来地，后世称为南宗顿悟禅，又称祖师禅。

六祖慧能通过佛陀的教法，为佛教禅宗开创了一个崭新的时代。慧能弘化于岭南，使佛教在中国具有普遍的适应性，易于传播，对边区文化的启迪都有所贡献。被王维(701—761)赞誉为“实助皇王之化”。^⑥ 他使传统的教法将禅定与般若智慧合而为一，也是慧能将佛教禅学的中国化推向了极致，恰似与印度禅有着显著区别。

(一) 南宗禅“定慧一体”的禅法特色

慧能的南宗禅主张“定慧一体”、“顿悟成佛”、“众生平等”的平民禅法深受广大民众的喜爱，构成了南宗禅作为佛教特殊一系的本质要求。主要是对般若、定慧一体、顿悟、佛性、无念、无住等进行了解释，体现了南宗禅法直了心性，顿悟成佛的禅法特色。法薰禅师称赞说：“道在平常日用处，不涉思惟，不落唇吻，起心动念白云万里。老胡(达摩)西来，初无别法与人，只云：‘直指人心，见性成佛’。心是自家本有之心，佛是自家天真之佛。”^⑦ 禅宗把自心的觉悟落实到日常生活中，剥去其宗教的外衣，从教学方法上看，慧能以般若的无相来贯通自性本净，以般若学来显示自心佛性的真实性，就是众生心不起妄

^① 宗宝：《六祖大师法宝坛经》；《大正新脩大藏经》，第48册，第349页。

^② 洪修平解读：《坛经》，国家图书馆出版社，2020年版，第9、20、114页。

^③ 洪修平：《中国禅学思想史》，中国人民大学出版社，2007年版，第127页。

^④ 洪修平解读：《坛经》，国家图书馆出版社，2020年版，第9、20、114页。

^⑤ (宋)杨彦国：《楞伽经纂》卷4；《北新纂大日本续藏经》，第17册，第320页。

^⑥ 释印顺：《中国禅宗史》，中华书局，2021年版，第209页。

^⑦ 《石田法薰禅师语录》卷3；《北新纂大日本续藏经》，第70册，第344页。

念的自然状态。六祖根本思想是要使所有众生能够坦率清净而行，均能认识本有的菩提般若之智，然后达到见性。主张是其“体”和“用”，或者说，“以清净为体，以智为用”。对此，慧能说：“菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛。”的道理。他说“定慧一体”不二之理，论述了定是慧之体，慧是定之用的双修实践法门。据宗宝本《坛经》说：

我此法门，以定慧为本。大众勿迷，言定慧别，定慧一体不是二，定是慧体，慧是定用，即慧之时定在慧，即定之时慧在定，若识此义，即是定慧等学。诸学道人，莫言先定发慧，先慧发定各别，作此见者，法有二相。口说善语，心中不善。空有定慧，定慧不等。若心口俱善、内外一如，定慧即等。自悟修行，不在于诤。若诤先后，即同迷人，不断胜负，却增我法，不离四相。善知识！定慧犹如何等？犹如灯光。有灯即光，无灯即暗。灯是光之体，光是灯之用；名虽有二，体本同一。此定慧法，亦复如是。^①

慧能对传统禅学理论和禅修为主要内容，提出“定慧一体”的特点，更注重理论指导修行相结合，将禅学理论落实于日常生活中，体现了道在平常日用的行住坐卧中皆是修心，并对传统的修习禅定、由定发慧，做出了“定慧一体”的新解。慧能的禅法以定慧为本，体现了禅宗以禅命宗，以“禅定”来概况佛教的修持宗旨，却不以坐禅入定为功夫，而是以慧摄定，将定慧统一于无念之心，故慧能总结此法门，以无念为宗、无相为体、无住为本；尤其是无念，不外是显众生真如本性之意。打破了传统认为先定生慧，由慧发定的分别定慧为二元的禅观。而大珠慧海禅师其发挥慧能的“定慧等持”理论，以明辨善恶而无爱憎，分别事相而不执著就是解脱。据《顿悟入道要门论》说：“对一切善恶悉能分别，是慧；于所分别之处不起爱憎，不随所染，是定，即是定慧等用也。”^②实现了“不离身心，即得解脱”的宗旨，乃是“以无念为宗，妄念不起为旨”。这也带有慧能的“定慧一体”，从传统上而提出的“定体慧用”及“自性定慧”等融合定慧的主张。定慧皆以佛性或本心为体，对此，六祖说：“以一妙心而统乎三法，故曰大也。无相戒者，戒其必正觉也。”^③在定慧的作用下，方能在心行上无相的清净善行，戒定慧是从一念清净心中显现的妙用。

神会(668~760)禅师，开元八年(720)奉敕住南阳龙兴寺大扬禅法，至六祖入灭后二十年间，曹溪之顿旨沉废，两京之间皆宗神秀，由普寂等续树法幢。开元二十年(732)，神会于河南滑台大云寺设无遮大会，与当地有名的崇远法师论战。是“为天下学道者定宗旨，为天下学道者辩是非”。^④ 指斥神秀一门“师承是傍，法门是渐”，欲确立南宗慧能系之正统传承与宗旨。神会主张“顿悟解脱”的内容是“以无念为宗，无住为本”，认为无念即是正定，见无念和空无所有为慧，定慧双修，不一不异。提倡《金刚般若经》，谓般若摄一切法的顿悟理念，以般若智慧是禅修的指导，统率着具体禅观的修行。也就是说，禅修必须与般若智慧相结合。崇远法师问神会：“修何法，行何行？”神会告诉他，修般若法，行般若行。说明般若能摄一切法门，为一切行根本。^⑤ 并于天宝四年(745)著《显宗记》，批评以神秀、普寂为首的北宗主渐，说他们的“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证。”的禅法是“愚人法”，不是“顿悟”法门。即是修此禅者，不许顿悟，要须随方便始悟。即以南能为顿宗，北秀为渐教，定“南顿北渐”之名由此而起，竭力攻击神秀之渐门，于是南宗日盛而北宗大衰。胡适说：“慧能便是楞伽宗的革命者，神会便是的北伐急先锋。他们的革命旗帜便是‘顿悟’。^⑥ 神会的洛阳滑台大倡顿悟之说，便是确定慧能南宗禅正统地位时期。对此，胡适认为“神会在滑台、洛阳两处定南宗宗旨，竖立革命的战略，他作战的武器只有两件：一是攻击北宗的法统，同时建立南宗的法统；一是攻击北宗的渐修方法，同时建立顿悟法门。^⑦ 使学

① 宗宝：《六祖大师法宝坛经》；《大正新脩大藏经》，第48册，第352页。

② 慧海：《顿悟入道要门论》；《北新纂大日本续藏经》，第63册，第20页。

③ 宗宝：《六祖大师法宝坛经》；《大正新脩大藏经》，第48册，第346页。

④ 释印顺：《中国禅宗史》，中华书局，2021年版，第290页。

⑤ 释印顺：《中国禅宗史》，中华书局，2021年版，第288页。

⑥ 胡适：《胡适禅宗研究文集》，贵州大学出版社，2013年版，第92、87页。

⑦ 胡适：《胡适禅宗研究文集》，贵州大学出版社，2013年版，第92、87页。

道者顿见佛性，不离是生而得解脱。

(二) 南宗禅与北宗禅的特色

南宗禅主张的无相戒定慧，阐述是以“无念为宗、无相为体、无住为本”的宗旨。对此，契嵩(1007~1072)禅师说：“无相为体者，尊大戒也。无念为宗者，尊大定也。无住为本者，尊大慧也。夫戒定慧者，三乘之达道也。夫妙心者，戒定慧之大资也。”^①而北宗神秀依据佛经常说：“诸恶莫作名为戒，诸善奉行，自净其意，是诸佛教”，神秀禅修的终极目标是成就佛果，而成佛的关键，在神秀看来是“心”。^②从慧能和薛简对话中便知京城禅德对定慧的理解，皆倾向“先定发慧”，认为“欲得会道，必须坐禅习定，若不因禅定而得解脱者，未之有也。”^③神秀认为“一切佛法，自心本有；将心外求，舍父逃走。”^④关于佛法自心本有，如何凭着自己的意境而表达出来，神秀的《大乘无生方便门》说：“如来有人道大方便，一念净心，顿超佛地。……一切相总不得取，以《金刚经》云：“凡所有相皆是虚妄。”看心若净，名净心地。”^⑤以“净心”为目标，以离念为方便的北宗禅，在这“离念门”中，已始终圆满了。这就是神秀所传的顿悟禅法，可见北宗也是自称“顿悟”的。那么，南宗禅为什么自称为顿，以神秀所传的为渐呢？关于“顿”的意义，神会和尚曾说：

出世间不思议者，十信初发心，一念相应，便成正觉。于理相应，有何可怪！此明顿悟不思议。……发心有顿渐，迷悟有迟疾。迷即累劫，悟乃须臾。若遇真正善知识，以巧方便直示真如，用金刚慧断诸位地烦恼，豁然晓悟。……恒沙妄念，一时顿尽。无边功德，应时等备。……唯存一念相应，实更非由阶渐。相应义者，谓见无念者，谓了自性者，谓无所得。以无所得，即如来禅。^⑥

宣说“南顿北渐”的神会，当时是有根据的。从初发心“一念相应”，“唯存一念相应，实更非由阶渐”。“一念相应”就是“无念”。只此无念单刀直入，直了见，不假其他方便的，是顿。^⑦学道者须顿见佛性，渐修因缘，不离是生而得解脱。顿悟见佛性者，智慧自然渐渐增，众生见性成佛道。又在敦煌发现写本《观心论》一卷，可能是神秀门人记述神秀说法整理而成的作品。神秀在《观心论》说“心是众善之源，是万恶之主。……常乐由自心生，三界轮回六从心起，心为出世之门户，心是解脱之开津。”^⑧意思是“心”为善法、恶法等一切诸法的根本，佛法和众生的善恶行为及其结果，都是由心决定，由心产生的。神秀说：“佛者，觉也，所为觉察心源，勿令起恶。”所谓觉悟成佛就是觉察自心的本心，不令生起恶念，就是心本来清净状态。神秀又说“能降身贼，于诸触欲其心湛然不动，名为禅定。”^⑨是神秀提倡以自净其心，回归本心的禅风。而慧能主张“定慧一体”从定慧名字义涵来说有所不同，但二者所依皆是菩提自性之体是相同，所以定慧自性也都是空性。神秀当时完全是佛经的戒定慧次第在修持，神秀的《观心论》说：“菩萨于过去因中修苦行时，对于三毒誓断一切恶常修戒；对于瞋毒誓修一切善故常修定；对于痴戒誓度一切众生故常修慧。由持如是戒定慧等三种净法故，能超彼三毒恶业即成佛也。”^⑩如神秀弟子志诚和慧能问答可知北宗禅法大意：

“弟子(志诚)在秀大师处学道九年，不得契悟。今闻和尚一说，便契本心。弟子生死事大，和尚大慈，更为教示。”师云：“吾闻汝师教示学人戒定慧法，未审汝师说戒定慧行相如何？与吾说看。”诚曰：“秀大师说，诸恶莫作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意名为定。彼说如此，未审和尚以何法诲人？”师

① (宋)契嵩：《镡津文集》卷3：《大正新脩大藏经》，第52册，第663、663页。

② 方立天：《禅宗概要》，中华书局，2020年版，第137、137页。

③ 道原：《景德传灯录》卷5：《大正新脩大藏经》，第51册，第235、231页。

④ 道原：《景德传灯录》卷5：《大正新脩大藏经》，第51册，第235、231页。

⑤ 神秀：《大乘无生方便门》，《大正新脩大藏经》，第85册，第1273页。

⑥ 释印顺：《中国禅宗史》，中华书局，2021年版，第296页。

⑦ 释印顺：《中国禅宗史》，中华书局，2021年版，第296页。

⑧ 神秀：《观心论》：《大正新脩大藏经》，第85册，第1273页。

⑨ 《观心论》：《大正新脩大藏经》，第85册，第1271、1271页。

⑩ 《观心论》：《大正新脩大藏经》，第85册，第1271、1271页。

曰：“吾若言有法与人，即为诳汝。但且随方解缚，假名三昧。如汝师所说戒定慧，实不可思议。吾所见戒定慧又别。”志诚曰：“戒定慧只合一种，如何更别？”师曰：“汝师戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人。悟解不同，见有迟疾。汝听吾说，与彼同否？吾所说法，不离自性。离体说法，名为相说，自性常迷。须知一切万法，皆从自性起用，是真戒定慧法。听吾偈曰：

“心地无非自性戒，心地无痴自性慧，
心地无乱自性定，不增不减自金刚，
身去身来本三昧。”^①

从问答体现了定慧所依是清净自性，自性是无相为体，自性的作用是显现为定慧之用，慧能用灯和光来说明二者之间的关系，他说：“定慧犹如何等？犹如灯光。有灯即光，无灯即闇。灯是光之体，光是灯之用；名虽有二，体本同一。此定慧法，亦复如是。”^②以为定是慧体，慧是定用，犹如灯光，有灯即有光，灯是光之体，这是所谓定慧一体现。洪修平认为，从犹如灯火一般不即不离的体用关系来看，定可谓是慧的体，慧可谓是定的用；虽然定是体，慧是用故而不即，但是定是慧之体，慧是定之用故而不离，所依说正当慧的时候实际上是有定的慧，正当定的时候是有慧的定。^③而是人心在生活中修行实践的自然任运，慧能立于当下活泼的心，认为“前念迷即凡，后念悟即佛”的解脱观。表达了依持自己本来清净的智慧心，修禅是为了开显本心的智慧，促使自心的觉悟。契嵩禅师在《坛经·序》说：“定慧为本者，趋道之始也。定也者静也，慧也者明也。明以观之，静以安之。安其心可以体心也，观其道可以语道也。”^④认为定慧等持直接契证觉性，便是顿悟；自心既不攀缘善恶，也不可沉空守寂，即须广学多闻，识自本心，达诸佛理。定慧之法即自性法体，虽然法体呈现谓定慧等现状，但是法体是清净无相的。定慧虽是二义，即有分别的相状，如执著于定与慧的相状，又争论其各别、先后，这些都属于是“二相”。胡适的《新校定的敦煌写本神会和尚遗著两种》说：“即定之时是慧体，即慧之时是定用。即慧之时不异定，即定之时不异慧。即慧之时即是光，即定之时即是慧。即慧之时无有慧，即定之时无有定。此即定慧双修，不相去离。”^⑤那么，声闻乘属于“先定发慧”、“先慧发定”以及“定慧各别”等，圆顿教法是“定慧一体”的理念，透露出慧能以大乘般若性空思想为指导的最上乘禅修体系对于小乘传统佛教修行的重新界定。神秀北宗以‘特奉楞伽，递为心要’为中心的指导坐禅，坐禅看心，观静等方法，这也是对神秀北宗禅法的总结。体现了南宗与北宗禅学对定慧的认识上的差异，对中国禅学最终以“定慧等学”谓至高境界的心性平衡。六祖说：“道由心悟，岂在坐也。”因此，并不以敛心才算是禅，就是一切时中行住坐卧皆可体会禅的妙用，慧能教人只从无念着手，并不限于一途。

三、结语

慧能创立的南宗顿教禅成为中国佛教禅宗的主流，和神秀所倡导的北宗渐教禅对佛教都有卓越的贡献。南宗与北宗的对立，禅宗的递嬗演化过程中，慧能主导顿悟禅法统一了天下，如柳宗元撰《赐谥大鉴禅师碑铭》说：“天下凡言禅，皆本曹溪”。释印顺认为慧能的禅法以“定慧为本”、“无念为宗”、“无相为体”、“无住为本”。更说“摩诃般若波罗蜜”，以明禅法的深义，^⑥慧能以身作则，将深彻的悟入，安立在平常的德行上，宛然是释迦时代的佛教修证的方法。六祖《坛经》对传统禅学开创了一个崭新的境界，慧能为佛教中国化，使印度禅转化成中国禅，为南宗禅的创立保障了兴盛之路，他将佛法和中华优秀传统文化的有机结合，在《坛经》中体现慧能禅法中国化的思想。据载《坛经》在宋朝、辽代即已入经录，被中国佛教尊称为“经”的唯一著作，视为中国佛学一大创造。而六祖代表的禅宗则是印度佛教传人中

^① 宗宝：《六祖大师法宝坛经》；《大正新脩大藏经》，第48册，第358页。

^② 宗宝：《六祖大师法宝坛经》；《大正新脩大藏经》，第48册，第352页。

^③ 洪修平解读：《坛经》，国家图书馆出版社，2020年版，第9、20、114页。

^④ (宋)契嵩：《镡津文集》卷3；《大正新脩大藏经》，第52册，第663、663页。

^⑤ 胡适校订：《新校定的敦煌写本神会和尚遗著两种》；《大藏经补编》，第25册，第25页。

^⑥ 释印顺：《中国禅宗史》，中华书局，2021年版，第127页。

国后,经过与儒家文化和道家文化融合发展,最终形成的具有中国特色的佛教文化的最重要代表。

慧能是南宗顿悟禅法的开创者,其思想宗旨是“顿悟”。慧能认为人人心中本有佛性,人的真心本性即是佛。从南宗禅主张的顿悟来看,直截了当地指出修证的关要,平稳中洞露本质,探究心性本源,以期“见性成佛”基本思想勾勒其禅法特点。这也是慧能提倡的“识心见性”,“顿悟成佛”的理论。禅宗作为佛教中国化的成果,传承着中国传统文化主流的儒家所具有的人文主义精神及其注重探究心性的特色,《六祖坛经》顿悟思想成为中华优秀传统文化的重要组成部分,而且在现代也将以其独特的思想智慧和人文精神,为积极构建人类命运共同体而提供营养何智慧,在优秀传统文化中有其独特魅力。

(作者系杭州佛学院法师)



从弘一法师看书法与佛教的关系

□ 释妙诚

摘要:弘一法师是近代南山律宗的中兴祖师,对近代佛教律宗的兴起贡献非常巨大。也是近代著名的书法家、教育家、戏剧活动家。弘一法师对书法的了解更是深刻。弘一法师曾谈到每天练习写字的时候,应该将篆书、大楷、中楷、小楷四个样子,都要多多的写与练习。并且讲“是字非思量分别之所能解”,是弘一法师将《法华经》的“是法非思量分别之所能解”做一字改动。意思是写字也是要非思量分别才可以写的好,也要离开思量分别才能达到最上乘的境界。因此,书法与佛教有着密不可分的关系,不仅体现在思想意境的相通,也体现在修行培福之道,更是弘扬佛法智慧的方便善巧。

关键词:弘一法师;书法;佛教

弘一法师(1880—1942)祖籍浙江平湖,生于天津。原名李叔同,幼名成蹊,谱名文涛,学名广侯,字息霜,别号漱筒。出家前是著名音乐家、美术教育家、书法家、戏剧活动家,是中国话剧的开拓者之一。在中国近百年文化发展史中,弘一法师是中国新文化运动的前驱。他是集诗、词、书画、篆刻、音乐、戏剧、文学于一身,多才多艺,在中国文化传承中起着重要的作用。弘一法师从日本留学归国后,曾担任过教师、编辑之职,后入虎跑定慧寺剃度为僧,法名演音,号弘一,晚号晚晴老人,后被人尊称弘一法师。

一、弘一法师的家庭出生与个人经历

弘一法师是光绪六年(1880年)出生在一个平和善良的家庭,其父李世珍曾是同治年间的进士,官任吏部主事,他为官不久,便辞官返乡,开始经商。在晚年,他虔诚拜佛,为人宽厚,乐善好施,被人称为“李善人”。据弘一法师说:“生我时,我的母亲只有20岁,而我父亲已近68岁了。这是因为我是父亲小妾所生,虽然受父亲疼爱,但在官宦人家,妾地位卑微,我作为庶子,身份也就无法与我的同父异母的哥哥相比。从小就感受到不公平待遇给我带来的压抑感,然而只能忍受着,也许这就为我今后出家埋下了伏笔。^①”因此,也养成了弘一法师沉默寡言的内向性格,终日里与书作伴,与画为伍。只有在书画的世界里,才能找到快乐和自由!

