



中国佛教 百科全书

赖永海 主编

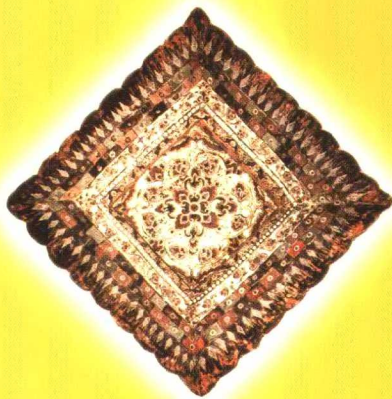
经典卷

上海古籍出版社



国防大学

中国佛教百科全书



经典卷

陈士强 著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·经典卷 / 陈士强撰. —上海:上海古籍出版社, 2000. 12
ISBN 7—5325—2840—5

I. 中... II. 陈... III. ①佛教—中国—百科全书
②佛经—中国—研究 IV. B94—61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 59680 号

中国佛教百科全书

经典卷

陈士强 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 14.5 插页 5 字数 349,000

2000 年 12 月第 1 版 2000 年 12 月第 1 次印刷

印数: 1—6,000

ISBN 7—5325—2840—5

B·326 定价: 30.10 元

《中国佛教百科全书》编辑委员会

(按姓氏笔画为序)

主 编 赖永海
副主编 刘迎胜 莫励锋 徐小跃
编辑委员 王雷泉 业露华 刘迎胜 张宏生 张晓敏
吴为山 李书有 李向平 陈士强 罗 颢
洪修平 徐小跃 莫励锋 麻天祥 董 群
赖永海 潘桂明

组编单位 南京大学中华文化研究院
南京大学宗教学系

策划编辑 张晓敏

责任编辑 王 纯 江建忠 吕 健 罗 颢 郑明宝

编 审 史良昭 汪贤度 李剑雄

统 筹 罗 颢

美术编辑 速泰熙

总 序

佛法广大,号称八万四千法门;经典浩瀚,总有三藏十二部之众。这是一份极可宝贵的人类遗产和精神财富。随着人们对其宗教、文化乃至社会价值认识的不断深入,时下学佛者日多。然而,面对八万四千法门,究竟应该从何而入?浩如烟海的经典宝藏,又如何才能真正做到开卷有益?初学有得者,怎样才能循序渐进、更上一层楼?素有研究者,又如何广开思路、进一步发掘佛教的文化、社会价值,为净化人的心灵、创建时代的精神文明做贡献?凡此种种,《中国佛教百科全书》将试图做出力所能及的努力。

佛教经典浩繁、义理精深,《经典卷》对所有重要佛教经典的结集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍与评释,让你一目了然,阅藏知津;《教义卷》则对整个佛教基本教义的形成、思想意蕴和哲学内涵等分门别类地进行了深入浅出的阐释与评述,使人们对佛教义理的思想内容和哲学意蕴有一个较为全面、清晰的了解。

佛教源远流长,宗派繁多,《历史卷》对佛教传入中国后的历史发展及这种发展的社会历史根据、思想文化背景等进行了线条清晰而又资料翔实的梳理与剖析,以有限的篇幅展现了中国佛教的历史衍变和发展大势;《宗派卷》则对中国佛教史上从魏晋南北朝般若学的“六家七宗”到隋唐佛教的四大宗教各自的思想渊源、学



术传承、基本义理以及各派之间的相互联系及此消彼长等,进行了颇为深入的论述与辨析,一展隋唐佛学盛世之风采。

中国佛教,自汉魏至明清,高僧辈出,代有其人,《人物卷》对中国佛教史上较著名大德高僧之生平活动、思想特质、译经弘法、道行德操等的报道,既客观公允,又深入具体,从一个侧面反映了中国佛教发展的历史风貌。中国佛教的制度仪轨,有些承续于印度佛教,有些则颇具中国特色,史称“马祖创丛林,百丈立清规”,说明中国佛教的寺院制度和礼仪清规多有本土僧人的创造,《仪轨卷》对中国佛教的寺院殿堂、教职教制、节日礼仪乃至罗汉诸天等都有较详尽具体的介绍与述评,借此可以一窥汉化佛教的制度仪轨和寺院生活。

中国佛教的另一个重要特点,就是受中国传统文化的影响逐渐走上中国化的道路,隋唐以降,中国化的佛教又反过来对中国传统文化产生巨大的影响,此中尤以禅与传统诗书画的结合进而演化为禅诗、禅画表现最为突出,《诗偈卷》精选了近二百篇的诗词偈句,既深入地剖析了这些诗篇的文学意韵,又着重揭示其中所蕴涵的佛理禅趣,并且通过比较分析的方法,探讨了禅与中国古代诗歌之间的相互渗透和相互影响,使人们确实地看到,禅与古代诗歌的关系,正如古人所说的:“不懂得禅,不足以论诗。”《书画卷》则采取个案分析与历史叙述相结合的方法,较深入地揭示出佛理禅趣与中国古代书画的相互关系。一方面,僧人禅师常常染指书画,另一方面,书画家也多涉足佛教,一方面,佛理禅趣大量融入书画之中,另一方面,书坛画苑处处流露出禅机佛意,中国古代书画的历史发展,确实与中国佛教思想的演变遥相呼应、息息相关。

佛教艺术是中国佛教文化的一个重要组成部分,此中尤以佛教建筑、佛教雕塑以及佛教对中国古代建筑、雕塑艺术的影响,值得人们进行深入的探讨和发掘。《雕塑卷》对佛教雕塑艺术的传

人、流变及其形成中国特色的发展道路、对佛教雕塑的造型、装璜乃至石窟艺术中之彩塑、壁画等，都进行颇为深入、详尽的介绍、剖析与论述，较系统地再现了中国佛教雕塑艺术的全貌。《建筑卷》则对中国佛教建筑之历史发展、各派佛教寺院之布局、各种佛教殿堂之结构及其特征乃至典型之佛教建筑如寺塔、经幢等，都进行较全面甚至颇为专业性的介绍和评析，不仅对于人们了解历史上的佛教建筑，而且对于日后的寺院、殿堂的构建等，都有一定的借鉴意义。中国古来有“天下名山僧占多”的说法，历史上的名胜古迹多与佛教有联系，中国佛教的发展也常与寺院之变迁相关联，《名山名寺卷》除了对中国佛教四大名山进行由点到面的详细介绍外，还收录了全国著名寺院数百个，并对其地理位置和人文景观、创寺高僧和宗派特色、历史沿革和现存规模等都进行较为具体的介绍与点评，举凡“到此一游”者，既可一览祖国的名山宝刹、风景名胜，又能从一个侧面窥探中国佛教的此消彼长和迁流演变。

《中国佛教百科全书》凡十一卷，总约三百万字，从经典、教义、人物、历史、宗派、仪轨、诗偈、书画、雕塑、建筑、名山名寺等十一个方面，较全面系统地再现了中国佛教及中国佛教文化的总体面貌及其历史发展，其中，既有基本知识的介绍，又有主要义理的阐释；既有历史发展的概述，又有个案的深入剖析；既有宗教意义的阐发，又有文化价值的揭示。就编撰者的主观愿望说，力图把通俗性与学术性较好地统一起来，使《全书》既是初学者登门入室之阶梯，对佛学研究者又具有较高的参考价值。当然，由于编撰者的学力识见等多有局限，书中之错讹偏颇在所难免，凡此，均俟之于方家大德的赐正、教示。

赖永海

陈士强, 1949年生, 浙江诸暨人。1982年毕业于复旦大学哲学系, 获哲学硕士学位, 现为复旦大学出版社副编审。著有《佛典精解》、《中国学术名著提要·宗教卷》(主编)、《中国学术名著提要·哲学卷》(副主编)。

赖永海, 1949年生, 福建平和人, 哲学博士, 现为南京大学教授, 南京大学中华文化研究院院长。主要著作有《中国佛性论》、《中国佛教文化论》、《佛道诗禅》、《佛学与儒学》、《湛然》、《维摩诘经释译》、《楞伽经释译》、《高僧传释译》等, 1991年被国务院学位委员会和国家教委评为“在工作中做出突出贡献的中国博士”, 1993年被国务院学位委员会评为博士生导师。

目 录

总 序	1
绪 说	3
第一章 佛说教法的结集	13
第一节 第一次结集	16
第二节 第二次结集	18
第三节 第三次结集	20
第四节 第四次结集	24
第五节 其他传说	25
第二章 小乘三藏的形态	27
第一节 小乘经	28
一、九分数·十二部经	28
二、四阿含·五尼柯耶	30
三、《阿含经》以外诸经	37
(一) 本生类	38
(二) 禅观类	39
(三) 福田类	39
(四) 业道类	40



(五) 名数类	41
(六) 其他	41
四、《阿含经》注疏	42
第二节 小乘律	43
一、广律	45
二、戒本·羯磨·威仪·律论	48
第三节 小乘论	50
一、大众部论典	52
二、上座论部论典	53
(一) 分别说部	54
(二) 说一切有部	57
(三) 贤胄部·正量部·经部	63
第四节 藏外典籍	65
第三章 大乘经典的问世	68
第一节 大乘经	70
一、初期大乘经	71
二、中期大乘经	80
(一) 如来藏系	81
(二) 阿赖耶识系	84
(三) 其他	86
三、后期大乘经	87
第二节 大乘律	88
一、梵网类戒本	89
二、瑜伽类戒本	91
三、优婆塞类戒本	93
第三节 大乘论	94



一、释经论	96
二、集义论	99
(一) 中观派	100
(二) 瑜伽行派	103
三、因明论	113
第四节 藏外典籍	122
第四章 密教经轨的成立	123
第一节 密典的思想渊源与分类	124
一、密教的起源与发展	124
二、密典的部类	132
第二节 早期密典	135
第三节 中期密典	143
一、胎藏部	146
二、金刚顶部	148
三、苏悉地部	155
四、陀罗尼部	156
第四节 晚期密典	165
第五章 佛典的传译与语种	171
第一节 梵文佛典	173
第二节 巴利文佛典	177
第三节 西域文佛典	179
一、吐火罗文佛典	180
二、于阗文佛典	180
三、粟特文佛典	180
四、回鹘文佛典	181



第四节 汉文佛典	181
一、佛典汉译的开展	183
二、译经制度	188
三、译经规则	191
四、目录和版本	197
第五节 藏文佛典	199
一、佛典藏译的开展	199
二、目录和版本	204
三、藏文佛典的特色	210
第六节 其他语种的佛典	212
一、西夏文佛典	212
二、蒙文佛典	213
三、满文佛典	214
四、日文佛典	216
五、欧美文佛典	219
第六章 中国佛教义理类典籍	220
第一节 前宗派时期的义学著作	224
第二节 天台宗教典	240
第三节 三论宗教典	258
第四节 三阶教教典	264
第五节 法相宗教典	266
第六节 华严宗教典	276
第七节 律宗教典	290
第八节 禅宗宗典	299
第九节 净土宗教典	310
第十节 密宗教典	321



第十一节 藏传佛教宗派教典·····	324
第七章 中国佛教文史类典籍·····	332
第一节 经录·····	333
第二节 教史·····	341
第三节 传记·····	347
第四节 宗系·····	357
第五节 纂集·····	362
第六节 护法·····	372
第七节 地志·····	378
第八节 杂记·····	384
第八章 汉文《大藏经》的源流与版本·····	392
第一节 《大藏经》的由来·····	392
第二节 宋版·辽版·金版·····	400
一、开宝藏·····	401
二、崇宁藏·····	404
三、毗卢藏·····	407
四、圆觉藏·····	408
五、资福藏·····	409
六、磻砂藏·····	411
七、契丹藏·····	412
八、金藏·····	414
九、其他·····	417
第三节 元版·····	418
一、普宁藏·····	418
二、其他·····	420



第四节 明版	423
一、洪武南藏	423
二、永乐南藏	424
三、永乐北藏	426
四、嘉兴藏	428
五、其他	430
第五节 清版	431
第六节 近代版	434
一、频伽藏	434
二、普慧藏	436
第七节 现代版	437
一、中华大藏经	437
二、佛教大藏经	438
三、佛光大藏经	438
四、大藏经补编	439
第八节 高丽版	439
一、初刻高丽藏	440
二、高丽续藏经	441
三、再刻高丽藏	442
第九节 日本版	443
一、天海藏	445
二、黄檗藏	445
三、弘教藏	446
四、卍正藏	447
五、卍续藏	448
六、大正藏	449

经典卷

原书空白页

绪 说

公元前六世纪,是人类思想史上一个辉煌的世纪。差不多在古代文明发祥地的国家,都涌现了一批才思敏捷,富有创见的思想家,他们或聚徒讲学,或游说各地,随时准备给任何乐于聆教的人以政治的、宗教的、哲学的和道德的教诲。在古希腊,泰勒斯创立了米利都学派,毕达哥拉斯创立了毕达哥拉斯学派,色诺芬尼创立了埃利亚学派,赫拉克利特创立了爱非斯学派;在中国,老子创立了道家学派,孔子创立了儒家学派,孙武编撰了兵家的代表作《孙子兵法》,子产和邓析分别为以后形成的法家和名家作了理论上的探索;在印度,则出现了与传统的保守的婆罗门教相对立、体现时代变革新意识的沙门(又称室罗摩拏、桑门等,意为息心、净志、劬劳、勤行等,指栖息森林,苦行修炼,或云游四方,传教布道的一批出家修行者)思潮,佛教便是其中的一派学说。

自从原居住在高加索一带的雅利安人,约于公元前十六世纪左右,越过兴都库什山,侵入印度河上游的旁遮普,在那里征服了尚处在母系社会的土著部落达罗毗荼人,建立起自己的统治,以后



又将势力扩张到恒河流域以南,古印度逐渐确定了以“四种姓”为标志的严格的社会等级制度,以吠陀经典为核心的文化体系。

四种姓指的是:

(一)婆罗门 即掌管祭祀,充当神与人之间的媒介的祭司。在四种姓中,它的地位最高,是吠陀经典的传授者和解释者,社会精神文化生活的指导者。

(二)刹帝利 即掌管政治与军事的王族,在四族姓中位于第二。

(三)吠舍 即从事生产劳动和商品流通的平民,包括农民、手工业者和商人,在四种姓中位于第三。

(四)首陀罗 即奴隶,在四种姓中地位最为低下。

前三大种姓为雅利安人,他们享有诵经、祭祀的权力,故称死后能投生转世,名为“再生族”;后一种姓为达罗毗荼人,他们以侍奉雅利安人为本务,没有诵经、祭祀以及死后投生转世的权力,被称为“一生族”。

吠陀经典分为本集和注释两大类。

本集指的是《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》和《阿闍婆吠陀》,通称“四吠陀”。

(一)《梨俱吠陀》为“四吠陀”的根本,最古老的婆罗门教的文献,约成于公元前1400年至公元前1000年之间。它是劝请僧唱颂的赞歌的汇编,凡十卷,共收入赞歌一千零十七篇(加补遗十一篇,则为一千零二十八篇),合一万零五百八十首颂。其中在《原人歌》中,就已提出了婆罗门是原人(“梵天”)的嘴,武士(刹帝利)是二臂,吠舍是二腿,而首陀罗则是脚的思想,这是“四种姓”出于神意的最初表述。

(二)《娑摩吠陀》为歌咏僧所唱的赞歌及其歌曲的汇编,凡二卷,共收录一千八百一十首颂(除去重复的则为一千五百四十九首颂),其中大多抄自《梨俱吠陀》,新颂仅七十八首。



(三)《夜柔吠陀》为行祭僧所念的祭词及其注释的汇编,凡十三卷。它的传本有两类。一类称为《黑夜柔吠陀》,系糅合吠陀的本文(赞歌、祭词、咒词等)和《梵书》(吠陀的注释)而成。凡四种(或五种、七种、八种)十三卷;另一类称为《白夜柔吠陀》,系分离本文和注释,整理《黑夜柔吠陀》,并汇集咒文的解释而成。

(四)《阿闍婆吠陀》为祭火僧所念的招福类咒词和央耆罗僧所念的禳灾类咒词的汇编,凡二十卷,共收入咒词七百三十一篇,合六千首颂。其中有一千二百首颂是从《梨俱吠陀》中抄出的。

注释指的是《梵书》、《森林书》和《奥义书》。

(一)《梵书》下分仪轨和释义两部分。仪轨,规定祭祀的顺序、方法、赞歌的用途等;释义,解说赞歌的意义及语源、祭祀的起源及意义等。

(二)《森林书》论述祭祀和人生的意义。

(三)《奥义书》探求人世间和自然界的种种现象及其哲理。用散文体写成,书中保存了大量的神话与传说。

如果说,吠陀经典的本集主要是汇编祭祀时读诵的赞歌、祭词和咒语的话,那么,吠陀经典的注释则进一步发展了本集的蕴义,奠定了婆罗门教“吠陀天启”、“祭祀万能”、“婆罗门至上”的三大纲领。婆罗门教通过这些经典,将自然现象、社会、人生道德以及各种抽象观念神格化,宣称冥冥之中的“梵天”是宇宙之主、万物之源,天上的神祇、人间的种姓,乃至现象界的所有形态和名称,都是它创造的,而婆罗门则是梵天的代言人。

二

几个世纪过去了,随着铁器在印度次大陆的普遍使用,农业生



产力有了大幅度的提高,手工业分工的细密及产品的增多,又刺激了商业活动的繁荣。公元前七世纪至公元前六世纪之际,一些商人已拥有大规模的船队,它们运载各种货物,来往于印度至缅甸、波斯、阿拉伯国家之间的航线上,从事海外贸易。

与此同时,在恒河流域涌现了一批新的城邦国家,据《中阿含经》卷五十五《持斋经》、《长阿含经》卷五《闍尼沙经》、《大毗婆沙论》卷一百二十四等佛典记载,主要有十六国。其中以实行君主制的摩揭陀(以王舍城,又称罗阅祇城为都,其地在今印度比哈尔邦底赖雅附近)、拘萨罗(又称憍萨罗,以舍卫城为都,其地在今印度西北部拉普地河南岸)、阿槃提(以最胜城,又称唵誓城为都,其地在今印度马尔瓦频闍耶山以北一带)和实行共和制的跋耆(又称拔耆,以吠舍离,又称毗舍离为都,其地在今印度比哈尔邦穆查发浦尔,此国又称吠舍离国)四国为最强盛。这些国家逐渐吞并了小国和弱国,或将它们变为自己的附庸。大国之间为争夺霸权,又互相攻伐,致使干戈不休,战争频仍。其情形与我国春秋末期极为相似。

社会的变革,使原来的种姓制受到了严重的冲击。一向颀顽自大的婆罗门种姓衰落了,一些祭司为了生计,不得不放弃世袭的职业,改行去当商人、医生、樵夫、屠夫、牧人、猎人、佣人、向导等;而原来并不富裕甚至家境贫寒的自由民,也由于各种机遇而发财致富,连婆罗门、刹帝利也转过头来,向他们投去尊敬而又歆羡的目光;至于执掌世俗政权的刹帝利,他们的命运更是漂浮不定,时而贵为国王,时而贱为俘虏。此外,由于雅利安人与土著居民的通婚,也使一些腰缠万贯的商业主已不再满足于往昔听人吆喝的社会地位,他们对婆罗门教陈腐的教义及繁琐的祭祀厌烦不满,对政治、文化也产生了强烈的参预意识,而身为王族的刹帝利因不愿受吠陀经典规定的、由婆罗门解释的各种义务的约束,或明或暗地怂恿和支持反婆罗门教的思想与行动。一般认为,印度是在贵霸王



朝的末期、笈多王朝的初期,即三世纪末至四世纪初进入封建社会的。因此,虽说公元前六世纪印度尚处在奴隶制时期,但这是奴隶制经济急速发展,社会的各个方面都发生深刻变化的重要时期,沙门思潮就是在这种特定的历史条件下产生的。

三

沙门思潮作为当时反婆罗门教的自由派思想家的集合体,其内部包含理论上互相歧异的许多派别。其中有较为系统的理论、一定规模的教团、较大的社会影响的是六师学说,即佛典中所说的“六师外道”(“外道”为佛教对自己以外的其他思想流派的贬称)和佛教。

六师学说指的是:

(一) 阿耆多·翅舍钦婆罗 顺世派的先驱、唯物论者。认为世界上的一切事物(包括人在内),都是由地、水、火、风这四种元素(四大)构成的。人死以后,元素散归自然,灵魂随之消失,不可能轮回转世。主张在现世求得幸福。

(二) 删闍耶·毗罗胝子 不可知论者。对一切问题都不作肯定或否定的回答,被称为“像鳗鱼一样难以捕捉的理论”。他的弟子舍利弗、目犍连后来皈依了佛教,成了释迦牟尼佛十大弟子(指被称为“智慧第一”的舍利弗、“神通第一”的目犍连、“头陀行第一”的迦叶、“天眼第一”的阿那律、“解空第一”的须菩提、“说法第一”的富楼那、“论议第一”的迦旃延、“持律第一”的优波离、“密行第一”的罗睺罗、“多闻第一”的阿难)中的两个。

(三) 末伽梨·拘舍黎 正命派(佛典中称之为“邪命外道”)祖师、宿命论者。认为一切生命体都是由灵魂、地、水、风、火、虚空、



得、失、苦、乐、生、死十二种元素构成的,而元素的结合则是偶然的。无论是贤人还是愚者,只要经过八百四十万大劫,即可自动得到解脱,在命运的锁链中,个人的意志行为是无济于事的。相信可以通过占卜、释梦,预测未来。

(四) 婆浮陀·伽旃那 正命派代表、常住论者。认为构成生命体的是地、水、火、风、乐、苦、命七种元素,这些物质的和精神的元素是永久存在的,因此心物永不灭。

(五) 富兰那·迦叶 正命派代表、无因无缘论者。奴隶出身。认为事物的产生和发展都出于偶然,不存在因果联系,人的善恶行为也不会对将来产生任何影响,对传统的伦理道德说和因果报应说采取否定的态度。

(六) 尼乾陀·若提子 本名筏驮摩那,尊称“大雄”,耆那教的创始人。刹帝利出身。提倡用严格的苦行和禁戒来净化灵魂,使之得到解脱。据记载,当时常用的苦行,有自饿、投渊、赴火、自坠、寂默、鸡犬戒(单腿站立)、裸形、卧荆棘、睡塚间、以泥涂身、拔须发等。

有关“六师外道”的资料,主要见《长阿含经》卷十七《沙门果经》和卷十四《梵动经》。佛典中还有“九十六种外道”的说法,指的是“六师”和他们各自的十五大弟子。“六师外道”中除耆那教迄今仍在印度流行以外,其余的早已绝传。

四

佛教的创始人是迦毗罗卫国的王太子悉达多·乔答摩。

迦毗罗卫国,又称劫比罗伐窣堵、迦毗罗、迦毗梨等,意为妙德城、黄头居处。其地在今尼泊尔南部与印度毗邻的提罗拉科特附



近。1898年1月,英人佩珀在北纬线二十七度三十七分、东经八十三度八分,掘得一个存放遗骨的石壶(舍利壶),上面刻有公元前数世纪流行的婆罗谜文字,意为“这是释迦族佛世尊的遗骨容器,是由有名誉的兄弟及姐妹们、妻子们奉祀的”。从而证实了它的大概的地理位置。

王太子姓名中的“悉达多”是名,意为事业成就者(又译一切义成)、“乔答摩”是姓,意为最好的牛。由于他是释迦族人,觉悟成道以后被尊称为释迦牟尼,意为释迦族的圣人,又称佛陀(意为觉者)、佛、如来、世尊、释尊等。

相传,在喜马拉雅山脚下,今尼泊尔南部与印度交界的罗泊提河的东北,一片长二十里、宽十六里的地方,古时有十个以城为名的小城邦国家,居住在那里的是吠陀时代著名的甘蔗王(又称懿师摩王、义鸠王)的后裔释迦族人(属刹帝利种姓),他们以从事农业和畜牧业为生,保留着原始部落传下来的一些民主传统,而迦毗罗卫的国王净饭王(又称首图驮那)则是十个城邦共同拥戴的首领。净饭王有两个妃子,她们都是与迦毗罗卫国有传统的姻亲关系的邻国天臂城(又称拘利城)善觉王的女儿,即摩耶和她的妹妹波闍波提。公元前565年夏历四月八日,时年四十五岁的摩耶夫人根据当地的风俗回娘家分娩,途经父亲为母亲蓝毗尼建造的花园时,在一棵娑罗树(又称无忧树)下生下了释迦牟尼。

有关释迦牟尼的生卒年,由于古印度典籍(包括佛典)均没有明确的年代记载,各国学者根据不同的史料加以推断,先后得出了六十多种异说。其中比较重要的有:(一)公元前624年至公元前544年说。这是根据南印度羯陵伽国迦罗毗罗王在优昙耶耆利的碑文推断的;(二)公元前463年至公元前383年说。这是根据孔雀王朝阿育王在摩崖(岩壁)和石柱上所刻的法敕,并参考希腊有关与印度交往的史料,先算出阿育王即位的年代,再推出释迦牟尼



的上述生卒年的；(三) 公元前 464 年至公元前 384 年说。这是根据汉译《十八部论》等所记佛教根本分裂的时间推断的；(四) 公元前 566 年至公元前 486 年说。这是根据汉译《善见律毗婆沙》所传的“众圣点记”，即自释迦牟尼去世的当年结集律藏起，每年七月十五日在这部书的后面记一点，到南齐永明七年(489)，共得九七五点推算的。我国近代学者多取“众圣点记”说。

而释迦牟尼的出生地蓝毗尼园，在今尼泊尔境内靠印度边境的小镇鲁明台旁边。1898 年，考古学家在这里发现刻有阿育王法敕的石柱，上面用婆罗谜文字写：“天爱喜见王(指阿育王)于灌顶之第二十年亲自来此朝拜，因此处乃是释迦牟尼诞生之地。兹在此造马像、立石柱以纪念世尊在此诞生。并特谕蓝毗尼村免除赋税，仅缴收入的八分之一。”

摩耶夫人在释迦牟尼出生后的第七天就因病去世了。幼年时代的释迦牟尼是由他的姨母波闍波提养育的。他七、八岁时，就从婆罗门受学声明(语言文字学)、工巧明(工艺历算学)、医方明(医学)、因明(逻辑学)、内明(婆罗门教指的是四吠陀，后来佛教用指佛学)等五明，又从武师学习诸般武艺。十六岁(另说十七岁或十九岁)时，娶表妹耶输陀罗为妃，生下一个儿子，取名为罗睺罗。

释迦牟尼的宫廷生活是优裕舒适的。他拥有适合不同季节居住的三座宫殿(三时殿)，冬天可以御寒，夏天可以避暑，雨季可以防潮，衣着华丽，饭食丰盛，每天还有歌舞陪伴。他的父亲对他十分宠爱，希望他将来能绍嗣王位，成为统一天下的“转轮王”。然而，性情温顺、喜欢独自沉思的释迦牟尼对这一切并不迷恋。他目睹当时印度的战争残杀，看到现实生活中生、老、病、死的种种痛苦，从而萌发了“世间无常”，眼前的豪华奢侈短暂易逝的念头，决定舍弃世俗生活，出家修行，以求得人生的真谛，获得精神上的解脱与超越。



释迦牟尼于二十九岁那一年出家以后，周游访师。起先，他向栖隐在王舍城附近山林的数论派先驱阿逻罗·迦罗摩和邬陀迦·罗摩子学习古印度出家修行者通习的法门——禅定，即静坐思惟，专注一境（其中，禅为禅那的略称，意为静虑，指寂静端坐，思惟审虑；定，又译三摩地、三昧等，指止息杂念，专注一境）。不久，因感到二师指示的禅定境界并非是究竟之道，便离开了他们，来到尼连禅河的苦行林，用严苛的绝食苦行进行修炼，以期得到灵魂的净化升华。他以食用野生果物为生，并且逐渐减少进食的数量，以至每天只吃一麻一麦。这样，持续了六年，弄得他形容枯槁，也仍然没有获得预期的结果。于是，他决定放弃苦行。他在尼连禅河里洗了澡，又喝了一位牧羊女供献的乳糜，恢复了体力。然后，独自来到菩提伽耶（在今印度比哈尔邦伽耶城南约十公里处，阿育王后来在那里建造了大菩提寺）一棵毕钵罗树下，铺上吉祥草，在草上结跏趺坐。发誓：如果不得无上菩提（智慧）宁可粉身碎骨，也终不起座。经过七天的冥思苦索，终于大彻大悟。从此，释迦牟尼从一名修行者而成就为佛，毕钵罗树也因而改名为菩提树。

这一年，他三十五岁。这一天后来被确定为佛成道日，即夏历十二月八日。

释迦牟尼觉悟成道之后，形成了自己独特的观察和分析事物，特别是人生现象的思维方式，这便是观念形态的佛教；而当他在波罗奈斯城外的鹿野苑（在今印度北方邦贝拿勒斯城西约七公里处。近代，在那里发现了刻有阿育王法敕的石柱），初次向阿若憍陈如（略称憍陈如）、阿说示、跋提、十力迦叶、摩诃男拘利等五人（他们是释迦牟尼出家以后，净饭王在族人中选派的五个侍者）宣说自己证悟的思想内容，并使他们皈依而成为弟子（世称五比丘）时，便开始了佛教的传播，诞生了佛教的组织形式——僧伽（意为和合众，又称僧团），从而形成物化形态的佛教。



作为观念形态的佛教,它逐渐形成了四谛(有关人生的四种真理,即苦、集、灭、道)、八正道(八种正确的修行方法,即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定)、三学(三门必修科目,即戒、定、慧)、五蕴(构成众生的五项要素,即色、受、想、行、识)、十二因缘(构成众生生死流转的十二个因素或环节,即无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死)、三法印(三项根本佛法,即诸行无常、诸法无我、涅槃寂静)等教说。

作为物化形态的佛教,它逐渐形成了佛教信仰者的团体。狭义的僧伽,指的是出家的佛教信仰者的团体,有四众和五众两种说法。四众指的是:(一)比丘,二十岁以上受过具足戒的出家男子;(二)比丘尼,二十岁以上受过具足戒的出家女子;(三)沙弥,二十岁以下未受过具足戒的出家男子;(四)沙弥尼,二十岁以下未受过具足戒的出家女子。“五众”是在“四众”的基础上,增加“式叉摩那”一众,指成为比丘尼之前二年的出家女子(设立二年的考察期,主要是为了避免已怀孕的妇女出家后生子)。广义的僧伽,还包括在家的佛教信仰者,即优婆塞(男居士)和优婆夷(女居士),与前五众,合称七众。

在以后的发展中,佛教不仅远远超出同时代的其他学派和宗教团体,而且传出国界,成为世界性的一大宗教。

释迦牟尼和弟子们的言教,以及他们所反映的特定的文化背景和历史情形,便是佛教经典的理论来源。

第一章 佛说教法的结集

古印度,又称天竺,按其方位分为东、西、南、北、中五个区域,统称五印度(或五天竺),境内有三条大河:印度河、恒河、布拉马普特拉河。释迦牟尼创立佛教以后,主要在恒河中下游一带从事传教活动。东到瞻波(都城旧址在今印度比哈尔邦东部巴格耳普尔略西不远处),西到拘睢弥(又译憍赏弥,都城旧址在今印度北方邦南部阿拉哈巴德西南三十里的柯散),南到王舍城,北到迦毗罗卫,到处留下了他游化的足迹。其中,居住时间最长的是摩揭陀国的王舍城和拘萨罗国的舍卫城。王舍城外的竹林精舍(又名迦兰陀竹园,由迦兰陀长者献地、摩揭陀国频婆娑罗王建舍,施与佛陀)、耆闍崛山(又译灵鹫山、灵山,相传佛陀曾居此而说《阿含》等经),舍卫城外的祇园精舍(又称给孤独园、祇树给孤独园、逝多林给孤独园,由须达多,意译给孤独长者和拘萨罗国波斯匿王的太子祇陀施与佛陀)、鹿母讲堂(又称毗舍佉母堂,由一个名叫“毗舍佉”,意为“鹿”的小孩的母亲造精舍施与佛陀),以及吠舍离城外的庵没罗园(又译庵婆罗园、捺女园,由妓女庵没罗施与佛陀),拘睢弥城外的瞿师罗园(又译具史罗园,由瞿师罗长者施与佛陀)等,都是释迦牟尼讲述佛法的重要场所(上述佛教遗迹在东晋法显《佛国记》、唐玄奘《大唐西域记》中均有记载)。

释迦牟尼传教的方式是因机施設,不拘一格。他以听闻者易



懂的俗语(即方言,偶而也用规范化的书面语“雅语”,即梵语),温和平易的语调,融合各个领域极为丰富的文化知识的睿智,偈颂、譬喻、敷演、议论、问答等形式,在不同的场合,针对不同的对象,宣说不同的内容。他既谈论佛教的义理、名相(指名词术语。其中有不少是带数字的,如十二因缘、三法印、五蕴、四禅等,故又称名数、法数)、修持和戒斋,也谈论世人关心的功德和善行,劝诱止恶扬善。他身体力行地倡导“众生平等”,上至国王、大臣、婆罗门,下至农夫、商人、手工业者、渔民、奴隶、妓女和盗贼,一律同等看待,慈悲施化,并且在僧团内部实行民主的羯磨(意译办事、业)制度,即通过僧众会议,集体讨论和决定僧团的各项事务,以期达到僧团内部戒和同修、见和同解、身和同住、利和同均、口和无诤、意和同悦的“六和敬”的目的。所有这些,促成了佛教在社会上的广泛的传播。

释迦牟尼前后行化达四十五年之久。公元前 486 年夏历二月十五日,他在率领弟子们从吠舍离出发,向北游化的途中,示寂于北末罗国拘尸那迦城(又译拘夷那竭、拘尸那揭罗,意为角城、茅城,其地在今印度联合邦迦夏城)附近的娑罗林(位于迦夏城西北三、四里的阿特多伐底河的对岸),终年八十岁(有关释迦牟尼的生平事迹和史料,参见笔者撰写的《中国大百科全书·宗教卷》“释迦牟尼”条,中国大百科全书出版社 1988 年 1 月版;以及清代松巴堪布《如意宝树史》中所说的佛的“一百二十五事业”,甘肃民族出版社 1994 年 7 月版蒲文成等汉译本)。

由于释迦牟尼在世的时候,佛教尚没有成文的经典,佛陀的言教是通过听闻者的口口相传而得到流播的。为了使佛陀的一代教说能够长久地保存和流传下去,并以此来指导失去导师以后的僧团的活动,就在释迦牟尼入灭后不久,佛教僧团便开始了引人瞩目的佛典编集工作。



最初的佛教经典是以“结集”(又称会诵)的方式,即举行僧众大会(确切地说是比丘大会),由一人当众背诵释迦牟尼生前的教说,经与会者审核通过的方式产生的。其结果是形成了最初的经(又译契经、法、修多罗、修妬路等)藏、律(又译调伏、毗奈耶、毗尼等)藏,以后又产生了论(又译对法、阿毗达磨、阿毗昙、毗昙等)藏。经藏为契经类经典的汇编,起初只收释迦牟尼亲口宣说的教法,后来也扩展为兼收其他佛、菩萨、诸天(天神),以及佛弟子所说的教法;律藏为戒律类经典的汇编,一般只收释迦牟尼亲自制定的戒律条文;论藏为释义类经典的汇编,它是对经藏中所收佛经的义理作出的阐释与发挥,一般由佛弟子撰述。世代相沿的佛教经典体系——三藏,就是由这三大部分构成的。

另外,佛典中还有四藏、五藏的说法。四藏,指的是经藏、律藏、论藏和杂藏(见《增一阿含经·序品》、《大智度论》卷十一等);五藏,一指经藏、律藏、论藏、杂集藏和禁咒藏(见《大唐西域记》卷九),一指经藏、律藏、论藏、杂藏和菩萨藏(见《分别功德论》卷一)。

相传,小乘佛教(以自利,即个人获得解脱为修行宗旨的早期佛教,相对公元前一世纪左右兴起的以自利、利他为修行宗旨的大乘佛教而言)共有过四次大结集,其中前两次是僧团尚未发生根本分裂以前的原始佛教(释迦牟尼创立佛教至他人灭后一百年之间的佛教)期举行的,后两次是在僧团发生根本分裂以后的部派佛教(释迦牟尼入灭一百年以后形成的部派鼎立时的佛教)期举行的。其间,先后经历了龙种王朝(公元前五世纪—公元前四世纪)、难陀王朝(公元前四世纪)、孔雀王朝(公元前317年—公元前187年)、案达罗王朝(公元前232年—公元前225年)、巽伽王朝(公元前180年—公元前75年)、甘婆王朝(公元前75年—公元前30年)和贵霜王朝(约公元前80年—320年)。



第一节 第一次结集

第一次结集,又称“王舍城结集”、“五百人集法”。相传,是在释迦牟尼入灭的当年雨季,在王舍城外毗婆罗山的七叶窟(又名“七叶岩”,以七叶树生于岩窟之上而得名)举行的。参加结集的是以释迦牟尼的大弟子迦叶为首的五百比丘。

释迦牟尼在娑罗林的两棵娑罗树中间右胁而卧,半夜入灭的时候,身边只有阿难等少数弟子。时在外地的迦叶等人闻讯赶去,参加了遗体火化仪式。火化后遗存的佛陀遗骨(舍利),为遮罗波、罗摩迦、毗留提、迦毗罗卫、吠(又作毗)舍离、摩揭陀、婆波(南末罗)、拘尸那迦(北末罗)等八国分得,各建塔供养(见《长阿含经》卷四)。对于佛陀的入灭,绝大多数的佛弟子悲痛万分,但也有少数懈怠比丘感到快慰。他们说:佛陀在世的时候,经常说,应该怎样做,不应该怎样做,如今我等摆脱了约束,从此可以任意所为了。听到这种议论,迦叶十分生气,由此萌发了结集佛陀遗教,依据教法治理僧团的念头。

他的想法得到了众多佛弟子的赞同。佛陀生前制定的僧制规定,在雨季的三个月(六月至九月)中,僧人应定居一处,坐禅修学,禁止外出云游,以免伤害滋长的草木小虫,此为“夏安居”,又称安居、坐夏、坐腊(中国佛教则将夏历四月十六日至七月十五日定为安居期。安居前一日称“结夏”,安居结束称“解夏”)。于是,众人商议在即将到来的夏安居期间,在七叶窟前举行结集大会。早先曾支持提婆达多分裂僧团的活动,后来忏悔而皈依佛陀的摩揭陀国阿闍世王(又译末生怨王,频婆娑罗王之子),支持了这项动议。他特地在窟前营建了精舍,以供与会者居住,并提供了所需的食物



和生活用品。

这次结集是在迦叶的主持下,从六月下旬开始的,至九月下旬结束,历时三个月。会上,先由优波离诵出律藏,次由阿难诵出经藏。在唱诵每一部经典时,诵持者必须逐一回答迦叶有关佛陀说法的地点、对象、缘由等方面的提问,然后诵出佛陀在那次说法时所说的内容,在得到与会者一致认同之后,方才确定下来。原始佛教的开卷语“如是我闻”,意思是“我亲自听到这样说”,便是由此而来的。不过,由于古印度一直盛行以记诵口述的方式传授圣典的做法,佛教也不例外,诵出的律本和经本并没有当即记录成文,成文的佛经相传是在公元前一世纪才有的,因此,当时形成的是经过核准的口语佛经,而不是书面佛经。

有关第一次结集的内容,佛典的记载不尽相同。《摩诃僧祇律》卷三十二、《五分律》卷三十、《善见律毗婆沙》卷一等说,会上只结集了修多罗藏(经藏)和毗尼藏(律藏);而《十诵律》卷六十、《四分律》卷五十四、《大智度论》卷二等说,会上,还由阿难诵出了阿毗昙藏(论藏),佛教的“三藏”在第一次结集时就已齐备。学术界多取前说。另外,《大唐西域记》卷九等还提到,没有应邀参加五百人结集的人,在离七叶窟不远的地方,同时也举行了一次结集,称为“大众部结集”,以别于迦叶的“上座部结集”。说在第一次结集时就存在一些不同意见是可能的,因为《五分律》、《四分律》等都提到有个名叫富兰那(又作富娄那)的长老从南方赶来,与迦叶讨论经与律,提出他亲自听到的一些律文也应受持。但说当时已明显地分裂为两大派,并同时举行了两次结集,这当是部派佛教兴起后的说法,殆非史实。



第二节 第二次结集

第二次结集,又称吠舍离城结集、七百人集法,相传是在佛灭后一百年(一说一百一十年)于吠舍离城举行。参加结集的是以耶舍(又译耶舍陀、耶舍那、耶舍伽乾陀子,相传是阿难的弟子)为首的七百比丘。

耶舍是中印度拘萨罗国的佛教长老。有一次,他乞食游方,来到跋耆国的首都吠舍离城。城北猕猴池边的树林中有一处有名的佛教胜地——重阁讲堂,佛陀生前曾居此传教布道。耶舍到达的那一天,正值寺院举行布萨(又译布沙他、优补陀婆等,意为净住、善宿、长养),即僧人每半月(上半月的十五日、下半月二十九日或三十日)一次的说戒活动,寺僧用铜钵盛水,放在堂宇前,唤请前来观览礼瞻的信众施以金钱,多少不论,以供寺院购买所需物品。耶舍认为,这是“非法求施”,有违戒律。因此,不仅劝说寺僧不要这样做,而且向俗人宣说非法求施的罪过,要他们不施钱。此事激怒了当地跋耆族的比丘,他们责令耶舍悔过,并向信众公开认错,然而耶舍仍然坚持自己的观点,结果被摒出僧团。

耶舍离开吠舍离以后,前往(一说遣使前往)吠舍离以西的一些国家,如中印度的秣兔罗国(又译摩头罗、摩偷罗等,都城旧址在今印度北方邦西部马土腊西南的马霍里)、韩若国(又译萨寒若,其地不详)、波理夜咀罗国(又译波利耶,在秣兔罗国以西五百里处)、拘睢弥国(即憍赏弥,上述诸国见《大唐西域记》卷四、卷五和卷七)、西印度的阿槃提国等,寻求各地僧团的支持。这些西方僧团的长老均赞同耶舍的观点,相约同赴吠舍离,裁决此事。与此同时,吠舍离的比丘也到东方一带活动,谋求支持。于是,以耶舍为



代表的西方僧团和以跋耆比丘为代表的东方僧团,总计七百比丘,汇集于吠舍离,讨论包括乞钱在内的跋耆比丘施行的十种做法,即“十事”是否符合戒律的问题。这“十事”是:

- 一、角盐净 即允许用角器贮藏食盐。
- 二、二指净 即允许在中午日影偏西二指时仍可进食。
- 三、他聚落净 即允许午饭后到别的聚落再进食。
- 四、住处净 即允许同一住地的僧人参加不同地点的布萨。
- 五、赞同净 即允许在有人缺席的情况下议事并作出决定,然后再征求缺席者的意见。
- 六、所习净 即允许按僧团先例行事。
- 七、不搅摇净 即允许饮用未经搅拌去脂的牛乳。
- 八、饮阁楼伽净 即允许饮用未发酵的椰子汁。
- 九、无缘坐具净 即允许使用不缝贴边、大小不一的坐具。
- 十、金银净 即允许接受施舍的金银。

由于参加集会的人数过多,双方各执己见,争论不休,讨论难以取得实质性的进展,因此,经双方商定,各推派四位有威望的上座(僧龄长、德行高的长老)为代表,组成最高的仲裁委员会,在婆利迦园开会,对“十事”逐一加以审查。经过辩论,东方僧团的代表被西方僧团的代表所说服,一致通过了关于“十事非法”,即“十事”违背戒律,应当禁止的决定,并把它们写进律文。相传,为统一认识,在对“十事”作出裁定之后,与会的比丘还重新会诵了经藏和律藏。这次结集历时八个月而告结束。

以上记载见于上座部系的律典。而大众部系的律典则对此持不同的说法,《摩诃僧祇律》卷三十三说,第二次结集所讨论的是“五净法”,即制限净、方法净、戒行净、长老净和风俗净,并且肯定了乞求金银钱币的做法。

第三节 第三次结集

第三次结集有南北二说。南说,指的是南传佛教,即由印度向南传播形成的斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝等国的佛教(以信奉小乘上座部佛教为主)的传说;北说,指的是由印度向北传播形成的中国、朝鲜、日本、越南等国的佛教(以信奉大乘佛教为主)的传说。

南传佛教所说的第三次结集,指的是“华氏城结集”。相传是在佛灭后二百三十六年于华氏城(又译巴连弗邑、香花宫城、波吒釐子等,摩揭陀国阿育王从王舍城迁都于此,其地在今印度比哈尔邦首府巴特那)举行。参加结集的是以目犍连子帝须(略称帝须,阿育王之子摩晒陀出家后的师父)为首的一千比丘。

据南传佛教史书《岛史》(又名《岛王统史》,斯里兰卡现存最古的巴利文编年史诗,约成于公元四、五世纪,作者不详)、《大史》(又名《大王统史》,巴利文编年史诗,公元五世纪末摩诃那摩撰)、《善见律毗婆沙》(公元五世纪初赴斯里兰卡的印度僧人觉音,又称“佛音”撰的《律藏疏》的节抄本,有汉译)记载,第二次结集以后,跋耆比丘因对大会通过的将“十事”断为非法的上座们的决议不满,另外又举行了一次集会。在这次结集中,他们更改了三藏的一些内容,以适应自己的观点,并且增入了一些新的经典,从而形成了大众部,而将与自己的观点相对立的上座们称为上座部。上座部主张对佛制戒律(包括微细戒)一概严格遵守,而大众部主张对佛制大戒须严格遵守,而对小戒、微细戒可视实际情况有取有舍。佛教史上说的第一次分裂,或根本分裂,就是指统一的佛教僧团分裂为上座部和大众部这两大派系。



在以后的发展中,上座部和大众部的内部,又因为师承、见解、区域、语言等方面的差异而发生再分裂(称为枝末分裂),大部分出小部,小部又分裂为支部,至公元前一世纪中叶,先后形成了二十四部:大众部分为牛家部(又称鸡胤部)、一说部、制多山部(又称案达罗派),牛家部又分出说假部和多闻部,连根本大众部在内,总计六部;上座部分为化地部和犍子部(又称跋闍子部),化地部分出说一切有部(略称有部)和法藏部,说一切有部又相继分出饮光部、说转部、经部,犍子部分出法上部、贤胄部、六城部(又称密林山部)、正量部,连根本上座部在内,总计十二部;以后印度佛教还分裂出雪山部、王山部、义成部、东山部、西山部和金刚部,凡六部(以上参见《大史》第五章)。

华氏城结集就是在佛教发生根本分裂之后的一百多年时举行的。

南传佛教说,印度孔雀王朝的第三代君主阿育王(公元前268—公元前232年在位)杀兄而登王位,后用武力统一了全印度。阿育王在即位之初,粗暴残忍,滥杀昆仲及大臣。征伐羯陵伽国以后,因目睹戮杀十万人,尸骨遍野的惨状,大生悔心。回师后,即皈依佛教。颁发了许多法敕,并将它们刻在摩崖或石柱上;在全国各地大兴寺塔;巡礼佛教遗迹;禁杀生,行布施;派遣大批传教师到各地以及邻国弘传佛教等,成为历史上最著名的护法君主。南传佛教相传有两个阿育王,一是黑阿育王,一是白阿育王(又称法阿育王),前者恶,后者善,两人相距百年。据学者考证,这“黑阿育王”可能是指阿育王皈依佛教之前讲的,“白阿育王”则是指皈依佛教之后讲的,实为同一人。阿育王在皈依佛教以后,在鸡园寺举行了七年的斋会,每天供养的僧人达数万人之多。大批外道为谋求衣食,混迹其中,造成僧团内部人员混杂,争论不休。为此,阿育王于即位的第十七年(公元前251年),从阿呼山请来了目犍连子帝须,



着手对僧团进行清理。阿育王作成众多隔障,将同一见解的人集中在一隔里。然后从每一隔中唤出一名比丘,亲加审问,凡是属于邪见的,并令还俗。

事后,由帝须主持,在僧众中选出通达三藏的一千比丘,于华氏城举行了历时九个月的第三次结集。会上重新结集了三藏,并且由帝须编纂了《论事》一书,书中记述了部派佛教内部的各种论事,以及帝须一派所批驳的二百多种观点。由于帝须属于南传上座部(又称分别说系)中的化地部,故这次结集也被认为是分别说系或化地部的结集。

北传佛教所说的第三次结集,指的是“迦湿弥罗结集”,相传是在佛灭后四百年(一说五百年,近人考定为二世纪初叶)于迦湿弥罗(又译罽宾,今克什米尔一带)举行。《大唐西域记》卷三等记载了迦湿弥罗结集的情况,但没有明确它是第几次结集。而一些藏传佛教史书,如布顿的《佛教史大宝藏论》(又称《善逝教法史》、《布顿佛教史》)、多罗那他的《印度佛教史》等都明确地将迦湿弥罗结集称为“第三次结集”,并认为具体的结集地点是在迦湿弥罗的恭巴寺或耳严林寺。参加结集的是以世友(又译婆须蜜多、伐苏蜜多罗,一、二世纪之际,北印度犍陀罗国人)为首的五百比丘。由于迦湿弥罗结集按时间顺序是在阿卢寺结集之后,故近人也有将它称为“第四次结集”的。

据北传佛教论书《大毗婆沙论》和史书《异部宗轮论》等说,佛教僧团的根本分裂是由佛灭后一百年左右大天(中印度末土罗国商人之子)提出的“五事”引起的。“五事”指的是:

- 一、阿罗汉(已达到自身修行圆满的人)仍不能摆脱情欲,在梦中会因魔女的引诱而遗精。
- 二、阿罗汉仍会不知道自己修行已达到的果位。
- 三、阿罗汉对教理仍有疑惑不解之处。



四、阿罗汉的修行仍需他人指点。

五、阿罗汉仍有痛苦的感觉,通过发出“苦哉”之声来帮助自己实现解脱。

大天将五事编为一偈:“馥所诱无知,犹豫他令人,道因声故起,是名真佛教。”并在布萨日当众唱诵,从而引起争论。赞成大天的主张的,即为大众部;与之相对立的,即为上座部。大天因而成了大众部的创始人。此为根本分裂。

据《大毗婆沙论》卷九十九说,大天先前犯有三种死后当堕“无间地狱”的罪业(三无间业):一弑父。其父外出经商,他竟与生母相通,待父还家时,又与母合谋杀之;二杀罗汉。大天与母出逃后,在摩揭陀国华氏城遇见认识自己的僧人,惶恐事彰,又杀了那人;三弑母。大天的生母后来与他人通奸,大天又将其母杀死。由于大天是大众部的首领,而《大毗婆沙论》则是与之相对立的上座部系统中的说一切有部的著作,故近人也有对此说持怀疑态度的,认为这未必是事实。

至于枝末分裂,则是指大众部分出一说部、说出世部、鸡胤部、多闻部、说假部、制多山部、西山住部、北山住部,凡八部;上座部分出说一切有部,说一切有部分出犍子部、化地部、饮光部(又称善岁部)、经量部(又称说转部),犍子部又分出法上部、贤胄部、正量部、密林山住部,化地部又分出法藏部,凡十部。大众部和上座部的支派总计为十八部,加上根本大众部和根本上座部(又称雪山部),构成北传佛教所说的二十个部派(以上见《异部宗轮论》)。

北传佛教说,佛灭后四百年,大月氏贵霜王朝的迦腻色迦王(128—153年在位)统治了西北印度。迦腻色迦王是继阿育王之后出现的又一位有名的护法君主。他定都犍陀罗国(又译乾陀罗等,其地在今巴基斯坦白沙瓦及其毗连的阿富汗东部一带)的布路沙布逻城(又译富楼兰,即白沙瓦),在那里营造了被称为“西域浮图



(佛塔)最为第一”的雀离浮图(北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》卷五有详细的记载),并且与佛教大德(有高深学识和崇高道德的人)胁比丘(又称胁尊者,因勤行苦行,未曾以胁至地而卧而得名)、马鸣(原为婆罗门外道,后受胁比丘的教化而改信佛教)、众护(又译僧伽罗刹,须赖国人)、世友等结为密友。佛像的雕刻就是从他治世的时候开始的。

迦腻色迦王在政务之暇,还阅读佛经,每天请一位高僧入宫说法。由于这些僧人分属不同的派系,所持的见解也不同,致使他产生了不少疑惑而不能得到解答。于是,他采纳胁比丘的意见,在全国选拔了五百比丘,让他们在世友的主持下,在迦湿弥罗举行结集,以统一经典和思想。会上各造十万颂,疏释经、律、论三藏。著名的《大毗婆沙论》就是在这次结集中产生的。由于迦腻色迦王在众多的部派中独尊说一切有部,故他支持的这次结集,实际上是说一切有部的结集。

第四节 第四次结集

第四次结集,又称“阿卢寺结集”,指的是公元前一世纪末叶,于斯里兰卡玛杜勒的阿卢寺(又译阿卢迦寺、光明寺)举行的结集,参加结集的是以坤德帝沙长老为首的大寺派(又称摩诃毗诃罗住部、分别说部,因发祥地在斯里兰卡古都阿努拉达普拉南郊的大寺而得名)的五百比丘。此为南传佛教所传,而为北传佛教所无。

据南传佛教说,公元前一世纪末叶,斯里兰卡经历了一场大的动荡。刚即位的伐多伽摩尼王被反叛者推翻而逃亡外地,泰米尔人又从南印度侵入这个岛国,再加上连年的特大干旱,庄稼颗粒无收,成千上万老百姓连同僧尼死于战乱和饥荒。许多人被迫冒险



渡海去印度,以求生存。原有的寺庙大多荒废。当时全岛能够背诵经藏中《义释》(《经集》的注释)的只剩一个比丘,而那个比丘又是一个淫乱放荡的人。历来靠口头传授、记忆保存的佛经面临着失传的危险。

同时,在大动荡以前,斯里兰卡流传的是以大寺为中心的小乘上座部佛教,而在平息了历时十四年的战乱,伐多伽摩尼王重新执政之后,国王为了报答摩诃帝沙长老在自己流亡期间曾经给予过的帮助,特地为长老兴建了无畏山寺(位于阿努拉达普拉城的北郊)。无畏山寺逐渐成了与大寺相对立的兼习大乘和小乘的一派僧徒,即无畏山寺派(又称阿跋耶祇厘住部、法喜部,曾盛行了好几个世纪,1165年被国王波罗迦罗摩巴忽一世取缔而告绝)的活动中心。大寺派长老为了保存凭口头传诵流传下来的三藏,使其免受到国王支持的无畏山寺派的改窜,于是在比较偏远的阿卢寺举行了第四次结集。参加结集的五百比丘集体唱诵了律藏、经藏和论藏,并将审核通过的全部三藏,第一次用文字的形式(巴利文)刻写在贝多罗树叶(其形状像棕榈叶)上,装订成册,这就是最初的贝叶经,从而实现了从口语佛经到书面佛经的历史性转折。

第五节 其他传说

除第四次结集以外,由泰国伐奈那亲王子于1789年撰著的《结集史》还提到了南传佛教的九次结集。其中第一次至第三次结集在印度举行,第四次至第七次在斯里兰卡举行,第八次和第九次在泰国举行。据考证,其第一次至第五次结集的内容与《大史》等所载大致相同,后四次结集并未得到其他南传上座部佛教国家的普遍承认。



另外,据缅甸史记载,1871年,缅甸国王敏东(1853—1877年在位)召集了二千四百名高僧,于首都曼德勒举行了第五次三藏结集。

这次结集以律藏为中心,考订校对佛典原文的同异,前后历时五个月。并且将结集的三藏,分别镌刻在七百二十九块方形大理石上,竖立在曼德勒山麓拘他陀塔寺之中,外有四十五座佛塔围绕,至今尚存。

不过,泰国和缅甸提到的这后几次结集,在时间上都是比较晚的,它们对南传佛教经典的整个体系并未产生决定性的影响。

第二章 小乘三藏的形态

据史料分析,释迦牟尼在世之时,虽然已有根据直接的听闻或间接的传授,而能讽诵释迦牟尼在某次或数次法会上说法的内容(此为口语佛经的原型)的僧人,但由于那时尚未对佛典作系统的分类整理,因而还没有“三藏”之名。而且第一次结集只结集了经藏和律藏,被后世视为论藏初型的若干部佛说论典,在那次结集中,是作为经藏的一部分而加以收录的,并没有独立成为一类。因此,将全部佛教经典分为经、律、论三大部类,并且以含有“收藏”、“包摄”之意的“藏”字来命名,称之为“三藏”,当是在第一次结集以后的事情。《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷十四等说,佛陀在世时已有三藏。以情理判断,这恐系部派佛教时的说法,未必确实。

三藏,按其教乘来剖分,可以分为小乘三藏和大乘三藏。小乘三藏,又名声闻藏,“声闻”意为听闻佛陀言教而觉悟的人。此藏主要载录佛陀为弟子们宣说的四谛、十二因缘、八正道、五蕴、三学等教法。大乘三藏,又名菩萨藏,菩萨为菩提萨埵的略称,又译觉有情、大士、开士等。此藏主要载录以六度(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧)为中心的菩萨行(修行)的教法。小乘三藏的编纂,虽然在尚处于原始佛教期的第一次结集就开始,但真正形成文字的则已是处于部派佛教后期的第四次结集时的事情,前后经历了四百多年漫长的搜集、整理、增广、成文的过程。在部派佛教时代,各



派都有自己的三藏。据唐慧立、彦棕《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷六记载,唐代玄奘从印度取经回国时,就曾带回上座部经律论十五部、三弥底部(正量部)经律论十五部、弥沙塞部(化地部)经律论二十二部、迦叶臂耶部(饮光部)经律论十七部、法密部(法藏部)经律论四十二部、说一切有部经律论六十七部。传今的小乘三藏,从传承上来说也分别隶属于一定的部派。

第一节 小乘经

由结集产生的佛说教法类经典,究竟是按什么样的形式组织起来的,或者说是按何种法则进行分类的,从历史上的记载判别,乃是“九分教”(又称“九部经”)和“十二部经”(又称十二分教);以今存的形式判别,则是“四阿含”和“五尼柯耶”。

一、九分教·十二部经

据巴利文《岛史》所说,第一次结集时编集的佛陀教法方面的内容是九分教,汉译《摩诃僧祇律》等也多次提到九分教,把它当作是原始经藏的最初形态。

对于“九分教”,不同佛典如《摩诃僧祇律》卷一、《大般涅槃经》卷三、《十住毗婆沙论·念佛品》等有不同的解释。依照《法华经·方便品》的说法,并参照其他佛书的解释,指的是:

(一) 修多罗 意译契经,指佛典中无固定句式的散文(又称长行)。

(二) 祇夜 意译重颂、应颂,指专对经典中长行的内容进行



概括和阐发的偈颂。

(三) 伽陀 意译偈、颂、不重颂、孤起颂、讽颂等,指佛典中有一定音韵句式的偈颂。

(四) 伊帝目多伽 意译本事、如是语,指记述佛陀教化事迹的故事(《大智度论》卷三十三则认为,指记述由佛陀叙说的众弟子过去世,即“前世”情形的故事)。

(五) 阇陀伽 又译阇多伽,意译本生,指佛陀叙说的自己在过去世情形的故事。

(六) 阿浮陀达磨 又译阿浮达摩,意译未曾有、希有法,指有关佛陀神通变化的故事。

(七) 尼陀那 意译因缘,指佛陀讲经说法的原委以及有关的情况。

(八) 阿波陀那 意译譬喻,指佛陀借物喻理,或因事兴感而说的各种譬喻。

(九) 优波提舍 意译论议、论义、逐分别说,指用问答的方式,对比较艰深的教义所作的解说。

上述九分教中,修多罗、祇夜、伽陀三部是根据经文的体裁立名的,其余六部则是根据经文的内容立名的。而《摩诃僧祇律》卷一说的“九部经”,指的是修多罗、祇夜、授记、伽陀、优陀那、如是语、本生、方广、未曾有经。

至于“十二部经”,根据《大智度论》卷三十三的解释,指的是:修多罗、祇夜、和伽罗那、伽陀、优陀那、尼陀那、阿波陀那、伊帝目多伽、阇陀伽、毗佛略、阿浮陀达磨、优婆提舍。也就是说,由“九部经”,加上“和伽罗那”、“优陀那”、“毗佛略”三部而成。

(一) 和伽罗那 意译授记、记别,指佛陀对弟子将来证果所作的预言。

(二) 优陀那 意译自说、无问自说,指在无人发问的场合下,



佛陀根据自己意图直接宣说的教义。

(三)毗佛略 意译方广、方等,指佛陀为利乐一切有情(包括人在内的一切有情识的生命体的通称)而说的较为深广的教理。

由于十二部经包括了被当作“大乘”同义词的“方广”一类的经典,因而有人认为它是小乘向大乘过渡时期的产物。其实,“方广”一词早在部派佛教时期就已使用,只是大乘佛教兴起以后借用这个词并赋予新的涵义罢了。《四分律》卷一说到十二部经,其名分别为:契经、祇夜经、授记经、偈经、句经、因缘经、本生经、善道经、方等经、未曾有经、譬喻经、优婆提舍经。这里的“方等经”就是“方广经”。另外,《中阿含经》卷五十四《阿梨吒经》也有十二部经之名,以此看来,十二部经的出现当仅次于九分教,也是较早的。

然而,无论是九分教还是十二部经,都可以看作是对全部佛教经典所作的分类,因为它们所设立的一些部类同样适用于律藏和论藏。藏传佛教名著《佛教史大宝藏论》“明所闻说之法”章曾指出,契经、应颂、记别、讽诵、自说等五部属于小乘的经藏;因缘、譬喻、本事、本生等四部属于小乘的律藏;方广、希有法二部,属于大乘的经藏;论议(又称论义)一部,既是小乘的论藏,也是大乘的论藏。这一说法的根据是《大乘阿毗达磨集论》。因此,经过部派佛教的不断整理归类,原始经藏的界域日益分明起来,百千种小乘经单本(它们当中包括了九分教所说的九大部类)分别被纳入四部或五部大丛书之中,这就是北传汉文三藏中的“四阿含”和南传巴利文三藏中的“五尼柯耶”。

二、四阿含·五尼柯耶

阿含,为梵语音译,又译阿含慕、阿笈摩、阿笈多、阿伽摩等,意



译为法归、无比法、教法、传承等。“四阿舍”指的是按所收经典篇幅的长短以及事义、类别分别编纂的《长阿舍经》、《中阿舍经》、《杂阿舍经》和《增一阿舍经》。

尼柯耶,为巴利文的音译,意译为部或集。“五尼柯耶”指的是《长部》、《中部》、《相应部》、《增支部》和《小部》(今人也有将“五尼柯耶”译为“五阿舍”的,分别称之为《长阿舍经》、《中阿舍经》、《杂阿舍经》、《增一阿舍经》和《小阿舍经》)。

“四阿舍”和“五尼柯耶”之间存在着一定的对应关系,但内容上又有出入。也就是说,它们均源于第一次结集时产生的一个原始的共同的祖本,因而两者的基本内容是相同的;然而它们的今存形式又是经过各部派加工整理而告完成的。汉文“四阿舍”是根据一些不同部派的传本译成的,巴利文“五尼柯耶”则全出自上座部的分别说部(又称分别说系),所以,两者之间又存在差殊。

(一)《长阿舍经》二十二卷。姚秦佛陀耶舍、竺佛念译,弘始十五年(413)译出。佛陀耶舍、竺佛念的生平事迹分别见梁慧皎《高僧传》卷二、卷一。通行本有《大正藏》(第一册)本等。本经因所收经典的篇幅较长而得名,一说因多说久远之事(如过去七佛、世界成坏劫数),以及通过破斥外道之劣,以显示佛教之优而称之为“长”。据法藏部(上座部的分支)传本译出。全书分为四分,共收录经典三十部。第一分,收四经,始《大本经》,终《闍尼沙经》,主要记叙诸佛及弟子在过去世的事缘。第二分,收十五经,始《小缘经》,终《大会经》,主要记叙佛说教法的纲要及修行等事。第三分,收十经,始《阿摩昼经》,终《露遮经》,主要记叙佛对外道异学的论难。第四分,收《世记经》一经,主要记叙六道众生所居世界的起源、相状以及成败劫数等,在《长阿舍经》所收各经中成立较晚。

《长阿舍经》的别生经(《长阿舍经》收录的小经或根据《长阿舍经》某一部分内容编成的小经的单行本)有:后汉安世高译的《长阿



舍·十报法经》二卷、《人本欲生经》一卷、《尸迦罗越六方礼经》一卷等二十一种(据《佛光大辞典》，台湾佛光出版社 1989 年 6 月版)。

与《长阿含经》相对应的是巴利文《长部》。《长部》分为《戒蕴品》、《大品》、《波梨品》三品，共收经三十四部。在《长阿含经》收录的经典中，除《增一经》、《三聚经》、《世记经》三经以外，其余诸经均见于《长部》，但文字颇有出入。《长部》的汉译本名为《长部经典》。它的节选本由近代江炼百译出，初被收入《普慧大藏经》，后被编入台湾蓝吉富主编的《大藏经补编》(台湾华宇出版公司 1986 年版)。此本共收二十三部经，始《梵网经》，终《弊宿经》。《长部》的全本，由今人通妙译出，收入台湾出版的《汉译南传大藏经》(台湾元亨寺妙林出版社 1990 年 10 月版)第六、七、八册。

(二)《中阿含经》六十卷。东晋僧伽提婆译，隆安二年(398)译出。僧伽提婆的生平事迹见《高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第一册)本等。本经因所收经典的篇幅在“四阿含”中属不长不短而得名。一说，因它所说的义理合乎中道，故称之为“中”。据说一切有部(上座部的分支)传本译出。全经分为五诵(一天或一次诵毕为一诵)十八品，共收录经典二百二十二部。据当时协助僧伽提婆译经的豫州沙门道慈统计，总共五十一万四千八百二十五字。第一诵为《初诵》，五品半，始《善法经》，终《天使经》，凡六十四经。第二诵为《小土城诵》，四品半，始《乌鸟喻经》，终《瞿昙弥经》，凡五十二经。第三诵为《念诵》，一品半，始《柔软经》，终《阿摄想经》，凡三十五经。第四诵为《分别诵》，三品，始《鸚鵡经》，终《说智经》，凡三十六经。第五诵为《后诵》，三品半，始《阿夷那经》，终《例经》，凡三十五经。经中主要记叙了佛陀对弟子、异学、王者、居士等所说的教诫，也包括弟子的说法。

《中阿含经》别生经有：后汉安世高译的《四谛经》一卷、《本相猗致经》一卷、《一切流摄守因经》一卷、《是法非法经》一卷、《漏分



布经》一卷等六十六种。

与《中阿含经》相对应的是巴利文《中部》。《中部》分为三篇、十五品，共收经一百五十二部。在《中阿含经》收录的经典中，与《中部》相同的有九十八经。另外，见于巴利文《增支部》的有七十六经，见于《长部》的有九经。《中部》的汉译本名为《中部经典》，它的节选本由近代芝峰译出。收入《普慧大藏经》、《大藏经补编》。此本共收五十部经，始《根本法门经》，终《呵魔经》。《中部》的全本，由今人通妙译出，收入台湾出版的《汉译南传大藏经》第九册至第十二册。

(三)《杂阿含经》五十卷。刘宋求那跋陀罗译，元嘉二十年(443)译出。求那跋陀罗的生平事迹见《高僧传》卷三。通行本有《大正藏》(第二册)本等。本经所收经典虽然依据事义粗略区分，但因编次颇杂而得名。据说一切有部传本译出。全经共收录经典一千三百六十二部。其中，卷二十三、卷二十五收录的《阿育王因缘经》、《法灭尽相经》、《阿育王施半阿摩勒果因缘经》三经，其内容相当于西晋安法钦译的《阿育王传》或梁代僧伽婆罗译的《阿育王传》，是后人因原卷阙失，误补进去的。因此，实收经典为一千三百五十九种(多为无经名的片段)。

近代学者根据唐代玄奘译的《瑜伽师地论》中所引的《杂阿含经》的古释，勘定它的原本应当是四分十诵。第一分为“蕴、处、因缘相应分”，凡六诵。其中，《五取蕴诵》相当于今本《杂阿含经》的卷一、卷十、卷三、卷二、卷五；《六处诵》(旧题《诵六入处品》)相当于卷八、卷九、卷四十三、卷十一、卷十三；《缘地诵》(旧题《杂因诵》)相当于卷十二、卷十四、卷十五的一部分；《食诵》相当于卷十五的一部分；《谛诵》相当于卷十五、卷十六的一部分；《界诵》相当于卷十六的一部分、卷十七。第二分为“佛弟子所说、佛所说相应分”，凡二诵。其中，《佛弟子所说诵》(旧题《弟子所说诵》)相当于



卷十八至卷二十一；《佛所说诵》相当于卷四十一的一部分、卷六、卷七、卷三十一至卷三十五、卷三十七、卷四十七。第三分为“道品相应分”，一诵。即《念住等诵》(旧题《诵道品》)，相当于卷二十三至卷三十、卷四十一的一部分。第四分为“结集相应分”，一诵。即《八众诵》，相当于卷三十八至卷四十、卷四十六、卷四十二、卷四、卷四十四至卷四十五、卷三十六、卷二十二、卷四十八至卷五十(见吕澂《杂阿含经刊定记》，《吕澂佛学论著选集》齐鲁书社 1991 年 7 月版)。台湾《佛光大藏经》中的《杂阿含经》就是据此重编的。

《杂阿含经》的异译本(又称同本异译,指同一种梵本的不同汉译本)有:魏吴失译(未署译者姓名)的《杂阿含经》一卷(内收二十七经)、后秦失译的《别译杂阿含经》十六卷(内收三百六十四经,据研究,可能是饮光部所传的一个残本)。别生经有:后汉安世高译的《五阴譬喻经》一卷、《转法轮经》一卷、《八正道经》一卷等二十九种。

与《杂阿含经》相对应的是巴利文《相应部》。《相应部》分为五篇、五十六相应、二百零三品,共收经二千八百七十五部(另说“二千八百六十三部”、“二千八百五十八部”),较《杂阿含经》齐整有条理。在《杂阿含经》收录的经典中,与《相应部》相同的有八百八十三经,另外,见于《增支部》的有一百二十经,见于《中部》的有二十经。《相应部》的汉译本名为《相应部经典》,由今人云庵译出,收入台湾出版的《汉译南传大藏经》第十三册至第十八册。

(四)《增一阿含经》 五十一卷。东晋僧伽提婆译,隆安元年(397)译出。通行本有《大正藏》(第二册)本等。本经因所收经典以法数(含有数字的佛教名词术语)为序,从“一法”至“十一法”,依次递增编排而得名。据大众部传本(一说法藏部传本,见英国渥德尔《印度佛教史》,商务印书馆 1987 年 4 月版)译出。全经分为五十二品。共收录经典四百七十二部。初为《序品》,叙述阿难传诵、



本经结集、优多罗受法的因缘。以下各品，依法数分类辑录。一法：十三品，始《十念品》，终《五戒品》，收一百零九经。二法：六品，始《有无品》，终《善知识品》，收六十五经。三法：四品，始《三宝品》，终《高幢品》，收四十经。四法：七品，始《四谛品》，终《增上品》，收六十一经。五法：五品，始《善聚品》，终《听法品》，收四十七经。六法：二品，始《六重品》，终《力品》，收二十二经。七法：三品，始《等法品》，终《莫畏品》，收二十五经。八法：二品，始《八难品》，终《马血天子品》，收二十经。九法：二品，始《九众生居品》，终《马王品》，收十八经。十法：三品，始《结禁品》，终《十不善品》，收二十六经。十一法：四品，始《牧牛品》，终《大爱道涅槃品》，收三十九经。其中，各品及各经之末，多有“摄颂”，以概括要旨。经中主要记叙了佛陀对诸天、世人所说的施、戒、生灭、涅槃等教义，并收有种种因缘故事。《增一阿含经》的别生经有：后汉安世高译的《婆罗门避死经》一卷等二十八种。

与《增一阿含经》相对应的是巴利文《增支部》。《增支部》分为十一集、一百七十一品，共收经二千一百九十八部（一说二千二百零三部）。在《增一阿含经》收录的经典中，与《增支部》相同的有一百三十六经。另外，见于《相应部》的有四十六经，见于《中部》的有三十三经，见于《长部》的有二经。《增支部》的汉译本名为《增支部经典》，由今人郭哲彰等译出，收入台湾出版的《汉译南传大藏经》第十九册至第二十五册。

在巴利文经藏中，除了与汉译“四阿含”相对应的《长部》、《中部》、《相应部》和《增支部》以外，尚有《小部》。

《小部》共收十五部经，它们是：《小诵经》、《法句经》、《自说经》、《如是语经》（又译《本事经》）、《经集》、《天宫事经》、《饿鬼事经》、《长老偈经》、《长老尼偈经》、《本生经》、《义释》（分《大义释》和《小义释》），即《经集》中《八颂经》、《彼岸道品》、《犀牛角品》的注



释)、《无碍解道》、《譬喻经》、《佛种姓经》(又译《佛史经》)、《所行藏经》(又译《若用藏》)。

《小部》所收的一些经典的单本,较早就有汉译。如孙吴竺将炎、支谦译的《法句经》二卷(下分三十九品,始《无常品》,终《吉祥品》)、支谦译的《义足经》二卷(收《桀贪王经》等十六部小经)、西晋竺法护译的《生经》五卷(收《那赖经》等五十五部小经)、唐玄奘译的《本事经》七卷(下分《一法》、《二法》、《三法》三品),分别是《小部》中的《法句经》、《经集》(《大智度论》称为《义品》、《波罗延经》)、《本生经》、《本事经》。其中,《义足经》、《生经》、《本事经》在汉文《大藏经》(收录大小乘经律论及佛教撰述的佛教丛书)中,被编在“四阿含外诸经”之中,《法句经》被编入《西域贤圣集传》之中。另外,近代夏丏尊译的《南传小部经典》,内收《本生经》小经一百五十部,黄谨良译的《泰国大藏经小部经》,内收《法句经》、《自说经》和《如是语经》,也是出自巴利文《小部》的经典。有《普慧大藏经》、《大藏经补编》本行世。《小部》的全本名为《小部经典》,由今人悟醒等译出,收入台湾出版的《汉译南传大藏经》第二十六册至第四十七册。但所收小经的编次与巴利文本略有不同,《长老尼偈经》以下依次为《譬喻经》、《本生经》、《无碍解道》、《佛种姓经》、《所行藏经》、《义释》。

对于“四阿含”和“五尼柯耶”(或称为“五阿含”)的成立时间,研究者们的看法有种种不同。有的认为,《杂阿含》在先,《中阿含》次之,《长阿含》再次之,《增一阿含》最后。理由是:凡一事并见于“四阿含”中的,《杂阿含》的叙述简洁平淡,《中阿含》犹相近,《长阿含》和《增一阿含》则化简洁为漫长,变平淡成瑰奇;也有的认为,《长阿含》和《中阿含》在先,《杂阿含》和《增一阿含》在后。因为《杂阿含》有引用《长阿含》上的文字;《增一阿含》提到了佛陀逝世后四十年即位的摩揭陀国蒙达王;更多的人主张,“四阿含”是同时形成



的,只有性质犹如“杂藏”的《小部》是后来问世的。

然而,如果更深一层探讨的话,就会发现:无论是对这四部或五部《阿含经》中的任何一部来说,都无一例外地包含成立年代明显不同的一些经典,很难为收入某一部《阿含经》中的众多小经确定一个统一的形成时间表。即使拿公认晚于“四阿含”的《小部》来说,它也包含了一些原始佛教的古老文献。《杂阿含》和《增一阿含》都引有《小部·经集》上的内容。阿育王在加尔各达的巴布罗的小摩崖法敕中,曾劝告僧人和居士经常习诵七部佛说经典:《毗奈耶最胜法说》、《圣圣经》、《当来怖畏经》、《牟尼偈》、《寂默行经》、《优婆帝沙门经》、《说罗睺罗经》(又称《罗睺罗问妄语经》)。这七部经典作为公元前三世纪就已广泛流传的最为可信的原始佛典,就分别见于巴利文《律藏·小品》、《增支部》、《小部·经集》、《中部》之中。此外,有关“四阿含”别生经甄别、归类,也有待深入。

三、《阿含经》以外诸经

先说“四阿含”以外的汉译小乘经。

“四阿含”以外的小乘经,见于汉文《大藏经》中的,除前面提到的《本事经》、《义足经》、《生经》等以外,据唐智升《开元释教录》卷十三、明智旭《阅藏知津》卷二十九至卷三十一等编录,还有一百多部。有些被编在“大乘经”中的经典,从所述的义理判别,也是小乘经。不过,这需仔细辨析。这些经典中的绝大多数,产生于部派佛教的中后期,包括大乘佛教兴起以后。其中,有些经典是根据未编入“四阿含”的原始佛经的散本编集的,保存了原始佛教中的一些古说;也有一些是根据“四阿含”中已经提到的理论,组织敷述的。这些小乘经大致可分为以下几类:



(一) 本生类

1. 《修行本起经》 又名《宿行本起经》，二卷。后汉竺大力、康孟详译，建安二年(197)译出。竺大力的生平事迹见《开元释教录》卷一，康孟祥的生平事迹见《高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第三册)本等。本经分为五品：《现变品》、《菩萨降身品》、《试艺品》、《游观品》、《出家品》。主要叙说释迦牟尼托胎、降生、出家、成道的事迹。它的异译本有：吴支谦译的《太子瑞应本起经》二卷、刘宋求那跋陀罗译的《过去现在因果经》四卷。

2. 《佛本行集经》 又名《本行集经》，六十卷。隋阇那崛多译，开皇七年(587)至开皇十一年(591)译出。阇那崛多的生平事迹见唐道宣《续高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第三册)本等。本经分为六十品，始《发心供养品》，终《阿难因缘品》。叙述了释迦牟尼诞生、出家、成道，以及行化、弟子归依等事迹。是最为详尽的一部佛陀传记(略称“佛传”)。据考证，它是法藏部的作品。

3. 《佛垂般涅槃略说教诫经》 又名《佛临涅槃略说教诫经》、《略说教诫经》、《遗教经》，一卷。姚秦鸠摩罗什译，弘始四年(402)至弘始十四年(412)译出。鸠摩罗什的生平事迹见《高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第十二册)本等。本经主要叙述释迦牟尼佛在拘尸那迦的娑罗双树间入涅槃前最后垂教的情况。释迦牟尼佛告诫弟子，在自己入灭之后，当以波罗提木叉(即戒条、戒本)为本师，以制五根(眼、耳、鼻、舌、身)，离瞋恚、憍慢、放逸等，精进道业。本经也可看作是小乘的《涅槃经》。由于大乘瑜伽行派的主要代表人物世亲曾为之注，撰《遗教经论》一卷(陈代真谛译)，故后世也有视之为大乘经的。但就本经的内容而言，并没有涉及大乘。中国的禅宗对这部《遗教经》极为重视，曾将它与《四十二章经》、《沩山警策》合称为“佛祖三经”。



(二) 禅观类

这是一类介绍禅法的经典。其重要者有：

1. 《大安般守意经》 又名《安般守意经》、《大安般经》，二卷。后汉安世高译，汉建和二年(148)至建宁三年(170)译出。安世高的生平事迹见《高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第十五册)本等。“安般”为梵语音译“安那般那”的略称，“安那”指吸气，“般那”指呼气，即出入息。本经虽然题为“经”，但实际使用的是“论”的体裁，主要论述坐禅时行数息观，默数出入息，令心随意而定，以收敛散心。所说的“数息观”，后为《修行道地经·数息品》、《毗婆沙论》卷二十六等所采用。

2. 《禅秘要法经》 又名《禅秘要法》，三卷。姚秦鸠摩罗什译，弘始四年(402)至弘始十四年(412)译出。通行本有《大正藏》(第十五册)本等。经中主要介绍了不净观、白骨观、念佛观、数息观等禅观。

(三) 福田类

这是一类宣说各种修行功德的经典。其重要者有：

1. 《诸德福田经》 又名《佛说诸德福田经》、《福田经》，一卷。西晋法立、法矩译，惠帝世(290—306)译出。法立、法矩的生平事迹见《高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第十六册)本等。本经通过佛答帝释之问的方式，阐明了五净德(即沙弥五德)、七法广施、兴立佛图(佛塔)等福业。

2. 《盂兰盆经》 又名《佛说盂兰盆经》，一卷。西晋竺法护译，泰始二年(266)至建兴元年(312)译出。竺法护的生平事迹见《高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第十六册)本等。本经主要记叙了盂兰盆会的缘起与功德。说佛的大弟子目连以天眼通，看到



死去的母亲因生前造恶业，堕为饿鬼，皮骨相连，日夜苦闷相续。目连盛饭饷母，未及入口，皆化为火焰。目连向佛陀求救，佛遂指示目连在每年的七月十五日僧自恣日（即僧众夏安居结束之日），以百味饮食供养十方佛僧，即可救母。汉地每年夏历七月十五日举行的超度历代宗亲的仪式——盂兰盆会，即是据本经而建立的。本经在古代的佛经目录和《大藏经》中曾被列为“大乘经”，日本《大正藏》编在“经集部”（既有小乘经，也有大乘经），但从内容判别，当属小乘经。

（四）业道类

这是一类论述善恶报应、因果轮回的经典的经典。其重要者有：

1. 《分别善恶所起经》 又名《善恶所起经》，一卷。后汉安世高译，建和二年（148）至建宁三年（170）译出。通行本有《大正藏》（第十七册）本等。本经主要论述了天、人、畜生、饿鬼、地狱“五道”皆由善恶所起，随业受报，无有停息的理论。

2. 《正法念处经》 又名《正法念经》，七十卷。东魏般若流支译，兴和元年（539）译出。般若流支的生平事迹见《续高僧传》卷一。通行本有《大正藏》（第十七册）本等。全经分为七品：《十善业道品》、《生死品》、《地狱品》、《饿鬼品》、《畜生品》、《观天品》（包括四天王、三十三天、夜摩天）、《身念处品》。主要阐明了不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪欲、不瞋恚、不邪见等十善业道的功德，以及色界、欲界、无色界等三界，天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱等六道的因果关系。经中时露大乘思想的端倪，据考证，为小乘正量部的后期作品。



(五) 名数类

这是一类解说佛教名词术语的经典。其重要者有：

《阴持入经》二卷。后汉安世高译，建和二年(148)至建宁三年(170)译出。通行本有《大正藏》(第十五册)本等。本经是采用“阿毗昙”(论)的体裁写成的契经。经中对小乘佛教的一些最基本的概念作了解释，并阐明了通达解脱的途径。内容包括：五阴(又译“五蕴”)，指构成一切有情众生的五种因素，即色、受、想、行、识。其中，色阴为物质因素，其余四阴为精神因素(安世高将“受”译作“痛”)；十二入(又译“十二处”)，六根和六境的合称。六根，指眼、耳、鼻、舌、身、意。六境，指色、声、香、味、触、法，为六根攀缘的对象；十八界，六根、六境、六识的合称。六识，指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，为“六根”攀缘“六境”而产生六种认识；三十七品经法(又译“三十七道品”)，四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道的合称，为成就菩提(智慧)、趋向涅槃的三十七种修行法门(安世高译作：四意止、四意断、四神足、五根、五力、七觉意、贤者八种道行)。

(六) 其他

指前五类以外其他论述小乘教义的经典。有：后汉安世高译的《十八泥犁经》一卷、《父母恩难报经》一卷、《温室洗浴众僧经》一卷、《九横经》一卷，吴支谦译的《八师经》一卷，三秦失译的《出家功德经》一卷，刘宋求那跋陀罗译的《十二品生死经》一卷，沮渠京声译的《八关斋经》一卷、《进学经》一卷，智严等译的《四天王经》一卷，等等。

接下来讲“五尼柯耶”以外的巴利文小乘经。

“五尼柯耶”以外的小乘经，见存于巴利文《大藏经》(编在藏外



典籍类)中的尚有《弥兰陀王问经》。弥兰陀王是公元前一世纪左右统治西北印度的希腊国王,他曾向一位名叫那先(又译那迦斯那,意为龙军,中印度人。初学吠陀,后出家学佛,研习阿毗昙)的长老询问佛法,内容包括:智慧、烦恼、轮回、业、佛陀、教团、比丘、出家修行与居家修行、涅槃等,并由此皈依了佛教。《弥兰陀王问经》就是根据弥兰陀王与那先长老的这次著名的对话编纂而成的。此经于东晋时期被传译为汉文(译者不详),取名为《那先比丘经》,凡二卷(别本作“三卷”)。内容相当于巴利文本《弥兰陀王问经》的序言及前三篇。《弥兰陀王问经》的汉译本名为《南传弥兰王问经》,由今人巴宙译出,中国社会科学出版社1997年10月出版。全经分为七篇:序话、特相、断惑、难问、比量之问、头陀行、譬喻问。其中后四篇据考证是后人补续的。

四、《阿含经》注疏

有关《阿含经》的注疏,见存于巴利文《大藏经》中的,则有舍利弗的《增支部疏》、觉音(北印度菩提伽耶人,410—432年之间在斯里兰卡学习上座部教法,并将僧伽罗文佛教论疏改写成巴利文的《长部注》、《中部注》、《相应部注》、《增支部注》、《小诵注》、《经集注》等,十分齐全;见存于汉文《大藏经》中的,则只有属于东汉末年失译的《分别功德论》五卷,它是《增一阿含经》的注疏,但仅注释了《增一阿含经》五十二品中的前四品,即《序品》、《十念品》、《广演品》和《弟子品》,此外四十八品阙注。《分别功德论》除解释《增一阿含经》的前四品以外,还叙述了佛弟子的事迹及修行功德,有涉及大乘“六度”和“十住”(即“十地”)的内容,以及对大乘戒和小乘戒的同时认可,在思想上与《般若经》颇为相似。另外,论中还赞



扬大众部创始人大天。因此,它的作者很可能是具有大乘思想成分的后期大众部学者。在巴利文《大藏经》中,有关《阿舍经》的注疏是编在独立于三藏之外的注疏类典籍之中的,而在汉文《大正藏》中,《分别功德论》乃是小乘论藏所收典籍的一种。

第二节 小 乘 律

戒律,作为佛弟子的行为规范和僧团日常生活及行事的纲纪,在佛教中享有特殊的地位。第一、四次结集都是先结集律藏,然后再结集经藏的,第二次结集所讨论的也是戒律问题。在巴利文《大藏经》中,三藏的次序为:律藏、经藏、论藏,强调戒律至高无上。汉译《菩萨瓔珞本业经》卷下说:“一切众生,初入三宝(佛、法、僧)海,以信为本。住在佛家,以戒为本。”均是这种状况的反映。

戒律按其性质,可以分为止持戒和作持戒两大类。止持戒,指的是制止身、口、意作恶的戒法,也就是止恶戒;作持戒,指的是策励身、口、意兴善的戒法,也就是修善戒。止持戒,主要是针对僧尼个人的过失所作的规定,它强调的是不应当做什么;作持戒,主要是针对僧团的日常生活和行事所作的规定,它强调的是应当做什么。戒律,顾名思义是由“戒”和“律”两部分组成的,止持戒是名副其实的“戒”,而作持戒实质上是“律”。

佛教的戒律,都是佛陀根据当时出现的情况陆续制定的。它的基本原则是“无犯不制”,也就是说,每一条戒律都是由于某一僧人犯了过失,遭到外人的讥嫌,佛陀在听到弟子们的禀告之后才制定的。在僧人没有犯过失之前,事先就构设一套戒法,公布于众的情况是没有的。

相传,在佛陀创立僧团的初期,出家者的动机比较纯正,他们



大多是为了获取人生的真谛,求得精神上的解脱而投奔佛陀的。在自愿平等的受学传道的过程中,没有出现什么坏事、恶行,因而也没有相应的具有约束力的戒律条文。以后,随着佛教的影响不断扩大,参加僧团的人数迅速增加,逃避兵役的,躲避债务的,谋求衣食的也混迹其中,成员变得复杂起来,倘若再不用统一的纪律和制度来指导僧尼的活动,僧团就无法健康地生存和发展,戒律就是在这种情况下应运而生的。

佛教戒律的最初形式,是性质上属于止持戒的“波罗提木叉”(意译别解脱、别解脱戒、戒本),而最早的波罗提木叉则是“波罗夷”(通常将犯有此罪的,称为波罗夷罪,对此罪进行处分的方法,称为波罗夷法)。据《摩诃僧祇律》卷一至卷四记载,佛陀制定的第一条戒是“淫戒”,那是他在成道后的第五年冬天,于毗舍离城,针对长老耶舍迦兰陀子的初犯制定的;第二条戒是“盗戒”,是在成道后的第六年冬天,于王舍城,针对瓦师子长老达膩迦的初犯制定的;第三条戒是“杀戒”,是在同年冬天,于毗舍离城,针对看病比丘的初犯制定的;第四条戒是“妄语戒”(又称大妄语戒),也是在同年冬天,于舍卫城,针对聚落中诸比丘的初犯制定的。这四条戒合称“四波罗夷”(又称波罗夷法)为佛教的四条根本戒。违反者将受到摈出僧团的最严重的处分。

继波罗夷法之后,佛陀又陆续制定了一些戒法。它们是:僧残(又译僧伽婆尸沙),指性质上仅次于波罗夷的重罪,但经忏悔尚可留在僧团;不定,指尚不能确定其性质的罪行;舍堕(又译尸萨着波逸提,略称尼萨着),指拥有超出规定或用不法手段获得的财物,如舍弃这些财物,并进行忏悔,就可解除的轻罪;单堕(又译单提、波逸提),指只要当众忏悔,便可解除的轻罪;悔过(又译波罗提提舍尼、提舍尼),指向一个人忏悔,即可解除的轻罪;众学,指僧尼应学的戒法;灭诤,指平息僧团内部纷争的戒法。连同波罗夷法,总计



八大类,别称“五篇七聚”。所说的五篇,指的是波罗夷、僧残、波逸提(包括舍堕和单堕)、提舍尼、突吉罗(包括众学戒和灭净戒)。七聚,指的是波罗夷、僧残、偷兰遮(属波罗夷和僧残中的未遂罪)、波逸提、提舍尼、恶作(属突吉罗)、恶说(属突吉罗)。每一类戒法又包括若干条款,少则二条(如二不定法),多则一百多条(如一百七众学法)。戒律中的比丘戒和比丘尼戒就是由此而来的。

与此同时,佛陀也相应地制定了性质上属于作持戒的有关僧团集体修行生活的一系列规定。戒律中的受戒法、布萨法、安居法、自恣法(又译随意,指僧人在每年安居期结束之日举行忏悔集会,既忏悔自己的过失,也可检举他人的过失)、衣法、皮革法、卧具法、医药法、房舍法,以及其他各种“杂事”就是由此而来的。

一、广 律

广律,指的是将佛制定的各种戒律条文,组织成一个有机的系统的律典。一般收有:属于止持戒的波罗提木叉(即比丘戒和比丘尼戒);属于作持戒的诸法(有关僧团修行生活的规定,有的律典称为犍度);以及其他附属事项。在第一次结集时,被称为“持律第一”的优波离,将佛陀自成道后第五年开始,到入灭前为止的四十年间,陆续制定的众多的戒律,分八十次诵出,结成《八十诵律》,从而产生了原始律藏,同时它也是最初的广律。《八十诵律》作为原始僧团共同尊奉的根本律,前后流传了一百多年左右。以后,由于佛教部派的兴起,各个部派在传持过程中,对《八十诵律》的内容作了一些增减,从而形成了本派自己的律本。渐渐地,作为广律祖本的《八十诵律》湮没无闻了,取而代之的是各派的广律。这样的广律传今的共有五部,其北传的有四部,南传的有一部。



(一)《摩诃僧祇律》 略称《僧祇律》，四十卷。东晋佛陀跋陀罗、法显译，义熙十二年(416)译出。佛陀跋陀罗、法显的生平事迹分别见《高僧传》卷二、卷三。通行本有《大正藏》(第二十二册)本等。本书为大众部的律典。内容包括：比丘戒法(卷一至卷三十五)，下收比丘戒二百八十八条(又称二百八戒)、杂诵跋渠法(指不是一次诵出的各种戒法。跋渠，意为部、品，与犍度相近，相当于通常说的章节)一百三十三条、威仪法(指比丘戒、比丘尼戒以外的有关行住坐卧等各个方面的行为规范和礼仪)五十条；比丘尼戒法(卷三十六至卷四十)，下收比丘尼戒二百七十九条(又称二百七十九戒)、杂跋渠法三十四条。其中卷三十二之末、卷三十三之初记有五百比丘结集法藏、七百比丘结集法藏，即第一、二次结集的情况。

(二)《四分律》 又称《昙无德律》，六十卷。姚秦佛陀耶舍、竺佛念等译，弘始十二年(410)至十四年(412)译出。通行本有《大正藏》(第二十二册)本等。本书为上座部系统昙无德部(即法藏部)的律典，因分为四部分(四分)而得名。内容包括：比丘戒(卷一至卷二十一)，凡二百五十条(包括四波罗夷法、十三僧残法、二不定法、三十舍堕法、九十单堕法、四悔过法、一百众学法、七灭净法)；比丘尼戒(卷二十二至卷三十)，凡三百四十八条(包括八波罗夷法、十七僧残法、三十舍堕法、一百七十八单堕法、八悔过法、一百众学法、七灭净法)；二十犍度(卷三十一至卷五十三)，始受戒犍度、终杂犍度；集法毗尼五百人(卷五十四)、七百集法毗尼(同上)、调部毗尼(记优婆离问戒事，卷五十五至卷五十七)、毗尼增一(记律学中的法数，卷五十七至卷六十)。《四分律》在中国流传最广，影响最大，通常说的“比丘二百五十戒”、“比丘尼三百四十八戒”都是指《四分律》所列的款项而言的。

(三)《五分律》 全称《弥沙塞部和醯五分律》，略称《弥沙塞



律》，三十卷。刘宋佛陀什、竺道生等译，景平元年(423)至元嘉元年(424)译出。佛陀什、竺道生的生平事迹见《高僧传》卷三。通行本有《大正藏》(第二十二册)本等。本书为上座部系统弥沙塞部(即化地部)的律典，因分为五部分而得名。内容包括：比丘律(即比丘戒，卷一至卷十)，凡二百五十九条；尼律(即比丘尼戒，卷十一至卷十四)，凡三百七十七条；受戒法等十九法(相当于《四分律》中的羯度，卷十五至卷二十九)；五百集法(卷三十)、七百集法(同上)。

(四)《十诵律》 又称《萨婆多部律》，六十一卷。姚秦弗若多罗、鸠摩罗什译，弘始六年(404)至弘始十五年(413)译出。弗若多罗的生平事迹见《高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第二十三册)本等。本书为上座部系统萨婆多部(说一切有部)的律典，因分十次诵出(十诵)而得名。一说，它是《八十诵律》的删节本(见梁僧祐《出三藏记集》卷三《新集律来汉地四部记录》)。内容包括：比丘律(卷一至卷二十)，凡二百五十七条；七法(受具足戒法等，卷二十一至卷二十八)、八法(迦絺那衣法等，卷二十九至卷三十五。迦絺那衣意为“功德衣”，指安居期结束后施主施与的衣服)、杂诵(调达事和杂法，卷三十六至卷四十一，以上相当于《四分律》中的羯度。调达即“提婆达多”，为释迦牟尼的堂弟。其后自立僧团并数次谋害释迦牟尼，成为最早分裂僧团的一个人)；尼律(卷四十二至卷四十七)，凡三百五十四条；增一法(一法至十一法，卷四十八至卷五十一)；优波离问法(卷五十二至卷五十五)；比丘诵(卷五十六至卷五十七)、二种毗尼及杂诵(卷五十七)、波罗夷法(卷五十七至卷五十九)、僧伽婆尸沙(卷五十九)；善诵毗尼序(五百比丘结集三法藏法品等四品，卷六十至卷六十一)。

说一切有部的律典除《十诵律》以外，尚有唐代义净于长安三年(703)译的《根本说一切有部毗奈耶》五十卷，于景龙四年(710)



译的《根本说一切有部苾芻尼毗奈耶》二十卷,前者为比丘律,后者为比丘尼律。虽然这两部律典各侧重一方面,还不是严格意义上的广律,但是两书的内容总和要超过《十诵律》。一般认为,《十诵律》是说一切有部的旧律,为秣兔罗(又译“摩偷罗”)国一带的有部所传;义净译的两部律是新律,为迦湿弥罗一带的有部所传。

(五) 巴利文《律藏》。此为南传上座部(分别说部)的律典。内容包括:1. 经分别。下分《大分别》和《比丘尼分别》两项,前者说比丘戒二百二十七条,后者说比丘尼戒三百十一条。2. 犍度。下分《大品》和《小品》两项,前者说十犍度,后者说十二犍度,均为僧团的各项制度。3. 附随(又译“附录”)。为戒条的附则和说明,共计十九章。其中,《经分别》和《犍度》两部分的内容,与汉译《四分律》、《五分律》、《十诵律》等所说大体相近,《附随》部分则大异。一般认为,《附随》成立的时间要较《经分别》、《犍度》来得晚。《律藏》已由今人通妙译出,收入台湾出版的《汉译南传大藏经》第一册至第十五册。

二、戒本·羯磨·威仪·律论

除广律以外,今存的小乘律藏还有戒本、羯磨、威仪、律论等形式。

戒本,分为比丘戒本和比丘尼戒本。其内容相当于广律中的比丘戒和比丘尼戒。其中绝大多数的戒本都源出于广律,有相应的广律可资比照。如姚秦佛陀耶舍译的《四分律比丘戒本》一卷、《四分比丘尼戒本》一卷、姚秦鸠摩罗什译的《十诵比丘波罗提木叉戒本》一卷、东晋佛陀跋陀罗译的《摩诃僧祇律大比丘戒本》一卷,分别相当于《四分律》中的比丘戒和比丘尼戒、《十诵律》中的比丘



尼戒、《摩诃僧祇律》中的比丘戒等。也有广律已佚而仅存戒本的，如北魏般若流支译的迦叶毗部（即饮光部）的《解脱戒经》一卷。

羯磨，为僧团集体活动的各项制度。其内容相当于广律中的犍度、跋渠。有将比丘羯磨和比丘尼羯磨合为一本的，如曹魏康僧铠译的《昙无德律部杂羯磨》一卷。也有分开叙述的，如刘宋求那跋摩译的《四分比丘尼羯磨法》一卷。

威仪，是僧众行为举止的礼仪规范。其内容相当于广律的威仪法、众学法。有后汉安世高译（一说失译）的《大比丘三千威仪》二卷等。

律论，是广律的解释。比较重要的汉译小乘律的释论有五部，称为律部五论。它们是：

（一）《善见律毗婆沙》又名《善见毗婆沙律》、《善见律》、《善见论》、《毗婆沙律》，十八卷。萧齐僧伽跋陀罗译，永明七年（489）译出。僧伽跋陀罗的生平事迹见《开元释教录》卷六。通行本有《大正藏》（第二十四册）本等。本书是公元五世纪初印度僧人觉音（又称“佛音”）在斯里兰卡撰写的巴利文《律藏疏》的抄译本。其中，卷一至卷四叙述第一、二、三次结集，以及《律藏》的传持和阿育王之子摩晒陀到斯里兰卡传教等情况；卷四以下为《四分律》（其语句与传今的汉译本有所不同）的注释。下分比丘戒、比丘尼戒、鸯陀伽、大德舍利弗问优婆离律污出品等四篇。书中记有“波逸提法”九十条，在“众学法”中又附记有关佛塔的条文，反映了《四分律》对它的影响。

（二）《萨婆多毗尼毗婆沙》又名《萨婆多毗尼》，九卷。三秦（350—431）失译。通行本有《大正藏》（第二十三册）本等。本书为《十诵律》的解释。下分八部分：总序、四波罗夷、十三事、二不定法、三十事、九十事、四悔过、七灭净。

（三）《毗尼母经》八卷。三秦失译。通行本有《大正藏》（第



二十四册)本等。本书是解释《十诵律》别本的,因自谓一切戒律皆由此出而题为今名。书中主要论述了受具足戒的功德和条件、犯戒的因缘、比丘戒法等。

(四)《萨婆多部毗尼摩得勒伽》又名《毗尼摩得勒伽》,十卷。刘宋僧伽跋摩译,元嘉十二年(435)译出。僧伽跋摩的生平事迹见《高僧传》卷三。通行本有《大正藏》(第二十三册)本等。本书下分二十九章,也是释《十诵律》别本的。

(五)《律二十二明了论》略称《明了论》,一卷。印度佛陀多罗多法师造,陈代真谛译,光大二年(568)译出。真谛的生平事迹见《续高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第二十四册)本等。本书是解释未传入汉地的正量部广律中的二十二律仪的。

第三节 小乘论

由对佛说教法进行解释与说明的各种论典组成的论藏,是在第一次结集以后,从经藏中分离出来,并且逐渐发展起来的一大门类。在成立的时间上,要晚于经藏和律藏。

释迦牟尼在世的时候,既讲经说律,纵论佛法大意,也考虑到听闻者的理解接受能力,在一些法会上,专门对自己在说法中叙及的某些较为深奥的义理和名相(名词术语)进行解释;或者由他标出纲目,让被称为“智慧第一”的舍利弗和被称为“议论第一”的大迦旃延代讲,他作印可。如他在拘流沙国的劫摩沙时,曾应阿难的请求,解释“十二因缘”(见《长阿含经》卷十《大缘方便经》);在鸯伽国瞻婆城伽伽池侧时,因患背痛,让舍利弗代讲“十上法”(指一成法、二修法、三觉法、四灭法、五退法、六增法、七难解法、八生法、九知法、十证法。见《长阿含经》卷九《十上经》);在舍卫国给孤独园



时,命大迦旃延对他提出的“分别观法”作广演(见《中阿含经》卷四十二《分别观法经》)。这些说法的共同特点是:采用问答的方式,层层推进,展示佛说教法,尤其是名词概念(名相)的内在涵义,以及名词概念(名相)之间相摄、相应、相生的关系。后经记诵整理,构成了原始经藏最初形式“九分教”中的“优波提舍”,并被收入《阿含经》之中。

随着口语佛经的成型化,出现了对某一部佛经的文句、义理和重要的名词概念(名相)作诠释的论典,这在当时被称为“摩得勒伽”(又译摩怛理迦、摩多罗迦),义译本母,意谓能派生众多义理的要旨。摩得勒伽既有解释契经的,也有解释律典的,前者谓之经论,后者谓之律论。后世为了修持上的方便,将律论归入律藏,而将经论单独列出,名之为论藏。

与此同时,一些原先散见于经藏或经藏以外诸经(这后一部分经典后来被编入杂藏)之中的,佛陀对自己所说教理(尤其是重要的名相)的解释,以及对佛陀教义研究最力的舍利弗、大迦旃延两大弟子的讲解,逐渐从契经状态中分离出来。这些资料经组织整理,被编集为有一定体系结构的论典,这被称为“阿毗昙”,又称阿毗达磨,义译对法、分别法,意谓对佛说教法的分别、抉择和论述。

摩得勒伽和阿毗达磨一般都采用问答的方式,剖析名相,展开议论。但两者起初还是有一定区别的。摩得勒伽是依经立论,它的重点是对某一部佛经加以疏解,明经旨,释难句,以达其意,犹如后来说的“释经论”;而阿毗达磨是依经作论,它的重点是将佛经中提到的义理和名相作分门别类的辨析和阐发,而不拘泥于某一部经典或原来的叙述程序,犹如后来说的“宗经论”(又称“集义论”)。但到后来,摩得勒伽中既有释经论,也有宗经论;阿毗达磨中既有宗经论,也有释经论,两者并无多大差别。南宋法云在《翻译名义集》卷四《论开八聚篇》将“摩得勒伽”分为十类:“一、略陈名数支,



即《百法论》；二、粗释体义支，即《五蕴论》，此二天亲所造；三、总包众义支，即《显扬论》；四、总摄大乘义支，即《摄大乘论》，皆无著造；五、分别名数支，即《杂集论》；六、离僻处中支，即《辩中边论》；七、摧破邪山支，即《二十唯识论》；八、高建法幢支，即《三十唯识论》；九、庄严体义支，即《大庄严论》；十、摄散归观支，即《瑜伽论》。”虽说举的例子都是大乘的论典，但其中的大多数分类也适用于小乘的论典。

部派佛教兴起后，论典作为各派思想自由发挥的阵地和各派理论体系的组织形式，因受到特别的重视而迅速发展起来。尽管这些论典往往含有自己独特的一些主张，从内容和形式上来说与前期已不尽相同，但是，它们都把自己看作是“佛说阿毗昙”的延续和发展，并且往往在书名上标以“阿毗达磨”的字样，阿毗达磨之名由此而大行，渐渐地成为各种论典的通称，而优波提舍、摩得勒伽、毗婆沙（意译广释）等成了论典的别称。因此，后人常常将论藏称为阿毗达磨藏。

一、大众部论典

小乘阿毗达磨按部派可以分为大众部和上座部两系。

大众部以大迦旃延的《毘婆沙》为根本论书。据传，这是佛在世时，大迦旃延根据佛陀平时对名相的解释編集而成的，并且呈佛印可（见《分别功德论》卷一）。虽然它出自大迦旃延之手，但其内容却是“佛说”的，因为又称《佛说阿毗昙》。《佛说阿毗昙》按戒、世间、因缘、界、同随得（即“随眠”）、名味句（即“慧”）、集定、集业、诸阴（即“诸蕴”），分为九分，每一分的标题都冠有“分别说”的字样（如《分别说戒分》、《分别说世间分》等），故习称《九分毗昙》。各分



均有六千颂,总计五万四千颂(见唐代圆测《解深密经疏》卷二引陈代真谛《部执异论》)。由于《蠅勒》的原本有三百二十万言,一般人无法记诵,因而在佛灭后,有人将它删削为三十八万四千言,在南印度一带颇为流行(见《大智度论》卷二)。现已失传。

二、上座部论典

与大众部僧众相比较,上座部僧众的文化层次相对来说要高些,因此,上座部的阿毗达磨也远较大众部发达,流传至今的小乘论典,除解释《增一阿含经》的《分别功德论》属大众部以外,其余的均出自上座部。

上座部以舍利弗的《舍利弗阿毗昙论》(又称《舍利弗阿毗昙》)为根本论书。此论于姚秦弘始十七年(415)由昙摩耶舍、昙摩崛多等译出,三十卷。通行本有《大正藏》(第二十八册)本等。据研究,它为上座部分支犍子部的传本。全书分为问、非问、摄相应、绪四分。问分下立:《入》、《界》、《阴》、《四圣谛》、《根》、《七觉》、《不善根》、《善根》、《大》、《优婆塞》十品;非问分下立:《界》、《业》、《人》、《智》、《缘》、《念处》、《正勤》、《神足》、《禅》、《道》、《烦恼》十一品;摄相应分下立:《摄》、《相应》二品;绪分下立:《遍》、《因》、《名色》、《假结》、《行》、《触》、《假心》、《十不善业道》、《十善业道》、《定》十品。总计三十三品。由于摄相应分实际上包含摄分和相应分,故《舍利弗阿毗昙论》又称《五分毗昙》。

在上座部下属各派中,以《舍利弗阿毗昙论》为基点,发展小乘阿毗达磨,并把它推向鼎盛的是南方的分别说部和北方的说一切有部。



(一) 分别说部

分别说部,指的是佛灭后三百年间,统一的上座部中自从说一切有部分出以后,剩下的那部分“根本上座部”(略称“本上座部”),因主张对未尽的教理作分别论究而得名。一般认为,说一切有部和分别说部是上座部最初分裂时形成的两大支派。但古印度清辨《异部宗精传释》(藏译本)和西藏多罗那他《印度佛教史》(有汉译本)则将说一切有部、犍子部和分别说部看作是上座部下的三大支派,并认为化地部、饮光部、法藏部和传到斯里兰卡的铜牒部(又称“红衣部”)出自分别说部,是分别说部下面的四小部。由于分别说部主要是在斯里兰卡发扬光大的,故后世一般将传到斯里兰卡的那部分上座部佛教称为分别说部,又称“南传上座部”。传今的巴利文三藏就是南传上座部的经典。分别说部的论典有七部,略称“七论”。

1. 《法集论》 又称《法聚论》。本书之首列举善法、不善法、无记法以下一百二十二门的论本母(即论的主题)和漏法、无漏法以下四十二门的经本母(即经的主题)。正文分为四品(又称四章):《心生起品》、《色品》、《概说品》、《义释品》。对散见于《阿含经》中的术语,如五蕴(色、受、想、行、识)等加以组织、整理、定义和细致的辨析。在“七论”中,它是最早产生的、基础性的论书。书首所列的论母一百二十二门(即一百二十二个论本母)被《分别论》、《界论》、《双论》和《发趣论》所引用。日文版《南传大藏经》中的《法聚论》共有七册,近代范东寄将其中的第一册译成汉文,仍题名为《法聚论》,有《普慧大藏经》、《大藏经补编》本行世。它的全本由今人郭哲彰译出,收入台湾出版的《汉译南传大藏经》第四十八册。

2. 《分别论》 本书是《法聚论》的续作。全书分为十八品(又称“十八分别”)。依次为:《蕴》、《处》、《界》、《谛》、《根》、《缘行相》、



《念处》、《正勤》、《神足》、《觉支》、《道》、《禅定》、《无量》、《学处》、《无碍解》、《智》、《小事》、《法心》。其中前十五品(即《蕴品》至《无碍解品》)多由有经分别、对法(论)分别、问分三段组成;末三品(即《智品》、《小事品》、《法心品》)则由论母和广释二段组成。它的全本已由今人郭哲彰译出,收入台湾出版的《汉译南传大藏经》第四十九册、第五十册。

3. 《界论》 又称《界说论》。全书分为十四品,对蕴、处、界等法的摄与不摄,相应与不相应关系,特别是与心识、情感、善恶有关的各类名词术语,如五根(眼、耳、鼻、舌、身)、五尘(色、声、香、味、触)、六识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识)等的定义、组合和关联展开了讨论。本论的内容与汉译《品类足论》卷三、卷八至卷十、卷十八,以及《众事分阿毗昙论》卷二、卷六、卷七、卷十二所述大体相近。有觉音的《界论注》加以注释。它的全本已由今人郭哲彰译出,收入台湾出版的《汉译南传大藏经》第五十册。

4. 《人施設论》 本书之首列举论母,将《阿含经》中有关“人施設”(即人我)的各种论述,按一法至十法的增支分类编排,正文则对这些论母(名词概念)进行具体的辨析和解说。本论的内容与汉译《舍利弗阿毗昙论》中的《人品》,以及《集异门论》十分接近。它的全本已由今人郭哲彰译出,收入台湾出版的《汉译南传大藏经》第五十册。

5. 《双论》 又称《双对论》。全书分为十品:《根本双论》、《蕴双论》、《处双论》、《界双论》、《谛双论》、《行双论》、《随眠双论》、《心双论》、《法双论》、《根双论》。其中第一品《根本双论》和第八品《心双论》只有施設分(包括总说和义释);第七品《随眠双论》分为七分:随增分、有随眠分、断分、遍知分、已断分、生分、界分;其余各品均分为三分:施設分、转分、遍知分。书中用问答的方式,对诸法(指佛教名词术语)的定义及相互关系进行了阐述。它的全本已由



今人郭哲彰译出,收入台湾出版的《汉译南传大藏经》第五十一册至第五十三册。

6.《发趣论》 又称《发趣大论》。通行本有台湾版《汉译南传大藏经》本等。本书之首为论母(包括设置分和缘分别分),正文由二十四发趣(即二十四品)组成。即先分为四会:顺发趣、逆发趣、顺逆发趣、逆顺发趣。每一会之下,又开展出六种发趣:三法发趣、二法发趣、二法三法发趣、三法二法发趣、三法三法发趣、二法二法发趣。从而构成二十四发趣。对事物兴起的各种因缘条件等有关的名词术语展开了详细的论述。

7.《论事》 又称《论事说》。通行本有台湾版《汉译南传大藏经》本等。全书分为二十三品,每品下设论,共有二百十七论。对公元前三世纪僧团中的各种论争作了记叙,批驳了大众部、说一切有部等所持的二百一十九种见解,同时阐明了分别说部的观点。如:过去、未来法无实体;四谛(苦谛、集谛、灭谛、道谛)可以顿得现观;缘起无为;三界(欲界、色界、无色界)无“中有”;阿罗汉无退(证得阿罗汉后不会退转);补特伽罗无我(即人无我);三乘(声闻、缘觉、菩萨)修道不同等。有觉音的《论事注》为之注释。

在分别说部“七论”中,除《论事》一书,是阿育王时目犍连子帝须为记叙当时佛教僧团内部的纷争,确立自己一派的正统地位而编纂以外,其余六论都托称出自“佛说”。但实际上,它们都是以契经(《阿含经》)的材料为基础,加以自己的理解,重新组织的。有的还成立较晚,如《双论》。据对勘发现,《分别论》与说一切有部的《法蘊足论》,《界论》与有部的《界身足论》,《发趣论》与有部的《识身足论》在讨论的主题上有相似之处。

分别说部的上述“七论”,大概在公元前二世纪后叶已经存世,因为稍后形成的《弥兰陀王问经》已经提到“五尼柯耶”和“七论”的名称。此后,分别说部又撰作了一些论典,其中最为有名的是两



部：一是公元二世纪斯里兰卡僧人优波底沙著的《解脱道论》，二是公元五世纪印度僧人觉音在斯里兰卡撰的《清净道论》。

1. 《解脱道论》 十二卷。梁僧伽婆罗译，天监十四年（515）译出。僧伽婆罗的生平事迹见《高僧传》卷三。通行本有《大正藏》（第三十二册）本等。全书分为《因缘》、《分别戒》、《头陀》、《分别定》、《觅善知识》、《分别行》、《分别行处》、《行门》、《五神通》、《分别慧》、《五方便》、《分别谛》十二品，对佛教的“三学”——戒、定、慧进行了解说。

2. 《清净道论》 今人叶均译，通行本有中国佛教协会刊行本。本书是在《解脱道论》的基础上广作增订补充而成的。全书分为二十三品，前二品（《说戒》、《说头陀支品》）说戒；中间十一品（《说取业处》、《说地遍》、《说余遍》、《说不净业处》、《说六随念》、《说随念业处》、《说梵住》、《说无色》、《说定》、《说神变》、《说神通品》）说定；后十品（《说蕴》、《说处界》、《说根谛》、《说慧地》、《说见清净》、《说度疑清净》、《说道非道智见清净》、《说行道智见清净》、《说智见清净》、《说修慧之功德品》）说慧。对戒、定、慧的定义、种类、修持方法、福德等进行了详细完备的论述，为南传上座部佛教教理的集大成者。

（二）说一切有部

说一切有部约于佛灭后三百年之际，从上座部分出，以主张过去、现在、未来（合称“三世”）的一切事物和现象（一切法）均实有自体而得名。有部的基本论典是“一身六足”。“一身”，指的是有部大论师迦旃延（又译迦多衍尼子、迦旃延子，佛灭后三百年，北印度至那仆底国人。与《毘勒》的作者迦旃延非为同一人）著的《发智论》；“六足”，指的是相传为佛陀的大弟子目犍连（又译大目乾连）著的《法蕴足论》、舍利弗（又译舍利子）著的《集异门足论》、迦旃延



著的《施設论》、提婆设摩著的《识身足论》、世友著的《界身足论》和《品类足论》。这七部论书中,除《施設论》以外,其余的全称都冠有“阿毗达磨”,如《阿毗达磨发智论》、《阿毗达磨法蕴足论》等。而印度称友《俱舍论疏》则说,《法蕴足论》为舍利弗造,《集异门足论》为拘絺罗造,《施設论》为目犍连造,《识身足论》为提婆设摩(义译天护)造,《界身足论》为富楼那(义译圆满)造,《品类足论》为世友造。《施設论》原不署作者,据玄奘所传,后人定为迦旃延所作。

先说“六足论”:

1. 《法蕴足论》 十二卷。唐玄奘译,显庆四年(659)译出。玄奘的生平事迹见唐道宣《续高僧传》卷四、慧立等《大唐大慈恩寺三藏法师传》。通行本有《大正藏》(第二十六册)本等。全书分为《学处》、《预流支》、《证净》、《沙门果》、《通行》、《圣种》、《正胜》、《神足》、《念住》、《圣谛》、《静虑》、《无量》、《无色》、《修定》、《觉支》、《杂事》、《根》、《处》、《蕴》、《多界》、《缘起》二十一品,分别对《阿含经》中提到的二十一种重要教说进行了解释。

2. 《集异门足论》 二十卷。唐玄奘译,龙朔三年(663)译出。通行本有《大正藏》(第二十六册)本等。全书分为《缘起》、《一法》、《二法》、《三法》、《四法》、《五法》、《六法》、《七法》、《八法》、《九法》、《十法》、《赞劝》十二品,对《长阿含经》卷八《众集经》进行了解释。

3. 《施設论》 七卷。北宋法护译,景德三年(1006)至嘉祐元年(1056)译出。法护的生平事迹见北宋赞宁《宋高僧传》卷三。通行本有《大正藏》(第二十六册)本等。本书是对《长阿含经》卷十八至卷二十二《世记经》(单行本名《楼炭经》、《起世经》、《起世因本经》)的解释。藏译本(指西藏文译本)由《世间施設》、《因施設》、《业施設》三门构成,而法护的译本中,只有《世间施設门》和《因施設门》,而且《世间施設门》有目无文(只有标题,没有本文),有实际内容的只有《因施設门》,因此,非为完帙。在汉文《大藏经》中,与



《施設论》内容相近的有陈代真谛译的《立世阿毗昙论》十卷。

4. 《识身足论》 十六卷。唐玄奘译,贞观二十三年(649)译出。通行本有《大正藏》(第二十六册)本等。全书分为《目乾连蕴》、《补特伽罗蕴》、《因缘蕴》、《所缘缘蕴》、《杂蕴》、《成就蕴》,凡六蕴(相当于六犍度、六篇、六章)。以眼、耳、鼻、舌、身、意为六识(又称六识身)与境物的因缘关系为轴心,论述了“人空法有”的主张。人空(又称人无我),指人是由五蕴(色、受、想、行、识)假合而成的,没有独立的恒常的主体(我);法有,则承外部事物有真实的主体和自性。

5. 《界身足论》 三卷。唐玄奘译,龙朔三年(663)译出。通行本有《大正藏》(第二十六册)本等。全书分为《本事品》和《分别品》二品。《本事品》略举有部色法(物质现象)、心法(精神活动的主体)、心所法(由精神活动的主体产生的各种精神现象)、心不相应行法(既非精神又非物质的现象)、无为法(指前四类有为之外的无生灭变化的事物和现象)等“五法”中,有关“心所法”的一些名词概念,如十大地法(受、想、思、触、作意、欲、胜解、念、三摩地、慧)、十大烦恼地法(不信、懈怠、失念、心乱、无明、不正知、非理作意、邪胜解、掉举、放逸)等;《分别品》下分十六门,对这些名词概念进行了辨析,据书末所附玄奘的弟子窥基的《后序》,《界身足论》的大本有六千颂,略本分别为九百颂和五百颂,玄奘所译的是九百颂中的八百三十颂。

6. 《品类足论》 十八卷。唐玄奘译,显庆五年(660)译出。通行本有《大正藏》(第二十六册)本等。全书分为《辩五事》、《辩诸智》、《辩诸处》、《辩七事》、《辩随眠》、《辩摄等》、《辩千问》、《辩抉择》等八品,对“五法”以及“五法”以外的一些名词术语进行了解释。据《大智度论》卷二说,四品为世友作,四品为迦湿弥罗论师作。在“六足论”中,它是组织得较好的一部书。《品类足论》的异



译本有：刘宋求那跋陀罗、菩提耶舍译的《众事分阿毗昙论》十二卷。

再说“身论”，即《发智论》。

《发智论》，二十卷。唐玄奘译，显庆五年(660)译出。通行本有《大正藏》(第二十六册)本等。全书分为《杂蕴》、《结蕴》、《智蕴》、《业蕴》、《大种蕴》、《根蕴》、《定蕴》、《见蕴》，凡八蕴(又称八犍度)。每一蕴又分若干纳息(又译“跋渠”，相当于“章”下面的“节”)，总计四十四纳息。对佛教的义理和名相作了系统的阐述。由于与“六足论”相比较，它所说的法门(佛法之门)最广，故成了有部的代表作。《发智论》的异译本有：苻秦僧伽提婆、竺佛念译的《阿毗昙八犍度论》三十卷。

“一身六足”，大概是有部发展到中期，或者说在迦湿弥罗结集《大毗婆沙论》前后才出现的说法。如果从经典产生的历史顺序来考察的话，就会发现：“身论”与“六足论”，既不是“身论”在先，“六足论”在后；也不是“六足论”在先，“身论”在后，或者说“一身六足”同时成立。其中的关系颇为复杂。

学术界较为一致的看法是：“一身六足”中，属于有部初期论典的是“六足论”中的《法蕴足论》和《集异门足论》。因为它们都是解释《阿含经》中的古经和古说的。原始论藏就是从释经开始，尔后逐渐进入独立构思的阶段，形成有独特体系的论书的。属于有部中期论典的，依次是：《施設论》、《识身足论》、《发智论》、《界身足论》、《品类足论》。因为《施設论》和《发智论》的作者迦旃延是佛灭后三百年时人，《施設论》所解释的《世记经》，在《阿含经》中也是较晚出现的。《识身足论》的作者提婆设摩，据《大唐西域记》卷五所说是佛灭后一百年时人，而从此论的本文来看，它广破“补特伽罗论师”有关肯定“补特伽罗”(义译我、人我)为实有的观点，显然是针对佛灭后三百年之间从有部分裂出来的犍子部而言的，因而必



在犍子部产生之后。至于《界身足论》和《品类足论》的作者世友，则是佛灭后四百年（一说五百年）时人。而且《品类足论》中的《辩千问品》是以《法蕴足论》为基础撰成的，《辩七事品》又取材于《界身足论》（也有的学者认为，《品类足论》在先，《界身足论》在后，《界身足论》是《品类足论·辩七事品》的节写本）。因此，“六足论”之中，有的成立于《发智论》之前，有的则成立于《发智论》之后。

“一身六足”之后，有部的论典仍有较大的发展。这在中期，主要有：世友等人（一说迦旃延弟子）编辑的《大毗婆沙论》（全称《阿毗达磨大毗婆沙论》，约撰于二世纪中叶）；在后期，主要有：法胜的《阿毗昙心论》（约撰于三世纪初）、法救的《杂阿毗昙心论》（约撰于四世纪初）、世亲的《俱舍论》（全称《阿毗达磨俱舍论》，约撰于四世纪末）。兹分述如下：

1. 《大毗婆沙论》二百卷。唐玄奘译，显庆四年（659）译出。通行本有《大正藏》（第二十七册）本等。本书相传是在迦腻色迦王支持下举行的迦湿弥罗结集时编成的，但今本已有“昔键驮罗国迦腻色迦王”等语（见卷一百十四），说明在结集以后仍有增修。全书依照《发智论》的体系，分为《杂蕴》、《结蕴》、《智蕴》、《业蕴》、《大种蕴》、《根蕴》、《定蕴》、《见蕴》等八蕴，每一蕴又分若干纳息，对《发智论》的全文作了详细的解说。作者以有部迦湿弥罗师（即东方系，又称东方师，由迦旃延的弟子组成）的见解为正统，广泛搜集并评析了世友、法救（与《杂阿毗昙心论》的作者法救非同一人）、妙音、觉天四大论师以及与迦湿弥罗师相对的键陀罗师（即西方系，又称西方师、外国师、旧阿毗达磨师）的解释，并对正统有部以外的其他佛教派别（如法藏部、化地部、饮光部、犍子部、大众部、分别说部、经部）和外道（数论、胜论、顺世论、耆那教等）的观点进行了批驳，是有部教理的集大成者，也是东方系的代表作。《大毗婆沙论》的节译本有：苻秦僧伽跋澄译的《鞞婆沙论》（又名《杂阿毗昙毗婆



沙论》)十四卷,北凉浮陀跋摩、道泰等译的《阿毗昙毗婆沙论》六十卷。前者相当于《大毗婆沙论》第二编《结蕴》的部分内容;后者相当于《大毗婆沙论》第一编《杂蕴》、第二编《结蕴》、第三编《智蕴》的内容(内缺《智蕴·七圣纳息》的内容)。

2. 《阿毗昙心论》 四卷。东晋僧伽提婆、慧远译,太元九年(384)译出,僧伽提婆的生平事迹见《高僧传》卷一,慧远的生平事迹见《高僧传》卷六。通行本有《大正藏》(第二十八册)本等。全书分为《界》、《行》、《业》、《使》、《贤圣》、《智》、《定》、《契经》、《杂》、《论》十品,以四谛(苦谛、集谛、灭谛、道谛)为纲,采用偈颂(间有长行作注)的形式,对有部的教理作了概述。为有部的纲要书,也是西方系的代表作。

3. 《杂阿毗昙心论》 十一卷。刘宋僧伽跋摩等译,元嘉十年(433)译出。僧伽跋摩的生平事迹见《高僧传》卷三。通行本有《大正藏》(第二十八册)本等。全书分为《界》、《行》、《业》、《使》、《贤圣》、《智》、《定》、《修多罗》(即契经)、《杂》、《择》、《论》十一品,撷取《大毗婆沙论》的观点,对《阿毗昙心论》进行增补和修订。与《阿毗昙心论》相比较,品目中增加了《择品》,以集中叙述有部特有的一些主张,如“阿罗汉有退”、“中阴有”、“三世有”、“四谛渐次现观”、“佛不在僧数”等;偈颂从原来的二百五十颂,增至五百九十六颂(一说六百颂);并且增加了大量的长行(散文,相对偈颂的韵文而言)注释。为沟通有部东方系和西方系宗义的著作。除《杂阿毗昙心论》以外,对《阿毗昙心论》作注的,还有高齐那连提耶舍译的《阿毗昙心论经》(又名《法胜阿毗昙心论》,优婆扇多造)六卷。

4. 《俱舍论》 三十卷。唐玄奘译,永徽五年(654)译出。通行本有《大正藏》(第二十九册)本等。全书由本颂六百颂和长行注解八千颂组成,分为《分别界》、《分别根》、《分别世》、《分别业》、《分别随眠》、《分别贤圣》、《分别智》、《分别定》、《破执我》九品,以《杂



《阿毗昙心论》为基础,广泛吸取《大毗婆沙论》的要义,以及经量部(佛灭后四百年初从有部分出的部派)学说,对有部的教说作了新的归纳、整理、批判和组织。特别是继承和发展了传统的阿毗达磨按五蕴、十二处、十八界“三科”分类的做法,以及《品类足论》中的“五法”之说,较为系统地论述了有部的“五位七十五法”(色法十一种、心法一种、心所法四十六种、心不相应法十四种、无为法三种)。为小乘佛学的教科书。《俱舍论》的异译本有:陈真谛译的《阿毗达磨俱舍释论》二十二卷。《俱舍论》本颂的单行本,有唐玄奘译的《阿毗达磨俱舍论本颂》一卷。

有部的论书除上面提到的以外,尚有:瞿沙(意译妙音)的《阿毗昙甘露味论》二卷,曹魏失译。下分十六品,始《布施持戒》,终《杂》(有人说,法胜《阿毗昙心论》是以它为基础写的);尊婆须蜜的《尊婆须蜜菩萨所集论》十卷,苻秦僧伽跋澄等译。下分十四犍度,始《聚》,终《偈》;法救的《五事毗婆沙论》二卷,唐玄奘译。下分《分别色》、《分别心》、《分别心所法》三品(明代智旭《阅藏知津》卷四十认为,“文来未尽”);塞建陀罗(意译悟入)的《入阿毗达磨论》二卷,唐玄奘译。解释五蕴、三无为等义;众贤的《阿毗达磨论顺正理论》(又称《俱舍雹论》、《顺正理论》)八十卷,唐玄奘译。下分八品,始《辩本事》,终《辩定》,为批判《俱舍论》而作;众贤的《阿毗达磨藏显宗论》(略称《显宗论》)四十卷,唐玄奘译。为《顺正理论》的节要本,等等。

(三) 贤胄部·正量部·经部

在上座部系统中,有论典传世的,尚有:贤胄部、正量部和经部。

贤胄部,佛灭后三百年中期从犍子部(有部的分支)分出,因创始人是世贤(音译婆素跋陀),而此部乃是世贤的后代而得名。传

今的论典有世贤的《三法度论》三卷。东晋僧伽提婆译,太元十六年(391)译出。通行本有《大正藏》(第二十五册)本等。全书分为三品:《德品》、《恶品》、《依品》。每一品又有三真度(即“键度”)。《德品》分为施、戒、修三真度,《恶品》分恶行、爱、无明三真度,《依品》分阴、界、入三真度,总计九真度。将“四阿含”的义理归纳为德(善)、恶、依(根据)三类,逐层进行了解说。《三法度论》的异译本有:苻秦鸠摩罗佛提等译的《四阿含暮钞》二卷。

正量部(音译三弥底部),约与贤胄部同期从犍子部分出,因自称其说正确无误而得名。传今的论典有《三弥底部论》三卷。三秦失译。通行本有《大正藏》(第三十二册)本等。书中对罪福业报,特别是作为生死轮回主体的“补特伽罗”(即“人我”)作了肯定性的论证。

经部(又称经量部),佛灭后四百年初从有部分出,因专重《阿含经》而得名。在小乘十八部中,是最晚出现的一个部派。传今的论典有诃梨跋摩(意译师子铠)的《成实论》。诃梨跋摩是三世纪末叶中印度人,婆罗门种姓。出家后,师事有部论师鸠摩罗多(意译童受),研习《发智论》。因感到有部之学拘泥于名相,烦琐支离,乃自穷三藏,遍探诸部(其他部派的经典),考核比较,撰成了与经部前身“譬喻师”的学说相近的《成实论》十六卷。此论于姚秦弘始十四年(412),由鸠摩罗什译出。通行本有《大正藏》(第三十二册)本等。全书分为《发聚》、《苦谛聚》、《集谛聚》、《灭谛聚》、《道谛聚》等五聚(即五篇),每一聚又分若干品,总计二百零二品,对有部毗昙学的“人空法有”说进行了破斥,阐述了众生和外界事物都是施设的“假名”,并无独立的实体和确定的性质的“人法二空”的思想。是一部包含某些大乘思想成分的小乘佛学的入门书。



第四节 藏外典籍

藏外典籍,指的是未被正式编入经藏、律藏、论藏之内的一批佛教典籍。它们的来源有两个方面:一是在当初编纂经律论三藏时就已存在的典籍,只是由于编纂者的疏漏或其他原因,未被编入;二是在三藏的初型确定以后,陆续撰作问世的新的佛教著作。无论是小乘,还是大乘,都有这样一批典籍。只是由于小乘三藏的框架确立较早,藏内和藏外的界限比较分明些,故续出的藏外典籍的数量也比较多;而大乘三藏的框架在很长的时间内没有确立,待到后来确定时,已经数百年过去了,于是将当时流传于世的大乘佛典,能纳入三藏的都编了进去,未编入大藏的很少。由于这一缘故,小乘佛教的藏外典籍远较大乘佛教的藏外典籍来得多。

南传上座部佛教中的藏外典籍大致可以分为两大类:一类是三藏注疏。收有觉音、法护、近军、佛授、大名等人撰写的律疏二种、经疏十九种、论疏三种,总计二十四种;另一类是纲要书和史传。收有《岛史》、《大史》、《弥兰陀王问经》、《清净道论》等二十五种。

北传佛教中的藏外典籍数目不定。在汉文《大藏经》中,藏外典籍是不按大小乘分类的,通称为“贤圣集传”。下分西土(也作西域)贤圣集传和东土贤圣集传两项。前者收录西域的佛教撰集,后者收录中国汉地的佛教撰集。与印度小乘佛教有关的主要是“西土贤圣集传”。其重要者有:

一、《佛所行赞》 又名《佛所行赞经》、《佛所行赞传》、《佛所行赞经传》、《佛本行赞》等,五卷。马鸣造,北凉昙无讖译,玄始三年(414)至玄始十五年(426)译出。昙无讖的生平事迹见《高僧传》



卷二。通行本有《大正藏》(第四册)本等。全书分为二十八品,始《生品》,终《分舍利品》,以五言偈颂的形式,赞述了释迦牟尼的一生。在佛教文学中,它的文辞最为优美。据考证,其思想观点是倾向于说一切有部的。

二、《出曜经》三十卷。法救造,苻秦竺佛念译,建元十九年(383)译出。通行本有《大正藏》(第四册)本等。全书分为三十三品,始《无常品》,终《梵志品》。由偈颂及其注释(长行)组成。书中用譬喻(即经名中说的“出曜”)故事的形式,论述人生无常,只有通过修持戒、定、慧,才能得到解脱的理论。《出曜经》的异译本有:吴维祇难等译的《法句经》二卷、西晋法炬和法立合译的《法句譬喻经》四卷、北宋天息灾译的《法集要颂经》四卷。

三、《百喻经》又名《百句譬喻经》,四卷。僧伽斯那造,萧齐求那毗地(作者的弟子)译,永明十年(492)译出。求那毗地的生平事迹见《高僧传》卷三。通行本有《大正藏》(第四册)本等。全书共收录佛教譬喻故事九十八则,始《愚人食盐喻》,终《小儿得大龟喻》。论述了善恶罪福、因果报应、道法邪正、戒律持犯等义。

四、《僧伽罗刹所集经》又名《僧伽罗刹所集佛行经》、《僧伽罗刹集经》,三卷。僧伽罗刹(意译众护)造,苻秦僧伽跋澄等译,建元二十年(384)译出。僧伽跋澄的生平事迹见《高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第四册)本等。书中记叙了佛陀自降生至涅槃的各种事迹。其中,有关佛成道以后四十五年间安居处所的记载,为他书所无,在佛教中堪称珍贵。

五、《修行道地经》八卷。众护造,西晋竺法护译,太康五年(284)译出。通行本有《大正藏》(第十五册)本等。全书分为三十品,始《集散品》,终《菩萨品》。主要论述修习佛法的义门。其中,最后三品《弟子三品修行品》、《缘觉品》、《菩萨品》系根据《法华经》义旨而添作的,为先前的后汉安世高译的古本《道地经》(一卷)



所无。

六、《异部宗轮论》一卷。世友造，唐玄奘译，龙朔二年（662）译出。通行本有《大正藏》（第四十九册）本等。书中以说一切有部的教义为基础，记载了佛灭后一百余年至四百年之间，印度小乘佛教二十部的产生经过，以及各部派教义的异同。为研究部派佛教的必读著作。《异部宗轮论》的异译本有：姚秦失译的《十八部论》一卷、陈真谛译的《部执异论》一卷、唐玄奘译的《异部宗轮论》。

除上述经典以外，传行于世的还有一些署名或不署名的典籍。

需要指出的是，对藏外典籍的界定是相对的、变迁的，并非绝对的、固定的。原先属于藏外典籍中的某些经典，在重新编定三藏时，可以根据它们的体裁和思想内容，新编入藏。这在汉文《大藏经》编纂史上是屡见不鲜的。

第三章 大乘经典的问世

大约在南传佛教所传斯里兰卡阿卢寺结集,与北传佛教所传的迦湿弥罗结集这两次大的结集之间,即公元前一世纪左右,在案达罗王朝统治下的南印度一带(其时,北印度一带为贵霜王朝所统治),出现了新的佛教运动。

这场运动的最初发动者可能是一些不知名的在家的佛教居士(这是根据早期的大乘经常以在家居士为弘法的中心人物推测的)。他们对只追求个人解脱,以冀成为阿罗汉(略称罗汉,指通过修行已达至断尽一切烦恼,超越生死轮回的修行者)的学佛目的,以及说一切有部囿于“三十七道品”和其他名相的细碎训释的学佛方法极为不满,认为这种做法使佛教日趋经院化,正在失去越来越多的信众。他们憧憬释迦牟尼的崇高品行,并将他超人化、神格化,认为无论是出家的僧人还是在家的居士,首先要实践佛陀的人格,即救世度人的菩萨行(又称“菩萨道”,指释迦牟尼未成佛之前,身为菩萨而做的一切善行),要以自我牺牲的精神救济万物,既要自利(个人获得解脱),更要利他(帮助他人获得解脱)。具体来说,就是实践以布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧为内容的“六度”。在积聚了长期的善行功德之后,最后从菩萨上升为佛。为此,不能像传统佛教倡导的那样消极厌世,独善其身,而应当做到身入世而心出世,不离尘世证得菩提(智慧)。针对部派佛教,特别是有部对



佛法的执著,新的佛教运动还提出,不仅人是无自性实体的(即人空、人无我,这是部派佛教也承认的),而且世上的一切事物也是无自性实体的(即法空、法无我,这是部派佛教所不承认的)。佛教的义理和名词概念也是佛陀应机施教的方便法门,是“假名”,同样不能执著。

与此相应的是,小乘佛教(《阿含经》)中的菩萨,只有成佛之前的释迦牟尼和释迦牟尼的弟子弥勒两位。而弥勒在释迦牟尼在世时就已入灭,相传要经历五十六亿七千万年以后,才从兜率天宫下降人间,成为绍嗣释迦牟尼佛位的未来佛。而大乘经典中的菩萨和佛,其数犹如恒河中的沙子,多得不可胜数。

这场新的佛教运动,用它们自己的话来说,就是“大乘”,即能运载无量众生到达彼岸世界(即“涅槃”境界)的大的舟乘,而先前的佛教(原始佛教和部派佛教)则是“小乘”,即只能运载修行者个人到达彼岸世界的小的舟乘。

虽说“大乘”、“六度”等词在部派佛教所传的经典就已出现,如《根本说一切有部毗奈耶》卷四十五提到“大乘”,《增一阿含经》卷十九提到“六度”,但这只是偶尔使用的词汇罢了,并没有展开而成为完整的学说。研究结果表明,大乘乃是吸收了活动于南印度哥达瓦里河以南、吉斯特那河以北一带(时称“案达罗”)的大众部案达罗派(包括东山部、西山部、王山部、义成山部四部,见印度觉音《论事注》)的一些思想成分,并且博采异闻,融摄世学,加以组织和阐发而建立起来的。它起初流传在印度的南方,以后逐渐扩展到西方、北方,成为遍及印度全境的佛教运动(《大般若经》中的初会《难闻功德品》、第二会《东北方品》,都说大乘《般若经》产生于佛灭后五百年,始兴于东南方,流布于东北方)。这是佛教史上继原始佛教、部派佛教之后出现的又一个新的发展阶段。

作为大乘佛教的理论载体的大乘经典,和小乘经典一样,也分



为经藏、律藏、论藏和藏外典籍(又称“杂藏”)四大类。

第一节 大乘经

如同大乘和小乘同是佛教学说,但两者之间存在着质的差异一样,大乘经和小乘经虽然同属契经,但它们之间也存在着很多的不同。

就经典产生的途径和方式而言,小乘经主要是通过公开结集的方式产生的,至少作为小乘佛教的根本经典的《阿含经》是如此;而大乘经则是通过一批有学识的大乘学者匿名编辑的方式产生的。虽说一些大乘经典也曾提到过大乘经典的结集,如《大智度论》卷一百说,佛灭度后,文殊、弥勒等菩萨,带阿难到铁围山结集摩诃衍(大乘)。《金刚仙论》卷一也说,在铁围山外、二界中间,结集大乘法藏,故大乘结集也称为“铁围山结集”。但这恐怕是出于与部派佛教发出的“大乘非佛说”的质难相抗衡的需要而托称的,如果从史实方面考察的话,可信的成分很少。

就说经的中心人物而言,小乘经中大多是释迦牟尼,有时是他的弟子;而大乘经中则是十方(东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下)诸佛和众菩萨,这中间既有释迦牟尼,也有阿閼佛(东方妙喜世界之佛)、药师佛(东方净琉璃世界之佛)、阿弥陀佛(西方极乐世界之佛)、文殊菩萨(释迦牟尼的左侍者)、普贤菩萨(释迦牟尼的右侍者)、观音菩萨(阿弥陀佛的左侍者)、大势至菩萨(阿弥陀佛的右侍者)、日光菩萨(药师佛的左侍者)、月光菩萨(药师佛的右侍者)、地藏菩萨(释迦牟尼入灭以后、弥勒佛下生之前,救度众生的菩萨)等等。

就经典的表述形式而言,小乘经多为释迦牟尼的言行实录,虽



然其中不无构饰的成分,但经中叙及释迦牟尼经行的地点、随从的弟子、接触的人物、说法的对象和经过,以及所处的社会环境、当时发生的政治事变等等,大多是以事实为基础敷演的。语言朴质无华。一经之末也每每以听闻者“欢喜奉行”的语句自然结束;而大乘经多用浪漫的文学描写法,对说法的佛菩萨、与会的天人、盛大的法会场面等极力渲染铺张,情节奇谲,语言绮丽。经末往往有“嘱累品”(或“流通品”),专讲此经在佛教中的殊胜地位,以及受持、讽诵、述解、书写它的种种功德。还有一些大乘经虽然名为“经”,但却是按照论书的体裁组织的,通篇是义理的推演和名相的剖析。

至于大乘经与小乘经在思想内容上的差异就更大了,这在以下的介绍可以看到。

一、初期大乘经

由于古印度邦国林立,王朝迭起,统一的时间短而分裂的时间长,再加上传统观念是重思辨而轻历史,因此,王朝没有系谱,朝代缺乏年号,专门的史书寥若晨星。这种情况同样也影响到从不标署成书年月的佛教经典,特别是大乘经的成立年代的确定。在我国古代,佛教学者通常是通过“判教”的方法,即对佛教各类学说的性质、意义和地位作出判定的方法,对佛典成立的先后顺序作出判断的。例如,刘宋道场寺沙门慧观,曾把佛说的全部经教分为顿教和渐教两大类。顿教,指的是顿悟成佛的教法,即只为菩萨显示圆满教理的《华严经》。渐教,指的是渐悟成佛的教法,分为五时:(一)三乘别教,指为声闻、缘觉、菩萨三乘分别开示的教法,其中包括小乘的《阿含经》。(二)三乘通教,指为三乘通说的教法,即



《般若经》。(三)抑扬教,指赞扬大乘、压抑小乘的教法,即《维摩》、《思益》等经。(四)同归教,指将三乘导归于佛乘的教法,即《法华经》。(五)常住教,指演说涅槃境界常住不灭的教法,即《涅槃经》。此为“二教五时”说(参见隋吉藏《三论玄义》卷上)。南北朝时的佛教学派和隋唐时的佛教宗派也各有自己的判教,如天台宗的“五时八教”说、三论宗的“二藏三法轮”说、法相宗的“三时教”说、律宗的“二教”说、华严宗的“五教十宗”说、净土宗的“二门”说。

近代学者则进一步从大乘佛教的第一个著名学者龙树(150—250)在《大智度论》、《十住毗婆沙论》等中引用的一些大乘经的名称;中国早期译经(尤其是后汉支谶译经)所出的大乘经;大乘经中悬记的后代论师以及印度王臣的名字;大乘经中的引文、用语及内容等方面,去考察大乘经的成立年代。经研究,意见比较一致的初期大乘经,主要有:《般若经》(包括《小品般若经》、《大品般若经》、《金刚经》、《心经》等)、《宝积经》(包括《摩尼宝经》、《阿閼佛国经》、《无量寿经》)、《弥勒成佛经》、《般舟三昧经》、《首楞严三昧经》等。这些经典在龙树以前就已具备初型,并且在龙树时代广为流传。

(一)《大般若经》 全称《大般若波罗蜜多经》,六百卷。唐玄奘译,显庆五年(660)到龙朔三年(663)译出。通行本有《大正藏》(第五册至第七册)本等。本经为般若类经典的丛书。“般若”为大乘佛教的根本教理“六度”中最重要的一度,是一切大乘修行法门赖以滋生的本母。因此,在所有大乘经中,般若类经典成立的年代也最早,起初是一些单本(小经),如《小品般若经》、《大品般若经》、《金刚经》等,以后才逐渐汇编成丛书,形成《大般若经》。因此,就《大般若经》本身而言,它成立于大乘佛教发展的中期,属于中期大乘经。但就它收录的经典而言,有些则为早期大乘经。为着叙述上的方便,故先叙大部(《大般若经》),后叙小经(《小品般若经》等)。



《大般若经》的梵本有二十万颂，汉译本分为十六会。其中，初会下分七十九品，第二会下分八十五品，第三会下分三十一品，第四会下分二十九品，第五会下分二十四品，第六会下分十七品，第七会为曼殊室利分，第八会为那伽室利分，第九会为能断金刚分，第十会为般若理趣分，第十一会为布施波罗蜜多分，第十二会为净戒波罗蜜多分，第十三会为安忍波罗蜜多分，第十四会为精进波罗蜜多分，第十五会为静虑波罗蜜多分，第十六会为般若波罗蜜多分。前五会为根本般若，有关《大般若经》的基本思想在这五会中都有了；后十一会为杂部般若，为基本思想的补充、阐发和推演，其中第十一会至第十六会是重述大乘“六度”，“波罗蜜多”即为“度”的音译。全经主要论述了一切事物和现象（一切法）性相（自性和相状）皆空的思想。认为，在“六波罗蜜多”中，“般若波罗蜜多”这一法门最胜最大，其他五种法门皆摄入此中。而般若法门的核心理念是“空”，即一切诸法如梦幻泡影，无有自性，不生不灭，不一不异，无论是物质的还是精神的，都是虚幻不实（空）的。只有无取无舍，无执无著，一无所得，方能证得正觉。显然，这些都是针对小乘，特别是有部的“诸法实有”说而发的。经中有关对“大乘甚深经典非佛所说，亦非如来弟子所说”的议论的批驳（见初会《不退转品》、第二会《转不转品》、第五会《不退品》），也是当时大、小乘激烈争斗的一个反映。

（二）《小品般若经》又名《小品般若波罗蜜经》、《小品经》，十卷（一作七卷）。姚秦鸠摩罗什译，弘始十年（408）译出。通行本有《大正藏》（第八册）本等。本经是成立最早的般若经之一。它的梵本有八千颂，故又称《八千颂般若》。其内容相当于《大般若经》的第四会。全经分为二十九品，始《初品》，终《嘱累品》。经中主要论述了“色”（事物）即是“空”（虚幻），“空”即是“色”的诸法实相观。它的异译本有：后汉支娄迦谶译的《道行般若经》十卷、吴支谦译的



《大明度经》六卷、苻秦昙摩蜚与竺佛念译的《摩诃般若钞经》五卷等。

(三)《大品般若经》又名《摩诃般若波罗蜜经》、《大品经》，二十七卷(一作二十四卷)。姚秦鸠摩罗什译，弘始六年(404)译出。通行本有《大正藏》(第八册)本等。《大品般若》的梵本有二万五千颂，故又称《二万五千颂般若》。其内容相当于《大般若经》的第二会。据考证，是以《小品般若》为基础增广而成的。全经分为九十品，始《序品》，终《嘱累品》。经中主要论述了般若空观以及信解般若的功德。它的异译本有：西晋竺法护译的《光赞般若经》十卷、无罗叉等译的《放光般若经》二十卷等。

(四)《金刚经》全称《金刚般若波罗蜜经》，一卷。姚秦鸠摩罗什译，弘始六年(404)译出。通行本有《大正藏》(第八册)本等。《金刚经》的梵本有三百颂，其内容相当于《大般若经》的第九会。经中主要论述了诸法性空幻有的理论，是般若类经典中的纲要书。它的异译本有：北魏菩提流支译的《金刚般若波罗蜜经》一卷、陈真谛译的《金刚般若波罗蜜经》一卷、隋达摩笈多译的《金刚能断般若波罗蜜经》一卷、唐玄奘译的《能断金刚般若波罗蜜多经》一卷、义净译的《能断金刚般若波罗蜜多经》一卷。

(五)《心经》全称《般若波罗蜜多心经》，一卷。唐玄奘译，贞观二十三年(649)译出。通行本有《大正藏》(第八册)本等。本经在《大般若经》中没有相对应的会或品，但它却是根据《小品般若经》、《金刚经》等所述的义理编成的，因而也是早期的般若经。全经共二百六十字，主要论述了诸法实相即是“空”相的理论，以及受持此经的功德。作为般若学最著名的命题“色即是空，空即是色”一语即出自本经。它的异译本有：姚秦鸠摩罗什译的《摩诃般若波罗蜜大明咒经》一卷、唐法月译的《普遍智藏般若波罗蜜多心经》一卷、般若等译的《般若波罗蜜多心经》一卷、智慧轮译的《般若波罗



蜜多心经》一卷、法成译的《般若波罗蜜多心经》一卷、北宋施护译的《圣佛母般若波罗蜜多经》一卷等。

(六)《华严经》 全称《大方广佛华严经》，为华严类经典的丛书。它的性质与《大般若经》相近，也是在汇集一些原先单独流传的大乘经，如《十地经》、《入法界品》等基础上，逐渐增广而成的，非一时一地之作。本经有新旧两译，经名相同。旧译为六十卷，世称《六十华严》、《晋译华严》，由东晋佛驮跋陀罗于义熙十四年(418)至刘宋永初二年(421)译出。通行本有《大正藏》(第九册)本等。它的梵本有三万六千偈(与“颂”同义)。全经按如来和普贤菩萨等在七处八会(七个地方的八次集会)上说法的内容组织，下分三十四品，始《世间净眼品》，终《入法界品》；新译为八十卷，世称《八十华严》、《唐译华严》。由唐实叉难陀于武则天证圣元年(695)至圣历二年(699)译出。实叉难陀的生平事迹见《宋高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第十册)本等。它的梵本有四万五千偈。全经分为七处九会(较旧译多《三重会普光法堂》一会)，凡三十九品：

1. 寂灭道场会。下分六品，始《世主妙严品》，终《毗卢遮那品》。
2. 普光法堂会。下分六品，始《如来名号品》，终《贤首品》。
3. 切利天宫会。下分六品，始《升须弥山顶品》，终《明法品》。
4. 夜摩天宫会。下分四品，始《升夜摩天宫品》，终《十无尽藏品》。
5. 兜率天宫会。下分三品，始《升兜率天宫品》，终《十回向品》。
6. 他化天宫会。只有《十地品》一品。
7. 重会普光法堂。下分十一品，始《十定品》，终《如来出现品》。
8. 三重会普光法堂。只有《离世间品》一品。
9. 逝多园林会。只有《入法界品》一品(《华严经》新旧译中的《入法界品》均有缺文，后由唐代法藏根据地婆诃罗所译的《大方广佛华严经续入法界品》中的文字加以增补)。经中主要论述了宇宙间的一切事物和义理圆融无碍(“一人一切”、“一切入一”、“一即一切”、“一切即一”)的理论，“三界所有，唯是一心”的净



心缘起观,以及按十个阶位(十信、十住、……)依次修行的成佛方法。

(七)《十地经》又名《渐备一切智德经》,五卷。西晋竺法护译,元康七年(297)译出。通行本有《大正藏》(第十册)本等。本经是龙树《大智度论》中提及的早期大乘经之一,其内容相当于《八十华严》第六会“他化天官会”中的《十地品》。全经分为十品,始《初发意悦豫住品》,终《金刚藏问菩萨住品》,主要论述了菩萨修行的十个阶位。它的异译本有:姚秦鸠摩罗什译的《十住经》四卷、唐尸罗达摩译的《十地经》九卷。

(八)《入法界品》又名《罗摩伽经》,三卷。西秦圣坚译,太初(386—394)年间译出。通行本有《大正藏》(第十册)本等。本经也是《华严经》中成立最古的成分之一,其内容相当于《八十华严》第九会“逝多园林会”中的《入法界品》。经中通过善财童子南行参访五十三位善知识(有德行才学的人)的故事,论述了如何证入如来不可思议境界的问题。它的异译本有:唐地婆诃罗译的《大方广佛华严经续入法界品》一卷、般若译的《大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》四十卷(又名《四十华严》,在《入法界品》的基础上作大幅度增广而成)。

(九)《兜沙经》一卷。后汉支娄迦讖,建和元年(147)至中平三年(186)译出。通行本有《大正藏》(第十册)本等。本经从翻译年代来推算,其形成的时间也是较早的。其内容相当于《八十华严》第二会“普光法堂会”中的《如来名号品》和《光明觉品》。主要论述了十方成佛的思想。

(十)《法华经》全称《妙法莲华经》,七卷。姚秦鸠摩罗什译,弘始八年(406)译出。通行本有《大正藏》(第九册)本等。本经也是《大智度论》曾经引用过的经典,它的梵本近代在尼泊尔、克什米尔和我国新疆、西藏等地均有发现,数量达四十多种。梵本有六



千偈。全经分为二十八品,始《序品》,终《普贤菩萨劝发品》,主要论述了声闻、缘觉、菩萨“三乘”同归于佛乘,一切众生皆可成佛的理论,以及佛菩萨的大慈大悲和受持此经的功德。它的异译本有:西晋竺法护译的《正法华经》十卷、隋阇那崛多译的《添品妙法莲华经》七卷。散品别译本有:西晋失译的《萨县分陀利经》一卷(内容相当于《法华经》中《见宝塔品》的一部分和《提婆达多品》)。

(十一)《维摩经》 全称《维摩诘所说经》,三卷。姚秦鸠摩罗什译,弘始八年(406)译出。通行本有《大正藏》(第十四册)本等。全经分为十四品,始《佛国品》,终《嘱累品》,通过对毗耶离(即“吠舍离”)城维摩诘居士的言语行事的记叙,论述了空有不二的菩萨行。经中针对小乘佛教脱离世俗生活,闭门修行,以求解脱的偏向,提出,只要身处尘世而心超凡俗,居家也能成佛,涅槃境界就在世俗生活之中。展示了大乘佛教强调在家修行的理论特色。它的异译本有:孙吴支谦译的《维摩诘说不思议法门经》二卷、唐玄奘译的《佛说无垢称经》六卷。

(十二)《大宝积经》 一百二十卷。唐菩提流志译,神龙二年(706)至先天二年(713)译出。菩提流志的生平事迹见《宋高僧传》卷三。通行本有《大正藏》(第十一册)本等。本经为早、中期大乘经的汇编,经名中的“宝积”,意为“法宝之聚积”。汉译本分为四十九会,始《三律仪会》,终《广博仙人会》。其中有二十三会用的是西晋至唐代作为独立的经典行世的旧经,只有二十六会是菩提流志新译的。而在属于新译的二十六会中,又有十五会是参考内容相同的旧经的单行本重译的,故真正属于初译的只有十一会。所收各会中,既有般若类经典、本生类经典、戒律类经典、净土类经典,也有秘密类经典,它们从不同的方面展示了大乘佛教的各种法门,论述了自利利他的菩萨行。英国渥德尔在《印度佛教史》中根据南传上座部的传说,认为《大宝积经》是案达罗的部派佛教编撰的,其



中《护国天王所问经》为东山住部的作品。而日本编的《大藏经索引·收录典籍解题》则认为，“包括四十九种经典的《大宝积经》之集大成，曾存在于印度之说是令人怀疑的了。”也就是说，在印度只有作为内容相当于《大宝积经》各会的单行经，而不一定有这部包罗四十九种经典的丛书的梵本。

(十三)《摩尼宝经》又名《佛说遗日摩尼宝经》、小本《宝积经》、古本《宝积经》，一卷。后汉支娄迦讖译，建和元年(147)至中平三年(186)译出。通行本有《大正藏》(第十二册)本等。本经是《大宝积经》中成立年代最古的一部经。龙树在《大智度论》、《十住毗婆沙论》中引用的《宝顶经·迦叶品》，指的便是它。经中主要论述了非空非有的“中道实相正观”。它的异译本有：晋代失译的《摩诃衍宝严经》(又名《大宝积经》、小本《大宝积经》)一卷、北宋施护译的《大迦叶问大宝积正法经》一卷。菩提流志对失译的那部小本《大宝积经》进行重译，取名为《普明菩萨会》，将它编为大本《大宝积经》第四十三会。

(十四)《阿閼佛国经》二卷。后汉支娄迦讖译，建和元年(147)译出。通行本有《大正藏》(第十一册)本等。本经也是《大宝积经》中成立年代较古的经典之一。全经分为五品：《发意受慧品》、《阿閼佛刹善快品》、《弟子学成品》、《诸菩萨学成品》、《佛般泥洹品》。主要记叙了阿閼佛的行愿功德，以及所居东方妙喜世界的种种庄严。后来，菩提流志对它进行了重译，编为《大宝积经》第六会《不动如来会》。所说的“不动如来”，即是阿閼佛。

(十五)《无量寿经》二卷。曹魏康僧铠译，嘉平四年(252)译出。康僧铠的生平事迹见《高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第十二册)本等。本经系根据大乘佛教关于“十方佛土”的思想而建立起来的净土类经典，也是龙树《十住毗婆沙论》引用的早期大乘经之一。经中主要叙述了过去世法藏菩萨经过累劫修行而成为



无量寿佛(又译阿弥陀佛)的经过,以及所居西方极乐世界的种种胜妙。后来,菩提流志对它进行了重译,编为《大宝积经》第五会《无量寿如来会》。与本经性质相同的经典有刘宋罽良耶舍于元嘉年间(424—442)译的《观无量寿佛经》一卷(主要论述往生西方极乐世界的十六观门)、姚秦鸠摩罗什于弘始四年(402)译的《阿弥陀经》一卷(主要论述持念阿弥陀佛名号以求往生的修行方法),后世将它们合称为“净土三经”。它的异译本有:孙吴支谦译的《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》一卷、北宋法贤译的《大乘无量寿庄严经》三卷。

(十六)《弥勒成佛经》又名《弥勒大成佛经》,一卷。姚秦鸠摩罗什译,弘始四年(402)译出。通行本有《大正藏》(第十四册)本等。经中主要记叙了弥勒菩萨出世的时代、所居的兜率天宫的情况,以及下降人间成佛的经过。它与晋代失译的《弥勒来时经》、姚秦鸠摩罗什译的《弥勒下生经》、唐义净译的《弥勒下生成佛经》(此三本均为同本异译)、刘宋沮渠京声译的《观弥勒上生兜率天宫经》各一卷,合称“弥勒五部经”(也有的将《增一阿含经》卷四十四的别生经、误题为“西晋竺法护译”的《弥勒下生经》一卷,连前合称“弥勒六部经”)。在这些弥勒类经典中,以本经的叙事为最完整。

(十七)《般舟三昧经》三卷。后汉支娄迦谿译,光和二年(179)译出。通行本有《大正藏》(第十三册)本等。经名中的“般舟”意为“佛立”,“三昧”意为“禅定”。小乘佛教中的禅定,为戒、定、慧三学中的“定学”。而大乘佛教中的禅定,则往往与般若空观、净土往生相联系。本经下分十六品,始《问事品》,终《佛印品》。经中主要论述了专心念佛,佛即能现于眼前的大乘禅法。它的异译本有:后汉失译的《拔陂菩萨经》一卷、隋阇那崛多等译的《大方等大集贤护经》五卷。

(十八)《首楞严三昧经》又名《首楞严经》。姚秦鸠摩罗什



译,弘始四年(402)至弘始十四年(412)译出。通行本有《大正藏》(第十五册)本等。经中主要论述了首楞严(意为“健行”)三昧在菩萨修行的十个阶次(十地)中的意义与作用。

二、中期大乘经

中期大乘经,指的是龙树以后、世亲(320—400)之前出现的大乘经。时间约当于公元三世纪中叶至四世纪末叶。在这一时期,初期大乘经经过理论的积累,有了进一步的增广,具体表现为出现了一些内容相近的同类经和对初期大乘经的某一方面(或观点)作深入阐述的派生经,以及将若干种小经按一定的次序编集成丛书的大部。同时,还涌现了一些宣传新教理(而这些教理与初期大乘经的说法有很大的不同,有些地方甚至相反)的新经。虽说初期大乘经所论及的内容极为广泛,如果要寻找名词概念的话,全部佛教术语的十之七八都已使用了,但就整体而言,乃是论证世间和出世间的、物质(色)的和精神(心)的、客体(境、所)和主体(识、能)的一切东西都是没有质的规定性(自性)的般若空观。因此,它们反对对一切事物和现象作肯定的理解,这中间也包括将人的意识、表达意识内容的语言文字以及与之相关的义理名相实在化。而中期大乘经中的一些经典,则认为反对部派佛教执著诸法实有的任务已经完成,因而把理论的重点,从“空”转向“有”,从以否定为主,转向在继续否定客体的基础上进而以肯定主体为主。从而形成了把人的心性和识体实在化的新学说。

体现中期大乘经新特质的契经,主要分为两个系统:一是如来藏系,二是阿赖耶识系。所说的“如来藏”,指一切众生都含有成为如来(佛)的清净本体,它与真如、佛性等同义。“阿赖耶识”,又译



“阿梨耶识”，意译藏识、种子识、异熟识等。在《解深密经》中为继眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识“六识”以后的第七识，与阿陀那识（意译“执持识”）同义；而在《楞伽经》中则立“末那识”为第七识，阿赖耶识为第八识。但在两经中，阿赖耶识均为制约整个意识活动并且变现外部事物的根本识体。属于如来藏系的经典主要有：《大方等如来藏经》、《大法鼓经》、《央掘魔罗经》、《不增不减经》、《无上依经》、《胜鬘经》、《大般涅槃经》等；属于阿赖耶识系的经典主要有：《解深密经》、《楞伽经》、《大乘密严经》等。不属于这两个系统的，尚有《大集经》、《思益经》、《金光明经》等。

（一）如来藏系

1. 《大方等如来藏经》 又名《如来藏经》，一卷。东晋佛驮跋陀罗译，元熙二年（420）译出。通行本有《大正藏》（第十六册）本等。经中通过九种譬喻：萎花中佛、岩树蜂蜜、桢中粳梁、不净处金、贫家宝藏、庵罗果种、弊物中金像、贫女贵胎、模中金像，论述了一切众生皆有如来藏，即佛的潜在体的理论。它的异译本有：唐不空译的《大方广如来藏经》一卷。

2. 《大法鼓经》 二卷。刘宋求那跋陀罗译，元嘉十二年（435）至元嘉三十年（453）译出。通行本《大正藏》（第九册）本等。经中主要论述了如来常住、一乘（佛乘）真实的理论。说如来在世时的境界即是“常乐我净”（指佛的法身常住不变、永处大乐、自在无碍、湛然清静）的理想境界，不必要到灭度（去世）以后方才如此。一切众生皆有佛性，因此，没有三乘（声闻、缘觉、菩萨），只有一乘（佛）。一切阐述般若空观的经典（空经）都是不彻底的有余说，唯有本经所明的道理，才是无上说（最完备的学说）。经中使用了《法华经》中的化城、穷子等譬喻，因而可以看作是在《法华经》的影响下产生的肯定“常乐我净”的涅槃境界为实有的“有经”。



3. 《央掘魔罗经》 四卷。刘宋求那跋陀罗译,元嘉十二年(435)至元嘉三十年(453)译出。通行本《大正藏》(第二册)本等。经名说的“央掘魔罗”是佛陀时代的凶贼。他受邪师摩尼跋陀罗的教唆,欲杀一千人,各取一指作鬘(串起来的花环),以成就婆罗门之道。在杀了九百九十九人之后,还想杀其母以成足数。在佛陀的劝化下,他改过忏悔,成为佛弟子。《杂阿含经》卷三十八、《增一阿含经》卷三十一(单行本则为西晋竺法护译的《鸯崛摩经》、法炬译的《鸯崛髻经》各一卷,以及巴利文《中部》第八十六经均载有此事。《央掘魔罗经》则是在小乘佛教中有关央掘魔罗事迹的基础上,增入大乘思想内容演化而成的。经中主要论述了一切众生皆有如来藏,“女有佛藏,男亦如是”,解脱是不空的,如来也是不空的理论。有关本经的性质,日本《大正藏》认为属小乘阿含部;但我国古代以来,普遍视它为大乘经(见唐智升《开元释教录》卷十二、北宋王古《大藏圣教法宝标目》卷五、明智旭《阅藏知津》卷六等)。

4. 《不增不减经》 一卷。北魏菩提流支译,正光六年(525)译出。菩提流支的生平事迹见《续高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第十六册)本等。经中主要论述了在生死轮回中的众生的法界(亦即法性、众生界)不增不减、不生不灭的理论。认为,众生的心性本身是圆满清净的,不清净的只是粘附在心性上的客尘(烦恼、爱欲等),如来藏是不可思议的、无差别的。本经的上述观点后来在印度坚慧的《究竟一乘分别论》(一说弥勒造)中得到了进一步的阐发。

5. 《无上依经》 二卷。梁真谛译,永定元年(557)译出。通行本有《大正藏》(第十六册)本等。下分七品:《校量功德品》、《如来界品》、《菩提品》、《如来功德品》、《如来事品》、《赞叹品》、《嘱累品》。经中主要论述了如来的法界(亦即佛性、如来界),就是众生的法界(众生界),只要出离烦恼,洗除垢秽,众生便能成佛的理论。



它的异译本有：后汉失译的《未曾有经》一卷、唐玄奘译的《甚希有经》一卷。

6. 《胜鬘经》 全称《胜鬘师子吼一乘大方便经》，一卷。刘宋求那跋陀罗译，元嘉十三年（436）译出。通行本有《大正藏》（第十二册）本等。经中主要叙述了中印度拘萨罗国波斯匿王的女儿胜鬘，在父母的影响下，闻法见佛，皈依、受戒、发愿的经过，以及人人皆有如来藏，如来正是依据这一正因，而成为如来的理论。认为，“心性本净，客尘所染”，因烦恼污染而显现的客尘是空的，而为客尘障蔽的“自性清净心”（即如来藏）则是不空的。本经后由唐菩提流志重译，编为《大宝积经》第四十八会《胜鬘夫人会》。

7. 《大般涅槃经》 略称《涅槃经》，有小乘和大乘之分。小乘经中的《涅槃经》，有西晋白法祖译的《佛般泥洹经》二卷、东晋法显译的《大般涅槃经》（又名《方等泥洹经》）三卷、东晋失译的《般泥洹经》二卷，它们都是《长阿含经》卷二至卷四收录的《游行经》的异译。大乘经中的《涅槃经》，其汉译全本有南北二本。北本指的是北凉玄始十年（421）昙无讖译的《大般涅槃经》四十卷。昙无讖的生平事迹见《高僧传》卷一。通行本有《大正藏》（第十二册）本等。此本下分十三品：《寿命品》、《金刚身品》、《名字功德品》、《如来性品》、《一切大众所问品》、《现病品》、《圣行品》、《梵行品》、《婴儿行品》、《光明遍照高贵德王菩萨品》、《师子吼菩萨品》、《迦叶菩萨品》、《桥陈如品》。南本指的是刘宋元嘉（424—443）年间，慧严、慧观等人对照东晋法显和佛驮跋陀罗于义熙十三年（417）译的《大般泥洹经》六卷，对北本进行修订而改译成的《大般涅槃经》三十六卷。通行本有《大正藏》（第十二册）本等。此本下分二十五品，始《序品》，终《桥陈如品》。南北二本《涅槃经》虽然卷数、品目和文句不尽相同，但它们的基本思想则是一致的。

小乘《涅槃经》和大乘《涅槃经》虽然都是以释迦牟尼佛八十岁



时入灭(涅槃、泥洹)这一历史事件为背景展开的。但小乘《涅槃经》着重于事实的记录,于中保存了释迦牟尼佛晚年活动和教说的许多珍贵的资料,而大乘《涅槃经》则偏重于理论的推演,着力于佛陀法身(以理法为本体的精神身)的永恒性和佛性的普遍性的阐述。北本《大般涅槃经》说,在娑罗双树中间示灭的释迦牟尼的身子乃是佛陀的应化身,而他的法身则是常住不灭的。一切众生都具有同一的佛性,因而都能成佛,即便是断绝了一切善根的人(“一阐提”)也不例外。大乘《涅槃经》的异译有:西晋竺法护译的《方等般泥洹经》二卷、东晋法显等译的《大般泥洹经》六卷、隋阇那崛多译的《四童子三昧经》三卷、唐若那跋陀罗译的《大般涅槃经后分》二卷(成立最晚)。

(二) 阿赖耶识系

1. 《解深密经》 五卷。唐玄奘译,贞观二十一年(647)译出。通行本有《大正藏》(第十六册)本等。下分八品:《序品》、《胜义谛相品》、《心意识相品》、《一切法相品》、《无自性相品》、《分别瑜伽品》、《地波罗蜜多品》、《如来成所作事品》。经中主要论述了阿赖耶识缘起。认为,阿赖耶识是生死轮回的主体,引发和显现一切精神现象和物质现象的终极原因和依据。为进一步说明这一点,经中还提出了有名的“三性”(又称三相、三性相)说。认为一切存在的本性和形态(即性相),可以依据不同的认识,分为三种:(1)遍计所执性(又称虚妄分别相),指计执一切事物为各有自性差别的实体的认识以及由此产生的相状。(2)依他起性(又称因缘相),指把一切事物看作是“缘合则生,缘尽则灭”的幻有的认识以及由此产生的相状。(3)圆成实性(又称真实相),指在依他起性的基础上,把一切事物看作是由同一的平等的真实体性(真如)所派生的认识以及由此产生的相状。“三性”归结到根本都离不开心,阿



赖耶识就是“心”。此外，经中还广泛地讨论了三无性（相无性、生无性、胜义无性）、十波罗蜜多（在六度的基础上增加方便、愿、力、智而成）、三时教以及唯识止观（禅定）等问题。它的异译本有：刘宋求那跋陀罗译的《相续解脱地波罗蜜了义经》一卷、北魏菩提流支译的《深密解脱经》五卷、陈真谛译的《解节经》一卷。

2. 《楞伽经》 全名《楞伽阿跋多罗宝经》，四卷。刘宋求那跋陀罗译，元嘉二十年（443）译出。通行本有《大正藏》（第十六册）本等。经名中的“楞伽”，乃是僧伽罗国（今斯里兰卡）东南部的高山（见《大唐西域记》卷十一），“阿跋多罗”，意为“入”。经中通行佛陀在楞伽山答大慧菩萨所问的方式，论述了五法（相、名、妄想、如如、正智）、三自性（妄想自性、缘起自性、成自性）、八识、二无我（人无我、法无我）、四种禅（愚夫所行禅、观察义禅、攀缘如禅、如来禅）等义。经中对《解深密经》的主要之点作了进一步的阐述和发展，同时，也吸取了属于如来藏系经典的《央掘魔罗》、《胜鬘》、《涅槃》等经的一些理论。认为阿赖耶识就是“如来藏识”，两者是同一个实体。因而具有调和如来藏系与阿赖耶识系经典在学说上的歧异的倾向。它的异译本有：北魏菩提流支译的《入楞伽经》十卷、唐实叉难陀译的《大乘入楞伽经》七卷。

3. 《大乘密严经》 三卷。唐地婆诃罗译，仪凤元年（676）至垂拱四年（688）译出。通行本有《大正藏》（第十六册）本等。全经分为八品：《密严会品》、《妙身生品》、《胎生品》、《显示自作品》、《分别观行品》、《阿赖耶建立品》、《自识境界品》、《阿赖耶微密品》。主要论述了诸法性空，从心而起，世间万有皆由阿赖耶识造作等理论。由于本经引用了《楞伽经》的一些观点，因此，它的成立要晚于《楞伽经》，并与《楞伽经》存在着学说上的继承关系。它的异译本有：唐不空译的《大乘密严经》三卷。

(三) 其他

1. 《大集经》 全称《大方等大集经》。原作三十卷,后作六十卷。北凉县无谶译,玄始十年(421)至玄始十五年(426)译出。通行本有《大正藏》(第十三册)本等。县无谶译的三十卷本下分十二品分:《瓔珞品》、《陀罗尼自在王菩萨品》、《宝女品》、《不昞菩萨品》、《海慧菩萨品》、《无言菩萨品》、《不可说菩萨品》、《虚空藏菩萨品》、《宝幢分》、《虚空目分》、《宝髻菩萨品》、《日密分》。经中主要论述了菩萨戒、三昧、六度、陀罗尼(咒语)等菩萨行法。传今的六十卷本系隋代僧就增补的。僧就将刘宋智严等译的《无尽意菩萨经》改名为《无尽意菩萨品》;将那连提耶舍在隋代译的《大乘大方等日藏经》改名为《日藏分》(相当于《日密分》的译本)、在高齐译的《大方等大集月藏经》改名为《月藏分》、同译的《大乘大集经大集须弥藏经》改名为《须弥藏分》;将后汉安世高译的《明度五十校计经》改名为《十方菩萨品》,编入县无谶译本之中,并将《无尽意菩萨品》编在《日密分》之前,从而构成了六十卷本,但仍题“县无谶译”。县无谶译的《大集经》三十卷,作为有十二品分的整部经典而言,约成于四世纪末,但收入其中的一些品分,作为独立的经典在印度、西域的流传则要早些。西晋竺法护译的《大哀经》八卷、《宝女所问经》四卷、《无言童子经》二卷,就是《大集经》中《瓔珞品》与《陀罗尼自在王菩萨品》二品、《宝女品》、《无言菩萨品》的异译;印度世亲造、东魏毗目智仙译的《宝髻菩萨四法经论》四卷,也是解释《大集经》中的《宝髻菩萨品》(此品原为单行经,后来既被编入《大集经》,又被编为《大宝积经》第四十七会《宝髻菩萨会》)的;另外,近世在新疆一带也发现了《大集经·宝幢分》的一些梵文片断。

2. 《思益经》 全名为《思益梵天所问经》,四卷。姚秦鸠摩罗什译,弘始四年(402)译出。通行本有《大正藏》(第十五册)本等。



下分十八品,始《序品》,终《嘱累品》,通过佛答思益梵天(又称思益菩萨)、网明菩萨等所问的方式,论述了大乘六度、涅槃性空等义。经中多处强调,“于毁于誉,心无增减”,“闻善闻恶,心无分别”,“闻三恶道,亦勿惊畏”,“一切法无说无示,无有护念”等,可以看作是针对当时外部环境对大乘佛教的压力而发的。印度世亲造、北魏菩提流支译的《胜思惟梵天所问经论》便是解释此经的前几品的。它的异译本有:西晋竺法护译的《持心梵天所问经》四卷、北魏菩提流支译的《胜思惟梵天所问经》六卷。

3.《金光明经》 北凉昙无讖译,玄始十年(421)至玄始十五年(426)译出。通行本有《大正藏》(第十六册)本等。全经分为十八品,始《序品》,终《嘱累品》。主要论述了三身(佛陀的化身、应身、法身)、十地、忏法(又称金光明忏法)、净地陀罗尼、四天王(东方持国天王、南方增长天王、西方广目天王、北方多闻天王)护国功德等义。它的异译本有:唐义净译的《金光明最胜王经》十卷等。此外,还有隋宝贵合昙无讖译的《合部金光明经》八卷。它是在昙无讖译的四卷本、北周耶舍崛多译的五卷本(已佚)、梁真谛译的七卷本(已佚)的基础上,新增《嘱累品》和《银主陀罗尼品》,汇编而成的综合本。

三、后期大乘经

后期大乘经,主要是密教经典。有关这一类经典的情况,将在下章中叙述。



第二节 大乘律

大乘律,又称大乘戒、菩萨戒,它与小乘律比较,无论在构成形式上还是在内容上都有着很大的不同。

小乘律是在小乘经之外别部独行的一类经典。这从第一次集结时诵出律藏,到以后形成各部派自己的律典,都是如此。而大乘律原是大乘经和大乘论的一部分,只是到了大乘佛教的中期,为了与小乘三藏相对应,同时也是为了满足出家的与在家的大乘人的修持要求,才将大乘经和大乘论中有关大乘律仪(又称大乘戒行)方面的内容抽出,编集成单部的律典,这样的律典积聚多了,才形成律藏(见明智旭《阅藏知津》卷三十二)。

小乘律基本上都是按“五篇七聚”,即五等罪行的七项罪名编制的,在体例上与契经相异,因而在取名时,也清清楚楚地标以“律”的字样,而大乘律由于原来是经或论,故它是按经或论的体例组织的,书名也仍然以“经”相称。

另外,小乘三藏是在印度编集的,故汉文《大藏经》中的小乘三藏都有与之相应的巴利文三藏可参照,而大乘三藏中的单部经典虽然出自印度或西域,但将它们编为经、律、论三大类,则在中国(自隋代法经等编的《众经目录》而始)。故就经典的总汇而言,无论大乘经藏、论藏还是律藏,都没有与之相对应的梵文或巴利文的大乘三藏可对勘。

收入汉文《大藏经》中的大乘律因编集者对经典的理解不尽相同,故部卷总数有多有少,一般有二三十部,这与小乘律藏一般收有五六十部经典相比,要少了一半。大乘律中较有影响的经典是《梵网经》、《菩萨瓔珞本业经》、《菩萨戒本》和《优婆塞戒经》。虽



然,它们所述的重点都是菩萨戒(即大乘戒),但前二经中的菩萨戒,乃是任何人都可以直接受持的顿受戒,而不论原先是否受过七众戒(沙弥戒、沙弥尼戒、式叉摩那戒、比丘戒、比丘尼戒、优婆塞戒、优婆夷戒),而在后二经中的菩萨戒,乃是在受持七众戒中某一类戒之后,方能受持的渐次戒。这四部经典按所述的具体的戒法而分,可以归为三类:梵网类、瑜伽类和优婆塞类。

一、梵网类戒本

属于这一类的经典主要有《梵网经》、《菩萨瓔珞本业经》。

(一)《梵网经》 又名《梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品第十》、《梵网菩萨戒本》、《梵网菩萨戒经》,二卷。旧题姚秦鸠摩罗什译。通行本有《大正藏》(第二十四册)本等。相传《梵网经》的全本有一百二十卷六十一品,汉译本仅为全本中的序和第十品。本经卷上,说菩萨修道的阶位,凡有四十法门,即坚信忍中的十种发趣心、坚法忍中的十种长养心、坚修忍中的十种金刚心、坚圣忍中的十地(始“体性平等地”,终“入佛界地”);卷下,说菩萨的戒相(具体的戒律条文),凡有十重戒(又称十波罗提木叉)四十八轻戒。十重戒,指的是:1. 杀戒; 2. 盗戒; 3. 淫戒; 4. 妄语戒; 5. 酤酒(卖酒)戒; 6. 说四众过戒; 7. 自赞毁他戒; 8. 悭惜财法戒(又称悭惜加毁戒); 9. 瞋不受悔戒(又称瞋心不受悔戒); 10. 毁谤三宝戒(又称谤三宝戒)。四十八轻戒,指的是不敬师友戒,乃至自坏内法戒,据经文所云,是根据梵文的广本《梵网经》中的《六度品》、《灭罪品》、《制戒品》、《梵坛品》等所说概括的。

《梵网经》作为菩萨戒的主要经本,自隋代以来,在中国乃至日本极为流行,历代注疏见存的就有九十多种,已佚的更不知其数。



然而,由于此经的梵本一直没有发现,它的藏文是根据汉文本转译的;此经的上卷,文字艰奥,卒难明解,与鸠摩罗什译本的流畅的风格非为同类;未署名的《梵网经序》和托名“僧肇作”的《梵网经序》,也是根据未详作者的《菩萨波罗提木叉后记》(收入梁代僧祐《出三藏记集》卷十一)改写的。故隋法经等编的《众经目录》卷五曾将它列入“众律疑惑”类,称“诸家旧录多人疑品”。近世以来也有一些学者持相同的观点。

但另外一些学者则坚持认为此经非伪。他们说,此经下卷的内容与《菩萨波罗提木叉后记》所说的“菩萨十戒四十八轻”相符,可知是鸠摩罗什诵出,弟子抄录;上卷虽非鸠摩罗什所译,但它说的十发趣心、十长养心、十金刚心、十地等,与唐代不空译出《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》(略称《千钵经》)十卷中的第七卷后部分至第九卷,即《三贤菩萨入法位次第修行退向菩提品》的后部分和《十圣菩萨入地等妙二位修学进趣圣道成佛菩提品》的前部分义旨全同,可知《梵网经》的上卷也是有梵本的,并非杜撰的。

(二)《菩萨瓔珞本业经》 略称《菩萨瓔珞本业经》、《瓔珞经》,二卷。旧题姚秦竺佛念译。通行本有《大正藏》(第二十四册)本等。全经分为八品:《集众品》、《贤圣名字品》、《贤圣学观品》、《释义品》、《佛母品》、《因果品》、《大众受学品》、《集散品》。经中主要阐述了菩萨十重戒(无四十八轻戒)的内容,以及受戒方法(此为《梵网经》所无)等。由于此经的义旨与《梵网经》大致相同,故也有人将这部在《梵网经》影响下产生的经典视为伪经的。此事尚无定论。



二、瑜伽类戒本

属于这一类的经典有《菩萨戒本》。

《菩萨戒本》的同本异译,今存的凡有四本,它们均出有《瑜伽师地论》中的《本地分·菩萨地·戒品》,故又称《瑜伽戒本》。不过,《瑜伽师地论》的梵文全本是唐代玄奘在印度取经时求获并带回国内译出的,在此之前,中国流传的均为《瑜伽师地论》部分内容的译本。其中,含有《菩萨戒本》的内容的,乃是北凉昙无讖译的《菩萨地持经》十卷和刘宋求那跋摩译的《菩萨善戒经》九卷。它们都是《瑜伽师地论》中《本地分·菩萨地》的异译。因此,今存的《菩萨戒本》,有的是根据《菩萨地持经》、《菩萨善戒经》录出的,也有的是根据《瑜伽师地论》录出的。由于各本依据的梵文原本各不相同,译者的理解和译法也不尽相同,故各本在详略、轻重以及某些语句的意思上略有出入。

(一)《菩萨戒本》又名《地持戒经》,一卷。北凉昙无讖译,玄始十年(421)至玄始十五年(426)译出。通行本有《大正藏》(第二十四册)本等。本经系从《菩萨地持经》卷四、卷五的《戒品》录出,主要论述四重戒四十二轻戒(后详)。初有归敬颂,末说戒法功能、护持心要和护戒利益。是四个译本中,最适合布萨(每半月一次)时诵戒需要的一个本子,也就是说,是最具备说戒体裁的一个本子。

(二)《菩萨善戒经》又名《菩萨地善戒经》,一卷。刘宋求那跋摩译,元嘉八年(431)译出。通行本有《大正藏》(第三十册)本等。本经系从九卷本《菩萨善戒经》卷四的《戒品》录出,并更分细类而成。下分十品:《依止胜相品》(包括《众名品》、《相品》、《引证

品》、《差别品》四小品)、《应知胜相品》、《应知入胜相品》、《入因果胜相品》、《入因果修差别胜相品》、《依戒学胜相品》、《依心学胜相品》、《依慧学胜相品》、《学果寂灭胜相品》、《智差别胜相品》。主要论述八重戒(在菩萨四重戒的前面,加上小乘律典所说的“四波罗夷戒”,即大淫戒、大盗戒、大杀戒、大妄语戒而成)四十三轻戒。初有受戒法,为他本所无。

(三)《优婆塞五戒威仪经》一卷。刘宋求那跋摩译,元嘉八年(431)译出。通行本有《大正藏》(第二十四册)本等。本经是由《五戒经》和《威仪经》二经合成的。它的前半卷与昙无讖译的《菩萨戒本》大致相同(轻戒中小“轻慢说法”条),后半卷叙述礼佛、发愿、受绳床等威仪法,为昙无讖译本所无。本经也略具布萨诵本的形式。

(四)《菩萨戒本》一卷。唐玄奘译,贞观二十三年(649)译出。通行本有《大正藏》(第二十四册)本等。本经从《瑜伽师地论》卷四十至卷四十二的《本地分·菩萨地·戒品》录出,主要论述四重戒四十三轻戒。初首总明持戒,末尾总结劝学。佛教中的戒法,按其是否为佛陀特地制立而分为性戒和遮戒两类。性戒,是对世法和佛法都不允许的重罪(又称性罪,意为本质上的罪恶行为)的制止,如“五戒”中禁止的杀生、偷盗、邪淫、妄语;遮戒,是对世法允许而佛法不允许的轻罪的制止,如“五戒”中禁止的饮酒。其他三个译本都没有开性罪的条文,唯独玄奘译的这个本子允许在利益多数有情(即众生)的情况下,犯七支性罪(杀生、偷盗、邪淫、妄言、绮语、恶口、两舌)。

在上述四个译本中,昙无讖的译本最为流行,玄奘的译本文义周备,也较为流行。故这二本同为通行本。它们的共同之点,在于论述了三聚净戒、四重戒四十二轻戒(玄奘译本在轻戒中增立“为利他故七支性罪应开不开”条,成为“四十三轻戒”)等菩萨戒相。



三聚净戒,指的是:1. 摄律仪戒。指受持一切戒律,包括在家二众、出家五众所受的各种“别解脱戒”,如五戒(在家佛弟子平时受持)、八关斋戒(在家佛弟子在每月六斋日的一日一夜中受持)、十戒(沙弥、沙弥尼受持)、具足戒(比丘、比丘尼受持)等。2. 摄善法戒。指广修一切善法,特别是以布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧为内容的“六度”。3. 饶益有情戒(又称摄众生戒),指利乐一切有情,特别是施行以布施、爱语、利行、同事为内容的“四摄”。

四重戒四十二轻戒中的四重戒(即四重罪戒,又称四他胜处),指的是:1. 贪求利养,为利养自赞或毁他。2. 他求财法,悭吝不施。3. 忿恼有情,不受谏谢。4. 谤大乘法,说相似说。四十二轻戒(即四十二轻罪戒,又称四十二恶作)可分为两部分,其中第一条“不供养、颂赞、信念三宝”至第三十一条(玄奘译本因增立了“为利他故七支性罪应开不开”条,而计为第三十二条)“轻慢说法者”,属于摄善法戒;第三十二条“不为助伴”至第四十二条“不现神通引摄制伏”,属于饶益有情戒。

由于《菩萨戒本》所说的三聚净戒综括了持律仪、修善法、度众生三大门类的佛法,既坚决止恶,又积极兴善,因此,它既涵盖了小乘戒,又超越小乘戒,后来成为大乘戒行最有代表性的观点。

三、优婆塞类戒本

属于这一类的经典有《优婆塞戒经》七卷。北凉昙无讖译,玄始十年(421)至玄始十五年(426)译出。通行本有《大正藏》(第二十四册)本等。

本经是以小乘《长阿含经》卷十一《善生经》和《中阿含经》卷三十三《善生经》(其单行本为后汉安世高译的《尸迦罗越六方礼经》



一卷)为基础,采取佛为善生长者说法的方式敷演而成的,专门叙述在家佛弟子受持的大乘戒法的经典。经中论述了在家的佛弟子的受戒次第:先供养父母、师长、妻子、善知识、奴婢、出家道人,其次受持三归(归依佛、法、僧)、五戒、八戒等,然后才能受持以六重戒二十八轻戒(又称二十八失意)为内容的在家的菩萨戒。六重戒,指的是:不杀生、不偷盗、不虚说、不邪淫、不说四众过、不酤酒;二十八轻戒,指的是不供养师戒、饮酒戒、不看护病患戒等。从经中引用的《法华》、《大城》、《智印》、《鹿子》、《涅槃》等经来看,《优婆塞戒经》约成于大乘佛教的中期。

第三节 大乘论

大乘论是伴随着大乘经的历史发展而兴起的一类经典,它是大乘经的注释、解说、充实和发展,在推动大乘思想的演进方面起着与大乘经同等重要的作用。只不过大乘经多自称出自“佛说”或“菩萨说”,虽然它们的原本无疑也是由一个或一些佛门弟子编集的,但编集者的名字并不出现在经本上,因而是无署名的作品,而且以群体作品居多;而大乘论一般都是署名的个体作品,因作者姓名失落而未署名的为数很少。

大乘论中的绝大多数经典是由大乘佛教中的中观派和瑜伽行派这两大派别的僧人撰作的。因此,要弄清大乘论的来龙去脉,就必须先了解大乘佛教的这两大派系。

中观派,是在初期大乘经的影响下形成的宗派,因主张远离对立的二边偏执(如生灭、常断、一异、来去)而取中道的观察态度(中道观)而得名。又因主张般若性空,而别称“大乘空宗”。此派由龙树和他的弟子提婆(170—270)创立。传至僧护门下,分为以佛护



(470—540)为首的应成派(又称具缘派)和以清辨(490—570)为首的自续派(又称依自起派)。前者主张在论破异执时,只破不立,即找出对方立论的矛盾性,以证明其不能成立,而不必正面阐述自己的观点;后者主张用因明的论式(比量)对“空”作积极的表述,进而驳破对方。

瑜伽行派,是在中期大乘经的影响下形成的宗派,因主张调息摄心,使精神与正理相应的瑜伽行而得名。又因主张一切存在均为心识的变现,阿赖耶识(或如来藏)为万物之源,而别称“大乘有宗”。相传由弥勒(270—390)创立。此位弥勒乃是萨婆多部(即说一切有部)的一位学者和无著(310—390)的老师,不过佛典中又常常把他与在未来世中将绍嗣释迦牟尼佛位的,现居于兜率天宫的弥勒菩萨混为一谈,以致后人对这位弥勒究竟是历史上的人物,还是传说中的人物,一直存在着争论。因此,学术界一般把无著、世亲(又译天亲、婆薮槃豆,320—400)两兄弟看作是瑜伽行派的实际创始人。此派传至公元六世纪初,分为以德慧(420—500)、安慧(470—550)为首的无相唯识派,和以陈那(又译大域龙,400—480)、无性(450—530)为首的有相唯识派。无相唯识派认为,相分(境)没有实体,见分(心)也不会攀缘境物(即认识对象)时产生与之相似的行相;有相唯识派则肯定相分有实体,并认为见分会产生行相。

中观派和瑜伽派作为对立的两大派,是从六世纪中叶,奉习龙树、提婆之学的清辨,与奉习无著、世亲之学的护法(530—560),就“毕竟空”与“胜义有”展开争论而开始的。在此之前,虽然两派对“空”、“有”各有自己的看法,但并没有发生公开的冲突。无著为龙树的《中论》作过注释,世亲为提婆的《百论》作过注释,彼此涵融。在经历了清辨、护法及其后一个时期的对立之后,至七世纪末,中观派和瑜伽行派又趋融和,形成了以寂护(725—790)、莲华戒



(740—795)、解脱军、师子贤等为代表的中观瑜伽行派,最后归入密教。

大乘论便是在这一历史过程中陆续问世的。

对于大乘论的分类,唐代智升的《开元释教录》分为“释经论”和“集义论”两项,而明代智旭的《阅藏知津》则分为“释经论”、“宗经论”(相当于集义论)、“诸论释”三项。其中,释经论是对单部的大乘经所作的解释,其性质为注疏;集义论(或宗经论)是对大乘经所述的义理(即大乘教义)所作的归纳、整理、阐述和推演,其性质为论著;诸论释是对属于释经论和集义论的著作所作的解释,其性质也是注疏。重要的诸论释还有人为之作注作疏,这便是注疏的注疏了。为了研究上方便,本书将诸论释作为与之有主从关系的释经论和集义论的附件予以介绍,不单独立类。另外,考虑到集义论中的因明论(逻辑学著作),与一般讲述大乘义理的著作,无论在讨论的主题上,还是在体裁结构上都有很大的差殊,因而将大乘论区别为释经论、集义论、因明论三项,分别予以叙述。

一、释经论

属于这一类的大乘论典,在汉文《大藏经》中有二三十部。所释的经本有:《般若经》、《金刚经》、《法华经》、《无量寿经》、《华严经》、《宝积经》、《大集经》、《涅槃经》、《转法轮经》、《三具足经》、《胜思惟梵天所问经》、《文殊师利菩萨问菩提经》等。所释的方式,有摘录经文,随文出疏的;有只释偈颂,不释长行(散文)的;有不涉章句,只明经义的;也有只释经本中的名相事数(名词术语)的。其中,重要的释经论有:《大智度论》、《十住毗婆沙论》、《十地经论》、《妙法莲华经优婆提舍》、《无量寿经优婆提舍》、《佛地经论》等。



(一)《大智度论》略称《大论》、《释论》，一百卷。龙树造，姚秦鸠摩罗什译，弘始四年(402)至弘始七年(405)译出。通行本有《大正藏》(第二十五册)本等。本书是《摩诃般若波罗蜜经》(即《大品般若经》，相当于唐玄奘译的《大般若经》第二会)的释论，撰于龙树的晚年。相传，它的梵本有十万偈，如果全部译出，将有一千多卷。鸠摩罗什认为，华夏之士喜欢简洁，不习惯冗长繁琐的议论，因而只是将解释名相事数的《序品》依照梵本，全部译出，成三十四卷。自第二品《奉钵品》以下至第九十品《嘱累品》，择要节译，成六十六卷。这样就成了一百卷。论中对《大品般若经》中叙及的历史、地理、譬喻、教理、修持、人物、部派、经典以及其他概念术语作了详尽的解释，突出论述了以檀(布施)、尸罗(戒律)、羼提(忍辱)、毗梨耶(精进)、禅(禅定)、般若等“六波罗蜜”(又译六度)为纲领的大乘佛法。其中有关佛身观和法身观的论述，还成了密教思想的先驱。被后人誉为“佛教百科全书”。凡是要了解佛教名词术语的，莫不以本论和《大毗婆沙论》、《俱舍论》为读本。今存的解释《大品般若经》的著作，除龙树的《大智度论》以外，尚有弥勒的《现观庄严论》。此论现存于西藏文《大藏经》之中，近世由法尊译为汉文。全论分为八品：《一切相智性品》、《道智性品》、《一切智性品》、《一切相现等觉品》、《顶现观品》、《次第现观品》、《一刹那现观品》、《法身品》。主要论述了从凡夫循序修行，最后达到佛境的过程。

(二)《十住毗婆沙论》十七卷。龙树造，姚秦鸠摩罗什译，弘始四年(402)至弘始十四年(412)译出。通行本有《大正藏》(第二十六册)本等。本书是《十地经》(即《华严经·十地品》，相当于旧译六十卷本中的卷二十三至卷二十七、新译八十卷本中的卷三十四至卷三十九)的释论。“十地”，指的是：欢喜地、离垢地、发光地、焰慧地、难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地，为大乘菩萨修行的十个阶位。鸠摩罗什译“十地”为“十住”，故题为《十住



毗婆沙论》。不过,论中并没有对这十地的每一地都进行解释,而只是对初地(即欢喜地)和第二地(即离垢地)之半作了诠释,所用的方式是归纳经义,再作申述。全论分为三十五品,第一品《序品》至第二十七品《略行品》为初地的注释。《序品》叙述菩萨、十地的意义及三乘的区别,自第二品《入初地品》以下叙述初地的内容及菩萨的理想(愿)、实践(行)和果报(果);第二十八品《分别二地业道品》至第三十五品《戒报品》为第二地的注释,主要论述十方便心、十善业道等。其中,提倡念十方佛、阿弥陀佛、过去七佛、未来弥勒佛、三世诸佛诸大菩萨的第九品《易行品》,后来成了净土宗所依的经论,甚受尊重。

(三)《十地经论》略称《十地论》,十二卷。天亲(即“世亲”)造,北魏菩提流支、勒那摩提等译,永平元年(508)译出。菩提流支、勒那摩提的生平事迹分别见《续高僧传》卷一、卷七。通行本有《大正藏》(第二十六册)本等。本书也是《十地经》的解释。论中摘录经文,列举六相(总相、别相、同相、异相、成相、坏相),对十地的每一地都作了诠释,并且依阿赖耶识而说“三界唯心”之义。

(四)《妙法莲华经优婆提舍》又称《妙法莲华经论》、《法华经论》,二卷。婆藪槃豆(即“世亲”)造,北魏菩提流支、昙林等译,永平元年(508)至天平二年(535)译出。通行本有《大正藏》(第二十六册)本等。本书是《法华经》释论。论中对《法华经》的《序品》、《方便品》进行了详释,对《譬喻品》作了略释,并且依如来藏而说“一佛乘”之义。本书所释的《法华经》不是鸠摩罗什译的《法华经》(其原本为中亚细亚流传的梵本),而是与今存的尼泊尔梵本(竺法护译的《正法华经》所据之本)相似的本子。它的别译有北魏勒那摩提、僧朗译的《妙法莲华经论优婆提舍》(书名中多“论”字)一卷。其译语虽与二本卷本相同,但缺《归敬颂》,文字上也有详略等差异。

(五)《无量寿经优婆提舍》又称《无量寿经优婆提舍愿生



偈》、《无量寿经论》、《净土论》、《往生论》，一卷。婆薮槃豆造，北魏菩提流支译，永安二年（529）译出。通行本有《大正藏》（第二十六册）本等。本书是根据《无量寿经》而作的愿生偈。论中主要叙述了西方极乐净土的种种庄严，以及往生净土的五念门。这五念门是：礼拜、赞叹、作愿、观察、回向。由于它是印度撰述的唯一的净土论，后来，中国的净土宗将它与《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》合称为“三经一论”，作为本宗依据的根本经典。

（六）《佛地经论》 略称《佛地论》，七卷。亲光等造，唐玄奘译。贞观二十三年（649）译出。通行本有《大正藏》（第二十六册）本等。本书是《佛地经》（唐玄奘译，一卷）的释论。论中用清净法界（即真如）、大圆镜智（由第八识转依而成）、平等性智（由第七识转依而成）、妙观察智（由第六识转依而成）、成所作智（由前五识转依而成）等五法，来解释佛身所依、所摄、所行的境界——佛地。并且将佛的三身与五法相配，自性身摄初二法，受用身摄次二法，变化身摄末一法，从而使对佛地的解释变得更为周详，后人誉之为“论释法相，最为详明”（见明智旭《阅藏知津》卷三十四）。

二、集义论

释经论和集义论虽然都是论师们为表述自己的思想观点而采用的体裁。但是，由于释经论受所释经本的内容、建构的制约较大，无法自由展开，或者说，自由议论的余地较小些；而集义论则不同，集义论的体系是作者根据自己的见解任意构筑的，不受任何限制。有通篇全是偈颂的，有通篇全是长行的，也有既有偈颂，又有长行的，品目的设置也较自由。因此，与释经论比较，它更能畅所欲言，自由发挥，也就更能反映和代表撰作者的独特的思想特色。



大乘佛教中的中观派和瑜伽行派两大派的根本论典和重要论书差不多都是集义论。

(一) 中观派

中观派的根本论典是“三论”，即《中论》、《百论》和《十二门论》。“三论”以外的中观派重要论典则有：《菩提资粮论》、《宝行王正论》、《入大乘论》、《大乘掌珍论》等。

1. 《中论》又名《中观论》、《正观论》，四卷。龙树造(偈颂部分)，青目释(长行部分)，姚秦鸠摩罗什译，弘始四年(409)译出。通行本有《大正藏》(第三十册)本等。全书分为二十七品，始《观因缘品》，终《观邪见品》，共计收录龙树造的偈颂四百四十五首(一说五百颂)。据考证，此论是龙树从婆罗门教转向佛教，并接受大乘思想以后撰作的，为龙树的初期作品。论中主要阐述了“八不”中道和“空、假、中”相即的思想。前者见于论首的“归敬颂”：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出(去)。”通常称之为“八不偈”；后者见于第二十四品《观四谛品》：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”通常称之为“三是偈”或“三谛偈”。龙树在这两首偈(也可称颂)中，用否定一切的方式，排遣了对宇宙万有所持的任何确定的看法，如生灭(存在与非存在)、常断(连续与中断)、一异(同一与差异)、来去(联系与分离)等。认为一切事物和现象都是依据因缘条件产生的，因而是“空”(无自性的)、“假”(假设的名称，即假名)的，如果作这样的观察，便是《中论》提倡的“中”(即中道观)。

有关《中论》的注释，在古印度有七十多家。鸠摩罗什认为青目的注释写得最好，故将龙树的偈颂连同青目的长行一并译出。今存的印度所作的《中论》注释，尚有：龙树的《无畏论》(藏译本，二千一百偈)、无著的《顺中论》(全称《顺中论义入大般若波罗蜜经初



品法门》)二卷(北魏般若流支译)、佛护的《根本中论注》(藏译本)、清辨的《般若灯论》十五卷(唐波罗颇蜜多罗译,另有藏译本)、安慧的《大乘中观释论》十八卷(北宋惟净等译)、月称的《入中观论》(又名《中论注》,有梵本、藏译本)等。

2. 《百论》二卷。提婆造,婆藪槃豆(即世亲)释,姚秦鸠摩罗什译,弘始六年(404)译出。通行本有《大正藏》(第三十册)本等。全书分为十品:《舍罪福品》、《破神品》、《破一品》、《破异品》、《破情品》、《破尘品》、《破因中有果品》、《破因中无果品》、《破常品》、《破空品》。每一品均有五首偈,每一首偈之后,附有提婆所作的短文(称为修妬路)和世亲所作的训释。提婆从大乘空观的立场出发,用“唯破不立”、“破邪即显正”的方法,破斥了古印度数论派和胜论派的异见。

据僧肇《百论序》说,此论原有二十品,每一品都有五偈,合计一百偈,故名。但罗什在翻译时,“以为后十品无益此土,故阙而不传”(也有人对僧肇的这一说法表示怀疑,认为《百论》的梵文原本只有十品,并没有省略后十品不译之事。不过,据情理判断,僧肇的说法当是可信的。因为僧肇本人参与了《百论》的翻译,而他撰作《百论序》时,他的老师鸠摩罗什还活着,因此是不可能也没有必要当众说谎的)。《百论》乃是提婆撰作的一系列以“百”为题的论著中的一部。与之相关的尚有《四百论》、《广百论》(又称《广百论本》)、《百字论》。《四百论》有藏译本,全书分为十六品,凡四百颂。前八品,称为“说法百义”,主要论述断除常、乐、我、净“四执”的烦恼,以及修菩萨行的方法。后八品,称为“议论百义”,主要破斥常、我、时、见、根境、边执、有相无相等,最后重新结论空性与空义。而《百论》就是《四百论》的纲要书,其初品《舍罪福品》相当于《四百论》的前八品,第二品《破神品》至第十品《破空品》相当于《四百论》的后八品;《广百论》有唐玄奘的汉译本,作一卷(《广百论》的



注释有护法释的《广百论释》十卷,唐玄奘译)。下分八品,始《破常品》,终《教诫弟子品》,其内容相当于《四百论》的后八品,是对《百论》十品中的后九品的增广;《百字论》有汉、藏两译。北魏菩提流支的汉译本作一卷,藏译本则题为“龙树造”。相传,这是提婆遭外道暗刺,在临死前用血写的,其内容相当于《百论》第二品《破神品》以下诸品的梗概。

3. 《十二门论》 一卷。龙树造,姚秦鸠摩罗什译,弘始十一年(409)译出。通行本有《大正藏》(第三十册)本等。全书为《中论》的纲要书,由二十六颂及注释组成。下分十二门:《观因缘门第一》、《观有果无果门第二》、《观缘门第三》、《观相门第四》、《观有相无相门第五》、《观一异门第六》、《观有无门第七》、《观性门第八》、《观因果门第九》、《观作者门第十》、《观三时门第十一》、《观生门第十二》。其中,有二颂引自作者的《空七十论》(有藏译本)、十七颂引自《中论》,其余的偈颂也与《中论》颇多相似。

4. 《菩提资粮论》 六卷。龙树造,隋达摩笈多译,大业五年(609)译出。达摩笈多的生平事迹见《续高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第三十二册)本等。书中主要论述了六度、四无量(慈、悲、喜、舍),以及方便、愿、力、智等成就菩提(智慧)的条件(资粮)。并附有自在比丘的注释。

5. 《宝行王正论》 一卷。陈真谛译,永定二年(558)至太建元年(569)译出。通行本有《大正藏》(第三十二册)本等。本书的汉译本未署作者,而藏译本则署为“龙树造”。全书分为五品:《安乐解脱品》、《杂品》、《菩提资粮品》、《正教王品》、《出家正行品》,全是偈颂。通过龙树对宝行王宣说为政之道的方式,阐述了佛教关于业力缘起,止恶修善,建寺、立塔、造像(佛像)的功德,王者之道,以及菩萨行的阶次(十地)等思想。

6. 《入大乘论》 二卷。坚意造,北凉道泰等译,玄始十六年



(427)至承和七年(439)译出。道泰的生平事迹见唐智升《开元释教录》卷四。通行本有《大正藏》(第三十二册)本等。全书分为三品:《义品》、《议论空品》、《顺修诸行品》。针对大乘渐兴时期外界的种种毁誉,论述了诽谤大乘的罪过、大乘具足三藏、菩萨十地、佛的三身等观点,肯定大乘为佛说(部派佛教认为“大乘非佛说”)。

7.《大乘掌珍论》二卷。清辨造,唐玄奘译,贞观二十三年(649)译出。通行本有《大正藏》(第三十册)本等。书中运用因明的推论(比量),破斥了外道、小乘、大乘有宗的见解,阐述了以远离有无、分别的空智,去修证八正道、六度的观点。其中,所立的“真性有为空,如幻缘生故;无为无有实,不起似空华”的论式,即是有名的“掌珍比量”、“清辨比量”。

(二) 瑜伽行派

瑜伽行派的根本论典被称为“一本十支”。一本,指的是《瑜伽师地论》;十支,指的是《大乘百法明门论》、《大乘五蕴论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《大乘阿毗达磨杂集论》、《辩中边论》、《唯识二十论》、《唯识三十论》、《大乘庄严经论》、《分别瑜伽论》。按照传统的说法,“十支论”乃是本论的辅翼,但事实上,并非所有的支论都与《瑜伽师地论》有关,在有些提法上,支论与本论还存在着一些歧异。“一本十支”以外的瑜伽行派重要论典则有《法法性分别论》、《六门教授习定论》、《大乘成业论》、《究竟一乘宝性论》、《大乘法界无差别论》、《观所缘缘论》等。

1.《瑜伽师地论》一百卷。弥勒造,唐玄奘译。贞观二十年(646)至贞观二十二年(648)译出。通行本有《大正藏》(第三十册)本等。本书相传是弥勒菩萨于佛灭后九百年,在中印度阿逾陀国讲堂,对无著所说的五部大论(《瑜伽师地论》、《分别瑜伽论》、《大乘庄严经论》、《辩中边论》、《能断金刚般若波罗蜜多经论》)之一。



由无著记录成文。藏译本题为“无著造”。全书主要论述了三乘行者(即瑜伽师)所观的境、所修的行、所证的果(果位),以及阿赖耶识、三性三无性、唯识中道等义。下分五分:(1)《本地分》(卷一至卷五十)。此分主要论述瑜伽师在修行过程中须渐次经行的十七地(即境界),为全论的根本,书名中的“瑜伽师地”指的就是这十七地,其后的四分也是这《本地分》的阐释。所说的“十七地”,指的是:五识身相应地、意地、有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地、三摩呬多地、非三摩呬多地、有心地、无心地、闻所成地、思所成地、修所成地、声闻地、独觉地、菩萨地、有余依地、无余依地。此分中的第一地“五识身相应地”至第九地“无心地”,论述三乘境,包括境体(八识)、境相、境位。第十地“闻所成地”至第十五地“菩萨地”,论述三乘行,包括三慧(闻、思、修)、三乘的种姓、发心、修行、得果等。第十六地“有余依地”和第十七地“无余依地”,论述三乘的果,即有余涅槃和无余涅槃。(2)《摄决择分》(卷五十一至卷八十)。进一步阐发十七地的蕴义。(3)《摄释分》(卷八十一、卷八十二)。解释《阿含经》等经的仪则。(4)《摄异门分》(卷八十三、卷八十四)。略释《阿含经》等经中诸法的名义差别。(5)《摄事分》(卷八十五至卷一百)。论述三藏,特别是经藏中的《杂阿含经》的事义。论中保存了一些大乘经本的古释,如《本地分》中的“思所成地”引有《法句经》的本母释;《摄决择分》中的“菩萨地”引有《小品宝积经》和《解深密经》的本母释;《释异门分》有《阿含经》的释名;《摄事分》引有《杂阿含经》的本母释等。

有关《瑜伽师地论》的印度古注,今存的有:最胜子等造的《瑜伽师地论释》一卷(唐玄奘译)、德光的《菩萨地释》(藏译本)、《菩萨戒品释》(藏译本)等。最胜子等造的《瑜伽师地论释》卷首有归敬序,正文分为六门:《所为》、《所因》、《名义》、《宗要》、《藏摄》、《释文》,总释《瑜伽师地论》的大纲,其中释文门对十七地的名义作了



略释。相传此论的梵本若全部译出的话,有五百卷,因卷帙太多,玄奘只译出了初卷。《瑜伽师地论》的注疏以它为古。

2. 《大乘百法明门论》 略称《百法明门论》、《百法论》,一卷。世亲造,唐玄奘译,贞观二十二年(648)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。本书系摘录《瑜伽师地论》本地分中的名数(名相),并予以系统的分类和说明而成。论中主要论述了“五位百法”和“二无我”(人无我、法无我)等义。“五位百法”将一切法(包括物质现象和精神现象)分为五大类(五位)一百种(百法)。(1)心法(指认识的主体)。有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识八种。(2)心所有法(由识体引发的心理活动)。下分六小类:①遍行(无善恶之分的普遍现起于各场合的心理活动)。有作意、触、受、想、思五种。②别境(由特定的对象引起的心理活动)。有欲、胜解、念、三摩地(定)、慧五种。③善。有信、精进、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害十一种。④根本烦恼。有贪、瞋、慢、疑、不正见等六种。⑤随烦恼。有忿、恨、恼、覆、诳、谄、谄、害、嫉、悭等二十种。总计五十一种。⑥不定(自身无一定的善恶性格的心理活动)。有悔、睡眠、寻、伺四种。(3)色法(物质现象)。有眼、耳、鼻、舌、身等十一种。(4)心不相应行法(“五蕴”中行蕴所摄的现象和性质)。有得、命根、众同分等二十四种。(5)无为法(没有生灭变化的永恒的事物和现象)。有虚空、择灭、非择灭、不动、想受灭、真如六种。

上述五大类法中,除末一类以外,前四类均为有为法(有生灭变化的现象和事物)。作者认为,在有为法中,心法为殊胜,其余的都是由它引起的心理活动或变现的影像。无为法也需借助于前四类法才能断染成净。因此,百法皆不离识。

3. 《大乘五蕴论》 略称《五蕴论》,一卷。世亲造,唐玄奘译,贞观二十一年(647)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。



本书略摄《瑜伽师地论·本地分》中的境事。针对小乘佛教以蕴(五蕴)、处(十二处)、界(十八界)三科统摄一切,而着重阐明大乘的五蕴(色、受、想、行、识)法,同时兼及大乘的十二处(眼、耳、鼻、舌、身、意根等六根,和色、声、香、味、触、法等六境)、十八界(六根、六境和六识。六识,指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识)。论中认为,“五蕴”总摄“五位百法”中的前四大类九十四种法(均为有为法)。即:色蕴有五根、五境、无表色;受蕴有受心所;想蕴有想心所;行蕴有除受心所、想心所之外的一切心法和心不相应行法(总计六十七种);识蕴摄阿赖耶识等八识。在大乘经典中,此论对五蕴法的说明最为简明。

有关《大乘五蕴论》的印度古释,有安慧造的《大乘广五蕴论》一卷(唐地婆诃罗译)。

4.《显扬圣教论》二十卷。无著造,唐玄奘译,贞观十九年(645)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。本书系错综《瑜伽师地论·本地分》中有关十七地的论述而成,被视为《瑜伽师地论》的纲要书。全书分为十一品:《摄事品》、《摄净义品》、《成善巧品》、《成无常品》、《成苦品》、《成空品》、《成无性品》、《成现观品》、《成瑜伽品》、《成不思議品》、《摄胜抉择品》。对苦、空、无常、无性以及用智慧观察现前的境界的现观瑜伽(有四现观、七现观、六现观之分)等义作了详细的阐述。唐玄奘还将《显扬圣教论》中的摄颂摘出,另成《显扬圣教论颂》一卷。

5.《摄大乘论》略称《摄论》,无著造,汉译本有三种:(1)《摄大乘论》二卷。北魏佛陀扇多译,普泰元年(531)译出。佛陀扇多的生平事迹见《开元释教录》卷六。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。此本不分品目。(2)《摄大乘论》,三卷。陈真谛译,天嘉四年(563)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。下分十品:《依止胜相品》(内含《众名品》、《相品》、《引证品》、《差别品》



四小品)、《应知胜相品》、《应知入胜相品》、《入因果胜相品》、《入因果修差别胜相品》、《依戒学胜相品》、《依心学胜相品》、《依慧学胜相品》、《学果寂灭胜相品》、《智差别胜相品》。(3)《摄大乘论本》，三卷。唐玄奘译，贞观二十二年(648)至贞观二十三年(649)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。下分十一分：《总标纲要分》、《所知依分》、《所知相分》、《入所知相分》、《彼入因果分》、《彼修差别分》、《增上戒学分》、《增上心学分》、《增上慧学分》、《果断分》、《彼果断分》。

上述三本中，玄奘的译本综核名实，力求信达，译文最优；而真谛的译本社会影响最大。陈隋之际的摄论学派，就是以真谛的译本为典据建立起来的。《摄大乘论》，据佛陀扇多、真谛以及藏译本所传，是解释已经失传的《大乘阿毗达磨经》的。而据玄奘所传，则是解释该经的《摄大乘品》的。它的主要内容是以十种胜相(即真谛译本所立的十品)统摄瑜伽行派的重要法门。其中前三相(依止胜相、应知胜相、应知入胜相)讲“境”，有阿梨耶识(即阿赖耶识)、三性(分别性、依他性、真实性)等；次五相(入因果胜相、入因果修差别胜相、依戒学胜相、依心学胜相、依慧学胜相)讲“行”，有六波罗蜜、十地、大乘三学(戒学、心学、慧学)等；末二相(学果寂灭胜相、智差别胜相)讲“果”，有六转依(转下劣为胜净的六种修行法，即损力益能转、通达转、修习转、果圆满转、下劣转、广大转)、三身(佛的自性身、受用身、变化身)等。

其中最引人注目的是论中提出了“九识”说，即在眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿梨耶识之外，增立了第九识阿摩罗识(意译无垢识)。认为，阿梨耶识为妄识(染分)，是一切法产生和发展的依据。但妄识中又有一分净识(净分)，净识即是第九识阿摩罗识，是转染为净的依据。只要通过修行，使妄识变为净识，证入阿摩罗识，就能成佛。阿摩罗识即是“真如”，宇宙的本体，圆



满无缺的象征。此外,作者还认为,在“三性”中,不仅应遮遣(否定)分别性(即遍计所执性),而且也应遮遣依他性(即依他起性),因为分别性是染性,依他性虽然处于三性的中间,可染可净,但总的来说,与染性联系较多,只有真实性(即圆成实性)才是净性。

《摄大乘论》的印度古注,今存的有:世亲的《摄大乘论释》和无性的《摄大乘论释》。世亲的《论释》有三个汉译本:陈真谛的译本作十五卷,隋达摩笈多的译本和唐玄奘的译本均作十卷。无性的《论释》为玄奘所译,作十卷。

6. 《大乘阿毗达磨杂集论》 略称《杂集论》,十六卷。安慧糅述,唐玄奘译,贞观二十年(646)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。本书系糅合无著的《大乘阿毗达磨集论》(唐玄奘译,七卷)和无著的弟子觉师子对《集论》所作的解释而成。相传,无著为摄略《大乘阿毗达磨经》的义理,共撰写了两部论书:一部是从大乘的不共法相(即独有的义理)方面写的,这便是《摄大乘论》;另一部是从三乘(小乘中的声闻乘、缘觉乘和大乘中的菩萨乘)的共同法相(即同说的义理)方面写的,它就是《大乘阿毗达磨集论》。《集论》是按大乘阿毗达磨的四项要素,即对法(说趋向涅槃的圣道)、数法(说诸法的自相和共相)、伏法(说制伏异说的议论法门)、解法(说解释经义的诠释法门)组织起来的论典。它分为二分八品:(1)《本事分》。下分《三法品》、《摄品》、《相应品》、《成就品》四品。(2)《抉择分》。下分《谛品》、《法品》、《得品》、《论议品》四品。共收录偈颂约一千五百首。主要论述了五蕴(其中的“识蕴”叙及八识)、十二处、十八界、三成就(种子、自在、现行)、四谛、十二分教、声闻藏和菩萨藏、补特伽罗(意译“我”,指生死轮回的主体)假设、因明中五支作法(指由宗、因、喻、合、结五者组成的推理论式)等义。书成之后,有觉师子为之注(随文而注),对《集论》的义理多有补充。安慧的《杂集论》便是糅合无著的《集论》和师子觉的注释而



成的,故它的实际作者是无著和觉师子,藏译本则题为“最胜子造”。

7.《辩中边论》 又作《辨中边论》、《中边分别论》。世亲造。汉译本有二种:(1)《中边分别论》,二卷。陈真谛译,永定二年(558)至太建元年(569)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。下分七品:《相品》、《障品》、《真实品》、《对治修住品》、《修住品》、《得果品》、《无上乘品》。(2)《辩中边论》,三卷。唐玄奘译,龙朔元年(661)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。下分七品:《辩相品》、《辩障品》、《辩真实品》、《辩修对治品》、《辩修分位品》、《辩得果品》、《辩无上乘品》。

通常以玄奘的译本为流通的正本。此论是弥勒《辩中边论颂》(唐玄奘译,一卷)的释论。内容主要是论述瑜伽行派的中道学说的。中观派的《中论》谈中道,主要是批判外道和小乘对“有”的执著的;而《辩中边论》谈中道,主要是批判“恶取空”,即大乘佛教中执著“空”的人。

有关《辩中边论》的印度古注,今存的有安慧的《辩中边论疏》(藏译本)。

8.《唯识二十论》 又名《二十唯识论》,一卷。世亲造,唐玄奘译,龙朔元年(661)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。它的别译(即异译)有:北魏菩提流支译的《唯识论》(又名《大乘楞伽经唯识论》)一卷和陈真谛译的《大乘唯识论》一卷。菩提流支的译本,文(指长行)多颂少,由二十三颂组成;真谛的译本,文少颂多,有二十四颂;玄奘的译本,文颂大致均等,有二十一颂,故题名《唯识二十论》。论中主要论述了“识生似外境现”,即外境为内识的显现,唯识无境的理论,并就小乘、外道的问难作了答释。

有关《唯识二十论》的注释,在印度以世亲的弟子瞿波为首,共有十多家。今存的汉译本有护法的《成唯识宝生论》五卷(唐义



净译)。

9.《唯识三十论》又名《三十唯识论》、《唯识三十颂》、《唯识三十论颂》，一卷。世亲造，唐玄奘译，贞观二十二年(648)至贞观二十三年(649)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。全论由三十颂六百言(即字)构成，无长行。初二十四颂，论唯识相，是对宇宙万有的现象(相)的说明；第二十五颂，论唯识性，是对一切法的本体(性)的说明；末五颂，论唯识位，是对修行证果的位别程序的说明。其中，以论唯识相为最重要。论中说，“由假说我法，有种种相转，彼依识所变。”认为，宇宙万有都是由识的变现而显示的。而识分为八种(八识)，合为三大类(三能变)。第八阿赖耶识为“异熟能变”(此识能生起一切事物和现象，对“心所”即心理活动产生影响，同时“心所”也能影响此识，而成为此识的种子)，第七末那识为“思量能变”(将第八识计度为“我”，而生起痴、慢等见解)，前六识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识)为“了别能变”(能了知各自攀缘的境象，并与“心所”即心理活动相对应)。八识各能变现出自己的认识对象(境)，然后加以认识，其中最根本的识体是第八阿赖耶识。它含有一切法的种子，能生起根身(人身器官)和器世间(自然界及一切器用物品)。

由于《唯识三十论》是世亲在临终时撰作的，全是偈颂，而没有来得及作长行(解释)。因此，在世亲去世之后，有不少人为之作注。其中较为著名的有十家：亲胜、火辨、难陀、德慧、安慧、净月、护法、胜友、胜子、智月。这十家注疏合起来有四千五百颂。后来，玄奘以护法的注本为主，糅合其他诸家，编译成《成唯识论》十卷。藏译本中，则有安慧的《唯识三十颂释》。其内容是：先叙造论的旨趣，次论各颂次第及字句意义，并援引《阿毗达磨经》、《入无分别陀罗尼》及其他偈颂，以广证其说。

10.《大乘庄严经论》又名《大乘庄严论》、《庄严经论》、《庄

严论》，十三卷。弥勒造颂（藏译本有此句，汉译本无），无著作释，唐波罗颇蜜多罗译，贞观四年（630）至贞观七年（633）译出。波罗颇蜜多罗的生平事迹见《续高僧传》卷三。通行本有《大正藏》（第三十一册）本等。

据论中所述，作者是为了“庄严大乘”而造此论的，故唐窥基《成唯识论述记》卷四认为，此论的确切译名当为《庄严大乘经论》。今名很容易被人误解为是一部名叫《大乘庄严经》的释论。全书分为二十四品，始《缘起品》，终《敬佛品》。其中一些品名以及它们的排列次序与《瑜伽师地论·本地分》中“菩萨地”所立的相同，因而可以看作是阐发《瑜伽师地论》菩萨地的思想的。内容主要是解说菩萨发心、修行以及应修习的各种法门的。论中援引了数十种佛典，有《十地经》、《无尽慧经》、《行清净经》等。此论的梵本于1988年在尼泊尔发现，未署作者，正文分为二十一品。它的藏译本署名“弥勒造”，下分颂、释两大部分，也立为二十一品。

11. 《分别瑜伽论》 弥勒造，没有传译。据考证，它的内容很可能是解释《解深密经·分别瑜伽品》的，即讲瑜伽法门的。

对于上述瑜伽行派“十支论”（《大乘百法明门论》至《分别瑜伽论》）的纲旨，学界曾用以下的最简短的话语来概括，即：《大乘百法明门论》以一切法无我为宗；《大乘五蕴论》以无我唯法为宗；《显扬圣教论》以明教为宗；《摄大乘论》以简小（指小乘）入地（指佛地）为宗；《大乘阿毗达磨杂集论》以蕴、处、界三科为宗；《辩中边论》以中道为宗；《唯识二十论》以唯识无境为宗；《唯识三十论》以识外无别实有为宗；《大乘庄严经论》以庄严大乘为宗；《分别瑜伽论》以止观为宗（参见台湾《佛光大辞典》）。

12. 《法法性分别论》 弥勒造，有藏译本，无汉译本。论中联系三性（遍计所执性、依他起性、圆成实性）而讲法（事相）和法性（本体）。



13. 《六门教授习定论》 一卷。无著造颂(凡三十七首),世亲作释(长行),唐义净译,长安三年(703)译出。义净的生平事迹见《宋高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。全书分为六门:《师资圆满》、《所缘圆满》、《作意圆满》、《有寻有伺定》、《无寻唯伺定》、《无寻无伺定》,对唯识禅观作了论述。

14. 《大乘成业论》 略称《成业论》,一卷。世亲造,唐玄奘译,永徽二年(651)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。作者从阿赖耶识与薰习、种子的关系,论述了唯识家关于身、口、意三业的看法,并破斥了说一切有部的“形色”说、正量部的“动色”说,以及日出论者的“非显非行”说等以心外之物为实有的观点。

15. 《究竟一乘宝性论》 又名《宝性分别一乘增上论》、《宝性论》,四卷。弥勒造颂,无著作释(此二句据藏译本,汉译本则称“坚慧造”),北魏勒那摩提译,正始五年(508)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。下分十一品:《教化品》、《佛宝品》、《法宝品》、《僧宝品》、《一切众生有如来藏品》、《无量烦恼所缠品》、《为何义说品》、《身转清净成菩提品》、《如来功德品》、《自然不休息佛业品》、《较量信功德品》。卷初为偈颂,后为长行(释论),主要论述了如来藏自性清净的思想。于中保存了印度佛教中有关如来藏思想发展的许多宝贵的资料。

有关《究竟一乘宝性论》的解释,则有世亲造的《佛性论》四卷(陈真谛译)。

16. 《大乘法界无差别论》 一卷。坚慧造,唐提云般若等译,天授二年(691)译出。提云般若的生平事迹见《宋高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。卷首为归敬颂,正文分为十二段。每段之首,先以五言颂总明大要,次释其义。主要论述了果、因、自性、异名、无差别、分位、无染、常恒、相应、不作义利、作义利、一性等“菩提心”十二义,以及法界无差别、平等一如等说。



17.《观所缘缘论》一卷。陈那造,唐玄奘译,显庆二年(657)译出。通行本有《大正藏》(第三十一册)本等。本书是陈那“因明八支”之一。书中依据因明的三支作法(宗、因、喻),论述了一切有生灭变化的事物和现象赖以生起的四种条件,即因缘(直接产生自果的内在原因)、等无间缘(前念灭、后念起,使认识活动得以发生的条件)、所缘缘(心、心所攀缘的对象,即认识的对象)、增上缘(其他有助于现象发生的条件)等“四缘”中的“所缘缘”。认为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识“五识”所认识的对象既不是极微(物质),也不是极微的积聚或者和合相,而是识体变现的外在事物。心外之所缘缘非有,而心内之所缘缘非无。

有关《观所缘缘论》的异译,有陈真谛译的《无相思尘论》一卷。它的注释,有唐玄奘译的《观所缘缘论释》一卷。

三、因明论

因明,是古印度的逻辑学。它与声明(语言文字学)、工巧明(工艺历算学)、医方明(医学)、内明(各学派自己的学说,对佛教来说则指佛学)合称“五明”,为古印度的五门学科。因,指推理的根据、理由、原因。明,指显明、知识、学问。因明导源于古印度的辩论术。相传,上古时代的《奥义书》就已提到了因明。释迦牟尼幼时,也曾在老师的指导下学过五明(当时的“内明”系指婆罗门教的“四吠陀”),这中间包括了因明。不过,因明真正形成自己的独立的完整的体系,则是公元二世纪左右的事。当时婆罗门教内部出现了以《弥曼差经》为根本经典的弥曼差派、以《奥义书》为根本经典的吠檀多派、以《数论经》(又名《僧佉经》)为根本经典的数论派、以《瑜伽经》为根本经典的瑜伽派、以《胜论经》(又名《卫世师经》)



为根本经典的胜论派、以《正理经》(又名《尼夜耶经》)为根本经典的正理派等六个学派,合称“六派哲学”。其中正理派特别重视正理(相当于因明)的研究,古印度最早的因明学专著——《正理经》就是此派的创始人足目撰写的。

足目在这部著作中建立了因明学的纲要——十六句义(又称十六谛),即十六种认识及推理论证的方式:(一)量。指对事物的认识,有现量(知觉)、比量(推理)、声量(类比)、譬喻量(证言)四种。(二)所量。指认识的对象,有我、身、根、境、觉、意、作业、烦恼、彼有、果、苦、解脱十二种。(三)疑。指疑惑,对事物的性质尚未认清时的心理状态。(四)用。指对疑惑的消解,即认识的目的。(五)喻。指实例。(六)悉檀。指宗义,学派或个人的学说主张。(七)支分。指五支作法,即由宗(论题)、因(理由)、喻(例证)、合(应用)、结(结论)五个方面组成的推理形式。(八)思择。指归谬法推理,即通过指明假设的反题的悖谬而显示正题的正确。(九)决。指对事物性质的判定。(十)论议。指依据逻辑规则对论题展开的讨论。(十一)纷义。指为坚守自说所作的诡辩。(十二)坏义。指只在驳倒对方的立论而自己并不立论的辩论。(十三)似因。指似是而非的理由,有不定、相违、问题相似、所立相似、过时等五种。(十四)难难。指故意曲解对方的言论,再作驳难。(十五)诤论。指用错误的理由推出错误的结论去反对和破坏辩论中的敌方。(十六)堕负。指导致辩论失败的种种情况。自此以后,因明学在印度得到了广泛的传播。

按照佛教的说法,因明分为内道因明和外道因明两种。由佛教发展起来的因明,称为“内道因明”;由其他学派发展起来的因明,称为“外道因明”。起初是外道因明的成果为多,内道因明的成果为少。到了后来,这种现象发生了逆转。内道因明的成果远远超出外道因明,成了古印度因明学的主要推进者,著名的因明大师



几乎全出自佛教。因明,也就由古印度一般的逻辑学的泛称,变成了佛教逻辑学的专名。

佛教因明,是从小乘说一切有部开始,逐渐发展起来的。据藏译本《大毗婆沙论》以及藏传佛教史书《青史》等所传,作为有部四大论师之一的法救,曾撰有《论说门论》一书,惜已不传。大乘中观派兴起以后,龙树著《回诤论》一卷(北魏毗目智仙等译)和《广破论》(藏译本),对正理派的因明学说进行了批判。前书主要破斥正理派的“量”(认识事物的标准、方法和结果)和“现量”(不含比知推度,仅以感官直觉进行的认识作用);后书总破正理派的“十六句义”。另有《方便心论》一卷(北魏吉迦夜译),宋、元、明藏本题为“龙树造”,但查检历代佛经目录以及早于宋藏本(南宋湖州思溪资福禅寺版《大藏经》)的高丽藏本,均未署作者,而且书中的内容与龙树破斥的《正理经》相同的地方很多,可知并非是龙树的真作,而是他人的作品被宋人误题为龙树的。龙树虽然没有正面论述自己有关因明学的主张的著作,但他在《中论》等著作中仍运用了一些因明学的法则,特别是假言推理(以一个假言判断为前提,而推出结论的演绎推理)。即先假设一个判断(论题),加以否定,然后再假设一个判断,再作否定。他的弟子提婆,在《百论》等著作中还大量运用二难推理(由假言推理和选言推理组合起来的推理),即同时假设两个判断,然后从两个方面(或者这个,或者那个)进行推理,得出都不能成立的结论。但提婆也没有自己的因明学专著。

对因明予以特别的重视,并精心加以总结、提高和发展的,主要是大乘瑜伽行派。弥勒《瑜伽师地论》卷十五、无著《显扬圣教论》卷十、世亲《大乘阿毗达磨集论》卷七都是讲因明论式的。世亲还著有《论轨》、《论式》、《论心》三书,唐玄奘在印度留学时曾看到过它们,然而未曾带回国内,今已失传。另有《如实论》一卷(陈真谛译),宋、元、明藏本题为“世亲造”,但历代佛经目录以及高丽藏



本均未署作者。此论下分三品:《无道理难品》、《道理难品》、《堕负处品》。用因明论式反驳外道的质难,论证自家所说的如实。相传,它的梵文全本有二千颂,而汉译本仅是全本中的《反质难品》,仅万余字。

公元五世纪,瑜伽行派论师陈那出世,对传统的因明进行了重大的改革。将由正理派创立并为后世沿用的,由宗(论题)、因(理由)、喻(例证)、合(应用)、结(结论)组成的“五支作法”,改为由宗、因、喻组成的“三支作法”,并对因三相(构成正确的立论理由的三种条件。即遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性,后详)作了明确的说明,从而使因明体系变得更加严谨、整齐、简约。因此,唐人将陈那以前的因明,称为“古因明”,陈那改革以后的因明,称为“新因明”。

新因明著作主要是由陈那、商羯罗主(陈那的弟子)、法称(陈那的再传弟子,即护法、自在军的门人)撰述的。陈那的因明著作共有八部,称为“陈那因明八论”。它们是:《因明正理门论》(唐玄奘译)、《观所缘缘论》(唐玄奘译)、《观总相论》(唐义净译)、《取因假设论》(唐义净译)、《集量论》(藏译本)、《观三世论》(藏译本)、《因门论》(已佚)、《似因门论》(已佚);商羯罗主的因明著作是《因明入正理论》(唐玄奘译);法称的因明著作主要有七部,称为“法称因明七论”。它们是:《量评释论》(又译《释量论》)、《量决择论》、《正理一滴论》、《因一滴论》、《观相属论》(又名《相续观察论》)、《论议正理论》(又名《诤正理论》)、《成他相续论》(又名《他相续成就论》),除《释量论》有现代法尊的汉译本以外,其余六论全是藏译本。其中,最重要的要数陈那的《因明正理门论》、《集量论》,商羯罗主的《因明入正理论》,法称的《正理一滴论》。

(一)《因明正理门论》 又名《因明正理门论本》、《正理门论》,一卷。唐玄奘译,贞观二十三年(649)译出。通行本有《大正



藏》(第三十二册)本、复旦大学出版社1999年7月版郑伟宏《因明正理门论直解》本等。书名中的“因明”一词,在梵文本(近代在印度发现)上是没有,是玄奘为了点明此论的性质加上去的。本书是陈那前期因明理论的代表作。论中主要论述了能立(又称真能立)、似能立、现量(又称真现量)、比量(又称真比量)、似现量、似比量、能破(又称真能破)、似能破等八个方面的因明论法。这中间,能立、能破讲的是正确的立论与反驳;似能立、似能破讲的是错误的立论与反驳;现量、比量讲的是正确的认识方法;似现量、似比量讲的是错误的认识方法。

1. 能立。指正确的立论。包括宗(论题)、因(理由)、喻(例证)三部分(三支)。宗,由“有法”(主词、事物)和“能别”(宾词、属性)组成,“唯随自乐为所成性”(即要求成立与论敌不同的主张)。因,有“三相”(三种条件):遍是宗法性,要求论题的主词全部包含于理由之中,并且为立论者和辩难者所共许;同品定有性,要求同品(与论题的宾词同类)一定要有理由的属性;异品遍无性,要求所有异品(与论题的宾词异类)不具有理由的属性。喻,分为同喻(又称合作法)和异喻(又称离作法)两类。同喻,是“以因合宗”,即用与理由同类的例证从正面说明论题的宾词,其顺序是“先因后宗”;异喻,是“由宗离因”,即用与理由异类的例证从反面说明论题的宾词与理由无关,其顺序是“先宗后因”(三支作法的例子是:“声是无常,所作性故,见诸所作皆无常,譬如瓶等,诸常住皆非所作,譬如虚空。”其中,“声是无常”是宗,即论题,“声”是主词,“无常”是宾词;“所作性故”是因,即理由;“见诸所作皆无常,譬如瓶等,诸常住皆非所作,譬如虚空”是喻,即例证,前二句为同喻,后二句为异喻)。

2. 似能立。指似是而非的立论,即错误的立论。包括似宗(错误的论题)、似因(错误的理由)、似喻(错误的例证)。其中“似宗”有自语相违、自教相违、世间相违、现量相违、比量相违五种,称



为“似宗五过”；“似因”包括：四不成、六不定、四相违。陈那有“九句因”，即：同品有异品有、同品有异品非有、同品有异品有非有、同品非有异品有、同品非有异品非有、同品非有异品有非有、同品有非有异品非有、同品有非有异品有非有，其中的七句为不定因和相违因，属于正确理由的是第二句“同品有异品非有”和第八句“同品有非有异品非有”；“似喻”下分似同喻（又称似同法喻）和“似异喻”（又称似异法喻），各五种。

3. 现量。指正确的知觉，用于认识事物的自相。

4. 比量。指正确的推理，用于认识事物的共相。

5. 似现量。指错误的知觉。

6. 似比量。指错误的推理。

7. 能破。指正确的反驳，主要指能正确地指出对方立论的过错，下分分量破（建立一个宗、因、喻三支具足的论式去驳斥对方）和显过破（通过找出对方论式的过去进行反驳，有支缺、宗过、因过不成、因过不定、因过相违、喻过六种）。

8. 似能破。指错误的反驳，凡有似宗过破、似缺因过破、似喻过破、似不成因破、似不定因破、似相违破等十四种，称为“十四过类”。

全论详于立破（能立、似能立、能破、似能破），而对现量和比量的论述较少。

（二）《集量论》 这是陈那后期因明理论的代表作。唐景云二年（711），义净曾将论译为汉文，作四卷，后佚。传今的藏译本有两种本子：一为生根绛称（意译狮幢）所译，只有偈颂而无长行（注释）；二为德巴协饶（意译信智）所译，由二百五十颂和陈那自注（长行）组成。通行本是后一种。此论是陈那根据自撰的《因明正理门论》等著作中有关“量”（对事物的认识论证）的论述组织整理而成的，是陈那量学的集大成者。全书分为六品：《现量品》、《为自比量



品》、《为他比量品》、《观喻似喻品》、《观离品》、《观过类品》。每一品先明本宗,然后破斥异说。所破的异说有正理派、胜论派、数论派、弥曼蹉派等。

作者认为,量按主客体和结果来分,可以区别为能量(认识的主体)、所量(认识的客体)和量果(认识的结果)。这三者分别相当于唯识学上说的见分、相分 and 自证分;按形式来分,又可以分为现量(知觉)和比量(推理)。在以往的因明学家所说的现量、比量、声量(又称圣教量)、譬喻量、义准量、无体量等“六类量”中,只有现量和比量才有意义,声量等四类不能独立,只可隶属于比量。现量和比量的区别在于:前者凭感官直觉以获取知识,后者通过概念从已知推知未知。而概念都不是从正面表示意义的,乃是通过否定一方以承认另一方的办法,即“遮诠”法构成的;又将比量区分为两种,即为自比量和为他比量。为自比量,是为自己了知事物所作的推理。为他比量,是为他人了知事物所作的推理。此外,作者还以“三支作法”为中心,论述了逻辑规则和逻辑错误。

(三)《因明入正理论》略称《入正理论》,一卷。唐玄奘译,贞观二十一年(647)译出。通行本有《大正藏》(第三十二册)本等。本书是商羯罗主为陈那的《因明正理门论》所造的释论。它既是《因明正理门论》的入门书,也是新因明的纲要书。书首有“能立与能破,及似(指似能立、似能破)唯悟他,现量与比量,及似(指似现量、似比量)唯自悟”一偈(大意是说,能立、能破、似能立、似能破四门,具有启悟他人的作用,现量、比量、似现量、似比量四门,具有使自己了悟的作用。后人将它归纳为“八门二悟”,又称“八门二益”),总括全书的纲旨。下分能立、似能立、现量、比量、似现量、似比量、能破、似能破八门(但不立标题),进行具体论述。其中,能立和似能立二门为重点,解说较详,其余六门则为略说。能立门,主要解说正确的逻辑规则,包括宗(论题)的定义、因(理由)的三种条



件(三相)、喻(例证)的同法和异法(即同喻和异喻)等。似能立门,主要列举各种逻辑错误,有似宗九过、似因十四过、似喻十过,总计“三十三过”。其中,“似宗九过”包括:①相违过五种(现量相违、比量相违、自教相违、世间相违、自语相违)。②不极成过三种(能别不极成、所别不极成、俱不极成)。③相符极成过一种。“似因十四过”包括:①不成过四种(两俱不成、随一不成、犹豫不成、所依不成)。②不定过六种(共、不共、同品一分转异品遍转、异品一分转同品遍转、俱品一分转、相违决定)。③相违过四种(法自相相违因、法差别相违因、有法自相相违因、有法差别相违因)。“似喻十过”包括:①似同法喻(即似同喻)过五种(能立法不成、所立法不成、俱不成、无合、倒合)。②似异法喻(即似异喻)过五种(所立不遣、能立不遣、俱不遣、不离、倒离)。对逻辑错误的这般详细的分析与研究,为前人所未有。对于陈那在《因明正理门论》中提到的“九句因”,商羯罗主因感到由“因三相”作概括就足够了,故删而不叙。由于《因明入正理论》的内容较《因明正理门论》来得简明,因而也更为流行,研习者也更多。

(四)《正理一滴论》又名《正理一滴》、《正理滴论》、《正理方隅》。有藏译本。这是法称因明学的纲要书。法称先前曾评注陈那的《集量论》,撰成《量评释论》(又名《释量论》)一书。下分四品:《成量品》、《现量品》、《为自比量品》、《为他比量品》,共收偈颂一千四百五十四首(另有半首),对陈那的量学进行了阐释、补充和修正。由于《量评释论》篇幅较大,而且都是偈颂,不易理解。于是,法称又摄取《量评释论》的精要,以论述现量(知觉)、为自比量(为自己了知事物所作的推理)、为他比量(为他人了知事物所作的推理)为主,兼及正确的立论(能立)应具备的要素以及错误的立论(似能立)的表现形式,用长行(散文)撰写了《正理一滴论》。

全书分为《现量品》、《为自比量品》、《为他比量品》三品。在继



承陈那、商羯罗主因明体系的主要方面的同时,又对他们的不足之处作了改进,提出了个人的一些创见。主要表现在:在“能立”中,按照不可得、自性、果三种情况,对“因三相”作了更详细的说明;改革“三支作法”的顺序,将宗、因、喻的次序,改为喻、因、宗的次序,使之适合于一般人的语言习惯。在“似能立”中,废除了“似宗”中自教相违(所立的论题有违于自己信奉的教说)、能别不极成(论题中的宾词不为对方所承认)、所别不极成(论题中主词不为对方所承认)、俱不成(论题中的主词和宾词均不为对方所承认)等四种过失,而只保留现量相违等五种过失;认为属于个人思维方法范围内的“为自比量”,和属于语言表达(用语言将自己的知识传授给他人,或提出自己的主张加以论证)范围内的“为他比量”,应当是一致的,不会出现思维正确而语言不正确,或者语言正确而思维不正确的情况,即陈那、商羯罗主所说的“不共不定”(除论题的主词以外,宾词的同类、异类都不具有理由)和“相违决定”(争论双方的理由都是正确的)“似因”(又称因过)。法称又按照“九句因”论述“因过”,认为“相违因”只有第四句“同无异有”和第六句“同无异俱”,这比商羯罗主用“四相违”,即法自相相违(理由与论题中的宾词相矛盾)、法差别相违(理由与隐于论题中的宾词的意义相矛盾)、有法自相相违(理由与论题中的主词相矛盾)、有法差别相违(理由与隐于论题中的主词的意义相矛盾),在逻辑上更为严密。又认为,法差别相违因与法自相相违因实质上是一种;还在“似喻”中,将“似同喻”和“似异喻”各从原来的五种,增至九种,构成“似喻十八过”。

瑜伽行派的上述因明论,后来在我国内地和西藏地区广为流传,产生了很大的社会效应,对我国古代逻辑学的发展起了积极的推进作用。



第四节 藏外典籍

大乘佛教的经典,绝大多数编在经、律、论三藏之内,但也有少量是在三藏之外单独流行的。这主要是西域地区编制的一些佛教集传。

其中,除《马鸣菩萨传》一卷(姚秦鸠摩罗什译)、《龙树菩萨传》一卷(同译)、《提婆菩萨传》一卷(同译)、《婆薮槃豆法师传》(即《世亲传》)一卷(陈真谛译)等四传较为有名以外,其余的都不甚流传。

第四章 密教经轨的成立

印度贵霜王朝时代(公元前一世纪中叶至三世纪末),因佛教的勃兴而一度沉寂的婆罗门教,在与民间信仰的神祇、仪式相结合的过程中,获得了活力,逐渐实现了从旧婆罗门教向新婆罗门教(又称“印度教”)的转变。在接踵而来的笈多王朝时代(公元四世纪初至公元六世纪初),以梵天(创造之神)、毗湿奴天(又称韦纽天、那罗延天,为维持之神)、湿婆天(又称大自在天,为破坏之神,但又兼具救护治疗的性格)为三大主神的印度教,又分化为以毗湿奴天为至上神的毗湿奴派和以湿婆天为至上神的湿婆派。前者流行于南印度,后者流行于北印度,以此为契机,婆罗门教出现了全面复兴的景象。

与此同时,大乘佛教中的中观派和瑜伽行派,则把自己的精力集中在对各自奉习的教义作封闭式的研究上。特别是瑜伽行派,在本来已经繁多的佛教名相事数之外,又提出了一大堆新的深奥艰涩的唯识学名词,并加以种种的组合和研究,使本来面向社会,旨在为社会各阶层,特别是下层民众提供精神依托场所的佛教,变成了只有少数专门家才能弄懂的冷僻的学问。而且瑜伽行派提倡渐修成佛,认为一个人仅在今世修六度万行仍不够,还需累世修行,持之以恒,历经三大阿僧祇劫(又称“三无数大劫”,指无法用数字表述的极为长远的时间),宇宙成、住、坏、空往复循环无数次,才



能最后成佛。这又使一般人望而生畏。佛教面临着如同小乘佛教后期所经历过的那种信众减少的萎缩危机。

为了改变这种状况,争取更多的信仰者,后期瑜伽行派的一些论师对传统的佛教教义和修持法门进行了重大的改造。他们将适合民间信仰口味的印度教中的神祇、祭礼、咒语(又称陀罗尼、真言)、法术和事轨,经整理加工,大量地引入佛教,并用大乘佛教的一些理论予以说明。其结果是形成了一种新的佛教体系——秘密佛教,略称密教,又称密宗、真言乘、持明乘、金刚乘、怛特罗佛教(怛特罗意为续)等,以别于先前的小乘教和大乘教(统称为显教)。

这样,印度佛教在经历了原始佛教时期(公元前六世纪末至公元前四世纪末)、部派佛教时期(公元前四世纪末至公元前一世纪中叶)、大乘佛教时期(公元前一世纪中叶至七世纪中叶)之后,最后进入了密教时期。这个时期大体上从七世纪中叶开始,一直到十三世纪初穆斯林侵入印度,佛教在印度本土被摧毁绝迹为止。

第一节 密典的思想渊源与分类

以神秘主义的咒语和法术为特征的密教,作为一种独立的思想体系是在七世纪中叶成立的,但它的一些思想成分却早已在佛教内部存在,前后经历了一个漫长的历史发展过程。

一、密教的起源和发展

咒术原本是古印度土著居民达罗毗荼人原始宗教信仰的一个重要的组成部分。它包括善咒和恶咒两种。善咒,是用于治病防



身等目的咒语；恶咒，是咒诅他人，使之遭受灾祸的咒语。雅利安人征服土著部落以后，便将它们吸收进自己的圣典，成为婆罗门教《阿闍婆吠陀》中所说神咒的主要来源之一。

对于咒术，释迦牟尼在创立佛教的初期是严加禁绝的。曾明确规定，凡是佛教僧人都不应学习和使用任何形式的咒语，如鬼咒、病咒、水火咒、安宅咒、火烧解咒、鼠咬解咒等等，也不能从事占卜生死、解梦、相手、相面、占星象等活动（见《长阿含经》卷十四《梵动经》）。要想得到解脱，唯有修习戒、定、慧“三学”一途。但到了后来，随着大量婆罗门教的信徒改宗佛教，僧团中出身于“外道”的人日益增多，考虑到这些人的思想底子，释迦牟尼开始允许弟子们使用善咒来治疗宿食不消、毒蛇咬伤、牙痛、腹痛等（见《四分律》卷二十七、《十诵律》卷四十六），但仍然禁止他们使用恶咒，也不允许以咒术谋生。

逮至部派佛教时期，咒语的使用范围更加扩大了。它不仅被用于治病防身，而且被用来降伏外道恶魔，策使鬼神（见《杂阿含经》卷九所收的第二百五十二经）。

大乘佛教兴起以后，为了与外道相抗衡，更是把咒语作为弘法护教的重要手段。他们认为，陀罗尼（也就是通常说的“咒语”），有总持、能持、能遮等含义，它具有总摄忆持无量佛法而不至于忘失的功能。能够于一法之中，持一切法；于一文之中，持一切文；于一义之中，持一切义。摄持各种善法，而遮除各种恶法（见《大智度论》卷五、《佛地经论》卷五），因此，凡是大乘菩萨都必须掌握陀罗尼。

龙树在《大智度论》卷五、二十八还将陀罗尼分为四类：（一）闻持陀罗尼，它能使耳闻之事不忘。（二）分别知陀罗尼，它能区别一切邪正、好丑。（三）入音声陀罗尼，它能闻一切言语音声，欢喜而不瞋。（四）字入门陀罗尼，它能通过听闻悉昙四十二字门



(即梵语四十二个字母),体达诸法实相。弥勒的《瑜伽师地论》卷四十五举出“四陀罗尼”: (一) 法陀罗尼,能记忆经句不忘。(二) 义陀罗尼,能理解经义不忘。(三) 咒陀罗尼,依禅定力起咒术,能消除众生的灾厄。(四) 忍陀罗尼,能通达诸法的实相而不失。凡此种种,对陀罗尼现象进行了解释。

在这种思想的指导下,一些初期的大乘经,如《心经》、《法华经》等起初并无咒语,但到后来都增入了咒语(这从它们传入汉地时的初译和后来的重译所呈现的差异可以获悉)。至于中期大乘经中使用陀罗尼的情况则更为普遍。《大集经》、《宝积经》、《光明经》、《楞伽经》等显教要典中均有载录咒语的专章——陀罗尼品。其他典籍中叙及的陀罗尼片段就更多了。

然而,相对于后来的密教来说,小乘佛教和大乘佛教时期出现的陀罗尼法门,仍然是一种专重于事相(指修持实践,相对于宣说教理的“教相”而言)的作法,如明咒(与陀罗尼意思相通。也有的学者主张,将长的咒文称为陀罗尼,短的咒文称真言,只有一、二个字的咒文称为种子)、瑜伽(意为相应)、护摩(意为火祭、火供)等,尚无完整的教理体系,也没有在菩萨行中居于主导地位。那时,陀罗尼法门只是作为显教教法的辅助手段而存在,它从属于显教,是显教体系中的一个成分。

七世纪中叶,著名的密教经典《大日经》(全称《大毗卢遮那成佛神变加持经》)在西印度成立,稍后,《金刚顶经》(全称《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》)又在西南印度问世。以此为标志,宣告了独立的密教体系的确立。为此,人们将这两部大经以前出现的陀罗尼法门,称为前期密教,又称杂部密教、杂密、旧密。而将以两部大经为代表开始的密教,称为中期密教,又称纯正密教、瑜伽密教、纯密、新密。

具有独立的思想体系的密教,与先前的小乘佛教和大乘佛教



(统称为显教)相比,存在着诸多的不同。

就教主和传教方式而言,显教的教主是释迦牟尼(应身佛),而密教的教主是大日如来(法身佛);显教是释迦牟尼针对不同根器的众生而说的,因而它是公开的、浅显的、随他意的。密教是大日如来自说内心证悟的真理,因而是秘密的、深奥的、随自意的;显教的教法,可以通过自学经典而获得,不一定要师资传授,也不必有一定的仪式。而密教的教法,则必须通过师资传授才能领受,从皈依到成为阿阇梨(导师)都要经历一系列的灌顶(用象征如来智慧的甘露水浇灌头顶)仪式:皈依佛门有结缘灌顶,欲学密法有学法灌顶(又称受明灌顶、弟子灌顶),受戒有受戒灌顶,升为阿阇梨有传法灌顶(又称付法灌顶、阿阇梨灌顶)。而传法灌顶之中,又分为印法灌顶(又称秘印灌顶、手印灌顶)、事业灌顶(又称作业灌顶、具支灌顶)、以心灌顶(又称心授灌顶、瑜祇灌顶)。及其修法,又有种种相应的规式。而所有的灌顶和修法仪式,又都必须在有相应布置的坛场内进行。

就教义和修法而言,显教中的小乘有四谛、十二因缘、十八界、三十七道品等义,大乘有六度、十地等义,而密教则从本体、相状和作用(亦即实践)三方面,建立了由六大(此为体大,指周遍一切法界的本体)、四曼荼罗(此为相大)、三密(此为用大)组成的“三大”学说。

六大,又称六大缘起,指构成宇宙万有本体的六种基本元素,即地、水、火、风、空、识。前五者属于“色法”(物质),后者属于“心法”(精神)。而六大中的每一大又互具其他五大,此为异类无碍;构成甲物的六大和构成乙物的六大也互具互遍,此为同类无碍。因此,构成众生的六大和构成佛菩萨诸尊的六大在本质上是相同的,众生和佛的地位也是平等的。为此,密教主张“生(众生)佛平等”。



四曼荼罗,又称四种曼荼罗。曼荼罗(又译曼陀罗)意为坛场、聚集,起初指修作密法时在地上划定的某一区域或建立的供佛菩萨之用的土坛,后来也指按密教经典所说绘制的作供养用的佛菩萨的集体图像。所说的四曼荼罗就是指表现佛菩萨诸尊相状的四种图像:大曼荼罗、三昧耶(意为本誓)曼荼罗、法曼荼罗、羯磨曼荼罗。大曼荼罗,又称尊形曼荼罗,指表现诸尊具足相好容貌的身形图像;三昧耶曼荼罗,指表现诸尊所持的刀剑、轮宝、金刚、莲花等物,以及用手指结成的印契的图像;法曼荼罗,又称种子曼荼罗,指表现诸尊自证法门的种子(象征神秘意义的梵文字母)和真言(陀罗尼,即咒语);羯磨曼荼罗,指表现诸尊的威仪、事业的图像。

三密,又称三种秘密,指密教的三种修行法门:身密、口密(又称语密)、意密。佛的三密体现在四曼荼罗之中。大曼荼罗为佛的身密,三昧耶曼荼罗为佛的意密,法曼荼罗为佛的语密,羯磨曼荼罗则为“三密”的业用,它包括绘、捏、铸造佛像等事业。对于修习密教的人来说,身密,指的是手结本尊的印契;口密,指的是口诵本尊的真言;意密,指的是内心观想本尊,心住三摩地(即进入禅定的境界)。

密教认为,既然众生和佛菩萨的本体是相同的,众生只要通过加持“三密”(又称三密加持),与佛菩萨的性德和境界相应,就能即身成佛,由父母所生的肉身,速疾地成就佛果,而无须像显教所说的那样要经历“三大阿僧祇劫”的久远的时间。

“纯密”即正式的密教是在以曲女城(今印度勒克瑙)为都,建立了五印度大一统政权的戒日王(606—647在位)王朝解体之后出现的,并在以东印度孟加拉的奥里萨为基业发展起来的波罗王朝(600—1139)达到鼎盛。波罗王朝共有十八代。其中第一代瞿波罗(600—705)在摩揭陀建立了飞行寺(又名欧丹多补梨寺),第四代达磨波罗(766—829)建立了超戒寺(又名毗訖罗摩尸罗寺)。飞



行寺、超戒寺，连同戒日王时已存在的那烂陀寺，后来成了密教的三大寺院。

纯密分为胎藏部和金刚顶部两大系统。胎藏部以《大日经》为根本经典，因修习胎藏界法而得名。金刚顶部以《金刚顶经》为根本经典，因修习金刚界法而得名。

胎藏界和金刚界，本是纯密在以“六大”为法界的体性和大日如来的三昧耶身(进入禅定境界后的行相)的理论基础上建立起来的、互相配合的两大教门。胎藏界，又称理性平等门、他受法乐门、理门、因门。它以莲花为标志，象征一切众生都平等地含有大日如来的理性种子，只要修持大悲万行，显现净心，自利利他，就能成就佛身。为此，依据大日如来的“三德”——大定、大智、大悲，而立佛、金刚、莲花三部，并依据《大日经》而绘制修法时必备的胎藏界曼荼罗；金刚界，又称智慧差别门、自受法乐门、智门、果门。它以金刚杵等武器为标志，象征大日如来内证的智德坚固无比，不为一切烦恼所动摇。为了使众生能够“即身成佛”，它提出，将有漏的“九识”转变为大日如来的“五智”，即转第九识阿摩罗识为法界体性智，转第八识为大圆镜智，转第七识为平等性智，转第六识为妙观察智，转前五识为成所作智，以除障成身，自乐法乐。为此，金刚界据“五智”而立佛、金刚、宝、莲花、羯磨五部，并依据《金刚顶经》绘制金刚界曼荼罗。

据金、胎两部大法的共同受持者唐代净住寺海云《两部大法相承师资付法记》说，胎藏界法由大日如来付嘱金刚手菩萨，金刚手菩萨经数百年传给中印度那烂陀寺的达磨掬多阿闍梨(意为导师)，达磨掬多亲自传给善无畏，善无畏于唐玄宗开元年间传入中国；金刚界法由大日如来付嘱普贤金刚萨埵(密号真如金刚)，普贤付妙吉祥菩萨，妙吉祥经十二代传给龙猛菩萨(即通常说的龙树)，龙猛又经数百年传给龙智阿闍梨，龙智经百余亲自付嘱金刚智，



金刚智来华后传付不空,两人同弘此法。

如果撇开金、胎两部初期传授人物上的神话色彩,据史判断的话,那么,在胎藏部中,只有达磨掬多——善无畏——入华,在金刚顶部中,只有龙智——金刚智——入华,即纯密在唐代传入中国前后的这几代传承才是有确凿的史料可证的。

由于胎藏界教法被看作是从果向因下转的化他门,而金刚界法则从因向果上转的自证门,因此,在印度本土,虽然胎藏部的《大日经》先行问世,奠定了纯正密教的理论基础,但没有多久,它的首席地位便为继出的金刚顶部的《金刚顶经》所取代。流传于后世的纯密经典多与《金刚顶经》有关。

公元八世纪初,在印度教中湿婆派崇尚湿婆天和它的配偶杜尔嘉性力(生殖力)的影响下,印度密教发生了一些变化,转而进入了后期,近世学术界称之为“左道密教”。作为密教的别称“怛特罗佛教”一词,大概是在这个时期才流传开来的。

显教以释迦牟尼佛的诞生之地迦毗罗卫、成道之地菩提伽耶、初转法轮之地鹿野苑、涅槃之地拘尸那迦,为“四圣地”;而怛特罗佛教则以郁地延那、普尔纳基里、迦摩基那、室利哈达为密教的“四圣地”(此据藏译本《成就法鬘》。若据梵本《大悲空智金刚大教王仪轨经·说密印品》,则为:扎奈达拉、郁地延那、保尔纳基里、迦摩缕波)。据学者考证,这密教的“四圣地”其时在西北印度,是怛特罗佛教兴盛的地区。其中,郁地延那为怛特罗佛教的最初发祥地。郁地延那便是《法显传》所说的“乌苌国”,《大唐西域记》卷三称之为“乌仗那国”,其地在今巴基斯坦北部斯瓦特河一带。也有的学者认为是在今印度北部的阿萨密。据藏传《八十四成就者传》说,郁地延那是拥有五十万人口都市的国家,由以因陀罗菩提为王的三婆罗国和以加拉因陀罗为王的楞伽普罗国两个小国组成。两国之间有联姻关系。因陀罗菩提的妹妹拉克修米迦罗为加拉因陀罗



之妻。

后期怛特罗佛教包括金刚乘和时轮乘。

金刚乘是由郁地延那的因陀罗菩提王(687—717在位)创立的。他著有二十三部密典,其中最重要的是《智慧成就法》。而这部书的内容,在他妹妹拉克修米迦罗所著的《无二成就法》中得到了进一步的发展。据日本佐佐木教悟等《印度佛教史概说》(复旦大学出版社1989年10月版)说,拉克修米迦罗的教义也称“俱生乘”,其徒被称为“萨哈阁”,至今在孟加拉仍能找到这种信仰的痕迹。因陀罗菩提王后来让国与子,专修密法。他的另一个儿子莲花生应藏王赤松德赞的邀请入藏传教,成为西藏密教的实际开创者。

金刚乘以散见于《金刚顶经》中的“大乐”说为立论的依据。它认为,密法的修证是通过智慧和方便两者的结合来实现的。智慧具有静的特性,犹如女性;方便具有动的特性,犹如男性。因而主张通过男女双身修法(又称男女双修)和谐阴阳,体悟空性,进入智慧与方便不二的“大乐”境界。

时轮乘是由金刚乘进一步发展而来的,它是金刚乘的支派。相传,十一世纪之初,香巴拉国第一代君主耶舍王为了抗御西亚突厥系伊斯兰教徒的入侵,将佛教徒和印度教徒组织起来,授与时轮大密法灌顶,并宣讲时轮教法。由此而形成时轮乘。关于香巴拉国的地址,有些学者认为,它出于密教的虚构,并非实有其地。也有的学者认为,它可能是注入阿拉尔海的雅库沙尔德斯北面的一个地方或印度境外的某一个地方。最早的《时轮经》三千颂便是由耶舍撰作的,他的儿子芬陀利王为之作注(一说《时轮经》及其注释,是1040年以后活跃于摩揭陀国的大时足、小时足两人合撰的)。时轮乘认为,现实的存在像时间的车轮(时轮)一样,倏忽即逝,只有信仰宇宙本原的“本初佛”,才能从由现在、过去、未来三世所限定的迷妄中解脱出来。



但特罗佛教在波罗王朝的护持下,一直很兴盛。十二世纪中叶,由于取代波罗王朝的斯那王朝改信印度教,但特罗佛教日趋衰颓。至十二世纪末,穆斯林袭灭了斯那王朝,并荡涤了一切佛寺,作为但特罗佛教的最大的据点超戒寺也被平毁,僧众四处逃散,密教因之而在印度本土消失。

二、密典的部类

密教经典,在印度统称为禁咒藏、持明咒、明咒藏、咒藏。据研究,叙列听法会众名氏的《长阿含经》卷十二《大会经》等便是此类经典的初型。在部派佛教时期,又形成了专门的类别。

上座部系统中的犍子部有“四藏”,即在经律论“三藏”之外,别立咒藏;法藏部有“五藏”,即在“三藏”之外,别立咒藏和菩萨藏;南传上座部佛教(分别说部)的经藏和律藏中,有说护身等偈的经典,斯里兰卡等地的佛教徒将其编为《明护经》,至今仍有流传;大众部系统中的一说部也有“五藏”,不过它是在经律论之外,加上杂藏(收录叙说佛、菩萨、罗汉的本生因缘的经典)和咒藏(以上参见唐窥基《异部宗轮论述记》、《大乘法苑义林章》卷二等)。

另据初唐时期去印度求法的义净介绍,“持明咒藏”的梵本有十万颂,如果译成汉文的话,可成三百卷。传说,它是龙树的弟子阿难编辑的,但流传到当时,已是“多失少全”(见《大唐求法高僧传》卷下《道琳传》)。至于这一持明咒藏究竟包括哪些经典,有没有子类细目,史书阙载。据分析,那时可能还没有发展到区分子类细目的程度。

密教经典自后汉陆续传入汉地以后,在很长的时间里是依附于显教经典而流传的,并没有形成独立的门类。即使是唐代最著



名的佛经目录——智升的《开元释教录》也没有密教经典的专类。汉地佛经目录中,将密教典籍作为一大门类,单独列出,是从元代庆吉祥等编的《至元法宝勘同总录》开始的。这部经录将大乘经分为“显教大乘经”和“密教大乘经”两项,并在密教大乘经下分“大乘秘密陀罗尼经”和“大乘仪轨念诵”两目,将原先编在《开元释教录》“五大部外诸重译经”和“大乘经单译”中的密教经典抽出,续以新译,并以契经和仪轨相区分,从而形成了佛经目录中的密典系统。

至明代,寂晓编《大明释教汇目义门》,将所有的佛典分为八大部,其中第七部为“陀罗尼部”,专收密教经典。并根据经、仪轨、论、此方撰述以及译本的单重(即只有一次翻译,还是有几次翻译),将它们分为七目:重单译经单本;重译经单重本;重单译经仪轨单本;重译仪轨单本;单译集义论颂本;此方传集法本;此方释经疏记本。智旭编《阅藏知津》,将大乘经分为五大部,其中第二部为“方等部”,下分“显说”和“密咒”两小部,密咒部下分经和仪轨两项。

上述密典分类法,总的来说仍不免有些笼统,这也是由于汉地佛教的主流始终是显教大乘,而不是显教小乘或密教所致。密教只是在唐代盛行了一个时期,以后虽然也有一些传持者,但并没有造成很大的社会效应。

而在西藏地区,无论是前弘期佛教(九世纪中叶藏王朗达玛毁佛以前的佛教)还是后弘期佛教(朗达玛毁佛以后的佛教),占据主导地位的始终是密教。由于密教特别兴盛,因而对密典的研究和分类也较内地来得发达和细密。其中最有影响的是藏传佛教格鲁派创始人布顿(1290—1364)在《佛教史大宝藏论》(又称《善逝教法史》、《布顿佛教史》)中提出的密典分类法。

布顿将密教典籍分为经和论两大类。经,按四部分类:(一)事部(又称事续部、作怛特罗部,“续”即为“怛特罗”的意译),下分



妙吉祥、观世音、金刚手(附“注释续”)、不动金刚、明母中的救度母、顶髻、一切续、各种小咒等类。收《文殊室利根本仪轨经》等；(二)行部(又称行续部、行怛特罗部)，收《大日经》等；(三)瑜伽部(又称瑜伽续部、瑜伽怛特罗部)，收《金刚顶经》等；(四)无上瑜伽部(又称大瑜伽部、无上瑜伽续部、无上瑜伽怛特罗部)，下分无上瑜伽方便、无上瑜伽智慧(包括呼金刚、胜乐金刚、大手印明点)、方便智慧无二三类，收《密集》、《时轮》等。论，下分“各种密经的释论”和“共通密经的释论”两项，并立子目。

布顿还将这一分类法直接运用于藏文《大藏经》，在历史上产生了广泛的影响。藏传佛教最大的教派——格鲁派(又称黄教)创始人宗喀巴在《秘密道次第广论》中所说的“四种怛特罗”(即四部)也是由此而来的。

密教于我国中唐时期由入唐求法僧最澄(767—822)、空海(774—835)等传入日本。其中，最澄在比睿山寺创立的天台宗系密教，被称为“台密”；空海在高野山东寺(即教王护国寺)创立的日本真言宗，被称为“东密”。以此为启端，密教经典在日本也广为流传。

日本学者对密典的分类，以日本平安时代安然(841—?)编的《诸阿闍梨真言密教部类总录》和近世集体编著的《大藏经索引·收录典籍解题》较为有名。前者把密典分为二十部：三灌顶、胎藏界、金刚界、苏悉地、诸如来、诸佛顶、诸佛母、诸经法、诸观音、诸菩萨、诸金刚、诸忿怒、诸世天、诸天供、诸护摩、诸礼赞、诸赞叹、诸悉昙、诸碑传、诸图像；后者将密典分为九类：大日经类、金刚顶经类、苏悉地经类、护摩轨类等、受戒法类、诸佛轨类、诸佛顶轨类、诸经轨类、陀罗尼类。其中，前八类是有一定的修道体系的有组织的密教经典，末一类是以庶民的祈祷与愿望为内容的未经组织的密教经典。

上述情况表明，经过历代佛教学者的潜心研究，密教典籍的分类正在日趋缜密和科学化。本书将密典分为早期密典、中期密典



和晚期密典三大类予以介绍,便是基于密典产生、发展的历史顺序,并依据它们的思想内容而确立的。

第二节 早期密典

早期密典,指的是以介绍陀罗尼、念诵、印契、护摩、观佛、诸尊供养等事相的作法(与说明教理的“教相”相对)为主的杂部密教的经典。大体上相当于藏传佛教所说的“事部”经典(布顿《佛教史大宝藏论》在“事部”中还收录了中、后期出现的属于杂咒性质的经典)。

早期密教经典叙述的修法极为广泛,归纳起来有六种:一、息灾法。指为消除自身和他人的种种病难恶事而修的密法。二、增益法。指为增益自身和他人的寿命、福德、智慧等而修的密法。三、敬爱法。指为自身和他人祈求得到佛菩萨的加被,或君王众人的爱护而修的密法。四、降伏法。指为自身和他人调伏恶人等事而修的密法。五、钩召法。指为召请密教本尊(佛、菩萨、金刚等)而修的密法。六、延命法。指为延年益寿而修的密法。由于钩召法摄于敬爱法之中,延命法也可看作是增益法分支,故密教的修法最根本的是前四种,通常称之为四成就法,又称四种护摩法、四种坛法。每一类修法又包括许多具体的法门,并要求有相应的护摩坛、时分、供物、念诵、坐法、灯油、烧香等。中、后期密教所修的种种事相,如孔雀王法、七佛药师法、不动明王法、大元帅法、大炽盛光法、大安镇法、护国法、请雨法、止雨法、佛顶法、佛眼法、圣观音法、大威德法、军荼利法、如意轮法、吉祥天法、普贤延命法、金刚夜叉法、一字金轮法、降三世法、大北斗法、准提法等等,就其性能和作用而言,实不超出四成就法的范围。就其渊源而言,有不少



是从早期密教的修行法门发展而来的。

早期密典的数量很多,而且内容十分散杂,其中较为重要的有:《八吉祥神咒经》、《持句神咒经》、《华积陀罗尼神咒经》、《大孔雀神咒经》、《大灌顶神咒经》、《善法方便陀罗尼经》、《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼经》、《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》、《大方等陀罗尼经》、《观药王药上二菩萨经》、《大吉义神咒经》、《牟梨曼陀罗咒经》、《虚空藏菩萨问七佛陀罗尼经》、《陀罗尼杂集》、《十一面观世音神咒经》、《种种杂咒经》、《大云轮请雨经》、《十二佛名神咒较量功德除障灭罪经》、《不空罽索观世音心咒经》、《药师如来本愿经》、《陀罗尼集经》等。

(一)《八吉祥神咒经》 又名《八吉祥经》、《八吉祥咒经》、《吉祥经》,一卷。孙吴支谦译(一说失译),黄武二年(223)至建兴二年(253)译出。通行本有《大正藏》(第十四册)本等。经中主要叙述了佛在罗阇祇城耆闍崛山,应舍利弗之问,而说受持读诵东方八佛的名号,和八吉祥神咒的功德。所说的东方八佛是:难降伏世界的善说称功德如来、无障碍世界的因陀罗幢星如来、爱乐世界的普光明功德庄严如来、普入世界的善斗战难降伏超越如来、净聚世界的普功德明庄严如来、无毒主世界的无碍药树功德称如来、侧塞香满世界的步宝莲华如来、妙音明世界的宝莲华善住沙罗树王如来。它的异译本有:西晋竺法护译的《八阳神咒经》一卷、梁僧伽婆罗译的《八吉祥经》一卷、隋闍那崛多译的《八佛名号经》一卷。

(二)《持句神咒经》 又名《陀罗尼句经》,一卷。孙吴支谦译(一说失译),黄武二年(223)至建兴二年(253)译出。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。经中主要叙述了佛在祇树给孤独园时,大光明、无量光明二菩萨奉东方众花国最胜灯王如来之命,前来说安宅陀罗尼咒的情况。它的异译本有:东汉失译的《安宅陀罗尼咒经》一卷、东晋竺昙无兰译的《陀邻尼钵经》一卷、隋闍那崛多译的



《东方最胜灯王如来经》一卷、北宋施护译的《圣最上灯明如来陀罗经》一卷。

(三)《华积陀罗尼神咒经》又名《华积经》，一卷。孙吴支谦译(一说失译)。黄武二年(223)至建兴二年(253)译出。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。经中主要叙述佛在阿耨达池龙王宫，应师子威菩萨之问，而说佛和供养佛的功德，以及有关的咒语。它的异译本有：东晋失译的《师子奋迅菩萨所问经》一卷、《华聚陀罗尼咒经》一卷、北宋施护译的《华积楼阁陀罗尼经》一卷。

(四)《大孔雀王神咒经》又名《大金色孔雀王咒经》、《孔雀王咒经》、《孔雀王经》等，一卷。东晋帛尸梨蜜多罗译，建武元年(317)至永昌元年(322)译出。帛尸梨蜜多罗的生平事迹见《高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第十九册)本等。经中主要叙述了呈一面四臂之相，手持莲花(表敬爱)、俱缘果(表调伏)、吉祥果(表增益)、孔雀尾(表息灾)，跨乘金色孔雀的孔雀明王，具有息灾、请雨、止雨、消除病恼、安产等作用的大孔雀王心咒，以及弥勒菩萨、梵天、帝释天、龙王、药叉、罗刹、宿曜等名。为孔雀王经法的本经。而孔雀王经法与依《大云轮请雨经》而立的请雨经法、依《仁王般若经》(或《仁王念诵仪轨》)而立的仁王经法、依《守护国界主陀罗尼经》而立的守护经法，并称密教的“四大法”。《大孔雀王神咒经》的异译本有：二秦失译(一说帛尸梨蜜多罗译)的《大孔雀王杂神咒经》一卷、姚秦鸠摩罗什译(一说失译)的《大金色孔雀王咒经》一卷、梁僧伽婆罗译的《孔雀王咒经》二卷、唐义净译的《大孔雀咒王经》三卷、不空译的《佛母大孔雀明王经》三卷。

(五)《大灌顶神咒经》又名《大灌顶经》、《灌顶经》，十二卷。东晋帛尸梨蜜多罗译，建武元年(317)至永昌元年(322)译出。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。此经由十二部小经组成，依次为：《七万二千神王护比丘咒经》、《十二万神王护比丘咒经》、《三



归五戒带佩护身咒经》(明藏本则将此经列为第一)、《百结神王护身咒经》、《咒宫宅神王守镇左右经》、《冢墓因缘四方神咒经》、《伏魔封印大神咒经》、《摩尼亶大神咒经》、《召五方龙王摄疫毒神咒上品经》、《梵天神策经》、《随愿往生十方净土经》、《拔除过罪生死得度经》。每一小经的经名之首均冠有“佛说灌顶”四字。各经所说的内容不一,大抵是说具有不同效应的各种神咒。对于此经,有的学者认为是伪经。也有的学者认为,末三卷为后人所集(见吕澂《新编汉文大藏经目录》)。

(六)《善法方便陀罗尼经》一卷。东晋失译。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。经中叙述了佛在菩提道场,应金刚手菩萨之请,而宣说的延寿神咒,以及金刚手菩萨、梵王、帝释、四天王、鬼子母、药叉、大自在天子、童子军将、月光天子、圣观自在、慈氏(弥勒)菩萨、雪山大乐叉、金刚商羯罗天女、金刚军、金刚使者等一一随喜宣说的延寿真言。它的异译本有:东晋失译的《金刚秘密善门陀罗尼经》一卷、唐菩提流志译的《护命法门神咒经》一卷、北宋法贤译的《延寿妙门陀罗尼经》一卷。

(七)《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》又名《请观世音经》、《请观世音消伏毒害陀罗尼经》,一卷。东晋竺难提译,元熙元年(419)译出。竺难提的生平事迹见《开元释教录》卷三。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。经中主要叙述了观世音菩萨为了替毗舍离国人民解除疾病困厄,教他们称念三宝及观世音菩萨名号、十方诸佛救护众生神咒、破恶业障消伏毒害陀罗尼咒等,以及佛继之而说的大吉祥六字章句救苦神咒、灌顶吉祥陀罗尼等。本经为天台宗请观世音菩萨,及忏悔时行观世音忏法所依用的重要经典。它的异译本有:东晋失译的《六字咒王经》一卷、梁代失译的《六字神咒王经》一卷。

(八)《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》又名《七佛所说神



咒经》、《大陀罗尼神咒经》、《七佛八菩萨大陀罗尼神咒经广济诸众生》，四卷。东晋失译。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。经中主要叙述了七佛(维卫佛、式佛、随叶佛、拘留秦佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛、释迦牟尼佛)、八菩萨(文殊师利菩萨、虚空藏菩萨、观世音菩萨、救脱菩萨、跋陀和菩萨、大势至菩萨、得大势菩萨、坚勇菩萨)为广济众生所说的神咒。此经被认为是纯正密教的思想渊源之一。

(九)《大方等陀罗尼经》 又名《方等檀持陀罗尼经》、《檀持陀罗尼经》，四卷。北凉法众译，永安元年(401)至十一年(411)译出。法众的生平事迹见《开元释教录》卷四。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。下分五分：《初分》、《授记分》、《梦行分》、《护戒分》、《不思议莲华分》。对修忏行道、灭罪增寿、善恶梦应等作了论述。其中以对菩萨的二十四重戒的论述最引人注目。明智旭《阅藏知津》卷十二说：“此经在《法华》后说，亦可收入法华部，但以坛法尊重，故归密部。”

(十)《观药王药上二菩萨经》 又名《药王药上经》，一卷。刘宋重良耶舍译，元嘉元年(424)至十九年(442)译出。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。经中主要叙述了药王、药上二菩萨的功德、观法、咒语，以及他们的往昔因缘(本生故事)。说，过去世，在琉璃光照如来世界，有星宿光长者和其弟电光明，因以醍醐良药供养日藏比丘和其他众僧，而成为以药广施众生的药王菩萨和药上菩萨，他们是药师佛的侍者。

(十一)《大吉义神咒经》 又名《大吉义咒经》，二卷。北魏昙曜译(一说失译)，和平三年(462)译出。昙曜的生平事迹见《开元释教录》卷六。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。经中主要叙述了帝释与阿修罗作战，帝释战败，请教于佛，佛为说大结界咒等事。设立咒场的结界法和祈雨的成就法，是由这部经典首次提



出的(见日本镰田茂雄《简明中国佛教史》第十一章第五节,上海译文出版社1986年10月版)。

(十二)《牟梨曼陀罗咒经》一卷。梁代失译。通行本有《大正藏》(第十九册)本等。经中主要叙述了在道场绘制大宝广博楼阁曼荼罗(又译曼陀罗),在曼荼罗前设大坛及护摩坛,供养释迦牟尼佛,诵咒、作手印,以灭罪和使亡者得到解脱的秘法。据研究,印契和护摩法是由此经首次传出的(见镰田茂雄《简明中国佛教史》)。它的异译本有:唐菩提流支译的《广大宝楼阁善住秘密陀罗尼经》三卷、不空译的《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》三卷。

(十三)《虚空藏菩萨问七佛陀罗尼咒经》又名《虚空藏问七佛陀罗尼经》、《七佛神咒经》,一卷。梁代失译。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。经中主要叙述了佛在鸡罗莎山顶时,有一比丘为恶鬼所捉,另一比丘著于邪魅,痛苦不堪,佛应虚空藏菩萨之请,显神力,七佛显于空中,各说灭除疾苦、远离鬼魅的神咒的事情。它异译本有:隋阇那崛多译的《如来方便善巧咒经》一卷、北宋法天译的《圣虚空藏菩萨陀罗尼经》一卷。

(十四)《陀罗尼杂集》又名《杂咒集》,十卷。梁代失译。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。经中收录了《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》、《阿弥陀鼓音声王陀罗尼经》、《护诸童子陀罗尼咒经》、《咒土经》、《佛说咒六字神王经》、《摩尼罗亶咒经》、《神水咒经》、《集法悦舍苦陀罗尼经》、《观佛三昧经》、《日藏经》、《四天下咒经》等一百几十种经典中的二百三十九首陀罗尼,以及诸菩萨、天王、龙王的发愿说偈、咒应器锡杖坐具、五戒神名、三归神名、护僧伽蓝神名等。对于研究早期密教及经典具有重要的价值。

(十五)《十一面观世音神咒经》又名《十一面观世音咒并功德经》、《十一面神咒经》,一卷。北周耶舍崛多译,保定四年(564)至天和六年(571)译出。耶舍崛多的生平事迹见《开元释教录》卷



七。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。经中主要叙述了十一面观世音菩萨的真言功德、修行仪轨、成就处和护摩仪轨。密教中有教化六道众生的“六观音”:化导饿鬼的千手观音、化导地狱的圣观音、化导畜生的马头观音、化导阿修罗的十一面观音、化导人间的不空罽索观音(或准胝观音)、化导天神的如意轮观音。本经所说的十一面观音即为“六观音”之一。其形像为十一面(前三面、左三面、右三面、后一面、顶一面)四臂(亦作二臂、八臂)。本经的异译本有:唐玄奘译的《十一面神咒心经》一卷、不空译的《十一面观自在菩萨心密言念诵仪轨经》三卷。

(十六)《种种杂咒经》一卷。北周阇那崛多译,保定四年(564)至天和六年(571)译出。阇那崛多的生平事迹见《续高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。本经首列《法华经》内咒六首,次叙施塔灭罪陀罗尼、礼拜灭罪命终诸佛来迎咒、供养三宝咒、坐禅安稳咒、七俱胝佛神咒、六字陀罗尼咒等。

(十七)《大云轮请雨经》又名《大云轮经》、《请雨经》,二卷。隋那连提耶舍译,开皇五年(585)译出。那连提耶舍的生平事迹见《续高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第十九册)本等。经中叙述了佛在龙宫对龙王等说十种供养云海和降雨的利益、五十四佛名,以及请雨的咒法。它的异译本有:北周阇那崛多译的《大方等大云经·请雨品》、唐不空译的《大云轮请雨经》二卷。晚近在新疆吐鲁番还发掘出与此经相似的回鹘文佛经的残本。

(十八)《十二佛名神咒校量功德除障灭罪经》又名《十二佛名神咒经》,一卷。隋阇那崛多译,开皇七年(587)译出。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。经中叙述了东方二佛、四方(东、南、西、北)四佛、四维(东南、西南、西北、东北)四佛、上下二佛等十二佛的名号,以及持咒、忏悔、回向等除障灭罪的方法。它异译本有:唐义净译的《称赞如来功德神咒经》一卷。



(十九)《不空罽索观世音心咒经》又名《不空罽索咒经》，一卷。隋阇那崛多译，开皇七年(587)译出。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。经中叙述了以慈悲之罽索(即绳索)爱护接引众生的不空罽索观世音菩萨(六观音之一)所说的“不空罽索心王母陀罗尼真言”，以及受持读诵它，能够得到的现世的二十种功德和临终的八种利益。它的异译本有：唐菩提流志译的《不空罽索咒心经》一卷、玄奘译的《不空罽索神咒心经》一卷。此二本均相当于菩提流志译的《不空罽索神变真言经》三十卷中的《母陀罗尼真言序品》。《母陀罗尼真言序品》的经文与《大日经》相似之处很多，故有些学者认为它是《大日经》的先驱。

(二十)《药师如来本愿经》又名《药师如来本愿功德经》、《药师本愿经》，一卷。隋达摩笈多译，大业十一年(615)译出。通行本有《大正藏》(第十四册)本等。经中叙述了东方净琉璃光世界的教主药师如来(又称药师佛、七佛药师等)，在过去世修菩萨行时，因发“众病逼切，无护无依者，闻我名，众患悉除”；“为饥渴所恼而造诸恶业者，若闻我名，我先以妙色香味食，饱足其身，后以法味毕竟安乐”；“贪无衣服者，闻我名，我当施彼随用衣服，乃至庄严之具，皆令满足”等十二大愿，而得以成佛的故事。说，若能尽心供养药师佛，就能苏生续命，离苦得乐。它的异译本有：东晋帛尸梨蜜多罗译的《大灌顶神咒经》中的《拔除罪过生死得度经》一卷、唐玄奘译的《药师琉璃光如来本愿经》一卷、义净译的《药师琉璃光七佛本愿经》一卷。

(二十一)《陀罗尼集经》十二卷。唐阿地瞿多译，永徽四年(653)至永徽五年(654)译出。阿地瞿多的生平事迹见《宋高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。经中收录了佛顶、如来、观世音、金刚、诸天、杂部等坛法咒术，相传为印度密教经典的总集《持明咒藏》的抄译本，杂密的集大成者。日本《大藏经索



引·收录典籍解题》说：“《陀罗尼集经》以量而言，是密部最大的经典。此经是杂密的诸尊法轨，以说诸尊之印、真言为主，但在卷十二述说了诸佛集会之都曼荼罗与灌顶，共七日作法与灌顶之即身作佛义等，几乎胜过胎藏大法。同时亦说了不少纯正密教共同的印真言。”

早期密教的经典除上述二十一部以外，尚有：孙吴支谦译的《无量门微密持经》一卷（也有的学者认为它是显教经典）、东晋竺昙无兰译的《檀持罗麻油述神咒经》一卷、《咒时气病经》一卷、《咒齿经》一卷、《咒目经》一卷、《咒小儿经》一卷，东晋失译的《辟除贼毒害咒经》一卷，梁代失译的《大普贤陀罗尼经》一卷，等等。其内容都是讲述能产生某一方面或某几方面特殊神力的陀罗尼真言的。

第三节 中期密典

中期密典，指的是按一定的教理体系（教相）和修持法门（事相）组织起来的纯正密教的经典。大体上相当于汉传佛教中说的“胎藏部”和“金刚顶部”密典，或藏传佛教中说的“行部”和“瑜伽部”密典，以及与两部关系密切，自唐开始才见翻译流传的其他密典。

一般来说，早期的杂部密典偏重于“事相”，很少讲“教相”。而在讲“事相”时，虽然也有身密、口密、意密“三密相应”的说法，但更多的是讲“口密”，即陀罗尼（真言、咒语）。认为梵文中的每一个字母（四十二字母、五十字母）、每一个音节都有特定的意义，而所有神祇都有表征自身的声音文字，因而行者（修行者）只要念诵它们的声音文字（咒语），就能与诸神发生感应，产生相关的不可思议的神力。故杂部密典论述的中心不外乎是与某一供养对象（本尊）有



关的咒语、这番咒语的来历,以及念诵它所能产生的效应(功德)。如果将密教经典分为讲教理的“经”和讲具体的修持实践的“仪轨”的话,那么,杂部密典中的绝大多数都属于“仪轨”一类。

而中期的纯正密典则既讲“事相”,也讲“教相”,并且以教相统摄事相。就事相而言,它将曼荼罗(坛场、图像)、陀罗尼(咒语)、母陀罗(印契)、灌顶、护摩等与作为供养祈请对象的佛、菩萨、金刚、明王等复杂地组合起来,并作了详细的规定,从而继承并发展了杂部密教的修密行法。

就教相而言,它又形成了以下特点:一、以“六大”为宇宙的本初和密法的根源。认为密教中的胎藏界是由“六大”中的地、水、火、风、空构成的,而金刚界是由识构成的。二、以大日如来为最高本尊、觉界的总代表,金刚萨埵为理想的人像、迷界的总代表。并以大日如来为中心,将各方佛、菩萨、金刚等组织成一个完整的系统。三、将大乘中观学派的“般若性空”说和瑜伽行派的“转识成智”说吸收入自己的教说之中。四、提倡以“菩提心为因,大悲为根本,方便为究竟”的修行实践,既重视外在的密法修持仪式,更重视内在的瑜伽观行,如内护摩、内曼荼罗、四种念诵、字轮观等,以达到自我开发,即身成佛的目的。

这里说的“内护摩”,是指修行者从内心观想智火。以智火焚毁一切无明(烦恼),并观住于“我即大日如来”,以达到获得菩提心的目的;“内曼荼罗”,是指从内心观想诸佛、菩萨、金刚的秘密曼荼罗;“四种念诵”,有胎藏界和金刚界之分。胎藏界法的“四种念诵”,指的是:(一)心想念诵(又称意支念诵),即根据修行者所定的本尊,画月轮,在上面写右旋的本尊真言梵字,眼看字相,心想字义,顺逆无碍,以住于本尊三昧(禅定)。(二)先持诵念诵(又称先承事念诵、前治法念诵),即在“心想念诵”纯熟之后,按经轨上规定的真言及其数目、时限、效应要求(要修习至感相放光)进行念诵。



(三) 具支念诵,指修满前述念诵之后,备香华等供养本尊。(四) 作成就念诵,指最后修深秘的成就法,使所诵真言的功力,得以实现。金刚界法的“四种念诵”,指的是:(一) 音声念诵,即有声的念诵。(二) 金刚念诵,即不出声的默诵。(三) 三摩地念诵,即心住定境(禅定的境界)而观真言的字义字相的顺逆。(四) 真实念诵(又称实相念诵),即内心观想真言的字义字相,如实修行;“字轮观”,是指观想自己的心为圆明的月轮,并在心月轮上观想本尊的种子(表征本尊的梵文字母)或真言的字相与字义。

因此,在纯正密典中,经和仪轨是同时俱足的。经也不是只讲教理的,它也讲修法(又称行法、作法,即实践),仪轨则是对经中所述修法的阐释、补充和完善化。

纯正密典的代表作,历来有“五部秘经”、“三部秘经”、“五经二论”等不同的说法。“五部秘经”,指的是:《大日经》、《大毗卢遮那佛说要略念诵经》、《金刚顶经》、《苏悉地经》、《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》(也有的用《金刚顶瑜伽略出念诵经》代替《大毗卢遮那佛说要略念诵经》,而成五部)。“三部秘经”,指的是:《大日经》、《金刚顶经》、《苏悉地经》。“五经二论”,指的是在《大日经》等五部秘经的基础上,加上《发菩提心论》、《释摩诃衍论》二论。此二论均题“龙树造”,由唐代不空和姚秦筏提摩多分别译出。不过,自近代以来,许多学者对此表示怀疑,认为它们是唐代的托名之作。理由是:《发菩提心论》多处引用了《大日经》、《大日经供养法》和唐代一行撰的《大日经疏》中的文句,故当成于中唐;《释摩诃衍论》是《大乘起信论》的注释,而《大乘起信论》在隋代法经等编的《众经目录》中就被列为“疑伪论”。另外,此论在元代以前的佛经目录中均未见著录,一直到元代庆吉祥等编的《至元法宝勘同总录》才第一次予以收录。论中使用的一些用来书写咒语的奇异字,也与武则天时所造的文字颇为相似,不可能在姚秦时出现。尽管对二论的真伪



尚有争议,但二论的思想内容对中唐以后的密教,特别是日本真言宗的影响却是很大的。

纯正密典主要属于胎藏部、金刚顶部、苏悉地部。也有一部分属于通过对中期密典的杂咒作进一步发展而形成的陀罗尼部。

一、胎藏部

胎藏部,收录的是以记述胎藏界教法为主的一类典籍。它的根本经典是《大日经》。

《大日经》,全称《大毗卢遮那成佛神变加持经》,又名《大毗卢遮那经》、《毗卢遮那成佛经》,七卷。唐善无畏译。其中,前六卷译于开元十二年(724),末一卷译于次年(725)。善无畏的生平事迹见《宋高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。相传,本经的梵文全本(又称大本、广本)有十万颂,善无畏译的是全本中的精要,合三千余颂,共分为三十六品。经中通过大日如来在金刚法界宫为金刚手秘密主等说法的形式,论述了一切众生本有的如实自知的清静菩提心,以及修证悟入的“三密”法门。

其中,前六卷三十一品为全经的主体。大致可以分为两个层次:(一)说教相,即第一品《入真言门住心品》。此品为一经大意的概说,以“菩提心为因,大悲为根本,方便为究竟”三句为中心,对善心次第醇熟的八个阶段(八心)、凡夫由“我执”(主观偏执)生起的六十种虚妄分别的妄心(六十心,因缺第六十种心“猿猴心”,故实际叙述的是“五十九心”)、密教修行者(真言行者)发菩提心之后所能获得的六种功德(六无畏)、由因缘关系而产生的并无自性的十种现象(十缘生),以及三劫、十地等理论进行了阐述。(二)说事相,即第二品《入曼荼罗具缘真言品》至第三十一品《嘱累品》。



此中对密教的各种仪轨和行法进行了论述。内容包括：择地造坛、灌顶护摩、念诵印契、供养诸尊、字轮观修、护持禁戒、无相三昧等，而要归于“阿”字门。认为，作为梵文五十个字母（悉昙五十字，一说悉昙四十二字）的第一个字母——念“阿”音的字母（略称“阿”字）具有“一切法本不生”的意义，它普摄世间、出世间的一切事物，也是一切真言（咒语）的本体（“一切真言心”）和至高无上的统帅（“真言王”），只要观想“阿”字的字形和字义，就能成就佛果。

末一卷五品，即《供养次第法中真言行学处品》、《增益守护清净行品》、《供养仪式品》、《持诵法则品》、《真言事业品》，主要是论述供养曼荼罗海会诸尊的仪式、行法以及应当受持的戒法。性质上属于为实际修行而编集的供养仪轨（或称供养法、成就法）。因此，在藏传佛教中，此卷被当作独立的经典，而与《大日经》分离，编在相当于“论疏部”的“丹珠尔部”之中，不属于《大日经》的组成部分。它的汉译单行本，便是“五部秘经”、“五经二论”中说的《大毗卢遮那佛说要略念诵经》一卷，由金刚智于唐开元十一年（723）至二十四年（736）之间译出。通行本有《大正藏》（第十八册）本等。

《大日经》的义理用图像来表示，便是胎藏界曼荼罗。这是根据《大日经·入曼荼罗具缘真言品》成立的（传今的图像也参照了《大日经疏》的解释）。全图以上方为东方，下方为西方，左边为北方，右边为南方，分为十三院。中间是“中台八叶院”，代表胎藏界曼荼罗的总体，四周环列十二院，代表胎藏界曼荼罗的某一方面的德性（别德）。

中台八叶院由五佛、四菩萨组成。中间（中台）是大日如来，他是主尊。四方分列无量寿佛、宝幢佛、开敷华佛、天鼓佛“四佛”，和文殊菩萨、观音菩萨、弥勒菩萨、普贤菩萨“四菩萨”，他们分别居住在八瓣莲花中，以表示众生的八瓣肉团心，说明“阿”字本不生，一切众生都有佛性。



从中台八叶院往上数,依次为:遍知院(表示佛眼、佛母等遍知之德)、释迦院(表示释迦牟尼等方便摄化之德)、文殊院(表示文殊菩萨等以智德为主,兼具福德);往下数,依次为:持明院(表示般若菩萨等折伏、摄受二德)、虚空藏院(表示虚空藏菩萨等以福德为主,兼具智德)、苏悉地院(表示十一面观世音菩萨等成就自利、利他之德);往右数,依次为:金刚手院(表示虚空无垢轮持金刚等大智上求之德)、除盖障院(表示悲愍菩萨等以智门拔除众生盖障之德);往左数,依次为:观音院(表示大势至菩萨等大悲下化之德)、地藏院(表示地藏菩萨等以悲门拔救众生迷情之德)。围绕曼荼罗四周(即在文殊院、苏悉地院、除盖障院、地藏院的外围)的为外金刚部院(表示随类应化之德和凡圣不二之理)、四大护院(守护曼荼罗四门)。共计布列四百十四位本尊(不包括四大护院的守护神)。因此,如想真正读懂《大日经》,还须同时研究胎藏界曼荼罗。

《大日经》是“五部秘经”或“三部秘经”的首部,也是所有密教经典中最受人重视的一部经。仅据日本《大正新修大藏经勘目目录》所列,它的注释就有一百四十八种之多,影响之大,在密典中无出其右。

胎藏部经典,除《大日经》以外,还有唐代不空译的《大毗卢遮那成佛神变加持经略示七支念诵随行法》一卷、《大日经略摄念诵随行法》(又称《五支略念诵要行法》)一卷、《毗卢遮那五字真言修习仪轨》一卷等。

二、金刚顶部

金刚顶部,收录的是以记述金刚界教法为主的一类典籍。它的根本经典是《金刚顶经》。



《金刚顶经》，因譬喻大日如来的智德犹如金刚坚不可摧、常住不坏，犹如人身的头顶最胜无上而得名。相传，它的梵文全本（又称大本、广本）有十万颂，分为十八会：（一）《一切如来真实摄教王会》。（二）《一切如来秘密主瑜伽会》。（三）《一切教集瑜伽会》。（四）《降三世金刚瑜伽会》。（五）《世间出世间金刚瑜伽会》。（六）《大安乐不空三昧耶真实瑜伽会》。（七）《普贤瑜伽会》。（八）《胜初瑜伽会》。（九）《一切佛集会拏吉尼戒网瑜伽会》。（十）《大三昧耶瑜伽会》。（十一）《大乘现证瑜伽会》。（十二）《三昧耶最胜瑜伽会》。（十三）《大三昧耶真实瑜伽会》。（十四）《如来三昧耶真实瑜伽会》。（十五）《秘密集会瑜伽会》。（十六）《无二平等瑜伽会》。（十七）《如虚空瑜伽会》。（十八）《金刚宝冠瑜伽会》（以上见不空译的《金刚顶经瑜伽十八会指归》）。

《金刚顶经》的汉译本共有三种：

1. 《金刚顶瑜伽中略出念诵经》 又名《金刚顶略出念诵经》、《略出念诵经》、《略出经》，四卷。唐金刚智译，开元十一年（723）译出。金刚智的生平事迹见《宋高僧传》卷一。通行本有《大正藏》（第十八册）本等。本经系摘录《金刚顶经》全本的精要而成，是“五部秘经”之一。经中主要叙述了入坛灌顶的仪则、金刚界三十七尊、五相成身观、灌顶护摩法等。所说的“金刚界三十七尊”，指的是金刚界曼荼罗“成身会”供奉的三十七位本尊。包括：（1）五佛，即大日如来和四方四佛（阿閼佛、宝生佛、无量寿佛、不空成就佛）。（2）四波罗蜜菩萨，即金刚波罗蜜菩萨、宝波罗蜜菩萨、法波罗蜜菩萨、羯磨波罗蜜菩萨。它们是大日如来的四亲近（侍者）。（3）十六大菩萨，即四方四佛各有的四亲近，如阿閼佛有金刚萨埵、金刚王菩萨、金刚爱菩萨、金刚喜菩萨四亲近，其他佛也同样。（4）八供养菩萨，即由大日如来为供养四佛而流出的嬉、鬘、歌、舞“四内供养菩萨”，和四佛为供养大日如来而流出的香、华、灯、涂香



“四外供养菩萨”。(5) 四摄菩萨,即由大日如来心中流出的接引众生入曼荼罗的金刚钩、金刚索、金刚锁、金刚铃四菩萨。所说的“五相成身观”(又称五法成身),指的是修行者在自己身上作观,而完成本尊的佛行。包括:① 通达菩提心。② 修菩提心。③ 成金刚心。④ 证金刚身。⑤ 佛身圆满。它与“三密”(身密、口密、意密)观同为密教的重要观行。

2. 《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》 又名《金刚顶瑜伽真实大教王经》、《摄大乘现证经》、《金刚顶大教王经》、《金刚界大教王经》、《大教王经》、《金刚顶经》等,三卷。唐不空译,天宝十二年(753)译出。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。本经也是“五部秘经”之一,它相当于《金刚顶经》全本的初会“一切如来真实摄教王会”二十六分中的第一分《金刚界大曼拏(荼)罗广大仪轨分》。经中主要叙述了断除一切烦恼的金刚三摩地(像金刚一般坚固的禅定)、金刚界三十七尊、四印(大印、三摩印、法印、羯磨印,即“四种曼荼罗”)、四种法身(自性、受用、变化、等流)、四种地位(胜解行地、普贤行愿地、大普贤地、普遍照辉地)、四种念诵(声、语、三摩地、胜义)、四种求愿法(息灾、增益、降伏、敬爱)等。

3. 《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》 又名《现证三昧大教王经》,三十卷。北宋施护等译,太平兴国五年(980)译出。施护的生平事迹见明代明河《补续高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。本经为梵文全本初会的全译,有四千颂,译成二十六分。其中,第一分《金刚界大曼拏(荼)罗广大仪轨分》至第五分《现证三昧大仪轨分》,讲大乘现证三昧;第六分《降三世曼拏罗广大仪轨分》至第十四分《一切金刚部羯磨曼拏罗广大仪轨分》,讲金刚三昧;第十五分《调伏一切世间大曼拏罗广大仪轨分》至第十八分《大曼拏罗广大仪轨分》,讲法三昧;第十九分《一切义成就大曼拏广大仪轨分》至第二十二分《羯磨曼拏罗广大仪轨分》,



讲羯磨三昧；第二十三分《一切如来真实摄一切仪轨随应方便广大教理分》至第二十六分《一切如来真实摄一切仪轨胜上教理分》，讲诸部秘密教理。

上述三种译本中，以不空的译本影响最大，通常说的《金刚顶经》都是指不空译的三卷本而言的。

《金刚顶经》的义理用图像来表示，便是金刚界曼荼罗。全图以上方为西方，下方为东方，左边为南方，右边为北方，纵横各等分为三，由九个月轮曼荼罗图案组成，故又称“九会曼荼罗”。

(一) 成身会(又称羯磨会)。位于图的中央，为四种曼荼罗(略称四曼，又称四印)中的大曼荼罗。以五个圆轮排成一个十字，中央为大日如来，四周为阿閼如来(又名不动如来)、宝生如来、无量寿如来(又名观自在王如来)、不空成就如来。每一佛各有四亲近菩萨，此外还有四内供养菩萨、四外供养菩萨、四摄菩萨以及诸天、贤劫千佛等围绕。成身会是金刚界曼荼罗的总体和大日如来的成就相的代表，其他八会(从成身会往下，向左按顺时针方向运转)，则分别代表大日如来智性的一个方面。(二) 三昧耶会。为“四曼”中的三昧耶曼荼罗，表示诸佛、菩萨的本誓。(三) 微细会。为“四曼”中的法曼荼罗，表示诸尊各具五智等微细的智用。(四) 供养会。为“四曼”中的大曼荼罗，表示诸尊的相互供养。(五) 四印会。表示摄“四曼”于一会。(六) 一印会。表示大日如来五智圆满、法身独一。(七) 理趣会。表示大日如来现金刚萨埵之身而以正法化导众生。(八) 降三世羯磨会。表示大日如来现忿怒之身以降伏魔难。(九) 降三世三昧耶会。表示大日如来降伏大自在天的本誓。

其中，成身会、三昧耶会、微细会、供养会、四印会、一印会、理趣会(合称前七会)为金刚界品；降三世羯磨会、降三世三昧耶会为降三世品。全图共收一千四百六十一尊供养对象(本尊)，内有佛



一千零三十六尊、菩萨二百九十七尊、忿怒身四尊、执金刚神四尊、外金刚部诸神一百二十尊。

金刚顶部的重要经典,除《金刚顶经》以外,还有:《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》、《略述金刚顶瑜伽分别圣位修证法门》、《大乐金刚不空真实三昧耶经》、《金刚顶莲华部心念诵仪轨》、《金刚顶瑜伽三十七尊礼》、《金刚顶瑜伽护摩仪轨》、《受菩提心戒仪》、《发菩提心论》、《释摩诃衍论》(末二部经典因前面已经叙及,不再介绍)等。

(一)《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》 又名《瑜伽瑜祇经》、《瑜祇经》,二卷。唐金刚智译,开元十一年(723)至二十四年(736)译出。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。本经为“五部秘经”之一。下分十二品:《序品》、《一切如来金刚最胜王义利坚固染爱王心品》、《摄一切如来大阿闍梨位品》、《金刚萨埵胃地心品》、《爱染王品》、《瑜伽四行摄法品》、《一切如来大胜金刚心瑜伽成就品》、《一切如来大胜金刚顶最胜真实大三昧耶品》、《金刚吉祥大成就品》、《一切如来内护摩金刚轨仪品》、《金刚萨埵菩提心内作业灌顶悉地品》、《大金刚焰口降伏一切魔怨品》。经中主要叙述了金刚界的成就法。

(二)《略述金刚顶瑜伽分别圣位修证法门》 又名《金刚顶三十七尊分别圣位法门》、《略述金刚顶修证法门》、《分别圣位经》、《圣位经》,一卷。唐不空译,天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。经中主要叙述了金刚界曼荼罗中的主会——成身会所供养的五佛、四波罗蜜菩萨(大日如来的四亲近)、十六大菩萨(东方阿闍佛、南方宝生佛、西方无量寿佛、北方不空成就佛各自的四亲近,经中将“阿闍佛”译作“不动佛”,“无量寿佛”译作“观自在王佛”,含义是一样的)、四摄菩萨、八供养菩萨(内外各四)等三十七尊的圣位及修证法门。另外,卷首还介绍了真言陀罗尼宗的宗名,比较了显教教主释迦牟尼佛与密



教教主大日如来在教法、作用上的不同,以及大日如来的四种法身,即:理智法性自然具足的佛的真身“自性法身”;为十地菩萨所现示的法身“他受用法身”;为初地以前的菩萨、二乘(声闻、缘觉)、凡夫所现示的丈六真身“变化法身”;为九界(地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨,即“十法界”中除“佛”以外的九法界)随类之身的“等流法身”等。

(三)《大乐金刚不空真实三么耶经》又名《大乐金刚不空真实三昧耶经》、《般若波罗蜜多理趣品》、《金刚顶瑜伽般若理趣经》、《理趣经》,一卷。唐不空译。天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第八册)本等。本经为《大般若经》第十会“般若理趣会”的异译,也是密教修法中于回向、诸愿成就、例行法会中常诵的经本。下分十七章,主要叙述了金刚萨埵内证法门的十七句,以及与之相配的金刚萨埵十七字真言和曼荼罗十七尊。所说的“十七句”,又称“十七清净句”,因十七句的每一句的末尾均有“清净句”三字而得名。它们是:妙适、欲箭、触、爱缚、一切自在主、见、适悦、爱、慢、庄严、意滋泽、光明、身乐、色、声、香、味清净句。其主旨是以男女异性的欲乐,表现“烦恼即菩提”的金刚萨埵内证的大乐法门。所说的“十七尊”,指金刚界曼荼罗会第七会“理趣会”中间供奉的金刚萨埵,四方安置的欲、触、爱、慢四金刚(“四亲近”),四隅安置的欲、触、爱、慢(一作意生、计里吉罗、爱乐、意气)四金刚女(此为“四外供养菩萨”)。外院安置的金刚钩、索、锁、铃四菩萨(“四摄菩萨”),和金刚嬉、鬘、歌、舞四菩萨(“四内供养菩萨”)。其内外供养菩萨的位置与其他诸会正相反,其用意在于表示内外圆融无碍。本经的异译本有:唐菩提流志译的《实相般若波罗蜜经》一卷、金刚智译的《金刚顶瑜伽理趣般若经》一卷、北宋施护译的《遍照般若波罗蜜经》一卷、法贤译的《最上根本大乐金刚不空三昧大教王经》七卷。



(四)《金刚顶莲华部心念诵仪轨》又名《莲华部心念诵仪轨》、《莲华部仪轨》、《莲华部心轨》，一卷。唐不空译，天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。经中主要叙述了金刚界曼荼罗诸尊的念诵供养法，成身会、三昧耶会、供养会等诸尊的印契真言。

(五)《金刚顶瑜伽三十七尊礼》又名《金刚顶经金刚界大道场毗卢遮那如来自受用身内证智眷属法身异名佛最上乘秘密三摩地礼忏文》，一卷。唐不空译，天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。本经是密教日常读诵的金刚界礼忏文。经中主要叙述了礼敬金刚界三十七尊的名号和忏悔发愿文。

(六)《金刚顶瑜伽护摩仪轨》一卷。唐不空译，天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。本经是金刚界护摩法的本轨。经中主要叙述了息灾、增益、降伏、钩召、敬爱五类护摩仪轨，以及在一座护摩终了的时候，祈念究竟成就的三摩波多护摩法(略称三波多法)等轨式。

(七)《受菩提心戒仪》又名《授灌顶金刚最上乘菩提心戒文》、《受菩提心戒》，一卷。唐不空译，天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。本书为密教灌顶中三昧耶戒仪依用的本轨。三昧耶戒是以众生本有的清净菩提心为戒体，法界无量万德为行相的秘密真言戒。其戒相为不应舍弃正法、不舍离菩提心、不吝嗔一切法、莫不利众生行的“四重禁”。密法修行者必须先受此戒，方得入坛。由于它的戒体是菩提心，故又称“受菩提心戒”。书中主要叙述了密教受法弟子在受菩提心戒时遵用的威仪。内容包括：归命、供养、忏悔、三归(归依佛、法、僧)、受菩提心戒等五法，以及题为“普贤菩萨集”的《最上乘教受菩提心戒忏悔文》。



三、苏悉地部

苏悉地部,收录的是以诂说表征众生理性平等的胎藏界和智慧差殊的金刚界“两部不二”之旨的苏悉地法为主的一类典籍。苏悉地(意为妙成就)法以金、胎两部通修的十八道契印(又称十八契印、十八道法、十八道,指修习密法时两只手掌交叉组合的十八种形态)等为纲纪,主张通过修持“三密”,而达到与本尊的身、口、意三业相应,即身成佛。所修的十八道契印是:净三业印、佛部三昧耶印、莲华部三昧耶印、金刚部三昧耶印、被甲护身印(以上为护身法)、地结印、四方结印(以上为结界法)、道场观印、大虚空藏印(以上为道场法)、宝车辂印、请车辂印、迎请印(以上为劝请法)、部主印、虚空网印、火院印(以上为结护法)、阙伽印、莲座印、普供养印(以上为供养法)。每一道契印都有相应的真言。苏悉地法,就性质而言,乃是胎藏界中的成就法,胎藏界曼荼罗中就有苏悉地院。但也有些学者认为胎藏部、金刚顶部、苏悉地部是并列的三部密教大法。苏悉地部的主要经典是《苏悉地经》,其次则有《苏悉地羯磨供养法》、《苏婆呼童子请问经》等。

(一)《苏悉地经》 全称《苏悉地羯罗经》(罗又作啰),又名《妙成就法》、《妙成就作业经》,三卷。唐输波迦罗(即善无畏)译,开元十四年(726)译出。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。本经为“五部秘经”或“三部秘经”之一。下分三十八品(据宋藏本。丽藏本因无《成就具支法品》而作三十七品),始《请问品》,终《成就具支法品》,对与佛部、莲华部、金刚部相配的三种成就法,即灭除惑障的息灾法、降伏怨敌的降伏法、满足乐愿的增益法,作了明细的叙述。内容包括:持诵、择处、持戒、供花、烧香、燃灯、献食、奉迎



本尊、灌顶、祈验、护摩、时分等等。

(二)《苏悉地羯磨供养法》又名《苏悉地供养法》，三卷。唐善无畏译，开元十五年(727)至开元二十三年(735)译出。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。书中主要阐述了《苏悉地经》中的供养法，内容包括：护身、洒身、涂地、除萎华(同花)、三摩(又作昧)耶灌顶、结发、献水、备五净(乳、酪、酥、黄牛未堕地的尿、粪)、念诵、观心、请火天等，并叙有关的真言和手印。

(三)《苏婆呼童子请问经》又名《苏婆呼童子经》、《苏婆呼经》，三卷。唐输波迦罗译，开元十四年(726)译出。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。全经分为十二品：《律分品》、《分别处所分品》、《除障分品》、《分别金刚杵及药证验分品》、《分别成就相分品》、《念诵真言轨则观像印等梦证分品》、《悉地相分品》、《下钵私那分品》、《分别遮难分品》、《分别道分品》、《分别诸部分品》、《分别八法分品》。以执金刚菩萨大药叉将答苏婆呼童子之问的方式，阐述真言行者当受持的律仪。它的异译本有：北宋法天译的《妙臂菩萨所问经》四卷。

在纯正密典中，《大日经》、《金刚顶经》、《苏悉地经》被视为三部大经，而《苏婆呼童子请问经》则被视为律典，再加上《发菩提心论》、《释摩诃衍论》等论典，有的学者称之为密教的“三藏”。

四、陀罗尼部

陀罗尼部，收录的是除胎藏、金刚顶、苏悉地三大部类的经典(包括本经、同类经及其支分)以外的，以叙说各种密法仪轨为主的一类典籍。此类典籍的性质与杂部密典十分接近，因而，学界也有将两者合为一类，统称为“杂咒部”的。本部所收的典籍，主要是依



据其有无受到纯正密教的影响以及翻译年代是否在唐代,大致确定的。当然,翻译年代晚的经典,不一定它的成立年代也晚;但翻译年代早的经典,却一定成立得早。

陀罗尼部典籍极多。其中较为重要的有:《无量寿如来观行供养仪轨》、《菩提场所说一字顶轮王经》、《炽盛光大威德消灾吉祥陀罗尼经》、《佛顶尊胜陀罗尼经》、《仁王护国般若波罗蜜多经陀罗尼念诵仪轨》、《守护国界主陀罗尼经》、《成就妙法莲华经王瑜伽观智仪轨》、《一切如来心秘密全身舍利宝篋印陀罗尼经》、《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》、《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》、《如意轮陀罗尼经》、《金刚顶瑜伽金刚萨埵五秘密修行念诵仪轨》、《八大菩萨曼荼罗经》、《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》、《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》、《金刚手光明灌顶经最胜立印无动尊者大威怒王念诵仪轨法品》等。

(一)《无量寿如来观行供养仪轨》 又名《无量寿如来念诵仪轨》、《修观行供养仪轨》、《无量寿仪轨》,一卷。唐不空译,天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第十九册)本等。本经为阿弥陀法的本轨。书中主要叙述了以无量寿如来(即无量寿佛,又称阿弥陀佛)为本尊,建立曼荼罗(阿弥陀曼荼罗),依次修习“三密”,特别是持诵无量寿如来根本陀罗尼(又称阿弥陀大心咒、十甘露真言、甘露陀罗尼咒,凡十句),以消除罪障,求得现世安乐,死后往生净土的阿弥陀法。

(二)《菩提场所说一字顶轮王经》 又名《菩提场经》、《一字顶轮王经》,五卷。唐不空译,天宝十二年(753)译出。通行本有《大正藏》(第十九册)本等。本经为一字金轮法的本轨。全经分为十三品:《序品》、《示现真言大威德品》、《画像仪轨品》、《行品》、《仪轨品》、《分别秘密相品》、《末法成就品》、《密印品》、《诸成就法品》、《世成就品》、《无能胜加持品》、《证学法品》、《护摩品》。经中主要



叙述了以一字佛顶轮王(又称一字金轮佛顶王、金轮佛顶)、白伞盖顶轮王(又称白伞盖佛顶)、光聚顶轮王(又称光聚佛顶、放光佛顶)、高顶轮王(又称最胜佛顶、尊胜佛顶)、胜顶轮王(又称胜佛顶)等“五佛顶”(又称五顶轮王)为本尊,持诵他们各自的真言,以息灾增益的五佛顶法,特别是一字金轮法。认为,只用一个字为真言的“一字佛顶轮王咒”为一切咒语中的最胜者,具有大威德炽盛的神力。另外,还叙述了各种契印。它的异译本有:唐菩提流志译的《一字佛顶轮王经》五卷(一作六卷)。

(三)《炽盛光大威德消灾吉祥陀罗尼经》又名《大威德消灾吉祥陀罗尼经》、《消灾吉祥经》,一卷。唐不空译(一说失译)。通行本有《大正藏》(第十九册)本等。本经为炽盛光佛顶法的本轨。金刚界曼荼罗根据从果向因的次第,建立了释迦佛的“三轮身”:以本地自性的佛体教化众生的“自性轮身”、显现菩萨身而以正法教化众生的“正法轮身”、为教化难以化度的众生而显现的大忿怒相的“教令轮身”。本经所说的“炽盛光佛顶”,即为释迦佛的“教令轮身”(一说,炽盛光佛顶与一字金轮佛顶王、光聚佛顶轮王为并列的轮王。也有的说,炽盛光佛顶就是一字金轮佛顶王)。经中主要叙述了以炽盛光佛顶为本尊,建立曼荼罗(炽盛光曼荼罗),持诵炽盛光陀罗尼,以祛除金、木、水、火、土等妖邪星宿的灾祸的炽盛光佛顶法。它的异译本有:唐代失译的《大威德金轮佛顶炽盛光如来消除一切灾难陀罗尼经》一卷。

(四)《佛顶尊胜陀罗尼经》又名《尊胜陀罗尼经》、《尊胜陀罗尼》,一卷。唐佛陀波利译,仪凤元年(676)译出。佛陀波利的生平事迹见《宋高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第十九册)本等。本经为尊胜法的本轨。经中主要叙述了以尊胜佛顶为本尊,建立曼荼罗(尊胜曼荼罗),持诵尊胜陀罗尼(凡八十七句,为真言行者日常持诵的咒语之一,极为有名),以消除罪障,免生恶趣(畜生、饿



鬼、地狱)、延命增寿、往生极乐的尊胜法。它的异译本有:唐杜行颢译的《佛顶尊胜陀罗尼经》一卷、地婆诃罗译的《佛顶最胜陀罗尼经》一卷、《最胜佛顶陀罗尼净除业障咒经》一卷(此为前本的重译)、义净译的《佛顶尊胜陀罗尼经》一卷、北宋施护译的《尊胜大明王经》一卷、法天译的《最胜佛顶陀罗尼经》一卷。本经不仅为密教所特重,而且也与其他佛教徒所尊重。唐末五代,刻有本经的石幢遍天下。

(五)《仁王护国般若波罗蜜多经陀罗尼念诵仪轨》又名《仁王护国般若波罗蜜多经道场念诵仪轨》、《仁王护国般若仪轨》、《仁王念诵仪轨》,一卷。唐不空译,宝应元年(762)至永泰元年(765)译出。通行本有《大正藏》(第十九册)本等。本经是依据《仁王般若经》而建立的仁王护国法的仪轨。《仁王般若经》今存姚秦鸠摩罗什和唐不空的两个译本,均为八品(品名略有不同)二卷。但鸠摩罗什的译本,在梁僧祐《出三藏记集》卷四,编在“失译杂经录”之列;在隋法经等编的《众经目录》卷二,编在“疑惑录”之列;唐窥基《瑜伽师地论略纂》卷十说,玄奘游印度时未闻有此经。据此,一些学者认为鸠摩罗什的译本是有疑问的。不空根据罗什的译本修订而成的新译本也被视为疑伪经。不过,《仁王般若经》在历史上一直受到尊重而广泛流传。它与《法华经》、《金光明经》并称“护国三部经”。依它而建立的这部《仪轨》,下分五品:1.《明五菩萨现威德》。有东方金刚手菩萨、南方金刚宝菩萨、西方金刚利菩萨、北方金刚药叉菩萨、中方金刚波罗蜜多菩萨。2.《建立漫(曼)荼罗仪》。3.《入道场仪轨》。包括佛部三昧耶印、诸菩萨部三昧耶印、金刚部三昧耶印、护身印、辟除印及金刚方隅宝界印、请圣众降坛印、献闍伽香水印、献宝座印、普供养印、般若波罗蜜多根本印。4.《释陀罗尼文字观行法》。5.《陀罗尼观想布字轮》。它主要解释了不空译的《仁王护国般若波罗蜜多经》中的《奉持品》的文句,



并且叙述了为祈求风调雨顺、国泰民安、除灾攘敌等所修的仁王护国法。

(六)《守护国界主陀罗尼经》又名《守护国界主经》，十卷。唐般若译，贞元六年(790)译出。般若的生平事迹见《宋高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第十九册)本等。本经为守护法(用于满足众愿、延长寿命、祈雨、止雨、除鬼病、灭逆罪、济苦等)依用的经典。全经分为十一品：《序品》、《陀罗尼品》、《大悲胎藏出生品》、《入如来大悲不思议品》、《入如来不思议甚深事业品》、《菩萨璎珞庄严品》、《大光普照庄严品》、《般若根本事业庄严品》、《陀罗尼功德轨仪品》、《阿闍世王受记品》、《如来嘱累品》。主要论述了虚空性、心性、菩提心、陀罗尼性等义理，以及“唵”字义、坛法、金刚城大曼荼罗、念诵仪轨、祈雨止雨法、军荼利咒(修祈请息灾、增益、敬爱、钩召、降伏的军荼利明王法时念诵的咒语)等。所谈的法相义理，与《大集经·陀罗尼自在王菩萨品》、《大哀经》相同，可以视为同源源于一个梵本，但《大集》、《大哀》中并无坛法和陀罗尼等事。

(七)《成就妙法莲华经王瑜伽观智仪轨》又名《法华经观智仪轨》、《成就法华经仪轨》、《法华仪轨》，一卷。唐不空译，天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第十九册)本等。本经是依据《法华经》而建立的仪轨。经中主要叙述了依《法华经》而成立的观行仪轨。内容包括：归命《法华》二十八品颂；成就法华观行应当具备的四个条件(即四缘，指亲近真善知识、听闻正法、如理作意、法随法行)；作坛法(择地、净地、涂地、加持供物、澡浴等)；入坛行法；入真如法性观法；五种供养(即五供养，指依胎藏界而成立的涂香、华鬘、烧香、饮食、灯明)；入实相三摩地(依金刚界而成立)等。

(八)《一切如来心秘密全身舍利宝篋印陀罗尼经》又名《宝篋印陀罗尼经》、《宝篋经》，一卷。唐不空译，天宝五年(746)至大



历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第十九册)本等。本经为造宝篋印塔法的本轨。经中主要叙述了宝篋印陀罗尼(凡四十句)的来由,书写、读诵、造立纳藏此陀罗尼的方形七宝塔的功德。认为,造宝篋印塔,供养宝篋印陀罗尼,即是供养三世如来的全身舍利,具有消灭罪障,免于三途(畜生、饿鬼、地狱)之苦,并延长寿命的作用。它的异译本有:北宋施护译有《一切如来正法秘密篋印心陀罗尼经》一卷。

(九)《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》又名《大悲总持经》、《千手观音大悲心陀罗尼经》、《千手千眼大悲心经》,一卷。唐伽梵达摩译,永徽元年(650)至显庆五年(660)译出。伽梵达摩的生平事迹见《宋高僧传》卷二。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。经中主要叙述了持诵千手千眼观世音菩萨(六观音之一)的大悲心陀罗尼(略称大悲咒,凡八十四句)所具有的功德,如能得所生之处常逢善王、常生善国、常值好时、常逢善友、道心纯熟、不犯禁戒、所有财宝不受他人劫夺等十五种善生,不受饥饿困苦死、枷禁杖楚死、怨家仇对死、军阵相杀死、虎狼恶兽残害死、恶病缠身死等十五种恶死,以及作为千臂象征的持握器械或作手印的四十手的成就法和印契真言。它的异译本有:唐菩提流志译的《千手千眼观世音菩萨姥陀罗尼身经》一卷、智通译的《千手千眼观世音菩萨陀罗尼神咒经》一卷、金刚智译的《千手千眼观世音菩萨大身咒本》一卷等。

(十)《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》又名《七俱胝佛母陀罗尼经》、《准提陀罗尼经》、《准提经》,一卷。唐不空译,天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。经中主要叙述了以七俱胝佛母(又称准提观音,为六观音之一)为本尊,持诵准提陀罗尼(又名准提咒),以灭灾、除障、延命、治病,祈求生世世离诸恶趣,速证无上菩提的准提法。异译本有:



唐地婆诃罗译的《七俱胝佛母心大准提陀罗尼经》一卷、金刚智译的《七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》一卷。

(十一)《如意轮陀罗尼经》一卷。唐菩提流志译,景龙三年(709)译出。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。本经相传出自没有传译的《大莲花金刚三昧耶加持秘密无障碍经》。下分十品:《序品》、《破业障品》、《诵念法品》、《法印品》(有“大莲花三昧耶印”等三十种印法)、《坛法品》、《佩药品》、《含药品》、《眼药品》、《护摩品》、《嘱累品》。经中主要叙述了以如意轮观音(六观音之一)为本尊,建立曼荼罗(如意轮曼荼罗),念诵如意轮咒并结手印,以祈求福德增长、意愿满足、罪障消除、诸苦灭尽的如意轮法。它的异译本有:唐实叉难陀译的《观世音菩萨秘密藏神咒经》一卷、宝思惟译的《观世音菩萨如意摩尼陀罗尼经》一卷、义净译的《观自在菩萨如意心陀罗尼咒经》一卷。

(十二)《金刚顶瑜伽金刚萨埵五秘密修行念诵仪轨》又名《金刚菩萨五字秘密修行念诵仪轨》、《金刚顶瑜伽五秘密修行仪轨》、《五秘密仪轨》,一卷。唐不空译,天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。本经为五秘密法的本轨。经中主要叙述了以金刚界的金刚萨埵、欲金刚、触金刚、爱金刚、慢金刚等五秘密菩萨(五秘密)为本尊,建立曼荼罗(五秘密曼荼罗,相当于金刚界曼荼罗中的理趣会),转第八阿赖耶识中的一切有漏种子成“大圆镜智”(欲金刚),转第七识妄执成“平等性智”(触金刚),转第六识成“妙观察智”(爱金刚),转前五识成“成所作智”(慢金刚),合一切智德和悲德而成金刚萨埵的五种秘密法。

(十三)《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》又名《施焰口饿鬼陀罗尼经》、《焰口饿鬼经》,一卷。唐不空译,天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。本经为放焰



口法(又称施饿鬼法)依用的经典。经中主要叙述了为施食饿鬼而举行的法事活动——放焰口的来历和做法。说,佛在尼拘律国时,阿难于林中习定(修习禅定),定中见一饿鬼(名焰口)形貌丑陋,身体枯瘦,头发蓬乱,爪甲长利,喉细如针,脸上喷火。阿难惊骇而问之。饿鬼答道,由于他生前悭吝,故死后堕入饿鬼道中。并预言,三日之后,阿难也将命尽,堕为饿鬼。阿难求佛救度,佛因之而说施饿鬼法。具体做法是:于一切时,取一净器,盛以净水,置少量饭面、饼食等,右手按器,诵咒七遍,并称多宝、妙色身、广博身、离怖畏等四如来的名号,然后弹指七遍,取食器,泻食于地上,即可救拔饿鬼,追荐亡灵,得到鬼神的护佑。它的异译本有:唐实叉难陀译的《救面然(燃)饿鬼陀罗尼神咒经》一卷(但经中无“四如来”的名号)。

(十四)《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》

又名《千臂千钵大教王经》、《千钵经》、《文殊大教王经》,十卷。唐不空译(一说金刚智译),天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。全经分为九品:《一切如来金刚秘密根本圣教品》、《诸佛出现证修金刚菩提殊胜品》、《十方大菩萨出助证悟圣力品》、《一切贤圣入法见道显教修持品》、《秘密归止观照法性抉择心地品》、《一切菩萨修学如来三摩地圣性潜通加被品》、《不思议法界圣道如来真如法藏自在圣智品》、《三贤菩萨入法位次第修行回向善提品》、《十圣菩萨入地等妙二位修学进趣圣道成佛菩提品》。经中主要叙述了千臂千钵曼殊室利菩萨(长有千臂并持千钵的文殊菩萨)的金刚三摩地法。内容包括:毗卢遮那如来说的“阿”字观(表根本清净无生义)、阿閼如来说的“啰”字观(表圆成实相无动义)、宝生如来说的“跛”字观(表法界真如平等义)、观自在王如来(即无量寿佛)说的“左”字观(表妙观理趣净土义)、不空成就如来说的“曩”字观(表金刚菩萨解脱义,以上合称“五字文



殊咒”)。其中,第七、八品说十发趣、十长养、十金刚、十地等义,与《梵网经》大致相同。可以看出《梵网经》对本经的影响。

(十五)《金刚手光明灌顶经最胜立印无动尊者大威怒王念诵仪轨法品》又名《圣无动尊大威忿怒王念诵法》、《圣无动威怒王立印仪轨》、《不动立印轨》等,一卷。唐不空译,天宝五年(746)至大历九年(774)译出。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。本经为不动法的本轨。密教有“五大明王”和“八大明王”之说。“五大明王”指的是:不动明王、降三世明王、军荼利明王、大威德明王、金刚夜叉明王(或乌枢瑟摩明王)。“八大明王”指的是:降三世明王、大威德明王、爱染明王、大轮明王、马头明王、无能胜明王、不动明王、步掷明王。而不动明王则为其中的主尊。本经主要叙述了以不动明王为本尊,建立曼荼罗(不动曼荼罗),为息灾增益而修的不动法。内容包括:通用于各种密法修行的“十八道契印”;观想不动明王十九种相好的“十九种相观”;结不动明王十四种契印的“十四根本契印”;观想不动明王的十九种真言分布于修密者全身各个部位的“十九布字观”等。

纯正密典中的陀罗尼部要典,除上述十五部以外,还有:唐代菩提流志译的《金刚光垢止风雨陀罗尼经》一卷(止雨法的本经)、阿质达霰译的《大威力乌枢瑟摩明王经》三卷(乌枢瑟摩明王法的本经)、不空译的《金刚寿命陀罗尼念诵法》一卷(普贤延命法的本轨)、《甘露军荼利菩萨供养念诵成就仪轨》一卷(军荼利明王法的本轨)、《大圣天欢喜双身毗那夜迦法》一卷(大圣欢喜天法的本轨)、《不空罽索毗卢遮那佛大灌顶光真言》一卷(光明真言法的本轨)、《圣阎曼德迦威怒王立成大神验念诵法》一卷(阎曼德迦明王法的本轨)、《陀罗尼门诸部要目》一卷、《八大菩萨曼荼罗经》一卷、唐代失译的《白伞盖大佛顶王最胜无比大威德金刚无碍大道场陀罗尼念诵法要》一卷(大白伞盖佛顶法的本轨)、北宋法天译的《无



能胜大明陀罗尼经》一卷(无能胜明王法的本经)等等。另外,日本编的《大藏经》(如《大正藏》、《卍续藏经》)中,还收有许多署名为善无畏译、金刚智译、不空译以及其他入译(或失译)的杂咒类经轨,由于它们未见于中国佛教的经录和史书的记载,故学术界也有对这些译著持怀疑态度的,认为它们是密教的撰述,而不是翻译作品。

第四节 晚期密典

晚期密典,指的是以“空乐双运”的男女双身修法和内证的瑜伽智观为主组织起来的,被称为“无上瑜伽部”(又称大瑜伽部等)的经典,同时,也包括对杂密和纯密的经轨作新的组织演绎而成的一些经典。

晚期密典多以呼金刚(又称呬嚩迦明王)、胜乐金刚(又称胜乐明王)、欢喜天(又称毗那夜迦、俄那钵底,相传为湿婆天之子)、大威德金刚(又称大威德明王、阎曼德迦明王,相传为文殊菩萨的化身)、空行母(又称荼吉尼、拏吉宁,相传为大黑神的配偶)、金刚亥母(胜乐金刚的明妃)等明王和明妃,为供养和修习的本尊。为表征降伏三世恶魔之义,其形象多为忿怒相。这些本尊的名号、真言、契印、功德以及供养法,在先前的纯密类经典,或更早一些的杂密类经典中已有或多或少的叙述,只是比较零散或地位不显眼而已。后期密典则将它们深密化、系统化,视之为殊胜的法门而特别予以尊重。

晚期密典虽然较多地叙述了男女双身修法,但这种修法并非像一些人所理解的那样,仅仅是“男女交合”,而是建筑在瑜伽观法基础之上的、有一定的修行次第和戒律仪轨的、旨在顺随众生本



能的情欲而将它们引入“大乐”即“空”的究竟境界的一种独特的修行方法。《密集》中说的金刚诵、心缘想、幻身、光明、双运等“五次第”；《呼金刚》中说的生起、圆满“二次第”；《大手印》中说的专注一境、远离戏论、心境一昧、不著相修等“四种瑜伽”；《时轮》中说的身远离、语远离、心远离、整持、随灭、静虑等“六加行”，都是讲修行次第和瑜伽观法的。

而且这种瑜伽观法有一个显著的特点，即讲修风脉（与气功颇为相似）。以被称为是“一切无上瑜伽续（即怛特罗）部中的精要之法”的大手印法为例，“首先应参证本心的体相，即于此上，专一而住，于是风息入、住、融入中脉。再依仗此力，脉秘密轮处拙火炽燃，由此引发溶乐。生起四喜（喜、极喜、殊胜喜、俱生喜），将本元心转成大乐体性。此大乐性缘空性境，成无分别，即此乐空无别妙智上，专一而住。依此经历四种瑜伽次第，则成最胜悉地。如是修习乐空双运，即方便胜慧双运的大手印。”（见清土观《土观宗派源流》第二章，西藏人民出版社 1984 年 11 月版）因此，有些研究者把男女双身修法说成是“淫乐”、“杂交”，是不正确的。

晚期密典，依照布顿《佛教史大宝藏论》的分法，包括无上瑜伽方便部（又称父部）、无上瑜伽智慧部（又称母部）、方便智慧不二部（又称方便智慧不二部）三大部。方便部，以《密集》为根本经典；智慧部，以《胜乐》为根本经典；不二部，以《时轮》为根本经典。《密集》、《胜乐》、《时轮》三经，在藏传佛教后弘期之初，即由大译师仁钦桑布（958—1055）译成藏文。因仁钦桑布为后弘期重译密典的第一人，佛教史上将他以前翻译的密典称为“旧密”，而将他开始迄至后来的翻译的密典称为“新密”。以此推断，这三部晚期密教的重要经典至少在公元十世纪中叶以前，就已流传于印度。

但在内地，当时的北宋朝廷明令禁译某些与传统的佛教修持和伦理纲常明显抵触的密教经典。即便是备受宋太宗、真宗尊重



的法天(后赐名“法贤”)翻译的《金刚萨埵说频那夜迦天成就仪轨经》四卷,也因其内容有“荤血之祀,颇读于真乘。厌沮之词,尤乖于妙理”,于真宗天禧元年(1017)被诏令“不得编入藏目”。并被告知:“自今传法院(即译经院)似此经文,无得翻译”(见《宋会要辑稿·道释》)。受此影响,无上瑜伽部的三部要典只有《密集》被译为汉文,《胜乐》、《时轮》均未见翻译。但汉文《大藏经》中仍保留了一些晚出的密教经典,这中间主要有:《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》、《大悲空智金刚大教王仪轨经》、《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》、《金刚萨埵说频那夜迦天成就仪轨经》、《如意宝总持王经》、《秘密三昧大教王经》、《妙吉祥最胜根本大教王经》、《圣多罗菩萨一百八名陀罗尼经》等。

(一)《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》又名《金刚三业经》、《秘密大教王经》等,七卷。北宋施护等译,太平兴国五年(980)译出。施护的生平事迹见《补续高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。本经为晚期密教金刚乘的最古老的文献,相当于《金刚顶经》第十五会。它的梵本名为《秘密集会》,分前后两编,前编十八章,约成于公元八世纪以前,后编三十五章,约成于九世纪。藏译本名为《密集根本续》,即通常说的“无上瑜伽方便部”的根本经典《密集》。全经分为十八分:《安住一切如来三摩地大曼拏(荼)罗分》、《菩提心分》、《金刚庄严三摩地分》、《一切如来心曼拏罗分》、《一切明句行分》、《身语心加持分》、《秘密精妙行分》、《甘露三昧分》、《最上清净真实三昧分》、《观察一切如来心分》、《一切如来真实三昧最上持明大士分》、《一切如来金刚相应三昧最上成就分》、《金刚相应庄严三昧真实观想正智三摩地分》、《身语心未曾有大明句召尾日林毗多王最胜三摩地分》、《一切心真实金刚出生三昧分》、《一切曼拏罗成就金刚现证菩提分》、《一切如来三昧法金刚加持王分》、《宣说一切秘密行金刚加持分》。经中主要



叙述了瑜伽行者顿速成佛的途径和方法。日本佐佐木教悟等编的《印度佛教史概说》认为,“秘密集会呬特罗”是为印度和中国西藏的金刚乘十分重视的呬特罗,它最先把男女两性和合的教义加以体系化,是以后左道教义的基础。”这里的呬特罗,即“怛特罗”,藏译本中的“续”字。

(二)《大悲空智金刚大教王仪轨经》又名《大悲空智金刚经》,五卷。北宋法护译,景德元年(1004)至嘉祐三年(1058)译出。法护的生平事迹见《补续高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第十八册)本等。本经系根据梵本《大怛特罗王大仪轨·三十二仪轨》摘译而成,相当于《金刚顶经》第九会。属“无上瑜伽智慧部”经典。藏译本名为《呼金刚根本续》(又名《喜金刚本续》),即通常说的《呼金刚》。全经分为二十品:《金刚部序品》、《拏吉尼炽盛威仪真言品》、《一切如来身语心圣贤品》、《贤圣灌顶品》、《大真实品》、《行品》、《说密印品》、《大相应轮品》、《清净品》、《灌顶品》、《金刚藏菩萨现证仪轨王品》、《炽盛拏吉尼所说成就品》、《说方便品》、《集一切仪轨部品》、《金刚王出现品》、《金刚空智炽盛拏吉尼画像仪式品》、《饮食品》、《教授品》、《持念品》、《俱生义品》。经中主要叙述了大悲空智金刚(即呼金刚、喜金刚)的三十二血脉相,以及与之配合的空行母法。

(三)《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》又名《文殊师利根本仪轨经》、《文殊仪轨》,二十卷。北宋天息灾译,雍熙三年(986)译出。天息灾的生平事迹见《补续高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。本经也是晚期密教金刚乘的古老文献,其原型约成于八世纪以前,至九世纪定型,而成传今的本子。全经分为二十八品,始《序品》,终《说印仪则品》。经中主要叙述了文殊师利菩萨供养法。内容包括:曼荼罗、灯像、净行观想、数珠、护摩、修行地位时节、契印等仪则,以及一字根本心真言、妙吉祥六



字心真言等。本经的梵本今存，译名为《圣文殊师利根本仪轨》，凡五十五品。藏译本名为《圣文殊根本续》，凡三十六品。天息灾的汉译本与梵本、藏译本比较，缺少甚多，特别是缺少梵本第五十三品《诸王受记品》，该品以悬记（预言）的形式，讲说了自释迦牟尼佛以前至波罗王朝初期，印度各地的王统，为印度佛教史的珍贵资料。布顿《佛教史大宝藏论》将本经编入“瑜伽部”，而日本佐佐木教悟等编的《印度佛教史概说》则认为，“《文殊师利根本仪轨经》中有很多母陀罗、陀罗尼、曼陀（荼）罗，它作为系统的咀特罗经典是最早出现的”。据研究，唐宝思惟译的《大方广菩萨藏经中文殊师利根本一字陀罗尼经》、义净译的《曼殊室利菩萨咒藏中一字咒王经》，相当于本经中的第八品至第十一品（即《第一成就最上法品》至《第四净行观想护摩成就品》）。

（四）《金刚萨埵说频那夜迦天成就仪轨经》 又名《频那夜迦天仪轨经》，四卷。北宋法贤（即法天）译，咸平四年（1001）译出。法贤的生平事迹见《补续高僧传》卷一。通行本有《大正藏》（第二十一册）本等。经中主要叙述了欢喜天（即频那夜迦天）的功德和成就法。

（五）《如意宝总持王经》 一卷。北宋施护译，太平兴国五年（980）译出。通行本有《大正藏》（第二十一册）本等。经中主要叙述了“如意宝总持章句”（神咒名）的受持法及其功德。但经中没有载录神咒的本身。明代智旭《阅藏知津》卷十三说：“此经虽不说神咒，乃持神咒者之总诀也。”

（六）《秘密三昧大教王经》 又名《秘密三昧经》，四卷。北宋施护等译，太平兴国五年（980）译出。通行本有《大正藏》（第十八册）本等。经中主要叙述了金刚手等菩萨所说的明咒和曼荼罗仪轨。

（七）《妙吉祥最胜根本大教经》 又名《妙吉祥大教王经》，三



卷。北宋法贤译,咸平四年(1001)译出。通行本有《大正藏》(第二十一册)本等。全经分为十分:《焰鬘得迦忿怒明王成就仪轨分》、《焰鬘得迦必隶睹得羯吒曼拏罗成就仪轨分》、《忿怒明王必隶睹得羯吒曼拏罗大明成就仪轨分》、《忿怒明王必隶睹得羯吒宝杖印曼拏罗秘密供养仪轨分》、《忿怒明王必隶多曩毗宝杖印曼拏罗秘密供养仪轨分》、《吠多梨印成就句召仪轨分》、《焰鬘得迦吠多梨印修行仪轨分》、《焰鬘得迦明王本法仪轨分》、《焰鬘得迦明王最上仪轨分》、《妙吉祥化身焰鬘得迦明王仪轨略出分》。主要叙述了大威德明王(即焰鬘得迦忿怒明王)所说的秘密法。

(八)《圣多罗菩萨一百八名陀罗尼经》又名《圣多罗一百八名经》,一卷。北宋法天译,开宝六年(973)译出。通行本有《大正藏》(第二十册)本等。经中主要叙述了多罗菩萨(又名多罗观世音、救度母,为观世音的化身)的一百八名,以及诵念其名的功德。有关多罗菩萨的信仰,在杂密类经典中已有,本经当是鸠集先前密典的有关内容组织而成的。它的异译本有:北宋天息灾译的《赞扬圣德多罗菩萨一百八名经》一卷、施护译的《圣多罗菩萨梵赞》一卷。

保存在藏文《大藏经》中的晚期密典数量极多,近一千种。这中间既有经轨,也有对经轨的解释。然而,它们大多没有传译为汉文。

第五章 佛典的传译与语种

释迦牟尼佛示寂后的二百十八年(前 268),由旃陀罗笈多王创立的孔雀王朝,经宾头沙罗王,传至孙子辈的阿育王。阿育王崇尚武力,他以华氏城为首都,用军事力量征服了那些不肯臣服的国家,建立了印度历史上版图最大的帝国。东到孟加拉湾,西到阿拉伯海,南到科摩林海角,北到喜马拉雅山和兴都库什山,都成了他的统治范围。

阿育王在位期间,常将自己的种种事业及训诰刻在岩壁或石柱上,以告喻天下。这些用普拉克里特语文字、伽罗斯底文字、婆罗迷(另作谜、密)文字、阿拉姆语文字等刻写的石柱,自 1356 年以后,在印度、尼泊尔、巴基斯坦、阿富汗等地被陆续发现,人们称之为“阿育王法敕”。其中包括:一、大摩崖法敕九处,敕文一般为十四章,另有别刻法敕二章。刻于阿育王即位后第十二年至第十四年。二、小摩崖法敕十六处,敕文有一章的,也有二章的。三、大石柱法敕七处,敕文有六章或七章。刻于阿育王即位后第二十六年至第二十九年。四、小石柱法敕八处。五、洞院刻文一处。六、皇后法敕一处(以上据日本佐佐木教悟等《印度佛教史概说》)。在没有专门史书的古代印度,阿育王法敕不仅成为古印度历史上的唯一确凿的史料,而且也成了研究佛教史的不可或缺的珍贵资料。



根据阿育王《小摩崖法敕》和《大摩崖法敕》第六章的记载,阿育王是在即位的第七年(前 261)皈依佛教的,次年受征服羯陵伽国时横尸遍野的杀戮惨状的触动,遂放弃武力,虔诚修道,以佛教仁慈爱物的思想为指导,治理天下。同时,对其他宗教,如婆罗门教、耆那教、邪命外道等也采取宽容保护的态度,这一做法被称为“正法”。印度佛教的对外传播,就是在阿育王的推动下实现的。

另据《大摩崖法敕》第十三章记载,阿育王于即位后的第十二年(前 256)派遣正法大官,到希腊国王安提奥卡库斯二世(前 261—前 246 在位)的所在地叙利亚、托勒密二世(前 285—前 246 在位)的所在地埃及、安提戈诺斯二世(前 276—前 239 在位)的所在地马其顿、麦伽斯王(前 300—前 250 在位)的所在地西勒尼(今利比亚北部)、亚历山大二世(前 272—前 255 在位)的所在地伊庇鲁斯(今希腊西北,以上为希腊系五王),南印度的科达、潘迪亚,以及唐巴帕尼(今斯里兰卡)等,互通友好,宣传佛法。

又据《善见律毗婆沙》卷二说,阿育王于即位后的第十七年(前 251)在华氏城举行了历时九个月的第三次结集。结集大会结束以后,他派遣了九支传教队伍到各地弘传佛教:末阐提至罽宾(又译迦湿弥罗,今克什米尔一带)和犍陀罗(今巴基斯坦白沙瓦及其毗邻的阿富汗东部一带),说《譬喻经》;摩诃提婆至摩醯娑末陀罗(今印度南部的卖素尔等地),说《天使经》;勒弃多至婆那婆私(今印度南部),说《无始经》;昙无德至阿波兰多迦(今印度西部苏库尔以北一带),说《火聚譬经》;摩诃昙无德至摩诃刺(一作勒)陀(今印度南部的孟买),说《摩诃那罗陀迦叶本生经》;摩诃勒弃多至舆那世界(今阿富汗以西一带),说《迦罗摩罗经》;末示摩、迦叶、纯毗帝须至雪山边国(今尼泊尔一带),说《初转法轮经》;须那迦、郁多罗至金地国(今下缅甸的达通一带),说《梵网经》;摩晒陀、郁帝夜、参婆楼、拔陀至师子国(今斯里兰卡),说《无始经》、《火聚譬经》。印度



原始佛教和部派佛教初期的一批重要经典,由此而向印度全境及邻国扩散并流传。

在上述九支传教队伍中,以摩哞陀一支和末阐提一支的影响为最大。它们分别成为印度佛教向南方传播和向北方传播的两条主要路线的开拓者。

这样,佛教便从恒河中下游一带,向印度境内的边远地区以及周边国家扩展,由区域性宗教转变为世界性宗教。原始佛教和部派佛教初期的一批重要经典,也随之从印度传至中亚、东亚、东南亚以及世界的其他地区。不仅原有的佛教经典相继从一种语言转译为另一种语言,而且随着时代的推移,区域的变迁,不同思想文化的碰撞和交融,以及弘传者的创造性思维活动,涌现了一批又一批新的经典,形成各种不同的佛教文本。这中间,有属于佛教原始语系的梵文、巴利文佛典,也有属于佛教转译语系的西域文(胡文)、汉文、藏文、西夏文、蒙文、满文以及其他文字的佛典。

第一节 梵文佛典

印度自古以来就是一个多民族集居的国家,民族和语言十分复杂。这在释迦牟尼时代,主要有扞达人、达罗毗荼人、雅利安人,以及因各民族相互通婚而形成的混血人种。扞达人,是印度最古老的土著民族,其后裔至今仍保留着原始社会父系氏族制的残余习惯。他们主要居住在印度东部的森林里,使用的是南亚语系的扞达语;达罗毗荼人,是形成时间仅次于扞达人的印度土著民族,其历史可以上溯到公元前三千年左右。主要居住在印度的南部和中部,古老的印度河文明(公元前三十世纪至公元前二十世纪)便是由他们创造的。雅利安人入侵以后,他们中的一部分被征服和



同化,一部分南迁,从而形成泰卢固人、泰米尔人、坎纳达人、马拉雅拉姆人、冈德人、布拉灰人、托达人等,使用的语言为达罗毗荼语系的泰卢固语、泰米尔语、坎纳达语、马拉雅拉姆语、冈德语、布拉灰语等(托达人无文字);雅利安人,是公元前十六世纪(另说公元前二十世纪、公元前十三世纪)从高加索和西土耳其斯坦草原进入印度的民族,后来成为印度的统治者,是印度人数最多的兴都斯坦(一译印度斯坦)人的祖先,主要居住在印度北部和中部,后来扩展到全印,其语言为印欧语系的梵语、巴利语、印地语等。

上述这些语言大致可以分为两大类:一是俗语,为印度各地流行的方言,它主要用于口语,偶尔也用于书面语;二是雅语,即梵语,一般用于书面语。历史上,佛教经典有过多种书写语言,其中最初使用的是梵语和从俗语转化而来的巴利语。

梵语最初是雅利安人的吠陀经典使用的语言,故又称“吠陀梵语”。传至公元前四世纪,经语法学家波尔尼的组织整理而规范化,这种规范化的梵语便是“古典梵语”。印度古来相传,梵语是梵天创造的文字。但据近世学者考证,梵语的字母(梵字)源于由古埃及文字演变而来的闪族语(略称闪语,包括古希伯来语、阿拉伯语等)的字母——腓尼基字母。起初为二十二个字母,经雅利安人整理扩充,约在公元前五世纪左右,始形成四十七个字母。梵字的书写,起初是由右向左横书的(有近世在印度中央邦萨迦尔出土的公元前三世纪左右的货币为证),后来变成由左向右横写(有阿育王法敕为证)。其字体最初为婆罗谜字母。一世纪以后,印度北方渐用方形,南方渐用圆形。北方系梵字至七世纪形成天城体字母,行用至今。传入西域和我国的梵文佛典也都属于北方系;南方系梵字后来出现了各种变体,进一步演化为斯里兰卡的僧伽罗文等。

原始佛教时期,佛教并无用文字记载的方式形成的佛经。当



时所说的佛经,只不过是口头讽诵的佛语而已。由于在封疆自立的众多邦国中,摩揭陀国的地域最广,国力最强,故在各地流行的方言中,摩揭陀方言(普拉克里特语)流传最广。释迦牟尼传教时使用的也是摩揭陀方言,同时,他也允许各地弟子使用本地的方言进行传诵。

部派佛教时期,各部派都用所在地区的方言诵持佛经。例如,以西北印度为活动中心的说一切有部,使用的是梵语或近似梵语的俗语(称为佉卢虱底语,其字母称为佉卢字母、驴唇文字母),以修拉赛那为中心而得到普及的正量部,使用的是阿帕普兰赛语,以阿品第为中心而兴盛的上座部,使用的是佩沙切语,以南方马哈拉修特拉为活动中心的大众部,使用的是马哈拉修特拉语(见日本佐佐木教悟等《印度佛教史概说》)。从阿育王时代起,佛教僧人也渐渐地用文字来记录口口相传的佛经,出现了若干种佛经的单本。但它们使用的不是标准的古典梵语,而是由古典梵语和摩揭陀方言混合而成的“混成梵语”(又称佛教梵语)。约在一世纪以后,部派佛教才渐次用混成梵语将本部派所传的口语三藏记录下来。二世纪初在贵霜王朝迦腻色迦王支持下举行的迦湿弥罗结集所勘定的三藏及其注释,可能也是用混成梵语写成的。

大乘佛教兴起以后,普遍采用较为纯正的梵语以写录自己的经典。

梵文佛典起初是书写在贝多罗树叶上的,故又称“贝叶经”。它的制作是这样的:将贝多罗树(形似棕榈树)的叶子摘下,晒干,截成宽约六厘米,长约六分米的叶面,左右各穿一个或二个小孔。先用针、刀锥或铁笔尖物戳刻叶面,然后用煤烟等制成的墨汁流染其上,待拭净后,便显出字迹。写毕,再用丝线将它们穿起来,用与贝叶同样大小的两片木板前后夹住,并以绳缚结,便成了经夹。书写在贝叶经的文字除梵文以外,还有后出的回鹘文、吐火罗文等。



由于贝叶经上书写的文字为梵文,故贝叶经又称“梵夹”。另外也有将梵文书写在桦树皮、白氈、纸、铜片上。流传至今的梵文佛典有五百多种。它们是近代以来在尼泊尔、克什米尔、于阗故地(今新疆和田)、龟兹故地(今新疆库车)、高昌故地(今新疆吐鲁蕃)、敦煌(今属甘肃)、西藏等地陆续发现的。其中以尼泊尔发现的梵本数量为最多,有三百二十多部。

据苏慧澄《关于尼泊尔梵本佛经的发现》一文说,今存的梵本佛经中,有三百八十一捆、二百多种是由英人何德逊利用 1819 年至 1843 年任英国驻尼泊尔政治专员、尼泊尔邮政长官、法官等职的机会,搜集并偷运到国外的。这批佛典分别藏于英国、法国和印度。1881 年,英国学者匈特尔编制了由何德逊偷运出来的全部梵文佛经的总目录。1882 年,印度学者密多罗编制了孟加拉亚洲学会所藏的梵文佛经的目录。内容包括:每种写本的书名、页数、行数、颂数、字体、颜色、估计年代、纸本或贝叶本、长行和重颂是否都有、语言是否合乎梵语语法、有无汉藏译本。此外,还有每种写本的内容简介、前序和后跋等。从十九世纪八十年代起,一些重要的经论写本被梵文学者校勘出版。另外,尼泊尔国内也收藏了为数不少的后来发现的梵文佛经(见张曼涛主编的《现代佛教学术丛刊》第六十册《佛典译述及著述考略》,台湾大乘文化出版社 1978 年 6 月版)。

在今存的梵文佛典中,较为完整的经典有:《天譬喻》、《宝鬘譬喻》、《大事》、《方广大庄严经》、《佛所行赞》(马鸣著)、《十万颂般若》、《二万五千颂般若》、《八千颂般若》、《金刚般若》、《七百颂般若》、《十地经》、《入法界品》、《法华经》、《无量寿经》、《阿弥陀经》、《大集经》(月藏分、宝幢分、日藏分、贤护分等)、《普明菩萨会》、《悲华经》、《金光明经》、《月灯三昧经》、《入楞伽经》、《俱舍论》、《中论》(龙树著)、《回诤论》(同上)、《宝行王正论》(同上)、《四百观论》(提



婆著)、《瑜伽师地论》、《大乘庄严经论》、《中边分别论》、《现观庄严论》、《究竟一乘宝性论》、《唯识二十颂》、《唯识三十颂》、《中论注净明句》(月称著)、《大乘集菩萨学论》(寂天著)、《入菩提行经》(同上)、《摄真实论》(寂护著)、《量评释》(法称著)、《正理一滴》(同上),以及小乘说一切有部的一些律典、论书和密教的陀罗尼、仪轨、成就法;仅为残片的有:《阿含经》(《中阿含经·优婆利经》)、《大般涅槃经》等。这些佛典尚未组织成为经律论具足、有内在的体系结构的佛教大丛书——大藏经。

第二节 巴利文佛典

据语言学家考证,巴利语晚于古典梵语,约在公元前三世纪形成。它原是摩揭陀方言(也有的说是南印度邬阇衍那一带的方言),后来,通过对古典梵语的改造,使音声和语法更加简明,逐渐发展成为一种新的语言——巴利语。这种语言随着佛教的流传而不断向南扩展,也成了印度南方邻国的一种语言。在斯里兰卡,则形成了巴利文佛典。

如前所述,斯里兰卡的佛教是由摩哂陀传入的。摩哂陀是阿育王的儿子,也是主持华氏城结集的目犍连子帝须的大弟子。他奉命率领使团到斯里兰卡传教后,先后对国王天爱帝须讲述了《象迹喻小品经》、《天宫事》、《饿鬼事》、《天使经》等经典,劝国王止恶修善,广积福德,赢得了国王以及朝臣百姓的皈信。天爱帝须为摩哂陀建立的大寺,不仅成了斯里兰卡佛教的根据地,后来也成为整个南传上座部佛教的中心。据《大史》等说,摩哂陀在世的时候,曾在安放佛陀顶骨和佛钵的塔寺举行过一次结集,所用的语言为巴利语。但当时可能只是用这种语言进行会诵,未必有文字记录。



确凿可靠的用巴利文写录佛典,当是公元前一世纪末叶在阿卢寺举行的第四次结集时的事。由于巴利文佛典具有完整的经律论体系,故通常称之为巴利文三藏、巴利文《大藏经》、南传《大藏经》。

巴利文《大藏经》的构成是这样的:一、律藏。收:(一)《经分别》(戒律条文),下分《大分别》(比丘戒)和《比丘尼分别》(比丘尼戒)两项。(二)《犍度》(僧团制度),下分《大品》(十犍度)和《小品》(十二犍度)。(三)《附随》(又称《附录》),凡十九章。二、经藏。收:(一)《长部》,凡三十四经。(二)《中部》,凡一百五十二经。(三)《相应部》,凡二千八百七十五经。(四)《增支部》,凡二千一百九十八经。(五)《小部》,凡十五经。依次为《小诵》(九篇)、《法句》(二十六品四百二十三偈)、《自说》(八品八十经)、《如是语》(又名《本事》,四集一百十二经)、《经集》(五品七十二经)、《天宫事》(七品八十五经)、《饿鬼事》(四品五十一经)、《长老偈》(二十一集一千二百九十一偈)、《长老尼偈》(十六集五百二十一偈)、《本生》(五百四十七篇)、《义释》(对《经集》中《八颂经》等的注释,分《大义释》、《小义释》两项)、《无碍解道》(三品三十论)、《譬喻》(五十九品五百八十七篇)、《佛种姓》(二十八品)、《所行藏》(三十五篇)。三、论藏。收:(一)《法集论》(又名《法聚论》)。(二)《分别论》。(三)《界论》(又名《界说论》)。(四)《人施設论》。(五)《论事》。(六)《双论》(又名《双对论》)。(七)《发趣论》。以后,又有一些新的佛典相继编入,形成三藏之外的另一类典籍,即“藏外典籍”。起初编入的有《指导论》、《藏释》、《弥兰陀王问经》、《岛史》等;接着编入的有三藏注疏、《大史》等;稍晚编入的有三藏注疏的注疏、《小史》以及其他一些著作。传今的巴利文《大藏经》是用僧伽罗文字母写定的,1881年成立於英国伦敦的巴利圣典协会用拉丁文字母转写后陆续刊行。近代,日本学者将它译为日文。现代,我国台湾的学者又将日文版《南传大藏经》转译为汉文,出版



了《汉译南传大藏经》。

另外,巴利文《大藏经》于五世纪中叶以后,又从斯里兰卡流入缅甸、泰国、老挝、柬埔寨以及我国云南傣族居住区。形成了用缅文、泰文、老挝文、高棉文、傣文转写的巴利文《大藏经》。学术界将它们统称为巴利语系《大藏经》。

第三节 西域文佛典

西域文佛典,指的是用古代西域各国文字写录的佛教经典。这里所说的“西域”,泛指我国甘肃玉门关(敦煌西北)以西地区。自汉代以来,这里出现过几十个国家,时合时分,它们的名称与疆域也随着时代的转换而叠经变迁。其中,与佛教关系密切的,主要有:犍陀罗、迦湿弥罗、吐火罗(又作睹货罗、睹货逻,帕米尔高原西南与奥克萨斯河上游)、大月氏(阿姆河上、中游)、安息(伊朗高原一带)、康居(又作康国,撒马尔罕一带)、疏勒(今新疆喀什噶尔一带)、于阗、龟兹、高昌等。这里的佛教最初是由末闍提率领的佛教使团传入的。起初是在犍陀罗和迦湿弥罗,以后扩展到其他国家。

在这一流布过程中,原先用梵文书写的佛典的一部分,被转译为这些国家使用的语言,从而形成西域文佛典,也就是梁代僧祐在《出三藏记集》卷一《胡汉译经音义同异记》中说的“胡本”。不过,“胡本”一词起初也包括梵本在内,因为印度也属于西域国家。后来,为了与梵本相区别,才将“胡本”限定为除梵本以外的西域文本。用西域文字写成的佛教经典,见存的主要有:吐火罗文、于阗文、粟特文和回鹘文。



一、吐火罗文佛典

吐火罗语属印欧语系。它分为焉耆和龟兹两种方言,两者之间存在着较大的差别。吐火罗语的文字(即吐火罗文)为婆罗谜字母的斜体。因此,一般被看作是梵文的变种。用这种文字书写的佛典,是十九世纪末叶在龟兹的沙漠古城的遗址中发现的,故吐火罗文佛典又称“龟兹文佛典”。它们是被抄写在桦皮上的,其中有:《大般涅槃经》、《法句经》、《譬喻经》、《悲华经》、《孔雀王咒经》、《十诵比丘戒本》,以及说一切有部的一些典籍,但都是残片。

二、于阗文佛典

于阗语属印欧语系伊朗语族。用于阗文书写的佛典是近代在敦煌千佛洞发现的,其中有:《金刚般若经》、《金光明经》、《大乘无量寿经》、《一百五十颂般若波罗蜜多经》等。

三、粟特文佛典

粟特语属伊朗语族的东支。用粟特文书写的佛典也是在敦煌千佛洞发现的。其中有:《莲华如意珠陀罗尼经》、《青颈陀罗尼经》、《维摩诘所说经》、《长爪梵志请问经》、《善恶因果经》等。



四、回鹘文佛典

回鹘语也就是古代的维吾尔语。据考证,它是从粟特语变化而来的,约成于公元八世纪。用回鹘文写成的佛典是近代在吐鲁番盆地和甘肃境内发现的。据吴震《发现回鹘文、吐火罗文佛典》一文说,1959年8月,新疆自治区博物馆东疆文物工作组在哈密县文化馆征集到一批回鹘文佛经,共608页,其中完整无缺的有41页,大体完好的有184页,另有一部分过于碎小的残片还未计算在内。它们是1959年4月在一处古房废址的小洞中发现的。“经过初步处理,发现这批写经可分两种,大约属于两部,都是用褐黄麻纸写的,纸质厚硬,墨色鲜明,字体工整。文字写法都是自上而下直书,由左向右分行。每页左边有注明页数的回鹘文小字,与正文平行。”(见张曼涛主编的《现代佛教学术丛刊》第六十册《佛典译述及著述考略》)经专家初步鉴定,它们是宋代写的。其中有:《金光明经》、《法华经·普门品》、《弥勒下生经》、《尊胜陀罗尼经》、《天地八阳神咒经》等。从经典前后的序跋题记来看,它们分别译自吐蕃文(藏文)和汉文。而后面提到的蒙文、满文佛典使用的字母,又是从回鹘文演变而来的。

上述吐火罗文、于阗文、粟特文和回鹘文四类佛典,虽然品种不少,但未成系列。也就是说,还没有形成该语种的《大藏经》。

第四节 汉文佛典

印度佛典是通过陆地和海上两条交通路线传入中国的。



陆路的开辟时间较早。自从西汉武帝两次派张骞出使西域,打通了自长安,经河西走廊,沿昆仑山脉和天山山脉,到西域各国直至地中海东岸的通道以来,原先因地理环境隔断的古代亚洲两大文化圈——印度文化圈和中国文化圈之间的交流开始了。此后,从中国内地到印度西北部,逐渐形成了南北两条通道。南北二道都在天山南麓。南道自敦煌沿塔里木盆地南侧,经鄯善、于阗、莎车,翻越葱岭(帕米尔高原),又经大月氏、安息、罽宾等国而抵达印度;北道自敦煌沿塔里木盆地北侧,经伊吾(哈密)、高昌、焉耆、龟兹、疏勒等,越葱岭,西南行至罽宾而达印度。西汉哀帝元寿元年(前2年),大月氏使臣伊存来长安,曾向博士弟子景卢口授“浮屠经”(即佛经),佛教入华以此而始(见《三国志·魏志·东夷传》裴松之注引曹魏鱼豢《魏略·西戎传》)。由于大月氏是南道所经的国家,以此推断,佛教最初是从南道传入中国的。

二十世纪四十年代至九十年代,在我国四川的文物考古挖掘中,陆续发现了一批汉末的佛教造像,如乐山柿子湾崖墓浮雕佛像、乐山麻浩1号崖墓浮雕佛像、彭山崖墓摇钱树座一佛二侍像、绵阳何家山1号东汉崖墓铜摇钱树多尊佛像、忠县蜀汉墓摇钱树干一佛二菩萨像、宜宾汉墓佛像、什邡汉墓画像砖上的佛塔、西昌汉墓砖上梵文朱书的佛号等。从乐山麻浩1号崖墓附近的形制相同的崖墓中,发现有汉顺帝“永和”(136—141)和汉恒帝“延熹”(158—167)的年号;绵阳何家山1号崖墓附近的形制相同的崖墓中,发现有顺帝“永和六年”(141)的年号来判断,它们均出于东汉末年。学术界对四川的佛教究竟是从哪里传入的,展开了热烈的讨论。有的认为是从云南传入的,因为从四川,经云南、缅甸可达印度;也有的认为是从青海传入的,因为,从四川,经青海,可达西域诸国中的鄯善(今新疆)。从史料上分析,云南之有佛教,始于唐代。故四川佛教也当是佛教取南道传入的。



海路的开辟大约是在东汉末年。当时,有些印度商人取海路,辗转斯里兰卡、苏门答腊、马来半岛等而抵达中国的交趾(治所在今越南河内东北)、广州。由于他们中间的一些人在本国时已是佛教的信仰者,来华后也带来了佛教的一些经典和思想。我国南方佛教的最初传播者三国时的康僧会就是随父取海路来华的。

从陆地传入的主要是梵文佛典和西域文佛典,从海路传入的除梵文佛典以外,也有一些巴利文佛典。从总体上来说,汉译佛典的原本以梵本为多。

一、佛典汉译的开展

佛典的汉译始于东汉。古来相传,东汉初年明帝感梦求法,迦叶摩腾和竺叔兰来华译经,他们译出的《四十二章经》为佛典汉译之始。但近世也有一些学者对此提出了疑问。学术界由此而展开了争论。

梁启超认为,“《四十二章经》纯属魏晋以后的文体,……大体上是晋人的伪托无疑”(《四十二章经辨伪》)。吕澂认为,《四十二章经》是一种“经抄”,“就内容看,是抄自《法句经》,我们对出来的有二十八章,占全经的三分之二。这还只是此经相当于《法句经》的偈颂部分,《法句经》还有缘起,是长行,此经也抄了几段。所以它是抄录的,但做了一些修辞功夫。现存的《法句经》是三国时支谦译的,据支谦本序文来看,在他之前还有一个译本,所以在汉末时《法句经》就有。《四十二章经》应该是抄的那个旧本而加以润色的”;“我们认定此经是东晋初抄出的”(《中国佛学源流略讲》第一讲)。但汤用彤认为,“东晋时郗景兴撰《奉法要》、三国时《法句经·序》,已引本经。汉末牟子作《理惑论》,似亦曾援用。是汉晋间固



有经四十二章,为佛学界所得诵读。而最早引用本经者,则为后汉之襄楷,襄楷延熹九年(166)上书恒帝曰:‘浮屠不三宿桑下,不欲久,生恩爱,精之至也。’天神遗以好女,浮屠曰:‘此但革囊盛血’,遂不盼之。其守一如此。此中‘不三宿桑下’,即本经‘树下一宿’之言。‘革囊盛血’云云,系引经‘革囊众秽’一章。则后汉时已有此经,实无可疑”(《汉魏两晋南北朝佛教史》第三章)。

为学术界所公认的,并有确凿的史实可证的佛典翻译,当从东汉末年恒帝时来华的安世高和支娄迦讖为始。

安世高,名清,以字(世高)行,安息国太子。传称:“外国典籍,莫不该贯。七曜五行之象,风角云物之占,推步盈缩,悉穷其变。兼洞晓医术,妙善针脉。”(《出三藏记集》卷十三)其父死后,让国与叔,出家修道,博综经藏,尤精阿毗昙学(小乘说一切有部的理论)。以后周游西域各国,于汉桓帝建和初年(147)辗转来到洛阳,不久通晓汉语,开始译经。他从建和二年(148)至建宁三年(172),先后翻译了三十五部四十一卷佛经(见《出三藏记集》卷二)。这中间,绝大多数为小乘经典。有属于阿含类的《人本欲生经》、《十报经》、《善法义经》、《四谛经》、《七处三观经》、《八正道经》、《转法轮经》等;属于禅法类的《安般守意经》、《阴持入经》、《禅行法想经》、《大道地经》等;属于阿毗昙类的《阿毗昙五法经》、《阿毗昙九十八结经》等。此外,也有个别的属大乘经典,如《五十校计经》(又名《明度五十校计经》,后被隋代僧就编为《大方等大集经·十方菩萨品》)。

支娄迦讖,略称支讖,月氏国人。禀持戒法,以精勤著称。桓帝建和元年(147)来到洛阳,以后着手译经,至灵帝中平(184—189)年间,共译出十四部二十七卷佛经。其中,《阿闍世王经》二卷,梁僧祐《出三藏记集》卷二引东晋道安之语,谓出自《长阿含经》,而据唐智升《开元释教录》卷一考证,此经与“《普超三昧经》等



同本”，是大乘经。因此，支谶翻译的经典全是大乘经典。其中较为重要的有：《般若道行品经》、《首楞严经》、《般舟三昧经》、《宝积经》、《阿闍佛国经》、《兜沙经》等。

自安世高、支娄迦谶以下，佛经翻译事业便在中国逐渐发达起来。据唐代智升在《开元释教录》中统计，从后汉明帝永平十年（67）至唐玄宗开元十八年（730）的六百六十四年间，共有一百七十六人，传译了二千二百七十八部七千四十六卷佛典。情况如下：

后汉：安世高、支娄迦谶、支曜、康孟祥等十二人，出经二百九十二部三百九十五卷。

曹魏：昙柯迦罗、康僧铠、白延等五人，出经十二部十八卷。

孙吴：维祇难、支谦、康僧会等五人，出经一百八十九部四百七十七卷。

西晋：竺法护、安法钦、白法祖、法炬、聂道真等十二人，出经三百三十三部五百九十卷。

东晋：帛尸梨蜜多罗、竺昙无兰、僧伽提婆、佛陀跋陀罗、法显、祇多蜜等十六人，出经一百六十八部四百六十八卷。

苻秦：昙摩持、僧伽跋澄、昙摩难提等六人，出经十五部一百九十七卷。

姚秦：鸠摩罗什、弗若多罗、佛陀耶舍等五人，出经九十四部六百二十四卷。

前凉：支施仑一人，出经四部六卷。

北凉：道龚、昙无讖、道泰等九人，出经八十二部三百十一卷。

刘宋：佛陀什、重良耶舍、昙摩蜜多、智严、求那跋摩、僧伽跋摩、求那跋陀罗等二十二人，出经四百六十五部七百七十七卷。

萧齐：僧伽跋陀罗、求那毗地等七人，出经十二部三十三卷。

萧梁：曼陀罗仙、僧伽婆罗、波罗末陀（即真谛）等八人，出经四十六部二百零一卷。



元魏:勒那摩提、菩提留支、佛陀扇多、般若流支、毗目智仙等十二人,出经八十三部二百七十四卷。

高齐:那连提黎耶舍、万天懿二人,出经八部五十二卷。

北周:闍那耶舍、耶舍崛多等四人,出经十四部二十九卷。

陈:真谛等三人,出经四十部一百三十三卷。

隋:闍那崛多、达摩笈多等九人,出经六十四部三百零一卷。

唐:玄奘、智通、阿地瞿多、那提、地婆诃罗、杜行颢、提云般若、实叉难陀、阿弥真那、义净、菩提流志、金刚智、善无畏等三十七人,出经三百零一部二千一百七十卷。

智升的上述统计数只是一个概数,而非确数。因为在传译者中间,既有居多数的佛经翻译家,也有居少数的佛典著述家。而且由于作者将有些跨越不同朝代的人,在先后两个朝代中各计算一次(如萧梁和陈代中都有真谛,北周和隋代都有闍那崛多等),故实际从事译经的没有统计数所说的那么多;另外,在每一个朝代所出的经典中,佛经翻译家所出的是根据梵本或胡本翻译的佛经,佛典著述家所出的是西域和汉地的佛教撰述,再加上有些佛经是重译,有些佛经的真实性还有待于进一步考证,故汉译佛经的实际卷也远远低于统计数所说的出经数目。

唐代的译经,在《开元释教录》之后仍在进行。据唐代圆照《贞元新定释教目录》统计,有阿质达霰、法月、不空、般若、尸罗达摩等十一人,出经一百六十九部三百五十三卷(这个数字是将《贞元新定释教目录》所载减去《开元释教录》所载得出的)。

此后的译经情况,据今人的统计,是:

宋:法天、天息灾、施护、惟净、慈贤、智吉祥、日称、慧询、绍德、金总持等十一人,出经二百八十六部八百二十八卷。

元:八思巴、沙啰巴、莎南吃罗、管主八等八人,出经十六部二十卷。



明：智光一人，出经九部九卷。

清：工布查布、阿旺扎什、琢璩三路瓚等五人，出经九部九卷（以上见《周叔迦佛学论著选集》下册《宋元明清译经图纪》一文，中华书局 1991 年 1 月版）。

即使在近现代，也仍然有人从事佛经的翻译工作。其方式有：

（一）将藏文译为汉文 如法尊译的《七十空性论》（龙树造）、《广破论》（同上）、《入中论》（月称造）、《释量论》（法称造）、《辩法法性论》（弥勒造）、《现观庄严论释》（弥勒造颂、师子贤等作释）、《菩提道次第广论》（宗喀巴造，下同）、《菩提道次第略论》、《密宗道次第广论》、《密宗道次第略论》、《入中论释》、《辩不了义论》、《菩萨戒释论》，吕澂译的《因轮论》（陈那造）、《集量论》（同上）、《三十唯识释》（安慧造）等。

（二）将巴利文译为汉文 如法舫译的《阿毗达磨摄义论》、了参译的《法句经》、叶均译的《摄阿毗达摩义论》、《清净道论》、邓殿臣译的《长老偈》、《长老尼偈》、郭良蕤译的《经集》、巴宙译的《南传弥兰王问经》等。

（三）将日文译成汉文 主要是将日文版的《南传大藏经》译成汉文。起初译出的是散本，如《普慧大藏经》中收录的《长部》、《中部》、《本生经》、《发趣论》；最近译出的是全藏，如台湾出版的《汉译南传大藏经》。

（四）将汉文译为藏文 如法尊译的《大毗婆沙论》（见续明《三十年来中国佛教界之译绩》等，《现代佛教学术丛刊》第三十八册《佛典翻译史论》）。

但就古代由朝廷组织的有规模的译经而言，实际上至元初已告结束。自此以后的译经，不但数量很少，而且在社会上几乎没有引起大的反响。特别是在南宋宁宗嘉泰年间（1201—1204），印度佛教被外来势力所摧毁，佛教原典的编撰而随之中止。此后传至



汉地而被译出的少量梵经,都是印度佛教在本土绝迹前的旧经。因此,在佛教史上,自汉至元,一般都有专章讲叙当时的译经情况,从明代起就不讲了。由元代庆吉祥等人编纂的《至元法宝勘同总录》十卷,便是记叙我国古代译经名目的最后一部经录。

在后汉至元代的一百几十位译师中,译经多、影响大的要数姚秦的鸠摩罗什、梁代的真谛、唐代的玄奘和不空,世称“四大译经家”。鸠摩罗什是大乘中观派教典的主要翻译者,真谛和玄奘是大乘瑜伽行派教典的主要翻译者,不空是密宗教典的主要翻译者。他们翻译的经典,对东晋南北朝的般若学派、成实学派、摄论学派、俱舍学派和隋唐时期的天台宗、三论宗、净土宗、法相宗、密宗的形成,提供了重要的思想资料。也有人将鸠摩罗什、真谛、玄奘、义净称为“四大译经家”,而义净所译以小乘说一切有部的律典为最有名。

二、译经制度

汉地译经,在东晋以前可以说是私人的事业。那时,从事佛经翻译的基本上都是西域来华的僧人,或者是迁居汉地的西域胡人的后裔。翻译所据的原本,有靠译主通过师承传得的口语佛经,也有用胡文记录的书面佛经。将胡文转译为汉文,有一个人独自完成的,也有与一、二个汉人合作,由译主口诵,合作者笔受(记录成文),共同完成的。由于规模较小,财力有限,所翻译的经本也大多数为卷帙较少的小本。

东晋以后,随着法显、法勇、法领、智猛、宝云等汉地僧人西行求法运动的展开,一批又一批梵僧赍经来华,佛教的势力日益扩张,再加上帝王对佛教的护持和奖挹,译经事业日见发达,规模也越来越大。后秦君主姚兴在长安逍遥园建立西明阁,请译经大师



主持译事,国立译场由此而始。此后,虽然私人译经仍然持续不断,但作为译经主角的则是由朝廷资助组织的国立译场。这类译场有:北凉的姑臧闲豫宫;东晋的建业道场寺;刘宋的建业祇洹寺、荆州辛寺;梁代的建业寿光殿、华林园、正观寺、占云馆、扶南馆;北魏的洛阳永安寺;北齐的邺城天平寺;隋代的长安大兴善寺、洛阳上林园;唐代的长安弘福寺、大慈恩寺、玉华宫、大荐福寺、大兴善寺、洛阳佛授记寺;北宋的汴梁太平兴国寺等。有些译场还明确冠以“翻经馆”、“翻经院”、“译经院”的衔称,如隋炀帝为彦琮建立的洛阳上林园翻经院;唐太宗为玄奘建立的长安大慈恩寺翻经院;唐中宗为义净建立的大荐福寺翻经院;宋太宗为天息灾、施护等建立的太平兴国寺翻经院(后改名“传法院”)。译场的人数少则几十人,多则数百人。

随着译经事业由私人主办向官方主办的转变,各地各寺的优秀翻译人才被征召到一起,按照译经的程序,并照顾到各自的特长分工组合,从而使译场的规制日趋完善。这种译经制度在唐代已十分完备,至宋代则更进一层。

北宋赞宁在《宋高僧传》卷三《译经篇》论中,曾详细地稽考了历代译场、翻经院的组织体制,并对宋代译场的人员、职司、规模作了记载。从中可以获悉,唐代以及唐以前的译场、翻经院的设置大致是这样的:

(一)译主 主持译事。一般由携带梵本来华的三藏法师担任。

(二)笔受 又称缀文。将梵语的意思转写为汉文。一般由言通华梵,学综空(空宗)有(有宗)的人担任。

(三)度语 又称译语、传语。在译主不懂汉语时,将译主诵出的梵语翻译为汉语。

(四)证梵本 检查译文的语句是否符合梵文的原意。



(五) 润文 对译文作润色加工。

(六) 证文 检查译文所表达的义理是否有错。

(七) 梵呗 在译经开始时,用一定的曲调唱赞叹文,以整肃威仪,启发善心。

(八) 校勘 对照梵本,对译文进行复校。

(九) 监护大使 监督译事,审读新经。通常由朝廷委派的大臣担任。

此外,还有不是经常设立的证禅义和证字。证禅义,主要检查译文中所说的禅法是否符合梵本的原意;证字,主要检查梵语音译名词的发音是否与梵音相符。

当然,赞宁说的只是一个大致的情形,并非是每个国立译场都有这些职事的。至于宋代的译场组织,按南宋志磐《佛祖统记》卷四十三所载,也有九种译经职位:

(一) 译主 正坐面外,宣读梵文。

(二) 证义 坐在译主的左边,与译主一起评量梵文。

(三) 证文 坐在译主的右边,听译主朗读梵文,查验有无错误。

(四) 书字梵学僧。听受梵语,写出同音的汉字。

(五) 笔受 将梵音改译为汉语。

(六) 缀文 将梵语连缀成通顺的汉语。

(七) 参译 比较梵汉文句的异同,避免差错。

(八) 刊定 刊削冗长,厘定句子。

(九) 润文 润色经文。一般由朝廷委派的善于文辞的官吏担任。

国立译场的建立,造就了译经的诸多优势。例如,经本齐全,人才荟萃,资财雄厚,译经的速度快、数量多、质量高,一些私人译经时因受财力的限制,无法翻译的大本巨帙赖此而得以译出。



三、译经规则

汉译佛经的质量,与译师对梵汉两国文字的娴熟程度有着密切的关系。《宋高僧传·译经篇论》曾将汉地的译经事业划分为三个阶段:“初则梵客华僧,听言揣意,方圆共凿,金石难和,碗配世间,摆名三昧,咫尺千里,规面难通。”相当于东汉译经初开时的情况;“次则彼晓汉谈,我知梵说,十得八九,时有差违,至若怒目看世尊,彼岸度无极矣。”相当于三国、西晋和东晋初、中期译经渐盛时的情况;“后则猛(智猛)、显(法显)亲往,奘(玄奘)、空(不空)两通。器请师子之膏,鹅得水中之乳,内竖对文王之间,扬雄得绝对之文,印印皆同,声声不别,斯谓之大备矣。”相当于东晋末年至唐代,译事大盛,译经僧往往华梵皆通,文(文辞)理(教理)俱精时的情况。

与此同时,译师们为了提高译经的质量,在实践中不断摸索总结,陆续创立了一些译经规则。这主要有:东晋道安的“五失本三不易”说、隋代彦琮的“八备十条”说、唐代玄奘的“五种不翻”说、北宋赞宁的“六例”说。

(一)“五失本三不易”说

“五失本三不易”是东晋道安在《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》中提出来的(见《出三藏记集》卷八)。它是中国佛教最早的翻译理论。“五失本”,指的是在译经时碰到的五种改变原经文句的译法:

1. “胡语尽倒,而使从秦(指汉语,当时道安身处苻秦的治域内,故作此称),一失本也。”西域各国的语言都是倒装句,将这些倒装句转译成合乎汉人习惯的顺句,就难免失去它的本来面貌。

2. “胡经尚质,秦人好文,传可众心,非文不合,斯二失本也。”



用胡文写成的佛经,语言简洁质朴,而汉地讲究辞藻文采,译经时一经修饰,就难免失真。

3. “胡经委悉,至于叹咏,叮咛反覆,或三或四,不嫌其烦,而今裁斥,三失本也。”胡经中重复的语句和段落很多,特别是内容与长行(散文)相同的偈颂。如果在翻译时,将它们都删去,则与原貌不符。

4. “胡有义说,正似乱辞,寻说向语,文无以异,或千五百刈而不存,四失本也。”胡经中有总结一经或一品要旨的“义记”,其性质类似于汉地辞赋之末的“乱曰”(乱辞),但在翻译时,一般将它们删去了。

5. “事已全成,将更傍及,反腾前辞,已乃后说而悉除,此五失本也。”胡经在一事叙述完后,常常覆牒前辞,如将它们都删去,也要失去原貌。

“三不易”,指的是译经时碰到的三种不容易把握的情况:

1. “《般若经》三达(指通达三世)之心,覆面(指释迦牟尼)所演,圣必因时,时俗有易,而删雅古以适今时,一不易也。”佛经为释迦牟尼针对当时的社会情况所说,而时俗已经发生了变化,要使经文所表述的古代思想适合当今的社会环境,是不容易的。

2. “愚智天隔,圣人叵阶,乃欲以千岁之上微言,传使合百王之下末俗,二不易也。”佛陀的智慧与一般百姓的思想相隔悬殊,要使佛教的思想为世人所接受,也是不容易的。

3. “阿难出经,去佛未久,尊者大迦叶令五百六通(指具备六种神通的五百罗汉)迭察迭书,今离千年而以近意量裁,彼阿罗汉乃兢兢若此,此生死人而平平若此,岂将不知法者勇乎?斯三不易也。”当初,迦叶主持第一次结集,阿难诵出佛经,五百罗汉加以审定,尚且小心谨慎,今天从事翻译的人要以自己的领会传达佛意,就更不容易。



自佛典汉译以来,在翻译的风格上,是讲究质朴(质),采取直译好呢?还是讲究修辞(文),采取意译好?一直存在着不同的看法。道安是主张直译的,认为只有直译才能保持佛经的原貌,不致于走样。他所说的“五失本三不易”也是基于这种认识提出来的。后世的译师往往以此为鉴,既注意忠实于原著,又在不违背原意的情况下,讲究语句的通畅易晓,从而形成了新的直译法。

(二)“八备十条”说

“八备十条”,是隋代彦琮在《辩正论》中提出来的。《辩正论》是一部专门论述翻译规式的著作,后佚。但是,唐道宣在《续高僧传》卷二《彦琮传》中辑引了它的主要内容,于中可以窥知大旨。

“八备”,指的是佛经翻译者在品质和学术上应当具备的八种条件:

1. “诚心爱法,志愿益人,不惮久时,其备一也。”译者要虔信佛法,立志救世度人,有长年累月献身译经事业的心理准备。

2. “将践觉场,先牢戒足,不染讥恶,其备二也。”在踏入译场之前,首先要检查一下自己是否已经严守戒律,有没有染上会招致世人非议的恶习。

3. “筌晓三藏,义贯两乘,不苦暗滞,其备三也。”要通晓经律论三藏和大小乘教理,做到没有不明白的地方。

4. “旁涉坟史,工缀典词,不过鲁拙,其备四也。”除精通佛法以外,还要旁涉世俗的典籍,善于文辞,以避免译文的粗陋笨拙。

5. “襟抱平恕,器重虚融,不好专执,其备五也。”要胸襟开朗,尊重并吸取他人的意见,不武断固执。

6. “沈(沉)于道术,澹于名利,不欲高銜,其备六也。”要潜心治学,淡泊名利,无炫耀自己之心。

7. “要识梵言,乃闲正译,不坠彼学,其备七也。”要精通梵语,



掌握正确的译法,不拘泥于梵语的句式。

8. “薄阅《苍》、《雅》,精谙篆隶,不昧此文,其备八也。”要阅读《苍颉》、《尔雅》等字书(语言文字工具书),了解篆书、隶书等不同字体的写法,熟练灵活地驾驭汉语的表达方式。

“十条”,指的是译经时需要注意的十个方面的事项。它们是:

1. 字声、2. 句韵、3. 问答、4. 名义、5. 经论、6. 歌颂、7. 咒功、8. 品题、9. 专业、10. 异本。彦琮原先对这“十条”中的每一条都有详细的解释,可惜的是这些解释都没有保存下来,故不得其详。

(三)“五种不翻”说

“五种不翻”,是唐代玄奘在翻译时对弟子说的一番话,今存于南宋周敦义的《翻译名义集序》之中。所谓“不翻”,指的是翻译时,由于某种原因,只译梵语的音而不译梵语的义的情况。其原因凡有五种:

1. “秘密故,如陀罗尼。”由于秘密的缘故而不翻,如密教的咒语(陀罗尼)。

2. “含多义故,如薄伽梵具六义。”由于一词多义的缘故而不翻。如“薄伽梵”具有自在、炽盛、端严、名称、吉祥、尊贵等六种含义,如果选择其中的一种含义作为译名,便会以偏盖全,故也只译其音。

3. “此无故,如阎浮树,中夏实无此木。”由于汉地没有此物的缘故而不翻,如阎浮树。

4. “顺古故,如阿耨菩提,非不可翻,而摩腾以来常存梵音。”由于顺从古译的缘故而不翻,如梵语“阿耨多罗三藐三菩提”的意思是“无上正等正觉”,不是不能翻,只是由于自佛经汉译以来常常是译音而不译义的,故也就沿用这一译名了。

5. “生善故,如般若尊重,智慧轻浅。”由于译音能产生更好的



效果的缘故而不翻,如“般若”是梵语的音译,而“智慧”是梵语的义译,它们是同一个单词的两种译名。前者比较深奥,容易使人产生恭敬之心,后者比较浅显,容易使人产生轻视之心,为此,取前者而不取后者。

(四)“六例四句”说

六例四句,是北宋赞宁在《宋高僧传》卷三《译经篇》论中提出来的。指的是译经时碰到的六大类情况(六例)以及每一大类情况的四种处理方法(四句):

1.“译字译音为一例” 下分:译字不译音、译音不译字、音字俱译、音字俱不译四句。

2.“胡语梵言为一例” “胡语”,是指雪山以北诸国使用的语言;“梵言”,是指五印度使用的语言。下分:是梵非胡、是胡非梵、亦胡亦梵、二非句(指在胡语、梵言之外尚有华言)四句。

3.“重译直译为一例” 重译,是指将梵本译为胡言;直译,是指从五印度携带梵本来华,直接译成汉文。下分:直译、重译、亦直亦重、二非句(指携带梵本来华的僧人虽然兼通胡语,但没有从事译经工作)四句。

4.“粗言细语为一例” 粗言,是指言音不分明而讹僻的语言,即古印度的俗语;细语,是指言音分明而典雅的语言,即梵语。下分:是粗非细、唯细非粗、亦粗亦细、二非句(内容阙)四句。

5.“华言雅俗为一例” 讨论华言(汉文)中的雅俗问题。雅,是指经籍上的词汇;俗,是指日常谈吐时的用语。下分:是雅非俗、是俗非雅、亦雅亦俗、二非句(内容阙)四句。

6.“直语密语为一例” 直语,是指用世俗的语言来表述;密语,是指用佛教的术语来表述。下分:是直非密、是密非直、二亦句(指亦直亦密)、二非句(指非直非密)四句。



虽说赞宁将每一例均分为四句来解释,过于呆板,而且有的连作者本人也讲不出,故在“二非句”下注以“阙”字(内容阙),但对这些与翻译有关的问题进行归纳和探讨,本身又是很有意义的。在具体论述的过程中,也触及了不少前人没有弄清的问题,例如胡语、梵言的区别等等。

由于历代佛经翻译家在译经活动中不断探索、总结和提高,因此,虽然就单个译经家而言,其翻译水准参差不齐,有高有低,但从总的趋势来说,佛经的翻译质量是不断提高的,尤其是隋、唐时期。汉译佛经不仅给我国思想界带来了新的意境,而且也为文学界带来了新的词汇、语法形式以及文体。

在词汇上,汉译佛经通过对单个汉字进行不同的缀合,赋予其新的含义,从而创造了成千上万的佛经翻译名词。这中间,有一部分为梵语的义译名词,如真如、真谛、无明、法界、极乐、如来、众生、声闻、缘觉、因缘等;另一部分为梵语的音译名词,如涅槃、瑜伽、禅那、刹那、菩提、由旬等。这些翻译名词随着佛教的流布,深入社会的各个阶层,逐渐演变为古代以至现代社会中常用的词汇,成为汉语词汇库中极其重要的一部分。

在语法上,由于梵语的语法与汉语的语法大不相同。因此,汉译佛经中的语法,也与我国传统的儒家经籍中的语法,存在着一定的差异。儒家经籍中使用倒装句较少,而汉译佛经中则使用倒装句较多;儒家经籍中使用“之乎者也”“矣焉哉耳”等虚词较多,而汉译佛经中则使用较少。另外,我国东汉以后,逐渐使用的反切注音,即用两个字拼合(取前一个字的声母,取后一个字的韵母与声调,然后相拼)的方式注出另一个字的读音,相传,也是在佛经传入之后,受梵文拼音的影响产生的(见李子白《印度梵文对中国声韵学的影响》,张曼涛主编《佛教与中国文化》,上海书店1987年10月影印本)。



在文体上,我国汉魏南北朝的文学作品,好用骈体文,作文章讲究句式、韵律以及典故,而且散文与诗颂大多单独成篇,很少混合使用。而在汉译佛经中,偈颂只要朗朗上口就行,不受格律的限制。另外,在同一篇经文中,散文与偈颂交错使用的现象极为普遍(见日本加地哲定著、刘卫星译《中国佛教文学》,今日中国出版社1990年12月版)。

凡此种种,为我国文学的发展注入了新的活力。

四、目录和版本

汉文佛典的数量极多,仅就被收入历代《大藏经》并流传至今的藏经而言,有四千二百多种,至于未被收编入藏的更不知其数。有关汉文佛典的目录,自西晋至当代不下一百种,其分类法则和所收的部卷也各不相同,大体说来,以记载汉译佛典为主,兼及此土的佛教撰述。而在汉译佛典中,或先分乘(大乘和小乘),后分藏(经律论三藏),依次为:大乘经、大乘律、大乘论、小乘经、小乘律、小乘论;或先分藏,后分乘,依次为:大乘经、小乘经、大乘律、小乘律、大乘论、小乘论。详见本书第七章第一节。

汉文佛典在唐末以前,一般是以抄本(又称写本)的形式流传于世的,即用墨(偶尔也用金泥、银泥)将经文抄写在纸或帛上。

抄本的装帧形式有:

(一) 卷轴装 又称卷子装、卷子本。即在一卷经文的末尾缚粘一根轴子,用以展开和收拢,经卷的首页通常粘有佛陀说法的图像,作为封面。

(二) 经折装 又称折子装、折叠装、梵夹装。即将长幅的卷子折叠成相连的一页一页的书。



(三) 方册装 即将长幅的卷子裁成同样大小的单页,书写经文以后,再用线穿起来,流传至今的线装本就是方册装。

佛经的写本多取卷轴装和经折装,方册装也有,如敦煌石室中就发现采用方册装的《坛经》,但总的来说,数量较少。在木刻的历代汉文《大藏经》中,取方册装也只有明代的《嘉兴藏》。

另外,佛经也有镌刻在石板上,这称之为“石经”。北齐时在山东徂徕山映佛岩刻的《大般若经》,泰山经石峪刻的《金刚经》,在山西太原风峪刻的《华严经》,在河北武安北响堂山刻的《维摩经》《胜鬘经》、《字经》、《弥勒成佛经》等,便属这一类。最为著名的石经是《房山石经》,由隋末幽州大房山云居寺(今属北京房山县)沙门静琬创刻,以后历经增刻,一直持续到清康熙三十年(1691)。共有大小经板一万四千五百一十块,刻佛经一千一百二十五部,三千四百八十卷。以唐、辽、金时期所刻的数量为最多,分别藏于石经山九个石洞及云居寺西南的地穴之中。《房山石经》现已由中国佛教协会加以整理,影印出版。

唐末,汉文佛典已出现了少量的木刻本。今存最早的木刻本佛经是唐咸通九年(868)王阶出资刻印的卷子本《金刚经》(扉页刻有释迦牟尼佛说法图)。自北宋开宝五年(972)起,汉文佛典的流通方式从手抄为主转向木刻为主,在木刻单本佛经之外,还出现了木刻的《大藏经》,将汉文佛典编制成一个完备的系列,雕印后向社会推出。

据统计,截止于清末,官私雕刻的《大藏经》版本有十四种之多。近现代则出现了用活字排印或电脑排印的《大藏经》,并持续至今。汉文《大藏经》为各种文本的《大藏经》中流传最广、影响最大的一种文本。它不仅为中国所使用,也为朝鲜和日本翻刻和使用。有关汉文《大藏经》各种版本的情况,详见本书第八章。



第五节 藏文佛典

我国的西藏,古称“吐蕃”,它有文字记载的历史是从公元七世纪开始的。七世纪前半叶,以松赞干布(约617—650)为赞普(首领)的雅隆(今西藏山南地区)农牧部落联盟,兼并了苏毗、羊同等部,定都逻些(今拉萨),从而在青藏高原建立了吐蕃国。相传,在松赞干布以前,藏族部落的文化十分落后,靠结绳齿木(在木头上划记号)记事(见《新唐书·吐蕃传》)。立国以后,为适应制定法律、建立官制和军制,以及对外交往等需要,松赞干布派吞米桑布扎(又译图弥桑布札)等十七人,到天竺学习“声明学”(语言文字学),并参照迦湿弥罗(今克什米尔一带)流行的文字,创立了三十个辅音字母、四个元音符号,并制定了相应的语法。从此,西藏地区有了统一的文字——藏文。

一、佛典藏译的开展

印度佛教是在什么时候传入西藏的?据元代布顿《佛教史大宝藏论》说,在松赞干布前五代的脱脱日涅赞(又译拉托托日涅赞、拉托多聂赞等)六十岁时,有宝篋从他居住的容布拉岗宫的天上落下,开篋一看,里面有《大乘庄严宝王经》、《百拜忏悔经》和金塔一座,“从此佛教圣法正式建立”。但书中同时又以脱脱日涅赞在梦中得到授记(预言)的方式说:“王朝再传五代的时候,将有知道此篋中经典的人。”可见布顿也认为,当时尚没有知道佛经内容的人。因此,确凿可信的事实是:印度佛教是随着吞米桑布扎等人入印求



学归来,而传入西藏的。另外,松赞干布又先后娶尼泊尔国王鸯输伐摩(又译光胄)的女儿尺尊(又译墀尊、赤准、泊姆赤准)公主和唐宗室文成公主为妃。两位公主都是佛教信仰者,她们在入藏时,也带去了一批佛像、法物、经典,以及替她们供佛的若干名僧人,各自建造了大昭寺和小昭寺两所佛寺。其中尺尊公主命尼泊尔匠人营造了大昭寺,文成公主命我国内地匠人营造了小昭寺,以供奉各自带去的佛像(到松赞干布的第三代赤德祖赞时,唐宗室的金城公主进藏联婚,她将两寺供奉的佛像作了对调。此后,大昭寺供奉的是文成公主带去的佛像,而小昭寺供奉的是尺尊公主带去的佛像)。这样,尼泊尔佛教和我国内地佛教也相继传入西藏。在两位公主的影响下,松赞干布本人也在拉萨周围建造了十二所寺庙,用来供奉佛像。不过,它们的规模都很小,而且由于那时藏地还没有本地的出家人,因而也没有形成僧伽组织。在社会思想形态中,占据主导地位的仍然是藏地的原始宗教——苯教(又译本教、笨教)。

佛典的传译,相传也是从松赞干布时代开始的。当时参加译经的,有印度僧人古萨惹、婆罗门香嘎惹(又译商羯罗)、尼泊尔僧人西那曼殊(又译尸罗曼殊)、汉地僧人大寿(又称大天寿和尚),以及藏人吞米桑布扎和他的助手达摩廓霞(又译达摩阁侠)、拉隆多杰(又译拉垅金刚祥)。译出的经典有:《宝篋庄严经》、《百拜忏悔经》、《宝云经》、《观音六字明咒》、《阎曼德迦法》、《摩诃哥罗法》、《吉祥天女法》、《集宝顶经》、《观音经续》、《白莲华经》、《月灯经》等(以上见元布顿《佛教史大宝藏论》、明索南坚赞《西藏王统纪》、明郭循努白《青史》)。然而,由于这些佛经无一传世,而且有关的记载也是在相隔了数百年以后才出现的。故近世也有一些学者对当时是否译过这些佛教经典持审慎态度。

西藏佛教以 841 年藏王朗达玛(838—842 在位)灭佛为界,分为前后两个阶段。



(一) 前弘期(松赞干布时代至热巴巾时代)

在这一时期,对佛教的初兴和盛弘起着极大的推动作用的,是松赞干布、赤松德赞(又译墀松德赞,742—797在位)、热巴巾(又译赤热巴布、墀惹巴仅、惹巴瑾,815—838在位)三位藏王,特别是赤松德赞和热巴巾,西藏佛教的基础就是在他们在位时奠定的。

赤松德赞的弘法事迹主要表现在:派巴赛囊到尼泊尔迎请印度高僧寂护(又译静命)、莲花生入藏传教;请印度小乘说一切有部的十二位律师为西藏第一批自愿出家的巴赛囊等七人(后世称之为“七觉士”)剃度授戒;依仿摩揭陀的欧丹达菩黎寺(又译飞行寺)的式样,在拉萨的东南建造了西藏第一所供僧众集居修道的寺院——桑耶寺;派人到印度学法等等。当时,有印度僧人寂护、无垢友、佛密、静藏、清净师子、西藏僧人意希旺波(巴赛囊出家后的法名)、贝扬、遍照护(又译毗卢遮那)、仁钦乔、法明、虚空、宝军、无分别、释迦光等人从事译经,译出了大批显密经典,并编纂了最早的综合性的佛经目录。

热巴巾更是把佛教推向前弘期的顶峰。鉴于前代所译出的佛经,有根据梵文翻译的,也有根据汉文、于阗文等翻译的,对同一个名词术语及人名,不同的人有不同的译法,从而给学人阅读理解带来了很大的困难,于是,他命胜友、戒帝觉、施戒、天帝觉(又译天王菩提)等对这些经典重新进行润色修订,使译名达到统一。并为此编纂了著名的《翻译名义大集》以及它的略释《声明总义》。规定:如今后要设立新的译名,须将该译名的本义以及定名的理由,呈报译经院、讲经院,由藏王批准后,方可编入译名目录之中。今存的西藏文《大藏经》中的显教经典,大半是在热巴巾时代译出的。在译出的显密经典中,凡属律典,卷首均题有“敬礼一切智”的礼敬文;凡属契经,均题有“敬礼一切佛菩萨”;凡属论典,均题有“敬礼



曼殊室利童子”，以示区别。对于戒律，只允许弘传说一切有部的律典，以免多种部派律典同时流传而容易引发的争端。并规定，凡是先前已经翻译过的佛经，原则上不再翻译；密乘中属于无上瑜伽部的典籍，须报藏王同意方可翻译，未经许可，不得擅自翻译（见法尊《西藏前弘期佛教》，中国佛教协会编《中国佛教》第一辑，知识出版社 1980 年 4 月版）。

（二）后弘期（额达赤巴时代至清代）

前弘期的末叶，热巴巾在藏地全面实施佛教化。他化费巨资整修了前代王臣建立的一千零八所寺庙，并兴建了扎喜格培寺；下令每七户属民供养一个僧人。凡以手指指点僧人的，断指。以恶言睥睨僧人的，剜目；每逢斋僧法会，把自己用来系头发的丝带铺在地上，让僧众践踏，然后戴在头上，以示尊重；大小朝政皆委托僧人班第钦波贝吉云丹掌管；政令法制，均以佛教经律为准则；连社会上使用的度量衡器，也依照经论上所说的印度古制而加以更改。这就在臣民中造成了一种逆反心理。因此，在他三十六岁那年，反对佛教的亲近大臣趁热巴巾酒醉的时候，将他扼死，然后立他的弟弟朗达玛（本名达磨）为藏王。

