



鉴真佛教学院主办

(总第二十期) 2023

佛教教育论坛

鑑真



■	■	■	■	■	■	■
江苏佛	爱	佛	高	经	佛	校
教院校	国	教	僧	典	教	园
交流	爱	史	大	导	文	风
	教	话	德	读	化	采

(总第二〇三期)  
2023

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

徐永泰 廖勇

主任：释能修

副主任：宗金林 释仁风

委员：释仁如 释仁永

释明空 释演海

释克能 释开智

宋华忠 扶正

主编：宗金林

副主编：宋华忠 扶正

释克能 释开智

责任编辑：扶正

2023年12月出版

内部刊物 免费赠阅

## 江苏佛教学院交流

- 1、办学四十年 育僧新时代·····释智海（1）
- 2、院校生活的安心之道·····释界文（4）
- 3、删繁就简建“方塘”，领导标新谋“鉴开”·····扶正（6）
- 4、佛学院图书馆：资源丰富、以人为本·····释超慧（12）

## 爱国爱教

- 5、新时代佛教如何加强全面从严治教·····释能修（14）
- 6、论《药师经》十二大愿与社会主义核心价值观·····释仁如（16）
- 7、江苏佛教的守正与创新·····释仁永（21）

## 佛教史话

- 8、《申明佛教榜册》中的佛教政策探析·····释行知（23）
- 9、南宋梁楷《八高僧图》释读（一）·····释仁果（28）
- 10、简论唐朝的弥勒信仰·····释圣敬（34）

## 高僧大德

- 11、星云法师的佛教现代化及人间佛教思想·····伍先林（39）
- 12、永明延寿“一心”思想研究·····释常慧，释常心（49）
- 13、净土佛国的诗化呈现：楚石梵琦《西斋净土诗》·····齐胜利（55）

## 经典导读

- 14、论母教与爱国爱教的关系  
——读印光大师《复永嘉某居士书一》心得·····释开智（67）
- 15、浅释不杀生戒·····释智林（74）

## 佛教文化

- 16、茶海渊香 禅味人生·····释演海（81）

## 校园风采

- 17、色欲大海 望而生畏 避之若浼·····释圣南（85）
- 18、古诗《山居秋暝》赏析·····释圣进（87）
- 19、曹植《白马篇》赏析·····释圣渝（89）

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

电子邮箱：[jianzhen@jianzhen.net](mailto:jianzhen@jianzhen.net)

电话：0514-87302200

## 办学四十年 育僧新时代

□ 释智海

中国佛学院栖霞山分院自1982年创办以来,已有40多年办学历史。学院四十年来的办学实践,主要体现出“四个毫不动摇”:一、坚持办学方向毫不动摇。二、强化思政教育毫不动摇。三、推进规范办学毫不动摇。四、推行教学改革毫不动摇。

全院上下牢牢把握佛教中国化为办学方向,以社会主义核心价值观为引领,严格遵守《宗教院校管理办法》,按照“政治上靠得住、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用”的标准,根据育人为本、德育为先的总要求,培养佛教后备人才。“以佛教中国化为方向,争创国际知名、国内一流的佛学院”的办学定位,累计招收培养僧伽培训班1届、专科班22届、本科班6届、研究生班4届、尼众班2届、南京大学佛学大专班2届,共计培养学僧1500余人,其中有近200人考入中国佛学院。历届毕业生中,担任本届中国佛教协会副会长的有6人,担任本届中国佛教协会副秘书长的有3人,在高等院校和科研机构担任教授或研究员者4人,任各省市佛教协会会长、副会长的约200人,在各大寺院担任住持的约340位,在佛教院校任教的约100位,成为名副其实的“法师摇篮”。

### 第一部分:教育教学方面

1. 次第教学:我院在教学建制上分为三种类型,即:自建院以来并延续至今的两年制专科班、2009年开始创办的四年制本科班,以及2013年依托三论研究所创办的三年制研究班。专科班主要是佛教基础教学;本科班主要是宗派思想教学,其中对三论宗较为偏重;研究生班主要是课题研究教学。

2. 师资力量:学院现有教师58人,其中专职教师26人,包括全国佛教院校优秀教师4位,外聘教师32人。全部教师中具有研究生以上学历44人,占比75.8%;其中获得博士学位教师14人,包括高校博士生导师10人,占比24%。教师研究和教学方向涵盖佛学研究各领域和公共课、思政课各方向,教师整体素质能够满足学院高水平发展和僧才培养目标的要求,形成了一支具有较高教学水平、学术水平的教师队伍。专职教师主要承担佛学专业和基础课程教学任务,外聘教师主要承担公共课程和研究生课程教学任务。

3. 课程设置:我院不断优化课程设置,开好公共课和佛学课。结合我院专科、本科与研究班三级教学模式,在原有教学课程基础上,解放观念,拓宽思路,注意课时与课程、讲堂与庙堂,教师与学僧,信仰与学术,宗教与社会等多元关系,增设和优化教学课程,争取打造出符合教学而又独具特色的精品课程。在佛教院校自办方面,我院坚持以“悲智愿行”为根本精神,以“丛林学院化,学院丛林化、修学一体化”为培养理念;在引导佛教与社会主义社会相适应方面,始终以“爱国爱教”为基本方针。为使佛教在法制社会的有效弘扬,我院长期聘请专业教师担任法律、时事政治、宗教法规与宗教事务条例等相关课程的教学工作,同时,还定期聘请教师进行思想政治教育的教授,在授课方式上,通常采取课堂教学与爱国主义教育基地实地参观相互补的模式。

4. 合作办学:我院认真学习习近平总书记在全国宗教工作会议上的重要讲话精神,坚持佛教中国化方向,以“理和”与“事和”相融不二的积极态度,积极探索培训、联合办学等新发展模式,引导佛教僧才教育与社会主义社会相适应。我院在成功与南京大学宗教学系合办首届佛教大专班;与南京大学继续教育学院合作施行“高起本,专升本”班;与吉林省佛教协会签约办学,专向培养吉林省佛教人才之后。于2023年,又启动与江苏省开放大学合作,提升在读学僧社会学历的计划。

总之,全院上下统一思想,推进规范办学毫不动摇,踏实笃行,学僧们对佛法的体悟进一步加深,学

学习目标更加明确。在全院法师的努力下,学僧们在和敬的氛围中,身心宁贴畅明,安住道场,法喜满满,积极完成学业与道业的见证。

不足:1. 高水平青年教师队伍有待进一步加强。学院高层次教师(全国佛教院校优秀教师等称号获得者等)整体年龄偏大,青年教师中高层次人才还相对偏少。青年教师普遍具有研究生学历,但获得博士学位数量偏少。2. 学院专职教师科研水平有待进一步提高。近年来,学院专职教师积极参加高水平会议、在重要期刊发表论文、积极参与教材编写工作,但相较于普通高校和国际知名佛教院校,专职教师科研水平还有一定提升空间。

## 第二部分 学生管理

学院坚持佛教中国化方向,适应学生发展需求,整合教育教学资源,引导学生成长成才,努力为学生提供全方位、全过程服务和支持。学院成立四十年来,为佛教中国化事业输送了一千三百余名优秀人才,被国内外誉为“法师摇篮”。

首先,明确培育“人才”的教育理念。围绕僧才培养目标,学院制定《学生培养方案》,通过坚持佛教中国化方向,以社会主义核心价值观为引领,开设传统文化课程,提升大家对中华优秀传统文化的整体感知力。学院遵行生活丛林化,学修一体化,严格要求学僧上殿过堂,以六和敬为准则和合共住。严抓教学秩序,严控考风考纪,积极引导学僧践行悲智愿行的大乘菩萨道精神。在日常学修中用心指导,深入课堂宿舍,在心里学习生活等诸多方面,指导关心学生。各届各班秩序井然,考勤严格,月月汇总,用数据说话。进一步做到过程性评价与学期末考核相结合,有过程有凭据,为今后进一步加强班级管理提供了实例和研究依据。

其次,学院从佛教“自净其意”的教诫中,落实大乘佛教“心净则国土净”的理念。高唱家国情怀,倡导人生佛教。以社会主义核心价值观为抓手,积极举办公共课讲座,邀请消防、保健、中医、书画、茶道等各行业专家进行通识教育;定期组织参访南京大屠杀纪念馆,雨花台烈士陵园,梅园新村等爱国主义教育基地,立足社会共建和谐社会。

最后,学院管理层进一步提高服务大众的意识。每周例会,民主决策,合心合力按照《宗教事务条例》《民间非营利组织会计制度》《江苏省宗教事务条例》《江苏省宗教院校财政补助经费管理办法》等规章制度要求,合规合法完成每一项工作。

总之,经过长期的办学积累,学院积极引导学生实践“悲智愿行”的大乘菩萨道精神,形成勇猛精进的优良学风。为配合教学改革,学院通过深化教学管理制度改革、严抓教学秩序、严肃考风考纪、发挥榜样示范作用等措施不断加强学风建设,全校呈现出遵章守纪、勤奋好学、积极向上的学习氛围。

## 第三部分:招生工作

学院始终坚持内涵发展,严格控制招生规模,每年面向全国各省(市、自治区)招生,专科、本科生规模120人左右,研究生10人以内。生源质量呈现区域性平衡、稳步性提升的特点。

学院重视招生工作,制定《招生简章》并报上级部门审批后,依章招生。学院在佛教期刊、新媒体平台发布招生信息,广泛寄送招生资料,实现重点寺院、主要佛学院全覆盖,有效提升招生宣传水平。学院充分发挥为佛教培养后备人才的办学思想,关注僧教育欠发达地区僧才培养难题,加强招生力度,提供培养路径。学院与地方佛教协会合作,构建僧才培养长效机制。

在疫情期间,积极探索线上招生、线上审核、线上考试。2023年秋季招生报考近百人,最终录取72人。

目前:1. 生源紧张、部分学生也存在学习目标不明、学业缺乏规划等问题。这一方面缘于学生习惯性被动学习模式,缺乏自我规划、自主学习的意识和能力;另一方面也反映出学院的导学工作亟需进一步加强。2. 学生退学率需要进一步控制。与普通院校相比,学生退学率高是全国佛教院校面临的普遍性问题。学院近五年学生平均退学率约25%。退学率高与僧人的生活修行习惯、佛教整体生态等密切相关,是佛教院校中普遍存在的共性问题。

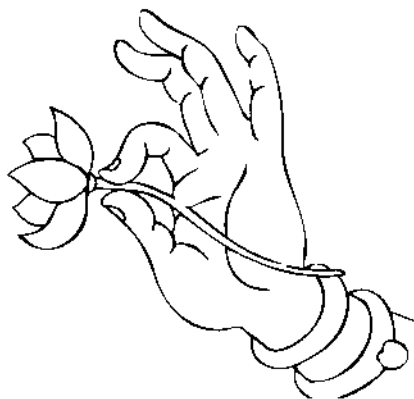
举措:学院的对策主要包括:(1)完善学业指导的总体规划。(2)健全学业指导的制度保障。(3)丰富学业指导的形式(4)加强学业指导的评估。

在招生中:发挥校友优势,通过微信群,校友群进行追踪,以各班班级群群主,进行毕业生统计并表格化。立足本市,覆盖全省,放眼全国。积极加强校友之间的沟通与联络,发挥校友群的优势和作用。学院成立校友会,积极做好校友之间的联络,服务工作,请他们关心母校的招生工作和教育事业的健康发展。

佛教僧伽教育任重道远。我院四十多年的办学过程,不仅培养了与社会主义社会相适应的僧才,而且也是佛教中国化的亲历者。佛教自从传入中国之始,就参与到中国社会文化的建设中。兼济入世出世精神的佛教思想,促成了中国文化中“贫则独善其身,达则兼济天下”的意识形态的形成。这种圆融兼济的人生哲学,也促成了具有“人生佛教”特征的中国化佛教的顶层设计。

作为汉传佛学院建设的先行者,我院非常重视学生僧格养成和对佛法的体悟与研究。我院在未来的教学过程中,将继续践行“悲智愿行”的院训、以“爱国爱教”为原则、以“三论宗风”为导向。坚持佛教中国化方向,严守“弘法是家务,利生为事业”的职责,荷担如来家业,绍隆佛种,续佛慧命,为中国佛教僧伽教育而不懈努力。

(作者系中国佛学院栖霞山分院教务长)



## 院校生活的安心之道

——关于新生辅导的一些经验分享

□ 释界文

佛教院校教育不同于普通的高校,也与一般的寺院道场的丛林熏修模式不同。一方面,宗教院校不同于普通的高校,除了知识的掌握和理解,还肩负着培育道心,提升信仰,养成僧格,培养能够内修外弘的合格僧才的重大使命;另一方面,院校生活又是规模比较大的班级制集体生活,不同于通常意义上的师徒相授和依止。而一般入学的新生都是学佛出家未久,对宗教信仰、教理教义、道场生活和修行各方面都还没有形成深入的了解和见地,还带着很多世俗的价值观、思维模式。这对佛教院校的教学管理和人材培养都提出了很高的要求和挑战。

虽然学僧都是带着非常强烈的求学愿望而来,对接下来的佛学院生活也有很多憧憬,但并不是每个人都能够顺利走完院校的学制课程,成功拿到毕业证书,形成了办学过程中学僧流失的现象。为了防止人才流失,保障院校教育的顺利开展,新生入学教育和辅导无疑是非常重要的,对保障学僧们顺利融入院校生活,安心有效的成长能提供强大的助缘。

戒幢佛学研究所从1996年试办至今已经走过了近30年的历程,目前师生总人数近200百人,以培养高级佛教人才为目标,形成了本科、研究生和博士的三级教育模式。在长期的办学过程中,在新生辅导和管理方面也总结了一些经验,获得了较好的成效。在此作一简略的介绍和分享,请兄弟院校的同行们批评指正。

### 一、把好招生入学关,保证良好的高素质生源

要想教学出成效,良好的生源是非常重要的。从招生简章的发布,到报名人员的审核和初录,针对发心是否纯正、有无违法犯纪等不良行为背景以及其他不适合院校学习的情况进行初步的筛选,只有初录通过的报考人员才会接到教学部通知来寺复习备考。在备考阶段,一方面报考学僧们可以在这个时段熟悉和融入道场的日常学修生活,接受体检,学习下发的相关学习资料,为入学考试作准备;另一方面,客堂和教学部也有机会对报考学僧的威仪行持、思想动态和道场生活的适应情况等各方面作细致的考察。

入学笔试内容包括佛教基础、古汉语、社科文化、外文、思政等几个方面,面试则直接针对报考僧的发心、知见、对院校生活的理解和愿景、学修定位、个人特长及短板等各方面作问询和考核。只有在各方面通过考核,情况达标的考生才能拿到正式的录取通知书。

这样在源头上保证了入校生的良好素质,对于教学管理和办学目标的顺利达成起到了很好的保障。

### 二、充分做好学前教育,为接下来的院校生活做好铺垫

对于大多数新生来说,对院校生活是非常陌生的,存在着不熟悉教学管理规范、不了解如何过好院校生活的诸多迷茫。因此,在正式开学前充分做好学前教育是非常重要的环节。我们目前是利用开学前的几天,进行集中的学前教育。内容包括:道场定位和研究所办学理念、学生手册导读、学习常住规约、院校生活的心态调节等系列讲座,让学僧从道场定位、办学理念 and 特色、学院管理要求、丛林生活制度,以及如何作好院校生活的心态调节等各方面获得辅导,为接下来的院校生活作好铺垫,以便减少思想纠结和各类问题的发生,更顺利地融入院校的学修生活。

### 三、及时进行思想教育和心理引导,守护学僧的健康成长

从多年的佛教院校办学经验来看,佛学院的学僧相对于社会高校同学在读书阶段要求更高,成长挑战更大。一般新入学的同学往往会受到以下几个方面因素的困扰和冲击:

1、理想与现实之间差距的冲击。

很多新生都是学佛和出家未久的新人,对于宗教修学和院校学修生活知之甚少,往往报着过于理想化的投射进入院校。以佛菩萨的完美标准来看待和要求周边的道友同学,以为稍作努力就能在修证教理上获得大成就、开悟等等,而理想与实际的落差常常会对他们之前的理想化投射造成冲击,影响到学修的积极心态和信心道念的保持。

2、初学者尚未完全转化的世俗思想和价值观的冲击。

院校新生还未接受过佛法的系统学习和丛林生活的长时熏陶,还带有很多俗世的世界观、价值观、思维模式。这些不良习气在传统依止法和师徒关系中,会得到及时的纠正和调治。但是院校的生活情境下,一大群佛学小白朝夕相处,如果没有得到及时发现和纠正,一些不正之风就会蔓延,对于那些正见还未具足的同学造成的冲击和伤害也是很大的。

3、学僧个体在修学过程中出现的身心烦恼和障碍的冲击。

在学习和修行的道路上从来都不会是一帆风顺的,即使具备良好的发心和坚定的信仰,也会遇到种种的障碍,诸如健康问题、学习问题、人际关系问题、修行和戒律的问题、环境适应的问题等等。这些如果不能得到及时的辅导和帮助,也会给学僧的学修生涯带来严峻的挑战和冲击。

针对入学新生可能会遇到的这些问题和挑战,我们在入学之初就开设了《院校生活的安心之道》心理讲座,从“坚守一个定位、安住身心的两种增上、做好三种管理”三个方面来帮助新生梳理思想,做好学修和生活中的定位与管理。清晰自己院校生活的根本定位——学修;学会从自身修持和丛林共住两个方面,不断增上自己的福慧资粮和信心道念;做好学习安排、时间规划和人际相处三个方面的管理,以保障自己在院校生活中,顺缘具足,不断进步。

对于个别心理出现问题,遇到较大学修障碍的同学,研究所设有心理辅导室,配备了心理沙盘,由具备佛法修学经验和心理咨询背景的法师大德发心,及时为他们作修学引导、危机干预和心理辅导,帮助他们克服障碍,确保院校生活的平安度过。

四、搭建完善健全的服务管理机制,为院校生活的规范有序提供监督、服务和管理。

戒幢佛学研究所秉持“学院丛林化、丛林学院化”的办法理念,把院校生活与丛林熏修融为一体,全体学僧坚持早晚课诵、二时过堂、布萨安居,遵守佛教戒律,遵从丛林清规和相关道场管理制度。在管理架构上,由所长方丈大和尚统一领导,研究所全面承接,教学部和训导部牵头提供服务和支持,形成僧值、监学、班委三级管理制度,对学僧的日常生活和宗教操行加以监督、引导、服务和管理。定期召开班委会、教务会,以及教学管理团队集体大会等,对学僧管理中出现的问题及时发现、及时解决,同时也对全体班委和教学管理相关法师开展管理方法、管理思路的辅导、学习和提升。统一思想,增强能力,规范方法。

良好的开端是成功的一半。戒幢佛学研究所在大和尚的带领下,常住的支持和全体教学管理团队的努力下,不断探索创新,不断总结经验,形成了自身具有特色的新生教育管理模式,得到了入学新生的良好反馈,展示出非常好的成效。接下来,我们也将继续努力,不断提升,争取为新时代的佛教院校教育作出更大的贡献。

(作者系苏州西园戒幢佛学研究所副所长)

# 删繁就简建“方塘” 领导标新谋“鉴开”

## ——浅谈我校高效课堂建设

□ 扶正

**摘 要:**课堂是学校办学的生命线,也是法师教育教学的主阵地,更是学僧眼中知识智慧的神圣殿堂,对我们法师来说还是讲经弘法的道场,本文从高效课堂的内涵、构建的原因、策略、意义和应有的态度等方面具体阐述佛学院高效课堂的建设。

**关键词:**佛学院;高效课堂;教育;变革;师生

桃花潭水深千尺,不及恩师课中情,几乎所有人都曾经亲历过也曾经感受过毕业后学僧聚在一起谈的最多是老师课堂上的风采,聊的最多是老师课堂上的细节,讲的最多是课堂上的故事,由于老师与学僧接触得最多是在课堂上,所以,在学僧的记忆里课堂的好坏与老师的形象几乎划上了等号。课堂是学校办学的生命线,也是老师教育教学的主阵地,更是学僧眼中知识智慧的神圣殿堂,对我们法师来说还是讲经弘法的道场,一定意义上说课堂好坏便是一个老师好坏的代名词。而且一切教育改革的重心在于提高课堂效率上。真正意义上的课堂教学的高效率就是师生用最短的时间获得最大的收益。由此可见,高效课堂作为一种理念,更是一种价值追求,一种教学实践模式。课堂教学的高效率,是每一个老师不断追求的目标,它是教学过程的最优化,教学效果的最大化,是师生互动完美配合的结晶。课堂教学的高效率,对每一位老师无疑是一种新的挑战,实施高效课堂教学,需要有一支理念新、能力强的法师队伍作支撑,方能有序推进。下面笔者从构建高效课堂必要性及策略等视角,谈谈自己的一些想法、探索与实践。

### 一、课变之意——半亩方塘一鉴开,天光云影共徘徊

宋代朱熹的《观书有感二首·其一》的诗句:半亩方塘一鉴开,天光云影共徘徊。问渠那得清如许?为有源头活水来。

半亩大的方形池塘像一面镜子一样打开,清澈明净,天光、云影在水面上闪耀浮动。要问池塘里的水为何这样清澈呢?是因为有永不枯竭的源头源源不断地为它输送活水。全诗以方塘作比喻,形象地表达了一种微妙难言的读书感受。课堂并不是一泓死水,而是因常有老师注入活水,因此像明镜一样,清澈见底,映照着天光云影。这种情景,学僧在课堂学习中搞通问题、获得新知而大有收益、提高认识时的情形颇为相似。这首诗所表现的读书的感悟,有得时的那种灵气流动、思路明畅、精神清新活泼而自得其来的境界,寓意深刻,内涵丰富,可以做广泛的解释。特别是“问渠那得清如许,为有源头活水来”两句,借水之清澈,是因为有源头活水不断注入,暗喻学僧要心灵澄明,就得有法师高明的教学艺术,不断追问、点拨、点评、归纳提升。才能达到新境界,激发激情,产生灵感,从而形成对法师课堂的浓厚的兴趣。产生课堂的高效。

高效课堂应该是有充满的活力课堂,具体表现为法师有魅力,学僧有动力,互动有张力。如果把课堂比喻为半亩方塘,那么由于天光(师)云影(生)共徘徊(互动)它就要像镜子那样清澈明净、流光溢彩、灵动引人、活力四射。因此,我认为:高效课堂就应该用最少的时间取得更高的效率、高质量地达成教学目标、促进学僧高效发展快速成长的课堂,具有高效率、高效益、高效果的特点。它是知识的超市,生命的狂欢。作为知识的超市就是要通过立体式、快节奏、大容量来增加思维量、信息量、训练量,从

而实现轻负、高质、低耗、高效的课堂目标;所谓生命的狂欢说的是这样的课堂一切以学僧为中心、以快乐为根本。它遵循“水涨”才能“船高”的原理,关注学僧中的“弱势群体”,从最后一名学僧抓起,认为人人成功才是真正的成功:教材分析的“无边界原则”。它遵循举一反三触类旁通的原则,突出质量和张力,不强调进度,只讲目标,人人会学才是目标。用一种思路做十道题,不如一道题找出十种思路。揪住一个知识点“无限”放大,四处出击,形成上挂下联、左顾右盼。高效课堂由追求知识的完整性、全面性到更加关注学僧的性格、人格的健全;由注重知识能力的培养到更加关注学僧的心理需求和精神成长;由传统共性和整齐划一的教育到更加关注学僧的不同需求;由关注课堂环节、程序的编制到更加关注学情、氛围和师生及生生关系。

高效课堂往往从形动——课堂上学僧动起来开始,又不满足于形动,这是因为形动是在老师主动下的被动的参与活动,是一种形式上的活动,有被动性成份,可能只是停留在表面上的热闹,所以要引向心动——思维的活动,这种活动才是真正的课堂活动,才有真正意义的互动,即启发出来的“形动”走向“心动”这是至关重要的。有了“形动”和“心动”可以实现知识、能力上的教学目标,但觉悟的育人目标还没有落实,还需要再上升到“神动”——思想在活动,只有这样学僧的认识才得到升华,上升到方法、情感价值观,觉悟才得到提高,课堂教学才上升到最高境界。只有三“动”统一,课堂才能真正实现晓之以理、动之以情、有情有理、情理交融。最终达到“形神兼备、气韵生动”的艺术效果。才能使学僧沿着“学会、会学、乐学”路径去学习。

总而言之,高效课堂的实质是解放和发展学僧的学习领悟力,法师的教学点化力,学院教育教学的管理力。其核心理念是以学僧为中心,为了学僧、相信学僧,依靠学僧,发展学僧。课改是课程改革的简称,包括课程目标、结构、评价及教与学方式的改革,其中主要指课堂改革。

## 二、必变之源——无边落木潇潇下,不尽长江滚滚来

### (一)建设高效课堂是适应新的教育教学形势的需要。

基础教育经历了十多年的课程改革,我们的学僧都是在新课改的理念熏陶和课改后基础教育的教学模式培养出来的。已经适应并习惯了高效课堂模式。课改以来,我院法师的观念、行为都发生了明显的变化,课堂教学面貌显著改观,但与课改的要求还有很大的差距。重法师的教,轻学僧的学;重知识的灌输,轻能力的培养;重优秀的学僧,轻落后的学僧;重教学的结果,轻教学的过程,教学效率尚需提高,迫切需要通过进一步深化课改来逐步解决这些问题,来整体提升我院教育教学质量。

### (二)建设高效课堂是适应我校校情及师生共同成长的需要。

学校的生源状况和国家及社会对我们办学的期待的矛盾,迫切需要建设高效课堂。我们的生源基本上是在国民教育系列升不了学的高初级中学僧(甚至还有没有完成初中毕业的),文化基础差,学习能力差,学习动力差。不少学僧还由于家庭教育问题,还存在心理和思想上的问题。建设高效课堂,就是要真正使学僧获得今后走向社会所需要的基本生存的能力;自主学习的能力;与人合作交流的能力;探究与创新的能力,以满足学僧终身发展的需要。同时,由于我们法师在课堂上始终处于主导地位,因此,课改的关键在法师,打造高效课堂需要全体法师转变教育观念,不断改进教学方法,尊重关爱学僧,教学相长,这也有利于不断提升我们法师的教育教学水平和专业素养。所以,我们的课堂必须进行一场革命。只有课堂改变,学院才会改变;只有课堂高效,教学才能高效;只有课堂优质,学僧才会优秀;只有课堂进步,法师才会成长;只有课堂出彩,法师才会出色。

### (三)建设高效课堂,是创建国家示范性宗教院校及我校实现高质量发展的需要。

国家示范性宗教院校的核心指标,包括先进的办学理念 and 战略性规划,以及优秀的教学水平。而课堂是实现办学的主阵地,高效课堂作为一种教学形态则是实现这个核心指标的关键,因此高效课堂是课堂教学必须永远追求的目标和理想。其理念在于实施素质教育,促进均衡发展,其本质在于面向全体学僧,关注学僧的全面发展,其难点在于转变法师观念,改变陈旧的教学模式,其重点在于调动学僧学习的积极性,改变学僧的学习方式和法师的授课方式,其目标在于提高课堂教学效率,培养学僧能力,减轻学

僧负担,让学僧快乐学习,让法师幸福工作。从这个意义上说建设高效课堂是创建国家示范性宗教院校及我校实现高质量发展的突破口。

(四)建设高效课堂是落实国家教育改革与发展纲要的需要。

落实国家教育改革与发展纲要就是要促进教育的科学发展,坚守为党育人、为国育才才是办人民满意的教育使命。坚持以人为本,全面实施素质教育是教育改革与发展的战略主题,是贯彻党的教育方针的时代要求,其核心是解决好培养什么人,怎样培养人的重大问题。重点是面向全体学僧,促进学僧的全面发展,这就要求课堂教学必须以学僧为中心,注重学僧能力的培养,全面提高教育教学质量,培养德智体美劳全面发展的社会主义建设者和接班人。

(五)建设高效课堂是进一步深化佛学教育课程改革的需要。

新课程改革的理念是一切为了学僧的发展,所倡导的主要学习方式是自主合作探究,其三维目标是知识与技能、过程与方法、感情态度与价值观。高效课堂重在改变法师教的方式和学僧学的方式,这既是基础教育改革的重要内容和要求,也是我们佛学院教育改革的核心目标。同时佛学内容博大精深,这就更需要我们通过高效课堂让学僧掌握科学有效的终身受用的学习方法。

### 三、应变之策——问渠那得清如许? 为有源头活水来

作为教育教学的主阵地的课堂教学,承担着教育思想的引导渗透、教学过程的科学推进、教育教学目标的圆满达成,无不体现在课堂教学规定的时间中,学僧掌握知识的量、能力提高的质、态度情感价值观达成的度。直接反映了课堂教学的效率的状况。因此打造高效课堂,应该是每一位法师努力追求的目标,它是教学过程的最优化,教育效果的最大化,是师生和谐互动的产物。当然这也是久久为功的过程,下面就从九个操作性层面谈谈粗浅的看法。

(一)转变观念——思想是行动的先导。

构建高效课堂法师首先需要转变观念,树立全新的教材观,教学观,学僧观。确立正确的角色定位,从而改变自身的教学行为。为此,必须加强法师培训引导。我们法师基本没有经过师范专业的学习,没有系统学习过《教育学》《心理学》,为把法师培养成教育教学的行家里手,观念是行为的先导,为深入推进教改,我们多次组织了如《混合式教学中,激发学僧动机的11个策略》、《唯变不变,变则通达》、《有章有法从教 有模有样为师》等对法师的专题培训。我们还于9月举办了为期两天的《逐光而行启新程,追求卓越向未》封闭式培训,并举办高效课堂对外交流活动。

(二)精心备课——台上一分钟,台下十年功

备好课是上好课的前提。我们要花功夫钻研教材、理解教材,仔细琢磨教学的重难点,同时还要了解学僧的实际情况,根据学僧的认知规律选择课堂教学的“切入点”,合理设计教学活动。在此基础上,我们法师还精心选择每节课的课堂练习和课后作业,并根据教学的实际需要和学僧的实际情况合理灵活地安排课堂教学的环节,对各个教学环节进行合理地选择和灵活的驾驭,使课堂结构更合理、更科学。我们还充分发挥佛学教研组的作用,集大家集体智慧展开教育教学的研讨,这不仅可以使备课更“精”,也可以使课堂更“活”,还可以使教学更为有“效”。教务处坚持查岗巡课。加强日常教学检查,做到一天四查,还制定了课堂结构及教案的基本框架和模板。

(三)改变模式——唯变不变,变则通达

要打造高效课堂,法师必须改变传统的教的方式,学僧必须改变传统的学的方式,使学僧的变学习由被动为主动,将过去的传统的教的模式转变为“问题引领→学僧自学→合作交流→师生互动→诊断反馈→巩固提高”,从而达到提高学僧学习效率,减轻学僧学习负担,取得更好的教学效果。法师教学观念的转变不是一蹴而就的事,必须在推进课堂教学改革的实践过程中不断推动法师观念的转变,进而转变法师的教的方式,以逐步消除由于法师讲得过多、学僧参与过少而导致的靠大量课后作业来完成教学任务的问题,逐步解决忽视学僧情感、态度、价值观的目标实现的问题。“高效课堂”——让学僧破瓮而出。“满堂灌”、“填鸭式”传统课堂是佛学院课堂的最大顽疾。教学过程中法师和学僧的角色也必须

改变:要让“师长”要变“学长”,法师要变教为启,变教为帮;学僧真正成为学习的主人,变被动接受为主动探求;教室功能的改变:“教室”变“学室”,“讲堂”变“学堂”。为此,夯实教学督查。在加强随堂推门听课的同时,对所有法师及法师的备教改辅进行每年要进行4次检查,两个期末两次定期普查,平时两次不定期抽查,每次检查的内容和项目有所不同,侧重点也不一样,发现问题及时指正纠偏,以期达到教学管理的整体优化。

#### (四)问题引领——回思课中趣,引领乃可及

问题是教学的灵魂,在真实、常态的课堂教学中,我常常发现法师所提的问题本身就有问题,无效问题、假问题、无价值问题充斥课堂,法师的很多提问耽误了学僧宝贵的课堂学习时间,影响了课堂教学效率的提高。法师在授课时应将知识传授和思维启发作为课堂的双线,而问题导向是引领课堂知识学习和思维培养的最重要和最常见的方式。科学设问和有效设问将激发学僧能力和智慧及培养学僧的思维品质,从而提高学科核心素养。为此,我们着力构建“导学引疑、自学择疑、互动释疑、巩固提供”的课堂模式,并鼓励法师教师们大胆放手,充分留白。我们为深入推进教改,促进教研和相互学习,以便于全面了解课堂实际,院领导特别是教务处成员积极进行开展推门听课活动,全体法师开展全员听课、评课活动,每个法师及教师每学期要求听课六节,所有听课人员事后必须及时撰写听课反思,教务处还以《一课一世界,一师一菩提》为题在工作群中进行点评,以相互借鉴,博采众长。

#### (五)把控节奏——法师无闲时,学僧犹饿死

俗话说:“摸索婆娘无闲时”。如果课堂上法师很忙,学僧无事可做实际上是本末倒置。课堂上忙的应该是学僧,而不应该是法师,法师应该是驾轻就熟、举重若轻,课堂上,有的法师刚给学僧提出问题,学僧还没来得及思考,就马上要求其回答,这样不仅浪费了学僧课堂思考的时间,而且有效性很差。这种形式主义的问题导向教学方式使无效劳动充斥课堂,严重影响了课堂教学的效率。因此,要给学僧一定的思考时间和思维空间,要减少“讲与听”,增加“说与做”,尝试“教与评”。在教学的各个环节,法师既是旁观者,又不能是完全的旁观者,法师角色要视情况及时介入,把控教学中教、学、研、讨、习等各个环节的节奏,使学僧学习任务和能力达成更为有效乃至高效。

#### (六)互助学习——善学者,假人之长以补己短

现阶段现实情况下,大班额的班级授课制是不得已的现实选择,也是课堂教学效率难以提高的一大原因。而当前佛学院在小班化教学的现实条件下,有利于在班内实行(或分组)互助学习,这可以说是一个极佳选择。正所谓“高手在民间”,我们法师根据学僧的认知水平和个性心理特点,可以把学僧划分子学习小组或进行合理分工,发挥优秀学僧的优势,积极推行学僧互助机制,同时,法师通过对小组的学法指导和激励性评价,进一步提高学习小组的自主学习效果。这样,可以最大限度地面向全体学僧,做到因材施教,以促进课堂教学效率的提高。

#### (七)分层作业——一枝一叶总关情,一点一滴见师心

法师在布置课堂练习和课后作业时,必须充分考虑不同学僧的学习水平,做到“不布置死记硬背、机械训练作业,布置启发性、思考性作业;不布置重复性作业,布置可选择性、层次性作业;不布置繁难陈旧作业,布置实践性、研究性作业”。布置的作业数量要少而精,要避免进入“法师随意布置大量作业—学僧应付作业—法师随意批改作业—法师再随意布置过多作业—学僧再应付作业”的恶性循环,消除法师无暇顾及教学内容的设计、无暇顾及研究学僧及学情的现象,从而解决学僧不堪重负、疲于应付、厌学情绪滋生等问题。因此,加强作业的管理与指导,避免超负荷、重复性、低水平的作业,给每个学僧留有充分自主发展的余地,是提高课堂教学效率之必需。作业的精选和精编是学校集体教研和备课活动中的重要内容,课后学僧精批和精改是学僧学习的重要反馈途径,精评是帮助学僧及时有效纠正错误的重要方法。我们学院在教学人员教学工作检查中单独列出作业检查项目。

#### (八)科学评价——不畏浮云遮望眼,只缘身在最高层

科学有效的课堂评价包括法师对学僧的评价和法师的自我评价。法师对学僧的评价形式是多种多

样的,但最直接、最快捷、使用频率最高、对学僧影响最大的莫过于课堂教学中的口头评价。以鼓励、表扬为主的积极评价,能有效激励学僧,提高学僧的兴趣,促进学僧的发展。在评价时要注意内容真实,恰如其分地给以褒奖,防止评价语言乏力,或者言过其实。要用富有感染力的语言,不断地为课堂“升温”,从而使学僧有向高一层次攀登,持久地参与学习的动力,使学僧的成就感满足感也趋于“高温”。法师对教学行为的自我评价应包括六个“度”:学僧的参与度、问题的开放度、启发的延展度、法师的亲和度、练习的有效度、知识的整合度。

#### (九) 实效教研——做正确的事,正确的做事

教学实践中我们发现,在很多情况下,课堂的低效是由法师对课标与课本的学习与研究不足所造成的,而法师这方面的不足又影响和制约了其课堂驾驭能力,课堂驾驭能力又反过来影响课堂教学的效率。我们学院近年来加强了教研组的建设,选拔科研能力,教学能力和责任心强的骨干法师担任教研组长。以教研组为学科教研的基础组织,从本校实际出发,坚持“三定”(定时间、定主题、定主讲人)开展课题研究,加强校本研修,开展讲经说法交流,组织示范课、公开课开课活动,深入到课堂观摩学习和交流等,以集体教研活动提高法师整体的科研和教学业务能力。

实践证明,实施“高效课堂”从根本上改变了传统教学模式的以法师为中心的状态,学僧成为了课堂学习的主人,“高效课堂”氛围下,师生情感交融、价值共享、共同创造、共同提升生命价值、丰富精神世界,学僧们如沐春风,法师们如鱼得水,教学相长,其乐融融。“高效课堂”组织模式中,学僧学习变被动接受为主动探求,变学为思,变学为悟,学习成为享受,学习效益大幅提高;“高效课堂”教育理念中,倡导民主、尊重、平等、宽容、欣赏、和谐、进取等现代理念,影响了学僧思想。

#### 四、图变之道——衣带渐宽终不悔,为伊消得人憔悴

构建高效课堂,是教育改革的重要目标之一。构建高效课堂也是一个复杂的系统工程,需要精致的常规管理,需要实效的教科研,需要有效的德育工作。为此,我们需要付出了艰辛的努力和不懈的奋斗。必须用汗水和智慧铺就了高效课堂的道路,在这一过程中肯定会遇到种种压力和困难,但我们必须始终坚守初心,不断追求卓越。

辛弃疾的诗句“衣带渐宽终不悔”中也蕴含着作为教育者对高效课堂应有的执念和追求。法师们肩负着弘法育人的使命,就必须愿意为学僧奉献自己的时间和精力,不断提升自己的教学能力,力求创造一个富有活力和激情四射的学习环境。我们必须深知,只有通过高效的教学才能更好地激发学僧的学习兴趣和主动性,培养他们的创新思维 and 实践能力。

法师们利用多元化的教学方法,摒弃传统的教学模式,注重培养学僧的独立思考和解决问题的能力。他们注重启发式教学,通过提问、讨论和实践等方式激发学僧的思维,引导他们主动参与课堂活动,培养他们的批判性思维和创造性思维。法师们还注重培养学僧的合作精神和团队意识,通过小组合作和互动学习等方式让学僧相互交流与合作,培养他们的沟通能力和团队合作能力。

然而,要构建高效课堂并不是一蹴而就的事情。法师们需要不断学习和探索,不断调整和改进自己的教学方法。还特别需要关注教育新理念和新技术的发展,积极参加教育培训和学术交流,保持对教学的热情和求知欲望。我们更需要不断反思和总结自己的教学经验,找到适合自己 and 学生的教学模式,并且勇于尝试和创新。

“为伊消得人憔悴”,正是法师们为追求的目标而做出的付出。我们必须愿意为学僧的成长和进步付出一切,在这一过程中我们可能会付出一些身体上的健康和精力上的代价,但只要 we 坚持不懈,满怀信心地投身到高效课堂建设的事业中。我们坚信,只有通过高效课堂的建设,才能更好地培养学僧的综合素质 and 创新能力,为国家和社会的发展做出更大的贡献。

在我们的佛教教育事业中,法师们是最闪亮的明星。法师们默默耕耘在教育的一线,用智慧和爱心点燃学僧的梦想。我们应该向守正创新者致敬,感谢他们为构建高效课堂所做的努力和付出。让我们共同努力,营造一个高效、充满活力 and 激情的课堂氛围,让每一个学僧都能在这里收获更多的知识和更

快的成长,展现才华,实现人生的美好追求。

衣带渐宽终不悔。在高效课堂的道路上,让我们怀揣理想和信念,毫不动摇地坚持下去,为每一位学僧的成长和未来奉献我们的智慧和辛勤。让我们共同努力,构建一个更加高效、更加充满活力的佛教教育新空间!

