



鉴真佛教学院主办

佛教教育论坛  
(总第十五期)  
2021

# 鉴真



- 纪念建党一百周年专栏
- 佛教中国化
- 义理探究
- 经典导读
- 佛教文化
- 佛教史话

(总第十五期) 2021

佛教教育论坛

鑑真

# 目录

## CONTENTS

鉴真佛教学院主办

### 编辑委员会

顾问：释净因 朱建明  
廖勇

主任：释能修

副主任：宗金林 释仁风  
释能度

委员：释仁如 释仁永  
释明空 释演海  
释克能 纪有全  
宋华忠

主编：宗金林

副主编：纪有全  
宋华忠

责任编辑：纪有全

2021年6月出版

内部刊物 免费赠阅

## 纪念建党一百周年专栏

### 1、感恩惜福 分享盛事

——纪念中国共产党一百周年华诞……………鉴真佛教学院（1）

2、学“四史”有感——祝贺共产党百岁生日……………精因（4）

3、积极赋义 正确认识宗教的社会价值……………徐俊祥（5）

4、论宗教文化与社会和谐的密切关系……………释寂相（9）

## 佛教中国化

5、人间佛教与佛教中国化的辩证关系……………李万进（14）

6、星云法师对净土思想的现代性阐扬和发挥……………伍先林（19）

## 义理探究

7、《六祖坛经》第八品释……………释明空（29）

8、圭峰宗密《原人论》中的判教思想……………释德澄（35）

9、论说一切有部与其他部派对“灭尽定”思想比较研究  
……………释持定、释普超（41）

10、法藏贤首与《大乘起信论》……………释昌莲（49）

11、中国早期净土宗思想略窥  
——以善导大师为中心……………释智林（57）

## 经典导读

12、《百喻经》译注……………释克能（67）

## 佛教文化

13、梁武帝与《戒酒肉文》中的素食革命……………温金玉（74）

14、百八烦恼的来历和内涵……………释净智（79）

15、瑜伽佛事与水陆科仪  
——以释读江西佛教仪式文本《预修填钱寄库字扎》  
为中心……………侯冲（84）

16、“中道”与“言意”  
——《肇论》两层方法论探析……………郭文（94）

17、赵朴初为唐玉华寺出土金刚座题诗……………王赵民（100）

## 佛教史话

18、道标上人生平及交游考……………许淳熙（103）

19、尉迟酣与当代中国佛教史研究……………王佳（108）

20、曹溪惠能法系下的祖庭弘化  
——以南华寺、光孝寺住持为中心……………释达亮（116）

21、济南长清四禅寺……………叶宪允（128）

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

邮编：225008 电话：0514-87302200  
电子邮箱：[jianzhen@jianzhen.net](mailto:jianzhen@jianzhen.net)

## 感恩惜福 分享盛事

——纪念中国共产党一百周年华诞

□ 鉴真佛教学院

巍巍殿堂,庄严宝相,  
木鱼悦耳,晨钟悠扬。  
一座座庙宇雕梁画柱,  
一炉炉香火越烧越旺,  
一个个信众喜上眉梢,  
一派派宗法越来越盛,  
一次次禅定守心如初,  
一条条道路越走越宽。  
佛教的发展为什么会日益兴盛?  
那是因为它沐浴了党的阳光雨露;  
佛教的面貌为什么发生如此变化?  
那是因为党的宗教政策的春风给它注入了生机。

今天,佛教四众弟子,  
听着春天的故事,  
唱着幸福的歌谣,  
迎来了中国共产党 100 岁的生日。  
你看!大江南北春潮涌动,  
你听!长城内外引吭高歌。  
举国上下载歌载舞,  
神州大地龙腾虎跃。  
在这欢腾的日子里,  
我们佛教徒把祝福献给祖国,  
把鲜花献给伟大的中国共产党。  
100 年啊!  
100 年的风雨坎坷艰辛,

100 年的历经图志，  
100 年的奋斗不息，  
换来了祖国今天的繁荣富强，  
换来了今天的幸福安康。  
跃昆仑、跨黄河、登泰山、越长江，  
党的旗帜高高飘扬，  
让神州大地花开遍野，  
新时代发展理念，  
舒展出中国梦腾飞的羽翼。  
擎日月、绘江山、舞彩云、向天际，  
党的旗帜鲜艳夺目，  
指引着瑰丽的中国道路，  
正在与未来接力，  
续写中国故事的奇迹。

没有共产党就没有新中国，  
没有共产党就没有国富民强，  
没有共产党就没有今天的教法兴隆。  
佛法住世间，  
不离世间觉，  
遵守国王法，  
不违毗尼行。  
爱国爱教是佛教的优良传统，  
爱国爱教是四众弟子的根本坚守。  
回顾历代高僧大德，  
没有一个不爱国爱教。  
抗日战争的年代里，  
战火纷飞的战场上，  
都有出家人保家卫国的身影。  
长沙佛教徒“十愿抗敌团”投入抗日前线；  
江苏龙池山法师恒海组织抗日游击队，  
他是著名的抗日“和尚司令”。  
自玄奘法师到圆瑛大师、太虚大师，

还有八指头陀寄禅大师，  
以及宗仰大师等皆大义凛然，  
表现出高尚的爱国抗敌气节。  
面对外敌侵略，  
前辈高僧绘就了告慰先人启迪后者的画卷。

身为中国的佛教信徒，  
我们为共产党骄傲，  
我们为新中国自豪。  
今天，我们学习党史，  
是为了缅怀共产党人的光辉业绩，  
也是放眼新世纪。  
今天我们要始终坚持——  
在思想上与党同心同德，  
在方向上与党同心同向，  
在行动上与党同心同行。  
不忘初心，勇于担当，  
凝聚佛教共识和力量，  
我们要做中国特色佛教文化和核心价值观的弘扬者。  
我们坚信——  
只有祖国强盛佛教才会昌盛，  
我们坚持高举爱国爱教旗帜，  
为促进宗教和睦、社会和谐勇猛精进，  
我们祈愿佛教正法久住、和合昌盛。  
我们决心——  
坚持以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导，  
全面开启建设社会主义现代化国家新征程，  
夺取全面建设社会主义现代化国家的新胜利。

## 学“四史”有感

——祝贺共产党百岁生日

□ 精因

近日学习“四史”，更觉得中国共产党是伟大、光荣、正确的党，我们应从党的历史中汲取精神力量，坚定政治方向，我们佛教弟子也应牢记党的历史，继承红色精神，故学书小诗以祝贺党的百岁生日。

### (一) 七绝 红船精神

平水韵 一东

南湖烟雨一船风，直卷旌旗谁与同？  
帆起浪推求共济，百年续梦铸滕艘！

### (二) 七绝 井冈山精神

平水韵 十三元

摇篮画舫拓荒原，收拾山河天地掀。  
大厦摩高做基石，井冈如册领宣言！

### (三) 七绝 长征精神

平水韵 四支

铁索云崖举帜旗，金沙赤水逐熊貔。  
星星一炬燎原火，万里长歌许作诗！

### (四) 七绝 延安精神

平水韵 十三元

营中一指剑昆仑，宝塔圣凝家国魂。  
血火经纶辟新路，卷舒蓄势握乾坤！

注：“平水韵”是其刊行者刘渊原籍为江北平水（今山西临汾）而得名。

平水韵依据唐人用韵情况，把汉字划分成 106 个韵部（其书今佚），是更早的 206 韵的《广韵》的一种略本。每个韵部包含若干字，作律绝诗用韵，其韵脚的字必须出自同一韵部，不能出韵、错用。

清代康熙年间，后人所编的《佩文韵府》把《平水韵》并为 106 个韵部，这就是广为流传的平水韵。

每个韵部包含若干字，作律绝诗用韵，其韵脚的字必须出自同一韵部，不能错用。因为平水韵是根据唐初许敬宗奏议合并的韵，所以，唐人用韵，实际上用的是平水韵。清代康熙年间编的《佩文韵府》又把《平水韵》并为 106 个韵部；上平声 15 部，如一东、二冬、三江、四支……等；下平声 15 部，如一先、二萧、三肴、四豪……等；上声 29 部，如一董、二肿、三讲、四纸……十三元等；去声 30 部，如一送、二宋、三绛、四寘……等；入声 17 部，如一屋、二沃、三觉、四质……等。

（作者为鉴真佛教学院法师）

## 积极赋义 正确认识宗教的社会价值

□ 徐俊祥

**摘 要:**宗教作为一种文化现象是一种客观存在,中国宗教在发展过程中显示出不同于西方社会的社会性特征,新中国成立以来党和政府对宗教的社会作用总体持肯定态度,新时代需要中国宗教在构建和谐社会方面发挥更大作用。

**关键词:**宗教;社会性;客观存在

宗教是一种文化现象,始终与社会发展和文明进步紧相关连,作为社会发展进程中的客观存在,宗教不可能被人为消灭,也不会自然消亡。中国宗教与世界其他各国的宗教相比,则更多地表现出其社会性的一面,西方学者在比较各国宗教时早就发现中国宗教的这个重要特征,认为“基督教以其肉体复活的教义延长了肉体存在使之超越死亡,而中国则通过延续家庭超越了死亡,由此产生了祖先崇拜在中国的重要性”,又“在世界文明中,各个宗教若不是竞争关系就是相互排斥的关系,然而中国各派宗教却盘根错节的结合在一起并且相互合作,传统上它们全都对每个中国人的生活作出了重要贡献。”<sup>①</sup>从这一视角看,中国宗教不但在历史上已经成为中华文明的一部分,对国人的生活和社会的文明进步起过重要作用。步入新时代,在习近平新时代中国特色社会主义思想理论的指引下,在建党一百周年这个重要的时刻,中国宗教也必将为和谐社会的构建做出更大贡献。

### 一、宗教是一种文化现象也是客观存在

作为文化现象,宗教起源于人类文明发展之初,在生产力十分落后的时代,在对自然现象和自然力尚不能形成科学认知的时代,宗教为人们认识和理解世界提供了原初的视角。中国原始社会即已产生了原始宗教观念,即通常所说的三大崇拜:自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜。远古时期的人们正是在这些宗教崇拜的影响下安排着自己的事务,从生产活动到日常居家生活,从族群间的斗争到集团的共公活动,无不与宗教活动有关。与古老的宗教信念相联系的,是各种宗教神话的出现以及各类祭祀仪轨和宗教艺术的形成,这些都是我们通常所说的“文化”,历史上曾经发生过无数宗教冲突,其实就是不同文化间的冲突。不了解宗教,就不可能深入理解历史与文化,不了解宗教就不可能了解宗教在人类文明发展过程中究竟起过何种作用,纵观人类历史,宗教在人类社会发展的长河中起过积极作用。

宗教自诞生以来,就一直存在于各文明社会之中,佛教、伊斯兰教、基督教、犹太教以及我国的道教等都以各种形式在发展,一些宗教在人类文明史上虽屡遭劫难,但总会适时而兴,体现出顽强的生命力。究其原因,宗教理念已成为人类精神文化的一部分,因此,宗教是一种客观存在,对于文明社会的发展来说,宗教作为一种文化现象,和其他文化要素相同,都对培养人的性情和修养,增进民族凝聚力,构建和维护社会秩序产生过巨大影响,宗教也将是一种长期的客观存在。毛泽东曾认为“就是到了共产主义也还会有信仰宗教的”<sup>②</sup>。周恩来也认为,“宗教在教义上有某些积极作用,对民族关系也可以起到推动作用,……对全民族信仰一个宗教的少数民族来说,宗教对家庭关系、社会关系影响更大些。”<sup>③</sup>,在老一辈无产阶级革命家的正确认识指引下,在党的领导下,我国现有佛教、道教、伊斯兰教、基督教、天

① 【美】休斯顿·史密斯:《从世界的观点透视中国宗教》,汤一介主编:《中国宗教:过去与现在——北京国际宗教会议论文集》,北京大学出版社1992年,第1页。

② 毛泽东:“同藏族人士的谈话”,《毛泽东文集》第七卷,人民出版社1999年,第4页。

③ 中共中央统一战线工作部、中共中央文献研究室合编:《周恩来统一战线文选》,人民出版社1984年,第308页。

主教等宗教团体正常开展宗教工作,中国的各宗教团体(协会)在团结其信教群众为新中国的建设起到了积极作用。

尽管后来,由于“文革”期间,受左倾思想的影响,宗教受到一定程度的冲击,但是在改革开放以后,党和政府拨乱反正,继承了老一辈革命家对宗教问题的正确认识,及时采取了正确的宗教政策,1979年6月,在政协五届二次会议上,邓小平同志作开幕词,对“文革”期间的宗教政策作了深刻的反思,成为新时期宗教政策调整的开端。以此为基础,中共中央在1982年发布了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》(19号文件),该文件否定了“宗教鸦片论”的观点,强调尊重和保护宗教信仰自由,指出宗教信仰与政治立场不属于一个范畴,宗教工作的着眼点应由用马克思主义来削弱、战胜和取代宗教信仰转变为相互尊重彼此的信仰<sup>①</sup>,强调尊重和保护宗教信仰自由,也就是注重宗教是一种客观存在这一基本事实,党和国家所要做的是加强引导和管理,宗教工作终于回到了正常的轨道。

## 二、宗教的社会性有利于和谐社会的构建

宗教自从诞生起,在不同的历史时期,其最突出的作用是可以参与社会秩序的构建,因此她始终以一种社会组织力量而存在。特别是对同一个民族来说,共同的信仰、共同的文化习俗、共同的宗教情感常表现出超凡的凝聚力量。因此,党在拨乱反正后,于1982年制定了宗教工作的新政策,充分认识到宗教工作的任务,不能简单地将信教群众与不信教群众做区分,轻易对信教群众进行打击,而是确认,“信教群众和不信教群众在政治上、经济上根本利益的一致”,“党的基本任务是团结全体人民(包括广大信教和不信教的群众)为建设现代化的社会主义强国而奋斗”,把信教群众的“意志和力量集中到建设现代化的社会主义强国这个共同目标上来,这是我们处理一切宗教问题的根本出发点和落脚点”<sup>②</sup>。改革开放以来,党和国家领导人已在宗教问题上形成共识,充分肯定了宗教的积极作用。2001年在全国宗教工作会议上,江泽民同志发表《论宗教问题》的重要讲话,提出了宗教工作“四句话”指导方针,即全面贯彻党的宗教信仰自由政策,依法管理宗教事务,积极引导宗教与社会主义社会相适应,坚持独立自主自办原则。会后下发的《中共中央、国务院关于加强宗教工作的决定》,全面部署了新世纪初的宗教工作<sup>③</sup>。胡锦涛总书记强调要将宗教工作与构建社会主义和谐社会的进程紧密结合起来。随后中共十六届六中全会通过了《中共中央关于构建社会主义和谐社会若干重大问题的决定》明确指出要“发挥宗教在促进社会和谐方面的积极作用”。中共十七大报告进一步强调,“发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用”。上述文件和讲话均强调了宗教与社会主义社会尽管在信仰上各异,但在促进国家经济建设、维护国家利益、从事社会服务事业和宣扬社会公义伦理等方面具有一致性,在重视宗教意识形态属性的同时更强调宗教的社会属性,从而为宗教的社会适应开拓了广阔的空间。<sup>④</sup>习近平新时代社会主义理论关于宗教问题曾有过比较具体的阐述,在新时代,“支持各宗教在保持基本信仰、核心教义、礼仪制度的同时,深入挖掘教义教规中有利于社会和谐、时代进步、健康文明的内容”<sup>⑤</sup>,中共中央政治局常委汪洋在内蒙古自治区调研时强调,“要完整准确理解习近平总书记关于民族工作的重要论述……牢固树立正确的国家观、民族观、文化观、宗教观,正确认识和处理共同性与差异性的关系”<sup>⑥</sup>可见宗教的精神追求与新时代并行不悖,宗教团体也是建设社会主义现代化强国的重要力量,在促进社会和谐,追求时代进步,宣传健康文明等方面可发挥更大作用。

## 三、新时代宗教工作之展望

① 徐以骅、刘蓉:《安全与统战——新中国宗教政策的双重解读》,《世界宗教研究》2011年第6期,第4页。

② 中共中央《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》,中共中央文献研究室、国务院宗教事务局编:《新时期宗教工作文献选编》,第59—61页。

③ 郑堆:《习近平新时代宗教工作重要论述探析》,《中国藏学》2018年第4期,第7页。

④ 徐以骅、刘蓉:《安全与统战——新中国宗教政策的双重解读》,《世界宗教研究》2011年第6期,第5—6页。

⑤ 《发展中国特色社会主义宗教理论全面提高新形势下宗教工作水平》,《人民日报》2016年4月24日,第1版。

⑥ 孙铁翔:《坚定不移铸牢中华民族共同体意识 牢固建设祖国北疆安全稳定屏障》,人民日报2021年4月15日第1版。

如前所说,宗教的社会性与新时代社会的目标相一致,今后宗教的发展应该在党的政策的指导下在构建和谐社会上下功夫。2020年9月8日,中国宗教界和平委员会在京召开座谈会,会议主题是交流学习习近平总书记在纪念中国人民抗日战争暨世界反法西斯战争胜利75周年座谈会上重要讲话精神的体会,弘扬以爱国主义为核心的民族精神,宣传和平发展理念。会上,全国政协副主席、“中宗和”主席帕巴拉·格列朗杰发表书面讲话说,“中宗和”每年倡议为纪念中国人民抗日战争暨世界反法西斯战争胜利开展和平祈祷,传承宗教界爱国爱教优良传统,表达维护世界和平与发展的良好意愿,要把纪念和祈祷活动中收获的精神财富转化为坚定信念、强大动力,引导广大宗教界人士和信教群众为宗教和睦、社会和谐、世界和平作出更大贡献,为实现中华民族伟大复兴的中国梦不懈奋斗<sup>①</sup>。这个表述也正是新时代党和国家对包括宗教界在内的各界人士的期望。国家“十四五”规划明确要求:发展社会主义先进文化,提升国家软实力。指出,要“坚持马克思主义在意识形态领域的指导地位,坚定文化自信,坚持以社会主义核心价值观引领文化建设,围绕举旗帜、聚民心、育新人、兴文化、展形象的使命任务,促进满足人民文化需求和增强人民精神相统一,推进社会主义文化强国建设。”<sup>②</sup>要强化社会治理,构建基层社会治理新格局,积极引导社会力量参与社会治理,要“发挥群团组织和社会组织在社会治理中的作用,畅通和规范市场主体、新社会阶层、社会工作者和志愿者等参与社会治理的途径,全面激发社会治理活力。……支持和发展社会工作服务机构和志愿服务组织,壮大志愿队伍,搭建更多志愿服务平台,健全志愿服务体系。”<sup>③</sup>中共中央政治局常委、全国政协主席汪洋2021年2月7日在京出席全国性宗教团体负责人迎春座谈会上强调,“各宗教团体要深入学习领会中共十九届五中全会精神,自觉在党和国家事业发展大局中思考和谋划工作,团结信教群众为‘十四五’时期我国发展开好局、起好步贡献力量。要以庆祝中国共产党百年华诞为契机,发扬我国宗教界与中国共产党团结合作、和衷共济的优良传统,坚定拥护中国共产党的领导,不断增进‘五个认同’。要坚持我国宗教中国化方向,加强宗教经典研究和阐释,逐步构建中国特色宗教思想体系,使宗教更好与社会主义社会相适应。要把宗教人才培养摆在突出位置,更好发挥宗教院校的主渠道作用,建设一支规模适当、质量过硬、梯次合理的宗教教职人员队伍。要进一步健全内部制度和规范,不断提高依规管理、自我管理能力和水平,在与各种宗教乱象斗争中增强宗教团体的影响力和凝聚力。”汪洋指出,“宗教团体是党和政府团结联系宗教界人士和信教群众的桥梁纽带。党和政府始终重视宗教工作,重视同宗教界人士的团结合作。各地区各有关部门要加强与宗教界的沟通交流,支持宗教团体开展工作,帮助解决实际困难。”<sup>④</sup>“十四五”规划和汪洋的讲话为今后的宗教工作指明了方向:

第一是在党的指引下培育宗教人才。宗教人才是宗教得以传承的基础,培育有文化有教养的宗教人才不但有助于他们正确理解党的宗教政策,也有助于他们了解祖国的历史文化和他们自身担负的宣传爱国思想和弘教振业的使命,宗教人员的素质也决定了他们在各类宗教事务中的形象,所以在各类宗教院所中,宗教人才的培养是今后一段时间的重要任务。

第二是加强宗教经典的研究和阐释。体现中国宗教特色,坚持宗教的中国化方向,使中国宗教的发展尽快与中国特色社会主义新时代相适应。

第三是促进对外交流。目前在国家对外交往中,宗教人员间的交流也是经常进行的,尤其是我国宗教界与东南亚国家的一些宗教人士有很好的交流传统,这些非官方性的交往促进了宗教领域的学术探

① 冯春梅:《中国宗教界和平委员会召开纪念中国人民抗日战争暨世界反法西斯战争胜利75周年座谈会》,《人民日报》2020年9月8日,第7版。

② 《中华人民共和国国民经济和社会发展第十四个五年规划和2035年远景目标纲要》,第三十三章第十篇,《人民日报》2021年3月13日第1—13版。

③ 《中华人民共和国国民经济和社会发展第十四个五年规划和2035年远景目标纲要》,第五十一章第三节,《人民日报》2021年3月13日第1—13版。

④ 李昌禹:《汪洋出席宗教团体负责人迎春座谈会》,《人民日报》2021年2月8日,第1版。

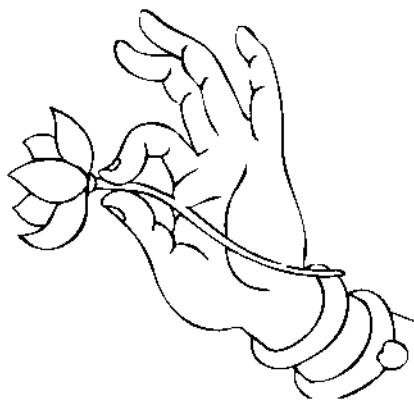
讨,宣传了我国宗教发展的政策,展示了我国宗教界的形象,也增进了宗教机构间的友谊,要在国家政策许可的范围内进行鼓励。

第四是做好慈善工作。宗教慈善作为国家慈善救助体系的补充,可以在一定程度上弥补社区资源的不足,改善困难人群的生存状况,在这方面,宗教机构可以辅助邻里共建,与所在社区增进联系,加强配合,为构建和谐社区环境做贡献。

第五是搞好宗教日常管理,开展正常的宗教活动。要对宗教人员和信教群众大力宣传爱国理念,帮助他们理解党和国家的宗教政策,鼓励他们以积极的态度投身于新时代的国家建设之中,新时代宗教工作本质上是群众工作<sup>①</sup>,群众工作做好了,社会矛盾得到化解,人们就会专注于建设与发展,社会将变得更加美好。

总之,中国宗教界必将在党的政策指引下,弘业兴教,服务社会,进一步在构建和谐社会中充分发挥其社会作用,这不但是全社会共同的期盼,也是宗教团体努力的目标。

(作者为扬州大学社会发展学院副教授)



<sup>①</sup> 《巩固发展最广泛的爱国统一战线为实现中国梦提供广泛力量支持》,《人民日报》,2015年5月21日,第1版。

## 论宗教文化与社会和谐的密切关系

□ 释寂相

**摘要:**宗教文化的内涵,主要包括以下重要方面:物态化宗教文化,如各种宗教建筑、雕塑。观念体系化宗教文化,如宗教世界观、人生观、价值观体系,宗教心理、宗教情感、宗教经验等。它有形无形地存在人类整体文化中,并强烈地影响着人类文化的延续与发展。据初步统计:我国 56 个民族中有近三亿的信教群体,宗教文化在净化人心、稳定社会、促进民族团结、维护国家和平统一等方面,其作用是积极的、不容忽视的。积极挖掘宗教文化的深义,引导与社会主义相适应,无疑是构建社会、和谐社会、净化社会的重要任务。佛法说:“心净则佛土净,心染则众生染”。有异曲同工之妙。

**关键词:**宗教;文化;和平;和谐

### 一、什么文化是亘古不变的文化

宗教是绝大多数民族和国家的文化发源与精神支柱,是中华文化和人类文化的有机组成部分。尽管历史不断演变,朝代不断更迭,但宗教文化始终延续,源远流长,且在自身发展的同时促进了社会的稳定与发展。因此,作为传统文化中的宗教文化对构建社会主义和谐具有非常重要的作用与意义。

我国各宗教都蕴含着极其丰富的文化资源,宗教文化与中国传统文化更是动态互补,极大丰富了中国传统文化的内涵。浩如烟海的宗教典籍、博大精深的宗教哲学、异彩纷呈的宗教艺术、文辞优美的偈颂诗歌、内涵丰富的宗教礼仪等,都是独具特色的文化资源宝库。多元宗教和谐共存,共同造就了中华文化独特的和谐品格。对宗教中的哲学、伦理学、文学、艺术等优秀成分的继承和弘扬,成为中国文化建设的重要组成部分。自佛教传入中国以来,儒释道三教在不断碰撞中融合吸收,在融合中发展互补,构成了汉代以后中国文化思想的重大转变,不仅丰富了中国文化,更使其源远流长,魅力四射。

一个民族或其刚起源时的部族,当他们具备了共同信奉的宗教时,哪怕仅仅是原始宗教,这个民族部族就已经脱离了野蛮,建立了自己的精神家园,宗教里的微妙之法,是根据世间之缘而生,也就是说,一切法不离世间法。如禅宗六祖慧能大师在他的《坛经》说:“佛法在世间,不离世间觉,离世觅菩提,犹如求兔角”。宗教文化的产生,是放射在天地之间的循环秩序,对这个秩序要做到,明可明,非常明,明是众妙之门,那么众妙之门是什么?就是“道可道,非常道”。道可道就是一切智,非常道就是一切法。由一切智去演变一切法,由一切法来规划整理循环的秩序。科学的精神是开拓、解剖、演化求实这个秩序规律与法则,想演化好这个循环秩序,必须具有一切智。知天地之间一切万物演变之始,就是觉悟宗教的觉醒之道,知自然法则之规律。自然之理,是按照自然循环的秩序而运行的,自然的循环秩序就是万法之变不离其宗,其“宗”就是它的本源,法身。宗教在民族文化中的地位和作用有不同类型。宗教的文化性与宗教的特质紧密相连。而中国的宗教文化是中华文化和人类文化的有机组成部分,又有自身的特点。宗教文化论是中国特色社会主义宗教理论的新成果,其理论价值,深化了人们对宗教本质、结构和社会功能的认识。它推动了宗教文化学的研究,丰富了宗教史和文化史的内容。事实上,宗教在人的精神心理领域的作用是不可忽视和不可替代的。

随着科学的发展,人们的物质生活得到了极大的提高,但物质生活不能代替人的精神生活,对人的精神心理方面出现的问题,科学知识和物质是无法提供一切所需条件的,人所必须经历的生老病死、苦难、灾难等精神、心理上的痛苦,物质再丰富也是不能满足其精神的一切所需。在此一层面上,宗教却有着其他社会意识形态所不能替代的特殊性,对此,许多大科学家、哲学家都有明确的观点和认识。康德曾说过:“在人类意识中,哲学和科学告诉人们世界以及人是什么,伦理学和美学告诉人们什么是善的

美的,而宗教告诉人们生存的意义是什么以及人应该做什么”。英国学者马修·阿诺德说过:“科学和宗教(文化)所要解决的是不同的问题。但从另一个角度说明,科学和宗教所面临的是不同范畴的对象。”<sup>①</sup>

文化的作用是“以文化人”。宗教作为人类社会一定发展阶段的文化形式,其“以文化人”的作用十分突出,但宗教文化的社会功能是通过其对至高存在的信仰来实现的,是通过“神圣信仰”、建立神圣信仰与个体生命的“内在联系”来实现的。对宗教文化来说,宗教文化是为全民服务的,是净化和提高全民自身文明素质,提高人的思想觉悟,宗教本来就是人类最基础的文化,同时也是人类最高的文化,是至善完美的教育。

## 二、宗教存在的必要性及现存的问题

英国近代唯物主义者霍布斯就曾提出过:“宗教起源于人类的愚昧无知和恐惧”。宗教是一种社会文化现象,一种社会实体,一种意识形态,一种价值取向,一种认识人生和世界的方式,一个积数千年人类思维精华的庞大体系。宗教在中国历史上有过不容忽视的社会影响,又曾经历了坎坷和曲折。过去如此,现在同样如此,岂可小看了它的作用。

无论对宗教下怎样的定义和作如何的阐释,在科学地位已经牢固地树立起来的今天,宗教这一社会和精神现象的存在与发展,其不可消亡性,是有其必然性的。“宗教的消亡必然是一个极为漫长的历史过程,甚至可能比阶级、国家的消亡还要久远。”<sup>②</sup>其实,这也只是一种假设的消亡。

宗教文化对构建社会主义和谐社会来说,具有非常重要的作用。宗教在经济全球化迅猛、科技高度发达、人文主义空前显扬的当代世界,其文化功能仍然展示了它的巨大的特殊性价值作用。人类对客观世界有了越来越多的认识,在科学如日中天的今天,宗教仍然十分盛行,甚至在科技高度发达的国家,尤其是许多研究自然科学的科学家当中,仍有虔诚的宗教信徒。据统计,到2000年,世界总人口数约为60.55亿,其中各类宗教信徒约为51.37亿,占总人口数的84.8%。由此,在当代哲学和宗教学界引发了宗教的本质究竟是什么,它与科学为什么能够和平共处这样的重大问题的探讨。“宗教作为一种具有多种表现形态和丰富内涵的社会性精神现象和文化现象,已经不仅是信仰者和研究者的事,它涉及几乎所有文化思想界的普遍性课题,而且很多时候是一种核心性或基础性的课题。”<sup>③</sup>“积极践行社会主义核心价值观,弘扬中华文化,努力把宗教教义同中华文化融合。”<sup>④</sup>是每一位华夏子孙为了实现中华民族伟大复兴的中国梦贡献自己的一份力量前提和标准。

对宗教这一社会和精神现象有一个比较客观的认识和分析,在此基础上还要对当前的现实需求性有比较客观的认识。在一个国家普遍没有宗教信仰或其他正当信仰,仅靠一种抽象甚至被异化了的道德规范来自律的,没有一种冥冥中的感性或理性之“神”的制约,不必担心中国古代俗语所说的“举头三尺有神明”。“当法律自己在治理国家时力量软弱”<sup>⑤</sup>之际,就会形成从上至下社会群体的腐败与堕落,这早已是不争的事实。

同其它社会现象一样,中国当前的宗教文化同样也存在着一些不容忽视的问题。如有不少宗教信徒研习宗教经典不深、宗教信徒之间素质良莠不齐、对宗教真善美思想宣传不够、信教群众对宗教教义理解不清、浮躁的功利思想表现明显等问题。据近年来的抽查统计,佛教信徒中认真诵读或读懂《华严经》、《大藏经》、《涅槃经》的整体人数不足30%;道教人士诵读过《道德经》、《易经》、《庄子》的不足28%。虽然经典浩如烟海,深邃艰难。但这样的状况理由,是不能担当起弘扬深奥的宗教哲学思想的!更不可能在真正意义上懂得宗教本身的文治教化功能与社会和谐功能了。所以,这才是一个教职人员

① 《作为焦虑和平静的宗教》华夏出版社2000年出版,(加)J. G.阿拉普拉著//杨韶刚译

② 《积极引导宗教与社会主义社会相适应——学习江泽民同志在全国宗教工作会议上的讲话》——王兆国

③ 《科学与宗教引论》上海人民出版社2000年出版,(英)麦克格拉思著,王毅译

④ 2018年4月22日习总书记《全国宗教会议上的讲话精神》

⑤ 《再读上帝》见《书屋》2002年第9期——万方

任重而道远的长期工作。再者,现在宗教在社会上缺乏讲经和释经的场所,让众多想认识宗教和了解宗教的人无法懂得宗教的真谛,所要道明者为何意。除了传统宗教继续改变以求生存发展之外,如今又涌现出了大量的“新兴宗教”,新兴宗教就是针对人类面临的种种精神危机,在教义中纷纷开出各种“灵丹妙方”,通过布道和其他宗教活动,开展精神或心理“治疗”。美国在“二战”后,由于战争给人们心灵和肉体上带来的创伤和阴影在很长一个时期难以消除,在宗教活动中就随之产生了许多“精神疗法”,籍以消除其困惑和焦虑。宗教又起到了重要的凝聚作用。许多人对大科学家有宗教信仰不理解,对高文凭、高学历者参与学习宗教文化感到惊奇,实则正是人的精神心理世界的共同问题。普京在一次重要大会中甚至明确提出:“如果没有宗教信仰与文化,俄罗斯或许无法成为一个国家”。从我国当前的社会情况来看,也与整个世界人类所面临的情形有许多共同之处。理性的宗教具有较大的先进文化性,如我国传统的佛、儒、道以及基督教、伊斯兰教等,无论在文化、道德方面还是在社会稳定方面,都有其特定的作用,应当倡导、鼓励和支持宗教界发挥宗教中的积极因素,对理性宗教做出符合社会进步要求的阐释,为社会的发展和稳定服务。尤其在当前社会发展阶段,这点显得尤为重要。孟德斯鸠曾经说过:“在法律力量微弱的时候,宗教是能够支援国家的”。<sup>①</sup>我国学者万方先生对此说过:“一个有着真正纯正宗教信仰的人,肯定比没有宗教信仰的人要少些庸俗,其犯罪率也要低很多”。

因此,中国目前的宗教要想真正在和谐社会建设中发挥它的积极作用,必须高度重视习经、讲经、释经和悟经等相关工作,从根本上发挥宗教的社会教化功能,达到创建和谐社会的目的,宗教在和谐文化建设中的作用才能有效的发挥。

### 三、和谐世界,以道相通

宗教是一种历史极为悠久的社会文化现象,也是诸多文明的重要载体和组成部分。宗教产生后,随着经济社会的发展不断改变其观念和形态,吸纳了物质文明、精神文明和制度文明的大量内容,成为文化的重要载体和表现形式,对许多民族和国家的文化发展产生过重要影响。中国宗教文化及其发展历史中蕴涵着一条绵延不绝的“和”之脉,铸就了中国各种宗教之间、宗教与社会之间独特的“和谐”品格。宗教具有人生观的价值和作用,对不同的人,宗教具有不同促进心理成长的作用。佛教认为,世间万事皆由心生,心净则国土净,心安则众生安,心平则天下平,主张因缘和合、众生平等,追求利乐有情、圆融和谐。在《大般若经》对于“心”的运作,有更进一步的说明:“于一切法,心为前导。若善知心,悉解眾法,種種世法,皆由心造;心不自见种种过失,若善若恶,皆由心起。”<sup>②</sup>心为前导,可以为善,也可作歹;成佛靠的是心,和谐社会靠的是心,破坏社会也是心的作用;绑住自己的是心,解放自己的也是心。

在中国传统文化中,和谐的一面一直占据主导地位,“和谐社会”既是一个重大的理论命题,也是一个重大的实践课题。“和谐社会”早在《左传·襄》中就提出。千百年来,中国人一直在追求政治和谐、社会和谐。而构建社会主义的和谐社会,是一个全面系统的目标。既要达到人与人之间的和谐,又要达到人与自然的和谐;而和谐文化是构建和谐社会的重要思想前提,在构建和谐社会中,建设和谐文化具有重要作用。如习总书记所说:“构建积极健康的宗教关系”<sup>③</sup>才是积极引导宗教与社会主义相适应的重要任务。

宗教远非一般人所理解的“迷信”、“愚昧”意义上的宗教,尤其是近现代以来,随着工业化革命和现代化的发展,宗教也随着社会和科技的进步发展发生了很大的变化,本身也产生了改革与发展。如英国伦理学家宾克莱所指出的那样:神学家们已经意识到,传统的宗教再不能按照古老的方式宣传下去了,“如果宗教要对现代人有任何价值,它必须适合他们生活环境的需要。”<sup>④</sup>佛教里则说:“不依世俗谛,不

① 《论法的精神》下册,商务印书馆1982年出版)(法)孟德斯鸠,严复译

② 《大正藏》T07, P0933, b22 《大般若波罗密经》

③ 2018年4月22日习总书记《全国宗教会议上的讲话精神》

④ 《理想的冲突》商务印书馆1983年版——宾克莱

得第一义谛。”旨在强调积极入世化导,净化人心,和谐社会的价值作用。人们已经比较一致地认为,宗教在缓解人的焦虑心理、维持人的心理平衡、调适人的心态,增强人的德行和修养等方面具有重要的、甚至是不可替代的作用。宗教对心理慰藉与净化,对人的心理健康、个性发展等方面所具有的作用是不可低估的,而社会是否和谐,国家能否安定,很大程度上取决于民众的思想道德素质。没有良好的道德规范,适当的心里疏导,失去了遵循的行为准则,没有明确的是非、善恶、美丑、荣辱观念的清晰界限,就不能维护社会的稳定。正如中国近代佛教改革家太虚大师明确倡导的人生佛教的最大特点,就在于强调“以人为本”,注重人生,推行把佛学和人生,学佛与做人统一起来的“人生佛教”。他说:“仰止唯佛陀,完成在人格,人成即佛成,是名真现实。”美国当代宗教史权威休斯顿·史密斯在其所著《人的宗教》一书中说明明确提出,“宗教是生活的模式”,宗教的价值就是“促使人性趋于完美的力量”。认为“宗教提醒人类,生命取向要高”、“宗教不离修行,生命体验要深”、“宗教鼓励我们生活在世间时,生命能量要强”,十分典型地突出了近现代以来宗教人世化导的世俗性的特性。<sup>①</sup>

和谐是中华传统文化的基本内容。佛教认为,人类只有与自然融合,才能共存和获益。佛教将这一认识概括为“依正不二”<sup>②</sup>,即生命主体与周边环境是融为一体的运动的。和谐思想是中国文化的核心价值观,是中国文化的特质。和谐是中国传统文化中最具东方智慧的标志性的理念。中国宗教文化及其发展历史中蕴涵着一条绵延不绝的“和”之脉,铸就了中国各宗教之间、宗教与社会之间独特的“和谐”品格。

宗教的核心思想是什么?从宗教的起源和社会作用的角度进行透视,可以看出,和谐理念在宗教中具有极其重要的价值与作用。所以,佛教里常说:“善用其心。”心地善良,乐于助人,自然和谐社会,修成善果。

和谐始于内心。平和的心态、健全的人格,是身心健康的重要标志,也是社会和谐的基本条件。所谓和谐发展,就是以心和、人和、天和为特征所指向的发展模式。包括和谐文明、和谐社会、和谐精神、和谐文化、和谐哲学、和谐思维、和谐伦理、和谐教育、和谐正义、和谐经济与和谐生产力在内的和谐发展理论。即使对现代社会的制度建设,也有着重要的作用。

科学家爱因斯坦更是明确地认为:“科学和宗教的冲突产生于严重的误解。即使宗教和科学是泾渭分明的两个领域,但它们之间仍然存在着互相促动、互相依存的密切关系。”进而他认为,对于人来说,“没有宗教的科学是瘸子,没有科学的宗教是瞎子”。事实也证明了这一问题。挖掘宗教文化中这些古老而独特的和谐理念、注重修心养性的优良传统和文化内容,对于教育引导广大信众、培养良好的精神境界、保持心理的和谐,保持和促进宗教关系和谐乃至全社会人际关系的和谐,无疑具有独特而积极的现实意义。

佛教认为,人生是痛苦的,摆脱痛苦的路只有一条,那就是自我解脱与超越自我。释迦牟尼在菩提树下证悟了苦、集、灭、道的四大真谛,即是解脱自我、超越自我的和谐真理。而要达到这样的效果,就是对治自身的烦恼,或者称为习气。《大乘楞伽经》云:“习气不离心,亦不与心俱,虽为习所缠,心相无差别;心如白衣,意识习为垢,垢习之所污,令心不显现。”<sup>③</sup>在此将心比喻为洁白的衣服,只怕被垢习所污染。然而,什么是习气?比如供佛时,佛弟子都会点燃馨香供养。有一天发现香匣里檀香用完了,可是尚存香味,这香气就可比喻为“习气”。因为檀香有尽,香匣不换,日复一日,味道就附着在香匣里;习气的养成,也是如此。唯有养成浩然的和谐之气,才能充分体现社会的正能量,生命的转变,也因为自己的心意识到了错误,才会去改变自身的不足,尔后和谐了生命的价值。

① 权威休斯顿·史密斯在其所著《人的宗教》

② 依正不二:出自华严经举一为主,余即是伴;主以为正,伴即是依。”任何一个事物都可以做“主”,如果以他为中心,那么其他的就是他的“伴”,是他的生存环境;反之,也是一样的意义。

③ 《大正藏》T16, P 0672, b 12 《大乘入楞伽经》

在佛教里的因果论里,可大分为五种因,第一因“所信因果周”<sup>①</sup>,第二因“差别因果周”<sup>②</sup>,第三因“平等因果周”<sup>③</sup>,第四因“成行因果周”<sup>④</sup>,第五因“证入因果周”<sup>⑤</sup>。最终以达到“圆融无碍”的和谐境界,实现达到万物与精神和谐统一的圆融境界。

#### 四、结语

中国宗教与传统文化的动态互补和多元共存中共同造就了中华文化独特的和谐品格,在建设社会主义和谐文化的今天,应该重视宗教与传统文化之间的动态互补和多元共存的传统,继续共同造就并不断弘扬中华文化的和谐品格。因此,挖掘宗教文化中优良而独特的和谐理念、注重修心养性的优良传统和文化内涵,对于教育引导广大信众培养良好的精神境界、保持心理和谐与稳定,促进宗教关系和谐乃至全社会人际关系的和谐,无疑具有独特而积极的现实意义。这种“和谐”品格,不仅因为儒、释、道思想文化中都蕴含着丰富而深厚的“和谐”、“和合”的思想资源与底蕴,也因为各种宗教在中国传统文化氛围中形成了独特的相互对话、自我调适的“和谐”相处模式。它蕴含于传统宗教文化之中,逐渐外化到各宗教间关系、宗教与社会间关系之中,是建设社会主义和谐文化、丰富社会主义核心价值观体系的重要内容。构建和谐文化,建设和谐社会,实现“一带一路”的方针,切不可忽视宗教文化的重要作用,它是中国和谐文化的根本源头所在。

(作者为福建省佛学院教务长)



① 华严经五周因果(术语)一、所信因果,于第一会之二品(就六十华严经而言),明舍那佛的果德境界及其佛过去因人普庄严童子的因地修行。是说明舍那佛之所以成佛的因果关系,故谓之所信因果。以佛的因果关系为行者所证信。

② 二、差别因果,由第二会名号品至第六会小相光明品之间,共有二十八品,此中前二十五品说明十信、十住、十行、十回向、十地的差别之因,次三品说明三德差别之果。因此称之为差别因果。

③ 三、平等因果,第六会之余普贤行品性起品的二品。普贤行品圆融以上十信等的五十位因行果位而说他的平等之因,性起品会以上三品,差别之果令归于一法界之性起境界。因为他的因与果都是平等的,故云平等因果。

④ 四、成行因果,第七会离世间品的内容说明。此一品初明信、住、行、向、地之五行果位,后说八相成道的过程。以此因行成此果行,所以称为成行因果。

⑤ 五、证入因果,是第八会的入法界品。此一品有本末二会,于本会明佛的自在和现证入的果位境界,于末会明善财童子证入法界之因。因此名之为证入因果。

## 人间佛教与佛教中国化的辩证关系

□ 李万进

**摘要:**人间佛教是当今中国佛教界之共识,在确立与探讨人间佛教的历史传承与开创未来的地位时,可以将人间佛教与佛教的中国化这一问题予以联系起来,由此来展开人间佛教与佛教中国化辩证关系的讨论。人间佛教与佛教中国化的辩证关系,最为简明扼要的表达,就是人间佛教具有佛教中国化的承前的历史地位,又具有开创未来中国佛教辉煌历史的启后的契机,佛教中国化不是一个静止的完成时态,而是一个永远处于发展的进行时态,由此而言,人间佛教就是佛教中国化的一个新型阶段,更是中国佛教历史发展的一个承前启后的重要阶段。

**关键词:**人间佛教;佛教中国化;辩证关系;历史使命

人间佛教是二十世纪中国佛教界在探索佛教现代化的进程中形成的一种佛教发展的新型样态,这一中国佛教的新型样态经历了百年左右的发展历史,已经在某些方面形成了一定的共识,这种共识也就是今日中国佛教界在推动中国佛教现代化的一种纲领性的指南。不过,从两千多年中国佛教发展的历史来看,佛教这一外来的宗教与文化之所以能够在中国这个文化传统极为成型的国度生根、发展,最终融入到中国文化之中,成为了中国民众精神信仰的一大支柱,这与佛教的中国化或者说本土化有着密切的关联,这即意味着,佛教在中国的传播与发展都是基于契机契理与随缘不变的理念来展开的。如果从佛教中国化这一角度来审视,那么人间佛教这一新型样态应该是佛教中国化在当今中国国度的延续。也就是说,佛教的中国化不是一个已经完全成为历史的遗迹,而是有着现实的意义,人间佛教就是起着承前启后的历史使命,这一历史的使命与佛教中国化的历程是息息相关、密不可分的,也只有从历史意义与现实意义中来定位人间佛教,才能够更为深入地为中国佛教的现代化进行把脉,这种对于历史的总结性的承前,与对于未来历史的开创之启后,就是人间佛教与佛教中国化的辩证关系的一种最为明确而简洁的表述。

### 一、何谓佛教的中国化

佛教中国化是佛教界、文化界与学术界的一个共识,也是多年来人们时常挂在嘴边、熟视无睹的一个口头禅。但是,佛教中国化的具体含义是什么,佛教中国化的具体表现形式是什么,这些问题却是没有一个共识的看法。不过,从各种观点中可以看到,所谓佛教的中国化指的就是,佛教这一来自于古代印度的宗教,在中土传播与发展的过程中,逐渐融入到中国文化与精神信仰之中,为中国人所接受,并最终成为了中国古代社会的三大精神信仰体系之一,成为了中国传统文化的一大主体。

从佛教中国化的过程中可以看到,所谓的中国化其实有广义与狭义的含义。从狭义的角度来分析,佛教的中国化就是佛教与儒家、道家和道教这两个中国固有文化体系的争辩与互为吸收、交流的过程,因此中国佛教各宗派大多是在与儒道的磨合与交流之中最终形成的。另外,从广义的角度来分析,佛教的中国化就是佛教征服了中国民众的精神与心理的历史过程,使得中国民众在多元精神信仰的体系中,融入了佛教的因素,并最终接受了佛教的教义与教理。由此可以看出,佛教中国化其实就是中国民众接受佛教的过程,只是民众有精英与大众之别,佛教与儒道的关系是针对精英人士而言的,佛教对于普罗大众的影响,是针对广大文化层次不高的民众而言的。不论是从精英层次而形成的儒释道三教合一的佛教中国化的形态,还是有着多神崇拜与信仰特征的佛教中国化的民间形态,都表明了佛教在中国的传播与发展始终是与中国的民众之信仰需求息息相关的,这种抓住中国各阶层民众心理需求的佛教传播与发展的模式,就是佛教中国化的主要特征。

从佛教中国化的过程中可以看出,佛教中国化最重要的特征就是针对中国民众在精神信仰领域的不同需求,在坚持佛教根本教理与教义的基础上,以适应中国民众的需求,从而在弘扬佛法的形式上做出了一定的调整,这种适应性的调整最终就形成了历史上中国佛教的八宗八派。中国佛教的宗派是佛教中国化的一种表现形式,将佛教在中国的传播推向了极致,由此也影响了之后一千多年来中国文化的走向和格局,这样在讨论佛教中国化的定义时,不可否认的就是民众化、本土化的特征。如果认为适应中国民众精神信仰需求是佛教中国化的基本特征,并以此来界定佛教中国化的含义,那么不可否认的事实是,中国民众的精神需求是一个动态发展的过程,历史上中国民众的精神需求并不能够涵盖今日中国民众精神信仰的需求。这样佛教的中国化即民众化与本土化,必然会随着中国社会的发展变化而进行相应的调整,这就表明了中国佛教界在面对中国社会进入到现代化的进程后,也要随之改变弘扬佛法的方式,这种以中国民众为弘法对象的基本格局,从古一直延续到今日,这就是人间佛教与佛教中国化不可分割的关键所在。

关于佛教中国化的问题,日本著名佛学家牧田谛亮先生在二十世纪八十年代接受采访时,曾经有过这样的观点:“从历史的角度看,我认为中国佛教始终没有离开过民众,中国佛教是民众的佛教。佛教从印度传入中国,力求与中国传统思想相融合。汉代牟子所撰《理惑论》认为老庄所讲的‘道’与佛教所讲的‘无为’是名异体同。《理惑论》就是为调和中国传统思想学说与外来佛教思想之间的争论而写作的。牟子深知要使佛教在中国大地上开花结果,首先必须取得民众的信仰。贵国佛教界目前倡导的人间佛教思想,使佛教与当代中国社会现实生活相协调,这是当代佛教的一个重要课题,具有十分重要的意义。”<sup>①</sup>通过牧田谛亮先生的这番话可以看出,佛教的中国化不是一个静态的完成时,而是一个具有历史与现实意义的话题,同时在论及佛教中国化的现实意义与影响时,明确指出了人间佛教所具有的佛教中国化的现实意义。也就是说,牧田谛亮先生将当时中国佛教协会倡导的人间佛教思想,放置于佛教中国化的历史进程中来思考的。历史学界一直有一切历史都是当代史的看法,这表明了一切现实的东西都是无法与历史相切割与分离的,人间佛教也是如此,它也是无法脱离于中国佛教两千多年的历史发展之外的,而中国佛教两千多年的历史却又与佛教的中国化密不可分的,这样人间佛教的历史定位,就不能够游离于佛教中国化的历史进程之外。

牧田谛亮先生在二十世纪八十年代接受采访时,谈到了当时中国佛教协会倡导的人间佛教,可以说是一位具有时代与历史视野的国际佛学家对于中国佛教独具慧眼的一种研究。从牧田先生的这一番谈话中可以看出,早在二十世纪八十年代,当中国佛教协会大力推进人间佛教之建设时,已经被一位具有深厚佛学理论素养的国际佛学家赋予了历史与现实的承前与启后的使命。如今距离牧田谛亮先生那番谈话已经过去了三十多年,三十多年来中国佛教的发展,证明了牧田谛亮先生当年那番话的意义与价值,印证了人间佛教是对于两千多年来佛教中国化历史发展的总结,同时由于今日的中国民众对于佛教信仰的需求早已不同于历史上的中国民众,所以中国佛教界审时度势提出建设人间佛教的思想,就是针对当今中国民众对于佛教信仰需求的要素而形成的新时代佛教发展的样态。这也从一个方面印证了牧田谛亮先生所说的,中国佛教始终是与民众密切相联系的。

基于这种佛教中国化的认识,应该说佛教中国化在强调与儒道思想相融合,从而形成儒释道三教合一的文化格局之际,更要看到佛教中国化的本土化与民众化的因素,因为普罗大众始终是佛教弘法的主要对象,这也是在省视佛教中国化过程中往往会被忽视的一个重要关节点。佛法最讲究的就是对机说法与契理契机说法,人间佛教之提出是在太虚大师当年倡导与践行的人生佛教之基础上提出的,这种立足于人世间而进行弘法的特征,与中国固有文化,即以儒道为主体的文化体系重视现实与今生的事业这一国情密不可分的,所以人间佛教作为佛教中国化的延续,就要继承历史上中国佛教宗派的优良传统,能够清楚地洞悉中国民众的时代精神信仰的需求,以契机契理的弘法之模式来适应今日中国各种阶层

<sup>①</sup> 《访日本著名佛教学者牧田谛亮博士》,《法音》1985年第3期。

民众精神信仰的诉求,清楚地认识到人间佛教与佛教中国化的关系,认识到人间佛教是中国佛教发展的一个历史阶段,与历史上出现与形成的八宗八派模式的中国佛教是一脉相承的。这样就将人间佛教放置于中国佛教历史发展的长河中进行省视,这种放置于中国佛教历史发展大格局中进行省视的视野,表明了人间佛教与中国佛教不可分离的历史观念。而中国佛教所具有的民众化与本土化特征的中国化这一历史现象,就成为了今日弘扬人间佛教的历史基础。从历史中走来,必然还要走向未来的历史,这就是人间佛教所具有的承前启后与继往开来的历史使命。

## 二、人间佛教与佛教中国化的优良传统

对于中国佛教优良传统的总结,赵朴初会长早在几十年前就提出了三大优良传统,即:农禅并进、学术研究、国际交往,赵朴老对于中国佛教优良传统的总结,具有当时时代的特征,是为了给佛教争取一个合法、正当的社会地位。从赵朴老总结的中国佛教所具有三大优良传统来看,其基本精神与主旨体现了佛教实现中国化之后的一些特征,而在建设人间佛教时,赵朴老认为也应该坚持与发扬这三大优良传统,由此可以得出结论,赵朴老在阐述人间佛教的思想时,其实也是基于历史上出现过的佛教中国化这一现象而进行的总结与发展,这也再次证明了人间佛教与佛教中国化密不可分的历史关系。

赵朴老对于中国佛教三大优良传统的总结与阐发,显示出了佛教中国化的一些特征,并且赵朴老也是人间佛教的倡导者与践行者,他在阐发中国佛教的三大优良传统时,是与建设人间佛教的思想放在一起来进行的,这表明了赵朴老其实已经意识到了人间佛教与中国佛教是一脉相承的。人间佛教是中国佛教历史长河中的一个阶段,人间佛教是不能够游离于中国佛教历史的发展来谈论的,所以通过赵朴老生前的著作与各种讲话,可以看到,赵朴老作为中国佛教协会的领导人,在为佛教的发展进行把脉时,将人间佛教与中国佛教的三大优良传统放在一起来进行阐述,有着深远的意义。

赵朴老总结和阐发的中国佛教三大优良传统,显示出了佛教中国化的特质,就是本土化与民众化,这三大优良传统也凸显了中国佛教的主体性与独立性,显示出了中国佛教与印度佛教的传承和发展的关系,由此才形成了当今三大佛教体系之一的汉传佛教。汉传佛教是以中国化的佛教为主体而形成的,没有佛教的中国化很难说能够形成今日的汉传佛教体系,所以今日在讨论与省视人间佛教的历史传承之地位时,在讨论人间佛教与佛教中国化的优良传统之关系时,应该凸显出中国佛教的主体性地位,只有彰显了中国佛教的主体性地位,才能够使得人间佛教最大程度上继承佛教中国化的优良传统。

自佛教传入中国始,到完成中国化,以至于发展到今天,中国佛教是否具有一个完整而独立的修学体系与教理、教义的体系,在学术界是存在着争论的。二十世纪新儒家的代表人物——牟宗三先生否认有中国佛教体系的存在,认为只有印度佛教在中国的发展形态,没有中国佛教这一说法。牟宗三基于儒家的道统立场而否定中国佛教的主体性地位,没有看到佛教实现中国化这一历史的大趋势,也就是说今天在弘扬与建设人间佛教时,必须要凸显佛教的中国文化的主体性与独立性,突出佛教是中国传统文化的三大主体之一的重要性,即在儒释道三教之中占有不可或缺的一个席位。之所以如此强调人间佛教与中国佛教的独立性与主体性的地位,关键在于儒释道三教合一的文化格局与信仰体系的形成,并没有湮没佛教作为一种信仰形态的独立性与主体性。关于这一点,学界已经有学者指出,尽管佛教在中国化的进程中,吸收了与融入了一些儒道的思想,但是佛教之所以还是佛教,中国佛教的独立性与主体性就是表现在佛教所主张的解脱与超越生死、修证菩提之道,证成佛果等出世间法的根本教理与教义之中,并没有在中国化的过程,在吸收与融合儒道思想的交流中而予以抛弃,这就是佛教还是佛教而不是儒道等文化与信仰的根本所在。这就是说佛教尽管实现了中国化,赢得了中国民众的精神信仰,但是并没有失却佛教主张的不同于儒道世间法的出世间法的根本宗旨,这就是佛教一直所说的不变与随缘、契机与契理有机融合的体现。这即意味着,佛教中国化的优良传统在文化与信仰的深层次领域就是中国佛教独立性与主体性的凸显,否则佛教就不再是佛教,佛教也无法在中土能够传承两千多年并至今法脉不断。

众所周知,人间佛教是由太虚大师倡导与践行的人生佛教发展而来的,太虚大师倡导与践行人生佛

教,也是延续了佛教中国化的传统,由此应运而生的,是太虚大师对机说法的一种体现。佛教中国化的具体形态就是隋唐时期形成的中国佛教诸宗派,这之后尽管佛教中国化之历史进程还是有一定的发展。但是由于宋明理学的兴起,理学家们对于佛教的无端谩骂与抨击,给佛教在中土进一步的发展与传播带来了不小的麻烦,由此佛教在中国的发展较之于隋唐乃至之前的历史时期,呈现出下滑的趋势,佛教中国化在这一时期的具体体现就是与中国社会的民俗信仰相结合,由此出现了明清时期的香火佛教与经忏佛教。这种与中国民俗信仰相结合的中国佛教形态,引起了社会一些阶层人士的鄙视,特别是进入到近现代多灾多难的中国社会之后,与民俗信仰相结合的中国佛教形态,逐渐在某些方面失却了独立性与主体性,使得世人只看到了中国民俗信仰的方面,反而看不到佛教本有的独立性与主体性。所以太虚大师倡导与践行人生佛教,一般都认为是为了革除香火佛教、经忏佛教的不良形象。但是如果从佛教中国化的历史进程来看,其实也可以解读为太虚大师通过人生佛教之倡导与践行来恢复佛教本有的主体性与独立性,使中国佛教从中国民俗信仰的依附中得以独立出来,从而使得世人对于中国佛教有一个全新、全面的看法。这样人生佛教其实就是佛教中国化在近现代社会与历史环境中的一种延续与发展,人间佛教亦是如此。

从太虚大师倡导与践行人间佛教的历史背景来分析,其表面原因就是为纠正近世以来社会人士对于佛教持有的消极形象,以消除鬼神崇拜与香火、经忏佛教的不良影响。从深层次来看则不难发现,自明清以来几百年形成的依附于民间鬼神崇拜的中国佛教形态,尽管有着时代与历史的原因,也存在着不可避免的中国化背景,这些对于近世以来世人对于佛教的抨击起到了一些消极的影响,从某种程度上而言,完全依附于中国民间鬼神崇拜之中,中国佛教已经逐渐失去了独立性与主体性。所以太虚大师倡导与践行的人生佛教,乃至今日的人间佛教,其实质就是要逐渐走出对于中国民间鬼神崇拜的依附,再次彰显中国佛教的独立性与主体性。既然佛教在中国化的进程中,在出现了儒释道三教合一的信仰体系中,并没有失却佛教应有的地位与主体性,那么在今日倡导与践行人间佛教之历史发展中也必然就是对于中国佛教主体性与独立性的回归。这种对于中国佛教独立性与主体性的回归,其实质就是继承佛教中国化的优良传统,为今日中国文化之发展作出中国佛教独有的贡献,同时也是为时下中国社会各阶层存在的精神信仰提供中国佛教所特有的不可替代的选择。

基于上述历史的回顾,在倡导与践行人间佛教时,应该有一种明确的历史责任感,那就是人间佛教是中国佛教历史长河中的一个阶段,是佛教中国化历程的延续,是中国佛教面对今日今时的中国社会国情而契机契理的一种弘法模式。中国历史上形成的八宗八派,被认为是佛教中国化的集中体现,中国佛教的宗派被认为是佛教中国化的标志。但是,八宗八派只是佛教中国化的标志,并不意味着八宗八派形成之前与之后,佛教就没有进行中国化,特别是八宗八派之后千余年间中国佛教的发展,呈现出的儒释道三教合一的格局,以及依附于民间信仰的发展模式,都可以说是佛教中国化的延续。这样就如前所述的那样,佛教中国化是一个动态的发展过程,不是一个止于某个时间段的静态模式,八宗八派只不过是佛教中国化的标志性历史事件,而不是说八宗八派完全终止了佛教中国化的进程。从历史与现实来看,从中国佛教两千多年的历史传承来看,由于中国文化与中国历史处于不断变迁与发展的过程,也就决定了佛教要在中国传法就必须是不断适应中国社会发展的过程。这样,佛教的中国化不可能是一种一劳永逸与一成不变的静止状态,这也就是从佛教中国化的历史流动的进程中来为人间佛教进行的定位,这种定位就是将人间佛教置于佛教中国化的历史趋势的发展中,人间佛教与佛教中国化的承前之历史关系由此得以展现。

### 三、人间佛教与佛教中国化的当代使命

人间佛教不仅是对于佛教中国化历史的继承,还是对于佛教中国化这一历史未来的发展起到了启后的作用,这样人间佛教的倡导与践行,关系着中国佛教在二十一世纪的发展。在阐明了人间佛教与佛教中国化的承前之历史关系后,必然要重视人间佛教如何才能将佛教中国化继续予以推进,这也可以看作是人间佛教在二十一世纪发展的一种前瞻性的展望。

诚如前面所述的那样,佛教中国化的实质是本土化,是立足于适应中国国情的弘法模式,正是基于这种认识,所以才说佛教的中国化始终处于一种发展与动态的状态之中。佛教实现中国化的关键点在于适应了中国的国情,满足了中国历代民众精神信仰的心理需求。历史上的八宗八派,宋代以降的儒释道三教合一的文化格局,以及明清时代的香火佛教,无不是佛教适应中国历史各阶段的具体国情而作出的调适。那么,到了近现代,特别是经济、科技、文化已经有了巨大变迁的今天,中国佛教面临的中国国情就是推动与深化佛教中国化的社会基础。人间佛教的建设也是基于当代中国国情而有的放矢的一种新型弘法模式。

早在二十世纪八十年代,赵朴老在提倡与践行人间佛教之际,同时也在推动“佛教是文化”的讨论,以此来为佛教正名。从赵朴老当时既倡导与践行人间佛教,又推动“佛教是文化”的讨论行为来看,二者之间不是一种巧合,应该说是一种有着内在的必然联系。人间佛教的倡导与践行是为了纠正鬼神佛教、香火佛教给佛教带来的鬼神迷信的负面影响;而肯定“佛教是文化”也是为了提升佛教的文化品位,也是为了摆脱佛教是迷信的负面形象,这样看来强调佛教具有的文化功能,与倡导人间佛教都是为了适应当时的中国社会国情而作出的一种调适。以此为基础,人间佛教的当代使命就离不开以文化的形式来弘扬佛法。而佛教在历史上成为了中国传统文化的三大主体之一,这也是佛教中国化的产物,是佛教实现了中国化,能够赢得中国民众信仰的一大法宝。今天在倡导与践行人间佛教之时,不能够偏离文化这一弘扬佛法的模式,以此来提升佛教的品位,以此来提升佛教信众的水平。

从上述分析中可以看出,当今中国的国情就是随着教育的普及与文化程度的普遍提升,中国国民的文化水平较之于过去的任何一个时代,已经有了较大规模的提升,在这种社会情况之下,佛法的弘扬如果不能与时俱进,不能够将弘法的重心集中于以文化的形式来弘扬佛法。那么佛教在今后中国的传播与发展必将逐渐失去生命力,必将在中国化的大历史趋势中逐渐被边缘化,这对于中国佛教未来的发展而言,如果出现了这种情况,那么就是一种不好的格局。所以赵朴老三十多年前总结出的学术研究是中国佛教的一大优良传统,现今看来是意识到了以文化模式弘扬佛法的必要性,这也是人间佛教在承担中国佛教未来发展的历史使命与历史重任时,不能够回避的一个要点。

特别值得注意的是,随着经济与科技的发展达到了一定的程度之后,今日的中国社会已经逐渐形成了一种共识:那就是一个国家和一个民族,要屹立于世界之林,仅仅依靠经济与科技只是一种表面的强大,唯有文化等软实力有了提升,一个国家的综合国力才能够得以体现。所以今日的中国社会不断有文化复兴与民族复兴的呼声,而文化复兴无非就是中国文化的再度辉煌。中国的传统文化是以儒释道三教为其主体的,佛教三分天下有其一,人间佛教的建设,要立足于今日出现的文化复兴与民族复兴的社会大背景中进行。在这种社会大背景中,建设人间佛教就是要在不偏离佛教信仰大的方向之基础上,凸显佛教的文化特质,与其他的世间文化不同。佛教文化具有出世间的特质,这一特质决定了佛教文化能够为今日的中国民众提供解脱生死、出离生死的不二法门,这也是人间佛教能够以文化的弘法模式,来接引中国民众的关键所在,也是为今日失衡的中国社会信仰问题提供一种解决之道的药方,这也是人间佛教继承与发扬佛教中国化的优良传统的一种具体体现。

综上所述可以看到,由于儒学、道教等传统文化在今日的中国民众中的影响已经远远不如佛教,因此在今日复兴中国文化的大背景中,佛教应该具有一定的担当意识,要自觉地意识到,在复兴中国的历史进程中,应该尽到应有的责任。于此而言,人间佛教就是责任担当与文化复兴意识的具体体现,是能够将佛教中国化的当代使命予以延续与升华的有效途径,据此可知,在未来的中国佛教发展进程中,人间佛教只有具备了佛教中国化的当代使命的担当意识,才能够将中国佛教的发展开创出辉煌的历史。

(作者为四川师范大学文理学院副教授)

## 星云法师对净土思想的现代性阐扬和发挥

□ 伍先林

**摘要:**星云大师以现代性的语言方式继承和肯定了传统佛教中关于各种净土思想的各自特色和殊胜以及它们对于人间净土建设的启发性意义,他非常注重将佛教尤其是大乘佛教关于净土的思想和精神实现和落实到现实世间和社会人生之中。星云大师认为,对于现实世间和社会生活之中的众生和人类来说,最为殊胜的应该还是人间净土的建设。因而,星云大师关于净土思想的现代性阐扬和发挥,是主张现代社会中的众生,要根据大乘佛教的根本思想和精神,从心地的愿行入手,积极精进而充分地运用和实践大乘佛教悲智双运的各种方便法门,在现实世间和社会人生中,从各个方面积极地从事“庄严国土,利乐有情”的人间净土的建设。星云大师关于建设人间净土的思想,不是一种抽象性的理论构架,而是具有与现实生活紧密相连的非常浓厚的现实世间社会实践的特色。同时,由于众生的“心性”是人间净土建设的入手和究竟归依之处,因而星云大师在强调建设现代性人间净土的同时,也特别注重提倡“唯心净土”的当下实践和建设,而人间净土也可以说是唯心净土在现实世间和社会人生中的具体而完美的落实、成就和体现。

**关键词:**星云大师;人间净土;唯心净土;弥陀净土;弥勒净土;药师净土;华藏净土

星云大师是在中国当代地位非常重要和具有重大影响力的佛教大师。星云大师是江苏扬州江都县人,1927年8月19日生,他俗名李国深,法号悟彻。1938年於南京栖霞山礼宜兴大觉寺志开上人出家。1947年焦山佛学院毕业,先后应聘为白塔国民小学校长、《怒涛》月刊主编、南京华藏寺住持等。1949年至台湾,担任“台湾佛教讲习会”教务主任及主编《人生》杂志。1953年任宜兰念佛会导师;1957年於台北创办佛教文化服务处;1962年建设高雄寿山寺,创办寿山佛学院;1967年於高雄开创佛光山,树立“以文化弘扬佛法,以教育培养人才,以慈善福利社会,以共修净化人心”之宗旨,致力推动“人间佛教”,并融古汇今,手订规章制度,印行《佛光山清规手册》,将佛教带往现代化的新里程碑。<sup>①</sup>星云大师对于当代佛教也确实做出了非常杰出的贡献。星云大师在继承中国佛教优良传统尤其是太虚大师(1890—1947)人生佛教思想的基础上,立足于现代人生,到世界各地积极弘扬现代性的人间佛教思想,并且产生了非常重要而深远的影响。

人间净土思想是星云大师人间佛教思想的重要组成部分。而星云大师的人间净土的思想,是建立在他对于佛教尤其是大乘佛教关于各种净土思想的深刻理解、把握和继承的基础之上的。星云大师认为,净土思想并不仅属于净土宗,也不只局限于《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》、《净土论》这三经一论的宝典;在许多大乘经论里都提及净土法门,都可以看到净土思想的信仰。<sup>②</sup>

因而,星云大师将佛教中关于净土的思想大致分为五乘共法的净土、三乘共法的净土、大乘不共法的净土和人间净土几大类,并且对于各种净土的各自特色都做了深入的研究和发挥。

### 一、五乘共法的净土思想

所谓五乘共法的净土就是指弥勒净土。根据有关弥勒菩萨的佛教经典记载,弥勒菩萨的兜率净土,位于欲界第四天,分内、外二院,外院居住仍有五欲乐的天人,内院则是补处菩萨等圣贤集居的地方,是一个清净庄严的净土,后身菩萨于中教化,多修善足,所以又称为善足天。众多净土当中,唯独兜率净土是广摄末世凡夫,不论出家在家,一切众生只要发愿,都可以上生兜率净土。在兜率内院里,弥勒菩萨经

<sup>①</sup> 《星云大师略传》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第5页。

<sup>②</sup> 星云《佛教的净土思想》,http://www.xuefo.net/nr/article8/80742.html。

常为无量大众宣说法音。若能往生兜率净土,便可见到弥勒菩萨,将来更能随佛下生人间,继续见佛闻法,并且将人间转化为善根成熟,解脱自在的人间净土。弥勒菩萨在因地修行时,以慈心利他为出发点,发愿让一切世间不断佛种,所以又名慈氏。又据《弥勒菩萨所问本愿经》载,菩萨在因地修行时发愿:“使某作佛时,令我国中人民无有诸垢瑕秽,于淫怒痴不大,殷勤奉行十善,我尔乃取无上正觉。”弥勒菩萨住在以大慈心建立的兜率净土,为众生讲说法。经中描述弥勒菩萨是位没有断除烦恼,没有修习禅定的出家人。他之所以表现出这种风格,主要是让大家明白,菩萨的修行应该着重于现实世界的布施、持戒、忍辱、精进、慈悲、智能等等。若修习禅定,令自己断除烦恼而不广度众生,便会落入小乘,不能慈悲具足,福德圆满。释迦牟尼佛曾为弥勒菩萨授记,预言他将下生人间,于龙华树下成佛,分三会说法,度尽一切有情众生。