朗达玛即位以后，全面实施禁毁佛教的运动。他下令毁坏译经院，停止佛经的翻译；断绝对僧人的供养，迫使他们还俗；对不肯还俗的僧人发给弓箭，强迫他们去打猎杀生，违者杀戮无赦；封闭寺庙，并在墙上画僧人饮酒作乐的图像，加以诋毁；沙埋佛像，毁弃经书。朗达玛的毁佛活动，激起了僧人的愤恨。次年（842），一个名叫伯季多杰的僧人从耶巴的拉领波山，潜往拉萨，在《唐蕃会盟碑》前用弓箭射死了正在阅读碑文的朗达玛，然后换装逃走（见布顿《佛教史大宝藏论》）。

朗达玛死后，吐蕃王室围绕谁来继承赞普的位子，分裂成两大



派。一派拥立长妃的养子永丹，一派拥立次妃的儿子欧松（又译斡松），互相混战。一直到十世纪中叶，永丹的后裔才逐渐确立了在卫藏（前藏和后藏）地区的统治，欧松的后裔则在阿里地区建立了古格王朝。从朗达玛毁佛开始，有一百三十七年的时间，卫藏地区全无佛法。这一时间是据《青史》中关于西藏杰拉康（又译贾拉康）寺的创建者尚那囊·多吉旺秋的生平纪事推定的。而《佛教史大宝藏论》则说，前后藏全无佛法的时间，“约七十年”，一说“一百零八年”。

978年，受卫藏统治者额达赤巴的父亲意希坚赞的派遣，从多康地区丹底（今西宁循化县以北）的佛教大师喇钦·贡巴饶赛（又译穆苏赛拔）出家学法的卢梅·楚臣喜饶等十人，回到藏地，宣告了佛教由此从多康传回卫藏。因此，佛教界也将这一年作为后弘期之始；在同一时期，古格王朝的柯热（又译柯日，后出家改名为意希沃）派仁钦桑布（985—1055）、玛·雷必喜饶等人到迦湿弥罗学法归来，佛教又在阿里地区得到了恢复，并传入卫藏。前者称为“下路传法”，后者称为“上路传法”。这样，因朗达玛灭佛和战乱而被破坏殆尽的藏地佛教，又重新发展起来，并且逐渐形成了各种教派，传译了大量的印度佛教经典，其影响与规模远远超出前弘期。

特别是信奉伊斯兰教的阿富汗突厥系伽色尼王朝，在马默德即位期间，从1001年至1027年，前后十七次远征北印度，破坏寺庙，残杀僧尼；继之兴起的廓尔王朝，又由王弟西哈布·乌德·丁·穆罕默德率领军队，自1175年后几次出征印度的旁遮普、古吉拉特，击败了印军，在北印度确立了穆斯林的统治，1202年又将势力扩展到孟加拉湾；1206年，西哈布·乌德·丁死后，他的部将库特布·乌德·丁·艾伯克，自立为王，建都于普里拉毗拉辛（即德里，相对以后建立的新德里，又称旧德里），印度从一个佛教国家变为穆斯林国家以后，大批印度僧侣携带经书（包括超岩寺珍藏本）逃往西藏，



密教的中心也随之从印度转移到西藏。

西藏后弘期佛教的佛经翻译极为兴盛,保存在藏文《大藏经》中的显教类经典主要是在前弘期译出的,而密教类经典则主要是在后弘期译出的。而后一类经典的数量远远超过前一类,构成了藏文《大藏经》的主体。后弘期参加译经的人很多。布顿《佛教史大宝藏论》中曾列举了到他撰书时为止的一百九十二位译师的名字,其中,属于前弘期的,有五十五人,始吞米桑布扎(又译图弥桑补扎),终朗喀迺(又译南喀迺);属于后弘期的有一百三十七人,始仁钦桑布(意译宝贤),终勒比洛卓。翻译所依据的原本以梵文为主,也有汉文和西域文字的。

后弘期的最著名的译师,有:仁钦桑布(958—1055)、释迦洛卓(又译卓弥释迦智,994—1078)、玛巴(1012—1097)、廓枯巴拉则,合称“四大译师”。特别是仁钦桑布,他翻译了十七种显教经、三十七种显教论和一百零八种密典,对于般若学和无上瑜伽部密法在藏地的流传,起了极大的推进作用。藏传佛教史上,将他以前翻译的密典,称为“旧密咒”,而将自他开始而翻译的密典,称为“新密咒”。

二、目录和版本

藏文佛典的目录,始编于前弘期赤松德赞(热巴巾之父)在位时。当时,柱德积(又译嘎哇贝寨)等人根据颇章东塘登迺(又译登噶尔玛、敦嘎、丹噶)寺(一说宫)收藏的佛经,编成了《登迺目录》。以后又根据桑耶(又译桑野)钦浦(又译钦朴、青朴)寺(一说宫)收藏的佛经,编成了《钦浦目录》;根据旁塘(又译庞塘、澎塘)无柱寺(又译嘎麦寺)收藏的佛经,编成了《旁塘目录》。热巴巾在位时,又



对这三部佛经目录加以增修,续入了一批新译。元末以后,《钦浦目录》、《旁塘目录》湮没不传,唯有《登迦目录》被编在藏文《大藏经》之中,流传至今。

《登迦目录》共分为十九大类:(一)大乘经(下分六小类)。(二)小乘经。(三)秘密怛特罗(又译密咒续,收事部和行部密典)。(四)陀罗尼。(五)名号。(六)赞颂。(七)愿文。(八)吉祥颂。(九)律藏(收说一切有部律典及注释)。(十)大乘经注释。(十一)中观论。(十二)禅修书(又名禅定书)。(十三)唯识论。(十四)大乘论集(又名大乘论)。(十五)小乘论。(十六)因明论。(十七)藏土撰述(收藏王等人的撰述)。(十八)已译未校的典籍。(十九)未译完的典籍。总计收典六百九十一一种(以上据法尊《西藏后弘期佛教》。吕澂《西藏佛学原论》将第三类和第四类合为一类,名“秘密怛特罗”;将第十八类和第十九类合为一类,名“待考”。故他认为《登迦目录》是“依三藏次第,分十七类,罗列群书”。见《吕澂佛学论著选集》,齐鲁书社1991年7月版)。

后弘期的佛经目录,有卢梅·楚臣喜饶等编的《显密经典分类和并列目录》;元初,迥丹热赤(又译世尊剑)等人根据奈塘(又译那塘、纳塘)寺藏经编的《奈塘目录》(又名《甘珠尔丹珠尔目录详指》);蔡巴·贡噶多杰根据贡塘(又名恭塘)寺藏经编的《蔡巴目录》(又名《甘珠尔目录》);布顿在《奈塘目录》、《蔡巴目录》等基础之上,校订增补而编成的《布顿目录》(又名《西藏所译出的佛经和论典目录》、《佛教法典分类目录》)。

其中,收典齐全、分类细致、影响深远的是《布顿目录》。它见于布顿的《佛教史大宝藏论》。作者自己介绍说:“本著作是以显密经典及其释论为根据;是以印度、克什米尔、金洲、楞伽洲、邬仗那、萨霍尔、尼泊尔、黎域、汉地、西藏等地的大善巧人士们所作的各种论著和所译的诸经论为根据;是以《颇章东塘敦嘎目录》和其

后出的《桑野青朴目录》、《澎塘嘎麦目录》、后期出的《纳塘丹珠尔译本目录》、大译师所译和著作的目录为根据；是以鲁麦（即卢梅·楚臣喜饶）等人所著的《显密经典分类和并列目录》为根据，并在此基础上，再补充后期出的译本，又增补各寺院所见典籍中凡未被列入目录，而又符合正量的诸教典，最后编成本书中的目录。”

《布顿目录》的内容是：将全部藏文佛典分为显教和密教两大类。显教和密教中又各按经藏和论藏分类。经藏在藏语中称为“甘珠尔”，意为教说翻译，又称正藏、佛部、教说部，专收契经和律典；论藏在藏语中称为“丹珠尔”，意为论著翻译，又称副藏、祖部、论疏部，专收翻译的论典和藏土撰述。

显教“经”（即甘珠尔）分为：（一）初转四谛法轮类经典（《律本事》等四种律典和《正法念处经》等小乘经）。（二）中转无相法轮类经典（《般若经》）。（三）末转抉择胜义法轮类经典（《华严》、《宝积》、《贤劫》、《解深密》、《法华》、《涅槃》等经）。（四）其他（回向、发愿、吉祥颂赞类经典）。

显教“论”（即丹珠尔）分为：（一）佛经个别密意的论典。下分：1. 初转四谛法轮类经释。2. 中转无相法轮类经释（包括般若类经释、现观庄严类论著、中观类论著、入菩萨行类论著）。3. 末抉择胜义法轮类经释（包括唯识类论著、入菩提道类论著、杂撰、书翰、修习次第及禅定书、佛本生类著述、因缘杂记类著述、赞颂、愿文、吉祥颂等）。（二）佛经总密意的论典（收陈那、法称、月官以及其他阿闍黎撰述的内明类、声明类、诗歌类著作）。（三）其他（收医方明、工巧明、星算占卜、其他术数类著作）。

密教“经”（即甘珠尔）分为：（一）事续部。（二）行续部。（三）瑜伽续部。（四）无上瑜伽续部（又名大瑜伽续部）。各类之下又立子目（参见本书第四章第一节）。

密教“论”（即丹珠尔）分：（一）各种密经的释论。（二）共通



密经的释论(收曼荼罗仪轨等)。各类之下又立子目(需要说明的是,《佛教史大宝藏论》汉译本所译的佛典分类目录的名称,不够清晰齐整,尚需进一步斟酌,在以上的叙述中,笔者根据自己的理解,对汉译本的个别文字作了修改)。

及至清代,则有乾隆二十二年(1757)敕编的《如来大藏经总目录》(又名《蕃藏目录》),它是甘珠尔的总目录。

藏文佛典在最初的六、七百年间,都是以手抄的单本的形式流传于世的。元仁宗(1312—1320在位)时,奈塘寺(位于日喀则西南)上师迥丹热赤在其弟子恰格巴拨希(又译软语隐福)于内地募得巨款的资助下,将前、后藏和阿里地区流传的藏文佛典全部搜集起来,置于奈塘寺,校刊、分类、编目,从而完成了藏文佛典的编集工作,形成了最早的藏文《大藏经》。与此同时,迥丹热赤还将这些经籍刊版流通,木刻的藏文《大藏经》也以此为始,世称“奈塘古版”。奈塘古版在流传过程中遭到损坏,今已不存。此后问世的藏文《大藏经》刻本,主要有:

(一) 永乐版 明成祖永乐八年(1410),命噶玛噶举黑帽系第五世活佛得银协巴根据奈塘古版复刻。刻出了全部的甘珠尔(经藏),又翻刻了丹珠尔中的六部论典(《般若论》、《中论》、《律论》、《对论》、二种《比量论》)作为附录,一并流行,共一百零八帙。每一帙均有明成祖作的《大明皇帝御制藏经赞》和《御制后序》。今存两部:一部藏于布达拉宫,一百零六帙,为明成祖赐给萨迦派祖师贡噶扎西之物;一部藏于色拉寺,一百零三帙,为明成祖赐给黄教祖师宗喀巴的弟子释迦治矢之物。印本用朱砂或云砂印刷,故又称“赤字版”。

(二) 万历版 明神宗万历三十三年(1605),根据永乐版翻刻,以黑字印行。今存少量残本。

(三) 理塘版 明万历三十七年(1609),噶玛噶举红帽系第六



世活佛曲吉旺秋(又译释迦也赞)应云南丽江府土司木增(纳西族)之请,于丽江刻成(此据周润年、李双剑《藏文〈大藏经〉概述》,见中国佛教协会《法音》1988年第12期)。《中国大百科全书·宗教卷》“藏文大藏经”条则称:里(理)塘版是“明崇祯年间(1628—1644)由云南丽江的纳西族土司木增赞助,据其家藏写本刻制”的)。仅有甘珠尔。清康熙三十七年(1698),被蒙古和硕特部首领达尔杰搬运到四川理塘寺存放。光绪三十四年(1908)毁于兵火。

(四)北京版 清康熙二十二年(1683),根据西藏色拉寺(一说夏鲁寺)藏本,于北京嵩祝寺刊刻。先刻出甘珠尔,至雍正二年(1724),续刻了丹珠尔。甘珠尔分为一百零七函,收典一千零五十五部;丹珠尔分为二百二十四函,收典三千五百二十二部(此据道安《中国大藏经雕印史》,见《现代佛教学术丛刊》第十册《大藏经研究汇编》)。《佛光大辞典》“西藏大藏经”条则说:北京版,“其大部分虽由梵文原典翻译,犹有小部分由巴利文圣典译成,另有从汉译等佛典之重译。总计甘珠尔部分收一〇六函一〇〇〇部,一说一〇五五部;丹珠尔则收二二四函五一〇〇余部,一说三九六二部”。经版于光绪二十六年(1900)被入侵的八国联军所毁。印本仅存两部:一部藏于法国国家图书馆,一部藏于日本京都大谷大学。1955年至1961年,日本将大谷大学藏本编为一百五十册,影印流通。其中,甘珠尔四十三册,丹珠尔一百零七册,另有目录一册,索引十七册。大谷大学图书馆还将北京版中的甘珠尔部分,与现存的梵本、汉译本对勘,编成了《西藏大藏经甘珠尔勘同目录》四卷,内分秘密、般若、宝积、华严、诸经、戒律六大部。

(五)卓尼版 清康熙六十年(1721)至雍正九年(1731),由甘肃临潭县卓尼寺第十一世土司莫索贡保刻出甘珠尔;乾隆十八年(1753)至乾隆三十七年(1772),由第十四世土司丹尚材让刻出丹珠尔。经版于1928年被河州马仲英所毁。



(六) 德格版 清雍正八年(1730)至乾隆九年(1744),由四川德格县德格寺第四十二世土司却吉·登巴泽仁创刻(所刻为甘珠尔全部和丹珠尔中的七函),其子贡噶·次乃嘉措续完(所刻为丹珠尔中的一百零六函)。其中,甘珠尔系根据理塘版刊刻,分为一百函,收典七百余部;丹珠尔系根据色拉寺(一说夏鲁寺)藏本并增补《布顿目录》中所收典籍刊刻,分为二百十三函,收典三千四百余部(此据《佛光大辞典》)。青海人民出版社1982年9月版王辅仁《西藏佛教史略》则说:“德格版《甘珠尔》计一一一四部,《丹珠尔》计三五五九部,共计四六七三部。”周润年、李双剑《藏文〈大藏经〉概述》说:德格版,“全书共三二六部,有四五六九个编号”。其中,《甘珠尔》一一〇八个编号,《丹珠尔》三四六一个编号。其经版至今完好。1934年,日本学者宇井伯寿等将日本东北大学图书馆收藏的德格版藏文《大藏经》,与汉文《大藏经》对勘,编成《西藏大藏经总目录》二册。全书分为佛说部(甘珠尔)和论疏部(丹珠尔)两大部类。佛说部,下分:律部、般若部、华严部、宝积部、经部、怛特罗部(包括十万怛特罗、古怛特罗、时轮经疏、陀罗尼集)六部;论疏部,下分:礼赞部、怛特罗部、般若部、中观部、经疏部、唯识部、阿毗达磨部、律部、本生部、书翰部、因明部、声明部、医明部、工巧明部、修身部、杂部、阿底沙(即阿底峡)小集部、目录部十八部。总计收典四千五百六十九部。日本学者金仓圆照等还编有《西藏撰述佛典目录》一册。全书分为二百三十帙,共收录西藏地区佛教撰述二千零八十三部,有各祖师的全书、丛书、文集、论著、传记、诗论、历书、戏剧等。与《西藏大藏经总目录》同为研究藏文佛典的目录学著作。

(七) 奈塘新版 第七世达赖喇嘛格桑嘉措(1708—1757),命颇罗乃·索南多杰主持刊刻。以奈塘古版为底本,参考《蔡巴目录》和《布顿目录》加以增补。清雍正九年(1731)至雍正十年(1732),刻出甘珠尔,分为一百函,收典八百部;乾隆六年(1741)至乾隆七



年(1742),刻出丹珠尔,分为二百二十四函,收典三千三百七十五部(此据吕澂《西藏佛学原论》)。经版原藏于奈塘寺,“文革”中被毁。日本大正大学、大谷大学等图书馆藏有它的印本。

(八) 拉加版 清嘉庆十九年(1814),由青海玛沁县拉加寺第一世住持罗桑达杰刊刻,为德格版甘珠尔的复刻本。

(九) 拉萨版 第十三世达赖喇嘛土登嘉措(1876—1933)命喜饶嘉措刊刻。以奈塘新版为底本,同时参校了德格版等版本。仅有甘珠尔。经版尚存,藏于拉萨布达拉印经院。

藏文《大藏经》除了上述九种版本以外,尚有塔尔寺(青海境内)版、昌都寺(西藏境内)版、拉卜楞寺(甘肃境内)版、杰昆彭寺(甘肃境内)版、却姆陀寺版等。所刻的均为甘珠尔。

藏文《大藏经》的国外版,有:1908年于蒙古乌兰巴托刻的库伦版和近代于不丹普那卡(又译布那克)刻的普那卡版。前者是以永乐版甘珠尔为底本刊刻的,凡一百零五帙;后者也仅有甘珠尔,其经版至今仍存。

在所有的藏文《大藏经》各版中,流传较广,影响较大的是上面介绍过的北京版、德格版和奈塘新版。

三、藏文佛典的特色

由于佛教传入汉地之时,正是印度大乘佛教兴起之时;佛教传入藏地之时,恰当印度密教兴起之时。因此,随之而传入的佛典也各有侧重。总的说来,在藏文《大藏经》中,显教经典不如汉文译本来得齐全;而在汉文《大藏经》中,密教经典(特别是无上瑜伽部密典)不如藏文译本来得周备。

但藏文《大藏经》中,也有相当数量的显教经典(主要是中晚期



大乘经典)是没有汉译本的。以奈塘新版为例,在甘珠尔中,无汉译本的戒律类典籍有十二部,经集类典籍有一百零九部,咒乘类典籍有三百三十一部;在丹珠尔中,无汉译本的般若类典籍有三十六部,中观类典籍有一百三十一部,经疏类典籍有三十六部,瑜伽类典籍有三十九部,小乘类典籍有五十二部,本生类典籍有五部,杂撰类典籍有四十部,因明类典籍有六十三部,声明、医明类典籍有三十五部,工巧明类典籍有二十四部,世论类典籍有十二部,补造(其他)类典籍有一百二十二部。总计有五百九十五部。

吕澂《西藏佛学原论》说,在甘珠尔中,“至于密部,汉译零落殊甚”。“以四部本典言,作密四根本咒经,《一切曼荼罗秘密咒经》(汉译缺)、《苏悉地经》(唐输迦颇罗译本同)、《苏婆呼童子经》(唐善无畏译本,又宋法天译本均同)、《禅定外编秘经》(汉译缺),汉译仅得其半;修密三根本咒经,《大日经》(唐善无畏译本同),又《外编》及《金刚手灌顶咒经》(汉译均缺);瑜伽密根本咒经,《摄真实秘经》(宋施护译本同),又《外篇》(汉译缺);无上瑜伽父部三类,《密集》(宋施护译本同),《赤黑夜摩金刚怖畏》及《金刚大阿啰梨咒经》(汉译均缺)。母部三类,《胜乐》(汉译缺)、《喜金刚》(宋法护译本同)、《时轮》(汉译缺)。总计汉译才得三之一耳。盖密乘之学降至晚宋始见完备,其无汉译者,率皆时代限之也。”在丹珠尔中,“西藏之显教大乘推崇龙树、无著二家,龙树本论《七十空性》和《中观》并重,汉译仅存《中论》,而其注疏佛护、月称之作,汉均不传。无著所宗慈氏五部,汉译亦缺其二,陈那绍世亲之业,法称益推衍之,而于汉译一无闻焉。”“其显乘论典作者约有二百家,汉土所传仅二十七人而已。”

因此,研究中后期大乘,不使用藏文资料是不行的。可惜的是,这些藏文佛典绝大多数没有译成汉文。而且,即使是在迄今为止翻译出版的少量的藏文佛典的汉译本中,译名五花八门,同一个



藏文名词(如人名、地名、寺名、宗派名、书名、术语等等)有五、六种译法,使读者如坠云雾之中,莫知适从。有关叙述藏传佛教历史的书籍也是如此。这在很大程度上制约了藏文佛典的普及和使用。这些需在藏译的翻译实践中,不断加以改进和提高。

第六节 其他语种的佛典

流传至今的佛教经典,除了相对完整、自成系统的巴利文、汉文、藏文《大藏经》,以及业已残缺的梵文、西域文佛典以外,还有用亚洲、欧洲和北美洲一些国家和地区的文字写成的各种佛典。这在我国,主要有西夏文、蒙文、满文以及前面已经提到过的傣文佛典;在国外,主要有日文、欧美文佛典。这中间,既有以含有经律论译本和本土的佛教撰述的《大藏经》形式传行于世的佛典,也有以小丛书或单本的形式流通的佛典。

一、西夏文佛典

西夏,本名大夏,是北宋仁宗明道元年(1032)即位的党项族(羌族的分支)部落首领赵元昊,于景祐四年(1037)正式宣布成立的一个国家。建都于兴庆府(今宁夏银川),据有二十二州,今宁夏、陕西、甘肃的西北部、青海的东北部和内蒙的一部分地区均为它所控制。西夏地处宋朝的边陲,先后与宋、辽、金对峙鼎立,历经一百九十年,而于南宋理宗宝庆二年(1226)为蒙古所灭。西夏文,便是赵元昊于即位以后,命野利仁荣等模仿汉字而创立的一种文字,呈方形,共有六千余字。其文在元代中叶仍流行于甘肃、宁夏



一带,到明代中叶还有少量使用者。

北宋景祐元年(1034),赵元旻文派人入宋,求得于宋太宗开宝四年(971)雕刻的《大藏经》(即《开宝藏》)一部,于兴庆府建造高台寺予以收藏,并请回鹘人将其译为西夏文,始西夏天授礼法延祐元年(1038),终天祐民安元年(1090),共译出三百六十二帙,八百十二部三千五百七十九卷。此后,还将一批藏文佛典转译为西夏文。不过,当时的西夏文佛典都是写本。元大德六年(1302),松江府僧录管主八在杭州大万寿寺以河西字(即西夏文)雕刻了一副《大藏经》经版,并印刷了三十余部,分送到宁夏等地寺院收藏,自此便有了木刻的西夏文《大藏经》。这部《大藏经》总计收典三千六百二十卷,于元武宗(1307—1311在位)、仁宗(1311—1320在位)时还被印刷过两次,共一百部。

今存的西夏文《大藏经》已非完帙,而且散落于各处。其中,1909年被俄人科兹洛夫等在我国内蒙古自治区额济纳旗的黑水城遗址发见并偷运回国的有三百多种二千多卷;1914年被英人斯坦因于同地获取运走的有数百卷(多为残卷);1917年在宁夏灵武县发现,现见藏于北京图书馆和甘肃等地的有数十种。这些经典有:《过去庄严千佛名经》、《现在贤劫千佛名经》、《大般若经》、《华严经》、《金光明经》、《悲华经》、《宝雨经》、《大孔雀明王经》、《顺正理论》、《经律异相》、《梁皇忏》、《华严经海印道场礼忏仪》、《四分律行事集要显用记》等。

二、蒙文佛典

蒙文,是元世祖忽必烈(1215—1294)在位时,命帝师八思巴(1239—1280)创制的一种文字,至元六年(1269)作为国字颁诏推



1632)达海对此作了改进,在字母旁边加点加圈,并改变某些字母的形体,增加了一些新字母,使之成为圈点文字。前者称为“老满文”,后者称为“新满文”,后世流传的都是新满文。新满文有六个元音字母,十八个辅音字母,另外还有专为拼写汉语借词(即外来词)用的十个字母。其行款也是从左往右的竖写,字母出现在词首、词中和词末时都有不同的写法。

早在清兵入关之前,满族居住地已经流传喇嘛教。入关以后,满族又广泛地接触了汉地佛教。这样,为适应满族中的佛教信仰者的需要,一些藏文、汉文佛典陆续地被转译为满文。雍正(1723—1735)初年,北京喇嘛教(其时喇嘛教已变为以黄教为主)土观呼图克图一世奉敕翻译并雕印满、蒙、藏三种文字对照的甘珠尔;乾隆二十四年(1759),和硕庄亲王允禄又奉命选择通习梵音的学者,将《大藏经》中的诸咒详加订译,编成《满、汉、蒙古、西蕃合璧大藏全咒》八十八卷,附《同文韵统》六卷、《字母读法》一卷、《读咒法》一卷,总计九十六卷,雕印后颁送京城直省各大丛林(寺院)(近代,商务印书馆曾以北京观音寺的收藏本为底本,影印流通);乾隆三十八年(1773),又敕命将汉文《大藏经》译为满文,此项工程一直到乾隆五十五年(1790)才告结束,诞生了满文《大藏经》,共计一百零八函,合六百九十九部二千四百六十六卷(见《卫藏通志》卷首刊载的乾隆帝《御制清文翻译大藏经序》、上海书店1989年8月影印蒋维乔《中国佛教史》卷四等)。但满文《大藏经》并非是汉文《大藏经》的全译。汉文《大藏经》中的大乘律、大乘论和小乘论没有被译出。近人也有将满文《大藏经》说成是根据藏文《大藏经》翻译的,这是不正确的。满文《大藏经》今存一部,见藏于日本。



四、日文佛典

日本佛教为北传佛教的一支,它是由中国佛教经朝鲜(韩国)传入日本而形成的。因此,在讲日本佛教的源始时,必须先了解朝鲜佛教。

古时,朝鲜半岛定居着马韩、辰韩、弁韩、高句丽等多个种族部落。这些部落经过长期的兼并战争,约在我国东晋初叶,形成了高句丽、新罗、百济三个国家。这便是朝鲜史书上说的“三国”。三国时代持续了三百多年,一直到唐高宗总章元年(668),新罗国在唐朝军队的帮助下,先后征灭了百济和高句丽,才建立了朝鲜历史上第一个统一的王朝。佛教就是在三国的初期,传到朝鲜的。

据高丽僧人一然写的《三国遗事》卷三和觉训写的《海东高僧传》卷一《释顺道传》记载,在高句丽国的小兽林王即位的第二年,即东晋咸安二年(372),前秦的苻坚曾派使者和僧人顺道送佛像与经书给高句丽。过了两年,前秦僧人阿道也来到高句丽。小兽林王为顺道修建了肖门寺,为阿道修建了伊弗兰寺。高句丽之有佛教自此而始。

另据《三国遗事》卷三说,在百济枕(一作沈)流王即位的那一年,即东晋太元九年(384),西域僧人摩罗难陀从建康(今江苏南京)取海路来到百济,被枕流王迎入宫中,厚礼相待。翌年,在国都江山城为摩罗难陀修建了寺庙,并度僧十人。这样,百济也有了佛教。约在我国南北朝时,高句丽僧人又将佛教带到了新罗。由于地理环境的缘故,高句丽、新罗佛教受我国北朝佛教的影响较大些,而百济佛教受南朝佛教的影响较大些。

日本佛教是佛教传入朝鲜一百八十年(即高句丽有佛教之始)



之后,从百济传入的。据《日本书纪》卷十九说,在日本钦明天皇即位的第十三年(552)十月,百济的圣明王派使者到日本,进献金铜释迦佛像一尊和经论、幡盖等物,并上表赞颂弘布佛法的功德。钦明天皇将佛像等物赐给大臣苏我宿祢稻目,稻目施舍安置,供奉礼拜。传统上将它看作是佛教正式传入日本的开始(见日本村上专精著《日本佛教史纲》,商务印书馆1981年11月版;日本道端良秀《日中佛教友好二千年史》,商务印书馆1992年6月版)。然而,日本《上宫圣德法王帝说》和《元兴寺伽蓝缘起》则记载百济圣明王进献佛像、经论的时间为钦明天皇七年(538)。近年以来,日本史学界一般倾向于后说。

再说日文,古代的日本,只有口头使用的语言,而没有书面使用的文字(见陈信德《现代日语实用语法》。商务印书馆1964年1月新1版)。推古天皇初年(593),圣德太子摄政,崇奉佛教,推古天皇十五年(607)七月,圣德太子派大礼小野妹子为使者到隋朝互通友好,求取经论,中日两国之间的政治、经济、文化交流由此而进入一个新的时代。圣德太子先后派遣了四次遣隋使(见道端良秀《日中佛教友好二千年史》),并派了一批留学生和学问僧随使入隋学习,汉文典籍因此而在日本得到了广泛的流布,汉文也成了日本的一种书面文字。圣德太子就用汉文撰写了《胜鬘》、《维摩》、《法华》三经的注疏。从舒明天皇二年(630)至宇多天皇八年(894),日本又派遣了十七次遣唐使。其中,有一次是为迎接遣唐使回国而派的,有三次是为送唐朝使节回国而派的。这就源源不断地将唐代文化带回日本,促进了日本文化的发展。相传,日文就是唐开元四年(716)随第九次遣唐使入唐的吉备真备等人回国后,以汉字为基础创立的。

日文由假名和汉字组成。现代日语中的假名共有七十一个,分为清音(表示清音的假名,按发音规则排成的表,称为“五十音



图”)、浊音、半浊音和拨音四种。每一个假名都有两种字体:一种叫做平假名,是参照汉字的草书创立的,为一般的书写、印刷体;另一种叫做片假名,是参照汉字的楷书创立的,一般用来记载非汉语的外来语或某些特殊的词汇(如似声词等)。日文中的汉字有1万多个(包括日本创造的独特的汉字),第二次世界大战以后,日本政府选定一千八百五十个基本字为“当用汉字”,即最常用的汉字。每个汉字都有两种读法。一种是“音读”,它来自古汉语的发音;另一种是“训读”,是根据日语词义的读法。假名和汉字按一定的语法结构组合起来,这便形成了日语的口语和书面语。

日本佛教使用的佛典在很长时期内是汉文佛典,以后渐渐出现了用日文写的日本佛教撰述,近代以后才开始将汉文、巴利文《大藏经》译作日文,编纂了各种版本的日文《大藏经》。故汉文《大藏经》始终是日本佛教界最为流行的佛教文本。由日本刊印的《天海藏》、《黄檗藏》、《缩刷藏》、《卍正藏》、《卍续藏》、《大正藏》等都是汉文《大藏经》。有关这些《大藏经》的情况,见本书第八章。

根据巴利文《大藏经》翻译而成的日文《大藏经》有:高楠顺次郎监修的《南传大藏经》七十卷(另有《索引》、《目录》各一卷)。

根据汉文《大藏经》翻译,并增入日本佛教撰述的日文《大藏经》有:国译一切经刊行会编的《国译一切经》二百五十五卷(其中,《印度撰述部》一百五十五卷,《和汉撰述部》一百卷。另外,各有《索引》一卷);国民文库刊行会编的《国译大藏经》三十一卷。

日本佛教宗派的丛书有:天台宗典刊行会编的《天台宗全书》二十六卷;天台宗典编纂所编的《续天台宗全书》第一期十五卷;高岗隆心等编的《真言宗全书》四十二卷;新编真宗全书刊行会编的《新编真宗全书》三十卷;国译禅宗丛书刊行会编的《国译禅宗丛书》二十二卷(第一辑十二卷、第二辑十卷);日莲教学研究所编的《日莲宗学全书》二十三卷等。



总收日本佛教撰述的丛书有：佛书刊行会编的《大日本佛教全书》一百五十五卷（另有《目录》一卷）。

解说佛教经典的辞书有：小野玄妙等编的《佛书解说大辞典》十三卷（另有《佛教经典总论》一卷）；三井晶史编的《佛像佛典解说事典》一卷；水野弘元等编的《佛典解题事典》一卷等。

此外，还有用日文撰述的各种佛教辞典、事典、年表、索引、目录、专著、史料、法话、全集、丛书等。仅据日本佛教书总目录刊行会编的《佛教书总目录》（2000）所列，当年日本出版的佛典近五千七百种，出版佛书的出版社有一百九十三家。日文佛典已成为在世界上有重大影响的佛教文本。

五、欧美文佛典

佛教在很长时间里，主要在亚洲的一些国家和地区流行。十九世纪以后，才在欧美一些国家传开，出现了用英文、德文、俄文、法文、意大利文、比利时文等欧美文字刊行的佛典，内容涉及佛教的历史、教理、经典、人物等，其中也包括了对梵文、巴利文、藏文佛典的移译和介绍。但总的来说，还没有形成规模和系列，其影响力也不如其他宗教来得大。

第六章 中国佛教义理类典籍

佛教自西汉哀帝元寿元年(前2),经西域正式传入中国以后,起初只是在西域来华的使团和商贾中流传,中土之士信奉的很少(见《魏书·释老志》)。没有多久,王莽托古改制,南方爆发绿林军起义,东方爆发赤眉军起义,北方爆发铜马等部起义,天下大乱。刘秀借农民起义之机,窃取政权,建立了东汉王朝。东汉之初,刘秀把主要精力化在巩固豪族统治,加强中央集权,以及发展社会经济上,在思想意识领域里,则主要是倡导谶纬神学,以便为自己的统治披上神秘的合法的外衣,因而对佛教这样的外来宗教,未闻有任何褒扬之举。

到了东汉王朝的第二代,即汉明帝执政时,由于天下大定,思想界也渐渐地活跃起来,故开始对佛教表示出一定的兴趣,佛教以西域使臣为媒介,传入朝廷,在王室和贵族中流传开来。明帝的异母弟弟楚王刘英,是王室中最早信奉佛教的一个人,他把佛陀当作神祇来祭祀,“诵黄老之微言,尚浮屠(佛陀)之仁祠”(见《后汉书》卷四十二《楚王英传》),并且依照佛教的教义,于每年的正月、五月、九月(三长斋月)的初一至十五日,修持居士的五戒(不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒),以期得到道家和佛教两系神祇的庇佑,获取现世利益,以至长生不老。刘英于永平十三年(70)因谋反事而被废,次年于遣送途中于丹阳自杀。可能是由于此案的牵



连,佛教遭到冷落,在此后的六、七年间寂没无闻,在史书和文物上没有留下任何印记。

一直到汉桓帝于延熹九年(166),以皇帝身份,在洛阳西北的皇宫——濯龙宫,设华盖,仿效祭天的仪式,同时祭祀“浮图”(佛陀)、黄老,佛教才重新活跃起来,民间奉佛的人也日益增多(见《后汉书》卷七《桓帝纪》、卷三十《襄楷传》)。汉献帝时,丹阳人笮融利用掌握广陵、下邳、彭城三郡运漕的财力,大起佛寺,“上累金盘,下为重楼,又堂阁周回,可容三千余人”。他还铸造了镀金的铜佛像,举行浴佛法会,“每浴佛,辄多设饮饭,布席于路,其有就席及观者且万余人”(见《后汉书》卷七十三《陶谦传》)。这表明佛教在社会上已有一定的知名度。

不过,东汉末年佛教的流布还是散点式的,非全方位的。流传的地点主要集中在四个区域:洛阳(东汉的京城)、江淮流域(丹阳、彭城、广陵等地)、四川、交趾(广州一带),而以洛阳为中心。东汉时期的译经几乎都是在洛阳进行的。由于当时一般人对佛教的义理不甚了了,再加上最初的传道者为了便于世人的理解和接受,或多或少地给佛教添加了一些神秘的色彩,把佛陀当作是祈求必应的神祇来宣传。因此,无论是王室贵族,还是庶民百姓,大多是把佛教当作是与神仙道术、社祀相似的一种宗教或方术来接受的。他们所理解的佛教教义,一是善恶报应,二是生死轮回。因善有善报,恶有恶报,故生时须省欲去奢,好生恶杀,多行布施(见东晋袁宏《后汉纪》卷十);因精灵不灭,轮回转生,故又常常在死者的墓室里雕刻佛像。近世以来,四川的考古发现证明,我国最早的佛教造像,大多出现在墓室的石壁和随葬品之中。例如,四川乐山麻浩一号崖墓的坐佛像是刻在墓内前室东壁门楣石上,与佛像平行雕刻的图像是一个赤足的垂钓者(见乐山市文化局《四川乐山麻浩一号崖墓》,《考古》1990年第二期)。绵阳何家山一号东汉崖墓发现的



五尊铜佛像和忠县涂井蜀汉墓发现的一佛二菩萨像都位于摇钱树主干上(见绵阳博物馆何志国《四川绵阳何家山1号东汉崖墓清理简报》,《文物》1991年第三期;赵殿增、袁曙光《四川忠县三国铜像及研究》,《东南文化》1991年第五期)。

在中国佛教经典产生和发展的历史上,是先有翻译经典,然后才有依据翻译经典的义理构筑起来的撰述经典。

东汉时期的佛教翻译经典,主要是桓帝、灵帝时代,从安息、大月氏、天竺、康居等国来华的西域僧根据胡本(西域文本)翻译的。为华夏提供第一批汉译佛经的是东汉桓帝建和二年(148)来华的安息国沙门安世高。安世高在译经的同时,还讲经说法。渐渐地在周围聚集起一批信众,其中有一个名叫严浮调(后改名严佛调)。严浮调是临淮(今江苏宿迁县西北)人,当时正值少年,颖敏好学,他在聆听了安世高的讲经之后,敬信佛法,于是决然落发出家,成了汉地第一个出家人。但由于当时佛教的律仪尚未入中国,严浮调当时只是以剃除须发,身着袈裟为出家的标志,而没有履行受戒的仪式。中国第一个登坛受戒的沙门是魏晋时的朱士行。严浮调在安世高的指导下,逐渐熟悉并掌握了胡语。安世高翻译的一些佛经,就是由安世高口头宣诵,他笔受成文的。此外,他还曾和安息国来华经商的优婆塞(居士)安玄合作,共同翻译了讲述大乘戒行的《法镜经》一卷。“理得音正,尽经微旨,郢匠之美,见述后代”(见梁慧皎《高僧传》卷一)。

在安世高的译籍中,有一部题为《安般守意经》(一卷)的小乘禅法类经典,其中提到“十黠”(严浮调称为十慧),即数息、相随、止、观、还、静、苦、集、灭、道,为出家少年(沙弥)必须修持的重要法门。然而安世高未遑诠释。安世高卒后,严浮调发愤忘食,因闲历思,撰写了《沙弥十慧章句》一卷(已佚,仅有作者写的自序《沙弥十慧章句序》见存于梁僧祐《出三藏记集》卷十之中)。从而诞生了中



国佛教的第一部撰述经典。中国佛教撰述史,就是以此为开端,从无到有,从少到众,从单一品种到各种体裁,全方位发展起来的,并以其数千部的惊人数量和包罗万象的丰富内容,驰名于中国古代文化之林的。

中国佛教撰述经典大致可以分为两大部类:一类是论述佛教教理以及在教理指导下的修持实践为主的典籍,称为义理类典籍;一类是以记叙佛教史迹和特定事项为主的典籍,称为文史类典籍。前者为佛教的理论著作,后者为佛教的文学著作和史学著作。

佛教义理类典籍的名目繁多,常见的有:章句、文句、句解、注释、注解、笺释、详解、略解、直解、要解、会解、集注、注、疏、大疏、略疏、文疏、义疏、科疏、科文、文义、疏钞、义钞、大意、游意、纲目、指归、枢要、演秘、料简、心要、玄谈、发隐、指掌、纶贯、策林、义章、探玄记、搜玄记、资持记、发挥记、开宗记、精解评林、论、约论、合论、全集、别集、法集等等。

但归纳起来,佛教义理类典籍不外乎注疏、论著、纂集三大板块。注疏中包括随文释义的注解和撮举大意的义疏两类;论著中,有综述佛法大义的通论,也有专就某一主题展开议论的专论;纂集中,有将佛经中的文句分类汇编的类书,也有将同一时代或历代的各种佛教著作汇集在一起的丛书,还有按宗派、个人或专题纂录的文集。

当然,有关中国佛教义理类典籍和文史类典籍的界定是相对的。有些佛教义理类典籍,如论著中涉及佛、儒、道三教关系的著作,纂集中解释佛典事数名相(名词术语)的辞书,涉猎许多佛教史实的类书,以及对佛教宗派史的研究具有重要史料价值的文集等,在研究时,也可作为文史类典籍来看待。另外,佛经的义疏和论著的界定也是相对的,不能望文生义,须视书中所述内容的侧重点而定。



第一节 前宗派时期的义学著作

中国佛教的发展,大致可以分为四个时期:一是东汉三国的初传期;二是魏晋南北朝的发展期;三是隋唐的鼎盛期;四是五代宋元明清的衰弱期。本节所说的“前宗派时期”,指的是自东汉末年佛教大量传入,至隋唐佛教宗派形成之前这一期间。所说的“义学著作”,指的是研究佛教义理的著作,即义理类典籍。具有中国特质的佛教哲理和修持体系是由这些典籍逐渐建构的。兹以朝代为序,概述如下。

东汉:东汉的佛教义学著作,除前面提到的严浮调的《沙弥十慧章句》之外,还有牟子的《理惑论》。牟子早先修习经传诸子,博学多识。汉灵帝以后,天下大乱,因而避世于交州(治所在今广州)。以“方世扰攘,非显己之秋”(见梁僧祐《弘明集》卷一《理惑论》),而锐志于佛教。当时,佛教属异质文化。佛教有关生死轮回、因果报应的教说,落发出家、不婚不娶、乞食为生的制度,以及起居、衣着、礼仪等方面的规范,都与中国传统的思想习俗迥然异趣,因而在社会上引起了一些人的惊诧和议论,特别是儒家礼教恪守者的反感和指责。为了消除世人的疑窦,调和佛教文化与华夏文化之间的矛盾,说明佛教究竟是怎么回事,牟子撰写了《理惑论》。全论由序言、正文和后语三部分组成。序言叙述说了牟子的生世以及撰论的缘由;正文分为三十七条(又称章),用宾主问答的方式写就。有佛陀生平的介绍,佛教戒斋和义旨的阐述,汉明帝感梦求法的记载,对原始道教神仙方术的批判等;后语解释了为何要取“三十七条”之数的原因,并且描述了“惑人”听闻这一席话以后,拜伏皈信的结局。尽管有关《理惑论》的形成年代,学术界尚存在



着一些分歧。有的学者认为它是三国以后的作品,但多数学者倾向于它形成于东汉末年。因此,如果说在中国佛教撰述经典中,严浮调的《沙弥十慧章句》为佛经注疏之祖的话,那么,牟子的《理惑论》则为佛教论著之祖。

三国:三国时期的佛教,主要是在魏国和吴国得到流传和发展的。魏都洛阳为北方佛教中心,吴都建业(今南京)为南方佛教中心。而地处西隅的蜀国有无佛教,虽然文献阙载,但从近世的考古发现来看,也曾有佛教的流传,只是没有形成一定的气候和声势而已。魏、吴两国都出现了一批翻译佛经,但就佛教义学著作而言,则基本上出自吴地。其体裁有两种:一为经序,一为经注。经序为翻译佛经的序言,经注为翻译佛经的注解。由于经序一般来说,文字较为简短,它通常是附在翻译佛经之首流传的,并不构成单本,故能作单本流通的实际上是经注。其间出现的义学著作有:支谦《了本生死经注》;康僧会《安般守意经注》、《法镜经注》、《道树经注》、《阴持入经注》(见梁慧皎《高僧传》卷一)。

西晋:西晋时,由于受魏正始年间(240—249)兴起的、以崇尚老庄自然无为思想为标志的玄学的影响,因主张一切诸法(事物和现象)本性空寂的《般若经》受到了学人的关注。《般若经》有《小品般若》(其译本有西晋竺法护译的《光赞般若经》、无罗叉等译的《放光般若经》、姚秦鸠摩罗什译的《摩诃般若波罗蜜经》)和《小品般若》(其译本有后汉支谶译的《道行般若经》、吴支谦译的《大明度无极经》、姚秦鸠摩罗什译的《小品般若波罗蜜经》)之分。其中,《小品般若》的注疏已在西晋出现。另外,随着佛教在社会上的势力的日益扩张,它与道教之间的矛盾也凸现出来,佛家也撰写了与《理惑论》性质相同的、针对外界非难的护教作品。其间出现的义学著作有:帛法祖《首楞严经注》;帛法祚《放光般若经注》、《显宗论》(见梁慧皎《高僧传》卷一)。

东晋：东晋末年，由于“八王之乱”，短暂统一的西晋王朝归于覆灭。时在南方的晋郡王司马睿（晋元帝）在建康（今南京）重建王朝，史称东晋，据有长江流域。而在北方，则相继出现了由匈奴、氏、羯、羌、鲜卑、汉等民族建立的十六国。此期的佛教，主要是在南方的东晋和北方的前秦（又称苻秦）、后秦（又称姚秦），以及西秦（又称乞伏秦）、前凉、北凉得到发展的。佛教义学上承西晋之风，而以《般若经》的讲习和疏论为中心，形成了般若学，并且产生了我国最早的佛教学派——般若学派。不过，这里所说的佛教学派，乃是一个宽泛的概念，指的是研究同一经典或课题的一批佛教学者。作为佛教学派中的个人，有些有师资授受关系，有些则没有，他们大多是以个人的身份进行活动的，没有一脉相承的传授系统，也没有统一的理论见解。而且他们往往博通经藏，对其他佛经也有颇为深入的研究，只是相比之下，尤擅某一经典而已。因此，所谓的般若学派，也就是指致力于《般若经》的研习、弘传并有自己的独到见解的一批学者，它是一个松散型的研究者集合体。

般若学派有“六家七宗”之别。

“六家”，指的是：一、本无宗。认为，“无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在于末有。若宅心本无，则异想便息。”（见唐吉藏《中论疏·因缘品》引）也就是说，一切事物的本性是“无”、“空”，只有确立了这一观念，才能消除世人对外物的执著追求，平息种种“异想”。其代表人物为道安、竺法汰（道安的同学）；二、即色宗。认为，“色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。”（见梁刘孝标《世说新语·文学篇注》引）也就是说，事物（色）的性质，并不是本来就有的。也不是先有了事物的性质，然后才有这一事物。事物是凭藉各种因缘条件产生的。因此，名义上是事物，实际上并非事物，它的本质是“空”（“虽色而空”）的。“空”不是独立于“色”之外的东西，而是寓于“色”之中的。“空”即是“色”，“色”即是



“空”。其代表人物为支遁。“即色”两字也因他的《即色游玄论》而得名；三、识含宗。认为，“三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆于梦中所见。其于大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空”（见唐吉藏《中论疏·因缘品》引）。也就是说，森罗万象的外部事物，均为梦中显现的境界，它们是虚幻不实的。而“心识”则是这些外部事物的发动者和主宰，只有灭却了种种颠倒的、迷惑的“心识”，才能位登佛地。其代表人物为于法开；四、幻化宗。认为，“一切诸法，皆同幻化，同幻化故名世谛。心神犹真不空，是第一义”（见日本安澄《中论疏记》引）。也就是说，一切事物皆为“幻化”，只有“心神”真实不空。其代表人物为道壹（竺法汰的弟子）；五、心无宗。认为，“心无者，无心于万物，万物未尝无。”（见东晋僧肇《肇论》引）也就是说，所谓的“心无”，指的是“心”不要为万物所牵制，但万物是客观存在的，它们不是虚无的。其代表人物支愨度、竺法蕴（竺法深的弟子）、道恒；六、缘会宗。认为，“缘会故有，名为世谛。缘散即无，称第一义谛”（见唐吉藏《中论疏·因缘品》引）。也就是说，万物因因缘条件的聚合而产生，此为世俗的真理观（世谛），万物因因缘条件的离散而消亡，此为超俗的真理观（真谛）。只要将事物分解为因缘条件，就可以得知这“缘会”的事物实际上是“空”的。其代表人物为于道邃。

“七宗”，指的是在上述六家以外，加上本无宗的支派——本无异宗。此宗认为，“从无出有，即无在有先，有在无后”（见唐吉藏《中论疏·因缘品》引）。万物从“无”而生，而“无”指的是“壑然无形”，即虚空、空间。其代表人物是竺道潜（字法深）。

在般若学“六家七宗”的带动下，东晋佛教义学全面上扬，无论是在质的方面还是在量的方面都上了一个台阶。一批重要的印度佛教经典，一经译出，便迅速地在社会上得到流布，随后就产生了它们的注疏。在大乘经中，除《般若经》以外，《法华经》、《维摩经》、



《胜鬘经》(北凉昙无讖译本)、《十住经》等也成为注疏的热点。此期,不仅契经有注疏,律本(如《十诵律》)和论典(如《毗昙》、《中论》)也开始有了注疏。另外,通过对实相、三乘、佛性、心神、六识、报验、神通等佛学问题的阐发,以及对外界非难的辩驳,形成了各种主题的佛教论著。

据梁慧皎《高僧传》、僧祐《出三藏记集》、《弘明集》、隋费长房《历代三宝记》、唐道宣《广弘明集》、《大唐内典录》诸书的记载,其间问世的佛教义学著作主要有:鸠摩罗什《实相论》、《大乘大义章》;康法畅《人物始义论》;支遁《即色游玄论》、《道行旨归》、《本业经注》、《四禅经注》、《辩佛性义》;竺法崇《法华义疏》;竺僧度《毗昙指归》;竺慧超《胜鬘经注》;道安《光赞折中解》、《放光般若折疑准》、《道行经集异注》、大小《十二门经注》、《密迹金刚经·持心梵天经甄解》、《贤劫八万四千度无极经解》、《十法句义》、《大道地经注》、《实相义》;竺法汰《放光般若经义疏》;竺僧敷《神无形论》、《维摩诘经注》、《穷通论》;僧卫《十住经注》;昙徽《立本论》、《六识旨归》;慧远《沙门不敬王者论》、《三报论》、《明报应论》、《法性论》、《三乘统要》、《辩心识论》(又名《辩心意识》)、《大智度论要略》;道融《法华义疏》、《大品般若经义疏》、《金光明经义疏》、《十地经义疏》、《维摩经义疏》;昙影《法华义疏》、《中论注》;道恒《释驳论》;僧肇《般若无知论》、《不真空论》、《物不迁论》、《涅槃无名论》、《维摩经注》;慧猷《十诵律义疏》;谢敷《识三本论》;谢灵运《辩宗论》;郗超《奉法要》、《通神咒》、《明感论》;孙绰《喻道论》等。

南北朝:南北朝时,我国南方自东晋恭帝元熙二年(420),刘裕代晋称帝以后,先后经历了宋、齐、梁、陈四个朝代,史称南朝。北方于北魏太武帝太延五年(439)实现了统一。初为北魏,以后北魏分裂为东魏、西魏,东魏、西魏又分别为北齐、北周所取代,前后经历了五个朝代,史称北朝。



南朝诸帝一般都崇奉佛教，他们鼓励译经，修筑寺庙，营造佛像，请高僧讲经说法，组织大型佛教类书、丛书、佛经目录等著作的编写，有的还亲自为佛经作注作疏，撰写佛教论著，甚至舍身佛寺，甘为寺奴，由群臣奉钱赎请，方才还宫（如梁武帝、陈武帝、陈后主），从而极大地影响了整个社会的思想和风气，使佛教深入到社会的各阶层和各个领域，至梁武帝时，南朝佛教达到了全盛。

北朝诸帝对佛教的态度各不相同，有崇信的，也有不信的，还有若即若离的。因而北朝佛教的发展不像南朝佛教那样一直走势坚挺，而是历经波折的。在北魏太武帝和北周武帝即位期间，由于这两位皇帝偏向于道教，并出于政治、经济等因素的考虑，曾两次在全国范围内禁毁佛教。他们下诏平毁寺庙，禁除经像，没收寺产，限令僧尼还俗，甚至坑杀沙门。致使佛教从合法的存在变为非法的存在，受到了前所未有的沉重打击。佛教史上将这两次灭佛，以及后来唐武宗、后周世宗分别发动的灭佛运动，称为“三武一宗灭佛”，其中前三次尤为苛厉，故又称“三武灭佛”、“三武法难”。但由于北魏太武帝和北周武帝在毁佛后没几年都死了，嗣位的新皇帝并没有继承他们的毁佛政策，相反，一即位就宣布改弦易辙，重兴佛教，因此，佛教迅速反弹，很快恢复了禁毁前的状况，并快速推进，超出了禁毁前的规模。再加上北朝的多数皇帝是笃好佛教的，因而在北朝，虽说佛教遭受过短时期内的严重打击，但就其发展势头而言，仍然是一波接一波推进向前的。驰名海内外的佛教雕塑群——北魏的云冈石窟（位于山西大同市西郊十六公里的武周山南麓）、龙门石窟（位于河南洛阳市南郊十三公里伊河入口处两岸的龙门山和香山）、麦积山石窟（位于甘肃天水市东南四十五公里的麦积山）、天龙山石窟（位于山西太原市西南）、响堂山石窟（位于河北邯郸市西南的南、北响堂山），就是在其间开凿的。

南北朝时，佛教义学十分发达。其中，因对某些经典进行专门



的深入的研究,形成了一些新的佛教学派。这主要有:涅槃学派、成实学派、毗昙学派、地论学派和摄论学派。

涅槃学派:因研习《大般涅槃经》而得名。《大般涅槃经》是一部论述如来常住、一切众生皆有佛性的大乘经典,有几个本子。此派最初研习的是东晋义熙十三年(417)由法显、佛陀跋陀罗译出的《大般泥洹经》六卷(又称《六卷泥洹》)。待北凉玄始十年(421)昙无讖译出《大般涅槃经》四十卷(又称大本《涅槃经》、北本《涅槃经》),宋文帝又令慧严、慧观等人,参酌法显的译本,对昙无讖译本加以删订,另成《大般涅槃经》三十六卷(又称《南本涅槃经》)以后,北朝学者以研究《北本涅槃经》为主,南朝学者以研究《南本涅槃经》为主。此派的代表人物有:刘宋的竺道生、慧观、宝林、慧静、法瑶、僧宗、齐代的法安、梁代的宝亮、北周的宝象、昙延等。其中,竺道生立顿悟成佛义,为顿悟派首领;慧观立渐悟成佛义,为渐悟派首领。

成实学派:因研习《成实论》而得名。《成实论》有十六卷,是印度河梨跋摩为批判小乘说一切有部理论,论述小乘空观而写的一部著作,内容中也有一些大乘的见解。姚秦弘始十四年(412)由鸠摩罗什译出。此派的代表人物有:刘宋的僧导、齐代的僧柔、慧次、梁代的法云、僧旻、智藏,陈代的宝琼、洪偃、智颢,北魏的僧嵩、昙度、北齐的灵询等。其中,刘宋的僧导为南方寿春系的开创者,北魏的僧嵩为北方彭城系的开创者。

毗昙学派:因研习《阿毗昙心论》、《杂阿毗昙心论》而得名。《阿毗昙心论》有四卷,是印度法胜为阐释小乘佛教的基本概念(名数)而写的一部著作,东晋太元十六年(391)由僧伽提婆译出;《杂阿毗昙心论》有十一卷,是印度法救为解释《阿毗昙心论》而写的著作,刘宋元嘉十年(433)由僧伽跋摩译出。它们都是小乘说一切有部的重要论书。此派的代表人物有:刘宋的僧镜、齐代的智林、梁代的慧集、北齐的慧嵩等。



地论学派:因研习《十地经论》而得名。《十地经论》有十二卷,是印度世亲为解释《十地经》(相当于《华严经·十地品》)而写的一部著作,其内容主要是讲菩萨修行的阶次以及“如来藏缘起”说的。北魏永平元年(508),由菩提流支、勒那摩提译出。地论学派分为两派:一为南道派,因住在相州(治所在今河北临漳县西南邺镇)进洛阳的南道而得名。一说此派源于勒那摩提,而勒那摩提在译《十地经论》时住在洛阳御道街的南面,故得名“南道”。此派主张佛性本有,第八识(阿梨耶识)为净识。创始人是北魏的慧光(勒那摩提的弟子),传承者有北齐的法上、僧范、惠顺,北周的慧远、灵裕等;二为北道派,因住在相州进洛阳的北道而得名。一说此派源于菩提流支,而菩提流支在译《十地经论》时住在洛阳御道街的北面,故得名“北道”。此派主张第八识为妄识,第九识(庵摩罗识)才是净识。创始人是北魏的道宠(菩提流支的弟子),传承者有北魏的志念等。至南北朝末年,北道派因在教义上与摄论学派相近而合并,唯南道派独步当时。

摄论学派:因研习《摄大乘论》而得名。《摄大乘论》有三卷,是印度无著为解释《大乘阿毗达磨经·释大乘品》而写的一部著作。其内容主要是论述大乘瑜伽行派的关于所知依、所知相、入所知相、彼入因果、彼因果修差别、修差别中增上戒、增上心、增上慧、彼果断、彼果智等“十种殊胜”义的。其中,第一、二种殊胜为“境”,第三至八种殊胜为“行”,第九、十种殊胜为“果”。陈天嘉四年(563),由真谛译出。此派的代表人物有:梁代的慧恺(一作智恺),陈代的法泰、靖嵩、僧宗、昙迁等。

上述五个佛教学派中,就其成立的年代而言,依次为:涅槃学派、成实学派、毗昙学派、地论学派、摄论学派,这与这些学派崇奉的经论的译出年代不完全一致;就其学说的流播方向而言,《涅槃》、《成实》、《毗昙》、《摄论》之学初盛于南朝,尔后才传入北朝,只



有《地论》之学是北朝的产物,并一直流传于北朝,在南朝研习《地论》的人几希;就其所据经典的性质而言,《涅槃》、《地论》、《摄论》均为印度大乘有宗的经典,《毗昙》为小乘有宗的经典,《成实》为小乘空宗的经典。

南北朝佛教学派和佛教学派以外的其他学者撰写的佛教义学著作,根据佛教史传和经录上的记载,主要有:

刘宋:竺道生《二谛论》、《佛无净土论》、《善不受报论》、《顿悟成佛论》;宝林《涅槃记》、《异宗论》;法宝《金刚后心论》;慧观《内禁轻重》、《辩宗论》、《论顿悟渐悟义》;慧义《会通论》;僧馥《胜鬘经注》;慧静《维摩经注》、《思益经注》、《涅槃略记》、《大品旨归》、《达命论》;昙无成《实相论》、《明渐论》、《申无生论》;僧舍《神不灭论》、《法身论》、《业报论》、《法华宗论》;道舍《释异十论》;昙谛《会通论》;僧导《成实论义疏》、《三论义疏》、《空有二谛论》;法愍《显验论》、《大道地经注》;僧宗《法性论》(又名《始元论》)、《觉性论》(又名《佛性论》);道亮《成实论义疏》、《泥洹经义疏》、《毗昙玄论》;法珍《涅槃经义疏》、《法华经义疏》、《大品经义疏》、《胜鬘经义疏》;道猷《胜鬘经注》;慧通《大品义疏》、《胜鬘义疏》、《杂心论义疏》、《毗昙义疏》、《驳夷夏论》、《显证论》、《法性论》;僧璩《戒众论》、《胜鬘文旨》、《述竺道生善不受报义》、《僧尼要事》(又名《十诵僧尼要事羯磨》);颜延之《杂识观》等。

齐:道盛《生死本无源论》;弘充《文殊问菩提经注》、《首楞严经注》;智林《二谛论》、《毗昙杂心论》、《十二门论注》、《中论注》;法瑗《胜鬘经注》、《微密持经注》;僧柔《七玄论》;慧基《法华义疏》、《遗教经注》;法安《净名义疏》、《十地义疏》;道俨《决正四部毗尼论》;超度《律例》;法颖《十诵律比丘戒本》、《十诵律比丘尼戒本》、《十诵律羯磨杂事》;智称《十诵义记》;周颙《三宗论》;萧子良《净住子》、《法集》、《僧制》、《清信士女法制》、《注遗教经》、《注优婆塞戒



经》、《杂义记》；刘虬《注法华经》、《注无量义经》等。

梁：宝亮《涅槃义疏》；慧集《毗昙大义疏》；僧旻《众经要钞》、《般若经注》；僧朗（另作法朗、慧朗）《大般涅槃经注》；僧祐《出三藏记集》、《弘明集》、《释迦谱》、《法苑集》、《十诵义记》、《世界记》；宝唱《续法论》（为续刘宋陆澄《法论》之作）、《法集》、《经律异相》、《出要律仪》；法云《成实论疏》；智藏《大品义疏》、《小品义疏》、《涅槃义疏》、《法华义疏》、《十地义疏》、《金光明义疏》、《成实论义疏》、《百论义疏》、《阿毗昙心论义疏》、《义林》；僧盛《教诫比丘尼法》；慧皎《涅槃义疏》、《梵网义疏》；梁武帝《摩诃般若波罗蜜经注》；梁简文帝《法宝联璧》；虞孝敬《内典博要》等。

陈：真谛《明了论疏》、《摄论疏》、《俱舍论疏》；宝琼《成实玄义》、《成实文疏》、《涅槃疏》、《大品疏》、《大乘义》、《法华疏》、《维摩疏》；昙瑗《十诵疏》、《戒本羯磨疏》、《僧家书仪》等。

北魏：昙度《成实论大义疏》；昙显《菩萨藏众经要》、《百二十法门》；昙鸾《安乐集》；道辩《维摩注》、《胜鬘注》、《金刚般若经注》、《小乘义章》、《大乘义》；道宠《十地论疏》；昙无最《大乘义章》等。

北齐：僧范《华严疏》、《十地疏》、《地持疏》、《维摩疏》、《胜鬘疏》；慧顺《十地疏》、《地持疏》、《华严疏》、《维摩疏》；灵询《维摩疏记》；法上《十地疏》、《地持疏》、《楞伽疏》、《涅槃疏》、《佛性论》、《大乘义章》、《增一法数》；僧稠《止观法》；慧光《华严疏》、《涅槃疏》、《维摩疏》、《十地疏》、《四分律疏》、《玄宗论》、《大乘义律章》、《僧制》、《地持疏》、《胜鬘注》、《遗教经注》、《温室经注》、《仁王般若经注》；道纪《金藏论》等。

北周：释亡名《至道论》、《淳德论》、《遣执论》、《去是非论》、《影喻论》、《修空论》、《不杀论》；僧琨《论场》；慧善《散华论》；宝象《涅槃疏》、《法华疏》；静霄《三宝集》；道安《二教论》；慧影《伤学论》、《存废论》、《厌修论》；僧勔《十八条难道章》、《释老子化胡传》等。



从以上材料可以看出:虽说南北朝佛教义学总的特点是大小乘并弘,经律论同传,但大乘学说及其经典在研究与传播上,始终占据着绝对的优势。这种情形不仅在东晋南北朝时已凸现出来,而且在以后的发展过程中得到了延续和增强,成为中国佛教的主流与特色。大乘经典中的《大品》、《小品》、《金刚》、《涅槃》、《维摩》、《思益》、《法华》、《胜鬘》、《华严》、《十地》、《楞楞严》、《楞伽》、《微密持》、《金光明》、《遗教》、《无量义》等经,《地持》、《梵网》、《优婆塞戒》等律,《摄论》、《地论》、《中论》、《百论》、《十二门论》等论,尤受学人的青睐,有关的注疏也最多。即使是一些小乘经典,如南朝流行的《十诵律》、北朝流行的《四分律》,以及成实、毗昙学派崇奉的《成实论》、《阿毗昙心论》、《杂阿毗昙心论》等,由于研究者中有不少是大乘学者,他们是把小乘学说当作是大乘学说的初阶、小乘经典为学习佛教基本知识的入门书来看待的,因而在研究理会时,往往融入了一些大乘思想的成份。因此,同样是十诵律学、四分律学、成实学、毗昙学,在印度和在中国所包含的思想内容是不同的。在印度,它们是纯粹的小乘学,而在中国,它们是在大乘学(犹如高级研究班)指导下的小乘学(犹如初级研究班),或者是大乘学的一部分(如十诵律学、四分律学)。

从体裁来看,在南北朝佛教义学著作的三大板块中,除佛经注疏大量增加,而且相对集中于三、四十部热门经典上以外,佛教论著的比例急剧上升。这些论著主题鲜明,论议纵横,融中印思想文化为一炉,具有较为严密的逻辑性,表明中国佛学日趋成熟。同时,佛教纂集也开始崭露头角。这些纂集,有的对佛教资料进行搜索整理,编为总集(如《弘明集》等);有的摘录佛教经律论上的重要论述,分类排纂,编为类书(如《内典博要》、《法宝联璧》、《经律异相》等);有的撮举大乘佛教和小乘佛教的纲要义门,对其中所涉的重要术语进行阐释,编为义章(如《大乘义章》、《小乘义章》等)。所



有这些,对隋唐佛学的进一步繁荣和佛教宗派的形成,提供了丰富的思想资料。

前宗派时期的佛教义学著作,由于年代久远,其间变故迭起,因此,前面在叙述佛教义学著作的发展史中提到的众多典籍,绝大多数已经散佚。今存者有:三国孙吴陈慧《阴持入经注》二卷;东晋僧肇《肇论》一卷、《注维摩诘经》十卷、道安《人本欲生经注》一卷、鸠摩罗什《大乘大义章》三卷;刘宋竺道生《妙法莲华经疏》一卷、僧璩《十诵羯磨比丘要用》一卷;梁僧祐《释迦谱》五卷、《出三藏记集》十五卷、《弘明集》十四卷、宝唱《经律异相》五十卷、宝云《法华经义记》八卷、宝亮等《大般涅槃经集解》七十一卷、梁武帝(一说梁代诸大师)《慈悲道场忏法》一卷;陈惠达《肇论疏》三卷、慧思《诸法无净三昧法门》二卷、《法华经安乐行义》一卷、《立誓愿文》一卷、《随自意三昧》一卷、《授菩萨戒仪》一卷;北魏昙鸾《往生论注》二卷、《略论安乐净土义》一卷、《赞阿弥陀佛偈》一卷、灵辩《华严经论》一卷、慧光《华严经义记》一卷;北周慧远《大乘义章》二十六卷、《无量寿经义疏》二卷、《观无量寿经义疏》二卷、《大般涅槃经义记》十卷、《地持论义记》十卷、《十地论义记》八卷、《维摩经义记》八卷、《温室经义记》一卷;北齐灵裕《华严经文义记》一卷等。

另外,还有一些传今的著作,虽然署名前宗派时期的僧人,但近代学者根据历史上的记载,以及这些著作的结构内容来分析,认为它们是后代伪托的作品,其真实性是有疑问的。属于这一类著作有:一、《宝藏论》。一卷。署名东晋(或称姚秦,后秦)僧肇撰。但其内容却引用了唐代长安四年(704)由实义难陀翻译的《入楞伽经》的经文,可以推定为中唐时的作品。二、《金刚般若波罗蜜经注》。一卷。署名东晋僧肇撰。但其内容十之七八与天台宗智顓的《金刚经疏》相同,颇疑是后人删节智顓疏而成。三、《大乘止观法门》。二卷。署名陈代慧思撰。但其内容是根据被列为“疑伪



论”的《大乘起信论》构建的。四、《少室六门集》二卷(内收《心经颂》、《破相论》〔又名《观心论》〕、《二种入》、《安心法门》、《悟性论》、《血脉论》六种)、《达摩和尚绝观论》一卷(敦煌本)、《南天竺菩提达摩禅师观门》一卷(又名《大乘法论》,敦煌本)。署名梁代菩提达摩撰。但据史传上记载,达摩并没有撰过这些著作。五、《金刚经颂》。一卷。署名梁代傅翕撰。但其颂处处引用遍计、依他、圆成等名,而这些译名乃出自唐代玄奘译的《解深密经》、《瑜伽师地论》、《成唯识论》等经典,故当是中唐以后他人所作。六、《妙法莲华经义记》。二十二卷。署名梁代法云撰。但其内容多与隋代智颢《法华玄义》、《法华文句》、吉藏《法华疏》等书中所引“光宅(法云)云”不同,疑为隋唐间他人之作。

因此,根据真实性和重要性两条原则判别,见存的前宗派时期的佛教义学著作,以姚秦僧肇的《肇论》、《注维摩诘经》、梁代僧祐的《释迦谱》、《出三藏记集》、《弘明集》、宝唱的《经律异相》、宝亮等《大般涅槃经集解》、北魏昙鸾《往生论注》、《略论安乐净土义》、北周慧远《十地论义记》、《大乘义章》等为重要。由于僧祐、宝唱的作品也可列为文史类典籍,本书第七章将作介绍;昙鸾为净土宗的祖师,本章第九节中将作介绍,故以下介绍的是《肇论》、《注维摩诘经》、《大般涅槃经集解》、《十地论义记》、《大乘义章》五部要典。

一、《肇论》 一卷。姚秦僧肇撰。僧肇的生平事迹见《高僧传》卷六。通行本有《大正藏》(第四十五册)本等。本论原为几篇独立行世的论文,南朝梁、陈之间,经无名氏汇编成集,并以僧肇的“肇”字命名,题为《肇论》。全书由《宗本义》、《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》五篇文章组成,主要论述了般若义旨,为东晋般若学的名作,影响至为深远。

(一)《宗本义》。主要阐述了本无、实相、法性、性空、缘会等名相虽异,而义理实一的理论。认为只有把“性空”看作是“诸法实



相”，才是般若正观。由于此篇的文体似名相解释，与其他诸篇的论式风格殊异，故近代也有人认为它是后人所作。（二）《物不迁论》。主要针对把万物看作是迁徙变易的“常情”而作。作者认为，事物本无“来”，也无“去”，表面上看事物在运动，实际上并没有运动。但万物也不是静止的，而是动即静，静即动，动静一如不异。（三）《不真空论》。主要针对般若学派中心无、即色、本无三派谈“空”时的偏颇而作。认为，说“有”，并不是指有真实的物体，说“无”，也不是指绝对虚无，一无所有。“空”并不是离开具体事物独立自存的东西，而是寓于万物之中（“立处即真”），与万物相即而不相离的。（四）《般若无知论》。主要针对因以般若为有知，而有所取的观点而作的。认为，“知”是由相引起的，有生灭的相状，才有通过“言象”得到的知。而般若所要认识的是反映事物本体、实质的“真谛”，真谛是没有相状的，也就不可能产生知。而且有所知，必然有所不知。只有无所知，才能无所不知。论末附有《刘遗民问》、《答刘遗民书》。（五）《涅槃无名论》。为答秦主姚兴而作。前有《上秦王表》（又名《表上秦主姚兴》）。本论按“九折十演”组织。九折十演中的“九折”，托为“有名曰”，有：核体、征出、搜玄、难差、责异、诘渐、讥动、穷源、考得。“十演”，托为“无名曰”，有：开宗、位体、超境、妙存、辨差、会异、明渐、动寂、通古、考得。主要是说，涅槃之道，寂寞虚旷，微妙无相，既不可能通过言象来表述，也不可能由心感知。近人对本论的真伪有争论。有的从体裁、文笔、史实和思想诸方面分析，认为此篇的内容不像是僧肇写的，但也有人肯定它是僧肇的真作。

有关《肇论》的注疏极多。现存的有：陈代惠达《肇论疏》二卷（原三卷）、唐代元康《肇论疏》三卷、惠澄《肇论疏》三卷、宋代遵式《肇论疏科》一卷、《注肇论疏》六卷、晓月《夹科肇论序注》一卷、净源《肇论中吴集解》三卷、《肇论集解令模钞》二卷、悟初等《梦广和



尚释肇论》一卷、元代文才《肇论新疏》三卷、《肇论新疏游刃》三卷、明代德清《肇论略疏》六卷等。

二、《注维摩诘经》 又名《维摩诘所说经注》、《维摩诘经注》、《注维摩经》、《净名集解》。十卷。姚秦僧肇撰。通行本有《大正藏》(第三十八册)本等。初,鸠摩罗什于弘始八年(406)翻译《维摩经》,僧肇作为弟子,参预了译事。罗什在翻译时,曾对经文作了阐释,这些阐释为僧肇所记录。于是,约在次年,僧肇根据其师的讲解以及自己的研究心得,撰成了这部注书,为《维摩经》注疏之祖。书首有僧肇《序》,以“本”、“迹”为论题,融会《法华经》等经所说的教理,揭示了《维摩经》的本义。书中依照经文的次序,对其中的义理作了解释。据僧传记载,在僧肇注之外,竺道生、僧睿也曾为《维摩经》作过注。今本《注维摩经》除了合罗什、僧肇注之外,也融合了竺道生、僧睿之说,而以僧肇注为全书的主轴。与《肇论》不同,僧肇的这部注书很少采用老庄的文辞。

三、《大般涅槃经集解》 又名《大般涅槃经义疏》、《大般涅槃经疏》、《涅槃经集解》。七十一卷。梁代宝亮等撰。宝亮的生平事迹见《高僧传》卷八。通行本有《大正藏》(第三十七册)本等。梁天监八年(509),宝亮奉敕撰《涅槃经义疏》十万余言,梁武帝亲自为之序。但传今的《大般涅槃经集解》卷首的《叙经题》中,除列有梁武帝的序言以外,还提到了道生、僧亮、法瑶、昙济、僧宗、宝亮、智秀、法智、法安、昙准等十法师的序言,其内容包括:释名、辨体、叙本有、谈绝名、释大宗、解经字、核教意、判科段。另外,在正文中还引作了昙爱、昙谏、道慧、慧朗、慧诞、智藏、明骏、法莲、敬遗等师的解释。特别值得注意的是,凡是引用上述众家(明骏除外)的学说,都分别用某某“叙曰”、“述曰”、“曰”的方式表述,而在引用明骏的言论时,独称“明骏案”。故《集解》的实际编纂者是明骏。另据《续高僧传·法朗传》记载,法朗(又称僧朗),还有宝唱也参加了本书的



编注。因此,今本《集解》乃是明骏等人综合了宝亮《涅槃经义疏》以及梁代诸师的学说而成的。它是现存最古的《涅槃经》注疏,也是南朝涅槃学说的集大成者。由于本书成于梁天监初年,故梁代三大法师中,只有智藏之说被引用了一则,僧旻、法云二师都未曾提及。《大般涅槃经》有南北两本,《集解》所解释的是南本《涅槃经》,方式为随文释义,而引证之文较少。解释北本《涅槃经》的有北周慧远的《大般涅槃经义记》二十卷(今存)。

四、《十地论义记》 又名《十地义记》、《十地论疏》。原为十四卷,今存八卷。北周慧远撰。由于慧远活到隋开皇十二年(592),故也题“隋慧远撰”。成于北周末年、隋代初年。慧远的生平事迹见《续高僧传》卷八。通行本有《卍续藏经》(第七十一册)本等。本书为世亲《十地经论》的注释。书中着重论述了《十地经论》中所说的“心意识”问题。认为,阿梨耶识(这一术语在《十地经论》中并没有提到)与心意识不同,阿梨耶识为真识,心意识为妄识。所谓的“真如缘起”,就是阿梨耶识缘起。它是研究地论学派的重要的思想资料,并对后来华严宗的“六相圆融”义的形成,产生重大的影响。

五、《大乘义章》 二十卷。北周慧远撰。约成于北周之末、隋代之初。通行本有《大正藏》(第四十四册)本等。慧远是地论南道派的传人,其师法上曾撰有同名的《大乘义章》六卷、《增一法数》四十卷(均佚),采用按所含数字的大小依次排列佛教术语(名相),然后予以解释的体例编就。慧远的这部著作便是继承其师的编法撰成的。全书原为十四卷,分为五聚,凡二百四十九门,传今的本子分为二十卷,只有四聚二百二十门。原书的结构是:(一)教法聚。下分《众经教迹义》、《三藏义》、《十二部经义》三门。(二)义法聚。下分《佛性义》、《假名义》、《入不二门义》、《二谛义》、《二无我义》等二十六门。(三)染法聚。下分三类,总计六十门。其中,



“烦恼义”有《二障义》、《三障义》等三十门，“诸业义”有《身等三业义》、《三性业义》等十六门，“苦报义”有《二种生死义》、《四生义》等十四门。（四）净法聚。下分两类，总计一百三十三门。其中“因法”有《发菩提心义》、《回向义》、《金刚三昧义》等一百十五门，“果法”有《大般涅槃义》、《无上菩提义》、《净土义》等十八门。（五）杂法聚。下分三十九门，今佚。本书解释了当时流行的各种重要的经论中的名相，一般是先陈小乘（《毗昙》、《成实》）之说，后申大乘（《涅槃》、《地论》、《摄论》、《三论》等）之旨，纲目井然，辨析详尽，南北朝诸学派的许多思想学说赖此而得见一斑。

由于书中对《成实论》颇多肯定，故也有些学者认为，《大乘义章》所分的五聚，得受于《成实论》所分五聚（发谛聚、苦谛聚、集谛聚、灭谛聚、道谛聚）的启发。另外，本书还多处引用《大乘起信论》，它与慧远的另一部著作《大乘起信论义疏》四卷、梁智恺《一心二门大意》一卷、北周昙延《大乘起信论义记》二卷，同为有关《起信论》的最古文献。一些学者根据这些著作的撰成年代与梁代真谛的译经时间相距很近，从而肯定《大乘起信论》为真谛所译，但也有些学者对此持反对意见。

第二节 天台宗教典

天台宗是我国第一个成立的佛教宗教。在叙述此宗的教典之前，有必要先介绍一下中国佛教宗派形成的历史背景。

南北朝末年，北周武帝于建德六年（577）消灭了北齐，统一了北方。次年，武帝死去，朝政大权便落入了外戚杨坚之手。又经过几年，杨坚消灭了北周诸藩王和地方总管的反叛势力，于大定元年（581）迫使静帝在“禅位”的名义下退位，由他继承帝位。他改国号



为隋,改年号为开皇,定都长安,由此而成了隋朝的开国皇帝隋文帝。开皇八年(588),隋文帝派晋王杨广统率五十二万大军,水陆并进,攻打南朝的最后一个王朝——陈朝。次年,攻下了陈朝的京城建康(今南京),虏获了陈后主。至此,长期分裂的局面宣告结束,中国又重新获得统一。

北周武帝在位时,曾两度灭佛。第一次在建德三年(574),“敕断佛道两教沙门、道士,并令还俗。三宝福财,散给臣下,寺观塔庙,赐于王公”(见唐道宣《广弘明集》卷八《周灭佛法集道俗议事》)。也就是说,将北周境内的佛教全部废除了。第二次在建德六年(577),当时周武帝平灭了北齐,又下令全毁齐境佛教,“见成寺庙,出四十千,并赐王公,充为第宅。五众释门,减三百万,皆复军民,还归编户。融刮佛像,焚毁经教。三宝福财,簿录入官,登即赏赐,分散荡尽。”(见唐道宣《广弘明集》卷十《周祖平齐召僧叙废立抗拒事》)这样,北方佛教都给他毁了。独剩南方佛教因周武帝鞭长莫及,依然在发展。

而隋文帝杨坚恰与北周武帝相反,他奉行的是崇佛政策。杨坚生于同州(治所在今陕西大荔)般若尼寺,他的父亲割宅为寺,将他委托给尼姑智仙养育,一直到十三岁,方始还家。北周武帝灭佛时,智仙等尼姑就藏匿在他家里。由于他从小接受佛教的熏陶,因此当北周武帝在齐境毁佛的次年一死,掌握实权的杨坚便鼓动继位的宣帝下诏复兴佛教。及至杨坚登基做皇帝,更是大力奖掖扶持佛教。“自开皇之初,终于仁寿之末,所度僧尼二十三万人,海内诸寺三千七百九十二所,凡写经论四十六藏一十三万二千八十六卷,修治故经三千八百五十三部,造金铜檀香夹纒牙石像等大小一十万六千五百八十躯,修治故像一百五十万八千九百四十许躯”(见唐法琳《辩正论》卷三《十代奉佛篇》)。隋文帝的佛教政策,在隋炀帝时代得到了延续。虽说隋朝是一个短促的朝代,共历二帝



三十八年,但它却使遭受北周武帝毁灭性打击的佛教得以复苏和发展。南朝重义理的思辨性佛教,与北朝重净土、戒律、禅定的实践性佛教,在天下一统的环境里,得到了交融。佛教进入了自南朝梁代以后的又一个兴盛期。

及至隋亡唐兴,由于唐朝社会安定,国力强盛,政治环境相对宽松;李唐帝室尊重并扶持佛教;随着中外文化交流的活跃,从印度传来的新的佛教经典及其义理,为中国原有的佛教注入了新的活力;中国本土佛教人才辈出;寺院经济日见发达;佛教文化及其思想渗透到社会生活的各个领域,并且拥有上至王公贵戚,下至黎民百姓的众多的信仰者和支持者,佛教获得了前所未有的大发展。

有各自独特的教理体系和修行方式;有对佛教各类教说及其经典性质、意义和地位的判别(判教);有传法定祖的法统;有相对固定的传法道场,并由此而形成的祖庭的中国佛教宗派,便是在上述隋唐时期的历史条件产生的。其中,创于隋朝的有:天台宗、三论宗、三阶教;创于唐朝的有:法相宗、华严宗、律宗、净土宗、禅宗、密教;此外,还有创立于西藏佛教后弘期,时间约当于北宋中叶的藏传佛教宗派。以下分别介绍各宗派的代表作,本节要介绍的是天台宗。

天台宗,陈隋之际的智顓实际创立,因住地(包括后来荣尊的祖庭国清寺)在浙江天台山而得名。又因为此宗以《法华经》为依据的根本经典,别称“法华宗”。天台宗在中唐时确立的传法系统(即祖统)为九祖:高祖龙树,二祖慧文(又称北齐尊者),三祖慧思(又称南岳尊者),四祖智顓(又称智者大师),五祖灌顶(又称章安尊者),六祖智威(又称法华尊者),七祖慧威(又称天宫尊者),八祖玄朗(又称左溪尊者),九祖湛然(又称荆溪尊者)。这中间,龙树是公元前三世纪左右的南印度人,慧文是六世纪中叶人的北齐人,两人之间并无直接的师承关系,只是因为慧文的思想受启于龙树的



《大智度论》，出于理论上的推溯，天台宗才尊龙树为东土高祖（即初祖）。自慧文以下的各祖之间都是师徒，他们个人的活动以及相互间的学术传承，构成了天台宗自北齐至中唐，从思想酝酿（慧文、慧思），到创立教派（智顓），进而展延光大（灌顶、智威、慧威、玄朗、湛然）的历史过程。

天台宗的主要教理有：

一、五时八教 此为天台宗的判教学说。五时，是将释迦牟尼佛一代教化分为华严时（说《华严经》）、鹿苑时（说《阿含经》）、方等时（说《维摩经》、《金光明经》、《楞伽经》等）、般若时（说《般若经》）、法华涅槃时（说《法华经》、《涅槃经》）等五个时期。八教，是将上述五时中所说的教法，按形式分为顿教、渐教、秘密教、不定教等“化仪四教”，按内容分为藏教、通教、别教、圆教等“化法四教”。

“五时八教”这个词是在天台宗九祖湛然的著作中才出现的，《法华经玄义释签》、《法华经文句记》、《止观辅行传弘决》中各使用过一次。但它的思想根源于智顓《法华经玄义》卷十所说的“五味”、《法华经玄义》卷一和《维摩经玄疏》卷六所说的四教（顿、渐、不定、秘密）、《四教义》所说的四教（藏、通、别、圆）。二十世纪六十年代末至七十年代初，日本天台宗学者曾就“五时八教是否为天台大师智顓亲自所说”展开了一场大的争论。但肯定“五时八教”为天台宗的重要理论之一，乃是中日学术界的共识（详见日本岩城英规《五时八教争论考》，南京博物院《东南文化》1994年第二期《天台山文化专号》第二辑）。

二、三谛圆融（又称圆融三谛） 这是天台宗根据《中论》“三是偈”建立的诸法实相说（事物的本体论和真理论）。三谛，指在事物的空、假、中（中道）三种性质的基础上确立的三种真理，即空谛、假谛、中谛。这三谛不是彼此孤立的，而是互具互融的。从空谛的立场看则三谛皆空，从假谛的立场看则三谛皆假，从中谛的立场看



则三谛皆中。用三谛反观事物,又形成空观、假观、中观三种观察法,而这三种观察法又是一切众生的每一念中同时具足的。这便是“一心三观”(见《法华经玄义》卷一、卷二、《摩诃止观》卷一、卷三、卷五)。

三、一念三千 这是根据《华严经》和《大智度论》中所说的十法界、《法华经》中所说的十如是、《大智度论》中所说的三种世间建立起来的学说,主要用来说明心与物之间的关系。十法界,指的是众生的十种类别,即地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天(以上称为六凡)、声闻、缘觉、菩萨、佛(以上称为四圣)。十如是,指的是构成事物的十个方面,即如是相(相状)、如是性(本性)、如是体(体质)、如是力(功能)、如是作(活动)、如是因(主要条件)、如是缘(辅助条件)、如是果(结果)、如是报(报应)、如是本末究竟(总体)，“如是”是“就是这样”的意思,表示强调。三种世间,指的是世俗的三种世界,即五阴世间(构成众生个体的五种要素,即色阴、受阴、想阴、行阴、识阴)、众生世界(众生的群体)、国土世界(众生的生存环境)。每一法界中蕴含着十法界,十法界各各互具而构成“百法界”;百法界中的每一界又各具十如是,演成“千如是”;千如是中的每一项又都离不开三种世间,从而变成“三千种世间”。这三千世间是众生的一念之中就能具足的,这便是“一念三千”(见《摩诃止观》卷五、《法华经玄义》卷二、《法华经文句》卷二)。

天台宗的主要教典有:《法华经玄义》、《法华经文句》、《摩诃止观》(以上称为天台三大部)、《金光明经玄义》、《金光明经文句》、《观音玄义》、《观音义疏》、《观无量寿佛经疏》(以上称之为天台五小部)、《修习止观坐禅法要》、《大乘止观法门》、《国清百录》、《止观大意》、《十不二门》、《金刚铎》、《天台四教仪》、《四明十义书》等。

(一)《法华经玄义》 又名《妙法莲华经玄义》、《法华玄义》,十卷(因每卷各分上下,故又作二十卷)。隋代智顓说,灌顶记。智



颢的生平事迹见灌顶《隋天台智者大师别传》、唐道宣《续高僧传》卷十七，灌顶的生平事迹见《续高僧传》卷十九。通行本有《大正藏》(第三十三册)本等。智颢开讲姚秦鸠摩罗什翻译的《法华经》七卷(一作八卷)的义旨有两次：第一次是陈废帝光大元年(567)在金陵瓦官寺，第二次是隋文帝开皇十三年(593)在荆州当阳县玉泉寺。今本《法华经玄义》是根据第二次讲说的内容记录整理的，成于仁寿二年(602)。

本书为《法华经》经题(经名)和教相(义旨)的详细解说。智颢独创的释经方式为“五重玄义”，即不论是哪一部佛经，都从释名、辨体、明宗、论用、判教五个方面对佛经进行剖析。本书即是以“五重玄义”为轴心展开的。先为通解(又称七番共解)，以标章、引证、生起、开合、料简、观心、会异七科，总释五重玄义；后为别释，对五重玄义的每一重各各进行解释。其中，在第一重玄义“释名”中，对《法华经》全称中的“法”、“妙”、“莲华”、“经”等字的意义分别予以诠释。在对“妙”字的解释中，提出了“迹门十妙”和“本门十妙”。迹门十妙，指的是境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感应妙、神通妙、说法妙、眷属妙、利益妙。本门十妙，指的是本因妙、本果妙、本国土妙、本感应妙、本神通妙、本说法妙、本眷属妙、本涅槃妙、本寿命妙、本利益妙。在五重玄义“判教”中，先批判了“南三北七”的旧说，次立自家的“五时八教”说。所说的“南三北七”，指的是南北朝南方三师和北方七师的教相判释。南方三师的判教是：1. 虎丘山笈法师的三时教，即有相、无相、常住教。2. 宗爱、僧旻的四时教，即有相、无相、同皈、常住教。3. 定林寺僧柔、慧次、道场寺慧观的五时教，即有相、无相、褒贬抑扬、同皈、常住教。北方七师的判教是：1. 武都山刘虬的五教，即人天、有相、无相、同皈、常住教。2. 菩提流支的二教，即半字、满字教。3. 慧光的四宗，即因缘、假名、诳相、常宗。4. 护身寺自轨的五宗，即因缘、假名、诳相、常、法



界宗。5. 耆闍寺安廩的六宗,即因缘、假名、诳相、常、真、圆宗。6. 某禅师的两种大乘教。即有相、无相。7. 菩提流支(一说鸠摩罗什)的一音教(见《法华经玄义》卷十)。这些均为珍贵的佛教史资料。

有关《法华经玄义》的注疏有:唐代湛然《法华经玄义释签》二十卷、《法华经玄义科文》五卷、宋代法照《法华经玄义读教记》五卷、从义《法华玄义补注》三卷、善月《法华大部妙玄格言》二卷、有严《法华经玄签备检》四卷、智诠《法华经玄签证释》十卷、清代灵耀《法华经释签缘起序指明》一卷等。其中最重要的是湛然的《法华经玄义释签》。《法华经玄义》的节略本有:明代传灯《法华经玄义辑略》一卷、智旭《法华经玄义节要》二卷。

(二)《法华经文句》又名《妙法莲华经文句》、《法华文句》,十卷(因每卷各分上下,故又作二十卷)。隋代智颢说,灌顶记。通行本有《大正藏》(第三十四册)本等。智颢于陈后主祯明元年(587),在金陵光宅寺开讲《法华经》的经文,时有灌顶作了记录。在相隔了四十二年之后,到了唐太宗贞观三年(629),灌顶对原先的记录作了修治,使之成书。本书在流传过程中,文句有些窜乱,及至唐玄宗天宝七年(748),天台宗八祖左溪玄朗,对照经文的次序对传本作作了排比整理,传今的本子即是玄朗的整理本。其中,有数十处与隋代吉藏《法华玄论》同文,可能是灌顶或玄朗在整理时,为弥补原先未曾讲及的缺漏而补进去的。

本书是对《法华经》结构和字句的详细解说。书中将全经分为二门:前十四品(始《序品》,终《安乐行品》)为迹门,是如来(释迦牟尼)应化垂迹时开方便的权门,示真实的妙理(开权显实)所说的教法。后十四品(始《从地涌出品》,终《普贤菩萨劝发品》)为本门,是如来开菩提伽耶觉悟成道的近迹,显久远以前就已成佛的本地(开迹显本)所说的教法。本、迹二门中,又各有序分、正说分、流通分



三分。其中,本门正说分以第二品《方便品》为主,迹门正说分以第十六品《如来寿量品》为主。作者独创了四种释例(又称天台四释、四释)来解说经文:1. 因缘释,以四种悉檀为因缘,解释教法的兴起。这四种悉檀是:引众生乐欲的“世界悉檀”,使众生信信的“各各为人悉檀”,破除外道恶执的“对治悉檀”,使众生入于实相的“第一义悉檀”。2. 约教释,将如来一代教化分为藏、通、别、圆四教,就此四教,由浅至深,解释经文。3. 本迹释,从本地、垂迹二门,解释如来和弟子的事迹。4. 观心释,将如来所说的法义,作为观心的对境来解释经文。另外,作者还在书中破斥了南北朝一些法师的见解,如在《序品》中,就《法华经》的科分,破斥了道凭等七师之说,就“说无量义”,破斥了道生等五师之说;在《方便品》中,就“十如实相”,破斥了光宅(法云)等四师之说;在《法师品》中,就“示真实相”,破斥了道生等十一师之说。特别是对梁代光宅寺法云的见解,论破尤多。

有关《法华经文句》的注疏有:唐代湛然《法华经文句记》三十卷、《法华经文句科文》六卷、道暹《法华经文句辅正记》十卷、智云《妙经文句私志诸品要义》二卷、《妙经文句私志记》十四卷、宋代法照《法华经文句读教记》七卷、从义《法华经文句补注》四卷、有严《法华经文句记笺难》四卷、善月《法华经文句格言》三卷、清代道需《法华经文句纂要》七卷。其中,以湛然的《法华经文句记》为最重要。

(三)《摩诃止观》又名《圆顿止观》,十卷(因每卷各分上下,故又作二十卷)。隋代智顓说,灌顶记。通行本有《大正藏》(第四十六册)本等。智顓自隋文帝开皇十四年(594)四月二十六日起,在荆州玉泉寺开讲圆顿止观法门,每天早晚各讲一次,历时九十天,这次讲说的内容经灌顶的记录整理,便成了本书。据唐代湛然《止观辅行传弘决》卷一记载,本书原名《圆顿止观》,有三种本子流



传于世。

第一种为十卷,第二种为二十卷本,第三种为十卷本,但每卷各分上下。时人称第二种本子为广本,第三种本子为略本,其实第三种本子乃是第二种本子的再治本,湛然将第三种本子改题为《摩诃止观》,传今的即是这后一种本子。智颢生前说南岳慧思所传三种止观:1. 渐次止观。指初浅后深,如阶梯一样,需依次修习,最后才能达到对真理(实相)的体证的止观。2. 不定止观。指修习的次第可以随机变更的止观。3. 圆顿止观。指一开始便能顿悟真理(实相)的止观。《摩诃止观》所述的是圆顿止观。

本书的书首有灌顶所写的缘起,正文由“五略”和“十广”组成。五略,指的是发大心、修大行、感大果、裂大网、归大处,即正文第一章《大意》所分的五节,这五节概述全书各章的大意。十广,指的是大意、释名、体相、摄法、偏圆、方便、正观、果报、起教、旨归,即正文所分的十章。但智颢只讲到第七章《正观》(内缺十境中的末三境,即上慢境、二乘境、菩萨境),第八章《果报》、第九章《起教》、第十章《旨归》没有讲,这后三章的内容主要是通过“五略”中的感大果、裂大网、归大处三节的介绍得知的。所述的七章中,第一章《大意》,概述全书的内容。第二章《释名》,解释止观的含义。第三章《体相》,解释止观的质体和性能。第四章《摄法》,说止观为统摄一切事理的法门。第五章《偏圆》,分析止观的偏浅方面和圆深方面。第六章《方便》,说修习止观之前的二十五种加行(预备阶段的修行)。第七章《正观》,详细介绍正式修习止观的方法。下分十境和十重观法,为全书的重点。所说的十境,指正修止观所观察思维的十种境界。它们是:阴界入、烦恼、病患、业相、魔事、禅定、诸见、增上慢、二乘、菩萨。十重观法,又称十乘观法、十种观法、十法成乘、观心十法门,指正修止观的十种方法。它们是:观不可思议境、起慈悲心(又名真正发菩提心)、巧安止观(又名善巧安心)、破法遍、



识通塞、修道品(又名道品调适)、对治助开、知位次、能安忍、无法爱(又名离法爱)。其中,“观不可思议境”又为天台宗十重观法的根本。

有关《摩诃止观》的注疏有:唐代湛然《止观辅行传弘决》四十卷、《摩诃止观辅行搜要记》十卷、《摩诃止观科文》五卷、佚名《摩诃止观科节》一卷、道邃《摩诃止观记中异义》一卷、宋代从义《摩诃止观辅行补注》四卷、《摩诃止观义例纂要》六卷、法照《摩诃止观辅行读教记》六卷、有严《摩诃止观辅行助览》四卷、遵式《摩诃止观义题》一卷、处元《摩诃止观义例随释》六卷、清代受登《摩诃止观贯义科》二卷等。其中,以湛然《止观辅行传弘决》为最重要。其他研究性著作有:唐代湛然《止观义例》二卷、《止观大意》一卷等。其节本有:唐代梁肃《删定止观》三卷。

(四)《金光明经玄义》 又名《金光明玄义》、《光明玄》,二卷。隋代智颢说,灌顶记。约成于隋开皇三年(583)至开皇十七年(597)之间。通行本有《大正藏》(第三十九册)本等。本书为《金光明经》经名和义旨的详细解说。《金光明经》的译本共有五种:北凉昙无讖译的四卷本、陈代真谛译的七卷本(已佚,仅有经序及正文第一卷见存于日本《圣语藏》之中)、北周阇那崛多译的五卷本(已佚)、隋代宝贵合前三本而成的八卷本、唐代义净译的十卷本。本书所解说的对象是北凉昙无讖的译本。全书分为五章:1.《释名》、2.《出体》、3.《明宗》、4.《论用》、5.《教相》。合称“五重玄义”。其中,《释名》章占四分之三篇幅。该章分为通别、翻译、譬喻、附文、当体五节,用三道(惑、业、苦道)、三识(庵摩罗识、阿梨耶识、阿陀罗识)、三佛性(正因、了因、缘因佛性)、三般若(实相、观照、文字般若)、三菩提(实相、实智、方便菩提)、三大乘(理、随、得乘)、三身(法、报、应身)、三涅槃(性净、圆净、方便净涅槃)、三宝(佛、法、僧宝)、三德(法身、般若、解脱)等“十种三法”(略称十法),



来说明因果的始终。以无明为本,其序为从“三道”到“三德”,称为“顺说”;以法性为本,其序为从“三德”到“三道”,称为“逆说”。

《金光明经玄义》自唐末五代之后,传有两种本子。一种为广本,即在《释名》章“当体”一节之后,有“十法观心”之文(即观心释,又称观行释),认为从“三道”至“三德”的十种三法存在于众生的心行之中。一念之心,具显金光明法性。而略本则无之。宋代天台宗因争论广本和略本的真伪,分裂为“山家”和“山外”两派。山家派以知礼为代表,认为广本为智颢的真作;山外派以志因、晤恩、源清、洪敏、庆昭、智圆等为代表,认为广本为伪作,略本为真作。有关《金光明经玄义》广、略两本真伪之争的实质,是主张“妄心观”还是主张“真心观”。山家派主张“妄心观”,认为观心的目的是为了将“凡心”转变成“理心”,故观察的对象应当是日常起灭的刹那心,即无明妄心。山外派主张“真心观”,认为只有理解圆融三谛的妙理(妙解),才能产生一心三观的妙行,故观察的对象不是“妄心”,而是能灵知自性的“真心”(即理心)。由于山外派数传后绝嗣,后世流传的天台宗均出自山家派,故传今的《金光明经玄义》也是广本。

有关《金光明经玄义》的注疏有:宋代知礼《金光明经玄义拾遗记》六卷、智圆《金光明经玄义表微记》一卷等。

(五)《金光明经文句》又名《金光明文句》、《光明文句》,六卷。隋代智颢说,灌顶记。约成于隋开皇三年(583)至开皇十七年(597)之间。通行本有《大正藏》(第三十九册)本等。

本书是对北凉昙无讖译的《金光明经》四卷的结构和字句的详细解说。书中将《金光明经》大别为三分:第一品《序品》至第二品《寿量品》中“天龙集信相菩萨室”的一品半为序分(又称序段)。第二品《寿量品》中自“尔时四佛告说”以下至第五品《空品》的三品半为正说分(又称正说段)。第六品《四天王品》至第十八品《赞佛品》



的十三品为流通分(略称流通段)。并且重点解释了前二分。内容叙及金光明忏悔法(略称金光明忏法)、二空(人空、法空)观、四教(藏、通、别、圆)说等。

有关《金光明经文句》的注疏有:宋代知礼《金光明经文句记》十二卷、从义《金光明经文句新记》七卷、明得《金光明经文句科》一卷。

(六)《观音玄义》又名《观音经玄义》、《普门品玄义》、《观音玄》，二卷。隋代智颢说，灌顶记。约作于隋开皇十四年(594)至大业十三年(617)之间。通行本有《大正藏》(第三十四册)本等。

《法华经》二十八品中,以第二品《方便品》、第十四品《安乐行品》、第十六品《如来寿量品》和第二十五品《观世音菩萨普门品》为最重要。本书是《观世音菩萨普门品》的品名和大旨的详细解说,也是现存最古的《普门品》注释。书中采用《法华经玄义》所立的五重玄义来释经,而以“释名”为重点(分人法、慈悲、福慧、真应、药珠、冥显、权实、本迹、缘了、智断十义)。其特色在于阐述了天台宗的“性具”说。认为十界(六凡四圣)众生都具备三千迷悟之法。佛陀断尽修恶而唯存性恶,一阐提断尽修善而唯存性善。性善、性恶,永不丧失。佛不断性恶,故能受慈善根力的薰习,下至阿鼻地狱教化众生;一阐提不断性善,故能遇缘而得发善。宋代天台宗人强调的“性恶”说就是以此为依据展开的。但由于《智者大师别传》、《大唐内典录》、《续高僧传》等未曾著录《观音玄义》、《观音义疏》、《观无量寿佛经疏》,而《观音玄义》、《观音义疏》在内容上是以《法华玄义》为指导展开的,并采用与隋代吉藏“十双”(即前面讲到的人法、慈悲、福慧等十义)相似的解释法,故近世也有人怀疑这两书可能是灌顶之作。

有关《观音玄义》的注疏有:宋代知礼《观音玄义记》四卷。

(七)《观音义疏》又名《观音经义疏》、《普门品义疏》,二卷。



隋代智顓说,灌顶记。约成于隋开皇十四年(594)至大业十三年(617)之间。通行本有《大正藏》(第三十四册)本等。

本书是对《法华经·观世音菩萨普门品》字句的详细解说。书中用四教、三观等教法,破斥“他师”、“旧解”等诸说,从口机感应、意机感应、身机感应等方面,阐明了观世音菩萨闻音救苦的功德。它与《观音玄义》同为天台宗性恶学说的重要典据。

有关《观音义疏》的注疏有:宋代知礼《观音义疏记》四卷。

(八)《观无量寿佛经疏》 又名《观无量寿经疏》、《观经疏》,一卷。隋代智顓述。撰时不详。通行本有《大正藏》(第三十七册)本等。

本书为刘宋熏良耶舍翻译的《观无量寿佛经》一卷的注释。书中初立五重玄义,以阐释经名;次判《观经》以心观为宗,以实相为体,以生善灭恶为用,属菩萨藏中的顿教;后随文作释,并以日想、水想、地想、宝树、宝池、宝楼、华座、像、真身、观音、势至、普、杂想、上辈、中辈、下辈等十六种观法(十六观)为定善。本书在唐宋时代流通甚广,讲说者甚多。但近代有些学者从内容上考证,怀疑它为后人的伪作,理由是智顓释经,是按名、体、宗、用、教相(五重玄义)的次第展开的,而本书则是先“宗”后“体”,另外,在随文解释中,有摘自北周慧远《观无量寿佛经疏》的内容。

有关《观无量寿佛经疏》的注疏有:唐代法聪《观无量寿佛经记》一卷、宋代知礼《观无量寿佛经融心解》一卷。

(九)《修习止观坐禅法要》 又名《坐禅法要》、《童蒙止观》、《小止观》,一卷。隋代智顓撰。约成于隋开皇十四年(594)至开皇十七年(597)之间。通行本有《大正藏》(第四十六册)本、中华书局1988年9月版李安《童蒙止观校释》本等。智顓有关“止观”的著作凡有四种:一是讲圆顿止观的《摩诃止观》,灌顶记为十卷;二是讲渐次止观的《释禅波罗蜜次第法门》,法慎记为三十卷,灌顶再治



时作十卷；三是讲不定止观的《六妙门》，一卷，为智顛应陈代尚书令毛喜之请而出；四是讲小止观的《修习止观坐禅法要》，是智顛为俗兄陈鍼所撰。

本书为节略《摩诃止观》和《释禅波罗蜜次第法门》的内容而成。全书分为十章：《具缘》、《诃欲》、《弃盖》、《调和》、《方便》（又名方便行）、《正修》（又名正修行）、《善发》（又名善根发）、《觉魔》（又名觉知魔事）、《治病》、《证果》。其中，第一章至第五章，在《摩诃止观》中为第六章《方便》，在《释禅波罗蜜次第法门》中为第六章《方便》，主要论述在修习止观之前应修持的二十五种方便法门。内容包括：具五缘（持戒清净、衣食具足、得闲居静处、息诸缘务、近善知识）、诃五欲（色、声、香、味、触）、弃五盖（贪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑）、调五事（食、睡眠、身、息、心）、具五法（欲、精进、念、巧慧、一心分明）；第六章至第九章在《摩诃止观》中为第七章《止观》，在《释禅波罗蜜次第法门》中为第七章《修证》，主要论述正式修习止观的各种方法。内容包括：正修二种（于坐中修、历缘对境修）、善根发相二种（外善根发相、内善根发相）、觉知魔事四种（烦恼、阴入界、死、鬼神）、明治病法二意（病发相、治病方法）；第十章在《摩诃止观》和《释禅波罗蜜次第法门》中没有相应的章节。本书为修持止观的入门书，流行颇广。日本《大藏经索引·收录典籍解题》说：“此天台《小止观》被认为是佛教史上最初而最恳切地集大成的坐禅仪，其后在佛教史上出现的坐禅仪类，无一例外地皆承袭依用此天台《小止观》而来。这是特别要注目的。”

（十）《大乘止观法门》四卷。原题“陈慧思说”。慧思的生平事迹见唐道宣《续高僧传》卷十七。通行本有《大正藏》（第四十六册）本等。据北宋遵式说，它是宋真宗咸平三年（1000）日僧寂照来华时，从日本重新传入中国的。但据近世有些学者考证，它是用《大乘起信论》的思想建构的，怀疑系他人所作。

本书分为《止观依止》、《止观境界》、《止观体状》、《止观断得》、《止观作用》五节,以如来藏缘起为基础,以心意识中真妄和合的本识为中心,阐述了大乘止观法门,尤以性具染净两种性质的“性具”说引人注目。

有关《大乘止观法门》的注疏有:宋代了然《大乘止观法门宗圆记》五卷、遵式《大乘止观法门释要》四卷等。

(十一)《国清百录》 四卷。隋代灌顶纂,成于隋大业元年(605)。通行本有《大正藏》(第四十六册)本等。

本书为天台宗早期文献的汇编。全书共收文书一百零四件,始《立制法》,终《智者遗书与临海镇将解拔国述放生池》。内容包括:智顓所撰的制法、礼法、训示、书答、发愿文和遗书,陈隋两朝皇室以及臣僚僧俗致智顓(包括他的弟子)的敕文书疏,以及为智顓和他所建的玉泉寺所撰的碑文等。

(十二)《止观大意》 又名《摩诃止观大意》、《圆顿止观大意》,一卷。唐代湛然撰。约成于唐天宝七年(748)至建中三年(782)之间。湛然的生平事迹见北宋赞宁《宋高僧传》卷六。通行本有《大正藏》(第四十六册)本等。

本书为作者应李华之请而作,它与作者的《止观义例》二卷,同为论述智顓《摩诃止观》的大意与纲要的著作。《止观义例》用所传部别例、所依正教例、文义消释例、大章总别例、解行相资例、心境释疑例、喻疑显正例等七例概括《摩诃止观》中的要旨。而本书则先叙祖承,次叙教观。撮取《摩诃止观》中的五略十广、四种三昧、二十五方便、十乘观法等纲目而加以解说。所说的四种三昧,指的是:1. 常坐三昧。以九十日为一期,独居静室,结跏正坐,专念法界,相续不断。2. 常行三昧。以九十日为一期,身常旋行不息,口常唱阿弥陀佛,心常念阿弥陀佛。3. 半行半坐三昧。或依《大方等陀罗尼经》,以七日为一期,持咒旋绕一百二十匝(周),却坐思



惟,更起更坐,周而复始。或依《法华经》,以三七日(即二十一日)为一期,或行或坐,读诵《法华经》,行仪包括:严清道场、净身、三业供养、请佛、礼佛、六根忏悔、绕旋、诵经、坐禅、证相等。4. 非行非坐三昧。也称随自意三昧。指在一切时中,一切事上,随意修习止观。不拘泥于身体行仪上的行、住、坐、卧以及期限,念起即觉,意起即修三昧,为四种三昧中最重要的一种。本书为研究天台宗止观学说的入门书。

(十三)《十不二门》 又名《法华十妙不二门》、《法华本迹十不二门》、《法华玄记十不二门》等,一卷。唐代湛然撰。约成于唐天宝七年(748)至建中三年(782)之间。通行本有《大正藏》(第四十六册)本等。

本书为湛然《法华玄义释签》卷十四中有关“本迹十妙”一节的单行本。《法华玄义释签》是智颢《法华经玄义》的注释书,《法华经玄义》在解释《法华经》全名《妙法莲华经》中的“妙”字时提出了“迹门十妙”和“本门十妙”的说法,本书即是对它们的讲解。书中从色心不二、内外不二、修性不二、因果不二、染净不二、依正不二、自他不二、三业(佛陀的三业与众生的三业)不二、权实不二、受润不二等十门,论述了构成每一门的对立项(色与心、内与外、修与性、因与果等等)相互圆融,一体不分的关系(不二法门)。

有关《十不二门》的注疏见存的有四、五十种,其中大半为日本僧人所作,中国僧人所著的有:唐代道邃《十不二门义》一卷、宋代源清《法华十妙不二门示珠指》二卷、宗翌《注法华本迹十不二门》二卷、仁岳《十不二门文心解》一卷、处谦《法华玄记十不二门显妙》一卷、了然《十不二门枢要》二卷、可度《十不二门指要钞详解》四卷等。

(十四)《金刚铍》 又名《金刚铍论》、《金铍》,一卷。唐代湛然撰。约成于唐天宝七年(748)至建中三年(782)之间。通行本有

《大正藏》(第四十六册)本等。

本书相传是针对华严宗澄观的异义而作的。书中用自设宾主的方法,论述了构成宇宙万物的本体以及众生心性的“真如”(又称佛性)的普遍性和绝对性。认为,真如具有“不变”和“随缘”两种性质,就它的体性而言,是不变的,就它的势用而言,是“随缘”的。不仅有情感的生命体有佛性,即使是无情感的自然物,如草木砖石也有佛性。这就是有名的“无情有性”说,也是天台宗的佛性论。

有关《金刚铎》的注疏有:唐代明旷《金刚铎论私记》二卷、宋代仁岳《金刚铎科》一卷、智圆《金刚铎科》一卷、《金刚铎显性录》四卷、可观《金刚铎论义》一卷、善月《金刚铎论义解》一卷、时举《金刚铎论释文》三卷等。

(十五)《天台四教仪》又名《四教仪》,一卷。高丽谛观撰。约成于北宋建隆元年(960)至开宝二年(969)之间。谛观的生平事迹见南宋志磐《佛祖统纪》卷十。通行本有《大正藏》(第四十六册)本等。初,隋代智颚应晋王杨广之请而作《维摩经玄义》。《维摩经玄义》有广、略两本。略本为六卷,流传至今。广本的卷数不详,它的前半部分曾分别以《四教义》六卷、《四悉檀》二卷(已佚)、《三观义》二卷刊行于世。唐代,天台宗人曾对《四教义》加以节略,而成《天台八教大意》一卷。《天台八教大意》的作者,历来相传是灌顶。但据卷末的题记,当是灌顶的弟子、天童寺明旷。及至北宋之初,谛观应吴越王钱俶之请,携带天台宗教典从高丽来到中国,投于义寂(此据北宋赞宁《宋高僧传》,而南宋志磐《佛祖统纪》则作羲寂)门下,十年后示寂。同门在他的故篋中发现了他生前撰著的一部书,这便是《天台四教仪》(为区别智颚的《四教义》,故在书名中用“仪”字)。

本书系删补《天台八教大意》而成,书中对化仪四教(顿、渐、秘密、不定)和化法四教(藏、通、别、圆)的大纲,以及所涉的名词概念



作了解释,它是了解天台宗判教学说的入门书,在宋元明清时代和日本极为流行。

有关《天台四教仪》的注疏今存的有六、七十种,其中多数是日本僧人所作,属中国僧人撰作的有:宋代从义《四教仪集解》三卷、元代元粹《四教仪备释》二卷、蒙润《四教仪集注》三卷、《四教仪集注科》一卷、清代灵耀《四教仪集注节义》一卷、性权《四教仪注汇补辅宏记》二十卷等。明代智旭鉴于《天台四教仪》内容较为简略,另作《教观纲宗》一卷加以补充。

(十六)《四明十义书》 又名《十义书》,二卷。北宋知礼撰。约成于北宋景德四年(1007)至大中祥符五年(1012)之间。知礼的生平事迹见南宋志磐《佛祖统纪》卷八。通行本有《大正藏》(第四十六册)本等。

本书为北宋咸平三年(1000)至景德三年(1006)七年间,天台宗山家派和山外派就《金光明经玄义》广本中“十法观心”说的真伪展开的五次大争论中,双方往返书信及所述观点的记叙。作者站在山家派的立场上,以不解能观之法、不识所观之心、不分内外二境、不辨事理二造、不晓观法之功、不体心法之难、不知观心之位、不会观心之意、不善销文、不闲究理等“十义”,对山外派观点进行了批驳,阐明了自己对观境真伪问题的看法。书中引证了今已失传的山外派庆昭的《辨讹书》(与智圆合著)、《答疑书》、《五义书》、《释难书》以及知礼的《问难书》、《诘难书》、《释难抉宗》、《覆问书》等。它与山家派继忠编辑的《法智遗编观心二百问》一卷,同为宋初天台宗的重要文献。

有关《四明十义书》的注疏有:宋代继忠《四明十义书科》一卷、日僧光谦《四明十义录》二卷、《四明十义讲要》一卷等。



第三节 三论宗教典

三论宗,隋代吉藏创立,因以龙树的《中论》、《十二门论》、提婆的《百论》为依据的根本经典而得名。此宗的传承系谱,据日本佛教史学家凝然于文永五年(1268)撰的《八宗纲要》、应长元年(1299)撰的《三国佛法传通缘起》等书的载录,为鸠摩罗什—道生—昙济—道朗—僧诠—法朗—吉藏。后人将鸠摩罗什至道朗之间的传习称为“古三论”(又称旧三论、关河旧说),将僧诠至吉藏之间的传习称为“新三论”。但据学者考证,古三论应指鸠摩罗什(三论的翻译者)及其弟子僧肇、昙影、道融、僧导(均有研究三论的著述)所传的学说,新三论应指僧朗(辽东人、高丽僧,僧诠之师)—僧诠—法朗—吉藏所传的学说。因为原先编在三论宗系谱中的道生(即竺道生)是涅槃学者,并无研究三论的著述;昙济与道生之间没有师承关系;道朗为河西人,曾协助昙无讖翻译《涅槃经》,他是昙济的前辈,而非是昙济的后辈,而且道朗与僧诠之间也没有师承关系。三论宗在中国流传的时间并不长,唐贞观以后,由于法相宗的兴起,此宗即告式微,吉藏以后的传承可考的只有二代:吉藏传硕法师、智拔、慧远、乌凯(又名智凯)、智命、智实等;硕法师传元康。但三论宗的思想却传到海外。吉藏的弟子、高丽僧慧灌于日本推古天皇三十三年(625)将三论学传到日本,在那里建立了日本佛教的第一个宗派——三论宗。

三论宗的主要教理有:

一、八不中道 这是三论宗根据《中论》卷首说的“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出。能说是因缘,善灭诸戏论。”一偈而建立起来的宇宙本体论。又称“八不缘起”、“无得正

观”等。三论宗认为,世人对事物的看法,不外乎生(事物的存在)、灭(非存在)、常(事物发展变化的连续性)、断(间断性)、一(事物的同一性)、异(差异性)、来(事物从外缘产生)、出(事物从内部产生)八种,它们一一成对,分别构成生与灭、常与断、一与异、来与出四对范畴。其中,起决定性作用的是生灭这对范畴,其余三对范畴都是从它们派生出来的。而在生灭这对范畴中,“生”又是最重要的。假如没有生,也就没有灭。没有生灭,也就没有常断、一异、来出。而宇宙万有皆是随因缘条件的聚散而漂忽不定的东西,“以无自性,是故不生”(见吉藏《中论·因缘品疏》)。因而,对它们所作的任何确定性的判断都是不正确的“戏论”,只有用“不”字一一加以否定。这种从不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出(八不)等八个方面来说明事物的性质与相状的看法,便是远离对立的两边的中道实相观。

二、四重二谛 这是三论宗的真理论。二谛指的是俗谛(又称世谛、世俗谛)和真谛(又称胜义谛、第一义谛)。前者是世俗人关于事物是真实的看法,即关于“有”的真理;后者是出世人(佛教)关于事物的本性是空寂的看法,即关于空的真理。三论宗认为,二谛都是佛陀为引导众生,悟入实相而进行的教说,从性质上来说,属于“于教二谛”。于教二谛,就是指于谛和教谛。于谛,众生于情而言的真理,包括于俗谛和于真谛。前者是凡夫关于事物为实有的看法,后者是圣贤关于事物为空寂的看法;教谛,佛陀针对众生的不同情况而宣说的真理,包括教俗谛和教真谛。前者说真空妙有之教,后者说言忘虑绝之理(见吉藏《二谛义》卷上)。二谛之说,凡有四重。第一重,以“有”为俗谛,“空”为真谛,主要用于破凡夫与毗昙师的见解;第二重,以“有空”(有与空二者)为俗谛,“非有非空”为真谛,主要用于破二乘(声闻、缘觉)和成实师的见解;第三重,以“空有”(二)与“非空非有”(不二)为俗谛,“非空非有”(非二)

与“非非空非有”(非不二)为真谛,主要用于破“有所得”大乘的见解;第四重,“以一切言说为世谛,言忘虑绝为第一义谛”(见吉藏《中论·因缘品疏》),也就是说,以前三重为俗谛,以断绝一切言语和思虑活动为真谛。据吉藏《法华玄论》卷四和《二谛义》卷上说,摄岭三论师(即僧朗、僧诠、法朗)相传的二谛是三重二谛。这说明,第四重二谛是吉藏发明的。

三、破邪显正 这是三论宗的方法论。三论宗认为,佛教的理论不外乎“破邪”与“显正”两门。破邪是破斥一切外道异说,显正是树立和阐发自己的正确的观点。多数的佛教流派是在破邪之外别有所立(显正),即有破有立。而三论宗则唯破不立,认为,只要破除一切情见偏执,就能自然地显现无得正观,因此,在否定一切偏执的同时不应肯定任何东西。任何对自己的理论所作的肯定性表述,都是“有所得”,是与无得正观所要求的“无所得”相背离的(见吉藏《三论玄义》卷上)。

四、二藏三法轮 这是三论宗的判教说。二藏是把佛陀的教说分为声闻藏和菩萨藏二类,前者为小乘,后者为大乘。三法轮,指的是:(一)根本法轮。佛初成道时,在华严会上对菩萨所说的一因一果法门(一乘教、一佛乘),其经典为《华严经》。(二)枝末法轮。佛从华严会之后到法华会之前,对声闻、缘觉、菩萨分别说的三乘教。其经典为佛在行化的四十余年所说的一切小乘经(如《阿含经》等)和大乘经(如《般若经》等)。(三)摄末归本法轮。佛在法华会上所说的将三乘摄归于一乘(一佛乘)的法门,其经典为《法华经》(见吉藏《法华游意》。有关三论宗的基本理论,详见拙作《论吉藏的佛学思想》,《世界宗教研究》1984年第1期)。

三论宗的主要教典有:《中论疏》、《百论疏》、《十二门论疏》、《三论玄义》、《大乘玄论》、《二谛义》等。

1. 《中论疏》 又名《中观论疏》,十卷(因每卷各分本末,故又



作二十卷)。隋代吉藏撰,成于隋大业四年(608)。吉藏的生平事迹见唐道宣《续高僧传》卷十一。通行本有《大正藏》(第四十二册)本等。

本书为姚秦鸠摩罗什译的《中论》四卷的注疏。所释包括龙树作的《中论》偈颂以及青目的原注。书中先释刊于《中论》汉译本之首的、由姚秦僧睿作的《中论·序》,随后对《中论》的义旨、组织结构以及二十七品的内容进行了详细的解说。其中,《因缘品疏》为全疏的重点。作者在疏中着重阐明了对中道实相的看法,提出了“三谛中道”(世谛中道、真谛中道、非真非俗中道)等观点。所引用的南北朝时的众家师说甚多,资料颇为珍贵。

有关《中论疏》的注疏有:日本安澄《中论疏记》八卷。

2. 《百论疏》 上中下三卷(因每卷又分上、中、下,故又作九卷)。隋代吉藏撰,成于隋大业四年(608)。通行本有《大正藏》(第四十二册)本等。

本书为姚秦鸠摩罗什译的《百论》二卷的注疏。所释包括提婆作的《百论》偈颂以及世亲的原注。书中先释由姚秦僧肇作的《百论·序》,随后对《百论》的义旨,结构以及十品的内容进行了详细的解说。其中,《破空品》为全疏的重点。作者在疏中,对古印度的顺世论派、胜论派、数论派、婆罗门教、耆那教等外道以及南北朝活跃的众家异说进行了破斥,特别是辨析了北方摄论师、十地论师、地持论师这三种论师所持的“三无性”等唯识义,与三论宗主张的性空说之间的异同。此外,还保存了道凭、瑶公(法瑶)、河东微等人所著《百论疏》的佚文。

3. 《十二门论疏》 三卷(因每卷各分本、末,故又作六卷)。隋代吉藏撰,成于隋大业四年(608)。通行本有《大正藏》(第四十二册)本等。

本书为姚秦鸠摩罗什译的《十二门论》一卷的注疏。书中先释



由姚秦僧睿作的《十二门论·序》，随后对《十二门论》的义旨、结构以及十二门的内容进行了详细的解说。

有关《十二门论疏》的注疏有：日本藏海《十二门论疏闻思记》一卷。

4. 《三论玄义》 二卷。隋代吉藏撰，成于隋大业（605—617）末年。通行本有《大正藏》（第四十五册）本、中华书局1987年8月版韩廷杰《三论玄义校释》本等。

本书是一部论述《中论》、《百论》、《十二门论》的宗旨大意的著作，也是三论宗的纲要书。全书分通序大归、别释众品二门。《通序大归》下分破邪、显正二章。《破邪》章又分摧外道、折毗昙、排成实、呵大执四节，《显正》章又分明人正、显法正二节，从总体上论述三论的宗趣；《别释众品》下分明造论缘起、明诸部通别义、明众论立名不同门、明众论旨归门、明四论（三论加上《大智度论》）破申不同门、明别释三论、论三论通别门、明四论用假不同门、明四论对缘不同门、明三论所破之缘有利钝不同门、别释《中论》名题门等十一章（由于吉藏没有在正文中标明《别释众品》的起首，故今人也有以卷数为界，将整个卷下划为《别释众品》，即始于“次明经论相贯”一段。此为日本佛学界所不取），分别论述了与三论有关的一些问题。全书以“破邪显正”的方式，通过破斥外道、毗昙、成实、大执（与三论宗见解不同的一些大乘论师和派别）的观点，阐明了三论宗“非有非空”的中道正观。

有关《三论玄义》的注疏，今存的有二十五种，均为日本僧人所作。其中有：珍海《玄疏文义要》十卷、赖超《玄疏问题》三卷、真空《捡幽集》七卷、尊祐《科注》七卷、贞海《柱宫钞》三卷、如实《拔出记》八卷、慧云《悬谈》一卷、常明《讲录》四卷等。

5. 《大乘玄论》 又名《大乘玄章》、《大乘玄》等，五卷。隋代吉藏撰，成于隋大业（605—617）末年。通行本有《大正藏》（第四十



五册)本等。

本书是一部以三论学义旨为中心,阐明大乘佛法的一些重要理论的著作。全书分为八章:《二谛义》(下分十科)、《八不义》(下分六科)、《佛性义》(下分十科)、《一乘义》(下分三科)、《涅槃义》(下分三科)、《二智义》(下分十二科)、《教迹义》(下分三科)、《论迹义》(下分五科),综合《涅槃》、《维摩》、《大品般若》、《华严》、《法华》、《金刚》、《阿含》等经,《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》、《成实论》、《大毗婆沙论》等论,以及鸠摩罗什、僧肇、道生等人的见解,对二谛、八不、佛性、涅槃、二智(权智、实智)等理论作了阐发和论评。其中,第六章《二智义》的内容,与作者的另一部著作《净名玄论》(又名《维摩经玄论》)中的相关论述相近,第八章《论迹义》的内容,与他的《三论玄义》卷下所说《大智度论》和“三论”的大要相近。故也有日本学者猜测它是后人将吉藏的有关讲说归纳而成的。

有关《大乘玄论》的注疏有:日本藏海《闻思记》十卷、珍海《问答》十二卷等。

6. 《二谛义》 又名《二谛章》,三卷。隋代吉藏撰,成于隋大业(605—617)末年。通行本有《大正藏》(第四十五册)本等。

本书是一部详细论述三论学的重要主题——“二谛义”的著作。全书分为大意、释名、相即义、物体、绝名、摄法义、同异七科,对三论宗创立的“于教二谛”说(于谛和教谛,于谛中包括于俗谛、于真谛,教谛中包括教俗谛、教真谛)说作了详细的阐述,并对古来关于“二谛之体”的十四家异说作了评析。日本《大藏经索引·收录典籍解题》指出,《二谛义》为“详述三论教义中最重要的二谛义之书,但与《大乘玄论》、《四论玄义》之立十科不同。”

第四节 三阶教教典

三阶教,又名三阶宗、普法宗,隋代信行创立,因将佛法判为三个阶次(三阶),并倡导在第三阶时施修“普法”而得名。此宗兴于隋文帝开皇(581—604)初年,终于唐宪宗元和年间(806—820),前后历时约四百年。其间曾四次遭到朝廷的限禁:第一次为隋文帝开皇二十年(600),被敕令禁止传行;第二次为武周证圣元年(695),其教典作为“伪杂符录”而遭致收缴;第三次为武周圣历二年(699),其教法除乞食、长斋、绝谷、持戒、坐禅以外,禁止施行;第四次为唐玄宗开元十二年(725),三阶教在各寺设立的三阶院限令与大院打通,其徒与一般僧人同住,不得别居,其教典也被禁止流通。由于这一缘故,三阶教没有严密的传法系谱,在中国佛教史上,它属于非正统的佛教支派,但在隋初至唐末的民间社会,却一直享有很好的声誉和很强的影响力。

三阶教的主要教理是“三阶佛法”。

三阶教将全部佛法分为时、处、机三类,每一类又各分三阶。第一阶,“时”为正法时期(佛灭后第一个五百年),“处”为净土,“机”为最利根的一乘菩萨(包括持戒正见和破戒不破见两种根机)。第二阶,“时”为像法时期(佛灭后第二个五百年),“处”为秽土(又称五浊诸恶世界),“根”为利根的声闻、缘觉、菩萨“三乘”(包括戒见俱不破和破戒不破见两种根机)。第三阶,“时”为末法时期(佛灭一千年以后),“处”为秽土,“根”为恶众生(属戒见俱破的根机)。其中,第一阶修持的大乘法和第二阶修持的大、小乘法为根据圣凡的不同根机有区别的修持的“别法”;第三阶修持的佛法(“生盲众生佛法”)为不别根机、一切普修的“普法”。三阶教据此



认为,隋代佛教已进入末法时期,“处”、“机”同为第三阶。因而,一切众生只有于法(佛法)不分大(大乘)小(小乘),于人不辨圣凡,一概普信普敬,才能得到解脱。具体的行法是:苦行忍辱,从事劳役;乞食为生,一日一食;废具足戒;不念阿弥陀佛,只念地藏菩萨;不拜佛像,仅礼佛塔;路见众生,一概礼拜;经营“无尽藏”,济贫、修寺、供僧;昼夜六时,七阶礼忏;死后林葬,供鸟兽食用等。三阶教的传承,第一代为信行,第二代为本济、僧邕、善智、慧如等,第三代为道训、道树等,其后系谱不详。

三阶教的教典,据唐代智昇《开元释教录》卷十八记载,有三十五部四十四卷,由于屡遭禁毁,大多湮没不传。今存的代表作为《三阶佛法》。

《三阶佛法》,又名《三阶集录》、《三阶别集》、《三阶集》,四卷。隋代信行撰,约成于隋开皇三年(583)至开皇十四年(594)之间。信行的生平事迹见唐道宣《续高僧传》卷十六。通行本有《大正藏》(第八十五册)本等。本书在唐德宗时曾被圆照编入《贞元新定释教目录》,入藏流通,但到五代又被删除。今存的四卷本为近代从日本京都兴圣寺发现的,另外,敦煌遗书中也发现了它的残卷(卷二、卷三的一部分)。

本书主要论述了三阶的根机,对根起行的方法及其损益情况,并且援引《涅槃经》、《十轮经》、《大集经》等经典中的末法思想作为佐证。

三阶教的残典存于敦煌遗书中的尚有:《信行遗文》、《三阶佛法密记》上卷、《对根起行法》、《无尽藏略说》、《大乘法界无尽藏法释》、《七阶佛名》、《信行口集真如实观起序》卷一、《普法四佛》、《如来身藏论》、《人集录都目》等。



第五节 法相宗教典

法相宗,又名唯识宗,唐代玄奘创立,因着重于对一切事物的相状(法相)及其义舍作综合性的分析研究,并主张宇宙万有皆为心识的变现(唯识)而得名。又因玄奘长期居住在长安的大慈恩寺,故别称“慈恩宗”。此宗所依据的根本经典是《成唯识论》所引的六经十一论。六经指的是:《华严经》、《解深密经》、《如来出现功德庄严经》、《大乘阿毗达磨经》、《楞伽经》、《大乘密严经》(又名《厚严经》)。十一论指的是:《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《大乘庄严经论》、《集量论》、《摄大乘论》、《十地经论》、《观所缘缘论》、《大乘阿毗达磨杂集论》、《二十唯识论》、《辨中边论》、《分别瑜伽论》。其中,《如来出现功德庄严经》、《大乘阿毗达磨经》、《分别瑜伽论》在中国没有传译,实际所据的经典是《解深密经》和《成唯识论》。法相宗的传承,第一代为玄奘,第二代为窥基、神昉、嘉尚、普光、法宝、神泰、圆测等,第三代为慧沼、道证、胜庄、遁伦等,第四代为智周、义忠、道邑、道献等,其后系谱不详。

法相宗的主要教理有:

一、阿赖耶识缘起 这是法相宗的宇宙发生论。法相宗认为,宇宙万有都是心识的变现。心识共有八种,每一种都有“能变”和“所变”两种意义。能变,指识的自体,按其特性可以分为三类,称为“三能变”。一是异熟识,即第八识“阿赖耶识”;二是思量识,即第七识“末那识”;三是了别境识,即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识,合称“六识”,相对第七、八识,又称“前六识”。所变,指识的功能或作用,凡有四种,称为“四分”。一是相分,指由识体变现并攀缘的外部境物(影像),即认识的对象;二是见分,指能变现并



攀缘外境的识体,即认识的主体;三是自证分,指能证知“见分”的认识作用,即认识的结果;四是证自证分,指能证知“自证分”的作用,即对认识结果的照观。在印度,安慧持一分说(仅立自证分);难陀持二分说(立见、相二分);陈那持三分说(立见、相、自证三分);护法持四分说。法相宗所取的即是护法的主张。另外,对于“相分”,法相宗还根据护法的见解,将它分为三类,称之为“三类境”。(一)性境。由不同的种子产生的真实的境物。(二)独影境。由同一种子产生的虚幻的境物。(三)带质境。由同、别两类种子合成产生的带有一定的本质的境物。

在三类能变的识体中,起主导作用的是第八识阿赖耶识。阿赖耶识,又称藏识、种子识,它含藏着能产生一切精神的和物质的现象的功能,即“种子”。种子,按其来源来说,可分为“本有”种子和“熏习”种子两类。本有种子,是自无始以来,就存在于阿赖耶识中的种子,是先天就有的;新熏种子是由“七转识”(末那识和前六识)对阿赖耶识进行持续不断的熏染而产生的,是后天才有的。种子,按其性质来说,又可分为“有漏”种子和“无漏”种子两种。漏,为“烦恼”的异译,泛指有生灭变化的现象。有漏种子,能生起一切世间法(染法),即世俗世界的一切现象。无漏种子,能生起一切出世间法(净法),即趋向和进入涅槃境界的一切现象。而有漏种子按其作用来区分,又可分为名言种子和业种子两类。名言种子能生起与种子同类的现象,业种子以善恶不同的业力帮助名言种子产生结果。名言种子,又分共相种子和不共相种子两类。共相种子为众生共同的业力作用的结果,它能产生日月、星辰、山河、大地等自然界。不共相种子为众生个体各别的业力作用的结果,它能产生个别的人身器官。所有这一切,都摄藏于阿赖耶识之中。

地论学派视阿赖耶识为“净识”,与“如来藏”相同;摄论学派视阿赖耶识为“妄识”,是一切烦恼之本;而法相宗则认为,阿赖耶识



为“真妄和合”之识，染、净两种境界均发源于阿赖耶识，它是宇宙万有的本原。

二、三性 这是法相宗依据《解深密经》建立的认识论和真理论。把一切事物看作是各有自性差别的真实的存在的认识，是“遍计所执性”；把事物看作是由因缘条件的聚合而产生的暂时的、不确定的、非本质的现象的认识，是“依他起性”；把宇宙万物看作是由同一的平等的真实体性（真如）所派生的产物的认识，是“圆成实性”。为了将众生的见识，从遍计所执性提高到圆成实性，法相宗（窥基）还综合经论上的说法，提出了自浅至深、从粗到细的五重唯识观。（一）遣虚存实识。舍遣遍计所执性，保存依他起性和圆成实性。（二）舍滥留纯识。舍弃作为识体变现出来的影像（滥境）的“相分”，保留作为识体的“见分”和识体作用的“自证分”。（三）摄末归本识。将相分、见分统归于自证分。（四）隐劣显胜识。隐去作为由识体引发的种种生理活动的“心所”，显现作为识体自身的“心王”。（五）遣相证性识。遣舍“心王”中表现为相用（事）的依他性起性，证得反映性体（理）的圆成实性。这“五重唯识观”是法相宗独有的观法（见窥基《大乘法苑义林章》卷一末）。

三、五种姓 又作五种性、五乘种性、五种乘性。这是法相宗依据“本有种子”说而建立起来的佛性论。法相宗认为，每一众生的第八识“阿赖耶识”所含藏的无数的种子，都能生起“现行”，即变现出相应的物质现象和精神现象。种子为原因，现行为结果。反过来，结果也能影响原因，在“现行”的作用下，形成在“本有种子”之外的“新熏种子”。众生能否成佛，就根性（种姓、种子）而言，凡有五种不同：具有听闻诸佛说法而悟道的无漏种子，将来能够成就阿罗汉（又称罗汉）果位的，为“声闻种姓”（又称声闻乘定性）；具有不须听闻佛说也能悟道的无漏种子，将来能够成就辟支佛（又称独觉、缘觉）果位的，为“缘觉种姓”（又称缘觉乘定性）；具有如来（又



称佛)无漏种子,将来能够成就佛果的,为“佛种姓”(又称如来乘定性、菩萨乘定性);具有声闻、缘觉、菩萨“三乘”中二类或三类无漏种子,成就的果位不确定的,为“不定种姓”(又称三乘不定性);没有三乘无漏种子,只有修习世间善法,将来成就人天果位的有漏种子的,为“无种姓”(又称无有出世功德种姓、人天乘性)。上述“五种姓”中,声闻种姓、缘觉种性、无种姓三者没有成佛的种子,因此也就不能通过修行而成佛。只有佛种姓和不定种姓中具有佛果的种姓,将来才能成佛。

中国佛教自从东晋竺道生首创“一阐提”(断绝一切善根的人)也能成佛之说,并在后来传入的北本《大般涅槃经》中得到印证以来,一般都认为“一切众生悉有佛性”,都存在着成佛的可能性。而法相宗的“五种姓”实际上否定了“一切众生悉有佛性”的说法,这在各宗派中是唯一的。然而,法相宗的“五种姓”说,如果从“新熏种子”这方面考察的话,是难以成立的。因为即便是不具备成佛的无漏种子的众生,也可以通过修行,而形成作佛的新熏种子。而新熏种子也会生起“现行”,产生成佛的结果。相传,玄奘在印度游学时,也曾倾向于“一切众生悉有佛性”之说,并打算在回国传译时,将《瑜伽师地论》中有关“无出世功德种姓”的说法删去,但遭到了其师戒贤的呵斥(见唐代遁伦《瑜伽论记》卷二十四),他因而改变初衷,回国后将“五种姓”之说传给窥基(见北宋赞宁《宋高僧传》卷四《窥基传》)。而窥基出身名门望族,门第意识很强,故对此说特别赞赏,著文光大。但“五种姓”说将成佛定为少数人的事,严重损伤了一般众生学修成佛的愿望,连同法相宗的整体,遭到了社会冷落。法相宗数传而衰,倡导“五种姓”说就是其中的原因之一。

四、三时教 这是法相宗根据《解深密经·无自性相品》而建立的判教学说。(一)第一时有教。佛初成道时,于鹿野苑说“我空法有”之旨,其经典为小乘《阿含经》。(二)第二时空教。佛在



灵鹫山等处说“诸法皆空”之旨,其经典为大乘《般若经》。(三)第三时中道教。佛于解深密等会说“识有境空”之旨,其经典为大乘《解深密经》、《华严经》等。

法相宗的主要教典有:《成唯识论》、《成唯识论述记》、《成唯识论掌中枢要》、《成唯识论了义灯》、《成唯识论演秘》、《大乘法苑义林章》、《解深密经疏》、《因明入正理论疏》、《俱舍论记》。

一、《成唯识论》又名《唯识论》,十卷。唐代玄奘译述,成于唐显庆四年(659)。玄奘的生平事迹见唐慧立、彦惊《大唐大慈恩寺三藏法师传》、冥祥《大唐故三藏玄奘法师行状》、道宣《续高僧传》卷四等。通行本有《大正藏》(第三十一册)本、复旦大学出版社2000年4月版林国良《成唯识论直解》本等。

本书为世亲《唯识三十论颂》的注释书,也是在海内外享有极高声誉的唯识学经典。初,世亲作《唯识三十论颂》,于世广传。在他去世以后的一百年间,先后有二十八位论师相继为之作释,其中比较著名的有亲胜、火辨、难陀、德慧、安慧、净月、护法、胜友、胜子、智月等十家,他们各有十卷注疏。玄奘在印度求学期间,搜集了这十家的疏本,尤其是护法的疏本在当时仅存孤本,也为他求获了。回国后,玄奘本打算将它们一一译出,但他的弟子窥基对此表示异议。认为这样会在社会上造成见解歧异,学人莫知适从的后果,不如选择地编译(糅译)成一本,以作定解。于是,玄奘以护法的疏本为主,旁涉众家,甄权取舍,编译了这部《成唯识论》。近代也有学者将《成唯识论》与今存的安慧《唯识三十颂释》梵文本对勘,发现除少部分有歧异以外,大部分的旨趣极为一致,因而认为《成唯识论》吸取安慧的思想亦当不少。因此,就《成唯识论》的原始资料而言,来源于印度十大论师;就《成唯识论》的思想观点而言,则是依据玄奘的理解和倾向组织的。

本书依据《唯识三十论颂》的本文,分为三个层次:卷一至卷



八,释《唯识三十论颂》的第一颂至第二十四颂,论“识相”(心识的相状),主要内容为:破斥外道和小乘对实我(真实存在的人身主宰)、实法(真实存在的事物)的执著;分别论述“三能变”中异熟能变(阿赖耶识)、思量能变(末那识)、了别境识能变(前六识)的相状与意义;说三性(遍计所执性、依他起性、圆成实性)、三无性(相无性、生无性、胜义无性)。卷九前部分,释《唯识三十论颂》第二十五颂,论“识性”(心识的体性),指出一切事物的真实的体性就是圆成实性,圆成实性即是“真如”,亦即是“唯识实性”(唯识学所讲的真实常住的识性)。卷九后部分至卷十,释《唯识三十论颂》第二十六颂至第三十颂,论“识位”(修习唯识学要经历的阶位),主要内容为五位(资粮位、加行位、通达位、修习位、究竟位)。

有关《成识唯论》的注疏极多,今存的就有一百五十多种(详见日本《大正新修大藏经勘同目录》)。主要有:唐代窥基《成唯识论掌中枢要》四卷、慧沼《成唯识论了义灯》十三卷、智周《成唯识论演秘》十四卷、明代通润《成唯识论集解》十卷、新罗太贤《成唯识论学记》八卷、日本普寂《成唯识论略疏》六卷等。

二、《成唯识论述记》又名《成唯识论疏》、《唯识论述记》、《唯识述记》,二十卷。唐代窥基撰,成于唐显庆四年(659)之后、永淳元年(682)之前。窥基的生平事迹见北宋赞宁《宋高僧传》卷四。通行本有《大正藏》(第四十三册)本等。

本书与唐代慧沼的《成唯识论了义灯》、智周的《成唯识论演秘》,合成“唯识三疏”,为仅次于《成唯识论述记》的三部重要著作之一。书中初述《成唯识论》成立、传华、糅译的经过,次释它的题目及传化的根机,尔后对《成唯识论》的本文予以解释。它的特点是,对《成唯识论述记》未尽之处进行了补充和说明,特别是对《唯识三十论颂》的科段(结构段落)以及五种姓、三类境等义作了详解。

有关《成唯识论掌中枢要》的注疏有:唐代智周《成唯识论掌中



枢要记》二卷等。

三、《成唯识论了义灯》 又名《唯识论了义灯》、《唯识了义灯》、《了义灯》，十三卷。唐代慧沼撰，约成于唐永淳元年(682)之后，开元二年(714)之前。慧沼的生平事迹见北宋赞宁《宋高僧传》卷四。通行本有《大正藏》(第四十三册)本等。

本书为解释玄奘《成唯识论》和窥基《成唯识论述记》之作。初叙《成唯识论》的论起所因、论主、三时教判、藏乘归在等，次释要文。作者以窥基之说为正义，对圆测、圆义、普光、慧观、道证等异说一一加以评斥。书中所说的“有说”指窥基，“有释”、“西明云”指圆测，“有人云”指普光，“有解”指慧观，“有云”指玄范，“未详决”指义寂。所引的圆测《成唯识论疏》、道证《成唯识论要集》等均为今已散佚的著作。

有关《成唯识论了义灯》的注疏有：唐代智周《成唯识论了义灯记》二卷。

四、《成唯识论演秘》 又名《唯识演秘》，十四卷(一作七卷)，唐代智周撰，约成于唐代长安元年(701)之后、开元四年(716)之前。智周的生平事迹见日本凝然《三国佛法传通缘起》卷中等。通行本有《大正藏》(第四十三册)本等。

本书也是解释玄奘《成唯识论》和窥基《成唯识论述记》之作。书中对《述记》中的难解之文一一加以诠释，语句平易，古来被视为阅读《述记》不可或缺的辅导读本。

有关《成唯识论演秘》的注疏有：唐代如理《成唯识论演秘释》一卷。

五、《大乘法苑义林章》 又名《法苑义林章》、《义林章》，七卷。唐代窥基撰，撰时不详。通行本有《大正藏》(第四十五册)本等。

本书是一部基于唯识学的立场，对大乘佛学的一些重要问题



予以专题论述的著作。全书分为二十九章(据日本中村元等编的《佛典解題事典》说,另有一种本子为八卷,分为三十三章,其构成是在二十九章之外,增列得非得章、诸空章、十二观章、三根章等四章)。卷一:总料简章、五心章、唯识义林、诸乘义林,凡四章。卷二:诸藏章、十二分章、断障章、二谛义,凡四章。卷三:大种造色章、五根章、表无表色章,凡三章。卷四:归敬章、四食章、六十二见章、八解脱章、二执章,凡五章。卷五:二十七贤圣章、大乘蕴界处义、极微章、胜定果色章、十因章、五果义、法处色义林,凡七章。卷六:三宝义林、破魔罗义林、三慧义林、三轮义林,凡四章。卷七:三身义林、佛土章,凡二章。内容叙及教相判释(判教)、唯识义理、修持法门、果位(依法修行后可达到的境界和获得的成果)。其中,卷一之初的《总料简章》,下分教益有殊门、时利差别门、论宗各异门、体性不同门、得名悬隔门等五门,叙述了我国历来的判教说和法相宗的三时教判,古来各宗的不同宗旨,外道、小乘、大乘的不同教体(教理的主体)和法相宗的“四重出体”说,解释梵语的“六合释”等,为全书的重点。

所说的“六合释”,又称“六离合释”,为解释梵语(二语或二语以上的合成语)的六种方法,因其作法为先将复合词加以分别解释(离释),然后再总合解释(合释)其义而得名。(一)依主释。指复合词中前语与后语的关系为主属关系,如“山寺”为“山之寺”之意,“王臣”为“王之臣”之意。(二)相违释。指复合词中前语与后语的关系为对等关系,如“山川草木”为“山、川、草、木”之意。(三)持业释(又称同依释)。指复合词中前语与后语的关系为形容词与名词、副词与形容词的关系,如“高山”为“很高的山”、“极远”为“非常远”之意。(四)带数释。指复合词中前语与后语的关系为数词与名词的关系。以上四种是关于复合词中名词的修饰语的。(五)邻近释。指复合词中前语为副词,后语为名词,如“如法”为“法

如”、“从法”的意思。(六)有财释。指复合词以整个词的形式而不是单个字或词的形式作形容词,如“长袖”为“长袖的”之意。

有关《大乘法苑林义章》的注疏,今存的有六十种之多,其中大多数为日本僧人所作。属于中国僧人所作的有:唐代慧沼《大乘法苑义林章补阙》三卷、智周《决择记》四卷、守千《表无表章择玩记》一卷等。

六、《解深密经疏》十卷。新罗(朝鲜)圆测撰,约成于唐贞观二十一年(647)至证圣元年(695)之间。圆测的生平事迹见北宋赞宁《宋高僧传》卷四。通行本有《卍续藏》(第三十四册、第三十五册)本(原缺卷十,后由日人稻叶正就根据藏文本还译补齐)、金陵刻经处本(四十卷,其中卷三十五以后诸卷系今人观空法师根据藏文本还译补齐)等。

本书为唐代玄奘译的《解深密经》五卷的注释,也是有关《解深密经》的注疏中唯一传今的著作。全书分为四门:(一)教兴题目。(二)辨经宗体。(三)显所依为。(四)依文正释。对《解深密经》的经名、宗旨、思想内容、在佛藏中的地位,以及文句进行了阐释。圆测虽然与窥基同出玄奘门下,但他的思想受真谛所传的旧唯识学(摄论学)影响很深,因而与窥基一系的主张存在着诸多的差异。本书多处援引了真谛《解节经记》等今已失传的著作,对于研究摄论学派以及圆测本人的思想具有重要的价值。

七、《因明入正理论疏》又名《因明论大疏》、《因明大疏》,三卷(又作六卷、八卷)。唐代窥基撰,约成于唐乾封元年(666)之后、永淳元年(682)之前。通行本有《大正藏》(第四十四册)本等。自唐玄奘译出陈那的弟子商羯罗主《因明入正理论》一卷之后,门人各录所闻,竞相作注,可考的有文轨、文备、神泰、玄范、靖迈、净眼、明觉、玄应、利涉、灵隼、元晓、圆测、顺璟、胜庄、窥基等十五家,其中最为有名的便是窥基的这部《因明入正理论疏》。



本书分为四门：(一)叙所因。叙述因明的起源、发展、作用，以及商羯罗主造论的缘由。(二)释题目。解释本论(《因明入正理论》)的题义。(三)明妨难。说明为何要称因明，而不称宗明、喻明或果明的理由。(四)释本文。对本论的正文一一予以诠释。内容包括因明的术语、规则、运用中的问题，以及作者的简择评判。但窥基并没有将本论全部释完。卷下“能立法不成”以下，是由窥基的弟子慧沼(一作“惠沼”)补注的。慧沼补注的这部分内容涉及十种喻过、真似二量、真似能破等，这些内容后来另成《因明入正理论续疏》一卷，有单行本行世。

有关《因明入正理论疏》的注疏有：唐慧沼《义纂要》三卷、《义断》三卷、《二量章》一卷，智周《略记》一卷、《前记》三卷等。

九、《俱舍论记》三十卷。唐代普光撰，成于唐麟德元年(664)。普光的生平事迹见北宋赞宁《宋高僧传》卷四。通行本有《大正藏》(第四十一册)本等。

本书为唐玄奘译的《俱舍论》三十卷的注释。《俱舍论》虽然是小乘论书，但它的作者世亲后来转奉大乘，成为大乘有宗的主要代表人物，而且此论将宇宙间一切事物和现象区别为“五位七十五法”(色法十一种、心法一种、心所有法四十六种、心不相应行法十四种、无为法三种)，精细而有条理，后来又被引入唯识学，因此，《俱舍论》也成为玄奘门人研习的一部重要经典。其中，比较著名的疏本有神泰撰的《俱舍论疏》三十卷(今存卷一、卷二、卷四至卷七、卷十七)、法宝撰的《俱舍论疏》三十卷和普光撰的本书，合称“俱舍三大疏”。神泰《疏》出世最早，系用随文直释的方法写成，解释时援引众家之说，不加评判，文词较为简洁明了；法宝《疏》撰作最晚，分为五门：初转法轮时、学行次第、教起因缘、部执先后、依文解释。解释时，时常批斥神泰《疏》、普光《记》，独立己解。由于法宝学宗《涅槃》，故又忌憚“五种姓”说；普光的这部书，撰时在前两

疏之间,在解释时采用了与神泰《疏》相同的解法,尊重传承,并列众家,被认为是最有权威的《俱舍论》疏本。唐代圆晖去繁取要,撰《俱舍论颂疏》三十卷,以解释《俱舍论》六百行颂文,就是以普光的《俱舍论记》为主要参考书编成的。

第六节 华严宗教典

华严宗,初唐时法藏实际创立,因以《华严经》为依据的根本经典而得名。又因此宗以“法界缘起”为主要教说,法藏字贤首(此据新罗崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》、北宋赞宁《宋高僧传》,而南宋志磐《佛祖统纪》卷二十九则称“贤首”为武则天赐予法藏的号),别称法界宗、贤首宗。华严宗在晚唐确立的传法世系为五祖:初祖杜顺(又名法顺);二祖智俨;三祖法藏;四祖澄观;五祖宗密,都是唐代人。这中间,杜顺与智俨、智俨与法藏、澄观与宗密之间有师承关系,法藏与澄观之间没有师承关系。

另外,从学术上讲,杜顺教人以读诵《华严经》为主,修普贤观行,所传的是禅法。相传为他所作有《华严五教止观》、《华严法界观门》是否真为他的手笔,也存在着疑问。因为这两书均未见法藏《华严经传记》著录。其中,《华严五教止观》中多处使用了杜顺卒后,由玄奘翻译的《大乘庄严经论》的用语,并出现了杜顺在时并没有的寺名,据学者考证,它实际上是法藏《华严游心法界记》的初稿;《华严法界观门》的本文原是法藏《华严发菩提心章》的一部分,只是到了澄观,才说这部分内容为杜顺所作(它没有单行本,存于澄观《华严法界玄观》、宗密《注华严法界观门》之中)。智俨虽然在十二岁时从杜顺出家,但直接向他传授《华严经》义理的,乃是至相寺智正。他得益最大的则是北齐慧光的《华严经疏》四卷(已佚)。



也许是因为这些原因,即使在法藏撰写的叙述《华严经》传习源流的《华严经传记》中,也无杜顺的传记。再则,智俨虽然提出了华严宗的一些教理,但真正建成体系的是法藏。因此,华严宗的祖统说与真正的学术传承关系并非是完全一致的。

华严宗的主要教理有:

一、十玄门 华严宗的基本理论是“法界缘起”。它认为宇宙间,一事物为他事物生起之缘(条件),他事物为一事物生起之缘,万物相资相用,圆融无碍,共同构成现象生起的根源。它与小乘主张的宇宙间的一切都是由众生的善恶行为引起的“业感缘起”、大乘主张的真如为宇宙万有之源的“真如缘起”、以及阿赖耶识为宇宙万有之源的“阿赖耶识缘起”,合称佛教的“四种缘起”说。而构成“法界缘起”说的则是十玄门、六相圆融、四法界三大学说。十玄门,是华严宗关于一切事物的性质的学说,重点在于说明宇宙万象相即(融合)相入(渗透),一(一事物)即多(其他的众多事物),多即一,圆融无碍,重重无尽之理。十玄门,最初是由智俨提出的,后由法藏发展完备。它有“古十玄”和“新十玄”之分。“古十玄”以智俨在《华严一乘十玄门》中所说的十玄门为代表,同时也包括法藏在《华严一乘教义分齐章》和《华严经金狮子章》中两次变更十玄门的排列次序,但各门的名称及内容一如智俨所说的十玄门。“新十玄”指的是法藏在《华严探玄记》中根据《华严经金狮子章》的十玄门的次序,将原来的第二门“诸藏纯杂具德门”,改为“广狭自在无碍门”;将第五门“秘密隐显俱成门”,改为“隐密显了俱成门”;将第十门“唯心回转善成门”,改为“主伴圆明具德门”,而确定的新的十玄门。

“新十玄”指的是:(一)同时具足相应门。指一切事物同时具备各自生起的条件(同时具足),相依相资(相应),共成一大缘起。(二)广狭自在无碍门。指各个事物虽然在空间上有广狭之分(广



狭),但都能自立互具(自在无碍)。(三)一多相容不同门。指一事物(一)包含在其他事物(多)之中,其他事物也包含在一事物之中。此物与彼物既互相摄容,又各各不同(相容不同)。(四)诸法相即自在门。指事物与事物(诸法)之间,既互相渗透而融为一体(相即),又独立自存而呈现个性(自在)。(五)隐密显了俱成门。指事物有时隐没(隐密),有时显现(显了),两种情形是同时实现的(俱成)。(六)微细相容安立门。指任何一种细小的事物(微细),都可以包容其他事物(相容),并且相安无碍(安立)。(七)因陀罗网境界门。指一切事物像帝释(因陀罗)宫殿里悬张的珠网(网)那样,交相映现,重重无尽。(八)托事显法生解门。指随意依托一事一缘(托事),都能显示一切事物内在的本质(显法),从而使人领悟到事物由因缘而生,相即相入的道理(生解)。(九)十世隔法异成门。指过去、现在、未来三世的每一世中,又各有过去、现在、未来三世,九世又为一念所摄,合称十世。十世虽有时间上的间隔区分(隔法),但又同时具足显现(异成)。(十)主伴圆明具德门。指任意列举哪一事物,以它为主,其他事物便自然为伴(主伴),反之亦然。事物与事物之间互为主伴,每一事物都圆满自足,具备其他一切事物的性质(圆明具德)。

吕澂《中国佛学源流略讲》附录《华严宗》说:“十玄门的意义,可借用《华严经疏》所举的譬喻作为说明。第一同时,好像一滴海水便具备百川的滋味。第二广狭,好像一尺镜子里见到千里的景致。第三一多,好像一间屋内千盏灯光的交涉。第四诸法,好像金黄的颜色离不开金子。第五秘密,好像片月点缀天空有明也有暗。第六微细,好像琉璃瓶子透露出所盛的芥子。第七帝网,好像两面镜子对照着重重影现。第八托事,好像造像塑臂处处见得合式。第九十世,好像一夜的梦便仿佛自在地过了百年。第十主伴,好像北极星的所在被众星围绕着。”十玄门,和下面要叙及的四法界和



六相圆融又是互相联系交叉的。十玄门相当于四法界中的“事事无碍法界”。其中,第一门又相当于六相圆融中所说的“总相”,第二门至第十门相当于“别相”。

二、六相圆融 这是华严宗根据《华严经·十地品》和《十地经论》卷一所说的菩萨初地十大愿的第四愿,而建立起来的关于事物的相状(重点在于分析全体与部分的关系)的学说。它也是由智俨最早提出,由法藏发展完备的。六相,指的是:(一)总相。指事物的全体。(二)别相。指事物的各个成份。(三)同相。指多种成份相依相待,共同成就事物的全体。(四)异相。指多种成份虽然同处一事物之中,但各各互异。(五)成相。指事物的生成,依赖于各种成份的聚合。(六)坏相。指事物的坏灭,根源于各个成份的离散独立。“六相圆融”,就是说每一事物都具有上述六种相状,而这六种相状交融一体。

法藏在《华严经金狮子章》曾用师子(即狮子,古代佛经都将狮子称为师子)譬喻“六相”。说,师子的金体,称“总相”;师子的眼、耳、鼻、舌、身“五根”,称“别相”;五根同时缘起,构成师子,称“同相”;五根各不相同,称“异相”;五根和合而后有师子的全体,称“成相”;五根离散不合,各住自位,称“坏相”。

三、四法界 这是华严宗对“法界”所作的分类,也是“法界缘起”说的总结。它是由澄观根据散见于法藏著作中的观点组织确立的。(一)事法界。指有着千差万别的事物的现象(事)界。(二)理法界。指反映一切事物的共同的无差别的体性的本体(理)界。(三)理事无碍法界。指反映事物的本体(理)与现象(事)之间圆融交渗,互不阻碍(无碍)关系的境界。(四)事事无碍法界。指反映事物的现象(事)与现象(事)之间圆融交渗,互不阻碍(无碍),而且重重无尽关系的境界。与四法界相应的观察方法(观门),便是“四法界观”:将一切事物的本体看作是缘生(由因缘



条件产生)的、有差别的“事法界观”;将一切事物的本体看作是平等的、无差别的“理法界观”;将事物的现象和本体看作互依互融、同一不二的“事理无碍法界观”;将现象界的一切看作是一多相即、大小互容、圆满自在、重重无尽的“事事无碍法界观”。

四、五教十宗 这华严宗的判教学说。五教,指的是:(一)小乘教。指《阿含经》等所说的四谛、十二因缘等义;(二)大乘始教。包括两种:1. 空始教。指《般若经》等所说的一切本空等义。2. 相始教。指《解深密经》等所说的五种姓、阿赖耶识缘起等义。3. 大乘终教。指《楞伽经》、《胜鬘经》等所说真如缘起等义。4. 大乘顿教。指《维摩经》等所说顿修顿悟等义。5. 一乘圆教。包括两种:(1) 别教一乘。指《华严经》异于三乘教,而说一即一切,一切即一,圆融无碍之旨。(2) 同教一乘。指《法华经》会同三乘教,而说一乘无尽之旨。

十宗,指的是:(一) 我法俱有宗。指人天教(原始佛教时期的教说)和小乘部派佛教中犍子部、法上部、贤胄部、正量部、密林山部等所立“我”(众生生死轮回的主体)和“法”(事物)俱有实体的学说;(二) 法有我无宗。指萨婆多部(说一切有部)、雪山部、多闻部、化地部等所立的“法”有实体、而“我”无实体的学说;(三) 法无去来宗。指大众部、鸡胤部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、饮光部等所立的“法”在现在世有实体,而在过去世、未来世没有实体的学说;(四) 现通假实宗。指说假部、经部、《成实论》等所立的在“现在法”(现在世的事物)中,除五蕴(色、受、想、行、识)以外,其余均为假有的学说;(五) 俗妄真实宗。指说出世部等所立的世俗的一切事物皆为虚妄,唯有佛法为真实的学说;(六) 诸法但名宗。指一说部所立的一切事物仅为假名,并无实体的学说。(七) 一切皆空宗。指大乘始教中的空始教所立的“万法皆空”等义;(八) 真德不空宗。指大乘终教所立的宇宙万有的本体“真如”



真实不空等义；(九) 相想俱绝宗。指大乘顿教所立的物(相)我(想)俱灭,顿悟证理等义；(十) 圆明具德宗。指一乘圆教所立的一切诸法圆融无碍、具足一切功德等义。“十宗”中的前六宗,相当于“五教”中的初教“小乘教”,而后四宗则分别相当于“五教”的末四教。其中,前六宗原为法相宗窥基所立,法藏用之。

华严宗还将“四法界”与“五教”相配。认为,小乘教属事法界;大乘始教中的相始教属事法界,空始教属理法界;大乘终教属事理无碍法界;大乘顿教属理法界;一乘圆教属事事无碍法界。

华严宗的主要教典有:《华严经内章门等杂孔目章》、《华严经探玄记》、《华严一乘教义分齐章》、《华严经金狮子章》、《修华严奥旨妄尽还源观》、《大乘起信论义记》、《华严经随疏演义钞》、《原人论》等。

一、《华严经内章门等杂孔目章》 又名《华严经孔目章》、《华严孔目章》、《孔目章》,四卷。唐代智俨撰。原书未署撰时。从书中引用了作者的另一部著作《华严五十要问答》,而《华严五十要问答》又引用了《成唯识论》来推测,约成于显庆四年(659)至总章元年(668)之间,为智俨的晚年之作。智俨的生平事迹见唐代法藏《华严经传记》卷三。通行本有《大正藏》(第四十五册)本等。

本书为东晋佛驮跋陀罗译的《华严经》六十卷的义旨的撮解。全书依晋译《华严经》(其时尚无唐译)的七处八会设立一百四十二章:第一会七章;第二会十九章;第三会十九章;第四会七章;第五会十三章;第六会六十四章;第七会九章;第八会四章。别有总说性质的叙述六章,连前总计一百四十八章。其中比较重要的有:释初会的《天王赞佛说偈初首显教分齐义》、《卢舍那佛品中云集文末普贤文中立一乘三乘义章》、《普庄严童子处立因果章》;释第二会的《明难品初立唯识章》、《众人问文殊处明入佛境界章》、《贤首品初立发菩提心章》;释第五会的《第八回向真如同异差别章》、《一乘



法海章》；释第六会的《初明十地品十地章》、《请分中转依章》、《行校量慈悲内缘起章》、《寿命品内明往生义》、《性起品明性起章》；释第八会的《入法界品初辨回心章》；以及总说中的《融会一乘义》。书中将佛陀一代说教大别为三乘（声闻、缘觉、菩萨）和一乘（佛乘）二种，而以《法华经》会三归一之说为“同教一乘”，《华严经》一多无尽之说为“别教一乘”，从而构成了华严宗独特的“同别二教”说。近世有的佛教学者认为，《华严经内章门等杂孔目章》后来成为智俨撰《华严经搜玄记》、《华严一乘十玄门》和法藏撰《华严经探玄记》的基础。但从法藏《华严经传记》的记载来看，《华严经搜玄记》是智俨二十七岁时所撰，比《孔目章》早成书三十多年，故不能说后出的《孔目章》是早出的《搜玄记》的基础。

有关《华严经内章门等杂孔目章》的注疏有：南宋师会《明宗记》一卷、日本凝然《发悟记》十八卷、贤道《十地章略笺》一卷、经历《唯识章辨义》一卷、幻成《讲义》十卷等。

二、《华严经探玄记》 又名《华严探玄记》、《探玄记》，二十卷。唐代法藏撰，约成于唐咸亨元年（670）至圣历二年（699）之间。法藏的生平事迹见新罗崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》、北宋赞宁《宋高僧传》卷五等。通行本有《大正藏》（第三十五册）本等。先前，法藏的老师智俨曾撰《华严经搜玄分齐通智方轨》（又名《华严经搜玄记》）十卷，以释晋译《华严经》。智俨之书，初记《华严经》的传译，次立五门以释经义：（一）叹圣临机，德量由致。（二）明藏摄之分齐。（三）辨教下所诠之宗趣，及能诠之教体。（四）释经题目。（五）分文解释。其中，前四门为《华严经》纲旨的论述，相当于通常所说的“玄谈”。末一门为《华严经》三十四品（始《世间净眼品》，终《入法界品》）的解释，对每一品的解释均设辨名、来意、宗趣、释文四科，相当于通常所说的“文义”。智俨的华严学大要，尤其是他对南北朝时地论南道派慧光之学的继承



和光大,在书中得到了显示。然而,由于智俨的这部《搜玄记》文辞极为简约,故在理解上较为艰难。于是,法藏依仿其师《搜玄记》的体例更作《探玄记》。

本书初为《归敬序》和《总序》,次以十门分判文义:(一)教起所由。(二)藏部所摄。(三)立教差别。(四)教所被机。(五)能诠教体。(六)所诠宗趣。(七)释经题目。(八)部类传译。(九)文义分齐。(十)随文解释。其中,前九门为《华严经》纲旨的阐述(载于卷一),内容叙及《华严经》的地位、翻译、注释、科分,古德(菩提流支、真谛、光统、大衍、护身、慧思、智颢、元晓、吉藏、法云、印法师、敏法师)的判教,华严宗的判教(五教十宗)，“法界缘起”说,十玄门(为新十玄)等;末一门为《华严经》三十四品的详细解释,对每一品的解释各分释名、来意、宗趣、释文四科。为研究华严宗必读的著作。

有关《华严经探玄记》的注疏有:日本尊玄《探玄记钞》、凝然《探玄记洞幽钞》、普寂《探玄记发挥钞》等。

三、《华严一乘教义分齐章》又名《华严经中一乘五教分齐义》、《华严一乘教分记》、《华严五教章》、《五教章》,四卷。唐代法藏撰,约成于唐咸亨元年(670)至圣历二年(699)之间。通行本有《大正藏》(第四十五册)本等。

本书是一部主要阐述华严宗的教判学说,并及其他宗义的著作。全书分为十章:(一)建立一乘。论同教一乘(《法华经》)和别教一乘(《华严经》);(二)教义摄益。论一乘与三乘的教义及其利益;(三)古今立教。叙列北魏菩提流支至唐代玄奘等古今十师的判教;(四)分教开宗。建立“五教十宗”;(五)乘教开合。论“五教”之间的相互关系;(六)起教前后。论佛教各经典的成立次第;(七)抉择其意。论经教成立次第的理由;(八)施设异相。论一乘与三乘的相异点;(九)所诠差别。评判华严宗在佛教学中的地



位；(十)义理分齐。阐述三性同异、十玄缘起、六相圆融等义。

有关《华严一乘教义分齐章》的注疏极多，仅据日本《大正藏勘同目录》所列就有六十九种，其中多数为日本僧人所作。属于中国僧人的作品有：南宋道亭《义苑疏》十卷、师会《焚薪》二卷、《科》一卷、《复古记》六卷（与善熹合著）、希迪《评复古记》一卷、《集成记》一卷（以上今存）。另外，南宋观复曾著有《折薪记》一卷（已佚）。后人将道亭、师会、希迪、观复称为宋代华严宗的四家。

四、《华严经金师子章》 又名《华严金师子章》、《金师子章》，一卷。唐代法藏撰，成于圣历二年（699）。通行本有：《大正藏》（第四十五册）本、中华书局 1983 年 9 月版方立天《华严经金师子章校释》本等。

本书是一部以金师子（“师子”即“狮子”）为喻，通俗讲解华严宗义理的著作。有关此书的来历，据《宋高僧传》卷五的记载是这样的：武则天圣历二年（699）十月，由于闾沙门实叉难陀主译、法藏等人笔受证义的新本《华严经》八十卷译成。为庆贺此事，武则天诏令法藏在洛阳佛授记寺为众人开讲新经，尔后又在长生殿亲自召见法藏，听他讲经。然而《华严经》奥涩难懂，当法藏讲到天帝网十重玄门、海印三昧门、六相和合义门、普眼境界门时，武后茫然不解。于是，法藏乃以殿前的金狮子为譬喻，对《华严经》的主要义理论作了解说。这次讲说的内容，经集录整理，便成了《华严经金师子章》。全书分为十门：明缘起、辨色空、约三性、显无相、说无性、论五教、勒十玄、括六相、成菩提、入涅槃。叙及的内容有：缘起性空（色空、无相、无生等）、三性（遍计所执性、依他起性、圆成实性）、五教（愚法声闻教、大乘始教、终教、顿教、一乘圆教）、十玄门（为古十玄）、六相（总、别、同、异、成、坏相）、菩提、涅槃等。为华严宗教义的通俗读本和入门书。

有关《华严经金师子章》的注疏有：北宋承迁《华严经金师子章



注》一卷、净源《金师子章云间类解》一卷、日本景雅《金师子章勘文》一卷、高辨《光显钞》一卷、潮音《放光记》一卷、照遍《冠注》一卷、天尊《讲义》一卷等。

五、《修华严奥旨妄尽还源观》又名《华严奥旨妄尽还源观》、《妄尽还源观》、《还源观》，一卷。唐代法藏撰。原书未署撰时，从书中屡次引用唐译《华严经》（唐实叉难陀译的八十卷本）来看，约成于唐圣历二年（699）至先天元年（712）之间。宋时，佛教界曾就本书的作者发生争论。天台宗山外派智圆依据唐中书舍人高郢的《北塔铭序》，认为本书为杜顺所作。而华严宗“中兴教主”净源依据唐丞相裴休的《妙觉塔记》，肯定本书为法藏所作。通行本有《大正藏》（第四十五册）本等。

本书是一部以《大乘起信论》的“真如”缘起说为依据，论述华严宗的妄尽还源观（去除众生的虚妄分别之念，恢复本来具有的自性清净之心的观察法）的著作。全书分为六门：（一）显一体。说自性清净圆明的心体为一切众生本来具有的、平等无二的心体。（二）起二用。说自性清净圆明心体具有的两种作用：海印森罗常住用（又名海印三昧，指此心湛然澄清，至明至静，能映现一切事物，犹如大海，风息水澄，万象齐观）、法界圆明自在用（又名华严三昧，指此心能起六度万行，契理证果，犹如华能结果）。（三）示三遍。依自性清净圆明心的两种作用，而说周遍法界的三种意义：一尘普周法界遍（于一一微尘中，皆见法界）、一尘出世无尽遍（一尘能生万法，无有穷尽）、一尘合容空有遍（一尘为性空与幻有的结合体）。（四）行四德。依一尘周遍法界之理，而说应修的四种德行：随缘妙用无方德（随顺机缘，施化群生）、威仪住持有则德（行住坐卧，堪为轨范）、柔和质直摄生德（慈悲纯朴，摄受众生）、普代众生受苦德（自趣恶途，救度众生）。（五）入五止。依应修的四种德行，而说应修的五种止法（又称定法）：照法清虚离缘止（真俗不二，



智境双亡)、观人寂泊绝欲止(寂然淡泊,诸欲皆尽)、性起繁兴法尔止(任运常然,古今不变)、定光显现无念止(内外洞彻,无思无虑)、理事玄通非相止(理事圆融,性相俱泯)。(六)起六观。依应修的五种止法,而说应修的六种观法:摄境归心真空观(三界唯心,无有实体)、从心现境妙有观(从心修行,成就佛果)、心境秘密圆融观(法身净土,圆融无碍)、智身影现众缘观(智体唯一,显照众缘)、多身入一镜像观(佛身变化,一多互入)、主伴互现帝网观(主伴互置,映现无穷)。在上述五门中,最后的“起六观”一门为全书论述的重点与归宿。

有关《修华严奥旨妄尽还源观》的注疏有:北宋净源《妄尽还源观疏钞补解》一卷、《妄尽还源观科》一卷、日本凝然《妄尽还源观科文》一卷、湛叟《纂释》五卷、芳英《癸亥录》三卷等十三种。

六、《大乘起信论义记》又名《起信论义记》、《大乘起信论疏》、《起信论疏》,五卷。唐代法藏撰,约成于唐咸亨元年(670)至长安四年(704)之间。通行本有《大正藏》(第四十四册)本等。本书为旧题印度马鸣造、梁代真谛译的《大乘起信论》一卷的注疏。《大乘起信论》分为五分:《因缘分》、《立义分》、《解释分》、《修行信心分》、《劝修利益分》。主要论述了如来藏(又名真如)缘起以及大乘修行法门。内容包括:一心(众生心,亦即真如、如来藏)、二门(心真如门、心生灭门)、三大(体大、相大、用大)、四信(信根本真如、信佛、信法、信僧)、五行(修持布施、持戒、忍辱、精进、止观)。但关于《大乘起信论》的真伪,自隋代以来就存在着争议。隋法经等编的《众经目录》卷五说:“人云真谛译,勘真谛录无此论,故入疑。”唐代惠均《四论玄义》卷五说:“《起信》是虜鲁人作,借马鸣菩萨名。”卷十又说:“《起信论》一卷,人云马鸣菩萨造,北地诸论师云:非马鸣造论,昔日地论师造论藉菩萨名目之,故寻觅翻经论目录中无有也,未知定是否?”(以上两段为日本珍海《三论玄疏文要》



卷二、贤宝《宝册钞》卷八、湛叟《起信论决疑钞》所转引,但今存《四论玄义》无之)近代,有些日本学者认为《起信论》为中国人撰述。理由是:从译文体例上断定不是真谛的译笔。例如真谛翻译“三身”的后二身,在其他处都作应身、化身,或受用身、变化身,没有像《起信论》中翻作报身、应身的。论中的“烦恼碍、智碍”,在真谛的其他译籍中为烦恼障、智障,都不作“碍”字。另外,《起信论》中引用了《仁王经》、《瓔珞经》、《遗教经》等伪经的义理。对于唐代实叉难陀再译《大乘起信论》一事,也有不少学者表示怀疑。因为早在玄奘在印度时,印土就看不见有《起信论》的梵本,“奘(玄奘)乃译唐为梵,通布五天”(《续高僧传》卷四《玄奘传》),因此,实叉难陀的梵本可能就是玄奘根据汉文翻译的梵本。但也有一些学者对此提出了相反的论证(详见吕澂《大乘起信论考证》,载《吕澂佛学论著作选集》第一册)。虽说《大乘起信论》是真是伪,尚在争论之中。但此论对中国佛教思想史影响却是巨大的,天台宗、三论宗、华严宗、禅宗、净土宗人都吸收过它的思想,用以建立自己的理论体系。有关它的注疏也极多,今存的就有二百一、二十种之多(包括中国、朝鲜、日本三国学者的撰作),其中最为有名的是隋代慧远的《大乘起信论疏》四卷、新罗元晓的《起信论疏》二卷和法藏的《大乘起信论义记》五卷。合称“《起信论》三大疏”。而在“三大疏”中,又以法藏的这部《义记》为最重要。

本书分为十门:教起所因、诸藏所摄、显教分齐、教所被机、能诠教体、所诠宗趣、释论题目、造论时节、翻译年代、随文解释。其中,在“显教分齐”门中,初述自日照三藏传至戒贤、智光的“三时”教判,次将传入中国的佛经总判为四宗:(一)随相法执宗。指小乘经律论。(二)真空无相宗。指《般若经》、《中观论》等。(三)唯识法相宗。指《解深密经》、《瑜伽师地论》等。(四)如来藏缘起宗。指《楞伽经》、《密严经》、《宝性论》、《起信论》等,而不用华严宗



的“五教”说；认为《起信论》中提到的“阿黎耶识”即是唯识家所说的“阿赖耶识”，并用唯识学中的自体分、见分、相分来说明“阿黎耶识”九相（业相、能见相、境界相等“三细”，智相、相续相、执取相、计名字相、起業相、业系苦相等“六粗”）中的“三细”，从而表明本书在基于华严宗的立场注释《起信论》的同时，也汲取了玄奘所传的唯识学的一些思想成份。

有关《大乘起信论义记》的注疏有：唐代宗密《起信论疏注》四卷、北宋子濬《起信论疏笔削记》二十卷、日本湛叟《教理钞》十九卷、凤潭《虎幻录》三卷、秀存《显正录》五卷等。法藏另著有《大乘起信论别记》一卷，近代有学者怀疑非法藏作，但早在唐代，新罗崔致远的《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》已著录了《别记》一书，因此，怀疑之说尚缺乏证据。

七、《华严经随疏演义钞》又名《华严大疏钞》、《演义钞》，九十卷。唐代澄观撰，约成于唐贞元四年（788）。澄观的生平事迹见北宋赞宁《宋高僧传》卷五。通行本有《大正藏》（第三十六册）本等。华严宗法藏生前所撰的有关《华严经》方面的著述很多，由于他最初研习的是晋译《华严经》（六十卷），唐译《华严经》（八十卷）是后来才译出看到的，故这些著述所用的本子绝大多数是晋译本，换言之，大多是晋译本的注疏。晚年，法藏开始作唐译本的注疏，但他写的《新华严经略疏》才至第十九卷便告入灭。弟子慧苑继承遗业，作《续华严经略疏刊定记》（又名《华严略疏刊定记》、《华严经刊定记》）十五卷。但由于《刊定记》并没有恪守师说，所述往往与法藏异趣。例如法藏说“五教”，而《刊定记》则依《究竟一乘宝性论》而立“四教”（迷真异执、真一分半、真一分满、真具分满）。法藏说“十玄门”，而《刊定记》则立十种德相（同时具足相应德、相即德、相在德、隐显德、主伴德、同体成即德、具足无尽德、纯杂德、微细德、如因陀罗网德）、十种业用（同时具足相应用、相即用、相在



用、相入用、相作用、纯杂用、隐显用、主伴用、微细用、如因陀罗网用),而成两重“十玄”。为此,澄观于五台山大华严寺历时四年而作《华严经疏》(略称《大疏》)六十卷,以法藏的思想为主导,融入天台、禅、三论、律宗等教义,对唐译《华严经》重新作了解释。

澄观的《华严经疏》分为十门:教起因缘、藏教所摄、义理分齐、教所被机、教体浅深、宗趣通局、部类品会、传译感通、总释经题、别解文义。其中,前九门为“玄谈”,主要论述唐译本的大纲,末一门为唐译《华严经》七处九会合计三十九品(始《世主妙产品》,终《入法界品》)的解说。书中对慧苑的说法进行了批评。在《华严经》注疏中,法藏的《探玄记》与澄观的《大疏》并称为双璧。疏成之后,澄观在大华严寺、崇福寺多次作了开讲,随后又为弟子僧睿等作了《大疏》的注释,即这部《演义钞》。

本书分为四门:(一)总序名意。解释《大疏》的自序。(二)归敬请加。解释《大疏》的《归敬偈》。(三)开章释文。解释《大疏》所立的十门。(四)谦赞回向。解释《大疏》之末的《回向偈》。上述四门中,第三门《开章释文》为全书的主干和重点。和《大疏》一样,《演义钞》也赞同禅宗关于众生的心性本来清净的主张,并对天台宗的“性具善恶”说与本宗所持“真如”缘起说之间的差异作了调和。

《华严经随疏演义钞》和《华严经疏》起初是作二本别行的。北宋净源将《华严经》的经文录入《疏》中,编成《华严经疏注》一百二十卷(今缺卷二十一至卷七十、卷九十一至卷一百)。至明代,妙明又厘疏入钞,编成《华严疏钞会本》。另外,《华严经随疏演义钞》的前九卷(即“玄谈”部分)曾单独印行。它的注疏有:辽代鲜演《华严经玄谈决择》六卷(今缺卷一)、元代普瑞《华严悬谈会玄记》四十卷。《频伽藏》中收录的署名“唐澄观撰集”的《华严经疏演义钞》三十卷(书名中无“随”字,正文二十九卷,附科文一卷)也是“玄谈”部



分的会本。

八、《原人论》又名《华严原人论》，一卷。唐代宗密撰，约成于唐太和二年(828)至开成五年(840)之间。宗密的生平事迹见北宋赞宁《宋高僧传》卷六。通行本有《大正藏》(第四十五册)本等。

本书是一部以《华严经》思想为依据，推究人的本源的著作。全书由作者的自序和正文四篇组成。自序主要叙述了作者撰写此论的缘由。正文四篇为：(一)斥迷执。破斥儒道二教关于人和其他物体皆是禀气而生，自然而化的观点。(二)斥偏浅。将佛教判为五等：人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘显性教。称前四教为“不了义教”，末一教为“了义教”。对人天教主张的众生依业力而轮回于六道；小乘教主张的众生由色、受、想、行、识“五蕴”聚合而成；大乘法相教主张的阿赖耶识为万物(包括众生)之源；大乘破相教主张的诸法(包括众生)皆空等学说进行了批判。(三)直显真源。正面论述了一乘显性教关于“本觉真心”为天地万有的本源，一切众生“本来是佛”的主张。(四)会通本末。对前面批斥过的儒道二教和佛教中的“不了义教”(人天、小乘、大乘法相、大乘破相教)，以作者主张的“一乘显性教”加以会通。认为，所有这些学说如果用“真心”加以统摄的话，又都是对的。

有关《原人论》的注疏今存的有二十六家。其中有：北宋净源《原人论发微录》三卷、元代圆觉《原人论解》三卷、日本同鉴《续解》一卷、宣道《发微录训蒙记》三卷、圆通《羽翼略解》一卷、了荣《新论》一卷、慧铠《大纲》一卷、洞达《详解》一卷等。

第七节 律宗教典

律宗，又称“四分律宗”，因这一宗派以《四分律》为依据的根本



经典而得名。律宗形成于唐初,起初有三派:长安终南山道宣创立的南山宗(又称南山律宗);相州日光寺法砺创立的相部宗;法砺的弟子、长安西太原寺怀素创立的东塔宗。五代以后,相部、东塔两宗衰微不传,唯南山一宗盛行,故通常说的律宗,指的是南山宗。

南山宗的传承法系,据日本佛教大师凝然(所处的时代相当于我国宋末、元初)《八宗纲要》、《三国佛法传通缘起》所列为二十二祖:第一祖唐代道宣、二祖周秀、三祖道恒(著《行事钞记》十卷)、四祖省躬(著《行事钞顺正记》六卷)、五祖慧正、六祖玄畅(又称法宝大师,著《行事钞显正记》)、七祖元表(著《行事钞义记》五卷)、八祖守言、九祖元解、十祖法荣、十一祖处恒(又名处云,著《拾遗记》三卷)、十二祖择悟(著《义苑记》七卷)、十三祖宋代允堪(会正派的创立者)、十四祖择其、十五祖元照(资持派的创立者)、十六祖智交、十七祖准一、十八祖法政、十九祖法久、二十祖了宏、二十一祖妙莲、二十二祖行居。如据南宋志磐《佛祖统记·诸宗立教志》“南山律学”条所列,道宣以后的律学大师,仅允堪、元照两人而已。

律宗的主要教理有:

一、戒体论 律宗将戒分为四科:戒法、戒体、戒行、戒相。戒法,指的是佛陀制定的各种戒律;戒体,指的是受戒者在受戒以后所产生的一种防非止恶的心理功能;戒行,指的是恪守戒律的行为;戒相,指的是根据出家或在家、男子或女子、不同的年龄等确定的戒法的类别,也就是通常说的“别解脱戒”(又称别解脱律仪、波罗提木叉律仪、律仪戒),包括:未满二十岁的出家男子(沙弥)或出家女子(沙弥尼)受持的五戒,十八岁至二十岁之间的出家女子(式叉摩那,又译学法女、学戒女、正学女)受持的六法戒(染心相触戒、盗人四钱戒、断畜生命戒、小妄语戒、非时食戒、饮酒戒),年满二十岁的出家男子(比丘)和出家女子(比丘尼)受持的具足戒(比丘戒为二百五十条、比丘尼戒为三百四十八条),在家男子(优婆塞)或



在家女子(优婆夷)受持的五戒,在家男女于一日一夜之中依仿出家者受持的八关斋(又称八戒)。四分律宗的三家,其主要分歧在于对戒体的理解上。相部宗依据小乘空宗的《成实论》,以“非色非心”为戒体,认为戒体既非有形的物质(色),也非无形的精神(心),而是一种有差异变化的抽象体,性质上属于与时数方位等相似的“不相应法”;东塔宗依据小乘有宗(即说一切有部)的《俱舍论》,以“色法”为戒体,认为戒体虽然是无形的东西,但它却是禀受地、水、火、风“四大”而生的,因而在性质上属于不显露、无质碍的物质“无表色”(又称无表业)。而南山宗则依据大乘有宗的学说,以“心法”(或称种子)为戒体,认为《四分律》虽然是小乘的律典,但它的内容通于大乘,所谓戒体,实际上就是阿赖耶识含藏的种子(见唐道宣《四分律删补随机羯磨疏》卷三)。

二、二教说 南山宗根据戒、定、慧“三学”,将佛陀一代言教判为二教:化教和制教。化教,指的是佛陀为使众生发生禅定(定)和智慧(慧)而施行的教法,它是通过三藏中的“经”和“论”而得到表述的;制教,指的是佛陀为制御众生的行为而施行的教化,它是通过三藏中的“律”而得到表述的。化教又分为三教:(一)性空教。指《阿含经》等说的小乘教。(二)相空教。指《般若经》等说的大乘浅教。(三)唯识圆教。指《华严经》、《楞伽经》、《法华经》、《涅槃经》等说大乘深教。制教又分为三宗:(一)实法宗。指以诸法为实有的小乘说一切有部。(二)假名宗。指以诸法为假名的小乘经量部。(三)圆教宗。指以诸法为识体的变现的大乘有宗。道宣还将三教说引入观法,形成性空观、相空观、唯识观,后世称为“南山三观”。南山宗认为,自己属于三教三宗中的“圆教宗”。因此,南山宗的理论特色之一,乃是将唯识学引入了律学。

律宗的主要教典有:《四分律删繁补阙行事钞》、《四分律含注戒本疏》、《四分律删补随机羯磨疏济缘记》(以上合称南山三大



部)、《四分律拾毗尼义钞》、《四分律比丘尼钞》(连前合称南山五大部)、《教诫新学比丘行护律仪》、《四分律疏》、《四分律开宗记》等。

一、《四分律删繁补阙行事钞》又名《四分律行事钞》、《行事钞》，三卷(因上、中、下三卷的每一卷，各分一、二、三、四，故又作十二卷)。唐代道宣撰，初成于唐武德九年(626)，修定于贞观四年(630)。道宣的生平事迹见宋赞宁《宋高僧传》卷十四。通行本有《大正藏》(第四十册)本等。

本书是一部以《四分律》的本文为基础，参阅其他三藏文字和古师著述，对僧人应当依持的各种制规事项作全面系统的论述的著作。书名中所说“删繁”，指删略《四分律》疏家繁广的情见。“补阙”，指补充《四分律》疏家未予说明的文义。“行事钞”，指将《四分律》的内容按便于僧尼行持的原则所作的分类编纂。书首为序文，分为十门：序教兴意、制教轻重意、对事约教判处意、用诸部文意、文义决通意、教所诠意、道俗七部立教通局意、僧尼二部行事通塞意、下三众随行异同意、明钞者引用真文去滥传真科酌意。对本书的体例撰法作了说明。正文分为三十篇。上卷，十二篇：标宗显德篇、集僧通局篇、足数众相篇、受欲是非篇、通辨羯磨篇、结界方法篇、僧网大纲篇、受戒缘集篇、师资相摄篇、说戒正仪篇、安居策修篇、自恣宗要篇。主要论述了戒法、戒体、戒行、戒相，以及僧团的各种行事仪则，如羯磨法、治罪法、受戒法、依止法、说戒法、安居法、自恣法等；中卷，四篇：篇聚名报篇、随戒释相篇、持犯方轨篇、忏六聚法篇。主要论述了六聚(指波罗夷、僧伽婆罗尸沙、偷兰遮、波逸提、波罗提提舍尼、突吉罗等六类犯戒的罪业)的名义，比丘二十五戒，以及持犯、忏法。下卷，十四篇：二衣总别篇、四药受净篇、钵器制听篇、对施兴治篇、头陀行仪篇、僧像致敬篇、赴请设则篇、导俗化方篇、主客相待篇、瞻病送终篇、诸杂要行篇、沙弥别行篇、尼众别行篇、诸部别行篇。主要论述了僧尼的随机要行，包括日常



用品(衣、药、钵器等),节身离染的十二头陀行,礼敬、赴请、化俗、待客、瞻病、送终和其他杂事的仪轨,沙弥戒、比丘尼戒、式叉摩那戒、沙弥尼戒的行法,以及其他律典上说的与《四分律》不同的一些事相。书中保存了今已失传的南北朝时期的一些著述,如北魏道覆的《四分律疏》、北齐洪理的《四分律钞》、梁代真谛的《明了论疏》等,以及一些律学观点,弥为珍贵。对于“戒体”,本书虽然对《成实论》中说的“非色非心”不表示异意,但思想上仍倾向于以“心相”(亦即心法)为戒体。

有关《四分律删繁补阙行事钞》的注疏有:唐代大觉《四分律钞批》十四卷、志鸿《四分律行事钞搜玄录》二十卷(今存残卷)、五代景霄《简正记》二十卷、宋代元照《资持记》十二卷、《科》三卷、澄渊《评集记》十四卷等。其中以元照的《资持记》(全称《四分律行事钞资持记》)最为精详。有关《资持记》的注释,又有宋代则安撰的《资持记序解并五例讲义》一卷、道标《资持记立移注题拾义》一卷。

二、《四分律含注戒本疏》又名《四分含注戒本疏》、《四分戒本疏》,四卷。唐代道宣撰,成于唐永徽二年(651)。通行本有:天津刻经处本、《卍续藏》第六十二册所收宋元照《四分律含注戒本疏行宗记》本。作者曾于贞观八年(634)撰《四分律含注戒本》三卷,分为教兴所由、摄教分齐、解开名义、释今题目四门,对根据《四分律》录出单行的《四分律比丘戒本》(此《戒本》与《四分律》中的文字有出入,也不同于题为后秦佛陀耶舍译的《四分比丘戒本》的单行本)所立诸戒的缘起以及内容进行了解释。以后又对《含注戒本》作疏,形成了《含注戒本疏》一书。

本书先略说佛陀制戒的本意,以及戒律的名义(尸罗、波罗提木叉、毗尼等)、律典的种别、广律(包含比丘戒和比丘尼戒,以及其他事项的律典)的传译等,随后对《含注戒本》的正文进行解释。释文之中,科“皈敬偈”为总序分;“和合僧集”以下,分广教行法、略教



行法二分。其中“戒经序”至“七灭净”毕为广教行法，“七佛略戒”为略教行法。对比丘二百五十戒的解释，是为广教行法的内容，也是全书的重点。

有关《四分律含注戒本疏》的注疏有：宋代元照的《戒本疏行宗记》二十一卷、《科》八卷。

三、《四分律删补随机羯磨疏济缘记》 又名《四分律羯磨疏》、《四分律业疏》、《业疏》，二十二卷。唐代道宣撰，成于唐贞观二十二年(648)。通行本有天津刻经处本、《卍续藏》(第六十四册)本等。作者曾于贞观九年(635)撰《四分律删补随机羯磨》二卷。分为十篇：集法缘成篇、诸界结解篇、诸戒受法篇、衣药受净篇、诸说戒法篇、诸众安居法篇、诸众自恣法篇、诸分衣法篇、忏六聚法篇、杂法住持篇。对僧众日常应用的羯磨法(和合作事的规范)作了论述。以后又对《羯磨》作疏，形成了《羯磨疏》一书。

本书先略说能辨之教(羯磨)、所被之事(缘务)、弘法之人(僧伽)、设教之所(结界)，即通常说的羯磨四法(法、事、人、界)，随后对《羯磨》的正文进行了解释。释文中，科第一篇集法缘成篇为序分，第二篇诸界结解篇至第九篇忏六聚法篇为正宗分，第十篇杂法住持篇为流通分。同时论述了化教三观(性空观、相空观、唯识观)、行教三宗(实法有宗、假名宗、唯识圆宗)，明确地将唯识学中说的“本识”(阿赖耶识，又称心法)定为戒体。并且指出，一切小乘戒法，皆成三聚圆融大戒，即由摄律仪戒、摄善法戒、摄众生戒组成的大乘戒。

有关《四分律删补随机羯磨疏济缘记》的注疏有：宋代允堪《四分律羯磨疏正源记》八卷、《科》四卷、元照《济缘记排科》二十二卷、清代读体《毗尼作持续释》十五卷、照远《四分律羯磨疏显缘抄》二十卷等，其中以元照的《济缘记排科》较为流行。

四、《四分律拾毗尼义钞》 又名《拾毗尼要义钞》、《拾毗尼义



钞》、《集义钞》、《要义钞》，原为三卷，宋时佚下卷，今存就上、中两卷分成四卷。唐代道宣撰，成于唐贞观元年（627）。通行本有《卍续藏》（第七十一册）本等。

本书为有关《四分律》的诸师章疏的钞集，以作《四分律删繁补阙行事钞》的补充和解释。但引文一般不注出典，泛指“昔解”、“又解”等，只有对本作者本人的老师智首《四分律疏》，才标出名氏，称为“首解”。今存本凡有十六段：毗尼大纲、起戒差别、十三难、不学无知渐顿、转业变根、破僧大意、时非时、四波罗夷、十三僧残、二不定、三十舍堕、九十单提、四提舍尼、众学、七灭诤、四诤。前七段的内容与《行事钞》上卷相当，后九段内容与《行事钞》中卷相当。

有关《四分律拾毗尼义钞》的注疏有：宋代允堪《四分律拾毗尼义钞辅要记》六卷、元照《科》一卷。

五、《四分律比丘尼钞》又名《比丘尼钞》，三卷（一作六卷）。唐代道宣撰，成于唐贞观十九年（645）。通行本有《卍续藏》（第六十四册）本等。

本书为《四分律》中有关比丘尼行事的要钞。全书分为三十篇：劝学、释聚、结界、集众、足数、受欲、十戒、学戒、畜众、具戒、六念、受衣、受钵、净施、说戒、安居、受日、自恣、师徒、致敬、随戒、匡众、翻净、受药、赴请、届寺、忏悔、送终、二衣、杂要。所钞不仅限于《四分律》，如《四分律》不备的，则引其他律典的记载补阙。

有关《四分律比丘尼钞》的注疏有：宋代允堪《四分律比丘尼钞科》一卷等。

六、《教诫新学比丘行护律仪》又名《护律仪》、《教诫律仪》，一卷。唐代道宣撰，成于唐贞观八年（634），永徽元年（650）重修。通行本有《大正藏》（第四十五册）本等。

本书为新学沙弥应当遵奉的律仪的叙录。书首有序，略说学习律仪的重要。正文分为二十三章，总计四百六十五条：（一）入



寺法,十一条。(二)在师前立法,六条。(三)事师法,五十一条。(四)在寺住法,三十一条。(五)在院住法,五十五条。(六)在房中住法,三十二条。(七)对大己五夏阁梨法,二十二条。(八)二时食法,六十条。(九)食了出堂法,十条。(十)洗钵法,十七条。(十一)护钵法,十三条。(十二)入众法,十二条。(十三)入堂布萨法,十二条。(十四)上厕所法,二十条。(十五)于六时不得语笑法,六条。(十六)入温室法,十六条。(十七)见和尚阁梨得不起法,五条。(十八)见和尚阁梨不得礼法,十一条。(十九)看和尚阁梨病法,十二条。(二十)敬重上座法,十六条。(二十一)扫地法,八条。(二十二)用水瓶法,十条。(二十三)入聚落法,三十条。其资料主要取于后汉安世高译的《大比丘三千威仪》二卷。行文简洁,甚便初学。

有关《教诫新学比丘行护律仪》的注疏有:日本宝田通玄《教诫律仪指要钞》二卷、湛堂慧淑《教诫律仪讲述》二卷等。

七、《四分律疏》二十卷 唐代法砺撰,成于唐武德(618—626)末年。法砺的生平事迹见唐道宣《续高僧传》卷二十三。通行本有《卍续藏》(第六十五册)本等。它与北齐慧光的《四分律疏》四卷、唐代智首的《四分律疏》二十一卷,合称“《四分律》三要疏”,在唐初十分有名。以后怀素作《四分律开宗记》,与法砺《疏》相对立。世人遂称法砺《疏》为“旧疏”,怀素《开宗记》为“新疏”。唐代“新疏”派和“旧疏”派之间的争论十分激烈。唐代宗大历十三年(778),曾敕令三宗(南山、相部、东塔)大德十四人在安国寺聚会,决定新旧两疏的是非,并检定一本行世。最后,由如净等人作《敕检定四分律疏》十卷,以调和新、旧两疏学者之争的纷争,并允许两疏继续并行。

本书为相部宗的代表作。卷一为序说(或称玄谈),下分三科:举宗摄教、知教指归、释律初题。其内容为辨析教旨,解说律题;卷



二至卷二十为《四分律》的随文解释,其中对于每一类戒律,先总说,后别释。书中依据《成实论》而建立相部宗的戒律论:戒学不兼定、慧二学,而以止持(止恶)、作持(修善)为宗;戒体的性质为“非色非心”;戒行包括受戒和随戒两个方面。受戒,指的是从师受戒,发心禀持;随戒,指的是依戒而行,不令毁失。受戒,分受缘、受体二种。受缘,指的是受戒的因缘,有善来、上法、三师、八敬、羯磨五种。受体,指的是受戒的法体,有以“色”为体的作戒、以“非色非心”为体的无作戒二种;随戒,分专精不犯、犯已能悔二种。专精不犯为上根人所为,犯已能悔为下根人所为。

有关《四分律疏》的注释有:唐代定宾《四分律疏饰宗记》二十卷。

八、《四分律开宗记》又名《四分律记》、《四分律疏》,二十卷。唐代怀素撰,成于唐永淳元年(682)。怀素的生平事迹见宋赞宁《宋高僧传》卷十四。通行本有《卍续藏》(第六十六册、六十七册)本等。怀素初从法砺受业,研习法砺《四分律疏》积三年之久。法砺卒后,曾师事玄奘(《宋高僧传》本传说,怀素十岁出家,贞观十九年玄奘从西域归国后,师事玄奘。受具足戒以后,专攻律典,从法砺受业。这里所说的先师玄奘,后从学于法砺的时间顺序是不对的。因为法砺早在玄奘归国前十年就去世了)。怀素因感到法砺的旧疏“未能尽善”,乃于咸亨元年(670)发心著述新疏,十二年后告成。其间还听过法砺的弟子道成讲律。故他的新疏中或许也有从道成处汲取的某些思想成份。

本书是东塔宗的代表作。卷一为序说(或称玄谈),下分三科:总简藏别、别藏宗归、释藏题目。这里所说的“藏”,是指律藏,实指《四分律》;卷二至卷二十为《四分律》的随文解释。书中依据小乘说一切有部的《毗婆沙论》、《俱舍论》而建立了东塔宗的戒律论:律文兼举定、慧二行,定、慧为戒学所摄,故律须以戒行为宗;戒体



的性质为“色法”。并对法砺旧疏的十六大义(止作、受随、止恶、修善、教行、专精不犯、因果等)加以评破,阐明了自己的立场。唐开元(713—741)年间,相部宗的传人定宾曾作《破迷执记》一卷,对怀素的《开宗记》加以弹斥,以维护法砺《疏》。

第八节 禅宗宗典

禅宗,梁代菩提达摩创立,因主张修持禅定,遣荡执著,明心自觉,见性成佛而得名。禅定,意为“静虑”,本是印度流行的一种止想念念,专注一境,以激发智慧和神通的修行方法,佛教修它,佛教以外的其他宗派也修它。而在佛教内部,不同的流派修禅的内容和方法又各有差别,因而有外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅、如来禅(又称如来清净禅、最上乘禅)等不同的种类。禅宗所说的“禅”属于“如来禅”(唐末,禅宗五家之一的沩仰宗的开创者仰山慧寂,又因当时如来禅滞于义解名相,未达菩提达摩西来所传禅法的真趣,故又称禅宗之“禅”为“祖师禅”)。另外,禅宗把佛教分为“教”与“禅”两大系统。“教”,指的是用经典文字载录下来的释迦牟尼佛的言教,凡是以研习佛典的文句和义理为主,并依之实践的宗派,如天台、三论、华严、法相、律宗等都属于“教”的系统;而禅宗则为“教外别传”。相传释迦牟尼佛在世时,常在灵山说法。有一天,他拈花示众,众人皆茫然不知其意,唯独大弟子摩诃迦叶破颜微笑,表示领悟。于是,佛陀宣布,他已将“正法眼藏”、“涅槃妙心”、“微妙法门”传付给摩诃迦叶,以后一代一代相承相传,直至菩提达摩。这种通过不立文字,以心传心的印证方式传下来的禅法,实际上是“佛心”,故禅宗又称“佛心宗”。也由于这一缘故,禅宗的典籍一般不称“教典”,而称为“宗书”或“宗典”,以示“禅”与“教”的



区别。

禅宗在中唐时期确立的法统(又称祖统)为:西天二十八祖、东土六祖。西天二十八祖的初祖为摩诃迦叶,第二十八祖为菩提达摩。东土六祖依次为:初祖菩提达磨、二祖慧可(又作惠可)、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍、六祖慧能(又作惠能)。其中,慧可为北齐人,僧璨为隋代人,道信、弘忍、慧能均为唐代人。但在慧能之前与同时,禅宗内部又存在着一些支派。如四祖道信的另一个弟子法融,以“心境本寂(空)”立说,在金陵(今南京)牛头山传教,其法嗣见于记载的,凡有七代,世称“牛头宗”(见南宋普济《五灯会元》卷二);五祖弘忍的上座弟子神秀,以“渐悟”立说,在荆州当阳(今湖北当阳县)、长安(今西安)传教,其法嗣见于记载的,凡有四代,世称“北宗”(见北宋道原《景德传灯录》卷四)。而当时的慧能,以“顿悟”立说,主要在韶州(治所在今广东韶关市)一带传教,其派被称为“南宗”。南北二宗在谁为禅宗正脉的问题上展开了激烈的争论。神秀的弟子普寂称自己为禅宗东土七祖(见唐代宗密《圆觉经大疏钞》卷三),而尊神秀为六祖,与慧能的地位相抗衡。只是到了唐开元年间,慧能的弟子神会北上游说,并著《菩提达摩南宗定是非论》、《显宗论》等,就宗旨的是非、法嗣的正旁,对北宗展开猛烈的抨击,南宗的顿教才由南向北得到广泛的传播,北宗衰落绝传。自此以后,天下禅宗皆出于南宗。通常说的禅宗,即指慧能的南宗。

禅宗的主要教理是:直指人心,见性成佛。禅宗认为,众生的自性本来就是清净的,菩提般若之智人皆有之。只是由于执著外部境物,产生妄念,才像浮云遮盖青天一样,将自性蒙蔽住了。一旦能做到“无念”,即眼见一切境物,但又不为它们所执著,心遍一切处,但又不为任何地方所束缚,就能内外明彻,顿见本性。众生与佛的本性是相同的,区别在于“悟”与“不悟”之间,前念迷即是凡



夫,后念悟即是佛。因此,所说的“禅”,并不是要人们“看心”(观空)、“看净”(观净),或者整天端坐不动,而是要人们“随缘任运”,在日常生活中,随顺本然,直了见性。

禅宗的主要经典有:《坛经》、《神会和尚遗集》、《禅宗永嘉集》、《禅源诸论集都序》、《景德传灯录》、《五灯会元》、《古尊宿语录》、《宗镜录》、《碧岩录》等。

一、《坛经》又名《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》(敦煌本、敦博本)、《南宗顿教最上大乘坛经》(同上)、《六祖坛经》(惠昕本、日本兴圣寺本)、《韶州曹溪山六祖坛经》(日本大乘寺本)、《六祖大师法宝坛经》(契嵩本、宗宝本、德异本)、《法宝坛经》(同上)等,一卷(惠昕本作二卷)。唐代慧能说,弟子法海集记。慧能的生平事迹见《坛经》,法海的生平事迹见《全唐文》卷九百十五。《坛经》初集于唐先天二年(713)之后、开元二十年(732)之前。在以后的流传过程中,这个《坛经》祖本(或称法海原本)屡经增益和改易,形成了内容不尽相同的各种传本。今存各本中,以敦煌本(见藏于英国伦敦博物馆)、敦博本(见藏于我国敦煌县博物馆)为最古,二本同源成于唐开元二十一年(733)至贞元十七年(801)之间的敦煌原本,而敦煌原本在内容上较接近于《坛经》祖本。通行本有:《大正藏》(第四十八册)本(内收敦煌本、宗宝本)、上海医学书局1922年版丁福保《六祖坛经笺注》本(内收宗宝本)、中华书局1983年版郭朋《坛经校释》本(内收敦煌本)、上海古籍出版社1993年版杨曾文《敦煌新本〈六祖坛经〉》本(内收敦博本)等。

《坛经》是一部以记录慧能在韶州大梵寺讲堂说法的内容为主,兼及其他言行的著作。敦煌本和敦博本不分门或品,大体上说,以“大师往漕(曹)溪山,韶、广二州行化四十余年”一语为界,可以分为前后两大部分。从卷首开始,至此语之前的文字,为前部



分;自此语以下,至卷终的文字为后部分。前部分可以说是《坛经》的原始部分。主要内容有:《坛经》的編集缘起;慧能在大梵寺讲堂说法时,所介绍的自己的身世,赴蕲州黄梅县冯墓山参拜五祖弘忍,并得法传衣的经过,以及所说的摩诃般若波罗蜜法(包括定慧一体、一行三昧、无念为宗、无相为体、无住为本、禅法),所授的无相戒(包括归依三身佛、四弘誓愿、无相忏悔、无相三归依戒);说法结束后,刺史韦璩的问疑与慧能的开示。后部分可以说是《坛经》的补续部分。主要内容有:慧能的行化;“南能北秀”(南宗慧能与北宗神秀)的顿渐之争;志诚、法达、智常、神会的参请机缘;慧能对法海等十弟子(怀让、行思、玄觉不在其内)所作的开示;禅宗的传承法系(自七佛,终慧能,凡四十代);慧能入灭前的付嘱与灭度后的安葬;《坛经》的传授等。全书所贯穿的基本思想是:“无念为宗,无相为体,无住为本”。

二、《神会和尚遗集》 又名《神会集》,一册。近代胡适根据敦煌唐写本中有关神会的各种资料汇编校订。1930年初版(上海东亚图书馆),1968年增补后再版(台湾中央研究院胡适纪念馆)。神会是六祖慧能门下,与南岳怀让、青原行思两大系并列的第三大流派—荷泽宗的创立者。虽然荷泽宗流传的时间没有南岳、青原两系长,从神会算起,只有七代,历时约二百年(见释明复《中国佛学人名辞典》附件一《诸宗师资传承系统表》,中华书局1988年1月版)。但在慧能入灭以后的数十年间,荷泽宗的影响远远大于南岳、青原两系。因为在当时,“曹溪顿旨,沉废于荆吴;嵩岳渐门,炽盛于秦洛。”(唐宗密《圆觉经大疏钞》卷三)神会的弟子普寂,成了“二京(长安、洛阳)法主、三帝(中宗、睿宗、玄宗)国师”,无人能与匹敌。那时,怀让、行思均山居修道,没有进行公开的传法活动,他们的禅风,只是到了弟子马祖道一、石头希迁这一代才开始显露和光大。只有神会,以“为天下学道者定(宗)旨,为天下学道(者)辨



是非”的惊人胆略和气概，北上游说，论定神秀一门“师承是傍，法门是渐”，终于使“曹溪了义，大播于洛阳；荷泽顿门，派流于天下”。慧能的六祖地位的最终确立，实赖于神会之力。有关神会的生平事迹详见北宋赞宁《宋高僧传》卷八、道原《景德传灯录》卷六等。

本书所收的神会资料有：《荷泽神会禅师语录》、《菩提达摩南宗定是非论》（独孤沛集并序）、《顿悟无生般若颂》（又名《显宗论》）、《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》、《南宗定邪正五更转》、《南阳和尚问答杂征义》（刘澄集）。其中，《菩提达摩南宗定是非论》记录了唐开元二十年（732），神会在滑台（今河南滑县）大云寺设无遮大会，就南北二宗宗旨的是非和法系的正傍展开辩论的情况；《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》记录了神会在洛阳作坛场开法传禅的主要内容，在《神会和尚遗集》所收各资料中，尤为重要。

与《神会和尚遗集》性质相同的神会资料集，还有日本铃木大拙等编的《敦煌出土荷泽神会禅师语录》（日本东京森江书店1934年版）令人杨曾文编校的《神会和尚禅话录》（中华书局1996年7月版）。

三、《禅宗永嘉集》 又名《永嘉禅宗集》、《永嘉禅集》、《永嘉集》，一卷。唐代玄觉撰，庆州刺史魏靖（一作魏静）辑，约成于唐开元（713—741）初年。通行本有《大正藏》（第四十八册）本等。玄觉，字明道，俗姓戴，温州永嘉（今属浙江）人。八岁出家，遍探三藏，尤精天台止观法门。后受天台宗八祖左溪玄朗的激励，与东阳玄策禅师游方寻道。至曹溪，参六祖慧能而得印可。慧能留之一宿，翌日即归原住的龙兴寺，时称“一宿觉”。著作除《永嘉集》以外，尚有《永嘉证道歌》一首，甚为有名。生平事迹详见北宋赞宁《宋高僧传》卷八、道原《景德传灯录》卷五等。

本书分为十篇：慕道志仪、戒橘奢意、净修三业、奢摩他颂、毗



婆舍那颂、优毕叉颂、三乘渐次、事理不二、劝友人书(即答左溪玄朗书)、发愿文。书中融会了天台宗的止观学说和禅宗的禅法,对修禅悟道的要旨和历程作了论述。

有关《禅宗永嘉集》的注疏有:宋代行靖《永嘉集注》二卷、明代传灯《永嘉禅宗集注》二卷、高丽己和《永嘉集说谊》二卷等。其中,传灯的《永嘉集注》对《永嘉集》各篇的次第及篇名作了大的更改,所定的次第为:归敬三宝、发宏誓愿、亲近师友、衣食诫誓、净修三业、三乘渐次、事理不二、简示偏圆、正修止观、观心十门。

四、《禅源诸论集都序》 四卷。唐代宗密撰,约成于唐太和二年(838)至开成五年(840)之间。通行本有《大正藏》(第四十八册)本等。宗密为华严宗五祖,同时又是荷泽宗禅法的禀受者。他本是儒生,在赴京师参加科举考试的途中,偶尔听闻遂州大云寺道圆禅师开法,大启敬心,于是师从道圆,披剃出家。而道圆就是荷泽神会的三传弟子。因此,宗密极力主张禅教一致。有鉴于当时禅宗与教派(华严、天台、法相等)互相非毁,禅宗内部各派也互相排斥,于是他收集了著名禅师有关禅理的论述(包括法语、文章、偈颂等)近一百家,编成了《禅源诸论集》(又名《禅那理行诸论集》)一百卷。后值唐武宗会昌灭佛和唐末五代之乱,原集佚散,只有为集子所作的总序流传至今,这便是《禅源诸论集都序》。

本书以和会禅、教为宗旨,对禅、教两派以及内部的不同派别在学说上的异同作了详细的分析和论述。其中,卷一,对《禅源诸论集》的名义、禅的性质和分类进行了论述,并从师有本末、禅有诸宗、经如绳墨、经有权实、量有三种、疑有多般、法义不同、心通性相、悟修顿渐、师授方便等十个方面阐述了禅宗与经论的关系。卷二,将禅宗分为息妄修心宗、泯绝无寄宗、直显心性宗等三宗,将教派分为密意依性说相教(包括人天因果教、说断惑灭苦乐教、将识破境教)、密意破相显性教、显示真心即性教等三教,对它们的学说



特点分别进行了介绍,并作了配对。卷三,从法义真俗异、心性二名异、性字二体异、真智真知异、有我无我异、遮诠表诠异、认名认体异、二谛三谛异、三性空有异、佛德空有异等十个方面,详细辨析了空宗与性宗(即有宗)的区别,并表达了作者对顿渐法门的看法。卷四,论述了从不觉到觉,从迷到悟的修证方法。作者认为,无论是六道凡夫,还是三乘贤圣,都具有“灵明清净一法界心”,此心具有真如、生灭二门(两个方面)，“由真不变,故妄体空,为真如门;由真随缘,故妄成事,为生灭门”。但两者是互相融入的,生灭即真如,真如即生灭,真妄和合,非一非异。众生的这一心性,便是禅的本源,即书名中说的“禅源”。因此,本书的基本思想实是根据《大乘起信论》展开的。

五、《景德传灯录》又名《传灯录》,三十卷。北宋道原撰,成于北宋景德元年(1004)。道原为法眼宗人,其生平事迹见北宋李遵勗《天圣广灯录》卷二十七。通行本有《大正藏》(第五十一册)本等。禅宗典籍的文体很多,有传记、谱牒、语录、灯录、拈古、颂古、评唱、笔记、文集等等。其中,数量最多的是语录和灯录。语录为禅师的机缘语句(参禅或接引学人时的对话与开示)的汇编,通常是以个人专集的形式出现的,编者均为该禅师的弟子。同时也有汇纂几家或更多的禅师语录而成的总集,但为数不多;灯录则为禅宗传法世系以及相关人物(既有禅师,也有王臣居士)的言语行事的汇编,它从来就是综合性的,语录仅是它在编写时所选取的主要资料之一。《景德传灯录》便是我国第一部以“灯录”命名的灯录体著作。虽然在《传灯录》以前,由南唐静、筠两禅师编写《祖堂集》二十卷,已经具有灯录的性质,但由于《祖堂集》在我国本土失传较早,于世罕闻,只是到了近代,才在日本发现它的高丽重刻本,复传我国,故《祖堂集》在佛教史上的影响远不及《传灯录》来得大,而且它并不以“灯录”命名。缘此,学术界一般都把《传灯录》看作是禅



宗灯录体著作的始祖。

本书是自禅宗有史以来迄道原撰书时为止,禅宗世次人物及其思想最为完整系统的记叙。所记世次,上起七佛(毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍浮佛、拘留孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛、释迦牟尼佛),下迄禅宗六祖慧能门下南岳怀让法嗣第九世和青原行思法嗣第十一世。总计一千七百十二人,其中九百五十四人有机缘语句(略称机语)见录,七百五十八人只列名字,缺乏机语。卷一、卷二,七佛、天竺祖师(禅宗西天二十七祖,始摩诃迦叶,终般若多罗)。卷三、卷四,中华五祖(菩提达磨、慧可、僧璨、道信、弘忍)并旁出尊宿(弟子)。卷五,慧能和他的弟子。卷六至卷十三,南岳怀让法嗣第一世至第九世。卷十四至卷二十六,青原行思法嗣第一世至第十一世。卷二十七,禅门达者(禅宗以外以习禅闻名的僧人),并附“诸方杂举征拈代别语”(即诸方禅语)。卷二十八,诸方广语(南阳慧忠等人除前面本章所载以外的其他语录)。卷二十九,赞颂偈诗。卷三十,铭记箴歌。这中间包括了后世禅宗经常谈论的许多公案(具有典型意义的禅门机缘语句)。

有关《景德传灯录》的续作有:北宋李遵勗(临济宗)《天圣广灯录》三十卷、惟白(云门宗)《建中靖国续灯录》三十卷、南宋悟明(临济宗杨岐派)《联灯会元》三十卷、南宋正受(云门宗)《嘉泰普灯录》三十卷、明代居顶《续传灯录》三十六卷、文琇《增集续传灯录》六卷等。

六、《五灯会元》二十卷。南宋普济集,成于南宋淳祐十一年(1251)。普济为临济宗杨岐派人,其生平事迹见南宋圆悟《枯崖漫录》卷中、明代居顶《续传灯录》卷三十五等。通行本有:《卍续藏》(第一三七册、一三八册)本、中华书局1984年10月版苏渊雷点校本等。

本书为《景德传灯录》、《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》、《联



灯会要》、《嘉泰普灯录》五部灯录(五灯)所载禅宗世次人物及其思想的汇编。作者有感于“五灯”卷帙浩繁,合起来有一百五十卷之多;所载的世次人物层见叠出,重合之处很多;对六祖慧能门下南岳、青原二大系世次的计算与编录程序不尽一致,一般学人罕能通究。为此,他以“五灯”为基本素材,删并整理,编成了这部《五灯会元》。

全书所记,上始七佛,下迄青原(行思)下十六世和南岳(怀让)下十七世。卷一,七佛、西天祖师、东土祖师。卷二,四祖大医禅师(道信)旁出法嗣第一世至第八世、五祖大满禅师(弘忍)旁出法嗣第一世至第四世、六祖大鉴禅师(慧能)旁出法嗣第一世至第五世,附“西天东土应化圣贤”(文殊菩萨等)。卷三、卷四,六祖大鉴禅师法嗣南岳怀让禅师,以及南岳下第一世至第五世。卷五、卷六,六祖大鉴禅师法嗣青原行思禅师,以及青原下第一世石头希迁至第七世,未附“宋世玉音”(宋太宗等)和“未详法嗣”(宝性大师等)。卷七、卷八,青原下第二世天皇道悟至第九世。卷九,沩仰宗。卷十,法眼宗。卷十一、卷十二,临济宗。卷十三、卷十四,曹洞宗。卷十五、卷十六,云门宗。卷十七、卷十八,临济宗黄龙派。卷十九、卷二十,临济宗杨岐派。大凡南宋嘉泰四年(1204)以前禅宗人物为启发学人的禅机,所作的正说、反说、庄说、谐说、横说、竖说、显说、密说,以及瞬目扬眉、擎拳举指、竖拂拈槌、掀床作拜、持叉张弓、辊毬舞笏、拽石搬土、打鼓吹毛、吁笑棒喝等机锋,大多见录其中。

有关《五灯会元》的续作有:明代净柱《五灯会元续略》四卷、清代元贤《续灯录》六卷、通问《续灯存稿》十二卷、性统《续灯正统》四十二卷等。有关《五灯会元》的节抄本有:明代如昙《禅宗正脉》十卷。

七、《古尊宿语录》 初名《古尊宿语要》,又名《古尊宿语》、



《古尊宿录》，四卷。南宋贻藏主(守贻)集，成于南宋绍兴元年(1131)至绍兴八年(1138)之间。后经南宋末年的咸淳三年(1267)和明初的永乐(1403—1424)初年两次重刻增补，增至四十八卷。传今的即为四十八卷本。贻藏主为福州鼓山寺管理藏经的执事(藏主)，其余事迹不详。通行本有《已续藏》(第一一八册)本等。

本书是禅宗的一部语录总集。全书收有唐宋时期著名禅师的语录三十六家(另有一种本子收四十三家)。其中有黄檗希运、临济义玄、兴化存奖、南院慧贻、风穴延沼、首山省念、汾阳善昭、慈明楚圆、南泉普愿、赵州从谗、云门文偃、杨岐方会、白云法演、龙门清远、鼓山神晏、洞山守初、宝峰克文、佛照德光等。这些语录的主体，是各禅师在不同的居住地、不同的场合，以不同的方式(上堂示众、室中垂语、勘辨对机等)所说的法语。同时，也包括各禅师所作的或与之有关的偈颂、歌赞、拈古、颂古、短文、行状、塔铭、语录序等，为研究唐宋禅宗的重要思想资料。

有关《古尊宿语录》初集的续作有：南宋师明《续古尊宿语要》六卷。

八、《宗镜录》又名《宗鉴录》、《心镜录》，一百卷。北宋延寿撰，成于北宋建隆二年(961)。延寿的生平事迹见北宋赞宁《宋高僧传》卷二十八、道原《景德传灯录》卷二十六等。通行本有《大正藏》(第四十八册)本等。

本书是一部以“心”为主题，采撷大乘经论和贤圣著述，融会禅、教(华严、天台、法相、三论宗)两系宗旨的佛教通论。作者以“一心”为宗，喻此心为映照“万法”的镜子，进而围绕这一宗旨，选录资料，展开论述，故将书名取为《宗镜录》。全书约八十万字，分为标宗、问答、引证三章。卷一的前部分为标宗章，标“一心”为宗，明“心外无法，触目是道”之理，提举全书的纲旨，相当于总论。卷一的后部分至卷九十三为问答章，用问答的形式，对与“心”有



关, 并及法相、法性等义的约八百个问题展开了讨论, 以去除疑情。卷九十四至卷一百为引证章, 援引大乘经论一百二十种、祖师之语一百二十种、贤圣集六十种, 总计三百种著述, 以证成心宗(又称圆宗)的深妙。本书引证广博, 保存了唐末五代一大批思想资料, 其中包括像《中论玄枢》、《唯识义镜》这样的逸书, 以及众多的法师、禅师的逸文和言语。在“教”方面, 由于作者尤尊华严宗, 故书中引证华严宗的理论也最多。然而, 由于作者只罗列众家之说, 而不加料简辨析, 故本书也存在着繁芜而缺乏条理的缺陷。

有关《宗镜录》的节略本有: 清雍正皇帝的《御录宗镜大纲》二十卷。

九、《碧岩录》又名《佛果圆悟禅师碧岩录》、《碧岩集》, 十卷。北宋克勤(赐号圆悟, 又号佛果)撰, 成于北宋宣和七年(1125)。克勤的生平事迹见南宋祖琇《僧宝正续传》卷四、普济《五灯会元》卷十九等。通行本有《大正藏》(第四十八册)、《正续藏》(第一一七册)本等。禅宗将参禅问道或上堂开示时, 禅师们为接引学人在平实的一机一境之上, 解粘去缚, 勘破疑情, 截断常流, 当下彻悟, 而呈示的言语动作(机锋), 称为“机缘”(应机施缘之意)。泛而言之, 一切具有启发禅机作用的言句、行事、偈语、经文等, 也可以称为“机缘”; 唐代禅僧将蕴意深刻的禅门机缘, 称为“公案”, 因为这些祖师的言行犹如公府的案牍, 是后世禅人揣摩、体会、勘辨、观照, 最后豁然省悟, 进入禅境的范例; 入宋以后, 随着《景德传灯录》等灯录的刊行, 丛林参究公案的风气日益兴盛, 出现了摘取灯录中的公案, 加以品评的文字。其中, 无固定的韵律和句式的散文(又称长行), 称为“拈古”。有一定的韵律和句式(如三言四句、四言四句、五言四句、七言四句等)的偈颂, 称为“颂古”。拈古和颂古的性质, 犹如史书上附在人物和史事之末的“论”或“赞”; 摘录拈古或颂古的原文(包括每则拈颂的对象“公案”), 再加以评析的, 称



为“评唱”。作为评唱体著作的始祖，便是克勤的这部《碧岩录》，禅界称之为“宗门第一书”。

本书是对北宋云门宗僧人雪窦重显《颂古百则》的评唱(讲评)。所收的《颂古百则》有:圣谛第一义、赵州至道无难、马祖日面佛月面佛、洞山麻三斤、忠国师无缝塔、俱胝只竖一指、麻谷持锡绕床、禾山解打鼓、赵州渡驴渡马、南泉斩却猫儿、云门古露柱、维摩不二法门、玄沙三种病人、大光这野狐精、巴陵吹毛剑等。克勤采用夹叙夹议的形式,对这一百则禅门公案以及重显的颂语一一作了评析。内容包括公案的蕴意、历史背景、所涉人物的言语行事,以及克勤颂语的含义等。在本书的影响下,曹洞宗人万松行秀对天童正觉的《颂古》加以评唱而作《从容庵录》六卷,行秀的弟子从伦对投子义青的《颂古》加以评唱而作《空谷集》六卷,对丹霞子淳的《颂古》加以评唱而作《虚堂集》六卷。明人将这四部著作称为“四家评唱”,广为刊布(日本《大藏经索引·收录典籍解题》用行秀对天童正觉《拈古》加以评唱而作的《请益录》二卷,取代《碧岩录》,称为“四家评唱”是不对的。详见拙作《佛典精解》纂集部第三门第六品,上海古籍出版社1992年11月版)。

第九节 净土宗教典

净土宗,又称“净土教”,因持念阿弥陀佛的名号(即唱念“南无阿弥陀佛”,“南无”意为归依),以期往生西方极乐净土(又称极乐世界、乐邦、莲邦、阿弥陀佛净土)而得名。又因东晋元兴元年(402),庐山慧远集合同道一百二十三人,在东林寺般若台阿弥陀佛佛像前建斋立誓,精修念佛三昧,共期西方净土,为结社念佛之始,而此社于东林寺东西两池,广种白莲,以喻其志(经论上说,极乐世



界的众生以莲花为居所，并以莲台迎接生前修持净土法门的人），世称白莲社，略称莲社，故净土宗又名莲社。净土宗所依据的根本经典是三经一论：《无量寿经》（二卷，曹魏康僧铠译）、《观无量寿佛经》（一卷，刘宋畺良耶舍译）、《阿弥陀经》（一卷，姚秦鸠摩罗什译）、《往生论》（全称《无量寿经优婆提舍愿生偈》，一卷，印度世亲造，北魏菩提流支译）。

由于生死问题是人生最为重大的一个问题，而净土宗所倡导的净土法门，则为人们指示了死后往生的极乐境界以及达到这种境界所需修习的简便易行的方法，故在佛教诸宗中，此宗最具吸引力和普及性。修习者既有僧人，也有俗人，有专修者，也有兼修者，天台宗、华严宗、律宗、禅宗人士兼弘净土法门的为数极多。因此，与其他宗派不同，净土宗的法统（或称祖统）并不是以师承关系为依据确定的，而是根据其人在弘扬净土法门中的功绩认定的。后世净土宗普遍认同的是南宗志磐在《佛祖统纪》卷二十六《净土立教志》所确立的莲社七祖：初祖东晋慧远、二祖唐代善导、三祖承远、四祖法照、五祖少康、六祖五代延寿、七祖北宋省常。这中间，除三祖承远和四祖法照为师徒以外，其他祖师之间并无师承关系，而六祖延寿同时也是禅宗五宗中法眼宗的三祖。日本佛教界也有以昙鸾、道绰、善导、怀感、少康为中国净土宗五祖的（见日本村上专精《日本佛教史纲》，商务印书馆1981年11月版），并认为中国净土宗有三派：慧远派、善导派（包括昙鸾、道绰、善导）、慈愍派（指唐代赴印求法后回国的慧日），但这是按教理的差异来划分的，并非严格意义上的净土宗流派（见日本镰田茂雄《简明中国佛教史》，上海译文出版社1986年10月版）。而在莲社七祖中，善导是中国净土宗教理体系的集大成者。

净土宗的主要教理是：称名念佛，他力往生。净土宗认为，国土有秽土和净土之分。有情众生所在的娑婆世界，是充满苦难的



秽土；而十方诸佛居住的地方，则是充满幸福的净土。在十方净土中，以阿弥陀净土——西方极乐世界尤为殊胜，它是阿弥陀佛通过过去世修菩萨行而获得果报（报土）。人死以后，如果能往生那里，就可以永远脱离生死轮回，获得种种福乐利益，并且享有无量的寿命，“阿弥陀”的字义就是“无量寿”。反之，如果往生其他净土，譬如弥勒净土——弥勒佛居住的兜率天宫，虽说较人间不知要优胜多少倍，但只能享有一定年限的寿命（一说四千年），命终之后，仍然要退落人间。另外，阿弥陀佛在成佛前（时为法藏比丘）曾许下四十八种誓愿，其中之一就是：无论何等众生（包括平时做尽坏事，理当入地狱的恶人），只要发愿往生极乐净土，并且念十遍“南无阿弥陀佛”，临终时，他都会前去迎接。因此，在“末法”之世，依靠自力，按经律论上的要求，修习戒定慧，断惑证理，入圣得果，是一件十分艰难的事情；而依靠他力，即阿弥陀佛的本愿力，称名念佛，以期往生，则是简便易行的。为此，净土宗倡导一心专念阿弥陀佛名号的净土法门。

净土宗的主要教典有：《略论安乐净土义》、《往生论注》、《安乐集》、《观无量寿经疏》、《净土论》、《释净土群疑论》、《龙舒增广净土文》、《乐邦文类》、《庐山莲宗宝鉴》、《西方合论》等。

一、《略论安乐净土义》 又名《安乐净土义》、《安乐义》，一卷。北魏昙鸾撰，约成于北魏永安二年（529）至东魏兴和四年（542）之间。昙鸾的生平事迹见唐道宣《续高僧传》卷六。通行本有《大正藏》（第四十七册）本等。据唐代迦才《净土论》卷下说，昙鸾撰有《无量寿佛经奉赞》七言偈一百九十五行并《问答》一卷。这《无量寿佛经奉赞》即今存的《赞阿弥陀佛偈》，《问答》即是《略论安乐净土义》（《续高僧传》卷六称之为《安乐集》）。起初，《略论安乐净土义》与《赞阿弥陀佛偈》当是合在一起流行的，以后便各自独立，分作两本流传。



本书是一部用问答体写成的解释阿弥陀佛净土的功德、庄严以及生因的著作。全书共设六番问答(六个问答题),对三界摄否、庄严多少、往生辈品、边地胎生、四智破惑、十念相续等六个问题作了解答。指出,安乐净土由阿弥陀佛别业所得,非三界所摄;它有十七种器世间清净、十二种众生世间清净(此据世亲《往生论》所说);往生安乐净土的众生有三辈九品之别(此据《无量寿经》所说),其中,发菩提心、专意念佛、发愿往生三者为净业修持者共同的因缘(条件);在安乐净土中,边地胎生者不受欢迎,惟忆出离;阿弥陀佛有不思议智、不可称智、大乘广智、无等无伦最上胜智等“四智”,能破胎生者的疑惑心;净业修持者的念佛方法为“十念”(十念相续,又称十念往生)，“念”为“忆念”之义,以忆念阿弥陀佛的总相和别相,心无他想为一念,如此十念相续,可成往生之因。

有关《略论安乐净土义》的注疏有:日本妙观《里书》一卷、圣观《同见闻》一卷、智及《句解》二卷等。

二、《往生论注》又名《无量寿经优婆提舍愿生偈注》、《无量寿经论注》,二卷。北魏昙鸾撰,约成于北魏永安二年(529)至东魏兴和四年(542)之间。通行本有《大正藏》(第四十册)本等。

本书是世亲《往生论》(又名《无量寿经优婆提舍愿生偈》、《无量寿经论》)唯一的注释书,也是涵盖净土主要教理的最重要的净土宗教典。《往生论》由二十四首偈颂和解释偈颂含义的长行两部分组成。本书卷上为总说分,解释世亲造的偈颂。主要内容为:依龙树《十住毗婆沙论·易行品》而论难、易二道,依世亲《往生论》而说“五念”法门,依《观无量寿经》而说“十念业成”。所说的难、易二道,指的是难行道和易行道。依靠“自力”(自己的力量),修持戒定慧“三学”,断惑证真的为难行道;依靠“他力”(阿弥陀佛的本愿力),念佛往生的为易行道。“五念”法门,指的是:(一)礼拜门。清净身业,恭敬礼拜阿弥陀佛。(二)赞叹门。清净口业,专念阿



弥陀佛的名号。(三)作愿门。止息散念,修习奢摩地(意为“止”)。(四)观察门。观察阿弥陀佛净土的功德庄严(凡二十九种),修习毗婆舍那(意为“观”)。(五)回向门。将自己的功德回向一切众生,愿同生极乐国土。“十念业成”,指的是一切众生只要一心忆念阿弥陀佛,相续积得十念(十个念头),便完成了往生净土所需要的条件(业事成办)。卷下为解义分,下分愿偈大意、起观生信、观行体相、净入愿心、善巧摄化、离菩提障、顺菩提门、名义摄对、愿事成就、利行满足等十科,对世亲作的长行作了归纳和解释,强调以阿弥陀佛为增上缘,即以阿弥陀佛“四十八愿”中的第十一大愿、第十八大愿、第二十三大愿为依靠,修行往生,自利利他。

有关《往生论注》的注疏有:日本良空《无量寿经论注记》五卷。

三、《安乐集》二卷。唐代道绰撰,约成于唐贞观(627—649)初年。道绰的生平事迹见唐道宣《续高僧传》卷二十。通行本有《大正藏》(第四十七册)本等。

本书是一部阐述净土宗要义的著作。全书分为十二大门。每一大门之下又分若干番料简(意为分别,即若干小节),总计三十八番料简。广引经论,劝信净土,并自设问答,对有关净土往生的各种疑问作了解答。所述的主要教理有:秽净二土(秽土与净土)、难易二道(难行道与易行道)、自他二力(自力与他力)、圣净二门(圣道门与净土门)等,其中以圣净二门为其核心思想。作者认为,大乘圣教所说的修行法门,归纳起来不出二门:一是圣道门,指唯依自力,研习经教,修学证理,由凡入圣;二是净土门,指既靠自力(称名念佛),也靠他力(阿弥陀佛在众生命终时前去接引),修持净业,往生净土。在末法时代(释迦牟尼逝世以后佛法衰落的时代),按圣道门去修行,是一件很困难的事情。原因有二:一是距离佛陀之世遥远,无从求教;二是佛经义理深奥,证解不易。而依净土门去修行,则简便易行。即使是一生做尽坏事的人,只要他能经常念



佛,或者仅仅在临终前念十遍“南无阿弥陀佛”,就能消除一切罪业,往生弥陀净土,更何况是不做坏事的人。道绰的这一思想不仅对唐代及后世净土宗思想的发展产生了重大的影响,而且传到日本,成为日本净土宗的主要教说。

有关《安乐集》的注疏有:日本圆谛《纂释》二卷、法海《庚宣记》六卷、知空《钥闻》七卷、敬恩《唯净记》十卷、廓莹《开关记》五卷、木阿《要解》二卷、空慧《扶轮》五卷、慧然《讲录》六卷等三十七种(见日本《大正新修大藏经勘同目录》)。

四、《观无量寿经疏》又名《观无量寿佛经疏》、《观经疏》、《观经四帖疏》(“帖”意为卷)、《四帖疏》,四卷。唐代善导撰,约成于唐贞观十九年(645)至永隆二年(681)之间。善导的生平事迹见唐道宣《续高僧传》卷二十七《会通传》附,唐文谔、少康《往生西方净土瑞应传》,北宋戒珠《净土往生传》卷中等。北宋王古《新修净土往生传》(相对戒珠之书而称“新修”)卷中、南宋志磐《佛祖统记》卷二十八,在《善导传》之外,另列《善道传》,两人既同代又同师(均为道绰的弟子)。据学者考证,善导、善道当为同一个人的两种不同写法,实际上并无两个善导(见汤用彤《隋唐佛教史稿》第四章,中华书局1982年8月版)。通行本有《大正藏》(第三十七册)本等。

本书为刘宋畺良耶舍译《观无量寿经》一卷的注释。善导的著作共有五部九卷,除本书以外,尚有《往生礼赞偈》一卷、《净土法事赞》二卷、《般舟赞》一卷、《观念法门》一卷。后世净土宗人将本书称为《本疏》或“教相分”、“安心分”,而将另外四部五卷称为《具疏》或“行仪分”、“起行分”。本书分为玄义分、序分义、定善义、散善义四部分,每一部分各为一卷。玄义分,下分七门料简,对《观经》的宗旨作了论述;序分义,将《观经》分为序分、正宗分、得益分、流通分(附阿难为大众复述)四分,并对序分的内容作了解释;定善分,



解释《观经》正宗分所述十六观的前十三观(始日观,终杂想观);散善分,解释《观经》正宗分所述十六观的后三观(上辈观、中辈观、下辈观),以及《观经》得益分、流通分的文义。有关《观经》的注疏不少,其中比较有名的有北周慧远的《观无量寿经义疏》二卷、隋代智颢的《观无量寿佛经疏》一卷、吉藏的《观无量寿经义疏》一卷。但慧远、智颢、吉藏都是基于圣道门的立场来注释《观经》的,而善导则是基于净土门的立场来注疏《观经》的,故本书对前代诸师的解释多有纠正,并对净土法门的正义(包括教相、教义)作了全面的论述(日本佛教界因此而称之为《楷定疏》、《证定疏》)。关于《观经》的宗旨,慧远以观佛三昧为宗,智颢以心观为宗,吉藏以劝物修因往生为宗,而本书则以观佛三昧、念佛三昧为宗(即“一经两宗”说);关于《观经》的基本内容“十六观”,慧远等认为属于“定善”(以息虑凝心的禅定修习的善业),而本书则以十六观中的前十三观为“定善”,后三观为“散善”(以去恶修善的散心修习的善业);关于《观经》所说阿弥陀佛及其净土的性质,慧远、吉藏认为是应身应土,智颢认为是应身同居土,而本书则认为是报身报土;关于《观经》所说往生净土的“九品”(九种等级,分上、中、下三品,每一品又分上、中、下,合计为九品),慧远认为,上三品为大乘之机,中三品为小乘之机,下三品为大乘始学凡夫之机(过去修习大乘,而后犯下种种罪业的人),而本书则认为九品皆为凡夫。

尤其值得注意的是,书中还将往生净土的行业分为正行和杂行两类。正行为依据净土宗三经一论(净土门)而修的行业,下分读诵正行、观察正行、礼拜正行、称名正行、赞叹供养正行五种,合称“五正行”。其中,称名正行为“正业”,读诵、观察、礼拜、赞叹供养正行为助业;杂行为依据其他经教(圣道门)而修的行业,下分读诵杂行、观察杂行、礼拜杂行、称名杂行(称念阿弥陀佛以外的其他佛、菩萨的名号)、赞叹供养杂行五种,合称“五杂行”。正行与“十



六观”中的前十三观所说的“定善”相应，杂行与后三观所说的“散善”相应。本书强调，一切善恶凡夫只要以称名念佛为正业，读诵、观察、礼拜、赞叹供养为助业，就能够凭藉阿弥陀佛的本愿力往生极乐世界。善导的这一思想对后世影响极大，日本净土宗就是以善导的这些思想为基础创立的。

有关《观无量寿经疏》的注疏有：日本隆宽《散善义问答》、幸西《玄义分抄》等。

五、《净土论》 又名《迦才净土论》，三卷。唐代迦才撰。迦才为唐初长安弘法寺僧人，生平事迹不详。从本书记有唐太宗贞观二十二年(648)之事，而新罗元晓(617—686)在中年所著的《游心安乐道》(今存，一卷)中引有本书的论述来推断，约成于唐贞观二十三年(649)至弘道元年(683)之间，即唐太宗、高宗时期。通行本有《大正藏》(第四十七册)本等。

本书是一部用问答体写成的论述净土教义的著作。作者在自序中说，因道绰的《安乐集》“文义参杂，章品混淆”，致使读者踌躇未决，因而“搜检群籍，备引道理”，撰写了本论。但迦才的主要思想仍然是与《安乐集》相一致的，或者说是依据《安乐集》而来的，但在表述上则更具条理性与鲜明性，同时也夹有根据唯识学和如来藏思想而展开的一些新见解。全书分为九章：定土体性、定往生人、定往生因、出道理、引圣教为证、引现得往生人相貌、将西方兜率相对较量优劣、明教与时节、教人欣厌劝进其心。对西方净土(弥陀净土)的性质；往生的根机；往生的通因(发菩提心、修三福净业)与别因(念名号、礼拜、赞叹、发愿、观察、回向)；念佛往生的方法(临终十念和七日念佛法)；凡夫往生的教证(经典上的依据)；僧俗二十人的往生事迹；西方净土与兜率净土(弥勒净土)的优劣；忏悔念佛的时机；厌离秽土，欣求净土的行门(修行实践)等，作了具体的论述。汤用彤《隋唐佛教史稿》评价说：“此书载唐初净土宗说



教及净土诸大师之史料颇详,甚可重视。”(中华书局 1982 年 8 月版)

有关本书的注疏,有日本知俊《余晖钞》五卷。

六、《释净土群疑论》又名《净土群疑论》、《群疑论》、《决疑论》,七卷。唐代怀感撰。据唐代孟铣《序》说,本书在怀感在世时未及脱稿,乃是同门怀恽补修完成的。从怀恽的活动年代来看,本书约成于武则天永昌元年(689)至大足元年(701)之间。怀感的生平事迹见北宋赞宁《宋高僧传》卷六,怀恽的生平事迹见思庄等撰的《隆闡(怀恽)大法师碑铭》(见《金石萃编》卷八十六)。通行本有《大正藏》(第四十七册)本等。

本书也是一部用问答体写成的论述净土教义的著作。全书分为十二编,总计一百十六章,对陈隋以来摄论学派、三阶教、唯识宗对弥陀净土的质难,北周慧远、隋代智颢、唐代吉藏虽然研究净土宗经典,但对一些问题的理解与善导一派有所不同等问题作了解答,进而阐明了包括弥陀身土、往生行因等在内的净土宗要义。由于作者初奉唯识学,后依善导而修净土,故书中对唯识学与净土教之间的歧异多有调解。据日本净土宗相传,怀感所述的净土义与其师善导比较,有“十五同十三异”。

有关本书的注疏,有:日本道忠《探要记》十四卷、良遍《科》一卷、湛慧《考》六卷、宣明《口义》四卷、惠然《摄要义》四卷等。

七、《龙舒增广净土文》原名《龙舒净土文》,十卷,后人补续了二卷,改为今名。南宋王日休撰,成于南宋绍兴三十年(1160)。王日休(号龙舒居士)的生平事迹见南宋志磐《佛祖统记》卷二十八。通行本有《大正藏》(第四十七册)本等。

本书为净土往生类文献及修行者事迹的辑编。其中,前十卷为王日休原编。内容分别是:卷一,净土起信,凡九篇。卷二,净土总要,凡七篇。卷三,普劝修持,凡九篇。卷四,修持法门,凡十五



篇。卷五,感应事迹,凡三十篇。卷六,特为劝喻,凡三十七篇。卷七,指迷归要,凡七篇。卷八,现世感应,凡十八篇。卷九,助修上品,凡十六篇。卷十,净浊如一,凡十篇。各卷之首有作者叙述的大意,尔后为文述或事迹的分篇辑录。末二卷为后人增补。内容为:卷十一,《天台智者大师劝修行人专修净土》等七篇。卷十二,附录,收《狮子峰如如颜丙劝修净业文》等九篇。本书作为南宋居士佛教的代表作之一,曾在当时及以后各代产生了持续性的重大影响。

八、《乐邦文类》 五卷。南宋宗晓撰,成于南宋庆元六年(1200)。宗晓的生平事迹见《佛祖统纪》卷十八。通行本有《大正藏》(第四十七册)本等。

本书为净土宗文献的类编。卷一,收经(《法华经》等经中有关净土的论述)四十六处、咒(《无量寿修观行供养仪轨》等密咒中有关净土的咒语)十道、论(《无量寿经论》等论中有关净土的论述)六处。卷二,收序跋(庐山法师慧远《念佛三昧诗序》等)三十二家、文(东晋逸士刘遗民《庐山白莲社誓文》等)十三家、赞(翰林李白《金银泥画净土变相赞》等)十七首。卷三,收记碑(礼部柳子厚《龙兴寺修净土院记》等)十九首、传(《天竺五通菩萨请佛传》等)十四篇。卷四,收杂文(天台智者大师《维摩经疏示四种佛国》等)三十三首。卷五,收赋铭(智觉禅师延寿《神栖安养赋》、慈云忏主遵式《日观铭并序》)各一家、偈(东坡居士苏轼《画阿弥陀佛像偈并序》等)六家、颂(慈云忏主遵式《十六观经颂》等)二十家、诗(晋康乐谢灵运《净土咏》等)二十二家、词(给事凭楫《和渊明归去来兮》等)七家。

有关《乐邦文类》的续编,有宗晓《乐邦遗稿》二卷。

九、《庐山莲宗宝鉴》 又名《莲宗宝鉴》、《庐山莲宗宝鉴念佛正因》、《念佛宝鉴》,十卷。元代普度撰,成于元大德九年(1305)。普度的生平事迹见清彭希涑《净土圣贤录》卷四。通行本有《大正



藏》(第四十七册)本等。

本书是一部阐述宋元白莲宗(净土宗支派)正统思想的著作。南宋绍兴(1131—1162)初年,吴郡延祥院子元(俗姓茅,故又称茅子元)因仰慕东晋庐山慧远的遗风,乃劝导士庶,同修净业。其主旨是归依三宝,受持五戒,素食为生,常念弥陀。倡导以念阿弥陀佛五声以证五戒,净五根,得五力,出五浊。并且撮集大藏要言而成《莲宗晨朝忏仪》,代法界众生礼佛忏悔,祈得往生。以后,子元又在平江淀山湖(今上海青浦县境内)建立了莲宗忏堂,自号“白莲导师”,率四众弟子(称“白莲菜人”)修十六观门,并作《圆融四土三观选佛图》、《证道歌》、《西行集》等,申述白莲教义。被诬以“事魔”之罪,流配江州(今江西九江市),至乾道二年(1166),才获释返回。孝宗赐以“慈照宗主”之号,允许他公开传教。子元卒后,弟子小茅闾梨继承其位,白莲宗的势力迅速扩大,影响遍及江南一带。在流传过程中,小茅闾梨所倡导的白莲教义及其行法也日益显示出偏离子元原教的倾向,故在南宋末年,就被正统的佛教人士视为“邪教”(见南宋宗鉴《释门正统》卷四、志磐《佛祖统纪》卷四十六)。入元以后,白莲教连同其他民间宗教一起遭到了朝廷的禁断。为阐明子元倡导的白莲宗的真义,破斥当时流行的托名白莲教的种种邪说邪行,时居庐山东林寺(当年慧远的居住寺)的普度(字优昙),撰写了《莲宗宝鉴》一书,并于至大元年(1308),将本书进呈朝廷。皇庆元年(1312),仁宗下诏允许复兴白莲宗,并封普度为白莲教主,赐号“虎溪尊者”(后世称普度为“优昙宗主”),《莲宗宝鉴》也因此获准行布天下。

本书卷一,念佛正因,下分十四章。卷二,念佛正教,下分十九章。卷三,念佛正宗,下分八章。卷四,念佛正派,下分二十二章。卷五,念佛正信,下分六章。卷六,念佛正行,下分十四章。卷七,念佛正愿,下分七章。卷八,念佛往生正诀,下分十二章。卷九,念



佛正报,下分五章。卷十,念佛正论,下分二十五章。每卷的第一章均为总说,如念佛正因说、念佛正教说、念佛正宗说等等,以下诸章或摘录净土文论,或略叙古德行状。其中卷十诸章,着重破斥了被视为背离白莲宗真义的各种异说。它是研究宋元净土宗思想的重要资料。

十、《西方合论》十卷。明代袁宏道撰,成于明万历二十七年(1599)。袁宏道的生平事迹见清彭绍升《居士传》卷四十六、《明史》卷二百八十六。通行本有《大正藏》(第四十七册)本等。

本书是一部以五代时永明延寿(法眼宗三祖、净土宗六祖)等主张的禅净双修说为依据,排释当时禅宗、儒家人士对净土法门的非难,进而阐明往生西方(极乐世界)之旨的著作。全书分为十门:(一)刹土门。下分毗卢遮那净土等十章。(二)缘起门。下分一大事等十章。(三)部类门。下分经中之经等四章。(四)教相门。下分纯有教等六章。(五)理谛门。下分即相即心门等四章。(六)称性门。下分信心行等五章。(七)往生门。下分菩萨生人中者等六章。(八)见网门。下分断灭堕等十章。(九)修持门。下分净悟门等十章。(十)释异门。下分刹土远近释等十章。

有关《西方合论》的注疏有:明代明教《西方合论标注》四卷。

第十节 密宗教典

密宗,又称瑜伽密宗、密教,因以大日如来(又称摩訶毗卢遮那佛、毗卢遮那佛)为至高无上的本尊(供奉的对象),主张修持三密(身密、口密、意密),即身成佛而得名。据唐代海云《两部大法相承师资付法记》记载,密宗中金刚界教法的传承是:大日如来—普贤—妙吉祥(即文殊)—(经十二代传)龙猛—(经数百年传)龙智—金



刚智—(入华后传)不空(并一行、善无畏等)—惠果—(日本)空海。胎藏界教法的传承是:大日如来—金刚手—(经数百年传)达磨庵多—善无畏—(入华后传)玄超(并一行、金刚智等)—惠果—(日本)空海。空海回国后创立了日本真言宗。北宋以后,密宗在汉地已成绝响,但在日本,其法脉延绵至今。

密宗的主要教理是:三密加持,即身成佛。密宗认为,无论是佛还是众生,都是由地、水、火、风、空、识这“六大”(六种因缘条件)聚合而成的,因此,佛与众生的本体(或称体性)是同一的。佛和众生都具有身、口、意“三业”(三种表征与作用),但佛的三业表现为身密、口密、意密“三密”,它是清净的、秘密的,遍满宇宙而又赅通万有的,而众生的三业则是不净的、有局限性的。众生只要在密宗阿闍梨的指导下,受灌顶,入坛场,修持密法,就能藉手印的功德力,清净自己的身业,并使它与佛的身密相应(瑜伽);藉持咒的功德力,清净自己的口业,并使它与佛的口密(又称语密)相应;藉观想本尊的功德力,清净自己的意业,并使它与佛的意密相应(以上合称三密瑜伽)。这样,佛的三密就会降临并作用于修行者的三业(三密加持),使修行者的三业转化为佛的三密,即此肉身而成为如来(即身成佛),并因此而具有种种不可思议的功能(如息灾、增益、降伏、敬爱、钩召等)。

密宗的主要教典是《大日经疏》。

《大日经疏》,又名《大毗卢遮那成佛经疏》,二十卷。唐代一行撰,成于唐开元十三年(725)至十五年(727)之间。一行的生平事迹见《宋高僧传》卷五、《两部大法相承师资付法记》等。通行本有《大正藏》(第三十九册)本等。

本书为《大日经》的注疏。《大日经》共七卷三十六品,其中前六卷三十一品(始《入真言门住心品》,终《嘱累品》)为本经,是唐代善无畏根据无行在北天竺获得的梵本于开元十二年(724)翻译的;



末一卷五品(《真言行学处品》、《增益守护清净行品》、《供养仪式品》、《持诵法则品》、《真言事业品》)原为题为《大毗卢遮那佛说要略念诵经》(又名《大毗卢遮那供养次第法》)的单品经,是善无畏根据自己在天竺获得的梵本于开元十三年(725)翻译的。一些年后,密宗传人将两本合作一本,传抄于世。作为《大日经》前七卷的注疏,是一行撰的《大日经疏》七卷(后抄成十四卷、二十卷);作为末一卷的注疏,是新罗入唐求法僧不可思议撰的《大毗卢遮那供养次第法疏》二卷。《大日经疏》相传是善无畏在译出《大日经》以后,应诸方之请作讲解,由一行笔录整理而成的。实际上是一行根据善无畏对《大日经》梵文原典(而非汉译本)的讲说,并加以自己的理解组织的。由于疏中所引的《大日经》本文出于尚未勘定的梵文原典,故大多与传今的《大日经》汉译本不同。所标的“阿闍梨言”,指的是善无畏的解释;私谓、今谓,指的是一行的看法。疏中对《大日经》各品的义理进行了阐释,内容包括密宗的基本教义、各种仪轨、行法(事相)等。所引除密典以外,还有《大品般若经》、《法华经》、《华严经》、《大智度论》、《中论》、《璎珞经》、《无尽意经》、《大般涅槃经》、《佛性论》等显教经论。为《大日经》研究中最具权威的指南书。

有关《大日经疏》的注疏在日本有一百几十种,其中有:道范《大疏遍明钞》二十一卷、赖瑜《大疏指心钞》十六卷、杲宝《大疏钞》二十九卷、宥快《大疏钞》八十五卷、宥祥《大疏义述》三十一卷、信日《大疏勘文》三十卷等。

有关《大日经疏》的再治本,有唐智俨、温古整理的《大日经义释》十四卷。对《义释》作释的,有辽代觉苑《大日经义释浪秘钞》十卷、日本仁空《大日经义释搜决钞》十二卷。



第十一节 藏传佛教宗派教典

西藏佛教以公元 841 年藏王朗达玛(838—842)灭佛为界,分为前弘期和后弘期两个阶段。从时间上来讲,前弘期在唐代,后弘期在宋、元、明、清时代,前弘期与后弘期之间有一百三十七年(另说七十年、一百零八年)的佛教中断期,其时在唐末五代。藏传佛教宗派便是在后弘期形成的。

清代土观在《土观宗派源流》中,将藏传佛教宗派分为别宗和正宗两系。别宗,指的是创立于后弘期初叶(时间相当于北宋,个别小派成立于元代)的一些宗派。据书中所列有:一、宁玛派。二、噶当派。三、噶举派。四、希解派。五、萨嘉派。六、觉朗派。七、几类零散流派。但希解派(包括它的旁支“觉域派”)、觉朗派,以及“几类零散流派”中提到的博东派、霞鲁(又译夏鲁)派、洛扎派,都是一些小派。别宗中真正称得上大派的,只有宁玛、噶当、噶举、萨嘉四派;正宗,指的是创立于明初,以后成为藏传佛教中流传最广、影响最大的宗派——格鲁派。

一、宁玛派 “宁玛”意为“旧”,此派因相传由前弘期莲花生等传出,并以弘传前弘期译出的旧密咒为主而得名。但实际上,此派在前弘期并无自己的传承法系、寺庙、僧伽组织以及有系统的教义。一直到北宋年间,素尔家族中的“三素尔”,即素尔波且(又译素薄旦·释迦生、索波齐·释迦迥乃,1002—1062)和他的养子素尔穹喜饶扎巴(又译素穹·协饶扎、素穹慧称,1014—1074)、孙子濯浦巴(又译卓朴巴释迦狮子、卓浦巴·释迦僧格,1074—1134)建立寺庙,进行有组织的传教活动,才真正形成所说的宁玛派。宁玛派的主要教理是“九乘”说和“大圆满法”。“九乘”说类似内地佛教所说



的“判教”，指的是：声闻、缘觉、菩萨（以上合称“共三乘”，为显密二教共习的教说，化身佛释迦牟尼所说）、作密、行密、瑜伽密（以上合称“外密乘”，相当于密教中的事部、行部、瑜伽部，为报身佛金刚萨埵垂长所说）、大瑜伽密、无比瑜伽密、无上瑜伽密（以上又称生起大瑜伽、教敕无比瑜伽、大圆满无上瑜伽，合称“内密乘”，相当于密教中的无上瑜伽部，为法身佛普贤所说）。而“大圆满法”就是九乘中的最后一乘“无上瑜伽密”的修持法门，包括：心部、界部（又称自在部、陇部）、教授部（又称要门），主张心体本纯，只要离俗脱尘，任意自在，安于虚静，即可成佛。

宁玛派依据的根本经典为十八部密典。它们是：《大圆满菩提心遍作王》、《金刚庄严续教密意集》、《一切如来大密藏猛电轮续》、《一切如来遍集明经瑜伽成就续》、《胜密藏决定》、《释说幻网密镜》、《决定秘密真实性》、《圣方便罽索莲花鬘》、《幻网天女续》、《秘密藏续》、《文殊轮秘密续》、《后续》、《胜马游戏续》、《大悲游戏续》、《甘露》、《空行母焰燃续》、《猛咒集金刚根本续》、《世间供赞修行根本续》（见《中国佛教》第一辑）。这些经典名称之末的“续”字，并非正是集、续集的“续”的意思，而是“坦特罗”的意译，为密教经典的一个标志。

二、噶当派 又称迦当派、噶丹派，“噶当”意为“佛语教授”或“依如来言教而修行”。此派由阿底峡（约982—1054）创立，阿底峡的弟子仲敦巴建立宗规，仲敦巴的三大弟子博多瓦（1031—1105）、京俄瓦（1038—1103）、普穹瓦（1031—1106）发扬光大。它的主要教理是以阿底峡在《菩提道灯论》（又名《菩提道炬论》）中提出的“三士道”（又称三士教，指修人天乘的下士道、修声闻乘和缘觉乘的中士道、修菩萨乘的上士道）统摄经律论一切教说，主张显密同修，反对轻视显教、弃而不习的做法。下分教典、教授、教诫（又称要门）三派。教典派和教授派均根据“重在明见（正见）”、“重在明行（修



行)”和“重在见行并重”三项对大乘经典及阿底峡的著述进行分类,并据此立说;教诫派则倡导念师长为皈依、念自身为本尊、念语言为诵咒、念众生为父母、念心性为本空的“五念”法门,以及“十六明点”的修法。

噶当派依据的主要经典有七部。它们是:《大乘庄严经论》、《菩萨地论》(《瑜伽师地论·菩萨地》)、《集菩萨学论》(又名《集学论》)、《入菩提行论》(汉译本名为《菩提行经》)、《本生鬘论》(又名《本生论》)、《集法句经》(又名《法句集》)、《菩提道灯论》,合称“噶当七论”。

三、噶举派 又称迦举派,“噶举”意为“语传”或“教敕传承”。此派分为香巴噶举(又称响巴迦举,香巴为地名)和达布噶举(又称塔波迦举,达布为人名)二大系。香巴噶举由琼波(约990—1140)创立,传至十五世纪中、后叶而绝传。达布噶举由玛巴(又译玛尔巴,1012—1097)译师传出,他的再传弟子达布拉结(又译塔波拉结、达薄拉结,1079—1153)实际创立,其后形成九派:噶玛噶举(下分黑帽系和红帽系二支)、帕竹噶举、蔡巴噶举、止贡噶举、主巴噶举、达隆噶举、鲍戎噶举、亚桑噶举、超浦噶举,法嗣延绵不绝。后世所说的噶举派都是指由达布拉结实际创立的达布噶举而言的。噶举派在黄教兴起以前,是西藏地区支派最多、传布最广的一大宗派。元末、明代,它曾取代萨嘉派而执掌地方政权。此派依据的主要经典为无上瑜伽部中的《胜乐》、《欢喜金刚》、《大幻》、《集密》、《四座》、《怖畏金刚》等,主要修法为“大手印”法门。

四、萨嘉派 又称萨迦派,“萨迦”为寺名,意为“白土”。此派由卓弥(994—1078)译师传出,他的弟子贡乔杰波(又译衮乔杰布,1034—1101)实际创立。此派在元代的地位十分显赫,八思巴(又译发思巴,1239—1280)、胆巴(?—1303)、沙罗巴(1259—1314)、达益巴(1246—1318)曾被朝廷封为帝师、释教总统、国师等,执掌全



藏的政教大权达八十余年之久。萨嘉派主张显密融通,它既修习密乘中的欢喜金刚二次第道及其支分,也研究显教大乘中的中观派教典、因明学著作等,主要教理为“道果法”,即通过除恶修善,断除执著,体悟性空(一切皆空)以获得解脱之果。主要著述有萨班贡噶坚赞(萨嘉五祖中的第四祖,1182—1251)所著的《三律仪论》、《正理藏论》、《善说宝藏》(又名《萨嘉格言》)等。

五、格鲁派 又称格丹派、甘丹派、新噶当派、黄教。此派由宗喀巴(1357—1419)创立,因祖庭是宗喀巴于明永乐七年(1409)建立的甘丹寺(位于拉萨东北的达孜县境内)而得名,“格鲁”为“甘丹”的转音。又因宗喀巴头戴桃形尖顶的黄色僧帽,象征恪守戒律。他的弟子及后世传人也都头戴黄帽,故格鲁派又称“黄帽派”,通常称之为“黄教”。宗喀巴逝世以后,他的弟子贾曹杰(1364—1432)继任甘丹寺的“墀巴”(意为法台、座主,相当于汉地寺庙中的方丈),后被认定为第一世班禅。另一个大弟子根敦主巴(1391—1474)在格鲁派的拉萨“三大寺”(甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺)之外,又在日喀则的尼色日山下创建了扎什伦布寺,后被认定为第一世达赖喇嘛,从而形成了延续至今的格鲁派两大活佛转世系统。

格鲁派的教义是宗喀巴在总摄经律论“三藏”、戒定慧“三学”、显密“二教”要义,博采藏传佛教各派,特别是噶当派之长的基础上建立的。具有融会显教大乘中观应成派(弘传龙树学说的月称一派)的般若性空说,和密教无上瑜伽部修法的特点。其主要教理有:

(一)菩提道修行次第说 “菩提道”为断除一切世俗烦恼,证得涅槃妙乐的“智慧”之道。它是显教修行者和密教修行者必须经行的“共同道”。菩提道以离开增益(有)、损减(无)二边的“清净见”(又称中道正见、中道见)为根本。格鲁派认为,一切事物都是由“名”和“分别”加以确立的。从事物的本性来说,是不可得的、



“空”的；从事物生起的条件和引出的结果来说，是能够辨别的、“有”的。但自性空不等于“毕竟无”，不是说一切皆无，连善恶因果也不存在；缘起有也不等于“实有”，不是说所见所闻的事物（包括有关的条件、结果）是真实的。而是说事物是由“自性空”和“缘起有”两个方面组成的，两者是相辅相成的。由于自性空，才依缘起有；因是缘起有，所以自性空。因此，修“清净见”实际上是修“般若空观”、“空观”。其方法是先通过对“我”（生死轮回的主体）与“五蕴”（构成生命体的五种物质的和精神的因素）的关系的辨析，通达“人空”。进而观察“五蕴”也同样是空而无自性的，通达“法空”。在修空的时候，要把止息一切与外部事物发生联系的意念，将心住于静态的“止住修”（音译奢摩他，略称止），与观察思维一切事物空无自性，将心置于动态的“观察修”（音译毗钵舍那）配合起来，同时修习。任何只修“观”不修“止”，或只修“止”不修“观”的做法都是偏面的，不会成功的。

（二）秘密道修行次第说 “秘密道”是在修习“菩提道”的基础上，进一步修学四部（事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部）密法的“密乘”之道。它以依生起次第和圆满次第（合称二种次第）修习，使具有上品根机的人速疾成佛，中品、下品根机的人都能得到“悉地”（意为“成就”，指各种有灵验的应证）的“现证所修之果”法为究竟。所说的“生起次第”，又名“施設次第”，指通过观想本尊（密教曼荼罗中的佛菩萨）的“种子”（表征字母）和标帜（形相），以及日、月轮，使修行者进入“我身即本尊”的施設境界。“圆满次第”，又名“非施設次第”，指在“生起次第”的基础上，进一步修习气、脉、明点（光明之点），证得空性和佛身。

格鲁派的根本经典是《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》。

（一）《菩提道次第广论》 又名《菩提道次第论》，二十四卷。明代宗喀巴著，成于明建文四年（1402）。现代僧人法尊于1935年



译出。通行本有金陵刻经处影印本等。本书是以阿底峡《菩提道灯论》(又名《菩提道炬论》)中所说的“三士道”为依据,叙述菩提道修行次第的著作。所说的“三士道”,指的是:1. 下士道。此为入天教。指不为今世的生活而感到安乐,希求在死以后,能转生美满的来世(人或天神)的“下士”所修的教法。2. 中士道。此为小乘中的声闻教和缘觉教。指厌离三界苦海,希求通过修习戒定慧三学,使自己获得解脱的“中士”所修的教法。3. 上士道。此为大乘教,包括波罗蜜大乘(显教)和密咒大乘(密教)。指发菩提心,以救拔一切有情众生同出苦海,证得涅槃为己任的“上士”所修的教法。在阿底峡的《菩提道灯论》中,“三士道”主要是针对三种不同根机的人而说的三种教法(或称法门);而在宗喀巴的《菩提道次第广论》中,“三士道”则为一个人在修学佛法时必须经行的三个阶次。

本书卷一至卷三前部分为序说,主要叙述阿底峡的生平事迹和《菩提道灯论》的殊胜,修习“三士道”之前的预备阶段的修行(亲近善士,思惟人身难得等),以及“三士道”的名义。卷三后部分至卷二十四前部分为“三士道”。卷二十四后部分为结束语,主要叙述“上士”在学菩萨行,修止观二法,证得理智之后,当进一步修习密法(金刚乘)。全书的论述重点是“三士道”。其中,下士道包括:念死无常,三恶趣(地狱、饿鬼、畜生)苦,皈依三宝(佛、法、僧),深信业果(善恶报应)。中士道包括:希求解脱,思惟苦谛(八苦、六苦、三苦等),思惟集谛(烦恼产生的次第、原因和过患),十二缘起(即十二因缘),除邪分别(关于“不应厌离生死”义的理解),解脱正道。上士道包括:入大乘门,菩提心次第,仪轨受法,学菩萨行,六波罗蜜多(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧),四摄(布施、爱语、利行、同事),奢摩他(止),毗钵舍那(观)。

《菩提道次第广论》的略本名《菩提道次第略论》,六卷。也是宗喀巴所著,成于明永乐十三年(1415)。现代僧人法尊于1932年



译出。通行本有上海佛学书局影印本等。《略论》的基本内容和叙述层次与《广论》大致相同,所不同的是删去了《广略》中众多的引文、辨析,叙义较为简洁。它和《广论》具有同等的权威性。

(二)《密宗道次第广论》又名《密宗道次第论》,二十二卷。明代宗喀巴著,成于明永乐二年(1404)。现代僧人法尊于1939年译出。通行本有上海佛学书局影印本等。本书是一部以密教经论为主要依据(起首部分也引用了众多的显教经论),叙述密教修行次第的著作。全书科分极细,共有二十多个层次,汉译本将天干(甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸)、地支(子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥)全部用上去,以表示章节,仍还不够。大体说来,卷一至卷二前部分为序说。主要是说,佛教是解脱之道;佛教分为小乘和大乘;大乘分为波罗蜜多乘(又称因乘)和金刚乘(又称果乘、密咒乘、持明藏、续部)。卷二后部分至卷二十二终均为金刚乘详说,叙述事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部四部密法的修行次第,其中以无上瑜伽部修行次第(无上瑜伽部次第)为最详悉,占的篇幅也最多(卷六后部分至卷二十二终)。所说的“无上瑜伽部道次第”包括:成就修道法器、净三昧耶律仪、住彼如何修道、现证所修之果四个方面。在“成就修道法器”中,着重叙述了举行灌顶的仪轨次第;在“净三昧耶律仪”中,略陈了守护三昧耶律仪的重要性;在“住彼如何修道”中,详析了生起次第和圆满次第的名义和修行方法;在“现证所修之果”中,强调修习波罗蜜乘须经无数大劫方能成佛,只有修习无上瑜伽部密法,才能即身成佛。

因此,宗喀巴虽然显密同弘,但他的学说的归结点仍然是密教。显教只是通向无上瑜伽部密法的初阶而已。

对于藏传佛教各派的修持法门,南怀瑾《大圆满禅定休息清净车解前叙》曾作了以下的概括:“大概而言,红教(指宁玛派)以大圆满、喜金刚为传法之重心。白教(噶举派)以大手印、六成就法、亥



母修法为传法之重心。花教(指萨迦派)以大圆胜慧、莲师十六成就法为传法之重心。黄教(指格鲁派)以大威德、时轮金刚、中观正见与止观修法为传法之重心。”(载于《中国文化泛言》，台湾老古文化事业公司 1992 年 1 月版)

第七章 中国佛教文史类典籍

中国佛教文史类典籍,指的是以记叙中国佛教的宗派、人物、教理、典制、译述、寺塔、事件、术语(名相),以及中外交往、释儒道三教关系等为主的一类典籍,概而言之,即是以记叙中国佛教的史迹及相关事项为主的典籍。它的起源同样可以追溯到先前已经介绍过的东汉末年牟子所作的《理惑论》。《理惑论》是针对当时社会上的人士对佛教的非议而作的,具有护教性质,因此属于“护法类”(也称护教类)著作,而护法类著作乃是佛教文史类典籍中的一个门类。

中国佛教文史类典籍,以往习称为“中国佛教史籍”。而社会上一般图书中的史籍,按清代《四库全书》史部的分类,包括:正史、编年、纪事本末、别史、杂史、诏令奏议、传记、史钞、载记、时令、地理、职官、政书、目录、史评,合计十五大类。一些大类之下又分若干子目。如“传记类”中又分圣贤、名人、总录、杂录、别录;“地理类”中又分总志、都会郡县、河渠、边防、山川、古迹、杂记、游记、外纪;“政书类”中又分通制、典礼、邦计、军政、法令、考工;“目录类”中又分经籍、金石等等。以此作参照,中国佛教撰述中除章疏论著以外的多数典籍,确实可以归于史籍之类,称之为“中国佛教史籍”也未尚不可。

不过,也有些佛教撰述,其性质相当于《四库全书》经部中的



“小学类”典籍(训诂、字书、韵书);子部中的“杂家类”典籍(杂学、杂考、杂说、杂品、杂纂、杂编)和“小说家类”典籍(杂事、异闻、琐语);集部中的“别集类”典籍和“总集类”典籍,因此,如果将它们通称为“史籍”,显然已跨大类。为此,笔者将佛教史籍连同上述撰述,合称为“中国佛教文史类典籍”,意谓中国佛教历史文化类典籍。笔者撰的《佛典精解》(上海古籍出版社1992年11月第一版)就是这一类典籍的总汇和解析。

以下分为经录、教史、传记、宗系、纂集、护法、地志、杂记八大类,择要予以介绍。

第一节 经 录

经录,全称佛经目录,又称众经目录、一切经目录,指的是用来记载佛典的名称、卷帙、译撰者和有关事项的一类佛教典籍。内容包括:佛典的名目部卷,译撰的时间、地点和人物,著录状况,繁略异同,存佚,伪妄,经旨大意,以及有关的表、诏、序、记等。

佛经目录的种类很多。有单记一人译经的译经录;有校录一寺藏经的寺藏录;有偏录一个地区流传的佛经的区域经录;有专录一个朝代译经或绍绪先前某一部佛经目录的断代录;有汇载历代译经和著述的通录;有连缀历代佛经翻译家小传而成的图纪;有作为诵持和抄写正本的人藏录;有叙列入藏录子目卷次的产品历章;有排比汉藏文佛典的对勘目录;有撮举佛典大意的解题目录;有叙列求法所获经本的求法目录;有作雕印大藏经之用的版本目录;有汇集某一佛教宗派典籍的教典目录;还有作为官私藏书目录一部分的释氏类书目等等。佛教经录类著作网罗众经,剖析源流,使佛典有据,治学有径,是佛教目录学的主要资料。



佛经目录产生于西晋。自此以后,迄至现代,先后出现了近百种佛经目录(包括日本、高丽编纂的汉文佛经目录和解题著作),有些已佚,有些见存。在见存者中,比较重要的有:《出三藏记集》、《众经目录》、《历代三宝记》、《大唐内典录》、《古今译经图记》、《开元释教录》、《至元法宝勘同总录》、《大藏经纲目指要录》、《大藏圣教法华标目》、《大明释教汇目义门》、《阅藏知津》等。

一、《出三藏记集》 又名《出三藏集记》、《三藏集记》、《出三藏记》,简称《僧祐录》、《祐录》,十五卷。梁代僧祐撰,约成于天监九年(510)至天监十三年(514)之间。僧祐的生平事迹见《高僧传》卷十一。通行本有《大正藏》(第五十五册)本、中华书局1995年11月版苏晋仁点校本等。本书是现存最早的佛经目录。全书共收佛典二千一百六十二部四千三百二十八卷。大致可分为四部分:(一)撰缘起(卷一)。记叙天竺(印度)结集经律论“三藏”的经过,以及汉地传译佛典的初况,尤其是对一些佛教名词术语所作的前后不同的翻译。包括:集三藏缘起(出《大智度论》);《十诵律》五百罗汉出三藏记;《菩萨处胎经》出八藏记;胡汉译经音义(又作文字音义)同异记;前后出经异记。凡五项。(二)诠名录(卷二至卷五)。叙列东汉至梁代翻译佛经和述作的名称、卷数、译撰者、译时、同异、存佚、真伪等情况。卷二:新集经论录(又作《新集撰出经律论录》);新集异出经录(又作《新集条解异出经录》);新集表序四部律录(有目无文,疑与卷三《新集律来汉地四部序录》相差无几),凡三录。卷三:新集安公古异经录;新集安公失译经录;新集安公凉土异经录;新集安公关中异经录;新集律分为五部记录(出《毗婆沙》);新集律分为十八部记录;新集律来汉地四部序(又作记)录,凡七录。卷四:新集续撰失译杂经录,凡一录。卷五:新集抄经录;新集安公疑经录;新集疑经伪撰杂录(又作《新集疑经录》);新集安公注经及杂经志录;小乘迷学竺法度造异仪记;长安睿(慧睿)法师



《喻疑论》，凡四录二文。(三)总经序(卷六至卷十二)。集录汉地僧俗为汉译佛典作的前序及后记一百二十篇。(四)述列传(卷十三至卷十五)。收录后汉至南齐的僧人(以译经僧为主,兼及义解僧和求法僧)传记三十二篇。书中保存了今已失传的东晋道安《综理众经目录》的基本内容,以及大量珍希的经序、经记。

二、《众经目录》又称《法经录》，七卷。隋代法经等撰，成于开皇十四年(594)。通行本有《大正藏》(第五十五册)本等。全书开为总别二录，别录六卷，总录一卷，共收佛典二千二百五十七部，五千三百一十卷。(一)别录(卷一至卷六)。凡九录四十二分(“分”相当于部分、项)。初六录三十六分，编录大小乘经律论。它们是：大乘修多罗(经)藏录、小乘修多罗藏录、大乘毗尼(律)藏录、小乘毗尼藏录、大乘阿毗昙(论)藏录、小乘阿毗昙藏录。每录都有六分：一译、异译、失译、别生、疑惑、伪妄。后三录六分，编录佛灭度后西域和此方(指汉地)的抄集、传记、著述。它们是：佛灭度后撰集录、佛灭度后传记录、佛灭度后著述录。每录二分，依西域圣贤和此方诸德区分。(二)总录(卷七)。为上皇帝表(无标题)与《法经录》总目。它的主要特点是分类细致，录得得当，对疑伪经甄别极细。

三、《历代三宝记》又名《开皇三宝录》、《三宝录》，略称《长房录》、《房录》，十五卷。隋费长房撰，成于开皇十七年(597)。费长房的生平事迹见《续高僧传》卷二《达摩笈多传》附。通行本有《大正藏》(第四十九册)本等。本书分为四部分：(一)帝年(卷一至卷三)。上编甲子、朝代、年号，下注其间重要的政事或佛教大事。始于周庄王十年(前687)，终于隋开皇十七年(597)。现存的《房录》帝年表有列至唐己未岁的，显系后人所添。(二)代录(卷四至卷十二)，叙述后汉至隋代的译经概况。所载凡一百九十七人，所出经律论及撰集二千一百四十六部，六千二百三十五卷。



(三) 入藏录(卷十三至卷十四)。下分大乘录入藏目、小乘录入藏目二项。每一项又分修多罗(经)有译、失译;毗尼(律)有译、失译;阿毗昙(论)有译、失译。(四) 总目(卷十五)。有《上开皇三宝录表》、《开皇三宝录总目序》、全书总目和历代经录目录。本书的特色在于:有按历史顺序记叙的历代译经目录(代录),而且编得很有章法;首创入藏录;记录了隋代以前已佚的和见存的佛经目录的情况。

四、《大唐内典录》 简称《内典录》,十卷。唐道宣撰,成于麟德元年(664)。道宣的生平事迹见《宋高僧传》卷十四。通行本有《大正藏》(第五十五册)本等。本书分为十录,共收录后汉至唐代的十八个朝代,翻译或撰作的佛典二千二百三十二部,七千二百卷。(一) 历代众经传译所从录(卷一至卷五),记载后汉至唐各代的译经和撰述。(二) 历代翻本单重人代存亡录(卷六、卷七),分别记载大乘三藏(经律论)和小乘三藏单本(一本一译)及重翻(一本数译)的译者、译时、译地和用纸数。(三) 历代众经总摄入藏录(又称《历代众经见入藏录》)(卷八),胪列大乘经单重翻、小乘经单重翻、小乘律、大乘论、小乘论、贤圣集传为几帙,中间、左间、右间以上第几隔。(四) 历代众经举要转读录(卷九),载录在诸种重翻经中选出的善本目录。(五) 历代众经有目阙本录(卷十),载录阙本。(六) 历代道俗述作注解录(卷十),载录撰述。(七) 历代诸经支流陈化录(卷十),载录别生经。(八) 历代所出疑伪经论录(卷十),载录疑伪经。(九) 历代众经录目终始序(又称《历代所出众经录》)(卷十),载录经录。(十) 历代众经应感兴敬录(卷十),载录诵持佛经的感应事迹。其中,《历代众经传译所从录》所记载的东汉至隋代的传译情况,主要是根据《历代三宝记》转录的,也有一些是作者增补的。至于唐代传译情况,则全是新录的。另外,《历代众经举要转读录》以译本的优劣、主次为标准,对不同译本内



容上的广略繁简、译文上的畅达艰涩进行了比较,选择善本供学人阅读,别具特色。《历代道俗述作注解录》是汉地佛教撰述的专录,为其他经录所无。

五、《古今译经图纪》 又名《大唐古今译经图纪》,简称《译经图纪》、《图纪》或《靖迈录》,四卷。唐靖迈撰,约成于麟德元年(664)或次年。靖迈的生平事迹见《宋高僧传》卷四。通行本有《大正藏》(第五十五册)本等。本书是为唐代长安大慈恩寺翻经院所画的历代佛经翻译家的图像所配写的题记。全书共收录后汉至唐初的译师一百十五人。除隋代达摩笈多、唐代波罗颇迦罗、玄奘三人以外,其他人物的资料均取于《历代三宝纪》。书中对人物的生平事迹着墨不多,叙说十分简略,而对他的译典则一一具列。从这点上来说,它具有经录的特征。

六、《开元释教录》 简称《开元录》,二十卷。唐智升撰,成于开元十八年(730)。智升的生平事迹见《宋高僧传》卷五。通行本有《大正藏》(第五十五册)本等。本书是历代佛经目录中编得最好的一部著作。全书分为三部分:(一)总括群经录(卷一至卷十)。对汉地佛经作纵向的叙述,共收录后汉明帝永平十年(67)至唐玄宗开元十八年(730),凡十九代六百六十四年间的佛教译撰者一百七十六人,所出佛典二千二百七十八部,七千四十六卷。(二)别分乘藏录(卷十一至卷十八)。对汉地佛经作横向的归类。下分七录:1. 有译有本录。收载经录上有著录或经本上署题译人(有译),并有传本行世的佛典。下分菩萨三藏录、声闻三藏录、圣贤传记录三项。底下又分子目。2. 有译无本录。收载经录上有著录(有译),但无传本行世(无本)的佛典。3. 支派别行录。收载从大部中抄出别行的“别生经”。4. 删略繁重录。收载“同本异名,或广中略出”,不应作为汉译佛经正本的经典。5. 补阙拾遗录。收录“旧录阙题,新翻未载”的佛典。6. 疑惑再译录。收录有疑问的



佛典。7. 伪妄乱真录。收载托名伪造的佛典。(三)入藏录(卷十九、卷二十)。收载经甄别以后,确认真实无伪,可以作为诵持、抄写、收藏的正本的佛典。下分大乘入藏录和小乘入藏录二项。前者又分大乘经、大乘律、大乘论三目;后者又分小乘经、小乘律、小乘论三目,末附贤圣集传。共收录佛典一千七十六部,五千四十八卷。

本书的主要特点是:考证详悉,类例明审。书中对见录的每个译师的译籍均有一番仔细的考订。对三藏下的科目,进行了独到而又恰当的分类。如:第一次明确地以部类为次第,编载大乘经和小乘经。将大乘经区分为般若、宝积、大集、华严、涅槃五大部和五大部外诸经。将小乘经区分为长阿含、中阿含、增一阿含、杂阿含四大部和四大部外诸经(又称四阿含外诸经)。又将大乘论分为解释契经的“释经论”和论述义理的“集义论”等。这些分类法则,成为后世经录相沿的规式,影响巨大。宋代以来《大藏经》的雕印绝大多数是以本书《入藏录》所列的书目为基准进行的。

七、《至元法宝勘同总录》简称《至元录》,十卷。元庆吉祥等编集,成于至元二十二年(1285)至二十四年(1287)。通行本有日本编《法宝总目录》(第二册)本等。本书是一部综括唐代《开元录》、《续开元录》、宋代《祥符录》、《景祐录》、元代《弘法入藏录》五录的入藏经(简称藏经),拾遗增补,并在梵文佛典的汉译本之下,标注藏文译本(蕃本)的有无异同,而编成的藏经对勘目录。全书所收,“自后汉孝明皇帝永平十年戊辰(应为丁卯),至大元圣世至元二十二年乙酉,凡一千二百一十九年。中间译经朝代历二十二代,传译之人一百九十四人,所出经律论三藏一千四百四十部五千五百八十六卷。”(见卷一),实际见录的是一千六百四十四部,千字文帙号从“天”字排到“植”字。其中,属于本书新收的经典,分别被编在“拾遗编入”和《弘法入藏录》两项之中。



八、《大藏经纲目指要录》 简称《大藏纲目》、《指要录》，八卷（其中卷二、卷四、卷五、卷六、卷七各分上下卷，故又作十三卷）。北宋惟白集，成于崇宁三年（1104）。惟白的生平事迹见南宋普济《五灯会元》卷十六。通行本有《法宝总目录》（第二册）本等。本书是现存最早的一部《大藏经》解题著作。解说的对象为《开元释教录》入藏录中收录的佛典，总计为一千零五十部。卷一至卷五上前部分：大乘经。卷五上中间部分：大乘律。卷五上后部分至卷五下末：大乘论。卷六上至卷六下前部分：小乘经。卷六下后部分至卷七上前部分：小乘律。卷七上后部分至卷七下末：小乘论。卷八：圣贤传记。它的主要特点是解题详悉。无论是大部头经典还是小部头经典，无论卷数的多寡，一般都逐卷解说（内容重叠的经典除外）。

九、《大藏圣教法宝标目》 简称《法宝标目》、《标目》，十卷。北宋王古撰，成于崇宁四年（1105）。王古的生平事迹见南宋志磐《佛祖统记》卷二十八、卷四十七。通行本有《法宝总目录》（第二册）本等。本书是唯一被编入官版《大藏经》的解题著作。全书共诠释佛典一千三百九十八部。卷一至卷九的前部分，为《开元录》入藏经的提要，卷九的后部分，为《贞元录》新编入藏经的提要。卷十为宋朝新译经及唐宋五部撰述的提要。主要特点是简明扼要，便读易晓。有些提要取材于经序、经记、注疏和论著，有一定的史料价值。

十、《大明释教汇目义门》 简称《释教汇目义门》、《汇目义门》、《义门》，四十一卷。明寂晓集，成于万历四十一年（1613），通行本有天津刻经处 1936 年刻本等。本书是一部以天台宗的“五时”判教说为依据，对藏经和部分藏外佛书进行分类，并予以解说的解题著作。全书共汇释经籍一千八百零一部，七千三百四十九卷。分为八大部：华严部（卷一至卷四）、阿含部（卷五至卷九）、方



等部(卷十至卷十六)、般若部(卷十七、卷十八)、法华部(卷十九、卷二十)、涅槃部(卷二十一、卷二十二)、陀罗尼部(卷二十三至卷二十七)、圣贤著述(卷二十八至卷四十一)。每一大部之下又分若干子类,对见录经籍的名称、卷数、译撰者以及大意旨趣作了叙释。书中设“陀罗尼部”以统收密教经典,不立“大乘律”,用“阿含部”来统收小乘经律论,以及按宗派对汉地佛教著述进行分类,具有新意。在解题方面,节录了许多疏论、序跋、偈颂的原文。它的节略本为《大明释教汇门标目》四卷。

十一、《阅藏知津》 简称《知津》,总目四卷、正文四十四卷。明智旭撰,成于清顺治十一年(1654)。智旭的生平事迹见清成时的《灵峰宗论·八不道人传》。通行本有《法宝总目录》(第三册)本等。本书为历代《大藏经》解题著作中影响最大的一部著作。全书分为四藏,共解说佛典一千七百九部。(一)经藏(卷一至卷三十一)。下分大乘经和小乘经。大乘经依天台宗的五时判教,分为五部:华严、方等、般若、法华、涅槃。这中间方等部又分为方等显说和方等密咒两部,方等密咒部再分为经和仪轨两项;小乘经不分部。(二)律藏(卷三十二至卷三十三)。下分大乘律和小乘律。(三)论藏(卷三十四至卷四十)。下分大乘论和小乘论。大乘论分为释经论、宗经论、诸论释三类,每一类又分为西土和此方两项;小乘论不分类。(四)杂藏(卷四十一至卷四十四)。下分西土撰述和此方撰述。西土撰述不分类。此方撰述分为十五类:忏仪、净土、台宗、禅宗、贤首宗、慈恩宗、密宗、律宗、纂集、传记、护教、音义、目录、序赞诗歌、应收入藏此土撰述。近代日本刊印的《弘教藏》和我国刊印的《频伽藏》就是根据《知津》的分类法编成的。

本书在解题方面的特色有:经藏和律藏各部之首均有“述曰”,概述收录经典的主旨及范围;在经典的题名下,依明南北藏标注卷数、函号,并叙列它的译撰者;对多数经典,尤其是卷帙较多而涉阅



较少的经典,进行逐品解说,振裘挈领,开示纲要;另外,还有经本的考证,译文优劣的评判,以及经籍地位的介绍等。

第二节 教史

教史,又称佛史,全称佛教史,或佛教通史,指的是用来记叙佛教的渊源历史的一类佛教典籍。它取材宽泛,涉猎浩富。诸如印度佛教的起源,原始佛教的僧伽、寺院、戒律及教理,释迦牟尼入灭以后教法的传承,经律论三藏的结合,小乘佛教的部派,大乘佛教中的中观派、瑜伽行派和密教,佛教的对外传播与它在印度本土的盛衰、佛教入华的经过,汉地译经事业的开展,讲说著述的状况,习禅明律的事迹,历代王臣的信佛与毁佛,儒释道三教的抗衡与融合,朝廷对僧团的管理,名僧与名士的交往,寺塔的兴建,经像的雕刻,以及诵经兴福、感通神异等等,都有详略不同的记载。它是佛教在印度、中国以及其他地区产生、发展、兴盛、演化的历史过程的抽象和缩写,是佛教史学的重要研究对象。

今存的佛教史著作大致可以分为三大类:纪传体、编年体(包括纲目体)、一般记叙体。其中,纪传体佛教史均出自天台宗人之手,编年体佛教史均出自禅宗之手,一般记叙体则为藏传佛教史书所采用。其中,较为重要者有《释门正统》、《佛祖统纪》、《隆兴编年通论》、《佛祖历代通载》、《释氏稽古略》、《释氏稽古略续集》、《佛教史大宝藏论》、《印度佛教史》、《如意宝树史》等。

一、《释门正统》八卷。南宋宗鉴撰,成于嘉熙元年(1237),通行本有《卍续藏经》(第一三〇册)本等。本书是现存最早的纪传体佛教史,也是现存最早的天台宗史。全书共分本纪、世家、志、传、载记五大类,大类之下又分若干小类,有小序冠首。(一)本纪



(卷一前部分)。下分:娑婆教主释迦牟尼世尊本纪、天台高祖龙树菩萨本纪二目。(二)世家(卷一后部分、卷二)。下分:天台祖父北齐(慧文)南岳(慧思)二尊者世家、天台教主智者灵慧大师(智顓)世家、山门结集祖师章安(灌顶)尊者世家、山门传持教观法华(智威)天宫(慧威)左溪(玄朗)三尊者世家、山门记主荆溪(湛然)尊者世家、山门授受邃(道邃)修(广修)外(物外)琇(元琇)竦(清竦)寂(义寂)通(义通)七祖世家、中兴教观法智(智礼)大师世家七目。(三)志(卷三、卷四)。下分:1. 身土志。叙佛的“三身”(报身、法身、应身)及其示现的世界。2. 弟子志。叙释迦牟尼入灭以后佛法的传承,以及在中国演为天台宗、贤首宗(又称华严宗)、慈恩宗(又称唯识宗、法相宗)、南山宗(又称律宗)、密宗(又称密教)、禅宗等宗派的情况。末附天台宗传法世系表,始龙树,终虚堂本空,约四百人。3. 塔庙志。叙佛塔、佛像、佛画、佛殿、善慧大士(即梁代的傅翕)的转轮藏、沙门瑞新的壶更等物的由来。4. 护法志。叙阚泽、张商英、何尚之、玄奘、赵令衿、铠庵(吴克己)等人的护法言论。5. 利生志。叙放生、施食、设水陆道场、烧纸钱等事缘。6. 顺俗志。叙忏悔、念佛往生、设盂兰盆会、打钟息苦、为亡人悬挂黄幡、持斋、放灯等事缘。7. 兴衰志。以编年的形式,记叙后汉明帝永平七年(64)至南宋宁宗庆元三年(1197)之间有关佛教的数十则大事。8. 斥伪志。叙唐代大秦教(又称景教,基督教中的一派)、末尼教(又作摩尼教)、袄(音掀)教(又名火袄教)和宋代白莲教、白云教的流传情况。(四)传(卷五至卷八前部分)。下分:荷负扶持传、本支辉映传、扣击宗途传、中兴(知礼)一世至七世诸传、护法内传、护法外传六目。(五)载记(卷八后部分)。下分:禅宗相涉载记、贤首相涉载记、慈恩相涉载记、律宗相关载记、密宗思复载记五目。

二、《佛祖统纪》 五十四卷。南宋志磐撰,成于咸淳五年



(1269)。通行本有《大正藏》(第四十九册)本等。本书是天台宗编撰的一部纪传体佛教史。全书分为本纪、世家、列传、表、志五大类,每一类下又分若干子目。(一)本纪(卷一至卷八)。下分:释迦牟尼佛本纪、西土二十四祖纪、东土九祖纪、兴道(道邃)下八祖纪等四目,分别记叙释迦牟尼、天台宗西土二十九祖(始迦叶,终师子)、东土十七祖(始龙树,终知礼)的生平事迹。(二)世家(卷九、卷十)。下分:南岳旁出世家、智者大师旁出世家、章安旁出世家、天宫旁出世家、左溪旁出世家、荆溪旁出世家、兴道旁出世家、至行旁出世家、正定旁出世家、妙说旁出世家、高论旁出世家、净光旁出世家、宝云旁出世家等十三目,分别记叙天台宗慧思、智顓、灌顶、慧威、玄朗、湛然、道邃、广修、物外、元琇、清竦、义寂、义通等十三祖旁出法嗣(即旁传弟子)的生平事迹。(三)传(卷十一至卷二十二)。下分:诸师列传、诸师杂传、未详承嗣传三目,分别记叙天台宗山家派、山外派和未详师承的人物的生平事迹。(四)表(卷二十三、卷二十四)。下分:历代传教表、佛祖世系表二目,分别记叙梁武帝至北宋仁宗之间天台宗各祖的传教行迹,以及天台宗的师资传授系统。(五)志(卷二十五至卷五十四)。共分九志:1. 山家教典志。叙列天台宗人的著述(以“山家”派为主,兼收“山外”派)。2. 净土立教志。记净土宗人物。3. 诸宗立教志。记禅、贤首、慈恩、密、律五宗祖师或重要人物。4. 三世出兴志。记三世(过去、现在、未来)中成、住、坏、空各劫的情况。5. 世界名体志。用图文描绘佛教所说的种种方界。6. 法门光显志。记佛教的典故和制度。7. 法运通塞志。用编年法记载中国佛教的历史。始周昭王二十六年,终南宋度宗咸淳元年(1265)。8. 名文光教志。收唐梁肃《天台禅林寺碑》等二十四篇。9. 历代会要志。分类汇编佛教故事。

本书的特点是博大精深。从史料方面而言,它征引的佛教经



律论和僧传集记有七十二种,天台宗教典二十一种,天台宗以外的佛教文述二十四种,儒家著作(包括官私修撰的史书)四十二种,道教经典二十种。从体例和内容方面而言,它兼采各种文体,纵横交错,条贯缕析,综括了南宋末年以前整个中国佛教发展的源流态势及各类人物、史事。因此,堪称为中国古代的佛教百科全书。

三、《隆兴编年通论》 简称《编年通论》、《通论》,二十九卷。南宋祖琇撰,成于隆兴二年(1164),通行本有《卍续藏经》(第一三〇册)本等。本书是禅宗编撰的现存最早的一部编年体佛教史。全书所记佛教史事,上始东汉明帝永平七年(64),下迄五代时后周显德四年(957),凡八百九十四年。每代之首间有“叙”(通“序”),用来介绍该代兴废始末及所译经卷;所载史事之末间附“论”,以抒发作者的议论。书中博综南宋初年以前传世的各类佛教文献和史书,如僧传、经录、文集、灯录、法要、专论、序记、书翰、碑表、诏令、正史、别史等,以年月为经,以史实为纬,对东汉至五代佛教的弘传,以及其间重要的佛教人物、事件和述作等,作了历史的记述。特别是唐代部分的编年史,在正文二十八卷中独占十八卷(卷十后部分至卷二十八前部分),内容最为丰赡。

四、《佛祖历代通载》 简称《佛祖通载》、《通载》,二十二卷。元念常集,成于至正元年(1341),通行本有《大正藏》(第四十九册)本等。本书是一部以雷氏(名字不详)干支纪年表为时序编制的编年体佛教史。所记史实,上始远古时代的盘古,下迄元代元统元年(1333)。其中,东汉至五代部分,主要是从南宋祖琇的《隆兴编年通论》上抄录的,宋元部分则是作者新编的。所采的史料主要有:《佛祖统纪》、《禅林僧宝传》、《景德传灯录》、《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》、碑铭、文集、传状、诏制以及正史等。特别是元代的史料,由于与作者的生活时代比较接近,取材较新,故学术价值尤为重大。



五、《释氏稽古略》 初名《稽古手鉴》，后改今名，简称《稽古略》，四卷。元觉岸撰，成于至正十四年（1354）。觉岸的生平事迹见明代明河《补续高僧传》卷十八。通行本有《大正藏》（第四十九册）本等。本书是以历代帝统为经，佛家世次行业为纬，并参照南宋本觉《释氏通鉴》的写法，每年必录（有事则记事，无事则单记干支、年号）而编成的编年体佛教史。所记史实，上始远古时代“三皇”中的太昊包牺氏，下迄南宋少帝（又称恭帝）德祐二年（1276）。它的特点有：详述政事，具有一半是佛史，一半是世史的性质；备载帝王的兴佛事迹；汇集各代译经、造寺、度僧等基本数据；援据宏富。所征引的史传、文集、碑铭、志乘、政书、笔记等各类著述，总计有一百几十种。另外还辑存了许多有关佛教史事起源的掌故。

六、《释氏稽古略续集》 简称《稽古略续集》，又称《续集稽古略》，三卷。明幻轮撰，成于崇祯十一年（1638）。通行本有《大正藏》（第四十九册）本等。本书是《释氏稽古略》的续作。所记史事，上始元世祖至元元年（1264），下至明熹宗天启七年（1627），前后总计三百六十四年。它的编叙体例与前集相同，也是按皇帝的统系、年月的先后编排史实的，见录的政事也相当多。书中所记，除元代部分有与《佛祖历代通载》相重合的地方以外，明代部分全是作者根据明代佛教传记、灯录、语录、纂集、笔记、序跋以及佛教以外的诏令、书疏、典志、实录、野史等资料新录的。其中，载录最详的是明太祖朝的佛教情况，特别是明太祖朱元璋的奉佛事迹，以及他制定的一系列管理僧团的法规条文。

七、《佛教史大宝藏论》 又名《善逝教法源流》、《布顿佛教史》，一册。元布顿（又译布敦，藏传佛教霞鲁派创始人）著，成于元至治二年（1322）。通行本有民族出版社1986年版郭和卿汉译本。本书是一部集史、论、目录为一书，对印度和西藏地区佛教的源流、教法及典籍作详细记叙的藏传佛教史名著。分为四卷。卷一：第



一总纲“明闻、说正法的功德”、第二总纲“明所闻、说之法”和第三总纲“如何闻、说及修学法”，论述听闻、宣讲和修持佛法的功德与要求。卷二：第四总纲“所修之法如何而来的情况”所分二节中的第一节“总说世间中佛法如何而来的情况”，记叙印度佛教的历史。卷三：第四总纲第二节“分说西藏佛教如何而来的情况”所分三小节中的前二小节，即“前弘时期西藏佛教的情况”和“后弘时期西藏佛教的情况”。记叙西藏佛教的历史。卷四：第四总纲第二节“分说西藏佛教如何而来的情况”中的第三小节“西藏所译出的佛经和论典目录”，叙列西藏译出的显教和密宗的经典。

书中对自佛教产生以来，迄作者撰书时为止的千百年佛教史，特别是印度大乘佛教史和西藏地区佛教史，作了精湛扼要的记述，提供了一大批有关佛教史上的重要人物、事件、流派、学说和典籍方面的珍贵史料。叙事之细密，议论之透辟，考订之明审，语言之通畅，在藏传佛教史籍中是首屈一指的。

八、《印度佛教史》一册。明多罗那他(藏传佛教觉囊派传人)著，成于万历三十六年(1608)。通行本有四川民族出版社1988年版张建木汉译本。本书是一部以印度历代王统为序，以其间护教的国王，特别是弘教的佛教大师的活动为重点，简明而又系统地介绍释迦牟尼佛入灭之后，印度佛教的传承、流布、嬗变和盛衰的藏传佛教史名著。所记，上始公元前五世纪初在位的中印度摩揭陀国阿闍世王(相传阿闍世王即位的第八年释迦牟尼佛入灭)，下至十二世纪末在位的斯那王朝的末代国王罗提迦斯那王。全书共分为四十四章，大致可分为四部分：(一)第一章至第十二章。记叙了阿闍世王至迦腻色迦王(二世纪初在位的大月氏贵霜王朝的第三代国王)期间，小乘佛教的传承、流布和分派。(二)第十三章至第二十七章。记叙自迦腻色迦王去世之后，迄瞿毗旃陀罗王(七世纪左右在位的印度阿波兰多迦国的国王)为止，以中观、瑜伽行



派为主的大乘佛教,和其间尚存的小乘佛教的流布情况。(三)第二十八章至第三十七章。记叙瞿波罗王(八世纪初在位的波罗王朝的第一代国王)至罗提迦斯那王(十二世纪末在位的斯那王朝的末代国王)期间,以密教为主的晚期大乘佛教的流传和印度佛教被毁灭的情况。(四)第三十八章至第四十四章。记其他佛教史实。其中,有关晚期大乘(主要是密教)的人物资料可补汉传佛教史籍的空阙。

九、《如意宝树史》又名《印藏汉蒙佛教史如意宝树》,一册。清代松巴堪布(青海佑宁寺第三世松巴活佛)著,成于乾隆十三年(1748)。通行本有甘肃民族出版社1994年版蒲文成第汉译本。本书是一部系统论述佛教在印度和我国藏、蒙、汉族地区的产生、传播情况的藏传佛教史名著。全书分为“二总目”,“总目”下又分子类,对以往的史料多有综合与辨正。

第三节 传记

传记,全称“佛教传记”,指的是用来记叙佛教人物的生平事迹的一类佛教典籍。内容包括:人物的姓名、字号、里籍、家世、履历、交往、佛教因缘、学识、德行、言语、著述,以及生卒年代等。如果所记的是僧人,则还包括他(比丘)或她(比丘尼)的法名、住寺、出家、受戒、参学、师承、弘化、僧腊(又称法腊,指受具足戒以后的僧龄)、弟子等。

佛教传记的种类很多。有记佛教创始人释迦牟尼的佛陀传(又称佛传);有记佛教宗派中某一祖或某几祖的祖师传(前者为单传,可以纳入僧人别传之列;后者为合传,从属于宗类著作,也可视为僧人类传的一种);有记历代高僧或名僧的僧人总传(又称僧



人通传);有记某一类僧人,如比丘尼、求法僧、禅僧、地区僧(一地、一山、一寺的僧人)、神僧等的僧人类传;有记单个法师、律师、禅师、长老、大德等的僧人别传(又称僧人单传、僧人专传);有记在家奉佛者的居士传;有记净土修持者的往生传。此外,记载佛法僧(三宝)感应事缘和僧俗因果报应故事的感应传,既可看作杂记类著作,因可视为佛教传记中的“杂传”。

数量众多的佛教传记,是各个时期内具有不同经历和个性的佛教人物,从事佛教活动的历史记载,它是佛教研究领域中各个分支共同的、也是最基本的人物资料。

今存的佛教传记有三十多种,其中较为重要的有:属于僧人总传的《名僧传抄》、《高僧传》、《续高僧传》、《宋高僧传》、《大明高僧传》、《补续高僧传》;属于僧人类传的《比丘尼传》、《大唐西域求法高僧传》、《禅林僧宝传》、《南宋元明禅林僧宝传》;属于僧人别传的《隋天台智者大师别传》、《大唐大慈恩寺三藏法师传》、《玄宗朝翻经三藏善无畏赠鸿胪卿行状》、《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》、《大唐青龙寺三朝供奉大德行状》、《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》;属于居士传的《居士传》;属于往生传(或称净土传)的《净土圣贤录》、《净土圣贤录续编》等。

一、《名僧传钞》一卷。原为《名僧传》三十卷,梁代宝唱撰,成于天监十三年(514),已佚。今本为日本僧人宗性于1235年根据原本节录的摘抄本。宝唱的生平事迹见《续高僧传》卷一。通行本有《卍续藏经》(第一三四册)本等。本书由三个部分内容构成:(一)《名僧传》目录。此为《名僧传》原本目录的转录,学术价值最高。于中可知,《名僧传》分为法师、律师、禅师、神力、苦节、导师、经师七科,共收后汉至南齐的著名僧人四百二十五人。由于当时南北分裂,迫于区域所限,见录的大多数是晋、宋、齐三代的江南名僧,北方的较少。(二)《名僧传》钞。此为宗性对《名僧传》原文的



摘钞,所钞以有关弥勒感应的内容为主,旁及其他。(三)《名僧传》说处。此为宗性从《名僧传》中逐卷摘出的要点,共计一百八十四条。其中大部分是关于弥勒感应之事的,也有的是关于僧人突出的事迹、著述和其他事情的。从中反映了《名僧传》原本搜集宏富,并通过转引言论和著作,衬托人物思想的特点。

二、《高僧传》 又称《梁高僧传》,十四卷。梁慧皎撰,成于天监十八年(519)。慧皎的生平事迹见《续高僧传》卷六。通行本有《大正藏》(第五十册)本、中华书局1992年版汤用彤校注本等。本书前十三卷为僧传,末一卷为序录。僧传分为十科,所收僧人,上始东汉永平十年(67),下迄梁天监十八年(519),正传二百五十七人,附见二百四十三人。(一)译经(卷一至卷三)。收录或逾越沙险,或泛漾洪波,委命弘法,传梵为汉的译经僧。(二)义解(卷四至卷八)。收录深达经论,讲说著述的义学僧。(三)神异(卷九、卷十)。收录显现神通,感化强梁的僧人。(四)习禅(卷十一)。收录端坐辍虑,专修禅定的僧人。(五)明律(卷十一)。收录弘赞律部,戒行贞素的僧人。(六)亡身(卷十二)。收录或自委于虎,或割肉赈饿,或燃指烧身,以资供养的僧人。(七)诵经(卷十二)。收录讽诵经文,六时无辍的僧人。(八)兴福(卷十三)。收录起寺建塔,铸佛像,敦修福业的僧人。(九)经师(卷十三)。收录善于用一定的音调诵咏佛经中的长行(散文部分),即会“转读”,或善于用一定的曲律歌唱经中的偈颂,即会“呗赞”的僧人。(十)唱导(卷十三)。收录斋集时,升座说法,或杂序因缘,或傍引譬喻,以宣讲佛理的僧人。

本书所创立的僧人总传(又可称僧人通传)的体例,成为继作者的楷模,而具有深远的影响。所载人物行事颇为详实。

三、《续高僧传》 又称《唐高僧传》,三十卷。唐道宣撰,成于麟德二年(665)。通行本有《大正藏》(第五十册)本等。全书分为



十篇：译经篇（卷一至卷四）、义解篇（卷五至卷十五）、习禅篇（卷十六至卷二十）、明律篇（卷二十一、卷二十二）、护法篇（卷二十三、卷二十四）、感通篇（卷二十五、卷二十六）、遗身篇（卷二十七）、读诵篇（卷二十八）、兴福篇（卷二十九）、杂科声德篇（卷三十）。所收僧人，上始梁初，下迄唐麟德二年（665）。丽藏本所收，正传四百一十四人，附见二百二人；明藏本所收，正传四百九十三人，附见二百十五人（明藏本较丽藏本增收的人物见《大正藏》本《续高僧传》卷二十、卷二十二、卷二十三、卷二十四、卷二十五后附）。本书征采周富，叙事详悉，凡《高僧传》未载的梁代高僧，以及下至作者撰书时已去世或仍在世的唐初高僧，皆尽搜罗入内。尤其是义解篇，虽为十篇之一，但卷数达十一卷，占全书的三分之一还多，载录僧人最多。书中既记人物的生平履历，又记他的学识著述，每传的平均字数也是古代僧人总传中最多的。另外，作者在各篇之末所设的“论”，撮示一科指归，溯沿佛学源流，评议人物史事，内容也相当丰富。

四、《宋高僧传》 又称《大宋高僧传》，三十卷。北宋赞宁撰，成于端拱元年（988）。赞宁的生平事迹见南宋志磐《佛祖统纪》卷四十四。通行本有《大正藏》（第五十册）本、中华书局 1987 年 8 月版范祥雍点校本等。本书的体例与《续高僧传》相同，也分为十篇：译经篇（卷一至卷三）、义解篇（卷四至卷七）、习禅篇（卷八至卷十三）、明律篇（卷十四至卷十六）、护法篇（卷十七）、感通篇（卷十八至卷二十二）、遗身篇（卷二十三）、读诵篇（卷二十四、卷二十五）、兴福篇（卷二十六至卷二十八）、杂科声德篇（卷二十九、卷三十）。每篇之末有论，提纲挈领，总括一篇大旨。一些人物的传记之末，还附有“系”，为对该传所记人和事的评论。所收人物的时限绍接《续高僧传》。大体是始于唐高宗乾封二年（667），终于宋太宗雍熙四年（987）。前后凡三百二十年。正传五百三十一人，附见一百二



十五人。其中在感通、读诵、杂科声德三篇收录的个别人为《高僧传》和《续高僧传》所阙载。全书所收绝大多数为唐代僧人,其次为五代,再次才是宋代。特别是习禅篇,分为六卷,无论是卷数还是见录的人数均是各篇之最。对唐初至宋初禅宗的研究,提供了丰富的人物资料。另外,书中还详细记叙了历代译场的组织体制,包括宋代译场的人员、职司、规模等,具有较高的史料价值。

五、《大明高僧传》 又称《明高僧传》,八卷。明如惺撰,成于万历四十五年(1617)。通行本有《大正藏》(第五十册)本等。本书是作者在读览史志文集时,摘取一些高僧的事迹,稍事编缀而成的。全书分为三篇:译经篇(卷一前部分)、解义篇(卷一后部分至卷四)、习禅篇(卷五至卷八)。所收僧人的年限,大体起自北宋宣和六年(1124),终至明万历二十一年(1593),前后四百六十九年。在起始的时间上,与《宋高僧传》并不衔接,中间空缺了一百四十七年。正传一百十二人,附见七十人。

六、《补续高僧传》 二十六卷。明代明河撰,成于崇祯十三年(1640)。通行本有《已续藏经》(第一三四册)本等。本书是《宋高僧传》的补续之作。全书分为十篇:(一)译经篇(卷一)。(二)义解篇(卷二至卷五)。(三)习禅篇(卷六至卷十六)。(四)明律篇(卷十七)。(五)护法篇(卷十八)。(六)感通篇(卷十九)。(七)遗身篇(卷二十)。(八)赞诵篇(卷二十一)。(九)兴福篇(卷二十二)。(十)杂科篇(卷二十三至卷二十六)。书中补录了属于《宋高僧传》收录范围,而前书未收的唐五代的一些僧人,新续了宋(辽、金)、元、明时期的一批高僧。总计正传五百四十八人,附见七十二人。其中习禅篇占的比例最大,为全书的五分之二,义解篇和杂科篇次之,各近五分之一。所收人物年代最早的是卷六的龟洋禅师(慧忠),他大约卒于唐僖宗广明至光启年间(880—887)。年代最晚的是卷十六的明律(字三空),他卒于明万历四十三年



(1615)。上下约七百三十年。本书各篇之末没有“论”；正传中既有一个人的单传，也有二人或三人的合传。

七、《比丘尼传》 四卷。梁代宝唱撰，成于天监十六年(517)。通行本有《大正藏》(第五十册)本等。本书是一本专门记叙汉地佛教僧团中的女性出家者(或称出家的女子)，即比丘尼的生平事略的传记。释迦牟尼在创建佛教僧团的初期，只收男性出家者，他们称为“比丘”。据记载，第一批比丘是陪随释迦牟尼出家求道的憍陈如等五人，世称“五比丘”。数年以后，释迦牟尼重返故乡，度他的姨母摩诃波阇波提(意译大爱道)出家，僧团中才开始有女性出家者，即“比丘尼”。佛教传入中国以后，在相当长时间里，也只有比丘，而没有比丘尼，一直到西晋末年武威太守之女仲令仪(即净检)从罽宾国沙门智山出家，汉地始有比丘尼。本书上起东晋升平(357—361)末年(此为净检的卒年)，下迄梁天监十五年(516)(此为法宣的卒年)，共收录比丘尼六十五人。其中，卷一录东晋比丘尼十三人，卷二录刘宋比丘尼二十三人，卷三录齐代比丘尼十五人，卷四录梁代比丘尼十四人。

八、《大唐西域求法高僧传》 简称《西域求法高僧传》、《求法高僧传》，二卷。唐义净撰，约成于天授二年(691)前后，时作者居于南海室利佛逝(今苏门答腊)。义净的生平事迹见《宋高僧传》卷一。通行本有《大正藏》(第五十一册)本、中华书局1988年9月版王邦维校注本等。本书是一部以唐初赴印度求法的僧人(玄奘除外)的行履事迹为记叙对象的传记。正传收五十六人，大体上按照西行求法的年代为顺序排列。贞观(627—649)末年杖锡西迈的太州玄照法师为第一人，弘道元年(683)泛舶南海的澧州大津法师为末一人。附出四人，他们是协助义净在室利佛逝抄写梵经的贞固、怀业、道宏、法朗。作者通过为这些僧人立传，对西行求法的原因和路线，西行路上的艰险，西行者的品格、学识，以及他们对促进中



印佛教文化交流所作的贡献等,作了详细的叙述。传文还叙及西行沙门沿途的所见所闻,其中有地理环境、风俗人物、寺庙建筑等等,为研究这些国家和地区的历史文化的珍贵史料。

九、《禅林僧宝传》三十卷。北宋惠洪撰,成于宣和六年(1124)。惠洪生平事迹见南宋祖琇《僧宝正续传》卷二。通行本有《卍续藏经》(第一三七册)本等。在中国佛教史籍中,以禅僧为记叙对象的著作主要有两类:一类是灯录,如《景德传灯录》、《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》等,它以记录人物的言语为主,并按授受的谱系编制;另一类是传记,它以记载人物的生平事迹为主,同时也载录一些重要的言谈,是不按宗派世次编制的,本书即是其中之一。全书收录唐末至北宋政和(1111—1117)年间的禅宗僧人八十一人。主要有:曹山本寂、云门文偃、风穴延沼、首山省念、汾阳善昭、玄沙师备、罗汉桂琛、清凉文益、石霜庆诸、云居道膺、天台德韶、圆通缘德、洞山守初、智觉延寿、雪窦重显、天衣义怀、荐福承古、大阳警玄、圆照宗本、浮山法远、投子义青、慈明楚圆、黄龙慧南、真净克文、东林常总、圆通法秀、明教契嵩、达观昙颖、杨岐方会、黄龙惟清等。

十、《南宋元明禅林僧宝传》初名《南宋元明僧宝传》,重刻时改为今名,十五卷。清自融、性磊撰,成于康熙三年(1664)。通行本有《卍续藏经》(第一三七册)本等。本书为《禅林僧宝传》的续作。全书共收录南宋初年至清代初年的禅僧九十八人。收录的人物主要有:佛灯守珣、竹庵士珪、此庵景元、文殊心道、宏智正觉、真歇清了、虎丘绍隆、应庵昙华、大慧宗杲、雪堂道行、瞎堂慧远、密庵咸杰、育王妙堪、白杨法顺、松源崇岳、灵隐之善、北磬居简、无淮师范、断桥妙伦、天童如净、全一至温、庆寿印简、径山妙高、高峰原妙、中峰明本、笑隐大诩、元叟行端、千岩元长、海舟永慈、恕中无愠、季潭宗泐、楚山绍奇、笑岩德宝、龙池幻有、寿昌慧经、博山元



来、湛然圆澄、密云圆悟、天隐圆修、雪峤圆信、吹万广真等。书中对他们的身世、学历、言语、行事、交往等作了详细的记叙,为研究禅宗史的重要资料。

十一、《隋天台智者大师别传》 简称《智者别传》,一卷。隋灌顶撰,成于大业元年(605)之后。灌顶的生平事迹见《续高僧传》卷四。通行本有《大正藏》(第五十册)本等。本书是一部记载天台宗创始人智顓(赐号智者大师)生平事迹的传记,也是《续高僧传》卷十七《智顓传》的资料来源之一。

十二、《大唐大慈恩寺三藏法师传》 又名《大慈恩寺三藏法师传》、《慈恩寺三藏法师传》、《三藏法师传》、《慈恩传》,十卷。唐慧立、彦棕撰,初撰于麟德元年(664),续成于垂拱四年(688)。慧立、彦棕的生平事迹分别见《宋高僧传》卷十七和卷四。通行本有《大正藏》(第五十册)本、中华书局1983年3月版孙毓棠等点校本等。本书是一部记载法相宗创始人玄奘生平事迹的传记。书名中的“大慈恩寺”是他的居寺的题额,“三藏法师”是对精通经、律、论三藏的学识而给予的尊称。玄奘是唐代第一名僧,因而在他去世后不久,有道宣撰《续高僧传》卷四《玄奘传》、靖迈撰《古今译经图纪》卷四《玄奘传》、冥祥撰《大唐故三藏玄奘法师行状》记述他。时间稍远又有智升的《开元释教录》卷八《玄奘传》,更远还有刘轲的《大唐三藏大遍觉法师塔铭》。而《慈恩传》则是所有这些有关玄奘的传状中撰作较早而记载最详的一种,在历代名人谱状中,也堪称第一。

十三、《玄宗朝翻经三藏善无畏赠鸿卿行状》 简称《善无畏行状》,一卷。唐李华撰,约成于开元二十四年(736)。通行本有《大正藏》(第五十册)本等。全篇行状约六百字,扼要地记述了印度胎藏界密法的传播者、唐代密宗的主要代表人物之一善无畏的事迹。



十四、《大唐故大德赠司空大辨正广智不空三藏行状》 简称《不空三藏行状》、《不空行状》，一卷。唐赵迁撰，成于大历十年（775）。通行本有《大正藏》（第五十册）本等。全篇行状约三千八百字，概述了印度金刚界密法的传播者、唐代密宗的主要代表人物不空的事迹。

十五、《大唐青龙寺三朝供奉大德行状》 又名《惠果和尚行状》、《惠果行状》，一卷。唐代佚名撰，约成于开成四年（839）至会昌五年（845）之间。通行本有《大正藏》（第五十册）本等。全篇行状约一千九百字，对受唐代宗、德宗、顺宗三朝皇帝尊崇的，密宗胎藏界和金刚界两部大法的重要传承者惠果（又作慧果）的生平事迹作了记叙。由于《宋高僧传》不收惠果，唐海云的《两部大法相承师资付法记》仅有惠果事迹的片段，故本书和日本空海撰的《惠果和尚碑》（见收于笔者撰的《密宗史的一则珍贵资料》一文，《五台山研究》1994年第1期），成了记述惠果生平始末的两篇最重要的资料。

十六、《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》 又称《贤首国师传》、《法藏和尚传》，一卷。新罗崔致远撰，成于唐天祐元年（904）。通行本有《大正藏》（第五十册）本等。本书是现存最早的一部详细记载华严宗实际创始人法藏生平事迹的传记。全书分为十科。第一科，记族姓。第二科，记游学。第三科，记削染（出家）。第四科，记讲演。第五科，记传译。第六科，记著述。第七科，记修身。第八科，记济俗。第九科，记垂训。第十科，记示灭。每一科分别记叙法藏生平行事的一个方面。其中以“第五科”、“第六科”最为重要。由于书中并非是依照年月的顺序编次法藏的行历。故对了解法藏各阶段的活动带来不便。清代，续法以《法藏和尚传》为基本素材，也吸收了《佛祖统纪》卷二十九《贤首宗教·三祖贤首法藏法师传》的一些材料，打乱重编，以年月为经，以事迹为纬，编



成《法界宗五祖略纪·三祖贤首国师传》，纠正了这一缺失。

十七、《居士传》 五十六卷。彭绍升(又名彭际清)撰,成于乾隆四十年(1775),彭绍升的生平事迹见《居士传》卷五十六《知归子传》、清胡珽《净土圣贤录续篇》卷二。通行本有《卍续藏经》(第一四九册)本等。本书是一部专门记叙汉地佛教的世俗信仰者(或称在家的佛教信徒),即居士的生平事迹,特别是他们的佛教活动的传记。全书所收,上始后汉,下迄清乾隆(1736—1795)年间,正传收二百二十七人,附见七十七人。第一人是牟融,最末一人是“知归子”,即作者自己。传主大多以字或号相称,如称孙绰为“孙兴公”,颜真卿为“颜清臣”、王维为“王摩诘”、黄庭坚为“黄鲁直”等,只有少数才直呼其名。传末均注有出典,有佛教的和世俗的史传、文集、序录、笔记等好几十种。有些列传的末尾间附作者和汪缙的评论。书中收录的人物,绝大多数是有一定政治地位或学术地位的宰官士夫。他们不仅在政治、经济上全力扶持僧团,开展民间的佛教活动,而且利用自己较高的文化修养,撰作各种阐释佛理或记叙佛教史迹的著作,丰富和发展了佛教的内容,形成了影响至大至深的居士佛教。因此,本书乃是研究东汉末年至清代中叶,居士佛教的发展历史的不可或缺的珍贵资料。

十八、《净土圣贤录》 九卷。清彭希涑撰,成于乾隆四十八年(1783)。彭希涑的生平事迹见清胡珽《净土圣贤录续篇》卷二。通行本有《卍续藏经》(第一三五册)本等。本书是历代往生传的集成之作。所说的“往生传”,又称“净土传”,指的是以修持净土法门(称念阿弥陀佛的名号),以期死后往生西方极乐世界的人物为记叙对象的传记。本书共立传五百余篇(包括附传),分为十科:净土教主、阐教圣众、往生比丘、往生比丘尼、往生人王、往生王臣、往生居士、往生杂流、往生女人、往生动物类。每篇传略的末尾均注有出典(即资料的出处),每科之末有“论曰”(即作者的评论)。



十九、《净土圣贤录续篇》四卷。清胡珽撰，约成于道光三十年(1850)。通行本有《卍续藏经》(第一三五册)本等。本书为《净土圣贤录》的续作。全书分为七科：往生比丘、往生比丘尼、往生王臣、往生居士、往生杂流、往生女人、往生物类。共立传一百数十篇，所收录的人和物仅限于清代，编次以年月为序。《净土圣贤录》以《往生比丘》收录的人物为最多，而本书以《往生居士》收录的人物为最多。

第四节 宗系

宗系，全称诸宗谱系，又称宗史，指的是用来记载佛教各宗派的传承世系(又称传法世系、法系)以及宗人的言语行事的一类佛教典籍。它不只是某一佛教宗派人名的简单排列，而是以一宗的来龙去脉为主线编撰的、有着丰富内涵的宗派史著作。内容包括：一宗的起源、祖统(西天祖师和东土祖师)、教典、教义、判教(对释迦牟尼说教的先后次第和各类佛经的性质意义所作的评判)、传承世次、大宗与支派、嫡传与旁出、主要人物的事迹、派系的考证与人事的评论，以及有关的文述，如拈颂偈诗、铭记箴歌、文论杂著等。

佛教宗系类著作中，数量最多的是灯录体。这是禅宗创造的按传法世次编制的、以记载历代禅宗人物的机缘语句(参禅或接引学人时的对话与开示)为主的一种文体。灯录中，有从毗婆尸佛(七佛之首)或释迦牟尼佛(七佛之末)叙起，至六祖慧能以下南岳怀让系(简称南岳系)和青原行思系(简称青原系)某世的通录；有在传法世次上绍绪先前问世的某一部灯录(通常是《景德传灯录》或《五灯会元》)的断代录；也有记载某一地区禅僧或历代习禅居士的专录(后者称为《居士分灯录》，它不是按传法世次编制的，与严



格意义上的“灯录”尚有一定的差异)。

其次是传记体(或称记传体)。有汇载一宗(如天台宗、华严宗等)东土诸祖行实的合传,有记叙一宗(如密宗、喇嘛教、禅宗等)一派(如禅宗中的北宗、保唐寺派等)始末的师资记、付法记、传法记或法宝记;也有综述不同国别或地区佛教各派源流的渊源录、晶镜史。再次是图表体,如用表示师徒关系的竖线,与表示同学或平辈关系的横线组合起来,并略加说明的世谱、世系表、世系图。最后还有史评体,对派系的嫡旁、人物的师承、史迹的真伪等与宗派史有关的人和事加以评析。

佛教宗系类著作,不仅翔实地记载了佛教各大宗派的历史与学说,为编撰天台宗史、华严宗史、密宗史、禅宗史、喇嘛教史等提供了大量可以依据的珍贵资料,而且影响超出佛教界,成为专史中的重要分支——学术史的实际开拓者。由于灯录体著作,本书已在第六章第八节“禅宗宗典”中择要作了介绍,故以下要介绍的是除此之外的一些重要的宗系类著作。它们是:属于密宗的《两部大法相承师资付法记》,属于禅宗的《楞伽师资记》、《传法宝记》、《历代法宝记》,属于藏传佛教宗派的《土观宗派源流》。

一、《两部大法相承师资付法记》 又名《两部付法次第记》,二卷。唐海云撰,成于大和八年(834)。通行本有《大正藏》(第五十一册)本等。本书是密宗史的重要著作。全书记叙了密宗金刚界和胎藏界两部教法师资传授史,以及各自依据的本经《金刚顶经》和《大日经》的大略。卷上,“略叙《金刚界大教王经》师资相承付法次第记”。卷下,“略叙《大毗卢遮那成佛神变加持经》大教相承付法次第记”。书中保存了许多独一无二的史料。例如它著录了一行的六部著作,其中除《大毗卢遮那(经)义释》(又名《大日经疏》)一部七卷,也见录于《宋高僧传》卷五《一行传》之外,其余五部,即《大毗卢遮那(经)略释》二卷、《大毗卢遮那形像图样坛仪》一



卷、《标帜坛仪法》一卷、《契印法》一卷、《金刚顶义决》三卷(当时存上卷,阙中、下卷),均为《宋高僧传》所阙载。

二、《楞伽师资记》又名《楞伽师资血脉记》,一卷。唐净觉撰,约成于开元四年(716)。通行本有《大正藏》(第八十五册)本等。本书是早期禅宗的重要史书。由于它所记述的禅宗门下“楞伽师”的最后二代,主要是禅宗北宗(神秀派)系统上的禅师,故也可视为是一部记述北宗师资传授史的著作。书中共记述了八代楞伽师,起自刘宋,终于唐朝,凡十三人。第一代,刘宋的求那跋陀罗。第二代,北魏的菩提达摩。第三代,北齐邺中沙门惠可。第四代,隋朝舒州思(当作“司”)空山僧粲(当作“璨”)。第五代,唐朝蕲州双峰山道信。第六代,唐朝蕲州双峰山幽居寺弘忍。第七代,唐朝荆州玉泉寺神秀、安州寿山寺玄颐、洛州嵩山会善寺慧安。第八代,唐朝洛阳嵩山的普寂、敬贤、长安兰山的义福、蓝田玉山的惠福。书中值得注意之点是:将求那跋陀罗列为禅门楞伽师之祖,而将一直作为禅宗东土初祖的菩提达摩降为第二代,在禅宗谱系中开创了特殊的一例;着重记述人物的禅学思想,而将他们的生平行历用寥寥数语带过。

三、《传法宝纪》一卷。唐杜朏撰,约成于开元四年(716)至开元二十年(732)之间。通行本有日本柳田圣山校订本(编入法藏馆1966年版《初期禅宗史书的研究》,此为全本)、《大正藏》(第八十五册)本(此为残本)等。本书是一部记述禅宗北宗(神秀派)传法世系的著作。所记述的人物依次是:东魏(当是北魏)嵩山少林寺菩提达摩、北齐嵩山少林寺释惠可、隋皖(皖)公山释僧璨、唐双峰山东山寺释道信、唐双峰山东山寺释弘忍、唐嵩山少林寺释法如、唐当阳玉泉寺释神秀。上述七人中,虽然除法如一人以外,其余六人也见载于先前的《楞伽师资记》,但本书所记叙的许多关于人物的行履始末及传说故事,往往为前书所未备。



四、《历代法宝记》 又名《师资众脉传》、《定是非摧邪显正破坏一切心传》、《最上乘顿悟法门》，一卷。唐佚名撰，约成于大历十年(775)至大历十四年(779)之间。通行本有《大正藏》(第五十一册)本等。本书是一部记述禅宗南宗(慧能派)支派——保唐寺禅派(即无住派)传法世系的著作。书中所记述的保唐寺禅派的传法世系凡有十代。其中前六代是禅宗南宗各派共同尊奉的祖师，始梁朝第一祖菩提达摩多罗(即菩提达摩，一般禅籍均无“多罗”两字)，终唐朝第六祖韶州曹溪能(慧能)禅师。后四代是形成保唐寺禅派的实际传人，他们是：资州德纯寺智洗禅师、处寂禅师、剑南成都府净泉寺无相禅师、保唐寺无住禅师。由于后来的禅宗灯录(如《景德传灯录》等)只载无住一人事迹，余三人皆有目无文(据说是因“无机缘语句”的缘故)，事迹无闻。而本书不仅记载最早，而且四人皆载，故特有价值。其中有关无住的事迹(主要是言语)载录尤详，其篇幅约占全书的一半。

五、《土观宗派源流》 原名《讲述一切宗派源流和教义善说晶镜史》，又称《一切宗派渊源教理善说晶鉴》、《一切宗义明镜》、《宗教流派镜史》，一册。清代土观(藏传佛教格鲁派僧人)撰，成于嘉庆六年(1801)。通行本有西藏人民出版社1984年11月版刘立千汉译本。本书是一部以记述藏传佛教各派的源流及教义为主，兼叙印度、汉地、蒙古、于阗等地的佛教和其他宗派，以及西藏地区的原始宗教“本教”(又译苯教、笨教)的有关情况的佛教名著。内容包括藏传佛教各派立名的由来，产生的经过，传承系统与支派，主要人物的事迹，教典、见、修、行三方面的教说，所属的寺院，以及作者的评析等等。在藏传佛教史籍中，像本书这样全面而又系统介绍不同方域的各种宗派(特别是佛教)的源流和教义的著作，尚属第一部。

全书共分为五章。第一章“天竺宗教源流”。记述印度宗教和



哲学的流派及其教义。分为二节：第一节“外道邪宗源流”。下分三小节：一“外道是怎样发展起来的”、二“略说外道的教义”、三“说明讲述外道的必要性”。第二节“内道佛教源流”。下分二小节：一“内道四种宗派源流”、二“略说四种宗派所承许之见”。第二章“雪域藏地宗教源流”。记述西藏地区宗教(主要是佛教)的流派及其教义。分为四节：第一节“总说藏地佛教源流”。下分二小节：一“佛教前宏(一作弘)期的情形”；二“佛教后宏期的情形”。第二节“别说各种不同宗派的源流”。下分二小节：一“别宗的源流”。下分：宁玛派源流、噶当派源流、噶举派源流、希解派源流、萨嘉派源流、觉朗派源流、几类零散流派的源流七目。二“格鲁派的源流”。下分：教主宗喀巴降生世间的情况、诸持教法嗣弘扬大师正宗的情况、本派殊胜之处三目。第三节“承余略说显密教法和各明处的源流”。第四节“略说笨教(通常译为本教)的源流”。下分五小节：一“笨教的起源”、二“笨教各派的起源”、三“笨教的法要”、四“笨教关于见修方面的教理”、五“笨教的道场”。第三章“汉地儒家、道家和佛教的教派源流”。记述汉地宗教和哲学的流派及其教义。分为四节：第一节“如星的教派儒家学说的源流”。第二节“如月的教派道家的源流”。第三节“一类小派的源流”。第四节“如日的教派所谓释教即佛教在汉地的传播情况”，下分二小节：一“由天竺传入的情况”、二“由藏地传入的情况”。第四章“霍尔、李域、苦婆罗等地的宗派源流”。记述蒙古(霍尔)、于阗(李域)以及传说中的密教时轮教法的发源地苦婆罗的佛教源流。下分三节：第一节“霍尔(蒙古)地区佛教兴起的情况”。第二节“李域(于阗)地区佛教兴起的情况”。第三节“苦婆罗佛教兴起的情况”。第五章“用讲述完成义作结束”，用赞颂的形式总结全书的义旨。



第五节 纂 集

纂集,全称佛教纂集,指的是用采录、整理、分类、述解等方式,将不同的资料按一定的主题,井然有序地编集起来,以供研读和保存的一类佛教典籍。这类典籍往往具有广采博搜、知识密集的特点。它们包罗万象,不仅涵盖佛教知识的各个领域,而且泛涉人文掌故、自然知识、伦理道德、语言文字等众多的方面。诸如佛教的时空观念、宇宙图式、善恶说教、修持法门、称谓仪礼、名物制度、纲科职事、斋节活动、文翰史迹、故事传说、名词术语(名相)、译梵法式,乃至君臣忠孝、贫富贵贱、智愚勤惰、择交志学、商贾工巧、医药术数、天文地理、音乐图像、飞禽走兽、物产珍宝等,莫不毕集。它们综括大藏经籍,旁撷世间典籍,辑存了许多今已失传的坠简遗文,是一批深受内外学者重视的资料集和工具书。在佛教文史类典籍中,纂集的数量是最多的。

佛教纂集的门类很多,而且有些门类又具有相对的独立性。大体说来,有摘录汉译经律论和僧俗撰述中的事理或史实,分类排纂的类书;有对佛教术语(包括梵文义译名词和音译名词)以及佛典中使用的古汉语词汇(主要是复合词)进行训释的辞书;有搜集佛典中常用的汉字加以解析的字书;有荟萃不同时期、不同人物的佛教撰述的总集(各按不同的主题编集);有汇载某一佛教人物的各种文述的别集;有叙录佛教史上重要事件和制度的起源、沿革的典故集;有汇编某一类事项的专集;此外还有一些杂集。其中,较为重要的佛教纂集有:《经律异相》、《法苑珠林》、《大藏一览集》、《南海寄归内法传》、《释氏六帖》、《大宋僧史略》、《释氏要览》、《敕修百丈清规》、《法门名义集》、《大明三藏法数》、《教乘法数》、《一切



经音义》、《续一切经音义》、《翻译名义集》等。

一、《经律异相》 五十卷。梁宝唱等集，成于天监十五年（516）。通行本有《大正藏》（第五十三册）本等。本书是一部采录汉译经、律、论中的佛教故事，分类排纂，以供研读的现存最古的大型佛教类书，也是一部重要的佛教故事总集。全书以天、地、佛、菩萨、僧、国王、国王夫人、太子、国王女、长者、优婆塞、优婆夷、外道仙人、梵志、婆罗门、居士、贾客、庶人、鬼神、畜生、地狱为序，分为三十九部。每部下面又分子类和细项。共收佛教四圣（佛、菩萨、缘觉、声闻）、六凡（天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱）和境（境界、处所）、行（修行）、果（修行所获的果报）方面的故事（统称子目）七百六十五则。每则事类之末均注有出自某经某卷的出处，有些行文中间有考校诸经所云异同或释梵名的夹注。书中的资料主要取自“经”和“律”这两类翻译著作，数量约有二百种。除此之外，还采录了属于“论”的《大智度论》、《大毗婆沙论》，和属于汉地佛教撰集的《释迦谱》、《诸经中要事》。其中，辑存的佚经约有三十种。

二、《法苑珠林》 简称《珠林》，一百卷。唐道世撰，成于总章元年（668）。道世的生平事迹见《宋高僧传》卷四。通行本有《大正藏》（第五十三册）本等。本书是一部总括大藏经典，旁摭世间典籍，卷帙繁多而事理渊博的大型佛教类书。全书约一百多万字，分为一百篇，始自《劫量篇》，终于《传记篇》。书中不仅分门别类地介绍了佛教的各项教理和一般知识，如佛教的时空观念、宇宙图式、善恶说教、圣凡分类、戒律禅观、神通咒语、史迹经典、法数名相（即名词术语）、寺塔器物、音乐图像、仪礼行止、卫生保健等等。而且根据大乘佛教“世间与出世间不二”、住世证得涅槃的精神，广泛地讨论了人世间的各种社会现象和伦理是非，集出世与入世于一书。所引用的内外经籍约有四、五百种。其中三分之二是佛教经典，如大小乘经律论和汉地佛教集传，三分之一是佛教以外的诸子百家



的各种著作,如志怪小说、笔记、野史、杂传等。特别值得注意的是,书中引用了十多种由汉地佛教徒托名伪造的佛经。这些著作虽然并非“佛说”真经,但由于它们善于将佛教教义中国化和通俗化,故一度广泛流布,在社会上产生过不小的影响。此外,还保存了未见佛经目录记载的一大批佚经。

三、《大藏一览集》 又作《大藏一览》,十卷。南宋陈实编。通行本有日本编《法宝总目录》(第三册)本等。本书是一部摘录藏乘(藏经)义理,分类汇编的小型佛教类书。全书分为八门六十品,见录事项总计一千一百八十一则。第一门,“首标大觉先容,俯为众生作则”。叙释迦牟尼生平。下分八品,凡十三则。第二门,“次辨教门究竟,庶使学者知归”。论佛教的地位。下分六品,凡二十则。第三门,“果于此道可入,岂离自己本来”。论无我。下分三品,凡六十二则。第四门,“良由善恶二途,故使升沉六道”。论善恶。下分十六品,凡四百一十九则。是八门中份量最大的一门。第五门,“天堂延以少欢,地狱待其剧苦”。论天堂、地狱。下分八品,凡九十七则。第六门,“欲超三界轮回,是假三乘修证”。论修证。下分六品,凡一百五十三则。第七门,“功成果登正觉,相好妙用神通”。论佛果。下分四品,凡四十八则。第八门,“四十九年苦口,末后一切收功”。叙释迦牟尼的教相和禅宗谱系。下分九品,凡三百五十九则。

四、《南海寄归内法传》 简称《南海寄归传》、《寄归传》,四卷。唐义净撰,成于武周天授二年(691)。通行本有《大正藏》(第五十四册)本、中华书局1995年4月版王邦维校注本等。本书是一部以作者在西行求法时的见闻为基础,着重记载公元六、七世纪印度和南海诸国佛教寺院施行的、从源流上来说属于小乘说一切有部的律仪规式的著作。内容广泛涉及这一地区的历史、文化、气候、物产、衣食、起居、风俗、礼节、历法、技艺、医药、卫生、语言、文



字、经籍、学者,以及作者的师友与自己的经历等。全书分为四十章(又称四十条、四十事)。卷一,九章:破夏非小、对尊之仪、食坐小床、餐分净触、食罢去秽、水有二瓶、晨旦观虫、朝嚼齿木、受斋轨则。卷二,九章:衣食所须、着衣法式、尼衣丧制、结净地法、五众安居、随意成规、匙箸合否、知时而礼、便利之事。卷三,十二章:受戒轨则、洗浴随时、坐具衬身、卧息方法、经行少病、礼不相扶、师资之道、客旧相遇、先体病源、进药方法、除其弊药、旋右观时。卷四,十章:灌沐尊仪、赞咏之礼、尊敬乖式、西方学法、长发有无、亡财僧现、受用僧物、烧身不合、傍人获罪、古德不为。书中介绍的许多历史知识大大开阔了世人的视野,填补了中外史书上的一些空白。

五、《释氏六帖》 又名《释氏纂要六帖》、《义楚六帖》,二十四卷。后周义楚集,成于显德元年(954)。义楚的生平事迹见《宋高僧传》卷七。通行本有浙江古籍出版社1990年4月影印本。本书是一部仿唐代白居易《白氏六帖》的体例而编辑的、以采录佛教掌故为主的佛教类书。全书分为五十部,始《法王利见部》,终《师子兽类部》。每部之下又分若干门,总计四百四十门。每一门收有多寡不等的词目,少的只有一、二条,多的达几十条,甚至上百条。所叙录的内容极为广泛,不仅有大量的佛教掌故和术语,而且有各种各样的人文掌故和自然知识。诸如佛法僧的含义、大小乘的修持、王侯卿相对佛教的态度、僧尼不拜王者的长期争论、师徒之间的教诫、行住坐卧的礼仪、高僧的德业、圣贤的著述、寺舍塔殿的建置、衣物用具的名目、儒家的伦理道德、道教的天尊道法、君臣之道、人事交往、天文地理、物产珍宝、饮食娱乐、医药术数、军旅交通、商贾工巧、以及飞禽走兽、草木虫鱼等等,尽皆收纳。书中保存了不少今已失传的隋唐佛教撰集的缀简佚文。其中有隋代灵裕的《寺诰》、唐代彦棕的《西京寺记》、太原居士郭遵的《新定一切经类音》等。



六、《大宋僧史略》 略称《僧史略》，三卷。北宋赞宁撰，成于咸平二年(999)。通行本有《大正藏》(第五十四册)本等。本书是一部采用典志体编撰的、具有重大史学价值的佛教典故集。它以佛教史传的载录及作者的见闻为本，以事为题，类聚条分，详尽地记叙并考证了自东汉初年佛教东传以来，迄北宋初年为止，中国佛教史上六十多项重要的事件和制度的起源及沿革。诸如佛教史上汉传佛教的由来，出家受戒的首例，梵本经律论的创译，注疏讲说的发端，禅观密法的施授，西行求法的肇始，汉地僧制的确立，服章仪礼的变迁，寺院的纲科职事，僧官的设置演化，法社的缔结，度牒的买卖，朝廷对名僧的封爵赐号，僧人对王者的一般称谓，民间与宫廷的佛事活动，佛教与道教的位次争辩等等，都有专条加以论叙。原书分为六十门，今本分为五十九门，其中最后一门不是佛教事类，而是总论。卷上，二十三门。始《佛降生年代》，终《传密藏》。卷中，十七门。始《道俗立制》，终《僧籍弛张》。卷下，十九门。始《诞辰谈论》，终《总论》。

七、《释氏要览》 三卷。北宋道诚撰，成于天禧三年(1019)。通行本有《大正藏》(第五十四册)本等。本书是一部分门别类地介绍佛教名物制度和修行生活方面的名词术语及事项的佛教辞典。全书分为二十七篇，总计收词目六百七十九条。卷上，九篇：姓氏、称谓、住处、出家、师资、剃发、法衣、戒法、中食。共收词目二百二十六条。卷中，九篇：礼数、道具、制听、畏慎、勤懈、三宝、恩孝、界趣、志学。共收词目二百三十九条。卷下，九篇：说听、躁静、净忍、入众、择友、住持、杂纪、瞻病、送终，共收词目二百十四条。本书叙述有致，言语明白，知识性很强。后世曾将它与《翻译名义集》、《教乘法数》合称为“佛学三书”，广为初学者所用。

八、《敕修百丈清规》 略称《百丈清规》、《清规》，八卷。元德辉编，成于至元元年(1335)。通行本有《大正藏》(第四十八册)本等。



本书是自中唐百丈山怀海禅师创制《禅门规式》(又名《丛林清规》,通常称之为《百丈清规》)以来,迄元顺帝时为止,各种丛林(即禅林)清规的集大成者。由于怀海编的《百丈清规》的原本早佚,故本书实际上是根据当时丛林中流传较广的北宋宗赜撰的《禅苑清规》(又名《崇宁清规》)十卷、南宋惟勉撰的《丛林校定清规总要》(又名《咸淳清规》)二卷、元代一咸撰的《禅林备用清规》(又名《至大清规》)十卷,会稽参同,折衷得失,删繁、补缺、正讹,重新论次而成的。

全书分为九章。对禅寺的僧职设置、管理制度、日常行事、礼仪规范、节斋活动,以及各种应用文书,如牒状牌示、疏文口词等作出了细致的规定。每章之首有小序,叙说本章义旨;卷文中夹有小注,对佛事活动中回禀、白众、陈事、回向、念诵、祝香、进拜、展礼、答谢、颂赞等时的用语,以及若干礼仪规范的细节,作了补充性的说明;一些章节的末尾间附作者的案识,对叙及的人和事加以阐述与评论。(一)祝釐章(卷一前部分)。记为皇帝或皇太子祝寿的时日和规式。下分六节。(二)报恩章(卷一后部分)。记国忌日(皇帝的死日)和国家遇到自然灾变时的祈祷规式。下分二节。(三)报本章(卷二前部分)。记佛陀和元代帝师拔合思巴(即通常说的“八思巴”)纪念日的佛事活动。下分三节。(四)尊祖章(卷二中间部分)。记禅宗祖师纪念日的佛事活动。下分四节。(五)住持章(卷二后部分至卷三毕)。记禅寺住持的日常行事、任退程序、迁化以后丧事的料理,以及新住持的产生办法。下分六节。(六)两序章(卷四前部分)。记禅寺东西两序(住持之下仿朝廷文武两班设立的执事,西序选学德兼优者充任,东序选精通世事者充任)和从事杂务的各种僧职、进退(任职与辞职)程序,以及有关的礼仪。下分二十一节。(七)大众章(卷四后部分至卷七前部分)。记僧众的行持规范。下分二十五节。(八)节腊章(卷七后部分)。



记结制(又称结夏、坐夏、坐腊,指自夏历四月十五日开始居寺不出、安心修道的安居期)、解制(又称解夏,指夏历七月十五日安居期结束)、冬至、年朝,即丛林“四节”的佛事活动与仪规。下分十八节。(九)法器章(卷八)。记禅寺的法器及其击打规式。下分七节。其中最为重要的是住持章、两序章和大众章。这三章揭示了禅宗丛林制度的主要内容。本书是研究禅宗丛林制度的重要史料。它既是元代天下丛林统一遵依的规制,也是明代丛林遵依的规制。传至清代,有仪润撰《百丈清规义记》九卷(今存),对它加以注释。

九、《法门名义集》一卷。唐李师政撰,成于武德年间(618—626)。通行本有《大正藏》(第五十四册)本等。佛教有一套独特的名词术语(名相),这些佛教术语的构成可区别为两大类:一类是不含数字的,如烦恼、禅、般若、真如、佛性、无我、如来藏、空、戒、涅槃、阿赖耶识等;另一类是以数字开头,或为使术语的含义更为明了,在数字前加修饰词限定的,如一乘、二谛、三无性、四缘、五蕴、六凡四圣、七佛、八大地狱、九种大禅、十地、僧伽二和、大乘五位、外道六师、大集七喻等,别称“法数”或“名数”。本书是一部专门解释后一类术语的小型佛教辞典。全书共汇释带有数字的佛教名词术语一百二十条,按它们的性质主题分类汇编,总为七品。(一)身心品。释“四大”等七条。(二)过患品。释“二边”等十七条。(三)功德品。释“三归”等四十三条。(四)理教品。释“三佛”等二十二条。(五)贤圣品。释“七种学人”等十三条。(六)因果品。释“三行”等七条。(七)世界品。释“三世”等十一条。作者采用的是直截了当的诠释,不搞引经据典,语言比较简洁明了。

十、《大明三藏法数》又名《三藏法数》,五十卷。明一如等编,成于永乐十七年(1419)。通行本有上海医学书局1923年刊行本等。本书是一部佛教辞典。全书共汇释佛教含有数字的名词术



语(法数)一千五百五十五条,按词目第一个字的数目的大小依次排列。如果词目的第一个字并非数字,则按词目中间出现的数字的大小,编入相应的数字之中。所释的第一条是“一心”,最后一条是“八万四千法门”。每条术语之下,均注有出典。所收录的佛教法数绝大多数集中在自“一”至“十”的数字之内,自“十”以后的名数是很少的。这也反映了佛教法数总的构成情况。本书的释文平易通畅,义理完备,是同类著作中的佼佼者。作者对词目释文中所涉及的其他佛教名词(有带数字的,也有不带数字的),一般都用夹注的方法,一一加以诠释。有些佛教名词在不同的词目中都要提到,则在不同词目的释文中均加以解释,以便使读者读一条词目便能洞晓该词目的全部义理,不必再查他条。故所收的词目的正条虽然只有一千五百五十五条,但释文中注解的名词术语则有正条的数倍,两项的总和达到一万余条,又为同类著作中实际收词最多的一部书。

十一、《教乘法数》 十二卷。明圆滢集,成于宣德六年(1431)。通行本有北平刻经院1934年据明版影印本。本书是一部以汇释佛教法数为主,兼收少量儒道诸子经典(主要是儒家经典)中带有数字的常用名词的佛教辞典。全书共收词目约二千九百八十条,其中绝大多数为“教”派(三论宗、天台宗、华严宗、法相宗、律宗等)用语,也有少数(约二十条)为“禅”派(禅宗)用语,另外还收录了儒道诸子经典中的一些用语(约七十条)。这与《大明三藏法数》只收“教”派用语有一定的区别。但编次仍以名词所含数字的大小为序,始自“一心”,终于“八万四千法门”。所收的词目,有的标注出处,有的则阙。释文的特点是图表式。全书除少量词目无须或无法用图表来表述,如“一心”、“一劫”、“一瞬”、“八万四千法门”等以外,其余的词目基本上都采用简练的文字与线条(偶用图形)相组合的方式来表述。这在佛教辞书中是独一无二的。



十二、《一切经音义》 同名的著作凡有两部：一部别称《玄应音义》，二十五卷。唐代玄应撰，约成于永徽六年(655)至龙朔三年(663)之间。通行本有日本编《卍正藏经》(第六十七册)本等；另一部别称《慧琳音义》，一百卷。唐代慧琳撰，成于元和二年(807)。慧琳的生平事迹见《宋高僧传》卷五。通行本有《大正藏》(第五十四册)本等。此处要介绍的是后一部著作，即《慧琳音义》。

《慧琳音义》是唐代佛经音义的集大成者。全书共收录佛典一千三百部五千七百卷(《大正藏勘同目录》只列了一千二百二十一部，脱载了《离垢施女经》等九部)，以《开元释教录·入藏录》记载的藏经为主，兼收《开元录》以外和以后的其他典籍，如《释门系录》、《利涉论衡》、《道瓠定三教论衡》、《崇正录》、《荆州沙门无行从中天附书于唐国诸大德》、稠禅师《宝法义论》、神秀《观心论》(以上著作已佚)等。始自唐玄奘译的《大般若波罗蜜多经》，终于唐义净撰的《护命放生法》。由于《显无边佛土功德经》等一百三十余部佛典只录书名而不释音义(作者称为无字、未音、无字可音、无字音训等)，故实际训解的是一千一百六十余部佛典的音义。其中，《放光般若经》(见卷九)等三百三十余部的音义，是从《玄应音义》上转录的；《楞伽阿跋多罗宝经》(见卷三十一)、《大灌顶经》(同卷)、《法华经论》(见卷四十七)、《佛本行赞传》(见卷七十四)等四部的音义，是慧琳根据《玄应音义》重订的；《新译大方广佛华严经》的音义(见卷二十一至卷二十三)，是从《慧苑音义》上转录的(保留了慧苑自序)；《大般涅槃经》音义(见卷二十五至卷二十六)，是根据开元二十一年(733)终南山智炬寺沙门云公撰的《大般涅槃经音义》删补的(保留了云公自序)；《妙法莲华经》音义(见卷二十七)是根据玄奘的弟子大乘基(即窥基)的《法华音训》增订的(保留了大乘基自序)；其余的佛典音义为慧琳所撰。释文包括注音、释义、析字、辨体、正讹等方面的内容。书中征引的经史子集各类古书约有二百



余种,以收录语词最多的《大般若波罗蜜多经》音义为例,其中就征引了六十多种,内有不少今已亡佚的著作。它既是一部辅导学人阅读《大藏经》的佛学辞典,也是一部诠释详密的古汉语大辞典。由于作者生于中唐,所引的典籍大多为唐初的古本,故近人不仅用它来考订词或字的古音古义,校正今本文句上的讹夺衍倒,而且用它来补辑逸书。

十三、《续一切经音义》 简称《希麟音义》,十卷。辽代希麟集,成于统和五年(987)。通行本有《大正藏》(第五十四册)本等。本书是《慧琳音义》的续作。全书共收录佛典一百十部二百六十一卷,以《开元录》以后新译的密教念诵仪轨为主体,次收拾遗编入的说一切有部律典及传录等。由于其中《大吉祥天女十二名号经》等十六部经典只录书名,不释音义(即无字可音训),故实际训释的是九十四部佛典的音义。在释文中,作者共征引了六十多种古书,其中半数以上是今已亡佚的著作。

十四、《翻译名义集》 略称《翻译名义》、《名义集》,七卷。南宋法云编,成于绍兴十三年(1143)。法云的生平事迹见《佛祖统纪》卷十五。通行本有《大正藏》(第五十四册)本等。本书是一部摘列佛典中梵语音译名词(《宗翻译主篇》收录的法显、智猛、智严、宝云、玄奘、义净等汉地出身的佛经翻译家例外),分类排纂,予以诠释的佛教辞典。全书共分为六十四篇,收词目二千余条。每篇之首均有序言,对篇名、义旨以及有关的事理加以叙释。由于篇序以及词目的释文中又提到了许多梵语音译名词、义译名词、音义合译名词,故书中实际诠释的佛教名词术语的有四千八百条。卷一,十三篇,始《十种通号篇》,终《释氏众名篇》。卷二,十一篇,始《八部篇》,终《时分篇》。卷三,十四篇,始《帝王篇》,终《显色篇》。卷四,十篇,始《总明三藏篇》,终《众善行法篇》。卷五,六篇,始《三德秘藏篇》,终《半满书籍篇》。卷六,四篇,始《唐梵字体篇》,终《阴入



界篇》。卷七,六篇,始《寺塔坛幢篇》,终《统论二谛篇》。全书之末有《翻译名义续补》。所补的主要是《十种通号篇》、《诸佛别名篇》、《宗翻译主篇》、《八部篇》、《五果篇》、《百华篇》、《众香篇》、《法宝众名篇》等的近三十条词目。书中对所收词目的解释,通常包括:列举异译、说明义译、引证、阐释诸项内容。所征引的经籍,以汉地僧人撰作的疏论、记传、音义等为最多,其次是汉译经律论,此外也引用了一些世俗典籍和道教经典。总计约四百种。像唐玄奘“五种不翻”的翻译理论(见卷一《十种通号篇》“婆伽婆”条)等稀有的史料也往往见载其中,可补他书未载之阙。

第六节 护 法

护法,又称护教,是佛家常用的一个术语,意为护持佛法。护法类著作,就是指在与社会上怀疑、讥讽、批评、废毁佛教的思想和力量作抗争的过程中,特别是在与儒家、道家的交涉、抗衡中产生的,旨在维护佛教信仰和立场的一类佛教典籍。它们不拘体裁,有针对确定的辩驳对象和议题组织的理论体著作;有搜采有关佛教的历史文献以及朝野道俗弘扬佛法的各种作品的纂集体著作;有叙录佛教与朝廷、佛教与道教交争冲突事件的纪事本末体著作;有记载历代王臣奉佛事迹的传记体著作;此外还有与佛教史事件密切相关的诏令奏议、文翰简牍等。它们是一批研究儒佛道三教关系史的不可或缺的重要资料。其中,较为重要的护教类著作有:《弘明集》、《广弘明集》、《集沙门不应拜俗等事》、《集古今佛道论衡》、《辩伪录》、《辩正论》、《谭津文集》、《佛法金汤编》等。

一、《弘明集》十四卷。梁僧祐撰,成于天监六年(507)至天监十三年(514)之间。通行本有《大正藏》(第五十二册)本等。本



书是现存最早的一部佛教护法类总集。主要辑录东汉至梁代弘扬佛教的文论书表,同时兼载论敌的辩难对答。全书共收录各种文述一百八十四篇(不包括《弘明论》),其中东汉一篇,东晋四十七篇,刘宋三十九篇,南齐十五篇,梁代七十二篇(包括王公朝贵六十二人致法云的答书),姚秦十篇;作者一百二十二人,其中绝大多数为王臣士子,沙门仅十八人(不包括僧祐本人)。由于它保存了中国早期佛教的一批珍篇,特别是名士之作,故《四库全书总目提要》评论说:“六代遗编,流传最古,梁以前名流著作,今无专集传世者,颇赖以存。”(卷一四五)它的内容十分广泛,有泛释世人的非议的,有专驳道教的诘难的,有辩论形神因果的,有汇叙佛教与朝廷之间的交涉的,有讨论佛教仪规的,有细绎佛法大义的,也有檄魔的。另外,附于书末的《弘明论》对全书的义旨作了总结,并对社会上流传的六种怀疑佛教的观点进行了反驳。由于本书具有兼收信佛与排佛两派的不同观点的特点,保存了佛教传入中国的最初数百年间,所发生的一些重大的理论抗争和事件的原始资料,故自问世以来,备受重视,成为佛教史,特别是佛教思想史的重要文献。

二、《广弘明集》三十卷(又作四十卷)。唐道宣撰,成于麟德元年(664)。通行本有《大正藏》(第五十二册)本等。本书是一部绍续和增广《弘明集》的著作。全书分为十篇(篇首有作者的小序),总计收载各种文体(论、文、疏、序、书、表、诏、行状、诔铭、颂、赞、赋、诗等)的佛教作品和史志三百多篇,作者有一百三十多人。所采,大体上始自曹魏(如三国曹植的《辩道论》),终于唐高宗朝。(一)归正篇(卷一至卷四)。主要辑录史书上有关佛教的记载和尊崇佛教的文论。(二)辩惑篇(卷五至卷十四)。主要辑录历代,特别是北魏太武帝、北周武帝和唐高祖三朝,佛教与外界(帝王、道教、排佛者)之间的冲突、交诤的文论。(三)佛德篇(卷十五至卷十七)。主要辑录称颂佛菩萨的赞铭诏记等。(四)法义篇(卷十



八至卷二十二)。主要辑录东晋至唐代讨论佛教义理的各类文述。(五) 僧行篇(卷二十三至卷二十五)。主要辑录褒彰僧人德行的诔文、行状、书札,和南北朝、唐初有关僧尼管理(尤其是沙汰僧徒)的诏表等。(六) 慈济篇(卷二十六)。主要辑录止杀生、断酒肉的文论。(七) 戒功篇(卷二十七)。主要辑录有关持戒净业的文书。(八) 启福篇(卷二十八)。主要辑录施物、舍身、斋会、度僧、造寺等有关兴福的文翰。(九) 悔罪篇(卷二十八)。主要辑录忏悔文。(十) 统归篇(卷二十九、卷三十)。主要辑录晋宋以来,尤其是梁代赞颂佛教的诗赋及檄魔文。本书上采列朝帝王的诏旨敕令,下摭名士法师的各类文述,岁历数百,地贯南北。搜罗至富,刊存了大量不见他书的坠简遗文;记叙委悉,缕述了中国佛教史上发生的许多重要事件。大至朝廷的宗教政策,一国之内的兴佛与毁佛,僧尼的管理制度,佛教与儒、道的门争。小至一个佛教理论问题的商讨,一篇诔文对僧人卒年的考定,一首诗赋对作者思想经历的表述。以至于可以说,离开了《弘明集》和《广弘明集》这两大文苑史库,就编不成中国佛教史。

三、《集沙门不应拜俗等事》 又称《沙门不敬录》、《集沙门不拜俗议》,六卷。唐彦惊撰,成于龙朔二年(663)。通行本有《大正藏》(第五十二册)本等。本书为历代有关沙门是否应当跪拜君亲(即拜俗)之争的文献和事件的集录。所录,上始东晋成帝咸康六年(340),下至唐高宗龙朔二年(662)十月。全书分为《故事篇》、《圣朝议不拜篇》和《圣朝议拜篇》,每篇均分上下。篇末有“论曰”、“赞曰”,为作者对一篇内容的评论。总计集录奏、启、表、状、论、书、诏,以及属于叙事性质的“事”,凡一百二首。书末有彦惊写的《沙门不应拜俗总论》。(一) 故事篇(卷一、卷二)。辑录东晋至隋代有关沙门是否应当致敬王者的奏诏书论,间有叙事。(二) 圣朝议不拜篇(卷三、卷四)。汇编唐高宗龙朔二年(662)下达的令沙门



致拜君亲诏令,和僧人、大臣中主张沙门不应致拜君亲的议状表启。(三) 圣朝议拜篇(卷五、卷六)。汇编在唐高宗敕令之后,大臣中主张沙门应致拜君亲的议状,以及后来唐高宗决定沙门不必致拜君王,僧人要求同时也不必致拜父母的奏状诏表。书中系统地记叙了自佛教入华以来,至作者撰书时止,所发生的六次朝廷令沙门拜俗的事件,以及沙门法献、玄畅在齐武帝面前,以“贫道”自称,自此之后沙门皆称名于帝王之事(即《齐武帝论沙门抗礼事》)。为研究佛教与封建礼仪的冲突及化解的重要资料。

四、《集古今佛道论衡》 简称《佛道论衡》,四卷。唐道宣撰,前三卷成于龙朔元年(661),后一卷成于麟德元年(664)。通行本有《大正藏》(第五十二册)本等。本书为历代佛教与道教之间交争事件的叙录。所叙,上始东汉,下至唐初。全书共叙事三十四件(包括附出的一件)。卷甲,叙后汉、三国、东晋、北魏、刘宋、梁、北齐诸朝佛道论衡事十件。卷乙,叙北周、隋朝佛道论衡事六件。卷丙,叙唐高祖、太宗朝佛道论衡事十件。卷丁,叙唐高宗朝佛道论衡事七件(附一件)。它的主要特点是,不仅细致地记述了历次佛道论争的背景、缘由、人物、议题、过程、结局,而且突出地叙述了历代帝王在佛道论争中的态度、倾向、观点和政令。从而为研究当时王权与佛道的关系,以及受这一关系制约的佛道两大宗教派别势力的消长,在国家政治生活中地位的升降,提供了有价值的资料。其中对隋代两帝、唐初三帝行业的记述,尤可注意。

五、《辩伪录》 全称《至元辩伪录》(辩或作辨),五卷。元祥迈撰,成于至元二十八年(1291)。通行本有《大正藏》(第五十二册)本等。本书为元代佛道争斗史实的叙录。所载,既有实录(纪事),也有专论和有关的历史资料。卷一和卷二以收载破斥元代道士令狐璋、史志经编写的《老子八十一化图》的专论为主,兼及其他文献。下分十四节。用引一段道士所说的“八十一化”中的第几化



的原文,加一段“辩曰”的辩驳文字写成。卷三、卷四:主要记述元代佛道争斗的由来、经过和结局,属于实录性质。卷五:收载至元二十一年(1284)翰林院唐方、王磐等撰的《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》;至元十七年(1280)判决将指使人放火烧粮的道教提点甘志泉斩首,余犯或割耳朵鼻子,或流放边远的官碑;至元十八年(1281)大都报恩禅寺林泉伦吉祥长老为奉敕下火焚烧道藏所撰的文辞;祥迈撰的《如意答石介怪记》;祥迈撰的《圣旨特建释迦舍利灵通之塔碑文》。书中较为详细地叙说了元太祖成吉思汗时,道教中全真教的兴起;元宪宗蒙哥时,全真教对佛教寺庙与其他产业的侵占,以及佛教的反措施;元世祖忽必烈时,焚毁道藏伪经的始末。从而成为研究元代佛道争斗历史的重要资料。

六、《辩正论》八卷。唐法琳撰,约成于贞观七年(633)。法琳的生平事迹见唐彦棕《唐护法沙门法琳别传》、道宣《续高僧传》卷二十四。通行本有《大正藏》(第五十二册)本等。本书针对武德九年(626)清虚观道士李仲卿的《十异九迷论》和刘进喜的《显正论》而作。全论分为十二篇:(一)三教治道篇(卷一、卷二)。论儒、道、佛三教与治国的关系。(二)十代奉佛篇(卷三、卷四)。记晋(西晋、东晋)、宋、齐、梁、陈、魏(北魏、西魏、东魏)、北齐、北周、隋、唐十代君臣敬信佛教的事迹。(三)佛道先后篇(卷五)。论佛教产生在先,道教产生于后。(四)释李师资篇(卷五)。论佛为老子之师。(五)十喻篇(卷六)。立从生有胜劣等“十喻”,对答道士李仲卿《十异九迷论》中的“十异”,争辩老子与释迦的高卑优劣。(六)九箴篇(卷六)。立周世无机等“九箴”,对答《十异九迷论》中的“九迷”,力辨世人奉佛非是“迷惑”。(七)气为道本篇(卷六)。谓道教的“道”本是“气”,除了“气”以外,别无“道君”、“道神”一类的天神仙官。(八)信毁交报篇(卷七)。列数种种善恶报应的事例,论证信佛则有灵验,毁佛则有恶报。(九)品藻众书篇(卷七)。



谓儒典浩汗,唯有《孝经》一书“言约旨弘,尽美尽善”。(十)出道伪谬篇(卷八)。从灵文分散谬等八个方面,对道教经典进行抨击。(十一)历代相承篇(卷八)。从道家无金刚密迹师子等方面,对道教从佛教那里引进,或者受佛教的启发而仿立的天神、节日、法器、仪式、道经进行了抨击。(十二)归心有地篇(卷八),载录梁代武帝的《舍道敕文》、邵陵王萧纲的《奉敕舍老子受菩萨戒文》。

本书是历代护法专论中保存佛教史资料最多的一部书。尤其是它的《十代奉佛篇》系统地叙载了西晋以下至唐初十代王臣的奉佛事迹,特别是历代皇帝造像立寺、设斋度僧、诵经持戒的事例,以及历代僧尼、寺庙、译经的数目等,为了解各个时期佛教概貌提供了宝贵的资料。这些史料,不仅为唐道宣《释迦方志》和道世《法苑珠林》所转载,而且也为后世的许多佛教史籍所征引。

七、《镡津文集》初作二十卷,今作十九卷。北宋契嵩撰,成于南宋绍兴四年(1134),契嵩的生平事迹见北宋陈舜俞《镡津明教大师行业记》(载于《镡津文集》卷首)、惟白《建中靖国续灯录》卷五。通行本有《大正藏》(第五十二册)本等。本书是北宋云门宗(禅宗分支)名僧契嵩的个人文集。契嵩的著作传世的有《传法正宗记》、《传法正宗定祖图》、《传法正宗论》以及这部文集。集子汇集了契嵩所撰的各种论、书、启、状、叙、志、记、铭、碑、赞、传、评、诗和杂著,内容十分丰富。卷一至卷三:《辅教编》。卷四:《皇极论》、《中庸解》。卷五至卷七前部分:《论原》。卷七后部分至卷八前部分:杂著。卷八后部分至卷九前部分:书。卷九后部分:书启。卷十:书启状。卷十一:叙。卷十二:志记铭碑。卷十三:碑记铭表辞、述题书赞传评。卷十四至卷十六:《非韩》。卷十七:古律诗。卷十八:与杨公济晤冲晦山游唱诗。卷十九:附录诸师著述。

书中最重要的是《辅教编》。它是一部护教性的小型文集。原由不同时期撰作的《原教》、《劝书》、《广原教》、《孝论》和《坛



经赞》五篇文章组成。后来,编者怀悟将《真谛无圣论》也纳入其中,成为六篇。《辅教编》作为单行本,曾被敕编入藏,在宋元明清,广为流传,影响极大。

八、《佛法金汤编》 初为十卷,后作十六卷。明代心泰撰,成于明洪武十九年(1386)。通行本有《卍续藏经》(第一四八册)本等。本书是历代帝王、宰臣、名儒、硕彦弘护佛法事迹的汇编。作者认为,这些王臣的护法事迹,犹如为佛教筑起了抵御外侮的金城汤池,故取名为《佛法金汤编》。全书所收,上始西周,下迄元末,凡三百余人。以朝代的先后为序,依次编录。每个朝代的开头,均有一段有关这一朝代的建都、起尽国主、历几代、合几年的简说。见录的人物大多是一人一传,也有一些是二人或数人的合传。在收录的人物传记中,序记铭赞、文论言语的节抄占有很大的比例,有些甚至占整篇传记的一半以至大半。因此,从某种意义上来说,它也是一部资料汇编,为研究居士佛教提供了大量的极为珍贵的思想资料和历史资料,是志者编纂《大藏经》的别部《居士藏》的重要索引。

第七节 地 志

地志,全称佛教地理志,指的是以记叙佛教发源地和流布地的地理环境、人文历史、名胜古迹(尤其是寺塔)、人物传说和佛教状况为主,兼及其他的一类佛教典籍。一般的地理类著作,主要是用来记叙疆域、山川、风俗、物产、古迹、人物、艺文等事项的,有通记全国情况的总志,有偏记州、郡、府、县等情况的地方志,也有专记某一方面情况,如河渠、边防、风土、名胜、方物、宫室、苑囿、外国等的专志。佛教中的地理类著作,既具有一般地理志的性质,又有佛



教的内涵,它们更着力于反映佛教的历史文化。

在佛教地理志中,有记中国僧人乘危履险,西行求法的行记、外国传、西域记;有记汉地高僧九死一生,东渡传律的东征传;有记日本僧人入唐求法的行历和见闻的巡礼记;有记佛教发源地(印度)、流播区(西域等),特别是华夏佛教的兴盛地和僧众聚集地的星野、輿地、名迹、高僧、碑碣、题咏等的方志、山志;有记与佛教的信仰和传教有特殊关系的佛教名山记;有记都会郡县众多的寺塔群,或某一名刹宝塔的伽蓝(即“寺”)记、寺塔记、寺志等等。这些著作,为研究古代中西交通;印度、西域和南海诸国的历史文化;中外佛教关系;不同时期和不同区域的佛教状况;佛教的建筑、雕塑、绘画、诗文、掌故、传闻等等,提供了极为珍贵的、有不少属于首次记录或独家记载的资料。因此,无论是在我国还是外国,佛教界还是史学界,佛教地理志均享有极高的声誉。今存的较为重要的佛教地志类著作有:《法显传》、《大唐西域记》、《唐大和上东征传》、《入唐求法巡礼行记》、《释迦方志》、《广清凉传》、《补陀洛迦山传》等。

一、《法显传》又名《历游天竺记》、《昔道人法显从长安行西至天竺传》、《释法显行传》、《历游天竺记传》、《佛国记》等,一卷。东晋法显撰,成于义熙十二年(416)。法显的生平事迹见《出三藏记集》卷十五、《高僧传》卷三等。通行本有《大正藏》(第五十一册)、上海古籍出版社1985年2月版章巽校注本等。本书记叙了法显与同侣发迹长安,度沙河(又称流沙,指敦煌以西至今新疆若羌县之间的沙漠),逾葱岭(指喀喇昆仑山),历经艰辛而至北天竺,尔后周游西天竺、中天竺、东天竺,最后从海上返回的全部行程及其见闻。所记凡三十二国,依次是:乾归、耨檀(上二国在长安至敦煌之间,分别是北方十六国中的西秦和南凉)、鄯善、焉夷、于阗、子合、于麾、竭叉(上六国在敦煌至葱岭之间,在今新疆境内)、陀历、



乌菴、宿呵多、键陀卫、竺刹尸罗、弗楼沙、那竭、罗夷、跋那、毗荼(上十国是北天竺和西天竺诸国,分别位于今克什米尔西北部、巴基斯坦北部、阿富汗东部和印度北部一带)、摩头罗、僧伽施、沙祇大、拘萨罗、蓝莫、毗舍离、摩揭提、迦尸、拘睢弥、达唎、瞻波、多摩梨帝(上十二国是中天竺、东天竺诸国,大部分在今印度境内,个别处于尼泊尔南部)、师子、耶婆提(上二国为归途所经)。其中达唎国系作者听闻所见,其余的三十一国均为作者游履所及。此外,还有一些未标国名的城市,如罽饶夷城、迦维罗卫城、拘夷那竭城等。书中不仅简要地记载了法显游历天竺的行进路线、住留时日及主要活动,而且真实地记叙了所经亚洲各国及我国新疆地区在公元五世纪初的历史状况,如里程、方位、山川、气候、人口、语言、风俗、物产、政治、宗教等,特别是佛教的寺庙、遗迹、僧尼数目、所习教说,以及众多的佛教传说。它是汉人从长安经西域至印度的陆路行程,和从印度泛海至中国的海路航线的最早记录。由于书中记叙的西域古国早已灭亡,典册罕存,本书便成了研究这些古国的历史变迁的稀世珍宝,因而受到了中外学者的高度重视。自十九世纪以来,先后被译成法文、英文、日文等,出现了一批专门研究此书的著作。

二、《大唐西域记》 简称《西域记》,十二卷。唐玄奘撰,成于贞观二十年(646)。通行本有《大正藏》(第五十一册)本、上海人民出版社1977年10月版章巽校点本等。本书是继《法显传》之后出现的又一部蜚声海内外的佛教游记,也是研究唐代西域地区和古印度各国历史地理的重要文献。全书共记述了玄奘于贞观三年(629)发自高昌,杖锡西行,周游印度各地,参学巡礼,最后赍经回国的漫长旅程中,所经行的一百一十国和听闻的二十八国的情况。内容包括:这些国家的名称、方位、疆域、地形、城廓、居室、种族、刑政、兵制、赋税、货币、言语、文字、教育、岁时、衣饰、饌食、礼仪、风



习、气候、田畜、物产,以及名胜古迹、人物传说、历史掌故、宗教信仰等。尤其是作者在卷二的前言中对印度概况所作的介绍,以及各卷对西域和印度各国佛教状况的翔实记载,勾勒了印度佛教产生、发展的总的社会环境和文化背景,以及各国佛教的盛衰异同,为佛教史研究者所特重。本书和《大唐大慈恩寺三藏法师传》虽然都是按玄奘取经时经行的路线记述的,但在经行国家的先后顺序上存在着一定的差异。对于这个问题,尚待进一步研究。

三、《唐大和上东征传》一卷。日本元开(又称淡海三船)撰,成于日本宝龟十年(779),通行本有《大正藏》(第五十一册)本等。本书主要记述了唐代高僧鉴真,应日本僧人荣叡、普照等的邀请,在天宝二年(743)至天宝十二年(753)的十年间,六次东渡,五次失败,最后终于抵达日本,筑坛授戒,成为日本律宗之祖的事迹。有关鉴真的事迹,也见载于《宋高僧传》卷十四,但记载远不及本书来得详实。它是研究中日文化交流,特别是律学传入日本,并形成独立的佛教宗派的重要史料之一。

四、《入唐求法巡礼行记》略称《巡礼行记》、《巡礼记》、《求法行记》、《入唐记》,四卷。日本圆仁撰,成于日本承和十四年(847)。通行本有上海古籍出版社1986年8月版顾承甫等校点本。本书以日记的形式(其中无重要事情可记的日子略去不记),翔实地记述了圆仁入唐求法的行历和见闻,始自日本承和五年(836)六月十三日,终于承和十四年(847)十二月十四日,首尾九年七个月。内容涉及唐文宗、武宗两朝(间及宣宗朝)的朝政史事、州府地理、水陆交通、丰灾气候、市贾物价、民情风俗、牒状书简、佛道争斗、寺院状况以及与日本、新罗的关系等。原书用汉文写成,自日本明治十六年(1883)在京都东寺观智院发现它的最早抄本以来,立即被尊为日本的国宝,世人将它与《大唐西域记》、《马可·波罗行纪》并誉为“东方三大旅行记”。书中记叙最多最详的,乃是作



者沿途所见所闻的佛教状况,如高僧的行业;寺院的规模、职事、田产和日常生活;戒斋、诵经、礼佛和俗讲的仪式;佛教节日;朝廷的佛教政策以及由此引发的重大事件,特别是唐武宗会昌毁佛的始末经过等。这些记载均可补中国佛教史传的阙略,具有极高的史料价值。

五、《释迦方志》二卷。唐道宣撰,成于永徽元年(650)。通行本有《大正藏》(第五十一册)本、中华书局1983年1月版范祥雍点校本等。本书是一部记述释迦牟尼诞生地和教说流布地的佛教史迹的著作。内容包括:西域(尤其是印度)的地理环境,中印交通的路线和经行国的情况,西行求法的人物,佛教入华的传说和经像灵异,佛教住世(传世)的时数,历代帝王的奉佛事迹和寺院、僧尼等基本数据,及其他。全书共分为八篇:(一)封疆篇(卷上)。记释迦牟尼教化的世界——索诃世界(又译娑婆世界,意为忍土)的封域。(二)统摄篇(卷上)。记索诃世界铁轮山(又称铁围山)之内的情形。(三)中边篇(卷上)。从名、里、时、水、人五个方面,论证释迦牟尼的诞生地——中印度的迦毗罗卫国位于“天地之中央”,非为边地。(四)遗迹篇(卷上末至卷下初)。记唐代从陆上去印度的三条路线及沿途各国的情况。其中,“东道”(这是从印度出发到中国所经道路的称谓。若从中国出发去印度,不应称“东道”,而应称“南道”)即从河州出发,经鄯州、承风戍、青海、白兰羌国、多弥国、苏毗国、敢国、吐蕃国,至北印度尼波罗国的路线,为《释迦方志》第一次予以著录;“中道”是根据玄奘回国时经行的路线写的;“北道”是根据玄奘去印度时经行的路线写的。(五)游履篇(卷下)。记西汉至唐,使者或沙门(以沙门为主)十六次出游西域的事迹。(六)通局篇(卷下)。记佛教入华的各种传说以及佛舍利(遗骨)、经像的感应故事。(七)时住篇(卷下)。记释迦如来(即释迦牟尼佛)所在的劫期和佛法住世的年限。(八)教相篇(卷



下)。记西晋至隋代历代皇帝的奉佛事迹,和寺院、译师、译经、僧尼的数目。

六、《洛阳伽蓝记》 五卷。北魏杨衒之撰,成于武定五年(547)。通行本有《大正藏》(第五十一册)本、上海古籍出版社1978年12月版范祥雍校注本等。本书是一部以名刹大寺为主纲,中小佛寺为附目,详细地记述北魏时期洛阳城内和城外佛教寺院的兴废沿革,以及有关的史事、景物、掌故、传闻的名作。文辞秣丽秀逸,叙述委婉有致。内容包括:寺名、建寺年月和建寺者、道里位置、周围的第宅和官署、塔殿、堂廊、楼阁、房院、林池、雕塑、图像和人物故事等。全书共记大寺四十所,一些大寺之下附记了四十多所中小寺。卷一:城内。记永宁寺等九寺。卷二:城东。记明悬尼寺等十三寺。卷三:城南。记景明寺等七寺。卷四:城西。记冲觉寺等九寺。卷五:城北。记禅虚寺等二寺。

本书虽然以“伽蓝”为主题,但它所记述的具体内容却远远超出伽蓝和与之相关的佛教史素材(如人物、禅讲、节日活动等)的范围,涉及北魏时期的许多史事。被清代学者评价为:“假佛寺之名,志帝京之事。凡夫朝家变乱之端,宗藩废立之由,艺文古迹之所关,苑囿桥梁之所在,以及民间怪异、外夷风土,莫不巨细毕陈,本末可观,足以补魏收(指他作的《魏书》)所未备,为拓跋之别史。不特遗闻逸事,可资学士文人之考核已也。”(吴若准《洛阳伽蓝记集证序》)特别值得一提的是,本书卷五用绝大部分的篇幅,详细地记载了北魏神龟元年(518)十一月,敦煌人宋云和崇立寺比丘惠生奉胡太后之命,出使西域,求取大乘经的经过及沿途的见闻。保存了今已失传的《宋云家纪》、《惠生行记》、《道荣传》的部分内容。它不仅是佛教寺院志的名作,也是一部很好的研究北魏中西交通史的珍贵史料。

七、《广清凉传》 三卷。北宋延一撰,成于嘉祐五年(1060)。



通行本有《大正藏》(第五十一册)本等。本书是一部记叙佛教名山——五台山(又名清凉山)胜迹的传记。五台山、普陀山、峨眉山、九华山合称中国佛教的“四大名山”,相传它们分别为文殊、观音、普贤、地藏菩萨的显化之地,故又称“四大道场”。其中,以五台山为最有名。有关五台山胜迹的传记凡有三部,除本书以外,还有唐代慧祥的《古清凉传》二卷、北宋张商英的《续清凉传》一卷。本书是三传中对五台山的历史、古迹、景观、物产、人物和传说等记载最为周详的一传。全书分为二十三篇。卷上,七篇,始《菩萨生地见闻功德》,终《释五台诸寺方所》。卷中,十二篇,始《菩萨化身为贫女》,终《高德僧事迹》。卷下,四篇,始《高德尼事迹》,终《大圣文殊师利古今赞颂》。

八、《补陀洛迦山传》一卷。元盛熙明撰,成于至正二十一年(1361)。通行本有《大正藏》(第五十一册)本等。本书是一部记述普陀山(又名补陀洛迦山)胜迹的传记。原本分为五篇:《自在功德品》、《洞宇封域品》、《应感祥瑞品》、《兴建沿革品》、《附录》。今本在《附录》之后,尚有《观音大士赞》和《名贤诗咏》二篇,均为后人附益,而且署称“唐王勃制”的《观音大士赞》也并非王勃的作品,而是他人的伪托。

第八节 杂 记

杂记,全称佛教杂记,又称佛教笔记,指的是缀辑旧史(往昔的佛教史料),杂述闻见的一类佛教典籍。佛教杂记叙录的范围极为泛杂。诸如三宝(佛、法、僧)感应;善恶报验;朝野趣闻;丛林轶事;尊宿大德之高行;名贤士夫之酬唱;示众法语;入道机缘;大乘要籍的源流;经律论译本的序记;梵呗法乐;图像斋会;舍利佛牙;施药



舍身；以及僧俗的诗词偈颂、琐言逸迹等等，或得于碑碣册简，或得于游履清谈，莫不纤悉胪载。佛教杂记的体例也不拘一格。有的条贯缕析，分篇立题；有的信手漫录，不别类次。它们之中的多数词旨清澹，接近于史笔；也有少数铺染夸饰，接近于文学。因此，无论是佛教史学还是文学，都离不开对佛教杂记的访求和撷取。其中，较为重要的佛教杂记有：《法华经传记》、《华严经传记》、《林间录》、《大慧普觉禅师宗门武库》、《罗湖野录》、《云卧纪谈》、《丛林盛事》、《人天宝鉴》、《枯崖漫录》、《山庵杂录》、《名公法喜志》等。

一、《法华经传记》又名《法华传记》，十卷。唐僧祥撰，约成于开元四年(716)至开元二十九年(741)之间。通行本有《大正藏》(第五十一册)本等。本书是一部专记传习《法华经》的人物和事情的著作。全书分为十二篇：(一)部类增减(卷一)。记叙《法华经》梵本的部类(即单部流通的各种卷本)和偈品。(二)隐显时异(卷一)。记叙《法华经》梵本的隐显经过。(三)传译年代(卷一)。根据佛经目录，记叙《法华经》的翻译年代和鸠摩罗什事迹。(四)支派别行(卷一)。记叙《法华经》的派生经。(五)论释不同(卷一)。记叙疏释《法华经》的梵本论著的传译。(六)诸师序集(卷二前部分)。收录《法华经》的序记七篇。(七)讲解感应(卷二后部分和卷三前部分)。记叙讲解《法华经》的僧人十九人的略历和感应事迹。(八)讽诵胜利(卷三后部分至卷六终)。记叙讽诵《法华经》的僧俗八十九人的略历和感应事迹。(九)转读灭罪(卷七前部分)。记叙因咏读《法华经》而得以除灭罪业的僧俗十六人的感应事迹。(十)书写救苦(卷七后部分至卷八终)。记叙因书写《法华经》而得以免除大苦的僧俗三十四人的感应事迹。(十一)听闻利益(卷九)。记叙因听闻《法华经》而得大利益的僧俗、天人，以至鸽子、毒蛇、猴、犬、蝙蝠等动物的感应事例十七则，附出“轻毁见报”的事例五则。(十二)依正供养(卷十)。记叙依《法华经·药王菩



萨本事品》烧身供佛的僧俗八人的事迹，附出“法供养”即供奉《法华经》经卷的事例和教说九则。与本书性质相同的著作有唐代慧祥撰的《弘赞法华传》十卷。《弘赞法华传》分为图像、翻译、讲解、修观、遗身、诵持、转读、书写八篇，也对《法华经》的传习源流作了记叙。但就内容的总体而言，本书要胜于《弘赞法华传》。因为它收集的资料更为广泛，记叙《法华经》的几次翻译以及译本的同异点更为详细。特别是卷二《诸师序集》载录的几篇《法华经》序记，对于研究《法华经》的译本，意义极大。

二、《华严经传记》又名《华严传》，别称《纂灵记》（新罗崔致远《法藏传》中所称），五卷。唐法藏撰，成于先天元年（712）十一月之前（为作者生平撰作的最后一部书）。通行本有《大正藏》（第五十一册）本等。本书是一部专记传习《华严经》的人物和事情的著作。全书分为十篇：（一）部类（卷一）。记《华严经》梵本的偈品。（二）隐显（卷一）。记《华严经》的隐显经过。（三）传译（卷一）。记《华严经》的三位翻译家东晋佛驮跋陀罗、唐代地婆诃罗、大周实叉难陀的事迹。（四）支流（卷一）。依佛经目录（即经录）的注录方式，叙列和介绍相当于《华严经》某一品或某一会（一会包含一品或数品，品从属于会）的单行经，和托名《华严经》的伪妄经（即伪造的经本）。（五）论释（卷一）。记疏释《华严经》的梵汉论著，并附出有关译撰者的事迹。（六）讲解（卷二、卷三）。正传记东晋至唐代以敷弘《华严经》著称的十七名僧人的事迹，末附“博综群艺、兼弘斯典”、“既非专业、又无祥瑞”即兼习《华严经》的二十四名僧人的名单（间有小注）。（七）讽诵（卷四）。记以读诵《华严经》为恒业的僧俗十一人的感应事迹。（八）转读（卷四）。记擅长用音律唱诵《华严经》的僧俗九人的感应事迹。（九）书写（卷五）。记书写《华严经》的僧俗六人的感应事迹。（十）杂述（卷五）。著录有关《华严经》的撰述十五种，并介绍写作缘由、内容及相关事项。这



中间属法藏撰的有十一种,数量最多。本书对于研究《华严经》的流传史和华严宗的宗史具有十分重要的意义。这不仅是因为作者法藏在华严宗中的地位很高,此书又是他的一部力作,而且是因为书中的一些记载(例如信奉《华严经》的民间团体“福祉”的活动情况等),或在当时流行的著作中尚未见录,或与已有见录的相异,具有他书不能取代的独立的价值。

三、《林间录》二卷。北宋惠洪撰,成于大观元年(1107)。通行本有《卍续藏经》(第一四八册)本等。本书是一部以丛林(原指一切佛教寺院,禅宗兴起后多指禅寺,故又称“禅林”)见闻为记述内容的佛教笔记。此类文体的著作在宋代禅宗著述家中颇为流行,见存的就有好几种,而它则是其中撰作早、知名度高的一种。全书主要根据作者平日交游或触事有感的一些札记编成。所记不限于一人、一事、一时、一地、一科、一类。凡作者认为有意义的,不论是出自缙门尊宿,还是出自名公士夫,本朝还是前代,是他人的则故事还是本人的一段经历,是见于文字的序赞偈颂还是流于口传的行迹言谈,是对人和事的评议还是读经读论的感受,莫不加以综录。全书共录三百余事,绝大多数是“尊宿之高行,丛林之遗训,诸佛菩萨之微旨,贤士大夫之余论”(见序),即当时禅门流传的各种逸闻轶事,其次是作者的一些杂感。每事均无标题,也不分类,按先录在先,后录在后的顺序自然编排。卷上,始自“杭州兴教小寿禅师”(原书并无标题),终于“嵩明教(契嵩)”。卷下,始自“大觉禅师(怀琏)”,终于“王文公(王安石)”。本书虽然不像一般禅宗史传那样叙事较为系统集中,但它保存了佛教传记、行状、文集、语录、灯录以及作者言行的许多片段,又可作为编写史传之参考。

四、《大慧普觉禅师宗门武库》简称《大慧宗门武库》、《大慧武库》、《武库》等,一卷。南宋道谦编。初成于绍兴十年(1140),重编于淳熙十三年(1186)。道谦的生平事迹见《五灯会元》卷二十。



通行本有《卍续藏经》(第一四二册)本等。本书书名中的“大慧普觉禅师”指的是临济宗杨岐派名僧宗杲。但它并非是宗杲的语录集,而是以记叙宋代临济宗(包括杨岐、黄龙二派)、云门宗僧人的言谈逸事为主,兼及其他禅林人物(禅僧与参禅的宰臣士夫)的遗迹和宗杲自己的若干言语的杂录,性质上属于禅宗笔记(或称禅林笔记)。书名中所说的“宗门”,泛指禅门,而不是作者所属的某一宗某一派。全书一百余事段(或称一百余则事例)皆不立标题,随意编次。所叙及的人物大多以字号、地名或僧人法名的后一个字尊称,说出全名的较少。语言平易质朴,在禅林中享有很高的声誉。

五、《罗湖野录》 二卷。南宋晓莹撰,成于绍兴二十五年(1155)。晓莹的生平事迹见《大明高僧传》卷八。通行本有《卍续藏经》(第一四二册)本等。本书也是一部禅宗笔记。全书共汇集宋代禅宗名衲和习禅文士的言语行事九十五则。不别门类,不立标题,按所得先后自然编次。卷上,始自“赵清猷公”,终于“乌巨雪堂行(道行)禅师”,凡四十六则。卷下,始自“蒋山佛慧泉禅师”,终于“鼎州灵岩安禅师”,凡四十九则。本书所辑录的各种资料,不仅有作者平日出处丛林,从他人的谈吐中获悉的各则消息,也有作者本人从几近湮没的断碑残碣、蠹简陈编中寻觅到的种种记载,所载基本上都是宋代禅宗宗师和士夫的言行,有很强的时代性,而且有关人物基本情况的介绍,如字、号、籍贯、俗姓、经历等,有时要较惠洪的《林间录》稍详些。具有较高的佛教史料价值。

六、《云卧纪谈》 又作《感山云卧纪谈》、《云卧纪谭》,二卷。南宋晓莹撰,约成于绍熙元年(1190)至嘉定十七年(1224)之间。通行本有《卍续藏经》(第一四八册)本等。本书根据作者的所见所闻,共编录了宋代(主要是北宋末年和南宋初年)公卿宿衲在丛林的琐言逸迹七十六则。编次不别时间的先后和事情的性质。卷



上,始自“富弼颂书”,终于“寂音(惠洪)获谴”,凡三十二则。卷下,始自“尼慧光说法”,终于“政书记诗”,凡四十四则。由于作者平生好吟咏擅诗颂,晚年在这方面的造诣尤为深沉,故受此影响,见录于书中的宋代散逸的丛林诗词偈颂也特别多,形成了本书的一大特色。

七、《丛林盛事》 二卷。南宋道融撰,成于庆元三年(1197)。通行本有《卍续藏经》(第一四八册)本等。本书共收录丛林逸事一百四十一则。除个别(如唐代的虞世南、慈恩法师窥基)以外,基本上都是北宋初年至南宋中叶禅宗各系(主要是临济宗)名僧与士大夫的禅语禅行,而以禅语为主。所录事条,皆不分类目。卷上,始“程大卿参黄龙(慧南)”,终“孝宗诏径山潜(道潜)”,凡七十则。卷下,始“宝峰祥叉手”,终“荥阳郡王”,凡七十一则。书中所载人物的言语故事,有的是从以前的禅籍(如灯录)脱胎演化而来的。也有不少人物的言语故事,是作者第一次著录的。

八、《人天宝鉴》 一卷。南宋昙秀撰,成于绍定三年(1230)。通行本有《卍续藏经》(第一四八册)本等。本书是一部以记叙禅林尊宿的遗闻轶事为主,兼及其他教派(如儒家、道家和佛教中的教、律二派)有关修心言行的禅宗笔记。全书共收事例一百十八则,始自“唐德宗问昙光法师”,终于“永明寿(延寿)禅师”。所录各事,皆不分类目,也不立标题,然而于事例之末均注有出典。所用的资料基本上来源于见于文字的碑传实录,如传记、杂录、塔铭、石刻、文集、语录、灯录、行状、行业记、影堂记等。这与先前的几部禅宗笔记大量采录言谈资料有很大的不同。这中间有些是于世罕传的著作,如《闻道传》、《投机传》、《怡云集》等。

九、《枯崖漫录》 初名《漫录》,后将作者的字号添入书名,成为今名,又称《枯崖和尚漫录》,三卷。南宋圆悟撰,成于景定四年(1263)。通行本有《卍续藏经》(第一四八册)本等。本书是作者根



据平昔的闻见,哀集南宋中叶以来禅林大德和参禅学道的仕宦的人道机缘、示众法语及其他禅迹而成的禅宗笔记。全书共收录事例一百四十七则。不立标题,也不标出处。卷上,始“圆通宗照”,终“秀岩瑞禅师”,凡四十九则。卷中,始“祖贤首座”,终“平江府虎丘坳堂济禅师”,凡五十一则。卷下,始“蒙庵聪禅师”,终“平江府开元别翁甄禅师”,凡四十七则。所用的资料,有些得之于言谈口传,有些得之于残编短偈。由于它撰于南宋悟明的《联灯会要》、正受的《嘉泰普灯录》、普济的《五灯会元》之后,故其中有许多人物为灯录所未收;有些人物虽然已见录于灯录或其他禅书,但有的在机缘语句方面有脱漏,有的在某项史实方面有些差错,而本书所载正可以用于补正。

十、《山庵杂录》二卷。明无愠撰,成于洪武八年(1375)。无愠的生平事迹见《释氏稽古略续集》卷二。通行本有《卮续藏经》(第一四八册)本等。本书共收录作者平昔游历丛林,从师友的谈论、湖海的见闻中,所获自南宋末年以来,迄明代开国之初为止(以元代为主),丛林大老(与“尊宿”、“大德”等同义)的出处言行、僧俗的善恶报应故事,以及作者的行履实录和对人、事的评判议论,凡一百二十九则。每一事段之首不立标题,其末不标出典,篇次无定例。卷上,始“定水宝叶和尚”,终“易首座(字无象)”,凡六十八则。卷下,始“湖州妙觉期堂僧净”,终“皇朝洪武十一年四月十七日坛主德颺会十师,大开戒法”,凡六十一则。本书在学术上的一大特色,是作者对一些禅林作品的记载和评论,使这个为南宋以来禅宗笔记的撰作者所一直忽略的重要方面,重新受到关注。明代禅林人士对之评价甚高,将它列为“宗门七书”之一(见《南宋元明禅林僧宝传》卷十二)。

十一、《名公法喜志》略称《法喜志》,四卷。明夏树芳撰,约撰于万历三十四年(1606)。通行本有《卮续藏经》(第一五〇册)本



等。本书是一部哀集历代名儒宰官和忠孝节义之士歆羨佛教、体契佛理的事迹而成的著作。全书所收，上始西汉武帝时的东方曼倩（即东方朔），下至元末明初的杨铁崖（即杨维禎），凡二百八人，其中与禅宗有关连的约占三分之二。每人一传，大多以人物的字号为传名。卷一：始东方曼倩（东方朔），终苏琼，凡五十五人。卷二：始陶贞白（陶弘景），终裴宽，凡五十七人。卷三：始白少傅（白居易），终刘元城（刘安世），凡四十八人。卷四：始胡康侯（胡安国），终杨铁崖（杨维禎），凡四十八人。每篇小传先寥寥数语介绍人物的姓名、字、籍地、行历、才学、性情、交游等，然后着重记叙他与佛教的因缘，如与佛教有关的一件事、一篇文章、一首诗颂、一封书信、一次谈论等。传末阙注出典。本书虽然卷帙不多，而蕴含的内容却十分丰富，历代名士的佛教因缘于中可以略见一斑。

第八章 汉文《大藏经》的源流与版本

《大藏经》是佛教经典的总汇。详而述之,它也是综罗传世的一切经律论以及经审选后确定的其他佛教撰著,分类编次的大型佛教丛书。

第一节 《大藏经》的由来

“大藏经”一词,是中国佛教首先创用的。

在印度佛教中,人们常见的与大藏经同义的用语是集合经藏、律藏、论藏而说的“三藏”。除此之外,小乘佛教中的某些部派也有在“三藏”的基础上,增立杂藏(如大众部),或咒藏(如上座部中的犍子部)而说“四藏”的。增立咒藏、菩萨藏(如上座部中的法藏部),或杂集藏、禁咒藏(如大众部中的一说部)而说“五藏”的;大乘佛教也有说“二藏”(声闻藏、菩萨藏),或“八藏”(胎化藏、中阴藏、摩诃衍方等藏、戒律藏、十住菩萨藏、杂藏、金刚藏、佛藏,见《菩萨处胎经》卷七《出经品》)的,但迄今为止,尚未在汉译佛经中发现有“大藏经”一词。

在中国佛教中,最早使用“大藏经”一词的,是隋代天台宗人灌顶所著的《隋天台智者大师别传》。作者在传文的最后引“铎法师”



的话,对智顛一生的业绩作了概括:“铎法师云:大师所造有为功德,造寺三十六所,大藏经十五藏,亲手度僧一万四千人,造栴檀金铜素画像八十万躯,传弟子三十二人,得法自行者不可称数。”中国佛寺建筑中历来都有专门存放佛经的“藏经楼”,而钞写、讽诵、讲解、疏释、听闻、供养佛经,历来是佛教僧俗修行积德的一个极为重要的方面。铎法师所说的智顛生前造“大藏经十五藏”,显然是指请人抄写的旨在供藏经楼收藏的当时传行的各种佛经十五套。这与后人在“佛教经典总汇”的意义上使用“大藏经”一词是完全一致的。

不过,在当时及以后的一个相当的长时期内,“大藏经”一词并没有被佛教学者所广泛使用。从考据学的观点来看,东汉至隋代用来指称“大藏经”的,乃是“藏经”、“众经”、“一切经”,尤其是佛经目录学著作,较多使用是的“众经”一词,如东晋道安《综理众经目录》、道流《众经录》、僧睿《二秦众经目录》、刘宋佚名《众经别录》、南齐县宗《众经目录》、梁代僧绍《华林佛殿众经目录》、宝唱《梁世众经目录》、北魏李廓《魏世众经目录》、北齐法上《齐世众经目录》、隋代法经等《众经目录》、彦琮等《众经目录》等等。唐代使用较多的是“一切经”一词,如静泰《大唐东京大敬爱寺一切经论目》、玄应《一切经音义》、慧琳《一切经音义》、郭遵《新定一切经类音》等。就连上面提到的《隋天台智者大师别传》中“大藏经”一词,在道宣所作的《续高僧传》卷十七《智顛传》中也改作“写一切经一十五藏”。可见“一切经”为当时流行的说法。

只是从五代开始,特别是自北宋以后,“大藏经”一词见于典册的次数日益增多,呈现出逐渐取代“众经”、“一切经”,成为约定俗成的、普遍使用的佛教术语。这可从五代时后周行瑫的《大藏经音疏》、北宋文胜的《大藏经随函索隐》、惟白的《大藏经纲目指要录》等著作的题名中得到印证。随着中国佛教的对外传播,“大藏经”



后来也成为朝鲜、日本佛教中经常使用的一个名词。

我国古代典籍的载体和传播形式,是随着社会经济和科学技术的发展而不断进步的。大体说来,在商代是以甲骨为主,西周是以金石为主,春秋至西汉是以竹简和帛书为主,东汉至唐代是以写本为主,五代至清末是以刻本为主。与之相对应的是,自东汉末年才开始出现的汉文佛经,在北宋以前,一般是以手钞的写本形式在社会上流传的。其间虽然也伴有其他形式,如自北齐开始出现的刻在石壁、摩崖、石板上的石经,自晚唐开始出现的个别佛经的雕印(后详),但并不居于主导地位。

由单本佛经汇聚而成的汉文《大藏经》,在东汉末年至五代是以手钞本(写本)为主,北宋至清代是以木刻本为主,近代是以铅印本为主,现代是以电脑排印本为主。

写本《大藏经》是怎样构成的呢?

从历史上看,由于各个朝代都有陆续译出的新的佛经,佛经的总量在不断地递增;各种佛经目录在对佛经的甄别、著录、分类、编次上存在着诸多的差异;各《大藏经》屡受社会环境、物质条件以及文化交流渠道的制约,很难将传世的佛经无一遗漏地搜集起来,这在像东晋南北朝那样的分裂割据的年代里尤其是如此,因此,写本《大藏经》的构成是不确定的,出于不同的年代和地域的《大藏经》所收的佛经的名目部卷及其编制方式是不同的。

就其同一性而言,凡是历代佛经目录中有著录的,翻译有源的佛经,以及当时新译的佛经,都是各种写本《大藏经》搜集的对象。特别是自隋代费长房在《历代三宝记》中首创《入藏录》,开列了应当入藏流通的佛经目录以来,一些重要的佛经目录,如唐代道宣的《大唐内典录》、明佺等的《大周刊定众经目录》、智升的《开元释教录》、圆照的《贞元新定释教目录》等也纷纷依仿而设立《入藏录》。这就为写本《大藏经》的编集提供了按图索骥的便利。一些写本



《大藏经》在收录典籍和分类编次上的差殊，便是由所据《入藏录》的不同造成的。敦煌文献中的《龙兴寺藏经目录》，就是以《大唐内典录》中的《入藏录》(全称《历代众经总摄入藏录》)为基础编集的(见方广钊《佛教大藏经史》，中国社会科学出版社 1991 年 3 月版)。

刻本《大藏经》又是怎样形成的呢？

我国古代的雕版印刷业始于中唐。最早记载雕印之事的是唐代元稹为白居易《白氏长庆集》所作的《序》。《序》中说，白居易所作的一些诗篇，在当时广为传诵，“至于缮写摹勒(刻印)，炫卖于市井，或持之以交酒茗者，处处皆是。”此序作于穆宗长庆四年(824)，说明那时在南方的扬州、越州，已经有人刻印白居易的诗，用来卖钱，或换酒茶。也就是说，已经有刻本在民间流传。继之，唐文宗太和九年(835)，东川节度使冯宿在《禁版印时宪书奏》中说，在剑南的西川、东川(今属四川)和淮南道(今属江苏、安徽)，每年在朝廷颁下新历之前，早已有“版印历日(日历)鬻于市”(《册府元龟》卷一六〇)。僖宗中和三年(883)，中书舍人柳玭在四川时，看到书摊上出售的书籍，“多阴阳杂记、占梦、相宅、九宫五纬之流，又有字书、小学，率雕版印纸”(《柳氏家训序》)。至五代，雕印业终于形成规模经营。

后唐宰相冯道首创并主持雕印儒家要典“九经”(《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》、《左传》、《论语》、《尔雅》、《孝经》)以及《五经文字》、《九经字样》、《经典释文》。后蜀宰相毋昭裔也以私财刻“九经”、诸史、《文选》、《初学记》、《白氏六帖》。另外，前蜀任知玄以俸钱雇人雕印杜光庭的《道德经广圣义》，后晋高祖石敬瑭敕令雕印《道德经》，这样儒、道二家的要典都有刻本了(以上见王欣夫《文献学讲义》，上海古籍出版社 1986 年 2 月版)。

这种情况反映到佛经的流通上，就是在晚唐已出现了单本佛



经的刻本。现存的最早的实物,就是近代在敦煌莫高窟发现的唐人王阶刻于懿宗咸通九年(868)的《金刚经》,此经后被英人斯坦因掠走,现藏于英国伦敦博物馆。继之,则有1917年在湖州天宁寺经幢中发现的、五代时吴越王钱弘俶于显德三年(956)敕令雕印的《宝篋印陀罗尼经》。入宋以后,崇尚佛教,曾“手写《金刚经》,常自读诵”的宋太祖赵匡胤,为弘扬佛法,扩大佛经的流布,于开宝四年(971)敕高品(宫廷的内侍)张从信到印刷业较为发达的益州(四川成都),以《开元释教录》中的《入藏录》为基准,并以千字文标写帙号,雕造了我国第一部木刻本《大藏经》,世称《开宝藏》(后详),以此为标志,汉文《大藏经》步入了刻本时代。

刻本《大藏经》与写本《大藏经》相比,具有一个显著的特点,即是以《开元释教录·入藏录》分类法则和见录典籍为基础刊行的。尽管刻本《大藏经》同样也遇到写本《大藏经》所面对的汉文佛典的总量在不断递增的问题,但一般是采用在《开元录·入藏录》所收典籍的基础上,增补新编入藏的经典的办法来解决的。也就是说,各种木刻本《大藏经》的主体部分是同一的,差异主要表现在增补部分上。这增补的入藏经主要是有三部分构成的:《开元录·入藏录》遗漏未收的经典;《开元录》撰成以后新译出的经律论;新编入藏的中国佛教撰著。

现在要探讨的一个问题是:《开元录·入藏录》是没有千字文帙号的,而刻本《大藏经》均有千字文帙号,这千字文帙号是从哪里来的?