### 五、求变之义——删繁就简三秋树,领异标新二月花

构建高效课堂意味着为学僧提供一个更加积极、有活力的学习环境。在这样的课堂中,法师们需要善于删繁就简,以求达到课堂的精炼与高效;同时也要鼓励学僧接纳不同的观点和培养不同的思维方式,从而促进学僧的创新能力提升和自身的全面发展。

“删繁就简三秋树”,这句诗表达了在对于追求高效课堂的过程中。以及在教学过程中,教师们需要从繁杂的知识中挑选出重点和难点,去除冗余和无关紧要的信息,使得课堂内容更加精炼和明晰。通过适当的压缩和筛选,法师们要能够将复杂的知识变得更加浅显易懂,深入浅出,并抓住学僧的注意力和兴趣,提高他们的学习效果。

同时,在构建高效课堂过程中,教师们也应该注重培养学僧的创新能力和独立思考能力。领异标新,就是要鼓励学僧能够分析辨别不同的观点和培养正确的思维方式,并且引导他们勇于表达自己的想法和见解。学僧们不仅要学会接受新知识,更要有能力将其应用于实际问题解决中,通过自主学习和思考,迸发出独特的创造力和创新思维。

为了达成这个目标,教师们可以采用多样化的教学方法、手段和技巧。例如,以启发式教学为主导,通过提问、讨论和实践活动等方式激发学僧的思维,培养他们的批判性思维和创造性思维。此外,教师们也可以借助现代技术手段,如多媒体教学、网络资源利用等,创造出更加生动、互动的学习氛围,进一步提高学僧的学习效果。

构建高效课堂需要教师们具备一定的专业素养和教学能力。他们应该保持更新的学习态度,关注教育领域的最新发展和最新研究成果,积极参与教育培训和学术交流,不断丰富自己的知识和经验。同时,法师们还应该不断反思和总结自己的教学经验,通过多方面的评估和反馈,发现问题并及时改进。构建高效课堂需要全体师生的共同努力。法师们应该紧密协作,相互借鉴和学习,形成良好的教学及研究氛围和团队精神。学僧们也要积极参与其中,保持良好的学习态度和主动性,善于合作与分享。

二月花领异标新,二月花分外耀眼。正如二月花绽放出美丽的色彩,构建高效课堂将为学僧展示更加奇妙和多彩的学习之旅。在这个过程中,法师们的付出绝不会白费。所付出的心血和努力,将为每一个学僧的成长和未来埋下坚实的基石。

我们期待也坚信,我们的法师能够抱着对教育事业的热忱,以删繁就简、领异标新的精神,以“衣带渐宽终不悔,为伊消得人憔悴”的执着,构建起更加高效的“半亩方塘”。让知识在这个春天的校园里如春风般蔓延,在学僧心中开启一片片美好的花海,为他们的未来点亮一盏明灯。愿我们的高效课堂,引领学僧成长的脚步;愿我们的高效课堂,成为学院最美丽的风景线,成就学僧未来的梦想;愿我们的高效课堂,成为佛教教育者的内在追求,成就我们法师光辉的事业。

(作者系鉴真佛教学院教务长)

## 佛学院图书馆:资源丰富,以人为本

□ 释超慧

江苏尼众佛学院图书馆自2013年与南京师范大学图书馆合作建馆以来,始终致力于为佛学院及全院师生提供丰富、优质的教学与学术资源,积极配合佛学院教学发展方向。目前图书馆馆藏十几种藏经,佛教、政策法规及哲学宗教类书籍几万册,同时注重收集当代佛教研究的最新成果,为学院的教学、教研提供强有力的支持。

### 一、图书资源建设

佛学院图书馆以“读者需求为核心”,改变了传统的基于文献搜索的采编模式,通过咨询学院、教师、法师及学僧的需求,分析读者的兴趣爱好及相关个人信息,每学期都主动向不同读者受众提供个性、多元、灵活的服务。主动转换视角,以佛学院师生体验为中心、以人为本的服务理念。

### 二、读者服务工作

佛学院图书馆始终将读者服务放在首位,为读者提供优质、便捷的服务。图书馆实行全年开放制度,读者可随时前来借阅书籍。同时,图书馆还提供文献传递、参考咨询、查找够书服务等增值服务,以满足读者的个性化需求。此外,书籍采购灵活多样化及读者需求灵活个性化为服务核心理念。图书馆并积极开展读者培训工作,提高读者的信息素养和文献利用能力。

#### (一)“宝经手”馆员服务理念

作为南京师范大学图书馆佛学分馆,经常帮扶并协助举办培训讲座,提升佛学馆员的专业水平。在此基础上,佛学院图书馆鼓励每位馆员了解观世音菩萨的“千手千眼”思想,以及佛学院图书馆工作的独特性,从“若为多闻广学者,当于宝经手”的服务思想,引领馆员从读者的角度看问题,根据读者不断变化的信息需求调整自己的服务方向,使得服务工作更具有利他性。

江苏尼众佛学院图书馆是佛学图书馆,也是成就所有人法身慧命的图书馆,这一理念是佛学院图书馆奉行不变的宗旨。故我们称佛学院图书馆工作人员为“宝经手”。“宝经手”一词取自大藏经《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》:“若为多闻广学者,当于宝经手。”

#### (二)“宝经手”服务培训

##### 1.“宝经手”学僧

江苏尼众佛学院图书馆是学僧们深入经藏的主阵地,也是培养僧才、历练僧格的场所。

“宝经手”学僧都是各班爱好者主动发心,愿意在校期间积极学习图书馆的专业知识,牺牲自己的个人休息时间来图书馆参加服务工作。针对各班各科教授、法师布置的阅读书目及相关电子资源及时掌握并反馈,佛学院图书馆则以高年级学僧带新加入的学僧为模式,更好地实现以学僧为主的图书馆互动式服务。

此种模式的优点是通过学僧间点对点、点对面的服务,打造图书馆与读者之间互为沟通的桥梁。图书馆通过此桥梁可以在学院教学、图书馆资源利用等方面进行更加有针对性引导;学僧通过此桥梁可以更加深刻地理解图书馆的工作,从而更高效地利用图书馆资源,尤其是电子资源。在服务他人的过程中,“宝经手”学僧本人不仅逐步提高了佛法水平,而且会产生许多全新的感悟,修慧的同时“自利”与“利他”互相成就。

为了让新僧读者认识和了解图书馆,使其能够正确使用检索工具查找所需资料,图书馆通过专题讲座形式为新僧讲解图书馆知识,使新僧读者了解本馆的服务方式、馆藏特色、借还规则等注意事项以及

有效利用图书馆的途径,在新僧入校半年内“宝经手”们每天中午会细致耐心地操作检索台的电脑,帮助新僧读者了解和掌握网上检索工具的特点与使用方法,以主动服务代替以往陈旧被动服务的模式。

## 2. 宝经手老师及居士

南京师范大学图书馆的工作人员以过硬的专业技术扶持培养佛学馆及馆员,帮助佛学院图书馆走过十年的创建与发展历程,并对佛学院图书馆年轻居士进行长期图书专业分类、排架架、资料检索等图书专业服务培训。

在正确认识佛学院图书馆特点和细节管理的基础上,充分发挥居士的主观能动性,使其发挥个人所长,从藏书管理、馆所布置、借还查架、问题排除等角度,为学僧读者开展细致、温暖的优质服务,他们被学僧们称为“宝经手”。

## 三、图书馆未来发展规划与展望

未来,佛学院图书馆将继续秉持“读者为本”的服务理念,不断提升服务质量和水平。未来几年图书馆将:

1. 继续加强图书资源建设,不断优化馆藏结构与服务;
2. 加强数字化建设,将更多的珍贵文献进行数字化处理和展示;
3. 同时我们也期望与南京各高校图书馆、各公共馆建立“馆际互借”关系,实现“互联网+”时代资源的共享,使读者获取信息的途径得到增加,提高资源利用率等。

(作者系江苏尼众佛学院图书馆常务副馆长)



# 新时代佛教如何加强全面从严治教

□ 释能修

**摘要:**新时代佛教全面从严治教,全面是重点,从严是关键,落实是根本。全面从严治教,本文从爱国爱教、以戒为师、三学增上三个方面着手展开,本文认为新时代佛教全面从严治教必须始终高举爱国主义旗帜,必须始终坚持以戒为师,依法为依,必须从自身入手,勤修戒定慧,提升个人宗教修为。

**关键词:**新时代;佛教;从严治教

党的十八大以来,以习近平同志为核心的党中央高度重视宗教教风建设,明确提出全面从严治教的宗教工作新理念、新举措。在2021年举行的全国宗教工作会议上,习近平总书记强调,要支持引导宗教界加强自我教育、自我管理、自我约束,全面从严治教,带头守法遵规、提升宗教修为,为宗教界落实全面从严治教指明了前进方向,提供了根本遵循。

习近平总书记在党的十九大报告中指出,中国特色社会主义进入了新时代。新时代全面从严治教,全面是重点,从严是关键,落实是根本。全面从严治教,笔者认为应当从以下三个方面着手。

## 一、爱国爱教

据《魏略·西戎传》记载,佛教自汉哀帝元寿元年传入中国,汉明帝更将佛教引入中国,至今已有两千余年。爱国爱教一直以来是我国佛教界的优良传统,佛教的护国三经《仁王护国经》、《金光明经》、《法华经》以及少林寺十三棍僧救秦王、禅宗七祖神会募集军粮助力唐军等事迹,都一再证明爱国爱教是佛教的优良传统和作风。<sup>①</sup>

中国汉传佛教僧众每日佛前早课时,都要唱颂回向:“三涂八难俱离苦,四恩三有尽沾恩,国界安宁兵革消,风调雨顺民安乐。”<sup>②</sup>这样的唱词就是在提醒所有僧众即使出家修行,也不能忘记国家、众生的恩德,常怀一颗感恩之心乞求国家和平,人民安康。

新时代佛教全面从严治教必须始终高举爱国主义旗帜,开展爱国主义教育,学习党史、新中国史、改革开放史和社会主义发展史,培育和践行社会主义核心价值观,弘扬中华优秀传统文化。要增强法制观念,开展多种形式的政策和法律法规学习活动,认真贯彻《宗教事务条例》、《宗教团体管理办法》等法律法规,正确处理国法与教规的关系,牢固树立国家意识、公民意识、法治意识和中华民族共同体意识,做爱国爱教的好公民。

## 二、以戒为师

佛陀灭度前,弟子彷徨无依,于是阿难问佛陀:以后僧团要“以谁为师”?佛陀回答:“我涅槃后,所说法戒,即汝大师。”<sup>③</sup>

赵朴老也曾向全国佛教界提出道风建设是佛教自身建设的根本,“以戒为师”是践行此一根本的要径。<sup>④</sup>

佛陀遗教,金口所宣,“以戒为师”,是佛教徒修行的规范。新时代佛教全面从严治教必须始终坚持以戒为师,依法为依,积极贯彻落实《全国汉传佛教寺院管理办法》、《全国汉传佛教寺院共住规约通

① 温新瑞,《赵朴初爱国爱教思想的新时代社会价值》,《渤海大学学报》,2019年第3期,第55页。

② 《诸经日诵集要》【卷3】(CBETA 2023. Q3, J19, no. B044, p. 171e12-13)

③ 《善见律毘婆沙》卷1(1序品)(CBETA 2023. Q3, T24, no. 1462, p. 673e7-8)

④ 国家宗教事务局办公室编,《宗教活动场所管理经验交流会文集》,北京,宗教文化出版社,2012年,第26页。

则》、《佛教教职人员行为守则》等教内规章制度。

### 三、三学增上

三学即“戒定慧”三学,此三学是统摄大小乘佛教所有修行内容的总纲<sup>①</sup>由戒生定,由定发慧,由慧护戒,循环往复,三位一体,不可分割。《菩萨地持经》中指出“六度”摄入“三学”之中,经典中将布施、持戒、忍辱、精进四度划分为戒学范畴,禅定划分为定学范畴,般若划分为慧学范畴。至于“六度”与“三学”的关系,《维摩经疏记》卷1中也有如下表述:“夫一心者,万法之总也,分为戒定慧三学,开而为檀那等六度也。”<sup>②</sup>

新时代佛教全面从严治教必须从自身入手,佛教教职人员要将勤修戒定慧,实践六度万行落实到日常学修生活中,提升个人宗教修为,做到“政治上靠得住、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用”。唐代高僧鉴真大和尚的成就,也是基于勤修戒定慧三学,提升个人宗教修为,践行菩萨六度精神而取得的。

迈入新时代,奋进正当时。我们要把学习贯彻习近平总书记的重要讲话精神作为当前和今后一段时期的重要政治任务,深刻领会精神实质,准确把握核心要义,自觉把思想和行动统一到党中央的决策部署上来。要进一步加强自我教育、自我管理、自我约束,立足实际、结合职责、紧扣问题、查漏补缺,推动解决影响佛教健康传承的突出问题,推动新时代佛教中国化不断走向深入,为全面建成社会主义现代化强国、实现中华民族伟大复兴的中国梦而团结奋斗!

(作者系鉴真佛教学院院长)

### 参考文献:

- [1] 温新瑞,《赵朴初爱国爱教思想的新时代社会价值》,《渤海大学学报》,2019年第3期。
- [2] 失译《诸经日诵集要》
- [3] [箫齐]外国三藏僧伽跋陀罗译《善见律毘婆沙》
- [4] 国家宗教事务局办公室编,《宗教活动场所管理经验交流会文集》,北京,宗教文化出版社,2012年。
- [5] 孙劲松著,《心史:永明延寿佛学思想研究》,北京,商务印书馆,2013年。
- [6] [隋]吉藏著《维摩经疏记》

<sup>①</sup> 孙劲松著,《心史:永明延寿佛学思想研究》,北京,商务印书馆,2013年,第187页。

<sup>②</sup> 《维摩经疏记》卷1 (CBETA 2023. Q3, X18, no. 340, p. 871a12 - 13 // R28, p. 720b15 - 16 // Z1:28, p. 360d15 - 16)

## 论《药师经》十二大愿与社会主义核心价值观

□ 释仁如

《药师经》是大乘佛教的一部重要的经典,在汉地流传十分广泛,得到了广大信教群众的普遍信奉和诵读。这在每年的药师佛圣诞法会上可见一斑。究其原因,众所周知,佛教教义分为出世和入世两部分,且是偏重出世这一面的(如净土宗念佛求生西方)。但药师信仰中,在高举“出世”思想的同时,更加注重对众生现世的关怀。或者进一步可以这样说:在结果上将众生导向“菩提”“觉悟”或“空性”的同时,给与众生足够的现实关怀,注意到了现实众生的种种苦处,并一一给与回答,这些思想在药师经十二大愿中体现的淋漓尽致。

2015年在中央统战工作会议上,习近平总书记首次提出“必须坚持我国宗教中国化方向”,2017年党的十九大报告再次提出“坚持我国宗教的中国化方向”。

新时代坚持佛教中国化方向,就是以社会主义核心价值观为引领,发扬中国佛教优良文化传统,继承发展具有中国特色的佛教文化,在保持佛教的基本信仰、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,建设具有中国特色的佛教思想体系、教育体系和佛教文化,使佛教更好地与社会主义社会相适应。我们再来研读《药师经》的“十二大愿”,挖掘《药师经》中的“十二大愿”蕴含的与当代社会主义核心价值观具有契合之处的思想理念,有利于新时代宗教人士更好地践行社会主义核心价值观。

### 一、有关《药师经》的翻译及历史上的信仰修持

汉译《药师经》在历史上有五个版本,第一个是东晋帛尸梨蜜多罗翻译的,经名叫做《佛说灌顶拔除过罪生死得度经》,当初翻译成经的时候不是将该经独立存在的,而是附在《大灌顶神咒经》后面的。第二种译本是《药师琉璃光经》一卷,是由刘宋孝武大明年间,慧简法师在秣陵鹿野寺翻译的。第三种是隋朝达摩笈多(法行、法密或法藏)翻译的《佛说药师如来本愿经》。第四个是玄奘法师翻译的《药师琉璃光如来本愿功德经》。第五就是义净翻译的《药师琉璃光七佛本愿功德经》。

刚刚在导言中提到的关于人们信仰《药师经》的目的以及修持《药师经》的方法散见于各种文献资料中。我们梳理了一下可以总结如下:

在信仰目的上:

#### 1、祈福类

- (1) 为亲属祈福
- (2) 为国家祈福

#### 2、治病类

- (1) 治疗眼疾
- (2) 治疗妇女难产
- (3) 治愈其他疾病

#### 3、求财类

关于《药师经》的修持方法如下:

- 1、抄写诵读《药师经》
- 2、造像供养
- 3、燃灯悬幡等

从以上内容我们也可以看出,在古代民众信仰《药师经》带有很强的现实利益考量,比起遥远的“出世利益”,现实面的穷苦、病苦、亲人的痛楚才是民众最迫切需要解决的问题。

## 二、社会主义核心价值观

社会主义核心价值观是在党的十八大上明确提出的,其主要内容包括三个层面的倡导。国家层面上倡导富强、民主、文明、和谐,社会层面上倡导自由、平等、公正、法治,公民个人层面上倡导爱国、敬业、诚信、友善。“富强、民主、文明、和谐”,是国家层面的价值目标,确立了国家经济、政治、文化、社会、生态文明建设的基本价值准则,科学回答了建设一个什么样国家的问题;“自由、平等、公正、法治”,是社会层面的价值取向,确立了社会主义社会全面发展进步的基本价值准则,科学回答了建设一个什么样社会的问题;“爱国、敬业、诚信、友善”,是公民个人层面的价值准则,确立了我国社会主义公民应当遵循的基本价值准则,科学回答了怎样做一个新型的现代公民的问题。

我们佛教徒亦不例外,无论是我们个人修行、还是在工作岗位、亦或是我们对经文的理解,也要自觉地对照的“三个倡导”。在导言中提到的“佛教中国化方向”,我个人理解其实就是以“三个倡导”为前提去对经典作进一步的解读,用通俗易懂的语言解释经典,以使其符合当下社会主流思想意识,引导信教群众自觉地走上爱国爱教、敬业友善、为社会主义国家最终发展做贡献的道路上来。

## 三、关于《药师经》十二大愿

关于《药师经》的十二大愿内容我采用义净翻译的《药师琉璃光七佛本愿功德经》作为研读内容,并对照“三个倡导”来作进一步的解释。

经典内容:“第一大愿,愿我来世得佛菩提时,自身光明照无边界,三十二相,八十随好,庄严其身,令诸有情,如我无异。”

解释:这是药师佛的第一大愿,药师佛说将来我成佛时,具备这个世间男性的所有容貌优点(手脚千副轮、手长过膝、耳轮过肩等三十二相),也会让所有众生与我一样。佛教讲的平等最初主要集中在“佛性”的讨论上,并没有否定在相上的不平等,而药师佛这一愿是将众生与佛在容貌和形象上也做了彻底的“平等”,这与上文“三个倡导”中社会层面的“平等”有相同的价值追求。虽然佛教的“平等”“出世”的色彩浓些,但在如何过好此生这一问题上和社会主义核心价值观的“平等”是相通的。

经典内容:“第二大愿,与我来世得菩提时,身如琉璃,内外清彻,光明广大,遍满诸方,焰网庄严,过于日月,铁围之间,幽冥之处,互得相见,或于此界,暗夜游行,斯等众生,见我光明,悉蒙开晓,随作佛事。”

解释:这一愿,是药师佛说自己成佛后,要让整个宇宙没有丝毫的黑暗,不分高低贵贱都能平等的接受教育——见我光明,悉蒙开晓,开启事业——随作佛事——敬业,且“互得相见”——公正,这里面也反映了核心价值观的社会层面和个人层面。

经典内容:“第三大愿,愿我来世得菩提时,以无量无边智慧方便,令诸有情所受用物,皆得无尽。”

解释:这一愿是说,药师佛成佛后,会用种种智慧方便让所有众生的资生用品,即各种生活物资充足,不为生活所困,有更多的时间去做其他事。现阶段我国社会的主要矛盾是“人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾”,而这一愿也为我们描绘了一个生产力高度发达,物资充盈,人民生活富庶的繁荣社会景象。而在三个倡导中,国家领导人明确强调我们的国家建设整体目标是“富强”且“和谐”(可持续发展)的,贫穷不是社会主义,只有富庶才是目标。

经典内容:“第四大愿,愿我来世得菩提时,若诸有情,行邪道者,悉令游履菩提正路,若行声闻独觉乘者,亦令安住大乘法中。”

解释:第一大愿是讲“生佛平等”,第二大愿是讲“开晓事业”,第三大愿还要使众生“资生丰富”,也即前三愿着重解决“物质”方面,这一愿就要讲到“精神”方面了,物质文明和精神文明两手都要抓。如对于“行邪道者”要使之改邪归正,走上正确的人生道路,如已经走在正确路上的即“声闻”“缘觉”(小乘佛法)的,还要使他们更加进步,提高认识,使自己的物质基础和精神觉悟更上一层楼(大乘佛法)。

社会主义核心价值观是精神面的高度概括,但描述的却是社会主义物质文明和精神文明的高度统一,是我们的奋斗目标和伟大愿景,我们个人的所有努力都要归纳到实现“富强、民主、文明、和谐”的社会主义强国这一目标和大愿上。

经典内容:“第五大愿,愿我来世得菩提时,若诸有情于我法中修行梵行,一切皆令得不缺戒,善防三业,无有毁犯堕恶趣者,设有毁犯,闻我名已,专令受持,至心发露,还得清净,乃至菩提。”

解释:这一愿药师佛重点讲到了关于“戒”以及“犯戒”后的处理问题。一切公民都要守法,在法律面前人人平等——一切皆令不缺戒,善防三业,若违反了法律,则接受法律的惩处后恢复普通公民身份——设有毁犯,闻我名已,专念受持,至心发露,还得清净,乃至菩提。在这里,药师佛虽然呼吁的是出世的面,但并没有否定世间的法律法规、道德规范,这一条可以归纳到“三个倡导”的社会层面的“法治”和“公正”中去。这里的“戒”即法律法规,还涉及到“诚信”方面,若总是违反,个人信誉上面可能会受到损害。另外,僧团作为一个团体,里面出家人与出家人,出家人与在家众,在家众之间构成了一个复杂的关系体系,其中“戒”与“律”起着十分重要的作用,这也与核心价值观的“友善”分不开的。

经典内容:“第六大愿,愿我来世得菩提时,若诸有情诸根不具,丑陋顽愚,聋盲喑哑,挛跛背偻,白癞颠狂,种种病苦之所缠逼,若闻我名,志心称念,皆得端严,众病除愈。”

解释:这一愿非常集中体现了药师佛对众生健康的关怀,明白无误的表明没有健康的体魄,不要说修行药师法门将来成佛做主了,更不能参与社会生产生活为社会做贡献以养活自己了。这一愿其实也是广大百姓信仰药师法门最基本的社会心理需求,充分反应了药师信仰关注现实人生的“人世观”,在社会主义核心价值观中“和谐”思想,则是可以圆满概括对这一领域的关心。残障、身心不自由的人,也是我们这个社会的重要组成部分,国家的发展应该惠及这部分人的诉求,社会发展会导致社会分工更加细致,应该努力增加残障人士的就业,让他们在社会中找到存在的意义,若在一个高度发达的社会,没有人关心残障人士,他们的教育、就业、就医、生活等个人权利得不到保障,则这个社会不能称之为发达“和谐”的社会。

经典内容:“第七大愿,愿我来世得菩提时,若诸有情贫穷困苦,无有归趣,重病所逼,无药无医,暂闻我名,众病消散,眷属增盛,资财无乏,身心安乐,乃至菩提。”

解释:如果说第六愿药师佛是将关注点放在众生的“病苦”本身上,那么第七愿就明确提出要对穷困、无依无靠、疾病缠身的众生提供足够的医药帮助,还呼吁尽可能多的提供人手帮助他——眷属增盛,以帮助他们恢复健康——众病消散。当然,和第六愿一样,在这里我依然将这一愿归纳到社会主义核心价值观的“和谐”范畴内。人类社会发展到今天,医药也已经高度发达,中国经过四十年年的发展,人均预期寿命不断提高,应该说取得了可喜的成绩。但在生活中,医疗界存在“医疗产业化”的问题,老百姓看病难、看病贵、存在“引导式医疗消费”等问题层出不穷,让人怀疑社会发展改革成果能否惠及百姓的担忧。幸运的是,近来国家对医疗界的问题予以高度关注,围绕着医疗界的“反腐”之枪声已然打响,敲山震虎的效果业已出现,我们坚信党和政府会解决好这一问题,因为这一问题的存在关系着老百姓的幸福指数,关系着能否建设好“和谐”社会目标的实现问题。

经典内容:“第八大愿,愿我来世得菩提时,若有女人为女众苦之所逼切,极生厌离,愿舍女身,若闻我名,至心称念,即于现身转成男子,具丈夫相,乃至菩提。”

解释:佛经中经常有“女转男身”的记载,一方面确实因为在古代封建社会女性地位明显低于男性,在现实中女性没法和男性争得平等的情况下,在佛经中就变成了“女转男身”的理想。这一理想其实在核心价值观中早已体现在“自由”“平等”两项上了。现代中国也早已在宪法中明文规定“男女平等”的准绳。再打个不确当的比方,就是男变女、女变男的变性手术后的人,在法律上也享有和一般公民同等的权利,这个其实已基本实现了。现代女性,在升学、就业、结婚、离婚、子女抚养、遗产继承等方面,国家在解决问题时也给与充分的考量和政策方面的倾斜,这也足以说明现实中的现代中国女性基本和男性享受着“平等”的权利。

经典内容：“第九大愿，愿我来世得菩提时，令诸有情出摩罗网，复有种种邪见之徒皆当摄受，令生正见，渐令修行诸菩萨行，乃至菩提。”

解释：这一愿从内容看写的是药师佛发愿要让众生都能有“正知正行”，本质上还是希望众生“平等”“公正”的接受教育——令生正见，未来能够“平等”“公正”的参与社会竞争，走上合适的工作岗位——渐令修行诸菩萨行，并为社会做贡献实现人生价值。

经典内容：“第十大愿，愿我来世得菩提时，若诸有情王法所拘，幽禁牢狱，枷锁鞭挞，乃至极刑，复有众多苦楚之事，逼切忧恼，无暂乐时，若闻我名，以我福德威神力故，皆得解脱一切忧苦，乃至菩提。”

解释：第十大愿反应的是社会主义核心价值观的“法治”范畴。在社会层面，若人犯了法侵犯了国家集体和他人的利益，则理应按照国家法律得到应有的责罚。对违反法律的人采取法律处罚措施，是体现了对其他被侵害人的“公正”和“法治”。相反，侵犯人接受了处罚承担并履行了相应责任后，该侵害人则回归到社会上成为普通的公民，享受普通公民的一切权利。

经典内容：“第十一大愿，愿我来世得菩提时，若诸有情饥火所恼，为求食故，造诸恶业，若闻我名，至心称念，我当先与上妙饮食，随意饱满，复以法味，令住安乐，乃至菩提。”

解释：这一愿反应的还是核心价值观的“平等”观，“民以食为天”，中国几千年来历朝历代都在为解决吃饭问题发愁，换句话说，中国人饿了几千年，说真的我们吃饱饭的历史其实很短。前两年，国家宣布全国性的解决了“全民脱贫”，这什么意思？其实就是我们中国经过四十年的高速发展，才历史性的，也就是几千年来才第一次彻底的、完全的解决了吃饱的问题。古语说“仓廩实知礼节”，人都吃不饱饭，他怎么可能去读书学习、参加工作为社会做贡献呢。

经典内容：“第十二大愿，愿我来世得菩提时，若诸有情身无衣服，蚊虻寒热之所逼恼，若闻我名，至心称念，随其所好，取得种种上妙衣服，宝庄严具，伎乐香华，皆令丰足，无诸苦恼，乃至菩提。”

解释：第十一大愿讲饮食吃饭，这边讲穿衣。中国人几千年来奋斗其实就是解决吃饭穿衣的奋斗史。前两年，西方有媒体说“中国共产党改变了中国人的精神面貌”，这说得一点没错。我们八零后的人都经过那个时期，肚子虽然填饱了，但穿衣、娱乐、个人生活品质根本谈不上。我见过八十年代初迎接“鉴真大师像”回来巡展时的照片，来护送的日方客人穿着很体面、很漂亮，而在鉴真大师故乡扬州迎接的老百姓则蓬头垢面、衣衫不整，形成了强烈的视觉冲击，让人唏嘘。

#### 四、结论

通过研读梳理《药师经》十二大愿内容，以及逐一对照社会主义核心价值观的每一个要求，我们能得到以下几个方面的启示：

##### 1、关注现实

通篇看完《药师经》的十二大愿的内容文字，我们不难发现药师佛自始至终围绕着“富强”“和谐”等国家目标，“平等”“法治”“公正”等社会面问题，以及“敬业”“医疗”等老百姓的关心的课题，乃至老百姓的吃饭穿衣问题，药师佛都用巨大的篇幅去描述呼吁。对于老百姓的教育问题，药师佛更是从“平等”及“教育均等”的角度不遗余力加以阐述，强调“觉悟”的重要性，特别是提倡“终生学习”（让小乘佛法的学人趣入大乘）的态度值得关注。以上种种说明《药师经》是一部非常关注现实的大乘经典，这一点与社会主义核心价值观所呼吁的“三个倡导”方向极其一致，甚至可以说：十二大愿是社会主义核心价值观的具体细说。

##### 2、人间净土

药师佛关注现实人生的吃饭、穿衣、教育、医疗等问题，以及给与残障人士温暖、提供贫困人士饮食衣服，关心犯罪人士的心理健康等说明了一个问题，就是药师佛呼吁建设一个“和谐”的“人间净土”。而要建设这样一个净土，生产力的发达（富强）、教育的提高（平等、民主）、对弱势群体的关心（文明）、对犯罪违法的责罚（法治）、对社会合力的提升（爱国）、对公民的奉献教育（敬业）等等这些要素缺一不可。因此，我们佛教徒一定要有建设“人间净土”的思维和心理信仰基础，把建设“人间净土”和“出世

思想”高度统一起来。

### 3、出世精神

我们注意到药师佛十二大愿的每一愿的最后都有一句“乃至菩提”的字句,这一句至关重要,它起着引领的作用,也标志着佛法的修行最终是以“出世”为归趣的。但“出世”的前提是做好“入世”的事情,否则谈“出世”就成为空谈了。

以上,通过研读《药师经十二大愿》,逐一对照社会主义核心价值观,我们能找出两者在社会诉求上积极的、高度契合的一面。社会主义核心价值观为我们各行各业的所有公民提供了一个准绳。特别是为我们佛教徒在做学术研究时指明了方向,这个方向我们称之为“佛教中国化方向”。同时也为我们在现实弘扬佛教文化时,有了一个参照标,即凡是合乎核心价值观的,我们肯定给予大力支持,不合乎的,我们做好引导使之合乎,这样才能为国家建设社会主义强国作出我们佛教徒的应有贡献。

(作者系鉴真佛教学院副院长)

### 参考文献:

- [1] 吴信如,《药师经法研究》
- [2] 张悦·韩宏彬,《药师佛信仰在南北朝、隋唐时期的流变》



## 江苏佛教的守正与创新

□ 释仁永

江苏是中国佛教大省,江苏佛教历史悠久、源远流长。江苏佛教,始于东汉,最先传入苏北地区,后逐渐在苏南地区传播,并先后在广陵(今扬州)、彭城(今徐州)一带建佛寺,造鎏金铜佛像。信佛之风极盛。汉以后,佛教逐渐遍布江苏各地。经过三国、两晋时的长足发展,至南北朝时,江苏寺院林立,有“南朝四百八十寺”之说。

隋开皇年间,晋王杨广(后来的隋炀帝)在扬州设千僧会,从天台宗的四祖智者大师受菩萨戒;唐代鉴真大师不畏艰险,东渡日本,传播佛教和盛唐文化;元、明、清期间,江苏佛教仍十分盛行。自清末到民国年间,杨仁山居士等人创办金陵刻经处,郑学川创办江北刻经处,镇江金山寺僧宗仰主持编印《频伽藏》。民国时期,创办佛教期刊24种,撰写大量论著。这一期间江苏佛教办佛学院校39所,为佛教界培养了大批人才。1949年新中国成立以来,江苏省仍然是全国举足轻重的佛教大省,据1983年4月9日中华人民共和国国务院批转《国务院宗教事务局关于确定汉族地区佛道教全国重点寺观的报告》所列的142座中国汉族地区佛教全国重点寺院名单中,江苏佛寺占比约十分之一,由此可见其发展规模。

在佛教传入江苏的过程中,南京、扬州、徐州、苏州等地曾是主要佛学研究中心,先后有涅槃、三论、俱舍、摄论、毗昙、密、律、禅、净土诸学派。

江苏佛教有着极其辉煌过去,建国后虽然因十年动乱而元气大伤,但是在我国改革开放和党的宗教政策落实之后,经过几十年的长足发展,现在的江苏佛教又呈现出一派欣欣向荣、蒸蒸日上的景象,这样成就的取得非常来之不易,除了社会各界的关心支持之外,还与江苏佛教界诸山大德筚路蓝缕、励精图治和十方善信的发心护持有关。对于这样可喜的局面不仅要继续保持,而且还需要进一步发展,要“百尺竿头,更进一步”,因为“发展是硬道理”,发展如“逆水行舟,不进则退”,况且在江苏佛教近年来的发展中也并非一帆风顺、无懈可击,其中也存在一些问题和矛盾,对社会造成了负面的影响,侵蚀了江苏佛教健康的肌体,必须及时调整和改进,这就需要我们江苏佛教界具备守正和创新的精神。

### 一、守持正信、正行,保持佛教优良传统

“守正”顾名思义就是要守持正信、正行,保持佛教优良传统。爱国爱教是佛教的优良传统,是佛陀亲自制定的教诫。佛告诫弟子要“遵守国王法,不违毗尼行”。“遵守国王法”,就是要做个守法的公民,这是爱国的表现;“不违毗尼行”,就是要严守佛教戒律,这是爱教的表现。佛陀的这一“遵守国王法,不违毗尼行”的教诫,后来就成为了佛教四众尤其是出家佛教徒弘法利生必须遵守的基本原则。佛陀最后般涅槃时,还心心念念着自己的祖国迦毗罗卫国,并以头朝北向着祖国的示寂,用以教示弟子不要忘记自己生长的祖国。中国佛教历来就有爱国爱教的优良传统,历代的高僧大德,无不是爱国爱教的典范。被鲁迅先生誉为“民族脊梁”的玄奘法师西行求法,他凭着个人无与伦比的辩才和超凡入圣的智慧名震五印,为祖国赢得了崇高的荣誉,他毅然拒绝了当时印度国王的极力挽留,义无反顾地回到祖国的怀抱,谱写了中国佛教浓墨重彩的华章;唐代高僧鉴真大师六次东渡,矢志不渝,将佛教律学和盛唐文化传播到一衣带水的邻邦,鉴真大师虽然身在异邦,但却心系祖国,他圆寂时结跏趺坐面向故土大唐,体现了一个在外的游子对祖国的热爱与眷念之情。古往今来有关中国佛教徒爱国爱教的嘉言懿行不胜枚举,贯穿在中国佛教两千多年的历史之中。而当今中国佛教协会章程第三条便将“爱国爱教”这一命题明文写进了会章。因为爱国爱教是佛陀言传身教所作出的垂范,是佛教徒修学佛法,弘法利生,继承佛教事业的重要保证。因此,爱国爱教是佛教徒守正的基础和前提。

佛教徒爱国爱教就是在守持正信、正行,爱国爱教是守持正信、正行的具体体现。正信就是要信仰三宝,信仰因果,信仰功德。三宝的功德,因果的真理,修善积德的功德。正信的内容,应具备三个主要的条件:第一必须是永久性的,第二必须要普遍性,第三必须是必然性的。如果禁不起这三个条件的考验,那就不是正信而是迷信。正信是正确的信仰,是用心真诚的信,要能明辨是非,既不迷信,也不邪信,做正信的佛教徒。正信的佛教徒要热爱自己的祖国,对祖国和人民有信心,相信在伟大的中国共产党的领导下,中华民族必将实现伟大复兴,中国必将重回世界之巅;同时也相信只要我们同心同德、众志成城,这样的宏愿一定能够尽早实现。

正行就是身体力行,修福修慧。修福以五戒十善自持,广积功德,广修善业;修慧要多闻熏习,深入经藏。学佛的目的,不仅是自求解脱,还要使得一切众生也求得解脱,自求解脱是慧业,助他解脱是福业,福慧双修的,便是菩萨道。佛教的宗旨虽是出世的,佛教的方法却是入世的。因为自求解脱,是求解脱世间的种种苦恼,所谓出世,是出离世间的苦恼。救济众生,是为帮助众生解脱世间的种种苦恼,虽然出世,却不避世。作为佛教徒,要遵守国家的宪法和法律,学法知法,严于律己,做遵纪守法的好公民。同时也需要关心和参与社会公益慈善事业,服务大众,回报社会,庄严国土,利乐有情。

## 二、创新是自觉与时俱进,坚持中国化的发展方向

当今江苏佛教不仅要守正,而且要创新。社会要进步,佛教也需要创新,不能顺应时代、与时俱进,就会像大浪淘沙一样为时代洪流所湮没。其实佛教创新的要求并非始于今时,早在民国期间太虚大师就审时度势提出了佛教革新。太虚大师的佛教革新虽然也借鉴了国外宗教改革的一些做法,但其一贯的中心是始终坚持中国化,坚持继承中国优秀的文化传统。在体现其革新基本思路的《新与融贯》一书中强调,佛教革新须坚持“中国佛教本位”,并且阐明“中国佛教本位的新”包括两点内容:“一是扫去中国佛教不能适合中国目前及将来的需求的病态。二是揭破离开中国佛教本位而异时异地异代的新谬见。”可见太虚大师所提倡的佛教革新以中国佛教为本位是绝不动摇的,并且反复指出佛教不能离开社会,佛教徒的供养来自社会,因而要报四恩,服务社会,净化社会。佛教这种自觉地适应时代要求的革新可追溯得更早,可以说以禅宗为代表的印度佛教中国化、入世化趋向就是中国佛教自身的一种革新或创新。约公元七至九世纪,作为中国文化消化大规模输入印度文化的伟大成果之一,唐代出现了一场“禅宗革命”。这场革新使佛教充分适应了中国的农耕社会,在社会大众中深深扎下了根,而且因为入世化,使大乘传统获得了进一步发扬,小乘出世倾向被扬弃,贴近生活成为禅宗的主流。佛教在中国的弘传是一个不断中国化的过程,不断创造出适应中国社会和大众信仰需要的理论学说和实践方式,最终成为了中国传统文化的一个重要组成部分。

创新是江苏佛教发展的本质要求,当代江苏佛教在创新方面,可以在传承的基础上,坚持中国化的发展方向,注重对佛教文化的创新和发展。可以应用佛教的基本理论,如缘起、因果、平等、慈悲、中道、圆融等,来分析社会实际状况,研究社会问题、矛盾,响应社会的呼声,进而提升社会质量,改善社会环境。可以探索佛教与现代社会的融合,如何让佛教文化更好地服务于现代人的精神需求等。另一方面,可以通过创新手段,如数字化、网络化等,将佛教文化推广给更广泛的人群,让更多人了解和认识江苏佛教文化。

(作者系扬州大明寺监院)

## 《申明佛教榜册》中的佛教政策探析

□ 释行知

**摘要:**作为有过出家经历的帝王,明太祖朱元璋的佛教政策历来是学术界关注的重点,而学界多以保护和限制之“二重性”来概括朱元璋的佛教政策。在洪武朝的后期,朱元璋力图通过出台严厉的佛教政策来管理和控制佛教,其中以洪武二十四年发布的《申明佛教榜册》最具代表性。该榜册重在实现朱元璋“分寺清宗”的治理佛教意图,其之内容和目的主要有“僧俗分离”“规范瑜伽显密法事”“归并寺院”这三条。经过朱元璋“分寺清宗”的治理,明初及以后的佛教形态发生了重大变化。

**关键词:**明太祖;僧俗分离;瑜伽法事;归并寺院

明太祖朱元璋的佛教政策,一般认为大体以洪武十四年(1381)礼部提出设置僧司衙门方案为界,可以明显的分为前、后两个阶段,前期对佛教多提倡和保护,后期偏重于整顿和限制佛教<sup>[1]</sup>。洪武十五年(1382),明廷裁撤善世院、设置僧录司,这是明初僧官机构的重大调整变化,也是朱元璋佛教政策转型的分水岭事件。

洪武十五年僧录司设置之初,朱元璋说:“礼部照得佛寺之设,历代分为三等,曰‘禅’,曰‘讲’,曰‘教’。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>[2]</sup>朱元璋希望达到的治理效果就是《申明佛教榜册》里所说的“令一出,禅者‘禅’,讲者‘讲’,瑜伽者‘瑜伽’,各承宗派,集众为寺”<sup>[3]</sup>。这就是洪武中后期朱元璋推行治理佛教的“分寺清宗”政策。

在设置僧录司之后,朱元璋推行的佛教政策有了更好的宣传和执行机构。随着明王朝统一政权的逐步稳定,加之明初佛教在迅速恢复后出现的一些乱象,在洪武后期,从维护和稳定初生明政权的角度出发,朱元璋出台了各种限制和约束佛教发展的政策,其中以洪武二十四年的《申明佛教榜册》最具代表性。

### 一、“僧俗分离”

在《申明佛教榜册》中,明太祖朱元璋特别关注“僧俗混居”的问题。他命僧录司等僧官衙门,查验各地散居之僧,让他们集合起来进入丛林修习,禁止僧人继续混迹民间。

令下之后,敢有不入丛林,仍前私有眷属,潜住民间,被人告发到官,或官府拿住,必梟首以示众,容隐窝藏者,流三千里。

令出之后,有能忍辱不居市尘、不混时俗,深入崇山,刀耕火种,侣影伴灯,甘苦空寂寞于林泉之下,意在以英灵出三界,听。<sup>[4]</sup>

朱元璋致力于清理整顿“僧俗混居”的乱象,对“仍前私有眷属,潜住民间”者,一旦被发现,就处以“梟首”之极刑,这一方面反映了明初严刑峻法的残酷,另一方面又凸显了朱元璋对“僧俗混居”的忌惮和痛恨。其所忌惮者,在于野心分子常常假借宗教力量混迹民间,一有风吹草动就聚众作乱,严重威胁着明王朝统治的稳定;其所痛恨者,在于他希望佛教能以正面力量导入向善、辅助王纲,而如今“僧俗混居”,败坏佛教形象之余又腐蚀社会道德,这与佛教“教化民众、改善风俗”的期待功用相去甚远。

朱元璋是有着一定朴素佛教信仰的帝王,又深知佛教有“暗理王纲”的功用,故他对愿意实修之出家僧人,还是给予了一定的方便之路,允许他们进入山林,“深入崇山、刀耕火种、侣影伴灯”。进入山林的僧人,在遵守了明王朝法制的同时,又能践行佛教“出离三界”的修行理念。《申明佛教榜册》鼓励想要修行的僧人通过进入山林远离世俗,“与俗分离”,这也是明朝以后“山林佛教”兴起的重要推动因

素<sup>[5]</sup>。

在《申明佛教榜册》发布后的第三年,朱元璋于洪武二十七年(1394)又颁行《避趋条例》,其中第一条就是继续强调“僧俗分离”的法令:“僧合避者,不许奔走市村,以化缘为由,致令无藉凌辱,有伤佛教,若有此等,擒获到官,治以败坏祖风之罪。”另在《避趋条例》中,朱元璋特地发挥“砧基道人”的作用,尽量避免僧人进入俗世,规定“寺院庵舍,已有砧基道人,一切烦难答应官府,并在此人,其僧不许具僧服入公厅跪拜”,此即以“砧基道人”作为寺院与外界沟通的使者,同时对僧人与世俗官员的交往处以重罚——“凡住持并一切散僧,敢有交结官府悦俗为朋者,治以重罪”<sup>[6]</sup>。可以说,《避趋条例》是《申明佛教榜册》的后续完善性的补充条款,其主要目的就是要更彻底的落实“僧俗分离”的治理佛教政策。

朱元璋禁止和清理“僧俗混居”、施行“僧俗分离”的佛教政策,也并非只有严刑峻法,其还有顺遂当时现实情况,体现佛教“随缘”理念的部分:“有妻室,愿还俗者,听;愿弃离者,听。”<sup>[7]</sup>

## 二、规范瑜伽显密法事

按照朱元璋的理想设计和政策管控,“禅、讲、教”三类寺庙与僧众可以呈现均等之势,寺庙各成其宗、僧众各安其事,然而现实的变化和发展,却并不符合朱元璋设定制度之初的意愿。由于教僧通过演说瑜伽显密佛事,既能获得一定的经济来源,又能有便利进入社会、游走民间的机会,故教寺和教僧都越来越多,以至在洪武末年时,教寺所占天下丛林比例就已经过半,而瑜伽教僧的数量也是急剧增长<sup>[8]</sup>。禅、讲、教的划分,使僧伽组织结构发生了“带有浓厚功能化色彩和世俗化倾向的变化”<sup>[9]</sup>,也使教寺和教僧在迅速膨胀之后,暴露了阻碍朱元璋治理佛教目的实现的弊端,故在洪武中后期所施行的管理和限制佛教政策,有多半其实是针对教寺和教僧的。

### (一)重申显密法事科教仪轨

朱元璋在分寺之初,即设立瑜伽应供道场。

见除僧行果为左阐教,如锦为右觉义,前去能仁开设应供道场。凡京城内外大小应付寺院僧,许入能仁寺会住看经,作一切佛事;若不繇此,另起名色私作佛事者,就仰能仁寺官问罪;若远方云游看经抄化,及百姓自愿用者,不拘是限。(钦此!)出榜晓谕,应赴寺院僧人,钦遵施行。<sup>[10]</sup>

第一,朱元璋特地增补“行果为左阐教、如锦为右觉义”二大僧官,于能仁寺开设瑜伽应供道场,体现了朱元璋对瑜伽教僧和“经忏佛事”的重视。

第二,强制京城内外瑜伽教僧进入能仁寺“作一切佛事”,此可统一经忏佛事的仪轨,为规范化瑜伽经忏科仪铺垫了基础。

第三,禁止私做佛事,有违犯者,“就仰能仁寺官问罪”,此垄断了瑜伽佛事的话语和市场,使瑜伽佛事具有“公办国营”性质。

第四,一定程度上,并不完全禁绝民间“经忏佛事”,既给百姓借助经忏“孝祖追宗”“悔愆祈福”创造了空间,也给一些游走民间的瑜伽僧人提供了活路。

大龙兴寺竣工之后,朱元璋于十六年(1383)“秋八月,善杞授显密法师,文彬授善世法师,会集诸方愿从焚修者,大阐瑜伽显密之教”<sup>[11]</sup>。洪武十六年,朱元璋制定和完善了瑜伽显密法事的轨范科仪,以大龙兴寺为瑜伽法事示范和练习基地,并向全国推广。

显密之教轨范科仪,务遵洪武十六年颁降格式内。其所演唱者,除内外部真言难以字译,仍依西域之语,其中最密者惟是,所以曰“密”;其余翻译经,及道场内接续词情恳切交章,天人鬼神咸可闻知者,此其所以曰“显”。于兹科仪之礼,明则可以达人,幽则可以达鬼。不比未编之先,俗僧愚士妄为百端,讹舛规矩,貽笑智人,鬼神不达。此令一出,务谨遵,毋增减,为词讹舛紊乱。敢有违者,罪及首僧及习者。<sup>[12]</sup>

洪武二十四年(1391),朱元璋在《申明佛教榜册》中强调,要求演说瑜伽显密法事的教僧,对法事科仪不可“恣意改动”,必须遵守洪武十六年制定的范式。朱元璋认为如果私自改动增删科仪轨范,会有“貽笑智人,鬼神不达”的恶劣后果,他规定以后如果胆有违反者(私改“经忏”科仪轨范),将对首僧及

唱习演诵者施以处罚。

## (二)规定瑜伽佛事的“忏资”

朱元璋对佛事“忏资”规定之细,对佛教术语尤其“经忏”规矩之熟,实为古今帝王第一人,这也表明朱元璋出家时应曾做过民间俗称的“经忏鬼子”<sup>[13]</sup>,以至于他能根据现实情况参与制定详细的“忏资标准”。

瑜伽僧既入佛刹,已集成众,赴应世俗,所酬之资,验日验僧,每一日每一僧钱五百文。假若好事三日,一僧合得钱一千五百文,主磬、写疏、召请三执事,凡三日道场,每僧各五千文。

道场诸品经咒布施则例:《华严经》一部,钱一万文;《般若经》一部,钱一万文;内外部真言,每部钱二千文;《涅槃经》一部,钱二千文;《梁武忏》一部,钱一千文;《莲经》一部,钱一千文;《孔雀经》一部,钱一千文;《大宝积经》,每部钱一万文;“水忏”一部,钱五百文;《楞严咒》一会,钱五百文。

已上诸经施钱,诵者三分得一,二分与众均分,云游暂遇者同例。若有好事者额外布施,或施主亲戚邻里朋友,乘斋下观者,不在此限。

陈设诸佛像、香灯、供给闍黎等项劳役钱,一千文。凡僧与俗斋,其合用文书,务依修斋行移体式,除一表、三申、三牒、三帖、三疏、三榜外,不许文繁,别立名色,妄费纸札,以耗民财。<sup>[14]</sup>

朱元璋对瑜伽显密法事“忏资”的规定,大抵有如下用意:一来,既怕斋主们钱给少了,教僧们所得甚少,穷不聊生,影响佛教稳定;二来,又怕斋主们钱给多了,教僧们收入太多,腐化堕落,破坏社会和谐。于是,朱元璋按照当时的生活和收入标准,参考佛教经忏佛事的实际情况,制定了一套全面而详细的“忏资”标准。

朱元璋的“忏资”标准,有以下几个特色:

第一,按劳分配。外出参与法事之清众,一般一天是五百文,三天合一千五百文,而主磬、写疏、召请三执事,能者多劳多得,三日道场合每僧收费五千文。

第二,计量收费。斋主来寺庙诵经,会根据每部经的长短多少来收费,长者如《华严经》一部收费一万文,短者如《楞严咒》一会收费五百文。

第三,利和同均。对参与法事者,朱元璋规定的“忏资”,他们只能拿到三分之一,另外三分之二要交给常住,平分给寺院的僧众,其中也包括来寺挂单的游方僧人。

第四,允许红包。朱元璋规定,若有好事者及亲朋邻里,“额外布施”和“乘斋下观”,则参与瑜伽法事者但收无妨,这显然提高了瑜伽僧参加“经忏法事”的主观积极性。

第五,面面俱到。陈设佛前香花灯果供养的香灯、为其他僧众提供服务的侍者、搬运法会物资的杂役等各种劳务需要收费一千文,这对寺院还没有资格参加正式法事的其他人员,提供了经济补助的渠道。