根据星云大师的概括和总结,兜率净土的特色有下面四点:“1. 慈悲喜舍:弥勒菩萨常怀著四无量心,特别护念摄受娑婆世界的众生,所以愿在堪忍的秽恶世界,建立庄严美好的净土,加被欲界的众生,使不离娑婆而生净土。弥勒菩萨与释迦牟尼佛当初同时修行,而佛陀早已成佛,弥勒迄今犹在内院中修习菩萨道,这是由于发心不同所致。弥勒明标‘不修禅定,不断烦恼’,实为利益他人,修广大菩萨行,留惑润生,在他的世界里,永远是欢欢喜喜,随缘随众的慈悲喜舍。2. 近易普及:兜率净土离娑婆世界很近,同样在欲界,修行比较容易,只要皈依三宝,清净持戒,如法布施,再加上发愿往生,称念南无当来下生弥勒佛,就能往生兜率净土,不必像极乐净土,念佛要达到一心不乱的程度。而且,往生兜率净土,不一定要发菩提心和出离心,只发增上生心的人天善根,也能随愿往生。弥勒菩萨也常普应众生的根机,说人天、二乘、菩萨不同的法门,普及一切众生,让人人都能获得利益。3. 见佛闻法:得生兜率净土者,可以面见弥勒菩萨,听他说法而得不退转,见佛闻法的速度比极乐净土快速,兜率净土犹如一座华丽巨大的讲堂,除了弥勒菩萨昼夜六时说法,也有天女、乐器、树声、水声等各种声音,时时在演说佛法妙音。4. 回智向悲:兜率净土的殊胜,是由弥勒菩萨的慈心度众所形成,他不住常寂光土,不去净智庄严的世界,而在欲界天中建立净土,广度一切有情,是因为欲界众生沉沦欲海太深,不易超脱,弥勒菩萨才以他无边的智能,回向娑婆世界的众生,让大家得以度化。求生兜率净土,并不是去享受兜率天的欲乐,而是去亲近弥勒菩萨,等到弥勒菩萨下生人间的时候,参与龙华三会说法的盛会,见佛闻法,断除烦恼,了脱生死。”<sup>①</sup>星云大师对于弥勒净土特色的概括是非常精辟的,同时他对于弥勒净土的思想也是非常重视和关注的。

但是,根据有关弥勒净土经典的思想,我们可以说弥勒兜率净土其实只是弥勒下生人间净土的预备阶段。弥勒菩萨的思想理念,其实主要是着重在人间净土的实现,但是人们却往往急于求生弥勒兜率净土,而忽略了当来下生弥勒菩萨这个人间净土的意义。因而根据这种人间净土的思想,星云大师劝导大家:“何不安住在此世间,以佛菩萨为榜样,一起来发愿将娑婆世界转化为人间净土呢?”<sup>②</sup>这就充分体现了星云大师本人以大乘佛教的人间净土为旨归的净土思想。可见,关于弥勒净土思想,星云大师更为注重和强调的是弥勒下生时的人间净土,而弥勒下生的人间净土思想也是星云大师人间净土思想的重要源泉之一。

## 二、三乘共法的净土思想

三乘共法的净土,是指三乘人修行证悟的偏空之涅槃。根据大乘佛教的说法,大乘佛教是以声闻、缘觉二乘为基的,大乘佛教的境界是比声闻、缘觉二乘的境界更为高明和广大,也就是说大乘佛教的广大境界是可以涵容声闻缘觉二乘的境界在内的。因而声闻、缘觉二乘法可以说是三乘共法。根据原始佛教的理论,声闻、缘觉的二乘人依修行的次第,断除烦恼,证悟真理,可以了生死而得解脱。但是声闻缘觉的三乘共土,偏于独善其身,其证悟的净土,虽同受一解脱味,如长江大河入海,同一咸味,但三乘共土,毕竟是以小乘的境界为主,他们虽然不再造新业,不受生死苦果,但仍然要向更高更上的境界去追

<sup>①</sup> 星云《佛教的净土思想》,http://www.xuefo.net/nr/article8/80742.html。

<sup>②</sup> 星云《佛教的净土思想》,http://www.xuefo.net/nr/article8/80742.html。

求,才能达到究竟极果。三乘净土,并不是最终的目的。因而星云大师认为:“三乘共土的圣者,最后仍然要更上一层楼。”<sup>①</sup>可见星云大师是继承了中国传统佛教以大乘为究竟的一贯思想。

### 三、大乘不共法的净土思想

大乘不共法的净土有阿弥陀佛的西方极乐净土和药师佛的东方琉璃光净土。关于阿弥陀佛的净土思想,对于中国佛教稍有了解的人都知道,自古以来,阿弥陀佛的西方极乐净土思想就早已深入人心,我们从“家家弥陀佛,户户观世音”这句话中就可以看到民间信仰阿弥陀佛的普及。中国佛教古德就经常称叹说:“诸经所赞,尽在弥陀。”而《观无量寿佛经》、《般舟三昧经》等有关阿弥陀佛的佛教经典中也都蕴含有“观阿弥陀佛成就,即见一切佛”这样的意味。可见阿弥陀佛表现了一切佛的究竟果德。而“阿弥陀佛”这个称号其实本来也就是无量寿、无量光的意思,意谓阿弥陀佛以圆满、不可限量的心量广摄一切功德,并以无限的智慧、愿力、光明拔济一切众生。在大乘佛教的各种经论中,虽广说十方诸佛净土,称扬其为广大易行道,但特别称扬赞叹的是弥陀极乐净土,认为各种法门中,最为殊胜的是称念阿弥陀佛的圣号,往生西方极乐净土。阿弥陀佛所表现的特色,是他在因地修行时立的四十八大愿,他以无边的悲愿功德,展现极乐世界,并且肯定地誓称:不论任何人,只要信赖弥陀愿力,愿生极乐世界,称念阿弥陀佛圣号,不问一日、二日乃至七日,以及十念,专诚虔敬,一心不乱,就能为阿弥陀佛所加持,往生西方极乐净土世界。就算带业往生,在极乐净土里修学,不论时间多长,一定能了脱生死,成就无上菩提。因而星云大师称叹说:“佛教的净土,以大乘不共法的弥陀极乐净土最为殊胜,虽有三乘法之净土,但却偏于独善其身;虽有弥勒近易普及之净土,却没有弥陀净土之‘一生成就’;又弥勒净土在兜率天内,还在三界之中,而极乐净土是一个往生以后就能永不退转的净土。再与基督教之天堂相比,那基督教的天堂更相形见拙了。”<sup>②</sup>可见,星云大师对于大乘佛教的弥陀净土极为赞叹,而他极力提倡的人间净土思想也正是具有大乘佛教特质的。

在星云大师看来,弥陀极乐净土的特色和殊胜之处还可以具体地表现在以下四个方面:“1. 时空无限:在极乐世界里,有无量的寿命和无限的空间,慧命亦如光明一样,遍满一切。就时间来说,没有寒来暑往,气候永远是清凉舒适的,而且每个人都能飞行自在,没有空间狭窄、拥挤、侵略等问题的困扰,大家在时空无限的世界中快乐自在地生活。2. 生活逍遥:极乐世界的人生活非常逍遥美满,不会像人间为了每天的衣食问题而感到不自在,他们都是以禅悦为食,也就是只要以眼、耳、鼻、舌、身、意六识,念佛、念法、念僧就可以使身体饱满,不一定要吃饭才能填饱肚子。所穿的衣服则是随心所感而思衣得衣,住的是黄金铺地、七宝所成,美仑美奂的华宇宫殿,真是舒服极了! 3. 社会和乐:极乐世界物质上永远没有匮乏,人际关系上没有人我是非的纷争,诸上善人聚会一处,社会和乐,也没有阶级的划分和男女的关系,人与人之间一律平等,互相尊重,互相关爱。尤其大家都是莲花化生,不但没有身体的老、病、死苦,连心中的贪、嗔、痴苦也没有,因此,个个身心清净,到处呈现出一片安乐祥和的气氛。4. 融汇一体:《阿弥陀经》里的清净大众,每日清晨,各以衣袂盛众妙华,供养十方佛国,将宽广的整个西方极乐世界化为‘天涯若比邻’的景象。人与人之间更不分彼此,秉著你中有我,我中有你的平等观念,相亲相爱,以无相的慈悲、无对待的慈悲、无贪求的慈悲以及积极的慈悲去对待一切有情,将整个极乐世界融汇一体,成为人们理想中的大同世界。”<sup>③</sup>星云大师以适应现代人的现代性语言和思想方式,高度地概括和总结了阿弥陀佛西方极乐净土世界中种种事相的美妙和庄严,对于辛苦劳碌的现代社会中的人们也同样具有极大的吸引力。而具有大乘佛教特质的西方极乐净土的理想和完美境界也可以说是星云大师关于人间净土美妙境界思想的重要来源之一。

根据大乘佛教弥陀净土经典的思想,修持净土法门的人,必须具备信、愿、行三大资粮,才得以往生

① 星云《从〈阿弥陀经〉说到净土思想的建立》,http://www.xuefo.net/nr/article5/45214.html。

② 星云《从〈阿弥陀经〉说到净土思想的建立》,http://www.xuefo.net/nr/article5/45214.html。

③ 星云《佛教的净土思想》,http://www.xuefo.net/nr/article8/80742.html。

西方极乐净土。1. 信:《华严经》说:“信为道源功德母,长养一切诸善根。”所以要相信阿弥陀佛的依正功德,相信阿弥陀佛的慈悲愿力和念佛法门的殊胜功德,做到一心不乱,自然能往生极乐。因为有信心才会有力量,有信心才会有智慧,唯有坚定的信仰,才能成就一切。2. 愿:愿由信来,信心坚定以后,更要发大菩提心,以“上求佛道,下化众生”的愿心来称念佛号,这样才能与阿弥陀佛的四十八大愿相应。此外,更要回向发愿,将自己所修的一切福德智慧、功德资粮,全部发愿回向往生西方,回向所有的有情众生都能往生极乐净土。3. 行:信愿行三资粮如鼎三足,缺一不可。在行的方面,要抱著为了生死而求生彼国的精进心,以及对阿弥陀佛四十八大愿毫不怀疑的信心,专心一意地称佛圣号,仗著佛力的加被护持而得到念佛的受用。阿弥陀佛这句万德洪名,包含了无限的功德,日常生活中称念阿弥陀佛圣号,不但方便,而且时时可以称念修持,时时可以收摄放逸的身心。以上这些就是传统的弥陀净土法门思想。

但是,星云大师对于弥陀净土法门思想的阐扬,并不是完全局限于传统的弥陀净土法门,而是给予了新的解释。按照传统佛教的说法,弥陀净土距我们所在的娑婆世界有十万亿佛土之遥。但是星云大师认为,对于禅宗的上智之人来说,西方极乐世界也不是十万亿佛土之外,而是当下就是。所以,在《阿弥陀经》里也说到,一个人只要能念佛念到一心不乱,“于一念顷,即生西方极乐净土”。所以,真正的净土,没有远近的。“一个悟道的人,像阿弥陀佛一样,无量寿——没有时间的限制,超越了时间;无量光——没有空间的限制,超越了空间。我们超越了时间,超越了空间,那就是宇宙的真理,也就是‘远近不二’——没有此土,没有彼土,当下即是。”<sup>①</sup>“什么东西能超越时间、空间呢?那就是宇宙的真理,那就是阿弥陀佛。”<sup>②</sup>因为阿弥陀佛意味着无量寿和无量光,因而阿弥陀佛就是超越了时间和空间的限制,阿弥陀佛就是最高真理的代表的代名词,所以,弥陀净土也可以在当下的现实人生中实现,而在当下的现实人生中显现的弥陀净土也可以说就是人间净土了,而在人间也可以说是有阿弥陀佛了。

阿弥陀佛的无量寿和无量光既然是最高真理的代名词,那么星云大师的念佛也就具有非常广泛的意义了,他认为念佛要欢欢喜喜地念,要悲悲切切地念,要用空空虚虚地念,要诚诚恳恳地念<sup>③</sup>。他还说:“我们要把一切的音声都变成念阿弥陀佛的音声。我个人怎样的念佛呢?我坐在汽车、火车上时,每一支电杆都是我的念珠,一支一支的念阿弥陀佛。没有电线杆,每一块田地就是我的念珠,每一棵树也是我的念珠,没有树时,每一个人就是我的念珠。我的宗旨,是要把我们宇宙间的事事物物,都念成阿弥陀佛,把法界所有一切,都念成阿弥陀佛的极乐世界。”<sup>④</sup>这也就是说,要将当下现实生活中的一切事物都当成阿弥陀佛来念,当下现实生活中的一切事物也就成为弥陀净土了,这是非常明显的人间净土的思想了。这样,星云大师就通过对于弥陀净土法门的创新性解释,终于将弥陀净土创造性地转化为人间净土了。与他对于弥勒净土的阐扬一样,星云大师对于弥陀净土的诠释,最终还是充分体现了星云大师本人是以大乘佛教的人间净土作为其思想旨归的。

东方的药师琉璃光净土是以消灾延寿药师佛为教主的。药师佛又名药师琉璃光如来、大医王佛、十二愿王。根据《药师琉璃光如来本愿功德经》记载,药师佛身旁有日光、月光二菩萨胁侍左右,他们是一生补处的菩萨,也是琉璃净土无量众中的上首。有时候,药师佛的两边是观音、势至二菩萨,或是文殊师利、观音、势至、宝檀华、无尽意、药王、药上、弥勒等八大菩萨为其侍者。药师佛在过去世行菩萨道时,曾经发十二大愿,使众生解除疾苦,能够诸根具足,导入解脱,成就佛道。十二大愿是:1. 人人如佛,2. 成就事业,3. 资生充足,4. 安住大乘,5. 戒行清净,6. 六根具足,7. 无病迫害,8. 具丈夫相,9. 具足正见,10. 不受王法所录,11. 饮食丰足,12. 衣服不缺、不受蚊虫寒热逼恼。此外,如果有人身患重病,死衰相现,眷属可于此人临命终时,昼夜尽心供养礼拜药师如来,读诵《药师如来本愿功德经》四十九遍,燃四十九灯,

① 星云《〈六祖坛经〉讲话》,http://www.xuefo.net/nr/article31/310389.html。

② 星云《净土思想与现代生活》(三),《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,第212页。

③ 星云《从佛教各宗派说到各种修持的方法》,《宗教与体验》,上海:上海辞书出版社,2008年,第52—53页。

④ 星云《净土思想与现代生活》(三),《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,第217页。

并造四十九天的五色彩幡,其人便可得续命。药师佛的誓愿不可思议,而且愿愿都是针对现实人间的缺陷,所积极创造的一个理想世界,所以普为娑婆世界的众生所欣求信仰。

星云大师认为,药师琉璃光净土有许多独具特色的殊胜之处,而这些特色又可以概括为下面四点:“1. 民生丰富:药师如来的琉璃净土,是一个经济不必忧愁,民生物质非常丰富的地方。在那里到处都是金银财宝,到处都是富丽堂皇的建筑物。人民的衣食住行,极其方便就可以获得。药师琉璃净土的众生,因为亲近药师如来,知道修福,所以他们招感的福德因缘也极其顺利。可见琉璃净土的确是个民生安乐,物资富足的理想世界。2. 社会净化:药师净土是个众生净化、社会净化的地方,在那里没有男女相,没有恶人迫害,都是诸上善人聚会一处。因此没有家庭纠纷,没有男女问题的烦忧,更没有地狱、畜生、饿鬼等恶趣,到处是一片安乐祥和的景象。3. 政治清明:药师琉璃净土没有刑罚,没有牢狱,没有贪官污吏,现实社会中所看到的抢劫、暴力、贩毒、青少年犯罪、行贿等问题,都不可能在药师佛的琉璃净土中出现,所以那里是个政治清明,治安良好的地方。4. 身心康乐:药师琉璃世界的每一个人身体都非常健全,生活都很快乐,不必为医药卫生而忧愁,尤其是与无上医王的药师如来在一起,不但没有身体上的各种疾病,连心理上的贪嗔痴也没有,人人身心康泰,完全在解脱圣道上精进用功。”<sup>①</sup>

药师净土的这些殊胜之处都是为了对治现实人间的种种缺陷而实现和完成的,而民生丰富、社会净化、政治清明和身心康乐的药师净土是要在不脱离现实世间和社会人生中实现和完成的,因而药师净土完全可以说是一种具有大乘佛教特质的人间净土。在传统净土佛教的意义上来说,阿弥陀佛的西方极乐净土世界过于偏重于临终往生,过于偏重于死后往生到西方世界,而药师净土则注重在现实世间和社会人生中实现净土境界,因而药师净土的思想对于传统的西方弥陀净土信仰来说,可以说是一种有益的补充。太虚大师就曾认为,药师净土的思想对于中国传统净土教过于偏重于死后往生的倾向具有一种补偏救弊的作用。因而药师净土的思想对于继承了太虚大师思想的星云大师人间净土思想也肯定是具有极大的启发性意义,而具有大乘佛教特质的药师净土理想世界也可以说是星云大师人间净土建设思想的理想蓝图。因而,星云大师与太虚大师一样,对于药师净土的思想都是极为推崇的。

#### 四、大乘特质的人间净土思想

关于人间净土,这是星云大师最为推崇和提倡的。星云大师提倡大乘特质人间佛教的目的,就是要在现实世间和社会人生中建立人间净土。关于人间佛教的理论和经典依据,其实我们可以发现很多证据,比如佛陀在各种经论中一直强调:“我是众中的一个。”《维摩诘经》也说佛国、佛土在众生身上求,离开了众生,就没有佛,离开了群众去求道,是没有道可求的。在《坛经》中,六祖大师也说:“佛法在世间,不离世间觉;离世求菩提,犹如觅兔角。”所有这些,都是人间佛教的经典和理论依据。所以,我们想要成佛,必须在人道磨练、修行,因为只有人才能成佛,其他诸道中是无法成就佛道的。而《法华经》和《阿含经》中也更是经常有很多赞叹人身难得以及人间可贵的譬喻。

因而星云大师认为:“既然人间是如此的重要,为什么我们要将希望寄托于未来的净土,而不把目前的世间转化为安和乐利的人间净土呢?我们为什么要追求不可知的未来,而不去落实现实国土的身心净化呢?”<sup>②</sup>

星云大师认为人间佛教的人间净土可以分为华藏净土、唯心净土和佛光净土。其实,在星云大师的人间净土思想里,这三个净土是三而一,而一而三的,三个其实就是一个,只是从三个不同的方面来说明人间佛教的意义而已。

《大方广佛华严经》中的华藏净土,是以清净法身毗卢遮那佛为教主,是个具足无量相海功德所庄严的妙境。在华藏净土中,三世诸佛同为一际,一一毛孔中涵容法界,一切境界都是重重无尽,甚深广大。能体会这种净土,一刹那就是永恒,微尘里包含广大无边的世界。所以在华藏净土中,须弥纳芥子,

<sup>①</sup> 星云《佛教的净土思想》,http://www.xuefo.net/nr/article8/80742.html。

<sup>②</sup> 星云《佛教的净土思想》,http://www.xuefo.net/nr/article8/80742.html。

芥子纳须弥,小中有大,非中有是,秽中有净,短暂就是长久,动中不失其静。

星云大师认为,华藏净土可以概括为下面四个方面的特点:“1. 重重无尽:在一花一世界,一叶一如来的净土中有无量微尘,在微尘中能见出无量三千大千世界,所谓‘一尘一法界,一界百千如’。在华藏净土中,有无限的世界,无限的光明,无限的诸佛,所谓‘光中无限宝,宝中无限佛’。2. 事理圆融:事和理圆融无碍,种种事相上的差别,与宇宙的本体并不冲突。从事法界来说,宇宙万物,各种现象千差万别,各不相同。从理法界来讲,万物真如本体只有一个,也就是全宇宙唯有一心而已。从理事无碍法界来看,现象与本体是一体不二。若从事事无碍法界来说,万物具备体和用,虽然各自缘起,守其自性,但彼此之间,有从多缘相助成一缘者,有从一缘又遍助多缘者,互相利用交涉,事事无碍,所以又称为无尽法界。3. 性空平等:在华藏净土里,圣凡平等,生佛平等,自他平等,心物平等,无论什么东西都是平等。光光相摄,光光无碍,虽然是一粒微尘,却包括了整个世界;虽然是一个微生物,却可显现一切众生。生活在华藏净土,没有人我的纠纷,也没有发生纠纷的可能,因为众生心中可以包容一切。4. 自他兼济:华藏净土中的大家都拥有一颗利己利人的大愿心,从普贤十大愿中,我们可以知道普贤菩萨的愿行是尽未来际永不休止的,他的十大愿不仅对圣贤,也是对自己、对一切众生而发,由普贤菩萨的恭敬、悲心、愿力,甚至言行,都可以看出华藏净土中自他兼济的伟大精神。”

“重重无尽、事理圆融、性空平等和自他兼济”,其实就是从多个方面说明大乘佛教的法身实相和理体。在大乘佛教看来,“性空平等”的实相理体又具有“重重无尽、事理圆融和自他兼济”的无穷而微妙的相用。同时,根据大乘佛教“三界唯心,万法唯识”的理论,大乘佛教的实相理体也可以说就是众生的心体。在华严经和华严宗的华藏净土实相境界里,众生一心的真如法界是事理圆融、事事无碍而重重无尽的。因而,星云大师认为华藏净土也可以作为大乘佛教人间净土的一种特质,其实可以说就是从星云大师所极力提倡的大乘人间佛教唯心净土的实相理体方面来立论的。

关于唯心净土,最典型的的就是《维摩诘经》里的维摩诘,“在他的生活里,行、住、坐、卧之中,真是‘居家逍遥,随处都是净土。’他到学校里讲学,讲堂就是他的净土;他到市场里购物,市场就是他的净土。所谓‘随其心净,则国土净’,净土就在他的心里,这正是人间佛教所谓的‘人间净土’。”<sup>①</sup>还有“过去,佛陀十大弟子中智慧第一的舍利弗,曾经怀疑的问佛陀:‘佛陀! 诸佛的净土都是清净无染,为甚么您的娑婆世界到处充满生老病死,又像地狱、饿鬼、畜生三恶道一样,人人生活在苦恼之中呢?’佛陀对舍利弗说:‘这是你看到的世界,我看到的世界不是这样。’说完随即以足趾按地,大地顿时变为金色。他对舍利弗说:‘这就是我的净土!’中国四大菩萨中的地藏菩萨,他以地狱做净土。所以,净土主要是看我们的心,心里清净,世界就随着我们清净。”<sup>②</sup>

而关于唯心净土的理论依据,大乘佛教法界圆觉学(太虚)或真常唯心论(印顺)一系的思想认为,我们众生的心就是宇宙人生的本源和本体,我们的心本来就象是一座充满宝藏的灵山,储蕴著无比丰富的资源,具有无尽的功德和智慧。然而众生愚痴,不知道开采自性的宝藏,反而舍本逐末,向外寻找宝物,这是非常可惜的。日常生活中,由于我们的一念无明,我们的心忽而逍遥于天堂,忽而沦落于地狱,上上下下,载浮载沈,好不痛苦。世间上,也有不少人的形体虽然自由来去,但是心被私情私欲的枷锁所束缚,失去了自由,成为一个自由而不自在的人生。那么,要怎样才能使我们的心得到快乐自在呢?如何才能让这个人间成为一片净土呢?我们应该以自己的信仰来创造心中的“唯心净土”。因为在唯心净土里,人人心中有佛,而且性净意纯,虽然身处地狱,如同在天堂里一样的快乐;在唯心净土里,煖热中可以安坐,苦难中也能自在,因此,要让自己生活在天堂里,让世界化为净土,就应该虔修唯心净土。

那么,我们众生如何建设和成就自己的唯心净土呢?星云大师认为,若要建设和成就自己的唯心净土,我们必须做到以下四点:“1. 随遇而安:在生活中能随遇而安,有也好,无也好;多也好,少也好;甚至

① 星云《〈六祖坛经〉讲话》,http://www.xuefo.net/nr/article31/310389.html。

② 星云《〈六祖坛经〉讲话》,http://www.xuefo.net/nr/article31/310389.html。

光荣也好,羞辱也好,都不会太计较得失、顺逆有无,遇到任何事情都能接受,任何地方都能安住,只要能够随遇而安,何处不是净土? 2. 随缘生活:在唯心净土里,或早或晚;或和好人相处,或遇坏人;或在寒冷乃至酷热的环境中,善与不善的因缘里,我们都能随缘生活。3. 随心所欲:在唯心净土里,如观世音菩萨的观自在一样:观人自在,不管与任何人相处都很自在;观事自在,遇到任何事情都能自在;观境自在,对一切境界都能自在;观理自在,对一切道理都能通达自在;观时自在,任何时刻都能自在,安住在唯心净土的自在中。4. 随喜而作:在唯心净土里工作,每一个人都抱著欢喜、快乐的心情工作,自然安然愉悦,不会苦恼计较。”<sup>①</sup>

“随遇而安、随缘生活和随喜而作”,说明了大乘人间佛教唯心净土的妙用和入手工夫处,这是不脱离日常生活,而是随顺于日常生活之中建设唯心净土。而“随心所欲”,则是兼有了唯心净土的入手工夫、妙用和究竟本体的双重性的意义。宇宙人生的本体实相就是众生的心体,所谓“观人自在、观事自在、观境自在、观理自在和观时自在”的“随心所欲”,也可以说是具有观照宇宙人生本体实相的本体性的大自在、大解脱的意义。根据大乘佛教的思想理论,观世音菩萨的观自在,就是具有本体性的大自在、大解脱的意义。星云大师是以通俗易懂的语言表达了大乘佛教的深远而微妙的实相理论。因而,星云大师的唯心净土思想,可以说是兼有大乘佛教人间净土建设的入手工夫、妙用和本体性的究竟归依之处的双重性的意义。

人间佛教的佛光净土,这是星云大师最具特色的人间净土思想。星云大师说:“人间佛教的佛光净土是当生成就的净土,人间佛教的佛光净土认为人世重于出世,生活重于生死,利他重于自利,普济重于独修;佛光净土不仅承继传统,而且适合时代潮流,更是未来的光明,人间的佛国,因为在佛光净土里的大众懂得把握因缘,深信自己生存的世间就是佛光净土!”<sup>②</sup>这就旗帜鲜明地表明了人间性的佛光净土注重在现实世间和社会生活中普度众生的大乘佛教特质。星云大师还认为,他讲净土思想的目的,倒不是希望人们都统统念佛往生到西方净土去,而主要是想藉佛教的净土思想,帮助大家在现实的社会里,享有更光明美好的幸福生活。而且“真正的净土,应该在人间!‘佛法在人间,不离世间觉’,就是要建设人间净土。我们有时候到市场买菜,看到鸡、鸭,在那里剖肚、拔毛、宰割,那就是刀山、地狱、油锅啊!也有人家的猫、狗,被养在很好的地方,主人把它当做宠物爱护备至,那就是天堂啊!人生也是一样,在艰难困苦的生活里面,生不如死,真是比地狱还苦;有的人住在高楼大厦,一切应有尽有,生活非常舒适,正如天堂一样。天堂地狱在哪里?天堂地狱就在人间,净土也可以实现在人间。”<sup>③</sup>

在现代社会,提倡净土思想尤其必要。现代社会中的人们,深受核子的威胁、生态的破坏、环境的污染、毒气噪音污染、恐怖暴力污染和思想邪见上的污染等种种危害生存的危险和威胁<sup>④</sup>。星云大师认为,对于现实世间和社会生活之中的众生和人类来说,最为殊胜的应该还是人间净土的建设,所以人间净土的建设在现代社会更是具有紧迫性和必要性。人间净土的境界应该是:“第一、在净土里的人际关系是不疑惑、不嫉妒、不欺、不侮、不妄语、不骗人、不打、不斗,没有烦恼是非——净土里的人与人相处,会给你信心,给你欢喜,给你力量,给你方便。第二、净土中的生活是安乐的生活——不局限于物质,也不必占有金钱,但是一切都能随其所需、随心所欲。因为他过去都已经与人结缘、播种,所以今后净土的生活,一切资源都会自然而然,他们每天在法喜里生活,在真理中过着欢喜的生活,在禅悦中生活,过着禅定、安静、愉快的生活,在智慧般若海中享受快乐幸福。第三、在建设上很有成就——有所谓的黄金铺地,七宝楼阁、八功德水,物质建设上不但像现代都市的富丽堂皇,自然界更像公园那样的美好整洁,尤其是净土的建设,每一个大众都把慈悲的福田耕种得很好,每一个人的品格道德也都提升到很高的境

① 星云《佛教的净土思想》,http://www.xuefo.net/nr/article8/80742.html。

② 星云《佛教的净土思想》,http://www.xuefo.net/nr/article8/80742.html。

③ 星云《净土思想与现代生活》(一),《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,第179页。

④ 星云《净土思想与现代生活》(一),《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,第175—178页。

界。”<sup>①</sup>而要达到这样理想的人间净土境界,我们必须具备、建设和成就下面这些基本条件:

第一、要有美好的环境——这美好的环境,道路,如极乐世界一样的平坦;建筑房屋、树木花草,像极乐净土一样的整齐。环境非常干净,公共设施非常美好,社会中只有公益,没有公害;只有美好,没有龌龊。第二、要有安全的居所——我们希望能有一个安全的居所,没有坏人的侵犯迫害,没有台风、洪水、地震等天灾,邻居都是有道德的善友,我们旅行很方便而自由,看到的都是慈祥的面孔,听到的都是美好的音声,我们家庭的四周都是公园、学校、图书馆、文化中心,并且到处都是树木花草。第三、要有善良的亲友——仿佛极乐世界一样,诸上善人聚会一处,我们的亲戚朋友都是正直高尚人士,不以金钱相结合,不以酒肉享乐相交往,大家以论道做朋友,以知识来做朋友,以修行来做朋友,我们以服务、喜舍、布施来做朋友。第四、要有自由的生活——我们在家庭也好,在社会也好,在路上也好,都不感到有危险有迫害,三更半夜走在黑暗的陋巷中也没有危险。人人都有自由,也不侵犯别人的自由。政治,人人有自由参与的权利;商业,人人有自由经营的权利;正当的娱乐活动,大家都可以自由参加。尊重别人的自由,就是尊重自己的自由。第五、要有净化的感情——人又称为有情众生,也就是说:人的生存从情爱而来,感情是少不了的。可是感情最容易被污染,像盲人瞎马,我们必需以智能来净化感情,以慈悲来引导感情。要实现生活中的净土,必须改变我们的观念,改变我们的心理。如果我们的心的不改,每天在贪、瞋、痴里打转,走遍天下,即使到西方极乐世界,那也不是我们的净土。<sup>②</sup>

从星云大师关于人间净土理想境界蓝图以及建设人间净土必须具备的基本条件的说明来看,星云大师的人间净土既有精神心理方面的净化,也具有物质生活环境的改善、提高和净化。也就是说,星云大师的人间净土思想,并没有完全忽略物质生活环境的改善、提高和净化。然而从星云大师对于人间净土的大量论证和说明中,我们也可以看出,物质生活环境的改善、提高和净化,必须从精神方面的心地法门入手。也就是说,我们要在世间建设人间的净土,一定要每个人先建设心地法门的唯心净土。星云大师认为,从心地法门入手的现代性的人间净土内容又可以有下面几个方面:平等包容是我们的净土,自由民主是我们的净土,慈悲喜舍是我们的净土,安住禅心是我们的净土,大乘方便是我们的净土,清静唯心是我们的净土,勤奋愿力是我们的净土,智能灵巧是我们的净土。<sup>③</sup>而星云大师又在另一个场合对于人间佛教的佛光净土做了如下说明:

1. 持五乘共法是佛光净土的思想:在佛教的五乘中,人天乘的佛教重于入世,声闻缘觉乘的佛教重于出世。而佛光净土是具有人天乘入世的精神和声闻缘觉乘出世的思想。佛光净土是以菩萨为目标,自利利他,自度度人,自觉觉人。因此,五乘佛法的调和,也就是佛光净土的思想。2. 守五戒十善是佛光净土的思想:如果一个团体、一个社会、一个国家都能奉持五戒,这个国家必定是个大家理想中的净土。因为五戒的不杀生,不侵犯他人,尊重他人生命,生命也就能自由、长寿;不偷盗,不侵犯他人财产,财富也就自然会增加;不邪淫,不侵犯他人的身体、名节,家庭也就能和谐安乐;不妄语,不侵犯他人的名誉、信用,社会自然就没有纷争;不饮酒,对自己的身体、智慧不去伤害,身心也就能得到健康。十善是五戒的扩大,只要大家一起受持五戒十善,天下自然太平和乐。3. 发四无量心是佛光净土的思想:四无量心就是慈、悲、喜、舍。佛教要我们慈悲,因为慈悲能受到每个人的尊重,慈悲能降伏人心,让大家心悦诚服;佛教富有喜乐的性格、欢喜的精神,在佛光净土里面,到处散布着欢喜的种子,因此大家在佛法中过著幸福美满的日子。另外,佛光净土是讲求牺牲和奉献,因此利他的性格和慈悲喜舍的精神是佛光净土的主要内容。4. 修六度四摄是佛光净土的思想:布施有多种,有语言的布施、有容貌的布施、有内心随喜的布施等等,在一个法治的国家,奉公守法就是持戒;彼此忍让,使社会井然有序就是忍辱;对工作认真负责,不苟且,精益求精是精进的表现;凡事从容不迫、不计较就是一种禅定的功夫;处众圆融,懂得运用

① 星云《净土思想与现代生活》(一),《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,第183—184页。

② 星云《净土思想与现代生活》(一),《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,第184—185页。

③ 星云《净土思想与现代生活》(二),《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,第188—200页。

方法表现智慧就是生活中的六度。另外,四摄中的赞美、鼓励、欢喜的布施结缘,给人帮助,给人方便和多为他人著想,都是佛光净土中普利大众的基本思想。5. 信因果报是佛光净土的思想:在任何时刻,我们都要怀着一颗感恩的心,感谢因缘,感谢大众成就我,因为懂得感恩,才能享受富足的人生。在因果之前,人人平等,谁也逃不了因果业报,尤其是人间佛教的佛法,应该建设人人有因果的观念,如此,社会就不必要警察来维持治安,因为因果就是自己法律的准则。6. 行禅净中道是佛光净土的思想:禅净、中道是佛光净土的主要内容。说到禅,历代的祖师们,参禅都不求成佛,只求开悟。在人间悟道以后,当下的生活能够解脱,能够安住身心,能够获得身心的自在,明心见性也就满足了,所以禅者是最有人间性了。净土也是一样,净土行人希望求生净土,也是要现世念佛,念佛功夫不够,是无法往生的,所以把现实的世界做为立足点,老实念佛、修持,别无捷径。尤其对现代家庭,对忙乱的社会人生,净土是安定我们身心的良方。假如能够禅净双修,更能契合人间佛教的思想。中道思想里的“空有融合”智慧,可以直接契入世间的实相,有了中道的般若智慧,就能在现世生活中幸福快乐。<sup>①</sup>

我们可以看出,星云大师有关人间性的佛光净土的思想内容,其实就是他一直大力提倡的人间佛教思想。星云大师的人间净土思想,首先是一种大乘佛教特质的人间净土思想。综合上面的说法,星云大师认为,“六度四摄、大乘方便、平等包容、慈悲喜舍的四无量心、大乘般若中道思想、清净唯心的大乘佛教法界圆觉思想或真常唯心思想、勤奋愿力的大乘精进精神、智能灵巧的大乘智慧精神、安住禅心的大乘禅定思想、中国大乘佛教宗派禅宗和净土宗的思想”,这些都是有关现代性的人间净土思想的重要来源。从这我们也可以看出,星云大师的人间净土思想确实是具有大乘特质的。不仅如此,星云大师的人间净土还是以大乘的思想来融摄包括五乘共法、三乘共法有关五戒十善思想、因缘果报的人天乘和声闻缘觉乘的佛教思想。星云大师认为,在现代性现实世间和人类生活中,如果要实现和成就人间净土,那人们就必须实践融摄了五乘佛教的大乘佛教思想和精神。而要实践大乘佛教的思想和精神,就必须从大乘佛教心地法门的唯心净土入手。按照大乘佛教“三界唯心,万法唯识”和法界圆觉学的思想理论,大乘佛教心地法门的唯心净土,既是建设人间净土的入手处,同时也更是人间净土建设的究竟归依之处。因而星云大师主张,我们应该提倡心理建设,因为根据大乘佛教“三界唯心,万法唯识”的思想理论,只要我们大家重视心理建设,我们必定可以把快要面临灭亡的娑婆世界,重建成为一个美好的人间净土。总而言之,星云大师建设人间净土的思想,是主张现代社会中的众生,要根据大乘佛教的根本思想和精神,从心地的愿行入手,积极精进而又充分地运用和实践大乘佛教悲智双运的各种方便法门,在现实世间和社会人生中,从各个方面积极而精进不懈地从事“庄严国土,利乐有情”的人间净土的建设。星云大师也曾就退后一步地说,假如世人不能共同努力使人间成为净土,我们信仰佛教的人,也可以自己以信仰来实践我们的唯心净土。因为众生的“心性”是人间净土建设的入手和究竟归依之处,因而星云大师在强调建设现代性人间净土的同时,也特别注重提倡“唯心净土”的当下实践和建设,而人间净土也可以说是唯心净土在现实世间和社会人生中的具体而完美的落实、成就和体现。

星云大师建设人间净土的思想,不是一种抽象的思想理论,而是非常重视在现实世间和社会人生中的具体实践。具体实践的内容有:实践眼耳鼻舌的净土;实践行住坐卧的净土;实践人际间的和谐净土了;实践我们居家环境的净土;实践思想见解上的净土;实践心田识海的净土。<sup>②</sup> 我们从这也可以看出,星云大师人间净土思想切近于现实生活的实践特色。

最后我们对本文观点总结如下:星云大师以现代性的语言方式继承和肯定了传统佛教中关于各种净土思想的各自特色和殊胜以及它们对于人间净土建设的启发性意义,他非常注重将佛教尤其是大乘佛教关于净土的思想和精神实现和落实到现实世间和社会人生之中。星云大师认为,对于现实世间和社会生活之中的众生和人类来说,最为殊胜的应该还是人间净土的建设。因而,星云大师关于净土思想

① 星云《佛教的净土思想》,http://www.xuefo.net/nr/article8/80742.html。

② 星云《净土思想与现代生活》(三),《禅学与净土》,上海:上海辞书出版社,2008年,第202—211页。

的现代性阐扬和发挥,是主张现代社会中的众生,要根据大乘佛教的根本思想和精神,从心地的愿行入手,积极精进而充分地运用和实践大乘佛教悲智双运的各种方便法门,在现实世间和社会人生中,从各个方面积极而精进不懈地从事“庄严国土,利乐有情”的人间净土的建设。星云大师关于建设人间净土的思想,不是一种抽象性的理论构架,而是具有与现实生活紧密相连的非常浓厚的现实世间社会实践的特色。同时,由于众生的“心性”是人间净土建设的人手和究竟归依之处,因而星云大师在强调建设现代性人间净土的同时,也特别注重提倡“唯心净土”的当下实践和建设,而人间净土也可以说是唯心净土在现实世间和社会人生中的具体而完美的落实、成就和体现。

(作者为中国佛教协会中国佛教文化研究所研究员)



## 《六祖坛经》第八品释

□ 释明空

**摘要:**在《坛经》第八品顿渐品中,六祖慧能开示了修行顿渐之异同,若从修行者根机而言则有顿渐之分,若从修行次第而言亦可有顿渐之分,但若从佛教真实见地而言,则南北之顿渐确有其正傍。故本释文根据经文顺序,先明禅门之正统之由,后立究竟正见之内容。

**关键词:**顿渐;第一义;知解

### 一、禅门正统

《坛经》第八品开篇云:

“时。祖师居曹溪宝林。神秀大师在荆南玉泉寺。于时两宗盛化。人皆称南能北秀。故有南北二宗顿渐之分。而学者莫知宗趣。师谓众曰。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。”

从经文中可以看出禅宗在全国范围内盛行由慧能与神秀始,南北各持一方,人称南能北秀、顿渐有别,然世人却不明顿渐之别、禅宗指要。慧能对顿渐禅法无有尊卑高下之分,故云法本一宗,根机有别。而神秀也坦然认可慧能的禅法要比自己更胜一筹,尽管自己的弟子还嘲笑慧能不识一字,但神秀对于上乘根机者皆劝往慧能处参学。经云:

“秀之徒众。往往讥南宗祖师。不识一字。有何所长。秀曰。他得无师之智。深悟上乘。吾不如也。且吾师五祖。亲传衣法。岂徒然哉。吾恨不能远去亲近。虚受国恩。汝等诸人。毋滞于此。可往曹溪参决。”

神秀与慧能的禅法本源一家,都可以追溯至达摩的禅法心要“二入四行”,二人是“理人”与“行人”,理唯一,行多种,入理即是见性,行可以区分为见性之前与见性之后,即有漏与无漏两大类。若按大乘佛法修行的道次第,可以将达摩所传的“借教悟宗”对应于资粮位,“凝住壁观”对应于加行位,“明心见性”对应于见道位,而“抱怨行、随缘行、无所求行、称法行”对应于修道位,实则四行可以是见道前的有相修行,也可以是见道后的无相修行,或是究竟位的圆满行。佛法是从自我身心的解脱到法界成就一切众生解脱的过程,故“凝住壁观”可以说是大乘济世的前行,或是明心见性的加行。若悟得本心还是要从“凝注壁观”的状态出来拯救芸芸众生。神秀重视“凝住壁观”,这虽然也是达摩所强调的修禅方式,但方便和究竟还是有所区别,不能将其执为第一义,所谓第一义就是《法华经》上所说的“开示悟入佛之知见”,也是达摩一再强调的核心“深信凡圣含生同一真性”,这是大乘佛法的根本见地,若不达此理,就无法树立佛教的正见,若契此理则明心见性。故后世禅宗云“贵子眼正,不贵子之践履。”以理摄行,以行入理,是禅宗修行的整体,可以说理与行本不能分割,修行中根据宗门的特点、个人的根机可以有不同的侧重点,但始终是要抓住第一要领,这也是佛陀最初在菩提树下开悟后所言的众生皆有佛性,此佛性即是毕竟空,即是诸法实相,此乃佛法第一义。

由上分析可知,南北两宗之南宗最终把握住了佛法的宗旨,这也是为什么历史选择了南宗的真正原因,而北宗则逐渐淹没在历史的尘埃中,这同样也是神会要北上传慧能禅法为天下人定宗旨的初心。胡适认为北宗的衰退与神会关系密切,神会北上推广南宗,在北宗的势力范围内公然挑战,并在滑台(河南)大云寺设无遮大会,公开指责神秀系的北宗是“师承是傍,法门是渐。”他认为:

1、在信物传承上,历代祖师以法衣法钵为信物,五祖的衣钵传给了慧能,故神秀是傍,慧能是正。

2、在法门宗旨上,历代祖师都言单刀直入,直了见性,不言阶级,故神秀主张渐是傍。

3、在修行方式上,神秀教人“凝心入定,住心看净”还是有所执,历代祖师皆以“上不起念为座,以见性为禅。”

4、在对待政治的态度上,即与皇帝的关系上,历代祖师无有人为帝师者,即使皇帝有诏也会婉拒,而神秀却是两京法主,三帝门师。

5、在传法关系上,历代祖师一代只许传一人,而不是二三人,但北宗同时立神秀与法如。

衣钵的传承只是外在,南北二宗谁是正统,还是要从内在佛教的根本精神处来拣择,神秀教人“住心看净”,此净还是一种相对待的境界,只是“垢”暂时的不显,它往往是屏蔽万缘下所达到的心境,归根结底还是二元对待的认识,《维摩诘经》云:“但除其病,不除其法。”法无所谓净与不净,住相之心即是病。神秀的修行法门并非错误,从达摩到五祖都是强调息心凝心净心,但神秀的见地并非与第一义相契,故慧能言:“法即一种,见有迟疾。”“法无顿渐,人有利钝。”而了义与不了义的区别也在于见地上的深浅,南宗言顿见佛性是悟入佛之知见,知佛法第一义。若有心看净,即是攀缘心,攀缘即与我法执相应,不达诸法实相,实相见是大乘佛教的根本精神,而南宗的无住、无相、无念、无证、无修等思想与这一佛教的根本精神是一脉相承的。神秀不达此理,故虽住心看净,然始终存疑,此疑导致他最终还是派出弟子南下求教慧能,经云:

“一日。命门人志诚曰。汝聪明多智。可为吾到曹溪听法。若有所闻。尽心记取。还为吾说。志诚禀命至曹溪。随众参请。不言来处。时祖师告众曰。今有盗法之人。潜在此会。志诚即出礼拜。具陈其事。师曰。汝从玉泉来。应是细作。对曰。不是。师曰。何得不是。对曰。未说即是。说了不是。”

祖师们尽力在虚心圆融,弟子们却热衷于势力纷争,故慧能在探明神秀弟子来意后,接下来要为其开示何为佛法第一义。

## 二、一法不立

在前文中提到六祖疑前来闻法者是奸细时,说明当时南北禅宗的敌对态势,但当得知这位法号志诚的出家行者是真心来请法后,慧能即问其师神秀所教授的禅法,经云:

“师曰。汝师若为示众。对曰。常指诲大众。住心观静。长坐不卧。师曰。住心观静是病非禅。长坐拘身。于理何益。”

心有所住便是安立,慧能往黄梅求法之前曾听闻《金刚经》中“应无所住而生其心”得悟佛法之心要却是一法不立,故与神秀住心观净的见地有所不同,慧能指出着相修行是病,即使有长时间修行打坐的工夫,对于领悟佛法真实之理又有何益?并诙谐地说,活人常坐不卧,死人常卧不坐,不管坐还是卧,只是一具骨架而已,何必以生老病死之臭皮囊作为修行的功课,这样始终都回不到自性自心上去领会,偈云:

“生来坐不卧,死去卧不坐。一具臭骨头,何为立功课。”

心如虚空,故自性本是一法不立,方能立诸万法,若执于修行之相便是有所立处,志诚感慨自己在神秀处修行九年不得要领,今闻和尚说法茅塞顿开,恳请和尚继续教示,六祖便问其戒定慧三学之义,经云:

“志诚再拜曰。弟子在秀大师处。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。”

戒定慧三学一般说来有其次第性,戒是防非止恶,圆满道德品行,定是由外在的持戒转向安定内在的心神,慧是在定的基础上继续开发解脱成佛的三无我智。烦恼由粗到细可以分为三个层次,故针对烦恼的修行也可以由低到高分三个阶段,通过持戒去除违反性的烦恼,通过修定去除困扰性的烦恼,通过三无我慧去除潜伏微细的烦恼。三学是佛教教理大纲,可以含摄小乘三十七菩提分,也可以含摄大乘

四摄六度，故慧能从佛教纲领上欲作开示，然先听志诚从神秀师处所得之见地，经云：

“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。”

神秀用诸恶莫作、众善奉行、自净其意来诠释戒定慧，从教理上说没有任何问题，但神秀的“自净其意”之意并未净得透彻，非是从自性处下工夫。自性不立一法，《金刚经》云：“实无有法名阿耨多罗三藐三菩提，若为有法，是人傍佛，不能解我所说义。”故经亦云：

“师曰。吾若言有法与人。即为诳汝。但且随方便解缚。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。”

慧能明确告诉志诚，如果说有固定的法可以传授给某人，那就是在欺诳。得道之人也就是随顺众生的根机不同，随缘方便开示来解众生的各种系缚罢了。连证得的三昧之果都是假安立之名，哪有什么自性的阿罗汉，甚至是自性的佛可以安立。佛说自性即非自性是名自性，在《坛经》中虽然处处言自性，但只能意会不能执实，否则仍旧不达第一义，第一义不可立，故为假安立，在《心经》中则有更多的法义被否定了其自性之安立，如不生亦不灭，无苦集灭道，无眼耳鼻舌身意等等，皆是同理。不立是不作妄想分别，假安立是随顺众生善巧方便，故在神秀看来的戒定慧，实际理地是不可分别思议，此不可思议之戒定慧是慧能之见地，经云：

“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。”

佛教言诸法无自性，《坛经》中又常言找回自性，故对“自性”的“无”还是“有”，需体会其立言宗旨，说无自性时是针对执着诸法有自性而言，说找到心性的自性时是说诸法的平等性和生生不息的创造性。故自性超越于“有”和“无”，若证得真实理地，两头都可以假安立，而真实一法不立，又可以随处安立，此即慧能所言的不可思议，故清净无漏的“戒定慧”不可思议，此是究竟说，亦是了义说，是对上乘人说。慧能随即作偈言：

“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。”

志诚真实领会了和尚无上善法的开示后，也作偈附之，经云：

“诚闻偈。悔谢。乃呈一偈曰。五蕴幻身，幻何究竟，回趣真如，法还不净。”

志诚的意思是说，五蕴和合的幻化之身非究竟处，莫要在此处下工夫。若起心动念反观自性，欲趣入真如，这样还是与我执、法执相应，又如何能究竟的清净呢。和尚这次对于志诚的见地完全赞同，经云：

“师然之。复语诚曰。“汝师戒定慧。劝小根智人。吾戒定慧。劝大根智人。若悟自性。亦不立菩提涅槃。亦不立解脱知见。无一法可得。方能建立万法。若解此意。亦名佛身。亦名菩提涅槃。亦名解脱知见。见性之人。立亦得。不立亦得。去来自由。无滞无碍。应用随作。应语随答。普见化身。不离自性。即得自在神通游戏三昧。是名见性。”

由以上可知，慧能的“不立”恰恰是《金刚经》所言“应无所住而生其心”的无住心，此从究竟处论，故属于顿教而无有次第之相可执，要注意的是此无有次第的执相，并非是胡子眉毛一把抓的混沌，而是能生清净万法的清澈而有条理，和尚继言：

“自性无非。无痴。无乱。念念般若观照。常离法相。自由自在。纵横尽得。有何可立。自性自悟。顿悟顿修。亦无渐次。所以不立一切法。诸法寂灭。有何次第。”

### 三、常即无常

南北二宗分化，神秀与慧能虽不计较，而南能北秀之信徒形成两股敌对态势，神秀被宣召进京近王权之势，而慧能依旧沿袭祖师朴素山林禅风，直到神会北上在北宗的势力范围内为天下人定禅门正统，从而导致南北对立走向水火不容之极端，更有甚者要谋杀六祖，经云：

“僧志彻，江西人，本姓张，名行昌。少任侠。自南北分化，二宗主虽亡彼我，而徒侣竞起爱憎。时，北宗门人，自立秀师为第六祖，而忌祖师传衣为天下闻，乃囑行昌来刺师。”

六祖乃见性之人，以达摩二人四行之抱怨行对待刺客，且赏金供之。祖知其善根未泯，以德抱怨的同时，又以神通方便降伏其心，并曰：“正剑不邪，邪剑不正。只负汝金，不负汝命。”刺客行昌深切忏悔，请求出家。六祖考虑周详，为了保护行昌令其择日再来，经云：

“行昌惊仆，久而方苏，求哀悔过，即愿出家。师遂与金，言：汝且去，恐徒众翻害于汝。汝可他日易形而来，吾当摄受。行昌稟旨宵遁，后投僧出家。具戒精进。”

行昌不忘叮嘱，回去后用心办道，一日忆师之言，前来请教涅槃旨意，因其常览《涅槃经》不达常与无常之真实义，故求教祖师。《涅槃经》的引用在本经中出现多次，其核心是关于大乘涅槃的“常、乐、我、净”思想，但六祖怕人执其定言，故对于行昌所提出的“常与无常”进行了全新的解读，其言虽不同于经典，其义却契佛法之真谛。经云：

“师曰：无常者，即佛性也；有常者，即一切善恶诸法分别心也。曰：和尚所说，大违经文。师曰：吾传佛心印，安敢违于佛经曰：经说佛性是常，和尚却言无常；善恶诸法，乃至菩提心，皆是无常，和尚却言是常。此即相违。令学人转加疑惑。”

诸佛妙理非关文字，若执文字相即是法缚，为了让弟子对于佛经中的义理有深透的把握，慧能故意从反面论述了常与无常，而当行昌听到师父如此不合经文的解释，大为困惑，祖师强调说：

“《涅槃经》，吾昔听尼无尽藏读诵一遍，便为讲说，无一字一义不合经文。乃至为汝，终无二说。”

佛说常或说无常皆是对治法门，法本无住，若执任何一边都是不清净之见，我们的逻辑思维定式不是此就是彼，不是无常就是常，故经云：

“佛比为凡夫外道执于邪常，诸二乘人于常计无常，共成八倒。故于涅槃了义教中，破彼偏见，而显说真常、真乐、真我、真净。汝今依言背义，以断灭无常，及确定死常，而错解佛之圆妙最后微言，纵览千遍，有何所益？”

《涅槃经》讲常乐我净四法，是对治二乘人偏空，执无常、苦、无我、不净，希望通过文字方便让二乘人悟到无住大涅槃的境界，证得法身之圆满解脱；而世间人将生灭的名色受身执为有自性的常、乐、我、净，佛以文字方便为了去除凡夫对有的执着而说无常、无我、苦、不净。故凡夫执“常、乐、我、净”是颠倒，二乘执“无常、苦、无我、不净”亦是颠倒，共成八倒。慧能开示说《涅槃经》中的“常”是对治执无常，避免二乘人陷入断灭中，但如果执定“常”，亦是错会了佛意，所以带着执着文字相去读任何一部经典都不会有任何的利益。慧能对“常与无常”的诠释信手拈来，经云：

“汝知否？佛性若常，更说什么善恶诸法，乃至穷劫，无有一人发菩提心者。故吾说无常，正是佛说真常之道也。又一切诸法若无常者，即物物皆有自性，容受生死，而真常性有不遍之处。故吾说常者，正是佛说真无常义。”

佛性是常，但却不是静态之常，佛性有其用，善恶诸法之用，乃至发菩提心皆是佛性之用，故从用上而言，佛性也可以说是无常。诸法虽无常，但皆是缘起法，其自性之空理是常，此真如妙性之理可以说是常，故从体上而言，诸法也可以说是常。六祖知行昌的认知瓶颈，对治而言常与无常。若会其意，当知无常与常皆可说，皆又不立，因为常与无常本不二，常即无常。行昌大悟而说偈曰：

“因守无常心，佛说有常性。不知方便者，犹春池拾砾。我今不施功，佛性而现前。非师相授与，我亦无所得。”

行昌的意思是：佛说“常”性是破除执“无常”的心，犹如医病之药，病除药空，佛陀说法亦是权巧之方便。若不明此义而执语言文字，犹如将池塘中的小石头当宝石捡起一样。而行昌明白这个道理后，不再刻意用功，不夹杂个人的思量妄想，其佛性却能自然而然地当下呈现，而此佛性无有痕迹却又充盈全体身心，如人饮水冷暖自知。若要对他人言，不能说是师父授与，自己也不能执着同样无有自性的功德。六祖对其认可后言：

“汝今彻也，宜名志彻。”

#### 四、知解宗徒

现下流通的《六祖坛经》宗宝本是将不同版本的传说合在了一起，如在第八品中六祖与神会的三个问答，其中“无住为本，见即是主”是出自《禅门师资承袭图》所说，这也是荷泽宗的特色，这里将神会的根本见地作为批评的对象实是各家对其禅法弊病的共识。而六祖杖打三下神会云“打汝痛不痛”的问答是出自《敦煌本》，凸显出南宗禅平实接引学人，平易近情从而淡化宗派意识。六祖告示“吾有一物，无头无尾”的问答，则与《传灯录》的记载相同。这三个问答皆是与神会有关，经云：

“有一童子，名神会，襄阳高氏子，年十三，自玉泉来参礼。师曰：“知识远来艰辛，还将得本来否？若有本则合识主，试说看。”会曰：“以无住为本，见即是主。”师曰：“这沙弥争合取次语。””

神会是慧能晚年的弟子，也是创建荷泽宗的祖师，起初依止于襄阳玉泉寺的神秀，在神秀被召入京后，神会才到岭南参谒慧能。在宗宝本里神会参见慧能时还是个十三岁的童子，而在其他多处的史卷中则记载神会向六祖参学时已有三十多岁了。祖师见神会时问道，是否认识自己的本来面目，若见自本性应该体会到哪个才是自己真正的主人（佛性），并请神会说明。神会便出言道“以无住为本，见即是主。”

神会的“见即是主”出言草率，以此妄立佛性乃当时诸家共识，近代敦煌本《神会和尚禅话录》中记载，神会认为“灵知之心”、“知见”即是佛性，其弟子宗密概括为“知见一字，众妙之门”，以此作为神会的根本见地。知之功能，本通凡圣，对于见性者而言“知乃众妙之门”也无不可，但对于未见性者则存误区。南泉禅师云：“道不属知，不属不知，知是妄觉，不知是无记。”《维摩诘经》亦云：“不可以智知，不可以识知。”《楞严经》云：“知见立知，即无明本。”这些经文都是反对日常的见闻觉知，黄龙死心禅师更是直斥“知之一字，众祸之门。”持同样看法的还有云峰文悦，圆悟克勤，大慧宗杲，紫柏、憨山等人，他们对于神会的禅法并非全盘否定，而是对于神会的根本见地所产生的流弊予以批评。慧能所言“争合取次语”即是草率说话的意思，并在后文中也认为神会没有真正悟得佛性，只是个知解宗徒。

知即是我们的认知，西方哲学经历了从本体论到认识论的转向，特别是康德提出对人类自身认知能力的反省，这是西方哲学思想的一大跨越，而佛教早就通过禅定冥想等内观发现人在言说思维中的虚妄性。人类的认识过程是一种对象化的结果，可以分析为认识的主体与认识的客体。认识主体的“自我”有其局限性，其所认识的对象即是该局限性的认识心所投射出的影子。若依唯识见相二分说，即是当认识发生时，我们的心识便会转变成二分，一为能认识的识体，二为所认识的影像，即能认识的见分与所认识的相分，其认识过程即是见分缘取相分的过程。若不达唯心所现之理，就会纠结于外在定向的世界，虚妄地认为有个我和我所对应的世界。并不是有了禅定冥想的工夫就一定能摆脱虚妄的“我”和“我”所对应的世界，因为禅修只是让人们散乱的分别意识之“多”收摄凝聚为“一”，此“一”正是众生分别执着之根，仍然需要放下，直至无相的境界，否则即使在禅修中所观到的“实相”也只是思维意识运作的结果，这种二元对立的认识结构终不能摆脱“我”“法”二执，而其所谓的实相也只是知解的妄想，并非实相本身。故禅宗一再强调“言语道断，心行处灭。”《大乘起信论》言：“凡所分别，皆分别心，心不见心，无相可得。”无相与佛教不共外道之空性，以及龙树的毕竟空是一脉相承的，此见地是大乘佛教的根本之见，在《景德传灯录》中有段道信与懒融之间的对话，“（懒融）端坐自若，曾无所顾，祖问曰：在此作什么。师曰：观心。祖曰：观是何人？心是何物？师无对。”《坛经》中的神会正是以知解二元的方式去揣摩实相，故六祖称其言论太过草率，而当神会问和尚见或不见时，又被祖师三杖回应，经云：

“会乃问曰：“和尚坐禅，还见不见？”师以拄杖打三下，云：“吾打汝是痛不痛？”对曰：“亦痛亦不痛。”师曰：“吾亦见亦不见。”神会问：“如何是亦见亦不见？””

祖师当下以杖接机学人，亲切而深刻，见与不见本无二，痛与不痛亦两边，神会不达祖意，便即请教六祖如何是见亦不见，慧能亦非谈玄论妙，而是从生活的当下去启发弟子。禅宗见地虽高，然真悟者在生活当下亦是洒脱自在，若口上论道再高，而内心烦恼不断，与人相处没有慈悲与智慧，则还是知解宗徒。慧能开示道：

“吾之所见，常见自心过愆，不见他人是非好恶，是以亦见亦不见。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，则同凡夫，即起恚恨。汝向前，见不见是二边，痛不痛是生灭。汝自性且不见，敢尔弄人。”

若从自心处修行，则常省自过，若从心外处求法，则见与不见、痛与不痛皆不达道。慧能继续言道：

“汝若心迷不见，问善知识觅路；汝若心悟，即自见性，依法修行。汝自迷不见自心，却来问吾见与不见，吾见自知，岂代汝迷？汝若自见，亦不代吾迷。何不自知自见，乃问吾见与不见？”

这段经文道出很多修行人的习气，若心不诚言语自有过失。慧能开示道，若心迷就诚心请教善知识，若心悟就依法修行。就怕自己不用功办道，却来关心他人开不开悟。神会问祖师见与不见是心外求法，此向外所求之心永远无法见到自性，见性之人无法与迷人以心印心。佛经是历史长河中人类文明智慧的结晶，是证道者留给世人的无上法宝，若能回心返照自然与经语相契，若问不与己相关的“见与不见”之类的问题，则对自身的修行毫无意义。神会领教祖师教诲后，求谢过愆，服勤给侍，不离左右。在该品的最后一段中，还有一段慧能与神会的问答，经云：

“一日，师告众曰：“吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？”神会出曰：“是诸佛之本源，神会之佛性。”师曰：“向汝道无名无字，汝便唤作本源佛性。汝向去有把茆盖头，也只成个知解宗徒。””

很多学佛人佛学知识懂得很多，但在结合自身的修行上体会地却很少，在本品中将这群人定义为知解宗徒，这些未有领会佛教精神的信众往往会执着知见、结党拉派甚至发生暴力冲突。宗教本是要超越世间，若住于世间也最起码是教人向善，但若披着宗教的外衣，内心的执着与邪恶不去除，往往会引发宗教暴力，如伊斯兰教圣战、基督教十字军东征等，而宗教中的佛教被视为最为温和的宗教，但在斯里兰卡、越南、日本与缅甸等地，也曾发生与佛教徒相关的暴力事件。在六祖慧能那个时代，祖师也好几次遇到生命的威胁，诸派问难甚至生起恶心，六祖悲悯众生，某日集合大众，告曰：

“学道之人，一切善念恶念，应当尽除，无名可名，名于自性。无二之性，是名实性。于实性上建立一切教门，言下便须自见。”

知解是分别心，对法的分别稍不留神就会陷入孰是孰非中，随之而起的就是善念恶念，皆不与实性相契。以上几段问答都有祖师对神会的呵斥言辞，此与反对菏泽的洪州、石头门下有关。也是南宗除菏泽以外的各派共识，如《南石和尚语录》中法眼益云：

“古人授记人终不错。如今立知解为宗。即菏泽是也。”

《传心法要》中黄檗云：

“我此禅宗从上相承已来，不曾教人求知求解，只云学道早是接引之词，然道亦不可学，情存学解却成迷道。道无方所名大乘心，此心不在内外中间，实无方所。第一不得作知解，只是说汝如今情量处，情量若尽心无方所；此道天真本无名字，只为世人不识迷在情中。所以诸佛出来说破此事，恐汝诸人不了，权立道名，不可守名而生解。故云：得鱼忘筌。身心自然达道识心，达本源故号为沙门。沙门果者，息虑而成不从学得。汝如今将心求心，傍他家舍祇拟学取，有甚么得时？古人心利，才闻一言，便乃绝学，所以唤作绝学无为闲道人。今时人只欲得多知多解，广求文义，唤作修行，不知多知多解翻成壅塞，唯知多与儿酥乳吃，消与不消都总不知。三乘学道人皆是此样，尽名食不消者，所谓知解不消，皆为毒药，尽向生灭中取，真如之中都无此事，故云：我王库内无如是刀。从前所有一切解处，尽须并却，令空更无分别，即是空如来藏。如来藏者，更无纤尘可有，即是破有，法王出现世间，亦云：我于然灯佛所，无少法可得。此语只为空，尔情量知解但销铍，表里情尽都无依执，是无事人。三乘教网，祇是应机之药，随宜所说临时施設，各各不同。但能了知即不被惑，第不得于一机一教边守文作解，何以如此？实无有定法如来可说，我此宗门不论此事，但知息心即休，更不用思前虑后。”

（作者为鉴真佛教学院法师）

## 圭峰宗密《原人论》中的判教思想

□ 释德澄

**摘要:**判教思想是汉传佛教的思想特色之一,它是汉传佛教各大宗派得以建立的理论基础。就华严宗判教思想而言,主要有法藏在其《探玄记》文中依所论而显五教差别,即“小、始、终、顿、圆”的五教判。除此之外,圭峰宗密在他的《原人论》中也提出了五教判,圭峰宗密说:“佛教自浅之深,略有五等:一、人天教,二、小乘教,三、大乘法相教,四、大乘破相教,五、一乘显性教”。本文在对圭峰宗密《原人论》中的判教思想加以介绍后,结合其在《禅源诸论集都序》中五种禅法的区分,接下来与法藏的华严五教判做了简单的对比,进而认为,圭峰宗密的判教所摄范围要比法藏更广,同时在对待禅宗和华严宗地位的问题上,宗密把二者放在了同等的高度,而不是象法藏那样以华严宗圆教而高于禅宗顿教。

**关键词:**宗密;法藏;判教;对比

### 一、前言

判教思想是汉传佛教的思想特色之一,它是汉传佛教各大宗派得以建立的理论基础。汉传佛教各大宗派的建立,无一不是建立在其独特的判教理论的基础之上的。中国佛教的判教思想大致发端于南北朝时期,而在隋唐时期走向成熟。判教思想的产生,可以说是中国佛教历史发展的必然结果。关于判教的起因,黄忏华先生认为:

“中土判教的起源,凡有两方面:其一,佛教传来,到南北朝时代的二、三百年间,三藏经典已大致译出。这些教典,在印度出现的时地和因缘各异,而且隶属的部派有别,因而所显的义理互有出入,有空性相等许多学说同时分存并立。此土的学者更从而钻研探讨乃至解释阐明又不一其说,遂愈形其异解纷歧。然而佛教的教义,是在多样之中有它的统一的理体,而学者爬罗剔抉,又可把这些纷歧的教义加以整理,分别归纳作几个范畴,更把它有秩序地配列,统一在体系的组织之下,于是形成一个佛教大一统的构图。这是教相判释发生原因的一面。

其二,由于这时教典略备,学者钻研探讨,各有所崇,思想的体系逐渐成熟,因而逐渐呈现宗派的雏形,象毗昙师、成实师、涅槃师、地论师、摄论师等相继而出。他们把释迦如来一代的教法,依一家的义旨,或者加以时间的配列,或者就教理的浅深加以组织,来剖判解释,以阐明各家在整个佛教当中所占的地位和价值。这是教相判释发生原因的又一面。”

《佛光大辞典》中解释说:

“在我国所翻译诸经论,非依其成立次第传译,而系于同时传译不同时代,甚或教理内容相互矛盾之经典,以致初学者不容易理解其中奥义,而无法入门。又诸具有创见之大德,为明示其所信奉教义之立场,以及指导初学者,故常将此诸经论之繁杂教说,加以组织体系化,并判定其价值与解释其教相。此乃我国佛教在教相判释方面特别兴盛之因。”

那么什么是“判教”呢?《佛学常见辞汇》中解释说:

“判别教相。佛教传入中国后,经中国学者各据己见,将其分为若干时,或若干类,使发心研究佛教者,较易探讨了解,名为判教。”

《佛学大辞典》中解释说:

“判释释迦一代之教相也。如天台之五时八教,华严之五教是也。大乘之诸宗,各有教相之判释。法华玄义十曰:‘圣人布教各有归从,然诸家判教非一。’”

《佛光大词典》中解释说:

“即判别解释佛陀一生所说教法之相状差别。略作教相、判教、教判、教摄。即依教说之形式、方法、顺序、内容、意义等，而分类教说之体系，以明佛陀之真意。盖佛教经典为释尊一代所说之教，为数甚多，且说教出现时地与因缘各异，因应对象根机义理亦互有出入，欲知其意旨、因缘、次第，非赖整理诸经典及判定其价值，无法明了佛陀之真实意旨，于是产生教相判释。”

就华严宗判教思想而言，主要有华严祖师法藏在其《探玄记》文中更依所诠而显五教差别，即“小、始、终、顿、圆”的五教判。除此之外，圭峰宗密在他的《原人论》中也提出了五教判，圭峰宗密说：“佛教自浅之深，略有五等：一、人天教，二、小乘教，三、大乘法相教，四、大乘破相教，五、一乘显性教”。本文在对圭峰宗密《原人论》中的判教思想加以介绍后，结合其在《禅源诸论集都序》中五种禅法的区分，并在此基础上与法藏的华严五教判做了简单的对比，进而认为，圭峰宗密的判教所摄范围要比法藏更广，同时在对待禅宗和华严宗地位的问题上，宗密把二者放在了同等的高度，而不是象法藏那样以华严宗圆教而高于禅宗顿教。

## 二、圭峰宗密生平传承及其著作

宗密，生于公元七八〇年（唐德宗建中元年），歿于公元八四一年（唐武宗会昌元年），俗家姓何，果州西充（今四川西充县）人。因为其晚年长期住在陕西终南山草堂寺南圭峰，故后世又称他为圭峰大师。元和二年，从遂州道圆出家，同年从拯律师受具足戒。道圆授予《华严法界观门》，令往各处参学。至于道圆所属宗派，是属于禅宗南宗曹溪惠能一系，其世系为：曹溪惠能——荷泽神会——磁州智如——益州南印——遂州道圆——圭峰宗密，由是宗密自居为荷泽宗神会的四传弟子。

元和五年，宗密得读澄观所著《华严经疏》。元和六年九月十三日，宗密给澄观写信，信中详述自身的学业经历，及修习华严的心得体会，并表达了希望归向华严的意愿。澄观十月十二日回信，对宗密的见解给予肯定，称“得旨系表，意犹吾心”，同意收其为弟子，并称赞为“转轮真子”。年底宗密亲到长安拜澄观为师，澄观对他十分赏识，声称“毗庐华严能随我游者，其唯汝乎”，从而奠定他后来作为澄观继承人的地位。由此，华严宗的传承是，初祖杜顺、二祖智俨、三祖法藏、四祖澄观、五祖宗密。