弘一法师在很小开始识字的时候,就跟着他的大娘(父亲的妻子),学习念诵《大悲咒》和《往生咒》。据《弘一法师杂记》的记录说,而我的嫂子也经常教我背诵《心经》和《金刚经》等。虽然那时我根本就不明白这些佛经的含义,也无从知晓它们的教理,但是我很喜欢念经时那种空灵的感受^②。也只有在这时我能感受到平等和安详!而我想这也许成为我今后出家的引路标。由此也可以看出弘一法师从小就与佛结缘。

由于长兄李文锦早夭,弘一法师的父亲也已经去世,因此,弘一法师的学习之路就由长自己十二岁的仲兄李文熙教导。在弘一法师十七岁时,正式拜津门书法大家唐育堂(字静岩)学习书法、篆刻。弘



① 《弘一法师》中国佛教协会编,文物出版社,1984年月出版。

② 《弘一法师》中国佛教协会编,文物出版社,1984年月出版。

一法师对书法了解深刻,临过的碑帖,据夏丐尊编的《李息翁临古法书》的所讲,不下数百种,字体含正、草、隶、行、篆等^①。并且弘一法师早年临摹的众多北碑中,也有许多是各色人等为佛菩萨造像的碑记。在这种临摹过程中,弘一法师不仅感受到了书法艺术的魅力,也深受佛教的文化影响。

1897 年(丁酉光绪二十三年)18 岁,弘一法师奉母亲之命,娶茶商之女俞氏为妻。后去上海,期间设立“上海书画公会”,入南洋公学,后参演京剧。26 岁母亲王氏病逝,又回天津,留妻和孩子在天津,自己东渡日本留学。32 岁回国到上海。1916 年(丙辰民国五年)37 岁因日本杂志介绍“断食”以修养身心之方法,遂生入山断食之念。冬,入杭州虎跑定慧寺,试验断食 17 日,有《断食日志》详记。

1918 年(戊午民国七年)39 岁,春节期间在虎跑寺度过,并拜了悟和尚为其在家弟子,取名演音,号弘一。农历七月十三日,入虎跑定慧寺,正式出家。弘一法师出家前一直专注于绘画和音乐,出家之后,他便潜心研习佛学,但诸艺俱舍,独书法不废以弘扬佛法。这时书法对于他已不再作为一种艺术来追求,而是成了一种弘扬佛法的工具,以书法的艺术魅力,去弘扬佛法。

二、弘一法师的书法特点

弘一法师的书法,是随着其心性的变化,逐渐褪去了尘世烟火气,他的书法也由原来的刚猛转为柔和,由原来的棱角分明转为圆融无迹。也正因弘一法师出家后,书写经文的严谨态度,才对以碑碣书风着手调整。出家前弘一法师书法有着明显的魏碑风格,得力于《张猛龙碑》,是至刚至烈之风,所以他的书法也带着刚猛、峻拔的气象。

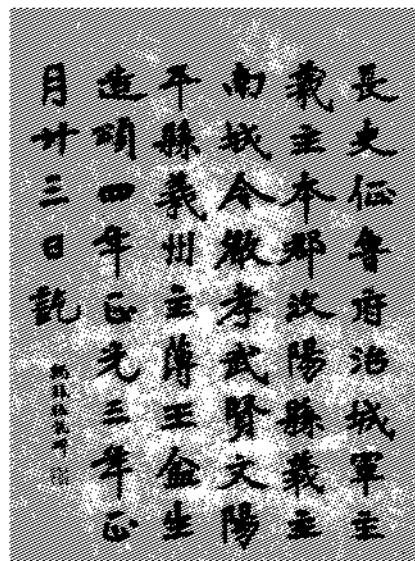
弘一法师出家后,对印光法师极为钦佩,把印光大师作为学习效法的对象。印光法师也曾对弘一法师讲:“古往今来,不少人用行书草体写经,我对此绝不赞成。想要断烦惑、了生死、度众生、成佛道,岂可将抄经视为儿戏,由着性子写得游龙舞凤的?”这段话对弘一法师触动极大,他重新调整了字体,并给印祖鉴定,印祖回信对弘一法师的新字体表示肯定:“抄写经文是将凡夫心识转为如来智慧的行为,比古代进士上金殿考状元还要严格恭敬,不得半点怠慢疏忽。能这样做的人,必定在选佛场中,得中状元。”

后弘一法师书法,再经印光法师点拨,讲:“闭关用功,关键在于心要专一。未得一心之前,不能急着求感应,否则就是修道第一大障碍。念佛得一心后,自然会有感应,并没有起心动念,心却如明镜当台,映照出森罗万象。”使弘一大师日后的书写,更加一丝不苟,他的书法被人誉为“佛书”。彼时,得弘一法师一幅字被视为无上荣耀。鲁迅曾从内山完造那里乞得法师手书一张,喜不自禁,并在日记里写到:“拙朴圆满,浑若天成。得李师手书,幸甚。”

弘一法师友人叶圣陶也曾称赞:“全幅看,好比一个温良谦恭的君子人。不卑不亢,和颜悦色;就一个字看,疏密有致,每一笔都容移动一丝一毫;一笔一画看,充实饱满。功夫在笔墨之外,所以越看越有味。”

晚年弘一法师的书法,由于学习佛法醒悟,没有分别心,做到了碑帖两忘,简到极致。字形修长,笔笔气舒,锋藏,神敛。

从弘一法师书法过程的渐变,由早年的魏碑刚劲有力,逐渐洗净铅华,回归平淡和宁静,在质朴无华中透露出内心的圆满与安详,让后世人看到弘一法师书法后,内心也得到平和,灵魂得到了滋养。当你



弘一法师临《张猛龙碑》

^① 《弘一书法空间意象摭议》,东方艺术,总第 312 期,河南省文化艺术研究院。

上清涼

弘一法师书法(无上清凉)



弘一法师书法(具足大悲心)

读懂了弘一法师的书法,也就看懂了人生。因此观察弘一大师,其书法与佛法紧密相关,其通过书法也可以弘扬佛法。

三、弘一法师书法与佛法的融合

(一) 书法与佛法思想相融通

所谓思想相通,是指学习书法与学习佛法一样,它所追求所向往的都是高尚的人格与超凡脱俗的精神境界。在书法的艺术中,不仅展现了个体的意志与造诣,更是一种精神的审美体验。在佛法的思想中,倡导“一切皆空”,正是由于常常被俗世的喧嚣与执念所笼罩,人们才渴望将这些烦恼的思维带到更高的维度,回归本心。据《弘一法师全集》浅谈书法,弘一法师说:“我觉得最上乘的字或最上乘的艺术,在于从学佛法中得来。要从佛法中研究出来,才能达到最上乘的地步^①。”所以,学佛法有一分的深入,那么字也会有一分的进步。能十分地去学佛法,写字也可以十分的进步。并且弘一法师还讲:“是字非思量分别之所能解。”这是将《法华经》的“是法非思量分别之所能解”做一字改动。意思是写字也不要有关心才可以写的好,这便是书法和佛法的意境也有相通之处。书法大师常常强调“气韵生动”、“神韵飘逸”的美学理念,这一理念恰恰也是佛教所强调的“定能生慧”的境界。在佛教文化中,禅修者通过一段时间的习禅观心,以达到天人合一的境界。同样地,书法家在书写过程中,也需要找到最适合自己的状态,通过一种心流般的体验,让文字生动而有灵魂。离开思量分别也就达到了最上乘的境界。

此外,书法不仅体现在书法艺术中的“向佛求法,观心笔意”,也反映在佛教文化中的书法教育和书籍传承中。1937年弘一法师被邀请去南普陀佛教养正院做讲座,主题是“谈写字的方法”。弘一法师讲虽然名为讲写字的方法,其实本意是要劝诸位来学佛法的。因为大家有了行持,才能够研究佛法,才可利用闲暇时间,来谈谈写字的法子。并且还讲到人要有良好的道德涵养才是最重要的,讲“字以人传”,而不是“人以字传”。弘一法师认为,首先是修行自己的心性涵养道德与品德问题。如果人品好,道德也好,即使写的字不好,也会得到人们的欣赏,这就是字因人而传。相反,如果没有良好的品德,纵能写出很好的字,也是“人以字传”,未必就珍贵。

^① 《弘一法师全集》微信读书,浅谈书法,第909页,新世界出版社。

因此学习书法与学习佛法一样,都注重于个体内心的净化和修炼。落笔前的深呼吸,抑制心中的澎湃情绪,让身体与心灵达到一种稳定的境界,在这个境界中,人的内心已经达到了一个静谧的状态,为书写所带来的美妙流露,又增添了一分灵性。

(二)将练书法作修行培福之道

首先,我们知道通过练习书法,需要不断地调整姿势和呼吸,寻求更好的笔墨和意境。这个过程可以让我们更加专注于当下的状态,不去受其他外界的干扰和侵扰。从而使自己的心境得到净化和升华,获得更多的内心平和和宁静。只有这样,才能真正地享受到书法所带来的修行之乐。而且弘一法师生前更是抄写了大量的经文,有《华严集联三百》《金刚般若波罗蜜经》、《阿弥陀经》、《普门品》、《般若心经》等。据此,可看出练书法也可作我们修行培福之一。

并且弘一法师的浅谈书法里,也特意提出了对书法的了解,把书法进行分类讲。讲到历代各个大书法家,其中也不乏有出家高僧,例如:高僧智永,是晋代书法大家书圣王羲之的第七世孙,写有著名的《真草千字文》和永字八法。还有唐朝草圣怀素,十岁出家为僧,字藏真,俗姓钱,永州零陵人。怀素在参禅之余,就爱好书法,写有《怀素自叙帖》被后人称为天下第一草书。因此书法也是弘一法师出家后,唯一没有舍弃的艺术。更能体现出书法背后语言文化本质的互通。书法带给人的是一种开放的心态,去感受和沉淀每一笔每一画的内在触感和意蕴,去寻找自己内心真实、深邃和富有灵性的表达方式。这也是佛法所倡导的,我们应该带着一颗平静、宽容、开放的心态去面对一切,体悟佛法真谛,达到无我无私的境界。

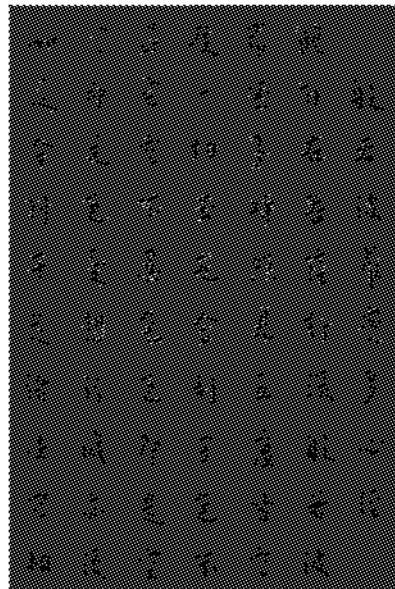
此外书法能够让我们恬静安祥,帮助我们静心思考,减少内心的焦虑和压力。当我们在书法的世界中沉浸时,我们可以更加专注于笔墨之间的流动,缓解我们的忧虑和不安,从而提高我们的灵敏度和注意力集中能力。就如弘一法师在浅谈书法里还讲到练习书法的方法,例如书法要天天练习,但每天写一种字体是不行的,篆书、大楷、中楷、小楷都要每天多多练习这种刻苦钻研的精神,也是我们修行的重要体现。

最后,论写经的殊胜功德。《金刚经》云:“若复有人闻此经典,信心不逆,其福胜彼,何况书写、受持、读诵、为人解说。”《法华经·法师品》中说道:“若善男子善女人于《法华经》乃至一句受持、读诵、解说、书写,是人一切世间所应瞻奉,应以如来供养而供养之。”《放光般若经》、《瑜伽师地论》亦云:“书写不仅于十法行中居首位,而且行此十法能远离魔害,得天龙护卫,不久当得菩提。”例如明代的明勋法师,原名胡文柱,在天启年间为中书舍人,一日忽患人面疮,痛不可忍。后来由于书写《法华经》、《金刚经》、《楞严经》等经及《三昧水忏》,遂使疾患不药而愈。并且在寺庙里也多设有抄经堂。抄经最直接的收获,便是平心静气。在凝神静思间,杂念渐消,清净平和。心安定了,才能摆脱烦恼,生发智慧,这恰是禅的本意所在。并且抄经,可亲近如来,能摄取福德,受天神庇佑,也能消灾灭罪,是一方便易行法门。抄经对于众生来说,也是人人能及,众生得福的修行。抄经可断杂念,降低我执,减少烦恼。就连康雍乾三帝王、赵孟頫、欧阳询、王羲之、弘一法师等古今大家名流,都选择抄经来修身静心。

因此,书法对于修行培福有着不可忽视的重要作用。通过书法的练习,可以让我们不断提升自己的修为、提高审美品味以及塑造精神境界,不断向着更高更远的目标前进。

(三)传承书法艺术兼助扬佛法

书法其实也是佛教文化的重要组成部分,它以细腻的笔画、雅致的布局和智慧的内涵,传承佛教智



弘一法师书《心经》

慧,弘扬佛法。南北朝时期佛教在中国开始兴盛时,为弘扬佛法,要求书写工整,每一笔每一划都蕴含着佛教的精髓。后因佛法的翻译,佛教经典的记录,都是需要找写字工整的人来写,最初没有印刷工艺,为了经典可以流传后世,为众生学习,就只有依赖于人工抄写。比如佛教文化中最重要经文的代表之一《心经》,《心经》的字数虽不多,但却包含着佛教般若思想的核心。一幅以《心经》为题材的书法作品,不仅能够有助于佛教的传播,同时也能够向人们阐释佛法文化的深刻内涵。

历代书法名家,也都曾抄写过相关佛教的经典或碑文书帖。如王羲之曾书《佛遗教经》,张旭写过《心经》,柳公权亦书有《心经》。弘一法师更是抄写《金刚般若波罗蜜经》、《药师本愿功德经》。也有许多虔诚的佛教信仰者,包括佛僧、文人学子,帝王将相,甚至平民百姓,都会有其中一部分是为了弘扬佛法而抄经,而另一部分则是为了祈福、报恩、布施、荐亡而抄经。不管如何书法都在其中起到了至关重要的作用。书法抄写经文结缘众人,以此弘扬佛法。

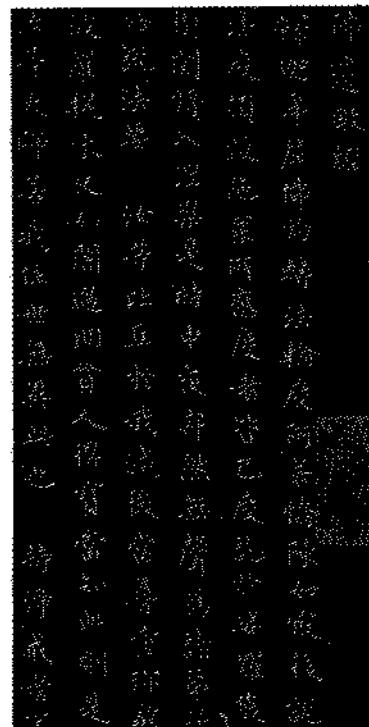
如果你仔细去体会看弘一法师的书法也别有一种安静的感觉,让人不会仅以艺术的角度去欣赏,而是直达内心。尤其是他出家后,他不再以书写艺术的形式去写书法,而是从内心自然而然下笔而成,心中无杂念,好与不好,都已不再是他所关心的,而是与万物同尘的感觉,书法圆润古朴,见者欢喜清静。用弘一法师自己的说法是:“朽人之字所示者,平淡、恬静、冲逸之致也。”“平淡、恬静、冲逸”,不是从清俊瘦秀中来,而是从沉厚饱满中来,北碑南帖的不同境界,合而为一,尤为难能^①。弘一法师还强调书法如佛法:“见我字,如见佛法。”这种高度已不是普通人能够思量。并且弘一法师也赞同出家人研究佛法,闲余之时练习书法。出家人固应对于佛法全力研究,而于有空的时候,写写字也未尝不可。

因此,书法艺术是一种传统的美术表现形式,也是弘扬佛教文化的重要方式,我们要善于利用书法艺术,向更多的人推广佛教文化。书法对于弘一法师而言,已不再作为单一的艺术来追求,而是成为了一种工具,在宣扬佛法的同时也为我国的书法教育做出了贡献。也让佛法的智慧和理念得到更广泛的传播。

四、结语

通过上文所述,祖师大德的榜样示范,我们知道佛法在世间,世事洞察皆学问,学习书法也好,学习佛法也好,还是学习其他的方便法门也好,都需要我们专心致志,一心一意,去深刻研究一门,直到领悟其中之理,方可做到一通百通。就如《金刚经》第一品所讲释迦摩尼佛乞食,就是告诉我们,吃饭时吃饭,打坐时打坐,做事不要三心二意,要活在当下,达到心流,没有一件事是做不成的。故此,修行之路更是如此,一步一个脚印,脚踏实地,着注当下。

(作者系鉴真佛学院学僧)



^① 《与漳州马东涵书》1938年,弘一法师。

浅析唐人写经及当代价值

□ 释仁果

摘要:唐人写经墨迹弥补了传统法帖在传承翻刻中的遗漏之处,对书法史的完整,书法取法的丰富,书法风格的多样化都作出了贡献。对唐人写经的分析与研究不但能够提供给当代书法新的借鉴资料,也能够为当代书法形成属于自己的时代特征产生助益。本文浅析唐人写经的艺术特点和价值,从时代背景、写经的佛教文化内涵、写经的作者、写经的形式、写经不同时期的风格影响等方面进行阐述,反映唐人写经的工整、严谨、细致。最后简要分析唐人写经于当下时代书风的有益促进,并探索其启示意义。

关键词:唐代;写经;书法;当代价值

唐代,在佛教传入中国后,受社会条件和传统文化的影响,逐渐走上中国化的道路。之后,中国化的佛教反过来对中国传统文化产生巨大的影响。此中尤以佛教的本体论和禅宗注重顿悟的思维方法对中国传统学术思想和文化艺术的影响最为突出。唐代著名译经家玄奘法师的“新译”,揭开了中国佛经翻译事业新的一页,带有鲜明民族特色的佛教宗派在有唐一代不断形成。由于玄奘法师西行取经的成功,太宗时期就有了官方的译经道场,并且有了更多的写经手。唐人写经便是在这样一个佛教发展和大量译经的时代背景之下应运而生。

一、唐代佛教文化与书法发展的历史背景及写经缘由。

1、唐代佛教的历史背景

唐代佛教,是指从唐高祖武德元年(618)到唐哀帝天祐四年(907)共289年间李唐一代的佛教。在隋代复兴佛教的基础上,唐代佛教达到了中国佛教的顶峰,与儒、道一起形成了三教鼎足而立的新格局。黄忏华先生在《中国佛教史》隋唐佛教卷中写道:“隋唐时代者,中国佛教全盛时期,新宗派成立之时代也,新教义组织之时代也。此时之宗派及其教义,为中国佛教之精华。”唐太宗贞观十五年,文成公主入藏,带去佛经、佛像等,使汉地佛教深入藏地。贞观十九年,玄奘法师从印度求法回来,朝廷为他组织了大规模的译场,他以深厚的学问,作精确的译传,给予当时佛教界以极大的影响,因而在已有的天台、三论两宗以外,更有慈恩、律宗等宗派的相继成立。后有法藏法师集大成的贤首宗,印度僧善无畏、金刚智等人唐传入密教,促使密宗的形成。南方慧能的顿悟法门,与中国文化紧密融合,形成中国特色的禅宗。汉传佛教的八大宗派,在唐时已经全部形成,并且传承有序。当时新罗和日本的学僧很多来中国得到各宗大师的传承,归国开宗,中国高僧也有去日本传教的,如此相承不绝。唐时有言“一流人才在佛门”,所以唐代佛教为中国佛教史上的鼎盛时期。

2、唐代书法的发展背景

唐代书法的发展是以文人书法为主流发展方向,盛中唐时,颜真卿的书法成为南北书风交融的集大成者,他和晚唐的柳公权使楷书发展到一个新的高峰(主要指唐代中期,楷书进一步成熟,形成了鲜明时代风格的“唐楷”)。帝王对于书法的重视和喜爱,促进了书法事业的蓬勃发展,唐代初期的书法风貌是在崇尚王羲之书风的基础上发展起来的。盛中唐时,由于政治、经济诸方面的因素,使书法审美观念发生了变化。以浪漫写意书风作为代表。唐代佛教对书法的影响颇为突出,以书法为佛事的现象十分普遍,唐代的书法理论在古代书论史上堪称高峰期,在六朝书论的基础上有了新的拓展和深入。其中技法与创作理论尤其突出。后人有唐代“尚法”一说,主要指唐代的楷法完备,创造了楷书成熟时期的经典之作,形成了楷书三系之一的“唐楷”,成为后世学楷者的重要取法对象。

3、佛教写经的缘由

(1)佛教为了弘布佛法。尤其在印刷术未曾发明,或尚未普遍使用的时期,佛教十分重视书法的修养。抄写经卷,为有大功德,《妙法莲华经》卷七《普贤菩萨劝发品第二十八》有称:“若有受持读诵,正忆念,修习书写是《法华经》者,当知斯人,则见释迦牟尼佛,如从佛口闻此经典。”《金刚般若波罗蜜经—持经功德分第十五》亦谓:“须菩提,若有善男子、善女人,初日分以恒河沙等身布施,中日分复以恒河沙等身布施,后日分亦以恒河沙等身布施,如是无量百千万亿劫,以身布施。若复有人,闻此经典,信心不逆,其福胜彼,何况书写受持读诵,为人解说。”《华严经》卷八十一《普贤行愿品》说得更多:“从初发心,精进不退,以不可说不可说,身命而为布施,剥皮为纸,析骨为笔,刺血为墨,书写经典,积如须弥。为重法故,不惜生命。”;“或复有人以深信心,于此大愿受持读诵,乃至书写一四句偈,速能灭除五无间业,所有世间身心等病,种种苦恼,乃至佛刹极微尘数一切恶业,皆得消除,一切魔军、夜叉、罗刹、若鸠槃茶、若毗舍佉、若部多等,饮血啖肉诸恶鬼神,皆悉远离”……等等多数佛经中都有提及书写经典之殊胜功德,抄经在佛门中是重要的修行方式,故参与者众多。

(2)唐代的译经由于官方的支持,出现了译经种类的繁多,也使抄经的品种增多。由于唐朝时期还没有流行雕版印刷,经典的传播渠道主要有三:一是口头的讲经;二是刻经;三是抄经。刻经也首先得抄经,故书法起了决定性的作用。当时的佛教经典也主要依靠抄经才得以流传。官方的抄经有一套严格的程式:领取同样的纸张,按照同样的格式抄写。抄写毕,自己先校对一遍,然后由官府的专门人员校对三遍,再由佛寺的高僧校阅三遍,最后由监管官员签名。抄经完毕,才由官方的装潢手装裱,藏于内府或发给各大寺院。每一部经,往往要抄几十部,才能便于往下传播,所以任务十分繁重。有了这些底本,民间的经生,才有一个可以抄写的仿本。在抄写时基本是对其原本进行临摹,以至后世写经生往往是依照前辈的抄经样本进行誊抄,抄写的同时自觉不自觉地继承了这种“写经体”,从而导致这种书体在后世一直保有延续,与时代书风保有相应距离,形成了佛教书法史上一个特殊的现象。

二、唐人写经的具体鉴赏

1、唐人写经的书者

(1)写经群体包括僧尼、士大夫和写经生。其中以写经生为主体,他们不同于僧人和士大夫以抄经奉佛或艺术创作为目的书写行为,写经生的抄经行为属于雇佣和职业性质。写经生们以一种较为迅捷的方式书写,在抄写过程中逐渐产生一种劲疾秀妍的楷书字体,从而形成了“写经体”。优秀的官方写经生往往生活优厚,学问深厚,受过严格的书法训练且潜心研究。这一部分人是佛教写经诸多面貌的创作主力。点画结体与章法都相当完美,展现了高超的书写技巧。还有一些属于民间经生,他们生活相对艰苦,水平也稍有薄弱,请他们抄经的穷人出价低,对字的好坏也无过多要求。故经生抄卷也需分高低两种。

经生书法必须“楷法精美”,是书写时小心翼翼的心态,是不能写错字的严谨。可以想象在写经制度的约束之下,他们的追求只能是把楷书写得更加完美、端庄和整齐。写经者在写经态度上有一个很好的要求:细心、耐心、恭谨、严肃。

(2)对于僧尼身份的抄经者来说,他们的抄经意识应该与经生有着本质的差别。经生书写时带有数量完成及字体精美为主要目的。而僧尼的抄写则应是以修行为首要任务。佛家云“搬柴担水无非是禅”,二六时中(即一天十二个时辰),生活的一切都在修行当中,何况是抄写经文呢?印光大师与弘一大师在探讨写经的书信中曾经提到:“古往今来,不少人用行书草体写经,我对此绝不赞成。想要断烦恼、了生死、度众生、成佛道,岂可将抄经视为儿戏,由着性子写得游龙舞凤的?”“抄写经文是将凡夫心识转为如来智慧的行为,比古代进士上金殿考状元还要严肃恭敬,来不得半点怠慢疏忽。能这样做的,必定在选佛场中,得中状元。”所以僧尼的抄经,以虔诚的供养心,在恭敬严肃、心境平和、无欲无求的书写态度当中通过一点一画的笔迹,观照心念生住异灭。写经如参禅亦如念佛,但得一心圆融,如如不动,方入其中三昧。