第六,简约合规。朱元璋要求“合用文书,务依修斋行移体式”,务必遵守“一表、三申、三牒、三帖、三疏、三榜”的体式,“不许文繁,别立名色,妄费纸札,以耗民财”,这不仅体现着朱元璋“崇俭戒奢”的精神,又能彰显朱元璋“怜爱百姓”的帝王形象。

## (三)强调从事经忏佛事的资格

因瑜伽法事会带来不菲的经济收入,故在朱元璋时代,就已经出现了俗人登台作法、演说瑜伽法事的乱象。

瑜伽之教,显密之法,非清净持守,字无讹谬。呼召之际,幽冥鬼趣咸使闻知,实时而至,非垢秽之躯,世俗所持者。曩者民间世俗,多有仿僧瑜伽者,呼为善友,为佛法不清、显密不灵,为污浊之所污。有若是,今后止许僧为之。敢有似前如此者,罪以游食。<sup>[15]</sup>

朱元璋认为,瑜伽显密法事,只有清净的出家人来施放,才能使“幽冥鬼趣咸使闻知,实时而至”,而世俗垢秽之躯,如果“仿僧瑜伽”,也登台作法,会使“佛法不清、显密不灵”。因此,朱元璋规定,从颁布榜册之后,瑜伽法事只能由僧人来演说,俗人不再具有登台演说经忏佛事的资格。如有俗人胆敢再登台

作法,则处以“游食”之罪。

### 三、归并寺院

寺院归并,其实在明初就已开始推行,如洪武六年(1373),明廷发布政令:“令各府州县,止存大寺观一所,并处其徒,择有戒行者领之。”<sup>[16]</sup>但因种种原因,明初的寺院归并,其政策执行的力度不大,归并的规模也相当有限,直到洪武二十四年(1391),《申明佛教榜册》的发布,才使明初的寺院归并走上了“快马加鞭”之路,并取得了一定的效果<sup>[17]</sup>。

恁礼部出批,着落僧录司差僧人将榜文去,清理天下僧寺。凡僧人不许与民间杂处,务要三十人以上聚成一寺,二十人以下者,听令归并成寺。其原非寺额,创立庵堂寺院,名色并行革去。<sup>[18]</sup>

《申明佛教榜册》的发布,加速了明初寺院归并的进程。自此之后的寺院归并,有了更具体的僧官机构“僧录司”的参与和执行,也有具体的归并标准——“三十人以上聚成一寺、二十人以下听令归并”,采取了更为激进的措施,对没有寺额的新建寺院庵堂,“名色并行革去”<sup>[19]</sup>。

### 四、结语

明太祖朱元璋发布的《申明佛教榜册》,重在施行“分寺清宗”的佛教政策。朱元璋希望通过他所施行的“分寺清宗”等一系列佛教政策,能够实现三种寺院、三类僧人一派井然有序的和谐美好画面:禅寺与禅僧,专心打坐修禅,参话头,悟机锋,力求明心见性,悟入佛之境界;讲寺与讲僧,传演佛法,讲说教理,以“缘起性空”与“因果报应”等理论化导民众、劝恶向善;教寺及教僧,随缘赴应群机,演说瑜伽显密之教,满足孝子顺孙报答祖宗父母劬劳之恩的诉求愿望。若果能如此,朱元璋认为,佛教不仅有实现“训世化导”的作用,还可以辅助王纲,实现“阴翊王度”的功能。

朱元璋为规范瑜伽显密法事的科范仪轨,出台了历史上由皇帝亲自审核参与的最明细“经忏佛事仔查表”。由朱元璋主导和推广的瑜伽显密“经忏佛事”,一方面造就明清至民国时期泛滥的“死人佛教”“鬼神佛教”,另一方面也成为太虚大师倡导“人生佛教”的导火索;同时,“经忏佛事”作为汉传佛教最重要的特色之一,也成为汉传寺院和僧众赖以继续生存的重要经济来源渠道。

作为明王朝的创立者,又是曾经的出家小和尚,朱元璋的后半生受着佛教价值观的显著影响。如在登基后,朱元璋凡是遇有亲人眷属、属下将官或大德高僧亡故后,他都会嘱咐礼部,要安排寺院做“经忏佛事”超度。洪武二十七年(1394),垂垂老矣的帝国元首朱元璋下诏:“征南阵亡病故的官员军士,就灵谷做好事,普度他,恁礼部用心整理。”<sup>[20]</sup>这显然是一个典型的受佛教价值观影响的帝王才能做出的事和说出的话,是朱元璋“佛系思想”的直接体现。

(作者系闽南佛学院博士研究生)

### 参考文献:

- [1] 何孝荣:《试论明太祖的佛教政策》,《世界宗教研究》,2000年第12期,第19页。
- [2] 明·葛寅亮著:《金陵梵刹志》,卷二《钦录集》,《大藏经补编》,册29第56页中。
- [3] 同2,第61页上。
- [4] 同2,第61页中。
- [5] 洪武二十七年的《避趋条例》继续鼓励僧人进入山林:“可趋向者,或一二人,幽隐于崇山深谷,必欲修行者,听”(明·幻轮:《释鉴稽古略续集》,《大正藏》,册49第938页下)。
- [6] 本段引用均来自幻轮编《释鉴稽古略续集》,见于《大正藏》册49第938页。
- [7] 见于《钦录集》(《大藏经补编》册29第61页上),其后之《避趋条例》,重申此策:“有妻室僧人,愿还俗者,听,愿弃离者、修行者,亦听”(《大正藏》册49第938页下)。
- [8] 可参考日本学者龙池清《明代的瑜伽教僧》,文中指出教僧占到明代僧团的近半数(龙池清:《明代的瑜伽教僧》,日本《东方学报》,1940年第11册第1期,第405页)。
- [9] 周齐:《试论明太祖的佛教政策》,《世界宗教研究》,1998年第3期,第57页。
- [10] 明·幻轮:《释鉴稽古略续集》,《大正藏》,册49第932页上。

- [11] 明·袁文新:《凤阳新书》,卷七《太祖诰敕第三》,明天启元年(1621)刻本。
- [12] 同 10,第 936 页中。
- [13] 经忏鬼子,民间对热衷于做“经忏”佛事出家人之贬称,此说法大抵出现在明清以后,至当下已泛滥成灾,也成为佛门出家人在参与“经忏”佛事时的自我调侃。
- [14] 同 2,第 61 页中至第 62 页上。
- [15] 同 2,第 62 页中。
- [16] 清·陈梦雷著:《古今图书集成》,《神异典二氏部汇考》卷下,《四库全书记》,册 8 第 474 页下。
- [17] 关于明初寺院归并,可参考何孝荣、李明阳的《论明初的佛教寺院归并运动》,他们在文中认为:洪武二十四后的“寺院归并”,取得了不错的效果,其以具体地方为例,如经洪武归并,苏州府及各县共有丛林大寺 131 所,归并寺院庵堂达到 558 所,湖州府及各县共有丛林大寺 94 所,归并寺院庵堂达到 353 所(何孝荣、李明阳:《论明初的佛教寺院归并运动》,《南开学报》,2018 年第五期,第 104 - 105 页)。
- [18] 同 2,第 62 页中至第 63 页上。
- [19] 洪武二十七年正月初八,朱元璋发布《避趋条例》,又再次强调“寺院归并”：“凡僧之处于市者,务要三十人以上聚成一寺”(《释鉴稽古略续集》,《大正藏》册 49 第 938 页下)。
- [20] 同 10,第 938 页下。



## 南宋梁楷《八高僧图》释读(一)

□ 释仁果

现藏上海市博物馆的《八高僧图》，谢稚柳、徐邦达等先生鉴定为南宋梁楷早期作品真迹，与《释迦出山图》风格类似。全卷为绢本设色，画中分八段描述了从南北朝至唐末的佛教禅宗八位高僧的公案故事。

梁楷，生卒年不详，祖籍东平（今属山东），居钱塘（杭州），学画师从贾师古，宋宁宗嘉泰年间（1201—1204）曾为南宋画院待诏。由于梁楷的绘画技艺超群，院中之人对其也是无不拜服。皇帝也因其杰出的绘画才能，而御赐“金带”。因为梁楷生性豪放，怪诞不羁，嗜酒自乐，不拘礼法，故时人称之为“梁疯子”。其性情率真，处事稟性，喜清净无为，厌恶画院规矩羁绊，遂将宁宗赐赠“金带”挂于院内，不受而去。与高僧妙峰、智愚等交往甚密，喜禅好静，以至有学者认为其晚年遁入空门。

佛教在两宋时期，义理上较之唐代并无多少新的建树，然其摄众方法上却屡有创新。社会影响进一步扩大和深入，佛教对中国社会的整体影响在两宋时期尤为显著。儒家在此时期吸收佛教心学内容形成了“宋明理学”新的哲学思想体系，从而再次焕发出新的生命力。在正统“理学”的影响下，士大夫们热衷于参禅论道，以文释禅，禅宗也在这一时期发展成为最有影响和最具规模的佛教宗派，这时的禅宗出现了“文字禅”、“话头禅”和“默照禅”三种发展倾向，其中的“文学禅”，由僧人和知识分子通过编撰灯录或语录，对禅宗史上的重要思想与事件作了记录，形成一种新的文体即语录体。这种“文字禅”更易为缺少参禅实修的文人士大夫所理解和接受，符合他们的学习根基，所以学者甚众，禅学遂成为士大夫生活中的一部分。在绘画上，宋代的画院制度，有力地促进了宋代的绘画发展，形成了皇家的“院体”这一绘画风格。同样在社会大众中，由于禅宗对自我心性的肯定和解除束缚的思想影响，出现了苏东坡、米芾等人所推崇的“尚意画风”即后代中国绘画主流的“文人画”体系。“院体”与“文人画”这两种画风在宋代交汇并相互影响，其时影响可谓势均力敌，从而成就了宋代绘画的特殊历史地位。梁楷在这一时代思潮的影响之下，绘画上兼容并蓄、力主创新，探索心性，一变再变，于前人的基础之上演变为个人的强烈面貌，最终成为宋代画史上的一颗耀眼明星。并对元、明、清简笔写意绘画的发展产生重要影响。

### 一、达摩面壁、神光参问



梁楷《八高僧图》的首卷便是“达摩面壁、神光参问”（如上图），也许正是因为这一公案，在中国禅宗史上为最初的祖师相传，提起中国禅宗的渊源，可能都会想到达摩传法慧可这一公案。达摩祖师，本南天竺人，渡海来华，西土禅宗第二十八祖，东土禅宗初祖。达摩传法二祖慧可付以袈裟与四卷本《楞伽经》传佛法要。可见《楞伽经》为达摩禅法的佛典依据，后至禅宗五祖皆以《楞伽经》为其禅修指导和传法印证。该经融合如来藏与唯识思想，认为众生同一真性，众生烦恼身中都具有清静的如来藏性，但因无明妄想的覆盖不得显现，修行的过程即是破妄显真，妄尽而佛显的本然呈现。参禅即自性中求，认

得自性,方可见得佛性。这说明中国的禅法自菩提达摩始,在理论上已超越简单的静坐与冥想,进而提升到心性的关注,重视心性本源的作用与力量。

《楞伽经》对于禅宗的影响还在于它提出了“宗”与“教”的问题,这一问题在禅宗的发展史上,始终绕不开。《楞伽经》言:“谓我二种通,宗通及言通,说者授童蒙,宗为修行者。”由此句可知“言通”、“说教”都属“教”的范畴,因为它所涉及的是佛教的名言名相,语言文字的说法教化。这属于基础的“童蒙”学习,而宗通应是指参禅者的自性自悟,对自心的寻求与体悟。并强调“宗通”在学习中的重要性。六祖也言“说通及心通,如日处虚空”,理通了还需显现心性的自性光明,方是觉者。自性智慧为本觉智,文字教法的学习为后得智。这两种智慧在修行中如人之双足,缺一不可。故自达磨至五祖,“藉教悟宗”这一思想,在宗门下成为行人参修的津樑。

达摩祖师留有《略辨大道入道四行》一卷,学界认为这是代表达摩思想比较可信的著述<sup>①</sup>。《略辨大乘入道四行》中提出了理人和行人两种理念,“理人者,谓藉教悟宗,深信含生同一真性。但为客尘妄想所覆。不能显了……”显然达摩祖师所授之理,即是《楞伽经》中的如来藏之义。“行人”分为四行,对应实际生活中不同境界的具体修行指南。当我们处于逆境时(苦受),对以“报冤行”;处于顺境中时(乐受),也应观以“随缘行”;不若不乐时,行以“无所求行”。此三者,意在止恶,破除烦恼妄想。第四者“称法行”,便是依“法”而行,法为何者?乃谓缘起性净之理,此是诸法实相,依而行之,与道冥契,便是禅法。

达摩祖师降伏妄想、令心安住的具体法门是什么呢?唐代的圭峰宗密禅师《禅源诸论集都序》中总结了达摩的禅法为:“以壁观教人安心”;他的弟子昙琳在《略辨大乘入道四行》前序中也指出:“如是安心者:壁观”。达摩祖师一苇渡江后于崇山面壁九年,人称“面壁婆罗门”。可见“壁观”在达摩禅法修持中具有重要的意义。而“壁观”不只是形式上的面壁,《达摩大师入道四行观》后有偈言“外息诸缘,内心无喘。心如墙壁,可以入道。。”修行中我们内心要心如墙壁,坚实不摧,抑制一切外在尘劳妄想、世间物欲的侵扰,内心安定无喘,方可入道。

二祖慧可向达摩祖师请法,也是围绕着“安心”法门这一核心,如上图跋文所言:

“光曰:我心未宁,乞师与安。

师曰:将心来与汝安。

光曰:觅心了不可得。

师曰:与汝安心竟!”

慧可大师未参达摩祖师前名曰神光,故文中以“光”代指慧可。慧可大师(公元487—593年),俗姓姬,名光,号神光,洛阳虎牢(今河南荥阳)人。少为儒生,博览群书,通达老庄易学。出家后,精研三藏内典。虽然学富三藏,博览诸家。但是内心,却有一丝的根本无明,透脱不出。遂南下至嵩山参谒达摩祖师。师一句:“将心来与汝安。”慧可返觅自心即觉求心了不可得,刹那妄虑尽销,顿悟无生。于不可得处,得一转身入处。以“心无形相,十方求之,终不可得”,觉知心念虚妄非真,了不可得。即时无明桶底脱落,即心即佛、心即真如。

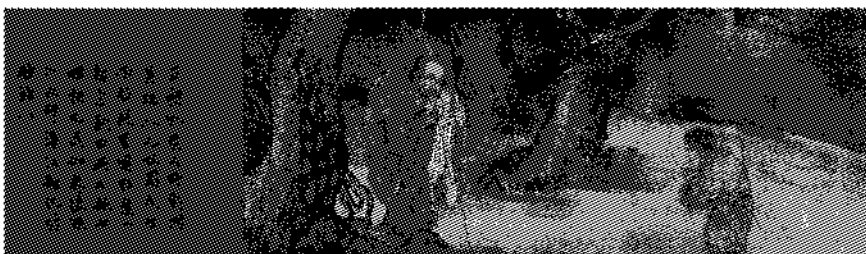
师徒在一问一答之间,令慧可彻了心疑,洞见玄奥,得佛法印。这在禅宗诸多公案中属“言下即得”类,这类学人须具猛利慧根,上上根基,悟性非凡。只需师以言语点拨,便能闻言得悟。这种根基,在佛陀时代,不知凡几,多有可见。从二祖至四祖也都是以这样的殊胜因缘得道。然而禅宗所记载的后代祖师于言下即得者,委实不多。故根基的不同,祖师们度众的方式也加以改变。宋代的“文字禅”、“话头禅”、“默照禅”都是在这一度众方式改变下所产生。也可以说这样的改变,反应了中国禅宗由“如来禅”法向“祖师禅”法的转变。

宋代禅宗对于绘画的影响,不仅仅是绘画题材的拓展,更在于内在审美精神的改变。梁楷和同时代

<sup>①</sup> 方立天:《禅宗概要》中华书局2011年版,第116页。

的绝大多数文人一样,对于禅宗应是心生向往,意而求之。在绘画师法取向上,取法吴道子、李公麟、贾师古、贯休、石恪等佛教题材绘画大师,他们中有的即是僧人画家。梁楷取法这类大家的同时,又建立起自己的理解与感悟。如上图中,梁楷应是从“觅心不可得处、言下大悟”这一核心思想去进行构思画面。图中达摩结跏趺座,端坐面壁于洞窟,两眼微闭,虽不曾见,但似周遭的一切,达摩祖师悉了于心,乃至慧可的起心动念,达摩祖师都可觉知。所以慧可前来求法时,达摩并不理睬。不是不理,实则是慧可内心的那一机缘未到。对于慧可的心念,达摩祖师洞若观火。梁楷在达摩祖师的衣袍设色上,施以红色,这种暖色,使寂静寒冷的严冬色彩带来了一丝暖意,画面更为生动活跃。也可喻意达摩祖师的智慧,能够破除寒冷与黑暗。画卷在描绘冬景时,采用了淡墨、留白、重墨点提相结合的方式,水墨交融,苍厚滋润,使白处尤觉白雪皑皑,寒冷森然。物体背景复以淡墨轻拂渲染,烟岚雾霭之感由然而生。整体笔墨间构成一种雪天寒露、呵气成冰的严寒视觉。慧可于此中却是立雪坚定,不惧严寒,一心乞法。这种坚韧不拔的求法意志,只有上根利智之人方可具备。慧可的衣服施以淡青,与鲜红形成对比,似有寒意袭身之意。细观其面部,以细笔勾勒,眼、鼻、口一气呵成,眼神中所透露出的坚定神情最为吸引人。正如顾恺之所言:“于妙处传神,正在阿堵中。”整个面部的刻画,使人感受到慧可冷而坚定、安详自在之态。整个画卷冷中有暖的对比,使我联想到禅宗参究时“寂”与“知”的问题,“寂”即如此冬景,藏而不发,蓄神而定。如果长此“枯寂”,便是静而不用。如死水一潭,不发生机。因此也称“枯木禅”,故须“寂”而能“知”。“知”之一字,是“觉”、是“照”也。只有“寂”、“知”双用,方能做到“止观双运、定慧双修”的禅寂功用。在取景上,梁楷采用了南宋马、夏式的截景构图,五棵粗木,只见其根不知其梢。人物上方的一株老松,盘扎而下,枝头苍劲有力,极尽运笔之能事,树枝生发自然,疏密有致。这种人物与山水相结合的均衡式构思,唐代即便有之。梁楷在承袭前人的基础之上,加以宋代截图取景的新样式,创造出了一种笔墨简括,意境深远的新图式。

## 二、弘忍童身、道逢杖叟



达摩禅法传到四祖道信(580—651)、五祖弘忍(601—674)时,历史已经进入了隋唐大一统的时代。前三代祖师都实践着一衣一钵、一坐一食、随缘而住的头陀行。从四祖道信禅师始,改变了这种学修方式,师于蕲州黄梅县双峰山下修了一座寺庙,聚众讲学,集体修行。为了解决生活上的供给问题,道信大师改革了印度僧人出家乞食或信徒供养的生活方式,倡导僧众自己开荒种地,不作不食,开创了中国化的农禅并重的优良传统。正因为有了道信禅师先行的建寺、农禅并重,所以才有了后来唐代的“马祖建丛林、百丈立清规”这样一个翻天覆地的中国式的改革变化。于是五祖弘忍在继承四祖道信禅法的基础之上,继续发展壮大,时门人竟多达七百余人,人称“东山法门”。可以讲中国式的禅宗初创于道信,基本完成于弘忍,南能北秀进一步发扬光大。

上图便是五祖初见四祖时的情景描绘。据说五祖七岁便跟随四祖出家,四祖初见孩童五祖时,见他骨相奇特,面貌非凡。感叹道:“佛陀的三十二相,此子缺少七种,已是殊胜。如能出家修道,二十年后必定大作佛事。续佛慧命,堪作人天师表。”四祖便问孩童的五祖:“子何姓?”

对曰:“姓即有,不是常姓。”

再问:“是何姓?”

对答:“是佛性。”

置疑：“汝无姓耶？”

再答：“性空故无。”

四祖深器之。便请其母令其出家。五祖这样一位年仅七岁的孩童竟有如此的慧根，与祖师对答如流，却深谙佛理：“不是常姓”但述“佛性”，表达了人人皆有佛性，皆可成佛的思想理念，并且成佛是人生中最重要，也最为有意义的事件。何以成佛？“性空”故有。从初祖至四祖的接法机缘来看都是“言下得悟”，五祖不但有此特点，而且有进一步的“当机不让师”的高邈格调所在。六祖见五祖时的对机答辩亦有此中风韵。预示着后世的禅宗向着师徒间机锋俊烈的慧辩风格发展。禅法的“道得”与“道不得”，要求禅者在刹那间和盘托出，出语干净利落，容不得半点的拟意与仁思。通过对答勘究，师便能知你见解如何，或击你痛点，翻然省悟；或纠你偏差，得知正途，勇猛精进；或风马牛不相接，去你知识思维。。。

画面中老者弓背策杖，手指弘忍，慈谒示法。孩童的弘忍，则双手合十，虔诚聆听，神情庄重。人物比例上，左大右小，一高一低，既反应了年龄差距，也表达了传统绘画中尊卑有序的表达思想。二者之间，对立呼应，敬侧生动，井然有序。细观老者面部，如“胡僧梵貌”、“形骨古怪”，显然这一画法，出自五代贯休的《罗汉图》，此中为梁楷所吸收运用，并自出机杼地刻画人物形态。图中的三株古松，与图一的截景方式相同，但在表现技法上，却更为轻松率意，了了数笔，物象饱满，松干苍劲虬扎，笔墨淋漓。并与老者相互环绕，形成整体左密右疏，静中有动，气息流畅的画面特点。设色秀润，意境高古。

### 三、白居易拱谒、鸟巢指说



鸟巢道林禅师(741—824)，唐代牛头宗僧人，径山道钦禅师之法嗣。俗姓潘，幼名香光，杭州富阳人。禅师九岁出家，二十一岁至荆州果愿寺受具足戒，后前往长安，于西明寺随从复礼法师，研习《华严经》、《大乘起信论》，复礼法师以《真妄颂》示之，令其修禅。时道钦禅师因唐代宗下诏迎请宫中说法，安置于长安章敬寺，鸟巢禅师遂往拜谒，得传法脉。

该图描绘了鸟巢禅师盘坐于树干之上，白居易与侍从来拜谒的情景。禅师的面部刻画与四祖的“胡僧梵貌”状有相似之处，以松软的细笔虚实相间地勾勒出禅师的面部纹理。从形象上看表达了老者的年龄特征；从笔墨技法来看，表现出了各种曲线相间，层次分明，笔墨圆融的特殊艺术效果。画中的鸟巢禅师手指前方，为白居易慈谒说法，似胸中所藏随机与化。衣纹线条顿挫有力，转锋自如，体现了作者高超的运笔水平。设色上分为两种色彩：一是浅淡、一为深褐色。表现了僧人衣着中海青和祖衣的分别。生动地描绘出了一位久久用功、禅定深厚的禅者形象。而白居易则双手合十，身体前倾，透露出了由衷的折服之意。侍从虽未合十，但由其神态可知，同样信服于禅师的说法。三者画面中形成钝三角的稳定构图。树干的画法与前两幅技法相同，且树干更为粗壮，占据左半大幅构图。在粗壮的树干背后，另用细笔双勾的方式，细写出藤蔓的枝叶，并着以朱磬色，与右上方的一抹红枝，斜角对应，画面的色彩由此生趣盎然。白居易脚下的矾石，采用小斧劈皴和短线秃笔直皴的方式，线条粗犷，点面结合，如泥里拔钉，浑融苍劲。右侧以淡墨拖出山坡，再施以重墨数点，画面前后空间陡增，似有迷离奇幻之感。右下角绘数枝竹篁，有品格高洁，知音相投之喻。

(画后跋文)鸟巢禅师居钱塘时，白居易入山谒师曰：禅师住处甚危险！

师云：太守危险尤甚。

白曰：弟子位镇江山河险之有？

师云：薪火相交，识性不停，得非险乎？

又问：如何是佛法大意？

师云：诸恶莫作，众善奉行。

白曰：三岁孩儿也解与么道？

师曰：三岁孩儿虽道得，八十老人行不得！

白遂作礼而还。

文人士大夫参禅，在唐代即已成风尚。据记载唐代韩愈、王维、白居易、柳宗元、刘禹锡、裴休等人都与禅宗有密切的关系。他们或以儒入禅，抒发自己的心得；或为寺院撰写铭文碑记、语录公案等；或与禅师为友亲近佛法；或直接拜倒其门下，成为在家弟子。白居易应是在家学佛居士，因其晚年自号“香山居士”。跋文中“薪火相交，识性不停，得非险乎？”释者常解读为：官场沉浮，勾心斗角，危险处处皆在。然而从佛学的思维去理解，似乎有更为深层的意义所在。可以从唯识学“根、尘、识”三者的关系，来加以诠释。“根”即指我们认识外境的依据所在，包括眼、耳、鼻、舌、身、意六根。文中以“火”代之，为什么是“火”呢？因为凡夫在了别外界时，内心是带有无明业火的。外境即喻为“柴”。当我们以无明的心去接触外境时，便会产生贪、瞋、痴等不同的情感欲望。犹如干柴遇到烈火，猛烈燃烧。这种粗妄的情绪起伏，如同火苗般在我们内心蠢蠢欲动，不得安宁。覆盖、染污人人本有的清净自性。而且这样的识性，凡夫还会相续不断。造成轮回的苦因。在这样一种不识自性，虚妄迷执的欲火境界中，比起鸟窠禅师的境界难道不是更加危险吗？

“诸恶莫作，众善奉行”、“三岁孩儿虽道得，八十老人行不得！”止恶与行善是佛法修持的总关纽，依此我们断恶修善，恢复本有的心性，成等正觉。这样道理很简单，不但是学佛的人能够理解，就连三岁的小孩都能知晓，可是真正做起来，却是行到八十岁的老翁也不一定做得到。佛法的修学现象正是如此，有人学佛几十年，教理通晓，心性毫无改变，习气难断，自私自利。因而从未行至佛法门内，修行无望。岂不悲哉？

#### 四、智闲拥帚、回脱竹林



达摩祖师传法于二祖慧可之时，除付于衣钵之外，并赠有一偈：“吾本来兹土，传法救迷情；一花开五叶，结果自然成。”嘱咐祖“衣”传至六祖即可，不必再以“衣”为信物。因为达摩大师预见禅宗将在中土形成“一花开五叶”的鼎盛局面。时至晚唐及五代，慧能一系的禅法经青原、南岳两派而进一步分化为沩仰、临济、曹洞、云门和法眼五家。其中“沩仰宗”在五家中形成时间最早，开创者为沩山灵祐及其弟子仰山慧寂，故称为“沩仰宗”。上图中的香严智闲禅师即为沩山灵祐的得法弟子，并曾与沩山灵祐共同参学于百丈怀海门下，百丈圆寂后，参学师兄沩山灵祐。

一日，沩山问香严道：“我听说你在百丈先师处，能问一答十，问十答百。我不信！现在只问你一句：父母未生你时，你的本来面目是什么？请道上来！”香严被这一问，顿时无语。搜尽腹中所有知解，都不知如何回答是好。

继而回到寮房后，继续苦思冥想，翻遍所有典籍。终不能解决这一疑惑。于是感叹道：“画饼不能

充饥!”翌日苦苦哀求汾山禅师为其说破。汾山道:“我今天要是告诉你了,他日你一定会骂我。我说的只是我是,到底与你无关。”

汾山禅师的慈悲,体现在“不说破”的原则。禅的妙悟不在于语言慧解上,而在自我的如实体悟上。如彼时说破,犹于香严疑团吃紧处,泻其功用。况禅之体悟不可以言语道。香严禅师之前所学的种种知识见解,在生死根本问题上无有受用。须离开一切的见闻觉知、语言文字的意识范畴,向上一着,透个消息,在无路可寻处,得见转身,方悟自性。如果还在知识见解里面兜圈子,那么你永远都不可能开悟。而且这样的开悟,别人不可代劳,或为告知。因为“禅”直接接触的那个东西是不可言说的,语言文字只能是“标月指”<sup>①</sup>,参禅如人饮水冷暖自知。

在数参不得的情况下,香严禅师将之前所学经书付之一炬,免得心中为之搜肠挂肚。辞别汾山,游学至南阳慧忠国师遗迹,便安住下来。一日,在园中芟除草木时,随手抛出一片瓦片,击打在竹子上,发出一声清脆的响声。无意中的这一声响,如深渊惊雷,振聋发聩,令其翻然省悟,彻了自性。

于是香严回屋沐浴焚香,遥向汾山礼拜,感动地说道:“和尚大慈大悲,恩重如山,过于父母。如果当时为我说破,怎有今日之事。”于是作一偈曰:

“一击忘所知,更不假修持。  
动容扬古道,不堕悄然机。  
处处无踪迹,声色外威仪。  
诸方达道者,咸言上上机。”

香严禅师的这一开悟方式显然不同于前两幅中的“言下得悟”,而是“因闻声而开悟”。在禅者多方参悟极其困顿的情况下,他们已倦于参问,何不万缘放下得个息处。就在此刻,普通的一声声响,或可开启他们的本有觉性。近代的虚云老和尚,也是在禅堂开静时,因闻“杯子扑地”之声,而开悟佛法。

“智闲拥帚,回睨竹林”描绘了香严智闲禅师,开悟时的瞬间定格。以笔墨的形式,反应禅者的开悟,故绘者对禅之觉悟,应有佛法的相应了解和自我当下内心的实际认知。图中的香严禅师双手执帚,屈膝运臂,将扫帚停留在身体左后方。这一刻画显然源自日常生活中的自然形象,读来倍感真实。随着抛瓦刹那间的一记清响,香严禅师驻足凝望于声响处,表现出喜出望外的神情。我想这种喜,是一个人经过多劫生死沉迷,轮转不休,今日彻见本来的无上法喜。用世间的所有语言文辞都无法形容这一喜乐。所以图中禅师的表情只是淡淡地凝望、刹那会心的自得其意。透露出“道不在远方,只在目前”的画卷意境。禅师前方的竹丛,竹干、竹枝、竹叶都采用了唐人的双勾绘法,并没有运用宋代出现并风行的墨竹技法。这样的绘法,突出了作者密中求疏,空灵透逸的意境追求。竹根的细草与山坡的细草,绘法相同,郁郁青青,茸茸挺立。表现了香严禅师芟草时周围杂草众生的情景。山石运用短披麻皴,连皴带擦,皴擦并用,线中生面,干湿浓淡一气呵成。笔墨凝重雄浑,格调苍茫秀逸。左端溪流依坡而出,气势充沛,似有“哗哗”湍激之声。此卷构图在八幅之中最为繁密,从山石的笔墨技法来看,似有开元人画风之先。(未完待续)

(作者系鉴真佛教学院书画教学法师)

<sup>①</sup> 标月指:语言文字喻为指向月亮的手指,应通过手指看到月亮,而不是看向手指。

## 简论唐朝的弥勒信仰

□ 释圣敬

### 一、弥勒信仰的历史

弥勒信仰出现的时间有两种说法,一是李玉珉所提出的论点,认为弥勒信仰在公元前二世纪已经出现<sup>①</sup>,这是目前学界最为认同的说法。二是松本文三郎的论点,认为弥勒信仰出现在大乘佛教创建之后,上座部佛教也因此影响,弥勒信仰出现的时间约为公元前两百年到公元两百年之间<sup>②</sup>。

弥勒信仰从印度,经由西域传入中国,当时中国正处于魏晋南北朝时期,弥勒的形象有因为在传播过程中区域的变化,而展现出不同的弥勒形象<sup>③</sup>。在信仰方面,印度所发展的弥勒信仰的方向与中国发展有些差异,印度的弥勒信仰将上生兜率天,下生成佛概念作为核心,并非像在中国发展的弥勒信仰有分类的型态<sup>④</sup>。

在中国还能看到弥勒信仰成为政治的一种特色手段,弥勒在佛教有转轮圣王、菩萨、未来佛等形象,尤其为转轮圣王、未来佛形象,正好符合政治人物或是民间起义的人,有了契合的理由<sup>⑤</sup>,举例来说:武则天为了王位的正当性,而自称弥勒下生。随着武周政权的结束加上唐朝社会的衰落,弥勒信仰不再像以往为政治倚重的信仰,转而走向民间或是与佛教其他宗派相结合,比如密教和民间信仰中都能看到弥勒信仰的踪迹。虽然不再是主流信仰,却也能得以传承至今。

### 二、弥勒信仰传入中国后的发展

弥勒信仰在印度很早就开始流行,在西北印度盛行,传入中国的时间大约是在四世纪,得益于东晋道安大师的倡导。根据释道昱的研究弥勒信仰相关经典所考证,得知在六朝僧祐翻译《弥勒成佛经》、《弥勒本愿经》已出现弥勒信仰踪迹,六朝时已经有弥勒信仰传播<sup>⑥</sup>。弥勒信仰传入中国后,除了表现在经典流传,从艺术表现也能观察到弥勒信仰在当时的流行程度:在石窟、壁画、经变图上,都有弥勒上生兜率天、下生人间以及被释迦牟尼佛授记的未来佛的形象<sup>⑦</sup>。

初期佛教相关经典中就有许多关于弥勒的描述,在后秦竺佛念译的《佛说长阿含经》提到:

“当于尔时,有佛出世,名为弥勒如来、至真、等正觉,十号具足……梵行清净。彼众弟子有无数千方,如我今日弟子数百。彼时,人民称其弟子号曰慈子,如我弟子号曰释子。”

经中可以看到到佛教的时间观念,现世、未来,也类比现世以释迦牟尼佛为主,而未来则以弥勒为主,并且弥勒承接释迦牟尼佛,强调弥勒的正统性,除了介绍弥勒是正等正觉、弥勒如来、十号具足之外,还有弥勒是由释迦牟尼佛亲自授记,使弥勒成为释迦牟尼佛的继承人,在未来延续和维护佛教最重要的“正法”,这也非常符合佛教的三世观念。

### 三、弥勒信仰的内涵

弥勒信仰分为三类,分别是:上生兜率天、下生成佛、菩萨信仰,这三类信仰具有相互连贯性,看似有

① 李玉珉,《敦煌初唐的弥勒经变》,第221页。

② 松本文三郎着,张元林译,《弥勒净土论》,第119页。

③ 李玉珉,《南北朝弥勒图像与信仰》,第56页。

④ 王雪梅,《古代印度弥勒信仰历史渊源研究述论》,第53-55页。

⑤ 王雪梅,《古代印度弥勒信仰历史渊源研究述论》,53-55页。

⑥ 释道昱,《中国早期的弥勒信仰——以道安为主的探讨》,1-2页。

⑦ 释道昱,《中国早期的弥勒信仰——以道安为主的探讨》151-153页。

分别却又环环相扣,本文对这三类信仰分别介绍。

### (一)上生兜率天

弥勒信仰中,上生信仰流行于中国社会,上生信仰中提到的上生兜率天,此处为信仰者在现世跨度到未来之间的过度期,在刘宋沮渠京声所翻译《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》:

如是等众生若净诸业、行六事法,必定无疑,当得生于兜率天上,值遇弥勒。亦随弥勒下阎浮提,第一闻法。于未来世,值遇贤劫一切诸佛。于星宿劫,亦得值遇诸佛世尊,于诸佛前,受菩提记<sup>①</sup>。

经中记载释迦牟尼佛授记弥勒,将众生托付给弥勒菩萨,使弥勒菩萨成为未来佛。经中也说了信仰者只要清净诸业,行六事法,必定能够上生兜率天,听弥勒菩萨说法修行,待到未来因缘具足,和弥勒菩萨一同下生,最终遇佛授记。这就给现世生活中的信仰者提供一个修行方法,帮助信仰者在面对死后世界,有一去处,并能跨越现在世界到未来世界。由此可见,上生信仰并非单系统,与下生信仰有连贯性,而经典中所说的行六事法的部分将后文弥勒信仰修行仪式中讨论。弥勒菩萨在兜率天讲法,信仰者发愿,往生后前往兜率天听弥勒菩萨说法修行。在佛教其他经典当中,如东晋僧伽提婆所译《增壹阿含经》<sup>②</sup>,后秦鸠摩罗什所译《摩诃般若波罗蜜经》<sup>③</sup>和《妙法莲华经》<sup>④</sup>,等经典中皆有提及弥勒菩萨与兜率天,强调未来时间,佛法的延续,需要经过上生兜率天,听闻弥勒菩萨说法修行,跨度到未来。且从经典翻译的时间可判定约在东晋时期,上生兜率天的弥勒信仰已出现,但并非后来我们所理解的弥勒净土观念。

在弥勒上生信仰中,信仰者的终极目标就是上生兜率天,后来因为阿弥陀佛西方净土信仰兴盛的原因,就将兜率天称为弥勒净土。兜率天的其他称呼如“兜率内院”“弥勒内院”等,则是在唐代之后才出现,源自于玄奘、窥基等人曾经说过。王雪梅《弥勒信仰研究》中提出有两个原因:一,法相宗对原先印度弥勒信仰的概念延续,因为在印度对于弥勒信仰是有一些争议的声音,玄奘和窥基就使用了“兜率内院”“弥勒内院”的称呼。二,阿弥陀佛西方净土信仰在中国的兴盛,促使以“兜率内院”“弥勒内院”与之抗衡<sup>⑤</sup>。“兜率陀天”的名称变成了“弥勒内院”和“兜率内院”,从这里可以看到弥勒信仰从印度传入中国之后的变化,与弥陀净土、西方净土信仰有关。而这样的变化也与传入中国后的弥勒信仰型形态分类上生、下生信仰有关,突显了上生信仰成为信仰者修行的终极目标,让信仰者专注于上生信仰。

从现世到未来,这让弥勒信仰者有了愿景、目标,在死后前往兜率天,向弥勒菩萨学习,等到弥勒菩萨下生人间成为未来佛,信仰者也与弥勒菩萨一同下生人间,实现建构未来美好的佛教世界。也强调了佛教延续正法的途径,以及佛教的时间观念过去、现在、未来是相通连的。

### (二)下生成佛

弥勒下生成佛的概念是待到因缘具足时,弥勒菩萨将下生至人间,成为验证佛教三世概念,正法延续的例证。在僧伽提婆所翻译的《佛说弥勒下生经》提到弥勒下生的情况:

尔时弥勒菩萨于兜率天,观察父母不老不少,便降神下应从右肋生,如我今日右肋生无异,弥勒菩萨亦复如是。兜率诸天各各唱令。弥勒菩萨已降神生<sup>⑥</sup>。

弥勒在兜率天的身份为菩萨,跨度到未来,下生后成为佛。弥勒下生的过程如同佛陀从右肋出生一样,延续了佛陀的出生传统,代表了弥勒成为未来佛的身份。后秦鸠摩罗什所译《佛说弥勒下生成佛经》也描绘了弥勒在下生人间之后,整个人间能变成一片净土。弥勒菩萨下生后成为未来佛,世界一片

① 大正藏 T14, no 452, p. 420。

② 大正藏 T02, no125, p. 787。

③ 大正藏 T08, no223, p. 225。

④ 大正藏 T09, no262, p. 61。

⑤ 王雪梅,《弥勒信仰研究》,第 217-227 页。

⑥ 大正藏 T14, no. 453, p. 421。

祥和,变成了一个完美空间,法王治理,国泰民安,人民安居乐业,没有恶事,未来佛在未来世界,延续正法<sup>①</sup>。

弥勒菩萨下生成佛,能让信仰者与弥勒菩萨并行,在兜率天听法修行,而后跨度到未来的美好世界,跨越此生的难处,到达未来完美的世界,但能够经历这一过程的前提,需要现在的发愿修行,才能上生兜率天。

### (三) 菩萨信仰

弥勒身份多变,除了最核心的未来佛身份之外,菩萨也是其一重要的身份,在弥勒未成佛之前,是以菩萨的身份住在兜率天。西晋竺法护译《弥勒菩萨所问本愿经》中说:

佛语贤者阿难,弥勒菩萨以是善权,得无上正真之道最正觉。阿难,弥勒菩萨求道本愿,使其作佛时,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<sup>②</sup>。

释迦牟尼佛告诉阿难,弥勒菩萨是以善权而证得无上正等正觉,他发愿在他成为佛之时,在其国之中的人民都能没有垢秽,减少贪嗔痴,奉行十善,弥勒才进而证得无上正觉。弥勒信仰虽然有不同的信仰方式,呈现出多样性,但实际上三者之间是相互关联的。上生信仰与下生信仰是连贯,弥勒从菩萨到成佛,还有加入未来的时间概念,信仰者死后有皈依处,未来能成就。“行菩萨道”“未来成佛”的特色,使弥勒在佛教之中成为现在到未来的关键人物。

### 四、唐朝的弥勒信仰概况

佛教在唐代蓬勃发展,弥勒信仰也相对的兴盛,与其他宗派出现了相互融合的情况。大乘佛教修学佛法的中心是实践菩萨道,度化众生,走向成佛,但是佛教各宗派的法脉、经典、修行技巧、说法方式等有着很大差异。佛教活跃于唐代社会,各宗派百花开放,本文选择佛教中三个宗派净土宗、法相宗、密宗来讨论当时的弥勒信仰。这三个宗派与弥勒信仰的关系密切,特别是当时流行的西方弥陀净土信仰,影响了弥勒信仰的发展形态,尤其弥陀净土与弥勒净土信仰相互竞争、影响。法相宗与弥勒信仰的关系发展起源于世亲、无著,加上玄奘与弟子窥基都持有弥勒信仰,期望往生兜率天。在唐朝中后期,密教兴盛,不仅影响了佛教其他宗派,连道教的仪式也受到影响,弥勒信仰也不例外。所以将探讨这三个佛教宗派与弥勒信仰的关系。

#### (一) 净土宗与弥勒信仰

中国的净土信仰,最早可以追溯到东晋庐山慧远所提倡的结社念佛,期愿在死后往生到西方弥陀净土极乐世界,这也是弥勒信仰在发展过程中,被归类为净土信仰的原因。弥勒净土与弥陀净土两者之间常常被拿来作比较,两者对于死后世界都有着美好的寄托,在修行方式也都有念佛、观想、禅定等,但在方向上有着截然不同的目标。在弥勒信仰中,弥勒菩萨居住在兜率天宫,并非以净土为名,只是在受到弥陀净土的影响下,大众冠兜率天宫以净土之名。

弥勒净土因由道安大师的提倡,在当时得以流行,后由唐代玄奘大师和其弟子窥基继续推广,但唐代之后,不再有高僧大力提倡。而现今大多数人在讨论净土时,都是在讨论弥陀净土。之所以后来弥陀净土广为流行,主要是弥陀净土的持名念佛方式更为简易,贴近社会需求。

北魏时期弥勒信仰兴盛,在唐朝时期,因为武则天的推崇,弥勒信仰达到高峰。武则天后,弥勒信仰开始走下坡,弥陀信仰反而大受欢迎,相较两者信仰的差异性:一、弥勒信仰需经历两道手续上生兜率天、下生至人间,开始新的轮回,相较之下,弥陀信仰只需往生至西方极乐世界,且不再轮回。二、再看到推崇这两个信仰的人物个性,弥勒信仰推崇者道安追求隐居生活,比较不喜欢参与社会政治,与民间百姓关系更加紧密,弥陀信仰推崇者慧远参与社会政治,与一些名士官员等往来密切。两者所发展的信众群体不一样,也影响了两个信仰的流行程度不同。

<sup>①</sup> 大正藏 T14, no. 454, p. 423。

<sup>②</sup> 大正藏 T12, no. 349 p. 1828。

## (二) 法相宗与弥勒信仰

法相宗与弥勒信仰的关系开始于世亲、无著。二人在兜率天听弥勒菩萨讲法后,著书传播唯识思想。在真谛所翻译的《婆薮槃豆法师传》提到:

弥勒菩萨为说大乘空观……阿僧伽译为无著,尔后教上兜率多天谕问弥勒大乘经义。弥勒广为解说随有所得……无著法师即自发愿,我今欲令众生信解大乘……大乘经悉解义,弥勒于兜率多天,悉为无著法师解说诸大乘经义。<sup>①</sup>

此段描述,无著上生兜率天听弥勒讲大乘佛法,于是无著发愿要把向弥勒所学的大乘佛法讲解给世人,所以法相宗认为经典为弥勒所说,无著帮忙记录。

唐朝玄奘大师的弥勒信仰也加深了弥勒信仰与法相宗的关系。在唐代冥详所撰的《大唐故三藏玄奘法师行状》中记录了玄奘大师的弥勒信仰:

法师从少以来,常愿生弥勒佛所。及游西方,又闻无著菩萨兄弟,亦愿生睹史多天宫。奉事弥勒,并得如愿,俱有证验。益增克励,自至五花,每因翻译,及礼忏之际,恒发愿上生睹史多天,见弥勒佛。<sup>②</sup>