元和十一年春，入终南山智炬寺阅藏三年。长庆元年游清凉山后，回鄂县（今陕西户县），闭关于终南山草堂寺。旋迁丰德寺。其间专事传法、著述。后人草堂寺南圭峰兰若，从事禅诵。大和年中，文宗诏入内殿，问佛法大意，赐紫方袍，敕号大德。朝臣士庶归信者甚多，宰相裴休常从受法要。卒后，唐宣宗追谥定慧禅师。

宗密的著作，据《五祖圭峰大师传》记载：元和十一年春，在终南山智炬寺出《圆觉科文》、《纂要》二卷。十四年于兴福寺出《金刚纂要疏》一卷，《钞》一卷。十五年春，于上都兴福、保寿二寺，集《唯识疏》二卷。长庆元年，退居鄂县草堂寺。二年春，重治《圆觉经解》。又于南山丰德寺制《华严纶贯》五卷。三年夏，于丰德寺纂《四分律疏》三卷。至冬初，《圆觉》著述功就，《大疏》三卷，《大钞》十三卷。随后又注《略疏》两卷，《小钞》六卷，《道场修证仪》十八卷。前后著《涅槃》、《起信》、《兰盆》、《行愿》、《法界观》等经论疏钞，并集诸宗禅言为《禅源诸论集》，及酬答书偈议论等，总九十馀卷。

另据《宗密传》载：乃着《圆觉》、《华严》、及《涅槃》、《金刚》、《起信》、《唯识》、《孟兰盆》、《法界观》、《行愿》等疏钞，及《法义类例》、《礼忏修证图传纂略》，又集诸宗禅语为禅藏，总而序之，普酬答书偈议论等。又《四分律疏》五卷，《钞悬谈》二卷，凡二百许卷。

至于现存的重要著述，汤用彤先生曾列记如下：《金刚经疏论纂要》二卷、《华严经行愿品别行疏钞》六卷、《注华严法界观门》一卷、《圆觉经大疏》十二卷、《圆觉经大疏释义钞》十三卷、《圆觉经略疏》四卷、《孟兰盆经疏》二卷、《华严原人论》一卷、《禅源诸论集都序》四卷、《禅门师资承袭图》一卷。

## 三、圭峰宗密《原人论》中的判教思想

圭峰宗密的《原人论》，前有小序，后分四节。宗密在《序》中说：“然当今学士各执一宗，就师佛者，仍迷实义，故于天地人物不能原之至源。余今还依内外教理推穷万法，初从浅至深，于习权教者，斥滞令通而极其本；后依了教，显示展转生起之义，会偏令圆而至于末（末即天地人物）。文有四篇，名原人

也。”而所分四小节分别是：第一节为“斥迷执”、第二节为“斥偏浅”、第三节为“直显真源”、第四节为“会通本末”，而其判教思想主要在第二节和第三节中。在第二节中，宗密认为佛教中各派，有由浅到深的不同层次，可以分为五等：一、人天教，二、小乘教，三、大乘法相教，四、大乘破相教，五、一乘显性教。这一节所讲的前面四派，他认为都有偏失和不足的地方，所以称之为“偏浅”，并逐个提出评判。在第三节中，最真实了义的，宗密称之为“一乘显性教”。他认为上述各派理论上都有片面性，只有“一乘显性教”（华严宗）才能显示圆满究竟的真理。接下来对以上五教分别加以简单介绍。

“人天教。佛为初心人且说三世业报善恶因果，谓造上品十恶死堕地狱，中品饿鬼，下品畜生。故佛且类世五常之教（天竺世教，仪式虽殊，惩恶劝善无别，亦不离仁义等五常，而有德行可修例。如：此国敛手而举，吐番散手而垂，皆为礼也），令持五戒（不杀是仁；不盗是义；不邪淫是礼；不妄语是信；不饮噉酒肉，神气清洁益于智也），得免三途、生人道中。修上品十善及施戒等生六欲天。修四禅八定生色界、无色界天（题中不标天鬼地狱者，界地不同，见闻不及，凡俗尚不知末，况肯穷本？故对俗教且标原人。今叙佛经，理宜具列）。故名人天教也（然业有三种：一恶，二善，三不动。报有三时：谓现报，生报，后报）。”

这里的人天乘教法，主要讲的是三世因果和善恶报应的道理。就五戒（一曰：不杀、二曰：不盗、三曰：不邪淫、四曰：不妄语、五曰：不饮酒。）十善（一曰：不杀、二曰：不盗、三曰：不邪淫、四曰：不妄语、五曰：不绮语、六曰：不两舌、七曰：不恶口、八曰：不嫉、九曰：不恚、十曰：不痴。）来讲，依之而修可以往生善道。十善又分上、中、下三品，分别对应天、人、阿修罗三善道。契嵩禅师在《孝论·戒孝章第七》中，明确把佛家的“五戒”与儒家的“五常”等同起来：

“五戒始一曰不杀；次二曰不盗；次三曰不邪淫；次四曰不妄言；次五曰不饮酒。夫不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄言，信也。是五者修，则成其人、显其亲，不亦孝乎？是五者有一不修，则弃其身、辱其亲，不亦不孝乎？夫五戒有孝之蕴，而世俗不睹，忽之而未始谅也，故天下福不臻而孝不劝也。”

对佛家“五戒”更具体的规定就是“十善”。对于五戒十善与儒家五常的关系，契嵩禅师在其《原教》中有进一步的论述：

“曰人乘者，五戒之谓也。一曰：不杀，谓当爱生，不可以己辄暴一物，不止不食其肉也；二曰：不盗，谓不义不取、不止不攘他物也；三曰：不邪淫，谓不乱非其匹偶也；四曰：不妄语，谓不以言欺人；五曰：不饮酒，谓不以醉乱其修心。曰天乘者：广于五戒，谓之十善也。一曰：不杀、二曰：不盗、三曰：不邪淫、四曰：不妄语、是四者，其义与五戒同也。五曰：不绮语，谓不为饰非言；六曰：不两舌，谓语人不背面；七曰：不恶口，谓不骂，亦曰不道不义；八曰：不嫉，谓无所妬忌；九曰：不恚，谓不以忿恨宿于心；十曰：不痴，谓不昧善恶。然谓兼修其十者，报之所以生天也；修前五者，资之所以为人也。脱天下皆以此各修，假令非生天，而人人足成善；人人皆善而世不治，未之有也。”

与十善相反即是十恶，十恶也分上、中、下三品，则分别对应地狱、饿鬼、畜生三恶道。如果修上品十善，同时能修布施、持戒等法，就可以以殊胜的福报而生六欲天。如果欲生色界和无色界天，就需要修四禅八定。这就是善有善报、恶有恶报的道理，善、恶业为因，善、恶报为果。善恶报应并不局限于现在，而是通于过去和未来，所以佛教的善恶报应是放在过去、现在、未来三世中来讲的，而不是止于一世。众生不明白这样的三世因果的道理，才会不断的造作业力，不断地落入三界六道无穷无尽的生死轮回当中。宗密认为这种教义讲报应虽然不错，但“谁人造业，谁人受报？”即是说一个人今生犯罪或行善，死后由谁接受报应？如果说报应在来生，那么“修福”的人会感到委屈，而“造罪”的人却占了便宜，那有这样不讲道理的呢？据此宗密认为人天教“虽信业缘，不达身本”，在相信佛教所讲业报因缘时，没有讲清楚人生的本源关系。这里需要特别说明的是，宗密把佛教人天乘的五戒十善和儒家五常对应起来，这样就吧儒家纳入到了佛教人天乘的范围当中来，使佛教具备了更广泛的包容性和摄受力。

“二、小乘教。小乘教者，说形骸之色、思虑之心，从无始来因缘力故，念念生灭相续无穷。如水涓

涓，如灯焰焰，身心假合似一似常，凡愚不觉执之为我。宝此我故，即起贪（贪名利以荣我）、瞋（瞋违情境恐侵害我）、痴（非理计较）等三毒。三毒击意，发动身口造一切业。业成难逃，故受五道苦乐等身（别业所感），三界胜劣等处（共业所感）。于所受身还执为我，还起贪等造业受报。身则生老病死，死而复生。界则成住坏空，空而复成。”

小乘法这里主要是五蕴、十二处、十八界，众生不明白其中的道理，才会去分别执着于心、色为我，或同时执着于心、色为我。因为有了我执，就会去起惑（贪、瞋、痴）造业（身、口、意），从而导致在三界六道（或五道）当中生死轮回。而生死轮回的本质就是种种的苦（生、老、病、死），种种的无常（成、住、坏、空）。而小乘法却把色、心二法合贪、瞋、痴三毒作为一切生命存在的根本，那么色、心自体就应该永无间断，但在无色界天，没有构成色法的四大元素的存在，又安能维持此身而不断绝呢？可见修习此教的人，并没有弄清楚此身存在的根本。故就小乘法而言，则重在破除我执，即以三科之五蕴、十二处、十八界，而分别对治执心、执色、或同时执心色为我。破我执故，有我执而来的种种烦恼如贪瞋痴、种种苦果如生老病死自然就可以断掉了。

“三、大乘法相教。说一切有情无始已来，法尔有八种识。于中第八阿赖耶识，是其根本，顿变根身器界种子。转生七识，皆能变现自分所缘，都无实法。如何变耶？谓我法分别熏习力故，诸识生时变似我法，第六七识无明覆故，缘此执为实我实法。如患（重病心昏，见异色人物也）、梦（梦想所见、可知）者，患梦力故，心似种种外境相现，梦时执为实有外物，寤来方知唯梦所变。我身亦尔，唯识所变，迷故执有我及诸境，由此起惑造业，生死无穷（广如前说）。悟解此理，方知我身唯识所变，识为身本（不了之义，如后所破）。”

大乘法相教这里指的是虚妄唯识系，唯识宗属于这一系。此一系主张一切法的种子都含藏与第八阿赖耶识中，故此阿赖耶识是一切法生起的根本所在，而八识又能分别变现自身所缘境出来。这些所缘境界之相，既然是由识所变现出来，所以都是没有自性的虚幻假相，但由于无明妄想覆盖的缘故，才产生一种错误的执见，以为是真实的存在。这里宗密说的相对简单了一点，对于汉地有相唯识而言，能变包括因缘变和分别变两种，如果是因缘变，是性境，是依他起性，是有体的实法，如“麻”。如果是分别变，则包括带质境和独影境，是遍计所执性，是无体的假法。如果分别所显之相有本质作为其疏所缘缘，则为带质境，如“麻所做之绳”。如果没有本质，则为独影境，如“以绳作蛇”。而如幻如梦都是独头意识的作用，是独影境，是无体的假法。小乘说一切有部等主张法体实有，故只讲“我执”；大乘则观诸法皆空，故对主张法为实有者，称为“法执”，而说“我、法二执”。法执乃于如幻假有之法生起实有之妄执，其体较宽，为独一而起；我执则迷于法之用，故其体较狭，而必与法执并起。《成唯识论》卷五：“补特伽罗我见起位，彼法我见必现前，我执必依法执。”并且进一步把我执和法执各分为“俱生起”和“分别起”两种。俱生起，指无始以来熏习于虚妄分别，由此为内因，出生后存于六、七二识，起任运妄执。第七识的妄执相续不断，第六识的妄执则时有间断。分别起，指由错误的学说和见解而起的妄执，存于第六识的妄分别。

“四、大乘破相教。破前大小乘法相之执，密显后真性空寂之理（破相之谈，不唯诸部般若，遍在大乘经。前之三教依次先后，此教随执即破，无定时节。故龙树立二种般若：一、共，二、不共。共者，二乘同闻信解，破二乘法执故。不共者，唯菩萨解，密显佛性故。故天竺戒贤、智光二论师，各立三时教，指此空教，或云在唯识法相之前，或云在后。今意取后）。”

大乘破相教这里指的是性空唯名系。这一系主张“缘起性空”，一切法因缘和合而生，当下所显即是无自性空。这与唯识不同，唯识主张因缘所生是“依他起”，是有，不是空。只有“遍计所执”才是假，才是所破的对象。中观主张色心平等，故破色亦破心。这里还讲到了般若共与不共的问题，认为共般若破二乘法执的，而不共般若是显密佛性的。另外就是唯识、中观的先后问题，如果从印度佛教历史的角度来看，大乘中观兴起于公元一、二世纪，而唯识（瑜伽行派）则兴起于三、四世纪，故中观在前而唯识在后。再到后来，则是唯识与中观长期并存，相互辩难，甚至走向融合。宗密对破相宗虽然有所肯定，但

觉得仍有不足之处。他指出如果“心境皆无”，“都无实法，依可现诸虚妄”，即如虚妄的梦境，还是依存于“睡眠之人”，“今既心境皆空，未审依何妄现”？所以宗密批评此种教义只是破除各种执着之心，并没有明确表述真如佛性的本义。这里的大乘破相教虽然是宗密批评的对象，但也恰恰显示出了这一系理论的特色，即“只破不立、是遮非表”。

“五、一乘显性教。说一切有情皆有本觉真心，无始以来常住清净，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏。从无始际，妄相翳之，不自觉知，但认凡质故，耽着结业，受生死苦。大觉愍之，说一切皆空，又开示灵觉真心清净全同诸佛。故《华严经》云，佛子，无一众生而不具有如来智慧，但以妄想执着而不证得。若离妄想，一切智、自然智、无碍智，即得现前。便举一尘含大千经卷之喻，尘况众生，经况佛智。次后又云，尔时如来普观法界一切众生，而作是言，奇哉！奇哉！此诸众生，云何具有如来智慧迷惑不见？我当教以圣道，令其永离妄想，自于身中得见如来广大智慧，与佛无异。”

一乘显性教这里指的是真常唯心系，亦名如来藏。这一系认为人人本具佛性，佛性本自清净。自性本净，但为客尘所染。才造成种种因业，受生死轮回的痛苦。所以《华严经》指出：“无一众生而不具有如来智慧”，只是由于“妄想执着”而不能证见。若顿悟自心本来清净，元无烦恼，无漏智性，本自具足，此心即佛，毕竟无异。说一切法若有若空，皆唯真性。这是在讲佛性。真性无相无为，体非一切，谓非凡非圣，非因非果，非善非恶等。这是在讲般若。然即体之用，而能造作种种，谓能凡能圣，现色现相等，于中指示心性。只要能息妄归真，认识到真心才是衍生一切的根本，勤修圣道，永离妄想，才是诸佛境界。

另外宗密在其所著的《禅源诸诠集都序》中，更是依禅法的浅深、阶级等，而分为外道禅，凡夫禅，小乘禅，大乘禅，最上乘禅之五种：

“禅则有浅有深，阶级殊等。谓带异计，欣上厌下而修者，是外道禅。正信因果，亦以欣厌而修者，是凡夫禅。悟我空偏真之理而修者，是小乘禅。悟我法二空所显真理而修者，是大乘禅。若顿悟自心本来清净，元无烦恼，无漏智性，本自具足，此心即佛，毕竟无异，依此而修者，是最上乘禅。亦名如来清净禅，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修习，自然渐得百千三昧。”

宗密主张“禅教一致”，这里的五种禅也可以和《原人论》里的五种教加以对应。即：外道禅、凡夫禅对应人天教，小乘禅对应小乘教，大乘禅对应大乘法相教和大乘破相教，如来清净禅对应一乘显性教。

#### 四、圭峰宗密与法藏五教判的对比

华严祖师法藏在其《探玄记》文中依所诠而显五教差别：

“初小乘，法相有七十五法，识唯有六。所说不尽法原，多起异诤。如小乘诸部经论说。

二始教中，广说法相，小说法性。所立百法，决择分明，故无违诤。所说八识，唯是生灭，法相名数，多同小乘，固非究竟玄妙之说。如《瑜伽》、《杂集》等说。

三终教中，少说法相，广说法性，以会事从理故。所立八识，通如来藏随缘成立，具生灭不生灭，亦不论百法，名数不广。又不同小，亦无多门。如《楞伽》等经，《宝性》等论说。

四顿教中，总不说法相，唯辩真性。亦无八识差别之相。一切所有，唯是妄想。一切法实，唯是绝言。呵教劝离，毁相泯心。生心即妄，不生即佛。亦无佛无不佛，无生无不生。如《净名》、《默住》显不二等是其意也。

五圆教中，所说唯是无尽法界。性海圆融，缘起无碍。相即相入，如因陀罗网，重重无际，微细相容，主伴无尽，十法界，各称法界。”

法藏在这里提出了五教判，即“一、小教、二、始教、三、终教、四、顿教、五、圆教”，而其中的顿教是指禅宗，而圆教是指华严宗。在法藏的判教里，很明显是把圆教的华严宗放在顿教的禅宗之上的。而宗密《原人论》中也提出了五教判，即“一、人天教，二、小乘教，三、大乘法相教；四、大乘破相教，五、一乘显性教”。在这里人天教是法藏所没有提及的，换言之，人天乘并没有纳入到法藏判教的范围当中。从这一点来看，宗密把人天乘也纳入到自己判教的范围当中，其所摄受的范围，要比法藏更广大。接下来宗密的“大乘法相教”与“大乘破相教”，分别可以完全对应法藏的大乘“始教”和大乘“终教”。而宗密的“一

乘显性教”，则可以对应法藏的大乘“顿教”和大乘“圆教”。在这里，宗密并没有对禅宗和华严宗的高下做出区分，而象法藏那样判华严高于禅宗，而是把禅宗和华严宗合二为一，都归入了“一乘显性教”，从而给予禅宗与华严宗同样的地位。

虽然宗密在《原人论》中用判教的形式，将儒、道外教及佛教中的大、小乘等宗派，一一加以批评，最终归结到一乘显性教为最高真理。但他并不是完全否定其他教派，而是在评判其缺点后，用一乘显性教加以包容，所以说“会前所斥，同归一源，皆为正义”，但这并不能否认宗密对大小乘等宗派作出了高下的判别。而在禅宗和华严宗的判别中，则体现了宗密“禅教合一”的思想，在教为华严，在证则为禅宗，二者并无高下。圭峰宗密，在其所著的《禅源诸诠集都序》中说：

“直显心性宗者，说一切法若有若空，皆唯真性。真性无相无为，体非一切，谓非凡非圣，非因非果，非善非恶等。然即体之用，而能造作种种，谓能凡能圣，现色现相等，于中指示心性。”

这是在说禅宗的曹溪禅和荷泽宗。

“显示真心即性教（直指自心即是真性。不约事相而示。亦不约心相而示。故云即性。不是方便隐密之意。故云显示也）。此教说一切众生皆有空寂真心。无始本来性自清净。”

这是指华严宗。

宗则直显心性，教则显示真心即性，在这里也是给予了禅宗（曹溪与荷泽）和华严宗同等的地位。

## 五、结语

判教思想是汉传佛教的思想特色之一，它是汉传佛教各大宗派得以建立的理论基础。汉传佛教各大宗派的建立，无一不是建立在其独特的判教理论的基础之上的。就华严宗判教思想而言，主要有华严祖师法藏在其《探玄记》文中依所诠而显五教差别，即“小、始、终、顿、圆”的五教判。除此之外，圭峰宗密在他的《原人论》中也提出了五教判，圭峰宗密说：“佛教自浅之深，略有五等：一、人天教，二、小乘教，三、大乘法相教，四、大乘破相教，五、一乘显性教”。本文在对圭峰宗密《原人论》中的判教思想加以介绍后，结合其在《禅源诸诠集都序》中五种禅法（外道禅，凡夫禅，小乘禅，大乘禅，最上乘禅）的区分，并在此基础上与法藏的华严五教判做了简单的对比，进而认为，圭峰宗密的判教所摄范围要比法藏更广，同时在对待禅宗和华严宗地位的问题上，宗密把二者放在了同等的高度，而不是象法藏那样以华严宗圆教而高于禅宗顿教。

（作者为杭州佛学院法师）

# 论说一切有部与其他部派对“灭尽定”思想比较研究

□ 释持定, 释普超

**摘要:**“灭尽定”是建立在四禅八定之上,在《阿毗昙毗婆沙论》记载为“无心定”,<sup>①</sup>但它完全是“无心”吗?它的思想演变过程又如何?有关这些问题,在部派中有着不同的见解。其中,关于菩萨是否能入灭尽定的问题是本文探讨的重点,但本文主要是以说一切有部的菩萨观为探讨对象,并参考其它部派的说法比较研究。

**关键词:**说一切有部;菩萨;灭尽定;有心;无心

## 一、灭尽定思想之背景

灭尽定(nirodhasamapatti),在北传《中阿含》<sup>②</sup>和《长阿含》<sup>③</sup>又称“想受灭定”(Sabbavedayitanirodhasamapatti)或“想知灭定”;在南传《中部》<sup>④</sup>、《相应部》<sup>⑤</sup>和《增支部》<sup>⑥</sup>等经又称“想受灭定”,是处于四禅、四无色定之上,共称为“九次第定”或“七种观法”,即内有色想观外色,内无色想观外色,净解脱身作证,空无边处,识无边处,无所有处,非想非非想处,而成为“八解脱”的佛教修持法门之一。灭尽定虽在《阿含经》中已有踪影,但据印顺导师的研究,这是后期演变出来的思想。他在《性空学探源》说:

《杂阿含》由观无常苦厌离,而外无六尘相,内无贪瞋痴所有,而得解脱;从空而无相而无所有的次第,完全是建立在观慧的所观义上,并不以此为浅深的无色定。但《中阿含》不动道同空三昧,而将无想与无所有倒置过来,这才与四无色定的次第,完全吻合。很明显的,佛教所说观空的禅定,在演变中,渐次的与三界的次第符合。所以我敢说:三界中无色界的次第,全是后代佛弟子们修定的过程,在“身坏命终由本意故得至彼处”的理论下,组织安立成功的。<sup>⑦</sup>

紧接着,印顺以敏锐的思维并将此思想的演变归纳为三期,而“灭尽定”是在“无色定”以上,所以属于最后期。<sup>⑧</sup>他认为,“世尊以四禅为正定”,修“空、无相、无所有三三昧”<sup>⑨</sup>引发无漏慧而得解脱。但也

① 北京·浮陀跋摩共道泰译:《阿毗昙毗婆沙论》第30卷说:“问曰:若得阿罗汉,后得灭尽定,离于解脱障时,有漏心得解脱耶?无漏心得解脱耶?答曰:或有说者,有漏心得解脱。所以者何?无心定时得解脱。评曰:应作是说,有漏、无漏心得解脱,所以者何?身得解脱,世得解脱。若不得灭定时,出定入定心于彼身不行,若于彼身不行于世亦不行。若得灭定时,入定出定心,则于身中行,以于身中行故,于世亦行。如说俱解脱人义,余人义亦应说。”《大正藏》第28册,第217页。

② 《中阿含经》卷21,《大正藏》第1册,第561页。

③ 《长阿含经》卷17,《大正藏》第1册,第110页。

④ 《中部经典(第5卷-第8卷)》卷5,《大正藏》第10册,第64页。

⑤ 《相应部经典(第35卷-第41卷)》卷36,《大正藏》第16册,第289页。

⑥ 《增支部经典(第11卷-第12卷)》卷11,《大正藏》第25册,第27页。

⑦ 印顺:《性空学探源》,《印顺法师佛学著作全集》第5卷,北京:中华书局,2009年,第65—第66页。

⑧ 印顺在《性空学探源》说:“佛陀与圣者的一切功德,主要是在第四禅中开发的。与解脱相应的第四禅,‘除断苦乐,忧苦先灭,不苦不乐,舍念清净’,为佛教目标所在,大概是第一期的思想了。以空、无相、无所有三三昧的熏修,其未能引发无漏即生解脱者,理应生于此空、无相、无所有处;无色界的组织,因此成立。空处以上有识处,这是定心空外境而存内心,也就是境空心有的过程,与十遍处、四空处、识处的次第相合。境空心有,进而念境空,不念心有,即是无所有;等到心境并寂,即是无相心定。瑜伽者的禅观过程,显然与四无色的次第相合。《杂舍》空、无相、无所有的次第,《中舍》转而不动、无所有、无想,实有深切注意的必要。《杂舍》五六七经,《中舍·支离弥梨经》,仅立一无相心定,这是第二期佛教者的目标了。但此无相心定,如《杂舍》四八五经、《中舍·一切智经》,开为无想定(非想非非想处)与灭受想定二者;《杂舍》四五六经,开为非想非非想界与灭界,《中舍·净不动道经》、《小空经》,开为非想非非想处(无想处)及解脱二者;而《杂舍》四七四经、《中舍·真人经》、《大因经》(巴利藏见长部),又开为非想非非想、灭受想定、及解脱三者。到此,无相心定,不再说它是智果智功德,被视为有念与出定计我了。”《印顺法师佛学著作全集》第5卷,北京:中华书局,2009年,第68页。

⑨ 印顺:《性空学探源》,《印顺法师佛学著作全集》第5卷,北京:中华书局,2009年,第67页。

有些修行者因执着“乐”、“着”、“住”，于空、无相、无所有中不观“无常法、是苦、是灭，彼于尔时而得无想”，<sup>①</sup>命终后便生空无边处、识无边处及无所有处等，就如印度的一些外道，修无色界定时以为是解脱的境界——涅槃。《大毗婆沙论》卷 74 说：

如契经说：“有四无色处，谓空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。”问：“何故世尊于四无色以处声说？”答：“为破外道解脱执故。”谓诸外道执四无色为四涅槃，一执空无边处名无身涅槃，二执识无边处名无边意涅槃，三执无所有处名净聚涅槃，四执非想非非想处名世间宰堵波涅槃。为破如是外道涅槃执故，说四无色名为生处非真解脱，真解脱者乃名涅槃。<sup>②</sup>

因此，从佛弟子们的禅修中，开展出无色定乃至灭尽定。但在佛教界也有一类说法，灭尽定（想受灭定）是从“无相心定”中分化出来的，两者于经典中似乎有着相同的地位。《相应部·目键连相应》（《南传》第 15 册，第 405 - 第 414 页）于八定之上安立“无相心定”，而《舍利弗相应》（《南传》第 14 册，第 380 - 第 385 页）则安立“想受灭定”。同时，也有在相同的事南北传之间却提了不同的定，《长阿含经·游行经》（《大正藏》第 1 册，第 15 页）说佛是“人无相（想）定”，令病康复，而《长部·大般涅槃经》（《南传》第 7 册，第 68 页）说是入“一切受灭相（想）心三昧”。由此可见，灭尽定与无相（想）心定的关系密切，但也有些部派将两者之差别分析出来，关于这点以下再说。

## 二、灭尽定与死亡的差别

关于灭尽定的特征，《杂阿含经》568 经说在身、口、意中都没有任何活动的迹象。所谓的身、口、意行，经说：“出息入息名为身行，有觉有观名为口行，想思名为意行。”<sup>③</sup>换言之，入灭尽定，内心不再有任何分别，不会有言语的表达，同时内心也没有丝毫的概念。《大毗婆沙论》卷 152 说：“灭尽定灭极细心心所故得。”<sup>④</sup>不过，对灭尽定“有心”或“无心”的问题，自古以来有很多的争论（下文说，于此暂且不说）。那么，入灭尽定与死亡又有什么不同？北传《杂阿含》、《中阿含》和南传《中部经典》都有谈到，今举《杂阿含》所说如下：

复问：“尊者！若死、若入灭尽正受，有差别不？”答：“舍于寿暖，诸根悉坏，身命分离，是名为死。灭尽定者，身、口、意行灭，不舍寿命，不离于暖，诸根不坏，身命相属，此则命终、入灭正受差别之相。”<sup>⑤</sup>

如上所说，两者之差别是在“寿”与“暖”。<sup>⑥</sup>寿（ayu）是命根或生命力（vitality），而暖（usma）是体温。若以现今的医学角度判断死亡的准绳，则是以心脏停止或脑死为标准，接着亡者的体温下降，四肢僵化、腐烂散坏等。入灭尽定者是不会有这样的现象，虽头脑没有思维，但仍然保持着生命力与体温；或许它们皆显得微弱，还是维持支撑肉体的基本原素。惟善在《说一切有部之禅定论研究：以梵文〈俱舍论〉及其梵汉注释为基础》引《婆沙·根蕴》说：

灭尽定是一个绝对没有心理活动的定/等至。行者已经远离了无所有处的烦恼，那里有个心不相应法，能令心心所熄灭，所以叫灭尽定。尊者世友说：“云何灭尽定？谓已离无所有处染，止息想作意为先，心心所法灭，是名灭尽定。”此定虽然没有心，不能令心平等相续，但此法之所以能够称之为定/等至，是因为它能引平等大种，令现在前，于灭法中无障无背，自在现见，自身所证，以是事故，世尊说：“灭唯一刹那，等至相续。”<sup>⑦</sup>

① 《中阿含经》卷 18，《大正藏》第 1 册，第 543 页。

② 《大毗婆沙论》卷 74，《大正藏》第 27 册，第 382 页。

③ 《杂阿含经》卷 21，《大正藏》第 2 册，第 150 页。

④ 《大毗婆沙论》卷 152，《大正藏》第 27 册，第 774 页。

⑤ 《杂阿含经》卷 21，《大正藏》第 2 册，第 150 页。

⑥ 对此，惟善在《说一切有部之禅定论研究：以梵文〈俱舍论〉及其梵汉注释为基础》说：“有部与上座部的主张是相同的，行者入灭尽定时，他的身体包括五色根不论是在欲界或者在色界都不会毁灭，他的命根与暖还保存在身上，但他的身行、语行、意行已经不存在了。而死人则不同，他的命根已灭，身、暖、所有的器官都已分离。譬喻者一分别论师主张在灭尽定时细心的存在。如果细心也灭了，这就不应该叫做灭尽定，那只是个死人，因为身与心是不能分离的。”北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 169 页。

⑦ 惟善：《说一切有部之禅定论研究：以梵文〈俱舍论〉及其梵汉注释为基础》，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 146 页。

犹如某些动物进入冬眠状态,若是没有科学常识的人,还以为它们已经死亡。所以,也因生命力与体温的继续维持,入此定者才有办法从定中出来恢复身心的所有功能。但这样的答案似乎还是不能令人满意的,因此,又开始引发学派们的争议。

### 三、有心与无心之争

灭尽定无心或细心的问题,部派之间便有争议。《毗婆沙论》卷 152 说:

问:“何故作此论?”答:“为止他宗显己义故。”谓譬喻者分别论师执,灭尽定细心不灭。彼说无有有情而无色者,亦无有定而无心者。若定无心命根应断,便名为死非谓在定。为止彼意显灭尽定都无有心。<sup>①</sup>

在这里,毗婆沙师对“灭尽定细心不灭”的说法是完全的反对,坚决认为灭尽定是“无心”<sup>②</sup>的立场。如果承许毗婆沙的观点,若没有“细心”<sup>③</sup>的存在,出此定又是以什么原理令“想”与“受”生起? Paul J. Griffiths 在说到有关赤铜钵部所传的灭尽定之章节内,举了觉音所说的例子:如一面镜子装进了布袋,虽然不能照到外面的境界,但它的功能犹在;而入灭尽定者亦然,于定中六根(sense-organs)对外境的反应虽已停止,但它们本身具有的功能还是不灭的,一旦行者出定时,它们随时恢复作用。<sup>④</sup> 在《中阿含·法乐比丘尼经》也说:“我从灭尽定起,然因此身及六处缘命根,是故从定起。”<sup>⑤</sup>关于这一说法,也有余师<sup>⑥</sup>认为:“如生无色色久时断,如何于后色复得生?”<sup>⑦</sup>而有部的看法是:

终不念言:我今出灭定或复当出,然彼身命六处为缘,及本要期出灭尽定,或由饥渴便利所恼,在定虽不为损,出则作患故,彼法尔出于灭定。<sup>⑧</sup>

除了六根为缘生理的需要外,有部的解释是以入定之前的“心”作为出定之心的“缘”,所以《俱舍论》卷 5 说:“婆沙师许过去有前心为后等无间缘。”<sup>⑨</sup>若以有部“三世实有”的思想来看,前心的自性不灭,理所当然贯彻“前心”与“后心”<sup>⑩</sup>的相续生命之流的关系。另外,在《俱舍论》卷 5 说的“先代诸轨范师”<sup>⑪</sup>, Paul J. Griffiths 说他们是经量部(Sautrantika),<sup>⑫</sup>印顺导师在《性空学探源》明确地说“应是西北方声闻学者综合各种思想的作品,与经部近。先代轨范师,是以经部而折衷毗昙的学者”,<sup>⑬</sup>提倡色心二法

① 《毗婆沙论》卷 152,《大正藏》第 27 册,第 774 页。

② 印顺在《摄大乘论讲记》说:“有部说:虽在灭尽定中,不起识的作用,但出定后,必然复生意识。如隔日症一样,它虽然不在发作,但症病并没有离身。所以灭定虽没有识,也可以叫做识不离身。”《印顺法师佛学著作全集》第 3 卷,北京:中华书局,2009 年,第 100 页。

③ 《阿毗达磨毗婆沙论》第 152 卷说:“灭尽定灭极细心心所故得,下地不顺极细心心所灭。问:何故非想非非想处顺极细心心所灭,非下地耶?答:诸欲入彼定者先起欲界善心,次入初静虑,次入第二静虑,如是乃至入无所有处,次入非想非非想处。于非想非非想处上中下心,从上入中,从中入下,下品心断入灭尽定,所说譬喻如前所知,故此唯在非想非非想处。又下诸地皆名有想,行相麤动难可止息。此地名非想非非想,行相微细易可止息故,下地中无灭尽定。”《大正藏》第 27 册,第 774 页。

④ Paul J. Griffiths: On Being Mindless: Buddhist Meditation And The Mind - Body Problem, by Open Court Publishing Company, 1986, P11 - P12.

⑤ 《中阿含经》卷 58,《大正藏》第 1 册,第 789 页。

⑥ 神泰在《俱舍论疏》卷 5 认为是“有余经部师。”《大正藏》第 53 册,第 53 页。

⑦ 《俱舍论》卷 5,《大正藏》第 29 册,第 25 页。

⑧ 《毗婆沙论》卷 153,《大正藏》第 27 册,第 780 页。

⑨ 《俱舍论》卷 5,《大正藏》第 29 册,第 25 页。

⑩ 印顺在《唯识学探源》说:“一切有部的三世观,是单就作用的起灭而建立的。当诸法正生未灭,是现在的存在。从现实的存在,推论到未生未灭、已生已灭的存在,建立过去、未来的实有。所以它常说,过去、未来法是现在的同类,过去、未来一样的也有色、声、香等一切法。从诸法的自体上看:法法都是各各差别,常住自性,没有什么变化可说,彼此间也说不上什么连系,‘法法各住自性’,是真实有,一切有部依此建立实法、我。从诸法的现起作用上看:每一法的生起,必定依前时与同时诸法的力用为缘,才能生起。生起后,又能引生未来法。在这前前引生后后,成为相似相续的一大串中,在这生灭相续而属于有情的生命之流,才有变化,彼此间才有连系。”《印顺法师佛学著作全集》第 4 卷,北京:中华书局,2009 年,第 41—第 42 页。

⑪ 《俱舍论》卷 5,《大正藏》第 29 册,第 25 页。

⑫ Paul J. Griffiths: On Being Mindless: Buddhist Meditation And The Mind - Body Problem, by Open Court Publishing Company, 1986, p64.

⑬ 印顺:《性空学探源》,《印顺法师佛学著作全集》第 5 卷,北京:中华书局,2009 年,第 96 页。

互为种子。<sup>①</sup>从譬喻师与分别说部的“细心说”，我们不难看出它们与大乘佛教，特别是唯识思想的关联。<sup>②</sup>唯识将心分为八种，以第八阿赖耶识为最微细，有维持生命体与含藏所有一切（五蕴身心与器世间）种子的功能，如此一来，便也解释了灭尽定虽无“受”与“想”，但有最细识（根本识）来维持色身，使之不致坏死，所以《成唯识论》卷7说：“若生无色不起此定，恐无色心成断灭故，已信生彼亦得现前，知有藏识不断灭故。”<sup>③</sup>

#### 四、灭尽定与无想定之差别

依印顺导师的研究，无色定是后来所演变出来的，那么“灭尽定”是否就是由“无想定”而来呢？两者在经典中都有类似的地方，如前文所说。早期佛教的修行者应是依“空”、“无相”、“无所有”而得解脱，但也有因执取“乐”、“着”、“住”，不正观“无常、苦、灭”而修之，死后便生到无色界天，也就是没有粗重的身体与活跃的思惟。无想定也就是“无相定”的演绎，传说此类众生是居住在色界的广果天的最高处。对此，惟善在《说一切有部之禅定论研究：以梵文〈俱舍论〉及其梵汉注释为基础》引《破沙·根蕴》说：

首先无想定不在下地，因为这些地方是“非田非器”。从无想定灭心心所法方面来看，只有第四禅能“顺心心所灭”，而下地不能，这是因为想要入无想定者先要生起欲界善心，其次再入初禅、然后二禅、三禅乃至入第四禅。于第四禅的分类（上中下）心中，先从上入中，然后从中入下，在下品心断时即入无想定，这就譬如妇女要把毛搓成线一样，除去粗的，缉绩细的，等此工序完成之后才放手。入想定也是这样，从粗入细乃至最后心心所都灭了。这样的境界只有在第四禅才有，因为下地有欢戚之感受，其行相粗动，难可除灭。第四禅只有不苦不乐，其行相微细，容易断灭。因此，下地中无无想定。在上面的无色界也没有无想定，因为无想定只有凡夫妄想希望通过修习此定，就以为能证无想涅槃，而无色界中没有无想定异熟果报可假设。无色界也没有无想定，凡夫对无色界会生起恐怖，畏惧生命断灭的想法，认为无色界既没物质也没有心，成为断灭，什么也没有了。因为凡夫对此会生起恐怖，所以无色界中不会有无想定。<sup>④</sup>

无想定与灭尽定两者都是属于“无心定”。《大智度论》卷47说：“无心三昧者，即是灭尽定或无想定，何以故？佛自说因缘，入是三昧中，诸心心数法不行。”<sup>⑤</sup>它们之间的差异到底在那里？从经论中看到的，除了《中含阿经》和《大毗婆沙论》外，比较周详的应是《俱舍论》了。下列表就简单介绍《俱舍论》卷5对“无想定”与“灭尽定”的迥异之处。<sup>⑥</sup>

无想定	灭尽定
为求解脱（但非真解脱），以出离想作意为先	为求静住，以止息想作意为先
即在第四静虑非余	唯在有顶，即是非非想处
招无想有情天中五蕴异熟	唯招有顶四蕴（除色）异熟
唯顺生受	通顺生、后及不定受、或全不受
唯异生得	唯圣者得
欲色二界皆得初起	唯在欲界人中初起

① 普光在《俱舍论记》第5卷说：“故彼经部中先代诸轨范师咸言，心、身二法互为种子。”《大正藏》第41册，第100页。

② 印顺在《唯识学探源》说：“细心相续，是唯识学上本识思想的前驱。……不论是大众部，或是上座分别论者，经部譬喻论者，在初期，都把细心看成意识的细分。经过长时期的思考，才一律明确的提出六识以外别有细心的主张。原来细心说，也有它的困难：凡是识，必有它所依的根，所缘的境。……到后代的大乘唯识学里，虽在说细心的根、境、行相，但‘所缘行相俱不可了’的意见，一直被采用着。依论文来说，这细心的作用，表现在初生与命终的阶段。到底平时有没有细心，却没有说到。如依道邑《义蕴》的解说，这细意识，不但是受生命终心，还是以后诸法生起的所依，它是缘根身和器界的。”《印顺法师佛学著作全集》第4卷，北京：中华书局，2009年，第33—第80页。

③ 《成唯识论》卷7，《大正藏》第31册，第38页。

④ 惟善：《说一切有部之禅定论研究：以梵文〈俱舍论〉及其梵汉注释为基础》，北京：中国人民大学出版社，2011年，第138—第139页。

⑤ 《大智度论》卷47，《大正藏》第25册，第399页。

⑥ 《俱舍论》卷5，《大正藏》第29册，第25页。

由此观之,无想定是凡夫所修,也是圣者不愿入的定。《俱舍论》卷5说:“许此定唯异生得,非诸圣者,以诸圣者于无想定,如见深坑不乐入故。要执无想为真解脱,起出离想而修此定,一切圣者不执有漏为真解脱及真出离故,于此定必不修行。”<sup>①</sup>对外道而言,无想定的境界几乎是与涅槃一样,内心的境界比“舍念清净”的四禅还要殊胜,离却了一切念头,“外道愚夫,或以生天为解脱,或以深定的境界为解脱”,<sup>②</sup>所以,他们都误以为是解脱。惟善在《说一切有部之禅定论研究:以梵文〈俱舍论〉及其梵汉注释为基础》说:

外道认为在生死流转的过程中,“想”是轮回的关键因素,有了想就会造业,由业力导致生死轮回。若把想灭掉,造业之心也就不存在了,认为这就是涅槃解脱。而对于佛教徒而言,此无想定如深坑,若掉进去,就难以出来,因此,佛教徒应该避免修习此定。<sup>③</sup>

不过,在《长阿含经》中不也说佛入“无想定”,除去身体的病痛吗?<sup>④</sup>于此世亲在《俱舍论》为何又说“圣者于无想定,如见深坑,不乐入故”?由此可见,其思想的演变与灭尽定同等地位的无想定,到后期两者的差距似乎是越来越远了,笔者认为,这些只是后人“强分”的结果。

### 五、灭尽定与解脱之关系

灭尽定是否是“有漏定”或“无漏定”的问题,也是争论不休的,《杂阿含经》说灭尽定是顺趣于解脱。质多罗长者回答伽摩尊者:

人灭正受者,<sup>⑤</sup>顺趣于离,流注于离,浚输于离,顺趣于出,流注于出,浚输于出,顺趣涅槃,流注涅槃,浚输涅槃。<sup>⑥</sup>

此说灭尽定是趣于“离”、“出”、“涅槃”等,也即是说,此定能得解脱涅槃,应属“无漏”摄。但在《中阿含经·舍利子相应品成就戒经》卷5中舍利弗告诸大众,若于戒定慧成就,便能出入灭尽定,若未得无漏智而入灭尽定,如果于定中丧命,必生欲界以上的天。如其说:“若比丘成就戒,成就定,成就慧者,便于现法出入想知灭定,必有此处。若于现法不得究竟智,身坏命终过搏食天。”<sup>⑦</sup>但尊者乌陀夷反对舍利弗而说:“尊者舍利子,若比丘生余意生天中,出入想知灭定者,终无此处。”<sup>⑧</sup>依舍利弗的观点,若没有证无漏智而修灭尽定,死后仍然到有漏处(无色界),所以此定显然是“有漏”摄。而尊者乌陀夷的看法正好相反,他认为即使没有得无漏智,也不会生到无色界,他认为灭尽定是“无漏”摄。又于此经中,也说到世尊是肯定舍利弗的立场,如此一来,与《杂阿含经》所说的灭尽定能“顺趣于离”等观点是有所违背了。

另外,在部派佛教中,大众系与(上座)分别说系认为,灭尽定即是烦恼灭尽,是“第八解脱”。《成实论》(持有大众分别说之义)说:“第八解脱一切灭尽,所以者何?若灰色灭心,则有为都灭,是名阿罗汉果。以如是次第乃得灭尽,是名八解脱”。<sup>⑨</sup>《智论》说:“般若波罗蜜气分,即是灭尽定”,<sup>⑩</sup>以及《成唯识

① 《俱舍论》卷5,《大正藏》第29册,第25页。

② 印顺:《成佛之道(增注本)》,《印顺法师佛学著作全集》第5卷,北京:中华书局,2009年,第244—第245页。

③ 惟善:《说一切有部之禅定论研究:以梵文〈俱舍论〉及其梵汉注释为基础》,北京:中国人民大学出版社,2011年,第136页。

④ 《长阿含经》卷2:“阿难!我所说法内外已讫,终不自称所见通达。吾已老矣年粗八十,譬如故车方便修治得有所至,吾身亦然。以方便力得少留寿,自力精进忍此苦痛,不念一切想,入无想定时,我身安隐无有恼患。”《大正藏》第1册,第15页。

⑤ “灭正受”是“灭尽定”的异名。“问:尊者!若死、若入灭尽正受有差别不?答:舍于寿暖,诸根悉坏,身命分离,是名为死。灭尽定者身口意行灭,不舍寿命,不离于暖,诸根不坏,身命相属,此则命终入灭正受差别之相。”《杂阿含经》卷21,《大正藏》第2册,第150页。

⑥ 《杂阿含经》卷21,《大正藏》第2册,第150页。

⑦ 《中阿含经》卷5,《大正藏》第1册,第449页。

⑧ 《中阿含经》卷5,《大正藏》第1册,第449页。

⑨ 《成实论》卷12,《大正藏》第32册,第339页。

⑩ 《大智度论》卷64,《大正藏》第25册,第513页。

论》卷7也说：“此定初修必依有顶游观无漏为加行人，次第定中最居后故，虽属有顶而无漏摄。”<sup>①</sup>可见，大乘的主张是偏向灭尽定是无漏法之说。但有部却有不同的意见，《论》说：

问：“此灭尽定自体既尔，其相云何？”答：“自体即相，相即自体，以一切法不可离体别说其相，故尊者世友作如是言：此灭定解脱为相，故作是说。住此定者，心心所法解脱，胜解脱，极胜解脱，离系，胜离系，极胜离系。”问：“此定不能断诸烦恼，如何可说住此定者心心所法解脱等言？”答：“住此定者心心所法暂时解脱，乃至暂时极胜离系，故说此言，非谓此能断诸烦恼。”<sup>②</sup>

从表面上看，尊者世友（Vasumitra）的观点貌似同《阿含经》的说法，其实他还是认为，灭尽定并非属无漏的，它只是暂时令心心所的功能处于无功用的状态，“住此定者心心所法暂时解脱”并不能真正的断烦恼而得解脱，这种状态与涅槃虽相似，但并不是佛教的解脱境界。有部认为，灭尽定是修禅定者，为了超越“无所有处定”，进而止息“受”、“想”等心的烦乱而修，故说：“谓已离无所有处染，止息想作意为先心心所法灭，是名灭尽定，由此因缘故作斯论”，并且说此定“唯非想非非想处系。”<sup>③</sup>

对有漏与无漏的问题，《冠导阿毗达磨俱舍论》<sup>④</sup>将灭尽定以大小乘作出了“六同”、“十异”的分类，其中对有漏、无漏的判摄则是：小乘属“有漏”有顶系，而大乘属“无漏”非界系。笔者认为，任何的定若依缘起“正观”修，则是引发无漏解脱的可能性。《中舍·小空经》卷49说：

若欲多行空者，彼比丘莫念无量识处想，莫念无所有处想，当数念一无想心定。彼如是知：空无量识处想，空无所有处想，然有不空，唯一无想心定。……彼作是念：我本无想心定，本所行，本所思，若本所行、本所思者，我不乐彼，不求彼，不应住彼。如是知，如是见，欲漏心解脱，有漏（心解脱），无明漏心解脱。……彼如是知：空欲漏，空有漏，空无明漏，然有不空，唯此我身六处命存。……若彼中无者，以此故彼见是空；若彼有余者，彼见真实有。阿难！是谓行真实（空）性不颠倒也，谓漏尽，无漏，无为心解脱。<sup>⑤</sup>

一般被称异生的无想定，若以“不乐彼，不求彼，不应住彼”而修，便能引发无漏，因此，经中才说“欲漏心解脱”；除了色身于命终前是“不空”外，内心已不为烦恼所动。笔者认为，无论是有漏还是无漏摄，各家虽异议纷纭，若不与“空慧”相应，即便是能引发解脱的法也会成为世间法了。

## 六、菩萨能否入灭尽定

### （一）菩萨之特色

菩萨的思想在《阿含》中很少谈到。其发展的根源是从《本生谈》而来的，这种思想之所以发展，是因为佛陀涅槃后佛弟子们“对佛的永恒怀念”，<sup>⑥</sup>才传出了“菩萨譬喻”、“菩萨本生”和“佛譬喻”等等，尔后孕育了佛菩萨的种种特性。在部派佛教的时代，说一切有部对当时的印度北方颇具影响力，乘着声闻的学说，毗昙师起初对菩萨的涉猎可谓是少之又少，就《发智论》仅在“见蕴”中只说到“齐何名菩萨”。<sup>⑦</sup>但随着大乘的逐渐兴起，说一切有部中如\*尊者、马鸣等也与大乘思想产生共鸣，因此，有部也不得不将菩萨的思想有所留意了。《婆沙》卷17说：“谓如一佛成就十力、四无所畏、大悲、三念住、十八不共法等无边功德，余佛不尔，故名平等”<sup>⑧</sup>的种种功德。不仅于此，《婆沙》于各处中也说到“佛之十力”（卷30-31）、“菩萨六根猛利”（卷13）、“菩萨眼见”（卷150）以及“菩萨修行阶位”（卷167-177）等等。有关佛的“十力”、“四无畏”，在《阿含经》中也有所说，至于“十八不共法”却无所见，笔者认为，或许这是受了大乘的影响所采纳的思想。菩萨的思想，大体上可说是源于《本生谈》，即是佛陀前生的事迹；有部的菩

① 《成唯识论》卷7，《大正藏》第31册，第37页。

② 《大毗婆沙论》卷152，《大正藏》第27册，第777页。

③ 《大毗婆沙论》卷152，《大正藏》第27册，第774页。

④ 《冠导阿毗达磨俱舍论》卷19，《大藏经补编》第6册，第503-504页。

⑤ 《中阿含经》卷49，《大正藏》第2册，第737页。

⑥ 印顺：《初期大乘佛教之起源与开展》下册，《印顺法师佛学著作全集》第17卷，北京：中华书局，2009年，第1127页。

⑦ 《发智论》卷18，《大正藏》第26册，第1018页。

⑧ 《大毗婆沙论》卷17，《大正藏》第27册，第85页。

萨观亦是依《本生谈》而开展其论义,只是站在“人间菩萨观”来说的,与大乘的菩萨有不同的诠释。

首先,有部菩萨定义,《婆沙》卷 176 说:“以增上意乐恒随顺菩提,趣向菩提,亲近菩提,爱乐菩提,尊重菩提,渴仰菩提,求证欲证不懈不息,于菩提心无暂舍。……恒于菩提精进勇猛,求欲速证。”<sup>①</sup>其次,又说菩萨必须经过三大阿僧祇劫修“三十七道品”与“四波罗蜜”,即布施、持戒、精进、般若(六波罗蜜是外国师之说,然迦湿弥罗的有部认为“忍”由“戒”摄,“定”由“般若”所摄,所以,只说四种波罗蜜〔参见《大毗婆沙论》卷 178,《大正藏》第 27 册,第 892 页〕)。有部对菩萨所行的波罗蜜是“得尽智<sup>②</sup>时此四波罗蜜多方得圆满。”<sup>③</sup>依有部的菩萨观说,菩萨在未证菩提之前,其烦恼仍未尽。有部更说菩萨于“三大阿僧祇劫”,虽在初劫满时,已经具足种种难行苦行,但仍未能自知作佛;在第二劫满时,虽能决定自知作佛,还不敢说自己当来必能作佛;最后,在第三劫满时,再经一百劫修“妙相业”,即三十二相,这时的菩萨才能作无畏狮子吼:“我当作佛”。《婆沙》卷 176 说:

从初发心乃至未修妙相业来,虽于菩提决定,而趣未决定,未得名为真实菩萨。要至修习妙相业时,乃于菩提决定,趣亦决定,是故齐此方名菩萨。<sup>④</sup>

此时,菩萨才能被天人和世间人所共同认为菩萨,否则在修“妙相业”前,只有天人才知道彼将作菩萨。另外,菩萨在修妙相业时,能舍“五劣事”得“五胜事”。<sup>⑤</sup>如此,菩萨若具备以上的条件,修“妙相业”,菩提与趣皆决定,天、人所共识,及舍五劣事得五胜事。菩萨修妙相业,同时也于兜率天宫饶益有情,直至百劫满,先作“四种观察”,即时间、地点、种性和依器。时间即是佛出世的时间,从八万岁乃至百岁;地点即是应于中国(中印度),南瞻部洲生,而非边地生;种性即是佛常选择尊贵的族性,如刹帝利;依器即是生佛的人是何等种性,道德方面是否清净以及身体是否健康,能持“菩萨的坚固和大力为那罗延身、那罗延力”<sup>⑥</sup>的合成身经十个月,才下生人间,出家修道,菩提树下入金刚喻定,于三十四心断尽烦恼,才是菩萨道的圆满——即成佛。<sup>⑦</sup>为什么有部的菩萨非要来到人间成佛而非天上?对此,《婆沙》卷 178 举了九个理由,以作说明。<sup>⑧</sup>因此,有部认为的菩萨必须来人间成佛。

## (二)能入与否之问题

到底菩萨是否能入灭尽定?对此,《婆沙论》卷 153 说:“问:菩萨为人灭尽定不?尊者世友说:不能入。契经说,为圣者定故,若菩萨能入者,亦应名异生定。”<sup>⑨</sup>尊者世友站在有部的立场上说菩萨不能入“灭尽定”,其原因在于他们对菩萨的观念与大乘有所不同。有部说的菩萨在未证菩提之前都是“异生”,而灭尽定无论是大小乘一致认为是“三果”以上所修的“定”,所以尊者世友说:“若菩萨能入者,亦应名异生定。”<sup>⑩</sup>对于这一问题,也有其它的说法:“菩萨必欣上地离下地染,如尺蠖虫”,也会入灭尽定,“有以为菩萨遍学一切法,所以能入。”<sup>⑪</sup>另类说法则是,菩萨应广求一切智,所以也应该修学与人灭尽

① 《大毗婆沙论》卷 176,《大正藏》第 27 册,第 887 页。

② 《大毗婆沙论》卷 29:“云何尽智?谓如知我已知苦,已断集,已证灭,已修道。云何无生智?……如实了知我已尽欲漏、有漏、无明漏,是尽智。”《大正藏》第 27 册,第 150 页。

③ 《大毗婆沙论》卷 178,《大正藏》第 27 册,第 892 页。

④ 《大毗婆沙论》卷 176,《大正藏》第 27 册,第 887 页。

⑤ 此十事:1、舍诸恶道,恒生善趣;2、舍下劣家,恒生贵家;3、舍非男身,恒得男身;4、舍不具根,恒具诸根;5、舍有忘失念,恒得自性生念。

⑥ 参见《中华佛学百科》

⑦ 若以大乘的立场来谈,菩萨不必等到最后一生才入“正性离生”,在修“般若道”时,即证正性离生,尔后修“方便道”,而成正等正觉。

⑧ 1、过去诸佛皆于人中而取正觉故。2、天趣身非阿耨多罗三藐三菩提所依止故。3、人之智见猛利,能得阿耨多罗三藐三菩提故。4、诸天耽着妙欲,于入正性离生得果离染等事非增上故。5、人趣根性猛利,多分能受如来正法,天趣不尔。6、菩萨的最后一生必受胎生,而天趣只有化生而无胎生。7、唯人趣有厌心及猛利智。8、为俱摄人天的众生故来人间成佛,若在天上则人无法由往天上而得佛摄化。9、若天上成佛,再来世间度化人,世间人当怀疑佛是幻术所作而不受法。《大毗婆沙论》卷 176,《大正藏》第 27 册,第 893 页。

⑨ 《大毗婆沙论》卷 153,《大正藏》第 27 册,第 780 页。

⑩ 《大毗婆沙论》卷 153,《大正藏》第 27 册,第 780 页。

⑪ 印顺:《初期大乘佛教之起源与开展》上册,《印顺法师佛学著作全集》第 16 卷,北京:中华书局,2009 年,第 321 页。

定。还有大德法救说：

菩萨不能入灭尽定，以诸菩萨虽伏我见不怖边际灭，不起深坑想，而欲广修般若故，于灭尽定心不乐入，勿令般若有所碍故，虽有能而不入，此说菩萨未入圣位。<sup>①</sup>

譬喻师的大德法救与大乘的思想似有所同，认为菩萨可以断“我见”，在智慧上是有足够的力量入灭尽定的，“大德的意思是：对于止息自利的灭尽定，菩萨不是不能入，而是为了广修般若而不愿入。这是为了佛道而广修般若，不求自利的止息；重视般若的修学，深合于菩萨道的精神。”<sup>②</sup>为了得到更高的佛智，太深的禅定是无法“观慧”的，因此在未证菩提前的“菩萨不能入灭尽定”，若果将堕入二乘的涅槃。《大智度论》卷39中说菩萨可以入灭尽定，甚至从初禅乃至一念间入，这是因为“菩萨无量福德智慧力，深入禅定，心亦不着，故能远超。”<sup>③</sup>以大乘视之，具有无量福德与智慧的菩萨随时都可以入灭尽定而无所障碍，这种观点与《毗婆沙论》外国师似有相同，他们说：“一切菩萨先起灭尽定，后证无上正等菩提。”<sup>④</sup>但有部的毗婆沙师说：“一切菩萨先证无上正等菩提后起灭尽定。”<sup>⑤</sup>总之，有部提倡的菩萨尚还是异生凡夫，无论是经过了多长时间，累积了多少的福报与智慧资粮，仍然不能入灭尽定，唯有“一直到菩提树下”，<sup>⑥</sup>断三十四心刹那断结得一切智的时候，才能入灭尽定。

### 七、结论

综上所述，“无色定”是由后人修行的成果演变出来的，此是因修“空、无相、无所有三三昧”出世法失败而成世间定；而“灭尽定”则是由“无想定”演绎的定。至于灭尽定与死亡的差别，早期佛教只在“寿”与“暖”，而大乘者却认为“细心”或“阿赖耶识”。在出定方面，有部认为不须细心，而以前心作为后心的“等无间缘”。无想定与灭尽定除了皆是“无心定”外，主要的差异在于：灭尽定是“圣者”入定，而无想定是“异生”入定。《阿含》说灭尽定能“顺趣于离”，有部则认为，那只是暂时的解脱，并不能真正断烦恼，大乘则说它是无漏所摄。有部的菩萨必须经过三大阿僧祇劫修“三十七道品”和“四波罗蜜”，百劫修三十二相，然后下生人间，出家、修道，最后才于菩提树下入金刚喻定，在这之前的菩萨，尚还是异生。虽然大乘的菩萨能入灭定，但有部的菩萨观说，唯有在菩提树下，于三十四心刹那断尽烦恼而得一切智之后，方能入灭尽定。

（作者释持定，浙江佛学院常务副院长兼教务长；释普超，浙江佛学院教师）

① 《毗婆沙论》卷153，《大正藏》第27册，第780页。

② 印顺：《说一切有部为主的论书与论师之研究》，《印顺法师佛学著作全集》第15卷，北京：中华书局，2009年，第226页。

③ 《大智度论》卷39，《大正藏》第27册，第343页。

④ 《毗婆沙论》卷153，《大正藏》第27册，第780页。

⑤ 《毗婆沙论》卷153，《大正藏》第27册，第780页。

⑥ 印顺：《说一切有部为主的论书与论师之研究》，《印顺法师佛学著作全集》第15卷，北京：中华书局，2009年，第227页。

## 法藏贤首与《大乘起信论》

□ 释昌莲

**摘要:**唐代法藏贤首是继智伊而为华严教理之集大成者,因与传法相宗之玄奘意见不同,就真谛所出《大乘起信论》而撰《义记》三卷,并《别记》一卷,刊行于世。以《起信论》所示真妄和合之阿梨耶识缘起论,与玄奘所传之说迥异;故法藏极力称扬《起信论》以对抗压抑之。就五教四宗,判《起信论》为大乘终教,亦如来藏缘起宗,以贬抑法相以褒扬贤首。又就真如、生灭二门惟一心处,突显其华严宗无碍圆融观。特以诸佛众生同禀共赋之自性清净心为桥梁,从而会通心不生灭之真如与性清净之如来藏,并准《楞伽》、《胜鬘》等经所说,以如来藏随缘义而统摄阿梨耶识之真妄和合说,就生灭门中真妄八义缘起和合为建立大乘终教阿梨耶识之理论基础。

**关键词:**真如;生灭;融通;真妄和合;阿梨耶识

梁朝真谛所出《大乘起信论》译本,对后世影响尤著。篇幅虽不长,仅约一万一千余字,然逻辑结构严谨,说理层次分明,是对隋、唐佛教思想产生深远影响的论著之一。其此论之理论思想代表了隋、唐以来中国佛教发展的方向,并成为各宗派间教义互相融合的理论基础。后因印度已佚此论,据说玄奘大师又易唐言为梵语,复传至印度。自陈、隋以来,注释此论者,代不乏人。唐代法藏贤首国师,乃中国华严宗教义之集大成者,一生著述颇为宏富。就对当时为世人所不重之《大乘起信论》,撰《义记》三卷,并《别记》一卷,刊行于世。在法藏未著《义》、《别》二记前,虽有隋时净影寺慧远等人的注疏刊行,然法藏二记注解,发挥奥义,备极周详;使前此不引人注意之《起信论》,促起后哲之竞相研究。继有荆溪、澄观之盛藉《起信论》而发挥各家教义,至圭峰宗密而达乎极致;终使《起信论》在中国佛教史上占有重要地位,至今犹盛。本文以《起信论义记》为主,再结合《探玄记》、《五教章》、《起信论别记》等说,略探法藏称扬《起信论》之三点要义。

### 一、于教判中贬抑法相以褒扬贤首

法藏(643—712),字贤首;华严宗的实际开创者、集大成者,被尊为华严三祖。祖籍康居国人,祖父归华,侨居长安;贞观十七年(643),生于长安;以康为姓故,亦称康藏国师。据《宋高僧传》卷第五载:“风度奇正,利智绝伦;薄游长安,弥露锋颖;寻应名僧,义学之选。属奘师译经,始预其间;后因笔受、证义、润文,见识不同,而出译场。至天后朝传译,首登其数;实义难陀赍《华严》梵夹至,同义净复礼,译出新经;又于义净译场,与胜庄大仪证义。”<sup>①</sup>此说若属实,按玄奘寂于麟德元年(664)推算,当时法藏年仅二十二岁;参列译场,当在二十岁左右。或云法藏二十八岁,尚未受僧仪。法藏既初与玄奘,“见识不同,而出译场”;说明当时玄奘新译面临着甚大阻力,所传护法一系之唯识思想与受真谛旧译所传世亲一系之间存在着异议。法藏与玄奘知见相异,法藏对玄奘所立三时教判悉以反对。

对如来一代时教的判释,源自印度大乘佛教发展到般若学与法相学的衍生,由于空、有二教之间的长期竞相争辉,于是后来有出自龙树至清辩一系的智光,与出自世亲至护法一系的戒贤,二位巨擘各立三时教而相对抗衡。大法东来,则形成了独具一格的以圆融无碍为主要特色的中国佛教教判思想,有别于印度佛教教判。这一特色,主要体现在天台宗与华严宗。早在南北朝时就形成了“南三北七”等十家教判说,隋、唐以来形成了大乘佛教各具特色的八宗教判说,然其影响最深远者莫过于天台所立“五时八教”与华严所立“五教十宗”,自两宋以来诸家解经皆准天台与华严为教判遵式。

<sup>①</sup> 宋·赞宁:《宋高僧传》第5卷,《大正藏》第50册,第732页上。

中国大乘佛教八宗,皆悉源自印度龙树、世亲二系教义派衍而来。传译龙树之著述者当推罗什,念佛宗和禅、天台、三论诸宗,俱出自罗什下之一大教系;传译世亲之著述者,始于佛陀跋陀罗(华言觉贤)所译六十卷《华严经》,其影响及于中国佛教思想者甚大;华严和法相二宗,俱出自世亲派之教系。其传世亲派之教系者有三:《华严十地论》、《摄大乘论》、《唯识论》;惟《地论》派之说最古。法藏参与实叉难陀翻译八十《华严经》时,当在五十岁后;至此《华严》二译至华,其思想益熟;于是法藏详考“南三北七”之教判理论,合订三译《华严》,据台教“藏、通、别、圆”化法四教而立“小、始、终、顿、圆”五教;又据佛陀跋陀罗三藏、学士光统所辩“因缘、假名、诳相、常”四宗而立“十宗”<sup>①</sup>;这以“五教十宗”为代表的新的教判理论体系,即出自《地论》派而特别发达者,法藏集大成之华严宗教判是也。方立天尝曰:“中国佛教宗派一般都是以印度的某一种或几种佛典为立宗的理论依据,不同宗派的形成往往与佛典的翻译分不开,尤其是法相唯识宗、华严宗和密宗的宗派,都和创宗者主持或参加译经直接相关。”<sup>②</sup>由于六十卷本、八十卷本《华严经》的二译传入中国,终使法藏集大成而创立以“五教十宗”为代表理论的华严新教判思想理论。

法藏所创“五教十宗”的新教判,是由“五教”与“十宗”相互交织而成,横该竖罗。法藏《五教章》卷第一载:“初就法分教,教类有五;后以理开宗,宗乃有十。”<sup>③</sup>由于众生根机有千差,致使如来所说圣教亦有万别;法藏据如来一代教法所摄化机宜之不同,而就法分为五教,“圣教万差,要唯有五”;由于五教所宣义理有浅深不同,所以法藏亦就理开为十宗。若以“五教”对“十宗”,前六宗相当于小乘教,后四宗相当于大乘之“始、终、顿、圆”四教;似乎“五教”与“十宗”之间只有开合之不同而已。五教就法而分,十宗就理而开;就法之高下而分五教,以论众生机宜之大小;就理之深浅而开十宗,以论如来教乘之同别;惟贵法以契理,教以扣机;所以法藏对“五教”与“十宗”采取平等并列看待之态度。值得注意的是,法藏撰《义记》虽“先叙诸教,后随教辨宗”,但据四宗而判《起信论》曰:

随教辨宗者,现今东流一切经论,通大小乘;宗途有四:(一)随相法执宗,即小乘诸部是也;(二)真空无相宗,即《般若》等经、《中观》等论所说是也;(三)唯识法相宗,即《解深密》等经、《瑜伽》等论所说是也;(四)如来藏缘起宗,即《楞伽》、《密严》等经、《起信》、《宝性》等论所说是也。此四之中,初则随事执相说;二则会事显理说;三则依理起事差别说;四则理事融通无碍说;以此宗中许如来藏随缘成阿赖耶识,此则理彻于事也;亦许依他缘起无性同如,此则事彻于理也。……然此四宗亦无前后时限差别,于诸经论亦有交参之处;宜可准知,今此论宗意当第四门也。<sup>④</sup>

这里,法藏开“四宗”以分判当时东流已入中国之一切大小乘诸经论;以“理彻于事,事彻于理”为教判标准,终以“理事融通无碍说”,而判《起信论》为“如来藏缘起宗”。法藏在《大乘法界无差别论疏》中,亦开与《义记》相同之四宗分判如来一代教法,并略举四义而释此四宗,其约法、约人而释者与《义记》所说皆同;又据“释此四宗,略举四义:一约乘者,初唯小乘;次二具三乘,谓此二宗同许定性二乘不成佛;后唯一乘,以此宗许入寂二乘亦成佛故,智光三教,及梁《论》第八,并同此说。”<sup>⑤</sup>法藏集大成华严宗的主旨在于建立一乘论,而又开为同、别二教,惟判《华严》为纯粹一乘而别于三乘,故名别教一乘;余则为同教一乘或同教三乘。据法藏《华严经探玄记》卷第一载:

一于上共教中,约存三派,二开两教故为四:(一)别教小乘;(二)同教三乘,如《深密》等;(三)同教一乘,如《法华》等;(四)别教一乘,如《华严》等。二约历位无位,开渐顿二教故为四:(一)小乘教;(二)

① 唐法藏依教辨宗,即五教而立十宗,就此十宗以区别五教有三乘与一乘之分。法藏所立十宗为:(一)我法俱有宗;(二)法有我无宗;(三)法无去来宗;(四)现通假实宗;(五)俗妄真实宗;(六)诸法但名宗;(七)一切皆空宗;(八)真德不空宗;(九)相想俱绝宗;(十)圆明具德宗。此十宗中,前六为小乘教,后四是大乘教。

② 方立天:《法藏与金师子牵》,中国人民大学出版社,2012年7月第1版,第11页。

③ 唐·法藏:《五教章》第1卷,《大正藏》第45册,第481页中。

④ 唐·法藏:《大乘起信论义记》上卷,《大正藏》第44册,第243页中一下。

⑤ 唐·法藏:《大乘法界无差别论疏》,《大正藏》第44册,第61页下。

渐教；(三)顿教；(四)圆教。五或散分为五，于上渐教复分始、终二教。此上五教，非局判经，但多分而论。如上所指，通诸经论，并可知第十以理开宗，宗乃有十：(一)法我俱有宗，……(七)一切皆空宗，谓大乘初教说，一切法悉皆性空，超于情表，无分别故，如《般若》等皆辨；(八)真德不空宗，谓终教诸经所说，一切法唯是真如，如来藏中实德摄故，真体不空具性德故；(九)相想俱绝宗，谓顿教中绝言所显离言之理，理事俱泯，平等离念；(十)圆明具德宗，谓如别教一乘，主伴具足，无尽自在，所显法门。上来分教开宗，粗陈梗概。<sup>①</sup>

若以法藏于《探玄记》所开“十宗”，对法藏于《义记》与《无差别论疏》中所开“四宗”配释，四宗中之“如来藏缘起宗”即十宗中之第八“真德不空宗”，及第九“相想俱绝宗”。那么，法藏于《无差别论疏》中判《起信论》为唯一乘法，即同教一乘；准《探玄记》则判《起信论》或为真德不空宗即大乘终教，或为相想俱绝宗为大乘顿教。又据《义记》所载：“教所被机，说有二重：(一)约权教，即五种姓中，菩萨种姓，及不定性，是此所为，余三非此，以无分故，如《瑜伽》等说。(二)约实教，一切众生皆此所为，以无不皆当得菩提故。”<sup>②</sup>此则约教所被机约而判《起信论》为实教。值得注意的是，《入楞伽心玄义》是法藏的晚年著述，分判如来一代教法亦立四宗：(一)有相宗；(二)无相宗；(三)法相宗；(四)实相宗。法藏略举六义以释此四宗曰：