(3)士大夫的写经,也不同于他们平时以书寄情、不求工拙、漫率适意、追求气韵、抒发自我,张扬个

性追求闲逸雅趣的书法创作。写经兼有文人士大夫的精神信仰,抑或出于修行作功德之目的。古代文人书经者,多数已为佛门优婆塞、优婆夷(即在家的男女二众归依弟子)。文人写经自然会将书法发展潮流中的主流书风转化至写经之中,形成鲜明的时代特征。如初唐写经有些与欧、虞、褚字体比较接近,中唐以后则受颜真卿的影响比较明显,字形外拓,点画变肥。

2、唐人写经的形式

中国写经之样式为卷轴式,即所谓卷子本。其格式为一行十五字及至二十二字,上下及行间均以淡墨之丝栏区划之。在书法样式上,于六朝时代系以一种所谓的六朝体书之,从结体看,字形方扁,带有隶书向楷书嬗变过程中的某些痕迹,体势平画宽结。这种结构处理方式正是书经体的一大特点。从实用的角度来看,与前代简牍书法有着前后的递承关系——字形压缩后,上下空间便于抄写更多内容。这就形成了一种独特的书体——“写经体”。写本的纸张也有严格的要求,纸张的尺寸大小都有统一的标准,写本的材质多以麻纸和皮纸为主,植物性纤维纸质坚韧,纸张大多染潢处理,这样便于保存且纸张光滑。写完后以独立的纸张粘连成长卷,这种最常见的装帧方式承袭了木简展读的方式,是中国传统文书的装帧方式之一。写经字体都以楷书为主,因为楷书书写工整,能够表现佛教写经者的虔诚之心,再者楷书容易识读,最初的佛经写本作为模板供人抄写时能够尽量避免出现错误。至隋唐之世,此风更为普遍。

3、唐人写经的艺术风格

魏晋南北朝时期,书体的演变基本完成。由于楷书刚从隶书蜕化演变而来,各种书体相互影响,显示出一种不稳定的时代特色,从而形成众多风格面貌。早期的六朝写经受这种影响,还保持着相当浓厚的汉隶遗意。如书写“勒”画和“捺”画时,收笔处重接铺毫,并带有隶书的波磔,起笔处常尖锋入纸或方笔折锋,转折也不提笔另起。结体仍有横向取势。这些特点成为后世写经的风格源泉。唐人写经在六朝写经的基础之上,经过长期的嬗变,渐趋成熟,形式和风格亦渐趋完美,布局齐整,结字严谨,点画精劲,法度具备。以下将唐代写经艺术风格分为初唐、中唐、晚唐三个时期加以阐述。

(1)初唐的写经风格

唐初,承袭前朝旧制,至贞观年间,新制则渐显大唐气象。政治清明,社会稳定,经济逐渐繁荣,文化得以兴盛,书法也因此进入了一个崭新的发展阶段。唐初欲矫六朝以来文艺上的浮靡淫丽之风,故强调中庸合度,刚健有力的审美趣尚,这在欧阳询、虞世南、李世民及褚遂良的书法当中都可以见到,反映了时代的风尚。在此背景之下,初唐的抄经风格,不免受“初唐四家”字体的影响,尤其官方写经更为明显。如初唐经生国诠所书《善见律》。国诠,唐初太宗时人,名不经传,为贞观经生。赵孟頫在卷后题跋云:“余十年前于吴中获此卷,唐贞观间国诠书,有褚、薛余风,后有署衔,赵模、阁立本皆在焉。皇庆二年归之兰谷,请善藏这。次年四月二十九日,子昂书。”

其书用笔筋骨遒健,超然俊拔。有褚书化虚入实、似瘦实腴、外露风神的显著特点。点画匀净利落,走笔稳健沉著,楷法十分娴熟。虽也常有侧锋落笔,但调锋运行总是含蓄委婉,故圆融遒丽。结体方正稳健含有隶意,又气韵飘逸。书写时随手取势、笔法灵活、轻重适宜,略带行书笔意。节奏舒缓,布置灵动。装饰中显空灵,匀称而寓变化,全篇一气呵成,造诣精湛,是初唐写经的代表之作。

(2)中唐的写经风格

唐玄宗李隆基为了弘扬祖业,重振太宗之雄风,励精图治,开元、天宝年间,大唐王朝进入了政通人和、百业俱兴的全盛时期。这不仅带来了艺文的繁荣。而且还造就了一批具有时代精神和创新意识的艺术家。诗文、书画、雕塑均有开宗立派,各显其能的新气象。书法更是群星璀璨,光彩夺目,且各体皆有新风入世。书法本体的运动进入到中唐,更讲究法度的严谨、布势的整饬和用笔的清劲。中唐时期有钟绍京、李邕、徐浩等名家,更有颜真卿这样的楷书大师,因此,经生们的书法审美趣尚自然向这种官方的书风潮流靠拢。宋代米芾在《海岳名言》曾说:进入盛唐开元以来,因为唐玄宗字肥,然后有书家徐浩,趋从君王所好,字写得肥满,而经生字亦自此丰厚。如经生沈弘所书《阿毗昙毗婆沙智度修智品》

第四卷第五十五。卷尾有“龙朔二年七月十五日右卫将军鄂国公迟宝琳，与僧道爽及零具有缘知识等，敬于云际山寺洁净写一切尊经”、“经生沈弘写”等款。此卷书法结体整齐缜密，运笔精到，字体遒劲饱满，融雄健与清逸为一体。用笔横细竖粗，轻重节奏鲜明。强化起收笔的顿挫，产生华饰效果。结体宽博恢宏，体势严密。显得气势开阔，雍容华滋，颇具盛唐气象。

(3) 晚唐抄经风格

晚唐国事衰落，书坛亦然。“开元三大士”之一的释不空于天宝五年从印度赍经归，于大历九年(774)去世，此后译事大衰，抄经也就迅速降温。加以唐武宗的会昌法难，晚唐的抄经十分凋蔽，传下的抄经已经没有大唐庄严、雄伟的气象，显得局促、浮躁。此时的经生，笔下很难有严谨、精致的笔触。但晚唐所书《兜沙经》为彼时写经中的佼佼者。

此经首页下端钤“赵氏子昂”(朱文)、“松雪斋印”(朱文)，曾经赵孟鉴藏。标题：“兜沙经 灵山寺藏 后汉月支三藏支娄迦谶译”，末页署“天佑四年七月 日住持藏经僧师觉签检添善(以下残)”残款。天佑四年(907年)乃唐祚之末五代之始，其书法与唐代楷书主流一脉相承，谨严有法，骨体挺拔，具北碑风范。气韵已由盛唐的开拓磅礴略显内敛拘谨，开五代风气之先。

三、唐人写经对当下书法审美影响。

当代正处于传统与现代，中国与西方的文化冲突、文化转型和变迁的特殊时期。从思想观念和精神素质等方面来进行思想文化启蒙，提高整个国民文化素质和精神涵养。以适应历史变革、文化变迁所带来的种种变化，有效地克服由文化失范所引发的人生、社会问题。从包括佛学在内的各种文化当中吸取积极有用的文化元素和文明因子，将是新文化建构的一个重要方面。我们现在所见到的佛经，是随着佛教传入后，由学养深厚的高僧译经者们，将其翻译成优美隽永、富含深意的汉文。可以说对其进行了精神与文学艺术上的再创造。翻译成的佛经，拥有丰富的文化内涵，其所传达的思想又有别于儒、道精神。在吸取外来优秀精神文明的基础之上，与本土文化相整合，成为后世影响中国最重要的哲学思想——佛学。佛学作为中国传统文化不可分割的重要组成部分，在唐人写经中有着鲜明的传达与体现。对唐人写经的研习与借鉴，应在把握其不同点画特征的基础之上，加深对佛学精神的理解与吸收。以不同的维度思考当下的人生宇宙，思考艺术的创造本源。

当代对书法技法的注重远远超过了对文字内涵的重视，再加之当代书法的展览选拔机制对书作具备个人特色、时代特征有明确要求，一些不明就里的书家，因为缺乏对个人书风形成的深刻认识，企图走捷径，从而以“夺目”为目标的书写手段，形成了时蔽的风气。唐人写经因为书写内容为佛教经典，能够使书写者产生敬重之心，去除将其异化或夸张的心态，从而将创作的重心放在书写过程。重新审视自己追求的个人风格，并将其不断优化。学习唐人写经不失为当下书法修练的一条有效捷径。

中国的书法发展史以文人流派为主要脉络，兼及民间书法风格。而写经体却在这两种风格之外，别开生面。当代著名书法家王学仲先生在《碑、帖、经书分三派论》一文中，将经书提升到与碑帖并列的地位。认为：“碑、帖之发展，各有其契机，如江河之源泉，花木之由蘖，帖学与碑学是前人对书学发展的历史总结。惟经学书学为历史所疏漏，而早期帖学出于贵族，碑学多是乡士书家，经派出于书僧、信士，起端已明。三派的书手迥然不同，壁垒争盟，在书史上并驾齐驱。”可见写经书法是中国书法发展的新血液。可在帖学与碑学理解的基础之上，拓展历史所疏漏之处，汲古以出新，丰富当下的时代审美。这也与近代新文物的发现及现代印刷术的发展不无关系。

唐人写经墨迹弥补了传统法帖在传承损耗中的遗漏之处，对书法史的完整，书法取法的丰富，书法风格的多样化都作出了贡献，对其分析与研究不但能够提供给当代书法新的借鉴资料，也能够为当代书法形成属于自己的时代特征产生助益。清人钱泳《履园丛话·收藏》中说：“有唐一代墨迹，告身而外，惟佛经尚有一二，大半皆出于衲子道流，昔人谓之经生书，其有瘦劲近欧、褚，有丰腴者近颜、徐，笔笔端严，笔笔敷畅，自头至尾，无一懈笔。此宋人所断断不能跂及，唐代至今千余年，虽至经生书，亦足宝贵。”唐人写经在今日唐代墨迹希有罕见的情况下，让我们更清晰、更真实地感受到古人的用笔过程，有

别于石刻本的翻刻失真，及刀刻所掩去的笔法意韵。进而理解晋人法度，实有助力之功。

(作者系鉴真佛学院法师)

参考文献：

- [1] 王镇远. 中国书法理论史 [M]. 上海:上海古籍出版社,2016 年
- [2] 朱关田. 中国书法史·隋唐五代卷 [M]. 南京:江苏凤凰出版社,2009 年
- [3] 楚默. 中国佛教书法史 [M]. 上海:上海三联书店,2012 年
- [4] 赖永海、王月清. 中国佛教艺术史 [M]. 南京:南京大学出版社,2017 年
- [5] 刘小晴. 小楷技法指南 [M]. 上海:上海书店出版社, 1992 年.
- [6] 刘灿铭. 第二届江苏佛教论坛论文集 [C]. 江苏·盐城,2019 年 10 月。243 页—258 页。
- [7] 王宏琳. 敦煌六朝写经对当代书法影响研究 [D]. 南京:东南大学,2016 年



南宋僧人无文道璨箴铭研究

□ 黄心如

摘要:南宋僧人无文道璨的箴铭包含器物铭、建筑铭、景物铭、佛理铭与人物铭，他的铭文既继承了“道器合一”的写作传统，又有开拓创新，能够以物写理、写心，并在铭文中塑造了众多超尘拔俗的僧人形象；其立足佛教本位又兼融儒道的思想对铭文的语言与主旨产生着重要影响。道璨的箴铭格意清拔而又形象生动、感情充沛，具有鲜明的个人特色，在两宋僧道铭文中占有一席之地。

关键词:无文道璨；箴铭；禅宗；三教融合

铭文肇始于先秦，经魏晋、隋唐之演变，至两宋而臻于大成。铭有二种：碑铭、墓志铭之“铭”与箴铭之“铭”^①。自古以来，在各种文学作品选集中，都是将此二者严格区别的，如《文选序》《文选目》《文心雕龙》《文苑英华》《宋文鉴》《元文类》《文章辨体》《明文衡》《文体明辨》《明文在》《古文辞类纂》《四库全书总目》卷一九二《六艺流别》等等^②。当代著名学者郭英德、曾枣庄等先生均将墓志铭与箴铭分开来研究。南宋僧人无文道璨作有墓志铭与箴铭，本文以其箴铭为研究对象。据黄锦君的《道璨全集校注》，道璨有器物铭10篇，建筑铭5篇，景物铭2篇，佛理铭1篇，人物铭11篇左右。

一、器物铭

道璨的器物铭中所写器物包括钟、刻漏等寺院器物，砚、笔、书储等文房器物以及琴、镜等日常器物。

(一) 寺院器物铭

道璨的器物铭中有一部分文章完全继承了历代铭文“道器合一”^③的写作传统。《文心雕龙·铭箴》：“铭者，名也。观器必也正名，审用贵乎盛德。”^④可见，铭文在文体形成之初就隐含了道器合一的观念，承载了道德属性。为符合“观器正名”“审用盛德”的要求，作者须用立题“衍意”的作法，挖掘铭刻对象的本质属性^⑤。这种铭文的写作模式往往是先摹写器物的外形，而所使用的形容词往往能引发读者产生与道德品质相关的联想，从而达到以物写德的效果。

寺院器物铭有《宝林土地堂钟铭》与《荐福刻漏铭》两篇。《宝林土地堂钟铭》作于理宗淳祐四年（1244），道璨时年三十二岁。该文序言交代了写作之由，道璨新领院事，因此重制古钟，并为之作铭。铭文以钟的外形比拟人的品格，言为人正应像钟一样“外圆而正，中虚而刚”，正是“道器合一”的传统铭文写法。

度宗咸淳元年（1265），道璨再度住持荐福寺，住院期间，他创作了《荐福刻漏铭》。该文序言部分交代了写作缘由：道璨在坐禅时为远处时断时续的谯楼鼓声所扰，直至后来比丘净智为寺院带来了刻漏，鼓声才得以缓急有度，道璨的起卧、坐禅也随之更有节律，于是欣然作铭。铭文部分则赞美刻漏运行有度，毫发不爽，似与天机相应；并且抒发自己学道的感悟，劝勉学人“无怠无疲”，“勿迫而激，勿荒而迷，勿拘而泥，勿肆而支”，久而久之，便能够实现“八万尘劳，我其已之；十二时辰，我其使之”，臻于化境。

“十二时辰，我其使之”援引了《五灯会元》中的公案。据《五灯会元》卷四载：“问：十二时中如何用

① 许外芳.两宋铭文小品刍议[J].文学评论,2011(04):30-39.

② 许外芳.两宋僧道铭文小品论略[J].华南理工大学学报(社会科学版),2012,14(02):78-82.

③ 陈莹,马自力.宋代理学家的铭文书写与文体自觉[J].深圳大学学报(人文社会科学版),2021,38(03):152-160.

④ 刘勰.文心雕龙注[M].范文澜注.北京:人民文学出版社,1958.163.

⑤ 陈莹,马自力.宋代理学家的铭文书写与文体自觉[J].深圳大学学报(人文社会科学版),2021,38(03):152-160.

心？师（赵州从谂）曰：汝被十二时辰使，老僧使得十二时。”^①从谂禅师认为，人不应被时间奴役，而应该能够使时间为我所用。这则公案反映了禅宗独特的时间观，禅宗讲求“无念无住”，即心灵不执着于外境，而时间与空间正是布设“外境”的维度，因此，禅宗认为连时间也不应该执着。执著于时间最明显的表现就是将时间细化为若干段落并以之规范自己的行动，使心灵完全为“时间”所框定^②，因此，道璨在结尾说要实现“我其使之”的境界，实际上是要实现心灵不为外境所束缚。

《荐福刻漏铭》从序到铭，以坐禅与刻漏为对象，展示了由未悟到开悟的过程，具有层次性。未开悟前，道璨坐禅受断断续续的谯楼鼓声影响，难以凝神入定。开悟之后，他达到了摆脱烦恼、不为时间所役的境界。在整个过程中，与其说是滴漏的出现促成了道璨的开悟，不如说是道璨心境的转变最终成就了他的开悟。从序到铭，思想内涵上呈递进关系，正是该篇铭文的一大特色。

（二）文房器物铭

道璨一类文房器物铭同样遵循了以德写物、道器合一的传统。其《砚铭》一题下有二铭，《砚铭（二）》：“外持正，内守坚。传千古文章之印，述百圣道德之言。”既写砚台外形方正、质地坚硬，又表达了自己的道德与文章方面的追求。此外，由于砚台具有一定的艺术价值，它往往会成为文人墨客之间相互赠送的礼物或收藏的文玩，因此一些砚铭会对砚主人加以发挥。如《砚铭（一）》，在这篇文章中，序交代该砚为平园公周必大的遗物，铭文则以砚的“秀润而文，刚方而温”比周必大之为人，赞其如砚一样温文尔雅又刚正不阿，其人格名扬天下，影响波及深远，结尾表达了对周必大的怀念。

另一类文房器物铭则借题发挥，于写物之外还增加了议论说理的成分，采用双关的手法，将佛法寓于铭文之中。如《书储铭》：

去圣云远，大道日羌。亦岂远哉？存乎其书。开关启钥，回向心初。不见一法在门外者，其斯之谓乎？

这篇铭文没有序言，开篇反驳时人对大道的认识，认为道不远人，而在书中，读书其实是“回向心初”，即回归本心。由此，法不在门外而在书中，更在心中，那些说“大道日羌”的人是因为未能向心证道。故而文中之“门”便有了双重含义，既指书储门，又比喻“心门”。道璨之师无准师范入宫说法时，提出“正法眼藏”“人人本有”，道璨亦认为佛性人人本自具足，不必向外求，直指本心才能证得大道。这篇文章采用说理和隐喻的方式，阐明了“心外无法，法外无心”^③的佛法。

理宗淳祐四年（1244），道璨在江西抚州疏山寺抄完《华严经》，并撰写《瘗笔塔铭》。该篇铭文仿照韩愈的《毛颖传》，用拟人的手法写纸与笔，称纸为“楮君”，称笔为“孤竹氏之后”且“勇于墨战”，它们在《华严经》中深入法界，杀敌上百，建立了不朽的功勋，功成之后则解甲归田。《文心雕龙·铭箴》曾说：“铭兼褒赞，故体贵弘润。其取事也必核以辨，其摛文也必简而深。”^④因此铭文常常是简约而典雅的，在器物铭的序言中用拟人的手法写物，使铭显得生动活泼、趣味十足，这在铭文中并不常见，这种写法应当是受俳谐文的启发。以南朝袁淑所作《俳谐文》为代表、经唐代韩愈《毛颖传》发扬的一种俳谐式拟人写物传统在宋代再度兴盛，且南宋文坛上还出现了俳谐文的倡和和结集这两种重要文学现象^⑤，部分禅林释子也进行过俳谐文的创作，如契嵩曾仿孔稚圭《北山移文》作《西山移文》。与以往的传记类俳谐文相同，《瘗笔塔铭》注重对喜剧性格的塑造^⑥，“其锋甚锐”是写其骁勇善战，崇山大海“过之砥如也”是写其所向披靡，解甲归田是写其超然物外，这些描写语带双关，隐喻道璨对《华严经》的苦心钻研与笃信好学，这正与铭文“海可竭，山可移。我此法界，无坏无亏”相照应。在《题〈华严经〉》中，道璨直言自己闻

^① （宋）普济著，苏渊雷点校。五灯会元 上 [M]. 北京：中华书局，1984. 206.

^② 刘广锋. 作为心灵显现的时间——禅宗时间观初探 [J]. 武汉大学学报（人文科学版），2010, 63(04): 433 - 437.

^③ 蓝吉富主编. 禅宗全书 第 45 册 [M]. 北京：北京图书馆出版社，2004. 718.

^④ 刘勰. 文心雕龙注 [M]. 范文澜注. 北京：人民文学出版社，1958. 163.

^⑤ 刘成国. 宋代俳谐文研究 [J]. 文学遗产，2009(05) :34 - 43.

^⑥ 参见刘成国. 宋代俳谐文研究 [J]. 文学遗产，2009(05) :34 - 43.

读《华严经》“甚精熟”，然而“反复详味不能无惑”，对此颇为苦恼，可见他于《华严经》用力甚勤。道璨将俳谐元素融入铭文创作之中，大大拓展了铭这一文体的包容度，使序中喜剧性格的塑造与铭之主旨契合无间。

(三) 日常器物铭

日常器物铭有《琴铭》《镜铭》与《石镜铭》。《琴铭》是为宋英宗治平年间的古琴而作的铭，全文称颂英宗盛世，谓其声教“和而不失其正，乐而不失其节”，有浓重的儒家色彩，似是为特定目的而作。《镜铭》与《石镜铭》则借镜演说佛法大义。

《镜铭》：“明不察，净不滓。物以万来，我以一视。以我为隐乎，吾无隐乎尔。”

《石镜铭》：“谓石即镜，光从何来？谓石非镜，本来无埃。惟石与镜，初无自性。无自性中，外明内莹。云磨雨洗，藓驳苔封。顾鉴者谁？问取太空。”

《镜铭》着重阐述“吾无隐乎尔”这句话，这句话最早出自《论语》，实则与禅家的一则公案相关。据《五灯会元》卷十七《太史黄庭坚居士》载，黄龙祖心禅师因黄庭坚儒生的身份，以“吾无隐乎尔”启发他。庭坚起初“拟对”，即将其当作理论命题来思考回答，因而被祖心打断。其后，祖心在庭坚闻到木樨花香时再次说“吾无隐乎尔”，此时庭坚心中豁然开朗，原来禅并不需要揣摩搜寻，而应用直觉去体悟感受。“吾无隐乎尔”，这就是禅宗公开的秘密^①。道璨《镜铭》开头言“明不察，净不滓”，是说内心明净但并不过分追究与苛求，只须“一视”，而无须反复研摹，反对一切用力与机心，这正与公案所传达的直觉体验精神相契合。

《石镜铭》强调“无自性”，“无自性”指无实在之自体，谓诸法皆因缘所生，故无自性。凡山河大地皆由四大假合而成，四大相离，物即灭尽；人亦为四大所成，四大不调即成病，四大相离则亡。道璨通过“石”与“镜”阐述了因缘和合的佛理，并从中推论出只有不执着于自性，才能够达到“外明内莹”，即心地澄明的境界。

从道璨的器物铭中，我们可以看出，道璨能够做到不囿于物，由物悟道，可谓随处作主、立处皆真。

二、建筑铭、景物铭与佛理铭

建筑铭包括为阁、轩、庐、楼、寮等建筑而作的铭，这些铭文可大致分为两类，一类对建筑名称加以发挥，如《云谷轩铭》《是亦楼铭》《见山楼铭》《无学寮铭》，均围绕“云谷”“是亦”“见山”“无学”展开论说，理趣十足，有时也抒发一己之情怀；另一类则侧重居室周围环境的描写与居室主人形象的刻画，如《饮绿阁铭》《雪庐铭》。其中，《无学寮铭》就内容而言实为佛理铭，另一篇佛理铭则是《功甫铭》。

《云谷轩铭》围绕“云谷”二字，阐述“中虚而通”的阅世遇物之道，表达“与云相从”、无心任运的生活态度。其中“英英飞云，周行太空。从龙来归，洩洩融融”赋予白云恢弘的气势与超逸的神韵，在咏物赋形之中寄寓情怀，道璨性格中豪迈的一面油然可见。《是亦楼铭》发挥“是亦”二字，围绕庄子“齐物论”思想展开论述，言天地间“极小同大，极大同小”，因此登高楼而览天地，便觉得日月星辰也渺小了，更遑论世间蝇营狗苟的俗人，因此道璨呼吁“世间小儿”一同高卧其上，感受“藏天下于天下”的胸襟。

《见山楼铭》则在题咏之中借陶渊明之“见南山”探讨什么才是真正的超脱。

望之兮孤危，即之兮坦夷。存乎中也泽而腴，发乎外也华而滋。纤浓荣枯，虽顺乎四时；高明博厚，俨万古而不移。此盖吾心之常分，不待智者而后知。采菊东篱，悠然始见，何其远且背而。嗟夫，渊明远矣，吾不及望其形仪。月满屋梁，秋在阑干，援北斗兮为杯，掬长江兮为酒，而招以楚人之词。待其跨白鹤，御冷风，翩然而来也，以斯文告之。

“存乎中也泽而腴，发乎外也华而滋。纤浓荣枯，虽顺乎四时；高明博厚，俨万古而不移”，这是道璨心目中理想的精神境界。文章继而围绕“见山”展开联想，道璨认为，渊明虽具天然风姿，但其“悠然始见”仍是借“采菊”与“南山”悟道，这其实依然停留在庄子所说的“有所待”或禅宗所谓执着于相的境

^① 参见周裕锴. 百僧一集[M]. 上海：上海古籍出版社，2007. 191.