文中提到玄奘从年轻的时后就开始发愿生于弥勒所在的地方,又以无著、世亲为例证,勉励自己,玄奘不管是在翻译或是礼拜忏悔的时候,都发愿能上生兜率天面见弥勒佛。之后窥基也接续了玄奘的弥勒信仰,也希望上生兜率天与弥勒见面,继续学习佛法。弥勒信仰受玄奘以及窥基的推崇,两人为师徒,皆是瑜伽行派。而玄奘之所以推崇弥勒信仰的原因在于:一、法相宗传承出自兜率天的弥勒菩萨。二、玄奘在去印度时,受到德光大师影响,进而加深了弥勒信仰,并在留下的文字中体现了对弥勒信仰的密契经验。三、玄奘推崇“自力修行”<sup>③</sup>。

从玄奘例子,可以发现弥勒信仰在印度具有一定的影响性,但在印度比较偏向法相宗的概念,弥勒为大乘佛教的概念阐述者,居住在兜率天,信仰者升天后向他学习。而中国唐代后期的弥勒信仰多偏向于净土的想法,认为死后可以上生兜率天,期待弥勒下生成未来佛。法相宗因为专注于护法的概念,玄奘翻译的方式及窥基的解释,无法和大众拉近距离,无继乏力。因此在法相宗衰落后,无法再推动弥勒信仰的弘传,两者之间也不再继续激荡出新的火花。

## (三) 密宗与弥勒信仰

密宗与弥勒信仰的关系,在前人的研究资料当中,不管是汪娟、王雪梅、都和李玉珉的观点相同。他们一致认为密教影响弥勒信仰部分只是少数,并没有完全改变弥勒信仰,或是发展出一个类似形态的密教金刚或是神祇。密教与弥勒信仰在唐代社会流行程度刚好出现一个交点,在六、七世纪时期系统化的密教传入,密教开元三大士善无畏、金刚智、不空等密教代表人物翻译经典、使密教在唐代社会开始流行。正因为密教的流行,佛教的其他宗派,开始受到密教的影响,弥勒信仰也不例外,弥勒信仰的经典或仪式方法加入了密教的概念。

在经典翻译上,开元三大士也有翻译了弥勒信仰相关经典,但在系统化密教从印度传入之前,密教的陀罗尼信仰与大乘佛教一同进入中国,所以弥勒信仰中以弥勒菩萨出现在约三世纪《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》,有密教相关的咒语。七世纪后,开元三大士翻译的相关经典,有善无畏译的《慈氏菩萨略修瑜伽念诵法》中有关于弥勒的咒语,不空译的《慈氏菩萨所说大乘缘生稻干喻经》。此外八到九世纪的敦煌,也发现弥勒信仰中加入了密教概念的忏法“上生礼”。从这些例子可以观察到弥勒信仰虽然没有别密教改变本体,但也受到密教的影响,在修行方法和观念上有所融合。密教传入日本后,在信仰方面也加入了弥勒信仰。空海在中国学习了密教,带回日本,创立了真言宗,但在临终时空海的目标是上生兜率天。

① 大正藏 T50, no. 2049, p. 188。

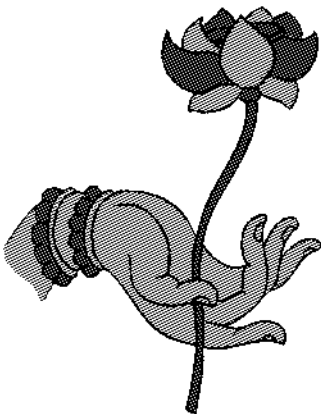
② 大正藏 T50, no. 2052, p. 219。

③ 张文良,《玄奘与弥勒净土信仰》,第24-27页。

### 五、结语

弥勒信仰在传入中国之后,在每个时代或地区发展出不同的面貌,正因为弥勒信仰存在着多样性,进而值得我们去探究。弥勒信仰具有菩萨及未来佛的身份,在中国传播的过程中发展出上生、下生以及菩萨信仰,虽然分为三类,但他们是有连贯性的,这也是弥勒信仰吸引信仰者的地方,实践大乘佛教行菩萨道精神,在死后有归依处,待到因缘俱足,下生人间,跨越了时间的限度。唐代是佛教兴盛的顶峰期,从弥勒信仰与其他宗派的关系中,可以了解到弥勒信仰多样性的原因。本文以净土宗、法相宗、密宗为例,讨论了弥勒信仰在唐代发展过程与佛教其他宗派、学派相互影响,在与其他宗派的互相关联中,没有互相改变另一方的核心,而是共存于唐代社会,流行一方。

(作者系鉴真佛教学院副教务长)



## 星云法师的佛教现代化及人间佛教思想

□ 伍先林

**摘要:**星云大师继承了太虚大师的人生佛教思想。他立足于现代人生,结合现代人的根机,将佛教的思想和精神以现代人熟悉和乐于接受的方式表达出来。因而他极力倡导和实践具有人间进取性、积极乐观性、喜乐性、利他性、普济性、生活化、大众化、事业化、国际化等特征的现代人间佛教。与印顺法师偏重于理论论证和辨析性的人间佛教风格稍有不同,星云大师的人间佛教思想更为倾向于综合、圆融与实践。星云大师的人间佛教思想是以人乘佛教为基础,以大乘般若空观中道思想为眼目,以大乘佛教法界圆觉学尤其是禅净二宗为归趣,以建立人间净土为目标。星云大师是以人间佛教融贯五乘佛教,并且试图将人间佛教的精神落实到现代社会普通一般人的生活之中。

**关键词:**星云大师;现代人生;般若;现代佛教;人间佛教;人间净土

### 星云大师的弘法活动简介

星云大师是在中国当代地位非常重要和具有重大影响力的佛教大师。星云大师是江苏扬州江都县人,1927年8月19日生,他俗名李国深,法号悟彻。星云大师生当中国由半封建、半殖民地社会向近现代社会急剧转型的时代,尤其是星云大师到了台湾以后,在台湾生活了几十年。在这几十年的时间和过程中,台湾地区和大陆,与世界上其他大部分地区一样,都基本上完成了现代化和现代性的转型。在中国社会整体转型的过程中,中国传统佛教也面临着同样的困境和机遇。而中国传统佛教,尤其是明清以来的中国佛教,是积弊重重,远远不能适应中国社会大众的需要。中国传统尤其是明清以来的佛教,如果不加以改革,在中国社会大众的生活中,就会越来越处于被边缘化的地位,甚至都具有被淘汰的危险。比如清朝末年至民国初年的庙产兴学运动,就使当时中国的传统佛教面临着深刻的、前所未有的生存危机。星云大师生长于战乱频繁的年代,目睹了日本帝国主义对中国的侵略掠夺和中国平民百姓的苦难,也目睹了当时中国佛教的衰微,但这并没有导致他形成悲观消极的思想。相反,星云受当时太虚大师充满现代性的人生佛教思想的启发,他对于中国佛教的前途还是充满积极乐观的情绪的。因而,星云大师在思想成熟以后,他也是极力主张中国佛教是要现代化的。

### 星云大师关于佛教现代化的思想

星云大师对于中国传统佛教的发展特点做了深刻的反省,他认为:佛教从印度本土传到中国,长期来受到中国政治民俗等的影响,产生了有别于印度的中国佛教。在印度,僧团为引导社会道德归趣、超越国家权力的出世间团体;而在中国,由于在专制君主体制之下,一切都附属于政治而存在,佛教也无法幸免。君主的施政方针,往往决定佛教的兴衰与否。有名的三武一宗法难,即是印证。尤其到了明朝,佛教由于当政者的政策,遂走上了远离社会人群,封闭自守的局面。因为明朝的开国皇帝朱元璋,年轻的时候,当过沙弥,做过和尚,了解佛教四姓皆摄的包容性,容易为社会大众所接受,是一股不可轻视的力量。而当时由于一些不法份子经常假借宗教作为谋叛的温床,因此明太祖即位后,即对一切的宗教,特别是佛教,采取软硬兼施的政策,以分散其对社会的影响力量。他要求全国的出家人,到山林中去修行,使佛教脱离社会,无法和群众接触,而成为少数人修心养性的安养所。因此中国佛教由隋唐时代积极投入社会,救度人们痛苦的盛世,而没落至关山门的佛教、保守退避的山林佛教。余波所及,影响至现代,佛教度化群机的功能无法发挥,遂成为社会人士嗤之以鼻的对象。<sup>①</sup>星云还进一步地指出,明清以

<sup>①</sup> 《佛教现代化》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第135—136页。

来中国佛教的发展具有非常严重的弊端性:

我们的佛教一直偏离了人生。过去关闭的佛教、山林的佛教、自了汉的佛教、个人的佛教,失去了人间性,让许多有心入佛门的人,徘徊在门外,望而却步,裹足不前。所以佛教在度化众生的方面,要加强力量。<sup>①</sup>

明清以来的中国佛教由于脱离当前的社会现实和社会人生,因而大多是倾向于成为“关闭的佛教、山林的佛教、自了汉的佛教、个人的佛教。”虽然中国佛教各大宗派都自称为大乘佛教,但在中国过去封建社会,尤其是明清以来的中国社会政治条件的限制之下,中国佛教其实并没有真正充分地发挥大乘佛教济世导俗的功能,而大多是“说(教)在大乘,行在小乘”,因而使许多本来有心入佛门的人,徘徊在门外,望而却步,有的人甚至转而对佛教加以讽刺和嘲笑。

为了克服传统佛教的流弊,太虚大师提出了现代性的“人生佛教”的思想。星云继承了现代化的人生佛教的思想,他认为,佛教如果要充分发挥其化世导俗的功能,本来就是不能脱离其当前所处的社会现实和社会人生。在中国佛教史中,北魏时代置有僧祇户和僧祇粟以解决人民的饥馑;唐代设有悲田院、疗病院、施药院等福祉设施,以救助孤苦疾病的人。“佛教要因应每一个时代的需要,以最巧妙的方便,将佛陀慈悲的精神,普示于社会”,也就是要“现代化”于每一个时代,因此,星云大师认为,现在大力提倡佛教现代化的人间佛教,其实并不是创新,而是复古,“只是把过去诸佛、大德的教化,以现代人熟悉、乐意接受的方式,揭橥于大众而已!”<sup>②</sup>

那么,针对现代人的根机,而又能够济世导俗的现代化佛教应该具有什么样的特征呢?星云大师认为:一、现代化的佛教是应该是合理的,不是邪见的。佛教之异于其它的宗教,是因为佛教不仅富有信仰、戒律、礼仪等实践行门,更有合理性、客观性的思想理论作为实践的根据。“佛教的根本教理——原始佛教的三法印、缘起说,大乘佛教的般若空,不仅合乎佛教的道理,并且合乎人间的道理,不管任何时代、任何地域,都能适用于人类社会,并且随着科学文明的进步,更加能证明其合理性。”所谓三法印就是“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静”。根据佛教的看法,世间上没有一样东西是固定不变的,人体细胞每日的新陈代谢作用,由少年、青年、壮年而老化的人生过程;物理现象界宇宙星球的不断运转,山河大地沧海变桑田的瞬息变化,都说明了“诸行无常”颠扑不破的真实性。而自有人类文化以来,生命起源一直困扰着无数的思想家、哲学家。有的主张宇宙的一切是唯一神创造的,譬如基督教、天主教的上帝,印度婆罗门教的梵天、回教的阿拉等等都将宇宙的来源归诸于神格化的第一因。有的则主张一切是命运安排好的;有的以为是无因无缘、偶然机会的凑合;有的则认为一切现象是物质元素的结合。佛陀为了破除这些邪见,提出“诸法无我”的独特见解,而揭示出因缘生灭的法则。所谓“诸法无我”是宇宙万象没有固定性的自我、本体,一切现象只不过因缘和合而成。因缘条件不具备了,就消灭分散。如果能明了“诸法无我”的道理,就个人而言,对于世间的一切就不会起贪着心,提得起、放得下,自在快乐。就社会而言,如果人人都能体认“无我”的妙意,那么就没有自我中心的思想,不坚持己见,处处为他人着想,成全别人,社会必定和乐安详。因此无我乃是去除小我、私我的意思,小我去除了,大我才能显现出来;私我空无了,涅槃寂静的真我才能呈露出来。二、现代化的佛教是实有的、不是玄想的。真理除了具有普遍性、必然性,真理更具有信实性。佛教是个重视实在,不尚玄想的宗教。佛陀本身对于弟子的教导,也着重于人生问题的解决,凡是和了脱痛苦、成就慧命没有关系的形而上学,都为佛陀所呵斥。在箭喻经里,佛在世时,有一位长老的孩子,请教佛陀有关世界有边无边、灵魂存在不存在等本体的问题,佛陀于是引用毒箭为譬喻,避而不答,此即有名的十四难不答。佛陀所关心的是如何拔去众生身上的烦恼毒箭,而不是有关毒箭的种类、制造方法等和生命没有相干、玄之又玄的问题。“佛教虽然有深奥的哲理,但是更注重实践,纯粹性哲学理论的探讨,并不是佛教所推崇,这也是哲学思辨上,将佛教

① 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第108页。

② 《佛教现代化》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第136—137页。

的教理发挥至极点的部派佛教之所以被视为小乘的原因。”佛教不以谈玄说妙的文字游戏为满足,佛教真正的目标在于解决众生的疾苦,因此现代的佛教是实实在在以解决人生问题为主旨、以人文主义为本位的宗教,而不是虚幻不实的玄思清谈。三、现代化的佛教是注重现世和当下的,而不光是未来的。“佛教讲时间,虽然说有过去、现在、未来三世,但是着重于现在;佛教讲空间,此世界、他世界、无量十方诸世界,但是着力于此世界的净化;佛教讲有情,不止人类而已,地狱、饿鬼、畜生,乃至十法界无量众生,但是重视以人为本的佛法、以人为本的解脱。”四、现代化的佛教是正信的,不是迷信的。现代化的佛教,应该对对自然图腾的崇拜、英雄式的神权信仰,走向净化身心、提升生命的层次;现代化的佛教,不可以如过去知识低落的时代迷信怪诞,以神奇蛊惑民众,而应该将人心导引至正信的领域。迷信是对宗教不计利害得失、全心全意的信奉,由于不明宗教净化人心、提升生命的道理,终究不是十全十美的境界;另外比迷信更糟糕的是不分是非善恶、邪知邪见的信仰—邪信,譬如过去中国社会里,有一些不法的宗教组织,如白莲教、一贯道等,以邪说异行,蛊惑民众,违背宗教劝人向善、敦风懿俗的原则,更是不足采取。“现代化的佛教,应该远离邪信的桎梏,摆脱迷信的束缚,建立正确的信仰,培养一颗活活泼泼的心意,徜徉于真理的领域。”五、现代化的佛教是进步的,不是保守的。“二十世纪是科技文明进步的时代,佛教不但要随着时代社会进步,并且要走在时代的前端,领导着现代的人心思潮向前迈进。”现代化的佛教不能保守退缩、不能遵守成规,在各方面应该力求新的突破,寻新的进展。譬如在建筑方面,应该讲究庄严、圣洁,吸取现代科技文明的菁华,追求现代化。有些人来到佛光山,看到佛光山的殿堂客室铺地毯、装冷气,不能了解佛光山的作法。事实上,佛教的理想世界—佛国净土,譬如极乐世界的辉煌庄严,岂仅是冷气、地毯而已,而是黄金铺地;房屋的建筑不止是钢筋水泥,而是七宝所成。如果我们抱持婆婆的思想,地毯也不要,冷气也不用,自取不便,极乐世界不是也会变成婆婆秽土了吗?如何把我们生存的娑婆世界建设成圣洁庄严、雍容肃穆的极乐净土,才是我们应该努力以赴的方向!六、现代化的佛教是道德的,不是神奇的。现代科学也不是万能的。就连科学之父的爱因斯坦都认为:人生最后的领域,只能在宗教中才能找到答案。神秘是任何宗教共有的特质之一,但是并不是唯一最珍贵的,宗教更珍贵的内涵是净化人心的道德,而不是神奇。有的人看到神明能占卜未来,能以符籙祛邪,就信奉不疑,有的人看到鸾生穀坐关、炼丹修道,就崇拜有加。其实神异怪奇,并不是宗教所推崇的对象。譬如孔子就不语怪力乱神,佛陀也禁止弟子使用神通。神通有时虽然也不失为度化众生的方便,但是究竟不是常道,不宜经常使用,好比有刺激性的食物,偶而食之,可以提神醒脑,但是常久食用,则有破坏性灵之虞,不可不慎!况且不管神通如何的广大,终究无法解决人生的根本烦恼,无济于生命的净化。譬如鬼神也具有天眼、天耳、神足、宿命、他心等五种神通,但是仍然不能免于六道的生死轮回,主要是缺乏烦恼都已断尽的漏尽通。佛教最为推崇的就是烦恼都已断尽的漏尽通。而“漏尽通是必须在日常生活的身心净化中完成的,因此今后我们应该将宗教道德化,不要使其神奇化,将佛教指导社会人心的伦理道德,密切地应用于生活之中,推行人生的佛教、生活的佛教,从生活上的衣食住行、人际来往的关系中,去推动以道德为本、有利于社会的现代化佛教。”<sup>①</sup>

现代社会生活的重要特点就是,人们在近代文艺复兴和近代科学发展的基础之上,进一步地从欧洲中世纪基督教神学的束缚中解放出来,极大而充分地发挥自身的理性和潜能,自由地探索宇宙人生的奥秘和规律。因而,自然科学或实验科学取得了重大的进步和飞跃,自然科学或实验科学的实证或实践精神甚至成为现代社会大多数人衡量思想、学术和文化的最高标准。现代社会的人们对于未经现代科学实证、实践和检验的一些传统的宗教学说和信仰大多是持怀疑态度的。同时,科学技术日新月异,不断地推动着现代社会和生活各方面的进步和发展。现代社会的绝大多数人都是对于科学技术带来的社会生活的进步和方便持肯定态度的,因而现代社会中的绝大多数人对于现实生活的态度都是积极而乐观的,都是积极入世而又热爱生活的。

<sup>①</sup> 《佛教现代化》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第137—144页。

从星云大师对于现代化佛教应该具备的六个特征,即现代佛教应该是合理的、实有的、现世的、正信的、进步的和道德的表述来看,他是尽量适应现代社会推崇具有普遍适应性、必然性的自然科学或实验科学,以及推崇理性、实证、实践、发展、进步的时代要求,他认为佛教的思想是符合这些时代精神的。这里值得一提的是,星云大师认为现代化佛教是强调道德的宗教。关于道德的思想,在现代伦理学看来,道德是可以分为道德理性和道德良心的,佛教的道德理性和道德良心体现了佛教的理性和慈悲精神。印顺法师曾认为,佛教是重视和强调理性和德行的宗教。星云大师认为现代化的佛教是合理的和道德的,显然是对于印顺法师的思想有所继承的,也是对于中国传统注重伦理道德的儒家思想是有所继承的。而星云大师认为现代化佛教是合理的,佛教的三法印以及般若空思想也是具有普遍性和必然性,显然是同时要更为进一步地强调佛教是符合甚至超越现代科学的理性和实证精神的。而基督教等一神教认为万物是由最高神—上帝所造的,这显然是与现代科学的理性和实证精神不能完全相应的。值得一提的是,星云大师认为,由于科学技术的不断进步,人类生活环境的不断改善,大乘佛教关于极乐净土的黄金铺地等理想世界的描绘并不是完全虚构的,而是在将来完全可以实现的。这也充分体现了星云大师在现代科技时代善于对机说法的佛教现代化精神。

星云大师还认为,佛教关于因果报应的思想其实也是非常符合现代科学精神的。现代科学精神就是非常注重研究事物之间的因果和联系的规律的,甚至可以说,现代自然科学在某种意义上,就是建立在对于自然事物客观规律和因果定律的认识基础之上的。因果律在不同的事物和方面,是具有不同的特征和体现的:“道德有道德上的因果业报,经济有经济上的因果业报,身体有身体上的因果业报。”<sup>①</sup>如果你想要身体健康,你必须讲究营养、适度运动,还要有卫生习惯。如果你想发财,你就必须要好好经营,发展业务,如果说我吃素菜就能发财,这就是对于因果的错误认识。佛教的因果业报,主要是就行为(业)道德方面来说的,其具体含义就是说,种瓜得瓜,种豆得豆。种善因得善报,种恶因感恶果,这是一定的法则。至于谁先报谁后报,则随因缘的成熟。佛教的因果定律有两个要点:一、因果不会消灭。除非不造因,否则善恶种子永留八识田中,待缘起现行。二、善恶不相抵销。已种恶因,分受其报,不能以做些好事,抵销应得之恶报。除非多做善事,多聚善缘,使恶报由重转轻;或善缘增多,善力加强,令善果疾速成熟,使恶缘逐渐减弱。譬如一杯盐水,表示恶因,若多加善因的淡水,则可冲淡恶果的咸味,转为甘美。可见多行善因,多聚善缘,极为重要。如果一个人自认为做了重大恶业,也不应悲观恐惧。虽然,恶业的果报不能令它消除,但却可以用大修行、大善果来盖覆它,令它不起现行,不发生作用,也就等于抵销了恶报。这就是说,我们可以不必挂虑过去世所造的恶因,只要注重今生所播下的善种,纵然以前曾做过一些罪业,但在大善功德的覆掩之下,也不会发生影响,由此我们可以更清楚的认识业力的定义,并且把握业力来谋求自己的幸福。可见,佛教的因果业报思想是可以让人“前途光明,希望无穷”的<sup>②</sup>。星云还认为,传统佛教的戒律,太看重消极的止恶,缺乏积极为善的精神。在戒律中,大都不可这样,不可那样;而现代化佛教需要的是应该这样,应该那样。所以现代化佛教应该认为八正道才是戒律,六度万行才是戒律,四摄法门才是戒律,饶益有情才是戒律。

从上面有关“因果业报”和“戒律”的阐述和发挥中,我们可以看出,星云大师非常善于跳出传统佛教的窠臼,针对现代人积极入世、热爱生活的根机,对于佛教的思想和精神从一个更新的、现代性的角度来加以阐扬。如对于佛教“诸行无常”和“诸漏皆苦”的思想,一般人容易从引发悲观厌世情绪的角度来加以理解,而星云大师则对此给予了积极的解释:“佛教有喜乐的性格,有欢喜的精神,所谓喜无量、悲无量,要把欢喜布满人间。讲苦,是让我们认识苦的实相,如何来解脱苦恼,得到欢喜,才是佛陀说苦谛的真正用心,‘苦’,不是最终的目的。”<sup>③</sup>“人间的富贵、快乐固然无常,世上的苦难、灾厄也是无常。我

① 《佛教的特质是什么》,星云《佛法与义理》,上海:上海辞书出版社,2008年,第178页。

② 《佛教的特质是什么》,星云《佛法与义理》,上海:上海辞书出版社,2008年,第180页。

③ 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第113页。

们快乐的时候,居安要思危,未雨要绸缪;处困苦的时候,只要努力奋发,一定能改变困境,获得快乐。因‘诸行无常’不仅仅是消极性地由好的情况变成坏的情况,或由坏的情况变成好的情况,‘诸行无常’提供吾人精进向上的积极意义。”<sup>①</sup>

星云大师认为,佛教的教祖——释迦牟尼,他本人一生的言行教化,就充分体现了当前现代性和人间性的特点。佛陀一生的言行教化,具有下面六个特性:一、人间性:佛陀不是来无影、去无踪的神仙,也不是幻想出来的上帝。佛陀的一切都具有人间的性格。他和我们一样,有父母,有家庭,有生活,而在人间的生活中,表现他慈悲、戒行、般若等超越人间的智慧,所以他是人间性的佛陀。二、生活性:佛陀所发展的佛教,他非常重视生活,对我们生活中的衣食住行,乃至行住坐卧,处处都有教导,处处都有指示。甚至对于家庭、眷属的关系,参与社会、国家的活动,都有明确的指示。三、利他性:佛陀降生这个世界,完全是为了“示教利喜”,为了教化众生,为了给予众生利益,以利他为本怀。四、喜乐性:佛教是个给人欢喜的宗教,佛陀的慈悲教义,就是为了要解决众生的痛苦,给予众生快乐。五、时代性:佛陀因一大事因缘,降诞于世,特别与我们这个世间结缘。虽然佛陀出生在二千五百年前,并且已经证入涅槃,但是佛陀对于我们世世代代的众生,都给予了得度的因缘。所以到今天,我们还是以佛陀的思想、教法,作为我们的模范。六、普济性:佛陀的一生很有普济性。佛教虽然讲过去、现在、未来,但是重在现世的普济。空间上,佛教虽然有此世界、他世界、无量诸世界,也是重视此界的普济;佛教讲到众生,虽然有十法界众生,但也是重在人类的普济。<sup>②</sup> 我们可以看出,星云大师所揭示的人间性、生活性、利他性、喜乐性、时代性和普济性的佛陀观,是明显地立足于现代人生,是从现代人生的角度出发来加以说明的。

那么,要怎么样才能建设立足于现代人生的现代化佛教,或者说,佛教要依据什么以达到现代化呢?星云大师认为,佛教要现代化,必须注意以下六点:(一)观机逗教。所谓“观机逗教”,即对方是什么根器,就施予什么教化。佛教是属于大众的,“佛陀为了度尽一切有缘的众生,解决众生们的各种痛苦,敷设八万四千种法门,并且依众生的根机,将佛法分为人、天、声闻、缘觉、菩萨等五乘,网罗一切的学派。”譬如儒家讲三纲五常,而佛教提倡三皈五戒中的不杀、不盗、不妄语、不邪淫、不饮酒,依次为五常的仁、义、信、礼、智,因此依佛教的看法,注重人文精神的儒家,可归为人乘的佛教。基督教讲永生,信仰上帝才能进入天堂,否则就下地狱。佛教也讲天堂地狱,佛教的天堂是思衣得衣、欲食得食,长寿幸福的三界二十八天。因此基督教可归入天乘的佛教。道家主张清净无为、弃智无争的思想,可归为声闻缘觉的二乘佛教。二乘佛法偏重于各人的自度自了、遁世潜修,因此被大乘佛教呵斥为焦芽败种的小乘。五乘中的菩萨乘是抱持出世的思想,从事人世的度众工作,也就是将声闻、缘觉的出世思想,和人天的入世精神融和为一体,不仅自利,更要利人;不但自度,更需度他。佛教虽然方便将一代教法分为五乘,为的是不舍弃任何根器的众生,但慈悲济众的菩萨乘,才是佛教所致力推弘的法门。(二)契理契机。所谓契理契机,就是上契诸佛之理,下契众生之机的意思。弘扬佛教教义的时候,不但要契理,“更要注重契机,让众生都能蒙沾甘露法味的滋润。”而闻法的人,也要修学适合自己禀质的法门,努力和佛法相应,才能契入佛法的智能大海!(三)方便多门。佛陀为接引众生契入涅槃妙心,而开演了八万四千种法门,虽然法门千差万别,但是最终的目的,无非希望众生能证悟自家清净本性。佛教为了达到万源之本,而有种种的说法,有时谈空说有,有时论相说性。譬如过去有人问智藏禅师法要,禅师一概回答:“有!”而同样的问题询问径山禅师时,禅师却回答:“无!”乍看之下,仿佛矛盾不通,其实说有说无,理同出一辙。径山禅师是从证悟的境界而说自性毕竟空,一心之外,别无他物,因此没有天堂地狱、田园妻子的假名,心佛众生三无差别。而我们凡夫不能体证此境界,因此智藏禅师才方便地从事相上说因缘差别有。事实上有无本为一体,非为二物,今后如何“运用千差万别的方便法门,使众生同归真理之门,是佛教现代化的努力目标!”(四)恒顺众生。“恒顺众生”本来就是华严经中普贤菩萨所发的十大愿心之一。我们

<sup>①</sup> 《佛教现代化》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第138页。

<sup>②</sup> 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第106—107页。

的七情六慾好比流水,可以灌溉田园,也可能淹没屋舍。而对这一股载舟覆舟的欲流,如果一味加以堵塞,恐怕弄巧成拙,反而泛滥成灾,只有用疏濬的方法,导入于沟渠,才能收到水利之益,“因此佛教现代化的依据,是如何因应众生的需要,将之引导于正途,而不是不分青红皂白加以排斥。”拳头固然会打伤人,但是腰酸背痛的时候,拳头也是止痛的良剂!其实拳头本身无善无恶,持之行善则善,握之作恶则恶,如何趋善祛恶,系乎是否能够巧妙运用。现在很多人把亲情伦理、钱财官位说得十分可怕,让一般人裹足生畏,不敢信仰佛教。“其实金钱本身没有罪,如果善于运用,金钱往往是推动各种事业的净财;爱情也不是可怕的东西,只要处理得当,爱情也不失为生命力的泉源。”(五)随喜功德。“随喜功德”也是普贤十大愿之中的一愿,意思是说随时将欢喜布施给他人。佛教的四摄六度和慈悲喜舍四无量心都是很好的随喜功德。(六)不舍一法。菩萨不舍弃任何的众生。对菩萨而言,无论看起来是如何顽冥愚昧的众生,都具有佛性,都有得度的可能。因此菩萨为了使众生觉悟其清净自性,“只要对众生有利益,不舍弃任何一法”,总想尽办法度化他,甚至因此而贬损自己,也加以运用。佛教的四弘誓愿的其中一愿说:“法门无量誓愿学。”因为众生无量无边,而菩萨要度尽无边的众生,因此菩萨要“修学一切的法门。”为了救治众生的病,要开出种种的药方,有时用补药,告之以正道;有时用泻药,泻去其邪见;有时甚至用毒药,以毒攻毒,祛除其愚痴。所谓善治病者,砒霜毒药,皆能治病。只要善于运用,无情的青山溪流、繁花翠竹,都是上弘下化的好道具!<sup>①</sup>

星云大师关于佛教现代化的六点依据,即观机逗教、契理契机、方便多门、恒顺众生、随喜功德和不舍一法的阐述,充分体现了其人间佛教和佛教现代化思想具有综合、圆融、融和以及注重具体实践的特色。他认为针对不同的根机,佛教可以分为人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘和菩萨乘的五乘佛教,五乘佛教可以网罗一切学派。中国传统的充满人文主义特色的儒家思想相当于佛教的人乘,而基督教、印度婆罗门教等西方和印度宗教则是类似于佛教的天乘,中国传统道家主张清净无为、弃智无争的思想,则可归为声闻、缘觉的二乘佛教。这样,星云就通过五乘根机佛教的思想,将中西古今的一切学派和宗教思想都融摄到了佛教中。或者说,星云是以具有大乘精神的人间佛教为本位,将中西古今的一切学派和宗教思想都融和起来了。星云在佛教现代化的六点依据中反复强调,要依四无量心、六度四摄的精神,“不舍弃任何根器的众生”“要注重契机,让众生都能蒙沾甘露法味的滋润。”“运用千差万别的方便法门,使众生同归真理之门。”“因应众生的需要,将之引导于正途,而不是不分青红皂白加以排斥。”“只要对众生有利益,不舍弃任何一法”,这些表述充分地体现了星云大师具有大乘佛教精神的现代化佛教注重圆融、融和和具体实践的精神。星云大师本人也曾明确地宣说:

我个人是具有融合的性格,我希望把传统文化与现代文明融合起来,现代佛教应把南传、北传的佛教融合起来,把禅、净融合起来,把出家、在家融合起来,更应把世界的佛教也融合起来。<sup>②</sup>

印度佛教最初的一百年至三百年之间,是小行大隐的时代——小乘佛教盛行,大乘佛教隐晦的时代。到了六百年以后,是大行小隐的时代——大乘佛教盛行,而小乘佛教不彰显的时代。一千年以后,是密主显从的时代,——密教为主,显教为从的时代。到了今天人间佛教圆融的时代。不论是小乘的、南传的、大乘的、西藏的、中国的佛教,今日提出的人间佛教,是要把最原始的佛陀时代到现代的佛教,融合起来,统摄起来。<sup>③</sup>

本来,中国传统佛教就是具有非常丰富的关于圆融和融合的思想。如华严宗有关圆融的思想有:十玄门的法界缘起无尽而圆融无碍,理事圆融无碍,事事圆融无碍和六相圆融无碍等。天台宗关于圆融的思想有:三谛圆融和一念三千等。华严宗和天台宗的判教思想,也都是以自宗为本位,将大小乘佛教各个宗派,甚至儒道两家的思想都融合起来。甚至中国传统佛教最注重修行实践的两大宗派——禅宗与

① 《佛教现代化》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第144—149页。

② 《现代佛教的建设》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第170页。

③ 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第108页。

净土宗,也都是以自宗为本位,各自宣称融摄了佛教一切思想的精要。因而,强调圆融和融合,是中国佛教的一个重要传统。星云大师主张融合古今、南北、东西、禅净的现代人间佛教,除了是直接继承和推进了太虚大师的思想以外,也更是继承了中国佛教注重圆融和实践的这些传统思想的重要特征。而这也正是星云大师现代性的人间佛教思想与印顺法师偏重于理论的论证和辨析的人间佛教思想风格微细差异之所在。关于星云与太虚及印顺思想的微细差别,龚鹏程先生分析认为:“一、与印顺相比,(星云)完全超脱了清末以来佛学界在‘中国佛教与印度佛教’‘唯识与性空’‘大乘非佛教与大乘为佛说’‘真常本觉与性空本寂’之类争论上的纠缠,截断众流,立基于中国佛教,而开展新的楷模。二、与太虚相比,(星云)不在时代思潮及事件等个别事务上多所牵扯,而能掌握大的时代方向。认定了整个时代社会变迁的总方向,就是现代化,而将其人间佛教之建设工作,落实为‘佛教的现代化’”。<sup>①</sup>这种分析是很有见地的。

### 星云大师关于人间佛教的思想

那么,如何建设既能继承中国传统佛教注重圆融与实践的优良传统,又避免了中国传统佛教尤其是明清以来佛教弊端的现代性的人间佛教呢?星云大师说:

真正的人间佛教是现实重于玄谈,大众重于个人,社会重于山林,利他重于自利。因为,我们接受佛教的信仰,并不是把佛教当为一个保险公司,希望佛陀像神明一样廉价的给予我们保佑。我所谓的人间的佛教,是希望用佛陀的开示教化作为改善我们人生的准绳,用佛法来净化我们的思想,让佛法作为我们生活的依据,使我们过得更有意义,更有价值。<sup>②</sup>

简要地说来,星云大师提倡的现代性的人间佛教,就是要将佛教尤其大乘佛教自利利他、自度度他、自觉觉他的济世度人的普济精神真正落实到现代社会普通一般人的生活和人生之中。而具体地说来,建设现代性的人间佛教有六个要求:一、“建设生活乐趣的人间佛教”。我们信佛教,是来追求幸福快乐的,并不是来找痛苦的。任何人信佛教都不会把“受苦”当做目的,没有人不喜欢快乐幸福。苦只是修道的增上缘,不是真目的。对于现代社会普通一般人的欲乐,现代性的人间佛教并不是绝对排斥的。在佛教里面,声闻缘觉的小乘才会强调讲究离欲,人乘的佛教讲究节欲,大乘菩萨不是离欲,也不是节欲,而是对五欲的财色名食睡,加以化导,叫做化欲。人生的欲望很多,大体而言,有对财物的要求,身体美貌壮健的期望,以及情感的如意等等。哪一个人不希望资财圆满如愿?哪一个人不希望自己长得美貌健壮?这一类善欲望,在佛教里并不一定反对,人间佛教是可以承认这种欲乐的;可是这种欲乐,并不是最彻底的,因为这不是佛法中真正的快乐。佛法所提倡的生活乐趣是法乐,而不是欲乐。二、“建设财富富足的人间佛教”。佛经中常把黄金比做毒蛇,黄金有时是毒蛇,但是有时也是办道的资粮。钱财本来是中性的,变好变坏全看人用之有道或无道。如果是分内的钱,不是不正当手段得来的,就是净财,这种钱财多了有什么不好呢?净财可以做为求道与弘法利生的资粮,要修行办道、布施救济,全都需要钱财来做助缘。但是,身外之财虽然需要,心内之财却是更为微妙庄严。真正的财富,是在自己的心中,心里若知足,宇宙三千都是我们的。三、“建设慈悲道德的人间佛教”。所谓慈悲道德,主要是讲人与人之间的关系,怎样来保持和谐?有时候,别人批评我们,讨厌我们,原因何在呢?我们检讨自己,可能是在慈悲道德上有了缺陷,因此,要发奋图强,自尊自重,时时刻刻想到不可得罪别人,不可侵犯别人,同时对社会大众的舆论也要重视,行其所当行,造福社会大众,就是慈悲道德的表现。佛教的五戒是做人的基本道德,所谓五戒是:1. 不杀生——不侵犯别人生命。2. 不偷盗——不侵犯别人财富。3. 不邪淫——不妨害社会风化。4. 不妄语——不侵犯他人尊严。5. 不饮酒——不饮用烟酒乱性。同时,我们建设人间的慈悲道德,对人天的福德善行,尤其要去遵守修持,要奉行三件事情:一、布施,二、持戒,三、禅定。布施可以增加我们的富贵,持戒可以增加人格的尊严,禅定可以安定我们身心的动乱,我们若能奉行布施、

<sup>①</sup> [http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_593fbc670101e181.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_593fbc670101e181.html)。

<sup>②</sup> 《人间佛教的建设》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第121—122页。

持戒、禅定等三福行的话,就能与人间佛教相应。四、“建设眷属和敬的人间佛教”。我们每一个人生活在人间,都不会离群孤立,每人都有他的亲戚眷属。有些人当然很重视家庭里面的眷属,但有的时候,也因眷属而发生一些不满的怨言。俗语说:“不是冤家不聚头”,就是家里的夫妻、父子、母女那么亲的眷属,有时候,也说他是冤家,把他看做是修学佛法的障道因缘,因此,有些在家居士,为了要想学佛,也像出家人一样,把亲戚朋友一个个的疏远,然后才算是皈依学佛。其实,学佛并不需要离开亲戚朋友,而应该是越多越好,我们生活在人间,亲戚眷属之间,要紧的是大家如何彼此互相尊敬,和平相处,使我们的眷属成为法侣道友,感情融洽,和谐愉快。五、“建设大乘普济的人间佛教”。在家庭里,都能和敬相处了,就要进一步把慈悲法喜普施给社会大众,大乘的佛教,就是在家的佛教,在家的信徒更应该发菩提心,与众生多结善缘,本着大乘菩萨的大慈大悲大智大勇的精神,从事普济社会大众的事业。六、“建设佛国净土的人间佛教”。今天有很多佛教徒,都希望往生极乐世界。但是在星云大师看来,与其希望死后往生极乐世界,倒不如更积极的把今天的世界转变为佛国净土。我们要建设人间佛国净土,先要做到没有三恶道。三恶道是地狱、饿鬼、畜生。地狱道的众生多贪,饿鬼道的众生多嗔,畜生道的众生多痴。如果要让三恶道完全消失,就得把人间的贪嗔痴祛除,然后,不要与人结冤,也不可以太亲密,因为太亲密,也会招来许多麻烦的。常常听到什么人被人害了,这种事例是由爱而来,为什么呢?因为爱不到,就产生恨。因此,我们最好要把怨亲爱恨化除,而用平等心,本着佛陀无缘大慈、同体大悲的精神,去建设人间佛国净土。凡是对社会大众能给予欢乐,能减少大众忧心烦恼的事,我们都应该全力以赴,我们可以用佛法来增加人间的欢喜,可以用布施来增加人间的福利,可以用劳力去贡献大众。如果什么都没有的话,还有一颗心可以与大家共同欢喜。这个世间最可悲的是什么?就是一般人不欢喜别人获得利益!看到别人有钱,有办法,他就不高兴,这种不健康的心理使得世间不能成为佛国净土。假使我们想把整个世界净化,但却觉得自己能力不够的话,不妨降低标准,先使自己的家庭和谐安乐;如果,这种力量也没有的话,那么自己还有一颗心,就去庄严自己,净化自己!“自净其意,是诸佛教”,所谓“心净国土净”,人人都能这样,大同世界就会呈现在大家的面前。<sup>①</sup>

从上述关于如何建设人间佛教的六个要点,即“建设生活乐趣的人间佛教、建设财富丰足的人间佛教、建设慈悲道德的人间佛教、建设眷属和敬的人间佛教、建设大乘普济的人间佛教和建设佛国净土的人间佛教”的论述来看,星云大师的人间佛教思想明显地是立足于现代人生,适应现代人积极入世、热爱生活的根机和特性,因而对于财富、眷属等现代人生不可缺少的物质和精神因素,不但不能加以排斥,反而应该本着慈悲道德的思想,善巧地加以运用,使财富和眷属等成为实践人间佛教的非常重要而不可缺乏的助缘。当然从“建设大乘普济的人间佛教和建设佛国净土的人间佛教”的论述来看,星云大师的人间佛教又不只是人乘佛教,而更是以大乘佛教作为指导思想和归趣,以建设人间净土为目标的。关于人间佛教的具体思想和内容,星云大师曾说:

五乘共法是人间的佛教,五戒十善是人间的佛教,四无量心是人间的佛教,六度四摄是人间佛教,因缘果报是人间佛教,禅净中道是人间佛教。<sup>②</sup>

所谓五乘,即:人、天、声闻、缘觉、菩萨。人天乘的佛教,重于入世的;声闻缘觉乘的佛教,重于出世的。我们常讲具有人天乘入世的精神,再有声闻缘觉出世的思想,那就是菩萨道。我们要以菩萨为目标,自利利他,自度度人,自觉觉人,把人我的关系,看成是分不开的,是一致的。自利也是充实自己,并且要能普渡众生,我也能够得到自利。这“五乘佛法调和起来,就是人间的佛教。”譬如,我今天要到台北去,台北是我学佛的目标,那边是一个净土。我现在坐火车经过台南、台中、新竹,我可以在台南不下车,台中不下车,新竹不下车,直往成佛的目标;但你不能不经过台南、台中、新竹。也就是说,“你要成

<sup>①</sup> 《人间佛教的建设》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第122—134页。

<sup>②</sup> 《人间佛教的基本思想》,星云《一九九〇年佛光山青年佛教学术会议主题演说》,http://www.xuefo.net/nr/article0/2948.html。

佛,可以直接实践大乘人间佛教的法门。但是也不能不经过人天乘、声闻缘觉乘的佛教来完成自己。”<sup>①</sup>可见,所谓“五乘共法是人间的佛教”,就是要以人间佛教的精神来融贯五乘佛教或全体佛教。

因因果报是佛教教义的理论基础,五戒十善则是五乘佛教之基础——人乘佛教的主要内容。不杀生,对于他人生命的尊重,不侵犯他人,生命就能自由。不偷盗,对于他人的财产,我不去侵犯,财富就能自由。不邪淫,对于他人的身体、名节不侵犯,身体、名节就能自由。我不说谎,对于名誉、信用就不侵犯,他人的名誉也就不会受伤害。不饮酒,我不去吃刺激的东西,对我的身体健康不伤害,对于我的智慧不伤害,我也不会乱来对他人伤害。如果一个人能够持五戒,一个人的人格道德就健全。一家都持五戒,一家的人格道德都健全。一个团体、一个社会、一个国家都能奉持五戒,这个国家必定是个安和乐利的国家、社会。其实十善也是五戒的再扩大罢了!比方说,身业修持不杀生、不偷盗、不邪淫;口业修持不妄言、不两舌、不绮语、不恶口;意业修持不贪、不嗔、不邪见。<sup>②</sup>

四无量心和六度四摄则主要是体现了大乘佛教的实践精神。“人间佛教的利他性格,应该具有慈悲喜舍的精神,慈悲喜舍四无量心,是人间佛教的主要内容。”<sup>③</sup>“布施、爱语、利行、同事的四摄法;布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若的六度,”<sup>④</sup>也都是只有在人间才能得到充分体现的佛法。“五戒可以安定社会,六度可以建设国家,四无量心可以普利大众。”<sup>⑤</sup>

大乘佛教的般若空观和中道的思想则是大乘佛教修行实践的指导思想,也是星云大师人间佛教思想的眼目和指导思想。“中道的思想,就是空有融合的智慧,可以直接契入世间实相。有了中道的般若智慧,就能在现世生活中幸福快乐。”<sup>⑥</sup>有时候,有些人太重视物质的生活,流于世俗热烘烘的追逐,容易忘失了自己。有时候,远离人间,到深山里去,一个人独处,如枯木死灰,冷冰冰的,对世间生死疾苦,不知关怀。人生太过热烘烘,太过冷冰冰都不好,缺乏中道的圆融。所谓中道,是中观的般若智慧,有了这种智慧,遇到了事情,就懂得事待理成,懂得把握其中的原则。遇到一切果,就知道果从因生,种什么因就会结什么果,不会随便怨天尤人,会去追查原因。“有”的现象,是由于“空”理。“不空”就什么都没有了。没有了空间,我们怎么能在这里聚会?没有虚空,宇宙万有如何建设?“空”中才能生妙“有”,所以,人间佛教是过著一种有物质,也有精神的生活,物质、精神的生活是同等的重要。有向心外追求的,也有心内的世界;有前面的世界,也有回头的世界。不是盲从,一味往前冲,冲得头破血流,也要懂得回头是岸。人间佛教有拥有的,也有空无的;有群居的,也有独处的。般若空观的中道智慧可以“把世间所有的一切都调和起来,使人间成为最美好的生活。”<sup>⑦</sup>