凡是读过《开元录》的人都知道,《开元录》中有一录名为《有译有本录》,专门收载佛经目录上有著录或经本上署题译人(有译),并有传本行世(有本)的佛典。下分菩萨(指大乘)三藏录、声闻(指小乘)三藏录、圣贤传记录三项。《菩萨三藏录》的构成是:一菩萨契经藏。包括大乘经重单合译(相当于一般经录上说的重译、重



翻、同本异译)和大乘经单译。其中,大乘经重单合译又分:《般若经》新旧译、《宝积经》新旧译、《大集经》新旧译、《华严经》新旧译、《涅槃经》新旧译、五大部外诸重译经六目。二菩萨调伏(律)藏。三菩萨对法(论)藏,下分大乘释经论、大乘集义论二目;《声闻三藏录》的构成是:一声闻契经藏。包括小乘经重单合译和小乘经单译。其中,小乘经重单合译又分:根本《四阿含经》、《长阿含经》中别译经、《中阿含经》中别译经、《增一阿含经》中别译经、《杂阿含经》中别译经、《四阿含》外诸重译经六目。二声闻调伏藏,下分正调伏藏、调伏藏眷属二目。三声闻对法藏,下分有部根本身足论、有部及余支派论二目;《圣贤传记录》的构成是:一梵本翻译集传,二此方撰述集传。总计收经一千一百二十四部五千四十八卷。

《开元录》中的《入藏录》就是依据《有译有本录》编制。但在移录过程中,为了简约起见,有些地方也作了变动。这主要表现在:将《有译有本录》中的若干标题类目作了改动或删略,如将“菩萨三藏录”、“菩萨契经藏”、“菩萨调伏藏”、“菩萨对法藏”分别改为“大乘入藏录”、“大乘经”、“大乘律”、“大乘论”,将“声闻三藏录”、“声闻契经藏”、“声闻调伏藏”、“声闻对法藏”分别改为“小乘入藏录”、“小乘经”、“小乘律”、“小乘论”,将“圣贤传记录”改为“圣贤集传”,删略了大乘经中“般若部”等五大部的类名,另外还删去了每部佛典的译撰者(包括年代)以及一些考证性文字(如第几译等),所录的项目仅限于经名、卷数(包括异名、异卷)、合帙(那几部书合为一帙)、用纸(此为《有译有本录》中所无)。但收录典籍的总数以及它们之间的先后程序仍保持不变。从表面上看,《入藏录》所收典籍的总数为一千七十六部五千四十八卷,合成四百八十帙,在部数上较《有译有本录》少了四十八部,但正如智昇自己所解释的,那是因为《大宝积经》一部,在《有译有本录》中是按它所分的四十九会作四十九部计算的,而在《入藏录》中则作一部计算(见《开元释教录》



卷十九之末的附语),因此,《入藏录》和《有译有本录》实际收录的典籍的部卷是相同的。

由于《开元录》考订精审,分类得当,其学术质量居历代佛经目录之冠,故自问世以后,备受世人的赞誉和推崇,越来越多的佛教学者将它作为搜集、点勘佛经的主要依据。在这种社会需求的作用下,《入藏录》像许多佛经既有大部(大经),又有根据大部中某一部分内容编成的别生经(小经)一样,也产生了它的单行本——《开元释教录略出》四卷。

《略出》作为离开母本《开元录》单独流行的著作,为着内容上的完整性,重新恢复了《有译有本录》中有,而被《入藏录》删去的一些类名和每部佛典的译撰者(包括年代)。另外在部卷、用纸、合帙等项目上也作了一些改动。例如,新收了隋达摩笈多译的《金刚能断般若波罗蜜经》一卷、曹魏白延译的《须赖经》二卷、东晋卑摩罗叉译的《(十诵律)后毗尼序》三卷、未曾翻译的《施設足论》一万八千颂,删去了《入藏录》中误录的刘宋求那跋陀罗译的《申日儿本经》的异名《申日经》一部。故《略出》所收的典籍的帙数实际为四百七十九帙,千字文编号为“天”至“群”字;部数为一千七十八部(《施設足论》不计在内);卷数为五千六十二卷(以上参见童玮《北宋开宝大藏经雕印考释及目录还原》,书目文献出版社1991年8月版,以及蔡运辰《二十五种藏经目录对照考释》,台湾新文丰出版公司1983年12月版)。

至于《开元释教录略出》是否为智升在完成《开元录》之后另行编撰的一部书,因史料缺乏,尚难断论。按情理推断,《略出》作为《入藏录》的传钞本,很可能是后人抄录的,千字文帙号也可能是钞者添加的。但由于《略出》的基本内容出自《开元录》的《入藏录》和《有译有本录》,故将它定为智昇的著作也是可以的。这与先秦的一些古籍如《庄子》、《荀子》等都有后人增益的成份,但世人仍称为



“庄子撰”、“荀子撰”一样。说汉文《大藏经》中的千字文帙号肇始于《略出》也是对的。只不过千字文帙号究竟是智升所编,还是后人所编,尚可进一步讨论。因为迄今为止,人们对智升的中晚年活动一无所知,即使是为智昇立传的北宋赞宁,他也不知道智升的里籍、行历和生卒年代(见《宋高僧传》卷五),这又为智昇在《开元录》之后另编这部《略出》留出了考证的余地。

千字文帙号的出现,使刻本《大藏经》趋于定型化,自《开宝藏》之后出现的各种刻本《大藏经》都是沿用《略出》的千字文帙号编制的,即使有新续入藏的经典,其合帙的帙号也是依前顺延的。

刻本《大藏经》对于佛教经典的整理与流传,乃至整个佛教文化的积累与传播,起着不可估量的巨大的历史作用。今存的抄本佛经以敦煌莫高窟藏经洞发现的为最多,约有数百种,但绝大多数残破不全,仅为零卷残片。首尾完整、内容齐全的本子只有几十种,而且由于抄写潦草,错讹衍脱之处比比皆是。至于保存在国外(如日本)的唐代写本佛经也是于世罕见。因此,汉译佛经依赖于木刻本而得以大量印行并传至今日,而集刻本佛经之大成的便是刻本《大藏经》。即使到了近现代,刻本《大藏经》也仍然在影印使用,一些采用明智旭《阅藏知津》的分类法或新的佛典分类法编制的铅印本和电脑排印本《大藏经》,其收录佛典的底本绝大多数也来自刻本单经或刻本《大藏经》。

汉文《大藏经》的版本众多,自北宋初年《开宝藏》雕印以来,迄目前为止,在我国和高丽(韩国)、日本雕印(或排印)的汉文《大藏经》约有四十种。但这只是一个概数,因为要确切地说出历代藏经的版次是十分困难的。其中的原因有:古代的一些版本,大多在流传过程中散失,完整地保存下来的仅数部而已。而在《大藏经》雕印的同时,佛经的单行本也在雕印,今存的一些带有千字文帙号和题记的刻本佛经,既可能是历史上某种《大藏经》的组成部分,也可



能是据某种《大藏经》翻刻的单行本；有些《大藏经》，史书上有过片言只语的记载，但由于没有实物传世，它们究竟是一种仅刻了几部佛经而告中止的计划，还是实际完成的大藏，便成了悬案；刻本《大藏经》的优点就在于能够反复印刷，在同一版本的不同印次中，会增入一些佛典，替换一些损坏的旧版，因而出现一些差异。另外，对各版《大藏经》所收典籍的考校也有待进一步深入。这是因为：有些《大藏经》有藏经目录传世，有些则没有。但《大藏经》的目录与实际雕印的情况有时存在着不一致。如果目录编制在先，实际雕印在后，则实际雕印时所作的变更在目录中没有反映出来。反之，如果目录是在全部藏版刻完后编制的，同样也会在帙、部、卷的增减分合及相关的统计数上出现这样或那样的问题，将一部经典重复收录（编在不同的帙号里）的情况也不少（见蔡运辰《二十五种藏经目录对照考释》）。

本章将介绍历代雕印或排印的汉文《大藏经》二十九种，内容包括：它们的名称、雕印年代、地点、主持人、始末经过、结构分类、所收部卷、装帧形式、版式、目录，以及存佚情况等。同时，为完备起见，兼叙二十九种《大藏经》的版本以外的，尚无定论的十一种藏经版本（一般放在“其他”一项中叙述，也有的放在一节的开头介绍）。

第二节 宋版·辽版·金版

宋代雕印的《大藏经》主要有：北宋的《开宝藏》、《崇宁藏》、南宋的《毗卢藏》、《圆觉藏》、《资福藏》、《磧砂藏》。

辽代雕印的《大藏经》有：《契丹藏》。

金代雕印的《大藏经》有：《金藏》。



另外,还有两种宋代刻本待考:《婺州藏》、《明州藏》。

一、开 宝 藏

《开宝藏》,又名《开宝大藏经》、《北宋敕版大藏经》、《蜀版大藏经》、《蜀版》、《蜀本》。官版。宋太祖敕令雕印。始刻于北宋太祖开宝四年(971),完成于太宗太平兴国八年(983),前后历时十二年。主持人为奉敕监造的高品(内侍官名)张从信,刻藏的地点在益州(今四川成都)。全部经版总计十三余万块在刻成之后,运回汴京(今河南开封),贮藏在太平兴国寺译经院西侧新建的印经院,译经院和印经院合称“传法院”,为北宋朝廷主持运转的翻译、雕印、流通佛经的总机构。《开宝藏》即是在那里不断印刷,流向天下寺舍的(见北宋慧宝《北山录·外信篇》注、南宋志磐《佛祖统纪》卷四十三等)。

《开宝藏》是我国第一部木刻本《大藏经》,以《开元释教录略出》为基本目录,并稍作变动编成。全藏总计四百八十帙(千字文帙号为“天”至“英”),收经一千八十一部五千五十七卷(见童玮《北宋开宝大藏经雕印考释及目录还原》)。与《略出》相比,《开宝藏》少收了《大方等大集日藏经》(隋那连提耶舍译)、《大集月藏经》两部;增收了《须摩提经》(唐菩提流志译)、《不空罽索神咒心经》(同上)、《月灯三昧经》(别本,称“刘宋释先公译”)、《弥勒下生经》(西晋竺法护译)、《积骨经》(同译,原附于《七处三观经》之中)五部。另外,在一些经典的卷数及编次上也与《略出》存在着相异之处。如《放光般若经》,《略出》作三十卷,《开宝藏》作二十卷;《无量清淨平等觉经》,《略出》作二卷,《开宝藏》作四卷。同一帙号内收录的经典也不尽相同。



《开宝藏》刻成之后,前后印刷了一百四十年之久。在印行过程中,由传法院的僧人加以校勘,改正了初刻本土的一些错讹的文句,损坏的版子和有错别字的地方也及时得到了更正。同时陆续增刻了一批新编入藏的经典,从而形成了一些不同的版次和印本(版式也有一定的差异)。其中较为重要的有三种:宋太宗端拱二年(989)至真宗咸平(998—1003)年间修订的“咸平本”;真宗天禧(1017—1021)初年修订的“天禧本”;神宗熙宁元年(1068)至熙宁四年(1071)修订的“熙宁本”。所增补的经典包括:唐代智升撰《开元释教录》时已经译出、但遗漏未编的佛经;《开元释教录》以后新译的佛经;北宋译经院新译的佛经;经朝廷准许,和熙宁四年(1072)印经院停办后,由经管《开宝藏》续印事宜的显圣寺圣寿禅院审定后编入的中国佛教撰著(有佛教史传,也有章疏和其他佛教作品)。其中有:唐义净译的《根本说一切有部药事》、阿质达霰译的《大乌枢瑟摩明王经》、金刚智译的《金刚顶经瑜伽修习毗卢遮那三摩地法》、不空译的《金刚顶瑜伽真实大教王经》、《宝篋印经》、《八大菩萨曼荼罗经》、《佛顶尊胜念诵法》、北宋施护译的《佛母般若波罗蜜多大明观想仪轨》、法贤译的《无量寿庄严经》、天息灾译的《楼阁正法甘露鼓经》、唐道世撰的《法苑珠林》、宋太宗撰的《秘藏诠》、赞宁撰的《宋高僧传》、道原撰的《景德传灯录》、赵安仁等编的《大中祥符法宝录》,等等。据统计,续刻的经典总计有一百五十九帙,四百四十九部一千五百四十七卷。初刻和续刻两项相加,《开宝藏》最后收录的经典已达六百三十九帙,一千五百三十部六千六百四卷(见童玮《北宋开宝大藏经雕印考释及目录还原》)。

《开宝藏》的装帧形式为卷子本。即将印出来的纸一张一张粘连起来,然后粘在卷轴上,以卷轴为中心将它们卷起来,便成了一卷。版式为每版(又作板,印一张纸)二十三行(第一版有时为二十二行),每行十四字。第一版的起首用大字刻写经题、卷次、帙号,



此下各版的板首用小字刻写经题、卷次、张次(第几张)、帙号。每卷之末往往用大字刻写雕造的年代,印本上有时加盖印工的名章、施经愿文、执事僧等墨记,这些构成了通常所说的题款。

《开宝藏》初刻和续刻的印本,曾作为朝廷的礼物赠送给日本、高丽、女真国、西夏国,影响扩大到邻国。它是木刻本《大藏经》共同的祖本。后来问世的《初刻高丽藏》、《赵城藏》是以《开宝藏》的初刻本为底本雕刻的;《契丹藏》是以《开宝藏》的天禧本为底本雕刻的;《崇宁藏》、《毗卢藏》、《圆觉藏》、《资福藏》是以熙宁本为底本雕印的(见《吕澂佛学论著选集·宋刻蜀版藏经》)。另外,有学者认为,北宋惟白于崇宁三年(1104)撰的《大藏经纲目指要录》、王古于崇宁四年(1105)撰的《大藏圣教法宝标目》所据的本子为《开宝藏》的咸平本。此事的详实情况尚待进一步研究对勘。总的来说,和多数木刻本《大藏经》存在着初刻和续刻的情况一样,《开宝藏》的前后印本也是不一样的。

《开宝藏》初刻本和续刻本的全藏已佚。我国保存的散本有:《大般若经》卷二百六、卷五百八十一、《大方等大集经》卷四十三、《阿惟越致遮经》卷上、《中论》卷二(残缺)、《杂阿含经》卷三十九,它们分别藏于北京图书馆、上海图书馆、中国佛教协会、山西省博物馆、山西省高平县文博馆。日本保存的散本有:《华严经》卷一、《佛本行集经》卷十九、《十诵尼律》卷四十六、《龙树菩萨劝戒王颂》一卷。它们分别藏于日本京都大德寺、南禅寺、东京书道博物馆等。由于《开宝藏》一般在卷末刻有“雕造”(雕版)的年次、干支,有时加盖长方形的、记载“印造”(印刷)的年月和人员的墨印,这对于考证雕版和印刷的年代提供了便利。从中可知,《大般若经》卷二百六雕造于开宝五年(972),印刷于元符三年(1100),为传世诸卷中雕造年代最早的本子之一;《十诵尼律》卷四十六雕造于开宝七年(974),印刷于大观二年(1108),为传世诸卷中印刷时间最晚的



本子之一。

二、崇宁藏

《崇宁藏》，又名《东禅寺大藏经》、《崇宁万寿大藏》、《崇宁万寿藏》、《东禅寺本》、《闽版》、《闽本》。私版。宋代福州东禅等觉院（位于闽县城外白马山），劝募雕印。始刻于北宋神宗元丰三年（1080），完成于徽宗崇宁二年（1103）。发起人为东禅等觉院住持冲真、参知政事元绛等，主持人为刻院历任住持冲真、智华、智贤、道芳、普明等。

据北宋惟白《建中靖国续灯录》卷二十四记载，普明为临济宗黄龙派僧人，故此藏也可以说是临济宗雕造的一部《大藏经》。起初是以“上祝今上皇帝（指神宗）圣寿无穷，国泰民安，法轮常转”的名义发起刊刻的。崇宁二年（1103），经福州籍的礼部员外郎陈旸的活动，东禅等觉院被升格为崇宁寺——天下各州设立的祝徽宗皇帝“圣寿”的官寺。新刻的《大藏经》也被赐名《崇宁万寿大藏》，其印本颁与各地的崇宁寺。

《崇宁藏》的初刻本大体上依《开元释教录略出》雕造，总计四百八十函（千字文函号为“天”至“英”），收经一千八十七部。与《略出》相比，《崇宁藏》初刻本所收的经典有增有减，前后顺序也有出入。《崇宁藏》增收的经典有：《观弥勒菩萨下生经》、《奈女耆婆经》、《咒时气病经》、《檀特罗麻油述经》、《辟除贼咒害经》、《咒小儿经》、《咒齿经》、《咒目经》、《开元释教录略出》等；减少的经典有：《观世音菩萨如意摩尼陀罗尼经》、《瑜伽师地论释》、《显扬圣教论颂》等。

另外，还有开合上的不同，如在《略出》中，《阿弥陀经不思议神



力传》是附在《阿弥陀经》之后,《诸礼佛忏悔文》为《集诸经礼忏文》的组成部分,而在《崇宁藏》中它们各自独立,分作二部,如此等等(见蔡运辰《二十五种藏经目录对照考释》)。该书还提到《贞元新定释教目录》也是《崇宁藏》较《略出》新增的经典之一,但笔者翻检《福州东禅大藏经目录》发现,《崇宁藏》所收的是《刊定众经目录》,即《略出》也收录的《大周刊定众经目录》,并无《贞元新定释教目录》)。

东禅等觉院在《崇宁藏》初刻本告成以后,又利用印经的收入,进行了续刻入藏经的工作。所刻的经典为《开元释教录》以外和以后的翻译佛经和东土撰著。其中,徽宗大观七年(1107)至政和二年(1112)续刻了八十四函。编次具有随机性,次第为:(一)唐代佛教撰著。收《法苑珠林》(道世撰),十函(函号为“杜”至“罗”)。(二)北宋太平兴国七年(982)至咸平二年(999)新译经。收《大乘庄严宝王经》(天息灾译)、《大方广总持宝光明经》(法天译)、《分别善恶报应经》(天息灾译)等,二十函(函号为“将”至“穀”)。(三)宋代佛教撰著。收《景德传灯录》(道原撰)、《宗镜录》(延寿撰)、《天圣广灯录》(李遵勗撰)、《建中靖国续灯录》(惟白撰)、《大藏经纲目指要录》(同上)、《御制秘藏诠》(宋太宗撰)等,二十六函(函号为“振”至“衡”)。(四)北宋咸平三年(1000)以后新译经和《大唐贞元续开元释教录》(圆照撰)新编入藏经。收《大集法门经》(宋施护译)、《集大乘相论》(同上)、《除盖障菩萨所问经》(宋法护译)、《本生心地观经》(唐般若、利言译)、《菩提场所说一字顶轮王经》(唐不空译)等,二十八函(函号为“庵”至“勿”)。

南宋孝宗乾道七年(1171)至淳熙三年(1176),东禅等觉禅院又续刻了十六函(函号为“多”至“虢”)。所刻的经典,以天台宗“三大部”及其注释为主,兼及禅宗、华严宗的一些撰著。有《大慧语录》(宋宗杲撰)、《法华玄义》(隋智顓撰)、《法华文句》(同上)、《摩



诃止观》(同上)、《华严合论》(唐李长者撰)等。这样,《崇宁藏》最后已达五百八十函(千字文函号为“天”字至“號”字),收经一千四百四十部六千三百十二卷(另说,《崇宁藏》前后所刻,有“五百九十五函”、“一千四百五十部”、“六千四百三十四卷”或“六千一百零八卷”)。

与《开宝藏》不同,《崇宁藏》的装帧形式为梵夹本(又称折装本、折叠装)。这在木刻本《大藏经》中是第一部。每版(印一张纸)的版心高约二十四公分,宽五十八公分。上面刻三十行,每行十七字(补刻的天台宗三大部及其注释,每行为十九字)。每版折成五面(也有称为五页、五个半页的),这样,每面的实际行数是六行。版心上下有界线,中缝(折叠处)刻经名、函号、卷次、纸序和刻工姓名,偶尔还刻施主姓名。每卷的第一版(第一页)还在经题前空出三行或四行,刻写题记(刻藏愿文和雕刻年代),唯《大般若经》六百卷的卷头无题记,可能是由于它的雕刻年代更早(也许在元丰三年以前)的缘故。每一函之末均附有音释(解释经文中难识和难懂的字)。《崇宁藏》的这种版式,为其后的《毗卢藏》、《圆觉藏》、《资福藏》、《磻砂藏》、《普宁藏》、《洪武南藏》、《永乐南藏》所沿用,影响至为深远。

《崇宁藏》今存。日本宫内省、高野山劝学院、高野山上醍醐寺、京都东寺都存有它的全藏。不过,其中的一些印本是用福州开元寺刻的《毗卢藏》补缺的,故见存的《崇宁藏》实际上是两藏的混合本。

《崇宁藏》的总目名为《福州东禅大藏经目录》,收入日本编的《法宝总目录》(第三册)。据考证,《目录》中所列的一些经典,是据《毗卢藏》补足的。



三、毗卢藏

《毗卢藏》，又称《毗卢大藏经》、《开元寺大藏经》、《福州开元寺本》。私版。宋代福州开元寺（位于闽县城内东芝山）劝募雕印。始刻于北宋徽宗政和二年（1112），完成于南宋高宗绍兴二十一年（1151）。发起人为蔡俊臣、陈询、陈靖、刘渐、本明、本悟等，主持人为开元寺历任住持本明、法超、惟冲、必强、了一。据《建中靖国续灯录》卷二十五记载，本明为曹洞宗僧人，故此藏也可以说是曹洞宗雕造的一部《大藏经》。

《毗卢藏》的初刻本为五百六十四函（函号为“天”至“勿”）。与《崇宁藏》相比，增收的经典有：《观世音菩萨如意摩尼宝陀罗尼经》、《瑜伽师地论释》、《显扬圣教论颂》、《王法正理论》、《大方广圆觉经略疏注》等；减少的经典有：《摩诃般若波罗蜜大明咒经》、《唯识三十论》、《阿毗达磨俱舍论本颂》、《菩萨名经》等。

南宋孝宗隆兴二年（1164），开元寺又在“时”、“阿”函收入《传法正宗记》和《辅教编》，以替代原先的《注入楞伽经》和《注楞伽经纂》。乾道八年（1172），补刻了三函（函号为“多”至“实”），增收《大慧语录》和《大慧普说》（这在《崇宁藏》中也有）。初刻和续刻两项相加，《毗卢藏》最后已有五百六十七函（函号为“天”至“实”），收经一千一百七十七卷（也有人根据《崇宁藏》和《毗卢藏》的混合本，说“全藏五百九十五函，一千四百五十一部，六千三百三十二卷”，一说“总计一千四百六十四部”）。

《毗卢藏》的装帧形式和版式依遵《崇宁藏》。也是梵夹本。每版三十行，折成五面，每面六行，每行十七字。各卷之首均有题记，但各函之末缺音释。其版面略小于《崇宁藏》。



《毗卢藏》全藏已佚，今存散本。其散本混编在日本保存的各种《崇宁藏》本子（据小野玄妙调查，共有七部）。

《毗卢藏》的总目名为《宫内省图书寮一切经目录》，收入日本编的《法宝总目录》（第一册）。但这一目录已非《毗卢藏》的原目，而是《毗卢藏》与《崇宁藏》的混合目录。至今，人们对《毗卢藏》究竟收录了多少部经典，合计有多少卷，说法不一，是由于缺失原目可考造成的。

四、圆觉藏

《圆觉藏》，又名《圆觉禅院大藏经》，《思溪圆觉藏》、《前思溪藏》、《思溪版》、《浙版》、《湖州本》。私版。宋代湖州思溪圆觉禅院（位于浙江湖州）雕印。始刻于北宋徽宗（1101—1125 在位）末年，完成于南宋高宗绍兴二年（1132）。发起人为密州观察使王永从、其弟崇信军承宣使王永锡等，主持人为思溪圆觉禅院住持怀深、平江府大慈院住持净梵、湖州觉悟教院住持宗鉴（天台宗人）等。由于圆觉禅院乃是王氏一族在其家乡——两浙道湖州归安县松亭乡思溪村创建的寺院（并建有十一层佛塔和印经坊），雕版印经的费用也来源于王氏家族的捐赠，故以一族之财力刻成一部《大藏经》，这在汉文《大藏经》的雕印史上是独一无二的。

《圆觉藏》是参照《崇宁藏》的结构（包括初刻和续刻），略作增减分合刻成的。全藏总计五百四十八函（函号为“天”至“合”。原刻上的王氏题记称有“五百五十函”，可能是误计了其中的两函的函号），收经一千四百三十五部五千四百八十卷。其结构为：（一）《开元释教录略出》所录入藏经（始《大般若经》，终《护命放生仪轨》）并附（《略出》、《释音精严集》）。（二）唐代佛教撰著《法苑珠



林》。(三) 北宋太平兴国七年(982)至咸平二年(999)新译经(始《大乘庄严宝王经》，终《仁王护国经》)。(四) 宋太宗佛教撰著五种(《御制逍遥咏》、《御制缘识》、《御制秘藏论》、《御制佛赋》、《御制显源歌》)。(五) 北宋咸平三年(1000)以后新译经和《续开元录》所录入藏经(始《未曾有正法经》，终《百八名真实圆义陀罗尼经》)。(六) 补编和拾遗(《大宋高僧传》、《南本大般涅槃经》)。

与《崇宁藏》比较，增收的经典有：《仁王护国经》、《大乘密严经》、《南本大般涅槃经》、《释音精严集》、《宋高僧传》等；减少的经典有：《千手千眼观音大悲心陀罗尼咒本》、《普遍智藏般若心经》、《千手千眼观自在真言释》等。

《圆觉藏》的装帧形式和版式与《崇宁藏》相同。为梵夹本，每版三十行，折成五面，每面六行，每行十七字。各函之末有音释。但绝大多数经典的卷首无题记，这是与《崇宁藏》相异的。

《圆觉藏》今存。日本东京增上寺存有它的全藏。

《圆觉藏》的总目名为《湖州思溪圆觉禅院新雕大藏经律论等目录》(上下卷)，收入日本编的《法宝总目录》(第三册)。

五、资 福 藏

《资福藏》，又名《资福禅寺大藏经》、《思溪资福藏》、《后思溪藏》、《宋藏》、《宋版》、《宋本》。私版。宋代安吉州思溪法宝资福禅寺雕印。据考证，“安吉州”一名是南宋理宗宝庆元年(1225)由湖州吴兴改名而来，而“思溪法宝资福禅寺”是思溪圆觉禅院在获赐“法宝资福禅寺”的匾额以后的名称，并非是两所不同的寺院。另外，从传今的《资福藏》的印本来看，《资福藏》所保存的一些题记实际上都是《圆觉藏》印本上的题记。故《资福藏》实际上是在《圆觉



藏》的基础上,于淳祐年间(1241—1252)进行补刻,并对个别经典作了增移分合的调整而成的。

《资福藏》总计五百九十九函(函号为“天”至“最”),收经一千四百五十九部(一说一千四百六十三部)五千七百四十卷(一说五千七百十四卷)。其结构为:(一)前五百四十八函(函号为“天”至“合”)一千四百三十七部,大体上据《圆觉藏》经版重印,始《大般若经》,终《南本大般涅槃经》。其中,增收了《佛垂般涅槃略说教诫经》、《舍利弗目犍连游四衢经》两部,个别经典有分合之异。(二)后五十一函(函号为“济”至“最”)二十四部,为后来补刻,始《宗镜录》,终《大藏经目录》(指《资福藏》目录)。其中《宗镜录》、《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》、《法华玄义释签》、《法华文句记》、《止观辅行传弘决》、《大藏一览集》、《大乘集菩萨学论》、《福盖正行所集经》、《施設论》等二十一部为《圆觉藏》所阙,而《资福藏》新补。《大乘中观释论》、《海意菩萨初心净印法门经》、《圣观自在菩萨不空王秘密心陀罗尼经》三部为《圆觉藏》原有,可能是因为原版已损坏,重新雕版以后,编在后面。

《资福藏》的装帧形式与版式与《圆觉藏》相同。为梵夹本,每版三十行,折成五面,每面六行,每行十七字。

《资福藏》今存。我国的北京图书馆,日本的东京增上寺、日光轮王寺、琦玉喜多院、爱知岩屋寺、岐阜长流寺、京都大谷大学、奈良唐大招提寺、大和长谷寺,均有它的全藏。其中,北京图书馆所藏缺六百多卷。日本诸寺所藏亦有少量残缺。它是日本《天海藏》所用的底本,《缩刷藏》和《大正藏》所用的校本(称宋藏、宋版、宋本)。

《资福藏》的总目名为《安吉州思溪法宝资福禅寺大藏经目录》(上下卷),收入日本编的《法宝总目录》(第一册)。



六、磧砂藏

《磧砂藏》，又名《延圣禅院大藏经》、《延圣院本》、《延圣寺本》。私版。宋代平江府磧砂延圣禅院（位于江苏吴县陈湖中的磧砂洲）雕印。始刻于南宋理宗绍定四年（1231），完成于元英宗至治二年（1322）。其间，因寺院火灾及宋元之交的战乱，刻事中断了二十多年。发起人为保义郎（后升为成忠郎）赵安国，主持人为延圣禅院藏主法忠等。

《磧砂藏》总计五百九十一函（函号为“天”至“烦”），收经一千五百三十二部六千三百六十二卷。其结构为：（一）前五百四十八函（函号为“天”至“合”）为初刻，是以《圆觉藏》为底本刊刻的。所收经典始《大般若经》，终《南本大般涅槃经》，凡一千四百三十五部。除增收《佛垂般涅槃略说教诫经》一部，减少《大乘不思议神变境界经》一部，个别经典有分合之异以外，基本上与《圆觉藏》相同。（二）后四十三函（函号为“济”至“烦”）为补刻，是以元代的《普宁藏》为底本刊刻的。其中由元代管主八雕造的九十一部秘密经（详见后面的《普宁藏》一节）和《宗镜录》出自《普宁藏》的初刻本。另外五部禅籍即《传法正宗记》、《传法正宗定祖图》、《传法正宗论》、《辅教编》、《天目中峰和尚广录》出自《普宁藏》的补刻本。

《磧砂藏》的装帧形式和版式与《圆觉藏》大致相同。为梵夹本，每版三十行，折成五面，每面六行，每行十七字。每一版的第一面或第二面折缝处刻有函号和版号，有时还刻有刻工姓名。卷末有时刻写经人姓名。从印本保存下来的题记来看，参加刻藏的有孙仁等四百二十三人，参加写经的有僧人清满等五十人。

《磧砂藏》今存。1931年，在我国西安的开元寺和卧龙寺，1942



年在山西太原的崇善寺发现了它的全藏。它是明洪武二十三年(1390)至洪武二十四年(1391)的印本,由于年代已远,其中约有十分之二的经典已经缺失。保存下来的经典,也夹杂了《碛砂藏》以外的一些刻本,如《大般若经》、《大宝积经》为元代吴兴妙严寺于泰定帝泰定三年(1326)至顺帝至正九年(1349)刻的本子。1935年,由朱庆澜、叶恭绰等组成的上海影印宋版藏经会曾以开元寺和卧龙寺发现的《碛砂藏》印本为底本,藏内所缺的经典用《资福藏》、《普宁藏》、《永乐南藏》、宋代景定陆道源本、元代亦黑迷失本等加以补足,编成《宋版碛砂大藏经》影印流通。影印本《碛砂藏》为六十函五百九十三册(内有目录一函二册),由上海佛学书局出版发行。近世,台湾新文丰出版公司又将它们合为四十册,再次影印出版。

《碛砂藏》的总目有两种。一种为南宋理宗端平元年(1234)编写的《平江府碛砂延圣院新雕大藏经律论等目录》(上下卷),收入日本编的《法宝总目录》(第一册)。它是《碛砂藏》初刻时所编的目录,只有五百四十八函;另一种是1931年至1935年影印《碛砂藏》时编的目录,有五百九十一函。通常使用的是后一种目录。

七、契丹藏

《契丹藏》,又称《辽版大藏经》、《辽藏》。官版。辽国兴宗敕令雕印。始刻于兴宗重熙(1032—1054)初年,完成于道宗清宁九年(1063)。主持人为总秘大师、燕京圆福寺僧人觉苑(著有《大日经义释演秘钞》十卷)。刻藏的地点在燕京(今北京)。

辽国是在圣宗太平元年,即北宋仁宗乾兴元年(1022)得到宋朝赠送的《开宝藏》(天禧修订本)的。至兴宗朝,便命人搜集北方



流传的写本佛经,并由觉苑编纂经目(时称《太保大师入藏录》),开始雕藏。全藏总计五百七十九帙(据金代段子卿《大金国西京大华严寺重修薄伽藏经记》),虽然也用千字文编帙号,但同一帙号内所收的经典与《开宝藏》有些出入。所收经典包括:《开元释教录略出》所录入藏经;《续开元释教录》所录入藏经;宋代新译经;新编入藏的中国佛教撰著。其中,《大日经义释》(唐一行撰)、《往生集》(辽非浊撰)、《释教最上乘秘密藏陀罗尼集》(行琳撰)、《一切佛菩萨名集》(思孝撰)、《显密圆通成佛心要集》(道殿撰)、《续一切经音义》(希麟撰)、《龙龕手镜》(行均撰)等均为北方流传的特有的佛教撰著。

《契丹藏》为梵夹本。每版二十四行,每行十七字(也有刻十五、十六、十八字的)。其版心是古代木刻本《大藏经》中最小的,故与《开宝藏》、《崇宁藏》等相比,字显得稍密。但校勘精良,对《开宝藏》中的错讹多有订正。

《契丹藏》在汉文《大藏经》雕印史上曾产生过重要的影响。辽代,由朝廷拨款,对由隋代静琬开创的房山石经进行大规模的补刻,补刻的石经所使用的底本即是《契丹藏》。另外,自道宗清宁九年(1062),辽朝向高丽赠送《契丹藏》之后,《契丹藏》数度传入高丽。高丽义天编《新编诸宗教藏总录》,其中有不少经典采自《契丹藏》。它是《高丽续藏经》和《再刻高丽藏》(又称《再雕高丽藏》)使用的底本和校本之一。

《契丹藏》全藏已佚。近代,在吐鲁番发现了几种刻本佛经的残卷,其中有《大般若经》、《中阿含经》、《增一阿含经》、《杂阿含经》。其卷首有扉画(释迦牟尼说法图),每行约十八、十九字,经题下所刻的千字文帙号,也与宋元版藏经完全不同,仅与后晋可洪《新集藏经音义随函录》所用的函号相同。另外,辽国(又称契丹)全盛时,其影响曾扩展到吐鲁番。十二世纪初,女真族的金国灭辽



时,契丹的一族也曾在吐鲁番建立过西辽国。据此,学者考定,这些木刻佛经均系《契丹藏》的印本。日本书道博物馆、静嘉堂文库、龙谷大学藏有这种《契丹藏》的残卷(参见道安《中国大藏经雕印史》,《现代佛教学术丛刊》第十册)。另外,1978年在山西应县木塔中发现了五十多卷木刻佛经,其版式为每版二十四行,每行十五字至十八字,有《大法炬陀罗尼经》卷十二等。据考证,也是《契丹藏》的残卷。

八、金 藏

《金藏》,又称《金版大藏经》、《赵城藏》。私版。金代山西民间集资雕印。始刻于金熙宗皇统八年(1148),完成于世宗大定十三年(1173)。发起人为山西潞州(治所在今山西长治)崔法珍。主持者为解州静林山天宁寺(位于山西解县)“开雕大藏经版会”。此藏由崔法珍断臂劝募以后,山西民间深受感动,纷纷解囊相助,甚至有破产以响应者(题记中记载了村民有施树、施骡、施布,倾其所有以应募的情况)。大定十八年(1178),崔法珍将全藏一部送到燕京(今北京)。金世宗特命在圣安寺设戒坛,为崔氏剃度出家授比丘尼戒。大定二十一年(1182),崔氏又将全部经版送到燕京,贮藏于弘法寺,印刷流通。两年后,被赐以“宏教大师”之号。

《金藏》以《开宝藏》的各次印本(包括初印本、咸平本、天禧本、熙宁本)为底本雕印。另外,还增收了当时在北方流传的一些佛教著述(主要华严宗、天台宗、法相宗的章疏)。它是当时搜集宋代新译经最全、中国佛教撰著最多的一部《大藏经》。

全藏总计六百八十二帙(帙号为“天”至“几”),收经约一千五百七十部七千卷,始《大般若经》,终《万善同归集》。其结构为:



(一)《开元释教录略出》所录入藏经,四百八十帙(帙号为“天”至“英”)。(二)北宋太平兴国七年(982)至咸平二年(999)新译经,三十帙(帙号为“杜”至“穀”)。(三)《续开元录》所录入藏经(包括《续开元录》自身),二十七帙(帙号为“振”至“庵”)。(四)北宋咸平三年(1000)至熙宁六年(1073)新译经,四十三帙(帙号为“宅”至“兢”)。以上四部分,与《高丽藏》所收基本相同。(五)中国佛教撰著,四十四帙(帙号为“践”至“亭”)。收《华严经合论》、《法苑珠林》、《传灯玉英集》、《景祐天竺字源》、《天圣广灯录》、《大中祥符法宝录》、《景祐新修法宝录》、《双峰山曹溪宝林传》、《御制秘藏论》、《景德传灯录》等。(六)北宋元丰元年(1078)至政和二年(1112)新译经,四帙(帙号为“雁”至“塞”)。(七)中国佛教撰著,五十四帙(帙号为“鸡”至“几”)。其中属华严宗的有:《华严经清凉疏》、《清凉疏科》、《华严经随疏演义钞》;属天台宗的有:《法华经玄义》、《玄义释签》、《法华经文句》、《法华文句记》、《摩诃止观》、《止观辅行传弘决》、《金光明经文句》、《观音经玄义》、《四教义》、《四念处》、《金刚碑》、《国清道场百录》等;属法相宗的有:《成唯识论述记》、《成唯识枢要》、《法苑义林章》、《因明入正理论疏》、《瑜伽师地论略纂》等;属于净土宗的有:《万善同归集》(以上参见《吕澂佛学论著选集·金刻藏经》;蒋唯心《金藏雕刻始末考·广胜寺大藏经简目》,《现代佛教学术丛刊》第十册)。

《金藏》在金末元初因兵火而损坏了四分之一。元太宗八年(1236),耶律楚材征集中书省属下的财力和人力,与民间集资相结合,对《金藏》中缺损的经版进行了补雕。从保存下来的题记来看,原刻的刻工一般是平民百姓,而补雕的刻工多是从诸山名刹征召来的刻字僧。他们分别来自燕京路的弘法寺、宣德路的蔚州普勤山大明寺、真定路的中山天宁寺、河间路的河间天宁寺、益都路的寿光方林院、临淄广化寺、即墨崇福寺、密州龙应寺、滕州大明寺、



汾州治平寺等三十多所寺院,从而使《金藏》得以补齐,并继续印刷了几十年。

《金藏》的装帧形式和版式大体上依照《开宝藏》。为卷子本,黄表赤轴,长短大小,略有参差。版式分为两种:凡《开元释教录略出》、《续开元录》所录入藏经和宋代新译经部分(即前面在讲到此藏结构时,所说的第一、二、三、四、六部分),版心高约二十二公分,宽约四十七公分,每版二十三行,每行十四字。版首刻经名、卷次(第几卷)、纸序(又称版数,即第几纸)、帙号(千字文帙号);凡《开元释教录略出》、《续开元录》所录以外的中国佛教撰著(即前面说的第五、七部分),版心较高较宽,每版二十二行至三十行,每行十五字至十七字。卷末往往刻有题记。装帧形式除卷轴装(即卷子本)以外,间有梵夹装(即梵夹本),如《华严经合论》等,每五行略留空白,以便折叠。又有册页装(即方册本),如《传灯玉英集》等,有行线、中缝。形成这种现象的直接原因是,这些入藏著述原先多为单行本,收入时照原版翻刻,故造成入藏著述与翻译佛经在版式上的差异。

《金藏》今存。1933年,上海影印宋版藏经会释范成为搜集散逸的《磧砂藏》经本,偶而在山西赵城县霍山广胜寺(临济宗寺院)的弥勒殿,发现四大橱古版藏经,经与元代庆吉祥等人编的《至元法宝勘同总录》核对,证实为金代所刻。《金藏》、《赵城藏》之名由此而起。广胜寺所藏的《金藏》共有四千九百五十七卷,以后又陆续发现了一些零散的经本,连前总计有五千一百多卷。从一些经本的刻记(原先就刻在版子上的题记)和墨记(后来加盖在印本上的墨印或手书)来看,它是元世祖中统三年(1262)时的印本。1935年,上海影印宋版藏经会在《金藏》中选择了其他宋版藏经所阙的珍本四十七种,如《传灯玉英集》、《景祐天竺字源》、《大中祥符法宝录》、《天圣释教总录》、《景祐新修法宝录》、《双峰山曹溪宝林传》、



《因明正理论过类疏》等,编为《宋藏遗珍》三集十二函一百二十册(上集四函四十册,中集六函六十册,下集二函二十册),以线装本的形式,影印出版。近世,台湾新文丰出版公司又将它们合为六册,再次影印出版(据该公司编的1994年《图书解说目录》说,《宋藏遗珍》所收的四十七种经典中,“为《磻砂》所无者只四十四部”)。

《金藏》现存于北京图书馆。1959年9月,在西藏萨迦寺中发现了木刻卷子本佛经三十一一种五百五十九卷,据考证,其帙号、版式、字体、捐资者、刻工等基本上与赵城县广胜寺发现的金刻藏经相同,从属元代补雕的那部分经版的印本。因此,《金藏》的传世本除广胜寺本以外,还有萨迦寺本。

九、其 他

宋辽金时期雕印的《大藏经》,除以上介绍的《开宝藏》等八种版本以外,有的书上还提到以下两种刻本:

(一)《婺州藏》 此说成立的依据是:北宋杨亿《武夷新集》卷六有太宗至道初于婺州(今浙江金华)开元寺印大藏之语。但世无传本,也没有其他史料可以证实它确实开雕过。

(二)《明州藏》 此说成立的依据是:我国和日本今存的《大般若经》印本上有明州奉化县(今浙江奉化)忠义乡瑞云山王公祠堂的题记。但在古代,私人出资雕造一部或几部佛经,作为功德赠送流通的例子比比皆是。故王氏一族所刻的仅是单部佛经,而不一定是全藏。



第三节 元 版

元代雕印的《大藏经》主要有：《普宁藏》。

另外，还有五种刻本待考：《弘法藏》、《智化藏》、《铜版藏》、《妙严藏》、《云南藏》。

一、普 宁 藏

《普宁藏》，又名《普宁寺大藏经》、《元藏》、《元版》、《元本》。私版。元代杭州路余杭县南山大普宁寺（位于浙江余杭）雕印。始刻于元世祖至元十四年（1277），完成于至元二十七年（1290）。发起人为普宁寺住持道安。主持人为道安及其继任者如一、如志、如贤、如隐等。普宁寺是北宋末年清觉创立的民间佛教宗派白云宗（因清觉居于白云庵而得名）的主要寺院。故此藏也是白云宗独自雕造的一部《大藏经》。

《普宁藏》总计五百八十八函（函号为“天”至“约”），收经一千五百二十八部六千三百二十卷。其结构为：

（一）前五百五十九函（函号为“天”至“感”）一千四百三十部六千零四卷。大体上是以《资福藏》为底本雕印，始《大般若经》，终《宗镜录》。其中，删去了宋太宗的《御制逍遥咏》、《御制缘识》、《御制秘藏诠》、《御制佛赋》、《御制显源歌》，增收了《景德传灯录》。《资福藏》在《宗镜录》之后收录的《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》、《法华玄义释签》、《法华文句记》、《止观辅行传弘诀》、《大藏一览集》、《国清百录》等撰著，自然也未加收录，但《资福藏》在《宗



镜录》之后收录的《大乘中观释论》等译籍则被编入《普宁藏》所收《宗镜录》之前诸函中。

(二) 次二十八函(函号为“武”至“遵”),九十一部三百八卷。在《普宁藏》目录中只空出函号,而未列细目(文云:“‘武’至‘遵’计贰拾捌号秘密经另有目录。”)这二十八函秘密经原为元代燕京弘法寺收藏的《金藏》中特有的经本,元代松江府僧录管主八鉴于先前江南雕印的各版《大藏经》,如福州的《崇宁藏》、《毗卢藏》、湖州的《圆觉藏》、《资福藏》、平江府的《磧砂藏》同缺这些经典,于是特将这些经本选出(其中绝大多数是密教经典,也有一些不是,如《根本说一切有部毗奈耶破僧事》、《大宗地玄文本论》为显教经典,《至元法宝勘同总录》、《至元辨伪录》、《大藏圣教法宝标目》等为撰著),作为独立的一部“秘密经”(确切地说是“续藏经”),于大德十年(1306)及次年在杭州路印造流通,以补天下各版藏经之不足(其印本甚至远至高丽)。《普宁藏》中的这二十八函“秘密经”就是由此而来的(编目时,这部分经典尚未印成)。这副秘密经的经版,后由管主八的儿子管辇真吃刺于至正二十三年(1363)施与平江府磧砂延圣禅院,成了《磧砂藏》的组成部分(见李富华《法门寺发现的〈普宁藏〉秘密经和〈普宁藏〉的续补问题》,陕西省社科院《人文杂志》1993年增刊)。

(三) 末一函(函号为“约”)七部八卷。所收的经典为:元代沙啰巴译的《佛说文殊菩萨最胜真实名义经》一卷、《佛顶大白伞盖陀罗尼经》一卷、《佛说坏相金刚陀罗尼经》一卷(《普宁藏》目录将上二经合为一卷)、《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨》二卷、《念诵仪轨供养法》一卷(《普宁藏》目录未计卷数)、白云宗净觉撰的《白云和尚初学记》一卷、《白云和尚正行集》一卷。

《普宁藏》在元仁宗延祐四年(1317)至元顺帝元统三年(1335)曾进行过补雕。除重雕了一些已经损坏的经版(如《景德传灯录》



等)以外,还新刻了《传法正宗记》、《传法正宗定祖图》、《传法正宗论》、《辅教编》、《天目中峰和尚广录》等五部禅籍(这是依据《磧砂藏》中存有据此藏翻刻的五部著作的印本以及印本上的题记考定的。《普宁藏》目录中未及著录)。

《普宁藏》的版式和《圆觉藏》大致相同。为梵夹本,每版三十行,折成五面,每面六行,每行十七字。版心稍小于《圆觉藏》。每版的第一面的折缝处刻有函号和版号。卷末刻有题记,函末有音释。

《普宁藏》今存。日本东京增上寺、浅草寺存有它的全藏。另外,日本岐阜安国寺、三井园城寺、京都东福寺、奈良西大寺也藏有它的印本。它是日本《缩刷藏》、《大正藏》所用的校本(称之为元版、元藏、元本)。

《普宁藏》的总目名为《杭州路余杭县白云宗南山大普宁寺大藏经目录》(四卷)。它是大普宁寺僧人如莹在元大德三年(1299)编纂的。收入日本编的《法宝总目录》(第二册)。

二、其 他

元代雕印的《大藏经》,除《普宁藏》以外,有的书上还提到以下几种刻本:

(一)《弘法藏》 此说成立的依据有两条:一是元代庆吉祥等编的《至元法宝勘同总录》中,在《开元录》、《续开元录》、《祥符录》、《景祐录》之外,别立了《弘法入藏录》,著录了它所收录的七十八部著作(均为中国佛教撰著,有《一切经音义》、《宝林传》、《万善同归集》等);二是今存的《磧砂藏》中的《大般若经》为元代湖州吴兴(今浙江吴兴)妙严寺经坊所刻,刻者在此经卷一之末的题记中提到了



“大都弘法、南山普宁、思溪法宝、古闽东禅、磧砂延圣之大藏”，即五种《大藏经》版本，其中“大都弘法”之大藏，指的就是燕京弘法寺《大藏经》。但《至元法宝勘同总录》撰于元世祖至元二十二年（1285）至至元二十四年（1287），吴兴妙严寺经坊的题记刻于文宗至顺三年（1332）。而其间弘法寺收藏的《大藏经》乃是由金代崔法珍募刻、元代耶律楚材补雕的《金藏》。故所说的《弘法藏》实际上就是补雕后的《金藏》。至于《弘法入藏录》所收录的经典以及所编的函号与今存《金藏》的不完全一致，是因为弘法寺除了藏有《金藏》以外，还收集了其他一些地方的经坊刊刻的单本佛经和民间的手抄本，而《至元法宝勘同总录》在著录时，又作了一些调整，因而呈现种种差异。

（二）《智化藏》 此说成立的依据是：1986年夏天，在北京智化寺如来殿的佛像内发现了元代刻印的三卷佛经。它们是《大宝积经》卷五（函号为“鸟”字，卷首残缺）、《大金色孔雀王咒经》一卷（函号为“积”字，首尾齐全）、《陀罗尼集经》卷三（函号为“福”字，卷首残缺）。均为卷子本。版心高约二十三公分，宽约四十九公分。每版二十三行，每行十四字（偶有十五字）。版首刻经名、卷次（第几卷）、纸数（又称版数，即第几张）、帙号（某字号）。卷首有题记。由于这三卷的帙号、版式、题记等与《金藏》不同。故有的学者认为，它们就是悬疑已久的《弘法藏》（见许惠利《〈弘法藏〉新考一得》，中国佛教协会《法音》学术版1987年12月）。笔者对勘后发现，此三卷经本的帙号，不仅与《金藏》不同，而且也与《磧砂藏》、《普宁藏》、《至元法宝勘同总录》所编的函号不同。从《大金色孔雀王咒经》卷首刻写的“育黎八力八达刊印三乘圣教经律论三十三大藏，上报列圣在天之灵，仰追释梵，垂裕后昆，次愿宝祚延长，慈闱康乐，眇躬是保，兆民永赖，一切有情，咸臻善果。大元延祐丙辰三月”的题记来看，它们均为元仁宗（孛儿只斤爱育黎拔力八达）敕造



的、今已失传的《大藏经》中的一部分。此藏当是依仿《金藏》刻的，但在编次和版式上略有变动，开雕的时间为延祐三年(1316)，共印了三十三部。

(三)《铜版藏》 此说的成立依据是：明代明河撰的《补续高僧传》卷一《法祯传》说，“(元)英宗即位，将以《大藏经》治铜为板，而文多舛误。征选天下名僧六十员雠较(校)，师(法祯)与湛堂、西谷三人为总督，重勘诸师所较，仍新为目录，旌赏特加。”但这段文字使用的“将”字，已明白无误地告诉人们，英宗即位后，打算将《大藏经》刻为铜版，但实际上并没有实现。因为英宗是至治元年(1321)至至治三年(1323)在位的，其间，法祯等人只完成了校勘三藏，编纂新目的工作，还来不及根据新编的《大藏经》目录来雕版印行。

(四)《妙严藏》 此说成立的依据是：南宋牟猷撰的《湖州妙严寺记》说，位于湖州归安县太元乡徐林的妙严寺，“宋嘉熙间，是庵信上人(上人与和尚同义)于焉创始。结茅为庐舍，板行《华严》、《法华》、《宗镜》诸大部经”。信上人逝世以后，弟子道安继任住持。道安于“至元间，两诣阙廷(指朝廷)，凡所陈皆为法门。乃刊大藏经版，悉满所愿”。今存的《磧砂藏》中的《大般若经》卷一、卷十、卷八十、卷八十二、《大宝积经》卷十等卷，从卷末的题记来看，均为“吴兴妙严寺经坊”所刻，时间为元泰定帝泰定二年(1325)至文宗至顺三年(1332)之间。所刻的经典除《法华经》(七卷)一部卷数较少以外，其余的均为卷数较多的大部，如《大般若经》(六百卷)、《大宝积经》(一百二十卷)、《华严经》(八十卷)、《大般涅槃经》(四十卷)、《宗镜录》(一百卷)。校勘精良，所用的校本有五种之多，它们是《弘法藏》(即补雕后的《金藏》)、《普宁藏》、《资福藏》、《崇宁藏》、《磧砂藏》。但妙严寺经坊所刻的佛经，从总体上来说，仍是单行本，而不是整部《大藏经》。

(五)《云南藏》 此说成立的依据是：1982年12月，在云南省



图书馆藏书中,发现了元代刻印的佛经三十二卷。其装帧形式为梵夹本(又称折装本),每版四十二行,折成七面,每面六行,每行十七字。上下有外粗内细的双栏线。每版的中缝刻有千字文函号。卷首刻有元惠宗至元二年(1336)太皇太后的施印愿文,卷末刻有刻藏人员的衔称及姓名。据残存的经册所编的千字文函号推测,全藏至少有六百五十一函六千五百余卷(见《中国大百科全书·宗教卷》“汉文大藏经”条)。由于元惠宗在位的时间长达三十五年(1333—1368),故其间由太皇太后出资雕造一部《大藏经》,并竣工告成是完全可能的。

第四节 明 版

明代雕印的《大藏经》主要有:《洪武南藏》、《永乐南藏》、《永乐北藏》、《嘉兴藏》。

另外,还有两种刻本待考:《武林藏》、《万历藏》。

一、洪武南藏

《洪武南藏》,又名《初刻南藏》。官版。明太祖敕令雕印。始刻于洪武五年(1372),完成于洪武三十一年(1398)。参与者有宗泐、如玘、净戒等四方名僧。刻藏的地点在南京,经版收藏于天禧寺。明成祖永乐六年(1408),因寺僧本性纵火,经版与寺院俱毁,但因印本已在此前流通,故没有绝传。寺院也于永乐十年(1412)重建,改名为大报恩寺,后来的《永乐南藏》也是在这里雕印的。

《洪武南藏》总计六百七十八函(函号为“天”至“鱼”),收经一



千六百余部七千一百余卷。其结构为：(一) 前五百九十一函(函号为“天”至“烦”),大体上以《磧砂藏》为底本雕印(也用了元代吴兴妙严寺的一些校刻本)。始《大般若经》,终《天目中峰和尚广录》。其中,增收了《救度母二十一种礼赞经》一卷、《药师功德经》一卷(藏文)、《番大悲神咒》一卷(藏文)、义忠《百法论疏》等(见《吕澂佛学论著选集·明初刻南藏》)。(二) 后八十七函(函号为“刑”至“鱼”)为新编。始《四十华严》,终《嘉泰普灯录》。其中,除《四十华严》为译籍以外,其余的八十多部经典均为中国佛教撰著,包括净土宗、禅宗、天台宗、华严宗的一些著作及其他,如《净土十疑论》、《六祖坛经》、《万善同归集》、《宗门统要续集》、《大慧语录》、《古尊宿语录》、《法华玄义》、《华严清凉疏》、《佛祖统纪》、《翻译名义集》等。

《洪武南藏》的装帧形式和版式与《磧砂藏》相同。为梵夹本,每版三十行,折成五面,每面六行,每行十七字。

《洪武南藏》今存。1934年在四川崇庆县上古寺发现了它的全藏(略有残缺,并杂有一些补抄本和坊刻本)。这部藏经的印本是明永乐十四年(1416)由蜀献王赠与的,今存于四川省图书馆。

二、永乐南藏

《永乐南藏》,又名《再刻南藏》、《南藏》。官版。明成祖敕令雕印。始刻于明成祖永乐十年(1412),完成于永乐十五年(1417)。参与者有居敬、善启等。刻藏的地点和经版收藏处在南京大报恩寺。此藏至明末清初仍在印行。

《永乐南藏》是在《洪武南藏》所收典籍的基础上,重新分类,并略有增删编成的。在《永乐南藏》以前刊行的各版《大藏经》(包括



《洪武南藏》),都是在《开元释教录略出》所收入藏经的基础上,增补《略出》未收和《略出》以后新译的佛经,以及新编入藏的中国佛教撰著而成的。而《略出》的分类法则是先分“乘”(大、小乘),再分“藏”(经、律、论)。新编入藏的佛经和著述,又在《略出》所收典籍之后,交叉杂编,凌乱无序。《永乐南藏》对之作重大的改革。它参照《至元法宝勘同总录》先分“藏”,再分“乘”的分类法,对藏经的编排次序作了大的调整。全藏总计六百三十六函(函号为“天”至“石”),收经一千六百十部(据《南藏》目录,一说实际有一千六百十四部)六千三百三十一卷。其结构为:(一)大乘经,二百四函(函号为“天”至“贤”)五百三十三部。(二)小乘经,四十六函(函号为“克”至“当”)二百四十三部。(三)宋元入藏诸大小乘经,三十七函(函号为“竭”至“安”)三百部。(四)西土圣贤撰集(并附密典补遗),十九函(函号为“定”至“优”)一百五十部。(五)大乘律,五函(函号为“登”至“从”)二十六部。(六)小乘律,五十函(函号为“政”至“交”)五十八部。(七)大乘论,五十函(函号为“友”至“华”)九十一部。(八)小乘论,七十四函(函号为“夏”至“漆”)三十七部。(九)续入藏诸论,五函(函号为“书”至“罗”)二十三部。(十)此方撰述,一百四十六函(函号为“将”至“石”)一百五十三部。其中,删去了《洪武南藏》中的《药师功德经》(藏文)、《百法论疏》、《嘉泰普灯录》等,增收了《密咒圆因往生集》、《护法人》、《圆觉经略疏注》、《般若心经集注》等。据考证,最初刻成的是前六百二十八函(函号为“天”至“塞”),后八函(函号为“鸡”至“石”)是在印刷过程中陆续补刻的。

《永乐南藏》为梵夹本。每版三十行,折成五面,每面六行,每行十七字。《洪武南藏》所用的《磻砂藏》本子上的题记,除少数有关校勘方面的说明在翻刻时被保留下来以外,其余的均被删去了。

《永乐南藏》今存。据叶恭绰《历代藏经考略》、李圆净《历代汉

文大藏经概述》说,“济南图书馆存有全藏”(见《现代佛教学术丛刊》第十册)。

《永乐南藏》的总目名为《大明三藏圣教南藏目录》(又名《大明南藏目录》,一卷)。收入日本编的《法宝总目录》(第二册)。它是明万历三十四年(1606)由南京礼部祭请吏司编的。由于《永乐南藏》刻在前,而目录编在后,故这一目录所反映的实际上是当时刊行的、包括初刻和初刻在内的《南藏》的情况。

三、永乐北藏

《永乐北藏》,又名《北藏》。官版。明成祖永乐八年(1410)敕令雕印。始刻于明成祖永乐十七年(1419),完成于英宗正统五年(1440)。参与者有道成、一如等。刻藏的地点在北京,经版由司礼监掌管,藏于祝崇寺内的汉经厂(寺内还建有收藏明版藏文《大藏经》的番经厂)。

《永乐北藏》是参照《永乐南藏》的结构分类,但在编函(将某几部经典编为一函)方面又作了较大的调整编成的。全藏总计六百三十六函(函号为“天”至“石”。其中,有些函内收有两类性质不同的经典),收经一千六百十五部六千三百六十一卷,始《大般若经》,终《大明三藏法数》。其结构为:(一)大乘经,二百六函(函号为“天”至“念”)五百三十七部。(二)小乘经,四十五函(函号为“作”至“竭”)二百三十九部。(三)宋元入藏诸大小乘经,三十四函(函号为“竭”至“言”)三百部。(四)大乘律,五函(函号为“言”至“初”)二十五部。(五)小乘律,四十八函(函号为“初”至“爱”)五十九部。(六)大乘论,五十函(函号为“爱”至“逸”)九十三部。(七)小乘论,七十三函(函号为“逸”至“弁”)三十七部。(八)宋



元续入藏诸论,五函(函号为“转”至“通”)二十三部。(九)西土圣贤撰集,十九函(函号为“广”至“漆”)一百四十七部。(十)此土著述,一百五十一函(函号为“书”至“石”)一百五十五部。

《永乐北藏》在初刻本告成之后,由于藏在京城,故一直作为官赐藏经,由朝廷印刷,下赐各地寺院。在南、北两藏中,它更具有官方性质和权威性(《永乐南藏》的印刷则较为容易,一般信众也可出资印经)。

到了明万历十二年(1584),神宗因母后施印佛藏之愿,下敕雕造《永乐北藏》的《续入藏经》,并为之序。《续入藏经》共计四十一函(函号为“钜”至“史”),收经三十六部四百十卷,始《华严悬谈会玄记》,终《大明仁孝皇后梦感佛说第一希有大功德经》,全是中国佛教撰著。其中有:《大佛顶首楞严经会解》、《大乘起信论疏》、《肇论新疏》、《维摩诘所说经注》、《华严原人论》、《天台四教仪集注》、《教乘法数》、《佛祖历代通载》、《翻译名义集》、《百丈清规》、《三教平心论》、《禅源诸诠集都序》、《庐山莲宗宝鉴》等。

这样,初刻的正藏和初刻的续藏两项相加,《永乐北藏》至明万历十二年时,已有六百七十七函(函号为“天”至“史”),收经一千六百五十一部六千七百七十一卷。

《永乐北藏》为梵夹本。每版二十五行,折成五面,每面五行,每行十七字。《永乐北藏》今存。据李圆净《历代汉文大藏经概述》说:“南通狼山广教寺,镇江超岸、广教、定慧等寺,均存有全藏。”

《永乐北藏》的总目名为《大明三藏圣教北藏目录》(又名《大明三藏圣教目录》、《北藏目录》,四卷)。收入日本编的《法宝总目录》(第二册)。《北藏目录》卷一至卷四所列的是《北藏》初刻的正藏的目录,卷四之后附出后来补刻的续藏的目录(又称《大明续入藏诸集》),以及“北藏缺南藏函号”(即《南藏》收录,而《北藏》未予收录的经典的函号、经名、卷数)。它实际上是南、北藏的对勘目录,因



为在每一部经典上方用大字标列它在《北藏》中的函号,而在下方则用小字注出它在《南藏》中的函号。由于《北藏目录》编于明万历十二年(1584),而今本《南藏目录》编于万历三十四年(1606)。故《北藏目录》中注以“南藏缺”的一些经典,有的已在后来的《南藏目录》中补上了(如《心经集注》)。而注以“南藏”某字函的一些经典,有的则未见于后来的《南藏目录》(如《维摩经注》)。这是研究者要留意的。

四、嘉兴藏

《嘉兴藏》,又名《径山藏》、《楞严寺版》、《方册藏》。私版。明代以嘉兴楞严寺为中心劝募雕印。筹划于明神宗万历七年(1579),始刻于万历十七年(1589),完成于清康熙十五年(1676)。发起人为袁了凡、道开(字密藏)、法本(字幻余)、真可(号紫柏)、陆光祖、冯梦楨、陈瓚、德清(号憨山)等。主持者为道开、法本、如奇、利根等。刻藏的地点屡经变迁。万历十七年及其后的三年,在山西五台山紫霞谷的妙德庵;万历二十年(1592)冬,因气候寒冷、交通不便等原因南迁杭州径山(今浙江余杭县境内)的兴圣万寿禅寺(临济宗寺院)寂照庵;万历三十一年(1603)以后,因集中刊刻在资金上有困难,始将经本分散到嘉兴漏泽寺、吴江接待寺、吴郡寒山化城庵、姑苏兜率阁、虞山华严阁、金坛雇龙山等处就地募款雕版,经版后来集中存放在径山东麓的化城寺,由嘉兴楞严寺经坊印刷流通(一说径山为印经处,楞严寺为装订流通处)。

《嘉兴藏》为宋元明清官私版《大藏经》中收录典籍最多(特别是中国佛教撰著)的一部藏经。全藏总计三百四十三函,收经二千零九十部(据《嘉兴藏》目录。一说实际有二千零九十三部)约一万



卷(一说七千三百三十四卷)。其结构为:(一)正藏,以《永乐北藏》为底本,《永乐南藏》和宋、元版藏经为校本刊刻。二百十函(函号为“天”至“竭”,包括《永乐北藏》目录后面附出的《南藏》有、《北藏》无的五函)一千六百五十四部,始《大般若经》,终《佛祖统纪》。(二)续藏,为新编入藏的中国佛教撰著。九十函(函号用汉语数字即“第几函”来表示,而不用千字文)二百三十七部,始《华严经会本大钞》,终《法华受手》(有的传本作《指月录》)。(三)又续藏,为新续的中国佛教撰著。四十三函(函号的表示法与《续藏》部分相同)一百九十九部,始《楞严经定解》,终《天一悦禅师语录》。在《续藏》、《又续藏》收录的典籍中,既有天台宗、华严宗、法相宗、律宗、净土宗、禅宗等各宗的章疏论著,也有史传,其中禅籍占总数的三分之一以上,而在禅籍中又以禅宗语录的数量为最多(约占半数)。此为《嘉兴藏》的一大特色。

《嘉兴藏》在康熙十六年(1677)以后又有续雕。据雍正元年(1723)刊印的刻本目录记载,其中《续藏》从九十函增至九十五函,《又续藏》从四十三函增至四十七函,连同《正藏》的二百十函,总计为三百五十二函(各函的内容也略有变化),约一万二千六百十卷(据吕澂之说)。

在《嘉兴藏》之前刊刻的各版《大藏经》除《开宝藏》和《金藏》为卷子本以外,其余均为梵夹本。这两种装帧形式均有不便收藏和读览的缺陷。为此,明代中叶,武林(今浙江杭州)昭庆寺经坊在版印佛经时,首次将梵夹本改为方册本(即今人所见的线装本)。受此启发,《嘉兴藏》的装帧形式也取方册式,从而成了我国第一部方册本《大藏经》,并对清代、近代的《大藏经》装帧形式产生直接的影响。

《嘉兴藏》的版式为每页(即每版)二十行,折成正、反两面,每面十行,每行二十字。每页的四周有边框,行界有界线(行线),折



缝处刻部类、经名、页数、函号。每卷之末刻有音释、题记(记载与刻经有关的人员、年月、地点)。用线将印好的单页装订成册,这便成了携带方便的线装本佛经了。

《嘉兴藏》今存。据叶恭绰《历代藏经考略》说,“北京嘉兴寺、洞庭西山显庆寺有正(正藏)、续(续藏)全部,其余南北各寺院存者尚多,但正、续往往不齐”。它是日本《黄檗藏》所用的底本,日本《缩刷藏》、《大正藏》所用的校本。近世,台湾新文丰出版公司将它影印出版,题为《明版嘉兴大藏经》,精装四十册。

《嘉兴藏》正藏的总目名为《藏经板直画一目录》(直画又作值画、值划),编于明万历三十七年(1609)。续藏、又续藏的总目名为《续藏经值画一》、《又续藏经值画一》,编于清康熙十六年(1677)。收入日本编的《法宝总目录》(第二册)。一般人对书名中的“直画一”、“经值画一”颇感费解。原来,当时《嘉兴藏》分散在好几个地方刊刻,印本的售价不一。为了“画一经值”,即统一经本的售价,故编制了这三份目录。原目在经名下都注有它的售价(经值),近代翻刻时因它们已失去实际意义,故将售价全部删去了。

五、其他

明代雕印的《大藏经》,除《洪武南藏》等四种以外,有的书上还提到以下几种刻本:

(一)《武林藏》 此说成立的依据是:《嘉兴藏·刻藏缘起》说,明代“浙之武林仰承风德,更造方册。历岁既久,其刻遂湮”。后来,有人根据《嘉兴藏·续藏》中载的《华严疏钞会本》,为明嘉靖年间(1522—1566)武林(今杭州)昭庆寺所刻,进而推断《武林藏》为昭庆寺刊刻的《大藏经》。也有人根据1982年新发现的、由“杭



州在城大街众安桥北杨家经坊”于永乐二十年(1422)印行的九部佛经的十七卷残卷(如《大宝积经》卷一百一等),认为,《武林藏》为“杨家经坊”印造。以上诸说不足论定《武林藏》确有其事。因为自宋以后,随着印刷业的发达,民间刻经印书极为普遍,一些寺院也建有印经坊,专门印造单行本佛经。其中,有些是由信众出资的,用于施赠,也有些是经坊出资的,用于营售。因此,武林昭庆寺所印造的单行本佛经的装帧形式为方册本,这是完全可能的,至于是否印出了全藏,这是有疑问的。至于杨家经坊依《磻砂藏》翻刻的佛经,均为梵夹本,这与相传的《武林藏》的最显著的特点——方册本不相符合,因而也属于坊间所刻的单行本佛经。

(二)《万历藏》 此说的成立依据是:1979年在山西宁武县延庆寺发现一部明刻《大藏经》。全藏原有六百七十八函(函号为“天”至“鱼”),收经一千六百五十九部六千二百三十四卷。今存六百六十函,收经一千五百六十三部五千九百九十七卷。经对勘,它是在《永乐南藏》的基础上,增收《永乐北藏》的《续入藏经》四十一函而成的。发起人为明惠王选侍王氏,施印者有陆光祖、钱谦益、周天成、吴崇宗等。刻印的时间当在明万历十三年(1585)至万历四十七年(1619)之间,地点在南京。由于此藏收录的经典均见于《永乐北藏》,故实际上是《永乐北藏》的翻刻,还不是一种独立的《大藏经》版本。

第五节 清 版

清代雕造的《大藏经》有:《龙藏》。

《龙藏》,又名《清藏》、《乾隆版大藏经》。官版。清世宗敕令雕印。始刻于清世宗雍正十一年(1733),完成于高宗乾隆三年



(1738)。主持人为庄亲王允禄、和亲王弘昼。参与者有北京贤良寺住持超盛(临济宗)、万寿寺住持超广(临济宗)、大慈观音寺住持自垞(贤首宗兼慈恩宗)、静默寺住持海宽(贤首宗)等。经版初存于故宫武英殿,后因请经不便,移储柏林寺,今存于智化寺。

《龙藏》总计七百二十四函(函号为“天”至“机”),收经一千六百六十九部七千二百四十卷(不包括《龙藏》目录)。其结构为:(一)前四百八十五函(函号为“天”至“漆”)一千四百六十部,分为九大类:大乘经(下分般若部、宝积部、大集部、华严部、涅槃部、五大部外单译经)、小乘经(阿含部、单译经)、宋元入藏诸大小乘经、大乘律、小乘律、大乘论、小乘论、宋元续入藏诸论、西土贤圣撰集,全依《永乐北藏》雕印。始《大般若经》,终《瑜伽集要焰口施食仪》。(二)后二百三十九函(函号为“书”至“机”)二百九部,为“此土著述”专类,在《永乐北藏》“此土著述”类的基础上作较大的增删调整而成。始《维摩诘所说经注》,终《御录经海一滴》。其中,《永乐北藏》收录,《龙藏》删去的经典有四十一部。它们中有:《释迦氏谱》、《释迦方志》、《出三藏记集》、《古今译经图纪》、《续古今译经图纪》、《大慧普觉禅师语录》、《天目中峰和尚广录》、《法华经玄义》、《止观义例》、《国清百录》、《华严经疏》、《华严疏演义钞》、《一切经音义》、《武周刊定众经目录》、《教乘法数》、《大明仁孝皇后梦感佛说第一希有功德经》等;《永乐北藏》未收,《龙藏》增补经的经典有五十四部。分两次奉旨入藏。第一次为雍正十三年(1735),编入《华严悬谈会本》、《华严经疏钞会本》等四部。第二次为乾隆元年(1736),编入《明高僧传》、《碧岩集》、《五灯会元》、《楞严正脉》、《紫柏尊者全集》、《憨山大师生梦游全集》、《密云悟禅师语录》、《毗尼关要》、《首楞严经疏解蒙钞》、《准提经会释》、《重订教乘法数》、《御选语录》、《御录宗镜大纲》等五十部。乾隆二年(1737),负责刻藏事务的藏经馆对上述见录的“此土著述”,以朝代为序,重新作了编次,成为



定本(见《龙藏》目录之后的附记)。

《龙藏》刻成之后,曾有过三次敕令撤除若干种著作的经版的情况。乾隆三十年(1765),下令撤出明末清初钱谦益的《大佛顶首楞严经疏解蒙钞》六十卷。乾隆三十三年(1768),下令撤出《开元释教录略出》四卷、《辩伪录》五卷、《大明仁孝皇后梦感佛说第一希有功德经》二卷、《永乐御制序赞文》一卷。乾隆四十一年(1776),下令撤出《华严经》内武则天制的序。所撤出的著作大多与政治上有关联,但为何撤出《开元释教录略出》殊不可解。另据《龙藏》目录,《龙藏》原先就没有收录《大明仁孝皇后梦感佛说第一希有功德经》,不知为何重撤。由于《龙藏》的大批量印刷是在刻成后的次年,即乾隆四年(1739)进行的。那一年共印了一百部,分赐各地名刹大寺。乾隆二十七年(1762)又印了三部。在撤毁若干种著作的经版的敕令下达以后印刷的《龙藏》,为数很少。故通常人们所见到的仍然是完整的、未有撤毁的《龙藏》。

《龙藏》的装帧形式和版式依仿《永乐北藏》。为梵夹本,每版二十五行,折成五面,每面五行,每行十七字。

《龙藏》今存。1988年10月,中国佛教协会、文物出版社用藏于智化寺的《龙藏》经版七万余块,并对其中的残损部分作了补刻,重新印刷了《龙藏》(七百二十四函)。台湾新文丰出版公司也出版了《龙藏》的影印本《新编缩本乾隆大藏经》(原书为七百二十函,编为精装一百六十五册)。另外,日本龙谷大学图书馆藏有清末慈禧太后赠与日本西本愿寺的《龙藏》一部。

《龙藏》的总目名为《大清三藏圣教目录》(五卷),编于乾隆三年(1738)。收入日本编的《法宝总目录》(第二册)。

第六节 近代版

近代用铅字排印出版的《大藏经》有：《频伽藏》、《普慧藏》。

另外，有的书上还提到，近代由杨文会创立的金陵刻经处等刻的佛经，汇集起来也是一部木刻本《大藏经》，可以称之为《百衲藏》。但出版佛经单行本与出版整部《大藏经》并不是一回事。近代，出版佛经（包括丛书）较多的书局、机构多达十多家，但它们所出版的佛经，都不足以构成一部有着内在体系的《大藏经》。为此，本书只介绍《频伽藏》和《普慧藏》，而不列《百衲藏》。

一、频伽藏

《频伽藏》，全称《频伽精舍校刊大藏经》。近代上海频伽精舍铅印。始刻于1909年，完成于1913年。发起人为频伽精舍（设在英人哈同的私家花园内）的主人罗迦陵（法名大纶）。主持者为镇江金山寺宗仰。参与者有余船愿、黎端甫等。

《频伽藏》是我国近代出版的第一部铅印本《大藏经》，以日本弘教书院编印的《缩刷藏》（又名《弘教藏》）为底本（略作取舍），以《嘉兴藏》、《龙藏》和各经坊单刻的善本为校本编成。全藏总计四十帙（帙号为“天”至“霜”），分为四百十四册（内含目录一册），收经一千九百十六部八千四百十六卷。其结构为：（一）大乘经，下分华严部、方等部、般若部、法华部、涅槃部等五大类，收四百五十三部。始《大方广佛华严经》，终《莲华面经》。（二）小乘经，收三百二十部。始《增一阿含经》，终《撰集百缘经》。（三）大乘律，收三



十部。始《梵网经》，终《菩萨五法忏悔文》。(四)小乘律，收七十二部。始《四分律》，终《佛说目连问戒律中五百轻重事》。(五)印度大乘宗经论，收九十三部。始《瑜伽师地论》，终《菩提行经》。(六)印度大乘释经论，收二十六部。始《十住毗婆沙论》，终《遗教经论》。(七)印度大乘诸论释，收十一部。始《瑜伽师地论释》，终《佛母般若波罗蜜多圆集要义释论》。(八)印度小乘论，收四十六部。始《佛说立世阿毗昙论》，终《部执异论》。(九)印度撰述杂部(附外道论、疑似经)，收六十三部。始《四十二章经》，终《大明仁孝皇后梦感佛说第一希有大功德经》(疑似经)。(十)秘密部，下分录内(日本檍山宝藏院刻本)、录外(日本丰山、檍山、灵运寺、高野山刻本)、知津(《阅藏知津》所录)三大类，收五百七十六部。始《受菩提心戒仪》，终《密咒圆因往生集》。(十一)支那撰述，下分经疏、论疏、忏悔、诸宗(又分三论宗、法相宗、华严宗、天台宗、净土宗、禅宗六目)、传记、纂集、护教、目录、音义、序赞诗歌十大类，收二百十三部。始《大方广佛华严经疏》，终《诸佛世尊如来菩萨尊者名称歌曲》。(十二)日本撰述，下分天台宗、真言宗、临济宗、曹洞宗、黄檗宗五大类，收十三部。始《显戒论》，终《融通圆门章》。

与底本《缩刷藏》相比，《频伽藏》一方面删去了《道宣律师感通录》、《辩正论》、《御制秘藏诠》、《御制逍遥咏》、《御制缘识》、《新集藏经音义随函录》、《玄应音义》、《慧苑音义》、《绍兴重雕大藏经》、《御制莲华轮回文偈颂》以及十五部日本撰述。另一方面，又将《缩刷藏》中作为附出的一些经典单独立目，如《佛顶最胜陀罗尼经》后附的《大纶金刚陀罗尼》、《传法正宗记》后附的《定祖图》、《禅宗永嘉集》后附的《证道歌》、《黄檗山断际禅师传心法要》后附的《宛陵录》等都分别立为两目。删、增两项相抵，《频伽藏》的收经总数仍与《缩刷藏》相同，为一千九百十六部。《缩刷藏》所收经典原有校勘记(排在每页的上方)，《频伽藏》在排印时，将它们都删去了，由



于排校上的疏误,正文中的错别字不少,这是在阅读时须留意的。

《频伽藏》为方册本(线装本)。正文用四号字体排印。每页四十行,折成正反两面,每面二十行,每行四十五字。每面有边框,折缝处刻有经名、页数。

《频伽藏》今存。我国的许多图书馆和寺院存有它的全藏。

《频伽藏》的总目名为《频伽精舍校刊大藏经总目》(一册),与全藏一起流通。它的特色在于,在每部经名的上方,依次标注其在清(《龙藏》)、明(《永乐北藏》)、元(《普宁藏》)、宋(《资福藏》)、丽(《再刻高丽藏》)等五种藏经版本中的函号,甚便查检。

二、普 慧 藏

《普慧藏》,全称《普慧大藏经》。近代上海普慧大藏经刊行会铅印。1943年开始编纂,计划是:翻译南传巴利文《大藏经》,校勘前代经本,搜采先前各藏所未载的重要典籍,1946年出版第一期单行本五十种(装订成八十二册)。其后因经费困难等原因自行中止。发起人为盛幼庵(法名普慧),编纂者有持松、芝峰、黄幼希、许圆照、范古农、李圆净等。刊行会会址初设于上海静安寺,后迁法藏寺。

《普慧藏》第一期所收的典籍有:《南传长部经典》(江炼百译)、《南传中部经典》(芝峰译)、《南传小部经典》(夏丐尊译)、《泰国大藏经小部经》(黄谨良译)、《发趣论》(范寄东译)、《大发趣论注》(同译)、《转法轮经》(岫庐译)、《三宝经》(法舫译)、《吉祥经》(同译)、《婆罗门正法经》(同译)、《南传大悲经》(同译)、《南传法句经》(了参译)、《南传大般涅槃经》(巴宙译)、《阿毗达磨摄义论》(法舫译)、《释氏六帖》(五代义楚撰)、《华严经疏论纂要》(清道需撰)等。其



中多数为南传巴利文佛典的首次汉译(有些是据日译本转译的),也有一些为各版藏经未载的罕见的中国佛教撰述。

《普慧藏》为方册本。每页十六行,每行四十一字。经文中或卷末刊有校注。

《普慧藏》今存。1946年,虚云、圆瑛等人发起刊行《民国增修大藏经》,曾将《普慧藏》第一期五十种作为该藏的第一期单行本予以重印。其纸型今存于南京的金陵刻经处,现已重印。

第七节 现代版

现代铅印或电脑排印出版的《大藏经》有:《中华大藏经》、《佛教大藏经》、《佛光大藏经》(电脑排印)、《大藏经补编》等。

一、中华大藏经

《中华大藏经》有两种名称相同、内容相异的版本。

(一) 大陆版《中华大藏经》 《中华大藏经》编辑局主编。1984年起陆续刊行,尚未出齐。分为正续两编,拟收佛典四千二百余种二万三千余卷。其中,正编以传今的《赵城藏》(即《金藏》)为底本影印,其缺失部分由《高丽藏》补足。此外,还将编入《房山石经》、《崇宁藏》、《毗卢藏》、《资福藏》、《磧砂藏》、《至元录》(取存目阙经的方式)、《普宁藏》、《洪武南藏》、《永乐南藏》、《永乐北藏》、《龙藏》、《高丽藏》中有千字文编号的各藏特有的一批经典;续编收录《房山石经》、《频伽藏》、《普慧藏》、《大正藏》、《嘉兴藏》中的《续藏》和《又续藏》、《卍续藏》中未被收入正编的那些经典。目前已出



版的是正编二百二十册中的前几十册。

(二) 台湾版《中华大藏经》 蔡运辰主编, 1956年起陆续刊行, 尚未出齐。分为正藏、续藏、译藏、总目录四大类。正藏, 拟收见于各版《大藏经》的经典(以宋版《碛砂藏》和《宋藏遗珍》为基础增补, 重复者去除); 续藏, 拟收历来未曾入藏的佛典; 译藏, 拟收译为外文的佛典; 总目录, 拟列本藏目录、基本目录、有关目录、参考目录四项。目前已出版的是正藏中的第一辑宋版佛典, 第二辑明版佛典。

二、佛教大藏经

《佛教大藏经》。广修编修。台湾佛教出版社 1977 年至 1983 年出版。全藏总计一百六十二册(另有《目录索引》一册), 分为正藏、续藏两大部分, 共收经二千六百四十三部一万一千零五十三卷。正藏, 以《频伽藏》为底本, 《大正藏》、《碛砂藏》、《嘉兴藏》、《卍正藏》、《卍续藏》, 以及由藏文、巴利文译出的佛典为增补编成; 续藏, 以《普慧大藏经》为底本, 并收绝版的经论注疏等编成。

三、佛光大藏经

《佛光大藏经》。星云法师监修, 《佛光大藏经》编修委员会主编。台湾佛光出版社于 1983 年起陆续出版发行, 尚未出齐。全藏分为十六藏: 阿含藏、般若藏、禅藏、净土藏、法华藏、华严藏、唯识藏、秘密藏、声闻藏、律藏、本缘藏、史传藏、图像藏、仪志藏、艺文藏、杂藏。目前已出版的是阿含藏(共十七册), 禅藏(五十一册)、



般若藏(四十二册)、净土藏(三十三册)。其中,阿含藏系以《高丽藏》为底本,《嘉兴藏》、《频伽藏》、《中华藏》、《卍正藏》、《大正藏》为校本,加以标点、分段、校勘、注释、解题而刊行,并附有综述性的专论、相关经典(南传巴利文经本、北传异译本等)的对照和其他索引。其余各藏底本及校本不一,集录各藏精华和近代名著。

四、大藏经补编

《大藏经补编》。蓝吉富主编。台湾华宇出版公司1986年出版。全书分为三十六册,共收录《大正藏》、《卍续藏》未收的佛典二百多种。有:《南传长部经典》(江炼百译)、《南传中部经典》(芝峰译)、《南传小部经典》(夏丐尊译)、《集量论略解》(法尊译)、《正理滴论》(王森译)、《菩提道次第广论》(法尊译)、《密宗道次第广论》(同译)、《西藏王臣护法记》(郭和卿译)、《藏逸经书标目》(密藏编)、《南朝寺考》(刘世珩著)、《古今图书集成》(选辑)、正史选辑、《禅林象器笈》(无著道忠著)、《律宗灯谱》(源谅著)、《元亨释书》(师炼著)、《三国佛法传通缘起》(凝然述)、《中华大藏经总目录》(蔡运辰编)等。其中,有巴利文、梵文、藏文佛典的汉译本,各版藏经未曾收录的海外孤本、敦煌遗书、四库珍本等。

第八节 高丽版

朝鲜(古代由高丽、百济、新罗三国组成)佛教和日本佛教同属北传佛教文化圈,两国的佛教都是由中国传入而后在本土扎根并发展起来的。因此,在古代乃至近代的相当长时间里,朝、日两国



使用的基本的佛经,和中国一样,同为汉文佛经。宋太宗端拱二年(998)和次年,宋朝应高丽成宗之请,分别向高丽赠送新印的雕版《大藏经》各一部,《开宝藏》初刻本由此传入高丽。真宗乾兴元年(1022),《开宝藏》的天禧修订本也传入高丽。辽道宗清宁九年(1063),在《开宝藏》的基础上增补而成的《契丹藏》又传入高丽。另外,高丽义天等人人宋求法,回国时带回了大批汉译佛经和著述。这就为高丽雕印汉文《大藏经》提供了样式和底本。高丽版的汉文《大藏经》主要有三种,它们是:《初刻高丽藏》、《高丽续藏经》、《再刻高丽藏》。另外,也有人提到高丽曾翻刻过《契丹藏》,因史料不足,阙而不论。

一、初刻高丽藏

《初刻高丽藏》,又名《初雕高丽藏》、《高丽藏初雕本》、《高丽藏初刻本》、《初刻丽藏》。高丽显宗为祈求佛佑,击退契丹入侵而敕令雕印。始刻于高丽显宗二年(1011),完成于文宗三十六年(1082)。主持者为崔士成。经版藏于岭南八公山符仁寺。高宗十九年(1232),蒙古入侵,经版被焚毁。

《初刻高丽藏》是以《开宝藏》初刻本为底本,并增入《续开元录》新编入藏经而编成的,全藏总计五百七十函,收经一千一百零六部五千九百二十四卷(函数和卷数据李圆净《历代汉文大藏经概述》。部卷据韩国金煥泰著、柳雪峰译《韩国佛教史概说》,社会科学文献出版社1993年3月第1版)。

《初刻高丽藏》为卷子本。每版二十三行,每行十四字。

《初刻高丽藏》全藏已佚,今仅存残本(据李圆净之说)。



二、高丽续藏经

《高丽续藏经》，又名《续刻高丽藏》、《续雕高丽藏》。高丽兴王寺雕印。始刻于高丽宣宗八年(1092)，完成于肃宗元年(1096)。发起人和主持者为文宗第四子义天。义天于宣宗二年(1085)入宋求法，参访高僧名德，研讨诸宗法要。次年返国，带回了求获的中国佛教经律论注疏等一千余卷。回国后任兴王寺住持，并奏请在寺内设置教藏都监，以收藏从宋、辽(契丹)、日本以及国内搜集到各种佛教著作(以章疏为主，兼及其他)。先编纂目录，随后依目录刊行这些未见于《开宝藏》的经律论注疏，这便是《高丽续藏经》。经版原存于兴王寺，高丽高宗十九年(1232)毁于蒙古兵火。

《高丽续藏经》共收佛教著述一千零八十六部。其中，经疏六百十九部，律疏一百四十五部，论疏二百十七部，其他(论著、纂集、史传等)一百零五部(以上据《佛光大辞典》)；一说，收典一千零十部四千零四十卷，其中，经疏五百六十一部二千五百八十六卷，律疏一百四十二部四百六十七卷，论疏三百零七部一千六百八十七卷(见《韩国佛教史概说》)。这些著作的作者多为中国僧俗，也有一些为高丽、日本僧俗。

《高丽续藏经》为卷子本。每版二十三行，每行二十字(有时为二十一字)。

《高丽续藏经》的总目名为《新编诸宗教藏总录》(三卷)，义天编。收入《大正藏》第五十五册。

《高丽续藏经》全藏已佚，仅有《大般涅槃经疏》卷十的残本见存于朝鲜松广寺。



三、再刻高丽藏

《再刻高丽藏》，又名《再雕高丽藏》、《高丽藏再雕本》、《高丽藏再刻本》、《再刻丽藏》、《丽藏》、《丽本》。高丽高宗为祈求佛佑，击退蒙古入侵而敕令雕印。始刻于高丽高宗二十三年(1236)，完成于高宗三十八年(1251)。主持人为相国李奎极。刻藏的地点在江华岛(高宗迁都于此)。经版初藏于禅源寺，朝鲜太祖七年(1398)移存支天寺，次年再移海印寺(今韩国庆尚北道伽耶山海印寺)，至今仍存。

《再刻高丽藏》是以《初刻高丽藏》为底本，《契丹藏》和《高丽续藏经》为补充和校本编成的。全藏总计六百三十九函(函号为“天”至“洞”)，收经一千五百二十四部(据该藏目录，一说实际为一千五百十七部)六千五百八十九卷(据日本《缘山三大藏总目录》所说)。其结构为：(一)《开元释教录略出》所录入藏经，始《大般若经》，终《集诸经礼忏仪》，共一千零九十四部(较《略出》有增加)。(二)北宋太平兴国七年(982)至咸平二年(999)新译经，始《大乘庄严宝经》，终《大教王经》，共一百八十八部。(三)《新集藏经音义随函录》等著述，共五部。(四)《续开元录》所录入藏经，始《四十华严》，终《贞元新定释教目录》，共一百四十部。(五)《高丽国新雕大藏校正别录》、《佛名经》等著译，共五部。(六)北宋咸平三年(1000)以后新译经及拾遗编入，始《法印经》，终《一切经音义》，共九十二部。

《再刻高丽藏》为方册本。每面二十三行，每行十四字。

《再刻高丽藏》的总目名为《大藏目录》(上中下三卷)，收入日本编的《法宝总目录》(第二册)。



《再刻高丽藏》今存。它是日本《缩刷藏》、《大正藏》所用的底本(日本东京增上寺藏本)。近年,韩国利用海印寺今存的八万一千余块经版(每块经版的正反面均刻有经文)予以重印,传行邻国。由于海印寺版已经后世补雕,故在收经方面与《大藏目录》所载略有出入。台湾新文丰出版公司出版的《高丽大藏经》(即《再刻高丽藏》)的影印本,共计收经一千五百十三部六千八百零五卷。分为四十八册。其中前四十二册为正藏,第四十三册至第四十七册为补遗,第四十八册为总目录、解题索引。由于《再刻高丽藏》校订严密,故学术界认为,它是汉文《大藏经》中最精审的一个版本。

第九节 日本版

汉文佛经,最初是在我国南北朝时的梁代,由朝鲜的百济国间接传入日本的。日本钦明天皇七年(538),百济国的圣明王进献佛像、幡盖、经论,并上表赞颂弘扬佛教的功德,此年既为佛教传入日本之始,也是汉文佛经传入日本之始(据日本《上宫圣德法王帝说》、《元兴寺伽蓝缘起并流记资财帐》。《日本书纪》作钦明天皇十三年)。推古天皇十五年(600),摄政的圣德太子派小野妹子为使,赴隋通好。次年,又派留学生四人和学问僧四人入隋学习,以此为启端,汉文佛经又随着中日两国文化交流的发展,大量地、直接地从中国传到日本。特别是唐代,中日佛教文化交流最为频繁,传到日本的唐代写本佛经的数量也最多。据记载,在华留学十八年,于唐玄宗开元二十三年(735)回国的日僧玄昉,就携回汉文佛典五千余卷,约当于《开元释教录·入藏录》所录的全部藏经。其后,最澄、空海、圆行、常晓、圆仁、惠运、圆珍、宗睿“入唐八大家”,相继来华求法巡礼,并带回了在各地求获的写本经论章疏总计一千八百多

部三千二百多卷(上述八人每人都编有一部《请来目录》,今存)。

与此同时,日本国内也对写本汉文《大藏经》组织传抄流通。圣武天皇天平十一年(739),日本东大寺依敕抄《开元释教录》所录入藏经总计五千零四十八卷。淳仁天皇天平宝字二年(758),东渡日本的中国高僧鉴真也奉敕率众抄录《开元录》入藏经全部。其后,“嵯川天皇嘉保三年三月十八日,令僧俗一万人,一日写一切经。”“顺德天皇天历元年四月二十三日,以一万五千僧一日写一切经。”(见日本弘教书院《缩印大藏经缘起》)也就是说,一天之内就抄成一部汉文《大藏经》。

及至宋代,木刻本汉文《大藏经》也开始传到日本。在宋参学十八年,于北宋雍熙元年(982)回国的日僧裔然带回了宋太宗赐予的新雕的《开宝藏》一部;巡礼浙江天台山、阿育王山,于南宋乾道五年(1169)回国的重源,带回了宋版《大藏经》一部(可能是《圆觉藏》);在宋参学十五年,于南宋绍定元年(1228)回国的净业,也带回宋版《大藏经》一部(可能是《毗卢藏》)。

其后,日本也开始雕印汉文《大藏经》。相传,嵯川天皇康和四年(1101),曾刻一切经,为日本木刻汉文《大藏经》之始(见日本《缩印大藏经缘起》)。但其本不存,详情无考。宇多天皇弘安十年(1287),相州灵山寺也刻过一切经(有的书上称之为《弘安藏》),但仅刻成《观无量寿经》、《传法正宗记》等少量单行本,尚未完成全藏。今存的木刻本或排印本(用木刻活字或铅字排印)汉文《大藏经》主要有:《天海藏》、《黄檗藏》、《弘教藏》、《卍正藏》、《卍续藏》、《大正藏》。



一、天 海 藏

《天海藏》，又名《东睿山藏》、《宽永寺版》。日本东睿山宽永寺用木活字排印。明正天皇宽永十四年(1637)至后光明天皇庆安元年(1648)刊行。发起人为德川家光。主持者为僧正(僧团领袖)天海。

《天海藏》是日本第一部活字版汉文《大藏经》。以南宋版《资福藏》为底本，元版《普宁藏》为补充编成。全藏总计六百六十五函(函号为“天”至“税”)，收经一千四百五十三部六千三百二十三卷。

《天海藏》为梵夹本。每面六行，每行十七字。

《天海藏》的总目名为《日本武州江户东睿山宽永寺一切经新刊印目录》(五卷)。收入日本编的《法宝总目录》(第二册)。但目录中所编的全藏函号为“天”至“最”，共计五百五十九函，收经一千四百四十九部(据编号统计。一说实际为一千四百五十一部)。此中疑有误差。

《天海藏》今存。日本宽永寺存有它的全藏。

二、黄 檗 藏

《黄檗藏》，又名《铁眼藏》。日本山城州宇治郡黄檗山万福寺宝藏禅院劝募雕印。灵元天皇宽文九年(1669)至天和元年(1681)刊行。发起人和主持者为该院铁眼道光禅师。

《黄檗藏》是木刻版汉文《大藏经》。以《嘉兴藏》正藏为底本，增入日本《铁眼语录》、《宝洲语录》等编成。全藏总计七百三十四

函,装订成二千一百零五册,共收经一千六百十八部七千三百三十四卷。由于《嘉兴藏》正藏原本错讹之处颇多,据此复刻的《黄檗藏》依旧未改,故日本宝永三年(1706)至宝永七年(1710)京都狮子谷法然院忍澁招集同志者十余人,据《再刻高丽藏》对《黄檗藏》加以校订,相异之处改从《丽藏》。文政九年(1826)至天保七年(1836),越前再生北郡丝生乡净胜寺顺惠,也用《再刻高丽藏》对校《黄檗藏》,勘正了其中的错讹。

《黄檗藏》为方册本。其版式与《嘉兴藏》正藏相同。

《黄檗藏》今存。其经版四万八千二百余块见藏于日本黄檗山万福寺。

三、弘教藏

《弘教藏》,又名《缩刷藏》、《缩刷藏经》、《缩刻藏》、《大日本校订缩刻大藏经》。日本东京弘教书院编。明治十三年(1880)至明治十八年(1885)刊行。发起人和主持者为岛田蕃根、福田行诚等。

《弘教藏》是铅印本汉文《大藏经》。以东京增上寺所藏的《再刻高丽藏》为底本,南宋《资福藏》、元代《普宁藏》、明代《嘉兴藏》为校本,并参照《阅藏知津》的门类重新予以分类编成。全藏分为十二大类:大乘经、小乘经、大乘律、小乘律(附疑似杂伪律)、印度大乘宗经论、印度大乘释经论、印度大乘诸论释、印度小乘论、印度撰述杂部(附外道论、疑伪经)、秘密部(下分录内、录外、《知津》三类)、支那撰述(下分经疏部、论疏部、忏悔部、诸宗部、传记部、纂集部、护教部、目录部、音义部、序赞诗歌部十类,其中,“诸宗部”又分三论宗、法相宗、华严宗、天台宗、净土宗、禅宗六项);日本撰述(下分天台宗、真言宗、净土宗、临济宗、曹洞宗、黄檗宗、真宗、日莲宗、



时宗、融通念佛宗十项)。共计四十帙(帙号为“天”至“霜”),装订成四百十八册,收经一千九百十六部八千五百三十八卷(不包括目录)。

《弘教藏》为方册本线装书。正文用五号字体排印,有句读。每面二十行,每行四十五字。每页的上方排有校勘记,记载不同版本的文字异同,用线条与正文隔开(上栏短、下栏长)。

《弘教藏》的总目名为《大日本校订缩刻大藏经目录》(一卷),收入日本编的《法宝总目录》(第二册)。

《弘教藏》今存。日本昭和十年(1935),铃木大拙等曾对《弘教藏》加以影印,题名为《昭和再订大日本大藏经》(略称《昭和再订缩刷藏》)。并对《弘教藏》中错讹加以订正,编成《大日本校订大藏经正误》十一卷(今存稿本)。

四、卍 正 藏

《卍正藏》,又名《卍正藏经》、《卍字大藏经》、《大日本校订藏经》。日本京都藏经书院编。明治三十五年(1902)至明治三十八年(1905)刊行。发起人和主持者为滨田竹坡、米田无静等。

《卍正藏》是铅印本汉文《大藏经》。以京都狮子谷法然院忍濲用《再刻高丽藏》校订过的《黄檗藏》为底本,相异之处(经名、经文、题记、音释)改从《丽藏》排印。全藏总计三十七套三百五十七册。其中,正文三十六套三百五十五册(前三十五套为每套十册,末一套为五册),目录一套二册,收经一千六百二十二部(据目录。一说实际为一千六百二十五部)七千零八十二卷(一说六千九百九十二卷)。

《卍正藏》为方册本线装书。正文用四号字体排印,有句读。



每面分上下栏,每栏二十行,每行二十二字。

《卍正藏》的总目名为《大日本校订藏经目录》(一卷),收入日本编的《法宝总目录》(第二册)。

《卍正藏》今存。台湾新文丰出版公司出版的《卍正藏经》即是它的影印本,作七十册(其中目录一册)。

五、卍续藏

《卍续藏》,又名《卍续藏经》、《大日本续藏经》、《续藏经》。日本京都藏经书院编。明治三十八年(1905)至大正元年(1912)刊行。发起人和主持者为前田慧云、中野达慧。

《卍续藏》是《卍正藏》的续编。所收多为南北朝至清代佛教撰述的珍籍要典,其中有不少是我国国内久佚的绝版孤本。全藏分为两编一百五十套,每编各附补遗,总计收经一千六百五十九部七千一百四十三卷。(一)一编,九十五套八百六十二部。其中,正编(第一套至第八十七套前部分)收经七百三十四部,包括印度撰述(下分经部、律部、论集部、密经仪轨部四项)一百八十三部和支那撰述(下分大小乘释经部、大小乘释律部、大小乘释论部三项)五百五十一部。补遗(第八十七套后部分至第九十五套)收经一百二十八部,包括印度撰述(经部)十三部和支那撰述(下分大小乘释经部、大小乘释律部、大小乘释论部、诸宗著述部、礼忏部五项)一百十五部。(二)二编,五十五套七百九十七部。其中,正编全为支那撰述,包括甲编三十二套(不署“甲”字)和乙编二十三套(署“乙”字),每套皆五册。甲编(第一套至第三十二套),下分三论宗著述部、法相宗著述部、天台宗著述部、华严宗著述部、真言宗著述部、戒律宗著述部、净土宗著述部、禅宗著述部、禅宗语录通集部、禅宗



语录别集部十项,收经四百七十三部。乙编(乙第一套至乙第二十三套前部分),下分礼忏部、史传部二项,收经二百零七部。补遗(乙第二十三套后部分)包括印度撰述(经部)十一部和支那撰述(下分大小乘释经部、诸宗著述部二项)六部。

《卍续藏》为方册本线装书。正文用四号字体排印。每面分上下栏,每栏二十行,每行二十二字。

《卍续藏》的总目名为《大日本续藏经目录》(四卷),收入日本编的《法宝总目录》(第二册)。

《卍续藏》今存。1923年,上海商务印书馆涵芬楼曾以《续藏经》为题影印了五百部。近世,台湾新文丰出版公司出版的《卍续藏经》也是它的影印本,作一百五十一册(其中目录一册)。

六、大 正 藏

《大正藏》,全称《大正新修大藏经》。日本东京大正一切经刊行会编。大正十三年(1924)至昭和九年(1934)刊行。发起人和主持者为高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙等。

《大正藏》是近代以来流传最广、使用最为普遍的铅印本汉文《大藏经》。以《再刻高丽藏》为主要底本,其他各版藏经及抄本为补充,采用诸版对校及新的分类法编成。全藏分为正编(又称正藏)、续编(又称续藏)、图像、总目录四部分,总计一百册,收经三千四百九十三部一万三千五百二十卷。(一)正编(第一册至第五十五册),主要收录汉译经律论和中国佛教著述。底本为东京增上寺所藏的《再刻高丽藏》以及一些古写本、古刊本,校本为同寺所藏的宋本(《资福藏》)、元本(《普宁藏》)、明本(《嘉兴藏》)以及正仓院藏经、敦煌写本、巴利文佛经、梵文佛经。共收经二千二百七十六部



九千零四十一卷。下分二十四大类:阿含部、本缘部、般若部、法华部、华严部、宝积部、涅槃部、大集部、经集部、密教部、律部、释经论部、毗昙部、中观部、瑜伽部、论集部、经疏部、律疏、论疏部、诸宗部、史传部、事汇部、外教部、目录部。(二)续编(第五十六册至第八十五册),主要收录日本佛教撰述,兼及敦煌、日本所传的古逸经、疑似(疑似)经。共收经七百七十七部二千九百二十九卷。下分七大类:续经疏部、续律疏部、续论疏部、续诸宗部、悉昙部(以上均为日本佛教撰述)、古逸部、疑似部。(三)图像(另编十二册),收录日本各寺院收藏的各种佛教图像(以密教图像为多)。共计三百六十三部一千三百四十五卷。(四)总目录(名为《法宝总目录》,另编三册),收录《大正藏》总目录、一览、勘同目录、著译目录、索引目录以及中国、日本的各种汉文《大藏经》目录。共计七十七部二百零五卷。

《大正藏》为现代精装本。正文用五号字体排印。每页分上、中、下三栏,每栏二十九行,每行约十七字。行文中间有句读。每页下栏之下附有校勘记。

由于各版汉文《大藏经》收录的经本,基本上都是用古文写成的,大多不分段、无标点,再加上佛教术语的艰涩难懂,这给阅读和使用带来了种种困难。因此,整理和出版依照新的分类法编制的校点本《大藏经》,将是汉文《大藏经》发展的总趋势。



中国佛教 百科全书

赖永海 主编

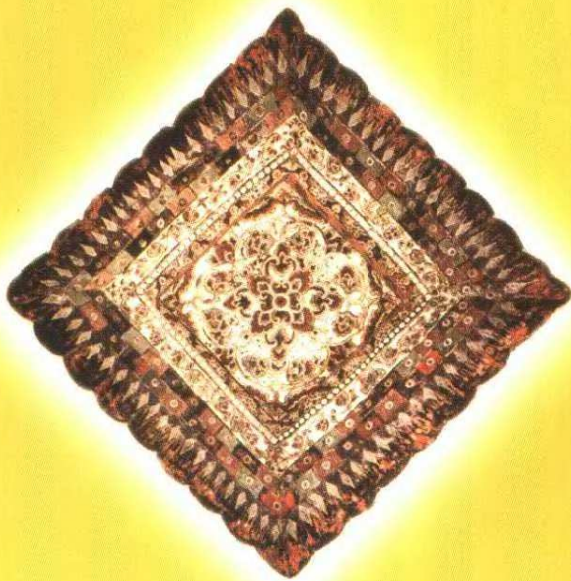
教义卷
人物卷

上海古籍出版社



中国佛教百科全书

国防大学 2



教义卷 人物卷

业露华 董群 著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·教义、人物卷 / 业露华,董群著.
上海:上海古籍出版社,2000.12
ISBN 7—5325—2865—0

I. 中... II. ①业... ②董... III. ①佛教—百科全书②佛教—教义—中国—百科全书③佛教徒—中国
IV. B94-61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 59677 号

中国佛教百科全书

教义·人物卷

业露华 董群 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 14.625 插页 5 字数 351,000

2000 年 12 月第 1 版 2000 年 12 月第 1 次印刷

印数:1—6,000

ISBN 7—5325—2865—0

B·328 定价:30.30 元

《中国佛教百科全书》编辑委员会

(按姓氏笔画为序)

主 编	赖永海				
副 主 编	刘迎胜	莫励锋	徐小跃		
编辑委员	王雷泉	业露华	刘迎胜	张宏生	张晓敏
	吴为山	李书有	李向平	陈士强	罗 颢
	洪修平	徐小跃	莫励锋	麻天祥	董 群
	赖永海	潘桂明			

组编单位 南京大学中华文化研究院
南京大学宗教学系

策划编辑 张晓敏

责任编辑 王 纯 江建忠 吕 健 罗 颢 郑明宝

编 审 史良昭 汪贤度 李剑雄

统 筹 罗 颢

美术编辑 速泰熙

总 序

佛法广大,号称八万四千法门;经典浩瀚,总有三藏十二部之众。这是一份极可宝贵的人类遗产和精神财富。随着人们对其宗教、文化乃至社会价值认识的不断深入,时下学佛者日多。然而,面对八万四千法门,究竟应该从何而入?浩如烟海的经典宝藏,又如何才能真正做到开卷有益?初学有得者,怎样才能循序渐进、更上一层楼?素有研究者,又如何广开思路、进一步发掘佛教的文化、社会价值,为净化人的心灵、创建时代的精神文明做贡献?凡此种种,《中国佛教百科全书》将试图做出力所能及的努力。

佛教经典浩繁、义理精深,《经典卷》对所有重要佛教经典的结集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍与评释,让你一目了然,阅藏知津;《教义卷》则对整个佛教基本教义的形成、思想意蕴和哲学内涵等分门别类地进行了深入浅出的阐释与评述,使人们对佛教义理的思想内容和哲学意蕴有一个较为全面、清晰的了解。

佛教源远流长,宗派繁多,《历史卷》对佛教传入中国后的历史发展及这种发展的社会历史根据、思想文化背景等进行了线条清晰而又资料翔实的梳理与剖析,以有限的篇幅展现了中国佛教的历史衍变和发展大势;《宗派卷》则对中国佛教史上从魏晋南北朝般若学的“六家七宗”到隋唐佛教的四大宗教各自的思想渊源、学

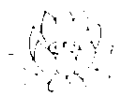


术传承、基本义理以及各派之间的相互联系及此消彼长等,进行了颇为深入的论述与辨析,一展隋唐佛学盛世之风采。

中国佛教,自汉魏至明清,高僧辈出,代有其人,《人物卷》对中国佛教史上较著名大德高僧之生平活动、思想特质、译经弘法、道行德操等的报道,既客观公允,又深入具体,从一个侧面反映了中国佛教发展的历史风貌。中国佛教的制度仪轨,有些承续于印度佛教,有些则颇具中国特色,史称“马祖创丛林,百丈立清规”,说明中国佛教的寺院制度和礼仪清规多有本土僧人的创造,《仪轨卷》对中国佛教的寺院殿堂、教职教制、节日礼仪乃至罗汉诸天等都有较详尽具体的介绍与述评,借此可以一窥汉化佛教的制度仪轨和寺院生活。

中国佛教的另一个重要特点,就是受中国传统文化的影响逐渐走上中国化的道路,隋唐以降,中国化的佛教又反过来对中国传统文化产生巨大的影响,此中尤以禅与传统诗书画的结合进而演化为禅诗、禅画表现最为突出,《诗偈卷》精选了近二百篇的诗词偈句,既深入地剖析了这些诗篇的文学意韵,又着重揭示其中所蕴涵的佛理禅趣,并且通过比较分析的方法,探讨了禅与中国古代诗歌之间的相互渗透和相互影响,使人们确实地看到,禅与古代诗歌的关系,正如古人所说的:“不懂得禅,不足以论诗。”《书画卷》则采取个案分析与历史叙述相结合的方法,较深入地揭示出佛理禅趣与中国古代书画的相互关系。一方面,僧人禅师常常染指书画,另一方面,书画家也多涉足佛教,一方面,佛理禅趣大量融入书画之中,另一方面,书坛画苑处处流露出禅机佛意,中国古代书画的历史发展,确实与中国佛教思想的演变遥相呼应、息息相关。

佛教艺术是中国佛教文化的一个重要组成部分,此中尤以佛教建筑、佛教雕塑以及佛教对中国古代建筑、雕塑艺术的影响,值得人们进行深入的探讨和发掘。《雕塑卷》对佛教雕塑艺术的传



人、流变及其形成中国特色的发展道路、对佛教雕塑的造型、装璜乃至石窟艺术中之彩塑、壁画等,都进行颇为深入、详尽的介绍、剖析与论述,较系统地再现了中国佛教雕塑艺术的全貌。《建筑卷》则对中国佛教建筑之历史发展、各派佛教寺院之布局、各种佛教殿堂之结构及其特征乃至典型之佛教建筑如寺塔、经幢等,都进行较全面甚至颇为专业性的介绍和评析,不仅对于人们了解历史上的佛教建筑,而且对于日后的寺院、殿堂的构建等,都有一定的借鉴意义。中国古来有“天下名山僧占多”的说法,历史上的名胜古迹多与佛教有联系,中国佛教的发展也常与寺院之变迁相关联,《名山名寺卷》除了对中国佛教四大名山进行由点到面的详细介绍外,还收录了全国著名寺院数百个,并对其地理位置和人文景观、创寺高僧和宗派特色、历史沿革和现存规模等都进行较为具体的介绍与点评,举凡“到此一游”者,既可一览祖国的名山宝刹、风景名胜,又能从一个侧面窥探中国佛教的此消彼长和迁流演变。

《中国佛教百科全书》凡十一卷,总约三百万字,从经典、教义、人物、历史、宗派、仪轨、诗偈、书画、雕塑、建筑、名山名寺等十一个方面,较全面系统地再现了中国佛教及中国佛教文化的总体面貌及其历史发展,其中,既有基本知识的介绍,又有主要义理的阐释;既有历史发展的概述,又有个案的深入剖析;既有宗教意义的阐发,又有文化价值的揭示。就编撰者的主观愿望说,力图把通俗性与学术性较好地统一起来,使《全书》既是初学者登门入室之阶梯,对佛学研究者又具有较高的参考价值。当然,由于编撰者的学力识见等多有局限,书中之错讹偏颇在所难免,凡此,均俟之于方家大德的赐正、教示。

赖永海

业露华，1952年生于上海，1978年毕业于华东师范大学历史系，1981年毕业于中国社会科学院研究生院宗教学系，获哲学硕士学位，现任上海社会科学院宗教所所长。著有《中国佛教伦理思想》、《佛教历史百问》、《弥勒经释译》、《安乐集释译》等。

董群，1961年生，江苏宜兴人。1993年毕业于中国人民大学哲学系，获哲学博士学位，现为东南大学副教授。著有《祖师禅》、《禅宗伦理》、《融合的佛教》、《法华经释译》、《从容录释译》等。

赖永海,1949年生,福建平和人,哲学博士,现为南京大学教授,南京大学中华文化研究院院长。主要著作有《中国佛性论》、《中国佛教文化论》、《佛道诗禅》、《佛学与儒学》、《湛然》、《维摩诘经释译》、《楞伽经释译》、《高僧传释译》等,1991年被国务院学位委员会和国家教委评为“在工作中做出突出贡献的中国博士”,1993年被国务院学位委员会评为博士生导师。

目 录

总序.....	1
---------	---

教 义 卷

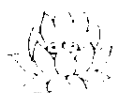
第一章 初转法轮——四谛、十二因缘	3
一 四种真实的道理——“四谛”	3
二 通往觉悟之路——三十七道品	15
三 八种正确的修行方法——八正道	22
四 人生因果之诸环节——十二因缘	29
第二章 因果论——佛教教义的理论基础	41
一 万物存在和发展的基本规律	41
二 四缘	43
三 六因	45
四 十因	48
五 五果	51
第三章 业报轮回——佛教报应说的依据	54
一 业报轮回说的主要内容及其伦理意义	55
二 业的类别区分	57



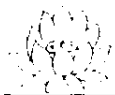
第四章 宇宙观——时间和空间	63
一 无始无终的时间循环	64
二 无边无际的空间世界	70
三 三界六道	71
第五章 三科——对物质和精神现象的概括	83
一 五蕴	83
二 十二处	91
三 十八界	98
第六章 五位百法——佛教对世界万有的分析	99
一 小乘佛教的五位七十五法	100
二 大乘唯识学派的五位百法	104

人物卷

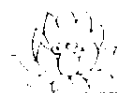
一 小乘佛经的首译者安世高	147
二 大乘佛经的首译者支娄迦讖	151
三 西行求法的第一人朱士行	154
四 劝帝护法的神异僧佛图澄	158
五 倡导格义的竺法雅	161
六 本无宗的道安	165
七 庐山僧团领袖慧远	170
八 即色宗的支道林	174
九 传译空宗经典的译经大家鸠摩罗什	178
十 解空第一的僧肇	183
十一 求法高僧法显	189
十二 孤明先发竺道生	194



十三	传译大本《涅槃经》的昙无讖	198
十四	护法皇帝萧衍	202
十五	译介大乘有宗经典的真谛	206
十六	净土宗的奠基人昙鸾	210
十七	禅宗初祖菩提达摩	214
十八	天台宗创始人智顓	218
十九	中兴天台的湛然	223
二十	三论宗创始人吉藏	227
二十一	三阶教创始人信行	232
二十二	倡导持名念佛的道绰	236
二十三	净土宗实际创始人善导	240
二十四	法相宗创始人玄奘	245
二十五	弘扬玄奘思想的窥基	251
二十六	华严宗创始人法藏	257
二十七	恢复华严正统的澄观	263
二十八	倡导华严禅的宗密	267
二十九	南山律师道宣	272
三十	东渡日本传法的律师鉴真	276
三十一	东塔律师怀素	280
三十二	传译根本说一切有部律典的义净	284
三十三	牛头宗创始人法融	288
三十四	禅宗北宗创始人神秀	292
三十五	禅宗南宗创始人慧能	296
三十六	为慧能争正统的神会	300
三十七	开洪州宗风的道一	305
三十八	创制禅林清规的怀海	309
三十九	沩仰宗开创者之一灵祐	313



四十	开创临济宗的义玄	317
四十一	石头宗主希迁	321
四十二	曹洞宗创始人之一良价	325
四十三	云门宗创始人文偃	329
四十四	开创法眼宗的文益	333
四十五	传授胎藏界密法的善无畏	337
四十六	传授金刚界密法的金刚智	342
四十七	大兴密宗的不空	346
四十八	僧中科学家一行	351
四十九	护法沙门法琳	356
五十	弘扬禅教合一论的延寿	360
五十一	宣传儒释一致的契嵩	364
五十二	临济宗黄龙派创始人慧南	369
五十三	临济宗杨岐派创始人方会	373
五十四	转变禅风的克勤	377
五十五	倡导默照禅的正觉	382
五十六	提倡看话禅的宗杲	386
五十七	天台山家派知礼	390
五十八	天台山外派智圆	394
五十九	元朝首任帝师帕思巴	398
六十	国初第一宗师梵琦	402
六十一	藏传佛教格鲁派创始人宗喀巴	406
六十二	明末四大高僧之株宏	411
六十三	明末四大高僧之真可	415
六十四	明末四大高僧之德清	420
六十五	明末四大高僧之智旭	426
六十六	复兴近代佛教的杨文会	431



六十七 枯木白骨的诗僧敬安·····	436
六十八 重兴唯识的欧阳竟无·····	441
六十九 全面革新佛教的太虚·····	446
七十 中兴南山宗的弘一·····	451

教 义 卷

原书空白页

第一章 初转法轮——四谛、十二因缘

相传佛陀释迦牟尼在菩提树下成道，所悟的内容就是“四谛”和“十二因缘”。释尊在鹿野苑“初转法轮”，对五比丘所说的佛法也是“四谛”和“十二因缘”。此后，释尊在各种场合又多次宣说“四谛”和“十二因缘”，因此“四谛”和“十二因缘”就是佛教最基本的教义。后来，随着佛教的发展，佛教教义学说也有很大发展变化，但都是在这些基本教义基础上发展起来的。而且，尽管大小乘佛教各派学说有所不同，但对于此基本教义，佛教各派都是承认的。因此，要弄清楚佛教的教义学说，必须先理解和掌握这些基本教义。

一 四种真实的道理——“四谛”

所谓“谛”，即“真理”之意。佛教中经常用这个词来表示真理的意思，如“真谛”、“俗谛”等即是。真谛即是指“真正的真理”、“真实的真理”，也就是指佛教的宗教真理；俗谛是指“世俗的真理”，即一般世俗众生所认为事物的真理，佛教认为这是一种虚幻的，或者说是一种不彻底的真理。

“四谛”的意思就是“四种真实的真理”，这四种真实的真理就是指“苦、集、灭、道”四者。“云何为四？谓苦圣谛，苦集、苦灭、苦



灭道圣谛”(《中阿含经分别圣谛经》)。此四者,实为佛教最基本教义,相传佛陀成道后,在鹿野苑初次宣说佛法,就为弟子反复多次讲了此四谛之理。如《杂阿含经》卷十五中说:“如是我闻,一时,佛住波罗奈国仙人住处鹿野苑中。尔时,世尊告诸比丘:若善男子正信、非家、出家学道,彼一切所应当知四圣谛法。何等为四?谓知苦圣谛、知苦集圣谛、知苦灭圣谛、知苦灭道圣谛。是故,比丘,於四圣谛未无间等者,当勤方便,修无间等。如此章句,一切四圣谛经,应当具说。”

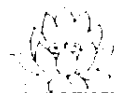
苦谛

“苦谛”是指人生的各种痛苦。

在佛教中,所谓苦,是指一切逼迫身心的烦恼。如《佛地经》中说:“逼恼身心名苦。”因此,按佛教的解释,在现实生活中,苦是一种广泛存在的现象,是任何人也摆脱不了的。佛教修行的最终目标就是要解脱苦对众生身心的逼迫,佛教的所有教义理论,也都是围绕着探究人生为什么会受此苦,以及如何来解脱苦而展开的。因此关于“苦”的教义学说,在佛教教义中有着非常重要的地位。在佛教基本教义“四谛”中,第一个就是“苦谛”。佛教认为,只有明白了人生是苦,才能进一步追寻受苦的原因以及如何才能解脱苦的方法,因此,可以说,关于苦的理论学说是佛教所有教义学说的根本出发点。

佛教认为,在世俗社会中,人生的一切,就其本质而言,都是痛苦的。这是佛教对社会和人生所作的价值判断。佛教认为人的一生,从出生到死亡,充满着各种痛苦和烦恼。这些痛苦和烦恼可以从多种角度,多层次地进行概括分析,佛教经典中有所谓二苦、三苦、五苦、八苦、十苦、五十五苦、甚至一百十苦等各种说法。

二苦即内苦和外苦。由自己身心所引起的各种痛苦和烦恼,



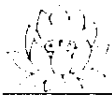
称为内苦；由客观外界各种因素而引起的痛苦，称为外苦。《大智度论》卷十九中说：“内苦名老病死等，外苦名刀杖寒热饥渴等。有此身故有是苦。”再进一步分析，内苦还可分为二：由各种疾病等引起的，使人在生理上承受的痛苦，称为身苦；由忧愁、嫉妒等情绪方面的因素引起的，使人在心理上产生的痛苦和烦恼，是为心苦。同样，外苦也可分为二种，一者是由社会原因引起的，如遇盗贼逼迫，或因受战乱等之害而引起痛苦；二者是由自然原因，如风雨寒暑或其他自然灾害等原因造成的痛苦。

二 苦	内 苦	身苦——由疾病引起的众生生理方面的痛苦 心苦——由生理和心理原因引起的各种烦恼痛苦
	外 苦	由社会原因造成的痛苦 由自然原因造成的痛苦

三苦，是从有情个体对苦的承受感觉而进行分析来加以区分的。佛教认为，有情众生普遍是喜乐厌苦。众生贪恋此身，必是因身有所乐。人的主观情感作用于客观环境，产生种种感觉。这些感觉大致而言，可分为三大类，佛教称之为三种“受”。这三种受即“苦受”、“乐受”和“不苦不乐受”。《大智度论》卷十九中说：“从内六情，外六尘，和合故生六种识。六种识中，生三种受：苦受、乐受、不苦不乐受。是乐受一切众生所欲，苦受一切众生所不欲，不苦不乐受不取不弃。”由此三种受而说三种苦相，即苦苦，坏苦和行苦。

1) 苦苦：由造成痛苦的客观外界因素作用于人的身心，使得众生身心产生痛苦的感觉，这就是所谓苦苦。佛教认为，一切有漏法（指能导致有情众生流转于生死转回的一切法），都属苦苦。

2) 坏苦：坏苦是和乐受相关而说的。如果说苦苦比较容易被人理解和接受的话，坏苦则相对而言不太容易为人理解。佛教认为，众生从本性而言，都是喜乐厌苦，愿意随顺乐的环境和乐的感

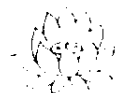


受。但凡夫所谓“乐”，并不是真实的乐，佛教看来这是一种虚妄、愚惑的认识，是应当舍弃的。为什么这样说呢，按《大智度论》解释，所谓乐，是与苦相对而言，相比较而得的一种感觉。譬如说，一个判了死刑的人，如果遇上大赦或减免，允许以刑罚代死，那么他一定会感到十分欢喜。刑罚本来是苦事，但因可以代替死罪，所以也会使他感到是乐。由此可见，苦和乐是相比较而言，相对于大苦来讲，小苦也是乐。另外，世俗所谓乐，本是“无常”，无常就其本质而言，实际上也是苦。众生贪著于“乐”，却不知这种“乐”不是真实的乐，不是长久的乐，一旦能够产生乐的客观条件和主观因素发生变化，就会产生许多烦恼，也就成为坏苦。《大智度论》说：“行者观是乐受，以实知之，无有乐也。但有众苦。何以故？乐名实乐，无有颠倒，一切世间乐受，皆从颠倒，此无有实者。”

3) 行苦：与不苦不乐受相应。佛教认为一切有为法，即世间一切处于相互关系状态中的物质和精神现象，时时刻刻迁流变动，时时刻刻都在发生着生灭变化。这也就是无常，是不安稳，而无常和不安稳就是苦，这称为行苦。行苦遍于世间一切有为法，即遍于世间一切物质和精神现象，因此行苦中也包含着苦苦和坏苦两者。

三 种 受	三 苦
苦 受	苦 苦
乐 受	乐 苦
不苦不乐受	行 苦

四苦即生、老、病、死四者。这是佛教对世界一切生命现象的认识概括，也可说是佛教对人生的价值判断。佛教认为有生必有死，所以生本身就包含了苦的根源。众生大多贪生怕死，殊不知生就是死的开始，随着生命的增长，从另一种意义上来讲，也是向死亡的接近。而且在生命过程中，生本身就是各种痛苦存在的依据，



生是各种苦的载体,所以生本身就是苦。从佛教因果轮回的学说看,生是新一轮轮回的开始,生命轮回无止境,烦恼和痛苦也就无止境,要想不死,必须无生。至于老、病、死三者为苦,这是很容易理解的。

五苦:以上述四苦合为一,即生老病死苦,其余四者是爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五阴盛苦。生老病死是人的生理现象,因此这是一种生理上的痛苦,而爱别离、怨憎会和求不得,则是一些心理现象,由此而带来的是心理上的痛苦。

八苦:这是佛教经典中最常见的说法之一。其实八苦也就是上述五苦的分合。上述五苦中将生、老、病、死合为一苦,在八苦中就将其各各分析,成为四苦,再加上爱别离、怨憎会、求不得和五阴盛,就成为八苦。《涅槃经》中说:“八相为苦,所谓生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五盛阴苦。”八苦是佛教对人的生命现象进行种种分析而得出的结论,是佛教人生观和生命价值观的基础。佛教说此种种苦相,主要是为了让众生了解生命的生死流转,使众生对生死产生厌离,以求解脱之心。因此这是佛教基本学说之一。

说生苦,这是因为生是死的开端,生命的发展,就是不断接近死亡的过程。这儿所谓生,是指一切有生命有情识的生物。生命是五阴或者说是五蕴积聚的结果,离开了五阴,就没有生命的存在。另一方面,众生的生命的整个过程,充满了烦恼痛苦。生命在诞生的时候就会产生痛苦,生命在成长过程中,身心各方面,都会感受到各种各样的痛苦和烦恼,因此而说生就是苦。“诸贤,说生苦者,谓众生生时,身受苦,受遍受觉遍觉;心受苦,受遍受觉遍觉;身心受苦,受遍受觉遍觉;身热,受遍受觉遍觉;心热,受遍受觉遍觉;身心热,受遍受觉遍觉;身壮热烦恼忧戚,受遍受觉遍觉;心壮热烦恼忧戚,受遍受觉遍觉;身心壮热烦恼忧戚,受遍受觉遍觉。”



诸贤,说生死者,因此故说。”(见《中阿含经·分别圣谛经》,下同)

说老苦,是因为一切众生到老时,生命力衰竭,这时齿发脱落,肌肉萎缩,皮肤松弛,骨质疏松,弯腰曲背,腿脚不便,行动迟缓,步履艰难,由此而使整个身心感受到痛苦折磨,因此说老苦。

说病苦,是因为众生得病时,病魔时时折磨着人的肉体 and 心灵,使人的身心遭受极大痛苦,因此说病苦。

说死苦,是因为死是生命的终结。“诸贤,死者谓彼众生种类命终无常,死丧散灭,寿尽破坏,命根闭塞,是名为死。”众生死时,身心受到种种痛苦折磨,因此说死苦。

爱别离,是说众生于身心所喜爱的人或事物,往往彼此分开,不能如愿相聚。对于所亲所爱者,对于自己所喜爱的亲朋好友,人们都希望能够长聚在一起。朋友欢聚,是人生一大乐事,但“天下没有不散的筵席”,一旦席尽人散,便会给人带来无限的惆怅;如不得不与自己所亲爱的人分离,更是使人心痛欲碎。“诸贤,爱别离苦者,谓众生实有内六处,爱眼处,耳鼻舌身意处,彼异分散不得相应,别离不会,不摄不集,不和合为苦。如是外处更乐觉想思爱,亦复如是。诸贤,众生实有六界,爱地界,水火风空识界,彼异分散不得相应,别离不会,不摄不集,不和合为苦,是名爱别离。”(同上)凡此种种,都会给人带来心理上的痛苦,因此爱别离是苦。

怨憎会苦,与爱别离苦相对。如与自己所讨厌或憎恨的人或事物经常相处在一起,同样会给人带来无限痛苦。“诸贤,说怨憎会苦者,此说何因?诸贤,怨憎会者,谓众生实有内六处,不爱眼处,耳鼻舌身意处,彼同会一有摄和集,共合为苦。如是外处更乐觉想思爱,亦复如是。诸贤,众生实有六界,不爱地界,水火风空识界,彼同会一有摄和集,共合为苦,是名怨憎会。”(同上)俗话说“冤家路狭”,现实生活中这种现象是很多的,因此这也是人生的一大痛苦。



求不得是指对于自己所喜欢的东西,或自己所追求的事物无法得到,也会给人心理上带来很大痛苦。“诸贤,谓众生生法不离生法,欲得令我而不生者,此实不可以欲而得。老法、死法、愁忧戚法,不离忧戚法。欲得令我不忧戚者,此亦不可以欲而得。……诸贤,众生实思想而可爱念,彼作是念。若我生思想可爱念者,欲得令是常恒久住不变易法,此亦不可以欲而得。诸贤,说所求不得苦者,因此故说。”(同上)

上述生理和心理上种种痛苦综合起来,究其原因,都是因为人的身心炽盛的缘故。佛教认为人的生命是由色、受、想、行、识五种因素和合而成,这五种因素就称为“五阴”或“五蕴”,它们包括了一切生理和心理因素,一切物质和精神现象。五阴强盛,引起生命的欲望和对事物的追求,从而导致人的生理和心理各种痛苦的产生。此外,从事物的生灭变化来说,生命本身也是处于刹那生灭之中,不断地在迁流变化,生命非常,所以五阴盛也是苦。

除上述种种苦之外,佛教经典中从各种角度对苦的分析区别,还有许多,如《菩萨藏经》中说人有十苦逼迫,《显扬圣教经》中说有五十五苦,《瑜伽师地论》中则说一百一十种苦,等等。

为了加深人们对人生痛苦的认识,使众生彻底了解苦谛的意义,佛教又以四种行相,即无常相、苦相、空相和无我相来分别进行解说,使学者从这四相进行观解,从而加深对四谛的理解。

常即常住不变之义。佛教认为,世间一切事物,都是因缘和合而成,都是依托于因缘关系而存在,因此时时刻刻都处于生灭变化之中,没有常住不变之性,所以称为“无常”,而无常即苦,所以以无常相为苦谛四行相之一。

苦是逼迫之义。关于苦的具体说明,佛经中有很多,如五苦、八苦等即是。佛教认为对于苦的认识是非常重要的,这是认识佛教真理及进行宗教修行的基础。而修行者在思惟观察无常相之



后,能进一步加深对苦谛的认识,进一步了解佛经中所说苦的意义,因此在四谛行相之中又立苦相加以说明。

空是“非有”,“无所得”的意思。佛教认为有情众生的生命个体,是由物质和精神的“五蕴”和合而成,离五蕴即无生命个体本身,五蕴离散了,也就是生命的终结。宇宙间,有情个体的生命现象是这样,其他一切事物现象也是这样。一切物质的和精神的现象,都是由于各种因缘的聚集和合而成,离开了各种因缘关系,也就没有事物本身。由此,佛教认为各种事物现象的存在都是虚幻不实,都是假名由此而说空相。但佛教又强调,空并不是一无所有。如果简单地认为空即一无所有,那就堕入了“空见”,佛教认为这种认识同样是不正确的,是“恶趣空”,这是一种“外道”的错误认识。正确的认识应该从因缘法方面着手,了解和懂得由因缘和合而产生的诸法虚幻不实,如幻如梦,又如泡影,只有这样认识事物的本质,才能去掉虚妄错误的观点,逐步掌握佛教所要求的正确智慧。

“我”即指有情个体生命的常一主宰。佛教说凡夫众生以及外道修行者,常以“我”为实有,因此常持“我执”。佛教则认为这是一种虚妄错误的认识。有情个体均由五蕴和合而成,离五蕴即无生命存在,那么一般认为常一主宰的“我”又在哪里呢?可见“我”是虚幻不实。不仅有情个体是这样,推而广之,宇宙间一切有生命和无生命的事物,也就是所谓一切法,都是如此,究其本质,都是虚幻不实,根本没有常一主宰的自我存在,所以佛教中说一切法都“无我”。《瑜伽师地论》卷三十四中说:“所有诸行与其自相,及无常相,苦相相应,彼亦一切从缘生故,不得自在。不自在故,皆非是我,如是名为不自在行,人无我行。”

苦谛的四种行相,是由于观察苦谛之境而起的四种观解。佛教认为,苦谛中所包含的无常、苦、空、无我四者,是有漏果报所显示的四种行相。修习苦谛者,必须观察思惟此苦谛四种行相,这是



为了对治凡夫对世界和生命产生常、乐、净、我四种颠倒虚妄错误的看法。据《瑜伽师地论》解释,苦谛四行相中,第一无常相是为了对治凡夫对世界一切事物持“常”的错误见解;第二苦相,是为了对治凡夫对世界事物产生乐和净的错误见解;第三空相和第四无我相,是为了对治凡夫执有“我”的错误见解。

集谛

“集谛”是指引起痛苦的原因和根据。集是招集的意思,能够起到招感集起苦果的作用。佛教认为,如身心活动与结业相应,必然会招致未来生死之苦,所以称之为集。谛是如实不虚之意,一切烦恼惑业,必能招致三途生死之苦果,因此称为集谛。通俗地说,集谛也就是引起各种痛苦的原因和根据。这种痛苦包括众生在生理和心理上所承受各种各样的痛苦。佛教认为人生充满痛苦,而引起痛苦的原因和根据,则是人与生俱来的“烦恼”和“业”。佛教所说的“烦恼”,并不是我们一般意义上所说的烦恼,而是指能扰乱众生的身心,使众生身心失却平静,从而使人产生迷惑和苦恼的精神作用。因此佛教又把这种“烦恼”称为“惑”。烦恼有很多种,最常见的可分为贪、嗔、痴、慢、疑、恶见等六种。至于“业”,意为“造作”,梵文称为“羯磨”,泛指众生的一切身心活动。“业”可分为有漏业和无漏业。有漏业是能招致众生有漏果报的一切身心活动,通常所说的“业”,大多是指这一种。至于无漏业,这是指为追求解脱,修行佛教所指出的能够获得最终解脱的种种宗教实践活动。“业”,或者说是漏业,与烦恼相应。“业”的种类很多,通常可分为身业、语业和意业三大类。身业通常指人的身体行动;语业又称口业,指人的语言;意业指人的思想意识、思维活动。此外还有思业、思已业,善业、恶业等多种。佛教认为有情众生的语言、行为和意识思惟活动的结果,能使人产生欲望和烦恼,从而引起人生的痛



苦。而且“业”善恶之差别,还将决定所受的报应,因此被看作是引起人生痛苦的根本原因之一。

观察集谛,也有四种行相,即因相、集相、生相、缘相。

集谛的所有有漏业,是招致各种苦果的原因,好像种子,一旦有合适的生长条件,必会生根发芽,长成幼苗,此种子就是苗芽之因。同样,“集”是诸有漏苦果之因,此为因相。

有情众生所行种种业力,能招致诸有情同类相似之貌。比如,众生所行的种种业力,能招致转生于人道,必使其起现行为人,不管前生是什么,只要现行为人,其长相必有共同特点。导致这种特点的,就是集谛诸业的集相。

业力本身所具有的力量,能使诸有情众生种种个体之内产生各种各样的差别,这些差别将决定众生在来世的轮回转生方向,决定众生转生于三界五趣,六道轮回中,因此集谛诸业力为众生轮回转生之因,是为生相。

有情众生由各种烦恼和业的作用而轮回于生死之中,众生因烦恼和业的不同而轮回转生亦各各相别,此烦恼业即为众生轮回之助缘,此即为缘相。

佛教修行者观察集谛而得因、集、生、缘四相,是为了对治由常乐我净等颠倒见而产生的各种贪爱。

灭谛

“灭谛”又作灭圣谛,或作苦灭谛等,是佛教修行的最终目标。灭是断灭、熄灭、灭尽之意,即灭除种种烦恼和痛苦之根本后,达到佛教所说的一种不生不灭,解脱与自由的理想的精神境界。佛教认为,这样的理想境界,应该是永远没有任何痛苦和烦恼的缠缚,处于永恒寂静状态的精神境界。这样的一种精神境界,佛教各派有各种不同的解释,有的称之为“涅槃”,有的称为“择灭无为”。有



的认为,苦、集之灭尽即为灭谛,还有的则认为“惑”之灭尽即为灭谛等等。

灭谛的四种行相是灭相、静相、妙相、离相。灭相就是灭尽引起生死流转的烦恼因。静相就是得离诸苦所摄不静的五取蕴相。妙相是离诸烦恼后,以自然真实的乐静为自体,故称妙相。离相是说灭谛已离诸烦恼而得大安稳。《俱舍论》中解释灭谛的四行相时说,因为诸蕴已尽,所以是灭;贪、嗔、痴等诸火已息,所以是静;没有各种烦恼诸患,所以是妙;脱离种种灾祸,所以是离。

道谛

“道谛”又称道圣谛、苦灭道圣谛等。道本是道路、能通之义。道谛即指为脱离“苦谛”和“集谛”的缠缚,达到“灭谛”这种理想的精神境界所需要的修行方法和实践道路。《俱舍论》卷二十五说:“道义云何?谓涅槃路。乘此能往涅槃城故。”这种方法和途径有很多,通常专指“八正道”,或是“八圣道”、“八支正道”等。其意思就是“八种通向彼岸世界的正确道路和修行方法”。它们是:

- 1) 正见,指对佛教所说的“真理”具有正确的认识和理解。
- 2) 正思惟,对“四谛”等佛教教义进行正确的认识思惟。
- 3) 正语,不讲一切违背佛教教义教理的话语。
- 4) 正业,一切行动要符合佛教的教义要求,以保持清净的身业。
- 5) 正命,过符合佛教教义教规的生活。
- 6) 正精进,精勤不懈地按佛教的要求进行修行。
- 7) 正念,正确地思惟忆念,明记佛教教理教义。
- 8) 正定,按佛教的要求修习,精神集中,使心专注一境,体悟佛教的“真理”。

总的来说,“八正道”告诫人们要按照佛教的教义学说进行思



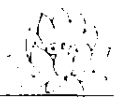
想和生活,任何言行都必须符合佛教教理,通过这样不断的实践和修习,最终达到佛教最高的精神境界。以八正道为道谛的根本内容,这是佛教根本经典《阿含》类经中所说,并为其他诸经论所普遍采用。除此以外,《成实论》、《大智度论》、《四谛论》等经论中,除八正道外,还广说“三十七道品”,或说是“三十七觉支”。这三十七道品包括四念住、四正勤、四神足、五根、五力、七觉支、八圣道。

道之四行相是道相、如相、行相、出相。道相是说此圣道乃诸圣者已经证得无上正觉之路,故名为道。如相是说此道谛是如理如实而起,能对治诸烦恼,所以称如相。行相是说此道谛能令凡夫所执颠倒之心远离颠倒虚妄而觉悟真实。出相是说修行道谛能令众生出离生死烦恼,永离诸惑业,得究竟涅槃,故名出相。

上述苦、集、灭、道即为四谛。四谛中每一谛又各有四行相,合为四谛十六行相。佛教认为此四谛十六行相通于世间和出世间一切法。

从因果关系考察,苦、集、灭、道四谛中包含了两重因果:第一重为世间因果,即以苦为果,集为因;第二重为出世间因果,以灭为果,道为因。佛教认为,世间芸芸众生沉沦于生老病死的痛苦和无尽烦恼之中,这是苦果,“集”就是招致苦果之因。众生如能断灭世间各种烦恼,解脱生死轮回之世间苦果,即可得永恒寂静之出世间果,也就是达到灭谛的境界。而修行道谛则是达到灭谛这一出世间果的唯一途径,因此“道”就是出世间之因。佛教认为,由因得果,追果寻因,才能真正了解和掌握解脱痛苦和烦恼的现世苦果,获得永无烦恼缠缚的涅槃之道。

佛教相传,当佛陀释迦牟尼在菩提树下成道后,最初在波罗奈城外的鹿野苑对他原先的侍者侨陈如等五人讲说佛法,就是说的这四谛之理,令他们观察世间和出世间因果。侨陈如等五人听后顿时信服,依法而行,即获解脱,得阿罗汉果。



据佛教经典记载,佛陀释迦牟尼在鹿野苑初转法轮,讲述四谛法时,曾从不同角度先后讲了三遍。据唐义净所译《三转法轮经》等记,释迦第一遍讲述四谛时,着重于说明四谛,即解释这就是苦谛、这就是集谛、这就是灭谛、这就是道谛。要弟子们牢记四谛。这称之为“示转”,或“示相转”。第二遍讲述时,着重于劝导,指出修习四谛法门在整个佛教修行实践中的意义,强调苦谛“应知”、集谛“应断”、灭谛“应证”、道谛“应修”。这被称为“劝转”,或“劝相转”。第三遍则着重讲述自己修行的经历和达到的境界,以证明自己已经达到修行的要求,强调自己对于苦谛“已知”、集谛“已断”、灭谛“已证”、道谛“已修”。这称为“证转”或“证相转”。佛陀从不同角度反复三次讲述四谛法门,这在佛教中称为“三转法轮”,据《俱舍论》等记,佛陀三转法轮时,每一转中,又从眼、智、明、觉四方面加以说明,称为“四行相”,三转共“十二行相”,合称为“三转十二行相”。佛教认为,四谛教法是声闻弟子修行的中心法门,又是一切佛法的基础,因此对之十分重视。

二 通往觉悟之路——三十七道品

所谓“道品”,又作“觉支”、“菩提分”等。“道”的原意是指道路,因道路能通往一定的目的地,因此又引申为通达之意思。此外,道又有道理、真理的含意,在佛教中,这个道理、真理就是指佛教的最高精神境界,或是佛教所说的最高智慧,即“觉”、“觉悟”或“菩提”。这儿的“道”,就是指通向佛教最高智慧的修行方法,或走向佛教最高精神境界之道路的意思。“品”,或是“支”、“分”,都是类别,品类的意思。如《法界次第》中就解释说,道是能通之意,品即品类的意思。合起来三十七道品,就是“三十七种通向佛教最高



智慧及最终精神境界的道路或修行方法”之意。

在佛教典籍中,三十七道品又被称为三十七觉支、三十七菩提分,或三十七助道法等,其意思都是一样的。佛教认为按照这三十七种修行方法循序渐进,依次修行,就能掌握佛教所说的菩提之智,证得无上觉悟。

这三十七种修行方法,又可归结为七大类,或称“七科”。这七科就是四念处、四正勤、四神足、五根、五力、七觉支、八正道。

具体品目详见下表:

三 十 七 道 品	四念处	身念处、受念处、心念处、法念处
	四正勤	已生恶令永断、未生恶令不生、 未生善令生起、已生善令增长
	四神足	欲神足、勤神足、心神足、观神足
	五根	信根、勤根、念根、定根、慧根
	五力	信力、勤力、念力、定力、慧力
	七觉支	念觉支、择法觉支、精进觉支、喜觉支、 轻安觉支、定觉支、舍觉支
	八正道	正见、正思惟、正语、正业、 正命、正精进、正念、正定

四念处

四念处又作“四念住”。是三十七道品中的一科。因为在修习四念处时,要以身为所缘之境,所以以将此四种归为一类。所谓“念处”,或者“念住”,是指修行者将心专注一境,在精神专注的状态中,以佛教的认识方法去观察事物。

四念处具体是指:一身念处,二受念处,三心念处,四法念处。

身念处是指“观身不净”,修行者在专注一心的修行状态中,观察到众生所禀受的色身,都是不净之物,由此而产生厌离之心,谓



之身念处。

受念处是指修行者在修行时观“受”是苦。“受”有领受,感受之意。即要求修行者认识到众生于心理和情感上的种种苦乐感觉都是苦。苦的感觉为苦,自不待言,乐的感觉为什么也是苦呢?因为佛教认为世事无常,乐的感觉更是短暂,不能长久,处于生灭变化中的事物都是苦,所以苦受为苦,乐受也是苦。

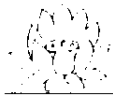
心念处是要修行者观心无常。即众生识心,时刻处于念念生灭之中,实无常住,此称为心无常。

法念处是要观法无我。所谓“我”,是指自身的常一主宰。佛教认为,世界上万事万物,即所谓“诸法”,都是由因缘和合而生,离开了因缘,也就没有世事万物之存在,所以诸法并无常一之主宰。万物如此,众生也是如此,众生由五蕴和合而有,离开了五蕴,也就没有众生的存在,因此众生并无自在之性,这就是所谓法无我。

《大智度论》卷十九中说:“有众生多念乱心颠倒故,著此身受,心法中作邪行。为是人故,说四念处。”这就是说,由于众生以颠倒之心来看待此身,执于身为乐,由此在心中产生种种念头,为此佛教要说此四念处法。

四念处以身为所缘之境,这是因为佛教认为,芸芸众生都以颠倒虚妄计执,错误地以“身”为“净”,以“苦”为“乐”,以“无常”为“常”,以“无我”为“我”的缘故。佛教认为,众生以世界为“常、乐、我、净”,这是一种“颠倒”虚妄的错误认识。由此错误的认识而产生种种贪欲等心理,导致众生堕于轮回。佛教要人修习四念处的目的,就是要众生断灭这些颠倒虚妄的错误认识,以符合佛教教义的方法来认识和观察世界和事物,从而建立起佛教的世界观。

另外,在修习四念处时,还可结合对“四谛”的认识来进行修行。例如,在修习身念处时,可结合苦谛,使修行者认识在所有色身都是行苦相所显现;修受念处时可结合集谛;修心念处时可结合



观灭谛；修法念处时可结合道谛而行。

据《法门名义集》等认为，对四念处的解释，佛教大小乘各派还有各种不同的理解。一些大乘佛教派别所说的四念处，是指观身如虚空、观受内外空、观心但名字、观法善恶俱不可得。

四正勤

又称为四正断、四意断等，也是三十七道品中的一类。它的意思是对于四种正确修行方法的努力实践。所谓“正勤”，据《三藏法数》说：“正谓不邪，勤谓不怠。”也就是精进策励的意思，就是指以精进不懈的努力去修行，断除懈怠等障碍。四正勤具体是指：一、已生恶令永断。即对于已经产生之恶行恶念，不善之法，生起断灭之欲，使之永不再生。二、未生之恶令不生。即对于还未生起之恶行恶念，不善之法，生起使其不再滋生之欲。三、未生善令生。对于各种善法善念，以佛法方便之法门，策励之，促进其快快生起。四、已生之善令增长。对于已经生起之善法善念，当以各种方便法门策励，护持其增长，令其得到圆满。

佛教认为，修习四正勤，能够鼓励和鞭策修行者不断舍弃和断除一切恶法，生起和增长一切已生和未生之善法。

四神足

三十七道品中的一类。“神”就是神通之意，“足”是基础的意思。所以四神足也就是四种神通得以产生和凭藉的基础。神通又有妙用莫测，无碍自在，微妙无穷的意思，修行者达到这种程度，就能一切如意自在，所以四神足也可称为“四如意足”，故《三藏法数》说：“四如意足，谓所修之法，如愿满足也。”佛教修行以禅定为基础，所以四神足实际上就是指四种可以得到神通的禅定。这四种禅定就是欲、勤、心、观。



一、欲神足,或称欲如意足。即由希望达到神通的意愿之力,产生修习禅定之意志和行为。

二、勤神足,或称精进如意足。欲为精进的依据,有了修行的欲望,才能努力精进修行。指对所修之法,无间断地专注一心,不断增长而起之禅定力。

三、心神足,或称心如意足、念如意足。指以心念之力而发起的禅定。修此禅定令所修之法忆念不忘,而且能不断增长。

四、观神足,又作观如意足,慧如意足或思惟如意足等。即由观察思惟佛教教义而成就的禅定。

佛教认为修习四神足,能产生种种随心通达的神通,还能引发各种功德。

五根

三十七道品中的一类。根是能生、增长的意思。具体是指信根、勤根、念根、定根、慧根。佛教认为修行此五法,能产生和增长一切善法;此五法是生起一切善法的根本,所以称为“五根”。如《俱舍论》卷三中说:“于清净法中,信等五根有增上用。所以者何?由此势力伏诸烦恼,引圣道故。”

信根指修行者必须坚定对佛教的信仰,坚信佛教所说的“四谛”等教义是真实之理,并由此发起修行之心,坚信按佛教教义所规定的方法修行,就能获得彻底的精神解脱,得到无上觉悟。

勤根亦称精进根。指在坚定对佛教信仰的基础上,坚持佛教的修行方法而不懈怠。具体地说,也就是坚持三十七道品中的“四正勤”。

念根指一心专注,忆念佛教所说的正法,依法修行而不忘失。具体即指三十七道品中的“四念处”。

定根,即于佛法修行时,使心专注于一境而不散乱。定就是



“禅定”的意思,具体是指三十七道品中的四神足(四禅)。

慧根是指能正确地认识和掌握佛法,并能以佛教的观点来观察和认识世界。

佛教认为,修习五根,能增长和促进对佛教的认识,从而很快地生起见道之功。

五力

力就是力量,能力的意思。佛教修行方法三十七道品中的一类。据《大智度论》中解释:“五根增长,不为烦恼所坏,是名为力。”意思是说,因为修习信根等五根,而增长五种能够维持修行,获得解脱的力量(见《大智度论》卷十九)。这种力量,佛教宣称为“天魔外道不能阻坏”。

如此五力,由于是配合修习五根而产生的,所以这五力即相对于五根而为信力、精进力、念力、定力、慧力。

信力,指对佛教信仰的坚定虔诚,由修习信根而增长。据称此力能破一切疑惑、不坚定心和一切“邪信”。

精进力,因修习精进根而增长之力,能断诸恶,能破除一切修行者在修行过程中可能产生的所有懈怠。

念力,因修“四念处”而使正念坚定,破除一切不符合佛法的邪念。

定力,因修习定根而增长的禅定力量,能破除各种妨碍专注一心修行的胡思乱想。

慧力,修习慧根而增长的,使修行者能够按佛法来观察、把握世界本质的能力。具体而言,即能依佛法而观悟四谛之理,破三界诸烦恼惑见,从而成就佛教的智慧,达到无上觉悟的境界。

总之,五力是修五根而起,配合修习五根,维护五根增长的力量。五力与五根是相辅相成的,它们之间的关系只是结果不同。据



《杂集论》解释,五根与五力在修行时,所缘之境,以及修习的自体都相似,但两者之果则不同。相对而言,在克服修习过程中的障碍,破除一切修行过程中的不利因素方面,五力较五根功能更强一些。

七觉支

七觉支又称为“七觉分”,“七等觉支”,“七觉意”,“七菩提分”等。所谓“觉”,就是“觉悟”、“智慧”的意思,在佛教中又称为“菩提”。“支”就是分类,类别的意思。因此“七觉支”合起来就是指能够达到佛教所说的彻底觉悟,彻底解脱的修行类别,或修行等级。佛教又将此七种类别或等级归纳入三十七道品中,由此成为三十七道品之七科中的一科。

具体说来,七觉支是指:一、念觉支,二、择法觉支,三、精进觉支,四、喜觉支,五、轻安觉支,六、定觉支,七、舍觉支。

念觉支:忆念佛法而不忘失之意。

择法觉支:拣择诸法之真伪,也就是说,要以佛法标准区别是非善恶。

精进觉支:精进是努力而不懈怠之意。即通过努力而坚持不懈的修行,达到解脱的修行境地。

喜觉支:因契悟佛法而心生喜悦之情。能使身心调适舒畅。

轻安觉支:轻安与粗重相对。以轻安能断除粗重所引起的烦恼过失,使身心得到舒畅愉快。

定觉支:以专注一心之禅定力而获得智慧。

舍觉支:舍离一切分别相,舍离一切所见之相和所念之境。以佛法观点看待世事万物。

八圣道

八圣道即八正道,是三十七道品中最重要的一科,也可说它是



佛教修行方法之概括,因此特将其另列。

三 八种正确的修行方法——八正道

八正道又称八支正道,八圣道,八圣道分,等等。“正”即不邪,道即道路、途径之意。在这儿是指佛教所说的通向涅槃解脱的道路或途径。因此八正道也就是指八种能够通向涅槃解脱的修行方法。八正道又称为八圣道,这是说通过这些修行途径,能够达到超凡入圣的境地,这也是以往圣人修行所循之途径,故而称为“圣道”。八正道是佛教所说的三十七道品中的一类,据说佛陀成道后,在鹿野苑向五比丘初转法轮时,所说的内容中就有八正道。因此这是佛教的基本教义之一。

八正道具体的指:一正见,二正思,三正语,四正业,五正命,六正精进,七正念,八正定。

正见

正见是指符合佛教教理的正确、真实的见解。佛教认为这是一种脱离各种邪见和颠倒的真实智慧。

按佛教所说,世俗的一切知识,只是一种有限的认识,只是在一定范围内才算是正确的,并不是真实的真理,因此谈不上是智慧。真实的智慧是依据佛法对世界真实的认识,并通过修行才能获得。通过修行而获得的佛教智慧,才能称作真正的智慧,才能称为正见。比如说,佛教认为,世界上没有一样事物是常住不变的,任何事物都是处在瞬息变化的状态中,因此“诸行无常”。世界上任何事物都是由一定的因缘和合而成,因此任何事物都存在一定的因果关系,就因果本身而言,两者互相依存,此有则彼有,此无则



彼无,因此任何事物都是依赖一定的条件而存在的,这种依赖一定条件而存在的事物,其本身并不存在质的规定性,也就是说,任何事物都没有一个常一不变之主宰,即所谓“我”的存在,因此“诸法无我”。然而,佛教认为,世间众生并不明白这些道理。由于不懂这些道理,因此就把事物看成是常住不变的,并且被事物的表面现象所迷惑,认为事物本身具有质的规定性,认为它有本质性的,常一不变之“我”的存在。佛教认为,基于这种错误的认识而产生的关于世间一切事物的知识,只能是一种错误的见解,决不是智慧。所谓正见,《大智度论》指出,就是佛教所说的真实的智慧,通过这种智慧,就能观照到佛教所说的无上真理。这种智慧又是怎样才能获得,也就是究竟如何才能获得正见呢?《瑜伽师地论》认为,只有通过佛教修行,才能获得这种真实之知见。在这里我们可以看到,要想证得真实之知见,必须经过正确的宗教修行实践,而正确的宗教修行,又要靠智慧,即真实的知见来指导。这样修和证两者也是互为因果,互相依存的。佛教认为,只有以此真实之知如实而证,使修和证二者相结合,才能称为正见。这也就是说,所谓的正见,实际上是包含了修和证两方面,是知和行的结合。

正思

正思又称正思惟(维),或作正志、正欲。是指远离各种邪见和虚妄分别的正确思惟。思惟本是心识的功能和作用,佛教非常重视心的认识和思惟的作用,因而对此作了层层分析。具体地说,心识的思惟作用,大致可包括这么几种:一是观察和审虑,二是辨别和判断,三是决定或是选择作用。

观察和审虑,是心识作用的初步。就众生而言,通过眼耳鼻舌身等身体的感觉器官,对外界客观事物(外境)进行接触,获得关于外界事物的色声香味触等感觉,然后通过心识作用加以概括认识,



就有了一个关于这一事物的初步概念,这种初步概括认识的过程,就是观察和审虑。

经过观察和审虑,对事物有了一个初步的认识,然后就要对其进行辨别和判断,因此辨别和判断是心识的进一步的作用和功能。如果说,初步的接触观察还是一种比较客观的活动,那么辨别和判断相对来讲就具有更多的主观因素。比如说,当我们对外界事物,或者是一件事情,有了初步的认识之后,就要考虑,这一事情是对的还是错的,是好的还是坏的,对我们是有利还是不利,等等。当然,这种辨别和判断是有标准的,从不同的角度考虑,会采取不同的标准。或者是从价值取向进行判断,或者是从道德角度进行分析,或者从利害关系来考虑。总之,这是一个复杂的思惟过程,而采取什么标准进行判断,就是一个主观问题了。

经过辨别和判断,应该说对事物已经有了较深的认识,再进一步就是决定,或者说是作出抉择。好的、有利的、正确的应该坚持,并付之以行动,错误的、不对的、有害的则应坚决摒弃。

思惟是一个连贯的过程,正确思惟的获得,是由各方面因素综合的结果。佛教又将正思分为二个层次,即有漏和无漏,或者说是世俗的和出世间的二种:“何等为正志?谓正志有二种。有正志是世、俗,有漏、有取,向于善趣;有正志是圣、出世间,无漏、不取,正尽苦,转向苦边。何等为正志有世、俗,有漏、有取,向于善趣?谓正志出要觉、无恚觉、不害觉,是名正志世、俗,有漏、有取,向于善趣。何等为正志是圣、出世间,无漏、不取,正尽苦,转向苦边?谓圣弟子苦苦思惟,集、灭、道道思惟,无漏思惟相应心法,分别自决意解,计数立意,是名正志是圣、出世间,无漏,不取、正尽苦,转向苦边。”(《杂阿含经》卷二十八)

无漏正思是以佛道为基础的,是对佛教教义主要指对四谛之义有正确的认识和思惟,但对于一般众生而言,一切向善的,能够



趋向佛道,不妨碍佛道修行的思惟,都可看作是正思,不过这是世俗的正思,是有漏之思,它并不是以追求解脱为目标,所以归根到底仍是一种虚妄分别。对佛教而言,真正的正思当是无漏之思,是以追求无上觉为目的,因此无漏之正思应当是对佛教的“四谛”等教义有正确的思考和认识。如《大智度论》中说,所谓正思惟,是要在观察“四谛”教义时,与无漏心相应之思惟发动,才是正思。《瑜伽师地论》则认为由于正见而得增长正确的思惟能力,即增长在佛法指导下的观察和认识一切事物的能力,就能够断除各种错误的虚妄分别。

正语

正语摄修口业,即以佛教智慧为指导,以佛法为标准,不说一切违背佛法的语言。佛教以众生业力分为身、口、意三种,上述正见、正思当属意业,此正语就是针对口业而说的。概而言之,正语就是不妄语。正语也有有漏、无漏二种,《杂阿含经》解释:“何为正语?正语有二种,有正语,世、俗,有漏、有取,向于善趣;有正语是圣、出世间,无漏、不取,正尽苦,转向苦边。何等为正语世、俗,有漏、有取,向于善趣?谓正语离妄语、两舌、恶口、绮语,是名正语世、俗,有漏、有取,向于善趣。何等为正语是圣、出世间,无漏、不取,正尽苦,转向苦边?谓圣弟子苦苦思惟,集、灭、道道思惟,除邪命,念口四恶行、诸余口恶行,离于彼,无漏、远离,不著,固守,摄持不犯,不度时节,不越限防,是名正语是圣、出世间,无漏、不取,正尽苦,转向苦边。”

不妄语、不两舌、不恶口、不绮语,此四者是十善业中之四。不妄语就是要说老实话,不虚言诳语;不两舌即不搬弄是非,挑拨离间,人前这样说,背后那样说;不恶口即不说粗言恶语,说话应和气文雅;不绮语即不花言巧语,不说任意夸大之词。做到这些,是修



十善业,只是佛教修行的基本要求,还是有漏之业。要真正做到无漏正语,则应以正见、正思惟为指导,如《瑜伽师地论》中所说,以修习正见而得增上力,起善思惟,即发起种种符合佛法的言语,是为正语。

正业

正业是以佛法智慧为指导,修摄身业,远离一切邪妄之行,住于清净正身之善业,以此来对治身、口、意三业中的身业。按身业有三,为杀、盗、淫,此三者为佛教五戒中前三戒,远离此三业,即为十善业中不杀、不盗、不邪淫三善业。不杀即不杀生,非但不能杀人,即连一切有生命的众生,皆不能杀。佛教认为,第一,杀生有违仁慈的精神,因此佛教诸戒中以戒杀为首。其次,佛教主张轮回说,有情众生之生命依各自业力之善恶,轮回于六道中,因此其戒杀包括六道中一切有情众生。不盗就是不偷盗,不是自己的东西绝对不能拿。不邪淫是指不发生违反社会道德的两性关系。

与正思、正语等同样,正业也分为有漏、无漏两种层次,一般的不杀、不盗、不邪淫仅属有漏之业。修此善业,得人天之果,仍未脱离生死,解脱轮回。无漏之正业,如正语一样,应以无漏之正见、正思为指导,正确思惟四谛之理,并由此发起修摄身业,除却邪命,不犯诸恶行,是名无漏正业。

正命

“命”指生命,也指人的日常生活。所谓正命,就是指应当过符合佛教教义的、遵守佛教戒律的正当合“法”之生活。远离五种“邪命利养”。所谓邪命利养,就是指以各种不符合佛教教义的歪门邪道,或是通过各种不正当手段来获取利益以维持生活。

佛经中说有五种邪命利养:



一、诈现奇特异相。指违反佛教教义教理,以种种奇形怪相使世人产生敬畏之心,从而获取利养。

二、夸耀自己的功德。指妄逞口舌之利,到处炫耀自己,以图使别人对自己产生敬仰羡慕之心,从中获取利养。

三、为人占相,妄言吉凶,以此为活命之手段。

四、高声现威。若比丘在别人面前高声大语,显露威仪,令人心畏,以此设法获取利益。

五、说动人心。以花言巧语说动他人,从而获得利益。

佛教认为这五种为谋取利益而所行之事,都是违背佛教教义教规的。以这些方法谋取利益,作为谋生手段者,都是邪命者。印度佛教实行乞食制,故认为,只有通过乞食来维持自己的生命,才是出家修行者依法而行的正命。然此正命,也只是有漏之正命,即如《杂阿含经》所说:“谓如法求衣食、卧具、随病汤药,非不如法,是名正命世、俗,有漏、有取,转向善趣。”唯以佛教义,以四谛之理为指导,即在正见和正思的基础上远离邪命,方为无漏正命。即“谓圣弟子苦苦思惟,集、灭、道道思惟,于诸邪命无漏、不乐著,固守、持执不犯,不越时节,不度限防,是名正命是圣、出世间,无漏、不取,正尽苦,转向苦边。”(《杂阿含经》卷二十八)

正精进

精进一词,原意为精干而有上进之心,佛教则以修习善法,努力而不放逸为精进。佛教非常强调这一点,认为修习佛道必须专心致志,努力而不松懈。在大乘佛教中,精进与布施、持戒、忍辱、禅定、智慧一起,成为大乘佛教修行到彼岸的六种根本方法,即六度之一。以四谛等教义为基础,努力修习戒、定、慧等,止恶修善,一心专注于涅槃解脱之道,这就是正精进。

正精进也分有漏、无漏两种,它们之间,也是以是否用佛教四



谛等教义指导为区分标准。

正念

念即思念、忆念、心念。明记佛教教义,思惟忆念佛法正义,是名正念。如念唯不虚不妄,是为有漏正念;如“圣弟子苦苦思惟,集、灭、道道思惟,无漏思惟相应,若念、随念、重念、忆念,不妄、不虚,是名正念是圣、出世间,无漏、不取,正尽苦,转向苦边。”(《杂阿含经》卷二十八)

正定

定,梵文音译为“三摩地”,或称“三昧”,指心不散乱,专注一境。“于所观境令专注不散为性”。专注一境,心不散乱的目的目的是为了获得佛教的智慧,但令心不散而专注一境并不是容易能够做到的,要靠长期的修行,因此修定成为佛教宗教修行实践的基本功。它与戒和慧一起,共同组成佛教的三学。

修定本来是古代印度各宗教派别普遍采用的一种修行方法,佛教所说的正定,是必须以正见、正思惟为指导,以获得佛教的智慧为目的而修的定。否则只是有漏正定。即如《杂阿含经》说:“若心住不乱、不动、摄受、寂止、三昧、一心,是名正定世、俗,有漏、有取,转向善趣。”而以佛法智慧指导习禅,使身心寂静,专注一境而不散乱,于无漏思惟相应心法住,住于寂止、不乱的无漏清净之地,才是无漏正定。

八正道既是佛教修行的八种方法,又是互相关联的一个整体。八正道以正见为主体,佛教认为,只有在对教义正确认识和把握的基础上,才能以佛教智慧指导修行。正思惟则是以无漏之心为体,修行者在正见、正思惟的基础上,引发正语、正业和正命,此三者是以戒为体。最后正精进、正念、正定三者都是对修行者的进一步激



励和指导。

以佛教“三学”即戒、定、慧三者关系来归纳八正道，其间关系是：正见、正思惟属慧，正语、正业、正命属戒，正念、正定属定，至于正精进，则是起激励作用，因此与其他七者都可相通。

戒——正语、正业、正命

定——正念、正定

慧——正见、正思惟

八正道是佛教修行的重要内容。佛教认为通过修行此八法，可以由凡入圣，由迷入悟。因此八正道有时又被比喻为将众生渡到涅槃彼岸的“八船”或“八筏”。八正道又被称为“八由行”，佛教认为这是圣者所由之行，因此而称。玄应《一切经音义》中说：“八由行，又作游行，又作道行，或作直行，或言八直道，亦言八圣道。其义一也。”

四 人生因果之诸环节——十二因缘

“十二因缘”又称十二缘起、十二缘生、十二有支、十二支等，是佛教用缘起说理论观察人生而得出的，用以解释人生痛苦根源，以及说明如何才能解脱痛苦的教义学说，是佛教基本理论之一。佛教认为，世间一切精神和物质现象，都处于一定的因果关系中，依赖某种因果条件而存在，并依靠一定的条件而演变。这种依赖于某种条件而存在，变化的学说，就是“缘起说”。佛陀在解释缘起关系时，说这一关系为“此有故彼有，此生故彼生”。如据《缘起经》说：“尔时，世尊告比丘众，吾当为汝宣说缘起初差别义，汝应谛听，极善思惟。吾今为汝分别解说。比丘众言，唯然愿说，我等乐闻。佛言，云何名缘起初，谓依此有故彼有，此生故彼生。”



相传佛陀在菩提树下进入禅定思惟状态中,观察分析人生苦难以及之所以会产生苦难的原因时,最后得出了这十二因缘说。十二因缘说即以缘起说来分析人生的生灭变化现象,依照缘起说,人的生命过程,生命的诞生和成长,也是由各种必须的条件而引起。“所谓无明缘行,行缘识,识缘名识,名识缘六处,六处缘触,触缘受,受缘爱,爱缘取,取缘有,有缘生,生缘老死,起愁叹苦忧恼,是名为纯大苦蕴集。”(《缘起经》)在这儿,佛陀指出,人的整个生命过程中,可分为彼此相互作用、互为因果的十二个环节,这十二个环节是:

- 1) 无明(人与生俱来的蒙昧无知)。
- 2) 行(由无知而引起的各种欲望和意志)。
- 3) 识(由欲望和意志引起的人的精神统一体)。
- 4) 名色(由识引起的人的精神和肉体)。
- 5) 六处(指人的六种感觉器官,即眼、耳、鼻、舌、身、意——即心)。
- 6) 触(指感觉器官与外界事物的接触)。
- 7) 受(通过接触而引起的苦乐感觉)。
- 8) 爱(由感觉而引起的对乐的事物产生的贪爱之心)。
- 9) 取(由贪爱而产生的追求和执着之意)。
- 10) 有(因追求和执着而造成的生死环境)。
- 11) 生(有了生的环境就有生命的产生)。
- 12) 老死(有生就必有衰老和死亡)。

这十二个环节构成一个人生因果循环的总链条,其中每一个环节都和相邻的环节构成因果关系。佛教在解释十二因缘时,又从因果关系的两个方向来加以阐述:一是从无明开始,从无明到老死顺序来看,产生痛苦的最根本原因是人的无知,因此由无明而产生行,由行缘识,由色缘名识……如此下去,使众生流转于生死中,



承受无尽的烦恼和痛苦。这是由无明始而至老死为一轮循环,即所谓“流转门”。由此流转门来看,追本溯源,如要消除老死等痛苦,则必须消除人的生,要消除生,则必须消除引起生的生存环境,这样推算上去,要消除人的痛苦,归根到底是要消除人的与生俱来的蒙昧无知,即无明,才能获得根本的解脱。这是从十二因缘的相反顺序往上推究而得出的结果。这种推算,称之为“还灭门”。总之,十二因缘的理论是把人的自身的“无明”看作是人生一切痛苦的根源,而佛教一切修行,就是把灭除“无明”,获得彻底的“觉悟”作为最终追求的目标。

关于十二缘起,《俱舍论》解释有四种缘起:一是刹那缘起,即众生于心念刚起之一刹那间,即已具足十二因缘。二是连续缘起,即此十二因缘前后相续,接连不断,形成前后的因果关系。三是远续缘起,即此十二因缘,可远隔数世而相连续,如三世二重因果说,即将此十二因缘分为前后相续的三世二重因果。四是分位缘起,以十二因缘具体表示有情众生在三世二重因果流转过程中的各种状态。此说为小乘说一切有部普遍采用,有较大影响。

无明

所谓无明,按字义解释,即谓覆于本性,无所明了,故称无明。佛教中有时又称为痴,或愚痴。《缘起经》说:“何为无明,谓于前际无知,于后际无知,于前后际无知;于内无知,于外无知,于内外无知;于业无知,于异熟无知,于业异熟无知;于佛无知,于法无知,于僧无知;于苦无知,于集无知,于灭无知,于道无知;于因无知,于果无知,于因已生法无知;于善无知,于不善无知;于罪无知,于无罪无知;于应修习无知,于不应修习无知;于下劣无知,于上妙无知;于黑无知,于白无知;于有异分无知,于缘已生或六触处如实通达无知。如是于彼彼处如实无知,无见无现观,愚痴无明黑暗,是谓



无明。”以上说了一大堆的“无知”，可见所谓无明，就是指无知，而且主要是指对佛教教义的无知，不明了。

《俱舍论》说：“痴为无明。”据说一切有部解释，在十二因缘中，以过去世所引起的各种烦恼，统称为无明。过去世诸烦恼虽有种种，然一切烦恼却与无明相关，并以无明之作用为最强，所以统称为无明。无明以迷暗为性，即对于佛教所说的四谛法、三宝玉、善恶业果、轮回报应等理，愚迷暗昧，不能如实了知。无明为诸烦恼之根本，又贯穿于三世轮回的始终，因此无明实际上成了世俗世界一切迷惑的最根本之因。在十二因缘中，无明是人生一切因缘的根本，要消灭人生的一切烦恼痛苦，必须断灭无明。

佛教各派关于无明，有各种各样的解释。如前所述，说一切有部以三世二重因果来解说十二因缘，以无明为过去世之因。此宗又将无明分为相应无明和不共无明二类，相应无明即指与贪、嗔、痴等根本烦恼相应共起之无明，不共无明则是指独自生起的无明，并不与其他烦恼等相应共起。唯识宗也主张此说，将不共无明与八识中的第六意识及第七末那识相配，更进一步分不共无明为独行不共无明和恒行不共无明。

《大乘起信论》则从万法唯心的观点出发，而把一切认识活动称之为妄心，或统称无明。认为世界万物一切唯心，真如之心本来清净，并无杂念。一旦有了妄心，即不觉起念，从而见世事万物种种分别，种种境界，因此而“心生则种种法生，心灭则种种法灭”。此妄心即为无明。此宗又进一步将无明分为根本无明及枝末无明二种。根本无明也叫根本不觉，无始无明等，指不了解真如实相，万法唯心之理而产生对事物虚妄分别之念。认为这就是一切烦恼之起始和根源，诸迷妄之最初。以一念起动之心为根本，故称根本无明。枝末无明又称枝末不觉，是由根本无明而生起的各种烦恼妄念，染污之心。因此这类无明由根本无明而起，故相对于根本无



明而称“枝末”。

行

行有二层意思，一是“造作”，一是“迁流”。《俱舍论颂疏》卷一中解释“行”说：“造作，迁流二义名行。”实际上，在佛教中，行这一概念包含了一切具有造作、迁流性质的诸法。十二有支中的行支，则指由“无明”作用生起而感召的，能引起罪福果报的身、口、意诸“业”，亦即相当于人的一切身心活动。《缘起经》说：“云何为行，行有三种，谓身行、语行、意行，是名为行。”据《俱舍论》卷九解说：“于宿位中福等业位至今果熟，总得名行。”意为由过去世之善恶诸业所感得现世的罪福果报，总称为行。

从伦理角度来看，业有善、恶、无记三性之差别。所谓无记就是没有善恶分别，处于中性状态之诸业。然十二有支中的行则专指能感召罪福果报的善、恶业。因此《十地经》中说，行有二种，唯善与不善性。

按三世二重因果说，行也是过去世之因。无明和行这过去世二因，在有部十二分位说中，是指过去世起烦恼造业之有情身心。有了此二重因，才造成现在世有情众生之果。

识

在佛教中，识有多种含义。一般来说，它是泛指一切精神现象，与心、意等意思相同，有时又合称心识、意识。但有时它又与心和意不一样。单称为识，指人的感觉器官对外境，对外界事物所作的分辨、了别作用，如眼识、耳识等。如《缘起经》说：“云何为识，谓六识身，一者眼识，二者耳识，三者鼻识，四者舌识，五者身识，六者意识，是名为识。”

作为十二因缘之一的识支，《俱舍论》卷九解释：“于母胎等正



结生时一刹那位五蕴名识。”这是指由过去世之惑业相感,而导致今世于母胎结胎之初的刹那间形成的心识力。对此大小乘佛教有不同解说。依小乘说,十二因缘中的识支包括人的眼、耳、鼻、舌、身、意六识,实际是泛指人的一切精神现象。而大乘唯识学派则认为唯有第八阿赖耶识才有结生相续之功能,其余眼等诸识并无此功能,因此这一派以阿赖耶识为识支之内容。

名色

名色是名和色之合称。名即指心识之法,即一切精神现象,包括人的思惟、意识、情感等心理活动。在五蕴中,名包括除色蕴外的“受、想、行、识”四类。因心识之法无形象可见,所以以“名”称之。色即指一切物质现象,是有质碍,通过人的感觉器官可以感觉得到的。《缘起经》曰:“云何为名,谓四无色蕴,一者受蕴,二者想蕴,三者行蕴,四者识蕴;云何为色,谓诸所有色,一切四大,一切四大种,及四大种所造。此色前名总略为一,合名名色,是谓名色。”《大乘义章》四解释说:“言名色者,心从诠目,故号为名;身形质碍,称之为色。良以心法冥冥难彰,非诠不辩,故从诠目说以为名。有形质之法谓之色。”

名色合称,则泛指一切精神和物质现象。依说一切有部之分位说解释,在十二因缘中,名色一词特指结胎以后,胎儿在母体中身心开始发育成长的阶段。由于此时心的作用尚不明显,又不同于物质现象(色法)那样可以看得见,所以称之为“名”。这儿的色本指人的眼、耳、鼻、舌、身等五根,为物质现象,但此时五根尚未成形,故以“色”为名统称。

六处

“处”本是生长,出生的意思。佛教以六根(眼、耳、鼻、舌、身、



意)及其所对之境(色、声、香、味、触、法,合称为六尘)为十二处,意为由六根六尘而生出六识,这六根六尘是六识生出之处,所以叫十二处。

十二因缘中所说的六处,即指十二处中的眼等六根。《缘起经》说:“云何六处,谓内六处,一眼内处,二耳内处,三鼻内处,四舌内处,五身内处,六意内处,是谓六处。”依有部分位说解释,此六处是指胎儿于母胎内渐渐长大,但尚未出胎时阶段,这时的胎儿,身体肢节渐渐成形,眼根、耳根、舌根、身根、意根已经长成。六根未成形时,称为“名色”,六根形成,转称为六处。

触

触原是接触的意思。指人的感觉器官与外界事物与客观环境的接触。《缘起经》说:“云何为触,谓六触身,一者眼触,二者耳触,三者鼻触,四者舌触,五者身触,六者意触,是名为触。”《俱舍论》卷十说:“根、境、识三和合故有别触生。”是说人的感觉器官(根)与外界环境(境)相对接触,并由此产生认识、思惟等心理活动。这就扩大了“触”所指的范围。在小乘佛教的五位七十五法和大乘佛教的五位百法中,触属“心所法”之一,指心识所具有的感触事物的能力。

依十二分位说,触是指胎儿初出母胎,六根对境这样一种状态。这时的有情众生尚处于婴儿阶段,六根对外境,已经有所感知,但这时的意识还未发展,也不具备理性的分辨能力,只是处于直接的感知阶段,因此称为触。

受

受是感受、领受、或领纳的意思。是指人的心识通过接触外界环境而引起苦乐等感觉。《缘起经》说:“云何为受,受有三种,谓乐



受、苦受、不苦不乐受，是名为受。”可见，受可分为苦受、乐受和不苦不乐受三种，其中不苦不乐受又称舍受。按佛家所说，有情众生的认识主体，即众生之心识与外界环境接触时，会随外界客观环境的不同而起各种不同的感受。如心识所缘外界各种快乐或顺利的环境，就会产生舒适愉悦的感受；反之，如心识所触的外界是不顺当的环境，便会觉得受到逼迫，产生难受、痛苦的感受；假如心识所触的外境既非苦，也非乐，那么其感受也是非苦非乐，这种非苦非乐的感受，就称为舍受。

按十二分位说，十二缘中的受支，又指尚处于儿童时期的有情众生，这时他的身心渐渐发育成长，心识慢慢形成。因外界环境中的色、声、香、味、触、法等六境对眼等六根，其识已能了知，可以分别苦乐等境界的区别。但总的来说，这时生命还处于幼年时期，心识尚未发展，还未起贪爱淫欲等念头，只是单纯地有所感受，所以称为“受”。

爱

爱是贪爱，喜爱。指人的心识通过接触外界事物，引起苦乐等感受，然后产生对乐的事物产生喜欢、贪爱的心理活动。《缘起经》说：“云何为爱，爱有三种，谓欲爱、色爱、无色爱，是名为爱。”按照小乘佛教说一切有部的十二因缘分位说，有情众生从十四五岁到十八九岁，已经进入了青年期，青年期的特点是生命力比较旺盛，对各种事物有着极为强烈的好奇心和求知欲，于是引起贪爱的心理活动特别强烈，因而以“爱”为名。佛教认为贪爱是引起将来苦果的重要原因，所以把贪爱比喻为水，认为它能引发烦恼苦果。

取

爱的作用增强，便会产生强烈的追求及获取的愿望和行动。



取就是由贪爱而引起的对喜爱的事物追求和执着之意。《缘起经》说：“云何为取，谓有四取，一者欲取、二者见取、三者戒禁取、四者我语取。”

欲取是指对欲界之色、声、香、味、触等境中美好的，对众生感觉器官产生愉悦的事物生起追求，贪著之心念。见取是指以错误的观点（非佛法之观点）看待事物，并执著于由此而得出的错误概念，以为这是真实。戒禁取是执著于错误之戒律（非佛教之戒律）为正确，并在修行中守持，如修外道种种戒律等。我语取指错误地认为并执著于有“我”的看法。佛教以众生为五蕴和合之结果，世间一切事物皆由顺缘和合而成，故以“诸法无我”为佛教“三法印”之一，如虚妄执有我，即为偏执，是一种错误的认识。依《十地经》等说，取就是爱欲增长之结果，所以“取”以贪为体，以爱为缘。

按十二因缘分位说，众生于二十岁后，步入成年阶段，这时贪欲之念越益增长，为了获取种种喜爱的事物，或者是为了争得一个较为舒适的生存环境，就会不惜一切，四处奔走，到处设法，不辞辛劳，多方追求。这就是“取”。佛教认为众生对事物的执着和追求，将引起各种烦恼，因此“取”与一切烦恼相通。

有

十二因缘中的有，是指决定来世果报的一切思想和行为的总和，亦即有情众生此世所作一切，总括起来，统称为有。依《缘起经》：“云何为有，有有三种，谓欲有，色有、无色有，是名为有。”因追求和执着而造成了各种善恶之业，善恶之业力的积聚，又会招来来世善恶诸果，这就称为“有”。

佛教认为以上爱、取、有三支，是现世三因，众生由此三因业力的积聚而导致未来的生和老死之果报。



生

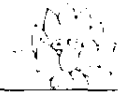
由于爱、取、有三支业力的积聚，又引发当来之世的六道轮回。有情众生于结生之初的刹那间，生命形成，此即为生。《缘起经》说：“去何为生，谓彼彼有情，于彼彼有情类，诸生等生趣，起出现蕴，得界得处得诸蕴，生起命根出现，是名为生。”佛教认为众生有生，是因感宿世业力而成。这也就是佛教所说的因果。

老死

老死就是衰老和死亡。“云何为老，谓发衰变，皮肤缓皱，衰熟损坏，身脊伛曲，黑麤间身，喘息奔急，形貌倮前，凭据策杖，昏昧羸劣，损减衰退，诸根耄熟，功用破坏，诸行朽故，其形腐败，是名为老。云何为死，谓彼彼有情，从彼彼有情类，终尽坏没，舍寿舍暖，命根谢灭，弃舍诸蕴，死时运尽，是名为死。此死前老，总略为二，合名老死。”（《缘起经》）

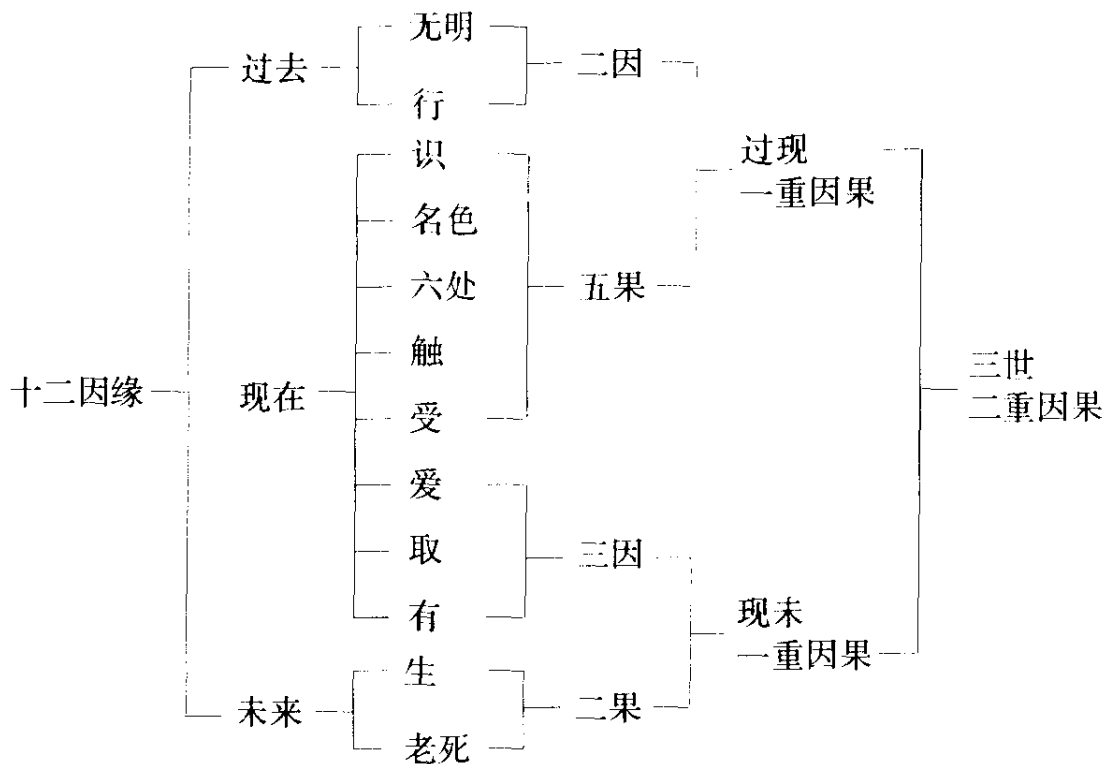
佛教认为，有情众生，有生就必有死。生命的发展过程，也就是走向老死的过程。随着生命过程的发展，人的肉体渐渐衰竭，于是老之将至。直到身坏命终，即是为死。就众生全体而言，老不一定是每个人都会经历的，但死却是必然的，有生就必有死，每一个人都会面临死亡，所以即将老死相结合作为一支。

佛教的十二因缘说，无非是展示了有情众生，或者说是人类生命的整个过程中的生死流转关系。此十二因缘之间的互相感应关系，有如一条生命的锁链，各个环节互相紧扣，一节扣一节，一环扣一环。互相之间互为依存，互为条件，因此称为十二因缘。为了进一步阐述十二因缘说，佛教一些派别又以十二因缘配合三世轮回说，提出了三世二重因果论。



三世二重因果

三世二重因果论是佛教一些派别为更好地发挥十二因缘说，而将十二因缘配合三世轮回说而提出来的。所谓“三世二重因果”，大致如下表：



所谓“三世”，是指过去世、现在世和未来世。在“十二因缘”中，无明和行，属过去世之因。由过去世之因，引起识、名色、六处、触和受为现在世之果，这是一重因果。以爱、取、有为现在世之因。由现在世之因引起生和老死为未来之果，这是又一重因果。合起来即为三世二重因果。三世二重因果，概括了人的整个生命过程中的因果关系。佛教认为有情生命的个体，总是依据这些因果关系而在三世中不断流转，永无止境。佛教的学说就是教人通过宗教修行，摆脱十二因缘的束缚，脱离生死轮回，获得精神的解脱。



二世一重因果

三世二重因果说,为大多数佛教派别所主张。然大乘佛教唯识学派则另主张二世一重因果说。依《成唯识论》说,以无明等十支为因,以最后之生、老死两支为果,这是一重因果关系。然此十二支构成的一重因果关系并不是在同一世中形成。如果无明等为过去世因,那么生、老死两支则为由过去世因造成的现在世果;如无明等为现在世因,那么生、老死两支就会引发未来世之果。这样,虽然十二支只有一重因果关系,但由于因和果并不是在同一世中出现,所以称为二世一重因果。此二世一重因果,既可贯穿于过去和现在世,也可贯通于现在和将来世,也就是说,十二支虽然为一重因果,但实际上也是贯通了过去、现在和未来三世。所以这儿又可分为两门来说明:如从过现门来说,十因是过去世之因,二果则是现在世之果;如从现未门来说,那么十因是现在世因,二果为将来世之果。如此一重因果,即已通三世,显示了生命轮回之趋势,因此唯识学派认为,只此二世一重因果,即可说明问题,没有必要更设三世二重因果说。因而《成唯识论》说:“如是十二,一重因果,足显轮回,及离断常。施設两重,实为无用。”

十二因缘说的基础是缘起论。佛教认为世界万物都是由因缘而生,由因缘而灭。一切事物现象都是由各种互相依存、互相作用的关系和条件而存在的。离开了这些关系和条件,就没有事物本身,这就是佛教常说的“此有故彼有,此生故彼生,此无故彼无,此灭故彼灭”的道理。因此,任何事物都没有其自身的本质,都是由各种互相依存的关系所产生,因此任何事物都不是永恒的,都处在不断的生灭变化之中。这就是佛教所说的“无常”。

第二章 因果论——佛教教义的理论基础

一 万物存在和发展的基本规律

佛家认为,世间万法都由因缘而起,因而事物本身虽无自性,但因果关系却是普遍存在的。所谓因,是能生,是生起某一事物的原因;所谓果,是所生,是由某种原因所导致的结果。世间一切事物,有因必有果,有果必有因。也就是说,世间一切事物都不是孤立地存在的,任何事物都是由一定的原因和条件所导致的结果。

从时间角度考量,因果之间有个时间上的先后关系,即先有因,后有果。这在佛家称为异时因果。时间的先后可长至隔世,即以生命的轮回转世角度来看,前世的因,可影响为今世的果;今世所作之“业”,也可成为后世得果之因。这样就形成所谓三世因果报应说。这种异时之果,在佛家则称为异熟果。然而,从事物存在的空间关系来考量,则可看到,因果关系是相辅相成的。这就如同两捆互相依傍着的芦苇,只有互相依靠,才能倚立起来,其中缺任何一方也不成,缺一方则另一方也不能成立,这就是互为因果。从这一角度来看,因果又是同时存在的。

佛教的因果论与业报说相结合,构成了因果报应的宗教理论。



以因果报应说来解释现实的社会生活,会遇到很大的一个问题,即为什么行善者常常不能得到好报,而作恶者却往往反而比别人生活得更好。那么,就此看来,佛教所说的因果报应究竟表现在哪里呢?佛教传入中国后,这个问题常常是儒佛之间发生争论的一个重要论题。然而,佛教所说的因果关系,在时间上来看,如上所说,是通三世的。有了三世说,就能比较圆满地解释因果报应问题了。

由善恶业因引起的苦乐果报,并不一定是在当世就完成的,这时的因果关系是异熟因和异熟果之关系,也就是说,今世的业因将在来世获得果报,而这来世的果报,在现世却是无法去证明的。

通三世的因果报应论,是佛教因果说的特点之一。古代印度思想界,对因果关系有许多不同的论述,如有些派别认为世界万物都是由某一造物主所创,于是这一造物主即成为世界万物的根本原因。这种因果论,在佛教看来是“邪因邪果论”。有些派别则干脆否认因果关系,认为世事万物都是独立存在之体,它们之间根本就没有什么因果关系存在,等等。

佛教的因果论,强调的有两点:第一,因果关系在宇宙间是普遍存在的。世间任何事物无一例外,都逃不脱因果律。第二,因果关系是互相转化的。也就是说,事物之间互为因果。就甲乙两者之间的因果关系来说,从某一角度看,我们可以说甲是乙的因,乙是甲的果;但从另一角度来考察,我们也可说乙是甲之因而甲为乙之果。两者之间,因中有果,果中有因,如此因果相生,互相联系,互相作用,从而形成了整个宇宙世界。因此,我们可以看到,佛教所说的因果论,实是佛教理论学说的基础。

以上论述,我们可以看到,佛教所说的因果论,对佛教整个教义学说的确立,是极为重要的。对于这样一种重要的理论基础,佛教各派当然要进行详细的阐述和发挥。在佛教各派中,具有代表性的是小乘俱舍学派的四缘、六因、五果说和大乘唯识学派的四



缘、十因、五果说。下面我们将分别加以解释。

二 四缘

所谓缘,在佛教中与“因”的意思相近。佛教认为,任何事物的形成,或者说任何事情要形成结果,总是有许多原因造成的。有许多原因相和合,相支撑而造成某一事物的结果。在此众多原因中,必有一个是主要的,最直接的原因。这一主要的,直接促成事物结果的原因,就被称为“因”。除此以外,其他各种相对来说非主要的,非直接的原因,就称为“缘”。佛教的一些学派在阐述因果论,分析世间一切物质和精神现象时,将这些现象所以能够成立,或者说能够生起,这种现象之所以能够成为这种现象所凭藉的原因,概括为四大类,称为“四缘”。具体而言,这四缘依次为因缘、等无间缘、所缘缘和增上缘。

1) 因缘

前面我们说过,在佛教学说中,因和缘是有区别的。“因”通常指造成事物结果的直接条件,“缘”则通常指造成事物结果的相对条件。在四缘中,将因和缘结合起来讲,是强调“因”也是造成事物结果的众多条件之一,因此,这个“因缘”中的“因”,也可当作“缘”讲。

所谓因缘,是指促成事物结果的真实原因,或直接的原因。如种子能发芽,种子就是芽的直接原因。当然,在种子发芽的过程中,还需要许多其他条件,如水、土壤、温度等,但相比而言,种子是最直接的、最根本的原因。因此种子就是芽的因缘。

大乘佛教唯识学派对因缘的解释,则与此略有不同。从结果来看,他们认为凡能亲生自果的,才可称为因缘。《成唯识论》卷七说:“因缘,为有为法,亲办自果。”所谓“亲办自果”,是指由此因直



接生成之果,在这种因果关系中,因为能生,果为所生,由能生因决定其所生果,这是指能直接产生自果的内在原因。如稻种生稻,麦种生麦,相对于稻或麦而言,这稻种或麦种就是它们直接的、内在的亲因缘,而只有这种亲因缘才可称为因缘。唯识学家认为,这种因缘说适用于一切物质和精神现象。

2) 等无间缘

等无间缘又称次第缘。这是用来解释人的心理活动,即精神现象的。佛教认为,人的精神现象,或者说人的心理活动,是刹那生灭,念念相续的。在此刹那生灭、念念相续的过程中,前念既灭,后念即起。前念之灭是为后念之生起起了一种让路和开道的作用。从而前念即成为引起后一刹那生灭的原因,前念识望后念识以为等无间缘。佛教以为,人的认识活动就是通过这种不断的刹那生灭,不断的念念相续过程而完成的。因此,等无间缘就是人的认识活动得以发生、存在和完成的条件。所谓“等”,就是指前念与后念之间的体用相同,即如前一刹那之念为善,那么后一刹那之念则同样为善,后念是前念的延续,前念与后念的体用相同,故称为“等”。假如前念为善而后念为恶,那就不能称为“等”了。所谓“无间”,是指前念既灭,后念即起,前后两念之间念念相续而没有间隙。

大乘佛教唯识学派所说的等无间缘,与此意思大致相同。唯大乘唯识学派将人的精神现象,人的心识又细分为八识,并主张八识之体各自有别,因而八识各自产生各自的等无间相续之关系。这一点与小乘说略有区别。

3) 所缘缘

所缘缘略称缘缘。在这两个缘字中,前一个“缘”应当作为动词解,即攀缘的意思。据《俱舍论》解释:“所缘缘性即一切万法,望心、心所随其所应。”佛家以人的一切心理活动归结为心法和心所有法两大类。心、心所有法面对所攀缘之境,能产生能缘之作用。



换句话说,也就是人的认识主体面对认识对象时,便能产生直接的或间接的认识活动。这时一切认识对象就成为认识的主体(心、心所)的所缘缘。如以人的感觉器官而言,如眼对的外境是为色,即眼识以一切色法为所缘缘,耳所面对的外境为声,即耳识以声为所缘缘。其他诸识也是这样。依此类推,意识以一切法为所缘缘。

大乘唯识学派在此基础上,更分所缘缘为亲所缘缘和疏所缘缘两种。亲所缘缘即与能缘之心和心所不相离,疏所缘缘是与能缘之体,即人的精神活动之主体相离,然其本质仍能引起精神活动之主体所缘者,称疏所缘缘。

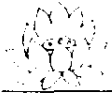
4) 增上缘

增上缘有二种含义:一为与力,一为不障。即除了以上三种缘之外,其他一切有助于(与力)或无碍于(不障)事物现象产生的条件,都可称为增上缘。

如此四缘,概括了一切物质现象和精神现象。此中一切物质现象(色法)由因缘、增上缘所生,而一切精神现象(心法、心所有法)则须具备四缘。佛家认为,宇宙万有,森罗万象,一切物质和精神现象,都是由缘而起,无有一法不从缘生。

三 六因

因是与果相对而言,指导致某种结果之原因。佛教的因果论认为,任何一种果,都会有多方面的原因共同造成,其中直接的、内在的原因称为“因”,外在的,非直接的原因则称为“缘”。“缘”可归结四类,即四缘。因也有多种,可分为二因、五因、六因、十因等。其中六因是配合“四缘”而说,也是小乘佛教各派中比较有代表性的一种说法。此六因就是:能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行



因、异熟因。

1) 能作因

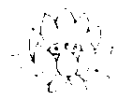
能作因又作无障因,其范围极为广泛。从事物发生的因果关系来看,因是事物发生的原因,果则是结果。凡能作成结果的原因,都可称为“能作因”。据《俱舍论》卷六解释:“一切有为,唯除自体,以一切法为能作因,由彼生时无障住故。”也就是说,一切事物在其产生过程中,凡对其产生促进作用的其他事物,都可称为此事物的能作因。由此,能作因又可分为两大类,一为与力能作因,一为不障能作因。这两类能作因又可称为有力能作因及无力能作因。

所谓与力能作因,即为在某事物产生过程中曾对其产生促进作用的因。如大地生草木,大地是草木生长的必要条件,大地具备滋生草木的能力,故大地为草木的能作因。在人的认识活动中,人的各种感觉器官在接触各种外界环境后,产生各种感觉和认识活动,于是人的各种感觉器官就是各种认识活动的“能作因”。用佛教的话来说,如眼根、耳根、舌根等六根,就是眼识、耳识、舌识等精神活动的能作因。

所谓不障能作因,即指在某事物产生过程中,虽未对其产生过促进作用,但同样也不对他产生阻碍作用的其他因素。如空间和时间,是一切事物存在的形式,但它们对事物的产生和运动过程本身并不起促进和阻碍作用,因此它们即为万物的不障能作因。

2) 俱有因

俱有因又称为共有因、共生因。所谓俱有,指同时、同处存在的因果关系。如有情众生之生命个体,由色、受、想、行、识等五蕴,即五种物质或精神因素和合而成。五蕴不合,即无有情众生生命个体之存在。故而此五蕴即为众生之俱有因。此间关系,就如同三根木杖相依而立,其间不可缺一。如缺其一,就不可能相立,这样的三个木杖就是俱有因。



再进一步分析世间万事万物间存在的因果关系,从时间上看,有先后相继而构成的因果关系:如种子生芽,种子为芽之因,芽为种子之果。它们之间产生的因果关系,在时间上是先后相续的。此外还有许多事物,是在同一时间存在着多种因果关系,或是互为因果关系。因此,此俱有因还可分为互为果俱有因和同一果俱有因两种。

互为果俱有因即指有多种因素构成的事物,其间各种因素互相依持,又互为因果。如佛家认为,世界万物都是由地、水、火、风这四种基本原素构成。这四种基本原素之间互相依存,又互为因果,这就称为互为果俱有因。同一果俱有因者,即指诸因和合而共同生起一果,如前述之五蕴和合而成有情众生之生命个体、三杖相依而立等。

3) 同类因

又称为自分因,或自种因。指相似法与相似法为因。就因果而论,则因与果同属一类者。如以道德的善恶而论,种善因得善果,种恶因得恶果,是因果关系上属同类。此外,以善的观念之产生,由善心而起,前念善之刹那生灭,引起后念善法之继起,念念相续,同属善法,故称为同类因。恶法也是这样。此同类因,仅就道德属性之分类而言,即以道德属性上属同类者,称同类因。

4) 相应因

这是从人的心理活动产生的角度而言。佛家将人的各种心理活动分属为心法和心所有法两大类,并认为此心和心所法活动时,同时相应而起,互相扶持、互相依存。如心法活动时,心所法相应而起;同样,心所法活动时,心法也相应而起,两者互相为因,又彼此互相呼应,因此称为相应因。

5) 遍行因

遍行即通遍的意思。这是从前述同类因中,将某些势力特别强



盛的因素另外单立而成。如上所言,佛家将人类的各种心理活动总称为心法和心所有法两大部分。其中心所有法,在小乘《俱舍论》中别立为四十六,大乘唯识学派则分为五十一。佛家又将心所法中如无明、疑、邪见等法,其势力作用特别强盛,能遍行于一切烦恼染污之法,认为是一切烦恼产生和发展的原因,因而名为遍行因。

6) 异熟因

异熟因与同类因一样,也是从业力的道德属性角度而言。同类因是因因相循,或因果同类,异熟因则为因果相异。如善业感得乐果,恶业感得苦果,善恶之业是从道德属性而言,但其所感之果的苦乐,却并无善恶之道德上的属性,也就是佛家所说的“无记”。这种以善恶之因感得无记之果,因果不同类,就称为“异熟因”。

四 十 因

以上六因,是依小乘说一切有部等部派所说。大乘唯识学派则于四缘另立十因说,用以概括世界万事万物,一切物质和精神现象产生的原因。此十因说,是唯识学派从其种子学说出发而立。唯识学派通过十因来说明藏于阿赖耶识中的种子在生起世界各种物质和精神现象中的作用,以及众生生命过程中的业报轮回产生的原因。这十因是:一随说因,二观待因,三牵引因,四生起因,五摄受因,六引发因,七定异因,八同事因,九相违因,十不相违因。

1) 随说因

说就是讲话,这儿是指语言。语言和文字一样,是人类用以表达思想、交流情感的工具。只是文字是形象符号,语言是声音符号。佛家认为,就人们的认识而言,人们是通过事物的“名相”来认识事物的,然名相只反映了事物的表象,只是人们为了认识和了解事物



而赋予事物的一种名称,因此凡名相都是“假名”,并没反映事物的真实本质。但是人们对事物的感觉和认识,都是借助于这种种假名(名)而起。由事物的假名而产生认识作用,由此而有思想意识(想)的活动。有了思想意识的活动,就有通过声音来表达思想意识的语言。也就是说,语言是表达思想的,思想是通过对事物的名相认识而产生的,因此“名”“想”就是言说之因,称为“随说因”。

2) 观待因

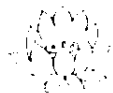
观为观察,有思量、推求之意;待是对待、期待的意思。观待是指对某事物进行观察思量之后,生起一定的要求或受用的条件。从因果关系来看,此事物即为能引起一定要求或受用的原因,故称为“观待因”,有“观此待彼”的意思。如众生观苦的事物,由此而产生希望能离苦得乐的愿望,于是这“苦”就成为“乐”的观待因;同样,人们因饥饿而要求得到食物,这样此“饥饿”就成为要求得到食物的“观待因”。

3) 牵引因

牵引因又叫种植因。这是从唯识学家所立的“种子”学说出发而说的。唯识学派将有情众生的精神意识活动进一步分析为八,其中第八阿赖耶识又称“藏识”,是说阿赖耶识中隐藏了能够产生世界一切物质和精神现象的“种子”。唯识学家认为阿赖耶识中的种子,是世界一切物质和精神现象的总根源,是一切事物生起的原因,所以他们主张“万法唯识”。按唯识学家所说,阿赖耶识中的种子在尚未润发时,虽未发芽,但其中仍蕴藏着能够引发未来之果的因素。以种子能引发遥远的未来之果,为能牵引生出自果之因,所以称为牵引因。

4) 生起因

生起因又作生因,与牵引因一样,同样是指阿赖耶识中的种子。但生起因所指的种子,是指此种子在一定的外界条件促进作



用之下,能够滋润发芽,最后结出果实。就种子具有于将来能生成果实的作用而言,称为“生起因”。

5) 摄受因

摄受因又称摄因,指种子在生起果实的过程中,需要有一定的外界条件,也就是所谓“外缘”的作用。如种子在生根、发芽、开花、结果的过程中,需要阳光、雨露、土壤、温度、肥料等各种各样的条件,有了这些条件,种子才能健康地、茁壮地成长。这样的条件,就称为“摄受因”,是指有了这些条件互相摄受,才能生起果实的意思。

6) 引发因

如种子在生长、结果的过程中,依次发芽、长出茎、叶等,这些芽、茎叶等即为种子生长过程中的引发物。就唯识学家的种子学说而言,认为唯识种子在生起现行的过程中,善、不善、和无记三性业力,同样也具有引发同类诸法的作用,因此称为引发因。

7) 定异因

种瓜得瓜,种豆得豆。什么样的种子结什么样的果,不同的原因,必得不同的果,此即为定异因。阿赖耶识所藏之诸法种子各种各样,什么样的种子受到现行的熏习而发芽,必定会结出什么样的果。一切有为法,各能生起自果,因不同,果也一定不同,所以称为“定异”。

8) 同事因

同事因又称共事因,指上述七种因中,除第一随说因外,其余六因在生成果的过程中,有和合之力,能共同合力生起一果,或共同生成一事。如是诸因,总摄为一,同成一果,故称同事因。

9) 相违因

相违因指诸法在生成过程中,起障碍作用的因素。一种事物的成就,果的形成,必定借助于许多因缘的作用。如种子在生长过程中,需要水土、肥料、阳光、温度等。有了这些条件才能使种子成



长,结果。但诸因缘在合力成就一事时,除了有许多起着促进作用的因缘之外,还会碰到一些对事物的成功起着障碍作用的因素,如种子在成长过程中会遇到风雨雷电,霜雹冰雪,水旱虫灾等。这些风雨雷电,霜雹冰雪,水旱虫灾对种子的生长起着障碍作用。这些起障碍作用的因素,就称为相违因。

10) 不相违因

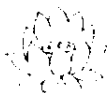
对事物的产生和发展不发生阻碍作用的一切法,都称为不相违因。

五 五果

果是与因相对而言。凡一切事物,包括一切物质和精神现象,都是一定原因的结果,因此都可称为果,由此可见,果的涵义非常广泛,因此果的种类区分也非常之多。就与因相对之果而言,佛家分为五种,称为五果。如小乘说一切有部等有六因五果,大乘唯识学派有十因五果,大小乘之间所说的五果,其名称相同,但意义则略有区别。这五果是:一异熟果,二等流果,三离系果,四士用果,五增上果。

1) 异熟果

依小乘佛教所说,是由异熟因所招的果报。如依大乘唯识学派所立十因说,则是由牵引因、生起因、定异因、同事因、不相违因等因所招之果报。按佛教所说,一切有情众生依本身所造之业力,在三界六道中轮回转生。若行不善之法,成不善之业力,将来必受诸恶趣之苦果;若行诸有漏善法,成诸有漏善业,将来必受诸善趣乐果。其因具有善不善之道德属性,但所获果报之苦乐则无善恶之道德属性,称为无记性,此因果关系在道德属性上相异,因此称



为异熟。

2) 等流果

等流果又称依果。等是相等、同等之意，流是同类，同流的意思。在小乘六因说中，由同类因、遍行因二者所引起之果，依大乘唯识学派所说，则是由牵引因、生起因、摄受因、引发因、定异因、同事因、不相违因等引发之果。从道德属性上说，因果同类，如善因结善果，不善因结不善果。因为因果同类，所以名“等”，又从果的角度来看，果从因生，故称为“流”。

3) 离系果

离系果又称解脱果。所谓离系，是指脱离烦恼系缚的意思。按佛教所说，人的生命过程中，充满了烦恼痛苦，若以佛教所说的圣道之智指导修行，力断烦恼，即能得到解脱，证得不生不灭的永恒境界。因此境界已经脱离了烦恼之系缚，所以称为离系果。此离系果，是由佛教所说的圣道无漏之智而得，故不从六因而生。但依大乘唯识家所说，此离系果可从十因中摄受因、引发因、定异因、同事因、不相违因等中得。

4) 士用果

士者士夫，用者作用，士用果即指以士夫之作用所得之果。所谓士夫，主要是指由五蕴和合而成之有情众生，即人们通常所说的人。佛家认为，众生由色、受、想、行、识等“五蕴”，即五种物质或精神之原素构成，离五蕴而无众生之本质，因此所谓“人”之称实为假名。众生由此假名而暂称为“人”。“人”在现实社会中，又扮演了各种社会角色，如士、农、工、商等，由此又办各种社会事业，有各种社会作用，如作工务农，经商贸易，等等。诸如此类，皆为“士用”，由此士用而引发之果，都称为士用果。依小乘佛教六因四缘说，此士用果为俱有因和相应因所引发之果。大乘唯识学派则进一步将士用果分为人士用和法士用两类，其中人士用由十因中观待因、摄受因、



同事因、不相违因等引发,法士用果则由观待因、牵引因等生起。

5) 增上果

增上果所包含的范围十分广大。所谓增上,意思是增进和助长。因此凡能增进、助长、甚至只要不阻碍一种结果之形成者,都可称为这一结果的增上果。由于世界万物都是处于种种因果关系中,因此也可以说,任何一物,相对其他一切事物来说,都可称为增上果。因此在五果中,除了其他四果外,其他一切结果都可称增上果。在六因中,增上果是能作因所生之结果,依唯识学家所说,则一切有为法,皆可称增上果,故十因中任何一因都可引得。

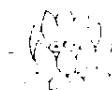
此五果与小乘六因及大乘唯识家所说十因之关系大致如下表:

五 果	六 因	十 因
异熟果	异熟因	牵引因、生起因、定异因、同事因、不相违因
等流果	同类因、遍行因	牵引因、生起因、摄受因、引发因 定异因、同事因、不相违因
离系果	不从六因生	摄受因、引发因、定异因、同事因、不相违因
士用果	俱有因、相应因	(人土用)观待因、摄受因、同事因、不相违因、 (法士用)观待因、牵引因
增上果	能作因	遍及十因

第三章 业报轮回——佛教报应说的依据

有关“业”与轮回的学说,就伦理角度来说,即为佛教道德价值判断的依据;如从宗教实践的角度来看,那就是佛教因果报应说的基础了。关于“业”与轮回的学说,在古代印度,并非佛教所独有,而是当时社会上广泛流传的传统学说。在古代印度的“吠陀”和婆罗门教的经典《奥义书》中都曾说到有关“业”的思想。佛教吸收了这些传统思想,经过整理和发挥,将这些学说组织到自己的教义学说中,并逐步发展成为佛教教义的重要内容。

从原始佛教到部派佛教,以及后来的大乘佛教,有关“业”和“因果”的思想,一直是整个佛教发展和演进过程中的一个重要问题。由此而发展起来的因果报应和三世轮回说,又成了中国佛教的基本教义之一,也是中国佛教伦理学说的重要组成部分。这种伦理学说,对佛教在中国的传播和发展起了极为重要的作用。在中国社会各阶层,特别是在下层民众中有着极其广泛的影响。



一 业报轮回说的主要内容及其伦理意义

业

“业”，本是梵文 Karmar(音译为“羯摩”)的意译。它的本来意思是“造作”，即泛指有情众生的一切身心活动，即内心的思惟活动和由内心思惟活动所引起的一切语言、行为、动作、意志等身心活动。此外，业与因果说相结合，则指由过去行为和意志的综合而延续所形成的一种无形的力量，这种力量能决定众生现在的状态。原来，古代印度的思想家们认为，所有有生命有情感的物体，在生命运动过程中，都会产生一种无形的力量，这种力量将导致生命运动发展的趋向，导致一定的结果。这种趋向力，就称之为“业”力。这种思想为古印度的许多哲学家和宗教家所接受，同样也被佛教教义吸收。

佛教接受和发展了这种关于“业”的传统思想，并将其与佛教的宗教伦理思想相结合，从而成了佛教伦理思想的基础。佛教认为，有情众生的内心思惟活动以及随之而起的自身的语言和行动，必定会引起一定的后果。而且，当一个人的行为终了时，这种后果并不随之完全消失，而是形成一种残留的余力。这种余力还将作用于行为者。这种由有情众生自己所造的“业”产生的，并作用于行为者本身的力量，就称为“业力”。从伦理道德的角度来分析，一切众生的行为有善有恶，所以“业”也有善恶之分。善的业将引起好的，对自己及他人有益的后果；恶的业则会引起不好的，不利于众生身心健康的后果。

佛教讲因果关系。认为一切事物有因必有果；任何事物的背



后一定隐藏着某种原因。将业力说和关于因果关系的理论结合起来看,有情众生的生命运动本身所引起的一切活动,包括人的意识、言语和各种行为,必然会引起一定的果报。善的业产生善的果报;恶的业产生恶的果报,这就称为“业报”。把业报和轮回的思想相结合,认为一切有情个体依据生命运动而产生的业力,不断地在宇宙间流转变化的,这就形成了业报轮回的思想。

关于这种意义的业报轮回思想,在古印度最古老的文献吠陀(Veda)经典中尚不明显。吠陀经典的内容是以宗教祭祀为主,围绕着祭祀仪式而抒发对神的歌颂、赞美和祈祷之情。在吠陀时代,人们认为用各种牺牲和祭祀仪式来奉祭神灵,就会在将来得到神灵的佑护,从而使自己得到幸福。据吠陀经典的描述,人的肉体死亡后,其灵魂将追随先祖的灵魂所走过的道路,去向永远光明的乐土。在这光明的乐土中,充满着绿荫、美酒佳肴和歌舞音乐。可见这种观念与佛教所说的业报轮回说完全不一样。

大约到了《奥义书》的时代,业报轮回说才逐渐形成一个比较系统的体系。婆罗门教的业报轮回思想是和种姓制度紧密结合在一起的。按照婆罗门教的说法,灵魂的转世取决于其对婆罗门教义的遵循程度以及他对种姓制度的态度。婆罗门教还把轮回的趋向概括为“天道”(神的地位,将来转世成为天神)、“人道”(人的地位,将来转世成为婆罗门、刹帝利、吠舍等)和“兽道”(包括四种姓中最低的首陀罗种姓以及各种畜牲、饿鬼等)。

创立于公元前六世纪的佛教,作为当时出现的新的“沙门思潮”之一,其教义和学说也曾大量吸收了古代印度哲学思想的内容。佛教的业报轮回说比起婆罗门教来,更加完备、系统和组织化。佛教的业报轮回说认为,一切有生命的个体,总是依据其自身的意识和行动所产生的结果,即业力,永远在六道(指天、人、畜生、饿鬼、地狱和阿修罗——古代印度神话中一种常与诸天神发生争



斗的神灵)中生死相继,如同车轮那样不停地转动,因此称为“六道轮回”。

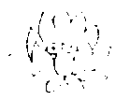
佛教说,生命的轮回过程既无开端,也无终止。如《心地观经》中所说的“有情轮回生六道,有如车轮无始终”,就是这个意思。但轮回并不是简单地重复前一过程,并不是生命个体生存的周而复始的流转,而是后世的生存形式依据前生的业力情况而变化发展;现世有情个体的生存,其思想意识和言行举止又决定着将来的演变。所以佛教的业报轮回说是佛教人生观的一个组成部分。佛教的最终目标是要从轮回中寻求“解脱”,即斩断那无始无终的轮回之链,终止生命的轮回,使之处于一种不生不灭、寂然不动的永恒的境界,这就是佛教所说的“涅槃”。所以,佛教的业报轮回说又与解脱论有密切关系。

二 业的类别区分

佛教所说的业,其本意为“造作”,即指由众生内心之思惟活动和由思惟引发的一切语言行动的总和所产生的一种力量趋势。从各种不同角度来分析,业有许多不同的种类区分。例如,从佛教伦理的角度来说,业有善恶的区别;如从业与思惟意识活动的关系来看,可分为思业和思已业两大类,从业的表现形式来说,又可分为身业、语业和意业三种,等等。

思业和思已业

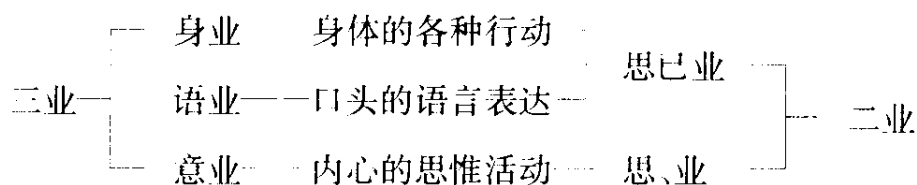
众生的一切活动,即所谓“造作”,主要可分为内心的思惟活动,和由内心思惟活动所引发的身体的活动两大类。内心的思惟活动即心理活动,或者说是意识活动,可称为思业。由意识活动所



引发的身体活动,即由意识指导下产生的人的语言行为,则称为思已业。思业和思已业,是关于业的最基本的二大类。

身、口、意三业

思业和思已业二大类,是业的最基本分类。如果再进一步分析,可以看到:思业主要是指众生的意识活动,因此又可称为意业;而思已业,即由意识活动引发的身体活动,主要由人的行为和语言二部分构成,这分别被称为身业和语业。由此可知,“业”的种类又可分为意业(由心理活动,即思维活动)、身业(指由思惟意识引发的身体行为)和语业(由意识活动而产生的语言表达,又可称为口业)三种。《成唯识论》卷一中说:“能动身思,说名身业;动发语思,说名语业;审决二思,意相应故,作动意故,说名意业。”其中意业属内心思惟活动,是产生行为的意志。身业和语业则是通过意识的思惟活动而表现于身体和语言方面的行为,是经过思惟活动的作用后所产生的行为,所以属思已业。这样,身、语、意三业与思业和思已业之间所表现的关系,可表示如下:



表业与无表业

表即表示的意思。表业是指身体动作或语言声音,是能够让别人看到或听到的各类活动;无表业则是无法让人看到和听到的。身语二业有表业和无表业之分。身表业如取舍、屈伸等的身体动作,语表业如他人能听到的口头语言及以文字形式表现的书面语言。小乘佛教认为人的思想意识活动,即意业是别人无法看到和



听到的内心活动,因此是无表业。大乘佛教唯识学派则认为人的意识能于内心自我表示,所以也可分表业无表业二种。因此小乘佛教立二表业,大乘佛教则立三表业。表业与无表业又有律仪、非律仪、非律仪非不律仪之分。律仪是指由受五戒八戒等戒律,或修习禅定后产生的一种具有防非止恶的功能的精神力量。非律仪是指因杀生等恶业而产生的作恶止善之功能。处于律仪与非律仪之间的微弱的善恶之心,称为非律仪非不律仪。小乘的《俱舍论》中将这三种都归入无表业,然大乘佛教唯识学派则认为通于表业和无表业。

善、恶和无记三业

从有情众生身心活动的基本特点和内容对业的类别进行的区分,将业分为身、语、意三业或思、思已二业。这是最常见的分类,也是最基本的区分方法。如果依据业的性质来看,从伦理道德的角度加以分析,众生全部的“业”,又可分为善业、恶业和无记三大类。这是因为,有情众生的一切身心活动,在道德方面又可分为善的活动、恶的活动和不含有善恶性质的活动三类。不含有善恶性质的活动,即不带有道德含意的某些活动,在佛教中称其为“无记”。记是分别的意思,无记就是无分别,也就是没有善恶性质的分别。佛教认为,有益于有情众生身心健康,能够感召众生此生或来生好的果报的业就是善业;反之,无益于众生的身心,给此世或来世带来坏的果报的业就是恶业。一切不带善恶性质的业就是无记业。这种区分在伦理上有重要意义,特别是关于善、恶二种业的分析,与佛教的伦理学说和宗教修行,都有重要关系。佛教有关“业”的思想,是道德因果律的基础。在因果关系中,佛教又非常强调因的作用。所以关于善恶二种业的教说,对于劝化众生在日常生活中奉行“诸恶莫作,众善奉行”的伦理实践有重大意义。



十善业和十恶业

十善业,意为“十种善的行为”,也称为“十善业道”。十善业道是佛教对在家修行的佛教信徒在日常行为方面的具体规范要求,也是一种日常的行为准则。十善业具体内容如下:

1) 不杀生、2) 不偷盗、3) 不邪淫、4) 不妄语、5) 不两舌、6) 不恶口、7) 不绮语、8) 不贪欲、9) 不嗔恚、10) 有正确的见解(即“正见”)。

佛教所说十善业道,又可分为身体行为(身业)、语言行为(语业,或称口业)、和心理意识(意业)三大类。具体说来,在这十种“善业”中,前面三种,即不杀生、不偷盗、不邪淫,属于身体行为,因而称为身业。中间四种,即不妄语、不两舌、不恶口、不绮语四者,属于口头的,语言方面的行为,因此称为语业,或口业。最后三种,属于思想意识方面的,因此称为意业。它们之间的关系,可表示如下:

身 业	语 业	意 业
不杀生	不妄语	不贪欲
不偷盗	不两舌	不嗔恚
不邪淫	不恶口	正见
	不绮语	

违背了十善业的行为,或者说是与此相反的思想意识、语言行为,即是“十不善”,也就是十恶业。十恶业是能引起“苦”的果报的业力。在原始佛教经典中,常常以这十善、十不善来作为判断一个人,特别是在家信徒行为善恶的标准。例如在《中阿含经》第九经和第七十三经中,就曾说到,什么是善? 什么是不善呢? 接着经中就一一例举上述十善条文加以说明,以此为善。又以相反条文来说明十不善。由此可见,作为善恶行为规范的十善业道和十不善



业的说法,早在原始佛教时期,就已被作为判断佛教信徒,特别是在家信徒所作行为的善恶标准而提出来了。

然而,作为判断佛教信徒各种行为善恶标准的十善业道之说,仅仅是基于世间的立场而说的。也就是说,关于十善、十不善的教义,原则上是为在家佛教信徒说的。只要进一步对这十善业道条目加以分析,就会明白这一点。例如十善业道的前四项,即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语,与佛教戒律中“五戒”的前四戒几乎完全一样,而五戒是佛教为在家信徒所立的戒律。另外,其中“不邪淫”这一条,在家色彩特别浓厚。佛教把正常夫妻关系之外的男女之间发生的性关系,一概称之为“邪淫”,“不邪淫”这一戒律就是为制止这种关系产生而立的戒条。如果是正常的夫妻关系,则不在当戒之例(当然,从更深一层的角度来分析,佛教有些经典中认为,即使是正常的夫妻关系,但若是过度地纵欲,或是在不恰当的时间或条件下发生的性关系,也是一种“邪淫”)。如果是出家的佛教信徒,那么他们已经离别了妻子和家庭,同时戒一切女色,那就不是“邪淫”的问题了。另外五戒中最后一条是“不饮酒”,是针对一切出家的佛教徒说的,在“十善业道”中则没有这一条,这也可见“十善业道”是从世间的角度,主要是对在家的佛教信徒说的。

十善业道从身、语、意各方面将佛教在家信徒必须遵守的伦理规范加以系统化,主要是希望引导在家信徒对佛教所说的善因乐果、恶因苦果这一针对世俗社会的伦理说教产生信仰,并能遵此而行。按佛教经典中说,世人如能行十善,则以后必将生于“善处”,如行不善,则必将堕于“恶处”。这种说法在佛经中经常可以看到。

现受、次受、后受“三时业”

前面我们曾经说过:佛教认为,当众生的造作行为终止后,业力的作用并不随之消除,它或迟或早地要作用于行为者本身。因



此,从业力作用发生的时间上进行分析,又可分为顺现法受业、顺次生受业、顺后次受业三种。由于这是依据业力作用发生的时间来区分的,所以称为“三时业”。

顺现法受业是指行为的结果即业力直接作用于现世的,顺次生受业是指业力将在下一生对行为者发生作用的,顺后次受业的是指业力作用将在更后来的转世中表现的。这种按业力作用发生的时间分类的三时业之说传入中国后,曾对中国佛教发生过重大影响。东晋时庐山的慧远法师曾对此加以发挥,与佛教的三世说相结合,形成三世轮回报应论,成为中国佛教伦理思想的重要组成部分。

四业

上述三时业,是从业力发生作用的时间来分的。再进一步分析,佛教认为有些业力,在三时中究竟作用于何时,并不确定。这样的业,称之为“顺不定受业”,它与上述三时业相结合,就成了四业。

这些是关于“业”的各种不同分类诸说。其他还有引业、满业,是按业力所引起的总报、别报结果的区别而分;定受业和不受定业、重业和轻业、共业和不共业、三浊业、三秽业、三清净业,等等,有许多不同的分别种类,就不再一一赘述。

第四章 宇宙观——时间和空间

所谓宇宙,在中国古代哲学中,主要是指时间和空间。《淮南子·齐俗训》释宇宙一词说:“往古来今谓之宙,四方上下谓之宇。”由于宇宙是一切物质存在和活动的形式,因此它又是天地间一切万物的总称。人们对于整个宇宙世界的看法,包括对自然界、人类社会以及人类本身思惟等活动的总的看法,就构成了人的宇宙观,或者称为世界观。

现代哲学认为,世界上一切事物现象,都是由物质性因素以及精神性因素所组成,因此,世界观的根本问题就可归结为物质和精神,或者说是思惟与存在之间的关系。而以两者中的哪一个为第一性,就形成了哲学史上唯心主义和唯物主义二种基本哲学观点。

古代印度,在佛教之前的婆罗门教,就已经产生了丰富的哲学思想。在《森林书》和《奥义书》中,除了关于解释祭祀问题的内容之外,大量地涉及了关于宇宙和人生奥秘及人和自然关系等有关哲学思辨的内容。婆罗门教以“梵”为世界最高本体。“梵”是一种抽象的,没有任何具体属性的宇宙本体,而世间一切事物,都是由这一最高本体直接或间接派生。

作为婆罗门教对立面出现的佛教,对于世界宇宙的看法,则与此不同。佛教从缘起论出发,认为世间一切事物都是缘起而生,缘起而灭。佛教认为世界宇宙从时间上来讲无始无终,既无开端,也



无終了,就空间而言,则无边无际。因此佛教教义中没有关于宇宙创造生成之说,佛教的宇宙生成论即为缘起论。然其对于宇宙结构和要素,关于时间和空间,则有详尽而精到的分析。

一 无始无终的时间循环

佛教认为,宇宙在时间上是无限的,既无开始,也无终结。但佛教认为世间一切事物都是处在刹那间的生灭变化之中,即使无始无终的宇宙运动也是如此。宇宙的运动变化,每经过一定的时期,必定会有一个从生长到毁灭的阶段。这样的一个阶段,佛教称之为“劫”。而每一个这样的生长毁灭周期,期间又会经过形成、持续、败坏、灭尽这四个阶段,这四个阶段分别称为成、住、坏、空,也称为成、住、坏、空四劫。由此可见,佛教关于时间的认识和解说,是以“劫”为基础的。

劫

劫是梵语音译“劫波”、或“劫簸”的(Kalap)略称。意为“时分”、“长时”。原意是“极为长远的时间”,这是古代印度计量时间的单位,因此佛经中有时意译为“分别时节”,有时译为“大时”。如《释迦氏谱》中说:“劫是何名?此云时也。若依西梵名曰‘劫波’,中土译之名大时也,此一大时其年无数。”《法苑珠林·劫量篇》说:“夫劫者,盖是纪时之名,犹年号耳。然则时无别体,约法而明,所以圣教弘宣,多所收载者。”

其实,佛教之前,婆罗门教就已经用这个词来说明极其久远的时间,并且以此来解释世界周期性的形成和毁灭。婆罗门教中有一种说法认为一劫相当于人间的四十多亿年,当一劫将尽时,将有



劫火燃起,烧毁一切,然后由创造之神重新创造,于是世界重新开始。另一说则认为一劫中包含了圆满时、三分时、二分和争斗时这四个时期,合起来共有四百多万年,等等。

佛教沿用了以“劫”这一词来说明久远的时间这一说法,并在此基础上来说明世界的形成与毁灭的运动过程。但佛教的说法与婆罗门教对于劫的解说又有些不一样。佛教以“劫”这一概念作为解释时间的基础,来说明世界的生成和毁灭过程。而且,佛教各部经典中,对于劫的解说,也有多种不同的说法。如《大楼炭经》以刀兵、疾疫、饥馑等三灾为三小劫,而《起世经》中则称之为中劫。《大毗婆沙论》以八十中劫为一大劫,而《立世阿毗昙论》则以八十小劫为一大劫,等等。

一般来说,佛教将劫分为大劫、中劫、小劫。据《中阿含经》等说,人的寿命原本无量,后因贪于五谷百味,即减至八万岁,再后来,人们多行杀盗妄淫等恶行,寿命便渐减,直减至人寿十岁。由于世道败乱,人们互有害心,即生七日刀兵之灾。这时亦有人羞于恶行,即于刀兵起时,躲于山野隐处,过七日出,更互相见,生慈愍之心,复行善法。由是形色渐好,人寿渐增,复增至八万岁。如此从八万岁减至十岁,又从十岁增至八万岁,这一减一增,各为一小劫,合一减一增为一中劫。八十中劫为一大劫,一大劫包括“成、住、坏、空”四个时期,每一时期包括二十中劫。如《佛说劫中世界经》中说:“二十小劫坏,次二十小劫坏已空,次二十小劫起成,次二十小劫起成已住。”这成、住、坏、空四个阶段,又称为“四劫”。

四劫

四劫是佛教宇宙观中经常讲到的,用以说明世界形成与毁灭过程的四个阶段,这四个阶段就是成劫、住劫、坏劫、空劫,佛经中称之为“四劫”,它们分别代表了世界的形成、持续、毁坏和彻底毁



灭四个时期。佛教认为,世界总是在此四劫中运动演变,周而复始,不断地生成,持续,破坏,毁灭,又重新生成。

成劫,是佛教所说世界形成和发展阶段。

在解释成劫时,我们必须先了解所谓“世间”这个概念的含义。佛教经常讲到“世间”与“出世间”,所谓“世间”,“世”有“迁流”、“毁坏”之意;“间”是“中”的意思。“世间”合起来即是处于迁流变化中的世界之意,在佛教中即指世俗世界。它包括了“器世间”和“众生世间”。在佛教教义中,一般将世俗世界总分为两大类,一类是处在生灭烦恼中的有情众生,佛教称之为“众生世间”,或者也可称为“有情世间”。其中包括了天、人、畜生、饿鬼等所谓“六道众生”。另一类是此有情众生赖以生存依托的空间,即众生的生存环境,包括山河大地,草木稼禾,宫墙园宅等,此称为“国土世间”,也称为“器世间”。

按佛教一般解释,成劫之中又包含了二十个劫。其中第一个劫就开始形成器世间,此后十九个劫,相继形成有情世间。据《法苑珠林》卷一中引《顺正理论》等记,成劫时,先从风起,然后从梵天宫一直慢慢到地狱,先成器世间,然后再有众生世间渐渐形成。据说世界经过一轮毁灭,又经过二十中劫的空劫后,便到了成劫。成劫来临之时,这时被彻底破坏的世界应当重新生成。开始,由于过去劫中一切有情业力积聚的缘故,于空间生起一些微细的风,后来,这些风越来越大,依次生成风轮、水轮、金轮等,然后成立山河大地等“器世间”。这时,前一劫世界坏时,初禅以下有情上升二禅已上,到成劫时,有情众生因业力故从二禅天降生初禅大梵天宫中,后诸有情亦相继降生,先是生于诸天趣中,后因诸福相减,便渐渐下生,从诸天下生为人趣,乃至入饿鬼、畜生道,至第二十劫时世界已满,便进入住劫。

住劫是继成劫后的第二个时期,因而又称续成劫。这一时期,



世界已经形成,有情众生得以安住,整个世界处于相对的安稳时期。

住劫中也包括二十中劫。据说成劫时从风起,成器世间,及至后来才有有情众生之出现,那时人的寿命原本无量,到了住劫初,众生因欲望增加等,导致寿命缩短,先是减至八万岁,后又从八万岁开始,每过一定时间便减一岁,这样一直减到人寿十岁为止。此称为第一减劫。住劫中的最后一劫,即第二十劫,是为增劫,即在此劫中,众生寿命渐渐增加,由人寿十岁而增到八万岁。在此减劫和增劫中的十八劫中,众生寿命却是一增一减,即从十岁渐渐增至八万岁,又从八万岁减至十岁。

每至减劫末,便有疾疫、刀兵、饥馑三种灾害起,此称为小三灾。据《立世阿毗昙论》记,疾疫之灾起时,“有大疾疫,种种诸病,一切皆起。阎浮提中,一切国土,所有人民等,遭大疾疫。一切鬼神,起嗔恶心,损害世人,寿命短促,唯住十岁。……人发衣服,以为第一,唯有刀杖,以自庄严。是时诸人,不行正法,丰硕非法贪著,邪见等业,日夜生长,诸恶鬼神,处处损人。是时大国王种,悉皆崩亡,所有国土,次第空废,唯有小郡,是其所余,相去辽远,各在一处。如是人者,疾病困苦,无人布施汤药饮食,以是因缘,寿命未应尽,横死无数。一日一夜,无量众生,疾病疫死,由行恶法,得是果报。”

小三灾中第二灾为刀兵。《立世阿毗昙论》中说:“人寿十岁时,三毒邪见,日夜生长。父母儿子,兄弟眷属,互相斗争,何况他人。是时诸人起斗争已,仍相手舞,或以瓦石刀杖,互相怖畏。四方诸国,互相伐讨。一日一夜,害死无量。如是过失,自然而生。人行不善,得是果报……”

小灾中第三灾为饥馑。“灾欲起时,由天亢旱,一切人民,遭大疾疫,一切鬼神,起嗔恶心,损害世人,寿命短促,唯住十岁。身形

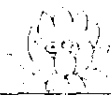


短小，……人发为衣，犹为上服。刀杖自严，不相恭敬。贫穷困苦，愚痴邪见，日夜生长。谷贵饥馑，舍罗柯行。见他资粮，便往夺食。以此因缘，饿死无数。一切众生，生劫浊中，自然而起，造作恶业。天不降雨，四五年中，由大旱故，觅生草菜，尚不可得，何况米谷。一切禽兽，悉取食之。於一日一夜，饥饿死者，其数无量。”

按佛教所说，我们现在众生所居的世界，称为“娑婆世界”，从时间来讲正好处于成劫之后的住劫时，在我们这一世界中，将有千佛出世，释迦牟尼佛则是住劫中的第四个佛。

住劫过后，坏劫来临。坏劫是世界毁坏时期，这一劫同样也包括了二十劫。按佛教所说，世界的毁坏，与成劫正好相反。成劫时先从器世间开始，后来才是有情世间。而坏劫则是先从有情世间开始，在二十劫中，前十九劫就是坏有情世间，最后一劫，才是坏器世间。有情世间坏时，先从最下之地狱开始，届时地狱众生命终，渐渐上升到饿鬼、畜生或人、天之道，无复有再生地狱者。如有众生业力定受地狱之报的，将会投生于他方世界地狱中受报，这时坏劫即已开始。如此直至地狱再也没有一个有情众生，即为地狱坏尽。如此地狱坏后，饿鬼、畜生、阿修罗、人、六欲天等，依次坏尽。此世败坏，世上一切有情，或因其业力，转生于二禅以上诸天；或转生于他方世界，世间一切有情已尽，即众生世间已坏，唯留器世间空旷而住。最后有火、水、风三大灾起，毁灭一切器世间。先是世界出现七个日轮，照耀世间，致使烈焰腾起，将色界初禅天以下皆焚为灰烬。接着而起的是水灾，致二禅天以下漂没荡尽。最后又起风灾，将三禅天以下都吹坏。至此，上至诸天宫，下至地狱，一切坏尽，于是进入空劫时期。

空劫是四劫中最后一个时期，也包含有二十劫。在空劫时，世界遭坏劫及火、水、风三大灾的破坏，一切尽毁，唯有虚空。没有日月星辰，有如一个墨穴，只有大冥。这样的状态经过二十劫后，才



告结束,于是再次进入成劫,世界又再次开始一个新的周期。

除了劫这样一种长久的时间概念外,佛教还以“刹那”一词作为非常微小的基本时间单位。“刹那”原为梵文音译,意译为一念,即一动心念之间,表示极小,极短促的时间。佛教用以作为计量时间的长度单位,表示极短的时间。唐代高僧玄奘法师在《大唐西域记》中说:“时极短者,谓刹那也。”关于刹那究竟是指多长时间,佛教经典中也有各种不同的说法:如《俱舍论》卷十二中说,壮士一弹指间,就含有六十四刹那,而《大智度论》卷三十中却说六十念为一弹指。又如《仁王经》说,一念有九十刹那,一刹那中又有九百生灭。

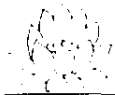
总之,劫表示极长的时间,刹那表示极短促的时间。如《俱舍论》说:“时之极少名刹那,时之极长名为劫。”可见劫和刹那是佛教最基本的两种时间计量单位。佛教在解释这两种时间时,还贯穿了时间周而复始的循环以及事物时时运动变化的思想。

此外,佛教关于时间的概念还有许多,如“怛刹那”。据《大唐西域记》中记,一百二十刹那称为一怛刹那,怛刹那意为“一瞬”,然则《僧祇律》却以二十念为一瞬,二十瞬为一弹指。

六十怛刹那为一腊缚,三十腊缚为一牟呼栗多(模呼律多),五牟呼栗多为一时,一日一夜中含有六时,其中昼三时,夜三时。一个月,按月亮的盈亏可分为白黑二分,从月盈至满,谓之白分;自月亏至晦,谓之黑分。黑分有时为十四日,有时则有十五日,这是月有大小的缘故,就如中国的阴历,有二十九日和三十日之别。

黑分白分,两分合为一月。六个月合为一行。按太阳在天空运行的方位,分为南行和北行,南行和北行合起来,就是一年。

古代印度,将一年分为六时:从正月十六日至三月十五日,是渐热时;三月十六日至五月十五日,是为盛热时;五月十六日至七月十五日,称雨时;七月十六日到九月十五日称茂时;九月十六日到十一月十五日,为渐寒时;十一月十六日到次年的正月十五日,



为盛寒时。佛教则将一年分为三时：即热时、雨时及寒时。其中热时是从正月十六日起到五月十五日，雨时是从五月十六日起至九月十五日，寒时是从九月十六日起至第二年的正月十五。

二 无边无际的空间世界

按佛教教义所说，宇宙在时间上无始无终，既无开始，也无终结，是一个不断运行着的循环过程。在空间上则是浩瀚无垠，无边无际。佛教对于世界的划分，是多种多样的。最常见的就是佛教常说的“三千大千世界”，而这三千大千世界仅仅是一个佛所教化的国土，按佛教说，宇宙间有无数个佛，每一个佛都有这样一片三千大千世界的国土，则宇宙实在是广袤，无量无边。而这无量无边的三千大千世界，又是无始无终地，不断地处于此成、住、坏、空四大劫的运动过程中。

世界

一般所说的世界，是指众生所居之处。所谓“世”，原是指时间上的迁流，如今世、来世、三世等等。所谓“界”，是指空间上的方位，如三界、欲界、色界等等。世界合起来，意为在时间上有过去、现在、未来三世之流迁变化，在空间则有上下十方场所定位，一般即指有情众生存在依托之处。

据佛教解释，我们所住的世界中心是一座大山，叫须弥山。须弥的意思是“妙高”、“妙光”、“善积”等，因此须弥山有时又译为“妙高山”等。相传山高八万四千由旬，山顶有善见城，为帝释天所居之处。其周围四方各有八位天道，帝释天在山顶统领须弥山周围的四方诸天，合起来共为三十三天，帝释天即为三十三天主。



须弥山下四周有大海环绕,依次有七重海,七重山。七重山外是大咸海,海外有铁围山。咸海四周分布着四大洲,依次为东胜身洲,南瞻部洲,西牛货洲,北俱卢洲。此四大洲又称四天下,其间有一个太阳,一个月亮,昼夜不停地转动,照亮此四天下。

如此以须弥山为中心的九山、八海、四洲,再加上日月,就构成了一个世界。此外,佛教还有“大千世界”,或“三千大千世界”之说。即合一千个这样以须弥山为中心的一个世界,就称为一小千世界;合一千个小千世界即为一中千世界;合一千个中千世界就称为大千世界。因为一大千世界包含了大、中、小三种千世界,所以又称为三千大千世界。如此构成的一个三千大千世界,是一个佛陀教化的国土。

依《大智度论》言,三千大千世界,皆依风轮为基。是说每一世界的最底层,为一层流动之气流,称为风轮,风轮之上为水轮,水轮之上有金轮,金轮之上就是我们所生活的大地,须弥山就位于此世界之中心。

三 三界六道

佛教对于世界的看法,除了关于时间和空间的论述外,还可以概括为有情世间和器世间两大类。所谓有情世间,指世间一切有情众生,按佛教所说是由业力招感,五蕴和合而成的有情生命个体。佛教的有情众生,除了我们人类之外,还包括畜生、饿鬼以及诸天界。所谓器世间,则指有情众生赖以生存的客观环境,包括山河大地,草木稼禾,国土宫室等。

此外,佛教还将众生世间的生灭流转变化,按其欲念和色欲存在的程度而分为欲界、色界、无色界三种,统称为三界。界有执持、



差别之义,此三界为处于生死流转中的有情众生生存的场所。由于此三界都是沉溺于生死轮回的迷妄众生的生存处,故又称为苦界,或苦海。

(一) 欲界

欲界是指具有情欲、色欲、食欲、淫欲等各种欲念强烈的有情众生所生存栖居的地方,以其欲念强盛,故称为欲界。

居住在欲界的众生,从下往上,又可分为地狱、饿鬼、畜生、人、阿修罗、天六种,称为“六道”。

1. 地狱

地狱,梵文音译为“奈罗迦”,旧译为“泥犁耶”、“泥犁”等,意为恶者。因其为六道之一,因此又叫地狱道、地狱趣。依佛教轮回报应说,作恶者必受恶报,命终后,将堕于痛苦环境中,遭受种种罪苦,因此地狱的意思就是不可乐、苦具、苦器或受罪处。如《立世阿毗昙论》中说:“梵名泥犁耶,以无戏乐故,又无喜乐故,又无行出故,又无神速德故,又因不除离恶业故,故于中生,复说此道,於欲界中,最为下劣,名曰非道,因是事故,说地狱名泥犁耶。”又所据《大毗婆沙论》说:“地者底也,谓下底。万物之中,地在最下,故名底也。狱者局也,谓拘局不得自在,故名地狱。”

在佛教中,所谓地狱,它既指遭受恶报的众生所生活场所,又指受此恶报的众生本身。因此对地狱有多种不同的解释。据《长阿含经》中说,地狱有大小之分,大地狱有八种,称为八大地狱,它们分别是:

一、想地狱,又作等活地狱。据说此中众生互相残杀,各怀残害他人的念头。手执刀剑,互相斫刺,剥皮割肉,身碎在地,冷风吹来,死而复活,重受诸苦。

二、黑绳地狱。此中狱卒,以火热的铁绳,捆绑罪人,烧皮彻



肉,焦骨沸髓,苦毒万端。

三、埠压地狱。此狱中以大山石,挤压罪人之身,使骨肉糜碎。

四、叫唤地狱。此中狱卒捉人,以热汤沸水,反复煎熬,令受苦者痛苦号叫。

五、大叫唤地狱。如前将罪人置沸水中反复煎熬,反受痛苦较前更重,号叫之声也更大,故名大叫唤。

六、烧灸地狱。此中狱卒将罪人放在铁器中用火烧灸,皮肉焦烂。

七、大烧灸地狱。以铁城、火炕烧灸罪人,比前更酷。

八、无间地狱(阿鼻地狱)。

此种种酷刑,使生此者轮番受诸罪苦,无有间息。八大地狱中,每一个又各有十六小地狱,合为一百二十八小地狱。按佛教所说,生前犯下种种罪行,行种种邪见,死后必堕此地狱受苦。

在诸地狱中,以阿鼻地狱受苦为最。所谓“阿鼻”,就是“无间”之意,是说此地狱中受苦不停,没有间息。又据《观佛三昧海经》记,阿鼻地狱有十八小地狱,各小地狱中又有十八寒冰地狱,十八黑暗地狱,十八小热地狱,十八刀轮地狱,十八剑轮地狱,十八火车地狱等等,据说众生在世犯四重禁,毁十方佛,不孝父母,邪漫无道,命终之后,必将生于阿鼻地狱,受种种苦。

地狱是众生轮回六道之一,在佛教传播发展过程中,这种说法在民间有极大的影响,它成了佛教教义以及宣传其伦理道德思想的重要内容之一。我国自唐以后,有关地狱的图画、变文,在民间十分流传,许多寺院墙上都画有这类内容的壁画,寺院用以劝恶扬善,或劝人信奉佛法。相传唐代著名画家吴道子曾于一寺壁上画出地狱图相后,令观者见了都惊恐惧怕,从此不敢食肉,以致当时两京屠夫为此而息业。由此也可见其影响之深。



2. 饿鬼

欲界六道众生中的第二道为饿鬼,即鬼道。因为此道众生中以饿鬼为最多,所以旧译多作饿鬼。但佛教所说的鬼类中,也有如药叉、罗刹等有大威力者,所以新译不作饿鬼而单作鬼道。梵名音译为薛多,或闭多等。据《大毗婆沙论》说:鬼者,畏之意。是说此鬼趣中众生虚怯多畏,故称为鬼。又说鬼是希求之意。此道中饿鬼常从他人,希求饮食,以活性命,所以称为鬼。按佛教说,此道众生,因前世之恶业,堕鬼道中,常受饥馑,长年得不到食物和水,身子羸瘦,丑陋不堪,见者望而生畏。其中有的饿鬼腹大如山,但咽如针孔,虽遇饮食而不得进食。

据《大毗婆沙论》、《善生优婆塞经》等说,鬼道住处有二,一为此阎浮提世界下方五百由旬处,是饿鬼界,此界中诸鬼由阎罗王统领。另一类住处不定,其中有威德者或住山谷,或住空中,或住海边,都有宫殿,衣食甘美,果报胜于人处。其无威德者,则住于草木坟墓等污秽不净处。

依《正法念处经》说,饿鬼大数有三十六种,如食吐鬼、食血鬼、疾行鬼、罗刹鬼、旷野鬼等,各因生前所作不同,故所受之报各别。《顺正理论》则将诸鬼道分为三类:其一为无财鬼,包括炬口鬼、针口鬼和臭口鬼。此类鬼或口吐烈焰,或咽如针孔,见食物无法下咽,等等。二为少财鬼,包括针毛鬼、臭毛鬼和瘦鬼。三为多财鬼,也包括三种,即希祠鬼、希弃鬼和大势鬼,此类鬼者,得享祠人们所祭之物,或可得人所弃之残物。此外,《瑜伽师地论》中,分鬼趣为三,一外障鬼,二内障鬼,三无障鬼。据《大智度论》、《善恶业报经》等说,众生若行十种恶业,或因贪欲、嫉妒、悭财、欺诳等命终后将投生于饿鬼道中。

与地狱道相似,饿鬼道之说法,从今天看来,有其荒诞的一面。但它也是佛教伦理思想的重要内容之一。佛教往往以此作为劝诫



人的手段。它往往还和中国民间信仰相结合,作为劝恶扬善的一种方法,在民间有广泛和深刻的影响。

3. 畜生

畜生,新译作傍生,为傍行之生类之意。据新译《婆沙论》中说,诸有情因造作种种愚痴业,或因身语意各种恶行,堕于畜生道中。《业报差别经》中说,具造十业,得畜生报。一身行恶,二口行恶,三意行恶,四从贪而起诸恶,五从嗔起诸恶行,六从痴起诸恶行,七毁骂众生,八恼害众生,九施不净物,十行於邪淫。畜生道种类繁多,差别不等,《正法念处经》说有四十亿种,《楼炭经》说畜生道各各不同,大约有三类,一鱼,二鸟,三兽。此三类中各有无数种。

4. 阿修罗

阿修罗又作阿须伦、阿素洛等。其含意有三:一是非天,指阿修罗有天人福而无天人之德。据《婆沙论》等解释,素洛是梵文音译,即“天”的意思,“阿”是“非”的意思,合起来即为非天。二为无端正,是说阿修罗容貌丑陋。但佛经中又说阿修罗男容貌丑陋,阿修罗女却美貌非凡。三是无酒,指阿修罗不饮酒。说是阿修罗在过去世持不饮酒戒。或说阿修罗过去好酒,曾酿酒而不得,无酒得饮,便断了酒。

在佛教中,阿修罗是六道之一,又是佛教护法八部众之一。据说阿修罗生性好斗,又多疑善嫉,争强好胜,常与诸天斗战。众生若犯嗔疑等,死后就会堕入修罗道中。

据《长阿含经》中说,有阿修罗王,名罗呵者,住须弥山北大海中,因见诸天从其头上经过,即愤从心起,怒斥诸天对他无礼,于是发兵,与帝释天为首的诸天发生大战。他们之间的大战经历了很长时间,互有胜负,后来帝释天等得到佛法相助,才终于战胜了阿修罗。而阿修罗也最终皈依了佛法,还成了护持佛法在世的八部众之一。



5. 人

人指人道,是佛教所说的六道轮回之一,众生生命表现形式的一种。梵文音译为摩兔沙、或末奴沙。据佛教解释,人由色、受、想、行、识等五种物质及精神因素和合而成。据《立世阿毗昙论》说,在六道中,人具有八种性质,一是聪明,二是为胜,三是意细微,四是正觉,五是智慧增上,六是能别虚实,七是圣道正器,八是聪慧业所生,由此八种性质,故称为人。另据《婆沙论》中说,所谓人,意即止息,在六道之中,唯有人能止息烦恼恶乱。又说人即忍之意,是指唯有人能在世间安忍。在有情众生轮回的六道中,人有思惟之功能,如新译《婆沙论》中说:“何故此趣,名末奴沙。答昔有转轮王,名曼吠多,告诸人曰:汝等欲有所作,应先思惟,称量观察。尔时人即如王教,欲有所作,皆先思惟,称量观察。便于种种工巧业处而得善巧,以能用意,思惟观察所作事,故名末奴沙。”

在此世间,人所居处,为四大洲,即东胜身洲,南赡部洲,西牛货洲,北俱卢洲。佛教所有学说,都是以人为中心展开的。佛教认为,人生在世,唯苦非乐;愚者认为是乐,识者唯见为苦。佛教所说的教法,就是教导众生如何才能离苦得乐,所得的乐,就是佛家所说的涅槃境界。

6. 天

天,梵语音译“提婆”。在佛教中,所谓“天”,主要是指有情众生因各自所行之善业而感得的殊胜果报,为六道轮回中的一种,称为天道,或天趣,而不是人们通常理解的自然界的天。佛教认为,天是有情众生轮回转生的六道中最妙、最善,也是最快乐的趣处,只有修习“十善业道”者才能轮回投生於天界。依《大毗婆沙论》说,天为光明照耀之意,因生于天趣中诸众生身有光明照耀,自然光亮,故名为天。又说天是显的意思,以万物之中,唯以天高显在上。又据《立世阿毗昙论》说:“天名提婆,谓行善因,於此道生,故



名提婆。”在六道中,以“天”一道,最胜最乐、最善最高。《立世阿毗昙论》中说诸天报身之相:“所谓诸天,皆无骨肉,亦无大小便利不净。身放光明,无别昼夜。报得五通,形无障碍。”

然而,佛教中的“天”虽然是诸有情众生中最优越的趣处,能得到种种享受,但仍未脱离轮回,一旦前业享尽,则将重新转入轮回中。

7. 六欲天

佛教所说诸天,分布于欲界、色界和无色界之中。其中欲界诸天,主要有四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、乐变化天、他化自在天,称为欲界六天,或直接称为“六欲天”。

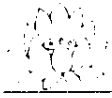
1) 四天王天

四天王天是诸天中位置最低的一层天,也是离世间最近的天。他们是多闻天、持国天、增长天、广目天。或称为多闻天王、持国天王、增长天王和广目天王。他们原是古代印度神话中的四位神将,后来成了佛教中的护法天王。据佛教所说,四天王天住在须弥山腰的犍陀罗山,他们各自率领着八大神将,守护四方天下。其中东方持国天王梵名“提多罗吒”,率领颠逛鬼、香阴神等守护东胜身洲,南方增长天王梵名“毗流驮迦”,率领鸠般荼、薜荔鬼等守护南赡部洲,西方广目天王梵名“毗留博叉”,率领诸龙以及诸饿鬼等守护西牛货洲,北方多闻天王梵名“毗沙门”,率领夜叉、罗刹等守护北俱卢洲。

四天王天是中国佛教中最常见的护法诸天。民间往往称之为“四大金刚”,在中国佛教寺院中,他们常常被安置在天王殿中。民间相传,此四大天王除了护持佛法之外,还兼管着风调雨顺之职,所以在民间信奉的人很多。

2) 忉利天

忉利天又称三十三天,在须弥山顶。据说须弥山顶四面各有



八天,中央即为帝释天所居。帝释天梵名释迦提桓因陀罗,简称“释提桓因”,意为“能天帝”。他居住在须弥山顶的善见城,为三十三天之主。因其为欲界诸天,所以并未断七情六欲。佛教相传帝释天曾率领诸天与阿修罗王大战,后来帝释天皈依佛陀,信奉佛教,并率诸天以牛头栴檀为佛陀及诸罗汉建造重阁讲堂,并以各种卧具和美食供养佛陀及其弟子。

3) 夜摩天

夜摩天又作炎摩天、焰摩天等,意为善时分、善时、妙善。是六欲天中第三层天,在佛教诸天中,四天王天和忉利天处于最下层,他们虽然也是“天”,但他们常住处并未超出须弥山,因此被称为“地居天”。而自夜摩天起,已是距须弥山八万由旬的空中,因此自夜摩天以上之诸天被称为“空居天”,而夜摩天居于“空居天”的最初层。相传夜摩天界光明照耀,生于此天界之诸天,身体轻盈洁净,互相亲爱,享受种种欢乐。

4) 兜率天

欲界六天中第四层叫兜率天,又叫兜率陀天、喜乐天、喜足天等。生于此界众生欢喜具足,因此称喜足。据佛教说,每当佛陀降生人世之前,都要先在兜天上,为诸天讲说佛法。兜率天宫分为内外两院,其内院据说是准备即将降生于人世的菩萨,即佛教所说的“一生补处”菩萨所居之处。按佛教教义说,我们这个世界,自释迦牟尼佛去世后,将来会有弥勒佛降生说法,教化众生。这弥勒佛就是未来佛。弥勒佛在降生人间之前,现在就在兜率天宫的内院中说法。相传弥勒菩萨能为众生解说在佛法修行过程中产生的种种疑难,因而我国古代,自东晋至唐代,有关弥勒的信仰非常盛行,弥勒净土也是我国早期净土思想中的一个重要部分。东晋时我国著名的僧人释道安就是信仰弥勒净土,我国佛教史上另一个著名的僧人,我国历史上伟大的旅行家和翻译家、唐代僧人玄奘法师,也



是弥勒净土的信仰者。

5) 乐变化天

六欲天中的第五层为乐变化天,又称化自在天,化乐天等。相传生活在这层天中众生,化五尘而自乐,因此称为化乐天。

6) 他化自在天

欲界六天中最高一层为他化自在天,又称他化乐天,他化自转天。居于此天的众生以他人所化之乐中得自在,因此称他化自在天。

欲界六天中,四天王天居须弥山腰,忉利天居须弥山顶,此二天均离开大地,因此称地居天,夜摩天以上诸天,居忉利以上的空间,因此称为空居天。据《翻译名义集》卷二称,所谓天,清净光洁,最胜最尊,所以称为天。众生因修上品十善,所以离开五道,投生于天趣。其中若是未修禅定,不能离于地者,为地居天。夜摩天以上四天,因禅定力故,不依于地,居于空中。但因其定力未到,即未能入根本禅定,所以还未能脱离欲界。即如端坐摄身,调和气息,泯然澄静,身如云影,虚豁清净,而犹见有身心之相,便名为欲界定,是为欲界诸天所修之定。

如能修根本禅,离欲界之粗散,便生于色界。

(二) 色界

色界位于欲界之上。相传生于此界之诸天,远离食、色之欲,但还未脱离质碍之身。所谓色即有质碍之意。由于此界众生没有食色之欲,所以也没有男女之别,生于此界之众生都由化生,依各自修习禅定之力而分为四层,分别是初禅天、二禅天、三禅天、四禅天。

1. 初禅诸天

初禅天中,又有梵众天、梵辅天、大梵天三重。

梵众天又称梵身天,是色界初禅诸天中的第一层。居于此处



诸天众,相传为大梵天所领,因此称梵众天。

梵辅天又称富楼天,是色界初禅天中第二层。此天诸众生均为大梵天王之辅佐,当大梵天王出行时,此诸天必侍卫左右。

大梵天又称梵天、梵王等,是色界初禅天中的第三天。他是初禅三天之主,又是此娑婆世界之主。在佛教经典中,大梵天往往是佛法的护持者,经常为佛法而向佛陀请教。在古代印度,对于梵天的信仰很早就出现了在印度教中,梵天与湿婆、毗湿奴一起成为印度教的三大主神之一。佛教吸收了古代印度信仰中的这一神祇,将梵天作为佛教的护法神之一,并列于色界初禅天之中,作为初禅诸天之首。在初禅三天中,大梵天是主,梵辅天是大梵天的辅臣,而梵众天就如同大梵天之臣民。另外,在佛教有些经典,如《长阿含经》等中,将色界初禅分为四天,即梵众天、梵身天、梵辅天、大梵天。而佛教有些部派则仅分梵辅、梵众二天,以大梵天归于梵辅天中。

2. 二禅诸天

二禅天中,也可分为三天。一少光天,指在二禅诸天之中,以此天光明最少,因此称少光。二无量光天,是说自少光而上,此天中诸众生光明渐增,其量无限,难以测定,所以称无量光。第三是极光净天,又作光音天。是说此天中诸众生光明遍照,较之以前更盛,而且此天众言语时,口出净光,以光明为语。

二禅诸天,远离初禅的寻、伺等心理活动,故内心明净,具有净、喜、乐、心一境性四特性,住于喜乐等情感之中,所以其境界称为“定生喜乐”。

3. 三禅诸天

三禅天分为少净、无量净、遍净三重。所谓净,是说此三禅天中诸天已离喜乐之情,唯受自地之妙乐,所以称为“净”。其中少净天是三禅诸天中受自地之乐最少的,故称为“少净”。第二无量净天,指此天众所受之乐渐增,其净难以衡量,故称“无量净”。第三



遍净是说此中诸天众所受之乐遍满,故称“遍净”。

三禅诸天,已离二禅所有的喜乐等情感,唯具行舍、正念、正知、受乐和专心一境等五种特性,其所获的境界称为“离喜妙乐”,并以正念正知,精进修行,以求得更高的境界。

4. 四禅诸天

四禅天是色界诸天中第四重。其中可分为八层:一无云天,这是相对于以前诸天所居之处而说的。按佛教所说,色界三禅之前诸天虽为空居天,但其所居之处如云层密合。自四禅以上诸天所居之处,则在此云层密合处之上,其云轻散如虚无,故将此四禅中第一层天称为“无云天”。二福生天,指生于此天之众生福力最为殊胜,故称。三广果天,指色界诸天中以生于此天之众生果所最胜,所以称广果。四无烦天,此天中诸众生没有纷乱繁杂的各种烦恼。五无热天,意思是说生于此天诸众生已经完全降伏了诸烦恼热障,故称无热。六善现天,此天中诸众生修行之果德已现,故名善现。七善见天,此天中诸众生修行已到极细微之境界,其所见均极清澈。八色究竟天,已修行到达色界的最高境界,如超越此界,即到无色界。

四禅诸天,通过修行已经离开了三禅诸天还有的妙乐情感,一心忆念清净之修养功德,具有舍清净、念清净、不苦不乐受和心注一境等特性。四禅八天中,自第四无烦天起以上五天,已到达圣者的境地,为阿罗汉四果中的不还果(即不再进入轮回转生),因此称为五净居天,或五不还天。

(三) 无色界

无色界为三界之一,又称无色天。“色”是质碍的意思,无色就是没有质碍,即指超越了物质世界的束缚,所得到的自由状态。是通过修习厌离物质的四无色定,或称四空处定而获得的天界果报。



无色界中,也因修行的深浅而分四种差别,即一空无边处,二识无边处,三无所有处,四非想非非想处。此四处称为四空处,四空天,或四无色处、四无色天等。

空无边处,为四无色处之最初阶段。初修无色定,必厌弃物质世界,一心思惟无边无际之空观,使心与无边之空相应,这就是所谓空无边处。

识无边处,从厌弃外界物质世界之质碍,进一步修习内心心识,以心与心识作无边无际之观。此即为识无边处。

无所有处,既否定外界物质之质碍,又否定内心心识,唯思内外一切无所有。以修此无所有观而得生天之果报,即无所有处。

非想非非想处,又称非有想非无想处。指此天之修行已到极静极妙之境界,以无各种粗想而称非想,又因其想未绝,尚有细想,所以为非非想。

佛教的三界六道,大致可归结为下表:

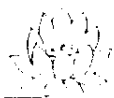
三 界	欲界	地狱				六 道 众 生	
		饿鬼					
		畜生					
		阿修罗					
		人					
		六欲天——四天王天 忉利天 夜摩天 兜率天 乐变化天 他化自在天					
	色界	初禅三天——梵众天 梵辅天 大梵天					诸 天
		二禅三天——少光天 无量光天 极光净天					
		三禅三天——少净天 无量净天 遍净天					
		四禅八天——无云天 福生天 广果天 无烦天 无热天 善现天 善见天 色究竟天					
无色界	空无边处 识无边处 无所有处 非想非非想处						

第五章 三科——对物质和精神现象的概括

佛教是一种思辨性很强的宗教,在世界诸宗教中,佛教以辩证思惟为其教义特色。佛教教义中,充满着哲学的思辨。原始佛教主要致力于分析人生的各种痛苦,以及如何解脱这些痛苦的方法,这就涉及到主体和客体的问题。为了分析和说明这些教义,佛教又从各种角度对这些问题进行论述,并因此而构成佛教教义理论的特色。三科,就是佛教从主观和客观角度对世界的精神和物质现象进行的分析和概括。三科的“科”就是科目、类别、门类的意思,三科的意思就是三大类别,三大科目。这三大类别分别是蕴、处、界,或者称为阴、入、界,具体来说,就是五蕴、十二处、十八界。

一 五蕴

蕴,梵文音译为“塞鞞陀”,旧译为阴。据《大乘义林章》五记:“梵云塞鞞陀,唐言蕴,旧译名阴。”蕴有积聚的意思,《大乘五蕴论》中说:“以积聚义故,说名为蕴。”所谓积聚,是指和合相聚之意,佛家认为,世间一切事物,包括物质和精神现象,都是由各种最基本的因素和合相聚而成,因此称为“蕴”。然而,正是因为一切事物都



是由各种基本因素和合而成,所以事物本身并没有自身质的规定性,因而虚幻不实。例如,佛家认为,世间一切色法,即一切有形相,有质碍的东西,都是由地、水、火、风这四类基本物质元素构成。如房子是由砖、瓦、梁、门、窗等部件构成,舍此各种部件而无“房子”的存在。房子是这样,其他一切事物也是这样。如从另一角度来看,因缘和合之色法,总是不断地处于相生相灭的运动变化之中,前灭后生,相续不止,不断显现生起,不断积聚相生。

色法是这样,心法也是这样,由此而构成了世界万法,即世界万事万物。因此,可以说五蕴是构成世间一切事物的基本原因。

世界万物是这样,作为生活于此世界中的众生,同样如此。佛教认为,人本身是由“五蕴”和合而成。五蕴在中国佛教经典中,有时又译作“五阴”、“五众”等。“五蕴”具体是指:

- 1) 色蕴,指世间一切物质现象。
- 2) 受蕴,即众生通过感觉器官接触外界事物而产生的感觉。
- 3) 想蕴,通过对因接受外界事物而产生的感觉进行分析而得到的知觉和表象。
- 4) 行蕴,通过对外界事物的认识而产生的行动意志。
- 5) 识蕴,主要指人的意识作用。

色蕴

佛教所说的色,或者称色法,与我们平时所说的颜色、美色之色,意义完全不一样。佛教所说的色法,泛指一切有质碍的事物现象,大约相当于现代哲学中所说的物质现象。按佛教教义说,“色”有“变”和“碍”二种基本特征。

所谓“变”,就是指世间的一切事物现象都是处于不断的运动变化过程中。因而任何事物都不是固定不变的,都不是永恒的。人的生命是这样,一切事物也是这样。即使整个宇宙,也是处于不



断的成、住、坏、空周而复始的运动过程中,这就是“变”。

“碍”是指质碍,即指一切色法都是有形质、能互相障碍之物体。有质碍就一定在空间占有一定的位置。例如我们说一张桌子堆满了东西,正是因为这些“东西”是有质碍的,占据了桌面上一定的空间,所以才会被“堆满”。由此可见“变”和“碍”是色法的二个基本性质。

由这些有变碍的色法相聚而形成的一切物体,即为色蕴。按佛家的说法,概括地说,色蕴就是由地、水、火、风“四大种”相积聚而成的一切事物。佛家认为:世间一切事物都是由“地、水、火、风”这四大基本原素相聚而构成。其中“地”以“坚”为性;“水”以“湿”为性;“火”以“暖”为性;“风”以“动”为性。当然,这些地水火风等四大种只是能造就世间一切事物的基本原素,并非是指我们平时日常生活中所能看到和接触到的地、水、火、风等具体事物,这还是有区别的。我们平时所见到碰到的具体的大地、流水、烈火、狂风等,都是由四大所构成的具体事物的相貌,是“所造色”,而作为基本元素的四大因能构成一切事物,因而是“能造色”。能所之区别,是不能混为一谈的。

四大所造之色,包括我们眼、耳、鼻、舌、身等五种感觉器官,以及由此五种感觉器官所感觉的色、声、香、味、触五种外界客观事物特征(外境),以及由意识所缘之色,称为“法处所摄色”共十一类。其中眼等五根,是我们的感觉器官,其本身也是由物质性的因素构成,因此,亦属色法,称为“众生自体色”。由眼等感觉器官所接触到的外境,即对事物的感觉是通过对事物的颜色、声音、气味等来认识的,而这些表示外境特征的色、声、香、味等,亦当属色法。以其为五根所感觉到的,因此称为“根所取色”。而“法外所摄色”,则是由人的意识活动所攀缘的色法,又可分为“极略色”、“回极色”等。

如此由四大及四大所造之色,构成了“色蕴”的基本内容,由此



可见,佛教所说之色蕴,大致上相当于现代哲学所说的“物质”概念,其主要内容可如下表显示:

色 蕴	能造色 (四大种)	地——以坚劲为体性			
		水——以流湿为体性			
		火——以暖热为体性			
		风——以迁动为体性			
	所造色	五	眼——色		五 境
			耳——声		
		根	鼻——香		
			舌——味		
			身——触		
	法处所摄色(意根所缘)				

受蕴

受的本来意思是领纳、接受。作为五蕴之一的受蕴,是指人的意识在接受感觉器官(根)接触外界客观事物(境)时,所产生的或喜悦,或不喜欢等的心理感受。因而这是属于精神现象的范围,是人们的一种心理活动。

我们对外界事物的认识和感受,是通过感觉器官进行的。当人的眼、耳、鼻、舌、身等感觉器官接触客观外界事物时,外界事物本身会对我们的感觉器官产生一种舒服的,或不舒服的感觉,当然在某种情况下,也会产生既不舒服,也无不舒服的感觉,这在佛教中称为“相顺”或“相违”的作用,于身心有益的即为相顺作用,于身心不利的即为相违作用。例如自然界盛开的各种鲜花,会使人看上去觉得赏心悦目,闻起来令人陶醉,这就是“相顺”的作用。又如当厨师在烹调美食时,人们闻到烹调时食物所散发出的香味,也会联想到美食佳肴,从而令人垂涎欲滴,增进食欲,这也是一种“相



顺”的作用。由此可见,这些“相顺”的作用会在人的心理上引发一种喜悦,高兴的情绪,以及希望得到的追求之心理。

反之,如果是一些刺鼻的气味,或腐烂的东西散发出的阵阵腐臭,或是其他难闻的气味,必定会使人感觉不舒服,甚至会产生令人作呕的感觉。

鼻根对于气味是这样,其他眼、耳等器官在接触外境时,同样会在心理上产生各种或令人愉快的,或使人难受的感受。佛家将这些由感觉器官接触外界事物而在心理上引起的种种感受,概括归纳为三大类:

第一类是能使人在身心产生舒适的,从而在心理上引起人们喜悦、爱恋的感觉,这称之为“乐受”。对于乐受,在没有获得这种感觉之前,会产生一种追求的欲望,希望能获得这种感觉;在获得这种感觉以后,又会产生希望保持这种感觉而不愿舍离的愿望。这就是乐受在众生心理上引起的感觉。

第二类与第一类相反,即能引起众生身心的不适,进而在心理上产生难受痛苦而加以排斥的感受,这称为“苦受”。对于苦受,在没有获得这种感觉之前,人们并不愿意得到,或者会采取各种手段,尽量设法避免遇上。而一旦遭受这种感受,即会产生一种想尽快逃避,尽快结束这种感受的愿望。这是苦受在众生心理上引起的种种反应。

除了苦乐二种受外,还有一种是在上述两种情况之外的“受”,即对人的身心既不产生喜悦、舒适而引起希望和追求之感觉,也不会产生难受和痛苦从而使人产生逃避或不希望遇上的心理感受,这样一种感受,即称之为“舍受”。

以上苦受、乐受和舍受,合称为“三受门”。这是对于受蕴最基本的分类。此外佛教一些派别还从感受所作用的对象以及产生感受的程度差别,又从苦受中分出“忧受”,从乐受中分出“喜受”,由



此而构成“五受门”。还有一些佛经则从产生感受的感觉器官以及作用于心识的种种差别,又细分受蕴为五位、七类、二十七受等。

想蕴

想是想象、思想的意思。通过感觉器官对外界境物获取一定感觉之后,经过综合分析,就会在意识中形成概念,这一过程就是所谓想蕴。《唯识论》中说:“想蕴者,谓于境取种种相。”想蕴的特征就是以取相为性,也就是形成对外界事物的概念。我们通过感觉器官,在接受了关于外界事物的形状、大小、颜色、质地等种种信息后,即会在心中形成一定的概念。而一旦对某一事物形成一定概念以后,意识就不必再依赖感觉器官对外界事物的直接接触和感知,只要通过概念就可得到对外界事物的一定了解,得到关于这一事物的综合印象。例如,当我们面对一个杯子,开始时会通过眼睛看这个杯子的形状、颜色、大小,又会通过手的触摸及其他感觉器官的接触对这个杯子进行全面的了解,于是我们就会得到关于这个杯子的综合印象,从而形成关于这个杯子的一系列概念。一旦形成概念,以后只要一提到这个杯子,就会在意识中浮现出这个杯子的形象,而不必再依赖感觉器官对这杯子进行接触,这就是想蕴在认识过程中所起的作用。

当然,上述例子只是想蕴最基本的作用。佛家又将想蕴分为“有相想”及“无相想”两大类。有相想即如前面所举的例子,通过对事物的形状、大小、色彩等的了解而在意识中产生关于这一事物的形相概念,这称为有相想。有相之相,即关于事物的形相、相状、相貌之意。无相想又可分为几种情况:例如,有些众生五根有缺,无法对所缘之境产生辨别作用,形成明确的想象。如天生盲者从未见过赤白青黄等颜色,即无法对事物的颜色产生有相之想;同样,耳聋者也无法对声音产生有相想,他们只能通过别人的描述而



在意识中产生无相想。这是无相想的一种情况,另一种情况是诸根所缘之外境本身即无相,例如佛教徒对其所追求的精神境界涅槃之想,因涅槃境界本身即无相,所以此即为无相想。还有,修行者在修习禅定时,当进入到一定的境界,这时的意识无法对所缘之境作某种相状之了解,所以这也称为无相想。

行蕴

作为五蕴之一的行蕴,其所说之行,与一般所说的行为、行动、言行等等的“行”,意思完全不同。五蕴中的行蕴,是一种心理活动,主要是“思”的意思。

一般来说,在佛教中,说到“行”,大致有“迁流”和“造作”两层意思。迁流即变化,就意识而言,前念灭,后念起,念念不断,刹那生灭,迁变流动,因此称为迁流。就造作而言,主要是指“思”。佛家认为,“思”以心的造作为性,它有能够驱使心法趋向于善恶。由此可见,思就是一种思惟、思量、思考等等的心理活动,通过这种心理活动,能够使心发起造作之功用。由于行蕴以“思”的活动最为重要,因而以“思”为行蕴。

唯识家对世俗世界之分析,可归纳为五位百法。五位即心法、心所有法、色法、心不相应行、无为法。在五位法中,心所法又可分为五十一种,其中除了受、想二法之外,其他四十九种心所有法,以及二十四种心不相应行法,都是归属于行蕴。故《大乘广五蕴论》中说:“云何行蕴?谓除受想,诸余心法及心不相应行。”

识蕴

识是了别的意思,即分别、辨别、了达之意。《大乘广五蕴论》说:“云何识蕴?谓于所缘,了别为性。”即因感觉、判断等认识过程对外界事物产生辨别,了解之功能。具体而言,则指眼、耳、鼻、舌、



身、意六识及第七末那识、第八阿赖耶识。此八识以所依之根而得名,即眼识依眼根,耳识依耳根,鼻识依鼻根,舌识依舌根,身识依身根,意识依意根、末那识的特点是不断思量,是为前六识之依据,其本身则以第八识为依,阿赖耶识意为“藏识”,有能藏,所藏之意。唯识家以阿赖耶识中藏有变现世间一切事物的种子,又是前七识的依据,是世间一切事物的根本,因此又称为根本识。

如详细区分,此八识又可分为心、意、识三种区别。八识中唯第八阿赖耶识名为心,第七末那识名为意,前六识才名为识。心、意、识三者的差别,据《成唯识论》解说,“心”是集起的意思。因第八阿赖耶识是世间万法之根本,其中所藏之种子能集起世间万法,故而称之为“心”。“意”是“思量”的意思。第七末那识的作用,是依据第八阿赖耶识而产生思量之功用,因而以“意”为名。“识”是了别的意思,前六识缘外界之境,以第七、第八两识为依,产生了别作用,因而名之为“识”。由此八识综合而成识蕴。

如此五蕴,其中色蕴相当于物质现象,受、想、行、识四蕴基本上都属心理方面,相当于精神现象。就受、想、行、识四蕴而言,也是从感觉到知觉,从认识到思惟,由浅入深,由粗到细,层层进入,从而组成一个完整的意识体系。因此,佛家的五蕴之说,概括了世间一切物质和精神现象。

佛家说,世间一切均由五蕴和合而成,故此五蕴和合之世间一切法均为假有。为说明这一点,佛陀在说法时,曾运用比喻的方法进行解说。如《大庄严经论》中载,佛陀在为频沙王说世间万法都是虚妄不实的时候,曾将色蕴比作浮在水面上的泡沫,意思是说众生之色身就像这种泡沫一样,虚有形相,但却虚而不实。他把受蕴比作水中冒起的水泡,刹那生灭,断灭无常。又把想蕴比作海市蜃楼,认为是由众生系念而呈现的形象,是一种虚幻的景象。行蕴好比芭蕉,虚脆而不坚实。识蕴比作幻术,虽变幻莫测,但实际是由



众生识心产生的分别心,由分别心而随境显现,随境生灭,其本身则并无实体。

五蕴是佛教对世间所有物质和精神现象所作的归纳。在“五蕴”中,除了第一个色蕴是属物质性的事物现象之外,其余四蕴都属精神现象。佛教认为世间一切事物都是由此五蕴和合而成,人的生命个体也是由五蕴和合而成,离开五蕴,即无人的精神和肉体之存在,也就谈不上人的生命。因此,无论是自然界,还是有情众生个人的生命个体中,都没有一个终极的,最高的主宰(我,或灵魂)的存在,这就是佛教的“无我说”。

二 十二处

“处”作为蕴、处、界三科中的一科,其本身是由梵文转译过来,本来有生长、养育的意思。依唯识学派的《大乘广五蕴论》说,“问:处为何义?答:诸识生长门是处义。”即处为诸识生长的地方,所以译名为处。而诸识生长,内依诸根,外依诸境,所以所谓“处”就包括了“根”和“境”两个方面。具体而言,即众生的内六根、外六境,合在一起,就成了十二处。

六根

根是能生,增长的意思。就象植物的根,是植物生长的基础,有了根,植物才能生长、开花、结果。一切事物的生长都有其自己的根,故《大乘义章》卷四中说:“能生名根”。根有多种,其中能产生和增长众生之“识”的根,有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根,加上能产生心识作用的意根,合称为“六根”。此六根中,眼根能生眼识,耳根能生耳识,其他诸根也都能产生相应之“识”,因此称为“根”。



在此六根中,前五根为人的感觉器官,众生由五根接触外界事物,获得关于外界事物的色彩、形状、质地等有关信息。因为此五根是众生的感觉器官,属生理方面的,所以又称为“五色根”。

佛教有些教派又进一步将五根之体细分为“扶尘根”和“胜义根”。其中“扶尘根”又称浮根、扶根或扶根尘等。它专指由肉体构成的生理器官本身,是器质性的。比如,眼之扶尘根即我们平常所说的眼睛,耳之扶尘根即指我们平时所说的耳朵,其他诸浮尘根也是这样。扶尘根的作用是扶助正根对外界事物产生认识,其本身并无获取外境,产生认识的功能。

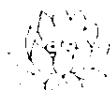
“胜义根”又称“正根”,佛家认为它并不是生理性的实体,并非器质性的。胜义根的作用是依据扶尘根而立,在扶尘根的扶助下,获取客观外境,发动内识,从而产生感觉、认识之功能。其本身之体是由清静微妙,极其精微的四大种所构成,非一般肉眼所能看见。从现代科学的角度来看,它似乎相当于医学科学中讲的神精系统。

第六意根是产生意识之根,它与前五根略有不同。前五根以肉体构成的生理器官为体,其本身即是由“色”组成,故又称为“色根”。意根则是由心所依,生起的心理作用,属于心法,故相对于前五根被称为“色根”而言,意根是“无色根”。它能引起意识的作用,也是与前五根相对应的五识的所依,因而意根是六识共同所依。

由以上分析可以看到,佛教所说的六根,概括了众生的身、心两个方面的内容,因此佛家又常常以六根来指众生身心之全体。平时常说的“六根清净”,就是在这个意义上说的。

六境

又作六尘、六妄等,即指六根所对之六境,亦是眼等六识所缘之外境,是作为客观外界事物,是认识的对象。六境具体是指色、



声、香、味、触、法六者。

色境是眼根所摄取的外境,眼识认识的对象。自然界有各种各样的“色”,大致又可分为可以分明显现的显色,区别事物形相、方位的形色以及表示动作的表色三大类。其中显色有青、黄、赤、白四种,形色有长、短、方、圆等二十种,表色包括行、住、坐、卧等八种。

此外,佛教诸论典中,对色的分类,另有多种。

声境是耳根所摄取的外境,耳识所认知的对象。自然界有各种各样声音,如依声音产生之源来分,大致可分为这么几种:一是由各种自然现象产生的,如风吼雷鸣之声,惊涛拍浪声,等等。其次为动物界发出的声音,即各种动物鸣叫之声,或动物在生存活动过程中发出的各种声音,等等。还有一类,也是最重要的,就是我们人类本身所发的各种声音。包括人的说话声,唱歌声,喊叫声,哭闹声等,以及人类在社会生活过程中产生的各种声音,如各种优美的音乐旋律,或互相争斗时发出的声音,等等。

佛家对声境所作的分类,如从声音产生之源来分,则归纳为执受大种因声,非执受大种因声,俱大种因声等。这是唯识家从“万法唯识”,以心识为一切法之主体的角度而言。唯识家认为,一切法都由心识而起,心识是能执受。当这种能执受领纳受境之大众为因发出的声音,即称为“执受大种因声”。因心识是能执受,能领纳,而心识唯众生才具有,因而这种“执受大种因声”其实就是众生所发之声。佛教所说的众生泛指一指有情,因而此执受大众因声就包括了动物界和人本身所发的声音。“非执受大种因声”就是没有能够领纳执受的心法而发出的声音,换句话说,所谓“非执受大种因声”,即非众生所发之声音。这当然是指自然界中,因一切自然现象而产生的各种声音。“俱大种因声”是指众生与客观事物相接触而发出的声音,如当人们弹奏乐器时发出的声音,人们在工作中操作机器的声音等等即是。



如以众生作为感受声音的主体来划分各种声音,则又可分为可意、不可意、俱相违三种类型。可意者,即随顺众生之耳根,对众生产生生理和心理上舒适之感的声音。简单说来,就是对众生来说是美妙动听的,悦耳的声音,使人听了心情舒畅,心旷神怡者。不可意者则与此相反,令人听了烦躁,不舒服的声音,如各种刺耳的杂音噪声。俱相违者即既非可意,又非不可意者。这是从是否有益于作为感受主体的众生角度来区分的各种声音。

香境是由鼻根所摄取的外境,鼻识所识别的对象。六境中之所谓香境,不仅仅是指香臭之香,而是泛指气味,因此也包括难闻的,令人不舒服的臭气,或是刺激人的神经的各种异味。这一类气味被称为“恶香”。因此以众生为摄受之主体时,可将各种香分为好香、恶香及平等香三大类。所谓好香就是指对五蕴和合之众生身体起舒适和有益作用的香味,如芬芳的花香,肚子饿时闻到食物散发出来的香味,等等。恶香即如上面所说,对身体不利,使人闻了不舒服的气味。如物体腐烂时所散发的臭气等即是。平等香则是对身体无害也无益,既不会使人闻了感到舒服,也不会使人觉得讨厌的气味。这是站在受体,即摄取香境的五蕴和合之生命主体的立场上对各种香所作的区分。另外还可以从客体本身,即香境的产生和构成这一角度加以分析,可将各种香分为俱生香,和合香及变异香等三类。俱生香是事物本身,即具有某种香味,如各种香料等。和合香是指由各种香料合在一起配合而成的新的香气,如经人工合成的种种香袋,或是现在市场上见得最多,配合各种香料,经各种化学反应而配制成的种种生活日用品等的香味。变异香是指一种物体的香味在散发过程中随着时间的推移而使香味发生变化,如水果在成熟过程中,其香味渐渐增浓,日益芬芳。

味境是由舌根所摄取的外境,舌识所识别的对象。六境之中的味境,并非我们平时所说的气味的味,气味之味当由“香”境所



摄。六境之中的味境应是滋味、口味的味。当我们在摄取食物时，由舌头接触食物，即会感觉到各种不同的食物具有甜、酸、苦、辣等各种不同的味道。由此，味境也可分为各种不同的种类。如《五蕴论》中，将味分为苦、醋、甘、辛、咸、淡等六种，这就是从物体本身的味道而作出的区分。这是从味本身的差别体相上说。此外，根据各种味境对接受主体产生感觉的不同，又可分为可意，不可意和俱相违等三种。如有人喜欢甜味，有人喜欢酸味，这甜酸等味，对于喜欢的人来说，就是可意的。而苦辣等味，对许多人来讲，是不可意的。另外还有许多味，对人来说并无可意不可意之分，这就是“俱相违”。这是从味境对于接受主体的损益差别上来区分。此外，还有从味境本身的产生结构和作用等角度，将各种味区分为俱生、和合、变异等类别的，如《显扬圣教论》中就是。

触境是身根所摄之外境，由身识所缘的对象。我们的身体无时无刻不在接触着外界事物，如我们的身体脚踏着大地，就会感到脚下的土地是坚实的还是柔软的，是干燥的还是潮湿的，是沙土还是石块。如果我们身上穿着衣服，就会感到这衣服料子的质地是软还是硬，是光滑还是粗糙。我们的手接触了东西，就会感到这东西是冷还是热，是软的还是硬的，等等。所有这一切，都是由我们的身体，即身根接触外境所得到的感觉。那么，这些外界事物给于身体的种种感觉，如软、硬、冷、热等，即成身根所对之境。

《五蕴论》中，将身根所对之触境分为滑、涩、轻、重、冷、饥、渴等七种，其中前四种滑、涩、轻、重，是为事物本身所具之性，是身根对境所触之感觉。后三种中，饥、渴是身根本身因触力而引发的感觉，至于冷，既可是身根所触之境，也可是身根本身因触力而产生的感觉。所以《五蕴论》中解释：“暖欲为冷，触是冷因”；“欲食为饥，欲饮为渴。”此外，《对法论》、《显扬圣教论》中又在上述七种触的基础上，加上暖、急等十五种，立二十二种触，《瑜伽师地论》中则



立二十种触,或二十五种触。

法境是六境之一。佛家所说之法,含义极为广泛。从广义上说,法有轨持之意,即具有一定自身特性,能被人所认识的一切事物,即为法。由此,世间一切事物都可称作为“法”。如世间法,万法等等,就是在这个意义上用的。广义所说的法,不仅包括了世间一切物质现象,还包括了一切精神现象,即所谓“色法”和“心法”。狭义而言,佛所说的一切教法,也都可称为“法”,即“佛法”。然六境中所说的法,则专指法境,是由意根所摄之境,即意识所缘之对象。具体说来,法境当为五蕴中色蕴所包含的十一种色法中的“法处所摄色”,进一步可细分为极略色,极迥色、受所引色、遍计所起色和定自在所生色五种。

极略色,极是至、端,略是微小,极略也就是极其微小的意思。佛家认为,一切色法,如组成众生感觉器官的眼、耳、鼻、舌、身等五根、由五根所对之色、声、香、味、触、法等五境,都可由分析的方法,将其进一步细分,直至物质的最小单位,这种最小的单位称为“极微”。由诸色分析至微至极,故而称“极略”,此即为“极略色”。《三藏法数》中解释说:“谓于色上,分析长短形相粗细以至极微,称为极略。”关于极略色,佛教大小乘各派各有不同说法。小乘说一切有部教义认为“我空法有”,因此主张物质的最细微、最基本的原素“极微”为实有,所以以“极略色”为实。大乘唯识学派,则以“万法唯心”为宗旨,认为世间一切事物都是由心识变现,极略色也是因识所缘而有,因而是假有而非实有。

极迥色,迥是遥远的意思。极迥即为极其遥远。佛家在分析六境中的色境时,曾将色境分为显色、形色和表色等,其中显色为青、黄、赤、白,另有表示空界之色的如明、暗、光、影等。这些色境有一个共同的特点,即不具质碍性。如以眼根所缘,可以望至极远。分析这些显色及空界之色,至极微极远,即称为“极迥色”,又



作“自碍色”。《三藏法数》说“谓上见虚空青黄等色，乃是显色；若下望之，则此显色至远而为难见，是名极迥色。”

受所引色，受是领受，引是引发。指诸识领纳色、声、香、味等外境后，由身口意发动善恶之业，依思心所种子而立。另外，在思心中回忆，忆念过去曾经见到、听到的境界，都属受所引色。由此可见，受所引色基本上是一种精神方面的作用。但是佛家认为，这种内在的作用，也是由地、水、火、风四大种所构成，所以也被归入色境。而且因这种色境是由意识所领纳的外境而引发的内心之作用，所以称为“受所引色”。

遍计所起色，遍是普遍、周遍的意思，计是计度之意，遍计即周遍计度的意思。这是指意识内依五根，外缘五境而产生的一种虚妄分别的现象。如《三藏法数》中说：“谓诸众生于诸识所变影像，及第六识所缘一切境界，空华水月等，悉生计著，是名遍计所起色。”遍计所起色就好象是镜中花，水中月，并无事物之实体，唯是心识中所起之虚妄分别。因这种形相、色境是由能够周遍计度之心识所起，所以称为“遍计所起色”。

定自在所生色，又名空定果色，定生色。是指在禅定境界中所缘之色境。

以上法境所摄之五种色，均为意识所缘之境。按小乘说一切有部等教义，其中极略色，极迥色，以至受所引色等，都是实有。但如从大乘唯识学派观点来看，则“万法唯识”，故上述五种色境中，前四种都是虚妄不实，都是由心识变现。唯第五种“定自在所生色”中，可分为两部分，其中一般的修行者，如未达到超凡入圣的境界，那么其在禅定中所缘色境也是虚妄，唯修行到达一定程度，如到达八地以上的菩萨，其在定中所缘之境，才为真实。故《三藏法数》中说：“谓解脱静虚所缘境色也。如菩萨入定所观光明，及现一切色像境界。如入火定，则有火光发现。是名定自在所生色。”



三 十八界

界是种类、分类的意思。又据《杂集论》说：“能持自相义是界。”则界者又指能持自体之义。十八界是佛家围绕众生之识境为中心而对世界万法，一切物质和精神现象展开的分析。此十八界就是前面所说的六根、六境及与之相对应的六识。

十 八 界		
十二处		
六 根	六 境	六 识
眼 根	色 境	眼 识
耳 根	声 境	耳 识
鼻 根	香 境	鼻 识
舌 根	味 境	舌 识
身 根	触 境	身 识
意 根	法 境	意 识

此十八界中，六根是人的感觉器官，能产生认识的功能。六境是六根所攀缘的外境，又是六识所要了别的对象。由六根缘六境而生六识，因而六根、六境是生起六识之处，或为生起六识之门，所以合称为十二处。六识由六根缘六境而生起，合六根、六境、六识而成十八界。

若从色、心两方面来看。则十八界可分为十种色法和八种心法。十种色法即眼、耳、鼻、舌、身前五根和色、声、香、味、触五境，其余六识及意根、法境均可归入心法。

第六章 五位百法——佛教对世界万有的分析

五位百法是佛教对宇宙世界的认识和分析。宇宙无边无际，无始无终；世界森罗万象，无止无境。但总的说来，不外乎物质和精神两大类，用佛家的话来说，即是“色法”和“心法”两大类。然佛教教义并不仅仅以此物质和精神两大类概括整个世界，佛家的分类则更细，在佛教经典中，往往以“五位法”来归纳和说明世界上一切物质和精神现象。所谓“位”，就是“类”的意思，五位就是五大类，或五大门类。这五大类就是心法、心所法、色法、心不相应行法、无为法。

佛教各派对五位法的具体内容，以及它们的排列顺序并不一样。如小乘说一切有部以色法为首，排在五位的第一位，而大乘唯识学派教义则以心识为主，故将心法列在首位。这是因为小乘说一切有部认为“色法”是引起世间众生贪欲爱乐的原因，而佛教修行就是要除去众生的贪欲爱乐之念，所以“色法”是需要对治的主要对象，因而排列在前。大乘唯识学派则认为，“一切法中，心法最胜”（《百法明门论》），以心法作用最为重要，众生或通过修行觉悟成道，或贪恋生死，堕于轮回，都是由于“心”的作用，所以将“心法”排在前。



一 小乘佛教的五位七十五法

如前所说,大小乘佛教之五位说,因其教义不同,内容有差别,五位排列的顺序也不一样:小乘佛教以说一切有部教义为代表,主要列五位七十五法,依次是色法十一,心法一,心所有法四十六,心不相应行法一十四,无为法三种。

为更好地理解佛教对世界万物所作的分析,这儿先对小乘佛教五位七十五法作一简单介绍,其中许多概念因与大乘五位百法相近,所以将在后面作详细解释。

色法

色法即有形色、有质碍之物质现象,共有十一种,即五根、五境和无表色。五根、五境即为众生眼、耳、鼻、舌、身等五种感觉器官,以及与之相对应的色、声、香、味、触五种外境。无表色从字面意思理解,当是指没有表相,即不具有肉眼所能看到表面的,具体形相的色。这儿是指由身、口、意三业发动而引起的,生于体内的一种无形的色法。身、口、意三业是众生意识行为产生之根源。三业一旦发动,向外能引起善恶二业,向内则引起无表色。这是感得众生来世苦乐果报的业因。无表色虽以肉眼无法看到,但既感于体内,也是由地、水、火、风四大种所生,所以也归于色法。此无表色即相当于五蕴之一色蕴中的“法处所摄色”。其实,五位七十五法中的色法十一种,即相当于五蕴中的色蕴。

心法

除色蕴之外,五蕴中还有识蕴一项,识蕴中将“识”细分为眼



识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等。在十八界中,以六识与六根和六境相配,由六根对六境而生六识。大乘唯识学派又将六识中的意识一项,再细细分析,从而派生出末那识和阿赖耶识,从而合为八识。小乘有部的五位七十五法之分类,则以六根对六境而有六识,其识虽有六,然其体则为一,因而于心法唯立为一。一切诸识,全都归属于心法。此心法是在根境相对之时,依根而生,有审知外境,了别外境的作用。又因诸识皆归心法,故此心法称为心王。就如同王者君临臣下,统摄诸臣一样,心王统领诸识,为诸识之本。

心所有法

心所有法简称心所、心所法。由这一名称就可想象,此类法当属“心”所具有,是心王的派生作用。用现代科学眼光来看,所谓心所有法,就是人的心理活动。人的心理活动是一种精神活动,现代科学认为这是一种大脑的功能,是大脑的思惟作用。古代科学技术不发达,对由大脑产生的思惟功能作用认识不明,故而认为这一类功能都是由心来承担,所以将之归入心所有法。中国古代也有所谓“心之官则思”的说法。

一般健康的人,其思惟活动一直不停,即所谓“念念不断”,其思惟的方式,思惟的内容也是各种各样,五花八门。因此“心所有法”的种类也是多种多样的。说一切有部将众生的种种心理活动分析为四十二种,即所谓四十二“心所”。这四十二种心所有法,按不同的性质,又可归结为六大类,这六大类就是:一、遍大地法,二、大善地法,三、大烦恼地法,四、大不善地法,五、小烦恼地法,六、不定地法。

一、遍大地法

又作大地法。“遍”和“大”都是周遍、普遍或广泛的意思,指这一类心所法遍于心王,随心王的活动而生起。遍大地法有十种,它



们是：受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地。这十种心所有法，随顺心的活动而生起，通于善和不善。例如受为领受、受纳之意，既可领受善法，也可能领受不善法。其他想、思、触、欲等也是如此，通于善法和不善法，所以称为遍大地法。

二、大善地法

大善地法也有十种，它们是：信、不放逸、轻安、行舍、惭、愧、无贪、无嗔、不害、勤。这十种心所法，都是随顺一切善心而起，与善心相应，所以称为大善地法。

三、大烦恼地法

大烦恼地法共分六种，它们是：无明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举。烦恼，是佛教修行所要断灭的心理活动，因此这类心所法常和恶心、以及虽非恶心，但不利于佛教修行的一切心识相应。而无明、放逸等，被佛家认为是为产生烦恼之根本，是修行成道之大障碍，所以这类心所法称为大烦恼地法。

四、大不善地法

大不善地法共有二种，为无惭、无愧。惭和愧属大善地法，佛家认为惭和愧能生起一切善业。而与之相反的无惭无愧，则是破坏一切善心的根，因此称为大不善地法。此类心所法与一切不善之心相应。

五、小烦恼地法

小烦恼地法共有十种，即为：忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、骄。这十种烦恼地法，与一切恶心相通，但因这些引起众生烦恼的心理活动，都是由无明等根本烦恼派生，所以与大烦恼地诸法有所区别，因此归入小烦恼地法。

六、不定地法

这一类心所法不归入前五类中，因此另立为不定地。不定地法共有八种，具体是：寻、伺、睡眠、恶作、贪、嗔、慢、疑。



心不相应行法

心不相应行法十四种。此类诸法,并不随着心的活动而共起,所以称为心不相应。在五蕴中此类诸法被归入行蕴。具体是:得、非得、众同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、名身、句身、文身。其具体意思将在解释唯识五位百法时再说明。

无为法

无为是相对于“有为”而言。佛家认为一切由因缘和合而成的事物,都有生灭变化,这就是有为;而与此相反,没有生灭变化,永恒的存在才可称为无为,佛教追求的最高境界,就是这种没有生灭变化的永恒存在。说一切有部将无为法分为三种,即择灭无为、非择灭无为、虚空无为。

以上简述说一切有部五位七十五法,列表如下:

色 法	五 根	眼、耳、鼻、舌、身
	五 境	色、声、香、味、触
	无表色	
心 法	心 王	
心所有法	遍大地法	受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地
	大善地法	信、不放逸、轻安、行舍、惭、愧、无贪、无嗔、不害、勤
	大烦恼地法	无明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举
	大不善地法	无惭、无愧
	小烦恼地法	忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、骄
	不定地法	寻、伺、睡眠、恶作、贪、嗔、慢、疑
心不相应行法	得、非得、众同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、名身、句身、文身	
无为法	择灭无为、非择灭无为、虚空无为	



二 大乘唯识学派的五位百法

大乘唯识学派在说一切有部的基础上,进一步将世界万法分为五位百法。五位分类虽然一样,然其秩序和百法之具体内容,则有所不同。唯识学派五位分类以心法为首,这不仅仅是秩序的变换,而且反映了教义思想的变化。唯识学派五位百法是心法八,心所有法五十一,色法十一,不相应行法二十四,无为法六。

第一、心法

唯识学派认为,心是诸识之本,所以心之一字包括了诸识。心有多种功能,它可攀缘诸境,起思虑,观察,了别,集起等作用。大乘唯识学派教义重视心识的作用,所以将心法列为五位之首。所谓“三界唯心”,“万法唯识”即为唯识学派教义思想的核心。说一切有部认为诸识以心为体,所以心法中唯立心王,唯识学派则强调心识作用,所以心法中不仅包括眼、耳、鼻、舌、身、意等六识,还从意识中分第七末那识和第八阿赖耶识,合而为八识。

据《翻译名义集》卷六,引《百法论疏》解释,心法有六种义:一集起名心。即心的主要功能之一是集起。它能集起诸法之种子,从而起诸法现行,唯识家认为,一切诸行都由各自的种子为自己的生因,此“种子”能生诸行,就象植物之生长,都是由种子而来。诸法之所以能成为诸法,也是由于以“种子”为因。诸法之种子都藏于心识中(阿赖耶识),所以说心的功能之一是集起诸法种子。但这种功能唯有第八阿赖耶识才有。第二是积集名心,这主要是指能集诸法种子熏于第八阿赖耶识。唯识学派分心识为八,其中第



八阿赖耶识为藏识,因为此识中藏有能生起诸法现行的“种子”。但“种子”生现行,必须依赖一定的条件。如植物之种子要生长发芽,必需要有一定的温度、水分、阳光、土壤等等。这些条件所产生的作用,对于诸法种子之生长而言,称为“熏习”。唯识学家认为八识中前七识的现行,将对第八识中所藏的种子产生一种熏染影响的作用,这种熏染影响作用将决定阿赖耶识种子的生长。第三缘虑名心,即指诸识能各自攀缘自己所对应的外境,而生起思虑之功能。如眼识攀缘色境而起作用,耳识对声境而产生作用,等等。四是了别为心,诸识於各自所对之境起了别的作用,这主要是前六识的功能。五或名为意,这是说心有不断思量的作用。六唯以第八阿赖耶识为心。这是从阿赖耶识在八识中的地位和作用而说,以第八识为心,第七识为意,前六识为识。因此,《入楞伽经》说:“藏识说名心,思量性名意,能了诸境相,是故名为识。”

前六识

前六识即眼、耳、鼻、舌、身、意六识。在蕴、处、界三科分判中,属五蕴中的识蕴,十八界中的六识界。识的作用是了别,即通过感觉器官与外界事物之接触,产生一种分辨、辨别的作用。如眼识依眼根缘色境而生了别作用,耳识依耳根缘声境而生了别,等等。

前六识中,意识较为特殊。意识依意根缘法境生了别。据唯识学派所说,意根即为第七末那识。意识所缘对象,为一切法。因此第六意识必然参与眼等五识之活动,即眼等五识在摄取色等外境,生起眼识,产生了别作用时,意识必定参与了这一认识外界事物的过程。前五识在了别外境时,是局部发生作用,即眼识在了别色境时,其余耳识、鼻识等并不参与这一了别作用;同样,当耳识在了别声境时,眼识等亦不参与,然意识则不同,它必定参与五识的各自了别作用,如果没有意识参与这一过程,则眼等诸识也不能生起。如前五识同时生起了别作用,则意识也相应同时参与,所以意



识又称为五俱意识。

然而,意识有时会独自生起思量审虑的作用,而并不与前五识一起生起,这时的意识就称为独头意识。独头意识大约有这么几种情况:一是定中独头意识。这是宗教修行进入禅定境界时,缘於入定的境界而生之审虑思量作用。二是散位独头意识。比如在遐想中进入某种境地,此时眼等五识并未参与攀缘外境的活动,唯是意识单独活动。第三是梦中独头意识,即众生处于睡梦状态中,于梦中见到什么境界,随之产生思量。此时的前五识处于休眠状态,唯意识单独活动,所以也是独头意识。

此外若是处于生病状态,或在神志昏沉的情况下,眼等诸识无法正常识别外境,此时之意识散乱,称之为乱意识。

第七末那识

“末那”,梵文也是“意”、“思量”的意思。它的特点是不停地起思虑的作用。对于前六识来说,第七末那识是第六意识之根,意识依此末那识而生起思量之作用;对于第八阿赖耶识而言,末那识又攀缘第八识而执为自我,并且不断思量执着。因而《佛教名相通释》中说:“大乘建立末那识,略有二义,一由恒有内缘我相故。二由意识须有第七为根故。”

末那识具有两个特点而被称为“意”:一是思量,二是恒审,即不间断地思量。第六意识也有思量、审虑的功能,但意识的思量是间断性的,而且相比之下,意识思量审虑的行相要粗,所以不能称为“意”,八识中唯此末那识有这两个特点,所以唯有末那识称为“意”。

据唯识学派解释,末那识是染污意,因为此识常执第八阿赖耶识为有自我,常与我痴、我见、我慢、我爱此“四惑”相应。因末那识为第六意识之根,而意识又同时参与前五识的了别作用,因此末那识本身为染污,也使前六识皆成染污。《翻译名义集》中解释末那



识说：“此翻染污意。谓我痴、我见、我慢、我爱四惑常俱，故名染污。常审思量名之为意。思虑第八，度量为我。如是思量唯第七有，余识所无，故独名意。复能了别名之为识。前之六识，从根得名，此第七识，当体立号。”

此外，末那识还有转识、妄想识、相续识、无明识等多种名称。

第八阿赖耶识

阿赖耶识有多种别名，《大乘起信论》中又称为阿梨耶，南朝陈代真谛法师译经中译为“无没识”，唐玄奘法师又译为藏识。

译阿赖耶识为藏识，是说此识中藏有诸法之种子，是世界万法种子的所藏之处。藏有三个含义，一是能藏，二是所藏，三是执藏。《翻译名义集》中说：“此识体具三藏义，能藏、所藏、执藏，故名为藏。谓与杂染互为缘故，有情执为自内我故，复能了别种子根身及器世间三种境故，名之为识。”

能藏，即能含藏的意思，是说此识能含藏一切诸法之种子，就象仓库能保藏诸多宝物一样，故称能藏。

所藏，是指此识为诸法种子的所藏之处，如仓库是各种宝物的所藏之处一样，所以称所藏。这是从另一种角度来说明此识与诸法种子的关系。

执藏者，执是坚守不舍的意思，就如金银等宝藏为人们所坚守不懈那样，此识为末那识所缘，执为自我而坚守不舍，所以名为执藏。

由于阿赖耶识有此三种“藏”的意思，所以被称为藏识。

第二、心所有法

心所有法又作心所法。称为“心所有”，有三层意思：第一，此类法必定是随着心的活动而共同生起。第二，此类法之活动必与心相应。第三，此类法之活动都归属于心，由此三个原因，故被称



为心所。唯识家立心所有法为五十一种,分别归为六类:一、遍行五种,二、别境五种,三、善十一种,四、烦恼六种,五、随烦恼二十种,六、不定四种。

唯识学派五十一心所法

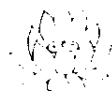
遍行五	触、受、思、想、作意
别境五	欲、胜解、念、定、慧
善十一	信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害
烦恼六	贪、嗔、痴、慢、疑、恶见
随烦恼二十	忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、骄、无惭、无愧、掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知
不定四	悔、眠、寻、伺

一、遍行

所谓遍行,意为周遍而行,是指此类法周遍而行于一切心的活动中,即无论何时何地,无论是善心还是恶心,只要是心的活动一起,此类法必将随之而起,因此称为遍行。遍行法共有五种,它们是:触、受、思、想、作意。

触,原是触及、接触的意思。据《成唯识论》的解释,触有“三和合”之意,以心、心所触境为性。所谓三和合,即指根、境、识三者之合和。也就是说,五十一心所法中的触法,是指众生之感觉器官(根)接触客观外界事物(境)而生起认识作用时产生的一种精神活动,它的作用是促使根、境、识三者相和合,依根缘境,不相离散,并引生受、想、思等心所有法的产生,因此触心所法是受、想、思等心所有法的所依。

众生的根、境、识各有六种,所以与之相应的触法也可分为六种,称为六触,即因眼根缘色境,与眼识三者和合而有眼触,其它依



次类推而有耳触、鼻触、舌触、身触、意触。

受,本是领纳、接受的意思,五蕴中的受蕴也是这个意思。五十一心所法中的受心所法,是指当众生的感觉器官接触外境时,产生的一种领受、纳取的精神作用。众生所触之外境可分为顺益、相违以及非顺非违三种,由此而使“受”产生乐受、苦受和舍受三种差别。如乐受相对于顺益之境,在此基础上又会产生各种欲望,如在顺益之境未获得之前,会产生欣然追求之欲,而一旦求得,又会产生不欲离去之欲。同样,于相违之境则产生苦受,当相违之境未起时会有不希望产生的欲望,一旦相遇,则又会希望尽快离开这种境地的愿望。受法起诸欲大致如下所示:

受 心 所	乐受	顺益之境:顺益身心的适悦境	未得时起欣求欲 已得时起不离欲
	苦受	相违之境:违损身心的逼迫境	未得时起不合欲 已得时起乖离欲
	舍受	非顺非违:非顺非损的庸境	不合不离欲

思,佛家所谓的思,有“造作”的意思,所以《成唯识论》说思以心造作为性。用现代科学的语言说,带有思惟、思想、意志之意。当诸根对境,发动心识之时,即产生思惟、审虑的作用,这样一种心的造作之精神作用,即为思。当心识起时,必起思之作用,所以唯识家将思列为心所有法中的遍行位,并将思分为审虑思、决定思和动发胜思三种。审虑思是指对境起识之时,产生的一种分别外境善恶境相的功能,这种功能能促使心的活动产生或邪或正之业。决定思是由审虑而后驱使心、心所等造作善恶诸业的作用。动发胜思是在决定之后发动身语二业之作用。

思— { 审虑思:分别外境善恶境相的功能。
决定思:驱使心、心所造作善恶诸业的作用。
动发胜思:发动身语意业之作用。



想,想的特性是于境取相,《俱舍论》所说五位七十五法中将想归入心所法中的十大地法之一,以想为“能取像为体,即能执取青黄、长短、男女、怨亲、苦乐等相”。而大乘唯识学家则认为想是“于境取相为性”,将其归入五遍行法之一。即当诸根对诸境时,对于客观外境的形相特征于心中产生分辨、归纳,从而得出概念这样一种认识作用,是在领纳外境之后,紧接着产生的一种对于表像的知觉作用。五蕴中之想蕴,即列于受蕴之后。

作意,意为能够作动于意,故称作意。即当诸根缘境时,能使心引起一种警觉,而使之对某种外境加以关注而引发活动的一种精神作用。小乘说一切有部将此心所法列入十大地法之一,唯识学则以此为心所法中的遍行法之一,又将此心所分为自相作意、共相作意和胜解作意三种。自相作意即指当根境相接,诸识在了别诸法之自相时所产生的—种精神作用。如眼根缘色境时,眼识了别外境之形相、大小、青黄等眼根所缘对象的自相时,相应而起的一种精神作用。共相作意是在观共通于诸法之相,如四谛之十六行相,即为诸法共通之相,此时所起的一种精神作用,即为共相作意。胜解作意是在作宗教修行时,如修不净观等种种观想时所起的一种精神作用。

二、别境

心所有法的第二类称为别境。别是个别,或特定的意思。别境与“遍行”相对,遍行是普遍行于心所有法中,即无论时和地,只要心法一起,必会生起的心理活动属遍行,而别境,是说此类心所有法是缘各自不同的外境而生起,所以称为别境。据唯识学派的解释,此类心所有法,从伦理角度分析,通于善、恶和无记三性,但从此类心理活动生起的时间来看,并不像遍行法—样,通于—切时,而是缘某种特定的外境而生起相对应的心理活动,例如别境中的“欲”,必于所希望,所愉悦的事物,才能生起“欲”之心理活动。



反之,则唯恐避之不及,根本不可能有“欲”。由此可见,所谓别境,必是相对于特定的外境而起,并不通行于一切心法。

唯识学家将此类心理活动分为五种,也就是五别境,它们分别是欲、胜解、念、定、慧。

欲,欲就是欲望,就是希望。只有对自己喜欢的东西,才会产生欲望,故而《成唯识论》中说:“欲者,于所乐境,希望为性,勤依为业。”所欲之事,有可能是善,也有可能为恶,所以就世俗方面而言,欲本身并不具有伦理上的善恶含义,因此这一心理活动通善、恶和无记之三性。但就宗教修行而言,有欲望就会有希望,有希望就会有追求,而有追求就会产生烦恼,这是从“无漏”业方面说的。再则,欲的心理活动之起,必依所欲之事而生,如无所欲之事,就不会产生欲之追求,就此而言,欲这一心理活动,并不是遍行于一切,并不是对一切境而起,就此而论,欲就是属于别境的范围了。

胜解,胜解是一种识别和判断能力。即于所缘之境,当下直解而起决定,作出判断。如《成唯识论》中所说:“胜解者,于决定境印持为性,不可引转为业。”即当众生缘其当决定之境时,便在心中产生一种审虑、决断的心理活动,如同我们平常所说的对事物的辨别、判断。这儿的决定之“境”,既可是指实在的客观外界事物,也可是指事物之理。故而这种判断,既可是对客观事物,即佛教所说的“尘”之判断,也可是指对事理,或是非的判断。举一个简单的例子,如果我们看到一只杯子,凭着已有的知识和经验,我们立刻就能知道这只杯子的颜色、大小、形状,以及这只杯子是用塑料制造的,还是一只搪瓷杯,等等,这就是对一具体的客观事物的识别和判断能力。再进一步说,如果这只杯子是别人的,我们就知道,别人的东西是不能占为己有的,如果这只杯子放在商店的货架上,那么我们知道如果没付钱,是不能擅自拿回去的。不告而取,属于偷窃行为,是一种错误的行为。这就是善恶是非的判断力,也是属于



胜解的范围。这种辨别、判断能力,就是胜解之自性。如同“欲”一样,这种判断可正可邪,可善可恶。如对客观事物认识有误,导致判断错误;或者由于种种原因,执着于错误认识或错误的道理,这些就属错误的胜解。如果对事物认识不清,以致于下不了决心,无法判断,犹犹豫豫,就不起胜解。故而胜解属别境一类心所法。

念,是忆念,思念之意。《成唯识论》中说:“念者于曾习境,令心明记不忘为性,定依为业。”念这一心所法的生起,必以“曾习境”为条件,即以曾经经历过的事情,曾经接触过的事物为所缘之境。当感觉器官接触外境后,必于心识中留下关于此一事物的印象,念的作用就是于心识中摄取这一曾经领受过的事物的境相,时常记忆,使心明记而不忘失。对于未曾攀缘之境,就不会起念,因此念这一心所法就被归于别境一类。

定,梵语称为三摩地,或译为三昧。是一心专注而起的一种精神境界。《成唯识论》中说:“定者,于所观境,令心专注不散为性,智依为业。”这儿的专注是指一种宗教的修行方法和修行境界,即修行者在修行时一心不乱,专注于某一事物,使心力高度集中,凝聚于某一点,达到一种不受外界境物变迁之影响的程度。佛家认为世事万物刹那生灭,众生心之活动也中如此,刹那生灭,不断生灭变化。只有通过一定的宗教修行,才能达到专注的程度。因心之专注不散,智慧便由之而起,所以说定是“令心专注不散为性,智依为业”。

慧,即智慧。据《成唯识论》说:“慧者,于所观境,简择为性,断疑为业。”即对所面临之外境,通过观察、推理等认识过程,使对事物有清楚的认识,能辨别是非好坏,解除由于对认识对象之了解不深、不透而带来的疑惑。因此说慧是以简择为性,断疑为业。

三、善

心所有法的第三类是善。就伦理角度而言,善是与恶相对的



一种思想或言行,善既是道德理念、又是思想意识,还是一种行为规范。佛教认为,凡符合佛教教义,有益于佛教修行实践的意识、行为都是善,凡不符合佛教教义,有损于佛教修行的都是恶。因此佛教把信奉佛教教义并依此修行的一切男女信众都称为“善男子”、“善女人”,或称“善知识”。

善是与恶相对而言。就善的意识和言行而论,佛教将善作多种分类,如《大乘义章》中将善分为三种,一是以顺益为善,二是以顺理为善,三是以体顺为善。以顺益为善,即如《唯识论》卷五中说:“能为此世他世顺益,故名为善。”这包括人天以上直至佛、菩萨的所有行果。即一切有情所作所行,将来能够获得人天以上果报的,都可视为善行。佛家主三世轮回说,就这点而言,我们今世能成人,就是过去世行善而得的果报,今世所行,则为将来世轮回种下了因。然此类善只是最基本的善,尚属“有漏”之善,与佛家的要求相去甚远。第二种以顺理为善,这是要求人们懂得佛教教义,并能按佛教的要求去修行,去实践。这儿的“理”,即指佛家所说“无相空性”之理,“诸法实相”之理。只有理解“诸行无常,诸法无我”之理,不执着于现实世界的种种表象,为种种表象所惑,理解并掌握“诸法实相”,按佛教的教义修行和实践,才是为善。而以体顺为善,则是在宗教的修行方面提出了更高的要求。这儿的体,是为法界真性,是为诸法之本体,或称为真如实体。只有经过修行,掌握了法界真如之本体,使体性合一。到了这种境界,使有情自体所行无不与佛性本体相符,而这种体性合一之行,才是真正的善,是完美无缺的善,是无漏之善。

上面所说之善,唯就伦理角度而言。心所有法中所说的善,则是就心理上对善的心理活动所作的分析。唯识学家将心所有法中善的心理活动分为十一种,他们分别是信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。



信,即信念。指对佛教教义学说坚信不疑,从而产生喜悦和追求的欲望,这才能称得上是信。《成唯识论》卷六中说:“云何为信?于实德能,深忍乐欲,心净为性。”《大乘义章》卷二说:“于三宝等净心不疑名信。”佛家认为,只有具备了对佛教教义学说坚定不移信念的人,才能排除其他一切杂念,并通过不断的宗教修行,使内心得到清静,一心去追求真谛。所谓“于实德能,深忍乐欲”,即是一信佛法真谛“实”有,于诸法真谛深信乐欲;二信佛法真谛有“德”,深信佛法真谛有真实清静之功德;三信有“能”,深信一切真实善法能得能成,只要精进修行,就能获得成就。信是佛教对信徒的最基本要求,只有具备了坚定的信仰,且达到丝毫不疑的程度,才能接受佛教的宗教教义学说,并不断付诸于实践。因而《华严经》中说:“信为道元功德母,增长一切诸善法,除灭一切诸疑惑,示现开发无上道。”

惭,是指对自己所作过错感到羞耻,从而产生防止重犯的心理作用。依《成唯识论》所说,所谓惭,是“依自法力,崇重贤善为性,对治无惭,止息恶行为业”。这就是说,惭是通过自身生起的防恶止非之力,扬善抑恶。所谓“自法力”者,按《显扬圣教论》等解释,有两个方面,一是指“自增上”,一是指“法增上”。自增上即依自身的智慧和良知,明辨是非,崇贤重善;法增上则是指闻正法而得助,由外界的力量规范自身的言行,例如由于外界的道德规范之作用而引起内心对贤善行为的崇敬。中国有句古话,叫“知耻近乎勇”,唯有知耻,才能过恶不作,才能于内心生起崇贤重善的心理。因而惭这样一种心理能对治无惭,并以止息恶行为业。

愧,是对自己所作的过错,在他人面前感到羞耻,害怕受到责罚,因而产生不再重犯的心理作用。据《成唯识论》解释,所谓愧,是“依世间力,轻拒暴恶为性,对治无愧,止息恶行为业”。愧与惭的区别在于,一是依自法力,一是依世间力。即《大乘义章》所说:



“于恶自厌名惭，于过羞他为愧。”这是因畏于社会道德、舆论等力量，约束自己的言行，在心理上产生一种防恶止非的作用。

五十一心所法中的惭和愧，实际上是一种道德的自我监督和检查作用在心理的反映。这种监督检查的约束力，一是依于佛法，通过佛法使自我内心产生一种防范作用，生起崇尚贤善的力量；一是来自“世间力”，依于世俗的律法、社会舆论等力量的约束使人产生抗拒邪恶，羞耻过罪，防止恶行，不再重复曾经犯过的过错。在宗教修行实践中，这种心理作用能够团聚僧伽团体，保证僧律的执行，增强信徒修行的信心和力量。

无贪，是告诫众生不要有贪念。《成唯识论》解释说：“无贪者，谓于有、有具，无着为性，对治贪着，作善为业。”佛家以世界之表象为有，泛而言之，有即指三有，亦即是三界之有，所以欲界、色界、无色界可统称为“有”。有具者就是指能生起三界之因。佛家讲因果，三界之有，均由因果而造，众生起惑造业，即为堕入三界之因，是为有具。无贪即是告诫众生不能贪着于三界惑业，如贪着于三界惑业，必种下将来因果，堕入三界，无法解脱。

无嗔，是不生嗔怒。《成唯识论》说：“无嗔者，于苦、苦具，无恚为性，对治嗔恚，作善为业。”苦是佛家对现实人生的基本看法，苦具则是生苦之因，凡能生起苦果的，都称为苦具。无嗔即是要以平常心来对待人生之苦及能引起苦的种种原因，于众生不生恚憎之心，常以悲愍之心对待众生。

无痴，是要求众生明白佛教所说的道理。《成唯识论》中解说无痴：“于诸理事解明为性，对治愚痴，作善为业。”明解事理，就是不愚昧，不迷惑，明辨是非善恶，并能扬善止恶。

贪、嗔、痴三者被佛教称为“三毒”，认为是诸烦恼中最能毒害众生身心的，又是产生其他烦恼的根本。无贪、无嗔、无痴就是针对此三毒而提出，因此被称为“三善根”，是产生各种善法的根本。

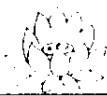


佛教认为,人世间所有烦恼、痛苦和争斗,都是由于贪、嗔、痴的缘故。众生为满足私欲,拼命贪求物质和精神的享受(贪),一旦得不到,便互相仇恨(嗔),于是产生争吵,发生战争,互相残杀。贪和嗔的存在,就是因为众生不明佛教所说的道理,愚昧无知(痴)的缘故。所以佛教认为具有高尚品格的人,应当无贪、无嗔、无痴。无贪就要众生不贪求,面对现实世界的一切事物不应执着。佛家以现实世界为虚幻不实的表象,唯以因缘和合而成,众生因愚昧而不明这一事理,受表象世界之迷惑,以为是真实的世界,由此而堕入苦海,受烦恼之系缚,不得解脱。所谓“人为财死,鸟为食亡”,就是这个道理。唯有无贪,才能解脱系缚,才能去追求在这表象的,虚幻的世界之上,根本的真实的世界。

无嗔是要求人们保持心情的平和,保持内心的平静。对于现实生活中不如意的事,要能够忍受,不以愤怒和仇恨感情影响自己的情绪。愤怒和仇恨是引起社会动荡的因素,也会影响自己内心的平静和心灵的安宁,从而影响自己对佛教最高精神境界的追求。

无痴是告诫众生不愚昧,要求众生理解和掌握佛教“诸行无常,诸法无我,涅槃寂静”的教义学说,并通过宗教的修行实践去达到这种境界。

精进,又称勤。《成唯识论》谓:“勤谓精进,于善恶品修断事中,勇悍为性,对治懈怠,满善为业。”精是精纯,进是上进、前进等。精进即是要求众生在修行中,于善法起受持之心,勇猛强健,毫不犹豫;于恶法则起勇于断灭之念,毫不犹豫。佛家解释,所谓精进,可分五种:一为披甲精进,如是两军对垒,披甲上阵,无所畏惧。二为加行精进,于修持中,经常鞭策激励自己,坚固信心。三为无下精进,自尊自强,决不自轻自蔑。四是无退精进,决不轻易退缩放弃,不畏艰难,即经中所说坚猛。五无足精进,即自强不息,永不满足,修行无止境。此五种精进,为修行过程中的五个阶段。修行者



于断恶修善,循序渐进,绝不懈怠,此为精进。

轻安,为修行者在宗教修行过程中必须保持的一种心态。《成唯识论》云:“轻安者,远离粗重,调畅身心,堪任为性,对治昏沉,转依为业。”佛家以一切能使人堕入三界轮回之行,称为有漏之行,为染污法。一切有漏之染污法,能令众生身心粗重,故需远离。由于远离粗重之染污有漏法,即使身心轻安舒畅,去除昏沉,有所任受,从而转有漏而为追求无漏。

不放逸,如精进者同,即在修行过程中,不懈努力。如《成唯识论》所说:“不放逸者,精进三根,于所断修,防修为性。对治放逸,成满一切世间出世间善事为业。”即对一切应断之恶法,已起者当断,未起者当防;对一切应修之善法,已修着当令这断增长,未修者应使修。如此,渐渐圆满一切有漏无漏之善业。

行舍,有如轻安者,也是为使修行者保持一种正直平等的心态。《成唯识论》中说:“舍者,精进三根,令心平等正直,无功用住为性,对治掉举,静住为业。”所谓掉举,即指心之浮动。寂静安住名为舍,行舍即为对治心之躁动,使之常处于平等正直之状态,面对虚幻不实之事物表象,不作虚妄分别,以平等心待一切事物,使心得以寂静安住。

以上精进和不放逸是对修行者在修行过程的具体要求,要求宗教实践者在修行时应有锲而不舍,努力进取的精神。而轻安和行舍,则是修行者本身的内心修养,要求修行者保持一种平等,舒畅的心态。

不害,也就是不伤害一切众生。如《成唯识论》所说:“不害者,于诸有情,不为损恼,无嗔为性,能对治害,悲愍为业。”佛家戒杀,以不杀生为诸戒之首。然此不害,并非指对众生之生命的伤害,更主要的是指对众生于情感方面的不伤害,即不作会损恼众生感情,引起情感上的不快之事。此不害与无嗔相仿,因此说以无嗔为性。



在某种意义上说,无嗔即不害,唯无嗔为防引起有情众生命或肉体之伤害,而无害则重在为防引起众生情感方面的伤害。按佛家解释,无嗔与不害,体现了佛教慈和悲两个方面。

四、烦恼

心所有法的第四个类别,即为烦恼。烦恼又作惑,指能扰乱众生身心宁静,使发生迷惑的精神作用。《大乘义章》卷五说:“劳烦之义,名曰烦恼。”《唯识述记》卷一则说:“烦是扰义,恼是乱义。扰乱有情,故名烦恼。”佛教所追求的最终目标是达到身心永恒的寂静和解脱状态。但佛教认为现实生活中众生的心对欲望的执着和贪求,总是妨碍众生得到精神的解脱,阻碍着这一目标的实现。这一切由心发出的对欲望的执着和贪求,阻碍众生之心获得彻底觉悟的所有作用,统称为烦恼。由此可见,正确认识烦恼的作用和掌握如何才能消灭烦恼的方法,对于佛教修行者来说,是十分重要的,因此佛教各派都十分重视分析烦恼的种类和作用,其中特别是俱舍学派和法相唯识学派,对烦恼的分析更是高度系统化。

烦恼所起的原因,佛教分析,大致有这么几种:第一由所依而产生。即众生心内所藏的烦恼种子未断,因而不断生起种种烦恼。大乘佛教,特别是法相唯识学派的理论认为,人的心识中蕴藏着许多种子,种子受众生业力的熏习,有染有净,受染的种子也就是众生烦恼之源。第二是由所缘而生。即众生所处生存环境中,本来就充满了各种能令人生起烦恼的因素,由此引起众生生出种种烦恼之心。三由亲近故。因交友不慎,或是自觉或不自觉地交上了“恶友”,或是与不信佛法的人过往甚密,受其影响而不能依佛法所教而行,从而产生众多烦恼。四是听了各种偏离佛法教义的说教,违背了佛教法正道。佛教认为世间诸法,唯佛法是正,此外尚有诸多邪门之教,佛教称为“外道”。概而言之,外道有九十六种之多,如不幸误听外道邪法,就会产生许多烦恼。五是因为旧习惯的影



响。不符合佛教教义的旧习惯,也会熏习和增长众生烦恼之势。六是由本身心识中不正确的心识意念,对外界发生作用,使人产生各种欲念,引起烦恼。

佛教对烦恼所作的分析是多种多样的,据《俱舍论》卷十九,有的部派以烦恼对心所产生的作用先后,将烦恼分为“随眠”与“缠”二类。所谓随眠,是指目前尚未发生作用,还于潜在的状态;缠则是指目前正对有情众生发生作用的烦恼。

除此以外,还有见烦恼、爱烦恼、三烦恼、八烦恼、十烦恼等各种说法,统而言之,佛教又称世间共八万四千烦恼。

从各种烦恼对众生心理影响的重要性来分析,又可分为根本烦恼和枝末烦恼。而心所有法的第四类烦恼,即指根本烦恼。

根本烦恼又称本烦恼,或本惑。一种解释与烦恼为同一意思,另一说法是与随烦恼相对而言称根本烦恼。主要是包括贪、嗔、痴、慢、疑、恶见六者。此六者又称为六烦恼。佛教认为这六种烦恼是众生烦恼之本,因此称为根本烦恼。其中第六种恶见又可分为身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五种,称为五利使;使就是烦恼的意思。前面的贪等五者又称为五钝使,合为十使,也称为十随眠。

1. 贪

贪是指染著于色、声、香、味、触等五欲之境而不离的心理活动,《大乘义章》卷五说:“于外五欲染爱名贪。”就是指的这个意思。佛教认为,众生生活于世间,以眼、耳、鼻、舌、身等器官与外界相接触,产生色、声、香、味、触等感觉。这些感觉能引起众生的利欲之心,因此叫做五欲。于此五欲执著并产生染爱之心,就成为贪。因此又以贪与爱为同体异名。

《俱舍论》卷十六中说:“于他财物,恶欲名贪。”通俗地说,对于名、利,对于财物,对于外界一切可欲之物,甚至对于由五蕴和合之



众生之体,产生无厌足地追求、占有的欲望,都可称为贪。《成唯识论》卷六中则说:“云何为贪?于有、有具染著为性。能障无贪、生苦为业。”“有”和“有具”是指三界众生以及众生赖以生存的各种条件。并认为贪着这种心理能障碍无贪,并且因其执着于由五蕴和合的众生之体,导致生命处于不断的生死轮回中,长受三界流转之苦,所以说以生苦为业。

佛教认为,贪是佛教修行的大敌,是产生一切烦恼的根本,所以将贪列为根本烦恼之一,并将贪与嗔、痴等一起作为有害众生修行的“三毒”。小乘有部以贪为“不定地法”之一,大乘唯识学派则以此为“烦恼法”之一。《俱舍论》依贪著对象区别,将贪分为四种:一显色贪、二形色贪、三妙触贪、四供奉贪。《瑜伽师地论》中则分为事贪、见贪、贪贪、悭贪、盖贪、恶行贪、子息贪、亲友贪、资具贪、有无有贪等。

2. 嗔

又作嗔怒、嗔恚等,指仇视、怨恨和损害他人的心理。《大乘五蕴论》中说:“云何为嗔?谓于有情乐作损害为性。”《成唯识论》中则说:“嗔者,于苦、苦具,憎恚为性,能障无嗔,不安稳性,恶行所依为业。”嗔是佛教所说的根本烦恼之一,与贪和痴一起被称为“三毒”。

嗔的产生与作用与贪正好相反。贪是由对事物的喜好而产生无厌足地追求、占有的心理欲望,嗔却是由对众生或事物的厌恶而产生愤恨、恼怒的心理和情绪。佛教认为对违背自己心愿的他人或他事物生起怨恨之情,会使众生身心产生热恼、不安等精神作用,对佛道之修行是十分有害的。因而佛教把嗔看作是修行的大敌。对佛教修行所言是这样,如果是对他人或社会而言,则嗔的危害更大。因嗔怒他人而起仇恨之心,便会发生争斗,或导致互相残杀,轻者危害一家一村,重则使整个社会,乃至使整个国家陷入灾难,因而《大智度论》卷十四中说,嗔恚是三毒中最重的、其咎最深,



也是各种心病中最难治的。

3. 痴

又作无明。指心性迷暗,愚昧无知。《俱舍论》中说:“痴者,所谓愚痴,即是无明。”佛教认为,众生因无始以来所具之无明,致心性愚昧,迷于事理,由此而有“人”、“我”之分。于是产生我执、法执,人生的种种烦恼,世事之纷纷扰扰,均由此而起。因此痴为一切烦恼所依。《唯识论》卷六中说:“于诸理事迷暗为性,能碍无痴,一切杂染所依为业。”又说:“诸烦恼生,必由痴故。”

痴既为一切烦恼之所依,因而自然也就成了根本烦恼之一。而且它是随顺其他诸根本烦恼共同起着作用。《瑜伽师地论》卷五十五又将随烦恼中覆、诳、谄、昏沉、妄念、散乱、不正知等作为痴的具体表现。佛教修行的目的就是要消灭无明,断灭痴愚。

4. 慢

“慢”属佛教所说的根本烦恼之一。《大乘义章》解释为“凌他称慢”,《唯识论》卷六中则解释道:“慢,恃已于他,高举为性。”用现在的话说,所谓慢,是自负,傲慢的心理作用。喜欢与他人攀比,争强好胜,常常着眼于他人不足之处,认为自己比他人强。见他人有胜于自己的地方,或不服气,或有意轻视别人,等等。所有这些,用佛教的话说,就是慢的心理和精神作用。

佛教认为,从根本上说,慢的心理产生,是由于我执太重的缘故。众生于五蕴和合之我执为实有,并以有情众生生命主宰之“我”为出发点来衡量“我”所面对的一切。由于“我”执太重的缘故,见到即使在道德、学识和能力方面比“我”更优秀的人,也不能以谦虚的态度去对待。“慢”会障碍人们去正确认识自己和认识他人,同样也会阻碍自己正确认识和实践佛教所说的真理。因此“慢”会导致众生轮转于无尽的生死之中,受诸痛苦,所以《唯识论》中说,“慢以生苦为业”。



按《俱舍论》、《唯识论》等所说,慢的差别,有七种和九种之分,即七慢和九慢。七慢者为:

一、慢。对于不如自己的人,便洋洋得意,自以为胜过别人;对于与自己差不多的人,即认为自己也不比别人差,而生自高自大之心,这称为慢。

二、过慢。对于与自己差不多的人,却认为自己已经胜过别人;对于胜过自己者,则认为只不过和自己差不多,从而产生一种盲目的自大心理,称为过慢。

三、慢过慢。对于胜过自己者,却偏偏认为对方不如自己,自己要比对方强,这是一种比过慢更为严重的慢的心理状态,因此称为慢过慢。

四、我慢。于五蕴和合之身执为实有,执著于“我”、“我所”而起慢心,因此称为我慢。因为执著于“我”和“我所”,故认为“我”是最好的、最优的,我所具有的也是最好的。一切人都不如我,别人所有的一切也都不如我所具有的。这是七慢之根本,是一切慢心产生的根源。

五、增上慢。这是就宗教修行方面而讲的。对于在修行中还未获得的果位,自以为已经获得,而产生自以为是的心理,称增上慢。

六、卑慢。对于绝对超过自己而无法不承认者,却仅仅认为自己略比对方差一点点;或者虽承认对方比自己高出许多,却顽固地对方认为也没什么了不起,更不愿向对方学习,这是卑慢。

七、邪慢。这也是从宗教修行的角度来说的。自己并无修行功德,却硬说自己已经有了功德,这称为邪慢。邪慢和增上慢都是从修行的角度说的,它们之间的区别在于:增上慢是对尚未获得的功德果位而认为已经获得,不管怎样,总是在修行过程中;而邪慢却是并没有这种功德却硬说已有,两者的立足点完全不同;增上慢不



仅外道会生起,佛教修行者也会生起,而邪慢则完全是外道才有的。

九慢又作九慢类,据《唯识述记》中说,大乘佛学中不见九慢之说,主要是小乘佛教所建立的差别。《俱舍论》卷十九中说:“本论说慢类有几:一我胜慢类、二我等慢类、三我劣慢类、四有胜我慢类、五有等我慢类、六有劣我慢类、七无胜我慢类、八无等我慢类、九无劣我慢类。”

一、我胜慢。对于与自己同等者,认为自己胜过对方,称我胜慢。这是七慢中的过慢。

二、我等慢。对于胜过自己者,认为自己与对方差不多,由此而生之慢心,为我等慢。

三、我劣慢。对于绝对胜过自己者,认为自己与对方所差无几,称我劣慢。也即七慢中的卑慢。

四、有胜我慢。对于超过自己者,总是想到“他胜于我”而耿耿于怀,由此产生之慢心,为有胜我慢。亦属七慢中之卑慢。

五、有等我慢。对于与自己相等者,产生一种他也不过与我差不多而已的心理。此属七慢中的慢。

六、有劣我慢。对于与自己相等者,并不认为别人与自己差不多,却认为别人不如自己,自己胜过别人。这也属七慢中的过慢。

七、无胜我慢。对于与自己相等者,认为别人未必胜过自己,由此而产生之慢心。即属七慢中的慢。

八、无等我慢。对于与自己相等者,并不承认别人与自己同等,总是认为自己要胜过别人一筹,从而生起慢心。此同于七慢中的过慢。

九、无劣我慢。对于胜过自己,认为自己比对方并未差多少,由此而起之慢,称无劣我慢。属七慢中之卑慢。

上述九慢,实由七慢中的慢、过慢和卑慢三类分出。其两者之



间的关系如下：

七 慢	慢	过 慢	卑 慢
九 慢	我等慢 有等我慢 无胜我慢	我胜慢 有劣我慢 无等我慢	我劣慢 有胜我慢 无劣我慢

以所对之境,即从与“我”所比较的对象来看,分属胜、等、劣三种情况。九慢即为分别对此三种情况而产生的不同的心理状态。

此外,佛教其他经典中,还有从各种不同角度分为七种增上慢、八种慢、十种慢的。

5. 疑

疑即怀疑之意。因怀疑之心理而产生犹豫不决之态度,因此经中称疑以“犹豫为性”。在佛教中,特别指对佛教所说的因果、四谛等道理持怀疑态度,因而犹豫不决,不相信修习佛法能使人获得解脱。《成唯识论》卷六中说:“云何为疑,于诸谛理,犹豫为性。能障不疑、善品为业。谓犹豫者,善不生故。”

因为怀疑佛法真谛的真实性,致使于事理产生犹豫之心,不能按佛法所说修行,从而导致善法不生,这是疑的最重要作用。因此大乘唯识学派将其列为烦恼法中六根本烦恼之一。佛教认为,疑这种心理作用,只有凡夫才有。小乘修得预留果以上,大乘修得初地菩萨以上之圣者,即已断疑。

小乘佛教以疑专指对佛法持怀疑者,大乘佛教则将疑分为二种,为疑理和疑事。《大乘义章》六说:“疑者,于境不决、犹豫曰疑。有二种:一者疑事。如夜观树,疑为是人、非人等。二者疑理。疑诸谛等。小乘法中,唯取疑理,说为疑使。大乘通取,皆须断故。”所谓疑理,即如上述对佛法之理产生怀疑。所谓疑事,即指因对事物现象不了解,或不明了而产生怀疑、犹豫的心理状态。



6. 见

见有观察、推论、决断等意。《大乘义章》卷五有“推求说之为见。”《俱舍论》卷二说：“审虑为先，决择名见。”见有正、邪，善、恶之分。佛教认为凡一切符合佛教教义的观察、见解和论断，皆属正见，有利于佛教的修行，因此正见属八圣道支之一。具体说来，正见有世间正见、有学正见和无学正见之分。世间正见属符合佛教教义，但尚未根本断灭烦恼的世间智慧；有学正见和无学正见都属能彻底断除一切烦恼的出世间智慧，其区别在于一为有学之身——即尚未最后断灭三界一切烦恼的佛教修行者——所具有；一是无学之身——指已经断灭三界一切烦恼，无须再修学者——所具有。

相对于正见而言，邪见，或恶见是错误的见解，即指不符合佛教教义的一切思想见解。佛教认为所有一切不符合佛教教义思想的错误见解，都是妨碍人们获得真理，不利于人们佛教修行的障碍，因此恶见与贪、嗔、痴等一起看作为根本烦恼。具体说来，恶见又可分为身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五种，称为五利使。

此外，还有有见、无见，断见、常见，二见、四见、七见、十见等多种。

(1) 身见

梵语称萨迦耶见，也译作我见。不知以五蕴和合而成之“我”，即有情众生之生命主宰为虚妄不实，而执着于认为有“实我”之存在；或认为“我”所认识的客观世界种种事物为真实存在的观点。《大乘广五蕴论》说：“云何萨迦耶见？谓于五取蕴随执为我，或为我所。”“萨”是败坏的意思，“迦耶”是和合结聚的意思，因此佛教有的部派也称为坏身见，或有身见，等等。大乘唯识学派则解释为“转移”，认为“我”所缘之境，即主观所面对的客观认识对象，和所处的客观环境处，是在不断转移变化之中，因此认识的主体，即能



缘之“我”称为“转移”。

就认识主体而言,佛教认为有情个体都由物质和精神的五蕴和合而成,离五蕴即无众生,因此有情众生并无常一主宰之“我”的存在。但凡夫和外道并不知道这一点,却一味执著于有“我”作为生命的常一主宰存在,由此而于五蕴中,或执著于“色”为我,或执著于“受”为我,等等。由这些执著而生起“我见”,所以此我见,或是身见,也称为“我执”。佛教认为这是一种对佛教真理的极为错误的看法,对佛教的宗教修行也十分有害,因此必须破除。

(2) 边见

又作边执见。佛教所说众生根本烦恼中的五恶见之一,是随着身见而产生的一种错误见解。佛教认为众生由五蕴和合而成,离五蕴即无众生,因此并无常一主宰之“我”。但众生蒙昧,未谙此理,于五蕴和合之体执有一己之“我”,并随逐于我见之后,生起边见。

边见的主要内容包括断、常二见。所谓常,就是执“我”为常,认为即使众生生命终结,但作为生命常一主宰之“我”却是常住的。所谓断,即断灭、断绝之意。断见就是以“我”为实有,但生命终结,“我”也就死了、断灭了、什么也没有了。

佛教由缘起论认为世事不常不断,五蕴和合的众生生命也是不常不断,但以断常两见为主要内容的边见,却违背了非常非断的佛教中道观,是一种对事物的绝对化的看法,因此称为“边见”,“边”有两端的意思。佛教认为这种边见会妨碍人们对非常非断的佛教中道观的认识,是不利于人们宗教修行的。

关于边见的主要表现,大乘唯识学派将其具体分为四十七种,其中常见四十,断见七种。具体可参见《成唯识论述记》卷三十六、《瑜伽师地论》等。

(3) 邪见

邪即不正,广意而言,所谓邪见就是指一切不正确的,违反佛



教教义思想的观点,见解等。作为五见之一的邪见,则是指否定四谛法,不承认因果作用的想法和观点。四谛法和因果说,都是佛教基本理论,但持邪见者则认为无四谛因果之道理,诽谤事物间存在着一定的因果关系,认为一切事物的存在都是孤立的,无所谓因,当然也无所谓果。世间没有什么可招致一定结果的因,也没有什么由一定的原因而导致的结果。更没有什么以善恶之业作为事物之因,及由善恶之因引发的祸福果报。佛教认为,从这种观点出发,必然会产生那种没有善恶事非的思想方法,认为恶不足畏,善不足喜。佛教认为这是一种非常可怕的谬误之见,因此称为邪见。

邪见的具体表现,有许多。《成唯识论述记》和《瑜伽师地论》等大乘唯识学派著作中所立六十二诸恶见中,概括邪见有二无因论等十五种。《中论》中又概括为二种邪见,即离世间乐邪见和离涅槃道邪见。前者为无视因果之理,说世间无罪无福,也没有诸佛和圣者。佛教认为怀有这种错误看法的人,必将堕于苦趣恶道之中,不得享受生世间之乐,故称破世间乐邪见。后者即贪著于我执,虽能得生于世间,但因执着有“我”,故不得成涅槃道,所以称离涅槃邪见。

(4) 见取见

前一个“见”字,指不正确的见解,取是执取之义,见取就是执取那些不正确的、错误的见解观点,以为是好的、正确的观点,并打算去实践。简单地说,执着于身见、边见、邪见等错误见解,以为是修行的正确见解,并且认为这是最好的,这就是见取见。

佛教认为这些错误见解都是妨碍修行,不利于人们获得清静之法的低劣之见,而执见取见者却以此为殊胜之法。这样,一切外道各以自己所行之法为最优最胜之法,即会引起种种争论,因而佛教认为见取见是一切外道论争的根源,是一切争斗所依。

(5) 戒禁取见



又作戒取见、戒盗见。戒即是禁的意思。戒禁取见指执著于错误的禁戒,以为修道出离的正见,由此而起的各种谬误见解。大致可分为两类,一类称为非因计因之戒禁取见,另一类称为非道计道之戒禁取见。

佛教以戒为修行之先,戒与定、慧一起称为“三学”,是佛教基本教义之一。但佛教所说的戒是以佛教的教义思想为基础,与外道之戒有根本的区别。在古代印度,有许多外道,持各种各样的戒。如有的外道学牛的行为,有的外道学鸡的行为,他们认为这样,死后来生就能生天;另外有些人修行涂灰断食等种种苦行,以为通过肉体的苦行,即能获得精神上的解脱,因此以此为解脱之道。

佛教认为这些外道所持戒禁,并不是殊胜之戒,也不是能够出离生死,获得清净之道的成因,相反却是违反佛教教义思想的谬误之见,所以把这些称为戒禁取见。并把其中学牛鸡之行,认为来生能生于天界的看法,即以非生天之因看作是生天之因的见解,称为“非因计因”之戒禁取见;把认为通过修行各种苦行,就能获得解脱之道的看法,即以非获解脱之道看作为解脱之道的见解,称为“非道计道”之戒禁取见。

五见

又作五染污见,五僻见,或五利使。指根本烦恼中的五种恶见。即一身见,或作萨迦耶见,二边见,三邪见,四见取见,五戒禁取见。

五利使

即五见,或称五染污见,五僻见等。即根本烦恼中的五种恶见,即身见,边见,邪见,见取见,戒禁取见。“使”就是烦恼之意,是烦恼的别名;“利”是形容其作用猛烈,佛教认为,此五种恶见,其作用十分猛烈,因此称为五利使。

五钝使



“使”是烦恼的意思，佛教认为烦恼能驱使众生不断地流转于生死轮回之中，因此称为使。钝使是相对于利使而说，指根本烦恼中贪、嗔、痴、慢、疑五者。认为相对于五种使来说，此五者推求之性较为钝拙，故称五钝使。与五利使合在一起则称为十随眠。

惑

惑就是迷惑，对于事物或道理迷而不解，称为惑。惑的根本是心，由于心的迷惑，才会对所见所闻或所遇到的事理产生迷惑不解，因此惑通常是指身心的恼乱状态，也泛指一切能妨碍心识觉悟的精神作用。故《华严探玄记》中说：“心迷前境，目之为惑。”《大乘义章》中则说：“能惑所缘，故称为惑。”

既然以迷妄之心，或以心迷所缘称之为惑，那么惑也就是烦恼。所以佛教中往往将烦恼通称为惑。《成唯识论》卷八中说：“烦恼名惑。”众生以迷惑之心来理解和看待世界上的一世事物，来理解和看待社会和人生，即起种种烦恼，引发种种有漏之业（能招致众生不断堕入生死轮回中的业，称为有漏业），导致生死相续，展转不已，因此惑也就是“无明”。惑既迷于理，也迷于事。佛教中常常用来专指由于对佛教教义思想不理解，而引起认识上的迷妄。

惑有见惑与修惑之分别。

见惑全称见道所断惑，又称见烦恼、见障等。见有见解、见识、审视、推度等意思。以我见、边见等诸恶见，于四谛之理执迷不悟，所以称见惑，或迷理惑。修惑全称修道所断惑，又称思惑，指不懂得佛教道理的凡夫，以迷妄之心去认识世间事物，并由此而生起惑。如根本烦恼中的贪、嗔、痴等即是。此等诸惑，为执迷于事物现象所起之惑，因此也称迷事惑。

佛教修行，根本目的就是要断除烦恼。烦恼就总体而言，也就是根本惑。根本烦恼有六种，即贪、嗔、痴、慢、疑、恶见。其中恶见又可分为身见、边见、邪见、见取见和戒禁取见，合而为十。这十种



烦恼分属见惑与修惑，它们之间关系如下：

根本惑	修 惑 (迷事惑)	贪、嗔、痴、慢	根本烦恼
	见 惑 (迷理惑)	身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见、疑	

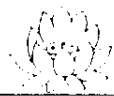
此外，中国佛教各宗依据各自不同的教理，又将惑分为理惑与事惑二类，或见思惑、尘沙惑、无明惑等。

随眠

佛教各派对随眠的解释各不相同。小乘一些派别认为，随眠本是烦恼的异名。如《俱舍颂疏》卷十九中说：“随逐有情，增昏滞故，名随眠。”众生因烦恼所困扰，使智慧被遮蔽，令清净明了之心识处于昏昧之中，影响众生对于客观外境产生正确无误的认识，使众生心识受到束缚，因此称为随眠。这一解释与根本烦恼相同，因此随眠也如根本烦恼一样分为六种，即贪、嗔、痴、慢、疑、见等，称为“六随眠”。另一些派别，从烦恼对心所起作用来分析，认为对心识尚未发生作用之烦恼，因其潜伏于心识之中，如同处于睡眠状态，因此称为随眠。

大乘唯识学派则从种子说角度来分析，以受烦恼熏习之种子，即有漏种子，或称惑种，随逐于人潜伏于阿赖耶识中，所以称为随眠。又以诸受烦恼熏习之种子，随逐于众生，使众生不断增长新的过失，产生新的烦恼。这种作用就像一个贪睡的人，越是贪睡而越是沉湎于睡眠中，因此而称为随眠。《唯识论》卷九中说：“随逐有情，眠伏藏识，或随增过，故名随眠。”

关于随眠的种类，据《俱舍论》等记，有六随眠、七随眠、十随眠、十二随眠等多种。六随眠即上述，与六烦恼同。七随眠即将六随眠中的“贪”再细分为欲界之贪(欲贪随眠)和色界、无色界之贪



(有贪随眠),合而为七。十随眠是以六随眠中之“见”再细分为身见、边见、邪见、见取见和戒禁取见,合为十随眠。如再将其中贪依三界分为欲贪、色贪、无色贪,就成了十二随眠。

六随眠	贪、嗔、痴、慢、疑、见
七随眠	欲贪、有贪、嗔、痴、慢、疑、见
十随眠	贪、嗔、痴、慢、疑、身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见
十二随眠	欲贪、色贪、无色贪、嗔、痴、慢、疑、身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见

五、随烦恼

心所有法的第五类,即随烦恼。随烦恼又称随惑。随即随顺之意。据《俱舍论》说,有二种解释:一为烦恼异名,因为一切烦恼都是随逐于心识的作用而产生,所以称随烦恼。《俱舍论》卷二十一:“此诸烦恼,亦名随烦恼。以皆随心为恼乱事故。”二是与根本烦恼相对而言,是随顺根本烦恼而起的,因此称随烦恼。五位百法中的随烦恼当属此类。

随烦恼又称为枝末烦恼,或枝末惑。《俱舍论》卷二十一又说:“此余异诸烦恼,染污心所,行蕴所摄,随烦恼起故,亦名随烦恼;不名烦恼,非根本故。”因此类烦恼是伴随根本烦恼而起,又从属于根本烦恼,因此又称为枝末烦恼。

关于随烦恼的种类,《俱舍论》将其分为十九种,属小乘五位七十五法中的心所法。《俱舍论》心所法中共有四十六法,分六大类:一遍大地法,二大善地法,三大烦恼地法,四大不善地法,五小烦恼地法,六不定地法。随烦恼十九种,包括大烦恼地法中的五种,即放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举;大不善地法中的两种,即无惭、无愧;小烦恼地法十种,忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、(骄)和不定地法二种:睡眠、恶作,合为十九。

大乘唯识学派分随烦恼为二十种,按它们作用的范围大小,分



为小随烦恼、中随烦恼、大随烦恼三类。这二十随烦恼为：

一、小随烦恼

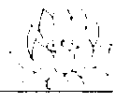
小随烦恼又称小烦恼地法，或小随惑。指与一部分染污心相应而起的一些心理活动。小随烦恼的种种心理活动，并不遍起于一切不善心或一切染心，只是起于局部，因此称为小随烦恼。小随烦恼包括忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、骄十种。

忿，即忿恨之意，由所遇之不顺心的事或物所引起的一种心理情绪。《成唯识论》中说：“忿者，谓对现前不饶益境，愤发为性，能障不忿，执仗为业。”“现前不饶益境”者，即面临的事物与己不利，由此而产生不高兴，讨厌甚至恼怒的情绪，此即为忿。愤怒的情绪往往会妨碍人的理性思惟，有损众生之身心健康，有害众生对真理的追求及宗教修行，因此为小随烦恼之一。

覆，覆藏、隐藏的意思。指为恐暴露自己所犯之罪行，而将之深深隐藏。《成唯识论》中说，“覆者，于自作罪恐失利誉，隐藏为性，能障不覆，烦恼为业。”由于恐怕失去已有的名誉、地位及财产，因此深深隐藏自己曾经犯下的罪行，以为自己不说，别人就不会知道。然而，既犯了罪，必心生恐惧，生怕一旦暴露，就会身败名裂，所以惶惶不可终日，增添无尽烦恼，心理上从此不得安宁。

悭，是吝惜之意。守着财物，不舍得以财物帮助别人，这是吝惜；同样，不愿意以自己所拥有的知识、智慧去帮助别人，解决别人的困难，也是吝惜的一种表现。故《成唯识论》中说：“悭者，耽着财法，不能惠舍，秘吝为性，能障不悭，鄙畜为业。”一味积聚，不舍以此财物知识以惠舍他人，则此财物知识未能发挥更大作用，甚至如守财奴那样，则财物知识有如废物一般。

嫉，嫉即嫉妒的意思。如《成唯识论》所说：“嫉者，殉自名利，不耐他荣，妒忌为性，能障不嫉，忧戚为业。”嫉妒必重者，为谋求自己的名利地位，不能忍受他人的成功。一旦见到他人超过自己，便



不能容忍。因此嫉妒者必有害贤之意,同时善妒者总是生怕别人有什么地方超过自己,故必终日忧戚,身心不能得到安稳。

恼,恼怒、恼恨之意。《成唯识论》中解释说:“恼者,忿恨为先,追触暴热,狠戾为性,能障不恼,蛆螫为业。”恼的产生必因先有令人忿恨之事,因回忆起先前令人忿恨的事物,使心生热恼烦躁。恼以狠戾为性,对可恼之事物,或以恶言,或以恶行对待。恼的产生同时必使心中生起如蛇虫齧咬的情感,极其有害于身心。

害,是损害,伤害之意。于他有情不生悲愍之情,而以损害、逼恼为业。如《成唯识论》中说:“于诸有情,心无悲愍,损恼为性,能障不害,逼恼为业。”害是嗔恚的一部分。俗话说,“害人之心不可有”,害者对他众生产生危害,与此同时也有损于自己慈悲心增长,故说害能障不害,“不害”即慈悲,是善心的一部分。

恨,怨恨、仇恨之意。《成唯识论》解释说:“恨者,由忿为先,怀恶不舍,结怨为性,能障不恨,热恼为业。”对面临违愿或认为是于己不利之事,心怀怨忿,由忿怒而生恨,故恨以忿为先。由恨而必对他众生心怀忿恶,结怨于他人。仇恨容易使人丧失理智,作出偏激行为。仇恨在心,不能忍受,也使自己心中生起热恼。

谄,阿谀奉承,必是为了某种利益的缘故。为一己之利而倾身低下,希承人意,这就是谄。故《成唯识论》中说:“谄者,为罔他故,矫设异仪,险曲为性,能障不谄,教诲为业。”谄的原因是为了贪图名利财物,故谄必与贪相应。为了贪图名利财物,必曲顺时宜。谄者善于投人所好,其立言行事,毫无原则可言,故谄以险曲为性。受其谄者,如无相当警觉,便会不知不觉堕入其术,陷入网中。

诳,是欺诈,惑弄的意思。《成唯识论》中解释:“诳者,为获利誉,矫现有德,诡诈为性,能障不诳,邪命为业。”这是说,所谓诳者,就是为了自己获取名利,不惜夸大其辞,夸耀自己功德;或者干脆虚言假语,伪称自己功德才能,蛊惑众生,以达到某种目的。诳的



产生,与贪和痴有关。正由于贪心和愚昧,才会引起诳。以欺诳谋利,非为正道,故诳以邪命为业。

骄,是骄傲之意。心高气傲,恣意骄纵,自以为了不起,目空一切,这是骄者的表现。“骄者,于自盛事,深生染着,醉傲为性,能障不骄,染依为业。”俗话说“骄兵必败”,骄傲者总是成事不足,败事有余,故而为智者所不取。骄能生起一切染污,因此说骄以“染依为业。”

二、中随烦恼

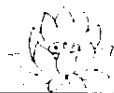
又作中随惑,包括无惭、无愧二种。唯识学家认为此二类心理活动遍布于一切不善心,其范围和作用介于小随烦恼和大随烦恼之间,因此称为中随烦恼。

无惭,惭以尊重善贤为性,无惭者便远离善贤。如《成唯识论》中说,无惭者“不顾自法,轻拒贤善为性,能障碍惭,生长恶行为业”。不尊重善贤之人,不尊重善贤之法,失去了生活的榜样和人生的目标,于是一切恶法随之而起,故而无惭以生长恶业为性。

无愧,愧是因舆论或道德的力量,对自己曾经所犯之错,产生羞耻之心,防止重犯;无愧则正好相反。据《成唯识论》解释:“无愧者,不顾世间,崇重暴恶为性,能障碍愧,生长恶行为业。”不顾社会舆论与道德的约束力,不仅是不尊重贤善,而且更是崇尚暴恶,则一切恶行由此而生。

三、大随烦恼

又作大烦恼地法,或大随惑。指恒常与染污心相随之烦恼。如《大毗婆沙论》中说:“若法一切染污心中可得,名大烦恼地法。”关于大随烦恼的内容,佛教各派经典中所说略有不同。如大毗婆沙论中列举十种大随烦恼,而唯识学派的经典成唯识论中则说八种大随烦恼,或称为“八大随惑”,即不信、懈怠、放逸、昏沉、掉举、失念、不正知、散乱。



不信,与信相对。信是对于诸法实事理、真净德、一切善法能得能成等深信不疑。不信则正好与此相反,对于诸法之实、德、能不信不乐,不信佛法,不信因果。《成唯识论》说:“不信者,于实德能,不忍乐欲,心秽为性,能障净信,惰依为业。”信是以净心为基础,不信则是以不净心,即秽心为基础。心秽便阻碍净心生起,其本身则是因懈怠懒惰为依。

懈怠,就是懒惰之意。特别是指对于佛法修行之疏懒。《成唯识论》说:“懈怠者,于善恶品修断事中,懒惰为性,能障精进,增染为业。”俗语说:“勿以善小而不为,勿以恶小而为之。”善事当行,恶品当断。当行不行,当断不断,皆因懈怠而不愿策励精进,由此而使染业得以增长。故而说懈怠以增染为业。

放逸,是放纵于自己,恣欲纵荡,于染法不能防,于净法不能修。不勤修善法,便不能使功德增长;不防于染法,即使恶业为断。故《成唯识论》说:“放逸者,于染净品,不能防修,纵荡为性,障不放逸,增恶损善所依为业。”纵情恣欲,善不能修,恶不能止,必增恶损善,故说以增恶损善所依为业。

昏沉,即昏昏僵僵,其所临之境,无所事事。其特点是身心钝重,于事无能受任。如《成唯识论》中说:“昏沉者,令心于境无堪任为性,能障轻安毗钵舍那为业。”昏沉的反面是轻安,轻安是身心调畅,昏沉是身心粗重。毗钵舍那义为观,身心粗重,终日昏昏僵僵,必不能很好地观照事物。

掉举,即躁动,浮躁的意思。掉举令心不得寂静。《成唯识论》说:“掉举者,令心于境不寂静为性,能障行舍,奢摩他为业。”奢摩他即意为止。掉举者心不能静,心浮气躁,不利于对事物的正确观察和认识,也不利于佛法修行。

失念,是忘失忆念,特指在宗教修行过程中,对修行方法和要求不能牢牢记忆,时常忘失。即如《成唯识论》中所说:“失念者,于



诸所缘,不能明记为性,能障正念,散乱所依为业。”

不正知,正知即正确的智慧和认识,不正知就是错误的,或是邪见谬解。《成唯识论》中解释不正知曰:“不正知者,于所观境,谬解为性,能障正知,毁犯为业。”不正知以谬误之见解为性,因谬误之见解,必使身、口、意三业造诸恶业,故说不正知以毁犯为业。

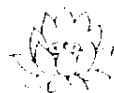
散乱,即心不能专注一境。《成唯识论》说:“散乱者,于诸所缘,令心流荡为性,能障正定,恶慧所依为业。”俗话说心猿意马,心的活动一刻也不会停止,前念接后念,念念不断。如心不能专于一境,驰流荡逸,即为散乱。散乱心无法修行。散乱心的生起,往往是由于错误的知识和见解,因此说是恶慧所依为业。

六、不定

心所法的第六类为不定。所谓不定,是指于善恶性不定,所生起之范围也不定。唯识学派归纳心所有法中的不定法,主要包括四类,它们是悔、眠、寻、伺。

悔,是追悔,后悔。人生在世,会有许多后悔之事。如“少小不努力,老大徒伤悲”,就是反映了一种后悔莫及的心情。当我们年纪大了,社会经验丰富了,就常常会追悔当时年少不懂事,或是年青气盛,做出一些不该之事。对于先前所作之事,嫌恶追悔,认为此不当作,此即为悔。另一方面,对于先前未作之事,后悔当时未作,这也是悔。我们常听人说,当时如果怎么怎么就好了,这就是对先前未作之事所作的追悔。因此悔之为性,即为追悔。既可对先前所作之事的追悔,也可对先前未作之事的追悔。然悔之为性,既可能善,也可能恶。如对先前未作之善,追悔未作,这就是善;如对先前未作之恶追悔未作,那就是恶了。反之,如对先前已作之恶追悔,那就是善之始;如是对先前已作之善追悔,那无疑就是恶之源了。因此悔之一法,通善、恶及无记三性,故归于不定位。

眠,即睡眠。人在睡眠之中,身体各部器官处于休息状态,五



根于五境不缘,故而五识不起,于外界之事物并不知觉,唯意识有时处于活动状态,此时即有梦境之产生。但睡梦中唯意识活动,因此睡眠“令身不自在”。处于睡眠状态的人,既非善,亦非恶,故而不定。

寻,是寻求,推度的意思。《成唯识论》中解释说:“寻谓寻求,令心匆遽,于意言境,粗转为性”。即是指对事理进行大致的、粗略的思考和推度。寻与伺相对,伺是指事理进行深入的、细致的思考。

伺,是细心地观察和思考的意思。《成唯识论》中说:“伺谓伺察,令心匆遽,于意言境,细转为性。”伺与寻相对。对事理的粗略思考推度为“寻”,进行深入的观察主分析思考即为“伺”。佛教有的派别则认为心之思粗者为寻,细者为伺。

第三、色法

唯识学派所立五位百法中的第三位是色法。色法十一种,包括五根、五境及无表色,与小乘说一切有部所立五位七十五法中的色法内容相同,这儿就不再赘述。唯值得注意的是,小乘五位七十五法是以色法为首,而唯识学派所立五位百法则以心法为首,将色法置于第三位,从中也可看出两者规律性义思想上的区别。说一切有部主张“我空法有”,并不彻底否定诸法之实有,其学说之架构也是从根、境、识着手,层层剖析,因此以色法为首。唯识学派则称万法唯识,认为世界万物是由众生之心识而现,其教义重心识之作用,因而以心法居首。将此色法列于第三,放在心所有法之后。

第四、心不相应行法

五位百法的第四位是心不相应行法,或者简称为不相应行法,不相应法。所谓心不相应行,即是指与心法不相应。如与心相应,



则为心所有法。此法于五蕴中属行蕴,它们既非如色法那样有质碍,有形色,可触可见;又不象心法或心所有法那样可缘起思虑,故别立一类,而其全称,则当为非色非心不相应行法。唯识学派所说心不相应行法共有二十四种,它们是:得、命根、众同分、异生性、无想定、灭尽定、无想果、名身、句身、文身、生、老、住、无常、流转、定异、相应、势速、次第、方、时、数、和合性、不和合性。

得,是获得之意。一切有为法之造作,成就而不失,即称为得。得与非得相对而言,一切造作不获,不成就,即为“非得”。然法相唯识学派所说之得,则为一种假有之存在。成就可分为三种,一是种子成就,即心识中所藏的一切种子,未受熏习损害,即依其自身本性生现行。也就以烦恼种子生诸有漏现行,诸善性种子生诸善行。如此则为种子成就。二是自在成就,指通过善法修行而熏习种子,使之因此而得自在,称为自在成就。三是现起成就,或称现行成就。即一切善、不善及无记之法所成就一切现行法,称现起成就。即如《瑜伽师地论》中说:“若现在诸法自相现前转,名现行成就。”

命根,即有情众生的生命个体。佛家认为,有情众生之生命是由过去世之业识结聚而成。过去世之善恶业力决定此世之贫富贵贱和寿命长短。此世之生命个体由物质和精神两方面因素构成,此物质和精神两方面构成的有情生命个体,即为命根。唯识学派更以种子说加以解释,以前世之业力熏习八识所藏之种子,而成就此世有情众生生命全体之差别,所以《成唯识论》卷一说:“依亲生此识种子,收业所行功能差别,住时决定,假立命根。”

众同分,即指众生的共性,或共因。《成唯识论》中解释说:“众谓众多,同谓相似,分者因也。依诸有情,自类相似,起同智言,名众同分。”例如,从生物学观点看,人与人之间,虽各不相同,千变万化,但本质上有其共同的特征。这种共同的特征决定了人类与其



他动物之区别,这就是共同分。人是这样,动物也是。正是由于各自的特征,才形成了千差万别的动物种类。

异生性,就是凡夫性,即为凡夫的异名。《大乘广五蕴论》解释说,异生性就是“圣法”不得,故名。所谓“圣法”即为佛法,因未得佛法而成凡夫,即称异生性。

无想定,又称无心定。即以停止一切心识活动为目的而修的禅定。佛家认为,有些外道以心识之活动为生死之根源,为求解脱生死,必停止一切心识活动,于是以无想为真解脱。佛教认为这是一种错误的看法,是外道的修行方法,为圣者所不为。

灭尽定,指止息染污的心法和心所有而进入的禅定境界。在止息心识活动方面,与灭想定有相似之处。然佛家认为,灭尽定是修习圣道者所为。当佛教修习进入一定境界后,对一切有漏之心识起厌恶之情,通过进一步修习而使其渐息,从而得身之安和。因修此定而使染污之心、心所灭,因此称“灭尽定”。

无想果,又称无想天,无想异熟。是修习无想定而获得的果报。得此果报,一切心,心所之活动均灭。据《大乘广五蕴论》释:“云何无想天?谓无想定所得之果,生彼灭已,所有不恒行心,心法灭为性。”

名身,即表达诸法自性的语言名称。所谓“身”是诸法自性之义,以表达诸法自性之名,故称“名身”。《大乘广五蕴论》中说:“云何名身?谓于诸法自性增语为性,如说‘眼’等。”所谓增语,就是于诸法自性之上安立名言之意。如眼根净色,本是人的视觉器官之自性。于此视觉器官安立名称,称之为“眼”,此即为名身。诸法自性本是离于名言,为表达之方便而安立名言,因此为增语。如人之视觉器官本是实在的存在之物,为表达这个存在物,我们称其为“眼”。“眼”之一词,出之口而为声。我们听别人说“眼”,就知道是指视觉器官而不会与其他诸如听觉器官相混。这说明了“眼”之声



即诠释了其性之义。此出之口而为声,并表达诸法自性义者,即为名身。

句身,是指表达完整的思想意思的句子。句身与文身的关系是,文身是单个的名词概念,而句身则是由多个名词要领所组成的能表达完整思想的句子。

文身,是以文字所表达诸法自性判别者。与名身、句身相对。名身、句身是语文的表达,而文身则是文字符号的表达。

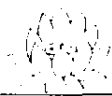
生,这儿泛指一切事物之生起。即一切事物的产生和形成。事物从无到有,这就是生。

老,是生的延续。从无到有是为生,佛家认为有生必有灭。生的延续就是从生到灭的过程。这一过程就是老。《成唯识论》说:“诸行变异,说名老故。”

住,也是生的延续。诸法生成后,即进入相续阶段,也是从生到灭的阶段。这一阶段,从相生相灭的角度观察,为相续而变坏,这就是老。如从相生相续角度来看,是相续相转,是处于生与灭之间相对稳定的阶段,这就是住。故《大乘广五蕴论》说:“谓彼诸行,相续随转,名住。”

无常,也就是谢灭。有生必有灭。灭就是无常。无常有刹那生灭,也有相续生灭。就任何事物而言,后法生即前法灭,此生灭于刹那之间完成,即为无常。然就大部分事物来说,在生灭之间尚有一个相续的过程,一旦此过程完成,事物谢灭,这也是无常。就有情众生而言,从生到死,一生寿命有长有短。短者数年,十数年,甚至更短;长者数十年,甚至上百年。然而不管是长是短,最后都归于灭,即为无常。

流转,是从因果关系上来说的。佛家认为,一切有为法,都从因果关系而生。从因果关系而灭。任何事物都包含着一定的因果关系。前法为后法之因,后法是前法的果。因果相续不断,称为流



转。即《瑜伽师地论》中说：“诸行因果相续不断性，是谓流转。”

定异，定是决定，异是差别的意思。一切事物因果相续，由一定的因结一定的果，种何种因得何种果，善因善果，恶因恶果，此中有区别而决不会混乱，这就是定异。

相应，即相顺，相称的意思。这是就因果相顺的意义上说的。一定的因结一定的果，善因结善果，恶因结苦果，这就是我们平常说的种瓜得瓜，种豆得豆。这就是相应。

势速，意思是迅速地流转，指一切有为法之生灭变化，因果流转之势迅疾。如《大乘百法明门论疏》中说：“势速者，有为法游行迅疾，飞行运奔。”

次第，是先后顺序的意思。这是就因果法而言。因果相续，一流转，而此种流转，必有先后之顺序。这种顺序就是次第。

方，指方位，是就空间而言。有上下左右，东西南北之分。

时，指时间，是因果相续流转之过程。就因果生灭变化来说，时可分为过去时，现在时，未来时。过去时指因果生灭已经发生，未来时因果还未生，现在时指因已生而果未灭。此外，就宇宙而言，其成住坏空，年月日季，都是指时。

数，即数量，数目。一切事物，千差万别。就表示此千差万别之事物的存在，便有“数”的产生。数有单数双数，多数少数等，计算数量之单位则有百十千万等。

和合性，指因缘之聚合。佛家认为，因果相续，必借众缘之相合。由众缘相聚合而成因果，即为和合性。《大乘百法明门论疏》中说：“众缘聚会，名为和合。”

不和合性，与和合性相反，指因缘相背离，诸行缘乖，即为不和合性。



第五、无为法

五位百法的最后一位是无为法。所谓“无为”，是无生灭造作之意。佛家以世间一切事物，都是由因缘和合而成，是因造作而产生，因而是“有为”。有造作必有生灭，因而一切有为法都是生灭法。唯非造作的才是无生灭之法，无生灭法是无为法。无为法包含有四种含义，一是不生不灭，二是无来无去，三是无此无彼，四是无得无失。佛家认为，一切世间法都是属于有为法，唯出世间法才是无为法。唯识家认为无为法共有六种，即虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动无为、想受灭无为、真如无为。

虚空无为，虚空即一切没有质碍，无边无际之空间。故小乘佛教说一切以此无边无际，没有变化和质碍，能容纳一切万法的空间为虚空无为。而法相唯识学派则以真如为主体加以解释，认为真如远离烦恼障和所知障等，如虚空无质碍一般，故而称虚空无为。

择灭无为，择是简择之意。通过真如智慧的选择，断离一切烦恼有漏之系缚，证得涅槃解脱轮回，故称“择灭无为”。即如《成唯识论》中所说：“由简择力，灭诸杂染，究竟证会，故名择灭。”

非择灭无为，与“择灭无为”相对，指并非由无漏之智之选择力而显示之无为寂灭法。对此，大小乘又有不同解释。小乘说一切有部认为，诸法因缘和合而成，若诸有为法缺诸生缘，则不生。既不生则无灭。不生不灭，非由智慧简择之故，所以亦称非择灭无为。大乘法相唯识学派则强调真如本性，以真如本性自性净，离诸杂染，不得智慧简择而显清净，因此为非择灭无为。《成唯识论》说：“不由择力，本性清净，或缘阙所显，故名非择灭。”

不动无为，是佛教宗教修行过程中所获得的一种精神境界。佛家修习禅定，自初禅至四禅，共有四个层次。其中修行到第四禅，即进入无欲之境界，无苦乐之感受，一心忆念清净功德。以其



无苦乐之感,故不为苦乐所动,所以称为不动。即如《百法明门论疏》中所说:“第四静虑以上,唯有舍受现行,不为苦乐所动,故名不动。”

想受灭无为,又称灭尽定无为,是法相唯识宗所说,当修行进入无色定时所获得的一种境界。按佛家将世界分为欲界、色界、无色界三界。无色界即超越了色的质碍,不受世界上一切物质形态之束缚的自由状态。无色界由修行无色定而获得,共分四层,即空无边处,识无为处,无所有处,非想非非想处。无色定也与此相应分为四种,称四无色定,其中修到无所有处时,不仅一切外界物质质碍,就是内心心识亦灭,唯思内外一切无所有,一切想受等活动皆灭,因此称为想受灭无为。

真如无为,真如也称佛性,与涅槃同义。佛家用以指世界最高真理,或者说是终极之真。佛家认为,事物之真实本质,即世界之最高,真实不虚的自体。这一自体自性寂灭,不生不灭,真实不虚,不迁不动,因而称为真如无为。

原书空白页

人物卷

原书空白页



一 小乘佛经的首译者安世高

印度佛教传入中国,在中国发展,最终形成中国佛教,大致经历译经、形成学派、创立宗派三阶段。印度佛教在中国最初的传播,是与译经相联系的,最先的一批译此者,不是中国本土人士,而是西域来华僧人。安世高可以说是佛经汉译的创始人,他首先译介了印度小乘佛教禅类的经典。

安世高(约二世纪),本名为清,字世高,是西域安息国的王太子,因为这一王族地位,所以西域来华的人都称他为“安侯”,他译的一部《十二因缘经》,被称为《安侯口解》。安世高小时候就因为其孝行而著名,而且他非常聪慧好学,知识面很宽广,上至天文,下至地理,甚至鸟兽之声,都无所不通,康僧会在其《安般守意经序》中这样描绘安清:“其为人也,博学多识,贯综神摸,七正盈缩,风气吉凶,山崩地勋(疑为动字误),针脉诸术,睹色知病,鸟兽鸣啼,无音不照。”(《出三藏记集》卷六)可以说,安世高是个神异之人,在西域地区,也早就传扬着他的“俊异”之名。

父王死后,安世高继承王位,但一年之后,就把王位让给了叔叔,出家为僧。究其原因,除了因父王去世而感悟到人生之无常和空幻之外,可能还有政治方面的因素,康僧会说他是“驰避本土”(同上),正能说明这一点。安世高在国内的佛学造诣以禅学和阿毗昙学见长,学成后,他曾遍游西域诸国,弘传佛法,后来又来到中国。

安世高来华的时间,大致在汉桓帝(147—167)前后,《梁高僧传》记为“汉桓之初,始到中夏”(《安世高传》)。汉桓帝的第一个年号是“建和”(147—149),安世高是在这一时期到了中土洛阳。



来华不久,安世高就掌握了汉语。这时候佛教在中国已有一些影响,不论在王室还是在社会上都有了信奉者,安世高根据信徒的需求和自己的学问所长,译出了早期的一批汉译佛经。安译经文之数,道安记为三十四部,四十卷,其中有些是否为安译,道安还有疑问,所以确切数字已难以详知,后来的《大唐内典录》收安译一百七十六部,一百九十七卷,增加的部分大多不很可靠,后来《开元释教录》又减为九十五部,一百一十五卷。现存安译佛典二十二部,二十六卷。

在洛阳的译经活动结束后,为了躲避祸乱,安世高离开洛阳,到南方各地游历。由于他通异术,所以每到一地,就会流传出他的种种神奇故事。在江西境内,安世高曾预言要超度一位过去的同学,后在一庙中遇到一条蟒蛇,这蟒蛇原来是安世高的同学,同在西域学法,只因生性好嗔怒,所以遭报应,转为蛇身。安世高将它超度,脱蛇身,化为少年。这一传说体现出因果报应的思想及学佛者所应去除的障碍。在广州,据说安世高被一少年所杀,又死而复生。由此可知安世高的活动范围,最远已达广州。后来又北上,在浙江会稽的街市上被斗殴者误伤身亡。安世高两次遭祸,也可能与他表现异术而引起骚乱有关。至于他确切的具体事迹,已难以详考,他的在华活动时间,大约为三十多年。

安世高的专长是禅数之学,所以译经也侧重于这两个方面,“其所出经,禅数最悉。”(道安《安般注序》,《出三藏记集》卷六)禅数之学是印度小乘佛教上座部系统中说一切有部所持的学说,内容所指,为戒定慧三学中的定慧两学,或止观之学。禅,是指其中的定;数,是指其中的慧。禅是修行的部分,数是理论的部分。数学,又称阿毗昙、毗昙或阿毗达磨,也译为“对法”。称之为数或数法,是因着阿毗昙体系的“增一分别法门”,阿毗昙体系中的概念,按照其意义而分类,依次排列为一法、二法、三法之数,称增一分



别,由此而得名为数法。禅数,或定慧,在安译中被突出并结合起来,可以看出印度佛教一传入中国,就有定慧双修,止观双修的某种倾向,显示出中国佛教与印度佛教的不同意趣。

安译禅法类经典,影响最大的是《安般守意经》。禅在印度佛教中的意义是“静虑”、“思惟修”。定的意义是“等持”,是心专一境而不乱。禅实际上是定的修行方法中最基本的一部分,中国佛教喜欢禅定合称。禅法种类很多,其目的都在于对治心的种种污染。安译《安般守意经》是专讲五停心禅法(不净观、慈愍观、因缘观、数息观和界分别观)中的数息观。

“安般守意”中的“安般”,是“安那般那”的略称,“安名为出息,般名为入息。念息不离,是名为安般”(《安般守意经》卷上)。意守出呼入吸之气,称为安般。“守意”实际上是对“安般”一词的意译,也指呼吸出入,数息,因此也可以称之为“数息观”。数息观主要对治严重散乱的心,被称作“多念之要药”(《出三藏记集》卷五)。其具体内容,经中列为十个方面,“谓数息、相随、止、观、还、净、四禅”(《安般守意经》卷上)。康僧会在其经序中将之概括为六事四禅。四禅是安般守意的四个不同阶段,分别指六事中前四事。第一禅是数息阶段,数息的要求,在坐禅时专心计数呼吸的次数,从一数到十,使散乱的心安定下来。第二禅是相随阶段,意念转向一呼一吸的运行,不用再数到十,只要一呼一吸之二数就行,三禅是止的阶段,意念从一呼一吸之二数转向鼻尖一点,意于鼻端,杂念除尽后,内观自身,从头到脚,反复省察,只见自身不净。再观天地万物,也是生灭无常,因此发心信奉佛、法、僧三宝。在此基础上,心中不起恶念,摄心归向于善,是“还”的阶段。以其善心,去除各种食欲,使心至净无想,是“净”的阶段。至此,就无所不能了,得大神通。这种修行方法与当时中国流行的道家的“守一”、“食气”、“导气”等很有相似之外,也使中土人士很容易接受。而且,安世高也



主动以道家概念来类比经中概念，“安般守意，名为御意至得无为也。安为清，般为净，守为无，意名为”（《安般守意经》卷上）。可见安世高非常注意寻找印度佛教和中国本土文化的结合点。

安译数法或阿毗昙经典，以《阴持入经》为代表。阴、持、入为佛教的三科。“阴”，即后来的“蕴”。阴分为五种，安译称为色、痛、想、行、识。其中的痛后人改译为“受”，更抽象。五阴指人的肉体和精神两重要素。“持”，后人译为“界”，有十八要素，安译称为“十八本持”，即一眼二色三识，四耳五声六识，七鼻八香九识，十舌十一味十二识，十三身十四更十五识，十六意十七法十八识。其中的“更”即后人译的“触”。这十八本持分为六根（眼耳鼻舌身意）、六境（色声香味触法）和六识（眼、耳、鼻、舌、身、意识）。“入”，后人译为“处”，指六根和六境。

该经以阴、持、入为组织，阐述小乘佛教的基本教义：苦谛四行相，即非常（后译“无常”）、苦、空、非身（后译“无我”）；十二因缘，即痴（后译“无阴”）、行、识、名字（后译“名色”）、六入（后译“六处”）、致（后译“触”）、痛痒（后译“受”）、爱、受（后译“取”）、有、生、老死忧悲苦（后简为“老死”），依次因缘生起，而有人的生死轮回；三十七道品，即四意止、四意断、四神足、五根、五力、七觉意。安译经典，偏重于直译，尚质，而且译中带注释。随安世高受学的门徒很多，南阳韩林、颍川皮业、会稽陈慧等都直接从师安世高。安译佛典在当时有很大影响，直到晋世的道安都对安世高的译事非常赞赏，称《安般守意经》中的六事四禅（道安称为六阶四级）为趋向“本无”的要门。晋世又有毗昙学派的复兴，形成毗昙学派，而首译毗昙者，乃是安世高。



二 大乘佛经的首译者支娄迦讖

比安世高译介小乘佛典的时间稍晚一些,另一位西域来华僧人也在洛阳开始其译事,不过与安译恰恰不同的是,此人译出的几乎全部是大乘佛典,其中所译的般若类佛经影响至深。这位译师就是支娄迦讖。

支娄迦讖(约二世纪),简称为支讖,西域月支国人。支讖“操行纯深,性度开敏,禀持法戒,以精勤著称,讽诵群经,志存宣法”(《支娄迦讖传》,《梁高僧传》卷一)。出家后严守佛戒,努力修行,以精进勤勉而著称,同时遍读群经,立志弘传佛法。支讖东行到洛阳的时间在汉桓帝末年,在洛阳主要从事译经,译事大致在汉灵帝光和到中平年间,即178至189年之间。后来的去向就没有记载了,僧传都记为“不知所终”。支讖的译经数,《出三藏记集》记为十四部,二十七卷。所译经典,涵盖大乘佛教的般若、宝积、华严、方等各类。般若类有《道行般若经》(译于光和二年,即179年);宝积类有《摩尼宝经》(一名《宝积经》)、《阿閼佛国经》;华严类有《兜沙经》;方等类有《问署经》、《内藏百宝经》。除此之外,还有译有大乘禅法类经典,《般舟三昧经》(译于光和二年)和《首楞严经》(译于中平二年,即185年)。《般舟三昧经》也是宝积类经,《首楞严经》则属般若类经。

在支讖的译典中,影响最大的是《道行般若经》十卷,这部经的梵本是由天竺僧人竺佛朔(或称竺朔佛)带入汉地的,支讖和竺佛朔经常有合作。这是中国佛教般若类经的第一个译本,相当于后来玄奘所译六百卷《大般若经》十六会中的第四会。此经共三十品,第一品为《道行品》,所以以首品名而称为《道行经》或《道行般



若经》。所谓“道行”即波罗蜜行，“般若”即是智慧的意思。经名可以理解为般若波罗蜜行，意为通过智慧而达到成佛的境界。能够发心成佛而修习大乘法门的众生，叫菩萨。《道行经》就是讲的菩萨如何修般若学而成佛的方法，是委托须菩提菩萨来向大家说出的，须菩提菩萨在佛的十大弟子中被称为解空第一。所以，此经所讲的，就是空的思想，般若波罗蜜的思想。安译小乘虽然讲我空，但仍执名相为实有，执外境为实有，这就是所谓“我空法有”。支译《道行经》所要证明的，不仅是我空，外境也空，是所谓“一切皆空”。能证此空者，是般若智慧。首先，“空”不是一个绝对的空无意义上的概念，指谓某对象为空，是讲此对象的不有不无，不有有，不无无。比如说心空，是讲“心亦不有，亦不无；亦不能得，亦不能知处”。“亦不有有心，亦不无无心”（《道行经·道行品》）。这就相当于后来鸠摩罗什所译的非有非无，非非有非非无的中道概念了。

诸法为什么是空？因缘故空，也就是说，万法的生灭，都是因缘决定的，“作是视十二因缘，所视法，生者灭者，皆有因缘，法亦无有作者”（《道行经·不可尽品》）。这个因缘，指的就是条件，主要条件和次要条件，“无有作者”，没有一个造物主。因缘故空是否可以理解为缘会则生，缘散则无呢？不行，而应该理解为“色离本色，痛痒、思想、生死、识离本识，般若波罗蜜离本般若波罗蜜”（《道行经·道行品》）。所谓“色离本色”，即是指要从色的“本”处直接看到色的空，这个意义相当于后来的“自性空”。色自性是空，没有内在之本，没有内在的主宰。这种色空不是要等到众缘散尽才有的，而是当色即空。物质性的色是本性空，精神性方面也是如此，痛痒（后译为受）、思想（后译为行）等也都是本性空，甚至对般若波罗蜜本身也要看到其性空。诸法性空，这是从事物的本质上讲的，如何看待因缘而起的现象呢？《道行经》认为这些现象都是一种“幻”象，虚幻的假象，人是幻，“幻如人，人如幻”（同上）。色也是幻，“幻与



色无异也,色是幻,幻是色”(同上)。

诸法的空性,在支谶的译籍中又译为“本无”,与后来的真如、实相等概念是同义的。在道家思想中就有“无为天地之始”的思想,老子讲“无名天地之始”(《老子》一章),《庄子》中讲无为无形的道能生天生地(见《大宗师》)。这种概念的翻译显然受到了道家思想的浸染,也正因为这种概念的趋同,使般若思想具有良好的生长和发展的文化基础,在“本无”的意义上再来看经中的描述,就很明白了。如“怛萨阿竭知色之本无。如知色之本无,痛痒、思想、生死、识亦尔。何谓知‘识’之本无。何所是本无?是欲有所得者,是亦本无”(《道行经·照明品》)。如来知道色的本无特性,也知道痛痒、思想、生死和识这四蕴的本无特性。什么叫理解了“识”呢?就是知道“识”的本无。哪些对象可以认为是本无?凡是你想追求的一切,都是本无。如何掌握这种本无的智慧呢?经中在讨论了许多方法后,特别强调要用方另一方面,要掌握方便之门,又必须对般若有着甚深的了解,这是相互联系的。

《道行经》后来的异译本有三国时吴国支谦的《大明度无极经》和姚秦时鸠摩罗什的《小品般若波罗蜜经》。

《般舟三昧经》和《首楞严三昧经》是支谶所译的大乘禅法类经典。般舟三昧和首楞严三昧是大乘禅法中最具代表性的两种,般舟三昧也叫“佛立三昧”,“般舟”的意思为佛立、出现。只要一心念佛,佛就会在你的面前出现。其方法首先要求立信,有坚定的信仰,毫无疑问,在信仰的基础上再履清静,行无为,断诸欲,体悟诸法本无,在本无观念的基础上,独居一处,心中只念西方阿弥陀佛,最多念七日七夜,阿弥陀佛及西方佛土,就会出现在面前。这种念佛法门在中国佛教史上影响深远,至今不衰。支谶所译《般舟三昧经》的原本已无从细考,现存的诸种,虽然标为支谶译,实际上也是他人译本。



首楞严三昧也叫“健行三昧”，“首楞严”的意思为健相、健行、勇猛伏等。修首楞严三昧，能够得到无限神通，比如，可以遍游一切诸佛国土而于国土无分别，能以三千大千世界入芥子中。支谶所译《首楞严三昧经》已佚，后人对此经又有多种译介，但仅存鸠摩罗什的译本。

支谶的译文风格，也是注重直译，尚质，意义玄深，却多有难解之处，支愍度评为“类多深玄，贵尚实中，不存文饰”（《出三藏记集》卷七）。大乘般若学是中国佛教最早成为研究热点的，而中国佛教的发展，一直坚持的大乘方向，从这样的角度来看支谶的译籍，其意义自然就非同一般了。

三 西行求法的第一人朱士行

支谶翻译的《道行般若经》很受欢迎，成为当时的热门经典，但译文本身却有许多地方难以理解，于是，就有僧人立志西行求取经文原典，以便能彻底理解般若深义，这位僧人就是朱士行。

朱士行，生卒年不详，三国时魏国僧人，颖川（治所在今河南省禹县）人。僧传中说，他“志业方直，劝沮不能移其操。少怀远悟，脱落尘俗”（《朱士行传》，《梁高僧传》卷四）。在他身上已可以看出魏晋风度的某些特征了。《出三藏记集》则又称朱士行“清粹气韵，明烈坚正”。一派超凡脱俗的气度。这种禀性气质，就决定了他不可能安于现状，必将成就一番大事，而且不达目的誓不休。

朱士行出家为僧的时间，《出三藏记集》卷七记为甘露五年（260），同年出塞，西至于阗国。同书卷十三及稍后的《梁高僧传》卷四，则明确甘露五年出塞。据吕澂先生推测，朱士行可能是中国第一个正式受戒出家的僧人。出家后，朱士行“以大法为己任”，



“专务经典”(《朱士行传》,《出三藏记集》卷十三)。他以弘传佛教大法为己任,专心于佛教理论的研究,潜心阅典。当时风行的大乘经典,是支谶所译的《道行般若经》,而这部经典的译文尚质简约,很多观点实际上没有讲清楚,中土人士从玄学的文化背景上去理解它时,往往感到有许多障碍。朱士行曾经在洛阳讲说《道行般若经》,常常讲不下去,所以感叹道:“此经大乘之要,而译理不尽!”他因此而发誓西行,“誓志捐身,远求大本”,准备为求法而不惜献身。

甘露五年,朱士行开始他的西行壮举,由此揭开了中土人士西行取经,追求佛教真谛的第一幕。他从雍州(治所在今陕西省西安市西北)出发,度过沙漠。虽然西域在汉代西行只就与汉地通商,有商路可循,但一群远行僧在漫漫长路上苦旅,其困难是可想而知的。朱士行到达于阗(今新疆和田一带),当时这里是大乘佛教十分流行的地方。

在于阗,朱士行抄取了九十品《般若经》梵本,想请人带回洛阳,但遭到当地小乘僧人的阻挠。问题究竟如何解决已难以详知,《梁高僧传》中所记难以可信,但从中也反映出来朱士行为了将经送回国内所经历的磨难。此传中记有梵经之试,是说朱士行受阻之事惊动了国王,朱士行在国王面前积薪升火,起誓说,如果佛法必定要在汉地流传,那么将此经投在火中,将不会损一字。事实果然如誓,投经火中,火立刻就灭了,大家被朱士行的神通所感动,国王亦允许佛典东传。

西晋太康三年(282),朱士行请弟子弗如檀(意译是“法饶”)等十人护送经卷回洛阳。十年之后,由精通梵汉两语的天竺僧人竺叔兰和学识渊博的西域僧人无罗叉两人于元康元年(291)译出,以经中首品《放光品》为经名,称《放光般若经》,二十卷。这部经相当于后来玄奘所译六百卷《大般若经》十六会中的第二会。时人将支谶译出的《道行般若经》称为《小品般若》,而将这部《放光般若》以



及竺法护在晋太康七年(286)所译的此经同本异译《光赞般若》十卷称为《小品般若》。虽然《光赞般若经》的译出要比《放光般若经》早,但因《光赞般若》译出后一直在凉州不传,直到晋太元元年(376)才辗转传到道安手中,得以行世,影响远不及《放光般若》。所以在鸠摩罗什于后秦弘始六年(404)译出《放光般若》的另一个同本异译本《摩诃般若经》之前,当时流行的一直是《放光般若经》,此经译出后,“诸贤者等,大小皆劝助供养”(《出三藏记集》卷七)。据道安载,中山(某封国,具体不详)的支和尚派人在仓垣(《放光经》译出地)断绢抄写《放光经》,回来时,中山王和僧众远出城门四十里去隆重迎经(《出三藏记集》卷七)。许多著名佛教僧人则纷纷或注疏或讲说此经。

当时的学者都以为《放光般若》为般若学正宗,不知道《放光》和《道行》是完全不同的两会,因而都冷落了《道行》。当时对般若因不知总体结构,只能认识到这个程度。

《放光般若》分析的空观,更深入,意义也更明确,概念更清晰。

关于空,《放光》提出了十四种空,目的都在强调一切皆空:内空、外空、大空、最空、空空、有为空、无为空、至竟空、无限空、所有空、自性空、一切诸法空、无所倚空和无所有空(《放光般若·放光品》)内空指我空,我的六根为空;外空指法空,与六根相关的六境为空;大空是从空间上论空;最空是指涅槃也是空;空空,连空这个概念也是空;有为空,是一切有为法都空;无为空,一切无为法,非因缘和合形成的,没有生灭变化的存在都是空;至竟空指毕竟空,一切有为、无为法都是空,毕竟不可得;无限空,指数量上的无限也是空;所有空,一切存在的法都是空;自性空,诸法本性空;一切诸法空,所有蕴、处、界及有为、无为法都是空;无所倚空,世俗的知识难以认识诸法,于诸法无所谓,故空;无所有空,连无所有这个概念本身也是空。这些表述多有重复,但基本意义是要讲我法皆空。



其中提到了“自性空”，就此《道行经》中所讲的色离本色等提法更明确了，这个自性空指出了一切法从本质上讲都是空的，所谓“一切诸法性皆空”（《放光般若·信本际品》）。

由这个“自性空”义来看世界，也可以说空就是整个世界，就是世界中的每一事法。一切皆空，空即一切，所以经中说“色与空都无异。所以者何？色则是空，空则是色。痛、想、行、识，则亦是空”（同上，《假号品》）。

这个空也叫法性，也叫如来，也叫真际，也叫真谛，是一个本体性概念，其特点是寂静不动，不来不去，“真谛者亦不知来时，亦不知去时”（同上，《法上品》）。本体常住不动，而空无自性的作为假象存在的万法则是生灭无常的。执著这种无常的假象为实有，称为俗谛或“世谛”。诸法性空之真谛又称“第一最重要义”。于是有了真谛二谛的区分。

对于执著于俗谛的众生，菩萨通过般若方便力，利用俗谛而随机教化，使众生体悟到诸法的性空假有，从而认识第一最重要义。认识真谛之后，也不能执着于真谛，这便是对空的把握。

《放光般若》经对当时流行的般若学产生了广泛的影响，许多学者都在《放光》的基础上阐发般若义趣。对俗教中的玄学思想也有很大影响。朱士行虽然只抄出这一部经，其作用却是不能低估的。

当《放光般若》在汉地大为风行之时，朱士行仍在于阗，最后以八十高龄终于在于阗，为求法而客死他乡，死时有异相，火化后，“薪尽火灭，尸犹能全”（《朱士行传》，《梁高僧传》卷四）。后念诵咒语，骨架才散碎，聚骨造塔供养。他有一位弟子叫法益，在朱士行死后从于阗回来，向人们讲述了这一异相，以至于后来也出现了伪托的朱士行求法故事。后来西行求法者不断涌现，但开风气之先乃是朱士行。



四 劝帝护法的神异僧佛图澄

佛教传入中国后,总的来讲,那些译经、讲说、传教和造寺等活动,基本上没有国家力量的介入,而是靠信徒们自身的力量而进行的。佛图澄第一个成功地规劝皇帝石勒、石虎信奉佛法,支持佛教的发展,使佛教受到国家的保护。在佛教的传播过程中,一般僧人是通过译经、注经讲经等方式弘传教义,而佛图澄则借助其神异的魔力来传法,因此,佛图澄可以称为“神异第一僧”。

佛图澄(231—348),本姓帛,西域人。一说本姓湿,天竺人。实际上可能是西域的龟兹人。《魏书·释老志》说佛图澄小时候在乌菟国出家,而《梁高僧传》则只记为少时出家,未载出地点。佛图澄“清真务学”(《佛图澄传》,《梁高僧传》卷九),纯洁质朴,又非常好学。据说他诵经数百万言,而又能很好地理解其中的奥义。他对汉地文化也非常了解,可以看出当时文化交流是双向的,所以即使他没有读过汉地正宗的儒典,但对其基本意义非常清楚,“与诸学士论辩疑滞,皆暗若符契,无能屈者”(同上)。因此与人辩论时,都能以与汉文化思想相符合的准确的意义而使人折服。出家后,他曾两度到罽宾国学法。由于他精深的佛学修养,西域人士都称他是“得道”之士。

佛图澄来华的时间是晋怀帝永嘉四年(310),这一年他来到洛阳,已近八十了。在此之前,曾在佛教盛行的敦煌停留过,所以《世说新语》要说佛图澄出于敦煌了。到洛阳后,他想建造寺庙,但因匈奴人刘曜(后为前赵国王)攻洛阳,只能作罢,于是“潜泽草野,以观事变”(同上),隐居起来,伺机而出。

两年后(永嘉六年,即312年),石勒(羯族,山西上党人,后击



败刘曜成为后赵国王)在葛陂(今河南省新蔡以北)屯兵掳掠,大肆杀戮,以此立威,僧人遇害者也很多。佛图澄出于对众生的同情和关怀,决心制止石勒的屠杀行为,以佛法感化石勒。于是他手持锡杖来到石勒兵营门前,通过石勒的一位大将军郭黑略(一作郭默略)的关系见到石勒。郭黑略平生也好佛法,因此,佛图澄向他授五戒,收他为徒。郭黑略后来随石勒出征,总能预知胜负,石勒很为惊奇,想不到他会有这样的出众之谋,就问其原因。郭黑略就引荐出佛图澄,说你石将军天挺神武,有神灵相助,有一位沙门预言将军必能拥有华夏,我以前的预测,只是这位沙门所言,此沙门就是佛图澄。石勒大喜而说,天赐我也!