界,尚未实现真正的超脱,这种精神并不能“俨万古而不移”。结尾以楚人之词歌之,幻想与渊明进行跨越时空的对话,颇具飘逸若仙的浪漫气质,实现了语言与思想的水乳交融。

在另一类建筑铭中,建筑环境与其主人成为了描写的主体。《饮绿阁铭》畅写饮绿阁周边的湖光山色,生活在此间只觉“百体皆春”。润藏主作为阁主人对待客人则是“招之斯来,尔酬我酢。踏月打门,客何人哉?我醉欲眠,君去勿来”。“我醉欲眠,君去勿来”本自《宋书·隐逸传》陶渊明之典,李白亦有“我醉欲眠卿且去”的诗句,道璨在此加以引用,表现了润藏主天真脱略的气度与不拘小节、随性自适的生活态度。《雪庐铭》开头同样是环境描写,“瓮无蚁浮,釜有游鱼,大雪塞门,老屋打头”,但此处描写意在突出居住条件的简陋,衬托庐主则上人的安贫乐道。结尾“客非可人,莫来打门。我方拥被,有耳不闻”与《饮绿阁铭》如出一辙,相较而言更加突出对知己的向往。

《竹涧铭》与《梅庄铭》是景物铭。《竹涧铭》通篇以竹喻道,写道具有清、直、平、虚的特征,言求道应固本浚源、毋茂枝叶,并表达追随隐逸君子的志向。《梅庄铭》则更清新喜人:

白云绕屋,青山当户。中有玉人,自娱岁莫。熟锄明月,深种春风。不暴其力,不计其工。玲珑疏花,槎牙老树。有香可濯,有花可茹。霜雪贸贸,生意无边。我寒彻骨,我富熏天。外无町畦,内无屏蔽。所蓄者何?乾坤清气。

与以往写梅花的诗文略有不同,作者并不仅仅写梅花的凌寒傲雪,更写其“不暴其力,不计其工”的诚心与淡泊,还写其外不设防、内无城府的自信与坦然,这与《云谷轩铭》中的“彼外立墙堑,内存城府,孰非云谷之罪人哉”相合,都指向“虚中”“无心”的品质,即无机心、无分别,由此,便可得乾坤清气。

《无学寮铭》虽是寮铭,但全文只围绕“无学”二字展开,并未涉及“寮”,因此实际上是一篇佛理铭,它与另一篇佛理铭《功甫铭》阐述的佛理等无差别。

《无学寮铭》:“行亦学,坐亦学。无不学,无所学。如是学,名无学。”

《功甫铭》:“安禅缚律不足以以为功,昼诵夜讲不足以以为功,修心敛念不足以以为功。寒焉而衣,饥得于食。无为也,无不为焉,无不为也,无为焉,时乃功懋哉!”

两篇铭文均围绕学与不学、有为与无为来论述,其核心思想正是不执着于学或不学、有为或无为。在行住坐卧中学习以及安禅缚律、昼诵夜讲、修心敛念等方法皆只是修持手段而并不是目的,根本目的在于直指本心、见性成佛。修亦可,不修亦可,修是从行持说,不修是从本体说^①。在平常日用中学道,即时时护念,莫使污染;但道体人人本有,道不属修,若强说修道,则是头上安头。志公和尚曾说:“不起纤毫修学心,无相光中常自在。”^②道璨所要表达的正是此理。

道璨的建筑铭与景物铭既能够从名称出发阐说佛理、剖白内心、表达情志,又能够在描写中营造优美的环境,塑造出一个个高蹈出尘、随缘任运的山僧形象,是佛理与审美双重观照下的产物。佛理铭则采用“有无双遣”的法则正说反说令学人破除执迷,体现了佛语禅机的灵动美。

三、人物铭

道璨写有十一篇左右的人物铭,其铭文作品堪称两宋僧铭中的代表。北宋及其以前,人物铭多是为歌颂逝者而作,至南宋,在世人物铭在僧人之间开始流行,并成为一时风尚,反映两宋僧道有着广泛的交游圈。年辈小的僧人请名气大、辈分高的僧人为自己的名号作铭,是一件非常荣耀的事情。许外芳指出,从两宋僧人名号铭文可以看出,中国古代僧人的名号在两宋发生了巨大变化:由魏晋时期以佛理为名号转为以自然风光为名号^③。事实上,唐代禅僧中便出现了一些以自然风光为名号者,如雪峰义存。道璨的人物铭里僧人名号有竹林、雪岩、绝岸、雪冈、樵庐、秀岩等。

道璨人物铭的特点之一是擅长以佛理诠释法号,又借法号将佛理形象化,如《绝岸铭》:

^① 刘宁.道在日用——无准师范研究[M].桂林:广西师范大学出版社,2017.104.

^② (宋)道元撰.尚之惺点校.景德传灯录下[M].北京:中华书局,2022.1177.

^③ 许外芳.两宋僧道铭文小品论略[J].华南理工大学学报(社会科学版),2012,14(02):78-82.

以静观动，道在其中。沧海横流，断岸壁立，盖观者有取焉。天台湘绝岸既谒序于蜀人定胜叟，游四明日，又属铭于江西某，后四年来自径山，乃克铭曰：

道在天地，如柱如砥。世故婴之，波流风靡。远不可极，在天一涯。谁其似之，浯溪断崖。高不可及，拔地千尺。谁其似之，武昌赤壁。万窍并号，倒海拔山。彼方愕愕，我则闲闲。百川沸腾，驾空沃日。彼方摇摇，我则屹屹。静以观动，于道庶几。瞻彼绝岸，悠悠我思。

此铭开篇即言道如绝岸一样“如柱如砥”，坚固、高深、渊静，而绝岸可湘在悟道之后也如断崖一般，即使面对晦明风雨、惊涛骇浪，也能“闲闲”“屹屹”，不改其度、从容以对，深得佛法“以静观动”的精髓。

在其他人物铭中，道璨亦将道比作别的自然物，以突出道的特征。如《雪岩铭》：“后千万年，道如白日。”结合上下文可知，道璨认为道如白日永远高悬于青天一般，是永恒存在的，前贤之道令后人瞻仰，而后人亦可以修得前贤之道。又如《樵庐铭》：“道若大树，直大径正。枝叶茂密，斯为大病。”道璨将道比作大树，认为应该固本浚源、修剪枝叶，这里，主干才是佛性真如，枝叶则象征此岸世界的烦恼，固本浚源正如擦拭明镜一样，“时时勤拂拭，勿使惹尘埃”，强调修行中去除烦恼、回归本心的重要性。

道璨人物铭的特点之二是与器物铭一样采用比德的手法，将自然物的特质与人物的品格联系起来，赞美人物的风致，同时结尾流露出他与禅友之间真挚的情谊。如《竹林铭》：

圆其外，虚其中，学道之要如是而已。远取诸物，返求之身，此古之善学者也。庆上人方致力于斯道，而以竹林自号，其得圆外虚中之旨与？为之铭曰：

泛应等受，故圆其外；去有即空，故虚其内。我此境界，非内非外。唯道人庆，证此三昧。吸青饮翠，嚼雪齧冰。拔俗千丈，不堕常情。我将与君，青眼同横。相隈岁晚，毋寒此盟。

竹林为庆上人的法号，这篇铭文以翠竹的圆外虚中比拟庆上人所证得的佛法三昧，即“泛应等受”“去有即空”。“吸青饮翠，嚼雪齧冰”看似写翠竹吸收天地精华，其实也是写庆上人过着如姑射神人吸风饮露般高蹈出尘的生活；“拔俗千丈，不堕常情”既写竹之挺拔，又写庆上人的遗世独立。正是如此，道璨于庆上人青睐有加，愿在岁暮时分相与为伴。其他铭文均采用比德的手法对人物的品性进行勾勒，如《雪冈铭》以雪之皎洁与冈之高耸写颍雪冈为人“千丈玉立”“瞻望弗及”，《归云铭》以云之“无心”写云太虚具有陶渊明一般的隐士风范，《秀岩铭》以秀岩之“英华外发，至刚至凝”写秀岩上人证得佛法后道力坚壮。对这些得道上人，道璨以“美人”称之。如《倚林铭》：

有美一人，泯其观照。曰有曰空，二俱不受。寒栖瘦坐，一种平怀。孰谈真如，清风徐来。

此铭前文以“林本不有，倚者谁欤”比喻一切有为法如梦幻泡影，不应妄想执著。因此执著于“空”便落入“顽空”，执著于“有”亦不可见“自性”，只有空有双遣，才能得见佛性真如，拥有清风般豁达淡然的胸怀。《雪冈铭》则称颍雪冈“彼美人兮，瞻望弗及”。“美人”化用自《诗经·邶风·简兮》，对于《简兮》，《毛诗序》认为主人公是“卫之贤者”^①，末章“云谁之思？西方美人。彼美人兮，西方之人兮”以一唱三叹的方式表达了对西方美人深切的企慕，道璨对此加以引用，亦表达了对颍雪冈的钦慕。在这里《简兮》为道璨的人物铭提供了背景形象，丰富了颍雪冈人物形象的内涵。

道璨借法号写佛理的人物铭，其功用与道号序趋向一致，他又刻画了众多造诣高深的“美人”形象，足以见得南宋禅林释子潜心修道的高尚情操。

四、儒释道融合的箴铭写作特色

我们可以看到，道璨的箴铭具有鲜明的儒释道融合的气质。其表现之一，便是铭文中多有化用《论语》《诗经》《庄子》《楚辞》等经典的痕迹。例如：

1. 《见山楼铭》：“望之兮孤危，即之兮坦夷。”（化用《论语》：“君子有三变：望之俨然，即之也温，听其言也厉。”）楼名取自陶渊明《饮酒》：“采菊东篱下，悠然见南山。”

2. 《见山楼铭》：“援北斗兮为杯，掬长江兮为酒，而招以楚人之词。待其跨白鹤，御冷风，翩然而来

^① （汉）毛苌撰，郑玄笺，（唐）陆德明音义，孔祥乾点校，毛诗传笺[M]. 北京：中华书局，2018.55.

也，以斯文告之。”（采用《楚辞》“兮字句”；化用《庄子·逍遥游》：“列子御风而行，泠然善也。”）

3.《雪冈铭》：“彼美人兮，瞻望弗及。”（化用《诗经·邶风·简兮》：“彼美人兮，西方之人兮。”《诗经·邶风·燕燕》：“瞻望弗及，实劳我心。”）

4.《竹洞铭》：“我将从君，予以考槃。”（取《诗经·卫风·考槃》题名。）

5.《樵庐铭》：“如鸾飞天，如鱼跃渊。”（化用《诗经·大雅·旱麓》：“鸾飞戾天，鱼跃于渊。”）

6.《秀岩铭》：“胡然而天，胡然而帝。”（化用《诗经·鄘风·君子偕老》：“胡然而天也！胡然而帝也！”）

7.《是亦楼铭》（序）：“余江海归来，多宴坐其上。藏天下于天下，于是焉得之。”（化用《庄子·大宗师》：“若夫藏天下于天下而不得所遁，是恒物之大情也。”）

8.《琴铭》：“和而不失其正，乐而不失其节。”（化用《中庸》：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。”）

9.《镜铭》：“以我为隐乎，吾无隐乎尔。”（化用《论语·述而》：“子曰：‘二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔。’”）

道璨在铭文中化用儒道经典常常有助于深化主题或塑造人物形象。如《雪冈铭》与《秀岩铭》，分别借《简兮》与《君子偕老》中赞美主人公的句子，以突出颖雪冈和秀岩上人在佛法方面造诣高深，令人钦佩与仰慕。有些化用则与禅宗公案善于引用儒道经典的风气有关，如前文所提及的《镜铭》引用了黄龙祖心与黄庭坚的公案。

三教融合在铭文中又体现在铭文的思想主旨常常立足佛教本位，又兼融儒道。这种思想特色并不仅仅与道璨早年在白鹿洞书院求学有关，也受当时禅林风气的影响，如道璨之师无准师范便是三教兼容论者，师范的语录也经常引用儒道的语句。例如，师范上堂，曰：“佛殿你不识我，我不识你，狭路相逢，脑门着地。仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。”^①又入宫说法云：

“正法眼藏涅槃妙心者，人人本有之心也，上至帝王，下至黎庶，无不具此心。此心建立一切法，无一法不从心建立，所谓谁能出不由户，何莫由斯道哉。道者不可须臾离，至于左右逢原，岂有他哉。三教圣人同一舌头，各开门户，鞠其旨归，则无二致。”^②

师范认为，三教宗旨的其实是一致的，都指向“道”，它们教理不同只是因为其通向“道”的路径有所差别而已。无准师范的三教兼融论显然立足佛教本位，以佛教的正法眼藏作为三教的最终旨归。

在道璨的铭文中，也可以看到这种特点。如《竹洞铭》，道璨从“道本无源，表里不二。高出太虚，深入九地。仰观俯察，备于吾身”入手，言明涅槃妙心人人本有，莫向外求，因此，铭文接下来转而写为人应该“必清而德，必直而躬。必平而心，必虚而中”，采取了儒家在躬行实践中修身养德的路径。以佛性真如为“体”，以修身为“用”，这正是道璨立足佛教本位的三教融合思想的体现。而关于“清”“正”“直”“虚”等品质，在其他铭文中也多有涉及。如《宝林土地堂钟铭》“外圆而正，中虚而刚”，《砚铭（二）》“外持正，内守坚”，《云谷轩铭》“有窈者谷，中虚而通”，《梅庄铭》“所蓄者何？乾坤清气”，《樵庐铭》“道若大树，直大径正”，这些道德品质正是儒家清正刚方的清廉人格追求与禅宗立处皆真、万有皆空思想融合的产物。《雪庐铭》更以“士生世间，标准天地。舍义与节，将何凭恃”来赞美则上人，对儒家节义的推崇显露无疑。所不同的是，儒家的道德是在出世的过程中培养的，所养之德又反作用于世间，即齐家治国平天下。但道璨虽提倡“义与节”，却并不是直接指向入世治国，而更多的是为了提高个人修养。

道璨铭文中的上人都可算是避居山林的隐士，这些隐士身上儒家道德的渗透使得他们所具备的人格与传统的禅宗理想人格有所不同。董群在《慧能与中国文化》中提出禅宗的理想人格是一种“觉悟了

① 蓝吉富主编.禅宗全书 第45册[M].北京:北京图书馆出版社,2004. 694.

② 蓝吉富主编.禅宗全书 第45册[M].北京:北京图书馆出版社,2004. 774.

的世人的人格”^①，“觉悟了的世人人格”有两大特点：首先，它是“觉悟了的人格”，表现出人格超越性的一面，这种超越包含了对个体生物性、功利性以及个体生死的超越，呈现出“不执著一切”的虚空明净的心境，此之谓“超凡入圣”；其次，它是“世人人格”，具有“平常性”的一面，因此禅宗提出“平常心是道”，无机心、无造作、自由洒脱，此之谓不执著于“圣”^②。因此，禅宗传统的隐逸是混俗而平实的。^③但道璨笔下的隐士人格却具有崇高性，这种崇高性不仅表现在对道义的追求，还表现在对历史名人与禅宗祖师的追慕。《雪庐铭》云“太傅旧庐，有山可锄。则也居之，以古为徒”，这是对隐居剡溪的谢安的敬仰；《归云铭》云“度也无心，彭泽之徒”，这是将陶渊明与彭泽令陶渊明相提并论，赞二人同样达到了无心无执的超然之境。禅宗本来并不讲求师道尊严，临济宗更是呵佛骂祖之气盛行，但在道璨的笔下，这些隐者对先贤的尊敬溢于言表，这也是其人格崇高性的一面。

对于这种崇高性，道璨是躬身践行的。他曾自称：“某出入丛林三十年，断断无他技，惟辞受进退不敢苟而已矣。”（《中峰郭知府》）“士大夫多相知，然所知者不过谓其读书也，能文也，解起废也，硬脊梁也，盖瞻毛几茎则知者鲜矣。常住日黄簿逐日结算，随身行李逐日结束，可住则住，要去便去，决不肯叉手向士大夫求公庇，亦不作书与士大夫说‘住院’两字。天之所以与我者已定，何必求人？”（《知无闻》）他与士大夫相交相知，是因为看重他们的学识与硬脊梁，他自己也坚持操守，不阿谀奉承，令人敬佩。

道璨的禅僧身份决定了他的箴铭与一般文人士大夫的箴铭有所不同，他创作铭不仅仅是游心翰墨，亦不囿于物，而是将佛法及儒道思想与语言还有自己的人格追求寓于文学创作中，这使得他的箴铭富含理趣却又格意清拔、感情充沛，从中可以窥见道璨的思想与为人以及南宋禅僧之间的交往情况，是极具个人特色的。

（作者系浙江师范大学中国古代文学专业在读硕士生）

参考文献：

- [1] (宋)道璨著. 黄锦君校注. 道璨全集校注 [M]. 成都: 巴蜀书社, 2015.
- [2] 许外芳. 两宋僧道铭文小品论略 [J]. 华南理工大学学报(社会科学版), 2012, 14(02): 78-82.
- [3] 陈莹, 马自力. 宋代理学家的铭文书写与文体自觉 [J]. 深圳大学学报(人文社会科学版), 2021, 38(03): 152-160.
- [4] 刘勰. 文心雕龙注 [M]. 范文澜注. 北京: 人民文学出版社, 1958.
- [5] 许外芳. 两宋铭文小品刍议 [J]. 文学评论, 2011(04): 30-39.
- [6] (宋)普济著. 苏渊雷点校. 五灯会元 上 [M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [7] 刘广锋. 作为心灵显现的时间——禅宗时间观初探 [J]. 武汉大学学报(人文科学版), 2010, 63(04): 433-437.
- [8] 蓝吉富主编. 禅宗全书 第45册 [M]. 北京: 北京图书馆出版社, 2004.
- [9] 刘成国. 宋代俳谐文研究 [J]. 文学遗产, 2009(05): 34-43.
- [10] 周裕锴. 百僧一案 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007.
- [11] 刘宁. 道在日用——无准师范研究 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2017.
- [12] (宋)道元撰. 尚之煜点校. 景德传灯录 下 [M]. 北京: 中华书局, 2022.
- [13] (汉)毛苌撰, 郑玄笺, (唐)陆德明音义, 孔祥军点校. 毛诗传笺 [M]. 北京: 中华书局, 2018.
- [14] 董群. 慧能与中国文化 [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 2001. 238.
- [15] 余虹. 禅宗与全真道宗教美学思想比较研究 [D]. 四川大学博士学位论文, 2005. 185.

^① 董群. 慧能与中国文化 [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 2001. 238.

^② 参见余虹. 禅宗与全真道宗教美学思想比较研究 [D]. 四川大学博士学位论文, 2005. 185.

^③ 余虹. 禅宗与全真道宗教美学思想比较研究 [D]. 四川大学博士学位论文, 2005. 202.