释此四宗，略以六义：(一)就法数，初宗立七十五法，有为无为，执实之法，如小乘说；二破彼前宗所立法相，荡尽归空，性无所有，二空真理，相想俱绝，如《般若》等经、《中观》等论；三法相宗中，立三性三无性、有为无为、色心等百法皆依识心之所建立，如《深密经》、《瑜伽》等论说；四实相宗，会前教中所立法相，莫不皆依如来藏缘起，称实显现，如金作严具，如此《楞伽》及《密严》等经，《起信》、《宝性》等论说。……(四)就回小者，初宗一切二乘总不成佛；二宗中定性二乘亦不成佛，不定性中已入见道则不回心，自下位中可有回心入菩萨道；三宗中定性不回，不定种性乃至罗汉竝许回心入大；四宗中定与不定一切俱回，谓定者要入涅槃然后方回，不定者即身回也。(五)就乘者，初宗唯三无一；二宗亦三亦一，谓三显一密也；四宗唯一无三，谓一乘究竟悉成佛故。(六)就持法人，其初宗是达摩多罗等论师所持；二龙树、提婆等所持；三无著、世亲等所持；四马鸣、坚意等所持。<sup>③</sup>

这里，法藏就法数判《起信论》为所开四宗中之“实相宗”，就乘判《起信论》为“唯一无三”之“一乘究竟”教法。据如上所引资料则知，法藏多处开四宗判释《起信论》在如来一时教中的重要地位。法藏所开四宗判教法，虽于诸经中所立名目稍异，但其旨则同。法藏所开四宗教判者，即取十宗中前六小乘教，及后三宗即大乘始、终、顿三教，惟不取圆明具德宗之别教一乘。法藏四宗教判中始终未提及《华严经》，这不是刻意回避，而置《华严经》于如来一代时教中最高地位，惟《华严经》独为十宗中之圆明具德宗，五教中之圆教，同别二教中之别教一乘，权实中之实教。法藏在《义记》和《入楞伽心玄义》中，判龙树、提婆所传真空无相宗为大乘始教，判无著、世亲所传法相唯识宗为大乘终教，判马鸣、坚意所传《大乘起信论》为如来藏缘起实相宗，即大乘顿教，亦“唯一无三”之“一乘究竟”，可谓同教一乘，庶与《法华》同味矣。

从法藏对《起信论》之判释中可见，分明是贬中观般若空宗，抑法相唯识有宗。大乘空有之争，实非源自提婆、世亲之时，竞争应起自后代；法藏尝谓其亲问大原寺翻经中天竺三藏法师地婆诃罗（唐言日照），而记述于《华严探玄记》、《起信论义记》、《十二门论宗致义记》者，为其证据。中天竺那烂陀寺，当时有二大德论师：一名戒贤，一名智光；二人各立空有三时教，并行于世。谓戒贤则远承弥勒、无著，近踵护法、难陀，依《深密》等经、《瑜伽》等论，立“有、空、中”之三时教，以法相大乘为真了义；第一阿含时会，为翻彼外道神我，而说“诸法缘生实有”；第二般若时会，为翻彼小乘遍计所执，而说“诸法自性皆

① 唐·法藏：《华严经探玄记》第1卷，《大正藏》第35册，第116页上一中。

② 唐·法藏：《大乘起信论义记》上卷，《大正藏》第44册，第243页下。

③ 唐·法藏：《入楞伽心玄义》第1卷，《大正藏》第39册，第426页中一下。

空”；第三深密时，为突显大乘法相中道正理，具说“三性三无性”。智光远承文殊、龙树，近禀提婆、清辩，依《般若》等经、《中观》等论，亦立三时教，以明无相大乘为真了义；第一阿含时，为摄诸小根而明“心境俱有”，以渐破外道自性等；第二唯识时，为摄彼中根而明“境空心有”，以渐破小乘缘生实有之执；第三般若时，为摄上根而明“心境俱空”，直显究竟大乘缘起性空平等一相理。就二家教判相校而言，戒贤贬般若中观为第二时教之非了义；智光贬法相唯识为第二时教之非真了义。法藏既谓二家立教“所承宗异，立教互违”<sup>①</sup>，亦云“各守一宗，互为矛盾”<sup>②</sup>。于是法藏把戒贤、智光时代之空有相争夸大其说，引为自己反对玄奘所传之三时教判的利具，从而取诸家之长而开创华严五教说，以对抗当时新兴之慈恩三时教说。对此，蒋维乔亦评曰：

法藏初与玄奘意见相异；至实叉难陀来华译《华严经》，其思想益熟；译八十《华严》时，法藏终反抗之，据六十《华严》以组织《地论》派说而大成之；俾倪一切，以自立说。是以法藏对玄奘派之三时教判，悉反对之；因将《摄论》派所说，及《三论》空宗之论，悉数采用，而著《大乘起信论义记》；贬《摄论》所传为大乘终教；贬《唯识》所传为大乘始教；自亲问中天竺日照法师之后，著《十二门论宗致义记》；又将《起信论义记》、《华严探玄记》诸说，隐然同于印度空有二教三时之争论，以反对法相宗三时教之说焉。<sup>③</sup>

法藏对《义记》开四宗而判《起信论》为如来藏缘起宗，并未依华严“五教十宗”而分教开宗，判释《起信论》在如来一代时教的地位；“但《义记》于空有二教三时，述其互有长短，于法相宗之判教论，未严加排斥，仅于暗中抑遏之”<sup>④</sup>。从法藏对《起信论》的判释中可窥见其贬抑法相而褒扬贤首的思想倾向。

## 二、就一心二门以突显其华严无碍圆融观

就缘起角度而论，华严宗的主要教理是法界缘起论；认为宇宙万象，有为无为，心色诸法缘起时，诸缘依持，相即相入，无碍圆融，犹因陀罗网，横竖交络，重重无尽；亦如千灯一室，焰焰交辉，光光融彻，互含互遍。据《宋高僧传》卷第五法藏传下载：“昔者焘煌杜顺传《华严法界观》，与弟子智俨讲授此晋译之本；智俨付藏，藏为则天讲新《华严经》，至天帝网义十重玄门、海印三昧门、六相和合义门、普眼境界门，此诸义章皆是华严总别义网，帝于此茫然未决；藏乃指镇殿金狮子为喻，因撰《义门》，径捷易解，号《金狮子章》。”<sup>⑤</sup>可见法藏更用四法界、六相、十玄门等来阐明这重重无尽缘起之义。

华严宗由一真法界而立四法界，一真法界者，即如来法身，表一切处法皆真也；但以性相理事俱融名为法界，克指法体而曰一心，即众生与佛同具之一心。其理论根据，不外六十卷本《华严》所云“心如工画师，画种种五阴；一切世界中；无法而不造。如心佛亦尔，如佛众生然；心佛及众生，是三无差别”<sup>⑥</sup>；八十卷本《华严》亦云“心如工画师，能画诸世间；五蕴悉从生，无法而不造。如心佛亦尔，如佛众生然；应知佛与心，体性皆无尽”<sup>⑦</sup>。诸法由此生佛同共一心而缘起，仍由此生佛同共一心而统摄。蒋维乔谓“释迦道成之初，心水湛然，圆融自在，恰似大海之水，当澄清时，涵照天际万象，了如指掌，名曰一真法界。法界者，宇宙万法所现之境界也。万法为一心所缘起，仍统摄此万法于一心，互为主伴，相应无穷；考其状态，略有四端：一事法界；二理法界；三理事无碍法界；四事事无碍法界”<sup>⑧</sup>。开一真法界而成四法界，合四法界而成一真法界。四法界者，杨仁山注曰：“一者事法界，谓诸众生色心等法，一一差别，各有分齐故；二者理法界，谓诸众生色心等法，虽有差别，而同一性故；三者理事无碍法界，谓理由事显，事揽理成，理事互融故；四者事事无碍法界，谓一切分齐事法，称性融通，一多相即，大小互容，重重无尽

① 唐·法藏：《大乘起信论义记》上卷，《大正藏》第44册，第242页中。

② 唐·法藏：《十二门论宗致义记》上卷，《大正藏》第42册，第213页上。

③ 蒋维乔：《中国佛教史》，中华书局，2015年1月第1版，第178—179页。

④ 蒋维乔：《中国佛教史》，中华书局，2015年1月第1版，第179页。

⑤ 宋·赞宁：《宋高僧传》第5卷，《大正藏》第50册，第732页上。

⑥ 东晋·佛陀跋陀罗译：《华严经》第10卷，《大正藏》第9册，第465页下。

⑦ 唐·实叉难陀译：《华严经》第19卷，《大正藏》第10册，第102页上。

⑧ 蒋维乔：《佛教概论》，岳麓书院，2013年11月第1版，第90页。

故。”<sup>①</sup>若举喻譬说，则事法界，譬如器从金出，而成种种差别相；理法界，譬如从金所出众器，其相虽异，其体则一；理事无碍法界，譬如金即器，器即金；事事无碍法界，譬如器器同融即，火从理起，水亦从理起，所起之水火差别相看似有异，而从能起之真如心观之，则水火二法亦无碍圆融矣。意在由理事无碍法界，而臻事事无碍法界，以彻底突显其重重无尽缘起义也。

华严四法界说，散见于法藏诸多著述中，至澄观时才加以系统组织而成。法藏在《华严经义海百门》中，就缘生会寂门而论入法界义曰：“入法界者，即一小尘，缘起是法，法随智显，用有差别。是界此法，以无性故，则无分齐；融无二相，同于真际，与虚空界等，遍通一切，随处显现，无不明了。然此一尘，与一切法，各不相知，亦不相见。何以故？由各各全是圆满法界，普摄一切，更无别法界；是故不复更相知相见。纵说知见，莫非法界知见；终无别法界可知见也。经云‘即法界无法界，法界不知法界’。若性相不存，则为理法界；不碍事相宛然，是事法界；合理事无碍，二而无二，无二即二，是为法界也。”<sup>②</sup>可见法藏以“合理事无碍”而为人法界之要义，强调其理、事法界之无碍圆融。法藏在《义记》中判《起信论》为如来藏缘起宗曰：“如来藏缘起宗，即《楞伽》、《密严》等经、《起信》、《宝性》等论所说是也。此四之中，初则随事执相说；二则会事显理说；三则依理起事差别说；四则理事融通无碍说；以此宗中许如来藏随缘成阿赖耶识，此则理彻于事也；亦许依他缘起无性同如，此则事彻于理也。”<sup>③</sup>在法藏认为，般若无相宗直显空理，理不彻于事；唯识法相宗偏明事相，事不彻于理。理隔于事，事阂于理，皆碍融即。法藏判《起信论》为如来藏缘起宗者，以突显其“理事交彻、空有俱融、双离二边”的华严无碍圆融思想。

通常以《起信论》，为真如缘起说的代表。真如缘起者，亦绝对之唯心论；以超越现象界之心的本体（即真如），为宇宙万有之第一缘因。举凡宇宙万有，皆悉归摄于一心；此心之本体，即众生与佛同禀共赋之真如佛性，遍及法界，无处不实在；遍法界一切处，无非此心之真如自体；宇宙万有，亦无非此心之真如本体之显现。正《起信论》所云“心真如者，即是一法界、大总相、法门体”；此真如心性之体不生不灭，故以此真如心为一法界、为大总相，法藏谓“此一法界，举体全作生灭门，举体全作真如门”，为显此二门同一真心故，名法门体。既可就一真心而缘起二门，亦能就一真心而统摄二门，互为动静主伴，相应无穷。《起信论》亦云“是心则摄一切世间法、出世间法，依于此心显示摩诃衍义”；法藏谓此就随染众生位中而言，此众生心（即如来藏心）亦同具和合、不和合二门。法藏释曰：“以其此心，体相无碍，染净同依，随流返流，唯转此心；是故若随染成于不觉，则摄世间法；不变之本觉，及返流之始觉，摄出世间法。此犹约生灭门辨；若约真如门者，则镕融含摄，染净不殊。”<sup>④</sup>这说明众生如来藏心随缘时亦同具二门：随流受无明染熏则成流转门；返流受真如净熏则成还灭门。流转门者，众生心（即如来藏心）随缘受染熏，由迷而成凡也；还灭门者，真如心返还受净熏，由悟而成圣也。

据《起信论》所载：“依于此心显示摩诃衍义。何以故？是心真如相，即示摩诃衍体故；是心生灭因缘相，能示摩诃衍自体相、用故。”即依此一心显示“体、相、用”三大之摩诃衍义，能显示者不外乎一心；故云“显示正义者，依一心法，有二种门。云何为二？一者心真如门；二者心生灭门”。法藏谓一如来藏心含于二义，依此一心而开二门，一约体绝相义而开心真如门，二约随缘起灭义而开心生灭门。心真如门者，绝诸对待，非染非净，非生非灭，不动不转，平等一味，性无差别，可谓众生不待灭即涅槃也，凡夫弥勒同一际也。心生灭门者，如来藏心随熏转动成于染净，染净虽成而体性恒不动；只由不动能成染净，是故不动亦在动门。法藏以真如门为不动（静）门，以生灭门为动门。古人常以水波喻动静间之“不一不异”关系，此动静二门实乃此一如来藏心体之两面观。对此，蒋维乔曰：

其动的生灭现象，由无明熏心体真如，转动不绝，谓之无明染熏；生灭中不动之真如，静亦制动，使心

① 杨仁山：《佛教初学课本法》，《大藏经补编》第28册，第503页中。

② 唐·法藏：《华严经义海百门》，《大正藏》第45册，第627页中。

③ 唐·法藏：《大乘起信论义记》上卷，《大正藏》第44册，第243页中一下。

④ 唐·法藏：《大乘起信论义记》上卷，《大正藏》第44册，第250页中。

体得還元,谓之真如净熏。染熏者,生灭连续之因,由迷而成凡也;亦谓之流转门;净熏者,实在还归之因,由悟而入圣也;亦谓之还灭门。<sup>①</sup>

这说明静门即体大,动门即相大、用大;这二门间似乎乃体用关系。动门亦有流转与还灭二门。《起信论》谓“是二种门,皆各总摄一切法”。法藏以真如门为染净诸法之通相,以生灭门为染净诸法之别相。通相之外,无别染净诸法,如微尘是瓦器通相,通相之外无别瓦器,瓦器皆为维持所摄,故真如门总摄一切法。别相之法,为生灭门所摄;又以此别相是真如与缘和合变作诸法,诸法既无异体,还摄真如门也;以瓦器收微尘等。法藏谓“以此二门齐摄不二故,得说为一心也”;亦云“然此二门,举体通融,界限不分;体相莫二,难以名目,故曰一心有二门等也”。既此二门同为一心,则说明此二门乃一心体之两面之物,犹车之二轮、鸟之两翼、人之双足,不可须臾离也;“若二门各别,不可相从;若本唯一心,未容影摄”;正《起信论》“以是二门不相离故”。以此二门“体相不相离故,如金与庄严具;若以金收具,具无所遗;以具摄金,金无不尽;良以二门一揆,全体遍收,此义亦然”<sup>②</sup>。法藏本惟一如来藏心,而强调真如、生灭二门间遍收遍摄之无碍圆融。

此外,法藏又准“是二种门,皆各总摄一切法”,转释“此真如体无有可遣,以一切法悉皆真故;亦无可立,以一切法皆同如故”一语曰:“此中应成四句:(一)约真无所遣,以俗即真故;(二)约真不待立,即俗之真本现故;(三)约俗无所乖,以真即俗故;(四)约俗不待立,即真之俗差别故。由是义故,不坏生灭门,说真如门;不坏真如门,说生灭门。良以二门唯一心故,是故真俗双融无障碍也。”<sup>③</sup>法藏在《起信论别记》中,就成事门论真俗不二,理事相即,无碍融通,作四句曰:“(一)事即理,以缘起无性故;(二)理即事,以理随缘,事得立故;(三)事之理相即,以约诠会实故;(四)二事相即,以即理之事无别事,是故事如理而无碍。”<sup>④</sup>真谛就理而遣一切法,俗谛就事而立一切法;以一切法悉皆真故,遣亦无可遣;以一切法皆同如故,立亦无可立。不遣不立,无碍融通,究竟指归一心。法藏本华严宗法界缘起理,而释《起信论》真如缘起义,随处就一心二门以突显其华严无碍圆融观。

### 三、真妄和合之阿梨耶缘起论

普通以真谛所出《起信论》,为真如缘起说;然亦以此译本为阿梨耶缘起说一派之正论。《起信论》所谓旧之阿梨耶,与玄奘所传新唯识之阿赖耶相较,其最为突出特色在于“真妄和合”处。据论所载:“心生灭者,依如来藏故有生灭心;所谓不生不灭与生灭和合,非一非异;名为阿梨耶识。”<sup>⑤</sup>法藏分三段而释此文,法藏又准《起信论》下文所云“如大海水因风波动,水相风相不相舍离,而水非动性,若风止灭动相则灭,湿性不坏故;如是众生自性清净心,因无明风动,心与无明俱无形相、不相舍离,而心非动性”;而谓依如来藏故有生灭心者,不生灭心因无明风动作生灭,是故生灭心依不生灭心而有。因为生灭心与不生灭竟无二体,但约“不变而随缘”与“随缘而不变”二义,以说彼此间之相依关系。如不动之水,为风所吹,而作动水;动静虽殊,而水体是一;既依静水故有其动水,那么依不生灭心故则有其生灭心,明矣。法藏强调“心生灭者,依如来藏故有生灭心”者,“此显真心随动,故作生灭;非谓举所依取能依;以此门中有二义故,能示三大,是故通摄所依亦入此门也”。据元魏本《楞伽经》“阿梨耶识者,名如来藏,而与无明七识共俱,如大海波常不断绝身俱生故”<sup>⑥</sup>;及《胜鬘经》“如来藏者,是法界藏、法身藏、出世间上上藏、自性清净藏;此自性清净如来藏,而客尘烦恼、上烦恼所染,不思議如来境界”<sup>⑦</sup>;是故法藏准此二经所说,而谓“自性清净心,名如来藏”。此外,《宝积经》亦云“如来藏者,是法界藏、是法身藏、

① 蒋维乔:《蒋维乔佛学》,凤凰出版社,2010年7月第1版,第281页。

② 唐·法藏:《大乘起信论义记》中卷,《大正藏》第44册,第250页上。

③ 唐·法藏:《大乘起信论义记》中卷,《大正藏》第44册,第253页上。

④ 唐·法藏:《大乘起信论义记别记》中卷,《大正藏》第44册,第294页下。

⑤ 梁·真谛译:《大乘起信论》,《大正藏》第32册,第576页中。

⑥ 元魏·菩提流支译:《入楞伽经》第7卷,《大正藏》第16册,第556页中。

⑦ 刘宋·求那跋陀罗译:《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》,《大正藏》第12册,第222页中。

出世间藏、性清净藏，此本性净”。于是法藏又结合《起信论》“所谓心性不生不灭，一切诸法唯依妄念而有差别；若离妄念，则无一切境界之相。……唯是一心，故名真如；……当知一切法不可说、不可念故，名为真如”之说，则以诸佛众生同禀共赋之“自性清净心”为桥梁，从而会通《起信论》以一切法所依持之心不生灭之真如，与《楞伽》等经所谓性清净之如来藏，以如来藏随缘成真妄和合之阿梨耶识，说明绝念离言说相、离名字相、离心缘相之真如随六根外缘可受无明之染净熏。法藏就此一自性清净心为主线，阐释“所谓不生不灭与生灭和合，非一非异”一句曰：

不生灭者，是上如来藏清净心，动作生灭不相离，故云和合；非谓别有生灭来与真合；谓生灭之心，心之生灭，无二相故。心之生灭，因无明成；生灭之心，从本觉起；而无二体，不相舍离，故云和合。故下云如大海水，因风波动；水相风相，不相舍离；乃至广说。此中水之动是风相，动之湿是水相；以水举体动故，水不离于风相；无动而非湿，故动不离于水相；心亦如是。不生灭心举体动故，心不离生灭相；生灭之相莫非真故，生灭不离于心相。如是不离，名为和合。<sup>①</sup>

这里，法藏合《起信论》之心真如与《楞伽》等经之性如来藏，为众生自性清净心之不生不灭。值得注意法藏强调的三重和合：第一重和合，即心不生灭与心生灭之间的相依而不相离关系；第二重和合，即生灭心与缘起相之间的不相舍离关系；第三重和合，即不生灭心与生灭相之间的相成不离关系。又第一重和合谓生灭心依不生灭心而有，并非离不生灭心外别有生灭与心真如合；第二重和合谓无明本觉乃同一不生灭心之一体两面之物，不觉因无明风动作生灭故，真如受无明熏而生三细；第三重和合谓不生灭与生灭惟一心，不变之生灭心有举体动作生灭之随缘妙用。结合起来说，依不生灭心而有生灭心，由生灭心而有无明动作生灭相，从迷本觉而生住地无明，心性真如于生灭门中受无明之染净熏，而成真妄和合之阿梨耶识。法藏说“此是不生灭心与生灭合，以是随缘门故；非是生灭与不生灭合，以此非是向本真如门故”。意谓阿梨耶识是如来藏清净心随缘受熏而成，这是流转的次第；绝非返本向真如门之还原，故特为强调“不生灭心与生灭合”，以突显其真妄和合而成之阿梨耶识。

据《起信论》，不生不灭与生灭之间的“和合”乃“不一不异”关系，法藏亦云“真心全体动故，心与生灭非异；而恒不变真性故，（心）与生灭不一”。据元魏本《楞伽经》所载：“阿梨耶识者，名如来藏，而与无明七识共俱，如大海波常不断绝身俱生故，离无常过、离于我过，自性清净；余七识者，心、意、意识等念念不住，是生灭法。”<sup>②</sup>法藏准《楞伽经》而“以七识染法为生灭，以如来藏净法为不生灭；此二和合，为阿梨耶识；以和合故，非一非异。”法藏又约四句释这真妄和合之非一非异关系曰：

此中真妄和合诸识缘起，以四句辨之。（一）以如来藏唯不生灭，如水湿性；（二）七识唯生灭，如水波浪；（三）梨耶识亦生灭亦不生灭，如海舍动静；（四）无明倒执非生灭非不生灭，如起浪猛风非水非浪。此四义中，随举一义，即融体全摄；缘起义理，无二相故。<sup>③</sup>

这说明由不生不灭之如来藏识与生灭之余七识和合成了亦生灭亦不生灭之阿梨耶识，阿梨耶识犹海舍动、静二相；无明动作非如来藏之不生灭，亦非余七识之生灭，无明犹起浪猛风。既阿梨耶识是由此二（如来藏识与余七识）和合而成，亦阿梨耶识乃染净诸法之真妄和合之物；或者因无明动作而使如来藏与余七识和合成了阿梨耶识，那么由此二和合而成之阿梨耶识则处于非包含如来藏的状态，故《楞伽经》谓“如来藏识不在阿梨耶识中，是故七种识有生有灭，如来藏识不生不灭”<sup>④</sup>。阿梨耶识与如来藏识之义不同，然梨耶无别自体，全以梨耶为体，犹海之动静惟一湿性。法藏释曰：“梨耶融动静，动静无二，是梨耶全；既动静分，梨耶无别体，故云不在中也。”前言“阿梨耶识者，名如来藏”者，说明彼此不异。此言如来藏识不在梨耶识中者，说明彼此不一。法藏更释曰：“此约不一义说，非谓不和合。何以故？此

① 唐·法藏：《大乘起信论义记》中卷，《大正藏》第44册，第254页下。

② 元魏·菩提流支译：《入楞伽经》第7卷，《大正藏》第16册，第556页中。

③ 唐·法藏：《大乘起信论义记》中卷，《大正藏》第44册，第254页上一中。

④ 元魏·菩提流支译：《入楞伽经》第7卷，《大正藏》第16册，第556页下。

中如来藏不生灭,即七识生灭之不生灭,故与自生灭不一也。七识生灭即如来藏不生灭之生灭,故与自不生灭亦不一也。”<sup>①</sup>意谓余七识之生灭是自不生灭之如来藏随缘而成,故虽曰不一,亦非谓不生灭与生灭不和合而有异;既由和合不异以明不一,亦由和合不异而成于不一。不一则谓真如有不变之随缘义,不异则谓真如有随缘之不变义,法藏以真如同具不变与随缘二义以释成真妄和合之阿梨耶识缘起论。

法藏始终准《楞伽》、《胜鬘》等经所说,以如来藏思想而统摄真妄和合的阿梨耶识缘起论。三译《楞伽》皆谓如来藏是善不善因,能遍兴造一切趣生;由于外道凡夫二乘等不觉三缘和合方便而生,犹伎儿变现诸趣,离我我所;但以取相计著,而使如来藏与七识俱生住地根本无明,污染藏识。修行的目的意义就是令藏识清净,俾其实见五法三自性皆空、八识二无我俱遣,而证胜法如来藏阿梨耶识,入自觉圣智。法藏《别记》谓根本无明由梨耶识起;释《起信论》“无明不觉生三细,境界为缘长六粗”之三细六粗曰:“以根本无明,动彼真如,成于三细,名为梨耶;末那无此义,故不论。又以境界缘故,动彼心海,起于六粗,名为意识;末那无此从外境生义,故不论也。虽是不说,然义已有。何以知?《瑜伽》云:梨耶起必二识想应,故说三细赖耶;即已有末那执相应故也。又意识得缘外境,必内依末那,故说六粗意识;已有末那为依止根也。故虽不说,而实有之。”<sup>②</sup>法藏还谓真如有“不变”与“随缘”二义,无明亦有“即空”与“成事”二义;各由初义而成真如门,各由后义而成生灭门。法藏但约生灭中真妄缘起和合不二识中,明无明真如各具四义曰:

生灭门中真妄缘起和合不二识中,真如无明,各有四义。真如中四义者,(一)不变义;(二)和合义;(三)隐体义;(四)内熏义。无明四义者,(一)即空义;(二)覆真义;(三)成妄义;(四)净用义。真妄中各由初义故,是本觉摄也;各有第二义故,是根本不觉摄也;各由第三义故,是枝末不觉摄也;各由第四义故,是始觉摄也。……此上真妄八义,唯一缘起,无碍融通,举体全收,无不皆尽。<sup>③</sup>

这说明法藏据《起信论》所扬阿梨耶识缘起论,以一心二门之生灭门中真妄八义缘起和合为理论基础而建立。创阿梨耶识缘起论者,一方对业感缘起论,一方对真如缘起论,加以种种斥责。据法藏《五教章》所载:“第一心识差别者,如小乘但有六识,义分心意识,如小乘论说,于阿赖耶识但得其名,如《增一经》说。”此斥小乘教业感缘起论惟立六识,于阿梨耶识仅得其名,了无实义。又斥《唯识》所传曰:“若依始教,于阿赖耶识,但得一分生灭之义,以于真理未能融通,但说凝然不作诸法,故就缘起生灭事中建立赖耶。”此属依理起事差别之说,谓真如与万法一体不离关系之梨耶缘起说,未为彻底。法藏将《楞伽》、《起信》等经判归如来藏缘起宗,属理事融通无碍说;既许如来藏随缘成阿梨耶识,亦许依他无性同如来藏;以理事相彻故,而谓《起信论》所论平等差别一体不二为大乘教之真理,至是始尽其圆融无碍底蕴;故将《起信论》所示梨耶缘起说判归大乘终教,而置于玄奘所传法相宗之上;故云:“若依终教,于此赖耶识,得理事融通二分义,故《论》但云:不生不灭与生灭和合,非一非异,名阿梨耶识。以许真如随熏和合成此本识,不同前教业等种生故。”法藏又为突显其华严宗法界缘起论所居顿圆之最高位置曰:“若依顿教,即一切法唯一真如心;差别相尽,离言绝虑,不可说也;如《维摩经》中三十二菩萨所说不二法门者。……若依圆教,即约性海圆明,法界缘起,无碍自在,一即一切,一切即一,一主伴圆融,故说十心以显无尽;如《离世间品》,及第九地说。”<sup>④</sup>盖法藏称扬《起信论》而作《义记》与《别记》者,以真妄和合之阿梨耶识缘起论而对抗玄奘所说;凡三论宗或真谛宗,凡可对抗玄奘所传者一味引用发挥之,以期压抑法相宗;而以华严置如来一代时教之顶峰。法藏就《起信论》而作《义记》与《别记》的目的意义,全与著《十二门宗致义记忆》的用意相同,以对抗抑制法相宗。

(作者为南安九都报恩寺法师)

① 唐·法藏:《大乘起信论义记》中卷,《大正藏》第44册,第255页上。

② 唐·法藏:《大乘起信论别记》,《大正藏》第44册,第290页下。

③ 唐·法藏:《大乘起信论别记》,《大正藏》第44册,第293页中。

④ 皆自唐·法藏:《五教章》第2卷,《大正藏》第45册,第484页下—485页中。

# 中国早期净土宗思想略窥

——以善导大师为中心

□ 释智林

**摘 要:**佛教自佛陀于古印度创建,汉朝传入中国与中国的本土思想相即相融,产生了中国特色的诸多佛教宗派。纵观这些派别,我认为净土宗实是普利群生的一大方便法门,唐宋后,诸多行者皆归趋净土,是有其缘由的,因此学习其特有之必要。而作为其真正创始人的光明善导大师,在继承昙鸾、道绰净土思想的基础上,不断完善净土思想和净土仪忏,使其具备宗派的各种因缘,因此被推为中国净土宗第二代祖师。现在就以善导大师的思想为主略为论述中国早期净土宗思想。

**关键词:**善导大师;念佛;本愿;往生

## 一、中国净土宗思想略述

### (一)佛教传入中国净土思想的萌芽至明清时期

佛陀于古印度创建佛教,而中国的净土宗是对诸佛及其净土的信仰而成立的。中国净土信仰是后汉灵帝光和二年(公元179年)支楼迦讖译出《般舟三昧经》后,开始被弘扬。吴支谦、西晋竺法护等译出《大阿弥陀经》和《平等觉经》,后来姚秦鸠摩罗什等译出《阿弥陀经》、《十住毗婆沙论》、《无量寿经》、《观无量寿经》等净土经典,因此净土思想被越多的人所推崇,而弘扬弥陀净土者尤以东晋庐山慧远大师为最出名,慧远曾结白莲社,于当时的同参道友,共修净土之业,立誓共生西方净土。

“绝尘清信之宾,并不期而至。望风遥集,彭城刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳、张莱氏、张季硕等,并弃世遗荣,依远游止。远乃于精舍无量寿像前,建斋立誓,共期西方。乃令刘遗民著其文曰:惟岁在摄提秋七月戊辰朔二十八日乙未,法师释慧远贞感幽奥宿怀特发,乃延命同志息心贞信之士百有二十三人,集于庐山之阴般若台精舍阿弥陀像前,率以香华敬愿而誓焉。①”,

这是中国弥陀净土法门弘传的开始。

隋唐时期是中国净土宗的鼎盛时期,先由北魏昙鸾大师撰《往生论注》,继有道绰大师著《安乐集》,终至唐善导大师以弥陀化身撰《观经四帖疏》,规定了古今诸师不同的见解;后又写《观念法门》、《法事赞》、《往生礼赞》、《般舟赞》等,规范净土行仪。净土一宗终始建立。此后由承远、法照、少康诸大师续承净土法脉,绍弘净土。但是,大概在五代战乱之后,直至明清时期,昙鸾、道绰、善导三大师的著作,除《往生礼赞》被唐朝智升法师编纂于《集诸经礼忏仪》之中其余的著作尽失。致使后来高僧大德自修净土或弘扬净土,因缺乏这一法脉教典的依据,只好依据本宗的教理来解释净土。因而形成了虽然有人在弘扬净土法门,却没有传承净土宗的现象。宋代的净土弘传则有兴隆之说,深受民间信仰。而净土法门则多依附于天台等而为流传,所以之宋初以后,诸宗学人大抵兼宏净土,成为诸人共同信仰的中心,各宗或效仿庐山慧远的遗风,结莲社普劝众生念佛往生;或注述净土典籍,以弘扬净土;或讲解净土典籍,意在净土;或者日夜专年弥陀圣号,以期往生。所以这时候的净土应该是其弘传的中心。

### (二)明清之后的中国净土思想

明清之后的中国佛教发展缓慢,而净土宗的经典尤其是善导大师《观经四帖疏》等被杨仁山等重新邀请回归中国,虽然杨仁山居士主要修学的是唯识学,但此净土经典的逐渐完善,使得净土学再一次勃

① 《高僧传》第六,《大正藏》第五十卷 No. 2059

发出它应有的生机。但由于那时期经常动乱,人民连自己的生活都顾不了,哪有时间来修学佛学呢?而净土十三祖印光大师却大力赞扬善导的德行,并印行流通《观经四帖疏》、《往生论注》等,使得净土宗有了进一步的发展。

而在当代信息的发达以及净土思想弘传的广泛性,使得净土法门成为末法时期众生特需的一面旗帜。下边就以善导大师为中心来略窥净土思想。

## 二、善导大师为中心的早期净土思想

### (一)善导大师的生平简历

#### 首先,善导大师的启蒙时期

善导(613—681),是中国净土宗的实际创始人。他俗姓朱,山东临淄人。少年时期依密州明胜法师出家,刚开始学习《法华经》和《维摩经》等,后来见到西方变相图,于是改学净土,发愿往生西方。善导大师仰慕庐山慧远结众念佛之高风,曾亲往庐山叩寻遗范。后来又周游各地,访问高德。听闻道绰法师在西河盛弘净业,即于唐太宗贞观十五年(641)赴玄中寺求访,道绰大师以《观无量寿经》授予他。他从道绰听讲,修学方等忏法,专事念佛,笃勤精苦,得念佛三昧,于定中亲见净土之庄严。后到长安,在光明、慈恩等寺宣扬净土,《续高僧传》中说:

“近有山僧善导者,周游寰寓,求访道津。行至西河,遇道绰部。惟行念佛弥陀净业。既入京师,广行此化。写《弥陀经》数万卷,士女奉者,其数无量,时在光明寺说法。”<sup>①</sup>

善导大师的著作现存的仅有五部九卷,有《观无量寿经疏》(或称《观经四帖疏》)四卷,此收录于《大正藏》三十七卷。余下的《转经行道愿往生净土法事赞》二卷、《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》一卷、《往生礼赞偈》一卷、《依观经等明般舟三昧行道往生赞》一卷等皆收录于《大正藏》第四十七卷,此等著作为净土宗的弘传立宗奠定了基础。

#### 其次,善导大师的思想成熟时期

善导大师在道绰大师圆寂后,入长安光明寺,倡导念佛往生净土,护持戒德,一心念佛。相传大师念一声佛号便有一道光明从口中出,十声乃至千百声亦复如是。善导大师圆寂后,唐高宗得知大师念佛口出光明,便赐大师所住寺院的匾额为光明寺,世人亦称大师为光明大师。善导大师生活艰苦朴素,曾将所得钱财皆供养大众并“写《弥陀经》十万卷,画净土变相三百壁<sup>②</sup>”。大师不仅德行高尚,且多才多艺,尤擅造像艺术。唐高宗时期曾敕大师于洛阳龙门兴造大卢舍那佛像,公元679年,大师又奉敕建奉先寺。善导大师的佛教活动范围广泛,其门下弟子亦多,“以其化者,至有诵《弥陀经》十万至五十万卷者,念佛日课万声至十万声者<sup>③</sup>。”受其教化的弟子亦很多。如北宋王古的《新修往生传》中所说:

“京华诸州僧尼士女,或投身高岭、或寄命深泉、或自堕高枝、焚身供养者略闻四远,向百余人。<sup>④</sup>”

此足以说明大师德行深广。善导大师一生之中前后演唱净土法门三十余年,被后世学人誉为“弥陀化身”。

#### 再次,善导大师的晚期

王古在《新修往生传》中说明善导大师圆寂于唐高宗开耀元年(681),“春秋六十有九。身体柔软。容色如常。异香音乐久而方歇。”<sup>⑤</sup>后世学者同意的很多。关于大师的圆寂,史传有二种说法:一是舍身往生说,一是掩室长逝。

舍身往生说,记载善导大师于树上念佛而后投地自杀,如“导厌此身诸苦逼迫,情伪变易无暂休息。乃登所居寺前柳树,西向愿曰‘愿佛威神,骤以接我,观音势至亦来助我,令我此心不失正念,不起惊怖,

① 《续高僧传》卷二十七,《大正藏》第五十卷,第684页上

② 《佛祖统纪》卷二六,《大正藏》第49卷,第263页中

③ 《佛祖统纪》卷二六,《大正藏》第49卷,第263页中

④ 《新修往生传》北宋王古撰 中藏第78册 No. 1546

⑤ 同上

不于弥陀法中以生退堕。’愿毕于其树上投身自绝。<sup>①</sup>。又如“导谓人曰：‘此身可厌诸苦逼迫，情伪变易，无暂休息。’乃登所居寺前柳树，西向愿曰：‘愿佛威神骤以接我，观音势至亦来助我，令我此心不失正念，不起惊怖，不于弥陀法中少生退堕。’愿毕于其树上端身立化。<sup>②</sup>”。但是又从《续高僧传》中说：“有人告导曰：‘今念佛名定生净土不。’导曰：‘念佛定生。’其人礼拜讫，口诵南无阿弥陀佛声声相次出光明寺门，上柳树表，合掌西望，倒投身下，至地遂死，事闻台省。<sup>③</sup>”可知，非是善导大师自杀，而是别人。但是善导大师的整个净土思想来推测，大师戒行严谨，丝毫不犯，哪有自己轻生的道理？因此我认为这种说法应该是后人所杜撰的！

“掩室长逝”此说法比较接近于事实。“道行化京师归者如市，忽微疾即掩室怡然念佛而逝，异香天乐向西而隐。”<sup>④</sup>又如“导化洽京辈道俗归心者如市，后于所住寺院中，画净土变相，忽催令速成就。或问其故则曰：‘吾将往生，可住三两夕而已。’忽然微疾掩室怡然长逝。”<sup>⑤</sup>在无正确史料的情况下，此说法显然比较合乎一般净土行者往生的情态了。

## (二)善导大师的主要著作

### 《观经四帖疏》四卷

此疏全名为《观无量寿佛经疏》，又被称为《观经疏》，在善导大师著作中被称为“本疏”，又此疏卷四的末尾有“某今欲出此《观经》要义，楷定古今<sup>⑥</sup>”的话语，所以后世又成此疏为《楷定疏》，所以研究此疏对窥探善导净土思想有着重要的意义。本疏分为玄义分，序分义，定善义和散善义四个部分，全疏主要探讨善导弥陀净土教义的主要依据。

玄义分是此疏主旨所摄。卷首为说偈劝归，也就是皈依三宝偈语。分七门料简，分别为序题门、释名门、宗旨门、说入门、定散门、和会门以及得益门。序分义，分二会五门，王宫会分为：(1)序分；(2)正宗分；(3)得益分；(4)流通分。普阇崛会分为(1)序分；(2)正宗分；(3)流通分。定善义，善导大师以《观经》中十六观中之前十三观为“定善”，此中又可分正、依、真、假等二类观。散善义，善导大师以《观经》中之“三辈九品”为“散善义”，并且说明三福为往生净土的正因，九品则是往生净土之正行。此认为“三辈九品”中的往生都是凡夫，与他人的解释不同，因此善导大师主张“凡夫人报土”之论。亦以三心——至诚心、深心、回向发愿心为往生净土的主要原因，正行、杂行、正业、杂业等为往生净土的助缘。

本疏末尾，善导大师则以“上来所有灵相者，本心为物，不为己身。既蒙此相，不敢隐藏，谨以申呈义后，被闻于末代。愿使舍灵闻之生信，有识覩者西归。以此功德回施众生，悉发菩提心，慈心相向，佛眼相看，菩提眷属作真善知识，同归净国，共成佛道。此义已请证定竟，一句一字不可加减，欲写者一如经法。应知。<sup>⑦</sup>”实则为佛陀嘱咐众生，以称名念佛而得三昧为本疏的主旨。

### 《观念法门》一卷

此书全称《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》，又称《观念阿弥陀集》。分为四个部分，即是依《观经》明“观佛三昧法”、依《般舟经》明“念佛三昧法”、依《经》明“入道场念佛三昧法”、依《经》明“道场内忏悔发愿法”。观念就是观照、观行。因此本书为观行法。

依《观经》明“观佛三昧法”，包含了《观经》及《观佛三昧海经》，此文开示行者如何观想佛身等诸相而入三昧的方法。从其观法的内容来看，大部分来自于《观经》之十三观以及《观佛三昧海经·观相品》而加以归纳简化。而在文章的末尾劝众生持戒念佛往生净土，诵持《阿弥陀经》，如能坚持，皆为西方上

① 《净土往生传》北宋戒珠撰《大正藏》第五十一卷，第2071页中

② 《庐山莲宗宝鉴》，大正藏第47卷 No. 1973

③ 《续高僧传》卷二十七，《大正藏》第五十卷，第684页上

④ 《神僧传》第五卷下，《大正藏》第50卷，第2064页下

⑤ 《新修往生传》北宋王古撰《续藏》第78册 No. 1546

⑥ 《观无量寿佛经疏》，大正藏第37卷 No. 1753

⑦ 《观无量寿佛经疏》卷四观经正宗分散善义，大正藏第37卷 No. 1753

品上生人。

依《般舟经》明“念佛三昧法”，此取自于《般舟三昧经·请问品》，说明七日七夜念佛三昧法。其实对照比较一下，善导大师此部分的内容乃是从《般舟三昧经》一卷品中《问事品》第一及《行品》第二摘要而得。

剩下的二个部分，善导大师皆引诸经说明往生净土的五种增上缘，就是灭罪增上缘、护念得长命增上缘、见佛增上缘、摄生增上缘及证生增上缘，其中包括现身及舍报的功德利益。总之就是劝令众生归命净土。

#### 《法事赞》二卷

此赞全名《转经行道愿往生净土法事赞》。“转经”就是读诵经典，和讽经的意思是一样的。全赞共分上、下二卷，是一部大众共修礼拜忏悔的仪式。上卷先请护法众，然后叙述其大意，旨在同归净土。之后，再略请三宝和广请佛法僧三宝，高声唱赞三宝功德利益，尤其是阿弥陀佛，其内容都在劝化众生念弥陀，往生净土。最后，则是忏悔罪障。下卷则以《阿弥陀经》为主的大众共修之方法。在内容结构上有文有赞，文就是将《阿弥陀经》分段进行诵读，赞则是善导大师依据经意各造七字偈语附于文后。最后则为总忏悔，发愿回向，最后下座唱七礼结束全文。

这个忏法主要是描述地狱诸相来让行者生起出离之心，又以对《阿弥陀经》的转读赞扬来激发行者对极乐净土的信乐之心，可知善导大师力劝众生往生净土的苦心。

#### 《般舟赞》一卷

此赞全称《依〈观经〉等明般舟三昧行道往生赞》，又称《般舟三昧赞》。其内容，就是善导大师依据《观经》、《阿弥陀经》、《无量寿经》、《般舟三昧经》等以礼拜般舟三昧行法之仪则。全赞，包括序文、正赞及跋文，正赞全部以偈文的形式表现，并加以三十七句“般舟三昧乐”语。大约又可以分为总赞、依正二报赞、九品往生赞及结赞。

此赞的引言，善导大师说“种种方便，教门非一。但为我等倒见凡夫，若能依教修行者，则门门见佛，得生净土。”<sup>①</sup>因此，善导大师虽强调“持名念佛，往生净土”的意趣，但并不否定其他法门，只要依教奉行，三业清净，门门皆可往生净土，一切凡圣境界，时常生起随顺赞叹之心。又此身口意业，都须遵循持名念佛的清净业，就是生净土的正因。善导指出：

“行者等必须于一切凡圣境上，常起赞颂之心，莫生是非嫌恨也。何故然者，为自防身口意业，恐不善业起。复是流转，与前无异。若自他境上护得三业，能令清净者，即是生佛国之正因。”<sup>②</sup>

而本赞的末尾一则是劝众生奉行释迦之教，求生弥陀净土；二劝广为流通。善导大师说：

“凡夫生死，不可贪而不厌；弥陀净土，不可轻而不忻。厌则娑婆永隔，忻则净土常居。隔则六道因亡，轮回之果自灭。因果既亡，则形名顿绝也。仰惟同生知识等善自思量。”<sup>③</sup>

而善导大师在本赞的结劝之尾说：“行者等努力努力，勤而行之，常怀惭愧，仰谢佛恩，应知。”<sup>④</sup>实际上，此赞多次要求诸行者报答弥陀佛和释迦佛的慈恩，恐怕其主旨也在此吧。

#### 《往生礼赞偈》一卷

此偈又称《往生礼赞》、《六时礼赞偈》、《六时礼赞》、《六时忏》。善导大师撰此偈主要在认为一切众生往生西方都必须昼夜六时拜佛忏悔。此偈开篇就指出了善导大师的大意“劝一切众生，愿生西方极乐世界阿弥陀佛国”<sup>⑤</sup>。大师撰此《往生礼赞》的意图在于“谨依《大经》及龙树、天亲、此土沙门等

① 《依观经等明般舟三昧行道往生赞》，大正藏第47卷 No. 1981

② 《依观经等明般舟三昧行道往生赞》，大正藏第47卷 No. 1981

③ 《依观经等明般舟三昧行道往生赞》，大正藏第47卷 No. 1981

④ 《依观经等明般舟三昧行道往生赞》，大正藏第47卷 No. 1981

⑤ 《往生礼赞偈》，《大正藏》第47卷，第428页上

所造往生礼赞,集在一处,分作六时。唯欲相续系心,助成往益,亦愿晓悟未闻,远沾遐代耳。<sup>①</sup>”也就是说,定出六时功课,可以使愿意往生西方净土者心系西方,使得此偈成为其往生的助缘;也可以使未信西方者得信、得生。六时礼忏为:一日没时礼,二初夜时礼,三中夜时礼,四后夜时礼,五旦起时礼,六日中时礼。六时礼佛完毕,归命忏悔。

礼赞之所以称为礼赞,为礼拜赞扬之义,属于宗教行仪。其内容包含忏悔,善导大师不仅指出忏悔法有要、略、广三种外,又把忏悔之相分为三品,即上中下三品忏悔。此外还有“念时日三忏悔”:忏悔之心一起,立即无造罪之念,是为上品;隔时不取念者为中品;隔日不去念者为下品。之所以善导大师把忏悔分为三品,意在鼓励人们行上品忏悔,但是只要是真心忏悔的,都是积极的,所以善导又说:

“此等三品虽有差别,即是久种解脱分善根人。致使今生敬法重人,不惜身命,乃至小罪若忏,即能彻法彻髓。能如此忏者,不问久近,所有重障顿皆灭尽。若不如此,纵使日夜十二时急走。众是无益,若不作者,应知虽不能流泪流血等。但能真心彻到者,即与上同。<sup>②</sup>”

纵观善导大师的著作,不难发现其言简意赅,着重力行之精神特色。其思想渊源皆源于净土宗所依据的几部经典。如《无量寿经》、《般舟三昧经》、《观经》以及《阿弥陀经》。尤其善导大师写《弥陀经》十万卷,日诵《弥陀经》,就可看出大师对这部经典的重视。

### (三)善导大师的净土思想

#### 往生论

众生因无明所惑,造诸善恶业,流转于六道之中,若想了生脱死,众生必须要修自身的福德善业。在善导大师看来,二乘行者自了汉的特质,不能满足末法时期众生的需要,而菩萨境界对于凡夫来讲又太高了。于是,善导提出了往生理论,所谓往生就是离开娑婆世界,到阿弥陀极乐净土,化生于莲花之中。善导认为,众生所居住的世界是秽土,西方极乐世界是净土,在净土中唯乐无苦。由于阿弥陀四十八愿宏大,因此,一切众生,只要诚心称其名号,都可被接引到净土世界,而善导大师认为往生的主体则都是凡夫。《观经疏》中善导大师以生死凡夫自许,自认“自身现是罪恶生死凡夫,旷劫以来常没常流转,无有出离之缘。”这或许是大师自谦的言语。善导的这种凡夫思想,主要体现在他对《观无量寿经》中三类九品解释上。《观经》中提出往生极乐国土共有三类九品人,即上、中、下三类,其中每一类中又分为上、中、下三品。对于这三类九品的确认,中国佛教各派的看法是不同的,净影寺慧远的看法最具代表性,其认为众生因根机不同,从而到达的阶位也是不同的。而善导大师认为,末法时代,只有依靠阿弥陀愿力的加持,众生才可往生。

善导认为,《观经》中“上类三品”是大乘凡夫,《观经》说:“三种众生当得往生。何等为三,一者慈心不杀,具诸戒行;二者读诵大乘方等经典;三者修行六念,回向发愿,愿生彼国,具此功德,一日乃至七日,即得往生。”<sup>③</sup>善导认为此明确表明三类众生是求愿往生,靠阿弥陀愿力往生的,因为他们信仰大乘佛教,故此应该是大乘凡夫。上品上生是佛与无数化佛迎接,上品中生则是佛与千化佛迎接,上品下生则是佛与五百化佛迎接。这种差别是由于他们生前所作之业不同,因而与之相应的阿弥陀愿力也不同。善导从三辈九品的生因着眼,以他们所遇到的外在条件不同而判为凡夫,从而也就奠定《观经》在末法时期的权威地位。

依凡夫而建立修持净土的方法,凡夫大多善恶不定,如造五恶、诽谤正法、出佛身血的最大恶极之辈,只要临终念佛忏悔,皆可承佛愿力而往生西方净土。如善导大师在《法事赞》卷上说:

“弟子众等今闻地狱,心惊毛竖,怖惧无量。恐畏残殃不尽,复还流浪。今生已来纵暴三业,造众重罪。若不忏悔,定招此苦,无有出期。今对三宝道场大众前,发露忏悔,即安乐。知而不敢覆藏。唯愿十

① 《往生礼赞偈》,《大正藏》第47卷,第428页上

② 《往生礼赞偈》,大正藏第四十七卷 No. 1980

③ 《大正藏》第12卷,第344页上

方三宝法界众生,发大慈悲,广大慈悲,不计我恶。如草覆地,布施欢喜。受我忏悔,忆我清静。唯愿不舍慈悲摄变我等,已作之罪愿除灭,未起之罪愿不生,已作之善愿增长,未作之善方便令生。愿从今日乃至不起忍已来,誓共众生舍邪归正,发菩提心,慈心相向,佛眼相看,菩提眷属,真善知识同生净土,乃至成佛。如是等罪永断相续,更不敢覆藏。发愿已,至心归命阿弥陀佛。<sup>①</sup>

又如大师在《观经散善义》中说:

“此义仰就抑止门中解。如四十八愿中除谤法、五逆者,然此之二业其障极重,众生若造直入阿鼻,历劫周障无由可出。但如来恐其造斯二过,方便止言不得往生,亦不是不摄也。又下品下生中取五逆、除谤法者,其五逆已作,不可舍令流转,还发大悲摄取往生;然谤法之罪未为,又止言若起谤法即不得生,此就未造业而解也。若造,还摄得生,虽得生彼,华合径于多劫。此等罪人在华内时有三种障。一者不得见佛及诸圣众。二者不得听闻正法。三者不得历事供养。除此已外更无诸苦。经云:‘犹如此丘入三禅之乐也。’应知,虽在华中多劫不开,可不胜阿鼻地狱之中长时永劫受诸苦痛也。此义就抑止门解竟。<sup>②</sup>”

如是此罪恶深重凡夫,亦不为善导大师所摒弃,从而开启了众生念佛往生的信心。这是善导大师对净土的贡献。大师因为末法时期众生罪恶沉重,因此不劝众生行“定善十三观”,皆劝其念阿弥陀佛名号。但是不仅仅是身口上念佛名号,而是意业也要思维阿弥陀佛名号的悲愿之力以及西方净土的殊胜。如“诸佛如来,是法界身,遍入一切众生心想中。是故汝等心想佛时,是心即是三十二相,八十随行好。是心作佛,是心是佛”<sup>③</sup>。善导大师对这一段亦有解释:“言入众生心想中者,乃由众生起念,愿见诸佛,佛即以无碍智知。即能入彼想心中现。但诸行者,若想念中,若梦定中见佛者,即成斯义也。言八十随行好者,佛相既现,众好皆随也。此正明如来教诸想者具足观也。言是心作佛者,依自信心,缘相如作也。言是心是佛者,心能想佛,依想佛身而现即是心佛也。离此心外,更无异佛者也。”<sup>④</sup>善导大师的“是心作佛”,就是依靠凡夫众生的自心,缘佛的三十二相,八十种好而修,因此善导大师极力反对此一门,“作唯识法身之观或作自性清净佛性观者”<sup>⑤</sup>,最后善导大师对《观经》做出总结性的论断:“今此观门等,唯指方立向,住心而取境,总不明无相离念也。”而此论断的正确性则在于“如来悉知,末法罪浊凡夫,立相住心尚不能得,何况离相而求事者。”<sup>⑥</sup>故此可以得知,善导的凡夫往生思想,实为末法时期众生修行净土的保障。

从上述可以看出,善导的凡夫理论,主要是想解决往生的问题,先否定众生自力往生净土的可能性,依靠阿弥陀佛的愿力而得往生。若不对众生进行区别,只一味地强调往生,那就会降低净土宗对众生的吸引力。善导在强调众生都可往生的同时,也指出了往生的不同。如上品上生是西方三圣(阿弥陀佛、大势至菩萨、观音菩萨)以及无数化佛和大众来迎接,莲花立即开放,而下品下生却无人迎接,莲花要经过十二劫的时间才开。在这之后,大势至、观音菩萨才为他们说法。善导既满足众生往生的希望,又对不同众生的往生加以一定的区别,以吸引不同众生信仰弥陀净土。

善导的凡夫皆可往生净土思想为末法时期的众生往生提供了理论支持,而要使往生净土成为可能,还须有一定的实践,这就是善导的念佛思想。

善导大师的净土念佛往生思想,善导大师提倡的专劝持名念佛,应该是终生上契诸佛之心,下化有情众生,这是展开净土信仰的保证,亦是其独特的修行法门。念佛往生思想是佛陀所开示的,如《阿弥陀经》中说:

“若有善男子、善女人,闻说阿弥陀佛,执持名号,若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、

① 《转经行道愿往生净土法事赞》卷上,大正藏第47卷, No. 1979

② 《观无量寿佛经疏》大正藏第37卷, No. 1753

③ 《善导大师全集》,第九十五页,弘愿文库

④ 《善导大师全集》,第九十六到九十七页,弘愿文库

⑤ 《善导大师全集》,第九十六到九十七页,弘愿文库

⑥ 此和前段均见于善导大师《观经疏》,《大正藏》第三十七卷, No. 1753

若七日，一心不乱。其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众现在其前。是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。<sup>①</sup>”

释迦佛不但有此开示，亦明确说明有十方诸佛赞叹护念：

“如是等恒河沙数诸佛，各于其国出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：汝等众生，当信是称赞不可思议功德，一切诸佛所护念经。<sup>②</sup>”

因此，念佛往生净土的思想不专是善导所开创，而是佛陀亲自开示的。善导大师首先从其《观经疏》中略述，再从《往生礼赞偈》中详细论述。(1)持名念佛为《观经》的主旨，佛陀亦曾以持名念佛咐嘱末法恶世一切凡夫众生，唯有依此法门才可以解脱生死，成佛做主。(2)种种修行法门中，佛陀的本愿慈悲力唯摄受一切念佛往生的行者，善导大师曾从亲因缘、近缘及增上缘三个方面详论述<sup>③</sup>。(3)持名念佛，为诸弥陀净土行者共同所赞叹。《般舟三昧经》、《观经》、《阿弥陀经》等经典莫不赞扬末法时期众生修行此净土法门。(4)净土法门最适合末法时期的众生修行，因此时期众生昏暗愚昧，不识诸佛本怀，禅定观行难修难证，称名念佛是最简易的修行法门，并且得到诸大佛菩萨的护持。

上边的观点皆是《观经疏》中总结而出，就其整部经疏说，此以念佛三昧为主旨，礼佛咒愿，皆是劝其众生念佛见诸佛，时刻念佛圣号，以期誓愿力入弥陀法海，共发菩提大道心，同生弥陀净土国。

而此之外的诸礼赞念佛法门，皆显露出劝其念佛名号，蒙佛摄受，往生净土的方面法门。(1)《法师赞》上卷先让众生忏悔罪障，归命阿弥陀佛。其中《赞梵偈》就是劝众生念佛往生，偈云：“弘誓多门四十八，遍标念佛最为亲。人能念佛佛还念，专心想佛佛知人。”<sup>④</sup>前二句说明念佛一法最相应弥陀的本愿誓力，后二句则说明众生依教奉行，必定往生西方净土。《法师赞》下卷则是劝众生各各诵《弥陀经》万遍，各念佛号万遍。(2)《往生礼赞偈》依昼夜六时来礼拜阿弥陀佛，一心专系极乐净土。赞叹念佛的殊胜功德。如善导大师在解释说明是“阿弥陀”时称：“《阿弥陀经》、《观经》云：‘彼佛光明无量照十方国，无所障碍，唯观念佛众生，摄取不舍，故名阿弥陀。’”<sup>⑤</sup>这是善导大师体悟此二部经典的大意，以阿弥陀都只摄取念佛众生，不摄其他法门众生，因此十方诸佛“普劝众生称名礼拜，相续不断”<sup>⑥</sup>。善导大师所造的礼赞皆劝众生念佛往生，只要闻弥陀佛名号，这是从众生耳根闻而入意根的心念，从而发起往生净土的愿力。因此问佛名号一法，皆是耳听闻佛名号和心念思维其实质意义的一种持名念佛法。如再加上口称，成为耳、口、心三处都在念佛处，一念佛号具足其三，这就可以称为一心了。此持名念佛，当是“三心(至诚心<sup>⑦</sup>、深心<sup>⑧</sup>、回向发愿心<sup>⑨</sup>)”和“五念门<sup>⑩</sup>”的基础。善导大师在依《观经疏》“十六观”所造的礼

① 《佛说阿弥陀经》，大正藏第12卷 No. 0347 中

② 《佛说阿弥陀经》，大正藏第12卷 No. 0347 中

③ 《观经疏》善导大师，第九观《大正藏》第三十七卷，No. 1753

④ 《善导大师全集》，第二百二十六页，弘愿文库

⑤ 《善导大师全集》，第一百六十五页，弘愿文库

⑥ 《善导大师全集》，第一百二十一页，弘愿文库

⑦ “至者真，诚者实，欲明一切众生身、口、意业所修解行必须真实心中作。不得外现贤善精进之相，内怀虚假，贪嗔邪伪，奸诈百端，恶性难侵，事同蛇，虽起三业，名为杂毒之善，亦名虚假之行，不名真实业也。”《观经散善义卷第四》，《大正藏》第三十七卷第270—271页。

⑧ “深心，即是真实信心。信知自身是具足烦恼凡夫，善根稀少，流转三界，不出火宅。今信知弥陀本弘誓愿，及称名号，下至一声十声等，定得往生。乃至一念无有疑心，故名深心。”《观经散善义卷第四》，《大正藏》第三十七卷第271页。

⑨ “过去及以今生身、口、意业所修世、出世善根及随喜他一切凡圣身、口、意业所修世、出世善根，以此自他所修善根，悉皆真实深信心中，回向愿生彼国，故名回向发愿心。”《观经散善义卷第四》，《大正藏》第三十七卷第272页

⑩ “一者身业礼拜门。所谓一心专至恭敬合掌，香华供养，礼拜阿弥陀佛，礼即专礼彼佛，毕命为期，不杂余礼，故名礼拜门。二者口业赞叹门。所谓专意赞叹彼佛身相光明，一切圣众身相光明，及彼国中一切宝庄严光明等，故名赞叹门。三者意业忆念观察门。所谓专意念观彼佛，及一切圣众身相光明，国土庄严等，如观经说，唯除睡时，恒忆恒念恒想恒观此事等，故名观察门。四者作愿门。所谓专心，若昼若夜，一切时一切处，三业四威仪所作功德，不同初中后，皆须真实心中发愿愿生彼国，故名作愿门。五者回向门。所谓专心，若自作善根及一切三乘五道一圣凡等所作善根，深生随喜，如诸佛菩萨所作随喜，我亦如是随喜，以此随喜善根及己所作善根，皆悉与众生共之回向彼国，故名回向门。又到彼国已，得六神通，回入生死，教化众生，彻穷后际，心无厌足，乃至成佛，亦名回向门。五门既具定得往生。”语出《往生礼赞偈》，大正藏第47卷，No. 1980

赞,同样赞扬称名念佛。“弥陀身色如金山,相好光明照十方。唯有念佛蒙光摄,当如本愿最为强。六方如来舒舌证,专称名号至西方。”<sup>①</sup>尤其对下根的人来说,临终恶业现前,必须恳切念佛。(3)《般舟赞》全文是由礼赞净土依正庄严,劝习众生厌离娑婆世界的苦楚,欣求极乐世界的快乐,因此行者必须专念弥陀圣号,往生净土。(4)《观念法门》中善导大师的持名一法,并不是单纯的口业称名,而是口念必须结合心念,才能发挥念佛的殊胜功德。善导在“看病人法”中强调“心口相应”的重要性。

“身心回面向西,心亦专注。观想阿弥陀佛,心口相应,声声莫绝。觉定作往生想,华台圣众来迎接想。<sup>②</sup>合掌念佛,念念作见佛想。<sup>③</sup>专念故得往生,常念佛身三十二相八十种好。<sup>④</sup>行人自能心口称念弥陀佛,佛即与圣众华台来现。言三昧者,即是念佛行人心口称念,更无杂想,念念住心,声声相续,心眼即开。得见彼佛,了然而现,即名为定。<sup>⑤</sup>”

以上“心口相应”和“心口称念”皆为持名念佛的方法,都从净土经典念佛三昧法而来<sup>⑥</sup>。后来念佛法门在发展过程中,“心口称念”的持名法和《楞严经·大势至菩萨念佛圆通章》的“都摄六根,净念相继”<sup>⑦</sup>法门相融合流传。从另一方面讲也补充了后世净土理论,促成了净土宗的盛行。

#### 本愿他力思想

善导大师以佛法处于末法时期思想为着力点,并充分考虑信教群众的基本情况,提出了他力本愿的净土思想。善导大师认为末法时期的众生,唯有仰仗于阿弥陀佛的四十八慈悲弘愿,精进念佛,才可往生西方净土。善导的他力思想主要是众生通过阿弥陀佛的誓愿之力,得以往生西方净土。善导大师多对一切佛典依教奉行。如来境界凡夫难以了知,只可以用至诚心来祈求如来的感应,以自身的时间来验证诸佛所说的教法。此众生借助阿弥陀佛誓愿之力往生西方净土,不是通过自身的力量,此方面可以增加对信众群众的摄受之力。如善导大师在《观经疏》中说:

“南无归命尽虚空遍法界一切三宝释迦牟尼佛、阿弥陀佛、观音、势至彼土诸菩萨大海众及一切庄严相等。某今欲出此《观经》要义,楷定古今。若称三世诸佛、释迦佛阿弥陀佛等大悲愿者,愿于梦中得见如上所愿一切境界诸相。一切善恶凡夫得生者一切善恶凡夫,莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘也。<sup>⑧</sup>”

善导大师在昙鸾、道绰二位大师的净土判教理论上,分难、易两行道,善导大师倡导易行道,否定难行道,为末法时期的行者寻到一种简单易行的法门,其主要来源于龙树的《十住毗婆沙论》:

“言阿惟越致地是法甚难,久乃可得。若有易行道疾得至阿惟越致地者,是乃怯弱下劣之言,非是大人至干之说,汝若必闻此方便,今当说之。佛法有无量门,如世间道有难有易,陆道步行则苦,水道乘船则乐,菩萨道亦如是。或有勤行精进,或有以信方便易行疾至阿惟越者。……如是诸世尊,若人疾欲至,不退转地者,应以恭敬心执持称名号。<sup>⑨</sup>”

龙树菩萨明确提出学佛有难易两条道路,他不主张众生走易行道,主张众生靠自身的努力成佛。善导大师则反对。现在是末法时期,众生的根机都很低劣,难行道对于他们是走不通的。末法众生只有易行道一条路可走,借助阿弥陀佛的四十八弘愿,得到解脱。善导大师在《观经疏》中说:“但能上尽一形

① 《往生礼赞偈》第六。见《善导大师全集》,第一百九十四页,弘愿文库

② 《善导大师全集》,第三百二十页,弘愿文库

③ 《善导大师全集》,第一百二十一页,弘愿文库

④ 《善导大师全集》,第三百一十九页,弘愿文库

⑤ 《善导大师全集》,第三百二十八页,弘愿文库

⑥ 印顺《净土与禅·念佛浅说》,第一百零九页

⑦ 《楞严经势至圆通章疏钞》,《卍续藏》第十六卷, No. 0311

⑧ 《观无量寿佛经疏》卷四,大正藏第37卷, No. 1753

⑨ 《大正藏》第二十六卷,第四十一页中

下至十念,以佛愿力莫不皆往,故名易也<sup>①</sup>。一者决定深信,自身现是罪恶生死凡夫,旷劫已来常没常流转,无有出离之缘。二者决定深信,彼阿弥陀佛四十八愿摄受众生,无疑无虑,乘彼愿力定得往生。<sup>②</sup>而在《往生礼赞偈》中,善导大师说明众生往生西方净土亦要借助阿弥陀佛的本愿力。如“问曰:‘一切诸佛三身同证,悲智果圆,亦应无二,随方礼念,课称一佛,亦应得生,何故偏叹西方,劝专礼念等,有何义也?’答曰:‘诸佛所证平等是一,若以愿行来收,非无因缘。然弥陀世尊本发深重誓愿,以光明名号摄化十方。但使信心求念,上尽一形下至十声一声等,以佛愿力易得往生。’问曰:‘何故不令作观,直遣专称名字者,有何意也?’答曰:‘乃由众生障重,境细心麁,识扬神飞,观难成就也。是以大圣悲怜,直劝专称名字,正由称名易故相续即生。’<sup>③</sup>”

所以众生通过持名念佛,能得现实利益。但众生要想成功念佛往生西方,首要条件就是要深信阿弥陀佛的愿力。而善导大师从此首要条件中引发出行者自身的深信本愿思想,这就是下边要交代的。

本愿思想是大乘佛教的特质。在所有关于本愿的思想中,净土宗阿弥陀佛的本愿最为著名。善导大师依此而完整了易行道的理论。阿弥陀佛的四十八愿<sup>④</sup>就是根据众生根机深浅的不同而发下的弘愿,其主要出自于《无量寿经》。如其中所说:

“佛告阿难:其有众生生彼国者,皆悉住于正定之聚。所以者何?彼佛国中无诸邪聚,及不定之聚,十方恒沙诸佛如来,皆共赞叹无量寿佛威神功德不可思议。诸有众生闻其名号信心欢喜,乃至一念,至心回向愿生彼国,即得往生住不退转。”<sup>⑤</sup>

善导大师就是着重于这点,末法众生由于自身根机低劣,众生不能解脱生死。佛陀慈悲,开出执持阿弥陀佛名号的法门。众生依靠阿弥陀佛的愿力,精进念佛,就能往生阿弥陀佛的极乐净土。又如《观经》中说:

“善友告言:汝若不能念彼佛者,应称归命无量寿佛。如是至心令声不绝,具足十念,称南无阿弥陀佛。称佛名故,于念念中,除八十亿劫生死之罪,命终之时见金莲花,犹如日轮,住其人前,如一念顷,即得往生极乐世界。”<sup>⑥</sup>

善导大师认为,阿弥陀佛的愿力广大自在,阿弥陀佛能以应化身来摄受众生,以期众生达到佛境。《观经》中曾说“诸佛如来,是法界身,入一切众生心想中。是故汝等心想佛时,即是三十二相、八十随形好。是心作佛,是心是佛”<sup>⑦</sup>而善导大师对此解释说:“言法界是所化之境即众生界也。言身者是能化之身即诸佛身也。言入众生心想中者,乃由众生起念,愿见诸佛,佛即以无碍智知,即能入彼想心中现。”<sup>⑧</sup>对上边一段话,善导大师认为,众生完全是佛的愿力的加持而成佛做主的。

善导大师的这种他力本愿思想,改变了以前佛教界自力成佛的修行,强调阿弥陀佛的本愿对众生的外力作用,使佛教的信仰成分更为突出,为净土宗成为最广大的信仰奠定了坚实的基础。

### 三、结语

本文所述的善导大师的基本净土思想,我认为最为突出的就是本文最后的“他力”以及“持名念佛”的简易修行方法。大师的这些思想对后世影响巨大,尤其身处于末法时期的我们来说,这更好像是一剂良药,指引着我们的修行。而善导大师提倡持名念佛的修行方法,为广大的佛教徒及信众树立了良好的

① 《观无量寿佛经疏》卷一,大正藏第37卷, No. 1753

② 《观无量寿佛经疏》卷四,大正藏第37卷, No. 1753

③ 《往生礼赞偈》,《大正藏》第四十七卷, No. 1980

④ 《佛说无量寿经》卷上,《大正藏》第十二卷, No. 0360

⑤ 《佛说无量寿经》卷上,《大正藏》第十二卷, No. 0360

⑥ 《观无量寿经》,《大正藏》第十二卷, No. 0365

⑦ 《大正藏》第十二卷,第三百四十三页上

⑧ 《观经疏》卷三,《大正藏》第三十七卷,第二百六十七页上

榜样,以至于后来“户户弥陀佛”的现象出现,尤其是唐武宗灭佛后,唯剩下净土宗和禅宗依旧盛行。后来各派的发展皆吸收了净土称名念佛的思想,以至于,唐以后的好多佛教大师都归命净土法门,净土宗成为各派的共宗。善导大师于唐时所创的净土宗,使得佛教信仰得以普遍流行,下层大众亦可精进修行,往生西方,提高了佛教的信仰范围,使得佛教走进了千家万户,后世的好多大师亦从净土,也说明这个问题。另方面善导大师注疏,强调佛教理论和称名念佛的简易修行方法相结合,就是确定了理论和实践的结合,为世俗所接受。从这二方面来讲,善导大师是中国佛教发展史上一个划时代的的人物,他的佛教地位应是肯定的,大师也应该是末世学佛者应当重点研究的一位佛学大师。

(作者为鉴真佛教学院学工处处长)



## 《百喻经》译注

□ 释克能

**摘要:**本文通过《鉴真》学刊前三期将《百喻经》中所刊出的前四十喻基础上,再将(四一)毗舍闍鬼喻——(五〇)医治脊偻喻等十则譬喻故事进行深入浅出地译注梳理,因《百喻经》之所以称之为“百”,有两种说法,一就整数而言,二是加上卷首引言和卷尾偈颂共为百则。《百喻经》全文两万余字,结构形式单一,每篇都采用两步式,第一步是讲故事,是引子,第二步是比喻,阐述一个佛学义理。它从梵文译成汉文,距今已经有一千五百多年的历史。

**关键词:**譬喻因缘;磨大石喻;奴守门喻;偷牦牛喻;译解注释

### (四一)毗舍闍鬼喻

**【原文】**昔有二毗舍闍鬼<sup>①</sup>,共有一筐、一杖、一屐<sup>②</sup>。二鬼共诤<sup>③</sup>,各各欲得。二鬼纷纭<sup>④</sup>,竟日不能使平<sup>⑤</sup>。时有一人来见之已,而问之言:“此筐、杖、屐有何奇异<sup>⑥</sup>?汝等共诤,嗔忿乃尔<sup>⑦</sup>?”二鬼答言:“我此筐者,能出一切衣服、饮食、床褥、卧具资生之物<sup>⑧</sup>,尽从中出。执此杖者,怨敌归服<sup>⑨</sup>,无敢与诤。着此屐者<sup>⑩</sup>,能令人飞行无挂碍<sup>⑪</sup>。”此人闻已即语鬼言:“汝等小远<sup>⑫</sup>,我当为尔平等分之<sup>⑬</sup>。”鬼闻其语,寻即远避<sup>⑭</sup>。此人即时抱筐、捉杖、蹶屐而飞<sup>⑮</sup>。二鬼愕然<sup>⑯</sup>,竟无所得。人语鬼言:“尔等所诤,我已得去。今使尔等更无所诤。”

毗舍闍者,喻于众魔及以外道。布施如筐,人天五道资用之具<sup>⑰</sup>皆从中出;禅定如杖<sup>⑱</sup>,消伏魔怨烦恼之贼<sup>⑲</sup>;持戒如屐<sup>⑳</sup>,必升人天。诸魔外道诤筐者,喻于有漏中强求果报<sup>㉑</sup>,空无所得到。若能修行善行及以布施持戒禅定,便得离苦获得道果。

- ① 毗舍闍(音 pī shé,梵语 pi? āca,又音译为毕舍遮、毗舍遮、臂舍柘等);意为癫狂鬼、咬人精气鬼。其腹如海,咽如针锋,佛经里称为饿鬼
- ② 屐(音 jī):泛指鞋子。也指木屐,即木板拖鞋
- ③ 诤(zhēng):通“争”。这里指争夺
- ④ 纷纭:纷争,争执
- ⑤ 竟日:终日,整天
- ⑥ 奇异:犹奇特
- ⑦ 嗔忿:犹言愤怒怨恨。乃尔:如此,像这样。
- ⑧ 资生之物:指生活用品。资生,维持生计,赖以为生
- ⑨ 归服:犹言归顺服从
- ⑩ 著(zhuó):穿着
- ⑪ 挂碍:牵挂,牵制
- ⑫ 小远:谓离得稍远一点。小,稍,略
- ⑬ 平等:平均,公平
- ⑭ 寻:副词,随即,不久
- ⑮ 捉:握,抓。成语有“捉襟见肘”。蹶(miè):踩,踏。这里引申为穿
- ⑯ 愕(è)然:突然吃惊的样子。愕,惊讶,发愣
- ⑰ 人天五道:即五道,因其中包括人道、天道,故名。参见第34则《送美水喻》篇注8“五道”注。资用之具:指生活用品。资用,维持日用
- ⑱ 禅定:见第35则《宝篋镜喻》篇注16“禅定”注
- ⑲ 消伏:犹消除。魔怨:犹夙怨,前世怨恨
- ⑳ 持戒:谓遵行戒律
- ㉑ 有漏:佛教指世间一切有烦恼的事物。漏,或译为烦恼。参见第35则《宝篋镜喻》篇注16“无漏”注。果报:因果报应。佛教的一种因果论思想,即所谓前世种善因,今生得善果;为恶,则得恶报

【译文】从前,有两人颠狂鬼,共有一只小箱子,一根手杖和一双木屐,它们互相争夺,都想归于自己所有。两鬼吵吵嚷嚷地争了一天,也无法分平均。此时,有一个人经过这里,看到之后就问它们说:“这个小箱子、手杖和木屐有什么奇特地方呢?你俩为什么互相争吵发脾气到这个程度?”两个鬼回答说:“我们这只小箱子,能够变出所需要的衣服、吃的、喝的及床铺、被褥,凡是生活上所需的一切要物品,都可以从小箱子里变出来;拿着这根手杖的人,一切仇敌都会服贴归顺,再不敢争执了;穿上这双木屐的人,能够飞行无阻”。这个人听后,就立即对两个鬼说:“你们稍稍走远些,我可以为你们平均地分配”。两个鬼听他这样一说,就都远远地避开。这个人马上抢起小箱子、拿了手杖和穿上木屐,飞到空中。两鬼看到大吃一惊,知道被骗,已一无可得了。这个人还边飞边对这两个鬼说:“你们所争着要的东西,我已经都得到了,现在你们已没有什么可争了吧!”