于是,石勒即召见佛图澄,问道:佛道有何灵验?佛图澄一听,就知道石勒对佛法不懂,正好用那些法术来使他看到佛法的灵验而生信。佛图澄本来就好奇术,擅长神异之事,善于诵咒语。僧传中说他将麻油与胭脂调和后涂在手掌上,掌心就能现影千里之外的事情。他拿一个盆盛满水,烧香念咒,不一会,盆中现青莲华,闪闪发光。石勒由此信服佛法,但这实际上是被佛图澄的魔术所摄服,并没有涉及对佛理的了解。佛图澄在此基础上,又向石勒宣说佛教的因果报应理论,劝善弃恶,他说:“王者德化洽于宇内,则四灵表瑞;政弊道消,则彗孛见于上。”(同上)这和东汉董仲舒的天人因果感应是相似的。据说由于佛图澄的劝善,劝石勒少杀戮,当时本来要受屠戮的,十之八九都被免死,太原一带,不论是汉人还是少数民族,信佛的顿时增多。石勒也把佛图澄作为机要参谋,凡有大事,必定要征询佛图澄的意见,佛图澄也积极参与其中。光初十一年(328)石勒战刘曜,就是采纳了佛图澄的意见,得以生擒刘曜。

石勒称帝之后,对佛图澄更加敬重,称他为大和尚,甚至把自己的孩子都交给佛图澄在寺中抚养,每年四月初八,石勒都要到寺里去灌佛,对佛教大力支持。



石勒死后,其弟石虎废侄石弘而自立为帝,对佛图澄的敬重更甚于石勒,称他为“国之大宝”。朝会时,佛图澄升殿,常侍以下官员都要去“举舆”(抬轿子),太子们必须扶着舆翼即轿子边随舆而上。当司礼官大唱“大和尚到”时,全体官员起立。这些都写在石虎的诏书中,成为制度。同时又规定司空李农每天早晚两次亲自问候,太子则是五日去拜访一次。以这些重礼表示石虎的敬意。佛图澄有此地位,真是佛门大幸事。他不但在朝廷有这样的殊荣,民间信徒对佛图澄也是非常崇拜,“澄之所在,无敢向其方面涕唾、便利者”(同上),由此可见他在僧众心中的崇高威望。

佛图澄同样也劝石虎戒杀行善,每当石虎向佛图澄询问佛法的时候,佛图澄都答以“不杀”。这对石虎是难以接受的,他和石勒都以杀戮著称,他认为治国必须以刑杀。佛图澄向他指出:“帝王之事佛,当在体恭心顺,显畅三宝,不为暴虐,不害无辜。至于凶遇无赖,非化所迁,有罪不得不杀,有恶不得不刑,但当杀可杀,当刑可刑耳。若暴虐恣意,杀害非罪,虽复倾财事法,无解殃祸。愿陛下省欲兴慈,广及一切,则佛教永隆,福祚方远。”(同上)这个道理说得很清楚了,石虎虽然不能完全接受这些思想,但他多少还是受到影响的。

由于佛图澄的宣传和二石的支持,佛教在后赵政权下十分兴旺(这当然也和当时的社会状况有关),信奉佛教的很多,寺庙也造得很多,但同时真伪混杂,有些奸宄之人也避于寺庙。石虎垂问:佛教是国家所奉的国教,那些没有地位的“里闾小人”即乡间平民百姓可不可以信佛?僧人应该高洁精进,现在杂入奸宄小人,如何处置?中书著作郎王度认为,佛是外国神灵,与民无功,贵为天子,不应奉佛。这是严于夷夏之防的看法。但石虎也属夷人,他否定了王度的看法,强调“佛是戎神,正所应奉”(同上)。他正式宣布,不论胡、汉。凡是“乐事佛者,悉听为道”(同上)。



佛图澄似乎不是个理论家,而只是个佛教宣传家,他通过异术来弘传佛教,所宣讲的教义,也多限于因果善恶。但这只是表面现象,其实他的学问也非常深厚,不然在他门下就不会实际上他有众多的高僧会集。佛图澄周围,常有数百人追随,前后所收门徒,几乎达一万,其中著名的道安、僧朗、竺法汰、竺法雅等,都是研习般若学的大家。从这些弟子来推测,佛图澄对般若学当也是很有造诣的,他的佛学思想结构,有小乘的成份,也有大乘的成份。他出身的龟兹一带,当时盛行的是小乘的说一切有部,后来在乌苾国出家,“就罗汉入道”(《魏书·释老志》),说明也是学的小乘,以后又到罽宾学法,罽宾流行的是小乘,特别是说一切有部。来华之前,他学的几乎都是小乘。在敦煌停留时,接触到大乘般若学。因此可以说,佛图澄的学问是大小乘兼备的。

佛图澄也是个重戒律的僧人,“酒不啣齿,过中不食,非戒不履,无欲无求”(同上)。他不但守戒,对以往的各种戒律也有考辨校正,因此他对于中国佛教之戒律,也是有一定贡献的。

后赵建武十四年(348)十二月初八,佛图澄卒,时年一百一十七岁。他一生造寺达八百九十三所,据说这位神僧死后还有异事,他死时随葬唯一钵一杖,后有人开棺,只见钵杖,却不见其尸。

五 倡导格义的竺法雅

佛教首先是一种外来的宗教,印度佛教传入后,随着经典的翻译,思想的传播,就会遇到对它如何理解的问题,如何与中国本土思想融合的问题。直到鸠摩罗什译介的佛教思想流行之前,中国佛教对印度佛教的理解,大致有两派,一是格义,二是六家七宗。这个分析是罗什的弟子僧睿提出的,大致反映了汉晋间中国佛教

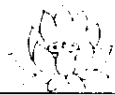


的基本学术状况。倡导格义的是竺法雅。

竺法雅,生卒年不详,晋代佛教学者,河间(今河北省献县东南)人,《梁高僧传·佛图澄传》称“中山竺法雅”,中山大概是指竺法雅的传教之地。在法号前加以“竺”姓,表示自己是源于天竺(印度)的佛教之信徒,这在当时是一种风气。竺法雅小时候就品貌非凡,“凝正有器度”(《竺法雅传》,《梁高僧传》卷四),不知他何时何地出家。其学问方式,是由外书而内典,先学儒道典籍,学得非常好,出家后又精通佛理。他在佛教界是个活跃人物,周围经常有不少人向他求学问道,“衣冠士子,咸附咨禀”(同上)。但这些人都不懂佛学,对印度佛教中的那一套概念都难以理解,对儒道典籍倒是很精通。为了让门徒能理解佛义,内外典皆通的竺法雅与康法朗等人共同商量出一套教学方法,即格义的方法。

什么是格义?“以经中事数,拟配外书,为生解之例,谓之格义”(同上)。格义,可以理解为中国和印度思想的一种比较研究,但它不是一般的,宽泛的比较,而是具体到对每一个概念的比较分析。所谓“格”指格量、比配、比较、对照,“义”指具体的名相、概念。格义则是一种概念的相互比较分析,是针对一个印度佛教的具体概念,再找出一个大致相应的中国思想中的具体概念相比附,对等起来。

从广义的意义上看,格义是一种理解方式,是站在中国文化的立场上去理解印度佛教。在中国最初的译经传教僧人中,多为外族人,他们虽然也注意到应该和中国固有的思想相结合,但并不能完全做到这一点,他们多是站在印度佛教的立场上看中国的本土文化。而竺法雅不一样,由于他中印思想皆通,又以中国思想为母文化,他可以很自如地站在中国本土文化的立场上来理解印度佛教,这种理解,就不只是对个别概念的比较,而是对一整套概念系统的比较分析。



至于格义是如何具体进行的,由于没有资料记载,难以了解,但一定是非常繁细的工作。所谓的“经中事数”,就是指佛教概念,佛教对人生和宇宙的分析而得出的概念,称为“法数”,中国学者喜欢称为“事数”,比如五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉等等,每一个概念之前都要加上一个“数”。在安世高的译籍中,一个重要的部分就是“数”的分析。他译的《阴持入经》把佛法首先分为阴、持、入三部分,阴分为五,持分为十八(十八界),入分为十二。以五阴为例再进一步分析,色分为十,称“十现色”。痛(受)分为六,称“身六痛”。思想(想)分为六,称“身六思想”。还有行阴的“身六更”,识阴的“身六识”。要将这许许多多的佛教“法数”都寻找到一个相应的中国思想中的概念,十分困难,已难以想象究竟以哪些概念来比配。

正因为这样,就显出了这种比配的缺陷,即机械性,机械的比附往往是牵强附会的,生硬的,甚至有时是不伦不类的,容易使人执著于名相的表象分析对照而忽略了佛教的真正内涵,所以僧睿批评格义“迂而乖本”(见其《毗摩罗诘提经义疏序》,《出三藏记集》卷八),即容易违背佛理的本来意义。在此之前,道安也提出了不同看法,虽然他是竺法雅的同学,两人(还有竺法汰)常在一起“披释凑疑,共尽经要”(《竺法雅传》,《梁高僧传》卷四)。但道安实际上也对格义方法提出了温和的批评,指出其“考文察句”之弊,“考文以征其理者,昏其趣者也;察句以验其义者,迷其旨者也。何则?考文则异同每为辞;寻句则触类每为旨。为辞则丧其卒成之致,为旨则忽其始拟之义矣”(《道行经序》,《出三藏记集》卷七)。这种考文察句即注重单纯的,概念的文句的类比,只能失去文句所内含的本来旨趣,最终将忽略经文的“始拟之义”,即原初本义。

类似于格义的那种解释方式,实际上在佛经汉译之初就出现了,只不过基本上还没有形成一个格义的系统。自竺法雅和康法



朗两人,则对格义进行了全面的运用,系统地加以总结并推广。所以这个格义之功,应该归于竺法雅。

在僧祐的《鸠摩罗什传》中讲到“支、竺所出,多滞文格义”(《出三藏记集》卷十四)。“支”当指支谶、支谦两人,“竺”指竺法护。僧祐认为这些人的译文都是“格义”的,但他所理解的格,可能是“杆格”之“格”,互相抵触,格格不入,谓之杆格。因而他用了“滞文格义”一词,但实际所描述的情形却大致指“格义”式的理解。支谶译“波罗蜜行”为“道行”,把波罗蜜比附为道。译如性为“本无”。支谦也使用“本无”的概念。在此之前的安世高把“安般”译为“守意”,他推崇“念息”法门,也是注意到道家的吐纳、导气的传统。译经水平较高的竺法护也讲“无为”,“如来法悉是无为”。又讲“有为”,“如来至真,演有为之门”。又讲“本无”,“一切诸法,亦复本无”(均见《密迹金刚力士经》,《大宝积经》卷十)。都可以认为是格义。汉晋之间,有以本无的概念用来比配真如,无为的概念比配涅槃,以至以五常比配五戒,以五行比配四大,等等。

到竺法雅时,他十分自觉地全面使用格义的方法,使之成为当时对佛教理解的一个重要流派而流传各地。当时随竺法雅宣传格义方法的,有毗浮、相昙等人,“亦辨格义,以训门徒”(《竺法雅传》,《梁高僧传》卷四)。这两人可能是竺法雅的学生。另有弟子昙习,也传师格义。竺法雅和道安等同议格义时,当在佛图澄门下,河南一带。僧睿在其《喻疑论》中讲到在广陵(今江苏扬州)和彭城(今江苏徐州)的僧人中间,其讲说也“恢之以格义,迂之以配说”。可见格义在江苏也很流行,实际上,格义的流行范围确实是很广的。

在道安、罗什之后,格义方法就不用了,在罗什之前,慧远、支敏度等人仍受格义方法的影响,慧远遇到听讲僧有不懂佛理的地方,“乃引《庄子》为连类,于是惑者晓然”(《慧远传》,《梁高僧传》卷六)。作为其师的道安也不反对,“特听慧远不废俗书”(同上)。支



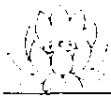
敏度的“心无”，本质上是从玄学的至人无己而来，未脱格义影响。道安本人，后来虽然放弃了格义，但其学说，又多有融合老庄之处。如要继续深究格义的影响，唐代华严宗高僧宗密论证五戒与五常同，佛之常乐我净四德与乾之元亨利贞四德相同，其祖法藏以理与礼同，就是格义二例。

格义是中印思想融合的一种方式，佛教中国化过程中的一种必要的理解方法，站在后世的立场上可以看出其缺陷，但不应否认格义的历史地位和在当时出现的必然性。

六 本无宗的道安

在格义之外，对佛教思想的另一种理解形成了般若学的六家七宗，即本无宗、心无宗、即色宗、识含宗、幻化宗和缘会宗六家，本无宗的另一家为本无异宗，成七家。道安是本无宗的代表人物。

道安(312—385)，俗姓卫，常山(治所在今河北省正定县南)扶柳人。道安祖上世代习儒，但生当乱世，自幼父母双亡，由外姓兄长孔氏抚养，苦孩子出身，他称自己“生逢百罹”(《阴持入经序》，《出三藏记集》卷六)。罹者，遭灾也。道安七岁开始读儒书，聪明程度令乡亲们惊异赞叹，十二岁出家为僧(此据《梁高僧传》，也有记作十一岁、十三岁乃至十八岁者)，因为他长得又黑又丑，虽然很有悟性，还是不受师傅重视，被打发到地里做了三年农活，但他并未因此而懈怠，“执勤就劳，曾无怨色，笃性精进，斋戒无阙”(《道安传》，《梁高僧传》卷五)。他向师傅借来一部五千言的《辩意经》，晚上干完活回来交还，就能全部背诵出来。后又借一部一万言的《成具光明经》，当晚归还时又能全部背出，这才引起师傅的注意。道安年满二十受具足戒。



道安早年在游学时,曾在邺(今河南省安阳市北)遇到神僧佛图澄,受到佛图澄的赏识,而其他僧人则因道安外貌不佳而瞧不起他。道安随佛图澄习法,佛图澄讲经,道安复讲,僧众有疑难,道安一一解答,毫不费力,以致于众僧说:“漆道人,惊四邻。”(同上)在佛图澄门下,道安学习了佛教戒律、小乘及大乘般若学。

佛图澄死后的第二年,道安为避原后赵国的战乱来到潞泽(今山西省阳城县)山区,“幽处穷壑,窃览篇目”(《阴持入经序》),逃难中不忘读经。还有一些僧人也来到这里,道安从他们受业,写下《阴持入经注》、《大道地经注》、《大十二门经注》等禅经注释。后来道安又因避乱而与同学竺法汰(同在佛图澄门下)一起来到飞龙山(今山西省浑源县西南),遇到先行到此的当沙弥时的好友僧光,故友相逢,自有一番欣喜。两人一起讨论佛理,对于“格义”的理解产生了不同意见。“安曰:先旧格义,于理多违。光曰:且当分析逍遥,何容是非先达?安曰:弘赞理教,宜令允惬;法鼓竞鸣,何先何达?”(《道安传》,《梁高僧传》卷五)这时的道安已放弃了曾与竺法雅共同坚持的格义方法,认为它有违佛理,而僧光还是认为格义是“先达”即老前辈传下的,不可以这样妄加评说。道安强调弘传佛法应该有正确的方法,别管他先达后达。这是道安学术风格的一个重要转变。

大约在东晋永和十年(354),道安从山西来到河北,在太行恒山(今河北省阜平县北)造寺建塔,传播教义,他的信徒几乎占河北人口之半,有“中分河北”之说。升平元年(357),道安回到河南的邺,住在受都寺,在此组织了有数百徒众的僧团。不久又多次避乱奔波,在前燕慕容儁派兵攻河南时,道安投奔东晋疆界内的襄阳。

在往襄阳途中行至新野时,道安提出了佛教发展的两条措施,一是需要得到君王的支持,二要依靠大家的弘传,在凶乱之年,尤应如此。“今遭凶年,不依国主,则法事难立;又教化之体,宜令广

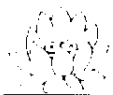


布”(同上)。他首先分张徒众到各地传教,命竺法汰到扬州,法和到四川,自己则率慧远等弟子直奔襄阳(后来前秦攻襄阳时,道安第二次分张徒众,慧远东下,经荆州至庐山)。

365年,道安到达襄阳,在此前后居住达十五年。在比较安定的社会环境中,道安潜心佛事,达到了其事业的第一个高峰。他在襄阳的活动,一是与名士、官员交往,如习凿齿、郗超等。二是讲经,每年讲两次《放光般若》。三是制定僧规,加强僧团内部管理。其僧规包括讲经说法的仪式和方式;日常的修行、饮食诸方面的规范;布萨(每半月一次的诵戒集会)、差使(每年夏安居结束后,请有德者指出他人的罪过)和忏悔(自悔已过)诸方面的仪式和规范。四是整理、注释已译经典、创制《综理众经目录》,第一次对历代所译各种佛经进行系统整理编目,并考证译者,该目录包括有经律论录二百四十五部,百五十七卷,失译经录一百三十四部,凉土异经录五十九部,十九卷,关中异经录二十四部,古异经录九十二部,疑经录二十六部,十卷,以及自己的著述二十四部,十七卷和一些杂经志录。有了这样的经录,后人的译事和撰述,才有了可遵循的依据。道安对诸师所译的重要经典都作有注释研究,对《放光》和《光赞》两种般若经则加以对比研究。道安在襄阳的事业,受到各方的敬重,也受到皇帝的褒奖,晋孝武帝下诏,令“俸给一同王公”(同上)。

道安的功德,也引起了作为东晋敌对国的前秦君王苻坚的重视,他不但遣使送给道安许多尊贵佛像,甚至不惜以武力延致道安。东晋太元四年(379),苻坚遣苻丕攻占襄阳,第二年将道安请回长安,苻坚对臣僚说:“朕以十万之师取襄阳,唯得一人半。”(同上)一人为道安,半人为名士习凿齿(习腿有疾,故称半人)。

在长安,道安被安置在五重寺。他既是苻坚的政治顾问,又是僧团的实际领袖,地位至尊至贵。道安在长安的主要贡献是组织



力量,依托国家的支持翻译佛经,主要翻译新传入的小乘说一切有部经典,包括经、律、论三部分内容,也翻译过大乘佛典,如作为《小品般若经》补译的《摩诃钵罗若波罗蜜经钞》。

道安总结了佛经汉译的经验,提出了“五失本,三不易”的翻译原则。五失本是讲在五种情况下可以改变或失去原经本来的表达方式。一是把原本的倒装句改为汉文的表达习惯。二是把原本质朴的表达方式加以修饰,以适应汉人好文饰的心态。三是删除原本中的繁杂重复之处,使之简约。四是原本中总结全文的“义记”部分,因为与前文重复,可以不译。五是原本中在讲完一事而另述一事时,习惯于先重述前事,再启下文,这段重述可以不译。三不易是讲有三种情况使得译者很难表述佛经原意,一圣人作经,都是因时制宜,译文也应适应时势,这就比较困难。二是译文应当适应人们的理解能力,而这样做也比较困难。三是经文离佛久远,理解力平平者要准确表达出经意,相当困难。有这三大困难,译经应当谨慎。

道安还统一了出家人的姓氏,他认为大师之本,莫尊释,应以“释”为沙门姓氏。这有利于增强僧团内部的凝聚力,得到大家的认同。

秦建元二十一年(385),道安在长安五重寺圆寂。一生著述,僧祐《出三藏记集》卷五中收有二十四篇,卷六中收有六篇经序,卷七中两篇,卷八中一篇,卷九中一篇,卷十中四篇,卷十二中三篇,另有标为未详作者者而肯定为道安所作的七篇,元康《肇论疏》卷上中收《性空论》一篇,《鼻奈耶经》卷首的《序》一篇,等等,现存作品较少。

道安的佛学思想,在戒定慧三方面都有建树,尤以其慧学中的般若性空思想在佛学史上占有重要地位。

道安的般若性空义被称为本无宗,其基本意义是“无在万化之前,空为众形之始”(吉藏《中观论疏》,《大正藏》卷四十二)。这容



易误认为是一种宇宙生成论,但道安要说明的是无或空是万法的根本,诸法本来是无,一切诸法,本性空寂。这是一种本体论,与竺法深为代表的本无异宗不同。本无异也讲诸法本无,但更强调未有色法而先有无的从无生有的宇宙生成论。道安的本无则在说明万法之本性、本体的空或无,所以,本无宗可以称为性空宗。

世界分成本体和现象两部分,如同易学所讲的形上之道和形下之器之分。世俗之人不懂这种区分,不知在现象之后所存在的本体,执著现象为实有,并生出种种异想忘念。要破除这种妄执,必须让众生明了诸法性空之理,所以道安说:“人之所滞,滞在未(末)有,若陀(宅)心本无,则异想便息。”(同上)这称之为崇本息末。

戒学方面,道安认为,虽然说戒定慧三学是“至道之由户,泥洹之关要”(《比丘大戒序》)。但戒学是三学之首,在家和出家信徒都应从戒学开始学佛,“莫不始戒以为基址”(同上),戒是规范人们行为的,行为如果不矜不庄,就已产生了伤戒之心,如此则难免不入三恶道。因此说,戒学最为重要。道安强调坚定戒心,宁持戒而死,不犯戒而生。不过道安也主张,持戒必须以般若为基础,悟般若真谛,这样才能做到真正的持戒,“执大净而万行正”(《合放光、光赞随略解序》)。这样的持戒境界,称为无戒无犯。

关于定学或禅学,道安的前期思想主要重禅学,受佛图澄影响较深,后期则转向般若学。道安讲,定有三义,即禅义、等义、空义,以此对治贪瞋痴三毒。禅定的目的在于进一步认识本无,“执寂以御有,崇本以动末”(《安般注序》)。可以看出其禅学也是和本无论相联系的。

道安是东晋时期最博学的佛教学者,佛教僧团的领袖。他的学识和人格,在当时受到极大的推崇,成为人们的楷模,而其本无论,与玄学中王弼的贵无说有着逻辑上的内在联系。



七 庐山僧团领袖慧远

道安在襄阳被攻时,第二次分张徒众,高足慧远被派往南方,后留住庐山,在此组织僧团,继承并大力阐发道安的性空思想,使庐山成为当时江南的佛学中心,慧远也成为庐山的佛教领袖。

慧远(334—416),俗姓贾,雁门楼烦(今山西省代县)人。慧远生于仕宦家庭,十三岁时随舅舅令狐氏到河南的许昌、洛阳一带学习儒家经典,博览六经,同时又精通老庄。东晋永和十年(354),慧远二十一岁,因倾慕名儒范宣,而想投奔他,但正值石虎死,中原战乱不止,未能遂愿。在这动荡的岁月中,慧远的思想亦在儒道之间徘徊。

不久,慧远听说道安在太行恒山造寺传教,名声很大,就来到河北,归依道安,追随道安长达二十五年之久。他听道安讲《般若经》,豁然而悟,反观儒道,方知尽是糟粕,“儒道九流,皆糠粃耳!”(《慧远传》,《梁高僧传》卷六)慧远的思想发生重大转折,但并不意味着他就彻底否定儒道,实际上他后来解释般若学,最善于引老庄思想加以比较说明,这本质上也是一种格义。在道安门下,慧远立志高远,“以大法为己任”(同上),也十分努力,深得道安赞许,道安对他寄以厚望,认为“使道流东国,其在远乎!”(同上)太原四年(379),前秦攻襄阳,道安遣慧远南下,自己则被带往长安。慧远先在荆州上明寺小住,拟往广东罗浮山,后经浔阳(今江西九江),发现庐山很清净,适于做道场,便留住庐山,直至圆寂,他一直“影不出山,迹不入俗”(同上)。

庐山时期,是慧远佛教生涯的主要阶段,在这三十多年中,慧远建立了庐山僧团,率众修行佛道,使许多信士,如刘遗民、雷次



宗、周续之、毕颖之、宗炳、张莱民、张季硕等，都聚集在慧远周围。慧远也十分注重与王公贵族、文人名士，甚至皇帝的交往，官吏如桓伊、桓玄等，文人如谢灵运，乃至后秦皇帝姚兴等都与慧远有交往，这使得慧远虽然不出庐山，却在上层社会中保持很大的影响。慧远与教内联系也十分密切，和长安的鸠摩罗什书信来往讨论般若思想，他曾在一封书信中向罗什请教了十几个问题。慧远在庐山还主持过译事。他发现江南一带佛典不全，特别是缺少禅法、律法一类的经典，先是遣弟子法净、法领等西行求经，带回不少梵本。后又请来译僧翻译佛典。东晋太元十六年(391)，慧远将在中国译经的罽宾僧人僧迦提婆请到庐山，译出《阿毗昙心论》、《三法度论》等佛典，后又将被罗什逐出长安的北印度僧人佛驮跋陀罗请到庐山，译出《达磨多罗禅经》，从此，毗昙学和禅学经典得以在江南广泛流传，这也是慧远对中国佛学的一个贡献。

东晋义和十二年(416)，慧远卒于庐山东林寺，江西的浔阳太守阮保(一作侃)将他安葬在庐山西岭，著名文士谢灵运为其作碑铭。唐代时谥辩觉大师，南唐时谥正觉大师，宋代时又谥圆悟大师、等遍正觉圆悟大师。

慧远的著作，《梁高僧传》载曾集为十卷五十余篇，现多佚失，所存较重要的有《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》及一些序文和书信。

慧远一生在佛教史上有许多建树，在佛法与名教的关系上，慧远认为佛法超越于名教之上，不能与名教调和，提出“沙门不敬王者”的著名观点。在这一问题上，他是个理想主义者。慧远认为，在家俗士，必须遵守王制，奉行尊上、敬王、忠孝之礼。这一类是“顺化之民”。而出家沙门就不同，“出家则是方外之宾，迹绝于物，其为教也，达患累缘于有身，不存身以息患；知生生由于稟化。”(《沙门不敬王者论·出家》，《弘明集》卷五)不存身、不重生、不顺



化,就无需礼敬世俗的权威了,所以说,沙门不敬王。但沙门不敬王实际上并不“不违其孝”,“不失其敬”(同上)。因为这样按照佛教本身的特点去弘法,必然最终有助于社会,这就是所谓“出处诚异,终期则同”(《沙门不敬王者论·体极不兼应》)。方法手段不一样,目的相同,这是三教合一说的重要源头。

在般若学思想上,他发挥了道安的本无论,提出以“法性”为万法之本,这是慧远之学的宗旨所在。《梁高僧传》记载,慧远曾作了一篇《法性论》,主张“至极以不变为性,得性以体极为宗”。全文就剩下了这一句,描述本体之法性的不变性,这一本体的法性又和认识论中的性体二合一,认识了本体之空,也就认识了自心,达到了涅槃。慧远曾对法性加以进一步的阐述,“无性之性,谓之法性。法性无性,因缘以之生”(《大智论钞序》,《出三藏记集》卷十)。法性是无性之性,其本质在于一个“无”字,万法本无,是因为万法因缘而生,没有自性,本性空无,所以说:“生缘无自相,虽有而常无。”(同上)但有而常无,并不是说完全否定这个有,性空之有,实际上是生灭变幻的假有,假有背后的本体,才是永恒不灭之火。所以说,“常无非绝有,犹火传而不息”(同上)。

慧远在道安门下时,有沙门道恒在荆州宣传“心无”的观点,即主张主体之心的虚无性,空掉主体之心,对色法的存在,则不加以讨论,这在客观上承认色法的存在而形成心空法有的般若观。当时慧远正在荆州看望病中的竺法汰,受法汰之命,他与昙壹两人以本无义当场驳斥心无论。

以不变不动的法性为基础,慧远进一步提出了神不灭论。神是微妙的认识和行为主体,是法性在认识论和修为论方面的体现,“神也者,圆应无生,妙尽无名,感物而动,假数而行。感物而非物,故物代而不灭;假数而非数,故数尽而不穷。”(《沙门不敬王者论·形尽神不灭》)神,或者说精神、灵魂,能够感应世上所发生的一切,



而自身却是不变的,既无生,也不灭,永恒无穷。神在人并不因形体的消失而灭绝,这个形体灭尽后,神又转移到别的形体之中,他也以薪火之喻说明之,“火之传于薪,,犹神之传于形;火之传异薪,犹神之传异形。”(同上)他称这为“形尽神不灭”。

以神不灭论为理论依据,慧远提出了报应论上的“三报论”,这对报应理论在中国文化中的传播,可以说极有功。中国传统的报应说只有善有善报,恶有恶报的说法,慧远说明了报应的复杂性,称为“三报”即现报、生报、后报。现报是善恶报应在造业者此生受报,立竿见影。生报是此生造业,来生受报,造业的结果并不立即显现出来。后报是此生造业,而要到后二世、三世甚至百千世中才受报。这样,众生现世的境遇并不一定与他现世的善恶之业相对应,并不单纯就是善有善报,也有此生行善而受苦者,此生作恶而得福者,这种情况,传统的报应论就无法解释,而在佛教中,这实际上是其前世作恶在今生的报应,与现世善业无关。这种造业和受报的主体都是不灭的神。由于这种报应,众生陷入三世六道的生死轮回中。

众生只要超脱轮回,就可以进入西方净土世界。在神不灭论的基础上,慧远提倡弥陀净土信仰,他曾在元兴元年(402),率刘遗民等一百二十三人,在无量寿佛像前,建斋立誓,愿生西方,并令刘遗民写下发愿文,文云:“胥命整衿法堂,等施一心,亭怀幽报,誓兹同人,同游绝域。”(《慧远传》,《梁高僧传》卷六)往生西天净土的主要方法是念佛三昧,慧远称此三昧是一切三昧之首,入此三昧,“昧然忘知,即所缘以成鉴,鉴明则内照交映而万象生焉,非耳目之所暨而闻见行焉”(《念佛三昧诗集序》,《广弘明集》卷三十上)。通过念佛三昧,去除世俗认识(知),形成佛教的认识(鉴),这种鉴照能使人们体认佛国万象。这种念佛实际是观想念佛。慧远的这一行动被认为是中国净土宗的开端,因而他也被尊为净土初祖。慧远



之师道安也有净土信仰,但只是弥勒净土,愿生兜率天,与慧远的西方弥陀净土是不一样的。

慧远之学,代表了中国佛教处于上升时期的那种勃勃生机,其沙门不敬王,强调了佛教应有独立的存在和发展模式,其般若思想,深化了当时的般若学,其三报的报应论,西方净土信仰论在中国佛教史上也都是一种首创。其特别的贡献还在于,推动了佛法在南方的流行和发展,使得庐山成为仅次于长安的一个佛教中心。

八 即色宗的支道林

六家七宗重要的另一家是以支道林为代表的即色宗。

支遁(314—366),字道林,俗姓关,陈留(今河南省开封市南)人,一说河东林虑人。他家世事佛,自幼接受佛教熏陶,加上聪明秀彻,很早就对佛理有了较深的认识。他的活动范围主要江浙一带,少年时期曾到过京城建康(今江苏省南京市),受到一些名士的称赞,如名士殷融称他“神情俊彻,后进莫有继之者”(《支遁传》,《梁高僧传》卷四)。也曾在余杭山隐居,研究《道行般若》等经。他在二十五岁时出家为僧,曾到过白马寺,后来回到苏南吴地,建支山寺,后来迁往剡(今浙江省嵊县),名士谢安对他的离去感到十分惆怅,写信给支遁表达惜别之意。途中经会稽(今浙江绍兴市),与王羲之相会,王羲之过去只听说过支遁,知道支遁的名气不小,但还不很信服,待一谋面,果然名不虚传,于是请支遁到灵嘉寺住下。支遁小住后,仍往剡地山中,建寺宣佛,有僧众百余人相随。对于其中的懈怠者,支遁做《座右铭》勉励他们精进努力,“勤之勤之,至道非弥”(同上)。

以后支遁又到石城山,建立栖光寺,潜心于修行和写作。晋哀



帝在 362 年即位后，多次遣使请支遁入京，他这才又回到建康，在京师讲学，与名士交往。支遁讲《道行般若经》，受到道俗、朝野齐口称赞。在京师居住三年，他就上书要求回山，皇帝准请，并给他丰厚的馈赠，众名士一时间也前来设宴送别。

支遁回到剡地，寄情于山泽之中。有朋友赠马，支遁心爱有加，惜心养护。当时有人因此而嘲笑他，支遁不以为然，自谓“爱其神骏”（同上）。又有朋友送仙鹤给他，支遁视鹤为冲天之物，宜飞翔于云霄，而不应作为耳目的玩赏物，因此将它放生。晋太和元年（366），支遁因病终于浙江山中。

支遁的著述，《梁高僧传》记载曾集为十卷行世，但佚失甚多，今存仅有《大小品对比要钞序》等，以及其他一些书信、赞、铭，共约三十篇。

支遁是东晋名僧，身处玄谈盛行之地，自己也好谈玄理，与名士交往很广，当时的一代名流如王洽、刘恢、殷浩、许询、郗超、桓彦表、王敬仁、何次道、王文度、谢长遐、表彦伯等过往甚密，深受众名士推崇，称为僧家的王弼、何晏。谢安视支遁才学在嵇康之上。郗超在给亲友书中这样称颂支遁：“林法师神理所通，玄拔独悟，实数百年来绍明大法，令真理不绝，一人而已！”（同上）孙绰在其《喻道论》中则把支遁和向秀相提并论。支遁圆寂后，郗超为之作传，袁宏为之写铭赞，周昙宝为之作诔。数年之后，戴逵行经支遁墓前时，大加赞叹道：“德音未远，而拱木已繁，冀神理绵绵，不与气运俱尽耳！”（同上）可见支遁在当时是有很大的影响的。

名士们推崇支遁的一个重要原因是，支遁喜好老庄，且站在佛学的立场上，对老庄有不同于玄家的独特见解。比如对于“逍遥”的理解，当时都以郭象、向秀所说为准。郭、向论逍遥，是以“适性”为逍遥，“苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣，故小大虽殊，逍遥一也。”（《庄子·逍遥游注》）支



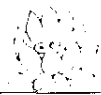
遁认为,这样论逍遥,实际上失去了终极的理想价值、理想境界,所以他提出,逍遥是“至人”的理想境界,而不是一般的俗人所能具有的。逍遥的境界具体体现为“至人乘天正而高兴,游无穷于放浪,物物而不物于物,则遥然不我得;玄感不为,不疾而速,则道然靡不适。此所以为逍遥也”。(同上)至人应该是为了悟般若性空之体,因而能内心冥寂,随万物迁化而无所不适。

支遁的思想特色是即色论,其主要观点是“色即为空,色复异空”。

一方面,色即是空,色空的原因在于色法因缘而起,空无自性,没有内在的实体,本性空寂。“夫色之性也,不自有色。色不自有,虽色而空。”(《世说新语·文学篇》刘孝标注引《妙观章》)这是色法空。同理,心法也是空,“知不自知,虽知而寂。”(安澄《中论疏记》,《大正藏》卷六十五)支遁在这里对空的论证,实际只以缘起论证明万法为假有,保存了这个假有,因而不是空得很彻底,没有进一步说明此假有也是空。这一点后来遭到僧肇的批评。而支遁保持这个假有,正可以使般若理论适应世俗性的要求。支遁实际上是认为,佛学也应和儒道一样,走内圣外王的道路,“游虚玄之肆,守内圣之则;佩五戒之贞,毗外王之化”(《支遁传》,《梁高僧传》卷四)。要实现外王之道,纲常名教自然不能彻底空掉,说它为假有乃是最妙。由此也可看出支遁的名士风度。

另一方面是色复异空。按照般若空观的色空关系的理解,色即是空,空即是色。支遁的前一个命题是涉及到色空相即关系,这一个命题实际上把色空看作不同的两个方面而加以割裂。应该说这是其即色论的不完备之处。

在这个即色论思想基础上,支遁进一步提出了即色游玄的观点。如果说即色论只是本体论命题,即色游玄论则是知识论命题,即如何去认识世界的本体。“即色游玄”,指通过现象(色)而去认



识(游)本体(玄)。这一点和道安的知识论有区别。支遁认为,现象(存)有现象的根据(所以存),这种根据构成本体。反过来,本体(无)也有本体的依据(所以无),本体不能脱离现象而孤立存在。把本体之无所依赖的现象(所以无)看成是无,从现象入手认识本体之无,又把现象存在之根据的本体(所以存)也看成空无,从本体之空来认识现象,最终达到有无皆忘“二迹无寄,无有冥尽”(同上)。这种状态,称为“本无”。

支遁的即色空思想,吉藏认为“不坏假名而说实相,与安师本性空故无异也”(《中观论疏》,《大正藏》卷四十二)。他把支遁和道安的思想看成是一致的,但实际上支遁的观点比道安的要更完备些。安澄认为支遁的思想与僧肇的不真空义相同,实际上支遁的般若空观还没有达到僧肇的深度,但也可以说很接近了。

在认识论上,支遁主张顿悟,“法师研十地,则知顿悟于七住”(《世说新语·文学篇》注引《支法师传》)。在修习的十个阶位中,到第七地开始顿悟,七地之前是渐修阶段,这称为“小顿悟”。

支遁还提倡弥陀信仰,描述西方佛国(即安养国)的清静庄严,凡有奉佛持戒、讽诵《阿弥陀经》、愿生佛国者,支遁认为都能如愿,“命终灵逝,化往之彼,见佛神悟,即得道矣”(《阿弥陀佛像赞并序》,《广弘明集》卷十五)。支遁自己则又很自谦,虽然“驰心神国”,但将来能否往生佛国,则“非所敢望”(同上)。

支遁的思想,在般若学六家七宗中,处于理论逻辑的最高点,因而也是最完备的。本无宗贵无,强调以无为本,忽视本体之无和现象关系的讨论。心无宗一派,只讲心之虚,不强调对外物的否定,实际上是对外物之有变相的承认,与本无宗讲物是无的观点相反。支遁则要求正确处理色和空、现象和本体之关系,既要看到色与空相同的一面,又要看到色与空不同的一面。支遁的名士风采,及其对佛学的独到见解扩大了佛学的影响,对在知识分子中间宣



传佛教起了很大的作用。

九 传译空宗经典的译经大家鸠摩罗什

与庐山遥相呼应,在北方的长安则形成了以鸠摩罗什为核心的佛学中心。如果说南方的慧远探索的是佛教中国化的道路,那么北方的鸠摩罗什则重于准确而又系统地介绍印度佛教。般若学形成六家七宗,其原因之一是译经不完备而造成的对般若空观理解的差别。鸠摩罗什全面译介了根据般若类经而建立的大乘空宗经典,从而推动了般若学的传播,被誉为四大译经家之一。

鸠摩罗什(343—413),翻译为汉语是“童寿”,祖籍印度,世袭高位,其父鸠摩罗炎放弃国相之位,出家为僧,并东渡葱岭,来到龟兹,被龟兹王尊为国师,又将王妹嫁与他,生下鸠摩罗什和弗沙提婆两兄弟,所以罗什可以说是龟兹人。罗什幼年时,母亲也出家为尼。在这样一个佛教家庭,罗什早在七岁时,就出家从师受经。

龟兹佛教以小乘为主,罗什在龟兹所学,亦不出小乘,曾习毗昙大义。九岁时,罗什随母到罽宾,这一地区流行的是小乘一切有部。罗什在此遇到大德盘头达多,习《杂藏》(非一人所说,或佛所说,或佛弟子所说,或诸天所说,其中文义也不一致,所以称为“杂”)、《中阿含经》、《长阿含经》,受到盘头达多的称赞。罗什的声誉传入王宫,国王也邀他入宫与外道论辩,使外道折伏,愧惋无言。国王大喜,赐给大量财物,并遣僧为仆去侍候他。

三年后,罗什十三岁,随母回龟兹国,途经月支国(今巴基斯坦的白沙瓦一带)时,据说受到一罗汉的高度评价,称其若在三十五岁仍未破戒,必能大兴佛法。又经沙勒国(即疏勒,今新疆喀什一带),留住一年。在这里,罗什的学问方向发生改变。沙勒国大小



乘佛教并行,罗什先学小乘诸典,后从在沙勒讲学的莎车(今新疆沙车县)参军王子须耶利苏摩习大乘。须耶利苏摩给罗什讲授大乘经典《阿耨达经》,罗什以其原有小乘的功底,感到对大乘空相难以理解,经过反复辩难,罗什终于放弃小乘立场,改宗大乘,自谓过去学小乘,“如人不识金,以输石为妙”(《鸠摩罗什传》,《梁高僧传》卷二)。接着,罗什又学习空宗的经典《中论》、《百论》和《十二门论》。

一年后,罗什随母继续回国之路,在龟兹国北邻的温宿国,罗什以其宏论挫败了该国一位著名的外道,名声大振,以至龟兹王亲自来温宿国将他们母子俩迎回国内。回国后,罗什继续宣传大乘佛教,曾应出家为尼的王女之请而宣说方等诸经,阐发诸法皆空假名非实之理。听讲者都感动不已,无不感叹相知甚晚。罗什二十岁时,在王宫中受具足戒,之后,又从罽宾沙门卑摩罗叉学《十诵律》。罗什的母亲因感到龟兹将衰,就前往印度,临行前嘱罗什,佛学的发展将在中国应到“真丹”(即震旦,指中国)弘教,罗什表示:只要能够在中国弘传教理,自己一定不惜生命,“利彼忘躯”,“苦而无恨”(同上)。母亲走后,罗什继续留住国内,长达二十多年。以罗什的这一段经历来看,母亲对他的影响是很大的。

罗什誉满西域,名被东土,引起了中国北方政权的注意。道安在长安时就听说过罗什的大名,“思共讲析,每劝(苻)坚取之”(《道安传》,《梁高僧传》卷五)。前秦建元十七年(381),东夷、西域共六十二国国王来长安朝贡,西域鄯善王等提议请苻坚西征。第二年苻坚派大将吕光率兵七万西征,出发前,苻坚嘱吕光:“朕闻西国有鸠摩罗什,深解法相,善闲阴阳,为后学宗,朕甚思之。贤哲者,国之大宝。若克龟兹,即驰驿送什。”(《鸠摩罗什传》,《梁高僧传》卷二)建元二十年(384)吕光攻克龟兹,获罗什,但他并没有遵令速送罗什回长安,反而想留在西域称王。吕光以龟兹王女逼罗什娶之,



罗什不从,吕光羞辱道,“道士之操,不逾先父”(同上)。意谓你父亲就曾如此,何必拒绝?罗什含辱应允,时年四十一岁。

由于罗什的一些预言得到应验,吕光始对罗什刮目相看。罗什建议吕光东归,在途中寻找理想的福地。吕光听从建议,在河西走廊建立后凉。但吕光不信佛教,所以在后凉政权下,罗什并不能施展抱负。

长安后秦政权建立后,姚萇闻罗什之名,请罗什来秦,但后凉吕氏不放,怕罗什的智谋为秦所用,与己不利。姚兴即位后又请罗什,仍未请到。后秦弘始三年(401),姚兴发兵攻后凉,后凉兵败,上表归降,并送罗什等人入长安,时罗什年五十八岁。姚兴崇尚佛教,积极扶持和发展佛教,他视罗什为国师,把罗什请入著名的逍遥园。罗什来华多年,已通晓汉语,于是在长安专事译经。罗什的译作侧重于般若类经,特别是龙树空宗一系的作品,译有《摩诃般若波罗蜜经》、《小品般若波罗蜜经》、《金刚般若经》等般若类经,《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》等中观派经典,还有《阿弥陀经》、《法华经》、《维摩诘经》等大乘重要经典(后两种经也和般若类经互相发明),《坐禅三昧经》、《禅法要解》、《首楞严三昧经》等大乘禅经,《十诵律》、《十诵比丘戒本》、《梵网经》等大小乘戒律,以及其他一些大小乘经典。这些经典有不少成为当时的佛教学派和隋唐佛教宗派所尊奉的主要经典。

般若类经在中国早有译介,有名的如《放光》、《光赞》和《道行般若》等,但在罗什之前,译得并不完备,因而在理解上也容易引起分歧。罗什的译经对空观作了全面而又准确的阐述,从而为解决般若学的纷争创造了条件。

罗什的译作被称为新译,其译文兼顾文和质两个方面,行文优美,概念准确,达到了前所未有的高水平,因而受到后人很高的评价。但翻译实在是一件十分困难的工作,比如印度的文体常用偈



颂来歌叹,译为汉文,韵味多失。罗什对这一点是很清楚的,他后来与姚嵩一起重新考核,务使译文达到“质而不野,简而必诣宗致,划而无间然”(同上)。由此可知,罗什的译作也是集体智慧的产物。

罗什个人的气质非凡,又能虚己待人,仁厚泛爱,因此社会评价很不错。姚兴曾主张,像这样举世无双的人一旦去世,法种无传,岂不是大损失?因此他希望罗什能娶妻生子,留下法种,于是就给他送去十个妓女,叫他不要住在僧舍。罗什没有能坚决拒绝,他曾自嘲说,他这样做(同意娶妻),如同臭泥中生莲花,只采莲花,不取臭泥。后来他的老师卑摩罗叉律师问起这件被逼违律之事,罗什也曾自责,“什累业障深,故不受师教。”(同上)

秦弘始十五年(413),罗什卒于长安,弟子僧肇为他作《诔》悼念。

罗什的译作,《出三藏记集》载为三十五部,二百九十四卷,《开元释教录》列为七十四部,三百八十四卷,实际现存三十九部,三百十三卷。罗什本人的著作不多,据《梁高僧传》记载,罗什曾作《实相论》、《注维摩经》等,均佚。现存有他给姚兴的两封书信,还有答慧远之十八问而写的作品,称作《鸠摩罗什法师大义》,共三卷。有人根据罗什曾作《实相论》而将罗什的思想归纳为“实相宗”,罗什的禅法为“实相禅”。

从罗什的译籍来看,他弘扬了大乘空宗之中观学。对于中观派之空,有十八空之说,空得非常彻底,而所谓空,乃是自性空,以色而论,色当体就是空的,这种空不是任何人强加的。色即是空,空即是色,而不是支道林的色即是空,色复异空。

自性空可以从“八不缘起”得到进一步的说明,任何一法,都是不生不灭、不常不断、不一不异、不出(去)不来的,没有产生和灭亡,没有连续性,也没有间断性,即既非限,也非有限;没有同一,也



没有差别;没有运动、变化。故对任何一法的认识,都要依据“中道”的方法,既不能执著于世谛(世俗认识所指谓的真理),也不能执著于真谛(从佛教立场指谓的真理)。如真谛认为诸法缘起性空,不是实有,而世谛认为诸法是真实存在的,不是无,那么依据中道的看法,应是非有非无。对此非有非无实际上也不能执著,所以又应非非有非非无。这种中道就是诸法之实相,是每一事法的终极本质,整个世界的终极本质。认识到这种实相,就能入涅槃。得诸法实相,就是佛。而所谓的“认识”,也非世俗所知,是指以佛慧去证得实相,以“一切智”去对现象从总体上考察而获得对现象之空性的认识;以道种智而获得一切智;以一切种智去对现象进行具体考察而获得每一现象都是空的认识。

在《鸠摩罗什法师大义》中,罗什回答了慧远主要根据《大智度论》而提出的十八问,慧远所问主要涉及法身、实相、念佛三昧等问题,由此也可以看出慧远和罗什之差别,一个努力站在中国化的立场上来理解佛教,一个力图准确解释印度佛教之原义。慧远问,为什么会有法身?佛的生身已死,为何还有法身存在?法身有什么形状?罗什认为,印度佛教中所讲法身,必须与化身相联系来理解,佛的真法身,化为无数的变化之身(化身)。两者并无本质区别,真要区别的话,也只能说,真法身犹如日现,化身如同日光。法相毕竟清净,所谓法身,化身,只是随俗区别而已。

慧远又问如、法性和真际之间的关系,按《大智度论》所说,这三者是一致的,都是诸法实相的不同表达而已。罗什也坚持这样的看法,但他认为三者认识上表现为不同的层次,即三乘,最初为如,中为法性,后为真际,最初认识的是事物的如实相状,然后认识到事物的本质属性,最后认识到事物的终极真理,所以说真际为上,法性为中,如为下。

又问念佛三昧,慧远请罗什说明,念佛所见之佛,是在禅定中



产生的还是外来的,如果是定中见佛,那么这个佛是虚妄的。罗什指出,所见之佛,不管是内心产生的,还是外来的,都是虚妄的,佛身没有定相,不可以实有论。罗什还讲到念佛三昧有层次不同的三种方法,一是以神通力见佛,二是虽无神通,但常修念佛法门,心定一处,也能见佛,三是学习念佛,也能见到佛,或是见到佛像,或见佛身,或见三世佛。以第一种最上。

罗什是受国家支持而大规模译经的,在他的译场,号称“三千大德同止一处”,参与译经的弟子中,有所谓“四圣”(即道生、僧肇、道融和僧睿)、“八俊”(四圣之外又加道恒、昙影、慧观、慧严)和“十哲”(八俊之外再加僧契和道标)之称。僧肇和道生是最有影响的两大弟子,分别在般若学和涅槃学方面作出了重大贡献。

罗什对中国佛教之影响,由他的译籍在历史上受重视的程度就可知,他的译籍,大部分成为了中国佛教各宗立宗的经典依据,所译大品和小品《般若经》,当时就是般若学的要典,《维摩诘经》、《金刚经》,也为般若学所重,又为后来的禅僧所重,《成实论》为成实宗所宗,《阿弥陀经》、《弥勒成佛经》为净土宗所宗,《中论》、《百论》、《十二门论》为三论宗所宗,《法华经》为天台宗所宗,《十住毗婆沙》也是华严宗所重的经论之一,所译禅经和戒律类经典也产生了很大影响。罗什的译籍,为佛教在中国的进一步发展提供了深厚的基础。

十 解空第一的僧肇

对罗什译介的空观,中土人士能以自己的文化背景加以全面而又正确的理解者,当推罗什门下高徒僧肇,僧肇有“解空第一”的美誉。

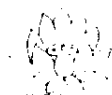


僧肇(384,一说 374—414),京兆(今陕西西安)人,俗姓张。僧肇生于贫困家庭,“以佣书为业”(《僧肇传》,《梁高僧传》卷六)。正因为他以给人抄书为生,得以阅读大量书籍,遍观经史。于中,僧肇尤其喜好老庄,但又觉得老子未达到尽善境界,因而更推崇庄子。后来读到旧译《维摩诘经》,如获至宝,反复推寻玩味,才发现自己的内心归趣所在,于是立即决定出家为僧。出家后学业长进很大,精通方等类经,兼通三藏,所以,刚到二十岁,他在当地的名声就很大了。

僧肇在长安,早闻罗什大名。东晋隆安二年(398),罗什随吕光东行到姑臧(今甘肃省武威县),僧肇闻讯,马上远投罗什,罗什对他“嗟赏无极”(同上)。后来罗什被送到长安,僧肇也随行回乡。姚兴请罗什主持译事,僧肇和僧睿等助译。弘始五年(403),罗什译出《摩诃般若波罗蜜经》,即《小品般若》后,僧肇写出一篇《般若无知论》阐发其意义,罗什读后,大称“善哉”!远在庐山的居士刘遗民见到此文后,对僧肇说:“不意方袍,复有平叔。”(同上)慧远见到此论,则扶几长叹:“未常有也!”(同上)刘遗民致书僧肇提出疑问,僧肇一一作答,并向庐山方面介绍了长安方面的译事盛况。后来僧肇又著《不真空论》、《物不迁论》,后人将此三篇集为《肇论》,成为中国佛教史上的不朽名著。另著有《涅槃无名论》,写在罗什去世后,僧肇因感而发,姚兴曾备加赞述,并敕令缮写,广为流布。

东晋义熙十年(414),僧肇在长安去世,年仅三十一岁(一说四十一岁)。其作品除《肇论》外,还有《鸠摩罗什法师诔》和《注维摩经文》,标为僧肇著的《宝藏论》,实为伪托。

僧肇之学,实则在强调一个“中”、中道。其《肇论》以中土思想特别是庄学融化印度佛教,实际上是一部中国佛教的“中论”而较龙树之《中论》,更为简洁。僧肇以动静、生灭论“中”,为《物不迁论》;以有无、体用论“中”,为《不真空论》;以知(般若)与无知论



“中”，为《般若无知论》；以名（涅槃之名）与无名论“中”，为《涅槃无名论》。龙树以“八不”论中道，还只是对世界本质的一种本体分析，僧肇将中道方法扩展到了认识论和解脱论上了。

《物不迁论》是讲即动即静之中道。按照俗理（世俗的知识），物体是运动的，“生死交谢，寒暑迭迁，有物流动，人之常情”（《肇论·物不迁论》）。而按照佛教的真谛，诸法无来去，不变不动。如果只强调俗谛之“迁”，那么明显是违背真谛的，但要是只讲真谛之“不迁”，又难以为俗士所接受，“谈真则逆俗，顺俗则违真”（同上）。如何处理迁（动）和不迁（静）的关系？僧肇提出即动即静之中道，在物之迁与不迁之间处其“中”，“聊复寄心于动静之际”（同上）。如同庄子处于“材与不材之间”。“物不迁”这一命题中的“物”，代表俗谛之动，“不迁”，代表真谛之静。所以这个“物不迁”的概括，具有即动即静之意。

如何是即动即静之中道？不是离开动而论静，而要从运动之中看出其静的本质，动中求静，虽动常静。这样，动静不异，动即是静，静即是动。即静，则虽动而静；即动，则虽静而动。虽动而静，则静而不静；虽静而动，则迁而不迁。这种微妙之理，微隐难测，“可以神会，难以事求”（同上）。只要懂得这个动静之理，就会明白“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周”（同上）的道理。

《不真空论》是讲即用即体，即有即无之中道。不真，是建立在本体基础之上的现象，指万法，世俗称之为有。万法无自性，因缘而生，因而称其为不真，不真即是假，即是伪。空，是万法之本体，世界的本质，是真，是无。如何处理这个体与用，有与无的关系呢？即用即体，即有即无，非有非无，而成中道。僧肇将此中称为“即伪即真”（《肇论·不真空论》）。

为了进一步理解，僧肇提出一个基本观点，“即万物之自虚”

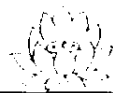


(同上)。从俗谛认为是实有的万物本身来认识万物的空,而不是离开万物,空虚自心地理解这个问题。具体而言,虽有而非有,虽无而不无。无不是绝对的虚无,有也非指真实之存在。为什么没有真有存在呢?有如果是真有,僧肇认为应该是恒常的有,而不需要待缘而有。同样,无假若是真无,也应该是永恒的无,而不要以缘起而论无。而按照空宗的缘起论原则,有不能自主地成其有,是待缘而成有,因此,有非真有,是假。同样,由于缘合而成有,说明不可能有绝对的无和离有之无。

以此不真空论反观传统的般若学中代表性的本无、心无和即色三家,僧肇认为三家都有片面性,都未处理好有无关系,也不能真正理解般若玄鉴之妙处。心无宗主张心空法不空,“无心于万物,万物未尝无”(同上),虽然使心不执于物,但不知万物性空之理,“得在于神静,失在于物虚”(同上)。即色宗只知道色不自色,因缘而有色,故色是空,不知道“当色即色”(同上),直接就色法之本性上论其性空,而是等到因缘形成色法之后,才论其空,所以也不懂色即是空,“未领色之非色也”(同上)。本无宗只注重万法本体之虚无,本来按非有非无之中道,非有非真有,非无非真无,而本无宗讲非有时是讲无,无此有;讲非无时也是讲无,无彼无,所以僧肇称之为“好无之谈”。

僧肇这一不真空论及其对三家般若义的分析批评,结束了般若学的纷争,也代表了般若学派的终结。

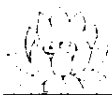
《般若无知论》是讲知而无知,无知而知的中道,是佛教的认识理论。其原则也是来自不真空的非有非无,“非有,故知而无知;非无,故无知而知”(《肇论·般若无知论》)。“无无知也,无有知也。无有知也,谓之非有;无无知也,谓之非无。所以虚不失照,照不失虚”(《肇论·答刘遗民书》)。般若之智,是无知而知,无所知却无所不知的无知之知。而世俗之知,虽然有所知,实际上是无知,知而



无知。“般若无知”，“般若”是指无知之知，是非无。“无知”是指知而无知，是非有，前者是真智，后者是俗知。非有非无，非真非俗，是为“般若无知”，而不可作一般的字面理解。这种中道的认识原则，也叫虚不失照，照不失虚。无知(心体虚寂，无思无虑)而能知一切，“照察万法，应接无穷，无幽不察”(《肇论·般若无知论》)。这叫虚不失照。照察万法(知)时，又能了悟万法真性，不为物累，心体虚静。因此知而无知虚。这叫照不失虚。这也称为寂即用，用即寂。讲知而无知时，是讲俗知要对诸法实相加以认识；讲无知而知时，是讲般若之智要对万法之现象加以分辨。“言知不为知，欲以通其鉴；不知非不知，欲以辨其相”(同上)。通鉴而知本体之无，辨相而知现象之假有。

《涅槃无名论》以涅槃之有名与无名论中道，在这个前提下，讨论涅槃论的具体问题。涅槃，从其内涵来看，是达到没有生死、与虚空合德的无的境界，从这点看，是无名，是“绝称”，“绝称之幽宅也”(《肇论·涅槃无名论》)。但这种境界，又要有一个概念(名)来表达，从这个概念来看，涅槃又是有名的，所以有“有余涅槃”和“无余涅槃”之名。前之无名，属无，此之有名，为有。从本质上讲，涅槃“不可以形名得”，“不可以有心知”(同上)。是无，不可说，但又不得不说。不得不说，必借助于名，因而产生有。对这个关系的处理，也必须施以中道，“涅槃非有亦复非无”。(同上)非有名非无名。

在这个前提下，僧肇自设宾主，以“有名”设难，又以“无名”为自己的观点而作答，反复辨析。首先论涅槃之有无。“有名”者称，既然涅槃为无，为何又有“有余”、“无余”之名相分别？“无名”者答，这两种名相之有，都是假名，虽有名而非真。离开这名称之有(假有)和涅槃境界之无(无名)，再在另一个层次上论有无，人生之有，人的形体之有，虽有而无，是“存不为有”。(同上)入涅槃之无，虽无而不无，是“亡不为无”。(同上)“入于涅槃而不般涅槃，以知



亡不为无”。(同上)存不为有,虽有而无,是所谓非有;亡不为无,虽无而有,是所谓非无。所以论涅槃之道不能离开这种有无关系。离则“断矣”!这叫不出有无。另一方面,涅槃又不在有无。不出有无,是亦有亦无,不在有无,是非有非无。

其次又论一乘与三乘关系。“有名”问,既然涅槃以不出有无、亦不在有无之中道来理解,那么,涅槃之道应该是究竟唯一,没有差别,为什么《法华》又讲一乘三乘之别?“无名”认为,涅槃究竟,是无差别的一乘分别说三乘,只是方便说法而已,“吾以方便,为怠慢者与一乘道,分别说三”。(同上)三乘同趋一佛乘。

第三讨论佛教认识和修为中的主客体问题。“有名”问一乘境界是彼岸,是无为岸,是客体,实践无为之我,是主体。那么,主体之我和客体之无为,“为一为异”?(同上)“无名”认为,我即无为,无为即我。三乘人都可同入一乘无为境,无为也是三乘人之无为。这是后来佛即众生,众生即佛的“即心即佛”论的理论先导。

第四讨论成佛的顿渐。“有名”说,我与无为没有差异,那么成佛应是顿去众生之执著,执著都源于妄想,妄想尽,则众生得悟。除妄念是顿不是渐,因而有顿悟。“无名”认为,成佛是渐,因为妄念不可顿尽,“结是重惑,而可谓顿尽,亦所喻”(同上)。

第五讨论涅槃与法身的关系,“有名”说,经典中讲法身入无为涅槃,这实际上是心入涅槃。而心有取舍损益,是有为心,如何能入涅槃之无?“无名”认为,应以不有不无论心。无为涅槃,即是心之有为,有为即是为无为,心与涅槃,平等无二,“岂可以有为便有为,无为合无为哉”? (同上)

第六讨论涅槃之相对与绝对的关系。“有名”说,众生与涅槃无异,是先有众生而后有涅槃,那么涅槃在时间上有一个开始,有始则必有终,那么,涅槃是相对的。而经典中又讲涅槃无始无终,是绝对的,如何理解?“无名”提出,涅槃之道不存在所谓先后问



题,“进之弗先,退之弗后”(同上)。

第七讨论如何理解得涅槃。“有名”问,经中讲众生一性尽而得涅槃,但一性都尽,谁得涅槃?即成佛主体是什么?“无名”认为,所谓得涅槃,是无得之得,如同般若,是不知之知。“无所得故,为得也”(同上)。这一点为后来的禅宗所接受。

僧肇的佛学思想达到了中国佛教般若学的顶峰,在佛教中国化过程中,他是个重要人物。他对后世三论宗和禅宗也都产生了很大的影响。在他思想的内在逻辑中,以般若为始涅槃为终,标志着中国佛教般若学的终结和涅槃学的兴起(般若学作为魏晋时代出现的一个佛教学派到此时已完成其理论逻辑的终点,但对般若理论的研究并未中止,而是在不断深化)。

十一 求法高僧法显

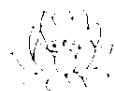
自汉至晋,佛教在中国不断发展,经典不断地被介绍进来,但所译经文,以经、论二藏居多,律藏欠缺,东晋法显有感于此,立志寻求律典,而有辉煌的西行求法之举。

法显(约337—约422),俗姓龚,平阳郡(治今山西省临汾市西南)人,兄弟四人,有三人早亡,法显的父亲怕法显也有不测,把三岁的法显送入寺院出家。法显在家常有病,送入寺院后,病就好了。出家后,他便不愿再回家住,母亲想见他一面都难以遂愿。十岁时死了父亲,叔父逼其还俗,法显不从。不久,母亲亦去世,法显办完丧事,仍旧归寺。二十岁时,法显受具足戒。他“志行明敏,仪轨整肃”(《法显传》,《梁高僧传》卷三),是个重视并严守戒律的僧人。但是,当时佛教戒律并不完备,而佛教僧团的发展,则迫切需要以戒律作为管理准则。法显针对这一律典舛阙的状况,誓志西



行求取律典梵本。

秦弘始元年(399),法显和同学数十人,从长安出发西行,翻越陇山(在今甘肃省东北部),到达乾归国(西秦的都城,在今兰州市西部),在此度过夏安居,又到达南凉国都褥檀国(今青海省西宁东部),再越过养楼山(在今西宁市北部)而到张掖(今甘肃张掖县)。张掖一带闹动乱,致使道路不通,张掖王请法显一行留下,法显在此又遇到一些僧人,一起度过又一年的夏安居后,相伴来到敦煌,在敦煌停留一月有余,受到敦煌太守李浩的款待。法显等五人与李浩所遣的使者一起告别在张掖遇到的宝云等人先行,穿越沙漠区。沙漠区有热浪,凡遇到者,无一生还。上无飞鸟,下无走兽,法显一行只能靠太阳辨方向,以死人枯骨为路标。经过十七日的艰难旅行,到达鄯善国(即古楼兰国,故址在今新疆若羌县),住在这里一个月,了解到这里流行小乘佛教,出家人都说天竺话,写天竺字。继续往西北方向走了十五天,来到焉夷国(也作佉夷国,今新疆焉耆回族自治县),这里也奉行小乘佛法,但待客很淡薄。同行的一些内地僧人在此没有得到补给,派人返回高昌(今新疆吐鲁番)筹款,法显则住在这里二个多月,又遇到宝云等人,得到了该国苻公孙的资助,得以向西南行进。历时一个月又五天,到达于阗(在今新疆和阗县东南),这里大多奉大乘法。于阗王将法显等人按排在寺院里,寺名瞿摩帝,有僧众三千。法显派慧景等三人先到竭叉国(今新疆喀什)去,自己要看四月八日的佛诞日佛像游行仪式,多住三个月。之后,兵分两路,一路往罽宾,法显这一路向子合国(又称“悉居半”,故址在今新疆叶城县),经二十五日到达,小住十五日后,南行四日,进入葱岭(帕米尔高原一带),在于麾国(在今新疆塔什库尔干)度过夏安居(时年为401年)后,跋涉二十五日,到竭叉国与先行至此的慧景等会合。该国也是奉行小乘。由此西行,越过葱岭,就是古印度北天竺之境了。



进入天竺境内到达的第一个小国是陀历国(今克什米尔西北部的达地斯坦附近),该国奉行小乘。法显沿艰险山路南行,渡新头河(印度河),到达乌苻国,该国也宗小乘。法显遣慧景等三人先行到那揭国(今阿富汗东北的贾拉勒阿巴德一带),自己在此度过夏安居(时为402年)。安居过后,法显南下到宿呵多国(与乌苻国相邻),再往东行五日,到犍陀卫国(在巴基斯坦的喀布尔河北岸),该国多学小乘。又东行七天,到达竺刹尸罗国(今巴基斯坦的拉瓦尔品第西北),传说该国是佛为菩萨时的以头施舍之地,其国名的意译就叫“截头”。南行四日,就到了弗楼沙国(今巴基斯坦的白沙瓦),该国供养着佛钵。宝云等人供养佛钵后准备回国,慧景等三人到达那揭国后,慧景生病,留下一人陪护,另一人来到弗楼沙与法显相会,也要和宝云一起回国。所以,自此法显只有孤身游历了。

法显由弗沙楼西行,到那揭国的醯罗城(在今阿富汗的贾拉拉巴德),礼拜佛顶骨后,北行到那揭国都城,传说该城留有佛影。法显在此遇到病中的慧景及相伴的道整,三个月后,三人南行过小雪山,遇到风暴,慧景道斃,法显抚而悲号,携道整前行。他先后经过罗夷国(巴基斯坦的拉基),跋那国(巴基斯坦北部的邦努),又渡过印度河,到毗荼国(今巴基斯坦的乌奇),该国佛法兴盛,奉大小乘佛法。

经过北天竺、西天竺十国后,法显进入佛教发源地中天竺,先抵摩头罗国(今印度北方邦的马土腊),又向东南方向行进,到僧伽施国(今印度北方邦西部),在此夏坐(时为404年)。传说佛在该国浴身,国中奉大小乘法。再往东南,到罽饶夷城(今印度北方邦的卡瑙季城),该城有佛说法处,宗小乘法。仍往东南,到沙低大国(在卡瑙季西北的阿约底)。往北到拘舍罗国的舍卫城(在印度拉普提河南岸的塞特马赫特地区),这是释迦牟尼长期说法的地方,



世尊住了二十年的著名的祇洹清舍(祇林给孤独园)即在该城之南,法显来此礼拜。又经过三个国家,法显来到释迦牟尼的诞生地迦维罗卫城(今尼泊尔南部的提罗拉科特附近),但城内已很荒凉,净饭王的王宫处仍有悉达多太子及其母亲的塑像。该城东部有蓝莫国(今尼泊尔南部的达马里),存有佛舍利一份。再往东是拘夷拉竭城(今地不详),是释迦牟尼佛圆寂之地。继续东行,到毗舍离国(今印度比哈尔邦北部木札法普尔),该国是古印度著名大国,释迦牟尼生前重要的游化之地,圣迹众多。然后,法显渡过五河交合处而到摩揭提国(今译为摩揭陀国),该国的巴连弗邑为全国最大城市,阿育王的都城,法显到该城时,一位名叫罗沃私婆迷的婆罗门在宣传大乘佛法。城内建有阿育王塔。法显又到王舍新城(今印度东北比哈尔城西南的拉杰吉尔),该城是释迦牟尼的另一个经常说法的地方。法显瞻仰圣迹,落泪慨叹自己生不逢时,只能见遗迹而已。伽耶城(今印度比哈尔邦)是释迦牟尼成道之地,城南二十里有贝多树,释迦牟尼坐在此树下成佛。法显在此参观后,返还巴连弗邑,顺恒河西行,到迦尸国的都城波罗捺城(今印度北方邦的贝拿勒斯),游访释迦牟尼成道后初转法轮之处鹿野苑,接着又到西邻拘睢弥国(今印度北方邦阿拉哈巴德西南),该国有一处瞿师罗国精舍,佛祖曾居住过。听说南方还有个达喙国,但未能前往,而又回到巴连弗。

法显到印度来的任务是求律典,在北天竺,法师们重口传,没有成文记录,中天竺则不这样。所以法显远行中天竺,他在巴连弗邑居住三年,学梵文,抄律典,抄得《摩诃僧祇众律》、《萨婆多律抄》等戒本及《杂阿毗昙心》、《缁经》、《方等泥洹经》和《摩诃僧祇阿毗昙》等其他经论。

抄得这些经典,法显准备回国,同来的道整因感叹印度戒律完整而国内残缺,决定停留印度不归。法显独自回国,他沿恒河东



行,经瞻波大国(今印度比哈尔邦东部巴加尔普尔)到海边的多摩梨帝国(今印度加尔各答西南的塔姆卢),在此居住两年(408—409),写经,画佛像,然后乘船泛海向西南航行至师子国(今斯里兰卡),在该国留住两年(410—411),求得在国内从未见到过的《弥沙塞律》、《长阿含经》、《杂阿含经》和《杂藏》等经典。

不久,法显又搭乘商船离开该国回故乡,途中遇到大风,船仓进水,飘泊到耶婆提国(今爪哇或苏门答腊),在这个盛行婆罗门教的国家停留五个月,于412年四月十六日乘船回国,经三个多月航行,七月十四日登上陆地,以为是广州,一问却是青州长广郡(今山东崂山一带)。不久又南行,经彭城(今江苏徐州市)而到京口(今镇江市),义熙九年(413)到达建康。

法显这一游程,自399年到413年,历西域六国,印度二十一国,加上师子国和耶婆提国,共二十九国,是第一个游历全印而又从海路回国的中国求法僧人。

法显回到京城后住道场寺,开始和佛驮跋陀罗(觉贤)等翻译带回国的梵本经典,所译计有《摩诃僧祇律》四十卷、《大般泥洹经》六卷、《杂阿毗昙心》十三卷、《僧祇比丘戒本》一卷、《杂藏经》一卷及《方等泥洹经》二卷。其余梵本未译。

此外,法显还著有游历记,后人称为《法显传》或《佛国记》,此书是后人西行的指导性经典,也是研究西域、古印度诸国历史、文化、地理,特别是佛教的重要史料。

法显的贡献主要在戒律方面,小乘佛教的五部律,即说一切有部的《十诵律》,法藏部的《四分律》、化地部的《五分律》、大众部的《摩诃僧祇律》和饮光部的《解脱戒经》,法显传回三部,饮光部律未传入中国。

法显的学问,不只注重戒律,也注重毗昙学,他离开长安时,国内的毗昙学已经兴起,所以在印度他特别抄得毗昙类经典《杂阿毗



昙心》，这是他对毗昙学的贡献。

法显译出的《大般泥洹经》融入当时的涅槃学，对于推进涅槃学，是很有意义的。

法显带回而又未能亲译的经典，《弥沙塞律》(《五分律》)由罽宾律师佛陀什于刘宋年间译出，《杂阿含经》由求那跋陀罗于刘宋年间译出，《长阿含经》则由佛陀耶舍据另本译出，《萨婆多律》(《十诵律》)在法显归国时由罗什等先行据另本译出。

十二 孤明先发竺道生

僧肇对般若学六家七宗的批判性总结，结束了以往对本体论上有无等问题的争论，此后大乘佛教涅槃佛性学说的传入，推动了涅槃学的兴起，中国佛教因此而转入对心性问题的研究。而竺道生则是涅槃思想的追随者和积极倡导者，他融汇毗昙学、般若学和涅槃学三者来发挥其涅槃佛性思想，时人称其为“涅槃圣”。

竺道生(?—434)，一般尊称为生公，俗姓魏，原籍钜鹿(今河北省平乡县)，寓居彭城，生于仕族家庭，父亲做过县令，他本人则自幼聪颖，深得父亲喜爱。东晋文帝在位时，竺法汰(道安在佛图澄门下时的同学)到建康来讲学，道生从竺法汰出家，并依师姓竺。入佛门后，他以其俊才研味佛经，自己就能开解。十五岁时就登台讲经，他深析经义，又能言善辩，即使饱学之人都辩不过他。受具足戒后，他的佛学修养不断加深，加以神气清穆，善于接诱学僧，在僧俗中都有了很高的声望。东晋隆安年间(397—401)，道生到庐山向慧远问学，一住就是七年。慧远请来僧伽提婆，译出《阿毗昙心论》，道生向慧远请教毗昙学说，特别注重其中的法身问题。他主张入道之要在于慧解，所以他在庐山钻研群经，以求融会贯通的



理解。

鸠摩罗什到长安后，道生又于404年左右和几位同道一起慕名北上，远赴长安，从罗什受学。由于道生独特的才学，“关中僧众，咸谓神悟”（《道生传》，《梁高僧传》卷七），无不佩服他的才华。他协助罗什译经，在罗什的弟子中，是“四圣”、“八俊”、“十哲”之首。在罗什门下，道生又精研般若中观思想，其解空水平也是不低的。

约在义熙四年（408），道生又从长安回到庐山，顺便把僧肇的《般若无知论》带回，刘遗民看到此论后，大为赞赏。次年，道生又回到建康。

道生喜欢独立思考，观点自然与一般的守文之徒不同，所以在他人看来，他是好发“珍怪之辞”（慧琳《龙光寺竺道生法师诰》）的，他采纳庄玄的思惟方式，主张得意而忘象，入理而忘言，“若忘筌取鱼，始可与言道”。（《道生传》，《梁高僧传》卷七）根据这种思路，他对真俗二谛进行独到的分析，又提出善不受报、顿悟成佛、佛性本有（《高僧传》载道生著有《佛性当有论》，道生实际上是主张佛性本有的）、法身无色、佛无净土等观点。可见他在建康时，不只研究般若中观，更注重涅槃佛性问题。

在道生回到建康的第八个年头（417），法显与佛陀跋陀罗合作译出了六卷本的《大般泥洹经》，涅槃佛性学说传入中国。道生本来对佛性问题很有研究，自然对这部经认真研读。他“剖析经理，洞入幽微”（同上），得出了“一阐提人都有佛性”的结论，而这个论点却与该经有出入，该经虽讲一切众生都有佛性，但特别说明“一阐提”人，即断灭善根的恶人，不能成佛。据此，保守的建康佛教界对道生作出了开除的处分，道生不服，他发誓说，如果他的这个观点违反经义，立即得重病；如果不违经义，与实相符契，那么将来自己死时定踞狮子座作狮子吼！



被开除后,道生来到东吴(今江苏苏州)的虎丘,十天左右,就有闻讯而来的学徒数百人听他说法。传说他曾聚石为徒而讲《涅槃经》,当讲到一阐提人也有佛性时,群石为之点头,真是说动了顽石。元嘉七年(430)夏,道生又到了庐山,山中僧众无不敬服他的理论。不久,昙无讖译出的四十卷本《大般涅槃经》从北方传入建康,经中果然讲到一阐提人有佛性,建康方面这才改变了对道生的看法,大家都佩服他孤明独发。道生可能一度又回到建康,不久仍回庐山,为僧众宣讲《大涅槃经》,至元嘉十一年(434)十月讲完,道生本人也死于狮子座上,应验了他被摒出南京时所立下的愿言。

道生的著作较多,有《善不受报义》、《顿悟成佛义》、《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》、《涅槃三十六问》、《释八住初心欲取泥洹义》、《辨佛性义》等,但多佚失。另有《答王卫军书》、《妙法莲华经疏》今存,僧朗撰《大般涅槃经集解》中保存有道生《泥洹经义疏》的片断,僧肇《注维摩诘经》中保存有道生《维摩经义疏》的片断。

道生最有影响的思想是其佛性论和以此为依据的顿悟论。佛性是众生的内在本性,道生把毗昙学讨论的法身,般若中观讨论的法性、实相等结合到涅槃学中,认为法身、法性、实相体现到众生的本性之中,就成为佛性。佛性在众生心中是本来具有,“本有佛性,即是慈念众生也”(《大般涅槃经集解·如来性品》,《大正藏》卷三十七)。道生作《佛性当有义》,唐代有人认为道生是主张佛性“始有”的,即成佛以后才有佛性,众生将来必当成佛,所以称为“当有”。道生此论已失,不可妄推。既然一切众生都本来具有佛性,那么,众生也一定能成佛,“闻一切众生,皆当作佛”(《法华经疏·譬喻品》)。

这种佛性之有与小乘所讲的无我、般若所讲的空不矛盾,小乘的无我,是生死中的我,而涅槃学讲的是佛性我,是法身、法性的内



在体现。般若讲空,也是以否定方式来肯定实相的存在,须忘象息言才能悟得这一实相,而实相在众生心中,与佛性是同一层次的概念,实相是诸法之本性,佛性是众生之本性,从实相转向佛性,是由本体论向心性论的深化,是从对世界本体的关怀转向对人自身的关怀。

一切众生本有佛性,都具备成佛的内在根据,那么,成佛是顿是渐?道生主张顿悟论,与支道林、道安和僧肇等人所持的渐修到七地(菩萨成佛须经十个修行阶位,称十地)而顿悟的“小顿悟”相异,道生的顿悟称为“大顿悟”。慧达《肇论疏》载道生的“大顿悟”：“夫称顿者,明理不可分,悟语极照。以不二之悟,符不分之理,理智□(疑为忘字)释,谓之顿悟。”至极之性或佛教真理、佛性都是一个不可分割的整体,因而也不可能今日悟一部分,明日悟一部分,必然是一次性的突然间的觉悟,顿时完全照察自心佛性,体悟诸法实相。这是顿悟。顿悟之时,也就是成佛之际。这个顿悟,是在十地完成的,支道林、道安等人讲七地而顿悟,但还要经过三地修行才能成佛,顿悟和成佛之间还有一段距离。而道生否认这一距离,顿悟成佛,不容阶级,没有间隔。

道生的顿悟严格来讲是渐修顿悟,由修而悟,与后来禅宗慧能南派强调的无修而顿悟或顿修顿悟有差别。道生认为,在顿悟之前,必须修行、读经,这些都是渐修的功夫,以此“伏惑”即断灭各种烦恼,最终顿悟成佛。

道生著有《二谛论》,是讨论真俗二谛的,表达其中观思想。道生把众生视其所惑(所执的妄念)为真的方面称世谛(俗谛),以佛教真理为第一义谛(真谛),他把二谛论与佛性论结合起来讨论,“文字语言,当理者是佛,乖则凡夫。于佛皆成真实,于凡皆成俗谛也”。(《大般涅槃经集解·文字品》)道生所著《应有缘论》,大概是讨论缘起性空论的。



道生所著《法身无色》、《佛无净土》和《善不受报》，在方法论上应和僧肇的《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》所贯穿的中观方法是一致的，是中观方法在心性领域的运用。法身无色强调法身无形无象，不能以色身而论之，是无色之色，色而无色，非色非无色。佛无净土是讲法身佛没有佛国净土。善不受报论反对贪图善报而修行，净佛国土是无报之报，报而无报，对报应论也持非报非无报的中观，而不是一般地讨论善恶报应论。

道生还提出判教观，他分一代教法为善净法轮（指《阿含经》）、方便法轮（指《般若经》）、真实法轮（指《法华经》）和无余法轮（指《涅槃经》）四种，称“生公四轮”，这和慧观的二教五时判摄，同为后世判教的渊源。

道生的顿悟论受到了谢灵运的支持，道生的涅槃学系传，南朝宋有宝林、法宝、道猷、道慈、僧瑾、法瑗，齐有僧宗，梁有法朗。道猷、僧瑾等是道生的弟子。道生的佛性说和顿悟成佛说对后世禅宗产生了重大影响，是禅宗的渊源。虽然他的观点说早了，招致麻烦，但历史最终承认了他。

十三 传译大本《涅槃经》的昙无讖

除了竺道生等人代表的南方涅槃学派，北方也同时盛行涅槃学，而北方的涅槃学的兴起是与凉州昙无讖所译的大本《涅槃经》有着直接的关系。

昙无讖(385—433)，中印度人，六岁时死了父亲，跟着母亲以编织为生，生活显然很艰难。他母亲看到僧人达摩耶舍受到大家尊崇，而且供养极丰，非常羡慕，就叫他出家做了达摩耶舍的弟子。他十岁开始读经念咒，人又特别聪明。昙无讖起初学小乘佛法，后



来遇到一位白头禅师，两人辩论了百来天，他都难不倒禅师。昙无讖拜禅师为师长，禅师授予他一部写在树皮上的《涅槃经》，昙无讖才转向大乘。到二十岁时，他已能诵大小乘经典二百余万言。

昙无讖的堂兄长于驯象，但把国王所骑的白象整死了，国王一怒之下杀了他，并不准收尸，否则灭三族。昙无讖冒死泣葬了堂兄，国王要杀他，但他从容地说，您以法杀他，我因亲而葬，不违大义，您何必发怒？国王见他有如此志气，很惊奇，就把他留在宫中。昙无讖善于咒术，在西域有“咒术大师”之称，现在乘机以咒邀宠，享受到优厚待遇，但不久又失宠。昙无讖欲以咒术致大旱，遭人告密，只得外逃，携《大涅槃经》前分十二卷和《菩萨戒经》等，到过罽宾、龟兹、敦煌等地。《魏书·沮渠蒙逊传》中说他也到鄯善，在鄯善国，自称能以神法医治妇女不育，又与王妹私通，被发觉后逃到凉州。据《大涅槃经序》和《大涅槃经记》（《出三藏记集》卷八）中所记，则是昙无讖在敦煌时，由沮渠蒙逊西定敦煌而迎回凉州（约421），居姑臧（今武威）。

沮渠蒙逊推崇佛教，但他对佛教义理并不感多少兴趣，他本人酷信鬼神巫术之类，而昙无讖在这方面是长项，所以深受沮渠蒙逊重用。据说，昙无讖曾告诉沮渠蒙逊说：“有鬼入聚落，必多灾疫。”沮渠蒙逊起初不相信，想亲眼来看看鬼在何处。昙无讖用咒术使他看到鬼，念咒三日，对他说鬼已被赶跑了。这时有人来报告，边境上看到许多鬼在逃跑。（《昙无讖传》，《梁高僧传》卷二）沮渠蒙逊因而对他更加信重，常就国家大事向昙无讖请教。可见昙无讖在这一方面也是佛图澄式的人物。

北魏拓跋焘听说昙无讖会法术，请他到魏国，沮渠蒙逊不同意他去，怕他的奇术被魏国所用，而昙无讖本人则愿意离开凉州，想乘机寻回《涅槃经》的后部分。沮渠蒙逊既对昙无讖的离意感到恼怒，于是假意以厚礼送他上路，暗中派人追杀他，时年为北凉义和



三年(433),昙无讖四十九岁。

昙无讖在凉州十年,译经是其重要的活动,他的译经数,僧祐的《出三藏记集》载为十一部,一百零四卷,智外的《开元释教录》载为十九部,一百三十一卷。他只学过三年汉语,但译文很流畅,助译的是当时在河西独步的慧嵩和道朗两位汉僧。他的译经包括涅槃类、大集经类和菩萨戒类,而对中国佛教影响最大的,当推他译出的《大般涅槃经》。

昙无讖于北凉玄始十年(421)十月开始译《大般涅槃经》,这部经的翻译情况较复杂,按《梁高僧传》记,昙无讖先译出自己带来的《涅槃经》前品,后又回国一年,寻找原经的其他部分,结果在于阐寻找到中品,回姑臧译完。后品则是他遣使在于阐找到的。三品合译成三十卷。但又说昙无讖应北魏之请离凉州,目的是想乘机找后品经,结果被害。根据《大般涅槃经记》的记载,前五品是根据智猛从天竺带回的胡本译出,六品以后则据另一位胡地僧人从敦煌送至姑臧的本子译出。智猛是宋景平二年(424)从天竺返回的,这时昙无讖早已在译《涅槃经》了。智猛自己也译出了二十卷《大般泥洹经》。这些复杂情况表明昙无讖所译大本《涅槃经》是根据流传于不同地区的小本经合成的,并非根据完整的三万五千颂梵本译成。这也可以看出《涅槃经》各部分在西域的流传情况。

此经传入南方后,南朝之宋国的慧严、慧观和谢灵运等人以此本为主,依法显等人所译的《大般泥洹经》,对它进行了品目调整,改成三十六卷,也称《大般涅槃经》,世称“南本涅槃”,而昙无讖所译则为“北本涅槃”。法显译的六卷本《大般泥洹经》,实际上相当于北本前五品的十卷。该经的思想,主要在于阐述佛身常住不灭,涅槃的常、乐、我、净四德,众生佛性及阐提成佛等内容。

《涅槃经》强调佛身常住,有无量寿,“如来身者是常住身,不可坏身,金刚之身”(《金刚身品》,《涅槃经》卷三)。这种常住之身,就



是佛法身，佛法身具有无数有功德，也是涅槃之身。

涅槃是佛教追求的最后归宿，但佛教各派理解的涅槃并不相同，小乘以出离“无常、苦、无我、不净”的世俗世界，灰身灭智为涅槃。般若空宗以实相为涅槃，而《涅槃经》认为，如来不能只修诸法本性空寂之实相，还应追求更高的菩提涅槃，于出世间得大涅槃。这种大涅槃具有常、乐、我、净四德，常是法身常住不灭，乐是涅槃大乐，我是佛身之大我，净是佛法清净无染。人人都能得大涅槃，因为众生都有佛性，包括一阐提人也与佛菩萨一样都有平等无差别的佛性，从本质上讲都能成佛。但一切众生的佛性被烦恼覆蔽，不得成佛，如同贫人有真金宝藏而自不知晓。

这个一阐提人都有佛性的口号对中国佛学的发展产生了极大的影响。当昙无讖译出此经时，引起了凉州道俗几百人的强烈疑问和辩难，昙无讖“临机释滞，清辩若流”（《昙无讖传》，《梁高僧传》卷二），使这一理论为道俗所理解。竺道生在南方根据对法显的《涅槃经》译本的分析，也得出了与凉译《涅槃经》相同的结论，但竺道生的观点与法显译本相违，所以遭到建康佛学界的猛烈批评，甚至被逐出教团，但关于阐提有无佛性的争论并未停止。待到凉译北本《涅槃经》传到建康，证明道生的先见之明，涅槃学上的这场争论才告结束，这是昙无讖对中国佛教的一个贡献。

昙无讖还翻译了大集类经，现存《大方等大集经》六十卷中，据僧祐分析，前三十卷当为昙无讖所译。所谓“大集”，一是表示大众会集，二是表示诸法聚集。此经在义理上贯穿了般若性空思想，同时讨论心性论问题，强调一切众生心性本净。这种至净心性也叫空性。但此经也显示出很大的密教色彩，突出了鬼神信仰和禁术咒语。这种思想既是昙无讖所专精，也适应了凉州的社会需要。

昙无讖所译的《金光明经》后世也极为流行，对隋唐以后的佛教影响很大，该经突出了卫世护法和忏悔思想。



昙无讖还有一项有重要意义的译事是译出《菩萨戒本》一卷。他是第一个把大乘戒律介绍进中国的僧人。根据《法苑珠林》的记载,昙无讖携《菩萨戒本》至敦煌时,一位叫道进的僧人亲自到敦煌迎请,以后在道进门下习大乘戒的又有三千人,这些人辗转传授(见卷八十九),由此也可以看出昙无讖对中国佛教之戒律的贡献。

十四 护法皇帝萧衍

佛教在中国的发展固然与中外僧众的共同努力分不开,也与朝廷的支持极有关系,而在扶植与支持中国佛教的历朝君主之中,梁武帝萧衍是极有代表性的。他既是皇帝,又是佛教信徒,既是佛教实践家,也是佛教理论家,是个涅槃师。他对中国佛教有诸多影响。

萧衍(464—549),字叔达,南兰陵中都里(今江苏省武进县)人,公元502到549年在位,是南朝梁代的第一个皇帝,谥号武帝。他的学问路线,先儒再道后佛,“少时学周孔,弱冠穷六经”,“中复观道书,有名与无名”,“晚年开释卷,犹月映众星”(《述三教诗》,《广弘明集》卷三十)。他原是南齐的王族,自幼习儒,年轻时在齐卫将军王俭门下任东阁祭酒,齐竟陵王萧子良在鸡笼山西邸,广招门客,编《四部要略》,请僧说法,这时萧衍也在其门下,与沈约、谢朓、王融、萧琛、范云、任昉、陆倕等人相交极善,时称“八友”。萧衍的佛教信仰,可能与这一时期和僧人的接触极有关系。齐和帝即位后,萧衍曾出任相国,被封为梁王。后来他乘齐朝之乱,起兵夺取帝位,建立梁朝。

这时的萧衍对道教非常崇拜,与著名道士陶弘景关系很好,每当遇到国家大事,他经常派人到茅山向陶弘景请教,时人都称陶弘



景为“山中宰相”。这是他自称的“中复观道书”阶段。

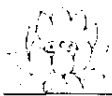
天监三年(504),即萧衍即位后的第二年,他宣布放弃道教信仰,改宗佛教,认为老子之教是邪法,而今弃迷知返,舍旧医,归依正觉。他把这篇《舍事道法诏》书写在宫中重云殿的重阁上,有二万多道俗参加了这一仪式。从此,他以佛教为国教,积极扶持佛教的发展,使南朝佛教在梁代达到鼎盛。

梁武帝对佛教的支持,一方面体现为亲身修佛,以身教影响国民,另一方面大力发展佛教事业。

梁武帝自己信佛修佛,过佛教徒的生活,吃素断酒肉,绝房事,遵守佛教戒律。他曾四次舍身到同泰寺为寺奴,大臣们每次都花大量的钱财把他赎回来,这样做,既表明了他向往佛教徒的生活,又可以给佛教强大的经济支持。梁武帝对佛教义学也很有研究,对《般若经》、《涅槃经》、《法华经》等尤为重视。他亲自向大家讲经说法,中大通三年(531)十月,梁武帝到同泰寺讲《大般涅槃经》,同年十一月又去讲《摩诃般若波罗蜜经》。他的讲经会,听众经常成千上万。他于中大通五年(533)在同泰寺讲《金字摩诃般若经》时,与会的高僧有千人,其他信徒则达319642人。梁武帝还经常召开各种法会,他在普通六年(525)于同泰寺开过“千僧会”。中大通元年(529),他曾开设四部无遮大会(僧、尼及男女居士这四众均可参加,没有限制),参加者有道俗五万余人。

梁武帝还积极从事佛教撰述,阐述其独特的佛学观。据史料记载,他曾写过《摩诃般若波罗蜜经注解》(现仅存序)、《三慧经义记》(梁武帝认为,《摩诃般若经》中的《三慧品》最为重要,而把它单独列出,称之为《三慧经》)、《制旨大涅槃经讲疏》、《净名经义记》、《制旨大集经讲疏》、《发般若经题论义并问答》。以上诸篇均佚。

另著有《立神明成佛义记》、《敕答臣下神灭论》、《为亮法师制涅槃经疏序》、《断酒肉文》、《述三教诗》等,均存,收入《弘明集》和

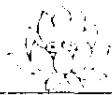


《广弘明集》中。

除了亲身修习和理论研究,梁武帝还大力扶持佛教事业,他对僧侣非常优待,一些著名的学僧如宝亮、智藏、僧旻,法云等都受到他的礼遇。他十分关心佛教义学的发展,上列高僧,宝亮是涅槃学者,智藏兼通《涅槃经》和《成实论》,法云是《成实论》学者。在梁武帝时代,涅槃学、成实学等学派非常流行。梁武帝又命僧人编撰佛教著作共十二部。他还广造佛寺,大建佛像,他敕建了智度寺、光宅寺、同泰寺等十一座著名寺院,各寺均造佛像。太清三年(549),梁武帝的降将侯景发兵起事,攻破建康,梁武帝饥病交加,死于寺中。

梁武帝在佛学上最突出的贡献在于将中国传统的心性论、灵魂不灭论与涅槃佛性说结合起来,加深了佛教的中国化。涅槃学讲众生都有佛性,都能成佛。这个佛性是众生成佛的内在根据,《涅槃经》中对佛性有多种解释,都不出佛学的范围,梁武帝结合中国传统思想立神明成佛义,以不灭的精神实体“神明”作为成佛的内在根据,神明即是佛性。由此而成为南方涅槃学重要的一家,吉藏《大乘玄论》、均正《四论玄义》和元晓《涅槃宗要》对此均有记载。

中国传统的神明或神的概念,指灵或精神。在南朝梁武帝时代,有一场关于神灭或神不灭的大争论,以范缜为代表,主张神灭论,萧衍作《敕答臣下神灭论》,组织力量加以反驳。他认为三教都讲神不灭,范缜之论是妄作异端。神明的特征是永恒性,“神明以不断为精”(《立神明成佛义记》,《弘明集》卷九)。这种永恒的精神实体才是成佛的主体。如果心随境转,神随形之生灭而存亡,“谁成佛乎?”(同上)他把这种不变不迁的神明,看作“无明神明”。因为在众生心中,神明与“惑虑”即烦恼是俱生的,因为烦恼的作用,而使神明心体之上有生灭之用。众生看到这种生灭相,便认为神明有生灭,却不知心的本体是不变的。这已是以体用论心,心之体



不变不迁,为神明,心之用有生有灭。《大乘起信论》就是这个思路。梁武帝以神明为佛性,他所讨论的是有情佛性,而无情木石之类,则不存在佛性问题。后来的中国佛教有些宗派提出无情佛性,就把佛性进一步泛化了。

神明佛性只是成佛的内在根据,要认识自心佛性,得大涅槃,还要有个修行阶段。修行的方法是去欲趋静,他认为,按照《礼记》的说法,人生而静,天之性也;感物而动,性之欲也。要保持至静无动的先天本性,就必须去除欲望动念,“外动既止,内心亦明,始自觉悟,患累无所由生也。”(《净业赋》,《广弘明集》卷二九)欲念除尽,达到“心清冷其若冰,志皎洁其如雪”(同上)的境地,就能返还自性而得解脱。

这种修行方法,是以般若空观为基础的,他把般若当成菩提、入涅槃的必要方法,以般若空观空掉一切世俗欲望。因此,这一修行观是般若、涅槃和儒家心性论的统一。

梁武帝制定了戒杀断酒的佛教戒律。当时的僧团一直奉行小戒律,不禁止吃肉。但一些大乘佛典如《大般涅槃经》等已明确提出不能吃肉,梁武帝重申了这一点,又提出禁酒。他在即位的第十二个年头颁布《断杀绝宗庙牺牲诏》,宗庙不得杀生作牺牲,太医不得以虫畜等生命入药,甚至织锦也不得加入仙人鸟兽之形。强调不杀之戒,以杀为违仁恕。又有《断酒肉文》四篇,也重戒杀,以饮酒食肉为不信因果报应,与外道无异,将来难以成佛。《净业赋》中也讲到饮酒会扰乱人的正确行为,“悖乱明行”,当在禁止之列。这些戒律既有利于僧团的管理,更突出了佛教的“仁爱”一面,有利于佛教的进一步发展。

梁武帝还提出了三教会通的思想,三教并用。他的三教会通准确地讲是三教同源,即儒道都源自于佛教,他把老子、周公、孔子都看作是如来的弟子,同出一源(《舍事道法诏》)。从这个源头看,



都是同一的,“穷源无二圣”(《述三教诗》,《广弘明集》卷三十)。三教的作用是相同的,都教化人为善,“测善非三英”(同上)。因此,梁武帝在推崇佛教的同时,并未冷落儒道二教,而是三教并用,特别在义学上,还有融合儒佛的地方。

梁武帝在推进佛教中国化的过程中是个不可忽视的人物,他对涅槃学的贡献,在于他自觉地意识到涅槃学与中国传统的心性思想有相通之处,而将两者结合。他对佛教戒律的改革,一直影响至今。

十五 译介大乘有宗经典的真谛

印度大乘佛教空宗一系的经典,经鸠摩罗什的译介,在中国产生了深远影响,而稍后译介印度瑜伽行派(有宗)一系经典的,以真谛为主要的一家(南北朝时另有译介这一系经典的求那跋陀罗、菩提流支等四家,楞伽宗的兴起就源于求那跋陀罗所译的《楞伽经》,地论学派的兴起源于菩提流支所译的《十地经论》)。

真谛(499—569),梵音译波罗末陀,亦名亲依,梵音译波罗陀,是西印度优禅尼国人。他气度清肃爽拔,少年时就博访名师,学通内外,尤其能融通佛理,在国内很有名气。他又遍游诸国以弘道,后南下泛海到过扶南(今柬埔寨)。梁武帝大同年间(533—545),遣使送扶南国来使返国,并顺便在该国寻访高僧及大乘诸论、《杂华》等经,扶南国就请真谛来华。真谛携梵本经论二百四十夹,于梁中大同元年(546)八月到达南海(广州),时年近五十岁,然后又经过两年的跋涉,于太清二年(548)到达建康,受到梁武帝的热情接待,安排在宝云殿供养。真谛想在此译经,“欲传翻经教”(《拘那罗陀传》,《续高僧传》卷一)。但不久侯景之乱暴发,梁武帝被困



死,真谛顿时失去了支持者,便浪迹各地,颠沛流离,居无定所。先是东行,到过富春(今浙江省富阳县),富阳县令陆元哲还请他到私宅译过经,但不久就因乱而中止。侯景一度称帝,于大宝三年(552)请真谛回建康。侯景败后,真谛仍留建康,在正观寺翻译《金光明经》。承圣三年(554)二月起,真谛又到过豫章(今江西省南昌市)和新吴(江西省奉新县),后又进入广东,住在始兴(广东曲江县),依附太保萧勃。太平二年(557),萧勃曾起兵北上至南康(江西赣州)。萧勃兵败,真谛于永定二年(558)经豫章等地而转到晋安(今福建省福州市)。经过这一段颠簸,真谛译事难兴,本意不申,虽然也随方翻译,但终难遂意,于是有出海往楞伽修国之意,经道俗力劝,才未走成。但在晋安的二年中,真谛并未有新译推出,于是立意渡海回国,但行船被风刮回南海。在刺史欧阳颢延父子的支持下,稍为稳定,译出了《摄大乘论》、《俱舍论》和《大乘唯识论》等,亦译亦讲。真谛之学才有所申张,但离理想仍然很远,他便产生厌世之意。陈光大二年(568),真谛往南海北山上想自杀,被助手慧恺发现,僧众和刺史都来劝阻,将他迎回寺内。慧恺等人准备将他请到建康,但建康方面不允许。陈太建元年(569),真谛讲《俱舍论》未完,于正月间病逝。

真谛的译事,自梁武帝末年到陈宣帝初年,断断续续共二十三年,所译经论,《续高僧传》记为六十四部,二百七十八卷,《历代三宝记》记为四十八部,二百三十二卷,《开元释教录》记为三十八部,一百一十八卷。现存二十六部,八十七卷。真谛主要翻译了印度大乘佛教瑜伽行派无著、世亲和陈那等人的作品,像《决定藏论》、《转识论》、《大乘唯识论》、《摄大乘论》、《摄大乘论释》、《中边分别论》、《佛性》、《三无性论》和《无想思尘论》等,其他还有《十八空论》、《俱舍论》、《律二十二明了论》、《婆薮槃豆传》(即《世亲传》)等,涉及的范围较广。其中影响最大的是《摄大乘论》和《俱舍论》,



这两部作品可以说是印度大小乘佛学的总结性论著。另有《遗教经论》和《大乘起信论》也标为真谛译,后人多认为是伪托。

从译籍看,真谛译介的主要观点可以归纳为“唯识无尘”论。

对于世界之本质的看法,译籍首先强调了一个“空”。为讲此空,真谛专门译有《十八空论》。鸠摩罗什也介绍过十八空,但所持的是中观论的看法,与真谛介绍的有很大差异。十八空指作为“空体”的六空,作为“空用”的八空,作为“体相”的三空和最后的空果。所谓空体指空作为一种本体而存在,一切皆空,而这个空本身不空。空之相用,是修行者在认识空体基础上进一步实现这种空。空果是最终达到的境界。这三种施設,称为境、行、果,乃是罗什译籍中没有的,而为瑜伽行派所独有。空体六空是内空、外空、内外空、大空、空空、真实空。空用八空是无为空,有为空、毕竟空、无前空、不舍离空、佛性空、自相空、一切法空。空之体相含指的三空,有法空、无法空、无法有法空,本质上也可以归入“空体”的范围内。最后的空果是“不可得空”。

在论空的基础上,又立七种真实,即真实不空之体,其中第三是识真实。这个识,在此指阿黎耶识和“阿摩罗清净心”。从对世界本质的分析而言,唯有识存,外境空无,这叫唯识。对这个唯识再行观照,就可以显露出其中包括的清净心阿摩罗识,此识为最高的空体。所以,一切皆空,而空体不空,这是与中观派的不同之处。

译籍进一步讨论唯识的理论,提出唯识无尘的观点,“无尘”是指无内外尘,即否认内外部事法的存在。外尘具体是指六根所对的色、声、香、味、触、法六境,这些尘境都是空,都不是实体。有人认为“邻虚”(极微,印度哲学中认为的物质的最小单位)是存在的,由这些邻虚所组合起来的事物(邻虚聚)因而也是存在的,进而,一切事物都是实有其相的,译籍指出,所谓邻虚,本身就是虚空(《大乘唯识论》),由邻虚所组织而成的事物,也只是非实体的,是假合,



整个世界的万物也都是一些假有,所谓外尘,都是众生内尘的一种影像,而内尘也是识心的虚妄分别所致,也是空。内外尘皆是空,只有识心是终极的本体(《无相思尘论》)。

译籍从唯识无尘出发,又讨论了佛性问题,所谓佛性,被规定为在人法皆空基础上而显现的真如,因此,空就是佛性。一切众生,不论凡圣,都以空为其体,所以,一切众生,都有佛性(《佛性论》)。

译籍中还讨论了瑜伽行派的认识论和逻辑学,提出了以证量为中心的“量论”。“量”是尺度,标准,是判断是非的标准。译籍认为万法只有以“识”作为判别的标准,以识而量,万法都没有自性实体。在这个唯识无尘的基础之上,才能进一步讨论“量论”。一般来讲,量都分为三种,现量、比量和至教量,现量(译籍中称证量)是感觉器官感知某一具体对象而得的感性知识,是局部性的感性知识,如观察瓶时,眼“唯见一色,不证于瓶”(《佛性论·破执品》)。只看到瓶的色泽,而不能对瓶有个综合性的知识。比量是由推理而得的知识,以现量的知识为基础,推出新的认识,比如从现量中已经证得有火必起烟,那么只要再见到烟必能推出有火的结论。至教量则是公理性的知识。译籍认为,三量之中,现量(证量)是主要的,“一切量中,证量最胜”。(《大乘唯识论》)又以证量进一步证明境空,因为证量所知,只是片面的知识,仅此不能判定对象是真实的存在,实际上证量所见,都是“幻事”。

在诸多译籍中,真谛独重《俱舍论》和《摄大乘论》。《俱舍论》是世亲还未转学大乘之前,学习小乘一切有部时所写的,是对小乘佛教的一个总结。真谛多次开讲《俱舍论》,在生命的后期,也在讲此论,直到因病而讲不动为止。无著所写的《摄大乘论》则是对大乘佛教的一个总结,以唯识无尘论来解释整个佛教体系,真谛把世亲对此论的注释《摄大乘论释》也一同译出了。关于唯识之“识”,此论分为三类八种,即第八识之阿黎耶识,第七识之阿陀那识和传



统所讲的六识。八识中,以阿黎耶识为根本。阿黎耶识由于熏习(分为言说熏习即以语言概念熏习,我见熏习即执著于我和我所,有分熏习即不同行为的熏习)的作用,形成阿黎耶识的种子,这些熏习而成的种子含摄在阿黎耶识之中,成熟之后而引起果报,就生起万法。所以阿黎耶识是万法的根本。对这种唯识说,又可以用三性来加以说明。三性指依他性、分别性和真实性。依他性是讲一切法都是由因缘生起的,不是自生,也不是他生,这种依他,表明万法之空。依他性又可理解为无生性。分别性讲凡夫分别执著依他之法为实有,不知诸法之空。这也叫无相性。真实性是讲看到万法因依他而不再分别,就能理解事物的真实性体。这也称无真性。三性之中,以依他性为最重要,依他性中就能包含分别性和真实性。在修行方面,该论强调修唯识观,在此基础上得无分别智,再行转依,十地圆满而至涅槃。

真谛在中国佛教史上首次系统地组织瑜伽行派的思想,他的传译,在当时的影响虽然不是很大,但经过弟子们的传播,研习者遍布全国,使摄论之学和宗《十地经论》的地论学一样流传于世。由于真谛对译事的贡献,他被誉为四大译经家之一。

十六 净土宗的奠基人昙鸾

中国佛教的弥陀净土信仰,两晋时期开始流行,庐山慧远曾与刘遗民等一百二十三人建斋立誓,共期西方,自南朝、宋开始,慧远因此而被尊为净土宗初祖。但奠定后世净土宗基础的不是慧远,而是昙鸾。

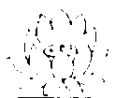
昙鸾(476—542),亦作昙鸾,雁门(治今山西代县)人。这一带靠近佛教圣地五台山,名胜遍布,民间也充满各种佛教方面的灵异



传说,受这种文化背景的熏陶,他小时候便入山,看到各种佛教胜迹,非常激动,便出家为僧了。出家后他广读佛教经典及儒道外典,对龙树一系的四论(《大智度论》、《中论》、《百论》和《十二门论》)以及佛性理论特别有心得。他读昙无讖所译的《大集经》时,“恨其词义深密,难以开悟”(《昙鸾传》,《续高僧传》卷六),就先着手从事注释,但刚进行到一半,便病倒了。于是出门寻医,到汾州时,病就好了。本想继续这项工作,但这一场病使他感到生命无常,他觉得应当先修长生不死之仙术,然后再研究佛教也不迟。听说江南陶弘景很有名气,昙鸾就到茅山慕名求教,当时建康方面以为他是北方来的奸细,经过了官府的严格审验,才准入梁境。梁武帝接见了,与他共同研讨了佛性理论,对他极为赞许。到茅山后,“山中宰相”陶弘景热情接待,给他《仙经》十卷。

昙鸾携经回北魏,准备入名山修炼,途经洛阳时,遇到著名译僧菩提流支。昙鸾问他,佛法中有没有比这部《仙经》更好的长生不死之法?菩提流支很不客气地说:呸!这是什么话,你们这里哪有什么长生不死之法?即使有的话,也只是暂时的不死,终将堕入轮回,在三界中流转。接着菩提流支给了昙鸾一部《观无量寿经》,告诉他:“依之修行,当得解脱生死也。”(同上)这一次会面,给昙鸾以决定性的影响。昙鸾当即烧掉了《仙经》,专心研究净土法门,弘传弥陀净土信仰。东魏孝静帝对他十分尊敬,称他为“神鸾”,敕住并州大寺(故址在太原)。昙鸾晚年移住汾州的玄中寺,此寺建于石壁谷中,名“石壁玄中寺”,成为净土宗的著名寺院。他平常还到介山(今山西介休县的绵山)集众念佛,后人就称这一带为“鸾公岩”。梁武帝对昙鸾也非常敬重,称他为“肉身菩萨”,并“恒向北遥礼”(《僧达传》,《续高僧传》卷十六)。

东魏兴和四年(542),昙鸾因病死于平遥一寺院中,魏帝敕葬于汾西泰陵文谷,建砖塔立碑纪念。



昙鸾的著作主要有《往生论注》(《无量寿经优婆提舍愿生偈注》)二卷、《略论安乐净土义》一卷和《赞阿弥陀佛偈》等。

昙鸾根据龙树的《十住毗婆沙论》卷五中关于难行道和易行道的说法,提出了净土门中的易行道。他说,菩萨求不退转法有两种方法,一种是易行的(易行道),一种是难行的(难行道)。所谓难行道,是讲在现今这个末法时代,五浊恶世,要求得不退转境界,很困难,这至少有以下五个方面的原因:第一,外道扰乱菩萨法;第二,声闻乘人只求自利解脱,障碍菩萨的慈悲法门;第三,许多恶人在破坏菩萨法门的胜德;第四,颠倒善果,而破坏梵行;第五,只有自力,而没有他力扶持。

所谓易行道,即众生只要信仰,愿意往生西方净土,依靠阿弥陀佛的愿力,就能往生清净佛土,入大乘正定之聚,得不退转。这是很容易的事。

易行道讲藉他力帮助自己解脱,“他力”就是指的阿弥陀佛的本愿力。阿弥陀佛有四十八愿,昙鸾以其中的三愿来讲他力。这三愿就是第十一,“设我得佛,国中天人不住定聚,必至灭度者,不取正觉”。第十八“设我得佛,十方众生,至心信乐,欲生我国,乃至十念,若不生者,不取正觉,唯除五逆、诽谤正法”。第二十二“设我得佛,他方佛土诸菩萨众生来我国,究竟必至一生补处,除其本愿自在所化,为众生故,被弘誓铠,积累德本,度脱一切,游诸佛国,修菩萨行,供养十方诸佛如来,开化恒沙无量众生,使立无上正真之道,超出常伦诸地之行,现前修习普贤之德。若不尔者,不取正觉”(见《无量寿经》)。

这三大愿力的意思是讲,阿弥陀佛一定要使众生得到不退转的境界,十方众生,只要不是五逆(杀父、杀母、杀罗汉、使佛身出血、破坏僧团)范围内的人,或者诽谤佛法的人,通过修念佛法门,甚至只要十念,就让他们往生。其他国土来的菩萨,只要经过一



生,也让他们成佛。

十念是讲一心只念阿弥陀佛名号,“但言忆念阿弥陀佛,若总相,若别相,随所观缘心,无他想,十念相续,名为十念,但称名号”(《往生论注》卷上)。这种念佛必须在任何时间、任何地点都不断。十念是念佛的最低限了,一般的人是难以仅凭十念念佛就能往生的,而应该“一切时处,昼夜常作此想,行住坐卧,亦作此想”(《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》)。这样才叫一心念佛而不作他想。

念佛名号是念佛法门中最简单的一种,其实念佛的范围是很广的,还可念佛的庄严相好,念佛的光明,念佛的神力,念佛的智慧,念佛的功德,等等。

再扩展来讲,往生净土应修五种方法,念佛还只是讲其中一门。这五种方法称为“五念门”,即礼拜门、赞叹门、作愿门、观察门、回向门。礼拜门是讲向阿弥陀佛行礼拜,“现在西方去此界,十万亿刹安乐土,佛世尊号阿弥陀,我愿往生归命礼”(《赞阿弥陀佛偈》)。赞叹门是讲向阿弥陀佛行赞称叹,“我归弥陀净土,即是归命诸佛国,我以一心赞一佛,愿遍十方无碍人”(同上)。作愿门就是要常发愿心,愿一心念佛,往生净土。十念念佛,就是属于这一门。观察门是讲观想阿弥陀佛以及净土世界的形象,“观阿弥陀佛真金色身圆光彻照,端正无比”(《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》)。又观西方净土,“七宝树林周世界,光耀鲜明相映发”。“其土广大无崖际,众宝罗网遍覆上”。“众宝莲华盈世界,一一华百千亿叶”。“一一华中所现光,三十六百有千亿,一一光中有佛身,多少亦如所出光”(《赞阿弥陀佛》)。回向门是讲把自己所修的功德再回向众生,与众生一起往生净土。

这五门,前四门是入安乐净土门,后一门是出慈悲教化门。前四门所谓“往”,是往生净土,后一门所谓“还”,是回向众生。这就是昙鸾“往还二向”的思想。



关于报身与化身的问题,昙鸾主张阿弥陀佛是报身佛,关于报土和化土问题,认为西方净土是报土。

按照对阿弥陀佛功德的描述,阿弥陀佛光明无量,遍照十方,没有障碍,但是为什么众生所住的娑婆世界就照不到呢?既然有照不到的地方,那么不是说明佛光“有碍”了吗?昙鸾指出,这是因为众生自己有障碍,“碍属众生,非光碍也。比如日光固四天下,而盲者不见,非日光不周也”(《往生论》卷上)。

大乘经论都讲众生毕竟无生,如同虚空,那为什么世亲还要讲往生呢?昙鸾认为,所谓众生无生如虚空,有两种情形,一是凡夫所执著的实有生死的众生,这其实是毕竟无所有的。二是诸法因缘而生,从这个角度讲诸法也是无生,如同虚空。世亲所讲的往生主体,就是这种缘起无生的假名之人。

是否一切众生真的都能往生西方呢?昙鸾认为有一种人是不可能的,就是诽谤佛法者,只要不诽谤,都能往生,包括下品众生,“下品凡夫但令不诽谤正法,信佛因缘,皆得往生”(同上)。

昙鸾对推动弥陀净土信仰在中国的发展,是有很大作用的,他比较系统地创立了净土宗的基本理论构架,自力和他力、易行道和难行道、往生和向生都成为净土宗的基本命题,而他所倡导的称名念佛这一切简易法门则广为中土人士所接受,这种方法极大地使佛教信仰普及化,以及与日常生活结合起来而世俗化。昙鸾的《往生论注》也影响到日本净土宗,源空创立的净土宗和亲鸾创立的净土真宗都把昙鸾列为祖师之一,都十分推崇《往生论注》。

十七 禅宗初祖菩提达摩

与提倡他力的净土宗不同,禅宗则强调自力。菩提达摩修习



的是《楞伽》禅,这是南北朝诸家禅法之一。后来禅宗慧能南派在排法统时,推菩提达摩为禅宗初祖,成为后世流行的说法,而楞伽宗则视达摩为楞伽宗二祖,排在《楞伽经》译主求那跋陀罗之后。

菩提达摩的事迹和思想被后人加入了大量的附会和传说的成份,以至于近代有人开始怀疑历史上是否真有其人。根据有关史料,菩提达摩确是个历史人物,最可信的资料是杨衒之《洛阳伽蓝记》中的《永宁寺》条等以及道宣《续高僧传》中的《菩提达摩传》,唐代之后所出的禅宗史籍中的记载,则难以尽信。

菩提达摩,亦作菩提达磨,生卒年不详,南印度人。他“志存大乘,冥心虚寂,通微彻数,定学高之”(《菩提达摩传》,《续高僧传》卷十六)。这些褒词都是道宣的常理推测。道宣又记达摩于刘宋时(420—479)在中国南方入境,后又北上到魏国,沿途传播禅学。达摩的事迹,在《魏书·释老志》、《出三藏记集》、《梁高僧传》等南北朝时期的作品中都没有记载,可能是因为达摩还只是一个民间游化的普通禅僧,不被史家注意。达摩的地位是唐以后才抬起来的。

达摩事迹中有一个最著名的传说,是达摩从南方来到建康时与梁武帝的一段对话。武帝问他,我一生造像建寺无数,有没有功德?达摩告诉他没有。武帝又问,现在我面前是谁,达摩说不识。这个故事《续高僧传》中没有,后来的各种禅史才大力渲染,在《碧岩录》中还被列为第一条公案。这个传说所反映的是达摩禅与南方义学的异趣,并抬高达摩的思想。道宣有一段记载,大致也是反映这个意思,“于时合国盛弘讲授,乍闻定法,多生讥谤”(同上)。所以,这类故事就史实的角度看不见得有多少可信度,但其中反映的思想,还是有一定的参考价值的。

达摩禅法的主要精神是以理入和行入作为入道成佛的基本方法。道宣记载:“如是安心,谓壁观也;如是发行,谓四法也;如是顺物,教护讥嫌;如是方便,教令不着。然则入道多途,要唯二种,谓



理、行也。”(同上)入道的途径很多,有安心、发行、顺物、方便等。安心实际上是理入;发行是行人;顺物要求即物顺通;方便则是指善巧法门。最主要的方法是安心和发行,或理人和行人。理入属于慧,行人属于定,理行并重,即定慧双修。

理入之义,“藉教悟宗,深信含生同一真性,客尘障故,令舍伪归真,凝住壁观,无自无他,凡圣等一,坚住不移,不随他教,与道冥符,寂然无为”(同上)。

首先要解决的问题是要认识到自心的本有真性,这个真性,也是清净心、佛性。众生本有佛性,都有成佛入道的内在根据,只是暂时被烦恼障碍而不能显现,修行的目的,就是要去除烦恼,体悟真性。而对自心真性的认识,又必须借助经教的帮助,达到理论上的自觉,再以这种认识指导修行,修行的方法是壁观,观自心真性,达到与真性的完全统一。

理入的这一如来藏思想在达摩所传的四卷《楞伽经》中是一个基本理论,该经认为,一切众生都有自性清净心,但是,众生“虽自性清净,客尘所覆,故犹见不净,非诸如来”(《楞伽经》卷四)。

通过壁观而达到的道境,实际上是虚空之境,这是一种般若思想,也与四卷《楞伽经》的影响有关。该经虽然强调如来藏,但如来藏是一种寂静的,无执无为的自体,在对它的描述上,非常接近般若中观的方法,“若说真实者,彼心无真实,譬如海波浪,镜中像及梦。”(《楞伽经》卷一)这实际是以寂静虚空为如来藏。在达摩的理入方法中,这种境界是通过壁观达到的。关于壁观,一直有争论,其原意当为面壁而观,宗密曾把它总结为外止诸缘、内心无喘的安心方法。但又认为壁观是心如墙壁,这个意思是讲心像直立不移的墙壁一样,无偏无执。这是不落二边的中观。道宣的理解也是这样的,“审其所慕,则遣荡之志存焉;观其立言,罪福之宗两舍”(《禅论》,《续高僧传》卷二十)。以否定一切边见的方法为大乘壁



观,他因而称达摩禅法为“虚宗”。道宣、宗密等人对壁观的理解是一种基于中观的引申的解释,如果要还原到起始的解释,当为面壁而观,坐在阴凉的洞窟中,临壁内观自心,或专注墙上一境而静心。

行人又分为四种,报怨行、随缘行、无所求行和称法行。这四行同摄万行。

报怨行,“修道至苦,当念往劫舍本逐末,多起爱憎,今虽无犯,是我宿作,甘心受之,都无怨诉”(《菩提达摩传》,《续高僧传》卷十六)。不要抱怨自己的现世处境,造业必受报,虽然你现在已不再造业,已认识到自性,但你过去所造的业引起的报应现在是难以一时消除的,应该耐心忍耐,以无怨之心,努力修行。

随缘行,“众生无我,苦乐随缘,纵得荣誉等事,宿因所构,今方得之,缘尽还无,何喜之有?得失随缘,心无增减。”(同上)诸法都有因缘和合而成,无我无性,俗世的苦乐荣辱,都虚幻不实,而且即使你现在遇到荣辱得失之事,也是过去各种业因所引起的。所以,对诸事都要随顺因缘,不要得荣即喜,得辱即悲,要做到不动心,也就是宗密归纳的内心无喘。

无所求行,“世人常迷,处处贪著,名之为求。道士悟真,理与俗反,安心无为,形随运转。三界皆苦,谁得而安?”(同上)真俗之别,俗人不识真性,舍本逐末,真士悟得虚寂心体,在三界火宅中无一所求,内心安心,性空之色身(形)则随顺因缘(运)而迁。

称法行,“即性净之理也”(同上)。通过上述三种修行方法,就达到了性净之理,证得自性清净心。反过来,要实现上述三行,必须按照“性净之理”,以此作指导,称法而行,与理相称。净觉的《楞伽师资记》和道原的《景德传灯录》对称法行有更为详细的记述。

达摩的弟子,慧可和道育两人可以肯定下来。道宣记载说,达摩禅师“以四卷《楞伽》授可,曰:我观汉地,唯有此经,仁者依行,自得度世。”(《慧可传》,《续高僧传》卷十六)慧可门下的弟子很多,这



些人常探讨《楞伽》大义,形成了楞伽宗系统。这一系统,道宣又记为“南天竺一乘宗”(《法冲传》,《续高僧传》卷二十七)。法冲自己曾讲《楞伽经》三十余遍,后来慧可又依南天竺一乘宗讲之。这个南天竺一乘宗应该首先是指达摩——慧可的禅法,其主要内容是阐发对《楞伽》的理解,以“忘言忘念,无得正观为宗”(同上)。

道育的有关记载很少,《法冲传》中说他“受道心行,口未曾说”(同上),重行轻言。

至于菩提达摩的晚年,有各种记载,杨衒之记为不知所终,唐智矩的《宝林传》则记为被菩提留支害死的,还有达摩只履西归的传说。

后世署名菩提达摩的作品很多,大多是后人伪托。昙林所记录的达摩亲说《略辨大乘八道四行及序》,《续高僧传》和《楞伽师资记》都引用其文,一般认为比较可靠。但道宣对这位达摩的弟子又没有记载。由于史料的缺乏,要想理清这类问题比较困难。

在后来注重法统的禅宗史中,达摩的地位被大大地抬高起来,特别是禅宗慧能南派的后人,把达摩神化,从一个历史人物神化为一个具有极大神通的神僧,又托命达摩而表达自己的禅法,甚至也把达摩纳入南宗体系了。拨开这些演绎,回到原初意义上来看达摩,他所修持的,是以四卷《楞伽经》为禅要的楞伽禅,但这却是后世禅宗的起点,从这个意义上看,达摩在中国禅宗史上的地位就显得十分重要了。

十八 天台宗创始人智顓

南北朝时期,佛教义学形成许多学派,到隋唐阶段,中国佛教走向鼎盛,各种佛教宗派纷纷创立。开创中国佛教史上第一个宗



派天台宗的是智颢。

智颢(538—597),列为天台四祖,是天台宗的实际创始人,世称天台大师。俗姓陈,字德安,祖籍颖川(今河南许昌),后迁至荆州华容(今湖南华容县)。据说他七岁时到寺院游览,寺僧口授《法华经》中的《观世音菩萨普门品》,他一听就记住,而他的父母则不许他再诵经了。十五岁时他要求出家,父母不允。十八岁时终于遂愿,在长沙果愿寺从法绪出家,学律。受具足戒前后几年,也研习过《方等》、《法华》等经。陈天嘉元年(560),他到光州(今河南光山县)大苏山从慧思习禅法,慧思为他开示四安乐行。有一天,智颢诵《法华》,诵到《药王品》时,忽然开悟,证得法华三昧,自此之后,常代慧思讲经,慧思称其为“义儿”,从此智颢名声大振。陈光大元年(567),慧思要到南岳去,智颢就到金陵(今南京),居瓦官寺,创弘禅法,深受官员和僧众敬服。太建元年(569),智颢在瓦官寺开讲《法华玄义》,奠定天台宗的理论基础。以后又讲《大智度论》、《释禅波罗蜜次第法门》等。

久居都城,智颢一直想寻一处山林修道,他选中了浙江的天台山,就于太建七年(575)入山,陈宣帝敕留不住,割始丰(今浙江天台)归他建寺用,又调两户百姓作寺院役户。陈后主七次遣使请智颢回金陵,智颢感到兴佛法必依人王,才应邀入都,先后开讲《大智度论》、《仁王般若经》和《法华经》等。陈亡后,智颢到庐山。

隋开皇十一年(591),智颢应杨广之邀到其管辖地扬州,为杨广授菩萨戒,法名为总持,杨广亲自写了一篇受戒文记录此事,并赠“智者”号,自此人称其为“智者大师”。次年,智颢坚决要求回故乡荆州,途经庐山、长沙,到南岳悼念慧思后,于开皇十三年(581)到荆州,建玉泉寺,在该寺讲《法华经玄义》和《摩诃止观》。开皇十五年(583),杨广又把智颢请到扬州,智颢在扬州写了一部《净名经疏》,同年九月就回到天台山去了。两年后,嘉祥吉藏想请智颢去

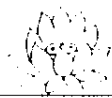


讲《法华经》，智顓因病没有去。不久，他在病中又口授一篇《观心论》。这时杨广又来请他，他强支病体出山，刚到天台西门的石城寺，就再也走不动了，十一月二十四日在该寺入灭，留下了给杨广的遗书。第二年，杨广为他建天台寺，后来又改名为国清寺，为天台宗祖庭。

智顓一生共造寺三十六所，亲手度僧一万四千多人，造像八十万躯。智顓著述极述极丰，其中大部分由弟子灌顶所记录而成，主要有史称天台三大部的《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》以及《释禅波罗蜜次第法门》、《六妙门》（此二书与《摩诃止观》合称三种止观），史称天台小五部的《观音玄义》、《观音义疏》、《金光明经玄义》、《金光明经文句》、《观无量经疏》（此书据望月信亨考证为唐人伪作），还有《修习止观坐禅法要》、《四念处》、《四教义》、《观心论》、《法界次第法门》、《仁王护国般若经疏》、《维摩经疏》、《维摩经玄义》、《金刚般若经疏》、《阿弥陀经疏》、《菩萨戒经疏》、《方等三昧行法》、《法华三昧忏仪》等。

智顓有感于南北朝时期的佛教南方偏重于义学，北方偏重于修持的状况而将两者结合，止观并重，定慧双修。在义学方面，他对三论学派的中道观，涅槃学派的佛性论都有吸收，其性具思想则与地论学派的法性缘起论和摄论学派的阿赖耶识缘起有自觉的区别。其禅观则吸收了成实学派的思想，以止观来统摄四谛中的一切道谛。其判教观也是在分析了原有的南三北七大家判摄之后提出的。智顓的学说首次将中国佛教的止、观、教融为一个整体，构成一完整的佛教宗派。

智顓提出了性真实相的本体论。所谓性具，是讲诸法并非由一个本体随缘生起，不是“性起”，而是本体本身就具足的，本来就包含在本体之中的，因此，诸法当体就是实相自身。这和传统的缘起说是有区别的。智顓用一念三千的本体论命题和三谛圆融的认

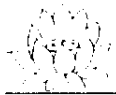


识命题来支持这一实相论。

一念三千是讲三千世界(喻指整个世界)都包含在我的一念心中,“若无心而已,介尔有心,即具三千。”(《摩诃止观》卷五上)只要一点点的心(介尔之心),一念之心,就包含了三千世界,是谓一念三千,或心具三千,此心即诸法之本性。因此也叫性具三千,此心是万法之理,因而也叫理具三千。

一念三千是在慧思的“十如”思想基础上发展起来的,慧思根据《法华经·方便品》中对诸法从相、性、体、力、作、用、因、缘、果、报、本末究竟这十个方面的分析而提出“十如是”的观点,即诸法如是性,以至如是本末究竟。智颢将十如扩展为三千如,其构成是这样的:众生心中都具足十种法界,即六凡界(地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天)和四圣界(声闻、缘觉、菩萨、佛),这十法界各各互具,即每一法界都可上升到佛,四圣中每一界也都可以现身在六凡之中,互相具足,而成百法界。每一法界都依赖于三种世间(五蕴世间、有情世间和器世间)而存在,百法界则有三百种世间,以此三百世间再配合十如,构成三千如,三千世界了,这三千世界都在一念心之中,由此得出结论,“心是诸法之本,心即总也”(《法华玄义》卷一上)。性具三千世界之中,有善有恶,有染有净,因此,智颢又有“性具善恶”之论,本体之心就不纯粹是清净无污,唯善无恶的,而是有善有恶,如果修恶即达性恶,达性恶就是达实相。

三谛圆融论则进一步明确了对诸法实相的体认方法,即要从三种实相(空、假、中三谛)相互圆融的方面来认识。龙树《中论·观四谛品》中有“众因缘说法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”之说,天台慧文将其一心三智结合此偈,而有一心三谛之说,经慧思而又到智颢,智颢进一步发展为三谛圆融:任何事物,都必须从空、假、中三种实相的关系上去认识,三谛之间,一空一切空,从空谛看假、中二谛,也都是空。一假一切假,一中一切中。三谛虽三



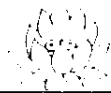
而一,虽一而三。三谛之所以能圆融无碍,是因为三谛都在我一念心中,“一念心起,即空,即假,即中”(《摩诃止观》卷一下)。

智顓又把这三谛圆融之实相观看作是毕竟空,看作是中道,这是他对中观思想的发展。他又把这种实相看作是如来藏,等同于佛性。

智顓的修行论,修行圆顿止观,总的来说,是要以一心三观来观天台宗的不可思议之境,有十乘观法。具体的修行方法,有常坐、常行(均九十日一期)、半坐半行(七日一期)、半行半坐(随意修习三昧)四种阶梯,再修习二十五种方便法门:具五缘(具备人道修行有五种条件)、诃五欲(去除五种欲望)、弃五盖(抛却五种有碍定慧的障碍之盖)、调五事(调节五种精神及身体状况)、行五法(修习五种法门)。由此再进入正修之十乘观法,其中提到的重要方法是修三止三观,即体真止、方便随缘止、息二边分别止和从假入空观、从空入假观、中道第一义观。

智顓的判教,为五时八教,将佛教分为五个阶段,华严时、阿含时、方等时、般若时和法华涅槃时。五时之法,又分化法四教(按教理划分)和化仪四教(按说法方式划分)。化法四教为藏(指小乘教)、通(指《般若》,兼通大小之教)、别(佛不向声闻、缘觉乘人说,而别为菩萨所说的佛法,专指大乘)和圆(指《法华经》)。化仪四教指顿教(《华严经》的不历阶段、顿至佛位之教)、渐教(指其他大小乘经如《阿含》、《般若》、《方等》所讲渐次修习之法)、秘密教(听法者互不相识,虽然同听佛说,但只听到与自己理解力相应的道理,而不知他人所悟)和不定教(同听佛说法,但都知道他人所悟)。

智顓的传法弟子有三十二人,著名者有灌顶、智越等人。智顓奠定了天台宗的系统理论,他的思想,不仅对后世天台学者产生决定性的影响,还为其他一些宗派所注意,华严宗澄观就曾采纳了智顓的性恶论以说明恶的起源问题。甚至教外之儒家和道教也吸



收他所提倡的思想,如儒家之梁肃擅长天台止观,道教的司马承祯也吸收他创立的止观法门而作《坐忘论》。

十九 中兴天台的湛然

天台宗自智顓创立,五祖灌顶弘扬和解释智顓之学后,随着华严宗、唯识宗和禅宗等宗的创立,天台智威、慧威、玄朗诸祖都没有保持住天台的盛势,直到九祖湛然,才使天台中兴。

湛然(711—782),俗姓戚,原为常州人,世居晋陵荆溪(今江苏宜兴市)。湛然的家中世代习儒,他自小受到儒学熏陶,而且志向高远。唐玄宗开元十五年(727),他出游浙东,寻师访道,三年后(730)在浙江东阳遇到金华方岩和尚,方岩向他传授了天台教门,又送给他一部《摩诃止观》以及其他经籍,于是投奔天台八祖左溪玄朗(673—754),时年二十岁。玄朗觉得湛然是个道器,将来必有所作为,就向他传授天台止观法门,告诫他必须以止观二法,“度群生于生死渊”(《湛然传》,《宋高僧传》卷六)。湛然研究了十年天台之学,并向道俗传授所学,从学者随湛然学道,其势“如群流之趣于大川也”(同上)。

天宝七载(748),三十八岁的湛然在荆溪君山乡的净乐寺正式出家,然后到浙江会稽的开元寺,从四分律相部宗的昙壹律师学律,又到吴郡(今苏州市)的开元寺宣讲止观法门。天宝十三载(754),玄朗去世后,湛然携经往东南各地传教。当时,禅宗如日中天,华严、唯识诸宗也是大畅宗风,天台宗要想重振雄风,不是一件易事,需要有理论上的突破。湛然不畏艰难,以中兴天台为己任,他说:“道之难行也,我知之矣……今之人,或荡于空,或胶于有,自病病他,道用不正。将欲取正,舍予谁归?”(同上)他批评诸宗的片



面性,认为均非上法。于是,湛然撰写论著,批诸宗义理,阐天台大法。窥基写过一部《法华玄赞》,于中有诸多异于天台之处,湛然著《法华五百问论》,对窥基这部作品提出了五百处责难。著《金刚铎》,批评华严宗澄观的无情无佛性论,以及唯识宗的佛性论。著《止观义例》,批评澄观抬高《华严》而贬低《法华》的判教观,批评禅宗唯证无教的教外别传的修证方式。同时,对智颚的法华三大部进行疏释,承继并发展智颚的义学。经过这番工作,中唐时期,出现了天台的兴盛,湛然自己的声誉也日益提高,玄宗、肃宗和代宗都曾下诏征他进京,他都是“辞疾不就”。时当兵乱饥荒之机,投奔湛然学法的越来越多,湛然以慈悲胸怀接受他们,他自己一领布袍,一张陋床,严以律己,以其身教,诲人不倦。

唐德宗建中三年(782),湛然在天台山佛陇道场入灭。临终之前,与僧众说三谛之理,谈道而诀。天台宗人尊湛然为九祖,敬称其为荆溪尊者,又称妙乐大师,后来的吴越王还称他为“圆通尊者”。

湛然的著作,有天台三大部注释《法华玄义释籤》、《法华文句记》、《止观辅行传弘决》,以及前述三部,还有《维摩经略疏》、《维摩广疏记》、《华严经骨目》、《法华经大意》、《始终心要》、《摩诃止观搜要记》等,后人又将《法华玄义释籤》中的《十不二门》一节单独列出成篇。

湛然在全面继承和弘扬智颚思想的基础上又有独特之发展。在性具问题上,他强调性具三千,理具三千,又注意区别性具和心造及心变的关系。湛然讲,心造和心变“咸出大宗”。大宗指的是华严等宗,心造是《华严经》中的观点,一切唯心造。心变则出于《楞伽经》,心有不思义之变。心造、心变和性具之间,“造通于四,变义唯二,即具唯圆,及别后位”。(《金刚籤》)心造通于藏、通、别、圆四教,各教都可以讲心造,所以“造名犹通”。心变也可讲是通,



通于别教和圆教,而性具则只是圆教所讲(也是别教后位所讲)。

智颢讲性具善恶,佛不断性恶,阐提不断性善,湛然也十分注意这一理论,他在《止观辅行传弘决》卷二之四中就谈到虽然修恶即达性恶,达性恶即达实相,达恶为善,但这并不表明对恶加以放纵,而应用法华妙观,观恶就是法性,而达到性体,破除恶念。

智颢在《妙法莲华经玄义》中以十妙(境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感应妙、神通妙、说法妙、眷属妙和功德利益妙)来释《妙法莲华经》之“妙”字的意义(为迹门十妙义),湛然在《法华玄义释籤》以色心、内外、修性、因果、染净、依正、自他、三业、权实、受润十门分析,而这十门又以一念三千、三谛圆融之理为基础,将每一门都归结为不二法门,圆融无碍,而成十不二门。

第一色心不二门,以十妙之境妙立名。境妙从十如、十二因缘、四谛、三谛、二谛、一谛和无谛七个方面来概括一切法,这七个方面从总、别两方面分析,总则都不出一心,分则可分为色和心两方面。从诸法相互圆融摄入而言,任何一别法都可以作为总,但实际上任何一法都不出一心,无非心性。性具三千,即心具三千,色具三千,心色都以同一性为体,因而“非色非心,而色而心”(《十不二门》),是为色心不二。

第二内外不二门,以智妙和行妙立名,讲一切观法所观之境,不外乎内、外二种,外法以色心分析,三谛圆融,即空即假即中,色心无体,同归一实性。内法也同样归为心性,从心性来看,不论内法外法,都遍摄一切法,“心性无外,摄无不周,十方诸佛、法界、有情,性体无殊,一切咸遍”(同上)。性具三千,诸佛也具三千,法界也具三千,有情众生也具三千,所以,内外不二,无所谓内外之别。此门由色心不二门而成。

第三修性不二门,也以智妙和行妙立名,众生的性德,虽然具足十界十如,但因为迷惑的缘故,还须依妙智而修,由修照性,由性



发修。修为外,性为内,修性不二,存性时全修成性,起修时全性成修,性不改变,修也如此,修是观照自性,性则由修而观,修外无性,性外无修。此门由内外不二门而成。

第四因果不二门,以位妙和三法妙立名,众生虽然都具足三千法,但因为迷惑,这具足三千法的实相没有显现,处在因位,还未成为果,不过由于众生心中又已经具备了真性轨、观照轨和资成轨,而使因位的实相显发为果,因此因果不异,始终理一。此门由修性不二而成。

第五染净不二门,以感应妙和神通妙立名,无明和法性,一染一净,都具足三千,所以平等不二,即法性而为无明,即无明而为法性,如同清水和浊水,其所起之波,其湿之性都是相同的。此门由因果不二而成。

第六依正不二门,也以感应妙和神通妙立名,一念心本具三千,其中众生和五阴所属的两千为正,国土一千为依,依正都属一心,因而融摄无碍。此门由染净不二而成。

第七自他不二门,也以感应妙和神通妙立名,一性具足自他,没有自他之别,众生即是佛,佛即是众生,为自他不二。此由依正不二而成。

第八三业不二门,以说法妙立名,证得佛果之后,再来以身、口、意三密之业开示众生,这三业都不出一念,百界千如,只是一念,况且这三业呢?百界千如都是三谛圆融,况且这三业呢?因此三业平等不二。此门由自他不二门而成。

第九权实不二门,以说法妙立名,十界之中,佛界为实,余为权,《法华经》开权显实,以实而方便说权,实即是权,权即是实,都不出一念心,是为权实不二。此门由三业不二而成。

第十受润不二门,以眷属妙立名,一佛所施法,众生都受,如同一雨所润,草木俱受,性具权实,性具众生与佛,施法者与受法者,



平等如一,为受润不二,此门由权实不二门而成。

湛然提出的无情有性论是对于天台宗思想的发挥,也是其最有特色的思想,他对这一思想的论证结合了《大乘起信论》的观点,而在天台中引入《起信论》,也是湛然对天台理论上的统一修证,《起信论》讲真如缘起,而天台性具是与这缘起有区别的,他讨论性具和心造、心变的关系,也与这种修证有关。

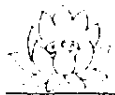
根据《起信论》的理论,“万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故”(《金刚铍》)。真如随缘,就是佛性随缘,因为《佛性论》有“佛性者,即人法二空所显真如”之说,真如和佛性因而是相同的概念(这种佛性称正因佛性,即众生先天具有之理),他质问反对无情有性论的一方:你认为无情无佛性,难道你认为万法不由真如缘起,不显现真如吗?反方又以其听说过的《大智度论》中的观点而说,真如在一无情中只为法性,在一有情中才是佛性(这也是华严宗人的观点),湛然说,我亲自查阅此论,并不见有此说。不管有情之性还是无情之性,都是佛性。

华严澄观曾从湛然受学,他后来特别提出过对无情有性论的批评,湛然此说,也是对他的反驳。

湛然学术思想的影响,其止观法门为梁肃所吸收,其《十不二门》,除了被后人单独成篇外,在后世天台宗人中,是十分热门的著作,注释多达五十多种,而以知礼的《十不二门指要钞》最为有名,从中发挥出别理随缘的思想。

二十三 论宗创始人吉藏

隋代创立的另一个佛教宗派是三论宗,是在南北朝的三论学派的基础上发展起来的,创始人为吉藏。



吉藏(549—623),俗姓安,原籍西域的安息国,先祖因为避仇而移居南海,住于交趾(越南)和广西一带,后来又迁到金陵,吉藏是在金陵出生的,因此也可以说是金陵人。在他很小的时候,父亲带他去拜访著名译经家真谛,真谛为他取名“吉藏”。他父亲后来出家,法名道谅,吉藏则在父亲的支持下,一直在兴皇寺法朗门下听讲,七岁(一说十三岁)时从法朗出家,学习经论,道宣称他“采涉玄猷,日新幽致,凡所咨禀,妙达指归,论难所标,独高伦次,词吐赡逸,弘裕多奇”(《吉藏传》,《续高僧传》卷十一)。十九岁时开始讲经,美誉日进。

吉藏受具足戒后,声望更加提高。陈末,隋进攻建康,吉藏不顾战乱,搜集各寺经典,战后加以整理,因此而涉猎了许多典籍。隋攻下百越(今福建、浙江一带)后,吉藏到浙江会稽(今绍兴市)的秦望山嘉祥寺,在这里开宗弘法,从学者多达千余人。后人因他所住的寺名而称他为“嘉祥大师”。在嘉祥寺,吉藏的学问转向《法华》,他曾开讲《法华经》,又请天台宗智顓来寺讲学,因智顓年高体病而未果。吉藏又“废讲散众,投足天台,餐禀《法华》,发誓弘演”(《灌顶传》,《续高僧传》卷十九)。听灌顶讲天台大义。

隋开皇末年,杨广请吉藏到扬州入慧日道场,施以优厚的礼遇。吉藏在该寺写《三论玄义》,形成自己的三论宗要。后来杨广又在京师长安置日严寺给吉藏居住,吉藏在该寺完成了对《维摩经》的注疏分析和对《三论》的注疏。吉藏在京师说法,群僧没有能超过他的,京师的学僧推重《法华》,吉藏也因之开讲《法华》。大业五年(609),齐王杨暕邀吉藏等长安六十余名僧人举行辩论会,推吉藏为论主,来论辩者,都陷折前锋。

唐初,李渊入长安,召佛教界知名人士到虔化门接见,吉藏被推为代表,向李渊进吉言,李渊听了很受用,对他另有厚遇。武德初年(618),唐设置十大德,管理佛教事务,吉藏为十大德之一。



吉藏在唐都住实际和定水两寺,后来齐王李元吉又把他请到延兴寺。吉藏年事已高,来回奔波辛苦,于武德六年(623)五月病逝。临终前,遗有给李渊的表,还给皇室其他人员遗书说法。又写一篇《死不怖论》,讲死不可怕,生可怕。死后葬于终南山。

吉藏的著作以《三论玄义》、《大乘玄义》和《二谛义》最为重要,其他的重要著作还有:《中论疏》、《百论疏》、《十二门论疏》、《大品般若经疏》、《大品般若经游意》、《仁王般若经疏》、《法华经义疏》、《法华经游意》、《法华经略疏》、《法华经玄论》、《法华论疏》、《华严经游意》和《涅槃经游意》等。

吉藏的学问,始于兴皇法朗一系的三论学派,后又转向《法华》,但以法华宗偏于自宗义,他又转向对三论的全面研究,形成了自己的新三论(以别于僧肇、道融的关内义和法朗系的山门义)。

吉藏的学说,是在破斥邪说的基础上建立起来的,他称之为破邪显正,他把三论的主要精神也归结为破邪显正,“论虽有三,义唯二辙,一曰显正,二曰破邪。破邪则下拯沈沦,显正则上弘大法”(《三论玄义》卷上)。吉藏所破,分为外道、毗昙、成实、大乘之执。外道的缺失在于“不达二空,横存人法”(同上),为我法皆有。毗昙讲我空,但又执着色法为有,为我空法有。成实论师虽然讲我法皆空,但还只是小乘,同时又偏执于空。大乘虽破除了偏空,但讲涅槃有得,未达毕竟空。

所破外道,包括天竺异执的执邪因邪果、无因有果、有因无果、无因无果论;批毗昙、成实两个小乘学派;批大执,是指批评各大乘学派,特别是关内三论学派慧观的判教论和地论学派真俗二谛论。

破邪之后而显正理。“内外并冥,大小俱寂,始名正理”(同上)。缘起性空为正理。

首先是二谛理。吉藏认为,如来为了显示凡圣得失,令众生转凡成圣,而讲二谛之教。诸法性空,而世间颠倒,谓诸法是有,称之



为谛,这是俗谛、世谛;圣人知道诸法性空之理,以诸法性空为真实之谛,这是真谛,第一义谛。吉藏为了批评各家的二谛说,提出了自己的四重二谛论,第一重空有二谛,俗谛是有,真谛是空。这是针对毗昙师以理事论二谛,以事为俗,以理为真而言的。他们认为真谛都是有,吉藏强调俗有真空,有无并举。第二重,亦有亦无是俗谛,非有非无是真谛。这是针对成实师讲空有二谛而言的,指出空有二谛只是俗谛,非空非有才是真谛。第三重,亦二亦不二是俗谛,非二非不二是真谛。上述第二重中,亦有非无为二,非有非无为不二。二和不二,都是俗谛。这是针对摄论师以依他起性、遍计所执性为二,以圆成实性的依他无生,遍计无相为不二,称此亦二亦不二是真的观点而提出的,指出只有非二非不二才是真谛。第四重,前三重二谛都是俗谛,只有“言志虑绝,方我真谛”(《大乘玄论》卷一)。这是针对地论师以三性为俗,三无性(相无性、生无性、胜义无性)为真而提出的,指出三性、三无性都是俗谛,不可思议、无法言说的境界才是真谛。

其次是八不论,以双遮两边的否定方式来论证缘起性空。八不为“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出”。吉藏认为这八不是“诸佛之中心,众圣之行处”(《大乘玄论》卷二)。他以不生为八不中最根本的一点,有生必有灭,只要证得无生,不生不灭就自然成立,其余六不也相应成立。诸法既不是自生,也不是从他而生,不是从自己和他物共同而生,更不是无因而生,所以诸法不生。吉藏讲不生,也是针对各家论师的观点而着重提出的,“诸论师言,此法不生,而不妨有种种释生相也。今明此不,不于生,生本来不生”(同上)。

此八不都言中道之理,所以又称为八不中道。吉藏把中道分为一中、二中、三中、四中等。成实论师讲三种中道,即世谛中道、真谛中道和真俗合论中道。吉藏就此三中道,结合八不,说明与成



实师不同的理论。从生灭这一点来分析,俗谛认为有生有灭,“生是定生……灭是定灭”(同上)。但从本质上看,没有所谓的有,所以也没有生,也无灭,“但以世谛故,假说生灭”(同上)。实际上应该非生非灭。这叫“俗谛中道”。但不生不是实不生,不灭也不是实不灭,这叫真谛假不生不灭。“真谛假不生灭,亦非不生灭,故非不生非不灭,为真谛中道”(同上)。这两种真谛结合,而成“二谛合中道”。“非生灭非不生灭,是二谛合明中道也”。其余六不,也可同理作这样的中道分析。

吉藏又把这种中道与佛性联系起来,提出中道佛性论。“中道佛性,不生不灭,不常不断,即是八不”(《中观论疏》卷二)。在佛性的本有始有问题上,吉藏认为,佛性非本非始,亦非非本非始。“若能得悟本始非本始,是非平等,始可得名正佛性”(《大乘玄论》卷三)。吉藏还提出了“无情佛性”论,不但众生有佛性,草木也有佛性。吉藏的佛性论,是在分析十一家佛性理论的基础上提出的。

吉藏的判教,立二藏三轮说,二藏是小乘的声闻藏和大乘的菩萨藏。三轮是根本法轮(指《华严经》)、枝末法轮(自《华严》以后到《法华》之间的所有经论)、摄未归本法轮(指《法华经》)。但吉藏认为,佛的言教从本质上讲是平等无二的,都是应病与药的不同药方。

吉藏的弟子很多,较著名的有慧远、智拔、智颢(有两人同名)、智命、硕法师、慧灌等。其中慧灌是高丽人,后到日本传三论,成为日本三论宗的初祖。在国内,因为后来天台、唯识等宗的兴起,吉藏的学说逐渐沉寂。吉藏在罗什的学术团体之后,再一次把对般若性空思想的研究推向高潮,而他的研究视野则与以往的般若学者大不相同,吉藏是在研究了各种大小乘经论和学派之后,而形成自己的宗派。不过他的思想,同后来的玄奘一样,都带有浓厚的印度佛教色彩,难以有效地渗透到中国传统的思维模式中来。



二十一 三阶教创始人信行

佛教认为,释迦逝世后的佛法发展,分为正法期、像法期和末法期。正法期,佛教有教说、修行和证悟,佛法正确无误;像法期,只有教说和修行,是相似正法;末法期,佛法将灭,只有教说,无修无证。末法时期,中国佛教如何来审时度势而加以发展呢?信行提出了三阶的理论,创立三阶教(或称普法宗)。

信行(540—594),俗姓王,魏郡(今河南省安阳市)人。据说信行四岁时,看到牛车陷在泥里拉不动,他就会悲泣不止(见《信行传》,《梁高僧传》卷十六),自小具足悲悯之心。十七岁时,信行在相州(今安阳)法藏寺出家,后受大戒。他博览佛教经典,对佛法具有自己的独特看法,又注重修持,平时凡是遇到佛塔,不论远近,他都要礼拜。但是他不坐禅,不讲诵,也不念佛求净土,这与当时的禅、教、净都不一样。他又以普度众生为理想,反对独善其身。而要普度众生,修菩萨行,他感到比丘的生活方式对此有所限制,于是他在开皇三年(583),又放弃了比丘戒,但并未还俗,处在沙弥之上,受具足戒僧人之下的位置。舍戒后,信行修头陀行,十天吃一顿,食物来源由自己乞讨。在路上行走,不论遇到谁,不分男女,信行都加以礼拜,如同《法华经》中的常不轻菩萨。这样他的名声不断扩大,远近都有高僧来诘问他,你究竟是行的什么法?信行直言相告,是三阶之法。

信行曾发愿心,要为皇帝、诸师父母乃至一切众生施舍身命财物,他立十六种无尽藏行。开皇七年(587),信行写信给相州知事,告诉他自从十七岁开始求佛法,到现在才知建立无尽藏的道理,他愿布施无尽藏,请知事向朝廷方面推荐。正好京城的左仆射高颍



听说过信行的事迹,就建议隋文帝召他入京。开皇九年(589),信行来到京师长安,先是居住在隋文帝为他特意建造的寺院里,后来又在京师置五座寺院,为化度寺、光明寺、慈门寺、慧日寺、宏善寺。信行以此五寺为基地,弘扬其三阶教法,其余诸寺,也大受五寺所行法门的影响。

信行晚年病得很重,他请人把佛像移至房内,躺在床上,一直观佛至终。死后,棺柩放在树林中,舍身血肉,被鸟吃尽尸体,真可谓生施死亦施。

信行的著作,费长房《历代三宝记》载有《对根起行法集录》和《三阶位别集录》,早已散佚。在窥基的《净土要诀》和怀感的《释净土群疑论》中保存了信行的部分思想。日人矢吹庆辉发现了敦煌写本中的三阶教典籍,他将此典籍与日本所存三阶教文献,合成《三阶教残卷》,其中包含了信行的一些作品片断。

信行三阶教法所说的三阶,可按照时、处、人而分。依时分三阶,即分别以正法时、像法时和末法时为第一阶、第二阶和第三阶。依处而分三阶,即以净土为第一阶,以秽土为第二阶,以众生之处为第三阶。依人而分三阶,则一乘为第一阶,三乘为第二阶,世间根机为第三阶。

信行认为,他所处的时代,正值第三阶,第三阶的众生,不如第一阶的众生那样有戒(修行,持戒)有见(认识),戒见俱不破,也不如第二阶的众生,虽然破戒,但不破见,而是戒见俱破,颠倒一切,凡是有正确见解的人,都灭尽了,众生都不持戒。在这样的情况下,众生即使再读经也好,念佛也好,修禅也好,都无济于事。就必须要选择一种适应这个时代众生根性的佛法,即“当根佛法”。信行的“对根起行”,也就是这个意思,按照众生的实际根性而对症下药。

这种当根佛法,信行称之为“普法”。为什么叫普法?据《对根



起行法》所载,一是体普,一切众生,不论凡圣,都以如来藏为体,这实际上也是他的佛性论,一切众生都有佛性,不过被邪见覆盖住了。二是行普,具体来讲,修行时持这种平等心(普)的情形分为多种,第一普凡普圣,不论众生如何破戒破见,都看作是圣。一切诸佛菩萨,也看作众生。第二普善普恶,对一切众生,不论善恶,都看作是善。对自身之内的一切,不论善恶都视为恶。第三普邪普正,对自身内的一切,不论邪正都看作邪,对他身内的一切,不论邪正都看作正。第四普大普小,对于别人的见解和行为,不论大小,都看作是上乘菩萨所见所行,而对自己的,都看作是小乘。第五普世间普出世间,对于自己,不论世间和出世间,都看作是世间,对于别人,则都看作出世间。等等。可以看出,以如来藏体为基础,对他人普敬,善恶等类于善,而对自身则以严格的要求来约束,善恶等类普于恶。是为严己宽人。

这种普法,因为“凡夫生盲不别”,也称“生盲众生佛法”,如同盲人分不清颜色,众生也分不清善恶、邪正等,对一切法门,都加以敬信(见《三阶教残卷》)。

三阶之法为普法,信行把一阶和二阶所行法门都称为“别法”。这些别法都必须与不同的根性相适应才能有效,否则会出现偏差,而普法则普遍适用于一切众生。实际上第三阶上的众生都只有一种根性,也无所谓分不分,所以普遍适应,不会出现偏差。

修行三阶佛法的一般原则,一是普敬,二是认恶,三是空观。

普敬是讲对一切凡圣普施其敬仰之心,因为一切凡圣都有如来藏体,“如来藏是一切诸佛、菩萨、声闻、缘觉,乃至六道众生等体”(《对根起行法》,《三阶教残卷》)。如来藏中藏的是如来佛性,依这种佛性,一切众生都得以生长,一切众生都将成佛,所以必须普敬。

认恶是讲众生都应认识到内心之恶,常有颠倒的认识(有十二



种颠倒),常诽谤他人。这些内心之恶都必须去除。

明空观是讲众生所体现的一切解行都是毕竟空寂的。

具体的修行方法,据《信行遗文》,“一乞听行四种无尽行,一乞听随喜助施,一乞听依十二头陀常行乞食,一乞听依《法华经》学行不轻行”(见《三阶教残卷》)。

第一行中的四种无尽行:一是礼佛无尽,礼一切佛,日日不断,直至成佛;二是转经无尽,转一切经,日日不断,直至成佛;三是供僧无尽,供养一切众僧,日日不断,直至成佛;四是供众生无尽,供养一切众生,日日不断,直至成佛。

第二随喜助施,施饮食、食器、衣服、房舍、床坐、燃灯烛、钟铃、香、柴炭、洗浴等。

第三行十二头陀行,即行苦行,刻苦修炼自己。十二头陀行包括穿粪扫衣、乞食、每日午前一餐、乞食时只乞一点,不得多乞、住在远离人群的偏僻之处、住在坟墓之间、常坐不卧等。信行所行,着重于乞食,日食一顿。

第四行常不轻行。《法华经》中《常不轻菩萨品》载有常不轻菩萨事迹,不专事读经之类,只行礼拜,凡见到四众,都加以礼拜,常说,我不敢轻视你们,你们都将作佛。信行也仿此行,不只见到佛家四众而加以礼拜,见一切众生,都行礼拜。

这四种修行法门,就是信行所立的十二六无尽藏法,这个无尽藏是三阶佛法最重要的特色,就经济方面的无尽藏而言,也是隋唐时代寺院经济的重要组成部分。三阶教中谈到物资方面的无尽藏布施时,仅饮食无尽藏,就详细列入了应布施的物品有:粳米、糯米、面粉、油脂、粟米、小豆、大豆、柴、厨师、调料、蜂蜜、胡麻、酪、瓜菜等。向寺院施无尽藏,不论是普施,还是施一部分,都被看作是修行(见《无尽藏法略说》,《三阶教残卷》)。

信行的思想,在佛教义学、禅学、净土法门诸种流派兴起的时



代,可以说是一种反动,这是他的宗派在后来不断遭到打击的重要原因。信行也是真正具有宗教情怀的宗教领袖,他公开提倡末法时代的简易法门,对中国佛教的发展作出了很有价值的探索。

二十二 倡导持名念佛的道绰

同样唱末法之说,净土宗则提倡弥陀信仰,倡导念佛。净土一系,慧远所重,偏于观想念佛,在心中想象佛和净土世界的庄严快乐。昙鸾虽然也讲念佛名号,但并非专重念佛,也重观想。道绰则提倡更简易的称名念佛,只要口念阿弥陀佛名号,死后就能往生西方净土,这使得净土法门在民间迅速流行开来,因此道绰实是净土乡宗真正的创立者之一(另一位是实际创宗的善导)。

道绰(562—645),俗姓卫,并州汶水(今山西文水县)人。他自小在家就以恭敬谦让而知名,十四岁出家,在诸经论中,道绰特专《大涅槃经》,曾讲说该经二十四遍。后来又从太原蒙山开化寺的慧瓚禅师研习空理。他收集诸种经论,对昙鸾法师的净土思想情有独钟,他后来一直在汶水的石壁玄中寺弘扬净土,人称“西河禅师”。刚到该寺时(为隋大业五年,609年),看到寺中《昙鸾和尚碑》所记载的昙鸾念佛往生净土的种种瑞应,非常感动,于是放弃对涅槃学的研究,改宗净土信仰。道绰虽然也讲观想念佛,但主要强调持名念佛,他自己早晚着洁净袈裟,面向西方,“口诵佛名,日以七万为限”(《道绰传》,《续高僧传》卷二十四)。他教人念佛,采用数豆子的方法,每念一声,就数豆子一粒,据传就这样数了数百万斛(南宋以前,一斛为十斗)。由于道绰的影响,满山都是从道绰学念佛法门的信徒。他又把木栾树的果子穿在一起送给大家,让大家念佛数果子。由于道绰的弘传,当时晋阳、太原、汶水三县中



七岁以上的人都会念佛名号。有的人不信这种念佛法门,想对此加以诋毁,但一旦目睹道绰的和善法相,都改主意了。道绰一生共讲《观无量寿经》二百遍,听讲时,人人手持念珠,口念同一佛号。讲完散席时,念佛之声充满山谷,由此可见其法席之盛。

贞观二年(628),道绰自知生命将尽,就要大家到玄中寺来,庆祝佛诞,同时告知他们自己也将圆寂。但实际上这次他并没有死,不但没死,后来到七十岁上,还长出了全口新牙,肤色容颜更加康健,讲起经来,滔滔不绝。

道绰的盛德也传到朝廷,唐太宗因为皇后有疾,还亲自到玄中寺来,向道绰请教(见载于《石壁寺铁弥勒像颂碑》,《金石萃编》卷八十四)。

贞观十九年(645)四月二十四日,道绰集道俗,与大家诀别,二十七日入灭,终年八十有四。

道绰的著作,存有《安乐集》二卷。

道绰的净土思想,在昙鸾的难行道、易行道基础上立圣道和净土两门,他认为末法时代只有净土门才能使众生出离三界之苦,而净土门所修持的,是念佛法门,特别是持名念佛。

道绰认为,一切众生都有佛性,人人都有成佛心。成佛往生净土的第一步是“发心”,这个心广大如虚空,时间上也具有永恒性,“此心长远,尽未来际”(《安乐集》卷上)。只要能发心起信,愿意离苦得乐,也相信自己能成佛,那么就能回向菩提,远诣佛果。这个发心有三要素,一是要认识自心本有清净佛性,二要修万行,三要以大慈大悲为本。与这三点相因,才叫发心,发菩提心。

众生成佛,因时机和根性的不同而有难有易,如果时机相应,根性慧利,就容易些,反之则难。所以成佛也要观时节因缘,要借方便法门,“若不得时,无方便,是名为失,不名利”(同上)。他根据佛灭后佛法流变情形而提出以称名念佛为方便。他引用《大集经》



中的观点,佛灭后第一个五百年,弟子们以学慧而得解脱,第二个五百年,学定得解脱,第三个五百年,学多闻读诵而得解脱,第四个五百年,以造寺立塔修福忏悔等功德而得解脱,到第五个五百年就难以找到较好的方法来得解脱了。又讲诸佛出世度众生,有四种方法,一是以法度众生,二是以光明身相度众生,三是以神通力度众生,四是以佛名号度众生。这四种方法,相应于前四个五百年。那么,“计今时众生,即当佛去世后第四五百年,正是忏悔修福,应称佛名号时者”(同上)。只要一声念佛,称阿弥陀佛名号,就能除去“八十亿劫”生死之罪。一念就有这样的功德,何况常念呢?道绰把他的持名念佛概括在念佛三昧之中,并特别说明,讲“常念”念佛三昧,并不是要否定其他三昧,“念言常念,亦不言不行余三昧,但行念佛三昧多故,故言常念”(《安乐集》卷下)。不过他又指出,念佛三昧是一切三昧之王。

昙鸾提出了难行、易行二道,提倡易行的净土方法。道绰进一步说明,为何难行?他也讲有五难,一是外道乱了菩萨法,二是声闻人由于追求自利而障碍了慈悲心,三是有恶人破坏他人胜德,四是人天乘众生颠倒了善果,五是要全凭自力,不讲他力。末法时代,要追求阿惟越致不退转法,有此五难,故称难行道。这和昙鸾讲的五条原因一致。另有易行道,只要以佛愿力,往生净土,起心立德,就能得不退转。这种易行道,起心修道,可以说是自力,临命终时,阿弥陀佛会来迎接,就是他力。

在这一理论基础之上,道绰进一步提出二种胜法,“一谓圣道,二谓往生净土”(《安乐集》卷上)。这就是所谓圣道门和净土门。圣道门所行的是难行道,这种法门难以证得,“一由去大圣遥远,二由理深解微”(同上)。末法时代,离开释加牟尼太远了,很难体达佛意,而且佛理深奥,末世众生也难以理解。因此,只有净土一门可通入路。所以,道绰指出,诸佛出世,都是劝归净土。



道绰倡导净土门,是根据末世众生之根性浅下的实际情况而提出的,并不是要否定其他的教理和修行方法。但是他对一些“异执”,也提出了批评。他列出九个方面,或批评,或会通,从中凸显出净土思想,也反映出道绰对佛教状况的宏观了解,并非偏于一宗。

第一,破妄计大乘无相。按照大乘的无相空观来看,道绰提倡净土,是著相。道绰认为,佛法的根本要素,一是法性,二是二谛。大乘的无相,只明法性,而不顺二谛,因而是偏。

第二,会通菩萨之慈悲。按照大乘空观,菩萨对众生起慈悲心,是为染,应该去除。而净土门讲往生净土,不也是染著?如何能解脱?道绰认为,菩萨既讲慈悲,又证般若性空。修般若空,而能入六道生死却不被系累。因为慈悲,而又不住涅槃,要来解救众生。菩萨能取中道。

第三,破心外无法论。按照心外无法的观点,净土境也在心内,所以求净土只需在自心中,何须往西方?道绰认为,对于上根之人,破除边见,悟得诸法不去不来,无生无灭等,这种觉悟,是无生之生。但中下根性的众生,没有这样的觉悟,还是以求生西方净土为佳。

第四,破愿生秽土不愿生净土。有一类人愿在秽土救众生,不愿生净土。道绰认为这类大菩萨已得不退转大法,而能处染不染,如同鹅鸭下水,水不能湿。对于一般的众生来讲,自己达不到这个境界,还是应该往生净土。

第五,破净土多喜乐。有人认为,净土只有喜乐,也妨碍修道,因而不愿往生。道绰认为,净土苦有喜乐,怎么称为净?净土无秽。

第六,破求生净土为小乘法。也有人以往生净土是小乘法门而不愿往生。道绰说,小乘之教是从来不知道往生净土这一点的。



第七,会通弥勒净土。道绰讲,弥勒净土和弥陀净土小同大异,“少分似同,据体大别”(同上)。所谓同,是信同,兜率天众生听弥勒讲不退之法,也能生信而获益,与众生听往生净土法而生信获益是一样的。所谓异,兜率境还不是不退转境界,而净土境是;兜率天众生有五欲,难成圣道,而净土无喜乐之秽。

第八,批评愿生十方净土,不愿生西方净土。道绰认为,十方净土,虽然也是净土,但范围太大,易使人分心而不专,要使众生专志,还是往生西方净土为好。十方净土的深浅状况,众生难知,西方净土是净土的初门,必须经过。娑婆世界是秽土之末,与西方弥陀净土最近,所以应发心往西方,不要舍近求远。

第九,解释“别时意语”。《观无量寿经》中讲到下品人造重罪,临命终时,遇到善知识,念佛十声,就能往生。这被《摄大乘论》称为“导佛别时意语”。许多人释此段经文,认为这个罪人已经可以往生了,但还没有往生。道绰认为,一生造罪,临终十念成就,就已经往生了。恶人成佛归向净土也是很方便的。

道绰的弟子有善导、道抚、僧衍、大明月等,以善导最为著名,成为道绰之后唐代净土宗最杰出者。道绰将净土理论进一步深化,特别是在昙鸾的十念念佛基础上专门提倡这种简易的念佛法门,而且他的念佛法门是在总结大小乘各种思想基础上的一种自觉的体系,其影响自然要更深一层。

二十三 净土宗实际创始人善导

净土宗中,昙鸾提出难行道和易行道,奠定此宗基础,道绰又提出圣道门和净土门,进一步深化净土宗的理论,善导则全面组织净土一宗的教义,成为净土宗的实际创立者。



善导(613—681),俗姓朱,临淄(今山东省淄博市)人(一说泗州人,泗州今属安徽)。幼年时就从密州(今属山东)的明胜出家,经常读《法华》、《维摩诘》等经。有一次在经典之中,“信手探卷,得《观无量寿佛经》,乃专修十六妙观”(《佛祖统纪》卷二十七)。实际上他是通过比较不同经典,才认为其中所讲的法门最简易,最能使人得解脱,而专修净土的。

善导仰慕东晋慧远结社念佛、往生西方的事迹,曾到庐山去瞻仰慧远故居地,后来又寻访各地高僧,在终南山修了几年般舟三昧。贞观十五年(641),到并州(今山西太原)石壁山玄中寺拜访道绰,道绰向他传授《观无量寿经》,他向道绰学习方等忏法及净土九品法门。

贞观十九年(645),道绰入灭,善导就离开玄中寺而到京师长安,在长安建立念佛道场。善导自己的修行是很刻苦的,“勤笃精苦,昼夜礼诵”。他以此激发徒众,“每入室互跪念佛,非力竭不休”(《善导和尚》,《往生集》卷一)。他的众多弟子中,就有诵《阿弥陀经》十万至五十万遍的人,也有念佛方面有专长的,一日能念上万声至十万声。善导自己在念佛之余,又宣讲净土法门,又抄写经卷,曾抄《阿弥陀经》数万卷,散发给僧众,又曾画净土变相三百多卷。

善导有一首劝世偈,可以看出其人生观和价值取向:“渐渐鸡皮鹤发,看看行步龙钟。假绕金玉满堂,岂免衰残病苦?任汝千般快乐,无常终是到来。惟有径路修行,但念阿弥陀佛。”这是一种厌身的哲学。据《净土往生传》和《往生集》,都载善导最后是“遗身”的,“忽谓人曰:此身可厌,吾将西归”(同上)。于是,他爬上寺前的一棵柳树,向西方发愿,愿毕,就投地而自绝。据《佛祖统纪》所载,则是因疾而逝,“忽微疾,即掩室,怡然而逝”(《佛祖统纪》卷二十七)。



善导的主要著作是《观无量寿佛经疏》四卷,另外还有《转经行道愿往生净土法事赞》、《往生礼赞偈》、《般舟三昧赞》、《观念法门》,还和道镜合写过《念佛镜》。

善导劝众生发愿往生西方净土世界,他以定、散两门来显示往生的门路,“定即息虑以凝心,散即废恶以修善”(《观无量寿佛经疏》卷一)。依此两门而修,定能往生。对于《观无量寿佛经》中讲到的十六观,善导以前十三观为定,以后三观为散。

众生往生净土是通过他力,而非自力,以阿弥陀佛的本愿力而往生,“一切善恶凡夫得生,莫不皆乘阿弥陀佛大愿力为增上缘也”(同上)。在这个问题上,净影慧远认为众生以自业所感而往生净土,这种自业是讲的自力,而善导否认众生的自业所感,强调佛的愿力的决定作用。

西方净土是报土还是化土呢?善导主张“是报非化”。众生在净土世界所见的阿弥陀佛身,是报身而非化身。在这个问题上,净影慧远是讲上辈众生同时见应身应土和化身化土,中辈众生只见到应身应土,而下辈众生只见到化身化土。摄论一派以净土为报土,认为凡夫不能往生于报土。还有一派,像新罗元晓则认为圣人生报土,凡夫生化土,净土有报、化之分。对于这些不同的观点,善导认为报身和应身实际上是一致的,“报、应二身者,眼、目之异名”(同上)。又讲此土三品众生,全是凡夫,没有什么圣人,往生净土后有九品差别,上品者三,中品者三,下品者三,也都是佛去世后的五浊凡夫因遇缘不同而形成的,“上品三人是遇大凡夫,中品三人是遇小凡夫,下品三人是遇恶凡夫,以恶业故,临终藉善,乘佛愿力,乃得往生”(同上)。凡夫生报土世界,见佛报身,否定了在西方净土的凡圣差别,圣人的优越感。

对于往生西方的具体原则,善导提出了“行、愿具足”的看法,即要具备修行和愿心两个方面的因素。听人家说起西方快乐,不



可思议,自己也发愿说:我也要生西方世界。只要能这样说,就是有了愿心。称念阿弥陀佛名号,就是修行了。行愿互相扶持,“但有其行,行即孤,亦无所至;但有其愿,愿即虚,亦无所至。要须愿行相扶,所为皆克”(同上)。

进一步而言,必须具有三心或五念才能往生。三心指至诚心、深心和回向发愿心。至诚心即真实心,包括自利真实和利他真实两种心,以三业赞叹为真实心,以身业专礼阿弥陀佛,以口业专称阿弥陀佛,以意业专信阿弥陀佛。深心即深信之心,不起怀疑,深信自身是罪恶生死凡夫,旷劫以来流转生死,没有出离的机会和条件。又深信阿弥陀佛的四十八愿生摄受众生,乘佛愿力,定能往生。回向发愿心,以其所修的善根都回入生死之中,教化众生,愿与众生一起往生。

五念即是三心的不同表达,一是身业礼拜,二是口业赞叹,三是意业忆念观察,四是作愿,五是回向。这和昙鸾的往还二向是一致的。这五念门中,第四是门是愿门,余四是行门,是为行愿具足。

善导又以四修法来加策三心、五念之行。四修分别是恭敬修(恭敬、礼拜彼佛)、无余修(专称念佛名,专观想佛,专礼拜佛,专赞叹佛,专念诵佛)、无间修(不间断地修行,不以其他事情来干扰这种修行)和长时修(以毕生为修行之期)。

善导又把修行方法分的正行和杂行两种。正行是依净土经论而修行,包括五种,即念诵、观察、礼拜、称名、赞叹。“一心专读诵此《观经》、《阿弥陀经》、《无量寿经》等;一心专注思想、观察、忆念彼国二报(即指依报和正报)庄严;若礼,即一心专礼彼佛;若口称,即一心专称彼佛;若赞叹、供养,即一心赞叹、供养。是名为正。”(《观无量寿佛经疏》卷四)正行中又分为正业和助业两种,念佛是正业,“一心专念阿弥陀佛名号,行住坐卧,不问时节久近,念念不舍者,是名正定之业”(同上)。其余四者是助业。除此这正、助的



正行之外,其余各种善行,都称杂行。这正杂二行,善导是与定、散二门相配合的,正行与定门的十三观相应,杂行与散门的三观相应。

可以看出,在善导强调的修行方法中,念佛一门是最被推崇的。在昙鸾,以观想念佛和称名念佛并行,偏重于观想。道绰专弘称名念佛,善导也特重称名念佛。曾有人问善导:“何故不令作观,直遣专称名字?”善导回答说:“乃由众生障重,境细心粗,识颺神飞,观难成就也。是由大圣悲悯,直劝专称名字。”(《往生礼赞偈》)这也是根据众生的下浅根机这一实际状况而确定的方法。那么为什么又只念西方阿弥陀佛名号呢?善导说,这是因为阿弥陀佛发过大愿,他的光明名号能摄化十方,所以众生只要念佛,就容易往生,并不是说念别的佛号不能除去迷障。这也明确说明了,称名念佛一门是易行道,是综合了昙鸾的易行道和道绰的净土门。

在心佛关系上,善导分析了两个命题,是心作佛和是心是佛。自心追求外在的佛,是自心作佛,“依自信心缘相如作也”(《观无量寿佛经疏》卷三)。心只要想到佛,佛就会以其无碍智而知道众生的心愿,就会来入众生心中。这是说,佛是在众生心外的。又讲是心是佛,虽然佛在心外,但离却了自心,却不能使佛进入自心,因此可以说,“离此心外更无异佛者也”(同上)。这就有了是心是佛,好像与禅宗的看法想相似了,但并不是禅宗那种意思。

在判教观上,道绰是以圣道门和净土门判摄的,善导以二藏判摄,二藏为声闻藏和菩萨藏。净土一门是“菩萨藏收,顿教摄”(《观无量寿佛经疏》卷一)。

善导的弟子,以怀感为最著名,还有怀恽、贞固、净业等人也较知名,从善导习念佛法门的人则很多,《净土往生传》卷中载,由于善道的弘传,使“京师至于左右列郡,念经佛者踵迹而是”。

善导使自昙鸾、道绰以来的净土思想和修行方法系统化,进一



步付诸施行,实际创立了净土一宗。此宗和禅宗,后来就成为汉地佛教中影响最大的两大派别,而净土宗更代表了佛教的世俗化的方面。善导的《观无量寿佛经疏》传到日本,善导本人也被尊为日本净土宗和净土真宗的祖师之一。

二十四 法相宗创始人玄奘

玄奘在中国佛教史上是个有多重贡献的高僧,在世界文化史上都有着极其重要的地位。他遍学了传入中国的各家经论,但也看到其间所隐含的相异之处,特别是在同一个瑜伽行派的体系里,在中国佛教中又形成摄论学派和地论学派的重大差别,而在地论学派里,又分化出南北二道。隋唐诸宗,立宗的趋势是侧重一点而融合各家,玄奘也想解决这些分歧,他选择的也是西行求法的道路,希望在印度能找到统一国内诸家异说的经典。玄奘带回并译出大量经典。组织法相唯识理论,而有法相宗的创立。

玄奘(600—645),俗姓陈,名祿,洛州缑氏(今河南偃师缑氏镇)人,生于儒学家庭,排行老四。玄奘自幼很聪明,据说他八岁时,父亲坐在几案边上给他讲《孝经》,讲到“曾子避席”时,玄奘忽然整理好衣服,站起来立在一边。父亲问怎么啦?玄奘说:“曾子闻师命避席,玄奘今奉慈训,岂敢安坐?”(《大慈恩寺三藏法师传》卷一)由于家境不好,玄奘自小跟已出家的二哥长捷法师住在洛阳净土寺,同时也读些经,如《维摩》、《法华》等经。十三岁时他在洛阳出家,仍兄弟同寺。隋大业末(617),为避兵乱,玄奘随兄到长安,随即又去成都。唐武德五年(622),玄奘在成都受大戒,次年离开成都,顺长江东行访学,到过荆州的天皇寺。贞观元年(627),玄奘回到长安。



在这些年的游学过程中,玄奘向国内十三位高僧学习《俱舍》、《成实》、《涅槃》、《摄论》、《地论》、《毗昙》等经论,几乎穷尽了各家学说(似乎未接触三论学,十三师中也没有长三论者),但也发现了诸家间的异见,“双林一味之旨,分成当、现二常;大乘不二之宗,析为南北二道”(《启谢高昌王表》,《大慈恩寺三藏法师传》卷一)。当现二常是佛性论上的本有始有之争,南北二道指的是地论师的分化,南道讲法性缘起,本有佛性(当常),北道讲阿赖耶识缘起,同摄论相近,佛性始有(现常)。这种分歧争论“凡数百年,率土怀疑,莫有匠决”(同上)。玄奘要来一“决”。也许是受到印度来华僧人朋友的启发,他想到印度求取《瑜伽师地论》来统一诸家异说。贞观二年(628)他上表要求出国,但没有得到批准。次年北方遭霜灾,朝廷旨准僧俗四出寻食,玄奘才离京西进。

玄奘先达姑臧、敦煌,在高昌王和西突厥可汗等西域首领的协助下,玄奘穿越西域十六国,越大雪山,又历十余国,进入北印度的滥波国。经健驮罗国、乌苌国,渡辛头河(印度河,今之洹河),到达迦湿弥罗国,在该国停两年学经论。南下进入中印度,经磔迦国等十四国到达羯若鞠阇国(曲女城),在此渡过殒伽河(恒河)东下,经阿耶穆佉国等国,到达吠舍厘国,再往南于贞观七年(633)就到达摩揭陀国,该国王舍城东的那烂陀寺是印度佛学的中心,学问遍括哲学、佛学、逻辑、医学、工艺、音韵等方面,常住僧数万,当时的主持人是精通一切经论的戒贤。玄奘在此学习五年,成为精通五十部经论的十大德之一。后来,玄奘又离开那烂陀寺,进行更广泛的参学,先后到过东印度、南印度和西印度,最后又回到烂陀寺。玄奘经过游学,几乎学遍了印度所有的大小乘学说,特别在那烂陀寺跟戒贤学习《瑜伽师地论》和其他大小乘经,实现了在国内时的愿望。经过这一番学习,玄奘已能对瑜伽和中观融会贯通(著有《会宗论》),这得到当时戒贤等人的赞同。由此,玄奘在印度的名声很

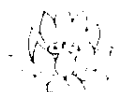


大。中印度羯若鞠阇国的戒日王曾请他去制服南印度正量部论师般若毘多《破大乘论》中的观点,玄奘作《制恶见论》,戒贤等人看了此论后者说,“斯论穷天下之勍寇也,何敌当之?”(《玄奘传》,《续高僧传》卷四)有位外道顺世论者将四十条论点挂在寺门口,与人辩论,如果辩不赢,以斩首相谢,一般人都不敢去应对,只有玄奘去了。几番来回,顺世论者败北,要求以约斩首,玄奘不允许,只要求他禀事佛法就行了。

学成后,玄奘准备回国弘法,戒贤同意了。回国之前,戒日王为他在曲女城举行无遮大会,五印度的沙门、婆罗门和外道都来参加,会上,玄奘提出了他在《会宗论》和《制恶见论》中的观点,十八天内,没有一人能提出疑问,大小乘僧一致推崇他,玄奘自此而有“大乘天”、“解脱天”的荣誉称号。后来又参加过一次无遮大会,就东行回国了,带回六百五十七部梵本经。

贞观十九年(645)正月二十四日,玄奘到达京师西郊,道俗相迎者数十万,人群拥挤,甚至进不了城。当时唐太宗在洛阳,玄奘将带回的经像放在长安弘福寺,就去洛阳向太宗汇报。太宗希望他把西域见闻写出来,又劝他还俗从政,前一条玄奘答应了,后一条却难从命。玄奘要求译经,太宗安排他在弘福寺建立译场。玄奘回长安后,组织了一套包括证义、缀缉、录文、证梵、安字在内的翻译班子,同年五月就开译《大菩萨藏经》,贞观二十二年(648)译出《瑜伽师地论》一百卷。同年慈恩寺建成,寺内专设译经院,玄奘搬入此寺译经。唐高宗永徽三年(652),为了存放经卷,玄奘又要求在寺内另造一塔,即今大雁塔。自永徽至显庆之间,玄奘译出毗昙类经典,晚年译六百卷的《大般若经》。他还把《老子》和《大乘起信论》翻译为梵文,正因为这样,持《起信论》为非中国撰述的学者,以玄奘此译为论据。

麟德元年(664),玄奘因疾而在玉华宫逝去,临终前,命僧翻读所



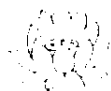
译经典名目,又嘱死后不要葬在宫、寺附近,寻个山中清净处埋掉。

玄奘回国后的近二十年内,共译经七十五部,一千三百五十卷,另外还著有《大唐西域记》等作品,一些表、启、书等则收入《大慈恩寺三藏法师传》中。

从玄奘译籍来看其思想的组织,范围很广,但以瑜伽行派的思想为主。这一系的经典,玄奘译有“一本十支”中的“一本八支”,一本是《瑜伽师地论》(弥勒著),十支是《百法明门论》、《五蕴论》(此二为世亲著)、《显扬正教论》、《摄大乘论》(此二为无著撰)、《杂集论》(安慧集)、《辨中边论》(弥勒颂,世亲释)、《唯识二十论》(世亲著)、《唯识三十论》(世亲著)、《大庄严论》(弥勒颂,世亲释)和《分别瑜伽论》(弥勒著)。最后两论玄奘未译。《唯识三十论》在印度注释很多,著名者有十家(即亲胜、火辨、难陀、德慧、安慧、净月、护法、胜友、胜子和智月),玄奘依窥基的建议,以护法一家为主,糅译十家,命名为《成唯识论》,此论最能代表玄奘的瑜伽学思想。又译有《解深密经》五卷(此经八品,正宗分之七品全部被《瑜伽师地论》引用)。

玄奘于瑜伽学的代表性观点是三性说和阿赖耶识缘起说。三性,亦称三自性,即遍计所执自性、依他起自性、圆成实自性(在真谛译作分别性、依他性和真实性)。遍计所执自性指“周遍计度”,即普遍地观察和度量,产生虚妄分别,执著虚妄的如梦似幻的现象为实有。依他起自性说明一切现象都依“他”而起,这个“他”,指各种条件,特别是阿赖耶识中的种子。由此而知万法为“似有”。圆成实自性指圆满成就万法的真实性体,只要认识到万法依他而起,在此基础上远离遍计妄执,而能体认到圆成实性。

依他起自性中的“他”,归结为种子,这是玄奘所认为的世界的终极原因。种子必须具有产生结果的功能,其来源有二,一是先天具有的,二是新熏的。种子具有刹那灭、果俱有、恒随转、性决定、



待众缘和引自果六种特征。

种子藏在阿赖耶识中缘起万法,阿赖耶识通过末那识的中介,由六识直接变现外境。阿赖耶识即真谛所译的阿黎耶识,末那即真谛所译的阿陀耶识。

为了说明识体的作用,玄奘又介绍了护法的四分说,即每一识体都具有相分、见分、自证分和证自证分四层次。相分是识体的认识对象;见分是识体的自身的认识相分的能力;自证分是能够证知见分的认识能力的功能;证自证分是对自证分的再证知。阿赖耶识的最深层本质可以追溯到这个证自证分。

在修证方面,玄奘认为要通过转依才能得涅槃,得无上觉,转依就是转掉依他起上的遍计所执,转得依他起中的圆成实性。

在达到解脱的过程中,须历五个阶段,称唯识五位:资粮位、加行位、通达位、修习位和究竟位。

因明也是印度瑜伽学派的思想内容之一,陈那对之阐发尤多,他著有因明八论,其中的《因明正理门论》,玄奘于贞观二十三年(649)译出,陈那的弟子商羯罗主对此论之释,为此论入门阶梯而作的《因明入正理论》,玄奘则于贞观十九年(645)先行译出。古印度之因明,在其认识论部分立有现量、比量和圣教量,陈那废除了圣教量,留现、比二量,又对比量作进一步的分析。玄奘创造了一个“真唯识量”,是在戒日王为他举行的无遮大会上提出的。他采用宗、因、喻三支的逻辑方法,依照护法的唯识理论而说明境不离识的观点。

小乘经典的组织,玄奘译出一切有部的“一身六足”中的“一身五足”。一身是《发智论》(迦多衍尼子著),六足是《识身足论》(提婆设摩著)、《法蕴足论》(大目乾连著)、《品类足论》(世友著)、《集异门足论》(舍利子著)、《界身足论》(世友著)和《施設足论》(大迦多衍那著)。《施設足论》没有译出。又译有解释《发智论》的《大毗



婆沙论》(题五百罗汉造)二百卷,译有《俱舍论》。

大乘经典的组织,除了译介瑜伽行派一系外,玄奘又译出般若部的《大般若经》,该经十六会,二百七十五分,作为全经主要部分的第一会就有七十九分共四百卷。经中有六会与过去所译的般若类经属同本异译,如第二会原有西晋无罗叉和竺叔兰合译的《放光般若》二十卷、竺法护译《光赞般若》二十卷、姚秦鸠摩罗什译《摩诃般若经》二十七卷;第四会原有东汉支谶《道行般若》十卷、三国之吴国支谦译《大明度无极经》六卷、苻秦昙摩蜚和竺佛念合译《摩诃般若钞经》五卷、罗什译《小品般若经》十卷;第九会原有罗什《金刚经》一卷、北魏菩提流支译《金刚般若经》一卷。另外六、七、八三会也有旧译本。对于旧译,玄奘都加以重译或改译。

玄奘认为,“佛法大乘,般若为本”(《请御制大般若经序表》,《大慈恩寺三藏法师传》卷一)。所以他对这部经典的翻译尤为重视,而过去所译,都未窥其全貌。玄奘专门在僻静的玉华宫译此巨制,有人曾建议他依照罗什的做法,删繁就简,玄奘全依梵本,不作一点省略。自显庆五年(660)正月一日起译,至龙朔三年(663)十月二十三日译完,这样六百卷的著作规模,使中土学人大吃一惊。

但玄奘更为流行的般若部经典译作则是集《大般若经》中佛和舍利子问答般若思想的各品而成的《般若波罗蜜多心经》一卷。

在译完般若部后,玄奘又想译宝积部的《大宝积经》,但只试译了几行,身体不行了。此经后由菩提流支译出。

玄奘还译出中观部经典《广百论本》,以瑜伽思想贯通中观学派。

玄奘还译出大乘戒律方面的经典《菩萨戒本》一卷,此卷是从《瑜伽师地论》中的《本地分菩萨地初持瑜伽处戒品》录出,称为《瑜伽戒本》,可知玄奘对戒律的重视。

玄奘还译有密教类经,《不空绢索神咒心经》、《诸佛经陀罗尼



经》、《六门陀罗尼经》等。

玄奘于净土则持弥勒净土信仰,愿生兜率天。他在国内时就有此信仰,到天竺后得知无著、世亲都持此愿,更加坚信。临终之前,他默念弥勒佛,并命旁边的人同称:南谟(现译南无)弥勒如来。据说他曾作《赞弥勒四礼文》,载《法苑珠林》卷十六。

玄奘的翻译,是罗什之后的又一个新阶段,他精通梵汉两语,译文非常精当,对旧译中的不当之处,也有纠正。这不只是对中国佛学,对中国文学、翻译学等,都是很大的贡献。他撰写的《大唐西域记》,是中印文化交流的杰出结晶,是现在研究西域和古印度文化的必读材料。玄奘所译所传的瑜伽行派一系思想,为慈恩宗的创立奠定了理论基础,从这个意义上看,玄奘是慈恩宗的创始人。

玄奘的弟子很多,著名的有称为“四神足”的神方、嘉尚、普光和窥基,窥基为嗣法弟子。在玄奘之后,除窥基一系之外,新罗学僧圆测与玄奘学说多有差异,另成一系,但常遭窥基后传的排斥。

二十五 弘扬玄奘思想的窥基

窥基也是法相宗的创始人之一。玄奘专事译经,并加以讲说,窥基除了协助玄奘译经,还根据自己的体会和玄奘的讲解,撰写著作。法相宗的经典由玄奘译出,而阐释这些经典的工作则首先由窥基完成。

窥基(632—682),俗姓尉迟,字洪道,京兆长安(今陕西西安)人。他父亲是唐朝的左金吾将军,叔叔是开国将军尉迟敬德,因此,他是个将门之子。他自小习儒,长于写文章。由于他九岁丧母,少年时代颇感孤独。玄奘回国后,有一次偶然遇到窥基,知道他是个法器,称赞道:“将家之种不谬也哉!”(《窥基传》,《宋高僧



传》卷四)就和他父亲商量,建议让窥基出家,其父还客气一番,说粗悍之货,难以调教之类,玄奘却说,只有将军你才能生出这样有出息的孩子,也只有我才识得您儿子。他父亲同意了,而窥基却不干,经过再三劝说,才勉强答应,但提出三个条件,一是不断情欲,二是不断荤血,三是过午时也能吃饭。玄奘都答应了,窥基才同意出家,但直到贞观二十二年(648),窥基十七岁时,才受敕成为玄奘的弟子,先住广福寺,后奉敕住进著名的大慈恩寺。永徽五年(654),朝廷敕命度窥基为大僧,并学习梵文,窥基又从玄奘学佛法。显庆元年(656),二十五岁的窥基奉诏入玄奘译场译经,自此一直随玄奘在慈恩寺、西明寺、玉华宫等处译经,担任笔受。玄奘死后,窥基又回到慈恩寺。

在玄奘译场,僧传记载了他向玄奘提出的关于翻译《成唯识论》的一项建设性意见。玄奘为了保持印度佛学的原貌,计划将印度解释世亲《唯识三十论》的十家观点都译出来,这样大的译事,需有四位笔受。窥基要求退出,玄奘问其缘由,窥基说:“某不愿立功于参糅,若意成一本,受责则有所归。”(同上)意思是说,要是将诸家学说糅合而译成一本会更好,省得后人不知选择哪一家而责怪译者。玄奘接受了他的建议,以护法的解释为主,选择其余诸家,合成《成唯识论》,这实际上是编译了。窥基一人担任了该论的笔受,并在玄奘的指导下,撰成《成唯识论述记》。

赞宁的《窥基传》里特别提到了窥基和圆测这两位玄奘的主要弟子间的对立。圆测的唯识学与窥基有所不同,遭到窥基弟子慧沼及再传智周的猛烈抨击,但窥基本人的著作中却没有对圆测进行评价。据赞宁载,《成唯识论》译出后,圆测到场偷听,撰写疏文,并在西明寺开讲。窥基知道自己落于人后,“不胜怅快”(同上)。玄奘就安慰他说,圆测虽然通达此论,但他还不懂因明。于是单独为窥基讲授陈那的因明理论。赞宁又讲窥基请玄奘为自己单独说



《瑜伽师地论》，被圆测偷听了，并先行讲说，玄奘又安慰他说，唯识的五性法门，只有你精通，其他人都不得要领。按这种记载分析，圆测的学风是有问题的，窥基的品格则有严重缺陷，而玄奘也不能持公允之心。这些故事，由慧沼等附会而出，也未可知。

窥基于永淳元年(682)十一月十三日在慈恩寺翻译院圆寂，十二月四日葬在玄奘墓附近。

窥基有“百部疏主”之誉，一生写下了大量著作，包括《成唯识论述记》、《因明入正理论疏》、《大乘法苑义林章》等重要作品，还有《瑜伽论略纂》、《大乘阿毗达摩杂集论述记》、《百法论玄赞》、《金刚般若经论会释》、《法华玄赞》、《弥勒上生经疏》等三十一部现存著作。如同玄奘之学不唯法相而尤重法相一样，窥基的作品不专在唯识，而以唯识类为主。

窥基全面继承了玄奘的唯识学说，又加以进一步阐述，并在许多地方提出新的创见。

玄奘讲的八识，归结为三能变识：异熟、思量及了别。窥基加以进一步解释，异熟之义，分为变异而熟、异时而熟和异类而熟。熟是指的现行，种子引起的结果，或叫果报。窥基认为，只有异类而熟才是《成唯识论》的异熟义。思量识(第七识)的思量之义，是指思虑量度，“思量第八度为我故”(《成唯识论述记》卷一)，即思量阿赖耶识，把它作为自己的本体。这种“恒审思量”的特点，是其他诸识所没有的。了别境识(指前六识)，能认识和分别外境。

窥基把八识分析为心、意、识，前六称为识，第七称为意，第八称为心。他批评小乘不知这样的区分，而只知道六识。

窥基分析了二谛论，提出了真俗四重二谛的观点。心识缘起之法，没有自体，假名为法，世俗认为是有，按胜义谛是无。对缘起事法的心识，世俗却认为是“非无”，与胜义谛之“有”一致，主要区别在对外境的观点上面。

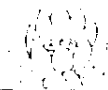
俗谛(世俗谛)的含义有四重:一是世间世俗谛,或叫有名无实谛;二是道理世俗谛,或叫随事差别谛;三是证得世俗谛,或叫方便安立谛;四是胜义世俗谛,或叫假名非安立谛。真谛(胜义谛)四义,一是世间胜义谛,或叫体用显现谛;二是道理胜义谛,或叫因果差别谛;三是证得胜义谛,或叫依门显实谛;四是胜义胜义谛,或叫废诠谈旨谛。

世俗谛四重中,第一有名无实谛是讲事法只有假名,没有实体,为了方便说明,而称之为谛。第二随事差别谛是讲根据世俗所分别的不同的事法,又安立蕴、处、界三科等不同的分别道理。第三方便安立谛是讲,为了证得事法背后的实体,而立苦集灭道等四谛道理。第四假名非安立谛,以我法二空之理而显不可言说的实体,胜义之理要通过安立假相来说明。这四重之中,第一重世俗谛,有名无体,唯俗无真,是俗谛中最劣者,其后通过三科、四谛、二空而逐渐证得真如,是俗中有真。

胜义谛四重中,第一体用显现谛是讲蕴处界三科包含了对实体的认识,而随众生对事法的执著为实而分三科显现。实际是讲第二世俗,俗中含真了,“过第一俗,名为胜义”(《二谛章》,《大乘法苑义林章》卷二)。第二因果差别谛是讲苦集灭道四谛显示断苦修道的因果差别道理,已胜过前二重俗谛,因而是真。第三依门显实谛以二空理证得实体,胜过前三重俗谛,因而是真。第四废诠谈旨谛中,已不需要用语言来显示真如实体了。这四重中,最后一重唯真无俗,前三重真中有俗。

在此分析基础上,窥基又讲真俗相依,如果没有唯识之理,就没有俗谛,俗谛相当于三性中依他起性,真谛相当于圆成实性,无俗谛就无真谛,“非遣依他而证圆成实,非无俗谛可得有真”(同上)。

这种四重二谛沟通了中观论和瑜伽论,对中观论中的二谛说



是个发展,窥基自己也非常得意这一创造:“真俗二谛,今古所明,各为四重,曾未闻有,可谓理高百代、义光千载者欤!”(《成唯识论述记》卷一)

窥基还把法相唯识宗的观法归结为五重唯识观,五重唯识是遣虚存实识、舍滥留纯识、摄末归本识、隐劣显胜识、遣相证性识。

遣虚存实识是要观众生的遍计所执都是虚妄而起,都无实体,应当去除。再观依他起和圆成实性,分别具有后得智和根本智的境界,应该留存。这是观理事都不离内识。

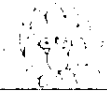
舍滥留纯识是观识自身,相分、见分之区分,相分为内识之境(为滥),见分为内识之心(为纯),心依境起,所以要舍滥境,留心体之纯。去相分之境而留见分之心。

摄末归本识是观心的自体分,将见、相二分之末归于自体分之本,因为见、相二分都是因识而有,这是从自证分来观唯识。

隐劣显胜识是观心王,自体分之心有心王和心所之分,唯心是讲万法唯心王,心王为胜,心所为劣,必须隐去心所而显现心王。

遣相证性识是观圆成实,心王也只是自体分的事相,它的实体是我法二空而显的圆成实性。必须去除心王之相,而只观圆成实之性。

窥基在佛性问题上,接受了玄奘所传的五性宗法,使之成为法相唯识宗的重要特色。按照《解深密经》和《瑜伽师地论》等经的说法,众生先天具有五种本性:菩萨种性、独觉种性、声闻种性、不定种性和无种性。这五种性都由阿赖耶识所藏的种子所决定,不能改变。前三种的种性分别会达到菩萨(或佛)、辟支佛和罗汉的位,不定种性则可以达到前三种果位的任何一种,究竟得何种果位还不能确定。无种性是指一阐提人,这一类众生是不会达到佛境界的。窥基在《成唯识论掌中枢要》中集中讨论了这个问题,他认为无种性可以分为三类,一种是断善根者,一种是大慧菩萨,还有一



种是毕竟无性。断善根的无性,是从因位上讲的,虽然因位上无性,但到善根相续之后,在果位上可以成佛。大悲菩萨无性是从果位上讲的,虽然在果位无佛性,但在因位上是有可能成佛。而毕竟无性一类则不论从因位和果位上都不能成佛。这种观点强调有一些众生不能成佛,天台宗的湛然对此就提出了批评。

窥基对于因明也是有独创性的见解的,玄奘把印度佛教中包含认识论内容的因明加以取舍,在译介时注重因明作为论辩技巧的方面,逻辑的方面,窥基沿着这一方向发展(参见虞愚所撰的《慈恩宗》条,《中国佛教》,知识出版社 1980 年版)。

关于判教,窥基承玄奘的观点,主张三时判摄,第一时为有时教,指《阿含经》,属小乘,讲法有我空。第二时为空时教,指《般若经》,讲诸法性空。第三时为中道时教,指《解深密经》,讲三性三无性,空有具陈,为中道教。

窥基的弟子,以慧沼为著名,慧沼传智周。窥基是法相唯识宗的实际创立者,而此宗的理论则由玄奘建构起来的,两人创立宗派的角度不一样。由于窥基的这种贡献,所以佛教界也称法相唯识宗为慈恩宗,因为窥基常住慈恩寺。玄奘以及窥基所传的这种法相唯识宗,其精细的分析风格和逻辑论证水平本可以弥补中国传统思惟方式中的空疏和独断,但因其过于繁杂而在中土难以传播。窥基之后二传,作为宗派的慈恩宗基本上就沉寂了,但其义学影响并未消失。道宣的心法戒体论曾吸收了玄奘和窥基的唯识种子说,明清之间,不乏对唯识学的研究者,而教外的王夫之,一生对佛教多有批评,但独钟于唯识,著有《八识规矩赞》和《相宗络索》,后来的谭嗣同、章太炎,也都是唯识学的专家,他们采纳唯识学的方法来构造自己的理论。唯识学在教内的复兴则是由现代的欧阳竟无居士和太虚法师担纲的。



二十六 华严宗创始人法藏

唯识宗是在唐太宗的支持下创立的,而武周皇帝处处想体现与李姓皇帝的不同,则另外扶持一位高僧法藏。法藏是华严宗的实际创始人,但华严宗人把华严初祖远推到事迹不明的杜顺和尚,法藏成为华严三祖。

法藏(643—712),祖籍康居(今乌兹别克斯坦境内),因而按国内的习惯认为他俗姓康。法藏的祖父这一代侨居长安,父亲和弟弟都曾在朝中做过官。法藏十六岁时曾燃一指供养,次年入太白山阅典寻法,在入山之前曾在京城遍访名师。后来听说家中有人生病,便回到长安。这时他得知智俨法师在长安云华寺讲《法华经》,就去听讲,向智俨请教。见面时向智俨问了几个很有水平的问题,智俨感叹道:“比丘义龙辈,尚罕扣斯端,何计仁贤,发皇耳目。”(《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》,金陵刻经处本)旁边有人告诉智俨,这位居士玩味《华严经》好久了,法藏在智俨门下,深得《华严》妙旨,以智俨为“真吾师”,智俨亦把法藏看作“传炷之人”。

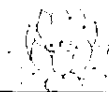
唐总章元年(668),智俨将圆寂前,把法藏托付给弟子道成、薄尘二位大德,告诉他们将来要靠他来弘法了。这时法藏已二十六岁,还没有正式出家。这一年,法藏到弥多罗尊者处请授具足戒。有人告诉尊者说,这位居士能讲《华严经》和《梵网经》。尊者惊叹说:“但持净行一品,已得菩萨大戒,况义解耶!”(《贤首传》,《法界宗五祖略记》)虽然赞扬他的学问,但没有朝廷批准,不能随便度僧的。到元亨元年(670),荣国夫人死后,武则天为了纪念母亲,广种福田,决定度僧一批,并舍宅为太原寺。道成、薄尘两人把法藏推



荐上去,得到批准,并奉诏住进太原寺。关于法藏的受大戒和受贤首号,《隆兴佛教编年》卷二十四、《释门正统》卷八、《佛祖统记》卷二十九均为武后命京城十二位大德为其授大戒,并赐号贤首。但阎朝隐作的《法藏碑》无此记载,崔致远作的《法藏传》记为法藏之字为贤首,梵言跋陀罗室利,未记十六德授戒事。《宋僧传》也记法藏字贤首。后来清代的续法在《法界宗五祖略记》中则作一折衷,认为法藏字贤首,则天命十大德为其授戒,又署其字为赐号,赐为贤首。但他又记载说,法藏死后受谥贤首号。这里面的记载有异,但不算什么大问题。

法藏在长安主要是做三大事:译经、讲经和撰述。关于译经,《宋僧传》中曾记法藏以名僧义学身份开始进入玄奘译场,后因观点不同而退出。此处疑点,诸家多有注意。实际上后来法藏还和玄奘译场的重要人物窥基合作过,也跟曾在西明寺参与玄奘译事的圆测合作过(见崔致远的《法藏传》)。法藏和印僧日照,及道成、薄尘二位智俨系高僧,加上窥基四人奉敕将晋译六十《华严》中的两处脱文依日照在调露元年(679)带来的梵本补译。武则天执政后,派人去于阗求来梵本《华严》,迎请实叉难陀来华,译出了八十《华严》,法藏任笔受,圆测等四人任证义。但这次的译文(唐译)把原来补译的部分(日照本)又漏掉了,法藏又把它补齐,成为第四个本子(四本依次是晋译本、日照补本、实叉难陀本和法藏补本),这是法藏对《华严经》翻译的贡献。法藏还与实叉难陀译《入楞伽经》、《文殊师利授记经》,与日照译《密严》等经论十余部,与义净等译《金光明经》等二十一部,等等。

法藏一生,前后讲新旧《华严》三十多遍,开始在武则天所舍的太原寺里讲,到端午节,武则天还派人送来衣服。武则天晚年把法藏请到宫内讲新译《华严》,讲到十玄门等圆融义时,以门前的金狮子为例,讲一一毛头狮子同入一毛中,一一毛中都有无边狮子。这



一比喻被整理成《金狮子章》。据说他为不懂重重无尽的人设法方便,设上下四面八方十面镜子,中间置一佛像,照一盏灯,学者顿时悟入此义。

法藏的著述弘富,但唐以大多佚失,现存的重要作品有《华严经探玄记》、《华严经文义纲目》、《华严经旨归》、《华严经义海百门》、《修华严奥旨妄尽还源观》、《华严一乘教义分齐章》、《华严金狮子章》、《华严经明法品内立三宝章》、《华严经传记》、《华严问答》、《华严游心法界记》、《华严经关脉义记》、《流转章》、《法界缘起章》、《心经略疏》、《大乘起信论别记》、《密严经疏》、《十二门论宗义记》和《梵网经疏》等。

先天二年(713)十一月四日,法藏在长安大荐福寺圆寂。法藏生前享尽荣耀,为五门帝师(中宗、睿宗、武后、中宗、睿宗五门),武则天之后,中睿两宗都尊法藏为菩萨戒师,中宗还赐号“国一”。法藏死后,睿宗赠“鸿胪卿”,丧事按三品官待遇。

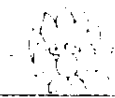
法藏将自己的华严思想分为四门:三性同义、缘起因门六义、十玄缘起无碍、六相圆融。

三性是《摄大乘论》中所讲的遍计所执性、依他起性和圆成实性,也是唯识宗的一个基本理论。法藏立本三性和末三性,圆成实性的本末二义是不变和随缘,依他起性是无性和似有,遍计所执是理无、情有。那么本三性是不变、无性、理无三义,末三性是随缘、似有、情有。本三性都不否定现象的本体,“不坏末而常本”(《华严一乘教义分齐章》卷四),都是强调现象背后的本体,因而是同一无别的。末三性则是“不动本而常末”(同上)。都是在强调本体的前提下由本体所显的现象,也是同一无别的。本三性为真,末三性为妄,相互之间也是融通一际的,“真该妄末,妄彻真源,性相通融,无障无碍”(同上)。如果从总的方面看,三性也是融合的,“总说者,三性一际,举一全收,真妄互融,性无障碍”(同上)。



在三性之中,法藏认为依他起性具有真、妄和真妄及合这三重性,以其所显之真性而言,为清净分,但同时又是一种似有,因而是染污分,在依他起性中,就体现出本末融合的特征(污染清净分)。与玄奘是有别的,玄奘只讲其真妄二重性。受《起信论》影响,法藏还强调圆成实性的不变和随缘两种特征,玄奘则不讲圆成实性的随缘义。

因门六义是说明现象之间复杂的融合关系的,法藏从体之空有,力用之有无,缘之待与不待三方面分析事物之“因”,再结合《摄大乘论》中的种子(指万法之因)六义(刹那灭、果俱有、待众缘、性决定、引自果、恒随转)进行分析,而得出因门六义。第一,按“刹那灭”而有“空、有力、不待缘”义。刹那灭指种子才生就灭。由于刹那灭,种子无自性,是体之空;种子灭而现行(诸法现象)生,因而是有力;种子谢灭和生起现行,不需要任何条件,是不待缘。第二,按“果俱有”而有“空、有力、待缘”义。果俱有指种子生果,而果俱存。从种子对现行的依赖性,与现行俱存而有的特性看,是体之空,“俱有故方有,即显是不有,是空义也”(同上)。因果相依而成有,是有力;能生起果,但这种生果需要相依的条件性,是待缘。第三,按“待众缘”而有“空、无力、待缘”义。待众缘是讲种子生现行,需要许多条件。由这种条件性,是体之空;没有条件就不能生果,是无力;这条件性本身说明了是待缘的。第四,按“性决定”而有“有、有力、不待缘”义。性决定是讲种子的本性是决定不变的。这种本性的不变性,是体之有;能够不改自性而生果,因而是有力;本性不改,不因任何条件而改变,是不待缘。第五,按“引自果”而有“有、有力、待缘”义。引自果是讲种子只能引起自类的现行。能引起自类的现行,是体之有;能够生现行,是有力;但是需要条件而生,是待缘,第六,按“恒随转”而有“有、无力、待缘”义。恒随转是讲种子永远随藏识而存在,因此,是体之有;也因为依赖于藏识,不能违



缘,自身无力用,也是待缘。因门六义体现出的融合关系,“由空、有义故,有相即门也;由有力、无力义故,有相入门也;由待缘、不待缘义故,有同体、异体门也”(同上)。

十玄门是讲万法之间十种玄妙的融合关系。法藏以教义、现事、解行、因果、人法、分齐境位、师弟法智、主伴依正、随示根欲示现和逆顺体用自在十门来说明无尽缘起义,又以十玄门来进一步说明这十门,即是:同时具足相应门、一多相容不同门、诸法相即自在门、因陀罗网境界门、微细相容安立门、秘密隐显俱成门、诸藏纯杂具德门、十世隔法异成门、唯心回转善成门和托事显法生解门。这十玄来自智俨而又与其观点稍异,智俨的十玄门被称为“古十玄”,而法藏的为“新十玄”。这“新十玄”载于《华严一乘教义分齐章》卷四。在《华严金狮子章》中,十玄顺序有调整,为同时具足相应门、诸藏纯杂具德门、一多相容不同门、诸法相即自在门、秘密隐显俱成门、微细相容安立门、因陀罗网境界门、托事显法生解门、十世隔法异成门和唯心回转善成门。这把无尽缘起的原因最后归结于心。在《华严经探玄记》卷一中,又作了修正,将《金狮子章》中的第二门改为广狭自在无碍门,第五门改成隐密显了俱成门,第十门改为主伴圆明具德门,为最后定论。

六相圆融从总别、同异、成坏六个概念来讨论融合关系,总相是事法由部分而构成的总体,别相是总体中包含的各各差别的部分,同相指不同组成部分互相结合,构成整体,异相是同一整体中各个部分的特殊性或差别性,成相是缘起法由各部分构成,坏相是各部分各住自性而不动。从事物的全体与部分、同一与差别、生成与坏灭来讨论同即异、异即同,总即别、别即总,成即坏、坏即成这样的融合关系。

这些融合关系,本质上可归纳为理事无碍和周遍含容(或称事融相摄,后来澄观称为事事无碍)。理事无碍的主要精神是事法举



体全理,真性之理举体全事,由此而相即、相夺,等等。法藏作十门分析,每门又分十层(见《华严三昧章》)。事融相摄,法藏作相在、相是二层分析,一在一切中,一切在一中;一即是一切,一切即是一(见《华严经探玄记》卷一)。

圆融无碍的原因,法藏作十重分析,即诸法无定相(因为性空)、唯心所现、如幻、如梦、胜通力、深定力、解脱力、因无限、缘起相由力、法性融通力。其唯心现是讲诸法由真心所缘起,这种本体观,称为性起。法界缘起,就是讲一方面真性缘起世界,另一方面,在这个基础上,整个世界形成大缘起,重重无尽。

法藏还提出了他的看法:摄境归心真空观、从心现境妙有观、心境秘密圆融观、智身影现众缘观、多身入一境像观和主伴互现帝网观(见《修华严奥旨妄尽还源观》)。针对窥基的五重唯识观,法藏提出十重唯识观,由窥基的观心发展到不只是观心,更观理事关系和事事关系。这十重唯识观是:相见俱存唯识、摄相归见唯识、摄数归王唯识、以本归末唯识、摄相归性唯识、转真成事唯识、理事俱融唯识、融事相入唯识、全事相即唯识和帝网无碍唯识(《华严经探玄记》卷十三)。

法藏的判教,判分为五教十宗。五教是小、始、终、顿、圆。圆教中又分同教一乘的《法华经》和别教一乘的《华严经》。这一判摄被认为是在智颢的藏、通、别、圆四教中加入顿教而遭到后人批评,实际上他也参考了智俨的意见。十宗是指我法俱存宗、法有我无宗、法无来去宗、现通假实宗、俗妄真实宗、诸法但名宗(以上六宗属小乘)、一切皆空宗(属大乘始教或权教)、真德不空宗(属大乘终教或实教)、相想俱绝宗(属大乘顿教)和圆明具德宗(别教一乘)。这十宗判摄与窥基的八宗说多有相同之处。

法藏门下,弟子中较著名的有六人,其中慧苑为最,但他对法藏学说有所修正。其余从学者无数。法藏的理事方法论为禅宗大



量运用,教外之宋儒也加以采纳来建构理气关系论。

二十七 恢复华严正统的澄观

法藏去世之后,上首弟子慧苑对法藏的学说作了一些修正,比如在判教和十玄义等问题上,都与法藏有违。另有李通玄也研究华严,在华严宗外自成一家。澄观的主要功绩是批评了慧苑的“异说”,恢复华严正统,因此而被推为华严四祖。但澄观的学说,也有融合他宗的倾向,体现出佛教发展的新趋势。

澄观(737—838,一说738—839),俗姓夏侯,字大休,越州山阴(今浙江绍兴)人。据说他小时候做游戏,就喜欢以沙土堆佛塔。九岁时拜本地宝林寺体真禅师为师,十一岁时依宝林寺霖禅师出家,至德二年(757)受具足戒,之后澄观就游历各地,求师访道,乾元(758—759)年中,在金陵栖霞寺向醴律师学法砺的相部律,后回本州向昙一律师学道宣的南山律。学了律,再到金陵向玄璧法师学三论关河义,并在此弘传三论学。大历(766—779)年中,澄观在金陵瓦官寺弘传《大乘起信论》和《涅槃经》,又向淮南法藏学新罗僧元晓所著的《大乘起信论疏》,再回到浙江,向钱塘(今杭州市)天竺寺听华严法师铎(或作诜)讲《华严经》,大历七年(772),向剡溪(浙江嵊县)的成都慧量重习三论。大历十年(775),澄观到苏州,向湛然学习天台义理。到此为止,就教门而言,澄观历访江浙大德,所学涉及律学及三论、华严、法华诸宗以及《起信》、《涅槃》等经论。在此基础上,澄观又向禅师请教,从牛头慧忠、径山道钦及洛阳无名学南宗禅,从慧云禅师学北宗禅法。以上据《宋高僧传》及续法的《法界宗五祖略记》。续法在记到此时,又说:“然交映千门,融洽万有,广大番备,尽法界之术,唯大《华严》,复参东京大诜和

尚,听受玄旨,利根顿悟。”学过诸家诸宗,只有华严最圆满,所以再听《华严》而悟。这个说法师,《宋高僧传》中记为天竺说,“说初讲天竺寺,盛阐《华严》,时越僧澄观就席决疑,深得幽趣”(《法说传》,《宋高僧传》卷五)。续法所记意在突出《华严》对澄观的影响,但就史料而言,赞宁《宋高僧传》所记更为可信。

大历十一年(776),澄观先游五台,次游峨嵋,后又回到五台山,住大华严寺,行方等忏法,又应邀讲《华严经》。因感到《华严》的各种旧疏文繁而义简,就另撰新疏,历四年写就《华严经疏》二十卷,又作《疏钞》四十卷,因而人称“华严疏主”。

贞元十二年(796),澄观奉诏进京协助罽宾沙门般若译四十《华严》,译完后又奉诏作疏,即《贞元新译华严经疏》(也作《普贤行愿品疏》)。

续法记澄观从大历三年到六年与不空在兴善寺译经,任缀文,不一定可信。赞宁所记澄观任缀文是般若译《守护国界主陀罗尼经》时。

澄观在长安曾为德宗讲《华严经》,德宗赐号“清凉”(一说因他曾长住清凉山而称之为清凉法师),以后诸帝,又封他为“大照”国师(穆、敬二宗封)、“大统”国师(文宗封)。开成三年(838)三月六日,澄观圆寂,终年一百岁,葬于终南山。赞宁记为元和年间(806—820)卒,终年七十岁。史家一般取前说。

澄观的著作,现存有《华严经疏》、《华严经随疏演义钞》、《华严经普贤行愿品疏钞》、《大华严经略策》、《三圣圆融观门》、《华严经纲要》、《华严法界玄镜》、《五蕴观》、《华严必要法门》、《华严经入法界品十八问答》等。

澄观首先将法藏的法界缘起论思想高度概括为一真法界和四法界,“统唯一真法界,谓总该万有,即是一心,然心融万有,便成四种法界”(宗密《注华严法界观门》中引澄观《华严经疏》语)。一真



法界就是作为万法终极原因的真心,澄观归之于人的本心,一心缘起万法,与万法相互作用,形成四种法界:“一事法界,二理法界,三理事无碍法界,四事事无碍法界”(《华严法界玄镜》卷一)。事法界是现象世界,世俗所执之为实有的有差别的世界。这个法界之“界”,有“分”的意义,各有差别的万法。实际上从理的角度看,事法界之万法是一齐的。理法界是万法的本体世界,万法同一性,这个法界之“界”有“性”的意义,有差别的万法都以理为同一本性。理事无碍法界,这个法界之“界”具有“分、性”二义,事不坏理而融理,理不坏事而融事,“不坏事理而无碍”(同上)。按《华严法界观门》,有相遍、相成、相害、相即、相非五种关系论理事无碍。事事无碍法界,这个法界之“界”也具有“分、性”二义,每一事法都以同一理性为基础而能相遍和相摄,同时又遍不碍摄,摄不碍遍。

慧苑对佛教史上的判教说,包括其师法藏的小、始、终、顿、圆五教判摄,有独自的看法,他认为法藏的这一判教只不过是在天台宗化法四教(藏、通、别、圆)基础上形成的,仅加入一个顿教而已。而顿教与其他四教的标准不一样,不能混为一谈。他另立迷真异执、真一分半、真一分满、真具分满四教。他又按德相和业用分别立两种十玄门。德相十玄是:同时具足相应德、相即德、相在德、隐显德、主伴德、同体成即德、具足无尽德、纯杂德、微细德、因陀罗网德。业用十玄是:同时具足相应用、相即用、相在用、相入用、相作用、纯杂用、隐显用、主伴用、微细用、因陀罗网用。两种十玄的差别,业用有相入、相作二用,德相有同体即成、具足无尽二相。慧苑认为,业用是应机施設,因此有相入,有相作。原本不入,而现在已入;本来众生非佛,而现在众生与佛相作。德相即不须这样,本来具足。慧苑又认为,德相是纯净的,而业用是有染的,性质不同。

澄观批评慧苑“承师在兹,虽入先生之门,不晓亡羊之路;徒过善友之舍,犹迷衣内之珠。故大义屡乖,微言将隐”(《华严经疏钞》



卷三)。在判教问题上,慧苑“破五教而立四教,杂以邪宗,使权实不分,顿渐安辨?”(同上)澄观认为,法藏五教中的顿教乃是“即顺禅宗”的,“达摩以心传心,正是斯教……故南北禅宗,不出顿渐也”(同上,卷一)。他指出慧苑不懂禅宗,不曾参禅,所以全迷顿旨。这说明他对禅是有所融合的,这个观点实际上是禅教合一的一个理论渊源。

澄观恢复了五教判摄,认为小乘教显“生空”之理,即我空法有;始教显“二空”之理,即我法皆空;终教显“无性真如”;顿教则显“无性真如,体绝安立,如性双遣,亦不离如”(同上,卷十);圆教则总融以上各理,没有障碍。

在十玄门问题上,他批评慧苑“析十玄之妙旨,分成两重,徒益繁多,别无异辙”(同上,卷三)。澄观认为这两重十玄实际上可以合二而一的,法藏的一重十玄,本身就“自含德、用,不须分二”(同上,卷十一)。

澄观恢复法藏的十玄,即同时具足相应门、广狭自在无碍门、一多相容不同门、诸法相即自在门、秘密隐显俱成门、微细相容安立门、因陀罗网境界门、托事显法生解门、十世隔法异成门、诸藏纯杂具德门。

法藏的判教,在五教之外,以理开宗,又立十门,澄观也立十宗,“总收一代时教,以为十宗”(同上,卷十三)。即我法俱有宗、法有我无宗、法无来去宗、现通假实宗、俗妄真实宗、诸法但名宗、三性空有宗、真空绝相宗、空有无碍宗、圆融具德宗。这十宗与法藏的十宗是有些差别的,把法藏的一切皆空宗改成三性空有宗,把真德不空宗改成了真空绝相宗,把相想俱绝宗改成了空有无碍宗,把圆明具德宗改成了圆融具德宗,这四宗和始、终、顿、圆依次相配合。

澄观对华严思想的发展,还体现在他对天台思想的吸收方面,



他把天台的三观融进华严的六门观法中,他采纳天台的性恶说以改进华严性起说在阐明人类之恶的问题上的困难,他说,依真妄交彻的看法,应该承认如来不断性恶,“即圣心而见凡心,如湿中见波,故如来不断性恶”(同上,卷一)。真妄和理事一样,都归于一心,“妄揽真成,无别妄故;真随妄显,无别真故。真妄名异,无二体故,真外有一妄,理不遍故;妄外有一真,事无依故”(同上)。这就是说,从华严本身的理事关系论来看,也能得出性恶的结论。

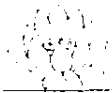
在十重唯识观方面,澄观也有所发展,其十重唯识观是:假说一心唯识、相见俱存唯识、摄相归见唯识、摄数归王唯识、以末归本唯识、摄相归性唯识、性相俱融唯识、融事相入唯识、全事相即唯识、帝网无碍唯识。这十重唯识观,去掉了法藏的转真成事唯识,加入了假说一心唯识,所加的这一观,实际上是观小乘教。又将法藏的理事俱融唯识,改成性相俱融唯识。

澄观的弟子有一百多人,最著名的是宗密、僧睿、法印和寂光,圭峰宗密继承其法统。

澄观一方面恢复华严正统,另一方面对华严也有发展,其发展的思路是融合各宗,融合禅教,他讲要“用以心传心之旨,开示诸佛所证之门,会南北禅宗二门,摄台衡三观之玄趣”(《华严经疏钞》卷二)。这种融合的方针,到宗密时进一步加以运用,而使融合论系统化。

二十八 倡导华严禅的宗密

澄观的融合他宗的佛学发展走向被宗密加以继承和发展,提出了系统的融合理论,三教融合、禅教融合,乃至禅宗内部的顿渐融合,他的这一融合论被称为华严禅,宗密自己则被尊为华严五



祖,他同时也是禅宗高僧。

宗密(780—841),俗姓何,果州西充(今四川省西充县)人。他的学问经历,自儒学而佛学,自禅学而华严,最后融合各家。他自七岁开始的十年是习儒阶段,但觉得儒学对人的生死寿夭、贫富贵贱等问题并不能提供令人满意的答案,于是自发向佛,十八岁到二十二岁之间,研究佛典,体验佛教生活,“素服庄居,听习经论”(《圆觉经大疏·本序》)。虽然懂得了因果报应在人生中的作用,但并没有真正体悟人的本质,“不造心源”(《遥禀清凉国师书》)。这时,家中希望他应科举,二十三岁那年,他到遂州(今四川省遂宁县)一个著名的义学院再攻儒学。二年后,从四川西部来了一位荷泽神会系僧人道圆和尚到遂州讲学,宗密去拜访他,谈得非常投机,“问法契心,如针芥相投”(《圆觉经大疏钞》卷一下)。于是落发披缁,从道圆出家,由儒转向佛教禅学。按其自述,“二十五岁,过禅门”(同上),其余他人所记多为二十八岁。

宗密在道圆门下,随着学问不断增长,所思考的问题也越来越深,他对身心关系和色空问题不解,多次请教道圆,道圆送给他相传为杜顺所作的《华严法界观门》,这部作品解决了色空融合关系问题,但未讨论身心因果问题。后来他偶然在遂州府官员任灌家得到《圆觉经》,才阅一、两纸,顿时感到“身心喜跃,无可比喻”(同上),对人的始终根本、迷悟升沉问题都解决了。道圆鉴于他的学问进步,建议他外出寻访高僧,于是请人给他授了具足戒。在外出听讲、访僧的过程中,他对如何处理不同教派的关系又产生疑问,有一次他得到病危的华严僧人灵峰赠送的《华严经》及澄观写的《华严经疏》和《华严经大疏钞》,使他“一生余疑,荡如瑕翳,曾所习养,于此大通”(《遥禀清凉国师书》)。于是决定拜澄观为师。元和六年(811)底,宗密在拜谒了洛阳神会墓塔之后,终于在长安见到了澄观,澄观对这位法子说:“毗卢华藏,能随我游者,其汝乎!”



(《宗密传》，《宋高僧传》卷六)对他充满了期许。

在长安的岁月中，宗密的活动频繁，交僧交友，讲学请教，思想也基本形成体系。元和十年(815)到十一年(816)之间，宗密到京郊终南山，著书阅经。元和十四年(819)曾一度回京写作，至长庆元年(821)又回山，写出其成名作《圆觉经大疏》等一系列作品，声震长安。太和二年(828)，唐文宗请他入宫讲法，赐紫方袍(紫色袈裟，紫色是三品以上官员所着衣服颜色)，赠“大德”称号。一时京中名流纷纷趋附。太和四年(830)，宗密上表请求归山，写下了《原人论》、《禅源诸论集》等一批后期名著。会昌元年(841)，宗密圆寂，遗嘱不留尸骨，不开追悼会，不立墓塔。但后来唐宣宗还是给他立了墓塔，塔名“青莲”，又谥“定慧”号。

宗密的著作，裴休记为九十余卷，《宋高僧传》本传中记为二百余卷，相差之数，大致是已佚《禅源诸论集》的卷数。现存的重要作品有《圆觉经大疏》、《圆觉经大疏钞》、《原人论》、《禅源诸论集都序》、《禅门师资承袭图》、《注华严法界观门》、《华严心要法门注》、《华严普贤行愿品疏钞》、《圆觉经道场修证议》、《圭峰定慧禅师遥禀清凉国师书》等。

宗密提出了三教合一论，以佛教融合儒道，以佛教之一乘显性教来融合儒道及佛教的偏浅之教。这一思想体现在其判教中，宗密把他所处时代发生影响的思想判摄为儒道教、人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教和一乘显性教。这一判摄，把儒道归入；与诸家不同，其法相教和破相教的次序则与历史发展相违。宗密采取先破斥后会通的方法，建立其批评基础上的融合论。通过层层批评最终显现出一乘显性教之真心，再以一乘显性教融合各宗。这个一乘显性教实际指华严宗。他批评儒道教的大道生成论、自然论、元气论和天命论都不能穷究人的本质，这一批评的深度超过吉藏在《三论玄义》中对震旦外道的批评。批评人天教以业为人的



本质、小乘教以色心二法及贪瞋痴为人的本质、大乘法相教以识为人的本质、大乘破相教以空为人的本质,都没有能“原人”,认为只有一乘显性教的本觉真心才是真正原人。并再以此真心为源,会通诸教,成为三教合一论。三教合一还有教化方面的共同性意义。

要以佛教为本融合儒道,佛教内部的禅教两家首先必须统一起来,因而宗密进一步提出禅教合一,其观点可以归结为“师说符于佛意”。宗密以十大理由说明禅教合一的必要性,而其实际倾向却是以教融禅,这也是引起他遭到后人特别是禅宗人士批评的重要因素。禅教合一的具体内容则为三宗三教的融合。三宗是息妄修心宗、泯绝无寄宗、直显心性宗,各宗都包含一些具体的宗派。三教是密意依性说相教(包括人天教、小乘教、将识破境教三教)、密意破相显性教和显示真心即性教。三宗三教之间,一一对应融合,其中最低层是密意依性说相教中的将识破境教和息妄修心宗的融合,最高一层是华严宗和直显心性宗中的荷泽宗的融合。这一融合,也称为华严禅,实际上,宗密的华严禅还具有广泛的方法论上的融合意义,不仅仅是华严和荷泽的融合。应该指出,宗密对华严宗的理解,已是搀入禅的思想,对荷泽宗的理解,则也搀入了华严的思想。

要使禅教合一,禅宗内部大小近百家,重要者十家首先就得融合,宗密提出了一个观点,顿悟资于渐修。他说自己撰写著作,就是想证明、显示融合思想,“显顿悟资于渐修,证师说符于佛意”(《禅源诸诠集都序》卷一)。后一条是讲禅教合一的,前一条有顿渐合一的意义。虽然说顿渐问题很复杂,教中有顿渐,禅中有顿渐,说法有顿渐,修行、觉悟都有顿渐。详宗密之意,他在讨论渐修顿悟、顿修渐悟、渐修渐悟、顿悟顿修、顿悟渐修诸种悟修理论时,是着眼于禅宗而言的。禅宗分派很多,自神会大倡慧能宗旨后,就以南北二宗大要分之,而南宗强调顿悟,北宗强调渐修,几乎成为



定说。禅宗内部的融合,因而就是南北融合,顿渐融合,宗密讲顿悟资于渐修,更强调北宗之渐的重要地位。顿悟自性,得性净解脱;渐修离垢,得离障解脱,两者统一,得究竟解脱。

这种融合的基础是真心,禅教都从真心中流出,都可以归于一心。宗密将一真法界视为无二真心,将四法界中的理法界也界定为心,解决了法藏和澄观在这个问题上的模糊性。心的本质特征是本知。神会是讲本觉的,宗密进一步讲本觉之心灵灵不昧,了了常知。知是心之体,是心的本质特征。因这个知,众生能了悟自心佛性,认识世界的本质。这种灵知妙心,宗密也称之为圆觉,“心寂而知,目之圆觉”(《圆觉经大疏·本序》)。

作为融合的方法论,在宗密的思想中,既包含了理事无碍所体现的本末圆融,又包含圆觉所指的“圆合”本性,“圆融和合一切理事、性相、真妄、色空等类”(《圆觉经略疏》卷下一)。也包括《大乘起信论》中一心二门的理论体系。

宗密的弟子著名的有圭峰温、慈恩寺太恭、兴善寺太锡、万乘寺宗、化度寺仁瑜、瑞圣寺觉六人(见《景德传灯录》卷十三)及玄珪、智辉等。

宗密的禅学,其灵知的思想遭到宋代许多禅僧特别是临济一系的批评,其禅教合一有以教融禅的倾向,也是禅宗人所反对的。但宗密对儒释道三教的思想都加以总结,其佛学思想,实际上达到了正统佛教的最高水平,而且他对后世佛教也有不容低估的影响,其禅教合一的思想经永明延寿的进一步阐发,成为宋明佛教的共识。他的灵知论,则为明儒王阳明所吸收。



二十九 南山律师道宣

弘传《四分律》的律宗一系,起自慧光,到隋唐时,发展成三家,即道宣的南山宗,怀素的东塔宗和法砺的相部宗,而以南山宗影响最大。

道宣(596—667),俗姓钱,吴兴(今浙江湖州)人,一说丹徒(今属江苏)人。他九岁能作赋,十五岁依长安日严寺智顓律师学佛法,次年落发为僧,二十岁从智首律师受具足戒,武德年(618—626)中,又从智首习律,智首为当时有名的律学高僧。道宣听了一遍就想修禅了,智顓师批评他功愿未满就想舍律,指示他至少听二十遍,然后才可以修禅。这样就打下了律学基础。除这二师外,道宣学无常师,广泛参学。武德七年(624),道宣到京郊终南山修行,在仿掌谷白泉寺习禅,后迁入崇义精舍,在这里写下《四分律删繁补阙行事钞》(武德九年)和《四分律拾毗尼钞》(贞观元年)。贞观四年(630),道宣出访学,曾到魏郡向法砺求教。贞观九年(635),他在山西沁县的棉上(今沁县绵上镇)写出《四分律删补随机羯磨》及《疏》,后又写《四分律比丘含注戒本》及《疏》。贞观十六年(642),道宣回到终南山,居丰德寺,三年后在该寺写成《四分比丘尼钞》。在终南山,道宣还与隐居此山的孙思邈结下“林下之交”。

就在贞观十九年(645),玄奘回国,道宣奉诏入玄奘译场,任缀文大德。次年又回丰德寺,整理增补其著作,最终完成了南山宗五大部的写作。显庆三年(657)六月,西明寺建成,他奉诏入寺为上座,并迎请玄奘移师该寺译经,同时参予译事。乾封二年(667),道宣在终南山清宫精舍设戒坛,为二十多人授具足戒。

道宣一生,严守戒律,他“三衣皆纁,一食唯菽,行则杖策,坐不



倚床”(《道宣传》,《宋高僧传》卷十四),盛名传至天竺。后来善无畏来华就说:“在天竺时常闻西明寺宣律师,秉持第一。”(同上)也想住在西明寺。

乾封二年(667)十月三日,道宣坐化,咸通十年(869)受谥号“澄照”,塔名净光。

道宣的著作,佛学方面的主要作品有被称为五大部的《四分律比丘含注戒本疏》三卷、《四分律删补随机羯磨疏》二卷、《四分律删繁补阙行事钞》十二卷(或三卷)、《四分律拾毗尼钞》六卷和《四分比丘尼钞》六卷。又作有《广弘明集》、《续高僧传》、《集古今佛道论衡》、《大唐内典录》、《释迦方志》、《法门文记》、《三宝藏》等佛教文史书籍。

道宣十分推崇戒在佛法中的地位,认为戒“为五乘之轨导,实三宝之舟航”(《四分律删繁补阙行事钞序》)。戒是灭欲止心的基础,众生沉于欲望而不得解脱,解救众生的第一步是要灭欲,灭欲的根本在于止心,止心的根本在于发慧,发慧的根本在于发定,而“发定之功,非戒不弘,是故特须尊重于戒”(《四分律删补随机羯磨序》)。

道宣进一步认为,“持戒之心要”只有两种,一是止持,二是作持,“止持则戒本”,“作持则羯磨”(同上)。止持是戒的基础,作持则是按戒律而行事。道宣又说:“言止持者,方便正念本所受,禁防身口不造诸恶,目之曰‘止’。止而无违,戒体光洁,顺本所受,称之为‘持’。持由止成,号止持戒。”作持戒,“恶既已离,事须修善,必以策勤三业,修习戒行,有善起护,名之为‘作’。‘持’如前解”(《行事钞》卷中四)。止持戒就是以方便对治邪染,防非止恶。作持戒则是修善行,作善业。

道宣认为一切戒都可以归结为这两类,他的《行事钞》三大卷中,上下二卷讲作持戒,中卷讲止持戒。他的《四分律删补随机羯



磨疏》说明作持戒,《四分律比丘含注戒本疏》说明止持戒。

道宣把戒又从法、体、行、相四方面分析,讨论了戒法、戒体、戒行、戒相。戒法,“此即体,通出离之道”(《行事钞》卷中一),是能够使众生出离恶道的方法,即指具体的律法规范。戒体,“即谓出生众行之本”,是接受这些戒法的众生之心体,“领纳在心,名为戒体”(同上)。戒行,“谓方便修成,顺本受体”(同上),当众心之心体接受了这些戒法之后,就要按此修行,有威仪之行。戒相,是由于严格持戒而使众生体现出来的威仪之表现,“威仪行成,随所施造,动则称法,美德光显,故名戒相”(同上)。

道宣的戒体之心,接受唯识宗的影响,是以阿赖耶识中的种子为戒体。在这个问题上,相部宗的法砺按照《成实论》的观点,而以非色非心的不相应行法为戒体,东塔宗的怀素,受《俱舍论》影响,以“无表业”为色法,主张色法为戒体。这是律宗三家的分歧所在。

在判教方面,道宣提出化教和制教(或称行教)的两种判摄。一是化教,“此则通于道俗,但泛明因果,识达邪正,科其行业,沈密而难知,显其来报,明了而易述”(同上),是如来为了教化众生,便之具有辨别邪正的智慧而制定的教法。化教包括了大小乘的经论。二是制教,指“局于内众,定其取舍,立其纲致,显于持犯,决定疑滞”(同上),是如来为了使教内僧众对自己的行为有所约束而制定的教法,指各种律典。化教属于教理的方面,制教则是戒律的方面,“内心违顺,托理为宗,则准化教;外用施为,必获身口,便依行教”(同上)。

化教方面,又分为三宗,即性空宗、相空宗和唯识圆宗。性空宗讲诸法性空,指小乘教,“诸法性空无我,此理照心,名为小乘”(《行事钞》卷中四)。相空宗讲诸法相空,属大乘般若一系,道宣称之为小菩萨,“诸法本相是空,唯情妄见,此理照用,属小菩萨”(同



上)。唯识圆宗讲一切唯识,性相圆融,是大乘教中除般若一系之外的《华严》、《楞伽》、《法华》、《涅槃》、《摄论》等经论,称之为大菩萨。“诸法外尘本无,实难有识,此理深妙,唯意缘知,是大菩萨佛果证行”(同上)。这三宗判摄与唯识宗的三时教判摄多有相似之处。

制教方面,道宣也判为三宗,即实法宗、假名宗和圆教宗。实法宗是东塔怀素所推崇的,又称有宗,指说一切有部等,以色法为戒体。假名宗又叫空宗,指认为一切诸法都是假名的法藏部,以非色非心的不相应行法为戒体,是相部宗法砺所推的。圆教宗又叫圆宗,指认为一切诸法都依心识的唯识圆教,以心法为戒体,是道宣所推崇的。

在这制教三宗中,《四分律》实际上相当于假名宗,但道宣又把《四分律》判为圆教宗,他认为,《四分律》是通大小乘的,他认为这一点的主要理由,是心识戒体说,至于进一步的证明,则还有“沓婆回心”、“施生成佛”、“相召佛子”、“舍财用轻”和“识了尘境”等五种(参见《四分律删补随机羯磨疏》卷三)。道宣最终是将《四分律》会归大乘的,“终穷所归大乘之极”(《行事钞》卷上一)。

道宣还以《四分律》来会通戒、定、慧三学。《四分律》终归大乘,在此基础上,有大乘之三学的圆融无碍,戒法融摄定和慧,因而是圆妙之行。

道宣对佛教史也有独到的研究,他以慧皎为法,列十门而作僧传,这十门与慧皎所立十门大致相当,而他在每一门之后,都有一段“论曰”,来表明自己的佛教史观。如论译经在佛教史上的地位,道宣认为,“翻译之功,诚远大矣!”(《续高僧传》卷四)但自汉至唐的译经,道宣觉得“多信译人,事语易明,义求罕见”(同上)。这是因为双通梵汉两语者很少,像罗什这样的译师,能够“妙显经心,会达言方”(同上)的,不是很多。这也可见译事之难。论佛教义学



在中国的展开,道宣首先推崇道安,称他“首开衢路”,“凿荒途以开辙,标玄旨于性空,削格义于既往,启神理于来世”(《续高僧传》卷十五)。称支道林“标新理而改旦”,称道生“孤拔擅奇”(同上)。对于禅法,他评论达摩和僧稠二家,“稠怀念处,清范可崇;摩法虚宗,玄旨幽赜。可崇则情事易显;幽赜则理性难通”(《续高僧传》卷二十一)。僧稠的禅法是四念处,达摩的禅法则可以称为“虚宗”,荡遣一切执著之相,修大乘壁观法门。论戒定慧三学,道宣以为,“戒本防非,谅符身口;定惟静乱,诫约心源;慧取闲邪,信明殄惑”(《续高僧传》卷二十三)。至于律学的传播,虽有各部传入,但“今则混一,唐统普行四分之宗”(同上)。即以四分律来统一各律。

道宣的律学,一直为佛教僧众所奉持,影响至为深远,在律学以外,道宣的贡献还包括对佛教史研究的方面。他的《广弘明集》是现今研究南北朝至隋唐阶段佛教思想的重要典籍,他的《续高僧传》,也是研究自梁代至唐贞观年间佛教发展的主要资料,他的《集古今佛道论衡》,保存了从汉明帝到唐太宗时代佛教和道教论争的许多史料。因此,道宣对中国佛教的贡献也是多方面的。

三十 东渡日本传法的律师鉴真

在中国佛教发展史上,以往只有西人传经和国人取经的记载,而至唐代有所改变,中国佛教开始向外传播,东渡日本传教的道宣系律僧鉴真为最突出者,他为中日佛教文化的交流作出了不可磨灭的贡献。

鉴真(688—676),俗姓淳于,广陵江阳(今江苏省扬州市)人,他父亲原先在扬州大云寺从智满禅师受戒学禅。十四岁时,他随父亲入大云寺,看到佛像庄严,触动了长久积存在心中的向佛之



愿,就对父亲讲要求出家,父亲很高兴儿子能有这样的志向,当然同意了,正好朝廷也诏令各州度僧,随即就在大云寺从智满禅师受沙弥戒出家,父子俩同为一师。神龙元年(705),十八岁的鉴真从道宣的再传弟子道岸律师受菩萨戒,景龙元年(707),鉴真入东都洛阳,又西行长安,次年从长安实际寺律师弘景(此按《唐大和上东征传》,《宋高僧传》卷十四中作“恒景”)受具足戒,弘景同道岸一样,都是道宣弟子文纲的门人。此后,他在洛阳和长安两地从融济学道宣的南山律,从义威等律师学法砺的相部律。在诸家名僧的指导下,鉴真学业大进,“三藏教法,数稔该通”(《鉴真传》,《宋高僧传》卷十四)。

开元元年(713),鉴真回到扬州,一方面讲律,也收授徒众,以后的二十多年,他先后讲《法砺疏》及《四分律疏》四十遍,道宣的《四分律钞》七十遍,《轻重仪》十遍,《随机羯磨疏》十遍。又度僧四万多,一些弟子成为一方宗首。又造寺、写经、造袈裟、开悲田院救济贫病之人。

开元二十一年(735),日本僧人荣睿、普照等来唐朝留学,当时中国佛教界以戒律为入道之正门,不持戒者,为人所不齿,而日本国的佛教界当时连传戒僧都没有,于是他们先请洛阳大福先寺僧人道璇随日本副使先乘船去日本传戒。

天宝元年(742),这两位日僧准备回国,临行前希望能请到鉴真,他们托宰相李林甫的哥哥写了封书信,带给扬州仓曹李湊,请他造大船,备足粮。自己带上日本来的两位同学和几位中国、高丽僧人同访鉴真。到扬州时,鉴真正在大明寺讲律,两位日僧申述延请之意。鉴真认为,日本是与佛法有缘的,应该有人去传法。又问众僧:“谁有应此远请,向日本国传法者乎?”(《唐大和上东征传》)众僧无对,鉴真说,为了传法,应该不惜身命,“诸人不去,我即去耳!”(同上)当即又有二十一人愿同往,于是鉴真开始了六次东渡



的艰难历程。

正当鉴真一行在筹备船粮时,一位叫道航的僧人提了个建议,认为东行传法的人,应该德高行清,像如海这样的少学者,不能去。意见提得很直率,如海很生气,裹了头就到淮南采访厅,诬告道航造船入海,私通海贼。采访使当即着人将如海收审,又去诸寺搜查,最后查清了真相,但仍以海贼盛行为由,不许出海,没收所造船只,物品还僧,如海被杖六十后发回原籍还俗。四位日僧放还回国,但荣睿和普照让另外两位先回去。第一次东渡计划失败。

荣睿和普照避开官府,又来找鉴真商量。鉴真另想办法,买来一条军用船只,雇了十八位船工,置办了大量物资和佛教经像法器,带上连两位日僧在内的十七位僧人,各类工匠八十五人,于天宝二载(743)开航。但船行到狼沟浦(今江苏南通市狼山附近),被恶浪打破,众人落水。第二次东渡又遭挫。

船修好后,到大屿山(在今浙江沿海)一带停了一个月,待风顺了出发,想到桑石山去。结果又遭风浪,船再次被打坏,水米全无,人员饿了三天,才得到当地人的救援,安置在明州(今浙江宁波)的阿育王寺。第三次渡海又失败。

天宝三载(744)初,鉴真因住明州,当地僧众来请讲律援戒,巡回于杭州、湖州、宣州。越州(今浙江绍兴)有人到州官告状,说日僧荣睿想诱骗大和尚到日本去。荣睿因而被捕,递解长安,至杭州时因病而被释放。鉴真看到荣睿为请传法僧,不辞艰辛,深为赞许,更坚定了东渡的决心,于是遣三人前往福州买船置粮,自己率三十多人南下。到温州时被拦截,原来扬州僧、鉴真弟子灵祐担心师父,数年间生死不明,请各地发现后留住。鉴真又被护送回扬州,但他因此而两个月间不见笑容,灵祐一再忏悔,鉴真才有所转颜。第四次渡海的努力又受挫。

天宝七载(748)春,荣睿和普照又来到扬州崇福寺找到鉴真,



鉴真又开始准备渡海用品,自六月于新河(今扬州市南)出发,同年十月中旬,在航海途中被狂风吹到了振州(今海南崖县南)。上岸后渡过海峡到雷州,经广西而到广州。这时日僧荣睿因病在端州(今广东高要县)去世。鉴真到广州后住了几个月,又到韶州(今广东韶关附近),另一位日僧普照这时告别鉴真北上明州阿育王寺,临别时,鉴真执手悲泣。由于长期奔波,加上天气炎热,鉴真双目逐渐失明,他离开广东,到江州(今江西九江)乘船到江宁,返回扬州。第五次渡海也没成功。

天宝十二载(753),日本遣唐大使一行人来拜见鉴真,请他再次东渡,六十六岁的鉴真允诺了,十月底上船,随日本使臣东行,这时普照也闻讯而来了。带去的法物有佛舍利、多种佛像和菩萨像,经卷有金字《华严经》、《大佛名传》、《大品经》、《大集经》,还有南本《涅槃经》、《四分律》、法砺、光统的《四分律疏》、天台宗经典、南山律典、东塔律典、《比丘尼传》、《大唐西域记》、《戒坛图经》等共四十八部,还有一些书法真迹等。

这次渡海经过周密准备,避开了寺院方面的严密防范,于十一月十五日正式开航,四舟齐发,十二月七日到达日本本土。日本天平胜宝六年(即唐天宝十三载,754年)二月一日到达难波(今大阪),四日到达首都(今奈良),日本皇帝派官员宣诏,表示欢迎,迎鉴真入东大寺,设坛传戒,授鉴真为“传灯大法师”。自天宝二载(743),历经十二年,鉴真决心不改,前后六渡,终于遂愿。

一到日本,鉴真就开始传戒,先给天皇授戒,然后是皇后、皇太子,再给四百名沙弥授戒,又给八十多名僧人重新授戒。天皇赐给田宅,鉴真在受赐的亲王旧宅上改建成寺庙,即现存的唐招提寺。

天平宝字七年(即唐广德一年,763年),鉴真在唐招提寺入灭。

鉴真在中日文化交流史上的地位,与玄奘在中印文化交流史



上的地位一样,都是不朽的,他给日本文化以多方面的影响。就佛教方面而言,他传播了中国佛教南山律、相部律,日本奉他为南山系第三祖,相部系第五祖。他又传播了天台宗教法,他带去的经典中,天台部分就有《止观法门》、《法华玄义》、《法华文句》、《四教仪》、《小止观》、《六妙门》、《释禅波罗密次第法门》和《法华忏法》等,是日本弘传天台宗的先驱。鉴真对佛教建筑、造像、雕刻等都很在行,他造戒坛依南山宗的规则,但又参考天台教理。唐招提寺的建筑风格,影响到日本以后的佛教建筑。鉴真还精通医药,被日本奉为医学始祖,留有一卷秘方。鉴真带去的书法艺术作品也对日本的书法产生了影响。

三十一 东塔律师怀素

在南山宗和相部宗之后,怀素对两家都感到不满意,因而自己阐发《四分律》大义,创立宗派。因其常居长安西太原寺的东塔,后人称其学为东塔宗。

怀素(625—698),俗姓范,祖籍南阳(今河南省南阳市)。其父在长安任官职,自己生于长安,因此怀素也可以说是京城人。怀素童年时就显得超常,“幼龄聪黠,器度宽然”(《怀素传》,《宋高僧传》卷十四)。曾有人预言他将来必有大器。十岁时,怀素忽然生出落发为僧之念,要求出家,父母劝阻不住。出家后,怀素广学经论,其中也向法砺学过律学。后听说玄奘回长安,怀素又坚决要求拜玄奘为师,因此僧传中也称怀素为“奘三藏弟子”(《如净传》,《宋高僧传》卷十五)。《宋僧传》中似乎主张怀素先事玄奘,后向法砺求律,但法砺死于贞观九年(635),玄奘是645年回的长安。怀素受具足戒是在二十二岁。受戒后,专攻律部,曾从道宣学过《四分律删繁



补阙行事钞》。但他通过研习诸家律学,发现都有不足,很不满意,称:“古人义章未能尽善。”(《怀素传》,《宋高僧传》卷十四)于是决心自己著书立说。咸亨元年(670),怀素开写《四分律开宗记》。上元三年(676),怀素回京,奉诏住进西太原寺,他一边听道成讲律,一边继续写作,到永淳元年(682),写完《四分律开宗记》,“十轴功毕,一家新立,弹纠古疏,十有六失焉”(同上)。他对道宣、法砺等人的“古疏”多有批评,说“相部无知”,“南山犯重”(同上)。怀素的疏称为“新疏”。新疏一出,反响很大,引起的震动“无远不闻”(同上)。自此新旧三家并立,各有所传。唐大历十三年(778),代宗敕三宗传人定两种疏的次序。建中二年(781),如净上奏,请予二疏并行,得到批准。

怀素本人行律可能远不如道宣,所以临终时告诉秀章说:“余律行多缺,一报将终。”(《怀素传》,《宋高僧传》卷十四)他生前讲新疏五十余遍,所写著作,除了《四分律开宗记》外,还有《四分僧羯磨》、《四分尼羯磨》现存。佚失的有《遗教经疏》及《钞》、《俱舍论疏》、《开四分宗拾遗钞》、《四分比丘戒本》、《四分比丘尼戒本》。

唐代宗时,相国元载上奏,要求在成都宝园寺置戒坛,传怀素新疏。他又命如净为怀素作传。

怀素对于戒的看法,首先以戒为佛法第一义,“戒为德本,称为要义……当知戒为第一”(《四分律开宗记》卷二)。之所以称其为“要义”,是因为戒能发起出离生死海之行,“凡欲起修,莫不由此”(同上)。

戒之为戒,有六重意义,一是“尸罗”,意为清凉;二是妙行;三是业,包括身语意三业;四是指律仪,能使身、口调柔合法;五是别解脱,以初刹那之别,别(弃舍)一切恶;六是业道。

戒是对治种种过患的,“凡言戒者,对患称名”(《四分律开宗记》卷一)。原则上讲,有多少过患,就有多少种戒,但“患境无疆,



戒乌有限?”(同上)要有个基本的分类。要言之,可以把戒归纳为两种,表戒和无表戒。所谓“表”,“身语造作,有所表示,令他了知,故名为表”(《四分律开宗记》卷十二)。这个“表”具有“悬防”即“防非止恶”的作用,称表戒,实际上是指受戒者登戒坛,发表身业、口业和意业于外,而受得戒法。这个“表”取其表现于外,可以感知的意义。所谓“无表”,“因表发生,未见无对,不可表示,名为无表”(同上)。受戒者虽在心中得戒,相续随转,但不表现为外在的业,没有表现出来,无法让人直接感知,所以称无表戒。这结合了表色和无表色两种说法,怀素也以此来说明戒体论,表和无表,都是色,都是戒体。

一般也把戒分为止持和作持两大类,关于这两种戒,怀素认为,止持戒是防止众生身、语不造诸恶的戒类,“言止持者,奉戒之徒,禁防身、语不造诸恶,目之为‘止’。止而无违,顺本受体,令戒光洁,因之为‘持’。持由止成,故曰‘止持’”(《四分律开宗记》卷九)。作持戒是讲具体的行戒规则,“言作持者,奉顺圣教,作法作事,对事作法,称之为‘作’。‘持’如前释。持由作成,故曰‘作持’”(同上)。这些理解都是一致的。

根据怀素戒是“对患称名”这一戒的起源论,止持戒和作持戒的出现,是因为有两种过患,两种“犯”,一是作犯,二是止犯。作犯是违清净行,“言作犯者,不守,违教起非,广造诸恶,称之为‘作’。作而有违,不顺受本,令戒毁坏,名之为‘犯’。犯由作成,故曰‘作犯’”(同上)。止犯指违背圣教,不能遵教而行,“言止犯者,不能准教,策进身语,习成行解,名之为‘止’。释‘犯’如前。犯由止成,故曰‘止犯’”(同上)。

二种犯是恶的根源,有此二犯,不能得解脱,如欲舍恶从善,就必须奉守二种持,才有希望出离。有“二犯”,而有“二持”对治。

就《四分律》而言,虽然前半部的僧、尼戒本是止持戒,后半部



二十犍度是作持戒,但是,怀素觉得止、作二持并不能看作是《四分律》的宗旨所在。传统的观点,有以止、作为宗旨者,有以受、随作为宗旨者,有以止恶作为宗旨者,有以教、行作为宗旨者,有以因、果作为宗旨者,有以时、处作为宗旨者,有以止善作为宗旨者。怀素认为,这七家异说,都不应立。他分别加以破斥,提出以戒行为宗,所谓止、作二持,都是别法,“大教宗归,不可尊其别行”(《四分律开宗记》卷一)。而受、随二法,本身就包含在止、作之内,更不能立为宗。

关于戒体,是三家律宗分歧最大的地方。怀素认为,对于这样重要而又深奥的问题,一般人是难以达其宗旨的,“戒体者,性相幽玄,义理微隐,自非学穷三藏,识洞五明,无以测其旨源,知其诠际”(《四分律开宗记》卷十二)。而往古俊杰、当今彦英在这个问题上,多不通悟。

南山宗的道宣主张心法戒体,“心是虑知,得为戒体,色顽无知,故非戒体”(同上)。怀素认为,承认心是戒本,那么戒也应能够虑知,而事实并不这样,戒“既不虑知,岂应正理?”(同上)所以心不是戒体。法砺的相部宗主张非色非心为戒体,“然依《成实》,先明无作,其无作体,定用非色非心”(同上)。怀素认为,这种戒体论也“不应正理”。

怀素自己提出了色法戒体论,依说一切有部的经典《俱舍论》为根据来说明。色的特性是“碍变”,即有质体,能变化,由极微聚集而成。色有表色和无表之分,无表依表而生。

怀素对诸家既有批评,又有继承,如他在判教上接受道宣的看法,将一代教法区分为化教和制教两大法门,化教是如来为教化众生而开示的佛法,“如来启宣因果邪正是非,欲使众生背恶崇善,修因克果。此能生解,名之为‘化’。诠化之文,名之为‘教’”(《四分律开宗记》卷一)。制教则是规范众生言行的教法,“如来因过禁其



轻重,勒于身口犯不犯相,名之为‘制’。制由言显,名为制教”(同上)。

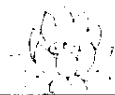
怀素的《四分僧羯磨》和《四分尼羯磨》是在研究了道宣等五人所集的羯磨之后,感觉到诸家都有欠缺而制作的。诸家的欠缺,怀素特别提到了道宣,批评他的《删补随机羯磨》“近弃自部之正文,远取他宗之旁义。教门既其杂乱,指事屡有乖违”(《四分僧羯磨序》)。在这两部羯磨中,怀素分方便、结果、授戒、师资等十七部分来组织。

怀素的后学,并不很多,后世传律者多以南山系为宗,但怀素的思想是在分析批评前人的基础上发展起来的,在当时曾十分轰动。怀素的这种批评精神,也是追求真理者必需的品质。

三十二 传译根本说一切有部律典的义净

义净在中土所学,精于律宗,后又兼学唯识,但他在中国佛教史上的贡献更在于译经,在四分律盛行之时,译介根本说一切有部的律典,被誉为四大译经家之一(按鸠摩罗什、真谛、玄奘、义净为四家之说)。

义净(635—713),俗姓张,字文明,齐州(今山东历城)人,一说范阳(今河北涿州市)人。义净童年时代就出家,并遍访佛学名家,广读经论,十八岁时,仰慕法显、玄奘西行之举,立志游印度(此据《南海寄归传》,《宋高僧传》本传作十五岁萌志西游)。受具足戒后,学习道宣、怀素两家的律学长达五年之久,又先后在两京(洛阳和长安)学习各种经论。唐咸亨元年(670),义净在长安邀同学处一和弘祜等西行,但这两人都未能坚持。他们走的是海路,须到南方去坐船。处一根本就没有出长安,弘祜陪义净走到江宁就不走



了。义净一个人走到丹阳时,遇到一位同行者。同年在扬州坐夏,又遇到一位将赴龚州(今广西平南县)做官的冯孝铨,三人同行,次年至番禺(今广州)。在番禺又遇上几十位志同道合者,但等到要登船时,他们又都退却了,仅有弟子善行相随。此行得到州官冯孝铨的大力资助。在海上航行二十天后,到达室利佛逝(今苏门答腊),在此学习声明五个月,这时弟子善行因病不能再陪义净远游,乘船回国。义净一个人继续走,于咸亨四年(673)二月到达东印度的耽摩梨底国,在此遇到另一位已住了一年的唐国求法僧。义净学习了一年梵语,就前往中印度,遍礼圣迹,“鹞峰、鸡足,咸遂周游,鹿苑、祇林,并谐瞻瞩”(《义净传》,《宋高僧传》卷一)。先后游历三十多个国家,曾经在五印佛学的中心那烂陀寺学习十一年,当初玄奘就是在这里学习过并取得巨大成就的。在这十一年中,义净学习了大小乘各种经论,又搜求到梵本经典近四百部,这才饱学满载而归。归国时仍走海路,垂拱三年(687),又经室利佛逝,在此译经、写作,期间因为缺少纸墨等品和笔受等助译人员,又派人北上回国求取。译出经典后,又派人送回国,同时送回的还有义净所撰的《南海寄归传》。证圣元年(695),义净一行回到洛阳,武则天率众到东门外迎接,敕住佛授记寺。

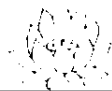
回国后,义净就从事译经工作,起初,他和从于阗来的实叉难陀共译《华严经》八十卷本,自久视元年(700)之后,他就另组译场,亲自负责译经。所译可分三个阶段,从久视元年到长安三年(703)的三年中,译出《金光明经》、《能断金刚般若经》等经,《根本一切有部毗奈耶》等律,《掌中论》等论,共二十部,助译者有中印僧人十四人,武则天专门为这些译典作了《圣教序》。自神龙元年(705)到景龙三年(709),译出《孔雀王经》等四部经,助译者有僧俗七人,驸马杨慎交亲自监译,唐中宗则为这此译作写了《大唐龙兴三藏圣教序》。自唐隆元年(710)到景云二年(711),又译出二十多部。



先天二年(713),义净卒于长安,葬事均由官方出面办理,建塔于洛阳的龙门之北。

义净一生译经,据《宋高僧传》卷一记为五十六部,二百三十卷,据《开元释教录》卷九载为六十一部,二百三十九卷。义净另外还撰有《南海寄归传》四卷、《求法高僧传》二卷和《说罪要行法》、《受用三水法》、《护命放生轨仪法》等作品。

从义净的译籍看,“虽遍翻三藏,而偏攻律部”(同上)。所译律藏,又专于根本说一切有部之律。说一切有部的律藏,是罗什等译的《十诵律》,根据清辨的观点,根本说一切有部是后来从说一切有部中分化出来的,义净接受了这种看法,所以义净认为,《十诵律》不是代表根本说一切有部的律藏。但根本说一切有部的律仪大旨,与《十诵律》基本相似,并非完全没有联系。从其所译来看,《根本说一切有部毗奈耶》五十卷和《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》二十卷分别相当于《十诵律》中的比丘和比丘尼戒法,为比丘和比丘尼的根本大律;《根本说一切有部毗奈耶出家事》四卷相当于《十诵律》中的受具足戒法,说出家受戒之法;《根本说一切有部毗奈耶安居事》一卷相当于《十诵律》的安居法,说安居时所守的戒律;《根本说一切有部毗奈耶随意事》一卷相当于《十诵律》中的自恣法,讲自恣时所守戒律;《根本说一切有部毗奈耶皮革事》二卷相当于《十诵律》中的皮革法,讲皮屐、皮卧具等制作使用之戒律;《根本说一切有部毗奈耶药事》十八卷和《十诵律》中的医药法相当,讲食物方面所守之律,以一切食物为药;《根本说一切有部毗奈耶羯耻那衣事》一卷相当于《十诵律》中的迦絺那衣法,讲安居完后受袈裟时应守之律;《根本说一切有部毗奈耶杂事》四十卷相当于《十诵律》中的杂法,除了说些受戒、安居之律外,还讲其他细杂之事应守之律;《根本说一切有部毗奈耶破僧事》二十卷相当于《十诵律》中的调达事,讲提婆达多以邪法分离僧众之事;《根本说一切有部尼陀那目



得迦》十卷相当于《十诵律》中的增一法,讲律的缘起本生。相对照而看,义净所译和《十诵律》属于同一系,而非别的部派之律,只是两者之间内容上稍有出入,义净所译有《十诵律》中未记者,《十诵律》中所记者,义净也有缺译者,这两种律可能是同一部派的律在不同地区的流传本。

义净对于律的看法,要求律典简明扼要,特别是对律进行讲疏的律师,更应坚持这个原则,“论断轻重,但用数行,说罪方便,无烦半日”(《南海寄归传》卷一)。但中国所传律法,“诸部互牵,而讲说、撰录之家,遂乃章钞繁杂”(同上)。这样做就根本不能吸引众僧,律学的衰败落漠就是自然而然的了。他反对国内律法的繁杂,专门撰写“内法四十章”,介绍了印度僧众常守的基本律仪共四十条,实际上把印度有部律简化了。他还专门译有《根本说一切有部戒经》一卷和《根本说一切有部苾刍尼戒经》一卷,这两种经是大部比丘律和比丘尼律简化。义净的这一思路,是符合国人的传统思维习惯的。

义净在义学方面,偏重于瑜伽系的学问,这一系的经典,他译有护法的《成唯识宝生论》五卷、陈那的《掌中论》一卷、《观所缘论》一卷、《观所缘论释》一卷、《观总相论颂》一卷、《因明正理门论》一卷和《集量论》(此译本已佚)。于般若部,义净译出《能断金刚般若经》一卷。

对于中观学派和瑜伽行派两系的思想,义净主张两家没有水火不相容之处。中观讲俗有真空,体虚如幻;瑜伽讲外无内有,事皆唯识,这两家“咸遵圣教,孰是孰非?同契涅槃,何真何伪?……依行则俱生彼岸,弃背则并溺生津”(同上)。这也是对国内性相二宗互相排斥而提出的中肯批评。

义净还译有密教类经典,如《佛说大孔雀咒王经》三卷、《佛说佛顶尊胜陀罗尼经》一卷、《佛说一切功德庄严王经》一卷、《佛说庄



严王陀罗尼咒经》一卷等。

义净的译风,偏于直译,由于他精通梵、汉两种文字,所译非常准确,赞宁把他与玄奘并论,说他“传度经典,与奘师抗衡”(《义净传》,《宋高僧传》卷一)。并称他为释门之“象胥”(象胥是《周礼》中所载通异邦语言者)。义净的门人虽然很多,但他所传的律典,后世影响不大,未能改变律学界的律繁以及四分律一统天下的状况。作为求法高僧,他在中印文化史上的影响是很大的,他的《南海寄归传》和《求法高僧传》有很高的历史价值。

三十三 牛头宗创始人法融

中国佛教中依经教立宗的都称教门,标榜不依经教、教外别传的是禅宗。禅宗到唐代五祖门下发展出南能北秀二系,但有一家却是在这二系之外的,推其祖为牛头法融。

法融(590—657),俗姓韦,润州延陵(今江苏省丹阳市延陵镇)人,其家庭是当地有名的望族。十九岁之前,他已遍读儒道典籍,《续高僧传》本传记有他思想转变的一段话:“儒道俗文,信同糠粃,般若止观,寔可舟航。”(《法融传》,《续高僧传》卷二十一)于是放弃儒道而改学般若三论学。当时的三论重镇在茅山,法融便上茅山出家。按道宣的记载,法融上茅山还有一个原因,是为了逃婚,“为娉婚,乃逃隐茅岫。”(同上)法融在茅山向旻法师学三论,一说旻法师就是兴皇法朗的弟子大明法师。茅山三论学风是重慧轻定,法融认为这样其实难以入道,“慧发乱纵,定开心府。如不凝想,妄虑难摧”(同上)。无定之慧,容易流入狂慧,妄念丛生。因此法融就在林中习定,前后达二十年,终“大入妙门百八总持”(同上)。百八总持本自《楞伽经》中大慧菩萨提出一百零八句问佛法,佛以一百



零八句作答。武德七年(624)房玄龄整肃僧籍,每州只存一寺,每寺仅准留三十人,其余还俗编户,法融进京陈情说理,表文“文理卓明,词彩英贍”(同上)。房玄龄要法融还俗,他家乡的四千多僧众即可依旧不动。法融依令还俗回了老家,以后再度出家,但不知确切时间。这样他就保住了一批僧众的僧籍。这种关键时刻出面救法的举动,使他在当地得到很高的声望。

贞观十年(636),法融到金陵牛头山幽栖寺北岩下立茅舍修禅,数年间就有一百多个追随者。据说他禅定时,与山中鸟兽和谐相处。牛头山佛窟寺藏有七类内外经书(佛经、道藏、佛教史、儒书、医学、图符等),法融的茅舍离该寺十五里。他来寺中阅藏抄经,归幽栖寺研究,达八年之久,由此而达到融会贯通的境地。从此之后,开讲各类经典,先于贞观二十一年(647),在本寺讲《法华经》开权显实、会三归一之旨,又出幽栖寺讲《大集经》。永徽三年(652),法融应邀到金陵建初寺讲《大品般若》,听众二千人。后江宁县令又再三请他讲《大集经》。

永徽(650—655)年中,因陈硕真起义,官府在平息过程中也伤及僧尼,使僧尼到处逃亡。逃到金陵的僧尼,各寺都不愿收纳,有三百多人跑到法融的山头,县官不许收留,法融却收留下来。法融的僧德,于中可见。

显庆元年(656),司功萧元善邀法融进京。对于从山林被招入京城,法融是有些无奈的,临行诀别:“从今一去,再践无期。离舍之道,此常规耳。”(同上)其悲戚气氛,感动山中生灵,以至于“禽兽哀号,逾月不止”(同上)。第二年的闰正月二十三日,法融就在金陵建初寺去世。

关于法融和道信的关系,正统禅史都以法融为道信的旁出弟子,为东山弘忍的同门学。最早由李华在《润州鹤林寺故径山大师碑铭》(作于天宝十一载,即752年,载《全唐文》卷三二〇)中,说道



信印证法融的禅法。但这种重要事件,在《续高僧传》的《法融传》中并无记载。《道信传》中也未提及。想是在达摩至弘忍一系已为禅界定说的情况下,润州籍的僧人推出名望很大的老乡法融为初祖,再以与法融同时代的道信有师承关系,而可上推至达摩。这是既非出自神秀,亦非出自慧能的润州系禅僧抬高自身地位的好方法。但法融和道信之间有过联系,这种可能性是很大的,只是难知何时以何种方式见过面。

关于法融以后的传承世系,经过多种不同的说法,到宗密记载后,形成法融、智岩、惠方、法持、智威和慧忠的六祖定说。这些人多是江宁和润州丹阳人,所持的基本观点和法融大致相似,归入一系是有一定依据的。即使他们之间并无师承关系,法融的牛头禅之存在是无可怀疑的。

法融的著作,道宣没有记载,只说看了他的作品,觉得其特征是一个“融”字,融合之融,所以他说:“融实斯融。”(同上)法融的“融”,实际上是这个圆融之“融”。天台的佛窟遗则曾集其文为三卷,已佚。宗密记载法融作《绝观论》,永明《宗镜录》中曾引述,近代敦煌发现一些《绝观论》的本子,被认为是法融的作品,另有一篇《心铭》,也被认为是法融所作。

法融是一个禅教并重、定慧双修的禅僧,他的禅法,被宗密归入讲一切皆空的泯绝无寄宗一类,宗密并对法融作了专门的分析,这种分析至今仍是权威性的。宗密说:“牛头宗意者。体诸法如梦,本来无事,心境本寂。非今始空,迷之为有,即见荣枯贵贱等事。事迹既有,相违相顺,故生爱恶等情。情生则诸苦所系,梦作梦受,何损何益?有此能了之智,亦如梦心,乃至设有一法过于涅槃,亦如梦幻。既达本来无事,理宜丧己忘情,情忘即绝困苦,方度一切苦厄。此以忘情为修也。”(《禅门师资承袭图》)

法融禅法的基础是般若学的性空假有论,法融把这种性空称

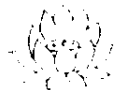


之为虚空，虚空为佛法的根本宗旨，这个空是从色法到心法的一世皆空，所存者只是假名，连空本身也是空的，“假名毕竟空，亦无毕竟空，若身心本无，佛道亦本无，一切法亦本无，本无亦本无。”（《宗镜录》卷四十五引《绝观论》）这个空观是从心、身推广出去的。

在佛性论上，法融主张众生本来是佛，“菩提本有”（《心铭》）。众生之所以是众生，只是不能照见自性，烦恼覆障自性。当然，这是一般的分析，从本质上讲，心体空寂，无佛无众生，“非清非浊，非浅非深”（同上）。法融不只认为有情有佛性，无情也有佛性，他讲道无所不遍，草木之类，也本来合道。在此之前，吉藏也表达过这个看法，后来湛然也有一色一香无非中道之语，也讲无情有佛性。

众生如何成佛？法融提出了众生自有灵知观照的看法，“灵知自照，万法归如”（同上）。引申下去就是一种无修论。这一观点也是后来禅宗诸禅（如慧能、神会、宗密等）常说的，也就是一种本觉论。灵知之说一般认为是由神会提出，宗密大加阐发的，法融在此首先使用，意义自然非同一般。

根据这种性空之理，法融展开其定慧双修的原则。所谓慧，就是“常解寂灭”（《宗镜录》卷九十七引《绝观论》）。理解了这种空性，就是悟，就是得到了佛慧。定则是保持寂灭之心，“心性寂灭为定”（同上）。如何保持这种空性，如何修行？法融提出“绝观”论，断绝观照（体悟、照察、认识）之心，不要试图去认识、解释任何东西，“绝观忘守”（《心铭》）。这种方法也叫“无心”，称为“无心用功”（同上）。无心于万物，因为一切色法都是空，无法对之加以认识，“本无一法，谁论熏炼？”（同上）如果心执著于任何一物，心就有滞，有滞就不通，不能了达事物的本性。“一心有滞，诸法不通”（同上）。这一点，法融也称为“安心无处”（同上）。不仅无心于万物也无心于去除烦恼。一般认为，佛性本有，但为烦恼所障，所以成佛先要去除烦恼。法融认为“烦恼本无，不须用除”（同上）。烦恼本



来就是空的。同样,也不要有成佛之心,“无心无佛”(同上)。这种修行,实际上是一种无修之修。法融将这种无修称之为婴儿行,“不须功巧,守婴儿行”(同上)。

这种无心或无修所得的境界,是一种无知无得的境地,佛教的终极真理不是任何限定性的知识可以理解的,“至理无诠,非解非缠”(同上),只能以无知而知。所谓的解脱,也不是指证得了佛性,因为佛性本有,无所谓得与不得,一切皆空,这种觉悟,也是觉悟这个空,因而叫无得。

法融的禅法,与后来的慧能禅法有许多相通的地方。禅宗是最能代表中国佛教的基本精神的,而要探索这种精神之源,不应只从慧能始,也应考虑法融的地位。

三十四 禅宗北宗创始人神秀

禅宗的南北二派虽在弘忍下分出,但这种分派之说的真正盛行是在神会为慧能争正统之后。南宗人以南顿北渐来区分两宗的不同特点,不过以神秀为代表的北宗并不是一个“渐”字所能包容得尽的。

神秀(606—706),俗姓李,河南尉氏(今河南省尉氏县)人,他少年时代曾经学习儒道经典,据《传法宝记》载,隋末时,王世充起兵,致使河南、山东一带饥疫遍地。神秀到荥阳筹粮,遇到一位善知识,便随其出家。张说的《唐玉泉寺大通禅师碑》记载神秀于唐武德八年(625)在洛阳天宫寺受具足戒,然后游历各地,“寻思慕道”(《楞伽师资记》卷一)。游历的区域大致在我国东南地区。五十岁时(此按《大通禅师碑》,一说为四十八岁)到湖北黄梅县东北的双峰山东山寺参谒弘忍禅师,在弘忍门下做了长达六年的打柴、汲水之类的勤



杂工,深得弘忍器重。弘忍“命之洗足,引之并坐”,称赞他尽得己之禅法,“东山法门,尽在秀矣!”得法后,神秀长期隐居,时人不知其踪影,其实他的所处也不出湖北一带。仪凤(676—679)年中,神秀结束潜隐生活,在荆州当阳山玉泉寺弘法,实际上神秀本人住在寺东七里的山上。按南宗的说法,神秀在弘忍门下时,弘忍曾命弟子各作一偈,从各人的悟解中来选择衣钵传承人。神秀为上首弟子,写有“身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使惹坐埃”一偈,弘忍认为按此修行也有大利益,但终究未见自性,而传法于写有另偈的慧能。北宗中则没有这种传说。

神秀在玉泉寺收徒授法,名声不断扩大,渐渐传到主张扶持佛教的武则天耳中。武则天请他出山进宫,久视元年(700)遣使迎请,大足元年(701)邀入东都洛阳宫中,受到武则天的优厚礼遇,武则天在神秀的老家尉氏设置报恩寺,以表彰神秀,又亲自向神秀垂问佛法大义。武则天死后,中宗对神秀更加看重。

神秀自己曾经多次要求离宫还山,但未能如愿,中宗皇帝说:“禅师迹远俗尘,神游物外,契无相之妙理,化有结之迷途,定水内澄,戒珠外彻。弟子归心释教,载仁津梁,冀启法门,思逢道首。禅师昨欲归本州者不须,幸副翘仰之怀,勿滞粉榆之恋。”(《楞伽师资记》卷一)给了神秀很高的评价,暗示他朝廷有用得着他的地方,不要提回乡之事了。

神龙二年(706),神秀在洛阳天宫寺去世,临终前留有“屈、曲、直”三字遗嘱。死后谥“大通禅师”号。

神秀的禅法,禀承东山法门,“禅灯默照,言语道断,心行处灭,不出文记”(同上)。注重坐禅修心,没有著作留世。后人根据宗密对北宗神秀的思想分析,发现有一批敦煌卷子为神秀的著作,即《大乘无生方便门》(斯坦因〇七三五号)、《大乘五方便北宗》(伯希和二〇五八号)、《无题》(伯希和二二七〇号)、《无题》(附《赞禅门



诗》斯坦因二五〇三号),这些讲五方便的修行方法。另外还有《大乘北宗论》(斯坦因二五八一号),讲不起心;《观心论》(斯坦因二五九五号),讲禅理。这些作品是神秀后人所撰或所记,既有反映神秀本人思想的,也有反映神秀门徒思想的。

神秀禅法所依经典,仍然是《楞伽经》,“特奉《楞伽》,递为心要”(《大通禅师碑》)。弘忍曾说,他与神秀讨论《楞伽经》,最为投机。“我与神秀论《楞伽经》,玄理通快,必多利益”(《楞伽师资记》卷一)。神秀本人在答武则天垂问依何典诰时,说依《文殊说般若经》一行三昧。《楞伽经》倡导如来藏思想,强调自心本净,客尘所覆,因而不见净心。禅宗自达摩以来,便安心去染。一行三昧是指以无相来观察法界,证悟法界的无差别相。要入一行三昧,须修念佛法门,通过念佛而达到安心。所以神秀的禅法,也是以安心为重要特征的。

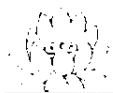
神秀的安心法门,是为观心,观心之空幻。神秀以心为万法之主,“立万法者,主乎心矣”(《大通禅师碑》)。《观心论》也记载说:“心者,万法之根本也。一切诸法,唯心所生。”这个能生万法的心,实际上是指妄心,在这个妄心之内,包藏有真心,观心就是要观妄心之空幻,而得真心,“观心若幻,乃等真如。”(《大通禅师碑》)《楞伽师资记》中所载神秀的语录,“此心有心不?心是何心?”“见色有色不?色是何色?”就是讲空的意义,不仅色空,心也是空幻的。这种真心妄心之说,也源于《大乘起信论》的一心二门思想,一心而有心真如门和心生灭门。心真如门或真心为心之体,心生灭门或妄心为心之用。这就有了体用的概念。神秀曾讲自己的禅法,就以体用心为纲,“我之道法,总会归体用两字,亦曰重玄门,亦曰转法轮,亦曰道果”(《楞伽师资记》卷一)。“重玄门”是指神秀禅法中禅理的部分,玄门之说,也是采华严宗的说法(神秀对华严思想,实际上也多有吸收)。“转法轮”指传法弘禅,“道果”是指禅行。



观心究竟如何去观,这就涉及到神秀的禅行问题了,张说概括为“专念以息想,极力以摄心。其入也,品均凡圣,其到也,行无前后。趣定之前,万缘尽闭,发慧之后,一切皆如”。(《大通禅师碑》)这是由定发慧,因定入慧。禅定的方法在于息想,即息灭妄念;摄心,即使心不生妄念。要息灭妄念,“匪磨莫照”(同上),必须是磨去尘垢妄念,才能使心体照明。南宗人所讲到的那首神秀的四句偈,大致符合神秀的这种思想,虽然它不一定是神秀本人所作。在敦煌文献里,这种观心方法表达为看心、看净,“看心若净,名净心地。莫卷缩身心,舒展身心,放旷远看,平等尽虚空看。”(《大乘无生方便门》)“看净,细细看,即用净心眼无边无涯际远看。”(同上)这个“净”字是神秀禅法的核心所在,净心为真实无妄的自体之心,成佛的主体,但看净也是看而无看,否则对净心也是一种执著,而不能成佛。

圭峰宗密将神秀禅法归入息妄修心宗一类,指出其“说众生虽本有佛性,而无始无明覆之不见,故轮回生死。诸佛已断妄想,故见性了了,出离生死,神通自在……须依师言教,背境观心,息来妄念,念尽即觉悟,无所不知。如镜昏尘,须勤勤拂拭,尘尽明现,即无所不照。”(《禅源诸论集都序》卷二)这种分析是比较恰当的。

敦煌文献里还记载了“五方便”的内容,第一总彰佛体,第二开智慧,第三显示不思議解脱,第四明诸法正心,第五了无异自然无碍解脱。这五方便分别与《大乘起信论》、《法华经》、《维摩诘经》、《思益梵天所问经》和《华严经》等经论会通,是禅宗“藉教悟宗”的具体体现。究竟它是否可以认定是神秀禅法的内容,学术界仍有不同意见。圭峰宗密首先以“拂尘看净,方便通经”(《圆觉经大疏》卷上之二)来概括神秀的北宗禅法,当代学者吕澂先生主张以《楞伽师资记》为主要材料来研究神秀,不过对于《大乘无生方便门》或《大乘五方便》则基本上持承认态度,介绍了宗密关于“方便通经”



的分析(见《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版)。杜继文先生则否认五方便为神秀本人的思想,而是神秀的继承人普寂等人的思想,宗密把神秀门徒们的禅学加到了神秀本人身上了,实际上神秀主张五门禅法,是“五事”,一者知心体,二者知心用,三者常觉不停,四者常观身空寂,五者守一不移(见《中国禅宗通史》第二章,江苏古籍出版社 1993 年版)。但“五事”法门一般来讲是道信所提倡的。宗密对北宗的分析,以神秀为主,但又非专指神秀一人,而是包含了从神秀到普寂等一系。这五方便由神秀提倡,普寂等人大力弘扬,可以定为神秀禅法的一部分。

南宗人对南北的区分,重在顿渐二字,南宗讲顿,北宗讲渐,后来的学者又作出南宗讲本觉,北宗讲本净的不同分析。南宗讲顿悟,顿修顿悟,顿悟顿修,所谓顿修,也是无修之修。北宗的渐,则是渐修,由渐修而渐悟,唯渐无顿。实际上南宗人为了确立宗派的需要,夸大了这种顿渐之别。禅宗以《楞伽经》为基础,主张渐修,从达摩到弘忍是很清楚的。神秀也讲渐修,但他又不专讲渐。神秀的看心看净,强调的是一物不见,看而无看,与南宗的无修之修也很相近。神秀也讲顿悟,“如来有入道大方便,一念净心,顿超佛地”(《大乘无生方便门》)。

神秀有嗣法弟子十九人,其中以普寂和义福最为著名,他们弘扬神秀宗风,使得两京(西安、洛阳)之间皆宗神秀。普寂以神秀为达摩一宗的正统,立为六祖。楞伽宗世系中,神秀则为七祖。

三十五 禅宗南宗创始人慧能

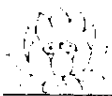
当神秀在北方弘法并受到朝廷的青睐时,慧能还在南方一隅传教,但慧能的禅法最终得到发扬光大,流传不绝,开创了中国化



的佛教宗派——禅宗,后来一般所讲的禅宗,常常是专指慧能一系而言的。

慧能(638—713),俗姓卢,原籍范阳(今河北省涿州市),后因父亲谪官到岭南新州(今广东省新兴县东),生慧能,而为新州人(此据《坛经》和《神会语录》,王维的《六祖能禅师碑铭》则没有记载慧能的籍贯及出生地)。慧能又被记为“獮獠”,这二字当为对南方偏僻地居民的蔑称。《坛经》中这样记载,实际上也有其象征意义,人虽然长得难看,但佛性却与佛无异,所谓“獮獠身与和尚(指弘忍)不同,佛性有何差别?”(《坛经》敦煌本)慧能幼年丧父,与老母移居南海(今广东南海县),家境贫困,靠卖柴为生。《坛经》又记慧能不识字,可能他文化程度较低,但是否真的一字不识,却不必去穷究,这也隐含他意,表示了对专依经典权威的一种否定。据说,慧能一天在市场上卖柴时,听到有一人在读《金刚经》,心中有所觉悟,他打听到此经是从黄梅弘忍禅师处得来,于是他安顿好老母后,便到黄梅去参弘忍。这一段因缘,在王维和神会的记载中均无,记在《坛经》中(至于安顿老母之说,则在敦煌本《坛经》中没有记载)。

慧能参弘忍的时间,各种记载不一,大致为二十二岁或二十四岁。见弘忍时,慧能表达了佛性平等的思想。弘忍将慧能安排在磨房踏碓磨米达八个月。传说弘忍为了选择继承人,教弟子各呈心偈一首,以检验是否见性。神秀和慧能各呈一偈,神秀偈是:“身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使有尘埃。”体现了心性本净,客尘所染的思想和修行上的渐修。慧能偈是:“菩提本无树,明镜亦非台,佛性常清净,何处有尘埃”;或“心是菩提树,身为明镜台,明镜本清净,何处染尘埃?”强调清净本觉,无须修行。弘忍授法给了慧能。这个呈偈的故事为后人的编造无疑。《坛经》和神会记载中关于弘忍授衣于慧能,慧能得衣后南逃广东一事,也是真伪



相参。慧能离开弘忍,当是另有原因,或是为逃避官府搜丁。慧能在弘忍门下时并未出家,属于流民。

慧能离开弘忍后,隐居十六年,“混农商于劳侣”,“杂居止于编人”(《六祖能禅师碑铭》)。慧能三十九岁左右,在广州法性寺遇见印宗法师,从印宗出家。后来慧能又到曹溪宝林寺传法。韶州刺史韦璩曾邀请慧能到韶州大梵寺说法,其法语被门人法海编集为《法宝坛经》,从敦煌本《坛经》来看,其中加入了慧能后来的语录。《坛经》后来衍生出多个版本,现存敦煌本、惠昕本、契嵩本、宗宝本四种,以敦煌本最接近于原本。

禅史中记载武则天和中宗曾征慧能入京,慧能不允之事,敦煌本《坛经》和神会都无辑录,《全唐文》中的《召曹溪慧能入京御札》,很可能是后人伪作。当时南宗人特别像临济一系,一般不入官,这与北宗有别。不论朝廷是否真的征召过慧能,这一记载本身也是为了渲染与北宗的区别之处。

慧能于先天二年(713)在新州去世,遗体归葬曹溪,唐宪宗时受大鉴禅师谥号。

慧能的禅法强调明心见性,顿悟成佛。佛性论是其禅法的理论基础,慧能的佛性论强调佛性平等,每个人都有个自性清净心,清净心体上,本有佛性,与生俱来,不是由任何外在的力量赋予的,从这个意义上讲,人人都能成佛,都有成佛的内在依据和条件。但众生所以未能成佛,是由于被妄念迷住了本心,烦恼、妄念污染了本心,使佛性不能显现,众生难识自心佛性。实际上,众生和佛的区别,是在于迷悟之分,迷则佛是众生,悟则众生即佛。

从认识论的角度看,众生要达到成佛的境界,关键在于明心见性,体认自心本有佛性。这种明、见的认识活动,在慧能是一种观照和亲证。众生的这种明心见性,是需要自身独立完成的,不靠外力,至多也只是大善知识指点一下,是所谓自性自度。这强化了众



生的主体性精神。众生之所以能够自度,自己救自己,是因为除了本有佛性之外,众生心中还先天具有般若智慧来观照自心。

通过观照,明心见性之后,众生得悟,与佛无异,成佛了。这种观照,是一刹那完成的,不需要有渐进的过程,慧能称之为顿,顿悟成佛,所谓“一念若悟,即众生是佛。”(《坛经》敦煌本)这种顿悟不需要以渐修作基础,“闻其顿教,不假外修”(同上)。所以慧能对神秀的看心看净并不赞成,他讲,如果说看心,心原是妄,是空幻,也无所看,没什么可看的。如果说看净,人性本清净,看净是执著于净,是净妄。他反对北宗的坐禅,认为如果说有坐禅或禅定之修的话,那么以外离一切境界为坐,见本性不乱为禅;外离相为禅,内不乱为定。慧能应此种方法,实际上是无修之修,或顿修。慧能在谈到自己的无修之修时,提出了无念、无相、无住的三原则,以无念为宗,无相为体,无住为本。无念,于念而不念,不念一切境,不念一切法,无内外二相之念,唯念真如法性。无住,念念相续,不停止于任何一法,不受任何一法系缚。无相,离一切事相,只要离相,就能使性体清净无污。

这种顿悟实际上是悟修一体的,所谓顿修顿悟,顿悟顿修。慧能把这一悟修合一的顿悟称为定慧等学。定与慧是一体无二的,没有先后之分,“即定是慧体,即慧是定用;即慧之时定在慧,即定之时慧在定。”(同上)定慧相互含容,但从实际倾向看,慧能的定慧等学是要否定北宗所推崇的坐禅的。

通过顿悟,众生顿超佛地而得解脱,进入自由的境界。这种自由并非是政治性的概念,而是指精神的自由,内心的清净无染,是对一切事相的超越,对自我的超越。这种超越通过内心的观照而顿时完成,因而也叫内在超越。这种解脱正是永恒的自由,再也不会回到以往的迷执之地,一悟而永逸。解脱的境界,也是无所得的,从迷到悟,并未真正得到什么,所悟到的佛性,原本就在自己心



中,本来具有,因而是无得之得,得而无得。

慧能在中国佛教史上是十分重要的一位历史人物,在中国禅宗史中的地位尤为突出。在中国佛教各宗派中,最具中国特色的是禅宗,准确地讲是禅宗慧能南派(南宗)。在佛教中国化的进程中,慧能走出了关键性的一步。禅宗中出现这么一个出身贫贱,大字不识的精神领袖,本身在中国社会中就是很有感召性的,再则慧能的禅法,更注重几个与中国传统文化的心态相统一,这就有了更广泛的信仰基础。举要而言,慧能大力强调的即心即佛,众生与佛平等无二的观点,指示了众生的成佛的理想,也适应了中国人追求平等的要求。慧能提出的自主的成佛方法,否认外在的偶像和权威,迎合了中国人渴望自作主宰,反对外力压迫的愿望。顿悟成佛,不假渐修的简易快捷的成佛道路,受到喜简厌繁的具有功利性信仰的大众的欢迎。慧能看出不必去西方求佛,不必出家修行,不必在理想境界成佛,只需在日常的现世生活中成佛,使禅具有平民化、世俗化的特征,使禅成为一种人生哲学。慧能指出的成佛的自由境界,与传统的庄学相吻合,实际上是融入了庄学中的思想。

慧能的弟子,敦煌本《坛经》中列有十人,《祖堂集》列有八人,《景德传灯录》载有四十三人。最著名的有青原行思、南岳怀让、荷泽神会、南阳慧忠、永嘉玄觉五人。神会为慧能禅法争正统,行思和怀让门下弘传最盛,形成青原系和南岳系。青原系下有曹洞、云门、法眼三宗的分派,南岳系有临济、沩仰二宗的分派,其中又以临济一系延续最久。诸家的禅理并无多大差别,只是宗风各异。

三十六 为慧能争正统的神会

当慧能在岭南传法时,正是神秀禅法大兴之际,慧能去世后,



其影响也一直只在东南一隅,是神会出面批评北宗禅法是渐,传承是旁,为慧能争取禅宗正统的地位,并最终得到朝廷的认可,因此,神会对于南宗是极有功的。

神会(684—758),俗姓高,湖北襄阳人(此据《宋高僧传》,宗密的《圆觉经大疏钞》中记为俗姓万,未载籍贯)。神会少年时期研习过儒道各家经典,从《后汉书》中得知有关佛教的知识,便对佛教加以留意,甚至也不想走仕途了,在家乡从国昌寺颢元法师出家。出家后,诵起经文来,易如反掌,但不大喜欢讲说。神会在参慧能之前,曾先在神秀会下三年,神秀奉敕入宫那年,他南下投奔慧能,在慧能会下边以苦行供养慧能,一边研习经论,行禅事。在曹溪时,神会也一度离开慧能北上游学,遍访高僧,并在西京洛阳受具足戒。景龙年(707—709)中又回到曹溪。神会对慧能和神秀的禅法都有比较全面的了解,掌握了两者的不同特点,因而有条件对北宗的缺陷提出批评,争夺法统。

慧能去世后,神会在曹溪继续留住了七年,然后越过大庾岭北上,开元八年(720),他被安排在河南南阳的龙兴寺,时人称其为南阳和尚。针对两京之际皆宗神秀的状况,他有意识地弘场慧能的顿教,批评神秀一系的禅法。开元二十二年(734,一说开元十八年),神会在滑台(今河南省滑县)大云寺举行“无遮大会”,即公开的辩论会,与神秀系的崇远法师辩论,正式和公开地批评神秀禅法,指出神秀“师承是旁,法门是渐”(宗密《禅门师资承袭图》),只有慧能禅法才是达摩以来的正宗,并宣布弘忍传衣给慧能一事。不仅如此,神会还表示为了弘扬真正的禅宗,建立正法,他将不惜自己的生命,大有准备为此而献身,不达目的誓不休之势,这种战斗精神是可敬可佩的。

滑台辩论之后,神会继续在河南弘法。天宝四载(745)兵部侍郎宋鼎请神会到洛阳,住在荷泽寺,自此人称其为荷泽神会。可见



神会的宣传在当时已产生一定影响。但在北宗盛行的中心,要一下子挤掉北宗是十分困难的,况且还有朝廷的因素。据《历代三宝记》之《无相传》记载,天宝八载(749),神会在荷泽寺再一次公开楷定南宗宗旨,非难北宗,并且每月作坛场说法。这遭到北宗人的仇视,天宝十二载(753),北宗的信奉者御史卢奕告神会聚众,不利朝廷,神会被发配到弋阳郡(今河南省潢县),再贬至武当郡(今湖北省襄阳市西北山区),第二年春,奉皇恩移到襄州(今襄阳市),七月份移住荆州开元寺。两年内四迁其地,都因北宗门下的迫害所致。天宝十四载(755)安史之乱,使神会的命运有了转机。两京沦陷,国家财政困难,政府想到了利用度僧来收费,鉴于神会的声誉,乃请神会出来主持,所得费用,尽作军费。这样神会对朝廷立下了不小的功劳,肃宗皇帝召入宫内供养,其宣传的南宗自然受到朝廷的重视。

乾元元年(758),神会在开元寺去世,但其在朝廷的地位并未受影响,以后的几十年内,代宗、德宗两帝先后为其建塔、敕谥号(谥真宗号)、立传法堂,并于贞元二年(786)立神会为禅宗七祖,则承认慧能为六祖已毫无疑问,神会的使命终告完成。

神会的作品,有独孤沛记录的《菩提达磨南宗定是非论》,是滑台大会的记载,还有敦煌本的《坛语》(《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》),以及《显宗记》(《顿悟无生般若颂》)和《神会语录》等。

神会的思想,宗密号称“全是曹溪之法,无别宗旨”(同上)。其实神会和慧能之间也是有许多区别的。在佛性论、顿悟论、解脱论等方面基本上承继慧能,并且进一步发挥,但有些地方有明显的差别。如慧能讲三无(无念、无住、无相),神会突出讲无念;慧能讲自心本有般若智慧,神会进一步提出寂知为心之体的观点;慧能讲顿悟,神会还讲顿悟之后须渐修,为顿悟渐修。

在佛性论上,神会主张佛性本有今无,众生本有佛性,今无佛



性。所谓本有佛性,众生与佛平等无二,佛性即在众生心中,即心即佛。所谓今无佛性,众生心被烦恼覆盖,而使佛性不能显现,而说今无,并非说佛性因此而消失了。神会认为,佛性与烦恼是与生具来的,如同金子与矿石俱生,但佛性是常而烦恼无常,烦恼通过观照可以消除,佛性则永恒常在,如同通过冶炼,金子则百炼百精,矿石化为灰土。佛性是常,因而佛性是本,烦恼无常,烦恼不能为本。神会反复证明这个观点,看来在佛性问题上,他受到禅宗以外的一些僧人的非难,因为在佛性本有问题上,神会与北宗是没有分歧的(与早期的牛头法融则有分歧)。神会的另一个观点是无情无性,无生命者没有佛性。三论宗讲无情有性,牛头宗也讲无情有性,神会认为这不妥,“佛性遍一切有情,不遍一切无情”(《神会禅师语录》)。牛头宗的“青青翠竹,尽是法身;郁郁黄花,无非般若”是外道之说。

既然众生本有佛性,那么,只要觉悟到自心佛性,就可成佛,这种觉悟是顿悟,瞬间完成,“唯在一念相应,实更不由阶渐”(同上)。他对顿悟又作了许多的说明:自心从本以来空寂者为顿悟,即心无所得者是顿悟,即心是道是顿悟,闻说空不著空,即不著不空,是顿悟,闻说我不著我,即不取无我,是顿悟,等等。这把慧能的顿悟说又加以发挥了。神会强调在顿悟之前不借渐修,因而他批评北宗的坐禅法门,指出修定之心,就是妄心,以妄心而修,如何能修成?只能障碍菩提,“此是障菩提,未与菩提相应”(同上)。

顿悟之前,不应起渐修之心,应做到无念,无念之心是体悟万法皆空的平等心,见恒河沙数般的佛来,不生一念喜心,见恒河沙数般的众生一时都灭,也不起一丝悲心,不念有无,不念善恶,不念有边际无边际,不念有限量无限量,不念菩提,不念涅槃。这种无修之顿悟,也是定慧合一的。神会认为,定慧的概念应是,念不起,空无所有为定,无念为定,能使念不起,空无所有的方法是慧。能



这样理解定慧,那么就能做到定慧合一,定中有慧,慧中有定。“若定慧等者,名为见佛性”(同上)。

神会反对渐修顿悟,但主张顿悟之后需要渐修,这是慧能未讨论的。神会指出,学道者必须顿悟渐修,因此才能得解脱。顿悟渐修,如同母亲顿然生子,渐渐养育,孩子的智慧自然增长起来。至于如何从理论上来说明顿悟之后还必须渐修的原因,神会没有说明,是圭峰宗密完成的。

顿悟之所以可能,慧能讲是因为众生本有佛性,众生心中又本来具有般若智慧来体悟这种佛性。神会在此基础上进一步提出了知为心体的观点,心的最深层的本质在于这个知,“自性空寂,空寂体上,自有本智,谓知,以为照用”(胡适《神会和尚遗集》)。宗密因此而归结神会的这一思想为“以知为源”(《禅源诸论集都序》卷一),并指出“知”是神会禅法的核心,知之一字,众妙之门。这里的知,实际是讲的智慧,自然智,无师智,也指真如佛性。众生因着这个知,就可以任运修习,这种任运,是为无修之修。

神会对于南宗正统地位的确立有着无可非议的贡献,但并不能因此而认为是神会推翻了北宗,北宗的衰落自有其内在的原因。神会在争正统的过程中,最关键的并不是南宗之顿对北宗之渐在禅法理论上的胜利,而是他在安史之乱时对朝廷的筹款之功。唐代禅宗南派南的发展,主要在青原和南岳两系,正当神会在争南宗正统时,这两系在江西、湖南一带蓬勃发展。与此同时,神秀一系也并未绝迹。

神会的禅法被称为荷泽宗,其传承延续四代,传法弟子各书记载不一,综合起来有三十多人,法系中以宗密最为著名。



三十七 开洪州宗风的道一

禅宗南岳一系,始自南岳怀让,多在江西活动,称江西神系,又以其弟子马祖道一开创宗风,这一系禅故而亦以道一为代表,道一的活动中心在洪州(今江西省南昌县)一带,因此又把这一系禅法称为洪州宗。

道一(709—788),俗姓马,时人尊称为马祖,汉州什邡(今四川省什邡县)人,他幼年时就从资州(今四川省资中县北)的唐和尚出家,这个唐和尚即资州处寂,为剑南净众宗一系的禅僧。宗密说道一又是金和尚的弟子,金和尚指净众宗的无相禅师,新罗国人,处寂的四大弟子之一,净众宗的实际创立者。因此可以说道一是净众宗出身。道一受具足戒是在渝州(今重庆市)的圆律师门下。开元(713—741)年中,道一离开四川入湖南,参访在南岳修道的怀让禅师。据说他到衡山后,并未直接去参怀让,而是自己建个茅庵整日坐禅,这就引起了怀让的注意。为了启发道一,有一次怀让拿块砖在道一面前磨,道一问,你磨砖作什么?怀让答:磨成镜子。道一又问:砖块怎么能磨成镜子呢?怀让说:既然砖块不能磨成镜,那么你坐禅怎么能成佛?道一言下有悟,归心于怀让,“心地超然,侍奉十秋”(《古尊宿语录》卷一)。后来道一到过福建建阳的佛迹岭,又迁到江西临川县,再到江西南康的龚公山弘法,收授徒众。在龚公山时,当地郡守裴氏经常去求教,可以想见道一的禅法已很有影响。大历(766—779)年中,移住钟陵(今江西省进贤县)开元寺,自此以后一直在此弘法,直至去世。钟陵属洪州辖地,邀请道一进洪州的是江南西道都团练观察使路嗣恭,路氏一直支持道一的佛教事业,这样更促使了道一禅法的发展,蔚然成一宗派,是为



洪州宗。在慧能的后世禅系中,以道一的洪州宗门庭最盛。

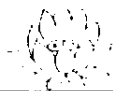
道一入灭后,于长庆元年(821)谥大觉(据《宋高僧传》),元和(806—820)年中谥大寂(此据《景德传灯录》),后世多沿用“大寂”号。

道一没有留下著作,后人辑有其语录,《大寂禅师语录》一卷和《马祖道一禅师广录》,分别收于《景德传灯录》和《四家语录》之中。

道一的禅学以性论为核心,进一步发展了慧能的心性论,在宗风上又与慧能朴素的禅风有别,强调天真自然。其禅学思想主要体现为“平常心是道”和“即心即佛”两个命题。

“平常心是道”这一命题所指示的含义,既是本体论方面的又是心性方面的,也是修行方面的。道一说:“若欲直会其道,平常心是道。谓平常心无造作、无是非、无取舍、无是非、无断常、无凡无圣。”(《大寂道一禅师语录》,《景德传灯录》卷二十八)这个平常心,就是众生活生生的现实之心,不是荷泽神会所讲的纯粹的本体之心,它可以说是体用混合的,不可以用是非、断常、凡圣等来分析之。道一继续讲,“只如今行住坐卧、应机接物尽是道”(同上)。也就是讲,平常心就是日常生活中的行住坐卧、待人处事之心,没有什么更特别之处,这种体用合一,迷悟合一的整体化的现实的心本身就是道。那么这个道又是指什么?“道即是法界”(同上)。道是一种佛法的最高境界,这种境界常以真如等概念来表达。道又指心,宗密归纳说:“道即是心,不可将心还修于心;恶亦是心,不可以心断心。”(《圆觉经大疏钞》卷三下)道从另一方面说就是心本身,是这种包含善恶又不偏于善恶的心本身,在这种意义上,道实际上也是佛性。严格来讲,这种道不是可言说的,所以当庞居士问“不与万法为侣者是什么人”时,道一说:“待汝一口喝尽西江水,即向汝道。”(《古尊宿语录》卷一)

为何说平常心是道?从体论的意义上看,心是万法之本,“一切法皆是心法,一切名皆是心名,万法皆从心生,心为万法之本”



(《大寂道一禅师语录》)。万法皆由心生,日常生活之心所指示的一切现象,人的一切活动,都是这个心,都是道。这种思想的另一种表述,权德舆所撰《唐故洪州开元寺石门道一禅师塔铭并序》中记为“触境皆如”。“如”指真如,“境”指现象。宗密称为“触类是道”(《圆觉经大疏钞》卷三下)。道一自己则称为“立处即真”。“非离真而有立处,立处即真,尽是自家体”(《大寂道一禅师语录》)。“立处”指真好如所缘起的现象,现象本身就是真如。

从心性论的意义看,一切法都是佛性的体现,“一切法皆是佛法,诸法即是解脱”(同上)。就人本身而言,人的一切行为动作都是佛法的体现,是佛性的作用,扬眉瞬目,都是佛性,宗密分析为“起心动念、弹指、警歎、扬扇,因所作所为,皆是佛性全体之用,更无第二主宰”(《圆觉经大疏钞》卷三下)。人的这些动作行为,都是自自然然的平常心,因而都是道的体现。

道一把自己的心性论概括为“即心即佛”,这是传统禅宗的“一切众生本有佛性”、“众生即佛”之类思想的进一步提炼,其基本含义也是揭示众生和佛的平等无二,众生心就是佛心。但道一并不停留在这一点上,又提出一个“非心非佛”。《古尊宿语录》卷一载,僧问,和尚为什么说即心是佛?道一和尚说,为止小儿啼。又问,啼止时如何?道一说,非心非佛。又问,除此二种人来,如何提示?道一说,向伊道不是物。又问,忽遇其中人来时如何?道一答,且教伊体会大道。

由此可见,即心即佛(或即心是佛)和非心非佛首先是指示学人的两种不同方式。对于还不知道入门之路,不了自性的人,告诉他即心是佛,观照身心,自然能成佛。对于自以为了知即心即佛因而执著于这一点的学人,则进一步指示他们非心非佛,心和佛都是不应执著的,否则就成障。但是这个非心非佛也不能执著,只有这样,才能真正体会大道。从另一方面说,只要是悟道之人,对即心



即佛和非心非佛都不生分别心,那么他不论从即心即佛还是从非心非佛,都能直取自心而见性,都能体会大道。所以,当道一听说自己门下以即心即佛的开示而得悟的大梅法常禅师得知自己又讲非心非佛而不加理睬,“任汝非心非佛,我只管即心即佛”(《景德传灯录》卷七)时,称赞他道:“梅子熟也。”(同上)大梅法常真是悟道之人了。

以“平常心为道”和“即心即佛”为基础,道一强调顿悟,“不历于阶级地位,顿悟本性”(《古尊宿语录》卷一)。顿悟不假渐修,无须修行,只以平常心自然自在地生活,穿衣吃饭,言谈应对,这就是修了。不修善心,不断恶心,一切都天真自然,宗密称之为“任运自在”,“任心即为修”(《禅门师资承袭图》)。

道一在接机方式上,重在培养学人的大机大用,反对学人有修有思,促进学人顿悟。道一的宗风,形式上有打、喝、举佛、画地、踢等,杀活自如。当有僧问道一什么是“祖师西来意”时,道一说我今天没有心情回答。这还算温和。对于那些钝根学人,他就不客气了,有僧问同样的问题,道一举杖便打,说道:“我若不打汝,诸方笑我也。”(《古尊宿语录》卷一)这种峻烈作风到临济宗时更加光大。有时又以非常天真活泼的风格接引弟子,例如,他采藤回来,遇到弟子水潦,就装作要跌倒,水潦赶紧上近去扶,道一一脚踢倒水潦,哈哈大笑道:“无量妙义,百千三昧,尽在一毛头上,识得根源去。”(同上)这种宗风,没有了呆板、沉闷和装模作样,非常容易被人们所接受,这也是禅的活力所在。

道一入室弟子,《古尊宿语录》载为一百三十九人,多成一方事业,后来的临济宗和沩仰宗,广义上也属洪州宗之列。



三十八 创制禅林清规的怀海

马祖道一的弟子们宗风各异,以怀海为首的一批禅僧聚居山林,自耕自足,怀海还制定僧规来规范禅僧的日常生活,这在中国禅宗史上是极其重要的一件大事。

怀海(720—814),俗姓王,福州长乐(今福建省长乐县)人,原籍山西太原,先祖因避西晋永嘉之乱而迁来福建海边。怀海少儿时代就从慧照禅师出家,后从衡山法郎和尚受具足戒。怀海投师道一前,曾游历各地,拜师阅藏,据传他在安徽读了几年的佛经,当他听说道一在南康(今江西南康县)弘法时,就去参访。据《古尊宿语录》载,在道一门下,怀海三年才得机缘开悟。这三年间,怀海随侍道一,每当施主送斋饭来时,只要怀海一揭开饭盖,道一总是拿起一块饼问他说:是什么?怀海总是不开悟。直到有一天他陪道一散步,听到一阵野鸭叫声。道一就问:什么声音?怀海答:野鸭声。过一会,道一又问:刚才的声音哪儿去了。怀海说:飞过去了。这时马祖道一回身一把捏住怀海的鼻子说:你再给我说一遍飞过去了!捏得怀海哇哇直叫,与言下顿时省悟。怀海原来心系外物,心随境转,不是反现自心,所以不悟,经道一及时提醒,方觉全非。

道一去世后,怀海仍留住一段时间,曾经代先师接引学人,后又移居新吴(今江西省新奉县)的大雄山,在山中选择一处断岩绝壁居住,这段绝壁叫“百丈岩”,因此后人称怀海为百丈怀海,称其禅法为百丈禅,这同时也寓有怀海的机锋峻烈之意。自此之后,怀海一直在百丈岩接引学人,四方学人来往不绝。元和九年(814),怀海入灭,唐穆宗在长庆元年(821)谥大智禅师,塔号大宝胜轮。据陈诒为他所撰的塔铭所记,他曾有答灵鹫律师问佛性有无的文



章行世,但现已不存。后人辑有其说法语录,《百丈怀海语录》和《百丈怀海师禅广录》,收入《古尊宿语录》和《四家语录》中。他还作有《百丈清规》或《禅门规式》,但该书在宋代已失传,现通行的《敕修百丈清规》为元代重编,与怀海所编已面目大变。《禅门规式》收入《景德传灯录》中。

怀海的禅法,在心性论上首先坚持自性清净心的如来藏思想,他说过一段著名的话:“灵光独耀,迥脱根尘;体露真常,不拘文字;心性无染,本自圆成;但离妄缘,即如如佛。”(《古尊宿语录》卷一)众生的心,自性光明,具有照耀万法的功能,这种智慧光明之心随缘而产生种种现象,但又不受这些现象的染污。它真实常住,难以描述,清净无染,原本以来就圆满成就,众生只是因迷而不见自心这种光明本性,如果能离开迷妄因缘,就与佛无异。这个心性论里,包含了他对众生和佛之关系的看法,他认为,众生和佛平等一如,“自古自今,佛只是人,人只是佛”(同上)。所以当有僧问他如何才是佛时,他反问道,你自己是谁呢?僧答道,我是某某。怀海再问,你究竟认识你这个某某吗?意思是说,你本身就是佛,就看你认不认得自心,何必到别处去求佛问佛呢?

众生本有圆满具足的自性清净心,清净心上本有佛性,因此,众生要成佛的话,只要反观自心就行了,无需修行。怀海把他的无修的思想概括为“心如木石”。这个心如木石不是讲心真的就像木头和石块一样麻木冷酷,而是讲心不要受种种情感的干扰,“若能一生心如木石相似,不为阴界五欲八风之所漂溺,即生死因断,去住自由”(《怀海禅师》,《景德传灯录》卷六)。如何做到心如木石呢?怀海指出了作为佛的一些特征:“佛是无著人,无求人,无依人。”(《古尊宿语录》卷二)能做到无著、无求、无依,也就达到心如木石的境界了,佛的境界了。心如木石,一是体现为无取染,对任何一法不起执著心,不起贪取心,“一声一色,一香一味,于一切有



无诸法，一一境上，都无纤尘取染，亦不依住无取染，亦无不依住知解”(同上)。不但是无取染，对这个无取染也不能执著。这个无取染，相当于怀海所讲的无著或无依。二是体现为无求，不去追求任何东西，息灭一切贪求之念，有求为运粪人，无求为运粪出，“只如今求佛求菩提，求一切有无等法，是名运粪人，不名运粪出”(同上)。应把臭大粪运出去。三是体现为无见，见是指认识，体悟，不要对任何对象加以认识，“莫作佛见、涅槃等见，都无一切有无等见，亦无无见”(同上)。不但是无见，连这个无见也不应执著。

这种思想本质上还是慧能的无念、无住、无相之说。但同样以慧能的这种观点为基础，道一提出的是平常心，怀海主张木石之心，也是标新立异之举，禅就是要强调这样的个性。

道一讲即心即佛和非心非佛，又讲不是物(即“不是心，不是佛，不是物”的略称)，怀海也讲，既不能执著于众生是佛，也不能执著于众生不是佛。执著于众生有佛性，是常见外道，执著于众生无佛性，是断见外道，执著亦有亦无是边见外道，执著非有非无是空见外道。如何才能把握得住呢？怀海提出的原则是：说破两头句或割断两头句，“如今只是说破两头句，一切有无境法，但莫贪染”；“但割断两头句，量数管不着”(同上)。对任何一边都不应执著。尤其不要贪著文字，“但不著文字，隔渠两头，捉汝不得”(同上)。怀海提出的另一方法是“透过三句外”，对即心即佛、非心非佛、不是物等文字都不要执著死参，要透过这三句直达本心。

在解脱论上，怀海特别注重自由，强调要做个自由人，他反复强调了自由的境界。佛的本质是自由的，“佛只是去住自由，不同众生”(同上)。众生被情欲系缚，不得自由。但他讲的自由，已不单是佛教中一般所讲的精神通过超越而得的自由，还包含了经济上的内容，只有通过亲手劳作，自给自足，才能得到自由。这在佛教史上，具有崭新的意义。



怀海的接引方式,与道一相似,笑、喝、打、举佛,他别具特色的是“百丈下堂句”,就是每当说法完后下堂,学人们都出去了,他却一声呼唤,问一声“是什么?”以此提醒学人。

怀海对禅宗的最大贡献,是他创造了一套禅林清规,使僧众生活规范化,制度化。这套清规的两项主要内容是别立禅居和普请制度。所谓别立禅居,是将禅寺从律寺中独立出来。本来禅僧所居,往往寄于其他宗派的寺院,或者名义上寄居他寺,自己别居一处。到唐玄宗时,律寺大兴,玄宗要求将禅僧聚居之寺也改成律寺,使禅僧附庸于律寺。怀海公然提出禅律寺院分开,另立独立禅居,体现了禅宗争取独立自由的要求。禅居的格局是只立法堂,不像一般寺院一样立庞大佛殿,表示禅宗不崇拜偶像,不依附权威的自主精神,也含有政治、经济多方面的考虑。法堂是禅僧们讨论禅法的地方。禅寺内的分工,设长老(他有资格升堂说法),还有主事、化主、维那等,各司其职。禅僧们一律平等,没有高下之分,生活节俭,“斋粥随宜”(《禅门规式》),一日二顿。有违反纪律者,坚决惩处,“以柱杖杖之,集众烧衣钵道具遣逐,从偏门而出者,示耻辱也”(同上)。

怀海还规定实行“普请”法。普请指集体的共同劳动,不管僧职高低,一律参加,农业劳动,或维持日常生活的劳动,锄地、除草、搬柴、打水等都属普请。怀海把劳动融入禅法之中,他自己身体力行,一日不作,一日不食。这种把农业劳动与禅结合起来的禅法,称为农禅,它集中体现了在中国小农经济的条件下禅僧的佛教社会主义理想和生活方式。由于农民的世俗生产方式被纳入禅法,禅宗进一步世俗化,同时也强化了禅宗的生存能力。

怀海的弟子,《景德传灯录》载为三十人,其中以灵祐和希运为上首。希运传临济义玄,形成临济宗,灵祐共慧寂创立沩仰宗。



三十九 沕仰宗开创者之一灵祐

唐末五代禅宗五家之中,开宗最早,衰落也最早的是沕仰宗,沕仰宗由沕山灵祐和仰山慧寂共同创立,而由沕山灵祐首先举扬宗风。

灵祐(771—853),俗姓赵,福州长溪(今福建省霞浦县)人,十五岁在家乡从建善寺法常律师出家(此据《景德传灯录》,《宋高僧传》记为从法恒律师出家),三年后在杭州龙兴寺受戒,并研习大小乘经律。后来游浙江天台山,遇寒山和拾得两僧,两人都建议他去参怀海禅师。二十三岁时,灵祐到江西,参访怀海,居为参学之首。他的顿悟机缘,是拨火而悟。据说有一天怀海叫他去查看炉中有没有火,他去拨拉一下说没有,怀海亲自去拨,找出少许火,举到他面前说,这不是火?灵祐因而顿悟,赶忙向怀海表谢意。元和末年(820),灵祐游长沙,路过沕山(今湖南省宁乡县以西),就于此结庵,后人称其为沕山灵祐。起初他也只是在山上独栖,在凄风苦雨中默坐,后来周围的人听说了,信徒越聚越多,帮助建起了正式的禅寺,地方官李景让为结佛缘,奏请禅寺的寺名,为同庆寺。灵祐在此弘法十多年,僧众达一千五百人,号称第一禅林,京官相国裴休也来与他论道,可见灵祐除了保持怀海的农禅风格外,更注意与各地官员交往,以取得支持。这也是一般山林禅系都注重的两个方面。会昌法难时,波及同庆寺,灵祐把头裹起来混迹于老百姓中避难,直到法难过后,已出任湖南观察使的裴休请他出来,重归大沕山弘扬宗风,于是徒众又纷纷回到沕山,禅法依旧兴盛。这时他又与相国崔慎由结交,受到崔的敬重。

大中七年(853),灵祐入灭,终年八十有三,节度使卢简求为他



立碑,李商隐题额,谥大圆禅师,塔名清净。后来雍正作《御选语录》时,加谥他为“灵觉大圆”。据说他临终时曾说死后转生成山下的一头水牯牛,牛身上写有“泐山僧某甲”五字,他问门徒:“此时唤作泐山僧,又是水牯牛;唤作水牯牛,又云泐山僧。”(《泐山灵祐禅师》,《景德传灯录》卷九)那么究竟应该怎么称呼呢?这涉及到其禅法中的体用一如、理事不二问题。

灵祐的言行,后人辑为《泐山灵祐禅师语录》。

灵祐的禅法,主张理事不二,无心是道,不出马祖、百丈禅法之外。

灵祐主张体用一致,理事无二,反对有体无用或有用无体,他说:“以要言之,则实际理地不受一尘,万行门中不舍一法。若也单刀趣入,则凡圣情尽,体路真常,理事不二,即如如佛。”(同上)“实际理地不受一尘”是讲的本体之理,认识本体之理,就是要认识到整个世界空无一尘,唯有本体存在,这也是三界唯心、万法唯识之说。“万行门中不舍一法”是讲事,作为现象的事物。虽然认识了本体之理,但不能因此而否认现象,每一种现象都有其本体作为原因,从另一角度讲,处于现象世界之中,不应否认其体。从修行的角度来讲,要透过现象,直指本体,不被现象系缚,真常(指真实常住的主体)自然显露。这样理事不二的境界,就是佛境界。

理事不二体现在禅法中又叫大机大用,机用兼得。机用之机,原本是禅师因某种机缘顿悟,用是禅师以种种施設接引学人。从体用的角度看,机为对本体的体悟,用是这种体悟基础上的种种行相。马祖和百丈禅法都得大机大用,灵祐也主张机用不可偏废,而当时的学人们,大多只识机而不识用,所以灵祐批评他们说,“汝等诸人,只得大机,不得大用”(《泐山灵祐禅师语录》)。相反的情形,只得大用,不得大机也不行。有一次他和大弟子仰山慧寂采茶,对慧寂说,整天采茶,只听到你的声音,看不到你的人影。意思是说,



你只得用,未得体。慧寂一时未能领会,就摇晃茶树,发出声音,但这只是茶树声,不是慧寂声,所以泐山还是说:“子只得其用,不得其体。”(同上)仰山一听,忙反问道,那么师傅您怎么样呢?这一开口,实际上说明已得大机了,所以泐山不说话了。哪知泐山这一沉默,仰山抓住不放,说泐山“只得其体,不得其用”(同上)。本体不可言说,所以仰山的话也有道理。这么一说,泐山便威胁道,我打你三十年棒子。意思也是说,你还能说我不得其用吗?仰山说,您叫我吃您的棒子,那我的棒子该叫谁吃呢?如此,仰山也体用兼备,机用双全了。泐山临终时所讲的水牯牛,也是讲的体用不二,不管你称它为水牯牛,还是叫它泐山僧,都只是用,都要想到作为其体的泐山禅。得其用,不忘其体。另一方面,每当讲到泐山禅,也不要故作玄虚,我泐山灵祐不过是一个普通平常的泐山僧,如同山下的这条水牯牛一般平常。得其体,不忘其用。这也说明泐山的禅风,平实而深邃。

无心是道,是泐山的修行论,也是无修之修的意思,与马祖、百丈的禅法是一致的。据《泐山灵祐禅师语录》载:“僧问:如何是道?师云:无心是道。僧云:某甲不会。师云:会取不会底好。僧云:如何是不会底?师云:只汝是,不是别人。复云:今时人但直下体取不会底,正是汝心,正是汝佛。若向外得一知一解将为禅道,且没交涉。”只要无心,以平常心生活,就与禅道相合,不要刻意修行。这种无心,不是否认种种现象,只是对它们不要执著,不以情附物,心境皆空。所以当仰山慧寂问泐山说,您百年之后,有人要了解您的禅法有什么特点,我怎么回答?泐山说:“一粥一饭。”(同上)平常的一粥一饭之间就包含了禅法,这就是无心。

无心是道的理论基础是心性论,泐山强调众生有清净之心,“道人心,质直无伪,无背无面,无诈妄心”(同上)。众生不识这个心,但即使众生这样的迷执之心,“不会”的心,也包含佛性。要



证得佛性,就必须直接从你自己这个不会的心入手,以无心而证,做个无事道人。

泐山主张顿悟,原则上讲是反对修行的。真正悟得本心的人,就无所谓是修与不修。但对大多数的“初心人”,即刚发心趣禅,根机尚浅的人来讲,虽然一时顿悟,但是长期以来形成的污染,不能顿除,还须借以渐修,“须教渠净除现业流识,即是修也”(同上)。这是渐修,顿悟不废渐修,与神会、宗密的看法相同。

《人天眼目》卷四记载了泐山的“三种生”,泐山语录中也没有这样的概括,但其所指内容,是讲扫除情执之心,与泐山无心观相合,一般也承认是泐山的思想。三种生是想生、相生、流注生,三者都是尘垢。想生指杂乱的能思之心,主观思维。相生指所思之境,思想的外部对象。流注生是指主客观世界都在不断的变化中,是无常。主观世界、客观世界和主客变化的世界都必须抛弃得一干二净。

泐山接引学人的方式,也有打、举佛、踏等作略,他更有特点的作略是喜欢唤人的职务衔,比如,“师一日唤院主,院主便来。师云:我唤院主,汝来作甚么?院主无对。又令侍者唤首座,首座便至。师云:我唤首座,汝来作甚么?首座亦无对。”(同上)院主、首座等都是寺内的职务分工,泛指所有具有这类职务的人,从体用来讲,只是用,一个人不能只迷于用而失去体,还应该识自心体。

泐山的法嗣有四十多人,以慧寂和智闲为上首。慧寂顿悟后迁仰山(今江西省宜春市南)举扬泐山宗风,后人称两人所创的宗派为泐仰宗。



四十 开创临济宗的义玄

禅宗五家中,以临济宗影响最大,法脉延续最久,也以临济宗最具中国禅的特色,而开创临济这一系的,是义玄禅师。

义玄(?—867),俗姓邢,曹州南华(今山东省东明县)人。关于义玄生平的记载,较完整的是《临济慧照禅师塔记》,由义玄的嗣法弟子作,《大正藏》将其作为附录收入《临济语录》之后,《人天眼目》中全文录此记。义玄年幼时就聪颖灵异,稍长即以孝行名誉乡里,落发出家后,在国家的合法寺院内广泛研读经律论三藏,但觉得它们虽都是济世良方,却未达禅的教外别传之旨,因而他“更衣游方”。外出游方一般应在受具戒之后,《塔记》中记载不详,况且要“更衣”,即换成俗服才出游,其中必有原因。他参过黄檗希运,又参大愚,这两人都在江西弘法。《景德传灯录》卷十二详细描述了义玄得悟的情形。义玄起初只是在希运门下随大众参侍,有一次首座鼓励他上前问话,接个机缘。义玄问希运,什么是祖师西来意?这是禅门中的一般所问的话头。希运就打,义玄三问,三次挨打。义玄向首座辞行,说道:承您激励我问话,受赐三棒,但只怪我太愚笨,不能领悟,我再到他方行脚去了。首座急忙去告诉希运说,义玄虽然是新来的,但很有特点,他来辞行时请您再接他一把。第二天,义玄向希运告别,希运说,你可以去参大愚和尚。义玄见到大愚,大愚问:什么地方来的?义玄说从希运处来。又问:希运有什么指教没有?义玄就说了三问三度被打的事,并说,不知我错在什么地方。大愚说,这个希运,真像个老太婆,还对你那么亲切叮嘱,你真是太笨了,还来问我错在哪儿。义玄顿时大悟,说道,原来希运的佛法也不过如此。大愚一把抓住他说,你这个尿床鬼,刚



才还说不会,现在又这样说,你究竟知道了什么道理,快讲快讲!义玄捣了大愚三拳,回见希运。希运说,怎么这么快就回来了?大愚说什么了?义玄告诉他大愚所说,希运说,这老东西,下次见到他,我要痛打他一顿。义玄说,还等下次?现在就打。接着就给希运一拳。希运哈哈大笑,印可了义玄。义玄的峻烈机锋受希运影响很大。义玄后来到河北镇州(今河北省正定县)的临济禅院弘法,后人因此称其宗门为临济宗。唐咸通八年(867)四月十日,义玄寂然而逝,谥慧照禅师,塔号澄灵。后人辑其语要为《镇州临济慧照禅师语录》(简称《临济录》)。

义玄的禅法,突出了人的主体性精神,强调自信,强烈反对崇拜偶像。他呵佛骂祖,机锋峻烈,如电闪雷鸣,给人以强烈的心灵震撼。

自信是义玄禅法的重要特色,是义玄再三渲染的观点。何谓自信?绝对相信自己赤肉团(指心)上,有一位无位真人(佛),相信自己就是佛,不要向外驰求,不要崇拜经典,不要相信在你的心外还有什么佛在、祖在。他告诫说:“道流,且要自信,莫向外觅。”(《临济录》)信个什么?信你自己就能自作主宰,“你欲识祖佛么?只你面前听法底是”(同上)。有许多人不信自己是佛,总是向外求佛,所以终不得解脱,“如今学者不得,病在甚处?病在不自信处。你若自信不及,即便茫茫地,徇一切境转,被他万境回转,不得自由”(同上)。还信个什么?信一切皆空,无佛、无法、无修、无证,所以不必向外驰求。众生不信这一点,所以终日忙忙碌碌,“大丈夫儿,今日方知本来无事,只为信不及,念念驰求,抬头觅头,自不能歇”(同上)。

自信和自主相联系,要自信自己与祖佛不别,不是一般地自信,而是“随处作主”,不论在何种境况下,都要清醒,不能失去自我,失去主宰。他说:“大器者直要不受人惑,随处作主,立处皆真。



但有来者,皆不得受。”(同上)不管外境多么精彩纷呈,都是空幻的,不要受它迷惑,只有你内在的清静心才是真实的。从这种自信精神发出,义玄发展出了呵佛骂祖的禅风,言语十分激烈,这也是为了突出现实的、具体的人的主体地位。义玄骂无位真人是“干屎橛”,把得到等觉、妙觉境界者呼为“担枷锁汉”,把罗汉、辟支佛称为“厕秽”,把菩提涅槃视为“系驴橛”。不但骂,还要斩尽杀绝,断了人们的崇拜之念,“向里向外,逢着便杀,逢佛杀佛,逢祖杀祖,逢罗汉杀罗汉,逢父母杀父母,逢亲眷杀亲眷,始得解脱”(同上)。义玄鼓励人们敢于反权威,反偶像,不要像个新媳妇那样怕这怕那,“若似新妇子禅师,便即趁你出院,不与饭吃”(同上)。

义玄指出,呵佛骂祖,毁僧谤经,只有大善知识才能做到,“夫大善知识始敢毁佛毁祖,是非天下,排斥三藏教,辱骂诸小儿,向逆顺中觅人”(同上)。大善知识是已经觉悟自性的人,如果并未觉悟,而在呵佛骂祖的号召下模仿其形式,就会产生流弊,违反禅的本性。

在修行观上,义玄强调了无修之修,主张平常心,做无事道人。这也不出马祖、百丈的看法。他教导学生说:“道流,佛法无用处,只是平常无事,屙屎送尿,着衣吃饭,困来即卧。……你且随处作主,立外皆真。”(同上)他提出了“无事是贵人”的说法,无事无求,如果有求,就会被你所求的对象系缚住,求佛被佛缚,求祖被祖缚。要随时都能自作主宰,能认识到世界一切法都是自心佛性的体现,于世间任何一法都能体会到自心佛性。他反对坐禅,骂坐禅的僧人是瞎秃子,“有一般瞎秃子,饭吃饱了,便坐禅观行”(同上)。这是外道法。

义玄接引学人的方法,更是别具特点,有四料拣、四照用、四宾主、三玄三要。

四料拣是根据学人不同根机而施以四种不同的接引方法,分



为夺人不夺境、夺境不夺人、人境俱夺、人境俱不夺。重我执者破其我执，重法执者破除法执，执我执法者两执都破，不执我法者则不破。

四照用在方法论上与四料拣相似，为先照后用、先用后照、照用同时、照用不同时。“照”喻指否定事法，对法执者用照。“用”喻否定人我，对重我执者施以用。既执我又执法，则照用兼施，我法都不执，即随机接引。

四宾主则是在师徒的问答中检验对方的禅学功底，分宾看主、主看宾、主看主、宾看宾。以禅师或善知识为主的一方，参学者为宾的一方，参学者比禅师水平更高，他先设一境，试探禅师，禅师不明白，还装模做样，这是宾看主。或者相反，禅师破除参学者的执著，他却抵死不放，这是主看宾。或者师徒通过问答，都无执著，是主看主。相反的情形，师徒都不知自己披枷带锁，执著外境，是宾看宾。

三玄三要也是破执的方法，后人多有解释，义玄只说“一句语须具三玄门，一玄门须具三要”（同上）。他总结出三句话作为其宗风，其中每一句含三玄，每一玄又包含三要。这三句是：“三要印开朱点窄，未容拟议主宾分”；“妙解岂容无著问，沍和争负截流机？”“看取棚头弄傀儡，抽牵都藉里头人。”第一句讲禅师在接引学人时，不等对方思量多说，就要分出主宾，使自己居于主位。第二句讲作为主人的言语要含妙机，要用方便法门（沍和）。第三句是讲主宾问答有如摆弄木偶，全靠主人操纵，操纵得法，木偶能活灵活现。问答中，主要应随机接引。

义玄的作略多与马祖无异，尤以棒喝为最，以喝用得最普遍。喝有多种用法，有时一喝如金刚王的宝剑，一刀斩断学人烦恼困惑，有时一喝如金狮子，能以智慧使人猛醒，有时一喝如同以竹竿探草，用来试探学人悟性深浅，有时一喝没有特殊意义，不作一喝



用。对迷执更重者，施喝已无用的情况下，则施棒，当头一棒。这棒喝突出地表现了义玄的峻烈机锋。

义玄的弟子有二十二人，以兴化存奖为代表，传承不断。

四十一 石头宗主希迁

青原一系的第一个重要人物是希迁，其禅法影响到后世的许多重要禅僧，但在当时，他的宗门并未达到和江西的洪州禅齐名的地步，晚唐、五代以后的禅史编修者才开始抬高希迁。

希迁(700—790)，俗姓陈，端州高要(今广东省高要县)人。据《宋高僧传》之《希迁传》，希迁的母亲不喜欢吃荤见血，而乡俗中有杀牲祭祀的习惯，希迁每次见到这种情况，都要去毁祠夺牛，乡人也没有办法。后来听说慧能开法，便去投奔慧能，这时已过冠年(二十)了。慧能握着希迁的手说，如果肯作我的弟子，肯定错不了。希迁满脸欢笑地答应了，于是希迁在慧能门下作沙弥。慧能死后，希迁到江西投青原行思，行思也是慧能弟子。《祖堂集》载慧能临终时曾对希迁说“寻思去”，这个“思”当然也指行思。到行思处后，希迁深受器重，行思称赞他说：“角虽多，一麟足矣。”希迁受具足戒是在开元十六年(728)于罗浮山。天宝初(742)，希迁到湖南南岳，在南台寺东面的石头上结茅庵，故人们称他石头和尚，宗密在其禅史著作中称希迁禅法为石头宗。

贞元六年(790)希迁去世，有五位门人为其建塔，三十年后，国子博士刘轲为其立碑，长庆(822—824)年中，谥无际大师，塔名见相。希迁的禅法理论，主要保存在所著的《参同契》一书中。东汉道教徒魏伯阳曾著《周易参同契》，这是一部调和儒道关系的书，参大易、黄老、服食三者同出一门，能妙契大道。希迁借用此名，也有



调和之意,调和南北禅宗,强调理事圆融,具体而言,可以分析以下几点:

一是南北禅宗的融合。《参同契》一开头就表达了这一观点:“竺土大仙心,东西密相付。人根有利钝,道无南北祖。”禅法本来自印度密传而来,没有什么差别。人可以有根性的利钝之分,但佛法可没有南北之异。这和《坛经》的思想是一致的,慧能一再强调“人即有南北,佛性无南北”,“法无顿渐,人有利钝”(《坛经》敦煌本)。在希迁时代,神秀一系大行于北方,神会又渲染慧能之顿与神秀之渐的区别,使禅宗形成南北之势,各尊其祖。希迁已经看出这种分歧并不利于佛教的发展。

二是理事融合,通过哲学的思辨给南北宗的融合作论证。他说:“灵源明皎洁,枝派暗流注。执事元是迷,契理亦非悟。门门一切境,回互不回互。回而更相涉,不尔依位住。”从本体论的角度看,世界分为体用理事两部分两部分。本体(灵源)能缘起万法(即枝派),又融化于万法之中(即暗流注),理能成事,理在事中。这个“灵源”也指心,“明皎洁”指自性清净,本有光明。从佛性论的角度看,佛性体现在众生心中,众生都本有佛性。如果以佛祖指心,那么各种佛学流派都从这一心中流出,都是佛所说法,因此也都可以融合。

进一步从认识论的角度而言,对于理和事,都不能执著,片面地认理认事都是错误的。在北宗,片面强调事相,要时时拂拭事相对心的污染,在南宗神会,则片面强调心体之知。两者都不是对佛法的全面理解。这种片面性,也叫理事不回互,各住其位。既看到理事各有特点(不回互)的一面,又要看到相互融合的一面,而称“门门一切境,回互不回互”,“门”指华严十玄门之“门”。十玄门只讲融合的一面,在希迁看来也是片面性的。

就具体事相而言,每一个事相都有其不同的特点,各执一事,



难以融合。“色本殊质象，声元异乐苦。”颜色有不同的种类，相互之间当然难以融合，比如黑色和白色难以回互。声音也有各种情感特征，欢乐之声和悲苦之声也难以统一。这说明各个宗派各执自宗，当然难以融合。

因此只有从事物的主体入手来分析才能理解这种回互关系。这种本体是灵源之心，能认识到万法以心为本，空无自性，自然会体悟到它们之间的融合。对这个心体的认识或指示有两种方式：明的和暗的。明的是直接用明白显了的语言文字来指示，是表诠；暗的是用隐的、暗示式的语言来指示，是遮诠。这两种不同的表达，为不同的宗派所采用。但不能认为哪一种表达更好，而是各有特点，“暗合上中言，明明清浊句。”暗的表达也有上中下的区分，明的也有深浅之别。如果都执著于各自的方式，就达不到融合，应该看到明暗都能指示心性，“承言须归宗，勿自立规矩。”南宗神会可以说常用明的方法表达心性，而北宗禅秀系则多以暗的方式。

三是本末融合，事物各有本，本如树之根，依体而有末，末如树之叶。这个“本”是事物产生的原因，“末”是由这个原因而引起的结果，“火热风动摇，水湿地坚固。”因火而起风，水过后地就变硬。每一事物都是这样，“然依一一法，依根叶分布”。根为本，叶为末。禅法更是如此，使用不同语言来指示心性时，都有尊有卑，尊是主要方式，为本，卑为次要方式，为末。有的以明为尊，以暗为卑，但不管是尊是卑，是本是末，都应回互，“本末须归宗，尊卑用其语。当明中有暗，勿以暗相遇；当暗中有明，勿以明相睹。”明中有暗，暗中有明，明暗两种方式都有其合理性，缺一不可，如同走路要有前后步一样，“明暗各相对，比如前后步。万物自有功，当言用及处。”

希迁把他这种融合的方法提高到“道”的高度，以此作为指南，“触目不会道，运足焉知路？”只要认识到这种融合性，不管认识的深浅程度如何，总与迷执有本质的区别，“进步非近远，迷隔山河固”。



希迁主张佛性平等,众生都有佛性,佛性在心中,无所谓得和失,只有你自己是否体悟的问题。青原行思曾问希迁:你到曹溪慧能处,得个什么物来?希迁回答说:这个东西我未到曹溪时也没有失去过。这一问答见于《祖堂集》,后来的禅史又加了一段对话,行思又问:既然不失,为什么要去慧能处呢?希迁说:不到慧能那里去,我怎么知道自己有这种东西呢?这也是慧能所讲的众生本有佛性,因迷而不见,须得大善知识指示才能开悟的观点。

在本体论上,与理在事中的观点一致,希迁主张道是普遍存在的,不仅存在于有情之中,也存在于无情之中。有僧问如何是禅,希迁答以碌砖。又问什么是道,希迁答以木头。这吸收了庄学中关于道普遍存在的观点。

佛性普遍存在,道普遍存在,在认识论上,他提倡“即事而真”,在每一具体事物中体悟到真性,所以有僧问什么是祖师西来意时,希迁说,“问取露柱去。”(《祖堂集》卷四)这句回答当然含有多种意义,其中之一就是即使从露柱中也能体会出西来意,这层意思是直接从僧肇的“触事而真”而来的。

与此相应,希迁提出无修之修的观点,不用念戒,无须守律。行思曾问希迁:“你已是受戒了也,还听律也无?”希迁说:“不用听律。”又问:“还念戒也无?”希迁答:“亦不用念戒。”(同上)不但这样,也不要有所希求,不求解脱,因为本是解脱者,不求净土,因为自心有净土,也不求涅槃,本来就处涅槃。《祖堂集》所载“问:‘如何是解脱?’师曰:‘阿谁缚汝?’‘如何是净土?’师曰:‘阿谁垢汝?’‘如何是涅槃?’师曰:‘谁将生死与汝?’”就表达了这种思想。

希迁之下,青原系的禅风多受其影响,其“即事而真”和“理事为碍”为曹洞、云门、法眼所吸收,成为诸宗的其本思想。



四十二 曹洞宗创始人之一良价

禅宗五家中属青原一系的有曹洞、云门和法眼三宗，曹洞宗在历史上的影响仅次于临济宗，其奠基者之一是洞山良价禅师。

良价(807—869)俗姓俞，越州诸暨(今浙江者诸暨县)人。从其母亲给他的信(附于《悟本禅语录》后，见《大正藏》第四十七卷，以下所引未注出处者均据此《语录》)来看，其家庭的文化程度很高，自己从小也受到了很好的教育，具孝行。但其父死得早，一兄一弟都不大孝顺。良价少时出家，跟师傅学《心经》，当读到“无眼耳鼻舌身意”一句时，他摸着自己的脸对师傅说：我有眼耳鼻舌，经中为何说无？师傅大惊，忙称自己不配当你老师了，推荐他到金华境内的五泄山找灵默禅师剃度，灵默是马祖道一的法嗣。二十二岁时，良价到嵩山受具足戒，然后游方各地，先到安徽贵池参也是马祖门徒的南泉普愿，南泉称赞他为“甚堪雕琢”的好料子，良价却说，您不要“压良为贱”啊！这两句对话，一时成为名谈。接着又到湖南参汾山，请教南阳慧忠讲的“无情说法”是什么意思。汾山介绍他到湖南澧陵(今醴陵)去参云岩昙晟(属青原下三世)。在昙晟处，良价也未得悟。辞别昙晟之际，良价问他，假如您百年之后，有人问我老师的禅法宗旨是什么，我怎么回答？昙晟说，告诉他“只这(个)是。”这包含“即事而真”的意思。良价不明白，带着困惑离开了。后偶然过河，在水中看到自己的倒影，猛然大悟，作悟道偈一首，“切忌从他觅，迢迢我与疏。我今独自往，处处逢得渠。渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契真如。”从我身和影子(我和渠)的关系上体悟到了理与事、体与用、佛与众生的关系。不要向外(他)驰求，这只会与理、与体、与佛性(我)愈来愈远，而不能



契得真如。理体能随机缘起事用,形成处处现象(渠),而它们(渠,现象)都由本体缘起,本身都是空幻不实的,都归之于本体(我)。一旦认识到这点,就不会再被现象迷惑,就能在每一现象中体认本体。良价所悟的,正是昙晟即事而真的“宝镜三昧”,但昙晟一直未对他说破,这一点良价十分感激。

出家十年,他母亲十分想念他,家中也不很和满,希望他回心转意,但他远隔千山万水,给母亲修书一封,却是表示归空门报佛恩的决心不改,劝说母亲希望她也能“收心慕道”。母亲苦劝不住,诉说养子之艰辛,盼望他效目连尊者待母一样度脱自己。

唐大中末年(860),良价到新丰山接引学徒,后来又 to 豫章高安(今江西省高安县)的洞山举扬宗风,后人因而称其为洞山良价。咸通十年(869),良价病重,三月里的一天,他剃发澡身,披上法衣,召集僧众,闭目在座,僧众以为他死了,悲号不绝。良价忽然又睁开双眼,他指示众人,出家人要心不附物,哭没有什么益处,又命办斋,叫“愚痴斋”。七天后,良价入灭,后来谥悟本禅师,塔号慧觉。良价留有《语录》三种,撰有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《纲要偈》、《五位君臣颂》、《五位显诀》等偈颂。

良价的禅法,重在理事俱融,吸收了华严宗的看法,也是远承青原下石头希迁的思想。

在宇宙观上,良价提出了空的原则,体现在他讲的“三种渗漏”,即三种错误认识上。第一种是“见渗漏”,是认识方面的错误,“机不离位,堕在毒海,妙在转位也。”以世俗认为的客观世界(色)为认识对象,执著色为实有,所以掉入毒海中,根治的妙法,将认识对象转离开原位,即以色为空,就可消除这一错误。第二种是“智渗漏”,“滞在向背,见处偏枯。”这是情识本身的错误,人们的认识本身总想作出取舍,陷入彼此两边,是片面性的,无生命的。这是讲识空,世俗认识的空。否定这种认识的方法是不落两边,不作取



舍,由此说明不仅色空,情识也是空,主客观世界均空。第三种是“语渗漏”,是语言本身的错误,说明语言本身也应该空掉。“体妙失宗,机昧终始。”众生的语言是死句,失去宗旨,缺乏妙机。

良价的禅法以偏正回互为核心,偏喻事、用,正喻理、体。回互指圆融无碍。偏正关系有五种:正中偏、偏中正、正中来、兼中至、兼中到。正中偏,正位中应有偏位,不能执著正而忽视偏,只讲理而忽略事,但人们的迷执正在此处,颂曰:“三更初夜明月前,莫怪相逢不相识,隐隐犹怀旧日嫌。”(《洞山五位颂》)三更、初夜、明月前均指黑,黑白未变,黑中虚明。良价以黑喻正,以明或白喻偏,黑暗中什么都认不出,而不知黑中有明。对这种片面性的错误,如果能认识到正中有偏,也能圆融偏正了,“若能就偏辨得,是圆两意。”《洞山五位显诀》偏中正,就偏位看,偏中应有正,偏不坐于偏,但众生却是执于偏而不知正,颂曰:“失晓老婆逢古镜,分明覩面更无真,争奈迷头还认影。”(《洞山五位颂》)失晓和古镜都指明,明中露黑,阴晦模糊之明,老婆(老太婆)喻白,白发之白,白发老太借微弱的亮光在模糊的古老镜子面前欣赏一头白发,只知白而不知黑。如果能悟得偏位中有正位,叫有语中无语,也融合了理事关系。正中来,正位中来,即偏都是从正而来,正全体起用而有偏。这是在正位角度讲偏正回互。颂曰:“无中有路出尘埃,但能不触当今讳,也胜前朝断舌才。”(同上)认识到正全体而为偏,就是无路中有路,无语中有语。兼中至,偏兼偏正,或偏中至,是偏位中来,偏位中有正位,偏全用即是正之体,从偏的角度讲偏正回互。要认识到不但正全体为偏之用,还要认识偏本身就是正,这样偏正互融平等,颂曰:“两刃交锋不须避,好手有如火里莲,宛然自有冲天气。”(同上)两刃(喻偏正)势均,交起手来没有胜者也无负者,又彼此无伤,平等无二。兼中到,上述兼中至中讲的“至”,为未到而至,还有情识在途中,这种情识还存个偏和正,还没有到不偏不正,偏正俱忘的



境界,而这个境界是兼中到才具有的,颂曰:“不落有无谁敢和?人人尽欲出时流,折合还归炭里坐。”(同上)上述四种情形都有执著,有偏有正,只有在否定这四种“时流”的基础上,才是不落有无,不落偏正,这才是真正的回互,真正的正位。“炭里坐”喻真正归到回互的正位(黑位,炭喻指黑)。

良价把这种偏正回互的最高境界喻为银碗盛雪、明月藏鹭、青山白云(青山不碍白云飞之意)、露地白牛。称之为三种纲要中的“不堕凡圣”纲,“事理俱不涉,回照绝幽微,背风无巧拙,电火烁难追。”(《纲要三颂》)这也是空的境界。

良价接引学人的方法有五位功勋和三路接人等。

五位功勋指向、奉、功、共功、功功这趋向解脱的五阶段。

向是功勋建立之初,坚定信仰,不可一时中断,良价说:“吃饭时作么生?”“得力须忘饱,休粮更不饥。”(《洞山五位功勋》,《人天眼目》卷三)吃饭时也不能中断这种功勋。这种信仰的对象是真如本体,向即趋向真如之体。良价颂曰:“圣主由来法帝尧,御人以礼曲龙腰。有时闹市头边过,到处文明贺圣朝。”(同上)帝尧、圣朝皆喻真如。

奉,奉承,敬奉。良价答奉义时说:“背时作么生?”“只知朱紫贵,孤负本来人。”(同上)敬奉真如之体能得功勋,背离真如也能得功勋,事中有理,在事相中也能建立功勋,这就是要悟到事中之理,否则这种“背”只迷于事(朱紫贵衣)而不知理(穿朱着紫之人)。

功即功用,进一步讨论理事关系,良价答“功”义时说:“放下镬头时作什么生?”“撒手端然坐,白云幽处闲。”一般认为拿起镬头干活才有功用,实际上放下镬头也有功用,无用中 useful,依理起事,依体起用,事显理隐,讲心空。

共功,也讲理事关系,良价称为“不得色”,“素粉难沉迹,长安不久居。”(同上)色全用为体,全事为理,色隐而空,事隐而理显,讲



色法空。

功功,我法皆空而得大解脱,良价称为“不共”,“混然无讳处,此外更何求?”(同上)不共指无法可共处,一切皆空,为最大的功勋。

三路接人是三种接引的具体方法,指鸟道、玄路、展手。鸟道原指鸟行空中无踪迹,良价称为“不逢一人”(《悟本禅师语录》)。路途空旷,空无一人,没有帮助,需自己独行。也指良价不说破,让人没有下手处的接引方法。玄路本质上指回互的方法,有语中无语。展手表示无法可说。洞山良价有弟子二十六人,以云居道膺、曹山本寂为著名,其中本寂继承并发展洞山的思想,完成了曹洞宗的创立。

四十三 云门宗创始人文偃

云门宗是以险峻高古而著称的禅宗宗派,成立于五代,创始人是云门文偃。

文偃(864—949),俗姓张,姑苏嘉兴(今浙江省嘉兴市),少年时在家乡空王寺从志澄律师出家,有过目不忘之惊人记忆力,后在毗陵(今江苏省常州市)受具足戒,不久回到志澄身边随侍几年,读经侍讲,深悟佛理。接着到睦州(今浙江建德以东)参道踪禅师(睦州陈尊宿,百丈怀海再传弟子),连续三次扣道踪之门,道踪才开,一开门,文偃就想挤进去,道踪一把推开,称他为“秦时辘轳钻”(《云门匡真大师行录》),即机锋迟顿。文偃由此而进一步得悟,在道踪门下又在数年后,由道踪推荐到福建去参雪峰义存禅师(青原下五世),在雪峰门下从雪峰和学人的机锋应对中,就已契合雪峰禅法,后来有一次有僧问雪峰,什么叫“触目不会道,运足焉知路”?雪峰说:“苍天!苍天!”文偃在边上一听而悟,那位僧人还不会,就



问文偃什么叫苍天？文偃说：“三斤麻，一匹布。”僧还不会，文偃说，再加上三尺竹子。雪峰从此对他刮目相待。离开雪峰后，云门又多方参访，先后到过洞岩、疏山、曹山、天童、归宗、乾峰和灌溪等处，后来到韶州参灵树如敏禅师，被二十年不设首座的如敏任命为首座。如敏临终遗嘱请文偃接替其法席，南汉王本是如敏的热情扶持者，接过如敏的遗书一看，忙命刺史礼请文偃登法座，并对文偃钦美之至，多次召进宫中，垂问佛法，赐紫方袍。后来文偃到云门山（今广东省乳源县北）的光泰院举扬宗风，后人称其云门文偃，称其禅派为云门宗。文偃在云门山大兴土木，废除原来的旧址，建成豪华栋宇。在如敏处及云门山，文偃总计行法三十多年。（文偃《遗诫》云“吾自居灵树及徒当山凡三十余年”。《匡真大师行录》云“自衡踞祖域凡二纪有半”。一纪为十二年。）乾和七年（749），文偃入灭，临终前给皇上刘晟留遗表，给门徒留有遗诫。表中自称为臣，感谢皇恩，祝凤历长春，龙图永固。遗诫中讲到山门中财物、人员的按排，特别嘱咐死后遗体就置放于方丈室中，皇上如果有赐额匾之类的，就是悬挂于门口，别拿到别处去。文偃死后十七年，朝廷官员何希范奏称文偃托梦给他要求开塔，请迎文偃遗体进内庭，供养了数月才送回原塔，也是借此扩大佛教的影响。文偃的塔号为大觉，谥大慈云匡真弘明禅师。

文偃的法语，后人编成语录三卷行世，称《云门匡真禅师广录》。

文偃禅法的宗旨，据其门人德山缘密的归纳，为“函盖乾坤句，截断众流句，随波逐浪句。”（《人天眼目》卷三）这三句也是德山自己的理解，所以在《景德传灯录》的德山缘密之传记中，称此三句为德山句。“德山有三句语，一句函盖乾坤，一句随波逐浪，一句截断众流。”（《景德传灯录》卷二十二）文偃自己的说法是“函盖乾坤，目机铢两，不涉万缘”。将之喻为三关，以“一簇破三关”作进一步的



说明(见《广录》卷中)意思是讲对这三句也不要执著。但后人多以德山归纳的三句来理解文偃的思想。文偃自述的三句,涵盖乾坤是指真如的本体作用,整个世界不过是真如的外在体现,被真如所涵盖,真如具有普遍性。目机铢两是讲能看清事物的本质,一丝一毫都看得清楚,实际上是看到事物的缘起性空本性,万法都由真如缘起,自性空无。不涉外缘是讲不执著于各种境界,既然一切(外缘)都空无自性,就自然不会被它们系缚。

德山归纳的三句,涵盖乾坤句是文偃的原话,德山颂此句曰:“乾坤并万象,切狱及天堂,物物皆真现,头头总不伤。”(《颂云门三句语》)就是说,一切事物都由这个“真”(真心、真如)所显现,每一事物虽然表面上各有特点,但由于都是空无自性的,所以相互之间并不妨碍,而是可以相互圆融的。从这个意义上讲,从任何一事之上都可以体会到这个真如本体。文偃说:“触目不会道,运足焉知路?”(《广录》卷上)不知事物之本体,就不懂现象本身,看不清道,走不得路。看得清道,路路皆通,这是承继希迁的说法。所以又讲“拈一毛头,尽大地一时明得”(同上),从一毛头上就可以认识整个世界的本质。在这个意义上,也是即事而真。

这一句从心性论度理解,众生都有如来藏自性清净心,清净心体上本有佛性,众生即佛。“汝等诸人……各各尽有生缘所在”;“人人自有光明在,看时不见暗昏昏。”(同上)看不到自心佛性,就昏昏然作众生。所以文偃强调众生应该自悟本性,要独自承当,反对横担一根柱杖,东奔西跑去行脚,这样做得不偿失,即使有点体悟,也实在空过了时光,图他一斗米,失却半年粮。他反复告诫众生,“此个事无尔替代处”;“直须自看,无人替代。”(同上)这个佛是你心中固有的,不是从外而得。他反对对佛祖的宣传,反对偶像,“问:如何是释迦身?师云:干屎橛。”(同上)一句惊世。干屎橛是和尚大便完后刮屁股的木头橛子。文偃又举经中对释迦出世时的



描写，“世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顾四方，云：天上天下，唯我独尊，”文偃说，我当时要是看到了，一棒把他打死喂狗，也好使天下太平（见《广录》卷中）这一句又是骇俗之音。

截断众流，是从接引方法上讲的，截断学人思维之流，让你观心自照。德山颂此句曰：“堆山积岳来，一一尽尘埃，更拟论玄妙，冰清瓦解摧。”（《颂云门三句语》）学人不管有多少问语，都看作是尘埃，如果还想进一步讨论什么玄旨妙意，则一概摧毁。这也是云门宗风的体现。截断学人思路的方法，文偃也采用激烈的手段，如棒打之类，“有僧拟问次，师以拄杖劈口打，便下座”（《广录》卷上）。这是临济和德山宣鉴遗风。有时温和却费思量，如，“问：如何是佛法大意？师云：面南看北斗。”（同上）像这样不正面回答问题，也是一般禅师多采用的方法。能体现文偃独特风格的是“云门一字关”和“抽顾”。“一字关”是指文偃常以一个字来回来学人提问，能从中体悟，也就过了关。但这一字常常是艰深难悟，吓退了许多徒众。如问什么是云门剑？文偃答以“祖”；如何是玄中的？文偃答以“壑”；如何是正法眼藏？文偃答以“普”；三身中哪一身说法？文偃答以“要”；杀父母，佛前忏悔，杀佛杀祖，甚处忏悔？文偃答以“露”；如何是祖师西来意？文偃答以“师”；凿壁偷光时如何？文偃答以“恰”；二祖是了未了？答以“确”。“抽顾”是讲在“顾”、“鉴”、“咦”三字中抽去“顾”字而成“鉴”、“咦”，文偃在接引时，每当见到有僧来，就用两眼瞪着看他（顾），这种方法称之为“鉴”或“咦”，门人记录下来却成“顾”、“鉴”、“咦”。后来德山缘密抽掉了“顾”字。这“一字关”和“抽顾”对于截断众流的作用，不亚于临济的棒喝，也为文偃的一大特点。

随波逐浪是指接引学生时随机接引，应病与药，量体裁衣，根据学生不同的执著而施以相应的破执之方，德山颂云：“辩口利舌问，高低总不亏，还如应病药，诊候三句外。”（《颂云门三句语》）在



接引时,言语相辩还是需要的,总是有益处的。

从另一个角度看,随波逐浪也体现了文偃的修行方法,即无修之修,任运自然,穿衣吃饭,屙屎送尿,除去这些,更无别事,即使是好事也不需要,“好事不如无”。慧能讲一念相应就能顿悟,文偃讲,这种一念相应,一言相契都是多余的。只有这样无事在心,也就能“日日是好日”,没有一日不是自在解脱的。

文偃的三句,从理事关系的角度理解,分别体现了理在事中,事能合理,理事无碍的观点,与曹洞就相似了。

文偃的门徒,据《景德传灯录》有三十六人,以香林澄远为上首,法嗣延续到雪窦重显时,而有云门中兴。文偃本人的思想因为太显得高古,非上根器人难以体会,而难以普及。

四十四 开创法眼宗的文益

禅宗五家中开宗最晚的是创于五代时期的法眼宗,清凉文益开创了法眼宗风。

文益(885—958)俗姓鲁,余杭(今浙江杭州)人,七岁出家,在越州(浙江绍兴)开元寺受具足戒,曾在明州(浙江宁波)的阿育王寺学律,同时习儒,和儒生交往,此后遵其律学老师希觉之嘱,振锡南游,先到福州参雪峰义存的法嗣长庆慧棱禅师,但机缘不合,于是又与另两位同伴到别处参学,但遇大雪,阻于漳州罗汉院,院主桂琛(雪峰义存再传法嗣,青原下七世)素知文益在长庆门下的名声,有意接他一把。桂琛之师玄沙师备和雪峰义存的禅风不一样,所以文益在桂琛门下与在长庆门下的感觉就不一样,在桂琛门下顿悟玄旨。传说文益初见桂琛时,桂琛问,请问你到哪儿去?文益说,行脚参禅去。又问,什么叫行脚?文益说不知。桂琛就告诉



他,不知最亲切。后来雪化了,文益向桂琛辞行,桂琛决定再加深他的体悟,就指着院内的一块石头对他说,你平常老说三界唯心,万法唯识,这块石头在心内还在心外?文益说,在心内。桂琛说,你这个行脚僧,装块石头在心内,不太沉重吗?文益赶紧放下包,请师指示。又留住一个多月,日日请教,谈体会。桂琛说:“若论佛法,一切现成。”文益“疑山顿摧”,终于顿悟。后来到临川(今江西省临川市),受地方官邀请住在崇寿院说法,四周僧众来求法者以千计。南唐的开朝皇帝重佛教,又把文益请到金陵的报恩院,并赐号净慧。后来又迁到清凉寺,继续举扬宗风,后人称其为清凉文益,他的禅法广传金陵,先后三坐大道场弘法,当时各地丛林都有僧众来听法,甚至外国也有慕名来求法者。

文益于后周显德五年(959)圆寂,在他患病期间,国王亲临问候。死后在丹阳建塔,塔号无相,并谥大法眼,故后人称其宗为法眼宗。后又谥大智藏大导师(以上据《文益禅师语录》和《宋高僧传》),著作有《宗门十规论》,后人辑有其《语录》一卷。

文益的禅法,以三界唯心、万法唯识论和华严的理事关系为基础,强调“一切现成”的观点。

文益的本体论观点是以心、识为万法之本,他作有《三界唯心颂》和《万法唯识颂》来说明这一点。他说:“三界惟心万法澄,盘环钗钏同一金,映阶碧草自春色,隔叶黄鹂空好音。”(《三界唯心》,《人天眼目》卷四)三界都以心为本体,从心的角度看,三界万法都是空的,这种体用关系用金和各种金饰品来形容,各种金饰,其本质都归为一金,都依同一本体。在你看到春色闻鸟声的时候,一定不能忘记其背后的主宰是心。《万法唯识颂》所颂的是同样的意思,“不曾出世立功勋,万国文明草木春。野老不知尧舜力,冬冬打鼓祭江神。”(同上)识缘起万法,但又不直接显露出来,凡夫只知万法而不知其识本,如同尧舜开创文明国度,百姓却不知尧舜之功而



以为是江神之力。

在其《语录》中,这种思想体现得更加明显,他说:“三界唯心,万法唯识,唯识唯心,眼耳声色;色不到耳,声何触眼?眼耳声色,万法成办;万法非缘,岂观如幻?大地山河,谁坚谁变?”这就强调心识作为万法的主体,随缘而生起万法,眼识缘起色,耳识缘起色,如果没有心识的这种缘起作用,如何来体认万法的空幻的本性?文益并不是一味否认声色等现象的存在,而是主张从空幻的现象本身来体认主体。这就涉及到认识论问题了。

文益又把理事关系引入其禅学中,禅宗五家都论理事,而以文益更为明显,从理事关系上看,本体之心属理,缘起之法为事,理存在于事中,事隐含着理,理事不二,贵在圆融。文益又以华严六相来讲理事关系,他著《华严六相颂》云:“华严六相义,同中还有异。异若异于同,全非诸佛意。诸佛意总别,何曾有同异?”(《文益禅师语录》)六相(总别、同异、成坏)之中,文益以真如一心为总相,心能生诸缘,缘生万法,为别相,这是比华严宗法藏要明确的地方,法藏还未明言总相即是心,文益这样解释,正体现其三界唯心,万法唯识的宗门特色。这六相中每一对范畴,都是有差别有同一,就“同”“异”而言,同中有异,同本身就是异的终极本质,异是以这个同为基础的,所以讲“异若异于同,全非诸佛意。”

关于这个作为总相的心,或真实之理,从本质上讲是不可说的,所以有僧问“如何是等一义”时,文益说,“我向尔道是第二义”。第一义不可说,须禅家亲证亲悟,别人向你说的,已经是第二义了,这也就是桂琛告诉他的“不知最亲切”之义。

如何去体悟这个不可说的第一义?文益主张可以根据唯心唯识,理事圆融的原则,从眼前的任何一事着手,所谓一切现成,一切事相中都包含着理,都可以从中体会到理。“实际居于目前,翻为多相之境。”(《文益禅师语录》)从这个多相之境中直接体会“实际”

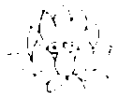


之理体。有一天文益和皇帝观赏牡丹,皇帝命他作偈,文益当即成偈一首:“拥毳对芳丛,由来趣不同。发从今日白,花是去年红。艳冶随朝露,馨香逐晚风。何须待零落,然后始知空?”(同上)牡丹虽艳,本性为空,艳是幻影,但不要等到花落之后才知道它的空,而应该当体认识其空。

既然是一切现成,在修行上文益就强调一种无修之修。有僧问他:“十二时中如何行履?”他回答:“步步踏着。”就如你平常那么走,每一步都能体会到本体。所以他也讲“无事”为修,“但着衣吃饭,行住坐卧,晨参暮请,一切仍旧,便为无事人也。”“出家人但随时及节便得,寒即寒,热即热。”(同上)

文益的门庭宗风,后人评之为“对病施药,相身裁缝,随其器量,扫除情解。”(《人天眼目》卷四)他本身没有独特的门风,多是采纳其他各宗,而此种综合,也是一种风格。

文益作有《宗门十规论》,此作品的宗旨,是对当时的禅风提出批评,显发其圆融的思想。他提出十点批评,一是自己心地未明,妄为人师;二是党护门风,不通议论;三是举会提纲,不知血脉;四是对答不观时节,兼无宗眼;五是理事相违,不分触净;六是不经淘汰,臆断古今言句;七是记持露节,临时不解妙用;八是不通教典,乱有引证;九是不关声律,不达道理,好作歌颂;十是护己之短,好争胜负。这十条批评,比较突出的是批评宗门对峙和禅教对峙。禅宗自慧能之后,衍生出五家(包括文益自己的法眼宗),其中的四家,曹洞有偏有正,有明有暗;临济有主有宾,有体有用;云门涵盖截流;沩仰方圆默契。这在文益看来,都贯穿着理事圆融的宗旨,都是理事圆融的不同表现。基于这一点,诸宗都是可以统一起来的,但实际情况是,各宗都党己斥彼,特别是各宗的“相继子孙”,更是“矛盾相攻”,不知融通。禅教关系也是如此,诸宗不知借教悟宗,专守自宗门风。文益认为,如果这样下去,只会使禅宗走上



歧途。

文益的嗣法弟子有六十三人,以天台德韶为上首。德韶传延寿,延寿使法眼宗盛极一时。

文益一方面讲禅宗诸派的融合,另一方面又讲禅教融合,其思路和圭峰宗密是相似的。文益的禅教合一论明确地引华严入禅,可以说开宋代华严禅之风。

四十五 传授胎藏界密法的善无畏

密宗是中国汉地佛教中最晚成立的一个宗派,建立于唐开元时代。印度佛教的发展是由显而密,中国佛教宗派的成立也是如此。密宗分胎藏界和金刚界两种曼荼罗(道场),胎藏界曼荼罗由善无畏弘传。

善无畏(637—735),梵名音译戍婆揭罗僧诃,或译为输波迦罗,直译为净狮子,意译就是善无畏。他是中印度人,刹帝利种姓,父亲因国难而到东印度,做了乌荼国的国王。他十三岁继承王位,兄弟们曾举兵夺位,他出兵征讨得胜,按照军法,败将当诛,但善无畏赦免了他们,并且让出国王之位,由其兄接任,自己打算出家。他先到南印度的海滨之地,在一处寺院中学习法华三昧,并依《法华经》义,聚沙为塔,后又搭商船游中印度,修习禅法。在中天竺的摩揭陀国,国王召见,而王后原来是他的姐姐,他们得知善无畏舍位出家的事迹,非常钦佩。善无畏在那里遍学经论,“发三乘之藏,究诸部之学。”(《善无畏三藏和尚碑铭并序》)在那烂陀寺,他把传国宝珠舍给了寺院,镶在大佛的额头。他投该寺著名长老达摩掬多为师,掬多向他传授密教诸法,并为他灌顶,称他为三藏。随后又遍访圣迹,并接化外道归佛。掬多又建议他到震旦(中国)来弘



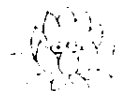
法,善无畏尊师教东行。

善无畏走陆路经北大竺由西域入中国国境,于唐开元四年(716)到达长安,时年八十岁,随身携来梵本佛经。因为他的声誉很高,睿宗派人西至玉门关远迎。玄宗礼他为国师,敕住兴福寺,后来又住西明寺。

开元五年(717),善无畏奉诏在菩提院译经,并要求选派名僧参加译事,首先开译的是《虚空藏求闻持法》一卷。玄宗看了译文,非常赞赏,要善无畏将所带来的梵本统统拿来。这时他又得到唐僧无行在印度寻到的梵本(无行本人死在北印度),从中选出几种。开元十二年(724),善无畏随圣驾到洛阳,玄宗又命他在洛阳译出《大毗卢遮那成佛神变加持经》(《大日经》)七卷、《苏婆呼童子经》三卷,《苏悉地羯罗经》三卷。

开元二十年(732),善无畏要求回国,但玄宗不同意。开元二十三年(735),善无畏去世,享龄九十九岁,受赠“鸿胪卿”号。

善无畏译介的《大日经》,基本宗旨就是三句话:“菩提心为因,悲为根本,方便为究竟。”(《入真言门住心品》,《大日经》卷一)什么是菩提?《大日经》说,是众生的如实自知之心。菩提本身是没有相状的,“诸法无相,为虚空相”(同上)。从这个角度讲,虚空相不可得,菩提也不可得。那么究竟谁能成就菩提?谁能发起一切智?是每个人的自心,自心寻求善提及一切智。为什么是心呢?因为心和这个菩提具有同样的性质,也如虚空。心清净无染,不在内,不在外,也不在中间,离却一切分别和无分别。这样的心,也是不可得的。所以“心、虚空、菩提,三种无二”(同上)。这就叫菩提心为因。实际上这是对世界的本质提出了独特的看法,这种看法也是大乘佛教一切皆空的观点。悲为根本是讲大日如来以悲悯之心为众生说法,解救众生。方便为究竟是讲善修巧行。体现到每个人身上,这二句就是“应发菩提心,妙慧慈悲,兼综众艺,善修巧行



般若波罗密。”(同上)这样就能通达三乘,善解真言善义,由显入密,入曼荼罗。

曼荼罗的意思是坛场、轮圆具足、聚集等,可以按一定的格式用图描绘出来,分为四种:大曼荼罗、三昧耶曼荼罗、法曼荼罗和羯磨曼荼罗。大曼荼罗表示曼荼罗之体,描绘诸佛菩萨的形象。三昧耶曼荼罗,描绘有诸佛、菩萨所持的器杖及所结的手印。法曼荼罗画有诸佛、菩提的所持真言,以梵字表现。羯磨曼荼罗描绘诸佛、菩萨的动作(称为威仪)以及佛、菩萨的铸像、塑像等。

《大日经》所传为大悲胎藏生曼荼罗。这种曼荼罗的基本意义是“哀愍无边众生界”。经中解释说:如来在无量劫中,积集了无量理德,因为怜愍众生,而成正觉,并非为一个众生,也不是为二个或多个,而为了一切众生,而成正觉,再以“大悲愿力”而为众生说法。这解释了“大悲”的意义。

至于为何称“胎藏生”,这是指孕育、出生的意思,佛的大悲愿力,能产生出无数的曼荼罗,或者讲从这个曼荼罗中能产生佛的大悲愿力。

《大日经》的《具缘品》中一段长偈所描绘的曼荼罗,是胎藏曼荼罗的主要内容,为四种曼荼罗中的大曼荼罗。《转字轮曼荼罗行品》中描绘的,是属于法曼荼罗。《秘密曼荼罗品》中描绘的,属三昧耶曼荼罗。这三种曼荼罗分别表示身、语、业的无尽庄严。胎藏曼荼罗用图像描绘出来,《大日经》规定的图形以《具缘品》中对大曼荼罗描绘的为准,称经疏曼荼罗(疏指一行的《大日经疏》,里面也有描述)。善无畏译的《摄大毗卢遮那成佛神变加持经入莲华胎藏海会悲生曼荼罗广大念诵仪轨供养方便会》三卷和《大毗卢遮那经广大仪轨》三卷中规定的图位,则称为阿闍黎所传曼荼罗。现在流行的画法,则叫现图曼荼罗,但也根据经疏曼荼罗而画。图中所画,比如中央的白莲,表示心,八叶莲花,表示肉团心的八叶构造



(这是佛教对心脏构造的理解)。八叶莲花瓣上有四佛四菩萨,与莲花中央的大日如来合称为八叶九尊,这是胎藏曼荼罗的主体部分。在其周围,还分布有十二院,各有不同的意义。

密宗根据《大日经》中的大悲胎藏生曼荼罗发展出胎藏界曼荼罗的体系,以表示大日如来的理德,表示色身。

色或身都由五大组成,所以胎藏界又指六大中的五大,即地、水、火、风、空,与金刚界所表示的智德或心相结合,而完整化为六大。《大日经》中,五大是以“种子字”来代替的。“阿”字代表坚固不动的地,“阿字第一命,是为引摄句……得不动坚固,天修罗莫坏。”(《悉地出现品》,《大日经》卷三)“嚩”字代表水,“嚩字名为水”。(《真实智品》,《大日经》卷五)“心水湛盈满,洁白犹雪乳。”(《大日经》卷三)“啰”字代表火,“啰字胜真实,佛说火中土。”(同上)“啰字名为火。”(《大日经》卷五)“诃”字代表风,“诃字第一实,风轮之所生。”(《大日经》卷三)“佉”字代表空,“佉字及空点,尊胜虚空空。”(同上)

这五大与金刚界所代表的心识,构成密宗的六大缘起论,万物和众生都由六大构成,六大也是指大日如来,讲大日如来理智不二。

这里讲的五大是胎藏界的体,而四种曼荼罗是胎藏界的相,还有胎藏界的用,则是指身、口、意三密。《大日经》中,《密印品》是讲身密,《字轮品》讲意密,《普通真言藏品》等讲口密。所以曼荼罗通体、相、用。

《大日经》又提到众生不舍肉身而成佛的观点,“一切众生类,当得成悉地”(《增益守护清净行品》,《大日经》卷七)。如何成就呢?“不舍于此身,速得神境通。游步太空位,而成秘密身。”(《悉地出现品》,《大日经》卷三)密宗由此发展出即身成佛的思想。显教各宗,多讲即心成佛,净土宗讲是心作佛,是心是佛,心到佛地,然后身才到。禅宗讲即心即佛,要在自心体会出清净佛性,才能成



佛。而密宗讲即此肉身就能成佛,不应离开这个肉身而论成佛。在日本的真言宗中,即身成佛论还有进一步的发展。

以上是善无畏译介的《大日经》中所体现的大悲胎藏生曼荼罗一系的基本思想。他译的《苏婆呼童子经》和《苏悉地羯罗经》讲密宗的律,另有一部《无畏三藏禅要》,是讲证入秘密地的修行方法,分为显教和密教两个部分,先显后密,由显入密,经过发心归趣、供养、忏悔、皈依、发菩提心、问遮难、请师、羯磨、结戒、修四摄、十重戒十一个阶段,完成显教方面的修持,再入密法。先依种种方便,比如依《金刚顶经》而作一方便,入禅定,作手印护持,再发弘誓愿,再学调气,再修三摩地。在修三摩地这个阶段,善无畏认为所谓三摩地(指定)法,“更无别法,直是一切众生自性清净心,名为大圆镜智,上自诸佛,下至蠢动,悉皆同等,无有增减,但为无明妄尘所覆,是故流转生死,不得作佛。”(《无畏三藏禅要》)这从理论上探讨为什么要修定,为什么能修成。众生本来和佛是平等的,这个平等的基础是众生自性清净心中都有个和佛一样的大圆境智,只是因为众生的这种智蒙上了尘垢,修定就是了去除这种无明妄尘。具体的修法,则是观心,观想心中有一团圆明,如同净月(月轮观法),直到观无所见,只有明朗一片,一法不得,犹如虚空,但连这个虚空也不能执著。这个过程,须修四种陀罗尼(指咒陀罗尼)。

善无畏的弟子,著名者为一行,一行协助他译经,并根据他对《大日经》义的讲述,撰成《大日经疏》,阐发该经的意趣。

善无畏所传,经一行发挥,成密宗中的胎藏界一系,由于他对密法的贡献,被尊称为开元三大士之一,日本天台宗的最澄传善无畏密法,而创天台宗系密教——台密。



四十六 传授金刚界密法的金刚智

两种密法中的金刚界一系,由印度来华的另一位高僧金刚智弘传,他首先译出了金刚界密法的经典《金刚顶经》。

金刚智(669—741),梵名跋日罗菩提,南天竺人,据说原本是中天竺国王的三儿子,因为受南天竺国王派遣入唐传法,一般就称他为南天竺人了。金刚智十岁出家(此据《贞元新定释教目录》卷十四,《宋高僧传》卷一,则载为十六岁出家)。出家后,金刚智在那烂陀寺向寂静历智学习“声明”,十五岁又到西印度学习法称的“因明”,历四年,又回到那烂陀寺,二十岁受具足戒,接下来的六年间,金刚智遍学大小乘律,习《般若灯论》、《百论》、《十二门论》。二十八岁时到著名的迦毗罗卫城向胜贤论师学瑜伽行派一系的《瑜伽师地论》、《唯识论》、《辨中边论》等。三年后,金刚智又到南天竺,向龙智学习《金刚顶瑜伽经》等密法,并受五部灌顶。自此以后,金刚智在遍习大小乘佛法的基础上,专心于密法,“虽内外博达,而偏善总持,于此一门罕有其匹。”(《贞元释教录》卷十四)离开龙智后,金刚智返回中天竺,不久游师子国,遍访圣迹,一年后回南天竺。

在南天竺王宫中住了一月余,金刚智对国王说,我要到支那国去礼文殊师利菩萨,并去传播佛法,现在就向您辞行。国王再三挽留,金刚智决心不变,国王就派人护送,带上经典梵夹及大量佛教用品和珍宝(后遭风浪,所携经卷受损)。出发那一天,国王、大臣和四众弟子送到海边。金刚智向东遥礼文殊,向西拜观音,就告别众人出海了,途中又经师子国,在宫中住一月,乘波斯商船继续航行,在佛室利逝国因为天气恶劣而停留了五个月。前后经过三年的航行,经历了无数险风恶浪,金刚智终于在开元七年(719)到达



广东海面(据《宋高僧传》卷一),节度使派三千人分乘数百只小船出海远迎。次年初,金刚智到东都洛阳,又到长安谒王,后来就随皇上在两京之间传教,“所住之刹,必建大曼荼罗灌顶道场”(《金刚智传》,《宋高僧传》卷一)。

据海云的记载,金刚智来华后曾向善无畏学习密法,当他得知善无畏也在这里传说,传授大毗卢遮那教法时,叹言:“此法甚深,难逢难遇。昔于南天竺国,闻有大毗卢遮那教名,遂游五天访求,都无解者,今至大唐,喜遇此教。”(《两部大法相承师资付法记》)于是请善无畏向他传此法。

金刚智自开元十一年(723)开始译经,是因一行之请而译的。一行得知金刚智弘传密法,就来请教,金刚智一一为他解答,并为一行灌顶。一行要求金刚智把关于这部分密法的经典译出来流通于世,于是金刚智就在资圣寺组织翻译了《瑜伽念诵法》(即《金刚顶瑜伽中略出念诵经》)四卷,印度僧伊舍罗译语,一行笔受。到开元十八年(730)在大荐福寺译出《金刚顶经曼殊师利菩萨五字心陀罗尼品》和《观自在如意轮菩萨瑜伽法要》各一卷,次年又开始又译《金刚顶经瑜伽修学毗卢遮那三摩地法》一卷和《千手千眼观世间菩萨大身咒本》一卷等经。

开元二十九年(741),唐玄宗允许金刚智回国,走到洛阳时,因病去世,在洛阳龙门奉先寺起塔,塔铭由隐士混伦翁撰写。

金刚智译介的经典,影响最大也最为重要的是《金刚顶瑜伽中略出念诵经》,也简称为《金刚顶经》,但一般讲的《金刚顶经》,是不空译出的《大教王经》三卷。《金刚顶经》梵本共有十八会,十万颂,金刚智译出的是略本,实际上是一种编译,不空所译的,只相当于十八会中的第一会四品中的第一品。十八会的第一会四品全部译出是北宋施护译的《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》三十卷,全部十八会则未有译出者。



金刚智译本开宗明义地指出该经的简略编译性质，“我今后百千颂中，《金刚顶大瑜伽教王经》中，为修瑜伽者成就瑜伽法故，略说一切如来摄真实最胜秘密之法。”（《金刚顶瑜伽中略出念诵经》卷一）“金刚顶”这一表称，“金刚”喻指坚固，表示如来法身坚固不坏，无生无灭，无始无终，也表示如来智慧无坚不摧。“顶”指最胜，如人的身体，头顶最胜，最为重要，因此，《金刚顶经》也表示在一切经教中最为尊上。

《金刚顶经》所传，为金刚界曼荼罗，金刚界之界，有“性”的意义，即诸法体性，指一切如来金刚性遍存于一切众生之中，本来具足，圆遍毗卢遮那功德。因此，能入这一曼荼罗，无有不得解脱者，而且，任何众生，不论善恶，都能入此曼荼罗。经中这样说：“或有众生造大罪者，是等见此金刚界大坛场已，及有入者，一切罪障皆得远离。”（同上）“复有众生，耽著一切资财、饮食、欲乐，厌恶三摩耶，不勤于供养，是彼人等，于坛场随意作事得入者，一切所求，皆得圆满。”（同上）

金刚智还表达了密宗的“即身成佛”思想，《金刚顶经瑜伽修习毗卢遮那三摩地法》中讲到，“应当知自身，即为金刚界”，“自身如金刚，坚实无倾坏”，“自见身为佛，众相皆圆备”。即使是一切恶人，也是如此，即此肉身，就是佛身。

金刚界曼荼罗相对于胎藏界所代表的“理”而言，体现为大日如来的“智”，这种智坚固如金刚，能使众生“得一切如来悉地事业”，“能坚固菩提心，能灭一切苦恼，离一切怖畏，一切恶不能当害。”（《略出念诵经》卷四）由金刚智所坚固的菩提心，也是源自大悲心的，“菩提心者，从大悲起，为成佛正因智慧根本。”（同上）这同胎藏界中的“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”的思想是一致的。

相对于胎藏界代表的色身（由五大组成），金刚界代表心的部分，整个世界依心而起，从本质上讲，诸法如影如像，清净无浊无



秽,只是众生心起障碍,而执诸法为实,这就是心生而法生,因此,要了知万法“离自性无依”,而“忆念菩提之心”(《略出念诵经》卷一)。

金、胎两部虽各有其义,但实际上在每一部中都是体现两者之融合无二的,在图形的画法上,胎藏界诸尊坐在莲花内的月轮中,金刚界诸尊坐在月轮内的莲花中,莲花表胎藏界之理、之身,月轮表示金刚界之智、之心,因此而有理智不二,身心不二。

金刚界曼荼罗讲六种曼荼罗,即大曼荼罗、三昧耶曼荼罗、法曼荼罗、羯磨曼荼罗、四印曼荼罗、一印曼荼罗。从金刚界曼荼罗的九会组织来看,大曼荼罗是中央的成身会,三昧耶曼荼罗是东方的三昧耶会,法曼荼罗是东南方的微细会,羯磨曼荼罗是南方的供养会,四印曼荼罗是西南方的四印会,一印曼荼罗是正西方的一印会,其余三会是在西北方的理趣会、北方的降三世会和东北方的降三世三昧耶会。这九会曼荼罗是由《金刚顶经》第一会四大品(即《金刚界品》、《降三世品》、《遍调伏品》和《一切义成就品》)中《金刚界品》所含的六种曼荼罗,即金刚界大曼荼罗、陀罗尼曼荼罗、微细金刚曼荼罗、一切如来广大供养羯磨曼荼罗、四印曼荼罗和一印曼荼罗,加上第六会《大安乐不空三昧耶真实瑜伽》中的曼荼罗和第一会四品中等二品《降三世品》十种曼荼罗中的前二种构成的。

九会曼荼罗中央的成身会或羯磨会为金刚界曼荼罗的核心,成身会中央画有大金刚轮,轮内以大日如来居中,四方由四佛围护,成五佛,表示如来的五智,也表金刚界曼荼罗的五大部类。中央的大日如来表示佛部,表示法界体性智;南方宝生如来表示宝部,表示平等性智;西方弥陀如来表示莲花部,表示妙观察智;北方不空如来,表示羯磨部,表示成所作智;东方的阿闍如来,表示金刚部,表示大圆镜智。

金刚轮周围以地、水、火、风支撑,本来应是五轮,即还有一个



空轮,但空轮有无碍的性质,不特别提出。这五轮所表示的“五大”与如来的智德或心识,构成密宗的六大缘起论。

金刚智将金刚界一系的密法传给了不空,由不空进一步发扬,而在中土有密宗的兴盛。由于金刚智对传播密法的贡献,他也被尊为开元三大士之一。

四十七 大兴密宗的不空

善无畏和金刚智传译胎、金两大部密法,但真正使密宗得到兴盛的是不空三藏,他译出大量密典,传播密宗思想,可以说是密宗的实际创始人。他因译事的功绩,而被尊为四大译经家之一(按罗什、真谛、玄奘、不空四家之说)。

不空(705—774),是不空金刚的略称,梵名阿目佉跋折罗。对于不空在印度的一段历史,特别和金刚智的相遇,史料中有不同记载,主要的分歧是一说金刚智带不空来华,一说是先空先来华后遇见金刚智。根据《贞元释教录》卷十五的记载,不空是狮子国人,开元六年(718)在阇婆国(今印度尼西亚的爪哇)遇见金刚智,便随金刚智来华,开元八年(720)初到洛阳(按不空自己在《金刚顶大瑜伽秘密心地法门义决》的中说法,则是在开元七年到达西京洛阳,并为一行灌顶),开元十二年(724)受圆戒。按照《不空三藏行状》的记载,则不空本是北天竺人,婆罗门族,自幼父母双亡,由舅舅抚养,十岁外出游历,来到中土的武威、太原等地,十三岁遇金刚智(这个年龄和《贞元释教录》中不空见金刚智时的年龄一致),十五岁出家,师事金刚智,二十岁时受具戒,受具的年龄也和《贞元释教录》的记载一致。在《宋高僧传》中,采取了《不空三藏行状》的说法。



在金刚智门下,起初,金刚智为他讲梵本的《悉昙章》,不空十来天就通了,金刚智觉得他不同寻常。由于他通晓多国语言文字,又长于说一切有部有律典,所以金刚智译经时,常要不空参加,但不空还想学习更深的密法,可他“哀祈瑜伽五部三密,求之三载,未遂夙心。”(《不空三藏行状》)于是打算回天竺去求法,金刚智得知后,第二天一早就为他传五部密法。

开元二十九年(741),玄宗准许金刚智回国,不空随侍,但金刚智刚到洛阳就因病去世了,不空奉师遗命,想继续南行回国,玄宗要他到狮子国去送国书。天宝初年(742),不空到达南海郡(今广州市),乘船经诃陵国(今爪东部)而到狮子国,途中历经大风恶浪。狮子国王给了不空极大的礼遇,甚至亲自为不空洗澡沐浴,不空请普贤阿闍黎为他重新灌顶,他的弟子也同时入戒坛学密法。不空在狮子国遍求佛典达五百多部。接着又游历五印全境(此据《不空三藏行状》及《宋高僧》卷一之《不空传》)。

天宝五载(746),不空带了许多经典,返回长安,奉敕住鸿胪寺,不久有诏,入宫内建立道场,为玄宗作五部灌顶。玄宗又要不空祈雨,并赐紫衣,赐号“智藏”。天宝八载(749),玄宗同意不空回国,但到南海郡时,不空就生病了,不能前行了,这时玄宗敕命留住,天宝十二载(753),由于西平郡王哥舒翰有请,玄宗又命不空回长安赴请,次年就到武威,在开元寺授徒、译经,《金刚顶经》三卷就在此时译出。唐肃宗至德元载(756),不空奉诏回长安,在兴善寺开坛灌顶。安禄山攻入长安后,肃宗逃到凤翔,不空在长安,经常和肃宗秘密联络,肃宗还都后,对不空也就格外看重,经常给大量礼品,又请他在宫内建立道场。他搜求国内所存(特别是长安所存)各种梵本原经,集中起来,加以翻译。唐代宗即位后,对不空恩泽有加,不空译出《密严经》和《仁王经》,代宗亲自为之作序。永泰元年(765),代宗进不空为“鸿胪卿”,加号“大广智三藏”。大历五



年(770),代宗敕不空到山西五台山建道场。在此之前已经在五台山造了金阁寺和玉华寺,金阁寺后来成为密宗的重要寺庙。次年的十月二日,是代宗帝的生日,不空以自己所译经典为礼献上,代宗就令全都入藏,并给不空及其他译经僧大量赏赐。不空又上表要求造文殊阁,获准。

大历九年(774),不空圆寂,去世前有言相嘱:“无殉利以愿身,勿为名而丧道。”(《行状》)代宗辍朝三日以示哀悼,赠不空“司空”号,谥“大辨正广智不空三藏和上”。真可谓是生荣死哀,“其存也三朝帝师,其歿也万人哀痛”(同上)。

不空的译籍,据不空在代宗生日时所上的《表》中记为七十七部,一百二十卷(《不空传》,《宋高僧传》卷一),《贞元释教录》记为一百一十部,一百四十三卷。

不空所译,显密都有,而所译密法经典也不仅限于金刚界一类,但不空的学问和传弘之重点,则为金刚界密法,从其译籍分析,可以看出不空的思想之组织。

显教类经,不空译般若类的《仁王护国般若波罗密经》(《仁王经》)二卷,该经以般若的空义推行护国之法,其中的《护国品》,常为各朝仁王法会的仪轨依据。不空认为,“《仁王》宝经,义宗护国,前代所译,理未融通。”(《请再译仁王经疏》,《广智三藏和上制表集》)因此要求加以重译。又译《大乘密严经》三卷,该经以密严国金刚藏菩萨向佛问法的形式,讨论如来藏不生不灭法门,此经沟通了多种大乘经典。又译大集类经中的《大虚空藏菩萨所问经》八卷和《地藏菩萨请问法身赞》一卷。前一种经和北凉昙无讖所译《大方等大集经》中的第八《虚空藏萨品》为同本异译,该经讲菩萨六度法门,修六度所成就的功德,又广说三十种修行法门及其他法门。后一种经讨论法身问题。此外,还译有《大乘缘生论》讨论缘生问题,《大圣文殊师利赞问法身礼》一卷也讨论法身问题。佛教以为



文殊菩萨的道场在中国(五台山),不空也译《文殊师利佛刹功德庄严经》以支持这一观点,推行文殊信仰。

密教类经典,他译介的中心是金刚智一系的金刚界密法,译出的代表性经典为《金刚顶经》,全称《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》,共三卷,虽然金刚智、不空、施护所译的三种同类经都称《金刚顶经》,但一般讲到《金刚顶经》时,是指的不空译本,可见其译作影响之大。实际上不空的这个三卷本只相当于十八会全经第一会中的《金刚界品》,其余的未译完就去世了。但是他先已译出了《金刚顶瑜伽十八会指归》一卷,扼要介绍了十八会《金刚顶经》的大致内容。具体是:

第一会《一切如来真实摄教王》,分有四品,一名《金刚界品》,二名《降三世品》,三名《遍调伏品》,四名《一切义成就品》。这四品表示“四智印”(即大智印、三摩耶智印、法智印和羯磨智印)。《金刚界品》中讲了六种曼荼罗,一是金刚界大曼荼罗,说毗卢遮那佛受用身,以五相(即通达本心、修菩提心、成金刚心、证金刚身和佛身圆满)现成正等正觉。二是陀罗尼曼荼罗,三是微细金刚曼荼罗,四是一切如来广大供养羯磨曼荼罗,五是四印曼荼罗,六是一印曼荼罗。《降三世品》,先说六种曼荼罗,又为金刚部说四种曼荼罗,即大曼荼罗、三昧耶曼荼罗、法曼荼罗、羯磨曼荼罗,共说十曼荼罗。《遍调伏品》和《一切义成就品》,都讲六种曼荼罗。

第二会为《一切如来秘密王瑜伽》,广说微细实相理。

第三会为《一切教集瑜伽》,讲大曼荼罗法,五部密法(如来部、金刚部、宝部、莲花部和羯磨部)的每一部都具有五曼荼罗,每一部中每种曼荼罗都具足三十七尊,构成一个大曼荼罗。

第四会为《降三世金刚瑜伽》。

第五会为《世间、出世间金刚瑜伽》。

第六会为《大安乐不空三昧耶真实瑜伽》。



第七会为《普贤瑜伽》。

第八会为《胜初瑜伽》。

第九会为《一切佛集会拿吉尼戒网瑜伽》，广说实相之理。

第十会为《大三昧耶瑜伽》。

第十一会为《大乘现证瑜伽》。

第十二会为《三昧耶最胜瑜伽》。

第十三会为《大三昧耶真实瑜伽》。

第十四会为《如来三昧耶真实瑜伽》，广说五部密法，互圆互融，如来部即金刚部，莲花部即宝部，等等，互相涉入。又说法界即真如，般若即实际，只是不同施設，从本质上讲是一体。

第十五会为《秘密集合瑜伽》，广说实相三摩地。

第十六会为《无二平等瑜伽》，讲生死与涅槃，世间与出世间，自与他，平等无二，声香味触，杂染思虑，都与真如法界无二，都成一切佛身。

第十七会为《虚空瑜伽》，修此瑜伽者，能与虚空法身相应，能离一切万物，法体光明，量同虚空，无来无去。

第十八会为《金刚宝冠瑜伽》，讲五部密法、四种曼荼罗、四印、三十七尊，都互相摄入无碍，如同帝释网，殊光交映。修行者能一一毛孔现佛身，圆证四种身，即自性身、受自身、变化身和等流身。

由于《金刚顶经》没有全译本，所以不空的这一《指归》虽简略介绍概况，仍是十分重要的。

不空撰有一卷《金刚顶经大瑜伽秘密心地法门义诀》，其中记述了《金刚顶经》的印度传奇，及在中土的传译，又说《三十七尊心要》，阐发修行仪轨。

不空的密法类经典，还译出胎藏界一系的一些内容，如《大日经略示七支念诵随行法》一卷和《大日经略摄念诵随行法》一卷，专门介绍了《大日经》中的七支念诵法和五支念诵法。



不空还译出大乐类密法的一些经典和其他类型密法的一些经典,译述范围很广。从译事方面而言,不空代表了中国汉地佛教译经史上最后一个高潮,自不空之后,译事转而衰落。从密宗方面而言,不空又代表了密宗所达到的高峰阶段,自不空之后虽传惠朗,同时又有含光、惠超、惠果、元皎、觉超等人均尽传不空的五部之法,但密宗的发展势头渐减,赞宁在评述密宗诸祖时比喻为“羽嘉生应龙,应龙生凤凰,凤凰已降,生庶鸟矣!”(《不空传》,《宋高僧传》卷一)不空称得上是凤凰,但后世只属庶鸟。衰败的原因,赞宁认为是后世缺少变革,“欲无变革,其可得乎?”(同上)这是十分有见地的。由于不空本人在当时对密法的贡献,被尊为开元三大士之一,他所传的金刚智一系的密法,传入日本,为东密。

四十八 僧中科学家一行

对于胎藏界和金刚界两种密法都有继承,而重点弘传胎藏界密法,又在天文历法方面做出突出贡献的密宗传人,是僧中科学家一行。

一行(673—727),俗姓张,名遂,巨鹿(今属河北)人(此按《宋高僧传》,旧唐书卷一百九十一谓魏州,即今河北省大名县东的昌乐人)。他自小读书很多,到二十岁左右,已经博览经史,尤其精通阴阳五行之学。他曾写成阐释扬雄《太玄》的专著,名声不小。当时的武三思有意与他结交,但他顾忌其名声不好,便逃走了,正好遇上普寂禅师,就从普寂出家。有一位叫卢鸿的隐士,得知一行的才学,惊异地对普寂说,此子“非君所能教导也,当纵其游学”(《一行传》,《宋高僧传》卷五)。普寂同意一行外出寻访名师高僧,于是他遍访当时的名宿,并曾到浙江天台山国清寺向一位老僧学历法。



据《旧唐书》，唐玄宗于开元五年(717)派一行的族叔到湖北去请一行入京，向他请教安国抚民之道，据《佛祖统纪》卷二十九载，一行进京则在开元三年(715)。

一行在京城，一方面参加译经，一方面就是从事他的天文方面的科研工作。《佛祖统纪》说一行“传密教于金刚、无畏”，向这两位传播不同密法的大士学习密法。《佛祖历代通载》卷十三讲到善无畏时，也记一行等人曾参预善无畏的译事。一行参预译《大日经》是在开元十二年(724)，次年写成《大日经疏》，此《疏》，是一行请善无畏阐释《大日经》义，由一行记录并发挥而成的，所以说这部《疏》体现出善无畏和一行的两人思想。据《宋高僧传》，一行又向金刚智学习《陀罗昆尼印》。金刚智又为一行设坛灌顶，一行还要求金刚智翻译金刚界一系的密法，于是在开元十一年(723)金刚智组织翻译《瑜伽念诵法》、《七俱胝陀罗尼》，一行为笔受。一行又拜不空为师，不空在其《金刚顶经大瑜伽秘密心地法门义诀》中说到，“开元七年，至于西京，一行禅师求我灌顶”。所以，一行的密法兼承胎藏界和金刚界两种，而能融为一体。本来胎藏界之理和金刚界之智也是合而不二的，两者的融合才构成完整的整体。

玄宗请一行进京的主要目的是要他重新制订历法。因为自太初(汉武帝年号)到麟德元年(664)之间，历史上先后有过二十五种历法，但都不精确，玄宗就因为麟德历所标的日蚀总是不准，就诏一行定新历法。一行花了七年的时间，参考了大量的资料，做了许多实测，又制作仪器，以严谨的科学精神，终于写成《大衍历》。又为《大衍历》编制而制造了非常精密的黄道仪。黄道仪仿天的形状而制成圆球形，铜铸，上面标有星宿、赤道及周天的度数，由水力推动其旋转，一日一夜，天转一周。又在天外别置二轮，上面铸有日月，也能转动。以木柜为地，放在木柜子中，天球的一半在柜外，一半在柜中，又做两个木人，分别在木人前置钟鼓，每到一刻就自动



击鼓，每至一辰则自动撞钟。这里面使用了齿轮系统。当时都称这一制作为奇妙神功，玄宗下令将它放在武成殿上让百官参观。但后来因为生锈，转不动了，就收藏在集贤院。

一行于开元十五年(727)十月去世，玄宗亲自撰塔铭，谥一行“大慧禅师”号。

一行的著作，以《大日经疏》为其密教思想的代表作，《大衍历》为其历法方面的代表作，这本书是在一行死后的第二年由玄宗诏令编成而正式使用的，称《开元大衍历》，五十二卷。

一行的《大日经疏》把《大日经》中一些隐含的意义都解释出来了，其中对一些教义的阐述，结合了佛教各宗如华严、天台、净土、唯识及儒家的观点，更主要的是该《疏》系统地组织密宗的理论和仪轨，因此对于密宗来讲，本《疏》的地位是十分重要的。

一行认为《大日经》中的第一品《入真言门住心品》是全经之纲，统论全经大意。此品中三句：菩提心为因，大悲为根，方便为究竟，尤为至要。各种功德，皆从心生，所以说菩提心为因。这个心如同虚空。“虚空等心者，即是净菩提”（《大日经疏》卷十九）。所谓大悲为根，根有“执持”的含义，如同树根，执持茎、叶、花、果，使它们不至于倾倒。悲也兼明大慈，应是大慈悲。发起悲愿回向众生，拔除众生一切苦厄。这种大悲心，是从菩提心而生的，“从此净菩提心，而生大悲心也”（同上）。所谓方便究竟，“谓万行圆极，无可复增，应物之权，究尽能事。”（《大日经疏》卷一）是指入真言门的方便法门。一行说这种方便最基本的有三方面，即身密门、语密门、心密门。三密都有其深刻的意义，比如语密门所念的真言，都是“如来妙极之语”。又比如身密门所结身印，“左手是三昧义，右手是般若义，十指是十波罗密满足义”（《大日经疏》卷二）。总此三句，是菩萨得菩提心之后，因一切众生皆有可觉之性而不能自悟，而起大悲心，为众生说方便法，加以救护，使众生得至究竟地。

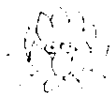


对于大悲胎藏生曼荼罗，一行加以详尽的诠释。这一曼荼罗，以胎藏为喻，则指修行者最初发菩提心时，犹如父母合因缘，种子之识初入胎中，后来渐渐生长，待出生后，具足种种根体。大悲心也由种子渐渐生起，具足万行。又如婴儿，出生后学习各种技艺，而能施行事业。从净心中生起万行，发起种种方便，济度众生，也是如此。这叫“胞胎胎藏”。以莲花为喻，莲花的种子藏在硬壳中，但在种子中却含藏有莲的枝、叶、花、条的特性。初发的菩提心种子也是如此。种子初生花苞时，莲台和果实等藏于莲叶内，如同出世间心藏在蕴中。莲叶包藏之下，莲花不受风雨吹打，而能日夜生长，犹如大悲胎藏，一旦成就，而能在日光中显照开敷。这层意义叫“莲花胎藏”。

这种胎藏，也称为阿赖耶识，“阿赖耶识，义云‘含藏’。正翻为‘室’，谓诸蕴于此中生，于此中灭，即是诸蕴窠窟，故以为名。”（《大日经疏》卷二）一行又以分别义、因缘义和真实义来分析阿赖耶识。

胎藏曼荼罗的图位，从内到外分三重，中心为第一重，表示佛的菩提自证之德。第二重表示大悲，第三重表示方便。第三重如同各国之君，第二重如同朝廷百官，第一重中，内侍围护垂拱之君，此君为大日如来。

这三重曼荼罗，第一重的中央八叶院，八叶莲花围绕花中的大日如来，大日如来为大曼荼罗王。八叶分别居四佛四菩萨，正东南西北四方之佛，分别表示佛的四智，四菩萨则表示佛的四行。中央院周围，“上方是佛身众德庄严，下方是佛持明使者，皆名如来部门，右方是如来大悲三昧，能滋荣万善，故名莲华部，左方是如来大慧力用，能摧破三障，故名金刚部也”（《大日经疏》卷五）。上方即东方的遍知院，下方即西方的持明院，右方即东方的金刚手院，左方即西方的观音院。第二重包括金刚手院南部的除盖障院，观音院北面的地藏院，持明院西面的虚空藏院，遍知院东面的释迦院。



第三重,释迦院东面为文殊院,虚空藏院之西为苏悉地院,除盖障院之南为外金刚部院。

就每一个具体的人而言,一行认为,也都是胎藏曼荼罗,其结构是,“头为内胎,心以上为第一院,脐以上为第二院,脐以下为第三院”(《大日经疏》卷十四)。人的身体,含有三重曼荼罗,从这个意义上讲,众生都有佛性,“众生自心之处,即一切佛大悲胎藏曼荼罗也,所以者何?一切众生,即是华台之藏”(《大日经疏》卷十二)。在此一行提出了“即心是道”的观点,但这还只是显教中大乘教的一般看法,一行更讲即身是佛这个密宗特有的观点,“此悉地之人,不舍此身,不舍此识,而能秘密其身”(《大日经疏》卷十五)。但是,“若即心是道者,何故众生轮回生死,不得成佛?”(《大日经疏》卷一)一行认为,那是因为众生不能“如实知”,不知道自心实相就是菩提,有佛无佛,常自严净,这叫“无明”,叫“无知膜翳”。如果能如实知,就能做到初发心便成正觉,这也是如来藏思想。但虽然其他大乘教中也讲如来藏思想,在一行看来,其成佛的可能性往往是不确定的,“经无数阿僧祇劫,或有成佛,或不成佛者”(同上)。即使成佛,也历时很长。而这真言门,只要按其中的法则修行,就能速证庄严境界,甚至“即同大日如来,亦可致也”(同上)。

至于成佛的一般程序,分为信、入地、五通、二乘、成佛五个过程。信,指“深信如来秘藏,决定不疑;信佛有如是方便,若依行者,必成菩提。”(《大日经疏》卷十五)入地,即指入十地中的第一欢喜地。五通指到第四地后得五通境界。二乘指到第八地得声闻乘和缘觉境。成佛是指从第九地而行菩萨道,到第十地而成佛。成佛之后,“世世受此悉地之果,终不可尽。”(同上)一悟而成永恒。

这种曼荼罗的安立次第,为地、水、火、风、空五者,“先从空中而起风,风上起火,火上起水,水上起地”(《大日经疏》卷十四)。这是世界成立的五大要素,以种子字来表示,即“阿字门为地,嚩字门



为水,啰字门为火,诃字门为风,佉字门为空”,五者缺一不可,“随阙一缘,终不增长”(《大日经疏》卷一)。这五缘代表色的部分,从本质上讲,万法唯心,这种心,又叫法界,“当知万法唯心,心之实相,即是一切种智,即是诸佛法界,法界即是诸法之体”(《大日经疏》卷七)。这五缘和心缘,构成密宗的六大缘起论。

一行作为科学家,在中国科技史上具有重要的地位,作为佛教高僧,一行传承胎藏和金刚两大部密法,在密宗史上的作用,不只系统组织密教的教义教规,也把两大部融合起来。集科学家与高僧于一身这个特殊身份本身,也说明佛法和科学技术在一定条件下的相融性。

四十九 护法沙门法琳

佛教在中国的发展过程中,因种种原因,曾多次遭朝廷毁废,也常遭一些官员和儒生、道士的反对。唐初,就有太史令傅奕上书废佛,而奋起维护佛教利益的是法琳。

法琳(572—640),俗姓陈,颖川(治所在河南省许昌市)人。他少年时代就出家为僧,住荆州玉泉寺。法琳广泛涉猎,博通内外,“昼则承海佛经,夜则吟览俗典,故于内外词旨,经纬遗文,精会所归”(《法琳传》,《续高僧传》卷二十五)。隋末乱世,他入关蓄发,在三秦大地舍佛归道,但入道而不忘儒,又是外通儒门,内承道家,这一阶段属于他的探索时期,信仰并未专一。唐武德初年(618),法琳又重新归佛,住在长安济法寺。

武德四年(621),傅奕上书皇帝,要求废除佛教,陈述了十一条理由,主要是指斥佛教经典妄言妖事,损国破家,应该将佛都退回印度,僧尼放回务农,这样可以兴国昌家,儒道两教也可以得到发



展。唐高祖比较欣赏傅奕的看法,但也希望大家讨论一下,可朝廷上下没有敢说反对意见的。高祖就下诏垂问:佛教去父母之须发,弃君臣之章服(意为无父无君),利在何处?益在何处?法琳回答说,佛教的利益所在是出生死,求涅槃,形式上虽然去发去服,但实际上内怀孝道,心感皇恩。法琳又著《破邪论》反驳傅奕的论点。法琳将《破邪论》敬呈皇上,称颂“人王”兴佛的功德。又上启皇后皇太子及公侯伯等高级官员,广泛推行他的主张,这样终于使高祖心有所动,“释门重敞,琳实其功”(同上)。

唐武德九年(626),唐高祖又想毁佛,因玄武门事件而作罢。这时,清灵观道士李仲卿和刘进喜,分别写了《十异九迷论》和《显正论》来贬低佛教,并托傅奕把两书奏上。法琳写《辨正论》加以驳斥。

贞观初年(627),李世民将其太和宫旧宅改为龙田寺,让法琳居住,但到贞观十一年(637),唐太宗又下令凡是斋供等场合,道士女冠都排在僧尼之前,抑佛而扬道。法琳又一次力争,但太宗依然推行,法琳含恨回寺。贞观十三年,西华观道士秦世英密奏李世民,称法琳的《辨正论》“谤讪皇宗,罪当罔上”(同上)。太宗勃然下令沙汰僧尼,拘捕法琳。这事的发生其实还有更深的政治原因,法琳曾拥护过李建成。李世民认定法琳有罪,据说他戏弄法琳说,你的《辨正论》中不是讲只要念观音,就能逢刀不伤吗?放你七天,让你念观音,看看七天后杀头能不能伤吧。与法琳开了个残忍的玩笑。七天期满,皇帝垂问,有何所念?念得灵不灵?法琳说,我这几天没念观音,只念皇上来着。尽管这么说,仍被判流放益州(治所在今成都)。法琳作《悼屈原篇》,自比屈原。流放途中,因害痢疾而死。

法琳的主要著作就是《破邪论》和《辨正论》。

《破邪论》针对傅奕对佛教的攻击而加以驳斥。傅奕讲佛教不忠不孝,人家破家,入国破国。法琳指出出家人志求无上菩提,愿



出生死苦海。傅奕要求六十岁以下的僧尼,都充作百姓,这样可以使国家兵强人众。法琳指出人人能如僧人一样洁身无过,就是为国行道,资益国家。傅奕认为寺院财产,应该分给贫民。法琳指出这些庙产都是先人积世所有,成功不毁谓仁人。傅奕认为佛为西方所生,不是中国的正俗,是妖魅之邪气。法琳指出,如此而论,夏禹、文王生于西羌,也非中国正俗了?傅奕认为帝王无佛则大治,有佛则政权短促。法琳指出这并不符合历史事实。傅奕认为无佛则人民淳和,有佛则有损无益。法琳说有佛只能益国利民,“教人舍恶行善,佛法最先,益国益民,无能及者。”傅奕指出寺多僧多,必有反乱,并举例说明这一点。法琳反驳说,你所举僧人,并不见记载,反而俗人和道教多有反乱,而佛教徒益国甚多,你为何不说?从傅奕对佛教的抨击看,他所着眼是国家的政治、经济、伦理诸方面,而法琳证明佛教在这些方面对社会都是有利的。

《辨正论》又叫《十异九迷》,分十喻篇和九箴篇两部分,针对道士的错误看法(外异),而以十喻明之,九箴诫之。

李仲卿提出了道教和佛教十个方面的区别来贬低佛教,法琳指出,这十种区别(十异)正是佛教高于道教之处。

一是优劣之异,从教主的出生方式方面攻击佛教。李道士认为太上老君是托玄妙玉女而生,而佛祖释迦牟尼是从其凡人母亲而生的,且老君开左腋而生,释迦剖右肋而出,左胜右。法琳指出老君之生逆于常理,而释迦之生才顺于世情。所谓玄女,只是牧羊女,而释迦之母,是高贵的圣母。至于左右孰尊,中国都以右为尊。

二是教门之殊,从教义方面攻击佛教。李道士认为,道教讲长生,佛教说永灭,立教为浅。法琳指出,老子讲人之患莫若有身,既然有身,怎么能去除烦恼?如果讲长生,老子为什么早死?所以道教与佛教相比,如同小井和大海,其教门优劣可知。

三是方位之殊,从教主所在方位攻击佛教。李道士认为老君



生于东夏，释迦降在西戎，东主阳，主仁，主生；西主阴，主义，主肃杀。阴不及阳，仁深义浅。法琳指出，从三千大千世界来看，释迦所在的迦毗罗卫国，正居其中，老子所在的震旦则在边缘地带。而且也不应以东西来立尊卑，按八卦论，父母生在西方，子女生在东方，岂能以此立尊卑？

四是华夷之异，以华为尊，夷为卑。李道士认为佛生于夷，礼与夏隔。法琳指出，老子只为小吏，释迦生于皇宫。老子只讲过八十章，而释迦演法无数，尊卑自明。

五是寿夭之异，以教主之寿命长短来批评佛教。李道士讲老子寿命不同凡夫，而释迦寿命有限，一灭不能再生。法琳说，道教所讲老子长生，都是虚妄之谈。

六是先后之异，以老子先于释迦，老尊而少卑。李道士认为。老子生于周文王时代，而释迦生时相当于周庄王时代。法琳指出，老子生于周末，而不是周初，是周末小吏。相反，释迦生时，相当于周初。

七是去世之异，老子之终，世人莫测，而释迦则死在双林，烧柩焚尸，同凡人无异。法琳指出，据史料所记，老子死于槐里，秦佚曾去吊唁，并无圣迹。

八是相好之异，九是容服之异，前者讲老子有妙相而释迦无，后者是讲老子容止威仪，而释迦偏袒右肩。法琳指出，释迦有不可胜数的庄严妙相，他着袈裟，是异世俗之服。

十是逆顺之异，李道士认为道教的教义，目的在于治国治家，而佛教教义，不仁不孝。法琳指出，《老子化胡经》讲，你如果要随我一起去，应杀掉你父母妻儿七个人。这哪里是仁义孝道？而是佛教仁慈，济度众生。

李仲卿又批评世人有“九迷”，九种错误，都是受佛教所欺骗而至。世人逐影吠声而不知，为一迷；不知佛教诳惑百姓，空谈佛法



威力,为二迷;不知佛法不仁不忠,为三迷;不知佛教不耕不织,为四迷;不知佛教不妻不娶,不守礼乐,是五迷;不知佛教不懂人伦,不孝父母,是六迷;不知佛教是夷族之教,是七迷;不知佛教秃发露顶,有违华风,是八迷;不知佛经是老子所作,为九迷。这九迷,法琳一一加以详细驳斥,以证明佛教在教义、教理等方面都优于道教,在政治、经济、伦理等方面都对国家有益。

法琳为护法而死,其精神诚然值得佛教徒们敬佩,从中却可以看出佛教在中国发展之艰难,对于佛教本身来说,也可因此而体会到如何在各方面更加适应中国社会的道理。

五十 弘扬禅教合一论的延寿

入宋以后,中国佛教的发展走着一条融合的路子,这种融合包括三教融合、禅教融合、禅净融合等形式,着重宣传禅教合一思想并对后世禅宗产生极大影响的是法眼宗高僧永明延寿。

延寿(904—975),俗姓王,字冲元,浙江余杭人,原籍是江苏丹阳。《佛祖历代通载》第二十六卷中称他“总角之岁,归心佛乘”。“总角”喻指儿童阶段,这说明他很小就信佛了。十六岁时他曾向吴越王钱镠献《齐天赋》,后来曾作过余杭库吏。二十岁以后因为信佛的关系,他一日只吃一餐,持诵《法华经》,两个月就念熟了。二十八岁时出任华亭(今上海松江县)镇将,据说他曾动用公款买鱼鳖放生,被押赴刑场要判死刑。实际上是财政方面亏空太大了。吴越王赦他死罪,听任他出家,于是他舍弃妻子,投四明(今浙江宁波)翠岩禅师出家,时年三十岁。后又到浙江天台山德韶国师(法眼文益上首弟子)道场求法,他先是自己修习禅定九十天,传说鸟在他衣袖作巢,可见其习定功夫。拜德韶后,得其禅法玄旨,为传



法弟子。得法后延寿先后到国清寺结坛修《法华忏》，到金华天柱峰诵《法华经》三年。四十九岁时，延寿到浙江奉化的雪窦寺开设道场，上堂时，有僧问，“雪窦一径，如何履践？”他答以“步步寒花结，言言彻底冰”（《佛祖历代通载》卷二十六）。由此可以看出延寿门庭的一些特点。

北宋建隆元年（960），吴越王钱俶请延寿到杭州灵隐寺任住持，重兴该寺，次年又迁到杭州永明寺（今净慈寺，以后一直在此传法，被尊称为“永明延寿”。）钱俶赐他以智觉禅师称号。开宝三年（970），延寿奉诏在钱塘江边建六和塔，以镇江潮。开宝七年（974），延寿曾入天台山度僧万余人。

开宝八年（975），延寿跣趺而逝，次年在大慈山建塔，宋太宗赐额“寿宁禅院”。

延寿重要著作有《万善同归集》、《唯心诀》和《宗镜录》，以《宗镜录》在禅学史上的影响最大。此书在永明寺的演法堂定稿，堂以书显，后改名为宗镜堂。高丽王看到此书后，非常赞赏。遣使三十六人来学习，法眼宗也因此传入朝鲜。

延寿的禅法比较庞杂，内容很多，禅、教、净、戒均精，又以一个融合的态度来调和各教，其中比较突出的是强调禅教合一和禅净合一。

延寿禅法的基础理论是真心论，他沿《大乘起信论》的真如缘起论来讨论心法关系，又吸收宗密的观点来说明心的本质。他说：“万法虚伪，缘会而生。生法本无，一切唯识。识如梦幻，但是一心。心寂而知，目之圆觉。”（《宗镜录》卷二）这一段论述几乎是宗密的原话。以心为中心，向外表现心法关系，向内体现心的本质，心以寂知为本质特征，另一种说法，是“冲虚妙粹，炳焕灵明”（同上）。这种寂知之心，也称为圆觉。

延寿将“真心”赋予无可比拟的地位，称它是“万法之王”，“千



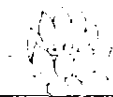
圣之母”，是“大道源”，“真法要”。具体而言，这个心是“教法之所归，圣贤之禀受，群生之实际，万物之根由，正化之大纲，出世之本意，三乘之正辙，人道之要津，般若之灵源，涅槃之窟宅。”（《唯心诀》）

延寿从性相、理事关系上进一步论心，强调心本身就包含了性相，融合理事。他说，真心“德用无边，皆同一性。性起为相，境智历然。相得性融，身心廓尔”（《宗镜录》卷二）。真心缘起万法（相），万法归于同一真性，性相融合无二。又说：“此一心法，理事圆备。”（同上）这种理事圆备的关系，延寿有大量的说明。

这样的心，就是延寿禅学的宗旨，他曾作过一偈，讲的就是这个心，“欲识永明旨，门前一湖水。日照光明生，风来波浪起”（《永明智觉禅师延寿》，《景德传灯录》卷十六）。他所著《宗镜录》中的所谓宗，指的就是心，以心为镜，照摄万法，“举一心为宗，照万法如镜”（《宗镜录序》）。进一步而言，这个心宗是指禅宗，以禅为镜，融摄以教立宗的诸教。延寿又讲“此宗镜是法界大缘起门”（《宗镜录》卷三十八）。法界缘起是华严宗语，在此也是体现着在真心基础上的融含义。

在禅教合一的具体看法上，延寿采纳宗密的三宗三教融合的观点，他说：“故须先约三种佛教，证三宗禅心，然后禅教双亡，佛心俱寂。俱寂则念念皆佛，无一念而非佛心；双亡即句句皆禅，无一句而非禅教。”（《宗镜录》卷三十四）三宗即息妄修心宗、泯绝无寄宗、直显心性宗，三教即密意依性说相教、密意破相显性教、显示真心即性教。三宗三教一一相融，然后总融会为一味，这样才可以禅教由相融到相忘。

三宗三教的最高层次，分别是荷泽宗和华严宗。在教门中，延寿也以华严宗为最高，他认为华严宗“立自性清净圆明体”，这个本体“是一切众生自心之体，灵灵不昧，寂照无遗”（《宗镜录》卷一）。



这里对华严真心论的解释已搀入了禅的观点，“灵灵不昧”之类语，是宗密专用以描述神会和他本人的禅学基本观点的。延寿继续说，这种以自性清净圆明体立宗的华严教门，意义就不一样了，“非但华严之宗，亦是一切教体”（同上）。与华严宗相应而融合的，延寿称之为达摩禅，“若依教是华严，即示一心广大之文；若依宗即达磨，直显众生心性之旨”（《宗镜录》卷三十四）。这个达磨禅实际上是站在法眼宗立场上吸收了神会——宗密禅法，也吸收了相宗之识，空宗之毕竟空，性宗天台之性恶的永明之禅。

延寿又讲三教合一，虽然这不是他要论证的重点。一方面，他认为三教有深浅之别，道教绝圣弃智，抱一守雌，清虚淡泊，务善嫉恶，只是“寰中之近唱，非象外之遐谈，义乖兼济之道，而无惠利”（《万善同归集》卷下）。儒教行忠立孝，阐德垂仁，但“惟敷世善，未能忘言神解，故非大觉”（同上）。另一方面，他认为三教可同，主要理由是“儒道先宗，皆是菩萨，示助扬化，同赞佛乘”（同上）。儒家的伦理观，在延寿看来也是第一福田。

延寿也讲禅净合一。在修行方法上，他主张在解悟自心真性后，再加以禅定，“既信一心，须以禅定冥合”（《唯心诀》）。具体来讲是顿悟渐修，“惟此顿悟渐修，既合佛乘，不违圆旨”（《万善同归集》卷下）。如何渐修？延寿讲要修种种善行，他称为“万善”。万善之中，他强调戒，强调净土法门。他称戒是万善之基，不持戒就不能行万善，不能开发菩提心。净土法门则是善行之归向，万善同归，归于净土。他所讲的净土，既指唯心净土，也指西方净土。他以唯心净土为真谛，西方净土为俗谛，真俗不二，实际上是承认净土宗的西方净土，并把它引入禅宗。他自己是常行念佛法门的，《佛祖统纪》卷二十六说他“日暮往别峰行道念佛”。他把禅净双修看作修行的最高境界，称有禅有净土者，现世可作人师，来世可为佛祖。有禅无净土，则十人有九人要走上蹉跎路。



为了证明万善同归这个观点,延寿对禅宗界的许多不同见解都作一审视和批评。这些不同见解,有讲万法皆心,任运自然,而反对有修的;有执著于慧能“不思善,不思恶”之灭无念法门而反对修行的;有执著于泯绝无寄,境智俱空的;有执著于拟心动念,即乖真如而反对修行的;有以为只要悟得本体之理就会万行俱备而反对修行的;有强调如来藏缘起,众生只为客尘所蔽而不悟,只要息攀缘,就能使浊水澄净,而反对修众善的;有执著禅之无所得而反对修行的;有主张任运腾腾,无心合道而反对修行的;有强调举手投足皆道场而反对修行,别立道场的;有以《金刚经》以声色求我,我不得如来之义而反对修行的;有执著即心即佛而反对修行的,等等。对于这些看法,延寿依据理事无阂的理论进行具体的说明,强调修善行的重要性和合理性。

延寿本人的门庭较盛,在永明寺传法的十五年间,弟子约有二千人,但他所宗的法眼宗并未能再延续多久,延寿的禅学实际上离开本色的禅宗已经很远了,但他的思想影响却很深远,禅教合一论经过他的大力弘扬,曾被后世禅宗广泛地接受。三教合一,禅净合一也都是后世禅宗的基本发展模式。

五十一 宣传儒释一致的契嵩

延寿着重弘扬其禅教合一思想,同时也主张三教合一,他的三教合一侧重于以佛教为主体来融合都是浅教的儒道二教。云门宗的契嵩主要强调三教合一,他的三教合一论则着重在寻求三教之间,特别是儒释的一致性,强调儒家伦理优于佛家戒律,这是与延寿有别的。

契嵩(1007—1072),俗姓李,字仲灵,自号潜子,藤州镡津(今



广西藤县)人,七岁受父命而出家,十三岁剃度,十四岁受具足戒。他的兄长见他孺子可教,曾希望他还俗,但母亲不允。他书读得较杂,除内典外,“经传杂书,靡不博究”(《佛祖历代通载》卷二十八)。他十九岁外出游方,在湖南时曾拜谒临济系的神鼎洪湮禅师,但没有契悟,后来在江西参云门宗禅僧洞山晓聪,在晓聪门下得法。庆历年(1041—1048),契嵩又到浙江杭州。

当时社会上仿照韩愈排佛之风,纷纷遵孔而拒佛,契嵩于明道年间(1032—1033)作《原教论》,阐明儒道的一致性,以佛家五戒十善会通儒家五常。文章出来后,许多士大夫与他交往,契嵩遇到不信佛教的士大夫们,“无不恳恳为言之,由是排者浸止”(《潭津明教大师行业记》)。皇祐年间(1049—1053),契嵩离开杭州,又到湖南,但不久就回来了,在灵隐寺著《禅宗定祖图》和《传法正宗记》,厘定禅宗西天二十八祖。观察李谨得到这些作品后,奏请朝廷赐紫袍。契嵩想,既然天子及其臣僚们这样护法,不妨到京城去,于是携书在嘉祐六年(1061)到达开封,托开封府尹王素上奏朝廷。仁宗皇帝看了契嵩的作品后大为赞赏,令传法院将其编入大藏经,并赐紫方袍和“明教”之号,所以后人尊称他为明教大师。契嵩再三推辞,但仁宗不许。在京城期间,宰相韩琦以及其他大臣,包括欧阳修等,都和契嵩有交往,自此契嵩名声大振。

京城方面把契嵩安排在闵贤寺,但契嵩仍辞京回杭州,看来这次入京的主要目的是抬高佛教在国家政治中的地位。但许多搞律学的僧人都憎恨他,纷纷造舆论批评他,契嵩自然也著论还击,维护禅宗的地位。

契嵩后来应邀到钱塘江畔的佛日山住了几年,后再回到灵隐寺,居永安精舍。熙宁五年(1072),契嵩入灭,灵骨就葬于永安精舍左面。临终遗偈一首:“此夜明初明,吾今喜独行。不学大梅老,贫闻鼯鼠声。”(《契嵩传》,《新续高僧传》卷三十三)契嵩著述较丰,



有《嘉祐集》、《治平集》，共一百多卷，六十多万言，但多散佚，现存《潭津文集》及《传法正宗记》、《传法正宗论》、《传法正宗定祖图》（三本合称《嘉祐集》）

契嵩的儒佛融合论，从政治、伦理、佛教心性论等方面展开。

从政治角度看，契嵩认为，儒教和佛教都是劝人为善，都是治世的必要良方。“圣人为教不同，而同于为善也。”（《辅教编上·原教》，《潭津文集》卷一）他对排佛论者说，凡是天下的教化，都是为善，佛法难道非善？而你们排斥佛教，实际上都以为是佛教和儒教不同，“吾谓佛教者，乃相资而善世也”（《辅教编上·劝书第二》，《潭津文集》卷一）。如果说佛教不为善，与世无益，那么佛教传入已千年了，为什么还能发展呢？契嵩不但批评当世的排佛论者，对前朝韩愈的排佛论也提出全面批评，为此专门做了一篇《非韩》。

契嵩又从伦理方面证明了佛教为善的具体规范。佛教最基本的伦理规范或戒律是五戒十善。延寿说，只要修五戒，就足以使人为善。人人都善而世不治，有这样的道理吗？佛教的戒律就是防非止恶，助人为善的。他批评韩愈时就表达了这样的观点：“佛教五戒劝世，岂欲其乱耶？佛以十善导人，岂欲其恶乎？”（《非韩下》，《潭津文集》卷十六）进一步而言，五戒十善和儒家的仁义礼智、正心诚意等道德规范是相同的，异号而一体耳，“不杀必仁，不盗必廉，不淫必正，不妄必信，不醉不乱，不绮语必诚，不两舌不谗……”（《辅教编上·原教》，《潭津文集》卷一）契嵩不仅一般地像以往的三教合一论者讲五戒与五常同，也扩大到十善和儒家十种道德规范的一。既然有这样的同一性，佛教有益于天下国家，不是很显然了吗？佛教“何尝不存其君臣父子耶？岂妨人所生养之道耶？”（同上）

在如何行善的具体操作上，契嵩提出要行孝道，为此他作《孝论》十二章。孝是儒家伦理中的基本观念之一，契嵩认为佛教是特



别遵从这个孝的，“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也”（《辅教编下·孝论》，《谭津文集》卷三）。因此，在孝这个问题上，儒佛可以融合，三教可以融合。为什么说佛教“殊尊”孝道？他说儒家只是守着这个孝，而佛教却将孝的含义扩大了；儒家以孝而成人，佛家以孝而成佛。所以佛之孝，“至且大”。在契嵩看来，佛教所讲的戒律，是以孝为基础的，“孝而为戒之端也。子欲戒而亡孝，非戒也。夫戒也者，大戒之所先也，戒也者，众善之所以生也”（《孝论·明孝章第一》，《辅教编》下）。这样他实际上把孝抬到佛教戒律之上，守佛家之戒，首要的原则是修儒家孝道。从这个角度看，契嵩已不是传统的佛本儒末，而是以儒为本了，这在三教合一思想史上，是一个大转折。

契嵩又引入儒家中庸的观念，他把中庸视为儒家政治、伦理规范的本原，“夫中庸者，盖礼之极，而仁义之原也”（《中庸解第一》，《谭津文集》卷四）。礼、乐、刑、政、仁、义、智、信，都以中庸为基础。由此，他引入儒家的心性说来讨论儒佛融合论。

中庸之“中”，是人之情未发，“庸”指发而中节。契嵩认为，这个“中”就是道，是性，“庸”是制情之教，是情。《中庸》讲“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。契嵩则讲“惟心之谓道，阐道之谓教。教也者，圣人之垂迹也；道也者，众生之大本也”（《辅教编中·广原教》，《谭津文集》卷二）。心就是道，是万物和众生之本性，万法之“至”，心又必然变动而有情识。这也是北宋新儒家讲的心统性情。契嵩提出了“正人心”的概念，这就是吸收了儒家的说法，只要自信这个本体之心，“信其心而正之，”那么就能做到常、善、孝、忠、仁、慈等等。在心这个问题上，儒佛是会通的。关于性，排佛者强调只有《易》与《中庸》才讲，佛家不讲。契嵩指出，不只儒家讲性，佛家也讲，两家所讲性是一致的，“如吾佛之言性，与世书一也，是圣人同其性矣。”（《辅教编上·原教》）在性这个问题上，儒佛会



通。不过契嵩并不同儒家如孟子讲犬之性、人之性之异，韩愈讲善恶性分，他认为这样的性，只相当于佛我讲的情，情隐于性。一般认为，佛教不讲情，契嵩指出，佛教也讲情，只是“佛行情而不情耳”（同上）。佛教的情是什么呢？惠爱之仁，适宜之义。这些是情的善的一方面。所以在情的问题上，儒佛也是会通的。契嵩这个佛有情论，在佛教史上是独创。

对于本心的证修，即如何正人心，从本质上讲，契嵩是讲无证无修的，“夫妙心者，非修所成，非证所明也，本成也，本明也”（《坛经赞》，《檀津文集》卷三）。从中可以看出他的禅味。但那些迷心背心者，也在讲无修无证，不行戒定慧，这就“缪乎至人之意焉”（同上）。至人有玄德上智，生而知之，可以讲无修，但一般的众生还是要依戒而修的。

契嵩还提出“真谛无圣论”，强调真谛本性之空，无圣无凡，极妙绝待。这也是针对后秦姚兴所言“若无圣人，知无者谁”而提出的。圣人只是有神有智的有为者，而真谛却是空廓无为的。圣人以真谛为实，是末，而真谛是圣人之本，但不直接包含圣人本身。从这里可以看出，契嵩终究还是个禅僧，他这个观点采自达摩所言的“廓然无圣”。

契嵩采纳并论证了《宝林传》中提出的禅宗西天二十八祖之说，这在禅宗史上也是重要的事件。因为契嵩的作品入藏，此说成为后世定论，但天台一直是讲西天二十四祖的，所以争论也很大。

契嵩援儒入佛，反映了佛教对儒学的妥协和退让，这在佛教史上是个重大转折，后世讲儒佛调和者，大多以佛教来迎合儒学思想，这说明佛教已失去了与儒、道鼎立的力量。



五十二 临济宗黄龙派创始人慧南

宋代临济宗在南岳第十世石霜楚圆门下发展出杨岐和黄龙两支派,黄龙派由慧南创立。

慧南(1002—1069),俗姓章,信州玉山(今江西省玉山县)人。慧南从小少年老成,小人长个大人相,不吃荤,也不嬉戏打闹,十一岁时弃家,十九岁落发受具足戒。他游方时,曾到庐山归宗寺,练习结跏趺坐,又到栖贤参谒禅师。然后再参云门宗僧三角怀澄禅师,并随怀澄一同到洪州泐潭山。有一位文悦禅师,觉得慧南是有道之器,只可惜得不到善知识指示,他告诉慧南,怀澄虽是云门下僧人,但比云门差远了,希望他去投石霜楚圆。慧南半道上听说石霜楚圆不怎么样,就有些后悔了,于是就留在萍乡,过了几天,又结伴到衡山,住在福严寺,在外号叫贤叉手的老僧门下当书记。贤叉手去世后,地方官邀请石霜楚圆住持福严,慧南也很高兴,心想可以观察这个禅师究竟如何,验证一下文悦禅师的话。及见楚圆说法时只是非议批评诸方禅林,称诸方都是邪禅。慧南很失望,但转念又想,大丈夫怎么能这样多疑,自作障碍呢?于是就到楚圆处请益。楚圆问:“书记学云门禅,必善其旨,如曰放洞山三顿棒,洞山于是应打不应打?”慧南说:“应打。”楚圆板着脸说,听到三顿棒就要吃棒,那么你从早到晚,听鸦鸣鹊噪、钟鱼鼓板之声,也应吃棒,打到什么时候才算完呢?慧南一听,瞠目结舌,楚圆把云门禅法比作乌鸦喜鹊的鸣叫而已。第二天再来参,又遭楚圆痛骂,慧南看看左右,满面羞愧地说,我正是因为没有开悟,才来求解的,你骂我,这哪是慈悲法门?楚圆笑着说:这是骂吗?慧南顿时大悟,方知泐潭怀澄句句是死语,楚圆才是活语。在楚门下留住一个多月辞去,



时年三十五岁。

次年慧南曾独入泐潭山,再入福建,在同安(今福建同安县)坐道场。后来又入江西,住庐山归宗寺,因寺院失火,慧南惹上官司,当地官吏千方百计要找他的错,慧南不连累他人,只是绝食。后来被释放,但对于官吏的恶行,慧南从来没提起过。

慧南离开庐山后,来到江西高安县的黄檗山开道场,在小溪边修一草庵,名积翠庵。江西湖南、福建和广东一带的道俗信徒,闻风而来。最后的弘法道场,慧南选在江西南昌的黄龙山,所以后人称他黄龙慧南,称其宗为黄龙宗。

熙宁二年(1069),慧南坐化,直到大观四年(1110)春,宋徽宗谥普觉号,所以后人也称其为普觉禅师(见《禅林僧宝传》卷二十二)。慧南的言行,后收入《黄龙慧南禅师语录》和《黄龙慧南禅师语录续补》各一卷。

慧南的禅法,也引入体用关系,讲究“触事而真”。“道远乎哉?触事而真。圣远乎哉?体之即神。”(《黄龙慧南禅师语录续补》,下称《续补》)这话原出僧肇,在此有“立处皆真”的意义,与临济思想相沟通。这也是引入了华严的法界观,理能成事,事能含理,理事相融无碍,黄龙称为“三千世界所有尘,一一尘中含法界”(《黄龙慧南禅师语录》)。这是华严的一即一切,一切即一思想,如果说这种提法经教的痕迹太重,慧南还有禅化的说法,“道之与圣,总在归宗拄杖头上,汝等诸人,何不识取?”(《续补》)道和圣(道家的最高范畴和儒家的最高范畴已被禅宗视为自身的本体概念)存在于一切事法之中,自然也在我的拄杖之中,识得这拄杖子,就识得道和圣,同时也识得整个世界。所以慧南又讲,我这拄杖子竖,十方世界一时竖,我这拄杖子横,十方世界一时横。

慧南要求学人“自开眼”,“行脚人当自开眼,勿使后悔”(《黄龙南禅师语录》)。众生应该自证自度,自己解脱自己,独立自主。这



一思想的基础是承认即心即佛。慧南的佛性论远承马祖道一,当初大珠参马祖时,马祖问,你来干什么?大珠说来求佛法。马祖说,你为什么抛家失业?何不回头认取自家宝藏?慧南也讲这个“自家宝藏”,“汝等诸人,各有自家宝藏,为什么不得其用?只为不回头”(同上)。这个自家宝藏,就是众生心中的本有佛性。“人人尽握灵蛇之珠,个个自抱荆山之璞。不自回光返照,怀宝迷邦,”(《续补》)这也是讲众生本有佛性。

所以,“自开眼”,就要求开眼向内,观照自心,而不是向外驰求。慧南说,向外驰求是外道,“向淮南、两浙、庐山、南岳、云门、临济而求师访道,洞山、法眼而参禅,是向外驰求,名为外道。”(《黄龙南禅师语录》)慧南批评当时禅风日下,禅僧只知咬古德言句,却不知内求的风气,“古人求道求内心,求得心空道自亲。今人求道外求声,寻声逐色转劳神。劳神复劳神,颠倒何纷纷?”(《续补》)向外驰求,只是求些知解,这些知解,又以华丽的言句来表达,都是些不实浮财。这主要是针对当时兴起的文字禅而提出的批评。黄龙慧南出世,力图扭转这个风气,恢复临济雄风。这确实具有大丈夫之志。

禅不在知解,不在向外驰求,慧南讲无修,以无修为修,“道不假修,但莫污染;禅不假学,贵在息心。心息,故心心无虑;不修,故步步道场。”(《黄龙南禅师语录》)“道不假修,但莫污染,”也是临济的一贯观点。不修,不是指外在的行为,主要是指内心不起修行之念,不执著于任何一种对象。拟心动念,动念即乖,乖于本自具足之心。以这种无念之心看万物,万物一齐,“土木无殊”。不见万物差别,才能做个无事道人,任运自然,“一夜长连床上,展脚缩脚,不由别人,天明起来,胡饼馅,横咬竖咬,饱即便休。”(同上)能有这样的平常心,就能处处逢道场了。但是这种任运自然的禅风,如果不是以悟得圆满具足之本心为基础,只模仿其形式,也是有害的,德山有棒,临济有喝,如果盲目学他棒喝,却不知为何施棒,为何行



喝,只是死人瞎汉。所以慧龙讲到任运自然时说:“虽然如此,须是眼里有睛,皮下有血。眼若无睛,何异瞎汉?皮下无血,何异死人?”(同上)。

禅贵在创新,有个性。对于临济等古德,从禅的精神来讲,不应奉为权威,但针对眼前有违临济的禅风,又必须树立临济权威。慧南一方面批评人们不懂临济禅的精神,以继承和弘扬临济思想为己任,另一方面又指出,在接引方法这一点上,根据不同的时代条件,各家有各家的做法,不可随意照搬。他说,包括临济棒喝在内的古德的各种接引方法,都只是光影,不是珠月,“若也不识珠之与月,念言念句,认光认影,犹如入海算沙,磨砖作镜,希其数而欲其明,万不可得。”(同上)他进而批评起古德来了,“行棒行喝,为乱世之英雄。”(《续补》)临济棒喝,三玄三要,还有曹洞五位君臣等,都是乱世各家竞争而立的不同机锋。现在太平之世,没有宗派之争,还是应该返朴还淳。但太平之世,以谈玄说妙的文字禅行世,也是不行的,“说妙谈玄,乃太平之奸贼。”(同上)奸贼和英雄,黄龙门下都不要,黄龙自有三关法门验人。

慧南在接引人时,设“三转语”,即“人人尽有生缘处,哪个是上座生缘处?”“我手何似佛手?”“我脚何似驴脚?”慧南在与学人谈些在哪儿出家之类的一些平常问题时,忽然就问道“哪个是上座生缘处?”“生缘”,指生命由因缘和合而成。这是入关第一问,为“初关”,要学人明白生命的本质,人生之空幻。慧南有颂:“生缘有路人皆识,水母何曾离得虾?但见日头东畔上,谁能更吃赵州茶?”(《续补》)正当与学人机锋往来时,慧南会突然伸手问“我手何似佛手?”这是第二关,叫“重关”,要学人直下体悟自心即佛心,众生与佛平等,“我手佛手兼举,禅人直下荐取。不动干戈道出,当处超佛越祖。”(同上)在学人参请时,慧南又垂下一脚,问:“我脚何似驴脚?”这是第三关,叫“生死牢关”,要学人体悟万法平等,都是真心



所现,这样就能步步是解脱,“我脚驴脚并行,步步踏着无生。会得云收日卷,方知此道纵横。”(同上)这三句为三个关口,有关吏守着,自信的人,不问关吏,径直闯关出关,而不自信的人,要问关吏,反而被关吏捉,不能过关。

黄龙三关强调的是一种简洁明快的禅风,叫人直下体悟,以此和当时的文字禅抗衡。三关的格式是祥宗常用的三句式。

黄龙门下衍生出的晦堂祖心、东林常总、真净克文三系,以祖心一系流传较久,祖心系后来又流传到日本,形成日本临济宗。

五十三 临济宗杨岐派创始人方会

临济宗两支派之一的杨岐宗由方会禅师创立,杨岐宗是临济的正脉,方会以后,临济一系延绵不绝。

方会(992—1049),俗姓冷,袁州宜春(今江西省宜春市)人。他从小机敏过人,谈吐风趣,但不喜欢笔墨。二十岁时,因故受罚,他连夜跑掉了,跑到筠州(今江西省高安县)九峰山出家。落发为僧(此据《禅林僧宝传》,《会和尚语录序》中记为在长沙附近的道吾山出家)。在九峰山,方会每当阅经,每当听法,都能心融神会,悟性非常高。后来他到潭州(今湖南省长沙市)参石霜楚圆,在石霜门下得法。他先是总理寺院事务,好久都没有开悟,每次参问,石霜楚圆要么说,你的事情多,还是走吧;要么说,你将来肯定是儿孙满天下的,现在你忙什么?楚圆有饭后外出散步的习惯,有一天,楚圆又要外出,天忽然下起了雨,方会帮他探路,探明有条山间小路后,方会回去一把揪住楚圆说:“这老汉今日须与我说,不说打你去。”这其实已显临济风格了,所以楚圆对他说:“监寺知是般事便休。”话还没有说完,方会顿时大悟,马上就在泥泞小路上拜谢楚



圆。方会接着就想和楚圆斗机锋,问道:“狭路相逢时如何?”楚圆说:“你给我躲开,我要过那边去。”方会回寺后,又具足威仪,重新去拜谢楚圆,楚圆大声呵叱说:“不在。”方会失利。自此以后楚圆每次外出,方会总是等他走出不远时,就击鼓升堂,楚圆回来后大怒,骂方会说,晚上叫我升堂,从哪里学来的规矩?方会不紧不慢地说:“汾阳晚参也,何谓非规绳乎?”汾阳善昭是楚圆的老师。这次是楚圆失利。方会通过这种方式和老师逞禅机,这一来一往,显出禅家风范(参见《杨岐方会禅师》,《五灯会元》卷十九)。

后来楚圆迁往兴化,方会则返回九峰山,道俗得悉后,又到九峰山来,迎请方会住杨岐山(今江西省萍乡市北)传法,因此后人称他为杨岐方会,称他所传禅法为杨岐宗。当时九峰山长老并不了解方会,看到僧众们来请方会时,非常惊讶地说道:“会监事亦能禅乎?”方会当场勘验禅僧,九峰长老来参,被方会勘破,一时间,方会名闻诸方(见《杨岐会禅师》,《禅林僧宝传》卷二十八)。

庆历六年(1046),方会移住潭州的云盖山,三年后去世。方会的言行为后人收入《袁州杨岐山普通禅院会和尚语录》和《杨岐方会禅师后录》,这都是后人默记而出,他生前不许记录其法语。

方会的禅学思想,是临济宗禅法的正宗。临济源自马祖道一,马祖传怀海,怀海传希运,希运而下,是临济义玄。“当时谓海得其大机,运得其大用。兼而得者,独会师欤!”(《潭州会和尚语录序》,《古尊宿语录》卷十九)怀海继承道一的大机,希运继承道一的大用,而方会的禅法,兼有怀海之大机和希运之大用。以临济宗的禅法为基础,方会还吸收了云门宗的某些风格,因此可以说是融合了临济和云门。惠洪在杨岐方会传中说,方会“提纲振领,大类云门”(《禅林僧宝传》卷二十八)。其禅法有许多地方和云门宗相似。惠洪举方会法语来说明这一点,方会曾“拈起拄杖云:‘拄杖子,向汝诸人面前呈神通去也。’”掷下云:“直得乾坤震裂,山岳摇动,会么?”