大乘佛教的法界圆觉学,尤其是中国传统佛教的禅净二宗,则是星云大师人间佛教思想的重要归趣。禅宗历代的祖师们,参禅都不求成佛,只求开悟。在人间悟道以后,当下的生活能够解脱能够安住身心,获得现在身心的自在,所谓的明心见性,就满足了。所以禅者是最有人间性了。净土也是一样。净土行人希望求往生净土,也是要现世念佛,念佛功夫不够,也是无法往生的,所以把现实的世界,做为立足点,老实念佛、修持,别无捷径。尤其净土对现在家庭,对忙乱的社会人生,净土是安定我们身心的良方。假如你禅净双修,更能契合人间的佛教思想。<sup>⑧</sup>

星云大师提倡禅净双修的净土思想,主要是唯心净土和人间净土的思想。“净土在哪里?在我的心里。眼睛一闭,宇宙三千大千世界,都在我这里。”“能够拥有了心内的世界,不一定要求心外的世界

① 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第110页。

② 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第111—112页。

③ 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第113页。

④ 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第113页。

⑤ 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第116页。

⑥ 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第119页。

⑦ 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第119页。

⑧ 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第118—119页。

如何大,如何扩大我心内的世界,人间所有一切众生,所有一切世界,大概都离不开了我们的心。如何建立我们内心广大无比的世界,唯有不断的修行实践,这才是人间佛教的真正精神所在。”<sup>①</sup>星云并不否定西方极乐世界净土等他方佛国净土,但他立足于现代人生,主要是提倡不离现代人生的唯心净土和人间净土。“为什么我们不能把人间创造成安和乐利的净土,而要寄托未来的净土?为何不落实于现实国土身心的净化,而要去追求不可知的未来呢?”<sup>②</sup>在现实人间实现人间净土,才是星云大师人间佛教思想的目标所在。

最后,我们将本文主要观点总结如下:星云大师继承了太虚大师的人生佛教思想。他立足于现代人生,结合现代人的根机,将佛教的思想和精神以现代人熟悉和乐于接受的方式表达出来。因而他极力倡导和实践具有人间进取性、积极乐观性、喜乐性、利他性、普济性、生活化、大众化、事业化、国际化等特征的现代人间佛教。与印顺法师偏重于理论论证和辨析性的人间佛教风格稍有不同,星云大师的人间佛教思想更为倾向于综合、圆融与实践。星云大师的人间佛教思想是以人乘佛教为基础,以大乘般若空观中道思想为眼目,以大乘佛教法界圆觉学尤其是禅净二宗为归趣,以建立人间净土为目标。星云大师是以人间佛教融贯五乘佛教,并且试图将人间佛教的精神落实到现代社会普通一般人的生活之中。

(作者系中国佛教文化研究所研究员)



① 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第120页。

② 《人间佛教的思想》,星云《人间与实践》,上海:上海辞书出版社,2008年,第109页。

## 永明延寿“一心”思想研究

□ 释常慧,释常心

**摘要:**永明延寿禅师生活在唐五代宋初,是中国佛教的重要转折时期。在五代历史大背景下,永明延寿提出“禅教一致”和“禅净合一”的思想方案,最终以“心”为核心统摄诸法的理念。延寿主张诸教圆融即是要融通诸宗理论,提出“一心圆融”和“中道圆融”重要理论思想,在他看来佛教主要理论皆可用一心中道进行融会的相通。而延寿一心圆融将所有经教言说皆汇归一心所作,认为教派虽多,皆为阐述一心之法。本文阐述延寿一心圆融思想,他“以心为宗”,并“以心为本”的进行论述。延寿将不同教义和诸多教派,最终皆可融摄于一心中道实相中。他主要论述了“以心为本”,“以心为宗”的理念,皆为“一心”所摄,圆融于“一心”。延寿的一心融合思想对后世佛教的发展无疑具有深刻的影响。

**关键词:**延寿;调和;一心;圆融

### 一、延寿以“一心”立宗风

永明延寿(904~975)提出一心思想的基本原则,是以教照心,以心悟教。他认为末法时代人心邪伪,所以当务之急是改造人心。延寿在吴越地区作为佛教文化中心,担当起佛教界领袖的责任,把适应时代变化的需要和佛教的发展视为自己的职责,通过著述推广调和思想,统一宗派学说。宋太祖建隆元年(960)吴越国忠懿王决定复兴灵隐寺,延寿57岁时,受吴越忠懿王钱弘俶之请,住杭州灵隐寺,为该寺第一世住持。而五代之纷乱中,盛唐佛教至此零落殆尽。大小各宗,莫不哀息。<sup>①</sup>独禅宗据深山之中稍盛,而南方之吴越王崇佛,禅宗的思想发生蜕变,禅僧的修行弊端日益突出。

#### (一)法眼宗师针砭时弊

清凉文益(885-958)时代一贯轻蔑经教的禅风传承,一变而成为看重经教,对禅宗以后的发展产生了巨大影响。禅行不只是向自己内心的开发,还必须求教于经书。<sup>②</sup>文益禅师对教很有研究,注意到五家中人的这些缺点,乃“因僧看经”而引起了他的感慨,说:“今人看古教,不免心中闹,欲免心中闹,但知看古教。”<sup>③</sup>今人看经,心中依然烦恼,若要免除烦恼,仍只有认真看经之一途。他在《宗门十规论》中提出针对“不通教典,乱有引证”的现象说“凡欲举扬宗乘,援引教法”,但“须是先明佛意,次契祖心,然后可举而行,校量疏密。”<sup>④</sup>这是对待教的正确态度。由文益所指出的这一基本精神,经其门下天台德韶(891-971)再传永明延寿,得到更好的发扬,针对禅宗纯熟时代的一些流弊,延寿对于教内之弊端加以批评说:“近代或有滥参禅门不得旨者,相承不信即心即佛之言,判为是教乘所说,未得幽玄,我自有宗门向上事在,唯重非心非佛之说。并是指鹿作马,期悟遭迷,执影是真,以病为法,只要门风紧峻,问答尖新,发狂慧而守痴禅,迷方便而违宗旨,立格量而据道理,犹入假之金,存规矩而定边隅,如添水之乳。”<sup>⑤</sup>这与清凉文益《宗门十规论》一样,是关系禅宗前途命运之重要著作,延寿对于禅教的融合与禅门并重的态度,反映了晚唐五代十国禅宗的若干原貌,具有史料价值。

#### (二)举一心为宗

五代时期禅宗(五家)思想走向另一个层面,破除一切有相的修行,禅僧举止从内部构成对佛教产

① 黄忏华:《中国佛教史》,长春:吉林出版社,2010年,第274页。

② 杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,南京:江苏人民出版社,2019年,第384页。

③ 《景德传灯录》卷29:《大正新脩大藏经》第51册,第454页。

④ 法眼文益:《宗门十规论》:《大正新纂大日本续藏经》第63册,第38页。

⑤ 《宗镜录》卷97:《大正新脩大藏经》第48册,第560页。

生改革的因素。延寿面临全面改造佛教的任务,是迫切需要对佛教进行严肃反省,并构思如何适应由分裂走向统一的新形势。<sup>①</sup>远不足以概况当时宗派林立及其相互关联的复杂状况。正如方立天教授在《中国佛教哲学要义》说:“佛教是发展的,不同的历史阶段佛教所面临的、要解决的问题很不一样,时代会带来佛教思想的发展和变化。”<sup>②</sup>当时一般禅师把参禅看成是“一切无着,放旷任缘”的弊端,认为由此“无作无修”而达到“自然会通”的状态。延寿认为这样对经教漠不关心,只凭己见,即有功夫也不能超出“守愚”、“暗证”的范围,见闻浅陋,未免“貽误后学”。由于延寿得吴越王的信任,有相当的声望,所以他就召集了慈恩、贤首、天台这三家佛教的人,开始“分居博览,互相质疑”的方法来解决,最后由延寿禅师的说法作为评判标准加以评定:即“以心宗之衡准平之。”他把诸家之说统一起来。这样,延寿禅师不仅统一了各家对教不同的说法,而且统一了禅与教,由此所得的结论,构成了《宗镜录》一百卷。<sup>③</sup>但延寿说的“准衡”的“心宗”,亦即是禅法,当时除禅宗之禅而外,还有其他各派所讲的止观也包括在内,他以达摩禅为准,说“禅尊达摩,教尊贤首”的宗旨来证明其说,这也就是延寿的禅教统一的理念。延寿的“心宗”也是继承法眼宗旨,据《宗门十规论》说:“心地法门者,参学之根本也,心地者何耶?如来大觉性也。”<sup>④</sup>可见延寿之禅风,不仅继承了六祖慧能、圭峰宗密、清凉文益、天台德韶之优良传统,而且有所发展。其突出特点是:会通禅教、融入净密,综合折衷,会相归性。<sup>⑤</sup>对此,延寿列出研究三个步骤:首先搞通宗旨之所在,其次假设问答把道理说透,最后广泛引据证成。据《宗镜录》自序来看:

今详祖佛大意,经论正宗,削去繁文,唯搜要旨,假申问答,广引证明。”举一心为宗,照万法如镜。编联古制之深义,撮略宝藏之圆诠,同此显扬,称之曰录。分为百卷,大约三章,先立正宗(标宗),以为归趣;次申问答,用去疑情;后引真詮,成其圆信。以兹妙善,普施舍灵。<sup>⑥</sup>

延寿禅师提倡“举一心为宗,照万物如镜”的“心”即是“宗”,能照为镜,二者联系起来叫做“宗镜”。以此作为整个线索“遍联古制之深义,撮略宝藏之圆诠,同此显扬,称之曰录”。这就是把经论的主要思想贯穿起来,掌握圆满的解释,加以宣扬。其《宗镜录》由吴越王钱俶作序之后,长期秘藏内库外人少知。北宋神宗元丰(1078—1085)年间由皇帝魏端献王主持雕印分赠诸寺,但“四方学者,罕遇其本。”<sup>⑦</sup>礼部员外郎护军杨杰曾得到《宗镜录》应请为其撰写序文,然后雕印,杨杰说:“诸佛真语,以心为宗。众生信道,以宗为鉴。众生界即诸佛界,因迷而为众生,诸佛心是众生心,因悟而成诸佛。”<sup>⑧</sup>虽说心即是佛,但人们生来秉承的佛性已被情欲烦恼所染污,必须通过各种修行清除烦恼尘垢,使它彰显本性的清净才得解脱。禅宗说“心生则种种法生”,但并没有说废除修行是正确的。那么,“三界唯心”,修行会对清净的心性有所妨碍吗?佛教所有经书若是用一个字概况,即皆是唯说“一心”,延寿在唯识法相宗的著述,论述“三界唯心,万法唯识,”<sup>⑨</sup>揭示了以“心”为解脱之本,若悟自性,即众生是佛。此一心在不同语境下有不同含义,总体究极而言是指真如一心或说实相一心。<sup>⑩</sup>综观延寿思想无不以“一心为宗”、“以心为宗”,他的著作直接以“心”命名的有《宗镜录》《唯心诀》《心赋》《心赋注》《观心玄枢》《论真心体诀》《住心要笈》《发二百善心断二百恶心文》等,即使不直接以心命名,其内容无不以一心为宗本。如其另一部代表作《万善同归集》即是明一心行万善、万善同归一心之旨<sup>⑪</sup>要。延寿以上著作所说都不出

① 袁家耀:《释译《万善同归集》》,北京:东方出版社,2018年,第310页。

② 方立天:《中国佛教哲学要义》,北京:宗教文化出版社2014年,第6页。

③ 吕澂:《中国佛学源流略讲》卷11:《吕澂佛学著作集》,第2册,第387页。

④ 法眼文益:《宗门十规论》:《中新纂大日本续藏经》第63册,第37页。

⑤ 吴立民主编:《禅宗宗派源流》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第421页。

⑥ 《宗镜录》卷1:《大正新脩大藏经》第48册,第417页。

⑦ 杨曾文:《宋元禅宗史》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第28页。

⑧ 杨杰撰:《宗鉴录序》,《宗镜录》卷1:《大正新脩大藏经》第48册,第415页。

⑨ 《宗镜录》卷2:《大正新脩大藏经》第48册,第423页。

⑩ 陈全新:《永明延寿圆融观研究》,北京:宗教文化出版社,2012年,第67页。

⑪ 陈全新:《永明延寿圆融观研究》,北京:宗教文化出版社,2012年,第68页。

唯心的范围,他还指出儒释道三教皆以心为本,延寿主要是从佛教内部来阐述诸教以一心圆融观的。

关于延寿的禅教观,他继承达摩的禅宗心性论和华严的圆融观理念,提出“禅尊达摩,教尊贤首,”自“达摩从南天竺来,虽以不立文字,传大乘一心之宗,然亦以《楞伽》为印。《楞伽》云:“佛语心为宗,无门为法门。”楞伽独非文字乎。佛语心者,今语即是心语,心语即是佛语,达是心语,别无佛语。永明不云乎,文字性离,即是解脱。才得见性,当下无心,若迷一切诸法真实之性,向心外取法而起文字见者,还以文字对治,示其真实,若悟诸法本源,即不见有文字丝毫许发现,方知一切诸法,即心自性。”<sup>①</sup>这与达摩、弘忍、惠能的禅学心法之旨符合。延寿也收入弘忍大师禅法思想,据《宗镜录》卷九十七说:

弘忍大师云:“欲知法要,心是十二部经之根本,唯有一乘法。一承者一心是,但守一心,即心真如门。一切法行,不出自心,唯心自知,心无形色。诸祖只是以心传心,达者印可,更无别法。又云一切由心,邪正在己,不思一物,即是本心。唯智能知,更无别行。”<sup>②</sup>

大体阐明以一念心本不动为清净本性,心真如门即守本心的禅法理念。又引用六祖禅法,据《宗镜录》卷九十七载:“慧能大师云:汝等诸人,自心是佛,更莫狐疑。心外更无一法而能建立,皆是自心生万种法。”怀让大师云:一切万法,皆从心生,若达心地,所作无碍。汝今此心,即是佛故,达磨西来,唯传一心之法,三界唯心。<sup>③</sup>皆是以心唯心为主题,强调“佛语心为宗”,仍不出“以心为宗”的范围。禅宗被称为“心宗”并不是从延寿开始,他的特点是用法相唯识、用华严圆融思想、天台宗教观去恶从善,从而使一切经教统一到禅宗心性领域。他说:

三十二相八十种好,皆从心想生。亦云法性家焰。又云法性功勋,随其心净,即佛土净。诸念若生,随念得果,应物而现,谓之如来。随应而去,故无所求。一切时中更无一法可得,自是得法,不以得更得。是以法不知法,法不闻法,平等即佛,佛即平等,不以平等更行平等。故云独一无二,迷时迷于悟,悟时悟于迷,迷还自迷,悟还自悟,无有一法不从心生,无有一法不从心灭,是以迷悟总在一心。<sup>④</sup>

延寿在确立了“一心”的信念,他所推崇禅是对“一心”的实证。这样,他就以一心而贯穿诸经,会通诸教。

## 二、《宗镜录》的影响

法眼宗于宋初极盛,传至四五代后(前后不过百年),在中土即渐衰,然而在高丽却仍兴盛不衰。文益禅风兴与一时,以天台德韶门庭最荣,以永明延寿为首。<sup>⑤</sup>他的《宗镜录》等书也传至海外,高丽国派来求法僧也很多,得法者有三十六人,从此法眼宗遂流布海东。据《朝鲜佛教通史》卷3载:

高丽国王(高丽光宗)览师言教,遣使贲书,叙弟子礼,奉金缕袈裟,紫晶数珠,金澡灌等;彼国僧三十六人亲承印记,归国各化一方。<sup>⑥</sup>

文益、延寿、希辩门下都有高丽国来求法的弟子,有慧炬、智宗(圆空国师)、慧洪等。慧炬学成回国,被封为国师;智宗投永明延寿习禅,又拜天台宗义寂大师受天台教旨,回国四十九年,历经五朝,均受殊礼,是高丽前期禅教双弘的高僧。《宗镜录》、《宗门十规论》均在朝鲜流传,可见法眼宗流传之盛。<sup>⑦</sup>因此,法眼宗虽然与沩仰宗一样,流布时间短促,传五代变衰,而法眼宗“墙内开花墙外红”,毕竟宗派的命运比沩仰宗好得多。

受延寿《宗镜录》禅教一致论影响者,历代不乏其人。如有吴越王、高丽国国王、雍正皇帝、满益大师、圆照禅师、法涌禅师等历代帝王等,被推崇倍至的学佛第一书。北宋宝觉禅师年腊虽高看《宗镜录》

① 清·世宗皇帝制:《御制拣魔辨异录》卷8:《出新纂大日本续藏经》第65册,第253页。

② 《宗镜录》卷97:《大正新脩大藏经》第48册,第417页。

③ 《宗镜录》卷97:《大正新脩大藏经》第48册,第417页。

④ 《宗镜录》卷97:《大正新脩大藏经》第48册,第940页。

⑤ 吴立民主编:《禅宗宗派源流》,中国社会科学出版社,1998年,第425页。

⑥ 李能和:《朝鲜佛教通史》卷3:《大藏经补编》第31册,第637页。

⑦ 黄有福、陈景富:《中韩佛教文化交流史》,中国社会科学出版社,1993年,第274页。

犹手不释卷,到“独持心宗之权衡以准平其义,使之折中,精妙之至可以镜心。”说:“吾恨见此书晚,平生所未见之文,功力所不及之义,备聚其中。”<sup>①</sup>他不但手不释卷,孜孜研读,还撮录玄要,成《冥枢会要》三卷。雍正帝赞叹《宗镜录》为“震旦宗师著述中第一妙典”并重刊流通禅林,推崇延寿为“佛法人震旦以来,第一导师,”<sup>②</sup>赞叹说:“诚以六祖以后,永明为古今第一大善知识也。今永明乃从善知识中,尤为出类拔萃者”。由此可知,雍正帝极力推崇此书的殊胜,能深刻地领会延寿大慈悲力,纂此妙典,孰能囊括群经之要旨,廓通三乘之圆诠,使人直达究竟彼岸。杨曾文认为现在国际学术界禅用的《宗镜录》是取自《高丽藏》的《大正藏》本。此藏包括据《开元录》等,〈入藏录〉雕印的“正藏”和在经录〈入藏录〉中尚未录目的典籍“副藏”。《宗镜录》被收在“副藏”。……是雕印于高宗三十三年至三十五年(1246—1248)。<sup>③</sup>雍正帝认为不懂此书的人,没有资格学佛,还曾下令出家或学佛者,非读《宗镜录》不可。

### 三、延寿“以心为宗”统一思想

宋朝昙秀在《人天宝鉴》说:“阐扬佛祖心宗,开凿人天眼目。”延寿的目的就在于使禅教统一,他“举一心为宗”的心就是自性清净心,并通过“一心”的阐述完成禅教融合,并由编纂经论语录予以证明。延寿的心性思想是围绕阐述“一心包尽乾坤内”和“大道不从心外得”的理念。《宗镜录》诠释“一心”处,引用《华严经》及贤首宗的理论最多。贤首宗兴起在天台宗和慈恩宗之后,法藏、澄观极意谈圆,圆融无碍的说教,和禅宗的“佛语心为宗,无门为法门”互相呼应。延寿认为此一心乃是诸佛降灵之体,群生得道之源。在《宗镜录》说以“一心为宗”,其核心当在“一心”的阐述上;经由阐述“一心”而融合禅教。何谓“一心”之旨?延寿说:

谓真妄、染净一切诸法无二之性,故名为一。此无二处,诸法中实,不同虚空,性自神解,故名为心。<sup>④</sup>

观此“一心”是为学佛者随时都能发明心地的角度概括,立“一心”以为宗旨。对此,延寿多角度进行了论说:

今依宗镜,若约教唯依一心而说,则何教非心,何心非教?诸经通辩,皆以一心真法界为体。如来所说十二分教,亲从大悲心中之所流出。<sup>⑤</sup>

一切凡圣所有言说,皆入一心宗镜中而终无异法。他说:

欲知法要,心是十二部经之根本,入道要门。此心门者,三世之佛祖唯此一事实,余二即非真。唯有一乘法,无二亦无三,一乘法者,一心是,但守一心,即心真如门。一切诸法,无有缺少,一切法行,不出自心,唯心自知,更无别心。<sup>⑥</sup>

一心为圆教所摄,一心圆教无所不包,皆从大悲心之中流出十二分教。所以,真如一心为迷悟之所依,乃是立教之本,犹如大海摄于百川而同一咸味。即重重无尽,广大圆融,所有经教无出一心之意旨,从而开演。他说:

则是一切凡圣,心相重重,心性无尽。是心广大,是心圆融,是心包含,是心秘密。若无此一心为宗,则教门无一法可兴,诸佛无一字可说。既全归心旨,广备信根;圆解已周,纤疑不起。<sup>⑦</sup>

认为凡圣的“心相”重重,“心性”无尽,此一心具广大、圆融、包含即秘密藏。若是无此一心为宗,则教门无一法可兴,诸佛无一字可说,因全归一心之旨。总之,延寿认为无量圣教,皆从一心而出,据一心

① 宋·昙秀:《人天宝鉴》;《大正藏》第87册,第23页。

② 清·世宗皇帝制:《御制拣魔辨异录》卷8;《大正藏》第65册,第253页。

③ 杨曾文:《宋元禅宗史》,中国社会科学出版社,2006年,第28页。

④ 《宗镜录》卷2:《大正新脩大藏经》第48册,第425页。

⑤ 《宗镜录》卷35:《大正新脩大藏经》第48册,第617页。

⑥ 《宗镜录》卷2:《大正新脩大藏经》第48册,第426页。

⑦ 《宗镜录》卷35:《大正新脩大藏经》第48册,第619页。

而立,依一心而解,为悟一心而说。

延寿遵循以佛所说的心为纲宗,以无门为法门的传授这一旨意,祖师历代相承的就是这“一心”。就是真如妙明真心,它是成就佛果的根源,也是众生修行的根本。明朝紫柏则从心的立场说:“佛法者,心学也。然紹隆佛法者,僧也。故薄僧者,非薄佛,薄自心也。夫自心者,圣贤由之而生。”<sup>①</sup>延寿以心建立宗旨,并非还有别的本体说法,他说的“宗”是为了尊崇,所以说“以心为宗”。要说是“体”,那是心性,所以说“以心为体”。由此可知,一切事物只是自心的变现。要说是“智”那是以心为智慧,就是本性体用的功能,因而有“自觉圣智”之说。

方立天认为这是隋唐佛教宗派成立以来,佛教宗派义理的第一次大规模的整合、重建,突出了禅净的地位和禅净双修的方向。<sup>②</sup>延寿是调和了禅教之间和教内各家之间即各宗派的义理宗旨。认为教派虽多,皆为阐述一心之法,由此,诸教皆可统摄于一心而圆融,故此亦是延寿一心圆融观的内容。<sup>③</sup>若从形式上看,这“一心”似带有禅宗心性论色彩,但事实并非如此。即是说明般若慧观是一种无执的心行,是困缚还是解脱,即在一念的善与恶其本性皆是性空。他说:“一念知一切法是道场,成就一切智故,是知从心所生,皆无真实。如梦心不实,梦事亦虚,世间共知,可深信受,是以善恶之业,理皆性空。”<sup>④</sup>的般若空慧也是延寿佛学思想的精髓,都是他极力提倡和赞扬的,最终还将归于一心之中,既是所言中道的内涵。而延寿对于“一心”,并不真正从禅宗的角度予以说明,为了贯彻“性相圆融,禅教圆融”的原则,他离开禅宗的立场。虽然他称要立“一心为宗”,似乎在坚持他自家禅宗的思想原则。延寿是指以心识为因缘而派生的现象界,而分别对立的客观实有,排除这种客观实有的观念,体认唯一心才是最真实的。这“一心”实际便是如来藏佛性,他说:“如来藏这,即一心之异名”。又说:“一乘法者,一心是。但守一心,即心真如门。一切诸法,无有欠少;一切法行,不出自心;唯心自知,更无别心。……故知从心所生,皆同幻化,但直了真心,自然真实。”<sup>⑤</sup>延寿在《宗镜录》中对禅宗界的流弊作了批判,并对其它宗派用“一心”来融合概括,从中可以看出他对禅法的整体见解。在其论述一思想中,特别具有特色的是吸收华严宗教理对理事圆融思想的阐释和发挥,在以般若空观扫除一切情欲烦恼和对事物所持的是非、有无等差别的观念,凸显一心中无有迷悟的真如本性。他说:“未曾有一法,得离于法性。”即一切众生迷悟本,若不迷此即不成迷,以无颠倒执着轮回生死故。若不悟此即不成悟,以如法修行证穷果故,所以真如一心为迷悟依。”<sup>⑥</sup>一心观主要是从真心和妄心两个层面进行了阐述,就妄心是从境由心生,境由心变的角度进行了论证。总之,延寿以缜密的思维,层层剖析,重重引证,效果决不只是禅教一致,能够“和会千圣之微言,洞达百家之秘说”为目的,就是搞通宗旨之所在,而不落言筌地把道理说透。可见,延寿采取心体之说,同时又集中了各家的议论,遂把问题暴露出来进行理论解释,调和各宗派之间思想矛盾将其化解之证明。

#### 四、结语

如上延寿将诸教判为一心之理全收,并强调了从实相一心中开出的教相也不可定执。总之,延寿以史为鉴,面对佛教宗派弊端,提出革新之时,主张“性相融合”、“禅教合一”,他调和禅净不可分割。其《宗镜录》思想模式,是将印度大乘佛教与佛教中国化的禅宗顿悟、华严的圆教、唯识思想等整合加以融会贯通,藉教明宗,由宗摄教,建构佛教中国化的目标,最具有调和色彩的圆教思想体系。藉教悟宗和圆融诸家是《宗镜录》重要思想之一,由佛语而悟人心宗,所以旁征博引教理思想,从而成就对心宗的“圆信”。延寿的“禅教一致”思想,是站在佛教中国化视角,融会诸宗核心理论,将禅教理论统一为“一心”

① 《紫柏尊者全集》卷13:《卍新纂大日本续藏经》第73册,第254页。

② 方立天:《禅宗概要》,北京:中华书局,2020年,第312页。

③ 陈全新:《永明延寿圆融观研究》,北京:宗教文化出版社,2012年,第221页。

④ 《宗镜录》卷85:《大正新脩大藏经》第48册,第883页。

⑤ 《宗镜录》卷2:《大正新脩大藏经》第48册,第426页。

⑥ 《宗镜录》卷2:《大正新脩大藏经》第48册,第617页。

的重要思想。指出参禅要明心见性,念佛要达到一心不乱,入门虽异,回归本性皆同。对禅教思想融合,融会有创新,得到诸多人士认同。他意识到佛教发展必须禅教统一,才能消融宗派间理论理解上的矛盾,增强理论的包容性。

实际上,延寿与文益一样以修心为要,也善于以华严圆融观谈论理事无碍关系,立论的依据主要是华严一心思想,来调和禅教一致的统一。体现他以禅宗和华严教的圆融思想为基础,纠正宗派在修行中出现疑惑、偏执的矛盾,希望以一心来化解宗派间见解的争论。延寿丰富了禅宗的理论和实践,调和折衷确实在禅宗史上立下不可磨灭的功勋,但其同时也使禅宗本色逐渐丧失。因此,延寿进行了圆融解说,并用心宗来统一佛教思想,恢复佛教的地位和影响,后世佛教宣传影响尤其深远。

(作者释常慧系杭州佛学院法师,释常心系威海金井寺住持)



## 净土佛国的诗化呈现:楚石梵琦《西斋净土诗》

□ 齐胜利

**摘 要:**中国古代净土宗文学传统深远,僧俗作家如法照、白居易等人创作出内容丰富形式多样的作品。元代临济宗高僧楚石梵琦禅净双修,最终归心净土。楚石梵琦的净土修行实践为其创作《西斋净土诗》提供了必要条件,使其净土诗具有较高艺术性。《西斋净土诗》以多样的宣教艺术不仅书写出净土佛国的殊胜庄严,也表达了楚石梵琦对封建统治者的憎恶和对社会底层民众的同情。楚石梵琦净土诗承前启后,对当今僧侣的修行与创作亦具有重要价值。

**关键词:**楚石梵琦;净土宗文学;《西斋净土诗》

至正十九年(1359),六十四岁的楚石梵琦“以海盐天宁有山海之胜,遂筑寺西偏以居,别自号西斋老人”。<sup>①</sup>在此退隐期间,楚石梵琦创作出了数百首《西斋净土诗》。《西斋净土诗》的创作既是楚石梵琦修持上禅净圆融的体现,又是其佛教学的重要成就。同时,从我国净土宗文学书写传统来审视,《西斋净土诗》吮吸着传统净土文学的乳汁,不仅成为元代佛教文学中熠熠生辉的篇章,至今仍为教内人士所重视。

### 一、由禅转净的修行历程

在元代,由于民间有人利用白莲教弥勒劫变思想进行造反,净土宗的发展受到影响。由于“汉地佛教以禅宗为主流,净土宗的弘传也主要靠禅宗”。<sup>②</sup>净土思想在元代仍具影响力,出现了“中兴莲宗”的普度。<sup>③</sup>被誉为“江南古佛”的中峰明本禅净双修,撰有《中峰国师三时系念佛事》《中峰三时系念仪范》。由于明本的提倡,“三时系念”(三时指:初日分、中日分、后日分)成为净土宗的重要修行法门。此外,明本创作出《怀净土诗》一百八首。明本之所以创作108首是因为“诗凡一百八首,取素珠之一周也”<sup>④</sup>,据赵孟頫言明本的创作动机在于“悯众生之迷途,道佛境之极乐”。<sup>⑤</sup>天如惟则(1276-?),著有《净土或问》,麻天祥称其主张为“灵魂不灭之阳禅阴净”<sup>⑥</sup>。黄溥在《筠岩律师塔铭》中记载律宗僧人释大节“虽受持律部,而兼修念佛三昧,效古人作《怀净土诗》数十篇”。<sup>⑦</sup>由此可见,元代佛教中净土思想普遍存在,禅净双修者不乏其人,净土诗创作已屡见不鲜。

楚石梵琦的净土信仰以弥陀信仰为主,对其它佛国净土也曾留心。他曾写有《慈氏上生偈》(已佚),此处的慈氏便指弥勒,“弥勒(Maitreya),华言慈”<sup>⑧</sup>。楚石梵琦在上堂说法中常常提及弥勒“满耳非声,满眼非色。刹刹观音,尘尘弥勒”“弥勒真弥勒,分身百千亿,时时示时人,时人自不识”“天上无弥勒,地下无弥勒,白月印千江,清风生八极”“昼升兜率,夜降阎浮,为什么摩尼珠不见”“此时若不究根源,只待将来问弥勒(按:楚石梵琦此语第一次出现在《住杭州路凤山大报国禅寺语录》,第二次出现在

① (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第345页。

② 陈扬炯:《中国净土宗通史》,南京:凤凰出版社,2008年,第427页。

③ 普度(?-1330),撰有《莲宗宝鉴》十卷,并携此书进奉皇太子(仁宗),后又上书仁宗请求复兴白莲宗,得到朝廷支持,但好景不长。陈扬炯:《中国净土宗通史》,南京:凤凰出版社,2008年,第427-428页。

④ 纪华传:《江南古佛:中峰明本与元代禅宗》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第281页。

⑤ 纪华传:《江南古佛:中峰明本与元代禅宗》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第281页。

⑥ 麻天祥著:《中国禅宗思想发展史》(修订版),武汉:武汉大学出版社,2007年,第228-232页。

⑦ (元)黄溥著,王颀点校:《黄溥全集》,天津:天津古籍出版社,第623页。

⑧ 释印顺:《净土学论集》,北京:中华书局,2010年,第43页。

《住嘉兴路本觉寺语录》)“料想上方兜率宫,也无如此日炙背(按:此为赵州从谏语)”“古释迦不前,今弥勒不后”<sup>①</sup>。楚石梵琦在净土诗中亦多次涉及弥勒如“凡夫本自同弥勒(《怀净土诗一百十首·其三十四》)”“我闻妙德同慈氏(《怀净土诗一百十首·其九十三》)”“示现真弥勒(《怀净土百韵诗》)”<sup>②</sup>。我们可以发现楚石梵琦在上堂说法时提及弥勒与兜率宫只是为了方便设教,而净土诗中的弥勒则具有净土佛国信仰的意味。此外,楚石梵琦在上堂说法中还提及其它佛国净土“东西南北,四维上下,尘刹刹,总不离个华藏世界海”“弥勒、阿閼及诸妙喜等世界”<sup>③</sup>在如此众多的净土中,楚石梵琦最终归心的是阿弥陀佛的极乐世界。

### (一)以净辅禅

楚石梵琦《西斋净土诗》是其净土修行历程中的重要部分,为全面理解楚石梵琦净土诗歌,我们在此需对其由禅转净之修行历程进行梳理。楚石法弟至仁在《楚石和尚行状》中写道“母张,事佛惟谨”<sup>④</sup>,但楚石梵琦四岁时就父母双亡。关于楚石梵琦的母亲张氏的资料仅此而已,但我们可以推测张氏很有可能是信仰净土宗的善女人,因为净土法门属于简单方便的“易行道”,适合普通民众,尤其是妇女修习。楚石梵琦在《列名净土诗一百八首并自序》中写道“予幼时便修十念,愿登净土”,<sup>⑤</sup>明代的大佑法师也说“观其(楚石梵琦)自童幼至于耆年,孜孜以净业为务,精修密炼,不舍昼夜”。<sup>⑥</sup>由此可知,楚石梵琦母亲张氏的净土修行可能为楚石梵琦幼年时即种下净土修行的种子。

楚石梵琦九岁时,曾拜海盐天宁永祚禅寺的老和尚讷翁永模为师。楚石梵琦在《受业先师天宁讷翁和尚赞》中写道“大道体宽,虚堂响答。面目现在,人天交接。破草鞋走五十四州,粗坐具礼不可思议祖塔。南海瘴重重,北山云叠叠。既了行脚大事,尽见诸方老衲。开荆棘之地而作宝坊,化屠沽之人而修净业。单传直指之妙,非文字所可形容;潜利阴益之心,如虚空自然周匝。夏复夏,腊复腊,要识天香子孙,且看少林花叶”。<sup>⑦</sup>由此可见,讷翁永模阅历丰富,行脚时经过天南地北,对楚石梵琦“潜利阴益”,影响颇大。赞中的“化屠沽而修净业”似可理解为劝屠夫、酒徒勤修往生西方的善业。《佛说观无量寿经》云“我今为汝广说众譬,亦令来世一切凡夫,欲修净业者,得生西方极乐国土。欲生彼国者,当修三福:一者,孝养父母,奉事师长,慈心不杀,修十善业。二者,受持三归,具足众戒,不犯威仪。三者,发菩提心,深信因果,读诵大乘,劝进行者。如此三事,名为净业”<sup>⑧</sup>楚石梵琦的《列名净土诗一百八首并序》中就有《屠》与《酤》两首诗,后者云“酤酒人家过失多,劝君作紧念弥陀。身心流入苦空海,麴蘖变成香水河。闹市红尘俱扫荡,平生黑业顿消磨。临终管取游清泰,眼净心空一刹那”<sup>⑨</sup>综上所述,楚石梵琦的师父讷翁永模也是一位禅净双修的僧人,这自然会对楚石梵琦有所熏染。

楚石梵琦又拜过晋洵和尚与元叟行端两位师父。从现有资料来看,二人皆为禅师,没有辅修净土的记载。对楚石梵琦禅学修行影响最大者当推元叟行端,他曾反诘楚石梵琦,令其生起疑情。泰定元年(1324)楚石在大都万宝坊听鼓声而疑情顿释,随后,便得到元叟行端印可。元叟行端是专修禅宗的一代大师,他尤其反对由禅入教:“从教入禅今古有,从禅入教古今无。一心三观门虽别,水满千江月自孤(《寄无维那七首·其一》)”<sup>⑩</sup>

但楚石梵琦从九岁受业于讷翁永模到元末,一直坚持禅净双修,以禅为主。在此期间,他的净土观

① (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第10、12、16、41、56、101、106页。

② (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第369、381、421页。

③ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第107页。

④ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第344页。

⑤ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第386页。

⑥ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第354页。

⑦ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第239页。

⑧ 弘学注:《净土三经》,成都:巴蜀书社,2001年,第96页。

⑨ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第395页。

⑩ 《卮言藏经》(第124册),第44页。

是“唯心净土”“自性弥陀”,认为娑婆与西方半斤八两,两者间浊恶与殊胜的区别只是自心的妄想分别而已,即“据说,娑婆世界,坑坎堆阜,瓦砾荆棘,土石诸山,高下不平;极乐世界,地如平掌,宫殿楼阁,珍宝庄严,水鸟树林,常宣妙法。虽然有夭有寿,有苦有乐,若论个些子,那边八两,这里半斤,非净非秽,非生非佛。不用厌此欣彼,爱圣憎凡。既无忻厌之心,又无圣凡等见,随缘放旷,任性纵横。变大地作黄金,揽长河为酥酪。改禾茎为粟柄,易短寿作长年。皆吾心之常分,非有假于他术”。<sup>①</sup> 楚石梵琦为什么可以禅净双修呢?其一,经典依据。《佛说观无量寿经》有言“佛告阿难及韦提希:‘见此事实,次当想佛,所以者何?诸佛如来是法界身,入一切众生心想中。是故汝等心想佛时,是心即是三十二相,八十随形好。是心作佛,是心是佛,诸佛正遍知海,从心想生’”。<sup>②</sup> 其中的“是心作佛,是心是佛”与禅宗推崇的《维摩诘经》中的“随其心净,则佛土净”<sup>③</sup>极为接近,也与禅宗强调的“明心见性”、马祖道一提倡的“即心是佛”相当接近。圣凯曾一针见血地指出“而以《观无量寿经》及《般舟三昧经》为依据的中国净土教心性思想,正是中国佛学的主流思想——如来藏说,所以净土信仰才会被重视心性的各宗派所接受,因为它们之间有共同的思想基础——如来藏说。正因为如此,贤首、天台、禅等各宗派后来都以净土为归宿,而如来藏的心性思想正是其中的内在思想因素”。<sup>④</sup> 其二,禅净双修的修行传统。自慈愍三藏开始提倡禅净双修后,<sup>⑤</sup>永明延寿、慈受怀深、中峰明本、天如惟则,甚至楚石梵琦的师父讷翁永模皆禅净双修形成传统。

楚石梵琦在六十四岁(1359年),退隐西斋撰写净土诗时,虽“专志净业”但仍主张“唯心净土”“自性弥陀”,尚不失禅僧身份。如其以下诗句:

有个弥陀在自心,才生一念隔千岑。(《怀净土诗一百十首并自序·其一》)  
 不知自己如何是,却问弥陀作么生。(《怀净土诗一百十首并自序·其四十二》)  
 唯心净土无高下,自性弥陀不去来。(《怀净土诗一百十首并自序·其七十》)  
 都言极乐向西寻,究竟不离清净心。(《怀净土诗一百十首并自序·其七十七》)  
 净土岂非心画成,琼林俱是愿雕成。(《工》)  
 闲坐困眠皆净域,更于何处觅西方。(《好》)<sup>⑥</sup>

显而易见,楚石梵琦净土诗中所表现的净土观是基于禅宗思想基础的“自性弥陀”“唯心净土”。楚石梵琦净土诗中的净土观是与中峰明本基本一致的。明本在其《怀净土诗》中同样也一再歌咏“自性弥陀”“唯心净土”,如其以下诗句所言“自家一个古弥陀,声色头边蹉过多”“自性弥陀不用参,五千余卷是司南”“长鲸一吸四溟干,自性弥陀眼界宽”“道人别有惟心土,不属东西南北方”。<sup>⑦</sup> 由此可见,楚石梵琦在退隐西斋期间“以文字作佛事”创作《西斋净土诗》时,仍是坚持以净辅禅,属于禅宗僧人。

## (二)由禅转净

然而,楚石梵琦最终却“可以这样说,作为一个禅师,从其思想深处而言,他已完全蜕化为一个净土的信徒了”<sup>⑧</sup>至仁在《楚石和尚行状》中记载其临终时与梦堂昙噩的对话“(楚石梵琦)置笔,谓梦堂曰:‘师兄,我去也。’堂曰:‘何处去?’师曰:‘西方去’。堂曰:‘西方有佛,东方无佛耶?’师乃威震一喝而

① (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第106页。

② 弘学注:《净土三经》,成都:巴蜀书社,2001年,第100页。

③ 赖永海,高永旺译注:《维摩诘经》,北京:中华书局,2010年,第16页。

④ 圣凯著:《晋唐弥陀净土的思想与信仰》,北京:中国社会科学出版社,2009年,第36-37页。

⑤ 慈愍三藏提倡禅净双修情况可参阅释恒清《禅净融合主义的思维方法——从中国人的思维特征论起》,《台大哲学论评》,1991年第14期,第240页。圣凯著:《晋唐弥陀净土的思想与信仰》,北京:中国社会科学出版社,2009年,第194页。

⑥ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第362、370、376、378、391、404页。

⑦ 纪华传:《江南古佛:中峰明本与宋元禅宗》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第273-281页。

⑧ 麻天祥:《中国禅宗思想发展史》(修订版),武汉:武汉大学出版社,2007年,第239页。

逝。”<sup>①</sup>由此可知,楚石梵琦之前主张的“处秽土而同净土”<sup>②</sup>的思想已不见踪影,他最终成为了一心向往往生西方的虔诚净土信徒。

我们认为楚石梵琦由禅转净的这一信仰转向极有可能发生在至正十九年(1359)到至正二十八年(1368),其信仰转向的发生是由元明之际的社会战乱、死亡问题的威胁、极乐世界利于修行三方面原因造成的。元明鼎革之际的战乱使得楚石梵琦的正常宗教修行生活深受影响。至正二十三年(1363),楚石梵琦再次主持天宁永祚禅寺,他在《示众》中说“如今大方丛林,兵变以来,南北东西,万中无一”<sup>③</sup>,可见当时佛教的雁塔禅寺受到了战争的摧残。诗人在《怀净土百韵诗》中直陈动荡社会中的种种苦难及其对正常佛教生活的影响“试说娑婆苦,争禁涕泪滂。……战伐愁边鄙,焚烟彻上苍。连村遭杀戮,暴骨满城隍。鬼哭天阴雨,人悲国天殇。岁凶多饿死,棺贵少埋藏。瓦砾堆禅刹,荆榛出教庠。征徭兼赋税,禾黍减丰穰。念佛缘犹阻,寻经事亦荒”<sup>④</sup>

另外,由于诗人年近古稀,对死亡问题变得敏感,便“晨昏念佛待西归(《七十岁》)”。<sup>⑤</sup>楚石梵琦多次提到死亡问题,其六十八岁主持海盐天宁永祚禅寺的说法语录中生死问题被反复提及:“殊不知昭昭灵灵,正是生死根本”“诸仁者!且道生死根本与菩提涅槃,是同不同?”“你要出生死,被生死羁绊”“生死疑情,大难透脱”<sup>⑥</sup>由此可见,死亡问题常常萦绕在楚石梵琦的脑海中,而“极乐逍遥长不死”的极乐世界对楚石梵琦而言正中下怀。

弥陀及其净土信仰是最为稳妥的修道法门,“正心正意,斋戒清静,一日一夜,胜在无量寿国为善百岁。所以者何?彼佛国土,无为自然,皆积众善,无毛发之恶。于此修善十日十夜,胜于他方诸佛国中,为善千岁。所以者何?他方佛国为善者多,为恶者少,福德自然,无造恶之地。惟此间多恶,无有自然,勤苦求欲转相欺殆。心劳形困,饮苦食毒,如是匆务,未尝宁息”。<sup>⑦</sup>西方极乐世界环境殊胜,佛与圣众一心修善,飞禽、流水、清风常宣法音,有利于修行者精进修行菩萨道,并且能达到不退转境地,即楚石梵琦所谓的“土净令人道果圆”,相反充满五浊(劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊)的娑婆世界则“娑婆性习一时迁”。<sup>⑧</sup>

综上所述,楚石梵琦的修道历程为:幼年净土熏染,少年至耳顺之年以净滋禅,古稀之年左右由禅入净。深究其信仰转向的原因,则在于元明鼎革之际的战乱、死亡问题的威胁、西方极乐世界中易行道的保障。

## 二、殊胜净土及其宣教艺术

据姚广孝《西斋和尚传》记载,楚石梵琦一生信仰净土宗,不仅自己履践净土法门,且劝化他人共修净业,“于是撰《三十二相颂》《八十种好颂》《四十八愿偈》《十六观赞》《怀净土》七言长句一百十首,又《析善导和尚劝念佛偈》八首、《化生赞》及《劝念佛篇》、《娑婆苦》《西方乐》渔家傲三十二首,又《百韵净土诗》一首”。<sup>⑨</sup>其中的《三十二相颂》《八十种好颂》《四十八愿偈》《劝念佛篇》已经亡佚,《三十二相颂》与《八十种好颂》必然是对佛陀相好庄严的歌颂,《四十八愿偈》应是对《佛说无量寿经》中法藏比丘无上殊胜之四十八愿的歌颂,《劝念佛篇》应与宗曠的《劝念佛颂》相近。

从现存《西斋净土诗》的形式分析,《怀净土诗一百十首并自序》《列名净土诗一百八首并自序》《十六观赞二十二首》《化生赞八首》属于七言诗,《析善导和尚劝念佛偈》为六言诗,《怀净土百韵诗》是五言