这里的颠狂鬼比喻许多魔鬼及外道,布施就像这只小箱子,人天五道一切生活所需的东西,都可以从这里得到;禅定可比作这根手杖,可以消除伏断一切怨贼烦恼;守持戒律可比为这双木屐,必定不会堕落而生人天。许多魔鬼及外道争要小箱子,可比喻为生死流转中强求一切果报,结果空无所得。如果能够修习一切善行,常修布施、持戒、禅定,就能够离苦证得道果。

#### (四二) 估客驼死喻

【原文】譬如估客<sup>①</sup>,游行商贾<sup>②</sup>,会于路中<sup>③</sup>,而驼卒死<sup>④</sup>。驼上所载,多有珍宝、细软、上氈种种杂物<sup>⑤</sup>。驼既死已,即剥其皮。商主舍行<sup>⑥</sup>,坐二弟子而语之言<sup>⑦</sup>:“好看驼皮<sup>⑧</sup>,莫使湿烂。”其后天雨,二人顽痴<sup>⑨</sup>,尽以好氈覆此皮上,氈尽烂坏。皮、氈之价,理自悬殊<sup>⑩</sup>。以愚痴故,以氈覆皮。

世间之人,亦复如是。其不杀者,喻于白氈<sup>⑪</sup>;其驼皮者,即喻财货;天雨湿烂,喻于放逸<sup>⑫</sup>败坏善行。不杀戒者,即佛法身最上妙因<sup>⑬</sup>。然不能修,但以财货造诸塔庙,供养众僧,舍本取末,不求其本,漂浪五道<sup>⑭</sup>,莫能自出。是故行者,应当精心<sup>⑮</sup>持不杀戒。

【译文】譬如有一个商人,出外做生意,在半路上突然死了骆驼。这匹骆驼上所载的,都是奇珍异宝、细软衣料和上等的细棉布等东西。骆驼既然死了,商人就剥下它的皮,决定自己先走。临行前时对留下看守的两个徒弟说:“好好看住这张骆驼皮,不要让它受潮霉烂”。商人走后,天下雨,这两个人愚昧无知,将所有的上等细棉布盖在这张骆驼皮上,结果所有上等细棉布都烂坏了。骆驼皮与上等细棉布的价值,照道理讲,自然相差太多了。因为这两个徒弟愚笨痴呆,所以会拿上等的细棉布来盖骆驼皮。

这里可以将持不杀生戒比喻上等白色细棉布,骆驼皮可比作其他财物,天下雨使物品淋湿损坏,可比喻懈怠放逸败坏善行。不杀生是戒律的根本,是将来成佛不可缺少的因缘。但是有许多人不知道修定持戒,仅以财物造塔修寺、供养僧众这是舍本取末的行为。不作根本的善业,当然也只能在五道中流转,而不能出高生死了。所以修行的人,应该精严地护持不杀生等戒律。

① 譬如:犹比如,举例时的发端语。《百喻经》原书中的寓言故事,本是从各种佛经中摘录出来,为解释佛教教义而设的,因此有的故事前冠以“譬如”二字。估客:即行商,也泛指商人

② 游行商贾(gǔ):外出到处流动地做生意。游行,外出漫游。商贾,生意,买卖

③ 会:副词,恰好,适逢

④ 卒(cu):通“猝”,副词,突然

⑤ 细软:指首饰、贵重衣服等便于携带的东西。上(die):上等细棉布

⑥ 商主:商家中的卖主和买主,泛指商人

⑦ 坐二弟子:意思是使二弟子坐。这是词“坐”的使动用法。

⑧ 顽痴:愚笨无知

⑨ 看:照着,照料

⑩ 悬殊:犹言相差很远。成语有“贫富悬殊”

⑪ 不杀:指不杀戒。是“五戒”之一,并列于首位

⑫ 放逸:放纵逸乐

⑬ 上妙:上好,精妙。因:佛教谓产生结果的直接原因和主要条件为因,辅助条件为缘

⑭ 漂浪:漂泊,行止不定。五道:见第34则《送美水喻》篇注8“五道”注

⑮ 行者:即头陀,行脚乞食的苦行僧

### (四三)磨大石喻

【原文】譬如有人，磨一大石，勤加功力<sup>①</sup>，经历日月，作小戏牛<sup>②</sup>。用功既重，所期甚轻<sup>③</sup>。

世间之人，亦复如是。磨大石者，喻于学问精勤劳苦<sup>④</sup>。作小牛者，喻于名闻<sup>⑤</sup>互相是非<sup>⑥</sup>。夫为学者<sup>⑦</sup>，研思精微<sup>⑧</sup>，博通多识<sup>⑨</sup>，宜应履行<sup>⑩</sup>，远求胜果<sup>⑪</sup>，方求名誉<sup>⑫</sup>，僦慢贡高<sup>⑬</sup>，增长过患<sup>⑭</sup>。

【译文】有一个人，磨一块很大的石头，勤劳努力，经过很长时间之后，才磨成一头只作为玩具的小牛。他所花费的工夫很多，但所取得的成果却很少。

世上有不少的人，往往也是这样。磨大石的人，比喻他修学精进刻苦；只求制成小牛，比喻他只是追求名誉，搬弄是非。所以学习佛法的人深入思考，多方见识，应当根据佛陀的教导去修持，以求最高、胜妙的佛果，而不能只希望得到名誉，结果骄傲自满，增加过失。

### (四四)欲食半饼喻

【原文】譬如有人，因其饥故，食七枚煎饼。食六枚半已，便得饱满<sup>⑮</sup>。其人患悔<sup>⑯</sup>，以手自打而作是言：“我今饱足<sup>⑰</sup>，由此半饼，然前六饼唐自捐弃<sup>⑱</sup>。设知半饼能充足者<sup>⑲</sup>，应先食之。”

世间之人，亦复如是。从本以来<sup>⑳</sup>，常无有乐，然其痴倒<sup>㉑</sup>，横生乐想<sup>㉒</sup>，如彼痴人<sup>㉓</sup>，于半番饼<sup>㉔</sup>生于饱想。世人无知，以富贵为乐。夫富贵者<sup>㉕</sup>，求时甚苦，既获得已，守护亦苦，后还失之，忧念复苦<sup>㉖</sup>。于三时中<sup>㉗</sup>，都无有乐，犹如衣食遮故名乐<sup>㉘</sup>。于辛苦中，横生乐想，诸佛说言：“三界无安<sup>㉙</sup>，皆是大苦，凡

① 功力：功夫和力量

② 戏牛：玩具牛。戏，游戏，玩耍

③ 期：希望，企求

④ 精勤：专心勤勉

⑤ 名闻：犹名声

⑥ 是非：指事理的正确和错误。这里作“矛盾”讲

⑦ 夫：语气词，用在句首，表示阐发议论的语气。为学：治学，做学问

⑧ 研思：钻研思考。精微：精深微妙

⑨ 博通多识(zhī)：犹言博学广记。识，记。成语有“博闻强识”

⑩ 宜应：应当，应该。同义复词。履行：实践

⑪ 胜果：优良的果实。胜，形容事物优良，美好

⑫ 方：副词，却，反而

⑬ 僦慢：骄横傲慢。僦，同“骄”、贡高：犹言骄傲自大

⑭ 过患：犹过失

⑮ 饱满：吃饱，满足了食量

⑯ 患悔：犹悔恨

⑰ 饱足：义同“饱满”

⑱ 唐：副词，徒然，白白地。捐弃：舍弃，耗费

⑲ 设：假设连词，假如，倘若。充足：谓多到能满足需要

⑳ 从本以来：犹言自古以来。本，本始，远古

㉑ 痴倒：癫狂颠倒，神志不清

㉒ 横生：犹言恣意萌生。横，横暴，放纵。成语有“蛮横无理”

㉓ 痴人：指愚笨而平庸的人

㉔ 番：量词，枚，片，块

㉕ 夫：语气词，用在句首，表示阐发议论的语气

㉖ 忧念：犹忧虑

㉗ 三时：古印度分一年为热、雨、寒三时。唐玄奘《大唐西域记·印度总述》：“如来圣教，岁为三时：正月十六日至五月十五日，热时也；五月十六日至九月十五日，雨时也；九月十六日至正月十五日，寒时也。”这里喻指整年，一年到头

㉘ 遮：通“庶”。《管子·侈靡》：“六畜遮育，五谷遮熟。”尹知章注：“遮，兼也。”戴望校正引洪颐煊云：“遮读为庶，古字通用。《易·晋卦》：‘用锡马蕃庶。’[陆德明]释文云：‘郑(郑玄)止奢反，谓蕃遮禽也。’《尔雅·释诂》：‘庶，众也。’《说文·辵部》：‘遮，遏也。从辵，庶声。’朱骏声通训：‘假借为庶。’庶，众多，丰足

㉙ 三界(梵语 Trayo dhātava)：佛教把生死苦乐流转往来的世界分为三界：①欲界(梵 Kāma - dhātu)，有淫欲和食欲。②色界(梵 Rūpa - dhātu)，在欲界之上。色指外在的有形物质。色界已无淫食二欲，但还有物质的障碍。③无色界(梵 arūpa - dhātu)，在色界之上。此界已无一切物质，也就一切都已解脱

夫倒惑<sup>①</sup>,横生乐想。”

【译文】有一个人,因为肚子饿了,想吃七个煎饼。吃了六个半饼后,觉得已经吃饱了。这时,他想想十分悔恨,用手打着自己,并说:“我现在吃饱了肚子,就是因为吃了最后吃的这半只饼。既然这样,那先前吃下的六个饼不是白白地浪费了吗?如果我事先知道吃这半只饼能饱,就应该先吃这半只饼啊!”

世界上的人,也是这样。往往都愚痴地以苦为乐,就像上面所说的痴人,以为只要吃下最后吃的这半个饼,就能饱肚子一样。许多人都以为富有高贵最快乐,他那里知道富贵不是天生的,需要勤苦才能获得;既得到了富贵,想保住亦不容易:如果保不住而失掉富贵,忧愁地思念起来则更加痛苦,会使他一天到晚觉得没有乐趣。好比衣食丰足的人,就有快乐的感觉,辛苦也不觉得了。诸佛说:“欲界、色界、无色界三界都是辛苦的,没有永恒的快乐,只是大家迷惑不觉,就以为是快乐”。

#### (四五)奴守门喻

【原文】譬如有人,将欲远行,敕其奴言<sup>②</sup>:“尔好守门<sup>③</sup>,并看驴索<sup>④</sup>。”其主行后,时邻里家有作乐者<sup>⑤</sup>。此奴欲听,不能自安,寻以索系门<sup>⑥</sup>,置于驴上,负至戏处,听其作乐。奴去之后,舍中财物贼尽持去。大家行还<sup>⑦</sup>,问其奴言:“财宝所在<sup>⑧</sup>?”奴便答言:“大家先付门、驴及索<sup>⑨</sup>,自是以外,非奴所知。”大家复言:“留尔守门正为财物<sup>⑩</sup>。财物既失,用于门为<sup>⑪</sup>?”

生死愚人,为爱奴仆<sup>⑫</sup>,亦复如是。如来教诫<sup>⑬</sup>,常护根门<sup>⑭</sup>,莫着六尘<sup>⑮</sup>,守无明驴<sup>⑯</sup>,看于爱索<sup>⑰</sup>。而诸比丘不奉佛教<sup>⑱</sup>,贪求利养,诈现清白。静处而坐<sup>⑲</sup>,心意流驰<sup>⑳</sup>。贪着五欲<sup>㉑</sup>,为色、声、香、味之所惑乱,无明覆心<sup>㉒</sup>,爱索缠缚,正念觉意道品财宝,悉皆散失。

【译文】有一个人准备出远门,临走前叮嘱他的仆人说:“你好好地看守家门,同时要看管好驴和绳索”。主人走后,适逢邻村演戏,这个仆人想去听戏,但想到主人的吩咐又放心不下。过了一会,他就取下门板,拿绳索来捆扎好,放在驴背上,让驴子驮到演戏的地方听戏去了。仆人走出家门之后,家里的财物就全被贼偷走了。待远出的主人回家,问他的仆人说:“家中的财宝都到哪儿去了?”仆人回答说:“主人家,你不是叫我看好门,并管好驴子与绳索吗?除此之外的东西我就知道了”。主人又说:“留下你

① 倒惑:犹言颠倒惑乱

② 敕:告诫,嘱咐

③ 尔:你

④ 看:照着,照料

⑤ 作乐(yue):犹言奏乐演戏

⑥ 寻:副词,随即,不久。系(xì):犹捆绑

⑦ 大家:指主人

⑧ 所在:犹何在。所,疑问代词,何

⑨ 付:交付,交给

⑩ 正:副词,的确,实在。表示肯定的强调语气

⑪ 用于门为:疑问句。省略了疑问代词“何”,补足后当是“何用于门为”,意思是,为什么要这门呢?要这门做什么?这一类疑问句的句子结构分析,可参看第31则《鹿倩瓦师喻》篇注12“用是驴为”句注

⑫ 为爱奴仆:这里省略了结构助词“之”,补足后当是“为爱之奴仆”。为,成为。爱,指爱欲

⑬ 如来(梵语 Tathāgata):释迦牟尼佛(梵 skyamuni)的十种圣号之一。tatha 意思是“如”,agata 意思是“来”。意思是从如实之道而来,开创并揭示真理的人。这里借指佛教。教诫:教和训诫

⑭ 根(梵语 indriya)门:佛教语。眼、耳、鼻、舌、身、意,为六根。六根(梵语 Sadindriya)是生出种种烦恼与侵入种种世尘的门户,故以根门喻称六根

⑮ 著(zhu):沾染,挨上。六尘:佛教指色、声、香、味、触、法六尘。六根与六尘相接,便能染污净心,导致烦恼

⑯ 无明驴:笨驴,烦恼的驴。这里用驴子比喻愚昧无知,多生烦恼

⑰ 爱索:这里用牵和拴驴子的笼头绳索比喻爱欲

⑱ 奉:信奉,遵行

⑲ 静处:静居,安静地闲居

⑳ 流驰:犹言流荡奔驰

㉑ 贪着:贪恋,沉溺。五欲:佛教谓色、声、香、味、触五境生起的情欲

㉒ 无明(梵语 Avidyā):不聪明,愚昧无知。佛教也以无明为烦恼的别称。覆心:犹言迷了心窍

看管家门正是为保住财物,财物都被偷窃去了,还要这门板做什么用?”

不好好学习的人,往往做“爱”的奴仆而流转于生死之中,也不是这样吗?佛教诫我们要经常注意:不使眼耳鼻舌身意六根,受到色声香味触法六尘的染污,也不能终日守着无明的驴,而被爱索所牵。有些比丘不按照佛的教诲,贪求名誉和财物,假装清白、静坐参禅,而心意不净,贪春五欲之乐,为色声香味所迷惑。这样的人被无明覆盖心地,受贪受绳索的缠缚,正念觉悟之心和道品的财宝都散失掉了。

#### (四六)偷牦牛喻

【原文】譬如一村,共偷牦牛<sup>①</sup>而共食之,其失牛者逐迹至村<sup>②</sup>,唤此村人,问其由状<sup>③</sup>,而语之言:“尔在此村不<sup>④</sup>?”偷者对曰<sup>⑤</sup>:“我实无村。”又问:“尔村中有池,在此池边共食牛不?”答言:“无池。”又问:“池傍有树不?”对言:“无树。”又问:“偷牛之时在尔村东不?”对曰:“无东。”又问:“当尔偷牛非日中时耶<sup>⑥</sup>?”对曰:“无中。”又问:“纵可无村<sup>⑦</sup>及以无树,何有天下无东无时?知尔妄语<sup>⑧</sup>,都不可信,尔偷牛食不?”对言:“实食<sup>⑨</sup>。”

破戒之人<sup>⑩</sup>,亦复如是。覆藏罪过<sup>⑪</sup>,不肯发露<sup>⑫</sup>,死入地狱,诸天善神,以天眼观<sup>⑬</sup>,不得覆藏。如彼食牛,不得欺拒<sup>⑭</sup>。

【译文】有一个村庄,村里的人共同偷了一头牦牛,大家一道把牦牛吃了。丢失牦牛的人跟踪追到村子里来,叫来这个村庄里的人,先弄清这个村子的情况,然后对村人说:“我的牦牛是否在你们村中?”偷牦牛的人回答说:“我们这里实在是没有村子”。失牛者又问:“你们村中有一口池塘,你们是否就在这个池塘旁边一起吃牛肉的?”村里人回答说:“我们这里没有池塘”。失牛者又问:“池塘旁边不是有树吗?”村里人回答说:“没有树”。失牛者又问:“你们偷牛,是不是从你们村子东边偷进村的?”村里人回答说,“我们这里没有东边”。失牛者又问:“你们偷牛的时候,不正是中午吗?”村人回答说:“我们这里没有中午”。失牛者又问:“即使可以没有村子,没有树,哪有天下没有东边,没有中午呢?由此可知,你们说的全是谎话,都不可信。一定是你们偷吃了牦牛,是不是?”他们只好回答说:“确实是我们吃掉了”。

佛教信徒受过戒后,有个别的破了戒也不肯发露忏悔,把罪恶覆藏起来,更不畏死后要堕地狱的果报,这是瞞得了自己,满不过诸天善神的。只有真诚发露忏悔,才是真正的学佛者,这正像上面所讲的偷牛故事一样,想欺骗隐瞒是骗不过去的。

#### (四七)贫人作鸳鸯鸣喻

【原文】昔外国节法庆之日<sup>⑮</sup>,一切妇女,尽持优钵罗华,以为鬘饰<sup>⑯</sup>。有一贫人,其妇语言:“尔若能

① 牦(mao)牛:牛的一种,全身有长毛,黑褐色、棕色或白色,体矮腿短,身健耐寒。尾毛蓬生,可制旌旄,故又称作旄牛

② 逐迹:跟踪,追踪

③ 由状:原由和情况

④ 不:否定副词,用在句末,表示疑问

⑤ 对:犹回答。成语有“无言以对”

⑥ 日中:中午,正午。耶(ye):疑问语气词,用在句末。这里与前面的否定副词“非”互相配合,表示反问,反问中还带有测度的语气

⑦ 纵:连词,纵然,即使。用在复合句的前一分句,表示让步,即先提出一个确认的假定事实,作出让步,以引起下文的论述或提问

⑧ 妄语:即说假话

⑨ 实:副词,确实,的确。表示对动作行为的真实性的强调

⑩ 破戒:谓受戒僧人违反佛教戒律

⑪ 覆藏:遮掩隐藏。罪过:罪行,过失

⑫ 发露:犹揭露

⑬ 天眼:五眼【梵语 pañca-cakṣuṣaḥ】之一。指五种眼力。即:肉眼(梵 mātṛca-cakṣuṣaḥ)、天眼(梵 divya-cakṣuṣaḥ)、慧眼(梵 prajñā-cakṣuṣaḥ)、法眼(梵 dharma-cakṣuṣaḥ)、佛眼(梵 buddha-cakṣuṣaḥ)之一。天人禅定所见为天眼。谓能见自地以及地下六道(即地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天)中众生生死苦乐情况,见世间一切种种形色

⑭ 欺拒:犹言欺瞒抵赖

⑮ 外国节:指从外国传入的节日。法庆:指佛教规定的庆典

⑯ 优钵罗华(hua):优钵罗(梵语 utpala 音译),水生植物名,即青莲花。据说青莲花开必待四月八日佛诞日。华,“花”的古本字。鬘饰:印度风俗,男女多取花朵连缀成花串、花环,作为头饰、颈饰,称为鬘,也称曼饰

得优钵罗华，来用与我，为尔作妻。若不能得，我舍尔去。”其夫先来常善能作鸳鸯之鸣<sup>①</sup>。即入王池，作鸳鸯鸣，偷优钵罗华。时守池者而作是问：“池中者谁？”而此贫人失口<sup>②</sup>答言：“我是鸳鸯。”守者捉得，将诣王所<sup>③</sup>，而于道中复更和声作鸳鸯鸣<sup>④</sup>。守池者言：“尔先不作，今作何益？”

世间愚人，亦复如是。终身残害<sup>⑤</sup>，作众恶业<sup>⑥</sup>，不习心行<sup>⑦</sup>，使令调善<sup>⑧</sup>。临命终时方言<sup>⑨</sup>：“今我欲得修善”。狱卒将去，付阎罗王<sup>⑩</sup>，虽欲修善，亦无所及已。如彼愚人，欲到王所作鸳鸯鸣。

【译文】从前，外国节日法庆那一天，所有的妇女，都要用青莲花串成的花环作为装饰。有一个很穷的人，他的妻子对他说：“你如果能够采到青莲花拿来给我戴，我就仍旧作你的妻子，如果采不到花，我就要离开你了”。这个做丈夫的人，以前经营学着鸳鸯的叫声，而且叫得很像，于是他就悄悄地走进国王的御池中，假装鸳鸯的叫声，以便偷到青莲花。这时，看守御池的人听到有动静，就问道：“池子里面是哪一个呀？”这个穷人就失口回答说：“我是鸳鸯”。看守御池的人就将他捉住，准备送到国王那里去。走到半路上，他又装着鸳鸯的叫声。看守御池的人说：“你当时不叫，到现在叫有什么用呢？”

世界上也有这样的傻子，他一生残忍，造了许多恶业，还不知道修心行善。到临死之前，他才说：“现在我想要行善了”。但是狱卒已把他拉去交给阎罗王了，这时即使想要行善做好人，也是来不及了。

#### (四八) 野干为折树枝所打喻<sup>⑪</sup>

【原文】譬如野干<sup>⑫</sup>，在于树下。风吹枝折，堕其脊上。即便闭目，不欲看树，舍弃而走<sup>⑬</sup>，到于露地<sup>⑭</sup>。乃至日暮，亦不肯来。遥见风吹大树，枝柯动摇上下<sup>⑮</sup>，便言“唤我”。寻来树下<sup>⑯</sup>。

愚痴弟子，亦复如是。已得出家，得近师长<sup>⑰</sup>，以小呵责<sup>⑱</sup>，即便逃走。复于后时，遇恶知识<sup>⑲</sup>，恼乱不已<sup>⑳</sup>，方还所去，如是去来，是为愚惑。

【译文】有一只名称叫野干的野兽，立在树下。一阵风吹折了树枝，掉下来正打在它的脊背上。这只野干就闭上眼睛，不想再看那棵树。接着它便离开树边，跑到露天的地方去。直到天快黑了，也不肯回到树下来。后来，它远远地看见一阵风吹动那棵树，使树枝上下播动，便说：“树在叫唤我了”。不久，它又回到了树底下。

愚笨的弟子，也是这样。本来他已经出家，有机会亲近法师和长辈，因为受了一点儿责备，就离开师长远去。后来，他碰到有害于他的人，想起来既烦恼又慌乱，才又回到师长之处。这样来来去去，浪费了

① 先来：本来，原来

② 失口：谓说漏了嘴，无意中说不该说的话

③ 将(jiang)：动词，领，带

④ 中道：中途，半路，并非佛法的中道(梵语 Madhyama - pratipad)义。和声：随声附和，以声应和

⑤ 终身：一生，一辈子。残害：伤害，杀害

⑥ 恶业：佛教谓出于身、口、意三者的坏事、坏话和坏心等罪业

⑦ 心行：指禅定。佛教禅宗修行方法之一。禅宗又名佛心宗、心宗。参见第35则《宝篋镜喻》篇注16“禅定”注

⑧ 调善：犹言修养善业

⑨ 方：副词，才

⑩ 狱卒(梵语 naraka - pāla)：旧时称监狱看守人。将：动词，领，带。付：交付，交给。阎罗王：也称作阎王、阎王爷。阎罗，梵语 Yamara ja 音译“阎魔罗闍”的略称。佛教指主管地狱的神

⑪ 野干：指果子狸。《翻译名义集》卷二：“悉伽罗，此云野干。似狐而小，形色青黄如狗，群行夜鸣如狼。郭璞云：射(ye)干能缘木。《广志》云：巢于绝岩高木也。”

⑫ 舍弃：抛弃，割舍

⑬ 露地：指露天而没有遮蔽的地方

⑭ 枝柯：犹枝条。柯，树枝

⑮ 寻：副词，随即，不久

⑯ 师长：对僧人师父的尊称

⑰ 呵责：大声斥责

⑱ 知识：友人，相识的人

⑲ 恼乱：烦扰，打扰

⑳ 分别：分辨，辨别。2。3。4。5。6。7。8。9

许多时间,真是愚笨又迷惑。

#### (四九)小儿争分别毛喻

【原文】譬如昔日,有二小儿入河邀戏<sup>①</sup>,于此水底,得一把毛。一小儿言:“此是仙须。”一小儿言:“此是黑毛<sup>②</sup>。”尔时河边有一仙人。此二小儿争之不已<sup>③</sup>,诣彼仙所,决其所疑<sup>④</sup>,而彼仙人,寻即取米及胡麻子<sup>⑤</sup>,口中含嚼,吐着掌中<sup>⑥</sup>,语小儿言:“我掌中者似孔雀屎。”而此仙人不答他问,人皆知之。

世间愚人,亦复如是。说法之时,戏论诸法<sup>⑦</sup>,不答正理,如彼仙人,不答所问,为一切人之所嗤笑。浮漫虚说<sup>⑧</sup>,亦复如是。

【译文】从前,有两个小孩子,在河中游泳玩耍,在河底摸得一把毛,一个小孩说:“这是仙人的胡须”。另一小孩说:“这是熊黑的毛”。这时,河边刚好有一位仙人。这两个小孩子争论不休,便一起走到这位仙人面前,请仙人判断是非。而这位仙人却拿出一些大米和芝麻,放入口中嚼了一会儿,然后吐在手掌上,并对这两个小孩子说:“我手掌上的东西真像孔雀屎”。这位仙人并没有回答这两个孩子的问题,是大家都知道的。

这个故事说明在我们这个世界上,一些人也在装模作样地说,他们漫无边际地空谈戏论,说不到正理,对人毫无益处。这样的人,正和上面所讲的仙人一样,答非所问,只能受到许多人的讥笑。

#### (五〇)医治脊偻喻

【原文】譬如有人,卒患脊偻<sup>⑨</sup>,请医疗治<sup>⑩</sup>。医以酥涂<sup>⑪</sup>,上下着板<sup>⑫</sup>,用力痛压<sup>⑬</sup>,不觉双目一时并出<sup>⑭</sup>。

世间愚人,亦复如是。为修福故<sup>⑮</sup>,治生估贩<sup>⑯</sup>,作诸非法,其事虽成,利不补害。将来之世,入于地狱,喻双目出。

【译文】有一个人,脊背突然患了毛病,不能伸直,请来医生治疗,这个医生用酥油涂在他的背上,上下夹了两块木板,再用力挤压,不料病人被压得双眼同时进出来了。

世界上不明理的人,亦是这样,他想多得钱财用来布施得到福德,于是以做生意为职业,经营之时做了许多不道德和违法的事,这样做虽暂时也能赚来些钱,但所得到的利益,补偿不了害人的祸业。这样的人,将来还要堕入地狱,就像上面比喻中的病人;被压得双眼进出一样地危险!(未完待续)

(作者为鉴真佛教学院鉴真研究所所长)

① 邀(ao)戏:犹游戏  
 ② 黑(pi):即棕熊  
 ③ 争:通“争”  
 ④ 决:分辨,判断  
 ⑤ 寻即:随即,立即。这是两个副词同义复用,以起强调作用  
 ⑥ 著(zhu6):附着  
 ⑦ 戏论:戏谑地谈说  
 ⑧ 浮漫:犹言浮泛散漫。虚说:说空话,无稽之谈  
 ⑨ 卒(cu):通“猝”,突然。脊偻(lou):脊背向前弯曲,驼背  
 ⑩ 治疗:犹治疗  
 ⑪ 酥(su):指酥油  
 ⑫ 著(zhuo):放置  
 ⑬ 痛:狠狠地  
 ⑭ 不觉:不禁,不由得。一时:一齐,一下子  
 ⑮ 修福:谓行善积德,以求来世及子孙之福  
 ⑯ 治生:谋生计,经营家业。估贩:经商,贩卖

## 梁武帝与《戒酒肉文》中的素食革命

□ 温金玉

**摘要:**戒杀护生是佛教的慈悲理念,随着大乘佛教在中国的流传,这一思想更发展为放生与素食。这一伦理观的转换,与历史上著名的菩萨皇帝——梁武帝有直接关系,他对中国佛教的素食制度建设有着直接的参与和深远的影响。

**关键词:**梁武帝;放生;素食

在大乘佛教的慈悲理论中,最为引人注目的是布施与不杀生。这一思想传入中国后,不杀生演绎为放生。不仅不杀,还要善待有情众生。不杀生最直接的表现就是素食。基于慈悲的精神,禁止肉食的思想在原始佛教中也是慢慢展开的。《中阿含经》中说:“离杀断杀,弃舍刀杖,有惭有愧,有慈悲心,饶益一切,乃至昆虫,彼于杀生,净除其心。”<sup>①</sup>在大乘佛教中,《楞伽经》最是强调不杀生。依该经,认为正等觉者是由慈悲一味所成,怜悯众生,是不会杀生的。为了得肉而杀生者,是不能生出慈悲心的。杀生被认为是违背慈悲的。在中国佛教素食文化传统中,我们不能不提到历史上著名的菩萨皇帝——梁武帝,他对中国佛教的素食制度建设有着直接的参与和深远的影响。

### 一、舍身入寺的菩萨皇帝

梁武帝萧衍,字叔达,南梁政权的建立者,庙号高祖。萧衍是兰陵萧氏的世家子弟,出生在秣陵(今南京),父亲萧顺之是齐高帝的族弟。他原来是南齐的官员,南齐中兴二年(502年),齐和帝被迫“禅位”于萧衍,南梁建立。萧衍在位时间达48年。萧衍喜欢读书,博学多才,当时他和另外七个人一起游于竟陵王萧子良门下,被称为“竟陵八友”,其中包括历史上有名的沈约、谢朓、范云等。

萧衍在位的半个世纪中,大力提倡佛教,寺塔林立,名僧济济。著名佛教史家汤用彤先生就指出:“南朝佛教至梁武帝而全盛。”<sup>②</sup>我们经常吟诵的唐代诗人杜牧的名句“南朝四百八十寺,多少楼台烟雨中”,其中有许多寺院就是梁武帝修建的,据统计,在南梁时佛寺达2846座,僧尼有82700人。

萧衍起先尊崇道教,与南朝著名的茅山道士陶弘景有较深交往。即位后,每有大事,无不前以咨询,陶弘景也被时人称为“山中宰相”。在他即位第三年,即天监三年的四月初八日,他亲率道俗两万余人,在重云殿作《舍道事佛文》,正式宣布了对佛教的皈依,并发誓“宁在正法之中长沦恶道,不乐依老子教暂得生天。……朕舍外道,以事如来,若有公卿能入此誓者,各可发菩提心。……公卿百官侯王宗室,宜反伪就真,舍邪入正。”<sup>③</sup>他要求王公贵族乃至平民百姓也都信仰佛教,认为佛教才是唯一的正道。天监十八年(519年)四月八日“发弘誓心,受菩萨戒。乃幸等觉殿,降雕玉辇。屈万乘之尊,申再三之敬。暂屏宸服,恭受田衣。宣度净仪,曲躬诚肃。于时日月贞华,天地融朗。大赦天下,率土同庆。自是(慧约)入见,别施漆榻。上先作礼,然后就坐。皇储以下,爰至

王姬,道俗庶士,咸希度脱。弟子著籍者,凡四万八千人。”<sup>④</sup>《魏书·萧衍传》:

萧衍崇信佛道,于建业起同泰寺,……衍每礼佛,舍其法服,著乾陀袈裟。令其王侯子弟皆受佛戒,

① 《中阿含经》卷十二,《大正藏》1册,499页中。

② 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》(下册),中华书局,1983年。第341页。

③ 释法琳:《辩正论》卷八,《大正藏》,第52册,第549页中下。

④ 释道宣:《续高僧传》卷六《慧约传》,《大正藏》,第50册,第469页中。

有事佛精苦者，辄加以菩萨之号。其臣下奏表上书亦称衍为皇帝菩萨。”<sup>①</sup>所以历史上他有“皇帝菩萨”的称号。

佛教思想对其生活产生了很大的影响，史书上说他“一冠三年，一被二年。”生活甚是节俭，日一蔬食，过午不食，草履葛巾，罗绮不染。50岁后绝房事，远离嫔妃。这完全是一个苦行僧的形象。在这方面，萧衍在中国古代所有皇帝中也算是出类拔萃的。他把佛教慈悲戒杀理论和儒家“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨”<sup>②</sup>的仁恕思想结合起来，他不仅自己不食肉，还要求国家祭祀也要戒杀，在以后祭祀宗庙时，用蔬菜果品代替了原来的猪牛羊等牲醴。平日里，命太医不得以虫、畜入药，织绵不许加入仙人、鸟兽之形，这种慈悲观不仅是对印度大乘佛教戒律的重大发展，而且也极具浓重的中国特色。

梁武帝晚年对佛教更是尊崇有加，他不仅大兴佛事，启建水陆法会、拜忏大法会、盂兰盆会，相传由他所制的《慈悲道场忏法》十卷（俗称《梁皇宝忏》或《梁皇忏》），一直流传至今。他把许多精力投入到佛教的研究中，著有《大品般若经注解》、《大涅槃经讲释》、《净名经义记》等一些佛经注释，并亲自讲经说法。他曾经还试图出任大僧正来主理全国佛教事务，后因僧众的反对而未能实现。在佛教史上为人所津津乐道的，是梁武帝曾四次舍身寺院，然后由其臣下花巨额金钱将其赎回，这在中国佛教史上是绝无仅有的。

梁武帝第一次舍身是在大通元年，他于三月来到同泰寺，决意舍身，经臣下劝说，四日后返回宫中，此次时间虽然短暂，但却迈出了第一步。他大赦天下，并改年号大通。

时隔二年他又来到同泰寺，设无遮大会而再次舍身。无遮大会是佛教法事中较为盛大的活动，即不分僧俗、贵贱均无差别地、平等地施行布施的法会。梁武帝脱去皇袍，穿上法衣，坐在朴素的小床上，为大众讲授《涅槃经》，群臣几经劝说，梁武帝根本无回宫之意，大家无奈，只得以一亿万两钱，赎回皇帝，群臣在同泰寺东门参拜，再三恳求复归天子位视事。此次梁武帝在寺中住了有半月之久。他设立四部无遮大会，道俗五万余人参加，盛况一时。又大赦天下，并改元。

第三次舍身是在中大同元年，他来到同泰寺，讲经并又舍身为寺奴。皇太子等筹资两亿万将其奉赎。

第四次舍身是在太清元年三月，梁武帝在同泰寺又设无遮法会，又披上法衣，当时已是84岁的老人。这次群臣用一亿万钱将其赎回。每一次舍身梁武帝都不能要诏告天下，自己舍弃皇位并以一切国土供养三宝，离开皇宫住于寺院。但我们知道国不可一日无君，最后的结果总是皇太子及诸大臣以巨额金钱去赎回这位“三宝之奴”的“皇帝菩萨”。

## 二、慈悲素食的倡导者

在中国佛教慈悲观的发展史上，梁武帝载入史册的独特性在于，他以政治的力量介入僧团的修行生活，并专门颁布《断酒肉文》，集众僧于佛前发愿、立誓：永断酒肉。而由于他的强力倡导，汉地僧尼改变了原来食三净肉的习惯，戒酒茹素，清净口业，素食成为汉传佛教的一大优良传统。

我们先看一下其背景，梁武帝时，因大力提倡佛教，寺院与僧侣人数达到最高峰，建康附近就有佛寺五百余所，皆极为宏伟壮丽。僧尼十余万，也都有丰沃的资产。但是出家人又庇护一般平民，尼师收养平民的女子，这些人都未编入政府的户籍内，使得天下纳赋税、服劳役的户口几乎损失一半。而僧尼生活侈靡，多有放逸，未能遵行清净戒规，非但不能弘扬佛教，化世导俗，反而败坏世俗、伤害正法。其时大臣郭祖深上书，建议寺院僧众若无如法的行持，则四十岁以下令其还俗归农。如此，则正法兴盛而风俗亦良善。不然“恐方来处处成寺，家家剃落，尺土一人，非复国有。”<sup>③</sup>在具体措施中专门提出“僧尼皆令

① 《魏书》卷九八《萧衍传》。

② 《孟子·梁惠王章句上》。

③ 《南史》卷七十，《列传第六十·郭祖深传》，第1721页。

蔬食”的主张。

当时面对佛教日益发展,纲纪紊乱的情况,不少排佛、反佛人士要求朝廷建立僧制加强对寺院和僧侣的管理。而佛教自身也有严格僧律要求,以维护僧团正常发展的呼声。梁武帝的《断酒肉文》就是在这样的背景下产生的,表达了梁武帝针对僧伽弊病进行整顿以维护良好修学秩序的决心和措施。

唐道宣的《广弘明集》卷二六《慈济篇》中收有梁武帝的《断酒肉文》。《断酒肉文》的内容,记载了武帝亲自主持的二次制断酒肉法会和武帝与大臣周舍论断酒肉的五道敕文。

第一次会议是于农历5月22日五更,唱点召集了当时的大德僧尼1448人,次日(23日)于华林园华林殿举行制断酒肉会议。华林园本是后庭游宴之处,但梁武帝启建道场,庄严法事,就将这里改为召集高僧讲经说法的神圣之地。23日早晨,一千余名僧尼齐集华林园华林殿前广场,梁武帝以及重要僧官俱至会场,首先由一位法师宣读了《大般涅槃经·四相品》,并提出“食肉者断大慈种”的主题,再由一名法师讲解主旨,最后由一位法师宣读《断酒肉文》及梁武帝的旨意。正式向全国的出家人下达诏令,严禁饮酒食肉。

禁断肉食的理论根据就是大乘佛教的慈悲学说。大乘佛教以大慈大悲为宗旨,提出了禁止肉食的主张,如《大般涅槃经》、《楞伽经》等都主张禁食一切肉,并警告说:“夫食肉者断大慈种”。如何是断大慈悲种子呢:凡是修习慈悲行的人,皆愿一切众生同得安乐。但如果你要食肉,那就会与一切众生皆为怨怼,同不安乐。因为杀业因缘会带来无量恐怖,为了自己口欲要杀害其他众生,给其他众生带来更大的痛苦。因为食众生肉,必然直接或间接地导致杀生。与菩萨道对一切众生慈悲的精神相违背。杀生有违慈悲,即使在印度以杀生为业的人也被视为贱业。另外从轮回报应的立场说,众生相互啖食。如是怨怼,历劫长夜,无有穷已。所以在一些经中更说:“一切众生从无始来,靡不曾作父母亲属,易生鸟兽,如何忍食!夫食肉者,历劫之中生于鸟兽,食他血肉展转偿命。”<sup>①</sup>所以如果肉食就会障碍你的菩提心,失却菩萨心肠。因为你没有了菩提心,你也就没有了菩萨心法,更无四无量心。而无四无量心,也就无有大慈大悲。以这样的因缘来说,食肉使人慈悲顿失,佛心不续。所以经言:“夫食肉者断大慈种。”<sup>②</sup>

为了彰显佛法大慈大悲的本怀,匡正佛法,梁武帝以“佛法寄囑人王”的护法身份,向全国的僧众下达禁断酒肉令:

“弟子萧衍,又敬白大德僧尼、诸义学者、一切寺三官:弟子萧衍,于十方一切诸佛前,于十方一切尊法前,于十方一切圣僧前,与诸僧尼共申约誓。今日僧众还寺已后,各各检勒,使依佛教。若复有饮酒啖肉,不如法者,弟子当依王法治问。诸僧尼若披如来衣,不行如来行,是假名僧,与盗戒不异。如是行者,犹是弟子国中编户一民,今日以王力足相治问。若为外司听察所得,若为寺家自相纠举,不问年时老少,不问门徒多少,弟子当令寺官集僧众、鸣鞞槌,舍戒还俗,着在家服,依《涅槃经》还俗策使。唯最老旧者、最多门徒者,此二种人,最宜先问。何以故?治一无行小僧,不足以改革物心。治如是一大僧,足以惊动视听。推计名德大僧,不应有此。设令有此,当依法治问,其余小僧,故自无言。”<sup>③</sup>

这一段话的大意说:梁武帝与众僧集于佛菩萨前立誓:从今天开始,僧尼归还本寺后,必须清净身心,遵从各项清规戒律。对于那些仍然耽于酒池肉林不守戒律者,梁武帝将以王法治之。倘若僧尼身披如来之衣而不行如来之事,徒受供养,这与世俗间的盗贼无有两样。僧尼虽然出家,但仍是大梁子民,所以还要受王法的制约,对于那些依然违禁者,当以王法制之。

今后僧众食酒肉者,不仅要受到佛门戒律的制裁,还要受到世俗王法的处罚。并在文中非常详细地进行了开导:如有人说素食很难坚持时,这说明信心薄少。对于信心,宜应自强。如有决心,菜食何难?菜蔬、鱼肉,其实是人心中的一种执着。心若能安,便是甘露上味。心若不安,便是臭秽下食。所以

① 《狮子素驮娑王断肉经》。《大正藏》第3册,第393页上。

② 《大般涅槃经》,《大正藏》第12册,第386页上。

③ 《广弘明集》卷二六,《慈济篇》,《大正藏》第52册,第297页下。

《涅槃经》言：“若受檀越信施之时，应观是食如子肉想。”<sup>①</sup>视一切人犹如佛想，于诸众生如父母想。这样想来，就会欢喜蔬食，而厌恶血腥。如果有人认为“菜蔬冷，令人虚乏。鱼肉温，于人补益。”梁武帝也作了说明：修行人如能皆食菜蔬，就会神明清爽，少于昏疲。而多食鱼肉，血腥为法，增长百疾。且神明昏浊，四体沉重。所以执着于肉食其实“是魔境界，行于魔行”。

第一次会议，梁武帝与僧众共同立誓，约定断食酒肉，并说若自己违犯约定，将受极大恶报，如果僧众违犯，则梁武帝将依《涅槃经》的规定命其还俗，之后将再以王法驱策此人。

然而这样的禁令并没有立即得到佛教界的认同，法会之时，便有主管全国佛教的僧正慧明、法宠等人发难，认为“律中无断肉事，及忏悔食肉法”<sup>②</sup>。因为在古印度，僧尼以乞食为主，虽讲戒杀，但不绝对禁止食肉。如在南朝最为通行的《十诵律》卷三七就说：“我听吃三种净肉。何等三不见、不闻、不疑。不见者，不自眼见为我故杀是畜生；不闻者，不从可信人闻为汝故杀是畜生；不疑者，是中有屠儿，是人慈心不能夺畜生命”<sup>③</sup>。僧人的诘难表达了他们不服武帝的非制而制。

这样的结果显然不为梁武帝所接受，于是七天后的29日又召开了第二次制断酒肉法会。这次会议共敕请义学僧尼198人，于华林园华光殿举行。会议请了庄严寺的法超、奉诚寺的慧辩、光宅寺的宝度三位知名律师，高升法座。梁武帝亲自问三律师，平日里是如何宣说佛法的，令僧众认为戒律中“无有断酒肉法，及忏悔食肉法”，致使大家不愿执行“禁断酒肉”的诏令。梁武帝又引了《大般涅槃经》中说得食一切肉的经文，“《涅槃》云：‘夫食肉者断大慈种。’‘我从今日制诸弟子，不得复食一切肉。’‘一切悉断，及自死者。’如此制断，是戒非戒？”梁武帝与三律师及有疑义的与会法师的激烈辩论后，再次肯定指出：“《涅槃经》有断肉，《楞伽经》有断肉，《央掘摩罗经》亦断肉，《大云经》、《缚象经》并断肉。律若至涅槃，云何无断肉事？”破除了众僧心中障碍。并又一次强调，从今日起，不得再饮酒食肉，并要求“诸僧及领徒众法师、诸尼及领徒众者，各还本寺，宣告诸小僧尼，令知此意。”<sup>④</sup>

当日晚间，武帝意犹未尽，继续与大臣周舍论说断酒肉事而完成五道敕文。第一道：驳斥法宠法师的言论；第二道：驳斥僧辩律师的言论；第三道：再次申明食肉灭慈悲种子，增长恶业，非沙门释子所应行；第四道：学问僧食肉，其罪过更大，因为解义而不能如实修行，言行不一又误导他人，必下地狱；第五道：菩萨人持心戒，无有食众生之理。乃至于一念饮酒食肉之心，也应断绝。

其实在印度也有素食的传统，最强调禁止肉食的是耆那教。还有许多故事流传下来。说有个王子来到新娘所在的城市，要举行婚礼，当他看到那些关在笼中并哭叫的许多飞禽走兽时，一问才知道是准备婚宴上宰杀的，王子流泪了，他不再入城，而是走入森林，去过隐修的生活。

在中国佛教流传早期，梁武帝的禁断酒肉也不是孤例。《高僧传·求那跋摩传》中记载，元嘉七年（430年），宋文帝对来自西域的求那跋摩说：“弟子常欲持斋不杀，迫以身殉物，不获从志。法师既不远万里，来化此国，将何以教之。跋摩曰：夫道在心不在事，法由己非由人。且帝王与匹夫所修各异，匹夫身贱名劣，言令不威。若不克己苦躬，将何为用。帝王以四海为家，万民为子。出一嘉言，则士女咸悦；布一善政，则人神以和。刑不夭命，役无劳力。则使风雨适时，寒暖应节，百谷滋繁，桑麻郁茂。如此持斋，斋亦大矣。如此不杀，德亦众矣。宁在阙半日之餐，全一禽之命。然后方为弘济耶！帝乃抚机叹曰：夫俗人迷于远理，沙门滞于近教。迷远理者，谓至道虚说；滞近教者，则拘恋篇章。至如法师所言，真谓开悟明达，可与言之际矣！”<sup>⑤</sup>这说明宋文帝亦有素食之念。

尽管佛教界仍有不同的声音，但在梁武帝响鼓重锤的号令下，禁断酒肉诏令执行相当成功，南梁境内僧众不复饮酒食肉。而且稍后的北齐文宣帝即位后，也仿照梁朝之制，诏令齐国境内僧众“禁断酒

① 《大般涅槃经》，《大正藏》第12册，第386页上。

② 《广弘明集》卷二六，《慈济篇》，《大正藏》第52册，第299页上。

③ 《十诵律》卷三十七，《大正藏》第23册，第265页上。

④ 《广弘明集》卷二六，《慈济篇》，《大正藏》第52册，第303页上。

⑤ 《高僧传》卷三，《大正藏》50册，第341页上。

肉”。及至隋唐佛教,僧团不复饮酒食肉,可以说中国佛教的全面素食,确是源自梁武帝以世俗的政治力量“制断酒肉”。事实上,当时佛教律典中,素食是找不到根据的。于《断酒肉文》推行的制断酒肉政策受到质疑之后,来年梁武帝开始大力推广载有断肉戒条的《梵网经》菩萨戒。因为《梵网经》四十八轻戒的第二、三条明令禁断酒肉。轻戒第二:若佛子故饮酒而生酒过失无量。若自身手过酒器与人饮酒者,五百世无手,何况自饮。不得教一切人饮,及一切众生饮酒,况自饮酒。若故自饮教人饮者,犯轻垢罪。轻戒第三:若佛子故食肉,一切肉不得食,断大慈悲性种子。一切众生见而舍去,是故一切菩萨不得食一切众生肉,食肉得无量罪。若故食者,犯轻垢罪。这样在小乘律中无法找到的根据,终于在大乘律中实现,由此了却了梁武帝因“律中无断肉事”而未能使僧众完全信服的一块心病。梁武帝本人亲自参与编撰了《出家律仪》、《在家出家受菩萨戒法》,推进生活律制化建设。经过梁武帝的积极努力,终于成功推行了佛教的全面素食。自此以后,素食就成为了中国佛教的特色。梁武帝的禁令影响很大,此后历代僧尼禁酒素食便成为定制。及至今日,素食、独身、僧装依然是汉传佛教僧团需严格遵守的丛林规矩。

(作者为中国人民大学佛教与宗教学理论研究所教授)



## 百八烦恼的来历和内涵

□ 释净智

**摘要:**百八烦恼是佛教界关于烦恼数目的惯常说法,对于它的来源和含义有着不同的解释。本文通过对相关经论的梳理,指出百八烦恼说较为确切的来源,是出自一切有部对三漏的解读。所谓的一百零八,是指九十八随眠加上十缠,前者代表根本烦恼,故依行相、界系、部类的差别充分展开,后者代表枝末烦恼,重要性较低,故只做了略举。另外,本文对随眠与缠的思想演变,及不同部派间的歧义,也做了必要的说明。

**关键词:**百八烦恼;九十八随眠;十缠;一切有部

一百零八在佛教是一个吉祥圆满的数字,念珠常串成一百零八颗,撞钟常撞响一百零八声,咒语常念足一百零八遍,若问何以如此,则故旧相传是为对治一百零八种烦恼故。然什么是一百零八种烦恼,大多数人并不了解,烦恼实有这么多数目吗?抑或只是形容烦恼很多的虚数呢?一百零八种烦恼的经论出处是什么?其具体内涵又是什么?本文将对这些问题进行探讨。

### 一、百八烦恼的经论出处

原始佛教圣典中并没有一百零八烦恼的说法,数目上与之近似的是一百零八爱行。如《杂阿含经》中所说依内处计我起十八爱行,依外处计我所起十八种爱行,合计三十六爱行,此三十六爱行,或于过去起,或于现在起,或于未来起,故合计一百零八爱行。<sup>①</sup>但这只是从内外、所依、有无、时分差别来描述贪爱,并没有涉及瞋等烦恼,若其他烦恼也依此展开,则总数显然不止于一百零八。大乘经典中亦是如此,如《大方等大集经》中,除了说有百八爱外,还说有百八痴、百八疑、百八颠倒等,<sup>②</sup>故一百零八并不是说烦恼的总数或实数,而更像是烦恼的通用分类方式。

除了以上将单一烦恼展开为一百零八种的说法外,另有一类一百零八烦恼的解释,即它是由两个烦恼群的多个烦恼构成。如龙树的《大智度论》云:

如迦旃延子阿毗昙中说:十缠、九十八结,为百八烦恼。<sup>③</sup>

迦旃延子(又称迦多衍尼子,一切有部的重要论师)所著的《阿毗昙八键度论》(又称《发智论》)中说十缠和九十八结构成了一百零八烦恼。不过,查现存的汉译本,迦旃延子的论中并未明说有百八烦恼,其意旨只是隐藏于以下两段叙述中。如云:

三漏中,欲漏摄三十一(随眠),有漏摄五十二(随眠),无明漏摄十五(随眠)。<sup>④</sup>

此段说三漏中,各漏所含摄的随眠数目,故知三漏包含所有九十八随眠。又云:

三漏中,一无记,二应分别。谓欲漏,或不善,或无记,无惭、无愧及彼相应是不善,余是无记;无明漏,或不善,或无记,无惭无愧相应是不善,余是无记。<sup>⑤</sup>

此段提到三漏中,除了有漏是无记性外,欲漏和无明漏,既有不善性的,也有无记性的。其中不善者,包括无惭、无愧,及与此二不善法相应者。由于无惭、无愧不属于“随眠”的范畴,而属于“缠”的范畴,故知三漏中,除了有九十八随眠外,还有无惭、无愧等缠。不过,因为此处只提到无惭、无愧,故“缠”

① 《杂阿含经》卷35,《大正藏》第2册,第256页。

② 《大方等大集经》卷59,《大正藏》第13册,第394页。

③ 《大智度论》卷7,《大正藏》第25册,第110页。

④ 《发智论》卷4,《大正藏》第26册,第938页。

⑤ 《发智论》卷3,《大正藏》第26册,第929页。

的数目并不明确。

解释迦旃延子《八键度论》的《阿毗昙婆沙论》(又称《大毗婆沙论》)中,则明确提到三漏的体性即百八烦恼。如云:

问曰:此三漏体性是何?答曰:有百八种。欲漏有四十一一种,欲爱有五种,志有五种,慢有五种,见有十二种,疑有四种,缠有十种,此四十一一种是欲漏体;有漏有五十二种,爱有十种,慢有十种,疑有八种,见有二十四种,此五十二种是有漏体;无明漏有十五种,欲界无明有五,色界无明有五,无色界无明有五,此十五种是无明漏体。此百八种是三漏体,亦名百八烦恼。<sup>①</sup>

此中说欲漏包括欲界的三十一随眠和十缠,有漏包括色、无色界的五十二随眠,无明漏包括三界的十五无明随眠,总计一百零八烦恼。此成为了后来一切有部对烦恼数目的代称,如《杂阿毗昙心论》云:“烦恼净者,百八烦恼。”<sup>②</sup>《阿毗昙甘露味论》云:“三界有百八烦恼。”<sup>③</sup>龙树《大智度论》虽然是大乘论著,但显然也倾向于一切有部的观点,如云:“烦恼魔者,所谓百八烦恼等。”<sup>④</sup>故后来的大乘佛教徒亦常说烦恼有一百零八数,却不知道它其实源于一切有部对烦恼的分别施設,也不知道何谓九十八随眠,何谓十缠,故以下再分别解释一下。

## 二、九十八随眠的内涵

九十八随眠说是一切有部烦恼理论的核心内容,它的演变路线是①七随眠→②六随眠→③十随眠→④九十八随眠。

首先,契经所说的随眠数目是七,如《杂阿舍经》云:

使者,七使。谓贪欲使、瞋恚使、有爱使、慢使、无明使、见使、疑使。<sup>⑤</sup>

使,是随眠的异译。一切有部认为贪欲随眠是欲界系贪,有爱随眠是上二界系贪,契经中佛陀为了遮止外道将上二界视为解脱的妄见,故特意强调对上二界的贪也是随眠。<sup>⑥</sup>但无论是贪欲,还是有爱,本质上都是贪,故在一切有部的阿毗达磨中,将其合立为贪随眠。由此随眠的数目被精简为六。如《俱舍论》云:

随眠诸有本,此差别有六,谓贪、瞋、亦慢、无明、见及疑。<sup>⑦</sup>

此六随眠中的见,特指错谬的见解,一切有部根据恶见的行相差异,将契经中所说的诸见摄为五种,即有身见、边执见、邪见、见取、戒禁取。故六随眠根据烦恼行相的差异,可展开为十随眠。如《俱舍论》云:

六由见异十,异谓有身见、边执见、邪见、见取、戒禁取。<sup>⑧</sup>

此十随眠,再据三界系,以及见修所断五部差别,可进一步展开为九十八随眠。列表(见下页)。

表中的“X”,表示“无”。上二界没有瞋,是因为上二界没有苦受、干涩相,及不可爱异熟果。<sup>⑨</sup>身、边二见唯迷于苦谛,是因为此二见唯缘于五取蕴生起。戒禁取虽是“非因计因,非道计道”,但因见苦谛无常、无我时,即能断除大自在天等是创世之因的妄执,故戒禁取唯见苦谛、道谛时断。<sup>⑩</sup>又见道通达四谛后,即能断尽一切恶见和疑惑,故修道所断的随眠唯余贪、瞋、痴、慢四种。

① 《阿毗昙婆沙论》卷26,《大正藏》第28册,第189页。

② 《杂阿毗昙心论》卷1,《大正藏》第28册,第871页。

③ 《阿毗昙甘露味论》卷1,《大正藏》第28册,第968页。

④ 《大智度论》卷68,《大正藏》第25册,第533页。

⑤ 《杂阿舍经》卷18,《大正藏》第2册,第127页。

⑥ 详见《俱舍论》卷19,《大正藏》第29册,第99页。

⑦ 《俱舍论》卷19,《大正藏》第29册,第98页。

⑧ 《俱舍论》卷19,《大正藏》第29册,第99页。

⑨ 详见《顺正理论》卷46,《大正藏》第29册,第602页。

⑩ 详见《俱舍论》卷19,《大正藏》第29册,第100页。

	三界	五部	十随眠
随眠 98	谷界系 32	见苦所断 10	贪、瞋、痴、慢、疑、身、边、邪、见、戒
		见集所断 7	贪、瞋、痴、慢、疑、×、×、邪、见、×
		见灭所断 7	贪、瞋、痴、慢、疑、×、×、邪、见、×
		见道所断 8	贪、瞋、痴、慢、疑、×、×、邪、见、戒
	色界系 28	见苦所断 9	贪、×、痴、慢、疑、身、边、邪、见、戒
		见集所断 6	贪、×、痴、慢、疑、×、×、邪、见、×
		见灭所断 6	贪、×、痴、慢、疑、×、×、邪、见、×
		见道所断 7	贪、×、痴、慢、疑、×、×、邪、见、戒
	无色界系 28	见苦所断 9	贪、×、痴、慢、疑、身、边、邪、见、戒
		见集所断 6	贪、×、痴、慢、疑、×、×、邪、见、×
		见灭所断 6	贪、×、痴、慢、疑、×、×、邪、见、×
		见道所断 7	贪、×、痴、慢、疑、×、×、邪、见、戒
	谷界系 4	修道所断 4	贪、瞋、痴、慢
	色界系 3	修道所断 3	贪、×、痴、慢
无色界系 3	修道所断 3	贪、×、痴、慢	

以九十八随眠为核心的烦恼论,反映了一切有部独特的立场。对照南传上座部的烦恼学说,这种宗派特殊性就会特别明了。

其一、一切有部认为六随眠是根本烦恼,<sup>①</sup>而南传上座部更倾向于将三不善根作为根本烦恼。其二、一切有部认为恶见有五种行相,或者说五见摄一切恶见,<sup>②</sup>而南传上座部并无如此说法。其三、一切有部认为见道断惑与现观四谛有关,而南传上座部认为无漏智的所缘唯是灭谛。其四、一切有部认为烦恼有三界系的差别,而南传上座部认为烦恼唯是欲界系。<sup>③</sup>

另外,大乘瑜伽行派虽然也主张六根本烦恼可依行相、三界、五部展开,但不同于一切有部的是,彼宗认为戒禁取通四部所断,身、边二见通五部所断,故认为见修所断烦恼总数为一百二十八。<sup>④</sup>由上可知,九十八随眠说既非声闻部派的共识,也与大乘佛教的观点有别。它代表着一切有部宗对烦恼的特殊看法。

### 三、十缠的内涵

前文已述,百八烦恼的最初来源,与一切有部解释三漏有关,而“漏”是烦恼的代称,阿罗汉正因为三漏已尽,才能解脱轮回,不受后有。如《中阿含经》云:

① 契经中佛应不同众生的根器,以种种譬喻宣说烦恼,如三毒、三漏、三缚、四轭、四瀑流、四取、五盖、七随眠、九结等。这其中并没有标示谁是根本,谁非根本。一切有部之所以安立七随眠是根本烦恼,或与不同果位的圣者所断烦恼有关。如经中说初果断萨迦耶见等三结,二果令贪瞋痴薄,三果断五下分结,四果断五上分结,这些圣者所断的烦恼中,除了掉举外,全都属于七使,由此推断,根本性的烦恼应以随眠为主。

② 契经中五不正见并举的情况,只见于《杂阿含经》第 187 经,但对照引用该经文的《法蘊足论》,以及解释该经文的《瑜伽师地论》都只提及三见——身见、有见、无有见。故此五见的经教来历存有争议。详见《杂阿含经》卷 7,《大正藏》第 2 册,第 49 页;《法蘊足论》卷 9,《大正藏》第 26 册,第 494 页;《瑜伽师地论》卷 89,《大正藏》第 30 册,第 803 页。

③ 契经中说有“三爱——欲爱,色爱,无色爱。”(《杂阿含经》卷 12,《大正藏》第 2 册,第 85 页。)一切有部认为欲爱指欲界系的贪,色爱、无色爱指上二界系的贪,并且推断其他烦恼亦有三界系差别。欲界系的烦恼能随增欲界贪,令有情于欲界结生,上二界系的烦恼各随增上二界贪,令有情于上二界结生。而南传上座部认为,契经所说的三爱不是从界系的角度,而是从所缘的角度安立,欲爱缘欲界法,上二界爱各缘上二界法,因为烦恼只能在欲界散心中生起,故烦恼唯是欲界系。

④ 详见《集论》卷 4,《大正藏》第 31 册,第 678 页。

欲漏心解脱,有漏、无明漏心解脱,解脱已,便知解脱,生已尽,梵行已立,所作已办,不更受有。<sup>①</sup>

如果说三漏断尽,意味着一切烦恼断尽,那么百八烦恼作为三漏的具体展开,也须能摄尽一切烦恼。当一切有部将九十八随眠确立为根本烦恼后,其他的枝末烦恼就被归纳为十缠(或随烦恼)。但实际上,“缠”的含义和数量是有前后变化的,它的演变路线是①无明确数目的缠→②八缠→③十缠→④十缠和六垢等。

首先,契经中所说的缠,如结、缚、随眠、随烦恼等一样,最初都只是烦恼的异名,可以指代一切染污心所。即使六随眠被确立为根本烦恼后,缠也被视为根本烦恼和枝末烦恼的总称,没有安立确切的数目。如《异部宗轮论》述一切有部本宗同义云:

一切随眠皆缠所摄,非一切缠皆随眠摄。<sup>②</sup>

不过,在《品类足论》中,缠不再含摄根本烦恼,且数量被确立为八,如云:

缠有八种,谓昏沈、掉举、睡眠、恶作、嫉、恚、无惭、无愧。<sup>③</sup>

之所以不选用结、缚、漏、毒、瀑流、轭、盖等烦恼的异名作为枝末烦恼的总称,是因为结、缚等称谓,在契经中往往已有确定的所指,如说九结、三缚等,而缠(以及随烦恼)在契经中并没有明确的数目,可以根据实际情况填写数目的称谓,故以之作为根本烦恼以外染污心所的总称,是最恰当不过的,<sup>④</sup>但也可能导致,不同的论师对其数量的看法有异。如《毗婆沙论》中就说缠的数量是十,即在八缠的基础上,又增加了忿、覆。如云:

缠有十种:忿缠、覆缠、睡缠、掉缠、眠缠、悔缠、嫉缠、恚缠、无惭缠、无愧缠。<sup>⑤</sup>

这就是百八烦恼中所说的十缠,但十缠真能摄尽一切根本烦恼以外的枝末烦恼吗?也不尽然。《毗婆沙论》中还提到了六垢(即恼、害、恨、谄、诳、憍)以及不信、懈怠、放逸。但为什么彼等没有被列入以百八烦恼为体的三漏中呢?《毗婆沙论》解释云:

烦恼垢粗,不坚住故,不说漏等。不信、懈怠、放逸,亦由过轻微故,不说漏等。<sup>⑥</sup>

无论是十缠,还是六垢等,在一切有部的眼中,都是异于随眠,别有实体的存在。之所以在三漏或百八烦恼中,只列举了十缠,而忽略了六垢等,是因为六垢等的重要性低于十缠,更低于九十八随眠。其实,相对于六随眠的详尽展开,只略举行相区别的十缠,亦是被忽略的一方。比如,《毗婆沙论》只在“欲漏”中提及了十缠,虽上二界亦有昏沉、掉举二缠,但“有漏”中完全没有提及,这显然是被刻意忽略了。如《俱舍论》云:

岂不彼(上二界)有昏沉、掉举二种缠耶?……今于此中何故不说?迦湿弥罗国毗婆沙师言:“彼界缠少,不自在故。”<sup>⑦</sup>

随着“缠”的数目被固定在八或十上,其外延也从一切现行烦恼,或根本烦恼以外的染污心所,进一步精简为某些特定的染污心所。故后期的一切有部及大乘瑜伽行派,更习惯用“随烦恼”来指称根本烦恼以外的所有枝末烦恼。<sup>⑧</sup>

#### 四、结论

百八烦恼是佛教界的常说,其来源与解释有多种,但有明确经论依据和合理解释的,是源于一切有部的百八烦恼说。

① 《中阿含经》卷1,《大正藏》第1册,第425页。

② 《异部宗轮论》卷1,《大正藏》第49册,第16页。

③ 《品类足论》卷1,《大正藏》第26册,第693页。

④ 将随眠与缠并举,除了上述理由外,也与大众部等将随眠视为烦恼种子,将缠视为烦恼现行有关。

⑤ 《阿毗昙毗婆沙论》卷25,《大正藏》第28册,第187页。

⑥ 《毗婆沙论》卷48,《大正藏》第27册,第248页。

⑦ 《俱舍论》卷20,《大正藏》第29册,第107页。

⑧ 详见《俱舍论》卷21,《大正藏》第29册,第109页;《成唯识论》卷6,《大正藏》第31册,第33页。

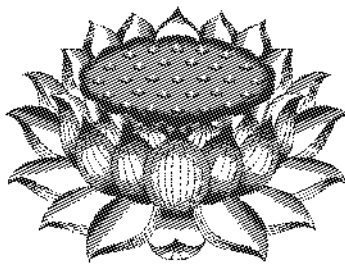
百八煩惱由九十八隨眠與十纏構成，其最初是與對三漏的闡釋有關，由於三漏在理論上能攝盡一切染污心所，故百八煩惱也就被視為一切煩惱的總數。不過，其雖名為一百零八，但其實數只有十六，即貪等六根本煩惱加上無慚等十隨煩惱。

九十八隨眠是一切有部特有的煩惱理論，其暗含的基本觀點有四：承許六隨眠是根本煩惱，承許惡見有五種行相，承許見道斷惑與依次現觀四諦有關，承許煩惱有三界系的差別。若不承許以上觀點，則無法推导出九十八隨眠的結論。十纏也是由一切有部發展起來的煩惱學說，在契經中，纏原本是現行煩惱的異名，但當隨眠被確立為根本煩惱後，纏就被用以描述根本煩惱以外的染污心所，其數目或說為八、或說為十。