不见道，一切智智清净？’拍绳床曰：‘三十年后，莫道杨岐龙头蛇尾。’”(同上)杨岐这段话的含义是讲万法都有真如本性缘起而有，从任何一法中，比如手中的拄杖子，都可以体悟到其中所含的真如，这与云门的函盖乾坤观点是相似的，云门有语，“山河大地，三世诸佛尽在拄杖头上，有甚滞碍？”(《云门匡真禅师广录》卷中)方会语录中，许多法语与云门有此类的相似之处。惠洪又讲，方会的验勘机锋，又与南院慧隅相似。慧隅是临济义玄再传弟子。

方会的禅法强调禅宗的直指精神，直指人心，见性成佛。他说：“百千诸佛，天下老和尚出世，皆以直指人心，见性成佛。若向者里明得去，尽与百千诸佛同参。若向者里未能明得，杨岐未免惹带口业。”(《杨岐方会和尚后录》)明白这个直指的道理，众生就与佛无异，如果不明白，那么是我杨岐多舌。

禅宗直指是以其心性论为基础的。方会主张，万法以真如为本性，众生以佛性为本性，这种本性都在众生的自心之中。众生只要直接体悟自心，就能顿了万法的本质顿时与佛同。所以方会告诫学人要自信，自信万法是心造，自信众生即佛。“万法是心光，诸缘惟性晓。本无迷悟人，只要今日了。山河大地，有什么过？山河大地，目前诸法，总在诸人脚跟下，自是诸人不信。”(同上)所谓诸法在人脚跟下，就是指万法都是从你自己的本心流出去的。万法本身不存在价值判断上的“过”或不过的问题。它只是引起的现象。迷人之所以迷，就在于没有立定脚跟，不自信，不信自心的这种本体作用。方会又说：“只个心心心是佛，十方世界最灵物。”(《袁州杨岐山普通院会和尚语录》)这是要求众生自信其自心即佛心。

如何体悟心这个最灵之物？方会主张立处即真，从现象(立处)本身直接体认，“繁兴大用，举步全真。既立名真，非离真而立，立处即真。者里领会，当处发生，随处解脱。”(《后住潭州云盖山海会寺语录》)万法由真如缘起，不是脱离真如的独立存在。真如即



能缘起万法,万法即含真如,甚至万法本身就是真如。这是洪州宗、临济宗的一致观点。云门也以“云门三句”表达过这种思想,方会又吸收了云门的说法来说明他的立处即真论。他说:“雾锁长空,风生大野,百草树木作大狮子吼,演说摩诃大般若,三世诸佛在你诸人脚根下转大法轮。”(《会和尚语录》)一切法是佛法,佛法普在一切处,如同云门所讲“函盖乾坤”。

与立处皆真论相应,在修行论上,方会讲天然自在,任运为修,这是无修之修。这既是继承传统的临济宗风,也吸收了云门的“随波逐浪”。方会自称,“杨岐一言,随方就圆,若也拟议,十万八千。”(同上)强调自然而然,反对知解,杨岐常叫学人不要来参堂,吃茶去。这个“吃茶去”虽非方会首创,为赵州从谗宗风,但与方会的无修是一致的,所以方会常用。方会曾说自己无别事,只是种田吃饭,也是讲无修。又说自己不会禅,“云盖不会禅,只是爱睡眠”(《后住云盖山海会寺语录》),只会吃饭睡觉。

要做到无修,须是心无执著,清虚空灵,方会讲要凡圣不存,心法双忘,去除一切系缚。“凡圣不存,佛祖何立?”连佛祖都要空掉。“心法双忘性即真。”对自心,对外法都无执著,在这样的情况下,真心才会显现。不存凡心,常人容易理解,如何又要不立圣心?不立圣心,否定圣人、佛祖权威,正是禅宗的重要特征。传统禅师常有呵佛骂祖之风气,杨岐也承继此风,他自称“杨岐一语,呵佛叱祖,明眼人前,不得错举。”(《会和尚语录》)实际上方会的呵佛骂祖远无临济、云门诸师激烈,他只说“释迦老子说梦,三世诸佛说梦,天下老和尚说梦。”(同上)这也是着意强化众生的主体意识,把定自己脚跟。

方会反对知解,禅应该是对生命本体的直觉体悟,对这种本体或第一义,不可以用任何逻辑的或理性的方式来理解,所以僧问“如何是佛?”方会答“三脚驴子弄蹄行”,或答“贼是人做”(同上)。



这种反知解的风格,也一直是临济一系强调的。

在接引方法上,方会不象黄龙有独创,他无定法接人,随体量衣,有马骑马,无马步行。

方会有嗣法弟子十二人,以白云守端为上首,方会晚年将临济正脉付于守端。守端经五祖法演传圆悟克勤,而有绕路说禅的文字禅之兴盛,违背了杨岐原旨。

五十四 转变禅风的克勤

传统的禅宗主张不立文字,直指人心,至简至要,而后世禅宗却大立文字,绕路说禅。在这种禅风的转变过程中,圆悟佛果克勤起了十分重要的推动作用。

克勤(1063—1135),号圆悟或圜悟(“圜”同“圆”),又号佛果,俗姓骆,彭州崇宁(今四川彭县)人。他自小从师受儒学,有一次偶尔到妙寂寺游玩,看到有不少佛书,他阅读之后,决定出家,依该寺的自省法师落发受具。后曾游成都,学习经论,从文照而通讲说,从敏行而受《楞严经》。有一次,克勤得病,几乎要病死,因此感悟到过去所学并不能脱生死,“诸佛涅槃正路,不在文句中,欲以声求色见,如釜羹投鼠矢污之,吾知其无以死矣。”(《佛果勤传》,《补续高僧传》卷九)于是,克勤转向禅宗,从真觉惟胜禅师(黄龙慧南弟子)学禅,到真觉惟胜法席时,惟胜正巧手臂受伤出血,他随机指示说:“此曹溪一滴水也。”克勤颇有省悟,说“道固如是乎?”(《昭觉克勤禅师》,《五灯会元》卷十九)后来克勤出蜀东行求师,先后参过玉泉皓禅师、金銮信禅师、真如慕哲禅师、黄龙祖心禅师、东林常总禅师,后来参五祖法演。初参法演时,克勤“恃豪辩,与之争诤”。法演说:“是可以敌生死乎?”(《克勤传》,《佛祖历代通载》卷三十)克



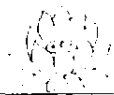
勤愤而离去。到苏州定慧寺(一说镇江金山)时,克勤染上伤寒,病中回忆起自己所参,除法演外,都无勘验,因而想起了法演的好处,病愈后又回到法演处。法演大喜,命克勤作侍者。

有一天,正好一位姓陈的漕使入山问法,法演诵一首艳情小诗,诗中云:“频呼小玉元无事,只要檀郎认得声。”克勤听后忽然有悟,随即告诉法演,法演就问他悟个什么?克勤说:“今日真丧目前机也。”法演大喜:“吾宗有汝,自兹高枕矣!”(同上。另见《佛果语录》卷十三)克勤后受赐“佛果”号,与法演门下的佛鉴慧勤和佛眼清远,称之为“二勤一远”或“三佛”,丛林中称为“三杰”。

崇宁(1102—1106)初年,克勤以母亲年老而归蜀,住成都昭觉寺八年,后又出蜀,在荆州见到丞相张商英,丞相大得禅意。政和(1111—1117)年间,因澧州(湖南澧县)刺史请,克勤住该州夹山的灵泉禅院,夹山本是善会禅师(青原下第四世)开创的道场。有僧问:“如何是夹山境?”善会说:“猿抱子归青嶂里,鸟衔华落碧岩前”。(《夹山善会禅师》,《五灯会元》卷五)夹山因而也称“碧岩”。克勤在夹山时曾说,“碧岩不离此处,此处不离碧岩,摄大千于毫端,融芥尘于刹海。衔华鸟过,抱子猿啼”。此语典出“夹山境”。克勤把他评唱的集子就称为《碧岩集》(或《碧岩录》)。

政和末年,克勤奉旨移住金陵蒋山,道法大振,名冠丛林。宣和(1119—1125)年间,克勤奉诏住东都洛阳的天宁寺。南宋建炎初年(1127),宰相李伯纪上表,要求克勤住镇江金山。正值宋高宗驾幸扬州,有诏征见,垂问佛法,赐号“圆悟”(或作“圆悟”)。克勤乞居云居山归老。到云居后的第二年,又回归四川昭觉寺,于绍兴五年(1135)八月去世。临终前侍者求颂,克勤书写一颂:“已彻无功,不必留颂,聊示应缘,珍重珍重。”(《克勤传》,《佛祖历代通载》卷三十)死后谥“真觉禅师”,塔号“寂照”。

克勤的著作有《碧岩录》、《击节录》、《佛果禅师心要》,其言行



也被收入《佛果禅师语录》中。其《碧岩录》的影响最大。

在禅学观点上,克勤有继承传统的一面,也有改变传统的一面。就继承的一面而言,克勤主张“人人脚根下本有此段大光明,虚彻灵通,谓之本地风光。”(《示胡尚书悟性劝善文》,《佛果禅师心要》卷上终)这是讲众生本来是佛,“本来是佛,无成不成”(《佛果禅师语录》卷二,以下简称《语录》)。但众生不能成佛,是这个本地风光被妄想污染,因而没于生死尘劳中,不得解脱。上根大智者,以自己的“本分力量”直接就自己脚跟下承当,不必外觅,“从他觅是他家底,舍己从人,去道远矣。”(《语录》卷十三)

克勤也讲无修,既是自心本是,各各圆成,无须刻意修行,以无心无修而悟,所谓“我本无心有所希求,今此宝藏自然而至。”(《语录》卷一)这种无心,也叫“平常心”,“了取平常心是道,饥来吃饭困来眠。”(《语录》卷六)但对于“顿悟渐修”的说法,克勤也是赞成的,他讲,古德曾云如人学射,久久方中。“悟则刹那履践,工夫须资长远。”(《送圆首座西归》,《语录》卷十五)对于宏智正觉的默照禅工夫,克勤并不严格排斥。有僧问克勤什么是临济宗?克勤说:“敲唱俱行。”又说:“休去歇去,古庙香炉;枯木生华,祖佛心要。”(《语录》卷五)“敲唱俱行”为曹洞宗风,“休去歇去,古庙香炉”是对宏智正觉默照禅的描绘。这段答语,有临济、曹洞可以融合之意,因此默照禅不应被否定。由于引华严入禅,克勤实际上并不执著于某一宗而排斥他宗。

克勤强调禅的直指,直下承当,反对以知见来参禅,要求学人“坐却意见,截却语言。”(《语录》卷一)“不于言下荐,不向意中求。”(《语录》卷二)不容拟议,不容寻思。所以有僧问“如何是教外别传一句”时,克勤答以“问取灯笼”。有僧问“如何是佛”时,克勤说“口是祸门”。这一句称“圆悟祸门”,成为一则公案。

克勤也有改变传统的一面。他的禅法在历史上引起重大影响



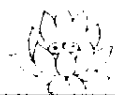
的是《碧岩录》，此书的成书长达二十年，是他在成都、湖南等地讲解雪窦颂古的汇编。云门宗的雪窦重显有《颂古百则》，为丛林所推重，这种颂古，使禅由直指而转为文字的雕琢修饰，这是禅风的极大改变，克勤的《碧岩录》则推动这种文字禅。至于为何起名《碧岩录》，原因大概是克勤曾住的夹山雅称“碧岩”，具有极美的诗境禅意，即所谓的“猿抱子归青嶂里，鸟衔花落碧岩前”。文字禅所追求的禅境，也是这种诗化的境地。此书百则公案中，云门文偃有十四则，赵州从谗有十一则，百丈怀海四则，涉及最多的是云门宗。

《碧岩录》共十卷，每卷涉及十则颂古。每一则都包含五部分内容，一是垂示，是克勤对所讨论的每则公案的提示，显示现他对这则公案的理解，是他禅学观点的重要组成部分。二是雪窦选择的公案本身举行。三是雪窦对公案的颂文，四是克勤对公案和雪窦颂的简要夹注，称为“著语”，作为点评，形式非常活泼。五是评唱，是克勤对公案和颂文的阐发，也是《碧岩录》的主体部分。具体的结构则为垂示、公案（夹以著语）、评唱公案、颂文（夹以著语）、评唱颂文。

试举一例，第一则《圣谛第一义》。

垂示。这第一则垂示也可以说是全书的总示，指示出雪窦重显与一般禅家的禅风之别。一般的禅家能做到见烟知火，见角知牛，因而能举一反三，心明眼亮，而雪窦则是承云门宗风，截断众流，纵横自在，又高出一筹。

公案。梁武帝问达磨大师：（说这不啣嚼汉。）如何是圣谛第一义？（是甚系驴橛。）磨云：廓然无圣。（将谓多少奇特，箭过新罗，可杀明白。）帝曰：对朕者谁？（满面惭惶强惺惺，果然摸索不着。）磨云：不识。（咄！再来不值半文钱。）帝不契。（可惜许，却较些子。）达磨遂渡江至魏。（这野狐精，不免一场忪惚，从西过东，从东过西。）帝后举问志公，（贫儿思旧债，傍人有眼。）志公云：陛下还识



此人否？（和志公赶出国始得，好与三十棒，达磨来也。）帝云：不识。（却是武帝承当得达磨公案。）志公云：此是观音大士，传佛心印。（胡乱指注，臂膊不向外曲。）帝悔，遂遣使去请。（果然把不住，向道不唧溜。）志公云：莫道陛下发使去取，（东家人死，西家人助哀，也好一时赶出国。）阖国人去，他亦不回。（志公也好与三十棒，不知脚跟下放大光明。）

公案本身的表达十分清晰，其中克勤的注释充满禅机，比如称达磨为“不唧溜汉”，即不机灵的人，明明是皇帝，却称不认识。称圣谛第一义为“系驴橛”。

接着是克勤对这一则公案的长篇评唱，先介绍达磨的事迹，达磨禅单传心印，不立文字，直指人心，见性成佛的宗旨。再逐句评唱公案，达磨讲廓然无圣，与他一刀截断。克勤的老师法演曾评述此句“只这廓然无圣，若人透得，归家稳坐”。克勤批评他“一等是打葛藤”。没有跳出。梁武帝不省，再问“对联者谁”，达磨太慈悲，而说“不识”。

雪窦对此公案的颂文：圣谛廓然，（箭过新罗，咦。）何当辨的？（过也，也有甚么难辨。）对联者谁？（再来不值半文钱，又恁么去也。）还云不识。（三个四个中也，咄。）因兹暗渡江，（穿人鼻孔不得，却被别人穿。苍天苍天，好不大丈夫。）岂免生荆棘。（脚跟下已深数丈。）阖国人追不再来，（两重公案，用追作么？在什么处？大丈夫志气何在。）千古万古空相忆。（换手槌胸，望空启告。）休相忆，（道什么？向鬼窟里作活计。）清风匝地有何极。（果然，大小寻窦向草里辊。）师顾示左右云：这里还有祖师么？（尔待番款那？犹作这去就。）白云：有，（塌萨阿劳。）唤来与老僧洗脚。（更与三十棒赶出，也未为分外。作这去就，犹较些子。）

雪窦的颂文以诗化的形式重述了这则公案，克勤的注文作进一步的阐释，呈现机锋。



克勤再对这段颂文作评唱,他指出,颂古只是绕路说禅,拈古大纲,据款结案而已。雪窦的颂,如同虚空中舞太阿剑,不犯锋芒。前四句就已颂尽公案,又因为慈悲心,而又颂出达摩事迹。

这种形式,既有其禅机的体现,又有诗文的展示,很受禅僧和文士欢迎。但它又把灵活丰富的禅定型化,实际上,使禅失去了原有的生气。

克勤的弟子中,以大慧宗杲最著名。宗杲反对其师绕路说禅的文字禅,烧毁了《碧岩录》经板,以图恢复临济等先师那样的活泼禅风。但克勤的影响并未消除,《碧岩录》后来成为“丛林学道论要”,不少著名的作品,都模仿此书,如元代从伦评唱的《空谷集》,元代万松行秀评唱的《从容录》。这种禅风,延续久远,所以说,克勤是转变禅风的重要人物。

五十五 倡导默照禅的正觉

曹洞宗在两宋之间的大德,影响最大的当推宏智正觉,他倡导一种重禅定的禅法——默照禅。

正觉(1091—1157),俗姓李,隰州(今山西省隰县)人。他自小聪明,七岁时读书,据称能日诵数千言,十三岁时通《五经》、七史。他祖父和父亲都对禅宗有很大的兴趣,所以他十一岁就从本郡净明寺本宗和尚出家,十四岁就在晋州慈云寺从智琼和尚受具足戒。十八岁开始外出游方,他曾立下大誓:“若不发明大事,誓不归矣。”(《正觉传》,《大明高僧传》卷五)立志求得佛法真谛。

正觉游方路上见到的第一个著名禅师,是汝州(今河南省临汝县)香山寺的枯木法成,在法成门下久无所悟,于是又在二十三岁时投邓州(今河南省邓县)的丹霞子淳禅师。丹霞问:“如何是空劫



已前自己?”正觉回答说:“井底虾蟆吞却月,三更不借夜明帘。”丹霞说:“未在,更道。”正觉则想再说,丹霞一拂子打过来说道:“又道‘不借’?”正觉言下顿悟,忙向丹霞施礼。以后正觉就在丹霞子淳门下,丹霞迁往唐州(今河南省泌源县)大乘寺时,正觉也同往。宣和二年(1120),又随丹霞迁往大洪山(今湖北省随县境内),并任记室(记录)负责人,三年后升首座。丹霞死后,正觉到丹霞另一弟子长芦清了门下任首座。不久又到泗州(今江苏泗洪县东南)普照寺等几所不同寺院,直到建炎三年(1129)开始在明州(今浙江省宁波市)天童寺任住持,在此弘扬默照禅法,前后三十多年,人称其“天童和尚”。天童寺也成为当时的一个禅学中心,庙舍一新,学人众多。

绍兴二十七年(1157),正觉去世,临灭前遗偈一首:“梦幻空花,六十七年,白鸟烟没,秋水连天。”(同上)后谥“宏智禅师”,塔号“妙光”。著有《颂古百则》,语录收入《宏智禅师广录》。

正觉在禅宗史上的独特之处是他在后期提出的“默照禅”。默照禅的意思是默而常照,照不失默,在寂默的基础上观照自己的本来面目,表现在外在的形式上是一种坐禅法门。正觉专门写了一首《默照铭》来讲这种默照禅,又写了一首《坐禅箴》来讲禅定法门。

对于默照禅,正觉有一段著名的描述:“枯寒身心,洗磨田地。尘粉净尽,一境虚明。水月霁光,云山秋色。青青黯黯,湛湛灵灵。自照本根,不循枝叶。”(《宏智禅师广录》卷六)首先要使身心如枯木,断绝诸缘,以这种方式来清洗和磨冶自心所蒙的污垢。这种方法显然直接受到了枯木法成的枯木禅的影响,其师丹霞子淳也主张到枯木堂中去坐禅。通过枯寒、洗磨的功夫,使尘垢完全清除,显露出清虚自明的自心田地。在这个基础上观照自己的本心,就能悟得丹霞子淳向他提出的“空劫以前”的本来面目问题。

默照禅中前一个寂默阶段所要磨冶的,是众生所处的内外诸



缘,众生的法执与我执。正觉禅师说:“真实做处,唯静坐默究,深有所诣,外不被因缘流转,其心虚则容,其照妙则准。内无攀缘之思,廓然独存而不错,灵然绝待而自得。”(同上)在休歇内外诸缘的基础上,心才能虚而能容,超越一切对待而独存。再来观照自心,自然能得到这个绝妙的本体。

在“默”和“照”的过程中,通过去尘歇缘,实际上已经达到觉悟了,还要再加观照的功夫,进一步加深这种觉悟,前者可称为始觉,而后者可以称为究竟觉。

默和照的关系,是体用关系,默是照之体,照是默之用。默不失照,“默中失照,浑成剩法”(《默照铭》,《宏智禅师广录》卷八)。照不失默,“照中失默,便见侵袭”(同上)。而应默照圆融一体,犹如偏正回互,“默照理圆,莲开梦觉”(同上)。

默和照两个概念,也是正觉对真心的描述,心的特征是“虽空而妙,虽虚而灵,虽静而神,虽默而照。”(《宏智禅师广录》卷五)心空虚而灵妙,静默而神照。这种描述,同神会所讲的“灵灵不昧,了了常知”的“寂知”是相同的。默照之默是“不触事”,“不对缘”,如达磨面壁,默照之照又照什么呢?是照自心,一观自心的本性作用,即观法性、法源,二观自心的佛性。正觉认为,心是万法之本,“影含宗鉴,心生则种种法生;步入道场,心来则种种法灭”(《宏智禅师广录》卷四)。“三界唯心,唯心三界”(同上)。这都不是新鲜的看法,但正觉以此说明观照的对象不在外在的事法而在心,不要去认识外在的种种存在,它们本质上都是空幻不实的,“须清心潜神,默游内观,彻见法源,无芥蒂纤毫作障碍”(《宏智禅师广录》卷六)。认识到这个自心,也就认识了万法的本质,所以正觉说,可以做到“不触事而知,不对缘而照”(《坐禅箴》,《宏智禅师广录》卷八)。这是观法性。

另一方面是观佛性,正觉说:“若端能体得到自己无外境界,则



恰恰绝对待，出思议，佛佛心心，精到无二。”（《宏智禅师广录》卷六）只要能认识到心外无法，而专观自心，那么同时也能体会到自心的佛性，心佛无二。本体之心，体现在无情万法中，为法性，体现在有情众生中，是佛性，本是同一个对象。众生都有佛性，都是因为被内外众缘所障碍，众生不能认识它，所以要默照，“妙哉！人人有之，而不有磨砢明净，昏昏不觉，为痴覆慧而流也。一念照得破，则超出尘劫，光明清白。”（同上）

正觉的默照，是否与神秀的禅修有相关之处？从表面上看，正觉的“枯寒心念，休歇余缘”与神秀的“时时勤拂拭”有相同的地方，但连正觉本人都批评神秀，指出：“菩提无树境非台，虚净光明不受埃。”（《宏智禅师广录》卷四）禅秀讲个看心看净，要不断去除污染，而正觉认为心是虚明的，本来就没有什么尘埃，所谓洗磨田地，也没有可洗可磨之处，只是指休息诸缘，闹中取静。内观自心，也没有可观之处，所谓观自心佛性，观诸法本性，也不是要人执著于佛性法性。正觉说：“佛病法病，佛药法药，本色衲僧，俱不染著。”（《宏智禅师广录》卷一）实际上，正觉的早期禅法中，一直强调一切现成，“遇饭开口，要行移脚，自是现成，谁能造作？”（同上）也讲任运自在，“一切时一切处，任运自在，应用无方”（同上）。但也不是全同于南宗所讲扬眉瞬目都是禅的峻烈禅法。可以说既不同于南宗，也不同于北宗。他的坐禅，只是要人“心无所寄，形无所倚。足无所履，言无所谓”（同上）。

在正觉的早期禅法中，还有两种有特色的参禅法门，颂古和拈古。颂古是举出古德言行加以称颂，本质上是绕路说禅。颂古以汾阳善昭为创始人，到云门宗的雪窦重显大力弘扬。正觉的颂古也非常有名，在他的《语录》中，收有颂古百则，后来万松行秀对他列出的古则和所作的称颂加以评唱，进一步发挥，评而唱之，就是有名的《从容录》。拈古是拈起古则加以评说，圆悟克勤称之为“据



款结案”。正觉有拈古一百则。颂古用韵文,要求不说破,拈古用散文体,可以直指。正觉颂达磨廓然一则古则为,“廓然无圣,来机径挺。得非犯鼻而挥斤,失不回头而堕甌。寥寥冷坐少林,默默全提正令。秋清月转霜轮,河淡斗垂夜柄。绳绳衣钵附儿孙,从此人天成药病。”(《宏智禅师广录》卷二)云门拈出《坛经》中卧轮和慧能关于渐修和无修的偈,卧轮偈是“卧轮有伎俩,能断百思想,对境心不起,菩提月月长。”慧能则相反,“惠能没伎俩,不断百思想,对境心数起,菩提作么长?”云门说道,“葵花向日,柳絮随风。”(《宏智禅师广录》卷三)

正觉的默照禅,是在两宋间文字禅大兴的背景上提出的,文字禅对古德的语句机缘加以进一步的解释,既要解释,又要避免说破原意,所以越说越多,专在文字技巧上下功夫。正觉早期禅学中的颂古、拈古,也属文字禅,他后来以默照禅来直指人心,既是对两宋文字禅风的否定,也是一种自我否定。

五十六 提倡看话禅的宗杲

宏智正觉的默照禅,遭到临济宗人宗杲的猛烈抨击,宗杲提出了另外一种参禅法门——看话禅来与之相抗,但与重禅定的默照禅相比,看话禅则是重智慧,各有其片面性。

宗杲(1089—1163),俗姓奚,宣州宁国(今安徽省宣城市)人。宗杲十二岁出家,十七岁受具足戒(此据《明高僧传》,《大慧普觉禅师塔铭》中载为十七岁出家),宗杲参学时,首先参曹洞宗中各位老宿,但宗杲不满意曹洞细密禅风,再投湛堂文准(临济宗黄龙派禅僧)。在文准门下久未开悟,文准指出他“病在意识领解,则为所知障”(《径山宗杲禅师》,《五灯会元》卷十九),还持有知见情解。临



死之前，嘱宗杲可去参圆悟克勤。宗杲拜谒丞相张无尽(张商英)，请他为文准撰写塔铭。张无尽非常欣赏宗杲，与他朝夕交谈，称宗杲住的庵为妙喜庵，并帮助他到京师汴梁(今河南省开封市)去见克勤。本来克勤住在四川，后来迁住京师，张无尽是在克勤门下开悟的居士，两人又是同乡，关系自然不一般。到天宁寺见克勤后，有一天宗杲遇克勤开堂，就去听法，克勤举了一个“僧问云门‘如何是诸佛出身处？’云门答‘东山水上行’”的例子说，要是我却这样答，而答“薰风自南来，殿阁生微凉。”宗杲一听，忽有所悟。而克勤却说，你能到这步也不容易，“但可惜死了不能活，不疑言句，是为大病。”(《宗杲传》，《明高僧传》卷四)参了死句，且没有怀疑精神。有一次宗杲问克勤说，你在五祖法演门下参问“有句无句，如藤倚树”时，法演如何回答的？克勤告诉他说，法演答，“描也描不成，画也画不成”。克勤又问：“树倒藤枯时如何？”法演说：“相随来也。”宗杲听到这儿，大悟，说：“我会也。”(同上)克勤大喜，又举列几个大德因缘问他，宗杲都酬对无滞。不过克勤觉得宗杲对公案可能参不透，又著《临济正宗记》送给他，让他掌管记室。宗杲名声不断扩大，贤士大夫争相和他交往。靖康元年(1126)，宗杲受赐紫衣和“佛日大师”称号。

克勤后来又回到四川，宗杲于靖康二年(1127)随汴京的陷落而逃难，先后到过江苏、浙江、湖南、广东、福建等地。建炎四年(1137)，他应诏住杭州径山能仁院，弘扬宗风，盛于一时。

宗杲的法席中，也有一些朝中人士，宗杲因此而致祸。绍兴十一年(1141)，秦桧猜疑宗杲和主战派官员张九成为党，放逐宗杲，先是到湖南衡阳，后到广东梅州，直到绍兴二十六年(1156)才遇赦复籍，先住阿育王山(今宁波境内)一年多，后又回到径山。

隆兴元年(1163)，宗杲入灭，临终前因僧请遗有一偈：“生也只么，死也只么，有偈无偈，是甚么热？”(同上)在逝世前一年，宋孝宗



就赐给他“大慧禅师”称号，去世后又谥号“普觉”，去世时所居的径山明月堂为“妙喜庵”，其塔名为宝光。

宗杲的言行，收入《大慧普觉禅师语录》、《大慧普觉禅师年谱》，他又著有《宗门武库》和《正法眼藏》等作品。

宗杲在禅学上首先对正觉的默照禅提出批评。他不怕得罪人，不怕与人结怨，一心只想着“报佛恩，救末法之弊”（《答陈少卿》，《大慧语录》卷二十六）。绍兴初年，宗杲在福建时，那里正盛行默照禅，他就“力排之”，称之为“邪禅”，后来一直没有停止对它的批评。他说：“而今诸方有一般默照邪禅，见士大夫为尘劳所障，方寸不宁，便教他寒灰枯木去，一条白练去，古庙香炉去，冷湫湫地去，将这个休歇人。尔道，还休歇得么？”（《大慧语录》卷十七）。

默照禅不只是在佛教界内部流传，许多倾心禅的士大夫也受到影响，有的人对宗杲的这种批评不以为然，找到宗杲来辩论。有一位叫郑昂的士大夫指责说，默照禅是禅法中最好的休歇法门，你这样肆意诋诃，我怀疑你达不到这种境界，所以不相信。宗杲作了长篇批驳，终于使他心服。（见《大慧语录》卷十七）

默照禅的一个特点就是静坐，宗杲“虽然不许默照，却须人人面壁。”（《大慧语录》卷四）他把坐禅作为入门的方便，“外息诸缘，内心无喘，可以入道，是方便门。借方便门入道则可，守方便而不舍则为病。”（《大慧语录》卷二十五）但如果执著这种方便，把它作为终极目标，就成为禅病了。宗杲认为，默照禅恰恰正是这种禅病，所以他告诫清静居士，“若执寂静处便为究竟，则被默照邪禅之所摄持矣。”（《大慧语录》卷十九）

批评归批评，宗杲与正觉个人的私交还是很深的，赞扬他“起曹洞于已坠之际，针膏肓于必死之时。”把他视为自己的知音，“个是天童老古锥，妙喜知音更有谁？”（《天童觉和尚》，《大慧语录》卷十二）



除了这个默照禅,当时还流行参究古人公案的禅风,“以记持古人言语,蕴在胸中,作事业,资谈柄。”(《大慧语录》卷二十)宗杲把默照禅称作“默病”,把抓个古人公案,绕路说禅的禅风称为“语病”。宗杲认为,禅的精神不在语言文字,而在于悟,“禅无文字,须是悟始得。”(《大慧语录》卷十六)当初在克勤门下得悟后,克勤担心他“透公案未得”,就举出公案来试他,虽然被宗杲三转两转截断,但宗杲对公案的这种参究法却起了怀疑,后来把克勤的《碧岩录》刻版都烧掉了,此事在《碧岩录》后序中多次提及。

宗杲提出了自己的禅法看话禅,或话头禅,不必默照,也不必参究整个公案,而只要把某个公案中某句关键性的话头提出来时时参究,天长日久,就能开悟。话头当然很多,宗杲提到的就有“庭前拍树子”、“麻三斤”、“干屎橛”、“狗子无佛性”等许多种,而他最常用的,是参“狗子无佛性”中的“无”字。宗杲说:“只看个古人入道底话头,移逐日许多妄想底心来话头上,则一切不行矣!僧问赵州:狗子还有佛性也无?州云:无。只这一字,便是断生死路头底刀子也。妄念起时,但举个无字,举来举去,蓦地绝消息,便是归家稳坐处也。”(《示妙心居士》,《大慧语录》卷二十二)

参话头最重要的是要有怀疑精神,心里要有疑团,不疑不悟,大疑大悟,疑团破处便是悟。怀疑要疑在话头上,“千疑万疑只是一疑,话头上疑破,则千疑万疑一时破。”(《答吕舍人》,《大慧语录》卷二十八)

参破疑团要你自己亲自去才行,禅重在亲证,别人帮你不得。不只亲证,而且要不顾性命,“这刀子把柄,只在当人手中,教别人下手不得,须是自家下手始得。若舍得性命,方肯自下手。”(《答陈少卿》,《大慧语录》卷二十六)

具体的参话头方法,是“提撕”,除却一切妄念,没有妄想颠倒心,没有思量分别心,没有贪生怕死心,没有知见心,没有喜静恶闹



心,只有这一个话头。对这个无字,不得当作有无的无来理解,不能去求其中的什么道理,不能作理性的思量,不能以为扬眉瞬目可以参得,也不能从逗机锋中参得,不要以为用“无事”法门能参得,立处皆真能参得,玩弄文字能参得,而应时时提撕才能参得。要做到行也提撕,坐也提撕,喜怒哀乐时也提撕,待人接物时也提撕,这样提撕来提撕去,“心头恰如顿一团热铁相似,那时便是好处,不得放舍,忽然心华发明。”(《大慧语录》卷十七)到这个地步就顿悟得解脱了。

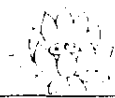
宗杲的禅学中还有一点需要提出,就是他特别强调参禅者应该有坚定的信仰、信心和坚强的意志、决心。没有信仰,就会有退转心,没有坚强的决心,也不会学到头,所以参禅就怕无“决定信、决定志”。而一般人参禅,特别是士大夫参禅,正是缺了这个信字,他们“多是半进半退,于世事上不如意,则火急要参禅,忽然世事遂意,则便罢参,为无决定信故也。”(《示妙证居士》,《大慧语录》卷十九)这种功利主义的心态无利于禅的发展。

宗杲的看话禅在后世成为禅家的基本法门,得到进一步的推崇,只是后世的看话禅所参话头各异,有的也与净土信仰结合在一起了。

五十七 天台山家派知礼

天台宗在宋代公开分裂为山家和山外两派,这个“山”,指天台山,也指天台宗。山家派自视为天台之正宗,山外则成异端。导致这场分裂的是四明尊者知礼,他被看作山家派始祖。

知礼(960—1028),俗姓金,字约言,浙江四明(今浙江省鄞县)人。知礼七岁丧母时,哭号不绝,就对父亲说要出家,父亲同意了



他的要求。十五岁时受具足戒,专研律部。太平兴国四年(979)知礼本郡的宝云义通法师习天台。据说刚到宝云门下的第三日,首座就对他说:“法界次第,汝当奉持。”知礼问:“何谓法界?”首座说:“大总相法门,圆融无碍者是也。”知礼反问说:“既圆融无碍,何有次第?”一语惊四座(见《四明法智尊者》,《佛祖统纪》卷八)。一个月后,知礼开讲《心经》,听者无不叹服他悟道之迅速。第二年尽得宝云玄旨,第三年已代宝云讲法了。宝云在端拱元年(988)去世,知礼继席弘法,后在淳化二年(991)受请到本郡乾符寺任主持,历时四年。但乾符寺太偏又小,至道元年(995),知礼从乾符寺迁到城东的保恩院,院主显通把保恩院送给他作为长期宣讲天台教法的道场,不过就是太破旧,知礼和同学异闻整修了十年才完工。

咸平三年(1000),钱塘晤恩及其弟子挑起了智颢《金光明玄义》广略两种流行本子的是非之争,以略本否定广本。知礼应同门善信之请,作《释难扶宗记》,破斥晤恩的观点。这场争论延续七年。这一年四明大旱,知礼又修《光明忏》求雨。

咸平六年(1003),日僧寂照携本国天台学者源信法师有关天台教义方面的二十七个问题请教知礼,知礼写成《问目二七条答释》,作为回答,次年写成《十不二门指要钞》,阐明性具诸义和别理随缘义。但此别理随缘义遭到非难,知礼又作《别理随缘二十问》。后又反复争论。景德三年(1006),知礼作《十义书》,总结七年来的争执,并将此书送给山外派的庆昭法师。庆昭复书《答十义书》,知礼又撰《观心二百问》。庆昭再作《上四明法书》。山外派智圆看了知礼的作品,请钱塘太守出面退回,停止争论。

大中祥符二年(1009),保恩院重建完成,知礼托郡守奏请朝廷,赐额“延庆”。六年(1013),建成念佛施佛戒会,修净土法门。天禧元年(1017),知礼会同十人修《法华忏》,立誓三年修完后将焚身以供养佛经。这时秘书监杨亿因景仰知礼道风,对丞相寇准说,



要为他奏赐紫衣,此事诏准。但又听说他结忏遗身,急忙劝他多住世几年,天台刚刚复兴,全靠他指导,知礼不听,后来惊动驸马李遵勗,知礼才答应住世。驸马上奏真宗,称赞知礼的高行,真宗赐“法智大师”。天禧五年(1021),真宗诏知礼修《法华忏》三天,为国祈福。知礼又作《修忏要旨》、《观音玄义记》、《观经疏妙宗钞》。

天圣六年(1058),知礼入灭,临终前召大众说法,说完后,猛称数百声阿弥陀佛而逝。

知礼的著作很多,现存的主要著作有《观音玄义记》、《观音玄义疏记》、《观无量经疏妙宗钞》、《金光明玄义拾遗记》、《金光明经文句记》等,经疏以外的著述收入《四明尊者教行录》。

知礼发展了天台宗的理论,具体表现在他对性具、性恶、别理随缘等观点上面。

关于性具,知礼认为应该包含性具善恶、性具十界、性具三千诸义,这也是天台传统的看法,在性具的具体理论方面,知礼在与山外派的论战中,提出了许多创见。

湛然在论性具时,曾分别了体具、心造和心变三者的不同,知礼讲,体具只是圆教而有,“今即具心名变,此变名造,则唯属圆,不通三教。”(《十不二门指要钞》卷上)圆教由体具而谈变,谈造,都是讲心之全体起用,全性为修。心造之“造”,有转变之造,构集之造。转变之造和心变的意思相同,别教和圆教中都讲中道实性,中道实性受熏而变,为转变之造。而藏教和通教中没有中道实性之体,另讲因业惑而构造诸法。这种造,是构集之造,不是心变。因此,变局而造通,变局于别圆二教,造则通于藏通别圆四教。

性具又有各具和互具之分,各具是讲“诸法彼彼各具”,每一法都具足三千世界。互具是讲每一事法之间,又互具互融,如同华严宗所讲的事事无碍。知礼更重视这互具,称“互具互融,方名妙法”(同上)。



性具分理具和事具,理具三千和事具三千,理具和事具又都有总、别之分,随举一法为总,而其余诸法为别,总法摄别法,一摄一切。“理具三千,事用三千,各有总别,此两相即,方称妙境。”(同上)山外派在这个问题上,以生、佛三千是事造,而心法三千为理造,不知心、佛和众生三者,各有理事,生、佛也有理造,心也有事造。知礼以此作为“心佛和众生,是三无差别”的观点的证明之一。

在理具和事具的基础上,知礼又讲心具和色具。山外派以色不造心为原因,否认色具三千,而只讲心具三千,知礼指出,能造之心既然全理而起,因而具足三千,色是这个心生起,自然也具三千。如同能生之树根具足四微,所生树枝也具四微。色心关系也是这样,“岂以色不造心等故,便不得云色具三千?”(《观心二百问》)

心具三千,不只是真心具足三千,妄心也具足三千。山外派只讲真心具足三千,而不讲妄具,知礼认为那种观点只属于别教,而非圆教之理。知礼讲的观心,就是观妄心,观心之妄念,山外则以为只要认识了真心,就不必要再观妄心,知礼批评说,这种看法“全乖阴识理具佛性之义”(《四明十义书》)。

知礼发挥了天台的性恶义。从性具而言,性具善恶,本身就包含了染恶的成份,恶也是先天的,天台智颚就讲过佛不断性恶,阐提不断性善,知礼则以性恶为天台宗的重要标志。知礼论性的重要概念是“理毒”,即理性之毒,这种“毒”,指心之染、妄、恶等品质。理性之毒又具有“消伏”义,即消除、灭绝这种染、妄、恶。在这个问题上与山外智圆的区别是,智圆也讲理毒,但他主张理毒不等于性恶,理毒如果指性恶,理毒就没有消伏的含义。理性之毒,可以通过观心来消除。知礼批评智圆说,你据什么理由认为理性毒害非性恶呢?“理若不具毒害,性恶法至果永断邪!”(《对〈阐义钞〉辨三用一十九问》)

在性恶理论中,知礼讨论了菩提和烦恼的关系问题,批评了圭



峰宗密所归纳的达摩门下尼总持所持“断烦恼，得菩提”、道育“迷即烦恼，悟即菩提”和慧可“本无烦恼，元是菩提”的观点，指出这些说法都是“圭峰异说”。烦恼全体就是性恶法门，不须去断除，也不须去翻迷为悟。而慧可持无烦恼论，更是为错。烦恼为有，全是性恶，怎么是无？

知礼又讲性恶和修恶。性恶指“本有不改”，本有烦恼，不容改变，是讲理具三千。“修谓修治造作，即变造三千。”（《十不二门指要钞》卷下）修恶是讲事具三千。

知礼还有一个著名的观点是“别理随缘”论，即别教中所显现的真如有随缘的方面。湛然在《金刚铉》中讲过“万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故”。这是圆教中讲的不变和随缘。知礼认为别教中也讲随缘，不只是圆教中有随缘。圆教讲随缘是以性具为基础的，而别教则没有性具的基础。别教随缘，其含义包含了别教之随缘和不随缘两种意义。真如在迷而生九界，是随缘；阿黎耶识生一切法，则是讲真如不随缘。山外派在这个问题上认为别教不谈随缘，把事实上讲随缘的华严宗抬高为圆教。而知礼认为，华严讲随缘，实际上属于别教。

知礼经过长期的争论，保持了天台的“正统”。由于他对天台宗的贡献，被尊为天台十七祖，其弟子也有三十多人，其学说经过几代弟子的宣扬，也大为流行。

五十八 天台山外派智圆

山外派中，智圆是一位重要的代表人物，他同时还是个儒佛调和论者，是宋初融合儒佛的突出代表。

智圆(976—1022)，字无外，自号中庸子，又号潜夫，俗姓徐，钱



塘(今浙江杭州)人。他自小知道孝顺父母,和睦兄弟,所以父母特别看重于他。他儿时的游戏,“以草木濡水画石,以习文字。”(《中庸子传》中,《闲居编》卷十九)又采来一堆花卉,布列出学生听课的阵势,自己给它们讲训。“韶龀之年,即毁其发,坏其服,而为浮屠徒也。”(《谢吴寺丞闲居编序书》,《闲居编》卷二十二)八岁时他在钱塘的龙兴寺受具足戒,二十一岁时受天台教观之学,授学之师是源清。这一年他本来是准备学儒书的,不过又想,既然已经出家为僧了,却不学佛法,倒去学儒,忘本背义,这样也学不好周孔之学。还是姑且先学佛,把儒学作为副修吧。又听说源清在奉先寺传天台教观,就前去从学三年。后来源清死了,智圆离群索居,到西湖边上的孤山之玛瑙坡隐居,圈内称他为孤山智圆,他则自号潜夫,在孤山潜心研习经论,也宣讲天台思想。在读经讲经之外,好读些周、孔、杨、孟之书,对儒家的中庸思想特别欣赏,因而又自号中庸子。由于生活条件艰苦,智圆“衣或殫,粮或罄”(《中庸子传》中)。缺吃少穿,因此常生病,又自称为“病夫”。智圆学习经论很有心得,但不喜卖弄,有人因此就说他又愚又讷,智圆听到后,只是说学道贵在本息愚心,如果一有所得,就夸耀其能,出去卖弄,那么“吾不如行商坐贾也!”(同上)

智圆感到天台宗自荆溪湛然中兴之后,其微言奥旨就一直不振,那些行天台说天台的,多违天台本旨,“违道背义亦众矣!”(同上)于是有意加以纠正,写了许多作品来申述自己的看法。他的看法被斥为山外一系,他的老师源清就是山外系的,源清的老师晤恩也是。晤恩首先表达了“山外”的观点,他作《金光明玄义发挥记》,指出《金光明玄义》广本是伪,略本才是智颢所作,批评广本所持的观心论。源清则作《十不二门示珠指》,主张真心观。针对晤恩的观点,知礼作《释难扶宗记》,重申广本中的观心论,主张妄心观。智圆和源清的弟子庆昭作《辨讹》参与辩论。天禧二年(1018),智



圆又作《金光明经玄义表徵记》，批评广本的观心论，他还写过《请观音经阐义钞》，指出智颢在《请观音经疏》中讲的“理毒”（法界无染而染，为理性之毒）不是性恶。知礼为此撰文反驳。

智圆除了长于天台教观，对《涅槃经》也很有研究。他三十岁时得到一部《涅槃经》，专门撰有《涅槃记》，还讲授此经。有朋友曾问他，你于天台“劳其筋骨，苦其思虑，慈慈然有扶树心”，但对于《涅槃》，你没有师承，又是讲，又是写，能行吗？智圆说，有什么不行？师承并不是一定要面授。孔子没有面授孟子，龙树没有面授智颢，但没有谁说他们之间没有师承。我的老师是湛然。湛然研究过灌顶的《涅槃经疏》，使之达到尽善，而我自己也研习这部疏（见《对友人问》，《闲居编》卷十六）。

乾兴元年（1022），智圆入灭，年仅四十七岁，临灭前二日曾自作祭文挽词，嘱门人，“无厚葬以罪我，无建塔以诬我，无谒有位求铭以虚美我。”（《智圆传》，《补续高僧传》卷三）充分体现了他那“雪骨冰心，傲然物外”（同上）的品格。

智圆著作较多，是山外派中著述最丰富的一个。他自称有经、疏、记、钞等共三十种，七十一卷，主要有《金光明经玄义表徵记》一卷，《金刚铍显性录》四卷，《请观音经阐义钞》四卷等，另有《闲居编》五十一卷。

智圆所持的山外派观点，与其他山外诸家大致相同，知礼的著作中，还保存了智圆的一些作品中的观点。

智圆和庆昭合写了一篇《辨讹》，知礼在《观心二百问》中提出其中的一些观点加以批评，在性具方面的一个看法就是心具三千而色不具三千，因为色不能造心，换言之，心能具三千，是因为心能造色。“十界是所造，心为能造，全所是能，故观能造，即具诸法。”（《请观音经疏阐义钞》卷四）

智圆的老师源清立“生佛三千为事造，心法三千为理造”（见



《忠法师天童四明往复书后叙》，《四明尊者教行录》卷四)。这种看法是众生和佛只有事具而无理具，心只有理具而无事具。这些都影响到智圆的观点。

智圆在其晚年所写的《金光明玄义表徵记》也是和晤恩的《金光明玄义发挥记》一样，是批评广本《金光明玄义》的观心思想的，主张观真心，观净心，他在《请观音经疏阐义钞》中已表述过这种看法。“一心三观，能观心性犹如虚空，即具庄严，无染著。”（《阐义钞》卷二）

关于性恶，智圆认为性具善恶，“性中之恶，恶全是善。”因为善恶同依一体，没有隔异。他举例证明这个观点，“如云清具浊性，浊全是清；珠具宝性，宝即是珠。”（同上）以性戒而言，性中之善恶，持戒而有性善，犯戒而有性恶，“持之性自是善，犯之性自是恶。”（《阐义钞》卷三）

在性恶问题上，知礼主张理毒就是性恶，理毒有消伏的作用。“‘消’谓消除，‘伏’谓调伏。”（《阐义钞》卷一）智圆则否认这种观点。其次，关于“理毒”，智颢在《请观音经疏》中以“法界无阂，无染而染”为理性之毒，智圆也持这种看法。他又以性中之恶皆善，性中之染皆净的观点来理解“消伏”义，说法性无染而染，称理毒，反之，能做到染而无染，就叫消伏，理性之毒，可以通过观心、神咒来消除，所以不是性恶。因此，他批评山家派的观点说：“或谓性恶是理毒者，毒义虽成，消义全阙。若无消义，安称用也？若云有者，应破性恶，性恶法门，不可破也。”（同上）智圆提出了一个二难选择，如果你认为理毒有性恶义，那么理毒中“消伏”的含义就没有了，没有“消伏”，何能去除理毒、事毒、行毒？如果要承认理毒中的消伏义，必然要与你的性恶论相违，将要破性恶论，但性恶作为天台的基本理论，岂能破掉？在此显示出和山家派的严格区别。

智圆在习佛之外，就是读儒书，他主张儒佛调和，儒佛互为表



里,认为修身可以用儒,治心可以用心。他对老庄也不排斥,认为道教的东西,虽然谈性命、谈报应都不如佛教完备,但“于治天下,安国家,不可一日而无之矣!”(《四十二章经序》,《闲居编》卷一)他做《三笑图赞》,在该《赞》的序言里讲到,慧远在庐山时,凡送客只送到虎溪,皇帝来了也不例外,但是送道士陆静修和儒生陶渊明时,则送过此界了。后来发现过了界,就拉着两人的手,相视而笑,后人将此情形画出来,成《三笑图》。智圆赞曰:“释道儒宗,其旨本融,守株则塞,忘筌乃通。莫逆之交,其惟三公,厥服虽异,厥心惟同。”(《三笑图赞并序》,《闲居编》卷十六)这又是讲三教合一了。

智圆的天台山之学被视为山外派而不传,他以多病之体勤奋治学,不尚虚饰夸耀,都是十分可贵的品格。他的儒佛合一,则是援儒入佛,这也是当时佛学中的一大潮流。

五十九 元朝首任帝师帕思巴

元代佛教,除流行汉地佛教诸宗外,还尊奉藏传佛教,这一时期在西藏佛教史中属后弘期阶段,各宗纷纷创立,萨迦派是其中之一派。元世祖忽必烈邀请萨迦五祖帕思巴当首任帝师,确立了元朝的帝师制。

帕思巴(1235—1280),古译发思巴、发合师八、拨思发等,本名罗追坚赞(意为慧幢),生于后藏地区的昂仁。所在的萨迦家族是望族,“萨迦”为白土的意思,帕思巴的祖先在白土上建寺,称萨迦寺(寺址在今日喀则市的萨迦县),族以寺名。帕思巴从小随伯父、萨迦派的班底达学习佛法,班底达是印度佛教对通达五明者的尊称。萨迦班底达在西藏有很高的声誉,在他的教授下,帕思巴三岁就能诵咒语。四岁时,帕思巴曾随伯父到阿里地区的吉仲朝拜帕



瓦底寺,五岁丧父后,帕思巴就全由伯父照料了。八岁时,帕思巴能背诵《本生经》,九岁时能给僧人讲经说法。他这样聪明,家族又如此显赫,人们就尊称其为“帕思巴”,意为圣者。《元史·释老传》有载:“八思巴生七岁,诵经数十万言,能约通其义,国人号之圣童,故名八思巴。”

早在1240年时,驻在凉州地区的阔端(蒙古大汗窝阔台之子,成吉思汗之孙)派兵进藏,并请地方宗教领袖协助其统治,萨迦班底达被选中。1244年,他受请携帕思巴和恰那多吉兄弟俩前往凉州面见阔端,这兄弟俩实际上是被阔端作为人质的。中途到达拉萨时,十岁的帕思巴在大昭寺从萨迦班底达出家,受沙弥戒,取法名为罗追坚赞。受戒后伯父让他们兄弟俩先跟他的随从去凉州,自己沿途跟诸方首领商谈归顺蒙古问题。1246年,萨迦班底达到达凉州,次年同出席可汗选举会议回来的阔端会面,阔端令帕思巴仍跟随萨迦班底达学习佛法,其弟恰那多吉学习蒙古文化。1252年,忽必烈遣将南征吐蕃,进军抵六盘山(今宁夏南部)时,召见噶玛噶举派的噶玛拔希和萨迦派的班底达,班底达已于1251年去世,临终之前,班底达将法位传给了帕思巴,十七岁的帕思巴就成为萨迦五祖。1253年,帕思巴谒见忽必烈,同去的还有噶玛拔希。忽必烈和妻子儿女都以俗人的礼节厚待帕思巴,并先后从帕思巴受密教灌顶。随后,帕思巴就留在忽必烈处,噶玛拔希则北上依附蒙哥大汗。1255年,帕思巴奉忽必烈之命回藏受比丘戒,在汉藏交界处的河州(今甘肃省临夏县)从涅塘巴·扎巴僧格等人受比丘大戒,回来后随忽必烈来往于各地,1256年到元朝的上都。次年,又奉忽必烈之命去朝拜五台山,在五台山写下了《文殊菩萨名号赞》、《文殊菩萨坚固法轮赞》等作品。

据《佛祖历代通载》卷二十一所记,帕思巴二十岁时,佛道两家辩《老子化胡经》的真伪,由宪宗皇帝主持。事情原委是在宪宗五



年(1255),全真道领袖丘处机等人抢占道观,又传布《老子化胡经》,引起佛教和道教的争论。到忽必烈时,继续争论,由已升任帝师的帕思巴主持,此年为至元十八年(1281),帕思巴认为,《老子化胡经》“史记中既无,《道德经》中又不载,其为伪妄明矣!”(《至元辨伪录》卷五)于是道士无言可辩,道教一方最终失败,参加辩论的十七位道士到龙光寺削发为僧,被占的寺院,有二百三十七处归还佛都,焚毁道教伪经四十五部。全真道代表着中国道教发展的高峰,元帝以佛压道,以喇嘛教压制道教,也体现出种族之间等级差别的偏见。忽必烈下令将此事记录成书入藏,而有《至元辨伪录》一书传世。

忽必烈是在1260年即位为帝的,即位的当年,就任命帕思巴为国师,授以玉印,为元朝法主。至元元年(1264),迁都中都(今北京)的忽必烈正式发文宣布帕思巴为国师,抬高佛教的地位。同年,又设总制院,掌全国佛教事务和西藏地区的行政事务,命帕思巴负责总制院。

至元二年(1265),帕思巴回故乡萨迦,安排西藏的行政事务和宗教事务。帕思巴推荐释迦桑布为“本钦”,管理西藏的行政事务,由忽必烈加以正式任命,赐以“卫藏三路军民万户”之印。忽必烈曾考虑让西藏佛教独尊萨迦派,帕思巴加以劝阻,仍允许各派各尊其法,从中可见帕思巴的宗教宽容和政治眼光。

至元六年(1269),帕思巴回到京城,献上奉忽必烈之命通过几年的时间而创制的蒙古新文字。他仿照藏文字母造蒙古新字字母四十一字,可以合成音节一千多个。忽必烈颁诏推行这套新文字,规定凡是诏书以及各级公文,一律要用新字。这种新字后称“帕思巴字”。因为他造字有功,忽必烈在次年任命他为帝师,“升号帝师大宝法王”,又“赐玉印统领诸国释教”(《佛祖历代通载》卷二十一)。这枚玉印是由原西夏王的玉印改制的,上刻“皇天之下大地



之上梵天佛子化身佛陀创制文字护持国政五明班智达八思巴帝师”。这是元朝设立帝师制的开始。

至元十一年(1274),帕思巴再次回萨迦,这次由皇太子真金率军护送,帝师一职由其同父异母之弟仁钦坚赞继任。在路上走了两年,途中,帕思巴向真金讲授佛教教义,后来将讲述的内容汇成《彰所知论》。到萨迦后,帕思巴举行了一次有七万人参加的大法会,向每个僧人布施一钱黄金,一套袈裟。他同时开始整顿萨迦教内部事务,任命弟弟恰那多吉的儿子达玛巴拉为萨迦继承人。这一任命虽然得到萨迦派的承认,但也是有人反对的。这造成了萨迦派内部的矛盾。真金皇太子回京后,矛盾尖锐化,忽必烈派了七万大军加以干预,攻打反对派,暂时平息了矛盾冲突。

至元十七年(1280)帕思巴在萨迦去世,终年四十六岁,其死因不排除被反对派暗害的可能。忽必烈加封帕思巴为“皇天之下一人之上开教宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师”。两年后,又为他在北京造大舍利塔。仁宗则在延祐五年(1318)为他建大殿,并下令各郡都要造帝师殿,元英宗于至治三年(1323)在北京建帕思巴帝师寺,泰定帝也给帕思巴绘像,共绘十一幅,颁行各省,由此可见帕思巴在元朝佛教和元代政治生活中的地位。

帕思巴的弟子,著名者有胆巴、阿鲁浑萨里、沙罗巴、达益巴和迦鲁纳答思等。帕思巴的著作有三十多种,汉译本现有《彰所知论》、《根本说一切有部出家授近圆羯磨仪范》和《根本说一切有部苾刍习学略法》。



六十 国初第一宗师梵琦

明代佛教，一改元代倚重喇嘛教的状况，汉地佛教各派得到朝廷扶持。诸派中以禅宗临济派最为兴盛，曹洞次之。明初最著名的禅僧当推楚石梵琦。

梵琦(1296—1370)，俗姓朱，小时候字昙曜，后又字楚石，明州象山(今浙江省宁波市境内)人。“身短小而志器弘大，体无为而神应莫测。”(《楚石和尚行状》)梵琦四岁时父母双亡，靠祖母抚养长大。祖母口授《论语》，他一听就能记住，有人问他最喜欢书中哪一句话？他说是“君子喻于义”。他六岁时能作对子，七岁时书法也很好，当地都称他为奇童。九岁时，梵琦弃俗出家，学习经论，十六岁时在杭州昭庆寺受具足戒，当时因为文采出众，浙江一带的名山大德都想把他招到门下来。二十岁时，梵琦自己读《首楞严经》，读到“缘见因明，暗成无见，不明自发，则诸暗相，永不能昏”处而有省悟，于是更加广泛地阅读经典，对于经中文句，能无师自通，但过于执著于经教概念。后来他听说元叟行端禅师在径山开法，就去参问。元叟行端的禅风模仿临济，呵叱怒骂，不近人情，梵琦问他：“如何是言发非声，色前不物？”元叟就反问道：“言发非声，色前不物，速道！速道！”梵琦正想答话，元叟大声一喝，梵琦惊愕而退(见《楚石和尚行状》)。从此群疑塞胸，如填巨石。这时正值元英宗硕德八剌要写金粉大藏经，梵琦书法很好，被朝廷选中到北京去写经。进京后，一天晚上刚睡醒起床，听到城门楼上鼓声响，豁然大悟，彻见径山元叟行端的宗旨，于是哈哈大笑道：“径山鼻孔，今日入吾手矣！”(《佛日普照慧辩禅师塔铭》)他口颂一首悟法偈：“崇天门外鼓腾腾，蓦劄虚空就地崩。拾得红炉一片雪，却是黄河六月



冰。”(《楚石和尚行状》)同年南归,再到径山访行端,行端一见,边笑边迎出来说:恭喜你了毕生死大事。请梵琦留在径山作第二座,称赞他:“妙喜大法,尽在于师。”(《塔铭》)一时间凡是来参加者,行端多数让梵琦辩决。

元泰定年(1324—1327),行宣政院(管理全国佛教事务及藏族事务的机构宣政院的地方派驻机关)因梵琦的声誉之高,命其到海盐(今属浙江省)的福臻主永祚寺,这是他九岁时出家的地方。他在这里大兴土木。天历元年(1328),又迁到同州的天宁寺,至元元年(1335)迁杭州报国寺,至正四年(1344)迁到嘉兴的本觉寺。至正七年(1347),元顺帝赐号“佛日普照慧辩禅师”。到至元十七年(1357),梵琦仍旧回天宁寺,居两年,有退休的想法,选择海盐依山傍海之势,在永祚寺筑室而居,别号“西斋老人”。至正二十三年(1363),海盐州吏一定要请梵琦主持永祚寺,梵琦把毁于兵火的佛塔修好,找了个得法上首弟子景璪替代自己,仍归老于西斋。这时,元代国运将尽。

明洪武元年(1368),朱元璋召开蒋山法会,令梵琦到会说法,官员报告了梵琦说法的情形,朱元璋听后很高兴,第二年再次召他说法,赐宴慰问。梵琦离京时,朱元璋又赐给白金。洪武三年(1370),朱元璋又召一批僧人进京,浙江一带的僧人五分之三在被召之列,梵琦自然不例外,但是他到京城才十天就患病了,病中仍和诸师讨论佛理。到第五天,自知将终,便沐浴更衣,结跏趺坐,手书一偈:“真性圆明,本无生灭。木马夜鸣,西方日出。”(《楚石和尚行状》)放下笔,对师兄梦堂说:“师兄,我也去。”梦堂问:“何处去?”梵琦说:“西方去。”梦堂讲:“西方有佛,东方无佛也?”梵琦大喝一声而逝,这体现了他晚年的净土信仰。他的舍利归葬于海盐西斋。

梵琦著有《北游集》、《凤山集》、《西斋集》等,弟子编有《梵石禅师语录》二十卷行世。



梵琦的禅法继承了传统禅宗强调自主,反对求知求解的基本精神,对晚唐以来禅师们的呵佛骂祖的狂禅作风,加以进一步发挥,对一切都加以怀疑和否定,但对净土却是非常向往的,这就使得他与唐代禅僧有所不同,而带上了宋明佛教融合的特点。

梵琦首先确定了其禅法的基础理论——心性论。他规范了心的本质和作用,主张真心论,“真心处垢不垢,处净不净,处生不生,处灭不灭。”(《楚石梵琦禅师语录》卷七)他所讲的心,不是众生平常推穷寻逐的心,众生这种所谓的心,梵琦认为实际上只是识,识有生有灭,真心是无生灭,不变不动的。

真心是世界万法的根本,有情众生的根本。此心作为万法的本体时,称为法性,法性具有先天性和永恒性,“未有世界,早有此性,世界坏时,此性不坏。”(同上,卷五)万法以同一法性为自己的本性,万法之间,平等无异,互融无碍,极小同大,极大同小。万法和真心之间的体用关系,也是圆融无碍的,“无理外之事,无事外之理;无心外之物,无物外之心……一一交参,重重摄入”(同上,卷五)。很显然这吸收了华严宗的观点。

此心作为有情众生的本性时,体现为清净圆明的佛性,众生与佛都同此心,都同此性。梵琦称佛性为摩尼宝珠,人人都有这颗宝珠,但众生不识,而成凡夫,所谓业识茫茫,心里浑如沸汤,“圣人全体即是凡夫,而凡夫不知;凡夫全体即是圣人,而圣人识。不识,故念念纯真;不知,故头头属妄。”(同上,卷七)认识到这个佛性,就能凡圣平等,一切生命都平等,所以他讲一个蚂蚁的性命就是凡夫的性命,凡夫的性命就是佛祖的性命。

众生成佛的功夫,在于息灭妄念,回光返照,观照自心,发明自性,他称此为“远客归乡”,“参禅发明自性,譬似远客归乡。”(《明真颂第十首》同上,卷十八)

如何发明本性?梵琦强调反对以知解来见性,“禅师不假多



知,饥食渴饮随时。将心用心大错,在道修道堪悲。”(同上)显然,他也是主张无修之修的,心本是佛,造作还非,道不用修,染污不得。梵琦的无修,体现为做个无事道人,无心道人。“百了千当,名为无事道人”(《楚石梵琦禅师语录》卷二)了达万法的本性,就能无事在心头,出世不出世,成佛不成佛,都是闲语,没有了意义。无心,就是要不执著于外在的世界,也不执著于内在的身心。能够无心,自然就能合道,所以梵琦讲:“供养百千诸佛,不如供养一个无心道人。”(同上,卷三)

梵琦以呵佛骂祖的方式来强化自主精神。他讲,三乘十二分教是屎窖子,禅师不应读经论,钻头入他故纸堆作什么?禅僧要真参实悟,不要被经教骗住。不要信他经教和祖师所言,不要盲目听信,如果说一大藏教只是个卖田的帐册的话,达摩祖师所讲的“不立文字,直指人心,见性成佛”只是个买田者的证人而已。“不立文字,虚张意气;直指人心,转见病深;见性成佛,翻成窠窟。”(同上)对教门对禅门,梵琦实际上都提出了批评,他以此来说明一切皆空的道理,断绝众生成佛作祖的妄念,好好地作个无心无事的平常道人吧,什么如来涅槃心,祖师正法眼,什么衲僧奇特事,知识解脱门,这些十字街头的草鞋,统统“抛向钱塘江里著”。抛完以后怎么样了?从此超出生死轮回而得自由,就可以“无事晚来江上望,数株寒柏倚斜阳”(同上,卷二)了,这是自由同时又是美的境界。但实际上有一样是不能当作破草鞋扔到钱塘江里去的,这就是西方净土。梵琦的禅,最终还是归于净土,具有禅净合一的趋向,明末的株宏推崇他为本朝第一宗师,智旭称他是后不见来者式的大师,都是称颂他作为禅师而又向净土的归向。



六十一 藏传佛教格鲁派创始人宗喀巴

明代前期,藏传佛教中的格鲁派创宗,这是藏教中最有影响的一个宗派,在藏族和蒙古族文化中都占有重要的地位。创立格鲁派的是宗喀巴。

宗喀巴(1357—1419),青海宗喀(今青海省西宁、湟中一带)人,其出生地就在今湟中县塔尔寺所在地鲁沙尔镇。“宗喀”之意是“宗水(今黄河上游支流之一的湟水)岸边”,宗喀巴这个称呼是藏人在他成名后对他的尊称,意为“宗喀地方的人”。他的父亲鲁布木格在元朝任达鲁花赤(官职名,是各级官府中执印掌权的正职),宗喀巴兄弟六人,在家行四。他三岁时,正值藏教噶举派中噶玛噶举支派的第四世黑帽活佛饶必多吉(意为游戏金刚)受元顺帝之请而赴京,途中经过宗喀,他父亲带他去见这位活佛,饶必多吉向他授近事戒(即居士五戒),并为他取名贡噶宁布(意为庆喜藏)。后来他又从噶当派高僧顿珠仁钦受密法灌顶,密号顿悦多吉(意为不空金刚)。七岁时,他在家乡的甲琼寺(西宁南部)从顿珠仁钦出家,受沙弥戒。宗喀巴向顿珠仁钦学了九年的藏文、显教和密教,打下了比较坚实的基础。

明洪武五年(1372),十六岁的宗喀巴受师命进藏深造,次年到了拉萨西南的第瓦巾寺从噶当派僧人学习弥勒的以《现观庄严论》为首的“五论”,历时两年。洪武九年(1376),宗喀巴从萨迦派著名中观学僧仁达瓦学习世亲的《俱舍论》和月称的《入中论》。仁达瓦是宗喀巴最敬重的老师,对宗喀巴的思想形成产生过极重要的影响。以后又学习了陈那的《集量论》、法称的《量释论》、德光的《戒经》等经典,还在后藏的纳尔塘寺得到龙树的包括《中论》在内的



“中观六论”，并请第瓦巾寺的僧人讲解。这样，宗喀巴已学习了显教部分的小乘佛法、龙树为代表的中观派、弥勒—无著—系的瑜伽行派和陈那、法称的因明学派的理论。经过这样完整的学习之后，宗喀巴在南结拉康寺从楚臣仁钦受具足戒。

受具足戒后，宗喀巴开始学习密教部分的教法，系统学习了作部、行部、瑜伽部和无上瑜伽部这藏密四部密法，特别注重无上瑜伽部，学习了该部的《集密》、《胜乐》、《时轮》等经典及其注释，学习密法的各种仪规事相，也学习萨迦派的道果密法，噶举派的大印密法、那饶六法。与此同时，在显教方面，则通过参师访道、相互研讨而得以进一步深造。经过这样系统的学习，宗喀巴的佛学思想逐渐形成，同时，他开始其社会活动，提倡并进行“宗教改革”。

宗喀巴宗教改革的内容，一是强调遵守戒律，二是系统建立佛教理论，三是修庙，四是创立讲经法会。

针对当时各教派中存在的戒律废弛现象，宗喀巴提倡守戒，他自己首先严格遵守。约在洪武二十一年(1388)左右，宗喀巴将原来戴的深红色的班底达帽改成黄帽，表示重整戒规，遵守戒律，因为藏教史上，在宗喀巴之前有两个人戴过黄帽，这两个人都是讲戒律的。洪武二十八年(1395)，他依噶当派之教授派高僧南喀坚参(意为空幢)的建议，向弥勒菩萨像提供一套比丘资具(比丘所用衣、钵、杖等)，这是表明，菩萨也应守比丘戒，对那些自命菩萨而不守戒的喇嘛提出了警告。建文二年(1400)宗喀巴在拉萨西部的噶瓦栋寺讲大乘戒律，以示一切大小乘、显密教僧人都应守大乘比丘戒。

宗喀巴还积极撰写佛教著作，建文四年(1402)，完成《菩提道次第广论》，这是宗喀巴在显教思想方面的代表作。又写成《菩萨戒品释》，永乐四年(1406)，又著《密宗道次第广论》，这是宗喀巴在密教方面思想的代表作。在写作的同时，宗喀巴还进行宣讲，弘传



其佛教思想。

宗喀巴注重劝修寺庙,洪武二十七年(1394),他劝修精其寺,并负责募化,承办该寺殿堂彩画。这一行动向社会显示了他的影响力。

宗喀巴进一步扩大其影响,他还主办讲经法会。洪武三十年(1397),宗喀巴就在饶仲寺举行讲经法会,建文元年(1399),又在精其寺举行长达十五天的供养祈愿法会,在法会上讲显密经论。而永乐七年(1409)在拉萨大昭寺举行的大祈愿法会,邀宗喀巴主持,则显示宗喀巴已被公认为西藏佛教之领袖了。

拉萨大法会后,宗喀巴在拉萨以东的旺古尔山旁建甘丹寺,他所倡导的宗派以寺名而称甘丹寺派,即“甘丹必鲁”,简称“甘鲁”,转音而成“格鲁”,后来就称为格鲁派。因为宗喀巴的学问思路继承了噶当派,并加以发展,因此有一段时期又称此派为新噶当派。

永乐十二年(1414),明成祖遣使请宗喀巴进京,六年前成祖就来请过一次,宗喀巴因筹办法会而谢绝未去。这次因病依然未去,但派弟子释迦也失进京,明成祖封释迦也失为“西天佛子大国师”。

永乐十四年(1416),宗喀巴的弟子绛阳却杰在拉萨西部建哲蚌寺,两年后,释迦也失在拉萨北部建色拉寺。这两寺和宗喀巴的甘丹寺,奠定了格鲁派发展的基础。

永乐十六年(1418),宗喀巴去世,在此之前,他已传衣帽给达玛仁钦。

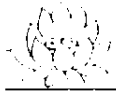
宗喀巴的著述有一百六十多种,主要作品除《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》外,还有《辨了不了义》、《中观论广解》、《中论略义》、《性相理门论》、《金刚持道次第秘密枢要解》、《密宗戒注释成就穗》等。

宗喀巴的佛教理论,在博采各家的基础上,以龙树所传的中观思想为正宗,在中观各种学说中,尤重佛护和月称的应成派,以此



为究竟。宗喀巴认为,一切法都是由名言所安立,也就是一种假名而已,自性空无。他破斥“有自性”的看法,认为不论是从能生(因)和所生(果)的方面看,名言安立法都是没有自性的,任举一法,都没有自性,境(外部存在之法)、根(认识器官或认识主体)、生死、涅槃、烦恼、解脱、过去、现在、未来、如来及如来所说法等等,都是自性空。在这个自性空的基础上,才能建立一切缘起之法。如果执著万法有自性,那么所谓因缘及由此而引起的结果,都不能建立。宗喀巴因而强调首先要破这个“有自性”的看法。不过,执著于无自性,而否认在此基础上的缘起之法,也是片面的,所以又要在自性空的基础上讲缘起法之有(见《中论略义》,《中国佛教思想资料选编》第三卷第二册)由此而建立二谛理论,即胜义谛和世俗谛,名言所安立的一切境,都是世俗谛,知一切法性空,为胜义谛。一切法都可进行这种二谛分析,如芽,得知芽的真实义理,知芽体性空,为芽的胜义谛;而以名言来认识虚妄之芽,执之为有,是芽之世俗谛。一切法都可归结为这二谛,一切所知,只是二谛,称为二谛决定。只要能体会到这二谛关系,就能体悟圣教之本质。

宗喀巴十分强调止观双修法门,他的《菩提道次第广论》的后半部分专门论止观,后来他又作《菩提道次第略论》讨论止观。他认为止观有最大的利益,三乘一切德,都是止观的结果,众生只有修止观,才能得解脱。为什么必须止观双修呢?宗喀巴举例说,这犹如夜间点灯看画,要有灯明(喻慧)和风定(喻定)两项条件,如果灯不明(无慧)或有风(无定),都不能达到目的。所以他说:“亦须了解真实义之无倒智慧,与心安住于是所缘而不动,方能明见真义。”(《止观卷第一》,《菩提道次第略论》)他又分别讨论了修止法和修观法,在此基础上讲止观双修。修止法规定了具体的摄心法门,修慧法则强调以性空法门破除无明,这样,以止修观,由止入观在得到这种止观之后,再修止观双运法门。



宗喀巴还建立了众生从无明到成佛的次第论,首先是显教阶段的次第,分下士道、中士道、上士道三阶(分别代表人天乘、声闻乘和菩萨乘),在三阶之前,众生必须首先亲近善知识,趣入佛法,然后要想到人身极其难得,应该努力修行佛法。这样就可以学下士道了。下士道首先应看到我是空,“身命动如水中沤,迅速坏灭死常念。”(《菩提道次等论极略颂》,载《现代佛教丛刊·西藏佛教论》之二)这样就不会贪图满足此身之欲,而能发心趣佛。还应看到三恶趣(地狱、饿鬼、畜生)之苦,因而能生出离三恶趣,人人天界的大信心,由此可进入中士道。中士道应首先想到人生之苦,思考这痛苦的原因,体悟十二因缘生死流转之理,然后修学戒定慧三学。到此,还只是小乘人,只能使自己脱离生死,但还不能救众生苦,所以还再进一层,学大乘菩萨行,这样就要修上士道。上士道中,首先要发菩提心,受菩萨戒,再修菩萨六度(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若)以使自己觉悟,完善自身,进而修学四摄行(布施、爱语、利行、同事)来觉他。这样,显教阶段的修习结束,可以进入密乘的修行了。

修密次第,首先应该亲近大善知识,发菩提心,是真正的大乘人,在此基础上,按根机的深浅层次,次第修事部道(事部为密乘之下根机者设)、行部道(为密乘之中根机者而设)、瑜伽部道(为密乘中上根机者而设),最后修无上瑜伽部道(为密乘中上上根机者而设)。在每一部瑜伽中,又有各自的修习方法,最后就证得大金刚持果(密教中以释迦牟尼说密法时所现的身相为金刚持)。

宗喀巴的弟子很多,著名的有上面提及的达玛仁钦、释迦也失、绛阳却杰、克主杰(后被尊为一世班禅)、札喜倍丹(在宗喀巴门下为闻持第一)、根敦主巴(后被尊为一世达赖)等。宗喀巴创立的格鲁派,后来成为西藏佛教中的第一教派。



六十二 明末四大高僧之袿宏

明代万历年间,佛教界出现了四位重要僧人,袿宏、真可、德清、智旭,被称为“明末四大高僧”。他们都主张佛教内部诸宗的融合,大多归向净土。四大高僧中的袿宏提倡念佛,被尊为净土宗第八祖。

袿宏(1535—1615),俗姓沈,字佛慧,仁和(今浙江省杭州市)人。他十七岁时入县学,补为诸生,在学行文艺诸方面,都是优秀的,但他对世事看得很淡,对科举看得很淡,而对佛理很感兴趣,志在出家。他写“生死事大”几个字放在案头,平常论学讲艺时,他都要归到佛理上来,家中戒杀生。他常叹息人生短暂,世事齷齪。在他的人生路程中,前期遭受许多不幸变故,首先是前妻张氏生产时母子双亡,母亲强令他再娶汤氏,他虽然同意了,但却不行夫妇之礼。二十七岁时,父亲去世,三十一岁时,母亲去世,这些不幸刺激了他出家的决心。嘉靖四十四年(1565)除夕,袿宏叫汤氏捧茶,送到案头时,忽然茶盏被碰破,袿宏笑道:“因缘无不散之理。”(《古杭云栖莲池大师塔铭》,以下称《塔铭》,《憨山梦游集》卷二十七)次年,他诀别妻子汤氏:“恩爱无常,生死莫代,吾往矣,汝自为计。”(同上)作《一笔勾词》,欲将世事一笔勾销。汤氏后来也出家为尼。

袿宏投西山无门洞性天和尚削发,又在昭庆寺无尘律师处受具足戒,自号莲池,不久就单瓢只杖云游诸方,遍参善知识。他曾到五台山拜文殊菩萨,到京师参华严宗僧遍融真圆和禅僧笑岩德宝二大老宿,均有所得。后来他经过东昌府(今山东省聊城市)时,忽有所悟,作有一偈:“二十年前事可疑,三千里外遇何奇?焚香掷戟浑如梦,魔佛空争是与非。”(同上)南下到金陵时,他在瓦官寺生



了一场病,几乎病死。隆庆五年(1571),株宏乞食到杭州古云栖寺旧址,见这儿山水幽寂,就决定留居此寺,故后人称他为云栖大师。他在此结茅默坐,曾绝粮七日,胸挂一铁牌,牌上写有:“铁若开花,方与人说。”(《莲池宏师传》,《补续高僧传》卷五)久而久之,施主们帮助构筑房舍,使云栖寺渐渐成为大丛林。株宏在云栖寺精严律制,又开净土一门,也参究禅宗古德机缘,从此道风大播。

株宏于万历四十三年(1615)去世,临终前面西念佛,端然而逝。

株宏写有大量作品,后人将其编为《云栖法汇》一书行世。

株宏的教学思想是很广泛的,涉及到律、经、教、禅、净等各个方面,又特别推崇净土,并强调三教融合,禅教融合,在禅教融合中,特别重视禅净合一。

株宏十分强调戒律在佛教生活中的作用,他把戒提高到佛法之宗的自体地位,“大哉戒也,其一切法之宗欤!”(《梵网经心地品菩萨戒义疏发隐》,《云栖法汇·释经》)他从体用两方面来论戒,戒之体,表现为清修正观,守己利他,渐就顿周,分齐僧尼,统该缁素。清修者,指持戒者能够慎于行,不做恶事。正观者,内观自心,心除恶念。守己者,约束自己不得犯戒。利他者,利于众生。渐就者,依戒可逐渐去除恶念。顿周者,也可顿成善法。分齐僧尼者,戒为僧人的生活准则,规范僧人言行。统该缁素者,佛教戒律也包含了儒家律令。这实际上并不是严格言其体了,也包括戒的功能。就用的方面而言,株宏认为戒能灭恶,能生善,能度生。佛教之戒又有多种,有小乘戒,有大乘戒,有声闻戒,有菩萨戒,株宏以菩萨戒为诸种戒之宗。

株宏特别讨论了儒教之禁戒、道教戒律和佛教戒律的区别,“儒释禁戒,大略相似,而疏密不同。”(《菩萨戒问辩》,《云栖法汇·释经》)道教戒律,与儒律似远而实同,但与佛律则似同而实异。



株宏的道场,戒律很严,赏罚分明。他制定的丛林规戒,不全照搬《百丈清规》,而是根据当时的状况,适时救弊。比如他在五戒中,特别重视戒杀,推崇放生。他修订的一些佛事仪轨,一直流通传至今(如《瑜伽焰口》,《水陆仪轨》等)。

株宏对于华严,也极有心得。他以华严宗的判教观,判《阿弥陀经》为顿教,同时又兼通终教和圆教。他以华严的理事观分析《梵网经》中的许多思想。以理事观分析净土,指出净土一门有理有事,理事无二。他以《华严经》为无上一乘圆教,如来称性之极谈,胜《法华经》一筹。正因为如此,清代有人甚至将他列为华严圭峰宗密一系的传人(圭峰下第二十二世,见守一《宗教律诸宗演派》)。

对于禅,株宏也有独到的看法。他对当时禅宗界的状况是很不满意的。传统禅宗讲棒喝,是根据学人不同机锋而使人开悟,而当时的禅界,则专以打人为事,不知古人为何行棒施喝。或者只学古人逞机锋,斗胜负,学个口头三昧,却不实证实修。传统禅宗讲顿悟,当时的禅人就以为稍稍有省觉,一生参学之事就完成了,全不问是否还有业识在,便放弃修行。这些都是当时的禅病。

株宏对于禅,主张要参。参禅贵在疑,疑就是指的参究、研究,他十分推崇“小疑小悟,大疑大悟,不疑不悟”的格言。参禅不是指专在古人语句中推测穿凿,情识上卜度思量。也不是坐在那里默默无语。有人认为,参禅要做到一念不生。株宏指出,一念不生,只是禅,但不是参,只有起念头怀疑,才叫参。他所谓的参禅,实际是参话头。参话头,要把话头提起来,提不起仍要提。

株宏在倡导止观一门(在株宏实际上指戒律一门,因为他把止观同于戒)、参禅一门外,更重视念佛一门。念佛一门,是株宏的净土信仰。这三种方便法门,念佛法门必须要止观双备的,实际上就包含了止观一门。止观一门,则以止止散,以观观昏。参禅一门,



以悟为则,也要以止观为基础。

株宏的净土,是西方净土,弥陀净土。他不同意末法时代还有唯心净土,他说:“汝既了彻自心,随处净土,吾试问汝,还肯即厕溷所中作住止否?”(《净土疑辩》,《云栖法汇·释经》)如果不愿意视其为净土,那么还要否定往生西方,只不过是欺天诳人,甘心自昧。许多人提出《坛经》中否认西方净土之语,株宏指出,《坛经》中的讹误极多,所谓慧能不教人生西方见佛的记载,不足信。许多人对净土还有不恰当的看法,比如净土法门太浅,西方太远,或者太难太易,株宏纠正了这些观点,“此净土法门,似浅而深,似远而近,似难而易。似易而难。”(同上)这一切须是你亲自修证过才会了知。

株宏的净土思想,以念佛为重点。念佛有多种方法,株宏重持名念佛,即念诵佛的名号,以持名念佛为往生净土之要。他自称一生都崇尚念佛,由此可以看出他的教学思想之核心所在。

株宏也讲不同教派的融合。首先是儒佛融合,从戒律的角度看,儒之戒成世间之善,佛之戒成出世间之善,致善之目标是一致的。儒佛之间没有二心,只是门庭施設不同而已。佛教阴助王化,儒教显助王化,这叫无二心。虽然这样,株宏指出,对于两家固然不必分而为二,但也不应强合为一,毕竟一为入世,一为出世。以圆机之士看,应该做到二之亦得,合之亦得。这和以往的三教合一论是有些差别的。

佛教内部的融合,即是禅教合一,株宏讲参禅不能离教而参,借口教外别传而离教参禅,是邪因,离教而悟,是邪悟。即使你参而得悟,也必须以经教来印证,“不与教合,悉邪也”(《经教》,《云栖法汇·手著》)。因此,学佛者必须以三藏十二部为楷模,株宏以此作为对禅宗时弊的一种纠正措施。

但株宏更强调的还是禅净合一,虽然,他也讲参禅、念佛都是修行方便,同趋解脱,如同二人同到珍宝之地,一人乘马,一人乘



船,都可到达,两不相碍,但他还是承认两者之间是有迟速之异的。一般人认为,参禅为速,念佛为迟,但株宏认为,参禅人也有多生勤苦而不能见性者,念佛人也有顿生西方上上品境界者,字里行间,明显推崇净土,以净土融合禅宗,净土为本,禅宗为末。他讲到参禅者兼以念佛的情形,探讨了禅宗为何能归向净土的原因,参禅得悟后,在自己的报身之后,另有生处,与其生在人世而亲近明师,不如生在莲花境界而亲近弥陀。株宏实际上认为有一种差别存在,禅师与弥陀有别,而不再是心佛与众生,是一无差别了。他十分赞同孟子讲的性差别论,犬之性不同牛之性,牛之性不同人之性。但又以百川同一水,而江湖沟渠各别的体同用别来讲同而未尝不异,异而未尝不同,作一种理论上的修饰。

憨山德清对株宏有一个评价:“惟师之才足以经世,悟足以传心,教足以契机,戒足以护法,操足以励世,规足以救弊。”(《塔铭》)称他为佛门中的周、孔,是永明延寿以来的第一人。这些评价虽然带有个人的倾向性,足以说明他在佛门中的重要地位。

株宏门下,得法弟子广孝为最初的上首弟子,他授戒的出家弟子,数以千计。在家弟子,仅官僚、知识分子就有千人左右,还有无数私淑弟子,这也足以看出他的影响力。

六十三 明末四大高僧之真可

真可在四大僧中是很有特色的一位,他一生没有确定的师承,没有受请担任过寺院主持之类,所以没有“上堂”,也没有“普说”。他一方面努力复兴禅宗,发展佛教事业,另一方面也十分关注社会,并因此而被捕入狱至死。他在教内外都有重要影响,曾被称为当时的两大教主之一(另一位是李卓吾)。



真可(1543—1603),俗姓沈,字达观,晚年自号紫柏,门人称为“紫柏尊者”,吴江(今属江苏省)人,在家行四。他出生后,长到五岁都不会说话,父母亲很是着急。他童年时代身体就长得结实而高大,性格刚烈,父母都管束不了他。他不喜欢接近女性,更不许洗澡时女人先洗,有一次他姐姐没注意,在他之前先洗,他就大发雷霆,吓得亲属中的女性谁也不敢亲近他。

十七岁时,真可仗剑远游作侠士行。走到苏州遇雨,虎丘云岩寺僧明觉给他打伞,回到寺中,晚上听到僧诵八十八佛名,心中大快,第二天一早就找到明觉,解下腰间的金钱,请他设斋供佛,为他落发。出家后,真可闭门不出,专心读经。一旦他发现僧人喝酒吃肉,他总是要干预,骂他们该杀。二十岁时,真可受具足戒,然后在江浙一带游方一段时间,到过嘉兴(今属浙江省),在东塔寺得《华严经》后,就到武塘景德寺闭门阅读三年,然后又回到苏州。过了不久,他决定出去远游参大知识。

有一天,他听有僧诵张拙的悟道偈,到“断除妄想重增病,趋向真如亦是邪”时,大起疑心,一直疑得头面都肿得老大,直到一次用斋后才醒悟消肿。他对此很感慨,“使我在临济、德山座下,一掌便醒。”(《达观大师塔铭》,以下简称《塔铭》)在匡山(即庐山),真可研究法相宗教义。游五台山时,他问一老宿:一念未生时如何?老宿坚一指。又问:生后如何?老宿展开双手。真可言下有悟。后到北京,参华严宗高僧遍融真圆和禅宗老宿笑岩德宝等师。在京城九年后,又回到苏州看望带他入佛门的明觉和尚,但明觉已经还俗为医了。真可装成生病的商人请他来看病,明觉一看是原来的弟子,大为惊惧,真可命他剃发,于是明觉又成了真可的弟子。

从北京回南方后,真可做的一件重要事情是倡议刻方册大藏经,将卷帙浩繁的大藏择要刻印流通。他还修复了嘉兴著名的楞严寺,宗代名僧子璇曾在此写作(他先后修复梵刹十五所),又回北



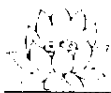
京,修复房山云居寺静琬的塔院,静琬是隋代名僧,凿刻房山石经的发起者。他又和德清商议要修明朝《传灯录》,但因德清被贬谪广东南海而未成。这两件事,加上后来发生的朝廷重敛矿税一事,成为真可晚年之“三负”,“老憨不归,则我出世一大负;矿税不止,则我救世一大负;《传灯》未续,则我慧命一大负”。(《塔铭》)

万历二十八年(1600),南康太守吴宝秀为了抗征矿税而被捕,真可为之奔走营救,因而得罪了一批权贵。三年后,京城发生一起所谓“妖书”事件,书中传言神宗要改立太子,此“妖书”有人诬为真可所作,于是将他逮捕入狱,但并没有证据。同年,真可死于狱中,遗体先葬于北京西郊,后又移到杭州。

真可的著作,德清订有《紫柏尊者全集》三十卷,后人又编有《紫柏尊者别集》四卷,《附录》一卷。

真可佛学思想所及,包括了禅、华严、唯识等宗。他努力恢复禅宗见性成佛的宗旨,批评禅宗时弊,同时也引华严、法相等宗的严密的思辨,弥补禅宗空疏简易的弊端。

禅宗流传至明末,与原禅已相去甚远。真可曾到过少林寺,看到主持开堂所讲,只是讲个公案,“以口耳为心印,以帕子为真传”(《塔铭》)。真可深以为憾,长叹一声,“西来意固如是邪?”(同上)不与他们为伍。真可批评了禅僧家七大错误:第一错,以为古德机缘可以悟道,而经教不可悟道。是以禅教为二。第二错,以为知见、理性思辨的方法会障碍菩提,而盲目提倡反知见。第三错,以为念佛求生净土要比参禅容易,而且稳当,因而重念佛而轻参禅。第四错,以为动念思量乖背本体,而不作言语。第五错,得个一知半解,便以为古人道理,不过如此,于是东飘西荡,毫无主宰。第六错,儒道佛三教中人,都没有主见,学儒未通就弃儒学佛,学佛未通又弃佛学老,学老未通又流入旁门。第七错,不管在家或出家之人,整体素质比唐宋时人,相差太远,唐宋时如裴休、苏轼,都能以



精彩的语言文字赞扬佛理,而明末时代,不敢说没有这样的人,但非常少。

这七错,真可实际上指出了禅教关系,禅和知见的关系,禅净关系,禅之悟与修的关系,三教关系,禅和语言文字的关系等一系列问题。

关于禅教关系,真可认为不只古德机缘可以悟道,从经教也可以悟道,他列举了古德读经悟道的例证,说明教禅可以融通。

关于知见,真可认为,知见障道,禅非知见,在生死关头,确实不能靠知见。但是时人谁有知见?没有知见,禅病更大,没学会爬,就想学走,岂非大错?“徒夸知解而不能行,固是病,若全无知解而灭裂横行,则其病更大。”(《法语》,《紫柏老人集》卷一)对于初学禅者,真可认为不能全无知见。

关于禅净关系,他认为念佛并不胜过参禅,并不胜过经教各宗。禅讲自力,净土讲他力,内力是正,外力是助,“如正力不猛,助力虽多,终不能化凶为吉。”(《与赵乾所》,《紫柏老人集》卷二十四)如果不信自力,而求他力,“断无是处”。在确立禅宗的主体地位之后,真可不反对净土,反而认为净土也有助于参禅,但不能主次颠倒。这和株宏以禅宗归向净土是有区别的。不过真可也讲净土一门要比参禅难度更大,如果真能专修净土,是第一义。

关于禅之悟和修的关系,真可认为,道可顿悟,情须渐除,所以悟后必须修正,这是顿悟渐修论。渐修法门,用《楞伽经》所讲的转识成智之法。这实际上把禅和唯识结合起来了,也是禅教融合。

三教关系,真可主张三教合一,儒、释、老,都只是名,不是实。心才是实,学儒而得孔子之心,学佛而得释迦牟尼之心,学老而得老子之心,都能治病,不必宗儒而非佛老,宗老而非儒释,宗佛而非儒道。

禅和文字语言的关系,真可十分强调语言文字的作用,这是真



可禅学思想的一个重要特征。他说：“凡佛教弟子，不通文字般若，即不得观照般若。不通观照般若，必不能契会实相般若。”（《法语》，《紫柏老人集》卷一）把文字语言的作用放在最基本的地位。真可批评一味讲棒喝，离却语言文字的禅风，“今天下学佛者，必欲排去文字，一起直入如来地，志则高矣，吾恐画饼不能充饿也。”（同上）

关于参禅，真可强调真参，真参禅的人，要参得寒不知寒，饥不知饥，劳逸相忘，形如枯木，心如死灰，这样久而久之，突然常光现前。这有点与默照禅相类似，但真可又把静坐分为三品：下劣坐、平等坐和增上坐。一般的舌柱上齧，是下劣坐；认识到三界是本质，视自身如影，这样再坐，是平等坐；在洞彻本心基础上的坐禅为增上坐。

除了禅宗之外，真可对教门也很有研究，他对法相宗名相的研究，有《八识规矩》、《唯识略解》、《阿赖耶四分略解》、《前五识略解》等书。真可把对唯识的研究和禅宗的心性论结合起来，他认为心统情性，情未变之初为心，心之前为性，性是终极的自体。性变化又成识，成含藏识、传送识、分别识（指见识、闻声、嗅香、尝味、觉触、知法六识），他这八识是从其功能上讲的。他特别重视转识成智，以转识成智之法为“治情之具”，即消除情欲的方法。他引宗宝本《坛经》中“大圆镜智性清净，平等性智心无病，妙观察智见非功，成所作智同圆镜”的观点来说明达摩西来，非但以心传心，也不放弃语言文字，证明其教禅一致论。

真可对华严宗也很有研究，他认为《华严》一经，虽然文丰义博，但大义不过是四法界而已，一念不生是理法界；一念既生是事法界；未生不碍已生，已生不碍未生，是理事无碍法界；拈来使用，不涉情解，当处现成，不可以理求之，以事尽之，是事事无碍法界。这种理解，已结合了禅意。真可指出，一般人都知道前三法界，但



对于事事无碍法界则难以理会,因为这一法界要离情识而求,识智难通。他从事事无碍法界来讲各种融合关系,他说既然事事无碍,那么“以世间书释出世间书亦可,以出世间书释世间书亦可;以恶言明善言亦可,以善言明恶言亦可。”(《义井笔录》,《紫柏老人集》卷九)

真可将法界与唯识统一起来,他认为,一切境界,由“意言”即妄念所变起,意言无体,不出唯识。唯识无体,不出法界。从法界的角度看,唯识就是法界,法界含摄唯识。从阿赖耶识和法界各自特征看,唯识宗的阿赖耶识包含有染净两种种子,而法界(一真法界)则是非染非净的,是比阿赖耶识更为本质的原因,所以,真可以法界为唯识之体。这与华严宗人特别是宗密的观点是相同的。

真可门下不如株宏那么兴旺,他自己又没有开堂说法,加上他持律极严,出家后四十多年,胁不至席,使常人不寒而栗。他接引学人也不以常法,凡是入室不契者,他恨铁不成钢,恨不得一棒断其性命,这样使得人们难以亲近他。但这并不能影响他在佛学界的影响和在社会上的声誉。德清说他的禅法“诚可远追临济,上接大慧”(《塔铭》),诚不为过,但在明末时代,像他这样救世兴法,这样持律、习禅、兴教、刻藏、修寺者,实是不多。

六十四 明末四大高僧之德清

德清的佛学思想受莲池的影响颇深,讲三教一理,禅净双修,他与真可的关系也非常好,堪称至交,在为学的大致方向上,德清与这两位高僧相同,他的突出功业是中兴曹溪。

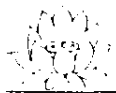
德清(1546—1623),俗姓蔡,字澄印,号憨山,全椒(今属安徽省)人。他的学问,幼师孔子,少时师老庄,最后皈于佛。他七岁时



叔父去世,就问叔母,人死后向何处去?不久,另一位叔母生孩子,他随母亲去探望,就问母亲,婴儿何处而来?对生死来去,已有疑问。九岁时,他已能念诵《法华经》中的《观世音菩萨普门品》,十二岁时到南京的报恩寺要求出家,在寺中听习《法华经》及一些儒典。十九岁时,他在栖霞寺从云谷法会披剃,正式出家。在法会那里发现一本禅宗语录,于是他又决意要参禅,他请了三个月的假从法会学禅,参禅参得背上发起了疮。同年,德清从无极明信和尚听清凉澄观的《华严玄谈》,听到十玄门理论时,顿悟法界圆融无碍之旨。因为钦慕澄观,德清就以“澄印”作为自己的字。这一年,德清从无极受具足戒,二十六时就外出游方。

德清游方到北京时,参访了华严宗的遍融真圆和禅宗的笑岩德宝两位高僧。参遍融时,遍融不语,只以两眼直视德清。参笑岩时,笑岩问他:“何方来?”德清答:“南方来。”又问:“记得来时路否?”这一句开始含机锋了,答时就不能直答,所以德清说:“一过便休。”德宝就说,你倒是来处分明啊。(见《德清传》,《新续高僧传》卷八)在北京时,德清还听讲了《法华》和唯识。万历元年(1573),德清离开北京,游五台山,见北京憨山风景秀丽,就想以憨山为自己的号。同年又回到北京,与京城的一些名士相识。

万历二年(1574),德清想南游嵩山等地,在蒲坂(今山西省永济县西部)时,与曾同在南京的高僧妙峰相逢,两人也曾在北京相见过,这次同在蒲坂过冬。德清阅僧肇名作《物不迁论》,顿悟生死之事,于是幼时所疑,全部化解。他作偈一首:“死生昼夜,水流花谢,今日方知,鼻孔向下。”(同上)妙峰问他有何所得,他说:“夜来见河中两铁牛相斗入水去,至今无消息。”妙峰很欣赏地说道,你有了住山的本钱了。两人同游五台山,德清居北台的龙门,在此参禅,得大光明藏。万历四年(1576)莲池游五台山时,德清特意拜访,晤谈了五天,深受莲池禅净兼修思想的影响。万历九年



(1581),神宗派员在武当山祈皇嗣,皇太后慈圣则派人在五台山设“祈储道场”,德清和妙峰两人都为建立这个道场出力,和皇太后建立了良好的政治关系。

万历十一年(1583),德清离开五台山,东行到牢山(今山东崂山)结庐修行,并正式以“憨山”为号。皇太后派人来请,又送钱,德清都辞掉。万历十四年(1586),神宗皇帝印赠十五部大藏经,皇太后特意送一部到牢山,因没地方安放,又为德清造寺,赐额“海印寺”。

德清在牢山十三年,当地道士以德清侵占道院为由上告,神宗皇帝本人则较重道教,他也嫌皇太后费资奉佛,于是迁罪于德清,万历二十三年(1595),将德清逮捕,罪名私造寺院,随后将德清发配雷州。当时真可在庐山,特来相送,德清说:“君命也,其可违乎?”(同上)德清的忠君思想,由此可见。同年到韶关,礼六祖肉身,三年后到雷州。

到雷州后,正值当地疾病流行,死者无数,德清带头掩埋死者,并作法会超度之灵。不久,德清受命到广州,当地的信徒仰慕德清,许多人闻风而来,德清就以罪犯的身分宣讲佛法。万历二十八年(1600),德清到曹溪,有感于祖庭的败落,就着手进行整治,历经一年,使大鉴之道,有勃然中兴之势。万历三十一年(1603),真可在京师因妖书事件下狱,德清受牵连,重新发回雷州。万历三十四年(1606),德清遇赦,又回到曹溪,继续营建祖庭,但有僧人诬告他私用净财,虽然两年后真相大白,德清还是辞去曹溪主持一职,到广州讲经。万历四十一年(1613),德清离开广州到湖南衡阳。次年,德清得知慈圣皇太后死亡的消息后,痛哭不已,又重新披剃,穿上僧服。万历四十五年(1617),德清赴杭州,先后为真可和株宏制塔铭,同年到达庐山修净土,攻《华严》,讲《楞严》、《起信》等经论。天启二年(1622),德清又受请回曹溪,次年在南华寺圆寂,肉身供



奉在该寺,临终前曾有僧请他垂一言,他说:“金口所演,尚成故纸,我又何为?”(《憨山大师传》,《憨山老人梦游集》卷五十五)

德清一生著述甚丰,注疏类作品主要有:《华严经纲要》八十卷、《法华击节》一卷、《金刚经决疑》一卷、《圆觉经直解》二卷、《般若心经直说》一卷、《大乘起信论疏略》四卷、《大乘起信论直解》二卷、《肇论略注》六卷、《观楞伽经记》八卷,还著有《性相通说》二卷、《憨山绪言》一卷以及一些分析和发挥儒道两家思想的作品,如《观老庄影响论》、《大学直指》、《中庸直指》等。其门人编有《憨山老人梦游集》行世。

关于德清的佛学思想,吴应宾在其《憨山大师塔铭》中曾说,德清有与圭峰宗密、觉范和延寿诸家相似之处,在法界观上似宗密,在文字禅方面似觉范,在以心为宗方面似延寿,可见其思想,并不拘于一家。

德清是临济系统内的禅僧,在禅学观上,德清坚持原禅的一些基本观点,他论为人人自心光明圆满,各各现成,不欠毫发,众生因为无始劫来的爱根种子造成的深厚妄想,障蔽了这个妙明之心,得不到真实受用,一心只在妄想世界里做活计,流浪生死。只要一念顿歇妄念,就能彻见自心,清净本然了无一物,这就叫悟。他强调,所谓修,所谓悟,都是修此心,悟此心,不是离开自心而别有可修可悟者。

德清进一步证明为什么只需修此心,悟此心,他认为,三界唯心,万法唯识,佛法只是解说这八个字。心外无法,心外无事,所以,“除此一心,无片事可得”(《示蕲阳宗远庵归宗常公》,《憨山老人梦游集》卷七)。所谓事法,只是识所变现,识只是心迷而有,已经失去真如之名,推究自心,则了无可得之处。

从本质上讲,禅宗向上一路,直指自心,明心见性,顿悟成佛,无需修行,而处处都真,平常生活,都见法身,“江光水色,鸟语潮



音,皆演般若实相;晨钟暮鼓,送往迎来,皆空生晏坐石室见法身时也。”(《示灵州镜上人》,同上卷三)不但无修,也无知解,无文字般若,要将从前知解,尽情脱去,一点知见都用不着,要将文言字句,全都去除。“所读之般若,又岂有文言字句,寄于齿颊之端耶?”(同上)这却是与真可有些差异的。

但是,末法时代,“吾人积劫习染坚固,我爱根深难拔。”(《答郑琨岩中丞》,同上卷一)所以不可能像祖师那样的直指,学人不能顿悟,而有参禅提话头之说,但祖师们并未有公案话头之类。德清并不反对参话头,他只是指出,参话头不是在公案话头、文字语句上下功夫,要的是参究自己,而禅界学人,却“不知向根底究,只管在话头上求,求来求去,忽然想出一段光景,就说悟了……如此参禅,岂不瞎却天下后世人眼睛?”(《示参禅切要》,同上卷六)德清强调参禅要下疑情,有怀疑精神,他非常推崇“小疑小悟,大疑大悟,不疑不悟”这一原则,疑情破处便是悟。参禅又要有大勇猛力,大精进力,大忍力,决不能思前算后,决不能怯弱。

其实这种参禅也非人人都能参得,参禅也须是中上根器的人才行,钝根众生不能下苦心参究,即使参,也得不到善知识指教,恐怕错用了心,而落下邪道,这样岂不虚过一生,对于这些人,可以修念佛求生净土这一直捷方便的方法。

德清的净土思想,是自心净土,他说:“今所念之佛,即自性弥陀,所求净土,即唯心极乐。诸人苟能念念不忘,心心弥陀出现,步步极乐家邦,又何以远企于十万亿国之外,别有净土可归耶?”(《示优婆塞结念佛社》,同上卷二)这就是与净土宗所讲的西方净土有所区别,实际上以禅的思想加入并改造净土宗,如果从禅净合一的角度分析,是以禅为主而融入净土,这与株宏所讲的西方净土有些区别,但在实际操作上,则又是讲他力的。

净土法门的具体修行方法,德清弘传的是念佛,他在雷州时,



就向不能进修自度的人传授念佛三昧,专念阿弥陀佛名号,或念三五千声,或念一万声,早晚如此。

德清又从话头禅的角度,把参禅和念佛结合起来,参话头只要参这个念佛,“只是心心不忘佛号,即此便是话头。”(《答德王问》,同上卷十)就是单提一声阿弥陀佛作为话头,下个疑情,审问这念佛的是谁,再提再审,审之又审,看看这念佛的究竟是谁,这样一切杂念当下顿断,不容再起。

德清不只主张禅净融合,也讲禅教融合,三教融合。关于禅教,德清认为达摩虽讲禅是教外别传的,其实他也是以教来印证禅的,可见教禅本无二致。禅宗中虽然也有超佛越祖之谈,但实际上也是要人成佛作祖去的,而要成佛作祖,必须要遵照佛祖的言教而行。舍教而习禅,“是舍规矩而求方圆也”(《示六如坤公》,同上卷八)。

关于三教,德清花了很多篇幅来说明三教的融合,他有一句名言,“为学有三要,所谓不知《春秋》,不能涉世;不精《老》、《庄》,不能忘世;不参禅,不能出世。”(《学要》,同上卷三十九)这三者缺一不可,缺一则偏,缺二则隘,三者全无而称之为入者,则是貌似人而已。

三教之间,特别是儒佛之间,德清提出了许多融合的根据。儒讲人皆可以为尧舜,佛家讲人人可以作佛。儒讲五常,佛讲五戒,五戒即可常。佛家讲明心见性,儒家则讲克己复礼,两者相同。佛教的《楞严经》讲究澄心,儒家有《春秋》传心。最根本的,儒家讲忠讲孝,德清则讲,佛教也讲忠孝的,出家人宁可上负佛祖,下负我憨山老人,不可自负,不可负君,不可负亲。

不过,三教之间有程度上的差异,孔子是人乘之圣,老子是天乘之圣,稍高一级,佛则是超越凡圣之圣,为最高级。

德清一生所度弟子很多,是明末很有影响的一位高僧。他又喜诗文,为人撰写了大量的碑铭、序跋之类的作品。他振兴禅宗祖



庭,被尊为曹溪中兴祖师,但在思想上仍沿一般的融合各家的模式,未能有更进一步的创新。

六十五 明末四大高僧之智旭

智旭在明末四大高僧中是最后一位,受株宏和德清的影响很大,他的佛学思想也比较复杂,一方面融合禅、教、律于净土,另一方面以天台为主融合性相。因为对净土的推崇,智旭被后人推为净土宗九祖。

智旭(1599—1655),字满益,别号八不道人,俗姓钟,俗名际明,又俗名声,江苏吴县木渎镇人。因受家庭影响,他七岁开始吃素断荤,十二岁时学儒,立志宏大,以千古道脉为己任,发誓要灭释、老,写了几十篇文章抨击释、老,又重开荤酒。到十七岁时,读了株宏的《自知录序》和《竹窗随笔》,才知佛法高妙,再也不敢谤佛,将所写过的谤佛文章拿出来全烧了。二十岁时,作《论语》的注释,到“天下归仁”一句起大疑,参究了三昼夜,终于顿悟孔颜心学,方知道自己十二岁时虽然谈儒却不知儒。同年冬天,因父亲去世,有出家之念,次年找了个星相家问母亲寿数,听说只有六十二、三岁,于是他在佛前立誓,愿减自己寿数而延母年。实际上这时的智旭对人生已有长久的思考了。二十二岁时,智旭专志念佛,又烧掉了二千多篇平时所作的文章。天启元年(1621),智旭二十三岁,听《大佛顶经》至“世界在空,空生大觉”一句时,撰写了有四十八愿的愿文,决定出家。他十分仰慕德清,曾在一个月中三次梦见,因此想从德清出家,但德清远在曹溪,于是在二十四岁时从德清门徒雪岭禅师剃度,被命名为“智旭”。

智旭在出家后的当年,就到了杭州,在杭州云栖寺听古德法师



讲《成唯识论》，但古德法师主张性宗和相宗不许和会，智旭非常奇怪，“佛法岂有二歧邪？”（《八不道人传》）于是智旭自己到杭州的径山去坐禅，到了次年夏天有悟，自觉性相二宗本无矛盾。同年冬天，智旭在莲池和尚像前，从古德法师受四分戒，二十六岁，在云栖寺受具足戒。在受戒后，智旭就开始阅律藏，二十七岁时已阅一遍。通过阅读，反观现前，智旭发现僧律废弛现象十分严重，他曾给雪岭和古德写信痛陈这种流弊。次年，智旭母亲病故，办完葬事后，焚弃笔砚，准备往深山修行，道友鉴空、如宁挽留，在吴江参禅求净土。

崇祯元年（1628），智旭三十岁，出游普陀，又准备到终南山修行，遇到道友雪航，雪航希望他传弘律学，于是又留了下来。这一年他再阅律藏一遍，写成《毗尼事义集要》和《梵室偶谈》。

三十一岁时，智旭到金陵，盘桓一百多天，全面了解到禅宗的各种和流弊，因此他决定弘律，重振纲纪。同年三阅律藏一遍。三十二岁时，智旭研究天台，但又不肯承认是天台子孙，因为当时的天台与禅宗、唯识宗、华严宗等不肯和会。他研究天台，也是希望以天台来救禅门之弊。还有一层原因，是智旭担心如果偶有出入的话，会被讥为山外派子孙。

三十三岁时，智旭到天目山中的灵峰（今浙江省安吉县东南）过冬，后来又游历东南的江浙皖闽各地，从事阅藏、讲述和著作，其间曾几度回归灵峰。清顺治十二年（1655），智旭在灵峰去世。

智旭的著作很多，后人编为宗论和释论两部分。宗论为《灵峰宗论》，释论多达四十多种，约二百卷，重要者有《佛说阿弥陀佛经要解》一卷、《楞伽经义疏》十卷、《金刚经破空论》二卷、《法华经会议》十六卷、《梵网经合注》七卷、《相宗八要直解》九卷、《大乘止观释要》四卷、《起信论裂网疏》六卷、《阅藏知津》四十四卷等。

智旭的学问，外典涉及儒、道两家，内学遍及禅、律、法相、华



严、天台、净土、密诸宗，主张诸宗融合，内外一致。他自己于各宗派中特重天台，又以净土为终极归向，他的历史影响尤其显示在净土方面。

智旭以心性为佛法的纲领，认为心性不在内外中间，不属过去未来，不可以用色声香味触法等感性的知识去认识，也不能用所谓亦有亦无，非有非无的方法来认识，只能靠悟。禅就是要体悟这个心性，一切语言公案，都不过是众生心性的注脚而已，所以智旭指示学人要反观自心，不要只记得几则古人公案就说会禅了。

智旭的禅，是教禅合一的禅，既然经论文字都是自己心性的注脚，当众生难明心性时，就借千经万论互相发明，真正明心见性的人，都知道“经论是心明性之要诀，必不舍弃，但看时，知无一文、一字不是指点此理，就所指处直下身心，理会清楚”（《示圣可》，《灵峰宗论》卷二）。要把经论都看作是一个话头来看，看来看去，看到牛皮穿破，眼睛突出，忽然间而能无心契悟。智旭后来习天台教义，就把禅融入天台教观了。按天台教义，介尔有心，三千具足，圆根性人，称性而观，称性而悟。但众生不肯直下内观这个介尔之心，就要以三止来洗心。能以三止洗心中三惑，就能对经论文字有正确的看法，“不泥语言文字，亦不悖语言文字”（《洗心说》，《灵峰宗论》卷四）。

智旭又把禅与律结合起来，主张禅家必须修戒律，他批评末世禅僧，不学教门，也不守律，独自远行，不问路程，这种方法不能体悟真心。

智旭还将禅、天台、净土统一起来，以体究现前一念心性为禅，达此心性，为天台之止观，忆念、保持此心性，为念佛（见《念佛即禅观论》，《灵峰宗论》卷五）。

智旭对戒律尤为重视，终生弘扬不息，但当时的戒律废弛现象十分严重，不是智旭一人能挽回的，他对此一直感到失望万分，自



责于律有缺，“始见末运，僧无律行，愿以一身为其倡始，今自检律行，缺误尤甚，不足为他人师范”（《陈罪求哀疏》，《灵峰宗论》卷一）。实际上他倡导戒律，引起的反应并不大。但对于律学的研究而言反，智旭为明代一大家。

智旭在教门诸家中，特重天台宗，其天台思想远承山家派，主张性具善恶，性具十界，性具三千。他分别了心造和心具的关系，无法不从心造，无法不即心具。心造理恒为事，心具事恒为理。心造则全事即理，心具则全理成事。智旭又讲理具和事具，理具三千，事具三千，“事、理两重三千，互遍互融”（《示慧幢》，《灵峰宗论》卷二）。在观法上，智旭持妄心观，以现前的一念妄心为止观的对象。这些都与山家派的思想相同，但智旭也有独创之处，他的天台判教观就与传统教判有所不同，比如在化法四教的秘密教中，又区分了秘密教和秘密咒。

智旭对唯识宗的研究，也是以唯识来解释天台教义，会通性相两宗，他曾讲“欲透唯识玄关，须善台衡宗旨；欲得台衡心髓，须从唯识入门”（《示吴景文》，《灵峰宗论》卷二）。唯识四分，智旭认为，相分是心影，如同镜中之像，见分是心光，如同镜子之明，自证分是心体，如同镜子的质体，证自证分是天台所讲的心性，比如造镜所用之铜。这四者，都属唯识三性中的依他起性，都是妄心。如果执著这些妄心为实有，四分又都成遍计所执性。如果了知心体心性为真，那么心光心影也真，那么四分都是圆成实性。从圆成实性的角度看，遍计所执性和依他起性没有自性，以圆成实性为体，所以三性统一为圆成实性。

智旭又从心识的真妄角度广论性相融合。性宗立三界唯心，相宗立万法唯识。持性相为二的人认为，性宗之心为真心，相宗之识是妄识，一真一妄，如何会通？智旭指出，心有真妄，识也有真妄。

对于唯识宗师，智旭批评窥基，认为从窥基所撰《法华玄赞》来



看,可以得知窥基对灵山法道恐怕未必全知。

智旭对于《华严》也有独特看法,他批评法藏的学问,特别是法藏的《起信论疏》,浅陋支离,殊不足观。圭峰宗密则是知见宗徒,支离矛盾,根本不能光显澄观的思想。他最为推崇的华严宗师,则是清凉澄观。智旭对华严的看法,也杂入了天台、《起信论》中的思想。

智旭又讲显密融合。显教和密教,都为发明心性,显教所修观法,略而言之有真如实观和唯心识观,密教观法,也不出此两观,由此可知显本是融通无二的。

智旭把戒律、诸宗、诸教看作从净土流出又都会归于净土,以净土为出发点和归宿。具体而言,“首律宗,明修造之始;次诸教,明开解之途;次禅观,明实践之行;继密宗,明感应之微;终净土,明自他同归之地也”(《法海观澜自序》,《灵峰宗论》卷六)。律、教、禅、密四者,既互相融通,又无不归向净土,无教禅解行之戒,非戒也;无戒禅之教,非教也;无戒教之禅,非禅也;无戒禅教之密,非密也。而非戒非教非禅非密,则非净土真因;非净土真因,非戒教禅密之实果。

智旭的净土思想的最后形成,见他所写的《阿弥陀佛经要解》之中,他以天台宗传统的释名、辨体、明宗、明力用、教相五重玄义来诠释此经。其明宗,以信、愿、行为宗,作为修行要径。信则有信自(信自心)、信他(信西方净土)、信因、信果、信事、信理等六信。愿的内容是厌秽欣净,愿生净土。持即持名念佛,智旭以此法为方便中第一方便,了义中无上了义,圆顿中最极圆顿。执持名号,又分为事持和理持。事持,就是持西方净土,理持是持自心净土。

智旭也讲三教一致,特别是儒释一致,“儒与老主治世,而密为出世阶;释主出世,而明为世间佑”。(《儒释宗传窃议》,《灵峰宗论》卷五)他以禅解《易》,作《周易禅解》,以儒之理来体会佛教。又作《四书解》,也是通儒释。不过他把儒、玄,甚至禅、律、教,都看作



是一些方便法门,坚持以佛为本会通儒道。

智旭作为明末四大家的最后一位,其思想总结了前三家,为集三家之大成,他于戒律、天台、净土都作出了独有的贡献。其天台理论,净土理论和实践,一直影响后世,分别被推为天台宗复兴的第三世和净土宗的九祖。

六十六 复兴近代佛教的杨文会

中国佛教在义学方面,唐代以后实际上开始衰落,其中的一个原因是佛教典籍的流失。唐武宗灭佛,唐末、五代动荡,大量佛教典籍遭劫难,以致于宋明学者研究佛教,都感到文献不足,这种情形一直延续到清末。杨文会居士为了改变这种状况,刻佛经,办僧学,开始了近代佛教的复兴。

杨文会(1837—1911),号仁山,安徽石埭(今安徽石台)人,自幼随进士出身、在西部做官的父亲离家,九岁时又南归,十岁开始读书,十四岁时就能写文章。他生性好侠,常在少年时代练习射箭击刺等功夫。十六岁和苏氏结婚,十七岁时,因太平天国士兵攻入安徽,杨家老少几十人展转于安徽、江苏、浙江之间十来年,这期间,他帮助办过地方武装,在军队中供过职,甚至跣足荷枪,身先士卒,日夜攻守不倦,受到曾国藩和李鸿章的奖赏。这一阶段,杨文会还搜罗各种书籍,凡音韵、历算、天文、地理以及黄、老、庄、列之书,全都搜求。同治三年(1864),杨文会二十七岁,父亲去世,自己又感染上流行病,病中读到《大乘起信论》,前后共读五遍,后又搜寻到一部《楞严经》,于是对佛教有了兴趣,本来想出家,因老母在世,未能如愿。次年便来南京搜寻佛经。同治五年,杨文会在南京从事工程管理,认识了一批同好佛学的同事,经常在一起交流切



磋,都感到末法世界的佛教,只有依靠经典才能发展,而当时的佛经大部分都毁于兵火,于是决心刻印佛经流通于世。江都县人郑学川率先在扬州成立江北刻经处,杨文会则在南京立金陵刻经处,在工作之余,筹划刻经之事,募款重刻方册藏,亲自校勘。这一工作得到了江北刻经处的支持。同治十二年,杨文会研究并刊印佛教造像。几年来所刊印佛经渐多,原打算以南京北极阁作为藏经板之地,但被别人所觊觎,引起争端,只得暂时藏于家中。

光绪四年(1878),杨文会随曾国藩之子曾纪泽出使英法,考察了西欧的政治、文化,回国后仍然从事刻经事业。光绪十二年(1886)春,杨文会随刘芝田出使英国,在伦敦结识了日本人南条文雄。从对欧洲的考察中他感到西方之所以强大,在于欧洲重学问,政治、教育、工业、商业、都形成科学性体系。反观国内,上下相欺蒙,人人自私自利,怎么能够兴盛国家呢?于是他回国后,不复往来于政界,闭门读经,开始专求出世之道。

光绪十六年(1890),杨文会在北京托内弟与南条文雄联系,请其帮助广求中国失传的古德著述,得二百八十多种,选择刻印。同时也帮助日本编印《续藏经》提供资料。光绪二十年(1894),杨文会和英国人李提摩太译《大乘起信论》为英文,使佛教西渐。次年,他在上海会晤了斯里兰卡摩诃菩提会会长达磨波罗,商量复兴印度佛教之事,为了配合他们复兴佛教的事业,杨文会提倡创办僧学,编制教材,培养人才,一方面振兴佛学,另一方面准备西行传教。

光绪二十三年(1897),杨文会在南京延龄巷建房,同时也作为存经板和流通佛学之所。这一年他母亲去世,当年他想出家,因为母亲在世而未能愿,现在母亲去世,他自己也年迈,不能出家持律了。四年后他将房舍捐给刻经处,决心在世一分,就对佛法尽一分力,告诉孩子们各自谋生,分灶度日,不要以此世来干扰他。

光绪三十三年(1907),杨文会筹办佛学学堂,地址设在金陵刻



经处,称“祇洹精舍”,请人教国文、梵文和英文,他自己讲佛学课,收有僧人十一人,居士一人,以培养到印度传教人才为目的。但因为经费不足,两年后就停办了。宣统二年(1910),佛教界立佛学研究会,杨文会被推为会长。该会每月开会一次,七天讲一次经。

日本的《续藏经》多达一万多卷,杨文会感到芜杂,另编《大藏辑要》,先定出了三千三百多卷的目录,准备以后陆续印出,还准备作《大正成藏经》和《续藏经》的提要。宣统三年(1911)秋,杨文会患病,自知不起,将刻经事务托交欧阳竟无、陈镜清和陈义三人分任。八月十七日去世。

杨文会的著作,后人编为《杨仁山居士遗著》,包含的佛学著作有《大宗地玄文本论略注》四卷、《佛教初学课本》一卷、《十宗略说》等。

杨文会在佛学上,教宗华严,行在弥陀净土法门。关于华严宗,杨文会认为其四法界、十玄门、六相、五教等思想都体现在诸祖所撰的疏钞之中,因此,要入华严不思议法界,必须尽心于诸祖撰述。他十分注意寻找华严撰述,在搜求的失传古本中,华严宗十疏,就搜寻到六部,加上日本的《大正藏》和《续藏经》里的华严著作,共编成《华严著作集要》二十九种。《大正藏》中有法藏的《华严发菩提心章》,杨文会根据南条文雄提供的朝鲜古本《华严三昧章》考订,认定《华严发菩提心章》中杂入了相传为杜顺的《华严法界观门》全文,而非法藏原本,对照法藏所作《华严经传记》中的《华严三昧观》,他认为《华严三昧章》和《华严三昧观》是法藏所写的同一部作品。对于日本藏经中所收的法藏《华严策林》,杨文会认为是伪作。

贤首法藏尊《起信论》,杨文会也十分推崇该论,他收集的六部疏中,就包括了法藏的《大乘起信论义记》。杨文会并不怀疑《起信论》是伪作,坚信是马鸣菩萨所作,又把它看作不但专诠性宗,也兼



唯识法相,因为相非性不融,性非相不显。这后一个观点,他的弟子欧阳竟无是不同意的。杨文会还把此论看作是“宗教圆融”的,不但是教门要典,也是禅门要典。实际上,初期禅宗诸祖的思想中,确实融入了《起信论》的观点。《起信论》的基本理论是真如缘起论,在《答释德高质疑十八问》中,杨文会说明这样的看法真如“不变随缘,而有无明、业识;随缘不变,虽有无明、业识,而体性清净”(《等不等观杂录》卷四,《杨仁山居士遗著》第八册)。真如不变不动,而又随缘生万法;真如虽然随缘生万法,而本身仍不变不动,清净无染。

净土是杨文会的终极归向,他临终之前,曾嘱儿媳说,不要悲伤,“一心念佛,送我西去,如愿已足。”(《杨山居士事略》,《遗著》第一册)他曾写《十宗略说》,简述律宗、俱舍宗、成实宗、三论宗、天台宗、贤首宗、禅宗、密宗、净土宗十家,大致遵循由小乘而大乘,由教而禅,由显而密的思路。首标律宗,是因为他主张佛教三学以持戒为本。十宗之前九宗“分摄群机”,根据不同的根性而分设,净土一宗,“普摄群机”,任何根性的众生都适用。前九宗都是入净土的方便,为九宗入一宗。入净土后,九宗都能圆证,一宗入九宗。这同智旭的诸宗归于净土,又从净土流出的观点是一致的。他推尊明末四大家,原因之一就是四大家大多有这种净土归向。

根据不同的根性,众生有不同的解脱方法,利根上智者,直下断知解,彻见本性,不须修行。杨文会讲这种人唐宋时有,近世罕见,所以难以推行。次者,以依解而行,先理解佛法,这要先读《大乘起信论》,再研《楞严》、《圆觉》、《维摩》等经,再读《金刚》、《法华》、《华严》、《涅槃》诸部,再至《瑜伽师地论》、《大智度论》。在此基础上修行,证入后仍须回向净土。再次者,直接信西方净土,甚至单持阿弥陀佛名号就行。杨文会把净土法门当作终极的和最普遍的修行法门。

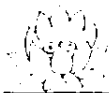


净土讲他力,但杨文会同时也强调自力,平时要靠自力修行,到往生时借阿弥陀佛之力接引而去。往生的层次,全凭自己修行的程度。自力和他力,“二者不可偏废,如车两轮,如鸟两翼,直趋宝所,永脱轮回矣”(《般若波罗密多会演说》,《遗著》第七册)。

杨文会认为,世法和出法应该是相辅而行的。西方的发展基于两条经验:通商和传教。中国于通商等世法方面,已经推行,但出世法之佛教,则很少有人推行。反观佛教界现状,“僧徒安于固陋,不学无术”(同上),“目不识丁,辄自比于六祖”(《释氏学堂内班课程刍议》,《遗著》第七册)。杨文会因此提出振兴中国佛教之策,首先是创办学校,以寺院资产充学堂经费,既习新法,也习佛法。其次,佛教起于印度,应该从印度入手重兴佛教。学佛教,先要学梵文,汉语也非常重要,汉语功夫不好,无法阅读散失在日本的大量佛教经典。振兴佛法后,使佛法和世法共同促进,便成太平之世。

杨文会还主张,历史是循环轮回的,治乱没有穷尽。在太平之世时,没有战争,人丁兴旺,人口快速增长,三百年后,人口增加五百倍,而地球并不见扩大,这么拥挤,如何能容纳得了?于是,商业开始衰落,因为怕商品太多,各国都阻止他国商品进入,影响本国工商业。而货运被阻,制造业衰落,工人无事可做。工商业如此,其他行业也如此,于是无业者不计其数,哪有不乱之理?科学文化凋敝,回归野蛮。须等到人口回复原先水平,人民纯朴,开始治世。众生要超越这种循环,必须信佛,要以净土为归,才能从治乱之梦中清醒过来。

杨文会在近代佛教史上的影响,当推刻经和办学,在这两个方面,他是开风气之先的。他收集刻印的经典,除了华严宗著述外,还包括窥基的《成唯识论述记》、《因明述记》等,使后世研究唯识者,不必再像明末的智旭那样,只依《宗镜录》。又包括三论宗的《十二门论》、《百论》,和吉藏的《三论疏》,使三论宗典籍完备。又



包括《净土古佚书》十种,《净土经论》十四种,使净土典籍更加完备。杨文会的祇洹精舍虽只存两年,但也培养过像太虚法师这样的著名高僧。在他的佛学研究会中经常来探讨佛教义学的人中,谭嗣同善华严,桂伯华善密宗,黎端甫善三论,欧阳渐、章太炎、李证刚等善唯识,而杨文会自己则善华严和净土,于禅也极有心得,强调离心意识而参,守当前一念。近代佛教义学的复兴,实从杨文会开始。

六十七 枯木白骨的诗僧敬安

与杨文会同时代的禅僧敬安,以诗名世,亦诗亦禅,在晚清禅宗界和整个佛教界内,是极为活跃的,也极有影响。

敬安(1852—1912),字寄禅,别号“八指头陀”,俗姓黄,俗名读山,湖南湘潭人。他出家前的生活,一直是在苦难中度过的。七岁时丧母,“母死我方年七岁,我弟当时犹哺乳。”(《祝发示弟》,《八指头陀诗文集》,岳麓书社一九八四年版。以下引诗文皆出自该集)有几个姐姐,“诸姊皆已嫁。”(《诗集自述》)父亲把他兄弟俩寄养在邻居家。十一岁时,他进私塾学《论语》,但次年父亲又亡,生活之苦,不堪言说,“悠悠悲恨久难伸,搔首问天天不语。”(《祝发示弟》)他把幼弟安置在族中长辈处,自己为人家放牛,一边放牛,一边读书。塾师周云帆见他家贫不能念书,让他到乡塾当佣工,有空时可读书。不久周病故,他给一位富家之子当伴读,常遭呵叱,于是愤而离去。又跟人学手艺,曾被老板打昏好几次。有一次,他看到白桃花被风雨摧毁而放声悲哭,萌发了出家之念。十六岁时,到湘阴的法华寺从东林和尚出家,东林为他起名敬安,字寄禅。有诗云:“十六辞家事世尊,孤怀寂寞共谁论?”(《述怀》)“伤心故里辞亲爱,



祝发空门赖佛慈。”(《题李艺渊观察《慕菜堂图》)他告诉胞弟不要因此而悲。“此情告弟弟勿悲,我行我法弟绳武。”(《祝发示弟》)同年冬天,敬安到南岳祝圣寺从贤楷律师受具足戒。受具足戒后他首参衡阳岐山仁瑞寺的恒志和尚,同时在恒志门下任寺内各种劳役,有空时随大众参禅,历经五年。

有一次,他见寺内一位叫精一的和尚以诗自娱,就笑话他说,出家人不究本分上事,还有闲工夫学世谛文字呀?精一就说他,你今生都不能证得文字般若三昧,(《诗集自述》)还说他“灰头土面,只参枯木禅”(《冷香塔自序铭》)。后来去看舅舅,登岳阳楼时,朋友分韵赋诗,敬安也哼出一句“洞庭波送一僧来”。回去后告诉诗人郭菊荪,郭说他作诗有神助,劝他学诗,送他《唐诗三百首》。

同治十二年(1873)开始,他游历各地,出湖南后,到过江西、江苏、安徽、浙江、湖北等地的名山古寺,“所阅名山古刹,不可胜纪。”(《题大洑密印寺四首并序》)一边游山访寺,一边作诗,同时也不忘参禅,过着亦诗亦禅的独特生活。

光绪三年(1877)秋,敬安在宁波阿育王寺佛舍利塔前烧二指,并剃臂肉燃灯供佛,自此号“八指头陀”,有诗云:“割肉燃灯供佛劳,了知身是水中泡,只今十指惟余八,似学天龙吃两刀。”(《自笑》)光绪十五年(1889),他在衡阳罗汉寺任主持,后来先后在南岳上封寺、大善寺、洑山密印寺、湘阴神鼎寺、长江上林寺、宁波天童寺等专任主持。在洑山,立志复兴洑仰宗风,三年下来,颇见成效。在天童寺任主持时,已年五十一岁,经十年,使天童禅风大振,他也曾自称为“天童八指禅”,“莫笑天童八指禅,蓑衣草履自年年。”(《漫兴四首》)光绪三十年(1904),他的诗集《白梅诗》刊行,因而时人也称其为“白梅和尚”。光绪三十四年(1908),敬安在宁波还筹办僧学,并到南京奔走,终于成立,被推为宁波僧教育会会长,开办有僧众小学和民众小学,和杨文会同年所办祇洹精舍性质不一样。



民国元年(1912),各地佛教徒在上海筹建中华佛教总会,敬安被推为会长。

敬安诗禅并举,也不忘忠君爱国,忧国忧民,爱国忧民是其突出的品质。他以忠君爱国的大慧忠杲为自己的楷模,又敬重屈原和岳飞,曾有“我读《离骚》感慨多,那堪复向此间(指汨罗江)过”(《汨罗怀古》)之句,称颂岳飞“千古纯忠孝,如公更有谁?”(《谒岳武忠公祠》)他听说法军进攻台湾,忧心如焚,唇舌焦烂。光绪三十二年(1906),江苏、安徽水灾,敬安闻说,悲从中来,“伤心那忍见,人瘦狗独肥!衰哉江北民,何辜罹此灾?”(《江北水灾一首》)

民国元年,各地出现侵夺寺产之事,敬安赴北京请国民政府予以保护,反遭内务部礼俗司司长杜关侮辱,悲愤交加,死于法源寺,北京各界千人悼念。

敬安的诗文,杨度编有《八指头陀诗集》十卷、《续集》八卷、《文集》一卷,另有《嚼梅吟》一卷、《白梅诗》一卷、《法语》二卷等,岳麓书社于一九八四年编成《八指头陀诗文集》出版。

敬安的禅学思想,散见于《法语》和诗作之中。在世界观上,他是讲真心缘起的,他说:“佛身充满于法界,普现一切众生前。”(《法语·接大罗汉寺启上堂》)佛的法身充满整个世界,反过来说,世界中每一事物也都包含佛的法身,“三世诸佛,尽在一毛头上放光动地,转大法轮”(同上)。心生万法,万法归于一心,心法之间,于是融通无碍,“心境相融,物我无间”(《法语·冬至升座》)。由于万法都以真心为自己的本质,自身空无自性,这种空性,敬安喻为聚沫泡合、焰、芭蕉(芭蕉内心不坚)、聚幻、梦、影响合、浮云和电。万法皆空,自己的身心也是空,“此身犹假合,身外复何论?那惜浮名损,聊酬宿世冤。”(《感事二首》)世法是空,佛法中的佛祖也是空,“虚空粉碎无余事,佛祖犹为镜上尘。”(《漫兴四首》)连空本身也是不可说的,“了知真谛义,不欲强言空。”(《庚寅……二首》)如此讲



空,告诉学人不要有执著。

在佛性论上,敬安认为心佛众生,三无差别,“佛身外无众生,众生外无佛身。”(《法语·佛成道日……上堂》)所以在成佛途径上,他强调“此事只贵悟,不贵久修”。(《法语·上堂》)体悟自心佛性,“菩提勿外求,好证自心圣。”(《有客问禅,叠韵示之》)不能以知解思量来悟,“若论佛法,无我开口处,无汝用心处。思量即错,拟议即乖。”(《法语·上堂》)这是临济一系的风格。他明确反对靠经教来悟禅,“不可依经教文字义解塞自悟门。”(《法语·结冬升座》)

敬安讲的悟,体现出来便是参禅,他讲禅不贵久修,不是讲不修。他的参禅,就是一种修行方式。不过他结合了正觉默照禅和的方式来参禅,实际上却把正觉的默照禅与宗杲的话头禅结合起来了。他讲看个“一念未生前”的话头,“向一念未生前看个分晓,看得行不知行,坐不知坐,直得识尽情灰,铁壁银山,忽而推倒,便得无量安隐自在。”(《法语·解夏小参》)如何看话头?要通过坐禅功夫,“向一念万年处,万年一念处讨个分晓。”(《法语·结冬升座》)敬安自己是常行禅定的,“天涯无事觅心安,世界微尘定里宽。”(《足成二绝》)敬安的禅可以称为“枯木禅”,“寒岩枯木一头陀,结习无如文字何?”(《自笑》)“愿结三间茅屋住,万松关里坐枯禅。”(《游四明天童》)他也曾以“枯木头陀”自称。也可称为“白骨禅”,“寺门萧索锁寒烟,夜坐谁参白骨禅?”(《夜坐灯焰忽绿有影横窗谛视不见》)枯木和白骨,大概典出香严智闲的“枯木里龙吟,髑髅里眼睛”,敬安强调的是枯,是排除妄念,心如枯木白骨,不带情。“休笑枯禅太枯寂,无情花鸟亦相亲。”(《天童坐雨……》)在枯寂中,与万物一体,物我无分。

枯寂是定,敬安又告诫在坐禅时“不可沉空守寂,向兔窟里作活计”。(《法语·结冬升座》)还须和慧相资,他要求戒、定、慧三学并举。



参透话头,顿悟自心后的境界,是和谐的美,“瀑布长千丈,迢迢挂碧天。何当剪一片,缝作衲衣穿?”(《雪窦千丈岩观瀑布》)“白云苍然来,伴我岩下宿。”(《露宿》)“无端夜宿芦花岸,错认芦花是月明。”(《七夕梦中偶作》)“最好湖山看不尽,洞庭船载夕阳归。”(《君山返棹》)也是空灵的美,“寂寂千峰里,惟闻猿啸声。”(《雨后秋怀》)“孤烟淡将夕,微月照还明。空际若无影,香中如有情。”(《咏白梅》)“扫石白云边,山空生净禅。幽禽解人意,细语绿萝烟。”(《扫石》)也有苍凉之美,“秋老册客瘦,天寒木叶深。西风孤鹤唳,流水道人心。”(《登衡阳紫云峰》)“珪色破犹冷,银光湿尚寒。”(《残雪》)在敬安后期的思想中,其禅境多了悲忧的成分,“悬岩鸟道无人迹,坏色袈裟有泪痕。”(《述怀》)“西风吹泪上袈裟,两鬓萧萧感岁华。”(《秋怀》)“江湖波泛滥,天地色凄凉。独洒忧时泪,长夜静夜香。”(《感事复呈,四叠前韵》)“强制衰时泪,观空入佛乘。”(《夜雨不寐,闻虫声感赋二首》)这种悲忧是因他于君亲之恩未报,“生来死去无遗憾,惟有君亲未报恩。”(《感事二十一截句附题冷香塔并序》)君亲之恩未报的原因是国难深重,“谁谓孤云意无着?国仇未报老僧羞。”(同上)

在禅悟的同时,敬安还修净土念佛法门。他曾愿生西方,鼓励念佛。“此身愿化华池鸟,常出柔和赞佛音。”(《念佛伤怀》)“莫学亡羊泣路歧,一心念佛决狐疑。”(《示王氏优婆夷》)但他从禅学的立场出发,又否认西方净土,强调自心净土,自心佛,“圣凡情尽离分别,始信西方即此方!”(同上)可是国家多难,促使他认识到此方并非西方,此方已没有了净土,“世已无净土,烟波寄此身”。(《武陵春传奇》书后)连所谓的世外桃源也没有了,“含凄向渔父,休更说桃源。”(同上)不只现世劫难深重,兜率天中也不完美,只有西天才有清净佛国了,“兜率天中犹有漏,好归佛国证金莲。”(《再挽文学士五绝句》)只要有信心,自然能生西方净土。“欲往西方安乐



国，须凭信力断疑猜。”（《净土诗，仍次前韵》）

从敬安受具足戒的太虚称他为“中兴佛教”的和尚。就敬安振兴泐山、天童道场的业绩来看，就他所具的影响而言，他是近、现代佛教中兴禅宗的高僧。敬安的地位更在于他的诗作，自古僧人以诗著称者，唐代有寒山、拾得、贯休等僧，宋有石门等僧，而近代僧人中，当推敬安为巨擘了。

六十八 重兴唯识的欧阳竟无

杨文会之后，近现代佛教的复兴按居士和僧家两个方面进行，而这两个方面的旗手，是出于杨文会门下的欧阳竟无和曾从杨文会受学的太虚，两人又都精唯识。按居士佛教方向复兴唯识的是欧阳竟无。

欧阳竟无（1871—1943）名渐，字竟无，以字行世，江西宜黄人。他六岁丧父，但从小就刻苦读书，二十岁中秀才，又从叔叔读程朱理学，同时博览经史，天文历算也很精通，是学校的高材生。中日甲午战争爆发后，欧阳竟无感到程朱之学和其他杂学都难以济世，于是改学陆王心学，想以此来补救时弊。朋友桂伯华向他介绍了佛学，给他看《大乘起信论》，劝他向佛，这时他才知道有佛学这门究竟之学。

三十四岁时，欧阳竟无北上赴科举，参加廷试，回家时途经南京，和杨文会首次相见，坚定了对佛教的信仰，感到不管是程朱之学还是陆王之学，都不了生死。回家后，从事办学，自设科目，亲编教材。三十六岁时，欧阳竟无母亲病逝，他从学校匆匆赶回，仅得最后一诀。这对他的心灵打击很大，他在家本来属庶出，幼年丧父，家境也不好，一直跟着贫穷的一嫂一姐生活，母亲没有抚养他，



贫病而逝。欧阳竟无在母亲去世的当天就立下决心,不仕、不葷、绝男女之欲,归心佛法。所以在次年就到南京来找到杨文会,从其问学。他也曾经到日本寻找遗籍数月,回来后为了筹集久学佛法的生活资金,在两广担任过教师,又从事农业,均因病而罢,于是决定全力投入佛学。1910年,四十岁的欧阳竟无又到南京,从杨文会学佛法。

1911年,杨文会去世,欧阳竟无受命与其他两人分别负责刻经事务,具体负责佛经编校工作。这一年正值辛亥革命,革命军攻下南京,欧阳竟无在经坊守了四十天,以防经版散失,使经版得以保存。第二年春天,他曾发起佛教会,因为他主张政教分离,没有实现,不久即解散,从此长住金陵刻经处,不再问外事。在刻经处的基础上,附了一个研究部。1917年,他刻成《瑜伽师地论》后五十卷。他所编校印行的经典,以《藏要》影响最大,收有佛教重要经论五十多种,每种都以梵文、巴利文或藏文精校,是迄今为止最好的佛教经论选刊。在杨文会心后,欧阳竟无共主持刻刊佛典约二千卷。他还想刻印《精刻大藏经》,未果。

遵照杨文会刻经和教学并举的风格,在刻经之外,欧阳竟无也十分重视佛教教育,1918年,他着手筹划支那内学院,1922年在南京正式成立,欧阳竟无立下了“师、悲、教、戒”的院训。这实际上是杨文会祇洹精舍的继续和发展,梁启超等人都在内学院学习过。1937年“七·七”事变后,内学院迁到四川江津,院名为支那内学院蜀院。

1943年2月,欧阳竟无因肺病不治而逝,同年3月5日,国民政府教育部撰《祭文》悼念,并向行政院申请褒扬和抚恤。同年4月由政府颁《褒奖令》。

欧阳竟无的佛学思想,先治瑜伽宗,后发挥儒学,晚年又兼习中观学,欲融瑜伽和中观于一境,并融摄儒家之《大学》、《中庸》。



欧阳竟无的学问修行,都基于悲愤,因悲愤而归心佛学,研究佛学。因十七岁的女儿之死和两位朋友之死,他哀号不已,悲而钻研瑜伽,又因姐姐去世,而发愤研究《大智度论》、《涅槃经》。九一八事变以后,国难当头,欧阳竟无又发挥儒学精义,以振作民众士气。可见他的佛法是与家难国难相联系的。

欧阳竟无的著作,他自己曾在晚年编订为《竟无内外学》二十六种,后人又编成《欧阳大师遗集》四册,多为经叙,有《大般若经叙》、《瑜伽师地论叙》、《大涅槃经叙》、《俱舍论叙》以及《藏要》所收经论的部分叙,还有《内院训释》、《心经读》、《唯识抉择谈》、《唯识研究次第》、《内学杂著》和《中庸传》、《孔学杂著》等。

欧阳竟无的唯识学,最突出的一点是分唯识与法相为二门,属唯识门的经论,有无著的《摄大乘论》,世亲的《唯识二十论》,天亲的《大乘百法明门论》,护法的《成唯识论》。属法相门的有安慧的《大乘阿毗达磨杂集论》,世亲的《大乘五蕴论》,无著的《大乘庄严经论》和弥勒的《瑜伽师地论》。

法相和唯识,法相广于唯识,唯识精于法相。法相门立五法义和三自性义,五法是相、名、分别、正智、如如。“相”是森罗万象的有为法的相状;“名”是相的理论概括;“分别”是执虚妄的“相”、“名”为实有的分别之心;“正智”是佛智;“如如”是依正智而证得的真如。三自性是遍计所执自性、依他起自性和圆成实自性。唯识门立八识和二无我义。八识即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶识;二无我也叫二空,我空和法空。欧阳竟无又说:法相门讲非有非空,而唯识门之“唯”,破心外有境,指法空,“识”则破心空,破斥对空的执着而讲破空执之有。法相讲诸法平等,唯识讲万法统一。

在印度诸师中,欧阳竟无认为无著是弘唯识门的,胜军也弘唯识,弥勒则先创法相门,后创唯识,戒贤是弘法相门的。玄奘在印度,是从戒贤学法相,从胜军学唯识。



在法相门和唯识门中,欧阳竟无似更推崇唯识门,他认为“唯异生、圣人,以唯识判;唯外道、内法,以唯识衡;唯小乘、大乘,以唯识别”。(《藏要·论叙》之《摄大乘论》,《欧阳竟无内外学》甲函)凡圣之别,内外之异,大小之分,都要以唯识为准则。

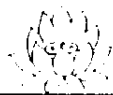
对于唯识门中的阿赖耶识,欧阳竟无给以它许多说明分析,指出它含有持种心、异熟心、超生体、能执受、持寿暖、生死心、二法缘、依识食、识不离、染净心这十理,指出此识深细面不可知,指出不为声闻乘人立此识,等等。

法相一门,欧阳竟无认为最终要归于唯识一门,因此这两门,又可总称为唯识学。

欧阳竟无的晚年定论,立无余涅槃三德相应、瑜伽和中观融于一境、以佛学融摄儒学的三大思想。

法相宗立四种涅槃,即性净涅槃(欧阳竟无称自性涅槃)、有余依涅槃、无余依涅槃和无住涅槃,欧阳竟无以四涅槃配三德,即《涅槃经》所讲解脱德、法身德和般苦德。性净涅槃有法身德,有余依和无余依涅槃有解脱德,无住涅槃有般苦德。解脱德是体,法身德是相,般苦德是用。三德不即不离,不一不异,一而三,三而一,融通无碍。又,佛教的唯一宗趣,欧阳竟无认为是无余涅槃,四涅槃都归向无余涅槃,所以吕澂将此称为“无余涅槃三德相应”。

龙树提倡的空宗以真俗二谛为宗,无著所立相宗则以三性为宗,欧阳竟无试图将两者统一起来。他认为真谛统摄遍计所执性和圆成实性,俗谛等同于依他起性,所以说,三性、二谛,名异义一。他以《辨中边论》(世亲著,欧阳渐指为无著所著)来解释龙树的《中论》,具体而言,以《辨中边论》的“虚妄分别有”释“众因缘生龙活虎法”,以“于此二都无,此中唯有空”释“我说即是空”,以“于彼亦有此”释“亦为是假名”,以故说一切法,非空非不空,有无及有故,“是则契中道”释“亦为中道义”,由此得出“两圣(指龙树和无著)一宗”



的结论。他进一步认为,龙树也讲有,无著也讲无,以深入说明两者之同。

欧阳竟无又主张融儒入佛,这也是传统佛学的思路。他的基本观点是,西海圣人释迦和东海圣人孔子都同一心,同一理。佛经和儒家的四书五经,可以相通。佛教的宗趣是无余涅槃,儒家也是如此。对于《大乘起信论》中的真如缘起论,他是持否定态度的。他在《杨仁山居士传》中讲到,《楞伽经》在中国先出宋译本,后出北魏译本,两个本子差异很大,于是有《大乘起信论》出现,加以统一。按照此说,似乎有《起信论》是伪作之意,但他又在《唯识抉择谈》里明确说明此经是马鸣所作。他以阿赖耶识缘起论批判《起信论》的真如缘起论。《起信论》立真如、生灭两门没有不对之处,问题在于以不生不灭与生灭而合成阿赖耶识,有违般若学所讲与生灭合者为菩提,不与生灭合者为涅槃的观点;在于以真如和无明互相熏习,有违阿弥耶识受熏含种子的观点。

华严和天台都依《起信论》立义,所以欧阳境无又对这两宗加以批评,他认为两宗判教,天台四教(藏、通、别、圆)和华严五教(小、始、终、顿、圆)都有错谈。天台的过错在于轻视《涅槃经》,华严之过在于区别本无差异的圆教和顿教。天台的三止三观,在已译经论中也找不到任何根据,没有经典作依据。

对于佛法本身的概念界定,欧阳竟无提出了著名的“佛法非宗教非哲学”的观点,指出佛法就是佛法本身,佛法非宗教:宗教有教主,而佛法无,佛法讲心佛众生三无差别;宗教有不可侵犯之圣经,而佛法讲经也有了义不了义,主张依义不依语,依了义而不依不了义经;宗教讲戒条尊严,佛法以戒为达究竟的方便;宗教有其信仰,只讲感情之服从,不讲理性之批评,而佛法讲依自力证得圣智。佛法非哲学:哲学讲究追求真理,反而成为一种执著,佛法只是破执,因此不说真理,只说真如;哲学探讨的,都属于知识论问题,都不出



计度分别,如佛教所批评的识,而佛教依智不依识;哲学之宇宙论,以前有唯物、唯心和二元之说,现在有各种科学,就现代科学而言,只执宇宙现象之有,而不知本体,而佛法不这样,不讲宇宙,只讲唯识。宗教有悲无智,哲学(和科学)有智无悲,而佛法有智有悲。宗教只有结论,哲学只有研究,佛法则在结论基础上研究。

欧阳竟无在现代佛教史上的贡献,主要在其刻经、办学和佛学研究诸方面。就佛法研究而言,他的贡献在唯识方面。他研究唯识学,目的之一是改变中国人传统思维中的空疏之风,他批评国人“对于各种学问,皆欠精密之观察,谈及佛法,更多疏漏,在教理上,既未曾用过苦功,即凭一己之私见,妄事创作”(《唯抉择谈》,《欧阳竟无内外学》甲函)。他以唯识的缜密思维来改造国人的思维方式,这是有积极意义的。

六十九 全面革新佛教的太虚

敬安中兴的是禅宗一家,走居士一路的欧阳渐复兴的是唯识义学,太虚则走僧家的一路复兴佛教,提出了佛教教理革命、教制革命、教产革命的全面革新设想,而最显成效的乃是“教理革命”。

太虚(1890—1947),法名唯心,字太虚,俗姓吕,俗名淦森(乳名)、沛林(学名),浙江海宁人。太虚一岁丧父,五岁时母亲改嫁,由信佛的外祖母抚养,曾从舅父读过私塾,但体弱多病,不能坚持。九岁时随外祖母朝九华山,十三岁又随朝普陀,逐渐熏冶出厌俗的思想。其后曾两次到家乡长安镇的商店当学徒,都因病不能坚持,也因他有习商“非大丈夫事”的想法,希望能另有高举。

度过苦难的少年时代,十六岁的太虚离开家乡准备到普陀山出家,但乘错了船,到苏州平望去了,于是就在木渎镇的小九华寺



从士达和尚披剃,法名唯心。其出家的动机,是想得神通而成仙的,当初他仙佛分不清。士达又在当年带他到浙江镇海拜见其师祖奘年和尚,奘年为他取“太虚”之号。同年十一月,太虚在宁波天童寺从敬安和尚受具足戒,敬安称赞他具有唐玄奘的资质。

受具足戒后太虚先在宁波永丰寺从岐昌法师学法华及俗书,常听道阶、谛闲等名宿讲《法华》、《楞严》等经和天台所宗诸典。又向敬安学禅。还结识了圆瑛,与之结为兄弟(后来由于见解有别,两人关系渐渐疏远)。

太虚十八岁时在浙江慈溪的西方寺内读《大般若经》而顿悟,从此能将天台、华严、法相诸宗以及外书中的思想都作灵活融贯的运用。在慈溪时,华山法师向他提供了一批新思潮书籍,包括了康有为、梁启超、章太炎、谭嗣同的新著,严复的译作等。他对谭嗣同的《仁学》爱不释手,由此激发起以佛教救世的弘愿,其人生佛教思想,肇基于此。

宣统元年(1909),太虚随敬安参加江苏僧教育会,这是太虚参加佛教运动的第一步。听说杨文会开办了祇洹精舍,就于次年来精舍从杨文会学《楞严经》半年,同时从苏曼殊学英文。回到浙江后,在普陀山化雨小学任教。宣统三年(1911),他应邀到广州宣扬佛法,并任白云山双溪寺主持,开讲《维摩经》。期间曾作《吊黄花岗》诗,因而遭清廷搜捕,就逃回上海。

民国元年(1912),太虚与祇洹精舍的同学杨仁山等人在南京创设中国佛教协会,后并入敬安的中华佛教总会。不久,敬安在北京殉教,太虚有感于佛教界消极的态度,在上海召开的敬安法师追悼会上,提出了“佛教教理革命、教制革命、教产革命”的三革命口号,主张对佛教进行全面革新。

第一次世界大战爆发后,太虚对西方的学说,对自己以佛法救世的力量发生了怀疑,觉得这样虚度光阴下去不值得,于是到普陀



山锡麟禅院闭关三年。三年中遍探天台、华严、三论、法相、禅、律、净、密诸宗,而对唯识系和三论系经典尤为着力,又旁及东西方学说,写下了一批著作。这是他佛学思想形成的关键时期。

1917年春,太虚出关,旋即经由台湾去日本考察佛教,不久回国。次年八月,太虚与章太炎等人在上海创立觉社,这是他第一次参与组建佛学团体。太虚任觉社刊物《觉社丛书》主编,后该刊改名《海潮音》,含“人海思潮中的觉音”之意。抗日战争时期,他和冯玉祥、白崇禧、于斌联合成立“中国宗教徒联谊会”,抗战胜利后又成立“中国佛教整理委员会”,成立觉群社。

1918年,太虚还应邀到汉口讲《大乘起信论》,次年又到南通讲学,后来讲学的范围,遍及湖南、江西、安徽、陕西、广东、福建、北京和江浙地区。由讲学,而信众广泛,声誉日起。

1922年,太虚创办武昌佛学院,通过教育而养人才,后又创办汉藏教理院(院址在重庆,创于1932年),也协助创办闽南佛学院(1925年成立于厦门,太虚一度任院长)和柏林教理院(1930年创于北京),这一时期,各地掀起了办佛学院的潮流,太虚是创始者。

太虚还把佛教活动扩展到国外,1924年,太虚发起的“世界佛教联合会”在庐山成立,开始了他的世界佛教运动。次年,太虚率团出席由他倡议成立在日本召开的“东南亚佛教大会”。他两年后应邀到东南亚作短期讲学。1928年秋,太虚游历欧美,在法国发起“世界佛学苑”,后又到过英国、比利时、德国和美国,七个月后回国。抗日战争爆发后,太虚代表国民党政府于1939年率团访问东南亚诸国,八个月后盛誉而归。

1947年3月17日,太虚因患脑溢血在上海去世,灵骨葬于浙江奉化雪窦山。

太虚一生,著述等身,著作范围包括了世法佛法各个方面,由



门人印顺等编成《太虚大师全书》，分为法、制、论、杂四藏。其主要著作有《整理僧伽制度论》、《释新僧》、《新的唯识论》、《法相唯识学》、《太虚法师文钞》等。

在教理方面，太虚提出了以新的唯识论为中心的佛教文化论。

从现实的人生出发，太虚分析了中国人的人格缺陷，有混沌、侥幸、懒惰、怯懦、顽傲、昏乱、厌倦、贪狠等八种，根治这些缺陷，只有佛教中讲参究亲证的禅宗和讲剖证即分析论证的唯识才能有效。而禅宗也只能根治其侥幸和懒惰两项，其余的均依唯识宗才能解决，所以对中国佛教来说，复兴唯识宗是最重要的。

太虚称自己的唯识学为“新的唯识学”，所谓“新”是适应了新思想、新学术的要求，用新思想、新学术加以阐明，而非西方哲学中割据的（即非系统的）唯心论，也非传统思想中武断的悬想。具体而言，是宇宙的、人生的唯识论，是分析的、经验的、观察的、系统的唯识论，是转化的、变现的、缘起的、生活的唯识论。这把他的人生佛教原理、哲学的和近现代科学的方法论与唯识的原理都统一起来了，体现出太虚努力使佛教教理适应时代的变革方针。

太虚把自己的唯识学称为法相唯识学，反对欧阳竟无把法相和唯识归为二门的看法，他认为一切的相状，都是识所现的，法相是唯识之所现，唯识是法相之所宗，因此定名为“法相唯识学”，法相必宗唯识，所以不应分为两门。细而论之，法相之“法”，有轨和持的意义；法相之“相”，指相貌、义相、体相。“法相”之意就是所知一切法之相貌、义相和体相。唯识之“唯”，指非他、不违、无外、无别、不离；唯识之“识”，指自体、相应、变相、分理、实性。

太虚并非只重法相唯识学，他对一切佛法都是平等看待的，他早期把一切佛法判为宗门和教门两家，后来把佛法分成小乘和大乘，又摄小乘入大乘，大乘有八宗，即天台、华严、三论、法相、禅、净土、律、密，这八宗之“境”和“果”都相同，只是在“行”的方面有些差

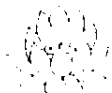


别施設。八宗各有特点,不能偏废。他后来又提出一种三宗之判摄,即法性空慧宗、法相唯识宗和法界真净宗。法性空慧宗解决名名色色(即精神和物质)的“本来”(即实在、本体)的问题,这种“本来”是真如,这也可以归纳为唯性论。法相唯识宗解决名名色色的“现行”(即现有、现象),这种“现行”可归结为意和识,也可以称为唯心论。法界真净宗解决名名色色的“究极”(究竟、归宿),这种“究极”是妙觉(或圆觉,太虚也称此宗为法界圆觉宗),从这个妙觉来看,此宗也可以称之为唯智论的。这三宗摄一切大乘佛法,平等无差别。

根据中国佛教由于长期以来因政厄(如武宗灭佛)、戒弛(戒律的废弛)、儒溷(儒学的混入)、义丧(佛教义学的衰落)和末流之窳(一些末流修行方法的侵蚀),至近现代时基本上只存禅宗和净土宗,而禅净也趋入末流,非常贫乏的现状,太虚提出了重建中国佛学的纲领。重建中国佛学,必须根植于现实人生和现时代,再普遍融摄中国佛教各种思想,而不是仅依任何古代一宗之义或某地之教派。这样重建的中国佛学,既要阐明佛教原有的人生理论,又要推行利益群生的事业。

这样的中国佛学,同时也是世界佛学。太虚在中国佛学的基础上,进一步构建世界佛学的图景,就是以中国佛学来融摄世界文化,而有佛教化的儒教(也包含老、庄在内),佛教化的神道教(包括中国的道教和日本的神道教),佛教化的印度教(包括印度新旧各教),佛教化的基督教(包括各种派别在内),佛教化的伊斯兰教,佛教化的哲学,佛教化的科学,佛教化的艺术。这就是太虚的佛教化的世界宗教观。

太虚的思想体系,博大庞杂,涉及内外古今中西诸学,但他的教内之平等融摄和以佛教为主融摄内外之学的理论是其思想的主线。他一生所致力佛教改革,实际上就是佛教如何适应时代,服



务于时代的问题,他提出了人生佛教思路,主张学佛先学做人,从现实的人出发培养圆满的人格,建设人间净土,这对中国佛教的发展都是有益的启发。他的世界宗教观虽显得难于为一般人接受,但也提示人们,佛教不应封闭,而应以开放的心态与世界文化交流,这种视野也是前所未有的。

七十 中兴南山宗的弘一

现代中国佛教史上,以律学名家,严修戒律而被称为中兴南山宗的一代高僧是中年出家的弘一法师。

弘一(1880—1942),俗姓李,幼年名成蹊,后改名文涛,字叔同;又名广平,又易名哀,字哀公;又名岸;又名息,字息翁;又名婴;出家后法名演音,号弘一,自称当来。弘一原籍系浙江省平湖市人,生于天津市,在家行三,长兄早逝,仲兄比他年长十二。他五岁丧父,七岁时,跟二哥受启蒙教育,以后开始学习各种文化知识,并临篆帖,练习填词、篆刻。十八岁时,他与俞氏结婚,同年进入天津县学,在正规学校学习。此时改名文涛,字叔同。戊戌变法失败后,他携眷奉母南迁上海,并进入城南文社。来上海的第二年,搬入城南草堂“李庐”,自号“李庐主人”。二十一岁时,出版了《李庐印谱》、《李庐诗钟》,次年考入上海南洋公学特班,从蔡元培受业,并改名李广平,一年后在罢课风潮中退学。退学后创办“沪学会”(1905),提倡办补习班,改良社会风俗,并作《祖国歌》传唱全国。同年四月母亲去世,他东渡日本留学,改名为李岸。到日本的第二年,他考入东京美术学校,并组织话剧团体“春柳社”,上演话剧,自演茶花女等角色。1910年他携日本妻子及一双儿女回国,先后在天津、上海、浙江、江苏等地从事教学,在浙江第一师范时,改名李



息,字息翁。

1916年,李叔同二十七岁,他到杭州虎跑泉的定慧寺,试验以断食来净化身心,共断食十七天,从此之后,开始改奉僧人生活,并易名李婴。第二年,他在定慧寺从了悟和尚受居士戒,为在家弟子,法名演音,号弘一,自称当来沙弥。在家一年,他把诸事都作了安排之后,于1918年7月13日在定慧寺披剃,正式出家。妻子返日前,来寺中告别,他坚决不见俗家人,妻子含泪而归。同年九月,在杭州灵隐寺受具足戒。

出家后,弘一逐渐以律学为修学的重点,其中的初因,弘一曾自述为“初出家时,即读《梵网合注》,续读《灵峰宗论》,乃发起学律之愿。受戒时,随时参读《传戒正范》及《毗尼事义要集》。”(《余弘律之因缘》,见《弘一法师》,文物出版社一九八四版,以下所引弘一之语都出自该书)《灵峰宗论》虽非律学专著,但也有智旭对于僧家守律的见解,当他读到其中的出家之人“不可轻举妄动,贻羞法门”一句及引自孟子的“人之患在好为人师”时,内心深受触动,服膺不忘(见《与仁开法师书》)。弘一原先所学的律,是印度佛教的有部律(义净所传译),为了闭门研律,他甚至谢绝一切交往。根据他的体会,学有部律应该遵循这样的次序:先熟读背诵《苾刍戒经》,并参阅《律摄》,次阅《苾刍毗奈耶》五十卷和《尼毗奈耶》二十卷,并摘录要点,归纳整理。次阅《破僧事》、《药事》、《出家事》、《安居士》、《随意事》、《革事》、《耻那衣事》、《杂事》、《尼陀那》、《目得迦》,并作摘录。次阅《百一羯磨》,次阅《南海寄归内法传》,摘录律学部分,并阅《护命放生轨仪法》、《受用三水要行法》和《说罪要行法》。在这个基础上,编录《毗奈耶颂略注》、《律摄表记》等。他认为中等根器者按照这个入门次第,二年就可学成(见《学有部律入门次第》)。有部律名相众多,他自己学起来都忘前失后,因此他将主要概念排成表,使人能一目了然,方便学习。



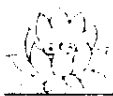
在研习有部律的同时,他接触到了南山三大部,但并未引起重视,“于三大部仍未用心穷研,故即专习有部律。”(《余弘律之因缘》)后受徐蔚如居士启发,而改宗南山律。徐认为,我国千余年来都是秉承南山一宗,如果现在要弘扬律学,应该遵守这个旧制,不可改变。弘一接受了这个意见,兼学南山,不弃有部。于是他于1931年2月,在佛前发专学南山之愿。

在此之前,北伐初期时,传言当局要毁寺逐僧,弘一得知后致书浙江省当局蔡元培、马叙伦等人,建议改革僧制,并主张应请僧众代表参加当局的整顿委员会。对于佛门中服务社会的一派(所谓新派),他主张提倡,对于山林办道的一派(旧派),主张尽力保护,必不可废。对于既不服务社会,也不山林办道的一派,也要适当处置。希望由浙江做出经验,再推广全国。

弘一出家后的行动,集中在东南沿海,尤其是浙江省内各地和福建省的厦门、泉州等地,居无定所,如行云流水,于各地从事经典的整理、著作编撰及讲解经律。1919年,弘一撰《赞颂辑要弁言》,1923年,撰《印造经像之功德》,次年完成《四分律比丘戒相表记》初稿。1926年,整理《华严疏钞》,在上海闸北的“世界佛教居士林”讲律。1933年又在厦门妙释寺开讲《随机羯磨》。

除去讲律,弘一也讲华严。除了律学,弘一所重者当推华严了,他认为,学华严,必须是读诵和研习并行。就读诵而言,喜好先简后繁者,可先读《华严经·普贤行愿品》末卷,或再读《华严经净行品》,有余力,还可读《菩萨问明品》、《贤首品》、《初发心功德品》、《十行品》等。就研究而言,应先读《华严感应缘起传》,还可看《华严悬谈》第七、第八两章。《华严合论》可最后才看。

1942年10月13日,弘一法师在泉州去世,临终前留有遗嘱三纸,遗偈“君子之交,其淡如水。执象而求,咫尺千里。问余何适?廓尔亡言。花枝春满,天心月圆。”并书“悲欣交集”四字。在十几



年前,上海的报纸就两次误登过他去世的消息(见《与俗任李晋章居士》)可见弘一在世之名声,民众对弘一之关心都非同一般。星相家曾测弘一寿命为六十或六十一,弘一说:“寿命修短,本不足道,姑妄言之可耳。”(同上)

弘一留下的主要著作,除上面提及的《四分律比丘戒相表记》外,还有《南山道祖略谱》、《在家律要》、《四分律含注戒本讲义》等。

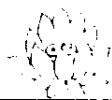
弘一之学,重要在律与华严,尤其是南山律学,但对于佛学中的其他流派,也有一个包容的态度。

对于律学,弘一将诸戒从四方面进行分析,一是戒法,二是戒律,三是戒行,四是戒相,佛道以此四者为本,依此而修方有成果。这四种分析,出自南山宗,道宣讲一切诸戒都有戒法、戒体、戒行、戒相四科。

弘一对于戒律,重在修持,他一日之内,礼佛、念佛、拜经、阅经、诵经、诵咒等,余下的空闲时间,不出一小时。之所以如此,是因为他感到出家人生死事大,所以不敢放逸安居(见《与杨白民居士》)。弘一平时严以律己,偶尔对当时教内戒律废弛状况有所微词,也反省自己这种“轻举妄动”的行为,称自己“自命知律,轻评时弊,专说人非,大言不惭,罔知自省。”“妄想冒充善知识”(《与仁开法师》)。他不但作这样的反省,还将僧俗所曾称的老法师、法师、大师、律师等尊号,一律取消,发誓“不敢作冒牌交易,且退而修德,闭门思过”(同上)。

对于华严,弘一亦很重视,他特别推崇《华严疏钞》,认为此书法法具足,有如一部佛学大辞典,只要精研此书,于各宗都能相通。他常以华严著作中的法语,集成联句,寄语后贤,例如他书“智慧照十方庄严诸法界,大慈念一切无碍如虚空。”诸如此种,曾集成《华严集联三百》一书。

对于净土法门,弘一也非常推崇,他曾作一偈,可见一斑:“阿



弥陀佛,无上医王,舍此不求,是为痴狂。一句弥陀,阿伽陀药,舍此不服,是为大错。”(《甲戌初夏大病说偈》)他曾勉励有的居士专修持名念佛,不要旁修他法,这也是根据其根机而应时设教,他讲“不必执定己之所修为是,而强人必从,以根器各异,缘业不同,万难强令一致”(《与邓寒香居士》)。

弘一的佛学见解,散见于各处,他留给后人的,不只是其戒行,更在于其人格风范,在于其振兴佛教,救世救民的精神。至于弘一在书法、音乐、话剧等方面的成就,更是十分珍贵的文化财富。



中国佛教 百科全书

赖永海 主编

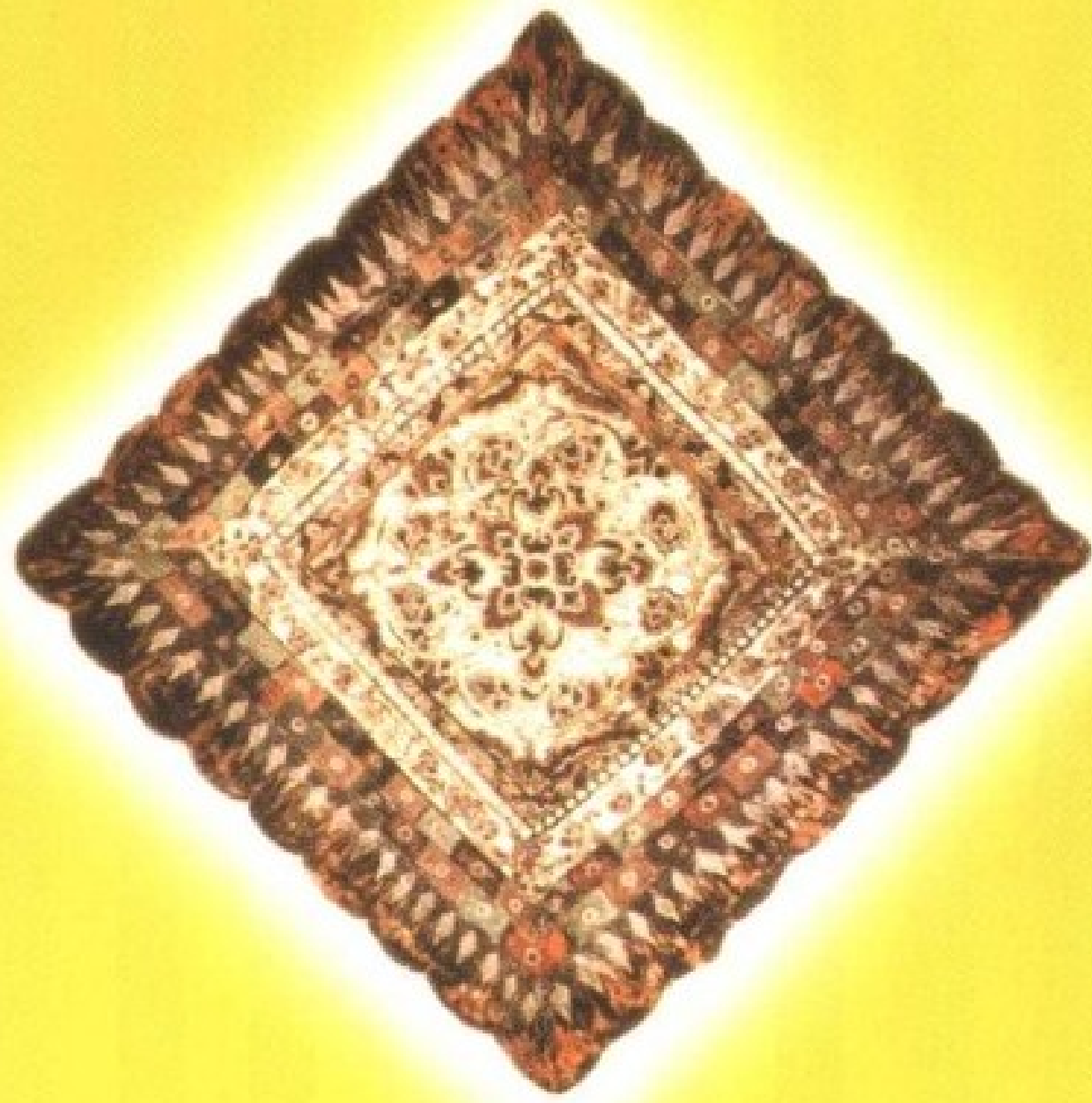
宗派卷

上海古籍出版社



国防大学 2 079 8013 0

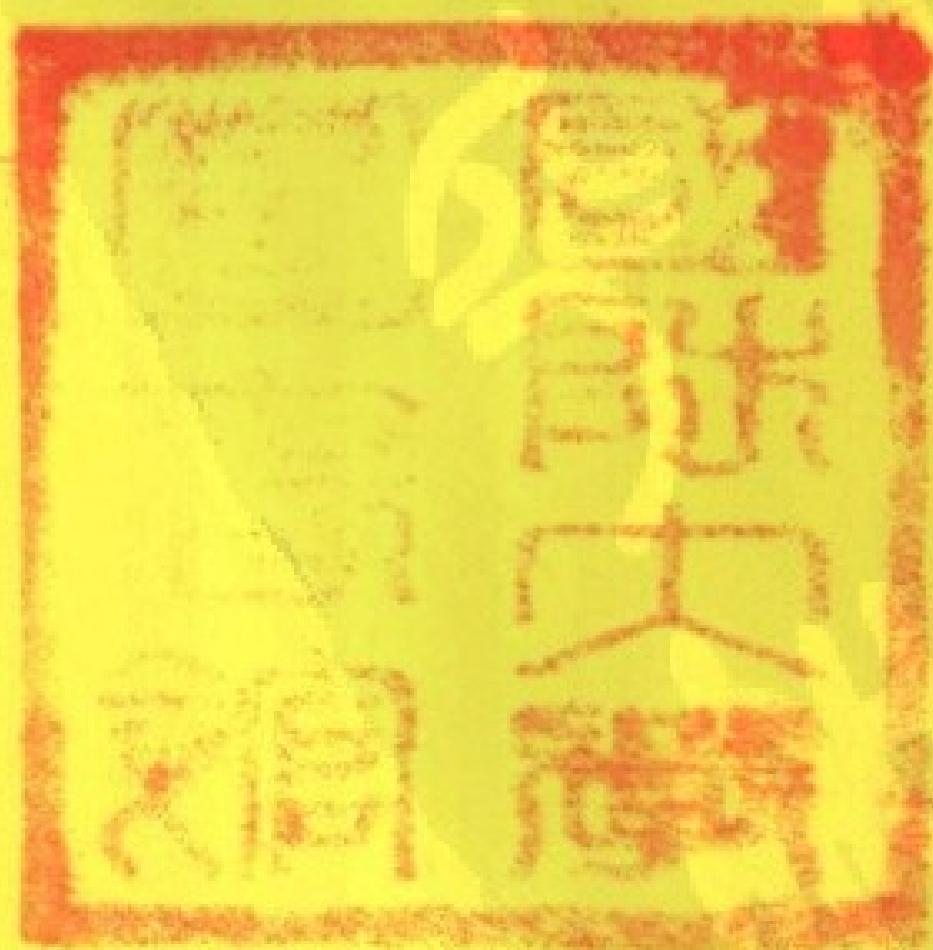
中国佛教百科全书



宗派卷

潘桂明 著

上海古籍出版社



图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·宗派卷 / 潘桂明著. —上海:上海古籍出版社, 2000. 12
ISBN 7—5325—2839—1

I. 中... II. 潘... III. ①佛教—百科全书—中国
②佛教教派—中国 IV. B94—61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 59681 号

中国佛教百科全书

宗派卷

潘桂明 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 12.5 插页 5 字数 297,000

2000 年 12 月第 1 版 2000 年 12 月第 1 次印刷

印数:1—6,000

ISBN 7—5325—2839—1

B·325 定价:26.50 元

《中国佛教百科全书》编辑委员会

(按姓氏笔画为序)

主 编	赖永海				
副 主 编	刘迎胜	莫励锋	徐小跃		
编辑委员	王雷泉	业露华	刘迎胜	张宏生	张晓敏
	吴为山	李书有	李向平	陈士强	罗 颢
	洪修平	徐小跃	莫励锋	麻天祥	董 群
	赖永海	潘桂明			

组编单位 南京大学中华文化研究院
南京大学宗教学系

策划编辑 张晓敏

责任编辑 王 纯 江建忠 吕 健 罗 颢 郑明宝

编 审 史良昭 汪贤度 李剑雄

统 筹 罗 颢

美术编辑 速泰熙

总 序

佛法广大,号称八万四千法门;经典浩瀚,总有三藏十二部之众。这是一份极可宝贵的人类遗产和精神财富。随着人们对其宗教、文化乃至社会价值认识的不断深入,时下学佛者日多。然而,面对八万四千法门,究竟应该从何而入?浩如烟海的经典宝藏,又如何才能真正做到开卷有益?初学有得者,怎样才能循序渐进、更上一层楼?素有研究者,又如何广开思路、进一步发掘佛教的文化、社会价值,为净化人的心灵、创建时代的精神文明做贡献?凡此种种,《中国佛教百科全书》将试图做出力所能及的努力。

佛教经典浩繁、义理精深,《经典卷》对所有重要佛教经典的结集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍与评释,让你一目了然,阅藏知津;《教义卷》则对整个佛教基本教义的形成、思想意蕴和哲学内涵等分门别类地进行了深入浅出的阐释与评述,使人们对佛教义理的思想内容和哲学意蕴有一个较为全面、清晰的了解。

佛教源远流长,宗派繁多,《历史卷》对佛教传入中国后的历史发展及这种发展的社会历史根据、思想文化背景等进行了线条清晰而又资料翔实的梳理与剖析,以有限的篇幅展现了中国佛教的历史衍变和发展大势;《宗派卷》则对中国佛教史上从魏晋南北朝般若学的“六家七宗”到隋唐佛教的四大宗教各自的思想渊源、学



术传承、基本义理以及各派之间的相互联系及此消彼长等,进行了颇为深入的论述与辨析,一展隋唐佛学盛世之风采。

中国佛教,自汉魏至明清,高僧辈出,代有其人,《人物卷》对中国佛教史上较著名大德高僧之生平活动、思想特质、译经弘法、道行德操等的报道,既客观公允,又深入具体,从一个侧面反映了中国佛教发展的历史风貌。中国佛教的制度仪轨,有些承续于印度佛教,有些则颇具中国特色,史称“马祖创丛林,百丈立清规”,说明中国佛教的寺院制度和礼仪清规多有本土僧人的创造,《仪轨卷》对中国佛教的寺院殿堂、教职教制、节日礼仪乃至罗汉诸天等都有较详尽具体的介绍与述评,借此可以一窥汉化佛教的制度仪轨和寺院生活。

中国佛教的另一个重要特点,就是受中国传统文化的影响逐渐走上中国化的道路,隋唐以降,中国化的佛教又反过来对中国传统文化产生巨大的影响,此中尤以禅与传统诗书画的结合进而演化为禅诗、禅画表现最为突出,《诗偈卷》精选了近二百篇的诗词偈句,既深入地剖析了这些诗篇的文学意韵,又着重揭示其中所蕴涵的佛理禅趣,并且通过比较分析的方法,探讨了禅与中国古代诗歌之间的相互渗透和相互影响,使人们确实地看到,禅与古代诗歌的关系,正如古人所说的:“不懂得禅,不足以论诗。”《书画卷》则采取个案分析与历史叙述相结合的方法,较深入地揭示出佛理禅趣与中国古代书画的相互关系。一方面,僧人禅师常常染指书画,另一方面,书画家也多涉足佛教,一方面,佛理禅趣大量融入书画之中,另一方面,书坛画苑处处流露出禅机佛意,中国古代书画的历史发展,确实与中国佛教思想的演变遥相呼应、息息相关。

佛教艺术是中国佛教文化的一个重要组成部分,此中尤以佛教建筑、佛教雕塑以及佛教对中国古代建筑、雕塑艺术的影响,值得人们进行深入的探讨和发掘。《雕塑卷》对佛教雕塑艺术的传

人、流变及其形成中国特色的发展道路、对佛教雕塑的造型、装璜乃至石窟艺术中之彩塑、壁画等,都进行颇为深入、详尽的介绍、剖析与论述,较系统地再现了中国佛教雕塑艺术的全貌。《建筑卷》则对中国佛教建筑之历史发展、各派佛教寺院之布局、各种佛教殿堂之结构及其特征乃至典型之佛教建筑如寺塔、经幢等,都进行较全面甚至颇为专业性的介绍和评析,不仅对于人们了解历史上的佛教建筑,而且对于日后的寺院、殿堂的构建等,都有一定的借鉴意义。中国古来有“天下名山僧占多”的说法,历史上的名胜古迹多与佛教有联系,中国佛教的发展也常与寺院之变迁相关联,《名山名寺卷》除了对中国佛教四大名山进行由点到面的详细介绍外,还收录了全国著名寺院数百个,并对其地理位置和人文景观、创寺高僧和宗派特色、历史沿革和现存规模等都进行较为具体的介绍与点评,举凡“到此一游”者,既可一览祖国的名山宝刹、风景名胜,又能从一个侧面窥探中国佛教的此消彼长和迁流演变。

《中国佛教百科全书》凡十一卷,总约三百万字,从经典、教义、人物、历史、宗派、仪轨、诗偈、书画、雕塑、建筑、名山名寺等十一个方面,较全面系统地再现了中国佛教及中国佛教文化的总体面貌及其历史发展,其中,既有基本知识的介绍,又有主要义理的阐释;既有历史发展的概述,又有个案的深入剖析;既有宗教意义的阐发,又有文化价值的揭示。就编撰者的主观愿望说,力图把通俗性与学术性较好地统一起来,使《全书》既是初学者登门入室之阶梯,对佛学研究者又具有较高的参考价值。当然,由于编撰者的学力识见等多有局限,书中之错讹偏颇在所难免,凡此,均俟之于方家大德的赐正、教示。

赖永海

潘桂明,1944年生,上海金山县人。1982年毕业于中国社会科学院研究生院宗教学系,获哲学硕士学位,现为苏州大学教授。著有《中国禅宗思想发展历程》、《智顓评传》、《宗镜录释译》等。

装帧设计 速 泰 熙

电脑制作 南京紫光图文

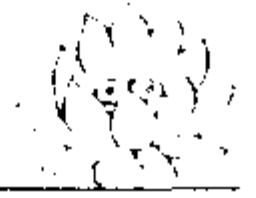
赖永海, 1949年生, 福建平和人, 哲学博士, 现为南京大学教授, 南京大学中华文化研究院院长。主要著作有《中国佛性论》、《中国佛教文化论》、《佛道诗禅》、《佛学与儒学》、《湛然》、《维摩诘经释译》、《楞伽经释译》、《高僧传释译》等, 1991年被国务院学位委员会和国家教委评为“在工作中做出突出贡献的中国博士”, 1993年被国务院学位委员会评为博士生导师。

目 录

总 序	(1)
第一章 魏晋的般若学	(3)
第二章 南北朝的学派师说	(22)
第一节 涅槃学派	(23)
第二节 成实学派	(36)
第三节 毗昙学派	(43)
第四节 地论学派	(49)
第五节 摄论学派	(58)
第三章 止观并重的天台宗	(65)
第一节 天台宗的形成	(65)
第二节 止观学说体系	(77)
第三节 “五时八教”判教	(117)
第四节 天台宗的传承	(122)
第四章 重视思辨的三论宗	(130)
第一节 三论学的传承	(130)



第二节	“二谛”论和“八不中道”说	(138)
第五章	“普信普敬”的三阶教	(152)
第六章	严肃戒规的律宗	(161)
第七章	“万法唯识”的法相唯识宗	(175)
第一节	玄奘大师及其门下	(175)
第二节	“万法唯识”和“转识成智”	(183)
第八章	“圆融无碍”的华严宗	(204)
第一节	华严宗的传承	(204)
第二节	“法界缘起”的哲学体系	(216)
第三节	华严学说的历史地位	(237)
第九章	融会杂糅的密宗	(240)
第十章	自信自力的禅宗	(253)
第一节	“东山法门”的创立	(253)
第二节	慧能的“顿悟”学说	(268)
第三节	洪州禅的思想特色	(290)
第四节	异花竞放的五家禅	(311)
第五节	宋明禅宗思想的演变	(333)
第十一章	他力往生的净土宗	(345)
第一节	净土宗的成立	(345)
第二节	净土宗的教义	(352)



第十二章 藏传佛教的主要教派·····	(365)
第一节 藏传佛教的形成·····	(365)
第二节 主要教派的思想 and 特点·····	(370)

宗派卷

第一章 魏晋的般若学

魏晋时期,门阀士族地主大力推行玄学,并以此取代两汉的经学而成为学术思想的主流。玄学家以老庄思想解释儒家经典,提出有无、本末、动静、体用等一系列重要哲学范畴,论证现象世界背后存在着真实的、永恒不变的、超言绝象的精神性本体——“道”或“无”。佛教般若学说旨在论证客观世界的虚妄不实,宣扬“诸法性空”思想,认为只有通过般若智慧证得永恒真实的“诸法实相”、“真如法性”,才能获得觉悟和解脱。般若学的这种理论与玄学思想有许多相似之处,所以在魏晋时期得到迅速发展和广泛传播。在这一过程中,不仅佛学有玄学化的趋势,而且佛学也对老庄之学产生影响。

般若学的主要经典依据是《般若经》。《般若经》属印度早期大乘佛经,其内容并非一次性完成,若按篇幅大小、品数多少,则可分为《小品》和《小品》两类。《小品》始译于东汉,至东晋时已有以下三种异译本:一、《道行般若经》十卷(东汉支谶译);二、《大明度无极经》四卷(吴支谦译);三、《小品般若波罗蜜经》十卷(后秦鸠摩罗什译)。《小品》始译于西晋,至东晋时也有下述三种异译本:一、《放光般若经》二十卷(西晋竺叔兰、无罗叉译);二、《光赞般若经》十卷(西晋竺法护译);三、《摩诃般若波罗蜜经》二十七卷(后秦鸠摩罗什译)。



“般若”，梵文 Prajñā 的音译，意译为“智慧”；全称“般若波罗蜜多”（Prajñāparāmitā），意译“智度”。它是大乘所说“六度”（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若）之一，意思是通过修得智慧，抵达涅槃彼岸。而这一“智慧”的内容就是对世界本质“空”的认识。所以，吕澂先生说：“般若，就其客观方面说是性空，就其主观方面说是大智（能洞照性空之理的智慧），把主观和客观两方面联系起来构成一种看法，谓之‘空观’。”（《中国佛学源流略讲》，46页，中华书局1979年版）在这一意义上，般若的实质也就是空观；空观的过程就是以智慧洞照万法性空，其关键在于修得智慧。

由何晏、王弼开创的玄学“正始之音”，是在汉末崇尚《老子》的风气中形成的，着重阐发“以无为本”的思想，被称作玄学“贵无”派。支谶翻译《道行般若》，几乎与《老子》在汉末的盛行同时。至三国时，研究《般若经》已开始成为一门独立的学问，即“般若学”。般若学是佛教以纯理论形式进入上层社会的开端，直到两晋，始终是佛教中的显学。名僧与名士的交游，也往往以般若学为契机。王室贵族和奉佛的士族官僚，几乎没有不研习《般若》的，《般若》成为名士玄谈的重要资料，名僧藉老庄等传统文化的高度修养，大多能于般若演示新义。东晋孙绰作《道贤论》，以七道人与七贤人相比拟，使名僧与名士、般若与玄学，相得益彰。

据后秦僧睿总结，在鸠摩罗什之前，般若学的发展经历了两个阶段，即“格义”和“六家”。

所谓“格义”，是指援引中国传统儒、道概念来解释佛学概念，着重从义理上融会中印两种不同思想，消除在佛玄交流中的隔阂和抵触。格义的方法，早在汉末魏初已经使用，但把格义作为通行法则，则始于佛图澄门下、与道安同学的竺法雅。《高僧传》卷四说：

（法雅）少善外学，长通佛义。衣冠士子，或附谘禀。时依



雅门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之“格义”。及毗浮、昙相等，亦辩格义，以训门徒。雅风采洒落，善于机枢，外典、佛经，递互讲说。与道安、法汰，每披释凑疑，共尽经要。

格义的前提是熟悉内外典籍及其思想内容。竺法雅“少善外学，长通佛义”，所以能“外典佛经，递互讲说”。其弟子虽“世典有功”，但“未善佛理”，所以能以格义手段，引导他们由世典悟入佛理。

道安早年也承认格义，并无排斥之意。其弟子慧远“引《庄子》为连类”，未加干预。《高僧传》卷六《慧远传》：

远年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。

但是在后来，道安对格义开始有所微词，认为，“先旧格义，于理多违”（《高僧传》卷五《僧光传》）。格义方法注重文义的贯通，容易流于章句是务，而违背佛学的旨趣，他说：

考文以征其理者，昏其趣者也；察句以验其义者，迷其旨者也。何则？考文则异同每为辞，寻句则触类每为旨。为辞则丧其卒成之致，为旨则忽其始拟之义矣。（《出三藏记集》卷七《道行经序》）

这说明道安已经看到了格义的弊端，试图予以改变。于是他转而译介《毗昙》，因为《毗昙》采取给概念下定义的方法来表达佛理，其准确性是“格义”所不可比拟的。但这也并未从根本上解决问题。道安曾为众多佛典作注释并撰序文，用以阐明经义，据说由此而使“文理会通，经义克明”，“妙尽玄旨”（《出三藏记集》卷十五《道安法师传》），但他实际也并未真正抛弃格义手段。从道安的众多经序中可以看出，他对佛经的理解，没有完全超越魏晋玄学的思想体系；他的佛教般若学，仍然受到老庄之说的影响。任继愈先生指



出：“他并不是故意与佛教哲学本来的意义相违背，但是由于时代的局限，他所理解的佛学只能是玄学化的佛教哲学。”（《汉唐佛教思想论集》，13页，人民出版社1973年版）如道安对般若原理曾有这样的描述：

其为象也，含弘静泊，绵绵若存。寂寥无言，辨之者几矣。恍忽无形，求矣漭乎其难测。圣人有以见因华可以成实，睹末可以达本，乃为布不言之教，陈无辙之轨。（《出三藏记集》卷十《道地经序》）

寄息，故有六阶之差；寓骸，故有四级之别。阶差者，损之又损之，以至于无为；级别者，忘之又忘之，以至于无欲也。无为故，无形而不因；无欲故，无事而不适。（《出三藏记集》卷六《安般注序》）

这里，不仅运用的名词概念，而且表达的思想内容，都是玄学化的。正因为如此，道安所创的般若学本无宗，在很大程度上也可视为格义佛教的产物。

由于般若学和玄学同属本体论的哲学思维，所以格义佛教主要围绕着本体论的哲学问题，通过对有无、本末、色心等范畴的辨析，沟通佛学与玄学。在这种学风的推动下，形成了一种具有民族特色的般若学思潮。同时因受格义思想方法的影响，般若学者们不同程度上背离了《道行》、《放光》等般若经典的固有说法，把玄学的争论带入佛学，在般若学内部造成学派的分化。这就是所谓“六家”或“六家七宗”。

后秦僧睿最早提出“六家”之说，认为般若学派众多，但概括起来则分六家。他说：

自慧风东扇，法言流咏以来，虽曰讲肆，格义迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今验之，最得其实。（《出三藏记集》卷八《毗摩罗诘提经义疏序》）



所谓“六家偏而不即”，指未能达到即体即用、即有即无等“相即”的认识。虽然僧睿没有具体指出哪六家，但在文中将六家与格义并提，意为因格义的提倡而使各家般若学自由发挥。若据僧肇《不真空论》所说，则以为当时般若学可概括为心无、即色、本无三家。而“六家七宗”的说法则始于刘宋昙济的《六家七宗论》。此论现已不存，但在梁代宝唱的《续法论》中曾予以引用。唐代元康作《肇论疏》，记述六家七宗，说：

梁朝释宝唱作《续法论》一百六十卷云，宋庄严寺释昙济作《六家七宗论》。论有六家，分成七宗。第一本无宗，第二本无异宗，第三即色宗，第四识含宗，第五幻化宗，第六心无宗，第七缘会宗。本有六家，第一家为二宗，故或七宗也。

另据隋代吉藏的《中观论疏》所说，“什师未至，长安本有三家义”。在鸠摩罗什入长安前，般若学主要为三家，第一本无，第二即色（即色又分关内即色和支道林即色两家），第三心无。

综合上述各家所说，可以认为，“六家七宗”的分类着眼于当时般若学的全貌，而“三宗”的分类则侧重于最有影响的几个般若学派。根据汤用彤先生考证所得，六家七宗及其代表人物是：

六家	七宗	代表人物
本无	本无	道安(性空宗义)
	本无异	竺法深 竺法汰(竺僧敷)
即色	即色	支道林(郗超)
识含	识含	于法开(于法成 何默)
幻化	幻化	道壹
心无	心无	支愍度 竺法蕴 道恒(桓玄 刘遗民)
缘会	缘会	于道邃

(见《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，194页，中华书局1983年版)
“七宗”的“宗”与“六家”的“家”意义相等，都是指一类主张和学说，



并非指宗派。六家七宗之学,在罗什来华之前,于关河一带尚很盛行,从而成为罗什门下批判的重要对象,认为这些学说不符合般若的原则。僧肇在《不真空论》中集中批判了其中本无、心无、即色三家,由此可知这三家确实具有代表意义。

一、本无宗

本无宗包括本无宗和本无异宗两家。两家观点基本一致,即都把宇宙万物的本体规定为“本无”,并根据“本无”来阐发般若性空原理。“本无”概念与玄学“以无为本”思想有联系,又是佛教“真如”概念的最初译语,表示性空的意思。两家的区别在于,本无宗主张“本无”是以无为本,而本无异宗则认为,“本无”应是无在有先、从无生有。吉藏《中观论疏》指出:

一者,释道安明本无义,谓无在万化之前,空为众形之始。夫人之所滞,滞在未,有,若宅心本无,则异想便息。……详此意,安公明本无者,一切诸法,本性空寂,故云本无。此与《方等》经论,什、肇山门义无异也。次,深法师云:本无者,未有色法,先有于无,故从无出有,即无在有先,有在无后。

根据这一比较,可以看出,道安之说强调以无为本,诸法性空,属于哲学本体论;竺法深主张无在有先,无生万物,属于宇宙生成论。相比而言,道安之说,与佛教般若性空原理较为接近,所以被吉藏理解为“一切诸法,本性空寂”。意谓道安从“业感缘起”的角度讲“本无”,所谓凡因缘造就的现象,本性皆空。在吉藏看来,道安之说属般若正义,甚至不能列入“偏而不即”的“六家之内”。

但是,道安既然立“以无为本”,承认“无在万化之前,空为众形之始”,实际仍未摆脱王弼“以无为本”的玄学本体论影响。王弼



说：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必返于无。”（《老子注》四十章）道安的“本无”说，不仅继承了玄学的中心议题，而且立论与王弼基本一致。只是“王弼以《老》、《易》为依据，发挥其以无为本的思想，道安等以般若性空为依据，发挥其以无为本的思想。”（任继愈主编《中国哲学发展史·魏晋南北朝卷》，458页，人民出版社1988年版）正因为本无宗并未完全忠实于般若学说，所以受到僧肇的批评。僧肇的《不真空论》写道：

本无者，情尚于无多，触言以宾无。故非有，有即无；非无，无即无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳。何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？

僧肇认为，从般若学非有非无本体论角度看，本无宗的缺点是割裂了有与无的关系，偏重于“无”，抬高“无”的地位，否定一切存在，连“假有”也不承认，与大乘空宗（中观学）的宗旨相违。依据般若学理论，“诸法亦非有相，亦非无相”，“诸法不有不无”，因此，有与无不能“宰割以求通”。僧睿后来在罗什门下受学中观学派理论，对大乘空宗般若性空思想理解较深，因而在肯定道安所立性空之宗“最得其实”的同时，也能指出其对般若“炉冶之功，微恨不尽。当是无法可寻，非寻之不得也”（《出三藏记集》卷八《毗摩罗诘提经义疏序》）。所谓“无法可寻”，当指道安未有接触中观学派理论的机会。

本无异宗主张“从无出有”，认为“无”是派生万物的本原，与《老子》“有生于无”的命题相似。日僧安澄《中论疏记》卷三记载说：

（深法师）制论云：夫无者何也？蹇然无形，而万物由之而生者也。有虽可生，而无能生万物。故佛答梵志，四大从空生也。《山门玄义》第五卷《二谛章》下云：复有竺法深即云：诸法



本无, 蹇然无形, 为第一义谛; 所生万物, 名为世谛。

该宗虽然把“诸法本无”确定为第一义谛, 但同时又主张“无能生万物”, 实质上是以玄学来讲述佛学。“无能生万物”正是道安所反对的“虚豁之中能生万有”的思想, 这种思想与佛教般若学说相去更远。况且当时玄学已由“从无生有”说发展到了“从自然而生”说, “无生一切”之说已经过时。

二、心无宗

心无宗的创立者是支愨度。东晋成帝之世, 支愨度与康僧渊、康法畅等人由北方过江, 来到江左, 据《世说新语·假谲篇》所载, 在入江东前, 支愨度创立心无宗。

愨度道人始欲过江, 与一伧道人为侣, 谋曰: 用旧义往江东, 恐不办得食, 便共立心无义。既而此道人不成渡。愨度果讲义积年。后有伧人来, 先道人寄语云: 为我致意愨度, 无义那可立? 治此计, 权救饥尔, 无为遂负如来也。

这一记载虽未必完全可信, 但内中所反映的时代特点当是事实。当时持心无义的, 并非支愨度一人, 此说曾流行于江南各地, 为僧肇《不真空论》首先批评的对象。支愨度是一位渊博的佛教学者, 对《般若》、《维摩》等经典都作过研究。为了适应江东玄学思潮, 不惜改变旧义而创立新义, 这是可以理解的。

由于支愨度也未能真正把握般若性空原理, 所以僧肇说:

心无者, 无心于万物, 万物未尝无。此得在于神静, 失在于物虚。(《不真空论》)

意思是说, 心无宗只是在主观上排除万物对心的干扰, 却没有否认万物的存在。其优点在于使心神安静, 缺点则在于未能破除外物。



所以,心无宗的思想可以用“心无色有”一语表述。唐代元康《肇论疏》说:

心无者,破晋代支愍度心无义也。……“无心万物,万物未尝无”,谓经中言空者,但于物上不起执心,故言其空。然物是有,不曾无也。“此得在于神静,失在于物虚”者,正破也。能于法上无执,故名得;不知物性是空,故名为失也。

元康对僧肇《不真空论》有关心无宗的评论所作的解释,基本上符合原意。指出,心无宗对般若空义的理解是片面的,只教人于物上不起执著之心,而未曾取消外物的有,即没有认识到一切事物的本质是空。吉藏的《中观论疏》也有类似解释,说:

“心无者,无心于万物,万物未尝无”。此释意云:经中说诸法空者,欲令心体虚妄不执,故言无耳;不空外物,即万物之境不空。

心无宗所理解的空,只是空其心体而不空万物,这种理解不符般若原意。般若学属于大乘空宗体系,按照般若经典的本义,其核心是要求用“破相显性”的方法,阐明般若性空的原理。宇宙本体绝对真实,它可以通过现象世界的无自性得以说明;般若性空就体现于事物的无自性之中。因为万物无自性,所以本质是空;万物的存在,只是假有,而非实有。

心无宗“不空外物”的观点与本无宗的见解正好相反,从而不免为后者所攻击。

时沙门道恒,颇有才力,常执心无义,大行荆土。汰曰:“此是邪说,应须破之。”乃大集名僧,令弟子昙壹难之,据经引理,析驳纷纭。恒仗其口辩,不肯受屈。日色既暮,明旦更集。慧远就席,攻难数番,关责锋起。恒自觉义途差异,神色微动,麈尾扣案,未即有答。远曰:“不疾而速,杼柚何为?”坐者皆笑。心无之义,于此而息。(《高僧传》卷五《竺法汰传》)



在这场辩论中,本无宗占有优势,心无宗处于下风。但是,通过辩论,“心无之义,于此而息”,这一结论恐怕有些夸张成分。果真如此,僧肇也就不必把心无宗当作重要的批判对象了。事实上,心无宗所主张的“种智之体,豁如太虚,虚而能知,无而能应”(《世说新语·假谲篇》刘孝标注),把般若之体归结为虚无的思想,在一定程度上与般若性空原理相合;僧肇《般若无知论》所说“圣心无知故无所不知”,与心无宗的这种主张有重要联系。

三、即色宗

据吉藏《中观论疏》卷二所说,即色宗有两家,其一是关内即色义,其二是支道林即色义。

一者,关内即色义。明即色是空者,此明色无自性,故言即色是空,不言即色是本性空也。此义为肇公所呵。肇公云:此乃悟色而不自色,未领色非色也。

次,支道林著《即色游玄论》。明即色是空,故言“即色游玄”。此犹是不坏假名而说实相,与安师本性空故无异也。前者以为“色”由“极微”构成,故虽“色”而空,但极微则“实”,属于小乘“破析空”之说。安澄《中论疏记》卷二说,关内即色义“但知色非自色,因缘而成;不知色本是空,犹存假有也。”后者认为,“色”由“因缘”和合而成,或相对而言“色”,故“色”是空,而“因缘”与相对物不空。这一家保存资料较为丰富,影响也较大,所以后人论即色宗,多数直接指这一家。

支道林为阐述即色义,著《即色游玄论》、《释即色本无义》等,原文虽已亡佚,但主要内容可从安澄《中论疏记》卷三的引述中得知。



支道林著《即色游玄论》，云：夫色之性，色不自色；不自，虽色而空。知不自知，虽知而寂。彼意明色心法空名真，一切不无空色心是俗也。《述义》云，其制《即色论》云：吾以为即色显空，非色灭空。斯言矣，何则？夫色之性，不自有色，色不自有，虽色而空。知不自知，虽知恒寂。然寻其意，同不真空。正以因缘之色，从缘而有，非自有故，即名为空，不待推寻破坏方空。既言夫色之性，不自有色，色不自有，虽色而空，然不偏言无自性边，故知即同于不真空也。

《即色游玄论》的中心思想，是“色不自色”、“虽色而空”。这与吉藏所说“明即色是空”一致。《述义》说支道林制《即色论》，根据该论内容看，也就是指《即色游玄论》。这一中心思想与《世说新语·文学篇》刘孝标注引支道林又一著述《妙观章》的精神也相吻合。《妙观章》说：

夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。故曰：色即为空，色复异空。

所以，“色不自色”、“虽色而空”是即色宗的基本主张。

但是，上述所引吉藏和安澄有关《即色游玄论》的解释，并不完全切合实际。吉藏认为，支道林“明即色是空”，“此犹是不坏假名，而说实相”，且“与安师本性空故无异”。安澄则认为，支道林“色不自有，虽色而空”思想，“即同于不真空也”。事实上，支道林的即色义，既有高于道安之处，又有不及僧肇之所。支道林在《大小品对比要抄序》中，批评道安的本无宗义，说：

若存无以求寂，希智以忘心，智不足以尽无，寂不足以冥神。何则？故有存于所存，有无于所无。存乎存者，非其存也；希乎无者，非其无也。何则？徒知无之为无，莫知所以无；知存之为存，莫知所以存。希无以忘无，故非无之所无；寄存以忘存，故非存之所存。（《出三藏记集》卷八）



在他看来,道安的本无义是“存无以求寂,希智以忘心”,其结果,既不能认识至无的本体,也不能否定存在的万物。因为道安不知道“所无”与“所以无”、“所存”与“所以存”之间相互依存的关系,偏于事物本质的“无”而忽视从具体事物去认识“无”。这种批评与后来僧肇对本无宗的批评有些相似。接着,支道林在序中又说了自己的看法。

莫若无其所以无,忘其所以存。忘其所以存,则无存于所存;遗其所以无,则忘无于所无。忘无故妙存,妙存故尽无;尽无则忘玄,忘玄故无心。然后二迹无寄,无有冥尽。是以诸佛因般若之无始,明万物之自然。(《出三藏记集》卷八)

意思是说,对般若性空的理解,应把本体和现象结合起来,而不能绝然割裂。本体的“尽无”(空)与现象的“妙存”(假有)是统一的,所以能“忘无故妙存,妙存故尽无”。在这个基础上进一步达到“二迹无寄,无有冥尽”的境界,体验到“般若之无始”、“万物之自然”。这里,支道林虽然仍以玄学的用语来表达他对般若学说的理解,但他的理解毕竟不同于玄学家王弼的“以无为本”或郭象的“独化于玄冥之境”等说。因为,正如余敦康先生指出的,“般若学是一种宗教哲学,它的根本宗旨在于论证现象虚幻不实,否定客观世界的真实性,所以支道林的‘即色游玄论’重点在于发挥‘即色是空’的思想”(《六家七宗——两晋时期的佛教般若学思潮》,《世界宗教研究》1984年第二期)。据《世说新语·文学篇》载,支道林所注《庄子·逍遥游》篇,被认为“拔理于”郭象、向秀之外,称为“支理”。

《庄子·逍遥游》旧是难处,诸名贤所可钻味而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中,将冯太常共语,因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表,立异义于众贤之外,皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。

这是由于支道林已不再简单承袭魏晋玄学之说,而是力图以佛教



的般若空观重新理解《庄子·逍遥游》。《即色游玄论》的意思,就是以般若的“即色是空”义来突破王、郭的玄学观点。

但是,支道林的即色义毕竟与成熟时期的般若学有一定距离,否则也就不会受到僧肇的批评。吉藏《中观论疏》所引僧肇对关内即色义的呵斥,实际上是对支道林即色游玄义的批评。僧肇《不真空论》说:

即色者,明色不自色,故虽色而非色也。夫言色者,但当色即色,岂待色色而后为色哉?此直语色不自色,未领色之非色也。

意思是说:即色宗认为,所谓万物,并非自己形成,所以看上去有万物,实际并不存在万物。一切事物的本性都是虚假不实,因此,如果说到万物,应该“当色即色”,即直接就万物的空性加以认识,何必要等到因缘和合为事物后,才认识到事物的本性是空呢?所以,即色宗虽然说明了事物并非自己形成,而是由因缘和合而成,所以无自性,本质是空。但是,它并未进一步认识到事物本来就是空、当体即空。僧肇的这一批评是有道理的。从大乘空宗即中观学派的角度看,一切事物的本质是空,而所谓“空”,是指性空、自性空、毕竟空。“性空”即缘起性空,或名“当体空”,以为万物无须分析,其自身本来就是空。但这种“空”,并不等于虚无,并非没有,并非不存在,而只是对独立实在性的否定,即无自性。“自性空”是肯定假有的现象(幻有)是存在的。“自性”是指自己作、自己成、自己有,是独立的、永恒的;“无自性”就是指无质的规定性、无永恒、独立的实体。僧肇认为,即色宗虽然在六家七宗中比较接近于般若学的本来意义,但仍与中观学派有一定距离。由于支道林等人当时还未掌握“有无双遣”的认识方法,所以也未能建立起般若学非有非无的本体论思想体系。这一任务,要由僧肇来完成。

佛学在中国的立足和发展,始终与中国传统(或固有)的哲学



思想、民族文化相联系。“六家七宗”的佛教般若学派的形成及其思想,带有明显的时代特征,是印度大乘空宗佛学与中国魏晋玄学交互作用的产物。六家七宗,属于中国佛教学者独立研究佛学、建立自己佛学体系的初步尝试。有了魏晋的六家七宗,才会有南北朝的各种学派;有了南北朝的各种学派,才会有隋唐的各种宗派。从六家七宗对般若思想的理解和发挥可看出,当时佛教学者辈出,佛学歧义繁兴,“是佛学在中夏之始盛”,而“西方教理登东土学术之林,其中关键,亦在乎兹”,乃至“天下学术之大柄,盖渐为释子所篡夺也”(汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上册,172页)。这表明魏晋是一个学术相对自由的时期,在学术自由的环境中,佛学研究才有深化的可能。学术之大柄渐为释子所篡,是因为佛学的本体论思辨要高于传统儒学乃至玄学。从这时起,佛学已经成为中国哲学的一个组成部分,并且日益演化为中国哲学的活跃因素和积极成分。

僧肇是鸠摩罗什的弟子。罗什是中国佛经翻译史的转折点,也是正确介绍和宣传中观学派的关键人物。401年,罗什受后秦姚兴的迎请,住于长安逍遥园西明阁,主持译事。十余年间,共译出经、律、论三十五部二百九十四卷,其中最富有理论色彩的是大乘空宗即中观学派的基本理论著作《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》等。通过这些译著,系统地介绍了大乘般若学说,使“诸法性空”等理论得到广泛传播。

罗什门下聚集了当时国内的佛学精英,人才辈出。他们大都“学该内外”,既善佛典,又通《老》、《庄》、《易》等,有所谓“四杰”、“八俊”、“十哲”等美誉。其中于中观学说的传播影响最大的,当数僧睿和僧肇。僧睿晚年所著《喻疑》一文,反映了晋宋之际中国佛教思想理论的重大变化。他说:

三藏祛其染滞,《般若》除其虚妄,《法华》开一究竟,《泥



洹》阐其实化。此三津开照，照无遗矣。但优劣存乎人，深浅在其悟。（《出三藏记集》卷五）

这里揭示了这样一个事实，即自魏晋以来一直居于佛学统治地位的般若学时代已经行将结束。也就是说，由于罗什对中观学派的介绍和传播，在把般若理论推向顶峰的同时，也使般若理论走向了终点。

僧肇曾参与罗什译事，对罗什的学说有深刻的领会。在此基础上，他总结批评魏晋各家般若学观点，建立起自己的系统佛学体系。他把郭象一派的《庄》学与《维摩经》的般若思想加以融合，并对三世因果说与《大般涅槃经》观点进行调和，总结性地回答了当时玄学和佛学所讨论的一些主要问题。他为后人留下了重要论著《肇论》。《肇论》由卷首《宗本义》和《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》四篇论文组成。这些论文把佛教神学问题和哲学认识问题紧密结合，以高度抽象的理论形式表达出来，标志着中国佛教的理论进入了一个新的阶段。

《不真空论》集中讨论般若的对象，即以般若的观点如何认识世界的本质。僧肇开宗明义指出，“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。”意思是说，世界的本质是空，万物并无实体，这就是般若深远的神妙宗旨，也是一切事物的最高原则。题为“不真空”，意为“不真”故“空”、“不真”即“空”。一切事物都属虚幻不真、无自性，因而性空、自性空、毕竟空。接着，他从三个方面说明事物的“不真”故“空”（参考方立天先生《僧肇评传》文）。

第一，万物“不异”故而“不真”。

僧肇说：“万象虽殊，而不能自异。不能自异，故知象非真象。象非真象故，则虽象而非象。”就是说，事物在表面上千差万别，但因实际上都无独立的本性，故无所谓差别。万物本来是空，无须分析而空。事物的差别是人们主观加上去的。既然万物无所谓差



别,所以说是不真实的。为此,僧肇强调在般若性空原理下的“有”“无”的统一,说:

万物果有其所以不有,有其所以不无。有其所以不有,故虽有而非有;有其所以不无,故虽无而非无。虽无而非无,无者不绝虚;虽有而非有,有者非真有。若有不即真,无不夷迹,然则有无称异,其致一也。

就是说,万物有所以“不有”的一面,也有所以“不无”的一面,所以是既有又无;有又不能认为真有,无也不能认为真无。万物虽无而又非无,因为无并非指绝对的虚空;万物虽有而又非有,因为有并非指真正的有。因此,有与无只是称谓的不同,最终归宿是一致的。

第二,万物“自虚”故而“不真”。

僧肇说:

是以圣人通神心于无穷,穷所不能滞,极耳目于视听,声色所不能制者,岂不以其即万物之自虚,故物不能累其神明者也?

圣人以超人的智慧探究无限的领域,不会受到任何障碍;接触一切外界事物,不会受到任何局限。这正是由于圣人把万事看做本来就是虚无的,从而外物不能干扰他超凡的智慧。这里所谓“神心”、“神明”,当是指圣人所具的般若智慧。僧肇又说:“圣人之于物也,即万物之自虚,岂待宰割以求通哉?”意思是说,圣人对于事物的态度,是认为事物本来就是不实在的,自性空寂,并非经分析(“宰割”,如小乘所说)而空。所以他说:

是以圣人乘千化而不变,履万惑而常通者,以其即万物之自虚,不假虚而虚物也。

圣人之所以能随顺事物的千变万化而不改变对其本质的看法,遭受无数的纷扰而毫不迷惑,岂不是由于他们认识到了万物自身本



来就是虚幻不实,并非借助于“空”的手段才使它们变成虚幻的吗?

第三,诸法“假号”故而“不真”。

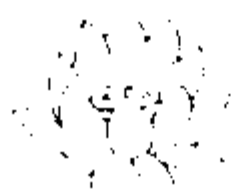
这是以中国哲学史上惯用的“名实”关系的讨论方式,通过“名实无当”的证明,得出万物虚幻不真的结论。僧肇说:

《放光》云:诸法假号不真。譬如幻化人,非无幻化人,幻化人非真人也。夫以名求物,物无当名之实。以物求名,名无得物之功。物无当名之实,非物也;名无得物之功,非名也。是以名不当实,实不当名。名实无当,万物安在!

幻化人并非不存在,但它只是概念的存在,因为它不是真实的人。一切事物都属概念的存在,并非是真实的存在。若从概念去推求事物,事物并无与概念相应的实在;若从事物出发去要求概念来符合它,概念不能完全体现事物的功用。事物既然没有与概念完全相应的实在,事物实际上是“非物”;概念既然不能完全体现事物的功用,概念实际上也就是“非概念”。既然“名实无当”,那末,哪里还有所谓万物?僧肇认为,这就是《放光般若经》所说的“诸法假号不真”,即一切事物都只是假名,故而并非真实。僧肇所论证的“名实不当”,有一个基本前提,那就是认为事物本身就是不真实的。诚然,概念与事物之间有区别,不能划上等号,但是它们又是相互联系的,即概念总是对客观事物的反映。僧肇从错误的立论出发,把名实的相异关系绝对化,然后再回到错误的立论,把立论当作结论。

僧肇上述有关事物“不真(故)空”的论述,其理论背景是大乘空宗龙树一系的中观理论,体现为对《中论》等“三论”著作的发挥。而这又正是他受罗什佛学思想影响的反映。

罗什的佛学思想,以弘扬《般若》、“三论”为目的,以正确介绍和传播龙树的中观学派为宗旨。罗什之前,人们对《般若经》的理解,多偏于虚无,而罗什则主张性空、自性空、毕竟空。所谓毕竟



空,指扫除一切相,既遣于有,又复空空;既非有非无,亦无生无灭。或所谓“言有而不有,言无而不无”。这也就是以三论中观之学来说般若之空。三论(以及《大智度论》)的中心,是建立实相学说,或名“中道实相”说,即以真、俗二谛的“相即”来解释实相:从真谛看是空,从俗谛看是有。罗什曾撰写《实相论》二卷,以至后人称罗什之学为“实相宗”。罗什认为,大乘空宗之所以重视“空”观,目的在于揭示“物无定相,则其性虚”。无定相,即指无相;性虚,即指无自性。宇宙的本体是实相,万物的本质性空、毕竟空。所以不允许有任何的执著,一切执著都不符合般若性空原理,有悖于世界的真相。

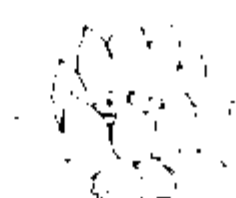
僧肇深得罗什所传龙树系统“中道实相”理论的宗旨,他在《不真空论》中认为,大乘空宗所说的“空”,基本原则是要人们懂得“非有非真有,非无非真无”的中道实相。他没有简单地否认“有”或“无”的存在,只是说这种“有”或“无”都不是真实的存在。从中道实相理论高度看,现象的存在与世界本质空性两者之间并无矛盾,因为万事万物虽然是假、不真实,但并不等于这种假象也不存在。僧肇说:

《摩诃衍论》云:诸法亦非有相,亦非无相。《中论》云:诸法不有不无者,第一真谛也。寻夫不有不无者,岂谓涤除万物,杜塞视听,寂寥虚豁,然后为真谛者乎?诚以即物顺通,故物莫之逆;即伪即真,故性莫之易。性莫之易,故虽无而有;物莫之逆,故虽有而无。虽有而无,所谓非有;虽无而有,所谓非无。如此,则非无物也,物非真物。

在《维摩经注·佛国品》中,僧肇也说:

有有故有无,无有何所无?有无故有有,无有何所有?然则自有则不有,自无则不无。

他把有与无联系起来加以认识,以有无的相互依存性来否定它们



的真实性,就这一点而言,无疑符合辩证法,具有一定的合理性。但他的出发点和归宿,都是要说明客观世界一切事物的虚幻不实,这是从属于佛教世界观的。

僧肇的《不真空论》并非对罗什中观学说的简单承袭。在论述过程中,僧肇也还吸取了《庄子》以及郭象《庄子注》的某些思想,并运用中国哲学的名词概念加以表述,所以效果明显,影响深远。

如果说《不真空论》侧重于本体论世界观的论述,那么《般若无知论》则主要从认识论方面论述般若的性质及其意义。认为,般若是一种不同于世俗“惑智”的“圣智”;它既无相无知,又“无所不知”,能洞照万物。上述两论是僧肇有关般若学的总结性著作,其思辨水平深为罗什所赞叹。据《名僧传》载,罗什曾宣称:“秦人解空第一者,僧肇其人也。”直至明末,智旭在《阅藏知津》的“凡例”中还说:“此土述作,唯肇公及南岳、天台二师醇乎其醇,真不愧马鸣、龙树,无著、天亲。”僧肇对“三论”的重视和发挥,以及对中道实相理论的阐述传播,不仅为南朝三论学派的形成提供了思想资料,而且也为隋代天台宗、三论宗的建立准备了理论条件。《不真空论》最后说:“然则道远乎哉?触事而真。圣远乎哉?体之即神。”这种“立处即真”(空)的思想对禅宗的发展曾产生过重大影响。宇宙本体并非脱离世间万物,世间万物一一体现宇宙本体,所以,证悟宇宙真理、实现由凡人圣的传化,不必远离现实生活。这一理论后来事实上成了禅僧顿悟实践的重要指导原则。

第二章 南北朝的学派师说

僧肇在总结批评魏晋般若学各家观点的基础上,建立起自己的系统中道实相理论;《肇论》一书标志着中国佛教在理论方面已有长足发展,中国佛教学者已有能力独立展开对印度佛教经论的研究和阐述。

随着朝代的频繁更迭,佛教典籍多种类多渠道地大量涌入内地。译经事业在罗什之后,经昙无讖、浮陀跋摩、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多、求那跋陀罗、真谛等人的努力,取得新的成果。

魏晋时期,佛教寺院的经济力量还比较微弱,但自南北朝起,在政府和社会各阶层的支持下,已逐渐形成相对独立的寺院经济。寺院拥有大量土地房产,通过出租土地或役使依附农民、经营商业、发放高利贷等手段,积聚财富。在寺院经济的基础上,佛教理论的研究开始深化,一些有代表性的经典,都有僧俗学者研习发挥。至南北朝中后期,出现了以探讨专门经论为中心的众多学派,其中影响较大的有涅槃学、成实学、地论学、摄论学、毗昙学以及三论学。从事研习的有关学者被称为“师”,由他们依据经论而阐述的思想叫“师说”或“师学”。



第一节 涅槃学派

涅槃学派是研究《大般涅槃经》，传播该经思想的佛学派别。其学者则称为涅槃师。

东晋末期，法显和佛陀跋陀罗在建康（今江苏南京）译出《大般泥洹经》六卷，是为《大涅槃经》的初分异译。北凉时期，昙无讖在敦煌译出《大涅槃经》初、中、后三分，共四十卷，称《大般涅槃经》（或名《大本涅槃经》、《北本涅槃经》）。刘宋初期，慧观和谢灵运等人于建康依六卷本将上述四十卷本删定为三十六卷，称《大般涅槃经》，又名《南本涅槃经》。

《大般涅槃经》的中心思想，是提倡“泥洹不灭，佛有真我；一切众生，皆有佛性。”肯定一切众生皆有佛性，都能成佛。所以涅槃学派的中心议题是有关佛性的有无、成佛的可能性等。探讨“涅槃佛性”思潮的兴起，结束了魏晋般若学的历史，把对般若性空的研究转入涅槃佛性之有的肯定。

论述佛性思想的《大涅槃经》一类经典的出现，大约在公元三世纪后，属于印度大乘佛学的中期，晚于龙树、提婆建立的大乘初期佛学中观学派。“佛性”这一概念在各部经典中有多种不同的表述，吉藏《大乘玄论》卷三说：

经中有明佛性、法性、真如、实际等，并是佛性之异名。何以知之？《涅槃经》自说，佛性有种种名，于一佛性亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，亦名首楞严三昧、师子吼三昧。故知大圣随缘善巧，于诸经中说名不同。故于《涅槃经》中名为佛性，则于《华严》名为法界，于《胜鬘》中名为如来藏自性清净心……



随着有关佛典的传入和翻译,以及受东晋南朝特定社会条件的刺激,涅槃佛性之学成为当时佛教的显学。

对《涅槃经》有“孤明先发”之功的,当推竺道生。竺道生是晋宋之际的高僧,他曾受学于鸠摩罗什,研习大乘般若中观学,后于南方大力提倡涅槃佛性学。他是中国佛教史上上承般若性空之学,下开涅槃佛性之说的关键人物。

道生通过对六卷本《大般泥洹经》的研究,首倡“一阐提人皆得成佛”之说,震动了当时整个佛教界,对此后的中国佛学影响既深又远。

六卷本《大般泥洹经》也已提到“一切众生,皆有佛性”,如卷四云:

一切众生,皆有佛性。在于身中,无量烦恼悉除灭已,佛便明显。

佛身是常,佛性是我。

这种思想与后出的《大般涅槃经》没有什么不同。首先注意到涅槃佛性说并加以肯定的是僧睿。僧睿时代,般若性空之学尚未消歇,学者对涅槃佛性之说难以接受,而对“佛身是常,佛性是我”之说更表怀疑。针对这种状况,僧睿在《喻疑》一文中指出:

今疑《大般泥洹》者,远而求之,正当以一切众生皆有佛性为不通真照。真照自可照其虚妄,真复何须其照一切众生?既有伪矣,别有真性为不变之本。所以陶练既精,真性乃发。恒以大慧之明,除其虚妄;虚妄既尽,法身独存,为应化之本。……若于真性法身而复致疑者,恐此邪心无处不惑。佛之真我尚复生疑,亦可不信佛有正觉之照,而为一切种智也。般若之明自是照虚妄之神器,复何与佛之真我法身常存、一切皆有佛之真性,真性存焉、学不越涯,成不乖本乎!(《出三藏记集》卷五)



意思是说,佛性就是众生的真性,真性也就相当于“真我”即佛的“法身”,因此,“一切众生,皆有佛性”之说,是不容怀疑的。般若所要空的是虚妄假相,涅槃佛性所要肯定的是真性法身,两者只是对象不同,并不存在矛盾。实际上,这也是僧睿对罗什有关无神无佛性的主张所作的婉转批评。据此,僧睿在同篇论文中,对“一切众生,皆有佛性”之说给予了很高评价,说:

今《大般泥洹经》,法显道人远寻真本,于天竺得之,持至扬都,大集京师义学之僧百有余人,师执本参而译之,详而出之。此经云:泥洹不灭,佛有真我。一切众生,皆有佛性。皆有佛性,学得成佛。佛有真我,故圣镜特宗,而为众圣中王。泥洹永存,为应照之本。大化不泯,真本存焉。

因为“泥洹不灭”,所以众生皆有佛性;因有佛性,所以能“学得成佛”。所谓“学得”,就是功德积累。“佛若虚妄,谁为真者?若是虚妄,积功累德,谁为其主?”(《喻疑》)其他一切都是虚妄,唯有佛性是真实。

但是,六卷本在肯定“一切众生皆有佛性”的同时,又强调“一阐提”(指断灭善根的恶人)除外。如说:

如一阐提懈怠懒惰,尸卧终日,言当成佛。若成佛者,无有是处。(卷三)

一切众生皆有佛性,在于身中,无量烦恼悉除灭已,佛便明显,除一阐提。(卷四)

彼一阐提于如来性,所以永绝,斯由诽谤、作大恶业。(卷六)

道生通过对该经的研究,“剖析经理,洞入幽微”,指出经文的矛盾,认为既然一切众生皆有佛性,就不应该把同样属于众生的一阐提排除在外,故“乃说一阐提人皆得成佛。”(《高僧传》卷七《道生传》)当时因昙无讖所译四十卷本《大般涅槃经》尚未传到建康,所以守



旧派僧众根据六卷本经文,便纷起指责道生,视“一阐提人皆得成佛”之说为“背经邪说”,并将他逐出僧团。道生则认为,他的说法虽于经文有异,但于经义绝无出入:“若我所说反于经义者,请于现身即表厉疾;若与实相不相违背者,愿舍寿之时据师子座!”(同上)后来的事实,证明道生的观点是符合经文的。

不久,四十卷本《大般涅槃经》传入建康,经中果然有“一阐提皆有佛性”之说,与道生所说“若合符契”。如经中说:

如一阐提,究竟不移,犯重禁者,不成佛道,无有是处。何以故?是人若于佛正法中,心得净信,尔时便灭一阐提。若复得作优婆塞者,亦得断灭。于一阐提犯重禁者,灭此罪已,则得成佛,是故若言毕竟不移,不成佛道,无有是处。(卷五)

我经中说,一切众生,乃至五逆、犯四重禁及一阐提,悉有佛性。(卷二十八)

经文的意思是说,认为一阐提不能成佛是不对的;只要净信佛法,改恶从善,断灭罪恶,一阐提也能成佛。这说明,一阐提也是有佛性的。而当一阐提尽灭诸罪时,也就不再名一阐提了,因为“真解脱者,即为如来。”(卷五)

道生“一阐提人皆得成佛”说的提出,与他的义学背景相联系。他出身仕族,幼年随般若学大师竺法汰出家,十五岁开始讲经。长于经义,善于言辩,“虽宿望学僧,当世名士,皆虑挫辞穷,莫能抗敌。”(《出三藏记集》卷十五《道生传》)后慕罗什之名,北上受学,因才思敏捷,颇受赞誉,“关中僧众,咸谓神悟。”(《高僧传》卷七《道生传》)他对佛教经典有与众不同的看法,即反对固守经文,不愿为旧说所束缚。他喜欢用自己所熟悉的儒、玄学说和宗教心理、实践体验去理解经义,提出独立见解。《高僧传》记载说:

生既潜思日久,彻悟言外,乃喟然叹曰:夫象以尽意,得意则象忘;言可诠理,入理则言息。自经典东流,译人重阻,多守



滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。于是披阅真俗，研思因果……（卷七《道生传》）

他从玄学的“言意之辨”和般若学的“二谛论”中受到启发，主张对经典的理解不应停留在文字语言上，而应该透过文字语言去揭示本质的东西。他指出，滞文之徒必然“鲜见圆义”，只有“彻悟言外”，才能发现经文未说出的“真谛”。据宋代智圆《涅槃玄义发源机要》卷一载，道生研究六卷本《泥洹经》，撰有《十四科》，其第十科《众生有佛性义》说：

经言阐提无者，欲激励恶行之人，非实无也。以其见恶，明无无恶，必有抑扬当时，诱物之妙，岂可守文哉！

道生认为，经中说阐提无佛理，那是为了激励有恶行的人反省自己的恶，并非说他们真的无佛性，因此不应该拘泥于经文，而应该透过经文看到其实质。又据《名僧传抄·说处》第十载，道生曾从儒学角度推理说：

禀气二仪者，皆是涅槃正因。阐提是含生，何无佛性？

所谓“禀气二仪者”，是指禀阴阳二气的众生。这是他利用了传统儒家的思想资料，按照“涂之人皆可为圣贤”的思维模式，作出的推断。在他看来，一阐提虽无信根、善德，但只要属于众生一类，他就有佛性，仍可以成佛。这也就表明，道生决心通过理论的辨析，揭示有关经论的内在逻辑，将“一切众生皆有佛性”的思想贯彻到底。

道生“一阐提人皆得成佛”说的提倡，显示了他足以令人钦佩的理论勇气，为此后中国佛教的发展提供了重要的经验。道生作为一名虔诚的佛教僧侣，却没有为印度经典的文字语句所束缚，盲目地崇拜经文，而是努力从烦琐经文中发掘“圆义”，实际上是向人们提出了如何对待传统经典这一重大问题。民族化的中国佛教的形成，经历了漫长的过程，许多高僧在其中分别作出过自己的贡献。道生的思想方法和得出的佛学结论，不仅具有强烈的个性，而



且显示了民族的特点。他首次以独特的义学形式表达了民族的自信,这种民族的自信使中国佛教以重智轻悲的形式得到充分展现。无论是天台宗还是禅宗,这些隋唐时代最具民族特色的中国佛教宗派,都曾不同程度上受道生思想影响,沿着重智轻悲、开拓世人智慧的方向发展。道生一生除著有《维摩经》、《法华经》、《泥洹经》的注疏外,另有《法身无色论》、《佛无净土论》、《佛性当有论》、《善不受报义》等论著。从论题可以推知,他努力把成佛的根据移植到个人内心的自我完善,极力贬低偶像崇拜和净土信仰。这与他的涅槃佛性学说一致,对中国佛教重视智慧解脱、否定他力信仰的一些派别同样产生过作用。

道生的涅槃佛性论,另有两个引人注目的观点,即佛性本有说和顿悟成佛说。

据《高僧传》载,道生曾著《佛性当有论》,此文已佚,内容不详,后世学者据此论题而以为道生主张佛性“始有”。如唐代均正《大乘四论玄义》卷七、新罗元晓《涅槃宗要》等都持有此说。但从道生所坚持的“一切众生皆有佛性”、“一阐提人皆得成佛”、“顿悟成佛”等观点来看,道生实际上主张的是佛性“本有”。道生注《涅槃经》“贫女得金藏”故事,说:“佛性即我”,“本有佛性,即是慈念众生也”;“藏者,常乐之理,隐伏未发也。”(《大般涅槃经集解》卷十八)意思是说,佛性本有,这是诸佛对众生慈念的表示;众生含藏佛性,只是隐伏未发。他又说:“众生本有佛知见分,但为垢障不现耳。”(《法华经疏》卷上)这里所说的“佛知见”,根据罗什和道生的理解,便是佛性。道生认为,“佛知见”是众生“本有”的,由于被烦恼尘垢所障而不得显现。所以,成佛也就是去除烦恼尘垢而发现本有佛性,即所谓返本称性,得大涅槃。他说:“苟能涉求,便返迷归极,归极得本。”(《大般涅槃经集解》卷一)从概念上理解,“始有”即“当有”,指将来有,成佛之时方有;“本有”指本来具有。道生既然倡众



生成佛、阐提成佛、顿悟成佛,也就必然与本有佛性相联系。

道生的“顿悟成佛”说是他涅槃佛性学说的又一著名论点。这一论点的背景是承认佛性本有,对象是成佛的步骤、方法。

根据传统佛教教义,无论是“见道”(悟解)或是“修道”(践行),都必须遵循一定的阶级地位,所以是渐进的。佛教传入中国后,则有了“七住顿悟”说,主张者有道林、道安、僧肇、慧远、法瑶等人。这种被后世称作“小顿悟”的顿悟说,把成佛的步骤分割为两截,显得很粗糙,难以引起大的反响,更何况不否认七住以前的漫长渐修渐悟过程。但它与小乘学说相比,无疑是一大发展变化。竺道生提倡的“大顿悟”是在对“小顿悟”批判的基础上发展起来的。他认为,在“七住”内不可能顿悟,只有至“十住”时最后一念“金刚道心”,才能顿悟成佛。这里,他否定了顿悟的阶段性,但继承了“理不可分”的理论依据。就是说,“至理”、“法身”是浑然一体,不可分割的,所以觉悟也应该一次性地全体领取。慧达《肇论疏》说:

竺道生法师大顿悟云:夫称顿者,明理不可分;悟语照极。

以不二之悟,符不分之理。理智悉释,谓之顿悟。

道生在《大般涅槃经集解》卷首《序题经》中写道:“夫真理自然,悟亦冥符;真则无差,悟岂容易?”真理是玄妙整体,对真理的悟解必然是一次性全体完成,这就是“冥符”、契合。故时人指出:“无生之证,生尽故其照必顿。”(刘虬《无量义经序》,见《出三藏记集》卷九)“无生”,指真如,即佛教真理;“其照必顿”,即认为对真理的悟解必然是“顿”。

道生“顿悟成佛”说的又一重要内容是“积学无限”和“不废渐悟”。谢灵运在转述道生的顿悟学说时说:

释氏之论,圣道虽远,积学能至;累尽鉴生,方应渐悟。孔子之论,圣道既妙,虽颜殆庶;体无鉴周,理归一极。有新论道士以为寂鉴微妙,不容阶级;积学无限,何为自绝?(《与诸道



人辨宗论》，见《广弘明集》卷十八）

意思是说，成佛的道路虽然遥远，但是通过长期的修习是可以达到的；只要把人生的束缚全部解脱，就会获得认识上的解悟。所谓“新论道士”就是指道生，他一方面主张“寂鉴微妙，不容阶级”，另一方面又认为“积学无限，何为自绝”。“不容阶级”是顿悟，“积学无限”是渐悟（包括渐修）。所谓“积学”，与“闻解”是同义语，道生说：

见解名悟，闻解名信。信解非真，悟发信谢。理数自然，
如果熟自零。悟不自生，必藉信渐。（见慧达《肇论疏》）

“悟”指对佛教真理的独特悟解；“信”指对佛教知识的学习和见闻，属积学所得。在他看来，积学不是最终目的，只是通向顿悟的桥梁；同时，顿悟若没有积学，也断然不行。这也就是说，顿悟离不开渐悟，顿悟必须依赖渐悟。谢灵运在《辨宗论》中，曾认为渐悟是假知，顿悟才是真知，道生对此表示异议，说：

以为苟若不知，焉能有信？然则由教而信，非不知也。但
资彼之知，理在我表。资彼可以至我，庸得无功于日进？未是
我知，何由有分于入照？岂不以见理于外，非复全昧；知不自
中，未能为照耶？

大意是说，因有佛教教义而起见闻信解，渐悟的过程怎能说不知呢？只是这种知，尚未悟得真理，见到佛性。但藉此却可使人获得真知，发现本有佛性，这当然是对顿悟有益的过程。这里，道生在提倡顿悟学说时，对十住之前的渐悟过程也给予了适当的地位。

道生的“顿悟成佛”说在中国佛教史上占有重要一页，是对传统思想和修养的一个强有力冲击，同时在思想方法和学说内容方面为禅宗的建立提供过宝贵的资料。为此，长期以来，学术界通常把道生的顿悟说与慧能的顿悟说加以联系考察，或认为慧能“直接继承”了道生的顿悟思想，或认为道生学说实为“禅宗的渊源”、“中



国禅的基石”。但笔者以为,若仔细研究,人们不难发现,两种“顿悟”说无论在历史背景、思想渊源以及具体内容方面,都存在着很大的差异。道生的顿悟说,系门阀士族经济条件下的产物,是从当时佛学派别的角度提出来的;慧能的顿悟说,则反映为门阀士族制度渐趋衰微时期佛教改革的基本趋势,它以佛教宗派的形式加以表现。道生的顿悟说,通过玄学和般若学的思辨,将大乘经典思想重新加以组织,是在肯定佛教经典却又不拘于文字形式的前提下提出的;慧能的顿悟说则是在排斥印度经典、否定文字语言的过程中形成的,并以中国撰述《大乘起信论》的“本觉”思想为重要依据而确立的。道生的顿悟说,突出“明理”、“见理”的重要性,并提倡“积学无限”、“不废渐悟”;慧能的顿悟,从“自明本心”着手,以个体主观能动性为前提,表现为“不假外修”、“来去自由”的性格。(详见拙文《道生、慧能“顿悟”说的歧异》,《世界宗教研究》1989年第二期)

自道生提倡顿悟成佛说之后,围绕着顿、渐问题展开过一场激烈争论。谢灵运著《辨宗论》,支持顿悟说,而慧观则反对顿悟,主张渐悟。刘宋陆澄《法论》说:“沙门竺道生执顿悟,谢康乐灵运《辨宗》述顿悟,沙门释慧观执渐悟。”(见《出三藏记集》卷十二)由此而形成南方涅槃师的两大系统。

道生的顿悟说因受到宋文帝的推崇,所以在刘宋时期曾风靡一时。宋文帝不仅亲自讲述顿悟说,而且常召沙门入宫论议。他对道生弟子道猷以顿悟说一一击败敌手深表叹服,说:“生公孤情绝照,猷公直譬独上,可为克明师匠,无忝徽音。”(《高僧传》卷七《道猷传》)慧观弟子法瑗反对师说而申述顿悟义,也为宋文帝礼遇,被敕任法主,何尚之赞叹说:“常谓生公歿后,徽言永绝,今日复闻象外之谈,可谓天未丧斯文也。”(《高僧传》卷八《法瑗传》)此外,道生的弟子宝林,宝林的弟子法宝也都祖述顿悟说。齐代的僧宗



是法瑗的弟子,擅长《涅槃经》、《胜鬘经》、《维摩经》等,著有《涅槃义疏》、《涅槃集解》。上述其他涅槃师也大多有《涅槃经》或《胜鬘经》的记、疏。梁代僧旻说:“宋世贵道生,开顿悟以通经。”(《高僧传》卷五《僧旻传》)这里所说的“经”即指《大涅槃经》、《胜鬘经》等,其中论述了涅槃佛性思想、如来藏佛性思想。由于道生对《涅槃经》的重视,此后不论赞同还是反对顿悟说的,都必须研习和讲述《涅槃经》,使涅槃佛性学说日益昌明。

慧观先为慧远弟子,后又师事罗什,著有《辩宗论》、《论顿悟渐悟义》、《胜鬘经序》等,申述渐悟思想。陆澄的《法经目录》载有他的《渐悟论》,注明“沙门释慧观执渐悟。”(《出三藏记集》卷十二)慧观认为,真如佛性必须经过修习定慧才能测知,而定慧需要阶级相递。慧观曾参加《大般涅槃经》的改订,后把全部佛说经教予以判释,首创二教(顿教、渐教)五时(三乘别教、三乘通教、抑扬教、同归教、常住教)的判教。他判《般若》为“三乘通教”,地位仅高于小乘三藏;而以《涅槃经》为最高,判为常住教。这种判教,意在推崇《涅槃》而贬低《般若》,反映了鸠摩罗什之后出现的一股新的佛教思潮。大乘空宗般若学说趋于衰落,大乘有宗涅槃佛性学说受到普遍重视,这是南北朝后期直到隋唐时期的佛教总趋势。

由慧观开出涅槃学派的另一系统,属于这一系统的还有法瑶。法瑶于元嘉年间过江,住吴兴武康小山寺,前后十九年讲经不辍。宋孝武帝召之入京,与道猷同住新安寺,意使顿、渐二义各有所宗。陈代慧达《肇论疏》说:“埤法师云:三界诸结,七地初得无生,一时顿断,为菩萨见谛也。”埤法师即新安寺法瑶,他所主张的七地顿断指小顿悟,也就是道生所反对的渐悟说。据《高僧传》卷七载,法瑶曾著《涅槃》、《法华》、《大品》、《胜鬘》等经的义疏。昙斌曾从静林谿受《涅槃》,又就法瑶研访《泥洹》、《胜鬘》,后于新安寺“申顿悟、渐悟之旨”,宣传法瑶的小顿悟说。



梁武帝提倡佛教,并对《般若》、《涅槃》两部大乘经典颇为重视,认为,“《涅槃》是显其果德,《般若》是明其因行。”(《出三藏记集》卷八《注解小品序》)他不仅亲自讲述并撰写了《制旨大涅槃经讲疏》,而且钦命佛教学者为《涅槃经》作注释。先敕灵味寺宝亮撰《涅槃义疏》,后又敕建元寺僧朗(或作法朗)編集《大般涅槃经集解》七十二卷(现存七十一卷)。该书集录了道生、僧亮、法瑶、昙济、僧宗、宝亮、智秀、法智、法安、昙准等十多家学说,成为研究涅槃学师说的基本资料。其中宝亮以讲经闻名京师,受敕撰《涅槃义疏》十余万言,梁武帝亲自为之作序,序中有言:“佛性开其本有之源,涅槃明其归极之宗。”可见宝亮和梁武帝也是主张佛性“本有”的。僧亮或作道亮,《大般涅槃经集解》中收录他的释文最多,据吉藏《小品游意》载,僧亮也作五时判教,并把《涅槃经》判为最高经典。可见,涅槃学在南朝的盛行,除了南方义学的环境以及士族社会的条件等客观原因,还得力于各家判教有意提高《涅槃经》的地位。

长安、洛阳曾在很长一段时期内是译经据点,尤其是罗什译场,规模宏大,学僧云集,对推动北方地区佛学研究关系重大。自姚秦败亡,关中战乱频繁,僧徒散失,北方佛学遭受一定打击。此后,北魏诸帝重视禅门,但并非全然忽视佛理。道武帝曾致书道朗,表示礼敬;太武帝即位之初,“每引高德沙门,与共谈论”;献文帝“每引诸沙门及能谈玄之士,与论理要”,又“览诸经论”。(《魏书·释老志》)孝文帝未迁洛阳之前,已开始重视佛教义学;迁都前后,进一步提倡义学,“每与名德沙门谈论往复”(《魏书》卷四十五《韦闾传》),并令诸州僧众以僧祇粟供给,使三炎九夏“安居讲说”(《广弘明集》卷二十七《令诸州众僧安居讲说诏》)。宣武帝也“雅爱经史,尤长释氏之义,每至讲论,连夜忘疲”(《魏书》卷八《世宗纪》);“每年常于禁中,亲讲经论,广集名僧,标明义旨。”(《魏书·释



老志》)由孝文帝倡导的洛阳佛理研习之风,经宣武帝的继承发扬,终北魏之世长盛不衰。据载,义学僧道登为北魏所宗,累被征请,“登问同学法度曰:此请可乎?度曰:此国道学如林,师匠百数。何世无行藏,何时无通塞?十分含灵,皆应度脱,何容尽朝南国!”(《续高僧传》卷六《道登传》)于时北方每逢名僧讲经,动辄听众千余。当达摩来华时,据说北魏“全国盛弘讲授,乍闻定法,多生讥谤。”(《续高僧传》卷十六《菩提达摩传》)这些情况表明,所谓南方注重义理、北方注重实践的传统见解似是而非,带有严重的片面性。北朝佛教不仅有普遍的宗教实践,而且也有深入的教理研讨;各种大规模的全国性宗教活动,往往掩盖了平实无华的义学展开。

佛教传入中国后,曾在较长一段时期内主要流传、发展于北方地区。中国传统文化根基在中原,中国佛教的根据地也在这一地区。这里既有客观的历史条件,也有地理环境方面的因素。北朝佛教在对印度佛教消化、吸收的过程中,注意戒定慧兼修并学。由于佛理研究的发达,北朝佛教学者往往不只通晓一经一论,而是对多种经论同时有深入研究;任一经师,可同时开讲数种经论。北朝佛教学派主要有成实、地论、涅槃、毗昙等。学派师说活动的开展,为尔后宗派的形成作了思想理论方面的准备。隋唐佛教的重要宗派如天台、唯识、华严、禅、净土等都导源于北朝所辖区域,这是值得研究的现象。

北方涅槃师,可以说是道朗和慧嵩“独步河西”。他们曾直接参与了《大般涅槃经》的翻译,并分别作“义疏”和“义记”。道朗所撰《涅槃义疏》“释佛性义,正以中道为佛性”;强调涅槃与法性为一,“法性以至极为体,至极则归于无变”,因而法性也是“常乐我净”(吉藏《大乘玄论》卷三)。据此,他抨击当时讥谤《涅槃》非佛说的言论,为佛性思想的传播开路。该疏深受北方佛教界所推崇,凡讲习《涅槃经》者都以此为准则。据统计,自北魏中叶至隋初,研究



《涅槃经》的学者不下数十家。如昙准听说南朝僧宗善涅槃之学，特意南下寻访，后感“南北情异，思不相参”，乃独自开讲（见《高僧传》卷八《僧宗传》）。慧光是地论学相州南派的创始人，他曾著《涅槃经疏》，在判教中将《涅槃经》与他所宗的《地论》置于同等重要地位。一般地说，北方地论师兼讲《涅槃经》，往往在判教时将《涅槃经》判为渐教而置于《华严经》之下。后来也正是由于地论师力量的不断壮大，北方涅槃师才逐渐削弱。

南北两地的涅槃学虽存在着某种差异，但讨论的课题基本上是一致的。这些课题包括：什么是佛性？什么是正因佛性（指成佛的内在依据）？佛性是本有还是始有？成佛的觉悟是顿还是渐？根据对这些问题不同认识，涅槃师们各抒己见，以至形成诸多异说。如吉藏《大乘玄论》卷三说正因佛性有十一家，《涅槃经游意》说佛性本有、始有有三家；均正《大乘四论玄义》卷七说正因佛性有本三家、末十家之别（详见任继愈主编《中国佛教史》第三卷第三章第二节，中国社会科学出版社 1988 年版）。

据近代学者研究指出，《大涅槃经》前分的原本来自中天竺的华氏城，系婆罗门族佛教徒诵出，而事实上天竺、罽宾、龟兹等地的信奉者和研读者甚少；它的后分则来自于阆，流行于高昌、敦煌等地。由此可知，该经在葱岭以西大约未曾得到传播，汉译本最后成为今天我们所见到的样子，必然经历了多次的增删改写。参与北本翻译的当事人道朗就曾指出，昙无讖所据的“胡本”不仅“分离残缺未备”，而且因“后人不量愚浅，抄略此经，分作数分，随意增损，杂以世语”，于是使之失去真相，与原本相违。（见《出三藏记集》卷八《大涅槃经序》）由于多次增删改写，以致该经的前后观点也不很一致。此外，从《涅槃经》在印度的受冷落可以看出，在印度佛教中，佛性思想的范围和地位始终受到限制。原始佛教和部派佛教原则上不讲佛性；大乘初期的般若学，其性空思想与佛性妙有在一



定意义上是对立的；大乘中期虽有多部论述佛性的经典问世，但是大多数印度论师仍对此不甚重视，并贬斥佛性说为不了义。相反，在中国佛教中，佛性学说受到僧俗两界的高度重视。这反映了中印两国佛教思想的明显差异。

南北朝涅槃学取代魏晋般若学的地位而迅速兴起，佛教内部开始了由本体论的研究转入心性论的探讨，这不仅对大乘佛教在中国的存在和发展意义重大，而且也对推动中国哲学的发展有重要贡献。

第二节 成实学派

成实学派是研习《成实论》的佛学派别，其学者被称为成实师。

《成实论》是南北朝时期颇为流行的佛典之一。该论作者为中天竺僧诃梨跋摩，译者为鸠摩罗什，二十卷。《成实论》通过阐述概念的方式表达自己的观点，以苦、集、灭、道“四谛”为中心组织自己的学说，不仅概念的内涵明确，而且结构严谨，层次分明，所以深受佛教界的欢迎。

由书名可知，“实”指四谛的真实道理，“成实”即指成立四谛的原因。四谛本系佛陀所说，原无再次成立的理由，但据作者认为，因当时各家对四谛的解释颇多歧异，不符佛陀原意，所以要辨明四谛的确实所指。如说苦谛，将苦归结为“五受阴”（即五取蕴）色、受、想、行、识；五受阴中的色阴指“四大及四大所因成法”，包括五根和五尘。又如集谛，认为苦的原因是烦恼和业，其中业力又是根本的。论中甚至说：“诸所生法，皆以业为本；若无业本，云何能生？”（《成实论》卷八）这种说法接近于将“业”看作是宇宙万物的本原。再如灭谛，论中提出灭除“苦”的根源“业”需要经历三个阶段，



与之相应则应灭除假名心、实法心、空心等三种心,并把“灭三心”作为“一切苦永得解脱”的标志。

上述观点表明,《成实论》在许多方面有异于部派佛学的通说,特别是超出了说一切有部的见解。如它把“业”说成是宇宙万物的本原,又如它提出用“空心”灭“法心”等,都已与大乘有关思想接近,显示出由小乘向大乘过渡的迹象。因为小乘只说人无我(我空),不讲法无我(法空),大乘则不仅说人无我,而且说法无我。《成实论》除了讲“我空”,如瓶中无水,人无自性;兼讲“法空”,如瓶体无实,世界万物无自性。该书篇首有十论专以批判小乘十种议论,其中七论专破有部《毗昙》;又因该论特别否定“心性本净”之说,强调“心性”为后天所形成,所以被吉藏视作小乘空宗(声闻空)的代表。另一方面,因为该论为罗什译出,有人便以为其中所说的空与龙树、提婆所说大乘空观相似,从而误认为属于大乘类经典,所以不仅成实师讲它,而且大乘师也讲它。但正如吕澂先生所指出的:“罗什译此书的目的,原不过以之与龙树、提婆学说对照一下,借以说明小乘讲空,以空为终点,无所得为究竟,到《成实论》,已叹观止矣。而大乘讲空,则为利他,以空为用,不以空为止境,即所谓‘以无所得为方便’义,这是《成实论》所根本想象不到的。”(《印度佛学源流略讲》,第151页,上海人民出版社1979年版)他指出了《成实论》与大乘空宗的根本区别,这是十分中肯的。质言之,《成实论》的基本思想没有脱离小乘的范围,摆脱小乘的局限。

《成实论》最有影响的研习者和传播者,都出自鸠摩罗什的门下。其中,僧导在寿春(今安徽寿县),僧嵩在彭城(今江苏徐州),分别传授《成实论》,门下弟子众多,逐渐形成成实学的寿春系和彭城系两大流派。

僧导兼学“三论”、《维摩》,著有《成实义疏》和《三论义疏》,听讲者动辄千余人,影响主要在南朝。弟子著名的有昙济、道猛、僧



锺等。昙济兼修《涅槃》，以《七宗论》而闻名于当时。道猛受宋明帝礼遇，敕住兴皇寺，兴皇寺便成为南朝成实学的一大重镇。僧锺兼学《三论》、《涅槃》、《十地》等经论，住京都中兴寺，为齐武帝尊崇。南朝齐、梁时期，成实论师迭出，成实学派达到鼎盛。齐代成实师中最有影响力的，当数僧柔和慧次，他们或受“四方钦服，人神赞美”，或“每讲席一铺，辄道俗奔赴”（《高僧传》卷八），同为文惠、文宣诸王所礼敬。据僧祐记载：

齐永明七年十月，文宣王招集京师硕学名僧五百人，请定林僧柔法师、谢寺慧次法师，于普弘寺迭讲（《成实论》），欲使研核幽微，学通疑执……公每以大乘经渊深，满道之津涯，正法之枢纽，而近世陵废，莫或敦修，弃本逐末，丧功繁论。故即于律座，令柔、次等诸论师，抄比《成实》，简繁存要，略为九卷，使辞约理举，易以研寻。（《出三藏记集》卷十一《略成实论记》）

萧子良召集京师名僧五百人，专请僧柔、慧次演述《成实论》，最后完成《抄成实论》九卷。据参与此集会的僧祐、周颙认为，《成实论》之所以被当时佛教界重视，并不是像北朝那样为了实行它的教义，而是由于该论著概念明确，条理清楚，有助于理解大乘经典，排斥论敌。这就是僧祐上文所谓“研核幽微，学通疑执”，“辞约理举，易于研寻”；或周颙所谓“虽则近派小流，实乃有变方教。是以今之学众，皆云志存大典，而发迹之日，无不寄济此途。”（《出三藏记集》卷十一《抄成实论序》）在周颙看来，《成实论》言必有据，莫不出自经典，因此适应于所有佛教学者的研习，他说：

至如《成实论》者，总三乘之秘数，穷心色之微阐。标因位果，解惑相驰；凡圣心枢，罔不毕见乎其中矣。又其设书之本，位论为家；抑扬含吐，咸有宪则；优柔窥探，动关奖利。自“发聚”之初首，至“道聚”之末章，其中二百二品，鳞綵相综，莫不



言出于奥典……(《出三藏记集》卷十一《抄成实论序》)

因此,成实师普遍兼习《涅槃》、《华严》、“三论”等,在南北朝学派师说中表现活跃,融会贯通。

至梁代时,曾从僧柔、慧次就学过的僧旻、法云、智藏成为成实学派的中坚,号称梁代“三大师”。僧旻早年参与齐文宣王的讲席,议论《成实论》,“词旨清新,致言宏邈,往复神应,听者倾属。”慧次为之动容,赞叹“后生可畏”。齐永明十年(492),在兴福寺讲《成实论》,“其会如市。山栖邑寺,莫不掩扉毕集;衣冠士子,四衢辐凑。坐皆重膝,不谓为违;言虽竟日,无起疲倦,皆仰之如日月矣。希风慕德者,不远万里相造。”(《续高僧传》卷五《僧旻传》)梁武帝天监五年(506),重游京都,为天子所礼接,诏入华林园讲论道义,自此之后,待遇日隆。僧旻的特点是,他不仅通晓《成实论》,而且熟悉《般若经》、《胜鬘经》、《十地经》等。据载,他“性多谦让,未尝以理胜加人”,时人称颂他“析剖磐隐,通古无例;条贯始终,受者易悟”。意思是说,他只发表自己的见解,不抨击他家的观点,在分析经论义理时能条理清晰,使听讲者易于接受。

晋安太守彭城刘业尝谓旻曰:法师经论通博,何以立义多儒?答曰:宋世贵道生,开顿悟以通经;齐时重僧柔,影《毗昙》以讲论。贫道谨依经文,文玄则玄,文儒则儒耳。(《续高僧传》卷五《僧旻传》)

僧旻认为,道生提倡顿悟学说以通达《涅槃经》,僧柔摹写《毗昙》思想以讲说《成实论》,这些都有缺点;他自己则谨依经文,朴实无华,不作玄解。

法云于少年时即因谘决于僧柔而显名。后开讲《法华》、《净名》等经,“序正条源,群分名类;学徒海凑,四众盈堂”;“机辩若疾风,应变如行雨”,以致“时人呼为作幻法师”。道宣《续高僧传》卷五说他“讲经之妙,独步当时”。梁武帝天监二年(503),法云将诸



经经义与《成实论》思想融会贯通,撰成一部大著,分四十科四十二卷,受敕于寺中敷讲三遍。他的著作与当时诸家所撰《成实义疏》显然有别。此后他又为梁代朝贵演说《般若》。

智藏于十六岁时替代宋明帝出家,泰始六年(470)敕住兴皇寺,师事上定林寺僧远、僧祐和天安寺弘宗。后受学于僧柔、慧次,“挹酌经论,统辩精理。及其开关延敌,莫能涉其津者。藏洞晓若神,微言每吐,预有比踪,罔不折伏。于是二僧叹揖,自以弗及之也。”(《续高僧传》卷五《智藏传》)一生受齐、梁皇室所重。除讲《成实论》外,还讲过《涅槃》、《般若》、《法华》、《十地》、《金光明》、《百论》、《阿毗昙心论》等多种经论。

通观上述成实论三大师,有一个共同的特点,那就是在研习《成实论》时,也讲说其他经论。其结果,自然就有可能将各类经论逐渐予以调和。同时,随着论师研习范围的扩大,综合消化能力不断提高,这就在思想理论上为佛教宗派的诞生准备了条件。道宣评论三家学说,写道:

时有三大法师,云、旻、藏者,方驾当途,复称僧杰。挹酌《成论》,齐鹜先驱;考定昔人,非无臧否。何以然耶?至如讲解传授,经教本宗,摘文揣义,情犹有失。何得背本追末,意言引用;每日敷化,但竖玄章;不睹论文,终于皓首。(《续高僧传》卷十五)

正是由于这种“摘文揣义”、“但竖玄章”的讲经方法,使“梁氏三师互指为谬”。这表明当时由于对经论研习的深化,观点迭出;即使在同一学派之内,也出现了各种歧见。这应该看作是推动佛教义理往纵深展开的好现象。但道宣所说三家学风相类,且又互指为谬,似乎并不全与事实相符。至少就僧旻而言,学风尚属平实,“未尝以理胜于人”。

上述三大师去世后,梁武帝尊重《大品》,对《成实论》则有轻视

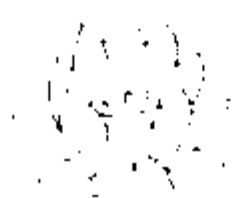


的意思。稍后,吉藏弘扬“三论”学,着重以三论的中观思想批判成实师说,故使成实学派逐渐趋于衰落。至陈代,成实论师纷纷舍弃《成实论》,转而研习“四论”等。如慧弼早年受业于惠殿寺领法师,“亲承雅训,听受《成实》”,其后对《成实论》“穷神追讨,务尽教源,所以六足、八捷、四真、五聚,明若指掌,周或有遗。”但至陈文帝天嘉元年(560),“游诸讲肆,旁求俊烈。备见百梁,悟茅茨之陋;频涉三休,恨土阶之鄙。乃去小从大,徙辙旧章,听绍隆哲公弘持‘四论’。”(《续高僧传》卷九《慧弼传》)与此同时,三论宗在批判各家师说的过程中不断壮大,三论宗的诞生也就是理所当然的事了。

成实学在北方地区的传播,主要是由彭城系的僧嵩及其弟子僧渊等人展开。

据《魏书·释老志》载,北魏孝文帝在迁都洛阳后不久,幸彭城白塔寺,对诸王及侍官说:“此寺近有名僧嵩法师,受《成实论》于罗什,在此流通。后授渊法师。渊法师授登、纪二法师。朕每玩《成实论》,可释人染情,故至此寺焉。”由于僧嵩的身体力行,《成实》之学在北方十分兴盛。又据慧皎记载,“时中兴寺复有僧庆、慧定、僧嵩,并以义学显誉。庆善‘三论’,为时学所宗;定善《涅槃》及《毗昙》,亦数当元匠。嵩亦兼明数论,末年僻执,谓佛不应常住,临终之日舌本先烂焉。”(《高僧传》卷七《道温传》)说明僧嵩因反对道生系统的涅槃学观点,而受到时人的攻击。

僧渊“初游徐州,止白塔寺,从僧嵩受《成实》、《毗昙》,学未三年,功逾十载。”(《高僧传》卷八《僧渊传》)据载,他也曾因批评《涅槃经》,与其师一样“舌根销烂”。其弟子有昙度、慧纪、道登等多人,他们“并为魏主元宏所重,驰名魏国。”(同上)昙度由徐州北上平城(今山西大同),盛传《成实论》,“学徒自远而近,千有余人。”他除精通《成实论》外,备贯众典,对《涅槃》、《法华》、《维摩》、《小品》等都能“探索微隐,思发言外。”撰有《成实论大义疏》八卷,流行于



北方。(见《高僧传》卷八《昙度传》)慧纪及其弟子法贞,也善《成实论》,为北朝皇室所重。法贞在伊洛一带讲述《成实论》,“无所推下”、“入微独步”,“道俗斯附,听众千人”。(《续高僧传》卷六《法贞传》)道登先从徐州僧药研习《涅槃》、《法华》、《胜鬘》等经,后从僧渊学究《成实论》,不久便“誉动魏都,北土宗之,累信征请。”至魏都洛阳,“君臣僧尼,莫不宾礼”,“讲说之盛,四时不辍。”(《续高僧传》卷六《道登传》)他深受孝文帝的信任,并随之南征。据道宣记载,道登在受征入洛前,曾犹豫再三:

登问同学法度:此请可乎?度曰:此国道学如林,师匠百数。何世无行藏,何时无通塞?十分舍灵,皆应度脱,何容尽朝南国!相劝行矣。(同上)

这说明,义学在北方于北魏孝文帝之世确已达到了相当的规模,在某种意义上说已足以与南朝抗衡。时北方每逢名僧讲经,动辄听众千余。以致当达摩来华时,北魏之境“盛弘讲授,乍闻定法,多生讥谤。”(《续高僧传》卷十六《菩提达摩传》)这虽带有夸张成分,但也从侧面反映了北朝讲经风气之盛。同时也说明,成实学在北方并不是显学,成实师在北方的地位远不如南方,在这里要占有一席之地并非易事。前引《法贞传》载,法贞与其同学僧建因慕南方成实学之发达而相率南下:

贞谓建曰:大梁正朝,礼义之国,又有菩萨,应行风教,宣流道法,相与去乎!今年过六十,朝闻夕死,吾无恨矣。建曰:时不可失,亦先有此怀。以梁普通二年相率南迈。贞为追骑所及,祸灭其身。

据以上情况看来,传统所说“江南盛弘《成实》,河北偏尚《毗昙》”,基本符合事实。

从学风上说,北方的成实师受外部环境的压力,在僧渊以后,不再排斥《涅槃经》,改变了与涅槃师对抗的立场。北齐时的灵询,



原系著名成实论师,曾将《成实论》择要删改为二卷,予以注释,盛行于北方,但其后“弃小道,崇仰光公。”(《续高僧传》卷八《灵询传》)即把《成实论》视为“小道”,而转向地论师学。而正统的地论师,则保持一种禁欲苦行、严峻冷酷的风格。如道凭断绝骨肉血亲往来,不游权贵富豪之家。又如慧嵩被高昌王夷其三族,却不以为意。这种风格,恐怕与北方地区的社会环境有关,显示了与南方成实师的差异。北方的义学,确实因政治气氛和生活环境的制约,缺乏南方那样的开拓、创新、进取的精神。

自吉藏判《成实论》为小乘,成实学派至隋代而式微。虽然唐初尚有个别学者仍继续讲述,但已不属学派范畴。

第三节 毗昙学派

毗昙学派是研习和传播小乘说一切有部论书《阿毗昙》及其思想的佛学派别,其学者被称为毗昙师。

阿毗昙(梵文 Abhidharma),简称毗昙,唐译作阿毗达磨。意译为对法、无比法、大法、论等。它是解说和论证佛经义理的一种体裁,启发人们成就佛教智慧。《俱舍论》卷一说:“净慧随行名对法,及能得此诸慧论。”以名相分析和理论阐述并重,佛教学者据此而创立体系。其广义则指三藏佛典中的所有论典。东晋南北朝时,虽然已引入大乘阿毗达磨,但被特称为阿毗昙的,则局限于小乘部派论著。

译介和提倡《毗昙》,始于东晋道安、慧远。东晋孝武帝太元四年(379),道安受苻坚之迫而入关,在长安开始组织译经事业。先是僧伽提婆应道安同学法和之请,译出《阿毗昙八犍度论》三十卷。其后僧伽提婆东下洛阳,译出《阿毗昙心论》十六卷。太元十六年,



僧伽提婆受慧远之请,渡江南游,在庐山重译《阿毗昙心论》,改为四卷,同时又重译了《三法度论》。研习《毗昙》的热潮由此而在南北两地兴起,毗昙学派开始形成,毗昙师也开始出现。刘宋元嘉十年(433),僧伽跋摩重新译出注解《阿毗昙心论》的《杂阿毗昙心论》。毗昙学自此而趋于兴盛。

《毗昙》的最大特点是内容丰富,解释名相清楚,便于领会佛教概念的实际含义。它的表达方式,主要是分别解析“法相”。何为“法相”?据《杂阿毗昙心论·界品》说:“法者,持也,持自性故名法”;“相者,相貌也。”这就是说,所谓“法相”,是指事物具有质的规定性并表现为一定的相貌。因此,分别解析法相,便是探究事物的本质与现象的关系。

慧远在《阿毗昙心序》中,对毗昙的核心著作《阿毗昙心论》,有如下的评述:

《阿毗昙心》者,三藏之要颂,咏歌之微言;管统众经,领其宗会,故作者以心为名焉。……又其为经,标偈以立本,述本以广义;先弘内以明外,譬犹根而寻条,可谓美发于中,畅于四肢者也。发中之道,要有三焉:一谓显法相以明本,二谓定己性于自然,三谓心法之生必俱游而同感。俱游必同于感,则照数会之相因;己性定于自然,则达至当之有极;法相显于真境,则知迷情之可返;心本明于三观,则睹玄路之可游。(《出三藏记集》卷十)

慧远认为,《阿毗昙心论》的组织结构中有自己的特色,其主要内容集中在前八品中阐述,包括三个方面。这三个方面是:显法相以明本,定己性于自然,心法之生必俱游而同感。这表明,该论确实以解明法相为根本,而其目的则是使人们领会佛教的基本教义,所谓“法相显于真境,则知迷情之可返。”该论的《界品》着重阐述一切法相,其第二颂说“若知诸法相,正觉开慧眼”,就是这一意思。而说



到法相,又不能光说形相而脱离其本质的“自性”,所以“定己性于自然”,就是讨论事物的质的规定性的“自性”问题。认识了“自性”,“则达至当之有极”,即算是真正了解了法相,认识了世界。

《阿毗昙心论》的《界品》有一个关于法相的结论性颂文,云:

诸法离他性,各自住己性,故说一切法,自性之所摄。

意思是说,一切法分析到最后,就再也不能分了;于是,去掉了各种他性,剩下的只有自性。自性就是事物的本质,所有事物都有自己的自性。自性决定了事物的特点,有什么样的自性,就有什么样的事物;没有这样的自性,就没有这样的事物。因此,自性是真实的存在,永恒不变。《杂阿毗昙心论》的《界品》解释说,“各自住己性”是指“一切性各住自相”,意即一切事物都有自性,也只有住于自性才能表现自己相貌;倘若没有自性,事物即不复存在,也无相貌显现。又说,“一切法自性之所摄”,是指“自性,自性不空”,意即一切事物的形相虽无真实性可言,但形相背后存在的事物本质的自性却是真实无妄的。所谓“自性不空”,也就是有,这个“有”指的是自性,它是在破除现实事物的真实性的基础上确立的。相对于自性的“有”,具体事物则是“空”。这是《阿毗昙》的哲学世界观,代表了小乘有部的基本哲学观念。“自性不空”说的提出,也就决定了“法体恒有”或“三世实有”等有部独特学说。所以《阿毗昙心论》的《智品》说:“智慧性能了,明观一切有”。以为通过“显法相以明本”,就能达到“一切法有”的认识。但是,从大乘般若空观学者的角度来看,阿毗昙对世间执著的破除,仍然是不彻底的,所以他们另外提倡“性空”、“自性空”、“毕竟空”,以批判“自性不空”的观点。

毗昙学在北方的传播,自道安发端。其后,慧嵩以毗昙学著称北方,时人号为“毗昙孔子”。他曾从师智游,听讲《毗昙》、《成实》。据道宣记载,“时智游论师,世称英杰。嵩乃从之,听《毗昙》、《成实》。领牒文旨,信重当时。而位处沙弥,更摇声略。及具进后,便



登元座,开判经诰,雅会机缘,乃使锋锐劲敌,归依接足。”据说慧嵩虽不读俗典,但能以《毗昙》而了知俗事,且以《毗昙》一偈感化其兄崇信佛法:

嵩初不读俗典,执卷开剖,挺出前闻。兄虽异之,殊不信佛法之博要也,嵩以《毗昙》一偈,化令解之。停滞两月,妄释纷纭,乃有其言,全乖理义。嵩总非所述,聊为一开,泠然神悟,便大崇信佛法,博通玄奥。(《续高僧传》卷七《慧嵩传》)

慧嵩毗昙学的特点,是对《杂阿毗昙心论》的特殊重视。北魏之世,他以《杂心论》为中心弘传毗昙思想于邺、洛一带。进入北齐后,因见恶于当时的僧统法上,慧嵩乃“徙于徐州,为长年僧统,仍居彭、沛,大阐宏猷,江表、河南,率遵声教”(同上)。由此可见,慧嵩的毗昙学影响范围十分广泛,在当时可以说是独步江北,无出其右者。所以他最终获得很高的声誉:“统解小乘,世号毗昙孔子;学匡天下,众侣尘随。”(《续高僧传》卷十一《志念传》)

慧嵩的弟子有志念、道猷、智洪、晃觉、散魏等,都是北方著名高僧。志念先从道长法师学习《智论》,又从道宠法师学习《十地论》,后才从慧嵩钻研《毗昙》。此后十余年中,他“盛启本情,双演二论。前开《智度》,后发《杂心》。炬对勅峰,无非丧胆”,“学观霞开,谈林雾结”(《续高僧传》卷十一《志念传》)。历北周至隋,他始终兼弘《大智度论》和《杂阿毗昙心论》,而且总是先开《智论》,后发《杂心》。所谓“既预经论,即弘敷训。先举《大论》,末论小乘。辩注若飞流,声畅如天鼓。三乘并骛,四部填埤。”(同上)表明他有意意识融通大小乘经论,调和三乘学说。《大论》指《大智度论》,“小乘”指《杂阿毗昙心论》。“先举”、“末论”的方式,似乎带有“方便善巧”的意义,目的是要引发毗昙学的弘传,因为志念思想的重点毕竟是在《杂阿毗昙心论》等毗昙论著上。道宣《志念传》说:

至如迦延本经,传谬来久。《业犍度》中,脱落四纸。诸师



讲解，曾无异寻。念推测上下，悬续其文。理会词联，皆符前作。初未之悟也。后江左传本，取勘遗踪，校念所作，片无增减，时为不测之人焉。撰《迦延杂心论疏》及《广钞》各九卷，盛行于世。

但是，既然讲说经论要由大乘开道，也就说明当时大小乘在人们心目中的实际地位。

志念门人众多，有四百余人，著名的即有二十余人，均属隋唐高僧，但其中大多已不再弘传毗昙学。据汤用彤先生认为，湛然《法华玄义释签》所谓“江南盛弘《成实》，河北偏尚《毗昙》”，是指南北朝末叶的情形。但河北之偏尚《毗昙》，在梁以后；江南之盛弘《成实》，始于梁以前（见《汉魏两晋南北朝佛教史》下册，609页）。所谓河北偏尚《毗昙》，主要当指慧嵩、志念一系毗昙师的传播毗昙学的活动。

同时，著名的成实论师僧嵩及其弟子僧渊也对毗昙深有研究，他们也是北方活跃的毗昙师。据载，僧渊“进戒之后，专攻佛义。初游徐州，止白塔寺，从僧嵩受《成实》、《毗昙》，学未三年，功逾十载。”（《高僧传》卷八《僧渊传》）同时代的慧定法师也兼通《涅槃》和《毗昙》。此外，成实论师灵裕、智脱、明彦等，也都是有名的毗昙学者。从上述众多成实师兼习毗昙的情况看，毗昙学与成实学并非绝然对立。罗什当时翻译《成实论》，理由之一是看到其中七处破毗昙。但在罗什之后，成实师并未严格按照这样的思路对待毗昙。除了《成实论》和《阿毗昙》本质上都属小乘范畴这一原因之外，中国佛教学者已经开始知道如何担负自己的使命，将印度佛教更有效地移植到中国这块土地上来。

在南方，自僧伽提婆重译《阿毗昙心论》，僧伽跋摩重译《杂阿毗昙心论》，毗昙学也十分兴盛，《阿毗昙》几乎成为南朝所有论师共同研习的对象。

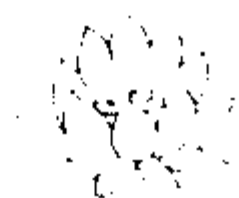


僧韶于南齐时“好弘经数,名显州壤”,而“专以《毗昙》擅业”。他在僧俗中因毗昙学而享有很高信誉,“白黑钻仰,讲说频仍;后学知宗,前修改观。”以《毗昙》一部,化流海内,当时文惠王、文宣王都“雅相钦礼”(《续高僧传》卷五《僧韶传》)。同时代的法护“雅好博古,多讲经论,常以《毗昙》命家。弗尚流俗,言去浮华;不求适会,趣通文理。”从他受学《毗昙》的,百有余人。他曾受到齐文宣王的尊崇,阮韬、阮晦、周颙等著名学者都对他“虚心礼待”。(《续高僧传》卷五《法护传》)法令则“博览经论,多数通达。善《涅槃》、《大(品)》、《小品》,尤精《法华》、《阿毗昙心》”,“言约旨远,驰名京学。兼好禅寂,以息攀缘”(《续高僧传》卷五《法令传》)。

南方最著名的毗昙师当数慧基的弟子慧集。慧基的特长虽在《小品》、《法华》等经的讲说,“提章比句,丽溢终古”,但他曾受其师慧义之命,入西域法师僧伽跋摩之室,供事多年,所以对《毗昙》也同样通达无碍。因此他能“略申方便旨趣,会通空有二言”。(《高僧传》卷八《慧基传》)慧集曾“遍历众师,融冶异说,三藏、方等,并皆综达,广访《大毗婆沙》及《杂心》、《犍度》等,以相讎校”;而于“《毗昙》一部,擅步当时”。他在毗昙学方面的成就,有力地推动了南方的毗昙研习活动:“凡硕难坚疑,并为披释;海内学宾,无不必至。每一开讲,负帙千人。沙门僧旻、法云,并名高一代,亦执卷请益。”曾著有《毗昙大义疏》十余万言,流行于当时(见《高僧传》卷八《慧集传》)。

除了上述僧韶、法护、慧集等人专以弘扬《毗昙》为己任外,南方因成实学、涅槃学等学派师说的发达,许多论师往往以毗昙学为兼习的内容。自陈代真谛译出《俱舍释论》后,一些毗昙学者转而研究俱舍学,成为俱舍师。这样,最终毗昙学因无力与其他学派抗衡而渐趋衰落。

综上所述,毗昙学在南北朝佛教学派中占有一席之地,出现过



一些著名论师。但更多的毗昙学者则通常兼习其他经论,尤其是《成实论》。尽管毗昙师们撰写了大量著作,但因多方面的原因,这些著作基本上都未能流传下来,从而也无法进一步了解他们的主要观点。

第四节 地论学派

地论学派是研究和弘扬《十地经论》及其思想的佛学派别,其学者被称为地论师。

《十地经论》系印度大乘学者世亲所作,是对《十地经》的解释、阐述,属早期瑜伽行派代表论著之一。凡十二卷,北魏时由菩提流支、勒那摩提等名家于洛阳译出。

《十地经》相当于《华严经》的《十地品》,其内容主要讲述了菩萨修行的十个次第。十地融摄一切善法:初三地述说世间的善法,次四地述说三乘修行的相貌,后三地述说一乘教法。该经有多次翻译,因而早已有人予以研究。《十地经论》既是世亲的著作,在时人眼中当然也就成了解释《十地经》的权威著作。这样,随着它的译出,很快受到佛教界欢迎,研习之风迅速兴起,地论学派即由此而形成。

《十地经论》的基本内容,是对菩萨修行的十个阶位(“十地”)、八识、三身、三聚净戒、因分果分、总别同异等六相,分别展开论释。它的思想特色,除了论述“三界唯心”,为瑜伽学唯识论开辟道路外,还论述到万法性空和智慧解脱,承绪般若空宗学说。从而它沟通了般若和瑜伽,实际上成为对龙树思想的补充。“十地”在经文中原是配合“十度”来说的,在第六地配合“智度”时,经文提出了著名的“三界唯心”的论点。世亲的论,重点对这一论点进行了阐述



和发挥。

《十地经》卷八说：“是菩萨作是念：三界虚妄，但是一心作。如来所说十二因缘分，皆依一心。”所谓“三界虚妄，但是一心作”，也就是“三界唯心”之说，而所谓“十二因缘分，皆依一心”，即等同于“三界唯心”，只是侧重有所不同：前者就宇宙论方面而言，后者则就解脱论方面而言。“三界”，指世俗的三种存在形态，有情众生所处的三种境界，它们是：欲界、色界、无色界。有情众生在未解脱之前，于此三界之中生死轮回不息。“十二因缘分”，指有情众生于三界之中流转生死的全过程，分十二个阶段，每一阶段之间顺序成为一对因果关系，支配着众生的轮回。它们是：无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。《十地经》的这些观点，明显体现了对小乘佛学的发展。“三界”在原始佛教被视为实存的三种环境，众生可依据修习的状态而居于不同境界，尚未将此归结为由一心所作。“十二因缘”在小乘佛教中，主要用以指出众生轮回受苦的原因以及摆脱生死流转的关键，所以它明确以“无明”为发端，视“无明”为众生痛苦的根源；同时，摆脱生死流转之苦也自然应该从克服“无明”开始。十二因缘的理论，并无将所有因果关系归之于一心的意思。所以，《十地经》有意识将“三界”和“十二因缘”归结于“一心”，应该说是佛教哲学思想的一个重大变化。《十地经》认为，“无明”只是“心行”的一种表现，而并非“心”的全体体现；“十二因缘”虽然发端于“无明”，但它仍不能确切解释轮回的本原。十二因缘这一循序的因果系列，包括“无明”在内，最终要依据于“心”；“心”才是轮回之苦的本原。这也就意味着，解脱应该从本原之“心”上着手。

根据《十地经》的上述经义，世亲《十地经论》强调指出：“‘但是一心作’者，一切三界，唯心转故。”（卷八）三界的根源在心，十二因缘的根源也在心；心既是宇宙万物的本原，也是轮回的根源和解脱



的源头。“三界唯心”，也就是“染”（十二因缘）、“净”（还灭、解脱）都归之于“心”。这一“心”，在《十地经论》中又被说成是心识即“阿黎耶识”。它说：“是凡夫如是愚痴颠倒：常应于阿黎耶识及阿陀那识中求解脱，乃于余处我、我所中求解脱。”（卷八）解脱应该于染净和迷悟的源头阿黎耶识中实现，但凡夫执著于“我”、“我所”，所以愚痴颠倒。又说：“自性不染相，如《经》曰：心清净相故。”（卷十一）“善住阿黎耶识真如法中。”（卷十）在这里，阿黎耶识代表了真如法，相当于“自性清净心”。所以，摆脱轮回，也就是回归阿黎耶识，自觉这一清净心。由此可见，在《十地经论》看来，世界的二重化（染、净）就在于它的本原的二重性质。世亲说：“譬如二世界。一染净世界，二纯净世界。是二中间难可得过，欲过此界，当以大神通力。”（《十地经论》卷九）要想从“染净（混杂）世界”进入“纯净世界”，需要不断地修行，这一修行过程就是“十地”。

当《十地经论》把“三界”和“十二因缘”归结于本原之“心”的时候，十二因缘的缘起说就成了一心缘起说，而其实际内容也就是阿黎耶识缘起了。既说阿黎耶识缘起，在解脱论上也就产生了相当于法相唯识宗的“转识成智”的“转依”说。《十地经论》卷一说：“法身，离心、意、识，依智依止。”要获得清净法身，必须脱离心（阿黎耶识）、意（阿陀那识）、识（六识），依赖于智慧；因为心有染净，而智慧则纯净无染、自性常寂灭。

《十地经论》的上述观点，有可能为研究者们提供新的理论资料，同时也有可能造成理解上的分歧。事实上，从该论译出之初起，就已存在歧义；而在流传过程中，分歧扩大，最后终于分别归入华严宗和法相唯识宗。

关于《十地经论》的翻译，隋唐时即已有各种传说，由此而涉及地论师分歧的由来。

据参与译事的北魏人士崔光所撰的《十地经论序》说：



以永平元年,岁次玄枵,四月上日,命三藏法师北天竺菩提流支、魏云道希,中天竺勒那摩提、魏云宝意,及传译沙门北天竺佛陀扇多,并义学缙儒一十余人,在太极紫庭译出斯论,十有余卷。斯二三藏,并以迈俗之量,高步道门,群藏渊部,罔不研览。善会地情,妙尽论旨。皆手执梵文,口自敷唱,片辞只说,辩诣蔑遗。于是皇上亲纾玄藻,飞翰轮首;臣僚僧徒,毗赞下风。四年首夏,翻译周讫。

这就是说,《十地经论》的翻译,由北魏宣武帝发起,主译为菩提流支、勒那摩提两名三藏法师,传译为佛陀扇多,时间自永平元年(508)至永平四年(511),参与者有僧俗十余人。

其后,隋代费长房在《历代三宝记》中,依据梁代宝唱所撰《众经目录》,说:

已上二论(指《十地经论》和《宝积经论》)菩提流支并译。且二德争名,不相询访,其间隐没,互有不同,致缀文言,亦有异处。后人始合。见《宝唱录》载。(卷九)

《宝唱录》的意思是说,《十地经论》先是由勒那摩提和菩提流支分头并译(因意见不合),后来才合为一本。但《历代三宝记》所引《宝唱录》同时又说:“初,菩提流支助传,后以相争,因各别译。”则似认为主译是勒那摩提。而同卷所引北魏李廓所撰《众经目录》,则又似认为主译为菩提流支。

在唐代道宣所作的《菩提流支传》(附勒那摩提等人的传)中,对上述说法似已无所适从。或说“流支奉敕,创翻《十地》”,“流支传本,余僧参助”;或说勒那摩提“译《十地》、《宝积》”(《续高僧传》卷一)。在《道宠传》中,则重申“分头并译”之说:

天竺梵僧菩提留支初翻《十地》在紫极殿,勒那摩提在太极殿。各有禁卫,不许通言;校其所译,恐有浮滥。(《续高僧传》卷七)

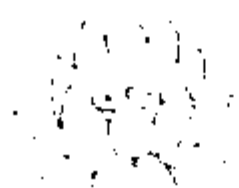
综合上述诸说,可以认为,《十地经论》的翻译,由菩提流支、勒那摩提两人共同完成。但因意见不合、观点有异,乃分头并译,最后由他人参校两译,成为定本。崔光是译事的直接参与者,所记比较客观,但因涉及主译不和,不宜提出分头并译之事,应在情理之中。序中所说“在太极紫庭译出斯论”,语意含混,实际暗示如道宣所说“菩提留支在紫极殿”、“勒那摩提在太极殿”。李廓、宝唱与菩提流支、勒那摩提属同时代人,但都未曾参与译事,撰《经录》时,地论师内部分歧已经明朗,因而在《经录》中也有所反映。尤其因宝唱是南朝人,对当时译事的记载更多地根据传闻。至隋唐,地论师的分歧已为众所周知,故费长房、道宣等更无回避的必要。

北魏宣武帝继承孝文帝笃好佛理的做法,“每年常于禁中,亲讲经论;广集名僧,标明义旨。”(《魏书·释老志》)又“雅爱经史,尤长释氏之义”(《魏书》卷八《世宗纪》),对研讨佛理有极浓厚的兴趣。他曾为僧侣和朝臣开讲《维摩诘经》,又亲自主持翻译和笔受《十地经论》。崔光在宣武帝、孝明帝时期高踞要位,官至侍中、司徒,崇信佛法,老而弥甚,“每为沙门、朝贵请讲《维摩》、《十地》经,听者常数百人。即为二经义疏三十余卷。”(《魏书》卷六十七《崔光传》)由于君臣对《十地经论》的共同重视和提倡,地论学继成实学之后,成为自元魏起北朝佛教的显学。

自《十地经论》译出,最早予以研习和弘传的是道宠和慧光,他们是早期著名的地论师。

道宠在出家前是大儒熊安生的弟子,出家后即从菩提流支受学《十地经论》。历时三年,得其精要,随即开讲,广为宣传。道宣《道宠传》说:

宠承斯问,便诣流支,访所深极。乃授《十地》,典教三冬。随闻出疏,即而开学;声唱高广,邺下荣推。时朝宰文雄魏收、邢子才、杨休之等,昔经宠席,官学由成,自遗世网,形名靡寄,



相从来听,皆莫晓焉。……遂以闻奏。以德溢时命,义在旌隆,日赐黄金三两,尽于身世。匠成学士,堪可传道,千有余人。(《续高僧传》卷七)

道宠弟子中著名的有僧休、法继、诞礼、牢宜、儒果等,隋初名僧志念也曾从他就学。道宠之学出自菩提流支,这一派地论师有自己的思想理论特点,被称为地论派的北道系。由于这一系统的著疏未能保存下来,因而许多情况不能直接得以证明。

慧光,十三岁入洛阳,从佛陀扇多出家,修习戒律,擅长律学。据道宣《慧光传》记载,慧光曾参与《十地经论》的翻译,而将菩提流支、勒那摩提两本合为一本的便是他:

会佛陀任少林寺主。勒那初译《十地》,至后合翻,事在别传。光时预霑其席,以素习方言,通其两诤;取舍由悟,纲领存焉。自此《地论》流传,命章开释;《四分》一部,草创基兹。(《续高僧传》卷二十一)

意思是说,慧光原在佛陀(即佛陀扇多)门下,后因佛陀入少林为寺主,于是转向勒那摩提。由于他参与了《十地经论》的翻译的全过程,对菩提流支和勒那摩提两人的分歧及其分歧内容相当了解,所以能根据自己的理解予以取舍、融通,保存其基本精神,将两本合为一本。慧光因受勒那摩提影响,所以他的地论学属于勒那摩提系统。

慧光著作很多,注疏的经论除了《地论》外,还有《华严》、《涅槃》、《维摩》、《地持》等。门下弟子如林,著名的有十多人,其中以法上、道凭、僧范、昙遵等为上首。这一派地论师的思想理论与北道系有所不同,被称为地论学派的南道系。相比之下,南道系因名僧辈出,门徒遍于全国,且为朝廷所偏重,所以十分繁荣,其传承历经魏、齐、周而至隋唐。

地论师的南道、北道之分,佛教史上通常认为由“相州南道”和



“相州北道”的区别而来。意为自相州(邺都,今河南临漳)去洛阳,有南、北两条道路,慧光系统散处于南道,而道宠系统散处于北道。但据近人研究,此南、北二道,当指洛阳城内御道之南和御道之北,因勒那摩提和菩提流支分居于御道之南、北而得名(见吕澂《中国佛学源流略讲》,142页)。此说似较稳妥。事实上,道宣《道宠传》已有“故使洛下有南、北二途”之说,表明二道之分,源于洛阳。

地论师研治经论,并不局限于《十地经论》,如慧光即有《华严》、《涅槃》等注疏十余种。由于地论学先后受到涅槃学、摄论学的影响,所以其思想比较庞杂,论师之间的分歧也就在所难免。

考察地论学南、北二道的分歧,大约有三个方面的:依持说、佛性说、判教说,其中以佛性说为核心。

在依持说方面,北道系统讲染净缘起,即以阿黎耶识为依持;认为世界万法由阿黎耶识缘起,摆脱轮回、成就佛道的关键在于阿黎耶识内部染净的转化。这种说法与摄论师关于阿赖耶识通于真妄、染净的说法相近,但不如摄论学理论的系统 and 缜密,也不如摄论学影响的广泛,所以后来被统一于摄论学。南道系统讲真如缘起,即以真如为依持;主张宇宙万法由真如缘起,所以成佛的关键就在于认识真如。慧光兼修《华严》,《华严》提倡“一真法界”为宇宙的本体,主张“真如缘起”说,这一思想很可能造成对南道系的重大影响。其结果,南道系的有关思想后来为华严学者所资取;随着华严学说的兴起,地论南道的独立地位逐渐丧失。至澄观著《华严疏钞》,将《十地经论》完全融入华严学说,地论学宣告结束自己使命。

佛性说上的分歧源于依持说。因有阿黎耶识与真如的分别缘起,所以有佛性“当有”与“现有”的区别。据道宣《道宠传》说:

宠在道北,教牢宜四人;光在道南,教凭、范十人。故使洛下有南、北二途,当、现两说自斯始也。



玄奘在《启谢高昌王表》中也有相似的说法：

但远人来译，音训不同，去圣时遥，义类差舛，遂使双林一味之旨，分成当、现二常；大乘不二之宗，析为南、北二道。纷纷诤论，凡数百年。率土怀疑，莫有匠决。（《大慈恩寺三藏法师传》卷一）

二十多年后，玄奘回忆当年赴印度留学的原因，认为主要是为了解决佛性问题，寻找佛性论的正确答案。他说：

信夫汉梦西感，正教东传，道阻且长，未能委悉。故有专门竞执，多滞二常之宗；党同嫉异，致乖一味之旨。遂令后学相顾，靡识所归。是以……决志出一生之域，投身入万死之地。（《大慈恩寺三藏法师传》卷七）

所谓“当、现二常”、“二常”，是指佛果的当常、现常，即始有、本有，或当果、始果；“常”在这里指佛性。自从《大般泥洹经》传入内地后，在佛性论上出现当、现两种对立的看法，涅槃学内部长期争论不息，并扩大到其他学派之中。至《十地经论》译出，南、北二道在此问题上认识分歧，成为根本性对立，引起佛教内部的广泛注意。玄奘乃试图从佛教的发祥地印度获得正确答案，而他也自以为已经获得了。

地论师原来兼通《涅槃》，对佛性问题讨论较多。北道系统因主张以阿黎耶识为依持，所以认为，阿黎耶识中的有漏种子必须经过熏习而转化为无漏种子；所谓众生悉有佛性，是指众生经历后天的熏习，最后必当成佛而言。这是佛性后天始有说（即当常或当果说）。这种主张显然与摄论师相近，属于佛性论中比较保守的部分。南道系统因主张以真如法性（或如来藏、清净阿黎耶识）为依持，所以认为，如来藏真如本来具足一切功德，众生佛性与生俱生，只要去除污染障蔽，使本有清净佛性得以显现，即可成佛。这是佛性本有说（即现常或现果说）。这种主张属于佛性论中比较激进的



部分,适合当时中国社会的实际需要,受到僧俗两界的普遍欢迎。南道系的发展与它的佛性本有说有着必然的联系。另一方面,当时四卷本《楞伽经》(刘宋求那跋陀罗译)和十卷本《楞伽经》(北魏菩提流支译)都已译出,从思想内容上看,北道系的主张似与十卷本相通(主染、净二心),而南道系的主张则似与四卷本相联系(主自性清净一心)。

地论师判教方面的分歧,主要是四宗、五宗之说。四宗之说为南道系所主张,即把全部佛教划分(归入)为四宗,它们是:因缘宗(指《阿毗昙》),假名宗(指《成实论》),不真宗(指《般若经》、“四论”等),真宗(指《华严经》、《涅槃经》、《十地经论》等)。北道系则主张五宗,即从前四宗中单独划出《华严经》,另列“法界宗”。

由于地论师在许多理论问题上争论不休,意见不能统一,所以有人就着手做调和的工作,《大乘起信论》大概就是在这一背景下形成的。

就地论学派的传承而言,北道系在道宠后,除了门下志念外,其余弟子均无传记可考。据道宣《志念传》,志念在受具足戒后,问道邺都,“又诣道宠法师学《十地论》,听始知终,闻同先觉。”(《续高僧传》卷十一)是对《地论》具有很高修养的学者。南道系在慧光后,则人才辈出。法上是慧光弟子中最为突出的代表,他从慧光受具足戒后,往来于邺、洛之间,广泛求学。“既慧业有闻,众皆陈请,乃讲《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等部。轮次相续,并著文疏。”著有《佛性论》二卷、《大乘义章》六卷等,现仅存《十地经义疏》一、二卷。他曾受东魏大将军高澄之请而入邺,后又受北齐高洋的崇敬,成为两代昭玄曹僧统,主管僧侣事务近四十年,所部僧尼二百余万,寺庙四万余所。地论学因此之故,乃成为北朝后期最为煊赫的佛教力量。法上弟子有慧远、法存、灵裕、融智等,而以慧远最为著名。(净影寺)慧远于二十岁从法上受具足戒后,曾从大隐律师



学《四分律》，研习五载，此后仍专师法上，绵笃七年。据载他“迴洞至理，爽拔微奥；负笈之徒，相喧亘道”，“在邺创讲《十地》，一举荣问，众倾余席。自是长在讲肆，伏听千余。意存弘奖，随讲出疏”（《续高僧传》卷八《慧远传》）。著有《十地疏》七卷、《地持疏》五卷、《华严疏》七卷、《涅槃疏》十卷等，又撰有《大乘义章》十四卷、《大乘起信论义疏》四卷。慧远弟子众多，如灵粲、慧迁、智嶷、智徽、辩相、玄鉴、道颜、僧听等人，都是《地论》名家，他们的影响及于初唐。

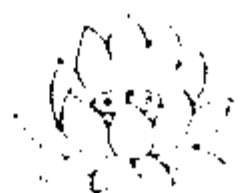
第五节 摄论学派

摄论学派是研习和传播《摄大乘论》及其思想的佛学派别，其学者被称为摄论师。

《摄大乘论》的作者是印度无著大师，它在中国前后有三译：北魏佛陀扇多译二卷本，陈真谛译三卷本，唐玄奘译三卷本。世亲注释此书，著《摄大乘论释》，也有三种汉译本：陈真谛译十五卷本，隋达摩笈多译十卷本，唐玄奘译十卷本。摄论师研习的《摄大乘论》主要是指真谛译本。

真谛是中国佛教“四大译师”之一。据《续高僧传》卷一、《大唐内典录》卷四等载，他本西天竺人，因受梁武帝之请，来中国从事译经，其间历经磨难，译出《大乘唯识论》、《阿毗达磨俱舍释论》、《摄大乘论》、《释大乘论释》等大量经论，比较系统地介绍了大乘瑜伽行派思想。此外，他还撰有《摄大乘论》的义疏八卷。

《摄大乘论》是瑜伽行派唯识学的奠基性著作。正如慧恺《摄大乘论序》所说：“此论乃是大乘之宗旨，正法之秘奥；妙义云兴，清词海溢。”它着重探究“心”的性质、心生万物的原理以及众生如何依据此心修习成佛等问题。正如慧恺《序》所谓“唯识微言，因兹得



显；三性妙趣，由此而彰。”由于真谛和玄奘两家学说渊源不同，真谛所译瑜伽派经论，后来玄奘都予以重译，所以有所谓新、旧的争论，涉及到摄论学与后来唯识宗的理论差别。

真谛译《摄大乘论》分为十个部分，名“十胜相”，按佛教修行的境、行、果顺序进行组织编排，并用“唯识无尘”的思想对佛教体系作出新的解释。这十个部分的内容是：一、依止胜相品（内分众名、相、引证、差别四品），阐述阿黎耶识为宇宙万物的本原；二、应知胜相品，阐述“三性”学说；三、应知入胜相品，阐述通过薰习相续，增植善根，悟入胜相；四、入因果胜相品，阐述大乘“六度”（六波罗蜜）；五、入因果修差别性相品，阐述十种菩萨地，即菩萨修行的十个阶位；六、依戒学胜相品，阐述三种戒；七、依心学胜相品，阐述依心学六种差别；八、依慧学胜相品，阐述无分别智差别及应离五种相；九、学果寂灭胜相品，阐述“六转依”思想；十、智差别胜相品，阐述三身佛（自性、受用、变化）思想。在这“十胜相”中，核心是对阿黎耶识的论述，所以把它列在首位，与此相联系的是“三性”学说，也是摄论学的关键。

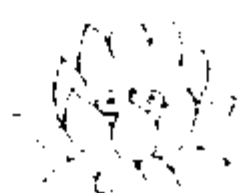
真谛译《摄大乘论》认为，佛教传统所谓的“六识”，被看作是生灭无常的，因而不能有效地解释全部精神活动的延续性、连贯性。为此，有必要建立一个在“六识”之外、并能统一所有精神活动的识体，以此作为轮回的真正主体和解脱的终极原因。这就是第八识阿黎耶识，又以染污识（阿陀那识）为执持阿黎耶识为自我的第七识。《摄大乘论》卷上说：“此界无始时，一切法依止；若有诸道有，及有得涅槃。”意思是说，自无始以来，阿黎耶识（“此界”）是世间一切法的总的依据；若无阿黎耶识，便无世间一切法（包括三界六道、凡圣众生、一切事物）。阿黎耶识（“有”）是世界及其众生（“诸道”）的本原。而阿黎耶识一旦获得转依，将其中污染种子转换成清净种子，便证得了涅槃。所以该论卷一又说：“应知依止，立名阿黎耶



识”。“应知”指世界一切事物，“依止”指根据、总的依据。这是说，阿黎耶识不仅是世界的本原，也是解脱的根据。阿黎耶识之所以是世界及众生的本原，主要是由于“言说熏习”；言说熏习阿黎耶识，并作为“习气”储藏于其中，于是便形成一切种子。种子的存在，必将引发未来的果报。所以，阿黎耶识既是现在的因和果，也是未来的因和果。阿黎耶识生出一切，又决定一切，这就是“唯识”，就是“阿黎耶识缘生”。

一般讲唯识，只讲八识，至阿黎耶识为止。真谛摄论学的特色，就在于在八识之外，确立第九识阿摩罗识。真谛认为，阿黎耶识虽为妄识，系一切现象的依据，但此妄识中又有一分纯净之识。于是，他把这纯净之识从阿黎耶识中独立出来，另立第九识。阿摩罗识清净无垢，又名无垢识、净识，实际就是真如佛性。众生如果注意培植阿黎耶识中的纯净之识(净分)，以对治虚妄之识(染分)，便可证得阿摩罗识而成佛。所以真谛所译《摄大乘论释》说：“如此九识，是应知依止。”(卷五)由八识为一切法依止，现在进入以九识为一切法依止，即把第九识阿摩罗识视为解脱的依据，这是真谛唯识论与后来玄奘唯识论的重大区别。阿摩罗识的确立，实际上肯定了一切众生皆有佛性，都能成佛。在玄奘的唯识学中，则否定有第九识的存在。他认为，第八识是指处于染污位的阿赖耶识，当由染位转到净位时，则名为阿摩罗识即无垢识；无垢识并非第九识，而是指进入佛位的第八识。后来玄奘弟子窥基还批评真谛说：“唯无漏依，体性无垢，先名阿末罗识，或名阿摩罗识。古师立为第九识者，非也。”(《成唯识论述记》卷三)

“三性”指依他性、分别性、真实性。真谛译《摄大乘论》卷中说：“幻等显依他，说无显分别，若说四清净，此说属真实。”这三性相当于玄奘所译遍计所执性、依他起性、圆成实性。三性的关系，实际指人们对现实世界的不同认识，这种认识按层次高下可分三



个阶段。第一阶段是分别性,如人将梦中所显示的一切事物(“尘”)执为实有;第二阶段是依他性,如于梦中,“离诸外尘,一向唯识”,即脱离一切分别执著,复归于唯识;第三阶段是真实性,认识到梦中所见一切“并无实尘,悉是识之所作”。可见,三性的建立其目的与八识的理论是一致的,都是为了证明“唯识无尘”。《摄大乘论》卷中说:“无垢清净,谓此法出离一切客尘障垢”;“一切法实唯有识”。

除了“唯识无尘”说,真谛的三性说还有以下两个特色。一是把依他性的重点放在染污的性质方面,强调依他性和分别性一样,最后也应该断灭,彻底回到真实性上。二是将真实性分为两类,一类是自性成就(有垢真如),另一类是清净成就,(无垢真如)。有垢真如相当于如来藏,因如来藏本性清净,而为客尘所障;无垢真如指如来藏脱离一切客尘障垢(烦恼障、所知障),显现诸佛如来。这些观点都是为了成佛。

真谛的摄论学与玄奘的法相唯识学,虽都属印度大乘瑜伽行派学说系统,但存在着明显的分歧。其主要原因,据吕澂先生认为,真谛生当陈那、安慧时代,因此受安慧影响较大。而安慧的学说主要承自难陀,兼取陈那之长。所以实际上,真谛之说与难陀之学更为接近,忠实地保存了世亲旧说的面貌。玄奘之学则属于在陈那、安慧之后,经过护法、戒贤、亲光等几代人发展了的瑜伽行派学说。这样,传承的不同也就造成了后来中国唯识学理论上的差异(见《印度佛学源流略讲》第五讲第四节、《中国佛学源流略讲》149页)。

摄论学的著名学者有两个系统:一是真谛门下,二是地论南道师。

真谛的门人中,参与翻译《摄大乘论》、弘扬摄论学比较得力的,有僧宗、智恺、法泰等人。据道宣《真谛传》说:



初,谛传度《摄论》,宗、恺归心。穷括教源,论题义旨。游心既久,敞怀相承。(《续高僧传》卷一)

这里所说“宗、恺”即指僧宗、智恺,他俩和真谛比较接近,是真谛的得意弟子。僧宗除参与译、传《摄论》,还为真谛整理译经过程中随出的注疏,又撰真谛三藏的《行状》。《真谛传》说:

自谛来东夏,虽广出众经,偏宗《摄论》。故讨寻教旨者,通览所译,则彼此相发,绮缵辅显。故随处翻传,亲注疏解,依心胜相。后疏并是僧宗所陈。躬对本师,重为释旨;增减或异;大义无亏。宗公别著《行状》,广行于世。

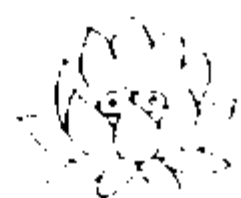
真谛去世后,僧宗与法惟、慧旷等人一起去庐山,弘传《摄论》。智恺则对真谛译成《摄大乘论》和《俱舍论》帮助特大。据道宣《法泰传》说:

恺素积道风,词力殷赡,乃对翻《摄论》,躬受其文。七月之中,文、疏并了,都合二十五卷。后更对翻《俱舍论》,十月便了,文、疏合数,八十三卷。谛云:吾早值子,缀辑经、论,结是前翻,不应缺少;今译两论,词理圆备,吾无恨矣!(《续高僧传》卷一)

真谛对译作之所以如此心满意足,与智恺在其中的作用关系十分密切,所以他对智恺也有着特殊感情。不久,智恺不幸病逝,为此,真谛“抚膺哀恸”,感伤万分,亲自与弟子道尼、智敷、慧旷等十二人约定:“共传香火,令弘《摄》、《舍》两论,誓无断绝。”(同上)第二年,真谛因伤感过度也去世。真谛去世后,其门人虽然分散各地,但“皆共奉旨,仰无坠失”,继续弘传摄论学。

法泰也较早投入真谛门下。据载他曾参与真谛译事前后二十年,对摄论学有过重要贡献。

泰遂与宗、恺等,不惮艰辛,远寻三藏于广州制旨寺。笔受文义,垂二十年。前后所出五十余部,并述义记,皆此土所



无者。(《续高僧传》卷一《法泰传》)

真谛去世后二年(太建三年,即571年),法泰带着真谛新译的经论,从广州来到建业,“创开义旨”,专讲《摄论》。但是,由于陈代一开始就意在复兴“三论”,学者通常喜欢讲论“三论”和《小品》,与《摄论》所说格格不入,所以来学者很少,所谓“思越恒情,鲜能其趣。”(同上)结果只有靖嵩一家精心传习,回彭城后独传摄论学。

真谛另有弟子智敷、道尼、慧旷等,后来也专事弘传《摄论》。智敷曾为广州、循州二州僧正,并在循州(治所在今广东惠州东)道场寺宣讲《摄论》十余遍。有二十五人得其旨趣。道尼回九江后,据真谛的宗旨,开讲《摄论》,以致名闻京师。隋开皇十年(590),道尼奉敕入京,弘扬摄论学,受学弟子众多,如唐代著名学僧道岳、慧休等都出自其门下。道岳通达《摄论》,更精于《俱舍论》,据载,玄奘在去印度之前,曾从他学过《摄论》。慧旷与僧宗、智恺等人同时从真谛学《摄论》,真谛去世后入庐山讲《摄论》。他与僧宗“分时敷说,法化日隆”,“州宰鄱阳、长沙二王,俱敦师资之敬。”(《续高僧传》卷十《慧旷传》)

此外,智恺的俗侄曹毗也曾从真谛学过《摄论》,后来为宣传摄论学作出贡献。据载:

晚住江都,综习前业,帝于白塔等寺开演诸论。冠履裙襦,服同贤士。登座谈吐,每发深致。席端学士,并是名宾;禅定僧荣,日严法侃等,皆资其学。(《续高僧传》卷一《法泰传》)凡听他讲学的,都是知名之士和著名学僧,故于社会影响也就可想而知。

地论学南道系中弘传摄论学的代表是昙迁。昙迁曾从地论名师慧光的弟子昙遵受学,精研《华严》、《十地》、《维摩》、《楞伽》、《地持》、《起信》等经论。北周武帝毁佛时,逃往南方。后在桂州(治所在今广西桂林)刺史蒋君家中获得真谛所译《摄大乘论》,如获至



宝,以为与自己所习地论学有相通之处。隋初,昙迁北归彭城,住慕圣寺,开始讲说《摄论》,兼讲《楞伽》、《起信》等经论,“《摄论》北土创开,自此为始”(《续高僧传》卷十八《昙迁传》)。开皇七年(587),奉诏入长安,受请为“大德”。于长安,他主要弘传《摄论》,听众千数,就连当时沙门领袖慧远也“躬处坐端,横经禀义。”(同上)由此而北方摄论学趋于兴盛。昙迁撰有《摄论疏》十卷。弟子众多,也都是著名的摄论师。

由上可知,摄论师有的直接出自真谛,有的间接受真谛之学,传授的主要是真谛所译《摄大乘论》和《摄大乘论释》。出自真谛门下的摄论师,大多在陈、隋之际由广州向北流动,至建业,或入四川,或去长安。出身地论学的摄论师,在周、隋之际发自邺都,或至金陵,或住彭城、长安。这种情况表明,《摄论》之学和《地论》之学,在全国重新统一的新形势下,与风靡当时的佛性论、唯识论等的研讨逐渐汇合,从而为隋唐佛教宗派的形成,作了思想理论上的准备。而一旦玄奘的法相唯识宗兴起,摄论学派也就不复存在,《摄论》的各家师说被法相唯识学所取代。

第三章 止观并重的天台宗

第一节 天台宗的形成

佛教在经历了南北朝时期的消化、吸收后,加速了民族化的步伐,并开始进入它在中国全面繁荣发展的时期。陈、隋之际,出现了最早的佛教宗派——天台宗。

一般认为,宗派产生的主要标志有以下几个方面:一、高度发展的寺院经济,以确保宗派独立的经济来源,并推动自身的发展;二、系统的学说体系,以保证自宗在思想理论上的独立地位,并由此而与其他宗派区别开来;三、相对固定的传教地域,即以某祖庭或大型寺院为中心,造成一定的势力范围,以利于自宗学说的区域性流传;四、严格的法嗣制度和寺院规范,以行政制度保证自宗的特殊地位。因此,宗派不再如学派那样,仅仅通过学说的传承而形成松散的师徒、师友关系,而是具有严密的、全方位联系的宗教体系。宗派之间,除了学说上的分歧,还涉及到与世俗生活相联系的实际社会利益的矛盾。上述标志,天台宗以及尔后形成的其他宗派无不具备。

根据佛教史书记载,天台宗后世学者列本宗早期的传法世



系为：

龙树……慧文——慧思——智顓——灌顶——智威——
慧威——玄朗——湛然

这就是所谓“天台九祖”。但天台宗的实际创始人应是智顓。

将印度佛教中观学派的创立者龙树列为天台初祖，自然显得勉强，不免带有“攀龙附凤”之嫌。但智顓之前的慧文、慧思以禅法传承，成为天台宗的先驱，则是可以确认的。据《摩诃止观》卷一之上记载：

智者师事南岳。南岳德行不可思议，十年专诵，七载方等，九旬常坐，一时圆证，大小法门朗然洞发。南岳事慧文禅师，当高齐之世，独步河淮，法门非世所知，履地戴天，莫知高厚。文师用心，一依《释论》。论是龙树所说，《付法藏》中第十三师。智者《观心论》云：“归命龙树师”，验知龙树是高祖师也。

这段话出自《摩诃止观》的“缘起”部分，从语气上看，系灌顶所作。因为慧文、慧思、智顓三代禅师都很重视龙树的《大智度论》和《中论》，慧文还以《大智度论》为所依，说明他们都曾受龙树中观学说影响，因此，“归命龙树师”，从学说体系角度说并非没有道理。但从直接师承上讲，智顓的天台学说，源于慧文、慧思。

慧文的宗教活动时期大约在北朝魏、齐之际。《佛祖统纪》卷六说他“在高齐之世，聚徒千百，专业大乘；独步河淮，时无竞化；所入法门，非世可知。学者仰之，以为履地戴天，莫知高厚。师以心观，口授南岳。”这是志磐在综合当时存在的各种史料和传说的基础上写成的，其中未免有夸张之处。在此之前则有道宣的记载，说他“聚徒数百，众法清肃，道俗高尚，乃往归依，从受正法。”（《续高僧传》卷十七《慧思传》）这种说法比较客观可信。据上述资料可以推断，慧文是在北方地区聚徒坐禅、且有一定影响的禅师。结合灌



顶所说“文师用心，一依《释论》”，证明他主要依《大智度论》立说，并以此指导禅修。因此，慧文一方面奉行北方普遍遵行的禅法，另一方面又有自己的禅学见解。

又据湛然《止观辅行传弘决》记载，慧文是当时众多禅师之一，他的禅法主要特点是“多用觉心”，意为通过禅定修习，由定发慧，发现本觉心性。这一观心法门具有将宗教理论的悟解与大乘禅学的实践加以结合的特色。湛然后来评论说：“观心，乃是教行之枢机。”（《法华玄义释签》卷十三）从天台宗的立场看，这一说法意味着从慧文到智一一脉相承的关系。所以后来智顓继承观心法门，并于临终前以《观心论》口授弟子。志磐将道宣所载的“从受正法”改为“师以心观，口授南岳”，以突出天台宗“一心三观”的师承关系，虽然没有多少史实依据，但从慧文的观心法门方面考察，也不能说一无道理。

道宣在《续高僧传·习禅篇》的《总论》中，对一般禅者单纯坐禅入定而不重智慧、忽视经典的现象，曾提出尖锐的批评。他认为，纠正的方法，应当是“归神摄虑，凭准圣言。动则随戒策修，静则不忘前智。”他指出，南岳慧思、天台智顓的定慧双修、止观并重，开辟了一代禅学新风。若追溯其源，则应归于慧文的禅学。

慧思(515—577)，俗姓李，武津(今河南上蔡县境)人。他于十五岁出家修道，二十岁受具足戒。据道宣的《慧思传》说：

及稟具足，道志弥隆；迴栖幽静，常坐综业；日惟一食，不受别供；周旋迎送，都皆杜绝。诵《法华》等经三十余卷，数年之间，千遍便满。（《续高僧传》卷十七）

这时期的慧思，俨然是一名严守戒律、注重苦行、认真实践的北方禅僧。他与其他禅者的主要区别，是以《法华经》为依；通过对《法华经》的持诵，为后来开悟“法华三昧”奠定基础。

在见到慧文之后，他受慧文影响，“性乐苦节，营僧为业；冬夏



供养,不惮劳苦;昼夜摄心,理事筹度。”(《慧思传》)一方面保持着北方禅僧苦行坐禅的传统,另一方面则加入了“定慧相资”的内容,开始了对“观”的重视。但是,从《慧思传》的记载看,慧思并未满足于慧文的禅法,而有意将它向前推进。他通过对“心”的观察思维,认识到“业由心起,本无外境”,“反见心源,业非可得。”在这一大乘空宗般若思想的引导下,他又“发空定,心境廓然”,随之即“霍然开悟”。

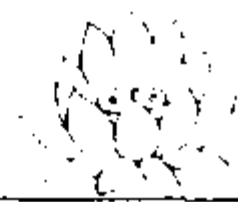
慧思的开悟,既受惠于其师慧文由定发慧的思想,又得益于他长期对《法华经》的持诵。所谓“发空定”,是指进入观察诸法实相的禅定,它既与《大智度论》般若中观思想一致,又与《法华经》“但念空、无相、无作”之说相通。所以道宣说,慧思开悟的内容是“法华三昧”、“大乘法门”。

由此可见,慧思之于慧文,在佛教思想上有两方面的联系。就继承而言,慧思的禅观吸收了《大智度论》反映的龙树大乘中观学说;就发展而言,慧思最终悟得的是《法华经》诸法实相原理。

慧思在开悟“法华三昧”后,逐渐完成他的思想体系和止观实践。其中的关键因素,是他由北方向南方的地域转移。

据《慧思传》载,慧思在开悟后,以大小乘经论为依据,为徒众讲说禅学,由此而招来是非乃至陷害。又据慧思《立誓愿文》载,因他讲说大乘经典、尤其是演说大乘般若之学,从而一再受末法僧徒的干扰,九死而一生。为此,他“意决不欲向北,心欲南行。”年三十四,慧思由河南兖州(辖今河南东北地区)“舍众渡向淮南山中。”年四十,再次南移,入光州(治所在今河南光山)大苏山。据慧思本意,当继续直下武当、南岳,完成止观实修,但因值梁朝败亡,途路阻塞,未能如愿。

在光州,慧思受大众之请,讲说《般若经》和《法华经》。智顓也就是在这个时候,不避战乱,前来师事慧思。



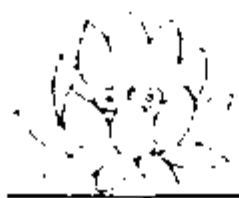
因地区性佛学差别的作用,慧思得以在光州顺利讲说《般若》、《法华》,并且又令智颢代讲《金光明经》。当智颢讲到“一心具万行”处,表示疑惑时,慧思明确告诉他:《法华经》所体现的圆顿之旨是自己亲身证得的。于是,智颢遵循师教,受《法华》行法,更有所开拓。这样,慧思在光州弘法的十四年内,不仅开创了将《般若》的中观学说与《法华》的实相理论相结合的思想体系,而且严格实践止观,定慧双开,为天台宗的成立创造了条件。

陈光大二年(568),慧思率弟子四十余人径趣南岳,成就多年心愿。不久,陈宣帝闻其弘法功德,敕命入京,迎住栖玄寺。其时,“举朝瞩目,道俗倾仰”。及至重返南岳,“每年陈主三信参劳。供填众积,荣盛莫加。”(《慧思传》)以此为背景,慧思“说法倍常”,止观双修,定慧并进,有力推动了传统禅法的改造,丰富了传统禅法的实际内容,为智颢以止观为核心的天台学说及其实践的完成奠定了基础。

道宣《慧思传》指出:

自江东佛法,弘重义门,至于禅法,盖蔑如也。而思慨斯南服,定慧双开,昼谈理义,夜便思择。故所发言,无非致远,便验因定发慧。此旨不虚,南北禅宗,罕不承绪。

这就是说,随着慧思弘法活动在地域上的不断南迁,他的禅学日趋完善,并受到社会的充分重视。慧思禅学的核心是“教禅并重”、“定慧双开”,所谓“昼谈义理”,谈的是佛教理论;“夜便思择”,指具体的禅定、止观实践。两者的有机结合,构成慧思禅学的完整体系。这表明,慧思在地域转移的过程中,既继承了北方禅定实践风格,又吸取了南方佛学传统,提倡佛教哲学的探索。慧思以北方禅师的身分来到南方,有效地展开了南北佛教的融合统一活动,从而对当时佛教事业作出重大贡献。智颢所创的天台宗,是这一过程的必然结局和实际成果。慧思所走的道路,也就相当于后来禅宗



先驱道信、弘忍所走的道路,他们都把禅学的重点落实在引发智慧方面,都循着重智轻悲的方向展开。

慧思佛教思想的经典背景,主要是《大品般若经》和《法华经》。他重视这两部经的受持诵读以及讲说。他通过诵读《法华经》而自悟“法华三昧”,故而视《法华经》为圆顿教义,高于《大品般若经》,给予特殊地位。智顓所创的天台宗又名法华宗,以表明它是依《法华经》而成立,由此也就可以见得《法华经》在天台宗思想形成和发展中的崇高地位。

智顓(538—597),字德安,俗姓陈。祖籍颖川(今河南许昌),“高宗茂积,盛传于谱史”(《智者大师别传》),有一定社会地位。当永嘉南渡之际,为避北方战乱,陈氏一家随之南迁,寓居荆州华容(今湖北监利县西北)。

智顓的父亲陈起祖,“学通经论,谈吐绝伦,而武策运筹,偏多勇决”(《智者大师别传》简称《别传》),是一位文武兼备、儒学素养极高的人物。梁湘东王萧绎任荆州刺史时,陈起祖深受赏识,被列为宾客,奉敕入朝领军,人称有“经国之才”。萧绎即位称帝后,又拜他为散骑常侍,封益阳侯。智顓胞兄陈针则在梁晋安王下任中兵参军之职。因此,智顓少年时代,虽然周围干戈不已,但陈氏一家受惠于梁朝,仍过着相对舒适的安定生活。

承圣三年(554),西魏军南侵江陵,不久即攻而破之,梁元帝被执处死。西魏军挑选江陵百姓男女十余万口分赏将士,驱归关中,弱小者悉数被杀。这一事件成为智顓人生的转折点,他“叹荣会之难久,痛凋离之易及”,于是发愿“誓作沙门,荷负正法”。不久,又因遭“二亲殄丧,丁艰荼毒”的痛苦,从而坚定了出家的决心,并终于在十八岁时达成愿望。他希望通过出家学佛,以真诚的佛教信仰,求取精神解脱,并以此报答帝王、父母的世俗之恩。正如他自陈所愿:“学得三世佛法,对千部论师说之无碍,不唐世间四事恩



惠。”(《别传》)基于上述背景,他所创立的天台宗,十分强调佛教哲学与具体实践的结合,非常注重出世间与世间的圆融统一。

陈元帝元嘉元年(560),智顓入光州大苏山,诣慧思禅师受学禅法。师徒初次见面,便分外相契,慧思以为“宿缘所迫,今复来矣。”智顓则“昏晓苦到,如教研心”,日夜精进,勤奋修学,前后七年,未尝辜负其师教诲。翌年,慧思正式付法于智顓,并特别指示说:“汝与陈国有缘,往必利益。”(《续高僧传》卷十七《智顓传》)自己则独自南下衡岳。同年,智顓奉师严命,与同道法喜等二十七人来到陈都金陵,展开弘法活动。

在金陵,智顓受到僧俗两界人士的一致欢迎,朝野请益成蹊,颂声溢道。朝廷命官如仆射徐陵、仪同沈君理、光禄王固、侍中孔焕、尚书毛喜、仆射周弘等纷纷向他求学。他还受到陈宣帝的特殊礼遇。太建元年(569),宣帝请他住进瓦官寺。在瓦官寺,智顓除了“创弘禅法”,还宣讲了《法华经》(后由灌顶整理成《法华文句》)、《大智度论》,为天台宗的成立作了重要理论准备。

智顓在金陵弘法的后期,正值北周武帝开展毁佛运动,北方僧侣避地南来的日益增多,使金陵佛教重呈复杂局面。对此,智顓在进行认真反省后,于太建七年(575)暂离金陵,入天台山隐修。九年,宣帝下诏给智顓及其弟子以有力的物质支持,“割始丰县调,以充众费;蠲两户民,用供薪水。”(《国清百录》卷一)在陈王朝江河日下的情况下,宣帝没有忘记远在天台的智顓,可见两者之间存在的真实感情和密切关系,与慧思当年的预言完全相符。

智顓在天台山实修九年,逐渐形成天台宗的基本规模。他的代表著作“天台三大部”宣讲于天台隐居之后,但蕴酿成熟于天台隐居期间。天台隐居,完成了智顓对中国佛教的反省,开辟了克服佛教危机、摆脱末法影响的道路,这条道路即是统一南北佛学、加强止观实践。由于陈宣帝的支持,使他确立起最初的独立的寺院



经济；长期定居于天台山，则使天台山成为他和弟子们佛教活动的中心；而随着徒众的迅速扩增，宗派的规范制度也已开始形成。

天台宗是中国佛教的第一个宗派，它的创立者是智顓。它形成于陈隋之际，发展于隋唐时期。

陈后主至德三年(585)，智顓离开天台山，再度来到金陵，进入了全面弘扬天台佛法的时期。早在此前，陈后主曾七次遣使邀请智顓入京弘法，而当时陈朝君臣上下，均对智顓敬慕不已。《别传》记载说：“陈少主顾问群臣：释门谁为名胜？徐陵对曰：瓦官禅师，德迈风霜，禅鉴渊海。昔远游京邑，群贤所宗；今高步天台，法云东霭。”智顓重返金陵弘法，意味着陈朝末年（也是南朝履灭前夕）世俗政权与宗教力量最后一次相互配合和信赖。所以，当智顓返抵金陵时，受到前所未有的礼遇。“陈主既降法筵，百僚尽敬。希闻未闻，奉法承道。因即下敕，立禅众于灵耀寺。学徒又结，众望森然。”（《智顓传》）所谓“陈主既降法筵”，是指后主亲临太极殿，请智顓讲《仁王般若经》。其后，后主又于光宅寺舍身，大施僧众，再请智顓讲说《仁王般若经》。据载，智顓“叙经才讫，陈主于大众内起礼三拜，俯仰殷勤，以彰敬重。”（《别传》）这在中国佛教史上是罕见的。《仁王般若经》的内容，具有强烈的护国色彩，围绕着该经所展开的君臣合力救国消灾活动，给人以一种激烈悲壮的感觉。

祯明三年即隋开皇九年(589)，陈朝灭亡。当金陵为隋军占领之时，以光宅寺为中心的智顓僧团被迫离散，南朝佛教迅速衰弊。智顓在再次体验了“家国殄丧”的悲痛后，怀着对旧王朝的眷恋，“策杖荆湘”，来到庐山。隋文帝第三子秦孝王杨俊获知消息，遣使相邀，但智顓对来使说：“虽欲相见，终恐缘差。”（《别传》）不仅断然予以拒绝，而且话语中带有鄙夷色彩，表现了不合作的姿态。开皇十年(590)，隋文帝亲自下诏，要求智顓改变态度，为隋王朝效力。翌年，晋王杨广在扬州致书并遣使反复邀请，智顓对此“初陈寡德，



次让名僧,后举同学”,在“三辞不免”的情况下,提出四项先决条件。未料杨广居然全部应允,智颢不得已而应请前往。

在扬州,晋王于金城殿设千僧会,请智颢为他授菩萨戒,并请授法名。智颢授完戒后,又为之授法名“总持”菩萨。晋王则回送智颢“智者”大师称号,并赐大量衣物。这应是智颢与隋王朝关系中的一个显著事实,但仅根据这一事实,并不能说明智颢已由对南朝的忠诚转而委身于隋朝。

长期以来,人们喜欢把智颢说成是陈隋王朝共同的御师。其实这并不符合历史真相。稽诸史实,智颢对隋朝的态度与以往对陈朝的态度截然不同。对陈朝,他积极支持,主动维护;对隋朝,则阳奉阴违,消极回避。正是由于这种区别,使他长期受隋文帝和晋王的疑忌及威逼,并最终导致不幸的结局。(详见拙作《智颢的王朝正统观念》,《东南文化》1994年第二期)

隋朝把佛教严格置于皇权之下,使之忠实执行“为国行道”的义务。开皇十一年(591),文帝下诏说:“位在人王,绍隆三宝,永言至理,弘阐大乘。”(《历代三宝记》卷十二)因此,他对智颢的不合作态度提出严厉的警告:

比以有陈虐乱,残暴东南,百姓劳役,不胜其苦。故命将出师,为民除害。吴越之地,今得廓清,道俗乂安,深称朕意。……师既已离开世网,修己化人,必希奖进僧伍,固守禁戒,使见者钦服,闻者生善,方副大道之心,是为出家之业。若身从道服,心染俗尘,非直舍生之类无所归依,仰恐妙法之门更来谤谮。宜相劝励,以同朕心。(《国清百录》卷二)

一名曾经竭力以佛法神化陈朝、成为陈朝三代君主崇仰对象的高僧,却拒绝与新王朝合作,这在隋文帝看来,当然难以容忍。

智颢抵扬州后,虽然受到杨广的隆重接待,但他除了主持授戒法会,“授律仪法”外,既未说法讲经,又无其他佛事活动。相反,



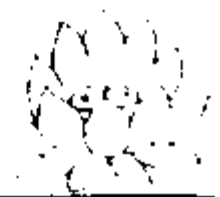
“香火事讫，泛舸衡峡”，“既值便风，朝发夕还。”（《别传》）并且，面对杨广的挽留，他以先前“四愿”为由，断然指出，“先有明约，事无两违”，乃至“拂衣而起”，致使杨广“不敢重邀，合掌寻送至城门。”（《智顓传》）其倔强不化的个性跃然纸上。为了维护自己的尊严，智顓没有把晋王的累请看作是与隋王朝结纳的机会，相反持冷漠和严峻的态度。

智顓急切离开扬州，来到庐山及荆州地区，积极展开弘法活动，完善天台止观体系。开皇十三年（593），为“答生地恩”，智顓在家乡当阳县玉泉山建立寺庙，文帝赐名“玉泉寺”。在此后的两年内，智顓于玉泉寺完成《法华玄义》和《摩诃止观》的讲述。至此，天台“三大部”宣告完成，天台宗的哲学理论体系得到完善。荆州成为除天台山以外天台宗的又一根据地。据智顓自述，“荆州法集，听众一千余僧，学禅三百。”（《国清百录》卷三）为制约智顓的活动，杨广于开皇十五年（595）又命他去扬州，其手书要求他“率先名教，永泛法流，兼用治国。”（《国清百录》卷二）这是明白警告他放弃与新王朝的对立。在另一手书中，杨广点破了智顓归心陈朝而蔑视隋朝的实质。他说：

智者昔入陈朝，彼国明式，瓦官大集，众论锋起。荣公强口，先被折角；两琼继轨，才获交绥；忍师赞叹，唯唱希有。弟子仰延之始，便事胜集，屈登无畏，释难如流，亲所听闻，众咸瞻仰。适承前往荆楚，讲《法华经》，旧学名僧，莫不归服。（《国清百录》卷二）

意思是说，智顓当年于金陵大开法筵，如今又于荆州聚徒讲经，听者多为“旧学名僧”，却唯独不为隋朝所用。

在杨广的严厉指责和敦促下，智顓不得已再度来到扬州。但他显然十分厌恶受人监视下的生活，便借口雅好泉石，不忘山野，第二年春就回到天台山。可惜事与愿违，翌年冬，晋王遣使迫令智



颢限期出山。至此,智颢意识到与隋王朝已不可两立。经历了一生种种的痛苦和不幸,晚年又得不到平静和安宁,这时候的智颢,生命于他已毫无意义。事实上,早在这次入天台之前,智颢已有终老天台之意。结果,智颢不久便圆寂于下山途中。

智颢经历了梁、陈、隋三朝十帝。他的一生,是当时社会政治生活和佛教现状的真实写照,是苦难的时代的缩影。在智颢一生六十个春秋中,五十二个春秋是在南朝度过的。他的命运和事业始终与梁、陈王朝的兴衰结合在一起,并未因出家而抛弃对家国的依恋和怀念。他以固有的正统王朝观念对待周围所发生的一切,确定自己的佛教立场。像智颢这样的高僧及其思想,在中国佛教史上决非偶然。由于他们具备高度的文化素养、接受过传统儒家思想的熏陶,所以更能有效地将出世间的佛教观念与人世间的伦理道德结合。

智颢的一生,也是为弘扬佛法而奋斗的一生,为自己的信仰而苦苦追求的一生。所以,他的佛学,既是对现实社会苦难根源的探索,对末法时代诸多不幸的严肃反省,又是对摆脱人生烦恼、求取自由解脱之道的冷峻思考。

智颢作为天台宗的创立者,著述宏富,但亲笔撰写的只是其中极小部分,其余都系门人(主要是灌顶)根据讲述整理而成。现存列于智颢名下的著作,计有三十五部,它们是:

《法华文句》二十卷、《法华玄义》二十卷、《摩诃止观》二十卷、《观音玄义》二卷、《观音义疏》二卷、《金光明经玄义》二卷、《金光明经文句》六卷、《观无量寿佛经疏》一卷、《释禅波罗蜜次第法门》十卷、《修禅六妙法门》一卷、《修习止观坐禅法要》一卷、《金刚般若经疏》一卷、《请观音经疏》一卷、《仁王般若经疏》五卷、《维摩经玄疏》六卷、《维摩经疏》二十八卷、《阿弥陀经义记》一卷、《菩萨戒经义疏》二卷、《法界次第初门》六卷、《四教义》十二卷、《四念处》四卷、



《观心论》一卷、《净土十疑论》一卷、《方等三昧行法》一卷、《法华三昧忏仪》一卷、《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》一卷、《禅门口诀》一卷、《禅门要略》一卷、《观心食法》一卷、《观心诵经法》一卷、《发愿文》一卷、《三观义》二卷、《五方便念佛法门》一卷、《禅门章》一卷、《普贤菩萨发愿文》一卷。

其中,《法华文句》(在金陵讲说,由灌顶记录)、《法华玄义》(在金陵讲说,由灌顶记录)、《摩诃止观》(在荆州讲说,由灌顶记录),号称“天台三大部”,是智顓的主要著作,也是天台宗的基本理论依据。《观音玄义》(对《观音经》所作的玄义;《观音经》即《法华经》第二十五品《观世音菩萨普门品》的别称)、《观音义疏》(对《观音经》所作的义疏)、《金光明经玄义》、《金光明经文句》以及《观无量寿佛经疏》(伪作),被合称为“天台五小部”。《释禅波罗蜜次第法门》(智顓讲说,法慎记录,原三十卷,灌顶再治,改为十卷)、《修禅六妙法门》分别代表“渐次止观”和“不定止观”,加上《摩诃止观》所说的“圆顿止观”,是为智顓的“三种止观”,由此可以看出智顓止观学说的深化过程。《修习止观坐禅法要》又名《小止观》,或名《童蒙止观》,它是“大部之梗概,入道之枢机”(释元照序),初具《摩诃止观》的规模。《维摩经玄疏》(又名《净名玄疏》)是对《维摩诘经》所作的义疏,以明该经玄旨。《维摩经疏》(一名《净名经疏》,又名《维摩经文疏》)是对罗什所译《维摩诘所说经》三卷十四品经文的注疏。此书后来由湛然简约成《维摩经略疏》十卷。《观心论》由智顓口授、弟子记录而成,时在最后离天台山之前。后来灌顶为该论作疏五卷,名《观心论疏》。

上述三十五部著作中,真正智顓亲笔撰写的有以下六种。

《修习止观坐禅法要》(为俗兄陈针而作)、《法华三昧忏仪》、《法界次第初门》、《六妙法门》(应陈朝尚书令毛喜之请而作)、《觉意三昧》、《维摩经疏》(受命为晋王杨广撰,据智顓致晋王遗书及晋



王答书,只写到《维摩经》的“佛道品”,后由灌顶续补而成)。

此外,在这三十五部中,有八部属疑伪之作,它们是:《观无量寿佛经疏》、《净土十疑论》、《阿弥陀经义记》、《金刚般若经疏》、《四念处》、《五方便念佛法门》、《禅门章》、《普贤菩萨发愿文》。

除了独立成卷的著述,在灌顶编辑的《国清百录》中,收录了智颢的不少遗文,其内容可概括为三个方面。一是健全天台僧团制度、确立一宗的礼仪忏法;二是向晋王等要求支持佛教;三是提倡放生济度。戒应《题百录后序》写道:“观其始,立制法以肃内众;中,形书疏以动王臣;后,论放生以安昆虫之类。”

据《别传》记载,智颢在完成大量著述的同时,还“造寺三十六所,大藏经十五藏,亲手度僧一万四千余人,造旃檀、金、铜、素画像八十万躯,传弟子三十二人,得法自行不可胜数。”他在为佛教事业作出卓越贡献的同时,也为中国哲学、中国传统文化留下丰富的遗产。

第二节 止观学说体系

由智颢确立的天台宗理论体系可以分作两大部分。其一是“教”,其二是“观”。两者合起来,构成天台完整的教学系统。这里的“教”,指建立“五时八教”的判教说;“观”,则是完成“一念三千”的“性具实相”学说。

但是,智颢从未脱离宗教实践的“止”来谈论抽象的哲学原理的“观”,而始终把“止观”作为一个不可分割的整体对待,即把禅定实践与宗教理论紧密结合,形成完整的“止观”学说体系。

“止观”,系禅定和智慧的并称。“止”,音译“三摩他”,意译又可作“止寂”或“禅定”;“观”,音译“毗婆舍那”,意为智慧。僧肇解



释说：“系心于缘谓之止，分别深达谓之观。”（《维摩诘经注》卷五）意思是说，“止”是使所观察的对象“住心于内”，不分散注意力；“观”是在“止”的基础上，集中观察和思维预定的对象，得出佛教的观点、智慧或功德。因此，止观就相当于小乘戒、定、慧“三学”中的定、慧二学，或相当于大乘“六度”中的禅定、般若二门。指通过止息散心、观察简择而获得般若智慧。一般地说，它是佛教徒的一种修持方法，或可称之为“止观法门”。

止观双修或定慧并重，是佛教大小乘各流派普遍强调的修持方法。甚至早在《奥义书》中已有类似的思想。佛教经典根据佛陀指示精神，大多侧重提倡定慧并重，把禅定修习与理论思维紧密结合，以为非如此便无法获得解脱。

在中国早期佛教中，止观的修习已经开始被注意到。后来由于般若学的传入和流行，禅定修习渐有与般若学说分离的趋势。修习禅观者偏于静坐调息歇心，重视般若者偏于理论思辨。至鸠摩罗什，通过大量译经，有意识将禅观修习与般若智慧统一，指出定慧双修的必由之路，虽然他本人的主要兴趣是介绍大乘般若理论。罗什之后，由于南北分裂，“北方重禅法，南方重义理”，定慧双修、止观并重未能很好贯彻。

但是，南北朝时期，在止观被析为二途的同时，已孕育着统一回归的要求和趋势。虽因受学风和环境影响，以及佛法渐浸的作用，南方禅业总体上不可与北方抗衡，但自南朝中叶起，江南禅学也已广泛流行，否则便难以理解达摩禅在转入南方后的迅速壮大；北方禅业因其社会背景和地理条件，风气极盛，但自北魏孝文帝迁都洛阳后，教理研究也备受重视，实际上形成禅法和教理并驾齐驱、长盛不衰的局面，否则便无法说明达摩来华时“全国盛弘讲授，乍闻定法，多生讥谤”的记载，也解释不了隋唐时期主要宗派几乎都产生于北方地区这一历史事实。因此，慧文、慧思师徒双修止



观,以此相承,这也并非与北方佛教完全脱离,而是有一定联系的。

慧文、慧思止观并重的禅法,是当时北方众多禅系中的一派,与僧稠、僧实等系统的小乘禅发生对立,而与达摩系的新型大乘禅比较接近,为智顒止观学说体系的建立奠定了基础。

经过几代人的努力,将禅定实践与佛教哲学理论加以系统化,即把止观从佛教徒的自我修证方法上升为完整的学说体系,已提到了议事日程上来。智顒的杰出贡献,就是将慧文、慧思所开创的止观双修思想和实践予以体系化,作为自宗的理论纲领,以指导僧众的止观修习。“文、思二师基本上都是禅师,他们走的是由定发慧的‘证悟’之路。到了智顒,学风为之一变,虽然仍依一定的禅观行持,但基本上走的是‘解悟’之路,以闻思修而入,依浅定而发深解,多在哲学思辨上下工夫,表现出以高度的玄学思辨概括组织佛学传统思想的能力”(王雷泉《天台宗止观学说发展的历史过程》,《法音》1985年第五期)。由于智顒的这一贡献,开创了佛教的一个新时代。

宋代释元照在为智顒所著《修习止观坐禅法要》一书所作的序中写道:

曰止观,曰定慧,曰寂照,曰明静,皆同出而异名也。若夫穷万法之源底,考诸佛之修证,莫若止观。天台大师灵山亲承,承止观也;大苏妙悟,悟止观也;三昧所修,修止观也;纵辩而说,说止观也。故曰,说己心中所行法门。则知台教宗部虽繁,要归不出止观,舍止观不足以明天台道,不足以议天台教。故入道者不可不学,学者不可不修。

凡智顒所承绪、妙悟、修习、辩说的内容,其核心是止观。止观既是智顒佛学的起点,同时也是归宿。他把慧文、慧思以及自己这三代人所行的修心法门,上升为“纵辩而说”,以成熟的理论体系加以总结、概述。全部天台教学和实践,都包容于智顒的止观学说之中,

所以说“舍止观不足以明天台道，不足以议天台教。”

因此，从通常修持方法上讲，止观与定慧、寂照等含义相似，但在智顓的理论体系中，止观已超越了定慧、寂照，同时又包容了定慧、寂照。谈壮飞先生指出，智顓讲止有“三止”（体真止、随缘止、息二边止），讲观有“三观”（空观、假观、中道观），虽也包摄了“三学”中的定慧含义在内，但已“大大地扩充了它的内容”。智顓《摩诃止观》对“止观”有许多解释，如说“法性寂然名止，寂而常照名观”；又说“既知无明即明，不复流动，故名为止；朗然大净，呼之为观”；又说“发菩提心即是观，邪僻心息即是止”；又说“般若只是观智，观智已摄一切法；止是王三昧，一切三昧，悉入其中”；又说“又能出生一切诸定，无不具足，故名为止；又能具足一切诸智，故名为观。”因此，“他对止观的解释根本没有固定的含义”，由于“扩大了原来定慧的含义，远非原意了”（谈壮飞《智顓评传》，《中国古代著名哲学家评传》第二卷，516页，齐鲁书社1980年版）。在《修习止观坐禅法要》中智顓开卷便述说了止观的意义，把它视为一切佛法的根本。他说：

若夫泥洹之法，入乃多途，论其急要，不出止观二法。止乃伏结之初门，观是断惑之正要；止则爱养心识之善资，观则策发神解之妙术；止是禅定之胜因，观是智慧之由藉。……当知此之二法，如车之双轮，鸟之两翼，若偏修习，即堕邪倒。故经云：若偏修禅定福德，不学智慧，名之曰愚；偏学智慧，不修禅定福德，名之曰狂。狂，愚之过，虽小不同，邪见轮转，盖无差别。若不均等，此则行乖圆备，何能疾登极果？故经云：声闻之人定力多故，不见佛性；十住菩萨智慧力多，虽见佛性而不明了；诸佛如来定慧力等，是故了了见于佛性。以此推之，止观岂非泥洹大果之要门，行人修行之胜路，众德圆满之指归，无上极果之正体也？



所谓“止是禅定之胜因，观是智慧之由藉”，实际已将定慧的修习视为止观体系的一个部分，或它的派生。在智顓看来，止观包容了佛教一切理论和修行，它们的并重双修是涅槃的必由之路。正如灌顶所言，智顓的止观学说，“摄一切佛法，靡所不该”（《释禅波罗蜜次第法门》卷一上）。

智顓关于止观学说的著作有四部，它们是：《释禅波罗蜜次第法门》、《修习止观坐禅法要》、《六妙法门》、《摩诃止观》。这四部著作反映了智顓止观学说从形成到成熟的三个发展阶段。这三个阶段是：渐次、不定、圆顿。灌顶对此曾有具体介绍，他说：

天台传南岳三种止观。一、渐次；二、不定；三、圆顿。皆是大乘，俱缘实相，同名止观。渐，则初浅后深，如彼梯磴；不定，前后更互，如金刚宝置之日中；圆顿，初后不二，如通者腾空。为三根性说三法门，引三譬喻。（《摩诃止观》卷一上）

意思是说，三种止观本质上没有区别，“皆是大乘，俱缘实相”，只是为三种不同根性的人分别宣说，所以姑且立三种法门。灌顶这种说法带有神化智顓思想的意图，当然不能完全置信。事实上，他既对三种止观分别冠以“渐次”、“不定”、“圆顿”之名，也就已对它们作了层次上的划分。智顓一生于佛教尽心竭力，在理论和实践上都卓有成效，他的止观学说由建立到圆满是十分自然的。

渐次止观是指以《释禅波罗蜜次第法门》（又名《次第禅门》）为代表的止观学说。《次第禅门》是智顓早期止观学说的代表。慧思深知其弟子的长处在于佛教义理方面，至于禅定功夫则尚未纯熟，所以在令弟子去金陵前，有“此吾之义儿，恨其定力少耳”之感叹。因而，智顓在金陵之初，依其老师的嘱咐，重点宣说了禅法。而这禅法，又正是金陵地区南方义学僧众们所欠缺的。《次第禅门》将所有涉及禅法的书作了系统整理，把各种禅法按由浅入深的顺序加以重新严密组织，是有关禅法的集大成著作。该书以“禅波罗蜜”



统摄一切修行法门,把禅定置于一切佛法的中心。智颢宣称,通过对禅波罗蜜的全面论述,“文则略收诸佛教法之始终,理则远通如来之秘藏。一切圆妙法界,若教若行,若事若理,始从凡夫,终至极圣,所有因果行位,悉在其中。若行人深达禅门意趣,则自然解了一切佛法。……若欲具足一切诸佛法藏,唯禅为最。如得珠玉,众宝皆获。”(《次第禅门》卷一上)因此,在定与慧的关系上,该书突出禅定修行及其意义,但由于全书以《大智度论》思想贯穿其间,又在一定程度上涉及了止观双修的理论原则。灌顶具体介绍渐次止观时说:

渐,初亦知实相。实相难解,渐次易行。先修归戒,翻邪向正,止火血刀,达三善道;次修禅定,止欲散网,达色无色定道;次修无漏,止三界狱,达涅槃道;次修慈悲,止于自证,达菩萨道;后修实相,止二边偏,达常住道。是为初浅后深,渐次止观相。(《摩诃止观》卷一上)

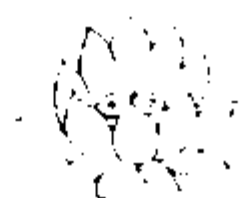
事实上,智颢在对“禅”进行释义的时候,就把它与“定”有所区别,以为“禅”本身已包含了“定”和“慧”,所以才能“一切皆摄”。他说:

说禅则摄一切,若说余定则有所不摄,故禅名波罗蜜。复此,四禅中智定等,故说波罗蜜。未到地中间禅,智多而定少,四无色定多而智少,如车轮一强一弱,则不任载。(《次第禅门》卷一上)

《次第禅门》固然不能与智颢晚年之作《摩诃止观》相提并论,但它毕竟已形成了有关止观学说的初步规模。

《六妙法门》是智颢所说不定止观的代表著作。所谓“不定”,指随顺各人根性,六门互修,渐顿迭进,取益为断。灌顶说:

不定者,无别阶位,约前渐后顿,更前更后,互浅互深,或事或理;或指世界为第一义,或指第一义为为人对治;或息观为止,或照止为观。(《摩诃止观》卷一上)



“六妙门”指一数、二随、三止、四观、五还、六净。智颢认为，“六妙门者，盖是内行之根本，三乘得道之要径。”（《六妙法门》）给予它以相当高的地位。

《六妙法门》的特色，在于对修习禅定的次序不作固定之说，认为修持者可以根据各自的根性及需求，分别修习六门，证得不同的果。一方面，智颢以安般守意禅法为对象，引导禅者由基本禅法的修习入手，以帮助南方佛教学者加强禅的基础训练；另一方面，智颢有意突出六妙门证相中的“圆顿证”，把《法华经》实相原理与禅法“内行之根本”结合，组织成新的止观学说。智颢在谈到圆顿证时，曾将它别开三种证，凡初证、中证、究竟证，都一一显示《法华经》诸法实相之说。如说于一念心即可具足世间和出世间一切事相，这已相当于“一心三观”乃至“一念三千”的原理了。这显然受了《法华经》开权显实思想的启发，实践该经方便之说，以“不定”而达“实相”，以浅定而开深慧。以《法华经》实相学说为根本，既是起点，又是归宿，那么即使是粗浅的安般守意禅法也能使修持者获取佛果。

《修习止观坐禅法要》又名《小止观》，或名《童蒙止观》。据元照的序文所说，该书“实大部之梗概，入道之枢机”，即认为是《摩诃止观》的节本，属圆顿止观。这一判断是正确的。首先，《小止观》的前五章相当于《摩诃止观》的第六章（卷四）“方便章”所述“远方便”二十五法；《小止观》的次四章则相当于《摩诃止观》的第七章（卷五至卷十）“正修止观章”。其次，《小止观》正式提出止观学说，不仅书以“止观”命名，而且内容也强调止观双修、定慧并重；以为成佛的道路虽有多种，但最终“不出止观二法”，即以止观并重的学说取代了早期以禅定为中心的定慧关系思想。该书在最后“证果”章中论述了“三止三观”学说，其中已包含了《摩诃止观》“一心三观”、“圆融三谛”等天台基本学说。其三，《小止观》第六章将“正修

止观”分为“坐禅止观”和“历缘对境止观”两大类,其内容也已包含了《摩诃止观》所说“四种三昧”的外在形式和“正观十境”、“十乘观法”的具体内容。其四,该书突出以《法华经》诸法实相论为指导修习止观,并以“均齐定慧”、“并修止观”导入中道实相。

《摩诃止观》是圆顿止观的代表。所谓“圆顿”,意为圆融顿极,始终不二,即从初发心时起,便契入绝待的中道实相。《摩诃止观》集中论述的,便是与中道实相密切关联的这种圆顿止观。它是智顓晚年最为成熟的止观著作,也是架构天台宗哲学思想的主要著作。

《摩诃止观》视止观学说为佛学的核心,把它发展为思辨性很强的宗教哲学,组织成指导止观实修的理论体系。智顓认为,止观学说可以包容佛学中的解脱论、般若学和法身观,他说:“止即是断,断通解脱;观即是智,智通般若;止观等者,名为舍相,舍相即是通于法身。”(《摩诃止观》卷三上)又认为,止观与佛教修行的目的即证悟法性相联系:“法性空寂名止,寂而常照名观。虽言初后,无二无别,是名圆顿止观。”(《摩诃止观》卷一上)之所以称之为“圆顿止观”,是因为这种止观与法性“无二无别”,而“法性”也就是“中道实相”。灌顶介绍说:

圆顿者,初缘实相,造境即中,无不真实。系缘法界,一念法界,一色一香,无非中道。己界及佛界、众生界亦然。阴入皆如,无苦可舍。无明尘劳即是菩提,无集可断。边邪皆中正,无道可修。生死即涅槃,无灭可证。无苦无集故无世间,无道无灭故无出世间。纯一实相,实相外更无别法。(《摩诃止观》卷一上)

圆顿止观,在发心之初便已契入实相,而它的终了也是实相,“纯一实相,实相外更无别法。”这样,智顓把他的圆顿止观与佛教大乘哲学中道实相理论融为一体,从而使止观超越了禅学范畴,成为一种



哲学思辨体系。

在《摩诃止观》中,智顓发展《小止观》的“三止三观”说,把止观的重心放在“观”上,并以观心为“观”的主要内容。通过观心,导入中道实相的认识,从而“一心三观”、“一念三千”等哲学理论也就随之确立。正是由于重视“观”,着意于以解导行,突出思想观念的指导地位,从而使智顓的止观学说更趋成熟,并不断沿着哲学思辨的路径发展,达到一个新的高度。

止观本是一种宗教实践方法,智顓的止观学说不仅将它上升为一种方法论,而且通过《摩诃止观》而使之成为哲学思辨体系。这一思辨体系以观心论中的观不思议境为中心展开,通过一系列抽象论辩,达到“三谛圆融”、“一念三千”的认识,完成由现实的此岸世界向解脱的彼岸世界转化。圆顿止观,它融本体论(实相论)、认识论(一心三观、一念三千)和方法论(止观实践)为一体,是一完整的哲学思想体系。当然,这一体系与世俗哲学不同,是纯粹的宗教哲学,它从实相出发,最终又归结为实相,即所谓“初缘实相”,“纯一实相,实相外更无别法。”正如柳田圣山先生说:

智顓的宗教与哲学则是中国人把空之哲学与实践组合为本土宗教的最初的卓越成果。尤其是《摩诃止观》,以这种空义为基础,把自古以来的多种佛教瞑想法体系化,揭示出从具体实践进入深邃境界的途径,这对尔后中国佛教各宗的发展,特别具有划时代的意义。

他的佛教,最能指出极端坐禅的愚昧,又最能反映纸上谈兵的空洞哲学;他的目标,是禅与哲学的完全统一。(《禅与中国》,96页,三联书店1988年版)

《摩诃止观》反映了智顓佛教哲学的成熟和禅法实践的圆满。他以哲学指导禅学,又以禅学实证哲学,达到“禅与哲学的完全统一”。因此,《摩诃止观》无论在哲学领域,还是在禅法领域,都是重要的



里程碑,对隋唐佛教具有指导意义。

智顓“圆顿止观”的理论基础是实相论。体认或契合实相的认识,属于佛智,也就是般若。因此,如何通过止观,获得佛智,把握实相,也就成了天台止观学说的出发点。智顓继承慧文、慧思有关论述,确立自己的“一心三观”说,并在此基础上,创立“三谛圆融”说,进而又据性具学说完成“一念三千”之说。通过上述学说,智顓从不同角度完善了他的止观体系。

一心三观

据《佛祖统纪》卷六载,慧文在读到《大品般若经》讲三种智慧时,联系《大智度论》的有关解释,认为三种智慧可以由一心中得;又联系《中论》的“三是偈”,以“三谛”配合“三智”,从而首创“一心三观”说。

《大品般若经》的原文是:

菩萨摩訶萨,欲具足道慧,当习行般若波罗蜜;欲以道慧具足道种慧,当习行般若波罗蜜;欲以道种慧具足一切智,当习行般若波罗蜜;欲以一切智具足一切种智,当习行般若波罗蜜;欲以一切种智断烦恼习,当习行般若波罗蜜。(《摩訶般若波罗蜜经》卷一)

这里所说的三种智慧,是指道种智、一切智、一切种智。从经文看,三种智应有先后和层次上的差别,故《大智度论》的有关释文提出了相应的见解,说:

问曰:一心中得一切智、一切种智,断烦恼习,今云何言以一切智具足得一切种智,以一切种智断烦恼习?答曰:实一切智一时得,此中为令人信般若波罗蜜故,次第差别说。欲令众生得清净心,是故如是说。复此,虽一心中得,亦有初、中、后次第。(《大智度论》卷二十七)

认为三种智虽可“一时得”、“一心中得”,但仍存在着初、中、后的次



第差别。好比生、住、灭三种相状虽一时具于一心，但仍有先后之别。所以《大智度论》又指出：“一切智是声闻、辟支佛事，道智是诸菩萨事，一切种智是佛事。”(同上)

可是，据《佛祖统纪》的记载，则应是：

师依此文，以修心观。《论》中三智，实在一心中得。且果既一心中得，因岂前后而获？故此观成时，证一心三智，双亡双照，即入初住无生忍位。（《佛祖统纪》卷六）

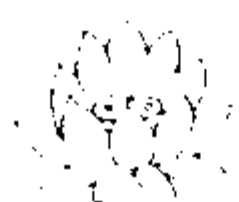
意思是说，慧文在修“心观”时，依《大智度论》所说三种智慧可一心中得，而证得“一心三智”。这是有意识强调《大智度论》关于三智一时得、一心中得的思想，而完全忽视论中关于三智存在高低层次差别的思想，显示天台先驱者据“方便”而曲解经典的一贯传统。

慧文后来又由“一心三智”而进一步立“一心三观”说，并传授给弟子慧思。《佛祖统纪》卷六又说：

师又因读《中论》，至“四谛品”，偈云：因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦名中道义。恍然大悟，顿了诸法无非因缘所生。而此因缘，有不定有，空不定空。空有不二，名为中道。

意思是说，慧文在证得“一心三智”之后，又“恍然大悟”。悟的是一心同时观察《中论》所说的“三谛”。三谛之中，真谛（“空”）讲一切现象的通相，俗谛（“假”）讲各别行相，中道谛（“中”）讲一切现象各别的全部别相，这些正好相当于三种智慧的境界。这样，原先的“一心三智”也就成了“一心三观”。由于它不仅与《大智度论》、而且还与《中论》相联系，因而“一心三观”自然地与龙树拉上了法统关系。“一心三观”所观察的空、假、中三谛，是一切因缘法的实相。

“三观”一语出自《菩萨瓔珞本业经》中的“圣贤学观品”，“三智”之语出自《小品般若经》，“三谛”之语，则出自龙树《中论》。三个概念都与空、假、中相联系，最后归结到《中论》的三谛说。所谓



慧文由证得“一心三智”进而建立“一心三观”，其疑点已为众多学者所指出；它很可能是后人根据智顛的学说加以推测而得。为了证明本宗学说的源远流长，天台后学有必要将它追溯到慧文，乃至追溯到印度龙树。

据说，慧文曾将“一心三观”的禅观方法传授给了慧思，慧思在此基础上，联系《法华经》“十如是”之说，发展出了诸法“十如实相”说。此“十如实相”说后来成为智顛“一心三观”说和“三谛圆融”说的重要前提。

慧思在由光州大苏山至南岳衡山辗转二十余年的时间里，根据《法华经》和《大品般若经》的教义，全力提倡诸法实相说。《法华经·方便品》说：“唯佛与佛乃能究尽诸法实相。”这可以作为一切智、一切种智的内容。正因为只有佛才能穷尽诸法实相，所以经中特别提出要以佛的知见来做一切般若智慧的标准。这“诸法实相”的内容，便是“十如是”：

唯佛与佛乃能究尽诸法实相。所谓诸法如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等。（罗什译《法华经》卷一）

道生在《法华义疏》中曾对这“十如是”作过解释，认为，“相”指诸法的外貌，“性”指诸法的内容，“体”为诸法内外相合，“力”指诸法所具的功能，“作”指有所作为，“因”指能发生他法，“缘”指对因的辅助，“果”为能遂所期，“报”为穷尽历数，“本”指善法的开始，“末”指佛法的终极，“究竟”指透彻佛法的根本。这种解释具有直观和机械的性质，并未赋予特殊的“玄义”。而慧思所作的新的解释，则注意发挥其中的“玄义”。

在慧思看来，经文在“相”、“性”等前面都置有“如是”二字，有其特定的含义，即表示它们的圆满实在。“如”，意为真如、如实，指诸法的本性，即真谛（空）。一切法都归结为实相，但实相所表现的



具体现象可计为十种,所以名“十如是”。“十如是”是《法华经》所示的实相说,由此可以建立“十如实相”说。

“十如实相”说的建立,一方面有助于进一步突出《法华经》的地位,另一方面则巩固了天台宗借以成立的哲学背景,使止观法门发生重大变革。依照大乘的思路,把握“三谛”实相,属于“一切智”的任务,是把不真实性当作现实世界的共性。这种主张与三论宗思想接近,都没有越出龙树中观学派的范围。相对而言,“十如实相”则是“一切种智”把握的对象,要求从性相、体用、因果等特殊性和特殊关系中认识世界。这种说法有可能把止观的重心转向对现实的真实关系的考虑,促使天台宗向世俗化的道路展开。但该宗的实际创立者智顓,并没有沿着这一方向走多远,而很快转到了宗教哲学的构思中。

智顓根据《法华经》方便通经的原则和《中论》有关中道实相的原理,将止观学说的观门分作两个层次,即所谓“次第三观”和“一心三观”,以为“次第三观”是“可思议”的,而“一心三观”则是“不可思议”的。但是与此同时,他又承认,这“次第三观”只是一种“方便渐次”,其实质与“一心三观”并无区别。它们的不同,主要表现在“逗机”方面,前者逗引钝根人,后者适应利根者。他说:“既有论心,即有方便、正观之义”,“若作次第观心者,即是方便渐次意也”;“若观心具有,……一心悉具足,此即不次第观也。”从“心源本净,无为无数,非一非二”角度说,则“岂可次第、不次第,偏圆观耶?”(《观音玄义》卷下)

智顓的“次第三观”,分作三个“次第”。它们是:第一,从假入空观,又名“二谛观”、“空观”。即通过由假入空,破除世俗认识。第二,从空入假观,又名“平等观”、“假观”。即通过由空入假,重返现实,深化对现象世界的认识。第三,中道第一义观。与从假入空、从空入假两种各有所偏的次第观相比较,属于次第三观中最全



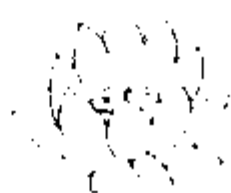
面、最完整、最高层次的认识阶段,所以又名“中观”。

次第三观集中论述的是具体与抽象、个别与一般、特殊与普遍、现象与本体之间的关系,试图把对现象世界的本质认识与性空原理下具体事物的各别认识予以统一,指出这种统一是在认识的不断深化中实现的。智颢强调说,没有空观和假观,也就没有中观;但空观和假观又只是“方便”,它们必须被扬弃,上升到中观。至此,中观理论的确立,已为“一心三观”学说奠定了基础。当然,毋庸置疑,“次第三观”的立论背景是“真空假有”,视现象世界为虚幻假相,其本体并无真实的着落之处。所以,这样的认识归根结底无助于对现实的批判和改造。

智颢所立的“一心三观”,是指不经次第而于一心中刹那间同时观察思维空、假、中三谛(三种实相),所谓“一空一切空”,“不假”、“不中”谓之空;“一假一切假”,“不空”、“不中”谓之假;“一中一切中”,“不空”、“不假”谓之中。空、假、中三者于一心中交融不分,故能同时观照,观假即观空、中,观空即观假、中,观中即观假、空。

智颢认为,次第三观是为钝根之人而说的,使他们循序渐进,完成对世界的圆满认识;而“一心三观者,正是圆教利根菩萨之所修习。”(《维摩经玄疏》卷二)一心三观无须循序渐进,不存在阶级次第。《法华文句》说:“观心释者,观心先空次假后中,次第观心也;观心即空即假即中者,圆妙观心也。”又说:“观心释者,观因缘所生心,先空次假后中,皆偏觉也;观心即空即假即中,是圆觉也。”(《法华文句》卷一上)一心三观相对于次第三观来说,是一种“圆妙观心”或“圆觉”。

智颢认为,“一心三观者,此观是深行利根菩萨之所修习。所以者何?不思议因缘之理,甚深微妙,其观慧门,难解难入。”(《三观玄义》卷上)这就意味着,一心三观是佛教止观修行的最高层次,

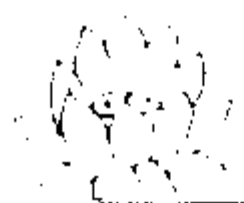


也是天台止观法门的至极状态。接着,智顓从三个方面展开论证,它们是:“一明所观之境,二明能观之观,三证成。”从思维和认识角度说,“所观之境”是“所”,指认识对象;“能观之观”是“能”,指认识主体;“证成”则指“能”与“所”相结合时的状态和达到的境界。

一心三观的“所观之境”,具体指由一念无明而生起的十二因缘,而十二因缘也就是十种法界、空假中三谛。其逻辑原因是:“十二因缘并依无明,无明之理体非异念,故言一念具足十法界。”(《三观玄义》卷上)

一心三观的“能观之观”,指的是一心,这一心又名“一念无明心”。所谓“心对一切法,即有能知法之用”(《法界次第初门》卷上之上);“对境觉知,异乎木石,名为心。”(《摩诃止观》卷二上)智顓认为,不仅所观之境是不思议,而且能观之心也是不思议;一心三观是不思议之心观照不思议之境。所谓“心”的不思议性,包括以下几方面内容。第一,认为世界上一切事物和现象都不过是“心”的产物,因此都无实体可言,正如经论所说,“三界无别法,唯是一心作”;“一切世界中,莫不从心造。”第二,认为心的本质是实相,故而一心三观能达到主体意识与虚幻假相的冥合。智顓说:“假观观心,具十法界”;“空观观心,十法界但有名字语言”;“中观观心,十法界皆入实相。”(《法华文句》卷二上)又说:“若观此一念无明之心,非空非假,一切诸法亦非空假,而能知心空假,是则一心三观,圆照三谛之理。”(《摩诃止观疏》卷二)第三,认为“一念无明之心”即“菩提心”,即“法性”,所以“心佛众生,三无差别”。这时,观心与观法性已无所区别。

一心三观的“证成”,是指以不可思议之心观照不可思议之境的结果。这一结果,便是获得“三智五眼”。若依别教的次第三观修习空、假、中三观,可依次得一切智、道种智、一切种智;若依圆教的一心三观修习,则可于一心中同时得三智,名“一心三智”。智顓



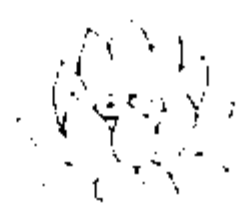
认为,“若证一心三观,即是一心三智、五眼”,意为三智是证成所得。同时又认为,“若非求一心三观,善巧修习相应,岂得一心证三智?”意为一心三智的证得是为了达到一心三观的认识。所以又说,“一心三智,照此三谛”(均见《三观玄义》卷上),三智于此时已反客为主,成为三观之因,即能所关系中的主体。

事实上,根据智顓圆教一心三观的精神,不仅三谛、三观、三智均于一心中得,不前不后,无次第之分,而且一心三谛、一心三观、一心三智也不前不后,无次第之分。一心三观又名圆融三观,便是揭示这种不可思议的绝对圆融统一,没有分别对待;凡有前后次第、因果能所,都只是方便之说。因此,智顓的“一心三观”,是彻底的、究竟的圆融学说。

智顓“一心三观”的根本意图,是要证明世界一切事物和现象(包括物质和精神)在“一心”基础上的圆融统一,指出众生在圆融哲学背景下圆证、圆修的必要性。“一心”是天台哲学的核心范畴,也是天台宗教实践的起点;一心既为能观,又为所观,能所兼备,不可思议。所以智顓说,“若解一心一切心,一切心一心”,便能“遍历一切,皆是不可思议境”。(《摩诃止观》卷五上)又说,修习佛道的法门有许多,但“虽种种说,只一心三观”,“只约无明一念心,此心具三谛;体达一观,此观具三观。”(《摩诃止观》卷六下)由一心而达三观,由三观而知见中道实相;认识问题解决了,实践也就有了保证。

站在圆融统一的立场上,智顓一方面推崇一心三观理论,视之为由凡转圣的关键;另一方面又指出,一心三观只是全部止观学说体系的组成部分,它不能取代止观。一心三观的侧重是在“观”,所以在修一心三观时还应当修“止”。他说:

问曰:今用观入道,何须修止? 答曰:如《大涅槃经》云:毗婆舍那能破烦恼,何故复修奢摩他耶? 佛答言:若有修禅定,



则能破惑。今作譬显,如灯虽有破暗之能,若不处之密室,则照物不了。故须修止也。(《三观玄义》卷下)

理论上,一心三观能使众生冥合实相,获取解脱,但在实践中,仍然不能脱离止。“观”好比是破暗之灯,但如果没有“止”(处于密室)也就失去意义,不起作用。所以说,“止观修习者,既已发菩提心,即须行菩萨道。止即修定,观即修慧。定慧二足,行步平正,真行菩萨道也。”(《三观玄义》卷下)但若据《摩诃止观》所说,则以为在一心三观中也已部分地包含了“止”的内容。“若明不次第止观眼、智者,如前所说,止即是观,观即是止,无二无别。”(卷三上)止与观“无二无别”是一种理想的圆融境界,但从究竟上说,毕竟属于两个不同领域。

圆融三谛

在确立“一心三观”的基础上,“圆融三谛”学说得以完成。“圆融三谛”是智顓止观学说体系完全成熟的标志。

智顓认为,从相互联系的观点来看,一切法都可以说具有“三轨”。“三轨”即三种轨范,它们是:真性轨,指事物的本质、真如实相;观照轨,指显示真理的智慧作用、认识主体和认识能力;资成轨,指助成观照的各种作用。智顓在解释《妙法莲华经》经题之“妙”字时,曾说有十种妙,其中有“三法妙”者,即指“三轨”(见《法华玄义》卷五下)又认为,藏、通、别、圆“四教”各有三轨,其中以圆教的三轨为究竟。圆教的三轨,名义上虽有区别,但实际上相互融通,所以说“三法不一异”,“亦一亦非一,亦非一非非一”。真性轨的第一义理、观照轨的第一义空、资成轨的如来藏,三轨的对象和归宿都是“真性”,不相妨碍。对此本来圆融的三轨,若生起迷惑,便造成三种障碍,不能达到事物“真性”的认识;但若反身而诚,看到三障与三法内在的相即,就能显示圆融无碍的三轨。同时,三轨虽然圆融,但各自又有侧重,即真性轨指向法身(本体),观照轨指



向般若(认识),资成轨指向解脱(境界)。这样,圆教的“三轨”说便成就了《法华经》三乘归一大乘的最高原理。

接着,智颢又将“三轨”与“十如实相”说联系起来,使“三轨”的圆融具有实相说的理论基础。他认为,三轨的本质是实相,是实相的三种表现形式。“如是体”是真性轨,“如是性”是观照轨,“如是相”是资成轨。从三谛的角度说,中道第一义谛是真性轨,空谛是观照轨,假谛是资成轨。三谛和三轨一一相对应,所以能于“十如论于三轨”。(《法华玄义》卷五下)智颢的这种思想同样与他的止观学说相联系。在他看来,止观要求主体(观照)必须处于虚寂的状态(空),并借助(资成)佛教所说义理(假),去认识特殊事物的“真性”。这种“真性”是“假”与“空”的统一,所以叫做“中”。这样,“中”就变成了最高的“实相”,联系三谛的枢纽,从而调和了有与空、世间与出世间的矛盾。

智颢说,“一佛乘即具三法,亦名第一义谛,亦名第一义空,亦名如来藏。此三不定三,三而论一;一不定一,一而论三,不可思议。”(《法华玄义》卷五下)三轨相即,不可思议,三轨的对象三谛也相即,不可思议。在观法上,三谛不是一种先后次第的关系,而是并存于同一对象上的不同侧面,这样来观察思维三谛,便名“圆融三谛”。也就是说,“圆融三谛”必须以圆教的“三轨”为前提,吕澂先生分析智颢“三轨”说与“圆融三谛”说的关系,说:“三轨分别配合成空、假、中。他不是泛泛讲空,而是从各法的别相上说。一切法都有其认识上所执着的别相(即自性),如色以质碍为自性,色空就是空去这种自性;受以领纳为自性,受空就是空其领纳的自性。同时以假(资成)为契机,而认识法的本质(真性),这就是中。空假中三者并非次第关系,而是同时存在,互不妨碍,所以叫做‘圆融三谛’。”(《中国佛学源流略讲》164页)因此,智颢的圆融三谛说要比龙树的二谛论完善、周密得多。



在智颢看来,龙树的中观学派侧重谈空,似有所偏;“点空说法”以三谛中的空谛为基础,缺乏圆融的特色。天台圆教以圆融三谛为特色,始终以实相为对象和归宿;点实相而成的圆融三谛,远胜于点空说法而成的隔历三谛。

圆融三谛以实相为理论基础,强调一心所观三谛的无次第性、无前后性,因为三谛本来圆融相即。别教等无法达到这样的认识,它们往往作次第、前后之别,“以资成资于观照,观照开于真性”;“资成在前,观照居次,真性在后”(《法华玄义》卷五下),即把假、空、中视为认识的三个层次,对中道实相第一义谛的认识必须在对假谛、空谛的认识之后。智颢认为,从实相出发,即可显示事物的本质、真理性,无先后次第之分。他说:

即中即假即空,不一不异,无三无一。二乘但一即,别教但二即,圆具三即。三即真实相也。《释论》云:何等是实相?谓菩萨入于一相,知无量相;知无量相,又入一相。二乘但入一相,不能知无量相。别教虽入一相,又入无量相,不能更入一相。利根菩萨即空故入一相,即假故知无量相,即中故更入一相。如此菩萨深求智度大海,一心即三,是真实相体也。(《法华玄义》卷上)

圆教与二乘、别教的区别在于:二乘但一即(即空),故但入一相而不能知无量相;别教但二即(即空、即假),故虽入一相,又知无量相,却不能更入一相。圆教则圆具三即(即空、即假、即中),故既入一相(空),又知无量相(假),更入一相(中)。空、假、中三谛相即,无先后次第,是名真实相体即中道实相。中道实相是大乘佛学的根本,契入中道实相是菩萨修行的目的。中道实相作为宇宙唯一最高真理,包容了空、假、中三种真理,它圆满具足。三谛圆融的实相,必然是在消融三谛隔历分别、颠倒相异的基础上完成的。

智颢“圆融三谛”的学说,是他全部止观体系的组成部分。它



产生于止观,同时又服务于止观。

“圆融三谛”作为“一心三观”的发展,与“一心三观”有着密不可分的联系。智颢说:

若法性无明,合有一切法、阴界入等,即是俗谛;一切界入,是一法界,即是真谛;非一非一切,即是中道第一义谛。如是遍历一切法,无非不思议三谛云云。若一法一切法,即是因缘所生法,是为假名,假观也;若一切法即一法,我说即是空,空观也;若非一非一切者,即是中道观。一空一切空,无假、中而不空,总空观也;一假一切假,无空、中而不假,总假观也;一中一切中,无空、假而不中,总中观也。即《中论》所说不可思议一心三观。历一切法亦如是。若因缘所生一切法者,即方便随情道种权智;若一切法一法,我说即是空,即随智一切智;若非一非一切,亦名中道义者,即非权非实一切种智。例上,一权一切权,一实一切实,一切非权非实,遍历一切,是不思议三智也。(《摩诃止观》卷五上)

三谛、三观、三智虽有名义上的差别,却都为一心所摄;一念心既圆融三观、三智,又圆融三谛。因此说“所照为三谛,所发为三观,观成为三智”。作为认识主体的“心”与认识对象的“三谛”是统一的,一心同时具足三观、三智之时,也就具足了三谛,这就是圆融“一心三谛”。而一心三谛的实质也就是圆融三谛。

智颢论一心三谛时,通常与一心三观、一心三智紧密结合,以显示它是圆教止观的重要组成部分。他说:

三谛具足,只在一心。分别相貌,如次第说;若论道理,只在一心,即空即假即中。如一刹那而有三相,三相不同,生住灭异。一心三观亦如是。生喻假有,灭喻空无,住喻非空非有。三谛不同,而只一念。如生住灭异,只一刹那,三观、三智、三止、三眼,例则可知。(《摩诃止观》卷六下)



三谛、三观、三智只是从不同侧面体现“心”的作用。止观的核心是观心,认识的主体、出发对象、结果都可归之于一心。从一心出发,而有一心三谛、一心三观、一心三智,构成止观体系的“观”的主体。无明一念心中包容、具足一切,一切都因一心而圆融统一。智顓说:“只心是一切法,一切法是心。”(《摩诃止观》卷五上)又说:“空、假、中,即三而一,即一而三,名为悟;空、假、中,非空、假、中而齐空、假、中,名为入。”(《法华玄义》卷四上)悟入一心三谛或一心三观,都取决于一念心。根据智顓所述,圆融统一于一念心的三观、三智、三谛之间的关系,应是以三观为理论基础,三智为思想指导,三谛为理论归宿的相互依存、促成的关系。如果说一心三观涉及的主要是认识问题,那么一心三谛则侧重表达的是真理观。真理观是认识论的一个方面内容,所以一心三谛实际上离不开一心三观。但是,一心三谛又毕竟是一心三观要实现的目标,所以一心三观又不能替代一心三谛。而一心三智则成为联系这两者之际的桥梁。

如同“一心三观”本质即圆融三观,“一心三谛”的本质也便是圆融三谛。从中道实相的角度看,空、假、中三谛只是实相的三种表现;世界的本质“纯一实相,实相外更无别法”,一切“皆与实相不相违背。”(《法华玄义》卷一上)实相的空、假、中三种形态,归根结底只是方便施設。圆融三谛要求主体“心”的认识活动不分前后次第,同时认识空、假、中三谛,顿即契入中道实相。三观俱在一心,三谛亦俱在一心,主体的意识活动与主体的认识对象之间圆融无碍。

智顓认为,圆融三谛是《法华经》的重要宗旨,体现了《法华经》的基本原理,是该经与其他大乘经典相区分的主要标志。他说:

分别者,但法有粗妙。若隔历三谛,粗法也;圆融三谛,妙法也。……今经正直舍不融,但说于融,令一座席,同一道味。乃畅如来出世怀故,建立此经,名之为妙。(《法华玄义》卷



一上)

圆融三谛体现《法华经》的妙法,《法华经》也因圆融三谛而确立大乘经典的最高地位。智颢说:

诸经或于俗谛自在,或于真谛自在,或于中道自在,但是历别自在,非大自在。今经三谛圆融,最得自在,譬大梵王。余经拔众生出生死,如五佛子于凡夫第一;或拔众生出涅槃,如菩萨居无学上。今经拔出众生,过方便教菩萨上,即成法王,最为第一。(《法华玄义》卷一上)

三谛圆融作为认识的至极,也是大乘佛教追求的目标。它并不要求人们远离现实而获得自由,而是引导人们于现实生活中得大自在,进入涅槃境界。这就是所谓“圆三谛者,非但中道具足佛法,真俗亦然。三谛圆融,一三三一,如止观中说”(《法华玄义》卷二下)。认识由迷到悟的转变,可以于“顿”中实现。