① (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第345页。

② (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第95页。

③ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第103页。

④ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第422-423页。

⑤ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第409页。

⑥ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第104、105、105、112页。

⑦ 弘学注:《净土三经》,成都:巴蜀书社,2001年,第65页。

⑧ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第369页。

⑨ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第709页。

诗,《娑婆苦·渔家傲十六首》《西方乐·渔家傲十六首》则为长短句。<sup>①</sup>楚石梵琦《娑婆苦·渔家傲》与《西方乐·渔家傲》词的首句皆相同,前者为“听说娑婆无量苦”,后者为“听说西方无量乐”。

从《西斋净土诗》的思想内容看,如上文所论,楚石梵琦在退隐西斋期间禅净双修,所以他的《西斋净土诗》是在禅宗唯心净土、自性弥陀、事理一贯的净土观下,在净土诗中扬推净土庄严的。其中除《怀净土百韵诗》呈现了诗人个人的修行体验外,其它净土诗都重在劝导他人。下面将从楚石梵琦净土修行仪轨、佛国殊胜、批判现实、宣教艺术等方面进行论述。

### (一)念佛仪轨

楚石梵琦修行净土法门具足了信、愿、行的净土资粮,在实践“易行难信之法”时,他信仰坚定“吾师有愿当垂接,不枉翘勤五十年(《怀净土诗一百十首并自序》)”,渴望仰仗佛力生于极乐;<sup>②</sup>他创作《娑婆苦·渔家傲》《西方乐·渔家傲》又表明了自己的往生之愿,“对娑婆世界毫无贪念,愿意出离,一心所向往的只是极乐世界,这就是愿”;<sup>③</sup>他的《怀净土百韵诗》中则较为完整的呈现了其净土修行的仪轨——行。首先是基于虔诚信仰的发愿“欲生安养国,承事鼓音王”,其次是向西合掌低头礼拜“合掌须西向,低头礼彼方”,复次是斩断五辛“五辛全斩断”(大蒜、茗葱、慈葱、兰葱、兴渠),防止十恶“十恶永堤防”(杀生、偷盗、邪淫、妄语、恶口、两舌、饮酒、贪欲、瞋恚、愚痴),然后布置花座“室置千花座”、焚香“炉焚百种香”、献衣献食“新衣经献着,美饌待呈尝”、燃灯“莫点残油炬”、浴像“宜煎浴像汤”、结跏趺坐“跏趺坐在一床”,便能游观净域“刹那登净域,方寸发幽光”。楚石梵琦在游观净土结束后,常常思考现实社会的种种苦难,从而生起出离之心与厌世之情。净土宗属于大乘佛教,故而,楚石梵琦不仅自我解脱,最终还积极发扬菩萨道精神拔众生之苦“载顾同群雁,毋为独跳瘡”。在禅净双修时,楚石梵琦亦注重追求戒、定、慧三学具足,“戒检若冰霜”“定慧犹如车二轮(《律》)”<sup>④</sup>

### (二)净土庄严

楚石梵琦在履践净土法门时,经常观想念佛,从而游观佛国,领略净土庄严之美。楚石梵琦在其《怀净土百韵诗》中大肆铺排描写阿弥陀佛国的种种不可思议的清静美妙、殊胜庄严。他写净土佛国的琼楼玉宇、莲花池塘、奇果灵禽:

太虚含表离,佛刹居中央。莲吐葳蕤萼,波翻激滟塘。鲜飙须动荡,彩仗恣摇扬。灿烂黄金殿,参差白玉堂。楼随四宝合,台备七珍妆。镜面铺阶砌,荷心结洞房。珊瑚裁作槛,玛瑙制为梁。田地琉璃展,园林锦绣张。内皆陈绮席,外尽绕银墙。覆有玲珑网,平无突兀冈。琼树连处处,琪树列行行。果大如蜜甜,音清妙似笙。乔柯元自对,茂叶正相当。一一吟鸚鵡,双双集凤凰。瑶池无昼夜,珠水自宫商。渠映金沙底,风轻宝岸旁。高低敷菡萏,深浅戏鸳鸯。异彩吞群鸟,奇葩掩众芳。千枝分赤白,万朵间青黄。赞挹身根爽,微通鼻观凉。频伽前鼓舞,共命后飞翔。竟日莺调舌,群霄鹤引吭。<sup>⑤</sup>

写净土佛国衣食丰足“食是天肴膳,餐非世稻粱。挂肩如意服,擎钵自然浆。脱体殊清静,含晖更焜煌。袈裟笼瑞霭,瓔珞衬仙裳。遍往微尘国,周游正觉场。慈颜容礼覲,供具任持将”。<sup>⑥</sup>楚石梵琦在诗中对于净土佛国绘声绘色的描写“使人读之,恍然如游珠网琼林、金沙玉沼,殊不知有人间世也”,<sup>⑦</sup>深具虚构与夸饰之美。<sup>⑧</sup>

具体而言,楚石梵琦笔下的净土世界具有富丽堂皇、清静无染、物质丰足、平坦整齐的特点。西方极

① 楚石梵琦以《渔家傲》弘扬净土法门应是受到了禅宗《渔家傲》系渔父词的影响,关于禅宗《渔家傲》渔父词的情况可参阅:伍晓蓓,周裕楷著:《宋代禅宗渔父词研究》,北京:中国社会科学出版社,2014年,第46-98页。

② (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第367页。

③ 弘学著:《净土信仰》,成都:巴蜀书社,2011年,第201页。

④ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第389页。

⑤ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第420-421页。

⑥ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第421-422页。

⑦ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第355页。

⑧ 佛教美学思想中虚构与夸饰特征的分析参见蒋述卓著:《佛教与中国古典文艺美学》,长沙:岳麓书社,2007年,第162-164页。

乐世界七宝筑造的亭台楼榭、清净无染的修道环境、衣食丰足的物质保障可以起到“先以欲勾牵，后令人佛智”的效用，从而诱导信众建立往生西方的信仰。净土佛国平坦整齐的特点似乎对于中国人而言没有什么特别的吸引力，楚石梵琦诗中云“平无突兀冈”“乔柯元自对，茂叶正相当”，释印顺指出“平坦：佛教的一切净土中，不曾说有山陵丘阜及大海江河，甚至没有荆棘沙砾。佛教在印度的发展环境——恒河流域，是大平原。在古圣的意境中，山河是隔碍而多生灾难的，因此有大平原的净土意境”“整齐：印度文化的特性，是求均衡发展的。所以表现于东西南北四维上下是一样的，显着特别整齐。如净土中的树木，总是枝枝相对，叶叶相当的”。<sup>①</sup>由此可见，楚石梵琦的《怀净土百韵诗》是中印佛教文化交流的间接产物，其中的印度文化印记由此可见一斑。

楚石梵琦在诗中对于净土世界的文学书写既有自己的独特创造之处，又有净土经典提供的蓝图。如极乐世界中“果大如蜜甜”便是楚石梵琦自己的想象，净土佛国中的鸳鸯也是他自己增添的意象。其实，楚石梵琦在诗中更大程度上是凭借着净土经典中的净土佛国描写而赋诗吟咏的。现拈出净土经典中佛国描写的内容，其间的联系便可昭然若揭。《佛说阿弥陀经》写净土世界的宫殿楼阁与莲花：“极乐国土七重栏楯，七重罗网，皆是四宝，周匝围绕，是故彼国名为极乐。又，舍利弗！极乐国土，有七宝池，八功德水，充满其中。池底以金沙布地，四边阶道，金、银、琉璃、玻瓈合成。上有楼阁，亦以金、银、琉璃、玻瓈、砗磲、赤珠、玛瑙严饰而成。池中莲花，大如车轮，青色青光，黄色黄光，赤色赤光，白色白光，微妙香洁。”<sup>②</sup>

### （三）批判现实

除扬推净土佛国的殊胜庄严外，楚石梵琦也对人间社会的种种苦难进行了揭露。楚石梵琦揭露社会苦难，批判现实的净土诗集中于《娑婆苦·渔家傲十六首》。楚石梵琦写商人经商的艰辛：

《娑婆苦·渔家傲》其九：听说娑婆无量苦，家家未免为商贾。出入江山多险阻，非吾土，磨牙噬肉遭人虎。魂魄欲归迷去所，烟横北岭云南坞。一望连天皆莽卤，如何许，荒村飒飒风吹雨。<sup>③</sup>

写乱世走投无路的从军者的功业难成与前程渺茫：

《娑婆苦·渔家傲》其十：听说娑婆无量苦，人当乱世投军旅。寇至不分男与女，摧腰背，鸣蝉能断螳螂斧。纵有才能超卒伍，几人锦衣还乡土？燕颌虎头封万户，虚相误，奈何李广逢奇数。<sup>④</sup>

批判苛政猛于虎、酷于蛇，描写从事茶、盐、采矿冶炼等行业劳动人民遭受迫害，甚至卖儿鬻女的悲惨生活：

《娑婆苦·渔家傲》其十三：听说娑婆无量苦，茶盐坑冶仓场务。损折课程遭箠楚，赔官府，倾家卖产输儿女。口体将何充粒缕，飘蓬未有栖迟所。苛政猛于蛇与虎，争容诉，劝君莫犯雷霆怒。<sup>⑤</sup>

写官府实行严刑峻法，百姓有冤难申：

《娑婆苦·渔家傲》其十五：听说娑婆无量苦，横遭狱讼拘官府。大杖击身疮未愈，重鞭楚，血流满地青蝇聚。牒诉纷纷皆妄语，无人敢打登闻鼓。天上群仙司下土，能轻举，何时一降幽囚所。<sup>⑥</sup>

写农民遇到旱涝等灾害颗粒无收，而官府照旧征粮不辍：

《娑婆苦·渔家傲》其十六：听说娑婆无量苦，三农望断梅天雨。车水种苗苗不举，难禁暑，被风扇作荒茅聚。久旱掘泉唯见土，海潮又入蒹葭浦。南北东西皆斥卤，枯禾黍，官粮更要征民户。<sup>⑦</sup>

以上所举楚石梵琦《娑婆苦·渔家傲》词客观上全面、具体、深刻地反映了元代社会中封建统治的

① 释印顺著：《净土学论集》，北京：中华书局，2010年，第38-39。

② 弘学注：《净土三经》，成都：巴蜀书社，2001年，第136页。

③ （元）梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第425页。

④ （元）梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第425页。

⑤ （元）梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第425页。

⑥ （元）梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第426页。

⑦ （元）梵琦著，于德隆点校：《楚石梵琦全集》，北京：九州出版社，2017年，第426页。

黑暗与广大百姓的种种苦难。若根究楚石梵琦批判现实与暴露黑暗的根本目的,会发现他的真实意图在于“警醒世人”,让人生起厌世之情,从而神栖净域:“娑婆生者极愚痴,众苦萦缠不解思。在世更无清净业,临终哪有出离时?百千经里寻常劝,万亿人中一二知。珍重大仙金色臂,早来携我入花池(《怀净土诗一百十首并自序·其一百十》)。”<sup>①</sup>

#### (四) 因机设教

楚石梵琦净土诗的宣教特色体现于因机设教、“历历与契经合”、巧用典故三方面。另外,楚石梵琦净土诗语言追求“尚俗与尚雅的结合”,是其净土诗宣教艺术的重要特色,吴光正先生对此已有深入且详细的论述,笔者便不再赘述。<sup>②</sup>

楚石梵琦净土诗宣教艺术中因机设教的特色主要体现在其《列名净土诗一百八首并自序》中。净土法门“三根普被,利顿全收”,因此教化的对象广泛涉及“僧、儒、道、俗,尼、童、男、女,禅、教、律、密、云宗、瑜伽,女冠、外宗,及文、武、医、卜,士、农、工、商,琴、棋、书、画,渔、樵、耕、牧,吏、卒、巫、匠,屠、酤、织、染,奴、婢、娼、囚,与夫金、银、珠、玉之伎,雕、铸、塑、妆之巧,缝、绣、梳、剃,婁杂、伶官、司庖之流”。<sup>③</sup>楚石梵琦《列名净土诗一百八首并自序》又注重在山、城、船、村不同地点进行劝导众生,他劝化的对象不分贤愚好丑、贫富贵贱。一年四季,不论人们在行、住、坐、卧的任何行为状态,还是处于苦乐逆顺的任何境遇,或是具有喜怒哀乐的任何心情,或是处在致仕、隐沦、患难、疾病、危亡的境况,楚石梵琦都能为他们应病与药、巧设方便。

楚石梵琦在净土诗中劝导众生时注意根机对治,从而能更好地实现其宣教目的。如文人重视博古通今,他便劝告文人读南宋王日休撰写的《龙舒净土文》,“细读《龙舒净土文》,文人念佛甚精勤。既能博学通今古,又复雄谈饱见闻(《文》)”;农民最关心衣食问题,他以此劝诱农民重视念佛利益“农家念佛功成后,白茧缲丝谷满场(《农》)”;他劝化画工多多效仿画家顾恺之、陆探微图画佛像,从而以绘画作佛事,“西方变相能挥笔,宝树花池总现前(《画》)”;身陷囹圄、披枷带锁的囚犯没有念佛的条件与信心,他仍劝其念佛“罪重无过杀盗淫,身囚犴狱口呻吟。敲枷打锁能称佛,覆地翻天莫变心。夜半从教鬼神啸,空中自有圣贤临。收因结果莲台上,自性弥陀不外寻(《囚》)”;对于根机迟钝者,他认为只要称名念佛,精勤不辍,最终必能有所成就,“道也须臾不可离,愚蒙即是佛根基。不愁耳目聪明误,何异乾坤混沌时。但念乐邦无别念,专持圣号勿他持。回头却笑惺惺汉,错过弥陀不自知(《愚》)”。<sup>④</sup>正因为楚石梵琦的净土诗能够因机设教,所以达到了“契理契机,彻上彻下”的效果。

#### (五) 契经而作

弘道法师评楚石梵琦净土诗“然未有若西斋老人,禅悦之余,专意净业,触境遇物,发为歌诗,凡数百首,历历与契经合”,大因法师也评楚石梵琦净土诗“无不与契经合响”<sup>⑤</sup>。故而,“契经合响”是楚石梵琦净土诗宣教艺术的一大特色。楚石梵琦写有《十六观赞二十二首》便与《佛说观无量寿经》契合。《佛说观无量寿经》中释迦牟尼共讲述了十六观法,具体包括定善(“所谓定善,就是息虑凝心,把思虑停息下来,把心凝众(?)起来,进入禅定观想的意思”<sup>⑥</sup>)十三观与散善(“散善就是所谓废恶修善,以散乱状态下的心,停止作恶,同时去做善行,是一种行为上的修持”<sup>⑦</sup>)三观。定善十三观中,第一观至第七观

① (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第385页。

② 吴光正:《楚石梵琦的禅净双修与〈西斋净土诗〉创作》,《社会科学战线》,2017年第7期,第142页。

③ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第386页。

④ 以上所引用楚石梵琦的《列名净土诗一百八首并自序》皆出自(元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第386-410页。

⑤ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第355、356页。

⑥ 弘学注:《净土三经》,成都:巴蜀书社,2001年,第85-86页。

⑦ 弘学注:《净土三经》,成都:巴蜀书社,2001年,第88页。

是对依报的观法,第八观至第十三观是对正报的观法。<sup>①</sup>现举出楚石梵琦“假观”(假借此世界的事物观想)时写作的《日观》诗:“第一观门名日观,遥观落日向西悬。光明了了同金鼓,轮相团团挂碧天。身去身来心不昧,即见弥陀现我前。”<sup>②</sup>《佛说观无量寿佛经》中对日观的描写为“佛告韦提希:‘汝及众生,应当系念一处,想于西方。云何作想?凡作想者,一切众生,自非生盲,有目之徒,皆见日没。当起想念,正坐西向,谛观于日欲没之处,令心坚住,专想不移。见日欲没,状如悬鼓,既见日已,闭目开目,皆令明了,是为日想,名曰初观’”。<sup>③</sup>我们比照楚石梵琦的《日观》赞诗与《佛说观无量寿佛经》中对日观时的意象如“落日”与“鼓”、动作如“眼舒眼合(闭目开目)”极为一致,这种书写的一致性不是简单的重复,其背后的深层原因是宗教信仰的神圣性。楚石梵琦其它观想赞诗的书写方式与此相同,笔者不再赘举。

楚石梵琦还写有《化生赞八首》,分别为《白鹤》《舍利》《孔雀》《鸚鵡》《频伽》《共命》《水鸟》《树林》。楚石梵琦的《化生赞八首》基本上是对《佛说阿弥陀经》相关内容的诗化演绎,经中描写灵禽树林是“复次,舍利弗!彼国常有种种奇妙杂色之鸟:白鹤、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵频伽、共命之鸟。是诸众鸟,昼夜六时,出和雅音。其音演畅五根、五力、七菩提分、八圣道分、如是等法。其土众生,闻是音已,皆悉念佛、念法、念僧。舍利弗!汝勿谓此鸟,实是罪报所生,所以者何?彼佛国土,无三恶道。舍利弗!其佛国土,尚无恶道之名,何况有实。是诸众鸟,皆是阿弥陀佛,欲令法音宣流,变化所作。舍利弗!彼佛国土,微风吹动,诸宝行树,及宝罗网,出微妙音,譬如百千种乐,同时俱作”。<sup>④</sup>显而易见,净土三经与楚石梵琦的净土诗合若符节。

#### (六) 妙用典故

楚石梵琦净土诗宣教艺术的又一特色是妙用典故,从而使其净土诗增强感染力。楚石梵琦劝导道士念佛写道“象帝不知谁氏子”,在此便化用《老子》中的“吾不知谁之子,象帝之先”<sup>⑤</sup>;他劝告工匠念佛,写道“挥斤去瓦任非轻”,用《庄子·徐无鬼》中运斤成风的匠师指代工匠;劝导官吏念佛,写道“谁见杨公不受金”,用杨震夜拒受金的典故,“(王密)谒见,至夜怀金十斤以遗震。震曰:‘故人知君,君不知故人,何也?’密曰:‘暮夜无知者。’震曰:‘天知,神知、我知、子知。何谓无知!密愧而出’”<sup>⑥</sup>;他劝化玉工皈依阿弥陀佛,写道“荆山泣血成何事,百岁光阴枉弃捐”,使用《韩非子·和氏》中和氏献玉的典故;劝告人在忙时也念佛,写道“休念功名唯念佛,但忧道业勿忧贫”,则化用陶渊明《癸卯岁始春怀古田舍二首》其二中的“先师有遗训,忧道不忧贫”<sup>⑦</sup>;劝十岁孩童念佛,他在诗中写道“法华会上称龙女,八岁巍巍坐道场”<sup>⑧</sup>,运用《妙法莲华经·提婆达多品》中龙女成佛的典故。楚石梵琦通过妙用各类典故使得其净土诗文化意蕴丰厚,更加耐人品咂咀嚼,同时,也增加了诗歌的宣教艺术魅力。

### 三、净土宗文学之发展及其承续

“佛教的净土,是众生的理想生活世界,是依着诸佛菩萨的本愿与众生的因缘等建构而成的完美佛土”。<sup>⑨</sup>佛教净土世界为数甚多,最著名者当属西方阿弥陀佛的极乐世界,此外还有东方药师佛的净琉璃世界、毗卢遮那佛的莲华藏世界、释迦牟尼佛的灵鹫山世界、弥勒佛的兜率天世界、不动佛的东方妙喜

① “所谓依报,是有情众生所依的外境果报,指山河大地。所谓正报,是有情众生依过去业因而得的果报,指身体、精神”。弘学注:《净土三经》,成都:巴蜀书社,2001年,第86页。

② (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第411页。

③ 弘学注:《净土三经》,成都:巴蜀书社,2001年,第97页。

④ 弘学注:《净土三经》,成都:巴蜀书社,2001年,第137页。

⑤ 陈鼓应:《老子今注今译》,北京:中华书局,2020年,第66页。

⑥ (南朝宋)范晔撰:《后汉书》,北京:中华书局,2007年,第516页。

⑦ (晋)陶潜著,龚斌校笺:《陶渊明集校笺》(修订本),上海:上海古籍出版社,2011年,第191页。此语虽源自《论语·卫灵公》,但楚石《西斋净土诗》与《西斋和陶集》创作时间极为相近,故笔者认为受陶潜影响的可能性较大。

⑧ 以上所引用楚石梵琦诗句均出自其《列名净土诗一百八首并自序》,参见(元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第386-410页。

⑨ 洪缘因:《净土修持法——莲华藏净土与极乐世界》,台北:全佛文化出版社,1995年,第43页。转引自:郑志明:《〈佛说观药王药上二菩萨经〉的净土观》,《天国、净土与人间:耶佛对话与社会关怀》,学愚主编,北京:中华书局,2008年,第8页。

世界、文殊师利菩萨的清凉山世界、普贤菩萨的峨眉山世界、观世音菩萨的补陀洛山世界、地藏王菩萨的佉罗帝耶山世界、药王、药上菩萨的常安乐光净土等。<sup>①</sup> 弥勒与弥陀是中国古代净土宗信仰的对象,二者均产生于公元前二、三世纪大乘佛教兴起的时代,并且皆受到了波斯与印度固有文化的影响。<sup>②</sup>

### (一) 中国元前净土文学述略

“净土教的东传,来自后汉灵帝光和二年(179),以支娄迦谶译出《般舟三昧经》为嚆矢,后来随着《无量寿经》《阿弥陀经》的译出,僧俗之间,渐生信仰者”。<sup>③</sup> 从此,以阿弥陀佛及其西方极乐世界的信仰既广泛地影响着中国古代僧俗的思想,又丰富了中国古代文学的内容。

中国古代的大多数净土信仰者,推崇的净土经典是净土三经,即曹魏康僧铠译的《佛说无量寿经》、刘宋昙良耶舍译出的《佛说观无量寿佛经》、姚秦鸠摩罗什翻译的《佛说阿弥陀经》。净土三经自身便极具文学性,侯传文认为“净土三经像是一部长篇小说的三部曲”,其中对比映衬、意象譬喻的艺术手法的运用引人注目。<sup>④</sup> 李小荣先生则详细地从建构的理想极乐世界、塑造的愿力榜样、日常生活化的宗教实践方式、用莲花化身解决作为修道者的人生归宿四方面阐释了净土三经的文学性。<sup>⑤</sup> 我国古代的文人、僧侣受净土思想的熏染创作出了不少的净土文学作品。<sup>⑥</sup> 东晋名僧支遁有《阿弥陀佛像赞并序》《弥勒赞》。前者之序文云:

佛经记西方有国,国名安养,回迥迥逸,路逾恒沙。非无待者,不能游其疆;非不疾者,焉能致其速。其佛号阿弥陀,晋言无量寿。国无王制班爵之序,以佛为君,三乘为教。男女各化育于莲花之中,无有胎孕之秽也。馆宇宫殿悉以七宝,皆自然悬构,制非人匠。苑囿池沼,蔚有奇荣。飞沉天逸于渊藪,逝禽群兽而率真。闾阖无扇于琼林,玉响天谐于箫管。冥宵陨华以闾境,神风拂故而纳新。甘露征化以醴被,蕙风导德而芳流。<sup>⑦</sup>

支遁认为阿弥陀佛的西方极乐世界虽然远在“过十万亿佛土”<sup>⑧</sup>,但无封建政治制度的羁绊,在此可以阿弥陀佛为精神领袖,用声闻乘、人天乘、菩萨乘的修行方式教化众生。在安养国,人人化育于莲花中,清洁无比,而无胎生的血秽,楼阁宫殿皆以金、银、玛瑙等七宝自然构筑,池沼常流八功德水,如来变化的飞禽演畅法音,此处没有萧瑟肃杀之秋风,相反,四季惠风和畅。极乐世界的人在证得佛法时,会有“无量妙华,随风四散”<sup>⑨</sup>。天乐美妙,甘露如醴的极乐世界让支遁“驰心神国”。

净土宗初祖慧远与刘遗民、雷次宗等一百二十三人在庐山般若台精舍阿弥陀佛像前共结莲社,誓生西方。在结社活动中,僧俗应皆有创作,现存刘遗民《庐山白莲社誓文》、慧远《念佛三昧诗序》、王乔之《念佛三昧诗四首》。现拈出王乔之《念佛三昧诗》其四“慨自一生,夙乏慧识。托崇渊人,庶籍冥力。思转豪功,在深不测。至起之念,注心西极”。<sup>⑩</sup> 王乔之在诗中慨叹自己根机迟钝,希望自己可以通过虔诚的信仰与观想凭借他力往生极乐。

与王乔之等大多数人仅仅神往极乐世界不同,“及通内典,心地更精”<sup>⑪</sup>的谢灵运在其《净土咏》中写道“法藏长王宫,怀道出国城。愿言四十八,宏誓拯群生。净土一何妙,来者皆菁英。颓言安可寄,乘

① 郑志明:《〈佛说观药王药上二菩萨经〉的净土观》,《天国、净土与人间:耶佛对话与社会关怀》,学愚主编,北京:中华书局,2008年,第8页。

② 曾慧:《略论弥勒、弥陀净土信仰之兴起》,《中国文化研究》,2006年冬之卷,第138-147页。

③ 圣凯:《晋唐弥陀净土的思想与信仰》,北京:中国社会科学出版社,2009年,第208-209页。

④ 侯传文:《佛经的文学性解读》,北京:中华书局,2004年,第65-79页。

⑤ 李小荣:《净土三经的文学世界》,《贵州社会科学》,2013年第6期,第42-48页。

⑥ 弘学在其著作《净土信仰》中设置了“净土文学”一节,从弘学的论述与举例来看净土文学的范围只包括诗词。弘学注:《净土信仰》,成都:巴蜀书社,2011年,第307-318页。笔者认为具有审美意义的文应包括在内。

⑦ 张富春:《支遁集校注》,成都:巴蜀书社,2014年,第388-389页。

⑧ 弘学注:《净土三经》,成都:巴蜀书社,2001年,第136页。

⑨ 弘学注:《净土三经》,成都:巴蜀书社,2001年,第55页。

⑩ 《大正藏》(第47册),第221页。

⑪ (清)何文煊辑:《历代诗话》,中华书局,1981年,第32页。

化必晨征”。<sup>①</sup> 谢客在诗中对法藏舍弃王位,发四十八大愿拯救众生深为崇拜。当然,谢灵运也期待早日往生净域。

净土宗的昙鸾大师(476-542)主张他力本愿说、阐述称名念佛等,对净土宗贡献极大。昙鸾依据《无量寿经》撰有《赞阿弥陀佛偈》,共有五十首七言偈颂。其中前二首介绍极乐世界的方位与阿弥陀佛的成佛时间、寿命无量与光明无量的特征,中间十二首赞叹十二光佛(李小荣先生表述为“前14首56句赞叹的是十二光佛”),后三十六首赞叹净土中的佛与菩萨及其依报庄严,同时,抒发自己的皈依情怀。<sup>②</sup> 昙鸾赞叹十二光佛的作品如《赞阿弥陀佛偈》其十四“南无至心归命礼西方阿弥陀佛!(和声辞)光明照耀逾日月,故佛号超日月光,释迦佛尚叹不尽,故我稽首无等等。愿共诸众生,往生安乐国!(和声辞)”<sup>③</sup> 昙鸾称赞净土殊胜的作品如《赞阿弥陀佛偈》其四十六“楼阁殿堂非工造,七宝雕绮化所成,明珠玛瑙交露幔,各有浴池形相称。八功德水满池中,色味香洁如甘露,黄金池者白银沙,七宝池沙互如此。池岸香树垂布上,旃檀芬馥常流馨,天华璀璨为映饰,水上熠熠若景云。无漏依果难思议,是故稽首功德藏(和声辞略)”。<sup>④</sup> 在这首偈颂中昙鸾赞叹西方极乐世界琼楼玉宇、天花缤纷、不可思议,在封建时代金银珠宝砌就的虚幻世界对于食不果腹的信众而言自然极具诱惑力。

至唐代净土宗发展成熟,僧俗创作出大量的净土文学作品。莲宗二祖善导(613-681),是我国净土宗的实际创始人,多才多艺,曾画净土变相三百多壁。善导的偈颂、赞作品有《往生礼赞偈》《转经行道愿往生净土法事赞》《依观经等明般舟三昧行道往生赞》。<sup>⑤</sup> 善导大师写有《劝化径路修行颂》(又称《劝念佛偈》):“渐渐鸡皮鹤发,看看行步龙钟。假饶金玉满堂,难免衰残老病。任汝千般快乐,无常终是到来。唯有径路修行,但念阿弥陀佛。”<sup>⑥</sup> 善导在此向世人宣说红颜易逝、富贵难保、生命无常。这首偈颂语言通俗易懂,想必定能传唱于贩夫走卒之口,尤为重要的是它对楚石梵琦净土诗创作产生了重要的影响。(相关论述见后文)

慧日(680-784),曾远游印度,游历狮子洲(今斯里兰卡)等七十多个国家,唐玄宗赐其号“慈愍三藏”。慧日今存著作有《净土慈悲集》《般舟三昧赞》(载于法照《净土五会念佛略法事仪赞》)《西方赞》《愿生净土赞》(二者载于敦煌石室发现的法照《净土五会念佛诵经观行仪》中)。<sup>⑦</sup> 现引慈愍和尚依《般舟三昧经》而作《般舟三昧赞》中对地狱的描写部分,以窥探地狱之一隅:“般舟三昧乐(愿往生),专心念佛礼弥陀(无量乐)。忆受地狱长时苦(愿往生),业风吹去不知回(无量乐)。般舟三昧乐(愿往生),专心念佛见弥陀(无量乐)。或入镬汤炉炭火(愿往生),腾波猛焰剧天雷(无量乐)。般舟三昧乐(愿往生),专心念佛礼弥陀(无量乐)。或上刀山攀剑树(愿往生),皮肤骨肉变成灰(无量乐)。”<sup>⑧</sup>

被誉为“后善导”的法照(766-779),莲宗四祖。净土宗史与净土文学史上的关键人物。法照编撰有《净土五会念佛诵经观行仪》(P. 2066 存卷中, P. 2250 与 P. 2963 存卷下)《净土五会念佛略法事赞》(保存于日本)。张先堂先生在《敦煌本唐代净土五会赞文与佛教文学》中统计出法照整理汇集高僧净土赞文五十二篇,自己创作十六篇。张先生认为法照极大地促进了净土宗的发展,亦对唐代佛教文学(引者注:尤其是唐代净土文学)贡献甚巨。张先生通过分析敦煌本净土五会念佛赞文,阐明其文学特

① 《大正藏》(第47册),2018年,第221页。

② 李小荣:《敦煌佛教音乐文学研究》,福州:福建人民出版社,2007年,第30-43页。李小荣先生将《赞阿弥陀佛偈》与《无量寿经》比对后发现两者存在三种密切对应关系,即完全对应式、拓展式、概述式。

③ 《大正藏》(第47册),第421页。

④ 《大正藏》(第47册),第423页。

⑤ 关于善导净土文学作品的解读参见李小荣:《敦煌佛教音乐文学研究》,福州:福建人民出版社,2007年,第43-55页。

⑥ 《大正藏》(第47册),第219页。

⑦ 陈扬炯:《中国净土宗通史》,南京:凤凰出版社,2008年,第349-352页。

⑧ 《大正藏》(第47册),第481页。李小荣先生认为赞中对地狱的描写应受到《大智度论》《观佛三昧海经》等经典的影响。李小荣:《敦煌佛教音乐文学研究》,福州:福建人民出版社,2007年,第30-43页。由此,我们可以发现净土文学的内容从仅据净土三经,逐渐丰富起来。

点与价值表现在内容的丰富性、五会念佛的音乐性、语言及表达方式的通俗性、韵律与修辞手法的文学性。<sup>①</sup>

善导与法照编著的净土文学作品数量众多,内容丰富且复杂。李小荣先生在其著作《敦煌佛教音乐文学研究》中对二人净土作品的内容及音乐特征进行了详细而独到的论述。<sup>②</sup>

唐朝文人创作净土文学者大有人在,著名文人李白、柳宗元、白居易皆有作品存世。李白代湖州刺史韦某的夫人为亡夫所作《金银泥画西方净土变相赞并序》,他在序文中称赞阿弥陀佛相好庄严“彼国之佛,身长六十万亿恒沙由寻,眉间白豪,向右宛转,如五须弥山,目光清白,若四海水。端坐说法,湛然常存”,赞叹安养国的富丽堂皇“沼明金沙,岸列珍树,栏楯弥覆,罗网周张。车渠瑠璃,为楼殿之饰;颇璃玛瑙,耀阶砌之荣”。<sup>③</sup>柳宗元写有《南岳弥陀和尚碑》,记述弥陀和尚(承远,净土三祖,法照之师)的生平,描述其苦行之修持,“公始居山西南岩石之下,人遗之食则食,不遗则食土泥、茹草木。其取衣类是”。<sup>④</sup>柳氏还写有《永州龙兴寺修净土院记》《东海若》。他甚至亲自帮助巽上人建设净土院,增塑观世音、大势至像。

白居易既信仰弥勒,又信仰弥陀,其妻杨氏亦为善女人。白氏书写弥勒与兜率宫的作品有《画弥勒上生帧赞》《画弥勒上生帧记》,后者写道:

南瞻部洲大唐国东都香山寺居士太原人白乐天,年老病风,因身有苦,遍念一切恶趣众生,愿同我身离苦得乐。由是绘事,按经文,仰兜率天宫,想弥勒内众,以丹素金碧形容之,以香火花果供养之。一礼一赞所生功德,若我老病苦者,皆得如本愿焉。本愿云何?先是,乐天归三宝,持十斋,受八戒者,有年岁矣。常日日焚香佛前,稽首发愿,愿当来世与一切众生同弥勒上生,随慈氏下降,生生劫劫与慈氏俱。永离生死流,终成无上道。今因老病,重此证明,所以表不忘初心而必果本愿也。慈氏在上,实闻斯言。言讫作礼,自为此记。时开成五年三月日记。<sup>⑤</sup>

年老患病的白居易在记中发弘誓大愿,不仅自利,还注重利他。他陈述自己虔诚地履践佛教仪轨:鲜花供养、焚香礼佛、持八关斋戒。正如白居易所言,他是“按经文”进行宗教实践的。《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》:“若有精勤修诸功德,威仪不缺,扫塔涂地,以众名香妙花供养,行众三昧……应当系念,念佛形象,称弥勒名,如是等辈,若一念顷,受八戒斋,修诸净业,发弘誓愿,命终之后,譬如壮士屈伸臂顷,即得往生兜率陀天,于莲花上结跏趺坐。”<sup>⑥</sup>同时,白居易也创作出不少关于西方净土信仰的作品如《绣阿弥陀佛赞并序》《绣西方帧赞并序》《东林寺临水坐》《净土要言》等。

宋代净宗得到普及,据南宋沙门宗晓编撰的《乐邦文类》可知,宋代的净土文学作家、作品数量大增,赞宁、宗曠、遵式撰有净土文;智圆、苏轼、惠洪、杨杰写有像赞;有严、元照等写有十六观颂与劝念佛颂;冲默、可旻、昙莹、净圆等有书写净土信仰的诗词作品;永明延寿现有《栖神安养赋》存世。由此可见,净土文学发展至宋代可谓众体兼备,呈现繁荣局面。

关于净土文学文献分布情况弘学有过简要梳理:“有关净土的诗词,收录在《莲邦消息》《净土随学》《净土极信录》《净土证心集》《唯心集》《毗陵天宁普能嵩禅师净土》《净土救生船诗》《莲修必读》《影响集》等净土诗偈赞集中,在我国佛诗中占有很大比重。”<sup>⑦</sup>弘学所言的净土文学,还可以扩充到关涉净土信仰的文章、戏曲(如《净土归元镜》)等内容。

① 张先堂:《敦煌本唐代净土五会赞文与佛教文学》,《敦煌研究》,1996年第4期,第63-73页。法照的净土思想分析可参阅圣凯:《晋唐弥陀净土的思想与信仰》,北京:中国社会科学出版社,2009年,第208-233页。

② 参见李小荣:《敦煌佛教音乐文学研究》,福州:福建人民出版社,2007年,第1-148页。关注敦煌净土文学的国内外学者较多,相关成果极为丰富,可参阅李先生书的综述部分。

③ 郁贤浩校注:《李白全集校注》,南京:凤凰出版社,2015年,第3891页。

④ (唐)柳宗元撰,尹占华,韩文奇校注:《柳宗元集校注》,北京:中华书局,2013年,第455页。

⑤ (唐)白居易著,谢思炜校注:《白居易文集》,北京:中华书局,2011年,第2011页。

⑥ 《大正藏》(第14册)第420页。

⑦ 弘学著:《净土信仰》,成都:巴蜀书社,2011年,第315-316页。

综上所述,在中国古代文学中,以书写弥陀信仰为主的净土文学是一个不容忽视的存在。净土文学的产生与发展是符合佛教发展规律的:“晚唐五代以下,特别是宋以下,佛教逐渐形成两大主流:一大主流是‘禅净合一’,属于佛教的义理层面。”<sup>①</sup>义理型佛教出现“禅净合一”的思想特点,信仰型佛教更是得到发展。净土宗自身具有极大的圆融性,天台宗、禅宗等宗派都可辅修净土,甚至形成了“诸宗归净土”的趋势。因此,净土文学具有为数众多的教内外作者。净土文学形成了自身的书写特征:第一,书写对象为弥陀佛、观世音、大势至、西方极乐世界;第二,书写文体以诗、赞为主(赞文大多为五、七言);第三,东晋之后,净土文学书写语言变得通俗易懂,这与阅读对象大多为修持易行道的“钝根凡夫”有关。

## (二) 楚石梵琦净土诗的承启

楚石梵琦《西斋净土诗》继承了中国净土文学书写的传统,主要表现在主题、构思、语言方面对前贤的借鉴。楚石梵琦《西斋净土诗》中的重要主题是书写阿弥陀佛、观世音、大势至、西方极乐世界的神圣庄严,这与前文论述的净土书写传统的书写对象是一致的。若分析楚石梵琦具体净土诗作品的书写主题,也会发现对传统的继承,如以其《十六观赞》为例,遵式、有严、元照皆写有《十六观颂》,在书写主题方面显然是对前人的继承。

从其净土诗创作动机来看,楚石梵琦绍继前代宗师的创作思维,一是书写自己的宗教修行体验,一是劝导他人。楚石梵琦在净土劝导诗中,楚石梵琦对善导个别作品的发扬不遗余力,他敷演善导的《劝念佛偈》写成《析善导和尚念佛偈八首》。善导的《劝念佛偈》为:“渐渐鸡皮鹤发,看看行步龙钟。假饶金玉满堂,难免衰残老病。任汝千般快乐,无常终是到来。唯有径路修行,但念阿弥陀佛。”<sup>②</sup>楚石梵琦则将每一句演绎成一首诗偈,如“渐渐鸡皮鹤发,精神未免枯竭。可怜老眼昏花,恰似浮云笼月。妄想随时出生,贪心何日休歇?不如及早念佛,苦海从今超越”(《析善导和尚念佛偈八首·其一》)<sup>③</sup>。《析善导和尚念佛偈八首》的每首第一句皆为善导《劝念佛偈》的一句,每首诗偈的第七句为“不如及早念佛”(第八首除外)。其实,楚石梵琦与善导的劝念佛偈内容并无多大差异,皆向世人宣扬容颜易老、人生无常,应该及早念佛,出离苦海。

从语言的继承方面分析,可以发现楚石梵琦的《西方乐·渔家傲十六首》中反复使用的“无量乐”短语是源自慈愍和尚《般舟三昧赞》中“专心念佛礼弥陀(无量乐)”的和声词。再如楚石梵琦《怀净土诗一百十首并自序》其五十一中的“客路岭嶂无一好,人生惆怅不多时”<sup>④</sup>是化用楂庵法师有严《怀安养故乡诗四首并序》其三中的“客路岭嶂都已困,风尘孤苦最堪嗟”<sup>⑤</sup>。总而言之,楚石梵琦的《西斋净土诗》具有虚构与夸饰之美,使人飘飘乎若游观于佛国。其净土诗能具有如此美妙的宣教艺术与中国净土宗文学传统的滋养密不可分。晚明高僧藕益大师曾编著“净土十要”,《西斋净土诗》被按时代顺序列为第七要,成为净土诗的典范。“《西斋净土诗》一经问世,就受到了佛教界之高度评价和善男信女的普遍欢迎,600年来一版再版,广为流传。初版于明洪武二十一年,再版于永乐十六年,三版于万历四十三年,四版于天启五年,清代起收入多部佛教大藏经,金陵刻经处本、海盐天宁寺本和《琳琅密室丛书》本等多种单印本。2004年,天宁永祚禅寺给予了重印;2005年,净土宗祖庭——江西庐山乐林寺也给予了重印,并在东林寺寺刊《净土》杂志也不断选载梵琦禅师诗作,连续数年,其意义非常重要”。<sup>⑥</sup>2023年3月15日,《东林法音》以“凡夫只为贪嗔重,不觉身栖七宝林”为题推送了传印长老的《刊印〈西斋净土〉序》。

(作者系福建师范大学文学院博士研究生)

① 方广锡:《中国佛教仪式研究:以斋供为中心·序》,侯冲著,上海:上海古籍出版社,2018年。

② 《大正藏》(第47册),第219页。

③ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第418页。

④ (元)梵琦著,于德隆点校:《楚石梵琦全集》,北京:九州出版社,2017年,第372页。

⑤ 《大正藏》(第47册),第223页。

⑥ 孙晓梅:《梵琦楚石禅师〈西斋净土诗〉之浅析》,《楚石禅师研究文集》,海盐县天宁佛教文化基金会,2017年,第162-173页。

# 论母教与爱国爱教的关系

——读印光大师《复永嘉某居士书一》心得

□ 释开智

**摘要:**本文所要论述的主要内容,是以近期发生的教材“插画热点事件”为缘起,以教育问题为导向,从佛教的角度,讨论家庭、社会、佛教三个教育的主体,应该如何互相配合,更好的发挥教育积极作用。本文是依据佛教净土宗大德,印光大师所著《印光法师文钞》之《复永嘉某居士书一》中的观点,从母教角度看佛教应如何体现其当代社会价值。

《复永嘉某居士书一》中,印光大师从母教对国家富强、家庭兴旺、佛教发展的重要性为契入点,探究教女的重要。并针对社会不善教女的两种极端作了分别引导。其一爱女心切,而溺爱娇宠;其二重男轻女,放弃对女儿的培养。印光大师通过母教,伴随儿女成长过程,提倡胎教、幼教、成教与儒佛的递进式结合,共同完成修身、齐家、治国、平天下的世间利益,再延续到佛教出世的智慧圆满教育,本文对印光大师的观点分别作出了分析,并针对世间社会对佛教的犹疑做了解答。作者希望本文能为佛教中国化,为佛法社会价值的体现贡献一分力量。

**关键词:**佛教中国化;母教;因果;家教家风;印光大师

一个人的成长离不开教育,国家也提倡学习强国、终身教育。教育是多层面的,在家庭有父母教育、家族传承,在社会有国民教育、行业教育、社会风气、传统文化、法律规范等,在佛教有佛法、因果、戒律教育。全国妇联副主席、中央民族大学蒙曼教授认为:中国古代的家教家风建设,具有几个突出的特点:第一,父训母教,言传身教;第二,德育优先,底线思维;第三,化家为国,家国一体。<sup>①</sup>

近期关于国民教育,一起“人教版小学数学教材插图”事件上了热搜,受到社会广泛关注,从表象上教材的美丑之争,到深刻的“立德树人、培根铸魂、启智增慧”教材导向,到主管部门的教材编辑审核责任等,均开展了讨论。

对此,教育部官网2022年5月28日发布回应,针对“插画热点事件”所指教材内容问题“责成人民教育出版社立即整改”,针对教育导向问题“对全国中小学教材进行全面排查,重点是教材内容、插图等,发现问题立即整改,确保教材坚持正确政治方向和价值导向,弘扬中华优秀传统文化,符合大众审美习惯”,针对社会舆论反响“欢迎社会各界随时提出意见建议”。<sup>②</sup>

央视网消息:5月28日,人民教育出版社发文,专门对因“教材插画事件”而受到网上的批评和质疑进行回应,表示“自责内疚”、“全面整改”、“真诚道歉”、“接受监督”。<sup>③</sup>

关于社会教育,由于我国部分文艺作品近年来片面追求商业化、娱乐化,导致不良的社会风气得以助长,更对青少年审美、身心健康造成了很大的负面影响。如何将审美趣味拉回正轨呢?《光明日报》2022年01月19日,在《2021年主流文艺精品:大众审美契合时代精神》一文中说:

“文艺精品具有启迪人发现美、认识美、崇尚美的作用。曾有一段时间,追星炒星、泛娱乐化等不良倾向,流量至上、拜金主义等畸形价值观和‘水军’‘黑粉’等各种‘饭圈’乱象严重带偏了大众审美,尤

① 徐倩阳整理,《专家观点-蒙曼:家风正 国运兴》《光明日报》,2022年11月05日第04版。

② 孙克、李依环,《教育部回应小学数学教材插图问题:责成人教社立即整改》,《人民网-教育频道》,2022年05月28日20:56。

③ 央视网:《人民教育出版社关于小学数学教材插图问题的整改说明》,2022年05月28日20:06:58。

其对青年一代产生了恶劣影响。”<sup>①</sup>

佛教作为世界五大宗教之一,也是中国传统文化的重要组成部分,应如何体现其时代价值呢?《人民日报》2022年5月27日发表文章《守护好我们的“文化家底”》,作者梁晓声说:

传统文化与时代价值相融合,就能“飞入寻常百姓家”。……优秀传统文化完全能够实现“曲调高”但“和者众”。中华优秀传统文化是中华民族的精神命脉,是涵养社会主义核心价值观的重要源泉,也是我们在世界文化激荡中站稳脚跟的坚实根基。<sup>②</sup>

为促进我国佛教中国化,本文就当前世界及我国社会所关注教育方面的热点事件,积极发掘佛教大德的智慧,解析印光法师关于教育的看法建议,为相关问题的解决提供更多视角的参考资料,发挥佛教作为世界宗教及中国传统文化的时代价值。

《印光法师文钞》是体现佛教高僧印光大师净土宗思想的主要文献,下面,我将就其中一篇涉及教育话题的《文钞-复永嘉某居士书一》内容做具体分析,以下简称《书一》。

### 一、母教是教育之本,利世、出世

#### (一)母亲是教育之本,始于胎教

母亲的慈爱抚育,是儿女、家庭和国家命运的根本,也是佛教发展的根本,可以说是人类文明延续的根本。印光大师认为,母亲担负抚育之任,母亲对儿女的抚养教育从最初胎教,就显得极为重要。其后的幼教、成教,都是以胎教为基础的延续,虽然父亲、亲友、老师、单位、国家、社会等其他教育逐渐加入,但母亲的胎教一定是基础、伴随儿女一生的影响也最深远。故印光大师在《书一》云:“文王之圣,由于胎教”,“人少时常近于母,故受其习染最深”。

当然,这里也要强调,这并不是要将人类社会所有的责任、压力都推给母亲,这样做也是不公正的。而是指母亲的教育是一切教育的根本,其他教育都是母教的后续补充。母教的失败,是一切教育基础的塌方。

#### (二)母教与家国、天下的兴衰关联-以周朝三太为例

母亲的伟大,世间的有无数对其赞美,这来自她的重要作用绝不仅仅是儿女抚养,还有更重要的是儿女教育。印光大师认为,母教利家利国利天地。《书一》云:“欲家国崛起,非贤母则无有资助矣”,“须知为天地培植一守分良民,即属莫大功德”。

国家的富强文明,离不开贤明国主的领导,一代贤圣利一期国运。圣贤的出世,也一定离不开母亲的抚育。历史上,我国周朝历史有八百年之久。印光大师以周朝的繁荣富强,举例说明母教的重要。周朝的三代贤明君主的出现,离不开他们的贤母抚育、贤妻扶助。《文一》中说:“周之开国,基于三太。”

太姜是周朝先祖太王的夫人,是周文王姬昌的奶奶,育有太伯、仲雍和王季三个儿子。其教育子女以身作则。因为太王非常看重王季之子姬昌的治国能力,所以太伯与仲雍作为兄长就主动隐居,使父亲能够将王位传给弟弟王季,也使得太王的孙子姬昌,能顺利继承父亲王季的王位。历史上,太姜被人赞颂为伟大的母亲,是幼教良好的典范,三兄弟的孝顺谦让、舍小取大的故事成了千秋佳话。

太任是王季的夫人,周文王姬昌的母亲。在太任怀孕的时候特别注重胎教,为了教育胎中的儿子,她时刻注意自己举止与见闻,凡事合乎仁义道德才去做。由于母亲太任的胎教良好,所以周文王降生后,非常聪明,能举一反三。历史上,太任被人赞颂为伟大的母亲,是胎教良好的典范。

太姒是周文王姬昌的夫人,在娘家时就已有贤德之名,所以周文王姬昌非常看重太姒,亲自到渭水去迎娶太姒,太姒成为了周文王的夫人之后,效仿太姜和太任,辅助丈夫,使得文王治国,自己治家,使家国皆兴,政绩斐然、道德教化。因此太姒夫人,被人尊称为“文母”,太姒生育了十个儿子,其中包括武王姬发和周公旦,周朝之富强文明传承久远,离不开夫人太姒扶助、母教,是后人贤妻良母的典范。

<sup>①</sup> 鲍建强、龚举善,《2021年主流文艺精品:大众审美契合时代精神》,《光明日报》,2022年01月19日13版。

<sup>②</sup> 梁晓声,《守护好我们的“文化家底”》,《人民日报》2022年5月27日,第20版。

### (三)母教与佛教的兴衰的关联

佛教的健康发展,僧才培养和使用极为重要。但僧人,来自于人民大众,也一定是来自国家的公民,佛教教育,也是以母亲对儿女的抚育为基础。所以印光大师看到当时国民及佛教僧人素质不高,更看到因子孙之弱而致家庭衰落、后继无人,因国民之弱而致强国之难,因僧人之弱而致不堪造就、佛教难以传承,以及社会对母教重视不够的现状。印光大师不由得在《书一》中担忧地叹息:

“世无良母,不但国无良民,家无良子。即佛法中赖佛偷生之蟒流僧,一一皆非好母所生。使其母果贤,断不至下劣一至于此。惜哉。”

所以印光大师这样叹息表达,从他的言行来看,并非病态心理的愤懑,而是积极解决问题的提倡和推动,为了家国天下及佛教的未来,希望社会重视母教的一切教育之本的地位,为挽救教育基础的塌方,进一步提倡社会对女教的重视和发展。

### (四)母教是一切教育之基础。

将母教作用过分夸张,将天下治乱兴衰都归于母教,去片面强调母教作用固然不对,但无疑母教的基础作用巨大,是天下罪苦、善乐因果关系中,一切因上因素建构的基础。

母教伟大的事例还有很多,而“三太”作用也绝非个案。如孟母择邻而居成就孟子亚圣,岳母刺字成就岳飞精忠报国等等。这都是母教利家、利国、利天下的实证。虽然孩子的成才,母教不是唯一的因素,但无疑极为基础重要。就算由于孩子自身和外在他等因素的影响,如果母教按“三太”那样做贤妻良母,扶助丈夫,抚育孩子的注重胎教、幼教、成教,那么孩子纵然不能成人中龙凤,其后人中奸恶之徒一定不会多。

《书一》中说:“使其母皆如三太,则其子纵不为王季文王周公。而为非作奸,盖亦鲜矣。”

## 二、母教是半边天,教女可利国利天下

父配乾天,母为坤地。不论是胎教、幼教、成教,单从母亲教育在其中的基础性、延续性重要作用发挥而言,这是取决于家庭和社会对待女儿、女性教育重视的程度。所以印光大师,特别强调要纠正父母在教女方面存在的两种错误思想和行为:

一个错误,是说爱女儿而不善教,宠爱而使其娇蛮任性。如果宠成恶女,女儿将来依势造恶,不但毁了自己前途,破家亡国坏天下,绝非不可能。

第二个错误,是重男轻女,认为女儿养大了终究嫁人,教女养女是赔本,是帮外姓人养、帮外人忙。难道自己儿子长大,将来不成家立业、娶妻生子吗?母亲、妻子是自己的,女儿就是外人的,说得通吗?