我和大明寺两代大和尚的情缘

□ 王余光

我是1990年被组织上从市纪委调任市宗教局任职的,在此之前,听到大明寺和宗教局的一些情况,说局里和寺里不是太协调。市委组织部和我谈话,让我去宗教局任局长时,我向组织表态:对宗教我不熟悉,我先去了解情况,熟悉情况,尽量能够协调好局里和寺里的关系。

节俭正直的老和尚

第一次和瑞祥法师见面,接触的第一印象是很慈祥,一段时间下来,我们很处得来,老法师豪爽正直,办事干脆,懂管理,尤其是经济管理上面,大明寺方方面面管理得很不错。老法师履历丰富,做过北京佛学院教师,在灵谷寺做监院的时候,省宗教局介绍来扬州大明寺做住持。老法师工作上坚持原则,用钱节俭,可以说1元钱当2元钱用。但是,支持党委政府工作上,老法师毫不吝啬,1991年发生洪灾,我在菱塘回族乡蹲点救灾,老法师又是捐钱,又是购置麻布袋等防汛物资送给我。1991扬州创建全国卫生城市,老法师给党委政府捐物资,并和我通电话说:“佛教界的物资一定要收下,我们的一点心意。”老法师是开明的和尚,是爱国爱教爱扬州的和尚,很愿意与社会融为一体。

此后,我们之间已经相处得相当好了,局里和大明寺关系显得比较融洽顺畅。这时候,扬州宗教界又有了一件大事——建栖灵塔。我和瑞老谈,他没有表态,瑞老认为建设栖灵塔虽然是一件好事情,但是还没有建,已经计划又要成立工作班子,又要外出考察,花费太多了。经过我和他深入地交流,并将相关细节进行了明确,最后瑞老同意建设栖灵塔,由大明寺承建。我们成立一个班子,市里魏芝田副市长任组长。我问他资金有没有问题。瑞老说:“局长,资金没有问题,启动资金46万,再不够可以借!”1992年5月6日栖灵塔奠基,没有多长时间,老法师就圆寂了,这时候能修法师拿起了接力棒。

随和能干事的能修法师

我和能修法师的第一次见面,是我一次在大明寺到处转转,在藏经楼一楼,有一间小房子有灯光,很昏暗。我进去一看,有个小和尚穿着清布僧衣在读书,我问他:“小法师,灯光暗不暗?”他说:“还好、还好。”这是我对我能修法师的第一印象:这个小和尚很不错。

1992年5月,瑞祥老法师升座做方丈,能修法师挂牌任监院。瑞老圆寂后,明确能修法师负责大明寺工作,另外我从泰州请了两个当家给能修法师做副手,一个真铨,一个慈光。有一年无锡祥符寺大佛开光,早上我在院子里转转、散散步,正好遇到能修法师,我就问他:“家里人对你出家有看法吗?”能修法师说:“我母亲叫我回家。我却是认准了出家这条路,我要一直走到头。”我说:“我支持你,现在你已经是区人大代表、政协委员,回去只能做个普通农民,这一点你要认真想好了,我觉得你走下去,一定会有成就的。”

能修法师这个人很聪明,接受事物比较快,想干事,能干事,能干成事。法师为人非常随和,这给他以后的工作带来很多益处。这么多年来,大家也看到,能修法师干了这么多的事:建栖灵塔,建大明寺佛学院,开展很多佛教活动,传承佛教文化。他现在很多徒弟都已经在很多地方做方丈了。他最近几年建设了鉴真学院,他在弘扬佛法、传承佛教文化上做的贡献有目共睹。

先讲能修法师为人随和,大明寺围墙内实际是两个单位,一个是宗教场所大明寺,一个是事业单位大明寺职工管理所。文化大革命期间,出家人被赶出庙门,变成园林管理所。1982年中共中央19号文件(《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》)明确无条件落实宗教政策,寺院归还给出家人。但是,大明寺职工管理所还有一部分职工在经营着素菜馆、照相馆、小卖部,他们还想继续他们

的经营,这就带来了很多矛盾。我作为政府的宗教局长,一方面要维护出家人的权利,执行中央的宗教政策;一方面我也要维护好职工管理所全体职工的利益。所以,我们宗教局在大明寺门票以及其他经营收入如何分配等机制上做了一些明确,能修法师没有多想,随即就同意了,我当时就对他的这一态度表示充分肯定。

我任职宗教局长期间,大明寺还建设了一座卧佛殿,卧佛是缅甸玉佛,当时是江苏省最大的玉佛。仰光市长在扬州访问,到大明寺参观,我在大明寺为栖灵塔的事情开会,我就接待了仰光吴市长。听说缅甸白玉石多,我就向吴市长提出能不能帮我们制作一个玉佛。吴市长很干脆地答应了,让我们派人去选石料。我就立即安排筹备去缅甸请卧佛的事情了。前往缅甸的代表团里,有国家商业部时在扬州挂职的黄副市长,他家属在缅甸大使馆,我们还有个副局长也参加了,所以说,那次在缅甸接待能修法师他们这个代表团的规格很高。他们上山去找了一块很好的白玉石雕刻卧佛,运回来的时候,我已经退休了。我听说,卧佛运到扬州的时候也是历经很多波折的。

重建栖灵塔的点滴

卧佛殿建设的同时也在建设栖灵塔。栖灵塔成立领导小组,记忆中有魏芝田副市长,朱加祥副秘书长,我和能修法师,还有1位副局长。那时候,我上班一天有半天在大明寺办公,每天下午5点准时开会。栖灵塔建设时,困难很多很多,我至今记得有下面几方面:一是定点、定址问题。栖灵塔建设于1000多年前,原址在哪里是否能够考证,我们请专家回忆、查阅相关资料,最后定下来现在的地址。现在的栖灵塔南面就是瘦西湖,进了风景区我们就能见到栖灵塔。二是定点、定址后,发现栖灵塔建设地址下面是郊区的水渠,是扬州郊区全域的水源所在,郊区的灌溉怎么办,我们又召开了若干会议,请相关部门在观音山周边修改了渠道。三是谁来设计的问题。本来请同济大学的路教授,但我们更偏向于扬州设计院,但扬州设计院不敢设计。最后市政府通过会议形式明确,由当时的刘院长牵头,交给潘德华设计。四是施工队伍选择的问题。建筑队伍的选择我们也选了很久,考虑有扬州古建,也有扬州建筑二队,最后定下来当时建设栖灵塔由6个工程队同时施工,土木由江都古建经理蔡昌怀做,石材由镇江、山东老板来做,桩基由扬州桩基公司来做,油漆用的农科所油漆工队伍,宝塔塔刹由南京曙光机械厂制作,塔刹用铜60吨。杉木我们本地没有,是到贵州深山中找寻的。

这样,栖灵塔总投资1600多万元。1992年5月6日奠基,1993年9月13日打桩,打桩直径1米,36根桩。主体工程1995年年底完工,1996年安装佛像,卧佛殿、栖灵塔落成,1996年6月我退休了。这个已经很快了,高旻寺天中塔建设了好长时间才落成,在我退休前才完成的。

栖灵塔雄伟、壮观,是蜀冈—瘦西湖风景区的标志性建筑,栖灵塔建成后,对扬州的旅游、扬州城市形象都起到了很好的提升作用。夜晚,灯光一开,佛光普照,点缀出扬州古城的美。建设栖灵塔是经过大明寺两代大和尚的努力而来的,是大功德,他们的功绩将流芳百世啊!

(作者系原扬州市民族宗教事务局局长,记录整理:莫昕)

《天平之甍》札记

□ 韦明铧

一张珍贵的老照片

最近,著名烹饪专家王镇先生送我一张珍贵的老照片,勾起了一段关于鉴真电影的往事。事情虽然过去四十多年,那些细节他依然记得清清楚楚。

这部电影叫做《天平之甍》,是反映的鉴真东渡故事,由日本方面编剧、扮演和摄制。电影拍摄的重要地点之一是扬州,时间在1979年7月,正当盛夏时节。扮演鉴真的是日本演员大门正明,高大魁梧,严肃正派,很符合鉴真的形象与气质。

《天平之甍》的天平是日本年号,相当于唐朝开元年间。日本派出第九批遣唐使,随行僧侣中有遇事冷静的普照、热情待人的荣睿。他们的主要任务,是邀请唐朝高僧赴日本传经,最后选中了扬州高僧鉴真。鉴真经历五次失败,直到第六次东渡始获成功。《天平之甍》就是反映的这一壮举,原著井上靖,编剧依田义贤,导演熊井启,主演有大门正明、中村嘉葎雄、高峰三枝子等人。1981年,《天平之甍》获得第四届日本电影学院奖。



(后排左三为日本演员大门正明,鉴真和尚扮演者;后排右三为扬州文化部门负责人,剧作家韦人)

王镇先生在送我照片之后,还寄我一份《仿唐扬州官宴菜单》,这是他根据史料精心提炼而成,既有学术价值,也有实用价值。《仿唐扬州官宴菜单》共有菜肴八样:烧菱花青鱼、烤牛里脊串、炒金齑玉脍、煎五花茄夹、酱汁烧河鳗、紫姜煎葛粉、藕花大斩肉、素炒三瓜丝;汤汁一样:文蛤豆腐汤;点心一样:芝麻胡姬饼;主食一样:雕菰米香饭。这是当时扬州官方接待日本遣唐使的菜肴。王先生说,当时他在扬州

商业技工学校担任班主任，兼任烹饪专业课，编写过教材，正当年轻有为之际。一天，扬州外办通知他，请他设计两桌菜单，一是为日本《天平之甍》电影剧组在瘦西湖用的仿唐菜点，一是在大明寺扬州官方宴席用的江淮素食。

瘦西湖的一桌菜，用中国传统的方桌和条凳，餐具则是日方自带的唐三彩高足用品。唐代来华的日本僧人圆仁在《入唐求法巡礼行记》中谈到当时扬州“百种饭食，异常弥漫”，所以日方希望中方设计出具有唐代扬州风味的菜单。王镇先生的《仿唐扬州官宴菜单》，就是在大量资料的基础上，与日方反复磋商议定的。食材的粗加工由西园厨师王仲海先生负责，具体制作由凫庄厨师杨奉朝先生执掌。宴会厅设在五亭桥东北，目的是表现扬州地方官宴请日本遣唐使的郑重。

拍摄的那天酷热难当，气温高达39度。但是日方的工作效率颇高，演员化妆、导演说戏，布置道具、安排机位，一切有条不紊。日方导演熊井启不苟言笑，坐在条石凳上，宛如一尊佛。

王镇回忆说，剧中有中方演员配合演出，由当时扬州市文化局负责人韦人负责。家父韦人素喜戏剧，胸有成竹，指挥若定，汗水将他的浑身衣服都湿透了，但他毫不介意。王镇说，当时家父指导中方演员——上菜，其中——

“烧菱花青鱼”，鱼脊朝上，成半环状，放在唐三彩盘中。鱼身两侧的菱花纹样，按唐代铜镜纹饰制作，既古朴又雅致，既可口又好看。

“烤牛里脊串”，是将里脊肉片腌制后，穿上工艺竹签，外裹猪网油烤成，又香又嫩，为体现西域风情扬州化的力作。

“炒金齑玉脍”，原是隋炀帝巡幸江淮时最爱的一道菜，被誉为“东南第一佳味”。食材是用橙粒炒鲈鱼片，使嫩滑的鲈鱼片飘逸着黄橙的酸甜香气，实是运河饮食文化的产物。

“煎五花茄夹”，将猪五花肉泥揣入茄夹，加以煎烧而成。扬州先人通过长期实践，发现茄子含有微量氨酸，用铁刀切、铁釜烹，易产生氨酸亚铁，菜色变黑，故此菜须用竹刀、陶缶烹制。日本朋友听了，赞叹扬州厨艺已达到精微之处。

“酱汁烧河鳗”，主材河鳗号称“淡水中游动的黄金”，唐代扬州已用海鲜酱烧河鳗段，肉质极为细腻，富含脂肪蛋白质。海鲜酱紧黏鱼皮，使其色泽油亮，味道甘醇。

“紫姜煎葛粉”，系唐代江淮道家流行的菜。葛根有益阳驱邪之功效，将其磨粉，掺入芫荽，用沸水制成膏块，再行煎烧。东晋方士医家葛洪，最崇尚个中之味。

“藕花大斩肉”，将藕刨成瓣状细片，和入盐，挤去水，在清水中漂去淀粉捞起。再与粗粒猪五花肉泥搅拌，加入调味，做成肉圆蒸熟，鲜香润口，为夏日佳肴。

“素炒三瓜丝”，用茭瓜、苦瓜、番瓜切丝，一同爆炒而成。茭瓜是扬州特产，唐宋时扬州端午节又称“菰黍节”，菰即茭瓜，俗称高瓜。此菜将西域来的苦瓜、扶桑来的番瓜，再加上扬州产的茭瓜，殊途同归，体现了淮扬饮食文化的包容性。

“文蛤豆腐汤”，主材文蛤在唐宋时已成贡品，欧阳修任扬州太守时曾作文蛤诗，袁枚也高度赞赏扬州的文蛤豆腐。

“芝麻胡姬饼”，芝麻来自胡地，加上中土的面粉起酥技术，是为扬州人喜爱的胡饼。

“雕菰米香饭”，雕菰即茭瓜，长成后抽花结穗，产出雕菰米，煮饭极香，后传至日本。

据王镇先生回忆，待全部菜上完，家父已满脸大汗。《天平之甍》剧组在扬州有三个拍摄点，即瓜洲、瘦西湖和平山堂，家父都亲领剧组前往。王镇劝家父保重身体，家父说：“鉴真感动了日本人，也感动了我。”

次日，扬州官方在平山堂明远楼宴请日本主要演职人员，为素食午宴，家父是主要陪同。席间，王镇请家父向日本朋友介绍扬州饮食文化，尤其是大明寺的素食，与镇江金山寺、舟山普陀寺、成都峨眉寺并称中国素食四大流派。日本朋友极感兴趣，点头称是。

王镇说，家父平易幽默，谈笑风生，极富感染力，日本朋友十分敬重他。所以，鉴真的扮演者大门正

明先生主动邀请与他及中国演职员在大明寺前合影，留下了宝贵的瞬间。照片由摄影家茅永宽先生拍摄，王镇先生保存至今，又精心复制赠我。行文至此，再次感谢王先生的一片厚意。

《天平之甍》与《苦海沉浮》

我有《天平之甍》的几种不同版本。《天平之甍》原是日本作家井上靖所著的历史小说，1957年由日本中央公论社出版。后来井上靖访问中国，增添一些内容，2005年由新潮社再版。又由楼适夷译为中文，1963年由中国作家出版社出版。小说共分五章，描写唐朝开元、天宝年间扬州高僧鉴真渡日弘法的故事。作者通过鉴真表现古代中日交流的艰难，鉴真和荣睿、普照等中日僧人的坚强意志和献身精神，同时生动描写了当时中日两国的政治、社会、文化等风貌。

《天平之甍》是井上靖的代表作品，1958年获日本艺术选奖、日本文部大臣奖。《天平之甍》的主要情节，来源于奈良时代日本人淡海三船所著《唐大和尚东征传》。福田宏年说，《天平之甍》刻画了超越个人意志和热情的，与自然和时间进行搏斗的形象。在《天平之甍》中，那些日本僧人耗费一生的精力在中国抄写了上千卷经文，并以四艘船载回日本，可是在狂风怒涛中因沉船而使大批经文一卷一卷沉入海中。那样的残酷和虚掷，让读者感到震惊和彻悟。

井上靖是日本著名作家、诗人和评论家，日中古代文化交流史和中国古代史研究家，日中友好社会活动家。1907年出生于北海道，作品有《斗牛》《城堡》《楼兰》《敦煌》《孔子》等。

小说《天平之甍》后来由日本剧作家依田义贤改编成同名电影剧本，1980年由熊井启担任导演，在扬州等地拍摄。剧情略谓天平五年（733）春，日本为了在政治文化等方面从先进的唐朝得到补益，派出第九批遣唐使，由多治比广成率领，五六百人分乘四艘大船。随行的有普照、荣睿、玄朗和戒融等僧侣。一行人历时九个月，来到唐朝的洛阳。时值春天，辉煌的殿宇与盛开的牡丹交相辉映，使日本僧人非常羡慕。他们的主要任务是邀请一名唐朝高僧赴日弘法，却一时找不到合适的人选。七年后的一天，他们偶然在云岗石窟结识高僧鉴真的徒弟，并受邀来到扬州大明寺。鉴真时年五十五岁，得知普照等人来意后愿意前往日本。经历五次失败后，鉴真东渡终获成功。而其间，各人的命运也发生了巨大的变化。影片与小说一样，反映了日中交往的千难万险，但结果却令人欣慰。影片在日本和中国分别拍摄完成，这个过程也是中日友好的见证。

电影《天平之甍》的演职员，除导演熊井启外，主演有大门正明、中村嘉葎雄、高峰三枝子、浜田光夫、草野大悟、藤真利子、井川比佐志、沼田曜一、志村乔、汐路章等。其中大门正明先生扮演鉴真。原创音乐武满彻，美术设计木村威夫。1980年1月26日，电影《天平之甍》在日本上映，对白语言为日语。同年评为日本十大卖座影片第九名，次年获得日本电影学院奖，此外获奖的还有最佳美术木村威夫等。

在扬州，也有一部话剧，被誉为扬州的《天平之甍》，这就是家父韦人的《苦海沉浮》。2015年5月5日，《扬州晚报》发表长篇报道，题为《四十年前写鉴真东渡剧本现身，被誉为扬州的“天平之甍”》。报道说：“最近，四十年前创作的五幕历史话剧《苦海沉浮》重见天日，它被誉为‘扬州的《天平之甍》’，是描写鉴真东渡的文学剧本。而剧本作者，就是我市已故著名戏曲家韦人。”

“用你们的德行和智慧的火把，点亮我心中的明灯吧！这将是什么狂风巨浪也熄灭不了的！”这句话成了家父的墓志铭，也是他在《苦海沉浮》中鉴真大和尚东渡时说的最富有激情的一句台词。这部剧本是父亲六十岁时所创作，他用西方古希腊歌剧的方式，讲述东方高僧东渡的故事，充满诗意图和激情，是他一生中写得最好的剧本，被誉为扬州的《天平之甍》。

剧中除了歌颂鉴真东渡“是为法也，何惜命乎”的执著精神和中日友好外，还歌颂了劳动人民的智慧勤劳，如为东渡划船的艄公、水手及家属等。他们经历多次失败，甚至失去生命，但在鉴真崇高人格的感染下，发誓“实现大和尚的愿望，冒险到日本去”，一切都变得义无反顾。在狂风巨浪的险恶环境下，鉴真和中国工匠为了心中的梦想，经历九死一生，终于到达彼岸。

父亲为创作剧本《苦海沉浮》，曾到敦煌石窟了解唐代生活。这是上世纪七十年代，为迎接鉴真像回乡探亲特地创作的。当时父亲带领扬州画家到敦煌石窟了解唐代社会生活场景，敦煌守护神常书鸿

先生热情地接待了他们,为他后来在剧本中栩栩如生地描写鉴真的生活打下了良好的基础。

文革后期,随着中日关系改善,为配合两国友好宣传,当时扬州行署领导要求编写一部剧本,对鉴真事迹进行系统宣传。于是父亲开始构思。戏剧是讲究冲突的,如果人物只是清一色的僧人,未免失之单调,缺乏戏剧要素,剧中要有生有旦,才有吸引力。《苦海沉浮》剧本设置了女主人公东方琼儿,她是男主人公——扬州著名雕塑匠东方义明的未婚妻,这就解决了戏剧冲突的难题。

《苦海沉浮》剧本完成后,由于政治环境的反复,没能公开演出,成了作者永远的遗憾。后来这部剧本一直束之高阁,不过当时扬州行署文化部门还是在《戏曲选》中刊登了剧本。本来准备推荐给扬剧团用的,由于一直无人问津,逐渐被淡忘。直到我收拾父亲遗物时,才重新发现这部失传之作。

翻开《苦海沉浮》,剧中人物纷至沓来,除了唐代高僧鉴真、鉴真弟子思托、日本留学僧普照、荣睿外,剧中还创造了鉴真弟子、东方义明之子定海,扬州雕塑匠东方义明和东方义明之妻东方大娘,老药农华元汉,日本遣唐使船舵师川部酒麻吕,日本遣唐使船水手石根,扬州船老大,工匠王五七母亲,以及差官、差役、僧人、工匠、玩灯人、舞蹈女等,众多的人物构成那个时代的群像。

故事共分五场。第一场发生在唐天宝七载(748)春上元佳节,扬州月明桥畔。差官正捉拿日僧酒麻吕,因为听说有两个日本和尚勾结海盗,欲把鉴真大和尚劫走,东方大娘挺身而出保护了他,大娘说:“他不是日本人,是我的孩子!”

第二场,沧海渺漫,大船在波峰浪谷中前进。鉴真在风浪中高喊道:“弟子们,工匠们,船工们,我们手挽手肩并肩不要分开。即使葬身海底,我们也可筑成一条通往扶桑的道路,留给后人再走……”

第三场,同年夏秋之交,鉴真一行船破之后困在孤岛——接引岩上。人们疲惫不堪,或坐或卧,有人在晾晒书、佛具等物。鉴真端坐在草席上为荣睿号脉,东方义明凝神注视着一块巨石。

第四场,唐天宝十载(751)端午节,扬州龙兴寺大殿前。殿前僧俗人等来来往往,东方琼儿与工匠们在修造一尊佛像。东方大娘提着饭盒来找琼儿。

第五场,唐天宝十二载(753)秋,快到日本秋妻屋浦之际,鉴真说道:“是啊,快到了。可离开我的祖国,我的故乡却是越来越远了。我仿佛听到蜀冈松涛阵阵,广陵潮水潺潺,大明寺的暮鼓晨钟洪亮悠扬……”

父亲回忆的敦煌之行

父亲在回忆录《风雨兼程》中,深情回顾了他为鉴真纪念堂壁画不远千里取经敦煌的经过。

1962年纪念鉴真和尚诞生一千二百周年之际,建筑学家梁思成先生完成了鉴真纪念堂设计工作,因十年浩劫未能动工。十年后,随着中日关系的发展,纪念堂的修建重新提上议事日程。1973年工程即将完竣,只剩一项重要工作亟需落实,即按照梁思成的设计方案,纪念堂东西两壁应当制作四幅具有唐风的仿敦煌壁画。为此,扬州市革委会多次写信给敦煌文物研究所革委会,恳请派人来扬州指导工作。1973年7月16日,扬州方面接到敦煌复函,信中要求扬州市派一名“相当级别”的领导同志来敦煌,共同商讨有关壁画内容和制作材料等问题。

那时候,父亲虽未结合进领导班子,但他原是文化处领导人,而且1962年曾参与筹备鉴真诞生一千二百周年纪念活动。于是他成为前往敦煌的最适合人选。为了解决所谓“相当级别”的问题,暂时给他恢复了处长头衔。就这样,父亲奉命带领肖斯锐、鞠伏强、朱旭等年轻画家远赴敦煌。他们都没有去过敦煌,但对敦煌石窟向往已久。

当他们历尽艰辛来到敦煌千佛洞,才获悉常书鸿先生文革一开始就被批斗,多次受伤住院,至今仍未解放。常先生现在既不是敦煌研究所所长,也不是革委会成员。有好心人告诫他们,不要在革委会领导面前提常书鸿的名字,否则将不受欢迎,也办不成事。结果他们跟革委会主任谈了几次,主任连鉴真是谁都一无所知。工作一时陷入僵局。他们不知道怎样才能找到常书鸿先生,怎样才能完成扬州交给他们的任务。千里迢迢赴敦煌,很可能空手而归。

一天午后,他们在苹果树林散步,走在一条小道上,家父忽然感到眼前一亮。对面来了一个人,高高

的个头，戴一副宽边眼镜，持着手杖，虽然面容有些憔悴，但颇有学者风度。父亲回忆道：“我忽然觉得他就是常书鸿先生，但我身边的青年画家们都不敢相信。我在敦煌画册上多次见过常书鸿照片。我坚信这个人就是我们百计寻找、心仪已久的常先生。我不揣冒昧，上前问了一声：‘请问您是不是常书鸿先生？’常先生非常惊讶，点头称是。”当常先生得知客人来自古城扬州，是为鉴真纪念堂壁画而来敦煌请求支援时，十分兴奋，开口就说：“扬州很不了起，在这样艰难的情况下，还能坚持完成这样一个具有历史意义的建筑工程，十分难得。”他似乎觉察到扬州客人的窘境，立即随他们去招待所，询问有何要求。当他得知家父腰部受伤的情况后，立即回家取来伤药。父亲十分感动地接过常先生手中的药丸，立即服下。