本質而言，百八煩惱並未攝盡一切煩惱，因為在九十八隨眠、十纏以外，還有六垢等枝末煩惱。但百八煩惱說的優點是區分了根本煩惱和枝末煩惱，並對根本煩惱進行了詳細的討論，而枝末煩惱作為根本煩惱的等流，往往隨著根本煩惱的斷除而斷除，全或不全，展開與否，無關大局。

雖然大乘瑜伽行派對隨眠和纏的看法與一切有部不同，但由於《大智度論》等大乘論典沿用了一切有部的百八煩惱說，故可能是約定俗成，又或者一百零八的數目比較圓滿易記，故成為了佛教界對煩惱數目的慣常說法，多用以形容煩惱的數目很多。

（作者為戒幢佛學研究所法師）



## 瑜伽佛事与水陆科仪

——以释读江西佛教仪式文本《预修填钱寄库字札》为中心

□ 侯冲

**摘要:**介绍清代江西抄本《预修填钱寄库字札》的自然情况、内容。将其放在中国佛教发展史的背景下,确定其属性,指出宋代的瑜伽佛事,与明代的瑜伽教一样,都与水陆法会有密切关系。《预修填钱寄库字札》适用于举行水陆法会,是研究瑜伽教道场仪和水陆法会的重要资料,也是研究江西乃至明清汉传佛教法会的重要资料,对于研究明清中国佛教史尤其是禅宗史、解读禅密关系有重要价值。

**关键词:**《预修填钱寄库字札》;瑜伽佛事;瑜伽教;预修;寄库

2010年,笔者在网上收集到一册清代嘉庆十七年(1812年)抄本。该抄本封皮失落,扉页署“预修填钱寄库大小字札一宗”背有抄写题记三行:“张兴号/嘉庆十七年壬申岁夏月,僧祚兴习学抄写预修填钱寄库字札一宗,永远存记,藏扬十方。/壬申年僧广邻(此六字上钤“吴尼柏记”墨印)还钱寄库,抄写此书,以传下手。/”首题“预修填钱寄库字札意悃”(首题下钤“吴尼柏记”墨印)。无尾题。根据扉页、抄写题记和首题,可推知该抄本可以有四个名字,即《预修填钱寄库字札》、《预修填钱寄库字札一宗》、《预修填钱寄库大小字札一宗》或《预修填钱寄库字札意悃》。由于“预修填钱寄库字札”在四个名字中都出现,故据以拟名。

《预修填钱寄库字札》未见前人称引。由抄本中“比丘或沙门不揣凡愚,冒干佛慈。比丘今状奏为江西道△府△县△乡几都△里△堡△处△社居住”、“秉教奉行加持颁恩填钱寄库事比丘”、“钦奉禅科,志心修建无上慈父瑜伽禅宗大教,预布洪科”等文字,可知该抄本为江西省禅宗僧人举行预修填钱寄库法会所用字札,故有“比丘或沙门”的自称;由抄本中提到“圣朝大清天下洪都江西省等处承宣布政使司分隶吉安府永丰县永丰乡三十五都上明里里源堡△△社居住”的居地住来看,可知这些僧人活动在今江西永丰县永丰乡一带。作为新发现的江西佛教资料,有其研究价值,值得介绍和研究。

文章首先介绍《预修填钱寄库字札》的内容,其次将其放在中国佛教发展史的背景下明确其属性,最后讨论其研究价值,盼能有助于进一步挖掘和弘扬江西佛教文化资源,有助于江西佛教乃至中国古代佛教的研究。不足之处,盼得到大家的批评指正。

### 一、内容

《预修填钱寄库字札》内容较为复杂,但大部分都有节目,其原目依次为:

- |              |                |
|--------------|----------------|
| 1、文书状格;      | 10、预修河灯牒;      |
| 2、十王表(即十二通); | 11、预修诏书(用银珠写); |
| 3、丞相表;       | 12、预修赦书;       |
| 4、预修意本;      | 13、预修笈面;       |
| 5、预修阳凭;      | 14、天堂地府笈面;     |
| 6、阴牒;        | 15、库官笈面;       |
| 7、预修封库牒;     | 16、结界牒;        |
| 8、预修库官牒;     | 17、竖齐(监斋)牒;    |
| 9、预修车夫牒;     | 18、预修填钱表;      |

- |         |           |
|---------|-----------|
| 19、寄库表； | 25、预修开幽表； |
| 20、东岳表； | 26、预襪表；   |
| 21、悔罪表； | 27、启师表；   |
| 22、千佛表； | 28、排字章尾；  |
| 23、法华表； | 29、十王简式   |
| 24、请佛表； | 30、十王告    |

根据节目并结合每节具体内容,可以知道《预修填钱寄库字扎》从文本体裁来说,主要包括状、意、凭、牒、诏、赦、笱面、表等类文书。为方便了解,兹将每类及与之相对应的节序号列表如下:

类名	节序号	备注
状	1	
意	4	
凭	5	
牒	6、7、8、9、10、16、17	
诏	11	
赦	12	
笱面	13、14、15	
表	2、3、18、19、20、21、22、23、24、25、26、27	
章尾	28	
简式	29	
告	30	

## 二、属性

《预修填钱寄库字扎》中多次出现“瑜伽大教”、“瑜伽老祖”、“瑜伽禅宗大教”等文字,似乎该书与瑜伽教有关。但只是根据该书文本内容,不容易对其属性有清晰的认知。而如果了解晚唐以后中国佛教的发展,将《预修填钱寄库字扎》一书放在唐末五代以后中国佛教的大背景下进行解读,则较易把握。因此,有必要先对唐末五代以降中国佛教的演变特点进行梳理,再结合《预修填钱寄库字扎》的具体内容讨论其属性。

### (一)佛教史籍对中国密教演变的记述

“会昌法难”是中国佛教史的转折点,中国佛教史籍中有关密教在中国的演变可以证明之一点。志磐《佛祖统纪》卷三十说:

“铠庵曰:华严顿施别圆,则无俟乎密;鹿苑专说小乘,则未易用密。唯方等、般若二时,欲转小成衍,及被接入别圆,则如来始于此时,有显密二轮之用。若夫法华开显,无小无大,俱入一乘。殆犹日轮当午,罄无阴影。所谓密者,尚何施耶?自金刚智诸师为末代机缘有宣密教者,故东传此道,以名一家。然嗣其后者,功效寔微。唐末乱离,经疏销毁。今其法盛行于日本。而吾邦所谓瑜伽者,但存法事耳。”<sup>①</sup>

“铠庵”是吴克己(1140-1214)的号。志磐这里提及吴克己,是因为吴氏为《释门正统》的初始作者,虽然未竣而歿,《释门正统》由宗鉴增续完成后,是志磐撰写《佛祖统纪》的重要参考书之一。志磐知道上述内容为吴克己所撰,故予表彰说明。事实上,志磐称出自吴克己的文字,确实三见于《释门正统》。首先是该书卷三《身土志》有文说:

<sup>①</sup> 释道法校注:《佛祖统纪校注》,上海古籍出版社,2012年,第663-664页。

“所谓密教者，初金刚萨埵于毗卢遮那前亲受瑜伽五部、苏悉轨范，转相传授。及金刚智始来东土，传之不空。不空复入师子等国，从龙智阿闍黎受十八会金刚灌顶，及大悲胎藏建坛之法。天宝中，召至阙下，明皇特见高仰。及肃代二朝，皆为灌顶国师。暨没，赠台司空传慧朗，厥嗣遂微。今但特有瑜伽佛事者存耳。”<sup>①</sup>

其次是卷八《密教思复载记》有文说：

“传教令轮者（瑜伽轮结），东夏以金刚智为始祖，不空为二祖，慧朗为三祖。厥后岐分派别，咸曰传瑜伽大教。徒则众矣，其如寡验何。亦犹羽嘉生应龙，应龙生凤皇，凤皇已降，则生庶鸟矣。欲无变革，其可得乎？”<sup>②</sup>

铠庵曰：华严顿施别圆，则无俟乎密；鹿苑专说小乘，则未易用密。唯方等、般若二时，欲转小成衍，又欲被接入别圆，则如来始于此时，密谈大法矣。若夫法华开显，无小无大，俱入一乘。殆犹日轮当午，罄无侧影。所谓密者，尚何施耶？唯《大佛顶首楞严经》重为末后机缘，故有显说、密说。俾其破妄显真，必获常住真心。所谓显、密二教，大概如此。今师所以名动九重，有功大法者，良由人能弘道，故密教赖以有传。惜乎厥嗣寝微，流入异邦。（《弟子志》）今但有所谓瑜伽佛事存耳，可不为之长太息哉。”<sup>③</sup>

其三是《释门正统》卷八《密教思复载记》末所附吴克己《上赵尚书（师泽）古风》有文称：

“卓然身笃出大雄，广长舌相谈无穷。犹如一雨沾四域，三十二木自不同。显示既为经律论，密谈复施神咒功。显密二教根于此，传之者众乃分宗。……独怜秘密晚方振，当日权舆由不空。再传慧朗盛可见，经疏随舶过日东。不幸佛运值唐末，悉付劫火与刀锋。余波只存瑜伽法，市井歌呗悦盲聋。况杂皇华鄙俚曲，五声谁与正黄钟。今逢日本二三释，远効杯渡来吴松。我曾请业造其室，自言兹教久磨礲。非惟明敏通义句，飞白梵笔最所工。乌乎中国法已失，直须问道登崆峒。”<sup>④</sup>

这三则材料包括有这样的意思：佛教分显教和密教。密教又称瑜伽教、瑜伽大教。在中国的传承是金刚智、不空和慧朗。“不幸佛运值唐末，悉付劫火与刀锋”，瑜伽教后来流入日本，中国则已经失传。到了南宋，瑜伽教虽然仍被称为“瑜伽大教”、“瑜伽教”，但“余波只存瑜伽法，市井歌呗悦盲聋”，已经是“但存法事”或“瑜伽佛事存”的瑜伽教，“厥嗣寝微”到“中国法已失”的地步。其意旨与志磐所说出自吴克己文字相同，足证志磐称出自吴克己的文字，确实有所本。

结合《释门正统》和《佛祖统纪》等佛教史籍相关文字，可知早在宋代，吴克己等人已经指出，唐代由金刚智、不空等人传入中国的密教（瑜伽教、瑜伽大教），不仅在中国流传，也随其经疏一道传入日本。但唐末以后，由于战乱等原因，流传在中国本土的经疏销毁，其法在中国已失传承，仅盛行于日本。中国本土称为“瑜伽法（瑜伽教、瑜伽大教）”的，已经只是“存法事”的余波，是“市井歌呗悦盲聋”的“瑜伽佛事”。

## （二）瑜伽佛事与水陆仪

吴克己有感于唐末以后密教在中国“厥嗣寝微”，称“今但有所谓瑜伽佛事存耳，可不为之长太息哉”。他所说的“瑜伽佛事”，又被他称为“密教”、“瑜伽”、“法事”等。为方便讨论，下文统一作“瑜伽佛事”。那么，吴克己所说的“瑜伽佛事”是什么呢？

笔者所知“瑜伽佛事”最先见于《释门正统》。在明清文献目前检索到以下三则，其中一则仅称明代僧人明得“初习瑜伽佛事，知非而弃之”<sup>⑤</sup>，由于未透露具体内容，故无助于帮助我们弄清“瑜伽佛事”的

① 《续藏经》，第75册，287页下。

② 此段文字出自赞宁《高僧传》卷下。其原文作：“系曰：传教令轮者，东夏以金刚智为始祖，不空为二祖，慧朗为三祖。已下宗承，所损益可知也。自后岐分派别，咸曰传瑜伽大教。多则多矣，而少验者何？亦犹羽嘉生应龙，应龙生凤皇，凤皇已降生庶鸟矣，欲无变革，其可得乎？”参见《大正藏》第50册，第714页上。

③ 《续藏经》，第75册，287页下。

④ 《续藏经》，第75册，363页下至364页上。

⑤ 明河：《补续高僧传》卷五，见《续藏经》，第77册，398页上。

内容。另外两则分别是：

1、明憨山《刻瑜伽佛事仪范序》

“吾佛设教，以一死生之理，通幽明之故，达鬼神之情。无生不度，无苦不拔，故曰慈悲所缘。缘苦众生，非众生之剧苦，无以见慈悲之广大，此瑜伽之教有自来矣。

梵语瑜伽，此云相应，谓心境表里如一也。然教有显密。显则直指众生本元心体，令其了悟，以脱生死之缚。密乃诸佛心印，是为神咒。诵演则加持，令诸众生顿脱剧苦，皆度生之仪轨也。

真言本自灌顶部中。其所以拔幽冥，拯沈魄，始于阿难尊者夜坐林中，见面然鬼王，遂启施食之教。至于咒水咒食，普济河沙，皆出自西域神僧，而流于震旦。

传为故事，从不空三藏而宣密言，渐至于梁武帝因郗氏夫人堕蟒身求度。帝请志公和尚，集诸大德沙门纂为《水陆仪文》，则通三界幽显灵祇，靡不毕申其情。自此僧徒相因，为瑜伽佛事，其来久矣。

至我圣祖制以禅、讲、瑜伽三科度僧。以《楞伽》、《金刚》、《佛祖》三经以试禅、讲，以《焰口施食》、《津济疏文》以试瑜伽。能通其一，方许为僧。今南都之天界为禅，报恩为讲，能仁为瑜伽，遵国制也。此后流俗渐弊，概为非破律仪，视为嬉戏然，深失如来度生之本怀。

即其疏意，达孝子慈亲之情悃；而秘密真言，演诸如来之心印。一偈而变地狱为净土，一语而化镬汤为莲池。法音及而罪即灭，钟声至而苦遂停。岂细事哉？失其旨不惟无益，而自损之莫之省也。

楚僧某以瑜伽发足，嗣参雪浪诸大讲师，听习经论，了如来度生之意。及归，乃慨其流弊，遂本《水陆仪文》纂集科仪。以随时变，分条析理，章章不紊。使有所祷者，各据其情，尽其诚。而沙门释子，亦得展悲心，披诚款，而不失其本。此利他之胜益。

集成，公谢世。门人某善继公志，欲刊行以广其传。使为佛事者无疵缪黷神之愆，有恳切精诚之旨；令世之孝子慈亲，各尽心以达神明。其功德固非浅浅，乞予以序而传之。予以为凡有益于利生者，皆为妙行。故告以瑜伽之所自，令知吾佛度生之遗意也。”<sup>①</sup>

2、清纪荫编纂《宗统编年》卷十一“(唐玄宗开元)己未七年，瑜伽教主金刚智至自西域，勅迎就慈恩寺”条有注说：

“瑜伽教始此。梵语瑜伽，此云相应。谓三业清净，表里如一也。吾佛设教，一死生之理，达鬼神之情，通幽明之故。慈悲所缘，缘苦众生。以显密语，令众生直悟本心，脱离业苦，其名曰灌顶真言。如以甘露直灌顶门，透体清凉，除人热恼也。始于阿难施食，不空三藏宣密言于唐土。梁集大德，纂为《水陆科仪》，以通三界幽显灵祇，自此僧徒因为瑜伽佛事。然必须戒行精严，理观通达，方能加持感应。若自破律仪，借营私食，非惟无益，损失多多，不可不慎也。”<sup>②</sup>

综合上引两条材料的内容，可知佛教认为，释迦牟尼设教化人，一死生，通幽明，达鬼神，慈悲度众，无生不度，无苦不拔，这是瑜伽教的源头，也是瑜伽教之所自。

佛教分显、密。密为神咒，出自佛教灌顶部中。但拔幽冥、拯沉魄的焰口施食，则始于阿难夜见面然鬼王。虽然此经唐代才由不空翻译传入，但早在南北朝时期，梁武帝因其夫人郗氏堕蟒身求度，已请志公和尚等诸大德沙门编纂了《水陆仪文》。此后僧徒相因，故举行瑜伽佛事已经有很久的历史。

明代朱元璋将佛寺三分为禅、讲、教，称“其禅不立文字，必见性者方是本宗；讲者务明诸经旨义；教者演佛利济之法，消一切现造之业，涤死者宿作之愆，以训世人”<sup>③</sup>。禅、讲容易理解；教就是赴应世俗需要的瑜伽教僧。故“制以禅、讲、瑜伽三科度僧”之说。考核禅僧和讲僧的，是《楞伽经》、《金刚经》和《心经》这三部经；考核瑜伽教僧的，则是《焰口施食》、《津济疏文》等仪文。只有最少能精通其中一种经的僧人，才能被允许为僧。

① 《续藏经》，第73册，第604页上。

② 《续藏经》，第86册，第146页下-147页上。

③ 幻轮：《释鉴稽古略续集》卷二，《大正藏》第49册，第932页上。

憨山《刻瑜伽佛事仪范序》和纪荫编纂《宗统编年》相关文字表明,瑜伽教僧举行瑜伽法事的文本,有本作《瑜伽佛事仪范》,是本《水陆仪文》纂集的科仪;梁代以后僧人举行“瑜伽佛事”的文本,是梁武帝请志公等人纂集的《水陆科仪》。这意味着瑜伽佛事是根据《水陆仪文》举行的。也就是说,吴克己所说的“瑜伽佛事”,是指根据梁武帝请志公等高僧大德编《水陆仪文》和不空传《焰口施食》等仪文举行的佛教仪式。目前我们所见瑜伽教道场仪可以证明这一点。

### (三) 瑜伽教道场仪与水陆法会文移

#### 1. 瑜伽教道场仪

“瑜伽教道场仪”这个概念是2004年笔者在讨论大足宝顶佛教石刻造像属性时首次提出。<sup>①</sup> 并曾作过解释:“‘瑜伽教道场仪’是笔者用来表示会昌法难之后,唐末五代以降,尤其是宋代汉地佛教科仪。所指包括所谓云南阿吒力教经典、普庵教经典(近年被认为系江西、福建、广东、湖南、湖北等地的客家人独有宗教)、香花僧所用经典、广西魔公教经典(‘魔公教’一词笔者所知似始见于王照远《桂西民间秘密宗教》一书,但笔者已对魔公教为民间宗教的定性提出否定性讨论,详见拙文《桂西佛教斋供仪式文本稽钩——以〈桂西民间秘密宗教〉为中心》)。这些名义上极具地域特点或宗派特点的称谓,所用仪式文本都有相同属性,一些文本相同或可相互印证,故作统一称名。”<sup>②</sup>

结合上面讨论过的“瑜伽佛事”和《水陆仪文》来说,“瑜伽教道场仪”就是用来举行“瑜伽佛事”的仪式文本,是《水陆仪文》的别称。因为这些仪式文本,都可以被用来举行水陆法会,有的甚至直接就是《水陆仪文》。尤其是宋代时中国密教仅“瑜伽佛事存”,而这些仪式文本中的大型科仪,就是宋代四川等地僧俗编集成文后用于举行瑜伽佛事的文本,更能证明这一点。目前所见主要有:

#### (1) 《水陆仪》(残)

杨锸编。成书于宋熙宁四年(1071)或其前。散见于《施食通览》、《天地冥阳水陆仪》、《水陆斋仪》、《眉山水陆》等。可据宋贇、祖觉等人著作探究其大体结构和内容。<sup>③</sup>

#### (2) 《圆通三慧大斋道场仪》

侯溥集。又名“三慧圆通大斋道场仪”等。成书于宋元丰元年(1078)或其前。所见明清抄本数种(目前笔者收集到抄本数种,尚未见全套完整本)。<sup>④</sup>

#### (3) 《天地冥阳水陆仪》

宗贇缀集。成于北宋绍圣二年(1095)。所见有明代僧人义金校正明刊本数种。<sup>⑤</sup> 其中美国普林斯顿藏本网上有PDF文档流通,查阅较易。大陆及台湾均有点校整理本,但错漏较多。不如看原件可信。

#### (4) 《楞严解冤释结道场仪》

祖照集。成于北宋政和元年至宣和六年间(1111-1124)。所见有明代刊本和清代抄本数种。已有标点整理本。<sup>⑥</sup> 近年我们又搜集到抄本多种。<sup>⑦</sup>

#### (5) 佛说消灾延寿药师灌顶章句仪

传宋释若愚(1055-1126)集。正文有出自《楞严解冤释结道场仪》文字,或成于政和元年至宣和八年间(1111-1126)。所见有明、清抄本数种。已有校点整理本。<sup>⑧</sup>

#### (6) 地藏慈悲救苦荐福利生道场仪

① 侯冲:《论大足宝顶为佛教水陆道场》,《大足石刻研究文集》(五),重庆出版社,2005年,第195页。

② 悟实主编:《药师如来与当代社会——“中国福山合卢寺药师佛与当代社会论坛”论文集》,宗教文化出版社,2015年,第50页注①。

③ 侯冲:《杨锸〈水陆仪〉考》,《新世纪宗教研究》第九卷第一期,宗博出版社,2010年9月,第1-34页。

④ 方广锡主编:《藏外佛教文献》,第十二辑,中国人民大学出版社,2008年,第63-278页。

⑤ 侯冲:《洪济之梵仪——宗贇〈水陆仪〉考》,黄夏年主编《辽金元佛教研究》(上),大象出版社,2012年,第362-396页。

⑥ 方广锡主编:《藏外佛教文献》,第六辑,宗教文化出版社,1998年,第35-226页。

⑦ 侯冲:《新见佛教〈楞严科〉叙录》,范纯武编《善书、经卷与文献》(三),博扬文化事业有限公司,2020年,第135-160页。

⑧ 方广锡主编:《藏外佛教文献》,第七辑,宗教文化出版社,2000年,第114-225页。

传宋释元照(1048 - 1116)集。成书时间不详。所见有明清抄本四种。已有标点整理本。<sup>①</sup>

(7)《水陆斋仪》(重广水陆法施无遮大斋仪)

祖觉重广。成于南宋绍兴年间(1131 - 1162)。结合文本内容和祖觉卒年,可确定是在绍兴七年至绍兴二十年(1137 - 1150)。所见为元僧师昔编次的明清刊本和抄本数种。<sup>②</sup>

(8)天宫清静吉祥妙科

祖觉集<sup>③</sup>。成于南宋绍兴年间(1131 - 1162)。所见有云南、四川、甘肃等地清代抄本数种。<sup>④</sup> 流传过程中有“天宫”“天公”“天功”等不同称名。

(9)《如来孝顺设供拔苦报恩道场仪》(如来广孝十种报恩道场仪)

思觉集。成于北宋隆兴年间(1163 - 1164)。所见有明代捺印本、明清抄本数种。已经有标点整理本。<sup>⑤</sup>

(10)《眉山水陆》(天地冥阳金山水陆法施无遮大斋仪)

学士张兴运(号圆照居士)和宝月禅师集。成于南宋绍兴年间(1131 - 1162)。所见有清末抄本三种。<sup>⑥</sup>

不过,上述宋代编辑并传承至今的大型科仪,并不是瑜伽教道场仪的全部,而只是瑜伽教道场仪的一部分。一是因为《华严科》、《弥陀科》等大型科仪,尚未列入上述所见中;二是被用来举行瑜伽佛事的瑜伽教道场仪,不仅包括经、忏和科仪等用于法会宣演的道场仪,还包括用于沟通人神,表达斋主设斋目的的斋意类文献。<sup>⑦</sup>

宋代以后,国家行政体制被引入佛门,佛被称为“觉皇”,僧人在法事中则自称“臣”,成为勾通神佛与信众的媒介。与官署签发的通知事项的文书一样,斋意文在法事过程中有了疏、表、牒、凭、引、榜等多种表现形式。它们被称为文移、行移或文检等。都可以归类为斋供仪式文献中的斋意类文献。

文移或行移等斋意类文献,与经、忏等道场仪一样,同属瑜伽教道场仪。相较而言,经、忏科仪为主干,文移则为枝叶,二者需相互配合,才能举行圆满法会议式。由于文移中要交代法事的时间安排、仪式程序、使用的经、忏等,所以在佛教仪式文献中,它们以内涵丰富而成为佛教仪式研究的重要资料。

《预修填钱寄库字扎》包括状、意、凭、牒、诏、赦、笈面、表等类文书,故属于瑜伽教道场仪中与经、忏和科仪配合以圆满举行瑜伽佛事的文移。其中的水陆法会独有文移,证明了瑜伽教道场仪与水陆法会的关系。

## 2、水陆法会独有文移

《预修填钱寄库字扎》第11和12分别是“预修诏书(用银硃写)”和“预修赦书”。所谓诏、赦,是中国古代国家行政体制被引入佛门后,被称为“觉皇”的释迦牟尼佛,应自称“臣僧”的僧人之请,颁发给亡魂以赦免其罪业的文书。与之相对应的,是在习见瑜伽教文移中,佛教道场被称为“觉皇宝坛”或“觉皇梵坛”(牒文略称“皇坛”),僧人要自称“××沙门臣僧”。《预修填钱寄库字扎》中,释迦牟尼被称为“金轮调御”、“觉皇”,坛场被称为“皇坛”。

《预修填钱寄库字扎》第2《十王表》、第18《预修填钱表》、第19《寄库表》、第20《东岳表》、第21《悔罪表》、第22《千佛表》、第23《法华表》、第24《请佛表》、第25《预修开幽表》、第26《预禳表》、第27《启

① 方广镛主编:《藏外佛教文献》,第六辑,第227-313页。

② 侯冲:《祖觉〈水陆斋仪〉及其价值》,峨眉山佛教协会编,《历代祖师与峨眉山佛教》,四川人民出版社,2012年,第251-263页。

③ 参见侯冲《宋代眉山中岩山德云庵主祖觉行实、著作及贡献》,刘邦成主编《西部观音文化论文集》,中国文化出版社,2015年,第298-313页。

④ 侯冲:《云南阿吒力教经典研究》,中国书籍出版社,2008年,第29-32页;《经眼甘肃地区佛教仪式文献》,范纯武编《善书、经卷与文献》(一),博扬文化事业有限公司,2019年,第99-134页。

⑤ 方广镛主编:《藏外佛教文献》,第八辑,宗教文化出版社,2003年,第53-358页。

⑥ 详见侯冲、张蓓蓓《〈眉山水陆〉考》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)2016年第1期。

⑦ 侯冲:《中国宗教仪式文献中的斋意类文献——以佛教为核心》,《世界宗教文化》2019年第5期。

师表》，显然就是中国古代国家行政体制被引入佛门的重要证据。在世俗社会中，大臣往往使用表向皇帝上奏陈词。佛教僧人使用表来表陈奏词，用表向释迦牟尼佛称臣，显然源自世俗。

颁诏赦是水陆法会特有程序。在瑜伽佛事语境中，僧人应施主之请举行瑜伽法事时，往往要超度亡灵，这就需要发文到阴司地府抽拔亡魂到坛场。但亡魂被拘系在阴司地府，就要举行请、颁诏赦法事，以请得觉皇释迦牟尼的诏书赦宥，亡魂才能暂离拘系地到坛场。一般的法会由于时间不长，斋意简单，并不需要请颁诏赦。但在水陆法会时，出于超度幽冥亡魂的原因，必须举行颁诏赦法事。云南省洱源县杨畅奎先生藏清抄本《地藏破狱有书法事》（又作《进地藏表开方烁狱颁赦召亡沐浴化衣升桥安亡提纲》）有文说：“水陆斋先请诰命疏，然后颁诰。小斋事就此颁宥书。”说明了请颁诏赦，只在水陆法会仪式文本中出现。

因此，《预修填钱寄库字扎》中的“预修诏书（用银珠写）”和“预修赦书”，表明该抄本是适用于水陆法会的瑜伽教道场仪；瑜伽佛事，一定意义上就是水陆法会。瑜伽教道场仪，可以说就是水陆仪。

#### （四）预修填钱寄库思想

《预修填钱寄库字扎》不仅题名中，内容中也多出现“预修”、“填钱”、“寄库”等词。在此前的研究中，我们曾以“预修斋供”为题作过追根溯源的讨论<sup>①</sup>，指出预修寄库是宋代以降经忏法事盛行的一个重要原因，为避文繁，兹不再述。可以进一步讨论的是《预修填钱寄库字扎》与《十王经》和《受生经》的关系，因为《十王经》和《受生经》是预修斋供的两种最基本经典。

首先是与《十王经》的关系。“预修”源自“逆修”。就目前所知来看，在《大灌顶经》中最先出现的“逆修”，唐代中后期被称为“预修”，并与十王结合起来，编成《佛说预修十王生七经》（又名《阎罗王预修生七往生净土经》等）。该经自出现以后就对中国社会产生了巨大影响，并有大批相关文本保存在敦煌遗书中。《预修填钱寄库字扎》中有《十王表》、《十王简式》、《十王告》等，一定程度上表现了该抄本与《十王经》的关系。

其次是与《受生经》的关系。《受生经》唐贞元六年（790）以后才出现。但同样自出现后就对中国佛教产生了巨大影响。《预修填钱寄库字扎》有文说：“谨按大藏经云：凡人未生以前，曾在冥司库内揭借受生钱贯，收赎身形，方产中华。佛既明于教典，孰敢负于原恩？”意即每个人在没有出生以前，都曾经在冥司库内揭借受生钱贯，收赎身形，最后才降生在中国。既然大藏经这样明确说了，还有谁会辜负当初在冥司库内借钱的恩典呢？由于这段文字的意思，仅见于《受生经》，故这里所说的“大藏经”，实际上是指《受生经》。

还受生钱有寄库和填钱两种方式。区别在于前者是生前还，称为寄库；后者是死后还，称为填还或填钱。其理念都源自《受生经》。不过，《阎罗王授记经》强调生前举行预修斋，七分功德尽得；亡后作斋，亡者七分得一。这在一定程度上对还受生钱的方式产生了影响。具体地说就是生前举行预修或寄库法会的情况较多。《预修填钱寄库字扎》中有“预修”、“预禳”或“寄库”的节目将近一半证明了这一点。

古人认为，不论是寄库还是填钱，都存在钱箬的搬运与交接，因此“库官”、“车夫”、“箬面”等就成为文移中经常出现的词汇。而迎请库官、祭车夫等仪式活动往往也会出现在法会中，并有与之相对应的科仪和文移。这是《预修填钱寄库字扎》中有“预修封库牒”、“预修库官牒”、“预修车夫牒”、“预修箬面”、“天堂地府箬面”、“库官箬面”等出现的背景。

对于广大信众来说，预修填钱寄库是一项重要法会。为了证明已经举行过寄库即预修填还这个仪式，人们像世俗借贷和验收交付一样，发明了阴牒阳凭。《预修填钱寄库字扎》第1《文书状格》和第4《预修意本》有“自备钱财，亲手装封大箬二只，中箬二只，载名释子△△，法名△△，字号为记，书立阴阳合同文凭二本。先将阴牒随箬焚化，投寄岳府掌预修院欢喜案永坚宝库，架阁收贮；存留阳凭钥匙图书，

<sup>①</sup> 侯冲：《中国佛教仪式研究——以斋供仪式为中心》，上海古籍出版社，2018年，第380-442页。

生身为记。俟百年限满,亲执前来贵司,比朱书印信、字号合同相符,希恩判还,显资福果”等文,而且第5“预修阳凭”和第6“(预修)阴牒”还是独立成篇的文本,显然是成套的完整的阴牒阳凭。其目的,都是为了证明受生钱已经填还无欠。

### 三、研究价值

在对《预修填钱寄库字扎》的属性有认知后,我们来看其研究价值。

首先是研究瑜伽教道场仪和水陆法会的重要资料。《预修填钱寄库字扎》与瑜伽教道场仪和水陆法会的关系前面已经介绍,兹略。

其次是研究江西乃至明清汉传佛教法会的重要资料。由于佛教法会长期受到冷落甚至批判,目前习见的电子佛典集成中,有关明清汉传佛教法会的资料不多,全面介绍法会具体内容的资料更为有限。《预修填钱寄库字扎》中,第1《文书状格》、第4《预修意本》至第12《预修赦书》,都对法会程序及内容有较为详细的记载。根据这些材料,可以对江西乃至明清汉传佛教填还仪式及其程序有清楚的了解。

再次是江西乃至明清中国佛教史尤其是禅宗史的重要资料。禅宗是中国佛教特有的宗派。有关禅宗的历史此前已经有过不少研究成果。不过,受资料限制,对于禅僧从事瑜伽应赴方面的研究,此前讨论不多。《预修填钱寄库字扎》中,第4《预修意本》中有“禅宗法旨”,第5《预修阳凭》有“钦奉禅科,志心修建无上慈父瑜伽禅宗大教”,第7《预修封库牒》、第9《预修车夫牒》、第10《预修河灯牒》、第21《悔罪表》中有“钦奉禅科,志心修建无上慈父瑜伽大教”,第11《预修诏书》、第17《监斋牒》、第18《预修填钱表》有“钦奉禅科,志心修奉无上慈父瑜伽大教”,第12《预修赦书》有“志心修奉无上慈父瑜伽禅宗大教”,第26《预攘表》有“钦奉禅科,志心修建无上慈父金山瑜伽大教”,将禅科与无上慈父瑜伽大教、无上慈父瑜伽禅宗大教、无上慈父金山瑜伽大教相提并论,是二者的结合。对于理解明清时期中国佛教尤其是禅宗来说,这是值得进一步关注的新资料。

最后是解读禅密关系的重要资料。在此前的佛教史著作中,我们看到每当介绍唐末五代以降的中国佛教,一般往往概括作禅净合流。但是,当看到《预修填钱寄库字扎》一类瑜伽教道场仪后,我们就能发现与禅相并行存在和发展的,是举行瑜伽佛事的瑜伽教或应教。尽管唐末五代以降的瑜伽教与开元时期的瑜伽教存在较大差异,但它仍称“瑜伽教”、“密教”,仍然是我们讨论禅密关系不可不关注的对象。

## 附 录

为方便大家理解本文讨论的话题,谨将《预修填钱寄库字扎》第4《预修意本》录文、标点、分段整理,附录于下:

[录文]

预修意本

金轮调御门下弟子,秉无上如来慈父禅宗法旨遗教,代佛宣化人天心印,演三乘<sup>①</sup>第一义,奉命叨行临坛加持讽经礼忏、宣科奏文、颁恩主维、填钱寄库、预布津梁事,比丘△△,谨同在坛僧众,无任诚惶诚恐,三皈九礼,和南俯拜上言:

恭闻释宣科范,演三乘之琅函,教藏莲台,度群生之宝筏。福果标名于案牍,因功注上于天曹。郁郁绮葩,行行锦绣。慧日辉扬于八表,慈云密<sup>②</sup>覆于三千。厚莫重焉,高其广矣。

今题东震旦界,南瞻部洲,右比丘当坛奏为圣朝大清天下洪都江西省等处承宣布政使司分隶吉安府永丰县永丰乡三十五都上明里里源堡△△社居住,奉佛天三宝,诸佛慈尊,三界四府万灵,金殿御前,坛下焚香,悔咎颂恩,答酬乾坤,贡表呈词,讽经礼忏,扬幡颂赦,宴王过案,填钱寄库,预布津梁,顺星解厄,

① “乘”字旁有小字“藏”。

② “密”,底本作“蜜”,据文意改。

消灾延龄,蒙山普度,路炬河灯,赈济<sup>①</sup>宗孤,集吉迎祥,昌人阜物,植福保泰,预修△△△△△△。

如上右领合家寺及香首偕代拜人等,即日炉焚古木,斯时瓶插奇花,百拜翘勤,一心皈命青莲台上不生不灭之慈尊,红藕花中无去无来之贤哲,贝叶流芳师省,监坛护法官军。伏望……

但念信人△△,高舒灿灿之祥光,俯鉴虔虔之丹悃。意者言念△△入意,某乙思得红颜暂改,青春不再。乘兹有漏之音,预种当来之果。谨按《大藏经》云:凡人未生以前,曾在冥司库内,揭借受生钱贯,收赎身形,方产中华。佛既明于教典,孰敢负于原恩?警觉浮华,预兹福果。乃发心于今皇△年△月上(中、下)元良辰,仗僧于家,具录墨状,恭诣本供大雄慈悲金殿,焚香拜文,飞奏△山;次诣△山,复谒东岳胜境,各处金殿玄阶,行文奏申竺国天省,请颁旨命。

家主维以△月△日,庄严坛墀,整肃科规,上悬三宝之金容,洋洋在上;傍列诸天之玉像,洞洞乎中。前立将台,中安师座。幡花缭绕,灯烛辉煌。咒一盂之法水,净六合以无尘。天都宛在,佛国匪遥。是日开启发奏,宣科阐事。奏铿锵之雅韵,歌磊落之潮音。

以△日礼请十方三宝,扳迎四府群真。主维三日之良因,阐扬四宵之科范。颁降覃恩大赦,释放一派宗先。便缘预禳,运星解厄延龄。

以△日表投千佛,酌水献花。启立天堂地府,装封钱贯竹箬。殊表拜进于佛国,填纳寄库于冥府。欸宴冥王,过案宥罪。

△日进上法华文表,酬纳天曹冥君。投东岳之表文,寄钱箬之库官。当坛传付凭牒,生身以为执照;逐日表投各官,每宵崇奉化财。培因福果,预布津梁。植福延年,蒙山普度。路炬河灯,拯济宗孤。

集吉迎祥、冥阳二利善因一中,科行三日四宵,礼请千真万圣。一心皈命,九顿投诚。立坛焚香,鸣木鱼跪诵《妙法莲华尊经》全部,再伸敬讽《药师琉璃消灾延寿尊经》数卷,《西方弥陀释罪散冤尊经》随数,看念《地藏愿王消愆灭罪尊经》随诵数部,《三元三品三官赦罪赐福延龄妙经》随讽数卷,升坛拜礼《千佛洪名涤罪大忏》一部,《梁武仁圣天子大忏》一部,《慈悲三昧雪罪灵文水忏》几部,《东岳陈愆培因福果法忏》二部,颛为预修△△名下,句句消灾灭罪,言言度厄延生。保制劫运,寿考绵延。

三日连宵,逐日拈香酌水,随朝迭进表疏,飞奏莲台,进呈慈御。俯贡心词而虔切,献陈蘋以懃渠。

于内△名,命匠打造黄白钱贯,装封受生红箬二只,具疏二道,拜还天曹元辰官,掌男女命△生人第几库△△星君阙下,了还几千贯文,拘销欠簿,注上完文。

再拜酬地府受生院,掌男女命△生人第几库△曹官治下,拜还几万贯文。仰关驼马代运,衙下交卸,乞销欠籍,丐注完文。

伏乞王道平平,慈风荡荡。九华日照阎王案,春生花笔之中;八景风清业镜台,寿衍箕畴之内。一酬万了,无欠有余。

复造钱箬,亲手装封大箬二只,中箬二只。面上纂立预修△△字号为记,书立阴阳合同文箬二本。先将阴牒随箬于<sup>②</sup>地焚化,投寄岳府掌预修欢喜案永坚宝库,架阁收贮。存晋阳凭钥匙图书,生身为记,以俟本人限满,亲执阳凭,前来贵司参考比对合同字号,相共前因诠量功德,请福受用。世世生生,不失中华之境;去去来来,常处仁寿之乡。出地升天,入圣超凡。

但念△△,每思饮水知<sup>③</sup>源,当怀慎终追远。仍念求故△△,以及堂上历代老少长幼宗祖男女等众,同乘填钱之功,各遂往生。男登蓬岛,女入瑶池。

外备钱财,装封竹箬一只,上奉冥京守库仙官库吏典者,常勤保护,以希典守之牢,勿得惟误;异日赏谢之力,未伸仗职。

出赴门轩,高立貌台。遵依瑜伽老祖阿难尊者手印真言,设施蒙山乳海甘露香馐斛食一筵,拯济此

① “济”,底本无,据下文行文补。

② “于”,底本作“于于”,据文意删。

③ “知”,底本作“如”,据文意改。

界上下侧近九泉长夜六道四生，五苦三涂九幽十类沉魂滞魄，魑魍魎竹木精灵，古墓枉亡河沙佛子，一切孤幽等众，饱沾法食，普授善提妙戒，随力各愿均往生方。

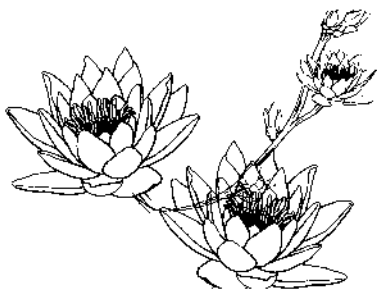
圆满答谢鸿恩事毕，钱回大驾。是夕补谢土司，奠安禁将。云隆法会，孔周善果。集此微忱，皈叩佛法僧三宝，回奉天地水阳万灵。告下受生院内官库典者周知，隍司里社遍闻。禅堂宗师，一合祈恩，丐为预修△△名下，乞赦已往之愆尤，丐赐将来之福祉。斡旋五星六曜，化解九结十缠。无妄庆幸有孚。钱偿冥曹，期销夙贷之名；财寄宝库，预布后世之因。此生寿比南极，他年亲覲西方。仍缴梵福，庇佑山门。得禄得寿，合寺沾慈日之风；曰康曰宁，各命沐法雨之润。祝融绿林，杜殄时殃，雀角无侵。俾五龙而安镇，冀万象以回春。人丁茂衍，物阜财丰。日新月异，地久天长，等因。以今未敢自专，不敢不告。

右谨具录丹悃，元元皈命，和南百拜，上奏南无常住十方三宝诸佛如来诸尊海会诸大慈尊金莲座前。恭干三宝证盟，惟冀万灵朗鉴之至。谨意以闻。

△年△月日和南百拜意呈

修修意奉  
 余特御御門下弟子袁  
 無上奉慈父神宗法旨遺教以傳世人人心中漸三乘第一義奉命而行隨處  
 持筆極孔微密研奏文翰 恩主特頒錢寄庫潤淨障業此正之謹聞在禮當  
 蒙出仕職望職德三級九德和而得  
 香香開釋空釋梵德士乘之琅函故載葉慶慶存之寶筏慈航乘於於乘  
 濟困功註上八音部一綺施行一佛繡慧日輝揚於表 恩恩蒙蒙獲於于厚  
 恩恩為高其廣矣 今題 東慶景家 高雖却洲若此正當理奉為  
 聖朝大清天下洪都江品省身 廣天聖帝後便可分謀古安府本聖聖永聖御三五  
 佛本至寶諸佛慈尊皆云齊四府為聖全敬御前壇下契各均各願且各舒 乾坤  
 普表其詞味經孔微揚揚德教字王過眾壇錢寄庫預佛佛以顯聖聖尼消災  
 延齡蒙出普度略此河燈照照孤集古迎祥為人車物植福福壽福修之云  
 如左右領合抄及香首僧代拜人等即日謹焚香古本斯皆敬神  
 拜是百拜懇懇一心皈命  
 青蓮臺上不生不滅之慈尊  
 和南百拜意呈無不之賢哲

(作者为上海师范大学哲学学院教授)



# “中道”与“言意”

## ——《肇论》两层方法论探析

□ 郭文

**摘要:**《肇论》一书是僧肇在吸收和融合中印两种思想文化的基础上产生的,这种融合的一个重要的表现就是其同时吸收和运用了当时学界普遍流行的“言意之辩”的玄学方法论以及僧肇从罗什那学来的佛教般若中观学的“中道”的方法论。僧肇正是通过运用此二方法,从而很好地融合了中印两种思想文化,为佛教走上“中国化”道路奠定了基础。

**关键词:**《肇论》“三论”;方法论;中道;言意之辩

《肇论》<sup>①</sup>作为我国古代“有数的”(汤用彤语)佛教哲学论文集,它是在融合中印两种思想文化,并对早期的“格义”佛教和玄学化的六家七宗进行全面的批判、总结基础上产生的。因此,《肇论》一书具有极强的融合性,这种融合性不但表现为对中印两种思想的吸收和融摄,更重要的还表现为对两种思想方法的吸收和运用。在《肇论》一书中,僧肇即吸收和运用了当时学界普遍流行的“言意之辩”的玄学方法论,同时更运用了从鸠摩罗什那学来的般若中观学的方法论。就后一方面来说,说《肇论》中有般若中观学的方法论想必是没有疑问的。作为“玄宗之始”,僧肇以其超拔的悟性和理解力,很好地把握了般若中观学的精义,能发前人所未发,并用般若中观学的思想和方法回答了当时学界存在的问题。其所作的般若学论文深得佛学大师鸠摩罗什的赞誉,被赞为“秦人解空第一者,僧肇其人也。”<sup>[1]</sup>因此,说《肇论》一书有般若中观学的方法是没有任何问题的。

也正因为僧肇乃“玄宗”大师,深得般若学的精义,又为“秦人解空第一”,因此,当我们说《肇论》中还有明显的玄学方法论,一般人可能会难以接受。更甚者,有人还会以为如此则有可能贬低僧肇哲学的纯粹性和重要性。但本文则不这样认为,无论从思想史的实际来看,还是就思想者本身而言,说《肇论》一书中还包含有玄学的方法论都是确当的。就思想史的角度来看,魏晋之际的佛教般若学的兴盛乃是借玄学兴盛之势发展起来的,“玄佛合流”乃是当时思想界的重要趋势。因此,作为玄佛交流之际的义学僧人来说,同时接受此二者思想之影响也是极为正常的。汤用彤先生甚至认为,《肇论》一书“盖用纯粹中国文体,则命意遣词,自然多袭取《老》、《庄》玄学之书。因此《肇论》一书仍属玄学之系统。”<sup>[2]</sup>而且,说《肇论》一书还包含有玄学方法论,恰恰反映了僧肇的哲学和思想具有的一个发展过程。尽管说僧肇乃“玄宗”大师,是准确把握了般若精义的义学僧人,但这并不意味着其思想乃是一蹴而就的。因此,指认《肇论》一书中还包含有玄学方法论更符合僧肇思想的发展实际。而且,僧肇正是通过运用此二方法,从而很好地融合了中印两种思想文化,为佛教走上“中国化”道路奠定了基础。

《肇论》一书,其中的《宗本义》和《涅槃无名论》二论是否为僧肇所著学界当前依然存在着较大争论,因此,本文就以《肇论》中的三篇争议较小的论文即《物不迁论》、《不真空论》和《般若无知论》为中心来对其两层方法论做一探析。

### (一)

般若中观学在中土的盛行,是在玄学的兴盛下发展起来的。早期佛教由于刚传入中土未久,义理未

<sup>①</sup> 注:凡引文未注明出处者,若不作特别说明,均出自《肇论》,《大正藏》第45册。

明,人们对佛经的理解和把握之层次较低,常运用“格义”、“合本”的方法来解读佛经。但是,这种通过用中土的思想、学说的名相概念来拟配佛典的解经方式往往既无法达到对佛经的深入理解,也极易因为将两种原本就很不一样的学说思想“牵强附会”而有误读、误解的危险。因此,在经历一段时间以后,“格义”的方法就被义学僧人自动废弃不用。其后是随着玄学的兴起和般若学的盛行,出现了玄学化的六家七宗。但此时虽然“格义”的方法已很少采用,但义学僧人大多都受老庄思想之影响,其虽反对执着文句,而重义理之探求,但思想上的老庄特色同样阻碍了他们对般若义理和精神的把握(如六家七宗对“无”的老庄玄学化的阐释就说明了这一点)。“由于六家七宗时代的般若学并没有真正全面把握般若空义,达到佛教般若学的思辨高度,因此,它没有能够完全包容和吸收玄学……僧肇则比较准确地掌握了龙树的中观学。”<sup>[3]</sup>其表现就是僧肇灵活运用其从鸠摩罗什那学来的“非有非无”、“有无俱遣”的般若中观学的双遣法来回答和解决当时玄学界所未能解决的一系列问题。

所谓的般若中观学的方法论也即“中道”的思想方法。《中论·观四谛品第二十四》中说:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。”<sup>[4]</sup>简单来讲,所谓的“中道”方法,“即是表示不偏不倚,不落有无两边,采取有无双遣,即主张既否定有亦否定无的‘非有非无’说。这就是说,诸法既然是因缘和合而成,就其无自性而言,是‘非有’的,然而‘非有’并不就是绝无,尚有着因缘和合的假有,所以说又是‘非无’的,决不是断灭空”。<sup>[5]</sup>在《肇论》“三论”中,我们可以看到僧肇对这种“中道”方法的娴熟运用。

般若中观学的“中道”方法在论证形式上的一个重要特征就是“非……非……”或者“不……不……”的双遣模式,也就是所谓的“不落有无两边,采取有无双遣”。在《肇论》“三论”中,我们可以看到僧肇大量运用这种“有无双遣”的“中道”方法来论证有关问题,它们的形式结构都是极为相似的。如在《般若无知论》一文中这样的论证结构和语句就有:

夫圣心者,微妙无相,不可为有。用之弥勤,不可为无。不可为无,故圣智存焉。不可为有,故名教绝焉。

非有,故知而无知。非无,故无知而知。

是以至人处有而不有,居无而不无。

如上所示,僧肇就是运用这种“有无双遣”的“中道”方法来论证问题。何谓“圣心”?“圣心”就是“不可为有”,也“不可为无”,也就是“非有”、“非无”的。实际上,在《般若无知论》一文中,这样的语句和结构还不是太多,在《物不迁论》和《不真空论》二文中,这种采用“中道”的方法来做论证的语句就十分普遍了,形式结构也更为明显。如在《物不迁论》一文中,这种“中道”的论证方法的语句就有:

必求静于诸动,故虽动而常静。不释动以求静,故虽静而不离动。

动而非静,以其不来。静而非动,以其不去

是以言常而不往,称去而不迁。不迁,故虽往而常静。不住,故虽静而常往。虽静而常往,故往而弗迁。虽往而常静,故静而弗留矣!

是以言往不必往,古今常存,以其不动;称去不必去,谓不从今至古,以其不来。

不来,故不驰骋于古今。不动,故各性住于一世。

是以人之所谓住,我则言之去。人之所谓去,我则言其住。

在《不真空论》一文中,这种“中道”的论证方法的语句也有:

寻夫不有不无者。

虽有而无,所谓非有。虽无而有,所谓非无。

然则万物果有其所以不有,有其所以不无。有其所以不有,故虽有而非有。有其所以不无,故虽无而非无。虽无而非无,无者不绝虚。虽有而非有,有者非真有。

然则万法果有其所以不有,不可得而有。有其所以不无,不可得而无。

可见,从结构形式上来看,般若中观学的“中道”方法是非常讲究对称性的,而且总是通过一对相反对的概念的对举来表达对事物的“双否定”或者说“双遣”。“非……非……”或者“不……不……”的双

遣模式是“中道”方法的经典结构形式。但是,就上面所举例子来看,“中道”的双遣法往往并不局限于“非……非……”或者“不……不……”的双遣模式,一对相反的概念的对举同样也可以表达“中道”的思想。

以上是就结构形式来谈《肇论》“三论”中对“中道”方法的运用。下面我们再具体看僧肇是如何运用“中道”方法来论证有关问题。僧肇运用“非有非无”、“有无双遣”的“中道”方法所要表达的也即是在一种“双遣”的、无所执著之状态下显示佛教的真实境界或者说“诸法实相”。下面仅举《物不迁论》中的例子来予以说明。

在《物不迁论》一文中,僧肇针对“有物流动”的“人之常情”,运用“中道”的思想方法对“动”、“静”“俱遣”来说明“物不迁”的道理。僧肇试图要人们相信,实际上“动静未始异”,“皆因缘假称”,表面上看似有物在流动,实际上这些都不过是假象,是非实有的。试看僧肇的论证:

“夫人之所谓动者,以昔物不至今,故曰动而非静。我之所谓静者,亦以昔物不至今,故曰静而非动。”

在这里,僧肇一开始就针对“有物流动”的“人之常情”展开论辩。同时从“昔物不至今”的前提出发,常人得到“动而非静”的结论,而僧肇则得出“静而非动”的结论来。这正如他所说的:“动而非静,以其不来。静而非动,以其不去。然则所造未尝异,所见未尝同”。同样的前提,却得出了不一样的结论,这是为什么呢?“伤夫人情之感也久矣。”这不过是因为人们安于“人之常情”太久了,而对宇宙之万法实相迷惑难解而已。僧肇接着就论证说事物实际上是“不来”亦“不去”的。他说:

“既知往物而不来,而谓今物而可往。往物既不来,今物何所往?”

僧肇认为,实际上根本无所谓“来”和“往”,因为“昔物自在昔,不从今以至昔;今物自在今,不从昔以至今”。所以说,“物不相往来,明矣”。从僧肇以上的论证手法看,纯然是般若中观学的“中道”方法。有时,僧肇在用“中道”方法做论证时,常常给人一种故意跟人唱反调的印象。比如他说:

“是以人之所谓往,我则言其去;人之所谓去,我则言其往。”

他总是试图给人一种相反的印象,而其目的正是为了破除常人对任何一方的执著。无论是“住”也好,还是“去”也好,实都是一偏,都是一种执著,是落于言诠的表现,因而都是不合于“中道”的思想方法的。根本上说,“去住虽殊,其致一也。”“去”和“住”不过是名称上的不同罢了,就其最后都是“空”的一种假象而言,是无所谓不同的。“是以言去不必去,闲人之常想;称住不必住,释人之所谓往耳。”说“去”,并不必然有什么东西“去”,称“住”也并不必然意味着有什么东西“住”,不过都是为了破斥常人的“感知”、“感见”的方便之举。通过对“去”和“住”、“动”和“静”、“不迁”和“流动”的双否定、双遣,僧肇从而达到了对“假有性空”之诸法实相的证取。似乎这也正是“中道”的思想方法的特征所在,也即是一种不偏不倚、不执著于任何一方的过程中来达到对宇宙万法之实相的证得。

以上即是对《肇论》“三论”中运用“中道”的思想方法做论证的概略分析。从上面的分析以及“中道”方法在僧肇“三论”中不同程度的运用我们可以看出,般若中观学的“中道”方法在《肇论》“三论”中的表现大体呈现出结构形式上逐渐明显的趋势,运用得也更加地频繁。这表明愈到后来,僧肇对般若中观学的理解愈加深入,因而对“中道”方法的运用也就愈加娴熟起来了。

## (二)

除般若中观学的方法论以外,僧肇《肇论》一书中,我们还可看到其运用玄学的“言意之辩”的方法来解说和回答有关问题。但是,在此我们需谨慎的是,“言意之辩”实是一种概略性的说法,用作泛指则可,用作确指则未可。因为“言意之辩”一词本身包含有两方面的含义,也即“言不尽意”和“忘象忘言”。汤用彤先生对此就曾做过明确地解析和区分,他说:“盖言不尽意,所贵者在意会;忘象忘言,所贵者在得意,此则两说均轻言重意也。惟如言不尽意,则言几等于无用,而王氏(王弼——引者注)则犹认言象乃用以尽象意,并谓‘尽象莫若言’,‘尽意莫若象’。此则两说实有不同。然如言不尽意,则自可废言,故圣人无言,而以意会。王氏谓言象为工具,只用以得意,而非意之本身,故不能以工具为目的,若滞

于言象则反失本意,此则两说均终主得意废言也。”<sup>[6]</sup>从般若中观学的善权方便而言,我们认为,僧肇在其《肇论》“三论”中所采用的“言意之辩”的方法当是就“得意忘言”这一方面而言的。汤先生也说:“及晋世教法昌明,则亦进而会通三教。于是法华权教,般若方便,涅槃维摩四依之义流行,则此诸义,盖深合于中土得意忘言之旨也。”<sup>[7]</sup>

就“得意忘言”来说,诚如汤先生所言,它并不意味着“言”、“象”是“无用”的,相反,“言”、“象”是藉以达到“得意”的工具和手段,二者虽非“意”之本身,但却是不可或缺的。这从僧肇《肇论》在“三论”中反复申言其不过是为了向常人、惑者阐述佛法大义而“强为之言”可以看出。在“三论”每一篇论文的开头,我们都可以看到这类语言。如:在《物不迁论》一文的开头,僧肇就说:

“缘使真言滞于竞辩,宗途屈于好异,所以静躁之极,未易言也。”

本来关于动静的根本道理(动静皆空)是不容易讲的,但是为了破执启迷,“然不能自己,聊复寄心于动静之际,岂曰必然。”还是忍不住要说几句。在该文的文末,僧肇也说:

“是以如来因群情之所滞,则方言以辩惑;乘莫二之真心,吐不一之殊教。乖而不可异者,其唯圣言乎!故谈真有不迁之称,导俗有流动之说,虽复千途异唱,会归同致矣。”

如来之意原是不可言说的,但群情迷惑久矣,所以“方言以辩惑”。借“文言”来辨析和解答众人的疑惑,进而彰显出佛法大义和诸法实相。

在《不真空论》一文中,僧肇在论文的一开始也如此表明自己假“言象”来“得意”的态度和立场。他说:

“然则真谛独静于名教之外,岂曰文言之能辨哉?然不能杜默,聊复措言以拟之。”

可见,僧肇认为,般若真谛实非言象所能“得”,也非“名教”也即名词、概念所能表达清楚的。不过,他还是要说几句,实在是因为不满于“众论竞做,而性莫同焉”的现实。特别是针对那些纠结于“有无之谈”的言论,僧肇认为“有”、“无”不过是名相上的差异罢了,“然则有无称异,其致一矣”,只要明白这一点,则在“非有非无,假有性空”这个根本道理上就不会含混不清了。在文末,僧肇实际上更认为那些“深远之言,于何而不在?”所以说:“故知万物非真,假号久矣。是以《成具》立强名之文,园林托指马之况。如此,则深远之言,于何而不在?”名言文字就作为达意之方便来说,其本身即是蕴含深远之义的。

上面是对“言意之辩”在《物不迁论》和《不真空论》二文中的体现所作的分析。笔者认为,就这一方法在僧肇“三论”中的体现来看,尤其以《般若无知论》中对“言意之辩”的方法之运用最为明显。这篇论文是僧肇在听罗什讲论般若学的相关经论以后最先写出来的,从其论文中较多地运用“言意之辩”的方法来论说佛教般若学的知识来看,表明僧肇其时虽对般若学已有较深之理解,但是思想上依然还有甚为明显的玄学化的影响因素。尤其与其后来所作的《物不迁论》、《不真空论》这些精深而纯粹的般若学著作相比较,《般若无知论》一文的玄学化的意味更浓。在《般若无知论》一文中,僧肇运用“言意之辩”的方法是相当直接地。如他在该文对般若“圣智”的论述:

“然则圣智幽微,深隐难测,无相无名,乃非言象之所得。为试罔象其怀,寄之狂言耳,岂曰圣心而可辨哉?”

这里僧肇直接地是从“得意忘言”之角度来进行论说的,而且也直接地借用了“言”、“象”这类玄学方法论的名词。僧肇认为,般若“圣智”是非言象之所得也,因为“然其为物也,实而不有,虚而不无,存而不可论,其唯圣智乎?”但为了说明般若“圣智”的“无知”、圣心的“无心”,僧肇又认为还是不得不“强为之言”,假“狂言”以表达“无相无名”之“圣智”。但究实来说,圣心、圣智是不可辩的。“是以圣智之用,未始暂废。求之形相,未暂可得。”般若乃无名之法,非语言文字所能表达。然,“至趣无言,言必乖趣”。(《答刘遗民书》)虽如此,若无语言文字,般若深意又不能自动彰显出来。所以说:“斯则无名之法,故非言所能言也。言虽不能言,然非言无以传。”因此,为向常人、惑者宣说这不可说之般若大义,僧肇决定“今试为子狂言辨之”。

可见,在《肇论》一书中,与般若中观学的“中道”方法在“三论”中有越来越明显而熟练地运用不

同,“言意之辩”的方法在“三论”中的运用则呈现出越来越少、并逐渐被般若中观学的“中道”方法所取代的趋势。必须说及的是,般若中观学的方法论乃《肇论》“三论”的主要方法论,“言意之辩”的玄学方法论即使在《般若无知论》一文也不是主要的。但是,这并不能就认为“言意之辩”的玄学方法论对僧肇的影响不大。只是,随着僧肇对般若中观学的“中道”方法论的日益熟练,他才逐渐摆脱了玄学方法论对自己的影响,并有意识地在自己的论著中减少对“言意之辩”的方法的运用。这可以从此二方法在《肇论》“三论”之消长的趋势可以得出。

### (三)

以上即是粗略地对《肇论》的两层方法论也即般若中观学的“中道”方法和玄学的“言意之辩”的方法所作的分析。笔者曾做过一个概略性的梳理和比较,发现在《肇论》“三论”中,这种运用“中道”的思想方法来作为论证手法在“三论”中的体现是不完全一样的。单从结构形式上来看,《物不迁论》最为明显,有大量的“非……非……”或者“不……不……”的双遣语句,且结构形式也十分清楚。《不真空论》次之,《般若无知论》中运用“中道”的思想方法的论著语句至少从结构形式上来看,不甚明显,也不是很多,而玄学的语言和方法则是随处可见。而后一方面在前二论文则表现的越来越少。这似乎正好表明僧肇思想受玄学和般若学影响的先后和深浅程度。据《高僧传》我们知道,《般若无知论》是僧肇听罗什讲学后最先写出来的。这表明僧肇思想上是刚由“玄学”“登堂入室”进入般若学的殿堂,虽然对般若学很有心得,但是思想上的“玄学”影响因素还是十分明显的。这正如吕澂先生所言:“他(僧肇——引者注)未能完全摆脱所受玄学的影响,不仅运用了玄学的词句,思想上也与玄学划不清界限”。<sup>[8]</sup>因此,这种“玄学”的影响因素使之在《般若无知论》一文中较多采用了玄学化的语言和方法,比如“言”、“象”这类玄学化的语言在该文中有较多的采用。而在另外两篇论文中,则玄学方法论已较少采用了。这正好反映僧肇思想的一个发展过程,即:般若中观学的方法一开始在僧肇论文中的运用是不明显的,思想上的玄学色彩依旧很浓。而随着对般若学的熟悉和理解深入,僧肇已经能自如地运用般若学的“中道”方法来为自己的学说做论证,此时,玄学的方法也就逐渐被融摄乃至被取代了。

不过,我们不能因此而低估了“言意之辩”对佛教哲学思想发展之重要意义和影响。就义学僧人运用“言意之辩”来解经的做法,后来的竺道生有过极高的评价,认为只有采用了这样的做法,“始可与言道矣。”《高僧传·竺道生传》记载了竺道生的这一说法:“生既潜思日久,彻悟言外,遂喟然叹言:‘夫象以尽意,得意则象忘;言以诠理,入理则言息。自经典东流,译人重阻,多守滞文,鲜见圆义。若忘筌取鱼,始可与言道矣。’”<sup>[9]</sup>竺道生稍后于僧肇,但二者相距的年代并不久远。因此,竺道生的评说实可以看作对前一时期的佛学研究的一个总体评价。从道生这一番感慨我们可以认为,运用“言意之辩”的方法来解经是比以前的“格义”、“合本”的方法要先进得多的,甚至被视为进入和理解佛经本意的重要方法和途径。更可以说,“用‘得意忘言’的方法对待佛经成为后来中国化佛教的重要特点之一,并促成了中国化佛教哲学体系的出现和僧肇、道生等一代中国佛教大师的产生。”<sup>[10]</sup>

而就当时的义学僧人运用“言意之辩”的方法来解经的可能性和必要性来说,当时学界普遍流行的学说方法就是“言意之辩”的玄学方法论,这一方法被汤用彤先生赞为魏晋玄学的一个重大发现,正是这一方法的被发现和被提倡,才促使了玄学的繁兴。汤先生认为:“新学术之兴起,虽因于时风环境,然无新眼光新方法,则亦只有支离片段之言论,而不能有组织完备之新学。”<sup>[11]</sup>认为“言意之辩”的方法实乃玄学繁兴之所倚。而我们都知,魏晋佛学的兴起又是依于玄学而发展起来的,“玄学之发达乃中国学术自然演化之结果,佛学不但只为其助因,而且其入中国本依附于中华之文化思想以扩张其势力。”<sup>[12]</sup>因此,当时学界普遍盛行的玄学方法论被僧肇吸收和运用是可能的。就其必要性来说,早期“格义”佛教之所以不成功,一方面是因为译经的稀少,另外一个重要原因就是没有找到和发现一种好的解经方法。而魏晋玄学的兴起,其所采用的“言意之辩”的方法论必定对当时的义学僧人以很大的启发,而发现其重要的解经价值,因此在教义不明的情况下,采用玄学的方法论是必要的。汤先生甚至认为,“言意之辩”的方法乃魏晋时代最主要的学说方法,是当时中国义学僧人融合中印文化最主要的思

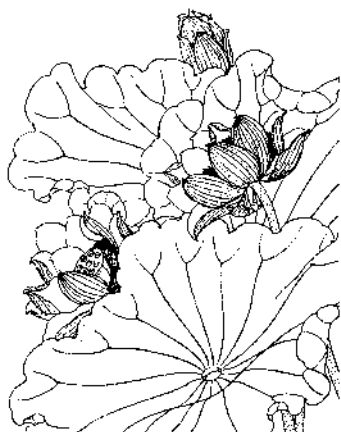
想方法。他说：“华人融合中、印之学，其方法随时代变迁，唐以后为明心见性，隋唐为判教。而晋与南朝之佛学则由比附（格义）进而为会通，其所用之方法，仍在寄言出意”<sup>[13]</sup>。

僧肇正是运用此二方法，创造出在他那个时代堪称顶峰的中国佛教哲学体系。无论如何，我们都不应该从思想的纯粹性的角度来评价僧肇对两种方法的吸收和运用。应该说，这正是中国佛教自身特色之所在，两种方法论的运用恰恰表明佛教在其“中国化”的起始阶段即具有明显的融摄性和包容性。

（作者为上饶师范学院朱子学研究所讲师、江西省2011“朱子文化”协同创新中心讲师）

#### 参考文献：

- [1] 释吉藏撰：《百论序疏》，《大正藏》第42册，第232页上。
- [2] 汤用彤著：《汉魏两晋南北朝佛教史》，《中国现代学术经典·汤用彤卷》，河北教育出版社，1996年，第249页。
- [3] 洪修平著：《也谈两晋时代的玄佛合流问题》，《中国佛教与儒道思想》，宗教文化出版社，2004年，第22页
- [4] 《中论·观四谛品第二十四》，《大正藏》第30册，第33页中。
- [5] 许抗生著：《僧肇评传》，南京大学出版社，1998年，第171页。
- [6] 汤用彤著：《魏晋玄学论稿》，上海世纪出版集团，2005年，第22页。
- [7] 汤用彤著：《魏晋玄学论稿》，2005年，第33页。
- [8] 吕澂著：《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979年，第102页。
- [9] （梁）释慧皎著，汤用彤校注：《高僧传》，中华书局，1992年，第256页。
- [10] 洪修平著：《佛教般若思想的传入和魏晋玄学的产生》，《中国佛教与儒道思想》，2004年，第12-13页。
- [11] 汤用彤著：《魏晋玄学论稿》，2005年，第19页。
- [12] 汤用彤著：《魏晋玄学论稿》，2005年，第33页。
- [13] 汤用彤著：《魏晋玄学论稿》，2005年，第34页。



## 赵朴初为唐玉华寺出土金刚座题诗

□ 王赵民

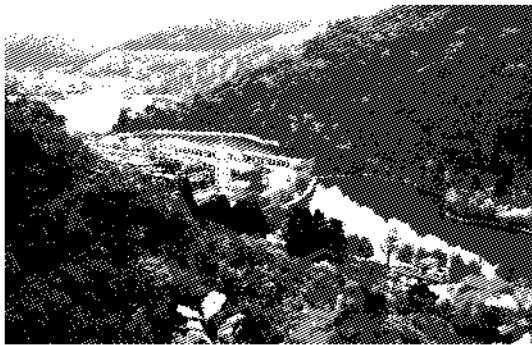
**摘要:**唐玉华寺是唐初长安重要的佛寺之一,其遗址位于陕西省铜川市北部 42 公里处的玉华山上,显庆四年(659)十月至麟德元年(664)二月,玄奘法师在玉华寺翻译佛经,最后圆寂于此。上世纪 50 年代,在玉华寺遗址上出土一尊石雕金刚座,1964 年,赵朴初为金刚座题诗一首,本文谨作介绍。

**关键词:**唐玉华寺;金刚座;赵朴初;题诗

唐玉华寺是唐初长安重要的佛寺之一,其遗址位于陕西省铜川市北部 42 公里处的玉华山上,前身为唐武德七年(624)五月大唐开国皇帝李渊敕建的仁智宫。贞观二十一年(647),唐太宗李世民下《建玉华宫手诏》,由建筑大师阎立德(?—656)负责在仁智宫旧址上扩建新的行宫,命名为玉华宫。到贞观二十二年(648)三月,就在玉华山川道里建成了巍峨壮观、错落有致的几座宫殿,与山、谷、水、林交相辉映的建筑群。李世民对此甚为满意,亲自撰写《玉华宫铭》,又敕令在珊瑚谷新建一座宫殿,名为“紫薇殿”。至此,留在典籍中的唐玉华宫“十殿五门”均已建成,被誉为关中地区四大皇家行宫之首(其它三个分别是九成宫、仙游宫和翠微宫)。

当年六月,正在玉华宫避暑的唐太宗诏令玄奘法师来玉华宫休养,玄奘随即来到玉华宫,一直到当年十月十六日,才随唐太宗一道离开玉华宫,回到京城长安。

在玉华宫避暑期间,唐太宗多次会见玄奘法师,并应玄奘法师的请求,御笔疾书,一气呵成,写成 781 字、流传千古的《大唐三藏圣教序》。在《大唐三藏圣教序》中,唐太宗高度赞扬玄奘法师舍身求法、西天取经的大无畏精神,说“有玄奘法师者,法门之领袖也,幼怀贞敏,早悟三空之心;长契神情,先苞四忍之行。松风水月,未足比其清华;仙露明珠,讵能方其朗润”。赞颂他“总将三藏要文译布中华”的不朽胜业。太子李治也写了《述三藏圣教序记》一文,后来由唐初四大书法家之一的褚遂良所书《大唐三藏圣教序》和《述三藏圣教序记》两块石碑,保存在西安大雁塔底层南门两侧的砖龛内,供游人观瞻。