做父母的,这种爱女娇宠的放纵助恶,和重男轻女的私心计较,都不合逻辑,是令乾坤失衡、坏天下生态,令教育基础塌方的邪见。若不纠正,岂但误家、简直就是误国,是天下人类的不幸。而贤妻良母,出自良好的教女家庭、社会环境。

《书一》中说:“而世人只知爱女,任性骄惯,不知以母仪为教。此吾国之一大不幸也”,“勿曰此异姓之人,吾何徒受此忧劳哉”,“况自己子孙之媳,亦人家之女乎。”“况女能德镇坤维,其子女必能肖其懿范。荣何如之。”

## 三、佛教同儒利世、补其不足

### (一)佛教以利他为己任,以普遍究竟利益为大愿

佛教以“为利有情愿成佛”为发心,其发菩提心、普遍利益的理由,是知恩报恩,即报国家恩、报父母恩、众生恩、三宝师长恩。为实现上报四重恩,而学修佛法,追求智慧、慈悲的广大圆满。犹如甘露之雨,卉木同荣,平等利益,普被众生,无一舍弃。

无论宏观上的目标范围方向,还是微观上的阶段因果细节,佛教是大无不包,细无不举。按照佛法利益范围,其作用和方法举措,当然包括了能利及个人身心、齐家治国、亲民利民的方法智慧。

故《文一》中说:“佛法大无不包,细无不举。譬如一雨普润,卉木同荣。修身,齐家,治国,亲民之道,无不具足。”

(二) 当世专求智巧之弊深重,唯佛教因果能解,转为智慧。

佛教强调孝道,显发如母慈悲,对治嗔怨。就像母亲的心中眼里,自己的孩子无论好坏,对其永远呵护、欣赏、无怨。佛教强调因果,显发如父智慧,除贪去痴。佛教强调空性,显发平等广大,无我去染。

当代社会,一心追求崇奉“智巧”的思想已经深入人心,风气非常普遍,可以说达到了皈依“智巧”、迷信“智巧”的程度,认为只要占据“智巧”优势,就能消灾免难、吉祥幸福。《书一》中说:“今之社会,专以智巧而为主体。”

结果呢?想法很主观,事实很无情。这样专志迷信“智巧”的追求,这样的社会风气,不但没有带来家庭和谐、人伦有序、仁慈大义、国泰民安,反而造成了以善之名、行恶之事,巧取豪夺、阳奉阴违,争权夺利、乱世斗争的恶行苦果,《书一》中说:“故发而为事,则借为民作共和幸福之名,成同室操戈之实。使国势日危,人民日益困悖于争意气,争权力中。”

这个社会问题,儒家虽有道德伦理提倡,但已力不从心,正难去邪。而佛教因果,仍有作为解药之功效。若将佛法因果业报道理告之人人大众,令其了解现象背后的因果、观察罪苦善乐的关联、自然为趋吉避凶而取善舍恶,将损人利己之“智巧”转为自利利他、自律律人之“智慧”。《书一》中说:“若是结果,总以不知因果报应。使人人知因果,则自利利他,已立立人矣。何至如此其极乎。”

(三) 佛教利世,理以服上智,事以折下愚。

佛教因果智慧,使世间恶见无处立足,也在事实上可以验证。世间上智下愚,皆可于佛法获益。

上智者闻佛法因果,更增盛德。印光大师举例,如宋朝葛繁大夫,每天要做利益他人的事。宋朝赵阅道官职殿中侍御使,负责监管宫廷人员威仪,为人大公无私,他每天对自己的言行更严格检点,并且夜晚必定烧香禀告天帝。袁了凡行善改变命运,周梦颜写下《安士全书》。他们深信受益佛法因果,所以迫切的希望他人也能受益,都能诸恶莫作,众善奉行。显明因果,展示罪福。使人知自己的举心动念,天地鬼神,悉知悉见。欺骗别人,是掩耳盗铃之举,令鬼神耻笑,使其有所敬畏惧、不敢欺诈。从此努力行善,真心改恶。

故《文一》中说:“宋葛繁之日行利人事。赵阅道之日之所为,夜必焚香告帝。袁了凡之立命,周梦颜之著书。莫不汲汲然企人诸恶莫作,众善奉行。明因果,示罪福。使人知举心动念,天地鬼神,无不悉知悉见。虽欲欺人,以天地鬼神悉知悉见,而有所不敢。从兹勉力为善,实心戒恶。”

下愚者若闻因果之事理,自然理不直气不壮,虽恶习刚强难化,亦因折服畏惧于苦报,其恶行也因此有所克制、收敛,开始向善。文一中说:“虽最刚强难化,不可以理喻者。闻三世因果之道,必渐行戢斂,以致转暴恶为良善者,不知其几。”

#### 四、母教,可儒佛结合

(一) 父母恩,无所不至,故儒佛皆以孝为本。

父母爱子,可以说恩重如山。佛陀救护众生,如母怜子,同样是无所不至。《书一》云:“窃谓父母爱子,无所不至。”佛教也特别强调孝道,教人忆念父母之恩,以及孝顺父母,并且将孝道广及天下父母,故说由孝道方可入佛道。印光大师在《文钞》中有云:“父母之恩,毕世莫酬。孝之为道,其大无外。如来大教,以孝为本。菩萨视诸六道众生,皆是过去父母,未来诸佛。故地藏有众生度尽,方证菩提,地狱未空,誓不成佛之愿。梵网戒经,以孝顺为至道之法。”<sup>①</sup>

(二) 幼教时期,宜抚育兼教念佛

在孩子幼教时期,因其体质弱小,需时时护养、处处小心,而幼儿患病、意外、夭折,这也是父母最为担心的。佛经中专门有方法,呵护婴幼儿时期的孩子。《地藏经》云:“有新产者,或男或女,七日之中早与读诵此不思议经典,更为念菩萨名,可满万遍,是新生子,或男或女宿有殃报,便得解脱,安乐易养,寿

<sup>①</sup> 印光法师,《增广印光法师文钞卷第四》之《康母往生纪念册发愿》

命增长。”<sup>①</sup>

故孩子在婴幼儿时期,母教的抚育,除了用心呵护之外,还可教孩子念阿弥陀佛及观世音菩萨名号,可令孩子消灾增福、安乐易养。《书一》中说:唯疾病患难,更为婴心。小儿甫能言,即教以念南无阿弥陀佛,及南无观世音菩萨名号。即令宿世少栽培,承此善力,必能祸消于未萌,福臻于不知。而关煞痛苦等险难,可以无虑矣。”

### (三) 少儿时期,宜教忠恕仁慈、戒杀放生、三世因果

在孩子少儿时期,渐渐懂事,母教应以品行教育、戒杀放生、因果教育为主。作奸犯科、残暴杀人之徒,最初是由其少儿时期缺失仁慈忠恕教育,杀生养成的习性,渐令小恶发展成大恶,导致为害世间、愧对先祖。

例如,2022 年 5 月 24 日,美国德州发生的校园枪击案,使国际社会对因青少年心理健康问题而引发的暴力伤害、恐怖事件,也高度关注热议。据报道,2022 年 5 月 24 日美国得克萨斯州罗伯小学发生枪击事件,凶手是一位 18 岁少年,导致至少 19 名儿童在内的 21 人死亡。据美国媒体统计,这是美国今年第 39 起校园枪击事件。《环球时报-环球网》2022 年 5 月 25 日报道,外交部发言人汪文斌主持例行记者会。回答记者对此事件的提问时,汪文斌说:“生命权是最大的人权,种族歧视是最大的不公。……美方应当尽快采取有效措施,保障美国民众的生命安全,让美国民众切实享有免于恐惧,免于枪支暴力和种族歧视的权利和自由。”<sup>②</sup>

《书一》中说:“稍知人事,即教以忠恕仁慈,戒杀放生,及三世因果之明显事迹。俾习以成性。在儿时不敢残暴微细虫蚁,长而断不至作奸作恶,为父母祖先之辱。”

### (四) 成人时期,宜教敦伦尽分,深信因果。

在儿女成人时期,应教其敦伦尽分,深信因果。在追求经世良谟、改善世道人心的目标上,儒佛是共同的,书一中说:“佛法遇父言慈,遇子言孝,遇兄言友,遇弟言恭,夫唱妇随,主义仆忠。虽统名为出世之法,实具足乎经世良谟。”所以佛教“经世良谟,亦同儒教”。

在追求的动机方法上,两者有不同。儒教提倡人的道德责任、品行崇高、伦理本分,可化君子上智,难度小人下愚。所以造成君子乐得为君子,小人乐得为小人,各行其道。而佛教,言明灾祥苦乐现象背后的,其中善因乐果、罪业苦报的关联。而趋吉避凶、舍小取大,是一切有情本能,所以若明因果,则人人皆愿自然主动接受施行,所以上智下愚、皆可受益。

《书一》中说:“但儒教只令人尽义,而佛教一一各言因果。尽义则可教上智,难化下愚。因果则上智下愚,无不受益。”

## 五、解佛教不世利之疑虑

### (一) 佛教利世是共同,出世是不共,不应成为世俗忧虑

有人在没有了解佛法、学佛时,面对佛法心有疑虑,担心自己或亲友学佛后,一定会选择出家离俗,有损家庭、国家、社会。其实这种担忧大可不必。譬如,人人皆应学习一些健康医学知识,但有条件专职从医者,必定是少数,而且医生也更能大众诊疗疾患。同样道理,佛法能利益世间,是共同法,有益身心,令上智成圣贤,导恶徒于正途。即便学佛者众,但能出家者很少,这才是佛教不共法,且出家从发心、修行、成就,皆以利益回报国家、父母、众生、三宝为宗旨。

在儿女成人之前的婴幼儿、少儿时期,佛教教育只是培养孩子世间共同善根,成人之后才会有世间、佛教出世的选择。所以做父母的,大可不必顾虑担心,误以为佛教唯一只是劝人出家。《书一》中说:“所谓小儿学佛者,学其前来所说教义而已。岂即令其参禅悟性,阅教观心等耶。王君未知佛法,所以

① [唐]实叉难陀译,《地藏菩萨本愿经》,《大正新修大藏经》第 13 册 No. 412,第 783 页。

② 张卉,《美国德州小学发生恶性枪击案,汪文斌:敦促美方切实把美国人民人权放在心上》,《环球时报-环球网》,2022-05-25 16:00

过虑如是之甚。若即其言而推之，殆将毕世不敢言及佛法矣。答王君书，当并光所说之意而融会之，则更阔大矣。”

也有人，因看到有部分僧人、信佛者，有诸多言行不堪、习气过失，所以厌恶佛教。其实佛陀、佛法、贤圣僧，才是我们受益的依靠，敬仰随学处。切莫应小失大、因噎废食。

佛教肇起于西天、法水漫流于东土。佛教自东汉汉明帝时期(公元64年)，由朝廷迎奉，正式从印度传入中国。数千年来，佛教早已融入中国本土，历史悠久、灯灯相续，成为中华传统文明重要组成部分。无论历代帝王将相、千家万户、民间百姓，其中受益佛法、信佛礼敬、深通佛理、实证解脱、生死自在的世间各界人士，有记载的尚举不胜数，何况实际直接、间接受益者，故于佛法不应疑虑。

《书一》中说：“试悉心考察，谁不取佛法以自益。至于讲静坐，讲参究，是其用功之发现处。临终预知时至，谈笑坐逝，乃其末后之发现处。如此诸说话，诸事迹，载于理学传记中者，不一而足。岂学佛即为社会之忧乎。”

## (二) 受益佛法而诽谤，实属心中器量太小

自古以来，中国历史上，在世间有成就者，文功武略，道德忠孝，仁德贤士，流芳千古者，如果考察这些他们成就者的前期成长经历、家教传承，都有受益于佛教事实，可以说比比皆是。《书一》中说：“古今来文章盖一时，功业喧宇宙者。与夫至孝仁人，千古景仰。人徒知其迹，而未究其本。若详考其来脉，则其精神志节，皆由学佛以培植之。”，“他则不必提起。且如宋儒发明圣人心中法，尚资佛法，以为模范。况其他哉。”

佛法的利益，事理兼具。很多人在没有真正了解佛法时，有偏见时，不信佛法、反对佛法尚情有可原，待机缘成熟自然接受佛法。但世间却也有受益佛法，却为何诽谤不容佛法呢？那是由于有些人心中有私、器量狭小，贪图名利、窃佛智为己智。这种现象，宋、元、明时期较多，实为对佛法智慧剽窃，反过来又损毁佛教。《书一》中说：“但宋儒气量狭小。欲后世谓己智所为，因故作辟佛之语，为掩耳盗铃之计。自宋而元而明，莫不皆然。”

## 六、结论

党和国家政府，高度重视家庭家教家风建设。《光明日报》2022年4月15日在《高度重视家庭家教家风建设》文章中说：家庭是社会的基本细胞，家庭的前途命运同国家和民族的前途命运紧密相连。<sup>①</sup>

2016年12月12日，习近平总书记在会见第一届全国文明家庭代表时强调：“家风好，就能家道兴盛、和顺美满。家风是社会风气的重要组成部分。家庭不只是人们身体的住处，更是人们心灵的归宿。家风好，就能家道兴盛、和顺美满；家风差，难免殃及子孙、贻害社会，正所谓“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”。<sup>②</sup>家教主要是指父母家长对子女的教育。印光大师在文钞中，又特别强调家教中的母教，古人有云“夫妇之间，夫为天、主外，妇为地、主内”，“贤妻良母，相夫教子”。所以母亲对儿女而言，是家教中核心。我们在世间家庭依父母而有俗名，是家族血脉相承的代表，俗名也寄托着家风传承、家教延续、家族兴旺的心愿。我们皈依佛教，依师长而有法名，也代表着佛法智慧行愿、自利利他传承的加持和灯灯相续。《书一》云：“今之取法名者，以别其入法与否。”母教是一切教育的基础、根本，不仅关系到儿女的人生、也关系到家庭、更关系的国家及天下，乃至关系到佛教的健康发展。

母教应儒佛结合，只求尽心就好，因果通于三世应深信，非只这一世的短浅，所以儿女教育不应唯结果论。儒家说：先尽人事，后听天命。佛教认为：应深信因果，因上去努力，果上有不如意时，应祈祷三宝威神加持。《书一》中说：“先尽人事，后听天命。人谋不及处，以三宝之威神是托。则冥冥中自有不思議之转旋矣。”

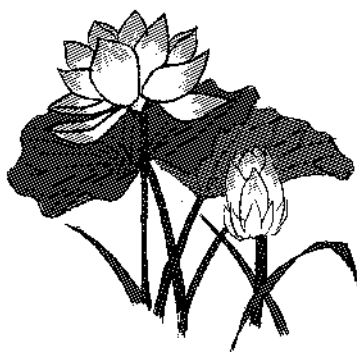
(作者系鉴真佛教学院编辑部副主任)

<sup>①</sup> 黄铁苗，《高度重视家庭家教家风建设》，《光明日报》，2022年04月15日，第6版。

<sup>②</sup> 《动员社会各界广泛参与家庭文明建设推动形成社会主义家庭文明新风尚》，《光明日报》，2016年12月13日01版。

参考文献:

- [1] 《增广印光法师文钞—增广上》之《复永嘉某居士书一》，巴蜀书社，2016 年 8 月第 1 版，第 209 页。
- [2] 《增广印光法师文钞卷第四》之《康母往生纪念册发隐》。
- [3] [唐]实叉难陀译，《地藏菩萨本愿经》，《大正新修大藏经》第 13 册。
- [4] 孙竞、李依环，《教育部回应小学数学教材插图问题：责成人教社立即整改》，《人民网—教育频道》，2022 年 05 月 28 日。
- [5] 央视网，《人民教育出版社关于小学数学教材插图问题的整改说明》，2022 年 05 月 28 日。
- [6] 鲍建强、龚举善，《2021 年主流文艺精品：大众审美契合时代精神》，《光明日报》，2022 年 01 月 19 日。
- [7] 梁晓声，《守护好我们的“文化家底”》，《人民日报》2022 年 5 月 27 日，第 20 版。
- [8] 黄铁苗，《高度重视家庭家教家风建设》，《光明日报》，2022 年 04 月 15 日，第 6 版。
- [9] 《动员社会各界广泛参与家庭文明建设推动形成社会主义家庭文明新风尚》，《光明日报》，2016 年 12 月 13 日 01 版。



## 浅释不杀生戒

□ 释智林

**摘要:**佛陀成道之后,其初十二年并未制戒。十二年后,因有弟子的行为有违修道之精神,佛陀于是因事制戒。自此,佛陀要求弟子们要严持戒律,不仅赞叹优波离持律第一,《分别功德论》中甚至把严持戒律者看成是僧中宝。<sup>①</sup>到了佛陀晚年,越发感到戒的重要,多次强调“圣戒为无上”、“戒德重于地”。佛陀临入涅槃时反复诫弟子们说:“汝等比丘,于我灭后,当尊重珍波罗提木叉,如暗遇明,贫人得宝,当知此则是汝等大师,若我住世,无异此也。”

从小乘解脱道而言,学佛的目的是了生脱死,但是从大乘而言,学佛的目的是为了成佛。不杀生戒不仅仅是沙弥戒的第一条,更是大乘菩萨戒十重戒的第一条,佛制此戒是希望大众皆能自利利他,利他心重于自利心,常长养大悲心、菩提心,用实际行动为佛教振兴、为社会和谐尽责尽力。

**关键词:**戒律;不杀生;护生

### 一、不杀生戒的制戒因缘

当释迦牟尼佛在毗舍离城的时候,比丘们修习不净观,因而有比丘厌恶自己的身体而有向往死亡解脱的念头,有一位名为鹿杖的外道比丘,竟然欣然接受欲自杀的比丘之请托,进行杀人之事。如《摩诃僧祇律》中记载:“复次佛住毗舍离,时有一病比丘,得患经久治不能差。看病比丘心生疲厌,便语病比丘言:长老我看病来久,不得奉事和上、阿闍梨,不得受经诵经、思惟行道。长老疾病既久治不可差。我亦疲苦。病比丘言:当奈之何?亦患此苦痛难忍,汝若能杀我者善。是比丘言:世尊制戒不得自手杀人”病比丘言:汝若不能自手杀我者,汝可鹿杖为我求持刀者来。是时看病比丘便往鹿杖外道所语言:长寿!汝能杀某比丘者,当与汝衣鉢。彼便如语杀之,取其衣鉢。诸比丘闻已,以是因缘具白世尊,佛言:呼看病比丘来。来已,佛问看病比丘:汝实作是事不?答言:实尔。佛言:痴人!汝常不闻我无量方便称赞于梵行人所,身行慈、口行慈、意行慈,供养供给所须。汝今云何求持刀者断人命根?此非法、非律、非是佛教,不可以是事长养善法。佛告诸比丘:依止毘舍离比丘皆悉令集,以十利故为诸比丘制戒,乃至已闻者当重闻。若比丘自手断人命,求持刀者令夺人命,是比丘得波罗夷,不应共住。”<sup>②</sup>又如《十诵律》所载:“有一比丘,勤修不净观故,深得厌恶惭愧臭身,便往鹿杖梵志所赞言:善人!汝能杀我,与汝衣鉢。时彼梵志寻以利刀断是比丘命。有血污刀,持至跋求摩河上洗之。有魔天神从水中出,住水上赞梵志言:汝得大福德!是持戒沙门释子未度者度、未脱者脱,兼得衣鉢。时彼梵志即生恶邪见自谓:审尔。便挟刀去从房至房、从经行处至经行处,即大唱言:谁未度者?我当度之。谁未脱者?我当脱之。时诸比丘勤修不净观故,深得厌恶惭愧臭身,从住处出至梵志所赞言:善人!可断我命。时彼梵志寻断其命,如是二、三乃至六十,故僧减少。唯愿世尊为诸比丘说余善道,安乐住法无有厌恶,诸恶法生即能除灭。”<sup>③</sup>《摩诃止观》亦载有此戒制戒缘起:“佛为比丘说不净观。皆生厌患不能与臭身共住。衣鉢雇鹿杖自害。佛令放不净,修特胜。”<sup>④</sup>半月后,释迦牟尼佛从禅定中出来,为诸比丘说法,发现比丘明显减少,阿难报告佛陀所发生的自杀、他杀事件后,从而制订了“不杀生”戒。

### 二、不杀生戒的定义

① “上者持三藏,其次四阿含;或能收律藏,即是如来宝。”——《分别功德论》大正藏 25-34c。

② 东晋·佛陀跋陀罗共法显译:《摩诃僧祇律》卷 4,《大正藏》第 22 册,第 253 页

③ 后秦·弗若多罗共罗什译:《十诵律》卷 2,《大正藏》第 23 册,第 7 页

④ 隋·智者大师说,灌顶记:《摩诃止观》卷 9,《大正藏》第 46 册,第 120 页

断绝前人的生命,使之不能相续,凡是断除一切有生命的动物之生命,叫做杀生。佛陀教导出家沙门不得杀害一切有生命的众生,叫做“不杀生戒”。《大涅槃》云:“众生佛性,住五阴中,若坏五阴,名曰杀生。”<sup>①</sup>《弘明集》中说:“何谓不杀?常当矜愍一切蠕动之类,虽在困急,终不害彼利己。凡众生危难,皆当尽心营救,随其水陆,各令得所。疑有为己杀者,皆不当受。”<sup>②</sup>契嵩在《辅教编》上说:“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。”<sup>③</sup>要求关爱一切生命,不得残杀生命,即使自己处在困境也不得杀生利己;不仅自己不杀生,而且反对别人杀生,不接受他人为己而杀的食物。佛陀告诫我们,生命对每一个众生都是宝贵的,都具有强力的求生怕死的愿望,爱惜自己的生命。对于我们人类来说,每一个人都有求生存的权利,并且当我们活着的时候应有安全感。这是人权最基本的要求。在任何一种社会中,如果我们的生命安全得到保障,我们会活得幸福,就能安心工作,社会才能向前发展,变得繁荣富强。反之,如果我们的生命安全得不到保障,我们整天觉得自己不安全,随时随地都有生命危险,朝不保夕,生活在这样极度恐惧与动荡不安的社会环境中,我们想到的第一个问题是我如何才能活着,我们的主要精力自然都放到求生存方面去了,哪有时间考虑好好工作,又怎能安心工作?这样的社会怎能发展?所以在世界上,第一宝贵的是生命安全,人们爱惜自己的生命重过世界上任何一件东西。所以佛陀把“不杀生”放在第一位。

具体地说,不杀生戒包括如下三方面的内容:首先是不杀人,犯了杀人罪,戒律中称为“波罗夷罪”,是戒律中的根本大戒,是不通忏悔的。僧团中的处罚就是“不共住”。这是佛教戒律中最严厉的惩罚,又叫做“断头刑”。如果出家人犯了杀人罪,他便自动失去比丘(比丘尼)的资格,所以不许他在僧团中共住。如果遇到不自觉的比丘犯了这条戒仍隐藏在僧团中,一经发现,他会被立即驱逐出僧团。因为他已失去比丘身份,也就无资格继续在寺院内居住,接受人天供养。若在家的优婆塞、优婆夷犯了杀人罪,那么他们的优婆塞、优婆夷资格便自动失去。也许有人会问,杀害别人固然有罪,那么自杀有没有罪过呢?在法律上对于自杀虽不加以定罪,但是佛教则认为,自杀不仅是愚痴的行为,而且是罪恶的行径,因为个体的生命不仅仅属于自己所有,我们的生命既然由父母、家族、社会众缘所成就,就应该回馈于大众,岂可私自毁灭!何况自杀以后不仅无法解决原来的问题,而且还犯了杀业,终究不能如愿获得解脱,反而容易堕入恶道,既如此又何必作贱自己的宝贵生命呢?!

其次是不杀动物。佛陀在两千五百年前成就佛果位,要求在家、出家二众,不仅不能杀人,也不能杀害动物。但跟杀人不一样的是,如果学佛人杀死蟑螂、蚂蚁等,是犯突吉罗(轻垢罪),属于恶作,可以通过忏悔而重新获得清净。《四分律》云:“尔时世尊在舍卫国祇树给孤独园,时六群比丘取杂虫水而饮用,诸居士见已皆嫌责言:此沙门释子无有慈心,杀害虫命,外自称言我修正法,如今观之何有正法?乃取杂虫水用。”<sup>④</sup>释迦牟尼佛以此因缘,而制定了以下戒条:若比丘饮用杂虫水者波逸提。《弥沙塞部和酰五分律》亦云:时毗舍离阿耶住处下湿,多蚊虻蒸热,诸比丘患之。佛言:听蓄扇拂。诸比丘用马尾作拂杀虫。佛言:不听用马尾作拂,犯者突吉罗。<sup>⑤</sup>同戒本记载:有比丘杀猕猴,以似人,生疑问佛,佛言:夺畜生命犯波逸提。在很多的经典中,我们经常可以看到描述杀生的情形:两手沾满鲜血,非常残忍地、毫无慈悲之心地伤害或杀死无辜的生命。这里通常指杀害动物。对出家人而言,若杀害任何动物,处罚的方法比杀人罪稍轻,虽然不是把他逐出僧团,但其作为比丘本应享有的权利会受到限制,不但不得为他人依止,更不得收徒弟,也没有资格检举他人的过失。对在家人来说,佛陀在八正道中明确指出,佛教徒不可以经营屠宰业。这就明确告诉我们,故意杀害动物,不管是谁,不管以何种理由,都犯了杀戒。也许有人会问,杀一个毫无还击能力的弱小动物,毫无危险,何必大惊小怪的。其实日常生活中,不少人小

① 北凉·昙无忏译:《大般涅槃经》卷8,《大正藏》第12册,第649页

② 梁·僧祐撰:《弘明集》卷13,《大正藏》第52册,第86页

③ 宋·契嵩撰:《镡津文集》卷1,《大正藏》第52册,第649页

④ 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念译:《四分律》卷16,《大正藏》第22册,第676页

⑤ 刘宋·佛陀什共竺道生等译:《弥沙塞部和酰五分律》卷26,《大正藏》第22册,第174页

时虐待动物,成人后就变成杀人魔王。更糟糕的是有些人做了恶事,不但没有羞耻惭愧心,还沾沾自喜、洋洋得意。譬如日本一些人在南京大屠杀后,对中国不但丝毫没有愧疚之心,还企图蒙骗世界。因此我们切莫因为一时的邪知邪见,把微小的罪过演化成万劫不复的重大罪孽,留下千古的遗憾!

最后不得损害植物。《五分戒本》云:“若比丘杀众草木,波夜提。”<sup>①</sup>由此可见,佛戒比丘不可砍伐草木。佛教所讲的戒杀是指杀害有情识的众生,通常指人和动物,因为他们有求生恶死的意欲,如受到伤害或面临死亡,会引起恐怖、苦痛,从而引发怨恨、愤激、敌对的行为;草木则属于无情识的众生,虽也有繁殖、营养等生命现象,但受到伤害时,仅仅有物理的反应,而不会有心识上的反应。如砍伐草木时,不会引起人与草木之间相互仇恨的敌对行为,砍伐者也不会因砍伐草木而招致业报。所以佛法所说的杀生,重点强调对方是否有心识上的反应,会不会因此引起相仇相敌的因果报应。从这种意义上讲,佛教中所讲的杀生,主要是指杀害人和动物。佛陀之所以要求比丘不得毁坏植物,是因为古印度传统认为,低级的鬼神依草附木,以草木为庇护;为了慈悲鬼神,不使鬼神生瞋恨心,故不去破坏其居处,因而佛陀要求比丘不得砍伐草木。而对在家信徒而言,佛陀只要求他们不得任意毁坏植物。总而言之,命根为一切生灵最宝贵的东西,佛教中所讲的不杀生戒被解释为不断绝一切生灵的命根,而令其享尽天年。一切生灵包括人类、动物和植物,其中以不杀人和动物为其核心,同时不得任意毁坏植物。从这种意义上讲,若能守持不杀生戒,所有生命形态就都能得到保护。觉知苦因源于对生命的摧残,身为正信的佛子,理应培养悲心,学会保护一切众生。

### 三、不杀生戒的犯缘

杀戒以杀人为重,杀旁生异类为轻。杀人以具足五个条件,成不可悔罪:(1)是人。什么是人呢?按照律中以及元照律师引契经解释。律说:“从初识至后识而断其命也。”元照律师再引《大集经》作进一步的解释:“入胎七日,状如凝酥,即凝滑也。……出入息为命。不臭不烂为暖。此中心意为识。若坏凝滑即坏识之所依,命暖随谢,便名犯杀。”<sup>②</sup>按照这种解释,亦把受胎七日之类的胎儿包涵在内,用“识”来诠释人的性命。《根本说一切有部毘奈耶》卷7:“言人者,谓於母腹已具六根,所谓眼耳鼻舌身意。人胎者,谓初入母腹,但有三根谓身、命、意。”<sup>③</sup>所以从这点来讲,佛戒杀生,故亦戒堕胎。(2)人想。所作者自己清楚知道自己所杀者是人道众生,而不是想杀异类旁生。(3)杀心。有心杀人,而非无意误杀或过失杀人。也就是我们通常所说的故意去杀。(4)兴方便。即是运用种种杀人的手法。所谓杀人,不限用刀用枪,凡是能够置人于死的种种手段,都称为杀人,都得负起杀人的罪责。有如下的类别:A:自杀,即自己亲自动手,用瓦、石、刀、毒药等方式去杀;B:教杀,就是教别人去杀人,类似于现代刑法上“教唆犯”的问题,性质既非构成要件,也不是犯罪行为的方法。C:遣使杀,差遣别人去杀。D:往来使,一次遣人去杀没有得逞,再次派遣别人去杀。E:重使,三番四次遣使别人去杀。F:辗转使,同时遣使多人去杀。G:求男子,征求有胆量有能力的男子去杀人,这不过是达成C的方法,不成为罪相。H:教人求男子,找人去再找G项的人。I:求持刀人,求一位敢于用刀断人性命的人。J:教人持刀人。K:身现相,比如亲自出面恐吓别人或诓骗别人自杀。L:口说,就是说服别人去自杀。M:身口俱现,综合上边二种情况。N:遣使说,就是派人去说服别人自杀。O:遣书,写书信教人去自杀,现在可以理解为一些通讯工具,如微信、QQ等。P:遣使书,综合以上二种说法。Q:坑陷,提前做好好陷阱,害人坠入致死。R:倚发,明明知道别人将靠在树上、椅子、凳子等上,把毒药之类涂在倚靠的地方,令倚靠者死。S:药,知道别人生病了,故意给与别人毒药,令别人服药致死。T:安杀具,知道某人本想自己自杀,于是将刀、毒药等工具放在该人面前。我们可以概括起来讲,用种种杀人的方法,可以归为三类,一是自杀,属于身业犯罪,二是教他杀,属于口业犯罪,三是见杀随喜,属于意业犯罪。(5)前人断命。被杀的人,断定已经死

① 刘宋·佛陀什等译:《五分戒本》,《大正藏》第22册,第203页

② 北凉·昙无忏译:《大方等大集经》卷23,《大正藏》第13册,第164页

③ 唐·义净译:《根本说一切有部毘奈耶》卷7,《大正藏》第23册,第660页

亡。

#### 四、犯戒的处断及结罪

首先是自杀,自杀属于身业犯罪,就是用手、足以及其他的自己身体部分自手杀生,乃至用刀杖、木石,或用毒药,乃至推落水中坑中等,都属于身业犯罪;其次是教他杀,这属于口业犯罪,或用恶口使别人自寻死路,或者用好言劝导别人去死,别人死者,犯重罪。或者用语言信件等,教别人去杀生,比如张三教李四去杀王五,李四听从张三所教,杀死王五,张三李四二人,同犯杀人罪。最后是见杀随喜,属于意业犯罪,比如看到他人杀生时,心生欢喜,口出赞言,该杀,杀的好,这类事虽然不是自己所杀,但是这种行为有助长他人杀人的嫌疑,自身有杀生的心。用石头、木棒等外物令人致死;最后用内外色:手拿刀枪等物令人致死。

简单来说可以有三种:当时杀死,犯不可悔罪;当时不死,以后因此而死,亦犯不可悔罪;当时不死,以后亦不因此而死,犯中可悔罪。

若杀人,犯重罪,失去戒体,成不可悔罪,不通忏悔,灭摒僧团之外,此生不得出家受戒。不可悔罪是极重之罪,好比某人头断了,不能再把头接回去。如犯四根本戒,则失戒体,所以不可以作法忏悔。中、下可悔罪,犯缘不具足,戒体不失,还可以殷勤忏悔。比如,不杀生戒是五缘具足就犯戒了,是犯不可悔罪。若缺一、二缘就是中、下可悔罪。

不杀生戒的结罪有逆罪、重罪、中罪、下罪之分,以所杀的对象来分别,生就是有生命有情性的动物,在本文中指的是:“上至诸佛师僧圣人父母,下至蚬飞蠕动,微细昆虫。”<sup>①</sup>主要有以下的区别。杀生身父母、和尚、阿闍黎、阿罗汉为逆罪,就是我们所熟知的五逆罪,堕阿鼻地狱。杀人为重罪,失沙弥戒,不通忏悔。杀天龙鬼神,犯中罪,犹许忏悔,灭犯戒罪,而性罪不灭,终偿报。杀畜生等犯下罪,亦许忏悔,灭犯戒罪,而性罪不灭,终须偿报。这里所说的须偿报,指的是其性罪。见杀随喜,得方便罪。

#### 五、不杀生戒的开遮持犯

开缘的规定,是佛教戒律的一大特色。每一条戒律都有开缘,并且开缘不止一个原因,有的戒条甚至有十条之上的开缘,每一个开缘,都有一个实例的故事而来,因而各部“广律”中都有很多这样的故事。戒律是神圣的,但不是神秘的,这可从分析其起源得到验证。为了确保僧团的健康发展,佛陀根据实际情况,因事制戒,随犯随制,对症而制,各项戒律因此一条一条被制订出来。又因佛陀不是职业立法者,他从来就没有宣称他所制定的戒条是不可更改的,不随时间、空间的改变而改变。与此相反,佛陀制定一条戒的唯一标准是止恶、行善和利他。如果某一戒条在实施过程中不再与这三条原则相符合,佛陀就会因时因地及时修改,以适应实际情况。在《舍利弗问经》里,舍利弗曾问佛陀:“佛陀说戒时,为什么有时候禁止,有时候却开许呢?”佛陀回答说:“我言名为随时,在此时中应行此语,在彼时中应行彼语;以利行故,应皆奉持。”<sup>②</sup>这是佛陀因时间的变化而灵活运用戒条的例证。再如,在《五分律》卷二十二中,佛陀曾说:“虽是我所制,而于余方不以为清净者,皆不应用;虽非我所制,而于余方必应行者,皆不得不行。”<sup>③</sup>这在戒律史上被称为“随方毗尼”,就是佛陀要求比丘们在不同的地区不同的环境里应当尊重当地的风俗习惯及法律。

何为“开缘”?指的是某种行为,表面上应该是犯戒的,但羯磨会议上,佛陀让其检讨行为的实质,认为是开缘原谅的,不算犯戒。开缘实际上就是给予犯戒者以“开脱”的处理,就是“开缘”。就不杀生戒而言,开缘有如下几个:

首先是狂乱心(就是现在的严重精神病),见到火就想去捉持它,把火误认为黄金。看到粪便去捉持它,把粪便误认为旃檀香。这类行为都叫狂乱心。较此轻者仍为非狂,犯戒则的重罪。如《五分律》

① 戒显:《沙弥律仪毗尼日用合参》卷1,《正续藏》第60册,第342页

② 《舍利弗问经》,《大正藏》第24册,第900页

③ 刘宋·佛陀什共竺道生等译:《弥沙塞部和酰五分律》卷22,《大正藏》第22册,第153页

卷一所载：“不犯者，狂心、乱心、病坏心、初作，此四种不犯。下一切戒皆如是，悉不复出。”<sup>①</sup>这里明确说明了有此四种情形者不犯，此类人都无责任能力。

其次是无心误伤。如《四分律》：“若掷刀杖瓦石，误着彼身死者，不犯。若营事作房舍，误堕瓦石、材木、椽柱杀人，不犯。重病人扶起，若扶卧、浴时、服药时，从凉处至热处，从热处至凉处，入房、出房、向厕往返，一切无害心而死，不犯。”<sup>②</sup>这里是说明没有故意去杀人，强调的是人的“起心动念”。

再次为救多数之人。菩萨为救五百商主而杀强盗的故事最具代表性。“有一个出家人要远行，搭乘一个贸易团体的船渡大海。船上有五百商主，其中有一个人起了一个恶念，想把其他的同伴害死，独吞财物。这个出家人有他心通，商人恶念一起，他就晓得了。这位出家人想：这五百商人全部是不退转菩萨，如果这个人杀害了他们，他将会在地狱中住无量劫（感受痛苦），实在可怜，若我杀了这个人，他就不会堕入地狱，我自己堕地狱也是没办法的。这样想了之后，这位出家人以非凡的勇气杀了那个强盗，以此业这位出家人不但未堕入恶趣中，而且圆满了七万劫的资粮。此公案表面上看，大悲商主是造了恶业，因为他是菩萨亲自杀了一个人，实际上是善业，因为他没有牵涉私欲，暂时保护了五百商人的生命，并且究竟把强盗从地狱的痛苦中解救出来，所以是极大的善业。”<sup>③</sup>

最后为救三乘圣贤，以慈悲心杀害凶徒，宁自犯戒堕入地狱，而不令此恶人犯五逆罪。

遮就是遮止，绝不可违反，就是出家众终生受持不杀生戒，在家居士可以分日受持或终生受持不杀生戒。持就是按照佛陀的遗教以及祖师大德的教诲，如理如法的受持不杀生戒，欢喜自在，自利利他。犯就是犯缘，如上第五节所说，本戒同时具足五个条件就是犯这条戒。

## 六、不杀生戒的果报

杀生的果报为杀生之罪能令众生堕地狱、饿鬼、畜生。若因业力等生而为人身则得二果报：一者短命，二者多病。

杀生的果报令众生堕三恶道，从恶道出，若生为人得十种报：①短命；②多病；③贫穷；④心常苦恼；⑤多冤家；⑥多嗔习气；⑦多恶梦；⑧常受鬼神扰乱；⑨多横死；⑩常堕三途。

在《佛为首迦长者说业报差别经》中，佛陀告诫首迦，有十种不同形式的杀生导致众生得短命报：“一者自行杀生；二者劝他令杀；三者赞叹杀法；四者见杀随喜；五者于恶憎所，欲令丧灭；六者见怨灭已，心生欢喜；七者坏他胎藏；八者教人毁坏；九者建立天寺，屠杀众生；十者教人战斗，互相残害。以是十业，得短命报。”<sup>④</sup>同经中，佛陀进一步告诫弟子，有十业能令众生得多病报，而杀生是其中之主因：“一者好喜打拍一切众生；二者劝他令打；三者赞叹打法；四者见打欢喜；五者恼乱父母，令心忧恼；六者恼乱贤圣；七者见怨病苦，心大欢喜；八者见怨病愈，心生不乐；九者于怨病所，与非治药；十者宿食不消，而复更食。以是十业，得多病报。”<sup>⑤</sup>