常先生邀请扬州客人到他家里作客。父亲知道敦煌供应十分紧张，实在不想叨扰。想不到常先生很不高兴地说：“如果你们觉得不方便就算了。”这句话的潜台词是说，是否因为我尚未全部“解放”，你们害怕划不清阶级界限？父亲立即表示：“绝不是这个意思，因为这里东西很难买，我们实在不忍心消耗常先生仅有的一点食品。”常先生说：“你们不用担心。我这次到敦煌来，是国家文物局王治秋局长奉周总理之命专门安排我来的。我的任务是在这里接待美籍华人作家韩素音女士。人家要来敦煌专访我这个出土文物，他们才不得不把我从兰州接过来，临时把我的住处粉刷了一下，放两只旧沙发，铺一块旧地毯，让我会见外籍朋友。韩素音前天刚走，我因留恋自己工作了五十年的千佛洞，还想看看洞窟，所以暂时没有返回兰州。想不到在这里遇到来自千里之外的江浙同乡，岂不是缘分！”

父亲回忆，常先生的家是低矮的小屋，室内陈设极其简陋，只有一个炕，一张板桌，两个旧沙发，此外一无所有。他们老夫妇的衣服挂一根竹竿上，衣服上盖着遮挡灰尘的纱布。这不是一间临时安排的屋子，而是常先生多年居住的地方。真难以想象，常先生就是在这样简陋的小屋里，为保护敦煌、研究敦煌呕心沥血地工作了五十个春秋。就在扬州客人陷入沉思时，常夫人李承仙女士泡来一壶碧螺春茶。据她介绍，茶叶是从家乡杭州捎来的，水是从兰州乘火车用白铁桶运来的。李承仙女士又用天津小站米煮了一锅饭，开了东坡肉和凤尾鱼罐头。常先生还特地从炕下取出一瓶意大利葡萄酒，风趣地说：“法国有个风俗，来了贵客要从床底下取出酒来招待。我这是为韩素音准备的，她不喝酒，现在只好请我的几位江浙大同乡代劳了。”

此后几天，常先生在李承仙夫人的照料下，手持特大电筒，陪同扬州客人一个洞窟一个洞窟地参观敦煌壁画与彩塑，不厌其烦地讲解壁画的内容和风格，使客人大开眼界。常先生的讲解，对于扬州人构思鉴真纪念堂的壁画启发极大。许多佛教故事的表现手法和构图技艺，使扬州人受到感悟，在日后编写壁画创作方案和内容提示时发挥了作用。在谈到壁画制作的具体问题时，常先生认为应当请一位对唐代建筑、车船、家具、服饰等均有较深研究的专家担任顾问，同时要依凭大量的文物资料作为参考，不仅要熟悉唐代中国的文献，还要了解那一时期日本的文献。至于专家人选，常先生建议请段文杰先生参与设计、擘画；如果敦煌方面不同意，可以去北京找工艺美术专家常莎娜。常莎娜是常先生的大女儿，原中央工艺美术学院院长。常书鸿先生是务实和守信的谦谦君子，他随即写了一封致常莎娜的信，让她务必支持扬州方面的工作。常先生将这封信交给家父，以备日后与他女儿联系。

按照常先生的指点，敦煌研究所领导同意段文杰先生赴扬州协助工作。其实常书鸿先生很想来扬州亲自主持这项工作，但他当时处境困难，无法实现这一愿望。他一直悉心关注扬州鉴真纪念堂的壁画创作。特别是在临别之际，常书鸿先生伉俪特地到招待所，将他珍藏的敦煌写经赠与扬州鉴真纪念馆。

从敦煌归来后，常先生不断寄来资料，并在信中提出建议。段文杰先生除了从敦煌和西安带来大量资料，还专程去上海、南京搜寻资料。凡涉及唐代车马舟楫、屋宇建筑、家具陈设、官民服饰，他都一一绘出图样，供画家们创作时参考。几位青年画家按照既定的方案，精心绘制，一丝不苟，力求体现大唐风采，并且一改再改，不厌其烦。画稿把鉴真六次东渡的艰辛过程和坚强意志，表现得淋漓尽致。但在壁画原样大稿已经完成时，批林批孔开始了，一切努力功败垂成。

1977年，在父亲的建议下，常书鸿先生和李承仙夫人应邀来扬州参观。父亲陪他们看了鉴真纪念

堂的四幅不伦不类的风景画。他们沉默良久，暗自叹息。常书鸿先生离开扬州前，想到一个补救的措施。他建议，由他和他的夫人在纪念堂两侧的走廊重新绘制反映鉴真东渡的壁画。他曾向赵朴初先生汇报这一想法，得到了朴老的首肯。可惜这一愿望没有能够实现。

晚年的父亲仍深深怀念敦煌之行。“在劫火燃烧的年代，我结识了常书鸿先生，这是我一生中的大事。常先生让我在冰雪严寒之中感受到人性的温暖，在黑白颠倒、鬼蜮盛行的世界里看到了理性的光辉和知识的力量，在惆怅和失落中体会到一种高洁的、真诚的人生境界。”《风雨兼程》这样写道。

常书鸿的两封亲笔信

在父亲的遗物中，我看到常书鸿先生亲笔书写的两份文字。因为事关鉴真和尚，特作详细介绍。

第一件是1973年8月21日常先生写的一份说明。家父一行将要离开敦煌时，常书鸿先生与李承仙女士特地来到招待所，将一件珍贵文物亲手交给他们，嘱托转赠鉴真纪念堂。那是常先生几十年前以数百银元在重庆街头购买的敦煌藏经洞遗物——唐宪宗六年(668)十一月二十三日佛弟子阴智极亲笔书写的法华经残卷。这部唐人写经是常先生被抄家后，敦煌研究所发还给他的第一件文物。在赠送唐人写经的同时，常先生郑重地用宣纸写了一段说明，抄录于下：

扬州鉴真大和尚纪念堂

扬州市革命委员会委派韦人、鞠福祥、朱旭、萧斯锐同志一行，为筹建鉴真纪念堂，不远千里自扬州来敦煌千佛洞，与我所研究合作纪念堂壁画制作问题，得以把晤。我们从鉴真和尚往事，纵谈中日两国人民友好往来的历史。自去年秋天日本田中角荣总理大臣应周总理的邀请到中国访问，毛主席会见了田中角荣总理大臣，两国总理和外长签署了两国政府联合声明，宣布结束中日两国之间存在的不正常状态，揭开了中日两国关系史上的新篇章。

中国和日本是一衣带水的邻邦，中日两国人民是有着传统深厚友谊的。我们在一九五七—一九五八年间，曾经为中国敦煌艺术展览工作访问过日本，受到日本人民热忱的接待。在访问期间，到过京都的东大寺和招提寺，亲眼看到鉴真大和尚在那里兴修的寺院，和当时他为日本和尚剃度的戒坛，并亲耳听到日本朋友热情洋溢地介绍鉴真大师如何六次东渡扶桑，不畏艰险的动人事迹，因而得到日本人民的爱戴和尊敬。日本朋友并说，这就是中日两国人民传统友谊的最好见证。

通过我们对日本的访问，对鉴真大和尚事迹的了解，更增进了对鉴真和尚的爱念。今天，能在敦煌会见为了鉴真纪念堂的建设不辞辛劳、千里奔波的韦人同志等一行，使我不由想到唐僧取经的故事。为了纪念鉴真和尚，兹将我们自己购藏了多年的唐总章六年(公元六六八年)十一月廿三日佛弟子阴智极写的法华经残经一轴，捐献给即将落成的鉴真大和尚纪念堂，用志中日友谊源远流长，中日两国人民世世代代友好下去！

常书鸿(章) 李承仙(章)

于敦煌文物研究所

一九七三年八月廿一日

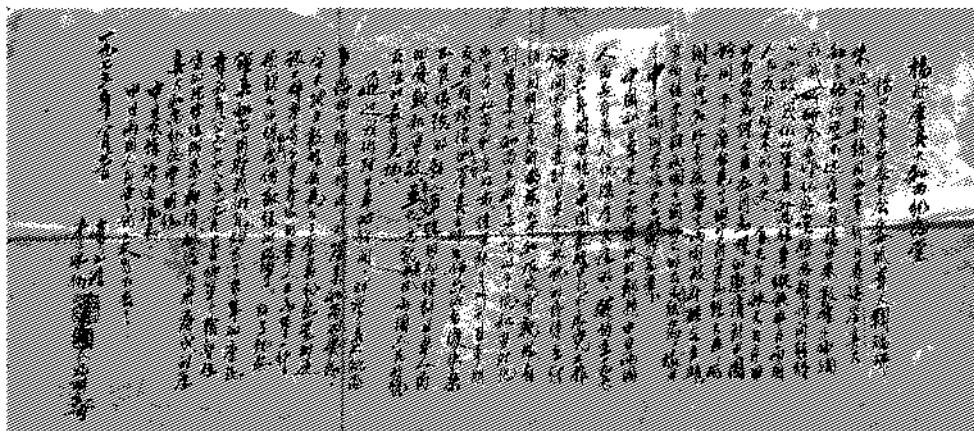
常先生夫妇慎重地在他们姓名后面一一钤印。家父怀着激动和崇敬的心情，代表扬州鉴真纪念堂双手接过这一旷世奇珍。在旅途中他一直把它放在身边，回到扬州以后将它放入专门用楠木制成的盒子里，交给扬州博物馆珍藏。

第二件是1977年6月4日常书鸿先生写给我父亲的一封长信。信的中心话题是扬州鉴真和尚纪念堂的建设与完善，其中涉及许多鲜为人知的内幕。此信寄自北京市海淀区福元门85号。现将常书鸿先生的信摘抄如下：

韦人同志：

离开扬州已一个多月了，但扬州的风味和同志们对我们盛情的款待，实在使我们梦寐难忘！让我们再一次向你，并通过你对扬州的所有接待我们的同志致以衷心的感谢！

我们离开扬州后，又去上海、杭州故乡看看一些文化界的战友和一些年老的亲戚，和他们已成长



的小孩，故乡的湖光山色，旧貌新颜。

从南方回北京后，我即将扬州鉴真纪念堂现状向中央文物局、对外文委及有关宗教事务的负责同志反映。因为我在扬州拍摄的照片没有买到晒相放大纸，没有能及时配合。但他们都很理解，理解当时在“四人帮”倒行逆施的情况下使工作不能按照应该有的要求实施，委曲求全的苦衷。赵朴初同志还很谦虚的把责任承担起来，如对于纪念堂壁画内容等，都是在当时情况下没有办法的办法。对于日本友人要求把鉴真真身请来纪念堂之举的婉言谢绝，也是迫于当时意识形态方面的严峻现状，当时赵朴老就陷于被动。我们在会见林林同志时，林林同志说：这个设想是中岛健藏代表日方宗教界人士提出来的。赵朴老无法表态，还是林林开门见山的对中岛说，在当时批林批孔的严重情况下，不能再强调宗教活动的实情，中岛才同意作罢。赵朴老和我及李承仙同志说：“当时如果要举行这一仪式，我唱《空城计》，连左右琴童都没有。一个人唱这个戏，唱不成呀！所以只有把这一日本友人提出的好意推辞了！……鉴真和尚纪念堂的工作，今后还要修改它。纪念堂没有做好是我（朴老自称）的责任，你们这次代替我做了工作，我很感谢。碑上的字，因为碑石风化，我应该重写再刻。”但是，他现在体力已不如前，如能拓印一张给他，由他一个字一个字的填写改正后，再刻，那就快了。最后我们还谈到经费问题。他说地方上的经费有限，此事关键在于把鉴真和尚纪念堂宣布为国家文物局重点保护单位。这样可以做一个几年计划，确定每年增修经费，慢慢在现有基础上修改完善，就有把握了。这倒是根本问题。上月中旬我和承仙去云冈石窟（大同市—山西）参观，云冈石窟是国家重点文物保护单位，自1974年在周总理批准专款，把大同市区全部佛寺进行修建。那里从上华严寺、下华严寺、博物馆一直到应县大木塔，都在大兴土木，进行大规模的修理，真是一善为兴旺的关系。我们也把这事和赵朴老讲了，他说“关键就在中央拨专款”。

前几天，我们专门到国家文物事业管理局。领导同志说，鉴真纪念堂已列入第二批公布的国家重点保护单位。这是已定的方案，因为批林批孔和四人帮的干扰，就没有最后宣布。承仙同志为此事，前天又专门去局长办公室主任金凤同志那里去落实，并问：“是否还需要报一回？”金凤同志说用不着由扬州再报了，今年可能会宣布的。

关于与日本奈良唐招提寺交流工作经验问题，我们上周已去对外文化交流委员会副主任林林那里探询，林说：“此事日本友人是十分愿意的。我看有机会时，再向上面反映。为了做好鉴真和尚纪念馆的工作，可由扬州选派有关人员组织参观。”

对于纪念堂壁画内容问题，现在中国历史博物馆已把日本的那几幅反映鉴真和尚不畏艰险，六次渡日的壁画都临摹展览出来了。我把这事和赵朴老说，他也说，我们太没有“灭四帮”的顶劲了。但那时候，江青一伙实在太猖獗了，也怪我们胆子太小。我还把我们设想的在围廊中画纪念鉴真和尚事迹的设想告诉赵朴老，他说当然可以的。

根据上述情况，我以为现在要争取的：①宣布为国家重点文物保护单位；②争取修理专款，在此期间应该争取要王治秋同志去扬州看看（他现在不便说，身体也不好，一般不出外活动）；③要学习山西省对

文物的干劲,附去1973年山西省文管会交由文物出版社印刷出版的佛像图片(那是在“四人帮”倒行逆施的情况下做的)。

我因为为外文出版社和《人民中国》写文章,可能要六月底才回兰州。有什么事望来信。

匆此,祝

同志们好!

常书鸿 李承仙

1977.6.4

信中提到几位人物。其中,赵朴初曾任中国民主促进会中央名誉主席、中国佛教协会会长,著名社会活动家。李承仙是敦煌艺术研究者,常书鸿先生夫人。林林曾任对外文化联络委员会会长、中国人民对外友好协会副会长。王治秋曾任文化部文物局局长、国家文物局局长。中岛健藏曾任日中文化交流协会任理事长。

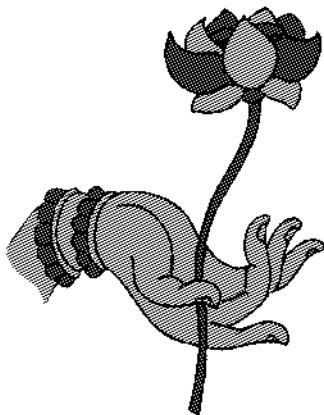
受鉴真精神和《天平之甍》、《苦海沉浮》的影响,我也曾有幸策划撰写《鉴真》纪念邮册的文案,2010年11月由中国集邮总公司正式发行。我有《题鉴真大师坐像回乡》诗云:

曾闻精卫敢填海,还美女娲能补天。

为渡苍生拼一命,只将道义担双肩。

2023年3月29日晚于邗上醒堂

(作者系扬州市老艺术家协会副主席)



修扎实内功 做五有法师

——给法师们几点建议

□ 扶 正

摘要:为顺应新时代对佛学院发展的新要求,身为佛学院发展的第一生产力的法师,应与时俱进努力更新观念,着力苦修内功,全力提升素养。

关键词:时代要求;建议;五官;五有

2021年9月10日是我国第37个教师节,习近平总书记指出:“一个人遇到好老师是人生的幸运,一个学校拥有好老师是学校的光荣,一个民族源源不断涌现出一批又一批好老师则是民族的希望。”这段话说出了为师的真谛,也说出了尊师重教的重要性。佛学院肩负着培养佛门龙象、培养德学兼备的现代高僧的天职,法师们理应积极顺应时代要求,坚定信念,涵养师德,钻研业务,当好学僧健康成长的引路人。为此,结合佛学院的校情,提几点建议以期共勉。

一、身上要有正气,即身正为范。

言传和身教是相辅相成的两个教育手段。教育离不开言传,但身教胜于言教,教师的言行自觉不自觉展示自己的“三观”,也自然地对学僧产生潜移默化且深远持久的影响。由于佛教具有能动性,使得法师对学僧的影响则更加明显。时代要求我们的法师们做人上要做到向上、向善,做到不“内卷”,越是艰难越向前,不抱怨不牢骚,不抛弃不放弃;信仰上要做到坚定、自信,学佛之根本就是信仰,要正信、真信、诚信;言行上要做到威仪、庄重,行、立、坐、言等要符合仪轨的规范要求;上课恪守严谨,要有章有法,严格遵循课堂常规;工作上要积极、主动,弘法利生是佛弟子的天职,作为佛学院的法师应积极作为,完成认真从教的本分工作;人际关系上要做到和谐、团结,恪守六和准则,不带贪嗔痴等负面情绪;对待学生上要做到厚待、珍惜,佛教很是强调缘分,最珍贵的法缘莫非是“师徒缘”,何况我们的生源如此精贵,着实应该好好珍惜。不仅如此,我们人人都应主动担起招生的责任,生源是学院的生命线,也是我们法师生存发展的生命线,对学院及法师来说,没有学僧,一切都无从谈起,一切都是无源之水,无本之木。因此,我们要“吾日当三省吾身”,也就是要通过不断地反思清醒地认识自己,塑造和锤炼自己人格魅力。

二、腹中要有诗书,即学高为师

苏轼有诗云:“腹有诗书气自华,胸藏文墨怀若谷”。教师唯有腹有诗书胸藏文墨,才会有挥斥方遒的教师气质及不卑不亢的人格魅力。我校的生源平平的现状,给班级管理及法师的教育教学的确带来一定的挑战。但如果我们学好并能灵活运用教育学、心理学知识就有可能形成凛然正义的震撼,该(说)做什么,还(说)做什么,该管就得管,而且管住管好;如果我们学通学透专业知识和教材教法理论并总能将课堂教学活动组织得有条不紊,讲课重难点突出,讲述绘声绘色,声音铿锵有力,语调抑扬顿挫,表情神采飞扬,板书思路清晰,书写潇洒飘逸,处处表现着课堂教学的艺术美;如果我们能够精透研读佛学经典,善知并真正领悟法义,能够精通佛理,悟道究竟智慧,做到旁征博引,举一反三,掌握演讲技巧,有感召力感染力……我们又何愁教化不好我们的学僧。所有这些从哪里来,要求我们知不足而后进,望山远而力行,坚持终身学习、学而不厌,达到饱读诗书、满腹经纶,方能诲人不倦、驾轻就熟。

三、手中要有戒尺,即严而有格。

戒尺最早源于佛教,有云:戒是无上菩提本。俗话说:严师出高徒。当然,严师是建立在真心和真爱的基础上的。正如陶行知所说:捧着一颗心来,不带半根草去。鲁迅的老师寿镜吾先生手执木条坐在椅上,处罚迟到的、偷玩的、背书不认真的学生。正是老先生的木板条,让鲁迅的童年增添了一份别样的乐趣。多年之后,鲁迅仍记忆犹新。我想正是老先生的严格,鲁迅的童年没有在整日描小人书中度过,为他成为著名的文学家、思想家、革命家、教育家、中国现代文学奠基人奠定了基础。一代“女神”董卿年少时被其父亲勒令每天必须读一小时书,就算放假也必须按时起床;莫泊桑被其老师福楼拜要求每天观察记录大街上的车来车往,最终成就“短篇小说之王”;中国女排队员被郎平教练严格要求每一个动作、每一次扣球,最终重振辉煌。这些告诉我们:老师不可以过分包容。如果真爱就要对他严格、严厉,甚至是惩戒,每一次惩戒都是给学僧在迷途上的纠错,都是在悬崖边的唤醒。当下我们的课堂,学僧随意进出、课上玩手机、睡觉等等,我们如果选择漠视的消极做法应为佛法不容的。殊不知,教不严师之惰,手持戒尺,让学僧心存敬畏,维护课堂的神圣和庄严和教者的威信和尊严。

当然,我们还要认识到戒尺本身有两层含义,第一层是戒,它有警戒、惩戒之意。警戒不一定是严词厉色更不是持戒惩处,这是说戒尺并不是冷冰冰的,也是有温度的,它可以好言相劝,善意提醒,悉心关爱。惩戒不一定惩罚更不是体罚,教育惩戒有育人属性,应根据情节采用批评、检讨、劳动服务、限时罚站、训导、诫训等等。第二层是尺,尺是尺度、标准。这要求我们要有分寸,心中有数。作为标准我们法师要给学僧明确的课堂纪律及学习的规范要求,不能含糊,要敢于较真,善于顶真。作为尺度我们法师要更多看到学僧的长处,公开场合多表扬多欣赏多鼓励做到用词不吝啬,当然也不能忽视学僧短处和不足,背后多谈心多指导多交流做到批评不伤人,进行菜单式帮扶,这样我们的法师必然会成为学僧真心敬重严慈相济之大德。

四、耳中要有窗外事,即爱国爱教。

这是宗教界的一面旗帜,也是佛教中国化的题中之义,更是信教群众操持“庄严国土,利乐有情”的应有之义,太虚大师提倡的“人间佛教”,星云大师“以出世心,做人世事”,都说明关注社会关心国家大事也是我们法师的责任。东林书院有一副对联:风声雨声读书声声声入耳,家事国事天下事事事关心。该对联用以教育人既要致力于读书,又要关心政治,要以天下为己任,时时关心国家民族的前途,关心人民大众的疾苦。宗教与社会主义社会相适应是国家民族繁荣发展的要求,也是佛教自身存在和发展的要求,作为佛学院的法师也不能忘记出家弘法利生、爱国爱教的初心。所以我们法师不能两耳不闻窗外事,要担起教事国事天下事事事关心的责任。同时也只有更多地关心“窗外事”,我们的课堂才能与时俱进,跟上时代的步伐,才能有更丰富的材料去创设情境,才能走进学僧的心中,融入学僧的生活。