圆融三谛作为真理观,在确立中道实相这一绝对真理的同时,并不排斥空、假、中三种相对真理的存在。倘若次第认识三谛,便是部分、相对地把握真理;只有非次第认识三谛,才能全部、绝对地把握真理。相对真理作为方便施設,是为了引导人们直觉、证悟绝对真理。因为绝对真理就在相对真理之中。智颢认为,差别、相待的三谛乃至一切事物都不过是无差别、绝对的一实谛的显现,三谛乃至一切事物在中道实相这一最高真理支配下相互包容、渗透,圆融统一。所以,对宇宙真理的认识,不应该次第进行,逐步完成,而必须圆融顿入,冥合无余。圆融三谛虽不废次第三谛,但它是天台宗根本的真理观,既是人们认识的出发,又是人们认识的归宿。圆融三谛要求人们从认识绝对真理入手,一次性完全把握绝对真理,从而否认了认识的阶段性,贬低了相对真理的意义。

一念三千

反映智颢观心学说的深化,代表天台哲学的最高成就的,当是



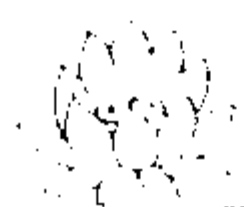
“一念三千”学说。湛然曾指出,智顓生前所创观法有多种,但只有“一念三千”才是“终究究竟极说”(《止观辅行传弘决》卷五之三),它主要表现在《摩诃止观》一书中。

“一念三千”是“一念心具三千世界”的略称。一念,即一念心、一心,指心念活动的最短时刻;三千,即三千世间,总括宇宙万有、整个世界。

“一念三千”建立于《法华经》“十如”实相说、《华严经》“十法界”说以及《大智度论》“三种世间”说的基础上,是智顓晚年“性具实相”说的重要组成部分。

按照“一心三观”、“一心三谛”的思维方式,“一念三千”也是在实相原理指导下,通过“一念”与“三千世间”的圆融而建立起来。从逻辑意义上说,“一念三千”具有能所的对应关系,即“一念”是能,“三千”是所。但“一念三千”作为“观心”哲学思辨体系的组成部分,其“一念”并非单纯的意识活动的主体,而同时成为观想的对境。“一念”之所以是不可思议境,是因为它在确立自身能“观”的主体地位时,同时自我转化为所“观”的客体。“一念”兼有能观和所观的两重功能,“三千”是“一念”的对象,同时又是“一念”自身。

智顓认为,大小乘都有“心生一切法”的说法,或说有说无,或说假说中道,皆为“因果法”,各各相别,“迥迤浅深”,而不相即,这些都应称之为“思议之境”。而“一念三千”之“一念”心,则纵横无碍,圆融相即,故名“不可思议境”。他所说的“心是一切法,一切法是心”(《摩诃止观》卷五上),是天台宗论心的关键,也是“一念三千”成立的关键。它体现的是“心”与“万法”相即的思想,从而摆脱了传统的佛教缘起论和心物相合的佛教认识论。在智顓看来,世间并不存在心物的能所之别,一念心的能所之分也只是一种假设。心就是一切,一切也就是心。所以,所谓“心生一切法”之类的缘起说,归根结底也是假设,因为它不属于“一念三千”的“不可思议



境”。也就是说,智顓关于“不可思议境”的“心”,并非通常哲学意义上的心,也非万物之原的精神本体;这里的“心”只是实相,是一切法的实相。实相的表现,则在人们平时的“一念”之中。所谓“一念”,虽指心的刹那活动,但从实相论推导,此一念心其实既非时间,也非空间;一念便是一切,不可思议,不可理喻。根据这一思想,世界万物本来具足于一心,无须另外寻找本原;世界万物本来等同于一心,一心与万物并无体用的关系。千差万别的事物及其现象,都是真如实相的显现,与一念心在实相原理下相即相融;现象与本体完全统一,没有差别隔阂。

“三千”即三千世间,指宇宙万物。这三千世间对于“一念”的不可思议境而言,是属可思议境。它由十如是、十法界、三种世间配合而成。

“十如是”说源于罗什译八卷本《法华经》的《方便品》,前已引述。《法华经》的意思是说,一切事物都具有现象、性质、实体、功能、活动、主因、辅因、直接后果、间接后果、本末究竟平等这十种性质或关系,它们是区别一切事物的别相。这十类普遍而稳定的性质或关系,也是一切诸法的实相。因此,“十如是”要说明的基本观念是,诸法实相乃是包含多样性的统一,它与诸法的别相并非隔历或对立。

智顓继承和发展慧思的“十如实相”说,对《法华经》的“十如是”给予了充分的重视和高度的评价。他认为,《法华经》的这段经文可以“翻转三读”,即用三种不同方法读出:“一云是相如、是性如乃至是报如;二云如是相、如是性乃至如是报;三云相如是、性如是乃至报如是。”(《法华玄义》卷二上)三种读法分别显示空、假、中三谛,三谛又同时归于实相。智顓又说,所谓“究竟”,就是指实相,“十如是”便是从不同角度说明实相。所以,从止观实践的角度看,“十如是”纳于一念,一念即是实相。



在《法华文句》中，智顓从方便权实的角度，对“十如”实相说中的“唯佛与佛乃能穷尽诸法实相”一句，作了独特的解释。认为，“法虽无量，数不出十。一一界中，虽复多派，不出十如。如地狱界，当地自具相性本末，亦具畜生界相性本末，乃至具佛法界相性本末，无有缺减。”（《法华文句》卷三下）一切众生皆有实相，具如来藏相貌，与佛究竟平等，所以不仅佛能穷尽诸法实相，一切众生亦能穷尽诸法实相。“十如”实相说不仅从十个不同角度（别相）说明实相，而且指出这十个不同角度之间的相互融合统一，在每一“如是”中包含了其他九“如是”。因此，穷尽诸法的止观实践不仅可以一一做起，而且可以于一念中完成。一一分别把握十如，是为权；于一念中彻底把握十如，是为实。智顓论“十如是”，就是要开权显实，令众生等同于佛，于一念中契入诸法实相。

“十法界”，又名“十界”，出自《华严经》。法界，意为诸法的分界；因为诸法各有自体而分界不同，故名。十法界，则是将迷和悟（无明和法性）两种趋势的盛衰消长分作十个层次，它们是：地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛。其中，前六界合为“六凡”，属六道轮回的迷妄法界；后四界合称为“四圣”，属圣者的觉悟法界。

智顓对“十法界”的解释和发挥，包括两个方面，即“十界互具”和“一念十界”说。

传统佛教认为，十法界各有质的规定性，彼此隔绝，互不融通。但是智顓反对这种看法，认为，十种法界“一一当体是法界”，并且通名“阴入界”（《摩诃止观》卷五上）。这意味着它们之间有着密切的联系。所谓“阴入界”，即“阴界入”，指一切物质和精神现象，其本质系无明法性心。智顓曾说，五阴、十二入、十八界，“如是种种，源从心出。”（同上）阴界入由心而造，十法界由心而起；在“心”的统摄下，十法界不仅可以融通，而且可以相互转化。智顓由此而立



“十界互具”说。

十界互具,意即十种法界相互包含,相互转化,如地狱界蕴含和具备佛界等其他九界,而佛界也蕴含和具备地狱界等其他九界。智颢说:

一法界具九法界,名体广;九法界即佛法界,名位高;十法界即空即假即中,名用长。即一而论三,即三而论一,非各异,亦非横亦非一,故称妙也。(《法华玄义》卷二上)

无论从“体”或“位”或“用”诸方面看,十界都有“互具”的功效,而且体、位、用三者间也非一非异。

十界互具的原因何在?智颢认为,原因就在于十界都是中道实相。别教论十界,以九界为妄法,佛界为真实;圆教论十界,则取“十界真实”之说。这是绝待圆融的认识,属不可思议境界。实相可用“十如是”表现,所以“十界真实”也应“以十如是约十法界”。他说:

今明权实者,以十如是约十法界。谓六道四圣也皆称法界者,其意有三。十数皆依法界,法界外更无复法,能所合称,故言十法界也。二,此十种法分齐不同,因果隔别,凡圣有异,故加之以界也。三,此十皆即法界,摄一切法,一切法趣地狱,是趣不过,当体即理,更无所依,故名法界,乃至佛法界亦复如是。(《法华玄义》卷二上)

在智颢看来,“十如是”是区别一切法的别相,“十法界”则是区别众生的别相。以十如是约十法界,十法界中任何一类众生,都必然具有自身的性、相、体、用等十如是的因素;十如是的任何一类性能,也必然会贯彻在十法界中。十如是虽有性、相、体、用等别,但都属一实相所显示;每一如虽各有权实分齐,但理体未曾有异。十法界虽因果隔别,凡圣有异,但一一法界“当体即理”。以十如是约十法界,一如是具十法界,一法界具十如是;既一法界具十如是,则



百法界具千如是。可见,实相原理不仅确立了“十如”学说,而且也决定了“十界”学说,进而成为百界千如、一念三千的理论基础。

与“十界互具”相联系的是“一念十界”说。

所谓“一念十界”,指一念心具十法界。智颢认为,法界摄尽宇宙一切之法,从根本上说,法界无次第之分,唯有一平等理体法界;但从权宜方便上说,则有十种法界。所以,从止观角度看,一念心便具足十法界,无次第之分。他说:

今但明凡心一念即皆具十法界,一一界悉有烦恼性相、恶业性相、苦道性相。若有无明烦恼性相,即是智慧观照性相。何者?以迷明故起无明,若解无明,即是于明。(《法华玄义》卷五下)

法界理体平等,无明即是智慧,烦恼即是觉悟,恶业即是善业,全在凡心一念之中。又因十界互具,“一法界通达十法界”,所以,“一念心起,十界中必属一界。若属一界,即具百界千法。”(《法华玄义》卷二上)一念十界,也就是一念百界千法,一念尽宇宙万法。一念十界,意在于十界无层次高下之别,无前后次第之别。一念即地狱,一念即佛;佛即地狱,地狱即佛。十界乃至百界千如,宛然具足于一心,只因理具情迷,才有凡人的颠倒;一念而觉知此百界千如“皆是因缘生法”,顿入圣者境界。

三种世间,意即三种世界。它们是:一、众生世间,或名有情世间,指由五阴(五蕴)和合所构成的一切众生(有情)。二、国土世间,又名器世间,指各类有情所依的环境(国土)。三、五阴世间,又作五蕴世间,指色、受、想、行、识五阴。

智颢对三种世间并未作新的解释,却有意识与他的“十如是”、“十法界”理论密切结合,从而完成“一念三千”学说。

智颢说:

世是隔别,即十法界之世,亦是十种五阴、十种假名、十种



依报；隔别不同，故名为世也。间是间差，三十种世间差别，不相谬乱，故名为间。各各有因。各各有果，故名为法。各各有界畔分齐，故名为界。今就一法界复有十法，所谓如是相、性、究竟等，十界即有百法；十界相互，则有千法。……故明十种法界、三十种世间，即是所观之境也。此境复为二，所谓自、他。他者谓众生佛，自者即心而具。（《观音玄义》卷上）

世间虽有三种，但每一世间都与十法界相联系，所以成“三十种世间差别”。智顓认为，这十种法界和三十种世间，属于“所观之境”，而所观之境的实质在于“即心而具”。这就是说，对三种世间，如果纳入不可思议止观“观心”的领域，它就因实相原理的作用，而构成三十种世间。如果把三种世间与“十如”实相结合，同样可以构成三十种世间。总之，三十种世间或属十界与三世间的组合，或属十如与三世间的组合，都是实相学说、不思议观心理论在发生作用；而三十种世间的成立，则又是智顓“一念三千”说的前提。

智顓又说：

夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间，百法界即具三千种世间。此三千在一念心，若无心而已，介尔有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在后；亦不言一切法在前，一心在后。（《摩诃止观》卷五上）

因为十法界互具，所以十法界成百法界，而每一法界具三十种世间，百法界便具三千种世间。这三千种世间，为一心所具，故名“一念三千”。另一种表述方法为：

此一法界具十如是，十法界具百如是。又一法界具九法界，则有百法界千如是。（《法华玄义》卷二上）

意思是说，由于十法界互具，故成百法界；而一法界又各具十如是，故有百法界千如是。三种世间与千如是发生关系，便得三千世间。

智顓认为，这三千世间（三千诸法）虽然纷然杂陈，但归根结



底,只在一念心中,“于一念中,悉皆备足”(《法华玄义》卷二上)。这三千世间本具心中,它与心的关系,既非“从一心生一切法”,也非“心一时含一切法”,而是“只心是一切法,一切法是心”(《摩诃止观》卷五上)。所以既不能说一心在前,一切法在后;也不能说一切法在前,一心在后。在空间上,一切法与心平等;在时间上,一切法与心也平等。

从世俗角度看,“一念”与“三千”存在着鸿沟,绝无平等之理,智顱则充分依赖佛教“十如是”说、“十法界”说和“三种世间”说,从绝对平等的实相原理出发,提倡一念之心即具三千、三千只在一念心中。一念与三千之所以相即,除了三千诸法归结为实相外,一念之心也属实相,名之为“法性”、“性”。主体与客体的平等统一,也就是法性与实相的相即,因此,“一念三千”学说又名“性具实相”学说。由名义可知,该学说以实相论为最高原理,以探究世界的本质、人与世界关系的本质为究竟。

“性具实相”说在理论上的意义,首先是要证明世界的统一性;一切事物形式上都处于差别的存在状态,但在实相原理下都统一无碍。这种统一无碍,不仅指三千诸法相互之间,而且也指“一念”与“三千”这一逻辑意义上的主客体之间。因此,性具实相学说并非一般意义上的本体论哲学,也非通常所说的宇宙发生论。智顱强调说,心与万物的关系不是“生”或“含”,而是一种“本具”、“相即”的关系。

通过性具实相学说,智顱向人们显示了一个圆满的理想世界。这一理想世界,不存在万物的差别对待,超越了主体与客体的对立、精神与物质的矛盾;一即一切,非一非一切,所有一切都处于圆融和谐的状态。既无大小高下之分,也无前后久暂之别,全部矛盾差别都消融于心的一念之中。智顱把这理想世界说成是“玄妙深绝,非识所识,非言所言”(《摩诃止观》卷五上);“言语道断,心行处



灭”(《摩诃止观》卷五下),属于“不可思议境”。这就意味着,他的性具实相说与世俗哲学存在着根本的区别,也无法用一般的哲学概念或范畴加以比较。不可思议之境只能在类似“一心三观”的“观念念心”中获得。语言文字和思虑分别只涉及世俗认识领域,“观念念心”的观心法必须绝言忘虑。

因此,一念三千的实相说,实际上也就是从止观修行者的立场上提出的解脱论;一念三千的境界,只是观心者在观念念心过程中内心所形成的世界幻象。智顓以《法华经》和《大智度论》为主要经论依据,发挥大乘般若中观思想,通过性具学说,论证修行者观心的至极便是内心幻象与客观世界的圆融统一。这一观心是以内心境象为对境的不思议活动而实现的,也是修行者觉悟解脱的根本途径。

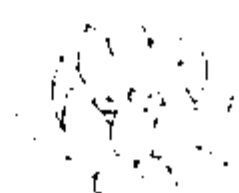
性具善恶

所谓“性具”,又名理具、体具、本具,意为性理之中本来圆具。性,指法界性、法性、真如;具,具足、具有之义。智顓的“性具”学说,实际包括两个部分:一是性具实相说,它表现于一念三千学说中,如上所述;二是性具善恶说,正当论述。

按照大乘佛教的一般观点,性或理是纯粹至善至净、超越善恶对立的精神世界。如果说它是“善”,这种“善”并非含有与“恶”对立的意义。所以,大乘佛教通常不说“性善”,更不说“性恶”。智顓提倡的“性具善恶”说,尤其是其中的“性恶”说,与当年竺道生首唱“一阐提人皆有佛性”说、“顿悟成佛”说,同样具有震聋发聩的作用,并给佛教的中国化写上了重要的一页。

性具善恶说是天台宗的一大创造,它的源头可见之于慧思的《大乘止观法门》中。慧思在该书中,曾借“不空如来藏”概念,说到“性具染净”。他说:

不空如来藏者,就中有二种差别:一明具染净二法,以明



不空；二明藏体一异，以释实有。（《大乘止观法门》卷一）
如来藏，指一切众生藏有本来清净的如来法身，亦即佛性。慧思认为，“不空如来藏”之所以“不空”，是指如来藏具染净二法。如来藏的本质为真如、如来性，所以如来藏具染净二法，也就是性具染净。慧思说：

如来之藏，从本以来俱时具有染净二性。以具染性故，能现一切众生等染事，故以此藏为在障本住法身，亦名佛性。复具净性故，能现一切诸佛等净德，故以此藏为出障法身，亦名性净法身，亦名性净涅槃。（《大乘止观法门》卷二）

由如来藏而知性具染净，一切众生具如来藏体，故一切众生之性本具染净。

在慧思“性具染净”说的基础上，智颢确立起“性具善恶”说。虽然染净与善恶有相通之处（尤其从修习角度看），但实际上两者差别很大。染净是佛学概念，而善恶则与中国传统哲学概念相联系。

“性具善恶”说集中反映在智颢晚年所著的《观音玄义》一书中。智颢写道：

问：缘、了既具性德善，亦有性德恶否？答：具。问：阐提与佛断何等善恶？答：阐提断修善尽，但性善在；佛断修恶尽，但性恶在。问：性德善恶，何不可断？答：性之善恶，但是善恶之法门。性不可改，历三世无谁能毁，复不可断坏。（《观音玄义》卷上）

意思是说，众生与佛既同具染净二性，也必然同具善恶二性；性具善恶不仅适用于众生，也同样适用于佛。一阐提虽断“修善”，但仍具“性善”；佛虽断“修恶”，但本具“性恶”。因此，在性具善恶问题上，众生与佛平等一致，无有高下。就性而言，其所本具的善恶，是永远不会改变的，因为它是众生的本质。



阐提与佛的区别,不是在性具方面,而是在修习方面。智颢说:

问:阐提不断性善,还能令修善起;佛不断性恶,还令修恶起耶?答:阐提既不断性善,以不断故,还为善所染;修善得起,广治诸恶。佛虽不断性恶,而能达于恶,以达恶故,于恶自在;故不为恶所染,修恶不得起,故佛永无复恶。以自在故,广用诸恶法门,化度众生。终日用之,终日不染;不染故不起,哪得以阐提为例耶?若阐提能达此善恶,则不复名为一阐提也。(《观音玄义》卷上)

就是说,阐提虽具性恶,但同时不断性善,如能修善,也可成佛。这是就理想方面而言的。事实上,阐提之所以未能成佛,是因为“断修善尽”。佛虽具性善,但同时不断性恶。佛能通达于恶,于恶自在无碍,所以不为恶染,不起修恶,从而不会退转。并且,佛还因于恶自在无碍而“用恶”来化度众生。在这一意义上,阐提与佛的根本区别可以概括为:“阐提断修善而不断性善,佛断修恶而不断性恶。”为此,智颢进而说明:

今明阐提不断性德之善,遇缘善发;佛亦不断性恶,机缘所激,慈力所熏,入阿鼻同一切恶事化众生。以有性恶,故名不断;无复修恶,故名不常。阐提亦尔,性善不断,还生善根。如来性恶不断,还能起恶,虽起于恶,而是解心不染,通达恶际,即是实际,能以五逆相而得解脱,亦不缚不脱,行于非道而通达佛道。阐提染而不达,与此为异也。(《观音玄义》卷上)

这里指出了性具善恶说的思想核心及其实际意义。

这思想核心,就是由“阐提不断性善,如来不断性恶”所体现出来的“心佛众生,三无差别”的平等原理。虽然在现象界表现为种种差别,但在本质上绝对平等。“阐提不断性善”思想,早在竺道生学说中得到反映,而“如来不断性恶”思想,则完全是智颢的独创。



所以,性具善恶说的真正特色,便是“性恶”说。换句话说,性具善恶说的思想核心,主要是通过“性恶”说的阐述,来说明众生与佛在佛性上的平等原理。

宋代天台学者知礼曾对性恶说予以特殊的推崇。他说:

问:九界望佛,皆名为恶。此等诸界,性本具否?答:只一具字,弥显今宗。以性具善,诸师亦知;具恶缘了,他皆莫测。……若知善恶皆是性具,性无不融,则十界、百界、一千、三千。(《观音玄义记》卷二)

意思是说,性恶学说是天台宗与其他宗派相区别的根本标志;十界互具、一念三千都与性恶学说相联系。因为光说性善,不说性恶,就不能得出十界互具的结论,当然也谈不上一念三千。对此,元代天台僧侣怀则解释说:

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

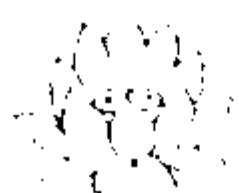
“缘理断九”是指别教所说的方便,并非圆教的真实说法。圆教因主张性具善恶,所以十界互具,无须破九界修恶而显佛界性善。怀则又说:

故知善恶不出十界。十界性融,互具成百界。界十如则成千如,假名一千、五阴一千、国土一千。如此三千现前,一念修恶之心,本来具足,非造作而成,非相生而然,非相舍而然。一念不在前,三千不在后;一念不少,三千不多。(同上)

这也就意味着,不仅性具实相说,而且性具善恶说都是十界互具、一念三千的立论依据。即是说,天台宗的全部止观学说都可以归之于性具原理。

怀则同样予性恶说以高度评价,说:

诸宗既不知性具恶法,若论九界,唯云性起。纵有说云圆



家以性具为宗者,只知性具善也,不知性具恶。故虽云烦恼即菩提,生死即涅槃,鼠啣鸟空,有言无旨,必须翻九界修恶,证佛界性善,以至直指人心,见性成佛,即心是佛等,乃指真心成佛,非指妄心。(同上)

意思是说,即使其他宗派也说性具,但它们只讲“性具善”,而不讲“性具恶”;性恶说仅为台家所独有,它高于其他各家所说。根据性善说,虽也能达到“烦恼即菩提,生死即涅槃”的认识,但必须通过“翻九界修恶,证佛界性善”的修习活动。天台圆教的“烦恼即菩提,生死即涅槃”,则是在性具善恶原理指导下,通过一念三千的止观观心,于当下实现的。因此,性具善恶说不仅指出真心成佛,而且也指出妄心成佛。如果从发扬天台特色的角度看,“性恶即佛性异名”。

性具善恶说以通俗的善恶概念来解释佛性,使佛性的神秘性逐渐消失,从而为该时代的民众提供了众生平等、众生与佛不二的理论指导,这无疑有助于提高民族的自信,增强民众自立、自强的情感和意识。

性具善恶说,是从人的本质问题着手,展开佛学对中国传统思想适应和改造的重要尝试。

性具善恶,一方面出自如来藏性具染净之说,带有佛学的印迹;另一方面,既然谈论善恶(尤其是性恶说),也就不再是单纯的佛性论问题,它已与世俗哲学的人性理论发生密切关系。前引《观音玄义》卷上说:“今明阐提不断性德之善,遇缘善发。佛亦不断性恶,机缘所激,慈力所熏,入阿鼻同一切恶事化众生;以有性恶,故名不断。”这一思想可以说是在佛性论基础上,对中国历史上出现的各种人性理论予以综合加工后提出的。

先秦孟子倡性善论,荀子与之相反,倡性恶论。西汉董仲舒则把众人之性分为上、中、下(善、中、恶)三等,这一分类与后来天台



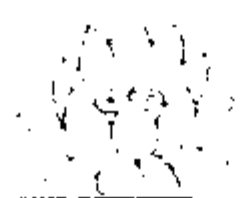
宗分性为善、无记、恶三种是一致的。但是,董氏“三品”说否认众生平等,严格规定三等性与三等人的一一对应和不可变易,这既与“涂之人”皆可为圣贤的传统观念有矛盾,也不符合佛教“一阐提人”也能成佛的理想。后来,扬雄提出了“善恶混”的人性理论,他说:“人之性也善恶混。修其善则为善人,修其恶则为恶人。”(《法言·修身》)认为人性中既有善也有恶,而为善为恶的关键在于修善还是修恶。这一理论给了一切人以成圣成贤的平等权利和充分机会。智顛的性具善恶说显然吸取了这一观点的合理部分,他指出:

人心复何定?为善则善识,为恶即恶识,不为善恶即无记识。此三识何容顿同水火?只背善为恶,背恶为善,背善恶为无记:只是一人三心耳。(《法华玄义》卷五下)

这种学说既吸收了世俗哲学人性论,同时又比传统人性论远为精致,能够更有效地解释社会的善恶现象和个人的善恶行为,从而更容易为僧俗两界所接受。

为了论证“性具善恶”,智顛曾据北本《大般涅槃经》第二十八卷所论佛性义,建立“三因佛性”说,而这三因佛性说也与中国传统的人性理论及其修养方法有紧密联系。

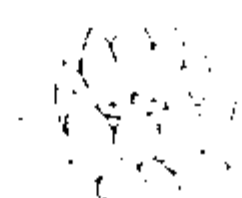
所谓“三因佛性”,是从三个不同方面对性具善恶作出的说明,意为由于众生本具三因佛性,所以性具善恶的原因就在其中,成佛的依据也在其中。它们是:正因佛性、了因佛性、缘因佛性。正因佛性指诸法实相的理体,是众生成佛的正因;了因佛性指般若观照之智,此智能显发诸法实相;缘因佛性指一切功德善行,因其能资助了因、开发正因,故名。智顛说:“法性实相即是正因佛性,般若观照即是了因佛性。五度功德资发般若即是缘因佛性。”(《法华玄义》卷十上)他又认为,正因佛性“常乐我净,不动不坏”,既非染净,也非善恶。具染净、善恶的是了因佛性、缘因佛性,所以《观音玄义》卷上写道:“问:缘、了既有性德善,亦有性德恶否?答:具。”这



就是说,依据三因佛性,性具善恶是指了因和缘因,而正因则无善恶。既然善恶与了因、缘因相联系,则止观修行也就有了针对性,容易具体化。止观修行在这一理论指导下,就应当落实在为善去恶、断修恶尽而显现性德善方面,这意味着向传统人性论及其修养方法的靠拢。

由于智顓把佛教的佛性思想与传统哲学的人性论结合运用,大谈众生之性善恶本具,并以修习善恶来解释人的各种社会表现,这在本质上已经接触到了人性论中性与情的关系问题。而这一内容后来一直是天台宗的重要教义,唐代湛然,北宋知礼、遵式等人也都阐述性恶思想。湛然说:“佛本不断性恶法故。性恶若断,普现色身,从何而立?”(《止观义例》卷上)知礼说:“由性恶故,方论即理之毒也。能消伏用者,所消之毒既即理性,能消之用岂不即理?斯乃理慧理定,为能消能伏也。复应了知理消伏用,体是性恶,方得初心即修中观。故荆溪云:忽都未闻性恶之名,安能信有性德之行?”(《四明尊者教行录》卷二)遵式也说:“对修研性,意显性常。善恶二途,不出十界。修恶之极,莫若阐提;修善之穷,岂过诸佛?二人论性,善恶俱存。性善且对阐提,性恶且论诸佛。”(《摩诃止观义题》,见《天竺别集》卷下)天台宗的这一独特思想是一脉相承的。

由于天台性具学说比较圆满地回答了人性的本质以及现实人生善恶的原因,所以颇为儒家学者所重视。唐代学者梁肃著《天台止观统例》,说:“止观,何也?导万法之理而复于实际者也。实际者,何也?性之本也。物之所以不能复者,昏与动使之然也。照昏者谓之明,驻动者谓之静。”梁肃曾受学于天台宗荆溪湛然,所以《统例》的思想包含了天台性具善恶学说有关内容,主张破无明而显法性,回复“性之本”的明静状态。湛然著有《始终心要》,认为,“秘藏不显,盖三惑之所覆也。故无明翳乎法性,尘沙障乎化导,见思阻乎空寂。”所以,若能破除无明尘沙见思之障,便可返天然之性



德。李翱受梁肃《统例》的影响，作《复性书》三卷，提倡“复性”学说。他认为，“情有善有不善，而性无不善焉”，而且“百姓之性与圣人之性弗差也”。因为性善，所以凡人都能成为圣贤；因为情有善恶，所以并非凡人都能成为圣贤。理想境界与现实人生的区别就在于性善情恶。这一思想相当于智顓的“三因佛性”说。李翱因坚持儒家立场，只说性善，不说性恶，但他既认为“圣人者岂无情耶？”圣人与凡人同具情之恶，只不过圣人虽有情而“未尝有情”，则实际已认同了性具善恶。他的性善类似于正因佛性，而情恶则类似于了因佛性、缘因佛性。他所谓的“复性”，指回复被昏惑之情所障蔽的明净善性，这显然受了天台“断烦恼而入涅槃”、“约法性破无明”、“断修恶尽而明性善”思想的影响和启发。

止观修习法门

以止观学说为理论依据，智顓为天台宗人的具体修行实践提出了多种法门，主要的有四种三昧、十乘观法、二十五方便。

四种三昧。见于《摩诃止观》“五略”之二“修大行章”。文曰：

劝进四种三昧入菩萨位。说是止观者，夫欲登妙位，非行不阶；善解钻摇，醍醐可获。《法华》云，又见佛子修种种行，以求佛道。行法众多，略言其四：一常坐，二常行，三半行半坐，四非行非坐。通称三昧者，调直定也。《大论》云，善心一处住不动，是名三昧。法界是一处，正观能住不动，四行为缘，观心藉缘调直，故称三昧也。（《摩诃止观》卷二上）

第一常坐三昧者，出自《文殊说般若经》和《文殊问般若经》。方法是：以九十日为一期，独居静室，随一佛方向结跏正坐，心意集中，“系缘法界”，证取法界实相之理，并专心称念一佛名号，达到与佛一如的境界。因仅修常坐一行，故又名一行三昧。

第二常行三昧者，出自《般舟三昧经》。方法是：以九十日为一期，于道场内，身常旋行绕佛，口常唱念阿弥陀佛名号，心常想念阿



弥陀佛形相，“或唱念俱运，或先念后唱，或先唱后念。唱念相继，无休息时。”（《摩诃止观》卷二上）这是一种专门观念阿弥陀佛的念佛三昧，以为由此可依佛力，于定中见阿弥陀佛。在疑为智顓所著的《五方便念佛法门中》，叙述念佛五门，其中第一为“称名往生念佛三昧门”，以为“诸佛以众生乐称诸佛名、生彼国者，则示以称名往生门。”这是指通过称名念佛而往生西方净土。智顓劝修这种三昧，与净土弥陀信仰有关，它为后世天台宗普遍提倡台净合一开了先河。

第三半行半坐三昧，分方等三昧和法华三昧两种。方等三昧依《大方等陀罗尼经》，方法是：以七日为一期，于道场内持诵陀罗尼咒，“受二十四戒及陀罗尼咒”，“思惟摩诃袒特陀罗尼”。（《摩诃止观》卷二上）旋行一百二十周，一周咒，疾徐适中，旋咒毕，趺坐思惟，观实相之理。这相似于密教的修持法。法华三昧之名出自《法华经》的《妙音菩萨品》和《妙庄严王本事品》，为慧思所首创。慧思《法华经安乐行义》说：“《法华经》者，大乘顿觉；无师自悟，疾成佛道；一切世间，难信法门。凡是一切新学菩萨，欲求大乘，超过一切诸菩萨，疾成佛道，须持戒，忍辱精进，勤修禅定，专心勤学法华三昧。”他对法华三昧很是推崇，并说这是属“法华安乐行”两种行法之中的“无相行”。智顓也认为，修习法华三昧，“应当修习此《法华经》，诵大乘，念大乘事，令此空慧与心相应。”（《摩诃止观》卷二上）他对这种三昧还专重忏悔，写有《法华三昧忏仪》，将礼佛、诵经、忏悔等项具体内容制为轨仪。这是天台宗注重佛事仪式的发端。

第四非行非坐三昧，《小品般若经》称之为觉意三昧，慧思则称之为随自意三昧。指上述三种三昧以外的一切三昧。它的特点是，思惟对象可随自意，以随起的心为观心的内容；方式比较自由，不拘期限，一般为“正向西方，五体投地，礼三宝、七佛、释尊、弥陀、



三陀罗尼、二菩萨、众圣”，“供养已，端身正心，结跏趺坐，系念数息”，再诵偈、念咒等等。

智颢认为，四种三昧虽方法有别，但原则上又有相通之处。他说：

四种三昧，方法各异，理观则同。……若但解方法，所发助道，事相不能通达；若解理观，事无不通。又不得理观意，事相助道亦不成；得理观意，事相三昧任运自成。（《摩诃止观》卷二下）

由于理观相同，所以四种三昧实际上可以相通。这“理观”指什么？是指证悟实相。四种三昧都以法界、中道实相为系缘对象，达到凡圣等齐、同一法身的三昧境界。既然“中道正观，以一其心，行用即足，何须纷纭四种三昧？”智颢的回答是：

若一种观心，心若种种，当奈之何？此则自行为失。若用化他，他之根性舛互不同，一人烦恼已自无量，何况多人！譬如药师，集一切药，拟一切病，一种病人，须一种药，治一种病，而怪药师多药。（《摩诃止观》卷二下）

意思是说，四种三昧都可达到中道正观，证悟实相，但毕竟每种三昧各有自己的特色，用以适应不同的修行者。修行者各人情况不一，不能强求一律，而应对症施药。

十乘观法。指十种观法，或观心的十个法门。《摩诃止观》卷五上：

观心具十法门。一，观不可思议境；二，起慈悲心；三，巧安止观；四，破法遍；五，识通塞；六，修道品；七，对治助开；八，知次位；九，能安忍；十，无法爱也。

智颢在《摩诃止观》卷五上论述“正修止观”时认为，应依次观想阴界入、烦恼、病患、业相、魔事、禅定、诸见、增上慢、二乘、菩萨等十境（实际上只论述了观前七境的七种止观），从内容看，所观想的主

要是修行者日常的思想活动、身心状态和各种情欲烦恼、业报等。他认为,在观想上述每一境时,应按十个层次进行,这十个层次就是“十乘观法”,或名十种观法、十重观法。

十乘观法以“观不可思议境”为主体,而所谓“观不可思议境”,即相当于一心三观和一念三千。而其中第三“巧安止观”,又名善巧安心,即“善以止观安于法性”,意思是将心安住于法性;体悟到此心即是法性,与之不一不异,便易于实践止观。智顓认为,按这十种观法修习止观,可“疾入菩萨位”。

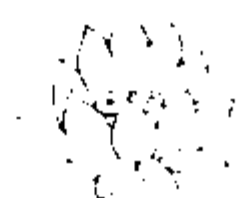
二十五方便。智顓把观心修行方法,分为正修和方便两种,正修指十乘观法,方便即指二十五种方便法门。

《法华经·方便品》曾说,过去、未来、现在诸佛都“以无量无数方便,种种因缘譬喻言辞,为众生演说诸法。是法皆为一佛乘故。”智顓发挥经中方便之说,为天台宗人的止观修习大开“方便法门”。他说:

方便者,门也,门名能通,通于所通。方便权略,皆是弄引,为真实作门。真实得显,功由方便。能从显得名,故以门释方便。如开方便门,示真实相。(《法华文句》卷三上)

意思是说,方便是权,显示真实是实;但以方便为门,可以引导众生通向真实。智顓开二十五方便,即是以种种方便手段,引导人们展开止观实践。他又说:

复论远近,二十五法为远方便,十种境界为近方便。横竖该罗,十观具足,成观行位,能发真似,名近方便。今释远方便,略为五:一具五缘,二呵五欲,三弃五盖,四调五事,五行五法。……有待之身,必假资藉,如彼好处;呵厌尘欲,如断外缘;弃绝五盖,如治内疾;调适五事,如学轮绳;行于五法,如作不废。世间浅事,非缘不合,何况出世之道,若无弄引,何易可阶?(《摩诃止观》卷四上)



二十五方便由具五缘、呵五欲、弃五盖、调五事、行五法组成。其中,具五缘是:持戒清净、衣食具足、闲居静处、息诸缘务、近善知识;呵五欲是:呵色、声、香、味、触五者;弃五盖是:弃贪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等五法,因为这五法盖覆心神,使之不能发定慧,所以名“盖”;调五事是:调心不沈不浮、身不缓不急、息不涩不滑、眠不节不恣、食不饥不饱;行五法是:行欲、精进、念、巧慧、一心等五法。

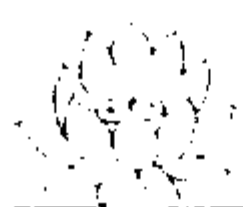
《摩诃止观》所述的这二十五方便法,实际是说止观的具体步骤、方法。通过方便修习,达到止观的目的,所谓“善巧修行,以微少善根,能令无量行成解发,入菩萨位。”(《摩诃止观》卷四上)由于二十五方便是针对普通修行者设立的,所以十分具体,方便易行。

第三节 “五时八教”判教

智顓宗教哲学理论的另一个部分是判教说。

南北朝以后,大量佛教经典介绍到了中国。由于传译时间有先后,所传典籍又芜杂,人们逐渐发现各种佛典的内容有差异,思想并不一致,大乘小乘、空宗有宗学说分歧,从而引起教团内部的矛盾纷争。为了调和各类佛典之间的矛盾、克服佛教内部的理论分歧,并藉此抬高本学派或本宗派的地位,各派先后建立起自己的判教体系。

判教,就是佛教根据各学派、各宗派自己的观点、方法,把所有佛典和教义加以系统批判、整理,对它们的意义和地位重新作出评价、安排。其目的在于表明,佛教的一切经典不仅不相互矛盾,而且是相互补充的;佛典及其教义的矛盾现象,是由于佛对不同信众、在不同情况下进行的不同说教。但既然有深浅、大小、权实、偏圆等的判释,也就必然在佛教内部造成对各类经典和教义事实上



的抑扬褒贬,所以本质上它表现的是派系之不同。

判教活动开始于南北朝。第一个展开判教的是慧观。慧观创“二教五时”之说,把全部佛典总分为“顿教”和“渐教”两大类,判《华严》为顿教,渐教则分为“五时”。渐教五时指:一、三乘别教,指小乘《阿含经》;二、三乘通教,指《般若经》;三、抑扬教,指《维摩经》;四、同归教,指《法华经》;五、常住教,指《涅槃经》。这种判教,意在抬高《涅槃经》地位而贬低《般若经》的地位,表现为罗什去世后般若学的衰落和涅槃佛性学的兴起。

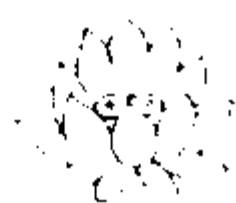
慧观之后,各家师说判教纷起。据智顓《法华玄义》第五“释教相章”所述,南北朝时期已有“南三北七”的判教,即南方代表性的有三家,北方代表性的有七家。它们的共同点是“通用三种教相:一顿、二渐、三不定。”三种教相具体指的是:“《华严》为化菩萨,如日照高山,名为顿教。三藏为化小乘,先教半字,故名有相教;十二年后为大乘人说五时《般若》乃至常住,名无相教;此等俱为渐教也。别有一经非顿渐摄,而明佛性常住,《胜鬘》、《光明》等是也;此名偏方不定教。”(《法华玄义》卷十上)南方三家大多从顿、渐、不定三类来判释一切经典,而北方七家则不尽相同。

智顓在南北朝“南三北七”各家判教说的基础上,提出了“五时八教”的判教理论。

所谓“五时”,是将全部佛典按照佛说的时间前后,分作五个时期,即作五时安排。

第一华严时。“若《华严》七处八会之说,譬如日出,先照高山。”(《法华玄义》卷十上)《华严经》原文是:“譬如日出,先照一切诸大山王,次照一切大山,次照金刚宝山,然后普照一切大地。”(佛陀跋陀罗译《华严经》卷三十四)意思是说,佛首先对慧根之人说《华严》圆顿之教,令迅速悟入。

第二鹿苑时。“若说四《阿含》:《增一》明人天因果,《中》明真



寂深义,《杂》明诸禅定,《长》破外道。”(《法华玄义》卷十上)意思是说,佛在鹿野苑,以初学者为对象,说小乘四《阿含》,“通说无常,知苦断集,证灭修道。”(《法华玄义》卷十上)即以四谛学说为主要内容,以便初学者易于接受。

第三方等时。“若诸《方等》,折小弹偏,叹大褒圆,慈悲行愿,事理殊绝。”(《法华玄义》卷十上)指对已有小乘基础的人,佛再为他们说《方等》类经典,使他们把握大乘佛教原理。“方等”,指大乘经典;因为大乘经典不仅其数量广大,而且其内容演说甚深平等之理。

第四般若时。“若论通则三人同入,论别则菩萨独进,广历阴入,尽净虚融。”(《法华玄义》卷十上)意为佛为显示中道实相、大乘空宗教理而说《般若》类经典。

第五法华、涅槃时。指佛最后说《法华》、《涅槃》两经。智颢认为,《法华经》是“说教之纲格,大化之筌笕”;“唯论如来设教大纲,不委微细纲目。”(《法华玄义》卷十上)《法华经》是佛说的究竟、是佛的最高最圆满的说法。所以智颢说:“若弘余经不明教相,于义无伤;若弘《法华》不明教者,文义有缺。”(同上)这是他把《法华经》列为五时判教中心的理由。智颢又认为:“譬如田家,先种先熟先收,晚种后熟后收。《法华》八千声闻,无量损生菩萨,即是前熟果实,于《法华》中收,更无所作;若五千自起,人天被移,皆是后熟,《涅槃》中收。”(《法华玄义》卷十下)因有先熟后熟之别,所以将《涅槃经》同列于第五时。从内容上说,《法华经》以方便引导十界成佛,《涅槃经》说众生皆有佛性,两者有一致的地方,所以有理由并列第五时。但更重要的是,由于《涅槃经》在东晋南北朝时一向为南方教界所重视,因而智颢这样判教,具有明显的调和色彩。

五时的主要区别,智颢概括说:

但以禀教之徒根缘不一,时方有别,是以大圣设教名字不



同,言方亦别也,故有顿渐赴机。至如《华严》广明菩萨行位;三藏偏说小乘;《方等》破小显大,《大品》历法遣荡会宗;《法华》结撮始终,开权显实;《涅槃》解释众经,同归佛性常住。(《维摩经玄疏》卷六)

与此相联系的是五时之间的关系。北本《大般涅槃经》有牛乳五味之喻,说:“善男子!譬如从牛出乳,从乳出酪,从酪出生酥,从生酥出熟酥,从熟酥出醍醐。醍醐最上,若有服者,众病皆除,所有诸药悉入其中。善男子!佛亦如是,从佛出十二部经,从十二部经出修多罗,从修多罗出方等经,从方等经出般若波罗蜜,从般若波罗蜜出大涅槃。”(卷十四)智顓仿照《涅槃经》这一牛乳五味之喻,认为,《华严经》如牛出乳,其余依次,而至《法华》、《涅槃》时,“是时无明破,中道理显,其心皎洁,如清醍醐,即是从熟酥转出醍醐。”(《法华玄义》卷十下)第五时显示的是最完满、最清净的真实境界,天台宗所宗的《法华经》就在其中。

所谓“八教”,智顓根据教化众生的不同形式,又分为“化仪四教”和“化法四教”。

化仪四教指:顿、渐、秘密、不定。智顓认为,佛一生所说之法,唯是一味,但因众生根机不一,故有多种形式。他说:

夫众生机缘不一,是以教门种种不同。《经》云,自从得道夜至泥洹夜,所说之法,皆实不虚。仰寻斯旨,抑有由致。所以言之,夫道绝二途,毕竟者常乐;法唯一味,寂灭者归真。(《四教义》卷二)

顿教,是指对利根人直接宣说大乘顿教教义,不必权宜方便。渐教,由小到大,以浅入深,次第上进,是对纯根人逐渐引导的教义。秘密教,指同一种教义,闻者各据自己的理解而有收获,但互不相知。不定教,指佛根据不同情况,运用神通,使听者有不同的理解。

化仪四教可与五时配合。顿教为华严时;渐教为鹿苑、方等、



般若时；秘密、不定教包含于顿、渐之间。智颢认为，《法华》、《涅槃》“见如来性，成大果实，如秋收冬藏，更无所作。”（《法华玄义》卷十下）不在化仪四教之中。

化法四教指：藏、通、别、圆。这是天台宗进行教义宣传的指导原则，也是天台判教的核心部分。智颢名下有专以此四教为内容的《四教义》一书，详细论述了化法四教的判教。据该书所述，藏教，“此之三藏，的属小乘。……但以小乘得道，未有大乘，故以小乘为正也。”指小乘《阿含经》等。该教主要向初学者讲明因缘生灭、四圣谛的道理。通教，“通者，同也。三乘同禀，故名为通。此教明因缘即空、无生、四真谛理，是摩诃衍之初门也。正为菩萨，傍通二乘。”通教是由藏教到别教的过渡，内容有浅有深，指《涅槃经》等大乘经典。别教，“别者，不共之名也。此教不共二乘人说，故名别教。此教正明因缘假名，无量四圣谛理，的化菩萨，不涉二乘。故声闻在座，如聋如哑。”别教是对少数有佛教素养的人讲的，指《维摩经》等。圆教，“圆以不偏为义，此教明不思议因缘，二谛中道，事理具足，不偏不别，但化最上利根之人。”圆教宣说大乘究竟之理，圆满具足，圆融无碍，指《华严》、《涅槃》、《法华》等经典。

化法四教与五时的关系，据智颢认为：“若《华严》顿教，用别、圆两教；若渐教之初，小乘经，但用三藏教；若《大集》、《方等》，则具有四教；若《摩诃般若》，用通、别、圆三教；《法华》但用圆教；《大般涅槃》，名诸佛法界，四教皆入佛性涅槃。”（《四教义》卷一）这就是说，别教、圆教，对应于华严时；藏教对应于鹿苑时，说小乘佛法；藏、通、别、圆四教对应于方等时，因为方等时说法通于三乘，看它所对而异，并不决定属于哪一教；通、别、圆三教对应于般若时；圆教对应于法华、涅槃时，专门开显圆教义理。

通过“五时八教”的判释，天台宗把佛教全部经典作出统一安排，各各给它们找到适当位置。这样，既调和了佛教内部的矛盾，



又突出了自宗所依经典《法华经》的特殊地位。当然,这种判教不可能真正说明问题的本质。数千卷佛教经典绝不是释迦一人一时的产物,它有自己的漫长的演化历史,各类经典在不同程度上反映着各个历史时期印度社会的特点和思想界的面貌。预先确定一切佛经都是佛的一音说法,并以此为前提,再去判释它们的内容及其地位,当然不可能符合事实真相。

第四节 天台宗的传承

智顓的门徒很多,最著名的是灌顶。灌顶(561—632),俗姓吴,字法云。原籍常州义兴(今江苏宜兴),后迁临海章安(今属浙江),故又称“章安大师”、“章安尊者”。自583年师事智顓起,至597年智顓去世止,灌顶未曾离开过智顓,是智顓创立天台宗的得力助手。所谓“天台三大部”是由他记录并整理成书的,智顓的学说多经他的努力而得以广泛传播。灌顶本人的著作有:《涅槃玄义》二卷、《涅槃经疏》三十三卷、《观心论疏》五卷、《天台八教大意》一卷、《国清百录》四卷、《天台智者大师别传》一卷等。

灌顶之后,因法相唯识、华严、禅等各宗势力兴起,天台宗没有大的发展。中唐时,由湛然担负起“中兴”天台的重任。

湛然(711—782),俗姓戚,世居常州荆溪,“家本儒墨”。(《宋高僧传》卷六《湛然传》)一生著作颇丰,主要有《法华玄义释签》二十卷、《止观辅行传弘诀》四十卷、《法华文句记》三十卷(以上是对“天台三大部”的注释性著述)、《止观义例》二卷、《止观大意》一卷、《十不二门》一卷、《金刚铉》一卷、《略维摩疏》十卷、《重治定涅槃疏》十五卷、《净名疏记》六卷、《始终心要》一卷等。

湛然为了从理论上克服天台宗在当时所处的困境,以“天台三



大部”为基础,借助《大乘起信论》的思想,用“真如随缘”解释“一念三千”,谓“诸法真如随缘而现,当体即是实相”,接近于华严宗的宇宙发生论。他批判法相唯识宗,驳难禅宗,也与华严宗展开论战,大大促进了天台宗的兴盛。他特别针对华严宗只承认“有情有佛性”之说,提出了“无情有性”说。他说:“余患世迷,恒思点示,是故吃言,无情有性。”(《金刚铍》)认为,即使没有生命的东西,如墙壁瓦石等,也都具有佛性,都能成佛。

从释迦牟尼时代起,佛教一向认为,成佛是“有情”众生的事;“无情”没有意识、感觉、思维等活动,所以无佛性可言,更无成佛之事。但湛然认为,佛性是永恒的精神实体,世界一切都是佛性的具体表现,“一尘,一心,即一切生佛之心性。”因此,“万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故。子信无情无佛性者,岂非万法无真如耶?故万法之称,宁隔于纤尘?真如之体,何专于彼我?”(《金刚铍》)这就是说,真如佛性既是世界本原,它遍于一切处,一切处无所不在,则无情必当与有情同样具足。佛性既摄“一切世间”,则又“安弃墙壁瓦石等耶?”(《金刚铍》)世界现象虽丰富多样,但最后的精神实体只有一个,那就是真如佛性,它贯彻于一切事物之中。湛然借用水与波的关系,说明这种本质与现象之间的关系,他说:

是则无有无波之水,未有不湿之波。在湿讵间于混澄,为波自分子清浊。虽有清有浊,而一性无殊;纵造正造依,依理终无异辙。(《金刚铍》)

现象只能作为精神实体的现象而存在,一切无情都是真如佛性的具体表现。

湛然的“无情有性”说,发展了道生的“一阐提人皆得成佛”的学说,进一步扩大了成佛的范围,在佛教史上具有深远的影响。它一方面补救了佛性不具普遍性、管辖范围有限的缺点,试图把整个物质世界纳入佛性的支配之下;另一方面,又因此而破坏了佛性的



至高无上的尊严性,在佛教内部造成了新的危机。这也就是说,“无情有性”说表面上扩大了神干预自然界的范围,实际上却缩小着这种权力。一草一木也有佛性的命题,已经接近了“物质能不能思维”的边缘,接近了泛神论或自然神论。这种思想的理论来源,可以追溯到《庄子》所谓道在“稊稗”、“瓦甓”;经过地论师等的倡导,又间接影响于后来的禅宗。

天台宗自智顓五传而至湛然,湛然又五传而至清竦。清竦为五代末年人。清竦传义寂、志因。义寂传高丽义通,义通传知礼、遵式,知礼传尚贤、本如、梵臻;志因传晤恩,晤恩传源清、洪敏,源清传智圆、庆昭。义寂以下,均为宋初天台宗人。

义寂(919—987),字常照,俗姓胡,温州永嘉人。因请吴越王遣使从高丽等国求得教典而备受尊重,“由是一家教乘,以师为重兴之人矣。”(宗晓《宝云振祖集·台州螺溪净光法师传》)钱俶赐名“净光大师”。

义通(927—988),字惟远,出身高丽王族。从义寂受学,后来“法席大开,得二神足而起家,一曰法智师(知礼),一曰慈云师(遵式)。法智师延庆道场,中兴此教,时称四明尊者;慈云建灵山法席,峙立解行,世号天竺忏主。”(宗晓《四明尊者教行录序》)

知礼(960—1028),字约言,俗姓金,浙江四明人。从义通学天台教观,真宗赐号“法智大师”,晚年曾结伴十僧共修“法华忏”。三年后拟集体自焚,经杨亿、李遵勗、遵式等人劝阻,未曾实行而名声更盛。他是宋代“中兴”天台的主要人物。

遵式(964—1032),字知白,俗姓叶,天台宁海人。出家后先攻律学,后从义通学天台教义。真宗赐号“慈云大师”。章得象、王钦若等官僚曾与之交游。与知礼法系相比,遵式一系比较萧条。

知礼和遵式都重视忏法,特别是“法华忏”和“金光明忏”。遵式撰有《金光明忏仪》等数部有关忏仪的著作,为后世寺院开展商



业化和政治化的念经、拜忏提供了权威性依据,他本人也被称为“慈云忏主”。

晤恩(912—986),字修己,俗姓路,姑苏常熟人。出家后先学律部,后从志因受学天台教义。他“不喜杂交游,不好言俗事,虽大人豪族,未尝辄问名居”;“平时谨重一食,不离一钵,不蓄财宝,卧必右胁,坐必加趺。”(《宋高僧传》卷七《晤恩传》)这在当时世俗化的佛教界是比较突出的。同时他对天台教义十分熟悉,志磐称他“剖析幽微,时称义虎”,“《法华》大意,昭著于世,师之力也。”(《佛祖统纪》卷一)可见他是一位解行兼明、目足双运的天台传人。

宋代天台宗史上的重要事件,是所谓“山家”与“山外”之争。

据《释门正统》、《十义书序》等记述,“山家”、“山外”之争发端于晤恩的《金光明玄义发挥记》,焦点是智颚《金光明经玄义》广本的真伪,实质是关于所观之境属于“真心”还是“妄心”的分歧。这场争论,涉及佛教世界观和宗教实践方面的许多问题。争论结果,知礼一派最后获胜,遂自称“山家”,以天台正统自居;持相反意见者,则被斥为“山外”,即非正统。“山家”代表人物除知礼外,还有他的弟子梵臻、尚贤、本如等;“山外”代表人物除晤恩外,尚有他的弟子源清、洪敏以及源清弟子庆昭、智圆等。此外,原属知礼一系的仁岳、从义等人,后因与知礼观点不合,被称为“后山外”。

智颚所著《金光明经玄义》有广、略两本,并行于世。义通曾撰《金光明玄义赞释》、《金光明文句备急钞》,以解释略本。晤恩的《发挥记》认为,广本所述“观心释”,义理乖违,当为后人擅添,因而加以否定;略本详说法性圆妙,没有提出“五重玄义”中的真实性,故予以肯定。为此,知礼起而反驳,作《释难扶宗记》,肯定广本为智颚真作,并重点阐发广本的观心教义,提倡“妄心观”。知礼批评晤恩说,废去观心乃是有教无观,不符智颚教旨。此后,庆昭等又与知礼多次往复问答释难。中经钱塘太守调停,曾暂时告一段落。

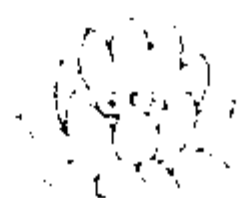


不久,智圆作《金光明经玄义表征记》,再次非议广本“观心释”,知礼作《金光明玄义拾遗记》予以反驳。源清又著《十不二门示珠指》,坚持真心观,宗昱(与义通同门)著《注十不二门》,提倡灵知心性之说,均在教理上阐发华严性起学说。对此,知礼作《十不二门指要钞》,强调指出,天台宗的教义是“性具三千”,乃是圆教之说,华严宗主张万法“性起”,只是别教隔历之说。

上述争论说明,“山外”派的思想确实受了华严学说的影响。他们主张的真心观,以心性真如为观察的对象,即承认心之本体为纯净无染的“真心”,只是“随缘”造作万法;智颢的“性具”说则认为万法本具一心,由于随缘隐显不同而有人生世界的差别。

知礼提出的“妄心观”,就是将性具说导向宗教实践,要求人们以内省的方式,认识一切众生悉皆“性恶”,由此引导人们从日常生活的每一琐事、每一俗念中去忏悔和防止自己的罪恶,强化个人的道德修养。善月所撰《山家绪余集》卷中有这样的话:“性恶之言出自一家,非余家之所有也。得其旨者,荆溪之后唯四明(知礼)一人耳。故所述记钞,凡明圆旨,必以性恶为言。……只一修恶之言而有云断者,断其情也。”可见,知礼所讲“性恶”,主要指情欲而言;所谓“妄心观”,就是要依据对“性恶”的认识,断除情欲。“山外”派取消“观心”,将会导致人们放弃对情欲的自我克制,所以知礼认为这是不能容忍的。

此外,山家对山外的斗争,也含有很多宗派情绪。他们把自己奉为正统,将对方视为异端,严加排斥。原属知礼一系的仁岳、从义,后因改变观点,也被斥为“山外”,其理由,正如志磐所说:“父作之,子述之,既曰背宗,何必嗣法?”(《佛祖统纪》卷二十二)庆昭弟子“以他党而外侮”,仁岳则“以吾子而内畔”,他们的行为“皆足以溷乱法门,壅塞祖道”,都是不能允许的。世俗的宗法伦理观念进入佛教组织,更加增强了党同伐异的倾向。



宋代佛教的一大特色,是各宗普遍提倡儒释调和乃至三教合一,其首倡者是天台宗的孤山智圆。

智圆(976—1022)字无外,号中庸子,俗姓徐,浙江钱塘人。自幼出家,二十一岁从奉先源清学天台教义。源清卒后,住西湖孤山,与处士林和靖为友,又与遵式相交。著述有科、记、章、钞三十部七十一卷,另有杂著、诗文集《闲居编》五十一卷。据《闲居编》载,他“学通内外”,“旁涉老庄,兼通儒墨”。自称“或宗于周礼,或涉乎老庄,或归乎释氏,于其道不能纯矣”(《闲居编》卷十一《病课集·序》)。

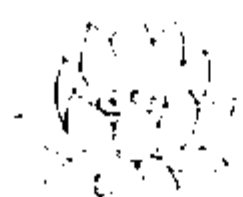
在《闲居编》中,智圆重点论述了儒释的调和一致,说:

夫儒、释者,言异而理贯也,莫不化民俾迁善远恶也。儒者饰身之教,故谓之外典也;释者修心之教,故谓之内典也。……吾修身以儒,治心以释,拳拳服膺,罔敢懈慢。(《闲居编》卷十九《中庸子传上》)

儒重“饰身”,佛重“修心”,内佛外儒,共同治理民众。实际上,他更着重于用儒家的伦理观念改造佛教的心性学说。他写道:

山也,水也,君子好之甚矣,小人好之亦甚矣。好之则同也,所以好之则异乎。夫君子之好也,俾复其性;小人之好也,务悦其情。君子知人之性也本善,由七情而汨之,由五常而复之;五常所以制其情也。由是观山之静似仁,察水之动似知。故好之,则心不忘于仁与知也。……小人好之则不然,唯能目嵯峨、耳潺湲,以快其情也。孰为仁乎?孰为知乎?及其动也,则必乖其道也。(《闲居编》卷二十九《好山水辨》)

在这里,他把“复性”与“任情”作为划分君子与小人的标准;同时又规定了“性”即性善,亦即儒家五常,“情”是恶源,即指七情之欲。这样,智圆要求所“复”之“性”,已不是自家的佛性,而是十足的封建宗法意义上的人性。如果说唐代李翱的《复性书》通过吸取佛教



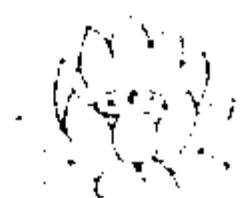
哲学,发展了儒家的人性论,那么智圆的“复性”说则是《复性书》的翻版,不过这是用儒家的人性论改造了佛教的心性论。智圆的性善情恶说,使天台智顓所创立的性具善恶说完全变了样。

明代天台宗谈论性具善恶,其代表人物是传灯。传灯(1554—1627),号无尽,俗姓叶,衢州(今浙江衢县)人。他所著的《性善恶论》着重阐发自宋代起深受欢迎的性恶法门,可以说是在佛教新形势下对知礼等天台宗人有关思想的复述和注释。

理学在宋明时期占有统治地位,它的人性论根本命题是“性即理”。朱熹曾颂扬说,二程所提倡的“性即理也”乃是“颠扑不破”的真理。传灯适应理学要求,对“性”下了同样的定义,他说:“性者理也。性之为理,本非善恶。”(《性善恶论》卷一)“性即理”的命题虽然属于理学人性论,但它是在吸取禅宗心性本体论的基础上建立起来的,是典型的儒释融合的产物。因此,当传灯在论证性具善恶学说时,便自然地借助于它,并通过天台宗“十界互具”实相论,大谈性善和性恶在“理”本体上的融通。因为十界互具,九界之性恶即是佛界之性善。所以,一方面性即是理,本非善恶;另一方面性又同时具足善恶(见《性善恶论》卷六)。

根据性具善恶原理,传灯进一步认为,善恶不能不说,但最终要落实在“修”上,即所谓“约修以论性”。他说:“盖台宗之言性也,则善恶具;言修也,而后善恶分。乃以本具佛界为性善,本具九界为性恶;修成佛界为修善,修成九界为修恶。”可见,他把修善修恶看得比性善性恶更为重要。

从修习角度出发,传灯与宋代学者一样,特别重视性恶,他在征引知礼有关论述后说:“他宗既但知性具善,而不知性具恶,则佛界有所取,九界有所舍,不得契合《净名经》‘生死即涅槃,烦恼即菩提’平等不二之旨。”(《性善恶论》卷一)这就是说,只有既说性善,又说性恶,才符合天台宗圆融之旨,否则将落入片面。而突出了性



恶,也就更有助于人们的实修:“今且务使其即修恶以即性恶,以为己躬履践”(《性善恶论》卷六)。

这“己躬履践”的具体内容是什么呢?据传灯所说,主要当指君臣父子、仁义礼智信等伦理规范。他说:“天下固知有父子也,父子不相残,而足以为孝;天下固知有兄弟也,兄弟不相夺,而足以为悌。孝悌足而王道备。”(《性善恶论》卷一)可见,传灯重视性恶,是要配合理学,维护王权。这说明,宋明时代的佛教,在心性学说方面更为注意适应世俗的需要。

明末高僧满益智旭虽非天台宗人,但与天台宗关系密切。智旭(1599—1655),别号八不道人,俗姓锺,江苏吴县木渎人。二十四岁时从德清弟子雪岭剃度出家。因见当时禅宗流弊甚深,曾有意于弘传律学,后又修习其他各家,自称私淑天台宗。他说:“予二十三岁即苦志参禅,今辄自称私淑天台者,深痛我禅门之病,非台宗不能救耳。”(《灵峰宗论》卷二)他著《法华会义》等著作多种,对天台教观颇有发挥。但他的思想核心是“融会诸宗,归极净土”。清以后台家讲教,大多依据智旭的有关论疏,形成融合禅观、经教、戒律而会归净土的“灵峰派”,一直延续至近现代。

天台宗在对国外传播方面,主要有日本和朝鲜。九世纪初,日僧最澄入唐求法,在天台山从湛然门下道邃、行满等人学天台教义,回国后以比睿山为中心弘传此宗。在平安时代(784—1192),天台宗与真言宗并行发展,史称日本“平安二宗”。十三世纪,日僧日莲根据此宗所依《法华经》,创立日莲宗。十一世纪末,高丽僧侣义天入宋,学天台教义,回国后创立高丽的天台宗。

第四章 重视思辨的三论宗

第一节 三论学的传承

“三论”指鸠摩罗什所译的《中论》、《百论》、《十二门论》；加上罗什所译《大智度论》，又名“四论”。这些本是印度龙树、提婆倡导的大乘中观学派的基本著作，它们在南北朝的流行，则属魏晋之后般若学的演变和延续。在隋代吉藏以前，三论宗尚未成立。南北朝研究“三论”，虽有多家师说，但仍处于学派传承的时期。

最早传习“三论”之学的，是罗什弟子僧睿、僧肇、昙影等人，僧肇所著《肇论》被推为三论学的中国经典。他们都是当时著名的般若学者，他们的思想被后人称之为“关中旧义”。僧睿在《中论序》中说：“《百论》治外以闲邪，斯文（《中论》）祛内以流滞；《大智释论》之渊博，《十二门论》之精诣。寻斯四者，真若日月入怀，无不朗然鉴彻矣。”（《出三藏记集》卷十一）这是他第一次认识到中观学派“四论”之间的内在联系，并把它们当作一个整体予以理解。这对三论学的兴起和推广很有意义。

长安是《成实论》学的发源地，《成实论》最有影响的弘扬者，都出自鸠摩罗什的门下。风习所染，罗什门下学者，凡传习“三论”



的,往往同时又是成实师;而成实学家,也往往同时又兼研“三论”。前者如僧睿、昙影,后者如僧导、僧嵩。

罗什之后,他的僧团迅速解体;又因战乱,门徒纷纷南下。三论学的重心逐渐向南方转移。宋明帝初(465),义学僧智林“申明二谛义有三宗不同”,著有《二谛论》、《十二门论注》、《中论注》等。时汝南学者周颙作《三宗论》,“以三宗明二谛”,“叙二谛之新意,陈三宗之取舍”,与智林的见解相符。智林便致书周颙,以为周颙之作讲说的是“关中旧义”,此义已“中绝六十七载”,劝其尽快公之于众(见《高僧传》卷八《智林传》)。《三宗论》当是这一时期三论学的代表性著作,其影响不可低估。

梁代初年,三论学者僧朗以摄山(今南京郊区)为中心,弘传三论之学,使此前的“关河三论学”有所变化。

僧朗之师为法度,法度曾“游学北土,备综众经”,于刘宋末年游于京师。僧朗系辽东人,“为性广学,思力该普,凡厥经律,皆能讲说。《华严》、‘三论’,最所命家。”(《高僧传》卷八《法度传》)因僧朗擅长“三论”,随即为梁武帝所重视,“敕诸义士,受业于山”。时在天监十一年(512)。吉藏也说:“梁武帝敬信三宝,闻大师来,遣僧正智寂十师,住山受学。”(《大乘玄论》卷一)自此,摄山的三论学在梁武帝支持下获得迅速发展,被吉藏视为三论宗正统之所在。

僧朗的弟子首推僧诠。僧诠住摄山止观寺,号称“山中师”。他于梁陈之际,“真辔一乘,横行山寺,随机引悟”(《续高僧传》卷七《慧勇传》)。又“玄旨所明,惟存中观”(《续高僧传》卷七《法朗传》)。“中观”是三论学的核心,“惟存中观”指僧诠将学问传授全部集中于三论玄旨,无所旁及。这意味着摄山的三论学在规模和深度上有所发展。据《慧布传》载,僧诠有“学徒数百”,都是当时著名佛教学者。其中成就突出的有法朗、智辩、慧勇、慧布四人,号称“诠公四友”。



“诠公四友”各有特色。据《慧布传》说：

时人为之语曰：诠公四友，所谓四句朗，领悟辩，文章勇，得意布。布称得意，最为高也。（《续高僧传》卷七）

慧布虽称“得意”，但后来为三论学贡献最大的，实际上却是法朗。

法朗(507—581)，俗姓周，徐州沛郡沛(今江苏沛县东)人。二十二岁出家，游学扬都，先后受学禅法、律学、《成实论》、《阿毗昙》。后人摄山，从僧诠学“四论”以及《华严》、《小品》等经典。陈武帝永定二年(558)，奉敕入京，住兴皇寺，以上述二经及“四论”开讲。凡“往哲所未谈，后进所损略，朗皆指摘义理，征发词致”；“听侣云会，挥汗屈膝；法衣千领，积散恒结”。前后二十五年，讲论不辍，阐述二经及“四论”各二十余遍。听讲僧俗常有千余人，知名弟子号称有二十五哲，吉藏是其中之一(见《续高僧传》卷七《法朗传》)。

法朗学成于梁，而弘传于陈，历二世而成一代三论名家。陈叔宝对他十分推崇，曾“亲摇玉柄，述朗所竖诸师假名义”。由于法朗在义学上的成就，使他获得很高的社会声望和地位，而学派的经济力量也不断成长壮大。据《法朗传》载，“其所获檀曜，充造经像，修治寺塔，济给穷厄”。至时，三论学不仅已成为陈代的官方佛学，而且已经奠定了三论宗的基础。

三论学者素以善辩好争著称。他们的共同点，是用“二谛”、“中道”统摄全部佛教；不同处，是对“二谛”和“中道”的个别解释。罗什所传的龙树学，就是“四论”之学。“四论”的中心思想，是中道实相说。实相是佛教的宇宙真理观。以中道解释实相，也就是以二谛相即解释实相，就是说，宇宙万物从真谛角度看是空，但从俗谛角度看则是非空。或者说，中道实相说要求人们在观察事物时，既看到空，也看到非空；同时又应不着两边，于是便成为非有(空)非非有(非空)。“二谛”说和“中道”观是中观学派把世间和出世间联结起来的纽带，是认识论上的彻底空观与实践方法上的实用原则



系为一体的核心观念。罗什弟子昙影在《中论序》中说：

……是使有无交兴，生灭迭争，断常诸边，纷然竞起。时有大士，厥号龙树，爰托海宫，逮无生忍。意在傍宗，载隆遗教，故作论以折中。其立意也，则无言不穷，无法不尽，然统其要归，则会通二谛：以真谛故无有，俗谛故无无。真故无有，则虽无而有；俗故无无。则虽有而无。虽有而无，则不累于有；虽无而有，则不滞于无，不滞于无，则断灭见息；不存于有，则常等冰消。寂此诸边，故名曰中。（《出三藏记集》卷十一）

意思是说，龙树作论，针对生灭断常等各种边见，提出以真俗二谛说予以对治。这就是说，对世界的正确认识应取二谛中道观。

二谛中道说事实上成为三论学的根本纲领，直到吉藏，也没有出现根本性的变化。但至于从什么角度讲“二谛”，又从什么意义上说“空”、说“有”或“非空”、“非有”，则各家的解释不尽一致。就总的倾向而言，在吉藏之前，三论学者普遍将真俗二谛统一于“真谛”方面，在说“性有性无”中侧重“性无”一方。

二谛中道之说，并非“三论”一家之言，但三论学者讲述二谛，确实依于“三论”，尤其以《中论·观四谛品》所论二谛义为根本。《中论·观四谛品》说：

诸佛依二谛，为众生说法：一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。

又说：

世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒，故生虚妄法，于世间是实。诸贤圣真知颠倒性故，知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛，名为实。诸佛依是二谛，而为众生说法。

所谓“二谛”，一是世俗谛，简称世谛或俗谛；二是第一义谛，又名真谛或胜义谛。俗谛，指随顺语言所表达的、世人认为是真实的真理，即指世人的普通认识；真谛，指通过般若智慧所获得的特殊认



识和最高真理,认为世人所认识的真实,其实都是虚妄颠倒,世界本来空无所有。据说,这两种认识都有益于众生,有益于僧徒,不可偏废,所以都是真理。真谛固然可以全部否定世俗所肯定的一切,但俗谛也可以把真谛否定的一切再全部肯定回来。因此,中观学派在理论上表现为批判的、怀疑的、蔑视一切权威的倾向,甚至达到了无神论的程度,但在实践中往往又成为最保守的、承认和维护一切现存秩序的佛学派别。二谛说提倡的是双重真理观,在实际的运用中,进一步多元化,成为中观学派证明自己总是有理,而论敌总是无理的最主要的武器,也是为他们从事世间各类活动作论证的有力辩辞(参见杜继文主编《佛教史》86页,中国社会科学出版社1991年版)。

据吉藏《二谛义》所说,南北朝有关二谛义的不同解释凡有十四家。而据道宣《广弘明集》所载,则达二十三家之多。周颙的《三宗论》在对萧齐之前各家二谛义综合的基础上,重点分析了三家之说,即所谓“以三宗明二谛”。

周颙《三宗论》已佚,但在吉藏所著的《二谛义》、《中论疏》、《大乘玄论》中都曾提到。《南齐书·周颙传》说:

(颙)著《三宗论》,立空假名,立不空假名。设不空假名,难空假名;设空假名,难不空假名。假名空,难二宗——又立假名空。

这里,周颙把“假名”与“空”、“不空”的关系,概括为三种,即:空假名、不空假名、假名空。这就是所谓的“三宗”。三宗的次序,据吉藏《大乘玄论》卷一所述,与此有所不同,他说:“周颙明三宗二谛:一不空假,二空假,三假空。”

不空假名。据《大乘玄论》卷一说:

不空假名者,但无实性,有假世谛,不可全无。为鼠喽粟,虽得第一义,犹不失世谛。但世是假,无复有实,如鼠喽粟也。



所谓“如鼠啖粟”？吉藏《二谛义》卷下说：

鼠啖粟二谛者，如经中明色，色即空。彼云色性空者，明色无定性，非色都无。如鼠啖粟中肉尽，粟犹有皮壳，形容宛然。粟中无肉，故言粟空，非都无粟，故言粟空也。

这就是说，不空假名的意思是指事物本质是空，无自性，但假名是不空的，所以说“色无定性，非色都无”。《般若经》所说的空，是不承认世界有实体，即从真谛角度说是空；但从俗谛角度说，世界不是空，假名是有的。这属于空性而不空假名，即“不坏假名，而说诸法实相”。根据吉藏的有关解释，可以推断，这一派的宗旨是反对小乘说一切有部（主张法体实有），或即是毗昙学者的观点。

空假名。据吉藏《大乘玄论》卷一说：

空假名，谓此世谛，举体不可得。若作假有观，举体世谛；作无观之，举体是真谛。如水中案瓜，手举瓜令体出，是世谛；手案瓜令体没，是真谛。

又据吉藏《中论疏》卷二说：

空假名者，一切诸法，众缘所成，是故有体，名为世谛；折缘求之，都不可得，名为真谛。晚人名之为案瓜二谛。瓜沉为真，瓜浮为俗。

据此可知，这一派相当于成实学者的观点。所谓“世谛举体不可得”，意为俗谛假名而有，真谛空无，这种思想在《成实论》中经常出现，如“说四大及四大所因成者，四大假名，故有”（《成实论》卷三）；“五阴实无，以世谛故有。所以者何？佛说诸行，尽皆如幻如化，以世谛故有，非实有也”（《成实论》卷十四）。《成实论》所说，其根据为分析空，或名无常空、因缘空，目的是要否定人我和法我的实在性。如果说“不空假名”相当于般若学的即色宗，那么“空假名”相当于般若学的缘会宗。

但是，从中道实相观的非有非无角度看，分析空是不彻底的。



空假名主张“一切诸法,众缘所成”,条件产生一切,那么,条件本身是有还是无?真谛要不要条件?真谛是否是最后的真实(如果它也依条件构成)?所以,它没有划清真谛与俗谛。真理具有最广泛的普遍性,不依赖于任何条件。如果真谛与俗谛没有区别,那就像“案瓜”一样了。

不空假名和空假名,这两宗都是周颙所反对的。周颙自己所主张的,则是假名空。

假名空。据吉藏《大乘玄论》卷一说:

假空者,四重二谛中初重二谛。虽空而宛然有,虽假而宛然空,空有无碍。

吉藏《二谛义》卷下又说:

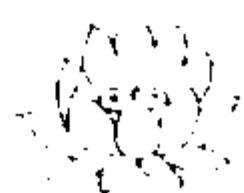
然三宗义,不空假,还是鼠喽义;空假,是案瓜。今家所辩初节二谛,是假空义。假故空,虽空而假宛然;空故假,虽假而空宛然。空有无碍。

据此,“今家”所说的“假名空”,不仅是周颙的主张,而且也受吉藏的支持。吉藏认为,假名空源于僧肇的《不真空论》,但受之于法朗。他说:

第三假名空者,即周氏所用。大意云:假名宛然,即是空也。寻周氏假名空,原出僧肇《不真空论》。……大朗法师关内得此义,授周氏。周氏因著《三宗论》也。(《中论疏》卷二)

吉藏所谓周颙假名空思想原出僧肇,即指出于《不真空论》所说“虽有而无,所谓非有;虽无而有,所谓非无。如此,则非无物也,物非真物,故于何而可物?”这也就是说,假名空主张的是“非有非无”,认为事物虽空而假、虽假而空,不真故空,所以说是“明二谛以中道为体”(《二谛义》卷下),具有以中道实相来说明二谛的意义。周颙自己说,“非有非无”的假名空是所论三宗的意向,他说:

尽有尽无,非极莫备;知无知有,吾许其道家。唯非有非



无之一地，道言不及耳。非有非无，三宗所蕴。（《广弘明集》卷六《重答张长史书》）

《三宗论》一方面批评不空假名和空假名，另一方面建立自家的假名空。

法朗在其师僧诠歿后，于陈武帝永定二年（558）奉敕移住兴皇寺，被尊为兴皇大师。陈、隋两代三论学者大多出其门下。

法朗的主要著作为《中观疏》，人称“山门玄义”。该书已佚，但在吉藏著作中也能得知其内容大概。《中观疏》论述的中心是判教和二谛。判教方面，法朗反对当时成实师的五时说，特别反对成实师把《般若》视作三乘通教，置于第二时的看法。梁武帝曾作《注解小品序》，也认为五时之说不当，这显然受了法朗的影响。法朗的这种观点，为尔后的三论学者所继承，如吉藏曾明确表示：“五时之说，非但无文，亦复害理。”（《三论玄义》卷上）二谛观方面，法朗认为，“四论虽复名部不同，统其大归，并为申乎二谛，显不二之道。”并认为，只要弄懂了二谛，所有经论都可通达无碍。法朗对其同门慧勇、智辩两家有所不满，因为他们在二谛论上只知道假名是中道，不能正确理解自己的“山门玄义”。他认为，他们并不是真正的中道论师，而只是“中假师”。

三论学派在法朗时代已具有一定的规模。他与同门“四友”在僧诠去世后“各擅威容”，根据各人的特长而广泛弘传“三论”思想，在学说上为三论宗的创立奠定了基础。吕澂先生概括“四友”学说的共同特点为四个方面，它们是：“一、离开了《成实》的夹杂思想，成功纯粹的三论学；二、沟通了《涅槃》、《法华》等大乘经典的思想；三、建立了不着两边也就是辩证的思想方法；四、发挥了不真空（假名即空）的中道思想。”（《中国佛学源流略讲》312页）这些特点也就是吉藏三论宗思想学说的基本规模。

法朗弟子众多，重要的有慧哲、智炬、明法师、吉藏四人。其



中,明法师是接受法朗遗嘱的弟子,后入茅山,终生不出,他的系统主要实践三论学说;吉藏则发扬法朗的思想,侧重一宗的理论建设。

第二节 “二谛”论和“八不中道”说

吉藏(549—623),俗姓安,祖籍安息,后迁南海,再移金陵。七岁时依法朗出家,博览经论,潜心研习。十九岁时为法朗复讲经论,颇受大众称誉。陈废隋兴之际,江南凌乱,僧尼奔散,寺庙荒废,吉藏和同学前往各寺,收集文疏写本,满三大间。他勤奋整理、研读这些著述,为三论宗哲学体系的建立打下坚实的基础,所谓“目学之长勿过于藏,注引宏广咸由此焉。”(《续高僧传》卷十一《吉藏传》)

隋平定百越(今浙江、福建一带)后,吉藏东游抵达会稽(今浙江绍兴),住嘉祥寺。在这里,他宣讲三论,弘传佛法,听者常有千余人。因在嘉祥寺居住讲学前后十余年,故后人称他为“嘉祥大师”。在此期间,他曾派弟子智照往返于会稽和天台之间,与天台智颚互致问候。开皇十七年(597)八月,他致书智颚,邀请智颚前来宣讲《法华经》,但因智颚病重,未能成行。(见《国清百录》卷四)据传他后来曾亲自开讲《法华经》。

隋文帝开皇末年,晋王杨广总管扬州,设四道场以延集佛教学者,吉藏以解悟通达的盛名而被召入慧日道场,受特殊礼遇。此后,杨广又在长安建日严寺,请吉藏居住。在长安期间,他著书立说,完成创宗立派的工作。大业(605—618年)年间,他先后撰写成《中论疏》、《百论疏》和《十二门论疏》等“三论”注疏,并完成《大乘玄论》、《三论玄义》、《二谛义》等重要论著,对般若性空理论作了完



整的阐述,创建了三论宗的学说体系。

唐灭隋之后,吉藏被征请为统辖全国僧侣的“十大德”之一,为唐王室所敬重。

吉藏一生讲“三论”约一百遍,《法华经》三十遍,《般若经》、《大智度论》、《华严经》、《维摩经》各数十遍。著作除上述提到的六种以外,尚有:

《小品般若经疏》十卷、《小品般若经游意》一卷、《仁王般若经疏》二卷、《法华经义疏》十三卷、《法华经游意》二卷、《法华经略疏》六卷、《法华经玄论》十卷、《法华论疏》三卷、《华严经游意》一卷、《涅槃经游意》一卷等多种。

吉藏弟子众多,知名的有慧远(蓝田悟真寺)、智凯、乌凯(亦名智凯)、智拔、硕法师、慧灌等人。硕法师著有《中论疏》十二卷,其弟子方康受唐太宗之诏,入安国寺宣讲“三论”,并造论疏以解中观之理,别撰《玄枢》两卷,总明《中论》、《百论》宗旨,现存尚有《肇论疏》。慧灌是高丽僧,他后来把三论宗传入日本,并成为该宗在日本的祖师。慧灌弟子智藏也曾到中国研习过“三论”。元康门下的道慧,再传“三论”于日本。三论宗在中国流传时间不长,但在日本传播时间很长。

三论宗兴起前,成实学达到极盛;三论宗兴起后,成实学开始衰落。隋唐时期,三论宗主要流行于南方的金陵、会稽、荆襄地区以及北方的长安等地。随着法相唯识宗的崛起,以及受天台教学的抗衡,吉藏之后,三论宗也迅速式微。但它的思想学说,或为它宗所批判,或为它宗所吸收,予后起的各宗以重大影响。

三论宗的思想驳杂多端,与法相唯识宗的细密烦琐,并称为中国佛教史上的难治之学。造成这种印象的主要原因,在于吉藏的理论体系是在论战中形成,并通过论战表达出来的。

吉藏本人把自己的思想来源追溯到“关河旧说”,后人也以鸠



摩罗什、僧肇为三论宗的先祖,把吉藏看成是印度中观学派的嫡传。事实上,这个体系的理论特点,是借助那种只破不立的方法,批判一切执著,融解一切不可融解的观念,从佛教的角度,曲折地反映了当时全国统一的历史趋势。吉藏说:

既有众生,故有诸佛;既有诸佛,便有教门。既有诸佛教门,则有菩萨之论。诸佛为众生失道,是故说经;菩萨为众生迷经,是故造论。(《三论玄义》卷下)

说明他之所以用“论”命宗,而不崇“经”的原因,就在于以“论”破“迷经”者。

据《国清百录》卷四载,吉藏曾三次致书智顓,措辞谦抑,表示要向智顓请教天台教义。但在《智者大师别传》中,却记载说:“兴皇法朗,盛弘龙树;更遣高足,构难累旬。磨镜转明,揩金足色;虚往既实,而忘反也。”这里所说法朗的“高足”中,想应包括了吉藏。在私人交谊上,也许吉藏曾表示对智顓的敬重,但在思想上,必然有矛盾和冲突。形式上看,天台和三论都重中道实相,但天台以经命宗,而三论则以论命宗,其内容和方法都有很大差异。天台宗立“一念三千”、“性具善恶”诸说,都是从肯定的角度立论;三论宗则着重于“无所得”,以否定的方式表述自己的观点。吉藏明确提出,三论宗就是要通过“无著无得”思想原则和论述方式,达到对最高真理的认识。他说:“有依有得为生死之本,无住无著为经论大宗”(《三论玄义》卷上);“回流苦海以住著为源,超然彼岸用无得为本。”(《法华经游意》卷上)无著、无得的本质是破除一切执著,所谓“唯破不立”。在吉藏看来,无论是成实师、毗昙师,或是地论师、摄论师,他们的理论都是不彻底的,都属“有所得”;只有他的否定的、彻底批判的立场和方法,才能达到“无所得”。可见三论宗在这方面受印度中观学派龙树、提婆等学者的思想影响十分深刻。

吉藏在《大乘玄论》卷一中说:



问：若以有无为教，表非有非无理者，何不以非有非无之教，表非有非无之理，必以有无之教，表非有非无理耶？答：不可以月指月，应以指指月。若利根菩萨，应如是说。但凡夫着有无故，以有无表非有非无。

又说：

非有非无，是二不谛义。能表是有无，所表非有无，故成二不谛。

以上观点，可以说是三论宗的哲学理论基础。这里所说“教”、“能表”，指的是思想意识、语言文字，或可称之为“名”、“假”、“假名”等；所说“理”、“所表”，指的是不依人的思想意识而独立存在的客观实在，也可称之为“体”、“性”、“境”、“实”、“义”等。总的意思是说，在语言思维与客观实在之间，有一条不可逾越的鸿沟，前者以分别有无、是非等差别为特点，绝对不可能对无任何差别性的后者作出正确的反映。以有无表非有非无，好比以指指月，只是方便，其实有无与非有非无、指与月之间无任何相通之处。所以吉藏说：“文言终不得理，哪得为谛？”（《大乘玄论》卷一）这种观点属于不可知论，吉藏的三论宗就是从这里出发，来讨论当时佛教的主要问题的。

下面就三论宗哲学思想的两个主要方面略作剖析。

“二谛”论。

“二谛”是南北朝佛教的热门话题之一。梁代昭明太子萧统曾组织过一次规模颇大的专题讨论，他的《解二谛义令旨并问答》一文，大体可以代表梁代占统治地位的二谛论观点，其中大部分被吉藏斥为成实师说而予以批判。萧统说：

二谛理实深玄，自非虚怀，无以通其弘远。明道之方，其由非一。举要论之，不出境智。或时以境明义，或时以智显行。至于二谛，即是就境明义。若迷其方，三有不绝；若达其



致,万里斯遣。所言二谛者,一是真谛,二名俗谛;真谛亦名第一义谛,俗谛亦名世谛。真谛、俗谛,以定体立名;第一义谛、世谛,以褒贬立目。(《广弘明集》卷二十四)

在萧统所提到的二谛论二十三家中,或以事理分判二谛,或以境理分判二谛。如毗昙师以事理分判二谛,把真谛说成理,把世谛说成事。成实师则或以境判二谛,或以理判二谛。如庄严寺僧旻认为,二谛都属境,都是心识攀缘的对象;开善寺智藏则认为,二谛都属理,都是法性之旨归。《大乘玄义》卷一:“开善云:二谛者,法性之旨归,一真不二之极理。庄严云:二谛者,盖是祛惑之胜境,入道之实津。”吉藏指出,萧统所谓“就境明义”,等于承认有真、俗两种独立的真理,它们可以并行不悖,但实际上境就是理,也就是体,不能分别判释。萧统说“真谛、俗谛,以定体立名”,从而把真谛看成是实,是“无生境”,又把俗谛说成是“浮伪”所作,境是“生灭流动”。这种把二谛当作两个对立实体的解释,很容易引导人们抛弃世俗世界,去追求“无生境界”。从僧朗开始,三论学者就提倡,二谛是“教”而不是“境”,它们是针对众生的迷执不同而出现的两种教化手段。二谛从“教”上可以有二体,但在“理”上不可能有二体。理只有一,不能有二。吉藏说:“二谛非理,乃是方便教门”;“非真非俗为二谛体,真俗为用”(《二谛义》卷下)。

萧统《解二谛义令旨并问答》又说:

真者是实义,即是平等,更无异法能为杂间;俗者,即是集义,此法得生,浮伪起作。第一义者,就无生境中别立美名,言此法最胜最妙,无能及者;世者,以隔别为义,生灭流动,无有住相。……谛者以审实为义:真谛审实是真,俗谛审实是俗。这就是说,这一种二谛论是以真谛表示“无生”境界,以俗谛表示“有生”境界;无生境界真理寂然,有生境界浮伪起作。吉藏认为,它的错误在于把世界二重化了,即一个是出世者所知的真理世界,



另一个是世人所知的生灭世界。他指出,萧统“释俗以浮虚为义,真以真固为名;世是隔别为义,第一莫过为旨。此是随名释义,非是以义释名。”对此,“今明俗以不俗为义,真以不真为义。”(《大乘玄论》卷一)吉藏认为,真谛和俗谛只是对同一世界的不同认识,而不是说存在着双重世界;真谛和俗谛应该相互为“义”,重视它们的相互联系,而不应该予以割裂。

在上述批判基础上,吉藏确立自己的二谛论。他说,“以理不二”,所以“二谛”只是“假名”。假名二谛,又分“于谛”和“教谛”两种。于谛和教谛的设立,表现出三论宗与其他宗派在二谛论上的根本区别。

关于于谛和教谛,吉藏说:

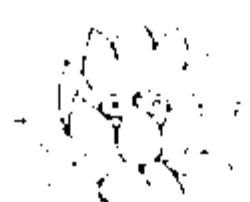
诸法性空,世间颠倒谓有,于世人为实,名之为谛;诸贤圣真知颠倒性空,于圣为实,名之为谛。此即二于谛。诸佛依此(二于谛)而说,名为教谛。(《二谛义》卷上)

所谓“于谛”,是于情而言的意思,属于“所依”;众生认现实世界为“有”或为“无”,都是偏执,可名之为“于俗谛”或“于真谛”。所谓“教谛”,是宣说教法的意思,属于“能依”;诸佛因众生偏执不同,故有不同的说教,如对执“有”者说“空”,对执“空”者说“有”。凡宣说真空妙有之教者,称为“教俗谛”;凡宣说超越言语思虑而无所得之理者,称为“教真谛”。

根据吉藏意思,二谛是从诸佛对众生的说教意义上成立的,所以它可归之为言教。这样,于谛和教谛通常也就是指言教二谛。《中论·观四谛品》说:

诸佛依二谛,为众生说法:一以世俗谛,二第一义谛。若人不能知,分别于二谛,则于深佛法,不知真实义。

这表明,二谛属于言教,而这一偈颂也可以看作吉藏言教二谛说的依据。青目对这一偈颂的解释,也从言教上指出二谛成立的意义,



他说：

世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒故，生虚妄法，于世间是实。诸贤圣真知颠倒性故，知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛，名为实。诸佛依是二谛，而为众生说法。若人不能如实分别二谛，则于甚深佛法不知实义。（《中论》卷四）

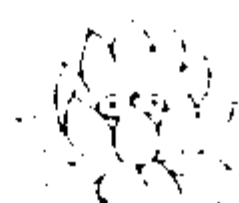
俗谛阐明虚妄法，但对于世间是实在；真谛阐明一切法空，但对于圣人是实在。诸佛或依俗谛说法，或以真谛说法，只在说法上区分二谛，其实二谛是统一的。

吉藏将二谛归之于言教，是针对成实师而发的。前已述及，成实师或于境上、或于理上说二谛，把二谛说成是两类相等的真实。吉藏反对这种看法，认为二谛是诸佛用以说教的形式，实际上佛所说的只能是一种真实。他在《大乘玄论》卷一中说：

二谛者，盖是言教之通途，相待之假称，虚寂之妙实，穷中道之极号。明如来常依二谛说法，一者世谛，二者第一义谛，故二谛唯是教门，不关境理。而学者有其巧拙，遂有得失之异。所以若有巧方便慧学此二谛，成无所得；无巧方便慧学教，即成有所得。

二谛是“言教之通途，相待之假称”，所以它“唯是教门，不关境理”；但通过二谛言教，可以“穷中道”、“成无所得”。他又说：

问：摄岭、兴皇何以言教为谛耶？答：其有深意，为对由来以理为谛故，对缘假说。问：《中论》云，“诸佛依二谛说法”；《涅槃经》云，“随顺众生故说二谛”，是何谛耶？答：能依是教谛，所依是于谛。问：于谛为失，教谛为得不？答：凡夫于为失，如来于为得，圣人于亦得亦失。而师云于谛为失，教谛为得者，乃是学教成迷。本于是通迷，学教于别迷。通迷是本，别迷是末；本是前迷，末是后迷。问：何意开凡圣二于谛耶？答云：示凡圣得失，令转凡成圣。（《大乘玄论》卷一）



真俗二谛是为随顺众生而说，言教二谛之设归根结底是要“示凡圣得失，令转凡成圣”。转凡成圣是无所得，并非指因于谛或教谛而有所得或有所失。这一思想，在《二谛义》中也有类似表述，吉藏写道：

摄岭、兴皇以来，并明二谛是教。所以山中师手本《二谛疏》云：二谛者，乃是表中道之妙教，穷文言之极说。道非有无，寄有无以显道；理非一二，因一二以明理。故知二谛是教也。（卷下）

三论师从摄山僧诠以来，根据“三论”所说，阐明二谛并非所证的道理、所观的境界，二谛只是能诠的言教上的差别，不外乎说法化导的形式。借助于二谛的言教领悟不二的中道，不二的中道即是诸法实相，忘言绝虑，非有非无，非真非俗。为使众生领悟无所得中道之理，于无名相中强设名相，说真俗二谛。所以吉藏又说：“今明此真俗是如来二种教门，能表为名，则有二谛；若从所表为名，则唯一谛”；“能表是有无，所表非有无。”（《大乘玄论》卷一）“能表”是指言教，“所表”是指中道实相。

三论宗主张以无所得为根本，所以即使以二谛为言教，毕竟也只是对缘假说。众生若执著言教二谛，便是堕于有所得，也当在破斥之例。

兴皇法朗之时，三论学者已将二谛说发展为三重，作出次第分别。这三重二谛是：第一重，以有为俗谛，无为真谛。这是针对毗昙师所说以事为俗、以理为真，但都是实有而言的。第二重，有、无都是俗谛，非有、非无才是真谛。这是针对成实师说一切法空而言的。第三重，有、无是“二”，非有、非无是“不二”；“二”和“不二”都是俗谛，非二、非不二才是真谛。这是针对一般大乘论师的有所得观念而言的。吉藏在上述三重二谛说在基础上，又发展出了第四重，合称为三论宗的“四重二谛”说。这第四重是，以前三重的二、



不二、非二非不二这三种二谛为俗谛，而以忘言绝虑为真谛。这是针对地论师、摄论师以三性为俗谛、三无性为真谛而言的。

问：何故作此四重二谛耶？答：对毗昙事、理二谛，明第一重空、有二谛。二者，对成论师空、有二谛，汝空、有二谛，是我俗谛；非空非有，方是真谛，故有第二重二谛也。三者，对大乘师依他分别二，为俗谛；以他无生分别，无相不二真实性，为真谛。今明若二若不二，皆是我家俗谛；非二非不二，方是真谛，故有第三重二谛。四者，大乘师复言，三性是俗，三无性非安立谛为真谛。故今明汝依他分别二、真实不二是安立谛，非二非不二、三无性非安立谛，皆是我俗谛；言忘虑绝，方是真谛。

（《大乘玄论》卷一）

第四重二谛是吉藏二谛论的归宿。它指出最高的真理是所谓“言忘虑绝”，而“言忘虑绝”指的是超越空有、超越言语和思虑的境界。根据《中论疏》卷二所说，“此三重二谛（指前三重二谛）皆是教门，说此三门，为令悟不三，无所依得，始名为理”，则前三重二谛都属言教，它们的意义在于使人们领悟相互间的否定关系，而进入“无所依得”的最高境界。“无所依得”是“言忘虑绝”的另一种表达方式，同指通过言教而获得的非言教真理。吉藏说：“教有言说，理不可说。理既不可说，云何得悟？所以得悟理者，必假言说。为是故，说有无、说非有无，并是教，皆令悟理也。”（《二谛义》卷上）这里，吉藏一方面承认对真理的认识需要借助于言教，另一方面又否认真理应通过语言来表达。解决这一矛盾的唯一途径，是神秘的直观。语言是表达思维的工具，任何真理都要通过语言加以表达。三论宗一方面把二谛看作是言教，另一方面却否认理性思维和文字语言的作用，最后只能提倡“言忘虑绝”的神秘主义，并把这种神秘直观说成是最高境界即绝对真理。这样的真理观在后来禅宗的某些派别中也有明显的反映。



“八不中道”说。“八不”是在《中论》开首的“归依颂”中提出的。颂文是：

不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘，善灭诸戏论；我稽首礼佛，诸说中第一。

意思是说，如来所说的缘起法，离开生、灭，常、断，一、异，来、出八个极端，因而是特别殊胜的教法。对于这一“八不”颂，吉藏给予了高度评价，认为它是“正观之旨归，方等之心骨；定佛法之偏正，示得失之根源”（《中论·因缘品疏》）。他根据这一“八不”说，结合“二谛”论，阐述了三论宗的中道实相学说。

吉藏认为，“八不”通过破除各种“戏论”，显示离于两边的“中道”。这与三论宗破而不立、破邪显正的宗旨是一致的。破邪，是破除有所得，破除一切分别之见；破的目的不是为了建立，但破邪的过程中已经包含了显正的内容。青目在解释《中论》“八不”的用意时说：“问曰：诸法无量，何故但以此八事破？答曰：法虽无量，略说八事，则为总破一切法。”（《中论》卷一）吉藏从“八不”破一切法的角度说，《中论》的宗旨就在“八不”，“八不”甚至是“众经大意”。又说：“八事四对，一一相对，病无不破，中无不显，即义无不足。但以四对，历破众计，历明中道，于义略圆”（《中论·因缘品疏》）。

吉藏认为，“八不”中“不生不灭”是最关键的，它通过对“生灭”之见的批判和破除，直接关系到（影响到）对“断常”、“一异”、“来出”等见的破除。他说：“诸法究竟不生，理自不灭。以不生故，何得有常？以无常故，何得有断？”“诸法本来不生，何得有一异？”（《大乘玄论》卷二）“不生不灭”是“八不”之本，同时又因“不灭”由“不生”而有，所以“不生”又是破邪显正的根本。

从缘起观上看，万物依赖因缘而生，这容易使人误解为有实在的“生”；既然因缘和合而有“生”，则如果因缘不和合就是“灭”，这也容易使人误解为有实在的“灭”。若对缘起说作这样的理解，便



曲解了它的本意。缘起说的本意,它的实质,是要表达无实在的生灭,即不生不灭。这也就是《中论·观四谛品》“三是偈”所表述的思想:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”。先有因缘,后有假名,消除了因缘与假名的分别就是中道。不仅看到假名,不仅看到因缘,而且要不作这种区分,统归之于“中道”。认为事物有“生”或“灭”,都属执著和偏见,必须予“生”“灭”以否定,才能显示缘起说的本意,所以“不生不灭”与中道实相一致。从“不生不灭”出发,不断不常、不一不异、不来不出就都容易推导出来,它们都成为三论宗中道实相说的组成部分。吉藏说:“八不即是中道佛性”;“中道佛性,不生不灭,不常不断,即是八不。”(《中论·因缘品疏》)“八不”就是“中道”,这就是三论宗的“八不中道”说。

吉藏论述“八不”,目的是要通过它显示中道实相,但它又是与二谛说紧密结合在一起的。这些都离不开《中论》的思想。吉藏发挥《中论》的思想,结合“八不”说和“二谛”说,提出“俗谛中道”、“真谛中道”、“二谛合明中道”等有关中道的三种烦琐格式。现试以“八不”中的“不生不灭”为例来说明。俗谛生灭并非实生实灭,但由因缘生而假名生,因缘灭而假名灭。因缘生虽生而不起,因缘灭虽灭而不失,所以生灭宛然而实际不生不灭。如果这样理解“不生不灭”,便是“俗谛中道”。相对于俗谛的假名生灭,而有真谛的不生不灭;俗谛的生灭既是假名,真谛的不生不灭也是假名。俗谛的假名生灭既非生灭,真谛的不生不灭也非不生不灭。所以,不生不灭也就是非不生非不灭,这叫做“真谛中道”。前一中道由俗谛上说,后一中道由真谛上说;俗谛中道为非生灭,真谛中道为非不生灭。把这两种中道合起来,构成非生灭非不生灭,这便是“二谛合明中道”。

吉藏由“八不”联系“二谛”讲述“中道”,以“生灭”为例,有以上三种格式,其他如断常、一异、来出同样有三种格式,不一一详叙。



通常所说“中道”，主要指“不执二边”，即远离生灭、断常、一异、来去等对待，吉藏的“八不中道”实相说，则通过烦细的分析，发展中观思想，体现了三论宗卓越的思辨水平。

吉藏倡导的“八不中道”实相说，是用破执的方法说明本体不可得知，不可思议，即所谓“诸法实相，忘言绝虑”，其要求于践行方面则是心“无所得”。他说，正邪的表现很多，总之“不出二种，谓有得与无得。有得是邪须破，无得是正须证”。“有得”与“无得”的根本区别，是前者有“性执”，后者视一切为“假名”，因此，对任何道理都不要当真计较，不要把是非得失看得太重。反之，从假名的角度看，各种说法都有相对真理，不容彼此说长道短。这种说法，很容易导出“立处皆真”的结论，即承认眼前一切都是现实的，都有存在的理由。

吉藏的言论看起来批判性很强，但最后仍然归于圆融无碍。他说：

问：若内外并呵，大小俱斥，此论宗旨，何所依据耶？答：若心存内外，情寄大小，则堕在偏邪，失于正理。既失正理，则正观不生；若正观不生，则断常不灭；若断常不灭，则苦轮常运。以内外并冥，大小俱寂，始名正理。悟斯正理，则发生正观。正观若生，则戏论斯灭。戏论斯灭，则苦轮便坏。三论大宗，其意若此。盖乃总众教之旨归，统群圣之灵府，味道之流，岂不栖凭斯趣耶？（《三论玄义》卷上）

所谓“正观”，指正确的认识，这种认识由破除内外、大小等对待而实现，因为世界的本质是在中道实相基础上的圆融统一。

吉藏的这类主张，是针对当时佛教内部师说竞起，社会上三教（儒、释、道）争立而言的，在客观上反映了隋唐统一的要求。

根据圆融无碍的思想，三论宗确立自己的判教理论。

吉藏认为，以往各家的判教，如慧观、成实师、北方地论师的判



教,都属于对佛说的执著。因为这些判教往往通过重新安排经典的先后次序,将自家所依的经典判为佛的圆满说教,从而提高自家的地位。吉藏认为,这种判教的本质是“有所得”,而正确的判教也应与二谛说、八不中道说一致,归于“无所得”。

吉藏说,佛的言教是应病与药,各有所适;众生根机不同,因而法门有种种差别。既然佛的一切言教都能治病,则不存在价值的差别。这说明,各类佛典本身一律平等,无有高下,很难定于一尊。所以他说:

或始终俱大,或初后并小;或始小终大,或始大终小;或一时之内大小俱明,或无量时唯辨一法;或说异法而前后不同,或明同法而初后为异。良由机悟不一,故适化无方,不可局以五时,限于四教也。(《法华游意》)

究竟说来,佛典“适化无方”,不可局限于“五时”或“四教”的判教,这与吉藏“无所得”的主张是相符的。

但就方便而言,吉藏曾以二藏和三轮作为自己的判教原则。

所谓“二藏”,是将佛典分为声闻藏(小乘)和菩萨藏(大乘),他说:“佛教虽复尘沙,今以二意往收,则事无不尽。一者赴小机,说名曰小乘;二者赴大机,说称为大乘。”(《法华游意》)吉藏认为,二乘虽有大、小之别,但本质上都是方便之说。“若有法可说,乃说非法,非说法也。法不可闻,若有所闻,乃闻非法,非闻法也”(《法华玄论》卷一)。

所谓“三轮”,又名“三轮法”,指根本法轮、枝末法轮、摄末归本法轮。根本法轮,是指佛最初在华严会上,为菩萨说一因一果的一佛乘教;枝末法轮,指从华严会到法华会之间四十余年内佛所说的大、小乘经典;摄末归本法轮,指法华会时佛所说的会三归一的教旨。吉藏认为,虽然作为根本法轮时说的《华严经》与作为摄末归本法轮时说的《法华经》有形式上的区别,但两经的宗旨是一致的,



它们“同明平等大慧，诸佛知见无有异也。”（《法华游意》）三论宗所依据的《般若经》等虽属枝末法轮，但因佛于三时都说大乘之法，所以它们也与《华严》、《法华》平等，并无高下。按照当时成实师、地论师的看法，《般若》、“三论”等都不是究竟。但吉藏以为，各类大乘经典所说，无不归于究竟，只是义理有正明或傍明，这是应病与药的方法问题，无碍于它们会归一趣。

可以看出，三论宗的判教与一般的判教相比，确有自宗的特色。

第五章 “普信普敬”的三阶教

三阶教，又名第三阶宗、三阶宗、普法宗，是兴起于隋代的一个被视为“异端”的佛教宗派。

三阶教的创立者信行(540—594)，俗姓王，魏郡(治所在今河南安阳)人。出家后，博涉经论而具独见之明。与先前的高僧大德解行不同，他以巡游远近影塔，周行礼拜为主，表达其敬世礼俗、反对厌离世间的独特主张。入相州法藏寺，舍小乘具足戒，专行菩萨乘。甘愿“居大僧下，在沙弥上”；行头陀苦行，托钵乞食，日止一食；“在道路行，无问男女，率皆礼拜，欲似《法华》常不轻行。”(《历代三宝记》卷十二)据《法华经》第二十品《常不轻菩萨品》载，末法之世，有一菩萨名常不轻，凡有所见，“皆悉礼拜赞叹，而作是言：我深敬汝等，不敢轻慢。所以者何？汝等皆行菩萨道，当得作佛。”信行实践的正是这种常不轻菩萨行。他发愿为众生亲服劳役，并倡导十六种“无尽藏”行，在下层贫困群众中，产生广泛的影响。隋开皇初(581)，被召入京，仆射高颍邀住真寂寺(即化度寺)，于长安继续推行他的学说和信仰。在此后十数年间，他在京城又修建起光明、慈门、慧日、弘善等寺院。由他所规定的苦行、乞食等制度，同时被推行于其他寺院，道宣《信行传》云：“余寺赞承其度焉，莫不六时礼旋，乞食为业，虔慕洁诚，如不及也。”(《续高僧传》卷十六)从而使三阶教在他生前曾风行一时。



信行的著作,据各家《经录》所载,不尽相同。较早的《历代三宝记》卷十二称信行有著作“二部三十五卷”,即:《对根起行杂录》三十二卷、《三阶位别集录》三卷。

近代日本学者矢吹庆辉从被斯坦因、伯希和劫走的敦煌写经中,发现多种三阶教典籍残卷,包括:《三阶佛法》四卷、《对根起行法》一卷、《无尽藏法略说》、《大乘法界无尽藏法释》、《七阶佛名》、《三阶佛法密记》、《信行遗文》等残卷。

从三阶教主要著作《三阶佛法》的内容看,可以说是《大般涅槃经》、《小轮经》、《大方等大集经》等约四十种经典文字的钞录汇编,缺乏理论上的创新。所以,三阶教的兴起,别有深刻的原因。

信行重要弟子有惠定、道进、本济、僧邕、净名等多人,俗弟子有王善行、王善性等人。其中,本济曾从信行口授三阶教义,在其师去世后二十余年间竭力弘传三阶教,人称“戒定愈净,正业弥隆”(《续高僧传》卷十八《本济传》),著有《十种不敢斟酌论》六卷。僧邕家世儒业,出家后依僧稠习禅,精通经论,严持戒法。北周武帝废佛之际,栖隐山林。隋初复兴佛教,受信行之邀而出山,入住京师化度寺。信行歿后,僧邕总领徒众,多有住持之功。

在信行之后,三阶教曾多次遭受重大打击。开皇二十年(600),隋文帝敕令禁断,不许传播。但因“其徒既众,蔓延弥广,同习相党,朋援繁多”(《开元释教录》卷十八),不仅未能禁绝,反而仍有持续扩大之势。唐武则天证圣元年(695),有制将三阶教著述定为伪经,故在明佺等人所撰的《大周刊定众经目录》卷十五中,将《三阶别录》等三阶教著述二十二部二十九卷作为“三阶杂法”,列入《伪经目录》,并说这些著述“违背佛意,别构异端,即是伪杂符箓之限。”但这次整肃似乎也没有产生大的效果。所以,圣历二年(699),武则天又下敕令,严格限制三阶教的流行:“其有学三阶者,唯得乞食、长斋、绝谷、持戒、坐禅。此外辄行,皆是违法。”(《大周



刊定众经目录》卷十五)开元十三年(725),唐玄宗敕令,将诸寺别建的“三阶院”一律除去隔障,与大院相通,众僧错居,不许别住。同时,全部除毁三阶教特有的集录著述。

代表官方的一些高层僧侣,也激烈反对三阶教。唐代智升说,三阶教“即以信行为教主,别行异法,似同天授(即提婆达多),立邪三宝”(《开元释教录》卷十八)。又说:“信行所撰,虽引经文,皆党其偏见,妄生穿凿,既乖反宗旨,复冒真宗。”(同上)据此断定三阶教为“异端”,理由是十分充足的。怀信更说,洛阳福先寺某僧见信行死后变大蛇身,三阶禅师受神鞭打。唐初佛教另外两大宗派领袖法相唯识宗的窥基、华严宗的法藏等,对三阶教也都有严厉的批判。

但是,也有不少人三阶教表示同情的。隋代费长房认为,涅槃一理,趣有万途,信行的三阶教,“亦是万衢之一术”,因为有人爱同恶异,从而出现种种非难和攻击(见《历代三宝记》卷十二)。唐代道宣还补充说,不管隋唐统治者怎样禁止,三阶教还是“其属流广,海陆高之”(《续高僧传》卷十六《信行传》)。

同样,统治阶级也并非一律采取打击的态度。神龙二年(706),越王李贞撰《信行禅师兴教碑》,就是支持三阶教的一个证明。安史之乱以后,三阶教反而有复兴的迹象。据日本所传古本《贞元释教录》卷二十八记载,至唐德宗贞元(785—804)年间,京城内五十五寺别置三阶禅院,其住持相续前后达二百余年,僧尼计千人以上都奉三阶教法。贞元十六年(800),化度寺僧善才等人状请三阶教典籍入藏获准,并即编入《贞元新定释教目录》,计三十五部四十四卷。这表明,三阶教在此时得到了官方的承认。

会昌法难以后,多数佛教宗派趋于衰落,三阶教也逐渐湮灭无闻。但自八世纪至十三世纪,日本和高丽都有三阶教流行的痕迹,因而对域外佛教有一定的影响。



三阶教提倡“解”、“行”并重。它的基本理论是三阶普法说，最重要的实践是“无尽藏行”。

信行将全部佛教按时、处、人划分为三类，每一类又各分为三阶。三阶教因其主张而得名。据佛经说，佛灭后佛教将经历正法、像法、末法三个时期。佛灭后的第一个五百年是“正法”时期，这时期的佛法正确无误，包括教说、修行、证悟三个方面；第二个五百年是“像法”时期，这时期的佛法只是相似于正法，只有教说、修行两个方面，没有证悟；一千年后进入“末法”时期，这时期的佛法行将灭亡，只有教说，既无修行，也无证悟。根据这三期佛法，信行从“时”上划分为“三阶”。进一步，依据“处”（所处世间）和“人”（人的根机），也可以各划分出“三阶”。正法时期，“处”是净土，“人”是根机最利的一乘（佛菩萨）；像法时期、末法时期，“处”都是秽土，其中像法时期是三乘（凡圣混杂）的秽土，末法时期则是世间众生（邪解邪行）的秽土。信行认为，他所处的时代，属于末法时期；所处的世界，是五浊诸恶世界即秽土；一切众生戒、见俱破，根性低劣。所以，无论时、处、人，都处于三阶之中的第三阶。

按照当时通行的说法，众生能否接受佛教和接受何种教法，取决于众生自身的根性利钝优劣。既然“末法秽土”众生根劣，所行佛法就不能与“正法”和“像法”时期的利根众生相同。末法时代应有一种能满足时代要求的佛法，这就是“三阶佛法”。“三阶佛法”又名“普法”，以与第一、第二阶的“别法”相区别。因为第一阶行的是一乘法，第二阶行的是三乘法，各有自己的所信所学，所以被信行称为“别法”。第三阶因戒、见俱破，若偏学一乘或三乘，必然爱此憎彼，造成执著。因此，第三阶应该普遍归依一切佛、一切法、一切僧，断一切恶、修一切善；于法不分大小，于人不辨凡圣，普信普敬。这就是“普法”，全称“普真普正佛法”。修习普法，便是所谓“对根起行”。三阶教典籍之所以抄录自各类经典，与信行“普信一



切法”的思想有关；三阶教礼拜一切男女，则与信行“普敬一切人”思想有联系。“普法”的中心内容是普信普敬。信行说：

普法亦尔，于一切佛乘及三乘法，不论是非，普能信故。
(见矢吹庆辉《三阶教之研究》473页)

一切凡圣，一切邪正，同是一体，更无别法，唯如来藏。一切凡夫，莫问根机上下，学之淳益无损。(《对根起行法》，见《三阶教之研究》)

在普信普敬的基础上，信行进一步提出“法界七普”：“普凡普圣，普善普恶，普邪普正，普大乘普小乘，普空普有，普世间普出世间，普浅普深。”(同上，475页)以为只有这样才能表达“普法”的全部意义。

“普法”的另一个重要内容是“认恶”，即承认和认识自己具有的过恶。唐临的《冥报记》说，三阶教大旨在“劝人普敬认恶，本观佛性，当病授药，顿教一乘”。普敬是对他人而言，认恶则是对自己而言。两者相结合，形成了三阶教的许多特殊的实践和信仰，称之为“普行”。信行所提倡的苦行和布施都与这种认恶思想有关，也是他针对末法时代的一种拯救措施。请看他对末法时代众生的认识：

若为最大恶世界、恶时、恶众生起教，即是一切第三阶佛法，九十六种外道；亦名神，亦名鬼，亦名魔；亦名六师外道，恶贼，狗菩萨，空见有见众生，增上慢众生，旃陀罗，无惭愧僧。
(《三阶佛法》卷二，见《三阶教之研究》)

信行一方面认为，一切凡圣、一切邪正同是一体，即如来藏佛性之体，另一方面又承认先天之恶，教人认恶。这显然是矛盾的。所以，认恶与普敬不能统一，三阶教也无法建立自己完整的学说体系。矛盾的实质，反映了信行面对“末法”到来而产生的矛盾心理。这种理论上的矛盾和实践上的独特性，自然引起当时整个佛教界



的关注,乃至被视为教内的“异端”。

三阶教又反对净土信仰,主张念地藏菩萨。据载地藏菩萨受释迦牟尼佛的嘱咐,在释迦既灭,弥勒未生之前,自誓必尽度六道众生,拯救诸苦,始愿成佛。只念地藏而不念弥陀,意味着三阶教因受末法观念影响而更为重视现实众生;强调苦行和布施以济度现实众生,在某种意义上要比净土信仰、往生西方更符合佛陀的本意。因此,三阶教后来遭受独尊阿弥陀佛、提倡往生极乐的净土宗最为猛烈的攻击。

此外,三阶教还主张归依五种佛,其中四种佛名是自己独创的。有一种叫做“普真普正佛”的,又分为如来藏佛、佛性佛、当来佛、佛想佛四种,也就是指世间一切众生;一切众生又实为同一的“普佛”。据此,三阶教信徒不崇拜释迦牟尼佛,而普礼一切众生。这在佛教的正统派系看来,也是不能容忍的。

三阶教提倡的“普行”,它的中心是“无尽藏行”。

“无尽藏”是指专为支持和发展佛教而储藏的财产物资。它渊源于印度,在中国则始建于梁武帝时代。信行的三阶教把无尽藏当作最为重要的普行手段,并使之成为该宗的一大特色。

信行认为,无尽藏的建立,可以有力推动三阶教教义的传播,达到非同一般的效果。他说:“以无尽藏物,施贫下众生,由数得施故,劝发善心,即易可得”;“教贫穷人,以少财物同他菩萨无尽藏施,令其渐发菩提之心。”(《无尽藏法释》,见《三阶教之研究》)这就是说,用无尽藏的财物施给贫苦百姓,可以激发他们的从善之心;而布施财物作无尽藏的人,则由此而发起菩提心。信行还特别强调,布施不应该是个人的独自活动,而需要成为集体的事业。这一思想出自当时流行的伪书《像法决疑经》,该经云:

若复有人,多饶财物,独行布施,从生至死,其福甚少;不如众人,不问贫富、贵贱、道俗,共相劝化,各出少财,聚集一



处,随宜布施贫穷、孤老、恶疾、重病困厄之人,其福甚大。因此,信行要求社会每一成员的思想行为都必须融化于“无尽藏行”之中;加入无尽藏中,每天至少要“舍一分钱或一合粟”。(《无尽藏法释》)事实上,京城施舍,也遍及官僚富户。《像法决疑经》还对因布施而成佛作出十分肯定的回答:

善男子!我念成佛皆因旷劫行檀布施,救济穷贫困厄众生。十方诸佛亦从布施而得成佛。

在南北朝同时流行的另一部伪经《佛说决罪福经》中,也对布施财物而获得的好处进行了大肆渲染,如说:

大福皆用财货,乃得成耳。夫布施者,今现在世有十倍报,后世受时有亿倍报。不可计数,复亿倍万。我常但说万倍报者,略少说耳,恐人不信,少说。

可见,正如汤用彤先生所指出的,三阶教典籍中经常引用《决疑经》,“则即此亦已可知信行禅师乃采取流行当世之佛徒信念,依己意援用经典,以创一宗派也”(《汉魏两晋南北朝佛教史》,590页)。

无尽藏的建立和提倡,使三阶教的经济力量迅速成长。三阶教的无尽藏,不仅包括一般金钱、财物,以致“钱帛金绣,积聚不可胜计”,而且拥有大量土地、庄园、六畜。

关于“无尽藏”的使用,据《太平广记》卷四九三记载说:

其无尽藏财分为三份:一份供养天下伽蓝增修之备;一份以施天下饥馁悲田之苦,一份以充供养无碍(斋僧)。

其中的布施“饥馁”、供养“无碍”两部分,具有明显的救济性质。如唐贞观二十三年(649),京城无尽藏院举行无尽藏施,普施供养全国僧俗。则天武后如意元年(692),又于大福先寺举行无尽藏施。长安年间(701—704)、景龙二年(708)、景龙四年(710),化度寺分别举行无遮大会,施舍济度僧俗,以致时人皆知“京师有无尽藏,恒施为事”(《续高僧传》卷二十四《道会传》)。这类做法,在东汉末年



五斗米道中曾经出现过,但像如此大的规模,在中国历史上则实属罕见。基于这一原因,三阶教在下层群众中具有特别的吸引力。无尽藏的另一部分用于整修寺院,远至燕凉蜀赵之地,往往前来取给,其客观效果是扩大了三阶教的影响。从现有资料中,还未看到有三阶教僧侣挪用无尽藏于奢侈生活等情况。可以认为,无尽藏的很大部分,主要用于“施贫下众生”。

武则天在位期间,曾先后敕令检校洛阳福先寺和长安化度寺的无尽藏院。唐玄宗也曾先后两次敕令取缔无尽藏,禁止女施钱;同时命将化度寺的无尽藏财物、田宅等,分散给京城寺观,剩余部分也归到化度寺住持名下。看来,统治者对于三阶教拥有强大经济实力,并以此影响下层群众的作法是相当不安的。

三阶教的产生和短期内迅速发展,是一个值得注意的历史问题。

东晋以后长期的社会动乱,民生凋敝,加上北魏太武帝、北周武帝的两次灭佛运动,使部分佛教徒有理由认为末法时期已经来临。房山石经的开刻,三阶教普信普敬、认恶等思想的提倡,以及无尽藏的经营,正是力图从精神和物质两个方面摆脱末法的危机。

随着佛教在中国数百年间的广泛传播,教团内部阶级逐渐森严,贫富不断悬殊,矛盾开始激化,上层僧侣地主与普通僧众形成鲜明对照。信行放弃比丘身分,甘为沙弥,即从他加入僧团之始就表达了对下层僧侣的特殊感情。在他的《对根起行法》中,把“诸恶比丘”说成是“贼”、“狗”之类的“十二种颠倒众生”。在他看来,正是由于“诸恶比丘”的恶言恶行,导致了末法的危机。前面提到“普敬”与“认恶”的矛盾,在这里也许能找到一些答案。可以认为,信行所提倡的“普敬”和“认恶”,都各有侧重和对象,带有对下层僧侣和民众予以普遍尊重,并责令上层僧侣地主和世俗富贵豪族普遍悔罪的意义。也就是说,三阶教的理论和实践,在一定程度上确实



反映了教团下层和社会贫贱者的要求。

三阶教与传统佛教的对立,不仅使它成为教内的“异端”,而且也为世俗统治者所不容。这就决定了它必然衰亡的命运。信行说,末法时期的众生,不能只信一佛,念一经,学一法;凡读经、诵经、讲律、讲论,断恶、修善、解行、求善知识,以及与出家人作上座、寺主、法师、律师、论师等,“俱名邪魔外道”。(《三阶佛法》卷三,见《三阶教之研究》)这种观点自然要遭受正统佛教势力的反击。信行又一再宣称,现实世间处于“末法”时代,是“十恶世界”,“五浊恶世界”,这在隋唐统一王朝的最高统治者看来,是对现实政治的歪曲和攻击,从而也就不难理解,为何三阶教反复受到取缔和禁断的严厉制裁。事实上,“末法”之说因与现实政治存在着明显的对立,所以它不可能为统治者所接受,而提倡“末法”者也势必不受统治者的欢迎。

第六章 严肃戒规的律宗

律宗的“律”，指佛教戒律。律宗是研习佛教戒律、严肃佛教戒规的宗派。

戒律是约束佛教徒纪律、规范僧团生活的纪律。只有按一定仪式发誓接受一定戒律的人，才能成为僧侣或居士，也才是完整意义上的佛教徒。佛教论修持，分戒、定、慧三部分，它们的关系是，“慧资于定，定资于戒”。因此，有的佛教学者或佛教派别把戒律的修持看成特别重要的环节，慧皎说：“戒、定、慧品义次第故，当知入道即以戒律为本。”（《高僧传》卷十一《明律篇·总论》）戒律是“三学”之首，是佛教徒一切修持的基础。道宣也说：

戒本防非，谅符身口；定唯静乱，诚约心源；慧取闲邪，信明殄惑。三法相假，义形圣量。是故论云；戒如捉贼，定如缚贼，慧如杀贼。贼谓烦惑，不可卒除，功由渐降，故立斯旨。莫非戒具定修，深知障惑；明智观察，了见使缠。我倒既销，诸业不集。推其本也，则净戒为功。（《续高僧传》卷二十二《明律篇·总论》）

戒学在“三学”之中起着关键的、决定性的作用，其地位必须予以重视。

相传佛陀说法，随时制宜，并没有形成完整的戒律系统。佛陀声称，在他众多弟子之中，优波离为持律第一。因此，在佛陀去世



后,上座部便推优波离诵出律藏。此后,随着部派的分裂,戒律也相继分裂,不再统一。现在所知的“律藏”部分,乃是在相当一段时期内逐步形成的。

一般认为,部派分裂之后的律藏,主要有五部,它们是:

一、昙无德部。即法藏部。因将一部律藏分为四部分,故又名《四分律》。昙无德,意为“法镜”、“法藏”。

二、萨婆多部。即说一切有部。因将一部律藏分十次诵出,故又名《十诵律》。

三、弥沙塞部。即化地部。因将一部律藏分为五部分,故又名《五分律》。弥沙塞,意为“不著有无观”。

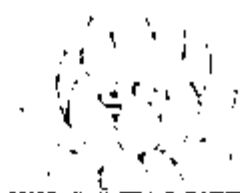
四、迦叶毗部。即饮光部。据僧祐《出三藏记集》卷三说:“此一部律,不来梁地。……葱岭险绝,弗果兹典。故知此律于梁土众僧未有其缘也。”慧皎《高僧传》卷十一则说:“迦叶毗部,或言梵本已度,未被翻译。”总之,该部律藏没有在中国内地流传。

五、婆蹉富罗部。即犍子部。据僧祐说:“此一名《僧祇律》。……以众多故,改名摩诃僧祇。改名摩诃僧祐者,言大众也。”(《出三藏记集》卷三)以为婆蹉富罗部律藏即大众部的僧祇律。这显然是误解。而慧皎也持同样的观点,认为,“婆蹉富罗,以广博博览五部,名摩诃僧祇。”(《高僧传》卷十一)。后来,律学大家道宣对此予以纠正,说:“婆粗罗部,律本未传。藏中见列僧祇部者,乃是根本大众所传。”(《续高僧传》卷二十二《明律篇·总论》)僧祇律是大众部所传律藏,非犍子部所传。

早在三国时期,已有戒律传入内地,至南北朝,各种律经戒本,开始大规模地集中译介进来。其中流传较广的有以下四种。

一、《四分律》。即昙无德部(法藏部)律。由姚秦佛陀耶舍、竺佛念译出。六十卷。

二、《十诵律》。即萨婆多部(说一切有部)律。由姚秦弗若多



罗、鸠摩罗什译出。六十一卷。

三、《五分律》。即弥沙塞部(化地部)律。由刘宋佛陀什、智胜译出。三十卷。

四、《摩诃僧祇律》。即大众部律(摩诃僧祇,指大众部)。由东晋佛陀跋陀罗、法显译出。四十卷。

四部律藏的译出,大多在东晋前后,但律学的研究和弘传,则主要在南北朝时期。律宗的成立,则更要迟至唐代。

戒律传入中国,比经、论要晚,而且也不完善。据载,最早传授和译出戒律的是曹魏时代的昙柯迦罗。

于时魏境虽有佛法,而道风讹替,亦有众僧未禀归戒,正以剪落殊俗耳。设复斋忏,事法祠祀。迦罗既至,大行佛法。时诸僧共请迦罗译出戒律。迦罗以律部曲制,文言繁广,佛教未昌,必不承用,乃译出《僧祇戒心》,止备朝夕。更请梵僧立羯磨法受戒。中夏戒律始自乎此。(《高僧传》卷一《昙柯迦罗传》)

羯磨,意为“作业”,是对于授戒、忏悔等事项举行的各种仪式。昙柯迦罗所译的《僧祇戒心》是大众部的戒本,但在当时它的影响还很有限。在这种情况下,国内早期佛教领袖和佛教学者便更为关心戒律的获得和译传。为此,乃至一个世纪后,道安在关中还因缺乏戒本而自制条例,以约束徒众;法显则感叹缺乏戒律而决意西行求律;慧远则专命弟子法领等西行求律,而自己始终严守戒条。小乘各部派的戒律纷纷传入,正是在上述背景和条件下出现的。

《四分律》、《十诵律》、《五分律》、《摩诃僧祇律》都属小乘戒律。一般说,小乘戒律的戒法比较苛繁,而且只是在僧尼中传授,因此予社会的影响也就有限。于是,大乘菩萨戒经典相继传入内地。先是姚秦鸠摩罗什译出《梵网经》二卷,该经又名《菩萨戒本》,主要说十重戒和四十八轻戒。又有姚秦时竺佛念译出《菩萨瓔珞本业



经》二卷,也属大乘戒律。北凉时,则由昙无讖译出《菩萨地持经》十卷、《优婆塞戒经》七卷,详细阐述大乘菩萨戒。这些大乘戒律的译出,为佛教的全面繁荣发展作出了贡献。其中《梵网经》虽属伪经,但因它适合在家佛教徒的持戒修行,所以受到特殊欢迎,成为最基本的菩萨戒本。

小乘戒律都有“四波罗夷法”的规定,即以淫、盗、杀、妄语等四种行为为重罪,犯有其中之一项者即当摒除出僧团,这属佛教内部最严厉的处分。以“淫”为重罪之首,把“杀”置于第三位,且重点在制止僧尼的自杀行为,这反映了早期佛教严酷的禁欲主义和厌世风尚。另有一些小本律典,则归纳诸根本戒为“五戒”,即戒杀、戒盗、戒淫、戒妄语、戒酒。这里,“杀”与“淫”作了顺序的颠倒,并把戒“杀”的范围扩大到一切众生,成为仁爱万物的一种硬性规定;又把戒“淫”的内容局限于合法婚配之外的性行为,对家庭伦理已全然无妨。通过戒律的变化,可以看到佛教自身思想教义的发展。

大乘菩萨戒也有“四波罗夷法”,但其内容更加有所不同。它所侧重限制的是受戒者的思想动机,而不是行为的实际后果。衡量受戒者思想动机纯正与否,最根本的一条是对待“大乘”的态度;倘若勤于“大乘”,就是忠实于“本戒”。因此,在“大乘”的名义下,受戒者的行为相对自由。

在南北朝,所谓“大乘菩萨戒”,主要的受持者是帝王、贵族和一般居士,国家支持并在僧侣中通行的仍然是比较保守和严格的小乘戒律。

从三国东吴时起,一部分佛教徒主张用佛教戒律作为国家教化民众的普及手段,并用佛教的“五戒”比附儒家的“五常”,以“十善”遏制“十恶”。这种意见特别为南北朝时的萧梁和元魏所重视,所以一些著名律师往往也就是国家任命的僧官。慧皎说:“当知入道即以戒律为本,居俗则以礼义为先。《礼记》云:道德仁义,非礼



不成；教训正俗，非礼不备。经云：戒由平地，众善由生；三世佛道，藉戒方住。”（《高僧传》卷十一）把佛教戒律与儒家伦理结合起来，佛教思想也就有了传播的理由，戒律也就有了在中国广泛传播的基础。这种观点大体代表了律学诸师的基本认识。

但是也有部分律师走的是极端的道路。他们偏重戒律，以戒律为指针，斥义学为虚诞。针对律师的我慢矜高，偏于义学者则宣称：“律部为偏分，数论为通方”；“地狱不烧智人，镬汤不煮般若。”（同上）因而轻视戒律，行为不检。律学与义学的对立，是南北朝佛教内部纷争的内容之一。

受各种原因的制约，在不同时期和地区，小乘各部律的传播并不平衡。《高僧传》卷十一说：

虽复诸部皆传，而《十诵》一本，最盛东国。以昔卑摩罗叉律师，本西土元匠，来入关中，及往荆、陕，皆宣通《十诵》，盛见《宋录》。昙猷亲承音旨，僧业继踵，弘化其间。璩、俨、隐、荣等，并祖述猷业，列奇宋代，而皆依文作解，未甚钻研。其后，智称律师竭有深思，凡所披释，并开拓门户，更立科目。齐梁之间，号称命世；学徒传记，于今尚焉。

这就是说，自《十诵律》译出，在一段时期内，成为最广泛流行的戒律。据汤用彤先生称，“南方在宋代除《十诵》以外，已几无律学。齐梁更然。”（《汉魏两晋南北朝佛教史》，593页）而于弘传《十诵律》颇为突出的，当数智称。智称著有《十诵义记》八卷，有所发挥；并多次受齐文宣王等邀请而讲说《十诵律》。

南朝律学大家僧祐也偏重《十诵律》。他曾受业于“一时名匠，律学之宗”的法颖。齐文宣王请他宣讲《十诵》，听众常七八百人。他曾搜访古今与《十诵律》有关的佛教人物九十余人，为他们作传，以表达对《十诵律》的尊崇。他曾盛赞《十诵律》说：

初集律藏，一轨共学；中代异执，五部各分。既分五部，则



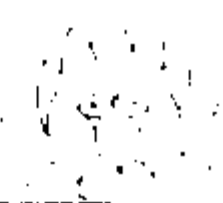
随师传习。唯萨婆多部,偏行齐土,盖源起天竺,流化颍滨;前圣后贤,重明叠耀。或德升住地,或道证四果,或显相标瑞,或晦迹同凡,皆秉持律仪,阐扬法化,旧记所载五十三人。自兹以后,睿哲继出,并嗣徽于在昔,垂轨于当今。季世五众,依斯立教。遗风余烈,炳然可寻。(《萨婆多部记目录序》,见《出三藏记集》卷十二)

据此可知,经过众多律师的弘传,《十诵律》确实曾在佛教出家五众中产生过重大影响。

但与此同时,在北方地区则已有不少律师开始从事《四分律》的研习。道宣记述诸部律本传授情况,写道:

自律藏久分,初通东夏,则萨婆多部《十诵》一本,最广弘持。……其次传本,则昙无德部《四分》一律,虽翻在姚秦,而创敷元魏。……有宋文世,弥沙塞部《五分》一本,开译扬都,觉寿所传,生严其笔。文极铺要,深可弘通,郢匠辍斤,流味无日,可为悲乎。……今则混一唐统,普行《四分》之宗,故得终始受随,义难乖隔。(《续高僧传》卷二十二)

根据这一比较客观的记载,可见《十诵律》弘传在先,而《四分律》光大在后,至唐代而终于造成《四分律》独尊的局面。《五分律》基本上无缘得以传播。《僧祇律》虽曾在北方一度传授,但它既不能与《十诵》抗衡,也不可与《四分》相比。如法聪律师本来精研《僧祇律》,但后来便抛弃《僧祇律》,转而研习《四分律》。《四分律》的传播开始于法聪及其弟子道覆。道宣记述说:“初开律释,师号法聪。元魏孝文,北台杨绪,口以传授,时所荣之。沙门道覆,即绍聪绪,纘疏六卷,但是长科,至于义举,未闻于世。”(《续高僧传》卷二十二)法聪、道覆两代属于《四分律》学派的开创时代,他们所做的主要是科判条文的工作,尚未进入“提举弘宗”的阶段。当时北方律学着重于实践中的传授,尚缺乏理论方面的深入探讨,所谓“斯时



释侣,道味犹淳;言行相承,随闻奉用;专务栖德,不暇旁求”(《续高僧》卷二十二)。道覆虽制《四分律疏》六卷,但局限于对律文作章节层次的科判,并未详细阐述律义。

对《四分律》的全面研究和广泛传播,始自北魏末年的慧光。慧光,俗姓杨,定州长卢(今河北沧州)人。年十三,于洛阳从佛陀扇多出家,修习戒律。佛陀说:“若受大戒,宜先听律。律是慧基,非智不奉。若初依经论,必轻戒网;邪见灭法,障道之源。”(《续高僧传》卷二十一《慧光传》)于是佛陀扇多授之以律。慧光博听《四分》等诸部律,随闻奉行。不久受具足戒。四年后讲《僧祇律》。其后,集中研究和宣讲《四分律》,“《四分》一部,草创基兹”,奠定了《四分律》学的基础。他撰有《四分律疏》,并删定《羯磨戒本》,并著《仁王七诫》、《僧制十八条》等,在僧侣中广为奉行。因此,慧光不仅是地论大师,而且又是四分律命家。他于北魏末在洛阳任僧都,东魏时又在邺都(今河北临漳)任国统,世称“光统律师”,在佛教界享有很高地位。

慧光每次开讲《四分律》,常有僧众千人列席恭听。弟子中成就比较突出的,有道云、道晖、洪理、道乐、昙隐等。道云奉慧光遗命,著《四分律疏》九卷;道晖给道云的《疏》加以整理,略为七卷;洪理著《四分律钞》二卷;昙隐撰有《四分律钞》四卷。他们各自为四分律学作出贡献。道宣《慧光传》说:

学士道云,早依师稟,奉光遗命,专弘律部,造《疏》九卷,为众所先。成匠极多,流衍弥远。加以威容严肃,动止有仪,谈吐慈和,言行相检。又光门人道晖者,连衡云席,情智傲岸,不守方隅;略云所制,以为七卷,闻以意会,犍度推焉。故谚云:云公头,晖公尾,洪理中间者,所以是也。(《续高僧传》卷二十一)

道云、道晖、洪理诸弟子风格各异、个性分明,从而有助于律学的研



习探讨,逐步深化。道宣在《明律篇·总论》中又说,道云“勇于义宗,谈叙诚博”,其门人“备高东夏”;道晖则“要约诚美,蹊径少乖;得在略文,失于开授”(《续高僧传》卷二十二)。所以,相比之下,道云对四分律学的贡献更大些。

道云弟子有道洪、洪遵等。洪遵后又从道晖听讲《四分》,著《四分律疏》八卷,曾为僧统。洪遵对《四分律》在关中地区的弘传起过重要作用。道宣说:

遵开业关中,盛宗帝里,经律双授,其功可高。于时世尚《僧祇》,而能间行《四分》,登座引决,其从如流,劲敌每临,衔箭而返。然遵一其神志,声色不渝,由此人法归焉。(《续高僧传》卷二十二)

意思是说,当时关中通行《僧祇律》,通过洪遵的努力,终于使《四分律》取代《僧祇律》,故于四分律学功不可没。道洪著有《四分律钞》,得著名弟子智首。智首感叹当时小乘各部律相互混杂,于是综合各家学说,著《五部区分钞》二十一卷;他又以道云的《四分律疏》为基础,撰成《四分律疏》二十卷,予后世影响较大。智首前后研习、宣传律学三十余年,“独步京辇,无敢抗衡”,唐代律学大家的成就多与他有关(见《续高僧传》卷二十二《智首传》)。

智首的弟子有道宣等人。道宣即南山律宗的实际创立者。洪遵弟子有洪渊,洪渊传弟子法砺,法砺为相部律宗的创始人。法砺之后,相部宗下分出由怀素所创的东塔宗。于是,南山律宗、相部宗、东塔宗被后人称为律宗三家,其间互有争论,尤以相部宗与东塔宗争论最为激烈。数传之后,相部、东塔两系逐渐衰微,唯有南山一系传承独盛,绵延不绝。所以,通常所谓律宗,实际上是指由道宣所开创的南山律宗。

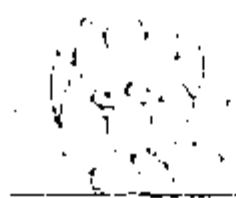
道宣(596—667),俗姓钱,润州丹徒(今属江苏)人,一说长城(治所在今浙江长兴)人。十五岁入长安日严寺依智颙律师受业,



十六岁落发。隋大业(605—618)中,在大禅定寺从智首律师受具足戒,并依而学律,听讲《四分律》四十遍,奠定律学基础。贞观四年(630),外出参学,广求诸律异传,曾至魏郡访法砺律师,请决疑滞。贞观十六年(642),入终南山丰德寺,立坛授戒,后长居此山,故他所创立的律宗被称为南山律宗。在终南山曾与孙思邈结林下之交。生平精持戒律,盛名远播西域。学识渊博,著述颇丰。有关律宗的主要著作有:《四分律删繁补阙行事钞》十二卷、《四分律拾毗尼义钞》六卷、《四分律删补随机羯磨疏》二卷、《四分律比丘含注戒本疏》三卷、《四分比丘尼钞》六卷。以上著作被称为“南山五大部”。

律宗在理论上,首先把释迦一代教法分判为“化教”和“制教”二教。“化教”,意为化益之教,指教化众生,通化道俗,使之生起智慧、获得解脱的教法。全部大、小乘经论都属化教。“制教”或名“行教”,意为制止错误之教,奉行制戒之教,指禁诫众生,对他们的行为加以制御,使之符合佛教规范。全部律藏都属制教。化教和制教从不同角度保证佛教教义的推行,是佛教理论不可或缺的两个部分。道宣的这一分法,确立了律藏的重要地位。

此外,道宣进一步分化教为“性空教”、“相空教”、“唯识圆教”三教。性空教摄一切小乘,相空教摄《般若经》等大乘经典,唯识圆教则摄《华严》、《楞伽》、《法华》、《涅槃》等大乘经典。他又在这三类教的基础上,分别建立“性空观”、“相空观”、“唯识观”等三观。与此同时,他又分制教为“实法宗”、“假名宗”、“圆教宗”三宗。实法宗即有宗,指说一切有部等,主张诸法实有,以色法为戒体,如同《俱舍论》所说;假名宗即空宗,指法藏部等,主张诸法唯有假名而非实有,以非色非心法为戒体,如同《成实论》所说;圆教宗即圆宗,指唯识圆教,主张诸法唯识,以心法种子为戒体。道宣认为,律宗在上述三教三宗中,属于唯识圆教宗。



道宣对化教和制教的这种分类,目的是为了提提高律宗在全部佛教之中的地位,把制约僧侣生活的准则不仅与具备完整理论体系的空、有二宗并列为三,而且更有置于其他二宗之上的意义。

但是,这种分类模糊了大、小乘的界线,把原本属于小乘范畴的《四分律》与大乘唯识圆教混而为一,是很难令人接受的。所以,律宗提出,《四分律》从形式上看属于小乘,而从内容上看则应属于大乘。这一观点,源于慧光,至道宣时,进一步在《四分律删补随机羯磨疏》里,详细予以论证。所以,在道宣以后,甚至有人认为,《四分律》属于大乘范畴。小乘的戒律条文通常相当繁琐,如《五分律》规定比丘戒二百五十一条,比丘尼戒三百七十条(《四分律》也有比丘戒二百五十条,比丘尼戒三百四十八条),而且只在僧众内传授。大乘戒律则条文很少,如《梵网经》只说十重戒和四十八轻戒,且易于实行,通用于僧俗两界。道宣这一思想,是有意识会通融合诸部律学乃至大小乘佛学,目的在使《四分律》更广泛传播。道宣说,《行事钞》一书的意趣,是要以《四分律》为根本,并对《四分律》中“有义”而“文非明了”的地方,参考吸收其他诸部律本,最后以大乘为所归。他自以为,这样做的结果,就是“参取得失,随机知时”(《四分律删繁补阙行事钞》卷上一),融小入大,确立《四分律》在诸部律中的特殊地位,同时也确立起四分律宗在与其他律宗派系相抗衡中的优势。为此,东塔怀素曾提出指责,说道宣这种会通,只会造成教义上的混乱:“近弃自部之正文,远取他宗之旁义;教门既其杂乱,事指屡有乖违。”(《僧羯磨序》)但是,应该承认,这种教义上的不纯,正是隋唐佛教多数宗派的共同特点,道宣就是在综合各家所说的过程中成立一家之言的。在尊崇和推广《四分律》的同时,道宣不能忽视其他各部律的存在,也不能无视大乘佛教的思想理论。

律宗的教理分为戒法、戒体、戒行、戒相四科,即“戒四别”。戒



法,指佛陀所制定的戒律,作为众生思想行为的轨范,众生依戒而修行,得生禅定和智慧,脱离生死苦海。《四分律删繁补阙行事钞》卷中一云:“戒法,此即体,通出离之道”。戒行,指戒律的实践,即依据戒法而于思想行为(身、语、意三方面)中展开修习。戒相,指于持戒时所表现的相状差别,如持五戒、十戒,或二百五十戒,一一戒中各有差别,根据持犯的轻重,各有不同的相状。元照说:

相有形状,览而可别。前明戒法,但述功能;次明戒体,唯论业性;后明戒行,略示摄修。若非辨相,则法、体、行三,一无所晓,何以然耶?法无别法,即相是法;体无别体,总相为体;行无别行,履相成行。(《四分律行事钞资持记》卷中一)

就戒律修持角度而言,戒相是全部修持的记录和结果,具有特别重要的意义,所以元照又说:“学者于此一门,深须研考。”(同上)“戒四别”有着内在的联系,而戒相是前三别的归结,所谓“圣人制教名法,纳法成业名体,依体起护名行,为行有仪名相。”(《四分律行事钞资持记》卷上一)也就是说,若严格依据佛陀所制戒律修持,则必然表现为“美德光显”的庄严戒相。在这个意义上说,戒相也就是法相、体相、行相,因为这后三相都要最终落实在戒相上。

律宗思想理论的核心是它的戒体论。

道宣以《四分律》会归大乘的主要论据,便是心法戒体论。所谓“戒体”,是指弟子从师受戒时,心中接受戒法,由此而产生的一种防非止恶的功能。也就是指对于戒法的信念和奉持戒法的意志。道宣《四分律删繁补阙行事钞》卷中一云:“戒体,即谓出生众行之本。”元照《四分律行事钞资持记》卷上一云:“戒体者,所谓纳圣法于心胸。”意思是说,戒体是受戒者行动的依据,它领纳于受戒者的内心,表现为一种特殊的心理状态。

在戒体问题上,各家律师意见不一,主要分歧是,戒体属精神性的心法,还是物质性的色法?道宣提出制教三宗,就是基于《四



分律》各家学者在戒体问题上的不同观点而作出的。

怀素的东塔部依据《俱舍论》所说,以“无表业”为色法,持色法戒体论。《俱舍论》卷十三说:“毗婆沙师说有实物,名无表色,是我所宗。”这一思想出自说一切有部。该部认为,戒体是依四大而生起的不见无对的实色,它摄受于色蕴之中,故称为“无表业”或“无表色”。法砺的相部依据《成实论》所说,认为戒体既无形质,故非色;又无缘虑,故非心,从而持非色非心戒体论。《成实论》卷七说,“无作法非心,今为是色,为是心不相应行”;又说,“色是恼坏相,是无作中恼坏相不可得故,非色性。”“无作”即戒体的另译,无作既非心也非色,即戒体非色非心。

道宣曾为长安西明寺上座,参加玄奘译场,负责润文,故深受唯识学说影响。在他所立的三教三宗中,都表现出对“唯识圆教”和“唯识圆宗”的推崇。在戒体论上,他主要以唯识学观点立论。他说:“是三种业,皆但是心;离心无思,无身、口业”,故知戒“以心为体”(《四分律删繁补阙行事钞》卷中一)。这就是南山律宗的心法戒体论。身、口、意三业都是由心所作,心是根本,受戒者所获得的戒体就是心法,防非止恶的功能由此心法而生。《成唯识论》卷一说:“表既实无,无表宁实?然依思愿善恶分限,假立无表,理亦无违。”“无表”即戒体的另译,它依思愿善恶分限,属于心法的功能。道宣又认为,心法戒体也就是受戒时还熏心识所成的种子,他说:

欲了妄情,须知妄业,故作法受,还熏妄心,于本藏识,成善种子。此戒体也。由于本种熏心,故力有常,能牵后习,起功用故,于诸过境,能忆、能持、能防,随心动用,还熏本识。如是辗转,能净妄源。(《四分律删补随机羯磨疏》卷三)

这是他把唯识学所重视的“种子熏习”说应用于戒体论,把阿赖耶识经过熏习而得的净善种子视为受戒时的戒体。说心法戒体,是



相对于色法戒体、非色非心戒体而言；说种子戒体，则侧重于以唯识学解释心理现象及其变化。

律宗的又一教理，是从修习角度对戒律的分类，即将佛所制的全部戒律分为“止持”和“作持”两大类。

止持，指防止受戒者造作身、口、意等恶业的戒律，由此而保持戒体。止持，也就是教人“诸恶莫作”。道宣说：

言止持者，方便正念，护本所受，禁防身口，不造诸恶，目之曰止；止而无违，戒体光洁，顺本所受，称之曰持。（《四分律删繁补阙行事钞》卷中四）

《四分律》的前半部分主要是解释僧、尼二众的“别解脱戒”，其中包括比丘戒中的四波罗夷、十三僧残、二不定、三十舍堕、九十单提、四提舍尼、百众学法、七灭诤，以及比丘尼戒中的八波罗夷、十七僧残、三十舍堕、百七十八单提、八提舍尼、百众学法、七灭诤等，都属止持。

作持，指鼓励受戒者造作身、口、意等善业的戒律，由此而保持戒体。作持，也就是教人“众善奉行”。道宣说：

作持，恶既已离，事须修善，必以策勤三业，修习戒行，有善起护，名之为作。（《四分律删繁补阙行事钞》卷中四）

《四分律》的后半部分主要解释受戒、说戒、安居、自恣、皮革、衣、药、迦絺那、拘睺弥、瞻波、呵责、人、覆藏、遮、破僧、灭诤、比丘尼、法、房舍、杂等二十种犍度（犍度，意译作“蕴”或“聚”，类别的意思），这些都属作持。

质言之，止持强调制止恶业的造作，而作持则意在鼓励善业的修习，两者间既有区别又有联系。一方面，只有先制止恶业，才能使善业生起，所以止持在前，作持在后；另一方面，受戒者依作持而修善业，必然有助于停止造恶，作持和止持又是平行的。从方法上说，止持是属于消极的、不得已的做法，而作持则带有引导、推进的



积极意义。道宣的分类,其意义在于,受持者因理解能力和修习程度的不同,可以根据各自的特点,同时而又有针对性地修习两门。两门合起来,即是“诸恶莫作,众善奉行”,构成佛教全部戒律的内容和宗旨。

律宗传承绵延不绝,直至近现代。

道宣弟子众多,著名的有周秀、文纲等。周秀传道恒,道恒再传省躬,省躬又传慧正,此后未曾中断。至宋代允堪、择其、元照三代,律宗再度兴盛。允堪据道宣《四分律删繁补阙行事钞》而作《四分律行事钞会正记》,广为流传。元照则在道宣同书基础上著有《四分律行事钞资持记》,与允堪《会正记》的观点不甚相合。这样,南山律宗从这时起开始分裂为“会正”、“资持”两派。元、明时期,该宗典籍散佚严重,再度趋于衰微。至明末清初,复呈重兴迹象,其时著名律师如馨、寂光、读体三代相承不替。如馨由五台山返回,于金陵灵谷寺传戒说法;寂光于金陵东南的宝华山开辟律宗道场,先后主持戒席达百余坛;读体承嗣寂光法席,以律授戒,整肃寺观,使宝华山宗风成为各方寺院的典范。弘一大师则是近代律宗的又一著名学者,且持戒甚严。

道宣另一弟子文纲门下有弘景、道岸等人。弘景弟子鉴真于天宝元年(742)受日本留学僧荣睿、普照之请,东渡传法,历十二年(其间五次失败)而成功抵达日本。鉴真在日本首都奈良的东大寺筑坛传戒,弘传戒律,成为日本律宗初祖。

第七章 “万法唯识”的法相唯识宗

第一节 玄奘大师及其门下

玄奘是一位杰出的翻译家、旅行家和佛教哲学家，他的卓越活动在历史上曾为沟通中印政治、经济、文化的交流，促进中外联系和中西交通的发展，起过重要的作用，大大丰富了中国古代的文化。他所创立的法相唯识宗，是隋唐主要佛教宗派之一，体系完整、结构严密，对此后的中国哲学有一定影响。他是世界历史上屈指可数的伟大哲学家之一，鲁迅先生曾称他是中国人的“脊梁”。

玄奘(600—664)，俗姓陈，名祜，洛州缑氏(今河南偃师缑氏镇)人。世家出身，祖上数代为官。但至其父陈慧时，因受时风所染，“性恬简，无务荣进。加属隋政衰微，遂潜心坟典。”(《大慈恩寺三藏法师传》卷一)二兄陈素，早年出家，法名长捷，不仅精通内典，而且兼通书传，尤善老庄。隋炀帝大业八年(612)，玄奘十三岁，于洛阳出家，破格受度为僧。

隋末大乱，玄奘随兄西去长安，然后逾剑阁而抵蜀都。当时成都的佛教义学颇盛，尤以讲习有部诸论和《摄大乘论》为最。玄奘参与各家讲席，表现出惊人的记忆力和理解力，由是雄伯沙门。后



因不满足于四川一方的局限,乃于武德五年(622)背兄私遁,与商人结伴,经三峡至荆州,北转相州和赵州。沿途既讲且学,质难问疑,探索不止,于武德九年(626)再入长安。在这里玄奘继续多方参学,穷尽各家学说,声誉遍满京师。但随着研习的深入,似乎疑惑也愈多。为此他决心西行求法,以释所惑。《大慈恩寺三藏法师传》卷记一载说:

法师既遍谒众师,备殫其说,详考其义,各擅宗途;验之圣典,亦隐显有异,莫知适从。乃誓游西方,以问所惑。

他要亲自前往印度,探知佛教的真实面貌,以便原原本本地介绍给中国的佛教徒。

总观玄奘在国内所学,基本上是《涅槃经》、瑜伽行派(如《摄大乘论》)以及有部(如《杂阿毗昙心论》、《俱舍论》)诸经论。他所经历的参学路线,主要是南方摄论师和北方地论师的活跃地区。而当时佛学上争论的中心,则是由南北朝末年即已开始的佛性问题。玄奘在出国时写的《启谢高昌王表》中,提到国内义学状况,指出,因佛教典籍翻译上的差舛,“遂使双林一味之旨,分成当、现二常;大乘不二之宗,析为南、北二道。纷纭争论,凡数百年。率土怀疑,莫有匠决。”(《大慈恩寺三藏法师传》卷一)他之所以誓死西行,主要目的就是试图解决这一疑案。当然,西游的实际成就,大大超出了他的初衷。

贞观元年(627),玄奘诣阙上表,请求赴印留学,未得允纳。至秋天,乘道俗逐丰就食之机,孤身孑影,偷出边卡,踏上西行征途。翌年正月,抵达高昌国,在高昌王和突厥叶护可汗的大力赞助下,玄奘艰难地通过了中亚地区进入北印度之境。随后渡印度河,经咀叉尸罗,至迦湿弥罗。在这里,他留居学习两年,听老法师讲授《俱舍》、《顺正理》、《因明》、《声明》诸论。此后又至磔迦国(今旁遮普西部),从老婆罗门学《经百论》、《广百论》。抵那仆底国(今阿姆



利则或费罗兹浦尔),从大德调伏光学《对法论》、《显宗论》、《理门论》。又抵烂达国(今贾朗达尔),就大德月胄习《众事分毗婆沙》。其后转入中印度之境。在宰禄勒那国,听闍那毳多讲《经部毗婆沙》;在秣底补罗国,从德光弟子密多斯那习《辨真论》、《随发智论》;在曲女城,从毗离耶犀那习《佛使毗婆沙》、《日胄毗婆沙》。贞观五年(631),到达王舍城,入那烂陀寺师事戒贤三藏。上述经历,大体反映了当时北印度和中印度的学术状况和玄奘的学术兴趣。

玄奘在那烂陀寺被推为十大德之一,地位尊崇,待遇优厚。他着重听戒贤讲《瑜伽师地论》,又听讲《显扬圣教论》、《顺正理论》、《集量论》等论典,旁及有部,中观诸派的代表著作,前后历时五年。

贞观十年(636),玄奘离开那烂陀寺,继续游学东印、南印和西印各国。在伊烂那钵伐多国,听两论师讲《毗婆沙》、《顺正理》等论;在南侨萨罗国,从婆罗门学《集量论》;在驮那羯磔迦国,从两法师学《大众部根本阿毗达磨》;在建志城遇僧伽罗国两大德,问学《瑜伽要文》及僧伽罗佛教情况;随后,从西印度转至北印度的钵伐多国,停留两年,学《正量部根本阿毗达磨》、《摄正法论》、《成实论》等。然后,重返那烂陀寺。那烂陀寺附近有低罗择迦寺,玄奘就该寺的般若跋陀罗问学有部三藏及《声明》、《因明》等论。又往杖林山,从饮誉摩揭陀的著名学者胜军学《唯识抉择》、《意义理》、《成无畏》、《不住涅槃》、《十二因缘》、《庄严经》等论,并就《瑜伽》、《因明》等提出质疑,切磋答案。两年后(640)再回那烂陀寺。戒贤嘱玄奘为该寺僧众开讲《摄大乘论》、《唯识抉择论》。

此前,中观学派论师师子光,曾在该寺用本宗的“二谛”说反对瑜伽行派的“三自性”说,玄奘乃于此时著《会宗论》三千颂(已佚),予以调和。又有南印度正量部论师般若毳多曾著《破大乘论》,玄奘乃著《制恶见论》一千六百颂(已佚),予以折服。随着玄奘在五印度学界的声誉日益高涨,引起戒日王的特殊重视和尊敬。他隆

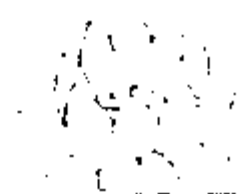


重与玄奘会见,并支持玄奘与南方正量部的论战;同时详询大唐国情,颂扬唐朝功业,遣使前往长安,为中印友好往来沟通了消息。会见后,戒日王决定在曲女城为玄奘召开五印度论师大会。届时到会者有十八国国王,僧众三千余人,婆罗门及尼乾外道二千余人,那烂陀寺僧千余人。作为论主的玄奘,将论意写出,由明贤法师读示大众,并别悬一本于会场门外,请人问难。前后十八日,竟无一人发论,玄奘乃取得全胜,被誉为“大乘天”和“解脱天”。继之,又从戒日王等随喜于钵罗耶伽国的圣地施场,参加五年一度的无遮大会,到会道俗五十余万,历时七十五天。

此后,玄奘谢别戒日诸王,踏上回国之途,重越葱岭,于贞观十九年(645)初返回长安。玄奘西行求学,首尾十九年,亲历一百一十国,传闻二十八国,回国后即撰《大唐西域记》十二卷,详述印度和西域各国的政治、经济、宗教、地理、历史等事实,成为研究古印度和中亚史的重要文献。

玄奘自印度回国时,共带回大小乘经、律、论梵本五百二十夹、六百五十七部。唐太宗在洛阳接见玄奘,根据玄奘的意愿,安排他在长安弘福寺译经。经十九年“无弃寸阴”的不懈努力,直至去世,玄奘共译出经论七十五部、一千三百三十五卷。

玄奘的译介重点,是瑜伽行派和说一切有部的论著,另外还对般若类经典进行了系统的编纂。他的译业,大体可分三个时期。从贞观十九年(645)至贞观二十三年(649),以翻译大乘瑜伽行派的主要论典《瑜伽师地论》为中心,同时翻译与该论思想有关的著作,如《显扬圣教论》二十卷、《摄大乘论》十卷、《解深密经》五卷。以上著作,是他创立法相唯识宗所依的重要典籍。从永徽元年(650)至显庆四年(659),则以翻译《阿毗达磨俱舍论》三十卷、《大毗婆沙论》二百卷为中心,兼及其他经典;同时编译成法相唯识宗的代表著作《成唯识论》十卷。从显庆五年(660)至麟德元年



(664),则以翻译《大般若经》六百卷为中心,兼及《辩中边论》三卷、《异部宗轮论》一卷等多种。《大般若经》的翻译,主要目的是想把他的瑜伽行派学说与般若学说联系起来,调和大乘内部的“空”、“有”之争。唐太宗曾为玄奘的译籍作《大唐三藏圣教序》,以示褒奖和鼓励。

玄奘对因明也很重视。印度大乘瑜伽行派与因明学关系甚密,世亲以后,陈那、护法都是因明学大师。玄奘留学印度期间,曾从多人听学《因明》,回国时带回因明学论著三十部,贞观二十一年(647),玄奘译出商羯罗主《因明入正理论》一卷,贞观二十三年(649),又译出陈那《因明正理门论》一卷。但另外一些因明和声明著作,都未译出,相当可惜。

玄奘的翻译,无论在数量上还是质量上,都是空前的,达到了译经史上最高成就。此前隋代彦棕在东晋道安的“五失本”、“三不易”基础上,总结历来的译经情况,提出“十条”、“八备”的新要求,认为把译经事业同个人的道德素质、理解水平和汉梵文字能力统一起来,才有可能出现完善的译文。以此标准衡量译家,玄奘是当之无愧的佼佼者。他提出“五不翻”原则,规定凡汉文中无可对应的佛教特殊用词,只取音译而不用意译,以避免望文生义。他本人是译场的主持者,梵语和汉语都很精通,克服了梵师与笔受之间的矛盾。道宣说:

自前代以来,所译经教,初从梵语倒写本文,次乃回之,顺同此俗。然后笔人乱理文句,中间增损,多坠全言。今所翻转,都由奘旨,意思独断,语出成章。词人随写,即可披玩。
(《续高僧传》卷四《玄奘传》)

他真实地记述了玄奘的译经成就。冥祥《大唐故三藏玄奘法师行状》也说,玄奘因语言、学问等多方面的优异条件,使他的译经“岁月未多,而功倍前哲”。因此,尽管他的翻译是有倾向性的,但能如



实地表达出他所推崇的经典的內容。他的译文凝炼而精美,既解决了原本的文采风貌,又显示了汉文的典雅明畅。

玄奘自己的著作不多。除《大唐西域记》尚存外,前面提到的《会宗论》、《制恶见论》,以及应童子王(音译拘摩罗王、鳩摩罗王)之请而作的《三身论》三百颂,都已不传。一说,《成唯识论掌中枢要》卷三之中《三类境》一颂,以及《法苑珠林》卷十之中《赞弥勒四礼文》一篇,或为玄奘所作。

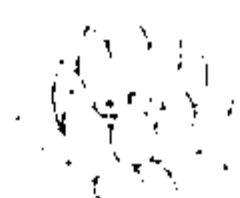
玄奘的佛学思想,除了表现于大量译著中,主要散见于门下各家的记述中。据载,玄奘于译经同时,不废讲演教义:

每日斋讫,黄昏二时,讲新经论,及诸州听学僧等,恒来决疑请义。……日夕已去,寺内弟子百余人,咸请教诫,盈廊溢庑,皆酬答处分,无遗漏者。虽众务辐凑,而神气绰然,无所拥滞。犹与诸德说西方圣贤立义,诸部异端,及少年在此周游讲肆之事,高论剧谈,竟无疲惫。(《大慈恩寺三藏法师传》卷七)

《成唯识论》是玄奘杂糅唯识十家对《唯识三十颂》的注疏,编译而成的著作,可以视为玄奘思想的代表作,也是法相唯识宗的奠基性论著。

玄奘的译场尽管不大,但集中了当时的主要佛教学者。玄奘门下的人才,大都出类拔萃;由于对唯识学的解释不同,又分为两个系统,即圆测学系和窥基学系。

圆测曾就学于真谛一系的法常和僧辩。玄奘移居西明寺时(658),敕选五十大德同住,圆测是其中之一,故又称“西明”。他和窥基同时从玄奘听讲《成唯识论》和《瑜伽师地论》,但在某些问题的理解和解释上,与窥基有分歧。玄奘去世后,他在西明寺传讲唯识学,形成西明派。他本人原籍新罗,知名弟子也都是新罗人,故被朝鲜佛教推为新罗唯识宗的初祖。圆测著述很多,现存有《解深密经疏》十卷、《仁王经疏》三卷、《般若心经赞》一卷,而有关唯识、



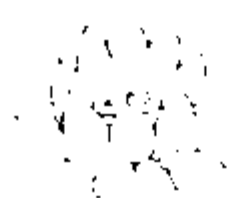
因明的著作则均已失传。

窥基系统,属玄奘唯识学的正传。在法相唯识宗的建立过程中,窥基起过重要作用。严格意义上说,法相唯识宗是玄奘和其弟子窥基共同创立的。该宗若就本质立论,主张万法唯识,无心外独立之境,可名为“唯识宗”;若由现象入手,分析世界一切事物特点,可名为“法相宗”;因窥基长住长安大慈恩寺,故又史称“慈恩宗”。

窥基(632—682),长安人,俗姓尉迟,父尉迟宗,系唐初名将尉迟恭之侄。少习儒,善属文。十七岁时奉敕师事玄奘,先住弘福寺,后移住大慈恩寺,世称“慈恩大师”。二十五岁应诏参与玄奘译场,后从事著述。据载,他因独受玄奘所讲陈那之论,而大善因明三支,“纵横立破,述义命章,前无与比”(《宋高僧传》卷四《窥基传》);又独受玄奘的“五性宗法”,与玄奘的其他门徒截然有别。他追随玄奘,信奉弥勒兜率净土,弘扬《法华经》。曾先后赴五台山、太原、博陵等地传法,有三车跟随,前乘经论,中乘自御,后乘家伎女仆食馔,被讥为“三车和尚”。后顿悔前非,邈然独往。他才华横溢,撰述极多,诲人不倦,号称“百本疏主”。据说玄奘编纂《成唯识论》,就是根据他的提议。

《成唯识论》是一部编纂注释《唯识三十颂》的著作。《唯识三十颂》是世亲晚年之作,概论三界唯识的要义,印度瑜伽行派学者曾为该书纷纷作注,其中重要的有十家,他们是亲胜、火辩、难陀、德慧、安慧、净月、护法、胜友、胜子、智月。十家注释各有所长,玄奘在印度时已全部搜集到,回国后拟一并译出。后来玄奘采纳窥基意见,改以护法观点为主,糅合其他九家学说于一书,集成《成唯识论》,由窥基任笔受。所以,该书与其说是翻释,倒不如说是著述;与其说是十家之说,倒不如说是玄奘一家之学。

窥基的主要著作有:《成唯识论述记》二十卷、《成唯识论掌中枢要》四卷、《瑜伽师地论略纂》十六卷、《唯识二十论述记》三卷、



《因明入正理论疏》三卷、《辩中边论述记》三卷、《异部宗轮论述记》一卷、《大乘法苑义林章》七卷、《弥勒上生经疏》二卷、《法华经玄赞》十卷、《金刚般若经今释》三卷、《大乘阿毗达磨杂集论述记》十卷、《佛说无垢称经赞疏》六卷等数十种。其中《成唯识论述记》是窥基根据玄奘的讲授而为《成唯识论》所作的详细解释,该书历来为研究法相唯识宗的学者所重视,甚至比本论影响更大。玄奘因全身心致力于译经事业,无暇撰述,他的唯识学观点大多可以见之于窥基的著述中。

窥基的知名弟子有慧沼、智通、智达等。慧沼,淄州(今山东淄博)人,少而警慧,该通儒书;出家修习,不违戒律;攻读经论,善达翻传。初师事玄奘,继而师事窥基。因西明圆测著《唯识论疏》,反对窥基之说,乃著《成唯识论了义灯》予以驳斥。另著有《能显中边慧日论》、《因明入正理论义纂要》,阐述唯识教义,使法相唯识宗进入全盛时期。他与其师窥基、其弟子智周被合称为“唯识三祖”。智通、智达是日本人唐求法学僧,回国后,成为在日本传播法相唯识宗的主要派系。

慧沼弟子有智周等人。智周,濮阳(今属河南)人,初学天台教义,后师事慧沼。著有《成唯识论演秘》、《因明入正理论前记》及《后记》等。在智周歿后,法相唯识宗迅速衰微,传承不明。智周有日本弟子玄昉,新罗弟子智凤、智鸾、智雄等,他们形成日本法相唯识宗的另一重要派系。

此外,日僧道昭于永徽四年(653)入唐,至长安,师事玄奘。回国时,玄奘授予《佛舍利经论》和唯识宗的有关章疏。回国后弘传唯识学,成为法相唯识宗在日本的初传大师。法相唯识宗是日本奈良、平安时代最有影响的佛教宗派之一,至今流传不绝。

此外,玄奘门下还有一部分重点研习有部论著的学僧。其中普光密受玄奘的俱舍学,“多是记忆西印萨婆多师口义”(《宋高僧



传》卷四《普光传》),因而著疏解判,称《俱舍论记》三十卷;又撰《俱舍论宗原》。法宝从玄奘译《大毗婆沙论》,曾因“奘别以十六字入乎论中”,便责难“以凡语增加圣言量”,自此“咆哮颉颃于奘之门”(《宋高僧传》卷四《法宝传》)。法宝也精通《俱舍》,曾著《俱舍论疏》三十卷,传记说“俱舍宗以法宝为定量”。玄奘的另一弟子神泰,也著有《俱舍论疏》三十卷。以上三人世称“俱舍三大家”,使真谛以来的俱舍学又获得新的发展。

第二节 “万法唯识”和“转识成智”

法相唯识宗远承印度瑜伽行派,特别是护法一系的学说思想。窥基曾把该宗所依的经典归纳为“六经十一论”。六经是:《华严经》、《解深密经》、《如来出现功德庄严经》、《阿毗达磨经》、《楞伽经》、《密严经》;十一论是:《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《大乘庄严经论》、《集量论》、《摄大乘论》、《十地经论》、《分别瑜伽论》、《唯识二十论》、《观所缘缘论》、《辨中边论》、《大乘阿毗达磨杂集论》。但是,实际上该宗学者所重视的主要是《解深密经》和《瑜伽师地论》,他们的哲学思想主要表现在《成唯识论》中。

《成唯识论》把瑜伽行派的唯识学说精炼成新的系统。它集中阐述“外境非有”、“内识非无”的思想,成立“三界唯心”、“万法唯识”的基本原理,并以此作为宗教实践的主要理论依据。

《成唯识论》开宗明义说:

又为开示谬执我法、迷唯识者,令达二空,于唯识理如实知故。复有迷谬唯识理者,或执外境如识非无,或执内识如境非有,或执诸识用别体同,或执离心无别心所:为遮此等种种异执,令于唯识深妙理中得如实解,故作斯论。(卷一)



这就是说,《成唯识论》之作,目的是要破除人们对“我”、“法”的执著,认识到“外境”之“无”、“内识”之“有”,领会“唯识”的深妙道理。又说:

愚夫所计实我实法,都无所有,但随妄情而施設故,说之为假。内识所变似我似法虽有,而非实我法性,然以彼现故,说为假。外境随情而施設故,非有如识;内识必依因缘生故,非无如境。(卷一)

“我”、“法”都只是“识”的变现,虚幻不实,只有“识”是真实的。外境随人的情识而施設变现,于世俗说“有”,本质是“无”;内识为外境之所依,是一切现象的根本,所以是“有”。

窥基在《成唯识论述记》中解释“唯识”时,进一步说:

唯谓简别,遮无外境。识谓能了,诠有内心。识体即唯,持业释也。识性识相,皆不离心。心所心王,以识为主。归心泯相,总言唯识。唯遮境有,执有者丧其真;识简心空,滞空者乖其实。所以晦斯空有,长溺二边;悟彼有空,高履中道。(卷一)

这就是说,“唯识”的根本含义有两个方面,一是否定外境,二是肯定内识;把这两方面结合起来,才是中道认识。“诠有内心”是在“遮无外境”基础上实现的;一切性相,都离不开识。这样,他就把传统上强调的“唯识无境”说更明确地表达为“无境有识”说,更突出了“识”之作为世界本体的意义。窥基又说:“唯,言为遣所取境”;“三界唯心之言,即显三界唯识”(《成唯识论述记》卷十四)。“唯识”的根本含义,是指排遣执著外境的迷妄,确立外境不离心识的观念。

法相唯识宗的这一基本原理,是在对印度小乘佛教和大乘空宗改造的基础上建立起来的。小乘佛教承认有认识者和被认识者两个方面,存在着承认外界事物的可能;大乘空宗反对执著佛教的



最高原理,则容易造成对“涅槃”、“佛性”等的偏颇认识。涅槃、佛性或真如,是不能否定的,它们是佛教存在的根本依据。因此,法相唯识宗继承印度大乘有宗瑜伽行派理论,在“万法唯识”上展开一宗学说,把精神实体的“识”看作最高真实的存在,并将它说成是众生解脱的最终根源。

为了论证“万法唯识”原理,法相唯识宗突出宣传瑜伽行派的“五位百法”说,而于其中又重点论述了“八识”的理论。

“五位”,指全部“法”(一切精神和物质现象)可以分为五大类,它们是:心法、心所法、色法、不相应行法、无为法。“百法”,指若对上述五大类法进一步分析,则分别得八种、五十一种、十一种、二十四种、六种,合计为百种。其中,心法的八种名为“八识”,是五位百法说的根本。此外,心所法五十一种是指由心法派生的各种心理活动,包括感情、意志、思想倾向等;色法十一种属自然现象,它们由识变现;不相应行法二十四种是识的分位,所谓“不相应”即不相似,意为与其他四位法不相似;无为法六种属既不会产生也不会消灭的绝对存在,是识的实性。

“八识”,即指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。法相唯识宗通过这八识各自性质、功能以及相互关系的阐述,来说明“万法唯识”的原理。

依据八识各自的生起关系,《成唯识论述记》将它们分成两类:一类是藏识,一类是转识。藏识指第八阿赖耶识,转识指前七识。第八识与前七识之间存在着“所熏”和“能熏”的关系。

阿赖耶识之所以称为藏识,是从功能上说的。“藏”在这里有三种含义,即能藏、所藏、执藏。唯识宗认为,第八识具有储藏“种子”的功能,如《成唯识论》卷三说,“由摄藏诸法,一切种子识,故名阿赖耶识。”《成唯识论述记》卷四也说:“能持染种,种名所藏;此识是能藏,是杂染法所熏,所依染法。”因此,识是能藏,种子是所藏,



能藏和所藏的功能是第八识又称为“藏识”的主要原因。“种子”，是指第八识藏有的能变现生起世界一切现象的精神性潜在功能：“何法名为种子？谓本识（阿赖耶识）中亲生自果功能差别。”（《成唯识论》卷二）至于藏识的执藏一义，则专为第七识而设。

“种子”是法相唯识宗的一个重要概念。据说它具有六种特性，即所谓“种子六义”。一是“刹那灭”，即永远处于刹那的生灭变化之中。窥基解释说，这是指它属于“有为法，有生灭”，所以“于转变位能取于果，有胜功能，方成种子。”（《成唯识论述记》卷三）二是“果俱有”，即指能生种子与其所生之果之间不会前后异时、定向分离。窥基说，“谓此种子要望所生现行果法，俱时现有。”（同上）三是“恒随转”，即永远随阿赖耶识起变化，相续无间断。四是“性决定”，即由种子的性质而决定善恶之果，并非杂乱而生。如窥基所说：“谓随前熏时现行因力故，生善恶等，功能决定，非杂乱生。”（同上）五是“待众缘”，即指种子的形成及其作用须待条件的和合。“谓自种子要待众缘和合；种子转变，起取现行等诸果作用，功能殊胜，方成种子。”（同上）六是“引自果”，即指种子各自引生于别色、别心等果。窥基说：“谓于别色、别心等果，各自引生，方名种子。非善等色种，生善等心果，可名种子，不相应故。”（同上）只有第八识能够储藏具备上述六种特性的种子，前七识都不能。这样，第八识的“藏义”，就把它与前七识对立了起来，显示出特殊的地位。

种子和阿赖耶识是虚构的精神实体，它们之间有着互相依存、不可分离的关系。阿赖耶识是种子的寄存之所，但阿赖耶识不能直接变现宇宙万物，而必须通过种子的功能。阿赖耶识是世界一切现象的总根源，但世界之所以表现为森罗万象，则由于阿赖耶识所藏种子的性质不同。种子一旦显现其功能（“现行”），便产生纷纭繁杂的现象。从万法唯识的角度说，阿赖耶识无疑是法相唯识宗的中心概念。



阿赖耶识储藏的种子,可以分为两类,即本有和始起。《成唯识论》卷二说:“一者本有,谓无始来异熟识中法尔而生蕴、处、界功能差别”;“二者始起,谓无始来数数现行熏习而有”。“本有”,是指无始以来先天具有的;“始起”,是指后来熏习而成的。本有的种子要经过熏习才能滋长,而新生的种子也只有经过熏习才能生长,这就是所谓“熏习种生”。窥基说:“熏者,击发义;习者,数数义。由数熏发,有此种故,后诸识起,变似我、法。”(《成唯识论述记》卷一)同书卷五又说:“熏者,发也,或由致也。习者,生也,近也,数也。即发致果于本识内,令种子生,近令生长故。”概言之,熏习,就是指能生长出种子的现行活动。前七识的见闻觉知,形成经验,留下印象在第八识上,这就是熏习,熏习的产物便是种子。由前七识的熏习而有种子,种子再发挥自身的功能,生起其他的识,并通过前六识变现出外部环境和影像。所以,熏习又有“能熏”和“所熏”两个方面,这一划分进一步明确了藏识与转识的关系。

《成唯识论》卷二说:“依何义等立熏习名?所熏、能熏各具四义,令种生长故,名熏习。”“能熏”指前七识(转识),“所熏”指第八识阿赖耶识(藏识)。所熏和能熏的成立都必须各具四个条件和特点。

“所熏四义”。第一,“坚住性”,指“从无始之始,至究竟之终,一类之性相续不断,能持习气”(《成唯识论述记》卷三),所谓“习气”,指因熏习而遗留下来的结果和影响。第二,“无记性”,指“若法平等,无所违拒善恶习气,乃可受熏”(同上)。所谓“无记”,指非善非恶,无决定性。第三,“可熏性”,意为“若法为王而体自在,不依他起,性非坚密,体是虚疏,易可受熏”(同上)。第四,“与能熏共和合性”,意为所熏与能熏相应,“同一时,同一处所”(同上)。窥基说,“唯第八识具此四义”,所以,“所熏”即指阿赖耶识。

“能熏四义”。第一,“有生灭”,指“以有作用故,方能熏,犹种



子有生灭用故,能生果”(《成唯识论述记》卷三)。第二,“有胜用”,指通过增强生灭势力而导致熏习,引发习气,“如强健人能致功效”。第三,“有增减”,意为生灭作用的可增可减,而“可致上中下种子”,“如利根能断于善,得果亦疾。余则不然,或能刚能柔乃能致果”(同上)。第四,“与所熏和合而转”,意为“若与所熏同时、同处,不即不离,乃是能熏”(《成唯识论》卷二)。窥基说,“能缘中七转识、心所等为能熏”(《成唯识论述记》卷三)。只有前七识及与之相应的心所等属于能熏。

所熏和能熏既有联系又有区别,构成熏习过程中不可或缺的两个部分,由于这种关系,使现行和种子形成永无穷尽的连续。八识既是统一的整体,又是差别的存在。

法相唯识宗还认为,第八识阿赖耶识所藏的种子,就性质而言,可分为两类。一类是“有漏种子”,即能变现一切现象、导致生死流转的染污种子;另一类是“无漏种子”,即能断除所有烦恼、摆脱生死轮回的清静种子。若因有漏种子的作用,便有种种现行生起,这时的第八识名阿赖耶识,也名藏识。若有漏种子经善行的熏习,转为无漏种子,这时的第八识则应称作“无垢识”。因此,阿赖耶识、藏识,都指染位而言;无垢识则就净位而言。可见,对八识种子所作的上述性质上的分类,是直接为该宗的宗教实践服务的。

法相唯识宗重视八识学说,尤其重视其中第八识阿赖耶识,从而对它进行了反复的繁琐论证,强调了它与前七识的联系和区别。其根本用意,就是要突出它作为宇宙万物本原的特殊地位,建立起比其他宗派更为完整而又精致的“唯心”、“唯识”的宗教哲学体系。所谓“唯心”、“唯识”,其实质也就是唯阿赖耶识,阿赖耶识说及其与之相应的种子说,既是该宗哲学世界观、又是该宗宗教解脱论的重要基石。窥基说:

外境无故,唯有一心;由执著故,似外境转;定无外境,许



有自心；不离心故，总名一识。心所与心相应，色法心之所变，真如识之实性，四分识义用分。以上四类，各一别义，又皆不离识，故并名唯。无漏种子，但具一义，谓不离识，故说名唯。……三界唯心尔，离一心外，无别法故。（《成唯识论述记》卷三）

唯心即是唯识，识有八类，但起根本作用的只有能够储藏各类种子的第八识阿赖耶识。生起宇宙万物、决定众生命运的最终因素是阿赖耶识。摆脱生死轮回、证得真如佛性的先决条件是无漏种子，而无漏种子“但具一义，谓不离识”，此识即处于净位的第八识无垢识。

《成唯识论》和《成唯识论述记》等还根据“八识”之说，突出阐述了八识在变现认识对象中的各自功能和特点。这些功能和特点，可分为三类，即三种能变识。《成唯识论述记》卷一：

《论》曰：“此能变唯三，谓异熟、思量，及了别境识。”此识所变之能变有三种，三转相依也。

“所变”指被变现的对象，称为“似境”；“能变”是八识，有异熟、思量、了别境三类，它们之间既有联系，又有差别，所以说“转相依也”。

具体说，三种能变识中的第一类异熟识即指第八识。“异熟”的意思是果异于因而成熟，旧译为“果报”，“能引生死善不善业异熟果故”（《成唯识论》卷三）。据窥基解释，“异熟”包含以下三种含义：

一，变异而熟。要因自种，变异之时，果方熟故。此义通余，种生果时，皆变异故。二，异时而熟。与因异时，果方熟故。今者大乘，约造之时，非约种体，许同世故。三，异类而熟。与因异性，果酬因故。（《成唯识论述记》卷一）

变异而熟，指第八识藏有的种子（“因”）须发生变化，才能获取果



报。异时而熟,指因与果异时而熟;此因果异时,仅就造业而言,并非指种子本身。异类而熟,指业因与果报不在同一处所。窥基认为,第八识的异熟主要是与种子相联系,所以说,“若异属因,即异之熟;若异属果,异即是熟。异属即识,熟属现行;异熟之识,熟属种子”(同上)。由于种子的作用,第一能变识便与其他能变识区别了开来,“故余能变不得此名”。

第八识因具备上述“异熟”性质,使它与业报轮回发生了关系。业因以种子的形式存在于阿赖耶识中,阿赖耶识实际上成了业报轮回的主宰。由于阿赖耶识在变化中的存在,世间众生才会有相续不断的生灭变化。

第二类思量能变识即指第七识末那识。窥基解释说:

思量识即第七识。思谓思虑,量谓量度;思量第八,度为我故。又恒审思量,余识无故。(《成唯识论述记》卷一)

思量识以第八识为自己存在和活动的依据,经常把阿赖耶识思量为“我”的那种体相。“此第七识本质,即以第八为境,由似一常,似实我相”(同上)。

第三了别境能变色,指八识中的前六识。六识以各自相应的认识器官为活动的依据,它们的职能是了别(即区别认识)与之相应的六尘外境。窥基解释说:

《二十论》说心意识了,名之差别,了是诸识之通名也。了别别境,及粗显境,唯前六故;对此六尘,说六识故。(《成唯识论述记》卷一)

六尘是识的变现,所以说“对此六尘,说六识故”。

六识之说,早在小乘佛教中已经存在,但由于它的内容被规定为六种感觉器官和六种感觉对象的结合,难免对外部世界的否定不够彻底。法相唯识宗依据大乘瑜伽行派所说,虽然沿用了六识名称,但已赋予新的涵义。唯识宗不仅视外境为识的变现,而且将



原来的六识扩大为八识,并把六根、六尘、六识全部归结到阿赖耶识,依第八识而“转”。《成唯实论》卷四说:“阿赖耶为依,故有末那转,依此(指第八识)及意(指第七识),余转识(指前六识)得生。”其结果,也就突出了阿赖耶识在其中的决定意义。在八识理论体系中,前六识的存在只是为了证明外部世界的虚幻性、不真实性,宇宙万物的总根源是第八识阿赖耶识,只有阿赖耶识是真实的。

关于八识所造和所缘之“境”,玄奘从性质上把它分为三类,即性境、独影境、带质境,从而对印度唯识学作了新的补充。窥基在《成唯识论掌中枢要》卷上引述玄奘“三类境”偈颂道:“性境不随心,独影唯从见,带质通情本,性种等随应。”

“性境”,指外部世界、当前真实存在的对象。宋初延寿解释“性境不随心”一句,说:

性境者,性是实义,即实根、尘、四大及实定果色等相分境。言不随心者,为此根尘等相分皆自有实种生,不随能缘见分种生故。(《宗镜录》卷六十八)

性境虽是“真色”,但仍为识之所变,是识的“相分”,所谓“真色真心俱是所缘,所变相分俱名性境”。

“独影境”,指主观的幻觉,属于因见分的虚妄分别而变现的相分。延寿解释说:

独影境者,谓相分与见分同种生,名独影唯从见。即如第六识缘空华兔角过未,及变影缘无为并缘地界法,或缘假定果极回极略等,皆是假影象。此但从见分变生,自无其种,名为从见。

独影者,独者单也,单有影像而无本质,故相名独,如缘龟毛石女等相。或虽有质相分,不能熏彼质种,望质无能,但有假影,亦名为独,如分别心缘无为相及第八识心所相。(《宗镜录》卷六十八)



独影境不是真实存在的对象,只是见分的相分,相分自身没有种子,只能从属于见分,所以说“独影唯从见”。

“带质境”,指在接触相分境时的心识活动,这种相分境确有本质而无境的自相。窥基解释说:

带质之境,谓此影像有实本质,如因中第七所变相分,得从本质是无覆无记等,亦从见分是有覆所摄,亦得说言从本质种生,亦得说言从见分种生,义不定故。(《成唯识论掌中枢要》卷上)

这是一种介于性境和独影境之间的境界。

“三类境”之说在印度瑜伽行派经典中未见记载,是玄奘在护法有关学说基础上的发挥和创造。此外,玄奘在印度留学时,曾用梵文写下《会宗论》、《制恶见论》、《三身论》三部论著,据学者研究,其中一些观点也为印度佛教所无。可见,玄奘在严格遵循印度瑜伽行派唯识学的同时,尚有一定的创见(参见韩廷杰《玄奘对唯识学的发展》,《世界宗教研究》1988年第4期)。

总的来说,玄奘的“三类境”偈颂,涉及法相唯识宗的“种子”说和“见分”、“相分”等识分说,十分琐细,各家理解也很不一致。但重要的是,它把当前真实存在的对象(“性境”)和纯属主观幻觉、回忆、想象中的景象(“独影境”),以及确有实事被反映在内的心识活动(“带质境”)分别开来,从而修改了通常将幻境与实境模糊不分的缺陷,这无疑是一大发展。“三类境”说承认,反映在前五识主观影像(相分)中的,乃是一种“不随心”而存在的实物(“质”或“本质”),这是很能令人寻味的。当然,这里所讲的“性境”,仅指直觉的对象,而把意识对直觉的综合表象,称之为“独影境”。所谓“质”或“本质”,也依然归结为“种子”的派生物(即八识之相分色)。所以,该宗学者始终宥于唯心、唯识的基本框架思考问题,未曾设想要与印度瑜伽行派拉开距离。



三性学说

“三性”，又名“三自性”、“三自相”。据载，在《大乘阿毗达磨经》(未传译)中，曾阐述过“所知依”和“所知相”两个概念。“所知”，指一切现象；“所知依”，即是一切现象的总依据，这个总依据就是阿赖耶识。“所知相”，指一切现象的自相(自性)，这种自相可分为三类，它们是：遍计执、依他起、圆成实。《解深密经》卷二也具体阐述这三相(三性)，说：

谓诸法相，略有三种。何等为三？一者遍计所执相，二者依他起相，三者圆成实相。云何诸法遍计所执相？谓一切法假名安立，自性差别，乃至为令随起言说。云何诸法依他起相？谓一切法缘生自性，则此有故彼有，此生故彼生；谓无明缘行，乃至招集纯大苦蕴。云何诸法圆成实相？谓一切法平等真如，于此真如，诸菩萨众勇猛精进。为因缘故，如理作意，无倒思维；为因缘故，乃能通达。于此通达，渐渐修习，乃至无上正等菩提，方证圆满。

无著、世亲的大乘瑜伽行派，继承并发展了这一思想，他们以“三性”说为理论依据，解释世界一切现象的本来面目。

法相唯识宗给予“三性”说以重要地位。《成唯识论》卷八颂曰：

由彼彼遍计，遍计种种物；此遍计所执，自性无所有。依他起自性，分别缘所生。圆成实于彼，常远离前性。

偈颂所说的就是该宗的“三性”学说：遍计所执性、依他起性、圆成实性。

“遍计所执性”又名“遍计所执自性”、“普观察性”。据《成唯识论》卷八：

周遍计度，故名遍计；品类众多，说为彼彼。谓能遍计，虚妄分别。即由彼彼虚妄分别，遍计种种所遍计物。谓所妄执



蕴、处、界等，若法若我，自性差别。此所妄执自性差别，总名遍计所执自性。如是自性都无所有，理教推征不可得故。

“计”，谓计较、度量；“遍计”，即周遍计度，指普遍观察思量。“执”，执著；“所执”，指因普遍观察思量而虚妄分别，执有实我、实法等种种差别。所谓“遍计所执性”，就是指把以名言、概念所表示的一切现象视为各有自性差别的客观实在的世俗认识。从唯识宗的角度看，这样的世俗认识是错误的，不真实的。

“依他起性”又名“依他起自性”、“他根性”、“离言自性”。《成唯识论》卷八说：

由斯理趣，众缘所生心、心所体，及相、见分，有漏、无漏，皆依他起。依他众缘，而得起故。

“依”，即依托；“他”，指各种因缘。“众缘”，就法相唯识宗而言，主要指四缘，尤其指作为四缘之一“因缘”的阿赖耶识种子及其能够引起心识变现万物的活动。四缘，据《瑜伽师地论》卷三：

一因缘，二等无间缘，三所缘缘，四增上缘。因缘者，谓种子。等无间缘者，谓若此识无间，诸识决定生，此是彼等无间缘。所缘缘者，谓诸心所所缘境界。增上缘者，谓除种子，余所依。……由种子故，建立因缘；由自性故，立等无间缘；由所缘故，立所缘缘；由所依及助伴故，立增上缘。

《成唯识论》卷七对这些说法都有所发挥。所谓“依他起自性”，就是指依托众缘、尤其是因缘(种子)而生起的一切现象。《成唯识论》卷八又说：

此中意说，三种自性，皆不远离心、心所法。谓心、心所及所变现，众缘生故，如幻事等，非有似有，诳惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫于此，横执我法有无、一异、俱不俱等，如空华等，性相都无，一切皆名遍计所执。

唯识宗认为，人们遍计所执的一切现象，是有所依托的；正因为是



依他而起,所以虽有而非有,虽存在而不真实。

“依他起性”是“三性”学说的关键,它指出“遍计所执”的虚妄性,引导人们获得“圆成实”的正确认识。而所谓“依他性”,主要指种子及其现行。由于依他起性把世界一切事物、包括客观存在的所有现象,都说成是依托于种子及其现行的产物,从而顺理成章地归结为唯心、唯识。因此,唯识论乃是三性说必然导致的结论。窥基说:

依他,我、法名假。先显其体,实非我、法;内识所变,似我似法;虽体依他,缘起是有。而非是彼,妄情所执,实我、法性。此缘起法,无有主宰故,无作用故。

遍计所执,心外实境。由随妄情,施设为假,体实都无。非与依他,内识相似。

由内识体,是依他故;必依种子,因缘所生。非体是无,如遍计境;彼实我法,犹如龟毛。识依他有,故非彼类;即显内识,是依他有。心外实境,体性都无;此中色等,相、见二分,内识所变。不离识故,总名内识。由此真如,是识性故,亦非非有。(《成唯识论述记》卷一)

因有妄情而执著心外之境,其实心外之境系缘起而有,无有主宰。缘起的核心是内识;外境虽无,心识是有。窥基所说三性,目的还是在论证“无境有识”。

“圆成实性”,又名“圆成实自性”,“成就相”。《成唯识论》卷八曰:

二空所显,圆满成就,诸法实性,名圆成实。……即于彼依他起上,常远离前,遍计所执,二空所显,真如为性。……依他起上,彼所妄执,我、法俱空;此空所显,识等真性,名圆成实。

“圆”,即圆满,遍于一切现象;“成”,即成就,指不生不灭,没有变



化；“实”，即真实而非虚妄。所谓“圆成实性”，就是圆满成就一切现象的真实性；也就是在依他起性上，远离遍计所执性的谬误，认识到一切现象既无“人我”，又无“法我”（“二空”），由此获得最为真实的认识。所以，“圆成实性”实际上是真如实相的别一种说法，《瑜伽师地论》卷七十三说：“云何圆成实自性？谓诸法真如，圣智所行，圣智境界，圣智所缘。”相对于中观学派以中道论述实相，瑜伽行派则以三性解释实相，法相唯识宗继承这一思想，把圆成实性等同于诸法实相。该宗指出，人们在理解依他起性的基础上，有必要达到对现象世界本质的认识，而这—本质便是诸法实相。根据这一认识，才能在实践中完成由此岸到彼岸的转化。由此可见，三性之中，圆成实性是最终目的，它既是认识的至极，又是实践的原理。

“三性”是认识的三个步骤，由谬误而达到真实。这种认识是从现象的“存在”或“有”的角度展开的。若从“非存在”或“无”的角度看，宇宙万物可以用“三无性”来解释。“三无性”是：相无性、生无性、胜义无性。

《成唯识论》卷九概述“三无性”的偈颂曰：

即以此三性，立彼三无性；故佛密意说，一切法无性。初即相无性，次无自然性；后由远离前，所执我、法性。此诸法胜义，亦即是真如；常如其性故，即唯识实性。

同卷又指出：

云何依此而立彼三？谓依此初遍计所执，立相无性，由此体相毕竟非有，如空华故。依次依他，立生无性，此如幻事托众缘生，无如妄执自然性故，假说无性，非性全无。依后圆成实，立胜义无性，谓即胜义，由远离遍计所执我、法性故，假说无性，非性全无。

可见，“三无性”是依据“三性”而立的，即基于上述“三性”之



说,尚恐众生执著此说,因而以“三无性”显示“三性”的本质和目的。其中,“相无性”依“遍计所执性”而立,指出一切事物并无实体,体性是空,即无自性;“生无性”依“依他起性”而立,指出依众缘而生的事物只有假相,无自然所有之性;“胜义无性”依“圆成实性”而立,指出在这一认识阶段上,已远离遍计所执的“我”、“法”二性,无相空寂,一切清净,把握到了真如实相。

“三无性”是对“三性”的补充说明,目的是为了强调世俗认识的虚妄性,要求人们达到对世界本质的真实认识。《成唯识论》卷九曰:

即依此前所说三性,立彼后说三种无性,谓即相、生、胜义无性,故佛密意说一切法皆无自性,非性全无。说密意言显非了义,谓后二性虽体非无,而有愚夫于彼增益,妄执实有我、法自性,此即名为遍计所执。为除此执故,佛世尊于有及无总说无性。

说一切法皆无自性(“无性”),是佛的“密意”。“密意”,即不彻底、有保留的意思。也就是说,虽说一切法无性,但并非什么也没有,上述所说的“三无性”,真正要强调的无,是无“遍计所执性”,所以相应提出“相无性”;至于“依他起性”、“圆成实性”,其性则是有,所以相应提出的“生无性”、“胜义无性”其体非无。尤其圆成实性,是真有、胜义有,因为真如实相是唯一绝对真实的。但是,为了破除凡夫执著,“佛世尊于有及无,总说无性”。其实,三无性的设立,只是要从另一角度提倡并说明三性,与三性没有歧义。

中国的唯识学有两大系统。一是以菩提流支和真谛为首的旧译系统,他们在本质上都把诸识的最高本体归结为“自性清净心”,与当时遍及佛学界的“一切众生悉有佛性”的观念相通。二是玄奘新译所代表的系统,他所重点阐述的阿赖耶识是染、净的共同所依,无始俱生,而非纯净无染。旧译认为,“清净心”就是真如,即唯



识理；新译则认为，“清净心”属“佛智”范围，是契合了真如唯识理的结果，自身并非胜义。法相唯识宗的这些有异于当时其他佛学派系的主张，给宗教实践带来许多新的特点，这就是“种姓”说和“转依”说。

相传玄奘为窥基讲解唯识教义，圆测一再偷听，玄奘便允许窥基“五姓宗法，唯汝流通”（《宋高僧传》卷四《窥基传》）。这表明，“种姓”说是窥基直接受之于玄奘的理论，是法相唯识宗的独特学说。

“种姓”与“佛性”有着内在的必然联系，种姓问题的实质便是佛性问题。关于佛性问题，早在部派佛教时代已有争论，大乘佛教兴起后，发展成为佛学的根本问题、中心论题。在大乘经典中，存在着两种对立的佛性论，其一认为，一切众生皆有佛性，悉能成佛；其二认为，并非一切有情都有佛性，其中一部分终不能成佛。如《华严经》、《法华经》等都主前说，《法华经·方便品》有偈颂说：“化一切众生，皆令人佛道”；“若有闻法者，无一不成佛。”而《解深密经》、《瑜伽师地论》等则主后说。据说，玄奘西行求法重要原因之一，便是要弄明白佛性问题。他在前往伊烂那钵伐多国，途经迦布德伽蓝时，曾以花鬘占卜：“圣教称众生界中有一分无佛性者，玄奘今自疑不知有不？若有佛性，修行可成佛者，愿华贯挂尊颈项。”（《大慈恩寺三藏法师传》卷三）后来他接受了胜军的种子出于新熏说以及戒贤的涅槃毕竟无姓说，建立起“五种姓”学说。但就迦布德伽蓝占卜的有关记载看，他似乎尚倾向于“有佛性”，而且，据说玄奘也曾打算回国后予“种姓”说以适当改造，但因受戒贤责备而仍坚持“五种姓”说。

五种姓的理论依据是种子学说。法相唯识宗认为，由于阿赖耶识所藏种子并不相同，所以就有种姓之别。“种姓”在这里是借用印度种姓制度的概念，表示众生在成佛的可能性上的区别。这



五种姓是指：声闻、独觉、菩萨、不定、无姓有情。根据五种姓本身所具的不同性质种子，经修行便可证得不同的果位。如声闻种姓可证得阿罗汉果，独觉种姓可证得辟支佛果，菩萨种姓可证得如来佛果，这不定种姓所证之果不能肯定。其中特别令人注目的是，认为无姓有情种姓因完全没有佛性，故将永受业报轮回之苦，一切修行无济于事。

无姓有情不能成佛之说，与中国儒家的传统观念不符；二乘（小乘）既入无余涅槃，决定不会归转大乘之说，与当时流行的《法华经》思想有别。五种姓说表现的独断的唯心论，在很大程度上限制了人们的宗教热情，同时也不可避免地受到佛教内部各派（以天台宗为首）的多方责难。

“转依”又名“转识成智”。“转依”的“依”，在唯识家那里通常指作为染净根据的精神实体，就法相唯识宗而言则指阿赖耶识。该宗认为，通过宗教修持的“熏习”，藏识中的染污种子减弱，清净种子增强，最后转“识”成“智”，使杂染阿赖耶识变为纯净无垢识，这就是成佛。宗教实践的根本目的，是要实现认识由“虚妄”到“真实”的转变。通过特定的修行，领悟佛教的真理，有漏的八识可以转变为无漏的八识，获得四种智慧；“转识成智”的“识”是染污的有漏八识，“智”是清净的无漏八识即真如。这个根本转变的过程是在藏识即阿赖耶识上实现的，所以阿赖耶识也称为“染净依”。

转依是根据“转何识得何智门”的原则展开的，一定的识通过“转识成智”可得相应的智。据《成唯识论》卷十所说，前五识转为无漏时得“成所作智”，此智“为欲利乐诸有情”，能于十方以身、口、意三业为众生行善；第六识转为无漏时得“妙观察智”，此智“善观诸法自相、共相，无碍而转”，根据众生不同根机，自在说法，教化众生；第七识转为无漏时得“平等性智”，此智“观一切法、自他有情，悉皆平等，大慈悲等，恒共相应”，平等普度众生；第八识转为无漏



时得“大圆镜智”，此智“离诸分别，所缘行相微细难知，不妄不愚，一切境相，性相清净，离诸杂染”，如大圆镜之光明，能遍映万象，纤毫不遗。

转依可分为两大类，一为染净依，二为迷悟依。据《成唯识论》卷九载：

依谓所依，即依他起，与染净法为所依故。染谓虚妄遍计所执，净谓真实圆成实性。转谓二分：转舍，转得。由数修习无分别智，断本识（指第八识）中二障粗重，故能转舍依他起上遍计所执，及能转得依他起中圆成实性。由转烦恼得大涅槃，转所知障证无上觉，成立唯识，意为有情证得如斯二转依果。或依即是唯识真如，生死涅槃之所依故。愚夫颠倒，迷此真如，故无始来受生死苦；圣者离倒，悟此真如，便得涅槃毕竟安乐。由数修习无分别智，断本识中二障粗重，故能转灭依如生死，及能转证依如涅槃，此即真如离杂染性。

对于缘起的现象（“依他起”），不应执为实我、实法（“遍计所执”），而应见到唯识真性（“圆成实”）。这种转依的关键，是在依他起性上，由此出发，转烦恼为涅槃，转所知障为菩提，这属于染净依。迷悟依则直接从对真如的迷悟的认识上，说明众生如何从生死之苦转到涅槃毕竟安乐。

因此，在法相唯识宗看来，染净依的依据是在藏识上，而迷悟依的依据是在真如上。前者完成由染到净的转变，后者实现从迷到悟的转变。

“转依”的本质，在有关世界观根本转变的问题，包括为何转变、如何转变等。这也是大乘佛教所有派别共同的课题。但是，由于法相唯识宗把佛智与真如分离开来，认为只有转变对“真如”之“迷”（识）为对“真如”之“悟”（智），才能转变藏识中的染分为净分，因而“真如”就成了一种似乎可以独立于识外的东西，慧沼将它称



之为“理佛性”。他们认为,只有“理佛性”纳入阿赖耶的“事识”,才能促使“事识”转变,实现由染转净的清净解脱。这类说法,与同时代普遍主张即心即佛的禅思潮、以及视真如即正智的唯识旧译大相径庭,但对于视“理”为“事”外另一客体的宋代理学家,则有明显的影响。

真唯识量

关于量论和因明的介绍,虽然不是始于玄奘,但只有经过玄奘及其弟子窥基的阐扬,才在中国传播开来,涌现出一批专门研究因明的学者和注疏。玄奘本人对于佛教因明三支作法的完善化,也有贡献,主要表现在他针对小乘正量部反对瑜伽行派“唯识无境”命题而提出的“真唯识量”中。“真唯识量”可能是《制恶见论》的核心思想,是玄奘在印度戒日王所设曲女城无遮大会上精炼出来的。

据《因明入正理论疏》卷五记载,这一“真唯识量”的具体量式如下:

真故极成色,不离于眼识,宗。

自许初三摄,眼所不摄故,因。

犹如眼识,喻。

关于这一三支比量,自唐初以迄现代,中国、朝鲜、日本的众多佛教学者都曾做过译释,但众说纷纭,至今未有确论。其含义十分简单:所缘(认识对象)与能缘(认识主体)不能相离,二者是同一识体上的“相分”与“见分”的关系。它的逻辑特点,是在“共比量”(立论者和敌论者双方都认许的概念)上加上了“简别”(即限制、有条件)的字眼,如“真故”、“极成”、“自许”等。这些简别词大大增强了因明立量的针对性和条件性,使其只有在同论敌论议的特殊情况下,才能判断正确与否。这一比量针对的是正量部对“唯识无境”论题的否定,所以相对于正量部的立论来说,它是正确的,不可指摘的;



但对于非正量部来说,这些简别词就失去了一般意义。换言之,玄奘把因明的组织形式严密化了,使它更好地成为论证的工具;但因为失去了普遍性,因明在认识论上的价值反而相对降低了。

单就三支因明推论的形式和玄奘所使用的概念的明确性来说,是没有问题的。但是,命题的真假和推理形式的是否正确,并不是一回事。

法相唯识宗认为,所谓认识,先由“识”变现出被认识的部分“相分”,然后再以“识”的能认识的部分“见分”去认识这“相分”。相分和见分都属于“识”的内在组成部分。这种观点,从根本上否认了眼根的物质性及其认识能力,而把宇宙万物归结为不能离开眼识而存在的、纯主观的“识”的派生物。“真唯识量”命题的中心,是说色不离识,即客观世界离不开主观意识。这一命题本身就是颠倒的。

综上所述,由玄奘、窥基所创立的法相唯识宗,其理论体系之庞大,论证之繁琐,在世界宗教史上也属罕见,它是典型的中世纪经院哲学。他们的研究和阐述,虽有局部的创见,但基本上是对印度大乘瑜伽行派唯识学说的严格继承和反复论证。这样做的结果,一方面使原本十分繁琐的理论更为繁琐,另一方面也使原本相当精密的体系更为严谨。这一理论体系由于以上显而易见的原因,即使在佛学气氛很浓的唐代,也很难为一般人所接受,其影响仅局限于佛教界的知识分子阶层。

法相唯识宗致力于建筑象牙之塔,却忽视了对当时社会需要的适应,它的各类学说缺乏必要的社会基础。尤其在佛性问题上,它固守着即使在印度也未必受欢迎的五种姓说,从而不仅与社会脱离,而且也遭到佛教内部各派系的一致反对。外来的宗教及其思想若不中国的社会特点和民众的需要结合,它就无法求得生存和发展的机会。法相唯识宗虽然获得最高统治者的支持,但它



在自身存在的半个世纪左右时期内,明显表现出封闭和内向的特点,其活动范围也仅限于河洛地区。

毋庸置疑,法相唯识宗的有关学说以及论证方法,也曾予中国哲学产生过重大影响,为后人留下了一笔丰硕的哲学遗产。为此,直至民国时期,尚有知识阶层提倡一种复兴唯识学的文化运动。

第八章 “圆融无碍”的华严宗

第一节 华严宗的传承

华严宗是唐代又一佛教宗派,它以阐扬《华严经》而得名;因创始人法藏受武则天赐号“贤首”,所以又名贤首宗。

《华严经》是华严宗所依的根本经典,它前后有过三个汉译本。一是东晋佛陀跋陀罗所译的六十卷本,三十四品,通称《六十华严》或《晋译华严》;二是唐代实叉难陀所译的八十卷本,三十八品,通称《八十华严》或《唐译华严》。上述两种译本内容大体一致,只是有“旧译”、“新译”之别;三是唐代般若所译的四十卷本,通称《四十华严》或《贞元经》,其内容仅是《华严经》中《入法界品》的别译。

《华严经》是一部大乘经典的总集名称,除以上三种译本外,尚有对其中某一品或某一部分的多种零星传译本。据法藏《华严经传记》所载,从东汉支谶翻译该经的别行本《兜沙经》(相当于如来名号品)开始,至唐代已有类似别行译本三十五部之多。其中较为重要的,有东吴支谦所译《菩萨本业经》(相当于《净行品》);有西晋竺法护所译《菩萨十住经》(相当于《十住品》)、《渐备一切智德经》(相当于《十地品》);有西秦圣坚所译《罗摩伽经》(相当于《入法界



品》);有姚秦鸠摩罗什所译《十住经》(相当于《十地品》)等。从翻译的频繁中,可以看出佛教界对该经的重视和关注。

就晋译与唐译比较而言,唐译本因加入了《十定品》等新的内容,篇幅扩大,品目完备,而且文义也更为清晰流畅,所以流行较广;但就宗教影响而言,特别是做为华严宗据以立宗的经典而言,则当是晋译本。华严宗的先驱杜顺和智俨生于唐译本问世之前,开创者法藏虽参加了八十卷本的翻译,但译成不久就去世了。

《华严经》基本思想,是把现实世界看作是毗卢遮那佛的显现,提倡“法界缘起”、“三界唯心”的世界观,宣传“圆信”、“圆解”、“圆行”、“圆证”等“顿入佛地”的解脱论。

《华严经》认为,整个世界为法身佛毗卢遮那所化生,而毗卢遮那佛并非在这世界之外、之上或背后,而是就在这世界之中,就是这世界本身。毗卢遮那作为佛的法身,它实际上也就是“四法界”中的“理法界”。而《华严经》所说的“理法界”,是指千差万别的事物所依据的平等、同一的本体,即“真如法性”,又名“如来藏”、“如来藏自性清净心”。因此,世界万物的根源,可以归之于“如来藏”。因如来藏缘起而显现世界万物,成立“法界缘起”说,“四法界”的圆融无碍学说获得了本体论的理论基础;因如来藏即是自性清净心,“心”实际也就是世界的本原,“三界唯心”之说于是而成为《华严经》的哲学世界观。事实上,《华严经》在讲到世间乃至出世间一切现象,包括一切有为法、无为法时,通常以“三界唯心”来说明法界缘起的原理。晋译《华严经·十地品》一再声称:“三界虚妄,但是心作;十二缘分,是皆依心。”“心如工画师,画种种五阴;一切世界中,无法而不造。”“若人欲求知,三世一切佛,应当如是观,心造诸如来。”“诸佛悉了知,一切从心转;若能如是解,彼人真见佛。”“如心佛亦尔,如佛众生然;心佛及众生,是三无差别。”根据这些说法,“三界唯心”说不仅包容了、而且完全可以取代毗卢遮那“法身”论、



如来藏“法界缘起”论。因此，“三界唯心”不仅能够用以说明现象世界的虚妄性，而且也能够解释众生成佛的可能性。众生之所以能够成佛，是由于“心佛众生，三无差别”，众生具足如来藏，众生之心即是真如法性。但是，可能并不等于现实，要将成佛的可能变为现实，则也应把修行实践落实在成佛的主体“心”上，通过“圆行”、“圆证”达到心与佛的复合、见佛成佛。《华严经》从“不起众生，不坏众生”，“等观法界，无有差别”（《十忍品》）的法界平等观念出发，提倡立足于世俗生活，普遍接受各类知识，实践救助众生的菩萨行。在该经的《入法界品》中，详细叙述了善财童子为了求法，前后参拜五十三位“善知识”的过程。

成佛后的境界如何？这是《华严经》颇感兴趣的课题。

《华严经》曾具体描述释迦牟尼在菩提树下证悟成佛时的境界，说当时在释迦牟尼的心中，世界一切万有无不印现，即不仅能印现森罗万象，而且也能一时印现地狱、天堂乃至十方诸佛世界；不仅能印现一切万有的现在相状，而且也能一时印现它们的过去、未来相状。总之，在这一境界上，所有时间的和空间的、世间的和出世间的现象，都同时印现出来。旧译《华严经》在《贤首菩萨品》中，进一步把上述圆融无碍的境界描述为“海印三昧”的最高境界。所谓“海印三昧”，意为于大海风平浪静之时，碧水湛然，世界万物无不印现于海面，以此喻指释迦牟尼成佛之际，心中至明至静，故而三世一切诸法无不同时印现，不相妨碍。“海印三昧”想要表达的哲学思想是，一切事物因系如来藏缘起（或名法界缘起）而显现，所以就其相互关系来说，相入相即，无穷展开，无尽圆融。一切有为法、无为法都在统一中存在，因而佛与众生、净土与秽土、佛国世界与世俗世界也交融统一。这也就是说，整个世界是一个相互联系、密不可分的整体，一切存在的个别背后都有着共同的本质，千差万别的现象实际上并无矛盾。如同一滴水兼具百川之味，不仅



差别的事法与平等的理性之间圆融无碍,而且一切差别事相之间,因同一理性之故,相互契合,处于“重重无尽”的联系之中。

根据“海印三昧”一心普现一切诸法的原理,《华严经》重点阐述了法界诸法等同一味,“一”与“多”相即相入的关系。在晋译该经《十住品》中的第七住,列举菩萨必须学习的“十法”。其中第一法就是“知一即是多,多即是一”。《初发心菩萨功德品》更说:“知一世界即无量无边世界,知无量无边世界即一世界;知无量无边世界入一世界,知一世界入无量无边世界。”这种相即相入关系,说的是一般与个别、全体与部分的无条件的、绝对的等同和统一,在方法论上虽带有某种辩证的色彩,但归根结底是不可取的。如果把它作为解脱论的一部分来对待,则意味着引导人们通过宗教实践,获取最高的神秘精神境界;在这种境界上,不存在任何矛盾差别,绝对平等无碍。《华严经》的这种“一多相即”说,后来为法藏大力发挥,构成华严宗哲学体系中极为重要的部分。

对《华严经》的研究,自东晋至梁代,在南方的一些佛教学者中已经开始;南北朝后期,南北学者的有关研究转而兴盛。北魏宣武帝曾敕勒那摩提讲《华严经》;地论师律学大家慧光兼修《华严》;隋代地论师净影慧远曾作《华严疏》七卷。其时在长安南部终南山至相寺聚居着对《华严经》颇有研究的佛教学者数十人,使该地区成为尔后华严宗的发祥地。当北周武帝展开灭佛运动时,长安僧众大多避难于终南山,至相寺便是慧光三传弟子彭渊所建,而华严宗的先驱杜顺、智正、智俨等人,都长期活动于该地区。

华严宗人认为,该宗早期的传法世系是这样的:杜顺——智俨——法藏——慧苑——法洗——澄观——宗密。但事实上,华严宗的真正创始人,应是法藏。法藏的地位,相当于禅宗真正创始人慧能的地位。但是,杜顺、智俨等人都对华严宗的成立产生过影响。



杜顺(557—640),又名法顺,俗姓杜,雍州万年(今陕西长安)人。十八岁出家,先习禅法,后学《华严》。将杜顺尊为华严初祖,此说始于宗密。在杜顺所著的《华严五教止观》中,根据佛教各种经论的不同思想,把止观分为五类,即法有我无门(小乘教)、生即无生门(大乘始教)、事理圆融门(大乘终教)、语观双绝门(大乘顿教)、华严三昧门(大乘圆教)。这一分类,置《华严经》于最高的地位,后来经智俨、法藏等人的继承发挥,终于形成华严宗独特的判教学说。在《华严法界观门》中,杜顺把《华严经》的主要思想概括为真空观、理事无碍观、周遍含容观等三个方面,后经智俨、法藏的补充发展,构成华严宗的“四法界”理论。

智俨(602—668),俗姓赵,天水(今属甘肃)人。十二岁随杜顺于终南山至相寺出家,聪慧好学,到处求教。后从至相寺智正研习《华严经》。杜顺偏重禅法,智正长于理论,他们对智俨都产生过重要影响,只是由于杜顺的社会活动能力较强,所以更为后世华严宗人所重视。智俨后来从慧光的《华严经疏》中得到启发,著《华严搜玄记》十卷、《华严一乘十玄门》一卷、《华严孔目章》四卷、《华严五十要问答》二卷等。其中,《华严搜玄记》是对《华严经》的解释,成为后来法藏《华严探玄记》的基础;《华严一乘十玄门》建立“十玄缘起”的学说,所述“十玄门”被人称为“古十玄”(相对于法藏的“新十玄”而言);《华严孔目章》论述《华严经》的纲要,把一切佛教流派分为小、始、终、顿、圆五位差别,直接影响了法藏“五教判教”理论的建立;《华严五十要问答》则择要解释《华严经》的部分教义。通过这些著作,构画出了华严宗的主要理论框架。

智俨弟子很多,著名的有怀齐、义湘、法藏等。其中义湘是新罗人,学成回国后,奉旨于太伯山(在今韩国庆尚北道)建浮石寺,传播《华严》教义,号称“海东华严初祖”。将《华严经》从宗教哲学方面予以全面系统阐述,并由此而形成一股强大宗派势力的,则是



法藏。

法藏(643—712),先世为康居人,故俗姓康,号“康藏法师”。出生于长安。十七岁起奉佛求法,研读大乘方等经典,后师事智俨和尚。听讲《华严经》。曾参加玄奘译场,后因与笔受、证义、润文的见解有异而退出译场。他的创宗活动是在武则天执政时期完成的,曾受武则天的直接支持。咸亨元年(670),武则天舍宅为太原寺,广度沙门,法藏正式出家,受沙弥戒,登座讲经。先后于太原寺、云华寺讲晋译《华严经》。武则天命京城十大德为之授具足戒,并赐号“贤首”,故人称“贤首大师”。此后,他广事讲说,勤于著述,并参与译事。证圣元年(695),实叉难陀在洛阳大遍空寺重译《华严经》,法藏奉诏笔受。圣历二年(699),受诏于洛阳佛授记寺宣讲新译《华严经》,据载,当他讲到《华藏世界品》时,堂宇震动,武则天特下敕以褒奖,以为是“如来降迹”。敕云:“昨请敷演微言,阐扬秘蹟。初译之日,梦甘露以呈祥;开讲之辰,感地动以标异。斯乃如来降迹,用符九会之文;岂朕庸虚,敢当六种之震。披览来状,欣惕于怀。”(《宋高僧传》卷五《法藏传》)后被请入长生殿,专为武则天讲新译《华严经》,使对方理解“十重玄门”、“六相圆融”等华严教义,法藏以殿前金狮子为喻,层层剖析演义,径捷易解,“帝遂开悟其旨”。法藏的这一讲授内容,后由其弟子加以整理,即成《华严金狮子章》,概括了华严宗的基本论点。

法藏一生,前后讲述旧译、新译《华严经》三十余遍,并参与《华严经》、《楞伽经》、《大宝积经》、《金光明最胜王经》等重要经典的译场证义。他的有关华严的著作很多,除《华严金狮子章》外,尚有:《华严经探玄记》二十卷、《华严经旨归》一卷、《华严策林》一卷、《华严经文义纲目》一卷、《华严一乘教义分齐章》(即《五教章》)四卷、《华严问答》二卷、《华严义海百门》一卷、《华严游心法界记》一卷、《修华严奥旨妄尽还原观》一卷、《华严经普贤观行法门》一卷、《华



严三昧章》一卷、《华严经关脉义记》一卷、《华严经传记》五卷、《华严经明法品内立三宝章》二卷等多种。此外尚有《大乘起信论义记》等其他佛学著作多种。

与法藏同时代、以研究新译《华严经》著称的李通玄(635—730),洞精儒释二典,善以《易经》会通《华严》,但他本人不属华严宗。他常居山石林泉之间,远离城市之喧嚣,世人尊称为“李长者”。他所撰《新华严经论》四十卷影响悠久,于宋代深为禅者所欢迎;直至明代,李贽、方泽等学者也都从这部论著入门。他另有《华严经会释论》十四卷、《略释新华严经修行次第决疑论》四卷等华严著述多种。

法藏弟子众多,所谓“从学如云,莫能悉数”,宏观、文超、智光、宗一、慧苑、慧英等“名雷于时,迹露于后”(崔致远《法藏和尚传》)。其中又以慧苑为上首。慧苑著《续华严经略疏刊定记》十五卷,因对师说有所修正,故后来被澄观指为异端。慧苑与其师说的最大分歧是在判教方面。他将原来小、始、终、顿、圆的“五教”说改为迷真异执、真一分半、真一分满、真具分满的“四教”说,又将“十玄缘起”说改为“十种德相”和“十种业用”两重。慧苑弟子有法洗等,法洗以《华严经》、《菩萨戒》、《起信论》为教旨,撰《华严仪记》十二卷。法洗的弟子便是著名的澄观。法藏的另一名弟子高丽国僧侣审详,传华严教义至日本,被视为日本华严宗的初祖,并著有《华严起信观行法门》一卷。

澄观(738—839),俗姓夏侯,越州山阴(今浙江绍兴)人。十一岁从宝林寺霈禅师出家,早年遍历名山,四方求学,研习各宗典籍。后在法洗处探究《华严》之学,深得《华严》玄旨。此后又就湛然修习天台止观,并从慧忠、道钦等禅师谘决牛头禅学。三十九岁后长住五台山大华严寺,专行方等忏法,主讲《华严经》,以为“文殊主智,普贤主理,二圣合为毗卢遮那;万行兼通,即是《华严》之义。”



(《宋高僧传》卷五《澄观传》)他将佛菩萨崇拜与《华严》教义密切结合起来,从而强化了五台山和峨嵋山作为文殊、普贤圣地的地位。贞元十二年(796),澄观应诏入长安,参加般若译场的译经活动,协助完成四十卷本《华严经》的翻译。他长于讲经、注疏,为朝廷和大臣所重。传说他于内殿为德宗讲经时,“以妙法清凉帝心”,受赐号“清凉”,故世称“清凉国师”。

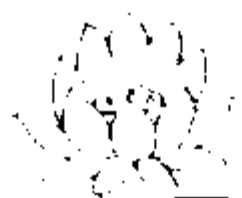
澄观未曾亲承法藏的传授,因他以恢复华严宗正统为己任,于中兴华严有功,故被后世尊为华严四祖。但是,由于澄观参学广泛,思想驳杂,除了华严之学,还有天台、禅等派系的观点,与法藏体系已有明显差别。如他把当时正在兴起的南北禅宗学说视作顿教,并取天台宗“一念三千”性具说补充华严性起说。这些变化,体现了中唐以后佛教诸宗相互渗透的总趋势。尤其是他把禅宗思想引入华严教法,开了教禅融合的先河,在佛教史上有深远影响。他自述提倡教禅融合的目的,认为:

造解成观,即事即行;口谈其言,心诣其理。用以心传心之旨,开示诸佛所证之门;会南北二宗之禅门,摄台衡三观之玄趣;使教合忘言之旨,心同诸佛之心。(《华严疏钞》卷二)

这一思想到他弟子宗密时获得进一步发展,形成典型的教禅融合的思想体系。

澄观著作也很多,疏记等约有四百余卷,被称作“华严疏主”。主要有:《华严经疏》六十卷、《华严经随疏演义钞》九十卷(以上两部合刊为《华严疏钞》一百五十卷)、《华严法界玄镜》二卷、《华严经略策》一卷、《三圣圆融观门》一卷、《华严经纲要》三卷、《贞元新译华严经疏》十卷等。

法藏与武则天皇帝以及朝廷显贵有密切的联系,华严宗的创立与武氏政权的支持不能分开。澄观则受德宗、顺宗、宪宗的礼遇,据载,“顺宗在春宫,尝垂教”,“洎至长安,频加礼接”。他又与



朝臣往来频繁，“齐相国抗、韦太常渠牟，皆结交最深。故相武元衡、郑絪、李吉甫、权德舆、李逢吉、中书舍人钱徽、兵部侍郎归登、襄阳节度使严绶、越州观察使孟简、洪州韦丹，咸慕高风，或从戒训。”（《宋高僧传》卷五《澄观传》）因此，澄观时代，华严宗仍有很强的势力。史称其弟子“传法者一百许人，余堪讲者千数”，这当是事实。其中，宗密、僧睿、宝印、寂光四人号称门下“四哲”，而承绪其法统者即宗密。

宗密(780—841)，俗姓何，果州西充(今属四川)人。家本豪盛，少年时熟读儒书，后以为传统儒家学说不能解决人生根本问题，便转而志向佛教。唐宪宗元和二年(807)，偶遇遂州大云寺道圆禅师(禅宗荷泽神会的三传弟子)，言下便契，从之出家，禀受禅法。翌年，奉道圆之命谒见益州圣寿惟忠禅师；不久又在惟忠的启发下，北上洛阳，拜访奉国寺神照禅师。宗密在神照处首次接触到华严宗经典，即杜顺所著《华严法界观门》。元和五年(810)，宗密游学至襄阳，遇澄观弟子灵峰，从受澄观所著《华严经疏》，自此而由禅转向华严。于是他修书澄观，述门人之礼，得澄观应允。不久即亲赴长安，拜谒澄观，并侍奉左右数年。元和十一年(816)后，时常往来于终南山与长安之间；其后又常住终南山草堂寺之南的圭峰兰若，专心从事诵经、修禅和著述，故世称“圭峰宗密”。大和二年(828)，文宗诏宗密入宫，邀至内殿，问佛法要义，赐紫色袈裟，并赐号“大德”。此后又多次被诏入内殿问法。在政治上，宗密赞成君权对宦官势力的打击，为宰相李训所重，曾遭仇士良逮捕；在思想上，宗密着力调和教禅二派和儒释道三家的对立，得知于相国裴休，对于佛教的发展趋向，影响深远。卒后，宣宗追谥“定慧禅师”。

宗密的著作也很多，大致可以分为三类。其一是弘扬《华严经》的，如《华严行愿品随疏义记》六卷、《华严行愿品疏钞》六卷、《注华严法界观门》一卷、《注华严心要法门》一卷、《华严原人论》一



卷等；其二是关于禅宗的，如《禅源诸论集》一百卷、《中华传心地禅门师资承袭图》一卷；其三是发挥《圆觉经》思想的，如《圆觉经大疏》十二卷、《圆觉经大疏释义钞》十三卷、《圆觉经略疏》四卷、《圆觉经略疏钞》十二卷、《圆觉经道场修证仪》十八卷。此外，他对《金刚经》、《盂兰盆经》、《起信论》等经论，也各有疏注。

宗密被后世尊为华严五祖，但他的思想不再是单纯的华严教义，而是融合了禅宗思想。

在《原人论》中，宗密提出了他的“五教”说，即把全部佛教分为人天教、小乘教、大乘法相教（即大乘有宗）、大乘破相教（即大乘空宗）、一乘显性教等五个方面。这一判教说与法藏有着显著的区别，法藏的第五“大乘圆教”专指华严宗，宗密则合华严和禅为一，归之为“一乘显性教”。

宗密的教禅一致的思想建立在教理阐述和修行实践相结合的原则基础上。他认为，“经是佛语，禅是佛意，诸佛心口必不相违”，历来祖师“未有讲者毁禅，禅者毁讲”的（《禅门师资承袭图》）。从而他提出要以教之三种与禅之三宗对应的理论，说：

三教三宗是一味法，故须先约三种佛教，证三宗禅心，然后禅教双忘，心佛俱寂。俱寂即念念皆佛，无一念而非佛心；双忘即句句皆禅，无一句而非禅教。（《禅源诸论集都序》卷一）

具体说，“三教”是指密意依性说相教、密意破相显性教、显示真心即性教；“三宗”是指息妄修心宗、泯绝无寄宗、直显心性宗。“三教”与“三宗”由浅入深，一一相互对应，“然后总会为一味”，达到完全融合统一。这一以三教与三宗一一对应的理论是一种典型的教禅调和融合思想，正如裴休指出的那样，宗密之说，是要：

以如来三种教义，印禅宗三种法门，融瓶盘钗钏为一金，搅酥酪醍醐为一味；振纲领而举者皆顺，据会要而来者同趋。



(《禅源诸论集都序叙》)

即其意义不只是在调和教禅,而且要调和佛教一切宗派。宗密时代,禅宗开始兴盛,而其他各宗渐趋衰退,不仅教家与禅门有门户之见,就是禅门内部也各立旗帜。宗密的教禅一致理论,是要从根本上解决这些矛盾。为此,他曾在《禅源诸论集都序》中,提出所谓“十所以”即十条融合调和的理由,把这十条理由合起来看,就是他所说的“证师说符于佛意”。宗密认为,经教是佛所说道理的文字记录,而禅则是体现这种佛说道理的修行实践,两者完全统一,并非分离。这样,他就为教禅诸家提出了一个共同的标准,这标准就是佛教的经论。他说,虽然佛经在文句上不尽一致(“文或敌体相违”),但如果把它们看作全是佛意的体现,是从佛心流出(“义必圆通无碍”),那么就不仅能会通经论,而且也能统一禅教(“备寻一藏,即句句知宗”)。他又说:“以佛语各示其意,各收其长。”(《禅源诸论集都序》卷一)就是要从佛教的根本利益出发,把形形色色的佛教宗派统归于“佛说”和“佛意”相一致的总体系之下。

宗密于教最尊华严,于禅最重荷泽。在他看来,华严宗是教家学说的顶峰,它包括并超过其他各家学说;荷泽禅是禅门思想的至极,是慧能禅宗的正统,也是达摩禅法的嫡传。因此,三教与三宗的统一配合,其最高境界应是华严与禅的圆融,华严禅的成立可以取代其他一切教家和禅门。荷泽宗和华严宗之所以能包容其他所有佛教学说,是因为它们都确认“真心”的存在,并以此为标准对其他学说进行“全拣”、“全收”。从修习的角度看,荷泽宗和华严宗也比较完善,即都主张顿悟渐修,在共同的顿悟渐修说的基础上,华严与荷泽也得以统一,形成“顿悟资于渐修”的华严禅。

自南北朝以来,佛教内部就存在以讲解经典义理为专业的法师(教),与专重禅行实践的禅师间的矛盾,有时达到互相攻讦、势不两立的地步。天台宗曾用“止观双行”进行融会,但作为佛教的



整体学风,只有到了宗密,才有了根本的转变。

更广义的华严禅,是宗密所提倡的三教合一论。在此之前,佛教界的三教合一思想大多属泛泛而论,宗密则提出了具体的理论证明。在宗密的判教学说中,把儒、道两教判为最低层次,认为它们的理论最为浅显,但与佛教各派系一样,也都从一心流出,因而三教都融合于一心。这种融合是以佛教为中心,对儒、道二教的融合。

宗密认为,佛学也是以对人的研究为中心的,它的重点是探讨人生问题,尤其是人的本原问题。《原人论》的用意,就是要以华严的“原人”说为根据来说明人的本原。人的本原是什么?那就是“本觉真心”,又名佛性,又名如来藏。既然“本觉真心”是人的最本质的根源,从而三教合一也就应以佛教学说为中心展开。佛教学说中最能体现佛的教导的是华严宗,华严圆融学说不仅能包容佛教一切宗派思想,而且也能融会儒、道二教思想。《原人论·序》说:

孔老释迦,皆是至圣;随时应物,设教殊途;内外相资,共利群庶。策勤万行,明因果始终;推究万法,彰生起本末。虽皆圣意,而有权有实。二教唯权,佛兼权实。策万行,惩恶劝善,同归于治,则三教皆可遵行;推万法,穷理尽性,至于本源,则佛教方为决了。

这样,他就把佛教内部诸宗的统一,进一步推广到了儒、释、道三教的调和一致,成为中唐以后逐渐形成的三教合一思潮的一部分。

宗密卒后四年,遭遇唐武宗会昌灭佛(845),经此法难,华严宗与其他宗派一样,受到沉重打击,迅速衰落。直至宋初,出现长水子璿、晋水净源两位华严学者,华严宗方有复兴迹象。子璿曾从天台宗灵光洪敏学《楞严》,又从禅宗琅琊慧觉学禅法,后又专究《华严》,所以他的华严思想比较芜杂,但以传承宗密的圆融学说为重点。净源曾从五台承迁、横海明覃受学《华严》,后则师事子璿,听



受《楞严》、《圆觉》、《起信》等经论。净源以恢复华严地位为己任，在他努力下，华严宗有所起色。净源弟子之一为高丽义天，他曾从高丽携带许多中国已经佚失的华严宗有关章疏入宋，有力推动了该宗的复兴。学成后，又携带佛典及儒书一千卷回国，使华严宗在高丽获得发展。其后，道亭、观复、师会、希迪先后注解法藏的《华严一乘教义分齐章》，世称宋代华严“四大家”。南宋初，由于义和奏请准许华严著述入藏，并由高丽取得此地已佚智俨、法藏的有关著述，使华严义学在南宋时期仍相继不辍。但就华严宗的影响而言，历宋元明清四朝，不断消沉；直至近代，其间虽有教内外不少学者试图复兴，但仍已无济于事。

第二节 “法界缘起”的哲学体系

华严宗用来解释宇宙发生和人生现象的基本理论是“法界缘起”说，由“法界缘起”而说明宇宙万物、世间出世间的圆融无碍。

什么是“法界”？法界，定义为总相（共性、一般）和诸法之“因”，具体指“真如”、“如来藏自性清净心”或“无二真心”、“本原真心”。据说这种清净心由于忽然起念、引生阿赖耶识，随缘从而生起世界万有、善恶染净；人之成佛或堕落，也都依据这一真心而定。这是法界作为诸法之“因”的自体意义。但是，这样的心体，并不是孤立的自存，它还贯彻在一切事物和一切行为中，成为个别现象的共同本质，被称为“心性”或“法性”。这是法界作为诸法“总相”的共性意义。法藏说：

法界是所入。“法”有三义：一是持自性义，二是轨则义，三是对意义。“界”亦有三义：一是因义，依生圣道故，又《中边论》云：圣法因为义故，是故说法界。圣法依此境生，此中因义



是界义；二是性义，谓是诸法所依性故，此经上文云法界，法性辨亦然故也；三是分齐义，谓诸缘起相不杂故。（《华严经探玄记》卷十八）

澄观也说：

此经以法界缘起、理实因果不思议为宗也。法界者，是总相也，包事包理，及无障碍，皆可轨持，具于性分。缘起者，称体之大用也；理实者，别语理也；因果者，别明事也。此经宗明，修六位之圆因，契十身之满果，一一皆同理实，皆是法界大缘起门。（《大华严经略策》）

表达虽有差别，但都以真如法性为宇宙万物的本原、众生成佛的根源。宗密则把法界归于本心，强调真心是本来觉悟的，是一切众生都具有的。

由上所述，法界缘起也就是“真如缘起”、“性起缘起”。法界缘起的结果，各种现象互为因果，相即相入，圆融无碍，处于重重无尽的联系之中，因此又称作“无尽缘起”。

法界缘起说是华严宗学者以《华严经》的“无尽圆融”思想为出发，吸收《大乘起信论》真如缘起理论，以及天台宗、唯识宗的某些观点而建立起来的。法藏曾对华严宗的基本义理归纳为四个方面：三性同异义，缘起因门六义法，十玄缘起无碍法，六相圆融义（见《华严一乘教义分齐章》卷四）。前两门论法界缘起的根据，后两门述法界缘起的内容。澄观则将法藏的法界缘起思想系统化，明确提出“四法界”说。

法藏在《起信论义记》里说：“如来藏随缘（起念）成阿赖耶识，此则理彻于事也；亦许依他缘起无性同如，此则事彻于理也。”他把作为世界本体和事物本质的“如来藏”概括为“理”，把代表现象世界个别事物的“阿赖耶识”概括为“事”，然后用“理事”这对中国哲学的抽象范畴发挥他的主张，使华严宗的思想大大超出了他们所



继承的地论师和所依据的《起信论》，创建了新的理论体系。“理”为诸法之“体”，“事”是一体之“用”，于是产生了“体用”这对范畴。“理”是事物的“总相”，“事”则是事物的“别相”；“总”、“别”在大多数情况下，被当作一般（共性）与个别（个性）来运用，有时也当作全体与部分看待。“理”在事曰“性”，“事”或曰“尘”；“性”与“尘”的关系，相当于本质与现象、一般与个别的关系。“理”是全体，是“一”；“事”是全体的组成部分，简称“多”或“一切”。“一”与“多”或“一”与“一切”，完整地表示整体与部分的关系。但是，“十”是《华严经》特别崇拜的数字，往往代表“圆满”，成为“理”的象征。“一”是“十”的构成部分，又有“事”的含义。这样，为了从多方面多层次说明“理事”关系，华严宗人创造了许多成对的概念，如主与伴、全与分、正与依、同与异、成与坏、摄与彻，以及力与无力、缘与待缘，相即相入、含受自在等，大大丰富了整个佛学的内容。

华严宗人概括理、事以及它们之间的相互关系，形成“四法界”说。“四法界”说是华严宗法界缘起体系的核心。澄观说：

言法界者，一经之玄宗，总以缘起法界不思议为宗故。然法界之相，要唯有三，然总具四种：一事法界，二理法界，三理事无碍法界，四事事无碍法界。（《华严法界玄镜》卷一）

据澄观解释，“法界”的“界”有“分义”和“性义”两种不同含义；“分义”以释“事”，性义以释“理”，所以首先有“事法界”和“理法界”之分。他说：

事法名界，界则分义，无尽差别之分齐故。理法名界，界即性义，无尽事法同一性故。无碍法界，具性、分义，不坏事理而无碍故。（《华严法界玄镜》卷一）

在“事法界”和“理法界”的基础上，有“理事无碍法界”、“事事无碍法界”。故他又说：

无碍法界，具性、分义，不坏事理而无碍故。第四法界，亦



具二义，性融于事，一一事法，不坏其相，如性融通，重重无尽故。（《华严法界玄镜》卷一）

因此，“事法界”乃是指宇宙万有，千差万别的事物，它们一一差别，分界不同。但它们决不是独立于意识之外的客观存在，而只是“依心而起”、体现真如佛性的假象。这一“事法界”也指人们的初级认识。“理法界”是指一切事物的共同本质，所谓“无尽事法同一性故”；“同一性”即共同本质。“理”并非指事物的规律，而是指事物的本性、本体。这一“理法界”也特指人们对“空性”的认识。

“理事无碍法界”是指现象与本体无二无别，圆融无碍；“无碍”也就是统一。法藏认为，理与事的关系是体与用的关系，体用是相即的，他说：

事虽宛然，恒无所有，是故用即体也，如会百川以归于海。
理虽一味，恒自随缘，是故体即用也，如举大海以明百川。由
理事互摄，故体用自在。（《华严义海百门》）

可见这一关系建立在真如缘起的基础上，是对真如缘起说的发挥。因此，法藏进而认为，“理遍于事”，“事遍于理”，其中起根本作用的是“理”。这一思想开始了华严宗对真谛唯识学的特殊概括。《华严发菩提心章》阐述说：

能遍之理，性无分限；所遍之事，分位差别。一一事中，理皆全遍，非是分遍。何以故？以彼真理，不可分故。

能遍之事，是有分限；所遍之理，要无分限。此有分限之事与无分限之理，全同，非分同。何以故？以事无体，还同理故。（《华严发菩提心章》）

这就是说，真如本体不可分割，它通彻于每一有分限的事物中；同时，事物虽有分限，却全同于理，每一具体事物都摄真如本体全尽。理事的这种圆融无碍关系，就是“一即一切，一切即一”（《华严义海百门》）。同一本体显现为纷然杂陈的各种事物，是为“一即一切”；



千差万殊的事物归结为同一本体,是为“一切即一”。华严宗的“理事无碍”,其内在的意义,是要说明本体世界与现象世界的统一性,进而揭示宗教生活与世俗生活的圆融一致性。

“事事无碍法界”,指现象与现象间的圆融统一。这是最能显示华严宗理论特色的说法。事与事本身不能圆融,必须通过理体实现,所以事事圆融无碍应当建立在理事无碍基础上。由于理事无碍,从而使由理体(真如)缘起的任一事物与他事物也圆融无碍。法藏说:

事无别事,全理为事。……谓诸事法,与理非异,故事随理而圆遍,遂令一尘普遍法界;法界全体遍诸法时,此一微尘亦如理性,全在一切法。(《华严发菩提心章》)

这就是说,事本相碍,大小等殊,自性各异;理则包遍一切,如空无碍,以理融事,全事如理。由于诸事含融一理,所以万有之间就构成“相即相入”关系,你中有我,我中有你,层层无尽,“圆融无碍”。在这一意义上,“法界缘起”也即“无尽缘起”。“事事无碍法界”的确立,可以更有效地证明诸佛与众生的交彻,净土与秽土的溶融,彼岸与此岸的相即;使人们认识到生死即是涅槃,烦恼便是菩提。

为了说明“事事无碍”原理,法藏曾“为学不了者设方便,取鉴十面,八方安排,上下各一,相去一丈余,面面相对,中安一佛像,燃一炬以照之,互影交光。学者因晓刹海涉入无尽之义”(《宋高僧传》卷五《法藏传》)。每一镜中,不止有其他镜中的影,而且还有其他镜中的影中影。因陀罗网也是这样,珠网上的每颗宝珠映现一切宝珠,又映现一切宝珠中的一切珠影,交相辉映,重叠无尽。

为了使人增强感性认识,更好弘扬他的圆融无碍教义,法藏常以类似的比喻展开形象化说法。他在为武则天讲《华严经》“法界缘起”说时,特以殿前金师子为例,说:

师子眼、耳、支节,一一毛处,各有金师子;一一毛处师子,



同时顿入一毛中。一一毛中，皆有无边师子；又复一一毛，带此无边师子，还入一毛中。（《华严金狮子章》）

意思是说，金狮子的眼、耳以及四肢关节，凡是有毛的部位，每一根毛中都各自具有金狮子；而所有的毛中的所有狮子，又同时包容于一根毛中。因此，每一根毛中，都具有无量数的狮子；而每一根毛又带着其他所有毛中所摄受的无量数狮子，还归于一根毛中。这样，金狮子的每一根毛都因有无量数狮子，故而交互涉入，重重无尽。这一比喻要表达的思想是：现象世界中的每一事物都是“理”的完整体现，本体之“理”摄尽一切事物，所以也可以说每一事物都含容一切事物；进而可以说，某一事物不但含容了一切事物，而且还含容了每一事物中所含容的一切事物。同样，其他任何一事物所含容的一切事物，也各自含容一切事物。这就是“事事无碍”。

综上所述，“法界缘起”论的重心落在“四法界”中的“理事无碍法界”和“事事无碍法界”上。它所要说明的根本道理是：世界的一切都是真如本体的映象或体现，它们在真如之体的作用下，互为补充，圆融统一；现实世界原本没有矛盾差别，是一个和谐的、完美的世界。法藏说，领会了这一道理，“当知一尘即理即事，即人即法，即彼即此，即依即正，即染即净，即因即果，即同即异，即一即多”（《修华严奥旨妄尽还源观》）。在这基础上，再“广修万行，称理成德，普周法界而证菩提”（同上），获得最高的精神境界。

在“四法界”之上，华严宗又提出了“一真法界”这一最高范畴。“一真法界”是由澄观总结出来的。澄观把“一真法界”说成是“统该万有，即是一心”；在一真法界下，再演衍出四种具体的法界。后来，宗密继承并发挥这一思想，把一真法界与本觉真心加以联系，说：“一真者，未明理事，不说有空，直指本觉灵源。”（《圆觉经大疏》卷中之一）这样的一真法界，与《大乘起信论》中所说的“一心”大体相当。其中的理法界和事法界相当于一心之“二门”。宗密曾说：



“《起信论》中于此一心，方开真如、生灭二门，此明心即一真法界”（《普贤行愿品疏钞》卷一）。

宗密又认为，一真法界具有“缘起”和“性起”两种功能。“缘起”侧重于从宇宙论方面讨论万物如何生成，意为法界具有缘起万法的功能，没有一法不由一真法界生起。“性起”即“称性而起”，侧重于从本体论角度说明法界与万法的体用关系，意为法界为万法本体，称性而起为宇宙万法，却不碍自性空寂。性起万法意味着，在真性之外，别无一法真实存在，因而诸佛能与众生融通，净土能与秽土交彻，万法相互含容，即宗密所谓“尘尘悉包含世界，相即相入”（《普贤行愿品疏钞》卷一）。所以，一真法界是纯粹的精神实体，最高本体；尘尘刹刹之所以“相即相入”，最终归结为一真法界的“性起”万物功能。

华严宗的法界缘起说，在宗密时代因禅宗的崛起而更加系统化、成熟化。宗密论理事无碍，将理与事的关系分析为五种不同情况，以表达本体与现象之间相互对立而又相互统一的辩证联系。这五种情况是：一、理事相遍，指理与事相互渗透；二、理事相成，指理与事互相依存；三、理事相害，指理与事存在着相互否定对方的因素；四、理事相即，指理与事普遍相互联系统一；五、理事相非，指理与事具有各自的特点。宗密论事事无碍，则将万物之间的关系归纳为“法义体用”、“周遍”、“含容”三种情况，并把这三种情况分别称为“理如事门”、“事如理门”、“事合理事门”。其中，周遍关系也就是互入关系，指事物之间的普遍“互入”，其理由是“诸事法与理非异”，所以“事随理而周遍”（《圆觉经大疏释义钞》卷八之下）。因为它建立在真如缘起的基础上，所以名“事如理门”。又，含容关系指事物之间普遍相互包容含摄的关系。宗密把这种关系表述为“一中一”、“一切中一”、“一中一切”、“一切中一切”四句，这四句全面、系统概括了华严宗的事事无碍学说，把华严宗的圆融思想推到



了极处。当然,宗密的上述思想,在很大程度上,是要为禅教一致、三教融合的圆融哲学体系提供论证的依据。

为进一步阐述法界重重无尽缘起之说,华严宗又建立起“六相圆融”说和“十玄无碍”说。

六相圆融说

“六相圆融”又名“六相缘起”。这一学说源于《华严经》的《十地品》。在世亲所著《十地经论》中,曾对此有所阐述。他根据所谓菩萨行用六种方便构成广大无量无杂的观点,提出了一个应该遵循的格式,即以“六相”作为一种法门,来说明经文每一种十句式(此十句式是《华严经》的行文特点)的关系,并理解每一种十句式的内容。这“六相”是:总、别,同、异,成、坏。用它来理解十句,就是说,如第一句是总相,其余九句是从第一句分化出来的别相;第一句因为是总相,所以也就是同相,其余九句则是异相;第一句也是成相(略相或合相),其余九句则是坏相(广相或开相)。以此类推,经中其余各种十句也都可以这样理解。智俨由此受到启发,从这一格式中推论出法界缘起的诸法相貌也不外乎六相三对,因而开始应用六相来说明一切缘起现象及其相互之间的关系。至法藏时,这一学说进一步得到了完善。

法藏在《华严金狮子章》中,以金狮子为喻,说明六相关系。他说:

狮子是总相,五根差别是别相;共从一缘起是同相,眼耳等不相滥是异相;诸根合会有狮子是成相,诸根各住自位是坏相。

意思是说,狮子是总相,它具足了眼、耳、鼻、舌、身等五根;相对于狮子的总相,构成狮子的眼、耳、鼻、舌、身五根各各差别不同,是为别相。五根同一缘起,相依相待,形成狮子,是同相;但五根差别不



同,不相混乱,是异相。五根和合而成师子,是成相;五根又各自不失其本相,各住自位,是坏相。这是法藏从六个方面对金师子缘起的六种相状的说明。师子既是总相,又是同相、成相,五根是别相,又是异相、坏相。法藏认为,从法界缘起角度看,师子与五根之间的关系是相即相入,圆融无碍,不可分离,形成一个圆满的有机整体,所以名之为“六相圆融”。

金师子是形象的比喻,其实一切事物都具有这六相,且六相无不圆融相摄。法藏说:

一即具多名总相,多即非一是别相。多类自同成于总,各体别异现于同。一多缘起理妙成,坏住自法常不作。唯智境界非事识,以此方便会一乘。(《华严金师子章》)

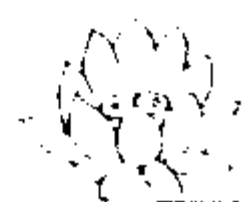
又说:

总相者,一含多德故;别相者,多德非一故。别依止总,满彼总故。同相者,多义不相违,同成一总故;异相者,多义相望,各各异故。成相者,由此诸缘起成故;坏相者,诸义各住自法不移动故。(《华严一乘教义分齐章》卷四)

这些都是从六相的含义和特点上说的,但说六相的目的则在“方便会一乘”。这“一乘”指华严一乘圆教。所以法藏归纳六相的圆融特色,也就是要弘扬华严一乘圆教,给它以特殊的地位。法藏说:

法界缘起,无尽圆融,自在相即,无碍熔融,乃至因陀罗无穷理事等。此义现前,一切惑障,一断一切断,得九世十世惑灭;行德即一成一切成,理性即一显一切显。并普别具足,始终皆齐,初发心时,便成正觉。良由如是法界缘起,六相熔融,因果同时,相即自在,具足逆顺。因即普贤解行,及以证入;果即十佛境界,所显无穷,广如《华严经》说。(《华严一乘教义分齐章》卷四)

六相圆融,其理论意义在于论证“一成一切成”、“一显一切显”的法



界缘起无碍思想；其实践意义则在于使众生于初发心时“便成正觉”，证入“十佛境界”果。

法藏还以房舍与椽瓦的关系为喻，进一步说明“六相圆融”的思想。他写道：

缘起法一切处通，今且略就缘成舍辨。问：何者是总相？答：舍是。问：此但椽等诸缘，何者是舍耶？答：椽即是舍。何以故？为椽全自独能作舍故。若离于椽，舍即不成；若得椽时，即得舍矣。问：若椽全自独作舍者，未有瓦等亦应作舍？答：未有瓦等时，不是椽，故不作，非谓是椽而不能作。今言能作者，但论椽能作，不说非椽作。何以故？椽是因缘。由未成舍时，无因缘故，非是椽也。若是椽者，其毕全成；若不全成，不名为椽。（《华严一乘教义分齐章》卷四）

总相与别相的关系是全体与部分、整体与个别的关系，在法藏看来，它们是完全圆融统一的。我们说，整体并不是一个抽象的概念，而是现实的、具体的，它包含着部分、差异、对立在内的，是以承认事物和其现象之间的确定界限为前提的。但是，法藏则力图取消这一界限。他一方面说，总相是房舍，别相是椽、瓦，同时却又说，椽也即是舍，因为“椽全自独能作舍故。若离于椽，舍即不成；若得椽时，即得舍矣。”这就是说，别相与总相不二，别相就是总相。同样，法藏说舍也是同相、成相，椽是异相、坏相；并依据“椽即是舍”的论点，同相也就是异相，成相也就是坏相。显然，法藏在这里采取以部分代替全体、个别代替一般等手法，把其中的相互联系加以绝对化。其主要用意，是要通过抹杀种种差别，论证宇宙万物的圆融统一。法藏说：“缘起既立，理不合孤；穷万有以为用，括无尽而成总。”（《华严经义海百门》）又说：“繁兴大用，起必全真；万象纷然，参而不杂。一切即一，皆同无性；一即一切，因果历然。”（《华严金狮子章》）他又常以“一多”关系来表述这种圆融无碍，说：



如一全是多,方名为一;又多全是一,方名为多。多外无别一,明知是多中一;一外无别多,明知是一中多。良以非多然能为一多,非一然能为多一。以不失无性,方有一多之智。(《华严经义海百门》)

是故无有不多之一,无有不一之多。一多既尔,多一亦然。(《华严经探玄记》卷一)

为什么会形成这种“一即是多”,“多即是一”的圆融状态呢?关键在于万物之“无性”即无自性,万物(“多”)只是一真法界本体理(“一”)的变现,无实体可言。所以说“以不失无性,方有一多之智”。法藏在《法界缘起章》中又说:

诸缘相夺体无体者,多缘无性,为一所成,是故多即一。由一体能摄多,由多无性潜同一,故无不多之一,亦无一之多。

所以,法藏讲“总别相即”,互融无碍,一方面提到事相的分位差别以及整体与部分的概念不同,但另一方面则歪曲差别,进而否认差别。他通过取消事物的物质统一性和客观实在性,歪曲现象的各种相状的真实面貌,把事物的差别说成是虚幻假象的方法,论证一真法界(真如本体)的绝对性,强调宇宙本质“唯一真理平等”(《华严发菩提心章》)。这就是华严学说的归宿。

同相与异相的关系也就是同一性与异别性的关系。法藏认为,椽、瓦等共同构成房舍,是同相,不但椽与椽之间有同一性,而且椽与瓦之间也有同一性,所谓“未有瓦等时,不是椽,故不作,非谓是椽而不能作。”但是反过来看,构成同一房舍的椽和瓦各不相同,椽和椽也不完全相同,这是别相,是它们的差异性,所谓“异相者,椽等诸缘,随自形类,相望差别”,“各各异相”(《华严一乘教义分齐章》卷四)。这里,法藏既表达了对事物差异性的认识,又把立足点放在对差异性的调和上。他写道:



问：舍既即是椽者，余板瓦等应即是椽耶？答：总并是椽。何以故？去却椽即无舍故。所以然者，若无椽即舍坏，舍坏故不名板瓦等，是故板瓦等即是椽也。若不即椽者，舍即不成，椽瓦等并皆不成。今既并成，故知相即耳。（《华严一乘教义分齐章》卷四）

房舍即是椽，无椽不成其房舍；房舍既不存在，也就无板墙、砖瓦之名。因此，板墙、砖瓦等即是椽。不仅椽即是房舍，而且椽也就是板瓦。

至于成相与坏相，情况也是这样。法藏说：

成相者，由此诸缘，舍义得成；由成舍故，椽等名缘。若不尔者，二俱不成。今现得成，故知成相，互成之耳。（《华严一乘教义分齐章》卷四）

房舍由椽等构成，构成之时，房舍和椽等的名义得以成立，这就是成相。但是，椽瓦的本质只是因缘，所以房舍的本质也只是因缘的联系、和合，并无质的规定性。在这一意义上，舍和椽是“互成”关系。也正因为如此，成相中包含着坏相。法藏说：

坏相者，椽等诸缘各住自法，本不作故。……只由不作，故舍法得成；若作舍去，不住自法，有舍义即不成。何以故？作去失法，舍不成故；今既舍成，明知不作也。（《华严一乘教义分齐章》卷四）

就是说，在椽、瓦等各种相互支持、促成的关系中，又具有相互抵消的消极关系，对构成房舍起着破坏作用，即所谓众缘“各住自法”，保留各自特点，具有分离因素。众缘的这种“各住自法”、“本不作舍”，便是坏相。但房舍的成相也正是由众缘的坏相支持而成，在这意义上，成相与坏相也有相即关系。

法藏总结“六相圆融”说，认为：“总即一舍，别即诸缘；同即互不相违，异即诸缘各别；成即诸缘办果，坏即各住自法。”（《华严一



乘教义分齐章》卷四)指出:“是故一切缘起法,不成则已,成则相即熔融,无碍自在,圆极难思,出过情量。法性缘起,一切处准知。”(同上)这样,他既承认了六相差别的一面,更强调了六相融通的一面。他说,既应知道总相是舍,别相是椽,但更须懂得椽即是舍,舍即是椽,“若不即舍不是椽,若不即椽不是舍”,所以总由别成,别由总成,总相与别相无碍相即。椽、瓦同为房舍之缘,是谓同相;椽、瓦等相望,形类各异,名为异相。同、异也只相对而言,其本质也具相即关系。同样道理,由椽等诸缘而使房舍名义成立,因成就房舍,故椽等名缘,是谓成相;由椽等缘各住自性,本不是作舍的部分,以其本非作舍的部分,始能成舍,则名坏相。这样,成坏互为条件,所以成相与坏相也统一无碍。

六相圆融说的理论意义,在于把个别事物纳入普遍联系之中,认为只有各具个性的事物,才能形成圆满的整体,而个性也只有在其整体联系之中,才能体现自身的价值。这种既承认共性,又承认个性,既肯定整体,又承认个体的观念,在中国佛教史和思想史上都是不多见的。也就是说,法藏通过六相圆融说,既发现了事物的矛盾对立,又注意到了矛盾的两个侧面之间互相依存的关系。比如,别相只有在它构成总相时,才是别相;而总相也只有在别相构成时,才是总相。又比如,坏相只有在它造就成相时,才是坏相;而成相也只有在由坏相造就时,才是成相。同相与异相的依存关系也是如此。这些观点,具有明显的辩证法的合理因素,是华严哲学中闪光的部分。

但是,法藏为了从根本上取消事物的物质统一性和客观实在性,论证真如法性的唯一真实存在,从而由概念的分析出发,远离客观实际,把总相与别相、同相与异相、成相与坏相予以等同,即把事物的整体与部分、同一与差别、生成与坏灭等关系归结为“唯一真理平等”融通无间。这样,由于法藏把“相即”的关系绝对化,最



终导致无矛盾、甚至无差别的结论。也就是说,现实的矛盾和差别,最终地要被那一般的“理”所浸没。

十玄无碍说

“十玄无碍”说又名“十玄缘起”说,是华严宗法界缘起论的又一重要内容。

《华严经》的《贤首品》在描述佛的境界时说,一微尘中有无量世界,而这些世界又各具染净、广狭、有佛无佛等不同情况,犹如天帝网交相涉入。《华严经》还用教义、事理、境智、行位、因果、依正、体用、人法、逆顺、感应等十对名目,说明世界万物的圆融无碍关系。根据《华严经》的上述教义,智俨在他所著的《华严一乘十玄门》中,首先提出十玄无碍理论,阐述法界缘起相即相入思想。他的理论为法藏继承和发展,再次提倡十玄无碍。由于两人立说略有不同,故有“古十玄”和“新十玄”的区分。

智俨《华严一乘十玄门》所说“古十玄”是指:“一者同时具足相应门,二者因陀罗网境界门,三者秘密隐显俱成门,四者微细相容安立门,五者十世隔法异成门,六者诸藏纯杂具德门,七者一多相容不同门,八者诸法相即自在门,九者唯心回转善成门,十者托事显法生解门。”法藏在《华严金狮子章》中,对以上十玄门的次序安排作了些变动,但名称完全相同。此后,法藏又在《华严经探玄记》卷一中,又有新的变化,即不仅在次序安排上有不同,而且在名称上也作了更动。他把原来的“诸藏纯杂具德门”改为“广狭自在无碍门”,又把原来的“唯心回转善成门”改为“主伴圆明具德门”。现就法藏的“新十玄”,按《探玄记》的顺序略作分析。

第一,同时具足相应门。认为一切事物相即相入,共成一大缘起,所以无论在空间上还是在时间上都相互包含,相互依存,融通无碍,圆满具足。这是法界缘起中事事无碍法界的总相,说明世界



是一个万物和谐共存的体系,一即一切,一切即一。《华严金狮子章》说:“金与狮子,同时成立,圆满具足,名同时具足相应门。”意思是说,金与狮子形相同时缘起成立,无先无后,圆满具足金和狮子的一切。

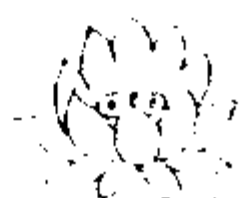
第二,广狭自在无碍门。这主要是从空间上阐述万物的圆融无碍。“广”者至大无外,“狭”者至小无内;至大的宇宙与至小的毛端各不相妨,相即相入,自在圆融,任运俱现。

第三,一多相容不同门。“一”指世界本体或个别事物,“多”指众多现象,一切事物。本体与现象的关系即理事关系,两者既相区别又相包容;个别事物与一切事物的关系也是这样,既区别又相容。法藏说:“如一全是多,方名为一;又多全是一,方名为多。多外无别一,明知是多中一;一外无别多,明知是一中多。”(《华严经义海百门》)多中有一,多即是一;一中含多,一即是多,相即相入。

第四,诸法相即自在门。因一切事物出自同一本体,所以就体上而言,一切事物间相即无碍,平等一体,相互摄入。如《华严金狮子章》说:“狮子诸根,一一毛头,皆以金收狮子尽。一一彻遍狮子眼,眼即耳,耳即鼻,鼻即舌,舌即身。自在成立,无障无碍。”

第五,隐密显了俱成门。指缘起法中本体与事物的关系,它们因人们主观的作用,或此隐彼显,或此显彼隐。《华严金狮子章》说:“若看狮子,唯狮子无金,即狮子显金隐。若看金,唯金无狮子,即金显狮子隐。若两处看,俱隐俱显。隐则秘密,显则显著。”隐显两种形态相即相入,同时成立。

第六,微细相容安立门。这一门是说,一切事物,直至极其细微的事物,也能包容其他一切事物,摄尽全部世界。阐述诸法互摄无尽,彼此相容,安然并立的道理。法藏《华严一乘教义分齐章》卷四说:“一切法门,于一念中炳然同时齐头显现,无不明了。……重重隐映互现,因陀罗摄;齐头炳然显著,微细摄。”



第七,因陀罗网境界门。说明一切事物互相包容、渗透,交互涉入,重重显映,无穷无尽。这好比帝释天宫中的珠网,每一宝珠现万珠之影,万珠之影又互相辉映,重重无尽。

第八,托事显法生解门。这一门是说,通过(托,寄托)某一事物,便可显示法相的道理,从而产生对华严无尽缘起、事事无碍学说的悟解。

第九,十世隔法异成门。这是从时间上阐述万物的联系和融通。事物各有过去、现在、未来三世,每一世又各有过去、现在、未来三世,合为九世。九世虽“各各有隔”,但“相由成立,融通无碍,同为一念”(《华严金狮子章》);“三世各三,摄为一念,故为十世”(《华严经探玄记》卷一)。十世区分是隔历之法;十世古今不离当下一念,同时具足显现,是为隔法异成。

第十,主伴圆明具德门。这一门阐述事物之间的主次关系,即任何一事物都是主,同时又都是伴。事物之间的这种互为主伴,即是主伴圆融,具足一切德。法藏说,华严“圆教法理无孤起,必眷属随生”,“一方为主,十方为伴,余方亦尔。是故主主伴伴各不相见,主伴伴主圆明具德”(《华严经探玄记》卷一)。这是说,以华严为主,以他教为伴,主伴各自成立,而又圆融无碍。因此,法藏改智俨“唯心回转善成门”为“主伴圆明具德门”,显然是为了突出华严宗的圆教特殊地位。

法藏认为,“此十门同一缘起,无碍圆融,随有一门,即具一切”;“此十对同时相应,为一缘起,随一各具余一切义。如初门既尔,余广狭等九门皆各具前十对,但随门异耳。是故一一门中各有十百千等,思之可见”(《华严经探玄记》卷一)。由十玄门的圆融无碍而及于现实世界一切事物的圆融无碍,相即相入,重重无尽。总的看,十玄无碍的思想没有超出六相圆融之说,但在对本体(理)与现象(事)、现象(事)与现象(事)的圆融无碍境界的阐述和展示方



面,更有独特之处。这一“十玄无碍”的缘起教义,正是华严宗用以描述《华严经·贤首品》所说的“海印三昧”和“华严三昧”境界的。

四法界、六相圆融、十玄无碍等诸种教义,在华严宗都可归之于缘起法门。法界缘起说不同于一般的缘起说,法藏说,十玄门“皆悉同时会融,成一法界缘起具德门”(《华严一乘教义分齐章》卷四)。所谓“具德”,即指具足无边功德。世界一切事物既由一真法界派生,则一真法界所具无边功德反映了如来的圆满德性。这是华严思想与天台学说的重要区别之一。天台宗所倡的性具学说认为,世界的一切现象并非由真如、法性随缘而生,而是本来具足,从而确立“一念三千”之说。华严宗所倡的性起学说则以为,宇宙万物均由真如、法性随缘生起,以真如为理体,所以有理事无碍、事事无碍等圆融无碍之说。

但是,在法藏之后,由于受天台学说的影响,华严宗的思想发生明显变化。澄观曾受学于荆溪湛然,所以他的思想与天台宗“性具善恶”说逐渐接近;他虽仍然沿用“性起”等华严术语,但实际解释则多半依据天台“性具”原理。他曾以天台性恶之说来说明华严性起缘起无尽思想,说:

无尽即是无别之相。应云“心佛与众生,体性亦无尽”。以妄体本真,故缘无尽。是以如来不断性恶,亦就阐提不断性善。(《华严经疏》卷二十一)

若论交彻,亦合言即圣心而见凡心,如湿中见波。故如来不断性恶,又佛心中有众生等。(《华严经随疏演义钞》卷一)

由于他引入天台性恶之说,从而改变了华严性起缘起的本来意义。原本法藏所说华严“性起缘起”原理,主张佛的境界乃是净心,真如法性本性纯净,至善圆明,所以华严“性起”是指称性(顺性)而起,仅限于净法范围,唯是净法,绝无染污。而智颚所立天台“一念三千”则以为,善恶染净诸法无不具足于一念之心。澄观改造华严教



义,糅合天台性具学说,既是华严宗自身发展的需要,也是天台中兴局面形成的客观反映。

与此同时,湛然也把华严教义的重要典据《起信论》的有关思想,尤其是其中论述真如“不变随缘”的观点,吸收入天台学说体系,并对此从自宗角度作出解释。华严宗认为,真如不变而随缘,随缘而不变,正如《起信论》中以水与波关系为喻,意为尽管波涛汹涌,形象千变万化,但其湿性(即水)不变。天台宗则认为,真如的不变随缘是一致的,不变即随缘,随缘即不变;波即是水,水即是波(参见吕澂《中国佛学源流略讲》,202页)。天台宗这样做,同样为了自身发展的需要;他们既吸取华严学说,又要证明自宗教义高于华严。

从佛教史的角度看,华严与天台的上述关系,反映中唐以后佛教各宗在思想上相互吸收融合的普遍现象,也是它们在客观历史条件下的一致趋势。华严宗以圆融无碍思想立宗,它的调和各宗的倾向更为明显。

“五教十宗”判教说

判教学说是华严教义的又一重要理论。华严宗的判教,在法藏时已自成一家体系。他在《华严经探玄记》以及《华严一乘教义分齐章》中,以以往十家所立教门为借鉴,参照天台宗五时八教说,根据教义的深奥或浅显、全面或片面,把所有佛教分为五类,又按所尊崇的教理分为十宗。他说:“初就法分教,教类有五;后以理开宗,宗乃有十。”(《华严一乘教义分齐章》卷一)所以,华严宗判教的中心就是“五教十宗”。

先述依法所立的“五教”。

第一,小乘教。又名愚法声闻教。指小乘所说的人空法有、业力缘起、十二缘生等教法,如《四阿含经》等经典。



第二,大乘始教。指开始由小乘转入大乘的教法。又分“空始教”和“相始教”两种。空始教说诸法皆空,破相除执,如《般若经》等经典,《中论》、《百论》、《十二门论》等论典。相始教阐述法相唯识原理,如《解深密经》等经典,《瑜伽师地论》、《成唯识论》等论典。

第三,大乘终教。意为大乘终极的教门。该教宣说一切众生皆有佛性,都能成佛。如《楞伽经》、《胜鬘经》、《如来藏经》等经典,《起信论》、《宝性论》等论典。

上述始教、终教“并依地位,渐次修成,俱名渐教。”(《华严经探玄记》卷一)不同于顿教。

第四,大乘顿教。指大乘迅速顿悟的教门,离言离相,顿现佛性。所谓“但一念不生,即名为佛,不依位地渐次而说”(《华严经探玄记》卷一)。如《维摩诘经》等经典。

第五,大乘圆教。指大乘圆融无碍的教门。该教说“无尽法界,性海圆融,缘起无碍,相即相入”(《华严经探玄记》卷一)。如《华严经》等经典。

上述五教分判,在法藏的《华严金狮子章》里略有不同。如以“因缘之法,念念生灭”名小乘;以“缘生之法,无自性空”名大乘始教;以“彻底唯空,幻有宛然”名大乘终教;以“空有二相,互夺双亡”名大乘顿教;又以“繁兴大用,起必全真”为大乘圆教。

法藏的“五教”说,确实与天台宗的“五时八教”说有联系。他所立的小乘教、大乘始教、大乘终教相当于天台“化法四教”中的藏教、通教、别教。他又吸收天台宗“化仪四教”中的顿教,建立大乘顿教;为了抬高自宗,贬低天台,法藏又建立属于“别教一乘”的华严圆教。

法藏认为,天台宗和华严宗都讲圆教,但圆教可分“同教一乘”和“别教一乘”。《法华经》所说的一乘圆教是指“会三归一”,即以究竟一乘(佛乘)将方便三乘(声闻、缘觉、菩萨)归纳起来;因为一



乘、三乘所说的道理是一致的,只是浅深的程度不同,所以名为“同教一乘”。而《华严经》所说的一乘圆教,阐扬三乘未曾讲过的道理,即独立于三乘之外,与《法华经》“会三归一”有别,所以称作“别教一乘”。法藏的这种解释,目的是在贬抑天台宗,褒扬华严宗,未免带有宗派相争的色彩。在华严宗看来,《法华经》作为同教一乘,只能属于五教判教中的终教、顿教;虽然它所说的道理圆满,在这意义上也可说是“圆顿”,但是由于它属于同教,所以只能是“渐顿”。相对于《法华》的“渐顿”,《华严》则是“顿顿”。此说一出,随即引起天台宗的不满,为此,湛然在《止例义例》中作了严厉的反击。

次述依理而立的“十宗”。

第一,我法俱有宗。主张“我”和“法”都是实有,指人天乘及小乘中的犍子部等。“彼立三聚:一有为法,二无为法,三非二聚。即初、二是法,后一是我。又立五法藏:一过去,二未来,三现在,四无为,五不可说”(《华严经探玄记》卷一)。

第二,法有我无宗。主张一切诸法通于三世,其体恒有;而“我”则由五蕴所成,离五蕴则无我。指小乘中的说一切有部等。

第三,法无去来宗。主张诸法过去、未来法体全无,只有现在的法体实有。指小乘中的大众部等。

第四,现通假实宗。认为诸法过去、未来都非实有,即使现在诸法也有假、有实。“在蕴可实,在界处为假;随应诸法,假实不定”(《华严经探玄记》卷一)。“蕴”指五蕴,“界处”指十八界、十二处。指小乘的说假部等,《成实论》也属该宗。

第五,俗妄真实宗。认为世间法皆虚妄不实,出世间法则是真实的。指小乘的说出世部等。

第六,诸法但名宗。认为诸法(包括世法、出世法)但有假名,都无实体。这种一切皆空的理论可以说是大乘空宗的重要渊源。



该宗指小乘的一说部等。

以上六宗皆属“五教”中的小乘教。

第七,一切皆空宗。“说一切法悉皆性空,超于情表,无分别故,如《般若》等。”(《华严经探玄记》卷一)相当于“五教”中的大乘始教;因《般若经》等主张一切诸法性空无相,故属始教中的空始教。

第八,真德不空宗。认为如来藏摄尽一切诸法,具足无量功德;迷妄染净都由真如缘起,差别诸法由此显现。相当于“五教”中的大乘终教。

第九,相想俱绝宗。“相”指所缘境相,“想”指能缘心想;相想俱绝,意为真理乃“绝言所显,离言之理”,故须“理事俱泯,平等离念”(《华严经探玄记》卷一)。相当于“五教”中的大乘顿教。

第十,圆明俱德宗。主张法界缘起,性海圆明,具足众德,相即相入,主伴无尽,圆融无碍。指“五教”中的一乘圆教,即华严宗。

以上四宗,相当于“五教”中的四种大乘教。在这四宗中,基本上没有法相唯识宗的地位。

华严宗的判教,基本上是在天台宗判教的基础上成立的。法藏弟子慧苑认为,华严宗所判的“五教”,只是在天台宗“四教”之外增加了一个顿教,没有多少创新。他说:“贤首借天台四教,立五教判,加之未曾见于天台之顿教。”(《续华严经略疏刊定记》卷一)这一判教,意在通过抬高华严而贬低天台、唯识。法藏既把《华严经》放在最高圆教位置,定为“五教”之大乘圆教和“十宗”之圆明俱德宗,又把《法华经》降到终教地位,至于唯识宗则在“十宗”中更无地位可言。

法藏为代表的华严宗判教学说,至宗密而有所变化。

宗密在《华严原人论》中,提出了他自己的“五教”说。他的“五教”是指人天教、小乘教、大乘法相教(即大乘有宗)、大乘破相教



(即大乘空宗)、一乘显性教。他认为,人天教(或名人天因果教)是为“初心人”即刚发心归趣佛教者所讲的最浅显的道理,以因果之说为核心;小乘教的基本理论是业感缘起论和我空法有论;大乘法相教讲阿赖耶识为世界的终极原因;大乘破相教在法相教讲识有法空基础上,提倡一切皆空。宗密说,以上四教都属偏浅的佛教,只有一乘显性教才是最高阶段的佛教。一乘显性教又名直显真源教,即直接显示人的本原和世界的本质。这一人的本原和世界的本质,是指本觉真心,它具有“常住清净”、“本觉”、“知”三个特点。所以,宗密的“一乘显性教”虽然指的是华严宗,但实际已融会了禅宗。

第三节 华严学说的历史地位

华严宗自始至终强调圆融无碍,它的圆融学说在中国佛教各宗派中显得十分突出。这一方面表现了华严宗的自身特点,另一方面也反映了佛教在中国发展的总的历史趋势。

华严宗的成立,晚于天台、三论、唯识诸宗,因此,为了确立自宗在唐代宗派佛教中的地位,就有必要通过吸收、融合其他各宗思想学说,完成新的独特理论体系。

印度大乘佛教两大系统即中观学派(所谓“空宗”)和瑜伽行派(所谓“有宗”)先后传入中国,分别被消化、改造而形成隋唐佛教各宗派。在华严宗看来,这些宗派的思想内部存在着各种矛盾,往往不能自圆其说。所以他们通常在批判他宗学说的同时,吸收他宗于己有用的思想资料,完善自己的圆融学说。宗密的《原人论》,不仅批判了人天教、小乘教,而且还批判了大乘法相教和大乘破相教。他提出,大乘法相教(唯识宗)把阿赖耶识绝对化,有被理解为



客观实在的嫌疑,不能达到对事物的彻底否定。他又提出,大乘破相教(三论宗)虽比大乘法相教要高出一筹,但由于该教同时破除主观之“心”和客观之“境”,因而也就否定了成佛的主体和境界。宗密认为,只有华严宗的教义可以避免上述各宗的缺陷;而华严与禅的融合则更是完美圆满的“妙门”。

华严宗对于佛教哲学的主要贡献,是自觉地、广泛地运用了理事、体用、总别诸范畴,揭示了本体与现象、现象与现象之间多重复杂的相互关系,其中包含着不少合理的因素。应用哲学思辨,它相当精彩地解释了个别与一般、差别与同一、相对与绝对等对立关系的内在联系。这些关系,几乎是所有宗教神学都要涉及的问题,也是哲学史上的重大课题。在佛教大乘各派哲学中,像个别与一般这样的关系问题,虽然普遍有所触及,但是只有到了华严宗这里,才如此明确和详尽地作出专题论述,从而构成这一宗派的重要理论特色。华严宗的佛教哲学体系,既有形而上学,又有辩证法,两者都对中国哲学产生过重大影响。

华严宗予中国哲学的影响,在程朱理学中表现特别明显。

《二程遗书》卷十八载程颐之语云:

问:某尝读《华严经》,第一真空绝相观,第二事理无碍观,第三事事无碍观,譬如镜灯之类,包含万象,无有穷尽。此理如何?曰:只为释氏要周遮。一言以蔽之,不过曰万理归于一理也。又问:未知所以破他处?曰:亦未得道他不是。

程颐所谓“万理归于一理”,是承受华严宗镜灯之喻、无尽缘起而言,它反映了理学家和华严学者在理事关系问题上的重要联系。事实上,程朱理学的建立,理学范畴的提出、理学论题的发表以及理学的思维方式,都曾从华严宗这里获得启示。

受华严宗理事关系学说启发,程朱提出了理学的重要哲学命题“理一分殊”。程颐在《答杨时论西铭书》中说:“《西铭》明理一而



分殊，墨氏则二本而无分。”（《河南程氏文集》卷九）认为宇宙之间只有一个最高的理，而每一事物又各具一理，万物各自的理只是最高之理的体现。他又说：“万物皆是一理”，“一物之理即万物之理。”（《二程遗书》卷二）朱熹则说：“万物皆有此理，理皆同出一源。”（《朱子语类》卷十八）这个万理之源是指他所说的“太极”，太极是宇宙的根本，即所谓“理一”，但就其化成各种事物而言，每一具体事物又有各自的理，谓之“分殊”。他称誉程颐说：“伊川说得好：理一分殊。合天地万物而言，只是一个理。及在人，则又各自有一个理。”（《朱子语类》卷一）他又借体现华严理事关系的“月印万川”说解释“理一分殊”，说：

本只有一个太极，而万物各有秉受，又各自全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。（《朱子语类》卷九十四）

“太极”，相当于华严宗的“理”或“一真法界”。朱熹又说：“释氏云：一月普现一切水，一切水月一月摄。这是那释氏也窥得见这些道理。”（《朱子语类》卷十八）还宣称，“人人有一太极，物物有一太极”（《朱子语类》卷一）。显然，这种照抄自“释氏”的语录，正是出自华严宗的“一切即一”、“一即一切”。

程朱理学又常以“体用一源，显微无间”说，来表述一切事物都是本体“理”的体现这一原理，这实际上也出自华严宗的理事无碍学说。《程氏外书》卷十二载语：

和静尝以《易传·序》请问曰：“至微者理也，至著者象也；体用一源，显微无间。”莫太泄露天机否？伊川曰：如此分明说破，犹自人不解悟。

因为这一说法与华严宗过于相似，所以程颐未免有“泄露天机”的感叹。

第九章 融会杂糅的密宗

密宗,又名“密教”、“秘密教”、“瑜伽密教”、“真言乘”、“金刚乘”等。该宗自称受法身佛大日如来深奥秘密教旨传授,依理事观行,修习三密瑜伽(相应)而获得悉地(成就),故名。

基于对婆罗门教统治的强烈反抗意识,原始佛教对于各种多神祭祀以及《吠陀》书中规定的咒法、仪轨等,都持否定的态度。但在进入部派时期和初期大乘时期,印度佛教在自身发展的过程中,受婆罗门教等外部思想的影响,一些经典中已出现了“陀罗尼”或“真言”。当然,在当时这只是佛教的附属部分。所谓“陀罗尼”,又名“咒陀罗尼”或“真言咒语”,即指密教的诵咒;所谓“真言”,意为真实言教,即指密语、密号、神咒,与“陀罗尼”意义相通。

公元六世纪之后,佛教在印度开始进入大乘晚期,当初曾被释迦牟尼贬斥为旁门左道的真言密咒逐渐被合理化,从而标志着密教时期的到来。一般认为,密教在印度成为独立的思想体系,大约在七世纪中叶《大日经》和《金刚顶经》成立之后。密教与婆罗门教的禳灾、祈福、崇祀众神等宗教观念相结合,又吸收了高度哲理化的大乘中观学派、瑜伽行派的教义,便迅速发展,很快成为印度佛教的主流。八世纪时,它已经在印度西南部、德干高原一带盛行,并不断向南印度和北印度推进。恒河南岸的超戒寺是当时密教的传授中心,其规模之大超过了那烂陀寺。



密教在实践方面以高度组织化了的咒术、礼仪和对本尊的信仰崇拜等为特征。它认为,口诵真言密咒、手结契印(手式或身体姿势)、心作观想,是密教实践的基本手段,分别名语密、身密、意密。这“三密”相应,便可“即身成佛”。此外,在修行密法之时,还需建筑坛场(曼荼罗,意为“轮圆具足”),并配置诸佛菩萨形象。

密教经典除经、律、论三藏外,尚有仪轨藏。在唐代密宗创立之前,印度密教的经典、咒语已逐渐辗转传入中国内地,但这些真言密咒并非在佛教体系之中,而只属杂密、杂咒范围,与隋唐译传的密教典籍所说有所区别。因为佛教通常经由西域传入内地,所以此前的真言密咒不但婆罗门教色彩较浓,而且带有强烈的西域文化的痕迹。

陀罗尼经和真言咒经的汉译,始自三国时代。竺律炎译出有密咒的《摩登伽经》二卷,支谦译出《八吉祥神咒经》一卷、《无量门微密持经》一卷。由于他们的翻译只是为了作一般性的介绍,无意于陀罗尼门的广泛宣传,所以尚未引起时人的关心。西晋永嘉(307—313)中,西域僧帛尸梨蜜多罗来华,专门从事陀罗尼法门的传播,据说他本人善持咒术,常诵咒数千言,声音高畅,面容不改。他译有《大灌顶神咒经》十二卷、《大孔雀王神咒经》一卷、《孔雀王杂神咒经》一卷等。自东晋起,对杂密的介绍逐渐增多。孝武帝(373—396在位)时,西域僧昙无兰译出《陀邻钵咒经》、《请雨咒经》、《止雨咒经》、《咒小儿经》、《咒时气病经》等二十余部(但据吕澂先生考证,此中多数为失译经)。当时活跃于北方地区的佛图澄,“善诵神咒,能役使鬼物”,常“以道术歆动徒众”(《高僧传》卷九《佛图澄传》)。昙无讖早年便“与同学数人读咒”,故而“明解咒术,所向皆验,西域号为大咒师”(《高僧传》卷二《昙无讖传》)。南北朝时期,密典的译传有增无减,当时来华的印度或西域僧侣,一般都兼习密咒、法术,因而掌握着与道士斗法取胜的多种手段。



隋代阇那崛多的译经中,密典占有很大比重,经录所存者,尚有《八佛名号经》、《五千五百佛名经》等数种。那连提黎耶舍和达摩笈多两人对密咒都十分精通,如耶舍“每于宣译之暇,时陈神咒,冥救显助立功多牟”(《续高僧传》卷二)。入唐以后,菩提流志、实叉难陀等译家也各有若干密典翻译,就连玄奘、义净也曾传译过密法。

随着密典译传的不断趋于繁盛,各种密咒汇编的总集也相继传入中国内地,如东晋失译《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》四卷、梁代失译《陀罗尼杂集》十卷。这类经典所宣传的密法便是“杂密”(与“纯密”相对,意为不纯的密法)。杂密的根本经典是《持明咒藏》,即所谓《金刚大道场经》十万颂,于唐代永徽三年(652)由阿地瞿多译出,名为《陀罗尼集经》,共十二卷。

杂密的内容十分广泛,其中的咒术可应用于息灾、求祥,安家、治病,驱鬼、役神,降龙、祈雨,无所不能;法术包括火祀、占卜、星象、魔幻等。杂密又与中国传统的道教、儒术以及民间巫术有许多相通之处,它在中国的流传,带有强烈的地方色彩。像在后汉失译的《安宅神咒经》中,不但有“日月五星,二十八宿”以及“青龙白虎”、“朱雀玄武”等道教神祇,而且有“百子千孙,父慈子孝”等儒家说教。它同外来禅师宣扬的“神通”往往结合在一起,妄说吉凶,制造各类“预言”,颇为当权者所忌,但在社会上则很受下层苦难民众的欢迎。由于它以简单易行的手段教人达到消灾去病的目的,因而能与道教以及其他民间信仰一样获得流传,以致在宗教实践中相互影响,很难予以严格区分。

将佛教某些显教理论秘密化的经典,早在两晋竺法护时已有译本;将某些杂密用显教理论系统化起来的经典,在东晋昙无讖时也已介绍过来。但在中国佛教史上真正产生重要影响,并形成一个宗派的,乃是把密教正式引入朝廷殿堂的“开元三大士”。当然,



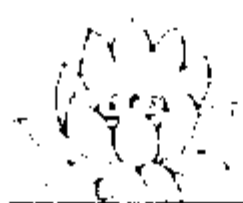
这并不意味着杂密的长期流传与后来密宗的建立毫无关系。恰恰相反,正是这些杂密的译传和流行,为“开元三大士”等人的传译纯密、建立密宗准备了各种条件。杂密虽不同于纯密,但在某些方面毕竟尚有相似之处。

昙无讖曾以善言“他国安危”和“令妇人多子”的法术,受到鄯善王和河西王的恩宠。在他因法术而遇害之后,密教遂被历代王朝排斥在国事和宫闱之外。唐太宗乃一代伟人,他曾把中华帝国的繁荣强盛推到历史的巅峰,但他晚年因步秦始皇、汉武帝之后尘,迷信长生不老,向胡僧和域外求药,终于暴死。唐高宗走了同样的道路,他令瑜伽行派密教大师那提前往昆仑诸国采药,又命玄照往乌苾国请“长年婆罗门”卢迦逸多合长生药,于是大权旁落。唐玄宗笃行道教,在政治因素之上,主要加进了“长生”的考虑。初唐诸大译家中,没有一人不译介密教典籍的。密宗之所以能在开元(713—741)期间得以形成,与历史发展的这一事实和唐玄宗的支持有密切关系。

“安史之乱”后,外患频仍,藩镇割据,君主大多昏庸无能,密教进一步上升为皇室护国保家、度灾御难的重要法门。永泰元年(765),唐代宗命其手下鱼朝恩组织不空等名僧,翻译《仁王护国般若经》,时正值仆固怀恩招引回纥、吐蕃等骑兵十万,聚集灵武,凭凌迳阳。郭子仪率师往讨,而代宗则敕百名法师,在资圣寺“为国传经行道”;京城其他寺观僧道,也于每日两时,“为国家”举众齐念“摩诃般若波罗蜜多”。郭子仪获胜还京,代宗又设“无遮斋”,重赏诸僧,倾城轰动,以为边境清平,乃是“圣力经威”所感“福应”。密教法师一时成为显贵,取得比禅师更加优渥的待遇。

中国密宗的建立者,一般推为“开元三大士”,即善无畏、金刚智、不空。其实,他们的弟子一行和惠果也起了重要的作用。

善无畏(637—735),中天竺人,出身贵族,相传为释迦牟尼季



父甘露饭王的后裔。十三岁嗣乌荼国王位,后让位于兄而出家。入那烂陀寺,投达摩掬多为师,修学总持瑜伽三密法门,受灌顶。遵师命前来中国弘法。经迦湿弥罗、乌菴国,取道吐蕃入唐。玄宗开元四年(716)抵达长安,受到礼遇,先住兴福寺,后住西明寺。传说玄宗曾尊他为国师,命于宫内建立灌顶道场。所赍梵经,尽许翻译。皇族宁王、薛王等,多从他灌顶受法。

善无畏所译的第一部密教经典是《虚空藏求闻持法》一卷,继之,以一行为助手,译出《毗卢遮那成佛神变加持经》(即《大日经》)七卷、《苏悉地羯罗经》三卷、《苏婆呼童子请问经》三卷等。他为僧众讲述《大日经》要义,后由弟子一行撰成《大日经疏》二十卷。《大日经》是密教理论的主要体现者,属密教胎藏部的根本经典;《苏悉地羯罗经》和《苏婆呼童子请问经》则阐述咒术以及作法方式。

善无畏的弟子有一行、玄超、义林等。

金刚智(669—741),中天竺人,因由南天竺某国王表荐入唐,故亦称南天竺人。出身婆罗门。自幼出家,先习声明、因明,后学经律,再学中观、瑜伽两派论典。中年起,专心于密教。开元七年(719),由海路经师子国、室利佛逝国,抵达广州。次年至洛阳,再入长安。传说玄宗也曾礼他为国师,敕住慈恩寺,造毗卢遮那塔;后移住大荐福寺。经常随皇帝往来于东西两京之间,广弘密教,建曼荼罗道场,立坛灌顶,奉诏行密法求雨。与一行、不空等人先后译出密教经典《金刚顶瑜伽中略出念诵法》四卷、《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》二卷、《七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》一卷等多部。其中,《略出念诵法》略自《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》,此经属金刚顶部的根本经典,特别重视密教实践。

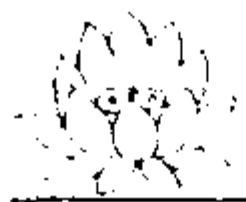
金刚智的弟子有一行、不空。

不空(705—774),在“三大士”中活动能力最强,影响范围最



广。他原名智藏,师子国人(一说为北天竺人)。因于阇婆国(爪哇)遇金刚智,乃从之出家,受学密教,并随其来洛阳,往返两京,参与译经活动,传五部密法。开元二十九年(741),金刚智和不空同时被命归国,金刚智在途经洛阳时去世,不空则经广州附舶去师子国。师子国国王隆重予以接待,安置于佛牙寺。在这里,不空重新修学秘密总持、三密护身、瑜伽护摩等。天宝五年(746),他携带梵本密典千余卷再度来到长安。九年,又被命归国。乃发自京都,行至韶州,因病而暂止。十二年,河西节度使哥舒翰奏请不空赴河西边陲,“请福疆场”,遂至甘肃武威,翻译密典,兼开灌顶,演瑜伽教,置曼荼罗,声望远及西域四镇之安西(今新疆库车)军民。安史之乱爆发,受皇太子李亨之命入朝。此后,他虽身在长安,但仍使人向在灵武、凤翔的唐肃宗奉表,问安献忠,并朝夕诵经不辍。及至两京收复,不空连续表贺,并上“虎魄宝生如来像”一躯,请皇帝緘带,以为由此可得本尊福佑延寿。肃宗以不空有功于本朝,特为建内道场,并亲受灌顶;又自称“信受奉行,深为利益”,令搜集全国既有而未翻的梵本请不空翻译。代宗即位,不空又上“白檀摩支像”一躯,为之译《仁王经》、《密严经》,代宗亲自作序。两经颁行之日,举朝表贺。永泰元年(765),授不空特进试鸿胪卿,号“大广智三藏”,次年,入五台山传法,修建金阁寺、玉华寺等密教道场。大历五年(770),诏请不空往五台山修功德、作法会。大历九年,不空卒,代宗为之辍朝三日,追赠司空。

不空对密教博究精研,师承两部密法,是密宗的主要创建者。他又是与罗什、真谛、玄奘并称的“四大译师”之一。据圆照《贞元新定释教目录》记载,不空共翻译佛典一百十一部,主要是密教系统的经典,其中《金刚顶一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》(即《金刚顶经》)三卷,是《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》的初分,是密宗的重要经典。另外译有《金刚顶王秘密修行念



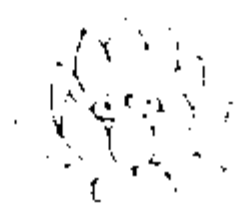
《诵仪轨》一卷、《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》一卷、《略述金刚顶瑜伽分别圣位修证法门》一卷等。

不空弟子有金阁寺含光、新罗慧超、青龙寺惠果、崇福寺慧朗、保寿寺元皎、觉超等，时人称之为“六哲”。

一行(683—727)，俗姓张，名遂，魏州昌乐(今河南南乐县境)人，一作巨鹿(今属河北)人。少博览经史，尤精天文历算、阴阳五行。当时武三思独览朝政，欲与一行结交，为逃避武三思的笼络，乃师从嵩山普寂禅师，出家为僧。后去天台国清寺学习算术，再去湖北当阳从悟真律师学习戒律。至善无畏来长安，一行从他受学密教胎藏法，助译《大日经》七卷，并最后删缀成文。所撰《大日经疏》二十卷，是阐释密宗理论的权威著作。及至金刚智来华，又从他受学陀罗尼密印，继续助译密典。因此，他得到两家密宗大师的不同传承。一行还在中国科技史上占有重要地位，对天文、数学、测量都有新的贡献。他奉玄宗之诏，改撰新历，经多年努力，周密推算，终于完成《开元大衍历》五十二卷。又通达儒学，曾深究《周易》，撰《大衍论》，创易学上一家之言。卒后，玄宗谥号“大慧禅师”，惜无传法弟子。

惠果(752—805)，俗姓马，京兆万年(今陕西长安)人。九岁随不空弟子昙贞学习佛经，十七岁入内道场。后向不空求授密教真言，受灌顶。二十二岁又从善无畏弟子玄超受胎藏密法。所以惠果之学，兼具善无畏、不空两家之长，从而将胎藏界密法和金刚界密法融会一处，建立“金、胎不二”之说。此后他常应诏入内殿，修法祈祷，受代宗、德宗、顺宗三帝的优礼。又在长安青龙寺东塔院设灌顶道场，世称“秘密瑜伽大师”。不空去世后，惠果成为第一位传法阿闍梨(“阿闍梨”，意为轨范师、导师)，受法弟子甚众。

惠果有著名弟子多人，其中，辩弘系河陵(今印尼爪哇)僧，惠日、悟真系新罗僧，空海系日本僧。空海回国后，传播瑜伽密教，成



为日本真言宗初祖。国内嗣法弟子有义操、惠则、惠应等，其中义操一支传承稍久。

密宗经晚唐时期多方势力的一再打击，完全衰败。至宋初，虽稍有复兴迹象，但仅限于译经。

密宗教义

密宗的哲学理论缺乏独创，或依《华严》，或依唯识，或依中观，经常是杂糅的。哲学理论上的融会杂糅是密宗的一大特点，由此而萌生的神鬼系统、法式仪轨、修持方法名目繁多，践行者想要达到的效用，更是五花八门，数不胜数。按“开元三大士”弘扬的密宗，其教义、仪轨和修持内容，主要包括以下几个方面。

一、即身成佛

密宗所依经典主要有《大日经》、《金刚顶经》、《苏悉地经》等。一行所撰的《大日经疏》则是该宗思想的代表著作。《大日经》主要阐述密教的基本教义、各种仪轨和行法，以及供养的方式。《金刚顶经》以大日如来（即毗卢遮那）为受用身，宣传“五佛显五智”说，即中央大日如来的法界体性智、东方阿閼如来的大圆镜智、南方宝生如来的平等性智、西方无量寿如来的妙观察智、北方不空成就如来的成所作智。其中除了法界体性智，其余四智都系由唯识所转。《大日经疏》将密宗的一切事相，融贯于“法界缘起”之中，会归入般若实相原理，以为法界本净，遍及一切处，故一色一香无非中道，一切法都是佛法，从而将华严学说和中观思想冶为一炉。疏中多处广引《小品般若经》、《法华经》、《华严经》、《大智度论》、《中论》、《璎珞经》、《大般涅槃经》、《佛性论》等经论，意在将大乘各类学说杂糅融会，依他宗之说建立本宗理论。《大日经疏》卷三写道：

又此经宗，横统一切佛教。如说唯蕴、无我，出世间心住于蕴中，即摄诸部小乘三藏。如说观蕴阿赖耶，觉自心本不



生,即摄诸经八识、三无性义。如说极无自性心,十缘生句,即摄《华严》、《般若》,种种不思议境界,皆入其中。如说如实知自心,名一切种智,则佛性一乘、如来秘藏,皆入其中。于种种圣言,无不统其精要。

密宗理论认为,大日如来是宇宙本体,世界万物、一切现象由地、水、火、风、空、识这“六大”构成。同时又认为,“六大”是大日如来的法身,是密法产生的根源。这就是说,宇宙本体和森罗万象是统一的;离开本体无所谓现象,离开现象无所谓本体。“六大法身”综合十界、六凡、四圣、显现宇宙一切,一切众生从本以来便是毗卢遮那平等智身,也即众生与佛体性相同。因而,众生只要根据密宗教义、依法修“三密加持”,即口诵真言(咒语)、手结印契(各类手式)、心观佛尊(大日如来),就可使身、口、意“三业”清净,与大日如来之身、口、意相应,即身成佛。所谓“即身成佛”,是指不改变现在的肉体,而能成就正觉,即由生死凡夫当下转入佛果圣位。

这一“即身成佛”,实际上是一种渐修顿悟的主张。《大日经疏》卷一说:“若如实自知,即是初发心时便成正觉”,“不动生死而成涅槃。”又说:“今真言行者,于初发心时直观自心实相,了知本不生故,即时人法戏论,净若虚空,成自然觉,不由他悟。当知此观,复名法明道顿悟法门也。”成佛的关键不在于修行的时间久暂,而在于修行的程度和质量。若能于此身心中自净三业,具足三密方便,受如来加持,便得超度三劫,即身成佛。故《大日经疏》卷二说:

若秘密释,超一劫瑜伽祇行,即度百六十心等重粗妄执,名一阿僧祇劫;超二劫瑜祇行,又度百六十心等重细妄执,名二阿僧祇劫;真言门行者,更度百六十心等一重极细妄执,得至佛慧初心,故云三阿僧祇劫成佛也。若一生度此三妄执,则一生成佛,何论时分耶!

度三种妄执,犹如超三阿僧祇劫,可于一生中完成,一时间顿悟。



密宗自诩,该宗的即身成佛说要优于其他各宗的学说,一行说:

若余乘菩萨种种勤苦,不惜身命,经无数阿僧祇劫,或有成佛,或者不成佛者。今此真言门菩萨,若能不亏法则,方便修行,乃至于此生中,遂见无尽庄严加持境界。非但现前而已,若欲超升佛地,即大日如来,亦可致也。(《大日经疏》卷一)

这对于信仰者来说,自然是颇具效果的。

二、曼荼罗灌顶

唐代密宗分胎藏界和金刚界两部。“胎藏”,表示“摄持”、“含藏”等意思,犹如置胎儿于母腹之中;“六大”中前“五大”为色法,即属胎藏界。“金刚”,表示“坚固”、“利用”等意思,智慧能断除疑惑,利如金刚;“六大”中的“识大”为心法,属金刚界。密宗认为,色、心不一,金、胎为一,所以金刚、胎藏两部,于一心法界上,建立理体平等和智慧差别二门。胎藏界部演说理体平等的经轨,显示大日如来理德的曼荼罗;金刚界部演说智慧差别的经轨,显示大日如来智德的曼荼罗。

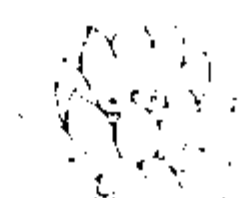
曼荼罗,又作“曼陀罗”,梵文 Mandala 的音译,意译为“坛”、“坛场”、“轮圆具足”等。指按一定要求制作的土坛,上面绘以相应的色彩图画,并依特定方位置以瓶、灯、花、香等饰物,以此象征诸佛、菩萨、金刚等无不聚集于此,或象征具备大悲、智慧、方便、大空等一切教理圆满。因此,曼荼罗包罗万有,这万有都系大日如来法身的显现。密宗的一切修持均不能离开曼荼罗。密宗修持者须定期祭祀供养,并各按所需,或念动“真言”,或禅坐观想大日如来,期望达到预想的宗教目的。事实上,曼荼罗也可以成为开展各种宗教法事活动的场所,所以也译作“道场”。在其后的发展演变过程中,曼荼罗通常还以壁画纸绘的形式表现,同样能获得某种无限神秘功能的表征意义。



不空认为,曼荼罗和灌顶,这是金刚智所传密宗的核心。他说:“曼荼罗灌顶坛者,万行之宗,密证之先,将涉觉路,何莫由斯!”(赵迁《不空三藏行状》)但比起曼荼罗来,不空更推崇灌顶。他说,大日如来之教,有顿有渐,“渐谓小乘登坛学处,顿谓菩萨大士灌顶法门,是诣极之夷途,为入佛之正位。”(同上)“灌顶”,源自天竺国王即位时,由“韦陀梵志”用“四大海之水”灌于新王头顶,并作具体教诲的一种庄严仪式,以此表示祝贺。密宗借用这种仪式,说明阿阇梨的嗣位。“阿阇梨”,是密宗对修持者已达到最高成就时的称号,阿阇梨通达曼荼罗,可传法授灌顶。不空解释说:“顶谓头顶,表大行之尊高;灌为灌持,明诸佛之护念。”据此,灌顶的仪式主要用以表征诸佛已给予修行者以护念加持。但灌顶在具体运用时,实际上范围相当广泛,所谓“息灾、增益、降伏、欢喜”等,据说都能以灌顶法成就。一切灌顶都得在道场内进行,并总以曼荼罗为前提,所以也称曼荼罗灌顶。通常认为,以净水灌注受法者的头顶,意味着由此而去除无始以来身心的种种烦恼垢秽。其后,灌顶的概念不断开拓,含义已另有许多变化。

三、《金刚》瑜伽

《金刚》瑜伽,指依《金刚顶经》所行的瑜伽。“瑜伽”,梵文 *yogā* 的音译,意译“相应”,这里特指依密教宗旨,贯彻于全身心的一种禅定,或称“三密瑜伽”。它用修持者的手式(身密)、咒语(口密)和观想(意密)的方法,使之与大日如来的“三密”融合相应,表征和想象一切如来金刚萨埵加护于己,使自身聚集无限神变和享受一切的能力,由是了知“此心本性清净,随彼所用,随意堪任”,达到自身即是菩萨身的自觉,这就具备了入坛场、受灌顶作阿阇梨的资格。这样,瑜伽就成了密教个人修持中最重要的法门。不空说:“金刚顶瑜伽法门,是成佛速疾之路。其修行者,必能顿超凡境,达于彼岸。”(《续开元释教录》卷上)瑜伽修行在藏传佛教中有极大发展,



一部分通向神秘主义,一部分成为健身延年之术。

四、护摩

“护摩”,梵文 *homa* 的音译,意译“焚烧”、“火祭”,或意译作“火祭祀法”、“火供养法”。本属婆罗门燃火祭天、供养火神阿耆尼,以为消灾禳祸、驱魔求福的作法。密宗引入护摩,把它作为阿闍梨理应具备的法术之一。

据《大日经》卷六、《大日经疏》卷十九等所说,释迦牟尼未成佛之前,不能了知火之自性,故依据《吠陀》而说四十四种护摩;在成佛之后,已了知火之自性,乃宣说十二种护摩。

我于往昔时,不知诸火性,作诸护摩事;彼非护摩行,非能成业果。我复成菩提,演说十二火。(《大日经》卷六)

这十二种护摩,是为真护摩,用以区别婆罗门教所行的护摩,表征大日如来的一切智慧光明。

外典净行《吠陀》论中,有火祠之法。然大乘真言门亦有火法。所以尔者,为摄伏一类故,以言《吠陀》事而摄伏之。然其义趣,犹如天地,不可相并。(《大日经疏》卷十九)

在此基础上,密宗又将护摩分为内外两种。外护摩须于护摩坛上修行,具足本尊(意密)、炉(口密)、行者(身密)三项,以为修行者三密的表征相应。内护摩不须造坛、设炉,而以自身为坛场,结合瑜伽修行,于观想中以如来之智慧火焚烧诸业烦恼,成就菩提。据称,内护摩的修行,根据修行者的需要,又可分为五种不同的观想(瑜伽禅定),即:观想大日如来之性为息灾法,观想不空成就如来之性为增益法,观想无量寿如来之性为敬爱法,观想宝生如来之性为钩召法,观想阿闍如来之性为调伏法。

密宗的判教,主要从显密二教上立论。一方面说,所有佛法都是佛对众生的说教,根据对象不同而有显、密之分,但实质是一致的。所谓“究竟同归,本无异辙”(《大日经疏》卷六)。无论依显教



还是密教修行,都能最终达到成佛的目的。但另一方面,却又认为,显教是三乘教,密教是一乘教;显教是渐教,密教是顿教;显教是权教,密教是实教。又认为,显教是应化佛释迦牟尼所说,密教是法身佛大日如来所说;显教的法身理体无形无相,密教的法身有形有相且能说法;显教由大德法师公开传授,密教须经阿阇梨秘密传授。这种判教,显然有意竭力抬高密宗自身的地位。

密宗的教义、仪轨和修持,对于社会下层民众来说,具有很强的吸引力,但是“开元三大士”的创宗活动,则与皇权国家的实际需要关系密切。《仁王般若经》以佛的名义说:“我以是经付嘱国王,不付嘱比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷。所以者何?无王威力,不能建立。”唐代宗诏令不空重译《仁王经》,并亲自作序,云:“其镇乾坤,遏寇虐,和风雨,着星辰;与物无为,义人艰止,不用般若(指《仁王经》所说——笔者),其能已乎!”代宗在位期间,一再设仁王会讲诵,请不空祈雨、禳敌。密宗与政治的联系,在唐代佛教各宗中是比较突出的。但也正因为如此,使它在晚唐历史进程中急速衰落。另一方面,它的即身成佛教义和密法修持方式虽与帝王、公主、后妃们的精神寄托相适应,但所依经典中宣传的所谓女性为“般若诸母”,以及“男是智慧,女是三昧”等思想,不仅与传统佛教教义对立,而且也与民族传统伦理观念抵触,毕竟难以长期在内地流传。此外,密宗行法中的曼荼罗祭祀、护摩供养等方式,带有很深的婆罗门教烙印,虽然已经过某种改造,但还是很难使之真正“中国化”。

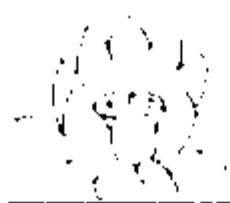
第十章 自信自力的禅宗

第一节 “东山法门”的创立

禅宗是中国佛教最重要的宗派。印度佛教只有禅而没有禅宗,禅宗纯粹是中国佛教的产物。它因主张用“禅”概括佛教的全部修习而得名。

禅宗的形成,是整个佛教史上的大事。但后人的记述纷杂不一,异说多端。据早期文献史料记载,从禅思潮在与义学对立中兴起,到禅众形成为僧侣中的特殊群体;从禅众批量流动的生活方式,到群聚定居,经历了一个相当长的历史过程,有极深刻的社会原因,特别与北魏以后波浪式出现的流民问题息息相关。

禅,梵文 dhyana(“禅那”)音译的简略,意译为“静虑”、“思维修”,原为印度各种教派普遍采用的一种修习方式,在佛教思想中具有特殊重要的意义。它渊源于印度远古吠陀时代婆罗门教经典《奥义书》所讲的“瑜伽”(yogā)。“瑜伽”,意为静坐调心,制御意念,超越喜忧,体认“神我”,以达“大梵”境界。瑜伽的修行,纯属内观亲证的范畴。《禅定点奥义书》说:“练体与制气,敛识与持意,静虑三摩地,瑜伽六支也。”(《五十奥义书》970页,中国社会科学出



出版社 1984 年版)这里所说的“静虑瑜伽”,就是修习禅定。据佛教典籍《俱舍论》、《瑜伽师地论》等解释,认为通过“心注一境”、“正审思虑”的禅定修习,可以制服烦恼、引发智慧,超脱世俗、抵达彼岸。释迦牟尼在菩提树下证得涅槃,实际上就是得益于禅定。

佛教传入中国之时,也传来了禅法。禅法在中国同样受到特殊重视。道安说:“匪禅无以统乎无方而不留,匪定无以周乎万形而不碍。”(《出三藏记集》卷六《大十二门经序》)就是说,禅定几乎可以囊括佛教的一切方面。智顓也认为,“止乃伏结之初门,观是断惑之正要”;“止是禅定之胜因,观是智慧之由借。”(《修习止观坐禅法门》)禅法本身已包含了止和观两层意义,所以止观方法的核心是禅定。尔后,宗密也指出,禅定乃是佛教徒必修的法门,“三乘学人,欲求圣道,必须修禅。离此无门,离此无路”(《禅源诸论集都序》卷一)。

随着大量禅经的翻译以及各类禅法的具体实践,至南北朝时期,中国境内大致同时流行着三种主要禅法,它们是:以数息为要的“安般守意”小乘禅法;以对治和观佛为主要内容、兼融了大乘的小乘禅法;以证悟大乘佛教“如来藏”佛性为根本的如来禅。它们争取徒众,扩大影响,发展势力,乃至相互构难,造成禅法的多头化展开趋势,各种禅学派系先后形成。

北魏时期,由于政局变幻,战争频繁,社会动荡不安,禅法在北方地区获得深厚的社会基础,禅学派系活动发达。相传菩提达摩自南天竺泛海而来,登陆于南方沿海,并于刘宋后期进入北魏境内,在嵩山一带教授弟子,传播新型禅法。他的传法活动为后来禅宗的建立做了前期准备。

据道宣《菩提达摩传》记载,达摩所授禅法,其内容大致如下。

如是安心,谓壁观也;如是发行,谓四法也。如是顺物,教护讥嫌;如是方便,教令不着。然则入道多途,要唯二种,谓



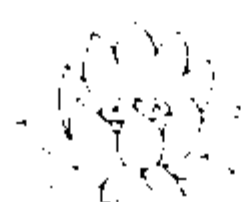
理、行也。藉教悟宗，深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真。凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚定不移，不随他教，与道冥符，寂然无为，名理入也。行入，四行，万行同摄。（《续高僧传》卷十六）

就是说，无论“安心”、“发行”、“顺物”、“方便”，都可看作“入道之门”。但归结起来，则有“理入”、“行入”两个要点。题为达摩弟子昙林所作的《略辨大乘入道四行及序》，所述达摩禅法内容与道宣所载一致，一般认为也属可信的资料；或以为道宣所载即出自昙林记述。

所谓“理入”，即“凝住壁观”，以“理”作为观想的对象。“与道冥符”，即与“理”相契（指通过直观体验而契合）。所谓“壁观”，是使心如壁立，不偏不倚。“深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真”，体现的是自《涅槃经》经《胜鬘经》而发展起来的如来藏（真如）缘起思想，达摩所依持的四卷本《楞伽经》（刘宋求那跋陀罗译）中也反复申述这一思想。因此，“藉教悟宗”的“教”，当指四卷本《楞伽经》；“宗”，当指《楞伽经》所说的“自宗通”即“自觉圣智境界”。由于这种境界需要依“教”悟入，所以说为“藉教悟宗”。这表明，达摩的禅既没有离开“教”，也不可能脱离“文字”。

所谓“行入”，就是上述“发行”所采取的“四法”，也称“四行”。它们是：一、“报怨行”，指通过苦修，做到无爱憎，无怨怼，于一切都能甘心忍受；二、“随缘行”，即以众生“无我”的佛学原理为依据，认识到苦乐荣辱全系宿因所造，故而能“得失随缘”、“缘尽还无”，唯感心体寂静；三、“无所求行”，指摆脱世俗的各种贪着，安心无为，因为三界皆苦，贪著是人生痛苦的根源；四、“称法行”，是对前三行的总结，指出三行应以“性净之理”为指导，即在认识众生“同一真性”、“自性清净”的基础上，方可展开与之相称的实践。

概观“理入”和“行入”，本质上它是在如来藏佛性思想指导下



的一种头陀苦行,是理悟与实践并重的禅法。

道宣在论述达摩的禅法时曾经指出:“审其(所)慕,则遣荡之志存焉;观其立言,则罪福之宗两舍。”(《续高僧传》卷二十)所谓“遣荡之志存焉”,是指“深信同一真性”,坚持如来藏佛性思想;所谓“罪福之宗两舍”,则是指“性净之理”的运用,破除各种错误修行。由于它们是通过“遣”、“舍”即彻底否定客观世界和世俗见解实现的,所以达摩禅也还被时人视为“虚宗”。四卷本《楞伽经》虽以唯识学说为基点,但涉及面很广;与许多大乘经典一样,它十分重视破除执着,在某些提法上,乃至接近于《般若》之空观。如该经卷一说:“世间离生灭,犹如虚空华”;“一切法如幻,远离于心识”;“远离于断常,世间恒如梦”;“我常说法空,远离于断常,生死如幻梦。”这与《金刚经》所说“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观”颇为相似。了解这一点,将有助于揭示达摩至慧能禅学的演变过程。

又据道宣记载,“达摩禅师以四卷《楞伽》授可,曰:我观汉地,唯有此经,仁者依行,自得度世。”(《续高僧传》卷十六《慧可传》)又说,慧可在接受达摩四卷《楞伽》传授后,“依南天竺一乘宗”向弟子讲解该经学说(见《续高僧传》卷二十五《法冲传》)。这里所谓“南天竺一乘宗”,指的是达摩所传禅法,标明它与《楞伽经》的内在联系。这种禅法既不等于印度传统的禅法,也不相类于北魏境内流行的禅法;从它的主体“理人”、“行人”看,无疑是一种新型的禅法。一方面,它的源头可以上溯到《奥义书》的“梵我合一”哲学;另一方面,它的“理人”说受南印度大乘如来藏学说影响,而“四行”说则继承了头陀苦行思想。这表明达摩禅具有对印度宗教、哲学的创造性的综合能力。虽然现在我们还尚不能确切肯定它在印度是否有传承体系,但是可以肯定地说,它并不是已经中国化了的禅。

达摩禅的特色,在于以深奥理论为指导,展开高度自觉的实



践。它既是一种哲理性的“禅学”，又是一种实践性的“禅法”。达摩禅的出现，必然给当时北方地区偏重禅定实践的传统禅法以有力的冲击。再则，由于“理入”的强调，使它在具备较高儒、道文化素养的佛教徒中逐渐找到同道，其结果则日益朝着重智轻悲的方向发展。《楞伽经》体现的如来藏思想，包含着一切众生平等、人皆具有佛性的内容，它与中国固有的哲学观念并非对立，相反具有相互结合的潜在可能。达摩提倡的“含生同一真性”、“凡圣等一”禅学原则，在当时门第等级观念强烈、阶级矛盾尖锐的社会中，虽说有点不识时务，但也显露了独特的个性。这种个性，一旦社会条件成熟，便会无法抑制地要表现出来。达摩及其弟子隐迹山林，全无与当权者合作的意图，与当时以僧稠为代表的其他北方禅系形成鲜明的对照，其根据自然是“自性清净”的如来藏学说。

由达摩禅的上述特色决定，它不可能深受社会上层的欢迎；历史证明，禅宗的形成和发展正是在平民的推动下实现的。从达摩禅开始，中国的禅学便沿着众生平等、圣凡不二的原则立场展开，也就是朝向人们自信、自力的方面推进。这一趋势，中经“东山法门”和慧能禅的发展，至洪州禅的形成和临济宗的建立而达到顶峰。

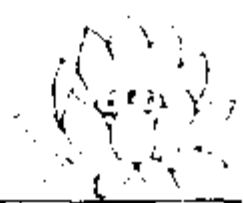
达摩弟子可以被确认的，有慧可、道育二人。道育一系的活动，没有文字资料可考，其传承不明。史传达摩禅的权威继承人便由慧可担当。据道宣所撰《慧可传》、杜朏所撰《传法宝记》、净觉所撰《楞伽师资记》等记载，慧可在师事达摩前，对内外之学已有较高造诣，且有很强的直观领悟能力，表明他既可全面把握达摩禅的趋势，又可依据自己的文化素养予以吸收运用。慧可的传法活动同样是在十分困难的条件下进行的，受到来自其他禅学派系的攻击和迫害，不仅没有使达摩禅有明显拓展，而且他本人也“卒无荣嗣”即没有名声显赫的弟子。但是，由于慧可的传法活动，使对《楞伽

经》的依持得以继续，“楞伽师”的传承体系得以成立。自《楞伽师资记》诞生以后，达摩——慧可——僧粲——道信——弘忍——神秀这一楞伽师的传承谱系逐渐成为定论。如果说慧能所建立的禅宗其首要特色是“顿悟”的话，那么由达摩据《楞伽经》所传的楞伽师禅法则以“渐修”相区别。

据《历代法宝记》载，慧可受达摩付嘱后，四十年隐居于皖公山及相、洛二州；他在付法与僧粲后，又“入司空山隐”，其后又“佯狂”。不久，“粲大师亦佯狂市肆。后隐舒州司空山。遭周武帝灭佛法，隐皖公山十余年。”司空山即思空山，在今安徽省岳西县西南，与皖公山（在今安徽省潜山县西）相连。又道宣《辩义传》说，僧粲曾住庐州独山，独山在今安徽省六安县西南，与皖公山相连。这一带应视为僧粲活动的中心。这一事实表明，慧可及其弟子因受北方禅学派系排斥，又遭周武帝灭佛，开始向南方转移，进入江淮之间的山林地区。这种转移，反映了当时禅众发展的主要方向。

道信（580—651），俗姓司马，河内（今河南沁阳）人。七岁师事一僧，历五载；十二岁入皖公山依学僧粲，经十年；后住吉州寺（在今江西吉安）等处，约经十年；再往江西庐山大林寺，前后又十年。六二一年起移住湖北蕲州黄梅破头山（又名双峰山，在今黄梅县西北），直至去世，三十年左右足迹未离黄梅。黄梅时期，是道信思想的成熟期，也是他传法活动最活跃的时期。由于他在传法过程中声誉渐广，引起统治者的重视。唐太宗贞观（627—649）年间曾三度敕使遣请。卒后，唐代宗谥号“大医禅师”。道信为后世禅者留下《菩萨戒法》及《入道安心要方便法门》各一部。这两部著作现在都已不复存在，《楞伽师资记》引述他的禅法，据认为出自《入道安心要方便法门》。

道信在黄梅时期，“再敞禅门，宇内流布”（《楞伽师资记》），“大作佛事，广开禅门，接引群品”（《历代法宝记》）；弟子众多，传说有



五百余人。临终时付嘱弘忍，弘忍当是其首席弟子。

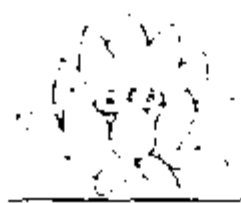
弘忍(601—674)，俗姓周，蕲州黄梅人；一说其祖籍浔阳(今江西九江)。七岁时随道信禅师出家受学。玄奘《楞伽人法志》说他“緘口于是非之场，融心于色空之境；役力以申供养，法侣资其足焉。调心唯务浑仪，师独明其观照。四仪皆是道场，三业咸为佛事。盖静乱之无二，乃语嘿之恒一”(见《楞伽师资记》)。这意味着，弘忍把禅(“静”、“嘿”)贯彻到了日常的“役力”生活(“乱”、“语”)之中，改变了凡禅必坐的传统。所谓“役力”，也就是“作”，均就体力劳动而言。《传法宝记》也说，弘忍“常勤作役，以礼下人”。日常劳动和与之有关的俗务被引入禅法，这是弘忍对传统佛教思想的重大改革，并且已达到了相当的理论自觉。

道信住黄梅西北的双峰山，弘忍住双峰山之东的冯茂山，又名“东山”，故其禅法号称“东山法门”。据载，弘忍三十年不离道信左右，“得付法袈裟，居冯茂山，在双峰山东，相去不远，时人号为‘东山法师’。”(《历代法宝记》)“忍传法，妙法、人尊，时号为‘东山净门’。又缘京洛道俗称叹，蕲州东山多有得果人，故号‘东山法门’也。”(《楞伽师资记》)武则天曾问弘忍弟子神秀：“所传之法，谁家宗旨？”神秀答道：“禀蕲州东山法门。”(《楞伽师资记》)可见这一“东山法门”在当时确实存在，而且已发生重要影响。

道信、弘忍两代楞伽师在思想上有许多默契，他们的禅法有很强的联贯性和统一性，表现出与前三代楞伽师的相异之处，成为由达摩禅向慧能禅演变的关键。“东山法门”虽以“东山”命名，实际上包含了道信和弘忍两代禅师的禅法思想。

“东山法门”的主要内容是什么？据《楞伽师资记》说：

其信禅师，现敝禅门，宇内流播，有《菩萨戒法》一本，及制《入道安心要方便法门》。为有缘根熟者，说我此法，要依《楞伽经》，诸佛心第一。又依《文殊说般若经》，一行三昧，即念佛



心是佛，妄念是凡夫。

按照这一说法，“东山法门”有两个要点。一是“依《楞伽经》，诸佛心第一”；二是“依《文殊说般若经》，一行三昧”。

毫无疑问，道信和弘忍都仍然奉持《楞伽经》，并强调要依该经“佛语心第一”来重视“心”。吕澂先生业已指出，四卷本《楞伽经》只是用“一切佛语心第一”作为品名，“心”在这里的意思等同于“枢要”、“中心”，是说佛教的根本教义在该经中都已具备；它并不是指内心。但楞伽师们从“方便通经”角度曲解了这一含义，以致要求禅僧们专向内心用功。（见《中国佛学源流略讲》，207、307页）这种曲解符合禅学总的发展趋势。《楞伽师资记》又说，弘忍曾向玄贽开示《楞伽经》的要义，以为“此经唯心证了知，非文疏能解。”可见，“东山法门”十分重视禅者的内证功夫，强调主观“心”的作用。

道信又吸收《楞伽经》以外当时普为流行的《法华经》、《华严经》、《维摩经》、《般若经》等大乘经典思想，认为“念心”便是“念佛”，“心”即是佛，从而将念佛法门纳入自己的思想体系，提倡“一行三昧”。

关于“一行三昧”，在《文殊说般若经》、《大乘起信论》以及与《起信论》有密切关系的《占察善恶业报经》中都谈到。据吕澂先生认为，“东山法门”的“一行三昧”出自《起信论》，说：“北方《起信》既出，禅家以为道在是焉，黄梅道信闻其风而悦之，遂创出东山法门，亦唱一行三昧，虽则别含殊味，而大同《起信》。”（《中国哲学》第十三辑《禅学述原》）这当然很有道理，因为《起信论》之作与《楞伽经》有关，而《楞伽经》乃东山法门所依。但是，《楞伽师资记》在说到道信禅法时，曾明确指出“依《文殊说般若经》，一行三昧”；而神秀在答武则天问时，也明确承认，“东山法门”所依典诰为“《文殊说般若经》，一行三昧。”所以我们还是以历史记载为准。

何谓“一行三昧”？该经回答说：“法界一相，系缘法界，是名一



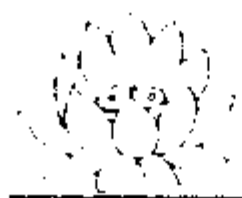
行三昧。”(梁曼陀罗仙译《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》卷下,下同),“一行”也就是“一相”(唐译即作“一相”),指法界一相,无有差别;“三昧”,就是三摩地、正定。该经又说:

欲入一行三昧,当先闻般若波罗蜜。如是修学,然后能入一行三昧。如法界缘不退不坏,不思议无碍无相。

欲入一行三昧,应处空闲,舍诸乱意,不取相貌,系心一佛,专称名字。随佛方所,端身正向,能于一佛,念念相续,即是念中能见过去、未来、现在诸佛。何以故?念一佛功德无量无边,亦与无量诸佛功德无二。不思量佛法等无分别,皆乘一如成最正觉,悉且无量功德,无量辩才。如是入一行三昧者,尽知恒沙诸佛法界无差别相。

这是说,在实践一行三昧之前,先须研习般若波罗蜜,“如说修学”,按经典所说修学,以领悟法界无碍无相之理(这一点仍带有达摩禅“藉教悟宗”的色彩)。以一相为三昧的境界,即以法界为所系缘;法界则无所不包,平等不二,无差别相,不退不坏。所谓“应处空闲,舍诸乱意,不取相貌,系心一佛,专称名字”,是指坐禅念佛的工夫,这种念佛既是唯心念佛,又是实相念佛。一行三昧的核心就是唯心念佛和实相念佛的结合。

道信《入道安心要方便法门》引用《无量寿经》云:“诸佛法身,入一切众生心想,是心是佛,是心作佛。”这是指唯心念佛,意在念佛时,心中呈现一切佛,心即是佛。所以道信说:“当知佛即是心,心外更无别佛也。”道信又引《大品经》云:“无所念者,是名念佛。何等名无所念?即念佛心名无所念。离心无别有佛,离佛无别有心;念佛即是念心,求心即是求佛。”又引《普贤观经》云:“一切业障海,皆从妄相生。若欲忏悔者,端坐念实相,是名第一忏悔。”(上均见《楞伽师资记》)这是指实相念佛,即通过实相念佛,领悟法界一实相,心、佛均无所求。唯心念佛和实相念佛的结果,达到念一佛



而见一切佛,尽知诸佛法界无差别相,以致身心方寸、一切施为举动都是菩提、道场,念佛者与佛融为一体、平等一如。

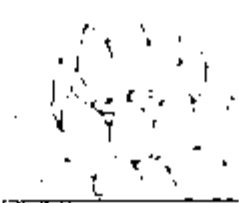
“东山法门”特别重视大乘经典所表达的“即心即佛”思想,目的在于排除向外求佛的传统教义,包括偶像崇拜、净土信仰、沉溺经教、着意修持等,从而把解脱的希望转移到自我内心的调节上。这一思想对尔后禅宗思想的展开具有极大意义。

可以看出,《入道安心要方便法门》的思想,与《文殊说般若经》所说是一致的,它是在后者的启发下形成的。从《方便法门》篇名便可知道,道信要通过念佛方便达到安心、入道的目的,而它的内容重点,也确实是在具体论述这一原理和方法。比如,《方便法门》列举了五种“方便”,以为由此即可“安心”、“入道”,说:

一者,知心体,体性清净,体与佛同。二者,知心用,用生法宝,起作恒寂,万惑皆如。三者,常觉不停,觉心在前,觉法无相。四者,常观身空寂,内外通同,入身于法界之中,未曾有碍。五者,守一不移,动静常住,能令学者,明见佛性,早入定门。(见《楞伽师资记》)

这五种方便,既包含般若空观的内容,又体现如来藏佛性思想,显然是对《般若经》和《楞伽经》的综合运用。所谓“安心”,主要是坐禅念佛;所谓“入道”,则是悟解佛性学说和实相原理。在《方便法门》中,道信大量引述了各种大乘经典,可见他对经教是相当重视的。入道、安心的原理和方法,实际就是教理和修行并重的法门,即道信所谓“内外相称,理行不相违”;“学道之法,必须解行相扶。先知心之根源,及诸体用,见理明净,了了分明无惑,然后功业可成。”(《楞伽师资记》)从这里可以看出“东山法门”对达摩禅的继承和发展。

“东山法门”除了坚持如来藏佛性思想,又加入了般若内容,这一点恐怕不会再有异议。道信除了提倡和实践“一行三昧”,接受



《文殊说般若经》外,在《入道安心要方便法门》中,还至少三度引用般若经典,甚至以《金刚经》所说“我应灭度一切众生,灭度一切众生已,而无有一众生实灭度者”等语来说明“修道得真空者,不见空与不空,无有诸见”的实相原理。此外,道宣在《道信传》中还曾说到,当道信住吉州寺时,城池被围,刺史向他求退敌之策,道信告诉他:“但念般若”。于是刺史“令合城同时合声”念诵般若,致使“群贼即散。”(《续高僧传》卷二十)《传法宝记》和《历代法宝记》也有相似记载:“但念般若,不须为忧”;“大师入城,劝诱道俗,令行般若波罗蜜。狂贼自退,城中泉井再泛。”这表明,“东山法门”确实已相当重视般若思想。

四卷本《楞伽经》注重自性清净,所说一心即直指清净自性之心,这就是“东山法门”按“佛语心第一”而“安心”修习的心。道信对此一心反复强调,视为“明净之心”,以为“安心”的直接要求就是返观这一犹如明镜的“明净之心”。而在将这一思想与般若实相结合后,便发展了“安心”说。根据《大品经》所说“即心即佛”,道信提出:

亦不念佛,亦不捉心,亦不看心,亦不计念,亦不思维,亦不观行,亦不散乱,直任运。亦不令去,亦不令住,独一清净,究竟处心自明净;或可谛看,心即得明净。(《楞伽师资记》)

这里体现的是一种任运自然的禅法思想,对以往楞伽师相传的壁观坐禅和头陀守戒来说,无疑是一项重大突破,形成对传统意义“安心”说的有力冲击。《楞伽经》卷二云:

非一切刹土有言说,言说者,是作相耳。或有佛刹瞻视显法,或有作相,或有扬眉,或有动睛,或笑或欠,或馨咳,或念刹土,或动摇。

意思是说,一切行为举止都是佛事,而言说只是作相罢了。这里虽已带有关于禅的自然任运的启示,但这一启示长期未引起楞伽师



的注意,而只有当它与般若思想结合之后,才引起禅家的足够重视。后来,禅宗的洪州系尤其强调自然任运,把“即心即佛”思想推向极端。可见,《楞伽》学说和《般若》思想的结合乃是由达摩禅法通向慧能禅宗的必然途径,这一途径是由“东山法门”开辟的。当然,任运自然在当时尚未充分发扬,还未发展成为禅门主流。

早期禅史资料表明,在禅的发展过程中,《楞伽经》在形式上逐渐退居次位,《金刚经》的地位则不断上升。这种历史倾向可以溯源于“东山法门”;正是道信和弘忍,开始了《般若》经典和般若思想的运用。但是,必须指出,由道信和弘忍所开创的将《楞伽经》如来藏思想与《般若》性空理论结合的局面,在禅宗成立以后也还继续存在,只是表现形式有所不同。慧能始终教人“见性”,强调“见性成佛”。“性”指佛性,慧能的佛性学说并非独创,它承继了历代楞伽师通过《楞伽经》而提倡的如来藏佛性思想。《金刚经》只讲心,不谈性,它的中心是阐明无住、无相的原理。所以慧能始终没有放弃自觉圣智的说教,而有效地将佛性与人心更加紧密结合,同时借助于简洁明了、易为平民接受的《金刚经》,谈空说慧,从而使禅的开展更趋活跃、自由。可以认为,这是《楞伽》学说和《般若》思想在另一层次上的结合。至洪州禅时代,《楞伽经》的运用又以公开的形式表现出来。

自达摩至弘忍,五祖相承的楞伽师的传法活动有一明显的趋势。这就是在地域上自北而南、由黄河流域向长江流域的推广。达摩、慧可两代楞伽师在黄河流域半个多世纪的传法活动,并未取得显著的社会效果,无论是上层贵族、官僚还是下层平民百姓,都没有表现出较大的兴趣和有力的支持,相反备受排挤和打击。其根本原因,是由于这一理悟与实践相结合的禅法难以改变北方地区已经深入社会各阶层的佛教传统,无法适应这一地区人们注重实际的思想方式。僧粲、道信、弘忍三代楞伽师开始了在长江流域

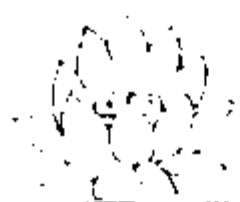


中国南方地区的聚居生活和传法活动,从而有可能摆脱由地区性差异而造成的楞伽师禅被动局面。这一地区属古代楚文化区域,老庄思想发源并流传于这里,哲理的思维、自由的玄想成为这一区域文化的主要特征。六朝时期,以老庄思想为主体的玄学本体论哲学十分发达,佛教般若学为配合玄学“无”的本体论,在这里获得推广和发展,两者互为印证,相映成趣,使“空”、“无”的本体论哲学以及抽象的思维方式予整个时代留下深刻影响。作为一种观念文化,玄学和玄学化的般若学也给后时代的人们留下了一份重要的遗产。

需要着重指出的是,“东山法门”的建立与《维摩经》思想有相当密切的关系,而这部接近般若系统的大乘经典在整个六朝时期深受社会欢迎。《维摩经》针对印度的瑜伽和禅的修习,提出了自己的看法,它通过贬斥枯坐冥想,扩大了禅的范围。其《弟子品》记述维摩诘居士对舍利弗的告诫,说:

唯!舍利弗!不必是坐,为宴坐也。夫宴坐者,不于三界现身意,是为宴坐。不起灭定而现诸威仪,是为宴坐。不舍道法而现凡夫事,是为宴坐。心不住内,亦不在外,是为宴坐。于诸见不动,而修行三十七品,是为宴坐。不断烦恼而入涅槃,是为宴坐。

在《维摩经》看来,禅的真正含义只是心的存在本身,这就从根本上否定了以往佛教僧侣们的冥想实践。《维摩经》的这一思想不仅与中国北方长期流行的小乘禅法截然不同,而且也与达摩所传禅法有所区别。上述引文所表达的禅思想中,已包含着后来禅宗形成的理论基础。该经《佛道品》又认为,“若菩萨行于非道,是为通达佛道。”这一思想可以看作般若波罗蜜的另一表达方式,其价值在于排斥独善其身或积功累德的繁琐实践,而倾向于以心的体验为根本。这样,随着《维摩经》受社会日益广泛的重视,六朝僧侣及士

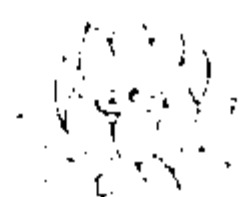


人对禅的观念发生潜移默化的演变,从而继续推动般若思想的传播。为此,长期受《般若经》和《维摩经》思想熏陶的南方佛教,若与北方佛教相比,在风格上呈现出明显的特色。

道信和弘忍在黄梅创立“东山法门”,有足够的理由,引入般若思想,把“安心”作为方便,对达摩禅加以发展。道信在《入道安心要方便法门》中曾多次引证《维摩经》,阐述大乘空观和即心即佛的道理,以适应南方佛教的风尚。弘忍《最上乘论》也反复引证《维摩经》,并诠释该经“如无有生,如无有灭”一句中的“如”字,说:“如者,真如佛性自性清净。”他以“凝然守心”为方便,证得“自心本来清净”。《楞伽师资记》说,弘忍的禅学,包含着某种新的因素,他曾提到“四仪皆是道场,三业咸为佛事”,这与《维摩经》反对枯坐冥想,提倡“不舍道法而现凡夫事”、“不断烦恼而入涅槃”,颇为相似。只是弘忍尚未将此形成系统,他的实践也还是以坐禅为根本。

“东山法门”传承的地区,属于天台宗和三论宗流行或影响所及的地区。《金刚经》、《文殊说般若经》等般若类经典为天台宗、三论宗所普遍重视,而宣传大乘空观的《维摩经》以及突出“会三归一”的《法华经》更受它们的青睐。这些经典既同属大乘空宗,又与江南传统文化思想比较接近;东山法门既然创立于南方,便理所当然地要受到天台宗和三论宗的影响。

道信门下的著名禅师,多属先前天台宗的徒众。如法显禅师,少年时曾从荆州四层寺宝冥法师学禅,后又依天台智颚禅师,“闻所未悟”,接受天台止观学说。此后便长期“静处闲居”,实践止观。三十年后,他又往蕲州双峰山,“更清定水”(《续高僧传》卷二十《善伏传》)。又如善伏禅师,曾于天台慧超禅师处修习天台禅观,后上荆州,见道信禅师,被“示以入道方便”(《续高僧传》卷二十《善伏传》)。在由天台学者转化成为楞伽师的过程中,他们必然将天台止观学说带入“东山法门”。



事实上,在“东山法门”中,确实包含着天台止观的成分。其中最令人注目的是“一行三昧”。

智顓在《摩诃止观》中曾介绍四种三昧:一常坐,二常行,三半行半坐,四非行非坐。其中第一常坐三昧即所谓“一行三昧”,出自《文殊说般若经》。其内容是,随一佛方向,端坐正向,专念一佛,心意集中,“专系念法界”,证得法界实相之理,达到与佛平等一如的境界。(见《摩诃止观》卷二上)“东山法门”的一行三昧与天台智顓的一行三昧,基本内容一致,都依《文殊说般若经》而确立,同时又同属念佛方便法门。

天台智顓重视“观心”,他在论及“正修止观”时说,应依次观想“阴界入”等十种境,而在观想每一种境时又应按十个层次进行,即所谓观心十法门,名“十乘观法”。其中第三“巧安止观”又名“善巧安心”,意思是“善以止观安于法性”,即在明白众生之心即是法性的同时,实践止观法门(见《摩诃止观》卷五上)。智顓又在《摩诃止观》中例举种种方便,以为安心的方法。与此同时,道信在《入道安心要方便法门》中反复论述了“安心”、“入道”的原理和方法,其基本精神也与智顓相通。

天台学者普遍兼有禅师身分,“止观”原意为止息散心,观想简择,获得般若智慧。止观并修、定慧双开的思想早在达摩禅的“二人”、“四行”中也有显示;“东山法门”确立的安心、入道原理和方法,大体也就是教理和践履并重的法门。这说明,禅宗先驱楞伽师和早期天台学者,都已经注意到了禅定修习与智慧证悟之间的联系。

天台宗的哲学思想和宗教实践,已为学术界公认为是佛教中国化的重要阶段。天台的止观学说包含着发掘禅者主观潜力的因素,具有某种主体化的倾向。“东山法门”也正是沿着这一方向发展了达摩禅。禅宗是中国化特别明显的佛教,“东山法门”在其中



起过特殊作用。在“东山法门”与天台止观交流、抗衡的过程中,一方面,天台止观为论证圆融,从平等立场看待止观,无所偏正,而“东山法门”则偏于坐禅,在定慧二者中给人以不平等的印象;另一方面,“东山法门”由于重视如来藏自性清净学说,提倡依《楞伽经》达到“自觉圣智”,含有比天台止观高一层次的因素,只要稍加改造,便使其中主体性倾向成为具体的主体成佛实践。当慧能由《文殊说般若经》改而依《大乘起信论》确立“一行三昧”时,便借《起信论》的“本觉”说而使主体性更为清楚地体现出来。

至于“东山法门”受三论宗学说的影响,也有史实可稽。

传说于贞观年间,道信由黄梅过江,去南京牛头山,与深通禅观的般若学者、三论宗义学僧法融相会,并对法融加以印可。(见李华《润州鹤林寺故径山大师碑铭》,《全唐文》卷三二〇;刘禹锡《牛头山第一祖融大师新塔记》,《全唐文》卷六〇六)这一记载虽然深为可疑,但它反映了“东山法门”与三论宗学说之间的某种关系。道信曾住庐山大林寺十年,该寺为智锴禅师所建。据传,智锴“少出家,在扬州兴皇寺听朗公讲三论,善受玄义,有名当日。开皇十五年,遇天台智公,修习禅法,特有念力,叹重之。……守志大林,二十余载足不下山,常修定业。”(《续高僧传》卷十七《智锴传》)道信在智锴卒后不久即住大林寺,由此可以推断,他不仅受天台宗思想影响,而且也受三论宗学说影响。这些影响,共同促进了“东山法门”的形成,使般若空观进入楞伽师的禅学园地。

第二节 慧能的“顿悟”学说

弘忍时代,“东山法门”已蔚然发展成为禅门一大系统。弘忍的门徒难以确计,据《楞伽师资记》所载,在他去世前,曾述及能传



其禅法的弟子有十人,说:

如我一生,教人无数,好者并亡。后传吾道者,只可十耳。我与神秀论《楞伽经》,玄理通快,必多利益。资州智诜、白松山刘主簿,兼有文性。华州慧藏、随州玄约,忆不见之。嵩山老安,深有道行。潞州法如、韶州慧能、扬州高丽僧智德,此并堪为人师,但一方人物。越州义方,仍便讲说。

最后又对玄贇说:“汝之兼行,善自保爱。吾涅槃后,汝与神秀当以佛日再晖,心灯重照”。

上述弟子中,据《传法宝记》认为,法如曾受弘忍的“密传”,他曾奉持弘忍十六年。在弘忍去世后,法如先在淮南,后至洛阳,最后长住少林寺传授禅法。他的禅法“祖范师资,发大方便,令心直至,无所委曲”,即以弘忍所传为原则,注重一心的修习,开方便法门。在神秀开法之前,他已成为北方禅界的中心。弟子有惠超、妙思、奇拔、远契、元纵等,也都持《楞伽经》“以为心镜”。道安(老安)也曾先后从弘忍受学近二十年。道安弟子有破灶最、邺都圆寂、净藏、义琬等。这一系的禅杂有神秘、直觉的契印法,或逍遥弗羁,或放旷郊廛,多神怪之行。玄贇在安州(今湖北安陆),后入洛阳,被贵族禅师净觉一系推奉为师,撰有《楞伽人物志》一书。智诜离弘忍后,住资州(今四川资中)德纯寺,成为“净众·保唐”禅系的先驱者。

弘忍的另一弟子神秀(约606—706),俗姓李,汴州尉氏(今属河南)人。据《传法宝记》等载,他少为诸生,游问江表,精通《易》、《老》、《庄》及诸经传。既而奋志出家,二十岁受具足戒,而锐志律仪,渐修定慧。年四十六,投弘忍门下,奉持六年,不舍昼夜。后涕辞而去,潜为白衣,行踪不详。或说在荆州天居寺十余年,不为时人所知。至仪凤(676—679)中,取得正式僧籍,住荆州当阳玉泉寺。他在寺东山地别创兰若,荫松藉草,一时“就者成都”,“学来如



市”，两京学徒，各方信士，不远千里赴此禅门，以至“庵庐雁行于丘阜，云集雾委”。（宋之问《为洛下诸僧请法事迎秀禅师表》，见《全唐文》卷二四〇）综合各种资料记载，神秀在法如去世后，开始正式传法，但因他的影响远在法如之上，故后人一般认为他便是弘忍的传法弟子。这是一种误解。

事实上，根据现有资料，弘忍终究未曾指定他的具体（某一人）继承人。弘忍门下，人才辈出，十弟子各具千秋，均可为一方人物，弘济禅法。据《传法宝记》说，当时采用的是一种“密来自呈，当理与法”的传法方式。这种传法方式表明，由达摩创始的楞伽师递相单传的局面行将结束，而“分头并弘”的新的传法形式就要成为历史的事实。《楞伽师资记》并举神秀等十人，《传法宝记》并举法如、神秀二人为传法弟子，反映了当时的实况。

师徒单传与分头并弘的区别，应是禅法传承中的一件大事，这里蕴含着即将揭开革新中国佛教的重要条件；分头并弘的结果，最终将以一个新的佛教宗派的姿态取代楞伽师的地位。慧能在去世前也有与弘忍类似的遗言：“汝等拾弟子近前。汝等不同余人，吾灭度后，汝各为一方头。”（敦煌本《坛经》）这表明，禅法的分头弘化已成为不可逆转的历史潮流。

客观地说，弘忍首席弟子之争，在法如、神秀、慧能一代，还未出现明显迹象。从《传法宝记》和《楞伽师资记》的行文来看，语气平和；虽也有所偏重，但没有相互抵毁贬黜之词，更无对慧能的排斥、攻击的语句。就法如而言，在少林寺处众三年，人尚未测，根本无争夺法统的野心；由于诸贤名德的反复请求，才开法于少林寺。而他的开法，事实证明也非为延续法统。再就神秀而言，据张说《唐玉泉寺大通禅师碑》（见《张燕公集》卷十四）载，他在辞弘忍后，“退藏于密”，没有传法的意图。弘忍卒后，据《传法宝记》所述，又经十余年，神秀也未曾传法。直至法如去世，学徒纷纷来归，才不



得已而开法传禅。久视元年(700),武则天遣使迎请神秀入京,给予极高的待遇:“趺坐觐君,肩輿上殿。屈万乘而稽首,洒九重而宴居。传圣道者不北面,有盛德者无臣礼。”中宗即位,对神秀更加礼敬。于是,神秀被推为“两京法主”,号称“三帝国师”。但这些都并非出自神秀本意。据传,他在被召后曾一再要求还山,所谓“晦迹栖真,久乎松壑。诏自江国,祇命上京。而云林之情,肯忘山林。”(《传法宝记》附《大通神秀和尚塔文》)他还曾向中宗推荐过慧能,并亲自作书邀请。

从楞伽师学说传承的角度看,法如和神秀比其他同门具有更为优越的条件。法如在弘忍处,十六年奉侍左右,直至弘忍去世,因此他有资格在此后首先传法。但据《法如行状》(见《金石续编》卷六)记载,法如曾公开承认自己没有合适的法嗣,说:“当传之不可言者,非曰其人,孰能传哉!”所以,当他临终时,命门人道:“而今已后,当往荆州玉泉寺秀禅师下谿禀。”这是一种坦诚的态度。又据载,神秀弟子普寂、义福都曾投奔法如,只因法如其时已卒,乃改而投神秀(见李邕《大照禅师塔铭》,《全唐文》卷二六二;《大智禅师碑铭》,《金石萃编》卷八一)。神秀比法如年长三十多岁,加上各种学问功底深厚,理解力较强,所以弘忍有“东山之法,尽在秀矣”的感叹,并命之洗足,引之并坐(见《大通禅师碑》)。《楞伽师资记》有“亲受付嘱”之说;《传法宝记》也承认“先有付嘱”,意为弘忍于神秀有所偏重。因而,神秀继法如开法顺理成章。

若论慧能,他在弘忍处时间更短,但从禅的发展趋势看,他有自己的独特见解,这种见解具有潜在的力量,十分有益于禅门光大。因而,弘忍也有可能对他寄以厚望。但因缺乏可靠的史料,我们对弘忍与慧能的关系了解甚少。可以确认的是,在弘忍时代,慧能决不是他弟子中的“首席”。甚至连敦煌本《坛经》也承认:“神秀上座是教授师;秀上座得法后,自可依止。”这毕竟还是楞伽师时

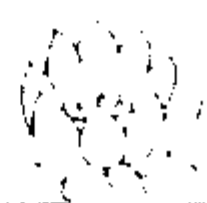


代,尚无强烈的宗派色彩,“东山”门下还保存着师承而来的某种质朴感情。

禅师们的分头并弘活动有效地扩大了禅的影响,吸引了众多如醉似痴的追随者,并受到从地方到中央各级官吏的普遍关注。以宋之问上表请迎神秀入洛为契机,武则天先后接见了以神秀为首的弘忍弟子,如老安、玄约、智洗、玄赧等人,表示“东山法门”确是天下行禅修道者的极宗。原本隐遁山林、自食其力的禅者,此时起逐渐开始为朝廷所用;一些禅师一旦成为帝师,随着就有一批贫困的禅弟子上升为富有的官僧。原先的质朴不能继续保持,这并非弘忍及其弟子的本愿,而是历史对禅的必然要求。禅系内部既然出现重大分化,争夺禅宗正统,争取官方承认和扶植的斗争于是激烈起来。

经过安史之乱,到唐代中后期,禅宗内部已出现宗派林立,争论不已的状况。据宗密所集,殆且百家,有独特宗义者十室并为七派,它们是:神秀门下普寂等北宗提倡的“拂尘看净,方便通经”;智洗所开净众寺金和尚一系提倡的“三句(无忆、无念、莫忘)用心为戒定慧”;老安门下俗弟子陈楚章一系提倡的“教行不拘而灭识”;慧能门下怀让、道一提倡的“触类是道而任心”;慧能门下神会提倡的“寂知指体,无念为宗”;牛头法融门下慧忠、道钦一系提倡的“本无事而忘情”;此外还有传说也是弘忍弟子的宣什一系(亦称“南山念佛门”禅宗)提倡的“借传香而存佛”。这些派系,争刻碑铭,竞撰史传,各出语录,除了弘扬本宗教义外,主要是为了确立自宗的正统地位。

到宗密为止,禅宗各家所述祖谱已有很大分歧。即以谁是禅宗始祖问题而言,就有求那跋陀罗、菩提达摩多罗、达摩多罗和菩提达摩四种说法。至于谁为弘忍嫡传,因弘忍未曾确定,后人便集中于神秀和慧能二人的争论上,“南能北秀”之说大体反映了此后



禅宗的主要发展变化。

神秀著名弟子有普寂、敬贤、义福、惠福四人。义福(658—736)在神秀病危之际被邀入京,开元(713—741)年间又受到唐玄宗的恩宠,尝随驾往来两京。卒后谥号“大智禅师”。普寂(651—739)在神秀去世后,唐中宗诏令他“统帅徒众,宣扬教迹”。他在京城传授禅法数十年,王公士庶竞来礼谒,道俗弟子数以万计。卒后谥号“大照禅师”。天宝元年(742),唐代大手笔李邕为之作塔铭,谓“四海大君者,我开元圣文神武皇帝之谓也;人佛之智,赫为万法宗主者,我禅门七叶大照和尚之谓也”(见《全唐文》卷二六二)。可见当时神秀禅系的声势。

从神秀算起,这一禅系的领袖人物,高踞两京,君临一切禅众,加上时处盛唐,声势显赫,天下禅者无与比拟。但是,北宗始终未能将全国禅众统一起来。禅法思想上渐修与顿悟的争论,禅宗新贵与不安于山林贫困的禅众间的矛盾,导致了南北禅宗是非傍正之争;普寂、义福等人奉神秀为六祖,就成了这场斗争的触发点。

首先挑起这场斗争的,是慧能弟子之一的神会。神会(684—758),俗姓高,襄阳(今属湖北)人。出家后,曾在荆州玉泉寺随神秀学习禅法三年。大足元年(701),闻岭南曹溪慧能禅师盛扬法道,学者众多,便前往求法,居住数载。慧能去世后,他离开曹溪,往各地游历,增长见闻。开元八年(720),奉敕配住南阳龙兴寺,人称“南阳和尚”。

开元二十二年(734),正当神秀门下炙手可热之际,神会在滑台(今河南滑县)大云寺召开无遮大会,与当时北方著名学者崇远法师展开激烈辩论,正式向神秀系统发起攻击。他自称,由慧能和他自己师徒相传的这一派禅,是菩提达摩嫡传的禅宗,名“南宗”;因此,与之对立的神秀、普寂一派自然也就成了“北宗”。他认为,北宗“传承是傍,法门是渐”,只有慧能得了弘忍的“顿门”嫡传及其



传宗信物法衣。天宝四年(745),兵部侍郎宋鼎请神会入东都,住荷泽寺。洛阳时期,神会继续传播“曹溪了义”,宣扬“荷泽顿门”,使慧能的禅宗思想在中原地区逐渐得到推广,引起人们重视。自然,他的作为受到北宗信徒的严厉反击。天宝十二年(753),御史卢奕奏其聚众不轨,敕黜弋阳(今属江西),后又连续敕黜武当(今属湖北)、襄阳(今属湖北)、荆州(今属湖北)。适逢安史之乱,神会重返洛阳,被公推主持开坛度僧事项,收取香火钱以资助军费,为收复两京作出了贡献。

因神会对朝廷有功,故在他去世后备受帝王敬重,地位不断上升。宗密记述道:

宝应二年,敕于塔所置宝应寺。大历五年,敕祖堂号真宗般若传法之堂。七年,敕赐塔额号般若大师之塔。贞元二年,敕皇太子集诸禅德,楷定禅门宗旨,遂立神会禅师为第七祖。(《圆觉经大疏钞》卷三之下)

神会受皇帝之敕,被立为禅宗七祖,从而慧能禅宗六祖也就有了依据。后来禅宗史的发展虽然没有使神会七祖的地位得到保证,但慧能六祖的地位已无法动摇。

需要指出的是,南宗的崛起和北宗的衰落,与神会北上抗争并无直接的关系。历史事实是,安史之乱后,北宗神秀系和南宗神会系接受了相同命运的安排。据裴休《圭峰禅师碑铭》(见《金石萃编》卷一一四),神会一系的传承为:荷泽会传磁州如;如传荆南张;张传遂州园,又传东京昭;园传圭峰密。而神秀系的传承是:神秀传普寂、义福、景贤;普寂传广德、法玩、同光、一行;广德传昙真;昙真传“十哲”。其后,神秀系法脉几乎延续至唐末,在传承上比神会系更为久远。

以神秀(及他的弟子辈)为代表的北宗禅,基本上继承了“东山法门”的主要精神,依《楞伽经》,行“一行三昧”。据《楞伽师资记》



说,神秀在弘忍门下“受得禅法。禅灯默照,言语道断,心行处灭”。在他所著的《观心论》中,论证了自达摩以来历代相承的“观心”禅法,进一步确认禅定、念佛在楞伽师中的地位。所谓“观心”,从不同角度理解,又可名之为“修心”、“摄心”、“了心”。其总的原理,就是通过禅定修行,息灭妄念,拂拭客尘,发现禅者本具的清静佛性,无所不知,无所不照,进入与真如相应的境界。神会曾将此禅法归纳为十六个字,即“凝心入定,住心看净,起心外照,摄心内证”(独孤沛《南宗定是非论》)。

由于受《起信论》和华严经教的影响,使楞伽禅依赖经典和渐次修习的特点在北宗禅得以延续。宗密说,神秀系禅法的主要特征是“拂尘看净,方便通经”(《圆觉经大疏钞》卷三之下),前者指渐修,后者指借助经典。神秀所著《大乘无生方便门》,提倡五方便与经教的会通,即以经教为依持而展开五种方便修习。正是由于对禅定的重视和对经典的依持,使北宗禅较多地保持着传统佛教的色彩,难以摆脱因袭的守旧观念的束缚,无法在思想领域和实践方面获得重大进展。虽然“顿悟”之说已显露端倪,但“渐修”手段仍是他们的重点。

更为重要的是,北宗的繁荣和鼎盛是在皇室、贵族、官僚的支持和导演下形成的,它的社会基础总体上说是那些已经开始走向衰落、却尚未完全退出历史舞台的世族以及他们的知识分子。北宗禅师大多为王公贵族、世家子弟所崇信,部分著名禅师本身就是名门弟子(如景贤“世为著族”,净觉乃中宗韦皇后之弟),具有政治、经济上的优越感。这一社会政治背景,从根本上决定了北宗的历史命运。

当然,我们也不否认神会在宣传慧能顿悟思想、为南宗争道统方面的作用。但是,这些作用对于禅宗的建设、发展以及禅思想演进的总的趋势和进程,绝对不是决定性的。禅宗形态的发展变化

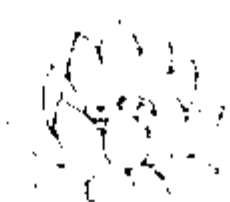


受历史和时代的制约,有其内在的规律,中国化就是它的基本要求;禅宗思想的演变,也有它内在的规律,庶民化就是它的主要特征。这两项重任由慧能和他的另外两名弟子承担起来,并且取得了成功。

按照传统说法,禅宗创始于南北朝时期,其初祖为菩提达摩。实际上,禅宗的真正建立,应从唐代六祖慧能算起。

历史上的禅宗,虽说与达摩禅有思想上的某种联系,在法统上也有血脉之情,但其思想原则和实践方式是由慧能奠定的。慧能禅宗与传统意义上的禅、以及南北朝各家禅学有重大区别,它是中国人以自己的思想方式和生活方式建立起来的。从达摩到弘忍,这五代法裔相传的过程,可以看做禅宗的预备阶段,也可称为禅宗的先驱。禅宗是中国佛教创造和革新运动的产物,至慧能时代,禅宗建立的主客观条件开始成熟。长期的定居聚徒,使寺院经济得到壮大,为宗派的活动提供了物质保证;经过几代人的开发,禅的传播区域不断扩大,影响及于大江南北;在“东山法门”弘传的基础上,以慧能禅学为中心的宗教哲学受到广大禅僧和世俗人士的支持。安史之乱后,慧能禅系势力迅速发展,取代“北宗”地位,成为禅门主流。故后世论禅,往往把“南宗”直接等同于慧能禅宗。

慧能(638—713),俗姓卢,其父行瑫官于范阳,后左降迁流岭南新州(今广东新兴)。他出生于岭南,因其父不久即去世,故家境贫困,母子相依为命。据王维《六祖能禅师碑铭并序》、法海《六祖大师法宝坛经略序》等记载,龙朔元年(661),慧能二十四岁,赴黄梅参礼五祖弘忍。得法后,密受袈裟,南归隐遁,混杂于农商编人之中,前后共十六年。仪凤元年(676),在南海(今广州)法性寺遇印宗法师,正式落发出家。翌年(677),至韶州(今广东韶关)曹溪宝林寺弘法,积三十余年。其间应刺史韦璩之请,于韶州城内大梵寺为众说法,兼授无相戒,门人法海记录说法内容,成为《坛经》



一书。

《坛经》是记载慧能全部说法内容而流传至今的最重要的禅宗文献。“坛”指戒坛，“经”指将慧能说法内容比作释迦牟尼所说的佛经。因此，《坛经》特指广为道俗设坛授戒的慧能的说法集。

当初似乎只有慧能的入室弟子才被允许书写和传授《坛经》。随着禅宗的繁荣发展，《坛经》广泛流传，并在内容上发生重大变动，出现多种版本。据日本学者柳田圣山先生研究，迄今为止已发现的《坛经》本子不下十几种。宇井伯寿先生则认为，先后存在过的《坛经》将近二十种之多。这些异本，其正文极不一致，有的地方表达的思想完全相反，甚至有的内容显而易见决非慧能的主张。这种版本的歧异反映了禅宗在各个不同时期思想上的变化。

虽然有近二十种本子的出现，但真正独立、有代表性的，大约为四种，它们是：敦煌本、惠昕本、契嵩本、宗宝本。

就现有资料看，《坛经》在最初当然只是一个本子，这就是慧能弟子法海当时的记录本，主要记录慧能受韶州刺史韦璩之请，在大梵寺说法的内容。它构成现存敦煌本《坛经》（全称《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》）的主体部分。

现存《坛经》中，最古的当是敦煌本，系矢吹庆辉先生1923年从伦敦大英博物馆敦煌文书中发现。1943年，向达教授从敦煌名人任子宜收藏的写经中又发现类似写本，文字稍详，现藏敦煌博物馆。经国内学者研究，两种敦煌写本系同一系统本子，即共同出自成立于唐代中叶的法海记录本《坛经》原本。

为了适应禅宗思想的发展变化，后世禅僧借慧能之名，一再对《坛经》进行增删改编。这一事实早在八世纪中叶即慧能去世半个多世纪时已经出现。据慧能弟子慧忠说：

吾比游方，多见此色，近尤盛矣。聚却三五百众，目视云



汉,云是南方宗旨,把它《坛经》改换,添糅鄙谭,削除圣意,惑乱后学。(《景德传灯录》卷二十八)

宗宝在他改编《坛经》的《跋》里也承认,因见三种本子不同,“互有得失”,所以取而校讎,“讹者正之,略者详之。复增入弟子请益机缘”。

比较现存《坛经》四种代表性本子,其中敦煌本最接近于真实(虽也已有了某些改动,如印顺法师所指出,“从《坛经》原本到敦煌本,至少已有过二次重大的修补”(见《中国禅宗史》272页,台湾广益印书馆1971年版)。在其后的演变过程中,惠昕本(名《六祖坛经》)虽说也增加了一些内容,但总的来说与敦煌本相去并不甚远。契嵩本(名《六祖大师法宝坛经曹溪原本》)在内容上出现重大变化。而宗宝本(名《六祖大师法宝坛经》)则是在契嵩本基础上的改编。

慧能的禅法思想,可以以敦煌本《坛经》为基本线索,结合王维《六祖能禅师碑铭》,以及《曹溪大师别传》等文献,作出综合判断。笔者认为,慧能的禅学特点,可概括为以下五个方面。

第一,依据主观心理状态,对禅作了全新的解释。

在慧能禅宗成立之前,中国佛教普遍重视禅定修习;包括达摩禅在内,所有禅法都没有脱离传统意义的禅定,摆脱印度坐禅冥想的影响。“东山法门”虽有若干创新,但实践中仍坚持净心、念佛、坐禅。《传法宝记》载道信教导弟子“努力勤坐,坐为根本”;又载弘忍“昼则混迹驱给,夜便坐摄至晓”。慧能作为禅宗的创始人,则从原则上否认传统之禅定。他完全依据主观的心理状态,对禅作出全新解释,说:

此法门中,一切无碍。外于一切境界上念不起为坐,见本性不乱为禅。何名为禅定?外离相曰禅,内不乱曰定。……《维摩经》云:即时豁然,还得本心。(敦煌本《坛经》,下同)



这一解释极大地开拓了禅的范围,成为禅学史上的重要转折。这也是慧能禅与神秀禅相区别的主要标志。

神秀北宗依照楞伽师传统禅学,强调禅定修习的重要性,“远离愤闹,住闲静处;调身调息,跏趺宴默;舌拄上腭,心住一境。”(《禅源诸诠集都序》卷二)把这种禅定视为启发智慧的必由之路。慧能指出,这是完全错误的:

又见有人教人坐,看心看净,不动不起,从此置(致)功。迷人不悟,便执成颠倒,即有数百般以如此教道者,故知大错。(《坛经》)

禅并非看心看净,禅的关键是内心体悟,不应拘泥于外在功夫和形式,只须任运自在。他进而认为,“看心看净,却是障道因缘”,坐禅不仅不能得悟,而且妨碍觉悟。王维《碑铭》也有类似记载,说:“至于定无所入,慧无所依”;“七宝布施等恒河沙,亿劫修行尽大地墨,不如无为之运,无碍之慈。”(见《全唐文》卷三二七)“定无所入”包含着对传统意义禅定的改造,将它扩大到行住坐卧的一切方面,乃至“无为之运”。

慧能上述思想,受《维摩经》批评“宴坐”的经义影响很深。他在重新解释禅定的含义应为“外离相即禅,内不乱即定;外禅内定,故名禅定”后,即引《维摩经》所说“即时豁然,还得本心”,予以佐证。可见他确从该经获得了重要启示。不仅如此,他还把这种认识上升为理论的自觉和行动的指导。这是慧能对弘忍的重大发展。

第二,在对禅作全新解释的基础上,提出“定慧等学”的观点。

慧能认为:

我此法门,以定慧为本。第一勿迷,言定慧别;定慧体一不二。即定是慧体,即慧是定用。即慧之时定在慧,即定之时慧在定。善知识!此义即是定慧等。学道之人作意,莫言先



定后慧,先慧后定,定慧各别。作此见者,法有二相……内外一种,定慧即等。(《坛经》)

定、慧本是禅修行的两个方面。定,指意志锻炼的功夫,通过固定的身体姿势,调整呼吸,达到精神的专注;慧,指在定的基础上获取的宗教体验和悟解。隋唐佛教宗派十分注重定慧双开、止观并重,但一般都视定、慧为禅的先后两个步骤,虽也力求把它们统一,而实际上仍然分裂为二。神秀一方面“禅慧兼化”(《大智禅师塔铭》,见《金石萃编》卷八一),另一方面又认为,“趣定之前,万缘尽闭;发慧之后,一切皆如”(《大通禅师碑》)。还说:“豁然无念是定,见闻觉知是慧;不动是定,此不动即能从定发慧。”(《大乘无生方便门》)慧能见解的不同处在于,他将定慧看作“体一不二”,视为一事物的两个侧面,两者的关系是相即相含,所谓“名即有二,体无两般”。王维《碑铭》所述“定无所入,慧无所依”,从定慧关系角度说,也就是一体的关系,好比灯与光的关系;从定来看是光,从慧来看是灯,两者没有先后步骤、层次之别。这一思想的实质,是在否定坐禅,为他的“顿悟”理论和实践铺平道路,所以对此不容忽视。

在主张定慧不二的同时,慧能又提倡戒禅一致。他把这两者融会贯通,使佛教戒、定、慧“三学”分离的传统理论和实践得到统一。统一的结果,“三学”的分离失去意义,“顿悟”成为现实的问题。神秀认为,“诸恶莫作名为戒,诸善奉行名为慧,自净其意名为定:此即名为戒定慧”(《观心论》)。他坚持的是传统见解。慧能则认为,神秀所说是劝导下等根器的,相反,“吾戒定慧,劝上人。得悟自性,亦不立戒定慧”(《坛经》)。三学一体或不立三学是一回事,都是为“顿悟”服务的。

第三,提倡与“东山法门”有别的“一行三昧”。

“东山法门”因受天台智顛的影响,主要依《文殊说般若经》而立“一行三昧”,慧能则主要依《大乘起信论》说“一行三昧”。前者



重视念佛实践,所谓“应处空闲,舍此乱意”,“随佛方所,端身正向”,“端坐正念,闭目合口”,这是与住心看净、摄心内证一致的修行。后者则认为:

一行三昧者,于一切时中行住坐卧,常行直心是。《净名经》云:直心是道场,直心是净土。莫心行谄曲,口说法直。口说一行三昧,不行直心,非佛弟子。但行直心,于一切法,无有执著,名一行三昧。(《坛经》)

这里,慧能完全排除了念佛、坐禅等手段,表现为活泼的自力立场。“直心”,指真心、佛性的不加修饰的直接体现和明白显露,其中没有造作,不假外修。这种一行三昧,在《起信论》中又名“真如三昧”、“金刚三昧”。真谛译本云:

依如是(真如)三昧故,则知法界一相,谓一切诸佛法身与众生身平等无二,即名一行三昧。当知真如是三昧根本。……真如三昧者,不住见相,不住得相,乃至出定亦无懈怠,所有烦恼渐渐微薄。若诸凡夫不习此三昧法,得入如来种姓,无有是处。

实叉难陀译本云:

行住坐卧,于一切时如是修行,恒不断绝,渐次得入真如三昧,究竟折伏一切烦恼,信心增长速成不退。……依此三昧证法界相,知一切如来法身与一切众生身,平等无二皆是一相,是故说名一相三昧。

一行三昧(或一相三昧)也就是真如三昧,因为它以真如为三昧根本。其特点是“不住见相”、“不住得相”,深信众生与佛平等不二。它反映的是大乘般若思想,与慧能对般若的重视十分合拍。

慧能的“一行三昧”,是以《起信论》所说为基础,通过《维摩经》“直心是道场”的学说建立起来的,以此表明与楞伽师不同的革新立场。



第四,确立“无念为宗,无相为体,无住为本”的“三无”学说。

慧能为大众说法道:

善知识!我此法门,从上以来,顿渐皆立无念为宗,无相为体,无住为本。何名无相?无相者,于相而离相;无念者,于念而不念;无住者,为人本性,

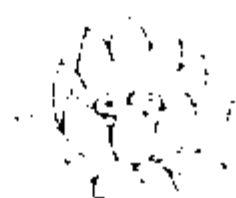
念念不住,前念今念后念,念念相续,无有断绝,若一断绝,法身即离色身。(《坛经》)

慧能的“无念”,是与神秀的“离念”相对立的概念。离念指杜绝心的各种妄念,抑制正常的心理活动。慧能不要求人们去除妄念,而以发现真如佛性为根本。因为人的自然本性就是念念相续,不可能“百物不思,念尽除却”。无念,是指“于自念上离境,不于法上念生”,因为,若“于境上有念,念上便起邪见,一切尘劳妄念,从此而生”。所以,无念并非要人着意去除自然之念,而在于不依境起,不随法生。慧能又认为,“真如是念之体,念是真如之用”,由真如而起念,“虽见闻觉知,不染万境,而常自在。”因而,无念也等同于“自性起念”即真如佛性的运用。这就是说,无念无意于抑制自发的意识活动,而是强调真如佛性的自然发挥或心灵的直觉感受。故慧能又说:

何名无念?无念法者,见一切法,不著一切法;遍一切处,不著一切处。常净自性,使六贼从六门走出,于六尘中不离不染,来去自由,即是般若三昧;自在解脱,名无念行。(《坛经》)

无念是要通过真如起用,在现实世界中“来去自由”,在日常生活中“自在解脱”。

“三无”是慧能指导禅众修行的学说,三者并非割裂,而是一个整体。按慧能所说,无念是宗旨,无相是本体,无住是根本,三者同等重要。但实际上,从顿悟教法的角度看,“无念”在其中占有特殊位置。慧能说:“悟无念法者,方法尽通;悟无念法者,见诸佛境界;



悟无念顿法者,至佛地位。”(《坛经》)“无念”对顿悟学说的确立和修行方法的改革具有重大意义。顿悟是以世人“念”的存在为起点,又以真如起用的“无念”为关键而实现的;同时,“无念”提示一种直觉的内省,打通了神秘顿悟的大门。

“无相”指“于相而离相”。世人对于声色诸相容易产生执著,神秀等人教人看心、看净、离念,也是一种执著。离相,则虽身处世间,为声色诸相所包围,却不予计较、执著。“无相”的落脚点在于反身内省,自悟“性体清净”,当下脱离烦恼。

“无住”,是与无念相联系的另一概念。“为人本性,念念不住”,这里的“本性”虽有世俗本性和真如佛性二义,但重点指世俗本性。意为人的世俗本性念念不住、迁流不止,若一念断绝,人就不再存活。同时,世间诸法也生灭无常、迁流不息、念念不住。所以,众生应当顺应本性,由无住而达无缚,自然无碍,随心任运。“住”,即“著”;“无住”,即无执著。

“无相”、“无住”两个概念分别出自《金刚经》和《维摩经》,慧能将它们运用于禅法,是要展开般若的“无为之运,无碍之悲”,使成佛的高深理论演化成普通民众的广泛实践,以“弘济众生,大庇三有”(《能禅师碑铭》)。

概而言之,“三无”学说是以重视般若之智为前提,开示一种全新的修行理论和方法,提倡直觉能力的自然发挥,简化修行成佛的顺序、步骤,以般若之智悟见自心佛性,顿入佛地。

第五,提倡“顿悟成佛”说。

所有上述慧能的禅学思想和修行理论,最终都要落实到“顿悟”上,为“顿悟成佛”服务。

“顿悟”学说虽然非由慧能首创,但慧能是把顿悟作为解脱和成佛的根本思想和方法的第一人。他发展达摩禅以自觉圣智、证悟性净之理为中心的禅学观念,提倡“直指人心”、“见性成佛”,强



调自心的觉悟,并把自心的迷悟看作能否成佛的唯一标准。他说:

故知一切万法,尽在自身中。何不从于自心,顿现真如本性?