唐永徽二年(651)九月三日,唐高宗下诏,废玉华宫为玉华寺。从此,关中地区规模最大、富丽堂皇的大唐避暑行宫玉华宫便成了佛教寺院玉华寺。显庆四年(659)十月,玄奘法师带领他的门人来到玉华寺,继续他的翻译事业,一直到麟德元年(664)二月五日圆寂。在玉华寺的四年多时间,玄奘法师共译出佛经 14 部、682 卷,年平均译经 170 卷,占其平时译经的一半以上。其中,法相宗的根本大典,长达 600 卷,被玄奘誉为“镇国之巨典、人天之大宝”的《大般若经》就是在玉华寺翻译的。在翻译完《大般若经》后,玄奘法师曾动情地说:“吾来玉华,本缘般若。”他生命的最后四年是在玉华山度过的,他把佛学的博大精深发挥到极致,涅槃成“大遍觉法师”,使玉华山梵音缭绕,佛光普照,成为名副其实的佛教圣地。由此可知,唐玉华寺在玄奘法师进行学术活动、建立法相宗过程中起过重要作用,这里是玄奘学术生涯的精髓所在,在中国佛教史上占有极其重要的一席。

玉华山的灵气成就了玄奘的事业,玄奘的成就使玉华山名震寰宇。这里三面环山,一面临水,松林

茂盛,峰峦叠嶂,幽谷绵长,石窟深邃,怪石嶙峋,悬瀑飞泻,形成绿色环形天然屏障,以原始的形态呈现在人们面前,随处可见的石崖、石窟、瀑布、溪流、松柏,构成玉华山奇特秀丽的自然景观,自古以来就是陕西关中北部一处历史文化积淀深厚和自然景观奇秀的佳境,现为全国重点文物保护单位、陕西省重点风景名胜,已跻身于国家级森林公园、4A级风景名胜景区行列。

经历一千多年的风雨剥蚀,虽然当初那高大、瑰丽的宫廷建筑荡然无存,但玉华山婀娜的身姿依然,美丽的风光依旧,优美动听的传说故事世代传颂。玉华山有玄奘法师留下的遗迹,有大自然所垂青的秀丽风光,二者相得益彰。走进玉华山,呈现在我们面前的,是精神与物质并存的两座大山。正如已故著名国学大师季羨林所赞誉的那样:

玉华宫这个地方,在我们赤县神州,是山明水秀,属“江山如此多娇”这个范畴的名山胜地,是大自然独垂青我们中华民族的一种表现。<sup>①</sup>

一位僧人参观后也向我们描述了他看到的景象:

一进入陕西铜川的玉华山,即感受到一种很强烈的磁场,越深入进去越感觉此山的神秘……

来到兰芝谷肃成院,即玄奘法师译经、立宗、圆寂的地方,面向当年玄奘供佛礼佛的石窟,不禁肃然起敬。<sup>②</sup>

建国初,在唐玉华寺肃成院遗址石窟内曾出土一尊石雕金刚座,是玄奘法师在玉华寺译经其间,于唐龙朔二年(662),请石匠仿制而成的,现在收藏在中国历史博物馆。



关于金刚座,玄奘法师在他的《大唐西域记》里是这样记述的:“菩提树垣正中有金刚座。昔贤劫初成,与大地俱起;据三千大千世界中。下极金轮,上侵地际。金刚所成。周百余步。贤劫千佛,坐之而入金刚定。故曰金刚座焉。证圣道所,亦曰道场。大地震动,独无倾摇。是故如来将证正觉也,历此四隅,地皆倾动。后至此处,安静不倾。自入末劫,正法浸微。沙土弥覆,无复得见。佛涅槃后,诸国君王,传闻佛说金刚座量。遂以两躯观自在菩萨像,南北标界,东面而坐。闻诸耆旧曰:此菩萨像,身没不见,佛法当尽。今南隅菩萨没过胸臆矣。”

玉华寺遗址发现的这尊金刚石座,上圆下方,意寓天圆地方。圆形上部由仰莲与覆莲衔接而成,两层之间内束,恰似须弥座状,下部为方形台座。座通高35厘米,方座每边长51厘米,中间有原来安放佛像的榫槽,基座前方左侧刻有20字的楷书铭文,竖排5行,每行4字,以方格划分,字形秀美,笔法力劲,有魏碑方格,内容为:“大唐龙朔二年三藏法师玄奘敬造释迦佛像供养。”经专家考证,此20个字为玄奘法师手迹,极其珍贵。

建国初,为纪念玄奘法师,有关方面特意请石匠,按照玄奘在玉华寺敬造的金刚座的大小、型制、图纹,仿雕了一个,陈列在玄奘曾经译经的西安大慈恩寺内,供人们瞻仰。

1964年,纪念玄奘法师逝世一千三百年国际法会在西安大慈恩寺举行,赵朴初特意为金刚座题诗

① 见《唐玉华宫》序言,天马图书有限公司出版,1993年第1版。

② 2006年01月14日《人民日报》第八版。

一首：

片石勒银勾，象教赖不堕。  
虽失天人师，犹留金刚座。  
想见翻经手，磨勘往复过。  
千载如晤对，心光照天破。

短跋：按，龙朔二年，为公元 662 年，时玄奘法师在玉华宫译《异部宗轮论》等经。



法会组织者特意将这首诗印制在有金刚座铭文的拓片上，作为珍贵纪念品，分赠给来自亚洲八个国家和地区的佛教代表团和代表以及国内外佛学界的知名人士，一时传为佳话。

（作者为陕西省铜川市丝路文化研究中心研究员）



## 道标上人生平及交游考

□ 许淳熙

**摘要:**道标上人是唐代杰出的诗僧,南山律宗十六祖。记录道标律师生平行谊的历史文献主要有《宋高僧传·唐杭州灵隐山道标传》《送标和尚归南岳便赴上都序》《武林西湖高僧事略》《新修科分六学僧传》《释氏辑古略》以及已亡佚的陆羽撰《道标传》等。然而任华撰《送标和尚归南岳便赴上都序》之道标行迹,为《唐杭州灵隐山道标传》所不载,而其余文献所述均以《唐杭州灵隐山道标传》为底本,内容几无二致,均未提及道标上人住锡南岳事宜以及桂林之行,故上述文献对道标生平之叙述存在一定缺失。为此本文拟就道标的生平行迹和交游作一初步的考查,希望能有助于推进对诗僧道标研究的深入。

**关键词:**道标上人;诗僧;交游;宋高僧传;灵隐山;南岳

### 一、引言

道标上人是唐代杰出的诗僧,南山律宗十六祖。关于道标律师生平行谊,历史文献主要有六种。一是唐代陆羽的《五高僧传》,其中包含《道标传》,但已亡佚,仅存佚文四句;二是北宋赞宁《宋高僧传》卷十五明律篇第四之二《唐杭州灵隐山道标传》;三是唐任华所撰《送标和尚归南岳便赴上都序》,收入《全唐文》卷三七六;四是南宋元敬、元复撰《武林西湖高僧事略》之《唐下竺道标法师》;五是元释昙噩撰《新修科分六学僧传》卷二〇之《释道标》;六是元觉岸《释氏辑古略》卷三之《僧标》。然而任华撰《送标和尚归南岳便赴上都序》之道标行迹,为《唐杭州灵隐山道标传》所不载,而其余文献所述均以《唐杭州灵隐山道标传》为底本,内容几无二致,均未提及道标上人住锡南岳事宜以及桂林之行,故上述文献对道标生平之叙述存在一定缺失。为此本文拟就道标的生平行迹和交游作一初步的考查,希望能有助于推进对诗僧道标研究的深入。

### 二、道标上人生平行迹

在历代僧传中,记录有两位释道标,有时易于混淆。其一为十六国时期汉传佛教奠基者鸠摩罗什弟子,什门十哲之一,在罗什门下参加译经工作,著有《舍利弗毗昙序》和《弔王乔文》行世。《高僧传》<sup>①</sup>记述:“时恒有同学道标。亦雅有才力。当时擅名。”后秦(公元384-417年)文桓帝姚兴以恒标二人神气俊朗有经国之量,曾下书恒标逼迫他们还俗从政为官。其二为本文所探讨的唐代诗僧道标上人(公元740-823年)。两位同名高僧相差三百年左右。

道标上人,俗姓秦,浙江富阳人氏,唐开元二十八年(公元740年)出生。司马迁在《史记·秦本纪》<sup>②</sup>说:“秦之先为嬴姓”,故而道标的祖先姓嬴。道标先人世为涇陇大族,晋代为避战乱南渡,迁住富阳。道标七岁时便显示出与众不同之气质,《宋高僧传·唐杭州灵隐山道标传》<sup>③</sup>说他“神清气茂不杂凡童”。有大沙门登门摩道标头顶对其父说:“此子目秀如青莲,得非释氏威风耶,苟能舍家必有善称。”道标之父遂应高僧之请,允道标出家。道标故此师事灵隐山白云峰海和尚学法,成为小沙弥。

唐代实行度牒制度,拥有度牒的僧尼,可以免除赋税和劳役。为控制僧尼人数,防止人们为避税避役而纷纷出家,又加上试经。即考读诵经论,以验学力。通过试经者方可获得度牒,成为具备合法身份的僧尼。《宋高僧传·唐杭州灵隐山道标传》记:“至德二年,诏白衣通佛经七百纸者,命为比丘”,说诵

① [梁]释慧皎:《高僧传》,北京:中华书局,1992年,第246-247页。

② [西汉]司马迁:《史记·秦本纪第五》,北京:中华书局,1982年,第40页。

③ [北宋]赞宁:《唐杭州灵隐山道标传》,《宋高僧传》卷十五,北京:中华书局,1987年版,第374页。

经七百纸得度。而其它文献,如本觉《释氏通鉴》<sup>①</sup>,念常《佛祖历代通载》<sup>②</sup>,祖琇《隆兴佛教编年通论》<sup>③</sup>等对于至德二年(公元757年)十二月的下诏均记载:“听白衣能诵经五百纸者,度为僧。”

在灵隐寺次年举办的度试中,年仅18岁的释道标诵经七百页,首中其选,成为了这次试经第一位得度的比丘。

道标上人得度后蒙配住锡天竺寺,时时研习《四分律》。永泰初(公元765年),道标上人25岁时受具于灵光寺颀律师,即以护戒严谨为时所推重,成为著名的律师。日本僧人释贞舜所撰的《天台名目类聚钞》<sup>④</sup>列举了一条南山律宗在道宣之后的法脉:“南山周法师、道桓、省躬、会正、法宝、元表、守言、元月、法荣、处恒、择梧、允堪、择其、元照、智夹、道标、惟一、法政、法久、妙莲、行居,如此相承。”道标名列其中。释续明《比丘律仪与比丘尼律仪》<sup>⑤</sup>则称道标律师可立为南山宗十六祖。<sup>⑥</sup>

唐代是中国诗歌的黄金时代,也是佛教兴盛的时代。诗歌与佛教渊源有自,中唐时期,出现了一大批僧人以诗名世,“诗僧”一词应运而生。《宋高僧传·唐杭州灵隐山道标传》记载:“标经行之外尤练诗章,辞体古健比之潘、刘。”著名诗人刘长卿曾于大历六至八年(公元771-773年)间,作有《送道标上人归南岳》和《重送道标上人》,两首赠别道标的诗作<sup>⑦</sup>,秘书省校书郎任华亦撰有《送标和尚归南岳便赴上都序》<sup>⑧</sup>,可以判断道标上人曾一度住锡南岳。其时名声颇盛,弟子弥漫于江岭间。刘长卿生于开元十四年(公元726年)前后,逝于贞元六年(公元790年),而任华于大历十二年(公元777年)前后出佐桂林,其在《送标和尚归南岳便赴上都序》中说道标“自登戒坛,凡四十馀夏”,即道标其时在四十七八左右,由此可以推断道标上人大约在771年后,即30余岁时到南岳传法近二十年,其间还曾到京师长安。

为弘扬佛教,道标上人十二载致力于振兴寺院经济。按照佛教教义,僧尼应以乞食为主;寺院建立之后,则靠施主的布施维持。但是佛教传到中国后,这种方式不太符合国情,中国人认为乞食不劳而获不道德,会使得度众的效果大打折扣,而且僧尼难于生存下去。在中国佛教的演进历史中,三衣一钵、靠他人供养的现象,逐渐被发展寺院经济,寻求自给自足的方式所取代。它为佛教适应社会的变迁,奠基了生存的基础。在大历、贞元年间,道标和尚六设戒坛,以接受前来寻求受度为僧的人,积累了许多钱财,所以他才有能力为自己的寺院广置田亩,使之形成大庄园经济。而有一定规模的大庄园经济会相应提高劳动生产力水平,促进农业生产的发展。

贞元十四年(公元798年),道标上人在杭州灵鹫峰西麓的下天竺寺旁别治室退隐,谓之草堂,以行吟啸之乐,人称“西岭和尚”。唐长庆三年(公元823年)道标上人在天竺寺坐化圆寂,享年84岁,是我国历史上的长寿诗人之一。

### 三、道标上人的公卿文士之交

中唐时期出现了一种引人瞩目的社会风气,即所谓文士近佛、僧人入世。特别是诗僧群体的兴起,他们以诗为媒,与公卿文士相与酬唱。丛林与士林两相呼应,一时间诗歌创作甚至出现了“诗无僧字格还卑”<sup>⑨</sup>的审美观念和创作潮流,成为文坛上一道独特的景观。道标上人的交游尤为广泛,只要志趣相投,无所不往来,声价轶于公卿间。

#### (1) 白居易。

白居易(公元772~846年),唐代诗人。字乐天,号香山居士。生于河南新郑,其先太原人,后迁下

① [南宋]释本觉:《释氏通鉴》卷九。

② [元]念常:《佛祖历代通载》卷十三。

③ [南宋]释祖琇:《隆兴佛教编年通论》,收入《续藏经》(第130册),台北:新文丰出版股份有限公司,1983年。

④ 释贞舜:《天台名目类聚钞》,国家图书馆善本佛典第40册。

⑤ 释续明:《比丘律仪与比丘尼律仪》,《现代佛教学术丛刊》88册,台北:大乘文化出版社,1978年。

⑥ 董浩晖:《被遮蔽的律学僧》,《长春师范大学学报》,第35卷第5期,第70-73页。

⑦ 储仲君:《刘长卿诗编年笺注》,北京:中华书局,1996年。

⑧ 收入《全唐文》卷三七六。

⑨ [唐]郑谷:《自贻》,见王启兴主编《校编全唐诗》下,武汉:湖北人民出版社,1921年,第3531页。

邽(今陕西渭南东北)。贞元进士,授秘书省校书郎。元和年间任左拾遗及左赞善大夫。后因上表请求严缉刺死宰相武元衡的凶手,得罪权贵,贬为江州司马。长庆二年(公元822年)任杭州刺史,宝历初年(公元825年)任苏州刺史,后官至刑部尚书。在文学上,主张“文章合为时而著,歌诗合为事而作”,是新乐府运动的倡导者。其诗语言通俗,有“诗魔”“诗王”之称,与元稹并称“元白”,与刘禹锡并称“刘白”,有《白氏长庆集》传世。白居易刺杭前就与道标上人交往,颇为投契。道标上人于长庆三年在天竺寺坐化圆寂时,刺史因政务缠身,尤其是疏浚西湖工程正处关键时刻,实在脱不开身,未能进山送别,深为遗憾,只得派人送去挽幛,以寄托哀思。<sup>①</sup>

(2)孟简,字几道,著名水利专家。曾任吏部员外郎、司封郎中、御史中丞、浙江东道观察使,襄阳节制、太子宾客等众多官职。孟简精于文学,又“明于内典”。元和六年,曾受诏至醴泉寺参与翻译《大乘本生心地观经》,任译经“润文”一职。孟简还擅长诗文,所作《咏欧阳行周事》,叙写欧阳詹与太原艺女李倩恋爱故事,颇为动人。孟简与道标交往甚密,曾与之谈经论道。<sup>②</sup>

(3)刘长卿。刘长卿是“大历诗风”的代表人物,号“五言长城”,其作品给人一份思绪的厚重感和岁月的沧桑感。刘长卿的仕宦生涯非常坎坷,因刚而犯上,两度迁谪。一是在肃宗乾元元年(公元759年),贬南巴尉,二是在大历十一年(公元776年),再贬睦州司马。唐德宗建中(公元780-783年)年间,官终随州刺史,世称刘随州。刘长卿曾纵游吴越,广结江南名人隐士,而尤重皎然、陆羽。广德二年(公元764年)在湖州与皎然、陆羽、李季兰等交游联唱。大历六至八年(公元771-773年)间,刘长卿移使鄂岳,道标访别时,刘长卿作诗《送道标上人归南岳》、《重送道标上人》。<sup>③</sup>

(4)任华。

青州乐安(今山东省博兴县)人。唐肃宗时任秘书省校书郎、监察御史等职,还曾于大历后期任桂州刺史参佐。其性情耿介,狂放不羁,自称“野人”“逸人”,仕途不得志,但诗文创作都极具特色。其所撰《送标和尚归南岳便赴上都序》<sup>④</sup>一文,云:“南岳有大比丘,其名曰道标。性聪惠颖悟,通于禅门,精于律仪,善于说法,该于儒术。是以禅师伯之,律师仰之,法师宗之,儒流服之。自登戒坛,凡四十馀夏,致弟子弥漫于江岭间,不下万二千人。”反映出道标上人道行之高影响之巨。继而说到桂管观察使中司陇西公李昌巖推崇佛法,因而请道标上人来桂林,“礼敬甚厚”,希望以佛法“化南越之俗”,但道标以佛法“无住”为由要求回南岳,并进京弘法。李昌巖难违其意,只好送行。《序》最后说道标上人到京后必将受皇帝器重:“皇帝深信释氏,必将延入内殿,问以秘藏,岂唯将相得归依之地,王侯发回向之心而已乎?”用无可置疑的美满前景展望来代替临别赠言,对于信仰坚定的佛门大德来说堪称最好的赠言,<sup>⑤</sup>

(5)李益。

李益,字君虞,中唐前期著名诗人。他的前期生活较为坎坷,晚年则较显达。李益曾多次从军,先后入渭北、朔方、邠宁、幽州诸军镇幕府,从军期间创作了不少反映军旅生活的诗歌。在结束了长达二十余年的军旅生涯后,李益返回长安,开始了为官京城的生活,并终以礼部尚书致仕。《唐杭州灵隐山道标传》中引李益文云:“重名之下果有斯文。西还京师,有以夸耀。”检《全唐文》及《唐文拾遗》,均未收李益此文。<sup>⑥</sup>李益此文撰何时?李益于贞元十年(公元794年)时曾南游江淮一带,直到贞元十二年以后才北返长安<sup>⑦</sup>。李益见证道标诗才,可以在西还京师时,作为谈论夸耀的话题的文章,当撰于此期间。

① 黄公元:《白居易在杭州的诗佛缘》,《佛学研究》,2004年,第200-206页。

② 包得义,王树平:《孟简“弱于浮图之教”考》,《中华文化论坛》,2015年第3期,第179-182页。

③ 赵君生:《刘长卿与佛教》,西藏民族学院硕士学位论文,2009年,第13页。

④ [唐]任华:《送标和尚归南岳便赴上都序》,见周绍良主编《全唐文新编》第2部第3册,长春:吉林文史出版社,2000年,第4341-4342页。

⑤ 殷祝胜:《论任华桂林之游及在桂林的散文创作》,《广西师范大学学报》(哲社版),2011年,第4期,第7-12页。

⑥ 王辉斌:《任华桂林之行事迹考索》,《广西民族学院学报》(哲学社会科学版)1089年第2期,第17-20页。

⑦ 王军:《李益生平及诗歌系年诸问题考辨》,《首都师范大学学报》(社会科学版),1984年第2期,第79-86页。

## (6) 严维。

中唐时期诗人、文学家。《唐才子传》<sup>①</sup>卷三“严维”条云：“维字正文，越州人。初隐居桐庐，慕子陵之高风。至德二载，江淮选补使、侍郎崔涣下以词藻宏丽进士及第。以家贫亲老，不能远离，授诸暨尉，时已四十余。后历秘书郎。严中丞节度河南，辟佐幕府。迁余姚令。仕终右补阙。”章八元、僧灵澈曾求学于严维，均有名于世。严维一生交友广泛，与当时名辈岑参、刘长卿、皇甫冉、韩翃、李端等交游唱和，赞宁《唐杭州灵隐山道标传》说到秘阁严维与道标交往颇深。严维与灵一、清江、清昼，少微等诗僧亦交往密切。严维的诗有着追求平和宁静、远离世俗、悠闲自得的创作理念，这与诗僧的心境澄净、通脱不拘吻合，这与他和诗僧交游往来有关。

此外，道标还与相国李吉甫、大司空严绶、右仆射韩皋、礼部侍郎吕渭、滑亳节制卢群、同州刺史李敷、凤翔尹孙孺、浙东廉使贾全、户部侍郎丘丹、外郎裴枢、殿中侍御史薛戎、夕拜<sup>②</sup>卢元辅等公卿文士心交尘外、分契林中。

## 四、道标上人的隐逸方外之交

除簪组公卿文士外，道标上人还与其时的隐士、诗僧相与酬唱、风仪甚雅、谈笑多味。

## (1) 陆羽

陆羽(公元733 - 804年)，字鸿渐，其号有竟陵子、桑苎翁、东冈子、茶山御史等。精于茶道，以著《茶经》而闻名于世，被誉为“茶仙”，尊为“茶圣”，祀为“茶神”。除《茶经》外，陆羽还撰有多种著作，在文学、史学和地理各方面都建树颇丰。有记载可考的作品有《顾渚山记》《君臣契》《江表四姓谱》《南北人物志》《吴兴历官记》《湖州刺史记》《占梦》《源解》《陆羽移居洪州玉芝观诗》《杼山记》、《吴兴记》、《吴兴图经》、《虎丘山记》、《灵隐天竺二寺记》、《武林山记》《五高僧传》《教坊录》《泉品》《茶记》《谑谈》《陆羽集》等。<sup>③</sup>其中《五高僧传》所述的“五高僧”，现可知者为皎然、灵彻、道标、怀素四人，尚有一人未知。既然能够为道标立传，说明陆羽与道标是非常熟悉的，否则写不了这篇传记。《道标传》已亡佚，由于《唐杭州灵隐山道标传》引用了《道标传》的：“夫日月云霞为天标，山川草木为地标，推能归美为德标，居闲趣寂为道标”，故而存此佚文四句。其中最后一句“居闲趣寂为道标”，属于对道标上人的具体评价，称其堪为修行楷模。<sup>④</sup>

## (2) 皎然

释皎然，字清昼，是大历时期诗名甚大，交游颇广，影响深远的一位诗僧。其生卒年月在多种史料中均语焉不详。现今一般认为其生于唐玄宗开元八年(公元720年)前后，卒年则有多种探考，涉及从德宗贞元九年(公元793 - 805年)的十余年范围。关于皎然的出家时间，亦存争议，有开元十七年(729)，天宝三载(744)，天宝六载(747)，大历二年(767)等多种说法。<sup>⑤</sup>《宋高僧传》卷二九《皎然传》<sup>⑥</sup>载“幼负异才，性与道合，初脱羈绊，渐加削染。登戒于灵隐戒坛守直<sup>⑦</sup>律师边，听毘尼道，特所留心。”皎然系守真大师弟子，而依据皎然撰《唐杭州灵隐山天竺寺故大和尚塔铭》，守真大师大历二年(公元767年)方移籍天竺，住灵隐峰，故皎然出家时间当在大历二年至三年间。赞宁《宋高僧传·唐杭州灵隐山道标传》载：“当时吴兴有昼，会稽有灵澈，相与酬唱，逸作笙簧……每飞章寓韵，竹夕华时，彼三上人当四面之敌，所以辞林乐府常采其声诗。”表明其时道标与皎然、灵澈经常在竹林中，夕阳下，华光里飞章流水、互相击节，步韵酬唱。

① [元]辛文房《唐才子传》卷三，上海：古典文学出版社，1957年，第36页。

② 夕拜，给事中的别称。

③ 吴顺策，蔡长军：《茶圣陆羽著作考略》，《科学咨询(科技·管理)》，2013年第4期，第14页。

④ 王辉斌：《陆羽著述考实》，[https://www.sohu.com/a/245773504\\_562249](https://www.sohu.com/a/245773504_562249)

⑤ 吴定法：《诗僧皎然》，复旦大学博士学位论文，2003年，第9页。

⑥ [北宋]赞宁：《唐湖州杼山皎然传》(福琳)，《宋高僧传》卷二十九，北京：中华书局，1987年版，第728页。

⑦ “守直律师”又称“守真律师”。

(3) 灵澈

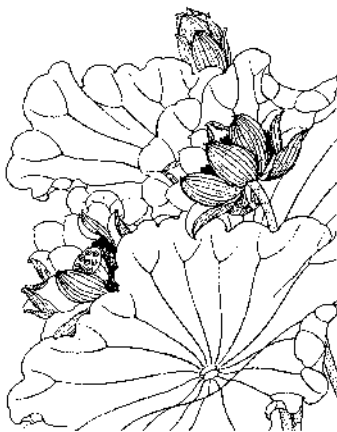
灵澈(约746-816年),云门寺律僧,著有《律宗引源》廿一卷。少从诗人严维学习写诗,大历年间名声鹊起,贞元中,曾西游京师,名振辇下。其诗众体兼备,诗中往往有妙语警句,颇为后人称道。《宋高僧传·唐会稽云门寺灵澈传》<sup>①</sup>写道:“江表谚曰:越之澈洞冰雪,可谓一代胜士,与杭标雪昼分鼎足矣。”将灵澈与皎然、道标看成诗坛鼎足三分之人物。灵澈与皎然、道标三上人,虽然年龄相差悬殊,皎然最长,比道标年长20岁,比灵澈要大26岁,但由于对诗歌的共同爱好,使得他们交往甚密,分声唱和,名散四隩,诗歌创作均达到很高水准,有时谚为证:雪之昼能清秀,越之澈洞冰雪,杭之标摩云霄。

(4) 朱放。

小谏朱放,字长通,襄州南阳人。历唐肃宗、代宗、德宗三朝。初居汉水滨,后以避岁谨迁隐剡溪、镜湖间。大历中,辟为江西节度参谋。贞元二年,(公元786年)诏举“韬晦奇才”,下聘礼,拜左拾遗,辞不就。放著有诗集一卷,收录于《新唐书·艺文志》<sup>②</sup>。朱放性爱山水,淡泊名利,喜饮酒。颇有魏晋名士之风,是闲云野鹤般的潇洒人物。<sup>③</sup>与道标、皎然、灵一、灵澈、李冶等为方外之友,与戴叔伦、刘长卿、皇甫冉、皇甫曾等亦交往密切。

此外,道标还与常州释元浩,润州释南容,金华释干辅,吴门释光严,上都释智崇等多有往来。

(作者为华中科技大学教授,研究员)



① [北宋]赞宁:《唐会稽云门寺灵澈传》,《宋高僧传》卷十五,北京:中华书局,1987年版,第369页。

② [北宋]欧阳修等撰:《新唐书·艺文志》,见《唐书经籍艺文合志》,北京:商务印书馆,1956年。

③ 丁国强:《湖州时期陆羽与文化名流交游考》,《湖州师范学院学报》,2014年,第36卷第5期,第26-32页。

## 尉迟酣与当代中国佛教史研究

□ 王佳

**摘要:**尉迟酣在现代佛教领域开辟了新的研究范式,突破了传统的哲学、历史学、语文学路径,并且影响了后来大陆佛教史学的书写。他对当代佛教的深入关注,也折射出整个社会制度的深层变迁。而他作为禅宗临济宗传人的身份,也影响了他对当时佛教的理解和立场。

**关键词:** 宗教研究;尉迟酣;佛教

尉迟酣(Holmes Welch<sup>①</sup>,1921-1981年)是中国现代佛教研究领域国际公认的开拓者和奠基人。他的三卷本“现代佛教研究系列”,率先将田野调查、参与观察、口述史、个案研究、量化分析、文献与田野互证等方法成功地应用到了中国佛教研究领域,开辟了佛教研究的新范式。第一卷《近代中国佛教的制度》着重探讨了现代佛教的实践,包括寺院组织、制度体系、修行方式等,主要叙述性地描绘出传统的中国佛教样貌。<sup>②</sup>第二卷《中国佛教的复兴》重点分析近代佛教复兴的发展史,以佛教人物、组织和事件为主,反映1949年以前三十年的佛教急剧变迁。<sup>③</sup>第三卷《毛泽东时代的佛教》,主要从历史和制度层面考察中华人民共和国时期佛教的变化。<sup>④</sup>这“三部曲”,是近现代中国佛教领域的最为重要的经典著作,并且也保存下来大批珍贵的佛教访谈记录、照片及史实资料。

学术界涉及1949年以后当代大陆佛教的专著很少,而尉迟酣《毛泽东时代的佛教》堪称是扛鼎之作。此书由哈佛大学出版社于1972年出版,共计666页,包含近200页的注释和59幅照片。尉迟酣在这本书中非常重视佛教与社会、佛教与政治的关系——这些也是他在现代佛教三部曲始终贯穿的研究视角。从中华人民共和国成立至“文革”初期的佛教情况,这本书至今仍是最有影响力的学术成果。

### 一、尉迟酣及其学术背景

尉迟酣毕业于哈佛大学,他一生中的大部分著作也都是在哈佛任教期间完成的。除了学者的身份,他一度是商人和政府官员。他在英国斯托有一处作为冬季休闲娱乐中心的家族资产。第二次世界大战期间,他在美国欧洲事务办公室(State Department's Office of European Affairs)负责对俄工作。从1957年至1961年,他是美国驻香港总领事馆的一名政治官员。之后,他一直致力于研究、教学和学术追求,历任哈佛大学东亚研究中心助理研究员、中国研究系讲师、世界宗教研究中心助理主任等。他获得了1972-1973年度的古根海姆学者奖(Guggenheim Fellowship),也是美国国家人文基金会(National Endowment for the Humanities)的高级研究员(1973-1974年)。<sup>⑤</sup>1974年,尉迟酣与欧大年(Daniel Overmyer)、汤普森(Laurence Thompson)三人一同发起成立中国宗教研究学会(Society for the Study of Chinese Religions,SSCR)的倡议。学会次年成立,由尉迟酣暂任主席。中国宗教研究学会的成立,也标志着中国宗教作为一个独立的专业领域正式被美国学术界所接受和认可。尉迟酣一直是中国宗教研究的领军人物,他于1981年4月11日去世,享年59岁,有二子二女。费正清(J. K. Fairbank)如是评价尉

① Holmes Welch, 汉名为尉迟酣,也译作霍姆斯·维慈、唯慈、维慈等。

② Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900 - 1950*, Cambridge: Harvard University Press, 1967.

[美]唯慈(Holmes Welch)著,包可华、阿含译:《近代中国的佛教制度》,台北:华宇出版社,1988年。

③ Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.

[美]霍姆斯·维慈(Holmes Welch)著,王雷泉、包胜勇、林倩等译:《中国佛教的复兴》,上海:上海古籍出版社,2006年。

④ Holmes Welch, *Buddhism under Mao*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

⑤ Laurence G. Thompson, Holmes Welch, *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin*, 1981, Vol 9(1), p. 126 - 128.

迟酣，“他突出的特点是头脑独立、想象力丰富，尤其在东亚佛教徒中有着广泛的人脉，是一位对待细节一丝不苟的学者，他的书就如同一件件的艺术珍品”。<sup>①</sup>

除了以上的学术经历，尉迟酣还有一个值得注意的宗教身份，他本人是禅宗法脉的第四十七世传人。他六十年代在台湾访谈来自大陆的僧侣，期间曾经接受金山寺方丈太沧和尚（1895 - 1968 年）传法。金山寺是禅宗著名的丛林，太沧和尚属于当时的保守派僧侣。据美国俄亥俄州克利夫兰市的云水禅寺（Cloud Water Chando）的官方网站介绍，尉迟酣是该寺传承江苏镇江金山寺临济法脉的一位重要导师。该寺对尉迟酣的介绍文字是：“尉迟酣，法名释墨华（Shih Mo - Hua）……太沧和尚将尉迟酣作为弟子，后来还给他传法，嘱咐他要为美国建立禅寺奠定基础。太沧和尚将私人珍藏的《禅门日诵》复本送给尉迟酣，这也成为后来传到西方的第一批的佛教《禅门日诵》之一。龙华禅寺和云水禅寺诵经以《禅门日诵》为基础。”<sup>②</sup>1980 年，尉迟酣传法给释神龙（Shih Shen - Lung）。释神龙 1972 年出家，2006 年圆寂，是龙华禅寺的方丈。释神龙 1998 年传法给释应法（Shih Ying - Fa）。释应法是云水禅寺的创立者和住持，也是释神龙唯一的法子，他在师父世后继任龙华寺方丈，后来又于 2008 年又接虚云和尚法脉，他的弟子有释明兴（Shih Ming - Xing）等。尉迟酣的法脉在美国龙华禅师和云水禅师都得到了一定继承，他在云水禅寺的法脉传承情况为：金山寺太沧和尚 - 尉迟酣（释墨华） - 释神龙 - 释应法 - 释明兴。<sup>③</sup> 所以，他的临济宗法脉传承者的身份，以及主要接触和采访的多是当时传统派僧侣，这也会影响他对佛教的一些判断和立场。

尉迟酣主要研究中国近代佛教、道教这两个主题。他的第一本书是有关老子《道德经》思想及道教运动的《道之分歧》<sup>④</sup>，这也是英语学界第一本阐述中国道教复杂历史的研究著作。此书是尉迟酣在哈佛大学读本科和硕士期间完成的，1966 年后陆续再版重印，很受欢迎。然而，他对道教方面学术贡献更大的是《张天师和中国道教》<sup>⑤</sup>，他曾在台湾专访了第 63 代张天师。尽管他一直做道教研究，1969 年和 1972 年又最先组织举办了两届道教主题的国际学术会议，但是他更高的学术声望则是来自对近代中国佛教的突破性贡献。

尉迟酣在其近代中国佛教研究“三部曲”中，在深入文献的基础上，访问了很多从大陆来到香港和台湾的佛教僧侣，从而第一次将现当代中国佛教作为一种制度来理解和阐释，成为这个领域的奠基之作。尉迟酣在 1980 年 7 月 2 日的一封信中曾自述：“《中国伪装的艺术》<sup>⑥</sup>是最受读者喜爱的文章，而《法卷和中国寺院方丈的继承制度》是我最好的汉学研究论文。”<sup>⑦</sup>在尉迟酣以前，从未有人探讨过佛教教义和寺庙管理权力是如何按照中国传统来传续和继承的，所以这篇论文在方法论上也有重要的开创性意义。

尉迟酣始终关注宗教的变迁，特别是佛教在中华人民共和国政治运动中的境遇。除了《毛泽东时

① J. K. Fairbank, Holmes Hinkley Welch (1924 - 1981), *Journal of Asian Studies*, 1981, Vol 40(4), p. 864.

② 美国云水禅寺网站：<http://www.cloudwater.org/index.php/ch-an-zen/our-lineage>。另外，也需要指出，太沧和尚 1951 年 12 月从香港移往台湾，而尉迟酣是在 1957 年抵达香港的，且他《中国佛教的制度》中也明确说明在台湾访问太沧和尚，当时太沧约七十岁。因此，云水禅寺网站上的“在香港”遇到太沧和尚并接受传法，应在“台湾”。

③ 美国云水禅寺网站：<http://www.cloudwater.org/index.php/ch-an-zen/our-lineage>。另外，也需要指出，太沧和尚 1951 年 12 月从香港移往台湾，而尉迟酣是在 1957 年抵达香港的，且他《中国佛教的制度》中也明确说明在台湾访问太沧和尚，当时太沧约七十岁。因此，云水禅寺网站上的“在香港”遇到太沧和尚并接受传法，应在“台湾”。

④ Holmes Welch, *The parting of the way: Lao Tzu and the Taoist movement*. Boston: Beacon Press 1957.

⑤ Holmes Welch, *The Chang T'ien Shih and Taoism in China*. *Journal of Oriental Studies*, 1957 - 1958, Vol 4(1 - 2). Holmes Welch, *The Chang T'ien Shih and taoism in China*. Hong Kong: University of Hong Kong, 1961.

⑥ Holmes Welch, *The Chinese Art of Make - Believe*, *Encounter*, 1968, Vol. 30(5), p. 8.

⑦ Holmes Welch, *Dharma Scrolls and the Succession of Abbots in Chinese Monasteries*, *T'oung Pao*, 1963, Vol. 50(1), p. 93 - 149.

代的佛教》这本专著,尉迟酣也发表不少相关论文,如《香港的佛教组织》<sup>①</sup>、《共产主义制度下的佛教》<sup>②</sup>、《冷战中的佛教徒》<sup>③</sup>、《东亚佛教徒和中国》<sup>④</sup>、《中国佛教的重新解释》<sup>⑤</sup>、《当代中国佛教的外交关系》<sup>⑥</sup>、《“文革”之后的佛教》<sup>⑦</sup>、《中国宗教的假相》<sup>⑧</sup>、《宗教的命运》<sup>⑨</sup>、《佛教:随遇而安》<sup>⑩</sup>等,其中几篇也是《毛泽东时代的佛教》的部分章节。

尉迟酣对近现代中国佛教的关注不是偶然的。当时,美国的汉学研究主要受费正清的影响,重点关注近代中国政治、经济、外交与人物,以及在区域研究基础上比较共产主义。尉迟酣所在的哈佛大学东亚研究中心是费正清于1956年一手创立的,并一直担任主任至1977年退休。之后,中心还以他的名字以作纪念,即“费正清东亚研究中心”。费正清是美国的“中国学”研究之领军人物,他引导美国汉学界转向了近现代中国领域,尤其是中国的现实问题,并且开创了以区域研究为标志的新范式。这与以往欧美汉学侧重中国历史传统的取向明显不同,以费正清为代表的中国学研究,因此被称为哈佛学派。<sup>⑪</sup> 20世纪六七十年代,正是哈佛大学中国学研究非常繁荣的时期。尉迟酣的现代佛教研究三部曲,也都是哈佛大学东亚系列(Harvard East Asian Series),分别是第26册、第33册和第69册。以区域研究为取向,重视汉语和中文文献,关心中国现实主题,费正清和哈佛的学术传统也充分体现在尉迟酣的作品中。例如,《毛泽东时代的佛教》尽管是以佛教来反映中国社会,但对国家政治和宗教政策、土地改革、佛教外交、佛门重要人物(虚云、本焕、陈铭枢、巨赞等)等事件却相当敏锐,这也和当时美国的中国学研究的整体取向和核心议题完全一致——就是政治、经济、外交、人物研究在佛教上的具体反映和运作。诚如尉迟酣自述:

(《毛泽东时代的佛教》)这本书是为了解答两个问题:1. 共产主义国家中的宗教是怎样的? 2. 那些努力适应共产主义制度甚至将其作为宗教革新的信徒们又是怎样的? 尽管这本书只是针对佛教,但它其实对于思考有关中国更大的问题也是有益的:首先,是有关中国的文化问题。中国文化一直被视为国家飞速发展的绊脚石,毛泽东是如何取其精华、弃其糟粕,将其成功改造成为有用的能量的? 佛教的命运就提供了一个很好的例证。第二,是有关中国的“普通人”问题。尽管已经知道太多有关今天中国的政界和知识界领袖,以及英雄和模范,但是对于中国人口比重最多的普通大众却知之甚少。这些民众的政治意识很低、生活贫苦、小心谨慎、观念落后,他们对于合作化、政治而学习和大规模运动有怎样的反应? 佛教又是一个很好的注脚。第三,是有关认知问题。那些对于毛泽东时代的中国有兴趣的人,常常具有彼此截然相反的认知印象,有时候确实难以置信——他们在谈论的竟是同一个国家。而中国在外国佛教徒面前所展示佛教的方式,则恰恰说明了这个问题是如何产生的。<sup>⑫</sup>

## 二、《毛泽东时代的佛教》的观点

① Holmes Welch, *Buddhist Organizations in Hongkong*, *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, 1960, Vol. 1, p. 98 - 114.

② Holmes Welch, *Buddhism under the Communists*, *The China Quarterly*, 1961, Vol. 6, p. 1 - 14.

③ Holmes Welch, *Buddhists in the Cold War*, *Far Eastern Economic Review*, 1962, Vol. 35(10), p. 555.

④ Holmes Welch, *Asian Buddhists and China*, *Far Eastern Economic Review*, 1963, Vol. 40(1), p. 15.

⑤ Holmes Welch, *The Reinterpretation of Chinese Buddhism*, *The China Quarterly*, 1965, Vol. 22, p. 143 - 153.

⑥ Holmes Welch, *The Foreign Relations of Buddhism in Modern China*, *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, 1966, Vol. 6, p. 73 - 99.

⑦ Holmes Welch, *Buddhism since the Cultural Revolution*, *The China Quarterly*, 1969, Vol. 40, p. 127 - 136.

⑧ Holmes Welch, *Facades of Religion in China*, *Asian Survey*, 1970, Vol. 10(7), p. 614 - 626.

⑨ Holmes Welch, *The Fate of Religion*, in Ross Terrill (ed.). *The China Difference: A Portrait of Life*, New York: Harper & Row Publishers, 1979.

⑩ Holmes Welch, *Buddhism: Making the Best of Things*, *Far Eastern Economic Review*, Aug 15, 1980.

⑪ 有关费正清对美国“中国学”研究的贡献,详见陈君静:《大洋彼岸的回声:美国中国史研究历史考察》,北京:中国社会科学出版社,2003年。[美]邓鹏:《费正清评传》,成都:天地出版社出版,1997年。[美]费正清(J. K. Fairbank)著,黎鸣、贾玉文等译:《费正清自传》,天津:天津人民出版社出版,1993年。

⑫ Holmes Welch, *Buddhism under Mao*. Cambridge: Harvard University Press, 1972, v - vi.

尉迟酣在《毛泽东时代的佛教》中,注意把握宏观、中观和微观不同层次,并将三者有机结合。他以政教关系为大背景,梳理大陆佛教僧团、寺院、信徒、修行生活、佛教制度等各方面的变革,反映佛教在共产主义国家政权下的变迁和命运。尉迟酣认为,直到“文革”爆发之前,中国共产党和人民政府对佛教采取的是保护而非迫害的政策,佛教虽被限定在了寺院之内和个人信仰之中,但同时也发挥了民间外交的积极功能。作者时刻小心地提醒读者注意佛教在社会主义中国的各种变化,尤其是与《近代中国佛教的制度》书中的佛教生态图景相对照——僧人数量锐减,很多信仰仪式不复存在,传统的丛林修学和宗教生活被政治运动严重干扰甚至破坏殆尽,很多寺庙被挪作他用。他认为其中的原因既有建国初期教职人员的彷徨,也有土地改革、合作化、政治学习、政治运动、阶级斗争等一系列运动对佛教信众造成冲击。尽管尉迟酣对大陆佛教抱有深深的同情和忧患意识,他对“文革”之后中国佛教的未来仍抱有一定信心和希望——一方面因为民众的宗教心理需求无法被消灭,另一方面他认为佛教在国际外交和文化团结方面仍有重要的现实功能。

《毛泽东时代的佛教》共有十二章,采取专题式的叙述和分析。第一章“政策的浮现”考察党和政府对宗教信仰自由政策的保护、《现代佛学》的出版流通、中国佛教协会的成立以及宗教事务局的设置。第二章“僧团的彻底破坏”,分析了土地改革对佛教寺院经济的冲击。由于大规模的僧侣还俗,寺庙被占或被毁现象严重,僧团逐步解体,僧人成为自食其力的劳动者。第三章“使僧侣成为好公民”,注重讨论中华人民共和国时期佛教徒的政治学习和思想改造——接受党的领导,为人民服务。第四章“寺庙生活的改革”,指出了政治运动和政策压力下,寺庙日常修行减少,僧人出家、云游受到限制,佛教上层人士也在努力僧伽制度革新。第五章“保存佛教文化”,主要探讨了佛教的教育和出版,以及政府对佛教艺术、建筑和文物保护。第六章“佛教和外交”,分析了佛教在国家外交中的政治作用,一方面团结东亚佛教国家认同新中国政权,一方面对外展示宗教信仰自由政策。第七章“镇压对抗政权的佛教徒”,以上海佛教会被取缔和本焕、虚云的个案透视政治压制下的佛教境遇,但作者也强调了佛教努力谋求生存、利用政府项目发展自身的一面,比如各级佛教协会的成立、拥护和平运动、世界佛教徒联谊会等。第八章“对佛教教义的解释”,针对佛教教义是如何被阐发运用到政治和社会运动之中的,以及佛教与马克思主义的张力。第九章“一般信徒”,描绘了1949年之后大陆佛教徒的生活和修行,以及他们成立社团开展活动的情景。第十章“个体佛教徒”,从微观角度考察作为个体的僧人和信徒的日常宗教生活、谋生方式、个人事业,着重分析了支持太虚大师改革的进步人士——应慈法师、陈铭枢和赵朴初。第十一章“‘文革’及之后的佛教”,关注“文革”开始之后的佛教处境,作者认为苏联、蒙古等社会主义国家也认可佛教的用处,因此中国是否永远地驱除佛教仍是未定之数,国家也许会重新启用佛教。第十二章“中国佛教的未来”,讨论了大陆佛教未来的命运,作者列出了乐观的、悲观的以及他个人的观点。

在最后一章,对于中国佛教的前途,尉迟酣总结了三种主要观点,而这些不同的观点实则关系到对“宗教”的定义和理解:

第一种是乐观的看法,将佛教视为符合佛陀教化的“真理”,由此认为“佛教”不在于寺庙和僧侣数量的多少,也不在于佛教出版物的多寡,而在于佛教理念、佛教精神是否得到了贯彻和弘扬,因此中华人民共和国的“人民群众的利益高于一切”等就是符合佛陀理念和佛法精神最好的实践。

第二种是悲观的看法,认为“佛教”是一个活生生的“宗教”实体,包括戒律、教义、文学、艺术、建筑、僧伽、仪式、禅定修行等等,而1949年以后有20余万座寺庙被改作他用,不再是僧伽修行和信众礼拜的场所,并且政府不再鼓励民众信仰崇拜,现代教育也给佛教信仰造成冲击,使得信徒数量减少,所以作为宗教的佛教未来可能会消失。

第三种是尉迟酣的个人观点,他批驳了上述的乐观、悲观的判断。他认为,历史上中国佛教的禅师没有因为寺庙、僧团和制度的消亡而中断,毕竟这些按佛教教义来说都是无常的。那种看似乐观的看法并不正确,中国并不比其他国家更具有菩萨精神,大陆僧人参加劳动主要是为了糊口生活,而非出于利益众生。除了个别宗教造诣极高的僧人能将生产劳动融入日常生活,对普通僧众来说劳动其实并没有

任何修行意义。他也不赞同悲观的看法,他不认为宗教是落后的、正在消亡的,因为世界上很多发达的工业国家,一些宗教形式死去的同时也伴随着其他宗教的新生和复兴。并且,他也反对那种将中国民众视为受神职人员支配的观点,因为中国宗教的情况和欧洲大不相同。欧洲的抗教权主义是与自由主义紧密相连的,而中国则是与儒家正统相关。中国僧侣从来也没有掌握如欧洲宗教那样的世俗权力。中国共产党试图用政治动员来取代宗教信仰中的心灵净化、重生和救赎的作用,但是这种替代并不能满足民众的宗教需求。比如宗教节日,是与日常生活完全不同的区隔,不能用国家节日来替代;去寺庙拜神还愿、询问今生来世的心理,也是国庆节等法定节日无法满足的,因为后者无法将个人从日常生活的压力中解放出来,无法提供心愿实现的出路,也无法给予个人任何希望。对于尉迟酣来说,“宗教”的定义虽然并不确定,但是来生彼岸是宗教不可或缺的内容,所以这也就是为什么他坚信宗教很难与日常生活完全联系在一起——宗教的目标则是让个人找到自我以及生活的意义,在佛教中个人是作为单独的个体来实现涅槃解脱,而不是靠参大众运动实现的。所以,尉迟酣认为佛教虽然不一定会以传统的形式实现复兴,但佛教信仰和修行实践仍会慢慢显露出来,因为人们内心的宗教需求是无法抑制的。

### 三、对当代佛教研究的方法论意义

重视口述资料和文献资料的结合,是尉迟酣现代佛教研究非常突出的一个特点。例如,《近代中国的佛教制度》这本书的口述资料大约占全书三分之一,文献资料也占三分之一,其余的是两者共通的资料。在文献资料方面,尉迟酣收集了大量原始史料,如佛教期刊、新闻报道、寺志山志、地方志、文集谱传、手稿、《同戒录》以及图片档案等。他在港台进行的佛教人物访谈和口述,也可以说是一种新史料。

在传统的学术研究领域,口述资料的收集并不受到重视,对口述资料的有效性也不认可,尉迟酣所处时代仍然如此。因为多数口述资料是“独家的”,甚至因为口述提供者已经去世或匿名原因而无法再次核实,有的也缺乏必要的文献证实而成为“孤例”,所以学术界仍愿意相信并使用文字史料。但是,尉迟酣认为口述史料可以补充文字资料的不足,而且他意识到些在香港、台湾、新加坡、马来西亚、缅甸、泰国和菲律宾等地弘法的大陆僧人随着岁月流逝很快将不久于世,对他们的访谈具有紧迫性和抢救性,于是“在誊写的时候必须非常谨慎,并且把这些(访谈)资料保存下来”<sup>①</sup>。正是基于这个初衷,后人才能在他的著作中读到那些活生生的访谈文字,这些珍贵的记录更是同类研究所无法企及的。

对于口述历史的学术价值,尉迟酣主张口述资料与文献资料互证,也注意不同访谈者内容之间的互证。他认为“不使用文献而只是采用口头访问”是很危险的。另一方面,仅仅依靠文献记载,也会陷入到只是到事情怎样怎样,而事实上事情却未必如此。所以,尉迟酣在使用口述资料的时候,大部分都是由两位受访者提供,有时候是四个或五个,或者是经过文献资料确定。但是后来在《中国佛教的复兴》和《毛泽东时代的佛教》中,由于访谈者稀缺,也使用了单一受访者提供的资料。尽管他也认为用有限的少数个案来代表数以百万的研究对象在方法论上是不成立的,但是仍只能采取这样的方法。<sup>②</sup>不过,他非常注意对资料的平衡处理,甄别并纠正其中的偏见和夸大成分。由于当时特殊的国际环境,尉迟酣自己也说:

本卷(《毛泽东时代的佛教》)的写作难度,大大超过了前两卷(《中国佛教的制度》和《中国佛教的复兴》)。首先,是访谈者数量不足,而且愈加减少。并且,1949年以后的佛教书籍和期刊的出版也大大少于民国时期。即使已经出版的内容,一些新闻和评论也受到政府的严格管理。自从1949-1950年国民党从大陆撤退之后,几乎没有和尚和尼姑能够出国。在前两卷书中,对于一位访谈者的陈述,经常可以由另一位访谈者佐证,或者从文献来源中证实,但是这种互证在这卷书中几乎是不可能的了。第二,在前两卷中的访谈时没有阶级身份的政治顾虑,而新中国时代几乎所有的话语都带有言外之意——被

① [美]唯慈(Holmes Welch)著,包可华、阿含译:《近代中国的佛教制度》,台北:华宇出版社,1988年,原序言。

② Holmes Welch, *Buddhism under Mao*. Cambridge: Harvard University Press, 1972, vi.

解释赞扬或者指责毛泽东思想。<sup>①</sup>

对于访谈资料的碎片化的问题,尉迟酣在《毛泽东时代的佛教》中也提供了一种学术策略。他提取出一些不同访谈者的话语,将其置于一个完整的虚拟对话中,以此来呈现核心的问题和回答。尽管对话是不同人的回答,但是这样容易从中剥离政治压力,很直观地透视出访谈者的观点,从而拼接出一种接近现实的连贯的情景。如果研究者能够避免偏见,坚持以客观中立的态度来选取问题和回答内容,这也不失为是整理资料和聚焦主题的一个新方法。

在《毛泽东时代的佛教》这本书中,尉迟酣尽力搜集了各种期刊文献和新闻报道,主要有:中国大陆的《人民日报》、《光明日报》、《中央日报》、《新华月报》、《工商日报》、《中国新闻》(广州)、新中国新闻通讯社报道、《新建设》、《学习》、《历史研究》、《人民手册》,大陆佛教界的《现代佛学》、《觉讯》(上海)、《觉有情》(上海)、《弘化月刊》(上海);台湾高雄的《觉世》;香港的《新晚报》、《星岛日报》及《香港佛教》、《中国大陆佛教资料汇编》;位于香港的美国领事馆主办的《当前背景》(Current Background)、《中国大陆杂志文摘》(Extracts from China Mainland Magazines)、《中国大陆杂志选要》(Selections from China Mainland Magazines)、《中国大陆出版业调查概况》(Survey of China Mainland Press)、《中国新闻分析》(China News Analysis),以及联邦广播信息服务(Federal Broadcast Information Service)、联合出版物研究服务(Joint Publication Research Service);日本京都的《中外日报》等。这些资料中,既有教内刊物,也有政策文件和教外报道,同时也涵盖了国内、国外不同的立场观点。在尉迟酣以前,学界很少重视佛教报刊资料的发掘、整理和分析,尉迟酣则非常重视《海潮音》、《现代佛学》等佛教期刊。在本书中,他敏锐地从《现代佛学》的文章内容、主题风格变化、舆论宣传、发行数量、一度停刊等细节信息中透视出大陆佛教和政治关系。

此外,还要特别强调尉迟酣著作中照片的价值。照片能比文字能提供更为完整而立体的讯息,诸如人物、场景、事件、时代特点等等。对比《毛泽东时代的佛教》和《近代中国佛教的制度》书中的照片,我们也很容易地感受到1949年以后中国佛教的差异和变革。然而,传统学术界惯于只用纯粹文字表达,往往忽略照片的价值。中译本的《近代中国佛教的制度》和《中国佛教的复兴》也都没有保留英文版中的照片,这是非常遗憾的。而且,学者似乎还不太擅长通过近现代的照片来辨识其中的人物、还原历史场景,即使是照片上的一些著名的佛教人物也常被张冠李戴。不过,随着网络时代图像信息使用和传播越来越频繁,这一问题或许会有所好转。

#### 四、对当代佛教史书写的影响

《毛泽东时代的佛教》的出版,很快引起了西方学术界的关注——诸如共产主义国家的宗教是怎样的?宗教领袖如何适应共产主义?普通信徒又是怎样面对的?就如于大卫(David C. Yu)所发现的,这一卷与前两卷有很大的不同——前两卷民国时期的佛教尽管保守现代化和战争的煎熬,却并没有激进地与过去决裂,但这一卷则关乎中国彻底打破自身传统,而佛教的命运就在这种大变局之中。<sup>②</sup>

1949年以后的中国佛教历史,涉及到了数以百万计的普通信众,他们分散在中国的不同地方,尉迟酣试图找出他们在制度和实践层面发生了哪些变化,以及变化的程度如何?由于官方从未披露过有多少人出家以及多少和尚还俗,所以尉迟酣从大陆报刊上挑选出来的个案资料和数据进行量化和整合,对比了清末民国至1969年中国寺庙僧伽数量的变化,呈现了1949年以后整体锐减的事实。<sup>③</sup>尉迟酣认为,在“文革”以前的社会主义改造的过程中,僧侣响应国家号召,努力在合作社从事生产劳动的过程中证明了自身的价值,服务于共产主义事业和世界和平运动。很多僧人还俗成为生产劳动者,寺庙僧人数量急剧减少,僧伽自治权力解构,被纳入到政府宗教部门管控之下。这些叙述,是基本符合大陆佛教历

① Holmes Welch, *Buddhism under Mao*. Cambridge: Harvard University Press, 1972, vi.

② David C. Yu, *Buddhism under Mao* by Holmes Welch, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 14, No. 3, (Sep., 1975), p. 299.

③ Holmes Welch, *Buddhism under Mao*. Cambridge: Harvard University Press, 1972, 418-424.

史情况的。

但是,尉迟酣比较强调外部政治因素,而对佛教改革内在愿望及僧侣还俗的“自愿性”的探究仍有不足。正如一些学者提出的批评,认为尉迟酣整体上缺乏对共产主义的同情,以致他在阐释大陆佛教消亡时忽略了其中主要的原因——佛教徒不再对佛教感兴趣,是因为他们被改造成了毛泽东主义的拥护者。土地改革对佛教经济基础的冲击、迫害佛教徒、鼓励僧人还俗参加生产劳动,这些只是佛教消亡的一半原因。另一半原因在于,许多人不再是佛教徒,一方面是因为佛教徒会面临政治压力和困难,同时也因为他们希望选择做毛泽东主义的拥护者。<sup>①</sup>并且,尉迟酣将与世俗时常相区隔的彼岸世界,视为宗教的一个前提,所以他对服务众生的大乘佛教观念也没有给予正确的理解。<sup>②</sup>

在尉迟酣《毛泽东时代的佛教》的出版后的相当长一段时间里,再未出现可相比肩之著作。学界逐渐关注改革开放以后佛教的恢复和建设发展,尤其大陆学者有意规避“文革”前佛教这一敏感领域。直到2012年侯坤宏《浩劫与重生:1949年以来的大陆佛教》<sup>③</sup>和2015年学愚《中国佛教的社会主义改造》<sup>④</sup>的出版,才填补了汉语学界这方面的空白。虽然时隔四十年,但是二书的研究主题和分析范式仍未完全超越尉迟酣的基本框架。

《浩劫与重生:1949年以来的大陆佛教》和《中国佛教的社会主义改造》继续延续了政教关系视角,重视佛教与政治意识形态、佛教与马列主义的时代背景。二者都是以改革开放为分界点,前者以此将大陆佛教史划分为浩劫、重生前后两个阶段;而后者则注重分析了1949-1980年的大陆佛教,认为80年代之后的佛教需要另作专门的研究和讨论。

并且,二书都没有采取传统按照时间脉络面面俱到的通史的做法,也采用的是专题式的剖析。用典型个案、重要事件和核心人物,将整个历史贯穿起来。《浩劫与重生:1949年以来的大陆佛教》首先铺垫了抗战胜利至中华人民共和国成立之前佛教的背景及以太虚为首的僧伽振兴佛教的努力,全书改革开放为分界点,从巨赞、康寄遥、范文澜、茗山等人物经历来折射佛教与时代变迁、佛教与政治关系。而《中国佛教的社会主义改造》的各章,如宗教政策、佛教与马克思主义、僧团改造、土地改革与僧尼劳动、抗美援朝与中国佛教、佛教与阶级斗争、中国佛教协会、佛教外交,这些几乎都曾被尉迟酣或多或少地讨论过,但是《中国佛教的社会主义改造》在利用档案文献方面要比尉迟酣丰富,对于社会主义也有客观的同情之理解。

在结论方面,尉迟酣尽管认定“文革”及之后的佛教正在消亡,但他认为人的宗教需求不可能被完全抑制,并且佛教对于国家外交方面等也有用处,因此未来佛教仍有可能被恢复。尉迟酣这个分析和结论具有一定的预见性。《中国佛教的社会主义改造》也持相同的看法,“如果说,佛教在60年的中国最后消失的主要原因之一是它失去了外交意义,那么70年代的佛教恢复亦是因为佛教又找到了外交意义……80年代初,中国的改革开放,不但给佛教外交增加了新的内容和使命,也为佛教服务社会主义经济建设开创了新的工作领域”<sup>⑤</sup>。而《浩劫与重生:1949年以来的大陆佛教》的“重生篇”所叙述的历史,则更证实了尉迟酣的论断。可以说,对于建国初期至文革初期的佛教史,尉迟酣《毛泽东时代的佛教》仍然展现了蓬勃的学术生命力,也影响了大陆佛教史的书写。

## 五、结语

尉迟酣在《毛泽东时代的佛教》末尾提及到也许佛教未必会以传统的形式实现复兴,这个预测在今天现实层面上审视也许存在一定问题,因为传统的丛林制度、寺庙、僧团、修行、仪轨等都接续了原来的传统;可是这个问题却仍有一定理论价值,可以引发进一步思考——改革开放以后的佛教形态是否蕴含

① John Strong, *Buddhism under Mao* by Holmes Welch, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 33, No. 3 (May, 1974), p. 474.

② Michael Pye, *Buddhism under Mao* by Holmes Welch, *Religious Studies*, Vol. 10, No. 2 (Jun., 1974), p. 237-238.