《起世因本经》第二卷明确告诉我们，杀生者堕恶道在地狱中，不杀生者生天：“世有一人，专作杀生，盗他财物，邪淫、妄语、两舌、恶口及绮语等，贪瞋邪见，以是因缘，身坏命终当堕恶道在地狱中；复有一人，不曾杀生，不盗他物，不行邪淫，又不妄语、不两舌、不绮语、不恶口，不贪不瞋，又不邪见，以是因缘，身坏命终趣向善道，生人天中。”<sup>⑥</sup>

不杀生的果报又有哪些呢？在《十善业道经》中说：“若离杀生，即得成就十离恼法：①于诸众生普施无畏；②常于众生起大慈心；③永断一切嗔恚习气；④身常无病；⑤寿命长远；⑥恒为非人之所守护；⑦

① 刘宋·佛陀什共竺道生等译：《弥沙塞部和毗五分律》卷1，《大正藏》第22册，第5页

② 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念译：《四分律》卷2，《大正藏》第22册，第577页

③ 宋·施护译：《佛说大方广善巧方便经》卷4，《大正藏》第12册，第175页

④ 《佛为首迦长者说业报差别经》，《大正藏》第1册，第892页

⑤ 《佛为首迦长者说业报差别经》，《大正藏》第1册，第892页

⑥ 《起世因本经》卷2，《大正藏》第1册，第371-372页

常无恶梦寤觉快乐;⑧灭除怨结众怨自解;⑨无恶道怖;⑩命终生天。”<sup>①</sup>这里例举了不杀生的十个功德。又如《经律异相》中讲:“有一沙门,见屠夫牵狗去杀,沙门要买来放生,屠夫不肯。于是沙门将钵中饭给狗吃,并对狗说法,狗食饭闻法,欢喜皈依,死后转生为人,再次见到沙门,随沙门出家,不久证了圣道,因感激师恩,终身侍奉师父。”<sup>②</sup>由此就可以知道,畜生道的狗尚且因不杀生而得道,何况我们众生呢?道宣律祖的《行事钞》说:“害心杀蚁,重于慈心杀人。由根本业重,决定受报。纵忏堕罪,业道不除。”<sup>③</sup>这里重点是从三业方面的意业方面来论说。

### 七、不杀生戒的忏悔

忏悔是犯戒处罚的本质问题。忏悔分为事忏和理忏,事忏悔为作法忏和取相忏。作法忏:身体礼拜、口发露,依法披陈罪过,求哀忏悔;这种忏悔法只能灭除戒罪,而不能除灭烦恼性罪(四波罗夷罪)。取相忏:定心运想,于道场中,虔诚礼拜,凡法华方等占察一切行法忏悔。或见光,或见花,或见佛来摸顶,种种瑞相,随获一种,能灭根本重罪,令净戒复生。但是不能消除无明。无生忏:一切罪业皆从一念不了心性所生,若了心性本空,罪福无相,则一切法皆悉空寂,罪亦消灭。这种忏悔之法能灭除无始无明。

“理忏”是针对精神境界的忏悔方式,而“事忏”则是心理层次以及行为层次的忏悔方法。总而言之,广义的忏悔,在佛教中应用范围很广,如个人的修持、禅坐、持咒等,乃至为大众祈福等诸多音声佛事,无不有忏悔的作用存在。但就从犯戒而言,应限制在行为层次,就是“作法忏”,常在戒律中被称为“悔罪法”。

总之,忏悔在犯戒后是最重要的事。尤其一些微细戒条,所犯者很多,好像没有任何行者能避免不触犯任何戒条的,因此出家众常常在忏悔之中了。其实时刻抱着一颗忏悔之心,就是时刻抱着一颗成佛之心。如在《四分律删繁补阙行事钞》说:“夫结成罪种,理须忏除。则形清心净。应同僧法。故萨婆多云:無有一法疾於心者。不可暂恶便永弃之,故须忏悔。涅槃亦云:如我责毁禁之人,令彼自责护持禁戒,说三恶道,为修善故。……故佛言,有犯不能悔,又不能如法忏,是为愚人。”<sup>④</sup>

### 八、不杀生戒的社会意义

上边解释不杀生戒已经很具体了,下边我们来谈此戒的社会意义,我们可以从止持和作持即从不杀和护生二个方面来谈。

从止持上来讲。不杀生,我们通常认为这是心善的人的行为,是学佛者乃至出家众的事。其实不然。我们之所以要持不杀生戒,是出于对我们人类自身的一种保护。换句话说,保护动物和植物,就是保护我们人类自己。人类只是大自然的一个组成部分,我们来自于大自然,而又回到大自然。当我们来到这个世界以后,便成为大自然不可分割的一个组成部分;当我们生存在大自然中时,又必须依靠大自然。换句话说,我们人类与植物界、动物界都有密切的联系。目前大量森林遭到砍伐,无数动物遭受捕杀,大自然的生态平衡遭到破坏,这反过来也给我们人类本身的生存带来极大的危机。从如下杀人、杀动物、破坏植物等三个方面来解释。

首先是不杀人。生存是人类最基本的人权,佛陀多次给弟子开示:佛法的核心在于人道众生。可在动荡不安的当今社会中,不少人连这最基本的权力都得不到保障。比如现在的俄乌战争,无辜百姓遭殃;在同一个社会或团体,为了名利等,尔虞我诈,甚至谋财害命,互相残杀事件时有发生。其结果是这不仅给当事人造成生命财产的损失,也种下了仇恨的种子,使得人与人之间的关系变得极其复杂。

其次是不杀动物。生物的多样性是人类存在的必备条件。但是人类为了满足自身的私利、口福或

① 《十善业道经》,《大正藏》第15册,第158页

② 梁·宝唱等集:《经律异相》卷47,《大正藏》第53册,第249页

③ 唐·释道宣撰:《四分律删繁补阙行事钞》卷3,《大正藏》第40册,第49页

④ 唐·释道宣撰:《四分律删繁补阙行事钞》卷2,《大正藏》第40册,第96页

娱乐等,大肆捕杀动物。从缘起法中讲,动物界本身有其生存的自然规律,由于人类的无知,人类残杀动物,反过来又危害我们人类本身。如在以前,有人看到麻雀吃百姓粮食而对其加以消灭,但不知道的是因为麻雀减少,害虫猛增,粮食减产,直接威胁人类的生存。所以我们国家在2000年8月发布的《国家保护的有益的或者有重要经济价值、科学研究价值的陆生野生动物名录》(简称三有名录)中将麻雀确定为国家二级保护动物,即“三有动物”,从那时起,猎捕、出售、食用麻雀都属违法行为。现代多食肉,带来了高血压、糖尿病、肾结石、心脏病、血管硬化、以至于癌症,给自己的生命和身体带来很严重的损失。因为动物,特别是猪、牛、羊、鸡、鸭、鱼等等,在被杀时产生了毒素,淤积在身体中,同时由于人们肠道的特征,消化后的食肉残渣,在人们的肠道中停留过长,又会产生毒素,导致人们获致各种疾病。

最后是不毁坏植物。为了更好的经济利益,人们大肆砍伐森林,造成了及其严重的水土流失,导致洪水泛滥,百姓流离失所,数以千计的人丧生。滥砍森林也使得千里良田变成沙漠。所以我们的习总书记早在2005年8月(时任浙江省委书记)于浙江吉安考察时就提出“绿水青山就是金山银山”的科学论调。

从作持上讲,我们不但自己不要去杀人、杀害动物、毁坏植物,还要积极的去保护这些。如在《合参》中所说:“经载冬月生虱,取放竹筒中,暖以棉絮,养以臙物,恐其饥冻而死也。乃至滤水、覆灯、不畜猫狸等,皆慈悲之道也。”<sup>①</sup>又如我们的教主释迦牟尼佛,投崖饲虎,割肉喂鹰等等。

由此可见,毁坏大自然、残杀动物,就是毁灭我们人类自身;保护大自然、保护动物,就是保护我们自己。不杀生戒是保护生态平衡最彻底而又行之有效的方法。佛陀制戒教导我们不杀生,不仅是为了动物界和自然界的和谐,也是为了我们人类本身的生存。因此龙树菩萨在《大智度论》中云:“诸余罪中,杀业最重,诸功德中,放生第一。”<sup>②</sup>

### 九、结语

综上所述,佛教主张不杀生,主旨在于众生平等的慈悲精神。一切众生都有生存的权利和自由,我们自己怕受伤害、畏惧死亡,众生无不皆然。众生的类别虽有高低不同,但其生命绝没有贵贱、尊卑之分。如果人人发扬这种平等、慈悲的精神,我们的世界一定会变得和谐、和平、互助、互敬、互爱,融洽无间。虽然佛经中说,杀生有果报,杀人偿命,“吃它半斤,还它八两”,这是说明了因果不爽的事实。但不必把不杀生的着眼点摆在害怕受报上,果报是有的,但也并非绝对不可改变的;长养慈悲心,才是守不杀生戒的重点,也是佛菩萨化世的精神。同时在现实生活中,我们不应呆板地在形式上死守这条戒,而应结合当今的实际情况,把有形的戒条与无形的佛陀制戒精神有机地结合起来,运用到现实生活中去,这样才能赋予不杀生戒新的生命力。

(作者系鉴真佛教学院学工处主任)

① 戒显:《沙弥律仪毗尼日用合参》卷1,《正续藏》第60册,第343页

② 龙树菩萨造,姚秦·鸠摩罗什译:《大智度论》卷13,《大正藏》第25册,第155页

# 茶海渊香 禅味人生

——寺院“禅茶一味”文化漫谈

□ 释演海

**摘要:**本文作者试从三个方面阐述“禅茶一味”理念,首先,诠释何谓“禅”;接着谈到禅与茶之间的关系,这一部分,作者又从三个方面来加以说明:茶的药理性、寺院经济结构以及名僧出名茶;第三部分,作者从四个方面重点解析“禅茶一味”思想。全文始终贯穿“茶禅一味”理念,以期读者体悟“茶禅一味”思想,从而彰显人生真正“悟”的境界。

**关键词:**禅;茶;禅茶一味

五年前的年初,我曾应中国佛学院校友祥源法师之邀,前往他住持的湖州栖贤禅寺参学;在十贤厅,与祥源法师品茶话禅之余,得知栖贤禅寺曾于2009年5月举办湖州首届禅茶大会,规模空前,影响深远。

相传,茶圣陆羽曾在湖州三十余年,并引用栖贤禅寺后院泉眼里的水来撰写世界第一部茶叶研究专著《茶经》。藉此殊胜因缘,灵感刹现,遂作一偈:“栖息三宝地演说佛法,贤者来相聚海纳百川;禅茶皆一味法义难量,寺宇净庄严师恩如山。”

现在,我愿将结合自己所学所悟,略述“禅茶一味”的博大精深要旨于一二,以期弘扬寺院禅茶文化,所述恐有未究竟处,盼方家不吝赐教。

## 一、何谓“禅”

在佛教里面,禅是梵语音译,全称“禅那”,意译为弃恶或功德林行者或思维修、静虑,是佛教的一种修持方法;言“思维修”是依因立名,指一心思维研修为因,得以定心,故谓之思维修;言“静虑”者,依体立名,禅之体,具寂静、审虑之用,故谓之静虑。静即虑,虑即慧,定慧均等之体,名为“禅那”。

佛家讲参禅,指虚灵宁静,把外缘摒弃掉,把心收回来,使精神返观自身(非肉身),即是禅。佛教常常鼓励世人参禅。换言之,人人皆具一颗禅心。现在,笔者试从以下四点来解释何谓“禅”。

搬柴担水是禅。禅并不单指眼观鼻、鼻观心,终日坐在蒲团上打坐,更不是老僧入定。在日常生活中,举凡搬柴担水、劳役服务皆是禅。在劳动服务里,我们把工作巧妙做好,体会工作的意义,这就是禅。

行住坐卧是禅。古来大德,禅堂经行,穿衣吃饭,皆可参禅。所谓“平常一样窗前月,才有梅花便不同”。在衣食住行中,我们能将心安住在当下,不为外境所动,这就是禅。

方便灵巧是禅。禅不是刻板,不是呆坐,更不是默守陈规,而是活泼的幽默,是方便的灵巧。祖师大德,扬眉瞬目,举手投足,乃至一言一行,一思一想,无非中道;一草一木,一沙一石,皆是禅心。当我们拥有一颗禅心,看世界,看人间万象,一切皆充满了妙趣,这就是禅。

逆来顺受是禅。在日常生活中,我们所遇的不是顺境就是逆境。无论顺逆,倘若我们能时刻保持一颗“如如不动”的心,方可与禅心相应,这就是禅。

了解了何谓“禅”之后,更有必要了解“禅”的功德及其中国的传承。

印度禅法代代相传,直至二十八祖菩提达摩传来中土。时值南朝梁武帝在位,梁武帝笃信佛法,曾三次舍身同泰寺,布施天下僧众,造桥建寺。当达摩祖师拜见梁武帝时,梁武帝问达摩:“我所做的这些佛教事业有无功德?”达摩回答:“并无功德。”梁武帝被达摩泼了一盆凉水,心想我如此辛劳,怎会毫无功德?对达摩的回答并不满意。其实,从深层次角度而言,梁武帝所得确是人天福报,并非功德。在禅

者看来,达摩祖师所说正是直指人心,才有后来的达摩一苇渡江,前往少林寺面壁之说。从这段史实记载,不难看出禅的高妙功德之所在。

禅宗一脉相传至五祖弘忍。他的大弟子神秀讲经说法,教化四方。世人莫不以秀师为五祖真传。当时,从南方来了一位惠能,根性甚利,求法热忱,面见弘忍。五祖试探他说:“南方人没有佛性。”惠能答道:“人有南北,佛性岂有南北?”五祖经其反驳,知他顿根利种,为避耳目,令其往柴房舂米。惠能大师后凭“菩提本无树,明镜亦非台;本来无一物,何处惹尘埃?”深达五祖禅法精髓,而得衣钵正传,成为禅宗六祖。禅宗由此大兴。

由此可知,禅的风格相当独特,所谓教外别传,不立文字,实是得其真机。禅门宗旨,亦非常人能解。然而,禅之机锋乃明心见性,全凭人之本性予以揭露,建立在“众生皆有佛性,人人皆可成佛”的原理之上。

## 二、禅与茶之间的关系

### (一)茶的药理性

茶是明心之药。百姓喝茶,是生活需要。文人饮茶,是一种文化。道士品茶,多是修道。而僧人饮茶,则在参禅。由此可知,茶文化俨然已融入我们的日常生活。

说到茶的种类,大体可分为以下几种:一种不经发酵制成的茶——绿茶,如西湖龙井、太湖碧螺春等;红茶,一种经过发酵制成的茶,如:云南镇红、湖北宣红等;一种半发酵茶——乌龙茶,如:铁观音、大红袍等;白茶,一种不经发酵,亦不经揉捻的茶,具天然香味,以银针白毫最为名贵;花茶,成品绿茶之一,如:茉莉、珠兰等。苏州茉莉花茶,是花茶中的极品;还有就是砖茶,属紧压茶,用绿茶花茶、老青茶等原料茶经蒸制后放入砖形模具压制而成。砖茶又称边销,主要销售边疆、牧区等地。

心静之时,最爱品茶;贤友聚会,泡杯清茶;幽幽茶香,萦绕身旁;此时此刻,时间静止。轻轻啜饮,于茶的意韵中体味生命的乐章,浮浮沉沉,甘苦相随,才是人生真味。

茶之戒,忌散慢;专注、用心,自成好茶。茶之定,清朗明照,见本性如如。茶之慧,断一切烦恼,离颠倒梦想。茶性,苦也。李时珍在《本草纲目》中载:“茶苦而寒,阴中之阴,最能降火,火为百病,火情则上清矣”。从茶的苦后回甘,苦有中甘的特性,佛家可以产生多种联想,帮助修习佛法的人在品茗时,品味人生,参破苦谛。

茶在禅门中进一步发展,由早期的特殊功效到以茶敬客乃至形成了一套庄重严肃茶礼仪式,最后成为禅事活动最为重要的一部分。究其缘因,在于两者观念的高度一致,即茶之性质与禅悟本身融为一体,茶助禅,禅助茶,转相仿效,遂成定俗。

茶既然具有如此巨大的功效,决非仅由其药用性质的特殊方面所决定,正如道教最早在观念上把茶吸纳进其“自然之道”的理论系统一样。禅门将茶的自然性质,作为追求真心的一个媒介,无论从理论上还是事实中,这是一个绝佳的无与伦比的自然媒介。它的无可替代性是禅宗能将其真正作为一种文化而兴盛起来的根本原因所在。

### (二)寺院茶的经济结构

唐朝中期,马祖道一在江西首倡“农禅并重”,鼓励门徒自给自足。弟子百丈怀海在泰新百丈山创《百丈清规》。百年之后,新型禅林经济得到进一步发展。寺院栽茶、制茶在这种自立求生、经济独立的背景下成规模兴起。

我国茶树种植与茶叶加工的制作技术之所以得到长足发展,可以说禅宗起了举足轻重的作用。由于禅茶精神对整个中国茶文化的渗透与普及,极大提高了茶文化的美学境界。这种境界体现在佛教茶文化的每一个环节。由此,茶文化得到了飞越发展,世人的品味也极大提高。由于茶事活动得到普遍开展,场所日益增多,交流日益广泛,各类行茶仪式的美学才得以升华。热心茶道的僧侣进一步推动着这一美学化的进程,顺应佛教仪轨的茶道——寺院茶礼应运而生。

佛教在茶的种植、饮茶习俗的推广和饮茶形式的传播等方面,巨大贡献不言而喻。“吃茶去”三个

字,并非提示那提神生津、营养丰富的茶是僧侣们最理想的平和饮料,而是在讲述佛教的观念,蕴藏了许多禅机在里面,成为禅林法语“天下名山僧占多、自古高山出好茶”。历史上,许多名茶往往都出自禅林寺院。这不仅对禅宗,对中国茶文化无疑是重头戏。尤其值得称赞的是禅宗逐渐形成的茶文化并由此衍生出的茶礼、茶宴等,极具审美趣味和艺术价值。它不仅推广了茶文化,还进一步造成了茶文化在中国的全面盛兴及禅法的广泛流行。

### (三)名僧与名茶

谈及佛茶,首推普陀。坐拥普陀山的茶地僧侣从事茶树种植有千年历史,积累了丰富的种茶、采茶和制茶经验。九华山佛茶大约是在唐朝开始培育。当时僧人培植的“金地源茶”在享有“蒙山茶”之美名。相传最初是汉代甘露寺普慧禅寺所培育。因其质地优异,长期被奉为贡品,人称“仙茶”。

佛教僧侣通过种茶与茶叶制作加工积累了丰富的经验,经过漫长的精心劳作,最终成就了茶业界的繁荣,制成了许多独具特色的名贵茶叶。正因如此,才有“自古名寺出名茶”之说。唐宋时期的禅寺多建造在高山峻岭之中,僧人禅师往往时节一到便制茶。于是,茶成了文人进入佛寺进行各类活动的最好媒介。僧人也以茶敬客,成为当时佛教界独有的一大文化亮点。

关于佛教僧侣坐禅、品茶的文字,最早可追溯到晋代。据《晋书·艺术传》记载,敦煌人单道开在后赵都城邺城(今河北临漳)昭德寺修行,除“日服镇守外,时复饮茶苏一二升而已。所撰《茶经》记载的“煎茶法”即源于丛林(佛教僧众聚居之所)。唐代封演《封氏闻见记》亦载,开元中,泰山灵岩大有降魔禅师大兴禅教,学禅、务于不寐,又不夕食,皆许其饮茶,人自怀挟,到处煮饮从此相转相仿效,遂成风俗,终使僧人饮茶成风,有的甚至达到“唯茶是求”的境地。

### 三、解析“禅茶一味”

禅僧高士淡泊物质享受和功利名份,更加注重对精神的追求,悟得甚深禅理,一方面离不开茶性之间个中之味,当然也与其本身的文化修养与美学境界相连,让他们始终保有一颗清纯的心境。茶道与佛教之间,至少有以下四点相通之处。

其一、“苦”。佛理博大精深,但以“四谛”为总纲。释迦佛成道后,在鹿野苑初转法轮,谈的就是“四谛”之理。而四谛以苦为首。总而言之,凡是构成所有物质以及人类生存过程中精神因素都可以给人带来苦恼。佛法的宗旨“苦海无边,回头是岸”。参禅即是要看破生死观,达到大彻大悟,求得对“苦”的解脱。

其二、“静”。茶道讲究“和静怡真”,把“静”作为达到心斋座忘,涤除玄鉴、澄怀味道的必由之路。佛教也主静。佛教坐禅时的五调(调心、调身、调食、调息、调睡眠等),以及佛学中的“戒、定、慧”三学,也都是以静为基础。佛教禅宗便是从“静”中创出来的。可以说,静坐静虑是历代禅师们参悟佛理的重要课程。在静坐静虑中,人难免疲劳发困,这时候,能提神益思克服睡意的只有茶。茶便成了禅者最好的“朋友”。

其三、“凡”。日本茶道宗师千利休曾说过:“须知道茶之本不过是烧水点茶”此话一语中的。茶道的本质确实是从微不足道的日常生活琐碎的平凡生活中去感悟宇宙的奥秘和人生的哲理。禅也是要求人们通过静虑,从平凡的小事中去契悟大道。

其四、“放”。人的苦恼,归根结底是因为“放不下”。所以,佛教修行特别强调“放下”。近代高僧虚云法师说:“修行须放下一切方能入道,否则徒劳无益。”放下一切是放下什么呢?这十八界都要放下。总之,身心世界都要放下。放下了一切,人自然轻松无比,看世界天蓝海碧,山清水秀,日丽风和,月明星朗。品茶也强调“放”,放下手头工作,偷得浮生半日闲,放松一下自己紧绷的神经,放松一下自己被囚禁的心性。演仁居士有诗最妙:“放下亦放下,何处来牵挂?作个无事人,笑谈星月大。”愿大家都作个放得下,无牵挂的茶人。

“禅茶一味”的意境,要真正理解禅茶一味,全靠自己去体会。这种体会可以通过茶事实践去感受,也可以通过对茶诗、茶联的品位去参悟。

禅茶的深厚基础,源自真实的体验。在“悟”这一点上,茶、禅有诸多相通之处。所谓“体验有得处,皆是悟”、“必工夫不断,悟头始出”。古人把此境界看作平常,认为这样的境界与茶及茶事活动有着深刻的内在关联。茶事活动本身是一个极为平常自然的境界。然而,要有高深的境界必须是工夫不断。虽然“凡体验有得处,皆是悟”,但此体验本身得来不易,须功夫不断,方可有悟。进而言之,悟虽可得,也易失却,所以说“得火不难,得火之后,须承之以艾,继之以油,然后火可不灭”。禅宗的茶事活动之所以日益讲究,甚至将其作为一个高艺术境界,微妙之处在此。

开悟也好,顿悟也罢,自然是高境界,然而拥有一颗平常心才是更高的人生意境。禅宗讲“平常心”,即是遇茶吃茶,遇饭吃饭。拥有一颗平常心是我们参禅的第一步。禅宗倡导“自悟”,不藉外力,不落理数,但凭一己,倘若心花开,焕然新天地。唯是平常心,方可得清净心境;唯有清净心境,才能自悟禅机。自悟之道,由兹可见。

#### 四、结语

禅茶一味,佛俗同天。一盏香茗,充实了我们的日常生活。片刻禅定,安顿了我们浮躁的心。在淡淡漂浮的几片青瘦茶叶中,享受着古老禅意的拥抱,将满捧的氤氲盛入清澈的茶汤,盛入平常的日子。

清茶数盏,文静雅观;品茗数杯,禅意酝酿;建盏争辉,茶叶芳香;茶入心扉,独坐幽篁。恰似“入山无处不飞翠,碧螺春香百里醉”。此间,心无旁骛,只缘身心沉浸在茶禅淡若清风的魅力和空间,淘洗了面上的颜色,洗净了心上的浮尘,唯有一份朴素安雅,在心头荡漾。

(作者系鉴真佛教学院培训部及招生办主任)

#### 参考文献:

- [1] 圣严,《禅与悟》(上海三联书店)
- [2] 梁子,《中国唐宋茶道》(陕西人民出版社 1994)
- [3] 葛兆光,《佛影道踪》
- [4] 南宋·普济,《五灯会元》
- [5] 杨悼,《游牟山资福寺呈霞胤师》
- [6] 永嘉大师禅宗集《证道歌》
- [7] 宋·道原,《景德传灯录》

# 色欲大海 望而生畏 避之若浼

——读《佛说四十二章经》有感

□ 释圣南

《佛说四十二章经》是佛教传入中国的第一部经典。东汉年间,明帝夜梦金人,于是派使者西行求法,天竺僧人迦叶摩腾、竺法兰尊者以白马驮经东来,在洛阳翻译了中国的第一部佛经《佛说四十二章经》。其内容为佛所说的四十二段话,汇编而成,集结了佛陀关于持戒、忍辱、断欲、精进、观空的思想,主要阐述了早期佛教的基本教义。其重点是人生无常和爱欲之弊,认为人生短促,世事无常,劝人们抛弃世俗的欲望,追求出家修道的修行生活。

## 一、什么是色欲?

色欲,为五欲之一,凡爱着于青黄长短等色境,感动于男女之色情,均称为色欲。《四十二章经》中用大量的篇幅来说明爱欲之于修道之人的危害之甚,不仅会障碍修行,还会引起诸多的烦恼,造就诸多的业障,使人陷于六道轮回,无法解脱。《楞严经》中也提到“淫心不除,尘不可出。”如果我们不能彻底得断除淫欲,就无法脱离凡尘世俗。所以,我们要对色欲望而生畏,避之若浼,千万不要陷于色欲的大海之中,随波逐流,无法自拔。一个沉迷于色欲的人,一个纵容自己欲望的人,很容易会做出伤风败俗,违背社会道德礼法的邪淫行为。

## 二、佛教对色欲的态度

在《佛说四十二章经》中,佛言:“爱欲之人,犹如执炬逆风而行,必有烧手之患。”欲望的力量是非常大的,我们都是凡夫,总是不经意间就受其诱惑,心随境转。欲望犹如附骨之疽,等到我们反应过来时,也无法轻易摆脱它,逐步成为受其驱使的傀儡。如同佛所说的,就像手持火炬,逆风而行,必定会有烧手之患,而被欲望驱使的人,即使火焰烧到手了,也不舍放下,最终招来烧身之祸。

《楞严经》中有一则故事,宝莲香比丘尼,私行淫欲,不仅不生惭愧,不知悔改,还要狡辩,说淫欲非杀非盗,既不害人性命,也不盗人财物,是没有罪报的。于是身出猛火,生陷地狱。她的言行,破戒又破见,实属罪大恶极。

## 三、儒家对欲望的态度

众所周知,中国历代以来的圣贤,大多讲到了对色和欲的态度,那么儒家至圣先师孔子的态度如何呢?

在《论语·季氏》中,孔子说到:“君子有三戒:少之时,血气未定,戒之在色;及其壮也,血气方刚,戒之在斗;及其老也,血气既衰,戒之在得。”

孔子认为人在年少时,由于血气还不稳定,往往容易受到外面色欲的诱惑,容易犯下不恰当的错误,因此要小心防止被色欲所迷。当人成长到壮年时,由于血气方刚,容易与他人争斗,故人在壮年时,要尽量避免与人争斗。而年老时,身体与血气渐渐衰弱,精力大不如前,这个时候往往贪欲增长。因为年老之人,大都误以为得到越多,越会有安全感。或者通过得到,来弥补失去。因此年老的人,更需要懂得放下舍得之道。当色欲违背了礼法,那便是“万恶淫为首”,就是“色字头上一把刀,石榴裙下乱葬岗”。儒家主张克制而不放纵欲望,正所谓“克己复礼”。既承认欲望的存在是正常,但也讲究学会克制不纵容欲望,不让其伤害到自身或他人。

## 四、佛制不淫戒的因缘

生死根本,欲为第一,所以佛陀所制定的第一条戒律就是不淫戒。佛陀有一个弟子,名叫须提那,其在听闻佛陀讲的法后,十分欢喜,想出家跟随佛陀。但他的父母和妻子都不同意,他以绝食相逼,家人无法,只好同意其出家。

出家后不久,当地出现旱情,僧人乞食困难,于是须提那就带领僧团到自家家乡乞食。其回家中看望家人,没忍住妻子的甜言蜜语和诱惑,与其行淫。佛陀知道这件事后,就制定了不淫戒,若有犯者,就要将其逐出僧团。

#### 五、如何断除色欲?

佛陀说,修道之人,就好像身上披着干草,色欲如同大火,需要远离避开,否则就会引火烧身。有一个人,淫心不止,就想要断了自己的外阴。佛陀告诉他说:“若断其阴,不如断心。心如功曹,功曹若止,从者都熄,邪心不止,断阴何益?”淫欲要从心断。

色欲,是从我们的心中生起,欲戒淫行,须戒淫心,淫心若伏,便不犯淫。那么,我们应该如何降伏淫心呢?下述四种方法,以供参考。

《法华经·观音菩萨普门品》云:“若有众生,多行淫欲,常念恭敬观世音菩萨,便得离欲。”

观念法门:若有男子女人,多贪色欲者,即想如来马阴藏像,欲心即止。

九想观:于人身生起九种观想:1. 死想、2. 胀想、3. 青瘀想、4. 坏想、5. 血涂想、6. 脓烂想、7. 啖想、8. 散想、9. 白骨想。

不净观:种子不净、住处不净、自相不净、自体不净、毕竟不净,如是观想,便知通体不净,既然知道不净,淫心立息。

#### 六、结论

佛教提倡戒定慧三无漏学,以戒为师。欲望的克制,有利于我们佛弟子在诱惑面前不丧失定力、保持清醒,智慧现前,避免佛教队伍自身腐败堕落。中国佛教协会于1995年对汉传佛教管理制定的“独身、素食、僧装”六字方针,就是根据以戒为师的根本原则提出来的,其中“独身”就是僧人守持“不淫”戒,对治色欲过患的戒律要求。寺院管理不严格遵守戒律,道风建设就缺乏基础和保障。

(作者系鉴真佛教学院本科班学僧)

## 古诗《山居秋暝》赏析

□ 释圣进

中国古诗文化是中华民族独有的文化宝藏,也是世界文化遗产之一。这不仅构成了中华民族精神的珍宝,而且还是中国传统文化的关键元素。通过学习和欣赏中国诗词,我们可以深入了解中华民族的历史文化和人文精神。

本次带来的是古诗《山居秋暝》的赏析,让我们来一起评析一下王维在这首诗当中蕴藏的审美四季。

### 《山居秋暝》

[唐]王维

空山新雨后,天气晚来秋。  
明月松间照,清泉石上流。  
竹喧归浣女,莲动下渔舟。  
随意春芳歇,王孙自可留。

山居秋暝这首诗可以说是王维山水诗的代表作在诗歌当中,既创造了一种自然真纯和含蓄的审美意愿。在诗歌当中包运着诗情美、画意美、音韵美和佛理美,我们就一起来看一下这样的四重审美意境。

#### 一、借景抒情

首要关注点在于诗歌的情感美。王维的山水诗因其深沉的诗情而闻名,他的情感扬露总是典雅且精巧,他的洞察同样高超且缜密,这样的风格在唐代诗人之中屈指可数。在他的《山居秋暝》中,诗人借助自身的全部感情和智慧来绘画出山水,第一句“空山新雨后”直白地描绘了清静无物之后的远方;接着的“天气晚来秋”通过触感呈现出了秋季冷酷的生活环境;紧接着“明月松间照”则利用视觉描绘出回眸瞥见明月在松树间闪烁的皓白和高远;而“清泉石上流”则通过听力巧妙地描绘出清泉在石簾上奔腾的潺潺之声;下一句的“竹喧归浣女”同样用听觉绘出诗人亲自聆听的浣衣女子嬉笑所引发的竹笛的悠扬旋律;第六句“莲动下渔舟”利用视角,呈现诗人目之所及,可见连续的渔舟的纤巧和美艳;最后两句“随意春芳歇,王孙自可留”描绘了诗人在山水之间的领悟和观察,因此表达了随心所欲之旨,因此显现出心境开阔,能瞭望天地的开阔心态和愿景。

这首诗的四联八句在精简复杂、融合真虚、合并情景及安静意向方面做得恰到好处。诗人在创作中融合了触觉、视觉和听觉等感官体验,不仅展现了对山水间深深的审美情感和对生活环境的心境感受,而且在如此反复蕴含诗情和词趣的情境中,我们似乎能嗅到高山之悠远清新的香气,这首诗充满了丰富的艳丽色彩和韵味,节奏活力四溢,且情感表达深沉,简直就是诗人之获得的三种味道的完美体现。

#### 二、秋月禅画

我们接着来欣赏画之美感。名家苏轼曾表达过,诗籍内可以发现画的元素,而看绘画时又能透视出诗的韵脉,这个观点并不是空穴来风。画家王维的浓烈诗意常常通过画笔的驾驭而流露出来,同时,线条与笔触之间的交错又展现出了丰富的诗情。他把诗歌比作山水画的衣服,在展开创作时利用素描手

法,大笔一挥开启主题,设定了整幅画的基调,进而给人留下了深刻的印象。

在开篇的“空山新雨后”诗句中突出展示了“空”字,紧接着的“天气晚来秋”强调出了“秋”字,两者共同构筑出诗歌的整体基调——深秋时期雨后清冷幽静的山景,唤起了人们对于“一阵秋雨一阵凉,阵阵秋雨阵阵凉”的真切感受。雨后的山中人迹稀少,进山的人已经离开,从中进一步体现出“空山”这一特定环境,这为接下来的佛教道理和禅意提供了铺垫。整首诗的前两句已经描绘出了秋季空寂的山景,以及万物的凋敝,构成了其核心意义。

颌联“明月松间照,清泉石上流”两句。月光如水般洒满大地,从松树枝叶中缓缓滑落,这是一种从下至上、从近至远的夜晚山林描绘。清澈洁净如银的泉水,在月光照耀下,从石头缝隙中簌簌流淌,这又是一种从近至远、由上至下的山水描绘。月光如水倾盆而下,通过清泉串连贯通,营造出水月的清亮灵动之美。在这时喧扰归家的女工、摆动的莲花和下方的渔船,这两幅画面令人注目。仿佛能听到来自竹林的欢笑声,那工作结束回家的女工,或者是采莲女孩和洗衣女人,笑声随风渐行渐远。这是一种远方近景的描绘。只有看到莲花轻轻摆动,才突然意识到是满载返回的渔船驶过的余波,这又是近处又显愈远的叙述手法。整首诗感受到山中自然之美的观小,层次鲜明,溢彩流光,流畅顺达。

### 三、音韵之美

让我们再次审视音韵之美。王维自幼便已对各式乐器与歌唱技巧炉火纯青,他的诗词歌赋才华横溢,因此而在长安名噪一时,其首次入仕即为大乐丞,这无疑证明了他在音乐上的卓越才华。在《山居秋暝》中,对仗运用得恰到好处,成为此诗音韵优美、和谐的突出特色。明月对清泉,竹喧对莲动,这些对仗不仅韵味丰富,生成规律又形成流动美感。诗人擅长捕获大自然的声音和人间的乐响,这是此诗音乐和谐的另一大亮点。然而,如果山谷中只有这种天然的声音,便可能会变得枯燥乏味,容易失去自然和谐,也会割断人与自然的联系。

诗人不仅善于捕捉天籁之音而且敏感于人生的美妙气息。泉水的叮咚声与少女的笑语融合在一起,仿佛是天籁和人间音乐的神秘匹配。虽然人类的声音只是转瞬即逝,但作者创造的大自然与人间的和谐共鸣,带着整首诗歌的意境,完全可以用神韵来形容。

### 四、佛家意境

接下来我们来探讨下王维在《山居秋暝》中的佛家意境。这主要体现在诗中的开篇和结尾,它们的相互映照容易引发人们无我无物、万事空回的精神世界和诗意画面。王维及他的朋友们走进山林,并不是为了寻找桃红柳绿、山花烂漫的景致。而是为了欣赏由内心深处自然生发的红衰翠减、落花败草,秋日的结束也唤醒了他们心中对于山水本质,无我之境的感触。同时,他们领会到佛教弟子的“花非花”的领悟,山水的真实内在通常隐藏在那种空而混沌的境地中,山空色空无依无靠,寒色凄冷使人感到凄凉,这才是自然的本色和人生的领悟。王维对于这些领悟深有体会,因此他的山水诗总给人一种厚重却又难以言表的自然美感和内敛的诗家品性,这也是他长期推崇佛家哲思,最终走向佛门的必然之路。

### 五、结论

据此,我们可以断定,王维的才情体现了博大深厚的佛学学识和个性,经过中国官场的打磨成为独树一帜的艺术风格。在这个如此清雅高尚的灵魂,如此淡然静远的气氛中,诗词、绘画、音乐与佛教理念的交融汇聚,无疑是诗人特质与人性需求的完美结合。他那深邃的山水诗歌,曾感动了无数渴望文学美学和元素丰富的佛教哲理的诗人、学者和佛教信徒,其影响可谓历经万年世代代都不减。

然而作为现代僧人,我们也应具备着这旷世心态和四大皆空的心境,在思想文化上紧跟时代的步伐,在中国共产党的领导下,学习优秀传统文化,坚持四个自信,增强五个认同,践行佛教中国化,焕发出新时代中国佛教的魅力。

(作者系鉴真佛教学院本科班学僧)

## 曹植《白马篇》赏析

□ 释圣渝

中国是一个有着悠久历史、浓厚家国情怀、倡导忠孝仁义的文明古国,这也使得中华民族有了一种独特气质的人群——忠肝义胆的侠客。而这种侠客精神,往往孕育于一个人的少年时代。今天我们就穿越时空,来看看1800多年前三国时期,少年曹植的游侠梦。

曹植的游侠梦通过他16岁时写的一首诗,《白马篇》完美的展现出来。那是个骑着白马,征战沙场,建功立业的游侠。让我们走进千古名篇《白马篇》,一起走进一个16岁少年的壮志豪情。

原文:

白马饰金羁,连翩西北驰。借问谁家子,幽并游侠儿。  
少小去乡邑,扬声沙漠垂。宿昔乘良弓,楛矢何参差。  
控弦破左的,右发摧月支。仰手接飞猱,俯身散马蹄。  
狡捷过猴猿,勇剽若豹螭。边城多警急,虏骑数迁移。  
羽檄从北来,厉马登高堤。长驱蹈匈奴,左顾凌鲜卑。  
弃身锋刃端,性命安可怀?父母且不顾,何言子与妻!  
名编壮士籍,不得中顾私。捐躯赴国难,视死忽如归!

这首诗以曲折动人的情节描写边塞游侠儿,面对外敌侵略,捐躯赴难、奋不顾身的英勇行为,塑造了边疆地区一位武艺高超、渴望卫国立功甚至不惜牺牲生命的游侠少年形象,表达了诗人建功立业的强烈愿望和报国之志。本诗中的英雄形象,既是诗人的自我写照,又凝聚和闪耀着时代的光辉。

诗中首先写到“白马饰金羁,连翩西北驰。”白马佩带着金色的马具,向西北方向飞驰而去,诗的一开头就使人感到气势不凡。以奇景飞动之笔,描绘出驰马奔赴西北战场的英雄身影,显示出军情紧急,扣动读者心弦。就好像是一个电影特写镜头,开头就是一个炸裂、喷薄而出的感觉。

接着诗中写到“借问谁家子,幽并游侠儿。少小去乡邑,扬声沙漠垂。”这两句是自问自答,说这是谁家的孩子?有人说是边塞幽州和并州的游侠骑士,他从小就离开了家乡,在边塞大漠声名远扬。

这个游侠为什么声名远扬呢?诗中接着写到“宿昔乘良弓,楛矢何参差。控弦破左的,右发摧月支。仰手接飞猱,俯身散马蹄。狡捷过猴猿,勇剽若豹螭。”这几句描述了游侠儿超群的武艺,他天天苦练本领,弓箭日夜不离,左右开弓,百发百中,他身手敏捷,勇猛轻急。

这样武艺高强的游侠在战场上又是什么样子呢?“边城多警急,虏骑数迁移。羽檄从北来,厉马登高堤。长驱蹈匈奴,左顾凌鲜卑。”边关军情紧急,匈奴等侵略者多次入侵,游侠儿登高立马,长趋深入,打败了匈奴和鲜卑。

英雄必须有舍己为民、舍家为国、舍小取大的智慧,更要有一颗勇敢的心,诗的最后四句写出了游侠的内心世界。“弃身锋刃端,性命安可怀?父母且不顾,何言子与妻!名编壮士籍,不得中顾私。捐躯赴国难,视死忽如归!”性命就在刀尖上,生死早已置之度外。父母妻儿无法顾忌,献身于国家为难,死去又何妨?人生无非如此,生命的归处就是来处,死去就当是回家。这几句描述了游侠儿捐躯国难,视死如归的爱国情怀,这种情怀和前面他高超的武艺结合起来,使这个英雄游侠有血肉、有灵魂,栩栩如生。

三国时期,英雄辈出,那是男人活的最像男人的时代,在一个16岁少年写就的《白马篇》中,我们不仅看到了曹植的才情,还深深的感受到了那个崇尚英雄的时代。让这个少年的内心深深的刻上了励志

报国,建功立业的伟大梦想。

诗中这个游侠一定是曹植自我生命的一个幻影,来展现他内心强烈的渴望。他渴望自己的生命能像烈火一样燃烧,他渴望自己的青春,能有一次灿烂的绽放。

古往今来爱国之心,报国之志,已经是流淌在中国人血液中的红色基因,历代相传,亘古不变。这也是这首诗被千古传诵的重要原因。所以,我们必须向《白马篇》致敬,向16岁的曹植致敬。

### 结 论

曹植不仅是个爱国青年,同时他也是一位虔诚的佛教徒,首创汉传佛教音乐“渔山梵呗”。佛教有爱国爱教的传统,有大乘佛教无我利他、为利众生愿成佛的菩提心。作为佛学院年轻僧人,我们也要像曹植那样自强不息、智勇双全、青春活力、强健体魄、志向高远、勇于担当、热爱祖国、不惧危难,为祖国的强大,为佛教的兴盛,为世界的和平,发挥积极作用。

(作者系鉴真佛教学院本科班学僧)



# 2024年鉴真佛教学院本科招生简章

2023年12月30日

鉴真佛教学院由江苏省佛教协会主办,是国家宗教局批准设立的高等佛教院校。以“突出外语教学,注重律学研修、弘扬鉴真精神”为办学特色,实行“学修一体化、生活丛林化”办学方式,致力于培养从事寺院管理和佛教对外交流的高素质僧才。

学院位于历史文化名城江苏省扬州市,坐落于国家级5A级旅游区—蜀冈瘦西湖风景名胜区内,毗邻全国重点寺院大明寺。学院校园环境优美、教学设施先进、教风学风优良、办学特色鲜明,是读书学修的理想之地。现已具备全日制佛学本科教育、在职佛学大专函授、教职人员轮训三大办学功能。

## 一、本科招生条件

- 1、爱国爱教,在寺院出家一年以上,严持律仪。
- 2、遵纪守法,品行端正,能坚持“僧装、素食、独身”六字方针。
- 3、身体健康,五官端正,无不良嗜好,无残(隐)疾病等。
- 4、年龄18周岁至35周岁。外语基础较好者适当放宽。
- 5、高中或相当于高中学历。

## 二、课程设置(学制四年)

- 1、专业课程:佛学、戒律、梵呗、法务、寺院管理、佛教实践。
- 2、公共文化课程:大学语文、思想政治、历史、英语或日语等。
- 3、选修课程:书画、武术等。

## 三、招生人数

招收全日制本科生30人。

## 四、生活待遇

- 1、在校期间学费、学习用品、食宿费等全免。
- 2、医疗费按学院规定给予报销。
- 3、学院设立奖学金、助学金,在校期间给予生活补贴和奖励。

## 五、报名时间、报名办法

- 1、从《招生简章》公布之日起即进入报名阶段。

2、凡符合本院招生条件者,由本人所在寺院推荐,经佛协或宗教部门同意,将以下资料邮寄或发邮件到本院:(1)报考登记表(报名表上应有寺院盖章和佛协、宗教部门的意见)(2)身份证复印件(3)学历证书(证明)复印件。(4)已受戒或经过僧人认证的,应提供戒牒和僧人证。(5)县级以上医院体检表(含肝功及肺功)。

3、报名表下载网址。http://www.jianzhen.net/WebFiles/2014499386561.doc

## 六、考试办法

- 1、笔试:佛学、语文、英语。
- 2、面试:早晚课诵、英语口语、日常威仪。
- 3、考生考前复习可访问学院网站拟定的《考试复习提纲》。
- 4、考试时间:2024年8月(具体实际另行通知)。
- 5、经笔试、面试合格的者,择优录取,发给录取通知书。

地址:江苏省扬州市平山路9号鉴真学院

## 七、毕业去向

学僧修完规定课程,各科考试合格,发给本科毕业证书。毕业生主要去向为各地佛教协会、全国各大寺院、佛教慈善组织等;优秀毕业生可选送培养深造。

联系人:仁如法师 18936220002      滨海法师 15062790691(招生办)

    圣敬法师 13390680159      智林法师 18651522229

    开智法师 13952817020

咨询电话:0514-87368216(教务处)

学院传真:0514-87302200      邮编:225008

学院网址:http://www.jianzhen.net

邮    箱:Email:jianzhen@jianzhen.net