我于忍和尚处,一闻言下大悟,顿见真如本性。是故将此教法流行后代,令学道者顿悟菩提,令自本性顿悟。

若悟无生顿法,见西方只在刹那;不悟顿教大乘,念佛往生路遥。(《坛经》)

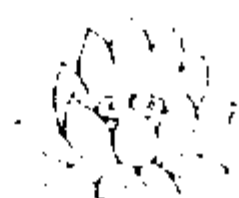
他认为,人们只要刹那间领悟自心等同佛性,便是成佛之时。

慧能的“顿悟成佛”说,为人们开辟了一条简捷的成佛道路,在佛教史上价值非同一般。

既然成佛只在一念之间,只是对“即心是佛”的刹那直觉和体悟,那么,传统佛教所主张的读经、念佛、坐禅等一系列修习功夫,也就失去了实际意义。传统佛教重视诵经,慧能却主张“不立文字”、“当令自悟”;传统佛教提倡布施、造寺、立像等功德行为,慧能却视之为“修福”而非积“功德”,竭力反对;传统佛教主张念佛往生西天,慧能却指出,“心起不净之心,念佛往生难到”,“迷人念佛生彼,悟者自净其心”,念佛不能成佛;传统佛教强调坐禅用功,慧能却以为坐禅是“一具臭骨头”,提出“一切时中,行住坐卧,常行直心”这一新观念;传统佛教鼓励出家修行,慧能却认为,“若欲修行,在家亦得,不由在寺。”这样,慧能通过“直指人心”、“见性成佛”的口号,在一向重视他力信仰、崇拜诸佛菩萨、鼓吹布施积德的中国佛教中,另外开创出依靠自信自力、主张自我觉悟、反对巨资布施的派别。慧能禅宗的创立及其顿悟学说的提倡,掀开了中国佛教史上崭新的一页。

“顿悟成佛”说的提倡,与慧能所接受的涅槃佛性论和般若性空说的影响分不开。

慧能心性论的起点,是将人的心性一体而二重化。他以《大乘



起信论》的“一心二门”说为依据,视世人心既是真心、清静、觉悟,又是妄心、染污、烦恼。从体用关系上看,便有定慧“体一不二”说以及“真如是念之体,念是真如之用”的“无念”说。真心、清静、觉悟即是佛性、性净之心;妄心、染污、烦恼即是自心、具体心。慧能认为,无明烦恼与真如佛性同时先天具有,所以说“菩提本清静,起心即是妄;净性在妄中,但正除三障”。因此“烦恼即是菩提”、“自心自性真佛”(《坛经》)之说也就由此而成立。

慧能的佛性论,就是上述这种迷悟一体的心性说。他将自心与本性联系在一起,从现象的“自心”入手,达到本质的“本性”(真如佛性)领悟。简约地说,也就是“识心见性”。“识心”是用,“见性”是体;从用上见体,由体而起用。表面上似乎分作先后两步,实际上却只是一步,因为自心与本性原本一体不二。

敦煌本《坛经》虽然只有四次提到“佛性”这一术语,但是这决非表明慧能不重视佛性。相反,慧能是典型的佛性论者,他承认佛性的本有和人人成佛的可能。《坛经》中的“性”、“自性”、“本自性”等,实际上就是佛性的代用语。“自”即自身具备,“本”指本来具足,这意味着佛性只能依靠自己去领悟、证实;“自性”、“本自性”之说比“佛性”更易为普通民众所接受,从中把握自证、自悟的方法。

慧能佛性论的重要佐证是,在《曹溪大师别传》中,不仅多次提及《涅槃经》,而且通篇使用“佛性”术语。例如:

能答曰:为此多法,不是佛性;佛性是不二之法。《涅槃经》明其佛性不二之法,即此禅也。

大师云:《涅槃经》云:明与无明,凡夫见二;智者了达,其性无二;无二之性,即是实性。实性者,即是佛性。

虽然《别传》本身有许多明显的错误和着意伪造,但就这里所述慧能对佛性的理解,并不是毫无根据的。如所谓佛性是“不二之法”,佛性“在凡夫不灭,在贤圣不增,在烦恼而不垢,在禅定而不净”



(《别传》),这种理解,与敦煌本《坛经》对自性、本性的说明是一致的。此外,敦煌本《坛经》多处引用《金刚经》和《维摩经》,《别传》为了证实慧能的佛性思想,也曾引述这两部经,其中慧能所言“道无明暗”,直接指出源于《维摩经》“法无有比,无相待故”之说。《坛经》记述慧能临终前向十弟子付嘱“三十六对”,从《别传》和《坛经》共同重视《维摩经》的角度看,这一思想显然受该经般若性空学说和“不二法门”中道思想的深刻影响,确实属于慧能所有。进一步说,由于中道实相所规定的对物质、精神现象或一切有无采取“不取不舍”的态度,使之成为《涅槃经》佛性思想和《金刚经》般若性空思想之间的纽带。

敦煌本《坛经》所谓“自识本心,自见本性”,“从于自心,顿现真如本性”,也就是“直指人心,见性成佛”,这一思想本身就足以说明,慧能将涅槃佛性论与般若空观已作了有效的结合。作为解脱的具体修行,要从“自识本心”的简易功夫入手,即“直指人心”;作为解脱的理论前提,要求理解“见性成佛”的意义,故要“自见本性”。但作为慧能禅学的完整体系的核心,这两者又相互联系、渗透,并融为一体,无前后次第可言。“顿悟”主要突出在两者的统一性上。

慧能创立禅宗,这是中国佛教的一次重大革新,使佛教沿着中国化的方向迈出了实质性的一步。

外来的佛教要在中国这块土地上传播和发展,就必须使自己的教义和实践适应中国文化的传统,走向中国化。佛教中国化是一个历史过程。魏晋时期,佛教学者多以老庄和玄学阐发般若思想;南北朝时,佛教加强与中国传统文化融合,出现了众多学派,学派的形成为隋唐宗派的创立提供了思想理论基础。禅宗是隋唐众多佛教宗派之一,与其他各宗相比,带有更多的民族特色。试予分析。



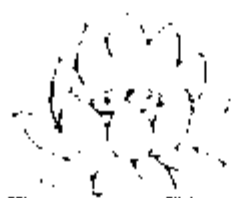
第一,强调在现实生活中的觉悟解脱。

解脱之境即通常所谓涅槃境界,在印度佛教中,有一从原始佛教的灰身灭智到大乘佛教主观认识转变的发展过程。慧能以“心”为根本,以纯粹主观“顿悟”为解脱之境,这是一个飞跃。这一思想的形成,与中国传统的生活方式和儒家的心性学说有某种内在联系。

中国古代传统的生活方式决定于封建宗法制度以及这一制度下的小农生产方式。宗法制度和小农生产保证了人们对现实生活和人伦日用的高度重视。慧能禅宗的出发点和归宿处,不用说,显示出一种十足的出世的宗教;但是,为了佛教的发展,慧能选择了与世俗生活相适应的立宗方式。“顿悟成佛”突出体现了世间与出世间、凡夫与佛、烦恼与菩提之间的“体一不二”,使世俗生活的人伦日用成为解脱过程中不可或缺的内容。

慧能认为,现实世界就是理想世界。理想世界应该在现实中寻求,并非在现实世界之外另有一个理想世界。所以说:“迷人愿生东方、西方,所在处并皆一种”;“若悟无生顿法,见西方只在刹那;不悟顿教大乘,念佛往生路遥。”(《坛经》)所谓现实生活,当指普通人的行住坐卧、人伦日用,包括吃饭穿衣、屙屎拉尿、担水砍柴,乃至尊敬长者、爱护幼小等。由于禅宗对中国传统生产方式和生活方式的适应,增强了其自身的应变能力。慧能去世不久,禅僧开始自给自足,靠劳作度日,把中国古代小农经济的生产方式紧密地结合到僧众的日常生活中,从而使禅更趋平民化、世俗化。

慧能又认为,站在不二的立场上,自心与佛性体一不二,是统一的。但在实际应用中,由于强调当下领悟,所以他更注意由心之用而及于性之本体。这样,不仅引导禅众使活泼的现实人心处于自然状态,而且还能有效地通过“本觉”说而与儒家心性学说相配合。儒家的性善论,旨在说明人人皆有成为圣人的可能性,以及使



这种可能性最终成为现实的道德修养的必要性。孟子认为,人类有一种共同的天赋本性,即仁义礼智四种道德,因而提倡养心、知心、知性的修养方法,强调“反求诸己”在成圣道路上的重要性。反求诸己,就是要人们检查自己主观上是否放弃了天赋“四端”的心,以恢复先天之善的本性。通过反省,自认为一切符合道德观念,便是无上的快乐,即所谓“反身而诚,乐莫大焉。”这里所说的“反求诸己”、“反身而诚”,也是由本心而达本性的功夫。慧能无疑受了这种主观内省的儒家心性学说的影响;禅宗虽然并不严格按儒家道德标准去实践,但也未尝与之隔绝。

第二,自在解脱的道家化倾向。

慧能禅宗要求禅众在现实世界中“来去自由”,在日常生活中“自在解脱”,其思想依据是“无念”学说。“无念”学说在经过神会极力宣传后,成为禅宗与过去楞伽师相区别的重要标志。而这一学说在中国的源头,便是庄子的“无待”和“逍遥”思想。

庄子从肯定人的自然本性出发,认为人们由于受外物的制约(“有待”)而失去自由;所以人们应当超越一切外物和自我的牵累、干扰,追求高层次的精神的宁静与自由。这样,既生活于这一矛盾纷然的现实世界,又可获得“无待”、“逍遥”的自由。庄子所说的“无待”,要求人们任其自然,与万物混为一体,乃至“独与天地精神往来”。慧能的“无念”虽带有宗教神学目的,但在形式和效果上十分类似于庄子的“心斋”、“坐忘”说。庄子主张“不谴是非,以与世俗处”,慧能则认为成佛应当“勿离世间上,外求出世间”,两者意趣相似。

在道家思想对慧能产生影响的过程中,僧肇起过重要作用。僧肇是较早着手印度佛学中国化的高僧,他曾有效地使般若学与玄学融为一体。僧肇学术活动的时期,玄学理论已发展成熟,由王弼的“老学”时代进到郭象的“庄学”时代。当时玄学的这一重大变



化,对僧肇颇有影响。僧肇《涅槃无名论》在引《维摩经》“不离烦恼而得涅槃”一语后,说:“玄道在于妙悟,妙悟在于即真;即真即有无齐观,齐观即彼己莫二。所以天地与我同根,万物与我一体。”在《注维摩经·问疾品》中又说:“齐天地为一旨而不乖其实,镜群有以玄通而物我俱一。物我俱一,故智无照功;不乖其实,故物物自周。”这两段话表达的思想源于《庄子·齐物论》。僧肇将庄子“齐物我”、“一有无”的思想应用于佛教修养,以为由此即可达到涅槃境界。

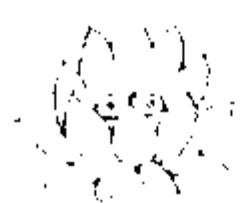
由于僧肇从其师罗什处主要接受《维摩经》的思想,所以他在会通《维摩》与《庄子》时强调认为,上述修养应该在现实生活中完成,涅槃必须在烦恼尘世里证得。《肇论·不真空论》说:

是以圣人乘千化而不变,履万惑而常通者,以其即万物之自虚,不假虚而虚物也。故经云:甚奇,世尊!不动真际为诸法立处,非离真而立处,立处即真也。然则道远乎哉?触事而真。圣远乎哉?体之即神。

这一思想虽然带有神秘主义色彩,但它反映了僧肇将佛教般若学与玄学结合的一大成就,成为禅宗思想的重要理论依据。慧能十分重视《维摩经》,显然与他受僧肇影响有关。

第三,转向意识主体的能动性,把解脱视为主观的精神自由。

佛教传入中国的数百年内,印度佛菩萨始终是教徒们狂热膜拜的对象。但在慧能看来,“佛”只是这一字的本义即“觉悟”,归依佛也就是认识自心自性。他有力地破除了人们对“西方”的迷信和对“佛祖”的崇拜。他把佛教传说的一切佛和菩萨都视为主观精神的产物,说:“慈悲即是观音,喜舍名为势至,能净是释迦,平直是弥勒。”(《坛经》)认为只要通过意识的转变,即刻成就佛道:“自心地上觉性如来,放大智慧光明,照耀六门清净,照破六欲诸天下。三毒若除,地狱一时消灭,内外明彻,不异西方。”(《坛经》)顺着这一

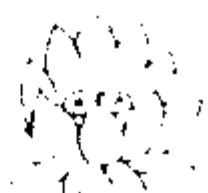


思想路子,慧能之后,禅宗进一步提倡“大胆怀疑”、“独立思考”,主张“离经叛道”。这些,对不断摆脱印度佛教的繁琐神学理论和宗教礼仪都具有重大意义。

慧能的“顿悟”学说,为禅宗确立了一条简明的思想路线,那就是要求禅僧依靠自力,发挥主体意识的能动性。他把庄子消极的“心斋”、“坐忘”改造为积极的“无念”、“无住”,而把庄子要求摆脱社会束缚,过一种符合自己本性的恬静安适生活,取得人生自由的思想发展了。庄子认为,最有意义的生活,就是符合人类自然本性的生活;为了按自然本性生活,人们必须破除仁义礼智的枷锁,克服儒家道德律令的约束。慧能从意识主体的能动性方面对庄子的“自由”思想进行改造和发展。他并不像庄子那样,对儒家的仁义道德规范加以严厉批判,而是采取默认的态度。他引导禅众致力于内心反省,发掘自身能量,在主观精神的升华方面表现出既不同于儒家又不同于道家的特色。其结果,使禅朝向大机大用方面积极展开,实现在日常生活中自由自在、无为而无不为的妙用妙行,所谓“举手举足,长 in 道场;是心是情,同归性海”(《能大师碑铭》)。从这一意义上说,慧能禅确实起了觉醒人心、解放思想的作用。由慧能的主体意识发动为起点,才有后期禅宗的呵佛骂祖、毁佛谤经的“叛逆”行径。

第三节 洪州禅的思想特色

安史之乱打击了延续数百年之久的门阀士族经济,中国社会进入一个大变动的时期,由于佛教在中国的传播和发展,是与士族制度的形成、儒家名教的衰落这一特定历史现象相联系的,所以士族经济的崩溃,必然造成依附于这一经济基础的传统佛教势力的



衰落,只有与士族经济没有联系或联系较少的个别宗派才可免遭厄运。

安史之乱后,北方地区又相续经历了唐武宗的灭佛运动以及唐末农民战争、五代割据战乱。这些历史事变,彻底摧毁了北方佛教宗派赖以存在的经济条件,寺院被焚,僧尼逃亡,经籍散佚,三宝荡然。唐武宗会昌灭佛可以看作慧能南宗禅走向繁荣、取得成功的转折点。安史之乱的中心和波及区域,主要是黄河流域;会昌灭佛未曾予长江流域以及岭南地区的禅宗以影响;唐末五代的迭次战乱在南方的破坏也相对轻微。

中唐以后,中原地区社会经济呈现长期持续衰退状态;伴随这一现象,中原文化也开始大规模的转移。禅宗在南方的兴起和隆盛,实际上是这种经济、文化转移的重要标记,是社会历史的真实见证。

正值神会在北方地区与神秀后裔争夺法统之际,慧能的另外两名弟子南岳怀让和青原行思在南方地区展开着卓有成效的南宗禅的传授、发展工作。经过几代禅师的努力,最终担当起慧能之后禅宗发展的重任,完成禅宗在思想上、组织上和地域上的转移。至晚唐五代,所有禅宗派系都已汇集到这两大系统之中。由南岳怀让、马祖道一、百丈怀海祖孙一系发展出沩仰、临济二宗;由青原行思、石头希迁师徒一系发展出曹洞、云门、法眼三派。当此之时,禅宗进入了它的极盛时期,它的全部特征和完整形象最终确立,并获得淋漓尽致的表现。在这一过程中,由道一创立的洪州禅,以它特别鲜明的性格,展示了中国禅的基本精神风貌,发扬了中国文化的特色,写下中国禅宗史上最有价值的一页。

怀让(677—744),俗姓杜,金州安康(今陕西安康)人。十五岁时从荆州玉泉寺弘景律师出家,二十一岁受具足戒。经同学坦然之邀,一起参访嵩山老安禅师,后受老安启发,诣曹溪礼谒慧能。

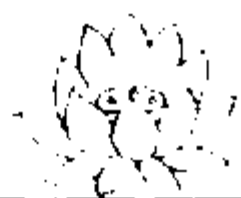


怀让在慧能处,经八年而悟。先天二年(713),即慧能入灭之年入南岳,住般若寺。

慧能临终所举弟子十人中,没有怀让。因此,怀让是否系慧能弟子,曾为人所怀疑。实际上,慧能弟子不止十人,在《景德传灯录》卷五及《传法正宗记》卷七中,记慧能法嗣有四十三人之多,其中便有青原行思、南岳怀让、温州玄觉等。曹溪门下人才济济,想必怀让当时只是并不崭露头角的人物;或如宇井伯寿《禅宗史研究》、印顺法师《中国禅宗史》考证,慧能入灭时他已离开曹溪。张正甫《衡州般若寺观音大师碑铭》(见《全唐文》卷六一九)说:“师以后学弱龄,分为末席;虚中而若无所受,善闭而唯恐有闻。能公异焉,置之座右。”据此,怀让曾受学于慧能当是事实。圭峰宗密也认为,“南岳观音台和上,是六祖弟子。本不开法,但山居修道。”(《圆觉经大疏钞》卷三之下)因重个人潜修,声望不高,后因道一而闻名。

怀让的禅法思想,据《古尊宿语录》卷一、《宗镜录》卷九十七等所载,基本与其师慧能一致。但至其晚年,受其禅法影响的弟子已波及大江南北,而荆、吴地区禅僧的来访,很有可能将老庄道家、六朝玄学之风带入南岳;益州禅僧的礼谒,则不难将保唐禅风介绍过来。因此,他此时的禅法思想,理所当然地不会再是对慧能的简单继承。这可以从“磨砖作镜”比喻中看出。这一比喻有两方面意义。一是重申成佛的关键在于自心,与坐禅了无关系,所谓“磨砖既不能成镜,坐禅岂能成佛?”“若学坐禅,禅非坐卧;若学坐佛,佛非定相。”(《景德传灯录》卷六)二是通过具体、生动、形象的行为动作,使用新型的、活泼的方式传授禅法。这种方式具有浓郁的生活气息,表现得十分自然、朴实,这对于禅宗师徒关系的融洽化,以及参禅问学、传法授徒手段的多样化,具有深远意义。

道一(709—788),汉州什邡(今四川什邡人),俗姓马,故时人



称“马祖”、“马大师”。从唐和尚(即处寂)出家,受学禅法。开元(713—741)中,至南岳结庵坐禅,遇怀让。怀让以“磨砖既不成镜,坐禅岂能成佛”的道理启发他,于是他“豁然开悟”,且“一蒙开悟,心地超然,侍奉十秋,日益深奥。”(《古尊宿语录》卷一)故禅宗后裔多视他为怀让弟子。

天宝元年(742),道一住建阳(今属福建)佛迹岭,开始聚徒教化,开堂说法。不久,迁住临川(今江西抚州)西里山,旋移南康(今属江西)龚公山。郡守河东裴某“躬勤谘禀。降英明简贵之重,穷智术慧解之能。”(《宋高僧传》卷十《道一传》)大历(766—779)中,移住洪州(今江西南昌)开元寺,此后便以洪州为中心展开创宗立派活动,直至入灭。其时,“连帅路嗣恭聆风景慕,亲受宗旨。由是四方学者云集坐下。”(《景德传灯录》卷六)禅宗史上著名的洪州禅即形成于此时。

马祖道一门风盛极,弟子众多。《祖堂集》谓,“大师下亲承弟子八十八人,出现于世及隐遁者莫知其数”;《古尊宿语录》及《景德传灯录》称,“师入室弟子一百三十九人,各为一方宗主,转化无穷。”概观道一及其弟子之世,洪州禅已在南方形成一大系统。《宋高僧传》卷十一《太毓传》说:“于时天下佛法极盛,无过洪府;座下贤圣比肩,得道者其数颇众。”这当是事实。洪州禅是中国禅的典型,它的代表人物是开创者马祖道一和其弟子百丈怀海。

宗密曾对洪州禅予以高度重视,并作过如下概述:

起心动念,弹指磬咳扬扇,因所作所为,皆是佛性全体之用,更无第二主宰。如面作多般饮食,一一皆面。佛性亦尔,全体贪瞋痴、造善恶、受苦乐故,一一皆性。……意准《楞伽经》云:如来藏是善不善因,能遍兴造一切,起生受苦乐与因俱。又云佛语心。又云:或有佛刹,扬眉动睛,笑欠磬咳,或动摇等,皆是佛事。故云触类是道也。言任心者,彼息业养神之



行门也,谓不起心造恶修善,亦不修道。道即是心,不可将心还修于心;恶亦是心,不可以心断心。不断不造,任运自在,名为解脱人,亦名过量人。无法可拘,无佛可作。(《圆觉经大疏钞》卷三之下)

宗密认为,洪州禅的根本特点是“触类是道而任心”,而这一特点建立于四卷本《楞伽经》如来藏学说基础上。在现存《马祖道一禅师语录》中,道一本人也曾一再引述《楞伽经》及其思想,以印证自己的禅学。《楞伽经》把佛性与人心等同,说佛性时用“如来藏”,说人心时用“识藏”,结合为“如来藏的识藏”。但它的重点是在阐述真如佛性论。从慧能开始,因受《金刚经》般若空观影响,转向主观人心的发掘。马祖道一所做的,是把这两者统一起来:一方面说如来藏佛性,另一方面显示根本空义,同时又突出一心的能动性,在此基础上建立更为直捷的解脱成佛学说。

“触类是道而任心”作为洪州禅的根本思想,其中包含着两个重要范畴,即“道”和“心”。道一禅学的核心,就是要通过对这两者关系的辨析,奠定禅的中国化的牢固基石。这一过程,的确是以《楞伽经》为中介而实现的。

什么是“道”?道一说:“道即法界。”(《马祖道一禅师语录》)又说:“道不属修。若言修得,修成还坏。”(《古尊宿语录》卷一)他的弟子南泉普愿也说:“道不属知,不属不知。”(《景德传灯录》卷八)这就是说,“道”等同于法界,它超越现象界,超越时空、相对,不在认识之内。这是以中国传统道家和六朝玄学概念来替代印度佛学“如来藏”概念。正因为它是精神本体,所以只能加以“体会”即体道、会道、达道,而不能说“修道”。

什么是“心”?道一所说的“心”,具有宇宙观和解脱论两方面的内涵。从宇宙观上说,它等同于真如本体,即“道”;从解脱论上说,它又是纯主观的心性。而这主观意义上的心,虽有真妄之别,



却在运用时无所分别、随缘任运。“触类是道而任心”，这一“心”所以能任运而且自然体现为道，其原因在于，宇宙人生的本来面目既非真也非妄，既是真也是妄，与此相应的心也应无妄无真，既妄既真，无所分别，天真自然。所以说，“道即是心，不可将心还修于心；恶亦是心，不可以心断心”。

概言之，“心”与“道”的关系，在道一禅学中，就是将原本一体相即却被人为分别的两者，通过自然任运而复归统一圆融。这种统一圆融，也就是“即心即佛”说。道一示众云：“汝等诸人，各信自心是佛，此心即佛，……心外无别佛，佛外无别心。”（《马祖道一禅师语录》）“即心即佛”也就是“触类是道而任心”的理论基础。

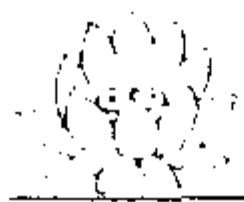
“平常心是道”是“触类是道而任心”的另一种表述。洪州禅及其后裔禅者从“直指人心”的角度出发，一般不说“触类是道而任心”，喜欢说“平常心是道”。这表明，“平常心”之说更能直示中国禅的性格，适合中国人的文化背景。

对于“平常心是道”，道一曾作具体解释。他说：

道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心，造作趋向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心？无造作，无取舍，无断常，无凡无圣。经云：非凡夫行，非圣贤行，是菩萨行。只如今行住坐卧，应机接物，尽是道。（《马祖道一禅师语录》）

因此，“平常心”就是指与日常生活直接相关的现实之心，这一现实之心即真即妄，又非真非妄。它的无有取舍、无所执著的“天真自然”运用，便体现为“道”。

道一提倡“平常心是道”，是把现实人心的一切活动视为佛性的全体显现，从而使有关佛性的本体论探讨直接转向能动主体的成佛实践。其结果，不仅使“顿悟”说付诸实行，而且更重要的是促使禅僧普遍革新禅的观念。从洪州禅开始，禅已与日常生活、行



为、意念、感情融为一体,在现实人心的自然展开中,禅充分表现出活泼、乐天、幽默等中国特色。但是,它也为禅宗自身植入了一颗危险的种子。既然现实人心的一切活动即是佛性的生动表现,那么也就难以避免破坏偶像和亵渎佛祖的行为举止。

宗密在谈到洪州禅特点时,曾以佛经所说“或有佛刹,扬眉动睛,笑欠磬咳,或动摇等,皆是佛事”诸语予以印证,这段话实则出于四卷本《楞伽经》卷二。可以看出,洪州禅“平常心是道”当是受《楞伽经》的启发而提倡。《楞伽经》的意思是说,如来藏是善不善因,如来藏自性清净,一切善恶只要流露于自性,便是佛性全体的显现。因此,根据这一经义而展开实践,必然以“天真自然”的姿态,不拘于言行,从现实的生命现象获取自悟、顿悟。这也就是说,禅宗因重新重视《楞伽经》,它的繁荣兴盛才有了所谓佛学的基础。但这并不意味着是对慧能禅的倒退。恰恰相反,洪州禅以印度经典为依据,只是一种方便,因为它仅仅借此之名而行彼之实,何况它对佛经及其内容自有严格的选择标准。

道一并非严格意义上的佛教学者或禅学家,他本质上是一名宗教实践家。他借印度经典之名却要超越它们,代之以中国传统的思想观念;他选取佛经的内容,以适合中国社会的实际生活为标准。《楞伽经》如来藏佛性思想的运用,契合于自然无为的道家思想方法和生活方式。但这种运用,又是在慧能禅对《般若经》、《维摩经》重视的基础上实现的;如果没有中道空观、般若智慧的弘扬,洪州禅对《楞伽经》的依持也只会使它返回达摩禅的老路。

从马祖道一의思想和举止看,他具有很强的进取之心,不愿安稳守成,使禅落于俗套。为此,他在“即心即佛”的基础上,提倡“非心非佛”说。道一认为,“即心即佛”只是指示禅者的方便,作为禅者自悟的起点是完全必要的,但这是从肯定的方面说的。若从中道实相的立场上说,这种肯定容易造成执著。觉悟的理想境界,如



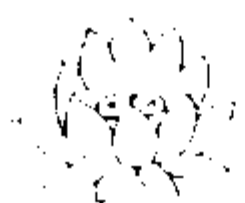
实说来,既非肯定,又非否定。但作为补充的另一种方便,不妨说“非心非佛”,这是从否定的方便说的。从理论形式上看,这一“非心非佛”很可能受牛头禅“不须立心”说的影响。

从道一的有关语录考察,无论“即心即佛”还是“非心非佛”,都是因人而设的教学思想,目的都是为使禅者达到自悟。这种因人而异的施設,后来成为禅宗教学的一大特点。明州大梅山法常禅师,初参道一,因“即心即佛”而大悟。法常离道一后住大梅山,道一派入前去试探,说:“马师近日佛法有别”,“近日又道非心非佛。”法常声色不动地答道:“这老汉惑乱人未有了日。任汝非心非佛,我只管即心即佛。”道一听说后,满意地首肯:“梅子熟也。”(《景德传灯录》卷七)这是“即心即佛”的实例。伊阙伏牛山自在禅师,也是道一弟子,他的观点是:“即心即佛,是无病求病句;非心非佛,是药病对治句。”(《景德传灯录》卷八)以为两者都不是究竟,但稍偏于“非心非佛”。相对于“即心即佛”来说,“非心非佛”的提倡,更容易使洪州禅在“平常心是道”的基础上,发展其狂放恣肆、放浪不羁的性格。若按百丈怀海的看法,则更别有趣旨。

因此,在禅法实践上,道一对以往繁琐的宗教形式进行了大幅度简化。他毫无顾忌地打破了历代禅师流传下来的陈规陋矩,甚至大胆地推翻了六祖慧能尚未抛弃的“无相戒”、“无相忏”、“三归戒”、“四弘愿”等传统佛教形式(及内容)。当然,他也没有给读经、坐禅等传统禅法留下位置。在接引弟子手段方面,道一竭力否定语言文字的认识作用和中介意义,采取隐语、动作等特殊方式诱导他人悟入,乃至使用极端化的踏、打、喝等手段以令学生醒悟。试举数例。

例一:

僧问:如何得合道?师曰:我早不合道。问:如何是西来意?师便打,曰:我若不打汝,诸方笑我也。(《古尊宿语录》)



卷一)

在道一看来,禅僧求佛觅祖的外向追求和颠倒思维,必须使用极端的方式予以截断,使他们从对佛祖的依赖转向个人心性的自信。

例二:

师采藤次,见水潦,便作放势。水潦近前接,师即便踏倒。水潦起来,呵呵大笑,云:无量妙义,百千三昧,尽在一毛头上,识得根源去。(《古尊宿语录》卷一)

例三:

一日,(怀海)随侍马祖,路行次,闻野鸭声。马祖云:什么声?师云:野鸭声。良久,马祖云:适来声向什么处去?师云:飞过去。马祖回头将师鼻便掐,师作痛声。马祖云:又道飞过去。师于言下有省。(《古尊宿语录》卷一)

这两例反映道一善于从日常生活的具体活动中开导禅僧,使之当下悟入。师徒间气氛显得融洽和谐,并且不乏风趣幽默之感。

道一门庭广大,弟子众多,龙象迭出。所以禅机层出不穷,禅风益趋刚烈迅猛。据《景德传灯录》所载,如道明吐舌,麻谷掀禅床,宝彻翘足,智常斩蛇,普愿斩猫,从谕放火等等,都是道一禅风的活泼展现。若与道一及其弟子的激烈禅风相比,富有特色的慧能禅也只能算是循循善诱、“老婆心切”而已。

综上所述,马祖道一以他特殊的天赋,豁达的性格,以及对禅的天然的洞察解悟能力,通过对慧能“即心即佛”说的大胆发挥,在南岳怀让的启发诱导下,开辟了新的一代禅风,为中国禅的发展和成熟作出了卓越的贡献。

首先,道一的禅法思想,顺应禅宗自身运动的内在要求,反映出这一时代的历史特点,表现为局部范围的思想解放运动。“平常心是道”、“非心非佛”说的提出,概括了当时知识阶层以及普通民众对传统佛教的失望情绪和对精神解脱的强烈愿望。它为后期禅



宗的超佛越祖、呵佛骂祖奠定了思想基础。

第二,道一主张大机大用,全体作用,用中见体,所以他的禅,直指意识主体的人心,将日常生活的举止运为视作佛性的全体示现。这种自由任运,既是真心的直接表露,又是妄心的自然作用,反映了既与现实生活保持一致,又与现实生活相对立的态度。其结果,一方面进一步缓解了佛教的危机,另一方面则又撒下了佛教危机的新的种子。这种危机,表现在它从佛教内部造成的破坏性上。

第三,道一所创的洪州禅,着意追求自身的独立发展,维护自宗的独立地位,并最终演变为禅宗的主流。道一时代,禅宗派系众多,矛盾分歧历然。但在这场斗争中,道一飘然自若,未尝为之左右。这表明他不仅对自己的禅法充满自信,而且不愿拘泥于禅宗内部纷争。后期禅宗虽有五家之分,但均标榜源于曹溪,未曾背离曹溪宗旨;同时五家又各具自信,坚持个性,这无疑是道一风格的延续。道一以社会生活为禅的实践舞台,毕生与下层民众为伍,了解民间疾苦,在普通民众和失意士人中发展力量,是洪州禅取得成功的重要原因。

可以说,马祖道一开辟了禅的一个新时代。

怀海(720—814),俗姓王,福州长乐(今属福建)人。他于南康从道一受教,成为道一门下首座。在道一示寂后,他曾补师位,接引众多学人。后入新吴(今江西新奉)大雄山居住,此山“岩峦峻极”,而他所住之处更是断岩绝壁,号“百丈岩”,故后人称怀海及其弟子之禅为“百丈禅”。

百丈怀海是洪州禅的中坚,对洪州禅学的展开以及洪州禅地位的巩固,作出过重要贡献。

百丈禅的出发点也是如来藏佛性思想。如他说:“灵光独耀,迥脱根尘;体露真常,不拘文字;心性无染,本自圆成;但离妄缘,即



如如佛。”(《古尊宿语录》卷一)这里所说“灵光独耀”、“体露真常”、“本自圆成”,就是指如来藏佛性。众生心性本来清净解脱,好比垢衣,“衣是本有,垢是外来”(《古尊宿语录》卷二)。以如来藏思想为基础,怀海有意识在人与佛之间划上等号,说:“自古自今,佛只是人,人只是佛,亦是三昧定。不用将定入定,不用将禅想禅,不用将佛灭佛。”(《古尊宿语录》卷一)既然人与佛并无间隔,所以人们不应有外向追求佛菩萨的欲念,否则便导致执著。而一旦起执著之心,就根本无法解脱。怀海认为,所谓成佛,也就是如来藏佛性的自觉、自悟,它应该既不住系缚,也不住解脱,任运自在。他说:“悟了同未悟,无心得无法。只是无虚妄凡圣等心,本来心法元自备足。”(《景德传灯录》卷九)这种思想主要是对道一“即心即佛”、“非心非佛”说的继承。

百丈的禅,除了继承马祖,更有自己的发挥和创新。

首先,怀海特别强调对各种贪求和执著的否定,还反复提倡破除一切“知见”或“知解”。

怀海认为,所有的执着都与佛教的精神相违背,不符合洪州禅的宗旨,它们只能归入“外道”范畴。他说:

若执本清净、本解脱、自是佛、自是禅道解者,即属自然外道;若执因缘修成证得者,即属因缘外道。执有,即属常见外道;执无,即属断见外道;执亦有亦无,即属边见外道;执非有非无,即属空见外道,亦云愚痴外道。只如今但莫作佛见、涅槃等见,都无一切有无等见,亦无无见,名正见;无一切闻,亦无无闻,名正闻,是名摧伏外道。(《古尊宿语录》卷二)

这是一种十分彻底的般若空观。他曾把求佛、求菩萨等思想和实践比喻为“运粪人”;自悟解脱属于“平常心”的自然运用,所以有必要进行“除粪”,即排除一切执著。

怀海又认为,所谓“自由人”,便是指于“一一境法都无爱染,亦



莫依住知解”(《古尊宿语录》卷一);所谓“解脱人”,便是指“不被见闻觉知所缚,不被诸境所惑。”(《景德传灯录》卷六)他说,众生本来无有系缚,去留无碍,“但人自虚妄计着,作若干种解,若干种知见。”(《景德传灯录》卷六)因此,禅的任务就要引导人们回到“平常心”,回到本来自由解脱的状态。

以此为起点,怀海将道一“去住自由”、任运自然的思想作了发展。他说:“佛是无求人,求之即乖;理是无求理,求之即失。若取于无求,复同于有求。”如果“广学知解,求福求智”,便“于理无益,却被解境风漂,却归生死海里。”而要消除一切知见、知解,就应该做到“兀兀如愚如聋相似”,“心如木石,无所辨别”(《景德传灯录》卷六)。这里所说“如愚如聋”、“心如木石”,并非指枯坐用功,而是强调一种在泯除了所有执著、有无之后的精神境界。在这种境界上,无所分别,无所认识;无依无住,无染无系。

怀海认为,宇宙人生是不可分割的整体,矛盾差别的现象只是和谐统一的精神实体的幻化,而一切知见认识只会造成人为的分别,落入肯定或否定的错误,不能实现对宇宙人生本质的体悟。他说:

心有所是,必有所非。若贵一切,则被一切惑;若重一物,则被一物惑。信被信惑,不信又成谤。莫贵莫不贵,莫信莫不信。(《古尊宿语录》卷二)

因此,只有将个体精神无限扩充,使之与宇宙本体融而为一,在绝对精神统一的意境中体验“言诠不及,意路不到”的本体世界,才能完成由生死此岸到涅槃彼岸的转变。

其次,在破除“知见”、“知解”的基础上,怀海提出要以“割断两头句”来对治一切执著。

怀海认为,说众生有佛性,这是从肯定角度所作的表述;说众生无佛性,这是从否定的角度所作的表述。因此,说“即心即佛”或



“非心非佛”都未尝不可。但从宇宙人生的真实高度说,则佛性的“有”或“无”都属偏执,“若言有佛性,名执著谤;若言无佛性,名虚妄谤”,乃至说佛性“非有非无”也与中道实相背离。(《古尊宿语录》卷一)因此,要使主体契入中道实相,就必须在思维方法上“割断两头句”。所谓“割断两头句”,就是指“割断有句不有句,割断无句不无句。两头迹不现,两头捉汝不着,量数管汝不得”(《古尊宿语录》卷一)。

怀海这一思想的特点,是要求禅僧致力于中道实相的体悟。他指出,“即心即佛”属于“不遮语”、“顺喻语”,“非心非佛”属于“遮语”、“逆喻语”。既然有语言表达,则都不能说是究竟,无论“不遮语”或“遮语”,“顺喻语”或“逆喻语”,都达不到真实的悟。在怀海看来,唯有“割断两头句”,才能证悟佛的境界,获得完全意义上的自由解脱。他以龙树“八不”中道观来证明自己的见地,以为“八不”是“生语”,而“生灭断常,一异来去”则是“死语”。(《古尊宿语录》卷二)但在禅的授受过程中,禅师为测试和衡量禅僧素养,或禅僧为表达自己的禅悟,不可能完全没有语言往来。因此,怀海认为,即使有所言说,也应尽量避免落入“死语”,这就要求对传统思维方式予以改造。有禅僧问怀海:“大修行底人还落因果也无?”怀海答道:“不昧因果”。(《古尊宿语录》卷一)这里的“不昧因果”,便是“活语”,便是“割断两头句”,既不说“有”,也不说“无”,所以没有落入肯定或否定的一般思维方式。“昧”,意为昏暗不明、无知;“不昧”,即意为既清晰明白又无所执著。

怀海从破除“知见”出发,提倡“割断两头句”,最终是要过渡到“不着文字”、“不立言说”。怀海宣称,“但不着文字,隔渠两头,捉汝不得”;“若说文字,皆是诽谤。”(《古尊宿语录》卷一)“不立言说”是洪州禅的一大趣旨,受其影响,禅僧转而重视日常生活中以当前事物为对象的举止行为。再朝前跨半步,便是超佛越祖、呵佛



骂祖。

再其次，怀海还提倡“透过三句外”，教导禅僧直接“体会大道”。

“三句”，又名“三句教语”，由马祖道一始创，指“即心即佛”、“非心非佛”、“不是物”三句。其中，“不是物”是“不是心，不是佛，不是物”的简略形式。“透过三句外”，源于“割断两头句”，但比“割断两头句”又有所深化。怀海说：

但息一切有无知见，但息一切贪求，个个透过三句外，是名除粪。

欲得蓦直悟解，但人法俱泯，人法俱绝，人法俱空。透过三句外，是名不随诸数。（《古尊宿语录》卷二）

若透过三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，……何况禅宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦无虚空相。（《古尊宿语录》卷一）

“透过三句外”的实质，是要在否定一切文字语言的前提下，教令禅僧直接“体会大道”，即体验神秘的最高精神境界。怀海强调提出：

从须陀洹向上，直至十地，但有语句，尽属法尘垢；但有语句，尽属烦恼边收；但有语句，尽属不了义教。了义教是持，不了义教是犯。佛地无持犯，了义不了义，尽不许也。（《古尊宿语录》卷一）

禅宗既非“不了义教”，也非“了义教”，所以即使说“不是物”，也仍然属于言说，与佛地境界保持距离。只有“透过三句外”，息灭一切执著，不仅使“心如虚空”，而且“亦莫作虚空想”，这时才能真正“蓦直悟解”，顿悟成佛。

接着，怀海从智慧解脱的角度，对“透过三句外”作进一步提升，认为：

但是一句各有三句，个个透过三句外。但是一切照用，任



听纵横；但是一切举动施为，语默啼笑，尽是佛慧。（《古尊宿语录》卷二）

至此，怀海完成了对语言文字“否定之否定”的辩证认识过程。这就是说，在彻底破除知见、言说的执著后，禅僧便进入一个自由、自觉的新天地；在这一天地中，不妨“一切举动施为，语默啼笑”。可见，怀海的真正目的不在“一句各有三句”，而在“一切照用，任听纵横”。后来，临济义玄改造“一句各有三句”，建立“三玄三要”说，着重发挥其中的神秘主义因素，提倡通过种种玄言妙语来表达禅者各自的境界。

在禅的实践方面，怀海有独特建树，对洪州禅作出了重大贡献。

怀海善于将禅的精神溶化于现实生活，视生活日用为禅的本质。他沿着慧能之后禅宗精髓在于智慧解脱的思路，在确立“一切举动施为，语默啼笑，尽是佛慧”的基本认识后，将它有效地运用于行住坐卧之中。他的禅不仅保持了道一时代的生动、活泼的特点，而且还表现出质朴无华的自然色调，更能反映中国的人文风貌。

据载，某次普请锄地，有僧闻鸣鼓声，举起锄头欢笑而归。怀海见此，说道：“俊哉！此是观音入理之门。”后问该僧：“你今日见甚道理？”僧云：“某甲早晨未吃粥，闻鼓声归吃饭。”怀海听说，乃呵呵大笑（见《古尊宿语录》卷一）。可见，怀海确实把禅与现实生活随机结合，不加雕凿，乃至直接等同于生活日用。其同门南泉普愿也说，所谓禅，不过是“饥来吃饭，困来即眠”（《景德传灯录》卷六）。这表明，禅的中国化、民族化，在洪州禅时期又大大地推进了一步。怀海时代，为民众普遍乐于接受的庶民化的、契合于现实社会生活的禅开始巩固和壮大起来。怀海常说，禅的要求在于“去住自由”。所谓“去住自由”，就主体而言，指向人的精神自由；就对象而言，应落实在生活日用之中。这就要求禅僧既肯定主体意识，又立



足于现实生活；离开现实生活，即无自由解脱可言。所以，百丈的禅，更有一种朴素自然的山野风味。

百丈禅更为重要的贡献，是为禅门制定了“规式”，从而保证了禅宗的独立发展。

接传统律制，禅僧以往借住于律寺，制约苛细，于禅师的住持说法多诸不便。自道一起，着手开辟荒芜，另建丛林。但因丛林尚处草创阶段，故而规章制度未及提到议事日程。怀海有鉴于当时实况，下决心予以改革，从而制定出《禅门规式》（载录于《景德传灯录》卷六）。

《禅门规式》的内容，可归纳为以下四点。

一、折中大、小乘戒律，以方便禅僧修习为宜，“别立禅居”；“凡具道眼，有可尊之德者，号曰长老”；“既为化主，即处于方丈，同净名之室，非私寝之室也。”这样，禅僧不仅有了自己独立的居处，而且有了每一禅居的当然领袖——长老。

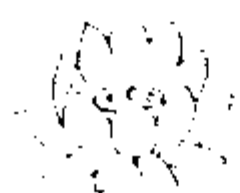
二、禅居内，“不立佛殿，唯树法堂”；“学众无多少、无高下，尽入僧堂中，依夏次安排”；“设长连床，施椽架挂搭道具”；“除入室请益，任学者勤恳，或上或下，不拘常准”；“大众朝参夕聚，长老上堂升座，主事、徒众雁立侧聆，宾主问酬，激扬宗要。”这里规定的是禅居内部的具体生活规范，完善禅僧的日常起居仪则。

三、提倡“行普请法，上下均力”。即要求禅居内一切僧众参加生产劳动。且在禅众生活上强调“务于节俭”。

四、严肃禅众纪律，指出，“或有假号窃形混于清众，并别致喧挠之事，即堂维那检举，抽下本位挂搭，摈令出院”；“或彼有所犯，即以拄杖杖之，集众烧衣钵道具，遣逐，从偏门而出”。

《禅门规式》的制定和付诸实施，具有多方面的重要意义。

由于建立起自宗独立的禅居（即禅院），使禅僧从此脱离对其他宗派的所有依附，实现完全自主。至此，禅宗成为完整意义上的



独立佛教宗派,具有了进一步繁荣发达的先决条件。因为,只有宗派寺院的成立和壮大,宗派的自由发展才有可能。而禅院长老的确立,增强了禅宗应付各种局面的能力。

“不立佛殿,唯树法堂”,目的是体现“法超言象”(《宋高僧传》卷十《怀海传》),即突出佛法的崇高地位。不立佛殿,使慧能提倡的众生与佛平等的思想得以具体落实,使自力、自信、自悟的禅宗原则成为当前的事实,有力地推动了禅宗的思想解放。怀海的这一举措,把禅宗不受传统佛教束缚、超佛越祖的独立不羁性格,以制度的形式规定了下来。这是佛教史上的一次重大革新,需要相当的胆略和见识。如果说不立佛殿是对外在佛菩萨的否定,那么唯树法堂则是对内在佛法的肯定。法堂的建置,便于禅僧激扬问难,认识禅的真谛,使禅成为活生生的、人人都能通过主体自觉加以把握的东西。这一否定和肯定,完全符合释迦牟尼创教的深意,即所谓“依法不依人”,反映了禅宗在上升时期的强烈自信。简朴的新兴禅居与奢华的传统寺院形成的鲜明对照,为普通民众的佛教信仰提供了充分的机会和条件。

《禅门规式》所规定的具体生活条例和准则,含有儒家的礼仪规范和学问传授方式,内中既突出了上下平等、无有高下的原则以及不拘常准、自由活泼的气氛,又保证了禅院内部的必要生活秩序和长老的主导地位。这样,既不妨碍禅僧个性的自由发挥,有助于禅宗思想的展开,又可以使禅院日常行事条理清晰、目标明确。

怀海提倡的普请法,是一种要求全体禅僧参加劳作的崭新制度(“普请”,意为普遍邀请)。这种制度是对印度佛教戒律和僧侣日常生活的重大突破和改造,而与中国古代的小农经济的生产方式和生活习惯相适应。根据普请法,禅院内一切有劳动能力的人都得从事开山、垦荒、采薪、摘茶、担水、洒扫等各类劳作,各尽所能。上下均力,自给自足,做到“一日不作,一日不食”。在怀海号



召下,丛林通过自力更生,实现衣食自足,获得生存和发展的主动权。怀海的普请法,奠定了农禅合一的新型佛教修行基础。

赞宁《怀海传》说:“禅门独行,由海之始。”意思是说,由于怀海制定“清规”,最终使禅宗发展成为天下佛教第一大宗。

综上所述,百丈怀海对禅宗的贡献,既有思想方面的,也有实践方面的。如果进一步推求其背景,则可以看出,这两方面的贡献分别与他接受老庄道家思想和传统儒家思想有关。怀海是佛教中国化的当之无愧的核心人物。

佛教的中国化,禅宗最明显;禅宗的中国化,洪州系最突出。洪州禅不仅在思想上、风格上进行了老庄化,而且从体制上、组织上展开了儒家化。如果说道一开辟了禅的新时代,那么怀海则保证了新时代的禅。

老庄道家哲学的最高范畴是“道”。“道”既不可界定,也不可言说;它与具体事物相分离,系最高的精神实在。洪州禅将“道”范畴引入自宗体系,使之成为真如、实相、法界、佛性等的代名词。道一曾反复申述“道即是法界”。怀海继承道一,在启发弟子时“教伊体会大道”。怀海弟子希运尤爱以“道”喻指真如、法界。如他说:“此道天真,本无名字……恐你诸人不了,权立道名。”(《古尊宿语录》卷二)“大道本来平等”(《古尊宿语录》卷三);“得鱼忘筌,身心自然达道。”(《古尊宿语录》卷二)“道”既不可言说,也不可认识,只有通过切身体验方可契会。

在《庄子·齐物论》中,提出了“道通为一”的齐一万物思想。物之所以可齐,是因为它们无质的规定性。《庄子·秋水篇》也说:“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱;以俗观之,贵贱不在己。”意思是说,宇宙万物、社会人生所示现的一切差别,全出自人的主观执著。其实,从道体上看,一切差别均非真实存在。洪州禅高唱“大道本来平等”,正是将老庄的哲学巧妙地与佛教如来藏佛



性学说加以结合。洪州禅虽然强调众生与佛平等一如,但它与庄子的“齐物论”有着相通的本体论背景。世间一切既属同一道体,那么,人类的自由任运、每一举止行为也都具有由现象所通达的本体意义,即所有自然运为都能达到成佛境界。怀海反复指出,“自古自今,佛只是人,人只是佛”;“本来心法元自备足”,这在本体论意义上包容了中印两种思想背景。

在方法论上,庄子强调与“道”相统一的精神生活。这种精神生活的前提,是否认现实的差别,进而否认认识的可能性乃至认识本身。在这种否定的基础上,庄子提倡神秘主义的“体道”论。认为,通过“体道”即自觉,可以使个体意识在与超自然的“道”的直接交往中领悟到宇宙人生的全部奥秘,获得最高智慧,达到“鱼相忘乎江湖,人相忘乎道术”(《庄子·大宗师》)的自由境界。这时,人便与宇宙浑然一体,获得永恒生命,所谓“独与天地精神往来”。在《老子》书中,同样主张排斥知识而诉诸“体道”,欣赏我之“昏昏”、“闷闷”、“顽鄙”,反对众人之“昭昭”、“察察”、“有以”。

百丈怀海明显接受了老庄“体道”论的影响。他的禅以“平常心是道”为根本,从“顺乎自然”入手,不断不作,直指众生本来面目。他反对在解不得生死句的情况下读经看教,认为,“大乘方等,犹如甘露,亦如毒药。消得去,如甘露;消不去,如毒药。读经看教,若不解他生死语,决定透他义句不过,莫读最第一。”(《古尊宿语录》卷一)他始终视知识为体道的一大障碍。认为,成就佛道不属于知识领域,所以只能以无造作、无是非、无取舍、无断常、无凡圣的“平常心”去实现。他提倡禅僧应该“心如木石,无所辨别”,“如愚如聋”,正是为了通过否认矛盾差别和具体知识而达到特殊的精神境界。他再三告诫弟子“割断两头句”、“透过三句外”,不只是为了防止语言文字的执著,更重要的是令他们“体会大道”,向道家自然主义靠拢。庄子处世自然无为、逍遥恬淡,不为外物所拘,精



神与道浑然一体,其形象活泼洒脱、自由豁达,个性鲜明。怀海的禅带有道家自然无为色彩。在怀海看来,禅就在日常生活之中,而且是在极其朴素自然的生命活动中表现出来。他说:

求佛求菩提,及一切有无等法,是弃本逐末。只如今粗食助命、补破遮塞,渴则掬水吃余外,但是一切有无等法,都无纤毫系念,此人渐有轻分明。(《古尊宿语录》卷一)

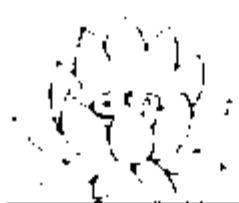
所以,怀海的禅一无雕凿痕迹。

《禅门规式》则集中反映百丈禅对传统儒家思想的吸收。

《规式》的目的在于:“非局大小乘,非异大小乘”,而是“博约折中,设于制范,务其宜。”(《景德传灯录》卷六)所谓“博约折中”,不只是一要折中大、小乘戒律,而且要以社会的传统标准来“制范”僧众,以便与儒家伦理道德观念相适应。根据《规式》,禅僧应按规定入室请益;朝参夕聚,由长老升座,其余全部雁立侧聆。通过这类规定,把过去那种以自我为中心的粗犷的禅,逐渐统一为有固定组织的、受规范制约的丛林化禅。

《规式》中受传统文化影响最深的部分,莫过于“普请法”。任继愈先生曾指出,普请法规定“禅宗僧徒靠劳作过日”,是“把中国古代小农经济的生产方式,紧密地结合到僧众的生产方式和生活方式上来。这一变革与中国的封建社会的结构得到进一步的协调,从而获得生命力。”(《禅与中国文化》,见《世界宗教研究》1988年第一期)普请法不仅不会损害世俗地主利益,而且在观念上也与儒家文化大体一致。

中国古代的宗法制社会,以一家一户为基本单位,它既是生产单位,又是消费单位。与此相适应的,是家长制的宗法统治。禅宗在百丈怀海之后,由于普请法的推行,世俗社会的生产方式和生活方式进入佛教内部,儒家的礼乐制度渗入禅院之中。禅僧除了不娶妻生子外,几乎全然过着小农经济一家一户的生活,寺主好比家



长,僧众好比子弟,同吃同住同劳动,平等消费。

《规式》指出,严肃处置破戒僧众,并非单纯为了使僧众“生恭信”、“循佛制”,而且也为了“不扰公门、省狱讼”、以便“不泄于外护纲宗”。所谓“不扰公门、省狱讼”,是指适应世俗社会,取得世俗政权的支持。所谓“外护纲宗”,是指接受传统儒家文化的保护。可见,怀海自觉而有意识地通过在禅宗内部引入传统文化和儒家思想,以保证禅宗的繁荣和发展。

怀海的《禅门规式》,实际上是佛教戒律和儒家礼乐制度结合的产物。宋初赞宁曾将它与儒家礼乐征伐加以比拟(见《大宋僧史略》卷上),后出的《咸淳清规》之《序》也说:“吾氏之有《清规》,犹儒家之有《礼经》。”可见古人也早已有此共识。

早在慧能禅学中,虽然已经具有道家化倾向(关于自在解脱的思想理论)和儒家化内容(关于现实生活中求取解脱的思想),但因时代的局限,未能予以深化。百丈怀海时代,禅宗开始进入百家争胜、异花竞放的发展时期。牛头禅、保唐禅、荷泽禅等系统,都在沿着慧能禅宗思想发展的既定轨道运行,朝着禅学个性化、平民化、民族化的方向展开。由于牛头禅和保唐禅从彻底的般若性空角度立论,未免破多立少。(牛头)过分强调“无为”,则容易偏于消极,“说不到自性妙用的一边”(吕澂语);(保唐)坚守“无修无证”的立场,则容易给人以种种误解。真正全面担负起禅的中国化的,当是洪州禅。百丈怀海在马祖道一的基础上,模仿世俗生活方式,把传统儒家思想转化为禅的礼仪规范、寺院生活准则和禅学授受原则,使禅的中国化步伐更为坚实有力。怀海出于对中国宗法制社会和佛教前途命运的认识,确立禅门规式,使禅宗具备了向印度佛教全面挑战的能力。



第四节 异花竞放的五家禅

禅宗在唐末进入繁荣时期,至五代宋初便达到鼎盛。

当马祖道一在江西、石头希迁在湖南分头弘传禅法时,南方禅宗已崭露头角。《宋高僧传·希迁传》引刘轲碑说:“自江西主大寂,湖南主石头,往来憧憧,不见二大士为无知矣!”道一传怀海,怀海后分出两支,一支由泐山灵祐传仰山慧寂,成立泐仰宗,该宗活跃于五代时期,至北宋而法系不明;另一支由黄檗希运传临济义玄,形成临济宗,该宗势力始终强盛,影响久远,流传至今。石头希迁下也分出两支,一支由药山惟俨传云岩昙晟,昙晟传洞山良价,良价传曹山本寂,建立曹洞宗,该宗崛起于唐末,传承不绝,影响仅次于临济宗;另一支由天皇道吾传至雪峰义存。义存下又分出两支,一支为云门文偃,由他创立云门宗,该宗在五代时勃兴,北宋时曾与临济宗并驾齐驱;另一支由玄沙师备三传至清凉文益,创立法眼宗,该宗在北宋初年达到极盛,但不久即衰微。上述五家禅系,就是禅宗史上著名的“五家禅”。北宋时,临济宗下又分出黄龙派和杨岐派两家,所以合起来又称“五家七宗禅”。

五家禅中,除临济宗创立于北方,其他四宗都创立于南方。但在后来发展过程中,各宗传播地域也有转化趋势,如云门宗原流传于广东一带,至北宋仁宗、神宗时,已转入北方,而临济宗则在五传后进入南方湖南、江西地区发展。当时形势,正如宋初赞宁所说“天下禅宗如风偃草”。五家禅在传播地域上几乎遍布大半个中国,在最高统治者、朝廷达官贵人以及地方官僚士人的支持下,各宗争艳斗奇,大显神通,显示出异花竞放的繁荣发展景象。

宋淳熙十四年(1187),日僧明庵荣西到天台山万年寺,从临济



宗黄龙派虚庵怀敞受法,将该宗传入日本。南宋末,一些中国禅僧东渡日本,多传授临济宗杨岐派禅法。十三世纪初,日僧希玄道元来中国,从洞山良价第十三代弟子天童如净受禅法,把曹洞宗传入日本。此外,新罗僧道义、慧哲、洪涉、无染、顺之等人,于唐末五代时来华受习禅法,回国后分别开山传法。禅宗除了在国内广泛流布,它的国外影响也十分深远。

现试对五家禅分别予以概述。

沩仰宗

沩仰宗由沩山灵祐和他的弟子仰山慧寂创立,因灵祐住潭州沩山(今湖南宁乡县西),慧寂住袁州仰山(今江西宜春县南),故名。

灵祐(771—853),俗姓赵,福州长溪(今福建霞浦)人。十五岁出家,曾于天台山遇寒山、拾得。年二十三,至百丈山参见怀海,为上首弟子。元和末(820),至潭州沩山,结庐独栖七年。后建同庆寺,传授禅法,受湖南观察使裴休的尊崇,徒众甚多。

慧寂(807—883),俗姓叶,韶州怀化(今广东番禺东南)人。十七岁出家。初谒耽源禅师,后参灵祐禅师,从受灵祐禅法前后十余年。后住袁州仰山,师资相承,别开禅门一派,即沩仰宗。

灵祐得法于怀海。《景德传灯录》卷九记载他得法经过,说:

一日侍立,百丈问:谁?师曰:灵祐。百丈云:汝拨炉中有火否?师拨,云:无火。百丈躬起,深拨,得少火。举火示之云:此不是火?师发悟,礼谢,陈其所解。

这里,深埋于炉底之火是佛性之喻。灵祐轻轻拨动,未能发现火。百丈深拨得火,便是示意灵祐:如来藏佛性人皆具备,但要努力发掘,不能错过了“时节因缘”。后来,灵祐又以相似的佛性论开示慧寂。《景德传灯录》卷十一云:



师问：如何是真佛性处？曰：以思无思之妙，返思灵焰之无穷。思尽还源，性相常住，事理不二，真佛如如。师于言下顿悟。

这里的“无思”，相当于“无心”、“无念”；观想至于“无思”，即返回佛性。又后来，慧寂再以此佛性论传授其弟子，说：

我今分明向汝说圣边事，且莫将心凑泊，但向自己性海如实而修，不要三明六通。何以故？此是圣末边事。如今且要识心达本，但得其本，不愁其末。汝岂不见汾山和尚云：凡圣情尽，体露真常，事理不二，即如如佛。（《景德传灯录》卷十一）

他要求僧众“回光返顾”、“背暗投明”，体悟各自本具佛性。可见汾仰宗的原理是对百丈怀海禅学的一脉相承。

汾仰宗的思想特点，是把主客观世界分为“三种生”，即想生、相生、流注生。

想生，指主观思维，所谓“想生为尘，识情为垢”。即认为所有“能思之心”都是杂乱染污的“尘垢”，禅者必须与之远离，才能得到解脱。而所谓“解脱”，也就是发现自己本源常住佛性，“思尽还源，性相常住”，“凡圣情尽，体露真常”。这实际上是要求禅僧无条件放弃习惯的世俗思维和认识。

相生，指客观世界，即所谓“所思之境”。汾仰宗认为，所思之境虚妄不实，所以必须加以彻底否定。所谓修行，也就是“顿净”无始以来的“旷劫习气”、“现业流识”，此时便可随处解脱。这种解脱，“譬如秋水澄渟，清净无为，澹泞无碍，唤他作道人，亦名无事之人”（同上）。

流注生，指主观和客观世界变化无常，处于生灭过程之中，“微细流注”，从未间断；“俱为尘垢”，未得清净。所以它们都是靠不住的，必须予以抛弃，“若能净尽，方得自在”。（《人天眼目》卷四）而



唯有真如佛性才是真实无妄的。

在修行理论上,沩仰宗把体认和发现自心佛性放在首位,以为万物有情,皆有佛性,人们若明心见性,即可成佛。灵祐说:

以要言之,则实际理地不受一尘,万行门中不舍一法。若也单刀趣入,则凡圣情尽,体露真常,理事不二,即如如佛。

夫道入之心,质直无伪,无背无面,无诈妄心行;一切时中,视听寻常,更无委曲,亦不闭眼塞耳,但情不附物。(《景德传灯录》卷九)

这种修行理论出自洪州禅的“平常心”说,是对怀海的继承。沩仰宗并非要人有意回避事物,在万法面前“闭眼塞耳”,而只是教人“质直无伪”,行“平常心”。灵祐说,通过“平常心”而自由运用,随处得悟,这从本质上说,即无所谓修行。因此,“修与不修,是两头语。如今初心虽从缘得,一念顿悟自理”。(《景德传灯录》卷九)由于众生虚妄颠倒,不知道“心自圆明,不居惑地”,所以才有修与不修等种种“假设方便”。慧寂说:

如人将百种货物与金宝作一铺货卖,只拟轻重来机。所以道,石头是真金,我这里是杂货铺。有人来觅鼠粪,我亦拈与;他来觅真金,我亦拈与。(《景德传灯录》卷十一)

慧寂的“杂货铺”有鼠粪亦有黄金,就看买主是否认得。这意思是教人自信自悟,因为“本来心法,元自备足”,种种开示也只是“黄叶止啼”。

中国禅从楞伽师时代起便十分重视体用关系中的相即一致之说。洪州禅也对体用关系给予充分重视,并且由以往各家强调向“体”的回归转入对“用”的自觉。洪州禅认为,在“随缘任用”的同时,已与“真如本体”相即,所以提倡“触类是道而任心”、“平常心是道”。沩仰宗的修行理论,一方面仍然主张“平常心”原理,另一方面又有所修正,突出体用关系中的一致之说。《景德传灯录》卷



九载：

普请摘茶。师谓仰山曰：终日摘茶，只闻子声，不见子形，请现本形相见。仰山撼茶树。师云：子只得其用，不得其体。仰山云：未审和尚如何？师良久。仰山云：和尚只得其体，不得其用。

“体”无定相，不可言说；“用”则有相，当有言说。汾山和仰山师徒各批评对方只重一端，未及体用一致，实际就是共同主张体用一致，反对偏于一端。前引灵祐所谓“实际理地不受一尘，万行门中不舍一法”，即是汾仰宗体用一致说的例证。从“体”上看是“不受一尘”，从“用”上说是“不舍一法”。以此指导修行，则倾向于体用的平衡，以体致用，以用见体；处名言世界而不忘其本，顺万法之行而不受一尘。

汾仰宗的上述思想显然已受了华严宗“理事圆融”说的影响。他们一再说“理事不二，真佛如如”，是把华严的理事统一圆融境界看成顿悟成佛的境界。不仅如此，还把这种境界以特殊的形式予以表达，这就是画圆相。据《景德传灯录》所载，韦胄曾向灵祐求取“偈子”，以示“曹溪宗旨”。灵祐乃“将纸画圆相，圆相中着某字”，并说：“左边思而知之，落第二头；右边不思而知之，落第三头。”这就是说，真如、实相是不可拟议言说的，成佛的境界是圆满和绝对的，所以设法用圆来加以表示。慧寂对圆相兴趣更大。据传他有一次闭目静坐，一禅僧来他身边侍立，他便于地上画一圆相，圆相中书一“水”字。有僧问他：“如何是祖师意？”慧寂以手画圆相，并于圆相中书一“佛”字。《人天眼目》卷四说：

仰山亲于耽源处受九十七种圆相，后于汾山处因此○相顿悟，后有语云：诸佛密印，岂容言乎！又曰：我于耽源处得_体，汾山处得_用，谓之父子投机，故有此圆相。

这表明，圆相的使用与该宗体用一致、理事不二的思想有密切关



系。通过以图示意,令禅僧亲自体验理事圆融的理想境界。

临济宗

临济宗的创立者义玄(?—867),俗姓邢,曹州南华(今山东东明)人。幼而颖异,长以孝闻。及落发受具,居于讲肆,精究毗尼,博赅经论。俄而叹曰:“此济世之医方也,非教外别传之旨。”于是更衣游方,首参黄檗希运,次谒高安大愚。后受黄檗印可。此后北上,抵河北镇州(今河北正定),于滹沱河侧建立临济禅院,广接徒众,独树一帜,形成临济禅宗。

义玄之前,洪州禅的禅师较多地以如来藏、佛性思想结合自性、一心思想来说解脱、成佛的根源问题。但在义玄的《临济录》中,则很少见到直接说如来藏、佛性。他受希运“本源清净心”说的影响,提出以“心清净”的概念取代“如来藏”概念,以便更易为普通禅僧所把握。同时,他又继承和发展希运“无心是道”说和“逍遥”意境论,建立自宗完整的思想体系和门庭施設。裴休曾说,希运的禅“其言简,其理直,其道峻,其行孤”(《传心法要序》)。与之相比,义玄的禅更要胜过一筹。试分析临济禅的主要特点。

第一,提倡树立自信,号召确立“真正见解”。

义玄教导弟子说:“如今学道人,且要自信。莫向外觅,总上他闲尘境,都不辨邪正。”(《临济录》。以下凡出此录,从略)所谓“自信”,就是指“不受人惑”,亲自辨别“邪正”。他指出,“你若欲得如法,直须是大丈夫始得。若委委随随地,则不得也。夫如甃嘎之器,不堪贮醍醐。如大器者,直要不受人惑,随处作主,立处皆真。”又说:“自达摩大师从西土来,只是觅个不受人惑底人。”这意味着,他把禅的全部意义归结到培养人的自主自信上,这无疑是一种极其深刻的见解。

人能确立自信、不受人惑的依据何在?义玄认为,依据就在即



心即佛、人人本来是佛，或即在无心无佛、无心是道上。他说：“瞎汉！头上安头，是你欠少什么？道流！是你目前用底，与祖佛不别。只么不信，便向外求。莫错！向外无法，内亦不可得。”他把这种自信的依据喻作“无形段”的“历历孤明”，说：“即今目前孤明历历地听者，此人处处不滞，通贯十方，三界自在”；“道流！你欲得如法，但莫生疑。展则弥纶法界，收则丝发立；历历孤明，未曾欠少。”正是这“历历孤明”的当体作用，人人得以成佛。

义玄曾针对当时一般缺乏自信的禅僧，提出严厉批评，说他们好比“只管傍家负死尸行，担却担子天下走”，披枷带锁，永无解脱之期。他指出，解脱的关键就在于是否具有强烈的自信。他说：

如山僧指示人处，只要你不受人惑，要用便用，更莫迟疑。

如今学者不得，病在甚处？病在不自信处。你若自信不及，即便茫茫地，徇一切境转，被它万境回换，不得自由。

他号召人们作“大丈夫汉”，决不“自轻而退”，不“屈言我是凡夫，他是圣人”。可见，提倡自信，既是临济禅的起点，也是临济禅的归宿。

在树立自信基础上，义玄又要求禅僧确立“真正见解”。他说：“今时学佛法者，且要求真正见解。若得真正见解，生死不染，去住自由。”真正的出家人，就应该有独立见解，用以“辨佛辨魔，辨真辨伪，辨凡辨圣”。一旦确立起真正见解，就能超凡入圣。他大胆宣称：

大德！莫错！我且不取你解经论，我亦不取你国王大臣，我亦不取你辩似悬河，我亦不取你聪明智慧，唯要你真正见解。

这种无视佛教经论和世俗权力，把“真正见解”置于崇高地位的思想，不仅重现了当年佛陀的平等观念，而且具有时代的特殊含义。

义玄接着指出，只有具有真正见解的人，才能称得上是“真正



学道人”。真正学道人的特点是自由任运、无为解脱,所谓“随缘消旧业,任运着衣裳,要行即行,要坐即坐。”它脱胎于希运的“无为道人”、“无事道人”。从自由解脱角度说,真正学道人又可称为“无依道人”。所谓“无依”,指无所依赖,即既不依菩提、涅槃,也不依佛、菩萨,因为人人本来是佛,自由解脱。从无为而无不为的功能说,真正学道人又可名为“无位真人”。所谓“无位”,指不住于阶级地位,超脱于四圣六凡的阶位。

第二,提倡“随处作主,立处皆真”的自悟。

义玄认为,佛道“触目皆是”,就在人们的日常生活之中,因而不须拟心用功。他说:“向外作功夫,总是痴顽汉。你且随处作主,立处皆真,境来回换不得。”“如大器者,直要不受人惑,随处作主,立处皆真。”他把这种自悟描述为:“心随万境转,转处实能幽;随流认得性,无喜亦无忧。”洪州禅通常只说“立处即真”,临济禅则以“随处作主”与“立处皆真”联系起来,并且在句式上带有因果和递进的色彩。以“随处作主”为前提而达到“立处皆真”,由“随处作主”出发必然进入“立处皆真”。这一思想显然比洪州禅单纯提倡“非离真而有立处,立处皆真”更具有主体性意义,它体现了临济禅坚持通过主体的自信、自主和自觉而体验佛道的特点。

“随处作主,立处皆真”虽与洪州禅的“平常心”相联系,但它更侧重于在自信原则指导下的“平常无事”。以为“佛法无用功处,只是平常无事;屙屎送尿,着衣吃饭,困来即卧。”人之所以感受痛苦,是因为着意对佛法、解脱等的追求;其实人之身心本来就与祖佛不别,所以只要“回光返照”,便已立于解脱之境。这就是说,摆脱轮回的生命之苦,只有通过现实日用而实现;在绝无造作的、至为平常的现实日用中,人们才会体验到“生死去住、脱着自由”。

第三,在自信原则指导下,从解脱论出发的呵佛骂祖。

在洪州禅时代,已经出现对佛公开挑战的言行,佛的崇高形象



受到严重削弱和污损,受希迁剃发、道一赐号的丹霞天然烧木佛以取暖便是一例。丹霞的行为主要基于从般若性空的立场对木佛的本质认识;如果进一步从建立人的自信角度思考,呵佛骂祖也就是水到渠成的“平常事”了。义玄指出,“佛”与普通人本来就没有区别,释迦牟尼活了八十岁,与我们一样受自然生理法则的支配;所言三十二相、八十种好,乃是人为之作,并非实在。因此,若把“佛”看作究竟,去信仰、追求、修习,便是多此一举。他说,若是“真正道人”,就不应当为佛菩萨、历代祖师所束缚,倒不妨作这样的认识:“等、妙二觉担枷锁汉,罗汉、辟支犹如厕秽,菩提、涅槃如系驴橛。”他认为,敢于呵佛骂祖,这是“大丈夫汉”、“大善知识”之所为:“夫大善知识,始敢毁佛毁祖,是非天下,排斥三藏,辱骂诸小儿,向逆顺中觅人。”那种“坐禅观行”的禅师只是吃饱了的“老奴”,座主讲家只是“野干”、“野狐精魅”。将呵佛骂祖推到极端,便是公然号召“杀佛杀祖”:

道流!你欲得如法见解,但莫受人惑。向里向外,逢着便杀。逢佛杀佛,逢祖杀祖,逢罗汉杀罗汉,逢父母杀父母,逢亲眷杀亲眷,始得解脱。不与物拘,透脱自在。

虽然“杀佛杀祖”是一种比喻,意在令禅者不受佛祖拘束、不为家族樊笼,放弃一切执著、即时撒手悬崖,但其激烈言词在教团内部引起的反潮流的异端效果则可想而知。

从“即心即佛”到“非心非佛”,再到呵佛骂祖,是禅学发展的必须逻辑。从毁佛毁祖中重新寻找人的价值、发现人的地位,这也是逻辑的必然。毁佛毁祖只是手段,目的是“向逆顺中觅人”。这样,根据禅宗思想发展的内在规律,人与佛的关系有可能从原先提倡的平等一致转化为新的矛盾对待。人不再是佛的奴隶,受佛的支配;人开始成为人自己,他不仅主宰自身,而且将以批判的眼光重新认识佛。



在义玄之前,中国禅虽然已转向对现实人生的重视和对人性自觉的关注,但是一般地还是在“众生”范畴背景下加以探讨。他们没有自觉地把“人”作为禅的最终目的、对象而加以特殊考虑,人的地位、价值以及人在宇宙中的位置、人生的实际意义,都还未充分显示。义玄则明确地将“人”从众生中分离出来,将人作为禅的根本的、乃至唯一的对象。《临济录》所称“人”、“道人”、“大丈夫儿”、“道流”、“大德”、“学道人”、“真正学道人”等等,无一不是以现实的人为对象。

中国佛教从慧能开始,展开了对佛教传入数百年内自身运动的反省。反省的重点,一是如何估价和总结传统佛教、隋唐宗派佛教的地位和作用,二是如何建立适应中国社会实际的新型的佛教。通过反省,慧能严肃地抨击了传统佛教的他力信仰,指出了一切时中自心自悟的另一条佛教发展道路。洪州禅沿着慧能提示的方向,推出“平常心是道”的禅学新体系,指出人们日常生活的全部活动都将体现为真理。临济禅的确立,从思想和实践上总结了长达一个半世纪的教内反省运动。

这一佛教内部自我反省的宗旨和目标,就是人们通常所说的“中国化”。其中所表现的种种“异端”,是中国化的副产品;对于印度佛教或传统中国佛教而言,它确有很强的异端色彩。

从另一方面看,临济禅的激烈言论和举止,在某种程度上,反映了晚唐五代上层建筑和意识形态土崩瓦解的状态,客观上适应了地方性政治经济独立和分离的需要。当时的一些文人士大夫,相当欣赏义玄的呵佛骂祖,因为借用它可以指桑骂槐,发泄对政治腐败和道德堕落的不满。宋元以后,更有一批具有叛逆性格和反潮流精神的典型人物,同样因此而服膺临济禅学。从历史上看,呵佛骂祖在僧俗两界进步人士中确曾产生过民族自信的积极意义,激发起他们强烈的忧患意识,因而往往为专制君权所不容。



第四,建立起“四料拣”、“四照用”、“四宾主”、“三玄三要”等门庭施設。

关于“四料拣”和“四照用”。

《人天眼目》卷一:“我有时夺人不夺境,有时夺境不夺人,有时人境俱夺,有时人境俱不夺。”这是“四料拣”。《人天眼目》卷二:“我有时先照后用,有时先用后照,有时照用同时,有时照用不同时。”这是“四照用”。两种施設意思大体相同。所谓“夺人”,指摈斥“我执”;“夺境”,指摈斥“法执”。又所谓“照”,意为寂照,指般若空观;“用”,意为妙用,指承认假有。义玄的意思是说,他的全部言说全在临机发挥,讲空说有,或夺或不夺,或照或用,没有常规,因人而异。其根本用意,是要通过因人而异的教学,破除禅僧的一切执著,建立自信。

关于“四宾主”。

《人天眼目》卷一:

参学人大须仔细,如宾主相见,便有言说往来。或应物现形,或全体作用,或把机权喜怒,或现半身,或乘师子,或乘象王。如有真正学人,便喝先拈出一个胶盆子,善知识不辨是境,便上他境上做模做样。学人又喝,前人不肯放。此是膏肓之病,不堪医治,唤作宾看主。或是善知识不拈出物,随学人问处即夺,学人被夺,抵死不放。此是主看宾。或是学人,应一个清净境界,出善知识前,善知识辨得是境,把得住抛向坑里。学人言:大好。善知识即云:咄哉!不识好恶。学人便礼拜。此唤作主看主。或有学人,披枷带锁,出善知识前,善知识更与安一重枷锁,学人欢喜,彼此不辨,唤作宾看宾。

文中假立两方:善知识是师,是“主”;学人是徒,是“宾”。双方往来有四种情况:宾看主,指学人比禅师更有见地;主看宾,与上述情况相反;主看主,指禅师和学人见解一致;宾看宾,指禅师和学人见解



都错,而且彼此不辨,自以为是,不能醒悟。

设立“四宾主”,目的是培养禅僧对世界本质“空”的认识。但是,它对于促进禅门师徒间不拘学历、地位和资格的相互启发、提示,促进自由活泼的禅风的发扬,具有积极意义。某种角度上说,它体现了禅宗所一再宣称的“平等”精神。义玄的禅,还经常以不拘形式的喝打来表现。义玄认为,一切时中的喝打,都能反映各人的禅学深浅,这叫“宾主历然”。

关于“三玄三要”。

《人天眼目》卷一:“师云:大凡演唱宗乘,一语须具三玄门,一玄门须具三要,有权有实,有照有用。”所谓“三玄门”,指体中玄、句中玄、玄中玄。

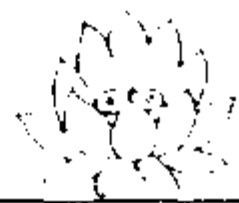
体中玄,指由正面言说显示本宗道理;句中玄,指以语义不明的言说显示妙理;玄中玄,指极尽言说之妙,以体现真理之玄的境域。

“三要”与以上“三玄”配合,指示言说不失本宗的要点。第一“要”,强调破除外境;第二“要”,注意不执著言句;第三“要”,重视随机发动。

汾阳善昭说:“三玄三要事难分,得意忘言道易亲;一句明明该万象,重阳九日菊花新。”(《人天眼目》卷一)他把“三玄三要”的理论基础概括为“得意忘言”,认为言说的含义可以很多,但都不能完全表达真实意境,若借作一种手段,则可以随机作多种变化。这实际上是对怀海“割断两头句”、“透过三句外”等说的发展,表明禅宗在追求高远神秘的意境方面又朝前跨出了一大步。

曹洞宗

曹洞宗的思想渊源可上溯到青原行思和石头希迁。行思(?—740),俗姓刘,庐陵(今江西吉安)人。幼岁出家,闻曹溪法



席,前往礼谒。得法后回吉州,住青原山静居寺传授禅法。希迁(700—790),俗姓陈,端州高要(今属广东)人。出家后“上下罗浮,往来三峡”,于岭南、四川等地游学,后从行思受学。天宝初年(742),于南岳一石台上结庵,时人名为“石头和尚”。因他的禅风圆转无碍,所以后人说“石头路滑”。据传,希迁因读僧肇《涅槃无名论》,至“会万物以成己者,其唯圣人乎”一句时,受到启发,于是作《参同契》。

《参同契》借用了东汉末年炼丹方士魏伯阳著作的名字,展开对各种思想的会通。魏本高门之子,性好道术,撰《周易参同契》,以《周易》爻象论述炼丹修仙之法,把炼丹术(炉火)与“大易”、“黄老”三者参互会同,使之契合为一,成为道教练丹术的早期理论著述之一。因此,希迁之作,不仅受僧肇影响,而且也受道家、道教以及儒家学说影响,它的目的是要调和禅宗之南北两家、禅宗与华严、佛学与儒学、佛教与道教的差别。《参同契》用“明暗”、“本末”、“源流”、“回互不回互”等概念,以说明“理事”的关系,由于它提出了佛学的重要问题,所以为后来曹洞宗人所重视,成为该宗成立的哲学背景。

宗密曾举当时流行的十家禅法,统摄为三宗,将石头和牛头并列于“泯绝无寄宗”,以为该两系有很多相似之处,其原因可能都因受到般若空观的影响。其中,石头系喜欢站在般若中道立场上,善于对禅进行形而上学的静态哲学思考,从而与洪州禅突出于现实生活中形而下的动态实践形成明显对照。

希迁弟子惟俨(751—834)在密证心法后,住澧州(治所在今湖南澧县)药山,故又称药山惟俨。因受希迁哲学思考和形而上学兴趣的影响,惟俨的禅十分重视知见,以为“不论禅定精进,唯达佛之知见”;“汝能知之,无所不备。”(《景德传灯录》卷十四),从知见角度出发,该系接引禅僧,重视种种具体形式的启示,表现稳实、细腻。



惟俨“寻常不许人看经”，但他自己却经常看经。此外，他还坐禅，认为那都是悟后的任运。对于坐禅，他还有“思量个不思量底”之说。思量，指心的活动，有心；不思量，指心的无造作，无心。从禅的意义上说，不仅有心、起心动念是病，而且无心也是病。惟俨的坐禅，既不涉于有心的思量，也不落入无心的不思量，用以超脱散乱和昏沉两种错误。

药山惟俨的嗣法弟子云岩昙晟(782—841)，曾在百丈怀海门下二十年而未得个人处，却在惟俨处“言下契会”。他后来提出了个“宝镜三昧”法门传授门下，意为人观万象，应该和面临宝镜一样，镜里的影子正是镜外形貌的显现，如此形影相睹，即所谓“渠(影)正是汝(形)”，从而说明“由事相上能显出理体”的境界。以后曹洞宗的偏正回互、五位功勋都导源于此。

洞山良价(807—869)，俗姓俞，会稽诸暨(今浙江诸暨)人。出家后参学诸方，首谒南泉普愿，次访沕山灵，最后受昙晟“宝镜三昧”法门的启发而悟入。据载，良价在辞别昙晟时曾问道：“和尚百年后，忽有人问：‘还邈得师真？’如何祇对？”昙晟回答：“但向伊道：‘即这个是’。”良价考虑良久，不明其意，但昙晟当时仍未说破，只是告诉他：“承当这个事，大须审细。”良价带着怀疑过河，见水中之影，豁然大悟。他所悟的正是“宝镜三昧”中的“即事而真”思想：

切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契如如。(《景德传灯录》卷十五)

唐大中末(859)，良价于新丰山接诱学徒，其后又盛化于豫章高安洞山(在今江西宜丰)。住洞山时，门下常有五百之众。他不仅留下《语录》二卷，而且还撰有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《纲要偈》、《五位君臣颂》、《五位显诀》等偈颂。

曹山本寂(840—901)，俗姓黄，泉州莆田(今属福建)人。十九



岁出家,咸通初(860)往高安参良价,初次见面,便受器重。悟入后,盘桓数年而辞去。初受请,止于抚州曹山(在今江西宜黄),后居荷玉山,“二处法席,学者云集”(《景德传灯录》卷十七)。本寂的开法仍然遵循“宝镜三昧”的基本原则,发挥良价“即事而真”思想。

问:于相何真?师曰:即相即真。曰:当何显示?师提起托子。问:幻本何真?师曰:幻本原真。曰:当幻何显?师曰:即幻即显。曰:怎么即始终不离于幻也。师曰:觅幻相不可得。(《景德传灯录》卷十七)

他除了留下《语录》三卷外,还曾注《寒山子诗》,撰《解释洞山五位显诀》等。这样,由良价确立的一宗规模,至本寂而大成。完整意义上的曹洞宗正式形成。

曹洞宗曾受希迁《参同契》中“回互”说的影响,特别重视真如本体(理)和现象世界(事)的关系。他们从理事个别交涉的关系上,建立各种“五位”(五种位次、境地)学说,并以此接引学徒。“五位”学说中以“君臣五位”最为典型。

“君臣五位”说认为,本体与现象、一般与个别之间具有内在的联系。由于受世俗观念的影响,人们可能在这一问题上出现四种片面的认识,它们可以用“正”、“偏”关系的失当来表示。本寂说,所谓“正位”,指“空界”,“本来无物”;“偏位”,指“色界”,“有万形象”。四种片面认识具体指:一,虽承认有所谓的本体界,但不懂得万物由本体派生,体用关系上忽视用的一面,称作“正中偏”,属“君位”;二,虽承认现象是假,但不懂得透过现象进一步探求本体,体用关系上缺少体的一面,称作“偏中正”,属“臣位”;三,虽承认有所谓本体界,并开始由体起用,但尚未至于完善,称作“正中来”或“君视臣”;四,既承认现象是假,又力图透过所谓“幻相”去探求精神本体,但也未至于完善,称作“兼中至”或“臣向君”。而只有既承认万物由本体派生,又承认万物本质空无自性,才能克服上述四种片面

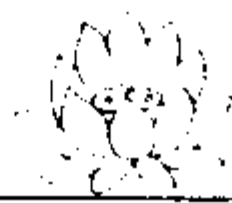


认识,达到“君臣道合”,名“兼中到”。“兼中到”是“冥应众缘,不随诸有,非染非净,非正非偏”,“不落有无”、“体用俱泯”(《曹山语录》)的理想境界。这一位合前四位,并称“五位”。

“兼中到”的境界,实际也就相当于华严宗的“理事圆融,事事无碍”境界。“君臣五位”的实质,是要强调“偏正回互”的理事关系。所谓“正”,也可以理、体、真等概念表述,所谓“偏”,也可以事、用、俗等概念表述。曹洞宗人津津乐道的“即事而真”,就是教人从现象(事)去探求本质(理),达到真空与妙有的统一。本寂所说“即相即真”、“幻本原真”、“即幻即显”,意为每一事物的本体即是理,一切现象都是理的显现,所以它又可以说成“如理如事”,即理事如如。从形式上看,“即事而真”表现为曹洞宗对现象的重视,但实质上它所真正重视的还是本体界。曹洞的归宿是在对真如本体的神秘体验,这与华严的理事关系说是一致的。正由于曹洞宗主张事上见理,致力于理事关系的哲学思辨,促使其宗风趋向绵密,从而把“君臣五位”等“偏正回互”放在首要位置。

《参同契》曾以“回互”说把理事的圆融关系看作认识的至极。其中说:“灵源明皎洁,支派暗流注。执事原是迷,契理亦非悟。门门一切境,回互不回互。”(见《景德传灯录》卷三十)这里,“灵源”指真如佛性、性理,它是明净的本体;“事”指灵源的派生物;“流注”意为不间断、变化无常。意思是说,理事关系虽不明显表现,但它确实存在。执著外物无疑是错误的,但如果不懂得“回互”关系,即使契合于理,也不能说已达到了悟。理存在于一切事物之中,一切事物具有各自的理;一切事物又在本体理的基础上既统一又区别,因而互相涉入融会。这就是“回互”,回互的实质就是统一。曹洞宗的“即事而真”说,当是这一回互理论的运用,而良价的《宝镜三昧歌》在许多方面可以与《参同契》相互印证。

后来,同样出自石头系的法眼宗禅师清凉文益曾对曹洞宗的



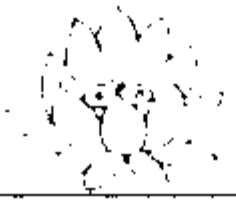
“回互”学说以高度评价,他也站在理事圆融的立场上说:

大凡佛祖之宗具理具事。事依理立,理假事明;理事相资,还同目足。若有事而无理则滞泥不通,若有理而无事则汗漫无归。欲其不二,贵在圆融。且如曹洞家风,则有偏有正,有明有暗。(《宗门十规论》)

文益指出,曹洞宗的根本宗旨是贯彻理事圆融思想,而以此为核心理的偏正回互学说与佛祖的教义是一致的。

曹洞宗与临济宗传承不同,它们的思想也呈明显差异。如果说临济宗表现为与老庄道家思想结合的倾向,那么曹洞宗则带有与传统儒家思想调和的意图。曹洞宗以“君臣五位”等学说来表述“偏正回互”,虽说是一种方便,但这种说法本身就足以令人寻味。《宝镜三昧歌》中说,“臣奉于君,子顺于父。不顺非孝,不奉非辅”,这显然已超出比喻的含义。在有关“五位王子”的释义中,曹洞宗完全以现实生活中的伦理原则展开,说什么“万卷积功彰圣代,一心忠孝辅明君”;“只奉一人天地贵,从他诸道自分权”。《宝镜三昧歌》还直接借用儒家经典《周易》的原理,解释五位的“偏正回互”,认为五位的成立和变化与《易经·离》卦的变化道理相通(详见拙作《曹洞宗“回互”学说述评》,《安徽大学学报》1990年第一期)。

由于曹洞宗吸收华严理事圆融思想,又与儒家伦理原则相结合,所以使它在禅风上与临济宗迥异其趣。曹洞的风格,后人把它概括为“敲唱为用”,即善于通过师徒间的相互交往,以“回互”的妙用,使弟子悟入。《人天眼目》卷三说,该宗“家风细密,言行相应,随机利物,就语接人。”云岩昙晟送别洞山良价时,师徒间曾留下一长段对话;而当曹山本寂告别洞山良价时,良价也给他留下了一段教诲。他们的传授方式比较温和,不用棒喝,故丛林中有“临济将军,曹洞土民”之说。意为曹洞接引学徒好比精耕细作的农夫,绵密回互,妙用亲切,反复叮宁嘱咐,与临济的“卷舒擒纵,活杀自在”



形成鲜明对照。

曹洞宗的“回互”学说认为,“回互”关系适用于一切方面,包括道与人之间。良价说:“道无心合人,人无心合道”。意思是说,道无所不在,遍于一切,并非有意合人而自然合人;人虽本来无事,自然合道,但人的虚妄心念造成与道的距离,所以要在“无心”基础上与道契合。这样,该宗便主张借助静坐默究手段,克服人与道的人为隔阂,重新回复人与道的融合统一状态。因此,曹洞宗人普遍具有自药山惟俨一脉相承而来的坐禅功夫。沿着这一路线,至宋代终于造成曹洞“默照禅”与临济“看话禅”的严重对立。

云门宗

云门宗出自石头希迁下天皇道悟一系。道悟传龙潭崇信,崇信传德山宣鉴,宣鉴传雪峰义存。义存(822—908)曾在福州象骨山雪峰创建禅院,得到福建地方州帅的扶植,学徒不可胜计,常年不减千五百人。文偃(864—949),俗姓张,苏州嘉兴(今属浙江)人。童年出家,初参道踪禅师(黄檗希运弟子),后参义存,受印可。义存卒后,再参韶州灵树如敏(百丈怀海弟子大安的门徒),被推为首座。贞明四年(918),如敏卒,文偃嗣其法席。同光元年(923),于云门山(今广东乳源县北)创建光泰禅院,“扪衣者岁溢千人,拥锡者云来四表”,故又名“云门文偃”。

由于文偃上述的参学背景,云门宗的思想和风格兼容了南岳、马祖一系和青原、石头一系的特点。该宗在宋初曾达到鼎盛,势力与临济宗不相上下,但至南宋后走向衰微。

文偃的基本观点,建立在华严宗“道”的普遍性上,他引乐普话告诉弟子说:“一尘才举,大地全收;一毛,师子全身。总是汝把取,翻覆思量,日久岁深,自然有个人路。”由此得悟,则处处是“道”。《景德传灯录》卷十九又记载说:“师以拄杖指前面云:乾坤大地,微



尘诸佛总在里许。”文偃还说：“微尘刹土，三世诸佛，西天二十八祖，唐土六祖，尽在拄杖头上说法，神通变现，声应十方，一任纵横。”意为世间万事万物都体现真如佛性，一切现成。这些说法，继承了石头系的“即事而真”思想。但文偃又认为，禅悟是一种自信和自悟，并非由语言文字而获得，也不需要“思量”。他说：“句里呈机，徒劳伫思，直饶一句下承当得，犹是瞌睡汉。”他也提倡禅者的任运自由，“随处作主，立处即真”，说：“除却着衣吃饭，屙屎送尿，更有什么事？无端起得许多妄想作什么？”“大用现前，更不烦汝一毫头气力，便与佛祖无别。”（《景德传灯录》卷十九）这些说法，则包含了马祖系的“触目是道”思想。

后人认为，云门宗的全部思想，可以用“云门三句”予以概括。《人天眼目》卷二：

师示众云：函盖乾坤，目机铩两，不涉万缘，作么生承当？众无对。自代云：一镞破三关。后来德山圆明密禅师，遂离其语为三句，曰：函盖乾坤句，截断众流句，随波逐浪句。

文偃所谓“涵盖乾坤”，是指某种至大无外、包容天地、一切具足的本体；“目机铩两”，意为禅者应机智敏捷，明察秋毫；“不涉万缘”，意为禅者应断除烦恼，不为心境左右，求取内心顿悟。这三句后来为云门文偃弟子德山缘密加工整理，成为后世普遍承认的“云门三句”。

函盖乾坤句。

该句认为，世界一切事物，都由真如佛性所派生。真如佛性是宇宙的本体，所以举此本体，便可涵盖乾坤。德山缘密以偈颂解释道：“乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真现，头头总不伤。”意思是说，宇宙万有，上至天堂，下至地狱，都是真如变现，而变现之万物，各有个性而无碍。因此，森罗万象，“本真本空”；一色一味，“无非妙体”。这一句实际上是对“即事而真”说的发展，体现了华严宗理



事无碍、事事无碍的思想。

截断众流句。

这一句相当于云门宗的认识论。据缘密解释说：“堆山积岳来，一一尽尘埃，更拟论玄妙，冰销瓦解摧。”意思是说，堆山积岳的宇宙万有，并非真正的认识对象；只要体悟玄妙的真如本体，这些世间万法，都将“冰销瓦解”。《人天眼目》卷二引圆悟的解释，说：“本非解会，排叠将来；不消一字，万机顿息。”这就是说，禅非文字语言所及（“本非解会”、“不消一字”），所以必须截断葛藤，顿悟成佛。

随波逐浪句。

德山缘密的解释是：“辩口利天间，高底总不亏，还如应病药，诊候在临时。”意思是说，从接引徒众的方法上说，辩才还是不可全然抛弃的，但所说道理应当有针对性，不能一成不变。“随波逐浪”相当于“因语识人”。这说明云门宗并非真正否定语言文字。

云门宗人把上述三句比作“云门剑”、“吹毛剑”，意思是说它们极其锋利，能迅速斩断葛藤。文偃常用一字回答禅僧问语，也是这个意思。如问：“如何是云门剑？”答：“祖。”问：“如何是禅？”答：“是。”问：“如何是正法眼？”答：“普。”因而当时被丛林称为“一字关”。因为有这“云门剑”和“一字关”，所以禅界常说该宗风格“孤危耸峻，人难凑泊”，非上等根机者不易悟入。

法眼宗

法眼宗在五家禅中成立最晚。该宗源于青源法系。雪峰义存下分出两支，一支传云门文偃，建立云门宗；一支传玄沙师备，师备再传罗汉桂琛，桂琛又传清凉文益，由文益建立法眼宗。

文益(885—958)，俗姓鲁，浙江余杭(今杭州)人，七岁落发，二十岁受具戒于越州(治所在今浙江绍兴)开元寺。曾习律于明州(治所在今浙江宁波)阿育王寺，同时“傍探儒典，游文雅之场”，人



称释门之游、夏。后南游福州，谒长庆慧稜禅师。因似不甚投机，乃往漳州（治所在今福建漳浦）罗汉寺参桂琛禅师，从桂琛得法。晚年住金陵清凉院传授禅法，故又名“清凉文益。”“时诸方丛林咸遵风化，异域有慕其法者，涉远而至。玄沙正宗，中兴于江表。”（《景德传灯录》卷二十四）卒后，南唐中主李璟谥号“大法眼禅师”，因此他的法系被后人称为法眼宗。

据《景德传灯录》记载，文益初遇桂琛，桂琛问：“上座何往？”答：“迺迤行脚去。”问：“行脚事作么生？”答：“不知。”桂琛说：“不知最亲切。”于是文益“豁然开悟”。《五灯会元》接着又有以下记载，说文益于次日辞行，桂琛出门送行，指庭中一片石，问道：“上座寻常说三界唯心，万法唯识，且道此石在心内，在心外？”文益答：“在心内。”又问：“行脚人着什么来由，安片石在心头？”文益窘无以对，决定留下，请桂琛指点。于是桂琛告诉他：“若论佛法，一切现成。”文益于言下彻悟。

文益悟的是“一切现成”的道理，这“一切现成”也就成为法眼宗的根本思想。文益原来接受的是“三界唯心，万法唯识”思想，桂琛认为这是不彻底的，因为它也会造成执著。上面说到的“不知最亲切”，也是这个意思，因为见闻知觉妨碍对现成佛法的证悟。

法眼宗成立时，禅宗其他各家早已形成，并开始出现各种偏差。文益为此而作《宗门十规论》，对当时禅宗存在的十种弊端加以批评。在论中，他站在本宗立场上，以“一切现成”为原则，提出“理事不二，贵在圆融”，“不着他求，尽由心造”的主张。他认为，“虽理在顿明，事须渐证；门庭建化，固有多方；接物利生，其归一揆。”这就是说，理事圆融并非人为安排，而是本来如此，因而是“一切现成”。这一思想深受华严“理事圆融”说的影响。文益曾按照华严的理事关系说来论证世界的“同异具济，理事不差”，否认事物的真实差别和矛盾。他曾说：“理无事而不显，事无理而不消。事



理不二,不事不理,不理不事。”(《清凉文益禅师语录》)意思是说,“事”是显示“理”的,“理”只能于“事”中存在,在这意义上名“理事不二”。所以他特别强调“理”不能离“事”,以及由“事”而入“理”这一道理。所谓“一切声是佛身,一切色是佛色”,正是说明由声色等“事”而见到佛身之“理”。这种理事关系说可以看作文益“一切现成”的哲学背景。文益又曾作《华严六相义颂》,说:“华严六相义,同中还有异。异若异于同,全非诸佛意。诸佛意总别,何曾有同异?”他承认“同中有异”,但又认为“异”不会超出“同”的范围,所以“异”始终属于“同”,即“事”总是表现“理”的。于理体上见事,便显示“即事而真”、“一切现成”。

文益弟子天台德韶发扬其师的“一切现成”说,认为,“佛法现成,一切具足。古人道,圆同太虚,无欠无余”;“事无不通,理无不备”。他教导禅僧不必离开世间而随处得悟。德韶后来又作一偈示众,说:“通玄顶峰,不是人间;心外无法,满目青山。”(《景德传灯录》卷二十五)意思是说,学禅达到顶峰,其境界与人间当然不同;但若是心外无法,便随处见到青山(解脱之境)。文益对该偈评价极高,以为“可起吾宗”。

文益在批评禅门各家偏颇、主张以华严理事圆融思想予以会通调和的同时,还提倡以“古圣”的言论取代常人之“知”,转而重视佛教经典。他认为,禅行不能局限于向内心的发掘,还必须求教于经典。他说,如果行者“不会”,则“不如且依古语好”。又因某僧看经而作颂云:“今人看古教,不免心中闹;欲免心中闹,但知看古教。”(《宗门十规论》)当时读经之风,在南方丛林中已经出现,文益则把这种风尚推向自觉,并力图把它纳入自宗法眼轨则。

法眼宗取华严思想入禅,并公开号召禅僧读经,表明禅宗在这时已发生了变化。部分禅僧借顿悟之名,“臆断古今”、“棒喝乱施”、“真伪不分”,不知自家“宗眼”之所在,以致使禅宗面临着潜在的危机。



文益的上述思想后来为延寿继承和发扬,成为全面推广“禅教一致”的重要理由。

第五节 宋明禅宗思想的演变

禅宗思想自五代末年起又有新的变化,反映这一变化的核心人物是永明延寿。延寿(904—975),俗姓王,余杭人。三十四岁时出家,苦行自律。曾于天台山静修禅法,参谒法眼宗文益的弟子德韶,受其印可。后于国清寺结坛修“法华忏”,再到金华天柱峰诵《法华经》三年。952年,住明州雪窦山,学侣臻凑。宋太祖建隆元年(960),受吴越国忠懿王钱俶之请,住杭州灵隐寺;翌年,又受请住永明寺,从学者二千余人,故世称永明延寿。

延寿的佛教思想集中表现在《宗镜录》和《万善同归集》两部著作中;前者的要旨是阐述禅教一致,后者的中心是宣传禅净合一。它们对宋明禅宗思想的演变产生过决定性影响。

为了克服禅教之间以及教内各家之间的矛盾,延寿召集唯识、华严、天台三家佛教学者,“分居博览,互相质疑”,最后由他以“心宗旨要”加以“折中”(《禅林僧宝传》卷九)。在这基础上,完成巨著《宗镜录》一百卷的編集。所谓“宗镜”,意为“举一心为宗,照万法如镜”(《宗镜录自序》),出自《楞伽经》“佛语心为宗”之说。

延寿所说的“一心”,形式上看,带有禅宗心性论色彩,但实际并非如此。在《宗镜录》中,延寿更偏于以《起信论》的真如缘起说来规定“一心”。他说:

一乘法者,一心是。但守一心,即心真如门。一切诸法,无有欠少;一切法行,不出自心;唯心自知,更无别心。(《宗镜录》卷二)



万法虚伪,缘会而生。生法本无,一切唯识;识如梦幻,但是一心;心寂而知,目之圆觉;弥满清净,中不容他。故德用无边,皆同一性;性起为相,境智历然;相得性融,身心廓尔。
(《宗镜录》卷二)

意思是说,世界的本原是心(真如),由心缘起而性相圆融、理事全备。

为了贯彻禅教一致、性相圆融的宗旨,事实上,延寿《宗镜录》的立论依据主要是华严学说。他说:“今论正宗,即胜而言,约法性宗说。”(《宗镜录》卷十)法性虽涉多种,但延寿以华严为“正宗”,所以说,“若依教是华严,即示一心广大之文。”(《宗镜录》卷三十四)在他看来,华严宗是性宗之中最为圆满完善的,它所阐述的真如缘起说,“非但华严之宗,亦是一切教体。”(《宗镜录》卷一)因此,延寿从禅教一致入手,全力阐述达摩禅与华严宗的融合。这一融合的关键,就在于华严宗所倡的“一真法界”和所示的“一心广大之文”。

《宗镜录》在诠释“一心”方面,大量引述了华严宗“理事圆融”学说,用以和合宗教。又在禅宗与华严宗和合的基础上,统一全部佛教,恢复佛教的地位和影响。延寿说,由于该书层层剖析,重重引证,最终便能实现“和会千圣之微言,洞达百家之秘说”(《宗镜录》卷三十四)。

延寿提倡禅教融合的主要理由,是认为当时禅门的呵佛骂祖、毁辱经教、不禀师承、蔑视戒律的行径已对佛教造成严重危害。他说,滥参禅门者往往打着“非心非佛”的旗号,“发狂慧而守痴禅,迷方便而违宗旨”(《宗镜录》卷二十五);“只学虚头,全无实解;步步行有,口口谈空”;甚至说:“饮酒食肉不碍菩提,行盗行淫无妨般若。”(《永明延寿禅师垂戒》)由于禅宗走上了另一个极端,所以他要予以补救。补救的首要措施,是改禅教的分离为禅教的统一。

延寿认为,禅教的脱离不符合佛教精神,所谓“不看古教,唯专



己见,不合言诠”,结果是“后学论谬,不禀师承。”(《宗镜录》卷四十三)参禅和经典研习应该是相辅相成、互相促进的,他说:“祖标禅理,传默契之正宗;佛演教门,立诠下之大旨。则前学所禀,后学有归。”(《宗镜录》卷一)他认为,禅宗的本意并非排斥经教,后世禅者以极端的态度对待经教,实际上违背了祖师的思想。《宗镜录》卷首说:

从上非是一向不许看教,恐虑不详佛语,随文生解,失于佛意,以负初心。或若因诠得旨,不作心境对治,直了佛心,又有何过?

与此同时,在教家方面,由于长期受禅宗的冲击,不仅内部矛盾重重,而且学者水平日趋下降。所以,延寿提出,取教家之利补禅宗之弊,取禅宗之利救教家之弊,达到融合统一,这正是佛教的历史任务。

《万善同归集》同样以华严的圆融学说为背景,建立起“万善同归”的理论体系。所谓“万善”,指一切与善相应的思想和行为;“同归”,指共同归趣真理。

延寿从当时禅界普遍忽视实修、轻蔑善行的实际情况出发,在《万善同归集》中,把号召修行“万善”置于突出地位。他认为,“佛法贵在行持”,“众行俱备,万善齐修,一切归源,千门自正。”(《万善同归集》卷中)在书中,他例举了三十余种具体善行,几乎包容了大小乘佛教的全部修行,如:供养三宝,恭敬佛像,广兴法会,称念佛号,诵读佛经,修习禅定,行道念佛,礼佛拜佛,奉持戒律,忏悔罪业,讲唱大乘,制论译经,著文解义,翻释大乘,广行经咒,慈心孝顺,供养父母,十度四摄,济急利时,放生赎命,严格苦行等。他认为,按佛经所说,即使所作细微之善,也能使人成就佛道。他说:“道不遗于小行,暗弗拒于初明”;“修一善心,破百种恶”;“一毫之善,本趣菩提。”(《万善同归集》卷中)所以,一些禅僧的颠倒作为是



完全错误的。

在阐述以上各类具体修行的基础上,延寿重点分析了禅净合一和净土信仰的必要性及其可行性。

《万善同归集》两处引用慧日(慈愍三藏)著述,以证明禅净合一双修的必要性。据载,他曾作“念佛四料拣”偈,例举了禅与净土的四种关系,表达了对这些关系的不同评价。他说:

有禅无净土,十人九蹉路;阴境若现前,瞥尔随他去。无禅有净土,万修万人去;但得见弥陀,何愁不开悟!有禅有净土,犹如戴角虎;现世为人师,来生为佛祖。无禅无净土,铁床并铜柱;万劫与千生,没个人依怙。(《净土指归》卷上)

在上述四种关系中,他把禅净双修视为最高层次。但落实在实践上,他似乎更倾向于净土信仰。

净土信仰历来有两种流派。一种是天台宗、华严宗等提倡的“唯心净土”,与《坛经》所述禅宗原旨一致,即把“净土”只当作“净心”的一种表现,而不承认在心外另有“净土”存在;另一种是净土所弘扬的“西方净土”,即认为在娑婆世界外,另有一个极乐世界存在,所以只要生前专念阿弥陀佛名号,死后即可往生。延寿对上述两种净土信仰采取了调和的态度,但最终归于西方净土。

一方面,他说:“识心,方生唯心净土;著境,只堕所缘境中”;“心净故,即佛土净”;“唯心念佛,以唯心观,遍该万法。既了境唯心,了心即佛,故随所念,无非佛矣。”(《万善同归集》卷上)意思是说,由于诸佛国土(“净土”)就是自心(“唯心”),所以只要清净自心,也就进入了佛的净土。这表明,唯心净土带有禅宗心性论的特点,即把佛国净土与发明个人心性联系在一起,属于自力佛教范围。

另一方面,延寿又主张称名念佛,往生西方净土。他以某些大乘经典为依据,认为,“声为众义之府,言皆解脱之门”,“唱一声而罪



灭尘沙，具十念而形栖净土。”因此，“念佛名者，必成于三昧。亦犹清珠下于浊水，浊水不得不清；念佛投于乱心，乱心不得不佛。……谁复患之于起心动念、高声称佛哉！”（《万善同归集》卷上）他引证经文说，高声念佛有十种功德，其中第十种便是“生于净土”。

在实践中，延寿更重视称名念佛，据载，他“日课一百八事，未尝暂废。学者参问，指心为宗，以悟为则。日暮往别峰行道念佛，旁人闻螺贝天乐之声。”（《佛祖统纪》卷二十六）“以心为宗，以悟为则”属禅宗自力佛教，“行道念佛”属净土他力佛教。所谓“行道念佛”，是指一边右旋绕佛而行，一边称名念佛。延寿说：“行道五百遍，念佛一千声；事业常如此，西方佛自成。”（《万善同归集》卷上），形式上自力与他力并重，实际上他力重于自力，因为在他看来，依赖他力的念佛，“譬如逆水张帆，犹云得住，更若张帆顺水，速疾可知”（同上）。

延寿的两部著作，丰富了禅宗的理论和实践，同时也使禅宗本色丧失殆尽。北宋以后的禅宗，基本上就是沿着延寿确立的禅教一致和禅净合一的道路展开。

黄龙派和杨岐派

禅宗五家传至宋代，唯有临济、云门、曹洞三宗兴盛。雪窦重显以《颂古百则》中兴云门，以确定禅宗正宗祖系和撰写儒佛调和的《辅教编》而著名的明教契嵩也属云门宗系统。曹洞宗的本寂法系四传后断绝，后赖良价的另一弟子云居道膺一脉而得以绵延。道膺七传至丹霞子淳，子淳弟子有宏智正觉等九人，曹洞宗进入一个新的发展时期。但在两宋禅宗各家中始终占优势的，则是临济宗。临济义玄六传至石霜楚圆，楚圆门下分出黄龙和杨岐两个新支派，活跃于南方。

黄龙派因慧南常住江西南昌黄龙山，接引禅众，形成独立宗风



而得名。慧南(1002—1069),俗姓章,信州玉山(今属江西)人。年十一出家,十九岁受具足戒。先从泐潭怀澄学云门禅,后改拜临济宗石霜楚圆为师,得印可,为法嗣。在隆兴(今江西南昌)黄龙山时,“法席之盛,追媲泐潭、马祖、百丈、大智”(《禅林僧宝传》卷二十二)。

慧南时代,禅风已发生重大变化,其表现之一,是以往“不立文字”、“直接人心”的传统,已演变成了以阐扬禅机为核心、“不离文字”的“文字禅”。与此相应的是,编纂《灯录》和《语录》已成为禅师们的主要事业。

两宋《语录》的特色,突出表现在对祖师语录中提到的“公案”所作的新的注解和发挥上。所谓“公案”,指历史上禅宗大德的某些言行范例。用解释“公案”方式发挥自己思想的作法,开始于临济宗的汾阳善昭,他曾用偈颂形式对一百条“公案”加以阐述,称之为“颂古”。继之,云门宗的雪窦重显以云门思想为背景,也作“颂古”百则。其后,临济宗的圆悟克勤应张商英之请,又以重显“颂古”为基础,在颂前加“垂示”,在颂中加“着注”,另加“评唱”,编成“碧岩录”十卷。《碧岩录》的产生,把“文字禅”推向高潮,成为后来文化禅师效法的榜样。

慧南面对当时“文字禅”的流行,曾表示异议,并提出严厉指责,认为:

二十八祖,递相传授。洎后石头、马祖,马驹踏杀天下人;临济、德山,棒喝疾如雷电。后来儿孙不肖,虽举其令而不能行,但呈华丽言句而已。(《黄龙慧南禅师语录》)

就是说,从石头希迁、马祖道一到临济义玄、德山玄鉴等数代禅师,一向以顿悟佛教传承,禅风峻烈。但在入宋以后,禅师们虽然打着祖师的招牌,但所行则相去甚远,他们在玩弄文字语句的同时丢失了禅的精髓。换言之,禅宗思想的演变和蜕化,就是因为禅众脱离内心反照的实践而热衷于外向追求。为此,慧南提出了向临济禅



复归的要求,认为“作客不如归家,多虚不如少实”。(《黄龙慧南禅师语录》)并主张开展一种久违了的,任运自在、不为外物所拘的修行:“高高山上云,自卷自舒,何亲何疏;深深涧底水,遇曲遇直,无彼无此。众生日用如流水”(同上)。

在接引禅众的方式上,慧南创立了“三转语”即后人所称的“黄龙三关”。“三关”总喻为开悟的三个阶段,一是“初关”,二是“重关”,三是“生死牢关”;三者关系是一“破”,二“透”,三“出”。初关,是要使禅者破除各种“邪见”,立一切皆空的“正见”;重关,要求禅者进一步体会万法乃一心所现,境智一体,融通自在;出关,是指禅者开悟后的精神境界。“黄龙三关”具有对抗文字禅的用意,但因过于玄奥,实际效果并不理想。

杨岐派的创立者是方会,因他长住袁州杨岐山(在今江西萍乡县北)传法,故名。方会(992—1049),俗姓冷,袁州宜春(今属江西)人。二十岁到筠州(今江西高安)九峰山,投师落发。后去潭州(今湖南长沙)参石霜楚圆,得法受印可。

杨岐派的思想,大抵是在临济宗思想原则上的变通,既不失临济正宗,又别立新意,且与世俗打成一片。

方会主张象义玄那样的“立处即真”的自悟。他说:

繁兴大用,举步全真。既立名真,非离真而立,立处即真。

者里领会,当处发生,随处解脱。(《杨岐方会和尚语录》)
佛法是不可说的,万不得已,只能说是“立处即真”。成佛总要由自己切身体验,如实领悟。佛法无处不在,不必寻觅,故说“当处发生,随处解脱”。

为了维持临济禅体系,方会在教学上采取灵活的方式。如有人问:“师唱谁家曲,宗风嗣阿谁?”他答道:“有马骑马,无马步行。”(《杨岐方会和尚语录》)意思是说应当不拘成规,随时可以化导证悟。他不像慧南那样,用“三关”之类固定格式启悟禅者,而是侧重



灵活的机语,不废机锋棒喝。史称“杨岐天纵神悟,善入游戏三昧,喜勘验衲子,有古尊宿之风。”(《禅林僧宝传》卷二十八)故在巧言善辩方面,方会有着明显的优势。同时,方会在自己的禅风中,还融入了云门宗的某些特点,所以《景德传灯录》卷七说,“其提纲振领,大类云门”。

由于方会不仅具有马祖道一的大机大用,而且兼得临济、云门两宗风格,加上他灵活的教学方法,使杨岐法系获得较大发展。到北宋末年,杨岐派兴盛,其势力和影响已远远超过黄龙派。

慧南和方会都在不同程度上试图抵制当时演变中的禅风,但是作为融解于作务和山居生活中的历史上的禅宗,再也不能成为主流,文字禅终究要成为宋代禅宗的基本方向。实际上,就连慧南和方会自己也无法完全摆脱。慧南曾说:“说妙谈玄,乃太平之奸贼;行棒行喝,为乱世之英雄。”(《黄龙慧南禅师语录》)意思是说,临济、德山以棒喝为特征的快捷禅风,只适用于唐末五代的“乱世”,在宋代政治统一的“太平”之世,谈玄说禅总是难免的,尽管口头上他不表示赞同。

方会的弟子有白云守端等。守端与云门宗圆通居讷关系甚笃,思想比较庞杂,包括临济的三玄三要、四料拣,曹洞的五位修行,乃至天台的止观教义。他曾宣称,“但愿春风齐着力,一齐吹入我门来”(《五灯会元》卷十九),有意将禅宗各家乃至佛教各宗加以融会。守端的弟子有五祖法演等。法演也曾试图“中兴临济法道”,有一定影响。法演弟子有圆悟克勤等。克勤早年“由庆藏主尽得洞上宗旨”(《佛祖历代通载》卷三十),后依归法演。他曾与张商英剧谈《华严》旨要,以华严学说阐释禅宗思想。故时人即已提出,克勤善于“融通宗教”,张商英则誉他为“僧中管仲”(《罗湖野录》卷上)。克勤认为,可以将经教、公案、颂古等统一看待,因为禅的思想体现于经教,经教的语句反映于禅学,所以文字能够表达全



部禅理。他的《碧岩录》不仅要说禅,而且还不满足于前人“颂古”式的绕路说禅,开始公开直截地说禅。

克勤的著名弟子是大慧宗杲(1089—1163)。宗杲受其师影响,也重视公案,但他能针对当时禅宗弊端,站在与其师不同的角度对待公案,形成独树一帜的公案禅——“看话禅”。

宗杲对当时文字禅的泛滥深表忧虑,感叹“近年以来,禅道佛法衰弊之甚”,其主要表现就是在“专尚语言”上(《碧岩录·陵后序》)。因而他不惜焚毁其师所著《碧岩录》的刻板,自己另外提倡“看话头”。这件事在当时丛林内部曾引起很大震动。但事实上,宗杲焚毁《碧岩录》刻板,并非认为其师所说错误,而只是为抑制禅宗流弊而已。

“看话禅”是对“公案”的一种独特运用方式。过去通常把公案当作正面文章来理解,但宗杲认为,直接从公案的通晓明白语句中不能看到祖师的真实面貌,应该提出公案中某些含义深奥难解的典型语句作为“话头”(即题目)加以参究。采用这种参究方式,目的是要作“杜塞思量分别之用”,“扫荡知解”。其结果,“如莲开花,如披云月见,到恁么时,自然打成一片。”这实际上是主张一种内省的、非理性的直观体验。宗杲说:“有解可参之言乃是死句,无解之语去参才是活句。”即在禅的实践中要求对“无解之语”作直观体验。这在原则上说,本该是不可言说的,但从弘教的角度看,又不能没有言说,结果是借“无解之语”,来阐发自己的活思想,依然不能彻底摆脱语言文字。

“看话禅”提出的可参话头很多,著名的有“狗子有无佛性”、“念佛者是谁”、“庭前柏树子”、“洞山麻三斤”、“云门干屎橛”等。其中宗杲又以对“狗子有无佛性”公案中“无”字的参究为根本。他从对“无”字的质疑开始,要求禅僧将自己的整个身心置于对“无”的直观体验上,以洞察宇宙人生的本质。彻底摆脱现象世界的束



缚和个人生死烦恼的干扰。

在大慧宗杲提倡“看话禅”的同时,宏智正觉(1091—1157)提倡与之对立的“默照禅”。正觉是曹洞宗著名禅师,继承丹霞子淳的法席。正觉早年曾参香山枯木法成;法成爱坐禅,时人名其禅法为“枯木禅”。而子淳也十分重视坐禅,他曾示众云:“把今时事放尽去,向枯木堂中冷坐去。”(《宏智正觉禅师广录》卷九)他们的坐禅,对“默照禅”的形成关系很大。

“默照禅”是以静坐默照为根本的禅,即把静坐视为悟的唯一手段,在静坐中体验宇宙人生空幻的本质。“默”,意为静坐守默;“照”,指般若智慧的观照。正觉认为,心是诸佛的本觉、众生的妙灵,但因积习昏翳而与诸佛相隔。如果能静坐默究,净治揩磨,把所有妄缘幻习去掉,便能显示清白圆明的妙灵心体。他的《默照铭》说,静坐入定,“默默忘言,昭昭现前”是参悟的正道。又说:“默唯至言,照唯普应”,“默照之道,离微之根。”(《宏智正觉禅师广录》卷八)只管闭眼合眼,休歇默究,就会产生般若智慧。默是静坐的当体,照是静坐的作用,两者相辅相成,以“彻见离微”。“离微”,指真如法性之体用;“离”乃真如之体,“微”乃真如之用。

正觉的默照禅受到宗杲的猛烈抨击。宗杲说,正觉所提倡的“默照邪禅”,以自己的“空寂顽然无知”教禅众打坐,只会使他们“转加迷闷,无有了期”(《大慧宗杲禅师语录》卷二十五)。他认为,若将心休心,将心歇心,休歇到木石相似时、完全冥然无知时,却能产生般若智慧,这是断然不可能的。所以,默照禅只会使人落入外道、二乘的“禅寂断见”境地,不能实现清净解脱。在宗杲看来,虽然当时流传的“邪禅”很多,但是默照禅是其中最不可容忍的一种。

“看话禅”与“默照禅”的对立,反映了宋代禅宗内部临济与曹洞两大系统在思想和风格上的严重分歧。看话禅在文字禅盛行的环境下,试图恢复临济的传统禅风,以公案运用的新形式,重新建



立禅众的自信和自悟。默照禅则重视摄心、静坐,要求禅者排除思想活动和生理需求,表现为向神秀系北宗禅的回归,在当时特定的社会环境下,其效果比北宗禅更为消极。

“看话禅”在与“默照禅”的长期对立中,逐渐压倒对方,取得优势地位。后来禅家,大多以看话禅为准则,展开禅的传承活动。虽然看话禅后来因与净土信仰的紧密结合而失去其原貌,但它毕竟成为宋明以后禅法的主流。

北宋以后,统治者致力于巩固专制主义中央集权制度,以程朱为代表的理学成为宋元明清时期维护封建统治秩序的指导思想。理学在形式上以复兴儒学为旗帜,在实际内容中却融合了佛教和道教的思想,尤其对佛教长期酝酿并发展成熟了的心性之学加以全面吸收。理学家们一再提倡和标榜的“内圣外王”,实质上是儒、释合一的东西,是儒家治世事功和佛教精神境界统一理想标准。佛教面对这一形势,全面推行与理学相调和的措施,禅宗思想为与理学伦理原则相适应,也发生了重大变化。

云门宗禅师明教契嵩(1007—1072)在他所著的《辅教编》中,突出地宣传了传统忠孝观念,提出了佛教对帝王谒忠、对父母尽孝的必要性,指出了佛教“亦有意于天下国家”的道理。他还认为,人身修养应该从“中庸”开始,进而修习仁义五常,由个人的正心、诚意、修身达到齐家、治国、平天下。这样,他实际上把儒家伦理原则视为禅僧的生活准则了。所以他曾公然宣称:“不必僧,不必儒;不必彼,不必此。彼此者,情也;僧儒者;迹也。”(《辅教编中·广原教》)从现象上看,儒佛有彼此之分;从本质上说,则并不存在差别。

契嵩的上述思想,反映了宋代佛教对专制政治的屈服和对理学思想的妥协。受他的儒佛调和论的影响,著名禅师大觉怀琏、佛印了元、圆悟克勤、大慧宗杲等也都普遍在佛教内部提倡与理学相适应的伦理原则。从消极的方面说,由于禅宗主动接受理学的支



配,禅学自觉适应世俗的伦理,禅宗自身的特色进一步丧失,佛教事实上走向衰退。从积极的方面看,在两宋民族矛盾激化的客观环境下,部分禅师站在本民族的立场上,鼓吹忠君爱国,是进步的行为,应该受到肯定。

大慧宗杲时代,民族危机加深。为此,他曾将自信自悟的临济禅学与现实社会生活结合,提倡佛教的“忠义之心”说,使具体的爱国政治观念成为他禅学的组成部分。他自豪地宣称:“予虽学佛者,然爱君忧国之心与忠义士大夫等,但力所不能而年运往矣。”(《大慧宗杲禅师语录》卷二十四)并且,他将此“忠义之心”说付诸实践,坚定地站在主战派一边,反对秦桧之流的投降卖国行径,因而遭受投降派的残酷迫害。宗杲去世后,张浚在为他所撰的《塔铭》中称颂道:“师虽方外士,而义笃君亲。每及时事,爱君忧时,见之词气。”(《大慧宗杲禅师语录》卷六)

受宗杲“忠义之心”说的影响,历代都有爱国禅僧出现,他们往往以超平时辈的禅学素养为背景,以大乘佛教“世间即出世间”理论为口号,深明大义,力辟奸佞,表现出强烈的民族感情和高尚的爱国情操。

明清时期,统治者对佛教的控制日趋严格。禅宗虽然仍是佛教主流,但特色已完全丧失,禅僧普遍重视净土信仰,并以西方净土为归趣。明末“四大高僧”(云栖株宏、紫柏真可、憨山德清、满益智旭)在提倡禅教一致的同时,热衷于净土念佛实修。清初雍正帝博通群书,并以禅门宗匠自居,他曾亲自编撰《御选语录》十九卷,意在向禅界“逐一指明”,以免“邪魔瞎其正眼”(《御选语录·御制总序》)。为了表示他对世间、出世间拥有的全部最高权力,还亲撰《御制拣魔辨异录》,直接出面干涉禅宗内部天童圆悟与汉月法藏之争,对具有反清意识的法藏一系严加鞑伐。因此,在雍正之后,禅宗更趋衰落。

第十一章 他力往生的净土宗

第一节 净土宗的成立

净土信仰源于古印度。古印度盛行有关人生是苦的基本观念,从而寄希望于脱离现实的娑婆世界,往生超越的净土世界。

大约公元二、三世纪时,随着大乘佛教的兴起,印度的净土思想迅速发展。在龙树所著《十住毗婆沙论·易行品》中,已提到阿弥陀佛的本愿力以及未来世的弥勒佛等等,并把借他力求取净土的修行方法称作“易行道”,以与他种修行方法的“难行道”相区别。他说:

易行道者,谓信佛语,修佛三昧,愿生净土,乘阿弥陀佛愿力摄持,决定往生不疑也。如人水路行,借船力故,须臾即至千里,谓他力也。

在坚慧所著的《究竟一乘宝性论》和世亲所著《无量寿经优婆提舍愿生偈》等著作中,一致称颂诸佛净土,尤其是阿弥陀佛净土,宣传净土信仰。

当时佛教内部流行的净土信仰有多种,主要有弥勒菩萨的兜率净土信仰、阿闍佛的东方妙喜净土信仰以及阿弥陀佛的西方极



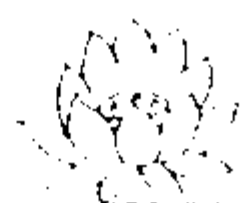
乐净土信仰。其中以阿弥陀佛净土信仰影响为大,它是《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》所系统阐述的大乘佛教信仰。佛经中说,西方净土位于娑婆世界以西十万亿佛刹,该净土有佛,名阿弥陀。阿弥陀佛本是国王,名法藏,因在世自在王如来处听取佛法,决心向道,乃放弃王位,行作沙门。后又于世自在王如来处发愿,宣称“设我得佛,国中无三恶道之名”;“设我得佛,国中天人,纯是化生,无有胎生,亦无女人。”(《无量寿经》卷上)西方净土就是他在成佛后所主的清净国土。

随着佛教的传入,净土信仰不久也即传入中国。据载,早在西晋时期,我国就已出现对西方净土的信仰活动,但净土宗的建立则是另一回事。

相传东晋孝武帝太元十五年(390),慧远在庐山东林寺“建斋立誓,共期西方”,邀集僧俗一百二十三人,结“莲社”念佛,发愿往生西方净土。慧远因此而被后世净土宗信徒奉为净土宗初祖。这当然是不确切的。慧远的净土思想和修持方法不同于后来的净土宗,他重视念佛三昧,而这种念佛三昧体现为禅法、般若学和净土思想的结合。念佛三昧分称名念佛、观想念佛、实相念佛三类,慧远修持的念佛属观想念佛,而不是净土宗的称名念佛。

北魏宣武帝(500—515在位)时,北天竺僧菩提流支来洛阳,译出世亲的《无量寿经优婆提舍愿生偈》,其中论述了五种往生西方净土的法门,它们是:礼拜门、赞叹门、作愿门、观察门、回向门。该论后来由昙鸾予以详加注解,并根据龙树《十住毗婆沙论》中难、易二道说进行发挥,主张他力本愿,从而为净土宗的形成准备了条件。

昙鸾(476—542)早年曾到过南方,向陶弘景学习过长生术,陶授与《仙经》十卷。返回洛阳时,恰遇菩提流支。菩提流支劝他放弃道术,归信佛法,并授《观无量寿经》一部,说:“此大仙方,依之修



行,当得解脱生死。”(《续高僧传》卷六《昙鸾传》)昙鸾便烧《仙经》十卷,专修西方净土。

昙鸾认为,由于世风混浊,依靠自力很难解脱,所以主张乘佛愿力往生净土。在他所著的《往生论注》、《略论安乐净土义》中,提倡一心专念阿弥陀佛便可往生安乐国土的思想,如说:

若念佛名字,若念佛相好,若念佛光明,若念佛神力,若念佛功德,若念佛智慧,若念佛本愿……即是生安乐时。(《略论安乐净土义》)

这里,除“念佛名字”属称名念佛外,其余都属观想念佛。在《观无量寿经》里,讲了十六种“观”,其中前九种,都属对阿弥陀佛和西方净土各类功德的观想。昙鸾所谓“观佛相好”等,便是根据这一经义而演说的。虽然昙鸾也曾说:“持名念佛,即得往生”,但这在他还不是主要的。

由于昙鸾长期在汾州(治所在今山西汾阳)玄中寺传播佛教,因此当时北方以汾州、并州(治所在今山西太原)等地为中心,涌现出了大量的西方净土信仰者。

北朝西方净土信仰的兴起,与当时的末法思潮有联系,而这一末法思潮又与北魏太武帝灭佛相关。在佛教看来,太武帝灭佛事件是末法时期到来的一个标志。而在末法时期,因去圣愈远,世道日浊,众生业障深重,若专依自力,则亿万人修道难有一人得道,所以只能依靠佛力,修净土法门,方能获得解脱。昙曜有见于此,故在太武帝死后,即加紧开凿石窟、传钞经典、塑造佛像,又“译《付法藏传》并《净土经》,流通后贤,意存无绝”(《续高僧传》卷一《昙曜传》)。

南北朝后期,净土信仰进一步在各地流传开来,同时对净土经典的研究也开始加强。如(净影)慧远、灵祐、吉藏、法常等名家先后为《无量寿经》、《观无量寿经》作疏;智顓、道基、智俨等宗师也各自



著书讨论佛的身土；地论、摄论等学派则对净土信仰中有关问题，展开过热烈讨论，从而促进了净土思想的流传和净土宗的形成。

道绰(562—645)，俗姓卫，并州汶水(今山西文水)人。十四岁出家，习《大般涅槃经》。曾师事太原开化寺慧瓚禅师，修涉空理。后移住汶水石壁玄中寺，因睹《昙鸾和尚碑》，深有所感，乃改信净土。三十余年间，讲《观无量寿经》近二百遍。他“劝人念弥陀佛名，或用麻豆等物而为数量，每一称名，便度一粒。如是率之，乃积数百万斛者”。“才有余暇，口诵佛名，日以七万为限。声声相注，弘于净业”。后又发明念珠(数珠)，使“人各掐珠，口同佛号，每时散席，响弥林谷”(《续高僧传》卷二十《道绰传》)。道俗受其影响极广，以致望风而成习。

道绰的主要著作是《安乐集》二卷。该书共分十二大门，以《观无量寿经》思想统以贯之。其特点是注重经典证引，以论证他的净土思想，劝导他人信奉净土。道绰认为，佛教有“圣道”和“净土”两大门类，前者凭自力修行，断惑证理，入圣得果，是为“难行”；后者依阿弥陀佛愿力，往生极乐国土，入圣证果，是为“易行”。强调在末法时代，只有净土一门，才是解脱的唯一道路。由于该书体系比较零乱，故后来迦才并不满意，认为它“虽广引众经，略申道理，其文义参杂，章品混淆，后之读者亦踌躇未决”(《净土论序》)。但我们仍应把它看作净土宗的重要理论著作。

善导(613—681)是道绰的弟子，净土宗的创立者。俗姓朱，临淄(今山东临淄)人。幼年出家，诵《法华》、《维摩》诸经。贞观十五年(641)冬，赴玄中寺拜谒道绰，听讲《观无量寿经》，道绰授以念佛往生法门。道绰卒后，入长安光明寺，倡导念佛净土。相传曾将所得施财“写《弥陀经》十万卷，画净土变相三百壁”(《佛祖统纪》卷二十六)。唐高宗敕于洛阳龙门兴造大卢舍那佛像，命他监督工程。调露元年(679)，奉敕于大佛像之南建奉先寺。他的佛教活动影响



极广,弟子不可胜数,“以其化者,至有诵《弥陀经》十万至五十万卷者,念佛日课万声至十万声者”(同上)。一生之中,前后演说净土法门三十余年,被后人誉为“弥陀化身”。

善导著作有:《观无量寿佛经疏》四卷、《往生礼赞》一卷、《净土法事赞》二卷、《般舟赞》一卷、《观念法门》一卷等。此外,还有他与道镜共集的《念佛镜》二卷。

《观无量寿佛经疏》又称《观经四帖疏》。因它主要阐述净土法门的教相教义,故又可名为“教相分”或“解义分”,而其他著述则因主要阐述净土法门的行事仪式,故名之为“行义分”。《观经疏》宣称,“一切善恶凡夫得生者”皆可依靠阿弥陀佛愿力往生极乐净土。它把称名念佛说成是“正业”,而把读经、礼拜等视为“助业”。《往生礼赞》详细介绍昼夜六时礼赞弥陀佛以及观音、势至两菩萨的仪式。《净土法事赞》具体说明《阿弥陀经》转读行道的方法。《般舟赞》介绍修习般舟三昧行道的方法。《观念法门》则叙述观念佛三昧的行相和入道场念佛、忏悔发愿的方法。《念佛镜》分十一门,阐述念佛的原理、方法、意义,意在照明修行念佛者,增益信心。在《念佛镜》中,善导把往生净土的行业分作正、杂二行。“正行”指专依净土经典所作的修行,杂行是其余诸善万行。善导的净土法门,便是舍“杂行”而归“正行”,专念阿弥陀佛名号,念念相续不断,以往生净土为期。

善导继道绰之后,完备了净土宗的教义和行仪,把他力往生和称名念佛视为自宗的根本内容。

善导弟子有怀感、怀恠、净业等人。怀感原系长安千福寺沙门,初学唯识,博通经论,不信念佛往生之说。后谒善导,善导命他人念佛道场修持念佛法门。于是他精进念佛,三年后得念佛三昧,并著《释净土群疑论》七卷,具体解释有关念佛往生的各种疑问。

善导之后,净土宗的重要人物有少康、慧日、承远、法照等,他

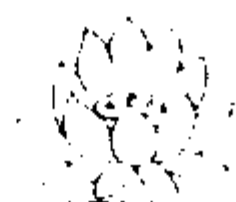


们虽非善导弟子,但于弘扬念佛法门颇有贡献,在净土宗历史上有很高地位。

少康(?—805),俗姓周,缙云仙都山(在今浙江缙云东)人。自幼出家,诵《法华经》、《楞严经》等。后至越州(治所在今浙江绍兴)嘉祥寺受戒学律。五年后又至上元(今江苏南京)龙兴寺听讲《华严经》、《瑜伽师地论》。唐德宗贞元元年(785),至洛阳白马寺,因读善导《西方化导文》,产生对净土教义的信仰。乃往长安善导影堂,礼拜善导遗像,决心弘扬念佛净土法门。后于睦州(治所人估今浙江建德)建立净土道场,专事念佛。常劝小孩念阿弥陀佛,念一声付一钱,后又约十声付一钱。“如是一年,男女无少长,凡见康者,则曰‘阿弥陀佛’。以故睦城之人相与念佛,盈道路焉”(《往生净土传》卷下)。因他传播净土有功,时人称之为“后善导”。著作有与文谔合撰的《往生西方净土瑞应删传》。

慧日(680—748),史称他与善导、少康等人“异时同化”净土宗。俗姓辛,青州东莱郡(今山东掖县)人。出家后见义净由印度回国,深表钦羨,乃誓游印度。他自海路而往,陆路而归,前后十八年,历经七十余国。回国后,致力于弘扬净土法门。著有《净土慈悲集》三卷、《般舟三昧赞》一卷、《西方赞》一卷等,其中《净土慈悲集》又名《往生净土集》。

慧日的净土教义有自己的特色。一方面,在《般舟三昧赞》等中,他提倡与善导相似的净土往生法门,主张回心念佛、凡夫得生净土等。另一方面,他反对善导的专修净土。在《往生净土集》中,提倡禅教一致、禅净合修、戒净双修等。这是净土宗教义的一大变化,对后世净土修行的展开影响十分深远。宋初禅僧延寿提倡的禅净合一,与慧日的主张有密切关系。延寿在《万善同归集》中,两处引用慧日著述,以论证禅净双修,如说:“圣教所说正禅定者,制心一处……所修行业,回向往生西方净土。若能如是修习禅定者,



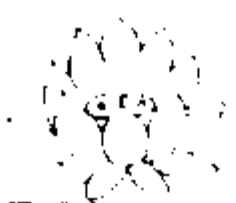
是佛禅定与圣教合。”这一段话即出自《往生净土集》。延寿的净土思想中,也主张称名念佛,往生西方极乐,这与慧日是一致的。慧日的净土是明确的西方净土,主张在实践禅定的同时,“念佛、诵经、礼拜、行道”。但延寿作为禅僧,他的净土思想又有“唯心净土”之说,以为诸佛国土就是自心,所以只要清净自心,即入净土。这是与慧日的差别处。

慧日曾受唐玄宗赐号“慈愍三藏”,他的禅净双修与慧远单纯的观想念佛以及善导单纯的称名念佛不同,所以后人把他的净土思想名之为“慈愍流”,以区别于净土宗的其他两种流派。

承远(712—802),俗姓谢,江州(今四川广汉)人。出家后,初师事智洗门下的处寂,受学禅法。后赴广州从慧日受净土教义,专修念佛。天宝元年(742),至南岳衡山,建立般舟道场,专念弥陀,世称“弥陀和尚”。远近风闻,从之受教化者数以万计。柳宗元曾为他撰《南岳弥陀和尚碑》文,称他有“异德”,“天子南向而立”。弟子有法照等人。

法照(?—777),初在庐山结西方道场,修念佛三昧。唐代宗永泰(765—766)中,赴南岳,师事承远。他依据《无量寿经》经文,创设“五会念佛法”,即以五日为一会,念佛诵经,在衡州云峰寺弘扬念佛净土。曾被代宗尊为国师,卒谥“大悟和尚”。著有《净土五会念佛略法事仪赞》一卷、《净土五会念佛诵经观行仪》三卷。因法照曾住庐山,后来又成为净土宗的重要人物,所以在他卒后,有关庐山莲社的传说日益增多。

佛教史上有所谓净土七祖、九祖之说,并非根据师徒相承、衣钵相传的原则,而是后人将历史上倡导净土信仰而有较大影响的人物编排而成。如南宋释宗晓立慧远、善导、法照、少康、省常、宗赜等为净土传承,志磐则改立慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常为净土传承。这说明,与其他宗派相比,净土宗缺乏严密的传



法世系。

九世纪时,日本天台宗僧侣圆仁入唐求学天台宗和密宗教义,同时修习净土念佛法门,后将净土念佛传入日本。十二世纪时,日僧源空(法然)依据善导的《观无量寿经疏》,著《选择本愿念佛集》,倡导专修念佛,开创日本净土宗,尊昙鸾、道绰、善导为最初三祖。

第二节 净土宗的教义

净土信仰者认为,净土不属于“三界”之内,而是“三界”之外的“极乐国土”。昙鸾曾说:“净土非三界所摄。何以故?无欲故非欲界,地居故非色界,有形故非无色界。”(《略论安乐净土义》)所谓“净土”,也就是大乘经典所说的诸佛居住的地方,又名净刹、净界、净国、佛国。大乘佛教认为,佛有无量数,因而净土也应有无量数。为此,许多大乘经典都曾谈到净土问题,但因并非专门阐述净土信仰,所以往往影响有限。对中国净土信仰者影响最大、具有决定意义的是《阿弥陀经》、《无量寿经》和《观无量寿经》。这三部经集中讲述西方净土信仰,内容极为具体、详尽,从而成为净土宗所依的根本经典。

《无量寿经》,又名《大无量寿经》、《大经》。三国时曹魏康僧铠译,二卷。该经宣说,过去有大国王听如来说法,喜悦开悟,乃抛弃王位,遁入空门,号法藏比丘。该比丘曾发四十八愿,称:“设我得佛,十方众生,至心信乐,欲生我国,乃至十念,若不生者,不取正觉。”(《无量寿经》卷上)于是持戒苦行,终成正觉,名“无量寿佛”,即“阿弥陀佛”。他的国土在西方,名“安乐”,或名“极乐”。这是一个无有众苦、充满喜乐的美妙净土。

该经宣称,凡信仰阿弥陀佛的众生,都能凭借阿弥陀佛四十八



愿的愿力,往生西方净土,远离尘世苦难。说:

诸天、帝王、人民尽闻阿弥陀佛名号,忆念受持,归依供养,求生其刹,是人命终,必得往生。若有众生,闻其名号,信心喜悦,乃至一念,至诚回向,愿生其刹,必得往生。(《无量寿经》卷下)

甚至宣称:

成佛以来,于今十劫,又在十方世界,教化无央数诸天人民,以至蛄飞、蠕动之类,莫不得过度解脱者。(《无量寿经》卷下)

该经又以大量篇幅描绘了阿弥陀佛所住国土的“殊胜庄严”。如说:

其佛国土,自然七宝:金、银、琉璃、珊瑚、琥珀、车渠、玛瑙,合成为地。……讲堂、精舍、宫殿、楼观,皆七宝庄严,自然化成。复以真珠、明月、摩尼众宝,以为交露,覆盖其上。(《无量寿经》卷上)

因此,该经既向人们指出了往生净土的简易途径,又为往生者描绘了西方净土的美妙极乐,对处于苦难的民众来说,具有极强的吸引力。

该经另一重要思想是“功德转移”说。依小乘佛教所说,众生所作罪业只能由他自己承担,所积功德也只能由他自己享受。这意味着,解脱必须依靠自力。但该经说,法藏比丘积累无量功德后成就佛道,便将自己的功德转移于信仰他、念诵他名字的人,使之即刻解脱。这表明,解脱可以依赖他力。《无量寿经》提倡的“功德转移”说,是部分大乘经典“他力解脱”思想的典型代表。

《观无量寿经》,又名《观无量寿佛经》、《观经》。南朝刘宋畺良耶舍译,一卷。该经主要讲述了十六种往生西方净土的修持方法,名“十六观”。它们是:日想观、水想观、地想观、树想观、八功德水



想观、总想观、花座想观、想像观、遍观一切色想观、观观世音菩萨真实色身想观、观大势至色身想观、普观想观、杂想观、上辈生观、中辈生观、下辈生观。其中,前十三观主要介绍西方极乐国土的庄严妙相,以及“西方三圣”(阿弥陀佛和他的两大侍者观世音菩萨、大势至菩萨)的殊胜功德,人们通过这十三观,可以坚定往生净土的信仰和决心。后三种观,则根据人们的信仰程度、修行深浅、功德多少,分成三品九级;同时,由于品级的不同,各自在往生净土时所受的待遇也不相同。

三品是指上品、中品、下品;九级是指三品之中的每一品又各分上生、中生、下生三级。如上品上生级,指凡具备“至诚心”、“深心”、“回向发愿心”这三种心,并且戒行完具、诵读大乘经典者方可获得。往生时,当有阿弥陀佛、观音、势至以及比丘、声闻大众、诸天等持金刚台前来迎接,弹指间便往生极乐国土,须臾间即可历事诸佛。又如下品下生级,属五念十恶俱全者,应堕恶道,但因临终时遇善知识开示,教念阿弥陀佛名号,得除无量数劫生死之罪。他们于往生时,须于莲花中经十二大劫,其后方由观音、势至两菩萨为之说法讲经。

《观无量寿经》有关往生者三品九级的区分,目的在引导人们去恶从善、坚定信仰,但它在客观上以极乐世界的森严等级,曲折地反映了现实人间的深重苦难。

《阿弥陀经》,又名《小无量寿经》。姚秦鸠摩罗什译,一卷。该经篇幅短小,内容简单,但它对净土宗的传播意义重大。

该经具体描绘了西方极乐世界的种种庄严妙相,宣传了称名念佛的种种利益。说:

舍利弗,彼土何故名为极乐?其国众生,无有众苦,但受诸乐,故名极乐。又,舍利弗,极乐国土,七重栏楯,七重罗网,七重行树,皆是四宝周匝围绕,是故彼国名为极乐。又,舍利



弗,极乐国土,有七宝池,八功德水充满其中;池底纯以金沙布地;四边阶道,金、银、琉璃、玻璃合成;上有楼阁,亦以金、银、琉璃、玻璃、车渠、赤珠、玛瑙而严饰之。

又说,在那极乐国土中,空中经常飘扬着美妙的天乐,地上永远布满了灿烂的黄金;每天从天上飘落下无数的曼陀罗花;许多美丽的鸟类生活在这里,它们不停地宛转歌唱,凡听见它们歌唱者,便不由地赞颂佛、法、僧“三宝”。阿弥陀佛就居住在这里,因为他能发出无量光明,又有无量寿命,所以名阿弥陀佛。

该经陈述称名念佛的利益,说:

舍利弗,若有善男子、善女人,闻说阿弥陀佛,执持名号,若一日,若二日,若三日,若四日,若五日,若六日,若七日,一心不乱,其人临命终时,阿弥陀佛与诸圣众,现在其前。是人终时,心不颠倒,即得往生阿弥陀佛极乐国土。

《阿弥陀经》所说的这种往生途径,比起其他两部经来,显得更为简易方便。

《阿弥陀经》既概括了《无量寿经》和《观无量寿经》的基本内容,又给予众生在往生条件方面的平常待遇,所以它流传至为广泛。又因它易于持诵,故而很快成为净土宗信徒的必读教材。

综上所述,“净土三经”不仅对生活在社会下层的普通民众来说具有强烈的诱惑力,而且也对社会的中、上层有很大的吸引力。西方极乐世界的美妙图景多半是为中、上层阶级描绘的;根据《观经》的品级安排,他们可以在来世继续享受现世的种种特权。

净土宗除了依持以上三经,另外还依持《往生论》,合称净土“三经一论”。

《往生论》,全称《无量寿经优婆提舍愿生偈》,又名《净土论》。世亲著,北魏菩提流支译,一卷。该经依据《无量寿经》经义,作五言四句二十四行的偈颂,并对偈颂一一进行解释。主要内容有以



下两个方面：一是赞述阿弥陀佛西方净土的庄严美妙；二是阐扬修持礼拜、赞叹、作愿、观察、回向等所谓“五念门”，劝导往生净土，昙鸾所著《往生论注》二卷，即是对该论所作的注释。

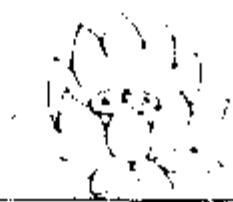
净土宗在教义上与其他各宗有一个显著的区别，即其他各宗一般都主张自力修行，以求得证悟，而净土宗则强调依他力而得往生净土。净土宗的宗旨，是以修行者的念佛行业为内因，以阿弥陀佛愿力为外缘，内外相应，往生西方净土。

净土宗认为，往生西方净土的先决条件包括信、愿、行三个方面，三者缺一不可。所谓“信”，指树立西方净土实有和念佛必定往生的信念；所谓“愿”，指在确立信心的基础上，发出往生西方的誓愿；所谓“行”，即展开以念佛为根本的修行。信、愿、行“三资粮”说，在大乘其他各宗教义中往往也都提倡，区别的关键是在“行”上。而净土宗的“行”，归结到一点，是称名念佛。

净土思想从早期慧远时代的注重三昧念佛，到净土宗成立后专门宣扬称名念佛，其间有一个演变过程，在这个过程中起决定性作用的是道绰其人。道绰既保留了忆念观想的三昧念佛，又极力提倡诵念名号的称名念佛，体现了由前者到后者的过渡。从净土思想的发展来看，道绰提出了一系列关于净土信仰和往生方法的理论，为净土宗的创立和发展奠定了坚实的基础。

道绰净土思想的基本出发点是“时教相应说”。这就是说，“时”与“教”必须配合，修行方有成效，末法之时只有修念佛净土，才有可能解脱。他把全部佛教分为“圣道”和“净土”二门，声言当今已进入五浊之世、无佛之时，应该舍弃圣道门，自觉归入净土门。

道绰的“时教相应”说还认为，既然当今众生正处于佛去世后第四个五百年，依《大集月藏经》所说，应以修福、忏悔、灭罪为主，而最为有效的修行就是称名念佛。《大集月藏经》说：“我末法时中，亿亿众生起行修道，未有一人得者。当今末法，现是五浊恶世，

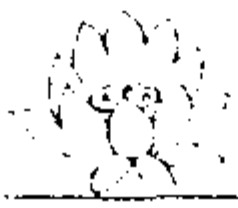


唯有净土一门可通入路。”根据这一思想,道绰提出:

计今时众生,即当佛去世后第四五百年,正是忏悔修福,应称佛名号时者。若一念称阿弥陀佛,即能除却八十亿劫生死之罪。一念既尔,况修常念,即是恒忏悔人也。又若去圣近,即前者修定修慧是其正学,后者是兼。如去圣已远,则后者称名是正,前者是兼。(《安乐集》卷上)

圣道门与净土门的区分,前提是“时教相应”。圣道门依赖自力修行戒定慧,以期断惑证果;净土宗凭借阿弥陀佛愿力称名念佛,往生西方。现在世“众生去圣遥远,机解浮浅暗钝”,而佛法之理深微奥秘,圣道门不再适用。所以,道绰认为,适应末法之时钝根浅机的是净土门。圣道门“难证”,而净土门“易行”。他说,修净土门者,“纵使一形造恶,但能系意专精,常能念佛,一切诸障自然消除,定得往生”(《安乐集》卷上)。“今既劝归极乐,一切行业悉回向彼,但能专至,寿尽必生,得生彼国,即究竟清凉。岂不可名易行之道?”昙鸾曾在《往生论注》中引述和发挥龙树《十住毗婆沙论》“易行道”之说,突出净土往生的重要性,提倡依阿弥陀佛本愿力的往生方法。道绰继承这一思想,在所著《安乐集》第三大门中,对难行道和易行道予以“料简”,说:

是故龙树菩萨云:求阿毗跋致,有两种道,一者难行道,二者易行道。言难行道者,谓在五浊之世,于无佛时,求阿毗跋致为难。此难乃有多途,略述有五。何者?一者外道相善,乱菩萨法;二者声闻自利,障大慈悲;三者无顾恶人,破他胜德;四者所有人天颠倒善果,坏人梵行;五者唯有自力,无他力持。如斯等事,触目皆是。譬如陆路,步行则苦,故曰难行道。言易行道者,谓以信佛因缘,愿生净土,起心立德,修诸行业。佛愿力故,即便往生;以佛力住持,即入大乘正定聚。正定聚者,即是阿毗跋致不退位也。譬如水路,乘船则乐,故名易行道



也。(《安乐集》卷上)

易行道立足于信、愿、行,借助佛的愿力,可迅即达成目的。

佛教各派因对净土问题有不同看法,曾引起过一些争论。争论内容包括:往生净土究竟是否可能?这种净土性质如何?在此净土中住持的佛具有什么身份?哪些人可以生于这种净土?隋唐之际,摄论、天台、三论、禅等学派或宗派对佛身和净土性质等问题纷纷发表意见。他们的共同观点,都不承认凡夫能往生报土。这种观点不利于净土信仰的流行和发展,为此,道绰提出了凡、圣通往的报生净土说。他依《大乘同性经》上所说“净土中成佛者悉是报身,秽土中成佛者悉是化身”,认为,西方净土是酬报法藏比丘的愿行而成的国土,阿弥陀佛是法藏比丘愿行圆满而成的佛,因此,“现在弥陀是报佛,极乐宝庄严国是报土”(《安乐集》卷上)。他不同意历来各家以阿弥陀佛为化身、极乐净土为化土的看法,说:

古旧相传,皆云阿弥陀佛是化身,土亦是化土,此为大失也。若尔者,秽土亦化身所居,净土亦化身所居者,未审如来报身更依何土也?(《安乐集》卷上)

由于他把极乐净土说成是报土,从而提高了净土信仰在大乘佛教中的地位。

善导的净土思想是对道绰的继承和发展。他在道绰主张极乐净土是报土的基础上,进一步认为,净土信仰并非专为圣人而设的法门;阿弥陀佛愿力强大,可使五乘齐入,即使凡夫也能入极乐报土(见《观无量寿佛经疏》卷一)。这种说法,显然是要使念佛净土广泛深入社会各阶层。所以,《观无量寿佛经疏》明确舍弃观佛三昧的观想念佛,而归向念佛三昧的称名念佛。这样,由昙鸾首倡、经由道绰推广的称名念佛修行,在善导时完全确立了下来。人问:“何故不令作观?直遣专称名号者,有何意耶?”善导答:“众生业重,境细心粗,识扬神飞,观难成就。是以大圣悲怜,直劝专称名



字,正由称名易故。”(《净业专杂二修说》)称名念佛是要保证凡夫也能同入净土,且此净土是极乐报土,其吸引力非同一般。

善导把往生净土的行业分为正行、杂行两种,正行指专依净土经典所作的念佛修行,杂行指其余诸善万行。他自己确立的净土法门,当然是所谓舍杂行而归正行,即一心专念阿弥陀佛名号,念念相继不断,以往生净土为期。他继承道绰《安乐集》有关“自力”、“他力”之说以及“难行”、“易行”之别,号召凡夫通过称名念佛,依借佛的愿力,脱离五浊世间之苦。称名念佛是最简易的修行法门,也是收效最高的修行法门,他说:

唯专念佛,一日七日,即生净土。位居不退,速成无上菩提。速成无上菩提,乘弥陀本愿力故。(《念佛镜》)

因此,该宗自称是所有佛教宗派中“下手易而成功高,用力少而得效速”的派别。

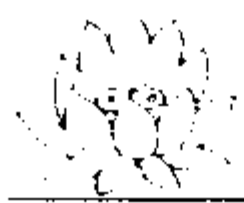
总的说来,净土宗思想比较简单,没有一个完整、庞大的体系,但由于它提倡他力、易行的念佛修行,深受社会的欢迎,影响极其广泛。

慧日提倡禅净并修,一方面反映了禅宗势力的崛起;另一方面也表明净土宗本身所具有的适应社会需要的功能。唐代以后,净土宗势力逐渐推及于南方,禅与净土这两个重要宗派在这里相互影响、吸收,至宋代而形成禅净合一双修的局面。

宗晓概述南宋净土宗传播情况,说:

历考自古帝王兴隆释教,或建立塔庙者有之,或翻译经论者有之,或广度僧尼者有之,而未尝闻操觚染翰发挥净邦,俾一切人生出五浊,如吾圣君者。至今薄海内外宗古立社,念佛之声洋洋乎盈耳。(《乐邦文类》卷一)

志磐叙述当时杭州地区的净土信仰盛况,也说:“年少长贵贱,见师者皆称阿弥陀佛。念佛之声盈满道路。”(《佛祖统纪》卷二十六)除



了净土与禅的结合、净土与天台的结合,宋代的净土信仰还渗透到其他各宗各派。

随着净土信仰的高涨和普及,宋代还出现了大量的“往生传”,其中著名的有遵式《往生西方略传》、戒珠《净土往生传》、王古《新修往生传》、陆师寿《净土宝珠集》等。志磐《佛祖统纪》将宋代僧侣七十五人列入《往生高僧传》,几乎囊括了当时各宗所有代表人物。这在客观上反映了宋代佛教的一般趋势。

在净土信仰发展的同时,以净土念佛为活动内容的法社纷纷创立。如省常效法庐山莲社故事,于杭州西湖昭庆寺创立净行社,遵式在四明宝云寺建立念佛会,知礼于明州延庆寺设立念佛施戒会,本如于东掖山能仁精舍创设白莲社等。净土结社的创立者和参加者,僧俗都有。僧侣中既有禅宗、天台宗,也有律宗以及其他宗派的;俗弟子中既有普通民众,又有官僚士大夫。

僧俗结合的法社,在推动佛教净土归向的同时,还增强了对念佛、忏法、各类仪式的普遍重视。两宋时期,已形成以净土行忏、坛场供养、授菩萨戒、立发愿文、追善回向、志求往生以及念佛、礼拜、供佛、放生、随喜、忏罪等一系列仪式为特证的庞杂体系。这种片面注重宗教仪式的佛教信仰,在教理研究走向衰微、佛教面临严重危机的时候,为社会广泛接受。此后,这些宗教仪式逐渐取代佛教理论而成为信仰者的精神寄托,并为明清佛教所继承,进而演化为近代佛教的主要表现形式。

明代佛教仍以禅宗和净土宗最为流行,思想理论上则无所创新。被株宏誉为“国初第一宗师”的楚石梵琦禅师,也视西方净土为学佛归宿。他的《净土诗》说:“一寸光阴一寸金,劝君念佛早回心”;“尘刹刹刹虽清净,独有弥陀愿力深”;“遥指家乡落日边,一条归路直如弦。”他为什么向往西方?据他自称,“娑婆世界,坑坎堆阜,瓦砾荆棘;土石诸山,高下不平。极乐世界,地平如掌;宫殿楼



阁,珍宝庄严;水鸟树林,常宣妙法”(《楚石梵琦禅师语录》卷七)。受梵琦思想的影响,无异元来禅师也主张归趋净土。他认为,从佛教修习角度看,禅和净土各为一条路径,都可通向解脱。初学者似不可会通,当于一门深入,但究竟说来,“禅净无二也,而机自二。”因此他说:“说净土亦得,说禅亦得,说净土即禅、禅即净土亦得。”(《无异元来禅师广录》卷三十一)他深信,通过持名念佛,必定能往生西方净土,说:“如单持一句阿弥陀佛万德洪名,似明珠投于浊水,浊水不得不清;念佛投于乱心,乱心不得不佛。”(《无异元来禅师广录》卷二十七)他认为,在佛法衰弊已极的时代,不能真参实证的人,还不如发心持名念佛,即放弃参禅而专修净土。因为念佛往生净土毕竟比参禅更要简便、易行,它更符合“末法”时代人们的心理需求。

明代对禅净合一和净土归向影响最大的,则是所谓“四大高僧”,即云栖株宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭。

株宏认为,禅和净土虽各有所宗,但从方便解脱的角度看,可以同时修习,“殊途同归”。他认为,参禅与念佛相比,存在着许多不足。参禅所得之悟比不得念佛往生净土,因为它并不属于究竟之果,“尽此报生,必有生处”。而念佛则可以在命终之时为弥陀接引,直接往生西方极乐,不复再生,获取究竟之果。他在所著《阿弥陀经钞》等书中,一再声称,念佛可“专一心而向往,历三界以横超”,是“末法之要津”。进而他又将读经、参禅、持律等一概归源于念佛,念佛可取代一切修行。理由是:

若人持律,律是佛制,正好念佛;若人看经,经是佛说,正好念佛;若人参禅,禅是佛心,正好念佛。(《云栖遗稿·普劝念佛往生净土》)

总之,念佛是求取解脱的最有效方式。

憨山德清对禅净共修另有自己的看法,认为:“初参禅未悟之



时,非念佛无以净自心。然心净即悟心也”;“若念佛念到一心不乱,烦恼消除,了明自心,即名为悟。如此念佛,即是参禅。”(《憨山大师生梦游全集》卷九)这是说,心净是觉悟的前提,而念佛可以达到心净。因此,念佛不仅应在参禅之前,甚至可以取代参禅。德清的这一看法,与同样主张禅净并修的紫柏真可有所不同。按真可的见解,应先从参禅入手,待参禅而心净时,方可念佛修行。

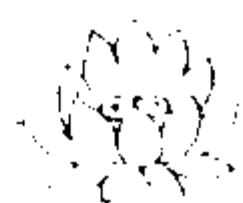
德清认为,净土修持有特殊的优胜,远在参禅求悟之上,说:

若净土一门,普被三根,顿渐齐入,无机不摄,所谓横超三界,是为最胜法门。从上诸祖,悟心之士,未有一人不以此为归宿者。(《憨山大师生梦游全集》卷二十)

念佛净土适用于一切对象,包括“禅家上上根”、“中下之士”、“愚夫愚妇”乃至“极恶之辈”,任何人都可以借助阿弥陀佛愿力而得往生。所以说:“佛别设直捷方便,念佛求生净土一门,此乃一生成就,临命终时,定有下落也”。(《憨山大师生梦游全集》卷十)据载,德清在晚年时,“掩关念佛,昼夜课六万声”(《灵峰宗论》卷五)。说明他提倡念佛完全出自内心的自觉。

满益智旭最为推崇永明延寿和楚石梵琦,因为他们都主张禅净合一、归趋净土。他认为,“念佛法门,至圆至顿,高超一切禅、教、律,统摄一切禅、教、律,不复有泣歧之叹也”(《灵峰宗论》卷六,《西方合论序》)。念佛净土乃是“了义中最了义,圆顿中极圆顿,方便中第一方便”,因此,在禅净共修中,应“以净土为主,参究助之”,只有这样,才真正符合“古人本意”(《灵峰宗论》卷五,《参究念佛论》)。这些看法,与株宏十分接近。他曾称株宏是“真救世菩萨”,因为株宏曾极力推崇念佛净土。

明末“四大高僧”的佛教思想,既是社会历史的产物,又适应了佛教现实的需要。他们开辟了一条向近代佛教过渡的道路,这条道路便是融混佛教。“融”,即融合统一;“混”,即诸宗混杂,“归极



净土”(智旭语)。

面对佛教的衰微,“四大高僧”在推广净土归向的同时,大力提倡与此相应的一切宗教活动。其中以云栖株宏和藕益智旭最为突出,他们对近代佛教的影响也最明显。

株宏为配合念佛净土的修习,十分重视寺院僧侣的道德规范建设。他勉励僧众去恶从善,戒杀放生,悲愍众生。他积极完善佛教仪轨,建立森严的寺规戒条。他所制订的寺院日常课诵仪式,一直为后世所遵循。德清曾在《莲池大师塔铭》中说,株宏“戒足以护法,操足以励世,规足以救弊”(《憨山大师梦游全集》卷二十七)。这是对株宏佛教实践的高度评价。株宏认识到当时佛教已处于“法微时期”,虽有心以经典理论对治,但又对其实效失去信心,所以毅然引导僧俗加强实修。他这样做的结果,不仅为净土念佛张了本,而且也大成了佛教仪轨。

智旭为了贯彻他融会诸宗、归极净土的路线,还在中国传统佛教罪报思想和传统儒家善恶观念基础上,结合《楞严经》、《梵网经》、《地藏本愿经》等经典的有关思想,大力提倡地藏菩萨信仰,积极推广各类赎罪行事。他于崇祯九年(1636)来到九华山,专劝僧俗持地藏名号。他曾结坛百日,持地藏真言五百万遍,“又广化缁素,共持十万万,求转大地众生共业”(印光《九华山志》卷一)。在智旭的一些著作中,对地藏的神异功德作了竭力渲染。由于他的这些活动,使地藏信仰配合弥陀信仰,在清代佛教中地位日趋突出。于是,九华山的地藏信仰和普陀山的观音信仰遥相呼应,在相互渗透中融为一体,成为我国东南地区佛教信仰的重要内容,并进而在全国范围推而广之。至此,民间所说“家家弥陀佛,户户观世音”便成为历史的事实。

从佛教史的角度看,不同历史时期的佛教各有自己的性格特点。南北朝时期学派纷争,隋唐时期宗派并列;隋唐宗派各具特



色,即使宗派内部观点也不一致。自延寿推出禅净合一和净土归向的理论,佛教开始发生根本性变化,即全体致力于模糊宗派分歧,消融禅门特色。至明末“四大高僧”,这一变化得到佛教界的一致肯定。

事实表明,“四大高僧”的思想和实践,不仅适合了社会的需要,而且也受到统治者的肯定。清初雍正帝在他的《御选语录》中,曾给予永明延寿和云栖株宏以极高的评价。他说,披阅采录延寿著述,

真所谓明逾晓日,高越太清。如鼓师子弦,众响俱绝;如发摩尼宝,五色生光。信为曹溪后第一人,超出历代大善知识者。(《御选语录·永明编序》)

至于株宏,其所著《云栖法汇》一书,于本分虽非彻底圆通之论,然已皆正知正见之说。朕欲表是净土法门,使学人宴坐水月道场,不致歧而视之,误谤般若。(《御选语录·莲池编序》)

雍正虽以禅门宗匠自居,但特别提倡净土念佛法门,认为,“果真深达性海之禅人,净业正可以兼修”;“兼此净土一门,使未了证者,建菩提道场,已了证者,为妙觉果海途路之助”(《御选语录·总序》)。正是在雍正的提倡和号召下,念佛之风在清代日益盛行,并一直延续到近代。

明清以降,禅宗虽然仍是独立宗派,但其实际地位已为净土宗的念佛实践所取代。其他各宗也是如此。因净土念佛为各宗所普遍接受和实行,宗派的界限已模糊不清。禅僧手掐念珠,口诵阿弥陀佛名号,习以为常。因此,在某种意义上说,是净土宗融化、吞没了其他各宗;而在另一种意义上也可以说,因为各宗都重视念佛净土,也就无所谓独立或完整意义上的净土宗可言,更何况它并无严格的法嗣传承体系。

第十二章 藏传佛教的主要教派*

第一节 藏传佛教的形成

藏传佛教是中国佛教的一支,主要流传于中国藏族、蒙古族、土族、裕固族等少数民族地区,其经典用藏文记录。俗称“喇嘛教”(“喇嘛”,藏语音译,意为“上师”,是对佛教僧侣的尊称。但现在一般以称藏传佛教为宜)。

佛教没有传入西藏之前,西藏民众信奉土著的苯教,又名苯波(Bonpo)教。苯教是一种原始宗教信仰,崇拜日月星辰、山川草木、牛羊禽兽等一切自然物,相信万物有灵。主要宗教活动有祭祀、诅誓和占卜等,通常用于祈福禳灾、预算休咎、驱鬼降神。上层苯教教徒通过祭祀等活动,可协助赞普统领部族成员并制约世俗政权。

佛教最早传入西藏,是在公元五世纪左右拉脱脱聂赞时期。据传,当时有两名印度僧侣携带密教的经典、法器和真言等进入西藏,但并未引起藏王注意,也没有产生任何作用。

公元七世纪中叶,吐蕃第三十二代赞普松赞干布(629—650年在位)以拉萨为中心,统一了西藏高原诸部,创立了文字,建立起日渐强大的吐蕃王朝。这时,苯教已开始无法适应社会发展的需要,



佛教传入西藏具备了客观的条件。

松赞干布时期,佛教从印度和唐朝两个方向传入西藏。其时,尼泊尔赤尊公主和唐宗室之女文成公主先后嫁与松赞干布。两位公主都信奉佛教,她们入藏时,都带去了经典、佛像和其他法物。松赞干布在她们的影响下皈依了佛教,并在拉萨建立“四喜幻显殿”(即今大昭寺之前身)和“逻娑幻显殿”(即今小昭寺之前身),分别供养两位公主带去的佛像。由于王室的信奉佛教,使佛教的偶像崇拜和神权观念在西藏获得初步流传。

佛教传入西藏后,曾遭到旧贵族和苯教祭师的强烈抵制,多次受沉重打击。传说在修建幻显殿时,“昼日所筑,入夜悉为魔鬼摧毁,不见余痕”(王沂暖译《西藏王统记》)。这显然是苯教祭师及其信徒们所为。但是,佛教最终还是战胜了苯教。而佛教在与苯教的长期斗争中,也吸收、融合了苯教的一些教义、神祇和宗教仪式。

松赞干布之后的两代吐蕃赞普(芒松芒赞、都松芒布结),因忙于内部平乱和对外扩张,无暇顾及佛教,所以这一时期佛教几乎没有发展。在后来吐蕃王室的一些倡佛盟诰中,都称佛法的建立和发展是在赤德祖赞执政之后的事。

赤德祖赞(704—755年在位)即赞普位后,再次与唐室联姻,迎娶金城公主。金城公主入藏,积极赞助王室提倡佛教,其时一度有建寺、迎僧、译经等兴佛活动。佛教和先进的盛唐文化一起,再度输入西藏。但是,信奉苯教的贵族权臣以当时吐蕃发生瘟疫为借口,煽动人们的反佛情绪,发起驱僧运动。佛教的发展再度受到挫折。但赤德祖赞本人则坚持扶植佛教的态度。

赤松德赞(755—797年在位)年幼即位,大权旁落,反佛势力乘机发动禁佛运动。他们发布禁佛命令,驱逐僧侣,毁坏寺庙,乃至改大昭寺为屠宰场。赤松德赞成年后,先是设计剪除反佛势力,把连年的瘟疫和灾病全部归罪于权臣仲巴结和达扎陆贡的灭佛所



致,坑埋了仲巴结,流放了达扎陆贡。然后他下令一切臣民信奉佛教,恢复寺庙活动。同时他又派人前往尼泊尔,迎请寂护和莲华生两位佛教大师。

寂护是印度大乘佛教中观派的代表人物,他的宗教理论具有很强的哲学思辨,这对于寺院佛学尚未起步的吐蕃来说,显然难于接受,也无法应付苯教的挑战。于是寂护被迫返回尼泊尔。据说寂护临别时,曾建议赤松德赞迎请“密咒大师莲华生,前来调伏魔障,显扬佛教”(同上)。意为只有依靠密教,才能击败苯教。莲华生是印度密教大师,他以密法与苯教巫师进行斗争,每战胜一苯教巫师,即宣布苯教某神祇已被降伏,并封其为佛教的护法神。他又吸取苯教的巫术、祭祀等基本仪式,以苯教的形式宣传佛教的内容。莲华生的活动取得很大的成功,许多印度的密咒大师接踵而来。与此同时,由“开元三大士”所创立的密宗,在唐王朝两京和西域地区正十分盛行,这对吐蕃佛教的成长,必然也会产生重要影响。上述情况,为佛教尔后在西藏的地方化,形成别具一格的藏传佛教,揭示了方向,提供了条件。

779年,赤松德赞在西藏建成第一座正规佛教寺院—桑耶寺。该寺仿照印度飞行寺的形式,糅合藏、汉两民族和印度的建筑风格兴造,所以又称“三样寺”。全寺设有译经、密宗、戒律、禅定、声明和财务等部,兼具印度和汉地的佛教内容,确立显教和密教同修的方式,拥有独立的寺院经济。该寺建成后,赤德松赞下令在这里剃度第一批藏人出家。至此,佛教在西藏已基本压倒苯教,由莲华生所传入的密法开始得到传播。

据载,在桑耶寺建成后,为了保证佛教的推广,赤德松赞采取传统的盟誓形式,在该寺两次与盟者(包括王子、贵族、大臣)歃血宣誓:长信三宝,奉行佛言,象祖先赞普那样供佛,取得善知识的确实支持。如不遵守誓言,将堕入地狱;如遵守盟誓,即可成无上正



觉。这就是著名的“桑耶大誓”。

赤松德赞后,牟尼赞普和赤德松赞两代继续弘扬佛教。牟尼赞普继续执行自赤松德赞开始的以王朝收入供奉僧众的措施,以保证佛教的经济来源,这对西藏佛教的发展,具有很重要的意义。赤德松赞因受佛教势力支持而成为赞普,所以他同样积极扶植佛教。在赤德松赞时期,佛教被引进王室,上层僧侣具有参与政治、管理教育的特权,普通僧侣也获得特殊的优礼和尊崇,佛经翻译顺利开展,使“三藏经典得以大备”。

至赤祖德赞(815—838年在位)时,王室兴佛达到高潮。赤祖德赞组织译师重新以梵文校正所译的佛典,大量翻译未译的经典,统一体例,统一译语,使译文能清楚准确地表达原本含义,从而推动了整个藏文的改革,在历史上被称为藏文规范化运动。赤祖德赞率先为崇佛做出榜样,每当举行斋会时,他以头巾敷地,令僧侣坐踏,以示对佛教的虔敬。他广造佛寺,规定七户平民供养一名僧侣,并供给寺院以土地、牲畜、奴户,作为固定寺产。他把王朝的军政外交大权交给僧侣,规定行政制度以佛教经论为准,严厉镇压一切反佛情绪和行为。

赤祖德赞的上述崇佛活动,再度引发反佛势力的强烈不满,同时也激起了平民的愤慨。838年,反佛的贵族发动政变,缢杀赤祖德赞,拥立朗达玛(838—842年在位)为赞普。

朗达玛在位期间,展开了又一次大规模的灭佛运动。内容包括封闭寺院、涂抹寺内壁画、焚毁经典、迫害僧侣等。据说,他们把小昭寺变成了牛圈,把许多佛像扔进河里,并杀害僧侣的上层,迫令普通僧侣还俗。这次灭佛,对西藏佛教的打击十分严重,在此后的百余年内,佛教无法得以恢复和发展。

朗达玛的灭佛,标志着西藏佛教“前弘期”的结束。至十世纪后半期,佛教才在西藏开始复兴,是为“后弘期”的开端。



朗达玛被刺杀后,吐蕃王朝陷入长期分裂和战乱。据藏文史料记载,当朗达玛灭佛之时,有三名佛教僧侣经阿里、回鹘,逃至多康地区(今青海西宁一带),继续传授佛教,其门徒中最著名的是喇钦·贡巴饶赛。970年左右,西藏山南地区新兴封建主、桑耶寺寺主意希坚赞选派以鲁梅·楚臣喜饶为首十人,前往多康求学佛教,师事喇钦·贡巴饶赛。五年后,这些人陆续学成回藏。他们返藏后,大量建寺、度僧、传戒。至十世纪末,西藏地区的佛教很快恢复和发展起来,其规模甚至超过了“前弘期”。这一过程,史称“下路弘传”。与此同时,逃亡阿里地区的另一支王室后裔、封建主意希沃也热衷于提倡佛教。他派仁钦桑波等二十一名青年到印度、迦湿弥罗等地学习佛法,又延请阿底峡等印度高僧来到阿里。仁钦桑波与印度僧侣一起,翻译显教经典十七部、论典三十三部,又译介密教怛特罗(经咒)一百零八部。自他起,西藏佛教开始把密宗提到佛家理论的高度。“后弘期”的密宗比较兴盛,与仁钦桑波大量译介密宗经典有重要联系。至十一世纪时,阿里地区的佛教已具相当规模。这一过程,史称“上路弘传”。

阿底峡(982—1054)是萨护罗国(今孟加拉国达卡地区)国王次子,对“五明”学有很深造诣,曾任那烂陀寺、超岩寺等十八座寺庙的住持,1042年,受邀经尼泊尔抵达阿里。阿底峡在阿里除了讲经说法、传授密法灌顶外,主要致力于调整西藏佛教的显密修习次第和显密两教关系。他的《菩提道灯论》,就是针对当时西藏显密佛法修习混乱的现状而著的,对西藏佛教的发展影响深远。他的弟子很多,其中最著名的是仲敦巴。仲敦巴发展师说,形成“噶当派”,所以布顿《佛教史大宝藏论》说:“特别是他将甘丹派法规传授给仲敦巴,藏地佛教由此大弘扬了起来。”(民族出版社1986年版,191页)

在“后弘期”中,西藏佛教陆续出现许多教派。至十三世纪后



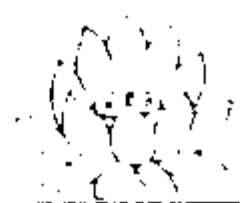
期,在元朝中央政府的扶植下,上层僧侣逐步掌握西藏地方政权。经过不断发展,佛教最终在西藏地区形成独特的形式。

所以,通常我们所说的藏传佛教,主要是指十世纪后半期开始获得恢复和发展的后弘期西藏佛教,因为它突出地反映了佛教在西藏传播的地方色彩和民族特点。

藏传佛教(后弘期佛教)与吐蕃时流传的前弘期佛教,有着显著的不同,它在同苯教长期的相互影响、相互斗争中,已成为一种具有明显西藏地方特色的佛教。它以佛教的经典教义为基础,吸收了苯教的一些神祇和仪式,教义上大小乘兼容而以大乘为主,大乘中显密俱备而尤重密宗,并以无上瑜伽密为最高修行次第,形成“藏密”。藏传佛教有许多独特的教派,有严密的寺院组织和学经制度,还有译为藏文的完整的三藏教典,它除了流行于我国藏、蒙等地区外,还传播到不丹、锡金、尼泊尔、蒙古、俄罗斯等国家。

第二节 主要教派的思想 and 特点

九世纪中期以后,西藏长期分裂割据的局面,造成各地区政权间的持续斗争。佛教势力与地方封建领主的结合,是藏传佛教派别产生主要原因。十一世纪中叶起,随着地区性经济的发展,佛教寺院迅速增加并稳定发展,传承关系得到强化,门户之见日益鲜明地表现出来。而一些吐蕃贵族的后裔,出家后取得主持寺院的特权,为保证家族的政治经济利益,他们难免滋长出宗派观念。此外,当时由各地传入西藏的印度佛教,显密俱备,流派众多,它们自立门庭,各有传承,“设教布道,各化一方”;“各标一胜,各树一帜”,逐渐形成各自的教理和修持方法。总之,藏传佛教特别强烈的宗派观念,主要源于各地寺院与世俗政权相一致的政治、经济方面的



利益冲突,以及各自传承的教义修持方面的差别。至十五世纪初,宗喀巴改革藏传佛教,创立格鲁派,此后便再也没有出现过新的教派。这表明政教在西藏已获得完全统一。

藏传佛教在历史上曾先后存在过近三十种教派及支系,其中主要的有宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派、格鲁派等。现分别予以介绍。

宁玛派

宁玛派是藏传佛教诸教派中历史最为悠久的一派。该派自称他们的教法是直接由莲花生传下来的,以传承前弘期所译的密教典籍为主,要比其他教派的产生早三百年。因为在朗达玛灭佛时,通过秘密单传的密教得以部分幸存,所以宁玛派在早期也采取秘密单传,具有严重的宗法性和苯教色彩,尚未出现寺院组织和系统教义。十一世纪时,素尔家族的三个成员(素尔波且、素尔穹·喜饶札巴、素尔穹·卓浦巴)供奉莲花生为祖师,依据他人藏时所传的密咒和伏藏修习为传承,开始建立寺庙,整理教法,组织活动,逐渐形成一派。这“三素尔”即宁玛派的实际创始人。当时并无派别之名,在藏传佛教其他教派形成之后,因该派遵循旧传密咒,故被称之为“宁玛派”。宁玛,意为“古”或“旧”。又因该派僧侣多戴红帽,故又被俗称为“红教”或“红帽派”。

在“三素尔”之外,宁玛派还有两位重要人物:绒·却吉桑波和隆钦然绛巴。绒·却吉桑波精通因明、吠陀和其他典籍,除翻译密教经典外,还对密典作注疏,撰论著。由他传承下来的教法“大圆满法”,是宁玛派特有的密法。隆钦然绛巴兼通显密二教,他对宁玛派密法进行了修订,并著有大量有关著述,其代表作《隆钦七宝藏论》成为该派僧侣的必读著作。

宁玛派把佛法判为九乘,即:声闻乘、独觉乘、菩萨乘,事部(作密)、行部(行密)、瑜伽部(瑜伽密),生起大瑜伽(大瑜伽密)、教敕



阿鲁瑜伽(无比瑜伽密)、大圆满阿底瑜伽(无上瑜伽密)。前三乘名“共三乘”,为化身佛释迦牟尼所说,属显密二宗所共修;中三乘名“外密乘”,为报生佛金刚萨埵所说,属密教诸派所共修;后三乘名“无上内三乘”,为法身佛普贤所说,密教所修最高密法,属宁玛派所独有。

宁玛派修习密法所依据的根本密典是“十八怛特罗”,它们是《大圆满菩提心遍作王》、《金刚庄严续教密意集》、《一切如来大密藏猛电轮续》、《一切如来遍集明经瑜伽成就续》、《胜密藏决定》、《释续幻网明镜》、《决定秘密真实性》、《圣方便绢索莲华曼》、《幻网天女续》、《秘密藏续》、《文殊轮秘密续》、《后续》、《胜马游戏续》、《大悲游戏续》、《甘露》、《空行母焰然续》、《猛咒集金刚根本续》、《世间供赞修行根本续》。“怛特罗”,本意为“相续”,转意为“密咒”,这里指秘密经典。

宁玛派的教法以“大圆满法”为正传。大圆满法分为三部,即心部、界部、教授部。心部偏重于通过直观心性本空而修持解脱之道;界部主张通过脱离心所思虑的对象而体验“心性自然本智”;教授部以男女合身修法(所谓“无上瑜伽”)为手段,同时也包含后三乘的全部瑜伽密。三部的核心是教授部。它的理论基础与汉地佛教占统治地位的“真如缘起”说一致,认为人的心体就本质而言是纯净的,只是因受烦恼、尘垢的障蔽,才生起世俗世界的一切现象。修习的目的,就是要保持心体的本净空寂状态。因此,在修持中,就应远离取舍,双融无分别智,视生死即涅槃,由此而摆脱各种迷惑,以空虚明净之心领悟性空之理。其结果,证得万法皆空,心体与宇宙本体契合,超越世俗认识,脱离世俗生活,使自己的肉体成为金刚锁身。这便是修持“大圆满法”的最高成就。

宁玛派作为一个教派,其组织比较涣散,教徒分散各地,教法内容也不很一致,有各自的传承。教徒主要由两类人组成。一类



是出家的僧侣,他们住在寺院,遵守戒律,有严密的教阶制度和寺院管理制度,相对注重经典和教义。另一类是在家的咒师,他们专以法术和咒术在社会上展开禳灾祈福、治病驱邪的活动,既不读佛经,也不重佛理,有似于本教的咒师。这一类人数大大多于出家僧侣,且在文化落后的群众中很有影响。

宁玛派在早期仅有为数不多且规模不大的寺院,未能获得较大的发展,也未形成完整的、自成体系的、政教合一形式的稳定寺院集团。直至十七世纪,在黄教首领五世达赖喇嘛的支持下,该派获得了一定的发展。此时,宁玛派在各地建起了几座较大影响的寺院;由于没有中心寺院,该派此后的六个支系,便以各自的主寺为名。它们是:一、多吉扎寺,位于拉萨以南、雅鲁藏布江北岸;二、敏珠林寺,位于西藏山南扎囊县;三、佐钦寺,在今四川德格东北;四、噶陀寺,在今四川白玉县境;五、贝域寺,在今四川白玉县;六、西钦寺,在今四川德格县。

噶当派

藏语“噶”意为“佛语”,“当”意为“教授”、“教诫”;“噶当”,意为一切佛的教说(显密佛教的经、律、论三藏)都具有对僧侣修行全过程的指导意义。

噶当派的教法源于阿底峡,以阿底峡所著的《菩提道灯论》为基础。但该派的正式创始人则是阿底峡的弟子仲敦巴。

仲敦巴(1005—1064),出生于富豪之家,曾拜赛尊为师学佛。1045年,去阿里迎请阿底峡,经后藏贝塘返抵拉萨。此后便始终跟从阿底峡学习显、密二教各种教法。1055年,仲敦巴在聂塘主持阿底峡去世一周年紀念会,并在那里建立一所寺庙。翌年,他受当雄一带封建主之请,前往传教,并在热振兴建热振寺为根本道场,逐渐形成噶当派。仲敦巴一生未受比丘戒,但他以讲经传法为业,有众多出家弟子。



仲敦巴去世后,他的三个弟子(博多哇、京俄巴、普琼哇)分别传法,形成教典派、教授派和教诫派三个噶当派的分支。教典派注重佛教经典的学习,传授阿底峡思想,视一切经典为修行的依据,但以阿底峡《菩提道灯论》和“噶当六论”(《菩萨地论》、《大乘庄严论》、《集菩萨学论》、《入菩提行论》、《本生鬘论》、《集法句论》)为主。教授派偏重于师长的指导,注意念咒、供佛和静修,以阿底峡《菩提道灯论》中“三士道”次第见行双运为主旨,以“四谛”、“缘起”等学说为教授内容,以明“无我义”之正见;通依一切大乘经典,别作《华严经》、龙树《宝鬘论》、静天《集学论》、《入学论》为主。教诫派注重戒律和修行,主张下自戒律,上至金刚乘法,能在一座中一齐修习,所崇本尊为释迦佛、观音、绿度母、不动明王,四本尊与三藏教法合称为“噶当七宝”。

噶当派虽以显教为主,但并不排斥密教,而取一种调和态度。在修习次第上,主张先显后密,并且强调密法只能授给经过考验的有根器的人。其密教修习以《真实摄论》为指导,此属于密教四部中仍以显教教义为基础的瑜伽部,既与萨迦派、噶举派等推崇无上瑜伽密有所区别,又与宁玛派大量吸收苯教成分的做法有很大不同。所以该派在藏传佛教中享有显密教法“纯净”的声誉。

噶当派全部教法的理论基础是阿底峡的《菩提道灯论》。该论强调,修习佛法要依“三士道”的修行次第,循序渐进;修法者要“发菩提心”,“严守戒律”,“修习止观”,“福慧双修”。认为只有在以上显教阶段圆满修持的基础上,才可转入密法修持,达到“即身成佛”。

“三士”是对学佛者的分类。一、“下士”,指那些只求今生利乐,不知生死轮回之苦,不求解脱的纭纭众生,属于“人天乘”;二、“中士”,指那些只是追求个人解脱,不想普渡众生,仍局限于自利之心的人,属于“小乘”;三、“上士”,指那些既求自身解脱,又愿普



渡众生,有自利利他之德的人,属于“大乘”。与此“三士”相应的修行次第,即为“三士道”。学佛者从学“三士道”,必须先求名师,依照师长指导,再去身体力行,否则难免误入歧途。有了这一先决条件,就可以从“下士道”起依次修习。

噶当派的主要寺院是拉萨以南的桑浦寺,它于1073年由阿底峡弟子俄·雷必喜饶创建。该寺在第六任堪布恰巴却吉僧格之后,分为上、下两院。

噶当派在十一、十二世纪时,曾有很大发展,僧徒众多,寺院广布。藏传佛教其他教派曾普遍受到噶当教派的影响。十五世纪初,宗喀巴在噶当派基础上创立格鲁派(又名新噶当派),原来属于噶当派的寺院(包括桑浦寺)都归入格鲁派,此后噶当派便不复存在。

萨迦派

藏语“萨迦”意为“灰土”,因该派主寺座落于一片灰白色的土地上,名“萨迦寺”,故其教派即名萨迦派。又因该派寺庙围墙上涂有象征文殊、观音、金刚手三菩萨的红、白、蓝三色线条,故又俗称“花教”。

萨迦派的创始人为贡却杰布(1034—1102)。他自小随父学习宁玛派教法,后来拜卓弥译师释迦益希为师,广学后弘期所译密教经典,又从其他译师学一切显密教法,而以卓弥所传“道果法”为主要教法。四十岁时,贡却杰布在奔波山建立萨迦寺,逐渐形成萨迦派。

萨迦派形成后,经贡却杰布子孙四代人的经营,日益得到发展。尤其是在四祖贡噶坚赞和五祖八思巴时期,该派进入鼎盛时期。由于该派主寺萨迦寺的住持都由贡却杰布后裔担任,教法的传承也由家族世袭,其他族系不能介入,所以该派世称“血统传承”,为贡却杰布家族所御用。



“萨迦四祖”贡噶坚赞(1182—1251)自幼学习祖传萨迦派显密经典教法,并修习因明等大小“五明”。除萨迦教法外,他对噶当派、希解派的教法也很有造诣。他因学识宏富,被人尊为“班智达”,称作“萨班”(即萨迦班智达的简称)。有著作十余部,其中影响较大的有《正理宝藏论》、《分别三律仪论》、《萨迦格言》等。

十三世纪三十年代,蒙古统治者着手进军西藏。1240年,元太宗窝阔台之子阔端领兵驻扎凉州。阔端派遣大将达尔汗台吉多达那布率军入藏,抵达藏北热振寺一带。多达那布向阔端建议,根据西藏政治势力与佛教势力结合的特点,采取扶植萨迦派的方式,使之协助蒙古进行有效统治。阔端接受建议,于1244年委派多达那布和加曼二人持函入藏,邀请贡噶坚赞去凉州,商谈西藏归顺蒙古的问题。1247年,贡噶坚赞抵达凉州,经与阔端磋商,议妥关于西藏归顺的条件,并由他给西藏各地方势力写信,劝说他们一起归顺,此即著名的《萨迦班智达致乌斯藏纳里僧俗诸首领书》。协议规定了元朝中央对西藏地方的行政管理权力,萨迦派也由此而取得在西藏地区的政治和宗教的领袖地位。

“萨迦五祖”八思巴(1235—1280),本名罗追坚赞。他幼而颖悟,长博闻思,学富五明,淹贯三藏。1253年,忽必烈闻其名,召置左右,并从受密教灌顶。1260年,忽必烈即蒙古大汗位,封八思巴为“国师”,赐玉印,开创了元朝帝王任命帝师的先例。1264年,忽必烈迁都燕京,在中央设置总制院,掌管全国佛教事务和西藏地方行政事务,命八思巴兼领总制院事,协助中央对西藏的管理。1269年,八思巴奉忽必烈之命,呈上由他依据藏文字母创制的“蒙古新字”(俗称“八思巴文”)。次年被加封为“帝师”。去世后,忽必烈赐谥号“皇天之下一人之上宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师”。

八思巴之后,其家族和门徒继续为元朝政府重用,仅被封为帝



师的就有十余人。他们的活动无疑出于各自的政治、经济利益目的,但在客观上加强了西藏与中央政权的隶属关系,密切了民族之间的联系。

十四世纪上半叶,元朝开始衰落,萨迦派失去了中央政权的有力支持,逐渐偏安于萨迦一隅。其地位后来为噶举派所取代。

萨迦派教义的核心是“道果法”,或名“道果论”。认为,修持者若抛弃一切恶业、断常之见,勤勉修行,就可以断除所有烦恼,获得“一切智”,成就涅槃之“果”。根据这一思想,形成三个修行次第。

首先是舍弃“非福”恶业(“非福”,指死后要遭恶报的一类坏事),专心致力于行善,这样,来世便可以转生“三善趣”(即人、天、阿修罗)。

第二是破除“我执”(“我执”,指将“我”执为实有的观念)。转生“三善趣”并非摆脱轮回之苦,所以还必须断除“我执”。“我执”是一切苦恼的根源,破除“我执”,证得诸法“皆非实有”、“一切皆空”,才能彻底超脱生死流转。

第三是破除“一切见”(“一切见”,指与佛教原理不符合的所有错误认识),如“断见”或“常见”,认识到事物“缘起性空”,既非有,也非无,由此而成为“智者”即真正领悟佛法的人。

依据上述三重程序修持,可以由生死此岸抵达涅槃彼岸。萨迦派将它概括为四句:“最初舍非福,中断于我执,后除一切见,知此为智者。”这种看法大致沿袭了龙树中观派思想。

噶举派

藏语“噶举”意为言传,因该派注重口授密法的传承,故名。又因该派的远祖玛尔巴、米拉日巴等人在修法时沿用印度僧侣身穿白色僧衣的习惯,故俗称“白教”。

噶举派有两大系统。一是由玛尔巴传下来的,称为达波噶举;二是由琼波南交巴传下来的,称为香巴噶举。这两个系统的密法



教义均来自印度。因香巴噶举在十四、十五世纪时已湮灭无闻,因此通常所说的噶举派指的是达波噶举。

达波噶举的创始人达波拉杰(本名索南仁钦),其教法则渊源于玛尔巴和米拉日巴。

玛尔巴(1012—1097),本名却吉罗追,出身系西藏山南洛扎地方的富豪。十五岁起随卓弥译师学习佛法,成年后三赴印度、四入尼泊尔,听讲集密等无上瑜伽部密典,并详细研修“时轮金刚法”、“欢喜金刚法”、“大手印法”等各种密教教法。回藏后定居授徒,独成一派。弟子众多,由米拉日巴继承其教法。

米拉日巴(1040—1123),本名脱巴噶,出生于后藏阿里贡塘(吉隆县北)地方。归依佛教后,先从宁玛派僧侣学“大圆满法”,未觉满意。三十八岁时拜玛尔巴为师,学得全部密法,道行非凡,“即身获殊胜悉地”。四十五岁开始收徒授法。他用演唱道歌的方式传教,通俗易懂,颇受欢迎;所著《道歌集》脍炙人口,在藏族文学史上有一定地位。弟子众多,最著名的是达波拉杰。

达波拉杰(1079—1153),本名索南仁钦。幼年学医,造诣很高,故有达波拉杰之称(意为达波地方的医生)。出家后,先从噶当派大师甲雨哇等学习噶当派教法。三十二岁拜米拉日巴为师,受金刚亥母灌顶,学得那若巴的瑜伽神心功及大手印法。后又于达波潜心修行多年,并以“大手印”为中心,形成自己的体系,创立达波噶举教派。1121年,他在达波创建岗波寺,作为本教派的祖寺,传授门徒。

达波拉杰之后,其门下四大弟子在前后藏分别建寺收徒,形成四大支系,即帕竹噶举、蔡巴噶举、拔戎噶举、噶玛噶举。此后,由帕竹噶举系又分化出八个小支系,它们是:止贡噶举、达垅噶举、主噶举、雅桑噶举、绰甫噶举、修赛噶举、叶噶举、玛仓噶举。

四大支系中影响最大的是帕竹噶举。



帕竹噶举的创始人是帕木竹巴(1110—1170),简称帕竹,本名多吉杰波,生于西康(今西藏东部)南部哲垅乃学地方。幼年出家,十九岁入藏游学,遍习噶当、萨迦、宁玛教法。后来投于达波拉杰门下,修习“俱生和合法”以及“大印法门”。返回西康后,先在察岗传法授徒,后至山南帕木竹地方,建立丹萨替寺,于此形成帕竹噶举派。在所著的《噶古酿格》一书中,阐述了他的教法。

1208年,山南的朗拉斯家族扎巴琼乃夺取帕竹噶举主寺丹萨替寺的寺主之职,此后该派首领职位便由朗氏家族世袭,被元朝封为“万户长”。元顺帝至正十一年(1351),其首领绛曲坚赞受封为“大司徒”,以武力取代萨迦派势力,掌握西藏地方政权。明永乐四年(1406),明成祖封绛曲坚赞的侄孙扎巴坚赞为“灌顶国师阐化王”,赐玉印。至此,帕竹噶举和朗氏家族的政教合一地方政权达到极盛。

1481年,帕竹政权被其属部仁蚌巴以武力击败,帕竹噶举也随之衰落。该派原有的八个小支系中,唯有止贡、达垅、主巴三家流传下来,其余五家先后绝传。

蔡巴噶举的创始人是向蔡巴。向蔡巴(1123—1194),本名达玛扎,二十六岁出家,改名尊追扎。先后受学密咒教授、三摩地灌顶、制息术、拙火定等。三十岁时,从贡巴楚臣宁波学习达波拉杰的密法“俱生和合法”,证得“真实义”。1175年,在拉萨东郊建立蔡巴寺,创建蔡巴噶举。后又在蔡巴寺附近建立贡塘寺。其门徒众多,分头建寺,使该派迅速发展。1268年,元世祖忽必烈封首领桑结额珠为蔡巴“万户长”,兼掌政教。此后,桑结额珠之子仁钦坚赞赴京朝贡,元世祖赐诰命金印,成为前藏地区势力强大的三个万户长之一。十四世纪后,随着蔡巴领主的失势而衰微,乃至绝传。

拔戎噶举的创始人是达玛旺秋,约十二世纪时人,系达波拉杰弟子。他在后藏昂仁地方建立拔戎寺,以此为中心成立拔戎噶举。



该派以密教“大手印法”和显教“大印境界”为主要教法。寺主由家族世代相承。后因该宗家族内部纷争,逐渐衰绝无闻。

噶玛噶举的创始人是都松钦巴。都松钦巴(1110—1193),本名却吉扎巴,出生于西康哲雪地区。十六岁出家,除拜达波拉杰为师,学噶举派教法外,还曾学噶当派、萨迦派和宁玛派的教法。但以噶举派的“大手印”和“拙火定”为主要教法。1147年,都松钦巴在昌都类乌齐附近建立噶玛丹萨寺,标志着噶玛噶举派的形成。其后,又在拉萨西北的堆垅建立粗卜寺,成为该派的主寺。

噶玛噶举派在藏传佛教各派中最早采取活佛转世制度,有黑帽系和红帽系等转世系统。黑帽系的实际创始人是噶玛拔希,本名却吉喇嘛。1407年,明成祖封黑帽系五世得银协巴(本名却贝桑布)为“万行具足十方最胜圆觉妙智慧善普应佑国演教如来大宝法王西天大善自在佛领天下释教”,并赐以“如来”名号。其弟子数人先后被封为国师、大国师。红帽系的创始人是扎巴僧格,至第三世却欠意希时,得到明王朝赐给的封号和佛像。

噶玛噶举派于元、明两代在康藏地区都曾有一定实力,但自清初起已开始衰落,红帽系在乾隆后被迫停止传承。

噶举派的另一系统香巴噶举,创始人琼波南交(1086—?)幼年时学习苯教教法,后又学宁玛派大圆满法,曾多次赴印度、尼泊尔学习梵文和密教教法。因该派寺庙多集中在香地(今西藏南木林县),故名香巴噶举。琼波南交的门徒又建立甲寺和桑定寺,形成香巴噶举的两个支派。桑定寺在今浪卡子县羊卓雍湖畔,寺内除了主持多吉帕姆是女活佛(藏传佛教唯一的女活佛),其余全是男喇嘛。格鲁派的创始人宗喀巴及其弟子克主杰先后向香巴噶举僧侣学法。该派于十四、十五世纪后逐渐衰绝。

虽然噶举派派系复杂繁多,但各派教义大同小异,都属玛尔巴和米拉日巴的传承,以龙树的中观论为理论基础。该派最主要的



教法是所谓“大手印法”，显密兼修。手印指佛陀的真实教法，由佛陀亲手印定；大，指佛陀的教法至高无上。它要求修持者从“拙火定”开始，调整呼吸，使身体不畏寒冷，不惧饥渴。由此逐渐做到心住一境，不起分别，无善无恶。然后再集中观察安住于一境的“心”是在身外还是身内，若是到了无处可寻之时，便已证悟到此心并非实有，达到“空智解脱合一”的境界。这就是成佛。该派的“大手印法”有显密之分，显教大手印如上所述，重视修心，利用呼吸控制意识活动；密教大手则重视修身，其最高修法即无上瑜伽密的所谓“双身修法”，证悟“空性”，达到“即身成佛”。

格鲁派

藏语“格鲁”意为善律、善规，表示该教教义最为完善。因格鲁派是在噶当派教义的基础上建立的，所以又名“新噶当派”。又因该派僧侣穿戴黄色僧衣僧帽，故俗称“黄教”或“黄帽派”。这是藏传佛教中最后兴起的、也是最有实权的大教派。它既是西藏佛教全部历史发展的总结，也为此后的西藏佛教开拓了新的方向，它给西藏的政治统治提供强有力精神支柱，使之最终确立起完备的“政教合一”体制，对西藏社会造成的影响，极其深远。

格鲁派的创始人是宗喀巴。宗喀巴(1357—1419)，本名洛桑扎巴，生于青海湟中；藏语称湟中一带为“宗喀”，故名。他七岁出家，受沙弥戒，并开始从噶举派僧侣顿珠仁钦学习藏文和佛经，十年内在显教经论、宗教仪轨等方面打下坚实基础。十七岁赴西藏深造，先后在前后藏各地投师求法，在噶当、萨迦诸派大师指导下研习五论、五明，兼通显密，造诣精深。二十九岁从楚臣仁钦受比丘戒，并开始讲经收徒，同时系统学习密宗经典及其注疏，另外还学习萨迦、噶当、噶举等派的教法。他的学习，不拘一格，不受教派门户的限制，为此后进行宗教改革和创建新的藏传佛教思想体系，作了有益的准备。



宗喀巴的宗教改革,从整顿戒律入手。由于元朝政府给予藏传佛教僧侣以许多特权,当时藏传佛教各派戒律废弛,教风败坏。尤其是一些上层僧侣直接参与掌握政治、经济权力,享有高度特权,他们飞扬跋扈,为非作歹,巧取豪夺,残害民众;甚至借修持“密法”为名,霸占民女,取人心肝。其恶劣行径,为时人所不齿。《元史·释老志》记载说,从西藏到内地,上层喇嘛“气焰熏灼,延于四方,为害不可胜言。”至十四世纪后半叶,藏传佛教已呈现“颓废萎靡之相”,引起民众的普遍不满,逐渐失去宗教的号召力。

针对上述状况,宗喀巴强调,僧侣必须严守戒律,独身不娶,脱离生产;僧侣还必须常住寺院,不得在外滋事。他认为,无论大小显密之教,一切僧众在持律上不能有例外。他还利用各种讲经机会,详解戒律细则,并要求自己的门徒率先守戒,以作示范。同时,宗喀巴在号召广泛修复原有废旧寺院的基础上,主张建立起严格的寺院组织和管理体制,以便从制度上保证戒律的落实和践行。

1409年,宗喀巴在明成祖所封“阐化王”帕竹政权首领扎巴坚赞的支持下,在拉萨大昭寺举办了一个大规模的祈愿法会(传召大会)。这是一次不分教派和地区的全西藏教徒大集会,参加者有一万之众。这次法会,使宗喀巴的宗教改革设想得到充分体现,并奠定了他作为西藏教界领袖人物的地位。法会之后,宗喀巴在拉萨以东的达孜县境内兴建起甘丹寺。甘丹寺的建立,标志着格鲁派的正式形成。除甘丹寺外,格鲁派后来又相继建立起哲蚌寺、色拉寺、扎什伦布寺。这些寺院的建成,确保了格鲁派的稳定发展。

格鲁派创立不久,便与明王朝建立起重要联系。永乐十二年(1414),宗喀巴派其弟子释迦也失赴京朝贡;次年,明成祖封释迦也失为“西天佛子大国师”。宣德九年(1434),释迦也失再次进京,明宣宗封他为“大慈法王”。

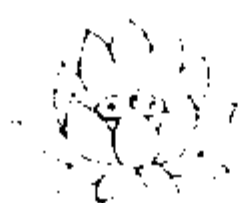
在宗喀巴去世后,他的弟子们以拉萨为中心,分赴各地传教,



大量建立寺庙。至十五世纪中叶以后,格鲁派已成为一个全藏性的、政治经济实力大大强于其他教派的派别。由于格鲁派禁止僧侣娶妻生子,随着教派的发展壮大,为解决宗教首领的继承问题,该派仿照噶玛噶举派,采取了以灵魂转世说和寺庙经济利益相结合为基础的活佛转世相承的办法,于是形成达赖和班禅两大活佛系统。

格鲁派的活佛转世制度开始于宗喀巴的弟子根敦嘉措。根敦嘉措于1542年去世,他去世后,迎请年仅三岁的索南嘉措作为转世灵童,于哲蚌寺继承寺主职位,成为格鲁派活佛。明万历六年(1578),索南嘉措应邀至青海会见蒙古土默特部落首领俺答汗,出于政治需要,两人互赠尊号。俺答汗赠给索南嘉措的尊号是“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”,意为在显、密两教方面都有最高成就的、学问如大海一般深广的超凡人圣大师。索南嘉措是为第三世达赖喇嘛;第一世根敦珠巴、第二世根敦嘉措均属后来追认。“达赖喇嘛”,系蒙语和藏语的合称,意为“智德深广犹如大海能包容一切的上师”。索南嘉措赠给俺答汗的尊号是“咱克喇瓦尔第彻辰汗”,意思是聪明智慧的转轮王兼汗王。索南嘉措曾向土默特部宣讲黄教教义,为该教以后在蒙古民族中的广泛传播奠定了基础。万历十五年(1587),索南嘉措受邀进京,并受“朵儿只唱”(执金刚)的封号。清顺治九年(1652),五世达赖阿旺·罗桑嘉措赴北京朝觐,受清政府优厚款待。他从内地带回的金银,在前后藏新建格鲁派寺庙十三所。翌年,他受清廷册封为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”,取得藏传佛教各派总首领的称号,确立了达赖喇嘛系统在西藏的政教地位。

“班禅”,意思是“大学者”。以班禅作为历代转世活佛的称号是从第四世班禅即扎什伦布寺主罗桑却吉坚赞开始的(前三世均属追认)。明崇祯十四年(1641),蒙古和硕特部固始汗率军进藏,



为了巩固他在西藏的统治,赠罗桑却吉坚赞“班禅博克多”称号。“博克多”,意为智勇双全。自此,原来西藏地区习惯上用于博学高僧的“班禅”称号,成了历代转世活佛的专有称号。清康熙五十二年(1713),正当西藏上层为争夺六世达赖之位而内哄不已的时候,朝廷派员入藏,封五世班禅罗桑益西为“班禅额尔德尼”,正式确立了班禅的地位,以便分权统治。“额尔德尼”,意为“珍宝”。

达赖和班禅两大活佛转世系统形成后,代代相传,同为格鲁派教主。在清王朝的大力支持下,格鲁派成为藏传佛教的正统派和西藏地方执政的教派。

清王朝对藏地佛教的支持,是它整个统治政策的组成部分。入关之前,清统治者采取满、蒙联合的手段对付明王朝。入关以后,为了巩固统治,清帝室根据满、蒙、藏民族相似的文化、宗教、历史背景,试图以藏传佛教激发他们的感情,并通过喇嘛上层控制边疆地区。如乾隆《御制喇嘛说》碑文所说:“盖中外黄教,总司以此二人(达赖、班禅),各部蒙古一心归之。兴黄教,即所以曳蒙古,所系非小,故不可不保护之,非若元朝之曲庇番僧也。”在清室悉心扶植下,藏传佛教在全国范围,尤其在蒙藏和三北地区,有相当大的发展。仅据藏地统计,乾隆二年(1737),属达赖系统的寺庙有三千一百五十多所,喇嘛有三十万二千五百六十人;属班禅系统的寺庙有三百二十七所,喇嘛有三千六百七十人。到光绪八年(1882),格鲁派大寺庙有一千零二十六所,喇嘛四十九万一千二百四十二人。在蒙古地区,情况大体相似。

格鲁派的基本教义是由宗喀巴奠定的。宗喀巴曾以隐语诗的形式,宣布自己是阿底峡的继承者,而他的思想也确实是对噶当派的发展。宗喀巴相当重视宗教理论的建设。他撰写了大量著作(据说多达一百余种),其中最重要的是《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》。对于藏传佛教中流行的各种异说,他在著作中予以



一一批判,并提出自己的思想体系以及修持解脱方法。《菩提道次第广论》是对阿底峡《菩提道灯论》的发展,书中提出了格鲁派的中心教法,即阐明三乘渐次修行之道,立“三士道”,注重“出离心”、“菩提心”、“空性见”三要。《密宗道次第广论》则以密教为究竟,对密教四部(事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部)的修行次第、仪轨、方法、法器使用等方面作出详细论述,使密教修持规范化。两书的哲学理论,以后期中观学说为主,宗奉缘起性空之说,以此指导显密二教的修持,比其他教派在教义上显得更加系统和严密。

宗喀巴认为,释迦如来的一代正法,不外教、证两种,而一切“教”的正法又摄在经、律、论“三藏”之中,一切“证”的正法则摄在戒、定、慧“三学”之中。因此提倡三藏不可偏废,必须全修。与此同时,他突出阐扬了“缘起性空”理论。他认为,“缘起”和“性空”是观察事物的两个相互依存和联系的范畴。一切事物都由因缘和合而起,故是“缘起”;缘起的事物都无自性,故是“性空”。所以,一切事物既是缘起“有”,又是自性“空”;只有同时认识到一切事物的这两个方面,才是完整的认识。世间一切烦恼都因无明而起,人们只有懂得“缘起性空”的道理,才能克服“无明”,获得智慧。所以,“缘起性空”实际上是格鲁派的理论核心,代表了该派的基本世界观和认识论。

在修持理论上,宗喀巴又提倡与内地天台宗形式相似但内容不同的止观并重、定慧双修的思想。这是针对当时藏传佛教中普遍存在的止观偏废的流弊而提出的。他把瑜伽行派在修“止”中所要达到的“轻安”(轻松安适)状态作为最高境界,认为以修止控制自己的心理活动,达到“心住一境”,即可获得身的“轻安”;修“观”在于“依止”如理思维,最后达到“心”与“理”的合一,可以获得心的“轻安”。止与观互相配合,由止到观,由观到止,由此而增长智慧,证得涅槃。



同时,由于格鲁派对于四部密教的一切道次,以历代相承的教授为依据加以会通,认为显密一切经论都是修行证果的教授,所以凡藏传佛教各派所传的密教教法,在该派中无不兼容并蓄。

藏传佛教除了上述五大教派外,尚有一些较小的派系。如希解派、觉域派、觉囊派、郭扎派、夏鲁派等,也都曾在历史上产生过一定影响。

* 本章写作过程中,参考了《佛教史》的有关章节。



中国佛教 百科全书

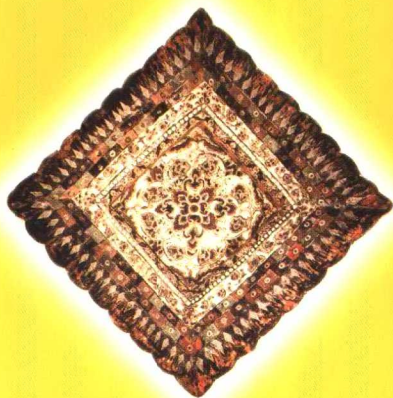
赖永海 主编

历史卷

上海古籍出版社



中国佛教百科全书



历史卷

潘桂明 董群 著
麻天祥

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·历史卷 / 潘桂明,董群,麻天祥著. —上海:上海古籍出版社, 2000. 12

ISBN 7—5325—2826—X

I. 中... II. ①潘... ②董... III. ①佛教—中国—百科全书②佛教史—中国 IV. B94—61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 59682 号

中国佛教百科全书

历史卷

潘桂明 董群 麻天祥 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 14.75 插页 5 字数 352,000

2000 年 12 月第 1 版 2000 年 12 月第 1 次印刷

印数:1—6,000

ISBN 7—5325—2826—X

B·323 定价:30.50 元

《中国佛教百科全书》编辑委员会

(按姓氏笔画为序)

主 编 赖永海
副主编 刘迎胜 莫励锋 徐小跃
编辑委员 王雷泉 业露华 刘迎胜 张宏生 张晓敏
吴为山 李书有 李向平 陈士强 罗 颢
洪修平 徐小跃 莫励锋 麻天祥 董 群
赖永海 潘桂明

组编单位 南京大学中华文化研究院
南京大学宗教学系

策划编辑 张晓敏
责任编辑 王 纯 江建忠 吕 健 罗 颢 郑明宝
编 审 史良昭 汪贤度 李剑雄
统 筹 罗 颢
美术编辑 速泰熙

总 序

佛法广大,号称八万四千法门;经典浩瀚,总有三藏十二部之众。这是一份极可宝贵的人类遗产和精神财富。随着人们对其宗教、文化乃至社会价值认识的不断深入,时下学佛者日多。然而,面对八万四千法门,究竟应该从何而入?浩如烟海的经典宝藏,又如何才能真正做到开卷有益?初学有得者,怎样才能循序渐进、更上一层楼?素有研究者,又如何广开思路、进一步发掘佛教的文化、社会价值,为净化人的心灵、创建时代的精神文明做贡献?凡此种种,《中国佛教百科全书》将试图做出力所能及的努力。

佛教经典浩繁、义理精深,《经典卷》对所有重要佛教经典的汇集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍与评释,让你一目了然,阅藏知津;《教义卷》则对整个佛教基本教义的形成、思想意蕴和哲学内涵等分门别类地进行了深入浅出的阐释与评述,使人们对佛教义理的思想内容和哲学意蕴有一个较为全面、清晰的了解。

佛教源远流长,宗派繁多,《历史卷》对佛教传入中国后的历史发展及这种发展的社会历史根据、思想文化背景等进行了线条清晰而又资料翔实的梳理与剖析,以有限的篇幅展现了中国佛教的历史衍变和发展大势;《宗派卷》则对中国佛教史上从魏晋南北朝般若学的“六家七宗”到隋唐佛教的四大宗教各自的思想渊源、学



术传承、基本义理以及各派之间的相互联系及此消彼长等,进行了颇为深入的论述与辨析,一展隋唐佛学盛世之风采。

中国佛教,自汉魏至明清,高僧辈出,代有其人,《人物卷》对中国佛教史上较著名大德高僧之生平活动、思想特质、译经弘法、道行德操等的报道,既客观公允,又深入具体,从一个侧面反映了中国佛教发展的历史风貌。中国佛教的制度仪轨,有些承续于印度佛教,有些则颇具中国特色,史称“马祖创丛林,百丈立清规”,说明中国佛教的寺院制度和礼仪清规多有本土僧人的创造,《仪轨卷》对中国佛教的寺院殿堂、教职教制、节日礼仪乃至罗汉诸天等都有较详尽具体的介绍与述评,借此可以一窥汉化佛教的制度仪轨和寺院生活。

中国佛教的另一个重要特点,就是受中国传统文化的影响逐渐走上中国化的道路,隋唐以降,中国化的佛教又反过来对中国传统文化产生巨大的影响,此中尤以禅与传统诗书画的结合进而演化为禅诗、禅画表现最为突出,《诗偈卷》精选了近二百篇的诗词偈句,既深入地剖析了这些诗篇的文学意韵,又着重揭示其中所蕴涵的佛理禅趣,并且通过比较分析的方法,探讨了禅与中国古代诗歌之间的相互渗透和相互影响,使人们确实地看到,禅与古代诗歌的关系,正如古人所说的:“不懂得禅,不足以论诗。”《书画卷》则采取个案分析与历史叙述相结合的方法,较深入地揭示出佛理禅趣与中国古代书画的相互关系。一方面,僧人禅师常常染指书画,另一方面,书画家也多涉足佛教,一方面,佛理禅趣大量融入书画之中,另一方面,书坛画苑处处流露出禅机佛意,中国古代书画的历史发展,确实与中国佛教思想的演变遥相呼应、息息相关。

佛教艺术是中国佛教文化的一个重要组成部分,此中尤以佛教建筑、佛教雕塑以及佛教对中国古代建筑、雕塑艺术的影响,值得人们进行深入的探讨和发掘。《雕塑卷》对佛教雕塑艺术的传



人、流变及其形成中国特色的发展道路、对佛教雕塑的造型、装璜乃至石窟艺术中之彩塑、壁画等,都进行颇为深入、详尽的介绍、剖析与论述,较系统地再现了中国佛教雕塑艺术的全貌。《建筑卷》则对中国佛教建筑之历史发展、各派佛教寺院之布局、各种佛教殿堂之结构及其特征乃至典型之佛教建筑如寺塔、经幢等,都进行较全面甚至颇为专业性的介绍和评析,不仅对于人们了解历史上的佛教建筑,而且对于日后的寺院、殿堂的构建等,都有一定的借鉴意义。中国古来有“天下名山僧占多”的说法,历史上的名胜古迹多与佛教有联系,中国佛教的发展也常与寺院之变迁相关联,《名山名寺卷》除了对中国佛教四大名山进行由点到面的详细介绍外,还收录了全国著名寺院数百个,并对其地理位置和人文景观、创寺高僧和宗派特色、历史沿革和现存规模等都进行较为具体的介绍与点评,举凡“到此一游”者,既可一览祖国的名山宝刹、风景名胜,又能从一个侧面窥探中国佛教的此消彼长和迁流演变。

《中国佛教百科全书》凡十一卷,总约三百万字,从经典、教义、人物、历史、宗派、仪轨、诗偈、书画、雕塑、建筑、名山名寺等十一个方面,较全面系统地再现了中国佛教及中国佛教文化的总体面貌及其历史发展,其中,既有基本知识的介绍,又有主要义理的阐释;既有历史发展的概述,又有个案的深入剖析;既有宗教意义的阐发,又有文化价值的揭示。就编撰者的主观愿望说,力图把通俗性与学术性较好地统一起来,使《全书》既是初学者登门入室之阶梯,对佛学研究者又具有较高的参考价值。当然,由于编撰者的学力识见等多有局限,书中之错讹偏颇在所难免,凡此,均俟之于方家大德的赐正、教示。

赖永海

潘桂明,1944年生,上海金山县人。1982年毕业于中国社会科学院研究生院宗教学系,获哲学硕士学位,现为苏州大学教授。著有《中国禅宗思想发展历程》、《智顓评传》、《宗镜录释译》等。

董群,1961年生,江苏宜兴人。1993年毕业于中国人民大学哲学系,获哲学博士学位,现为东南大学副教授。著有《祖师禅》、《禅宗伦理》、《融合的佛教》、《法华经释译》、《从容录释译》等。

麻天祥,1948年生,河南郑州人。西北大学历史学博士,现为武汉大学教授,博士生导师。著有《中国禅宗思想发展史》、《晚清佛学与现代思潮》等。

赖永海, 1949年生, 福建平和人, 哲学博士, 现为南京大学教授, 南京大学中华文化研究院院长。主要著作有《中国佛性论》、《中国佛教文化论》、《佛道诗禅》、《佛学与儒学》、《湛然》、《维摩诘经释译》、《楞伽经释译》、《高僧传释译》等, 1991年被国务院学位委员会和国家教委评为“在工作中做出突出贡献的中国博士”, 1993年被国务院学位委员会评为博士生导师。

目 录

总序	(1)
第一章 两汉三国佛教	(3)
第一节 佛教的传入	(3)
一、印度佛教的扩张	(3)
二、佛教传入中国的诸传说	(5)
三、佛教传入中国的大致年代	(8)
四、佛教传入中国的路线	(10)
第二节 汉代佛教	(11)
一、小乘佛教的传入:安世高及其译籍	(12)
二、大乘佛教的传入:支娄迦讖及其译籍	(14)
三、竺佛朔等人的译经	(15)
四、民间佛教信仰	(16)
第三节 三国佛教	(17)
一、魏地佛教	(18)
二、吴地佛教	(20)
三、对佛教的理解:《牟子理惑论》	(24)
四、道教初创与佛教的影响	(26)



第二章 西晋佛教	(28)
第一节 西晋的译经	(28)
一、竺法护及其译籍	(28)
二、竺叔兰的译经	(31)
第二节 西晋佛学主旨及佛教信仰	(32)
一、佛学主旨:般若空观	(32)
二、西晋的佛教信仰	(34)
三、佛教和道教的关涉:《老子化胡经》	(36)
第三章 东晋十六国佛教	(38)
第一节 北方十六国佛教	(38)
一、佛图澄在后赵的传教	(39)
二、道安及其佛学	(41)
三、鸠摩罗什及其译籍	(47)
四、弗若多罗等人的译经	(52)
五、北方的佛教文化	(55)
第二节 南方佛教	(56)
一、南方社会的佛教信仰	(56)
二、慧远及其佛学	(58)
三、求法高僧法显	(61)
四、南方的译经	(64)
五、南方的佛教文化	(66)
第三节 对佛学的理解:格义和六家七宗	(67)
一、格义方法	(68)
二、六家七宗(详见宗派卷第一章)	(69)
三、僧肇对般若学的总结和发展	(69)
第四节 玄学与般若学的关涉	(73)



一、玄学与般若学的相近之处	(73)
二、名士和名僧	(75)
第四章 南北朝佛教	(77)
第一节 南北朝诸帝与佛教	(77)
一、南朝宋、齐、陈诸帝与佛教	(78)
二、梁武帝与佛教	(79)
三、北朝诸帝的兴佛	(82)
四、魏武帝和周武帝的灭佛	(84)
第二节 南北朝的佛教信仰	(88)
一、王臣的奉佛	(88)
二、民众的佛教信仰	(91)
三、僧官制度和寺院经济	(92)
第三节 南北朝的译经	(94)
一、南朝的译经	(94)
二、北朝的译经	(97)
三、凉土的译经	(98)
第四节 南北朝佛教学派(详见宗派卷)	(99)
第五节 禅、净、律的流行	(99)
一、楞伽师	(100)
二、楞伽禅以外的其他禅法	(102)
三、昙鸾及其净土信仰	(105)
四、律学的弘传	(106)
第六节 南北朝的三教之争	(108)
一、夷夏之争	(108)
二、黑白之争	(109)
三、形神之争	(110)



第七节 南北朝的佛教文化	(112)
一、北朝的石窟艺术	(112)
二、北朝的寺塔造像和佛画艺术	(114)
三、南朝的佛教文化	(116)
第五章 隋唐佛教	(119)
第一节 隋唐王朝与佛教	(119)
一、隋代佛教政策	(119)
二、唐初佛道之争	(122)
三、武则天崇佛	(127)
四、唐武宗灭佛	(132)
五、佛教宗派的形成	(135)
第二节 主要佛教宗派(详见宗派卷)	(138)
第三节 隋唐佛教文化	(138)
一、寺院经济的发展	(138)
二、隋唐的译经事业	(144)
三、隋唐的经录编纂	(153)
四、佛教文化艺术	(157)
五、佛教的对外传播	(167)
第六章 五代佛教	(178)
第一节 五代王朝与佛教	(178)
一、五代佛教政策	(178)
二、吴越佛教的成长	(185)
三、周世宗的废佛运动	(191)
第二节 五代禅宗	(196)
一、禅门五家的形成	(196)



二、五家禅的思想和传承	(201)
第七章 宋代佛教	(217)
第一节 宋代社会与佛教	(217)
一、宋代的佛教政策	(217)
二、度牒制度	(222)
三、丛林体制	(229)
四、丛林经济	(236)
第二节 宋代佛教的融合思潮	(239)
一、延寿及其《宗镜录》	(239)
二、智圆及其《闲居编》	(246)
三、契嵩及其《辅教编》	(252)
四、寺院生活的世俗化	(257)
第三节 宋代禅宗	(263)
一、宋代临济宗	(263)
二、宋代曹洞宗	(272)
三、宋代云门宗	(275)
四、宋代士大夫禅学	(278)
五、禅宗“灯录”和“语录”	(286)
第四节 宋代天台宗	(293)
一、宋代天台传承	(293)
二、“山家”与“山外”之争	(295)
第五节 宋代净土宗	(297)
一、禅净一致和台净合一	(297)
二、净土结社的繁荣	(303)
第六节 译经和刻经事业	(308)
一、宋代的译经	(308)



二、《大藏经》的雕刻	(310)
第七节 宋代佛教史籍	(313)
一、《宋高僧传》	(313)
二、《佛祖统纪》	(315)
三、其他佛教史书	(318)
第八章 辽金元佛教	(320)
第一节 辽金佛教	(320)
一、辽代的佛教	(320)
二、金代的佛教	(323)
第二节 元代佛教	(328)
一、元代的佛教政策	(328)
二、元代的藏传佛教	(329)
三、元代的汉传佛教	(335)
四、白莲教与白云宗	(337)
第九章 明清佛教	(340)
第一节 明代佛教	(340)
一、明初佛教政策	(340)
二、宋濂的佛教思想	(343)
三、道衍的佛教思想	(346)
四、传灯的性善恶论	(349)
五、明代的禅宗	(352)
六、明末“四大高僧”	(355)
第二节 清代佛教	(365)
一、清帝室与佛教	(365)
二、雍正及其《御选语录》	(367)



三、清代的汉地佛教	(371)
四、清代的藏传佛教	(375)
五、清代的居士佛教	(378)
第十章 近代佛教概要	(381)
第一节 近代佛教理性思辨的前驱先路	(385)
一、龚自珍对佛教的认同	(385)
二、对天台宗的研究	(390)
第二节 近代佛教经世致用之创荆辟莽	(392)
一、从佛学中求经世之本	(392)
二、对佛学之经世的理解	(394)
第十一章 杨仁山与近代佛教	(398)
第一节 辨析佛理及对社会思潮的影响	(399)
一、诸宗同归之净土思想	(400)
二、三教一体的文化沉淀	(402)
三、中西合流的民主意识	(404)
第二节 兴办僧学与佛学的重辉	(406)
一、僧学之兴办	(406)
二、佛学研究居士佛教的兴起	(412)
第三节 佛典流通及佛教文化的勃兴	(414)
一、佛典之流通	(414)
二、敦煌藏经之发现	(417)
三、佛教刊物之刊行	(417)
第十二章 寺僧的入世转向与居士佛学的勃兴	(419)
第一节 诗禅敬安的禅诗和卫教爱国的思想	(419)

一、宗教向度的深化	(420)
二、人世转向	(422)
第二节 太虚的佛教革新运动	(424)
一、一个政治和尚	(424)
二、三大革命的内容	(425)
第三节 弘一与导俗砭世的近代律宗	(435)
一、从名士到沙门	(435)
二、弘一之律学	(437)
三、弘一之华严学	(439)
四、律学思想的人世转向	(441)
第四节 其他宗风的人世转向	(442)
一、净土的人世倾向	(442)
二、华严学的人世倾向	(443)
三、天台宗的人世倾向	(444)
四、其他诸宗的状况	(445)
第五节 居士佛学与佛教文化的勃兴	(445)
一、徐蔚如之弘法	(445)
二、欧阳竟无的唯识学	(446)
三、吕澂的佛学研究	(451)
四、王恩洋和韩清净	(451)
五、蒋维乔的佛学研究	(452)
六、刘洙源等人的佛学研究	(453)

历史卷

原书空白页

第一章 两汉三国佛教

两汉三国时代的佛教,其上限的确切年代难以确定,大致在两汉之际,公元一世纪初年前后,下限至吴灭(280),共约三百年的历史。这一阶段,为印度佛教初传入华,西域僧人来华译经,中国的佛教信仰,自宫廷而民间,先后出现,中土已有僧人出家,并开始西行求法,佛教逐渐以多种文化形式存在。

第一节 佛教的传入

印度佛教传入中国,首先与印度佛教的发展、阿育王扩张佛教有关,至于何时传入,历史上又有多种传说,而传入的路线,则有西域、南方海路和南方陆路三条路线。

一、印度佛教的扩张

印度佛教由释迦牟尼创立于公元前六世纪,这一时期,是大思想家辈出的时代,在中国出现了孔子和老子等人,在希腊出现了巴门尼德等人。释迦牟尼提出了内省式的道德理论,把人生的价值

理解为苦,强调生命的无常和轮回,而这一切都是由人们自心的无明所引起的。这种理论经过释迦牟尼及其弟子们的宣传,在中印度得到广泛的社会认同,也得到诸国国王的支持,因此,原始佛教得以充分发展。到公元前 324 年,孔雀王朝建立,阿育王在统一印度、建立第一个中央集权制国家的同时,也利用佛教(以及婆罗门教和耆那教等)来为统一的政治服务。他扶持佛教事业,向僧侣施舍财物,晚年还皈依了佛教。他在各地刻石,宣传佛教教义,特别是佛教的道德观,他还希望佛教成为一种普遍的宗教,因而大力推动佛教向外扩张,进行宗教征服,这一行为,对亚洲的文化,包括中国文化,产生了恒久的影响。

阿育王的佛教扩张,其范围首先越过中印度而至印度全境,他派传教使者到各地,而使者所到的地方,包括了南亚的楞伽岛(今斯里兰卡)、中亚的迦湿弥罗(今克什米尔),已越出了印度国境,而到达周边国家,这已开启了佛教的南传和北传,南传一路是传向南亚和东亚一带,北传一路是传经中亚而进入中国。根据阿育王时代的石刻记载,传教使者甚至还把佛教远传至非洲的埃及和欧洲的希腊。

所言中亚一带,在中国汉代文献中称“西域”,西域的范围,严格来讲,是指玉门关(今甘肃省敦煌之西)和阳关一线以西、葱岭(今帕米尔高原)以东、天山以南、昆仑山以北范围内的三十六国(后来分为五十多国),即相当于现在的新疆塔里木盆地周围地区。但实际上后来所称的西域,也把中亚,甚至是西亚和南亚次大陆的一些国家都包括进去了,成为一个地域广泛的概念。中国佛教的传入,首先是从西域诸国传来的,而西域佛教的发展,本质上讲也与阿育王的佛教扩张有关。中国佛教界对阿育王十分推崇,后来译有不少与阿育王有关的经典,如《阿育王传》、《阿育王经》、《天尊说阿育王譬喻经》和《阿育王息坏目因缘经》等,也有以阿育王之名



而命名的寺院,如宁波的阿育王寺等。

二、佛教传入中国的诸传说

印度佛教究竟于何时传入中国,历史上存在着多种传说,但仔细推究,这些传说并无可靠的证据,多是佛教方面在与道教的争论过程时杜撰出来的,不过它们早已在历史上产生了不同程度的影响,有必要作一分析。以下所列,按传说所言之佛教传入的时间先后排列。

1. 三代以前传入说

《山海经·海内经》开篇即说:“东海之内,北海之隅,有国名朝鲜、天毒,其人水居,佷人爱之。”宗炳在其《明佛论》中引此语,说明三皇五帝之时已有佛教传入了,他说:“‘爱’、‘佷’之义,亦如来大慈之训矣,固亦闻于三五之世。”(《弘明集》卷一)释迦牟尼的生活年代,较为流行的说法是公元前565年至前485年,而各种关于释迦牟尼生活年代的其他说法,也大致在这个年限的上一百年左右,但三皇五帝时代,却是在公元前三、四千年了,况且天毒(即天竺,今印度)之国也不与朝鲜同处在东海之滨、北海之隅。此说之非是显然的。

2. 周朝时期传入说

《周书异记》中载,周昭王二十四年(前977),国王曾感知到佛陀出世的异相,这种说法在唐僧法琳的《对傅奕废佛僧事》中曾引用,而法琳此书又被收入《广弘明集》传世,因而在佛教界内影响很大。但《周书异记》是一部伪书,大致成书于南北朝时期。

3. 孔子时期传入说

《列子·仲尼第四》中说到,孔子就已经深知西方的佛为大圣,



能“不治而不乱，不言而自信，不化而自行”。孔子是春秋末年人，生活的年限大致是公元前 551 年至前 479 年，而佛教开始向外传播的年代是阿育王时期，公元前三世纪，远远晚于孔子生活的时代。然这一说法广为佛教界所引用。

4. 战国末年传入说

此说见于晋人王嘉的《拾遗记》，此书载有一位据说是一百三十岁的印度僧人在燕昭王七年（前 305）持瓶荷锡来到燕都，并施行异术的说法。但这一时期的印度佛教尚未北传出境，此书原文也多佚失，是南朝萧梁时代的萧绮收集补作的，书中所记，多诡怪离奇之事。

5. 齐晋时期传入说

宗炳在《明佛论》中根据佛图澄关于临淄（今属山东省淄博市）有古阿育王寺遗迹的说法，而认为“有佛事于齐晋之地久矣哉！”至于古阿育王寺是在何时兴建的，法琳有个说法，是在周敬王二十六年（前 494）（见其《对傅奕废佛僧事》，《广弘明集》卷十一），这一说法也是不可信的，但从中也反映出中国佛教对阿育王的尊敬。

6. 秦朝时期传入说

法琳在《对傅奕废佛僧事》中说，道安和朱士行的《经录》中讲到，秦始皇时，有释利防等十八位外国僧人持经来化秦始皇，秦始皇不听，并把他们囚禁起来，夜里有金刚劫狱，救出僧人，秦始皇这才因恐惧而稽首称谢。从时间上看，秦始皇时代，阿育王已派人传教，但尚无确凿史料证据来证明秦朝和孔雀王朝有过交往，且法琳所引的这种说法，首见于隋费长房的《历代三宝记》卷一，不过费长房并未说明此说是出于道安和朱士行的《经录》，不知出自何处。如果道安的《众经目录》中有这种重要事件的记载的话，那么南北朝时期的佛教史作品就应该注意到了，但像僧祐的《出三藏记集》和慧皎的《高僧传》中均未提及。朱士行的《经录》则是伪书。



7. 汉武帝时期传入说

汉武帝时代已知佛教,佛教界的传说有多种。宗炳《明佛论》中有“东方朔对汉武劫烧之说”一语,是讲东方朔向汉武帝说明劫烧的理论。“劫烧”是指佛教所言世界坏灭时所遭受的大火,这一传说说明东方朔对佛教的理解程度已经比较深入了,佛教传入也有一段时间了。但《高僧传》中的记载,却是说东方朔不知劫烧,“昔汉武穿昆明池,底得黑灰,以问东方朔,朔云不知,可问西域人”(《竺法兰传》,《高僧传》卷一)。后来竺法兰来华,才指出此是劫火烧过后留下的黑灰。汉武帝时已通西域,但汉使是否就确切地知道西域流传的佛教呢?《魏书·释老志》中说到“及开西域,遣张骞使大夏,还,传其旁有身毒国,一名天竺,始闻浮图之教”。《魏书》的这个结论有些武断,知道有天竺国,并不等于确切地知道该国有佛教,张骞自己回来后只说天竺国“地多暑湿,乘象而战”(《西域传》,《后汉书》卷一一八)。并没有提到佛教之事,按理说他是可以对佛教有所了解的,只是没有对其加以特别的注意。汉武帝时还有“金人”的传说,《魏书·释老志》又说,汉武帝遣霍去病西征,讨伐匈奴,获匈奴的金人。匈奴人对金人的祭法是,“不祭祠,但烧香礼拜而已”。《魏书》因而认为这是佛教流通中国之始。如果说金人指的就是佛教中的佛像,那么佛教传入中国的确切时间就有了依据,但在《汉书》和《史记》等史籍中,都明确地讲这个“金人”是祭天用的,为祭天主。匈奴族人有祭天地鬼神及其祖先的习俗,一如我国民间也有此类信仰。金人乃是所祭的偶像,并非后来中国佛教所指的佛像。佛教在中国盛行后,佛像也称金像,以此来推想匈奴之金人也属佛像,是很自然的事。其实在汉武帝时期的公元前二世纪,印度还没有开始制造和崇拜佛像。

8. 汉成帝时期传入说

此说的依据是,汉成帝时(前一世纪后半叶),刘向在校阅皇家



藏书的时候,发现有佛经数种。宗炳的《明佛论》最早引用此说,云“刘向《列仙叙》,七十四人在佛经”。这是说刘向所著的《列仙传》,在其序文中说到佛经中记载了七十四人的名字。这说明汉成帝之时已有佛经了,所以僧祐说:“昔刘向校书,已见佛经,故知成帝之前,佛法久至矣!”(《出三藏记集》卷二)《世说新语·文学篇》中的刘孝标注,也得出了同样的结论。对于此说,颜之推首先提出过疑问,指此说乃“后人所属,非本文也”(《颜氏家训·书证篇》)。不是《列仙传》中原来就有的,而是后人加进去的。实际上,当时佛教中还没有成文经典的出现,何以在中国却已有佛经了?

三、佛教传入中国的大致年代

印度佛教传入中国的大致年代,应该是在西汉末年和东汉初年之间,正是公元一世纪初叶前后,这可以从一些史实中找到比较可靠的根据。

1. 伊存口授佛经

伊存是大月支国王的使者,他向西汉的博士弟子景庐(一作秦景宪)口授佛经,时间是在元寿元年(前2)。究竟是伊存来华授经,还是景庐赴大月支国从伊存受经,则难以确定。大月支国原属月支国,月支国本来在今敦煌、祁连山一带,汉武帝时被匈奴打败而西迁,进入塞种(今新疆西部伊犁河流域及其以西地区)故地的称大月支,少数南迁进入祁连山的一支称小月支。大月支在征服大夏国(今阿姆河以南,阿富汗一带)的基础上建立起来的,接受了原大夏国的佛教信仰,在公元前一世纪时,佛教在那里已经很盛行了,而口传佛经也是早期佛教的通行做法,后来安世高来华译经,也曾有口授佛经的译经法,称“安侯口解”。这一条资料在许多文



献中都有记载，它所揭示的意义，表明佛教已经开始向中国传播了。

2. 楚王英的奉佛

据《后汉书·楚王英传》的记载，楚王刘英“喜黄老，学为浮图，斋戒祭祀”（《后汉书》卷四十二）。刘英是汉明帝（58—75 在位）的同父异母之弟。这一条资料表明，东汉初年，在高层人士中已经有一些信奉佛教的人了，而且从事佛教的活动，佛教在这时候传入中国也已经有一定的时间了。但当时的人们对佛教的理解，只是把佛教看作和国内流行的黄老方术相类似的一个流派。佛教传入中国的初期，也依附于黄老方术。

3. 汉明帝梦见金人

在中国佛教界内，广泛流行着汉明帝梦见金人而遣使求法的传说，并以此作为印度佛教正式传入中国的开始。据《四十二章经序》载，汉明帝夜间梦见神人，身带金光，第二天他问群臣，这是什么神？有位叫傅毅的人说，我听说天竺有得道者，名佛，能飞，您梦见的就是这位神了。于是汉明帝遣使者张骞、秦景等十二人，到大月支国去抄取佛经四十二章。这一传说本身的一些细节，有许多虚构的成分，但反映的一个事实是，这时候的一些大臣对佛教也有所了解了，但这不能看作是佛教传入的开始，而是说明佛教在中国已经有了较为广泛的传播，传入的时间当为更早。

与这一传说相联系，是《四十二章经》的传入，佛教界也有以《四十二章经》的出现为佛教传入之始者，《碧岩录序》中讲到，“有《四十二章经》，始知有佛”。该经是一部经抄，内容大致是出自《阿含经》，抄出的时间不晚于东汉。



四、佛教传入中国的路线

印度佛教传入中国的路线,一般认为有两条,即西域的传入和南方海路的传入,现在有些人认为,南方还有陆路的传入路线,这样似乎就有三条传入通道。

西域的传入路线。印度佛教最初传入中国,几乎都是走的西域一线,所经正是古丝绸之路的路线。这一线又分为两路,一是南路,二是北路。南路自东向西,从敦煌出发,西行到鄯善国(今新疆若羌),沿沙漠南缘、昆仑山北麓行进,过于阆(今新疆和田),再折向西北方向的莎车,越过葱岭,由此往西可至大月支、安息(今伊朗)等国,往南可入罽宾国(今克什米尔)及天竺境内。这一路的中心是于阆国。北路自东向西,也由敦煌出发,到玉门关再折向北,经伊吾(今哈密),西行至高昌(今吐鲁番);或从敦煌西进至楼兰国(今罗布淖尔西北),折向北也到高昌。自高昌西行,经焉夷(今焉耆)、龟兹(今库车)、疏勒(今喀什),越过葱岭而至大宛(今乌兹别克斯坦的费尔干纳)、康居(今阿姆河以北,咸海和巴尔喀什湖之间的大片地区,包括乌兹别克斯坦、塔吉克斯坦以及吉尔吉斯斯坦、哈萨克斯坦的部分地区)等国。往西南,可至大月支、罽宾等国。龟兹是这一路的中心。

沿这两条路线进入中国的早期来华僧人中,有安息国的安世高、大月支国的支娄迦谿、天竺僧昙柯迦罗、康僧铠等人。鸠摩罗什走的是北路。中土西行求法高僧也多走这两条路线,法显先是走南路,到鄯善国时又折向北,到北路上的焉夷国,再往南穿过大沙漠,到达于阆,仍走上南路。

这两条线路,都在天山南麓,因而也称为天山南路,除此之外,



还存在着一条天山北路,从东向西,自哈密出发,沿天山北麓而行。玄奘曾走过天山北路。

南方海路的传入路线。从东晋、南北朝开始,由海路来华的僧人逐渐增多。这条海上路线是从天竺出发,经由师子国(今斯里兰卡)、耶婆提国(今苏门答腊和爪哇一带)、南中国海,到达交趾(今属越南)、广东等地上岸。求那跋陀罗、真谛等人来华是在广州上的岸,求那跋摩是在交趾上的岸,法显回国走的也是海路,本想在广州上岸,结果却飘到牢山(今山东崂山)去了。

南方陆路的传入路线。南方的传入路线,除海路之外,有人主张还有一条陆上通道,这条路以四川为中心,从南部进入四川的通道有滇缅道,是经今缅甸、云南一线入川。四川北部有甘青道,是从益州(今成都)出发,沿泯江北上,到今天青海的格尔木,再往西而到鄯善国,可继续西进于阗,也走上丝绸之路。往东出川的通道有褒斜道和金牛道,即所谓的古栈道(参见《佛教初传南方之路(文物图录)》,文物出版社1993年版)。据《汉书》载,张骞出使大月支国时,曾在该国看到出自四川的布和竹杖,经打听,才知道是从身毒国传来的,回国后,他把这件事告诉了汉武帝,认为从四川肯定有一条更近的通往西域的通道。元狩三年(前120),汉武帝遣张骞赴川,打通从四川到天竺的通道,但张骞死于滇(今云南昆明附近),后来汉武帝又派十余人再去,仍至于滇而止(见《汉书》卷九十五)。温玉成先生否认这一传入路线。

第二节 汉代佛教

这一阶段的佛教,从两汉之际,到东汉献帝延康元年(220),共二百多年,期间的佛教活动主要是译经,最著名的译经僧是安世高



和支娄迦讖。

两汉之际的佛教传入,首先与汉朝政府同西域的交通有关,伴随着政治上的交通,是西域商品的流入,商人的来华,而政府官员和商人的来华,也带来他们所信奉的佛教,这种信仰又影响到首先有机会与他们接触的上层人士,渐渐地,中土人士对佛教加以注意,在上层有了信仰者,并且逐渐扩大至社会的普通阶层,在这种信仰的基础上,西域有正式的传教人士来华,从事译经传教事业。

一、小乘佛教的传入:安世高及其译籍

安世高,本名为清,字世高,是安息国的王太子,因为这一王族地位,西域来华者常称他为“安侯”,他译的一部《十二因缘经》,因而也叫《安侯口解》。安世高的学识,可谓无所不通,正如康僧会所言,“博学多识,贯综神模,七正盈缩,风气吉凶,山崩地动,针脉诸术,睹色知病,鸟兽鸣啼,无音不照”(《安般守意经序》,《出三藏记集》卷六)。可以说是个博学神异之人。

安世高在父王死后即位,但仅在位一年就把王位让给了他的叔叔,出家为僧,究其原因,除了因父亲去世而感到人生之无常和空幻外,还有政治上的因素。安世高在佛学方面的造诣,以禅学和阿毗昙学见长,学有所成之后,他曾在西域诸国弘法,后来又来到了中国。

安世高来华的时间,大致在汉桓帝(147—167在位)时期前后,“汉桓之初,始到中夏”(《安世高传》,《高僧传》卷一)。汉桓帝的第一个年号是建和(147—149),安世高当是在这个时候来到中土洛阳的。

来华后,安世高根据他自己的学问所长,译出了一批早期的汉



译佛典,译经之数,道安记为三十四部,四十卷,其中有些是否为安译,道安还是有疑问的,后来的《大唐内典录》收安译一百七十六部,一百九十七卷,所增加的部分,多不可靠,到《开元释教录》时,又减为九十五部,一百一十五卷。现存安译佛典二十二部,二十六卷。

安译以禅数最为完备,禅数之学是印度小乘上座部佛教中说一切有部的学说,内容所指,为戒定慧三学中的定慧两学,禅,是其中的修行之定学,数,是其中的理论之慧学。数学,又称毗昙学,意译为“对法”。称之为数学,是因为毗昙体系中的“增一分别法门”,毗昙体系中的概念,按其意义而加以分类,依次排列为一法、二法、三法之数,称增一分别。

安译佛典中,重要的有《安般守意经》和《阴持入经》。

《安般守意经》属禅法类经,所重的禅修法门是数息观。“安般”之意,是指意守出呼入吸之气,“安名为出息,般名为入息。念息不离,是名为安般”(《安般守意经》卷上)。“守意”实际上是对“安般”概念的意译,指念呼吸出入,数息。因此可以称其为数息观,它主要对治多念之心。数息观的具体修行方法分为十个阶段,“谓数息、相随、止、观、还、净、四谛”(同上)。这称为“十黠”,即十种智慧。前面的六种,康僧会归纳为六事四禅,四禅是指六事中的前四事。六事也与三十七道品相配合,数息为四意止,相随为四意断,止为四神足念,观为五根五力,还为七觉意,净为八行。所言四谛,是指识苦、弃习、知尽、行道(后译为苦、集、灭、道)。

《阴持入经》是毗昙类经,以阴(后译为“蕴”)、持(后译为“界”)、入三科组织,阐述了小乘佛教的基本教义:苦谛四行相(非常、苦、空、非身)、十二因缘、三十七道品。

中国佛教史上常以“文”、“质”两字来评论早期诸家译述,安译则偏于质,即重直译,道安云,“世高所出,贵本不饰”(《大十二门经



序》，《出三藏记集》卷六）。史家慧皎云，安译“义理明晰，文字允正，辩而不华，质而不野”（《安世高传》，《高僧传》卷一）。安译质朴，虽然不乏晦涩之处，且也存在着译、释不分的情形，但表述大致准确精当。所译尤以《安般守意经》影响最大。

从安世高受业者，有南阳韩林、颍川皮业、会稽陈慧等人。

二、大乘佛教的传入：支娄迦讖及其译籍

稍晚于安世高，支娄迦讖也来到洛阳译经，支译与安译不同，侧重于大乘佛典，他是中国佛教大乘佛典的首译者，所译以般若类经为主。

支娄迦讖，简称支讖，月支国人，僧传中说他“操行纯深，性度开敏，禀持法戒，以精勤著称，讽颂群经，志存宣法”（《支讖传》，《高僧传》卷一）。他到洛阳的时间，是在汉桓帝末年，汉桓帝的最后一个年号是永康（167）。他在洛阳译经的时间，大致是在汉灵帝光和到中平（178—189）年间进行。

支讖所译经典之数，《出三藏记集》记为十四部，二十七卷，其中有十一部被道安视为“似支讖出”，所确定下来的只有《般若道行经》、《般舟三昧经》和《首楞严经》。

支讖译籍中，以《般若道行经》十卷最为著名，在中国佛教史上产生的影响最大，这是中国佛教般若类经典中的第一个译本，相当于后来玄奘所译六百卷《大般若经》十六会中的第四会。此经共三十品，第一品为《道行品》，故名《般若道行经》或《道行般若经》，简称《道行经》。“道行”即波罗蜜行，“般若”是指智慧，经名可以理解般若波罗蜜行，意为智度，以佛教智慧达到成佛之境。

《道行经》宣传的是般若空观，所谓空，乃指不有不无，不有有，



不无无,比如讲心空,是指“心亦不有,亦不无”,“亦不有有心,亦不无无心”(《道行品》,《道行经》卷一)。

诸法之空,应归因于因缘,因缘故空,没有造物主,一切诸法,所生所灭,都是由于因缘的作用,“所视法,生者灭者,皆由因缘,法亦无有作者”(《不可尽品》,《道行经》卷九)。这个空要从事法的本质上去理解,而不能认为缘散即空。所谓的存在,都是虚幻的假象,比如人,“幻如人,人如幻”。比如色,“色是幻,幻是色”(《道行品》)。这是性空假有思想早期表述。

《般舟三昧经》和《首楞严经》是大乘禅法类经,所宣传的是大乘禅法中最有代表性的两种三昧。般舟三昧之“般舟”,意为佛立、佛现。你只要一心念佛,佛就会出现在你眼前。首楞严三昧之“首楞严”,意为健行、勇猛伏等,修此三昧,可得到无限的神通。

支谶的译文,也偏于质,支敏度称为“类多深玄,贵尚实中,不存文饰”(《合首楞严经记》,《出三藏记集》卷七)。

三、竺佛朔等人的译经

在这两位著名的译僧之外,东汉时代还有一些人从事译述,如竺佛朔、安玄、严佛调、支曜、康巨、康孟详等人。

竺佛朔(一作竺朔佛),天竺国人,汉灵帝时携《道行经》梵本来到洛阳,僧传中说他转梵为汉,译出此经,译文“虽有失旨,然弃文存质,深得经意”(《支谶传》所附之《竺佛朔传》)。实际上此经是支谶和竺佛朔两人合作译出的,由竺佛朔宣读梵文,支谶转译为汉语,所以一般仍讲是支谶译出此经。慧皎又说竺佛朔于光和二年(179)在洛阳译出《般舟三昧经》,此经也是支谶和竺佛朔两人合作译出的。



安玄,安息国人,汉灵帝时来到洛阳,他的正式职业是商人,本人是居士,在经商的同时,能“常以法事为己任”。这说明具有佛教信仰的商人自然会传播其信仰。他来华后,渐通汉语,常与僧人讨论佛教教义,也曾和严佛调合作译出《法镜经》二卷。

严佛调,汉地僧人,临淮(即下邳,治今江苏省宿迁市西北)人,从现存史料来看,他是汉地第一位出家的僧人。他也曾参与译事,当时,安世高、安玄、严佛调三人的译经水平,被认为是后人难继的。严佛调曾从安世高受学,安世高称赞他的译经“省而不烦,全本巧妙”(《支谶传》所附之《严佛调传》)。严佛调还撰有《沙弥十慧章句》,这是汉僧的第一部佛教撰述。所谓“十慧”,即安译《安般守意经》中的“十黠”,可见此作乃发挥安般守意思想的,其《序》文收于《出三藏记集》卷十。

支曜,从其姓氏来推测,也许是大月支国人,当时的僧人,多以其国为姓,自安息来者多姓安,自康居来者多姓康,等等。支曜和康巨、康孟祥三人同在汉灵帝、献帝之际来华,支曜译有《成具定意经》(即《成具光明经》)一卷,康巨译有《问事地狱经》一卷(已佚),康孟祥和竺大力合译有《中本起经》二卷和《修行本起经》二卷。

四、民间佛教信仰

印度佛教传入中国后,最初的信奉者多为上层人士,但随着佛教传播的深入,佛教影响的扩展,佛教信仰向社会的中下阶层渗透,逐渐成为大众的信仰。

在《后汉书·西域传》中曾讲到百姓奉佛之事,“百姓稍有奉佛者,后遂转盛”。这段记载所指的具体时间是汉桓帝时期,亦即安世高来华之时。到东汉末年,民众的佛教信仰已经很普遍了,据



《三国志·吴志·刘繇传》记载，笮融曾招募佛教信徒，凡信佛者，可以免除徭役，这样先后招到五千多户。这也说明民众的信佛是与摆脱生活困难相联系的，和宫廷中以追求长生而信佛是不同的。

笮融，丹阳（今安徽省宣州市）人，汉末时黄巾起义爆发，同为丹阳人的彭城（今江苏省徐州市）刺史陶谦镇压起义有功，受到朝廷重视，此时，笮融率数百人来投陶谦，被陶谦任命为管理广陵（今江苏省扬州市）、下邳、彭城三地的粮食运输官员。他以奉佛为号召，招徕民户，令其从事农业生产，这在当时战乱及生活困难的情形下，响应者很多，后来曹操攻打陶谦，笮融率众逃往广陵时，带去的民众有三万多人，这些人虽然不能说都是佛教信徒，但其中的信佛者也不会少。

笮融掌握了财权之后，就用于事佛活动，他“大起浮图祠，以铜为人，黄金为身，衣以锦采，垂铜盘九重，下为重楼阁道，可容三千许人，悉课读佛经”（《刘繇传》，《三国志》卷四十九）。

这说明当时已有了寺院和佛像的存在，笮融造寺之规模，可谓宏大，能容纳三千多人同时做佛事，其建筑格式，有塔（重楼），有廊（阁道）。也讲到了造像的情形，以铜为原料，外涂金粉，披以锦彩袈裟，这就是所谓的“金人”了。

在同一条资料中，还记载了浴佛、斋会等佛事活动，浴佛时，在数十里长的路边布席设斋，引来观看及就食者近万人，耗资以亿计。

第三节 三国佛教

三国佛教，当包括魏、蜀、吴三地的佛教，但蜀地佛教因现存文字资料甚少，因而主要讨论魏、吴两地的佛教状况，这一时期，自魏



黄初元年(220)至吴天纪四年(280),历六十年,期间的佛教活动,除译经外,最大的事件乃是朱士行的西行求法之举。

一、魏地佛教

曹魏之初,曹操曾对佛教和其他神仙方术、鬼神祭祀加以禁止,但民间的佛教信仰并未绝迹。文帝曹丕继位后,重又开通了与西域的交通,焉夷、于阗、鄯善、龟兹诸国都遣使来魏入贡,佛教僧人也先后来魏译经传教。

曹魏的佛教中心在洛阳,著名的译经僧人有昙柯迦罗、康僧铠、昙帝和白延等人。

昙柯迦罗(法时),中天竺人,曹魏嘉平(249—254)年间来到洛阳,他对中国佛教的贡献是最早传来佛教戒律,在此之前,中土虽有出家僧人,但只是剃了头了事,并没有受戒之事,也无戒可守,所行斋会、拜忏等佛事,也只是模仿传统的黄老之教的祭祀方法。昙柯迦罗来华后,译出律典《僧祇戒心》一卷,此经是从大众部戒律中选出的一部分,他作这样的节选,是为了避免原律典中的繁杂,只译出朝夕须守的基本戒律,以适应中国佛教的初始状况。他还从西域请来精通戒律的僧人,创立授戒之法,中国佛教一般认为,这是中土戒律之始,后来的律宗还把昙柯迦罗推为初祖。

康僧铠,可能是康居国人,也在嘉平年间到达洛阳,译出《郁伽长者经》一卷和《无量寿经》二卷。前者也是律典,讲在家居士所守的戒律,因而也叫《在家出家菩萨戒经》。后者则是宣传西方净土信仰,为后来的净土宗的重要经典,净土三大部之一,在中国佛教史上有着深远的影响。

昙帝(又作昙无谿或昙谿),安息国人,善律学,于曹魏正元



(254—255)年间来到洛阳,据说他曾译出法藏部律典《昙无德羯磨》一卷,不过道安认为,在后秦之前,并没有僧家受戒之事(见其《比丘大戒序》,《出三藏记集》卷十一),因此他在《众经目录》中也没有收入康僧铠和昙帝所译的律典。

白延,据《出三藏记集》载,不知为哪国人,曹魏正始(240—248)末年,他重译《首楞严经》,又译《须赖经》及《除灾患经》。在《高僧传》中的《昙柯迦罗传》中,附有帛延之传,白延与帛延可能是同一个人。

魏地佛教中十分重要的一件事就是朱士行的西行求法活动,他开启了中国佛教僧人的西行求法运动的端绪。朱士行西行的目的,是要求取般若学的原典,因为在流行的《道行经》中,有许多地方令人难以理解,于是他有西行求法之举。

朱士行,生卒年不详,颍川(治所在今河南省禹县)人,他是中国佛教史上第一个通过受戒而正式出家的僧人,严佛调的出家,没有受戒。曹魏佛教流行以《道行经》为核心的般若学,这部经典,译文质直简约,有些地方很难理解,朱士行讲说此经时,也经常有难以讲清楚的地方,所以他感叹道,“此经大乘之要,而译理不尽”(《朱士行传》,《高僧传》卷四)。他立志西行求得般若真义。

甘露五年(260),朱士行开始西行之举,他从雍州(治所在今陕西省西安市西北)出发,渡过沙漠,到达于阗。当时于阗流行大乘佛教,朱士行在此抄取了九十品的《般若经》梵本,但如何将经文送回国内,还遇到不少困难,最后于西晋太康三年(282)请弟子弗如檀等十人护送回洛阳。此经后来由竺叔兰和无罗叉两人于西晋元康元年(291)译出,以首品《放光品》为经名,而称《放光般若经》,共二十卷,相当于后来玄奘所译的《大般若经》十六会中的第二会。这个译本出来后,直到罗什译出此经的同本异译《摩诃般若经》之前,一直很流行,学界都以此经为般若学的正宗,而冷落了《道行



经》，不知《道行经》和《放光经》乃是同一部《般若经》中不同的两会。不过《放光经》中分析的空观，要比支译《道行经》更加准确，概念也更清晰，其中把空进一步分析为十四空，并明确地提出“自性空”的概念，也有了真谛和俗谛的区别。

朱士行自己最后以八十俗龄终了在于阗，为求法而客死异国他乡。在后来的佛教史上，有假托朱士行求法的故事出现，由此也可知朱士行求法创举之影响。

曹魏佛教中，还有梵呗出现的传说。梵呗是以歌唱性、音乐性的方式来讽颂佛经中的偈颂，这把诵经和音乐结合起来了，可以进一步强化对佛经的理解和记忆，被称为“法乐”。首创梵呗的被认为是曹植，所创梵呗称作“鱼呗”，传说是他在鱼山（在今山东省东阿县西北）听到空中梵呗而模仿成的。但曹植本人是反对方士的，佛教也被视作与方士之术无异的一种，所以他制作梵呗之说，并不可信。

二、吴地佛教

吴地佛教，其时间跨度自黄武元年（222）至天纪四年（280），共近六十年的历史。吴地佛教以建康为中心，佛教活动仍以译经为主，与魏地佛教相比，吴地译经更具规模，著名的译经僧有支谦和康僧会，这两人虽然祖籍西域，但由于生长在汉地，长期接受汉文化的熏陶，因而在其译籍中能够注意佛教文化和汉地文化的结合，这是印度佛教在中土生长的重要标志。

支谦，字恭明，生卒年不详，佛教居士，祖籍大月支国，他祖父在汉灵帝时来华，他自己则是生长在中国的侨民。他十岁开始读书，学习中国文化，十三岁学习西域文化，据说后来他能通晓西域



六国文字。他曾从支谶的弟子支亮受学，汉献帝末年，因避乱而过江，来到东吴，受到吴主孙权的重视，孙权亲自垂问，拜为博士，并任东宫太子的老师。当时吴地佛教虽然很流行，但经典多是梵本，缺少汉译本。支谦通梵汉两语，就集众经，着手译介，从黄武元年（222）至建兴（252—253）年间，共译出经典二十七部（此据《出三藏记集》卷十三之《支谦传》，同书卷二又载为三十六部，四十八卷，《高僧传》卷一《康僧会传》所附之《支谦传》则记为四十九部）。太子即位后，支谦谢绝世务，从竺法兰受五戒，成为居士，所交往者皆僧人，后来终了在穹窿山中，俗龄六十岁。

支谦所译的主要经典有：

《维摩诘经》二卷，此经已佚，现存标为支谦所译的同名经典乃是后人所译，冠以支谦之名而已。

《大明度无极经》四卷（或作六卷），此经是支谶所译《道行般若经》的同本异译，宣传大乘般若思想。

《首楞严经》二卷，此经是支谶所译《首楞严经》的改定本，支谦觉得支谶译出的这部经典，译文辞质而多胡音，因而加以修订。

《慧印三昧经》一卷，此经是大乘禅经，“慧印”是指如来智慧同诸法实相的契合相印。修习这种禅定，能够得到如来智慧，此为慧印三昧。

《老女人经》一卷，此经也是宣传大乘般若空观的。

《阿弥陀经》二卷，此经宣传弥陀净土信仰，为了有别于后来罗什所译的《阿弥陀经》，支译此经也称《大阿弥陀经》。

《了本生死经》一卷，此经的内容是释迦牟尼初转法轮时所宣说的四谛、缘起论等学说。

《法句经》二卷，此经是支谦和竺将炎共同译出，其梵本是天竺僧维祇难带来的，一说此经就是维祇难所译，其实现存标为维祇难译的《法句经》，可能是由支谦修订而成的。



《无量门微密持经》一卷,此经宣传大乘陀罗尼门修行法,从体裁上看,属于一种会译,是由《微密持经》、《总持经》和《陀邻尼经》相对照而会译成的。

这些译典中,最为重要,在中国佛教史上影响最大的当是《维摩诘经》,此经讲述了在家居士维摩诘的故事,强调佛法不离世间,信佛不一定要出家,关键在于要有坚定的信仰和自觉的修行。此经的核心理论,乃是“不二法门”,所谓“不二”,是一种非一非异的中观思想,生灭不二,垢净不二,善恶不二,罪福不二,有漏、无漏不二,世间、出世间不二,生死、涅槃不二,明、无明不二,色空不二,佛与众生不二,等等,共有三十一一种不二法门,然其意在说明,一切都是无差别的,是没有对待的境界。这种思想极受魏晋士人的欢迎,也成为中国佛教的一个重要理论来源。

支谦译风总的特征是重“文”,即偏重于意译,支敏度称,支谦的译典,“颇从文丽,然其属辞析理,文而不越,约而又显,真可谓深入者也”(《合首楞严经记》,《出三藏记集》卷七)。但要做到文而信是很困难的,事实上道安和僧肇也都对支谦之译提出过批评。

如果说,支谦是吴地佛教的奠基者,那么,康僧会则推动了江南佛教的更进一步发展,对江南佛教的贡献更大。

康僧会(?—280),也是生于中国的西域侨民,其祖当为康居国人,后移居天竺,他父亲是商人,来华经商,居住于中国南端的交趾一带。康僧会十岁时,父母去世,他服丧期毕,随即出家为僧。出家后,他广泛阅读,对佛经和儒家六经,以及诸如天文、地理、图讖等方面的典籍,都有很深的了解,他也写得一手好文章。如此看来,吴时在南方沿海,佛教流行很广了,此地佛教,或是从北方传来,这是可以肯定的,安世高就到过广州,或是从海上传来,这也有可能,吴国与东南亚、印度,甚至大秦(罗马)都有来往,完全有可能从印度传入佛教,但这还需要史料的证明。



康僧会于吴赤乌十年(247)北上到达建业(今江苏省南京市),一说是赤乌四年(241)到达(见《吴主孙权论叙佛道三宗》,《广弘明集》卷一)。据说他刚到建业时,吴地人还是第一次见到持锡着袈裟的僧人,许多人认为他十分“矫异”,甚至有人把此事向皇上报告,要求严加查处。孙权以他汉明帝梦见金人的知识,召见康僧会,康僧会以异术取得孙权的信任,他后来在京城佛教活动,都得到了孙权的支持。

康僧会的译典数量,《出三藏记集》卷二记为二部,十四卷,即《六度集经》九卷和《吴品》五卷。《高僧传》卷一本传中还讲到康译《阿难念弥陀》经、《镜面王经》、《察微王经》和《梵皇王经》,这四种经其实已收入《六度集经》中了。《吴品》已佚,后世道安等人也没有提到过此经。康僧会还写有一些经注及经序,现存《安般守意经序》和《法镜经序》。

康僧会的佛学思想,大小乘兼具,儒道佛会通,是一位很有特色的佛学家。

自安世高开译事以来,中土佛教就存在着两个系统,即安世高所传的小乘和支谶所传的大乘,康僧会把两者结合起来,他的小乘佛学是直接来自安世高的三弟子(韩林、皮业、陈慧)学的,而且是“非师不传”,不敢超出。他的异术,也与其小乘佛学的修养有关。从其译籍看,他又十分重视大乘佛教,所译《六度集经》,乃言大乘菩萨所应修持的六种法门:布施、持戒、忍辱、精进、禅定、明(后译为“智慧”)。小乘佛教讲自度,以禅修正自心,大乘佛教更讲度人,以六度救世人,治国家,两者结合,为“正心治国”(《六度集经》卷八《明度无极章》云:“教吾子孙,以明佛法,正心治国。”),这极似儒家的修齐治平。

康僧会还融儒家的仁孝学说入佛,他曾告诫末帝孙皓,明主以孝慈训世,以仁德育物,而孝慈仁德“虽儒典之格言,即佛教之明



训”(《康僧会传》,《高僧传》卷一)。完全可以为佛教所用。儒佛各有特点,“周孔所言,略示近迹,至于释教,则备极幽微”(同上)。两者可以互补。康著还多采道家之言,例如,其《安般守意经序》中论“心”云:“心之溢荡,无微不浹,恍惚仿佛,出入无间,视之无形,听之无声,逆之无前,寻之无后。”(《出三藏记集》卷六)这完全是道家的语言风格。康僧会实际上已有三教会通的看法,这在中国佛教史上也是首创。

吴地的佛教文化,应当提及的是梵呗和寺像。关于梵呗,支谦和康僧会都有制作,据《高僧传》卷一载,支谦依《无量寿经》(当为《大阿弥陀经》)、《中本起经》(当为《瑞应本起经》)作梵呗三契,康僧会则作泥洹(涅槃)呗。康制梵呗成为以后梵呗的楷模。吴地佛寺,最著名的是孙权帮助康僧会建立的建初寺。佛像也在吴地出现,康僧会到建业后,曾经“设像”,此像当为佛像,从交趾带来。当时的画家曹不兴(一作曹弗兴),工龙、虎、马和人物画像,他在历史上有“佛画之祖”的称誉,据说能在五十尺长的绢上作巨大的佛画,他见到康僧会带来佛像,曾经加以摹写,为吴地著名的佛画家,但其画迹早已散佚。

三、对佛教的理解:《牟子理惑论》

印度佛教初传来华时,人们多视之为黄老方术之一种,随着译事的发展的传教的深入,国人对佛教的认识已不再停留在这一水平上,三国初期,中土人士对佛教的理解在《牟子理惑论》中有集中的体现。

《牟子理惑论》一书的真伪,学术界一直有争论,现在可以断定它是三国初期的作品,并不是伪书。牟子是生活在汉末、三国之际



的历史人物,汉末乱世,他携母避乱来到交趾,在此学习了儒道佛三家文化,而当时的儒道人士对佛教有许多错误的看法,是为“惑”,牟子以自己对佛教的理解,作此书以理清这些疑惑。

对于佛的理解,牟子认为,佛是一种溢号,犹如中土的三皇五帝之号。佛的意义是觉悟,佛也是道德之祖。对佛的描述,书中采用类似庄子对真人的表述:“恍惚变化,分身散体,或存或亡,能大能小,能圆能方,能老能少,能隐能彰,蹈火不烧,履刃不伤,在污不染,在祸无殃,欲行则飞,坐则扬光。”(《理惑论》,《弘明集》卷一)

对于佛教教义的理解,牟子认为,佛法之道,其基本的精神是要引导人们达到无为的境界,也可以修身、齐家、治国,与儒道的作用是一致的。牟子特别讨论了“更生论”,即佛教的轮回理论,这一教义是与灵魂不灭、因果报应学说相联系的。牟子说:“魂神固不灭矣,但身自朽烂耳。”(同上)这是形尽而神不灭论。在此基础上,而有因果报应,“有道虽死,神归福堂。为恶既死,神当其殃”(同上)。

对于佛教修行方式的理解。佛教徒的修行生活,要求削发出家,不娶妻生子,身披袈裟,不施跪拜之礼,这些在儒家看来,都是与礼教相违的。《孝经》有言,身体发肤,受之父母,不敢毁伤,而佛教僧人要剃发;不孝以无嗣为最,而佛教徒主张不娶;儒教礼制对容貌服饰都有定制,而佛教徒身披赤布,见人不施跪礼。牟子认为,僧人削发只是权宜施設,终极目的是要达到成佛之境。不娶妻,乃是以清静无为作为修行方法。同样,披赤衣,不跪拜是表示出家人不溢情,不淫性,唯以上德之道为贵,也是为了修道之故。追求上德,就无须注重形式上的礼节了,这叫“上德不德”。

《牟子理惑论》中对佛教的理解,涉及的内容较多,这种理解的核心是以儒道思想来比附佛教,这正体现出佛教的中国化倾向。

四、道教初创与佛教的影响

中国道教之源,本质上是古代的鬼神崇拜、战国时代的方仙道(神仙方术)和两汉黄老道的结合。道教初创时,正值佛教传入,佛教也被视为神仙方术的一种,而一些佛教方面的传教人士本身也利用异术的帮助,如安世高、昙柯迦罗、康僧会等,都善异术,这又加深了早期道教对佛教的认同,待发现有异时,对佛教已有了相当深的了解,已自觉或不自觉地受到佛教的一定程度的影响了。

道教形成于东汉末年,最早的道教流派有三,即张陵的五斗米道、张角的太平道和魏伯阳的金丹道。五斗米道是黄老道和古代巫术相结合的产物,其早期的教义教规要求颂经(颂《老子五千言》、《太平洞极经》、《老子想尔注》)、不妄祀(除祠先人、灶社外,不得有所祭)、持戒(不淫盗及不饮酒食肉)、收取五斗信米等。太平道是在于吉的太平青领道的基础上发展起来的,其早期的教义教规要求忏悔、治病(以符咒治病)、奉持经典(奉《太平青领经》,即《太平经》),他的行道方式有立精舍、烧香、读道书、制作符水治病等。至第三代教祖张鲁时,其教规中增加了“设义舍”一条,又重申在春夏禁杀、禁酒。魏伯阳的金丹道以神仙学说和《周易》相结合,追求成仙之路,此教在东汉末年没有五斗米道和太平道活跃。

早期道教的这些教义教规,可以和佛教作一个比较。道教讲戒杀戒酒,这一点在佛教里也是基本的戒律规范。道教的戒律源自上古斋戒,但某些形式和条文,不能说没有模仿佛教之处。道教重视经典,著经、诵经,佛教方面则以译经为早期的主要活动,这也影响到道教方面对经典的注重。张鲁设义舍,施舍食物,“使起义舍,以米置其中,以止行人”(《刘焉传》注引《典略》,《后汉书》卷七



十五)。笮融事佛的情形与其多么相似,他“大起浮图祠,……每浴佛,多设酒饭,布席于路,经数十里”(《吴书·刘繇传》,《三国志》卷四十九)。道教在其宗教仪式中焚香,比如于吉,他经常“烧香读道书”。早期佛教也是有焚香的,交趾郡太守士燮“出入鸣钟磬,……胡人夹毂焚烧香者,常有数十”(《吴书·士燮传》,《三国志》卷四十九)。如果这还不足以说明佛教对早期道教所产生的影响,那么《太平经》中使用的许多佛教概念,则可以更明确地证明道教初创时对佛教的注意和吸收,这些概念有众生、妄语、善哉善哉、法界、因缘、究竟,等等。

第二章 西晋佛教

西晋佛教始自晋武帝泰始元年(226),至愍帝建兴三年(315),共五十年的历史,这一时期的佛教活动,仍是以译经为主,译僧中以竺法护最为著名,他是佛教传入以来中国最大的译经家。这一时期的佛学主旨为般若学。

第一节 西晋的译经

西晋的译经数,据《出三藏记集》卷二载为一百六十七部,三百六十六卷(除已失译的部分),《历代三宝记》卷六载为四百五十一部,七百一十七卷,《开元释教录》卷二载为三百三十三部,五百九十卷。所译经典,以大乘般若类经为主。

一、竺法护及其译籍

竺法护,梵音昙摩罗刹或昙摩罗察,生卒年不详,本姓支,为大月支国侨民,世居中国的敦煌。他八岁出家,从竺高座(可能是天竺僧)受学,并随师姓竺。据称他“诵经十万言,过目则能”(《昙摩



罗刹传》，《高僧传》卷一）。他立志于学问，儒家六经，百家之言，他都涉猎，他也云游各地拜访高僧，不辞辛劳，“万里寻师”。当时正值晋武帝时期，京城洛阳的佛教虽然很流行，但是大乘佛教的许多重要经典，还在葱岭以外的西域，不传国内，竺法护决心传回大乘佛典，因而随师远行西域求法。他在西域掌握了三十六国的语言文字，学成后，带着大量的梵文经典回到敦煌，又从敦煌而至长安，沿途翻译所带回的经典，以后亦终身以译经为务。

竺法护的译经数，道安《众经目录》中收录一百五十部，《出三藏记集》卷二载为一百五十四部，三百零九卷，《历代三宝记》卷六载为二百一十部，三百九十四卷。经吕澂先生的对勘，竺法护译经数应是七十四部，一百七十七卷，另有十部是竺法护所译而标为他人译者（见其《中国佛学源流略讲》所附《竺法护》）。

竺法护译籍的范围很广，几乎涵盖了西域流行佛典的各个方面，具体包括：

小乘类经，如《离睡经》（即《中阿含经·长老上尊睡眠经》）一卷、《受岁经》（即《中阿含经·比丘请经》）一卷、《普曜经》八卷等。

大集类经，如《无言童子经》（即《大集经·无言品》）。

宝积类经，如《弥勒菩萨所问本愿经》（即《大宝积经·弥勒所问会》）一卷。

般若类经，如《光赞般若经》十卷。

法华类经，如《正法华经》十卷。

华严类经，如《菩萨十住行道品》（即《华严经·十住品》）一卷、《渐备一切智经》（即《华严经·十地品》）十卷。

净土类经，如《无量清净平等觉经》（康僧铠译《无量寿经》的异译）二卷。

禅法类经，如《勇伏定经》（即《首楞严三昧经》）二卷。

涅槃类经，如《方等泥洹经》二卷。

戒律类经,如《比丘尼戒》一卷。

法护所译佛典中,重要者有《光赞般若经》、《正法华经》、《渐备一切智经》、《普曜经》等几种。

《光赞般若经》十卷,竺法护在太康七年(286)译于长安,所用梵本为于阗沙门祇多罗带来的本子,此经相当于后来玄奘译《大般若经》第二会八十五品中的前二十七品,和朱士行传回、竺叔兰译出的《放光般若经》以及鸠摩罗什所译的《摩诃般若经》都是同本异译。但竺法护此经译出后,一直在凉土流行,未传于内地,所以其影响只限于凉土,直到道安于东晋太元元年(376)到凉土后,发现此译本,才将它传回内地,而内地流行的般若经典,是《放光经》。道安对法护这一译本的评价是,“言准天竺,事不加饰,悉则悉矣,而辞质胜文”(《合放光光赞随略解序》,《出三藏记集》卷七)。

《正法华经》十卷,在《法华经》的三个译本中,这是最早的一个,也于太康七年在长安译出。此经的主要内容,是表明开权显实、会三归一的宗旨,三乘为权,一乘为实,佛法从本质上讲只是一佛乘,但为了开示一佛乘中的佛的“知见”,又必须通过三乘方便,而三乘方便,也只是为了体现一佛乘。此经又讲顿悟成佛论,以龙女顿时成佛的故事来说明此理。又宣传观音信仰,这推动了观音信仰在民间的发展。法护的这个译本与后来的两个译本有一个不同之处,是法护把《陀罗尼品》和《普贤菩萨劝发品》中的诸咒都加以意译,化密为显。此经在晋世也是非常热门的,到了后来的隋唐宗派阶段,此经则又为诸宗所重。

《渐备一切智经》十卷,元康七年(297)译于长安,此经讲菩萨修行的十个阶段。

《普曜经》八卷,译于永嘉二年(308),此经讲述释迦牟尼的故事,从出生、为太子、出家到创教,也包括佛教教义方面的内容。

竺法护的译风,或文或质,并不一致,但后人总的评价还是很



高的,道安说法护“凡所译经,虽不辩妙婉显,而宏达欣畅,特善无生,依慧不文,朴则近本”(《昙摩罗刹传》,《高僧传》卷一)。竺法护是罗什之前最大的译经家,其译籍的影响也主要在罗什以前,因为他的译典后来大多出现了影响更大的罗什的异译本,但这并不妨碍法护在晋世佛教中的地位,由于他对译事的贡献,时人常称他为敦煌菩萨或敦煌月支菩萨,很受尊敬。

二、竺叔兰的译经

西晋的译经僧,除了最著名的竺法护之外,还有聂承远、聂道真、竺叔兰、无罗叉、帛法祖、彊梁娄至、安法钦、法立、法巨、支法度、若罗严等中外僧人和居士。其中,又以竺叔兰的影响最大。

竺叔兰,生卒年不详,天竺国侨民,其父因避乱而携妻以及已为沙门的两位妻兄来到中国,在河南居住,并在此生下竺叔兰。竺叔兰自小就随两位舅舅学习天竺佛教,又通汉地语言,但他生性浮躁,喜好饮酒狩猎,后来他对自己的杀生行为有所反省,就皈依了佛教,成为一位居士。奠定他在中国佛教史上重要地位的事件是他和无罗叉两人合译的《放光般若经》三十卷,他另外还译有《首楞严经》二卷、《异毗摩诃经》三卷。

《放光般若经》的梵本是朱士行的弟子弗如檀受师之托,从于阗送回的,太康三年(282)送到洛阳,八年(287)送到陈留郡(今河南省开封市北)仓垣的水南寺,元康元年(291)五月十五日始译,由无罗叉手执梵本,竺叔兰口译,当年译完,以后又经过了改译。这部经和竺法护所译的《光赞般若经》是同本异译,但品目大有差距,《光赞》共二十七品,而《放光》则有九十品。两者的梵本都来自于阗,但品目差距却如此之大,当是《光赞》梵本有缺失,而致品目不



备。与《大般若经》第二会相比,《放光》多出《学五眼品》、《度五神通品》、《授决品》、《解深品》、《坚固品》、《萨婆多品》、《法上品》、《嘱累品》(分别为《放光经》的第四、五、六、五十四、五十七、八十八、八十九、九十品)的内容,而没有《大般若经》第二会中的《调伏贪品》、《转不转品》、《愿行品》(分别为该经中的第五十一、五十四和五十七品)的内容。

《放光》梵本比《光赞》梵本先来中土四十年,而又比《光赞》晚译出九年,但其影响却要比《光赞》大得多,在罗什的《摩诃般若经》译出之前,晋土流行的般若类经主要就是《放光经》了,就是罗什所译的《摩诃般若经》,也多有参考《放光》之处。

对《放光经》的翻译质量,道安也有所评价,认为其优点是简约,“言少事约,删削复重,事事显炳,焕然易观”。但缺点是因删削过多而有遗漏,“从约则必有所遗”(《合放光光赞随略解序》)。这说明西晋的译经还不成熟。

第二节 西晋佛学主旨及佛教信仰

一、佛学主旨:般若空观

西晋佛学以般若空观为主旨,虽然竺法护也推行《正法华经》,此经在当时也是流行经典之一,许多人争相诵讲,如竺法潜二十四岁就能开讲此经,但人们更推崇的还是般若类经,即《道行经》和《放光经》,人们对这些经典抄、校、诵、讲,也有注疏和节译者,形成奉仰般若的热潮。

以抄而论,这是一般信众最为常见的行为,当《放光经》在仓垣



一译出,当地信众都劝助供养,许多人更是不辞辛劳,到仓垣来抄经,据道安记载,中山(治今河北省定县)的支和尚也曾派人到仓垣,断绢抄回中山时,中山王率僧众持幢幡庄严远出城门四十里迎经。更有一位工于书法的僧人安慧则,他以极小的字把《放光经》抄写在黄缣(黄色细绢)上,合为一卷,字小如豆,但又分明可识。他抄了十部,其中有一部送给了周嵩(在两晋朝内都任官职)之妻胡母氏,胡母氏在晋末乱世过江时,仍将此件抄经带在身边(见《安慧则传》,《高僧传》卷十)。

以校而论,《放光经》译出后,有过两次校译,一次是支孝龙和竺叔兰合校,太安二年(303),“支孝龙就竺叔兰一时写五部,校为定本”(《朱士行传》,《高僧传》卷四)。另一次校译是在永安元年(304)完成的,竺法寂和竺叔兰合校,这一校本被视作最佳的本子(见《〈放光经〉记》,《出三藏记集》卷七)。

以诵而论,如康僧渊,平素好诵《放光经》和《道行经》,东晋成帝时,他和康法畅、支敏度等一起过江,支敏度则成为东晋重要的般若学者。

以讲而论,对经义进行讲说,是般若信仰的深化、理论化,西晋时,这种讲说还不是很普遍,但只要是善讲者,必是大受欢迎的。当时从事这种讲说的,有支孝龙、竺法潜等人。支孝龙原来就喜好玩味《道行经》,以此为心要,当《放光经》译出后,他找来经典,立即披阅,十多天后,即能开讲。竺法潜(字法深)十八岁出家,师从著名的佛教学者刘元真,二十四岁时就能开讲《正法华经》和《放光经》,他于佛经,既能体究其深意,又善于宣讲,听众常达五百多人,可见其受欢迎的程度。至东晋初,诸帝还常邀他讲经呢。

以注疏而论,这种研究形式在西晋显然还较少使用,曾经作过般若类经注疏的,有帛法祚和竺僧敷等人。帛法祚是名僧帛法祖(名远)的弟弟,他曾为《放光经》作注,又著有《显宗论》。竺僧敷尤



善《放光》和《道行》二经，他于西晋末年过江，住京师建业的瓦官寺，曾经著有《放光经义疏》、《道行经义疏》等作品。节译般若经典者，有卫士度。卫士度是晋惠帝（290—305在位）时期的居士，他曾译有《道行般若经》二卷，这个译本实际上是对支谶所译《道行经》的删节。他还好诵经，据说临终前“清净澡漱，诵经千余言，然后引衣尸卧，奄然而卒”（《帛远传》所附之《卫士度传》，《高僧传》卷一）。

总的说来，西晋之世对般若经典的研究，还没有达到后来东晋时代的深度，抄写、念诵者多，讲说、著述者少，还没有形成自己对般若思想的独特见地，没有形成“学”，但西晋般若信仰的传播，已经为东晋般若学派的出现奠定了基础。事实上，两晋之际的许多学者，如支敏度、支道林、竺法蕴、于法开等，至东晋时于般若学皆能独成一家。

二、西晋的佛教信仰

西晋佛教以洛阳和长安为中心，随着译经范围的扩大和佛学理论的更深入传播，佛教信仰进一步普及和深化。

西晋的佛教事业首先得到高级官员和地方豪富的支持，前述中山王的出城迎经，充分说明他对佛教的热忱，河间王司马颙也是如此，他对帛法祖“虚心敬重，待以师友之敬”（《帛远传》，《高僧传》卷一）。石崇是当时的巨富高官，官至侍中，“石崇斗富”在历史上臭名远扬，不过他也事奉佛教，他是否真心奉佛，时人有怀疑，有人称他“虽托名事佛，而了无禁戒”（《正诬论》，《弘明集》卷一）。但以其财力，向佛教行布施是可能的，这也说明，奉佛在当时已是一种社会风尚了。与石崇相反，周嵩则是一个佛教信仰者，《正诬论》称其“奉佛亦精进”。不过又说他“虽有好道之意，然意未受戒为弟



子”。没有正式皈依佛教,连居士也不是,但这并不妨碍他的佛教信仰,而且周嵩夫妇都为信佛者。

西晋之世,居士佛教已经比较流行了,这和《维摩诘经》的影响不无关系。节译《道行经》的卫士度就是一位居士,其师阙公则也是著名的居士。竺法护的两位主要助手聂氏父子也都是居士,他们不但助译,自己也有译作,聂承远译有《越难经》一卷、《超日明三昧经》二卷。聂道真译有《文殊师利般若涅槃经》一卷、《异出菩萨本起经》以及《三曼陀阇陀罗菩萨经》一卷。这是土生土长的中国人首次自己译经。抵世常也是著名的居士,他在晋太康(280—289)之世禁佛的时候,“潜于宅中,起立精舍,供养沙门”(《神异篇》引《冥祥记》,《法苑珠林》卷二十八)。由此也可知晋初曾一度禁佛,抵世常在禁佛的形势下,敢于在家中私立庙宇,供养僧众,足见其信仰之深(也见其财力之厚)。

外国来华僧人在西晋依然是十分重要的佛教力量,译经僧中,竺法护、竺叔兰为侨民,其他译僧,疆梁娄至是西域人,安法钦是安息国人,他译出《阿育王经》等五部十六卷经典。在其他传教僧中,还有象耆域、帛尸梨蜜这样的神异僧。耆域是天竺僧人,他“倜傥神奇,任性忽俗,迹行不恒,时人莫之能测”(《耆域传》,《高僧传》卷九)。他从天竺出发,走海路经扶南(今柬埔寨)到交趾,在晋惠帝末年到达洛阳。他以神异之术传教,传说他以杨柳拂水,辅以念咒,就能治病。帛尸梨蜜也能持咒,他诵咒数千言,声音高畅,而面色不变。这种异术,极能引起并增强人们对佛教的兴趣。

西晋的佛教生活,已开始设法会追荐亡僧,也有持斋、供养僧众等形式。晋武帝之世,阙公则死后,洛阳僧众曾在白马寺中设法会追荐。持斋,是过斋戒生活,这一般是指居士的修行,卫士度的母亲常在家吃长斋,卫士度自己也曾作《八关斋文》,这是在行斋时所用的对佛的忏悔性文字,一直到晋末,持斋者都在使用它。供养



僧众者,像抵世常就在私宅中设精舍供养,卫士度的母亲也常在家中“饭僧”。这些都说明了佛教在社会上的流传程度。

西晋的佛寺建筑已经很多了,这从一个侧面反映了佛教的存在状况。《正诬论》云“道人聚敛百姓,大构塔寺”。这说明佛寺不但多,而且富,寺院经济有了一定规模。至于西晋的寺院数,《魏书·释老志》称“晋世洛中佛图有四十二所矣”。这是指洛阳一带的情形,《洛阳伽蓝记》卷一中的记载在时间上更准确,“至晋永嘉,唯有寺四十二所”。《释氏稽古略》卷一则载西晋造寺一百八十所。著名的寺院,有白马寺(长安、洛阳均有)、建初寺、瓦官寺(此二寺在建康)等,其他还有东牛寺、满水寺、大市寺、竹林寺、石塔寺(均在洛阳),西寺(在长安)、水南寺、水北寺(在陈留仓垣)等十余所。

西晋的僧侣数,《释氏稽古略》卷一载,西晋度僧尼三千七百人,《正诬论》也提到洛阳的僧人之多,称“沙门之在京洛者多矣”。西晋佛教中出现的一个重要事件就是允许女性信徒正式出家,中国第一个出家的比丘尼是净检,她于西晋建兴(313—316)年间出家,居竹林寺,同时随她出家的还有二十四人。她出家之前就已通经,当时缺尼师,她因而成为众尼之师,传法授道(事见《净检传》,《比丘尼传》卷一)。

西晋的佛教艺术,必须提及的有佛画家卫协,他工人物及道、释像,时称画圣,曾作《七佛图》,作品“伟而有情势”(顾恺之语)。

三、佛教和道教的关涉:《老子化胡经》

西晋佛教的发展,对道教而言亦感到外在的压力,西晋道教在其理论体系上没有多少建树,却沿着传统的“老子化胡”之说来与佛教抗争,以杜撰的老子乃佛教之祖的观点来说明道教的优越性。



老子化胡之说流行较早,《后汉书·襄楷传》中有“或言老子入夷狄为浮图”之说,三国时代也流传此说,《三国志·魏书》注引鱼豢的《魏略·西戎传》说:“浮屠所载与中国《老子经》相出入,盖以为老子西出关,过西域,之天竺,教胡。”至西晋时,道士王浮作《老子化胡经》,再次渲染此说。王浮经常和帛远争论佛教和道教的优劣短长,每次又都争不过帛远,忍不住心中气愤,“乃作《老子化胡经》,以诬谤佛法”(《帛远传》,《高僧传》卷一)。经中云,太上老君在殷朝时出世,生时有异相,九龙吐水,生下就能走,步步生莲花,走了九步,就以左手指天,右手指地,对大家说,天上天下,唯我独尊。老君后来过函谷关,向关令尹喜授《道德经》,又西渡流沙,到于闐国毗摩城中,为西域诸国王说经。汉桓帝时,老君又令尹喜乘着月精,降在中天竺国,入白净夫人口中而生,号为悉达,成为太子,后又入山修行,成就无上道,号为佛陀(见《老子化胡经序说第一》)。

根据佛教僧传的记载,王浮死后对写作此书感到十分悔恨,在阎罗王处,帛远向王浮讲《首楞严经》,讲毕,帛远自往忉利天中,而王浮则身披枷锁,求帛远忏悔(见《帛远传》)。佛教方面欲以此说明《老子化胡经》的荒谬性,但此经在历史上的影响却是不小的,道教徒都以它作为道教优于佛教的证据,而在与佛教论战时一再提及,佛教方面则不得不一次次地反驳,在明僧绍的《二教论》、甄鸾的《笑道论》、法琳的《对傅奕废佛僧事》和《辩正论》等与道教的论战性著作中,都提到了《老子化胡经》的内容。

实际上,《老子化胡经》所述,许多地方是抄袭佛教的说法,其杜撰的老子出生时的异相,完全是照搬佛教对释迦牟尼降生情形的描述,佛教正好利用它来宣传自身。

此经后来有多种增补本,唐代时就有僧人要求焚毁它,元代时又因此经而引起佛道之争,终遭禁毁,不过后来在敦煌石窟中发现了此经的残卷(卷一、卷十),《大正藏》中收入的即是这个残本。

第三章 东晋十六国佛教

这一阶段的佛教,包括自元熙元年(304)刘渊称王到北魏太延五年(439)统一中国北方,共一百三十五年的北方十六国佛教(含巴蜀地区的佛教),以及自东晋建武元年(317)到恭帝元熙二年(420)之间共一百零四年的东晋佛教。这个时期,北方以长安为中心,出现了道安、鸠摩罗什和僧肇等为代表的杰出人物,南方则以庐山和建康为中心,出现了以慧远、佛陀跋陀罗和竺道生等为代表的杰出人物。其间的佛教活动,于译经,达到了中国佛教译经史上的第一个高潮,于义理探讨,则形成了般若学的六家七宗,于求法,则有法显的西行之举。这一阶段的佛教文化也有了进一步的发展。

第一节 北方十六国佛教

十六国时代,指东晋时期长江以北及巴蜀地区由匈奴、鲜卑、羯、氐、羌族等少数民族建立的十六个割据政权,具体指:一成汉、二赵(前赵和后赵)、三秦(前秦、后秦和西秦)、四燕(前燕、后燕、南燕和北燕)、五凉(前凉、后凉、南凉、北凉和西凉)、夏,史称“五胡十六国”(实际上还有冉魏和西燕两政权)。这些政权交替出现,而在政权迭现的背后,是残酷的战争,人民的痛苦,生命的无常,这些都



为佛教的流行提供充分的社会条件,因而佛教在北方大为盛行,各政权也多以佛教治国,尤以羯人石氏的后赵政权、氐人苻氏的前秦政权、羌人姚氏的后秦政权和匈奴族沮渠蒙逊的北凉政权为突出。在北方的著名僧人中,佛图澄的传教,道安对中国佛教的全面探索,鸠摩罗什的译经,都显示出十六国佛教在整个中国佛教史上的重要地位。

一、佛图澄在后赵的传教

十六国政权中第一个著名的佛教活动家是后赵的佛图澄,后赵石氏政权以杀戮著称于世,而佛图澄却能有针对性地宣传佛教的因果报应论,通过神异之术,使得石氏能够信奉并支持佛教,佛教也在国家力量的扶植下大力发展。

佛图澄(231—348),本姓帛,西域人,一说本姓湿,天竺人,实际上他很可能是西域的龟兹人。据《高僧传》记载,佛图澄来华的时间是西晋永嘉四年(310),这一年他来到洛阳,自称已有百余岁了,实际上是七十九岁。到洛阳之前,他曾到过佛教盛行的敦煌,所以《世说新语·言语第二》中的刘孝标注要说佛图澄“由敦煌出”了。来洛阳后,佛图澄曾想建造寺庙,但因匈奴人刘曜攻打洛阳,只能作罢,“潜泽草野,以观事变”(《佛图澄传》,《高僧传》卷一)。隐居起来,伺机行事。

两年后,石勒在葛陂(今河南省新蔡县以北)屯兵掳掠,大肆杀戮,以此为威,僧人遇害者很多,佛图澄出于对众生的同情和关怀,决心制止石勒的屠杀,以佛法感化石勒,于是他手持锡杖来到石勒的兵营前,通过石勒的一位大将郭黑略(一作郭默略)的关系见到了石勒。这个郭黑略曾从佛图澄受五戒,平时随石勒出征,据说总



能预知胜负,使石勒很为惊奇,就问其故,郭黑略遂向石勒引荐佛图澄,说您石将军有神灵相助,我以前的预言,都是这位和尚所言,他就是佛图澄。石勒于是召见佛图澄,问他佛法有何灵验之处。佛图澄就施异术,他在盆里盛满水,烧香念咒,不一会儿,盆中现出青莲花,闪闪发光。据说石勒由此而信佛法。佛图澄进一步向石勒宣说佛教的因果报应之理,劝善弃恶,他指出,“王者德化洽于宇内,则四灵表瑞;政弊道消,则慧字见于上”(同上)。如果施德政,则有祥瑞出现,反之,如果行恶道,则天空出现彗星,彗星(扫帚星)被视为不祥之兆。由于佛图澄的劝善戒杀,当时本来要受石勒屠戮的人,据说十有八九都免于死,中原一带,无论是胡族还是汉族,信仰佛法的人顿时增多。石勒也把佛图澄视为国事参谋,凡有大事,必要征询其意见。石勒称帝后,封佛图澄为大和尚,甚至把自己的孩子都交给佛图澄在寺中扶养。每年的四月八日,石勒都要到寺里去浴佛。

石勒死后,其弟石虎废侄石弘自立为帝,他对佛图澄的敬重甚于石勒,称佛图澄为“国之大宝”。佛图澄同样劝石虎戒杀行善,每当石虎向他问佛法时,他都答以“不杀”。石虎以为,治国必以刑杀,佛图澄开示说,“帝王之事佛,当在体恭心顺,显畅三宝,不为暴虐,不害无辜。……若暴虐恣意,杀害非罪,虽复倾财事法,无解殃祸”(同上)。这种劝诫,虽不为石虎所完全接受,但石虎对佛图澄还是很敬佩的,多少受到佛图澄的一些影响。

由于佛图澄的杰出传教活动和二石的支持,佛教在后赵广泛流行,但对于众多普通百姓的奉佛,石虎是有疑问的,加以众多的信徒中,各人的背景并不一样,有些奸宄之人也避于寺庙,石虎对此也有看法,他曾问佛图澄说,佛教是国家奉持的根本大法,百姓可不可以信佛?僧人应该精进,现在杂入奸宄之人,如何处置?有的官员乘机建议石虎废佛,但所持的观点却是夷夏论,认为佛是外



国之神，天子不应该信佛，岂不知石虎本人也是“夷”人，他反而否定了废佛的看法，指出“佛是戎神，正所应奉”（同上）。他宣布，不论胡人汉人，凡是想出家的，都可以出家。这是中国佛教史上正式允许汉人出家的第一个官方许可令。

佛图澄的学问，大小乘兼备，从他门下走出过道安、僧朗、竺法汰等弟子，而这些人精于大乘般若学，由此看来，佛图澄于般若学是极有造诣的。而佛图澄在西域所学，则主要是小乘，《魏书·释老志》说佛图澄在乌苾国出家，就罗汉入道，说明学的是小乘。后来到了罽宾国学法，罽宾国流行的也是小乘，特别是说一切有部。他又到敦煌，敦煌流行的则是大乘般若学，他可能是在这里接触并学习的大乘佛学。

佛图澄非常注意修持，严守戒律，他“酒不啣齿，过中不食，非戒不履，无欲无求”（同上）。这使得他具有强烈的人格魅力。他一没有译经，二没有深入探讨佛教义理，但他却有极大的影响力，他在中国所收的门徒，前后达到一万人，身边常有数百人追随。他在信众中很受尊敬，“澄之所在，无敢向其方面涕唾、便利者”（同上）。佛图澄还广造寺院，一生造寺达八百九十三所。

佛图澄之被信众所接受，所尊崇，一定程度上是他传教时所用的神异之术对大家的征服，由此说明，汉魏以来把佛教视为一种仙术的看法，此时在许多信众中仍是存在的。

二、道安及其佛学

与佛图澄的神异不同，道安在佛教史上是以译经家和理论家的形象出现的，他组织国家译场，总结翻译经验，整理所译经典，研究佛学理论，制定僧团戒律，对佛教的中国化进行了积极而又有益



的探索。

道安(312—385),俗姓卫,常山(治所在今河北省正定县南)扶柳人,他的家庭是儒学世家,但他自己生于乱世,自幼父母双亡,由外姓兄长孔氏抚养,在人生的早年就遭逢百难。他七岁开始读儒书,十二岁出家(此据《高僧传》,也有记为十一岁、十三岁乃至十八岁出家者)。因为他面孔长得丑,肤色黑,虽有悟性,却不被师傅看重,而是被打发到田里做了三年农活,但他并未因此而懈怠,仍旧“执勤就劳,曾无怨色,笃性精进,斋戒无阙”(《道安传》,《高僧传》卷五)。他向师傅借来一部五千言的《辩意经》,晚上干完活交还时,就能全部背诵出来,后来他又借了一部万言的《成具光明经》,当晚归还时又能全部背出,这才引起师傅的注意。年满二十,道安受具足戒,并开始其游学生涯。

道安游学时,曾在后赵都城邺(今河南省安阳市北)见到佛图澄,深受佛图澄赏识,但佛图澄门下的其他僧人,则因道安外貌不佳而看不起他,佛图澄对大伙儿说,道安的学识是你们这些人谁也比不上的。道安在佛图澄讲经以后,经常加以复讲,解答大家的疑问,做这种事他感到非常轻松,大家不得不佩服他,说:“漆道人,惊四邻。”(同上)这个黑和尚真令人惊讶。

佛图澄死后的第二年,道安为避乱而来到洹泽(今山西省阳澄县西)山区,在十分艰苦的情况下,他坚持读经,又向同样逃到这里来的一些僧人学习佛法,并写下了《阴持入经注》、《大道地经注》、《大十二门经注》等作品,后来又与同学竺法汰一起避难到飞龙山(今山西省浑源县西南),在此遇到他当沙弥时的好友僧光(一作僧先),两人在讨论佛理时,对以前两人都遵循的“格义”方法产生了分歧,道安这时已放弃了格义,他认为,“先旧格义,于理多违”(同上)。这是道安学术风格的一大转变,而僧光却还是坚持老观点,不允许道安对先贤所创的格义有所非议。



约在东晋永和十年(354),道安从山东来到河北,在太行恒山(今河北省阜平县北)建造寺院,传教弘法,信徒多达几乎占河北人口的二分之一,有“中分河北”之说。升平元年(357),道安又回到河南的邺地,住受都寺,在此组织了数百人的僧团。这时石虎已经死了多年,后赵亦亡,邺地已是前燕的都城。升平四年(360),燕王慕容儁死,内乱爆发,道安再次避难,先后到过邺城西北的牵口山、王屋(今山西省垣曲县东北)的女休山和陆浑(今河南省嵩县东北)一带,期间遭尽磨难,天灾人祸,一齐袭来,在陆浑,道安曾以木为食。兴宁二年(364),前燕慕容暉派兵攻打河南,道安决定到襄阳去。

在往襄阳途中,行至新野(今河南省新野县)时,道安提出了佛教发展的两条措施,一是需要得到君王的支持,二是要依靠大家的弘传。鉴于第二点考虑,道安决定分张徒众到各地去传教,命竺法汰到扬州,法和到四川,他自己则率领慧远等人直奔襄阳(后来前秦攻打襄阳时,道安又第二次分张徒众,派慧远东下,而慧远则辗转到了庐山)。

约在东晋兴宁三年(365),道安到达襄阳,开始其历时十五年的襄阳时期,在此比较安定的社会环境中,道安的事业进入第一个高峰期。

道安在襄阳的活动包括:

与名士、官员交往。道安交往的名士如习凿齿、郗超等,官员如桓豁等。道安与习凿齿的关系尤善,习凿齿在道安接近襄阳时,就给道安写了封信,表达他对道安的敬佩之情和对佛法的理解。到襄阳后,道安拜访习凿齿,习凿齿自报家门,“四海习凿齿”。道安也自报,“弥天释道安”。一时成为名对。为了与南北朝时写过《二教论》的道安相区别,在佛教史上也称东晋的道安为“弥天道安”。

讲经注经。道安对般若学特别重视,他每年要讲两次《放光般



若》，他还对《放光》和《光赞》进行了对比研究，首次向内地介绍《光赞般若》，至于经注，据《高僧传》载，道安在襄阳所做的经注有二十二卷，其中包含了对般若类经的注。

制定僧规。为了加强僧团管理，在戒律仍不完备的情况下，道安制定了一些僧人所守的戒律，这些戒律包括讲经说法时的仪式；日常的修行、饮食诸方面的规范；布萨（半月一次的诵戒集会）、差使（每年夏安居结束后请有德者指出他人罪过）、悔过（自悔其过）诸方面的仪式的规范。

制定经录。自安世高译经以来，所译经典缺乏一个系统的整理，道安第一次进行整理编目，并考证译者。有了这样的经录，后人的译事和撰述就有了根据。关于这部经录的名字，首见于隋费长房的《历代三宝记》卷八，为《综理众经目录》。此录原本已佚，《出三藏记集》卷二至卷五是以此录为蓝本的，大致可以见其原貌。此录包括经、律、论录二百四十五部，四百五十七卷，失译经录一百三十四部，凉土异经录五十九部，七十九卷，关中异经录二十四部，二十四卷，古异经录九十二部，九十二卷，疑经录二十六部，三十卷，以及道安自己的著述二十四部，二十七卷，还有杂经志录，共收佛典六百三十九部，八百八十六卷。

道安的个人品德和学术成就，引起了前秦君王苻坚的注意，他曾遣使送给道安许多尊贵的佛像，一直想得到道安，以辅其政。前秦建元十四年（378）苻坚遣苻丕攻打襄阳，次年攻下，获道安，并送回长安，苻坚非常高兴地宣称，“朕以十万之师取襄阳，唯得一人半”（同上）。一人指道安，那半人指习凿齿，习凿齿腿有残疾，故苻坚戏称为半人。自此，道安开始了长安时期的生涯，直至去世。

在长安，道安的主要活动是组织力量译经，长安的译事得到了苻坚政府的支持，所译经典，包含了大乘般若类经，比如补译了《小品般若经》，这就是《摩诃钵罗若波罗蜜经抄》五卷；也有小乘类经，



包括阿含类和毗昙类；还有戒律类经，如《十诵比丘戒本》一卷、《比丘尼大戒》一卷和《教授比丘尼二岁坛文》一卷。

道安总结了佛经汉译的经验，提出了“五失本，三不易”的翻译原则。“五失本”是指五种改变或失去原经本来表达方式的情形：一是把原经中的倒装句改为汉语的表达习惯；二是把原本中质朴的表达方式加以修饰，以适应汉人好文饰的习惯；三是删除原本中繁杂重复的部分，使之简约；四是对于原本中总结全文的“义记”部分，因为与前文重复，可以不译；五是原本在讲完一事而另述一事时，常常先重述前事，再启下文，这段重述，也可以不译。“三不易”讲三种使译者很难表达佛经原意的情形：一是圣人造经，都是因时制宜，译文也应适应时势，但这很困难；二是译文应当适应人们的理解力，这也比较困难；三是经文离佛久远，理解力平平者要想准确地表达佛经的原意，也相当困难。有此三大困难，译经者应当谨慎从事。

道安在长安的前四年中，仍沿袭以往的习惯，每年讲两次《放光经》，后来逐渐参与政事，为苻坚当参谋，深得苻坚敬重。

道安的佛学思想，涉及戒定慧三方面，尤以慧学方面的般若性空思想最为突出。就其戒学思想而言，道安以戒学为戒定慧三学之首，他认为戒是规范人们行为的，如果行为不矜不庄，就已产生了伤戒之心，如此则难免不入三恶道中。在家和出家者都应以戒学为学佛之始，要坚定戒心，宁可持戒而死，不得犯戒而生。他还主张，戒学亦应该以慧学为理论基础，只有悟般若真谛，才能真正持戒。

就其定学而言，道安的早期思想中，由于受其师佛图澄的影响，他也十分重视禅学或定学，他主张，“定”有三层含义，禅义、空义和空义，此三义对治人生的贪、瞋、痴三毒。禅定的目的是要认识般若本体之无，“执寂以御有，崇本以动末”（《安般注序》，《出三



藏记集》卷六)。定学也是和慧学相联系的。

道安的慧学,包含大乘和小乘两个方面,其大乘慧学,即其般若学,在般若派中,道安是属于本无宗一派的。他非常推崇“般若”,他认为,“般若波罗蜜者,成无上正真道之根也”(《合放光光赞随略解序》)。所谓“正真之道”,也就是“如”、“法身”、“真际”。而所谓“如”,是指如同这个样子。什么样子?“本末等尔”,本体和现象如一不二的状态。所谓“法身”,指一,指常,指净。净也有“无”的含义,“有无均净”。以这个“净”为基础,才能持戒,行定,“于戒则无戒无犯,在定则无定无乱”(同上)。“真际”是指无为而无不为的本体,“真际者,无所著也,泊然不动,湛然玄齐,无为也,无不为之”(同上)。道安也把般若本体等同于“真如”、“法性”,在处理本体和现象的关系时,道安把“执寂御有”看作“有为之域”,反对从本体的空性来认识现象,而应“据真如,游法性”,直接体现本体之无,“据真如,游法性,冥然无名者,智度之奥室也”(《道行经序》,《出三藏记集》卷七)。这真是好无之谈。其实这个执寂御有正是道安早期禅学中的观点,这反映了道安思想的变化,同时也可以明显看出道安思想体系中的道家、玄学思想痕迹。

道安的小乘慧学,特别表现为对毗昙学的推崇,他认为毗昙之学无比宏富,无比深邃,“要道无行而不由,可不谓之富乎?至德无妙而不出,可不谓之邃乎?”(《阿毗昙序》,《出三藏记集》卷十)佛法要道无不从毗昙流出,一切妙德都从毗昙产生。

道安还统一了出家人的姓氏,以往僧人的姓氏,从西域来的,多以其国名为姓,天竺来的多姓竺,月支国来的多姓支,康居国来的多姓康,汉族僧人,或随师姓,或多姓竺。道安规定,出家人都姓“释”,这得到大家的认同,一直延续至今,这有利于增强僧团内部的凝聚力。

道安信仰弥勒净土,愿生兜率天,他常和弟子法遇等人“于弥



勒前立誓,愿生兜率”(《道安传》,《高僧传》卷五)。关于弥勒信仰的经典,竺法护译有《弥勒成佛经》一卷、《弥勒菩萨所问本愿经》一卷。弥勒是被认为将来要接替释迦牟尼的未来的佛,住兜率天,兜率天在六欲天中。

道安于前秦建元二十一年(385)在长安五重寺圆寂,他一生著述颇丰(多收入《出三藏记集》中),弟子众多,以慧远为最著名。道安在中国佛教史上的贡献是多方面的,其影响亦为恒久。唐代僧人彦琮在其《辩正论》中对道安的评价,是具有代表性的,他说:“道安法师,独禀神慧,高振天才,领袖先贤,开通后学,修经录则法藏逾闾,理众仪则僧宝弥盛。世称印手菩萨,岂虚也哉?”(《彦琮传》,《续高僧传》卷二)

三、鸠摩罗什及其译籍

鸠摩罗什以其译经的功绩被载入佛教史册,虽说中国佛教史上有四大译经家之说,但最为重要的是鸠摩罗什和玄奘,鸠摩罗什的译典代表了有史以来译经的最高水平,他译介了以印度佛教大乘空宗为主的经典,所译一直在历史上发挥影响。

鸠摩罗什(343—413)简称罗什,意为童寿,其生卒年代有多种记载,难以精确界定,这里采用僧肇《鸠摩罗什法师诔》中的说法。罗什祖籍印度,其父鸠摩罗炎放弃国相之位,出家为僧,并东渡葱岭,来到龟兹国,国王将御妹嫁给了他,生鸠摩罗什和弗沙提婆两兄弟。罗什幼年时,母亲出家为尼,罗什自己则是七岁出家,学习毗昙,九岁时他随母亲到罽宾国,这里流行小乘的说一切有部,罗什从罽宾王的堂弟槃头达多学习《杂藏》、《中阿含经》和《长阿含经》,罗什的天份受到槃头达多的称赞,其声誉也传入皇宫,罽宾王



请罗什入宫同外道辩论,而使外道折服,国王对罗什也多有赏赐。三年后,罗什又随母亲回龟兹国,途经大月支国时,据说罗什在这里受到一位罗汉的高度评价,声称如果罗什在三十五岁之前仍未破戒,必定能大兴佛法。离开大月支国,罗什又经疏勒国,在这里留住一年,先学小乘佛法,后从在这里讲学的莎车国参军王子须利耶苏摩学习大乘佛法,并放弃原来的小乘立场,改宗大乘,广学大乘空宗诸论。离开疏勒后,罗什和母亲来到龟兹国的邻国温宿国,他在这里因为挫败一位外道而声名大振,以至于龟兹国王亲自到温宿国来迎接他们母子俩。

回国后,罗什继续宣传大乘佛教,到二十岁时,他在宫中受具足戒,又从罽宾沙门卑摩罗叉学习《十诵律》。他的母亲这时又要到印度去了,临别时嘱罗什今后要到“真丹”(指中国)去传教,罗什表示,一定不惜性命,到东土去弘法。

罗什在西域的声誉,同时也传到了东土,引起了中国北方政权的注意,前秦建元十八年(382)苻坚遣吕光率兵七万西征,嘱咐他说,如果攻克龟兹,立即将罗什送回。但吕光并没有遵嘱,他攻克龟兹后,却想在西域称王了,并逼迫罗什娶国王的女儿为妻,罗什含辱应允了。

吕光后来听从罗什的建议,离开龟兹,在河西走廊建立后凉政权,但吕光本人是不信佛教的,所以罗什在吕光手下一直难以施展抱负。长安的后秦政权建立后,姚萇、姚兴二王先后来请罗什,但吕光不允,后秦弘始三年(401),姚兴发兵攻打后凉,后凉兵败,上表归降,并把罗什等人送回长安。同年十二月二十日,罗什到达长安,时年五十八岁。

长安时期的罗什,受到崇尚佛教的姚兴的礼遇,姚兴积极扶持和发展佛教,尊罗什为国师,把罗什请入著名的逍遥园。罗什在安定的环境中,开始其译经事业,由于他先已来华多年,已经通晓汉



语,在语言上不存在什么障碍。

罗什的译作侧重于般若类经,特别是龙树一系的空宗经典。这一类经典包括:

《摩诃般若波罗蜜经》二十四卷(或作三十卷、四十卷),此经译于弘始六年(404),又称《大品般若》。相对于这一《大品》,《道行经》被称为《小品》(《放光》、《光赞》也称《大品》)。

《小品般若波罗蜜经》(《新小品经》)七卷,此经译于弘始十年(408),是《道行经》和《大明度无极经》的同本异译。

《金刚般若经》一卷,译时不详。

《中论》四卷,译于弘始十一年(409),这是中观三论中最重要的一种。

《百论》二卷,译于弘始六年(404),中观三论之一。

《十二门论》一卷,也译于弘始十年,中观三论之一,此论实际上是《中论》的提要。

《大智度论》一百卷,译于弘始四年(402),此论以阐述般若性空理论为主,兼及大小乘各种思想,内容丰富。

罗什还译有其他各种类型的经典,其中包括:

大乘禅经:

《坐禅三昧经》三卷,此经也译于弘始四年,这是罗什最早译出的一部经,他根据当时禅典不全的状况,抄出各家禅要,译为此经,从其内容来看,此经包括大小乘的修行法,但实际上其中的小乘禅法部分,亦要从大乘的立场来理解。弘始九年(407),此经又加以重校,称《禅法要经》。

《禅法要解》二卷,译时不详。

《首楞严三昧经》三卷,译时不详。

戒律类经:

《十诵律》六十一卷,也译于弘始六年,其中前五十八卷是罗什



和弗若多罗、昙摩流支等人合译的，所以《历代三宝记》卷八只称此经为五十八卷。后三卷是卑摩罗叉在罗什死后译出的。这是说一切有部的律典，其中规定了比丘戒二百五十七条，比丘尼戒三百五十五条，是中国佛教所遵从的基本戒律。

《十诵律比丘戒本》一卷，译时不详。

《梵网经》二卷，译于弘始八年(406)，此经规定了十重戒和四十八轻戒，也是中国佛教的基本戒律。

还有一些重要的大小乘经典，诸如：

《阿弥陀经》一卷，也译于弘始四年。

《思益梵天所问经》四卷，译于弘始四年。

《佛藏经》四卷，译于弘始七年(405)。

《妙法莲华经》七卷，译于弘始八年(406)。

《十住毗婆沙论》十四卷，此经可能就是《十住论》，有的经录却是二经同列的。

《维摩诘经》三卷，也译于弘始八年。

《成实论》二十卷，译于弘始十三年(411)。

罗什的译经数，《出三藏记集》载为三十五部，二百九十四卷，《开元释教录》载为七十四部，三百八十四卷，现存三十九部，三百一十三卷。这个数字和《高僧传·鸠摩罗什传》中所列三十一卷共三百余卷相近。

罗什的译籍被称为新译，在《出三藏记集》中，凡是罗什重译的，多标以“新”字。罗什译文的质量也达到了前所未有的高水平，行文优美流畅，概念准确，受到时人很高的评价。罗什译经态度的严谨也是十分罕见的，在他的译场，参译的义学僧人常有五百多人，有时达到二千多人，每译一经，都要经过众僧反复讨论研玩，然后确定译文。翻译《摩诃般若波罗蜜经》时，经过了“三译五校”，译《维摩诘经》时，“一言三复，陶冶精求，务存圣意”（《维摩诘经序》），



《出三藏记集》卷八)。但翻译实在是一件十分困难的事,罗什译文也有不尽人意之处,主要的原因还是对汉语的具有特殊意义的表达方式不能灵活运用,这也遭到时人的批评,僧肇批评为“方言未融”(见其《百论序》)。僧睿批评为“方言殊好,尤隔而未通”(《大智度论序》,《出三藏记集》卷十)。这种情形导致的缺陷,有的在当时经过校译而得到了纠正。

罗什本人的思想,难见其详,他没有留下系统的佛学著作,据说他曾著有《实相论》二卷、《注金刚经》和《注维摩经》等,均佚,《鸠摩罗什法师大义》(又名《大乘义章》)是回答庐山慧远所提的一些问题,也非系统阐述其思想的。从鸠摩罗什的译籍来看,他的佛学思想是属于大乘空宗一系的。

罗什的译籍,所弘传的主要就是大乘空宗的中观思想,对于空,《放光经》中曾列举出十四种,罗什所译的《大品般若》则列举出十八空,它们是内空、外空、内外空、空空、大空、第一义空、有为空、无为空、毕竟空、无始空、散空、性空、自相空、诸法空、不可得空、无法空、有法空、无法有法空。所要表达的乃是一切皆空,连空的本身也是空的。这种空观,可以用“缘起性空”论来表述,所谓空,是指自性空,诸法因缘而起,没有自性,因而称之为空,但这种空又不是不包含“有”的绝对空,或恶的空,它还是一种“有”,一种存在,是没有自性的虚假的存在,称之为“假有”。对于一切事法,既要看到其性空的一面,又要看待其假有的一面,亦有亦无。既不能执着于性空,又不能执着于假有,非有非无,非真非俗。对这种观点也不能执着,非非有非非无。这就是中道。

关于“中道”,还有“八不中道”之说,任何一法,都不生不灭、不断不常、不一不异、不来不出(去),没有产生和消亡,没有连续性和间断性(也即没有无限和有限),没有同一和差别,没有运动变化。这也称为“八不缘起”论。



这种中道,就是诸法实相,诸法的本质,认识到这一实相,就能进入涅槃,就能成佛。而这里所讲的认识,是指以佛教智慧去证得实相,不是世俗所理解的认识,是以“一切智”从总体上对事法进行观照,而获得诸法性空的认识,以“道种智”去获得这个一切智,又以“一切种智”对诸法进行具体的考察而获得每一事法都是性空假有的认识。

罗什译籍的历史影响,是任何一位译僧都无法和他相比的。他译介的般若类经典,首次比较完整系统地展示了印度佛教般若空观的内容,为解决般若学六家七宗的争端创造了条件。什译各种经典,也多为后来形成的佛教诸学派、宗派所宗,《成实论》为成实学派所宗,《中论》、《百论》、《十二门论》为三论学派及三论宗所宗,《阿弥陀经》为净土宗所宗,《法华经》为法华宗所宗,《十住毗婆沙论》是华严宗所重的重要经典,《维摩诘经》和《金刚经》则特别受禅宗推崇。宋明以后,《金刚经》和《阿弥陀经》则成为广泛流行的经典。什译禅经和戒律类经也产生了很大的影响。

罗什的从业弟子号称有三千,著名者,有所谓四圣、八俊、十哲之称。四圣指道生、僧肇、道融、僧睿,八俊是在四圣之外加道恒、昙影、慧观、慧严四人,十哲是在八俊之外再加僧晷和道标二人。这些弟子之中,就对于中国佛教的贡献而言,当推僧肇和道生为最,僧肇于般若学,道生于涅槃学,都有独创之见。

四、弗若多罗等人的译经

这一时期在北方从事译经活动的,除了道安和鸠摩罗什之外,还有弗若多罗、昙摩流支、卑摩罗叉、佛陀耶舍和竺佛念等人。

弗若多罗(功德华),罽宾国人,以戒律见长,尤精《十诵律》,后



秦弘始(399—415)年间来到长安,姚兴待之以上宾之礼,罗什对他也十分尊重。鉴于汉地律典不备的状况,罗什请他颂出《十诵律》梵本,由罗什译为汉语,但未等全部颂出,弗若多罗就因病去世,译事未竟,实为憾事,“众以大业未就,而匠人殁往,悲恨之深,有逾常痛”(《弗若多罗传》,《高僧传》卷二)。《十诵律》的翻译也因此而停止。

昙摩流支(法乐),西域僧人,以律学驰名,弘始七年(405)秋天到达长安,长安《十诵律》的翻译因为弗若多罗病逝而未能完成,只译出三分之二,昙摩流支正好也带来了此经的梵本,庐山慧远写信给他,要求他能译完此经,为律学之徒“毕此经本,开示梵行,洗其耳目”(《昙摩流支传》,《高僧传》卷二)。秦主姚兴也敦请他译完此典。在这样的要求下,昙摩流支和罗什一起,译完了《十诵律》余下的部分,共成五十一章。对于这次合作,译文虽然经过多次修改,但罗什仍旧不满意,嫌文辞烦琐,但罗什来不及删治译文,就因疾而逝,昙摩流支的汉语功底远不及罗什,自然不能完成这项工作。他后来游化诸方,不知所终。

卑摩罗叉(无垢眼),罽宾国人,他出家后先在龟兹弘阐律学,鸠摩罗什在龟兹时,曾向他问学,龟兹陷落后,他避走别国,后来听说鸠摩罗什在长安弘教,他冒着生命危险,渡过沙漠区,也来到了中国,于弘始八年(406)到达长安,罗什见到他后,仍以师礼相待。罗什死后,他离开长安,在寿春(今属安徽)石涧寺弘律,一时间律众云集。罗什等人译出的《十诵律》五十八卷,最后一诵为《善诵》,他将其增译为三卷,名《毗尼诵》。他后来又来到江陵(今湖北省江陵县)讲律,于弘扬律学,极有贡献,由于他的弘传,使得于律藏“析文求理者,其聚如林,明条知禁者,数亦殷矣!”(《卑摩罗叉传》,《高僧传》卷二)七十七岁时,卑摩罗叉卒于石涧寺。

佛陀耶舍(觉明),罽宾国人,十三岁出家,到十九岁时,已阅读了大量经典,不过他颇显少年气盛之势,认为很少有人能当他的教



师,他因而不为僧众所重,该到受具足戒的年龄时,也没有人为他授具,一直到二十七岁时才受具足戒。他后来曾游沙勒国,受到王太子的赏识,留在宫中供养,鸠摩罗什自罽宾国回龟兹途中经沙勒国时,也曾从他受学,学习《阿毗昙八犍度论》和《十诵律》。罗什回龟兹时,他曾挽留罗什。沙勒王死后,太子即位,当时苻坚遣吕光攻打龟兹,龟兹王曾向沙勒王求救,沙勒王就亲自率兵相救,并将国事委托给他,但沙勒救兵还没有赶到,龟兹已亡,当沙勒王回国后告诉他说罗什已经被掠走了时,他不禁悲叹道:我何时才能再见到罗什啊!在沙勒国继续留住十多年后,他又到龟兹国弘法,被吕光滞留在姑臧(今甘肃省武威市)的罗什曾写信给他,请他也到姑臧来,他接信后当即要动身,但龟兹国人苦留不放,他后来设法逃了出来,而当他到姑臧时,罗什已到长安去了。罗什得知消息后,曾建议姚兴把他请来,但姚兴没有采纳。罗什开译事后,再次要求请佛陀耶舍来,称自己对于佛法“虽诵其文,未善其理,唯佛陀耶舍深达幽致”(《佛陀耶舍传》,《高僧传》卷二)。姚兴这才请他来长安。

这时,罗什正准备翻译《十住经》,但犹豫了一个多月还没有动笔,佛陀耶舍来后,两人共同研讨,这才译定此经,道俗三千人都赞叹此经译得精当达要。佛陀耶舍后来又译出法藏部律典《四分律》六十卷(或作四十四卷),此经是他和凉州沙门竺佛念共同译出的。又译《长阿含经》二十二卷,这也是和竺佛念合译的。他后来回国了,途中在罽宾国得到一部《虚空藏经》梵本,也交给商人带回凉州流传。竺佛念,凉州人,他对于译经的贡献,慧皎称为“自世高、支谦以后,莫逾于念,在苻、姚二代,为译人之宗”(《竺佛念传》,《高僧传》卷一)。前秦建元(365—384)年间,西域僧人僧伽跋澄(众现)和昙摩难提(法喜)等人来到长安,他们带来的经典,因当时没有通梵语者,西域僧人又不通汉语,不能译出,竺佛念却是“华、戎音义,莫不兼解”(同上)。由他译梵为汉,建元十九年(383),他和罽宾僧



人僧伽提婆(众天)合译出《阿毗昙八犍度论》三十卷,建元二十年(384),他译出《婆须蜜菩萨所集论》十卷、《僧伽罗刹所集经》三卷,均由僧伽跋澄执梵。同年又译出《中阿含经》和《增一阿含经》,由昙摩难提执梵,但这两种经没有流传开来。他还和昙摩持(法慧)合译律典《十诵比丘戒本》一卷、《比丘大戒》一卷、《教授比丘戒二岁坛文》一卷。这些译事,都是在道安的主持下进行的,竺佛念在道安的译场中是一个十分活跃的人物。据《高僧传》载,竺佛念还译有《菩萨瓔珞经》十二卷、《十住断结经》十卷、《出曜经》二十卷、《菩萨处胎经》五卷、《中阴经》二卷等。

五、北方的佛教文化

东晋时期北方的佛教文化中最为突出的一个事件就是石窟艺术的出现,最著名的乃是敦煌石窟的开凿。敦煌为佛教重地,西晋时竺法护及其弟子竺法乘就曾在此弘法,十六国时期,敦煌又历前凉、前秦、后凉、西凉和北凉五个政权。敦煌莫高窟的开凿,最早大致在前凉或前秦时期,现存的四百九十二个洞窟中,十六国时期的占到七个。除莫高窟外,炳灵寺石窟和麦积山石窟也在此时开凿。炳灵寺石窟位于甘肃省西部的黄河岸边,在一百六十九号窟中曾发现过“题记”,中有“建弘元年岁在玄枵三月廿四日造”的字样,建弘元年即是公元420年,西秦时代,实际上这个石窟的始刻时间,当为更早,有资料记载在西晋时就开凿了。麦积山石窟位于甘肃省天水市,开凿于十六国时期。

十六国时期的造像艺术也十分流行,当时的佛像,有来自西域各地的,也有中土自制的。苻坚送给道安的佛像,都来自西域,有高七尺的金箔倚像(立像),也有金质坐像、结珠弥勒像、金缕绣像、织



成像等。在道安讲经时所陈列的诸像中,有一尊外国铜像,制作得比较古异,僧众对这尊像不够尊重,道安也认为此像“髻形未称”,而下令重铸其髻,因髻中有舍利而作罢。道安在襄阳还另铸有铜像。

十六国的寺庙建造,首先兴盛于后赵时期,佛图澄在华北广造寺院,他在“所历州郡,兴立佛寺八百九十三所”(《佛图澄传》,《高僧传》卷一)。其中有中寺(道安遇佛图澄处)、受都寺等。长安著名的寺院有大寺、京郊草堂寺(罗什讲经、译经处)、五重寺(道安译经处)等。道安在太行山区时,也曾创立寺塔,他在襄阳时,原居白马寺,后又另造檀溪寺供居。

以罗什为代表的新译佛经,标志着翻译文学的进一步完善,许多佛经从文学的角度来看,本身就是优美的文学作品,像《法华经》这样包含长篇偈颂的经典,向传统的中国诗歌展现了长篇叙事诗的类型。佛典也向文学提供了新的思维方式、语言词汇、铺陈手段、典故等方面的内容,一些佛教的诗、偈、赞、铭、论等作品开始出现。

第二节 南方佛教

南方佛教同北方一样,也受到帝室的支持,不过,南方的佛教信仰弥漫着义学的气氛,从王公大臣到高僧大德,多在探索佛教义理,所以讲说、研讨之风盛行。这一时期对佛教戒律也很重视,为了求取律典,南方出现了法显这样的求法高僧。

一、南方社会的佛教信仰

西晋末年,北方战乱,许多僧人纷纷避乱江南,东晋佛教就是



在这个背景下发展起来的。东晋佛教首先得到了皇室的支持,据法琳《辩正论》载,东晋元帝、明帝、成帝、孝文帝、哀帝、简文帝、孝武帝、安帝等都奉佛,都扶持佛教的发展,他们造寺、度僧、设斋,并鼓励译经、讲学、造像。诸帝中真正推崇佛法者,当自明帝开始,习凿齿曾讲,明帝“始钦道法,手画如来之容,口味三昧之旨”(《与释道安书》,《弘明集》卷十二)。孝文帝和僧人于法开的关系很好,于法开善医术,孝文帝有疾,要请于法开诊视。哀帝则常请于法开讲经说法,对他也很尊重。哀帝又请僧人竺道潜入宫讲《大品般若经》,请支道林讲《道行般若经》,不过哀帝本人则是信奉黄老的,但他并不排斥佛教,简文帝虽然崇尚道教的清虚玄言,但他对佛教也很宽容,他很敬重竺法汰,请他讲《放光般若》,开题那天,他亲临讲场听法。东晋诸帝中真正信奉佛法的,当推孝武帝,《晋书》记载,“六年春正月,帝初奉佛法,立精舍于殿内,引诸沙门以居”(《孝武帝》,《晋书》卷九)。奉佛的时间是太元六年(381)。孝武帝对于佛教可以说是佞佛了,所以大臣王雅、许荣等人要劝谏他,但他仍是不接受。恭帝也是深信佛教的,他曾下令铸造佛像,“造丈六金像,亲于瓦官寺迎之,步从十许里”(《恭帝传》,《晋书》卷十)。

东晋官员中,也弥漫着崇佛的风气,如丞相王导、中书令庾亮、尚书左仆射周、御使中丞周嵩、尚书左仆射谢琨、尚书令何亮、五州都督殷浩、宰相谢安等人都与佛教有关涉。在知识分子中,崇佛也成为时尚,书法家王羲之、书画家顾恺之、工书画文章的戴逵等人都好佛,其余如王濛、谢尚、郗超、王坦、王恭、王谧、郭文、谢敷、许询、范汪、孙绰、张玄等人,“并稟志归依,厝心崇敬”(《慧严传》,《高僧传》卷七)。

知识分子的奉佛,又以孙绰和郗超最为著名。孙绰是东晋有名的文学家之一,精通玄学、儒学和佛学,与名僧支道林交往很深。他著有《喻道论》,主张儒释调和,“周孔即佛,佛即周孔,盖外内名



耳。……周孔救极弊，佛教明其本”（《喻道论》，《弘明集》卷三）。郗超也为支道林所推重，他作《奉法要》，简明而又通俗地介绍了佛教的基本内容，其中包含了三皈依、五戒十善之法、修斋法、三界五道论、五阴论、四非常、六度、报应论等内容，他也主张儒佛调和。

东晋时期民众的佛教信仰更为兴盛，虽然总的僧众数无从查考，据法琳《辩正论》载，明帝在建业一地就度僧千人，从中可见一斑。由于僧人的增加，为了便于管理，遂出现了佛教僧团组织，著名的僧团与道安和慧远有关。值得一提的是，东晋出现了尼众僧团，尼僧们有自己的寺院，活动十分活跃，这标志着佛教信仰已经深入到妇女阶层中去了。据宝唱的《比丘尼传》载，中土第一个出家的尼僧为西晋时的净检，而东晋时代北方著名的尼僧有安令首（后赵）、智贤（前秦）等人，南方著名的尼僧有妙相、明感、县备、惠湛、僧基、妙音、道仪等人（见《比丘尼传》卷一），这些名尼有很多都受到王公大臣的厚遇，尚书令何充为明感等十人专门立尼寺建福寺，褚皇后为僧基立延兴寺。以明感为首的僧团只有十来人，而以僧基为首的僧团则多达上百人。

二、慧远及其佛学

慧远是东晋继道安之后的又一个义学高僧和佛教僧团领袖，他在庐山探讨中国佛教的发展之路，使庐山成为与长安齐名的东晋佛学中心。

慧远(334—416)，俗姓贾，雁门楼烦（今山西省代县）人，他生于仕宦家庭，十二岁时随舅舅令狐氏到河南的许昌、洛阳一带学习儒家经典，又习老庄。二十一岁时，他曾想渡江南下投奔名儒范宣，但时值石虎死，中原战乱不止，而未能成行，后来说道安在太



行恒山造寺传教,他就北上投奔道安。在道安门下,他听道安讲《般若经》后,豁然开悟,再反观儒道诸教,都不过糟粕而已。自此随道安习佛长达三十年之久,其间也跟随道安避难各地,深得道安赞许,道安曾说:“使道流中国,其在远乎!”(《慧远传》,《高僧传》卷六)

太元四年(379),前秦攻打襄阳,道安弟二次分张徒众时,遣慧远南下,慧远先在荆州上明寺小住,拟往广东罗浮山,途经浔阳(今江西省九江市)时,他应邀前往庐山,发现此山很清净,可以息心修道,便留住庐山,从此以后,“影不出山,迹不入俗”(同上)。

在庐山的三十多年中,慧远建立了庐山僧团,同时注重联络各方人士,前来投奔慧远的人中,有刘遗民、雷次宗、周续之、毕颖之、宗炳、张莱民、张季硕等著名居士。慧远的交往圈中,有王公贵族、文人名士,甚至皇帝,贵族如桓伊(江州的地方官)、桓玄(袭南郡公爵位,一度曾废晋自立为楚)等人,文人如谢灵运等人,慧远所交往的皇帝就是后秦姚兴、晋安帝诸帝了,姚兴常致书慧远,给慧远提供物质资助,长安的鸠摩罗什把《大智度论》一译出,姚兴马上送给慧远,并请慧远作序。晋安帝也曾遣使向慧远问疾。慧远和罗什也有笔谈,两人书信往来,探讨般若大义,慧远曾在一封信中提出十八个问题,向罗什请教。

慧远也主持过译事。南方佛教中,禅典和律典都缺,慧远有感于此,曾派弟子法净、法领等人西行求经,带回不少梵本。慧远又请来译僧翻译这些经典,请佛陀跋陀罗译出《达磨多罗禅经》,促使禅学在南方流行,请僧伽提婆译出小乘毗昙学经典《阿毗昙心论》和《三法度论》。至于律典,庐山虽然没有译介,但在长安,《十诵律》因故只译出三分之二,后来精于此律的昙摩流支来华,是慧远遣弟子昙邕写信请昙摩流支译出剩下的部分,所以《十诵律》的完备,慧远也起了重要的作用,此律也得以在南方流传。



慧远参与了佛法与名教关系的大讨论,辅佐成帝的庾冰主张,沙门应该“敬王”,向国王行礼致敬,而尚书令何充等人则认为不应敬王,一时争执不下。后来篡位自立的桓玄重新引发这一争论,他本人是主张沙门应敬王的,他写信给慧远说,“沙门不敬王者,既是情所未了,于理又是所未谕”(《桓玄书与远法师》,《弘明集》卷十二)。慧远主张,沙门不应敬王,他写了一篇《沙门不敬王者论》,认为出家人是方外之宾,不必遵守在家俗士所守之礼,无须礼敬王者。慧远本人也是为样做的,当年桓玄攻打殷仲堪时,途经庐山,要慧远出庐山虎溪界来迎接,但慧远称疾不出,桓玄只得亲自入山。

慧远提倡弥陀净土信仰,他曾在元兴元年(402)率刘遗民等一百二十三人在无量寿佛像前,建斋立誓,愿生西方净土世界,并令刘遗民写下发愿文,文云:“胥命整衿法堂,等施一心,亭怀幽致,誓兹同人,同游绝域。”(《慧远传》,《高僧传》卷六)这被净土宗视作弥陀净土信仰的开端,慧远也被推为净土宗初祖。

慧远的佛学思想是多层次的,他重视小乘毗昙学,注重禅修和净土信仰,但他本质上是一个般若学僧人,他的般若学,同道安一样,属于“本无宗”一类,不过他对道安的“本无”有所发挥,提出了以“法性”为万法之本的思想。他写了一篇《法性论》,主张“至极以不变为性,得性以体极为宗”(同上)。作为本体之法性的本质特征是不变性,认识论上讲的体悟,就是以这种不变之性为对象。他又以“无”来规范这个法性,“无性之性,谓之法性。法性无性,因缘以之生”(《大智论钞序》,《出三藏记集》卷十)。这是以“本无”来论法性,而诸法本无的原因,在于因缘,诸法缘起性空,“生缘无自相,虽有而常无”(同上)。有而常无,乃是性空假有。

在这个观点的基础上,慧远提出了“形尽神不灭论”。法性在人自身,体现为决定形体的神识或灵魂,它的特性表现为,“圆应无生,妙尽无名,感物而动,假数而行。感物而非物,故物化而不灭;



假数而非数，故数尽而不穷”（《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五）。这种无生无灭、无名无穷的精神本体与具有生灭变化的具体现象（比如肉体）之间的关系，犹如火与薪的关系，柴薪可以烧尽，而火是永恒的，“火之传于薪，犹神之传于形。火之传异薪，犹神之传异形”（同上）。

这种灵魂不灭论，为佛教的因果报应论提供了理论依据，慧远据此进一步讨论了三报论，他把报应区分为现报、生报、后报三种。现报是此生造业，此生受报，是现世报应；生报是此生造业，来生受报；后报是此生造业，而要到后二世、三世，乃至百千世才能受报。造业受报的主体就是这不灭的灵魂。

这里实际上已经涉及到了涅槃的问题，在中国的传统思想中，“未有泥洹常住之说，但言寿命长远而已”（《慧远传》）。而慧远已自觉地意识到佛作为最高的存在，作为本体之“至极”，应该是“无变”、“无穷”的，没有生灭变化，永恒常住。他在给罗什的信中，特别请教了“法身”问题，他把法身与法性、涅槃都看作是同一个概念，都是真实的存在，这一点是与罗什有分歧的，罗什主张，既然一切皆空，所谓法身也是空的。他严格按照印度佛教的原理来解释，而慧远则以其中国文化的背景来进行独特的思考。

东晋义熙十二年（416），慧远在庐山去世，他留下的著作，据《高僧传》记载，有论、序、铭、赞、诗、书等，曾集为十卷，五十多篇，现多佚失，所存的作品中，较重要的有《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》等，以及一些序文和书信。他的弟子有一百多人。

三、求法高僧法显

对于南方佛教中律典的缺乏，慧远深感不满，并派人西行求



法,另一位高僧法显也感到此事的欠缺,他亲自远赴印度,求取律典,完成了前所未有的求法壮举。法显(约 337—约 422),俗姓龚,平阳郡(今山西省临汾市西南)人,他的兄弟四人中有三人早亡,他父亲担心他也有不测,在他三岁时就把他送入寺院,出家为沙弥。十岁时,他父亲去世,他的叔叔曾要他还俗回家,但他没有从命。二十岁时,他受了具足戒。

法显是一位非常注重戒行的僧人,“志行明敏,仪轨整肃”(《法显传》,《高僧传》卷三)。但当时戒律方面的经典很不完备,法显立志西行求法,寻找律典。后秦弘始元年(399),法显和同学数十人从长安出发西行,走丝绸之路的南路一线,经张掖而到敦煌,再沿大沙漠边缘走到鄯善国,又花了十五天的时间穿过沙漠,往西北而到北路一线上的焉夷国。这一段路的艰辛,法显有这样的记载:“沙河中多有恶鬼、热风,遇则皆死,无一全者。上无飞鸟,下无走兽,遍目极望,欲求度处,则莫知所拟,唯以死人枯骨为标识耳。”(《法显传校注》第 6 页,上海古籍出版社 1985 年版)法显这时已是五十多岁的人了。离开焉夷国后,法显又折向西南,再次穿越沙漠,回到南路一线上的于阗国,“沙行艰难,所经之苦,人理莫比”(同上)。又经过子合国(故址在今新疆叶城县)而进入葱岭。越过葱岭,就入北天竺之境了。法显游历了北天竺、西天竺、中天竺,沿途遍访佛教圣迹,在中天竺摩揭提国最大的城市巴连弗邑居住了三年,学习梵文,抄录律典以及其他经典,计有《摩河僧祇众律》、《萨婆多律抄》等律典和《杂阿毗昙心》、《缁经》、《方等泥洹经》、《摩河僧祇阿毗昙》等其他经论。

抄得诸经后,法显西行的基本目的就达到了,他于是准备回国。沿恒河东行,经瞻波大国(今印度比哈尔邦的巴加尔普尔),南下至海边城市多摩梨国(今印度加尔各答西南的塔姆卢克),在这里乘船沿南天竺海岸到达师子国。在师子国又居住了两年,抄得



国内没有见到过的《弥沙塞律》、《长阿含经》、《杂阿含经》和《杂藏》等经典。离开师子国后,法显一行飘到了耶婆提国(今苏门答腊或爪哇岛),在这里停留五个月后,法显继续回国之路,经过三个多月航行,准备到广州上岸,却飘到青州的长广郡(今山东省内的崂山一带)去了。最后在义熙九年(413)到达建康。

这一次西行,陆路去,海路回,经西域六国,印度二十一国,加上师子国和耶婆提国,共历二十九国。

回国后的法显在道场寺开始译经,和法显合作的有佛陀跋陀罗等人,所译经典计有:

《摩诃僧祇律》四十卷,这是印度小乘大众部佛教所持的律典。

《大般泥洹经》六卷,这部经在当时对中国佛教产生了不小的影响,经中倡导一切众生都能成就如来平等法身,但又明确认为一阐提人,即没有善根的人,不能成佛。

《杂阿毗昙心》十三卷,已佚。

《僧比丘戒本》一卷,已佚。

《杂藏经》一卷。

《方等泥洹经》二卷,已佚。

以上共六部,六十三卷,其余带回的梵本未能译出。

法显后来离开建康到荆州去了,以八十六岁高龄逝于江陵的辛寺。他对中国佛学的贡献,主要在戒律方面,印度小乘佛教的六种律典,即常称的五部律(法藏部的《四分律》、说一切有部的《十诵律》、化地部的《五分律》、饮光部的《解脱戒经》、犍子部律)和大众部的《摩诃僧祇律》,法显传回三部,即《十诵律》(《萨婆多律》)、《五分律》(《弥沙塞律》)和《摩诃僧祇律》。他对毗昙学也有所贡献,而由他带回,并由佛陀跋陀罗等人译出的《大般泥洹经》则对推动当时的涅槃学,很有意义,这是涅槃类经的第一个译本。法显向人们显现的,还有以坚定的信仰所支持的不畏艰险,勇于追求真理的精神力



量,他所著的记载西行求法经历的《佛国记》则具有多重的价值。

四、南方的译经

南方佛教中主要以译经为务的译经僧,著名者有僧伽提婆和佛陀跋陀罗等人。僧伽提婆(众天),罽宾国人,精通佛教三藏,尤其长于《阿毗昙心论》,他在苻秦建元(365—384)年间来到中土长安,曾在道安的译场参予译经,应法和之邀参加《阿毗昙八犍度论》三十卷的翻译。当时在道安的译场内译经的僧伽跋澄、昙摩难提等人所译的作品,译文质量并不是很高的,“义旨句味,往往不尽”(《僧伽提婆传》,《高僧传》卷一)。道安死后,也无人能加经校改。僧伽提婆与法和两人在道安死后就离开长安来到洛阳,在洛阳的四、五年中,僧伽提婆的汉语水平也有了很大的提高,他检校这些译经,也发现“先所出经,多有乖失”(同上)。法和就请他重译。当姚兴称王时,法和又回长安去了,僧伽提婆则渡江南下,受庐山慧远之请,投在慧远会下,译出《阿毗昙心论》四卷和《三法度论》二卷,《教授比丘尼法》一卷也译于庐山。

隆安元年(397),僧伽提婆来到京师建康,受到王公名士的崇敬,卫军东亭侯王请他住在自己建造的精舍内讲《阿毗昙》,同年冬天,又请他重译《中阿含经》六十卷和《增一阿含经》五十一卷,于次年春译完。

僧伽提婆在华,于长安、洛阳、庐山、建康四地译经讲经,他对中国佛教的毗昙学有所贡献,他重译的两种《阿含经》也流传于世,向人们提供了印度早期佛教的详尽资料。

佛陀跋陀罗(觉贤,359—429),北天竺迦毗罗卫国人,他是释迦族甘露饭王的苗裔,祖父因经商而定居于北天竺,但是他三岁丧



父，五岁丧母，由其舅舅收养，他叔叔鸠婆利发现他非常聪明，兼以同情他是孤儿，便让他出家当沙弥，到十七岁时，他在诵经方面已有超常的表现，受具足戒后，他更是精勤修业，博学群经，于众经多有通达。

佛陀跋陀罗在天竺和罽宾国以禅、律方面的修养而著称，他的禅学老师为佛大先。他在罽宾国时遇到中国僧人智严，智严知道他的大名，请他到中国去弘扬禅法，他自己也有这个愿望，于是裹粮东行。他的来华之路走得很艰难，僧传中对他的来华路线记得不够明确，大致是在西域六国跋涉三载，但是遇到积雪之山挡住去路，于是改从海路走，到印度或其他国家的沿海，乘船泛海，到达交趾，又继续北上，到山东青州上岸。他听说鸠摩罗什在长安弘法，立刻决定奔长安而去，当初罗什随母亲在罽宾学法，对于罗什的名声，他当是有所闻的。

罗什对于佛陀跋陀罗的到来，是十分高兴的，但不久就出现了分歧，佛陀跋陀罗曾说，罗什对于佛法的见解，不过如此，“不出人意”，没有超出常人之处，为何名声这么大？罗什对此，只是称，大概是我年纪大了。佛陀跋陀罗注重禅修，他本人也有些神异之处，这和当时长安重译述、义理、讲说的风格是不同的。在跟随他修禅的人中，水平也是参差不齐，有的弟子禅行不深，却说已得到了阿那含果位，佛陀跋陀罗也没有加以检责，导致流言四起。他自己也说些神异之言，传出去后被认为是“显异惑众”的。加上当时姚兴供养的三千僧众，热热闹闹，出入宫廷，而他则不参与，只务静修，这在僧官僧翬和道恒看来是有违教团戒律的，两人要求他离开长安。他只得带着慧观等四十余人离去，心中充满遗憾，不是为己，而是为未尽弘法之愿，“恨怀抱未申，以为慨然耳”（《佛陀跋陀罗传》，《高僧传》卷二）。

慧远听到这个消息，认为“贤之被摈，过由门人”（同上）。与他



本人无关,于是便请他到庐山来,在庐山一年,他译出《达磨多罗禅经》二卷,此经介绍的是罽宾僧达磨多罗,尤其是佛大先的禅法。

一年后,佛陀跋陀罗离开庐山,西至江陵,义熙九年(413),他来到建康,义熙十二年(416),他应法显之请,译出《摩诃僧祇律》四十卷,义熙十四年(418),他应邀与法业、慧严等百余人在道场寺开译《华严经》六十卷,至南朝刘宋永初二年(421)译完。在此之前,虽然有华严类经的一些单品译出,但首先展示其全貌的,是佛陀跋陀罗的这个译本,这在中国佛教史上是有深远影响的,唐代的华严宗即以此经立宗。

佛陀跋陀罗的译经总数,《三藏记集》卷二记为十部,六十七卷,《高僧传》卷二记为一十五部,一百一十七卷。

五、南方的佛教文化

如果说,这一时期北方的佛教文化突出表现为石窟为开凿的话,南方佛教文化的表现则是多方面的,涉及到绘画、造像、建筑、文学诸方面。

就佛教绘画而言,东晋著名的佛画家有顾恺之,他曾师从西晋佛画家卫协,据传作有《净名居士图》、《八国分舍利图》、《康僧会像》等。他作画十分注重眼睛,认为人物画的传神写照,就在这个眼珠之中,他在京都名寺瓦官寺画的维摩诘像,为寺中一绝,画成后,光耀夺目,轰动一时。他的画风,号称“密体”。戴逵则既能雕塑,又能作画,他的画风“情韵绵密,风趣巧发”(谢赫语)。在瓦官寺也有他画的文殊像。慧远在庐山请人作的佛影图,也是很有名的。

就佛教造像而言,东晋著名的造像专家当推戴逵和戴颙父子,他们的代表作有会稽(今浙江省绍兴市)山阴灵宝寺的木雕无量寿



佛及二胁侍像。戴逵造此像时，曾藏身于幕后，倾听别人对雕像的意见，并据此反复修改，三年乃成。这已是独立创造，而非模仿，意义是不一样的。他为瓦官寺制作的五世佛夹紵像，花了十年的功夫构思，也为寺中一绝。沙门道邻造无量寿佛像，竺法旷还专门为此造了个大殿安放。竺道壹曾向嘉祥寺施物，支持铸造金牒千像。中国佛教出现造像，是自东晋开始的。这一时期，也有外国造像的传入，法显从师子国带回的玉像，置于瓦官寺中，也为该寺一绝。

南方的佛寺，遍布各处，《南朝佛寺志》列东晋寺院三十六所，实际数字当远出于此。建康的寺院，著名的有高座寺、东安寺、瓦官寺、道场寺、白马寺、延兴寺、建福寺、何皇后寺、安乐寺等。庐山一地有东林寺、西林寺、龙泉精舍等。吴地有东山寺、台寺。越地有嘉祥寺、栖霞寺、灵嘉寺等。湖北长江沿岸有江陵长沙寺、荆州上明寺等。

就佛教文学而言，南方更有众多的作品出现，支道林有《逍遥游论》等诸论，《释迦文佛像赞》等诸赞，《八关斋会诗》等诗作。慧远有《沙门不敬王者论》等诸论，《大智论钞序》等序文，又有铭、颂等作品。刘遗民则长于写作，慧远暂生西方，要请他写发愿文。诸如此类的作品，从文学的角度来看，具有极强的文学性。另一方面，一些文人的向佛，又常常把文学和佛学结合起来，在翻译文学方面，许多佛经与文学作品也是很难区分的，像《华严经》这样的经典，首次向人们展示了文学的宏篇巨制。

第三节 对佛学的理解：格义和六家七宗

东晋十六国时期的佛学主旨，继承西晋的传统，仍是般若学，而对般若理论的研究则更深入，更广泛，诸家著述不断，道安著有



《合放光光赞随略解序》、《道行经序》、《摩诃钵罗若波罗蜜经钞序》等论解般若思想的作品，支道林著有《大小品对比要钞序》。除著述外，讲经更是十分普遍的，在罗什译述之前，研习般若者多以旧译的大小品般若类经为对象，竺法潜善讲《法华经》，也长于《大品般若》，他的讲经，深入浅出，“既蕴深解，复能善说”（《竺法潜传》，《高僧传》卷四）。他还在晋哀帝宫廷中的筵席间讲《放光经》。竺法蕴也善讲大品《放光般若》，于法开和竺法潜一样，兼善《法华经》和《放光般若》，他的弟子于法威则善讲大、小品，他讲小品的水平甚至还超过了支道林。竺法汰讲《放光经》时，简文帝到场，其他王侯公卿，全部出席。竺僧敷也善大、小品《般若》，并著有大、小品经的《义疏》。在罗什译籍行世后，义学高僧们才对般若学有更为准确而又深入全面的理解，从僧睿的为《大智度论》、《十二门论》、《中论》，以及大、小品《般若经》所作的序文，从僧肇的《肇论》，都可以看出这一点。

在罗什的译典行世之前，佛教界对于般若思想的理解，有格义和六家七宗两大流派。

一、格义方法

格义方法，是把印度佛教中的概念与中国传统思想中相应的概念加以比附，站在中国文化的立场上来理解印度佛教，是所谓“以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义”（《竺法雅传》，《高僧传》卷四）。

格义方法在早期中国佛教中是被广泛使用的，在诸家译典中都存在，比如安世高译“安般”为“守意”，支谶译“波罗蜜行”为“道行”，译“如性”为“本无”，等等。而自觉地总结并推行格义方法的



是竺法雅和康法朗,尤其是竺法雅。

竺法雅,河间(今河北省献县东南)人,他的学问之道,是先儒后道,最后是佛教。在他的周围,经常聚集着许多求道之人,“衣冠士子,咸附咨禀”(同上)。不过这些人多精于儒道而于佛理却不懂,竺法雅和康法朗等人商量出一套格义的教学方法,用概念的比较法来促进学人们对佛教的理解。

当时采用这一方法来理解佛教的,著名者还有道安、慧远等人。道安曾和竺法雅、竺法汰一起以格义法“披释凑疑,共尽经要”(同上)。但是后来道安放弃了这种方法,称“先旧格义,于理多违”(《僧先传》,《高僧传》卷五)。具体地讲,格义的缺陷在于“考文寻句”,只注重概念间的比附,反而失去了佛教概念的本来意义。慧远也善用格义,他在道安门下,讲经时常以老庄思想中的概念作比较,道安对此也并不反对。慧远的作品,则是充满玄味的,他并未完全放弃这种方法。

据慧睿说,当时广陵和彭城的僧人,其讲说也是“恢之以格义,迂之以配说”(《喻疑论》)。竺法雅和道安同议格义时,是在佛图澄门下,居河南。慧远在道安门下持格义时,是在河北。格义之法,多在长江以北流行,江南地带,义理之风很盛,般若学六家七宗,多在江南。

二、六家七宗(详见宗派卷第一章)

三、僧肇对般若学的总结和发展

般若学六家七宗是在罗什译典还未出现的背景下形成的,待



罗什译典行世后,人们就可以有根据地检讨般若学的得失,僧睿有过这样的检讨,而在具体的分析基础上提出自己系统的般若思想的是青年僧人僧肇。

僧肇(384,一说374—414),京兆(今陕西省西安市)人,俗姓张,他出身于贫困家庭,自小以抄书为业,但也因此而得以阅读大量的书籍,他尤其喜好老庄之学,于老庄之中,又特别喜好庄学。后来他见到一部旧译《维摩诘经》,才知自己内心的归趣所在,于是出家为僧。

出家后的僧肇遍阅三藏,尤善《方等》类经,刚刚才二十来岁时,他在京城已经名声很大了,曾有人千里慕名来京,要和他一辩。

当鸠摩罗什到姑臧后,僧肇离开长安,远投罗什,又随罗什回到长安。罗什在逍遥园译经,姚兴指定僧肇和僧睿为主要助手。由于长期参与译事,又常向罗什咨禀,僧肇的见解大有提高,《大般若经》译出后,僧肇写出《般若无知论》,呈罗什过目,罗什给予极高的评价,庐山的慧远和刘遗民得文后,也大为赞赏。僧肇又著有《不真空论》、《物不迁论》以及《维摩经序》和其他多种什译诸经之序。罗什去世后,僧肇又著《涅槃无名论》作为悼念,并上表于姚兴,姚兴备加赞述,下令刻写流布。

义熙十年(414)僧肇卒于长安。

僧肇所在的罗什僧团关于般若的观点,被称为“山门义”,僧肇对于六家七宗中最有代表性的三家,即心无宗、即色宗和本无宗进行了分析批评。

心无宗,主张无心于万物而万物未尝无。僧肇认为,这种观点的合理之处是“神静”,使心神虚静,不执着于万法,但不足之处是没有认识到“即物之自虚”的道理,没有认识到诸法本性之空。那么这种看法实际上只是心无法有论,我空法有论。

即色宗,主张色不自色,虽色而非色,以这种观点作为色空论。



僧肇认为,论色,应该是“当色即色”,直接就色法的本性上来体认其空性,而不是要等到众缘和会成色法后再由因缘来论其空。即色宗的合理之处是认识到了“色不自色”,色法没有自性,因缘故成。不足之处是不知道“色之非色”,没有直接从色法的本性上来认为色空。

本无宗的特点是,寄情于无,一开口就讲无,般若中道的非有非无无论,在本无宗这里,非有时是讲无,非无时也是讲无。实际上,讲非有时,是否定真实存在之有,讲非无时,否定真实存在之无。僧肇认为,本无宗的观点,真是“好无之谈,岂谓顺通事实,即物之情哉?”(《肇论·不真空论》)

在这一分析的基础之上,僧肇提出了自己“不真空”为代表的般若中道观。

所谓不真空,是指即体即用,非有非无的中道观。“不真空”这个概念,“不真”为一边,指世俗之假有;“空”为一边,是真谛之无。“不真”为非无,“空”为非有,合而成非有非无之中道。僧肇也将此称为“即伪即真”。

如何理解这个不真空之中道呢?僧肇提出了“即万物之自虚”的命题,这一命题的意义是,直接就世俗谓之实有的事法本身来认识其虚空本性,而不是像心无宗那样离开事法来空却自心。万法之有,虽有而非有;如果认为它是无,实际上又是虽无而非无。有无都不落。有如果是真有,就不必待缘而有,应该是恒常的有,然而事实却是,万法都待缘。无如果是真无,也应该是永恒的无,不应当以缘起说来解释诸法本性之空无。僧肇由此而证明非有非无的中道。

僧肇又从运动和静止和角度来论中道,提出“物不迁论”,这个命题中,“物”是一边,代表运动,世俗认为,物体总是运动着的。“不迁”是一边,表示静止,从佛法真谛的角度来看,诸法无来去,不



变不动。对于运动和静止的关系，也要以中道来把握，非动非静。僧肇说，谈真谛之静，则世俗难以理解；而如果顺应世俗之动，则又违背真谛。最佳的处理方法，是在动静之间处其中，“寄心于动静之际”（《肇论·物不迁论》）。

如何才是动静之间处其中呢？同“即物之自虚”的观点一样，僧肇提出了“求静于诸动”的观点，是为即求静，即动即静，在世俗认为是运动不息的事物之中直接体现其静止的本性，达到动静不异的境地。即静，则虽动而常静；即动，则虽静而动。虽动而静，则不迁而迁；虽静而动，则迁而不迁。明白了这一道理，就能做到“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周”（同上）。

在认识论问题上，僧肇又以知和不知论中道，是为“般若无知论”。般若智慧，无知而知，是无所知却又无所不知的“无知之知”。世俗之知，有所知，却实际上是无知，知而无知。按照非有非无的中道观，僧肇认为，“非有，故知而无知；非无，故无知而知”（《肇论·般若无知论》）。所以，“般若无知”这个命题，“般若”是一边，指无知之知，和非无相联系；“无知”是一边，指知而无知，和非有相联系。前者是真智，后者是俗知。非有非无，非俗非真，乃是中道。

在解脱论上，僧肇以涅槃之有名和无名论中道，是为“涅槃无名论”。涅槃是指达到没有生死，与虚空合德的境界，从这一点来，是无名，是“绝称”的，但这种境界又要有一个概念来表达它，因而又是有名的，所以就有“有余涅槃”和“无余涅槃”等名称。绝称的无名，是“无”，这里的有名，是“有”。对于这个有名与无名的关系，也必须以中道来处理，“涅槃非有亦复非无”（《肇论·涅槃无名论》）。在这种方法论的前提下，僧肇才进一步讨论涅槃理论的其他问题。

僧肇的中观论体系，实际上是两晋般若学的终结，代表了般若



学的最高水平,自此之后,中国佛学进入了更广泛的研究领域,而有诸学派的出现。

第四节 玄学与般若学的关涉

玄学几乎是和中国佛教般若学同时开始发展的,两者不免有相互影响,相互渗透之处。般若思想从一开始就受到中国佛教界的注意,与谈玄崇无的魏晋玄学的兴起不无关系,如同两汉佛教要依附于黄老方术,魏晋佛教则是首先依附于玄学的,而般若思想研究的深化,也促进玄学的完善。

一、玄学与般若学的相近之处

玄学和般若学,一是入世的俗学,一是出世的方外之学,表现方式不同,但在其内在的理论逻辑方面,却是有许多相似之处的。

从体用关系来看,玄学最核心的地方是有和无的关系问题,最初出现的一派,是“贵无”的,以何晏、王弼为代表。何晏可以说是玄学的创始人,他善谈《老子》、《周易》,还为《老子》作注,因王弼的《老子注》水平比他高,他才放弃此注,改写《道德论》。何、王两人都主张以无为本,“天地万物皆以无为本,无也者,开物成务,无往而不存者也”(《王衍传》,《晋书》卷四十三)。何晏的“以无为本”论,带有宇宙生成论的色彩,他说:“有之为有,恃无以生;事而为事,由无以成。”(《列子·天瑞篇》张湛注引《道论》)无能生有,无能成事。王弼的无,即是老子的道,他主张崇本息末,也讲体用一如,这个“本”和“体”,就是无。他讲,“天下之物,皆以有为生,有之所



始,以无为本”(《老子注》四十章)。万事万物都是从一个抽象的存在生成演化出来的,这种存在,又以无为本体,无是世界的终极原因,是天地之心。这个观点,王弼还表述为,“万物万形,其归一也。何由致一?由于无也。由无乃一,一可谓无”(《老子注》四十二章)。这里的系统是,无——有(或一)——万物,这个有或一,本身只是一种物质的抽象,没有任何具体的物质特性,不温不凉,不宫不商,因而也可以称之为“无”。从无到万物之间,是本体和现象的关系,有(或一)和万物之间,则是宇宙生成关系。但王弼有时也把无和万物的关系等同于宇宙生成关系,并没有把本体论和生成论作严格的区分。

裴颢著《崇有论》,反对何、王的“贵无论”,破斥世俗所崇尚的虚无之理。他认为,无不能生有,有是自生的,所谓无,只是“有之所谓遗者”(《崇有论》)。是有的不存在的状态。他批评的实际上是何、王思想中的从无生有的宇宙论。

贵无和崇有两派观点在处理有、无关系时,都是有片面性的,向秀和郭象试图找出一种即体即用的关系来解决这一矛盾。他们反对有生于无的观点,提出“物自生论”,“夫无不能生物,而云物得以生,乃所以明物生之自得”(《庄子·天地注》)。自生,也称“独化”,万物“独化于玄冥之境”。而这种玄冥之境,实际上是一种无区别的混沌状态,“玄冥者,所以名无而非无也”(《庄子·大宗师注》)。万物就是在这混沌状态中生,即忽然产生的。万物本身,既是本体,又是现象,既是能生者,又是被生者。这样,在崇有的表象下,解决体用关系问题,把它统一于物自身。

从名教与自然的关系来看,贵无论的观点强调名教出于自然,以自然为依据,把儒家纲常名教置于道家自然的基础上,这对于名教实际上是一种限制。崇有论的观点则是重申名教的终极地位和不可动摇性。独化论的观点是要调和名教和自然的矛盾,认为名



教就是自然,两者是统一的。在此之前,以竹林七贤中的阮籍和嵇康为代表,提出“越名教而任自然”的看法,否认名教,强调自然。这对佛教名僧是很有影响的。

从内在的理论逻辑来看,般若学与玄学是十分相似的,本无宗和贵无论都以无为世界的本体,从本无宗中分化出来的本无异宗的宇宙生成论观点,也和贵无论中的“无中生有论”相似。心无宗在客观上承认诸法之存在,在玄学中,则有崇有论强调有的存在,反对无中生有。即色宗力图辩证地处理色空关系,在玄学方面,则有独化论派对有无关系、体用关系的辩证分析。这种相似性,并不是偶然的,它说明了两者之间的相互影响。在玄学三家和般若学三家中,支道林和郭象的思想接触是有资料确证的。至于晋世一大批名僧的出现,也是和玄风的熏染极有关系的。

二、名士和名僧

在玄学家中,被称为名士者,最重要的特征,是要善于清谈,这起码就要求他对《老子》、《庄子》和《周易》三玄都能精通,所谈要有独立见解,超凡脱俗。在其他方面的品质,则有蔑视礼教、狂放不羁、游心山林、嗜酒豪饮等,或工于文章,或容貌出众,这些都可以成为名士的品格。何晏为吏部尚书时,门下是谈客盈座,他自己也善于清谈,使得天下谈士多以他为榜样。王弼十多岁时,据说就已经通辩能言了。竹林七贤中,阮籍可以说是占有了名士的诸种特征,他“容貌瑰杰,志气宏放,傲然独得,任性不羁,而喜怒不形于色。或闭户视书,累月不出,或登临山水,经日忘归。博览群籍,尤好老庄。嗜酒能啸,善弹琴。当其得意,忽忘形骸。时人多谓之痴”(《阮籍传》,《晋书》卷四十九)。嵇康则奇才在胸,风度翩翩,长



好老庄，弹琴咏诗，常游山泽。向秀也“雅好老庄之学”，他注《庄子》，发明奇趣，振起玄风，凡是读他的《庄子注》者，多能超然心悟。刘伶则嗜酒如命，蔑视礼教。

南方佛教注重义理，好谈玄说无，好老庄之学，这也和玄风的影响有关。东晋之世，在建康，在吴地，在剡地，都是清谈重镇，名士气极重的名僧们的云集之处。道安和慧远都好老庄，他们身上的名士气算是较少的，虽然道安和名士刁凿齿、郗超的关系都很好，庐山慧远周围，也不乏名士。两晋之际的康法畅，经常手执麈尾，隐逸山林，每当遇到谈士来访，能整天清谈下去，加以他选择的处所，依山傍水，林竹郁茂，以致于“名僧胜达，响附成群”（《康僧渊传》所附之《康法畅传》，《高僧传》卷四）。康僧渊和谈士殷浩交谈，从白天谈到天黑，殷浩不能使他信服。竺法雅的风度极佳，又善于玄谈，“风采洒落，善于枢机”。竺法深也是相貌堂堂，“风姿容貌，堂堂如也”。外典老庄，内典《般若》，他都通晓，而且善于讲说，孙绰曾把他比作刘伶。于法兰风神秀逸，性好山水，经常选择山岩沟壑之地居住，有人把他比作东晋喜好清谈的庾亮，而孙绰则把他比为阮籍。于道邃也好谈论，好山泽，为人不计世俗毁誉，孙绰把他比作竹林七贤中的阮咸。支道林则是名士气很重的一个，也极有影响，他与许多名士都有交往，他对《逍遥游》的看法，以至人之心论逍遥，反对郭象以适性论逍遥，时人无不叹服。王濛把他比作王弼、何晏，“实缙钵之王、何也”。孙绰则把他比作向秀。

名僧与名士的交往，最直接地反映出玄学和般若学之间的相互联系和影响。早期的般若学，较多地接受了玄学的影响，而随着对般若空观理论讨论的深入，名僧的玄谈常有超出玄学名士之处，这又影响到他们对玄学的理解。

第四章 南北朝佛教

南北朝佛教,包括自刘宋永初元年(420)到陈祯明三年(589)之间共一百七十年的南朝宋、齐、梁、陈四朝佛教,以及自北魏太延五年(439)到北周大定元年(581)之间共一百四十多年的北朝佛教。这一时期的佛教活动中的重要事件,是译经和学派的出现。各朝皇帝对佛教的态度不一,有倾心奉佛者,也有毁佛者。南北朝佛教形成不同的特色,南朝佛教重义理,重慧,北朝佛教重修持,重定。南北朝佛教的发展,为隋唐佛教宗派的创立奠定了深厚的基础。

第一节 南北朝诸帝与佛教

南北朝诸帝中,南朝诸帝多对佛教采取扶植政策,尤以梁武帝萧衍最为突出。南朝间或也有对佛教的整肃,但并不是大规模的废佛,对佛教的发展影响不大。北朝诸帝中,对佛教则是有兴有灭,历史上著名的“三武一宗”四次法难,前两次就是在北朝出现的。



一、南朝宋、齐、陈诸帝与佛教

南朝第一个朝代刘宋王朝历八帝六十年，诸帝对佛教的态度是不一致的。宋武帝刘裕对佛教并不排斥，他在进攻长安的后秦政权时，曾要求僧人慧严同行。慧严曾从罗什受学，后来居住在建康东安寺。武帝与另一位僧人慧义的关系也很好，这一层关系的建立，据说是因为慧义曾听说过关于刘裕将受天命的预言，他把这个预言宣布了，刘裕听了自然十分高兴。由于慧义对于刘宋立国的贡献，车骑范泰专门为他修建了洹寺。不过武帝对于违纪的僧人，也是严加整肃的，他曾下《沙汰僧徒诏》，对不守法纪者“严其诛坐”。

刘宋第三世皇帝文帝刘义隆的奉佛是很有代表性的，他自己本来是不信佛教的，但是看到前辈及当时的范泰、谢灵运、颜延之和宗炳等名流都敬信佛教，他深深感到佛教有助王化，必须加以重视，如果大家都能信服佛教，“则吾坐致太平，夫复何事？”（《宋文帝集朝宰论佛教》，《广弘明集》卷一）因此他开始致力于阅读佛经，不久就很有心得了，前朝旧臣范泰称赞他“体达佛理，将究其致，远心遐期，研精入微”（《论沙门踞食表一》，《弘明集》卷十二）。文帝和慧严的交情也不错，两人的关系可以追溯到武帝时的战争年代。他对竺道生非常敬重，对道生的顿悟义十分欣赏，曾敕道生的弟子道猷进京宣说顿悟义。他也与慧严情好尤密，又敕道渊居京师彭城寺，听任僧人慧琳参予政事，器重僧弼，常请他讲说。他对佛教也有过整肃行为，规定修造寺院佛像，必须申请报批，不得滥用物资。

孝武帝刘骏对佛教总的说来也是扶持的，他刚即位时，就遣使征请寿春石洞寺沙门僧导进京，居中兴寺，敕僧导在瓦官寺讲《维摩经》，又敕道猷和法瑶到京师新安寺讨论顿悟和渐悟义，“使顿、



渐二悟,义各有宗”(《法瑶传》,《高僧传》卷七)。他敕令迎请蜀僧道汪为中兴寺寺主,敕中兴寺僧道温为京城僧主,他对精于《大般涅槃经》的京师多宝寺僧静林也很尊敬。鉴于僧团内纲纪废弛,孝武帝也曾整肃沙门。

萧齐王朝历七帝二十四年,十分短暂,但诸帝与佛教的关系也十分密切。齐高帝萧道成的即位,就和佛教方面的祥瑞相联系,沙门玄畅在四川岷山郡(今四川省茂县)的齐后山上建造齐兴寺,造寺之日,正是高帝即位之时。他在将要即位之前,曾到上定林山寻访沙门僧远,虽然僧远拒不会见,这也足以看出他对高僧的礼敬。继位的武帝在登基之初,就建立招提寺,延请僧众,沙门僧柔有幸每年都要收到征召之书。他与著名的神异禅僧宝志也有接触,曾以惑众的罪名把宝志软禁起来,但终于对他无可奈何。

陈朝历五帝三十三年,承宋、齐、梁三朝的传统,陈朝也十分推崇佛教。武帝陈霸先曾诏令供奉佛牙,并召开四部无遮大会,在大会上,“高祖亲出阙前礼拜”(《高祖纪下》,《陈书》卷二)。他和梁武帝一样,也有舍身佛寺的行为,群臣请他还宫,向寺院施钱施物。先后继位的文帝、宣帝,还写有忏文,自称受戒弟子。文帝写有《妙法莲华经忏文》、《金光明忏文》、《大通方广忏文》、《虚空藏菩萨忏文》、《方等陀罗尼斋忏文》、《药师斋忏文》、《娑婆斋忏文》和《无碍会舍身忏文》等,宣帝写有《胜天王般若忏文》,他还注重僧律,要求国内新受戒的僧人,都要去听律学讲座,并令律僧昙瑗监督此事。

二、梁武帝与佛教

南朝佛教发展的高峰是在梁代,梁代历四帝五十六年,以武帝萧衍在位最久,奉佛事迹最为突出。



萧衍(464—549),字叔达,南兰陵中都里(今江苏省武进县)人,他的学问路线,是先习儒,再奉道,后入佛。少年时代是习儒阶段,“少时学周孔,弱冠穷六经”(《述三教诗》,《广弘明集》卷三十一)。二十岁以后,改奉道教,一直到即位为帝后,仍未舍道。《隋书·经籍志》载,“武帝弱年好事,先受道法,及即位,犹自上章”(《经籍志·道经》,《隋书》卷三十五)。称帝后的萧衍和道士陶弘景的关系极善,他每当遇到国家大事,经常要派人到茅山去向陶弘景请教,以致于陶弘景有“山中宰相”之称。不过,在即位后的第二个年头,即天监三年(504),萧衍就颁布了《舍事道法诏》,宣布舍道归佛。而据其《述三教诗》,则称“晚年开释卷,犹月映众星”。到晚年才开始研读佛经。这也许说明,他虽然已经颁布了事佛诏,实际上还未真正彻底放弃道教。但总的来说,颁诏以后,他是以事佛为主的(此诏的真实性,在学术界是存疑的,但无论其真伪,萧衍的奉佛则是事实)。

萧衍对佛教的支持,表现为两大方面,一是亲身修佛,二是从各方面扶持佛教的发展。

萧衍本人归佛后,逐渐过上了佛教徒的生活,他颁布了《断酒肉文》,禁止僧众吃肉,自己也行素食,到了晚年,他经常日食一餐,所食也只是豆羹粗饭而已。对那些敢于饮酒食肉者,他以世俗的刑法治罪。他又颁布《断杀绝宗庙牺牲诏》,禁止宗庙的牺牲,这是有违儒家礼法的,但他坚持推行。他还正式受戒,据《续高僧传》卷六记载,他于天监十八年(519)“发宏誓心,受菩萨戒”(《慧约传》)。他最突出的奉佛行为之一是多次舍身为寺奴,先后四次舍身同泰寺,每次都是朝廷花了大量的钱财才把他赎出来。他的第四次舍身是在太清元年(547)三月,历时一个月,所花贖钱为“一亿万”,这为同泰寺带来了巨额资金。

萧衍本人是可以划入“义学”一类的,他对佛经很有研究,尤重



《般若经》、《涅槃经》、《法华经》等，他常常为大家讲经说法，召开各种法会，开设过千僧会、无遮大会。中大通元年（529）开设的无遮大会，参加者有道俗五万多人。他的佛教撰述，则有《摩诃般若波罗蜜经注解》（现存存序）、《三慧经义记》（《三慧经》本是《摩诃般若经》中的《三慧品》，萧衍认为此品最重要，因而单独列出）、《制旨大涅槃经讲疏》、《净名经义记》、《制旨大集经讲疏》、《发般若经题论义并问答》（均佚），另著有《立神明成佛义记》、《敕答臣下神灭论》、《为亮法师制涅槃经疏序》、《断酒肉文》、《述三教诗》等，均存。

萧衍在义学上对中国佛学的贡献，突出之处是把中国传统的心性论、灵魂不灭论和佛教的涅槃佛性说结合起来了，他本人是属于涅槃学派的，主张“神明成佛”，所谓“神明”，是指永恒不灭的精神实体，它是众生成佛的内在根据，“神明”也就是佛性。他又提出三教同源论，认为儒、道二教同源于佛教，老子、孔子，都是释迦牟尼的弟子，所以从这个角度来看，三教可以会通，同时，三教的社会作用也是相同的，都是教化人为善。

除了自身奉佛，萧衍还大力扶持佛教事业的发展。他对外国僧人的译经，非常支持，僧伽婆罗被他召入五处译场从事译经，所译经典，又请宝唱等人写疏，他甚至“躬临法座，笔受其文，然后乃付译人”（《僧伽婆罗传》，《续高僧传》卷一）。真谛在萧衍门下也受到礼遇，只是因为侯景之乱，真谛的译事难申。萧衍和国内僧人的关系也很密切，宝亮、智藏、法云、僧旻等人，都是萧衍非常器重的。他组织僧人编撰佛教著作，编成的作品至少有十二种。他还广造寺院，所建寺院，有大爱敬寺、智度寺、光宅寺、同泰寺等十一座，各寺铸有佛像，大爱敬寺有金铜像，智度寺的正殿铸有金像，光宅寺有丈九无量寿佛铜像，同泰寺有十方银像。

在萧衍的支持下，梁代佛教达到了南朝佛教的最盛期，萧衍对于佛教，可以说是佞佛了，他最后在侯景之乱时，饥病交加，死于



寺中。

萧衍之后，简文帝和元帝也都奉佛。

三、北朝诸帝的兴佛

北朝兴自北魏，后来北魏又分裂为东魏和西魏，东魏被北齐所代，西魏则为北周所代。北朝诸帝对佛教的基本政策以扶持为主，但也出现两次大规模的灭佛，足以使佛教吸取其教训。

北魏共历十七帝，一百七十一年，是鲜卑族拓跋部建立起来的少数民族政权。北魏诸帝，除太武帝拓跋焘灭佛外，其余多奉佛，他们兴佛的情形，试举道武帝、文成帝、孝文帝以说明之。

道武帝是北魏的开国皇帝，鲜卑族本来对佛教不大了解，“与西域殊绝，莫能往来，故浮图之教，未之得闻，或闻而未信也”（《魏书·释老志》）。道武帝在征战过程中，接触到诸地的佛寺和僧侣，他本人好黄老，但也读过一些佛典，对于佛教，他还没有来得及兴建寺庙，延请僧侣，只听说过泰山僧朗的名声，他派人给僧朗送去一封信，以及一些礼品，称僧朗“德同海岳，神算遐长”，希望他“助威谋”，使他能够平定天下（见《北代魏天子拓跋书》，《广弘明集》卷二十八）。天兴元年（398）他下诏在京城建寺，使信众有所居止，于是，“始作五级浮图、耆崛山及须弥殿，加以缋饰，别构讲堂、禅堂及沙门座，莫不严具焉”（《魏书·释老志》）。皇始（396—397）年中，他诏沙门道果进京，令其担任僧官沙门统，综摄僧徒。

文成帝所面对的，是太武帝毁佛的残局，他在太武帝的废佛之后大力兴佛，下诏说：

释迦如来功济大千，惠流尘境，等生死者叹其达观，览文义者贵其妙用，助王政之禁律，益仁智之善性，排斥群邪，开演



正觉。(同上)

文成帝下令,各州、郡、县都建造佛寺一所,凡是想出家的人,不论其年龄大小,一律听任出家。他想用佛教来化恶就善,于是,以往所毁的佛寺,又都恢复起来了,佛像经论,又得以流传,著名的云冈石窟,也在文成帝时开凿。

孝文帝刚上台的第二年,就下诏整肃僧尼,严格限制无籍游僧的活动,至于有教籍的僧人的活动,必须持有各级维那的公文,他也禁止那些不顾财力,大兴豪华大寺的做法,把佛教的发展纳入法制和秩序的规范之下。这样做,可以纯化佛教,防止那些“无知之徒”败坏佛教的声誉,对佛教来说是有益的。实际上孝文帝本人是不反对佛教的,他常在寺庙设供,承明元年(476)八月,他在永宁寺设供度僧百余人,太和元年(477)二月,他又在永宁寺设斋赦死刑囚犯,同年三月在该寺设会听讲,命中书省、秘书省和僧人讨论佛教事宜。他经常诏立寺院,承明元年八月,他下诏建造建明寺,太和元年,建思远寺,太和四年(480),诏立报德寺,太和二十年(496),诏立少林寺,供西域沙门所居。他还下令,高僧大德可以一月三次入殿,以便使他能够“进可餐禀道味,退可饰光朝廷”(《褒扬僧德诏》,《广弘明集》卷二十四)。

在佛教义学方面,孝文帝比较重视《成实论》,当时北方成实学派的重镇是徐州的白塔寺,他特意到该寺去了一趟。他对罗什非常推崇,称其“神出五才,志入四行”(《魏书·释老志》)。他在罗什生前的住处建造三级佛塔。

北齐是代东魏而立的又一个北方政权,历六帝二十八年。北齐佛教的鼎盛期是文宣帝高洋时代,高洋本人的佞佛,和梁武帝相似,他也有一份废道归佛的诏书,《废李老道法诏》,这份诏书的真实性是令人怀疑的,但其中显示出来的奉佛资料则是可以参考的,他“大起佛寺,僧尼溢满诸州,冬夏供施,行道不绝”(《广弘明集》卷

四)。当时京师邺城的寺僧，“大寺略计四千，见住僧尼仅将八万”（《靖嵩传》，《续高僧传》卷十）。至于供施，高洋把国家财产分成三份，供养僧尼就占三分之一。受禅僧僧稠的影响，高洋还喜好坐禅，坐禅时整日不出。他又行素食，禁止捕杀鱼虾虫鸟。他从昭玄大统法上受过戒，又从僧稠受菩萨戒。由于他要一心事佛，把国家政事都托付给仆射杨遵彦了。

武成帝时代，北齐佛教界的风气转向颓废了，这和皇后胡氏有很大的关系，武成帝本人也奉佛，他下诏禁杀，也舍宫为寺，曾舍三台宫为大兴圣寺，为此还专门下诏，诏存《广弘明集》卷二十八。他对《小品般若》和《华严经》很感兴趣，每月要转读《小品般若》数遍，又邀请沙门慧藏入殿讲《华严经》。胡皇后在武帝死后，和僧人的交通十分密切，特别是和昙献的众所周知的暧昧关系，败坏了僧界的风气。

北周是代西魏而立的政权，历五帝二十五年，北周对于佛教，经历了奉佛、毁佛、兴佛的过程。明帝宇文毓在位三年，大造佛像，曾为先皇帝造卢舍那织成像一躯和菩萨像二躯，他也下诏建寺，此诏存于《广弘明集》卷二十八中。继位的武帝宇文邕毁佛，到宣、静二帝，又重新兴佛。

四、魏武帝和周武帝的灭佛

在中国佛教史上，不乏由国家出面整肃佛教之事，但大规模的毁佛，是从北魏太武帝开始的。

太武帝在即位之初还是善待过佛教的，“每引高德沙门，与共谈论”（《魏书·释老志》）。他得知凉州沙门昙无讖之名，曾向沮渠蒙逊要求送昙无讖到北魏来。但太武帝本人是不信佛教的，他对



道教倒是很有趣，这是受道教天师道寇谦之等人的影响，寇谦之在始光元年(424)就到北魏都城平城(今山西省大同市)宣传道教，并向太武帝献道书。起初太武帝对此并不热心，司徒崔浩对道教却是深信不疑的，而太武帝对崔浩又非常看重，凡遇国家大事，都要和他商量。崔浩上书，劝他不要错过这次机会，道书来魏，是上天瑞应。在这样的形势下，太武帝始信道教，敬奉寇谦之为天师，后来他把年号都改成了“太平真君”。奉道教的太武帝开始排斥佛教。

太延四年(438)，在征服了凉州之后，凉土民众都被掳往魏都，佛教僧侣也包括在内，使得魏都的僧人大增，太武帝以沙门太多为由，下令罢五十岁以下僧人的僧籍。按太武帝的原意，是想在凉州就将僧人斩杀的，寇谦之建议可以将僧人用作劳动力或服兵役，所以改为把五十岁以下的强壮僧侣罢籍。

太平真君五年(444)正月，太武帝下达两诏，禁止私养沙门以及师巫、工匠之类，禁止设立私学，有身分的人应该进入国立学校，平民应该继承父业。这已从意识形态方面排斥了佛教的作用，他认为佛教之类“非所以壹齐政化、布淳德于天下也”(《魏书·世祖纪下》)。这对佛教已经提出了严重警告，但还没有到杀僧毁寺的地步，虽然诏令中已隐含杀气，规定凡是私藏僧人者，如果在二月十五日以前仍不送官，一经发现，一律杀头。

太平真君七年(446)二月，因卢水胡盖吴在杏城(今陕西省黄陵西南)起义，太武帝发兵西征，在长安一寺院内发现藏有兵器，就怀疑与盖吴通谋，还在有的寺院发现了藏匿妇女、寄放他人财物、酿酒等违律事件，这些都成为毁佛的导火线，他下令诛杀长安沙门，焚毁佛像，其他地方，照此办理。这个命令是派太子拓跋晃去执行的，而太子却是信佛的，他上表反对毁佛，太武帝不准，下诏重申毁佛的理由，诏中说，凡是信佛，必然会使“政教不行，礼义大坏，鬼道炽盛，视王者之法，蔑如也”(《魏书·释老志》)。佛教盛行，将



导致儒教礼义的损坏,因此,要恢复“义农之治”,恢复儒家正统,必须对佛教采取严厉的措施。这一诏书中虽然也批评了老庄的虚假,但烧杀只是针对沙门的,“佛图形象及胡经,尽皆击破焚烧,沙门无少长,悉坑之”(同上)。这件事情崔浩一直是支持鼓动的,寇谦之倒是不同意,“苦与浩诤”。这一诏令,太子延缓宣布了,致使远近沙门预先得到消息,有了防备,实际所毁的,只是寺塔而已。这是《魏书·释老志》中的记载,但另有资料表明,毁佛的诏令是得到严格执行的,“伪太平七年,遂毁灭佛法,分遣军兵烧掠寺舍,统内僧尼悉令罢道,其有窜逸者,皆遣人追捕,得必枭斩。一境之内,无复沙门”(《县始传》,《高僧传》卷十)。不只是毁寺,僧众也有遭捕杀的,这是中国佛教所遭受的第一次沉重打击。

第二次打击来自北周武帝宇文邕。

宇文邕的灭佛,本质上也源于佛教和儒学之间价值观上的冲突,宇文邕本人是遵从儒学的。除此之外,也有经济上的考虑,即如僧人昙积指出的,是想“求兵于僧众之间,取地于塔庙之下”(《谏周祖沙汰僧表》,《广弘明集》卷二十四)。在灭佛之前,宇文邕对三教关系讨论过多次:

天和四年(569)三月十五日,宇文邕召集高僧、名儒、道士和文武百官二千多人,讨论三教先后,他主张“以儒教为先,佛教为后,道教为上”(《灭佛法集道俗议争》,《广弘明集》卷八)。以儒佛关系而论,儒先佛后,以佛道关系而论,道在佛下。

同年三月二十日,再次集众讨论,宇文邕说:“儒教、道教,此国常遵,佛教后来,朕意不立。”(同上)排除了佛教在国家意识形态领域中的地位。

同年四月初,宇文邕又集众进行讨论,并敕司隶大夫甄鸾详细研究一下佛道二教的关系,定深浅,辨真伪。

天和五年(570)五月十日,宇文邕召集群臣讨论甄鸾奉旨而作



的论述佛道二教关系的作品《笑道论》，此论对道教加以嘲笑，宇文邕认为它“伤蠹道法”。当场予以焚毁。他又看到道安写的《二教论》，觉得道安关于佛教是内教，儒道二教是外教的说法，理由很充分，他也不好加以反对，三教废立之事就暂时搁置下来了。

建德二年(573)十二月，宇文邕又集沙门、道士及群臣辩三教先后，他主张“以儒教为先，道教为次，佛教为后”(《武帝纪》，《周书》卷五)。

次年五月十六日，宇文邕在太极殿令僧人、道士辩二教优劣，先由道士张宾和法师智炫辩论，张宾败北，宇文邕亲自登台，指斥佛教是“不净”之教，而智炫说，道教的不净，比佛教更重(见《智炫传》，《续高僧传》卷二十四)。

这次争论后的第二天，宇文邕就下令二教俱废，同时令道士、僧人还俗为民，各种不符合儒教礼义的“淫祀”，也都废除。

同年六月二十九日，宇文邕却又下诏设“通道观”，观中包括僧人、道士一百二十人，在一起讨论三教，意在会通三教，“通道观”之“通”，就是三教会通之“通”。这表明，宇文邕虽然二教俱废，其实是想对道教有所保留的，但这种道教，又必须是三教会通之道。

三年后，宇文邕却再次下诏毁佛。

建德六年(577)，宇文邕攻下北齐都城邺地，他亲自到邺宫，宣传废毁齐地佛教，僧人净影慧远曾加以抗议。宇文邕的废佛讲话中，谈到他以儒教六经立国，至于佛教，真佛无像，敬佛应敬在心中，而大译佛经，大建寺塔之类，不能使人受恩惠，所以必须荡除佛教。慧远争辩说，众生必须“赖经闻佛，藉像表真。今若废之，无以兴教”(《周祖平齐召僧叙废立抗诏事》，《广弘明集》卷十)。但这终究是无效的抗争。

自三年前毁佛以来，“关陇佛法，诛除略尽”(同上)。加上这一次毁北齐佛教，四万寺庙被赐予王公贵族使用，僧人夺籍，还俗为



兵士、百姓者有三百万，佛像经典遭焚毁，寺庙财产或入官，或作赏赐之用，分散荡尽。

宇文邕的废佛，史料中多载是受道士张宾和曾是僧人的卫元嵩的影响，实际上起决定作用的还是宇文邕自己的以儒治国的政策。不过卫元嵩上书省寺减僧的十五条建议中对佛教提出的批评，佛教界是应该加以反省的，他建议行大乘佛教，佛教应该注意到社会上的贫穷阶层，佛教要有利于社会的和合，有利于社会的经济发展，佛教要加强纪律约束，反对大立寺院三藏，等等。这些建议多是针对当时佛教界所存在的问题而提出的。

第二节 南北朝的佛教信仰

南北朝社会弥漫着崇佛的风气，由于绝大多数君王对佛教的利用和支持，更使佛教得以迅速发展，南北朝佛教进入有史以来的最盛期。

一、王臣的奉佛

王公大臣的奉佛，举南朝宋、齐、梁三代略而叙之。

南朝刘宋诸王中，崇佛交僧者很多，如临川王刘道规、江夏王刘义恭、彭城王刘义康、南郡王刘义宣、庐陵王刘义贞等，其中又以彭城王刘义康最为著名，据《高僧传》记载，刘义康曾拜僧人慧睿为师，经他再三请求，慧睿才同意接收。他请慧睿到他自己的宅院来，要从慧睿受戒，慧睿认为这样做不合礼，他只得到寺院去事弟子礼。他与译僧僧伽跋摩也有交往，对于僧伽跋摩，“义康崇其戒



范”，他又“广设斋供”，致使“四众殷盛，倾于京邑”（《僧伽跋摩传》，《高僧传》卷三）。

刘宋贵族中，有张氏、何氏、陆氏、周氏、王氏、谢氏诸族，这些贵族在整个南朝都不乏奉佛者，而不只是在宋朝。江南吴郡张氏中的张裕，任益州刺史时，听说江阳寺普明、长乐寺道闾有戒德，就请这两位僧人做自己的戒师。这两位蜀僧的传记附于《高僧传·道汪传》中。张裕之弟张邵镇守襄阳时，带上儿子张敷，张敷常听檀溪寺僧道温讲经，张裕问儿子，道温这个人怎么样？张敷称道温“义解足以析微，道心未易可测”（《道温传》，《高僧传》卷七）。张裕于是亲自拜访，果然名不虚传，他劝道温还俗，道温听后，当即迁往江陵去了。

庐江何氏中的何尚之，他对于宋文帝的奉佛有一定的影响，这在《广弘明集》卷一《宋文帝集朝宰论佛教》和《高僧传》卷七《慧严传》中都有记载。他与当时的名僧，如慧严、慧观、慧静等，都有交往。

江南吴郡陆氏中的陆澄，他受宋文帝之命，编撰《法论》一百零三卷，把到刘宋为止的佛教著作分类编集。

汝南周氏中的周颙，曾以佛教的因果报应论劝说宋明帝行善，据《高僧传·僧瑾传》载，周颙是受僧瑾的启发才这样做的。他本人则对三论之学很有研究，著有《三宗论》，立空假名、不空假名和假名空三宗，“设不空假名难空假名，设空假名难不空假名”（《周颙传》，《南齐书》卷四十一）。假名空则兼难空假名和不空假名两宗。此论已佚。他还主张三教一致论。

陈郡谢氏中的谢灵运，他的奉佛是极为有名的，他著有《辨宗论》，推崇竺道生的顿悟成佛说，对于《大涅槃经》的翻译，他也有一定的贡献，他与慧严、慧观等人一起修改过该经的译文。

在刘宋的官僚知识分子中，奉佛较为突出的是颜延之和宗炳。

颜延之（384—456）是和谢灵运齐名的著名人物，他参加了当

时形神问题的讨论,主张人死之后,形体异于草木,灵魂则依然存在,还可以重新受形。根据这一灵魂不灭论,因果报应之事也是必然的。这方面的作品,他写有《释达性论》和《重释达性论》,收入《弘明集》卷四。

宗炳(375—443)也积极参加当时的义学讨论,他的主要观点是神不灭论,著有长篇论文《明佛论》阐述他的观点。

萧齐诸王的奉佛,著名者有文惠太子萧长懋和齐竟陵王萧子良,其中又以萧子良最为突出。萧子良在他的鸡笼山别墅中召集沈约、谢朓、王融、萧琛、范云、任昉、陆倕、萧衍等八人,号称“八友”,他们在一起编写典籍,邀请名僧,讨论佛法,演唱梵呗。所邀请的名僧中,有僧钟、昙纤、僧表、僧最、敏达、僧宝、宝亮、法通等人。萧子良还亲临讲坛说法,沈约为他的讲经专门写有疏和颂。萧子良又擅长撰述,他写的作品收入《出三藏记集》卷十二中,名为《齐太宰竟陵王法集》。

沈约是“八友”之首,也是当时知识分子奉佛的突出代表,他以寒门出身而跻身为萧子良的门客。在当时的儒佛论争中,他提出佛教和中国传统思想“均圣”的观点,形尽神不灭的观点,佛知和众生知不异的平等观点,这些都是极为重要的见解。

梁代皇室之中,武帝诸子多知佛法,昭明太子萧统是较为突出的,他是萧衍的长子,他的奉佛受其父亲影响较大。在《广弘明集》卷二十一中,收有《昭明太子解二谛义》、《昭明太子解法身义》等学术论文,可知昭明太子对二谛、法身等梁代佛教义学中的主要问题颇有研究。他还喜欢讲说,法云法师多次请他讲法,其父萧衍也令他讲,看来他的讲说还是很有名气的。他又是个诗人,讲完之后,常以诗记之,《广弘明集》卷三十载有他的《开善寺法会诗》、《讲席将乞赋三十韵诗》、《钟山解讲诸人和诗》等。

另外,梁尚书论功郎曹思文和金紫光禄大夫萧琛,在当时的形



神争论中,都是持神不灭论的。这两人也是梁代官员奉佛的代表。

二、民众的佛教信仰

南北朝时期普通民众佛教信仰的兴盛,从当时寺院和僧众的数量上可以反映出来。根据法琳《辨正论》卷三记载,南朝刘宋有寺院一千九百一十三所,僧尼三万六千人,分别比东晋多二百三十五所和一万二千人。萧齐的高帝、武帝、明帝三代,有寺院二千零一十五所,比刘宋又增加了一百零二所,僧尼数三万二千五百人,比刘宋少三千五百人。梁代有寺院二千八百四十六所,比萧齐多出八百三十一所,僧尼八万二千七百人,比萧齐多出五万零三百人,明显可以看出佛教在梁代有个大发展。陈代时,佛教大大萎缩,寺院一千二百三十二所,僧尼三万二千人,实际上规模也是不小的,接近刘宋时的水平。

北朝佛教,同样据《辨正论》卷三,魏朝(包括西魏和东魏)的寺院合计有三万零八百所,其中包含国家出面建造的四十七所,王公贵族所造的八百三十九所,其余为社会力量所建。僧尼数为二百万人。可以看出北方的佛教信仰比南方更为普遍。仅就北魏一朝而言,据《魏书·释老志》载,自兴光元年(454)到太和元年(447),仅京都平城一地就有寺院一百多所,僧尼二千多人,全国则有寺院六千四百七十八所,僧尼七万七千二百五十人。到延昌(512—515)年间,全国有寺院一万三千七百二十七所。北魏的新都洛阳,为当时北方佛教的中心,据《洛阳伽蓝记》卷五载,到北魏末年时,洛阳有寺一千三百六十七所,杨衒之有感于洛阳佛教的兴衰,在后来洛阳佛教败落之后,写出《洛阳伽蓝记》,回忆以往洛阳伽蓝的盛况,指斥佛教的虚妄和造寺的奢侈。对于北魏的民众佛教信仰,《魏



书·释老志》记载道：

正光已后，天下多虞，王役尤盛，于是所在编民相与入道，假慕沙门，实避调役，猥滥之极，自中国之有佛法，未之有也。

“正光”是孝明帝的年号。佛教信仰的兴盛，与社会的动荡、百姓的苦难、君王的重压是相联系的。这种分析是十分正确的。

北齐和北周的寺僧数，没有系统的记载，据《续高僧传》卷十《靖嵩传》所记，北齐京城邺都一地，就有寺院四千所，僧尼八万人。由此推知全国的情形，佛教信仰也是十分普及的。又，据《辨正论》卷三，北周有寺院九百三十所。

三、僧官制度和寺院经济

随着佛教信仰的普及，僧尼的增加，对僧众的管理就显得非常必要。最初传入佛教时，是没有僧官制度的，朝廷只是让鸿胪寺兼管僧尼。一般认为，后秦姚兴最早设立僧官，他敕道晷为僧主，僧迁为悦众（即知事），协助僧主工作，法钦和慧斌掌管僧录。但后秦没有设立完备的僧尼管理机构。南北朝时，南朝沿用后秦的僧官设置，北朝则另有一套。北魏设监福曹，后又改为昭玄寺、崇玄署，配置大统一人，统一人，都维那三人。大统和统，都称为沙门（大）统或昭玄（大）统。北魏第一个僧官当是法果，道武帝诏令他任道人统，绾摄僧徒，明元帝时依然任他为此职。继任的道人统是师贤，师贤之后是昙曜，这时改称沙门统。惠深、僧显也都任过沙门统。北齐、北周的僧官制度，一如北魏。北齐天保（550—559）年间，设十位沙门统，后来文宣王根据大臣的建议，以法上为大沙门统，“上法师可为大统，余为通统”（《法上传》，《续高僧传》卷八）。北周时，昙延任国统。北朝也设维那一职，为沙门统的副职。各



州、郡均设州统、州维那，郡统、郡维那。

南朝的僧官制度，机构设置不如北朝那么正规，南朝最高的僧官是僧正，或称僧主，又因其身居京城，也称都邑僧正或京邑大僧正。宋孝武帝时，昙岳、智斌先后为僧正，孝武帝大明（457—464）年间，任道温为僧正，明帝时，慧亮和昙斌先后为僧正，后又任僧瑾为僧正，僧瑾之后是昙度。萧齐初年，齐高帝敕道盛任僧正，地方上的僧官，僧慧和慧球先后被任命为荆州僧主，慧基则担任浙江一带的僧主，他“掌任十城，盖东土僧正之始也”（《慧基传》，《高僧传》卷八）。看来慧基是浙江地方上的首任僧官了。梁代初年，萧衍敕慧球为僧正，慧球这是高升了，由荆州僧主一跃而成为全国僧主。天监七年（508）前后，惠超为僧正，后来法云也曾担任此职。吴郡一带的僧正，天监八年（509）由僧若担任。萧衍还设置白衣僧正一职，由在籍僧人以外的人担任，他自己都想任此职，后来经过僧人智藏的劝说，他才打消此念。陈文帝时，敕宝琼为大僧正。

南北朝的寺院经济已经成为整个社会经济的一个重要组成部分，但由于它是相对独立的，它的发达就常常导致与世俗经济的矛盾，在历代对佛教的抨击中，批评其经济实力的膨胀常成为重要的内容。寺院经济的来源，除了各界的施舍，寺院本身有房产、田地等不动产，还有依附民。寺产所出，都是免税的，寺院依附民也不必再向国家交税纳役。

南朝的寺院经济活动中，有一项叫做“质库”，这在中国经济史上，是典当业务之源。质库就是后来的当铺，专门办理质押业务，以低于实物价值的押金收取质押物品，过期不赎，如果要在期限内赎回，则须收取极高的利息。《南史》卷七十《甄法崇传》中已有质库经营的记载了。

北朝的寺院经济中，突出的一点是设立了僧户和佛祇图户。僧正昙曜曾上奏说：“平齐户及诸民，有能岁输谷六十斛入僧曹者，



即为僧祇户，粟为僧粟。……又请民凡重罪及官奴，以为佛图户，以供诸寺扫洒，岁兼营田输粟。”（《魏书·释老志》）

北魏文成帝同意了他的意见，于是僧祇户和佛图户成为定制，并遍及各地州镇。僧祇户是专门为寺院生产粮食的民户，他们并不是属于某一寺院的，而是属于某一地方的佛教僧团。每个僧祇户必须保证每年能向僧团提供六十斛粮食，称为僧粟。僧粟也不是交给某一寺院，而要交给地方僧官统一掌握。按设置僧祇户的原意，也有在灾荒时赈济饥民一项。佛图户的地位则要比僧祇户低，他们由罪犯和官奴组成，分属各寺院，成为寺奴，除了寺院的日常劳动，他们还要耕种寺田。僧祇户和佛图户都能免除政府的税收和劳役，实际上把原本属于各级世俗势力的一部分利益转给寺院了。

第三节 南北朝的译经

南北朝的译经事业，依然十分发达，南朝的译僧和译经数，据《开元释教录》卷五至卷七记载，刘宋有译僧二十二人，译经四百六十五部，七百一十七卷，萧齐有译僧七人，译经十二部，三十三卷，萧梁有译僧八人，译经四十六部，二百零一卷，陈朝有译僧三人，译经四十部，一百三十三卷。北朝的译事，北魏和东魏有译僧十人，译经八十三部，二百七十四卷，北齐有译僧二人，译经八部，五十二卷，北周有译僧一十八人，译经十四部，二十九卷。

一、南朝的译经

南朝刘宋时期，译经僧中著名的有佛驮什、浮陀跋摩、求那跋



摩、僧伽跋摩、昙摩蜜多、曷良耶舍、求那跋陀罗等外国来华僧人，也有昙无竭、智严、宝云、智猛等中土译人。萧齐的译僧，有求那毗地、僧伽婆罗、达摩摩提等外国来华僧人，梁、陈二代的译僧，有曼陀罗仙、僧伽婆罗、真谛等外国僧人，也有宝唱、法泰等中土僧人。其中，刘宋时期的求那跋陀罗和梁、陈之际的真谛最为突出。

求那跋陀罗(功德贤, 394—468), 中天竺人, 他出身于信奉外道的家庭, 他本人自幼学五明, 对天文、书算、医方、咒术, 都加以涉猎, 后来得到一部《阿毗昙杂心论》, 读而有悟, 开始崇信佛法, 并潜逃离家, 削发为僧。他在受具足戒前后的时间内, 学习的是小乘, 后来才辞别小乘师, 进学大乘, 学而至精, 因此有“摩诃衍”之称。他还建议他的父母亲放弃外道。

刘宋元嘉十二年(435), 求那跋陀罗经师子国等东南亚国家, 泛海来到广州, 宋文帝闻报, 派特使把他迎回建康, 并派当时的名僧慧严和慧观与他一起讨论佛学。求那跋陀罗应僧众之请, 译介经典, 他的译典侧重于瑜伽一系, 先后译出的经典数, 据《大唐内典录》卷四的记载, 为七十七部, 一百六十一卷, 其中重要的经典有:

《杂阿含经》五十卷, 这是根据法显带回的梵本译出的, 四部《阿含》, 到这里已经全部译完。

《胜鬘师子吼一乘大方便广经》(简称《胜鬘经》)一卷, 此经宣传如来藏缘起思想, 在中国佛教中的影响较大。

《楞伽阿跋多罗宝经》(简称《楞伽经》)四卷, “楞伽”是山名, “阿跋多罗”是进入的意思, 经名意为佛陀进入楞伽山所说之经。这部经只有一品, 即《一切佛语心品》, 经中宣传如来藏和阿赖耶识缘起思想。当时的一些禅僧因研习此经, 而形成楞伽师一系, 此经成为早期禅宗的重要经典, 唐代的唯识宗也十分重视此经。求那跋陀罗的译事, 多在京师的祇洹寺、东安寺、瓦官寺、道场寺等地进行, 后来应南谯王之请, 到荆州去说法, 开讲《华严经》, 在荆州受供



十年。孝建(454—456)年初,南谯王谋反失败,求那跋陀罗被迎回建康,仍受重视。泰始四年(468),求那跋陀罗去世,哀荣备至。

真谛(499—569),他的名字的梵音是波罗末陀,又名字是亲依,梵音拘那罗陀。他是西天竺优禅尼国人,少年时期出家,曾遍游国内弘道,后来又渡海到扶南国去传教。梁大同(535—545)年间,梁武帝派人护送扶南国使节回国,顺便在该国寻访高僧以及各种经论,扶南国推荐了真谛来华,真谛就携梵本经论二百四十夹,于梁中大同元年(546)八月到达南海(今广州),太清二年(548)到达京师建康,他本是梁武帝请来的客人,受到梁武帝的热情接待。

在建康,真谛就准备译经了,但他在中国的译事一开始就很不顺利,当他正要开译时,发生了侯景之乱,他就离开京城赴浙江,在富春(今浙江省富阳县)县令陆元哲的邀请下,到他的私宅译过经,翻译《十地经论》。侯景一度称帝,也曾请真谛回建康,不久侯景兵败,真谛就留在了建康,住在正观寺,翻译《金光明经》。承圣三年(554)二月,真谛再次离开建康,先是到过豫章(今江西省南昌市),后来又往新吴(今江西省奉新县),最后到了广东,住在始兴(今广东省曲江县),依附于太保周勃。太平二年(557),周勃起兵北上到南康(今江西省赣州市),真谛又随军回到了江西。周勃兵败后,真谛又从江西转往福建。

在这一路奔波磨难中,真谛并没有忘记译经之事,他一直在乘隙翻译,但很难安下心来译好,根本不能实现他来华的理想,因此他有回到楞伽修国的想法,经道俗苦苦挽留,他没有走成,只得继续留住晋安(今福建省福州市)。二年后,他决意要回国,于是乘船泛海南下,但船被吹到广东南海去了,刺史欧阳父子请他留在这里译经。这是真谛在华稍为稳定的一个阶段,他译出《摄大乘论》、《俱舍论》和《大乘唯识论》等经,译经之余,也从事讲说,这虽然使真谛之学有所申张,但离他的本意还是很远的,于是他产生了厌世



之意,陈光大二年(568),他跑到山上去自杀,但被助手慧愷发现了,把他劝回城内。慧愷等人准备把他送到建康去,但遭建康方面拒绝。第二年,真谛病逝。

真谛的译事,断断续续经历了二十年,所译经典,《续高僧传》卷一记为六十四部,二百七十八卷,《历代三宝记》记为四十八部,二百三十二卷,《开元释教录》卷七载为三十八部,一百一十八卷。现存二十六部,八十卷。他译出的经典主要是瑜伽行派无著、世亲和陈那等人的作品,重要的译作有:《决定藏论》三卷、《十八空论》一卷、《摄大乘论》三卷、《摄大乘论释》十五卷、《佛性论》四卷、《中边分别论》一卷、《转识论》一卷、《唯识论》一卷、《三无性论》二卷、《无相思尘论》一卷、《阿毗达磨俱舍释论》二十二卷、《婆薮槃豆法师传》(《世亲传》)一卷。

其中,影响最大的经典是《摄大乘论》,此论是无著所写,是他对大乘佛学的一个总结,宣传唯识无尘论。此论译出后,研习者形成了摄论学派。真谛本人则很重视《俱舍论》,此论是世亲写的,是他对小乘佛学的一个总结。真谛曾多次开讲此论,在生命的最后一刻,也不忘此论。

另外,《遗教经论》一卷和《大乘起信论》一卷也标为真谛所译,这两种经,后人多以为是伪托。

二、北朝的译经

北朝的译经僧人,北魏有吉迦夜、昙摩流支、勒那摩提、菩提流支、佛陀扇多等外国僧人,昙曜等中土僧人,东魏有瞿昙般若流支、毗目智仙等外国僧人,北齐有北印度僧有那连提黎耶舍,中土僧人万天懿等,北周有闍那耶舍、闍那崛多、耶舍崛多等外国僧人。其



中,菩提流支最为突出。

菩提流支(道希),北天竺人,他在北魏永平初年(508)到达中土洛阳,受到宣武皇帝的接待,后又随东魏迁都而到邺地。他在中国译经的时间前后达三十年,所译经论,《续高僧传》卷一记为三十九部,一百二十七卷,其中在东魏时期的译经数,自元象元年(538)至兴和末年(542)之间,就译出一十四部,八十五卷。他译介的也是无著、世亲一系的瑜伽行派的作品,所译重要的经论有:《十地经论》十二卷、《弥勒菩萨所问经》五卷、《金刚般若经论》三卷、《法华经论》二卷、《无量寿经论》一卷。

其中以《十地经论》影响最大,此论是《华严经》中《十地品》的单出,宣传菩萨修行的十个阶段,研习此论的义学僧人,形成地论学派。

三、凉土的译经

凉州地区的佛教在北凉时期是十分发达的,就译事而言,有译僧九人,译出佛典八十二部,三百一十一卷。译僧中,有昙无讖、浮陀跋摩等外国僧人,也有道龚、法众、道泰、法盛等中土僧人,其中,以昙无讖的影响最大。

昙无讖(385—433),中天竺人,他六岁丧父,因生活困难,不久就出家为僧,十岁开始读经念咒。他起初学的是小乘佛教,后来遇到一位白头禅师,得到一部《涅槃经》,才改宗大乘。受具足戒后,他一度曾在宫中传法,失宠后逃出,到了西域诸国,在鄯善国,他与王妹私通被发觉,就再度出逃,来到凉州,一说是他在敦煌时由沮渠蒙逊迎回凉州的。

昙无讖在凉州以其咒术深得沮渠蒙逊的器重,北魏拓跋焘听说



他的大名后,请他到北魏来,沮渠蒙逊不同意,担心他为北魏所用,与北凉不利,但又慑于北魏的压力,乃假意放行,再派人追杀毕命。

昙无讖在凉州十年,也从事译经,所译经典之数,据《出三藏记集》卷二载为一十一部,一百零四卷,包括了涅槃类、大集类和菩萨戒类的经典,重要者有:《大般涅槃经》四十卷、《大方等大集经》三十卷、《金光明经》四卷、《菩萨地持经》十卷、《优婆塞戒经》七卷、《菩萨戒本》一卷、《佛所行赞》五卷。

《大般涅槃经》是为昙无讖在中国佛教史上带来声誉的译作,他在北凉玄始十年(421)十月开始翻译此经,是根据流传在西域地区的不同梵本译成的,译本传入南方后,慧严、慧观和谢灵运等人又对它进行了品目调整,而成南本《涅槃经》,以区别于昙无讖的译本。义学僧人们对包括这一译在内的涅槃类经的研习,形成涅槃学派。这个译本对于证实竺道生关于“一阐提人皆有佛性”的孤明先发的观点起了决定性的作用,因为此经明确宣布,一阐提人(即失去善根的恶人)都有佛性。

《金光明经》在后世也非常流行,天台、三论、唯识诸宗都对该经大加阐发。昙无讖又是第一个把大乘戒律介绍进中国的译僧,所译律典对中国佛教来说,也是开创性的。

第四节 南北朝佛教学派(详见宗派卷)

第五节 禅、净、律的流行

除却以上诸师外,还有几家也是可以称为师说的,只是它们与



上述诸学派相比,义学色彩要轻淡得多,而且多是侧重于修持方面的,故单独列出,它们包括禅、净、律三家。

一、楞伽师

以《楞伽经》为指导进行修持的禅法系统称为楞伽禅,这一系统中的禅僧称楞伽师。

楞伽师的第一个代表人物是菩提达摩。

菩提达摩,南天竺人,刘宋时到中国,后北上魏国。据说在到魏国之前,曾在建康和梁武帝相见,有过一场交谈,因机缘不合而渡江北上。这一传说在道宣的《菩提达摩传》中并没有提及,后来的禅典中才大力渲染此事。

达摩禅法的基本内容是理人和行入。理入为慧,行入属定。

理入是以如来藏缘起理论为指导而进行壁观,道宣这样记载:

理入者,深信含生同一真性,客尘障故,令舍伪归真,凝住壁观,无自无他,凡圣等一,坚住不移,不随他教,与道冥符,寂然无为。(《菩提达摩传》,《续高僧传》卷十六)

首先要认识到自性即佛,只是因为暂时被尘垢障覆,而不能显现,如果能消除尘障,自然就能恢复真性。具体的方法是修“壁观”,达到心如墙壁,无偏无执的状态,观照到自性和佛的同一。

行入分为四种,即报怨行、随缘行、无所求行、称法行。

报怨行要求以无怨之心努力修行,具体内容是:

报怨行者,修道至苦,当念往劫舍逐末,多起爱憎,今虽无犯,是我宿作,甘心受之,都无怨诉。(同上)

众生现在痛苦的生存状态都是由于你自己在过去世中长期无明造作的结果,即使你现在已经不这样了,但以往行为的后果却在



你身上存在着,对此,你不要有任何怨恨之心,平心静气接受这个结果吧。

随缘行要求随顺各种因缘,于事不生分别之心,具体的内容是:

随缘行者,众生无我,苦乐随缘,纵得荣誉等事,宿因所构,今方得之,缘尽还无,何喜之有?得失随缘,心无增减,违顺风顺,冥顺于法也。(同上)

对于人生的得失成败,都不要去分别计较,不以得而生一丝欢喜之心,不因失而生一毫悲苦之心,得失都由缘,缘至而有,缘散而无。

无所求行要求去除各种贪著之心,无作无为,具体内容是:

世人常迷,处处贪著,名之为求。道士悟真,理与俗反,安心无为。形随运转,三界皆苦,谁得而安?(同上)

真俗之别,俗人不识真性,舍本逐末,真士悟得虚寂心体,无所求取,内心安定。

称法行,“即性净之理也”(同上)。通过上述三种修行方法而证得自性清净心,与自性清净心相称,或者说,以自性清净心的理论指导修行,称法而行。关于称法行,道宣的记载比较简要,而在净觉的《楞伽师资记》中则有更为详尽的描述。关于菩提达摩的晚年,则有各种不同的说法,杨衒之的《洛阳伽蓝记》称不知所终,智炬的《宝林传》记为被害而死,也有只履西归的传说。

达摩的弟子,可以肯定的有慧可和道育,其中又以慧可为著名。

慧可(487—593)俗姓姬,虎牢(今河南省荥阳县)人,他出家后精通佛教典藏,约在北魏正光元年(520)在嵩山、洛阳一带遇到菩提达摩,事奉六年,达摩禅师以四卷《楞伽经》授予慧可,对慧可说:“我观汉地,唯有此经,仁者依行,自得度世。”(《慧可传》,《续高僧



传》卷十六)慧可门下的弟子很多,他们经常探讨《楞伽经》大义,形成楞伽宗系统。

唐代禅宗神秀一系自称楞伽宗,以菩提达摩为第二祖,慧可为第三祖,《楞伽经》译者求那跋陀罗则被推为第一祖。

二、楞伽禅以外的其他禅法

南北朝的禅法,除了在民间流行的楞伽禅之外,还有其他一些禅法存在,重要者,在北方有玄高的禅法和佛陀一僧稠一系的禅法,在南方则有以宝志为代表的禅法。

玄高(402—444)俗姓魏,本名灵育,他十二岁辞亲出家入山,并改名玄高,以示背俗乖世。他十五岁就能说法,受具足戒后,专精禅学和律学。他听说佛陀跋陀罗在关中石羊寺弘法,就去拜他为师,仅十多天就妙通佛陀跋陀罗的禅法,佛陀跋陀罗见他有如此深的悟解力,不肯以师自居,不受师礼,玄高于是策杖游西秦,隐居在麦积山,“山学百余人,崇其义训,禀其禅道”(《玄高传》,《高僧传》卷十一)。组成了以玄高为首的禅学僧团,但他也因此被人以“蓄聚徒众,将为国灾”之名向西秦河南王乞佛炽槃告发,玄高被摈至河北的林阳堂山,他在此又聚徒三百,其中得神异者十一人。后来河南王闻其高名,非常后悔,又请玄高回到都邑,并崇为国师。

在河南弘化之后,玄高又游凉土,受到北凉沮渠蒙逊的重视。北魏拓跋焘占平城后,把玄高迎回平城,太子拓跋晃奉玄高为师。当时拓跋焘偏重于道教,寇谦之等人见太子晃参与政治,担心一旦太子得权,道士将失势,因而向拓跋焘建议诛除玄高,玄高被杀,时年四十三岁。

玄高的禅法,属安般禅,是安世高所介绍的那一类。他同时又



是个神异僧，多有灵异的表现，亦善念咒。

佛陀一僧稠禅法是受到官方支持的。佛陀是天竺僧人，北魏孝文帝时来华，深受孝文帝敬重，孝文帝在平城特意为他修建禅院，凿造石龛，并对那些跟随他习禅的人提供生活费用，国内一些大富翁也为他别造禅院。迁都洛阳后，孝文帝又为他设“静院”，并在少室山建少林寺供他静修。

佛陀禅师禅法的内容，已难以详知，他注重静修，“常居室内，自静道业”（《佛陀传》，《续高僧传》卷十六）。他的得道弟子有慧光 and 道房两人，道房传僧稠，僧稠光大了佛陀的禅法。

僧稠(479—560)俗姓孙，原籍河北昌黎，后居钜鹿，他二十八岁时从钜鹿景明寺僧实法师出家，学习各种经论，后来从道房禅师学禅，而道房向僧稠传授禅法，也是佛陀的意见，佛陀“令弟子道房度沙门僧稠，教其定业”（同上）。受法后，他曾在定州嘉鱼山修行，但并没有多大的成果，于是出山，依《涅槃经·圣行品》而修四念住，又从赵州漳洪山道明禅师受十六特胜禅法，悟入禅境后，他就到少林寺参见佛陀，呈其所证，佛陀称他为“禅学之最”，并留居少林寺向他传授更深的禅法。北魏孝明帝、北齐文宣帝都对僧稠恩宠有加，使僧稠的禅法在北朝产生了很大的影响，相比之下，达摩和慧可一系的楞伽禅法的影响就要小得多。

僧稠的禅法，道宣称“稠怀念处，清范可崇”（《习禅篇·总论》，《续高僧传》卷二十）。以四念处为主要内容，小乘佛教的四念处法是观身不净、观受有苦、观心生灭、观法无我。大乘四念处则是观身如虚空、观受内外空、观心但名字、观法善恶俱不可得。僧稠依《涅槃经》修四念处，《涅槃经》中的四念处突出了观身不净、观心非我。圭峰宗密把僧稠的禅法归入“因以彼修炼，功至证得，即以之示人”（《禅源诸论集都序》卷四）一类。

南朝的禅修相对来说没有北朝活跃，宝志(或作保志)可以作

为一个代表,但严格来讲宝志是个神异僧,所以《梁高僧传》把他归入神异类,宋代以来的禅宗类作品却把宝志抬得很高,不过其中所涉及到的一些有关宝志的思想材料,并不一定可信。

宝志(?—514),俗姓朱,金城人,少年时期出家,居京师道林寺,拜沙门僧俭为师习禅,到刘宋泰始(465—471)初年,他的行为举止忽然显得怪僻起来,“居止无定,饮食无时,发长数寸,常跣行街巷”(《保志传》,《高僧传》卷十)。他手拿锡杖,杖头上常常挂着剪刀或镜子,要么就挂一匹布。以这种形式开始为世人所知。萧齐建元(479—482)年间,他开始显现“异迹”,几天不吃饭,也不见饥容,与别人讲话,常带有预言性质。齐武帝认为他是以古异的行为来惑众,就将他逮捕入狱,但第二天却有人在街市上看到他,而回监狱查看,则又在狱中,齐武帝于是把他迎入宫中。梁武帝萧衍对这样的人是非常崇拜的,他下诏说:

志公迹拘尘垢,神游冥寂,水火不能焦濡,虎蛇不能侵惧。语其佛理,则声闻以上,谈其隐伦,则遁仙高者。岂得以俗士常情,空相拘制?何其鄙狭一至于此?自今行道来往,随意出入,勿得复禁。(同上)

这样一来,宝志就连皇宫中也可随意出入。宝志死后,梁武帝敕葬钟山独龙阜,并在墓所立开善寺,即今灵谷寺。

宝志的禅法,多体现为一些隐语,比如说,梁武帝曾问他,弟子我烦恼未除,该怎么办?宝志答:十二。又问什么是“十二”,宝志答:在写字时刻在沙漏上。又问,弟子我何时才能静心修习?宝志答:安乐禁。这些回答,辞旨隐没难解,极似后来禅宗的禅语,怪不得禅宗非常推崇宝志了。

圭峰宗密把宝志的禅法归入“降其迹而适性,一时间警策群迷”(《禅源诸诠集都序》卷四)一类。



三、昙鸾及其净土信仰

提倡和实践西方净土信仰的僧人称为净土师,第一个净土师当是昙鸾。

弥陀净土的信仰在汉魏之际就传入了中国,东晋慧远曾在庐山结社念佛,期生西方,而真正使弥陀净土信仰大行于世的,则首先应归功于昙鸾。

昙鸾(476—543),或作昙鸾,雁门(治所在今山西省代县)人,他从小就受到佛教的影响,出家后曾对罗什所译的《中观四论》加以认真的研究,对佛性理论也极有心得。他在阅读昙无讖所译的《大集经》时,读不懂,于是就先对它进行注解,但刚完成一半就病倒了。病愈后,他着手研究长生之术,慕名到江南茅山的陶弘景处寻求此术,得《仙经》十卷。回北魏后,他在洛阳遇到菩提流支,菩提流支否定道教的长生仙术,给昙鸾一部《观无量寿经》,从此,他专弘净土信仰。东魏的孝静帝对他十分尊敬,称他为“神鸾”,并敕住并州大寺(故址在今山西省太原市)。晚年的昙鸾又移住汾州(今山西省交城县)的玄中寺,该寺建在石壁之中,世称“石壁玄中寺”,为净土宗祖庭。

昙鸾的净土思想,提倡“易行道”,他根据龙树的《十住毗婆沙论》卷五中关于难行道和易行道的理论,指出菩萨追求不退转法可以用两种方法,一是易行的,称易行道,另一是难行的,称难行道。所谓难行道,是讲在这个末法时代的五浊恶世之中,至少有五重困难障碍着人们对不退转法的追求,这就是,外道扰乱菩萨法、声闻乘人只求自利、恶人的破坏、人们对善恶的颠倒、只有自力而没有他力。



在这样的形势下,只有依靠易行道,即依阿弥陀佛的力量来往生净土的简易方法。

易行道中具体的修行方法是念佛法门,昙鸾特别提到了十念念佛。所谓十念,是一心只念阿弥陀佛名号,“但言忆念阿弥陀佛,若总相,若别相,随所缘观,心无他想,十念相续,名为十念”(《往生论注》卷上)。

念佛法门中,以念阿弥陀佛最为简单,其实念佛的范围是很广的,还可以念佛的庄严相好、佛的光明、佛的神力、佛的智慧、佛的功德,等等。

广而言之,往生净土可以修五念门,即礼拜门、赞叹门、作愿门、观察门、回向门,念佛法门只是其中之一,属作愿门,这一门的意思是常发愿心,愿一心念佛,往生净土。

由于昙鸾的推广,北朝形成净土师一系,使净土简易法门和禅法一样在北方大为流行。昙鸾以后,传净土者有大海(慧海),大海之后有法上,都是著名的净土师,而昙鸾则成为后世净土宗的实际创始人之一。

四、律学的弘传

对佛教律典《十诵律》与《四分律》的研习、弘传,分别在南北朝出现一批十诵律师和四分律师。

印度部派佛教的律典,法藏部的《四分律》、说一切有部的《十诵律》、化地部的《五分律》、饮光部的《解脱戒经》及犍子部律五律和大众部的《摩诃僧祇律》中,除犍子部律未传入中国外,《四分律》由后秦佛陀耶舍与竺佛念共同译出,《十诵律》由后秦弗多罗与鸠摩罗什共同译出,《五分律》由刘宋佛陀什与竺道生共同译出,《解



《脱戒经》由元魏瞿昙般若流支译出，《摩诃僧祇律》则由东晋佛陀跋陀罗与法显共同译出。随着这些律典的译出，南北朝时期出现了一批研究和弘扬律典的僧人，并形成学派，其中，南朝重《十诵律》，北朝重《四分律》。

南朝的律师，见于《高僧传》的就有十一人（另有附传八人），见于《续高僧传》中的有四人，其中有十二人在僧传中明确指出是善《十诵律》的，是十诵律师。

慧皎认为，刘宋的律学只是祖述昙猷、僧业两人的思想，而且都是“依文作解，未甚钻研”（《明律篇·论》，《高僧传》卷十一）。昙猷在卑摩罗叉于江陵大弘律藏时，就曾亲承音旨，从卑摩罗叉受学，并著有《十诵义疏》八卷。僧业则曾在罗什门下专功于律学，后来回到姑苏（今江苏省苏州市）弘律。

齐、梁之间重要的律僧是智称，他专精律部，大明《十诵》，著有《十诵义记》八卷。他对于律学是独有创见的，“竭有深思，凡所披释，并开拓门户，更立科目”（同上）。因此在当时的影响很大。

撰有《出三藏记集》的僧祐也是一位重要的律僧，他对于律学有着超越前人的见解，齐竟陵王请他讲律，听众常达七百人，梁武帝对他也非常敬重，他晚年脚有残疾，特敕他乘舆入殿，为六宫授戒。僧祐的门徒，有道俗一万一千多人。

北朝的四分律师，《梁高僧传》记载了三人，其中正传二人，《续高僧传》中记载了六人，其中正传二人。北朝较为重要的四分律师是慧光。慧光于对于《涅槃经》、《十地经论》等都有研究，而对《四分律》则作有《四分律疏》，在此之前，北朝只有道覆律师对《四分律》作过科文而已，并没有提举弘宗，因此慧光的《疏》文在北朝是开创性的。

慧光的弟子有道云、道晖、洪理、昙隐等，都是四分律师。



第六节 南北朝的三教之争

南北朝的三教之争,所争论的问题集中体现为夷夏之争、黑白之争、形神之争等方面。

一、夷夏之争

这是由道士顾欢发起的一场佛道两教之争,顾欢写了一篇《夷夏论》,重弹汉末以来的老调,把佛教和道教的关系归结为夷夏关系,佛是夷地之教,而道教乃我华夏之教。《夷夏论》云,虽然从老子化胡的角度来看,佛教和道教是同源的,但实际上两者有着很大的差异,道教属于“全形守礼,续善之教”,而佛教则是“毁貌易性,绝恶之学”(《顾欢传》,《南齐书》卷五十四)。佛教虽也弃恶求善,但它下弃妻孥,上废宗祀,和华夏之礼不合。所以,顾欢据此批评世人对佛教的信仰,责问他们:“舍华效夷,义将安取?”(同上)

此论一出,立即遭到佛教界的强烈反对,首先是化名“通公”的刘宋司徒袁粲出来反驳,后有谢镇之作《与顾道士书》、《重与顾道士书》,他认佛教和道教之间并无夷夏之分,而如果要认真追究,则佛教要比道教高明得多,道教的经典,多有以粗拙的手法采撮佛经之处。朱绍之作《难顾道士〈夷夏论〉》,指出华夷风俗习惯不同,设教可能会有些差别,但佛教和道教的区别只是形式上的,比如教派的名称、教徒的服饰之类。他把顾欢对佛教的抨击列出十条,称为“十恨”,请顾欢再加以阐明。明僧绍作《正二教论》,对顾欢的观点进行了逐一批驳,指出孔老二教和佛教,虽然它们的表现方式不



同,但基本作用是一致的,都是要照理研心。顾欢实际上对佛道二教的基本精神并不了解。除此之外,还有朱广之的《疑〈夷夏论〉咨顾道士书》、慧通的《驳顾道士〈夷夏论〉》、僧愍的《戎华论析顾道士〈夷夏论〉》等。

这一时期的佛道之争,不只是表现为夷夏之争,齐末有位假托张融的道士作《三破论》,抨击佛教“入国而破国”、“入家而破家”、“人身而破身”。佛教方面,刘勰著《灭惑论》进行反驳,指出佛教于忠于孝实际上都超过儒家的忠孝观,因此佛教无论对国家、家庭还是个人,都是有益无害的。僧顺作《析〈三破论〉》(也称《答道士假称张融〈三破论〉》),指出真正破国、破家和破身的恰恰是道教自身。

佛教方面抨击道教的作品,著名的还有甄鸾的《笑道论》和道安的《二教论》,《笑道论》是奉北周武帝之命而写的,意在定佛、道二教的先后深浅,它分三十六个专题批评道教,集中批评道教三洞经三十六部。武帝对这篇作品很不满意,当廷把它焚毁了。《二教论》也是应北周武帝之令而作的,它分十二篇,以佛教为内教,是炼心之术,儒教是外教,是救形之术,两者都不可缺,而道教则是依附于儒教的一个旁枝,是十分粗鄙的。道安的观点理论性很强,武帝也不好表示反对。

二、黑白之争

这是由慧琳在其《均善论》中自设宾主而进行的儒、道二教与佛教的争论,他以白学先生代表儒道,黑学先生代表佛教,相互辩难,因此,此论也叫《白黑论》。白学先生批评了佛教的空论、因果报应论,而黑学先生则指出,佛教的空论是和道教的空不同的,佛



教的空是与物同一的,而道教讲空则是空有二,至于道教的符章之伪、水祝之污,则无异于浊水。佛教的三世因果报应论,设天堂地狱,正可以弥补儒教只知一世,不见来生无穷之缘的弊端。白学先生认为,佛教的社会作用是和儒教一致的,“六度与五教并行,信顺与慈悲齐立”,可谓“殊途而同归”(《均善论》)。从这个角度来讲,三教都为善。

此论一出,立即遭到佛教界的强烈反对,慧琳的本意是要维护佛教,但因为其中涉及到对佛教的批评,而且是出于一个僧人之口,慧琳受到逐出僧团的威胁,但宋文帝则很欣赏此文。

三、形神之争

这是南北朝时期儒佛之间的一个长期争论,涉及精神是永恒不灭的,还是有生灭的理论问题。

形神之争实际上在宋文帝时就已经开始了,慧琳作《均善论》,何承天对其中白学先生批评佛教的“来生”的观点很赞同。何承天本来就写过《达性论》、《报应问》等文,指出人总是有生有死,人死之后,形毙神散,否定因果报应论,他现在看到慧琳的文章后,就送给宗炳看,两人往复书信五封,讨论形神问题。宗炳作《答何衡阳》二篇,对慧琳的观点加以批驳。先是何承天送《均善论》给宗炳,并附书一封,宗炳作答,全面批评了慧琳文中的观点。何承天接到宗炳的答复信后,又致书宗炳,答宗炳之难,对于形神关系,何承天举古人的薪火之喻,认为薪弊火微,薪尽火灭,不能独传。宗炳回信说,火是薪所生,而神却不是形所作,神是超越形体而独存的,是谓法身常住。

宗炳著有《明佛论》,专门讨论精神不灭的问题,他认为,神是



万物之妙,如果说神随形生,随形灭,那就是以形为本了,何以言神之妙?神应该是形之本,“既本立于未生之先,则知不灭于既死之后”(《明佛论》,《弘明集》卷二)。

对于何承天的《达性论》,颜延之也加以批评,他认为人死之后,精灵依然存在,而且还可以更生受形,重新进入新的形体之中,至于因果报应论,则是必然之符。

颜延之对《达性论》的批评,宗炳对《均善论》的批评,在当时受到佛教界的推崇,连不读佛经的宋文帝都称,“颜延之折《达性论》,宗炳难《白黑论》,明佛法深,尤为名理并足,开奖人意”(《宋文帝集朝宰论佛教》,《广弘明集》卷一)。

范缜的《神灭论》一文则把形神之争推向了高潮。

齐竟陵王萧子良精信佛教,而尚书殿中郎范缜则盛称无佛,不信因果,两人有过辩论,但萧子良不能说服范缜,范缜回去之后就作了一篇《神灭论》,系统总结他的观点。他主张形神相即,形存则神存,形谢则神灭,形是神之质,神是形之用。他又以刀刃和锋利的关系来说明这种形神论。

此论一出,朝野喧哗,萧子良集众僧反驳,都不能屈。到了梁初,梁武帝萧衍作《敕答臣下神灭论》,下令继续反击范缜的“异端”之论,一时间,道俗群应,在这些反驳文章中,比较著名的有萧琛、曹思文、沈约等人的作品。萧琛作《难神灭论》,指出范缜并没有提出形神相即不异的实证,而他却有形神相离的例证,这就是梦,人在做梦时,形静而神驰,这说明形神相分。曹思文作《难范中书神灭论》,其中包括了两次设难,他先难范缜说,形神并不相即,而是合而为用,生则形神相合,死则形留而神逝。范缜作《答曹录事难神灭论》,指出“合而为用”的观点说明了形神不合就没有作用,这反面证明了神灭论。曹思文作论重难,这次他只是在所举的例子上加以辨析,没有更多的理论说明。沈约一人写了五篇文章,他的



《神不灭论》主张,养神可至无穷,精神是无生无灭的。他的《难范缜〈神灭论〉》则说,人的形体有各个部分,七窍百体各有名称,而按形神相即的原则,神也应该有相应的不同名称,但在范缜的体系中,为何形体的名称多,而精神的名称少?他也对范缜关于刀刃和锋利的比喻加以批驳。

神不灭论是佛教的理论基石,生死轮回、因果报应的主体都是不灭的神灵,所以佛教方面要全力维护它。神灭论和神不灭论的争论,反应了中国传统的唯物主义思想与佛教在世界观上的根本差异。

第七节 南北朝的佛教文化

南北朝佛教文化中的最重要的一种形式就是石窟艺术的繁荣,大规模的佛教石窟造像以北朝为主,南朝的佛教文化则呈现多样性。

一、北朝的石窟艺术

北朝的佛教传统,注重修福、行善,义学研究没有南朝发达,凿窟在北朝被看作一项重要的功德,最著名的石窟有云冈、龙门和敦煌三处,除此之外,还有多处不同风格的石窟造像。

北魏首先开凿的是云冈石窟中的昙曜五窟,据《魏书·释老志》载,文成帝即位后,开始复兴佛教,昙曜(后任沙门统)建议在京师平城西郊的武周山(明嘉靖年中始称云冈)凿窟,先后凿造五个石窟,每个石窟都凿刻一尊主佛像,像高六十到七十尺(按现在的测



量为十三点五米到十六点八米)。这五窟大致是现今云冈石窟中的第十六到二十窟,其中所刻五佛的名称、凿刻的年代、所代表的北魏皇帝,学术界尚无定论。这是云冈第一期石窟。

第二期石窟开凿的下限在孝文帝迁都洛阳(494)之前,这期石窟多为两窟一组,重要的有四组,即五、六窟,七、八窟,九、十窟,十一、十二、十三窟。

第三期石窟开凿于孝文帝迁都洛阳后到正光末年(524)之间,这一期石窟多为中小型窟,也有在原有的石窟中加以补刻的。

在平城附近还有两处石窟,即鹿野苑石窟和方山石窟寺,后者是孝文帝为冯太后所造。

迁都洛阳后,北魏又在洛阳南郊开凿龙门石窟,景明初年(500),宣武帝令人孝文帝和冯太后营造石窟二所,永平(508—511)年中,又有官员奏请为宣武帝也造一窟。这三窟共花去二十三年的时间,用工八十二万多,这就是现在的宾阳洞(宾阳三洞,分别为中洞、南洞和北洞,当时称灵岩寺)。在开凿宾阳洞之前,就已经有人利用原有的洞窟凿龕造像了,这就是现在的古阳洞,当时称石窟寺。这两个洞窟是龙门石窟中最重要的,除此之外,比较著名的还有莲花洞、火烧洞、魏字洞、普泰洞、皇甫公窟、路洞等大中型洞窟,至于小龕造像则不计其数。敦煌石窟中,现存的北朝时期的洞窟有三十六个,其中北魏十四个,西魏七个,北周十五个。云冈和龙门石窟中的艺术表现形式是石刻造像,孝文帝之前,由于受犍陀罗和凉州艺术模式的影响,北魏前期的石窟造像显示出勇武雄健的风格,孝文帝之后,则是一副秀骨清相的格式。敦煌石窟艺术则主要以彩塑和壁画来体现,造像的风格也体现出这种前后期的变化。至于造像的内容,则是十分丰富的。

在这三大石窟外,北方各地的重要石窟还有:

麦积山石窟,十六国晚期开凿,北魏、西魏、北周继之,而以北



魏开凿的洞窟最多。该窟的造像多用泥塑和壁画，西魏开始的造像风格，则又一反北魏后期的秀骨清相，已有唐代造像中那种丰腴硕壮的气象。

炳灵寺石窟，在现存的一百八十个洞窟中，北朝开凿的占三分之一弱，以石刻艺术为主，也有少量的塑像的壁画。

响堂山石窟，位于河北省邯郸市西侧的峰峰矿区，分南北两个部分，始建于北齐文宣帝时期。南响堂山石窟现存七个洞窟，都是北齐所建，其中最大的一个洞（华严洞）高四点九米，深六点三米，宽六点三米。响堂山石窟的一个特色是刻有石经，一号窟刻有《华严经》，二号窟刻有《般若经》，三号刻有《无量义经》、《无量寿经·优婆提舍偈文》，四号刻有《法华经》。这种石经的出现，启发了后来的北京房山石经。北响堂山著名的石窟，都是北齐时代的，其中也有刻经的洞窟。天龙山石窟，位于太原西南四十公里处，东魏时开始凿建，北齐也大力开凿。它建于天龙山的東西两峰，其中东峰二号窟、三号窟是东魏后期的作品，东峰一号窟、西峰十号窟则是北齐的作品。

二、北朝的寺塔造像和佛画艺术

北朝的寺塔建筑也是盛极一时的，寺塔的建造首先得到了诸帝的支持，自然非常壮观。据《魏书·释老志》载，北魏道武帝于天兴元年（398）下诏在首都平城修建宫舍，造五级浮图（佛塔）等寺塔建筑。皇兴元年（467），献文帝也在平城建寺，造永宁寺，并造七级浮图，“高三百余尺，基架博敞，为天下第一”。另外还造有一处三级石质佛塔，“榱栋楹盈，上下重结，大小皆石，高十丈，镇固巧妙，为京华壮观”。他退位后又在他的别宫崇光宫附近造鹿野佛图和



禅堂。孝文帝也曾诏建建明、思远、少林等寺。迁都洛阳后，诸帝更是大造寺塔，其中，以胡太后在熙平元年(516)按平城献文帝所造的永宁寺式样重建的永宁寺为天下第一，所花费用，不可胜计。《洛阳伽蓝记》卷一对这座寺院有详尽的描绘，它包括一座佛塔，高九十丈(《魏书·释老志》中作四十余丈)，四面，木结构，在京师以外百余里，就已遥遥相见了。在佛塔的北面，有一所佛殿，形状像太极殿(北魏宫中的正殿)，僧房楼观，均是“雕梁粉壁，青璫绮疏”。这是以佛塔为中心的大型寺院建筑群。

其他的一些佛寺也是很有特色的。如建中寺，建于普泰元年(531)，它“屋宇奢侈，梁栋逾制，一里之间，廊庑充溢”(《洛阳伽蓝记》卷一)。瑶光寺，是宣武帝所建，有五层佛塔一座，高五十丈，它“仙掌凌虚，铎垂云表，作工之妙，埒美永宁”(同上)。可与永宁寺相媲美。它另外还有讲殿五百余间，“绮疏连亘，户牖相通”(同上)。其间又种上珍木香草。

在京师之外，河南登封的北魏时立的嵩岳寺塔(砖塔)，山东历城的东魏时立的寺塔，均比较有名。

寺塔之中，都供有佛像，北魏的造像(这里的造像特指石窟造像以外的其他形式的造像)艺术水平已经很高了。这时的造像同样是由诸帝首先支持的，献文帝在皇兴元年所造的天宫寺中造释迦牟尼立像，像高四十三尺，用去赤金十万斤，黄金六百斤。永宁寺的太极殿中，供有丈八金像一躯，等身金像十躯，绣珠像三躯，金织成像五躯，玉像二躯，这些造像，皆“作工奇巧，冠于当世”(同上)。