五、心中要有学僧,即目中有人。

通过近两个月来观察,我发现我们的课堂(公共课总体还好)学僧人少得可怜,但还是分为几个类型,一类是“醉”了,上课专心听讲,认真投入。一类是“累”了,上课无精打采,提不起精神。一类是“病”了,迟到请假和缺席的,早退几乎每节课都有。还有的很是干脆直接就“睡”了。为什么会出现这种情况?其根源就在于我们法师心中无人,没有真正把学僧看成为有感情、有个性的活生生的人来看待,备课只备教材,忽视了对教学对象——学僧的研究,脱离了学情,对学僧的个性研究不深刻,无视学僧的学习需要,为了教学而教学,教学方法简单,教学形式单调,授课内容枯燥,千篇一律,千人一面,没法与学僧产生共振共鸣。“醉”了的学僧吃不饱,“累”了的学僧没兴趣从而吃不了,“病”了的学僧没动力吃不消,“睡”了唤不醒根本吃不到。鉴于此,我大声疾呼我们法师心中要有学僧,要真正确立学僧中心理念,充分认识学僧在课堂学习中的主体地位,要针对学僧的兴趣爱好、个性特长、知识基础、能力状况因材施教,相信学僧并依靠学僧进行民主施教,大胆放手,适度留白,将知识问题化、问题层次化、教学情境化。同时重视对学僧情感的熏陶,做学僧成长的引路人,自觉做好学困生的扶贫帮困工作,根据不同类型的学僧采用不同方法或经常性地学法指导,或经常性地谈心交流,或经常性地个别辅导。特别要重视的是我们的不少学僧或多或少有着特殊的经历,或多或少地隐藏一些心理秘密。如果我们能够关

心到位,与学僧坦诚相见、真诚相待,让学僧产生对你的真信真爱,就必然会产生亲其师信其道的效应。

此外,做“五有”好法师,还要求我们做学僧生活上的贴心人,做学僧发展上的引路人,做教学的有心人,做同行的知心人,做教改的热心人,做事业的合伙人。佛学院办学的百年大计,法师为本。我坚信:有我们法师的般若智慧、慈悲心怀、感恩心态、禅修功夫,我们的法师一定会成为学僧的根本上师,会成为我院可持续高质量发展的根基。



学僧管理的理论与实践

——以鉴真佛学院学僧管理为例

□ 释昌善

学僧管理工作是基于培养德才兼备的新时代僧才为目的的,其中,最基础的要求则是需要完成僧格的养成。也就是说,鉴真佛学院的培养方针,就是以外语特色为其才,僧人高尚情操的培养为其德。

鉴真佛学院是由江苏省佛教协会主办,国家宗教局批准设立的高等佛教院校,是一所以培养佛教外语人才为宗旨的佛教本科院校。以“突出外语教学,注重律宗研修、弘扬鉴真精神”为其办学特色。近年来,虽然在办学上取得了大众瞩目的丰硕成果,但斗转星移,岁月不居,时光如奔腾不息的江河,把人类的历史画卷推向了21世纪,在这世纪开头,信息化、现代化、国际化的多元发展,我们如何在这新的时代更加与时俱进,更上一层楼。鉴真佛学院也将面临着守正出新,再造辉煌的历史使命。

下面,笔者就鉴真佛学院学僧的管理理论与实践,分三点作以汇报,以供方家指正。

第一,归纳学院的三大优势与佛教界将面临的新挑战,做好学僧管理立足于时代前沿。

第二,简述学院的原则与教学次第,其明确与完善的原则与教学次第则是做好学僧管理的方向和理论依据。不仅保障了学僧管理工作立足于社会主义的基本国情,而且也是佛家内在智慧传承的前提。

第三,列举学院的管理工作的依托与落实细则。

第一章 优势与新的挑战

鉴真佛学院自创办以来,具有“三大优势”:

1、历史优势。鉴真佛学院背靠历史悠久的大明古寺。千年风雨路,无论是在国内外,还是在僧俗界都有着深厚的历史底蕴与其影响力。鉴真佛学院依托于大明古寺则能更好的培养出更多的人才为中国佛教振兴发展做出巨大的贡献。

2、人文优势。鉴真佛学院位居国家重点风景名胜区内,经济发达,交通便利;依山傍水,奇石耸立,林木茂盛,环境幽静、雅致;是宜居的学修之处。

学院以鉴真大师为榜样,能令学僧闻其事迹而充满动力。

鉴真佛学院又与扬大等高校历来过往甚密。经常礼请诸山长老、大学教授来院授课,开阔了学僧的视野,促进了学院与外界的互动,有利于学院师生众切磋学问、探求人生真谛。

3、区位优势。因大明寺历史原因,促成了日本佛教界与中国佛教界的频繁友好的互动。其意义远不止是鉴真和尚法缘的认同,更是佛教文化的对内传持与对外弘传。站在学院的角度,是具有文化自信的;更是中国文化走出去的经典例证;我们需要保持如此文化自信的优良传统。通过鉴真佛学院这座桥梁,利于促进民族凝聚力、国家向心力,进而共同推动祖国和平统一的伟大进程。鉴真佛学院成了中日和平交流的窗口,是全国很多院校所无法取代的。

在国际上东西方文化融合的新趋势、大背景下,全国佛教在社会主义精神文明的引领下,佛教文化建设的功能和作用将日益显著;不仅为鉴真佛学院带来新机遇,更为全国乃至世界佛教院校带来大有作为的新机遇。

因此,总结催人奋进的新挑战有以下四点:

1、佛教面临各种宗教的挑战。近百年来,由于政治、军事、经济、卫生等原因,世界发生了翻天覆地的变化,各种宗教和思想文化体系竞争日益激烈,一些新兴宗派及邪教的出现,对佛教的修行实践产生

了很大的冲击。自媒体时代的到来,也将对佛教提出新的考验。

2、佛教面临公众形象的挑战。有些地方出现借佛敛财、借佛出名、道风不正等滥觞。诸如,一些地方出现寺庙“被上市”、“被承包”、“被经营”、“佛系”、“佛媛”等现象,不仅违背了党和宗教政策,也伤害了世人对佛教的感情。此外,有的出家人信仰淡薄、戒律松弛、热衷名利,影响了佛教清誉,也受到社会舆论诟病。如何重塑佛教公众形象,将面临着巨大挑战。

3、面临传统佛教现代性转型的挑战。中国佛教虽经百年变革转型,但与飞速发展的时代文化相比,仍显陈旧、滞后,未能彻底实现现代转型。尤其是新中国成立后重辉的当代中国佛教,存在的问题仍多。虽几经改革,但其样态与运行方式,基本上还是明清以来的陈旧模式,以经忏佛事为内容的民俗佛教(香火佛教)为主。虽然当代中国佛教界在努力的做出改变,如加大佛教的宣传、兴办佛教教育、尝试佛教文创作品、建立佛教慈善基金等,但远远不能满足社会人心对佛教的需要。

以上种种挑战,对立志把鉴真佛学院办成国内一流大学乃至世界一流佛教大学的鉴真传人来说,不进则退,慢进则退。唯一的战略选择就是奋进!唯有在空前激烈的竞争中全面提升自身的竞争优势。

第二章 原则与教学次第

一、指导原则

以“造就佛教住持僧宝”为目标,以“爱国爱教、养正僧格、具足正见、契理契机、住持正法”为指导思想,以“学修一体化,学院生活丛林化”的办学方针,以培养“政治上靠得住、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用”为价值取向,以提升僧才质量为发展主线和以“突出外语教学,注重律宗研修、弘扬鉴真精神”为教学主线,抢抓机遇、发挥优势、开放合作,加快推进创建世界一流佛教大学步伐,谱写鉴真佛学院科学发展、率先发展、创新发展、和谐发展、跨越发展的新篇章。

二、基本教学次第

太虚大师僧教育的次第,在《现代需要的僧教育》中,总结为习律、学教、修证三个阶段的系统性次第。

第一、习律:主要目的是让初受戒的僧人学习律仪,与应有的佛教常识,及僧团的起居等威仪细则。这样陶融成一个基本的僧人,需要二年。太虚大师譬喻为“练僧”。在太虚大师制定的四级僧教育制中,与之对应的是律仪院。

第二、学教:分为普通研究和专深研究,两种步骤。

普通的研究,应该准备四年的课程,其程度等于大学,是对于普通的一般教理,不必分宗分派,作一种融会贯通的讲习。如是经过四年,对于所学习的教理,既有相当的领解,乃可,进一步选择作一宗派、或一部分的专深研究。在太虚大师制定的四级僧教育制中,与之对应的是普通教理院。

专深的研究,应该准备三年,这种程度,等于大学毕业后的研究院。是用思维功夫,作一种精深的探讨,多注重于自习,而不注重于听讲的。但是每星期也应规定指导时间,来指示学人从必由的方向上进展。如是三年毕业,等于博士。在太虚大师制定的四级僧教育制中,与之对应的是高等教理院。

第三、修证:应再划定三年,把前七年的闻思功夫,反博为约的用在修习上去,或是修止观、参禅、或习密宗、净土宗等,总期在一定的时间,能够得到相当的受用。如是三年后,综合前面所说的,共经过十二年的功夫,才算是整个有系统的僧教育。在太虚大师制定的四级僧教育制中,与之对应的是参学处。

以上,大师的僧教育次第,或可略称为“三阶四级”。三阶,即习律、学教、修证三个阶段;四级,即律仪院、普通教理院、高等教理院、参学处四级教学模式。

习律阶段,即律仪院的开设;如鉴真佛学院设置的预科班。

学教阶段有两个,第一个,即普通教理院,如鉴真佛学院设置的本科班。第二个,即高等教理院,如鉴真佛学院预设置的研究生班。

当然,在不同阶段或不同教学模式下,有侧重之不同。如习律阶段,虽有学教、修证,但重在律仪方面。其他阶段也一样,只是重点不同。

因此,可以看出太虚大师所规划的僧教育次第,主要解决了两个问题。

一、是太虚大师树立的僧教育次第为僧人自修自证提供了依据。二、是太虚大师树立的僧教育次第为僧人弘法利生提供了保障。

太虚大师是近代佛教界僧教育改革的发起人和先行者。他在《论教育》中总结教育思想有四种:一、动物教育,二、人伦教育,三、天神教育,四、佛化教育。其中,佛化教育有五乘分别,归结在大乘。而只有佛化教育,是以真正平等为基础(一切众生皆有佛性)、因果缘起为原则、实现最终之真富强、真伦理、真自由平等,乃至真自在为目的的教育。因此,为了让社会大众恢复对佛教的正确认知,实现利及大众、稳定社会;需要造就僧宝、倡明佛教。

那么,如何造就僧宝呢?

其实,太虚大师把僧人学修证悟归结于对禅的修持。在《中国佛学特质在禅》一文中,总结为五点:

- | | |
|-----------------------|-----------------------|
| 1. 依教修心禅 ^① | 2. 悟心成佛禅 ^② |
| 3. 超佛祖师禅 ^③ | 4. 越祖分灯禅 ^④ |
| 5. 宋元明清禅 | |

那么,又如何倡明佛教呢?

其实,太虚大师做了两件事。

第一件事,即对过去佛教流通的归纳。主要有两个阶段:

第一阶段,禅观行演变为天台、贤首二教。即实相禅布为天台教、如来禅演出贤首教。

第二阶段,禅宗、天台、贤首流归于净土行。主要有四种:

- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| (1) 依教律修禅之净 ^⑤ | (2) 尊教律别禅之净 ^⑥ |
| (3) 透禅融教律之净 ^⑦ | (4) 夺禅超教律之净 |

第二件事,即对未来中国佛学之重建作出的规划。主要有四点:

- | | |
|----------|----------|
| (1) 略指所依 | (2) 教史概观 |
| (3) 博究融汇 | (4) 综摄重建 |

以上,是对现代学僧教育次第的参考依据。

第三章 管理与主要任务

既要把握佛教最本质的精神,又要立足在传统汉传佛教的基础之上,办好能顺应现代及未来教团及世间需求的基本的佛学院僧教育的是什么?完善的制度与强有力的自信力。

一、完善的学院体制为学僧管理做实施保障

1、体制创新,明确的学院管理结构

(1)建立了健全的“院长负责、师生治学、处室治事、民主管理”制度。

(2)以监学法师责任到人为学僧服务的宗旨实施管理办法。

(3)成立学僧会。发挥学僧积极性,培养学僧干部的能力。在学院的领导下,开展“以生治生”各种活动,密切学院、法师、学僧的关系,创建和谐的校风。

2、优化管理结构,提升行政效能

理顺学院、处室之间的关系。加强行政管理评估工作,提升行政效能。建立健全管理服务工作评估

^① 依教修心禅,代表有四:(1)安般禅(2)五门禅(3)念佛禅(4)实相禅

^② 悟心成佛禅(又名见性成佛禅、即心是佛禅),以超教顿悟为一时风气。代表人物为达摩、慧可、僧璨、弘忍、慧能。

^③ 代表人物为行思、怀让、希迁、道一、百丈、道药、云龙、黄渤

^④ (1)沩仰之邃密(2)临济之徒彻(3)曹洞之圆融(4)云门与法眼

^⑤ (1)无量佛刹(2)弥勒内院(3)弥陀净土,代表人物庐山远公。

^⑥ 尊于教律,与达摩禅风有别,如善导,昙鸾《略论安乐净土义》,道绰《安乐集》。

^⑦ 融摄一切禅教律,净土宗占主流。代表为:(1)禅宗之净(2)台教之净(3)贤首之净。

制度,探索全员参与的管理服务评估机制。

3、建立健全监测评估调控体系

建立科学的实施效果反馈系统。定期对规划实施过程、进度和是否达到预定目标进行监测评估和跟踪检查,对规划实施发展方向、阶段性目标落实情况、各项强制性内容执行情况进行检查分析,发现问题,及时纠正解决。

二、落实到位的学院学僧管理职责为管理学僧的重要内容

1. 学僧管理职责

- (一)全面负责学僧的日常教育和管理工作,组织、协调学僧与指导老师(法师)的教学工作。
- (二)指导和组织开展各种专题教育活动,帮助学僧树立正确的世界观、人生观、价值观。
- (三)及时制止、处理、报告突发群体性事件(包括预防疫情、非法集会、游行、示威,集体罢餐、上访、聚众闹事等),维护好校园安全和稳定。
- (四)切实抓好学僧入学、军训、实习、社会实践、毕业等重要环节的思想教育和日常管理工作。
- (五)抓好学风建设,指导、鼓励和督促学僧自觉学好专业知识,树立良好学习风气。
- (六)做好学僧的操行考核、评奖评优、困难补助、助学贷款、勤工助学等工作。
- (七)进驻学僧宿舍区和住宿值班,重点抓好学僧在宿舍区内的思想、纪律、卫生、安全教育和管理工作。
- (八)对学僧进行心理健康教育和指导,帮助学僧消除心理困惑,增强克服困难、承受挫折的能力,培养学僧积极进取的人生态度。
- (九)指导学僧班委会和学生会工作,加强对学僧干部的培养。协助学生会做好组织工作。
- (十)加强与分管领导、任课教师、学僧家长的联系,共同做好学僧的教育和管理工作。
- (十一)完成上级布置的其它工作。

2. 学僧管理的主要任务

- (一)学期班主任工作计划
- (二)班主任月工作记载
- (三)学僧约谈记录
- (四)与任课教师联系记录
- (五)家校联系记录
- (六)主题班会记载
- (七)职业生涯规划指导
- (八)班主任听课记录表
- (九)学期奖惩情况记载
- (十)学期工作总结

班主任月工作记载

本月每周平均下班级次数		其中晚上下班级次数	
其中早课或升旗下班次数		其中下学僧宿舍次数	
班 主 任 教 育 工 作 记 载			
时 间	地 点	教 育 活 动 记 录	

学僧约谈记录

时间	谈话对象	谈话主要内容	学僧表态情况
是否达到预期效果			

与任课教师联系记录

时间	任课教师姓名	联系内容

家校联系记录

时间	学僧姓名	联系内容	处理意见
家长电话			
家长意见及签名			

主题班会记载

主题			
时间		地点	
教育目的			
班会过程记录			
效果记录			

职业生涯规划指导

时间	学僧姓名	学期内生涯规划目标	指导意见
生涯规划完成情况			

鉴真佛教教育论坛

班主任听课记录表

课程名称		授课年级专业	
课题		听课地点	
任课教师		听课日期	
职称		听课节数	第 节
听课记录： 			
学僧课堂表现及授课建议： 			

学期奖惩情况记载

集体 获奖 情况	时 间	获奖类别		时 间	获奖类别	
个人获 奖情况	时 间	姓 名	获奖类别	时 间	姓 名	获奖类别
违纪受 处分情况	时 间	受处分姓名	受 处 分 原 因 及 处 分 级 别			

学期工作总结

已完成计划的内容及情况	
未完成内容及原因	
存在问题及努力方向	

三、结语

所谓“学僧管理”也就是“僧教育”，乃是指有一个完整而一贯的、依于佛法知见所建立的教育理念；依于这个理念，而建立起具体的学僧教育宗旨与目标的管理办法；为了达成这样的宗旨与目标，将会有一些实施的原则给予确立；之后则依于这些实施原则，而研拟出包括服务于佛教解门与行门等内容在内的学僧共住规约；最后，则是检验教育成果的诸多明确标准，主要是菩提心与出离心的表现。透过这样严谨、有计划、有理论的僧教育过程，我们才能保证让初发心出家的僧人，能确切地把握并完成其出家的初衷，令自、他皆得解脱；同时也才能令其在将来，成为佛门中各类有用的人才。

有鉴于所谓的“僧教育理念”过于抽象，其实它就具体的表现为僧教育的这种管理办法中，因此，将试着依于大乘佛法所共许的见解，提出僧教育由最初到究竟的五点僧教育之宗旨如下：

- (一)令新出家者彻底舍离世俗习气。
- (二)令彼能认清出家人之责任与应有之形象。
- (三)成就其修持与实证佛法之能力。
- (四)进一步陶炼其住持佛法,乃至弘扬佛法的愿心与能力。
- (五)以教育成功之力,建立大乘六和敬之僧团,并使僧团得以和合、强固及常住在世。

今日办佛学院或其他僧教育的大德,如果能深切地体认这一点,了解教育乃是百年大计,是一切住持佛法工作中最根本、最切要的行动,就必会静下心来仔细深思熟虑其内涵,进而小心谨慎地从事。同时,办僧教育虽然备极辛苦,但因为知道它的重要性与关键性,因此必能难行能行、坚忍为教地长期坚持,不但不会中途而废,而且更会思考如何令其能完整且长期的传承下去的。

(作者系鉴真佛学院法师)



东渡扶桑弘律学 唐风洋溢奈良城

——记一代高僧鉴真大师

□ 释道定

2022年7月20日上午,中国美术馆馆长吴为山先生所创作的鉴真像,永久立在了东京上野恩赐公园的不忍池畔。像高250cm,黄铜铸就。中国驻日本大使孔铉佑、东京都知事小池百合子女士、日本外务大臣政务官三宅伸吾等中日嘉宾共同为塑像揭幕。^①通过这篇报道,引发了我收集阅读相关资料,再次忆念缅怀鉴真大师之心。下面本文将对鉴真大师自利利他的事迹,在国内的成就,东渡日本弘法的艰难与成就,做以下几点归纳:

一、鉴真大师在国内的成就

鉴真大师是我国唐代“是为法事也、何惜性命”的伟大实践家、律宗高僧。他六次东渡而五次失败,毫无退怯之心,在双目失明的情况下克服了种种厄难,终于到达日本。他这种为法忘躯的精神,使人潸然泪下。大师把当时的盛唐文化、艺术、文献、药物等先进技艺传播到日本,对两国人民的友好和文化交流作出了巨大的贡献,高僧的这种精神值得我们敬仰效学,以缅怀前贤,激励后人。

鉴真(688—733)年,俗姓淳于,亦称“过海大师”、“唐大和尚”广陵江阳(今江苏省扬州市邗江县)人。唐中宗嗣圣五年(688)年出生于一个奉佛家庭。“其父先就扬州大云寺智满禅师受戒学禅门。大师幼年就聪颖异常,器度恢宏,十四岁时随父入寺参拜,见到高大慈祥的佛像而感动夙心,请求父亲让他出家。父亲对其志趣颇感奇异,于是便答应了他的请求,依智满禅师出家受沙弥戒。由此可见,大师自幼宿根深厚,早已与佛结下不解之缘。

鉴真大师出家后,在大云寺(后改为龙兴寺)依智满禅师修学。中宗孝和帝神龙元年(705)年,鉴真大师十八岁,从著名律师道岸处受菩萨戒。道岸律师乃“十方龙象,罔不师范”,“请帝墨敕执行南山律宗”的高僧。鉴真随道岸律师到达长安(708),三月二十八日于实际寺登坛受具足戒。主持受戒的是德高望重的荆州玉泉寺弘景,亦作恒景,律师。

鉴真天性笃实,虽出家不久,却稳健老成,在诸多律学名僧的影响下,自然养成一种坚毅恳至的作风。其后巡游二京,究学三藏,尤其致力于律学的修习。鉴真随西明寺远智律师听彼疏一遍,次于东京授记寺从全修律师及慧策律师听彼疏各一遍。后随西京观音寺大亮律师听砾疏五遍。前后始终学相部大疏总获九遍,上之诸师乃西塔满意律师受学门人也。鉴真受具五夏之中,如是游学究砾、宣宗。”大师在戒律方面虽以南山为宗,但同时又兼通相部的学说。

开元二十一年(733)鉴真四十六岁。这时他已经学成立名,自长安回归故乡,任扬州大明寺住持。从此建寺舍、造佛像、修塔宇、兴戒坛、讲经诵经、写经刻石乃至广施医药、普济众生、不遗余力,其声誉遍播江淮。“淮南江左净持戒者,唯大和尚独秀无伦,道俗归心,仰为授戒之大师。

鉴真大师,外秉威仪、内求奥理。讲授之间,造立寺舍,供养十方众僧。造佛菩萨像,其数无量。缝衲袈裟千领,布袈裟二千余领送五台山僧。设无遮大会,开悲田而救济贫病,启敬田而供养三宝。前后度人授戒,略计过四万有余,大师在江淮之间,独为化主,被尊称为“授戒大师”而成为继道岸、义威之后的一方宗匠。