③ 侯坤宏编著:《浩劫与重生:1949年以来的大陆佛教》,台南:妙心出版社,2012年。

④ 学愚:《中国佛教的社会主义改造》,香港:香港中文大学出版社,2015年。

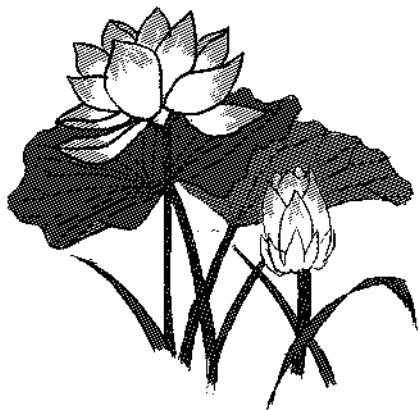
⑤ 学愚:《中国佛教的社会主义改造》,香港:香港中文大学出版社,2015年,第608页。

着与传统不同的成分？社会主义制度下有没有产生新的佛教复兴形式？换言之，民国佛教革新运动、五六十年代的倡导的佛教“生产化、学术化”、八十年代倡导的“人间佛教”，佛教自身的内在逻辑是怎样的？政治、文化和社会变迁是如何影响并形塑了佛教？改革开放以来的大陆佛教又是如何一步步成功实现重建和发展的？

《毛泽东时代的佛教》整体上展现的是宏观的主题——佛教在中华人民共和国政治运动中的境遇以及大陆社会制度的变迁，尽管也有描述佛教徒个体的心理状态和日常生活，但更侧重政治和制度的作用。理解大陆佛教的变迁脉络，固然离不开政治及意识形态背景，可是这并不是唯一的研究范式。如果将佛教拉回到社会文化场域，采取自下而上的角度审视僧团、居士组织和佛学群体，理解其作为主体的意愿和实践，相信也能对这一研究领域有所补充和完善。

另外，由于新资料的出现以及部分档案公开，尉迟酣所开辟的领域仍有继续拓展和深入的可能。不过，这不能仅仅是时间线索的续写或个别主题的锦上添花，也需要采取更为多元而立体的分析视角，尤其应当注意中国宗教管理工作的地域差别。无论在建国初期还是改革开放至今，地方宗教干部的个人特质往往成为宗教或盛或衰的最重要因素，这也与属地管理的因素有关。再如，赵朴初是当代大陆佛教一位非常关键的人物，可是目前研究仍然在表层的宗教工作及人间佛教思想方面，深入分析还很不足。对于大陆佛教史，尤其是改革开放以后的佛教恢复发展历程，学术界应当给予充分重视——不仅是针对汉传佛教，也要加强对藏传佛教和南传佛教的关注，从而实现真正的历史回顾、反思和总结。

（作者为黑龙江省社科院民族研究所宗教室副主任，副研究员）



# 曹溪惠能法系下的祖庭弘化

——以南华寺、光孝寺住持为中心

□ 释达亮

**摘 要:**禅法、律学重镇的光孝寺历代住持以禅法、译经、讲经弘化为首要,其法派以临济、曹洞二宗为主。南华寺历代住持以习禅为主,其法派不出临济、曹洞、云门三宗,宋之前为临济与云门二宗,明清则是曹洞、临济。本文以《曹溪法系表》上呈现的光孝、南华住持为中心,试从《光孝寺志》、清《曹溪通志》、《新曹溪通志》、《中国佛教人名大辞典》主要史料可稽的住持僧之朝代、住持(法号)、进院〔在任〕时间、宗派世数、嗣法与法嗣、祖庭建树弘化及引书等几方面进行考辨。在佛教中国化的过程中,光孝、南华两大祖庭住持对《坛经》整理、刊刻、传播流通有着莫大贡献。

**关键词:**南华寺;光孝寺;住持;考述

岭南祖庭下的光孝、南华皆开山于智药,大成于六祖。“智药大师,植菩提树于坛侧,为六祖大师前茅;……佛法亦自唐始盛,其根发于新州,畅于法性,浚于曹溪,散于海内。”<sup>①</sup>南华寺自梁唐至清已有一千四百余年,有名可考的住持僧达二百余人。光孝寺自三国至唐宋元明清,历代皆有高僧先贤,过往住持,扬佛崇化,宣教慰民,留下不胜枚举之历史佳话与光辉史迹。光孝寺自东晋隆安年间至清已有一千六百余年,有姓氏可考的住持僧达一百六十余人(徐文明《光孝寺与丝语文明·后记》),本文以《曹溪法系表》上呈现的光孝、南华住持为中心,试从《光孝寺志》、清《曹溪通志》(简称《通志》,下同)、《新曹溪通志》(简称《新通志》,下同)、〔民国〕释万均(巨赞法师)《参礼祖庭记》(简称《祖庭记》,下同)、《韶关历代寺院碑记研究》(简称《碑记》,下同)、《中国佛教人名大辞典》(简称《佛教人名辞典》,下同)主要史料可稽的住持僧之朝代、住持(法号)、进院〔在任〕时间、宗派世数、嗣法与法嗣、祖庭建树弘化及引书等几方面进行考辨。本文中所称某代住持皆出顺治《曹溪通志》版本。

## 一、唐朝

令韬(671-759)<sup>②</sup>,开元二年(714)任曹溪南华寺住持。嗣法六祖惠能禅师,禅宗首继法席。法名令韬,一作行滔。俗姓张,吉州(今江西安吉)人。《祖庭记》载:“唐先天二年至肃代之际,令韬禅师续六祖为宝林住持”。<sup>③</sup>师从曹溪六祖学禅,未离左右。惠能寂后,遂为衣塔主。开元四年(716),玄宗诏令赴阙,以疾辞。唐乾元二年正月十七日,寂于本山,世寿八十九。敕谥大晓禅师。韬师荷担六祖家业,“弘扬六祖禅法,保护六祖真身”。

《坛经·付嘱品》载,六祖示寂时召诸门人曰:“汝等不同余人,吾灭度后,各为一方师。吾今教汝说法,不失本宗。”由此可知,曹溪本山法席,六祖未尝授法弟子,诸弟子亦不忍居祖之位,行祖之令。数年后,惠能上足令韬称守塔沙门而不敢称继席,以律为宗。

## 二、宋朝

智度,宋天禧三年(1019)任曹溪南华寺敕差赐紫的第一代住持。大鉴第十世,青原下第八世,云门

① 慈山德清《题门人超逸书〈华严经〉后》。

② 陈垣《释氏疑年录》卷四,《曹溪令韬》,北京:中华书局,1964年,第113页。

③ 朱哲主编 李千,马小琳副主编《巨赞法师全集》第二卷,《佛教史传·参礼祖庭记·历代住持取僧及尊宿》,北京:社会科学文献出版社,2008年,第701页。

宗第四世<sup>①</sup>，嗣法广济同<sup>②</sup>(《宋僧录》《佛教人名辞典》以“通”)<sup>③</sup>禅师，洞山守初再传弟子。重光曹溪，演法度众；教门崇建，规制鼎新，可谓曹溪道场中兴之祖师。

字普遂。南阳人。天禧四年(1020)，任“革律为禅”后本山禅寺敕差赐紫的第一代住持。<sup>④</sup>“宋天禧(禧)三年(1019)，始有诏以智度禅师普遂住持”<sup>⑤</sup>。天禧四年(1020)，韶州转运使陈绛上奏，建议从全国名山选任名师入住南华禅寺，使其“举扬宗旨，招来学徒”，“当时恩顾，莫与为比”的南华禅寺得到批准，南阳赐紫僧普遂应选，受诏入京，赐号智度禅师，并赐以藏经、供器、金帛等物。<sup>⑥</sup> 见《通志·卷二·继席宗匠》<sup>⑦</sup>《续传灯录》二。

宝缘，唐定二年(1041)任曹溪南华寺敕差住持。法嗣智门光祚，大鉴下第十世，云门宗第四世。师主持南华禅寺达十二年。驻锡时期，扩建寺院，重建法堂，并整顿寺规，乃至“教门崇建，规制鼎新，可谓祖堂中兴矣”。

号慈济大师，兴元府南郑人。师韶州出家受具，“游方至随州参智门禅师光祚，投针契理，得意忘言，以心传心，不烦接机，遂为之嗣，即云门之嫡”<sup>⑧</sup>。“偃传香林远，远传智门祚，祚传今长老缘师，为十世矣”<sup>⑨</sup>。宝缘禅师“振锡南岳”，“为岳中之冠”。赐袈裟并赐号慈济大师。<sup>⑩</sup>余靖与之交往甚密，“众中得法者，多为人师”。<sup>⑪</sup> 法嗣十四人(《续传灯录》)。可参余靖《韶州曹溪宝林山南华禅寺重修法堂记》<sup>⑫</sup>《韶州南华寺慈济大师寿塔铭》<sup>⑬</sup>等。

清桂(? - 1091)，字景蟾，南华寺落发出家，尝任曹溪南华寺第九代住持，年月无考。南岳下第十三世，临济宗(黄龙系)第九世，法嗣洪州黄龙山慧南禅师。见《宋僧录》<sup>⑭</sup>《建中靖国续传灯录》卷十三<sup>⑮</sup>、《续传灯录》卷十六<sup>⑯</sup>。

重辩(1030 - 1098)<sup>⑰</sup>，宋元祐五年(1090)<sup>⑱</sup>韶州南华寺进院或任第十代住持<sup>⑲</sup>。大鉴下十三世，临济宗第九世，嗣法于玉泉谓芳禅师<sup>⑳</sup>。

字征心，“广东始兴人，早年依天衣义怀禅师出家，后行脚云游至湖北当阳玉泉寺，参礼玉泉芳禅师

① [清]释真朴重修杨权，张红，仇江点校《曹溪通志》卷二，第35页；宋·普济著，苏渊雷点校：《五灯会元》卷第十五，北京：中华书局，(1984)2008年，第979页。

② [宋]普济著，苏渊雷点校《五灯会元》卷第十五，第979页。

③ 震华法师编《中国佛教人名大辞典》，上海：上海古籍出版社，(1999)2002年，第752页；《宋僧录》，李国玉编著，北京：线装书局，2001年，第1150页。

④ 孔凡礼点校《苏辙文集》卷十二，《南华长老题名记》，北京：中华书局，1990年，第394页；释万均(巨赞法师)《参礼祖庭记》，朱哲主编；李千，马小琳副主编《巨赞法师全集》第二卷，第701页。

⑤ 孔凡礼点校《苏辙文集》卷十二，《南华长老题名记》，第393页；又见载于清·释真朴重修，杨权，张红，仇江点校《曹溪通志》卷三，第67页。

⑥ 余靖《南华寺重修法堂记》，见载于清·释真朴重修《曹溪通志》卷三，第68页。文题《韶州曹溪宝林山南华禅寺重修法堂记》，见载于宋·余靖撰《广东丛书 武溪集2》卷八，本商务印书馆，1946年，常熟瞿氏藏明成化本，第11页。

⑦ [清]释真朴重修，杨权，张红，仇江点校《曹溪通志》卷二，第35页。

⑧ 余靖《慈济大师寿塔铭》，见载于清·释真朴重修杨权，张红，仇江点校《曹溪通志》卷五，第103页。

⑨ 余靖《南华寺重修法堂记》，见载于清·释真朴重修，杨权，张红，仇江点校《曹溪通志》卷三，第69页。

⑩ 余靖《南华寺重修法堂记》，见载于清·释真朴重修，杨权，张红，仇江点校《曹溪通志》卷三，第69页。

⑪ 余靖《慈济大师寿塔铭》，清·释真朴重修，杨权，张红，仇江点校《曹溪通志》卷五，第103页。

⑫ [宋]余靖撰《广东丛书 武溪集2》卷八，第11-13页。

⑬ [宋]余靖撰《广东丛书 武溪集2》卷九，第11-12页。

⑭ 李国玉编著《宋僧录》，北京：线装书局，2001年，第564页。

⑮ 宋惟白辑 朱俊红点校《建中靖国续传灯录》卷十三，《韶州南华寺清桂禅师》，海口：海南出版社，2011年，第392页。

⑯ [清]宗仰上人主编《频伽大藏经81》，北京：九州图书出版社，1998年，第489页。

⑰ 孔凡礼点校《苏辙文集》卷六十六，《书南华长老重辩师逸事》，第2053页。

⑱ 孔凡礼点校《苏辙文集》卷十九，《卓锡铭并叙》，第566页。

⑲ 孔凡礼点校《苏辙文集》卷十二，《南华长老题名记》，第393页。

⑳ [清]释真朴重修，杨权，张红，仇江点校《曹溪通志》卷二，第35页；宋·普济著：《五灯会元》卷第十二，第762页。

门下得眼,成为临济宗第九代宗师之一。”<sup>①</sup>辩禅师有祖庭复兴、重修之举,弘扬禅宗家风。

绍圣元年(1094)八月,苏轼“入曹溪,至南华寺。皆有诗。在南华寺,晤重辩长老,作《卓锡泉铭》<sup>②</sup>、《苏程庵铭》<sup>③</sup>。为南华寺书写宝林二大字为额”<sup>④</sup>,在这里他结识了临济宗南华重辩。此后,重辩长老与苏轼一直有信书往还,如《与南华辩老十三首》<sup>⑤</sup>《书南华长老重辩师逸事》<sup>⑥</sup>《南华寺》<sup>⑦</sup>等,并应请书写柳宗元《大鉴禅师碑》。

心宗明,元符三年(1100)任曹溪南华寺第十一代住持,大鉴下第十五世,曹洞宗第十一世,<sup>⑧</sup>嗣法太平州吉祥法宣禅师<sup>⑨</sup>。

南华明老,韶州南华寺高僧,继重辩禅师主持南华寺。东坡南迁时,南华住持为重辩,自儋州归来,已经物是人非,重辩长逝。《苏轼诗集》卷四七《南华老师示四韵事忙姑以一偈答之》查慎行注:“本集《南华长老题名记》云:‘至今明公,十一世矣。明公请为题名壁记。……建中靖国元年正月一日记。’案,明公,亦作朗公,即南华长老也。以年考之,庚辰除夕,先生当在韶州。”<sup>⑩</sup>“今长老明公,独奋不顾,发而归之寿塔。……知明公知辩者,特欲以化服同异而已。”<sup>⑪</sup>明禅师为本山住持重辩禅师建寿塔<sup>⑫</sup>,是因“明公知辩者”。

德明,开法韶州南华寺,尝为住持,年月无考。大鉴下第十四世<sup>⑬</sup>,青原下第二十七世,云门宗第七世。曹洞宗,法嗣东京慧林寺圆照宗本,“言下契旨,遂嗣其法”。《续传灯录》卷十四。

元符三年(1100)十一月,苏轼与李公寅游曹溪,至南华寺,会晤明老(德明禅师)、苏坚(伯固)。全家瞻礼南华寺六祖普觉禅师之塔,作功德疏。坚公寅同游。当时继重辩住持南华寺的是云门宗慧林宗本(1006—1087)弟子南华德明。苏轼有《与南华明老三首》<sup>⑭</sup>。绍圣元年(1094)、元符三年(1100),苏轼南贬惠州及海南儋州北还时先后两次至南华寺瞻拜六祖真身,并与住持重辩长老和明长老结下深厚的法缘。苏轼为重辩、明长老撰有《书柳子厚大鉴禅师碑后》《书南华长老辩师逸事》《苏程庵铭并引》《卓锡泉铭并叙》《南华长老题名记》《与南华明老三首》《与南华辩老十三首》《南华寺六祖塔功德疏》<sup>⑮</sup>《南华寺》等诗文铭记,可谓法缘颇深。

晓山智曷(1078—1158),为曹溪南华寺第十七代住持,但住持任职年月无考。南岳下第十五世,临济宗第十二世,嗣法蒋山佛监惠勤禅师。“法嗣四人:四祖宗肇禅师、天宁法清禅师、正法月禅师、南华明禅师”<sup>⑯</sup>。

韶州南华智曷禅师,五代僧,蜀川永康(今都江堰市)人。一作知曷、知炳、南华炳。《佛教人名辞

① 莫昌龙,何露编著《韶关历代寺院碑记研究》,《苏程庵铭并序》本注,广州:暨南大学出版社,2012年,第315页;蓝吉富主编《禅宗全书·史传部十六》,《续传灯录》卷三十六,台北:文殊出版社,1988年,第218页。

② 孔凡礼点校《苏轼文集》卷十九,第566页。

③ 孔凡礼点校《苏轼文集》卷十九,第569页。

④ 孔凡礼著《苏轼年谱》卷三十三,北京:中华书局,2005年,第1172页。

⑤ 孔凡礼点校《苏轼文集》卷六十一,第1871页。

⑥ 孔凡礼点校《苏轼文集》卷六十六,第2053页。

⑦ [清]王文诰辑注《苏轼诗集》卷三十八,孔凡礼点校,北京:中华书局,1982年,第2061页。

⑧ [清]释真空重修,杨叔,张红,仇江点校《曹溪通志》卷二,第35页;宋·普济著,苏渊雷点校:《五灯会元》卷第十四,第903页。

⑨ 李国玉编著《宋僧录》,第1124页;震华法师编:《中国佛教人名大辞典》,第375页。

⑩ [宋]苏轼著,李之亮笺注《苏轼文集编年笺注 诗词附八》,成都:巴蜀书社,2011年,第224页。

⑪ 孔凡礼点校《苏轼文集》卷六十六,第2053页。

⑫ 为祝祷长寿之塔,即生前为自已所预设之塔碑。此寿塔即是为重辩禅师所建。

⑬ 李国玉编著《宋僧录》,第965页。

⑭ 孔凡礼点校《苏轼文集》卷六十一,第1889页。又见载于《苏东坡全集》[第八册]卷七十四,北京:北京燕山出版社,1998年,第4175页。

⑮ 孔凡礼点校《苏轼文集》卷六十二,北京:中华书局,1986年,第1904页。

⑯ 中华大藏经编辑局编《续传灯录》卷三十三,《中华大藏经·汉文部分74》,第967页。

典》谓“南华知(智)昺禅师”<sup>①</sup>。《续传灯录》卷三十三称“南华炳(“昺”之误)禅师”<sup>②</sup>。有诗行于世。为人严厉,号“昺铁面”。“久随佛监,尽得其奥妙。……后奉旨居韶州南华”<sup>③</sup>。《大慧普觉禅师年谱》卷一“绍兴二十年庚午 师六十二岁”载:“七月十四日,至曹溪,留信宿,作《昺禅师真赞》”<sup>④</sup>。见《五灯会元》卷十九<sup>⑤</sup>。

月庭明,即韶州南华月庭明禅师,尝为住持。绍兴二十年(1150),大慧宗杲至南华寺并留宿,时值任本山第十八代住持。嗣法晓山昺,大鉴下第十七世,南岳下第十六世。<sup>⑥</sup>

讷堂因,尝为住持(顺治《曹溪通志》卷三列为“二十代住持”,待考)<sup>⑦</sup>,年月无考。大鉴下第十七世,南岳下第十六世,临济宗第十三世,<sup>⑧</sup>嗣法大慧宗杲禅师。大慧宗杲(1089—1163),年七十五,按师资25—30岁间概率推算,南华因禅师弘法时期约在南宋绍兴初期间。

子超,字默堂,孝宗淳熙九年(1182)任广州光孝寺(礼任)住持。《请超公住持南华寺疏》<sup>⑨</sup>载:“今敦请广州报恩光孝禅寺住持超公禅师住持南华禅寺”<sup>⑩</sup>,广州报恩光孝禅寺即今广州光孝寺,超公禅师:即子超禅师。在光孝寺拓建大门<sup>⑪</sup>、仪门、浴院。淳熙十六年与僧祖严捐田。在南华寺,如憨山大师为其赞曰:“为祖庭而经理家法者,独宋子超一人而已”。<sup>⑫</sup> 建永利库<sup>⑬</sup>。

空山祖中,字空山。淳祐年间(1241—1252)及咸淳五年己巳(1269)首任广州光孝寺住持,至元三十年(1293)复任光孝寺住持。得法于明州雪峰寺大梦德因,为四明天童寺癡钝智颖再传弟子。建钟楼、鼓楼。修饰西方殿,重整佛像,彩画两壁,写西方景。募缘重建六祖殿、译经台、笔授轩、轮藏阁,重修选僧堂。可参《寺志·卷十·陈宗礼〈重修法宝轮藏记〉》。关于至元三十年癸巳(1293),住持僧空山募元帅吕夔建钟楼、鼓楼、兜率阁,应为再任。《寺志·卷一·旧志殿宇》《卷六·法系志·历代住持》谓理宗朝住持,列于一麟之后。《卷二·建置志·西方殿》谓:“淳祐丙辰,住持僧一麟重修西方殿……僧空山重整佛像,……”查淳祐无丙辰。

觉禅师,又称曹溪觉,尝为曹溪南华寺住持,年月无考。大鉴下第二十,南岳下第十九世,临济宗第十六世,嗣法杭州径山藏叟善珍(1194—1277)<sup>⑭</sup>。参见《续传灯录·卷三十六》<sup>⑮</sup>。

曹溪宋代住持之制,非宗门之裔不得住持。宋初奉敕差住持由郡请,而敕差可纪者有7人。智度普遂任“革律为禅”后本山曹溪敕差赐紫的第一代住持。宋代住持规制几经变化,先后有云门宗、临济宗、曹洞宗,历百数十年,先为子孙丛林,一度被降为律寺,至宋天禧间改为十方丛林。宋代住持重光曹溪,演法度众,功莫大焉。

① 震华法师编《中国佛教人名大辞典》,第379、751页。

② 中华大藏经编辑局编《续传灯录》卷三十三,《中华大藏经·汉文部分74》,北京:中华书局,1994年,第967页。

③ 李国玉编著《宋僧录》,第427页。

④ 祖咏编《大慧普觉禅师年谱》(《嘉兴藏》第1册),见载于纯闻主编《云居法汇·第6册》,郑州:大象出版社,2014年,第264页。

⑤ [宋]普济著,苏渊雷点校《五灯会元》卷十九,第1302页。

⑥ [清]释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷二,第35页;中华大藏经编辑局编:《续传灯录》卷三十三,《中华大藏经·汉文部分74》,第967页。

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

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

⑨ 《请超公住持南华寺疏》,亦称《宋淳熙九年(1182)徐林杨、王巩疏碑》,见载于清·翁方纲,政广勇、伍庆祿补注《粤东金石略补注》,广州:广东人民出版社,2012年,第198页。

⑩ [清]释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷五,第123页。

⑪ 山门建于何时已难确考,据乾隆年间所修寺志记载,始建于宋,由当时的住持子超筹建,明清两代多次修复,及至近代逐渐损毁,至二十世纪二十年代,被完全拆毁,并在原址上兴建小洋楼。现存山门乃1986年收归佛教界管理之后于十九年代所重建。山门悬挂原中国佛教协会会长赵朴初居士题书的“光孝寺”牌匾;门内悬挂另一幅“河林”牌匾,乃明代进士区大相手书。

⑫ 曹越主编,孔宏点校《憨山老人梦游集》(下),《示曹溪宝林昂堂主》,北京:北京图书馆出版社,2000年,第532页。

⑬ [清]澹归和尚著;段晓华点校《徧行堂集(二)》卷九十六,《曹溪新旧通志辨证》,第49页。

⑭ 陈垣撰《释氏疑年录》,北京:中华书局,1964年,第291页。

⑮ 蓝吉富主编《禅宗全书·史传部十六》,《续传灯录》卷三十六,台北:文殊出版社,1988年,第508—509页。

### 三、元朝

古衲(1227-1291),至元七年(1270),任曹溪南华寺第五十代住持,嗣法广州光孝寺住持空山祖中禅师。大鉴下第二十一世。

字法遵,又称遵禅师,广东曲江人,李氏子,祝发韶州华严院,住韶州南华寺,《通志·卷五·云从龙〈古衲和尚舍利塔记〉》<sup>①</sup>。遵禅师使曹溪南华避兵燹、剧盗杀戮焚荡,偕其徒(法泳)数奉祖师并衣钵出避入郭。圆寂后得舍利十数粒。可参《通志·卷一·住持尊宿》<sup>②</sup>《增集续传灯录》卷四<sup>③</sup>。

宗宝(1230-1301)<sup>④</sup>,至元二十八年(1291)任曹溪南华寺住持,称“南海释宗宝”;至元三十一年(1294)任“风幡报恩光孝禅寺”住持,嗣法空山祖中,大梦德因再传门人,杨岐方会裔孙。

南海人。大德五年(1301),任光孝寺住持,与丞相悉哩哈喇(喇)<sup>⑤</sup>合郡宰官同建悉达太子殿,塑太子像及两壁彩画像。对勘与增修《坛经》(入明,汉地佛教《坛经》多通行此宗宝本)。据白光教授收藏宗宝本《坛经》达十五种<sup>⑥</sup>。参见《通志·卷五·释宗宝〈跋六祖大师法宝坛经〉》<sup>⑦</sup>、杨曾文《关于元代宗宝是光孝寺住持的考察》。

清一叟(1300-1360),尝为曹溪南华寺住持,年月无考,嗣法元叟行端(与南华寺住持曹溪觉禅师为同门),径山宗杲裔孙。

新安人,住海光寺。参礼知识,遂通禅秘,道行高复。后参学吴越径山端禅师,师具通内外典,留掌书记。未几,宣政院举充韶之南华寺住持。参见[同治]《韶州府志·卷三八·列传》、[乾隆]《广州府志·卷一百四十一·列传三十》<sup>⑧</sup>、[光绪]《广州府志·卷六〇·杂录二》<sup>⑨</sup>。[同治]《曹溪通志》卷三列为“第六十一代清庵一”<sup>⑩</sup>住持,疑误。

曹溪元代住持承宋代之制。宗宝对勘与增修《坛经》,晚年任风幡光孝法席。

### 四、明朝

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

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

戒玟,生卒年未详。嗣法古心道坚,祖渊<sup>⑪</sup>门人。成化六年(1470)任广州光孝寺住持。重修檀度

① 云从龙《古衲和尚舍利塔记》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷五,第104-105页。

② [清]释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷一,《住持尊宿·古衲和尚》,第20页。

③ 蓝台富主编:《禅宗全书·史传部十六》,《增集续传灯录》卷四,台北:文殊出版社,1988年,第626页。

④ 徐文明:《光孝寺与丝路文明》,北京:宗教文化出版社,2018年,第203-210页。

⑤ 当即《至大金陵新志》卷六下《官守志》所载至元十六年上任的行台监察御史锡哩哈喇,参见《寺志·卷二·建置志》《卷一·法界志》《卷二·建置志》,乾隆三十四年抄本。

⑥ 宗宝本2种,明代道喜本(而且有配图)、流布本;宗宝本之净戒校本5种,天津藏明南藏本、明南藏本(补订本)、永乐北藏本、乾隆藏本、房山石经本;宗宝本之德清校勘本5种,栗守约本、祝以鹵本、真朴本、如泉本、金陵刻经处本;宗宝本之径山藏本3种,径山藏本、鼓山涌泉寺本、日本藏刻本(扶字函)。

⑦ 释宗宝《跋六祖大师法宝坛经》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷五,第114-115页。

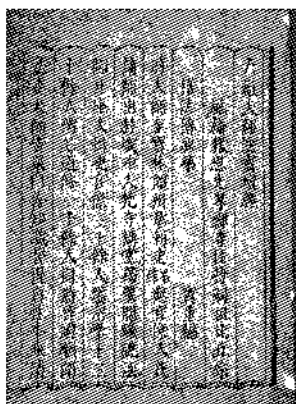
⑧ [乾隆]《广州府志》卷一百四十一,《列传三十》,第19页。

⑨ [光绪]《广州府志》卷六〇,《杂录二》。

⑩ [顺治]《曹溪通志》卷三,《清规典藏品第八》,释德清重修,周汝登、继元甫校,第112页。

⑪ 祖渊(1389-1449),字天泉,号雨庵,江西庐陵人,俗姓杨氏。永乐元年(1403),受具于青原山,后至南京天界寺,师从幻居净戒(曾经重刊宗宝本《坛经》)。宣德九年(1434),召入京,任左善世,兼任大功德寺住持。其法孙甚多,定俊入京及请御赐寺额,与其法派在京影响有关。

堂。



“崇祯六年(1633)本”《坛经》，风幡报恩  
光孝禅寺住持嗣祖比丘宗宝重编



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

定俊(1441 - 1512)<sup>①</sup>，成化十八年(1482)进院。番禺邓氏子，号秀峰，清修密行，尝授北京僧录司。成化十八年(1482)诣阙奏请，敕赐“光孝禅寺”，札付本寺住持。弘治七年(1494)，鸠工重修殿宇，建伽蓝、五祖二堂，鼎建四廊。重修悉达太子殿、大雄宝殿四围椽题等。正德七年(1512)示寂，世寿七十一，法腊四十五。有传(《寺志·卷六·法系志〈定俊传〉》)。可参《寺志·卷十·艺文志·成化十八年礼部奏给本寺住持僧定俊札付一道》。

达观(1543 - 1603)，尝未任过住持，但有主席过曹溪南华寺，但年月无考。“先憨山大师到曹溪”<sup>②</sup>，“予度岭之五年，庚子上”<sup>③</sup>，“庚子”即万历二十八年(1600)。达观真可禅师先于憨山大师至曹溪南华寺主席，但未任住持。禅师一生复兴十五古道场，但从未任过寺院住持。嗣法少室(幻休)常润禅师，青原下第三十三世。遍参诸方尊宿，但他并没有专一师承，其宗风足以“远追临济，上接大慧”(憨山德清语)。

禅师法名真可，俗姓沈，晚号紫柏老人，吴江人。年十七依虎丘明觉菴发，有诗《留别憨公》《灯下怀憨山》《往曹溪暂憩长松馆》《过大庚岭二首》等。

德清(1546 - 1623)，万历二十八年(1600)，以出家优婆塞身份(从雷州贬戍之地来)礼请人重兴曹溪，未任住持。熹宗天启二年(1622)再任曹溪南华寺住持。大鉴下第三十二世，临济宗第二十八世。南华寺中兴祖师，复兴曹溪，改变山风，培育僧才，开坛传戒。万历间重修禅堂改华严堂。编纂《曹溪通志》(史树骏《重修曹溪通志序》称“曹溪之有《通志》，自憨山大师始”)。

憨山在贬戍期间，曾七次至曹溪：万历二十八年(1600)秋，南韶道祝公之请首次入住曹溪南华寺。越二年“春正月，予见曹溪，四方流棍，集于山门，开张屠沽”，再次至韶州曹溪；“是年秋，至曹溪进香于六祖，留山中数日，闻法甚喜”，<sup>④</sup>此为第三次至曹溪；“三十二年甲辰(1604)春正月，以达师(即达观真可)之故，……遂去曹溪”，第四次因达师之故至曹溪；“三十三年乙巳(1605)秋月至曹溪”，“三十四年

① 昙谔、定俊为光孝寺志有记载之二位札付住持。札付住持，见诸众多寺志，有关此类记载者非常之少，这是有明一代佛教特有之现象。札付住持所在寺院，应为朝廷敕额佛寺，嗣位传法之子孙丛林或传法丛林，需上京考试，能得到礼部祠祭清吏司札付为住持者，极为难得，非常尊严。故光孝寺二位札付住持均有传。

② [清]释真朴重修，杨叔，张红，仇江点校《曹溪通志》卷二，《继席宗匠五》，第36页。

③ 曹越主编，孔宏点校《紫柏老人集》，《附录：径山达观可禅师塔铭》，北京：北京图书馆出版社，2004年，第846页。

④ 曹越主编，孔宏点校《憨山老人梦游集》(下)，《憨山老人自序年谱实录》，第576页。

甲午(1606)归曹溪,秋八月”,<sup>①</sup>是年,两次至曹溪;“三十五年丁未(1607),”三月,予告回籍,军门檄韶州,安置曹溪。予住山中时,得为诸弟子说法”<sup>②</sup>,此次慈公离开雷州贬戍之地再次入住曹溪。

字澄印,别号慈山,安徽全椒人。“九岁能诵《普门品》。年二十,辞亲入报恩寺,依西林和尚。……十九祝发,受具戒于无极湛公。”<sup>③</sup>“(二十八年庚子,1600年)是年秋,南韶道祝公,延予入曹溪,予乘兴入山,为六祖奴郎”<sup>④</sup>。万历四十二年(1614),“甲寅岁,慈圣皇太后宾天诏至,师返僧服”<sup>⑤</sup>。祖师始住曹溪至天启二年(1622),致力中兴祖庭,披肝沥胆,其门人融六继之。天启三年(1623)十月十一日示疾,端坐而逝。世寿七十八,僧腊六十(钱谦益《慈山大师塔铭》亦载“僧腊五十九”)。谥号“弘觉禅师”,<sup>⑥</sup>至今寺内仍供奉着其肉身像,后世尊为“南华中兴之祖”。见《通志·卷四·释德清〈中兴曹溪禅堂香灯记〉》<sup>⑦</sup>《通志·卷六·〔明〕高承埏〈重兴曹溪慈山禅师傅赞〉》<sup>⑧</sup>《已续藏·73册·〈慈山老人梦游集·卷五十五·〔明〕吴应宾〈大明庐山五乳峰法云禅寺前中兴曹溪嗣法慈山大师塔铭并序〉》<sup>⑨</sup>。

本昂,天启五年(1625)任曹溪南华寺住持。大鉴下第三十四世,临济宗第三十世。嗣法慈山德清禅师。见《通志·卷五·钱谦益〈慈山大师塔铭〉》<sup>⑩</sup>。

通炯(1578-1639),<sup>⑪</sup>天启六年(1626),主法诃林。临济宗第三十世,嗣法慈山德清。

字若惺、普光,又名寄菴。南海西樵陆氏子。父母皆持素,万历戊寅(1578)十月初七日生。万历二十六年(1598),寺僧通炯等迎请受贬来粤的慈山德清大师驻锡光孝,弘传佛法,并重修殿宇,衰落中的寺院稍见起色。天启三年(1623),光孝寺两廊(寺院的回廊),半为势豪所占据。师募缘将其赎回加以修复。十二月初八日,寄菴大师开戒于法性寺,道丘离际老和尚(道丘离际老和尚,号栖壑)受其戒。<sup>⑫</sup>天启六年(1626),主法诃林,建禅堂,复修方丈室。是年冬,入曹溪,在南华寺象岭之左建慈山塔。天启年间捐田。可参《卷十 W 艺文志·区庆云〈广州绅衿公请寄菴大师住持光孝启〉》。有传(《寺志·卷六·法系志·历代住持·寄庵大师传》)。

超尘,崇祯八年乙亥(1635)前任光孝寺住持。是年,余集生(大成)<sup>⑬</sup>居士往博山延请曾任广州光孝寺住持之超尘禅师来曹溪立规矩,置田贍(贍)众。<sup>⑭</sup>是年任曹溪南华寺首座、代住持。大鉴下第三十二

① 曹越主编,孔宏点校《慈山老人梦游集》(下),《慈山老人自序年谱实录》,第577-578页。

② 曹越主编,孔宏点校《慈山老人梦游集》(下),《慈山老人自序年谱实录》,第576-578页。

③ [明]钱谦益《慈山大师塔铭》见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷五,第116页。

④ 曹越主编,孔宏点校《慈山老人梦游集》(下),《慈山老人自序年谱实录》,第576页。

⑤ [明]高承埏《重兴曹溪慈山禅师傅赞》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校:《曹溪通志》卷六,第152页。

⑥ 钱谦益《慈山大师塔铭》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷五,第116-121页。

⑦ 释德清《中兴曹溪禅堂香灯记》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校:《曹溪通志》卷四,第77-80页。

⑧ [明]高承埏《重兴曹溪慈山禅师傅赞》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校:《曹溪通志》卷六,第页。

⑨ [明]吴应宾《大明庐山五乳峰法云禅寺前中兴曹溪嗣法慈山大师塔铭并序》(毛晋编校),见载于明·释德清撰,明·释通炯编辑,清·刘起相重校:《慈山老人梦游集五十五卷》卷五十五·附录,清光绪刻本。

⑩ 钱谦益《慈山大师塔铭》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校:《曹溪通志》卷五,第116-121页。

⑪ 高承埏《重兴曹溪慈山禅师傅赞》有谓:“(慈山禅师)其上首弟子知微(福)善(庐山五乳峰住持)、若惺(通)炯(广州光孝寺住持)、修六(起)逸、智海(通)岸、悟心融、颢愿(观)衡(云居山真如禅寺住持)、夜台某、雪岭峻等数十人,不具载。”炯同炯。慈山大师的得法弟子很多。据《梦游集》记载,当年跟随大师在狱中,随侍左右的,是福善;自始至终,跟随他流放广东的,有福善与通炯、起逸、通岸诸人。亦见钱谦益《慈山大师塔铭》:“(慈山老人)前后得度弟子甚众。从师于狱取纳粟餽者福善也。终始相依赖于粤者,善与通岸、起逸、通炯也。贵介子弟臂然灯。以求师道。现大士像于疮痍中而坐脱以去者。即墨黄纳善也。粤士皈依昔者,孝廉冯昌历、御史王安舜为上(点校本有“首”字),刘起相、陈迪祥、欧文起、梁四相、龙璋皆昌历之徒也。”《慈山老人梦游集》,五十五卷,侍者福善录,通炯编辑,刘起相重校。为慈山大师圆寂后,由门人(寄庵大师)通炯所编,并经大儒钱谦益校订。《嘉兴藏》另收有《慈山大师全集》一书,题为福善录,通炯编,然仅四十一卷,内题亦为《慈山老人梦游集》,清初刊行。

⑫ “癸亥年腊八,寄菴大师开戒法性,余得受圆具焉”(《栖老和尚自序》);“癸亥年腊八,寄菴大师开戒法性,师始进圆具焉”(圆德机《开山主法栖老和尚行状》)。

⑬ 余大成,字集生,法名道裕,江中人。崇祯四年为山东巡抚。生平见清·张廷玉等《明史》(第21册)卷二四八,北京:中华书局,1974年,第6432页;又见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷一,第20页。

⑭ 朱哲主编李千,马小琳副主编《巨赞法师全集》第二卷,《参礼祖庭记》,第702页。

世,曹洞宗第二十八世。法嗣博山元来无异禅师。超尘禅师于光孝寺、南华寺说法开堂,禅期立规,置田贍众。参见《祖庭记》<sup>①</sup>。

朝宗忍(1604-1648)<sup>②</sup>,崇祯十四年(1641)任住持。法嗣门人诺诺行导、叶绍颙。大鉴下第三十五世,临济宗第三十一世,嗣法密云圆悟禅师。

明末清初禅僧。俗姓陈,名通忍,世称朝宗和尚、朝宗忍和尚。常州(今属江苏)人。二十二岁礼长生庵独知禅师出家。“九坐道场,誓不肯轻授一人”。有《朝宗禅师语录》十卷。参见《通志·卷五·洪琮〈大休珠禅师塔铭〉》<sup>③</sup>。

天然(1608-1685),崇祯十五年(1642)、顺治六年(1649)两度任光孝法席,嗣法宗宝道独禅师;曹洞宗二十九世,华首分派第二世。重修光孝寺殿宇古迹,如迁风幡堂、睡佛阁于今址,改建笔授轩、方丈室、韦驮殿。重建风幡堂、敕经楼、方丈、笔授轩。设立客堂等。

字丽中,别字天然,法名函昱,号丹霞老人。番禺(今属广州市花都区)曾氏子,世为番禺望族。师颖脱尘劳,正当韶年得志,父母兄弟妻妹子媳先后俱著条衣。有传(《寺志·卷六·法系志·天然禅师传》)。

崇祯十五年(1642)省亲广州,应陈子壮等延请,开法诃林,大振宗风,是佛门之龙象,法门之砥柱。是年十月朔入院。“天然和尚开法诃林……迨十余年,丛林稍称具体矣。同学雪盛盃公久总院务……”。<sup>④</sup>雪盛盃公即是天然和尚门人雪盛今盃,曾在相当长的时期里住锡光孝寺。崇祯十六年(1643),入住光孝。正月十五日光孝寺解冬制,即自十月十五日始,至明年正月十五日止。是年《诃林语录》于寺内刻成。<sup>⑤</sup>

顺治五年(1648)9月,广州宰官绅士请和尚再住光孝寺。是年,始有重修光孝寺之举,改建韦驮殿,设立客堂五间。<sup>⑥</sup>顺治六年(1649)12月12日,和尚再掌光孝寺法席。时当道宰官侯性、彭延年及乡绅王应华、曾道唯等慕师门风高峻,复敦请师复出诃林。师于诃林应机施教,一时宗风丕振,道声远播,声誉日隆,得十方善信襄助。乾隆《南海县志》云:“顺治六年,□□禅师开法诃林,重建风幡堂、敕经楼、方丈、笔授轩。”盖以时讳,故缺天然二字。<sup>⑦</sup>主法扩建大殿落成典礼。修饰殿宇“营费逾万金,时越竟六载”。此时光孝寺,四众归仰,外护众多,盛极一时。

今盃(1612-1690),顺治七年(1650)任光孝寺住持,嗣法天然函昱禅师。修建睡佛阁,于光孝寺有兴复之功。

法名雪盛,字今盃。俗姓曾,名起芸,是函昱禅师俗家胞弟,为曹洞宗第三十世。顺治六年(1649),天然和尚离光孝寺後,今盃殆为光孝寺住持,掌光孝寺法席,直至圆寂,有《语录》和诗集传世。《光孝寺志》载:“睡佛阁,僧今盃修建”。<sup>⑧</sup>

德清及门人住持曹溪多年,开寺志之先。曹溪住持法派以临济、曹洞二宗掌持;自明始设都纲,住持之道至清初已历160余代。“崇祯六年本”《坛经》正是光孝禅寺住持昙谔作序,此版本宗宝原本刊刻的。天然两度任光孝法席,演法度众。光孝住持法派则偏于临济、曹洞二宗。

## 五、清朝

融六,顺治八年(1651)任韶州曹溪南华寺赐紫住持,嗣法憨山德清禅师。靖平两王延请曹溪融六

① 朱哲主编李千马小琳副主编《巨赞法师全集》第二卷,《佛教史传·参礼祖庭记·历代住持取僧及尊宿》,第695-709页。

② 袁宾,康健主编《禅宗大词典》,武汉:崇文书局,2010年,第412页。

③ 洪琮《大休珠禅师塔铭》见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷五,第121-123页。

④ 澹归和尚:《徧行堂集》[一]卷十,《光孝寺东禅堂募饭僧田疏》,段晓华点校,广州:广东旅游出版社,2008年,第261页。

⑤ 李福标:《清初丹霞天然年谱》,广州:广东人民出版社,2020年,第56-58页。

⑥ 李福标:《清初丹霞天然年谱》,广州:广东人民出版社,2020年,第82-84页。

⑦ 汪宗衍:《明末天然和尚年谱》,台北:台湾商务印书馆,1986年,第32页。

⑧ [清]释真朴重修,杨权,张红,仇江点校:《曹溪通志》卷二,第24页。

大师于羊城长寿禅林讲《楞严经》。参见《通志·卷三·〈两藩盛典〉》<sup>①</sup>。

妙融,字广成,顺治九年(1652)任曹溪南华寺住持,法嗣憨山德清禅师。其建树维护寺产,诉官公断。参见《通志·卷四·德融〈奉上豁免六祖香灯田粮米杂差等项碑记〉》<sup>②</sup>。

大休(1615-1656),顺治十一年(1654)任曹溪南华寺住持<sup>③</sup>。大鉴下三十四世,青原下三十三世,曹洞宗三十,<sup>④</sup>嗣法象田即念(即念净现)禅师。法嗣弟子五十余人。后门人心照融密禅师主曹溪法席。

字智珠,俗姓周,二十二岁披剃于越门和尚,天童寺受戒。参见《通志·卷五·洪宗(琮)〈大休珠禅师塔铭〉》<sup>⑤</sup>《通志·卷八·谭贞默〈送大休和尚应请之曹溪,兼简张大将军葵轩、广州郡守王邁人、南雄郡守郑两为〉》<sup>⑥</sup>。

天拙,字本宗。大鉴下第三十七世,临济宗第三十二世,嗣法弘觉道忞禅师。天拙亦尝为住持,年月无考。康熙初年(1662-?)礼任曹溪南华寺住持,其任住持期应在大休智珠与雪樞真朴禅师之间:“天拙于顺治十四年丁酉有和龙鼎兹南华即景诗八首,曲江令詹焕缘有送天拙回曹溪诗,同时又有访大休及雪之作,则其住持之期,应在大休与雪之间也。”<sup>⑦</sup>参见《通志·卷五·林本贞、赵霖吉〈请天拙禅师住曹溪启〉》<sup>⑧</sup>《通志·卷八·释本宗〈复鲁山孙居士三章〉》<sup>⑨</sup>。

心照融,顺治十五年(1658)任曹溪南华寺(礼任)住持。大鉴下三十五世,青原下第三十四世,嗣法大休智珠禅师。顺治十七年(1660)重修本来方丈堂。

字心照(炤)。“夫照公,大休和尚之高弟,为曹洞宗三十一世”<sup>⑩</sup>,照公即心照德融。参见《通志·卷四·德融〈奉上豁免六祖香灯田粮米杂差等项碑记〉》<sup>⑪</sup>《通志·卷五·〈启平南王迁移换六祖旧殿基址〉·褚唐杰〈请心照禅师住曹溪启〉》<sup>⑫</sup>《通志·卷六·宁天祚〈重修本来方丈碑记〉》<sup>⑬</sup>《碑记·慧聪〈奉免祠禅堂香灯膳僧田粮米碑记〉》<sup>⑭</sup>。

原直,法名全赋。顺治十八(1661)任曹溪南华寺住持。大鉴下三十七世,临济宗第三十三世,嗣法灵岩弘储禅师。法嗣门人有冰铁宗、明民时晖、得坤展厚、山学慧、选寄远、倚鸣秀。

雪樞,先(康熙十年)任南华寺住持后,被礼请为光孝寺住持。临济宗第三十二世,嗣法弘觉道忞。

字真朴<sup>⑮</sup>,自称芑庵道人,时巡抚刘秉权“眷怀方丈,妙选总持,遂迎雪公专摄南华寺主。”<sup>⑯</sup>晚主光孝,《光孝志志》卷十有《请雪樞和尚住光孝寺开堂启》称“蹶迹于韶阳祖地,南华长老咸刮金鑿;息影

① [清]释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷三,《两藩盛典》,第55页。

② 德融《奉上豁免六祖香灯田粮米杂差等项碑记》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷四,第95-96页。

③ 《通志·卷八·谭贞默〈甲午孟秋二日……送大休和尚,因寄香供谒憨本师,与话曹溪大统事,……〉》。

④ 洪宗《重修方丈碑记》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷四,第86-87页。

⑤ 洪宗(琮)《大休珠禅师塔铭》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷五,第121-123页。

⑥ 洪宗《重修方丈碑记》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷四,第86-87页。

⑦ 朱哲主编;李千,马小琳副主编《巨赞法师全集》第二卷,《佛教史传·参礼祖庭记·历代住持职僧及尊宿》,第703页。

⑧ 林本贞、赵霖吉《请天拙禅师住曹溪启》见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷五,第125页。

⑨ 释本宗《复鲁山孙居士三章》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷八,第202页。

⑩ 洪宗《重修方丈碑记》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷四,第86-87页。

⑪ 德融《奉上豁免六祖香灯田粮米杂差等项碑记》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷四,第95-96页。

⑫ 启平南王迁移换六祖旧殿基址·褚唐杰《请心照禅师住曹溪启》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷五,第124-125页。

⑬ 宁天祚《重修本来方丈碑记》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷六,第156页。

⑭ 慧聪《奉免祠禅堂香灯膳僧田粮米碑记》,见载于莫昌龙,何露编著:《韶关历代寺院碑记研究》,第195页。

⑮ 释真朴,字雪樞,漳州徐氏子,举人,明亡后拒绝仕途,出家为僧,为清初高僧、临济宗木陈道忞禅师嗣徒。原主惠州西湖准提阁,工书善诗,是惠州西湖佛教人物中典型的文士僧人。反清复明的仁人志士们常以佛阁作居停,其与明遗民、清初名僧、别传寺澹归和尚虽然宗门不同(一为临济宗,一属曹洞宗),但却建立了深厚的友谊。真朴雪樞诣祖庭后,重新校辑纂修《曹溪通志》,并邀请当时富有学养的高僧大德、士宦名流,如别传寺澹归和尚、光孝寺诗僧成已(后为南华禅寺慈山塔院院主)、南雄知府陆世楷、肇庆知府史树骏、曲江知县周韩瑞、仁化知县鹿应瑞等参与此志之审订。

⑯ 马元:《曹溪通志·序》,香港梦梅馆,2008年,第1页。

于粤秀云林,北郭人家悉遵玄轸”<sup>①</sup>,应是先住南华后移光孝。参见《通志·卷二·雪樵朴禅师》、《通志·卷五·请雪樵禅师住曹溪启》等。

敏言(1664-1737),雍正年间(1723~1735)任光孝寺持,临济宗第三十三世,嗣法天岳本昼。

名元默,字敏言,号葆庵,南海九江村冯氏子。生于康熙三年(1664)十二月初四日,示寂于乾隆二年(1737)四月二十四日,世寿七十四。能诗文,有传(《寺志·卷六·法系志〈敏言传〉》)。东塔西北旧为莲池,宽约一亩,建水亭其上。可参《卷四·法宝志·历代祖师真像》。

圆德,乾隆二十七年壬午(1762)任光孝寺住持,临济宗第三十四世,嗣法敏言元默。清乾隆二十七年(1762)捐资重建方丈室。与广州知府顾光交往密切,乾隆三十四年(1769),与顾光、何厚宣、温文源等共同发起纂修《光孝寺志》。志成之后,由其募缘出版,即现尚存世的清《光孝寺志》。乾隆三十五年(1770)募缘并捐衣钵资花银605大洋重修光孝寺大门,外洋行商公行捐一百元,颜时瑛捐六十元,潘振承捐五十元……。

法名成鑑,字圆德,广州人,俗家姓氏及生平事迹不可考。幼年时于光孝寺内出家,性聪慧,善文辞,工诗赋。可参《寺志·卷十·艺文志·顾光〈光孝寺重修山门碑〉》。

智珠(1629-?),康熙十七年(1678)任本山住持,大鉴下三十四世,青原下三十三世<sup>②</sup>,曹洞宗三十世<sup>③</sup>,法嗣且拙净讷<sup>④</sup>禅师。

法名智珠,字蘧宿,又称阿盘智珠禅师,有尊者之称。俗姓汪,徽州婺源人。二十一岁受戒,二十六岁任诸名刹,六坐道场。参见《通志·卷三·〈阿盘禅师语录〉》<sup>⑤</sup>。

密禅师,“住持密公,既道开和尚”<sup>⑥</sup>,康熙十九年(1680)任本山住持。

道开,字一和,云顶戒。尝为住持,年月无考。大鉴下三十五世,曹洞宗三十一世,嗣法大休智珠禅师。参见《通志·卷八·江南杰〈本来堂·序“接晤道开祥生上人”〉》<sup>⑦</sup>。

清乾隆间,朝廷渐废僧侣度牒管理,曹溪再为子孙丛林,至光绪初年朝廷虽复度牒制,但实仍为子孙丛林。曹溪、光孝住持以真朴、德清、虚云及嗣法门人为重,嗣法临济、曹洞二宗,刊刻《坛经》,新编志书,祖庭中兴、光复为己任。

## 六、余论

六祖惠能曹溪法系中,宋代的子超禅师(先光孝后南华),元代的南海宗宝(先南华后光孝),明代的超尘禅师(先光孝后南华)、清代的雪樵真朴禅师(先南华后光孝),他们在光孝寺与南华寺两大祖庭弘化中互相交替主持法席,且有明代空山祖中、天然两位禅师两任主持光孝寺法席,憨山德清两任主持曹溪南华寺法席,德清法嗣门人本昂、融六、妙融、通炯(前三位为南华持住持,后一位为光孝寺住持)曾在两大祖庭中主持法席,他们多有来往互动弘化,功莫大焉。禅法、律学重镇的光孝寺“自尔法幢竖于曹溪,道化被于寰宇,至今称此为根本地”<sup>⑧</sup>,历代住持以禅法、译经、讲经弘化为首要,其法派以临济、曹洞二宗为主。南华寺历代住持以习禅为主,其法派不出临济、曹洞、云门三宗,宋之前为临济与云门二宗,明清则是曹洞、临济。在南华寺的盛衰史中,惠能使曹溪南华寺成为禅宗圣地祖庭,宋代重辩禅师将中断数百年的南华灯史重新接上,明代憨山德清是曹溪中兴祖师,他们对南华寺的重兴及整个岭南禅文化起到不可低估的作用。在佛教中国化的过程中,光孝、南华两大祖庭住持对《坛经》整理、刊刻、传播流

① 《寺志·卷十·艺文志·请雪樵和尚住光孝寺开堂启》,第138页。

② 长谷部幽撰著《明清佛教史研究序说》,《僧传要目一覽》,台北:新文丰出版公司,1979年,第41页。

③ 毛忠贤著《中国曹洞宗通史》,广州:花城出版社,2015年,第500页。

④ 净讷(1610-1973),字且拙,号云淙,世称讷禅师。童年出家。年二十六乘具荆紫。参瑞白明雪有悟。见载于震华法师编:《中国佛教人名大辞典》,第403页。

⑤ [清]释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷三,第48页。

⑥ 马骝《重建苏程庵碑记》(康熙十九年庚申,1680年腊月吉日立),见载于莫昌龙,何露编著:《韶关历代寺院碑记研究》,第109页。

⑦ 江南杰《本来堂·序“接晤道开祥生上人”》,见载于清·释真朴重修,杨权,张红,仇江点校《曹溪通志》卷八,第231页。

⑧ 憨山《广州光孝寺重修六祖殿记》,侍者福善日记,门人通炯编辑,岭南弟子刘起相重校《憨山老人梦游集》卷第二十四。

通有着莫大贡献。

曹溪法系简表

六祖惠能—【南岳怀让\青原行思\曹溪令韬】  
 南岳怀让—马祖道一—百丈怀海—黄蘗希运—临济义玄—兴化存奖—南院慧颢—风穴延沼—  
 首山省念—【叶县归省\汾阳善昭】  
 叶县归省—浮山法远—玉泉瑀芳—南华重辨  
 汾阳善昭—石霜楚圆—【黄龙慧南\杨岐方会】  
 黄龙慧南—南华清桂  
 杨岐方会—白云守端—五祖法演—【昭觉克勤\佛鉴慧勤】  
 昭觉克勤—【此庵景元\径山宗杲\虎丘绍隆】  
 此庵景元—或庵师体—痴钝智颖—大梦德因—空山祖中—【古纳法遵\山翁宗宝】  
 径山宗杲—【南华(讷堂)因\育王德光】  
 育王德光—【妙峰之善\北磬居简】  
 妙峰之善—藏叟善珍—【曹溪觉\元叟行端】  
 北磬居简—物初大观—晦机元照—笑隐大—天界慧昙—幻居净界—天泉祖渊—古心道坚—  
 戒玟—定俊秀峰—宗源大江  
 元叟行端—【清一叟\大彻昙谔】  
 虎丘绍隆—应庵昙华—密庵咸杰—破庵祖先—无准师范—【雪岩祖欽\断桥妙伦】  
 雪岩祖欽—高峰原妙—中峰明本—千岩元长—万峰时蔚—宝藏普持—东明慧岳—海舟普慈—  
 宝峰智瑄—天奇本瑞—无闻明聪—笑岩德宝—幻有正传—密云圆悟—  
 【朝宗通忍\汉月法藏\木陈道忞】  
 汉月法藏—退翁弘储—原直全赋  
 木陈道忞—【天拙本宗\雪樵真朴\天岳本昼】  
 天岳本昼—敏言无默—成鉴圆德  
 断桥妙伦—方山文宝—无见先覩—白云智度—古拙俊明—无际明悟—  
 【月溪惟澄\广州善宝月】  
 月溪惟澄—夷峰方宁—宝芳进—野翁晓本—无趣空如—古湛性冲—兴善慧广—  
 一鸳湖妙用—介庵悟进  
 广州善宝月—默堂宣—吉庵祚—法舟道济—云谷法会—憨山德清—  
 —【妙融广成\寄庵通炯\融六\本昂】  
 佛鉴慧勤—南华(晓山)智曷—南华(月庭)明  
 青原行思—石头希迁—【天皇道悟\药山惟严】  
 天皇道悟—龙潭崇信—德山宣鉴—雪峰义存—云门文偃—【香林澄远\洞山守初】  
 香林澄远—智光祚—【雪窦重显\南华宝缘】  
 雪窦重显—天衣义怀—慧林宗本—南华德明  
 洞山守初—广济同—智度普遂  
 药山惟严—云岩昙晟—洞山良价—云居道膺—同安僧丕—同安观志—陈州灵通—大阳警玄—投子  
 义青—芙蓉道楷—【净因自觉\净因法成】  
 净因法成—吉祥法宣—南华(心宗)明  
 净因自觉—清州一辨(普照希辨)—大明僧宝—玉山师体—雪岩慧满—报恩行秀—裕福庭雪—少  
 室文泰—还源福遇—淳拙文才—松庭子岩—凝然了改—俱空契斌—无方可从—月舟文载—小山宗书—

【蘊空常忠\幻休常潤】

蘊空常忠—無明慧經—博山元來—【超塵\宗寶道獨】

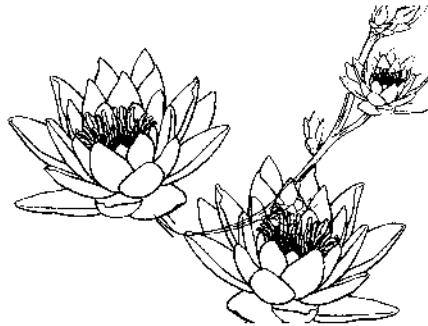
宗寶道獨—天然函巽—雪盛今盤

幻休常潤—【達觀真可\慈舟方念】

慈舟方念—湛然圓澄—【瑞白明雪\石雨明方】

石雨明方—即念淨現—大休殊—【德融心照\道開一和】

(作者为《广东佛教》副主编)



# 济南长清四禅寺

□ 叶宪允

**摘要:**山东济南四禅寺,传承千年,历史悠久,今存遗迹。唐代义净大师最先出家于此,宋代苏辙也曾游览。

**关键词:**四禅寺;义净大师;苏辙

我国历史悠久,佛教文化源远流长。名山大川众多,而天下名山僧占多,深山多古寺。一些著名古城也是古寺聚集之地,甚至古寺成为城市的象征和重要代表,诸如北京有潭柘寺,广州有大光孝寺,西安有大雁塔(大慈恩寺),洛阳有白马寺,开封有大相国寺,南京古鸡鸣寺、栖霞寺,郑州有少林寺,美名流传天下。寺院文化成为中国文化很具有代表性的特色。一些寺院也较有特色,如山东济南长清区张夏镇四禅寺。

## 一、古寺四禅寺

“四禅”,又作四禅定、四静虑。指用以治惑、生诸功德之四种根本禅定。亦即指色界中之初禅、第二禅、第三禅、第四禅,故又称色界定(《佛学大词典》),此大概是四禅寺得名的原因。

四禅寺,宋代名永庆寺,现有大中祥符七年(1014)敕修永庆寺经幢,位于张夏镇驻地东北2.5公里处车厢(箱)峪土屋村。现存面阔3间、进深1间的大殿1座,前有出厦,梁架为四杉袱,上置平梁,立爪柱,原有正脊,经改建成卷棚式,明代重修。另有高4米的宋代经幢1座,其上所刻佛经,字迹清晰可辨。寺北山腰300米处,有证明功德龛。内有浮雕像1佛2菩萨,呈禅定状。北有治平年间(1064-1067年)石像题记1块,有碑碣6通。该寺创建年代不详,从有唐碑看,建寺较早,到北宋已初具规模。宋代经幢对佛教史研究可提供重要的实物资料。<sup>①</sup>

四禅寺在义净大师以前的历史记载较少。著名佛教大师佛图澄(232-348)的弟子竺僧朗(朗公)曾在金輿谷(今历城区柳埠)开辟道场,弘扬佛法。遂于前秦皇始元年(351)创建寺院,世称朗公寺,其后隋文帝即位,因其母吕苦桃是济南人,为“通梦屡感”,遂赐名此寺为神通寺。《(乾隆)历城县志》卷十八中记载,朗公寺在隋朝名神通寺。朗公居琨瑞山,大起殿舍连楼垒阁。朗公并散营寺上下诸院十有余所,长廊延袤千有余间。三度废教,无敢撤,欲有犯者,朗辄现形以锡杖撻之。朗公谷中的朗公寺称三齐名利。张天瑞《神通寺记略》称,泰岳之阴有寺曰神通寺,其地隶属济南历城仙台乡。神通寺规模较大,有神通寺柏甚多,中有一株,上分九枝,各枝皆合抱不能交,垂荫数亩,人称九顶柏。<sup>②</sup>神通寺产生了巨大影响,乃佛学重镇,自北朝以来就是地位崇高的大寺,产生了一批具有影响的高僧。作为四禅寺前身的土窟寺,也可能就是神通寺的下院,是神通寺“上下诸院十有余所”中的一所寺院。义净大师的佛门师父善遇和慧习就是来自神通寺。如此,四禅寺至少是建立在唐代义净大师之前的若干年。

## 二、义净大师与四禅寺

唐代是经济文化发达、佛教兴盛的时代,唐太宗时期出现了著名高僧玄奘大师,号称“唐三藏”。四十年后,武则天时期,又出现了一位“唐三藏”义净大师,他的经历、贡献以及影响与玄奘大师非常相似。义净大师是山东济南人,早期生活出家在济南(齐州)一带,入四禅寺、义净寺。义净法师与东晋法显和唐代玄奘齐名为“三大求法高僧”,与后秦的鸠摩罗什、梁朝的真谛、玄奘并称为“四大译经家”。他精通

<sup>①</sup> [http://www.jncq.gov.cn/art/2020/3/25/art\\_26315\\_2450669.html](http://www.jncq.gov.cn/art/2020/3/25/art_26315_2450669.html)。

<sup>②</sup> (清)李文藻撰:《(乾隆)历城县志》卷十八古迹考五,清乾隆三十六年刻本。

医药,与鉴真大师并称为“两大医僧”,他博学强记,贯通律学精微,被弘一大师赞为“空前绝后的大律师”。

义净大师西天取经过程中,先后到过岭南首刹光孝寺,印度那烂陀寺,回国后,还到过东都洛阳、西都长安的佛授记寺、福先寺、西明寺、大荐福寺,以及少林寺。他最先出家的寺院是山东济南(齐州)四禅寺。义净最先是在山东的四禅寺,还有四禅寺下院义净寺。依据宋赞宁《宋高僧传》卷一《义净传》、唐智升《开元释教录》、圆照《贞元释教录》及其义净自撰《南海寄归内法传》等资料,义净为山东齐州(治所在今山东济南)人。义净在六七岁时,即礼泰山金舆谷神通寺善遇法师、慧智禅师为师,出家学习佛法。金舆谷神通寺原是东晋时期北方著名僧人竺僧朗居住传法的地方。善遇、慧智二师为了向民众传法方便,携义净下山迁居到在齐州城西四十里的土窟寺。土窟寺,就是济南(齐州)四禅寺,这是义净大师的佛教生涯的起始点。从童年至25岁,义净大师一直在家乡齐州(今山东济南)城西的四禅寺出家修行,及至21岁受具足戒后,义净以慧智禅师为亲教师,更能持律谨严、精求律典。随着义净逐渐长大,慧智禅师鼓励他出外游学、寻师访友。于是他出游洛阳、负岌长安,先后广泛学习并精研了《对法论》《摄论》《俱舍论》《唯识论》等典籍。这为他远赴天竺、求取真经作了必要的准备。义净离开四禅寺,万里游西域,到过印度及南海一带,周游天竺瞻礼圣迹,到过王舍城、大觉寺、佛涅槃处、般弹那寺、佛本生处、低树园处、佛从天下处、佛成道处、鹿野苑、鸡足山处等。在瞻礼圣迹的同时他也不忘遍访名匠、四处参学,并在那烂陀寺求学十年。从海路回,到过广州以及光孝寺。证圣元年(695)仲夏,回到了洛阳,受到了武则天及僧俗的隆重欢迎,“天子亲迎,群公重法”。然后开始了他在两京长达18年的译经事业,先后在洛阳大福先寺及长安大荐福寺(今西安小雁塔)、西明寺等道场,译出107部,合428卷经书。组成了庞大的译经团队。在繁忙的译经之余,义净也不忘课徒授学。直到79岁在长安大荐福寺翻经院圆寂。<sup>①</sup> 义净再也没有回到四禅寺。

但是,义净在唐朝两都以及朝廷中的巨大影响力,必然会反而影响到其家乡曾经驻止过的寺院。义净的一生轨迹与功业,都与玄奘大师非常相似,包括西行以及佛经的翻译。唐太宗专门为玄奘的译经写了《大唐三藏圣教序》,而唐中宗也专门为义净写了《唐中兴圣教序》,二人均被尊为“大唐三藏法师”。《唐中兴圣教序》,就立碑在四禅寺,显然朝廷或者说有关人士以及佛教界没有忘怀义净大师早期是出家四禅寺的事实。宋赵明诚《金石录》记载:

《唐中兴圣教序》,右,中宗为三藏法师义净所作,唐奉一书,刻石在济南长清县界四禅寺。寺在深山中,义净真身塔尚存,今屡往游焉,得此文入录。案:《御史台记》,奉一,齐州人,善书翰。武后时,为御史。后坐诛剪皇族,废。

右,《圣教序》碑侧云:则天尝得玉册,上有铭十二字,朝野不能识,义净能读。其文曰:“天册神皇万岁忠辅圣母长安。证圣元年五月上之,诏书褒答。”案:宋苕公纪年通谱,武后以证圣元年九月授天册金轮圣神之故,大赦改元。先是司饷局人于水际,得石函,有玉册云,神皇万岁忠辅圣母长安,故改元协瑞,其文与义净所载小异云。余尝谓义净方外之人,而区区为武后称述符命,可笑也。然陶弘景称一代高士,在梁武时,亦屡上图,岂独义净哉。<sup>②</sup>

一般认为《唐中兴圣教序》在历代的圣教序中比较有名,此碑也说明义净大师已成为皇室倚重的大师级的佛教权威,堪称朝廷中佛教界的代表性高僧,联想到唐代佛教兴盛的局面,义净大师的地位也就越发显现。从此碑立于四禅寺也可以看出,四禅寺作为与义净大师关系密切的寺院,显然也因为义净大师在朝廷中的重要地位而随之提升了影响力。清代孙岳颁撰《佩文斋书画谱》卷二十六以及卷二十七,还分别提到唐中兴圣教序,并指出《唐书武后纪》云,久视元年三月,夏官尚书唐奉一为天兵大总管。唐中兴圣教序碑中宗为三藏法师义净所作。似乎到清代,此碑还存在。义净虽不能生返山东以及四禅寺,

<sup>①</sup> 张浩:《丝路千帆远 佛法联古今:记唐代求法译经僧义净》,《中国宗教》,2016年08期,第32页。

<sup>②</sup> (宋)赵明诚撰:《金石录》卷二十五跋尾十五,四部丛刊续编景旧钞本。

也未能见到自己亲人。先天二年(713)正月,义净大师曾奏请返回老家,太上皇准予回齐州,但是此时义净大师已经生病,他病中所写遗书,说:“齐州孤妹、诸亲眷属,并言好住。”没有回到济南与孤妹相见,而是在此年正月十七日圆寂了。但义净大师圆寂后舍利分出一份归葬故乡,四禅寺建塔保存之,并在堂中悬挂了来自长安绘制的义净肖像。该塔应该是在四禅寺北面的山上,称“证盟塔”,塔旁嵌有一块“证盟塔舍财之记”石碑。<sup>①</sup>此都充分说明,义净大师生前身后,都保持了与四禅寺的关系。相传济南兴教禅寺,也是义净大师与其弟子所督造寺院之一,该寺在隋朝时期即非常兴盛,经唐扩建,达到殿宇数十间,僧众上百名,道场相连,度人无数。当时武则天委派义净大师督修全国寺院,齐州(今济南)周边寺院有上百。<sup>②</sup>唐代时期佛寺的兴盛,以及义净大师的影响,这种情况是完全有可能的。这也是义净离开山东后,与家乡的又一渊源。

唐代,四禅寺有《四禅寺万菩萨像记》,赵子余撰,林混元八分书,天宝十一年(752)立。<sup>③</sup>表明义净大师之后,唐天宝年间四禅寺仍然存在并有修建。

### 三、苏辙与四禅寺

到了北宋,四禅寺已初具规模。四禅寺遗址如今还有一座高4米的宋代经幢,其上刻佛经,字迹清晰可辨。寺北山腰有证明功德龛,内有浮雕像,1佛2菩萨,呈禅定状。北有北宋治平年间石像题记1块,碑碣6块。现存宋代经幢上面至少出现五处年号,其中熙宁己酉(1069)为立幢时间,刻文中说宋大中祥符七年(1014)敕修永庆寺(即四禅寺),另外三处年号为宋熙宁庚戌(1070)、宋熙宁壬子(1072)、熙宁丙辰(1076)。<sup>④</sup>

唐宋八大家之一的苏辙在齐州(济南)任官时于熙宁八年(1075)曾赴泰山游历,按沿途所见景致写了《游泰山诗》四首:《初入南山》、《四禅寺》、《灵岩寺》、《岳下》。

#### 《初入南山》:

自我来济南,经年未尝出。不知西城外,有路通石壁。初行涧谷浅,渐远峰峦积。翠屏互舒卷,耕耨随欹侧。云木散山阿,逆旅时百室。兹人谓川路,此意属行客。久游自多念,忽误向所历。嘉陵万壑底,栈道百回屈。崖巘递峥嵘,征夫时出没。行李虽云艰,幽邃亦已剧。坐缘斗升米,被此尘土厄。何年道褻斜,长啸理轻策。

#### 《四禅寺》:

山蹊容车箱,深入遂有得。古寺依岩根,连峰转相揖。樵苏草木尽,佛事亦萧瑟。居僧麋鹿人,对客但羞涩。双碑立风雨,八分存法则。云昔义靖师,万里穷西域。华严具多纸,归来手亲译。蜕骨俨未移,至今存石室。遗文尽法界,广大包万亿。变化浩难名,丹青画京邑。粲然共一理,眩晃莫能识。末法渐衰微,徒使真人泣。

#### 《灵岩寺》:

青山何重重,行尽上囊底。严高日气薄,秀色如新洗。入门尘虑息,盥漱得清泚。高堂见真人,不觉首自稽。祖师古禅伯,荆棘昔亲启。人迹尚萧条,豺狼夜相觐。白鹤导青泉,甘芳胜醇醴。声鸣青龙口,光照白室陞。尚可满畦塍,岂惟濯蔬米。居僧三百人,饮食安四体。一念但清凉,四方尽兄弟。何言庇华屋,食苦当如荠。

#### 《岳下》:

东来亦何求,聊欲观海岱。海西尚千里,将行勇还退。岱阴即齐疆,南往曾历块。春深草木长,山暖冰雪溃。中巷无居人,南亩释耕耒。车徒八方至,尘坌百里内。牛马汗淋漓,绮絜声辍。喧阗六师合,汹

① [https://www.sohu.com/a/126060311\\_566038](https://www.sohu.com/a/126060311_566038)。

② <http://blog.sina.com.cn/jnxjcs>。

③ (宋)赵明诚撰:《金石录》卷七目录七,四部丛刊续编景旧钞本。

④ [http://www.28868.com/temple\\_info/11198.html](http://www.28868.com/temple_info/11198.html)。

涌众流汇。无复问谁何，但自舍耽爱。龙鸾画车服，贝玉饰冠佩。骅骝蹴腾骞，幡旆飞暖。腥膻及鱼鳖，琐细或蒲菜。游童愧无资，技巧穷殊态。纵观愕未已，精意殚一酌。出门青山屯，绕廊遗迹味。登封尚坛墼，古观写旗队。戈矛认毫末，舒卷分向背。雍容太平业，磊落丰碑在。往事半蓬蒿，遗氓但悲慨。回瞻最高峰，远谢徂徕对。欲将有限力，一放目所迨。天门四十里，预恐双足废。三宿遂徘徊，归来欲谁恣。前年道轘轳，直上嵩岭背。中休强饮食，莫宿时盥颡。稍知天宇宽，不觉人寰秽。岁时未云久，筋骸老难再。山林无不容，疲薶坐自碍。自知俗缘深，毕老守阡阓。何当御清风，不用车马载。<sup>①</sup>

苏辙因为反对王安石的青苗法，于熙宁二年（1069）八月被贬出外，任河南府留守推官。熙宁三年（1070）二月，当时知陈州的张方平征召苏辙为陈州教授。熙宁六年（1073）四月，判河阳军文彦博征辟苏辙为学官。熙宁八年（1075），改授齐州掌书记。熙宁十年（1077年），苏辙改任著作佐郎，又随南京留守张方平任职，为签书应天府（南京）判官。《游泰山诗》四首应该就是在熙宁八年（1075）授齐州掌书记之时所作，时间在1075至1077年之间，从第一首诗中“自我来济南，经年未尝出”，则一定不是在1075年，而且第四首中有“春深草木长，山暖冰雪溃”之句，则游赏的时间是在1076年的春季。苏辙因为是被贬出朝廷，辗转各地担任地方普通官员，故此心情不是很好，第一首《初入南山》就有充分的表现，面对南山之境险峻幽邃，苏辙却感受到“坐缘斗升米，被此尘土厄”，盼望“何年道褻斜，长啸理轻策”，意欲摆脱目前的困境。下面的三首诗，着重于对山东济南一带著名景点风物山川的描写。灵岩寺，始建于东晋，位于山东济南市西南泰山北麓长清县万德镇灵岩峪方山之阳。辗转延续唐、宋、元、明、清，自唐代起就与浙江国清寺、南京栖霞寺、湖北玉泉寺并称“海内四大名刹”，并名列其首。至于东岳泰山，更是不言而喻。苏辙还游览了四禅寺，说明1076年的四禅寺仍然是具有一定声名的寺院，此时的四禅寺也称古寺，“古寺依岩根，连峰转相揖”。“樵苏草木尽，佛事亦萧瑟。居僧麋鹿人，对客但羞涩”，表明寺院已经衰败萧瑟，少有访客前来。但是因为有义净大师的影响在，寺院的有关遗迹尚存，有“双碑立风雨”。寺院的僧人对远来的游者云，昔日的义净大师“万里穷西域”，带回的佛经归来手亲译。“蜕骨俨未移，至今存石室。遗文尽法界，广大包万亿。变化浩难名，丹青画京邑。粲然共一理，眩晃莫能识。”表明义净大师的遗骨或者部分遗骨舍利存在四禅寺石室，一部分遗物或者是所携带回的佛经遗文等也在四禅寺有保存。苏辙感叹名寺衰微，徒使真人泣，十分的感伤。

#### 四、宋之清时期四禅寺

此外，郑秉德等神通寺题名，是在宋徽宗赵佶大观四年（1110）三月刻，正书石高八寸广一尺二寸，在历城县神通寺。此碑还题有，郑秉德以及济南沈君正同弟天粹自四禅寺登奉春岩洞，诣灵岩道场等，时间是大观庚寅（1110）三月廿三日。<sup>②</sup>此记载，不但表明四禅寺在1110年前后的存在，也说明四禅寺与大寺神通寺、灵岩寺距离比较近，关系应该也比较密切。四禅寺遗址现存大殿一座，是明代重修。此外四禅寺在明代有无住禅师，成化年间（1465-1487）时住锡在华林寺，“像貌魁岸，儒书、释典无不精晓。士绅雅重之。以居近市廛，迁四禅寺，卒年九十。当盛夏，颜色如生，观者如堵，至今塑像祀焉。”<sup>③</sup>按此记载，说明明朝成化时期，四禅寺还存世，并且比较幽静，无住禅师避尘世喧嚣而来此。到清代乾隆年间修县志之时，无住禅师的塑像仍然在寺内，间接说明四禅寺从明成化时期到清乾隆时期一直存世。

清代乾隆时期之后，四禅寺应该仍然存在，延续到民国以及当代，很可能是在新中国解放以后寺院僧众才流散，四禅寺现在遗迹之保存还很丰富，就充分说明这一点。现在遗迹尚存，损坏严重，寺院旧址成了小学校园。四禅寺遗址现在仅存一座经幢和一座石钟亭。几处散落的塔座和塔尖，上面雕刻着精细的佛像和花纹。院子里有一颗古柏。在四禅寺北面的山上有一座塔，叫“证盟塔”，塔旁嵌有一块“证盟塔舍财之记”石碑。塔里供奉着义净法师的舍利子。距四禅寺数公里外的王泉村的山谷中有多处佛

①（宋）苏辙撰：《栾城集》卷五，四部丛刊景明嘉靖蜀藩活字本。

②（清）毕沅辑：《山左金石志》卷十八，清嘉庆刻本。

③（清）李文藻撰：《（乾隆）历城县志》卷四十五列传十一，清乾隆三十六年刻本。

教摩崖造像,其中一处名为“背阴佛”的造像貌似“雷公脸”,相传是孙悟空的原形。<sup>①</sup>当年义净大师等历代高僧的风采也许能继续书写往昔的辉煌。四禅寺“中有义净三藏手植矮松,偃盖婆娑,异于凡木。树下土石间,往往得舍利。”<sup>②</sup>这是金代时期的情形。流传千年的古寺,其岁月的风霜与历代兴废仍然保存,义净大师在四禅寺留下了历史的踪迹不会完全消失。

四禅寺有下院双泉庵,建于隋唐年间,义净大师驻锡过该寺院。双泉庵位于张夏镇张夏村东1公里的通明山半腰处,门朝西北,是四禅寺的下院,正殿前2米并列双泉成两方池,故名双泉庵。该庵自西向东现存门楼、正殿、南配殿。门楼顶瓦不存,无门。正殿面阔3间,进深1间,硬山顶,前出厦,布瓦脊已毁。南配殿结构与正殿相同,院内有龙首碑、龟趺碑及明至民国的碑碣共8通,碑刻记载较详。该庵创建年代不详,据碑载历史较早,明中叶为极盛期,明末遭兵燹,庵堂荒废,清、民国又曾两兴,现保存尚好。<sup>③</sup>义净寺原名双泉庵,因寺内有双泉而名,建于隋唐年间,是义净大师出家的土窟寺的下院,他曾驻锡过。《(道光)长清县志》卷十:“双泉庵。青保张夏镇张山之麓,康熙四年历城庠生王泰来有重修,碑在吕祖阁前。嘉庆初年又修,肥城尹秋岩读书于此,为作碑记。”<sup>④</sup>表明道光年间,双泉庵还存在,并有重修。双泉庵在通明山。《(道光)长清县志》卷一:“通明山,县东南六十里,旧名屏风山。其峭壁中有二石孔,日光东西明透。……山半有双泉寺,名双泉庵。”<sup>⑤</sup>双泉庵现在称义净寺,乃在新址上重建,距离旧寺很近,正是为了纪念义净大师。这里,古泉古木,蓝天白云,翠竹细雨,梵音悠远。数十座庄严殿宇浑然一体,掩映于绵绵群山、苍松翠柏间,气势恢宏,错落有致。寺内双泉虽逾千年,仍潺潺而流,常年不息;千年碑文讲述着历经的沧桑,尤为难得的是义净大师之真迹楹联“花雨缤纷双树枝头联贝叶,香云缭绕昙花影里放金光”尚存于大殿前。驻足其间,令人心生欢喜,不免赞叹通明山中竟有如此圣境。<sup>⑥</sup>义净寺乃近年常净法师募集善款扩建,以弘扬义净大师的精神。

(作者为华东师范大学图书馆古籍部副研究员,华东师范大学宗教学研究中心研究员)

① [https://www.sohu.com/a/126060311\\_566038](https://www.sohu.com/a/126060311_566038)。

② (清)张金吾辑:《金文最》卷三十七碑,清光绪二十一年重刻本。

③ [http://www.jncq.gov.cn/art/2020/3/25/art\\_26315\\_2450669.html](http://www.jncq.gov.cn/art/2020/3/25/art_26315_2450669.html)。

④ (清)舒化民修、徐德城纂:《(道光)长清县志》卷十,清道光十五年刊本。

⑤ (清)舒化民修、徐德城纂:《(道光)长清县志》卷十,清道光十五年刊本。

⑥ 巩欣帅:《千年义净寺 天然禅境地》,《走向世界》,2018年28期,第68页。