^① 吴为山,《唐风渡锦涛 真心鉴真情》,《光明日报》,2022年12月23日第十六版。

二、矢志东渡扶桑国

日本约于继体天皇之时(522)年左右,佛教由朝鲜传入,后比苏我稻目、苏我马子及圣德太子的提倡,佛教逐渐兴盛起来。圣德太子于隋炀帝大业三年(607)年,派僧旻法师、清安师等八人到中国留学。唐代来中国留学的所谓“学问僧”和“请益僧”,日本天平五年、即唐开元二十二(734)年,荣睿和普照肩负着赴唐招聘高僧去日传戒弘法的使命,随第十次,亦有随唐第九次遣再使多治比广成之说,遣唐入唐留学来中国,他们一边学习一边留意物色传戒高僧。天宝元年(742)年十月,荣睿、普照回国 经过扬州,适值鉴真大师在大明寺讲律。他们参听之后,非常钦佩,就向大师恳求顶礼道,“佛法东流至日本国,虽有其法而无传法之人。日本国昔有圣德太子曰:二百年后,圣教兴于日本。今种此运,愿大和尚东游兴化。”在当时,鉴真对日本的情况已有所闻,观察其人,听其所言颇是恳切,便答道:“我曾听说过往昔南岳慧思禅师迁化之后,托生为倭国王子,兴隆佛法、济度众生。又听说日本长屋王崇敬佛法,造了千领袈裟,来施此国大德众僧,并于衣缘绣偈曰,‘山川异域,风月同天,寄诸佛子、共结来缘。’由此看来,贵国果然是与佛法有缘之地。”于是决意东渡弘法。这样,鉴真就以五十五岁的高龄,开始了他的照耀史册的东渡壮举。大师与众僧知道海上风险恶,就问门下弟子“我的法会中,有谁肯应此远请,到日本中传授戒法呢?”这时呢,众僧听后感到惊讶,一时陷于冷场,后来有祥彦答道“彼国太远,性命难存,沧海渺漫,百无一至,人身难得,中国难生,进修未备,道果未成。”大师一听,不觉动气,斩截地说,“是为法事也,何惜性命,诸人不去,我即去耳。”众僧被 大师一激,于是祥彦第一个说“如果师父要去,我也跟着去。”结果道兴、道航、如海、澄观、德清、思托,等二十一人,也都表示愿随鉴真同赴日本,这就组成了鉴真大师的第一次东渡弘法团。

时值天宝二年(734)年,东南沿海海盗横行,台州、温州、明州,今浙江省,海边都遭到其害,海路堙塞,公私断行。在此形势下,他们亟须加强团结,统一思想、统一行动,道航提议“今向他国为传戒法,人皆高德和业肃清。如海等人,学道未久,是否可以暂留国内,不预此行。”如海闻此话后,愤怒异常,当即裹头入州,上采访使衙门诬告道“有僧道航造船入海与海盗勾结,总共若干人,已备好干粮,分布在既济、开元、大明寺,又有百名海盗已经入城。”采访使得报,即发兵搜捕鉴真一行。经过推问,证明鉴真第一行人是清白的,但船已被官方没收,日本僧人被囚禁了四个月,奉旨送还本国。玄朗、玄法就此回国去了,荣睿、普照不愿官送,留了下来。如海因诬告罪,决杖六十,送还新罗。因为内部意见不一致,导致第一次东渡的计划,终归破灭了。

可是荣睿、普照二人矢志不移,经此磨难,毫不气馁,辗转找到鉴真大师,商量再次东渡之事。大师就安慰他们说,“不须愁,宜求方便,必遂本愿。”并一边托人买得岭南道采访使刘臣邻的军用船一只,雇得水手十八人,同时又采办了各种食物、用具经卷等,携带祥彦、道兴、德清、思托等十七人,玉匠、画师、刻碑等手艺工匠一百八十五人,于天宝二年(734)年十二月,再度扬帆东下。船刚到长江口即被飓风击破,只好上岸修理船只,第二次东渡又暂且作罢。

经过一个多月的维修后,鉴真大师一行再次起程东渡,到桑石山又因航程中,风浪险恶,航道即危,船被打破,历尽苦辛,飘泊到明州阿育王寺。天宝三年,鉴真大师先后应越州等僧人得知鉴真欲往日本国,为挽留大师,于是向州官告发说,“日本国僧荣睿诱大和尚欲往日本国。”致使荣睿再次被捕,解送京城,途经杭州,以卧病假释医疗,方得脱身,故第三次东渡再次宣告失败。

荣睿、普照二人为了求法,前后所历艰难是难以形容的,然而坚固之志,毫无动摇。大师被他们坚贞不移的精神所感动,并以“山川异域,风月同天”之句自勉,决心不辜负日本僧人的盛情,又遣法进等三人到福州去买船,作第四次东渡的准备。自己率领门徒三十多人,翻山越岭,餐风宿露,从陆路向福州进发。鉴真的弟子灵佑和其他僧人,担心大师渡海遇不测,具公文向官府告了鉴真一行的动向,后在台州始丰县境,被江东采访使派人追及,不让他们出国。无奈大师一行只好仍旧回到扬州,这次东渡的计划又告夭折。

天宝七年(748)年六月二十七日,大师又和祥彦、荣睿、普照、思托以及水手等三十五人,从扬州崇

福寺出发,风浪好象专与其做对似的,一路上风急浪高及至进入东海“风急波峻、水黑如墨,沸浪一透如上风急浪高,及至进入深谷。”他们九死一生,在茫茫大海中飘流了十四天,水米断绝,一直飘流到海南岛,方脱离险境,日僧荣睿因旅途劳顿,病逝于端州,祥彦圆寂于吉州,大师也因精神疲惫,加上不适应海南炎热的气候,患了眼病,又被庸医所误,造成双目失明,在此期间,鉴真的随行人中,有三十六人献出了生命,二百多人因屡次受挫折而先后离去,可以说大师是备尝艰苦的了。由此让人想起孟子的一段话道“天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,增益其所不能。”大师的遭遇正是如此。如今做为二十一世纪僧青年的我们,应该牢记这段古训,时常勉励自己,在人生道路上,无论遇到任何困境,都要如理思惟,尽自己的勇气和力量战胜它,而不是一味地抱怨环境不好,机缘不足。

天宝十二年(753)年,已经六十六岁的鉴真大师,再次踏上东渡旅途,经过一个多月的漂泊,终于在十二月二十日,抵达日本九州南部的秋妻屋浦,今鹿儿岛秋目浦。然而鉴真大师已双目失明了。这对于一个远行家来说,是多么不可思议的事,六次东度、五次失败。他并未因此而一蹶不振,却是以惊人的毅力,坚定的意志,披荆斩棘、排除万难,终于实现了自己伟大而崇高的理想。

三、唐风洋溢奈良城

随同鉴真大师东渡赴日的中外僧尼有二十四人。所带物件,除各种佛菩萨像、如来舍利、金字《华严经》、金字《般若经》、《四分律》与诸家疏释,天台止观等书籍之外,还有各种金、玉器皿、饰物和王羲之、王献之等,著名书法家的真迹行书字贴,把当时最为成熟的盛唐文明全面地介绍到日本,对日本文化的发展产生了深远的影响,日孝谦天皇天平胜宝六年(754)年二月,鉴真大师一行经过日本太宰府、大阪而到达当时日本的首都奈良,被安置在皇家首刹东大寺。日本正授予鉴真“传灯大法师”之号,宣布“自今以后,授戒传律,一任和尚。”鉴真大师,应孝谦天皇的请求,在东大寺且卢舍那殿前,依照中国清官寺戒坛的图样,用印度祇园精舍的三斗土,建立起日本的第一戒坛。于同年四月五日,为日本圣武天皇、光明太后、天皇太子等授菩萨戒,为沙弥证修等四百多人授戒。又内道高行僧神荣、行潜等五十五人,随大师受通别二戒。日本高僧志忠、灵福、贤璟等八十多人,也纷纷舍弃旧戒,重行受戒。同年九月,东大寺戒坛院成立,由鉴真大师担任戒和尚,为众僧受具足戒。翌年五月,鉴真大师又任大僧都,主持全国僧徒授戒传律之事。自此日本朝廷就立了一个特别的制度,规定日本僧徒非经其授戒者,不予承认。

由此可见,鉴真大师去日本后的影响和地位十分卓越。

四、结语

我作为鉴真佛学院的一名学僧,仰望鉴真大师,深感惭愧。对鉴真大师生平事迹,我仍需反复学习体会,无论顺境逆境,大师都不忘初心、道心坚固,无论是自己修行、还是利乐有情,鉴真大师都是我的终身榜样。

(作者系鉴真佛学院学僧)

文化自信与佛教担当

□ 释圣渝

以史为鉴,在鉴真佛学院本科的课程中,我通过学习《印度佛教史》、《中国佛教史》,了解到佛教的健康发展,离不开各历史时期无数高僧大德虔诚的信仰、自己的积极进取、自身素质的提升,和所发挥的时代积极表率作用,对佛教的奉献,对国家人民的护佑,对社会的良善引导。同时佛教的发展,也离不开国家的繁荣富强,不同文明文化之间的借鉴交流,良好的社会秩序,以及良好的宗教政策。

佛教中国化,堪称人类文明交流互鉴的典范。佛教作为中华文化重要组成部分,在当前“文化自信”的时代要求下,必然要发挥自身的积极作用。在中华民族优秀传统文化流传的过程中,中国佛教成为其中重要组成部分,中国文化自信的增强,自然也需要中国佛教贡献自己的一份力量;另一方面,中国佛教既来自于传统,又立足于当代,在当今文化自信的大思潮之下,中国佛教也需要应对时代的这一机遇与挑战,发掘有益于当代中国社会发展的文化因素,以更加自信、开放的心态,推动中国佛教的改革、创新与发展。

外来的佛教文化之所以能够成功实现中国化,一方面是由于佛教与中国文化在思想精神上相通,二者都具有包容或宽容的精神。另一方面佛教乃中国社会之所需,传入中国以后,丰富和发展了中国文化,成为中国传统文化的重要组成部分。

作为异域文化的佛教,其最初传入我国时,首先要与中国本土文化进行交流与对话。其次还需要适应当时中国社会之制度,最终才能实现在中国的长期传播与发展。在文明交流和佛教文化传播方面,促进了中国与周边国家的文化交流和友好往来。佛教在公元前前后传入中国以后,在两千多年的历史中,曾有无数来自南亚、东南亚、中亚的佛教徒到中国传法,带来大量经典及其他文物。在中国历史上,也有很多中国僧人到古印度及中亚国家求法取经,涌现出大批西行求法的高僧,如法显、玄奘、义净等,不仅在中国佛教史上占有重要地位,而且在中外文化交流史乃至世界文化史上也占有重要地位。印度佛教在13世纪以后逐渐灭亡,中国作为佛教的第二故乡,成为了北传佛教的中心,中国佛教僧人又将大乘佛教传至韩国、日本、越南等周边国家。如唐代著名的律宗高僧鉴真和尚应请赴日传法,成为日本律宗的祖师。在历史上佛教与这些国家的友好交往过程中,这些前往异邦传法的高僧,作为和平的使者,既弘扬了佛教思想和中国文化,又传递中国佛教徒维护和平的信念和要求和平的声音,使得佛教文化成为联系和沟通这些国家的重要纽带和桥梁,促进了这些国家的文化发展。

习近平主席在联合国教科文组织总部的演讲中从“推动文明交流互鉴,需要秉持正确的态度和原则”,谈到中华文明发展的过去与未来。“将按照时代的新进步,推动中华文明创造性转化和创新性发展,激活其生命力,把跨越时空、超越国度、富有永恒魅力、具有当代价值的文化精神弘扬起来”;同时,他指出,“中华文明是在中国大地上产生的文明,也是同其他文明不断交流互鉴而形成的文明。”中华文明不仅是中华民族多元文化相辅相成的结晶,也是与世界其他民族文化异花授粉、相融相摄的结果。因而,其多元多彩、平等包容、和谐仁爱、积极向上的品质,彰显了中华文明的文化精神与时代风貌。这种文化的精神与特质,让我们在推进中华文明迈向世界的进程中,既不能妄自尊大,“必须秉持平等、谦虚的态度”,也不能妄自菲薄,而“生搬硬套、削足适履”。要做到真正的尊重和珍视,“了解各种文明的真谛”,“了解在这些文明中生活的人们的世界观、人生观、价值观。”这应当成为佛教界走向世界需要秉持的正确态度和原则。

杨维中说,佛教在中国成功传播的另一重要原因是摸索出一套处理政教关系的良性模式。由僧官

制度、寺职以及度僧、僧籍等各种管理制度所构成的“国家管辖制”，是以各朝代中央政府的意愿为主体所设定的管理制度，也是佛教中国化的重要表现。^①与此同时，佛教也主动调适，形成了“庄严国土、利乐有情”的爱国爱教思想。佛教的爱国爱教思想，主要反映在“报国土恩、报众生恩”的慈悲利他精神中。所谓报国土恩，说明佛教与国家之间的关系，就是要尊重贤明的君王对国家的治理，勤修善行，以佛法辅助国家的道德教化。所谓报众生恩，就是因为世间因缘无尽，一切众生犹如自己的父母一样，应当时刻常思报答。中国佛教不仅在思想上有着“庄严国土、利乐有情”的理想，而且通过实际行动，实践着大乘菩萨“报恩度苦”“忘我利他”的积极精神，涌现出大量抵御外侮、除暴安良的爱国主义事迹，为国家社会作出了一定贡献。

佛教中的四摄、四无量心等菩萨利他的思想，以及布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等六度的修行方法，大乘佛教的“众生无边誓度”、“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”的大悲誓愿，认为成佛的根本在于救度众生，即为利益众生而发心成佛，与中国文化中积极进取的精神亦相契合。大乘佛教的世间与出世间圆融无碍的思想，以及菩萨不离众生积极进取的精神，在具有浓厚出世倾向的印度并未形成风气，却在传入中国以后得到了发扬光大。受大乘佛教的世间与出世间的圆融统一思想的影响，华严宗的理事圆融，天台宗的烦恼即菩提，无不肯定了现实人间对于修行的重要意义。尤其是禅宗中的“佛法在世间，不离世间觉”以及“平常心是道”的思想，将高深的佛法贯彻于平常的日用生活之中，与儒家“极高明而道中庸”的精神具有一致性。

《法华经·方便品》中有云：“诸佛世尊，唯以一大事因缘故，出现于世”，也是启示佛教信徒们首先有具备弘法利生的大志愿、大气象。中国佛教以弘扬中国文化为己任，以推动世界和平与人类文明为使命。只有这样的志向，才能走得稳、走得远。同时，任何一种文化体系都涵盖丰富，既有与其他文化体系相通的价值取向，也有独特鲜明的个性特质。在异质文化环境中，要想深入人心、引起共鸣，既要善于“随缘”，又要坚持“不变”，要能够形质相辅、突出亮点。就如人与人交流，不但会说，还要会听，知己知彼，方不失本分。这就需要看清、选准，将资源优势转化成“品牌效应”，凝聚持续发展的力量。“打铁还需自身硬”，这也是可以用在中国佛教界走向世界并产生正能量的“硬道理”。

近年来，中国佛教界开展“教风建设”等活动，正是基于这样的考量。作为一种人生信仰体系，佛教信仰者自身的品格，直接影响着其群体的社会形象。在互联网时代，尤其值得时时警醒。就佛教而言，“人成即佛成，是名真现实”。只有当人格、僧格、佛格三位一体的时候，才能让人高山仰止、心行相随，才能事半而功倍，达成自立立世的善愿，在世界上树立当代中国佛教的美好形象。

走向世界，是当代中国佛教应有的文化自信与社会担当。国家“一带一路”战略的提出与推进，为当代中国佛教走向世界提供了难得的机遇。中国佛教界应当志存高远，要具有世界眼光与进取精神，在世界文明进程中，积极传播富有中国特色的信仰理念与实践精神。中国佛教界要有文化自信，展现自己的人文情怀与担当精神，既不能妄自尊大，也不能妄自菲薄，而是要积极、主动地乘势而出，在新的文化时空中，培植中国文化的“法脉”，发挥中国大乘佛教普利世界的人文精神。中国佛教界要提升自身素质，彰显独特作用与良好形象，不断提升与完善自身形象，将纯正的信仰转化成自立立世的实践，更好地发挥积极维护世界和平和发展的独特作用。

(作者系鉴真佛学院学僧)

^① 包雷，董希峰，《以史为鉴：从佛教的中国化到中国化的佛教》，《中国民族报》《宗教周刊》2019年11月12日第七版。

在佛学院如何学佛修行的思考

□ 释妙隆

正确的信仰,是人类不可缺少的美德和珍贵的品质,它能让人对自然万物怀有敬畏之心,对世间一切生命发自内心的尊重、同情与珍爱,能让人以正确的心态面对人生的起落。在信仰越来越缺失的今天,世间的灾难一波接着一波,其实,这是众生共业所导致的结果。因此,找回遗失的信仰迫在眉睫。

佛法,能让人明白“我”从何来、“我”将去往何处的生命真相,知道因缘果报的六道轮回,知道缘起缘灭的无常变化,从而树立起正确的世界观、人生观和价值观;同时,当我们面对世间诸多诱惑时,在因上能够做出正确的选择取舍,对于灾难、疾病、死亡等问题能够坦然面对。

许多人研究佛学,却不学佛,甚至不信佛,他们只是把佛法当做一门学问知识,对于佛经解释起来好像也有些道理,可是,理论终究还是要归于信、解、行、证,不然,白白浪费了今生听闻佛法的机缘。

现在的散漫小资学佛者也很多,平日说禅打坐,遇到对境时,马上就乱了心,生了烦恼。平日随口说来的“色即是空”,在面对疾病、死亡、失恋、失业等问题时,就不“空”了,品茶赏月的雅趣也没有了。佛法是要落实到生活的点点滴滴中。佛法博大高深,需要不断地闻思修,深入经藏,才能开启般若智慧;需要不断地从经历中感受生命的苦空无常;需要不断地去思维,从所受所见中去感悟佛陀所说的宇宙生命的真实意趣,这颗累劫无明的心方能渐渐明朗。

这个过程也就是修行的过程,根据每个人不同的根器,领悟时间或长或短。虽然要经历蜕变的疼痛,可是,每前进一步,再回头看看走过的路时,内心的那种欢喜才是真正的幸福,这种感受无法用语言描述,如人饮水,其中滋味与奥妙,需亲自体会。

学佛的最终目的就是证得究竟圆满的智慧,像佛菩萨一样了生脱死,像佛菩萨一样度众生,这就需要修行,修正错误的知见,修正迷妄的心。于行住坐卧间,清净身口意,对于心里生起的不好念头能够很快觉知,并在扩大之前就让它无有痕迹地消失,断了相续心。

日日能反省忏悔今日乃至无始劫以来因贪嗔痴造下的恶业,并发愿从此不再犯相同的错,这也只是一个长期的过程。可是,当贪瞋痴慢疑的习气一点一点消融,内心越来越清澈柔软的时候,那种身心被佛法甘露滋润的安乐幸福感,又岂是语言所能表达的。

我玩心童心较重,又不喜束缚,刚去寺院时,因为早课要诵《楞严咒》,偏偏《楞严咒》拗口又长,我是怎么读诵也追不上师父师兄们,师父便让我平时多读,把精力多一些放到实修上面,所有的感悟先点点滴滴存在心底,待到自己真的成长了,因缘具足时再分享学佛的心路历程。

许多年后的今天,我已逐渐把自己放低,仰望世界与众生。我努力做到遭遇人生的打击而能冷静面对和处理,出离心也不再是消极逃避,菩提心也开始更加地扩大。这一路走来,我遇到了净、律、密宗的几位大德善知识,并有了依止的上师,世间与出世间也能够尽可能的融合在了一起。我以为,我会这样一直顺利地走在行往光明的路上,谁知新的问题来了。真的是人生无常,缘起缘灭不全是心念,还有累世的业,违缘现前时,我在出世间与世间里徘徊,内心的烦恼,是从未有过的坚固,这就是业力的力量。如何度过这一劫,关键还是要靠自己,相信愿力能够强过业力。自己修行的一点心得,也是对自我的鞭策与激励。我想告诉有缘的朋友,人身难得,佛法难闻,佛法是宝藏,能听闻到是福报,一定要珍惜。只要老实听佛陀和师父的话,信、愿、行,闻、思、修,一定会有不一样的人生。

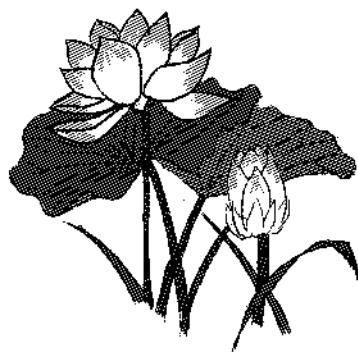
佛法的智慧,深不可测。佛说,整个世界是无边无际的,有数不尽的小世界,还有其他生命体的存在,也不能忽视时间这个重要的维度。人类为了知时空一切、了知生命,已经运用各种科学技术。向外

看,去探索无尽的宇宙及其本质和规律,向内看,去寻找生命内在的本质和规律。或许,在世间千辛万苦爬到山顶时,佛陀及诸圣贤已经在更高的远方等候我多时了。

佛陀夜睹明星而悟道,在茫茫宇宙中,我们所在之处,所有的生老病死经历,这些只是一粒尘埃。观察过这些,站在鉴真大师像前,我觉得有必要重新思考一下。对于我们司空见惯的星空、习以为常的生活、所追逐的一些事物,对于生命的意义,我该怎样才能与圣贤想聚会呢?

种子虽然眼前渺小,不妨碍它将来成长为参天大树。王子虽然出生时幼稚,不妨碍他将来具足威德、统领天下。唯有不辜负三宝圣贤,不辜负国家的期盼,不辜负父母的养育,不辜负众生,不辜负鉴真佛学院栽培,更不辜负自己,孔子每天都三次反省自己,我也要以鉴真大师等圣贤祖师为榜样,生惭愧心不断反省自己,改往修来,为自己和他人带来光明,走好每一步,过好每一天。

(作者系鉴真佛学院学僧)



《鉴真》学刊 2023 年度下半年征稿函

《鉴真》学刊是我院创办的集佛教义理研究、佛教文化传播、佛教人物风范等为一体的佛学类综合性刊物。创刊以来,先后设立“义理探究”、“经典导读”、“高僧风范”、“佛教史话”、“佛教教育”、“佛教与社会”、“佛教与生活”、“古寺遗风”、“佛光永续”、“弘扬佛教正能量”、“佛教与社会主义核心价值观”、“佛教中国化”等子栏目。望各位法师、专家、学者围绕上述各栏目为《鉴真》学刊撰写文章、赐送稿件。

我院为培养锻炼僧才,也专门为佛学院师生,在学刊设立“校园风采”、“校园建设”等子栏目,望诸学院师生,积极投稿。

一、征稿要求

文章要理论与实际结合,中心突出,观点鲜明,言之有物,文风端正,字数一般 5000 字为宜。

二、联系方式

1、来稿者将文稿电子档发至鉴真学院邮箱,截稿时间为 11 月 30 日。

2、为便于联系,来稿务必注明作者姓名、工作单位、职务(职称)、通讯地址,联系电话、电子邮箱。

3、文章被《鉴真》学刊录用后,作者将获稿酬。

4、鉴真学院校刊编辑部,电话:0514 - 87755659,13952817020。

联系人:扶正、释开智

学院邮箱:jianzhen@jianzhen.net

地址:江苏省扬州市平山路 9 号(鉴真佛教学院)

鉴真佛学院

2023 年 6 月 25 日