有时，造像还有其他的用途，比如宣扬皇帝的功德，兴光元年(454)秋，文成帝诏令在五级大寺内为太祖以下五帝各铸释迦牟尼像一躯，每像各高一丈六，共用赤金二十五万斤。

当时的造像也有外国僧人的作品，北魏泰安初年(455)，师子

国僧人邪奢遗多、浮陀难提等五人带着他们所造的三尊佛像到平城，平城僧俗都说，看遍各种造像，都不如他们造的，他们的造像，“去十余步，视之炳然，转近转微”（《魏书·释老志》）。

北朝的佛画艺术，以曹仲达的作品最为著名。曹仲达以画佛像著称，他的风格被称为曹家样，又因他原本是西域的曹国人，加以他的画笔体稠叠，而衣服又贴体紧身，所以他的画风又被概括为“曹衣出水”。他的作品至今已无一遗存，在北朝的雕塑中，有一种贴体的外来服装（通肩式或偏袒右肩式），在薄衣下隐现出躯体，起伏变化，如出水中，这可能就是曹家样。

三、南朝的佛教文化

南朝的佛教文化体现在石窟、寺塔、造像、文论、诗歌、佛画诸方面，呈现出多样性的色彩。

就石窟艺术而言，南朝的石窟是不能和北朝相比的，南方一是缺乏凿刻大型石窟的自然条件，二是不以石窟造像为主要的佛教信仰形式和功德体现。南朝值得一提的石窟是南京东郊的栖霞山石窟，它开凿于半山腰上，共有窟龕二百九十四个，造像五百五十躯，大部分已残毁。此处石窟的凿刻年代当在云冈和龙门二窟始刻年代之间。高士明僧绍首先提出过在此造窟的建议，参加设计的有僧祐等人。

就寺塔和造像而言，南朝的寺塔建造和佛像铸造同样首先得到了帝室的支持。据《辩正论》卷三《十代奉佛篇》介绍，刘宋时期，宋高祖造灵根、法王二寺，宋太宗造丈八金像四躯，建普弘寺，宋太祖造禅云寺，有宋一代，“宝刹金轮，森如竹苇”。萧齐时期，齐太祖也铸金像，造陟岵、正观二寺，齐世祖造招贤、游玄二寺，齐高宗铸



金像一千,造归依寺。梁代造寺之风更盛,梁武帝一人就造有五寺,同泰寺内有一七层的大佛塔,诸寺多有造像,梁太宗造资敬、报恩二寺,梁中宗造天居、天宫二寺。陈朝时期,陈高祖在扬州造东安寺,在扬都造兴皇、无居等寺,所造寺院,“皆绣棋雕楹,文椴粉壁,三阶肃而宛转,千柱赫以玲珑”。他又造金铜等身像一百万躯,陈高宗在扬州造太皇寺,寺中有七级木质佛塔,又造崇皇寺,铸金铜像二万躯,并修理故旧佛像一百三十万躯。

就文论和诗歌而言,南朝的寺僧及居士中,擅文善诗者是较多的,宗炳、颜延之、明僧绍、周颙、沈约、刘勰等人,都擅文论,宗炳的作品较多,以《明佛论》为著名。周颙著有《三宗论》,颜延之有《正二教论》等,沈约有《均圣论》等,刘勰有《灭惑论》等。善于诗文的,谢灵运、颜延之、慧琳、沈约、齐竟陵王、梁武帝、梁昭明太子、梁简文帝、智藏、江总、智恺等人,或题诗,或吟颂,或写铭,或撰诔,或作赋。谢灵运是一代诗才,作有《佛影铭》、《无量寿颂》、《维摩诘经中十臂赞》、《临终诗》等,慧琳作有《释法纲诔》、《竺道生诔》等,沈约则是诗歌“永明体”的创造者之一,比较讲究严谨的格式,他作有《寺刹佛塔诸铭颂》等,齐竟陵王作有《题佛光文》,梁武帝作有《题三教诗》、《净业赋》、《孝思赋》等,昭明太子作有《开善寺法会诗》、《讲席将訖赋三十韵诗》等,梁简文帝作有《望同泰寺浮图诗》、《赋咏五阴识枝诗》、《蒙华林园戒诗》、《旦出兴业寺讲诗》、《游光宅寺诗》等,智藏作有《奉和武帝三教诗》等,江总作有《游摄山栖霞寺诗》、《游武屈山诗》等,智恺也喜作诗,他的《临终诗》中写道,“一随朝露尽,唯有夜松声”,描绘出人生的短暂和空幻。

南朝的佛画家比起前朝来已明显增多了,陆探微和张僧繇是两位最有名的佛画家。陆探微的画属于“秀骨清相”式,在画史上,他和顾恺之齐名,同属笔迹周密的“密体”,作有《阿难维摩图》等佛画。张僧繇是吴地人,他是很受梁武帝器重的佛画高手,梁武帝所



建的寺院,大多要请他去作画,他的画被后人视作楷模,称为“张家样”,他一变顾恺之和陆探微的密体而改为笔不周而意周的疏体,他作有《卢舍那佛像》、《行道天王像》、《维摩诘像》等。另外,宗炳的山水画,萧绎的佛画也很有名。这一时期的外国来华僧人中,也有长于佛画的,如求那跋摩等人。

第五章 隋唐佛教

第一节 隋唐王朝与佛教

一、隋代佛教政策

隋朝的统一,结束了近三百年的战争和分裂局面,给全国各族人民带来了相对和平稳定的生活,一时曾出现“户口滋盛,仓库盈积”的升平景象。但战争遗留下来的各种问题相当复杂,新的社会问题又不断产生。隋王朝为巩固自己的统治,在采取各种政治措施的同时,提倡佛教,把佛教作为重要的工具。

开皇元年(581),隋文帝杨坚即位,诏令在全国范围恢复佛教:“听任出家,仍令计口出钱,营造经像。而京师及并州、相州、洛州等诸大都邑之处,并官写一切经,置于寺内,而又别写藏于秘阁。”致使“天下之人从风而靡,竞相景慕。民间佛经,多于六经数十百倍”(《经籍志》,《隋书》卷三五)。文帝在位二十年间,共“度僧尼二十三万人,立寺三千七百九十二所,写经四十六藏,一十三万二千八十六卷,治故经三千八百五十三部,造像十万六千五百六十躯”



(《释迦方志》卷下)。

据载,杨坚少时受尼姑智仙的养育,“年至十三,方始还家”(《集古今佛道论衡》卷乙)。故于即位后,他“每以神尼为言,云:我兴由佛”(《舍利感应记》,《广弘明集》卷十九),于是着意复兴佛教。开皇十三年(593),他更说:“弟子往藉三宝因缘,今膺千年昌运。”这当然是神化自己政权的说法,不可轻信。因为事实上,隋王朝的复兴佛教当有其更深远的考虑。

南北朝后期,佛教在北方地区已成为一种不可忽视的社会力量。北周武帝废佛,使“三方释子减三百万,皆复军民,还归编户”(《历代三宝记》卷十一)。从国计民生着眼,这是必要的措施,但不能从根本上解决问题。在佛教已成为广大民众普遍信仰的情况下,粗暴的行政手段,往往激发出信奉者更为强烈的宗教感情。宋人宋敏求曾指出:“隋文承周武之后,大崇释氏,以收人望。”(《长安志》卷七)这就相当准确地揭示了杨坚复兴佛教的基本政治意图。

此外,早在北朝时期即已经出现的流民问题,至隋初更为严重。流民人数约近总人口的一半,这对恢复和发展经济是一大障碍。为此,隋文帝曾数度声势浩大地招揽逃匿僧侣出山。如开皇十年(590),下诏听许私度僧尼出家,一次受度者达五十余万人,从而使非法的流亡者取得合法地位。这种措施带有明显的召致流民归土的经济意向。

与此同时,隋文帝更致力于传统儒学的复兴,把儒家思想作为最根本的统治思想。公元589年,文帝下诏伐陈,所述理由全以传统的政治伦理观念为基本依据。隋初他重用儒士,在礼部尚书牛弘的支持下,设立太学,并注意收集散佚民间的儒家经典。据载,当时百姓“负籍追师,不远千里;讲诵之声,道路不绝。中州儒雅之盛,自汉魏以来,一时而已”(《隋书》卷七五)。591年,文帝下诏曰:“朕位在人王,绍隆三宝,永言至理,弘阐大乘。”(《历代三宝记》



卷十二)就是说,他是以“人王”的身份来复兴佛教的,所以佛教必须树立皇权至上的观念,忠实地执行“为国行道”的义务。文帝在给天台宗领袖智颢的一封信中,明确申述了这一指导思想,要智颢“奖进僧伍,固守禁戒”,“宜相劝励,以同朕心”(《国清百录》卷二)。他在京城兴建了具有“国寺”性质的大兴善寺;又以学问僧组成“二十五众”,作为国家管理全国僧尼和领导佛教方向的中心。又于相州战地建伽蓝一所,为在战争中死去的亡灵追福,将造寺活动与政治目的联系起来。文帝在位期间,佛教被严格控制在封建王权之下,寺院和僧侣之数远低于南北朝时期。

此外,为配合统一的政治形势,隋文帝接受历代帝王崇佛或废佛的经验教训,试图建立以儒学为核心,以佛、道为辅助,调和三教思想的统治政策。他宣称:“门下法无内外,万善同归;教有浅深,殊途共致。”(《历代三宝记》卷十二)据此,他提出要在儒家崇拜的五岳建造佛寺。他又说:“朕服膺道化,念好清净,慕释氏不二之门,贵老庄得一之义。”(《历代三宝记》卷十二)对于道教也采取容纳态度。在这一背景下,李士谦的“三教鼎立”说和王通的“三教合一”说便应运而生。李士谦认为,三教的关系,犹如“三光在天,缺一不可”(刘谧《三教平心论》);王通认为,三教都有助于封建统治,故有待“皇极之主”,以“共叙九畴”(《中说·周公》)。这些主张,成为隋以后统治者处理三教关系的主要方针。

由此可见,隋文帝复兴佛教,是在以儒家思想为根本统治思想的前提下进行的。这一政策,对于隋初统一国家的重建,民族矛盾的缓和,南北文化的交流等诸方面起过积极作用。但在文帝的后期,逐渐“不悦儒术,专尚刑名”,进而沉湎于佛教,从而失去原先对佛教只在利用的本意。

隋炀帝杨广在历史上以暴君著称,但为了掩盖他凶残暴逆的真实面目,也对佛教采取扶持利用的态度。隋平陈时,身为晋王的

杨广“深虑灵像尊经，多同煨烬；结鬘绳墨，湮灭沟渠。是以远命众军，随方收聚”（《辩正论》卷三）。并亲制愿文，自称“菩萨戒弟子”，表示对佛教的保护。平陈之后，杨广于扬州命人整理旧经，并写新本，合六百一十二藏，二万九千一百七十三部，九十万三千五百八十卷；修治旧佛像十万一千躯，铸造新佛像三千八百五十躯；度僧尼六千二百人。另一方面，他又对佛教严加控制，使其绝对服从皇权的需要。590年，杨广把江南宗教界有影响的和尚、道士集中到扬州，受其支配；607年，即篡位后的第三年，他更下令沙门致敬王者。

隋杨帝的佛教政策，在他与高僧智颢的特殊关系中更能清楚地得到反映。591年，杨广慕智颢之名，招请他来扬州，赐“智者”大师称号，智颢则回授杨广“总持菩萨”的法号。其后，杨广又一再邀请智颢前往扬州，为他主持授戒法会，撰写《净名经疏》等。由于智颢并不乐意为隋王朝服务，处处表现出貌合神离的情绪，乃至公然与之对抗，从而受到杨广的严密监视。595年，杨广在手书中明确要求智颢“率先名教，永泛法流，兼用治国”（《国清百录》卷二），即把名教置于佛法之上，维护国家的秩序，警告他务必放弃与新王朝的对立态度。同时，智颢也清楚地意识到，“王秉国法，兼匡佛教”（《国清百录》卷三），佛教最终要屈服于王权。所以他又说：“今王途既一，佛法再兴。谬课庸虚，沐此恩化；内竭朽力，仰酬外护。”（《智颢传》，《续高僧传》卷二一）表示希望通过王权的外护以保证佛教的发展。

二、唐初佛道之争

公元618年，李渊父子利用农民起义的力量，推翻隋朝的统



治,建立起新的统一的唐王朝。唐统治者接受隋朝覆灭的历史教训,采取一系列发展生产,保障民生,巩固社会秩序的政策,出现了“贞观之治”和“开元盛世”,进入中国封建社会的全盛时期。佛教文化作为唐代意识形态的重要组成部分,也达到了鼎盛阶段。

唐代诸帝对于佛教的态度,出于真正信仰者较少,普遍地是从政治上着眼,并且通过儒、释、道三教的次序安排表现出来。总体上看,唐王朝对三教是采取以儒家为主体,对佛、道两家调和并用的政策。但由于复杂的社会和政治原因,在具体执行中往往有所侧重。

唐初三教关系主要表现于佛、道之争中。

高祖武德四年(621),太史令傅奕首先发难,上表批评佛教,罗列罪状,请求罢废。他突出指责佛教“剥削民财,割截国贮”,“军民逃役,剃发隐中;不事二亲,专行十恶”,建议国家采取措施,“令逃课之党,普乐输租;避役之曹,恒忻效力”(《太史令傅奕上减省寺塔废僧尼事》,《广弘明集》卷十一)。当时因护法沙门法琳“频诣阙庭”,多方申辩,使唐高祖将傅奕上表暂时搁置。但傅奕并未停止对佛教的攻击,而是“公然宣布遐迹。秃丁之诮,闾里盛传;胡鬼之谣,昌言酒席”(《法琳别传》卷上),给佛教造成很坏的社会影响。于是,佛教徒们纷起撰文反击,如释普应作《破邪论》二卷,李师政撰《内德论》和《正邪论》。法琳认为,这些文章难以击中要害,故而另辟蹊径,“案孔、老二教师敬佛文,就彼宗承斥其虚谬”,作《破邪论》。同时他上《启》与储贰、亲王及公卿、侯伯,寻求朝廷内部和达官显贵们的支持。不久,太子李建成等奏上《破邪论》,高祖看后,动摇了重道破佛的决心。

武德七年(624),傅奕再次上疏,揭露佛教弊害,坚请罢除。文曰:“佛在西域,言妖路远;汉译胡书,恣其假托。故使不忠不孝,削发而揖君亲;游手游食,易服以逃租赋。演其妖书,述其邪法,伪启

三涂，谬张六道，恐吓愚夫，诈欺庸品。”（《傅奕传》，《旧唐书》卷七九）道教徒借此机会，也展开对佛教的抨击。武德九年，清虚观道士李仲卿著《十异九迷论》，刘进喜著《显正论》，托傅奕奏上。道教徒们的直接参战，使佛道之争明朗化、公开化，从而也给佛教徒提供了更多反驳的理由。法琳著《辩正论》，以“十喻九箴”回敬道教徒，佛道之争趋于激化。高祖先欲废除佛教，后又下诏同时沙汰佛、道，但都未能施行。

唐太宗贞观初年，佛道关系相对平静。贞观六年（632），傅奕再次上书，“请令僧吹螺，不合击钟”（《广弘明集》卷七）。贞观七年，太子中舍辛诩“心存道术，轻弄佛法”，设难问佛教徒。释慧净著《析疑论》予以回答，释法琳更广《析疑论》为答，使论战深入展开。

佛道的长期争论，引起了社会的广泛注意。贞观十一年（637），李世民下诏，对累代以来那种“殊俗之典，郁为众妙之先；诸夏之教，翻居一乘之后”的现象，表示十分不满，宣布“朕之本系，起自柱下。鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功”，故令“道士、女冠，可在僧、尼之前”（《唐大诏令集》卷一一三）。这样，佛、道的高下之争，变成了体现李唐皇族尊卑等差的政治问题。佛教徒对此不服，于是释智实等上《论道士处僧尼前表》，指责道教“常以鬼道化于浮俗”，“实是左道之苗”，宣称若道士“位在僧尼之上，诚恐真伪同流，有损国化”。太宗敕令，凡不服者予以杖击。智实仍示不服，愿受朝堂杖责，不久即病卒。

贞观十三年（639），道士秦世英密奏法琳所著《辩正论》一书攻击老子，讪谤皇宗，有罔上之罪。唐太宗大怒，即令推问法琳，沙汰僧尼。法琳被流放益州，次年病亡于途中。唐初佛道之争告一段落。

这次佛道之争，就其本身来说，是为了竞争新王朝对自己的有



力支持,争夺社会舆论和更多的信徒,宗派情绪十分浓厚。但从斗争的最终结局看,反映的是唐初帝王在宗教政策上的犹豫不定,最后决定对佛教加以抑制。

唐王朝建立之初,面临许多问题,极需神权的扶持。佛、道两教无疑都能起到光饰朝廷和神化政权的作用,但相比而言,道教既是汉民族自创的宗教,与传统文化比较接近,这就具备了特殊的优越条件;更何况李姓的道教之祖对于唐皇室来说,增添了历史的荣耀和神圣的依据。故唐初统治者在对佛、道同时利用的基础上,于公开场合往往对道教表现出更大的兴趣。

但唐初统治者也清楚,佛教在隋代曾是一股强大的社会力量。作为隋末农民起义的信号,是610年弥勒信徒发起的突击端门事件;612年陕西凤翔沙门向海明聚众数万人,河北唐县宋子贤拥众千余家,也用“弥勒出世”号召群众,武装暴动。唐武德三年(620),李世民率军围击洛阳王世充,需要联合少林寺僧众;武德五年(622),李渊在马邑(山西朔县)沙门中,募兵二千余;江南禅僧密集,与叛军乱民混杂在一起,情况更加复杂。因此,新王朝要巩固自己的政权,简单地打击佛教或扶植佛教,显然都不合适。

武德八年(625),高祖诏叙三教先后,定下道、儒、释的位次,说:“老教、孔教,此土之基;释教后兴,宜崇客礼。今可老先,次孔,末后释宗。”(《集古今佛道论衡》卷丙)意思是说,道教在前,只是虚位,并不意味着它高出于儒家;崇道的本质唯在尊君,即更有效地推行君权政治。从中可以看出唐高祖对佛、道的基本政策。

唐太宗的佛道政策是对唐高祖的继承和发展。

贞观元年(627),唐太宗遣治书侍御史杜正伦检校佛法,肃清非滥,敕有私度僧尼者处以极刑。同年,太宗问傅奕为何不信佛,奕答以佛法“于百姓无补,于国家有害”,时“太宗颇然之”。二年,太宗对群臣说,梁武父子好佛老以至亡国,足以鉴戒。与此同时,



他却于贞观初两次下诏普度僧尼,并于当年战阵之处广建寺庙以超度亡灵,又让皇太子、后宫之人受菩萨戒,还延请波颇等学僧在大兴善寺主持译经。贞观十一年,唐太宗下诏定“道先佛后”位次,并宣称因今“天下大定”,故而“宜有解张”。从这时起,他的佛道政策带上了尊道贬佛的色彩;智实受笞、法琳流放,便是这一政策的结果。

随着唐太宗统治地位日臻巩固,唐王朝对外交流逐步扩大,经济、文化蒸蒸日上,使他有可能总结思想统治的历史经验,重新估价以往的佛、道政策。贞观十五年(641)五月,唐太宗亲临弘福寺,为太穆皇后追福,手制愿文,自称菩萨戒弟子,斋供财施,“以丹诚归依三宝”。他向寺僧解释道:“师等宜悉朕怀。彼道士者,止是师习先宗,故位在前。今李家据国,李老在前;若释家治化,则释门居上。”(《集古今佛道论衡》卷丙)他在对自己过去崇道抑佛态度进行辩护的同时,定下了今后的佛道方针。贞观十七年,朝臣弹劾秦世英骄淫之罪,太宗即令杀了这个一向宠信的道士。自此,唐太宗比较平稳地执行了佛、道并重和同时利用的方针。这一方针在有唐一代除个别情况外,始终为最高统治者所采用。

佛道关系既不是单纯的两教关系,佛道政策也不是单纯的两教政策。隋唐时期,佛、道已成为不可忽视的社会力量,与儒家形成鼎立之势,进入三教鼎立的时期。在此现实形势下,唐初统治者没有忘记自己的历史使命,把恢复儒学和发展经学始终置于首要地位。在他们看来,宗教神学必须严格服从政治、经济、军事的需要。唐高祖就说:“父子君臣之际,长幼仁义之序,与夫周孔之教,异辙同归;弃礼悖德,朕所不取。”(《唐会要》卷四七)武德七年,下诏兴学,指出:“沙门事佛,灵宇相望。朝贤宗儒,辟雍顿废。王公以下,宁得不惭?”(《册府元龟》卷五十)唐太宗即位之初,便立弘文馆,精选天下文儒之士于殿内讲论经义。他表示:“朕今所好者,唯

尧舜之道，周孔之教。以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”（《贞观政要》卷六）贞观七年，命颜师古考定五经，颁于天下；又命国子祭酒孔颖达与诸儒撰定五经义疏，统一儒学。贞观八年，文德皇后对太子说：“道、释异端之教，蠹国病民，皆上素所不为。”（《资治通鉴》卷一九四）

在唐初统治者看来，佛、道都有对国家不利的一面，但又有可借以利用的一面。就可利用的一面说，佛教有助于“治化”，发挥哲理优势；道教则可神化宗祖，抬高皇室，打击旧贵族势力。道教若否定佛教在“治化”方面的贡献，佛教若攻击道教之宗祖，对他们来说都不能容许。唐初统治者寄希望于佛、道的，是要它们从思想上配合儒家，为巩固李唐王朝做出贡献。

因此，如何协调三教关系，使三教各自发挥作用，就成了唐代诸帝的重要议题。其中“三教谈论”就是在这种背景下创设的。武德七年（624），唐高祖幸国子学释奠，命博士徐旷讲《孝经》，沙门慧乘讲《心经》，道士刘进喜讲《老子》。博士陆德明随方立义，遍析其要。高祖对此十分满意，说：“三人者诚辩矣，然德明一举则蔽。”（《佛祖统纪》卷三九）所谓“德明一举则蔽”，就是以儒家学说统率佛、道思想，使之符合封建统治的需要。这种“三教谈论”的方式，几乎为唐代诸帝普遍采用。可以看出，“三教谈论”在形式上给予三教以平等地位，实际上则是在皇帝亲自指挥下，以儒家为主干，对佛、道进行协调和统一的措施。谈论的内容和结果，直接由儒家学说和王权政治来决定。

三、武则天崇佛

唐太宗以后，高宗、中宗、睿宗都提倡和利用佛教。高宗李治



为太子时,即优礼玄奘,为之作《述圣记》,下令建大慈恩寺,在寺内别造翻经院,继续赞助玄奘译经,成为唯识宗的有力支柱。他同时又信奉道教,留道士叶法善于内道场,供养丰厚;又下令“广征诸方道术之士,合炼黄白”(《叶法善传》,《旧唐书》卷一九一)。同时又敕命中天竺沙门那提,往昆仑诸国采取异药;命玄照往迦湿弥罗求取长年婆罗门,为其合“长年药”。中宗李显时,“营造寺观,其数极多,皆务取宏博,竞崇瑰丽”(《韦嗣立传》,《旧唐书》卷八八)。“造寺不止,费财富者数百亿;度人无穷,免租庸者数十万”(《资治通鉴》卷二一〇)。以至“百姓劳弊,帑藏为之一空竭”(《辛替否传》,《旧唐书》卷一〇一)。睿宗李旦佛、道并重,诏令“每缘法事集会,僧、尼、道士、女冠等宜齐行道集”。认为,“释典、玄宗,理均迹异;拯人化俗,教别功齐”(《睿宗本纪》,《旧唐书》卷七)。但把佛教推向一个新的发展高度的,则是女皇武则天。

高宗自显庆(656—661)以后,苦于风疾,百官表奏,皆由则天详决。自此,武则天内辅国政数十年,威势与高宗无异,故时称“二圣”。中宗即位后,她便谋划篡位。垂拱四年(688),武承嗣伪造瑞石,其文曰:“圣母临人,永昌帝业”,令雍州人唐同泰表称获之于洛水。武则天名此石为“宝图”,后改名为“天授圣图”(《则天皇后本纪》,《旧唐书》卷六)。同年,又有人伪造瑞石于汜水,文有“三六年少唱唐唐,次第还唱武媚娘”;“化佛从空来,摩顶为授记”等,进一步暗示武则天当作天子,并把它说成是佛的意志。

载初元年(689),有沙门多人表上《大云经》,并造《大云经疏》,陈符命,谓武则天是弥勒下生,当作阎浮提王。现存敦煌残卷《大云经神皇授记义疏》中,有下述文字:“经曰:即以女身,当王国土。……今神皇王南阎浮提,一天下也。”“经曰:女既承正,威伏天下,所有国土,悉来承奉,无违拒者。此明当今大臣及百姓等,尽忠孝者,即得子孙昌炽。”据汤用彤先生考证,此《义疏》即怀义等人所上



《大云经疏》。经中所说“即以女身，当王国土”者，即应在当今的武则天。对此，武则天极为满意，大加赏赐，“其撰《疏》僧云宣等九人皆赐爵县公，仍赐紫袈裟、银龟袋”；并“敕两京、诸州各置大云寺一区，藏《大云经》。使僧升高座讲解”（《资治通鉴》卷二〇四）。据《旧唐书·则天皇后本纪》说，“有沙门十人伪撰《大云经》，表上之，盛言神皇受命之事”。但据《新唐书·则天武皇后传》说，《大云经》为薛怀义等人所作。但上述言及的《大云经》现已无从查考。仅据经录所载，唐以前已有两种《大云经》的完整译本，即前秦竺佛念所译《大方等无相经》（一名《大云经》）和北凉昙无讖所译《方等大云经》。故汤用彤先生等认为，唐代沙门十人或怀义等表上武则天的《大云经》，当系对以往译本的重抄或改造；至于《大云经疏》，则主要为怀义、法朗、云宣等僧人所撰。

在佛教势力的支持下，天授元年（690），武则天正式称帝，改国号为周。

长寿二年（693），菩提流志等译《宝雨经》上武则天。该经是梁代曼陀罗仙所译《宝雨经》的重译，但在内容上有所出入。其中突出的是增添了佛授记“日月光天子”于“摩诃支那国”“现女身为自在主”的一段经文。其卷一说：“尔时东方有一天子，名日月光，乘五色云，来诣佛所”；“（佛告天子）法欲灭时，汝于此瞻部洲东北方摩诃支那国，实是菩萨，故现女身，为自在主。经于多岁，正法教化，兼育众生，犹如赤子”。经文暗示武则天即“故现女身”的东方大菩萨，当为“自在主”即作世间皇帝。当然，译者也因此受到武则天的赏赐。

武则天利用《大云经》和《宝雨经》大做文章。她说：“朕曩劫植因，叨承佛记。金山降旨，《大云》之偈先彰；玉宸披祥，《宝雨》之文后及。加以积善余庆，俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏。”（《大周新译大方广佛华严经序》，《全唐文》卷九七）当然，武则天当时直



接面对的政敌是李唐家族。为了夺取和巩固皇权,她需要制造各种舆论,其主要措施之一,便是扬佛抑道,用以贬黜李氏的宗族。因此,她即位之始便宣布:“释教开革命之阶,升于道教之上。”(《资治通鉴》卷二〇四)武则天统治期间,佛教倍受崇奉,达于极盛。

为推动佛教的发展,武则天打破唐太宗时期由玄奘一统译场的局面,接待各方译经僧,如于阗国实叉难陀、提云般若,中印度地婆诃罗,汉僧义净等,而最著名的是南印度菩提流志。她鉴于禅学在群众中日益上升的影响,令神秀禅师入京行道,亲加礼拜;又征慧安禅师入禁中问道,待以师礼。由她确立的支持“东山法门”的方针,造成了禅宗在全国的迅速发展形势。

对于佛教思想体系,武则天着重扶植的是华严学说。华严宗之所以能够成为历史上一大宗派,直接受益于她的支持。此宗所奉的根本经典《华严经》,把世界描述为无穷无尽、恢宏廓大的圆满境界。其中以“法界”为总相,统摄万有,而万有又各自独存,“圆融自在”。这一思想,颇能表现盛唐时期整个国家博大雄浑和涵容万象的气势。692年,武则天派军收复西域四镇,此后即遣使于阗,求访《华严经》梵本和译家实叉难陀。695年,实叉难陀和菩提流志、义净等于洛阳大遍空寺重译《华严经》,是为八十卷本。译成后,武则天亲制序文,谓该经“添性海之波澜,廓法界之疆域”。此后,她又敕法藏于佛授记寺讲说新译《华严经》,并引对长生殿,敷宣玄义,被封为“贤首菩萨”,冠以“康藏国师”之号。如果联系她在龟兹、疏勒等地建立以汉僧为主体的大云寺,将于阗的实叉难陀请到京师担任译场主译,给以高于其他外来僧侣的特殊优礼等事件,可以说武则天与华严宗的关系,已经超出个人利害的范围,有着更为重要的政治背景。

为了保证佛教的社会地位,武周之世,“铸浮屠,立庙塔,役无虚岁”(《苏环传》,《新唐书》卷一二五)。如,她曾命僧怀义作夹纆



大像,据说该像的小指就能容纳数十人。制作期间,日役万人,“所费以万亿计,府藏为之耗竭”(《资治通鉴》卷二〇五)。时人狄仁杰上疏批评这种劳民伤财的做法,指出它给社会经济带来的严重后果,说:“今之伽蓝,制过宫阙;穷奢极壮,画绩尽工。宝珠殫于缀饰,瑰材竭于轮奂。”又说:“膏腴美业,倍取其多;水碾庄园,数亦非少。逃丁避罪,并集法门;无名之僧,凡有几万;都下检括,已得数千。”(《狄仁杰传》,《旧唐书》卷八九)张廷珪也指责武则天说:“倾四海之财,殫万人之力,穷山之木为塔,极冶之金为像”,以至“天下虚竭,海内劳弊”(《张廷珪传》,《旧唐书》卷一〇一)。这表明,即在当时,武则天的崇佛已引起有识之士的强烈抗议。

由于武则天的崇佛,使当时佛、道力量对比明显有利于佛教,乃至出现道教徒弃道为僧的现象。这一情况到唐玄宗李隆基执政期间又有所调整。

玄宗是著名的道教君主,在他即位之初,曾对佛教多方限制。如他曾令二万多僧尼还俗;并禁止创建佛寺,禁止民间铸像写经。但开元年间是“贞观之风,一朝复振”(《玄宗本纪》,《旧唐书》卷九)的太平盛世,可称唐代的黄金季节。史称其时“烽燧不惊,华戎同轨;冠带百蛮,车书万里”(《新唐书·食货志》);“家给户足,人无苦窳;四夷来同,海内晏然”(《通典·食货》)。在这种背景下,统治阶级踌躇满志,充满自信,中外文化交流的渠道畅通,容纳各类意识形态而无所顾忌。因此,隋唐已经建立的诸多宗派,继续繁衍昌隆。开元二十四年(736),玄宗亲为《金刚经》作注,并命颁行天下。当“开元三大士”善无畏、金刚智、不空相继来华时,玄宗给予了很高的荣誉和礼遇,这为另一佛教派别密宗的确立和发展,奠定了基础。

“安史之乱”以后,唐朝内乱迭起,徭役日重,民众纷纷以寺院为逃避之所;帝王为摆脱困境,也多以提倡佛教来安抚百姓,从而



使佛教的势力愈益强盛。另一方面,由于寺院与官僚、贵族深相结纳,关系密切,得以规避赋税,则又加深了佛教与世俗地主在经济利益上的矛盾。因此,地主阶级中有识之士的反佛意识不断上升,最终导致唐武宗灭佛事件的出现。

四、唐武宗灭佛

元和十四年(819),唐宪宗敕迎佛骨(即所谓舍利)于凤翔法门寺。先在宫中供养三天,然后送京城各寺,供僧俗礼敬,从而再次掀起全国性的宗教狂热。是时,“王公士民瞻奉舍施,唯恐弗及。有竭产充施者,有燃香臂顶供养者”(《资治通鉴》卷二四〇)。

对此,韩愈从儒家立场出发,予以坚决反对。他上表认为,佛教只是夷狄之法,非中国所固有,只是在后汉时才传入中国,因而不合先王之道。又说,佛教的流行使“乱亡相继,运祚不长”,对封建统治有害而无害。他着重指出:“佛本夷狄之人,与中国言语不通,衣服殊制。口不言先王之法言,身不服先王之法服,不知臣君之义,父子之情”,故不宜敬奉。于是他断然提出:“以此骨付之有司,投诸水火,永绝根本,断天下之疑,绝后世之惑。”(《谏迎佛骨表》,《韩昌黎全集》卷三九)并表示,“佛如有灵,能作祸祟,凡有殃咎,宜加臣身”。此表正与宪宗的奉佛心意相抵触,且历数前代奉佛之君运祚不长,因而招致宪宗的盛怒,欲处韩愈以极刑。后经裴度、崔群等人的说情,最后被贬为潮州刺史。

韩愈反佛是在佛教势力达于鼎盛的情况下进行的,具有比唐初傅奕反佛更为深刻的影响。史称韩愈“素不喜佛”,信奉孔孟之道。他有感于安史之乱后藩镇力量强大,中央政权削弱,又有感于儒学的衰微和佛、道的蔓延,曾写下《原道》、《原性》、《原人》等论



文。他在这些论文中认为,只有大力扶植名教,提倡忠君孝亲的孔孟之道,限制佛、道的传播,才能有效地巩固中央集权的统治。他在《原道》中指出:“今其法曰:必弃而君臣,去而父子,禁而相生养之道,以求其所谓清净寂灭者”;“今也欲治其心,而外天下国家,灭其天常,子焉而不父其父,臣焉而不君其君,民焉而不事其事”;“今也举夷狄之法,而加之先王之教之上,几何其不胥而为夷也”。意思是说,佛教背弃纲常名教,有碍国计民生,不合文化传统,务必予以排斥。

为了达成排佛目的,韩愈提出了儒家的“道统”,把它作为民族文化的主线,以与佛教各宗派的传法世系相对抗。他自认得了儒学真传,以继承和发扬从尧舜到孟子的道统为历史使命,要效法孟子辟杨、墨的精神来辟佛、道。基于此,他特别推崇《大学》的理论体系。《大学》将治国平天下列为头等大事,并与个人的道德修养联系起来,而佛教提倡出世主义,既违背封建伦常,又否认国家至上观念,所以佛教是不可容忍的。

韩愈反佛的出发点和立论根据,是为了强化中央政权的政治经济利益,确立儒家文化的正统地位,比傅奕涉及的社会和思想问题要深刻得多。为了实现他的儒家政治理想,他在《原道》中提出“人其人,火其书,庐其居”的口号,试图以行政手段彻底废除佛教。这一思想为此后唐武宗的灭佛提供了重要依据。而他所提出的儒学独尊和儒家“道统”,则对宋代理学的形成有明显影响。

宪宗在唐中期还算是个有作为的皇帝。此后朝政腐败,朋党斗争,国势日衰,而穆宗、敬宗、文宗照例提倡佛教,僧尼之数继续上升,寺院经济持续发展,大大削弱了政府的实力,加重了国家的负担。唐武宗继位后,在整顿朝纲、收复失地、稳定边疆的同时,决定废除佛教。他在废佛敕书中写道:“泊于九州山原,两京城阙,僧徒日广,佛寺日崇。劳人力于土木之功,夺人利于金宝之饰;遗君



亲于师资之际,违配偶于戒律之间。坏法害人,无逾此道。且一夫不田,有受其饥者;一妇不蚕,有受其寒者。今天下僧尼不可胜数,皆待农而食,待蚕而衣。寺宇招提,莫知纪极,皆云构藻饰,僭拟宫居。晋、宋、梁、齐,物力凋瘵,风俗浇诈,莫不由是而致也。”他认为,废佛是“惩千古之蠹源,成百王之典法,济人利众”(《武宗本纪》,《旧唐书》卷十八)的唯一办法。这是武宗决心灭佛的主要原因。

唐武宗尚未即位时,已偏好道术。即位后,即召道士赵归真等八十一人入宫,于三殿修“金箓道场”,并亲临三殿,受法籙。在日益偏信道教的同时,武宗开始了对佛教的整顿。而赵归真因曾遭京师诸僧的诽谤,常感“痛切心骨,何日忘之”(《宋高僧传》卷十七),这时便利用武宗对道教的偏信,于宫中“每对,必排毁释氏”(《佛祖历代通载》)。他向武宗荐引了道士邓元超、刘玄靖等人,以声气相求,同谋毁佛。道教徒的煽动,加强了唐武宗灭佛的决心。

安史之乱后,唐朝国力迅速衰退。以往那种对外来文化兼容并蓄、完全开放的勇气和信心丧失殆尽。佛教作为异族宗教,自然也就在被排斥之列。会昌三年(843)四月,朝廷“命杀天下摩尼师,剃发令著袈裟作沙门形而杀之”(圆仁《入唐求法巡礼行记》卷三)。会昌四年三月,以赵归真为“左右街道门教授先生”,而“归真乘宠,每对,排毁释氏,言非中国之教,蠹耗生灵,尽宜除去。帝颇信之”(《武宗本纪》,《旧唐书》卷十八)。

唐武宗灭佛,实始于会昌初年,而至会昌末年达到高潮。早在会昌二年(842),武宗已令僧尼中的犯罪者和违戒者还俗,并没收其全部财产,“充入两税徭役”(《武宗本纪》,《旧唐书》卷十八)。会昌四年七月,敕令毁拆天下凡房屋不满二百间,没有敕额的一切寺院、兰若、佛堂等,命其僧尼全部还俗。

会昌五年三月,敕令不许天下寺院建置庄园,又令勘检所有寺院及其所属僧尼、奴婢、财产之数,为彻底灭佛作好准备。同年四



月,即在全国范围内展开全面毁佛运动。僧尼不论有牒或无牒,皆令还俗;一切寺庙全部摧毁;所有废寺的铜像、钟磬悉交盐铁使销熔铸钱,铁交本州铸为农具。八月,下诏宣布灭佛结果:“天下所拆寺四千六百余所,还俗僧尼二十六万五千人,收充两税户;拆招提、兰若四万余所,收膏腴上田数百万顷,收奴婢为两税户十五万人。”(《武宗本纪》,《旧唐书》卷十八)同时还“勒大秦穆护、袄三千余人还俗”,以使“不杂中华之风”。

会昌灭佛给佛教以沉重打击。据日僧圆仁目击记述,山东、河北一带的寺院,到处是“僧房破落,佛像露坐”,“寺舍破落,不多净吃;圣迹陵迟,无人修治”(《入唐求法巡礼行记》卷四)的景象。在江南地区,也是“刹宇颓废,积有年所”(《修龙宫寺碑》,《金石萃编》卷一〇八)的状况。其后不久,唐末农民战争爆发,对佛教又是一次冲击。由于寺院经济被剥夺,僧尼被迫还俗,寺庙遭毁,经籍散佚,致使佛教宗派失去繁荣的客观条件。因此,佛教需要新的权势者的倡导,采取新的生存和发展形式。

五、佛教宗派的形成

佛教传入中国后,逐渐适应中国社会,受中国政治、经济、文化思想的影响而中国化、民族化。魏晋时期,在玄学不同流派思想的作用下,佛教在对经典的理解和释义时,形成多种不同观点,如讨论般若学的“六家七宗”。这里的“宗”即是“家”,相当于学派,七家也就是七个学派。南北朝时,印度佛教各派学说已基本介绍到了中国。随着佛教学者对佛典研究的逐步深入,转而重视讲述佛典,专攻不同的经论,于是出现许多专通某类经论的经师、论师。各师的观点出自对经论“提章比句”的研究。这些还只是在佛教学派的

范围之内,并没有具备宗派的某些基本特点,因为当时还没有出现形成宗派的客观条件。

一般认为,宗派产生的主要标志有以下几个方面。一是高度发展的寺院经济,以确保宗派独立的经济来源,并推动自身的发展;二是系统的学说体系,以保证自宗在思想理论上的独立地位,并由此而与其他宗派区别开来;三是相对固定的传教区域,即以某祖庭或大型寺院为中心,造成一定的势力范围,以利于自宗学说的区域性流传;四是严格的法嗣制度和寺院规范,以行政手段保障自宗的特殊地位。

因此,佛教宗派不再如原先学派那样,仅仅通过学说的传承而形成松散的师徒、师友关系,而是具有严密的、全方位联系的强大体系。宗派之间,除了学说上的分歧,还涉及到与世俗生活相联系的实际社会利益的矛盾。所以,宗派乃是代表不同宗教学说、不同哲学观点和不同经济利益的组织和团体。

南北朝后期的历史进程,已为隋唐佛教宗派的建立准备了条件。陈、隋之际是政治上由南北分裂走向统一的转变时期,天台宗首先在陈、隋之际建立起来。智顓创建天台宗的活动是在学派纷争的基础上进行的,是对南北朝佛教运动的总结,体现了大一统背景下的社会政治需要。

隋的统一,促进了各地区文化的交流,使以往南北各有侧重的佛教信仰和教义学说得以相互补充、融合。通过南北佛教僧侣的交来往还,沟通教义,南北各家师说走向调和,出现理论与修行并重,即“破斥南北,禅义均弘”的要求。

南北朝时期,寺院经济已具相当规模,隋以后又有新的发展。这在一方面是由于统治阶级继续投入大量财物,另一方面则出自僧众们大规模的垦殖活动。寺院经济的强盛和稳定,使提倡某一系统佛教思想的学者可以长期定居一处,深入研究教理,广泛教授



门徒,形成别具风格的僧侣集团,参与争取统治者支持的竞争。同时,寺院经济的日趋庞大,带来了庙产的继承问题,促使上层僧侣采取排它性较强的宗派形式来维护本团体的利益。这些宗派以某些大寺院为据点,以某些名僧为领袖,形成各自的势力范围。

佛教的思想理论,南北朝时期已有很大发展。由于接受传统思想的改造,佛教思想的中国化倾向日益明显。同时,为更好适应社会实际需要,中国佛教要求独树一帜,进一步摆脱印度佛教思想的影响。又由于南北朝以来,译经浩繁,种类杂多,致使歧义纷出,师说林立。为调和各类佛典的矛盾,克服佛教内部的理论分歧,各家的判教理论和活动已存在多时。所谓判教,是在断定佛教所有经典及其思想体系的存在理由和基本价值的前提下,视自己所尊奉的那部分经典为最高、最圆满,而其他经典则各有所偏。这种判教,至隋代而特别流行。它虽然缺乏史实的根据,但反映出隋唐宗派佛教的一个共同倾向:既有强烈的宗派性,又对异己取宽容态度;既有各种形式的斗争,又以相互调和为主流,而斗争又仅限于高低、主次的理论陈述。

此外,中国传统的封建宗法制度也在一定程度上促成了佛教宗派的形成。佛教宗派的一整套组织管理体制、传授学僧制度、权益分配系统等,都可以从宗法制度中找出某种历史依据。

隋唐佛教宗派的划分,学者们有不同意见。我们认为,创立于隋代的有天台宗、三论宗、三阶教;产生于唐代的有唯识宗、华严宗、禅宗、律宗、净土宗、密宗和藏传佛教。



第二节 主要佛教宗派(详见宗派卷)

第三节 隋唐佛教文化

一、寺院经济的发展

隋唐佛教的繁荣发达,建立在强大的寺院经济基础上。隋唐寺院经济与南北朝相比,更有所发展。

作为社会特殊阶层的僧侣,如何维持团体生活和保证寺院佛事活动,直接关系到佛教的组织形式和发展趋势;而统治者的经济政策,则在很大程度上对它形成制约。佛教传入中国之初,僧侣就被当作方外之宾,免除一切世俗义务,特别是兵役、劳役和赋税。逃避役赋,成了僧侣队伍不断扩大,并与皇权政治发生矛盾的主要原因。历史上一再发生沙汰沙门和毁佛灭法事件,也根源于此。

按佛教基本教义,僧侣应以乞食为生;寺院建立以后,则靠施主的布施维持。乞食中的高级僧侣可以往来于庙堂,作清客,任谋士,而大多数则游走江湖,贫困无着。寺院的生活相对稳定,但由于施主的穷通变化,贫富之差也相当明显。东晋末年,僧侣中出现经商、作工、行医、为巫等自谋生路的现象,遭到社会舆论的严厉谴责。北魏时期,采取确立浮图户和僧祇户的办法,使寺院同时成为社会的一种特殊经济实体。在南朝,梁武帝用“舍身”之类手段,为寺院经济的积累提供了条件。



寺院经济的发展,使佛教对民众的吸引力,远远超出避役逃赋的消极目标。某些僧侣的权势熏天,富贵安适,到隋唐达到令人目眩心醉的地步,以至有“选官不如选佛”的谚语。贵族出身的净觉和尚,“不窥世典,门人与宣父中分;不受人爵,廩食与封君相比”。一个并不著名的僧侣怀信作《释门自镜录》,序其优裕生活道:

至于逍遥广厦,顾步芳荫,体安轻软,身居闲逸。星光未旦,十利之精饌已陈;日彩方中,三德之珍羞总萃。不知耕获之顿弊,不识鼎饪之劬劳。……若乃悠悠四俗,茫茫九土,谁家非我之仓储,何人非余之子弟?……盱衡广殿,策杖闲庭,曳履清淡,披襟闲谑;避寒暑,择甘辛;呵斥童稚,征求捧汲……

由于唐朝政府对佛教采取利用的政策,寺院和僧尼数字都有所增加,寺院规模不断扩大。寺院在建造、维修方面的支出以及僧尼日常生活费用的支出,需要强有力的经济背景。据载,五台山有金阁寺,铸铜为瓦,涂金于上,照耀山谷,计钱巨亿万。寺院在造像、写经以及举办各类法会方面的所费也十分惊人。上述广泛的耗资,除了帝王的赐予,贵族、官僚、士人乃至一般民众的资助,主要是通过寺院本身的土地经营、高利贷等世俗手段而实现。

唐初实行均田制,僧尼获得依据均田制而受田的权益:“凡道士给田三十亩,女冠二十亩;僧、尼亦如之”(《大唐六典》卷三);“其寺观常住田,听以僧尼道士女冠退田充”(《唐会要》卷五九)。国家正式承认寺院经济属于社会经济的一种成分,而其免役免赋的特权并未取消。肃宗至德二年(757)敕曰:僧尼“既助国纳钱,不可更拘常格。其所有资财,能率十分,纳三分助国,余三分并任终身自荫,身没之后,亦任回授近亲。”(《通典》卷十一)结果是,寺院经济恶性膨胀,丁口急剧流入佛门,政府不得不三令五申,颁行度牒,限制度僧,而弘度始终不止,无籍僧尼大大超过国家可以统计的数



量。安史之乱及其以后,国家不得不采用鬻卖度牒的方法,筹集军饷,充实国库。

隋唐寺院经济大体有两种类型,首先是朝廷敕建的“国家大寺,如长安西明、慈恩等寺,除口分地外,别有敕赐田庄。所有供给,并是国家供养”(《法苑珠林·祭祠篇》)。隋开皇(581—600)中,诏赐少林寺地一百顷;武德八年(625),又“敕赐寺前地四十顷为常住田”(《金石萃编》卷七四)。唐高宗在赐给西明寺田园百顷之外,还配以“净人百房,车五十辆”(《全唐文》卷二五七)。开元十八年(730),经金仙公主奏请,将范阳某“麦田庄并果园一所及环山林麓”,“永充(云居寺)山门所用”(《金石萃编》卷八三)。在帝王的带动下,贵族官僚也争相以田地财产资助寺院,乃至将整个庄园舍为寺院。如隋司徒陈杲仁将他的“别业”舍入景星寺,该处“红沼夏溢,芰荷发而惠风香;绿田秋肥,霜露降而嘉禾熟”(《全唐文》卷九一五),是一个收入可观的田庄。唐代诗人王维,将辋川“别业”舍为清源寺,其中“草堂精舍,竹林果园齐备”(《王右丞集》卷十七)。因此,时人有这样的议论:“沙门盛洙泗之众,精舍丽王侯之居。既营之于爽垲,又资之以膏腴。擢修幢而耀日,拟甲第而当衢。王公大人助之以金帛,农商富族施之以田庐。”(《内德篇·辨惑》,《广弘明集》卷十五)

这种在政治庇护下的寺院经济,作为封建经济体系的组成部分,通过独立自主的经营,加入当时土地兼并行列,获得飞速发展。据记载,“寺观广占田地及水碾碓,侵夺百姓”(《全唐文》卷十九)的事时有发生。如僧慧范“恃太平公主势,逼夺民产”(《资治通鉴》卷二一〇)。又如贞元末(805),寺院与中贵结合,逼迫马畅施舍田园第宅,致使畅“晚年财产并尽。身歿之后,诸子无室可居,以至冻餒”(《旧唐书》卷一三四)。寺院经济与世俗庄园的同步发展,以至出现武则天时“所在公私田宅,多为僧有”(《资治通鉴》卷二〇五);



代宗时“凡京畿之丰田美利，多归于寺观，吏不能制”（《旧唐书》卷二一八）的局面。唐睿宗为昭成皇后追福，改建洛阳景云寺为昭成寺，此寺于河阴（河南荥阳与武陟之间）置有“僧朗谷果园庄”，从代宗广德二年（764）到德宗贞元二十一年（805）的四十一一年中，施田买地及兼并周围土地计一千七百九十一亩。又据载，浙江天童寺有田一万三千亩，“跨三都五县，有庄三十六所”（《天童寺志》卷八）；阿育王寺有田十顷，系“陆水膏腴之沃壤”（《金石萃编》卷一〇八）；山东长白山醴泉寺有庄园十五所（《入唐求法巡礼行记》卷二）。所谓“比置庄田，恣行吞并”，成为唐代特有的寺院经济格局。除了寺院所建庄园，还有僧侣私有庄园。如中唐僧人道标，“置田亩，岁收万斛”（《宋高僧传》卷十五）；又有释圆规，“好治生，获园田之利，时谓之空门猗顿”（《宋高僧传》卷二〇）。

隋唐寺院庄园的经营，采取与世俗地主相似的方式。西明寺在受赐田百顷的同时，又配以净人百房，表明在寺院庄园中劳作的主要是依附农民。他们担负起田地耕作、果园管理、碾碓运营等劳动。此外，许多庄园还经营邸店（仓库）、店铺（商业）、车场（出租车）等行业，以及无尽藏（主要为高利贷）金融事业。从敦煌出土的文献资料看，唐代寺院的高利贷经营范围很广，包括粮食、现金、布匹的发放，乃至典身入寺为奴。

庄园式的寺院经济，是中国佛教宗派得以形成和发展的重要因素。只有在强大的经济实力支持下，才能为创造发达的宗教哲学体系提供客观条件，培养出一大批有学问的僧俗弟子，组成比较稳固的、独立的教团。从这个意义上说，隋唐的许多大型寺院，也是国家重要的学术中心。

但是，国立寺院即使再发达，也远不能满足与日俱增的佛教徒的需要。居士集资和僧侣自建的简陋寺院，大大超过国立寺院的数量。它们大都处在山野偏僻地区，介乎合法与非法之间，其成员



多由各色逃亡的流民组成,经济情况与官寺迥然不同。其中禅宗寺院最具代表性。

禅林经济的兴起,有其深刻的社会根源和历史背景。禅僧谋求为自己建立稳定的传法基地和经济基础,开始于四祖道信,至五祖弘忍而取得相当的成功。此后,禅宗势力及于全国,足以与所有国立寺院的诸大宗派相抗衡。他们聚居的人数,动辄成百上千,居处多为自造的茅茨岩穴,甚至见不到可以崇奉的诸佛偶像。经过安史之乱,禅宗在南方得到急速发展,引起朝廷和地方官僚的注目。唐武宗会昌灭佛,给旧式寺院经济以致命的打击,大寺院及其经济体系破坏殆尽。与此同时,可以为国家承认和保护的另一类寺院经济体制却保存完好。这就是禅林经济,它属于隋唐寺院经济的另一种类型。

八世纪中叶,道一在湖南、江西一带提倡农禅结合的佛教生活,影响很大,他的门徒散居南方山林,竞建禅院,自谋生计。怀海制定“上下均力”的“普请法”,同时重整佛教清规戒律,成为其他禅寺争相效仿的楷模。以自给自足为特征的经营方法,也开始渗透到其它寺院。九世纪中叶,江南禅林经济已有了长足的发展,其性质也出现重大变化,类似于世俗地主庄园的经营方式普遍形成。据禅宗典籍记载,较早的禅林庄园是普愿的池州南泉庄。唐末著名的有义存在福州的雪峰庄,智孚在信州的鹅湖庄,道膺在洪州的麦庄等。庄园的主管僧称“庄主”,他的主要职责是“视田界至,修理庄舍,提督农务,抚安庄佃;些少事故,随时消弭”(《敕修百丈清规》)。这种租佃经营,是把土地出租给契约佃农,直接收取地租。如庐山东林寺出租荆州田亩,“收其租入”(《全唐文》卷七二一);大洩同庆寺,“僧多而地广,佃户仅千余家”(《五代史补》卷三)。禅林经济完全世俗地主化了。从唐末五代到两宋,随着禅林庄园经济的壮大,大规模的寺院又纷纷创建和繁荣起来,禅宗独盛的局面已



经形成。

尽管禅林经济与前述的传统大寺院经济均属封建地主经济，但前者始终以独立的自我经营为主，在经济上极少、甚或不依附国家的资助或官僚的布施，加上远离城邑闹市，所以表现在教派风格上，往往游离于当前严酷的政治斗争之外，同当权者保持一种疏散的，时而不合作的态度。这种超然的境界，对于失意落魄者，或一时需要心理平衡的士大夫，有相当大的吸引力。而这类人士的广泛参与，又使禅宗思想发生演变，从而加速佛教思想文化与中国传统思想文化的融合。

隋唐寺院经济的繁荣，也造成了与世俗地主利益的矛盾。唐初傅奕在他的反佛理由中，已经提到这一点，并列举了许多事实。此后，几乎历朝都有以此为由排斥佛教的。武则天在位时，狄仁杰指出，寺院“膏腴美业，倍取其多，水碾庄园，数亦非少”（《旧唐书》卷八九），无益于国计民生。李峤也说，佛教经济的发展给国家利益带来了严重危害：“今丁皆出家，兵悉入道，征行租赋，何以补之？”（《旧唐书》卷九四）中宗时，辛替否认为：“今天下之寺盖无其数，一寺当陛下一宫，壮丽之甚矣，用度过之矣。是十分天下之财而佛有七八。”（《旧唐书》卷八九）天宝（742—756）以后，这种矛盾更为突出起来。德宗时彭偃指出，僧尼不耕而食，不织而衣，所费极大。所以他建议，令僧尼“就役输课”，与百姓同，“窃料其所出，不下今之租赋三分之一。然则陛下之国富矣，苍生之害除矣”（《旧唐书》卷一二七）。结果未予施行。杨炎将当时国家财政收入受困原因，也部分地归之于佛教。他说：“凡富人多丁者，率为官为僧，以色役免；贫人无所入则丁存。……是以天下残瘁，荡为浮人。”（《旧唐书》卷一一八）于是而制定两税法，据地出租，随户杂徭，推及寺院。但由于寺院僧尼不在户籍，只限于纳税，依然享受免役特权。这种情况，直到宋代规定一切寺院必须缴纳助役钱和免丁钱，



才有重大的变化。

二、隋唐的译经事业

早期的佛典翻译,多属个人的活动,缺乏严密的组织。东晋释道安为弘扬佛教,在长安极力奖励译经事业,他“请外国沙门僧伽提婆、昙摩难提及僧伽跋澄等,译出众经百万余言。常与沙门法和论定音字,详校文旨。”(《释道安》,《高僧传》卷五)开始脱离小范围的翻译活动,建立起一定规模的译场。后秦鸠摩罗什在帝王的直接支持下,对发展译经事业作出重大贡献。姚兴为他在长安逍遥园设立译经场,“使沙门僧肇、僧略、僧邈等八百余人,谕受什旨”(《出三藏记集》卷十四)。这标志着大规模、有组织的国立译场的诞生。隋开皇(581—600)初,文帝集名僧于大兴善寺,令昙延筹建译经馆,组织译经。大业(605—618)年间,隋炀帝专为彦琮等人于洛阳上林园建立翻经馆。译场制度、译经规则以及翻译方法等,都已大致完备。译场的建立和制度的完备,促进了隋唐译经事业的更大发展。

据道宣《大唐内典录》卷五所说,隋代共译出经论九十部,五百十五卷。主要译师有被誉为“开皇三大师”的天竺僧那连提耶舍、闍那崛多、达摩笈多。汉僧参与译事并做出重要贡献的有彦琮等人。彦琮谙熟梵文,曾将《舍利瑞图经》、《国家祥瑞录》回译为梵文。他还为隋代大量译经撰写了序言。所撰《辨正论》总结历代翻译成果,详论译经格式和方法,对后世译经事业有一定指导意义。

唐代是我国译经史上的高峰时期,不仅译事组织更为完备,而且著名译家大量涌现,译经数量极其庞大,译经质量多属上乘。这一时期共译出经、律、论等四百余部,二千六百余卷,无论数量还是



质量都大大超过前代。这些新译经论充实了大藏佛典,保证了汉文大藏经的基本内容。

唐代佛典翻译基本上由国家主持,从唐太宗贞观三年(629)开始组织译场,历朝递相沿习,直至宪宗元和六年(811)而告一段落。组织完善的钦定译场和要求严格的奉诏译经,构成唐代译经事业的一大特点,同时也是它享有盛誉的重要原因。

唐高祖武德九年(626),中天竺沙门波颇来到长安,敕住大兴善寺。唐太宗贞观三年,令以波颇为首,在大兴善寺重开译场,并选拔“兼闲三教,备举十科”(《波颇传》,《续高僧传》卷三)的十九位高僧助译。又令凡译场所需,百司供给,四事丰华。波颇在大兴善寺译场译出《宝星经》后,因遭人诽谤,移住胜光寺,又译出《般若灯论》、《大乘庄严论》两部重要著作。波颇是唐代第一个国立译场的第一位译家。

贞观十九年(645),玄奘自印度回国,带回大量梵本经典,唐太宗为他设译场于长安弘福寺。玄奘即于此奉诏主持译经事业。二十二年(648),太子李治为纪念亡母文德圣皇后,营造大慈恩寺,别造翻经院,令玄奘居住,专事译经。慈恩寺译场是唐代规模较大、设备周全、组织完善的钦定译场,玄奘在这里译出不少重要经论。显庆四年(659)起,玄奘移住长安近郊玉华寺,继续组织译经,译出《大般若经》等。此后,武则天为实叉难陀在洛阳佛授记寺设立译场,中宗为义净在大荐福寺设立翻经院。作为国立译场,它们也都享有特殊待遇。

佛教传入之初,译业初创,缺乏组织,没有计划,道安说:“此土众经,出不一时。自孝灵光和已来,迄今晋永康二年,近二百载,值残出残,遇全出全。非是一人,卒难综理。”(《历代三宝记》卷十二引《新合大集经序》)意思是说,当时基本上是见到什么就翻译什么,故而所译经典,既有全译本,也有删节本,给整理经目造成了困

难。事实上,即使到了隋代,用以翻译的梵本,仍然并不完整,时人仍有“致来梵本,部篋弗全,略至略翻,广来广译”之说。

唐代译经事业的发展,由于有大量齐全的梵本,所以能有计划地组织翻译,并保证译经质量。仅玄奘、义净二人从印度携回的梵本原本佛典,其数量就超过以往任何朝代。同时,先后来华的天竺、西域僧也都曾带来大量梵本经典,给译经的对象和质量提供了条件。以玄奘译《大般若经》为例。《大般若经》梵本共有二十万颂,玄奘弟子们因其卷帙浩大,一再请予以删节翻译,但玄奘坚持一如梵本,决不删去一字。该经总有四本,而玄奘于印度已得三本,故“翻译之日,文有疑错,即校三本以定之,殷勤省覆,方乃著文”(《唐慈恩寺三藏法师传》卷十)。据说他决定翻译某部经典时,先要把该经的所有版本收集齐备,进行校刊后再予翻译。

随着梵本经典的不断输入,译经规模的不断扩大,实际经验的逐渐积累,译经组织走向完善。早在鸠摩罗什的译场中,翻译人员已经有比较明确的分工。隋代大兴善寺的译经组织分工又有所进步。至唐代玄奘译场,其组织更显得十分严密。

如贞观十九年(645)玄奘在弘福寺创译《大菩萨藏经》时,即由朝廷从全国各大寺院招集著名学僧参加,设各类专职,以明确分工,其中有证义十二人,缀文九人,字学一人,证梵语梵文一人,以及笔受、书手等若干(见《大慈恩寺三藏法师传》卷六)。又如贞观二十年(646)译《瑜伽师地论》时,其译场中除译主玄奘外,另有灵会等八人承义笔受,玄谟证梵语,玄应正字,道洪等七人详证大义,道智等八人缀文,另由许敬宗奉诏监阅(见许敬宗《瑜伽师地论新译序》)。义净所主持的大荐福寺翻经院,助译人员也有数十,分工与玄奘译场大同小异。由于主持这些国立译场的高僧,都属奉诏译经,因而在他们所译的经典中,通常有“奉诏译”三字。

玄奘在译经的同时,总结长期积累的经验,提出了译经工作的



“五不翻”原则。它们是：一、秘密故，如“陀罗尼”；二、含义多，如“薄伽”；三、此无故，如“阎浮树”；四、顺世故，如“阿耨菩提”；五、生善故，如“般若”（见周敦义《翻译名义序》）。总的原则是，凡是汉文中无可对应的佛教特有用语，只采取音译而不作意译。他的译经活动，在翻译史上树立了一个新的里程碑，后人将他翻译的佛经称为“新译”，而将此前的译经统称为“旧译”。他以直译为主而又配合意译，既不损原意，又便于读者理解。而此前的译经，或偏于直译，不符中国人的习惯；或偏于意译，以至失去原意。

隋唐佛典翻译是在帝王的直接支持下，通过国家的资助而达到它的全盛的。唐王朝统一的政治，繁荣的经济，使设置规模宏大的译场成为可能，也使全国各地翻译人才的集中成为现实。唐代帝王对译经事业给予热情支持，同时有意识建立钦定译场，其目的和效果也是明显的。通过这些措施，一方面加强对佛教教团的统制，使佛教在政治、经济领域无法摆脱对封建国家的依赖；另一方面使佛经的翻译、教义的宣传严格按照王权的需要进行，成为能为他们所用的思想文化活动；再一方面则可借此宣扬功德，为自己树碑立传。

隋唐佛典翻译的成就，也是佛教本身繁荣发展的结果。佛教在中国的长期传播，已为社会各阶层所熟悉或接受。在全国各大寺院，研习和讲解佛典之风盛行，各类注疏竞出，人们对佛教的理解进入一个新的阶段。隋唐佛教的空前发展，造就了一大批有素养的佛学人才，这就为译经事业提供了学术基础。隋唐以前，佛经释义、佛典翻译主要还是依靠印度和西域的学者。翻译方面，虽有中国学者参加，但译主多为外国沙门。由于译主和助译在语言方面的隔阂，使翻译质量难免不受限制。隋唐佛教涌现了智颢、吉藏、玄奘、法藏等杰出人才，彻底改变了以往局面，不仅佛教学术思想开始自主，而且佛教还开始对外输出。

真正由中国学者自任译主,组织译业的,是玄奘和义净。他们先后游学印度,具有极高的佛学水平,且精通汉、梵语文。译场的助译也都是—时之彦,具有很好佛学修养,他们与译主配合,完成盛极一时的译业。贞观二十年(646),玄奘在进新译经论的表中说:“比与义学诸僧等,专精夙夜,无堕寸阴。”(《大慈恩寺三藏法师》卷六)因此,唐代佛典翻译的成就,是许多名僧学者集体智慧的产物,代表了这一时期佛学的最高水平。

唐代重要译家有数十人。其中波颇译经三部三十八卷,玄奘译经七十五部一千三百三十五卷。此外还有义净、实叉难陀、菩提流志、善无畏、不空等多人。

义净(635—713),俗姓张,齐州(今山东历城)人。他以法显、玄奘为楷模,于高宗咸亨二年(671)决意西行求法。循海道而行,备历艰险,经二十五年,历三十余国,得梵本佛典近四百部,于证圣元年(695)回国。回国时,武则天亲自迎接。旋即从事译经。先曾一度与实叉难陀共译八十卷《华严经》。后在洛阳、长安主持译场,译出《金光明最胜王经》、《大孔雀咒王经》、《根本说一切有部毗奈耶》、《法华论》等,共六十一部,二百三十九卷。在从印度归国途中,他还撰有《大唐西域求法高僧传》和《南海寄归内法传》,对了解当时印度的佛教和社会有重要价值。

实叉难陀(652—710),于阗人。他应武则天之邀,赍梵本《华严经》来到洛阳,并于证圣元年与菩提流志、义净、复礼、法藏等人译于大遍空寺。圣历二年(699),在佛授记寺翻译完毕,是为八十卷《华严经》。武则天曾亲临译场,并为该经作序。此外,他还译出《大乘入楞伽经》、《文殊师利授记经》等一十九部,一百零七卷。

菩提流志,原名达摩流支,从武后改名。南印度人,婆罗门种姓。唐高宗闻知其名,遣使往迎。抵洛阳当年(693),即于佛授记寺译出《宝雨经》,于序分末加入东方月光天子受记在中国现女人



身统治世间一段,深为武则天青睐。神龙二年(706)起,于长安崇福寺编译《大宝积经》。共译经五十三部,一百一十一卷。

唐玄宗时期译经的主要内容是密教经典。号称“开元三大士”的善无畏、金刚智、不空都是重要翻译家。

善无畏(637—735),中天竺人,尊师命而来中国弘法。他于玄宗开元四年(716)携带大量梵本抵达长安,先住兴福寺,后住西明寺。玄宗尊之为国师,命于宫内建立灌顶道场,所赍梵经尽许翻译。他译出的第一部密宗经典是《虚空藏求闻持法》。此后,以一行助手,译出《大毗卢遮那成佛神变加持经》(即《大日经》)、《苏悉地羯罗经》、《苏婆呼童子请问经》等。其中《大日经》是密教理论的主要体现者,属密教胎藏部的根本经典。

金刚智(669—741),中天竺人,出身婆罗门。开元七年(719),他由海路经师子国、室利佛逝国抵达广州。次年至洛阳,再入长安。敕住慈恩寺,后移住大荐福寺。他与一行、不空等一起,先后译出《金刚顶瑜伽中略出念诵法》、《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》、《七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》等多部。其中《略出念诵法》略自《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》,属金刚顶部的根本经典,特别重视密教实践。

不空(705—774),师子国人,一说为北天竺人。他在“三大士”中活动能力最强,影响地域最广。从金刚智出家,受学密教,并随金刚智来洛阳。曾参与金刚智译场,后受命往师子国求密典,以天宝五年(746)携密教典籍及大小乘经律论梵本一百部一千二百余卷返抵洛阳。他先后译出以密教为中心的经典共一百多卷,在中国佛教史上,被视为“四大译师”(关于四大译师,有二说。一说为罗什、真谛、玄奘、义净;一说为罗什、真谛、玄奘、不空)。其中,《金刚顶一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》(即《金刚顶经》)是《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》的初分,是密宗的重要

经典。另外译有《金刚顶王秘密修行念诵仪轨》、《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》、《金刚顶瑜伽分别圣位修证法门》等。唐代宗曾为他所译的《仁王般若经》、《密严经》作序。

在译经事业繁荣发展的同时,隋唐时期疑伪经典也有与日俱增之势。

伪经之作作为佛教民族化过程的特殊现象,自东晋起不断产生并迅速发展。梁僧祐《出三藏记集》卷五“新集安公疑经录”引疑经目录二十六部三十卷,在同卷“新集疑经伪撰杂录”中则增加到四十六部五十六卷。隋法经《众经目录》录“疑惑”佛典五十五部六十八卷,“伪妄”佛典一百四十二部三百三十五卷。唐道宣《大唐内典录》卷十“历代所出疑伪经论录”录有一百八十三部三百三十四卷。唐智升《开元释教录》卷十八之“疑惑再详录”列目十四部十九卷,“伪妄乱真录”列目三百九十二部一千五十五卷。这一数字大约是《开元录》全部入藏录的三分之一(部数)和五分之一(卷数)。由此可知唐代“疑伪”经论流行之广泛。

产生于唐代、对唐代乃至宋明时代佛教思想以重大影响的“疑伪经”,主要有《楞严经》、《圆觉经》、《父母恩重经》、《释摩诃衍论》等。

《楞严经》十卷,题为唐般刺密帝译,房融笔受。近代学者疑为汉人撰述,其撰述年代,大约在久视元年(700)至开元十八年(730)之间。该经视本觉真心为“本妙圆妙明心”,“真精妙觉明性”(《楞严经》卷二)。认为,“如来藏中,性识明知,觉明真识,妙觉湛然,遍周法界,含吐十虚”(《楞严经》卷三)。

吕澂先生认为,以“本觉”说代替“本寂”说,始自《大乘起信论》。他说,“性寂”说“根据自性涅槃”,“性觉”说“根据自性菩提”。“心性本净一义,为佛学本源,性寂乃心性本净之正解”;“性觉亦从心性本净来,而望文生义,圣教无征,讹传而已”(《辩佛教根本问



题》，《中国哲学》第十一辑）。《楞严经》的“本觉真心”说与《起信论》似有内在的联系。它以此“精真妙明，本觉圆净”（《楞严经》卷一〇）的心性，去调和现实世界和净土世界的矛盾，圆融“和合性”和“本然性”。经中说：

则于同中，呈现群异；一一异相，各各见同，名善现行。如是乃至十方虚空，满足微尘；一一尘中，现十方界。现尘现界，不相留碍，名无著行。种种现前，咸是第一波罗蜜多，名尊重行。如是圆融，能成十方诸佛轨则，名善法行。一一皆是清淨无漏，一真无为，性本然故，名真实行。（《楞严经》卷八）

它还借佛教修行三昧之说，宣传道教的神仙方术、服饵、炼丹。甚至加入民间宗教迷信，提倡山林、土地、城隍、山川鬼神说教。配合现实政治的需要，它宣称，念诵此经神咒，便可“拔济群苦”，“一切灾厄，悉皆消灭”；断言，“在在处处，国土众生，随有此咒，龙天欢喜，风雨顺时，五谷丰殷，兆庶安乐”（《楞严经》卷一七）。

吕澂先生又指出：“唐代佛典之翻译最盛，伪经之流布亦最盛。《仁王》伪也，《梵网》伪也，《起信》伪也，《占察》伪也。实又重译《起信》，不空再译《仁王》，又伪中之伪也，而皆盛行于唐。至于《楞严》一经，集伪说之大成，盖以文辞纤巧，释义模棱，与此土民性喜鹜虚浮者适合，故其流行尤遍。贤家据以解缘起，台家引以说止观，禅者援以证顿超，密宗又取以通显教。宋明以来，释子谈玄，儒者辟佛，盖无不涉及《楞严》也。”（《楞严百伪》，《中国哲学》第二辑）伴随佛经翻译的是伪经创作，《楞严经》因与社会需要相适应而得到传播，佛教史上很多著名学者如延寿、智圆、子睿、仁岳、袞宏等，都撰有此书的注疏，可见其影响深远。

《圆觉经》题为佛陀多罗译，一卷。该经强调，众生本住清淨觉地，当于现实社会生活中实现净土理想，说：“是诸众生清淨觉地，身心寂灭，平等本际，圆满十方，不二随顺。于不二境，现诸净土。”



认为,一切众生具有圆满的灵觉,本来成佛,只因无明烦恼而有种种差别;若依“随顺觉性”,则消融一切矛盾。说:

一切障碍即究竟觉,得念失念无非解脱,成法破法皆名涅槃,智慧愚痴通为般若,菩萨外道所成就法同是菩提,无明真如无异境界,诸戒定慧及淫怒痴俱是梵行,众生国土同一法性,地狱天宫皆为净土,有性无性齐成佛道,一切烦恼毕竟解脱,法界海慧照了诸相犹如虚空。

这一“随顺觉性”使众生“与一切法同体平等,于诸修行实无有二”。《圆觉经》反复申述的这种调和思想,理所当然受到僧俗的欢迎。

《楞严经》和《圆觉经》在阐述佛学的同时圆融了儒、道思想,借谈彼岸世界的解脱方法而论证了现实世界的合理存在,又以渐修顿悟之说显示净土往生根本。在佛学领域内,既有原始佛教、部派佛教教义的阐述,又有大乘佛教思想的宣传;既有大乘般若空宗学说的阐发,又有大乘有宗涅槃、唯识之说的论述。篇幅虽然不大,但内容应有尽有,任人择取;对外可引证为儒、释、道一致,对内可融通各宗派而共期净土。它们不仅在唐代已产生广泛影响,受到重视,而且对宋明佛教的展开有深远意义。由《楞严》和《圆觉》所表现的思想,成为我国佛教理论的最后形态,这一形态的特点是融混的、世俗的、易行的,它直接指导了封建社会后期的佛教实践。

隋唐时期疑伪经典的大量制作和广泛流行,是佛教进一步适应中国社会的表现。印度的经典主要源于印度的社会生活,为印度封建社会服务。它传入中国后,如不与中国文化结合,就没有影响。中国佛教早在东晋南北朝时已逐渐具有了对经典的选择性,当这些经典仍不能完成要求时,便由伪经来完成。因为伪经适应社会需要而产生,所以更易为社会所接受,起到更好的宗教组织和宣传的客观效果。从历史的观点看,如果确定了时代和作者,所谓



“伪经”也就成了真实的著述,因为它反映了那个时代的社会现实和作者的宗教观点,有助于说明当时的历史真相。

三、隋唐的经录编纂

东汉以后,随着译经事业的发展,各类佛典不断增加,社会上流传的手抄经本也日益繁多。有的佛经具有不同经题和译本(异译),也有的佛经已不知译者(失译)和译出年代,而且还出现了不少伪经。为此,某些佛教学者便对正在流传的各种手写佛经进行分析整理,编集目录,这种目录就是“经录”。经录的主要内容,包括集录佛典的名目部卷,审核译时、译地、译者、撰人,考校传本的繁略异同,叙列阙佚待访,剔除疑伪经论。南北朝时,经录逐渐趋于完备,体制开始定型,它们总分经、律、论,判别大、小乘;再别为有译人、无译人和卷数;标明抄经异译、疑伪经典以及存佚经目等。据载,至唐末各家经录已有五十余种,可惜大多已经亡佚,现存者仍计有十六种,以梁代僧祐所撰《出三藏记集》为最早;亡佚诸经录中,以东晋道安的《综理众经目录》较为完备。

隋唐佛教进入鼎盛时期,经录的编撰达到新的水平,体例完善,组织严密,分类细致。隋代有三部经录问世,它们是:法经等撰的《大隋众经目录》七卷,通称《法经录》,前六卷为别录,末卷为总录;彦琮撰的《众经目录》五卷,通称《仁寿录》,分单本、重翻、贤圣集传、别生、疑伪、缺本六类;费长房撰的《历代三宝记》十五卷,通称《长房录》,分帝年、代录、入藏录、总录四个部分。其中,《法经录》是一部分类较为精细的标准入藏目录,《仁寿录》是一部现藏入藏目录,《长房录》兼有经录和佛史两重性质。

唐代现存经录有:玄琬撰《众经目录》五卷,是在隋代《仁寿录》



基础上补充后译经典而成；静泰撰《大唐东京大爱敬寺一切经论目录》五卷，简称《静泰录》，也是在《仁寿录》基础上完成；道宣撰《大唐内典录》十卷，通称《内典录》，综合《法经录》和《长房录》的优点而成；明佺撰《大周刊定众经目录》十五卷，简称《大周录》；智升撰《续大唐内典录》一卷，续载从麟德元年（664）至开元十八年（730）所译经典；靖迈撰《古今译经图记》四卷，简称《译经图记》；智升撰《续古今译经图记》一卷，简称《续译经图记》；智升撰《开元释教录》二十卷，简称《开元录》；智升撰《开元释教录略出》四卷，即《开元录》第十九、二十卷的入藏录；圆照撰《大唐贞元续开元释教录》三卷，记录玄宗、肃宗、代宗、德宗四朝的译经；圆照撰《贞元新定释教目录》三十卷，简称《贞元录》；玄逸撰《大唐开元释教广品历章》三十卷，简称《广品历章》，今存十五卷；恒安撰《大唐保大乙巳岁续贞元释教录》一卷，简称《续释教录》。

道宣所撰《大唐内典录》，参照《出三藏记集》和《长房录》，所录“都合一十八代，所出众经总有二千二百三十二部，七千二百卷”（《大唐内典录》卷一）。共分十录：历代众经传译所从录，历代翻本单重人代存亡录，历代众经总摄入藏录，历代众经举要转读录，历代众经有目缺本录，历代道俗述作注解录，历代众经支流陈化录，历代所出疑伪经论录，历代众经录目始终序，历代众经应感兴敬录。内容重点在第一录“传译录”，此录具有总录性质。它在叙述每一朝代政局变迁和佛教大事后，列述该朝传译人数，出经之数，并详细说明经名部卷等，另附有译人小传。“传译录”对以往佛教史有所补充，如后魏录中除记述昙曜的有关史实外，还保存了开凿云冈石窟的其他材料；后齐录中记述了高洋提倡佛教、废毁道教的过程；隋录和皇朝录中记载了隋仁寿、大业年间和唐初一些高僧的译经事迹，可补《续高僧传》之略。《内典录》的特色在第六“述作录”，这是汉地佛教撰述的专录，为其他经录所不备。《内典录》奠



定了唐代佛教目录学的基础。

明佺等人撰的《大周刊定众经目录》，共收“大小乘经律论，并贤圣集传，都合三千六百一十六部，八千六百四十一卷”（见该录序），疑伪经尚不在此数之内。该录在《内典录》等基础上，增加了唐初至武则天时的新译经论以及过去未入正目的经论，计一千四百七十部二千四百六卷。该录第十五卷系伪经目录，不仅叙列了历代经录所记的伪经，而且详细记载了隋唐三阶教著作的名称和卷数。由于三阶教多次遭到朝廷敕令禁断，著作散佚严重，因而此录为后世学者研究三阶教提供了线索。但《大周录》受武则天之命而作，其序文对武则天作了美化，说：“我大周天策金轮圣神皇帝陛下，道著恒劫，位邻上忍；乘本愿而下生，演大悲而广济；金轮腾转，化偃四洲。”而在材料取舍方面则比较随意，故智升批评说：“虽云刊定，繁秽尤多；虽见流行，实难凭准。”（《开元释教录》卷九）

智升的《开元释教录》，记载了自后汉明帝永平十年（67）至唐玄宗开元十八年（730）共六百六十四年间的佛教译述，“传译缙素总一百七十六人，所出大小二乘三藏圣教，及贤圣集传、并及失译，总二千二百七十八部，都合七千四十六卷。其见行、缺本，并该前数”（见该录序）。该录内容基本承绪《内典录》，但对佛教典籍的分类更加详细，为后世编纂经录者所遵循。全书包括总括群经录（总录）、别分乘藏录（别录）、入藏录三个部分。总录十卷，前九卷以朝代为序，记叙自汉至唐（共十九个朝代）各代僧俗所译经律论和所撰佛教典籍。每代以译人为纲，对所有译籍加以细密精审考订。总录卷十“叙列古今诸家目录”，收集历代佛教经录四十一家，并择要加以述评。别录八卷，别分七录叙述：有译有本录，有译无本录，支派别行录，删略繁重录，补阙拾遗录，疑惑再详录，伪妄乱真录。最后二卷为入藏录，分大乘入藏录和小乘入藏录，收录大小乘经律论及贤圣集传，总一千七十六部，五千四十八卷。入藏录是开元十

八年(730)朝廷审定入藏的目录,即已通过甄别,确认真实无伪,可以持诵、抄写、收藏的佛典。

《开元录》的主要特点,是考证详悉,类例明审。它对每个译家的译籍都有仔细的考订;又对以往各家经录的疏误一一予以指陈评析;还对所集疑伪经典提出之所以为“伪”的证据。它第一次明确系统地把大乘经分为般若、宝积、大集、华严、涅槃五大部及五大部外诸经,把小乘经分为长阿含、中阿含、增壹阿含、杂阿含四大部及四大部外诸经;并首次将中国佛教徒的撰述入藏流行。它的编目体例有自己特色,为以后经录所沿用;它所开创的以千字文编帙号的编号方法也为后来经录所沿用。《开元录》在经录中享有很高地位,“议者以为经法之谱,无出升之右矣”(义天《新编诸宗教藏总序录》),成为宋以后历代《大藏经》编印的主要依据。

圆照《贞元新定释教录》是《开元释教录》的增订本,也是《贞元续开元释教录》的详本,内容上比《开元录》增收了自玄宗开元十八年(730)至德宗贞元十六年(800)四朝七十一年间所译经论及《开元录》失收的佛书,计一百三十九部三百四十二卷。

唐代经录的大量编纂,说明这一时期佛教翻译事业的兴旺发达;经录质量的提高,反映了佛教学者对佛教认识和对佛经辨析能力的进步。

伴随译经事业的发展,与梵语、悉昙(梵字)有关的撰述出现了。智广的《悉昙字记》,义净的《梵语千字文》,全真的《唐梵文字》,礼言的《梵语杂名》等都属这类著作。此外,大型的音义类佛籍也不断问世。现保存下来的最早佛教音义著作为唐代玄应的《大唐众经音义》(《开元录》改为《一切经音义》),又名《玄应音义》。玄应参考北齐道慧的音义,自《大方广华严经》起,作音义四百四十余条,合二十五卷。此书实际上并未完成一切经的音义,仅完成当时一切经的半数。书中引用的某些古籍,如郑玄《尚书注》、《论语



注》，贾逵、服虔《春秋传注》，李巡、孙炎《尔雅注》等，今已失传。慧琳所撰的《一切经音义》，又名《慧琳音义》或《大藏音义》，采录玄应、慧苑等各家音义编纂而成。它根据《开元录》入藏佛典顺序，对一千三百部五千七百余卷佛经撰述音义，共一百卷。另有慧苑所撰《新译大方广佛华严经音义》，又名《玄苑音义》，二卷。

音义著作是为方便汉文佛典的阅读而作的，是对佛典中某些字、词的标音、释义。唐以后的音义撰述实际上起着佛教辞典的作用，同时也是一般辞书的重要组成部分。如玄应、慧琳的《音义》，广引古代韵书、字书及佛典，博大而精深，不仅有助于对佛教教义的深入理解，而且还有很高的学术价值。

四、佛教文化艺术

佛教的传播始终与译经、撰述事业联系在一起。为了使这些经典和论著得以广泛流传，历代佛教徒以惊人的毅力，含辛茹苦，先后通过写经、刻石、木刻印刷等方式展开。隋唐时代，除了写经之风盛行，还开始了房山石经等的镌刻。

受北魏太武帝废佛和北周武帝灭佛的刺激，佛教徒的“末法”意识迅速滋长。为使教法长住于世，佛教兴起了将佛经刻石流传的高潮。石经首先在北齐境内出现，当时已有三种形式的石经：刻于山崖上的，刻于地面巨石上的和刻于碑版上的。

房山石经的开雕，始于隋大业（605—617）年间，发起人是僧人静琬。至贞观十三年（639），在近三十年内，静琬于房山（今北京郊区）云居寺石经山完成《涅槃经》、《华严经》、《法华经》、《维摩经》等的雕刻，刻石装满七室。静琬去世后，其历代门徒玄导、僧义、惠暹、玄法等相继不辍。唐开元（713—741）年间，在帝室的支持下，

房山刻经又有所进展。玄宗之妹金仙公主不仅资助刻经,而且奏请玄宗,从长安专为镌刻石经而运来新译和旧译佛经四千多卷。中唐和晚唐时期,是房山刻经的第二个高潮。在当地官吏的支持和广大佛教徒的施助下,刻成以《大般若经》为主的石经一百余部,刻石四千多块,分藏于九个石洞。

五代时期,石经的镌刻陷于停顿。但至辽代又予以恢复,从辽圣宗(十世纪末)至金代初年(十二世纪初),是房山刻经的第三个高潮。此时,石经山九洞已装满石版。故又于山下云居寺西南开辟地窟两处,埋入石经一百多块,其上修塔、刻碑,塔基至今犹存。金初以后,房山刻经基本停止。元末,高丽僧慧月见石经山雷音洞石壁残破,封洞的石门受损,于是做了若干补刻和修理工作。此后,陆续又有某些刻经活动,直至清代康熙三十年(1691)才宣告结束。

本世纪五十年代,中国佛教协会对房山石经进行全面发掘和整理,计保存石经刻版一万五千多块,其中完好的一万四千多块,刻有佛典一千余种,三千四百余卷,包括题记六千余则。这些刻经时间较早,所以在佛经校勘上有重要价值;同时它还保存了若干早已散佚的佛籍,即在经录中著录而实际上已失传的佛典,其中以华严典籍为主。石经的题记内容丰富,涉及面广,对了解北方地区历代政治、经济、社会情况,都是很好的资料。

在印度佛教的发展过程中,佛陀被不断神化,各种“本生谭”或“本生故事”纷纷出现。北传佛教的经典如《六度集经》、《佛本行经》中,也收集有大量佛本生故事;而投身饲虎、尸毗王救鸽、长寿王、九色鹿等故事,则成为我国家喻户晓的佛教文学题材。大乘佛教经典如《维摩经》、《法华经》、《华严经》、《楞严经》等,往往通过大量比喻、寓言、佛菩萨求道说法故事的生动描述,吸引了广大知识人士和社会民众,有着很高的文学艺术价值。



随着译经事业的推进,汉魏以后,融华梵为一体的翻译文学作为一种新的文学体裁而诞生,在中国文学史上独树一帜。许多汉译佛典经高手润色,不仅内容奇异,而且文词优美、清新,为文学界展示了特殊的意境;而大量的佛教术语和词汇的出现,则极大地丰富了我国的语言文字宝库。

魏晋时期,在玄学流行的背景下,玄言诗颇受社会的青睐。与此同时,大乘空宗般若思想借助于玄学而获得发展。一些佛教学者将般若空观融入诗歌,使原来的玄言诗增添了一层恬静闲适的优美境界。如谢灵运的诗,善于将山水自然之美与般若性空思想结合,表现别一种幽远深邃的意境,对后人的诗歌创作极有影响。

由于禅宗崛起,自唐代起禅与诗关系甚密,相互影响,互为补充。两者都需要内在的感受和体验,都注重启示和象喻,追求言外之意,强调幽远的境界。骚人墨客通过参禅体验,在他们的诗文中表达禅理和禅趣;禅僧通过与文人酬唱,述说他们对宇宙人生的理解。诗禅往来,相得益彰。王维与禅僧交谊很深,他的诗作往往通过对田园山水的描绘,宣传禅学趣旨,美化隐逸生活。如《鹿柴》诗云:“空山不见人,但闻人语响。返景入深林,复照青苔上。”诗中融自然与人生理想为一,既表现了空寂宁静的山水,又抒发了恬淡空灵的心绪,把禅学的深远意境化入清雅素朴的诗句。

南北朝起,佛教为了扩大影响,增强对民众的宣传效果,出现“转读”、“梵呗”、“唱导”等多种文学艺术形式。转读即唱经,以抑扬顿挫声调咏诵经典;梵呗即歌赞,以诗偈赞唱佛、菩萨;唱导指以说唱等多种形式宣传佛法,化导他人。通过这些形式,有力地推动了佛教向民间的发展。

唐代佛教达于鼎盛,梵宇林立,信徒激增,每逢佛教节日,各地大型寺院成为民众举行庆祝活动的聚会中心。在聚会上,僧侣们以通俗的语言宣讲佛经内容,增编故事情节,伴以音乐,说唱兼施,



便于一般民众接受。这就是所谓“俗讲”。如公元九世纪初,长安兴福寺僧侣文淑擅长俗讲,深受民众欢迎。据载,当他开讲时,“愚夫冶妇,乐同其说,听者填咽寺舍。瞻礼崇拜,呼为和尚”(赵璘《因话录》)。“俗讲”这一名词始见于唐初,但它源于六朝的唱导,是对佛经内容展开的通俗演讲形式。俗讲僧的前身便是唱导师,俗讲所敷衍的经文,旁引各种因缘譬喻,都是经过加工后的白话文,易为一般群众所接受。

俗讲所据的说唱体的通俗话本,是被称做“变文”的一种文学形式。“变文”一词在敦煌写本文书中经常见到。它以佛教经典为主题,以诗歌和散文结合的形式陈说故事,是一种活泼的民间文学。敦煌遗书中发现的《维摩诘经变文》、《目连救母变文》、《阿弥陀经变文》、《降魔变文》等,属于与佛教有关的变文;而《王昭君变文》、《董永变文》、《孟姜女变文》等,则是取材于史书传说的变文。

与变文同时产生的是变相。“变相”是将经文中的有关故事情节,加以描绘而成的图画,具有形象和生动的直观效果。如敦煌写本《降魔变文》,叙述的是舍利弗降伏六师的故事,其卷子背面即画有舍利弗与劳度差斗圣的变相,每页画面都与变文相对应。变相也可以单独画于帛纸或墙壁上,以所画的内容不同而有相应的名称,如《佛本生变相》、《华严变相》、《地狱变相》等。

俗讲和变文的出现,反映了佛教宣传方法的改进,标志着佛教在民间的广泛传播。为了达到更好的宣传效果,唐代佛教既注意在社会上层中扩大影响,又重视在一般民众中展开工作。因此,大批专职的宗教宣传家活跃于当时社会的各个领域。除了俗讲僧外,还有说法师、邑师、游行僧等各种专职人员,他们的活动给佛教文化增添了活泼的气氛。

俗讲最盛之时在唐文宗(827—840在位)时代,五代以后似不很流行。宋真宗时明令禁止僧人讲唱变文,自此变文和讲经文等



也逐渐失传,但它的影响已不可磨灭。由于其时禅宗一枝独秀,僧人为满足民众对这类形式的爱好,使俗讲以“谈经”、“说诨经”、“说参请”等方式出现(参考周叔迦《法苑丛谈》)。直接继承变文而形成的是宝卷,间接受变文影响而形成的有弹词、鼓词以及话本。宝卷形成于宋代,它以韵文为主,间以散文,题材都为佛经故事。明清时期,以民间故事为题材的宝卷已广泛流行。弹词和鼓词均盛行于明清,前者主要流行于南方,而后者则主要流行于北方。自宋真宗明令禁止变文流行后,变文开始在民间以话本形式出现。话本是文字记录的说唱故事,它的进一步发展即章回小说,其中因受佛教影响,夹杂了有关人生如梦、因果相循等思想的宣传。

本世纪初,敦煌藏经洞所藏古代文书的发现,震动了整个世界。它使我们对隋唐佛教文化有了更多的了解。

古代敦煌,地处中西交通的要冲,是中外文明的交汇点。隋唐时代,这一地区的经济和文化进入繁荣时期。但是,这里同时又是古代攻防要地,战争的烽火经常使它遭受严重破坏。北宋初年,党项族人建立的西夏国兴起于西北。敦煌在西夏统治时期,当地僧侣将大量历代经卷、画卷等藏在莫高窟的一个洞窟复室里,外面用砖封住,再涂上泥,绘上壁画。后来,随着时间的流逝,这一秘密也就被人遗忘了。在此后的数百年内,由于海路交通的开发,加上佛教势力日益衰落,敦煌逐渐失去它作为中西交通枢纽的地位,以往的繁荣也就一去不复返了。明代以后,处于西北边陲的敦煌一直十分冷落,无声无息。直至本世纪初,敦煌莫高窟的藏经洞因偶然的机会才重见天日,其中的文书宝藏得以再现于世。

藏经洞是一个高约一点六米、宽约二点七米,呈长方形的洞室。室内堆满了写本文书、织绣、绘画、法器等物件。其数量之多,至今仍无法弄清。一般估计,仅文书总数就在四万件以上。这些文书和其他宗教艺术品的出土,为我们研究隋唐等古代社会的政



治、经济、历史、宗教、文学、艺术、语言、文字等提供了大量珍贵的资料。从发现之日起,人们便给了它充分的重视,把它连同敦煌石窟建筑、雕塑、壁画等作为一个专门学科来研究,形成世界性的“敦煌学”。

敦煌文书以写本卷子为主,内容可分为佛教和非佛教两类。佛教方面的文书包括:一、大藏经中已经收入的经、律、论。由于它们早于流传世间的刻本藏本,未经转抄,脱落错误较少,因此能反映这些经典的早期形态,有较高的校勘价值。二、未收入大藏经的经、律、论。这些著作从未被人所知,因而可以借助它们解决一些学术问题。以禅宗为例,初期是北宗(神秀系)得势,后来转向南宗(慧能系);南宗开始是神会系得势,后来转向南岳、青原二系。在这个过程中,失势的各系资料因自然或人为的原因,已丧失殆尽,今人依赖敦煌卷子而得以知其概貌。三、疑伪经典。据有关学者统计,藏经洞共保存疑伪经典有七八十种。它们为研究中国佛教思想的变化、发展提供了大量重要资料。四、三藏章疏。传统大藏经通常只注意收入翻译的经典,对中国佛教学者撰写的有关经、律、论的章疏并不重视。其实这些章疏是了解中国佛教思想不可或缺的资料。五、反映寺院宗教活动的材料。如变文、讲经文是寺院宗教集会上演绎经义常用的材料;授戒的牒文、布萨(检查僧徒遵守戒律情况)的记录以及僧众名单,则是寺院具体宗教活动的材料。六、反映寺院经济生活的材料。敦煌文书中有大量借契单据,从中可以看到当时寺院的阶级关系和经济形态。

敦煌藏经洞稀世瑰宝的问世,当时并未引起清政府重视。相反,西方冒险家在得知消息后,纷纷涌入敦煌。首先是英籍匈牙利人斯坦因,接着是法国人伯希和,其后是日本大谷光瑞探险队,还有俄国人勃奥如切夫、美国人华尔纳,他们借考古为名,相继疯狂劫掠敦煌文物。据估计,被他们盗走的写本卷子近三万卷。劫后



残余的八千余卷,后保存于京师图书馆(今北京图书馆前身)。

敦煌还是西域与中原两种佛教艺术的交汇点。在敦煌莫高窟,保存了大量唐代佛教壁画。

随着佛教的鼎盛,隋唐佛画也进入空前的繁荣时期。唐初画家中,于阗人尉迟乙僧在长安绘制了许多寺院壁画。他长于以色彩晕染的西域艺术手法,着力表现西域风情和人物形象,同时又吸收中原传统的线型勾勒,使他的人物画有“身若出壁”之感。他曾多次作过以《西方净土变》为题材的壁画,以气象万千、歌舞升平的画面,反映出初唐政治稳定、经济繁荣的面貌。生活于盛唐时代的“百代画圣”吴道子,在集诸家画师大成的同时,尤其推崇张僧繇。他一生创作了四百多幅壁画,所画人物天衣飞舞,满壁风动,成为开元(714—741)、天宝(742—756)以后佛教和道教壁画的楷模。这时期寺观壁画中的菩萨、天神、力士等造型,以人间体态为模特,更加体现出现实性的美感要求,绚丽多彩,仪态万千。这表明,中国佛教壁画已进一步世俗化了。

敦煌莫高窟有唐代壁画和彩塑的洞窟共二百零七个,可分为初、盛、中、晚四期。属中唐和晚唐的洞窟壁画,可视为唐代佛教绘画艺术的代表。这些壁画,虽出于无名画家之手,但它的风格与吴道子、阎立本等大家相似。

敦煌的唐代壁画,多以大幅“经变”为主,以经变的形式来讴歌佛国的欢乐和美好。如在净土变中,描绘出七宝楼台、香花伎乐、莲池树鸟等景物,着意将西方极乐世界装饰得分外庄严美丽。这种画面曲折地反映了当时的宫廷生活和民众愿望。大量的壁画还点缀有人间社会的生活小景,表现出盛唐的社会风习,其基调乐观、明朗,富有情趣。

中唐以后,许多画家受禅风所染,襟怀超然,无意于世事,故其绘画的内容和风格,都有意表现禅的深远意境。如大诗人、大画家



王维,他的浓淡墨色的山水画,极富有诗意,后人称之为“画中有诗”。他改变传统的山水画风格,开创了超然洒脱、高远淡泊的画风,对后来的中国画影响很深。

佛像雕塑是佛教艺术的典型体现。它主要保存于历代开凿的洞窟和兴建的寺院中。

唐代是我国雕塑艺术灿烂辉煌的时代。雕塑作品奇艺骈罗,精美绝伦;雕塑技术圆熟洗练,充分体现出雄健奔放的时代气息。这与南北朝相比,又有了新的进步。

龙门石窟的开凿,继北朝之后,在唐高宗、武则天时期达到鼎盛。奉先寺大像卢舍那佛是龙门石窟中规模最大的造像。大像始凿于唐高宗时期,至武则天时期完成。卢舍那佛是释迦牟尼的报身佛,意思是光明普照。武则天自称她做皇帝符合佛的旨意,所以有意通过佛像的雕造来体现自己的权威。卢舍那佛坐像通高十七米多,位于石窟中央。佛像仪表堂堂,比例匀称,丰颐秀目,表情慈祥而恬静;嘴角微翘,露出微微笑容;头部稍下倾,目光好象在关注着芸芸众生。佛的温雅敦厚的人间形象,使人感到亲近,而崇高神秘的宗教效果,则令人心生敬畏。

唐玄宗时期是中国佛教造像的黄金时代。这时期的造像圆润丰腴,体形健美,宽妆高鬓,充满活力,达到前所未有的成熟和完善,充分体现盛唐时期人们的审美观念。我们从龙门石窟、佛光寺彩塑、敦煌彩塑等现存作品中,可以想见当时佛教艺术舞台上雕塑家们各领风骚的景象,令人叹为观止。

甘肃敦煌和天水麦积山,因石质疏松,不宜凿刻,艺术家们便匠心独运,改为彩塑(在泥塑上涂以颜色)。莫高窟的北魏时期敦煌彩塑,同样经历了逐渐接受中原文化、不断汉化的过程。隋代彩塑技术日臻成熟,手法细腻精巧,佛像已明显汉化。唐代,彩塑艺术进入全盛时期。它把西来的佛教艺术与汉文化加以圆满结合,



创造出更多、更有价值的作品。初唐的塑像丰满而生动,身体曲线流畅,富于节奏的变化。盛唐的塑像更是精美无比。如莫高窟第四十五窟的菩萨塑像,袒露胸臂,体态优美,轻薄的长裙紧贴身体,脸上露出细微的笑容。无论是柔美的表情,还是端庄的姿态,都淋漓尽致地表现了善良、温柔的东方女性特点。而同窟的天王却显得刚健、勇猛。两者的鲜明对照,给人以特别深刻的艺术感受。

由于泥塑、木雕的艺术手段与金石雕刻相比,更能有效地施展雕塑家的艺术天才,而且取材方便,易于在全国范围内推广,因此,唐宋以后,各地寺庙都盛行泥塑或木雕佛像,洞窟石刻造像逐渐被取代。

佛教音乐在南北朝“梵唱屠音,连檐接响”,气氛渐浓的基础上,至隋唐时期也进入它的鼎盛时期。

在隋代宫廷设置的“七部乐”、“九部乐”中,采用了大量佛教音乐,如天竺乐《天曲》就是佛教乐曲。隋代出现的《法曲》,则是由佛教音乐(“法乐”)演化而成。在九部乐基础上,唐代宫廷音乐发展为“十部乐”,其中除天竺乐属典型的佛教音乐外,西凉乐、龟兹乐等西域音乐也与佛教音乐有密切关系。

在唐代,佛教寺院既是宗教活动的场所,又是传播佛教音乐的中心。佛教音乐的创作、宣唱和演奏,都达到了很高的水平。为配合佛教思想的宣传,唐代佛曲进入大众化、通俗化的发展时期,实现了佛教音乐的完全汉化。在强烈的佛教氛围中,涌现出了一批才华绝世的佛乐专家。他们通晓大众心理,精研音乐之道,主动大胆创新,征服无数善男信女,以至出现“士女观听,掷钱如雨”,“听者填咽寺舍”的盛况。如释文淑善于用乐曲演唱变文,“其声宛畅,感动里人”,令当时的宫廷音乐家都表示折服。他的说唱音乐曲调成为教坊作曲艺人学习的典范。又如德宗贞元(785—805)年间,长安庄严寺乐僧段善本与号称“宫中第一手”的琵琶演奏家康昆仑



比艺,其音乐修养和演奏技巧使康昆仑惊叹不已。又据载,佛教音乐家释宝岩每于法会之际登座讲唱,而往往未及开口,便“掷物云崩,须臾坐没”,大量施舍之物顷刻间淹没他的座位。

据近人任二北对敦煌卷子中五百余首曲名的研究,证明唐代佛曲的名目很多,如《婆罗门》、《悉曇颂》、《好住娘》、《散花乐》、《归去来》、《五更转》、《十二时》、《百岁篇》等,计二百八十余首。这从侧面说明了当时佛教音乐的繁荣景象。

中国佛教建筑源于印度,但在发展过程中,逐渐演变成为具有鲜明民族特色的艺术形式。

魏晋以后,中国都城和宫殿建筑的形制已渐趋完善。都城通常取方正的轮廓,设置贯通南北的中轴线,在中轴线上建造主殿。受其影响,佛寺和石窟的建造,开始改变早期对印度平面布局的模仿,转而采取中国宫殿官署的院落式格局。

隋唐时期的寺院,继承和发展了魏晋南北朝的传统,平面布局以中轴线作纵深的展开,以殿堂廊庑等组成的庭院为单元,殿宇重叠,庭院错落;供奉佛像的佛殿已成为寺院的主体,佛塔往往建于寺旁,另成塔院。

现存最早的佛寺山西五台山南禅寺,其正殿重建于唐德宗建中三年(782)。殿内无柱,梁架结构简练,显得庄重、古朴、坚实。稍晚于南禅寺的现存唐代佛寺建筑是五台山佛光寺。该寺重建于大中十一年(857),三面环山,因山势而成层层叠高的三层院落。东大殿位于最后一层院落,地势最高,雄视全寺,建筑古朴,显得宏伟壮观,是唐代佛寺建筑的典型。

佛塔的建造源于古印度覆钵式窣堵波。但这种形制移植到中国后,发生很大的变化。从造型上分类,中国历代佛塔可分为楼阁式、密檐式、覆钵式、金刚宝座式四种。隋唐佛塔较为多见的,是楼阁式和密檐式。



楼阁式塔明显受了中国传统楼阁式建筑的影响。早期楼阁式塔都属木结构,如《洛阳伽蓝记》所载北魏永宁寺塔。现存隋唐以后的楼阁式塔,多为砖石仿木结构。这种塔外形呈多层楼阁,内部设有楼层,可沿楼梯拾级而上。人们可以在每一楼层上凭栏远眺,周围景色尽收眼底。著名的如唐玄奘所建的西安大雁塔,该塔朴素、平实、大方,气势宏大。

密檐式塔因外檐层数多而得名。如西安小雁塔,建于唐景龙(707—710)年间,因其晚于大雁塔,且规模较小,故名。该塔初建时为十五层,密檐结构,造型劲秀,经多次重建,今塔高四十五米,计十三层,也可由旋梯逐级登至最高层。

五、佛教的对外传播

隋王朝复兴佛教,对佛教采取利用的政策,使它成为与朝鲜、日本等国文化交流的重要内容。

公元三、四世纪起,朝鲜半岛兴起高句丽、百济、新罗三国。三国时期,佛教开始从中国传入。最早传入的是高句丽,时间大约在前秦苻坚建元八年(372)。当时苻坚曾派遣使者及僧人顺道送去佛经和佛像,高句丽第十七代君主小兽林王也派遣使者前来答谢。两年后,前秦僧人阿道又去高句丽传授佛法,高句丽王特为修建肖门寺和伊弗兰寺,分别供顺道、阿道居住。百济传入佛法稍晚于高句丽。东晋孝武帝太元九年(384),梵僧摩罗难陀由东晋抵达百济的汉城山,受到百济王的欢迎;翌年在该城建立寺庙,并度僧十人。至于新罗的佛教,一般认为是在讷祇王(417—418在位)时由高句丽传入,并较早有新罗僧来中国参学。

在隋代,朝鲜半岛三国来华的留学僧很多。如新罗人智明,前



后留居中国十七年,回国后被真平王奉为“大德”。新罗人圆光(532—630),俗姓朴,二十五岁时渡海来中国,学习佛法,兼学儒术。在中国十一年,对三藏教典广事披览,尤其重视对《成实论》、《般若经》、《大涅槃经》、《摄大乘论》的研习,为时人所敬重。回国后受朝野奉迎,真平王尊之为师,常谘之以军政事宜。新罗人昙育,在隋求法九年,后随新罗国使者惠文回国。新罗人玄光,来中国较早,隋时在江南游方参学,回国后结茅而成梵刹,化导僧俗甚众。新罗人安弘,北周武帝时来中国,后邀西域人毗摩罗真谛等一起回国。高句丽人波岩,十六岁时来中国,入天台山,向智颢求授禅法,后圆寂于国清寺。据载,当隋文帝仁寿元年(601)诏令各州建舍利塔时,“三国使者将还,各请一舍利,于本国起塔供养,诏并许之”(《广弘明集》卷十九)。由于三国来华留学僧为数日增,隋朝专为他们延聘名德学者为之讲授。如大业十年(614),神迴“教育三韩诸方士”(《续高僧传》卷十三);灵润“教授三韩”(《续高僧传》卷十五)。

隋朝与三国佛教的交流,是中韩文化交流史中的一个重要组成部分。这种交流活动,除了它本身的宗教意义外,还有着广泛的政治和文化意义。来华的不少僧侣负有本国的政治和外交使命,回国后积极为现实政治服务。如圆光回新罗后,大讲《仁王护国般若经》,宣传忠君爱国思想,乃至把佛教的世俗五戒解释为忠君、孝亲、信友以及“临战无退”、“杀生有择”。这实际上是为新罗诸王统一高句丽和百济的军事行动辩护。

早在梁武帝普通三年(522),司马达止等人来到日本,在坂田原建筑草堂,安置佛像,归依礼拜。三十年后(552),百济圣明王遣使进献金铜释迦牟尼佛像和汉译佛典、幡盖等物,并上表赞颂弘传佛法的功德,是为佛教传入日本之始。

隋代复兴佛教之时,正是日本推古朝圣德太子(574—622)摄



政,大力提倡佛教的时期。圣德太子曾师事高丽僧慧慈,崇尚汉文化,用汉文撰成《胜鬘经义疏》、《维摩经义疏》、《法华经义疏》。隋大业三年(607),圣德太子派遣国使小野妹子来华联系邦交,求取经论。翌年,小野妹子一度回国;同年再派他为使赴隋,率留学生和学问僧多人,其中有舒明天皇末年在宫中讲《无量寿经》的慧融。这是日本向海外派遣留学僧的开始。其史书有载,曰:“闻海西菩萨天子重兴佛法,故遣朝拜,兼沙门数十人,来学佛法。其国书曰:日出处天子,致书日没处天子无恙,云云。”(《隋书》卷八十一)隋炀帝将这些来华留学僧安置于鸿胪寺的“四方馆”,令国内名僧给予指授。此后,日本派遣来华的僧俗留学生便络绎不绝,至唐而更为频繁。中国的传统文化由此而对日本产生重大影响,汉文也得以在日本普遍流行。

唐朝国势强盛,文化繁荣发达,成为东方文明的中心,对周围各国具有巨大的吸引力。佛教在唐朝也处于鼎盛时期,佛教文化进一步向国外传播。

六世纪以后,地处朝鲜半岛东南的新罗,乘高句丽与百济争霸之际迅速强盛起来,至七世纪六十年代,它联合唐王朝,先后灭百济、高句丽,统一朝鲜半岛。统一后,新罗王朝的统治者出于政治的考虑,一方面大力扶植儒教,另一方面又支持佛教、道教的发展。他们经常派遣大批留学生来唐朝学习中国文化。在新罗佛教的传播和宗派的建立过程中,来华的佛教僧侣起了直接的宣传和组织作用。不少僧人在华期间曾参与玄奘、金刚智等人的译经事业,甚至直接参加过我国佛教宗派的组织活动,回国时携去大批佛教典籍、文物。回国后,有的继续从事佛教经论的研究,有的开山授徒,展开建立宗派的活动。

新罗僧神昉、圆测、胜庄、道证、大贤、顺憬等人先后入唐,从玄奘一系受学唯识教义。



神昉,早年入唐游学,解大小经论。贞观十九年(645),奉召入弘福寺参与玄奘译场,任证义。此后即长期随侍玄奘,译经受学。玄奘在大慈恩寺译《大毗婆沙论》、《本事经》时,他担任笔受;后又在《大般若经》翻译中担任缀文。神昉始终参与译事,是玄奘重要弟子之一。

圆测(613—696),出身新罗王族,自幼出家。贞观元年(627)十五岁时入长安,师事法常、僧辩,研习唯识。玄奘自印度回国后,即前往受学《瑜伽师地论》、《成唯识论》等。后被召为西明寺大德。玄奘去世后,即在西明寺传唯识教义。武则天时期被选入译经馆,协助天竺僧地婆诃罗译《大乘密严经》等。著书甚多,其中现存者有《解深密经疏》、《般若心经赞》、《仁王经疏》等。他的唯识学因受真谛一系思想影响,故与窥基所述有所不同,形成玄奘门下的又一系统。其弟子主要是新罗学者,如胜庄、道证等。胜庄著有《成唯识论诀》、《杂集论疏》等。道证著有《成唯识论要集》、《辩中边论疏》等。大贤即出自道证门下,现存著作有《成唯识论学记》等。以上各家的学说和著作作为新罗唯识宗的成立奠定了基础。

另有唯识学者顺憬,他于唐高宗乾封(666—668)年间入唐,传唯识法相之学。擅因明之学,曾立“决定相违不定量”,虽与窥基观点不一,但仍深为窥基赏识。

新罗僧义湘(625—702),俗姓朴(一说姓金),二十九岁(一说二十岁)出家。唐高宗显庆六年(661,一说永徽元年即650年),与元晓结伴来华。元晓于半途返回,湘独自入唐,止于扬州。后投终南山至相寺,从智俨学《华严》教义,与法藏同学。仪凤元年(676)回国,奉敕在太白山建浮石寺,宣传华严宗教义,是为新罗华严宗初祖。著作有《华严一乘法界图》、《法界略疏》等。他所创的华严宗又名浮石宗。据说有弟子三千,贤哲十人。另有新罗僧元晓(617—?),虽未入唐求法,但他也以宣传华严教义为主,开创华严



的海东宗。著有《华严经疏》、《大乘起信论疏》、《十门和诤论》等。他的《起信论疏》当时已经传入中国,据《宋高僧传》卷五载,澄观曾向法藏受《海东起信疏》义。

新罗僧胜詮、审详入唐后,都从法藏学习华严教义。胜詮由唐返回新罗时(692),法藏曾托他携书信给义湘,并抄写所著《华严经探玄记》等带回。义湘将法藏著作传送十寺讲授,使新罗华严之学更为发达。审详则后来去日本宣传华严教义。

新罗僧慈藏,俗姓金,贵族出身。他于贞观十二年(638)率门人僧实等十余人入唐求法。初往五台山礼佛,后住终南山云际寺,受唐太宗优礼。贞观十七年(643),携唐朝所赐藏经一部并佛像、法器等国,新罗拥有大藏经自此开始。慈藏回国后,被敕为大国统,管理全国僧尼事务。他整顿了僧尼戒律,立僧统制,著诸戒经疏十余卷。经过他的努力,新罗佛教发展迅速。据《续高僧传》卷二十四说,“一代佛法,于斯兴显”。接受慈藏的提议,真德女王三年(649)下令全国服唐朝衣冠;翌年又奉唐正朔,用“永徽”年号。

又有新罗僧圆胜于贞观元年(627)入唐,后与慈藏一起返回新罗,宣传律宗教义。唐代律宗初祖道宣门下聚集了很多新罗学僧,他们所著的戒律章疏后来在新罗广泛传播。

新罗王朝后期的佛教,更多的受唐代禅宗和密宗的影响。

相传新罗僧法朗于贞观(627—649)年间入唐,从道信受学禅法,回国后传与神行。神行也入唐求学,从普寂弟子志空习禅,回国后传播神秀系统的北宗禅。但对新罗禅宗影响最大的则是南宗禅。韩国“禅门九山”中的八派属于南宗系统。

唐玄宗开元十六年(728),新罗国王第三子随入唐使来长安,敕住禅定寺。后入蜀,从智洗(弘忍弟子)的弟子处寂受禅法,改名无相。信徒为他建净众寺,在成都等地传法二十余年,世称“东海大师”。安史之乱后,玄宗避难入蜀,他曾于内廷受供养。

洪州禅系西堂智藏禅师门下,有新罗僧道义、慧哲、洪陟等。道义于德宗兴元元年(784)入唐,在广州宝坛寺受戒,后多方参学,在唐三十七年。回国后传播南宗禅法,成为韩国禅宗迦智山派初祖。慧哲于宪宗元和九年(814)入唐,谒智藏于龚公山,受传心法印。后又在西州(今新疆吐鲁番)浮沙寺学大藏经三年,回国后在武州桐里山建逐虻寺,传授禅法,成立禅宗桐里山派。洪陟入唐后也受学智藏禅法,回国后大力宣传禅宗教义,受兴德王和宣康太子的信奉,在智异山创实相寺,成为实相山派的初祖,卒谥“证觉大师”。新罗僧无染于穆宗长庆元年(821)入唐,先诣终南山至相寺听讲《华严》,又至洛阳佛光寺问道于如满禅师,后诣蒲州麻谷山宝彻禅师,受传法心印。在唐二十余年,回国后住圣住寺,成立禅宗圣住山派,门下弟子二千余人。道允入唐后成为南泉普愿的弟子,回国后传播洪州禅法,受景文王的支持,形成禅宗师子山派。梵日入唐后为盐官齐安禅师法嗣,回国后创建崛山寺,是为禅宗崛山派祖师。在京兆章景寺怀恹禅师门下,有新罗僧玄昱,他回国后受诸王礼敬,创禅宗凤林山派。在洪州云居山道膺禅师门下,有新罗僧迦微、利严、云住、庆猷等,利严回国后创禅宗须弥山派。可见,韩国禅门九山与中国禅宗在法统上、思想上都有密切的关系。

此外,新罗僧顺支于宣宗大中十二年(858)入唐,参袁州仰山慧寂禅师,得受心印。回国后传伪仰宗禅法,成为新罗伪仰宗的初传。又有新罗僧迦智、忠彦参明州大梅山法常禅师;钦忠、行寂、清虚等参潭州石霜山庆绪禅师;大矛参庐山归宗智常禅师;金藏参袁州洞山良价禅师。等等。

唐代密宗对韩国佛教也有深刻影响。

新罗僧侣入唐求学密法的,也为数不少。如明朗于贞观六年(632)入唐,学杂部密法,回国后创建金光寺,是为韩国神印宗的开祖。惠通、明晓、玄超等人入唐后也学习密法,后来归国行化。明



晓回国时还请得密典《不空绢索陀罗尼经》一部。此后,又有悟真、惠日于德宗建中二年(781)同时来唐,从长安青龙寺惠果受金、胎两部密法。悟真学成后去印度,终于西藏;惠日学成后回国。

新罗僧慧超(?—780)入唐后师事金刚智,并协助译经;后为不空弟子。他慕玄奘、义净西游取经伟业,游历五天竺,返回长安。著《往五天竺国传》,详细记述当时印度、中亚和西亚的政治、经济、宗教、地理等状况。再随金刚智、不空受密法。晚年住五台山乾元菩提寺,著《一切如来大教王经瑜伽三密圣教法门》。此外,唐代的僧人义林,曾从善无畏学胎藏界密法,后来赴新罗,在那里传授密宗教义和作法。

唐代佛教对日本的影响更为深远。

日本自舒明天皇二年(630)派遣唐使开始,到宇多天皇宽平六年(894)停派遣唐使为止,前后计有十九次两国间的重大文化交流活动。遣唐使中,包括为数众多的入唐求学巡礼的僧侣。至于民间私人的来往,也络绎不绝。随着来隋唐留学的僧人陆续返日,以及中国僧人的相继赴日,在经过一番宣传、组织之后,在日本逐渐建立起与中国相应的佛教派系。奈良朝(710—794)有所谓“古京六宗”(三论、成实、法相、俱舍、华严、律),它们都是在中国佛教的基础上移植而成。唐代佛教对日本佛教影响最大的,当是唯识宗、华严宗、律宗、天台宗、密宗。

唐武德八年(625),吉藏的弟子高丽僧慧灌抵达日本,在飞鸟元兴寺演讲“八不中道”三论宗教义,建立日本三论宗。慧灌的弟子福亮也曾入唐,向吉藏学习三论,回国后传播三论思想。福亮之子出家后名智藏,也曾入唐求学三论教义,回国后住法隆寺。智藏弟子道慈于大足元年(701)入唐,在长安西明寺从吉藏的再传弟子元康研习三论,回国后阐扬三论学说。道慈模仿西明寺,在奈良建立大安寺。



日本唯识宗的开创人是道昭(629—700),他于永徽四年(653)随遣唐使至长安,受学于玄奘,玄奘亲予指授。回国时,携去新译经典和有关唯识宗的章疏多种。住于元兴寺,大力传播唯识宗教义,成为日本唯识宗的初祖。

日本唯识宗自道昭传入后,分为南北两系,总有三传。唐高宗显庆三年(658),日僧智通、智达也渡海入唐,从玄奘、窥基受学,回国后弘传于奈良兴福寺,是为第二传。武则天长安三年(703),新罗僧智凤、智鸾、智雄入唐,受学于濮阳智周,后至日本传播唯识之学,是为第三传。以上属于南寺传系。玄宗开元四年(716),智凤的再传弟子玄昉入唐留学,从智周学习唯识教义,二十年后回国,携回经论五千余卷,在奈良兴福寺大力宣扬该宗教义。为表示与道昭等所传有所不同,故称为北寺传系。这时,日本的唯识宗已蔚为佛教的一大宗派,并出现众多对唯识学有贡献的学者。

在华严宗方面,日僧荣睿、普照于开元二十一年(733)入唐求法,在洛阳、长安就学华严教义等。后邀请洛阳大福先寺僧道睿赴日,道睿乃于开元二十四年赍《华严》章疏东渡。道睿在日本,初为奈良东大寺新建的大佛主持开光,后在大安寺宣讲戒律。他是日本华严学的初传。同时又有法藏弟子新罗僧审详学成后去日本,住大安寺,应请在金钟道场开讲《华严经》,成为日本华严宗的初祖。

七世纪后期,曾有日僧道光入唐学律,但回国后未曾加以弘传。日僧荣睿、普照入唐后,除研习华严外,又求学戒律,奉敕在洛阳大福先寺从定宾律师受学。二人以日本传戒无人憾,又闻扬州大明寺鉴真和尚学行高尚,乃至扬州恳请鉴真东渡。天宝二年(743)起,鉴真、荣睿、普照等人赍经论、法物等启舟东行。前后五回,均为风浪所阻,历经十载。至第六回(753),终于东渡成功。时荣睿已卒于端州,鉴真则双目失明。鉴真抵达日本后,受到朝野僧



俗的盛大欢迎。不久，他在奈良东大寺修建戒坛，开始授戒，是为日本登坛授戒之始。后又于奈良兴建唐招提寺，并设置戒坛。前后受戒者数万人，成为日本律宗初祖。鉴真在日本除传授戒律外，还积极传播盛唐文化，介绍中国先进的医药、建筑、艺术等方面的知识。他带去的精美佛像和经典，至今尚存，被视为日本的国宝。

公元794年，日本国都奈良迁往平安。受中国天台宗、密宗的影响，平安时代日本佛教又开创了天台、真言两宗。

唐贞元二十年(804)，日僧最澄(767—822)入唐，先达明州，转赴天台，从天台山修禅寺道邃、佛陇寺行满学天台教义。翌年，转赴越州龙兴寺，从善无畏的再传弟子顺晓修学密法，并受秘密灌顶。同年，携经论疏记二百三十余部归国。回国后，力辟各宗，提倡天台圆顿之旨。他在天皇支持下，于比睿山建延历寺，开创日本天台宗，兼传密教。著述甚多，谥号“传教大师”。

其后，日僧圆仁于开成三年(838)入唐。圆仁是比睿山天台宗传人，他入唐后，先从扬州开元寺宗睿学习梵文，后登五台山从普通院志远学天台教义。又到长安，从大兴善寺元政受金刚密法，再从青龙寺义真受胎藏界密法并灌顶。回国后(847)仍住比睿山，宣传台、密二教，并据天台教义唱圆(台)密一致之论，是为台密之祖。

最澄弟子义真门下的圆珍，也是比睿山僧侣。他于大中七年(853)入唐，以福州开元寺为起点北上，经天台山、苏州、洛阳，到长安，在青龙寺从法全学瑜伽密教，并在大兴善寺从智慧轮受金、胎两部曼陀罗。再到天台山国清寺，于此建立止观堂。回国时带去经疏一千余卷。回国后仍住比睿山，建园城寺(三井寺)。

日本佛教史上有名的“入唐八家”，上述最澄、圆仁、圆珍是属于天台宗的三家。

日僧空海(774—835)于德宗贞元二十年(804)入唐求学，先达福州，后入长安，奉敕居西明寺，从青龙寺不空弟子惠果学金、胎两

部密教。回国后,于今和歌山县高野山建金刚峰寺,并以京都东寺为传播真言密教道场,专门弘扬密教,成为日本佛教真言宗的创始人。他的真言宗被称为东密。卒后,谥号“弘法大师”。

空海之后,又有日僧圆行、常晓、慧远、宗睿等人唐修习密教。圆行和常晓都是奈良元兴寺僧侣,同于开成三年(838)入唐。圆行从长安青龙寺义真修学,回国后在京都灵岩寺、播磨大山寺弘传密宗。常晓入扬州栖霞寺从文璨学金刚界密法,回国后以京都小粟栖法林寺为修法道场。慧远也于开成三年入唐,从长安青龙寺义真学密教,回国后,开创京都安祥寺(东大寺别院)。宗睿于咸通三年(862)入唐,历参五台山、天台山,长安青龙寺、慈恩寺、兴善寺、西明寺,洛阳圣善寺,学习密法仪轨。回国后,在京都东寺设立灌顶坛场。

上述空海等五人,是“入唐八家”中属真言宗的五家。

入唐八家回国时,都从中国求得大量经典章疏、图像文物,并各自编有一部《请来目录》。在整个平安朝(794—1192),天台、真言两宗非常发达,是当时佛教界占有明显优势的宗派。

日本中世纪文化与中国隋唐文化关系密切。它在大量接受和吸收隋唐文化的基础上,经过消化整理,使之与日本固有文化融合而形成;其中起重要作用的是佛教思想文化。日本来唐的学问僧直接受中国佛教文化的影响,参与了对隋唐文化的吸收和移植。同时,隋唐大批高僧不畏艰险,远涉重洋赴日弘法,也对中国文化在日本的传播作出不可磨灭的贡献。不仅是语言文字,而且如佛教仪礼、经像、文物、历法、医药、建筑、工艺等,日本都深受隋唐文化的影响。隋唐佛教在中日文化交流史上有着特殊重要的地位。

由于地理上的原因,越南自古以来就是中印海上交通的中继站,许多从海路到印度求法的中国僧侣一般取道越南而去。越南佛教徒使用的一向是汉文佛典。



越南佛教各宗派与中国佛教有渊源关系。越南佛教的禅宗前派,又名灭喜禅派,相传为毗尼多流支(汉译灭喜)所传入。毗尼多流支由印度来华,曾师事禅宗三祖僧粲,于580年赴越南宣传禅法。百丈怀海的弟子无言通于唐元和十五年(820)去越南,开创越南佛教的禅宗后派,又称无言通禅派。至宋代,有雪窦重显的弟子草堂禅师在越南传扬“雪窦百则”和提倡禅净一致,创建雪窦明觉派,又称草堂禅派。十三世纪,越南陈朝皇帝太宗先后向中国天封、德诚禅师参学,三传而至仁宗。仁宗出家为僧,称竹林调御,是为竹林派开祖,该派以传临济禅为主。

第六章 五代佛教

第一节 五代王朝与佛教

一、五代佛教政策

五代十国(907—960),虽然历时只有半个多世纪,但是对中国历史的发展,影响相当深远。唐灭亡后,来自西北的各部族,完全控制了河西广大疆域,直逼灵州、秦州;发自东北的契丹,寒光铁骑,出入于河北境内。以两京为中心的中原地区,不断进行改朝换代的战争,前后建起后梁、后唐、后晋、后汉、后周五个政权,而势力只能向南推到淮河流域。虽说五代,却是八姓、更换了十四个皇帝。江淮以南,也是群雄竞起,割土立国,先后出现吴越、吴、南唐、闽、南汉、楚、荆南、前蜀、后蜀九个割据政权,加上北汉,共十个小朝廷,史称十国。原先大一统的中华帝国,再一次陷入分裂和混战的局面。

五代十国是中国古代封建社会由前期向后期过渡的重要时期,中国佛教史在这时也进入一个转折时期。



唐末五代长期的社会动乱给佛教造成直接影响,同时也带来一些新的因素。佛教各宗派的章疏典籍,经过唐武宗会昌灭佛以及唐末五代战乱,遭受严重破坏,大部已经散佚;而从印度、西域传入的佛教经典,因其传译已于此前基本完成,故译经事业也进入消沉时期。另一方面,传统佛教宗派自安史之乱后,已普遍趋于衰微。传统佛教的衰微,促使教界展开自我反省;而五代王朝的佛教政策,也要求佛教面对现实。在这一形势下,禅宗在南方获得迅速成长,进入全面繁荣时期。因此,五代佛教一方面是对隋唐佛教的反省和总结,同时也是对宋代佛教的酝酿和准备,以更好适应社会的需要。

五代时期,北方地区军阀专权,他们多数迷信长矛利剑和金钱万能,不得已时,还有做儿皇帝的一途;对于国家治理,经济和文化建设,几不知为何物。与此相比,南方诸国相对稳定,地方经济得到开发,文化重心随之转移。全国南北的经济文化格局,开始了重大的调整,从而也影响了佛教的发展。

北方不停息的战乱,造成赋役的不断加重;无休止的掠夺,既给佛教寺院设施和寺院经济以严重破坏,也驱使更多的丁壮和人口加入僧侣队伍。从一般意义上说,佛教对统治者并无害处;但从当时朝廷对兵源和财力的急切需要上说,佛教却是暴敛和强征的重大障碍。因此,北方诸朝对佛教普遍采取限制赏赐名僧和度僧人数的政策。

后梁末帝龙德元年(921),祠部员外郎李枢上言:“请禁天下私度僧尼,及不许妄求师号紫衣。如愿出家受戒者,皆须赴阙比试艺业施行,愿归俗者一听自便。”诏曰:

两都左右街赐紫衣及师号僧,委功德使具名闻奏。今后有阙,方得奏荐。仍须道行精至,夏腊高深,方得补填。每遇明圣节,两街各许官坛度七人。诸道如要度僧,亦仰就京官



坛,仍令祠部给牒。今后只两街置僧录,道录、僧正并废。
(《梁末帝本纪》下,《旧五代史》卷一〇)

这是后梁君臣对佛教的基本态度,实际上也是整个五代王朝对佛教的基本态度。

后唐庄宗同光二年(924),帝敕“(合)并无名额小院舍”(《义楚六帖》卷二一),以有效控制寺院和僧尼的数量。后唐明宗天成元年(926),敕曰:“应今日已前修盖得寺院,无令毁废,自此后不得辄有建造。如有愿在僧门,亦宜准佛法格例,官坛受戒,不得衷私制度。”(《五代会要》卷一二)其意也在制约佛教发展。又认为:

佛氏之教由来久矣,既为空寂之门,不无高洁之士。自淳风久散,至道莫隆,渐容游惰之徒,杂处缁黄之众,罔守禁戒,唯切经求托形势以扰人,蓄资财而润己。将思纵志,肯乐聚居。多于闾巷之间,别构住持之所。妄陈福业,谗诱聋愚。或移动居人,或侵并物业。如斯之弊,其徒日繁。朕方静寰区,务康黎庶,贵臻有益,共洽无私。(《册府元龟》卷五二)

这里所陈对佛教严予制约的理由,一方面反映了当时佛教界的实际情况,但更重要的是出于政治需要。

天成二年(927),后唐明宗在《应条流三京诸道州府县镇寺院僧尼记事敕》中,例举了佛教与朝廷政策相违的六个方面,严令“有志愿出家,准旧例经官陈状,比试所念经文,则容剃削”;严戒“或僧尼不辨,或男女混居;合党连群,夜聚明散;托宣传于法令,潜纵恣于淫风”(《五代会要》卷一二)。

后唐末帝清泰二年(935),经功德使奏请,规定于每年佛诞节,由诸州府奏荐僧尼,但需立讲论科、讲经科、表白科、文章科、应制科、持念科、禅科、声赞科,“以试其能否”(《唐末帝本纪》中,《旧五代史》卷四七)。

后晋时继续推行上述政策,如高祖天福二年(937)敕:“降圣之



辰,即于本处住州府陈状,便比试学业,勘详事行。·不虚,则容剃度。”严禁“不遵条理,衷私剃度者”,凡违犯者必予以重罚:“其新剃度之人,并请重行决断发遣,归本乡里,收管色役。其元招引师主及保人等,先具勘责违犯条流愆罪,亦请痛行决断。”(《五代会要》卷一二)由此可见,五代王朝始终对私度僧尼持有一种特殊严厉的政策。

配合帝王的限制佛教政策,五代上层官僚也不断上疏,要求沙汰僧尼,以保证国家财政和兵源。如后汉隐帝乾祐二年(949),司勋员外郎李钦明上疏,请沙汰僧尼;又,国子司业樊伦上疏,请禁僧尼剃度。他们都试图进一步加强对佛教力量的控制。

五代末年,受政治经济形势所迫,上述限佛趋势继续发展。后周太祖广顺三年(953),诏废都城开封“录到无名额僧尼寺院五十八所”(《周太祖本纪》,《旧五代史》卷一一二)。不久,便有后周世宗大规模毁佛事件的发生。

五代各王朝对佛教的限制、整顿政策,原因是多方面的。但其中最根本的,是出自政治形势和经济利益方面的考虑。后汉李钦明《请沙汰僧人疏》指出:

缁侣聚居,精舍辉赫,每县不下二十余处。求化斋粮,不胜饱饫,寺家耕种,又免征税,……即自圣化之内,且约十万僧尼,每人日米一升,十万人日费二十石,以日系月,其数可知。每人春冬服装,除绫罗纱縠外,一僧岁中须绢五匹、绵五十两,十万僧计绢匹五十万、绵两五百万。此辈不耕不农,皆出于蚕织,无裨至化,实敦大猷。臣以为,聚僧不如聚兵,僧富不如民富。昔秦皇帝并吞六国,虎视天下,以兵多民富故也,僧何预焉!(《册府元龟》卷五四七)

其思想出发点与帝王完全一致。五代兵荒马乱,政权交替频繁,财源和兵源成为当时统治者的最大课题。至于佛教的另一方



面作用,此时已无暇考虑。樊伦上疏表达的是同样的思想:“游惰之民,多归僧舍。朝廷用兵,须丰军食。请三五年间,止绝僧尼戒坛,兼禁私行剃度。”(《全唐文》卷八五五)总之,一切政策的施行,都要围绕着王朝当前的政治经济利益。

五代帝王为了巩固自己的政治统治,不断扩大军费开支,对于佛教分割经济利益当然不会满意。更何况在这一时期,以佛教形式为掩护,曾经发生过农民的反抗斗争,使统治者不能不对佛教予以警惕。据史书记载,后梁贞明六年(920),河南境内即有一次大规模的起义:

陈州里俗之人,喜归左道,依浮图氏之教,自立一宗,号曰上乘。不食荤茹,诱化庸民,揉杂淫秽,宵聚昼散,州县因循,遂致滋蔓。时刺史惠王友能恃戚藩之宠,动多不法,故奸慝之徒,望风影附。毋乙数辈,渐及千人,攻掠乡社,长吏不能诘。是岁秋,其众益盛,南通淮夷。朝廷屡发州兵讨捕,反为贼所败。陈、颍、蔡三州大被其毒。群贼乃立毋乙为天子,其余豪首,各有树置。(《梁末帝本纪》下,《旧五代史》卷一〇)

这次农民起义的领导者以佛教为旗号,把矛头直接指向最高统治者。但其教义实际与佛教并无多少相通之处:“其徒以不茹荤饮酒,夜聚淫秽,昼魔王踞坐,佛为洗足。云佛是大乘,我法乃上上乘。”(《佛祖统纪》卷四二)不管如何,这类情况的出现,无疑促使五代王朝加强对佛教的设防。

受长期战乱的困扰,社会秩序无法安定,人们出于本能的求生欲望,很自然地把寺院当作避难存身之所,这就不可避免地影响到佛教自身的建设。五代佛教的僧尼素质和教团纪律,除禅宗外都呈现明显的下滑趋势。五代各王朝再三下令严禁私度僧尼、新建寺院,并多次敕命淘汰僧尼,通常也以此为重要理由。前引后唐天成元年(926)十一月的敕书云:“自淳风久散,至道莫隆,渐容游惰



杂处缙黄之众，罔守禁戒。”（《册府元龟》卷五二）次年六月的敕书又说：“有矫伪之徒，依凭佛教，诳诱人情。或伤割形骸，或负担担索，或书经书都肆，或卖药于街衢”；“州城之内，村落之中，或有多慕邪宗，妄称圣教。或僧尼不辨，或男女混居，合党连群。”（《五代会要》卷一二）可见，五代佛教已面临着来自各方面的威胁，它在北方地区的发展受到严厉的挑战。

伴随时代的变迁，与隋唐佛教相比，五代佛教的内容也有重大变化。唐代盛行的译经、义解两门在这时已急速衰退，而习禅、兴福、感通、遗身等科正广泛流行。

考察《宋高僧传》有关五代、宋初高僧的记载，可以看出，即使当时被号称为“高僧”的，也已普遍转向对宗教实践的重视，以至纷纷投身于苦行生活（参见牧田谛亮《五代宗教史研究·论考篇》，平乐寺书店，1971年），更何况普通僧侣和一般信众。如后晋天福（936—943）年间，庐山香积庵僧景超读诵《华严经》、《法华经》，一字一礼，燃指为灯供养；太原永和三学院僧息尘裸身以血供蚊虻，并燃指供养，至于失去八指（见《宋高僧传》卷二三）。又如后周晋州慈云寺座主普静修苦行，乃至焚躯供养（见《宋高僧传》卷二三）。上述极端的宗教行为，与五代时期北方佛教所处客观环境有紧密联系。燃身燃指，始于对佛的敬慕，但在其演变过程中，则转而向往死后的复生。因此，它一方面反映了佛教自身的衰落，另一方面又包含着对现实人生的厌倦和否定。

佛教徒的这类行径，当然也不会得到统治者的支持。后周显德二年（955）五月六日，敕令严禁佛教徒燃指焚身，认为这些行为都属“左道妖惑之类”，不可滋长。说：“有僧尼俗士，自前多有舍身烧臂炼指、钉截手足、带铃燃灯，诸般毁坏肢体、戏弄道具符篆、左道妖惑之类，今后一切止绝。如此色人，仰所在严断，递配边远，仍勒归俗”（《五代会要》卷一二）。它不仅不符合佛教精神，更有悖于



传统儒家思想原则。

五代王朝在对佛教进行限制、整顿的过程中,强化了王权对宗教力量的控制。五代管理僧尼的机构,初为祠部(后梁),后设功德使(后唐始)。沿袭唐代对僧尼的管理方法,五代王朝虽也例行诞节诣寺行香、斋僧、僧道对论、赐紫衣师号、度僧等事项,但对这些行事置于王权更为严格的控制之下。后唐天成三年八月九日敕:

尚书兵部郎中肖愿奏,每遇宗庙不乐之辰,宰臣到寺,百官立班,是日降使赐香,准案禁乐,断屠宰,止刑罚者。帝忌后忌之辰,旧制皆有斋会,盖申追远以表奉先,多难已来,此事久废。今后每遇大忌,宜设僧道斋一百人;列圣忌日,斋僧道五十人。忌日既不视朝,固难举乐,所奏止刑罚,断屠宰,宜依兼河南府向来送酒行香,宰臣自此止绝。天下州府,至国忌日,并令不举乐,止刑罚,断屠宰。余且依旧。(《五代会要》卷四)

上述规定大致通行于五代各朝。这些规定,既体现了王权强化对佛教控制的历史趋势,也开拓了宋以后佛教进一步依附于世俗政权的新阶段。

与王权制约佛教的基本国策形成鲜明对照的是,五代时期仍然不乏奉佛的帝王。如据史载,后唐庄宗因纳皇后刘氏之言而佞佛。刘氏“自以出于贱微,逾次得立,以为佛力”,所以“惟写佛书,馈赂僧尼”,“而庄宗由此亦佞佛”。“有胡僧自于闐来,庄宗率皇后及诸子迎拜之。僧游五台山,遣中使供顿,所至倾动城邑”。“又有僧诚惠,自言能降龙。……庄宗及后率诸子、诸妃拜之,诚惠端坐不起,由是士无贵贱皆拜之”。(《新五代史》卷一四)《僧史略》卷下曰:“庄宗代有僧录慧江,与道门程紫霄谈论,互相切磋,谑浪潮戏以悦帝。庄宗自好吟唱,虽行营军中,亦携法师谈赞,或时嘲挫”。又如,后唐末帝对佛教亦“颇宗奉”。清泰二年(935)正月,“枢密使赵延寿献金缯并大乘经十卷,忻州刺史刘处让献金字《法华经》一



部,……及镇河中,凤翔僧有知数者,数言帝有金轮之位”(《册府元龟》卷五二)。此外,后晋高祖对佛教也有所偏护,他曾多次赐紫衣师号并寺院名额。史载,天福四年(939),“僧尼赐紫衣师号者,一百有五;寺宇赐名额者,凡二十有三”。天福五年(940),“道释赐紫衣师号者,凡九十人;寺宇赐名额者,凡二十五所”。天福七年(942),“三京诸州府奏僧尼道士乞紫衣师号凡百人,寺观名额五十余处,悉从之”(均见《册府元龟》卷五二)。

五代佛教已经进入转折关头。而直接造成佛教思想和实践巨大变化的,则是五代末年周世宗的毁佛运动。

二、吴越佛教的成长

五代时期的南方,虽说列国并存,各据一方,但各国境内相对处于安定的状态,一些国家历时较久。

中国佛教的根基在北方,隋唐佛教各宗派的思想渊源于北方地区,大部分宗派也是在这里形成、传播。但自中唐以后,佛教的传播发生了重大变化,教团的势力开始大规模转移。五代时期,由于北方持续陷于混乱,各王朝采取对佛教严格限制的基本政策,同时伴随着士族势力的彻底崩溃,与此紧密联系的隋唐佛教宗派中的大多数走向式微乃至绝传。与此相反,南方各国帝王一般都具有较强烈的佛教信仰,对佛教的建寺、造塔、造像、写经、度僧等活动表现出相当的热忱态度。以这一社会条件为背景,依托有利的地理环境,禅宗在南方传播开来。

禅宗繁荣的标志是五家禅的兴起,它们各领风骚,表达各自独特禅风;而五家禅的成立,集中在唐末五代。其中沩仰宗、临济宗形成于九世纪中叶,曹洞宗建立于九世纪后叶,云门宗成立于十世



纪前叶,法眼宗产生于十世纪前叶而稍晚于云门宗。五家之中,除临济宗创立于北方地区,其余四家都成立于南方,而临济宗不久也渡江南下,转入南方地区传承。禅宗在唐末五代时期的南方传播,是中国佛教史上的重要一页,它对宋以后中国佛教的展开具有深刻影响。

五代时期的南方佛教以吴越、闽、南唐诸国为代表。

后梁太祖开平元年(907),钱镠被封为吴越王,此后历五世七十二年,吴越境内未受战乱之扰;至宋太宗太平兴国三年(978),钱镠归顺北宋,才结束吴越国的历史。钱镠和他的继承人,都没有过分加重人民的徭役、赋税负担,也没有发动频繁战争,使这一地区的经济得到较大的发展。吴越国在佛教史上则有其特殊地位。吴越诸王以杭州为中心,在原有基础上,大力推广佛教,从而使一向以长安、洛阳为中心的佛教转向以杭州等地为中心而传播,给宋代佛教的展开奠定了基础,实现佛教由北往南转移的过程。

武肃王钱镠,青年时代主要信仰道教,后来则兼奉佛、道,晚年更深信佛教。《佛祖统纪》卷十一载钱镠的奉佛缘由,说:

先是钱武肃王帅杭,尝患目眚。夜梦素衣仙人,言自永嘉来。明旦,永嘉僧投牒,愿以观音像献;言得之海潮,诸山迎之不能举。即而示梦,欲归越城。武肃王即具威仪迎至。见像已,目即还明。

又《宋高僧传》卷一二载有关钱镠与禅僧洪湮的关系,说:

初,湮有先见之明。武肃王家居石鉴山,及就戎应募为军,湮一见握手,屏左右而谓之曰:好自爱,他日贵极,当与佛法为主。后累立战功,为杭牧,故奏署湮师号。见必拜跪,檀施丰厚,异于常数。终时执丧礼,念微时之言矣。

意为钱氏因佛教因缘而得意,故此以后倾心于佛教事业。其实,江浙杭州地区原来就有较好的佛教基础,随着经济的开发和北方



僧侣的渡江南下，自然也就成为中兴佛教的基地。

钱缪为收罗才学异人，吸引各地高僧入杭州，“僧侣者通于术数，居两浙，大为钱缪所礼，谓之国师”（《十国春秋》卷八九）。同时又广建寺塔，据称“寺塔之建，吴越武肃王倍于九国”（《金涂塔记》，《金石萃编》卷一一二）。

开平四年（910），钱缪幼子令因为僧，赐紫衣，号“无相国师”（见《佛祖统记》卷四二）；乾化元年（911），钱缪召沙门鸿楚于龙兴寺开度戒坛，奏请赐紫衣，诏可（见《宋高僧传》卷二五）；乾化二年，杭州龙兴寺请沙门可周讲经，听讲者僧俗五百，钱缪复命其于天宝堂夜为“冥师”讲经（见《宋高僧传》卷七）；乾化三年，杭州瑞应幼璋禅师请钱缪每年于天台山建金光明道场，诸郡黑白大会，逾月而散（见《释氏稽古略》卷三）。与此同时，钱缪又召集著名道士于其幕下，以“沈崧、皮光业、林鼎、罗隐为宾客”（《新五代史》卷六七）。钱缪对佛、道同时加以信奉的这一政策，既与五代时期南方道教的发展相适应，同时也与浙江一带天台宗圆融思想一致，它不仅对五代南方地区佛教具有影响，而且还反映到北宋时期杭州佛教的结构中。

文穆王钱元瓘继承钱缪的佛教政策，予高僧以优礼。“文穆王钱氏创龙册寺，请（道）总居之，吴越禅学自此而兴”（《宋高僧传》卷一三）；“又创龙册寺以居师，学侣奔凑，由是吴越盛于玄学”（《释氏稽古略》卷三）。道总是禅僧雪峰义存的弟子。

吴越诸王中奉佛最为热忱的，当数忠懿王钱俶（929—988）。据传，当后周世宗显德二年（955）废佛之时，他曾制八万四千铜塔，中间封藏《宝篋印陀罗尼经》印刷卷子，颁布境内（《金涂塔记》，《金石萃编》卷一二二）。又以杭州为中心，一生中兴建大型寺院数百，归宋后又以爱子为僧（见《宋史》卷四八〇）。

受钱俶礼遇的僧侣很多，其中突出的有德韶、义寂、延寿等。



天台德韶是法眼宗创立者清凉文益的法嗣,据载,当钱俶早年刺台州时,他已被“延请问道”,并有言在先:“他日为霸主,无忘佛恩”;故钱俶于即位之时,即遣使迎请,“申弟子礼,尊为国师”(《释氏稽古略》卷三;《景德传灯录》卷二五)。螺溪义寂是天台宗僧侣,他也受到钱俶礼遇。钱俶特别为他在天台山建立螺溪道场,并召他“至金门建讲,问智者教义”(《佛祖统纪》卷一〇)。永明延寿是德韶法嗣,也深受钱俶优礼。北宋建隆元年(960),钱俶重建灵隐寺,请延寿住持;二年,又请住持永明寺。钱俶还以赞宁为两浙僧统。赞宁博物多识,辩说纵横,著作颇丰。

吴越佛教对宋代佛教影响最为深刻的,是儒释道三教合一的提倡。忠懿王钱俶在为延寿《宗镜录》所写的序文中,曾明确提出三教合一理想,说:

详夫域中之教者三:正君臣,亲父子,厚人伦——儒,吾之师也;寂兮寥兮,视听无得,自微妙升虚无,以止乎乘风驭景,君得之则善建不拔,人得之则延颺无穷——道,儒之师也;四谛十二因缘,三明八解脱,时习不忘,日修以得,一登果地,永达真常——释,道之宗也。惟此三教,并自心修。

儒、释、道虽分而为三,各有所长,但都是修心的必要课目,并且通过自心的同时并修,可以统一无碍。这就是说,三教在一心的基础上,可以得到统一。钱俶的这一说法,协调了隋唐以后三教互争长短高下的矛盾,对宋代三教合一说的全面展开,具有创议之功。

就佛教自身而言,吴越佛教发展了中唐以后佛教内部的融合倾向,这也为宋代佛教的进一步全面融合奠定了基础。延寿之学虽承禅宗法眼宗,而又不拘一宗一派之说,善于将天台教义、唯识学说、净土思想与之结合。他的《宗镜录》一书,保存了隋唐各宗的思想资料,评述了它们的教义,体现了作者的融合调和思想,这是



为钱俶所重视的主要原因。

因天台教籍在会昌灭佛后流落海外,散佚严重,断简残篇,传者无凭,义寂乃请德韶为言,奏请往各处搜求,于是钱俶遣使往高丽、日本等国求取经典。至北宋初年,高丽僧谛观持大量天台宗诸部论疏来华,遂使天台一宗在宋初呈现“中兴”的迹象(见《佛祖统纪》卷一〇)。相对于北方诸国佛教重视戒律和经义而言,吴越佛教基本上是以杭州为中心的禅宗和以天台山为中心的天台宗的结合,两者互相吸收、融合。如禅僧天台德韶便受天台思想影响,“寻回本道,游天台山,观智者颯禅师遗踪”(《五灯会元》卷一〇)。义寂之见重于钱俶,则是因德韶的推荐。

吴越对东南地区经济的开发有一定贡献。从浙水两岸到太湖周围,农民在相对安定的社会环境下,充分利用优越的地理条件,建设农田水利,发展农业生产。在此基础上,工商业和城市也繁荣起来。据《资治通鉴》卷二八八载:“吴越王弘俶,募民能垦荒田者,勿收其税,由是境内无弃土。或请纠民遗丁以增赋,仍自掌其事。弘俶杖之国门,国人皆悦。”国家粮仓因此而得以积聚十年的军粮。又据《旧五代史》卷一三三载,都城杭州在吴越时再经治理,水上交通发达,工商业日趋繁荣:“旧日海潮逼州城,镠大发工徒,凿石填江,又平江中罗刹石,悉起台榭,广郡郭周三十里。邑屋之繁会,江山之雕丽,实江南之胜概也”。

在生产恢复、经济发展的前提下,吴越佛教的寺院经济也有长足的发展。钱镠晚年,欲招致台州禅僧师彦,但师彦经“累召,方肯来仪”,但最后仍以“寺仓常满”为由而辞去(见《宋高僧传》卷一三)。这一事实表明,佛教在吴越已从战乱的困境中重新站稳阵脚。事实上,居留于“仓常满”寺院的禅师逐渐多起来,中唐以后那种南方禅僧不得已而丛林散居的局面已接近尾声。因此,吴越佛教的稳定发展,无疑为佛教自身由山林重新转入城市准备了条件,



宋代的城市佛教已渐见端倪。这是吴越佛教的又一贡献。

南方闽以福州为国都,自王审知至王延政,历七主四十九年。王审知鼓励垦荒耕种,发展商业和海上交通;又建立学校,促进文化繁荣。史称“三十年间,一境晏然”(《旧五代史》卷一三四);都城福州“填郊溢郭,击毂摩肩”(《王审知德政碑》,《金石萃编》卷一一八)。王审知还收容了中原士大夫杨忻、徐寅等。

闽国诸王也大多奉佛。太祖王审知对禅僧雪峰义存曾予以优礼,十数年间为他建寺造像、厚施僧众。义存在闽王支持下,于雪峰传法四十年,学徒无数,常年不减一千五百人,使福州一带教化之盛甲于天下(见《宋高僧传》卷十二)。福州地区也就成为禅宗活动的重要基地。雪峰门下多杰出者,他们也都受闽王礼遇。如玄沙师备、洞岩可休、鹅湖智孚、长庆惠稜、鼓山神晏等,后来各自弘化一方。玄沙师备居玄沙山,说法三十年,王审知待以师礼,赐紫衣、师号。王审知之子王延钧也奉佛,据载他曾于后唐天成三年(928)度僧二万人(见《佛祖统纪》卷四二),自此闽地僧侣渐见增多。

南唐建都金陵,初时“地大力强,人材众多,且据长江之险,隐然大邦”(陆游《南唐书》卷二);兴科举,建学校,文物最盛,“俊杰通儒,不远千里而家至户到”(刘崇远《金华子杂编》卷上)。但不久政治日趋腐败,君臣上下酷好浮屠,仅传三主三十九年。

南唐君臣之好佛,早已为世所讥,其中又以后主李煜为最。李煜虽长于填词,但荒于政事,沉缅于酒色之中;又崇信佛教,造塔建寺,帑藏为之空虚。宫中造寺十余,城内建塔寺几满,都下供僧逾万。且广出金钱募民为僧,有道士为僧者予以二金。据称,当都城被宋兵围困之时,李煜尚于净室听沙门讲《楞严经》、《圆觉经》。陆游《南唐书》卷一五《浮屠列传》对此有详尽评述:

南唐徧国短世,无大淫虐,徒以寢衰而已,要其最可为后



世鉴者,酷好浮屠也。初,烈祖辅吴,吴都广陵。而烈祖居建业,大筑其居,穷极土木之功。既成,用浮屠说。……烈祖殂,及元宗、后主之世,好之遂笃。幸臣徐游,专主斋祠事,群臣和附,唯恐居后。宫中造佛寺十余,出金钱,募民及道士为僧,都城至万僧,悉取给县官。后主退朝,与后着僧伽帽,服袈裟,课诵佛经;胡跪稽颡,至为瘤赘。手常屈指作佛印。僧尼犯奸淫狱成,后主每曰:此等毁戒,本图婚嫁,若冠笄之,是中其所欲。命礼佛百而舍之。奏死刑日,适遇其斋,则于宫中佛前燃灯,以达旦为验,谓之命灯;未旦而灭,则论如律。……金陵受围,后主召小長老求助,对曰:北兵虽强,岂能当我佛力。登城一麾,围城之师为小却。后主真以为佛力,合掌叹异,厚赐之。城下军民,皆诵救苦菩萨,声如江涛。未几,梯冲环城,矢石乱下如雨。

南唐君臣之佞佛及其后果,于此可见一斑。

三、周世宗的废佛运动

当佛教在南方地区继续传播和逐步发展之时,北方地区则受到日益严格的制约,并终于导致五代末年后周世宗的废佛运动。

公元951年,郭威建立后周王朝,定都开封。后周之世,不仅国内需要加强统治,而且外部面临着契丹统治者的长期侵扰破坏。郭威一开始便着手进行了一些改革,包括对佛教的进一步严格控制。他的改革,对中国北方社会情况的转变起过一定作用。周世宗柴荣以郭威的养子继位,继位后便坚决打退北汉刘崇和契丹的联合进攻,并继续推行一系列巩固封建政权的改革,包括政治、经济、军事诸方面。如破格选拔有用之才,整顿科举,澄清吏治,下诏

求谏；整顿军队，整编禁军，严肃军纪；保护生产，兴修水利，均定田租，改革税制，严惩贪官污吏，打击寺院经济势力。他是五代时期与唐明宗并称的君主，他的施政方略为宋太祖赵匡胤结束五代纷争局面奠定了基础。

广顺三年(953)，柴荣以开封尹兼功德使封晋王。功德使管理僧、道，执掌出家、度牒、试经等事项，故他对僧、道两教的情况了如指掌。同年，他即下令废开封府无名额僧尼寺院五十八所。即位(954)后，他对佛教采取严厉的限制方针和整顿措施。

据《宋高僧传》卷一七《道丕传》载：

世宗尹厘府政，嫌空门繁杂，欲奏沙汰，召(道)丕同议。时问难交发，开喻其情。且曰，僧之清尚必不露于人前；僧或凶顽而偏游于世上。必恐正施糠蓂草，和兰苣而芟；方事淘澄金，逐沙泥而荡。……况天下初平，疮痍未合，乞待后时搜扬未晚。……世宗深然其言，且从停寝。及世宗登极，丕谓僧曰：吾皇宿昔有志，汝当相警护持。

从这段对话可以看出，周世宗废佛之意酝酿已久。

显德二年(955)，周世宗在处理逃户庄田后，即正式实施废佛，剥夺寺院经济。五月六日下敕，其主要内容有：“男子有父母、祖父母在，别无儿侍养，不听出家”；“曾有犯遭官司刑责之人，及弃背祖父母、父母逃亡，如奴婢、奸人、细作、恶逆徒党、山林亡命、未获贼徒、负罪潜窜人等，并不得出家剃头”；“今后有向曾在军门，面带珥痕，逐处寺院辄敢容受者，其本人及师主”等，均予“重行科断”；“有僧尼俗士，自前多有舍身、烧臂、炼指，钉截手足、带铃燃灯，诸般毁坏肢体、戏弄道具符箓、左道妖惑之类，今后一切止绝”；“有怀才抱器，或武或文，寄迹空门，莫遂展志，其中有愿出仕宦者，仰逐处长吏，发遣赴阙。少壮骁勇之人，愿在军门者，亦仰申奏，必当量材录用。若僧尼中有情愿归俗者，一切听许，所在不得搅扰”；“今后僧



尼,不得私剃头”,“不得私受戒”(《五代会要》卷一二)。“诸道州府县镇村坊,应有敕额寺院,一切仍旧。其无敕额者,并仰停废;所有功德佛像及僧尼,并腾并于合留寺院内安置”;“今后并不得创造寺院兰若。王公戚里诸道节刺已下,今后不得奏请创造寺院及请开置戒坛”(《周世宗纪》,《旧五代史》卷一一五)。命“两京诸州府每年造僧帐两本”,“今后僧尼籍帐内无名者,并勒还俗”(《五代会要》卷十六)。

这一敕令的执行结果,据《旧五代史》卷一一五《周世宗纪》记载,当时“所存寺院凡二千六百九十四所,废寺院凡三万三百三十六,僧尼系籍者六万一千二百人”。存寺数与废寺数相比,仅十三分之一而已。

同年九月一日,据《新五代史》卷一二《周本纪》等记载,周世宗又“诏禁天下铜器,始议立监铸钱”。“是时中国乏钱,乃诏悉毁天下铜佛像以铸钱,尝曰:吾闻佛说以身世为妄,而以利人为急,使其真身尚在,苟利于世,犹欲割截,况此铜像,岂其所惜哉?由是群臣皆不敢言。”其敕令曰:

国家之利,泉货为先。近朝以来,久绝铸造;至于私下,不禁销熔;岁月渐深,奸弊尤甚。今采铜兴冶,立监铸钱,冀便公私,宜行条制。起今后除朝廷法物,军器官物及镜,并寺观内钟、磬、钹、相轮、火铍、铃铎外,其余铜器,一切禁断。应两京诸道州府铜像器物诸色装铍所用铜,限敕到五十日内,并须毁废送官;其私下所纳到铜,据斤两给付价钱。(《五代会要》卷二十七)

上述资料表明,周世宗废佛主要出于政治和经济两方面的考虑。

周世宗在位之时,已是五代之末,作为一个有为的君主,他试图完成统一大业。因此,在他即位之日起,便着手兴礼乐、敷文德、

记所以,实行儒家的政治统治,“区区五六年间,取秦陇,平淮左,复三关,威武之声震慑夷夏。而方内延儒学文章之士,考制度、修《通礼》、定‘正乐’、议《刑统》,其制作之法皆可施于后世。”(《周本纪》,《新五代史》卷一二)五代时期的北方佛教,不仅在戒律制度方面已十分松弛,而且对于政治的统一具有潜在的不利因素;从儒家宗法伦理角度看,对佛教教团作彻底整顿,废除淫祠,是完全必要的。五月六日的敕命,重点在政治原因的考虑。

同时,为作好统一全国的军事准备,周世宗在加强经济恢复工作的时候,不得不对寺院经济采取剥夺的手段。九月一日的敕命,其重点在经济原因的考虑。据《黎阳大岷山寺准敕不停废记》所载:“今皇帝君临区宇,视黎元如子,虑一夫不耕天下有馁者,一妇不织天下有寒者,向乃颁行天命、条贯僧居,有敕额者存,无敕额者废。非轻释氏,用诫游民。……”(《金石萃编》卷一二一)又据《镇定府龙兴寺铸金铜像记》说,宋太祖于开宝二年(969)巡访龙兴寺时,对臣下说:“朕忆得先皇显德年中,世宗纳近臣之议,以为奄有封略,不过千军,所调租庸不丰,边备校贯屡空,于军实算口莫济于时,□于是诏天下毁铜像铸以为钱。”(《金石萃编》卷一二三)。

周世宗废佛是五代王朝佛教政策的终结。它表明,后周封建王朝决心通过恢复儒家的政治统治,加强军事力量和经济建设,重建大一统的封建政权。佛教的思想理论、寺院经济不利于统一政治的建立,周世宗从儒家伦理道德原则出发,实行王权对教权的绝对统制,并且取得成效,它标志着佛教史的新一页的开始。在经济领域,通过对佛教寺院经济的削弱和整顿,为统一战争的军事活动提供了物质基础。据载,为了解决政府钱币缺乏的困难,在作出“悉毁天下铜佛像以铸钱”的决策时,他力排众议,表现出非同寻常的气概。此后,传说镇州大悲佛“极有灵验”,人莫敢近。周世宗听说后,即亲自前往,持斧破佛面胸,“观者为之栗栗”(见《佛祖统纪》



卷四二)。

周世宗废佛,是中国佛教史上“三武一宗”之厄的最后一次,集中体现了佛教在中国所遭受的命运和所处的地位。它结束了佛教教团相对独立于世俗政权,以及佛教僧侣相对脱离于世俗政治的时代。它也改变了佛教的理论研究传统,进入专注于宗教实践的时期。

周世宗废佛,与以往三次废佛的不同之处是,它采取的方式比较温和,反映了统治者对佛教认识的深化和政策的成熟。这次废佛由于不存在佛、道之争的因素,所以整个过程并不显得激烈残酷;废佛目的也并非彻底消灭佛教,而是要在特定的范围内限制佛教影响,使之更有效地为世俗政权服务。可以说,周世宗看到佛教流传过程中的弊病,又鉴于当时朝廷对人力、物力的迫切需要,他所实施的主要是对佛教的整顿,而非彻底破坏。显德三年(956)十一月,“诏废天下淫祠,仍禁擅兴祠宇。如有功绩灼然,合建置庙貌者,奏听敕裁”(《五代会要》卷一六)。可见周世宗废佛是有计划的、有限度的;只要对国家有“功绩”,便当另行对待。又据《永兴军牒》碑文,“永兴军中,除见有敕额已存留寺院外,敕通勘到在城应管无敕额□有名额及近置寺院共计伍拾肆处,内肆拾壹□□停废外,余有壹拾叁处无敕额,从来□□院建置年深,……”(《金石萃编》卷一二一)。由此看来,一些建置年深的寺院一般也都受到了保护。

以周世宗的政治、经济、军事措施为背景,又以周世宗已经开始的统一事业为基础,宋太祖赵匡胤进一步消灭各地的割据政权,结束长期分裂局面,完成统一大业。而周世宗采取的佛教对策和振兴儒家的设想,对宋代确立新的统治思想也无疑有深刻影响。



第二节 五代禅宗

一、禅门五家的形成

安史之乱打击了延续数百年之久的门阀士族经济,中国封建社会进入了一个大变动的历史时期。由于佛教在中国的传播和发展,是与士族制度的形成、儒家名教的衰落这一特定的社会历史现象密切联系的,所以士族经济的破坏,必然造成依附于这一经济基础的传统佛教势力的衰落,而只有与士族经济没有联系、或联系较少的个别宗派才有可能免遭厄运。

安史之乱后,北方地区又相继经历了唐武宗灭佛、唐末农民战争、五代军阀割据等战乱。经过这些历史事变,基本上摧毁了北方佛教宗派赖以生存的经济条件,造成寺院被毁,僧尼逃亡,经籍散佚,戒律松弛的局面。唐武宗灭佛,可以看作慧能南宗禅走向繁荣、取得成功的转折。这是因为,安史之乱的中心和波及地区,主要是黄河流域,尤其是中原一带;会昌灭佛未曾予长江流域以及岭南地区的禅宗以重大影响;即使唐末五代的历次战乱,在南方所造成的破坏也相对比较轻微。

由于上述原因,中原地区的社会经济呈现长期持续的衰退状态,中原文化不得不开始了大规模的转移。禅宗在南方的兴起和隆盛,实际上是这种经济、文化转移的一个信号。

正值神会在北方地区与神秀后裔争夺法统之际,慧能的另外两名弟子(南岳怀让和青原行思)在江西、湖南一带展开卓有成效的南宗禅的传授、发展工作。经过几代禅师的努力,最终担当起慧



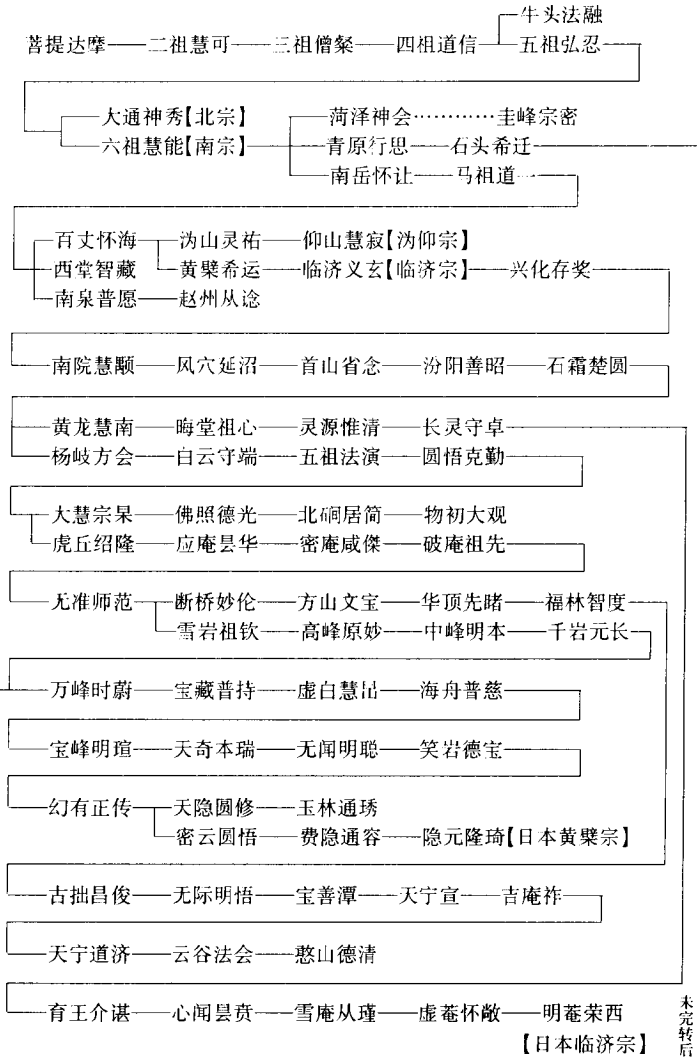
能之后禅宗发展的重任,完成禅宗在思想上、组织上、地域上的转移。至晚唐五代,所有禅宗派系都已汇集到这两大系统之中。

当马祖道一在江西、石头希迁在湖南分头弘传禅法时,南方禅宗已显示出它的活力,确立它的优势地位。道一传怀海、普愿、智藏“三大士”,进入洪州禅的全盛时期。怀海后分出两支:一支由汾山灵祐传仰山慧寂,成立汾仰宗,该宗活跃于五代时期。至北宋而法系不明;另一支由黄檗希运传临济义玄,形成临济宗,该宗势力始终强盛,影响久远,流传至今。石头希迁下也分出两支:一支由药山惟俨传云岩昙晟,昙晟传洞山良价,良价传曹山本寂,建立曹洞宗,该宗崛起于唐末,此后传承不绝,影响仅次于临济宗;另一支由天皇道悟传至雪峰义存。义存下又分出两支:一支为云门文偃,由他创立云门宗,该宗在五代时勃兴,北宋时曾与临济宗并驾齐驱;另一支由玄沙师备三传至清凉文益,创立法眼宗,该宗在北宋初年达到极盛,但不久即衰微。上述五家禅系,就是禅宗史上著名的“五家禅”。北宋时,临济宗下又分出黄龙派和杨岐派两家,合此前五家,称为“五家七宗禅”。

五家禅的成立和发展,可列简表(表见 198—199 页)。

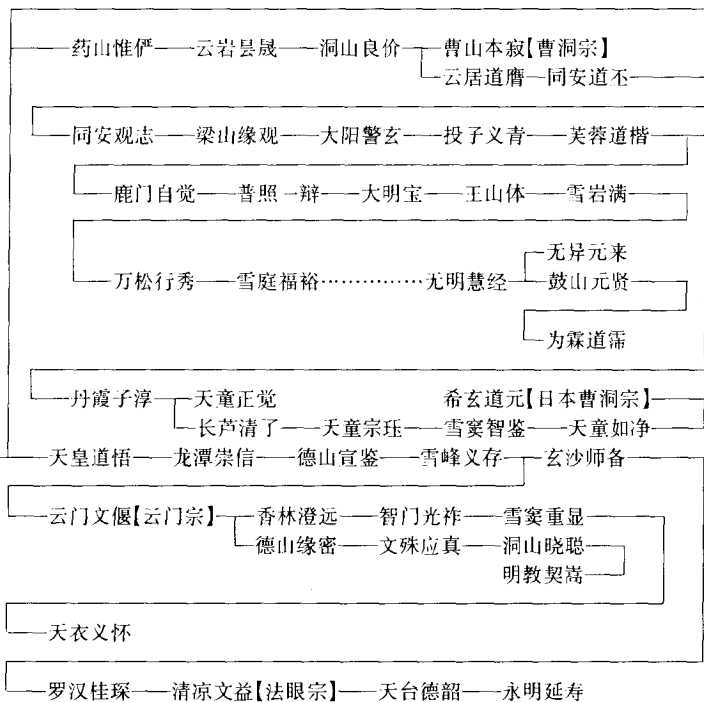
上述五家禅之中,除临济宗创立于北方,其他四宗都创立于南方。但在后来发展过程中,各宗传播地域也有转化趋势,如云门宗原流传于广东一带,至北宋仁宗、神宗时,已转入北方,而临济宗则在五传后进入南方湖南、江西地区发展。当时形势,正如宋初赞宁所说“天下禅宗如风偃草”。五家禅在传播地域上几乎遍布大半个中国,在最高统治者、朝廷达官贵人以及地方官僚士人的支持下,各宗争艳斗奇,大显神通,显示出异花竞放的繁荣发展景象。

江西、湖南的禅以及它们的发展形态五家禅,不仅是对历史条件和社会环境的适应,而且也是对佛教自身所作的深刻反省。他们在慧能禅、菏泽禅的基础上,又有所发展,主要表现在以下两个方面。



未完
转后

接上表



首先,从怀让和行思起,开始建立分头并弘、分灯越祖、自由开放的禅法传授新体系。这一体系与当时政治局面的动荡割据,经济活动的分散性小农生产方式并无抵触,它使自身保存着继续开拓的潜力,故至五家分立而日益繁荣壮大。

慧能弟子神会等人坚持的,是由楞伽师递相传承的一人一代的付嘱体制。这是一种封闭式的保守体制,它源于中国古代宗法制度下的长子继承原则,从而对禅的广泛传播造成内在的约束。神会由此出发,甚至批评北宗神秀的传授,说:



从秀禅师以下出,将有二十余人说禅教人,并无传授付嘱,得说只没说;从二十余人以下,近有数百人说禅教人,并无大小,无师资情,共争名利。(敦煌博物馆藏本《南宗定是非论》)

他在这里所说的“无师资情”,从禅宗史发展的眼光看,不仅不是缺憾,反而是一种优点。客观上它具有瓦解宗法体制的意义,使长子继承方式在禅宗内部失去依存条件。洪州禅师徒之间和五家禅师资之间,为了探究禅的奥义、领悟禅的意境,时常采取你来我往、拳来脚去的方式,使禅僧间的参学问道变得生动活泼,富有生活气息,不仅相互交流了各地禅学信息、各人习禅体验,促进禅学发展,而且也有效地扩大了禅的传播范围。

其次,洪州禅、五家禅反对传统的知解言说、读经看教。认为禅应该是一种直观的领悟,任何语言文字都会使人落入肯定或否定的执著,不能完成对禅的切身体验。临济义玄说:“我且不取你解经论,我亦不取你国王大臣,我亦不取你辩若悬河,我亦不取你聪明智慧;唯要你真正见解。”(《临济录》)其师黄檗希运则认为:“我此禅宗,从上相承以来,不曾教人求知求解。”(《传心法要》)这些,正好与菏泽神会的禅法相反。神会不仅立知见,立言说,教人以知解,而且还提倡“广读大乘经典”,鼓励信徒“书写、受持、读诵、为人解说”(《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》)。与洪州禅、五家禅的激烈峻拔禅风相比,当初最富特色的慧能禅、神会禅,也只能算是循循善诱、“老婆心切”而已。

每一时代的禅总是该一时代社会现实的折光返照。政治的分裂、经济的崩溃、思想的动荡,为洪州、石头两家的崛起和五家禅的繁荣提供了理想的条件和广阔的舞台。他们以自己在禅宗史上的实际贡献而获得僧俗公认的地位,又因其传承久远而常为禅宗史书所载录、颂扬。



宋孝宗淳熙十四年(1187),日僧明庵荣西到天台山万年寺,从临济宗黄龙派虚庵怀敞受法,将该宗传入日本。南宋末,一些中国禅僧东渡日本,大多传授临济宗杨岐派禅法。十三世纪初,日僧希玄道元来到中国,从洞山良价第十三代弟子天童如净受学禅法,后将曹洞宗传入日本。此外,新罗僧道义、慧哲、洪涉、无染、顺之等人,于唐末五代时来华受习禅法,回国后分别开山传法。因此,禅宗除了在国内获得最广泛的流播,它对其他国家佛教的影响也十分深远。

二、五家禅的思想和传承

五家禅中最早成立的是沩仰宗。该宗由沩山灵祐和他的弟子仰山慧寂创立,因灵祐住潭州沩山,慧寂住袁州仰山,故名。

灵祐(771—853),俗姓赵,福州长溪(今福建霞浦)人。十五岁出家,二十三岁至百丈山参见怀海,顿了祖意,为上首弟子。元和末(820),至潭州沩山(在今湖南宁乡),结庵独栖七年。后建同庆寺,传授禅法,受湖南观察使裴休的支持,徒众甚多,“至于千有余人,自为饮食纲纪”。得法弟子有仰山慧寂、香严智闲等四十一人。卒后谥号“大圆禅师”。有《语录》一卷传世。

慧寂(807—883),俗姓叶,韶州怀化(今广东番禺)人。十七岁出家,初谒耽源道真,从学数年;后参灵祐,于言下顿悟,前后奉侍近十五年。师资相承,别开禅门一派。先住王莽山,后住袁州仰山(在今江西宜春),学徒奔凑。卒谥“智通大师”。也有《语录》一卷传世。

沩仰宗的思想基础是佛性论。灵祐得法于怀海,接受洪州禅的如来藏佛性说。后来灵祐以此开示慧寂,递相传授。慧寂对其



弟子说：“汝岂不见汾山和尚云：凡圣情尽，体露真常；事理不二，即如如佛。”（《景德传灯录》卷十一）他要求僧众“回光返顾”、“背暗投明”，体悟各自本具佛性。根据这一思想，沩仰宗把发现自心佛性放在首位。以为万物有情，皆有真如佛性；人们若明心见性，即可成佛。他们并非要人有意回避事物，“闭眼塞耳”，而只是教人“质直无伪”，行“平常心”。认为，依据“平常心”而自由运用，随处得悟，这从本质上说，即无所谓修行。由于众生虚妄颠倒，不知道“心自圆明，不居惑地”，所以才有修与不修等种种“假设方便”。

沩仰宗的修行理论，一方面仍然主张“平常心”原理，另一方面又有所修正，突出体用关系中的一致之说。据《景德传灯录》卷九载，沩山曾批评其弟子“只得其用，不得其体”；仰山反过来指出其师“只得其体，不得其用”。“体”无定相，不可言说；“用”则有相，当有言说。沩山和仰山的相互批评，实际就是共同主张体用一致，反对偏于一端。以此指导修行，则倾向于体用的平衡，以体致用，以用见体。

这种体用一致说，显然受了华严宗“理事圆融”说的影响。他们一再说“理事不二，真佛如如”，即是把华严的理事统一境界看成顿悟成佛的境界。不仅如此，还把这种境界以特殊的形式予以表达，这就是“圆相”。他们通常“将纸画圆相，圆相中着某字”。意思是说，真如、实相是不可拟议言说的，成佛的境界是圆满和绝对的，所以设法用圆来加以表示。《人天眼目》卷四说：“仰山亲于耽源处受九十七种圆相，后于沩山处因此○相顿悟。后有语云：诸佛密印，岂容言乎！”

为了指导禅众具体修行，沩仰宗把主、客观世界分为“三种生”：想生、相生、流注生。想生，指主观思维，即所谓“想生为尘，识情为垢”。认为所有“能思之心”都是杂乱染污的“尘垢”，禅者必须与之远离，放弃世俗思维和认识，才能得到解脱。相生，指客观世



界,即所谓“所思之境”。认为所思之境虚妄不实,所以应该予以彻底否定。流注生,指主观思维和客观世界都变化无常,处于生灭过程之中,“微细流注”,从未间断。唯有真如佛性才是真实无妄。

据《人天眼目》概括,沩仰宗的风格突出师徒默契、深邃奥密。所谓“父慈子孝,上令下从;尔要吃饭,我便捧羹;尔欲渡江,我便撑船。隔山见烟,便知是火;隔墙见角,便知是牛”。它源于体用圆融、理事并行之旨。故《五家宗旨纂要》又说:“沩仰宗风,父子一家;师资唱和,语默不露;明暗交驰,体用双彰。”

沩仰宗盛行于五代。慧寂得法弟子有西塔光穆、南塔光涌、霍山景通、无着文喜等十人。光穆传资福如宝,如宝又传资福贞邃、报慈得韶等,得韶又传三角志谦、兴阳词铎等,其后传承即不明。光涌传芭蕉慧清、慧林鸿究等,慧清又传芭蕉继彻、兴阳清让等。沩仰宗在入宋后法脉断绝,前后只流传了大约一百五十年。

临济宗是五家禅中最具特色的一家,无论在禅的思想方面还是风格方面,都不落陈套,有新的建树。该宗气魄宏大,势力强劲,影响久远;它不仅在我国流传了一千多年,对唐宋及其以后的哲学思想、文化艺术、社会生活产生过重大影响,而且还对日本禅宗的开创和发展起过决定性的作用。

临济宗的创立者是义玄禅师,其思想源于黄檗希运。

黄檗希运,闽(福建)人,卒于唐宣宗大中(847—860)中,世寿不详。年幼于洪州高安(今属江西)黄檗山寺出家。长成后“侗傖人莫轻测”(《宋高僧传》卷二〇),“音辞朗润,志意冲澹”(《景德传灯录》卷九)。后游京师。因人启发,乃参百丈怀海。他后来成为洪州禅殿后的一员大禅师。

希运自恃甚高,傲岸独立,雄视天下禅僧,具有一种特殊的禅学天赋。他反复宣称“大唐国内无禅师”;在他看来,马祖门下虽号称有八十四善知识,但真正得其法者仅二三人而已。所以他发



展洪州禅,将禅学推向新的高度。他住洪州大安寺期间,“海众奔凑”;后住黄檗寺,“自尔黄檗门风盛于江表”。他从自己的经历出发,严格要求门下,以求自觉自悟。

希运的思想反映在《传心法要》和《宛陵录》中。这两种语录由其在家弟子、观察使裴休编集整理而成。

在《传心法要·序》中,裴休对希运的禅法作了总结性的评价,说:

独佩最上乘离文字之印。唯传一心,更无别法;心体亦空,万缘俱寂。如大日轮,升虚空中,光明照耀,净无纤埃。证之者无新旧,无浅深;说之者不立义解,不立宗主,不开户牖。直下便是,运念即乖,然后为本佛。故其言简,其理直,其道峻,其行孤。四方学徒望山而趋,睹相而悟,往来海众常千余人。

可见希运的禅法性格鲜明,确实有其独到之处。

黄檗禅的指导思想,是建立在传统“即心是佛”说基础上的“无心”说。《传心法要》说,“此心即无心之心,离一切相。诸佛众生更无差别。但能无心,便是究竟”;“此法即心,心外无法;此心即法,法外无心”。

“无心”曾是牛头禅的术语,它以“虚空为道本”为对象而成立。希运所说的“无心”,则是教人“莫于心上着一物”。他认为,牛头的“无心”说,容易堕入“空”的一面,难以实现大机大用。他的“无心”说,实际上是道一“即心是佛”、“非心非佛”、“平常心”的发展,是一种最为简捷的禅学原理。当他说“即心是佛”时,指出的是解脱的根源;而当他说“无心是道”时,则直接指出解脱的途径。《宛陵录》说:“即心是佛,无心是道。但无生心动念、有无长短、彼我能所等心;心本是佛,佛本是心。”所以,“无心”的目的,是要破除一切执着,使当即直下的悟道成为现实。《宛陵录》又说,“但若会得,但知无心,忽悟即得”;“但能无心,便是究竟”;“佛说一切法,度我一切

心；我无一切心，何用一切法”。

在“无心”说的指导下，希运对本体界的“道”予以特殊重视。他认为，“道无方所，名大乘心。……此道天真，本无名字”；“身心俱无，是名大道。大道本来平等”（《宛陵录》）。由于“道”的这种性质，悟道或得道不须通过外在的修习，它只是人与“道”之间的“默契而已”。达到默契的禅者，名之为“无心道人”、“无为道人”、“无事道人”，或“自在人”、“自由人”。

希运认为，知解见闻是使人与“道”相隔的首要原因，只要存在知解，就不会有默契。他说：“我此禅宗，从上相承以来，不曾教人求知求解。只云学道，早是接引之词。然道亦不要学。情存学解，却成迷道。”（《传心法要》）因此，他的禅重视大机大用，特别强调上乘根机的顿悟。他常对门下说：“若会即便会，若不会即散去。”（《景德传灯录》卷九）在他看来，禅是一种“纵横自在”的“逍遥”意境；它不可言说，“如人饮水，冷暖自知”。皎皎地显现在悟者面前的，既是“虚空世界”，又是“满目青山”。

临济宗的创立者义玄（？—867），俗姓邢，曹州南华（今山东东明）人。幼而颖异，长以孝闻。及落发受具，居于讲肆，精究毗尼，博躋经论。俄而感叹道：“此济世之医方也，非教外别传之旨。”于是更衣游方，首参黄檗希运，次谒高安大愚。后复受黄檗印可。此后北上，抵河北镇州（今河北正定），于滹沱河侧建立临济禅院，依据“黄檗宗旨”，广接徒众，独树一帜，形成临济禅宗。有《临济录》一部传世。

义玄继承和发展希运“无心是道”说和“逍遥”意境论，建立自宗完整的思想体系和门庭施設。

义玄禅学思想体系的核心，是关于人的“自信”的理论。他教导弟子说：“如今学道人，且要自信，莫向外觅。总之他闲尘境，都不辨邪正。”（《临济录》，下同）所谓“自信”，就是指“不受人惑”，



亲自辨别“邪正”。他指出：“你若欲得如法，直须是大丈夫始得。……如大器者，直要不受人惑。”又说：“自达摩大师从西土来，只是觅个不受人惑底人。”他号召人们做“大丈夫汉”，决不“自轻而退”，不“屈言我是凡夫，他是圣人”。如今学者不得，“病在不自信处”。那些缺乏自信的禅僧，好比“只管傍家负死尸行，担却担子天下走”，披枷带锁，永无解脱之期。他指出，解脱的关键就在于是否具有自信。这意味着，他不再如希运那样一般地反对求知求解，而是把禅的全部意义归结到人的自信上，这是中国禅宗思想史上的一大突破。

人能确立自信，不受人惑的依据何在？义玄认为，依据就在即心即佛、人人本来是佛，或在无心无佛、无心是道上。他说：“瞎汉！头上安头，是你欠少什么？道流！是你目前用底，与祖佛不别。只么不信，便向外求。”他曾把这一依据喻作“无形段”的“历历孤明”，人人都有此“历历孤明，未曾欠少”。正是这“历历孤明”即如来藏佛性的当体作用，人人得以成佛。

在树立自信基础上，义玄又要求人们确立“真正见解”。他说：“今时学佛法者，且要求真正见解。若得真正见解，生死不染，去住自由。”并以独立见解“辨佛辨魔，辨真辨伪，辨凡辨圣”。只有具有真正见解的人，才能称得上是“真正学道人”。真正学道人的特点是自由任运、无为解脱，所谓“随缘消旧业，任运着衣裳；要行即行，要坐即坐”。从无为而无不为的角度说，真正学道人又可名为“无位真人”。所谓“无位”，指不住于阶级地位，超脱于四圣六凡的阶位，即不在轮回之内。

义玄认为，有了真正见解，就能实现“随处作主，立处皆真”的自悟。他说，佛道“触目皆是”，就在人们的日常生活之中，因而不须拟心用功。他说：“向外作功夫，总是痴顽汉。你且随处作主，立处皆真，境来回换不得。”他把这种自悟描述为：“心随万境转，转处

实能幽；随流认得性，无喜亦无忧。”所说“随处作主，立处皆真”，虽与洪州禅的“平常心”相联系，但它更侧重于在自信原则指导下的“平常无事”。以为“佛法无用功处，只是平常无事；屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧”。人之所以感受痛苦，是因为着意对佛法、解脱等的追求。

呵佛骂祖是上述思想发展的极端行为。义玄认为，“佛”与世人本来就没有区别，若把“佛”看作究竟，去信仰、追求、修习，便是多此一举。他说，若是“真正道人”，就不应当为佛菩萨、历代祖师所束缚，倒不妨作这样的认识：“等、妙二觉担枷锁汉，罗汉、辟支犹如厕秽，菩提、涅槃如系驴橛。”他认为，敢于呵佛骂祖，是非天下，排斥三藏，这是“大丈夫汉”、“大善知识”之所为。呵佛骂祖的集中表现，便是公然号召“杀佛杀祖”：“逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱。”意为禅者不应受佛祖拘束，不可为家族樊笼，当放弃一切执著，即时撒手悬崖。

临济禅的激烈言论和举止，在某种程度上，反映了晚唐五代上层建筑和意识形态土崩瓦解的状态，客观上适应了地方性政治经济独立和分离的需要。当时的一些文人士大夫，相当欣赏义玄的呵佛骂祖，因为借用它可以指桑骂槐，发泄对政治腐败和道德堕落的不满。宋元以后，更有一批具有叛逆性格和反潮流精神的典型人物，同样因此而服膺临济禅学。从历史上看，呵佛骂祖在僧俗两界进步人士中确曾产生过民族自信的积极意义，激发起他们强烈的忧患意识，因而往往为专制君权所不容。

临济宗的门庭施設很多，主要有“四料拣”、“四照用”、“四宾主”等。

据《人天眼目》载，所谓“四料拣”是指：“我有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。”所谓“四照用”是指：“我有时先照后用，有时先用后照，有时照用同时，有时照用不



同时。”两种施設意思大体相同。“夺人”，意为摈斥“我执”；“夺境”，意为摈斥“法执”。“照”，意为寂照，指般若空观；“用”，意为妙用，指承认假有。义玄的意思是说，他的全部言说全在临机发挥；讲空说有，夺或不夺，或照或用，没有常规，因人而异，破除执著。

“四宾主”是关于宾(学人、徒)主(善知识、师)两方问答对话中出现的四种情况，由此判断各人对禅的见解。它们是：宾看主，指学人比禅师更有见地；主看宾，与上述情况相反；主看主，指禅师和学人见解一致；宾看宾，指禅师和学人见解都错，而且彼此不辨，不能醒悟。设立“四宾主”，目的是培养禅僧对世界本质“空”的认识。但是，它对于促进禅门师徒间不拘学历、地位和资格的相互启发、提示，促进自由活泼的禅风的发扬，具有积极意义。某种角度上说，它体现了禅宗所一再宣称的“平等”精神。

义玄的临济禅，素以风格峻烈著称，常以不拘形式的棒喝来表现。他到处宣传自己在黄檗处“三度发问，三度被打”的经历，后来就将棒喝运用到其弟子身上。据他自己的解释，他要以棒喝相加，激发禅僧警觉和醒悟。但无论是棒还是喝，都可以看作是临济禅“全体作用”的严厉手段，其中包含着生死、纵横、刚柔。据禅家之意，棒喝在形式上未免粗野、峻烈，但实际上它是最亲切、感人的，因为这里寄托着禅师对其弟子的希望和厚爱。义玄认为，一切时的喝打，都能反映各人的禅学深浅，这叫“宾主历然”。

《人天眼目》卷二对临济禅风也有概括，说：“临济宗者，大机大用。脱罗笼，出窠臼；虎骤龙奔，星驰电激。转天关，斡地轴；负冲天意气，用格外提持。卷舒擒纵，杀活自在。……要识临济么？青天轰霹雳，陆地起波涛。”该宗禅师接引弟子，往往单刀直入，随机灵活，于峻烈之中透出亲切。这是它在五家禅中流传最广的原因之一。

据《景德传灯录》记载，义玄有得法弟子二十二人，其中以兴化

存奖、三圣慧然、魏府大觉、灌溪志闲、宝寿沼为代表。但后世临济法系，皆出自存奖门下。存奖传南院慧颙，慧颙传风穴延沼，延沼传首山省念，入北宋传承。

曹洞宗是五家禅中与临济宗差别较大的一派。它的创立者是洞山良价和曹山本寂。

曹洞宗渊源于青原行思和石头希迁。希迁著有《参同契》，其思想既受僧肇影响，又受道家(道教)、儒家学说影响，主要目的是调和禅宗南北两家的矛盾。它使用“明暗”、“本末”、“源流”、“回互不回互”等概念，以说明“理事”的统一关系。

希迁弟子药山惟俨在密证心法后，住澧州药山(在今湖南澧县)。因受希迁《参同契》思想影响，惟俨的禅十分重视知见，以为“不论禅定精进，唯达佛之知见”(《景德传灯录》卷十四)。他并不反对坐禅，认为那是觉悟后的任运。对于坐禅，他提出“思量个不思量底”之说。思量，指心的活动，有心；不思量，指心的无造作，无心。意思是说，他的坐禅，既不涉于有心的思量，也不落入无心的不思量，用以摆脱散乱和昏沉两种错误。

惟俨的嗣法弟子是云岩昙晟，他后来以自创的“宝镜三昧”法门传授门下。意为观察万象，应该与面临宝镜一样，镜里的影子正是镜外形貌的显现，如此形影相睹，即所谓“渠(影)正是汝(形)”，从而说明“由事相上能显出理体”的境界。以后曹洞宗的偏正回互、五位功勋都导源于此。

洞山良价(807—869)，俗姓俞，会稽诸暨(今属浙江)人。出家后参学诸方，首谒普愿，次访灵祐，最后受昙晟“宝镜三昧”法门的启发，见水中之影而悟入。他所悟的就是“宝镜三昧”中的“即事而真”境界：“切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契如如。”(《景德传灯录》卷十五)唐大中末(859)，于新丰山接诱学徒，其后又盛化于豫

章高安洞山(在今江西宜丰)。住洞山时,门下常有五百之众。他不仅留下《语录》二卷,而且还有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《纲要偈》、《五位君臣颂》、《五位显诀》等偈颂存世。卒后谥号“悟本禅师”。得法弟子以本寂和道膺最为著名。

曹山本寂(840—901),俗姓黄,泉州莆田(今属福建)人。十九岁出家,咸通初(860)往高安参良价,初次见面,便受器重。悟入后,盘桓数年而辞去。初住抚州曹山(在今江西宜黄),后住荷玉山,“二处法席,学者云集”(《景德传灯录》卷十七)。卒后谥号“元证禅师”。他除了留下《语录》三卷外,还有《解释洞山五位显诀》等,以振起一宗门风。又曾注《寒山子诗》,文辞迥丽,盛行于时。

洞山确立的一宗规模,至曹山而大成。完整意义上的曹洞宗正式形成。但该宗虽以曹洞为名,而曹山的法系四传以后即告中断,后来的传承依赖于道膺一系而得以绵延久远。南宋宁宗嘉定十六年(1223),日僧希玄道元从天童山如净受法,回国后创立日本曹洞宗,迄今不衰。

曹洞宗既受《参同契》“回互”说影响,故特别重视真如本体(理)和现象世界(事)的关系。他们从理事个别交涉的关系上,建立各种“五位”(五种位次、境地)学说,并以此接引学徒。“五位”学说中以“君臣五位”最为典型。

“君臣五位”说认为,本体与现象、一般与个别之间具有内在的联系。但人们对这一问题往往有四种片面认识,它们可以用“正”、“偏”关系的失当来表示。“正”即正位,指“空界”,“本来无物”;“偏”即偏位,指“色界”,“有万形象”。四种片面认识:一、虽承认有所谓的本体界,但不懂得万物由本体派生,体用关系上忽视用的一面,称作“正中偏”,属“君位”;二、虽承认现象是假,但不懂得透过现象进一步探求本体,体用关系上缺少体的一面,称作“偏中正”,属“臣位”;三、虽承认有所谓本体界,并开始由体起用,但尚未至于



完善,称作“正中来”或“君视臣”;四、既承认现象是假,又力图透过所谓“幻相”去探求精神本体,但也未至于完善,称作“兼中至”或“臣向君”。只有既承认万物由本体派生,又承认万物本质空无自性,才能克服这四种片面认识,达到“君臣道合”,名“兼中到”,是为五位。“兼中到”是“非染非净,非正非偏”,“体用俱泯”的理想境界,所谓“混然无内外,和融上下平”。

“君臣五位”的实质,是要说明“偏正回互”的理事关系。所谓“正”,也即理、体、真;所谓“偏”,也即事、用、俗。“回互”,即互相涉入融会。曹洞宗人津津乐道的“即事而真”,就是教人从现象(事)去探求本质(理),达到真空与妙有的统一。本寂所说“即相即真”、“幻本原真”、“即幻即显”,意为每一事物的本体即是理,一切现象都是理的显现,所以它又可以说成“如理如事”,即理事如如。法眼宗的文益禅师后来也曾站在理事圆融的立场上,对此“回互”学说以高度评价;同时指出,曹洞宗的根本宗旨是贯彻理事圆融思想,而以此为核心的偏正回互学说与佛祖的教义是一致的。

曹洞宗的“回互”学说认为,“回互”关系适用于一切方面,包括道与人之间。良价说:“道无心合人,人无心合道”。意思是说,道无所不在,遍于一切,并非有意合人而自然合人;人虽本来无事,自然合道,但人的虚妄心念造成与道的距离,所以要在“无心”基础上与道契合。这样,该宗便主张借助静坐默究手段,克服人与道的人为隔阂,重新回复人与道的融合统一状态。因此,曹洞宗人普遍具有自药山惟俨一脉相承而来的坐禅功夫。沿着这一路线,至宋代终于造成曹洞“默照禅”与临济“看话禅”的严重对立。

曹洞的风格,后人把它概括为“敲唱为用”,即善于通过师徒间的相互交往,以“回互”的妙用,就事而显理,因理而入事,使弟子随机悟入。《人天眼目》卷三说,该宗“家风细密,言行相应,随机利物,就语接人”。师徒相接,并不如临济、德山那样行棒行喝,只是



应机接人,方便开示。云岩昙晟送别洞山良价时,师徒间曾留下一长段对话;而当曹山本寂告别洞山良价时,良价也给他留下了一段教诲。他们的传授方式比较温和,不用棒喝,故丛林中有“临济将军,曹洞土民”之说。意为曹洞接引学徒好比精耕细作的农夫,绵密回互,妙用亲切,反复叮宁嘱咐,与临济的“卷舒擒纵,活杀自在”形成鲜明对照。

据载,曹洞宗又曾以“三路”即三种手段接引不同根机的学人。这“三路”是指:鸟道、玄路、展手。良价在他的《玄中铭》中说:“举足下足,鸟道无殊。坐卧经行,莫非玄路。向道莫去,归来背父。夜半正明,天晓不露。”其序又说:“寄鸟道而寥空,以玄路而该括。然虽空体寂然,不乖群动。于有句中无句,妙在体前;以无语中有语,回途复妙。”这些施設的主旨,是教人放弃外向追求,从自身佛性去妙悟。它要求禅师善于以玄言妙语去引导学人,而学人也应从中领悟禅的意境。“三路”的落脚点,仍在体用、理事的“回互”上,即坚持了自宗的立场和特色。鸟道不逢一人,崎岖难行,而佛性圆成妙明,人人具足。“夜半正明,天晓不露”的“玄路”,即指明暗的回互。

云居道膺(835—902),俗姓王,幽州玉田(今属河北)人。受良价印可后,开法于云居山,参学者一千五百余人。得法弟子有二十八人,其中大部授受不明,唯同安道丕一系传承不绝。道丕传同安观志,观志传梁山缘观,缘观传大阳警玄,入宋后宗风仍旧很盛。新罗僧利严受道膺禅法,回国后在开京西北的须弥山广照寺传播洞山的禅,创须弥山派。

云门宗在五代时是禅宗有力的一派,宋初更与临济宗并驾齐驱。但至南宋后走向衰微。该宗出自石头希迁下天皇道悟一系。道悟传龙潭崇信,崇信传德山宣鉴,宣鉴传雪峰义存。义存曾在福州象骨山雪峰创建禅院,得到福建地方州帅的扶植,学徒不可胜



计,常年不减千五百人。嗣法弟子有云门文偃、玄沙师备等。

文偃(864—949),俗姓张,苏州嘉兴(今属浙江)人。童年出家,初参道踪禅师(即陈尊宿,黄檗希运弟子),后参义存,受印可。义存卒后,再参韶州灵树如敏(百丈怀海弟子大安的门徒),被推为首座。贞明四年(918),如敏卒,文偃嗣其法席。同光元年(923),于云门山(在今广东乳源)创建规模宏大、装饰豪华的光泰禅院,“扈衣者岁溢千人,拥锡者云来四表”。曾被诏入宫,并赐号“匡真”。南汉刘晟称帝后,复诏入内殿供养。他的得法弟子有香林澄远、德山缘密、洞山守初等六十一人。有《广录》三卷传世。

文偃的禅学思想,以华严的理事圆融学说为背景。据《景德传灯录》卷十九记载,他说:“一尘才举,大地全收;一毛,师子全身。总是汝把取,翻覆思量,日久岁深,自然有个人路。”又载:“师以拄杖指前面云:乾坤大地,微尘诸佛总在里许”;“微尘刹土,三世诸佛,西天二十八祖,唐土六祖,尽在拄杖头上说法。神通变现,声应十方,一任纵横。”意为世间万物都体现真如佛性,一切现成。这些说法,体现他受华严理事无碍、事事无碍说的影响,以及对石头系“即事而真”思想的继承。

文偃又认为,禅悟是一种自信和自悟,并非由语言文字而获得,也不需要“思量”。他说:“句里呈机,徒劳伫思,直饶一句下承当得,犹是瞌睡汉。”他也提倡禅者的任运自由,“随处作主,立处即真”,说:“除却着衣吃饭,屙屎送尿,更有什么事?无端起得许多妄想作什么?”“大用现前,更不烦汝一毫头气力,便与佛祖无别。”(《景德传灯录》卷十九)这些说法,则包含了马祖系的“触目是道”思想。

《广录》记文偃示众有“函盖乾坤,目机铢两,不涉万缘”三句。涵盖乾坤,是指某种至大无外、包容天地、一切具足的本体;目机铢两,意为禅者应机智敏捷,明察秋毫;不涉万缘,指禅者应断除烦

恼,不为心境左右,求取内心顿悟。但经其弟子德山缘密的加工整理,成为“函盖乾坤,截断众流,随波逐浪”三句传世。

据《人天眼目》卷二说,云门宗旨“绝断众流,不容拟议;凡圣无路,情解不通”。云门宗风“孤危耸峻,人难凑泊。非上上根,孰能窥其仿佛哉?”云门三句有“云门剑”、“吹毛剑”之喻,意为极其锋利。文偃常用一字回答禅僧问语,也是这个意思。如问:如何是云门剑?答:祖。问:如何是禅?答:是。问:如何是正法眼?答:普。因而当时被丛林称为“一字关”。又其接引弟子纵横语句颇多,如问:如何是佛法大意?答:面南看北斗。问:如何是祖师西来意?答:日里看山。问:如何是教外别传?答:对众问将来。

文偃弟子主要分布于岭南和湖南、江西等地,具有较好的发展条件。缘密门下得有法弟子文殊应真等十六人,应真传洞山晓聪,晓聪传明教契嵩。澄远的嗣法弟子是智门光祚,光祚传雪窦重显,重显传天衣义怀。契嵩、重显、义怀在宋初都是著名禅师,很有影响。

法眼宗在五家禅中成立最晚,创始人是清凉文益。该宗源于青原法系。雪峰义存下分出两支,一支传云门文偃,建立云门宗;一支传玄沙师备,师备再传罗汉桂琛,桂琛又传清凉文益。

文益(885—958),俗姓鲁,浙江余杭(今杭州)人,七岁落发,二十岁受具戒于越州(今浙江绍兴)开元寺。曾习律于明州(今浙江宁波)阿育王寺,同时“傍探儒典,游文雅之场”,人称释门之游、夏。后南游福州,谒长庆慧稜禅师。似不甚投机,乃往漳州(今福建漳浦)罗汉寺参桂琛禅师,从桂琛得法。临别时,桂琛指着庭前片石问:“上座寻常说三界唯心,万法唯识,且道此石在心内,在心外?”文益答:“在心内。”桂琛说:“行脚人着甚么来由,安片石在心头?”文益无以对,放下衣包请求抉择。桂琛告诉他:“若论佛法,一切现成。”便于言下大悟。至临川(今江西抚州),州牧请住崇寿院,开堂



说法,“四远之僧求益者不减千计”。南唐建立之初,为李昇迎住金陵报恩禅院,赐号“净慧禅师”。后迁住清凉寺,时“诸方丛林咸遵风化,异域有慕其法者,涉远而至”,遂使“玄沙正宗,中兴于江表”(《景德传灯录》卷二十四)。卒后,谥号“大法眼禅师”。法眼宗因谥号而得名。得法弟子有六十三人,而以天台德韶为上首。有《语录》传世,另有《宗门十规论》一卷流传。

文益于桂琛处得悟的是“一切现成”的道理,这“一切现成”也就成为法眼宗的根本思想。在《宗门十规论》中,文益站在本宗立场上,针对当时其他各宗弊病,以“一切现成”为原则衡量,提出“理事不二,贵在圆融”的主张。认为,“虽理在顿明,事须渐证;门庭建化,固有多方;接物利生,其归一揆”。理事圆融并非人为安排,而是本来如此,因而“一切现成”。

文益又按照华严的理事关系说来论证世界的“同异具济,理事不差”,否认事物的真实差别和矛盾。他曾说:“理无事而不显,事无理而不消。事理不二,不事不理,不理不事。”(《清凉文益禅师语录》)意思是说,“事”是显示“理”的,“理”只能于“事”中存在,在这意义上名“理事不二”。所以他特别强调“理”不能离“事”,以及由“事”而入“理”这一道理。所谓“一切声是佛身,一切色是佛色”,正是说明由声色等“事”而见到佛身之“理”。这种理事关系说可以看作文益“一切现成”的哲学背景。

德韶发扬文益的“一切现成”说,认为,“佛法现成,一切具足。古人道:圆同太虚,无欠无余”;“事无不通,理无不备”。他教导禅僧不必离开世间而随处得悟。他后来又曾作一偈颂示众,说:“通玄顶峰,不是人间;心外无法,满目青山。”(《景德传灯录》卷二十五)意思是说,学禅达到顶峰,其境界与人间当然不同;但若是心外无法,便随处见到青山(解脱之境)。

文益为纠正禅门“臆断古今”、“棒喝乱施”之偏,主张禅教统



一,提倡读经看教。《宗门十规论》偈颂云:“今人看古教,不免心中闹;欲免心中闹,但知看古教。”这对当时禅宗各家的影响很大。

德韶(891—972),俗姓陈,处州龙泉(今属浙江)人。出家后游方各地,历参投子大同、龙牙居遁等禅师,后因谒文益而开悟。钱俶延请问道,申弟子之礼,尊为国师。受天台僧义寂之托,请钱俶遣使新罗等国,取回大量散佚经论。故他既于中兴天台有功,又于禅教统一有益。其门下得法弟子有四十九人,而以永明延寿为上首。但在延寿之后,法眼宗即趋于衰微,至宋代中叶,传承无继,前后存在仅计百有余年。

法眼宗的风格,据《人天眼目》卷四云:“箭锋相拄,句意合机。始则行行如也,终则激发,渐服人心,削除情解,调机顺物,斥滞磨昏。……对病施药,相身裁缝;随其器量,扫除情解。”大意是说,该宗既有云门的简捷,又有曹洞的细密;既具平凡的一面,又具激烈的一面。

第七章 宋代佛教

第一节 宋代社会与佛教

一、宋代的佛教政策

五代末年,周世宗已着手展开“混一”中国的具体军事行动。但他还没有来得及完成统一大业,就在北伐契丹的战役中染上重病,不久即去世(959)。第二年(960),身为殿前都点检的赵匡胤发动陈桥兵变,黄袍加身,夺取后周政权,建立北宋王朝。此后又经历南北多年征战,终于完成了统一全国的历史任务。北宋的建立,标志着我国封建社会进入一个新的历史时期。与历代王朝相比,宋代在政治、经济、军事等方面,政策上都作了重大调整;而与此相适应的哲学、宗教、思想领域,也出现一些明显的变化。

两宋的政治统治,前后长达三百二十年,是秦汉统一以后历代王朝中维持时间最久的一个朝代。在外部异族军事力量的步步侵逼和内部阶级对抗的日益严重形势下,两宋王朝确立起完备的君主专制统治。君主被视作国家的绝对权威和民族的至高象征,他



将全国的政治、经济和军事权力集中于一身,用以防止藩镇割据局面的再度出现,保证赵氏政权的长治久安。有宋一代,虽然农民起义连绵不断,但始终没有构成对君主统治的威胁,且大多乐于受朝廷招安,成为抵御外敌的力量。与此相应,在哲学思想方面,传统儒学再次得到改造,形成所谓“理学”(或所谓“道学”)。理学对国家的完整统一表达了良好意愿,对君主专制统治的加强作了必要的论证。理学家们希望通过对物质生活需要的限制以及自我道德品质的完善,提高民族气节,弘扬爱国精神,求得国家的安定和强盛。中国历史上许多精忠报国、慷慨悲歌的民族英雄和爱国志士,大多出现于两宋王朝。其实际结果是,王权的对内统治虽然空前强大起来,但是对外则越来越懦弱,使整个民族不得不长期在屈辱和苦难中挣扎。理学希望用节食、禁欲和道德规范来强化国家的统一,却反而支持了统治集团的穷奢极欲和腐败无能。二者互为因果,恶性循环,直至宋代灭亡。

佛教在宋代的存在和演变,就是在上述环境和条件下实现的。

宋太祖赵匡胤是整个宋代历史上比较有为的皇帝。他有鉴于周世宗废佛给佛教造成的沉重打击,影响到许多地区民众的安定,于是在统一的政治形势下,对佛教采取比较缓和的政策。

宋太祖即位数月,便解除了周世宗显德年间(954—959)的废佛令,并普度童行八千人,以此作为稳定北方局势和取得南方吴越等国归顺的重要措施。乾德三年(965),沧州僧道圆游历五天竺,往返十八年,偕于闐使者回到京师,太祖在便殿召见,垂问西土风情。乾德四年(966),派遣僧人行勤等一百五十七人游西域,“各赐钱三万”(《太祖本纪》二,《宋史》卷二)。开宝四年(971),命开刻《大藏经》。开宝年间(968—976),重修同州(今陕西大荔)龙兴寺舍利塔,耗资百万(《重修龙兴寺东塔记》,《金石萃编》卷一二五)。在宋初的六、七十年中,王朝还力图把佛教当作扩大对外联系的重



要纽带。其时西行求经者很多,仅持经还朝者即有一百三十八人;而同时期五天竺赍经来华的梵僧也有八十余人。

但宋太祖同时又对佛教加以适当限制。开宝八年(975),诏令禁止举行灌顶道场、水陆斋会及夜集士女等佛事活动,并指责其“深为褻黷,无益修持”(《禁灌顶道场水陆斋会夜集士女诏》,《宋大诏令集》卷二二三)。建隆元年(960)六月的诏书说:“诸路州府寺院,经显德二年停废者,勿复置;当废未废者,存之。”(建隆元年六月,《续资治通鉴长编》卷一)这是肯定和承认周世宗废佛的既成事实。可见,自北宋伊始,最高统治者即对佛教制订了一套既保护又限制的政策。除了个别君主外,两宋王朝基本上循此方针处理政府与佛教的关系。

宋太宗太平兴国五年(980),中天竺僧法天、天息灾、施护等先后来华,带来梵本经典,朝廷特为之设立译经院。太平兴国八年(983),宋太宗以新译经典展示大臣,说:“浮屠氏之教,有裨政治。而梁氏舍身为寺奴,布发于地令桑门践之,此真大惑,朕甚不取也。”他之所以支持译经,“盖存其教耳,非溺于释氏者也”(《太宗实录》卷二六)。在他看来,对佛教的适度提倡,对于王朝的统治是有益的,但不能过分,若过分则有害于政治,乃至象梁武帝那样丧失君主至高无上的权威。所以他一方面度僧尼十余万(见《佛祖历代通载》卷一八),并化费亿万修建开宝寺舍利塔(见《续资治通鉴》卷一五);另一方面又屡诏约束寺院扩建,乃至下诏限制僧尼数量(见《佛祖历代通载》卷一八)。

宋太宗佛教政策的基本出发点是:“道、释二门,有助于世教。人或偏见,往往毁訾。假使僧、道士时有不检,安可废其教邪?”(景德三年八月,《续资治通鉴长编》卷六三)这就是说,佛教本质上有功于封建统治,不能因为僧尼质量的低下而予以废除。这一佛教政策,显然是在总结历史经验和教训的基础上产生的。历代王朝



所取的佞佛或灭佛行为,都无助于封建统治的巩固。

宋真宗曾著《崇释论》,进一步认识到,佛教戒律与儒家学说“迹异而道同”,其宗旨都在劝善禁恶,故而应予保护。他说:“不杀则仁矣,不窃则廉矣,不惑则正矣,不妄则信矣,不醉则庄矣。苟能遵此,君子多而小人少。”(咸平二年八月,《续资治通鉴长编》卷四五)他设想尊奉佛之“十力”,以辅助儒之“五常”。因此,他在崇尚道教的同时,也对佛教采取保护措施。他曾大力支持译经事业,又曾下诏普度天下童子。但同时也曾下令禁止毁金宝以塑佛像,不许百姓随意离弃父母而出家(见《佛祖历代通载》卷一八)。时有人倡议,修复早在会昌灭佛时被破坏的龙门石佛,对此他明确表示否定,指出:“军国用度,不欲以奉外教,恐劳费滋甚也。”(景德四年二月,《续资治通鉴长编》卷六五)这一思想,既与他的道教信仰有关,又与当时政治局势相联。

宋仁宗对佛教禅学有很高的修养,南宋马永卿说:“仁宗皇帝,道德如古帝王,然禅学亦自高远。仆游阿育王山,见皇祐中所赐大觉禅师怀琏御书五十三卷,而偈颂极多。……仰窥见解,实历代祖师之上。宜乎身居九重,道高万物。”(《懒真子》卷二)但仁宗朝由于僧尼数递增,“民去为僧者众”,弊端也自然增多。据张洞奏:“今祠部帐至三十余万僧,失不裁损,后不胜其弊。”于是“朝廷用其言,始三分减一”(《张洞传》,《宋史》卷二九九),对僧尼数严格予以限制。仁宗还通过支持儒学“复兴”而制约佛教的发展。

宋徽宗十分崇奉道教,自号“教主道君皇帝”。宣和元年(1119)诏称,佛教因属于“胡教”,“虽不可废,而犹为中国礼义之害,故不可不革”。于是改“佛号为大觉金仙,余为仙人、大士之号;僧称道士,寺为宫、院为观;即住持之人为知宫观事”(《佛号大觉金仙余为仙人、大士之号等事御笔手诏》,《宋大诏令集》卷二二四)。又令僧尼留发、顶冠、执简。徽宗认为:“朕方敦教义,遽追三代。



其教虽不可废,而害中国礼义者,岂不可革?”(同上)他要按照道教的内容和方式对佛教加以改造。这是宋代佛教遭受的唯一重大打击。但不久徽宗被俘,波及范围不大。

北宋其他君主也采取了与上述类似的对佛教既保护、提倡又予以限制的方针,使佛教按照统治者的意图、适应社会的实际需要而展开活动。南宋时期,遵循北宋的宗教政策,并基于国势日促、江河日下的政治形势,强化意识形态的专制统治,从而对佛教更多地予以统制。

南渡以后,高宗对佛教采取折中态度,既不毁其教灭其徒,也不崇其教信其徒,而是“不使其大盛耳”。他说:“朕观昔人有恶释氏者,欲非毁其教,绝灭其徒;有喜释氏者,即崇尚其教,信奉其徒。二者皆不得其中。朕于释氏,但不使其大盛耳。”(《宋会要辑稿·道释一》)他不打算象徽宗那样打击佛教,但认为有必要予以严格限制。他采取的措施之一,是停止发放度牒,不许额外度僧,以稳定僧尼之数,使既存的出家者自然减员;措施之二,是征收僧道的“免丁钱”,后又改名为“清闲钱”,赋金数倍于一般丁口,以此限制寺院接收新僧,这比唐中宗以后实行的试经度僧办法要有力得多(参见绍兴十二年五月,《建炎以来系年要录》卷一四五)。但是,这些措施又往往因朝廷的财政困难而抵消。宋孝宗以后,由于财政日绌,封建王朝不得不仰赖出售度牒以救时急。

高宗时隆祐太后奉“摩利支天母”,以为南宋王朝能够安居杭州,实出于天母的冥护。

孝宗乾道四年(1168),召上竺寺若讷法师入内观堂,行“护国金光明三昧”。淳熙二年(1175),更诏建“护国金光明道场”,僧人高唱“保国护圣,国清万年”。

总体上说,由于佛教教义具有特殊社会功能,有助于融合各种思想学说,调和各类矛盾,在政治上有可以利用之处;又由于佛教



还能为封建王朝提供解决财政困顿的重要途径(度牒的抛售补充了政府的收入),延续了君主专制统治,因此宋王朝没有理由放弃佛教。但是,由于佛教提倡出家,无君臣父子之礼,与新儒学的兴起存在矛盾,难以适应中央集权统治强化的需要;而僧尼队伍的庞杂混滥也与当时社会秩序的实际要求不相符合,因此,宋王朝又不能任佛教自由泛滥。随着中央集权专制统治的日益加强,王朝对佛教的控制毫无疑问地不断加强。佛教在宋代虽然还曾有过一度的繁荣,但总的趋势是日渐衰退。宋王朝对佛教的这种两手策略表明,自唐代开始逐步成熟起来的佛教政策,随着政治思想统治经验的不断积累,已经得心应手。佛教已完全接受王权的支配,根据统治者的需要而发挥它的作用。

宋代僧尼数,据史料记载,北宋真宗天禧五年(1021)时为四十五万八千余人,仁宗景祐元年(1034)时为四十三万四千余人,神宗熙宁十年(1077)时为二十三万二千余人(见《宋会要辑稿·道释一》)。南宋高宗绍兴二十七年(1157)时为二十万人(见绍兴二十七年,《建炎以来系年要录》卷一七七)。数字表明,时代愈后,僧尼受政府控制越严,这与上面所述的王朝佛教政策是相吻合的。给予佛教一个适度发展的条件,但决不允许其过度膨胀或走向惑众邪途,以危害国家中央集权的实力,这是从宋代开国之初就定下的基本原则。历代帝王在掌握的尺度上虽有宽严之分,但这个原则没有变更。

二、度牒制度

度牒是封建国家对于已经得到公度、成为僧尼者所发放的证明文件。度牒发放的主要目的,是为了防止私度僧尼,有效控制僧



尼数量。度牒详细记载了僧尼原籍、俗名、年龄、所属寺院、剃度师名及所属官署。持有度牒的僧尼,不但有了明确的身份,可以取得政府保护,而且获得免除租税徭役的特权。

度牒制度始于何时,具体年代虽难以确定,但因度牒发放与僧籍登记有关,而南北朝已有严格的僧籍管理,故它的出现应在隋唐之前。

据记载,北魏时僧人赴各地求学教化,按规定须持有各地方政府的证明文书。孝文帝延兴二年(472)的诏书说:“若为三宝巡民教化者,在外赉州镇维那文移,在台者赉都维那等印牒,然后听行。违者加罪。”(《释老志》,《魏书》卷一一四)这里所谓“文移”、“印牒”,虽是僧徒的临时性证明文件,但已具有度牒的实际效用。唐中宗景龙二年(708),又有关于纳贿卖度的记载:“虽屠沽臧获,用钱三十万,则别降墨敕除官,斜封付中书,时人谓之斜封官;钱三万则度为僧尼。”(唐中宗景龙二年,《资治通鉴》卷二〇九)这是唐代度牒买卖的较早记载,在这里,僧籍和官职同为人们追求的对象,只是所费较少。

唐代的度牒称为“祠部牒”,因为自武则天延载元年(694)起,僧尼归隶于祠部掌管,故有此称呼(参见《大宋僧史略》卷中)。天宝十四年(755),安史之乱爆发,不久两京相继陷落,形势危急。朝廷接受裴冕的建议,“卖官,度僧、道士,收费济军兴”(《新唐书·裴冕传》,参见《裴冕传》,《旧唐书》卷一一三),乃于“大府各置戒坛度僧,僧税(百)缗,谓之香水钱,聚是以助军须。”(《宋高僧传》卷八《神会传》)此举效果很好。据正史所载:“杨国忠设计,称不可耗正库之物,乃使御史崔众于河东纳钱度僧尼道士,旬日间得钱百万。”(《食货志》上,《旧唐书》卷四八)据僧史所载,则鬻牒之功主要当归神会:“初,洛都先陷,会越在草莽。时卢奕为贼所戮,群议乃请会主其坛度。于时寺宇宫观,鞠为灰烬,乃权创一院,悉资苦盖,而中

筑方坛，所获财帛顿支军费。代宗、郭子仪收复两京，会之济用，颇有力焉。”（《神会传》，《宋高僧传》卷八）神会后来在佛教界地位的迅速上升，与此有密切关系。

唐肃宗乾元元年（758），僧尼考试制度与度牒发售制度并行，规定凡能诵经五纸者准度为僧，或纳钱百缗请牒剃度（《释氏通鉴》卷九）。中唐以后，也有地方节度使自行卖牒以取厚利的。如徐州节度使王智兴为邀厚利，以敬宗诞月请于泗州置僧坛度僧，“凡僧徒到者，人纳二缗，给牒即回，别无法事”（《李德裕传》，《旧唐书》卷一七四）。这一现象表明，唐代已经开始了度牒的商品化。所以，宋代度牒买卖的盛行便不足为奇了。

政府根据正常途径发放的度牒，一般控制较严，如德宗建中三年（782）敕令：“天下僧尼，身死、还俗者，当日仰三纲于本县陈牒。每月申州附朝，集使申省，并符诰同送者注毁。其京城即于祠部陈牒纳告。”（《僧史略》卷中）可以买卖的空名度牒，不记姓名等内容，但它同样具有免除赋税徭役的效用。中唐以后度牒买卖的发展，说明以下两个基本事实：一是政府财政日趋困难，需要另谋财路；二是由于租赋徭役加重，迫使更多的人规避徭役。宰相李德裕说：“自闻泗州有坛，户有三丁必令一人落发，意在规避王徭，影庇资产。自正月已来，落发者无算。”（《李德裕传》，《旧唐书》卷一七四）这说明他已看到了问题的实质。这种情况至宋代便有进一步的发展趋势。

宋代度僧继承隋唐旧习，即在出家后，先于寺院内作童行，登籍于祠部。然后经过考试，由地方具名呈报祠部，合格者由祠部发给度牒，由僧尼本人收执。再至戒坛受具足戒，然后由祠部发给戒牒为验。宋代度僧之数由政府严格控制，每年的定额根据各州现有僧尼数字确定。如开宝（968—976）中，令僧尼百人许度一人，考试以读经三百纸为及格。至道元年（995）规定，以现有僧尼数每三



百人许度一人,考试以念经百纸或读经五百纸为及格。可见,早期对僧尼的要求较严,而度牒的发放也有严格控制。

除了试经度僧,另有特恩度僧。特恩度僧,指在皇帝诞辰节或其他重大节日,由朝廷敕令,破例度僧,以表示功德。这在唐宋也都通行。

宋代通过试经而发放度牒的制度相当严密,度牒的制造、颁发、拘收等,都有具体规定。

按宋初有关规定,凡考试不及格而滥予剃度的,有关人等须接受处罚。僧尼去世或还俗,应将度牒交还祠部。私度及买伪滥文书为僧者,也要受到重罚。如太宗至道元年(995)规定,凡因僧尼考试不及格而予度牒者,知州、通判职官并除;干系人吏、三纲、主首本犯人决配。私度及买伪滥文书为僧者,所在官司点检,并许人告发。

但在实施过程中,宋代度僧因度牒制度本身的原因而存在着很多问题,其主要表现为度牒买卖的泛滥。

度僧既有限额,且须考试,而私度又获罪罚,于是朝廷依唐代之制,直接出卖空名度牒,使之成为一项重要的财政收入。对于名僧,朝廷为示褒奖,往往赐以紫衣、师号。在出售普通度牒的同时,宋代还公开出卖空名紫衣牒以及师号。

政府出卖度牒最初只是用于筹款赈济。如英宗治平四年(1067),给陕西转运使僧牒,令余谷赈霜旱州县(《英宗本纪》,《宋史》卷十三)。神宗熙宁元年(1068),广南东路转运使王靖乞请祠部给度牒,付经略司出卖,以雇民工筑城,诏给五百道(《宋会要辑稿·方城九》)。神宗熙宁七年(1074),“赐环庆安抚司度僧牒,以募粟振汉番饥民”(《神宗本纪》,《宋史》卷十五)。哲宗元祐四年(1089),苏轼守杭州,大旱,饥疫并作,奏请赐度僧牒以易米,以赈饥民;并请得百道度牒,以募役开浚西湖,筑长堤。



其后,出售空名度牒所得之钱,也可以用于各类工程修建、水利运输,以及茶盐资本等方面,同时还可以用作朝廷赏赐、宫中消费等。如徽宗建中靖国元年(1101),给度僧牒、紫衣牒千道为营造费,建景霄西宫,以安置神宗、哲宗的神位。宋王朝积贫积弱,内忧外患,通过大量出售空名度牒,更重要的是应付边防军费、筹集军饷、军士装备等方面的急需。如高宗建炎三年(1129),赐张浚度僧牒一万,紫衣师号五千为军费(《中兴圣政》)。绍兴十一年(1141),张浚进鬻田及出卖度牒钱六十三万缗,以助军用(《高宗本纪》,《宋史》卷二九)。

有宋一代始终视出售度牒为增加政府收入的重要途径,乃至当钞票(“会子”、“交子”)贬值时,也采用以度牒作价的方式收回,使度牒直接成为货币,投入流通领域;南宋时户部还专门设立买卖度牒的市场。度牒俨然成为了一种特殊商品。如嘉定二年(1209),“诏封桩库拨金一十五万两(两为钱四十贯),度牒七千道(每道为钱一千贯),官告绫纸、乳香(乳香每套一贯六百文),凑成二千余万,添贴临安府官局,收易旧会,品搭入输”(《食货志》下三,《宋史》卷一八一)。度牒有自己的标价,不再是出家人的证明文件了。

度牒买卖的盛行,为豪富之家从中渔利提供了方便。崇宁五年(1106)三月,为川峡和买度牒,诏曰:“交子、度牒充折买价,致细民难以分擘,货卖皆被豪右操权,坐邀厚利,民间颇以为扰”。(《宋会要辑稿·食货志三八》)为巨利所诱,社会上甚至还有专门伪造度牒的。

由于政府大量发放空名度牒,致使课税户日益减少,为保障政府的财政收入,寺僧和度牒持有者有时也会丧失免税的特权。为此,北宋神宗时曾向寺院征收“助役钱”。南宋偏于一隅,朝廷收入锐减,乃多次诏令取消寺院的免税特权。如绍兴十五年(1145)正



月，“初命僧道纳免丁钱”（《高宗纪》七，《宋史》卷三十）；乾道七年（1171）二月，“诏寺观毋免税役”（《孝宗纪》，《宋史》卷三四）；淳熙五年（1178）正月，“罢特旨免臣僚及寺观科徭”（《孝宗纪》，《宋史》卷三五）。这样，即使持有度牒的僧尼也不能免除税役。但实际上，这类课税一般比较轻，而且可以转嫁于他人，所以人们还是愿意投奔寺院；而度牒的发行量不会因此而减少，度牒的价值也不会降低。

据史料记载，度牒发放之数总体上呈上升趋势。神宗时限定为每年一万道，至徽宗时则达每年三万道，至南宋更达每年五、六万道，而乾道三年（1167）竟达十万三千余道。度牒价格，神宗时每道一百三十贯，哲宗时每道一百七十贯，徽宗时每道二百二十贯，孝宗淳熙（1174—1189）年间为每道七百贯，而宁宗嘉定初年（1208）每道竟达一千二百贯。北宋末年，度牒在财政上的重要性，相当于盐课和商税。南渡之初，岁入不满千万，而度牒的收入即占其五、六百万。度牒出售之数额，甚至可以作为考察地方官吏政绩的内容之一。

关于宋代紫衣、师号的买卖。师号的价格，通常依据所赐为二字、四字或六字的区别而确定，字多则价高。有关紫衣、师号的出售和价格，在黄敏枝《宋代佛教社会经济史论集》（台湾学生书局，1989年版）一书中，有详细资料证明。如熙宁四年（1071）十二月，以紫衣、师号各二百五十道充修河费用（《宋会要辑稿·方域一四》）；宣和七年（1125）三月，以度牒、紫衣、师号各二十万贯充籴米费用（《宋会要辑稿·食货四〇》）；绍兴四年（1134）九月，赐赵鼎度牒、紫衣、师号二千五百道以充军费（《建炎以来系年要录》卷八十）；嘉定三年（1210）春，以紫衣、师号帖三百道（每帖一百贯），充行在会子钱。其价格，如建炎二年（1128）十一月，定四字师号为每道二百贯（《宋会要辑稿·道释一三》）；建炎三年，定紫衣每道四十五贯、师

号每道四十贯(同上)。此外,在宋代,僧职也时而被列入买卖的商品之中。

宋王朝为摆脱财政困境而滥发度牒,其结果却只能应一时之急,绝不可能从根本上改变贫弱局面。事实上,因度牒持有者数目的激增,大量课税户口消失,反而进一步导致财政恶化。加上豪富们操纵度牒市场,从中渔利,致使宋王朝经济日趋疲弊。绍兴十一年(1141),时人指出:“近时余本,例多抛降度牒、绫纸之属,漕行之郡,郡行之邑,未免强率于民。今湖南钱荒已甚,若继之以此,其何以堪!”(《宋会要辑稿·方城八》)而边患并未因此而得到缓和。岳珂云:“崇宁开边,用费无艺,而当时给僧牒尚岁有成数,特京不能守耳。”(《愧郟录》卷九)不耕之夫,骤增数十万,其实际损失不可计量。

度牒买卖对佛教自身也有重大影响。

宋代度僧,在前期原则上有一套比较完善的制度,用以防止伪劣之众混迹其间。宋真宗咸平四年(1001),规定僧满十八岁、尼满十五岁方可剃度受戒。翌年,又令天下有窃买祠部为僧者,于一月内自首,违者论罪;少壮及曾作过犯者配军。天禧二年(1018),严禁刑责奸细恶党山林亡命,以及贼徒负罪潜窜之辈出家(《宋会要辑稿·道释》)。若寺观接纳者,本人及师主、三纲、知事等同受处罚。但随着度牒的公开出售,渐为各色人等开了方便之门。一些慵惰不良之徒、奸恶不逞之辈,乃至负罪逃匿之众,得有机会遁迹其间。而度牒的高价,对于普通百姓、善男信女来说,出家反而更加困难。时人指出:“自朝廷立价鬻度牒,而仆厮下流皆得为之,不胜其滥矣。”(《燕翼贻谋录》卷三)获得空名度牒的俗人具有官度的僧侣身份,他们名列僧侣之属,但可以不住寺院,不持戒律,逍遥自在,或虽住寺院而不持戒律。他们真正的兴趣不在精神信仰,而在现世的物质利益。这对严肃的佛教教义和寺院戒规,无疑是严重



的挑战。

度牒对于僧众,紫衣、师号对于佛教上层,都是至关重要的身份标志,它们被作为特殊商品流通于社会领域,这对佛教本身来说,实在是一种莫大的讽刺。然而,这是历史事实,而且也为佛教所接受。这一现象告诉我们,宋代佛教正以自己的独特方式展开着。高宗绍兴六年(1136),尚书省进言说:近年僧徒猥多,寺院填溢。每年参加各州试经的人数不过三四十人,且经业往往不通。其原因就是“给降度牒,许人进纳”。理宗嘉熙(1237—1240)年间,中元禅师指出:随着度牒和紫衣师号的买卖,佛教的各种弊端日益增多。住持之职因货贿而求取,而“器顽无赖之徒”也可由货贿而得入寺。如此言之,“何以整齐风俗?”(《枯崖漫录》卷三)这些批评都是很中肯的。

度牒制度在宋以后继续存在,但管理益趋严格。明代僧尼依然给牒,但已废除免于徭役租税的特权。明太祖洪武十四年(1381),诏天下编赋役黄册,规定“僧道给度牒,有田者编册如民科,无田者亦为畸零”(《食货志》,《明史》卷七七)。清代顺治帝时虽仍发行度牒,但已纯为限制僧尼数量的措施。至乾隆三十九年(1774),终于废止僧、道度牒;自此以后,僧、道只以各寺观所给戒牒为凭而无度牒发放。这一情况说明,佛教在明清时期已极度衰微,而世俗政权对它的控制则充满自信。

三、丛林体制

国家对僧团的管理,在隋唐时代已经趋于完善。宋代的佛道管理体系,基本上按照唐代模式而有所变更。这里,先对隋唐的有关制度作一简单回顾。

南北朝时期,随着佛教事业的发展,政府已建立起对教团的独立管理机构。僧官对僧尼乃至僧祇户独立行使支配权。隋王朝完成南北统一大业,继续加强对佛教的统制,其僧官制度在综合北魏、北齐和南朝的有关措施的基础上,又有所创改,可以看作是对历代僧官制度的总结和唐宋僧官制度的开端。

隋代中央立昭玄寺,置昭玄大统(或名大沙门统、国统)、昭玄统、昭玄都维那,他们虽在名义上仍总领僧尼事务,但实权则已操于鸿胪寺。鸿胪寺统领典客、司仪、崇玄三署,佛教事务直接隶属于崇玄署。隋初普度僧尼即由崇玄署为立名籍。隋文帝为加强僧籍管理,健全寺院建制,在高僧中又设置“五众主”,五众主由朝廷直接任命;对寺院实行赐额制度,并设置寺监一职。地方僧官方面,郡县按行政区划设立沙门曹,其主管者有沙门统、沙门都、都维那。但自“炀帝即位,多所改革”,他将“郡县佛寺改为道场,道观改为玄坛,各置监、丞”(《隋书·百官制下》)。寺监、寺丞由官署任免,根据世法监理寺院事务,实际成为政府派驻寺院的官吏。

唐初,政府将僧尼事务隶属于鸿胪寺下的崇玄署掌管,后因崇玄署改隶宗正寺,专理道士、女冠之事,故改隶鸿胪寺下的典客署。武则天时为抬高佛教地位,于延载元年(694)将它改隶于礼部之祠部。祠部设郎中、员外郎各一人,主事、令史、书令史多人。寺有定数,每寺立“三纲”(寺主、上座、维那)各一人,以道德学问高尚者充任。此制以后基本不变。凡试经度僧,都由祠部给牒。僧尼簿籍,三年一造。总之,唐代僧尼政务的管理权始终属于中央政府的常设机构。

唐中叶起,朝廷设置左右街功德使,以管理僧尼、道士女冠事务,但它并非常设机构。功德使是俗官,功德使下虽设有由僧人担任的僧录或僧统,但实权全部归于功德使。至此,南北朝时期由僧官所分享的僧务管理权已丧失殆尽,诸如度牒发放、僧籍管理之



权,均为政府官吏(俗官)所剥夺。自中央到地方,各级僧官职掌的范围,仅限于通常的宗教事务如经业修习、寺庙修葺等。

唐初武德二年(619),以“纲维法务”、“善诱弘悟”为目的,于中央设立“十大德”。十大德通常先由僧众推举,然后由皇帝任命,特殊情况下由皇帝直接任命。其后一段时期内,不再另设中央僧官。地方僧官则取僧统制,僧统是各州的主管僧官,此外还有一些其他职位。当时正在中国求法的日僧圆仁记载说:“凡此唐国,有僧录、僧正、监寺三种色。僧录统领天下诸寺,整理佛法。僧正唯在一都督管内。监寺限在一寺。”(《入唐求法巡礼行记》卷一)“三种色”指中央、地方、基层三级僧官。僧录是功德使下中央主管僧官,总管天下寺院事务;僧正为地方僧官,“在一都督管内”即在节度使、刺史等管辖之内;监寺是别立于三纲之外的基层寺院僧官,由隋炀帝所创寺监一职沿袭而来。通过监寺,中央政权可以有效加强对基层寺院的控制。三纲、库司作为基层僧职,自南北朝至唐中叶,没有本质变化。

唐中叶后,由于寺院经济的发展和禅宗的迅速兴起,寺院内部职位有较大变化。三纲之下有库司、典座、直岁等执事僧;禅寺则有西序六头首、东序六知事等众多名目的僧职。同时,随着基层僧官的系统化、缜密化,至中晚唐时在一些大型寺院中出现了与世俗官衙相适应的“寺衙”。寺衙是以三纲为首、包括重要执事僧在内的完整的寺院管理系统(参考谢重光《晋—唐僧官制度考略》,《世界宗教研究》1986年第3期)。至宋代而表现更为明显。

隋唐中央僧官因受政府职能机构和世俗官吏的控制或取代,其权力表现为逐渐削弱乃至废弛的趋势。地方僧官机构也有类似趋势,被迫接受地方行政部门的支配。但在基层(寺院内部),僧官的机构和权力则有健全和加强的趋势。寺主、上座、维那作为寺院的“三纲”,在唐代已被定型化;三纲下各类执事僧的职位和权利益



趋细密。上述变化说明,由于佛教在隋唐时期的进一步发展,侵蚀了世俗地主的某些权益,构成对世俗政权的潜在危害,因此,以王权为代表的世俗地主阶级有必要剥夺僧侣地主阶级的部分权力,以期更有效地对佛教加以控制、利用。唐中叶以后,由于社会的变迁,中央集权的加强,僧侣地主所享有的政治、经济特权受到更严格的限制。隋唐中央及地方僧官权力的削弱,使僧曹成为俗官的附庸,乃是历史发展的必然结果。与此同时,寺院经济在它的繁荣过程中,其来源、分配变得日益复杂,经济生活越来越成为寺院的本质部分。为了保证寺院的经济活动和财产分配,基层僧官制度的健全和完备乃势之必然。

总起来看,隋唐僧官制度的变化,一方面说明这一时期王权对教权控制的强化,另一方面则反映佛教自身世俗化进程的加速。唐代佛教的鼎盛是在王权政治允许的范围内,与世俗地主阶级利益基本一致的条件下实现的,是与佛教自身的世俗化过程不可分割地联系在一起。

北宋神宗元丰(1078—1085)之前,僧尼隶属于功德使。此后,直至北宋末年,始终隶于鸿胪寺。南宋时,又转而隶属于祠部。

功德使始置于唐代中叶。五代“梁革唐命,道士不入宗正,僧尼还系祠部。梁末帝龙德之年,禁天下私度僧尼,有愿出家,勒入京比试后,祠部上请焉。后唐无闻。晋以杨光远为天下功德使。自维青不轨之后,不置此使矣”;“至今大宋,僧道并隶功德使。出家乞度,策试经业,则功德使关祠部出牒,系于二曹矣”(《僧史略》卷中)。据载,宋初已有功德使的建置,“太祖建隆二年七月,以皇弟泰宁军节度使殿前都虞侯光义检校太尉同中书门下平章事开封尹兼功德使”(《宋会要辑稿·职官三七》)。但宋代功德使的地位和实权都比唐代偏低,其职掌范围为监督左右街僧录司,决定度牒发放、僧官僧职的迁补,以及赐紫衣师号等。鸿胪寺与功德使掌管范



围大致相同。南宋时，鸿胪寺合并于礼部，故僧道全部归隶于祠部。

中央僧官方面，北宋于首都开封设左右街僧录司，僧录司在上司的监督下统理全国寺院僧尼。左右街僧录司置有僧录、副僧录、讲经首座、讲论首座等职。地方僧官方面，各州置僧正一名，下置副僧正和僧判；在五台山、天台山等重要教区另设特殊僧官。州僧正司的主要职务，是管理寺院僧尼的簿籍、住持的任命等具体事项。

由于中央集权统治的加强，宋代僧官的实际权力已十分有限。正如时人所感叹的，历代僧官“王臣尊礼，为天人师”，而宋代僧官则只是“挂名官府，如有户籍之民，直遣五百追呼之耳”（《黄龙心禅师塔铭》，《豫章黄先生文集》卷二四）。

宋代佛教以丛林为主要特征，在此基础上建立起一套完整有效的丛林体制。

丛林，通常指禅宗寺院，所以又称禅林。但后世教、律等各宗寺院也有仿照禅林制度而称丛林的。唐代百丈怀海以为禅众聚处，尊卑不分，于说法住持等未合規制，故而别立禅居，是为丛林之始。丛林之意，似出于《大智度论》之说：“多比丘一处和合，是名僧伽。譬如大树丛聚，是名为林。……僧聚处得名丛林。”（《大智度论》卷三）唐末五代，佛教重心南移，丛林规模在南方不断扩大。如洪湏住浙江径山，道膺住江西云居山，僧众多至千数；义存住福州雪峰，冬夏禅众不减千五百人（《宋高僧传》卷一二）。入宋以后，丛林有向城市发展的趋势，建置也就更为完备。其时，凡著名禅僧住持的丛林，其徒众往往在千人以上，如建隆二年（961），延寿自灵隐寺移住永明寺（净慈寺），学侣多至二千（《景德传灯录》卷二六）。故至徽宗崇宁二年（1103），宗赜編集《禅苑清规》时，丛林制度已相当完善。



南宋时,丛林仍然盛行,江西云居山、浙江径山、宁波天童寺等处,僧众常在千人以上。宁宗(1195—1224年在位)时,根据大臣史弥远的奏请,制定江南禅院等级,确立“五山十刹”制度。所谓“五山十刹”,是指五座名山、十大名寺。它们是:余杭径山的兴圣万福寺,杭州灵隐山的灵隐寺,杭州南屏山的净慈寺,宁波天童山的景德寺,宁波阿育王山的广利寺;杭州中天竺的永祚寺,湖州的万寿寺,江宁的灵谷寺,苏州的报恩光孝寺,奉化的雪窦资圣寺,温州的龙翔寺,福州的雪峰崇圣寺,金华的宝林寺,苏州的云岩寺,天台的国清寺。这些山寺,成为当时禅僧游方参请集中之处。直至明代,五山十刹方趋衰歇,改而在佛教徒中出现参拜“四大名山”(即:山西五台山、浙江普陀山、四川峨嵋山、安徽九华山)的风尚。

丛林体制,最初只在禅居内设置方丈、法堂、僧堂、寮舍等基本生活和参学处所。住持为一众之主,尊为长老,居于方丈。实行“普请”之法,上下均力,无严格的尊卑之别,表现为朴实无华的特色。唐代百丈怀海所立清规,早已散失,但其内容根据现存的《百丈怀海传》(见《宋高僧传》卷一〇)、《禅门清规》(见《景德传灯录》卷六)、《百丈规绳颂》(见北宋宗赜编《禅苑清规》卷一〇)、《古清规序》(元德辉编《敕修百丈清规》卷八)等资料,了解其大致情况。

丛林的迅速发展,改变了早期禅居生活的面貌。唐代“百丈清规”流行到北宋,早已面目全非。后世丛林经济规模日益庞大,内部组织日趋繁杂,各种职事名目层出不穷;加上各寺家风不同,住持自立规项,各为门户,致使僧务难以统一。直至元代至元四年(1338),德辉据一咸所编《禅林备用清规》,参考其他各家,撰成《敕修百丈清规》,由朝廷颁发各地寺院遵行,彻底改变上述状况。明代又先后三次敕令推行此《百丈清规》,使丛林有了统一的严格的规范。

由禅僧自行创立规约,到朝廷敕令撰修清规,并以行政命令使



之在全国寺院推行,这是一个重大的变化,反映了王权政治对佛教的控制的日益强化。从清规内容的演变来看,封建宗法色彩不断加深,时代特色十分明显。以儒家礼乐原则为背景,封建伦理观念成为宋以后各家清规的基本内容。如北宋《禅苑清规》明确规定,佛教的要务是在“补皇朝之圣化”(卷八);提出,“皇帝万岁,臣统千秋,天下太平”(卷九)。寺院内部职事分工极其细密,上下等级表现十分森严,寺院上层实际上已演变为封建贵族,享受世俗地主同等的待遇。

丛林僧职总有八十种之多。按《百丈清规》卷四等载,一寺的主管称为住持,或称方丈、堂头和尚。在住持之下,置有东、西两序;东序有六知事,西序有六头首。知事,执掌事务之意,告香上堂时居于住持东侧,故称东序;设有都寺、监寺、维那、副寺、典座、直岁。头首于告香上堂时居于住持西侧,故称西序,设有首座、书记、知藏、知客、知浴、知殿。在举行法事时,住持居中,上述六知事、六头首居左右,拟朝廷文武两班,合称两序或两班。在上述僧职之外,另有头事之职,如饭头、菜头、火头、水头、园头、碗头、浴头、柴头、茶头等,负责最具体的生活起居事务。

宋初,由于寺院住持承嗣的方式不同,已有甲乙徒弟院和十方住持院的区别。前者指由禅院住持所剃度的弟子们轮流住持、甲乙而传;后者则指公请十方高僧为禅院住持。由于十方住持制易于为世俗政权管理,因此宋代政府倾向于支持十方住持制。又由于政府规定徒弟院可改为十方院,而十方院则不许改为徒弟院,因此,总的趋势是十方院力量不断加强。

宋代寺院的基本形式是禅院,但也还存在着为数不多的教院、律院、尼院等,禅院的十方住持趋向自然也对它们产生影响。



四、丛林经济

宋代寺院的经济生活是在唐末五代遭受沉重打击之后重新确立起来的,它有自己的时代特色。

宋代寺院经济以丛林经济为主,具有比历代寺院经济更为广泛的社会基础。它由寺田的开发、长生库经营、工商业活动、功德坟寺特权等组成。

由于各种原因,宋代寺院的经济生活发展很快,收入和支出之数都十分庞大。寺院除了经常性的开支,如僧众的日常基本生活所需,寺院的营造维修、各种法会佛事活动等,以及参与地方性各类公益活动、慈善事业,有时还需向政府交纳助役钱、身丁钱。在所有寺院的各项收入中,寺田是最稳定和有效的组成部分。

寺田是宋代寺院经济的基础。宋代寺田的主要来源,包括皇室的敕赐、信众的施舍、自身开垦、出钱购买、侵占官私土地等多种方式。在获得大量寺田的基础上,宋代寺院普遍建立起自己的庄园。据黄敏枝先生《宋代佛教社会经济史论集》研究结果指出,寺院的庄园经济在宋代相当可观。如宁波天童寺,有常住田三千二百八十亩,山地一万八千九百五十亩;又如杭州上天竺寺,自绍兴三年(1133)至景定三年(1262),仅敕赐田山即达三万三千亩;杭州径山寺也有田数万亩;灵隐寺有田一万三千亩;洛阳崇德院,有田二万一千亩;明州阿育王寺,寺田年收入租米三万石。以福州为例,北宋中期寺田约占民田的三分之一,南宋中期约占五分之一(不包括山地园林在内)。

宋代寺院经济的一大特色,是以长生库为中心的金融事业。

长生库,系寺院经营的质库(当铺),一种以抵押借贷为主的金



融机构。长生库源于南朝,它是对隋唐“无尽藏”的扩充和发展。长生库资本的主要来源,包括皇室赐与、民间施舍、寄存或合股资本,以及寺院本身的庄园收入、工商业经营收入等。它的活动方式,与世俗质库大致相同,主要为以物质钱、抵押借贷;它以高利贷资本为手段,达到商业盈利的目的。此外,长生库还经营各种实物借贷,尤其是谷物借贷;甚至还有耕牛的借贷、租赁。可见,寺院地主与世俗地主的剥削形态,同样是土地、商业、高利贷三位一体的混合形态。长生库的利率比较高,并有上升趋势(参考刘秋根《试论宋元寺院金融事业》,《世界宗教研究》1992年第3期)。陆游曾对此发表感慨说:“今僧寺辄作库质钱取利,谓之‘长生库’,至为鄙恶。”(《老学庵笔记》卷六)但他没有看到,这是与当时社会的经济生活(商品经济发展、货币资本渗透、民众生活困苦等)紧密相连的、不可避免的现象。

寺院经济生活与世俗相联系的另一方面,是工商业的经营。如开设碾硃业、制盐业、冶铁业、纺织业等手工行业,以及店铺业、饮食业、仓库业、药局业等商业性服务行业。通过加入世俗工商业活动,既充实了社会日常生活所需,繁荣了商品经济,又保证了寺院的货币资本来源。北宋政府曾规定,寺院与官户同例,凡“有屋产月收佃直可及十五千、庄田中熟所收及百石以上者,并以贫富以差出助役钱。自余物产,约此为准”(《食货志》上五,《宋史》卷一七七)。就是说,寺院月收房租一万五千贯,熟收粮食百石以上者,方纳助役钱。由此可知,宋代大型寺院还有为数极可观的房租收入。

南宋时期,东南沿海地区寺院之富,已严重影响到国家财政和民间生活。浙江一带,“今明州育王、临安径山等寺,常住上叟,多至数万亩,其间又有特旨,免支移科配者,颇为民间之患”(《建炎以来朝野杂记》甲集卷一六)。福建路寺院收入,除交纳两税和寺院日常支出,每年盈余达三十六万五千多贯(见《小畜集》卷一七)。



禅林《清规》一再修改,不断增加有关保护寺院经济的内容条款,实际上是寺院经济不断扩大的反映。寺院内部库头、庄主地位逐日上升(南宋时为辅助庄主,更增设监收一职),说明佛教庄园经济处于持续发展之中。

但也应该看到,寺院的经济收入中,毕竟也有较大部分用于地方的社会福利、慈善救济事业,对社会作出一定贡献。这些公益事业如:造建桥梁、兴修水利、修建道路、植树造林、开发荒山,以及养老慈幼、济贫医病、收容饥民、设立义冢等。

功德坟寺是与宋代寺院经济相联系的另一问题。

功德坟寺,是一种建于贵族坟地上的私寺,其寺僧即是墓守。这种寺院在唐代已经存在,如唐睿宗景云二年(711),敕贵妃、公主家始建功德院(见《佛祖统纪》卷四十)。至宋代而获得重大发展,史籍所谓“功德院”、“坟寺”、“香灯院”等都是。

宋代功德坟寺与一般寺院的区别是:它通常为皇帝敕赐,是宋代皇帝对士大夫的特殊恩典,故基本上限于皇族、朝廷显贵的权力范围,受到特殊的待遇。如坟园(庄园、寺领)可免输租税,每年可度僧若干,并有紫衣师号颁赐的特权。正因为有这种经济上的特权,普通寺院往往通过各种关系,将所在寺院变为功德坟寺,而皇族、显贵也有意识把一些有敕额的寺院改作自己的功德坟寺。

由于功德坟寺的迅速增加,直接影响了政府的财政收入,所以北宋后期曾数度采取措施,试图予以限制。如徽宗大观三年(1109),敕禁有额寺院充功德院,“不许指占有额寺院,充坟寺功德。”(《佛祖统纪》卷四七)翌年,又剥夺其免税的特权。南宋时,王公贵族南渡,纷纷占据寺院,功德坟寺遂成为一大社会问题。理宗淳祐十年(1250),时人上疏指出:“凡勋臣戚里有功德院,止是赐额蠲免科敷之类,听从本家请僧住持,初非以国家有额寺院与之。迨年士大夫一登政府,便萌规利,指射名刹,改充功德。”(《佛祖统纪》



卷四八)功德坟寺实际上已成为士大夫图利的工具,故一发而不可收拾。后来虽然予以严禁,但宋王朝的统治也已接近尾声。而宋朝一旦灭亡,功德坟寺也就不复存在。

第二节 宋代佛教的融合思潮

一、延寿及其《宗镜录》

从五代末年到宋代初年,是社会大变动的时期;长期分裂的形势宣告结束,新的统一局面已经形成。在中国封建社会由前期向后期转折的这一关键时期,佛教正面临着严峻的考验,有必要重新认真反省,确立新的思想和教义,以适应变化了的客观环境。永明延寿及其《宗镜录》的出现,代表了这一时代佛教的新动向。

延寿(904—975),俗姓王,浙江余杭人。因长住永明寺,故时称永明延寿。少即心向佛教,年二十后,不茹荤,日唯一食。年二十八,为华亭镇将。年三十,舍妻孥而出家,礼四明翠岩禅师为师。衣不增缕,食无重味,志操高尚。继而往天台山天柱峰,九旬修习禅定,有尺鷃巢于衣褶而不知。参诣天台德韶禅师,决择所见,密受玄旨,成为清凉文益再传弟子。后于国清寺结坛修《法华忏》。

延寿于四十九岁(952)时,隐居于明州雪窦山。其时,学侣臻凑于门下;除海人外,瀑布前坐讽禅默而已。有上堂说法之语,云:“雪窦这里迅瀑千寻,不停纤粟;奇岩万仞,无立足处。汝等诸人向什么处进步?”时有僧问:“雪窦一径,如何践履?”延寿答道:“步步寒花结,言言彻底冰。”(《佛祖历代通载》卷二六)上述禅语,基本上保持了作为“山僧”的风味,颇具中国禅的意蕴。这与他长期栖居



山野、与世隔绝的生活经历有关。计延寿在雪窦山弘传禅法前后共九年。

宋太祖建隆元年(960),延寿五十七岁,受吴越忠懿王钱俶之请,住杭州灵隐寺。翌年,移居永明道场(即净慈寺),从学者二千余人。僧问:“如何是永明旨?”答曰:“更添香着。”曰:“谢师指示。”曰:“且喜没交涉。”焚香礼佛并非禅宗本意,故这一段师资对话,虽然后来成为禅林套语,但实无禅的高远意境,与他在雪窦山时的说法大异其趣。时延寿又有偈曰:“欲识永明旨,门前一湖水;日照光明生,风来波浪起。”(《佛祖历代通载》卷二十六)此偈含义不甚分明,既可作禅学的理解,又可视作因受知遇而发,似有背离禅旨之嫌。

延寿由雪窦山到杭州的佛学思想转变,反映了客观环境和社会地位的变化对他的直接影响。延寿入杭州之时,正是北宋建立之年,五代十国分裂割据的局面基本结束。当时的杭州,则是偏于一隅的吴越国的都城。唐末五代的禅,无论形式还是内容,与延寿所处的时代、地域,都已不甚相宜。在上述背景下,《宗镜录》一书定稿于永明寺的演法堂。

开宝七年(974),延寿年七十一,再度入天台山,度戒万余人。夜施鬼神,朝放诸生,余力念《法华经》一万三千部。他这次入天台的目的,都与早年九旬修禅大不一样,当他晚年思想更有所变化。开宝八年,延寿跣趺而逝。卒后,为吴越王和北宋皇帝同时追仰,吴越王赐谥号“智觉禅师”,宋太宗赐塔额“寿宁禅院”。

延寿的佛学思想,是五代宋初时代特征的折射反映。他虽以禅宗命家,属法眼后裔,但弘扬范围之广、内容之杂,为此前禅宗诸家所未曾有。凡后世禅宗所提倡和实行的禅教一致、禅净合一、禅诵无碍、禅戒并重等,都能在延寿的思想中找到线索和答案。

《宗镜录》是延寿的主要著作,它总结了宋以前中国佛学的得



失,指出了此后中国佛教的发展道路,客观上反映了中国佛教在五代宋初演变的基本轨迹。《宗镜录》的主旨,是要在肯定唐代宗密“禅教一致”说的基础上,进一步予以发扬光大,并把这种融合思想的原则推及所有佛教宗派。

宗密时代,华严宗已经趋于衰退,而禅宗正方兴未艾,表现出强大的生命力。此时,宗密资取华严圆融哲学,倡导禅教合一,目的是要重新树立诸佛及其经典的权威。但其后果,有可能销蚀禅宗“离经叛道”思想倾向。宗密不以当时最有发展前景的洪州禅为究竟,而以重视言说知解的荷泽禅为根本,虽有师承方面的理由,但仍未免存在偏见。由于禅宗在宗密时代正处于上升时期,所以他的禅教一致说影响毕竟有限。真正对后世佛教产生全面、深刻、持久影响的,当是延寿及其《宗镜录》。

据慧洪《禅林僧宝传》、《林间录》记载,为统一当时佛教学说,延寿曾召集唯识、华严、天台三家佛教学者,“分居博览,互相质疑”,最后由他以“心宗”为准绳,完成《宗镜录》一百卷的编集。延寿在该书的《自序》中说,《宗镜录》的编集,是要“举一心为宗,照万法如镜”,即以“一心”的阐述为核心,论证禅教一致的原理。他提出,通过层层剖析,重重引证,最终要“和会千圣之微言,洞达百家之秘说”(《宗镜录》卷三十四)。在自序中他又说:“此识此心,唯尊唯胜。此识者,十方诸佛之所证;此心者,一代时教之所诠;唯尊者,教理行果之所归;唯胜者,信解证入之所趣。”唯心唯识,这是延寿“一心”的重要内容之一。他同时又说,“真源湛然,觉海澄清”,“迥无所有,唯一真心”,“于一真如界中,开三乘五性”。这是他以华严的真如佛性诠释“一心”。《宗镜录》卷二进而说:“万物虚伪,缘会而生。生法本无,一切唯识。识如梦幻,但是一心。心寂而知,目之圆觉。弥满清静,中不容他。故德用无边,皆同一性。性起为相,境智历然。相得性融,身心廓尔。”这里的“一心”,便融合



了法相、天台、华严、禅等各家的思想。

可以看出,延寿的真正意图,是要以华严的圆融学说为背景,会通禅教两家、性相二门。《宗镜录》卷八说:“故此空有二门,亦是理事二门,亦是性相二门,亦是体用二门,亦是真俗二门。……一一如是,各各融通。”在他看来,相宗和性宗有所区别,它们各有主张,如该书卷五说:“法相多说事相,法性唯谈理性。如法相宗,离第八识,无眼识等诸识。若法性宗,离如来藏,无有八识。”但它们可以通过“一心”加以会通,其卷八说:“今以一心无性之门,一时收尽。名义双绝,境观俱融。契旨忘言,咸归《宗镜》。”所以延寿虽自称“禅尊达摩,教尊贤首”,但事实上他所和会融通的对象,并不局限于华严和禅,而是包容了当时存在的所有佛教派别及其思想。

纵观《宗镜录》全书,在诠释“一心”方面,大量引用了《华严经》文句以及华严学说思想。华严宗兴起于天台、唯识之后,法藏、澄观等华严学者以本体论哲学为背景,建立理事无碍、事事无碍之说,倡导一种广泛意义上的融合调和思想,与唯识宗形成明显的性相对立。随着禅宗的兴起,宗密兼禅和华严两宗学者的身份,致力于禅教的统一。这是中国佛教思想史上的一大公案。华严的圆融学说,对后世佛教的影响,体现为两个完全不同的方向。一是促使禅宗末流违背佛教基本精神,以圆融无碍为幌子,蔑视戒律,造作三业,损害佛教以慈悲救度众生的形象。其极端者,乃至宣称“饮酒食肉,不碍菩提;行盗行淫,无妨般若”。二是为一些学者用以调和佛教内部矛盾,成为维护和巩固佛教教团的思想理论。

法眼宗在禅宗五家中是最后形成的,所以文益有机会看到禅宗内部已经滋长起来的弊病,并且试图以华严学说对治。其法孙延寿受本宗思想影响,在新的社会历史条件下,有必要予以全面阐述。

延寿清醒地认识到,由于禅宗长期轻视经教,因而在其发展过



程中,不免产生偏颇,逐渐落入空疏之弊;而部分品格低下的禅僧混迹其间,更加深了禅门的危机。延寿之世,禅僧呵佛骂祖、毁辱经教、无视戒规的现象已很盛行。他认为,这些现象的根源,在于禅教脱离。《宗镜录》的重要意图,就是要提高经教的地位。其卷四十三写道:“近代相承,不看古教,唯专己见,不合圆诠。或称悟而意解情传,设得定而守愚暗证。所以后学讹谬,不禀师承。”他认为,参禅与经典研究可以相辅相成,说:“从上非是一向不许看教。恐虑不详佛语,随文生解,失于佛意,以负初心。或若因诠得旨,不作心境对治,直了佛心,又有何过?”(《宗镜录》卷一)若能以教家之利补禅门之弊,取禅门之利救教家之弊,则两相皆宜。

延寿在《宗镜录》中主张与华严一致的“理事圆融”,其用意包括两个方面。一是统一各宗思想、调和宗派矛盾;二是引导万善同修,齐入佛道。前者重点,是在糅合各宗思想的同时,取消它们各自的特色。大凡禅宗的“即心即佛”说、华严的“真如缘起”说、唯识宗的“唯识无境”说、天台宗的“一念三千”说、三论宗的“中道实相”说,都可以在“一心”的原理下统一无碍。后者的中心,是强调佛教实践的真实意义,主张通过全方位的修行,达到成佛这一最终目的。卷四十说:“《宗镜》略有二意:一为顿悟知宗,二为圆修办事。”所谓“顿悟知宗”,是指通过“一心”,将“圆顿”的华严与“顿悟”的禅加以融合,这是《宗镜录》的指导思想;所谓“圆修办事”,是指修习一切方便法门,圆满成就佛教理想,这是《宗镜录》的理论目的。为了彻底改变当时佛教界忽视修行的倾向,对这第二个方面,延寿还特意著《万善同归集》,予以详尽论述。

《宗镜录》提倡的禅教一致,在中国佛教史上的意义,可以从两个不同角度加以认识。

一方面,它剖析了禅宗的弊病,同时指出了克服这些弊病的方法。延寿时代,禅宗是中国佛教的主流,它是佛教形象的代表。不

用说,在禅宗成立之日起,就已备受佛教界的关注,并已遭到其他教派的抨击;在禅宗内部,主流派与非主流派之间的矛盾长期存在。更何况,在禅宗发展的过程中,由于失去客观环境和条件的制约,龙蛇混杂、鱼目混珠的现象日益严重。在虔诚的、正统的宗教徒看来,禅宗自诞生之日起,就与传统佛教不相协调,更与印度佛经及其思想形同对立。《宗镜录》的使命,就是要重塑正统佛教的形象,纠正禅宗自身长期以来的积弊,保证佛教对新的社会环境的适应。延寿时代,佛教面临着新的课题和新的选择。从某种意义上说,慧能创立禅宗,是对传统佛教展开反思的结果;而延寿著《宗镜录》,则又是对禅宗自身进行反思的结果。两次反思,历史背景和客观条件都起了变化,目的当然也就很不相同。

传统佛教的宗旨,是要通过“三学”或“六波罗蜜”,把信仰者从此岸度到彼岸。这意味着,佛教徒必须根据佛的有关教导,展开有效的修习;研习经典和坚持实修,两者不可或缺,同等重要。延寿通过对禅宗佛教的反思,无疑是要人们在新形势下重新认识传统佛教的价值,发扬传统佛教的基本精神。虽然它没有多少创新,但维护佛教利益和重振佛教之风的意愿一目了然。

另一方面,《宗镜录》用印度经教对禅宗进行重新整合,使之再度纳入经教的藩篱,从而有可能导致抹杀禅宗的进步意义,否定禅宗在思想史上的积极作用。

禅宗的成立,是以士族政治经济的削弱和传统佛教思想的挫折为背景的。面对传统佛教的危机,唐末五代的禅宗大师们举起“革新”的旗子,掀起历史上又一次思想解放运动。当此之时,丛林各路豪杰纷纷登台献技,棒喝声中超佛越祖。洪州禅接受老庄思想影响,以“平常心是道”为立宗根本,从“顺乎自然”入手,任运随缘,直指众生本来面目,猛烈攻击传统信仰。临济宗进而把“人”作为禅的唯一对象,使之从传统佛教所说的“众生”之中分离出来,并



最终达到消除人与佛之间的距离,从而导致呵佛骂祖、毁辱经典。它们反映了全盛时期禅宗的两大基本特点,即对传统佛教思想的批评和对个体精神自由的追求。

延寿的《宗镜录》,在某种意义上又是对禅宗进步因素的否定。他没有鼓励禅僧坚持个性,保证禅的独立发展,而是相反。《宗镜录》提倡的禅教一致,包含着以教吞没禅、消融禅的目的。延寿反复要求禅僧读经、礼佛,实际上提倡对印度诸佛和经典的盲目崇拜,回到传统佛教的老路。这不是革新的态度,而是守旧的做法。通常认为,禅宗是佛教中国化的典型代表,所谓“中国化”,内容十分丰富,但其中最重要的,莫过于它发扬了民族文化中的优秀部分,否定了印度诸佛和经典在中国佛教中的长期统治地位,在思想领域给人们指出了依赖自信和自力而成圣成贤的道路。

从佛教思想史的角度看,不同历史时期的佛教各有不同的性格和特点。延寿的《宗镜录》,致力于模糊宗派的分歧,消融宗派的特色,它对后世佛教的影响非同寻常。

在看到《宗镜录》后,宋代宝觉禅师说:“吾恨见此书晚。平生所未见之文,功力所不及之义,备聚其中。”(《人天宝鉴》)居士庵庵薛澄深受该书思想的启发,说:“吾佛明心,禅必用教,教必用禅。如江如湖,流虽不同,所锺一源;如日如月,时或云殊,所丽一天。”(《佛祖统纪》卷二十一)元、明各代也相继有著名禅师或教家为之宣传。自诩为“禅门宗匠”的清初雍正皇帝甚至说,《宗镜录》一书,是达摩来华之后,在“述佛妙心,续绍佛命,广济含生,利益无尽”方面的最高典范。

延寿以后的禅教合一论者,在《宗镜录》的指引下,通常从两个方面展开。其一是借教悟宗。如北宋禅师圆悟克勤,他曾以华严宗的“四法界”圆融无碍说与张商英论禅。他说,“心、佛、众生,三无差别,卷舒自在,无碍圆融”;并说禅的最高境界也就是华严的



“理事无碍”和“事事无碍”(《居士分灯录》卷下)。明代高僧云栖袪宏也说:“离教而参是邪因,离教而悟是邪解”,凡“参而得悟”者,也必须“以教印证”(《竹窗随笔·经教》)。其二是以心解教。以为只解教而不习禅,教也不是真教。如紫柏真可说:“若传佛语,不明佛心,非真教也。”(《紫柏尊者全集》卷六)两种见解,代表了宋以后禅宗发展的两个不同方向。可以认为,前者全面接受了《宗镜录》倡导的精神,而后者则倾向于有保留的接受。

二、智圆及其《闲居编》

历史上,儒、释、道三教之间既有斗争,又有融合,而以融合为主要倾向。三教思想的长期互相吸收和融合,随着北宋统一王朝的建立而进入一个新的阶段。宋初天台僧侣智圆及其所著《闲居编》,是这方面的代表。

东汉魏晋南北朝时期,寺院经济处于形成和发展过程中,佛教主要通过对道术和玄学的依附、融合而获得滋长。因此,佛教的三教思想具有对儒、道两教的妥协调和色彩,它的三教合一论主要表现为三教一致同归说,以此改变佛教在中国所处的地位,取得统治者的充分信任。

隋唐时期,寺院经济迅速发展壮大,佛教势力有了更大增长,宗派形成,官僚士大夫中学佛、学道者不断增多,属于三教鼎立时期。这一时期,一方面三教之间有论争,另一方面三教之间也适应着五朝的统一,调和融合的趋势继续发展。

隋代,李士谦创立三教鼎立说,最高统治者则采取三教并用政策。隋文帝认为,“门下法无内外,万善同归;教有浅深,殊途共致。”(《历代三宝记》卷一二)唐代,统治者在确立儒家正统地位的



同时,对佛、道的长期论争采取调和态度,三教在形式上呈鼎立之势。朝廷实行的“三教论议”,以儒为骨干,协调佛、道间的关系。儒家学者虽各有所偏重,但普遍主张兼学、合流,如贺知章、李白等人学道,柳宗元学佛,白居易学道、也学佛。佛教学者神清“三教俱晓”,在他所著《北山录》一书中,有三教合一的主张。道教学者王玄览著《玄珠录》,内有道、佛相杂的融合思想;李筌的《太白阴经》卷七“祭文总序”中,含有三教融合的思想;司马承祯的《坐忘论》,则有明显的佛教思想影响。

北宋建立后,加强思想文化统治,统一意识形态。统治者对于三教的基本出发点,是优先考虑儒家的正统地位,并以它为准绳,对佛、道两教既利用又控制;他们也提倡三教合一,但最终目的是要将佛、道置于自家的支配之下。

在宋代佛教界的三教合一思想潮流中,天台宗僧侣智圆及其著作《闲居编》是其中最具时代特色的。

智圆(976—1022),字无外,号中庸子。俗姓徐,钱塘人。自幼出家,八岁受具足戒,二十一岁从奉先源清学天台教义。源清卒后,住西湖孤山,专心著述,故又称孤山智圆。后因与四明知礼等见解有分歧,被“山家”列入“山外”派。《闲居编》五十一卷,是他的诗文杂著集。该编所收篇章,陆续写成于景德三年(1006)至天禧五年(1021)间。

智圆“学该内外”,“旁涉老庄,兼通儒墨”。表面看,他的三教合一论也是一种三家鼎立说。他认为:

尝谓三教之大其不可遗也。行五常,正三纲,得人伦之大体,儒有焉;绝圣弃智,守雌保弱,道有焉;自因克果,反妄归真,俾千变万态,复乎心性,释有焉。吾心其病乎,三教其药乎!矧病之有三,药可废耶?吾道其鼎乎,三教其足乎!欲鼎之不覆,足可折耶?”(《病夫传》,《闲居编》卷三四,以下惟只卷



数与篇名)

三教各有存在的意义,可以并行而不悖。他作《三笑图赞》,认为儒、释、道三者“其旨本融”,“守株则塞,忘筌乃通”。他还将三教思想和实践融会于一身,承认自己“或宗乎周孔,或涉乎老庄,或归乎释氏,于其道不能纯矣”(《病课集》,卷一一);“宗儒述孟轲,好道注《阴符》,虚堂踞高台,往往谈浮图”(《潜夫咏》,卷四八),以此证明他三教并重,无所偏颇。

但是,智圆的三教合一思想实际上具有明显的倾向性。这种倾向性可以从以下四个方面看出。

一,以儒、佛的调和融合为主要内容,主张儒、佛共尊乃至“内儒外佛”。

智圆在《湖居感伤》一诗中写道:“礼乐师周孔,虚无学老庄……内藏儒志气,外假佛衣裳。”把自己的学佛只当做某种形式,而实际上志向在儒,即以“宗儒为本”。他既奉佛教,更尊孔孟:“夫仲尼之为教也,莫不好生而恶杀乎……我安得不禀仲尼之道,以好生、仁恕、恻隐为心乎!”(《洒囊志》,卷一四)甚至将孔子置于佛祖之上:“夫孔子大圣人也。‘拔乎其萃出乎其类,自生民以来,未有如夫子者’!”(《勉学上并序》,卷二〇)

更为突出的是,由于韩愈曾激烈排佛反佛,后世佛教徒无不把他的言论当作批驳对象,然而智圆认为:“韩愈冠儒冠,服儒服,口诵六籍之文,心昧五常之道,乃仲尼之徒也。由是摈黜释老百家之说,以尊其教,固其宜矣。”(《师韩议》,卷二八)他还对韩愈在复古兴儒方面的功绩加以充分肯定和热情赞扬:

扬孟既云没,儒风几残灭。……天生韩吏部,叱伪俾归真,鞭今使复古。异端维既绝,儒宗缺皆补。高文七百篇,炳若日月悬。力扶姬孔道,手持文章权。来者知尊儒,孰不由兹焉。(《读韩文诗》,卷三九)



这种观点，一反当时佛教界的看法，表现出他鲜明的个性。

智圆是以佛教徒身分而公开主张儒、佛共尊的。他在自传中说：

夫儒、释者，言异而理贯也，莫不化民俾迁善远恶也。儒者饰身之教，故谓之外典也；释者修心之教，故谓之内典也。惟身与心则内外别矣，蚩蚩生民岂越于身心哉？非吾二教何以化之乎？嘻，儒乎，释乎，其共为表里乎……故吾修身以儒，治心以释，拳拳服膺，罔敢懈怠，犹恐不至于道也，况弃之乎？（《中庸子传上》，卷一九）

他认为，儒、释两家实质上“言异而理贯”，它们的不同，只在内外之别，表里之差；儒是“饰身之教”，释是“修心之教”。生民百姓必须身心同修，因而两教在每个人身上应该统一起来。两教的共同目的是“化民俾迁善远恶”；儒以政治、伦理观念治理民众，释以心性学说征服人心。但相比起来，儒家学说更为重要：“非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安”，而“国不治，家不宁，身不安，释氏之道何由而行哉？”（《中庸子传上》，卷一九）儒家政治学说的提倡、封建地主政权的巩固，乃是佛教得以存在和发展的前提。故他平时还积极与儒家上层人物交接，并为有“巨儒”对他光顾而引以自豪。

二，紧密配合封建宗法思想核心——三纲五常。

中国佛教对忠孝问题一向十分重视，而智圆则在这一点上表现更为突出。他认为：“《诗》之道本于三百篇也，所以正君臣、明父子、辨得丧、示邪正而已。”（《和李白姑熟十咏诗序》，卷三三）他解释儒家“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”之说，认为所谓“积善”，便是“履仁义、尽忠孝”。在《读史》一诗中，他热烈地赞扬申包胥、鲁仲连、伯夷、叔齐的“忠君”、“爱国”思想和伸张“名教”行为。在《师韩议》一文中，他认为：“仲尼之于吏部，犹君父也；能仁

之于沙门,亦君父也。既知彼忠孝以事上之为美矣,亦宜率忠孝以事于己君己父也,岂可弑己君黜己父而成他臣之忠!”

仁义五常与忠孝观念密切联系,或者说是忠孝观念的具体化。智圆说:“仁义五常,谓之古道也。若将有志于斯文也,必也研几乎五常之道”;“仁义敦,礼乐作,俾淳风之不坠而名扬于青史”;“老、庄、扬、墨,弃仁义,废礼乐,非吾仲尼祖述尧舜、宪章文武之古道也。”(《送庶几序》,卷二九)在这里,智圆坦率地承认,仁义礼乐是“吾仲尼”之道。他还表示过自己禀仲尼之道、行仁义礼乐的决心:“我安得不禀仲尼之道,以好生、仁恕、恻隐为心乎!吾苟不能好生、仁恕、恻隐者,非但为仲尼之罪人,实包羞于释氏也。”(《洒囊志》,卷三四)他之所以提倡仁义礼乐,既是为了宣传佛教教义,更是为了避免成为名教罪人。

智圆还以儒家的仁义观点,给自然界生物等也赋予封建伦理道德属性。如在《仆夫泉记》中,他给一口井泉赋予仁义的常性;在《感义犬》一文中,把一条普通的狗描写成懂得仁义道德的“义犬”,并特为之作颂文;甚至连“旅雁”在他心目中也都“一一似能遵礼教”,十分驯服。他几乎利用一切可能的机会,为仁义五常等儒家伦理思想作宣传。

智圆的忠孝、仁义等思想,与他的封建宗法伦理观念一致,也归结到治国平天下的理想:由忠孝而仁义、三纲五常,由三纲五常而达到齐家、治国、平天下。他说:“读其《诗》也,乃知有天地然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣。夫妇,其本二仪而首三纲乎!”(《谢吴寺丞书》,卷二二)他认为,三教各有所司,儒家的职能就在于“行五常、正三纲、得人伦之大体”。他复述《大学》的核心思想,说:“是故圣人意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”(《周公挾伯禽论》,卷一八)《大学》是为秦汉新兴地主阶级封建统一王朝服务的理论著作,



它把治国平天下与个人的道德修养结合,并把治国平天下看作个人道德修养的结果,具有很强的实用性。唐代韩愈为了反佛,重新提出以《大学》为纲领的理论体系,而宋时此书又受到儒家的高度重视,很显然,智圆对它的提倡是新形势下的一种姿态。

三,提倡调和儒家人性论、以“复性”为特色的心性学说。

智圆在辨君子小人、性善情恶时写道:

山也水也,君子好之甚矣,小人好之亦甚矣。好之则同也,所以好之则异乎。夫君子之好也,俾复其性;小人之好也,务悦其情。君子知人之性也本善,由七情而汨之,由五常而复之;五常所以制其情也。由是观山之静似仁,察水之动似知。故好之,则心不忘于仁与知也……小人好之则不然,唯能目嵯峨、耳潺湲,以快其情也。孰为仁乎?孰为知乎?及其动也,则必乖其道也。(《好山水辨》,卷二五)

这里的性、情之说,与儒家的人性论已没有多少差别。他不仅赋予山水以仁义等封建伦理道德属性,而且将性、情之说与君子、小人之别联系在一起。他所要“复”的“性”,已不是佛性,而是封建宗法意义上的人性。所谓七情汨人性、五常制七情而复人性,是一种性善情恶说;至于强调以五常复性,则更与佛性论相去甚远。性善恶说是唐代李翱《复性书》人性论的基本观点。智圆的复性学说可以说是《复性书》的翻版,它带有《中庸》的思想痕迹。

此外,智圆还将性归之于天命所赋,他说:“善也尔性,稟之天命。七情交乱,遂失其正。苟性其情,圣道则明。”(《七箴·心箴》,卷四二)认为,天命之性是善的,由于七情而使性失却其正,应该以性制情,维护封建伦理纲常。

四,重视“中庸”思想。

智圆自称“中庸子”,并决心“砥砺言行,以庶乎中庸”。他曾把自己追求达到的“中庸”之道喻为龙树的“中道”义,但事实上,“中



庸”思想与“中道”义是无法混同的。此外，智圆还把“中庸”喻为《庄子·齐物论》中“齐物我”的相对主义，说：“有不离无，其得也，怨亲等焉，我物齐焉，近教通焉，远理至焉。”由此表达调和矛盾差别的愿望。在《叙继齐师字》一文中，他更对“大中之道”即“中庸”赞叹备至，以为只要言行合乎中庸，便可达到圣人境地。他写道：

古先觉王升中天，降中国，中日生，证中理，谈中教。噫！释之尚中既如此，儒之尚中又如彼，中之为义大矣哉！吾友志慕真宗，旁通儒术，希中为字，不亦宜乎！俾解希乎中，无空有之滞；行希乎中，无偏邪之失；事希乎中，无狂狷之咎；言希乎中，无诤佞之弊。四者备矣，修之于身，则真净之境不远而复；化之于人，则圣人之教不令而行。（卷二七）

通过对“中庸”社会功能的这些具体表述，可以清楚地看出智圆调和儒、释二教的意图。

智圆是宋初佛教界最先明确地有系统地提倡三教合一的僧侣，他的以对儒家调和为主要特征的三教合一思想，对整个宋代佛教界三教合一活动的展开有特殊意义。

三、契嵩及其《辅教编》

在智圆同时或前后，大量佛教僧侣都曾表述过类似的三教合一思想。

永明延寿在对佛教内部各宗予以融合的同时，也主张三教调和合一。他认为：“儒道仙家，皆是菩萨；示助扬化，同赞佛乘。”（《万善同归集》卷六）虽然他的三教思想是站在佛教立场上，以佛教为中心调和儒、道两家，但也没有忽视对封建宗法思想的吸收。在《万善同归集》中，他指出：



佛法如海,无所不包;至理犹空,何门不入。众哲冥会,千圣交归;真俗齐行,愚智一照。开俗谛也则劝臣以忠,劝子以孝,劝国以绍,劝家以和……敷真谛也则是非双泯,能所俱空。他以真、俗二谛理论,证明佛教教义与儒家忠孝思想的统一,与《大学》齐家、治国、平天下的宗旨没有矛盾,从而推导出三教一致。

通慧赞宁进而认为:

三教循环,终而复始;一人在上,高而不危。有一人故,奉三教之兴;有三教故,助一人之理。且夫儒也,三王以降,则宜用而合宜;道也者,五帝之前,则冥符于不幸。释氏之门……旁凭老氏,兼假儒家。成智犹待于三愚,为邦合遵于众圣;成天下之亶亶,复终日之乾乾。之于御物也,如臂使手,如手运指,或擒或纵,何往而不藏耶?夫如是,则三教是一家之物。(《大宋僧史略》卷下)

教虽分而为三,但服务对象只是一家,即封建地主政权,所以说三教乃是“一家之物”。所谓“一人”,即地主阶级的总头目皇帝。他指出,佛教在三教关系中的地位,是“旁凭老氏,兼假儒家”,这一说法比较客观地反映了佛教在中国生存和发展的实际情况。在《宋高僧传·序》中,赞宁还对宋初三教并尊政策表示由衷的欣赏和感激。

仁宗、神宗时的大觉怀琏也有调和儒、佛倾向的三教合一思想。据载,他在《答修撰孙觉莘老书问宗教》一文中说:

天有四时循环,以生成万物,而圣人之教迭相扶持,以化成天下,亦犹是而已矣。至其极也,皆不能无弊。弊,迹也,道则一耳,要当有圣贤者世起而救之也。自秦汉至今,千有余岁,风俗靡靡愈薄,圣人之教裂而鼎立,互相诋訾,不知所从,大道寥寥莫知返,良可叹也。(《禅林僧宝传》卷一八)

对于三教分裂、争论不休的状况，他深表遗憾。同时，他又以三教同源的观点，说明三教原理的一致性和合一返本的必要性。此外，《禅林僧宝传》载有他的开堂说法语，云：“若向迦叶门下，直得尧风荡荡，舜日高明，野老讴歌，渔人鼓舞。当此之时，纯乐无为之化。”这里表达的三教调和思想，则明显的是对儒家的迎合。

宋神宗时的佛印了元也主张三教合一。他甚至直接提出“和会”三家为一家的口号：“道冠儒履佛袈裟，和会三家作一家；忘却率陀天上路，双林痴坐待龙华”（《云卧纪谈》卷下）。

两宋之际的圆悟克勤及其弟子大慧宗杲，都主张三教合一，尤其是宗杲。宗杲认为：

在儒教则以正心术为先，心术既正，则造次颠沛无不与此道相契，前所云为学为道一之义也。在吾教则曰，若能转物，即同如来。在老氏则曰慈、曰俭、曰不敢为天下先。能如是学，不须求与此道合，自然默默与之相投。（《大慧普觉禅师语录》卷二四）

这就是说，三教在本质上是互相契合的，其差别只是在语言文字的表达及其实现方式上。因此他说：“三教圣人所说之法，无非劝善戒恶，正人心术。”甚至认为，“三教圣人立教唯异，而其道同归一致：此万古不易之义”（同上）。

在世稍晚于智圆、活动于仁宗时代的契嵩，是北宋时又一重要三教合一论者。他的《辅教编》给后世佛学留下深刻影响。

契嵩（1007—1072），俗姓李，字仲灵，号潜子。藤州镡津人。七岁出家，从洞山聪禅师得法。后在钱塘灵隐闭门著书，始终专心于儒、释思想的调和。仁宗赐号“明教大师”，故世称明教契嵩。他“学为古文”，著《辅教编》三卷。该书“广引经籍，以证三家一致，辅相其教”，是契嵩阐述其三教合一思想的主要著作。此外，在收有《辅教编》的杂著集《镡津文集》的其他一些文章中，也有大量对三



教合一思想的论述。

契嵩认为,三教名目虽然不同,但目的一致,即“同于为善”,区别只在深浅和功用的不同上:

古之有圣人焉,曰佛,曰儒,曰百家,心则一,其迹则异。夫一焉者,皆欲人为善也;异焉者,分家而各为其教者也。圣人各为其教,故其教人为善之方,有浅有奥,有近有远,及乎绝恶而人不相扰,则其德同焉。(《辅教编中·广原教》)

诸教也,亦犹同水以涉,而厉揭有深浅。儒者,圣人之治世者也;佛者,圣人之治出世者也。(《辅教编上·原教》)

他承认,佛者“吾道也”,而对儒也“尝闻之”,对道也“颇存意”。说明他的三教合一是在对三家学说全面了解的基础上提出的。

从肯定以佛教为本,三教有深浅这一点上说,契嵩与智圆略有区别,即智圆以儒佛共尊乃至“内儒外佛”为基本特点,而契嵩则在表面上没有放弃佛教的基本立场。但正如时人晁说之指出的:“往年孤山智圆凛然有名当世,读书甚博,性晓文章经纬,师法韩文公,常责其学者不如韩能有功于孔氏。近则嵩力辩欧阳之谤,有古义士之风。是二人者,忘其雠而慕其善,又一反也。”(《景迂生集》卷一四)所谓形相反而实相成,两人在基本点上是一致的。

与智圆相比,契嵩在他的三教思想中,更加突出了忠孝观念。《辅教编》有《孝论》十二章,针对韩愈、欧阳修等人的排佛以及理学的伦理思想,以儒、释在孝论上的一致说进行调和。他承认,《孝论》十二章是“拟儒《孝经》发明佛意”,其“志在《原教》,而行在《孝论》也”(《与石门月禅师》,《镡津文集》卷一〇),表示要以《孝论》作为自己行动的守则。他说:

天下以儒为孝,而不以佛为孝。曰:“既孝矣,又何以加矣?”嘻!是见儒而未见佛也。佛也极焉。以儒守之,以佛广之;以儒人之,以佛神之。孝其至且大矣。(《孝论·广孝章》,

《谭津文集》卷三)

他还认为,“夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也”(《孝论·叙》)。这样,契嵩不仅否定了有关佛教不孝的一切指责,而且进一步肯定了佛教孝道在诸教中的地位。他意识到,“夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。至哉大矣,孝之为道也夫!”(《孝论·原孝》)孝是天经地义的事。为此,他埋怨“后世之学佛者,不能尽《孝经》而校正之,乃有束教者,不信佛之微旨在乎言外”(《传法正宗记》卷一)。《孝经》是儒家后学专论孝道的著作,契嵩拟用《孝经》,是为了尽《孝经》思想来“校正”佛学,同时也是为了“会夫儒者之说”。由此可见他宣扬孝道的真实意图。

在《辅教编·原教》章中,契嵩还从理论上说明了忠、孝的一致性和对帝王竭忠、对父母尽孝的必要性,着重指出“佛之道”“亦有意于天下国家”的道理。

此外,契嵩也将佛教的五戒与儒家的五常等同起来。这种等同说,北宋以前屡见不鲜,但在这时由契嵩重新提出,其目的和意义很不平常。契嵩的等同说,出发点是在“尽《孝经》而校正之”,“以儒校之”(《辅教编·原教》),即以儒家为标准来衡量儒、释关系,以儒家的是非为是非;而其归宿,则是在“善世教人”,以儒家的治世为根本。

智圆十分重视《中庸》,契嵩则不仅重视《中庸》,而且将“中庸”提高到宇宙本体的高度加以宣扬。他说:“中庸,道也。道也者,出万物也,入万物也,故以道为中也。”这个“道”相当于理学家所说的“理”。他说:“中庸之道也,静与天地同其理,动与四时合其运。”(《中庸解第四》,《谭津文集》卷四)他还认为,“中庸”是“仁义之原”,即它不仅是世界本源,而且是社会的最高原则。《中庸解第一》强调指出,中庸是立人之道,绝不能放弃。必须从中庸开始,由中庸而修仁义五常,由个人的正心、诚意、修身,才能达到齐家、治



国、平天下。

出自对《中庸》的重视,他还遵照儒家人性论,积极宣传儒家伦理道德观念。他说:

夫所谓天命之谓性者,天命则天地之数也,性则性灵也,盖谓人以天地之数而生,合之性灵者也。性乃素有之理也,情感而有之也。圣人以人之性皆有乎恩爱、感激、知别、思虑、徇从之情也,故以其教而充之。恩爱可以成仁也,感激可以成义也,知别可以成礼也,思虑可以成智也,徇从可以成信也。(《中庸解第三》,《谭津文集》卷四)

他一面把性说成是素有之“理”,一面又直接与仁义礼智信五常联系起来。对于儒家所说“穷理尽性”,他更直捷表示“吾何疑乎”!

契嵩在《辅教编》等著作中,以大量篇幅阐述了儒家思想,即采用援儒入佛的方法,达到儒、佛融合一致。表面上他没有放弃佛教的基本立场,实际上他对儒家的迎合比智圆有过之而无不及。

但是,无论是智圆的儒佛共尊,还是契嵩的援儒入佛,归根结底都反映了当时佛教界的基本动向,俩人的思想还是有着本质的内在联系。

四、寺院生活的世俗化

宋以前的三教合一论者,大多只是泛泛而论,将三教进行一些简单的比附、对照,以理论的提倡为主,而智圆、契嵩等人则深入地、全面而又有重点地将佛教思想与儒、道思想加以调和融合。所以,宋代佛教的三教合一思想,基本上是以儒家为中心,使佛教服从于儒家的调和思想。



佛教服从儒家,主要体现在公开宣传宗法思想支配下的忠孝、仁义、五常等封建伦理道德观念,并把它们当作佛教教义的组成部分。智圆、契嵩等人还大力推崇儒家经典《大学》、《中庸》,鼓吹修身、齐家、治国、平天下的儒家政治理想,宣传与儒家相似的佛教心性学说,实行与儒家一致的封建伦理修养。

佛教是外来宗教。任何外来文化都面临着与本地民族文化相适应的问题,经历它传播、滋长、兴盛和衰落的全部过程。中国封建社会的特点,决定了中国封建时代宗教和哲学的特点。佛教在中国的传播,始终屈服于儒家的巨大压力,不能摆脱封建宗法思想的影响。宋代的三教关系,是历史上三教关系的继续和发展。

中国是以孝为伦理中心的国家,孝道是中国伦理观念的基本出发点,又是最高的道德原则。提倡孝,最终目的是为了巩固封建君权,即地主阶级的政权。集中体现中国封建伦常、表现为宗法制度服务的《孝经》,提出“移孝为忠”的根本原则,把孝由家庭扩大到整个社会,由对父母之孝推及对封建君主之忠,并以孝为纽带,把封建社会中个人、家庭、国家三者联系起来。从而,《孝经》也便成为儒家反对佛教的重要武器。

历史上儒家对佛教的所有批判,基本上都没有离开封建伦理这一中心内容。佛教削发损肤、出家为僧、不敬王者,严重冲击了宗法体制下的家庭、家族观念,也冲击了封建王权统治,构成与传统儒家思想矛盾的主要方面。因此,佛教传入中国后,曾一再申明其教义与儒家忠孝的一致性,唐中叶后还出现了一批伪经《父母恩重经》的变文。佛教宣扬忠孝,虽然表现为对儒家政治和伦理原则的屈服。但也正因为如此,它才为封建统治阶级所容纳,成为协助儒家思想统治的一支重要力量。

封建宗法制度下的中国,王权始终统领和支配着教权,教权并不具有独立性。历代帝王代天立言,既支配着世间,也干涉着出世



间；既是世俗的君主，也同于西天的佛祖。北周武帝曾直截了当地宣称“帝王即是如来”。佛教徒则早就深明此理，北魏沙门统法果带头礼拜皇帝时说：“太祖明睿好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼”，因为“能鸿道者人主也。我非拜天子，乃是礼佛耳”。唐代“护法沙门”法琳迫于危难，说出“陛下即是观音”，乃得免于死。历史事实是，佛教声势无论达到怎样煊赫的程度，最后也还是蜷伏在封建王权下面。

在王权政治下，三教的实际社会地位并不平等。这种不平等长期存在，至宋代时更为突出。元人刘谧在《三教平心论》中论述历史上儒、释、道三教的实质性关系时指出，在三教关系的处理上，纯粹取决于力量的对比。为了不致激起儒家之怒而唱儒、佛合一；为了不致激起道教之争而唱佛、道合一；在这基础上说三教合一。佛教既不能得罪儒家，也不可轻视道教，而儒家“得时行道，任职居官，权衡予夺，无不出于其手”，居于佛、道之上，是调和的主要对象。宋初高僧赞宁、智圆、契嵩等人都曾表示，为保证佛教的存在和发展，必须与君王大臣取得密切联系，获得政治上的庇护。

沿着韩愈、李翱、欧阳修等人开辟的道路，北宋五子（周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐）建立起理学，至南宋朱熹又集其大成。理学在形式上以儒家为旗帜，在内容上则实现三教的融合。

理学家普遍长期出入佛、老的经历，使他们一方面适应排佛形势的需要，打出批判佛、道的旗帜，另一方面却能有效地吸收佛、道的哲学思想和宗教修养方法。理学的成功之处在于，它维护了封建宗法制度，用对天地君亲师的信仰代替了对释迦牟尼、道德天尊的信仰；以积极入世的态度克服了佛、道消极出世的弊病；在加强三纲五常伦理说教的同时，实行宗教式的修养和思想训练。这使它成为中国封建社会后期占绝对优势的意识形态。

理学的根本特点，是它在宗法原则指导下的积极入世态度。

程颐批评禅学说：“今之学禅者，平居高谈性命之际，至于世事，往往直有都不晓者，此只是实无所得也。”（《二程遗书》卷一八）程颐也说：

其术大概且是绝伦类，世上不容有此理。又其言待要出世，出哪里去？又其迹须要出家，然则家者，不过君臣、父子、夫妇、兄弟，处此等事，皆以为寄寓，故其为忠孝仁义者，皆以为不得已尔。又要得脱世网，至愚迷者也。（《二程遗书》卷二）

在他们看来，三纲五常的世俗原则绝不容违反，真正的出世是不可能的。宗教的价值主要在于它满足人的内在要求和精神愿望，因此，“解脱”并不决定于出世还是入世，而决定于世界观、精神面貌的转变。

在理学的冲击下，佛教努力适应宗法制度需要，推进世俗化。在有关宋代禅宗的语录笔记中，保存了大量寺院僧侣与世俗关系的材料，表现出佛教对理学依附的具体情况。同时，在理学影响下，天台宗和禅宗走着与它一致的寻求个人内心解脱的道路，显示了这一时代中国佛教的特殊性格。宋代禅宗特别重视与世俗生活相适应的规仪制度、宗教修养，主张在现实社会生活中获得精神解脱。

两宋时期，随着大型寺院的庄园化和上层僧侣的贵族化，参照儒家礼乐制度而制定的《百丈清规》多次被修订，使其中的宗法色彩更加突出；与此同时，寺院生活也因受社会观念的影响而日益世俗化。归云如本和尚在他的《丛林辨佞篇》中，指责当时僧众把宗法关系带入寺院内部，说，“末法比丘”“媚当路贵人为之宗属，申不请之敬，启坏法之端。白衣登床，膜拜其下。曲违圣制，大辱宗风。”（《丛林盛事》卷上）在宋代寺院中，日常行事的上香祝辞已把当世君王放在最高地位，佛祖不再受特殊的重视。其次序通例为：



首先祝当今皇帝“圣寿无穷”，其次祝地方官僚“常居禄位”，再次方得奉酬祖师的“法乳之恩”。佛教与世俗政治表面上隔着一层，但事实上它始终反映皇权政治的需要。两宋佛教领袖无不积极参与政治，与皇室保持密切关系，与世俗官僚地主打成一片。在他们的《语录》或《文集》中，保存有大量与帝王、朝贵、士大夫来往的书信。

在隋唐以前，佛教僧侣在皇帝和达官贵人面前往往还能表现一种脱俗的姿态，因而时有“沙门不敬王者”论的提出，欲与王者分庭抗礼。隋唐以后，这种脱俗的姿态便不再重现。明僧元贤说：“唐以前，僧见君皆不称臣，至唐，则称臣矣。然安、秀诸师，宫中供养，皆待以师礼；诸师称天子则曰檀越，自称则曰贫道。至宋，绝无此事，然犹有上殿赐坐，入宫开座等事。至近代，并此亦无之，僧得见天子者绝少。”（《永觉无贤禅师广录》卷三十）可见，时代愈下，佛教受世俗政治的制约愈严，影响愈大。佛教僧侣引为自傲的“方外”之士的身份被逐渐剥夺了。宋以后，佛教事实上已无力作为与儒家并列的力量来表现自己。在长期世俗化过程中，它被王权政治抑制了，又被传统思想同化了，改造了。

但是，当宋代佛教引进理学“忠君爱国”思想之时，它也就开辟了佛教爱国主义和民族主义一途，具有极其深远的历史意义。庐山祖印居讷禅师以知兵名闻当朝，曾别释《孙子·魏武注》所未注者。靖康之耻，宗泽留守东京，命法道法师补宣教郎总管司，“参谋军事，为国行法，护祐军旅”，而“师往淮颖，劝化豪右，出粮助国，军赖以济”。后又随驾陪议军国大事。建炎三年（1129），金兵陷杭、越、明诸州，众僧遍颂“保国安民”，振发“忧时报国”的士气；律主元肇被掳，行至京口而自杀身亡。禅僧宗杲因参与张九成反对秦桧和议之举，被流放衡阳。这些，都对后世佛教徒有重要启示。

宋代寺院生活世俗化的另一具体表现，是对现世利益的强烈追求，使佛教活动带上商业营利的色彩。



佛教既视现实世界为虚幻的假相,则必然宣称世间万物无所执着,声言对物质利益一无兴趣。但事实上,多数佛教徒从未放弃对现世利益的追求。入宋后,这一问题尤为突出。苏轼曾叹息说,当时佛教内部风气是“争谈禅悦。高者为名,下者为利;余波未流,无所不至。而佛法微矣”(《东坡前集·书楞伽经后》)。学佛参禅已经成为追逐名利的重要手段。张商英曾抨击一些寺院的上层僧侣,说他们“所守如尘俗之匹夫,略无愧耻;公行贿赂,密用请托;劫掠常住,交结权势。”(《护法论》)在宋代所编《禅苑清规》中,有化主“既离禅宇遍诣檀门”,“常念早归弃道,不宜在外因循财色间”(《禅苑清规》卷五)的明确规定,以防止上层僧侣对财物的过分贪求。张商英在所撰《抚州永安禅院僧堂记》中,揭示当时寺院上层的奢侈物质享受,说,“所谓堂殿宫室之华,床榻卧具之安,毡幄之温,簟席之凉,窗牖之明,巾单之洁,饭食之盛,金钱之饶,所须而具,所求而获也”(《缙门警训》卷三)。

宋以后,普通僧人参禅念佛逐渐趋于形式,失却先前那种虔诚的感情和强烈的信念;他们往往抱着世俗目的投奔寺院。云峰文悦指责说:“你一队后生,经律论固是不知也,入众参禅,禅又不会”;“去圣时遥,人心淡薄。看却今之丛林,更是不得也。所在之处,或聚徒三百五百,浩浩地,只以饭食丰浓,寮舍稳便,为旺化也”。(《古尊宿语录》卷四十一)这种聚居的僧侣生活,与常人的世俗生活并无本质上的区别。更有甚者,如宗杲所揭示的,某些僧侣“如蝇子相似,有些腥膻气味便泊”(《宗门武库》)。他们与世俗名利之徒一样,视佛教为物质利益的所在,把寺院当作营利场所。《缙门警训》卷七云:“近世出俗无正因,反欲他营,不崇本业,唯图进纳,预滥法流。或倚侍宗亲,或督迫师长。至有巡街打化,袖疏干求,送惠追陪,强颜趋谒。”



第三节 宋代禅宗

一、宋代临济宗

禅宗五家传至宋代，唯有临济、曹洞、云门三宗兴盛。

临济宗创立者义玄的弟子很多，其中知名的有兴化存奖、三圣慧然、魏府大觉、灌溪志闲、宝寿沼、涿州纸衣等。存奖传南院慧颙，慧颙传风穴匡沼（传统禅宗史匡沼作延沼。据温玉成《碑刻资料对佛教史的几点重要补正》一文考证，延沼乃匡沼之讹误，以避宋太宗之讳。今从温说）。匡沼传首山省念、潭州灵泉等。省念传汾阳善昭、叶县归省、三交智嵩、首山怀志、谷隐蕴聪、广慧元琏、神鼎洪诤等。善昭传石霜楚圆、太子道一、琅琊慧觉、法华全举、石霜法永、大愚守芝等。

临济宗创建于北方，但自石霜楚圆以后转入南方传授。此后的临济宗乃成为南方禅宗的主力。楚圆传黄龙慧南、杨岐方会、道吾悟真等。慧南和方会门下法席极盛，各自举扬宗风，形成派系，即为黄龙派和杨岐派。后人将这两派与禅宗五家合称，名“五家七宗”。

黄龙派因慧南常住江西南昌黄龙山，广泛接引禅众，形成独立宗风而得名。慧南（1002—1069），俗姓章，信州玉山（今属江西）人。年十一出家，十九岁受具足戒。先从泐潭怀澄习云门禅，后改拜石霜楚圆为师，得印可，为临济宗法嗣。先后住持同安（今属福建）崇胜禅院、庐山归宗寺、高安（今属江西）黄檗山等。景祐三年（1036）起，常住黄龙山，其时学徒云集，“法席之盛，追媲泐潭、马



祖、百丈、大智”(《禅林僧宝传》卷二十二)。

慧南时代,禅风已发生重大变化,其表现之一,是以往“不立文字”、“直指人心”的传统,已演变成了以阐扬禅机为核心、“不离文字”的“文字禅”。与此相应的是,编纂《灯录》和《语录》已成为禅师们的主要事业。慧南面对当时文字禅的流行,曾表示异议,并提出严厉指责,认为:

二十八祖,递相传授。洎后石头、马祖,马驹踏杀天下人;临济、德山,棒喝疾如雷电。后来儿孙不肖,虽举其令而不能行,但逞华丽言句而已。(《黄龙慧南禅师语录》)

就是说,从石头希迁、马祖道一到临济义玄、德山玄鉴等数代禅师,一向以顿悟佛教传承,禅风峻烈。入宋以后,禅师们虽然打着祖师的招牌,但所行则相去甚远,他们在玩弄文字语句的同时丢失了禅的精髓。换言之,禅宗思想的演变和蜕化,就是因为禅众脱离内心反照的实践而热衷于外向追求。他指出今人与古人的差别所在,说:“古人看此月,今人看此月;如何古人心,难向今人说。古人求道内心求,求得心空道自亲;今人求道外求声,寻声逐色转劳神。”为此,他提出了向临济禅复归的要求,认为“作客不如归家,多虚不如少实”。并主张开展一种久违了的,任运自在、不为外物所拘的修行:“高高山上学,自卷自舒,何亲何疏;深深涧底水,遇曲遇直,无彼无此。众生日用如流水。”(《黄龙慧南禅师语录》)

慧南曾试图力挽禅学的衰退趋势,乃至宣称:“黄龙出世,时当末运,击将颓之法鼓,整已坠之玄纲”;“横吞巨海,倒卓须弥,衲僧面前,也是寻常茶饭”(《黄龙慧南禅师语录》)。而在他的禅学思想中,也确实包含着临济的传统,如他说:“道远乎哉?触事而真;圣远乎哉?体之即神”;“情生智隔,于日用而不知;想变体殊,趣业缘而莫返”;“道不假修,但莫污染;禅不假学,贵在息心。心息故心无,无虑,不修故步步道场”(《黄龙慧南禅师语录》)。



在接引禅众的方式上，慧南创立了“三转语”即后人所称的“黄龙三关”。据《黄龙慧南禅师语录》记载：

师室中常问僧出家所以、乡关来历。复扣云：人人尽有生缘处，哪个是上座生缘处？又复当机问答，正驰锋辩，却复伸手云：我手何似佛手？又问诸方参请宗师所得，却复垂脚云：我脚何似驴脚？三十余年，示此三问，往往学者多不凑机，丛林共目为三关。

此三关之设，用意何在？据慧南自己回答说：“已过关者，掉臂而迳去，安知有关吏；从关吏问可否，此未过关者。”并作偈颂曰：“生缘有路人皆委，水母何曾离得虾；但得日头东畔出，谁能更吃赵州茶？我手何似佛手，禅人直下荐取；不动干戈道出，当处超佛越祖。我脚驴脚并行，步步踏着无生；会当云收月皎，方知此道纵横。”（《人天眼目》卷二）这表明，慧南试图以灵活的、触机即悟的新型教学方式，摆脱教人死于句下的文字禅束缚。所谓“未过关者”，指禅僧尚未具备自信，故未能得悟，仍需依赖“关吏”。一旦过关，彻悟本来是佛，便可任运自由，“掉臂而去”，纵横自在。

“三关”总喻为开悟的三个阶段，一是“初关”，二是“重关”，三是“生死牢关”；三者关系是一“破”，二“透”，三“出”。初关，是要使禅者破除各种“邪见”，立一切皆空的“正见”；重关，要求禅者进一步体会万法乃一心所现，境智一体，融通自在；出关，是指禅者开悟后的精神境界。“黄龙三关”具有对抗文字禅的用意，但因过于玄奥乃至晦涩，故实际效果并不理想。

另一方面，慧南又认为，义玄等人的棒喝适用于唐末五代，却并不适用于宋代。

他说：“说妙谈玄，乃太平之奸贼；行棒行喝，为乱世之英雄。”（《黄龙慧南禅师语录》）在他看来，宋代既是一统天下的“太平盛世”，自然也就容不得“乱世”的棒喝。他曾向楚圆献偈云：“杰出丛

林是赵州，老婆勘破没来由。而今四海清如镜，行人莫以路为仇。”（《禅林僧宝传》卷二二）因此，他虽身为出世禅僧，上堂时却首先向当今皇上感恩戴德。可以看出，慧南的思想带有时代的深刻烙印。

杨岐派的创立者是方会。方会（992—1049），俗姓冷，袁州宜春（今属江西）人。二十岁到筠州（今江西高安）九峰山，投师落发。后去潭州（今湖南长沙）参石霜楚圆，得法受印可。后被道俗迎居袁州杨岐山（在今江西萍乡县北）传法。晚年住潭州云盖山。

杨岐派的思想，大抵是在临济宗思想原则上的变通，既不失临济正宗，又别立新意，且与世俗打成一片。

方会主张象义玄那样的“立处即真”的自悟。他说：“繁兴大用，举步全真。既立名真，非离真而立，立处即真。者里领会，当处发生，随处解脱。”（《杨岐方会和尚语录》）佛法是不可说的，万不得已，只能说是“立处即真”。成佛总要是自己切身体验，如实领悟。佛法无处不在，不必寻觅，故说“当处发生，随处解脱”。

为了维持临济禅体系，方会在教学上采取灵活的方式。如有人问：“师唱谁家曲，宗风嗣阿谁？”他答道：“有马骑马，无马步行。”（《杨岐方会和尚语录》）意思是说应当不拘成规，随时可以化导证悟。他不像慧南那样，用“三关”之类固定格式启悟禅者，而是侧重灵活的机语，不废机锋棒喝。史称：“杨岐天纵神悟，善入游戏三昧，喜勘验衲子，有古尊宿之风。”（《禅林僧宝传》卷二十八）故在巧言善辩方面，方会有着明显的优势。

同时，方会在自己的禅风中，还融入了云门宗的某些特点，所以《景德传灯录》卷七说：“其提纲振领，大类云门”。《杨岐方会和尚语录》载方会上堂说法语云：“雾锁长空，风生大野，百草树木作大师子吼，演说摩诃大般若，三世诸佛在你诸人脚跟下转大法轮。若也会得，功不浪施；若也不会，莫道杨岐山势险，前头更有最高峰。”



这段话的意思，同云门“三句”中的“函盖乾坤”句颇为相似。事实上，在方会的《语录》中，确实也有不少与云门一致的说法，其中比较突出的是“山河大地”之说。

由于方会不仅具有马祖道一的大机大用，而且兼得临济、云门两宗风格，加上他灵活的教学方法，使杨岐法系获得较大发展。到北宋末年，杨岐派兴盛，其势力和影响已远远超过黄龙派。时人云：

黄龙、杨岐二宗，皆出于石霜慈明。初，黄龙之道大振，子孙世之，皆班班不减马大师之数。自真净四传而至涂毒，杨岐再世而得老演。演居海会，乃得南堂三佛以大其门户，故今天下多杨岐之派。（《丛林盛事》卷下）

方会的弟子有白云守端等。守端与云门宗禅师圆通居讷关系甚笃，其思想比较庞杂，包括临济的三玄三要、四料拣，曹洞的五位修行，乃至天台的止观教义。他曾宣称，“但愿春风齐着力，一齐吹入我门来”（《五灯会元》卷十九），有意将禅宗各家乃至佛教各宗加以融会。守端的弟子有五祖法演等。法演也曾试图“中兴临济法道”，有一定影响。法演弟子有二十二二人，其中以佛鉴慧勤、佛眼清远、佛果克勤最为著名，称“南堂三佛”，他们同时活跃于北宋末年。克勤早年“由庆藏主尽得洞上宗旨”（《佛祖历代通载》卷三十），后皈依法演。他曾与张商英剧谈《华严》旨要，以华严学说阐释禅宗思想。故时人即已提出，克勤善于“融通宗教”，张商英则誉他为“僧中管仲”（《罗湖野录》卷上）。克勤认为，可以将经教、公案、颂古等统一看待，因为禅的思想体现于经教，经教的语句反映于禅学，所以文字能够表达全部禅理。他的《碧岩录》不仅要谈禅，而且还不满足于前人“颂古”式的绕路说禅，开始公开直截地说禅。

继承方会的传统，在“三佛”周围团结了一批官僚士大夫，其中不乏主战派的上层官僚。随着民族危机的加深，禅学更紧密地与



政治相联系,不久便出现了持有抗战政治热情的著名禅师大慧宗杲。

宗杲(1089—1163),俗姓奚,宣州宁国(今属安徽)人。十二岁(一说十七岁)出家,十七岁受具足戒。宣和七年(1125),于京都天宁寺正式拜克勤为师,并于言下豁然顿悟。不久,克勤著《临济正宗记》付宗杲,使掌记室,分座训徒。受克勤影响,宗杲也重视公案,但他能针对当时禅宗弊端,从与克勤不同的立场上对待公案,形成独树一帜的公案禅——看话禅。

“公案”形成于唐末,但它被大量应用于参禅活动,当是在五代宋初。公案,其根本含义是指前辈祖师的言行范例;广义上说,凡禅宗祖师在上堂或小参时所发表的看法即“话头”,都是公案。此外,师资间、弟子间的机缘语句即“机锋”,乃至现存的全部禅师“语录”或“偈颂”,也都是公案。自公案产生,至宋代“公案禅”盛行,禅僧专于文字技巧上着力,而忽视对公案的当机体悟,使禅的问答日益形式化。“文字禅”成为公案运用的基本方面,使唐代禅宗所具有的独特个性丧失殆尽。宗杲有鉴于此,决定另辟蹊径,别树一帜,乃至不惜焚毁其师克勤《碧岩录》一书的刻版。

宗杲的看话禅以“狗子还有佛性也无”为根本话头,在“无”字上直观、内省,达到自证自悟。这一方式把中国禅宗的实践又往前推进了一步,成为后世丛林开导禅者的主要手段。所谓“看话”,指的是参究“话头”。所以,看话禅与公案有紧密联系,它是对公案禅的改造。

看话禅的具体内容,在宗杲自己的普说、法语或书信中,作了许多明白无误的阐述。试举几例。

谦云:和尚只教人看狗子无佛性话、竹篦子话,只是不得下语,不得思量,不得向举起处会,不得去开口处承当。狗子还有佛性也无?无。只恁么教人看。(《大慧语录》卷一四)



杂念起时,但举话头。盖话头如火火聚,不容蚊蚋蝼蚁所泊。举来举去,日月漫久,忽然之无所之,不觉喷地一发。当恁么时,生也不著问人,死也不著问人。(《大慧语录》卷二〇)这就是说,看话禅反对一切分别思量、知见解会,要求通过对话头的参究实证,达到对宇宙人生本质的觉悟。

除了举赵州“无”字公案为话头外,宗杲也不一概反对其他话头。在他的《语录》中,还提到赵州“庭前柏树子”、洞山“麻三斤”、云门“干屎橛”等多则话头。只是他始终把对“无”的参透作为第一要事,说:“但只举狗子无佛性话。佛语、祖语、诸方老宿语,千差万别,若透得个‘无’字,一时透过,不著问人。”(《大慧语录》卷二八)这一意义上说,他的看话禅不仅有意与文字禅对立,将公案禅引向新的领域,而且由于它强调直捷了当,我们竟可名之为“无字禅”。在宗杲去世半个世纪后,便有禅师慧开按他的思想编辑而成的《无门关》一书问世。《无门关》所辑第一则公案便是赵州“狗子还有佛性也无”。

看话禅的最大特色,是在一个“疑”字上。事实上,宗杲正是把“疑”视为看话的条件,得悟的前提。他说:

千疑万疑,只是一疑。话头上疑破,则千疑万疑一时破;话头不破,则且就上面与之厮崖。若弃了话头,却去别文字上起疑,经教上起疑,古人公案上起疑,日用尘劳中起疑,邪魔眷属。(《大慧语录》卷二八)

疑情不破,生死交加;疑情若破,则生死心绝矣。生死心绝,则佛见、法见亡矣。(《大慧语录》卷二八)

如果说“无”具有否定客观世界的作用以及达到主体无的意义,那么“疑”便是实现这种认识和体验的先决条件。看话禅为摆脱文字禅的烦琐形式,从对“无”字的质疑开始,提出了另一条通往觉悟的道路。禅宗成立的基础之一,是对知识的彻底否定即对理



智的超越,把一切分别的、概念的知识看作觉悟的障碍。对“无”字公案的质疑,就是要实现对现实一切的超越,达到永恒、无限、平等的绝对无差别精神境界。

从看话禅的基本立场出发,宗杲主张“以悟为则”的“自证自悟”、“亲证亲悟”,因而必须摆脱语言文字的束缚,离开经典教学的困扰。但他又不绝对排斥经典,反对坐禅;在一定条件下,读经和坐禅也是允许的。只是读经必须在觉悟之后,否则只会成为障碍。

宗杲的禅学还有激励世人的一面,那就是通过“忠义之心”说的提倡,把禅学与现实政治生活紧密结合,使具体的政治观念成为他禅学的一个组成部分。

宗杲所处时代,正值金兵入侵、宋室几亡,奸权当道、国难当头之时。他虽身在佛门,但不曾忘却世事,也未尝无动于衷。政局的变幻,民族的危亡,民生的疾苦,不仅给世俗社会的人们带来苦恼和不安,而且也冲击着深居寺院的僧侣们,使他们与世人同感忧患。张九成承认,他之所以与宗杲私交甚深,是因为对方“一死生穷物理。至于倜傥好义,有士大夫难及者”(《人天宝鉴》)。

宗杲认为,学佛和习儒可以统一,而且也能够统一。他说:“若知径山落处,禅状元即是儒状元,儒状元即是禅状元”(《大慧语录》卷四);“若透得狗子无佛性话,……儒即释释即儒,僧即俗俗即僧,凡即圣圣即凡。”(《大慧语录》卷二八)这是有意将历代儒释合一思想加以具体落实。他又通过对现实社会的批判,从大乘佛教平等观念出发,提出僧侣也应与世俗忠义之士一样,具备忠君爱国的思想品格。他在《示成机宜》书中写道:“菩提心则忠义心也,名异而体同。但此心与义相遇,则世出世间一网打就,无少无剩矣。”(《大慧语录》卷二四)只要将佛家的菩提心与理学的忠义心合而为一,在同一个人身上有机结合,那么他就包融了全部世间出世间的学问。



为了区别“忠义”之士与“奸邪”之辈，宗杲在佛学心性说基础上，结合宋代理学人性论，给“性”予以自己的解释。他说：

其差别在人不在法也。忠义奸邪与生俱生。忠义者处奸邪中，如清净摩尼宝珠置于淤泥之内，虽百千岁不能染污。何以故？本性清净故。奸邪者处忠义中，如杂毒置于净器，虽百千岁亦不能变改。何以故？本性浊秽故。前所云差别在人不在法，便是这个道理也。如奸邪、忠义二人同读圣人之书，圣人之书是法，元无差别，而奸邪、忠义读之，随类而领解，则有差别矣。（《大慧语录》卷二四）

忠义之心出自清净本性，奸邪之心则出自浊秽本性，在人而不在法，很难改变。这一“忠义”与“奸邪”的对照，具有强烈的针对性，带有浓厚的感情色彩，显而易见是时代的产物，决不是对心性问题的一般讨论。他曾明白无误地宣称：“予虽学佛者，然爱君忧国之心，与忠义士大夫等。但力所不能，而年运往矣。喜正恶邪之志，与生俱生。”（《大慧语录》卷二四）他要从忠义与奸邪的对比中站稳民族立场，并把它最终落实到“爱君忧国”的理想和行动上。所以他又说：“未有忠于君而不孝于亲者，亦未有孝于亲而不忠于君者。但圣人所赞者依而行之，圣人所诃者不敢违犯，则于忠于孝、于事于理、治身治国，无不周旋，无不明了。”（《大慧语录》卷二四）

在南宋初年投降势力日趋抬头之时，作为出家人的宗杲能提出这样的思想，无疑是可贵的。他走出了寺院的狭小天地，把“普渡众生”的口号付诸社会实践。所以，张浚在他所撰的《大慧塔铭》中特别把这一点提了出来，说：“师虽为方外士，而义笃君亲。每及时事，爱君忧时见之词气。其论甚正确，……使为吾儒，岂不为名士？而其学佛，亦卓然自立于当世。”（《大慧语录》卷六）

宗杲不仅在思想上提倡忠义与奸邪的对立，将爱君忧国视为



做人的准则,而且也确实身体力行。他在当时和、战两派的激烈斗争中,坚定地站在主战派一面。也正由于这一点,他遭到秦桧之流的残酷迫害,被流放衡州(湖南衡阳)、梅州(广东梅州),前后凡十五年,而初心未改。

二、宋代曹洞宗

曹洞宗的本寂法系四传后断绝,后赖良价的另一弟子云居道膺一脉而得以绵延。

道膺递传同安道丕、同安观志、梁山缘观、大阳警玄。警玄时曹洞宗呈衰落趋势,至晚年仍无合适的法嗣,便托临济宗禅师浮山法远代为物色法器,并作偈一首,连同皮靴一双、布直裰一件交与法远,以为传承信物。警玄死后二十余年,法远令其弟子投子义青接嗣警玄,使曹洞宗得以延续下来。义青传芙蓉道楷,此时曹洞宗已开始出现转机。

道楷门下有鹿门自觉和丹霞子淳等二十多人。自觉一系初无著名禅师,但在数传后,至金元时盛行于北方。子淳有著名弟子长芦清了、宏智正觉等九人,使曹洞宗进入一个新的发展时期。清了(1091—1152),俗姓雍,左绵安昌(今属四川)人。他的禅学,主要提倡禅教合一、禅净合一。曾作《华严无尽灯记》,以华严宗的十法界说来论证禅学;又作《净土集》,倡导净土念佛法门。南宋中期的南方曹洞宗僧侣,大多出自他的门下。而在北宋末年至南宋初年,影响最大的是宏智正觉。

正觉(1091—1157),俗姓李,隰州(今山西隰县)人。他于幼年出家,十八岁起游方参学,宣和六年(1124)起继承丹霞子淳法席。先后住持泗州大圣普照禅寺、舒州太平寺、江州庐山圆通寺等。建



炎三年(1129)起住持明州天童寺,并倡导“默照禅”,前后近三十年。追随者僧俗数以千计,禅系盛极一时,天童“寺屋几千间,无不新者”。

正觉早年曾参香山枯木法成;法成爱坐禅,时人名其禅为“枯木禅”。正觉之师子淳也十分重视坐禅,他曾示众云:“把今时事放尽去,向枯木堂中冷坐去。”(《宏智正觉禅师广录》卷九)他们对正觉默照禅的形成影响很大。

“默照禅”是以静坐默照为根本的禅,即把静坐视为得悟的唯一手段。“默”,意为静坐守默;“照”,指般若智慧的观照。他的《默照铭》说:

默默忘言,昭昭现前。鉴尔廓尔,体处灵然。灵然独照,照中还妙。露月星河,雪松云峤。晦而弥明,隐而愈显。鹤梦烟寒,水含秋远。浩浩空空,相与雷同。妙存默处,功用照中。妙存何存,惺惺破昏。默照之道,离微之根。彻见离微,金梭玉机。(《宏智正觉禅师广录》卷八)

这就是说,静坐入定,离开一切语言行为,乃是参悟的正道。只管闭眼合眼,休歇默究,就会产生般若智慧。默是静坐的当体,照是静坐的作用,两者相辅相成,以“彻见离微”。离微,真如法性之体用;离乃真如之体,微乃真如之用。通过默照,洞见真如体用,体验宇宙人生空幻的本质,便等同于佛。正觉从曹洞宗回互学说角度认为,默、照是统一的,不可缺一的;默照的长期训练,必然会导致解脱。

在《坐禅箴》里,正觉进一步指出,默照的关键在于坐禅;通过坐禅,泯灭主客、物我的分别,才能洞彻世界的本质。在他看来,成佛的根本在于众生之心;心既是众生的妙灵,又是诸佛的本觉,只因积习昏翳而与诸佛相隔。如能静坐默究,净冶揩磨,把所有妄缘妄习去掉,便显示清白圆明的妙灵之体,当体便与诸佛平等一如。



他说：

真实做处，唯静坐默究，深有所诣。外不被因缘流转，其心虚则容，其照妙则准；内无攀缘之思，廓然独存而不昏，灵然觉待而自得。得处不属情，须豁荡了无所依，卓卓自神，始得不随垢相。个处歇得，净而明，明而通，便能顺应，还来对事，事事无碍。（《宏智正觉禅师广录》卷六）

这种思想与北宗神秀一派的禅学比较相似。

可以看出，作为两宋之际禅宗两大家的宗杲和正觉，在佛教走向衰退、文字禅盛行的时代，都在为自己寻找出路。他们所创立的看话禅和默照禅，不同程度上反映了各自为改变禅学现状所作的努力，因此也都具有反对文字禅流行的意义。但是，两人的思想并不一致，两种禅的追求并不相同。质言之，看话禅虽受时代局限而不无遗憾，但其指导思想是革新的、进取的；默照禅则坚持了曹洞宗传统的保守精神，体现为向北宗禅的回归。

默照禅在当时受到宗杲的猛烈抨击。宗杲说：

今时有一种剃头外道，自眼不明，只管教人死獯狙地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世，也休歇不得，转使心头迷闷耳。又教人随缘管带，忘情默照，照来照去，带来带去，转加迷闷，无有了期。（《大慧语录》卷二五）

宗杲认为，默照禅的创立，表明正觉自己没有证悟；而以此“空寂顽然无知”教禅者打坐，只会使人增加心头迷闷。在宗杲看来，文字禅是定然容不得的，但默照禅的“无言无说，良久默然”也决非正道。若谓将心休歇到似木石冥然无知时，就能产生般若智慧，“惺惺历历”、“了了常知”，这是断然不可能的。所以，默照禅只会使人落入外道、二乘的“禅寂断见”境地，不能实现“明心见性”的清净解脱。在宗杲看来，虽然当时流传的“邪禅”很多，但是默照禅是其中最不可容忍的一种。



看话禅与默照禅的对立,反映了宋代禅宗内部临济与曹洞两大系统在思想和风格上的严重分歧。看话禅在文字禅盛行的环境下,试图恢复临济的传统禅风,以公案运用的新形式,重新建立禅众的自信 and 自悟。默照禅则重视摄心、静坐,要求禅者排除思想活动和生理需求,表现为向神秀系北宗禅的回归,在当时特定的社会环境下,其效果比北宗禅更为消极。

看话禅在与默照禅的长期对立中,逐渐压倒对方,取得优势地位。后来禅家,大多以看话禅为准则,展开禅的传承活动。虽然看话禅后来因与净土信仰的紧密结合而失去其原貌,但它毕竟成为宋明以后禅法的主流。

三、宋代云门宗

云门宗在北宋时相当活跃,与临济宗并驾齐驱。

文偃弟子有香林澄远、德山缘密、白云子祥等,而以澄远为上首。澄远传智门光祚。光祚门风险峻,弟子众多,著名的有雪窦重显、延庆子荣、南华宝缘等,进入云门“中兴”时期。

重显(980—1052),俗姓李,遂州(今四川遂宁)人。幼年出家,后投光祚,参学五年,尽得其法。一日问曰:“不起一念,云何有过?”光祚以拂子打之,遂“豁然开悟”。此后又游历各地,于乾兴元年(1022)住明州雪窦山资圣寺,长达三十一年。其时“宗风大振,天下龙蟠凤逸,衲子争集,号云门中兴”(《佛祖历代通载》卷十八)。他受汾阳善昭影响,撰有《颂古百则》,把宋初的颂古之风推向高潮,对文字禅有推波助澜之功。故后来心闻昙贲禅师指责说:“雪窦以辩博之才,美意变弄,求新逐巧,继汾阳为《颂古》,笼络当世学者,宗风由此一变。”(《禅林宝训》)他还著有《瀑泉集》、《祖英集》、



《颂古集》、《拈古集》、《洞庭录》、《开堂录》等多种。其得法弟子有八十余人，而以天衣义怀为上首。

义怀(989—1060)，俗姓陈，永嘉乐清(今属浙江)人。受重显印可后，先住无为(今属安徽)铁佛寺，又住越州(今浙江绍兴)天衣寺。他主张禅净一致、禅教融合。门庭十分兴盛，得法弟子有八十余人。重要法嗣有慧林宗本、法云法秀等。宗本(1020—1099)，俗姓管，常州无锡(今属江苏)人。十九岁出家，得法后，先住苏州瑞光寺，后住杭州净慈寺。元丰五年(1082)，奉诏住汴京(今河南开封)慧林寺，受神宗召见。法秀(1027—1090)，俗姓亭，秦州陇城(今甘肃秦安)人。十九岁试经得度，于义怀处证悟，受印可。曾于江苏、江西一带住持寺院多处，后应诏住汴京法云寺。

延庆子荣门下著名禅师有圆通居讷。居讷(1010—1071)，俗姓蹇，梓州中江(今属四川)人。十一岁出家，因参子荣而密契心要。停留十年，道望日重。先后住持庐山归宗寺和圆通寺。庆历四年(1044)，欧阳修被贬滁州后游览庐山，与居讷相见论道，因居讷“出入百家而折衷于佛法”，使之“肃然心服”。皇祐(1049—1053)初，有诏请他住持汴京净因寺，他以疾坚辞，并举大觉怀琏以代。

佛印了元(1032—1098)是开先善暹弟子，宋神宗时的云门宗著名禅僧。他俗姓林，饶州浮梁(今属江西)人。未入佛门前，业已“五经略通大义”，精通儒学，擅长诗文书法。曾住持庐山归宗寺、镇江金山寺、江西云居寺等，“凡四十年间，德化缙素，缙绅之贤者多与之游”(《佛祖历代通载》卷一九)。他与苏轼兄弟、黄庭坚等著名文人交往甚深，应酬文字颇多。他还与理学家周敦颐结青松社，自为社主。两人“相与讲道，为方外友”。神宗曾赐高丽磨衲、金钵。

契嵩是北宋云门宗的另一重要禅师。他除了著有《辅教编》，



还著有《传法正宗记》、《传法正宗论》、《传法正宗定祖图》，以确定禅宗二十八祖说。

自东汉起，印度、中亚以及西域一带来我国译经传教的僧侣日渐增多，他们曾带来有关佛教传法世系的传说，这些在我国佛教史籍中不乏载录。其中与禅宗有直接关系的是所谓《付法藏传》，又名《付法藏因缘传》。它的作者说法不一，据宗密说，当为“西域贤圣所集”。它前后共被译过三次，第一次是刘宋文帝时由释宝云译出，名《付法藏经》；第二次是北魏文成帝和平三年（462）由释昙曜译出；第三次是北魏孝文帝延兴二年（472）由西域沙门吉迦夜译出。《付法藏传》记述了释迦牟尼逝世后其嫡传弟子摩诃迦叶、阿难、商那和修、优婆鞠多、提多迦、弥遮迦、佛陀难提、佛陀蜜多、胁尊者、富那奢、马鸣、比罗、龙树、迦那提婆、罗睺罗、僧伽难提、僧伽耶舍、鸠摩罗驮、闍夜多、婆修槃陀、祖摩奴罗、鹤勒那、师子的传法世系。

《付法藏传》译出后，天台宗创始人智顓便以它为基础，在他所著的《摩诃止观》一书中，陈述了“西天二十四祖”，始于迦叶终于师子，加上末田地，仍计二十四人。但禅宗系统的僧侣则否认天台宗所信奉的《付法藏传》二十四祖之说，提出了另一世系，即“西天二十八祖”说。

二十八祖说始于唐代释智炬的《宝林传》。天台宗人宣称，《宝林传》所列最后四祖的名字是杜撰的。他们说，因为智炬看到《达摩多罗禅经》中列有九人，第八名达摩多罗，第九名般若密多罗，于是就在“达摩”上增“菩提”二字，把菩提达摩移居般若密多罗之后，又取其他地方二人的名字婆舍斯多和不如密多置于第二十四祖后，便成了二十八人（仍以摩诃迦叶为初祖）。至宋初《景德传灯录》撰成，禅宗二十八祖说逐渐定型。契嵩著书，是对二十八祖说的再次肯定。他的著作因受仁宗皇帝敕赐入藏的优礼，最终使该



说成为定论。为菩提达摩的祖位寻找更为充实的理由,《景德传灯录》于菩提达摩名下注曰:“本名菩提多罗”;《正宗记》又改曰“初名菩提多罗,亦号达摩多罗”,并于《定祖图》菩提达摩名下注曰:“其名称呼不同,如达摩多罗,凡三四说。”

宋代天台宗僧侣子昉、从义等人从本宗立场出发,曾对禅宗定祖说予以激烈反对。他们不仅认为二十八祖没有根据,而且连带指出禅宗所传“拈花微笑”、“只履西归”、“立雪断臂”等故事也纯属虚构。天台宗重视止观双修,为了突出自宗的渊源流长,他们把学统上溯到印度龙树。因此,天台宗和禅宗不仅在禅法上,而且在祖统上发生矛盾,丝毫不难理解。事实上,无论是天台宗的二十四祖说,还是禅宗的二十八祖说,都缺乏事实依据。宋人陈舜俞《明教大师行业记》指出,契嵩撰《正宗记》和《定祖图》,乃是“慨然悯禅门之凌迟”。但是,从加强宗派地位的角度看,契嵩的定祖说,对禅宗有重要的贡献。

云门宗自南宋起开始衰微,至元初其法系已无从查考。

四、宋代士大夫禅学

印度佛教的中国化,始终与贵族、文人士大夫的参与密切相关。

当两汉之际佛教传入内地时,上层贵族地主就首先接纳了它,把它与中国黄老之术同等看待。魏晋时期,佛教理论得到统治阶级的关心和提倡,大乘空宗的般若思想广泛流行于社会上层的知识界。南北朝时期,门阀地主一面追求无度的物质享受,一面又故作清高,使研习佛学、口谈玄理成为一种风尚。贵族、士人通过自己特殊的社会地位,着意调和儒家与佛教的矛盾,并集儒、释、道三



教思想于一身。

隋唐时期,佛教达到鼎盛,文人的学佛活动也十分盛行。隋代李士谦,唐代李师政、李通玄、梁肃等都是当时著名的学佛者。李士谦博览内外经典,曾以日、月、星三者喻为佛、道、儒三教。李师政由道教信仰转入佛教信仰,作《内德论》以维护佛教。李通玄著《新华严经论》,以《周易》的思想解释《华严经》。梁肃在师事天台九祖湛然后,著《天台止观统例》,从思想上融会儒、释两家。

随着禅宗的兴起及其影响的扩大,唐代就出现了官僚文人的参禅之风。据记载,王维、李翱、张说、白居易、柳宗元、刘禹锡、裴休等著名人物都曾受禅学的熏陶,加入参禅者的行列。

大诗人王维曾与大荐福寺道光禅师为友,“十年座下,俯从受教”;又受慧能弟子神会之请,作《六祖能禅师碑铭》。张说长于文辞,他与禅僧频繁交往,撰写过许多有关佛教的像赞、经赞和碑铭。白居易既信道教,又对佛教颇感兴趣,与禅僧也有交往。柳宗元在柳州期间,常与禅僧往来,南方诸大德的碑铭多出自其手。刘禹锡与衡山、牛头山、杨岐山等处禅僧有广泛的交往。裴休曾官至宰相,他既是锐意改革的政治家,又是虔诚的禅宗信徒;他不仅是希运最得意的在家弟子,而且与宗密有着深厚的友谊。李翱为朗州刺史时,曾谒见禅僧惟俨,并由此得悟。后来又遇到紫玉禅翁,从他那儿“增明道趣”(指对禅百尺竿头更进一步)。他曾作偈颂云:“练得身形似鹤形,千株松下两函经;我来问道无余说,云在青天水在瓶。”(《景德传灯录》卷十四)云在青天飘浮,水在瓶中静止,一动一静,天真自然,不用着心,这就是他所领悟的禅。

唐代文人参禅之风很大程度上受安史之乱的刺激而起。安史之乱前,唐王朝处于鼎盛时期,整个社会洋溢着一种恢宏自豪、开朗奔放的气氛,官僚文人大都充满事业上的信心,怀抱建功立业的热情。对于他们来说,佛教主要是点缀风雅的玩物,炫耀财富的形

式。然而,安史之乱使他们受到极大震动,促使他们带着无限的失望和苦恼转向禅宗,“禅悦”风尚由此而起。“禅悦”,原意指在禅定中获得心神愉悦。怡乐于山水之间,耳听潺潺流水,目送悠悠白云,吟风颂月,无拘无束,本是封建文人梦寐以求的境界,而寺院的自然环境和宗教气氛又提供了与此相应的禅悦条件。现实生活中失去的,有可能从禅悦的虚幻中取得补偿。在封建文人眼里,上层禅僧的恬淡宗教生活与老庄自然无为、退隐适意的高雅世俗生活没有矛盾。所以,史载天宝(742—756)后诗人多“寄兴于江湖僧寺”,而禅僧也往往“以诗礼接儒俗”,这就不足为奇了。

当禅宗勃兴之时,佛教其他各宗却相继走向衰落。宋以后,由于中央集权专制统治的加强以及理学思想的出现,禅宗转而热衷于儒、释、道“三教”的融合调和,也开始失去原先的特色。尽管如此,禅宗仍然具有较强的生命力,并为众多官僚士大夫所向往。

宋代是官僚士大夫参禅活动全面展开的时期,它在当时造成一种经久不衰的社会风气。宋僧归云如本在其所著《丛林辨佞篇》中有如下记载:

本朝富郑公弼,问道于投子颺禅师,书尺偈颂凡一十四纸。……杨大年侍郎,李和文都尉见广慧璉、石门聪并慈明诸大老,激扬酬唱,班班见诸禅书。杨无为之于白云端,张无尽之于兜率悦,皆扣关击节,彻证源底,非苟然也。近世张无垢侍郎、李汉老参政、吕居仁学士,皆见妙喜老人,登堂入室,谓之方外道友。(见《丛林盛事》卷上)

这里虽仅略举了数名官僚士大夫的参禅学佛活动,但也已相当可观,具有较强的代表性。他们的共同点,是在“脱略世俗”中“栖心禅寂”。其中,富弼于仁宗朝官拜枢密副使,后与文彦博并相;英宗朝拜枢密使,封郑国公。杨大年即杨亿,真宗时入翰林为学士,兼史馆修撰,天禧二年拜工部侍郎。杨亿他“留心释典、禅观



之学”(《宋史》卷三〇五),与李维等受诏裁定《景德传灯录》,润色其文,使盛行于世。李和文即李遵勖,真宗大中祥符年间为驸马都尉,他“通释氏学”(《宋史》卷四六四),曾撰《天圣广灯录》。杨无为即杨杰,官至礼部员外郎。张无尽即张商英,哲宗时为工部侍郎,迁中书舍人,徽宗初为吏部、刑部侍郎,翰林学士,后拜尚书右仆射,曾著《护法论》,专为佛教辩护。张无垢即张九成,四十一岁中进士第一名,入仕为金判、著作郎、礼部侍郎兼侍讲,因詹大方秉秦桧之意,中伤其与禅师大慧宗杲的交游,以“訕谤朝政”的罪名遭到放逐,谪居南安。李汉老即李邴,徽宗时除给事中、同修国史兼直学士院,迁翰林学士;高宗绍兴初拜尚书右丞、参知政事。吕居仁即吕本中,官至直学士。

除上述所举数人外,又如著名文人黄庭坚,“治平中登进士第,故好作艳辞。法秀禅师呵之曰:汝以绮语动天下人淫心,不惧入泥犁耶?鲁直悚然悔谢,遂锐志学佛法”(《居士传》卷二六)。“元祐间,家丁艰,馆黄龙山,从晦堂和尚游,而与死心新老、灵源清老尤笃方外契”(《罗湖野录》卷上)。晦堂即晦堂祖心,死心即死心悟新,灵源即灵源惟清,均为黄龙派下著名禅师。欧阳修曾积极排佛,但在见到明教契嵩所著《辅教编》后改变态度,“与语终日,遂大喜”(《人天宝鉴》)。据《释氏稽古略》卷四载:“欧阳公修自谏院除河北都转运使,左迁滁州。游庐山东林、圆通寺,遇祖印禅师居纳,谈论大教,折中儒佛,与韩文公见大颠相类。”苏轼曾得法于东林常总,又与佛印了元为方外道友,热衷于参禅生活,晚年转向净土信仰。其他,如王古的净土归向,文彦博集净土法会,王随参谒小寿禅师,以及王安石晚年学佛喜舍,都是显著的历史事实。

在《居士传》中被列为“居士”的宋代著名官僚士大夫,还有潘兴嗣、晁补之、陈瓘、李纲、张浚等多人。潘兴嗣自号“清逸居士”,曾问道于黄龙慧南。晁补之年二十余即归向佛法,深信因果。陈

璜自号“华严居士”，好华严之学，后转向天台学。李纲初为松溪尉时，即与大中寺庆余禅师往还，究心佛法。张浚曾问法于圆悟克勤禅师，后又邀大慧宗杲入居径山。

在士大夫禅学这一历史潮流的推动下，甚至连那些以反佛排佛标榜的理学家们，也几乎普遍受到佛教思想的影响。据载，理学奠基人周敦颐曾从学于润州鹤林寺的寿涯禅师（《宋元学案》卷一二），参禅于黄龙慧南，问道于晦堂祖心（《居士分灯录》卷下），谒庐山归宗寺佛印了元，师（庐山）东林寺常总（《云卧纪谈》卷上）。在庐山期间，他追慕东晋白莲社故事而结青松社，以佛印为社主。张载曾受范仲淹指点，悉心研习《中庸》，但“载读其书，犹以为未足，又访诸释、老，累年究极其说”（《宋史》卷四二七）。程颢声称他“自十五、六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。未知其要，泛滥于诸家，出入于老、释者几十年”（《二程文集》卷一一）。程颢与禅僧灵源惟清保持密切关系，现尚有俩人来往书状五通，保存于《灵源笔语》和《禅林宝训》中；而他的坐禅功夫则为世人所共知。朱熹自述其年十五、六时，“亦尝留心于此（禅）”，且“理会得个昭昭灵灵底禅”（《朱子语类》卷一〇四）。十八岁应举考试前，篋中唯有一帙《大慧语录》（《大慧语录》序）当然，这类人物在本质上不能列入“居士”行列，但是他们的参禅经历有案可查。

总之，大量历史事实表明，两宋时期官僚士大夫与佛教禅宗具有某种不解之缘，他们的参禅活动构成了该时期居士佛教的主流。从佛教思想史角度看，这无疑是一个值得注意的现象。

士大夫禅学之所以在宋代繁荣发达，有其深刻的原因。

一是所谓“儒门淡薄，收拾不住”。儒学在汉武帝时曾受“独尊”待遇，以传授、整理和注释儒家经籍为重要任务，开始了“经学”的历史。由于经学所享有的特殊地位，使它逐渐成为封建文人追逐利禄的重要工具，并不可避免地走上神学迷信和烦琐主义的穷



途。东汉时,经学内部已出现“通人恶烦,羞学章句”(《文心雕龙·论说》)的趋势;东汉灭亡,它终于为魏晋玄学所取代。此后,由于玄学盛行,儒学在很长一段时期内显得软弱无力。同时,儒学墨守汉儒注疏的旧俗,不图发展,乃至连孔安国、郑康成等经学家都不敢非议。这种局面给部分士人带来精神上的压抑,造成心理上的苦闷。正是在这种环境下,佛教这一外来文化以自己独特的哲学思辨、心性学说、止观修行,成功地吸引了大批封建官僚和普通文人。

唐末五代,禅宗兴起,它不仅在佛教界犹如一声惊雷,震撼着古老的寺院,而且也在整个思想界引起了巨大反响。据大慧宗杲《宗门武库》载:“王荆公一日问张文定公,曰:孔子去世百年,生孟子亚圣,后绝无人,何也?文定公曰:岂无人?亦有孔、孟者。公曰:谁?文定曰:江西马大师、坦然禅师、汾阳无业禅师、雪峰、岩头、丹霞、云门。荆公闻举,意不甚解,乃问曰:何谓也?文定曰:儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏焉。”张方平所谓“儒门淡薄,收拾不住”,当是对隋唐五代儒学停滞衰落状况的如实概括。佛教禅宗则以它活泼洒落的风格,一新当时文人学者的耳目,吸引了大批士大夫,给他们以强烈的精神刺激。

在官僚士大夫看来,传统儒学以人本为主,以治国为目的,所以颇多伦理说教而缺乏治心手段。唐代刘禹锡认为,佛教最受人欢迎的是它对心性问题的论述,因此一旦接受佛典,便“会而归之,犹初心也”。而儒学则“以中道御群生,罕言性命”,难以摄服人心,故“世衰而寢息。”(《刘禹锡集》卷四《杨岐山故广禅师碑》)宋初李觏是一名反佛的儒家学者,但他也曾给寺院写过多篇记文,并最终肯定佛教心性学说的成就,说:“儒失其守,教化坠于地。凡所以修身正心,养生送死,举无其柄。天下之人若饥渴之于饮食,苟得而已。当是时也,释之徒以其道鼓行之,焉往而不利云云”(《李觏集》

卷二八《答黄著作书》)。

二是因士大夫官场受挫而遁入空门。官场之争贯穿于每一王朝的始终,斗争的形式虽有异,但残酷的结局大致相同。而在中国古代知识阶层中,历来有以隐遁方式表达清高脱俗、与世无争的思想;尤其在他们官场受挫或与当政者意见不合时,浪迹山水、故作姿态便成为通常的对抗手段。宋代士大夫禅者也不例外。苏轼、欧阳修、王安石、黄庭坚等大都具有这种官场受挫、党争失败的经历,因而也就不难理解他们热心参禅问道、与佛教过从甚密的理由了。“一生做官今日被谪,觉见从前但一梦耳”(《丛林盛事》卷上,安相国语),这种人生如梦、朝夕异世之感,是当时许多失意士子精神状态的真实反映。

官僚士大夫参禅学佛,既可医治精神创伤,又可借机邀誉。王安石变法失败后,于退居金陵期间,由以往对佛教的批判而转向认同。他的《楞严经疏解》、《维摩诘经注》大约都是这一时期的作品。他在《读维摩经有感》一诗中写道:“身如泡沫亦如风,刀割香涂共一空;宴坐世间观此理,维摩虽病有神通。”不仅大有看破红尘之意,而且视维摩诘为理想的人格。据《宗门武库》载,王安石受蒋山元禅师指点,学习坐禅,其后“一日谓山曰:坐禅实不亏人。余数年要作《胡茄十八拍》不成,夜坐间已就”。佛印了元在定林寺见王安石,写下“道冠儒履佛袈裟,和合三家作一家”的诗句,王叹服其“词理至到”。苏轼虽在政治上属保守派,与王安石新党对立,但也常在沉浮之中。他因“为小人挤排,不得安于朝廷”,乃于“郁懔无聊之甚,转而逃入于禅”(《宋元学案·苏氏蜀学案》)。黄庭坚谪居黔南时,“制酒绝欲,读《大藏经》凡三年,利衰毁誉,称讥苦乐”(《佛祖统纪》卷四六);一说他即在此时得悟。

三是与禅僧诗文相酬。禅与诗在唐以后过从甚密,互相影响,互为补充。因为两者都需要内在的感受和体验,都注重启示和象



喻,追求言外之意,强调一种幽远境界。元好问《赠嵩山隼侍者学诗》说:“诗为禅客添花锦,禅是诗家切玉刀。”骚人墨客通过参禅体验,在他们的诗文中表达禅理和禅趣;禅僧也通过与文人酬唱,述说他们对宇宙人生的理解。

后期禅宗追求的理想境界,与文人士大夫向往的精神生活十分合拍。宋代士大夫既不愿放弃世俗的物质享受,又要追求高雅空灵的精神乐趣。他们通过参禅生活,丰富诗画艺术的题材和意境,寄托对世事变幻、人生苦痛的感受。苏轼曰:“暂借好诗消永夜,每逢佳处辄参禅。”(《书李端叔诗后》,《东坡前集》卷一七)在他看来,好诗应与禅联系在一起。他的《赤壁赋》由于引入禅的意境,显得自然、朴实、幽远。《题西林壁》一诗则把宇宙人生融为一体,充分体现作者对禅的深刻感受。黄庭坚为首的江西诗派不用陈词滥调,却喜欢从佛经和禅僧语录中寻找典故,则别具一格。

与此同时,禅僧也乐意以诗文相酬。宋代丛林中,既通禅理又具文采的禅僧为数不少,如明教契嵩、佛印了元、金山昙颖、圆通居讷、觉范慧洪等都在文人士大夫中享有盛誉。了元“凡四十年间,德印缁白,名闻幼稚;缙绅之贤者,多与之游。苏东坡谪黄州庐山对岸,元居归宗,酬酢妙句,与烟云争丽”(《禅林僧宝传》卷二九)。慧洪才气横溢,“落笔万言,了无停思。其造端用意,大抵规模东坡,而借润山谷”(《僧宝正续传》卷二)。契嵩则以文学而轰动当时文坛,令欧阳修、韩琦等刮目相看,“由是名振海内”(《人天宝鉴》)。苏轼曰:“独念吴越多名僧,与予善者常十九。”他举例说,苏州仲殊师利和尚,“能文,善诗及歌词,皆操笔立成,不点窜一字”(《东坡志林》卷二)。又如,“投子聪禅师与海会演和尚,元祐间道望尽著淮上,贤士大夫多从之游”。黄庭坚作书说,此二老“皆可亲近,殊胜从文章之士学妄言绮语,增长无明种子也。聪老尤喜接高明士大夫,渠开怀论说,便穿诸儒鼻孔”(《罗湖野录》卷中)。



通过诗文唱和,士大夫和禅僧在生活作风、思想意识方面更趋接近,在个人感情方面则显得十分融洽。这种僧俗关系的发展,不但对禅味诗的流行,而且对文字禅的展开都具有重要意义。其末流乃至出现诗人与禅僧共作无聊的文字游戏。他们借禅悦之名,行放浪形骸、玩世不恭之实,成为清新文字的讽刺,走向深远意境的反面。

宋代士大夫文人与禅僧的密切关系,以及对参禅生活的浓厚兴趣,是整个时代的风尚。但是,这并不意味着他们对佛教的真诚信仰。在宋代,出入寺院而彻底皈依佛教的官僚士大夫终究是少数。长期的世俗优裕生活和儒家思想熏陶,使他们在本质上难以成为虔诚的佛教徒。富弼以切身感受承认:“吾辈俗士,自幼小为俗事浸渍,及长大又娶妻养子,经营衣食,奔走士宦。黄卷赤轴,未尝入手,虽乘闲玩阅,只是资谈柄而已,何尝彻究其理!”(《丛林盛事》卷上)冯楫曾有“公事之余喜坐禅,少曾将胁到床眠”(《人天宝鉴》)的诗句,表明他要以坐禅来抵销世事的纷乱繁杂,恢复内心生活的宁静。这种思想落实到具体行动,便是“逃禅”。欧阳修《六一居士传》自述道:“常患不得极吾乐于其间者,世事之为吾累者众也。其大者有二焉:轩裳珪组劳吾心于外,忧患思虑劳吾心于内,使吾形不病而已瘁,心未老而先衰”。

五、禅宗“灯录”和“语录”

宋代禅风的一大变化,是抛弃“不立文字”、“直指人心”的传统,而专意于“不离文字”的“文字禅”。文字禅的突出表现,是各种“灯录”和“语录”的编纂问世。

“灯录”是禅宗创造的一种史论并重的文体,它以本宗的前后



师承关系为经,以历代祖师阐述的思想为纬,发端于唐代的禅宗史书。唐代有较高史料价值的禅宗史书,有以下几部:《传法宝记》,由杜朏于713年撰成,是记载弘忍门下法如系的禅史;《楞伽师资记》,由净觉于720年撰成,是记载北宗神秀系的禅史;《历代法宝记》,775年撰成,是记载成都保唐宗的禅史;《宝林传》,由智炬于801年撰成,是记载南宗慧能系的禅史。五代后期在南方出现了《祖堂集》,该书由静、筠二禅师于952年撰成,是《景德传灯录》成书之前禅宗最重要的著作。

《祖堂集》二十卷,记载了从印度迦叶到中国唐末五代(最后为福先文登)共二百五十六位禅宗祖师的主要事迹和问答语句,而以雪峰义存一系为基本线索。《祖堂集》的价值在于,它是早于《景德传灯录》半个多世纪完成的一部完整的禅宗著作,因而在史料等方面有它特殊的地位。可惜此书长期以来默默无闻,不知其本来面目。直至1912年,日本学者关野贞、小野玄妙等对朝鲜南部庆尚道陕川郡伽耶山海印寺所藏高丽版大藏经版本进行调查时,才从其藏外版中发现高丽高宗三十二年(1245)开雕的《祖堂集》二十卷的完整版本。在此之前,只是在契嵩自撰自注的《夹注辅教编》中,曾提到他见过《祖堂集》,此后人们便对它毫无所知了。二次大战后,日本花园大学复印了《祖堂集》的普及本;1972年,柳田圣山又在日本出版了它的影印本。

直接以“灯录”命名的禅宗著作,则始于宋代《景德传灯录》。一般认为,《祖堂集》在形成并流传一个多世纪后即消声匿迹,主要原因是由于《景德传灯录》的广泛传播。《景德传灯录》撰成不久,便受敕令编入《大藏经》,享受特殊荣誉和待遇。随着木版印刷术的发展,《景德传灯录》逐渐普及于僧俗两界,从而取代《祖堂集》的地位和影响。

《景德传灯录》为北宋禅僧道原(法眼宗清凉文益法孙)所著,



共三十卷。“景德”，宋真宗年号（1004—1007），标明该书撰成时代；因灯能照暗，禅宗谓以法传人，犹如传灯，故名“传灯录”。

全书记述了自过去佛至法眼文益法嗣的禅宗传法世系共五十二世一千七百零一人的问答语句。另外，附有语录者九百五十一人。其中，卷一、二记述过去七祖、西天二十七祖；卷三记东土五祖（达摩是西天二十八祖兼东土初祖）；卷四记东土四祖道信和五祖弘忍的旁出家系；卷五记慧能弟子青原行思的法嗣，包括曹洞宗、云门宗、法眼宗法系；此外是外宗“禅门达者”传、名禅师语录和赞颂诗文等。

就体裁和内容而言，“灯录”是记言体，它与“僧传”的记行（虽也记言，但以记行为主）不同。“灯录”又是一种特殊的“谱录体”，即按世次记载，这也与“僧传”的传记体不同。“灯录”只限于禅宗，不像“僧传”那样包罗各科。在《宝林传》、《祖堂集》未发现之前，《景德传灯录》是禅宗最早的一部完整史书，其史料价值远在《五灯会元》之上，为学术界研究禅宗思想的重要资料，成为必读之书。自上述两书于本世纪上半叶被发现，得知《景德传灯录》曾受它们的影响，多所取材。由于《景德传灯录》经文人杨亿、李维、王曙等润色，文字新鲜脱俗，读之颇有声色，所以历来受僧俗两界欢迎。

在道原《景德传灯录》问世后，陆续又有四种“灯录”编成。它们是：《天圣广灯录》三十卷，临济宗人李遵勳撰于仁宗天圣七年（1029）；《建中靖国续灯录》三十卷，云门宗禅僧惟白撰于徽宗建中靖国元年（1101）前；《联灯会要》三十卷，临济宗禅僧悟明撰于孝宗淳熙十年（1183）；《嘉泰普灯录》三十卷，云门宗禅僧正受撰于宁宗嘉泰年间（1201—1204）。其中《天圣广灯录》的撰成距《景德传灯录》只有十余年，各宗世系无多出入，只是章次略作变动，所记人数及问答语句稍有扩充，故名“广”。《建中靖国续灯录》的撰成距《景德传灯录》将近百年，其书意在续道原之作，故名“续”；该书分正



宗、对机、拈古、颂古、偈颂五门叙述，所载人物约一千七百有余。《联灯会要》上距《建中靖国续灯录》又有八十余年，编者之意在合北宋三种“灯录”为一书，而补八十多年来前者未收录的临济、云门二家禅师语录。《嘉泰普灯录》的撰成距《联灯会要》仅二十年，作者未曾见到《联灯会要》，因见《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》没有载录帝王、公卿、师尼、道俗，不具“普照”意义，故他不论僧俗，将北宋三灯未取的重要人物，全部收入。

《五灯会元》便是在上述“五灯”基础上删繁就简汇编而成，计二十卷。作者普济，系临济宗杨岐派禅僧，宗杲三世孙。

《五灯会元》由原“五灯”计一百五十卷缩为二十卷，卷帙减去原书七分之二，而内容实际只减去原书二分之一左右，所以首先给人以简明扼要之感，对于只需略知禅宗大意者来说，是一分量适中的入门书。

原来“五灯”各书以南岳、青原两大系分别叙述，以下不再分宗立派。但世系既久，支派繁衍，法嗣散布，大系难以统摄，所以《会元》改变结构，在南岳、青原下，复立宗派，明晰易查，方便读者。卷一，记七佛及东土六祖；卷二，记四、五、六祖法嗣及应化圣贤；卷三、四，记南岳怀让至五世；卷五、六，记青原行思至七世；卷七、八，记青原下二世至九世；卷九，记南岳三世至八世沩仰宗；卷十，记青原下八世至十二世法眼宗；卷十一、十二，记南岳下四世至十五世临济宗；卷十三、十四，记青原下四世至十五世曹洞宗；卷十五、十六，记青原下六世至十六世云门宗；卷十七、十八，记南岳下十一世至十七世黄龙派；卷十九、二十，记南岳下十一世至十七世杨岐派。纲目了然，十分便于僧俗披览。为此，自《五灯会元》问世，包括《景德传灯录》在内的前五种“灯录”，地位逐渐被它取代，成为流传最广的“灯录”。

《五灯会元》不仅为佛教僧侣（尤其是禅僧）提供了禅宗思想史

的资料以及参禅得悟的方便途径,而且也扩大了一般文人士大夫的视野。由于书中文字语言透彻洒脱、新鲜活泼、简要精练,公案语录、问答对话趣味盎然、脱落世俗,所以深为僧俗所喜读。作为一种精神享受,元、明以后士大夫好禅者,几乎家藏其书。

但是,对于禅宗史研究而言,《五灯会元》自有它的缺陷。一是因删削颇多,所引原材料远不如《景德录》等完备;二是经过对各家“灯录”的反复文字润色,各据己意添加或删略,古代禅师们的原意多有改变,故它实际上已难以作为原始资料看待。质言之,《五灯会元》的学术价值无疑要低于《景德传灯录》。

受传统的影响,直至元、明、清各代,“灯录”之作绵延不断,至今可见到的尚有数十种之多。影响所及,儒家学者也纷纷仿其体裁而编撰著作,如朱熹的《伊洛渊源录》、黄宗羲的《明儒学案》、《宋元学案》,万斯同的《儒林宗派》等都属此类。

与“灯录”相联系的是“语录”。“语录”是禅门弟子对祖师言论的记录。唐代已有个别禅师语录的编纂,有的虽无语录之名,但已有语录之实,如六祖慧能的《坛经》,荷泽神会的《直了性坛语》、《南宗定是非论》(独孤沛集)、《南阳和尚问答杂征义》(刘澄集),黄檗希运的《传心法要》(裴休编辑);有的则直接以语录之名出现,如黄檗希运的《宛陵录》(裴休编辑),临济义玄的《临济录》(慧然编辑)。中国传统的佛教义学,除少数自著的论典以外,大多通过对佛教译籍的繁琐注释来发挥思想。写论有相当的难度,注释更令人生厌。“语录”大多是即兴而出,或有针对性的言论,无须逻辑系统,却又生动丰满,极宜于摆脱经典依赖,充分表达个人的独立见解。

宋代,禅宗语录开始大量出现,致使依附于译籍的传统义学黯然失色。这些语录经过加工、补充、整理,逐步完善和系统化,从而出现《古尊宿语录》这样的集大成之作。

《古尊宿语录》是古代禅师语录的辑本,共四十八卷,计收录自



八世纪至十三世的三十六家语录。该语录在明版《大藏经》中初次入藏。语录的编集者是宋代禅僧贇藏主(“藏主”,禅寺职称之一,专管佛经图书)。当初仅收集得南泉下二十二家的“示众机语”,后人又渐次得云门、真净、佛眼、佛照等数家。至南宋末年,在女居士觉心的资助下,进行了重刻。重刻原因是因为它先曾“刊于闽中”,至时“版亦漫矣,两浙丛林得之惟艰”。

关于早先所得的二十二家语录,在《续藏经》中有日人道忠所编《福州鼓山寺〈古尊宿语录〉全部目录》,共列出二十家,他们是:南泉普愿、投子大同、睦州道踪、赵州从谏、南院慧颙、首山省念、叶县归省、神鼎洪湏、三交智嵩、石门蕴聪、法华全举、大愚守芝、云峰文悦、杨岐方会、道吾悟真、大随神照、子湖神力、鼓山神晏、洞山守初、智门光祚。《目录》说:“右总二十家。如《云卧纪谈》、《物初滕语》并云,贇藏主所搜二十二家。然则,此本少二。”所少哪二家,尚须考证。但可以肯定,自最先南泉下二十二家语录成型,至明版《大藏经》四十八卷全部刊出,是一个反复增补的过程。正因为如此,现存《古尊宿语录》在形式安排上极为紊乱,卷十二以下无规律可循。从体裁看,除语录外,它还收入了与此并不协调的“拈古”、“颂古”、“奏对录”之类。

但从内容看,《古尊宿语录》具有重要的史料价值,它所收集的语录,多为《景德传灯录》所未曾记载的。在较早成立的五家(南岳怀让、马祖道一、百丈怀海、黄檗希运、临济义玄)语录中,希运的《传心法要》、《宛陵录》和义玄的《临济录》,在九世纪时都已完成,具有充分的可靠性。因而这五家语录在该书中有着提纲挈领的作用。在全部四十八卷中,除洪州系南岳、马祖、百丈、黄檗四家三卷,云门宗云门、洞山、智门三家六卷,马祖别传南泉及南泉下子湖、赵州,百丈别传大随,黄檗别传睦州,石头下丹霞二传投子,雪峰下鼓山,计七家七卷外,其余三十二卷全部属于临济宗法系。

语录产生后,逐渐出现了对语录中公案语句进行注释的著作。先是临济宗的汾阳善昭禅师集古人机缘语句一百条,每条各用偈颂加以阐述,称之为“颂古”,实则是“禅门语录汇编”性质的著作。这样,从汾阳善昭开始,禅宗对文字的兴趣有增无减,在“文字禅”的道路上愈走愈远。“颂古”之风转相传播,日趋浮华,逐渐销融了丛林朴素、直捷、简炼的传统风格,以至不久即引起有识之士的批评。

善昭作“颂古”之后不久,云门宗的雪窦重显以云门思想为背景,也作“颂古”一百条。其后,临济宗杨岐派的圆悟克勤应张商英之请,以重显的《颂古百则》为基础,在颂前加“垂示”(纲要提示),在颂中加“著注”(重点注解),另加“评唱”(自己观点),由其门人加以辑录,编成《碧岩录》十卷。《碧岩录》以及同时代出现的各类禅师《语录》、各家禅系《灯录》,文字都很华美,所引禅师偈颂颇具诗意,耐人寻味。《碧岩录》是典型的文字禅,它的出现受到一般禅者的欢迎。据《禅林宝训》载,该书一问世,“于是新进后生,珍重其语,朝诵暮习,谓之至学”,故很快得以传播。

《碧岩录》对公案的解释和分析不乏创见,它使晦涩难参的公案变得简单易懂,所谓“剖决玄微,抉剔幽邃,显列祖之机用,开后学之心源”。但它毕竟不利于禅僧的顿悟实践,相反有害于禅的风格发扬。禅的生命在于明心见性、见性成佛,在于与生活日用的结合。一旦陷入文字语言的纠葛之中,便失去它不立文字、教外别传的宗旨而变得拘泥、僵化。《碧岩录》的诞生,完成了禅的公案语句的规范化、格式化、定型化,从而禅也就失去了它的活力,禅的活泼生命在文字语言的规范下被扼杀了。大慧宗杲有鉴于此,担心“学人泥于言句”,将全部刻版毁掉,这是极有勇气的举动。但是这也不能从根本上解决问题,不久,《碧岩录》又被刊行并流传至今。

受《碧岩录》等的影响,南宋曹洞宗禅师投子义青等也作“颂

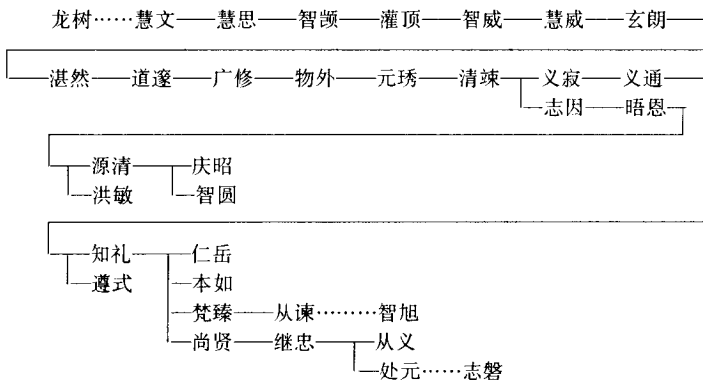


古”，元代林泉从伦加以“评唱”，成为《空谷集》。南宋曹洞宗天童正觉也有“颂古”，由元初万松行秀加以“评唱”，名《从容录》。它们与《碧岩录》一起，广泛流行于丛林。

第四节 宋代天台宗

一、宋代天台传承

天台宗自智顛五传而至湛然，湛然又五传而至清竦。清竦为五代末年人。清竦传义寂、志因。义寂传高丽义通，义通传知礼、遵式，知礼传尚贤、本如、梵臻；志因传晤恩，晤恩传源清、洪敏，源清传智圆、庆昭。义寂以下，均为宋初天台宗人。其世系可列简表如下：



义寂(919—987)，字常照，俗姓胡，温州永嘉(今属浙江)人。因请吴越王遣使从高丽等国求得天台教典而备受尊重，“由是一家

教乘,以师为重兴之人矣”(宗晓《宝云振祖集·台州螺溪净光法师传》)。长住天台山螺溪传教院,故名螺溪义寂。钱俶赐名“净光大师”。他曾先后讲述“天台三大部”各二十遍,讲述《维摩诘经》、《金光明经》、《梵网经》等各数遍。著有《止观义例》、《法华十妙》、《不二门科节》等。

义通(927—988),字惟远,出身高丽王族。从义寂受学,成为其高足。曾“敷扬教观几二十年”(《佛祖统纪》卷八)。后来“法席大开,得二神足而起家。一曰法智师(知礼),一曰慈云师(遵式)。法智居延庆道场,中兴此教,时称四明尊者;慈云建灵山法席,峙立解行,世号天竺忏主”(宗晓《四明尊者教行录序》)。

知礼(960—1028),字约言,俗姓金,浙江四明人。七岁出家,二十岁从义通学天台教观,后继承义通法席,“凡三主法会,唯事讲、忏,四十余年胁不至席。当时之人从而化者以千计,受其教而唱道于时者三十余席。”(赵抃《宋故明州延庆寺法智大师行业碑》)真宗赐号“法智大师”,天台宗人称之为“四明尊者”。晚年曾结伴十僧,共修“法华忏”,以三年为期,拟期满后集体自焚。后经杨亿、李遵勖、遵式等人劝阻,未曾实行而名声更盛。他是宋代“中兴”天台的主要人物。在住持三十八年中,讲《法华玄义》七遍、《法华文句》八遍、《摩诃止观》八遍。著有《金光明经文句记》、《金光明经文义拾遗记》、《观经疏妙宗钞》、《观音别行疏记》、《十不二门指要钞》等。另有与“山外”派论战的著作《释难扶宗记》等多种。后来宗晓把知礼的杂著一百余篇加以汇编,成《四明教行录》七卷。

遵式(964—1032),字知白,俗姓叶,天台宁海(今属浙江)人。早年出家,先攻律学,后从义通学天台教义。住宝云寺十二年间,讲《法华经》、《维摩经》、《涅槃经》、《金光明经》等,未曾间断。其后相继住持天台東掖和杭州天竺。当时,章得象、王钦若等官僚都曾与之交游。真宗赐号“慈云大师”。遵式的著作,多属忏仪之类,如



《金光明忏仪》、《大弥陀忏仪》、《小弥陀忏仪》等。其五世法孙慧观将他的杂著三十九篇编为《天竺别集》三卷,另外杂著十六篇编为《金园集》三卷。与知礼法系相比,遵式一系比较萧条。

知礼和遵式都重视忏法,特别是“法华忏”和“金光明忏”。遵式撰有《金光明忏仪》等数部有关忏仪的著作,为后世寺院开展商业化和政治化的念经、拜忏提供了权威性依据,他本人也因此而被称为“慈云忏主”或“天竺忏主”。

晤恩(912—986),字修己,俗姓路,姑苏常熟人。十三岁出家,先学律部,后从志因受学天台教义。他“讲贯弥年,通达《法华》、《光明》经,《止观》论。咸洞玄微。”(《宋高僧传》卷七《晤恩传》)先后“讲演大部二十余过”,“剖析幽微,时称义虎”,“《法华》大意,昭著于世,师之力也。”(《佛祖统纪》卷一〇)他严守佛教戒律,“不喜杂交游,不好言俗事。虽大人豪族,未尝辄问名居”;“平时谨重一食,不离一钵,不蓄财宝,卧必右胁,坐必加趺。”(《宋高僧传》卷七《晤恩传》)这在当时世俗化的佛教界是比较突出的。可见他是一位解行兼明、目足双运的天台传人。著有“《玄义》、《文句》、《止观》、《金光明》、《金铉》论科,总三十五帖”。(同上)另有导致宋代天台内部之争的《金光明玄义发挥记》。

二、“山家”与“山外”之争

宋代天台宗史上的重要事件,是所谓“山家”与“山外”之争。

据《释门正统》、《四明十义书序》等记述,“山家”与“山外”之争发端于晤恩的《金光明玄义发挥记》,焦点是智顓所著《金光明经玄义》广本的真伪,实质是关于天台止观所观之境属于“真心”还是“妄心”的分歧。这场争论,涉及佛教世界观和宗教实践方面的许



多问题。争论结果,知礼一派最后获胜,遂自称“山家”,以天台正统自居;持相反意见者,则被斥为“山外”,即非正统。“山家”代表人物除知礼外,还有他的弟子梵臻、尚贤、本如等;“山外”代表人物除晤恩外,尚有他的弟子源清、洪敏以及源清弟子庆昭、智圆等。此外,原属知礼一系的仁岳、从义等人,后因与知礼观点不合,被称为“后山外”。

智颢所著《金光明经玄义》有广、略两本,并行于世。义通曾撰《金光明玄义赞释》、《金光明文句备急钞》,以解释略本。晤恩的《发挥记》认为,广本所述“观心释”,义理乖违,当为后人擅添,因而加以否定;略本详说法性圆妙,没有提出“五重玄义”中的真实性,故予以肯定。为此,知礼起而反驳,作《释难扶宗记》,肯定广本为智颢真作,并重点阐发广本的观心教义,提倡“妄心观”。知礼批评晤恩说,废去观心,乃是有教无观,不符合智颢教旨。此后,庆昭等又与知礼多次往复问答释难。中经钱塘太守调停,曾暂时告一段落。不久,智圆作《金光明经玄义表征记》,再次非议广本“观心释”,知礼作《金光明玄义拾遗记》予以反驳。清源又著《十不二门示珠指》,坚持真心观;宗昱(与义通同门)著《注十不二门》,提倡灵知心性之说,均在教理上阐发华严性起学说。对此,知礼作《十不二门指要钞》,强调指出,天台宗的教义是“性具三千”,乃是圆教之说,华严宗主张万法“性起”,只是别教隔历之说。

上述争论说明,“山外”派的思想确实受了华严学说的影响。他们主张的真心观,以心性真如为观察的对象,即承认心之本体为纯净无染的“真心”,只是“随缘”造作万法;智颢的“性具”说则认为万法本具一心,由于随缘隐显不同而有人生世界的差别。

知礼提出的“妄心观”,就是将性具说导向宗教实践,要求人们以内省的方式,认识一切众生皆具“性恶”,由此引导人们从日常生活的每一琐事、每一俗念中去忏悔和防止自己的罪恶,强化个人的



道德修养。善月所撰《山家绪余集》卷中有这样的话：“性恶之言出自一家，非余家之所有也。得其旨者，荆溪之后唯四明（知礼）一人耳。故所述记钞，凡明圆旨，必以性恶为言。……只一修恶之言而有云断者，断其情也。”可见，知礼所讲“性恶”，主要指情欲而言；所谓“妄心观”，就是要依据对“性恶”的认识，断除情欲。“山外”派取消“观心”，将会导致人们放弃对情欲的自我克制，所以知礼认为这是不能容忍的。

此外，山家对山外的斗争，也含有很多宗派情绪。他们把自己奉为正统，将对方视为异端，严加排斥。原属知礼一系的仁岳、从义，后因改变观点，也被贬斥为“山外”，其理由正如志磐所说：“父作之，子述之。既曰背宗，何必嗣法？”（《佛祖统纪》卷二十二）庆昭弟子“以他党而外侮”，仁岳则“以吾子而内畔”，他们的行为“皆足以溷乱法门，壅塞祖道”（《佛祖统纪》卷八），都是不能允许的。世俗的宗法伦理观念进入佛教组织，更加增强了党同伐异的倾向。

第五节 宋代净土宗

一、禅净一致和台净合一

后人曾将历史上倡导净土信仰而有较大影响的人物编成净土宗宗系，如南宋释宗晓立慧远、善导、法照、少康、省常、宗赜为该宗传承；志磐则改立慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常为传承。这一情况说明，净土宗的传承与其它宗派有所不同，它并无严格的法嗣体系。

入宋以后，净土宗势力逐渐推及南方，禅宗、天台宗、律宗等学



者大多兼弘净土。其结果,净土宗获得了新的发展机会。

宗晓在概述南宋佛教的传播情况时说:

历考自古帝王兴隆释教,或建塔庙者有之,或翻译经论者有之,或广度僧尼者有之,而未尝闻操觚染翰发挥净邦,俾一切人升出五浊,如吾圣君者。至今薄海内外宗古立社,念佛之声洋洋乎盈耳。乃知至德如风,民应如草,有不期然而然者矣。(《乐邦文类》卷一)

志磐记叙杭州地区净土信仰盛况,也说:“年少长贵贱,见师者皆称阿弥陀佛。念佛之声盈满道路。”(《佛祖统纪》卷二六)这表明,宋代的净土信仰已不再是一宗一派的事,而是佛教各宗派的一致要求和共同归向。其中,禅与净土的结合、天台与净土的融会、戒律与念佛的并修,又是这一共同趋向中的主流。

永明延寿是五代宋初佛教内部融合思想最杰出的倡导者和实践者,对宋明佛教产生过决定性影响。他的佛教思想集中表现在《宗镜录》和《万善同归集》两部著作中。前者的要旨是阐述禅教一致,后者的中心是宣传禅净合一。由于《宗镜录》规模庞大,卷帙过多,对于一般教徒来说,阅读不便,理解困难,所以它的实用性受到限制,社会效果相对削弱。延寿佛学对后世影响最为深远的,当数《万善同归集》三卷(或作六卷)。

“万善”,指所有与善相应的思想和行为;“同归”,即共同归趣真理。延寿开宗明义指出:“夫万善所归,皆宗实相。”这“实相”就是最高真理,就是涅槃境界。因此,《万善同归集》的根本特色,就在于它的圆融理论;通过圆融理论的阐述,会归净土念佛实践。他指出,禅宗主张顿悟佛性,提倡“心性圆明,本来具足”,但是,从圆融无碍的角度说,禅的“一念顿具,不妨万行施为”,所以尚须“众善显发,万行磨治,方便引出。”(《万善同归集》卷上)这就是说,心性的顿悟与具体的修行不仅没有矛盾,而且相互促成。因此,他十分



强调“修性不二”、“权实双行”、“正助兼修”的重要意义,指出它们是使众生获得解脱的根本途径。

延寿从当时佛教界(尤其是禅宗界)普遍忽视修行的实际情况出发,把修行“万善”置于突出地位。他明确指出,“佛法贵在行持,不取一期口辩”,意为佛教理论要落实在具体修行活动中,若没有具体的修行,一切圆融无碍之说便毫无意义。在《万善同归集》中,延寿例举了三十余种具体修行,几乎包含了全部大小乘佛教的修行。如:供养三宝,恭敬佛像,广兴法会,称念佛号,诵读佛经,修习禅定,行道念佛,礼佛拜佛,奉持戒律,忏悔罪业,讲唱大乘,制论译经,著文解义,翻译大乘,广行经咒,慈心孝顺,供养父母,十度四摄,放生赎命、严格苦行(如燃指、烧身、遗身、投岩、赴火)等。

《万善同归集》的重心,是在阐述以上各类具体修行的基础上,提倡禅净合一双修的必要性。

据载,延寿曾作“念佛四料拣”偈,阐述了禅与净土的四种关系以及对它们的评价。他说:

有禅无净土,十人九蹉路;阴境若现前,瞥尔随他去。无
禅有净土,万修万人去;但得见弥陀,何愁不开悟。有禅有净
土,犹如戴角虎;现世为人师,来生为佛祖。无禅无净土,铁床
并铜柱;万劫与千生,没个人依怙。(《净土指归》卷上)

在上述四种关系中,他把禅净双修视为最高层次。

延寿的禅净双修表现在两个方面。一方面,他提倡一种名为“唯心净土”的佛教思想。他说:“识心,方生唯心净土;著境,只堕所缘境中”;“心净故,即佛土净”;“唯心念佛,以唯心观,遍该万法。既了境唯心,了心即佛,故随所念,无非佛矣。”(《万善同归集》卷上)意思是说,由于诸佛国土(“净土”)就是自心(“唯心”),所以只要清净自心,也就进入了佛的净土。这表明,“唯心净土”的思想明显带有禅宗心性论的特点,即把佛国净土与发现自己心性紧密联



系在一起。如果仅此为止，它基本上仍属自力佛教的范畴。

另一方面，延寿更主张实施称名念佛，往生西方阿弥陀佛净土。他以大乘经典为依据，认为，“声为立义之府，言皆解脱之门”，“且如课念尊号，教有明文。唱一声而罪灭尘沙，具十念而形栖净土。”因此，“念佛名者，必成于三昧。亦犹清珠下于浊水，浊水不得不清；念佛投于乱心，乱心不得不佛。……谁复患之于起心动念、高声称佛哉！”（《万善同归集》卷上）他引证经文说，高声念佛有十种功德，其中第十种便是“生于净土”。

基于对称名念佛的重视，他在自己反复宣传的“行道念佛”法门中，加入了高声称念佛名的内容，所谓“行道五百遍，念佛一千声；事业常如此，西方佛自成”（《万善同归集》卷上）。这样，行道念佛实际上指的是，一边右旋绕佛而行，一边称名念佛。他认为，这样做，实际效果将更为突出：“譬如逆水张帆，犹云得往，更若张帆顺水，速疾可知。”（《万善同归集》卷上）据载，延寿不仅提倡称名念佛，而且身体力行，“日课一百八事，未尝暂废。学者参问，指心为宗，以悟为则。日暮往别峰行道念佛，旁人闻螺贝天乐之声”（《佛祖统纪》卷二六）。因他弘扬念佛净土法门有功，后人将他列入净土宗祖师之位。

很显然，延寿的称名念佛已经与禅宗自力佛教原则相去甚远。正如他自己所说：

当今末法，现是五浊恶世，唯有净土一门，可通入路。当知自行难圆，他力易就。如劣士附轮王之势，飞游四天；凡质假仙药之功，升腾三岛。实为易行之道，疾得相应。（《万善同归集》卷上）

这里所说的“净土一门”，直接指向称名念佛、往生“无量寿佛国土”。因为这一法门“易往易取”，所以他力的“易行之道”。通过称名念佛，与阿弥陀佛愿力相契，为弥陀接引，往生极乐净土，这



是典型的他力佛教。这样,延寿并未坚持禅宗关于自心佛性、智慧解脱的原则,而是走向了他力往生的方面。

我们可以看到,《万善同归集》反复提到的“悲智双运,内外相资”,其核心就是自力与他力的结合。延寿一再指出:“若自力充备,即不假缘;若自力未堪,须凭他势”;“内则唯凭自力,外则全仰佛加,遂得障尽智明,云开月朗。”事实上,由于时处末法,人们普遍缺乏自信、自力,所以他力的念佛往生西方净土也就有日益被重视的趋势。《万善同归集》既将禅与净土融合,又把唯心净土与念佛净土会通,从而开创了佛教实修的新时代,奠定了宋明佛教的基本格局。

禅宗云门宗僧侣契嵩也主张参禅念佛并行,同时身体力行。他“夜分诵观世音名号,满十万声则就寝”(《林间录》卷上)。天衣义怀及其弟子慧林宗本也提倡禅僧兼修净土念佛,并著有《劝修净土说》。姑苏守讷禅师介绍义怀的禅净融合思想说:

天衣怀禅师一生回向净土,向学者曰:若言舍秽取净,厌此折彼,则取舍之情乃是众生妄想;若言无净土,则违佛语。夫修净土者,当如何修?复自答曰:生则决定生,去则实不去。若明此旨,则唯心净土昭然无疑。(《乐邦文类》卷四)

他代表了禅净双修中的另一种倾向,认为净土固然应修,但重点依然在禅。禅僧长芦宗赜先是兼习禅教,后又转向禅净融合,归心净土。他曾建“莲华胜会”,规定凡预会之日,无论僧俗,都要同声称念阿弥陀佛名号,自百声至千声,千声至万声,“各于日下,以十字计之,以办功课”(《庐山莲宗宝鉴》卷四)。宗赜著有《苇江集》,内中“多教人劝父母修净土,为出世间之孝”(道衍《诸上善人咏》)。为此,他被后人列为净土宗祖师之一。此外,著名禅僧圆通法秀也主张并实践禅净双修。

宋代天台学者的净土归趣更加令人注目,其主要代表几乎都

是净土信仰的提倡者。

知礼曾集道俗近千人，勤劝念佛，“心心念念，日日要期”，“誓取往生”。遵式著《晨朝十念法》，自约每天清晨念佛，“尽一气为一念。如是十气，名为十念”，“尽此一生，不得一日暂废”（《乐邦文类》卷四）。智圆也以净土为归宿，说：“始以般若真空荡系著于前，终依净土行门求往生于后。”（《闲居编》卷六）又说：“虽遍想十方，而终期心于净土。”（《乐邦文类》卷四）净土宗著作《乐邦文类》和《乐邦遗稿》的编纂者宗晓也是天台宗人，他在这两部著作中收集了延寿、遵式、元照、宗赜等人的大量净土论文，以广泛宣传净土信仰。

元照是宋代兼弘律学和净土的高僧。他幼年依慧鉴律师，因通诵《法华经》而得度。出家后，他以研修戒律为主，同时博究天台等教义。后因读《净土十疑论》，乃归心净土。他总结这一思想变化过程说：“听教参禅逐外寻，未尝回首一沉吟。眼光将落前程暗，始信平生错用心。”（《乐邦文类》卷五）为此。他专持阿弥陀佛名号，发愿领众同修念佛。鉴于当时禅僧轻视戒律和念佛，他还翻刻了《慈愍三藏文集》（即慧日的《往生净土集》）。

总之，宋代禅宗、天台宗、律宗的代表人物，纷纷把净土信仰看作自己学佛的归宿。志磐的《佛祖统纪》将宋代七十五名僧侣列入《往生高僧传》，几乎把当时各宗的代表人物都囊括于内。

作为宋代净土信仰兴盛的另一具体事例，是各类《往生传》的編集流传。如遵式的《往生西方略传》，戒珠的《净土往生传》，王古的《新修往生传》，陆师寿的《净土宝珠集》等。

宋代整个净土信仰大致可分“念佛净土”和“唯心净土”两类。南宋居士王日休曾对这两者的差别予以详细剖析，并力主念佛净土，反对唯心净土。他说：

世有专于参禅者云：唯心净土，岂复更有净土；自性弥陀，



不必更见弥陀。此言似是而非也。何则？西方净土，有理有迹。论其理，则能尽其心；故一切皆净，诚为唯心净土矣。论其迹，则实有极乐世界。……信有净土而泥唯心之说，乃谓西方不足生者，谓参禅悟性，超佛越祖，阿弥不足见者，皆失之矣。何则？此言甚高，窃恐不易到。……吾心可以为净土，而猝未能为净土；吾性可以为阿弥，而猝未能为阿弥。乌得忽净土而不修，舍阿弥而不欲见乎？故修西方，得道则甚易；若止在此世界，欲参禅悟性、超佛越祖，为甚难。……唯心净土、自性弥陀者，大而不要，高而不切；修未到者，误人多矣。不若脚踏实地，持诵修行，则人人必生净土，迳脱轮回。（《龙舒净土文》卷一）

王日休的这种比较，反映了佛教由禅教统一向禅净真正结合的转变要求。这表明，禅宗思想的实际影响在不断下降，即使唯心净土也已在排斥之列。念佛净土因将重点寄放在现世利益与净土极乐的调和一致上，显然更为社会大众所欢迎。念佛净土逐渐演化为净土法门的主流，并最终成为宋以后中国佛教的基本内容，这应该说是历史的必然。

二、净土结社的繁荣

赞宁《僧史略》卷下云：“社之法，以众轻成一重。济事成功，莫近于社。今之结社，共作福田；条约严明，逾于公法。行人互相激励，勤于修证，则社有生善之大功矣。”中国佛教的结社，始于东晋释慧远所创的“莲社”（又名“白莲社”）。该社集“息心贞信之士百有二十三人”，于庐山般若精舍阿弥陀佛像前建斋，誓相提携，共登西方极乐净土。



南北朝时期,结社以义邑和法社的形式展开活动。“义邑”,或名“邑义”、“法义”、“邑会”、“社邑”、“义社”,主要盛行于北方。它最初是僧俗(以在家信徒为主)为共同造像而发起的地方性组织,后来发展及于修建石窟,举行斋会、写经、诵经等佛事活动。

隋代盛行造像活动,故义邑甚为发达,活动频繁而有秩序。据记载,开皇中,“邑义各持衣钵,月再兴斋,仪范正律。”(《续高僧传》卷一《昙曜传》)唐代义邑继续存在。如益州福寿寺以释宝琼为首的义邑,由三十余人组成,每人持《大品般若经》一卷,以为平时诵读的基本经典;每月设斋会,邑人依次诵经(《续高僧传》卷二八《宝琼传》)。可见当时已不再以造像、建窟为义邑的主要内容,它开始转向与设斋、诵经等法会一致的方向发展,同时还增加了为推进佛教在世俗社会发展的俗讲等内容。

当南北朝时期北方盛行义邑之时,南方正热衷于法社活动。当时,佛教的法社以守戒、诵经、义学为主要内容,其特点也是僧俗结合而以在家信徒为主。

陈隋之际,江南文人雅士多兴法会,每请名僧,辄连宵法集。故法社也必然与法会联系在一起。唐代法社仍很普遍,尤其是安史之乱以后。如贞元年间(785—805),吴郡包山神皓曾立西方法社(《宋高僧传》卷一五);江州兴果寺神凑也立菩提香火社(《白居易集》卷四一);益州弘法师则立一福社,倡导诵读《华严经》(《华严经传记》卷五)。白居易则于长庆二年(822)参加由杭州龙兴寺僧南操所结的华严社。该社规定,入社者每人须诵《华严经》一卷,“每岁四季月,其众大聚会”。斋会以社员集资而置的良田千亩为基础,故有“摄之以社,齐之以斋”之说(《白居易集》卷六八)。开成年间(836—840),浙江绍兴有元英创立的九品往生社,社员一千二百余人共期西方净土(见《八琼室金石补正》卷七三)。

结社活动是佛教在世俗社会展开的主要方式,也是佛教走向



社会、民间的重要步骤。隋唐的结社活动为五代、两宋所继承和发展；随着宋代禅净一致、台净合一的提倡，佛教结社的形式和内容也出现重大的变化。

在净土信仰发展的同时，宋代佛教结社活动出现一派繁盛景象。这些结社名目杂多，但基本上都以净土念佛为基本内容，以法社为主要形式。诸如省常效法庐山莲社故事而创建于西湖昭庆寺的净行社，遵式在四明宝云寺建立的念佛会，知礼创建于明州延庆寺的念佛施戒会，本如创立于东掖山能仁精舍的白莲社等，都是宋代著名的净土结社。

法社的创立者和参加者，既有僧人，又有俗人；僧人中既有属于天台宗的，也有属于禅宗，还有属于律宗的。净土信仰的发展促进了法社的繁荣，法社的繁荣反过来又给净土信仰以组织上的支持。为了组织净土念佛等宗教活动，法社设立起弥陀阁、十六观堂以及般舟院、般舟道场等。因此，法社对宋代佛教的净土归向实际上还起了一种保证作用。

法社的一个重要特点，是僧俗的紧密结合，而官僚士大夫在其中起着重要的纽带作用。

两宋时期，士大夫参禅活动盛行，佛教僧侣和官僚士大夫不仅以诗文相酬，表达共同意趣，而且通过结社活动表达一致的净土信仰。这种净土信仰又通过士大夫的作用而广泛传播于民间。苏轼曾与禅僧东林常总在庐山东林寺集道俗千余人建立禅社。他晚年受元照影响，致力于净土归向实践，曾“绘水陆法像，作赞十六篇”，建“眉山水陆会”（《佛祖统纪》卷四六）。其妻亡故后，设水陆道场供养，并作《阿弥陀佛赞》。又为其父母作《阿弥陀佛偈》。归依禅僧天衣义怀的官僚杨杰既“明悟禅宗”，又“阐扬弥陀教观，接诱方来”。他认为：“简而易行者，乃西方净土也。但能一心观念，总摄散心，使弥陀愿力，直超安养，更无他趣，决取成功矣。”（《乐邦文

类》卷三)又如陈瓘,“晚年刻意西归,为明智作《观堂净土院记》,发挥寂光净土之旨”(《佛祖统纪》卷一五)。再如王旦、文彦博等官僚士大夫也结社修行西方净土。据载,当省常刺血书写《华严经·净行品》,结净行社之时,“旦为之首,参政苏易简一百三十二人,一时士大夫皆称净业社弟子。比丘预者千众。人谓庐山莲社莫如此日之盛”(《佛法金汤编》卷一一)。文彦博兼译经润文使时,“在京与净严禅师结僧俗十万人念佛,为往生净土之愿”(《佛祖统纪》卷四五)。这些规模宏大的法社,正是通过官僚士大夫的中间环节,把佛教僧侣和世俗社会上层,以及普通民众,一起引向西方净土之路,卓有成效地促进了出世间与世间的联系以及佛教与儒、道的融合。

净土信仰不需要高度的宗教理论素养,而只在于把对佛教深奥教义的理解演化为人人都能完成的简易的宗教实践,从而冲破了士大夫阶层高度知识素养与普通民众缺乏文化教育之间的界限,把佛教进一步普及到民间。这一变化为明清时代“融和佛教”奠定了基础。在世俗生活和民间信仰中,存在着固有的祖宗祭祀、神仙方术、鬼神迷信等内容,宋代结社活动的展开,使佛教更有效地对道教和民间迷信加以吸收。宋初赞宁所指出的那种实为“道家之法”的佛教“守庚申会”(《僧史略》卷下)便是一例。宋代盛行的水陆道场之类的法会,实际是对佛教的净土往生、地狱天堂、转世轮回观念以及道教的神仙方术、乃至民间的迷信思想的结合运用,它们将超度亡灵和孝养父母、净土往生和现世利益合而为一,在社会上影响极其广泛,为民间所普遍接受,流传至今。释宗鉴曰:“所谓水陆者,取诸仙致食于流水,鬼致食于净地之义。”(《释门正统》卷四)无论思想还是行仪,都显示出相当混杂的状态。

僧俗结合的法社在推动净土归向的同时,还推进了对念佛、忏法和各类仪式的普遍重视。上述所举苏轼等人采用的水陆法会



(源于梁武帝),便属于一种综合性的盛大佛事仪式。早在天台宗成立初期,已表现出对佛教仪式的重视。随着天台宗与净土宗联系的加深,宋代便产生了以净土行忏、坛场供养、授菩萨戒、立发愿文、追善回向、志求往生以及念佛、礼拜、供佛、放生、随喜、忏罪等一系列仪式为特征的庞杂体系。这种片面注重宗教仪式的佛教信仰,在教理研究走向衰微、佛教面临种种危机的时候,以它深受社会各阶层欢迎的姿态,成为宋代佛教的重要成分。它不但为天台宗、净土宗所接受,而且也为禅宗等其他宗派逐渐采纳。宗教仪式的发达延缓了佛教的生命。

不同历史时期的佛教各自表现自己的性格和特点。南北朝时期学派纷争,隋唐时期宗派并立。隋唐宗派各具特色,即使各宗内部也是各派“宗眼”分明(参见文益《宗门十规论》)。宋代佛教则致力于模糊宗派分歧,消融诸派特色。禅宗、天台宗、净土宗等虽形式上仍各立门户(宗派意识上甚至表现出强烈的对立),但在实际内容上已无严格区分,它反映了各宗在思想方面的互相融合调和。净土宗此时已成为其他各宗共宗的派别,在宗晓《乐邦文类》和志磐《佛祖统纪》里,分别以省常、宗赜或延寿、省常为继少康之后的净土宗祖师,而其中省常属天台宗人,延寿、宗赜均为禅僧。

唐宋时期的佛教结社,在形式上大致可以分为三类。一是既受地方僧官控制,又与某一寺院紧密联系的法社;二是与某寺院或某高僧有密切联系、以某高僧为中而展开活动的法社;三是与寺院或高僧关系都不密切,仅为从事某项佛事活动而暂时形成的松散的法社。因此,这些结社的独立性如何,不可一概而论。总体上说,它们虽然属于寺院的外围性组织,但是对寺院的宗教生活和经济生活起着举足轻重的作用。在法社的参与下,寺院的造像、建塔、斋会、诵经、念佛等活动有了可靠的物质支持。宋代,随着佛教世间化的加深,法社也就更多地参与世俗的社会活动,如赈济贫



乏、修桥铺路、开通水利,乃至操办婚嫁丧事等。当然,也有个别僧俗人等利用法社,逃避赋税、参与词讼、乃至聚众械斗的事情发生。

第六节 译经和刻经事业

一、宋代的译经

从唐德宗(780—805年在位)起,佛教译经事业中断了将近二百年之久,直至宋初才得以恢复。

北宋太祖乾德三年(965),沧州僧侣道圆自西域返回汴京,带回佛舍利及大量贝叶梵经。另有僧侣勤行、继业等也于宋初自印度回国,带回梵典若干。与此同时,印度僧侣法天、天息灾、施护等先后来到中国,也带入大量梵本经典。于是,宋太宗决定效法唐太宗支持玄奘译经之事,设立译经院,开创宋代的译经事业。译经院创建于太平兴国七年(982)。

译经院设于太平兴国寺的大殿西侧。译经院的布局:正中为译经堂,由译主主持;东序为润文堂,设有证文、书字、笔受、缀文等职;西序为证义堂,设有证文、参译、刊定、梵呗等职;译经堂对面为润文。译经的具体分工:译主宣读梵本;证义与译主评量经义;证文听译主朗读梵本,纠正错误;书字用汉文写出梵文之意;笔受同上,将梵文译为汉文;缀文将文字连成句义;参译参酌两种文字,将错误予以校正;刊定修削冗长文字,刊定句义;润文润色字句;梵呗修改音节不谐和之处(参见《佛祖统纪》卷四三)。由此可见,宋代译经院是对唐代玄奘译场的恢复和发展,组织十分完备。

为了保证译经质量,宋太宗还亲自诏令梵学僧法进、常谨、清



沼等担任笔受、缀文；另选义学沙门十人为证义；光禄卿杨悦、兵部员外郎张洎为润文；殿直刘素为都监。译经院落成之时，宋太宗诏命法天、天息灾、施护住于院内，并分别赐号“传教大师”、“明教大师”、“显教大师”。太宗还曾亲自撰写《新译三藏圣教序》，以示关怀和支持。

但是，译经院的完备制度并不能体现佛教事业的发展，更不能说明佛学水平的提高。太平兴国八年（983），诏准天息灾等上奏：译场从事翻译者都是梵僧，一旦没有梵僧，译经就将中断；为使译经事业不致中断，希望能选两街童子五十人令学梵文。这一情况与玄奘译场比较，足可以看出当时佛教衰落的实际形势。宋太宗支持译经，真正意图在于粉饰朝廷，所谓“今公帑有羨财，国廩有余积，可以营佛事、创梵宫”（《镇州龙兴寺铸像修阁碑》，《金石萃编》卷一二五）。他不可能全面推进佛教的恢复和发展。

从译经院设立之日起，至宋仁宗景祐二年（1035），在半个多世纪内，共译出经论五百六十四卷（见《佛祖统纪》卷四五）。此后因缺乏新经梵本，译事时断时续，约维持到徽宗政和初年（1111）为止。在宋代译家中，较为著名的有印度僧法天、天息灾、施护等，以及汉僧惟净、慧询、绍德等。

北宋时期，印度佛教已进入晚期，主要流行的是密教。五代时西游汉僧带回的梵本经典，以密教为主；当时通过尼泊尔、西藏进入汉地的梵僧，携带的也主要是密教经典。既然梵本以密典为主，译经内容也只能受此客观条件的制约。为此，宋代所出译经大多数是密教典籍（在天息灾、法天、施护等所译典籍总数二百五十二部、四百八十一卷里，大乘秘密部就有一百二十六部、二百四十卷，占了整整半数。参见吕澂《天息灾、法天、施护》，《中国佛教》第二册，页二三五）。而这些密教典籍所反映的思想，往往与儒家传统观念相悖，所以太宗、真宗等都曾诏令不准翻译，有些经典方才译



出便遭焚毁。从质量上说,宋代译经也无法同前代相比,特别是有关义理的论著(数量最少),常因笔受者理解不够深透,无奈间写成艰涩难懂的译文,甚至还有文段错落的现象。所以,尽管宋王朝为译经事业耗费了不少人力和物力,所译经典在中国佛教史上实际影响不大。

宋代所译经典大多属于小部。就种数而言,量并不算少,但实际卷数并不多。由于译经种数较多,宋代也曾参照以往经录,编纂过三次经录。一、大中祥符四至六年(1011—1013)间,由参知政事赵仁安、翰林学士杨亿等人编纂,真宗赐名《大中祥符法宝录》,凡二十二卷,著录自太宗太平兴国七年至真宗大中祥符四年(982—1011)三十年间所出的经典,计二百二十二部、四百一十三卷(另收中土撰述一十一部、一百六十卷)。二、天圣五年(1027),由释惟净等编成经录二帙,仁宗赐名《天圣释教录》,著录译经和东土撰述共六百零二帙、六千一百九十七卷,是当时全部入藏目录。三、景祐二年至四年(1035—1037)由译经使吕夷简、润文官宋绶奉诏仿《祥符录》体例再编,凡二十一卷,仁宗赐名《景祐新修法宝录》,著录从祥符四年至景祐三年(1011—1036)二十六年间译出经典二十一部、一百六十一卷(另收中土撰述一十六部、一百九十余卷)。

二、《大藏经》的雕刻

从南北朝起,至木版雕印术发明之前,佛教经典的流通,主要是以抄写本形式展开。五代、宋初时,木版雕刻事业兴起,便开始有了木刻本的佛经。敦煌发现的唐懿宗咸通九年(868)由王玠出资雕刻的卷轴本《金刚经》,是现存最早的木刻印书。

从晚唐起,蜀州(今四川成都)地区造纸和印刷术十分发达,成



为地方文化的一大中心。宋太祖开宝四年(971),命宦官高品、张从信二人往益州雕印第一部《大藏经》(据熙宁四年印本尾记,知其名为《大藏经》。故知自佛籍刊刻之始,即已有《大藏经》之名)。太平兴国八年(983),张从信将益州大藏经全部印板运京进上。宋太祖命于太平兴国寺译经院西侧创建印经院,开始印刷大藏经,并将译经院与印经院合称传法院。由于这第一部刻本大藏经是开宝年间完成的,所以被名为《开宝藏》。《开宝藏》先后雕刻了十三年,计有经板十三万块。全藏内容以智升《开元释教录》的入藏经目为底本,共四百八十帙,千字文编次自天字至英字,五千零四十八卷。卷轴式,每版二十三行,每行十四字。板首刻有经题、板数、帙号等,卷末有雕造年月、干支、题记。

《开宝藏》刻成后,经过几次校勘修订,增入了宋代新译及《贞元释教录》入藏的典籍,先后出现了三个不同的版本。一为咸平修订本,系宋太宗端拱二年(989)至真宗咸平年间(998—1003)的校订本;二为天禧修订本,系真宗天禧初年(1017)的校订本;三为熙宁修订本,系神宗熙宁四年(1071)的校订本。熙宁以后,还陆续有新译本增入,故至北宋末年,已积累到六百五十三帙、六千六百二十卷之多。

《开宝藏》刻印后,手写佛经逐渐减少,官、私刻印藏经之风渐起,促进了新兴印刷技术的发展。《开宝藏》也对周围各国的佛教产生过重要影响,日本、高丽、越南等国都曾派人来中国,取请《开宝藏》回国。可惜该藏损毁严重,现仅存数卷残本。

由《开宝藏》发端,宋代陆续又有多次《大藏经》的刊刻。

《崇宁藏》,又名《福州东禅寺藏》、《崇宁万寿大藏》。该藏由福州东禅等觉院住持冲真发起、劝募雕印而成。自神宗元丰三年(1080)至徽宗崇宁三年(1104),历二十五年刻成,计五百六十四函、一千四百三十部、五千八百卷。南宋乾道、淳熙间(1165—

1189)又补刻十六函,共得五百八十函、一千四百四十部、六千一百零八卷。此藏与《开宝藏》形式不同,采用摺子式,每版三十行,折为五个半页,每半页六行,行十七字。此后的《毗卢藏》、《圆觉藏》、《资福藏》、《磧砂藏》、《普宁藏》、《洪武南藏》、《永乐南藏》等多种版本,也都遵循此藏版式。

《毗卢藏》,又名《福州开元寺藏》。由开元寺僧侣本明、本悟、行崇等人发起,在当地信徒蔡俊臣等人的资助下,自徽宗政和二年(1115)至高宗绍兴二十一年(1151),历时四十年刻成。全藏计五百九十五函、一千四百五十一部、六千一百三十二卷。

《圆觉藏》,即湖州思溪圆觉禅院刻版。约于北宋末开刻,南宋高宗绍兴二年(1132)基本刻成。由僧侣净梵、宗莹、怀深等人劝募,密州观察使致仕王永从捐助而成。全藏五百四十八函、一千四百三十五部、五千四百八十卷。

《资福藏》,即安吉州思溪法宝资福禅寺版。约于南宋淳熙二年(1175)刻成。全藏五百九十九函、一千四百五十九部、五千九百四十卷。一说《资福藏》乃《圆觉藏》的增补本,两者属同一版本。

《磧砂藏》,即平江府磧砂延圣院版大藏经。由宏道尼断臂募化,僧人法忠主持。自南宋绍定四年(1231)开刻,延续至咸淳八年(1272),后因延圣院火灾和南宋垂亡,刻事中断。入元后,在松江府僧录管主八主持下继续雕刻,于至治二年(1322)完工,前后历时九十余年。全藏共五百九十一函、一千五百三十二部、六千三百六十二卷。此藏因兵燹而有部分毁损,毁损部分曾用其他散刻本补充,甚至还翻刻了《普宁藏》(元代本)数函。现存陕西开元寺和卧龙寺(1931年发现)的全藏(略有残缺),系于明代洪武二十三、四年(1390—1391)间印刷。1931—1935年间,“上海影印磧砂版大藏经会”以方册本形式影印发行了五百部(缺失部分以资福本、普宁本、景定陆道源本、亦黑迷失本和永乐南藏本等补入)。



宋代的刻经,是中国佛教史上的重要事件。由于刻本印刷简便,从而使宋以后民间佛籍流通量大为增加,也有利于佛教更迅速向海外传播。作为刻版印刷的成就,宋刻本《大藏经》在中国古籍版本史上也有重要地位。在宋代刻印《大藏经》的基础上,历代陆续有新的刻本出现。如辽代的《契丹藏》,金代的《赵城藏》,元代的《普宁藏》、《弘法藏》、《元代官刻本大藏经》(1982年发现于云南省图书馆),明代的《洪武南藏》、《永乐南藏》、《永乐北藏》、《武林藏》、《万历藏》、《嘉兴藏》,清代的《龙藏》。

第七节 宋代佛教史籍

一、《宋高僧传》

佛教流传到宋代,已度过了它的繁荣和鼎盛时期,并开始走向衰退,佛教学者普遍感到有必要作一回顾和总结。在宋代史学发达的背景下,佛教史书的编撰也进入一个繁荣时期。有关的佛教史籍很多,其中最重要的,当数《宋高僧传》和《佛祖统纪》。

《宋高僧传》,或作《大宋高僧传》,三十卷,由宋初释赞宁撰成于端拱元年(988)。宋太宗令僧录司编入大藏。至道二年(996),又经重治整理,补入一些新的材料(见后序),始成定本。

赞宁(919—1001),俗姓高,祖籍渤海,生于吴兴德清(今属浙江)。出家后,精通南山律,时人称之为“律虎”。吴越王钱俶署为两浙僧统。宋太平兴国三年(978),随钱俶到开封,宋太宗授予紫衣,赐“通慧大师”号。曾任左街讲经首座、史馆编修,并掌洛京宗教诸事。后升任汴京右街僧录,不久任左街僧录。受诏撰《大宋僧



史略》三卷、《大宋高僧传》三十卷、《三教圣贤事迹》一百卷，还撰有《内典录》、《外学集》等。

类似的佛教僧传体史书，在《宋高僧传》之前，著名的有《梁高僧传》和《唐高僧传》。《梁高僧传》或名《高僧传》，由南朝梁代释慧皎撰成，十四卷，分十科，记载了自东汉明帝永平十年（67）至梁武帝天监十八年（519）之间九朝、五百余高僧的事迹。《唐高僧传》或名《续高僧传》，由唐代释道宣撰成，三十卷，也分十科，记载了自梁初至唐麟德二年（665）之间高僧七百余人的事迹。据慧皎所说，因为当时僧众猥滥，徇俗者多，故不以“名僧”为名，而以“高僧”为名，带有超绝尘世之意。

赞宁的《宋高僧传》，与此前两《高僧传》衔接，以表彰高僧行迹、承续佛教事业为目的。他在该《传》的序文中说：“慧皎刊修，用实行潜光之目；道宣缉缀，续高而不名之风。令六百载行道之人，弗坠于地者矣。爰自贞观命章之后，西明绝笔以还，此作蔑闻，斯文将缺。”这是他撰《宋高僧传》的主要原因。

《宋高僧传》载录自刘宋至宋初十个朝代、六百五十余高僧的事迹，其中正传五百三十人，附见一百二十五人。全书分十科，名目同《唐高僧传》，即为：译经科、义解科、习禅科、明律科、护法科、感通科、遗身科、读诵科、兴福科、杂科。陈垣先生认为：“本书体制，一如《续传》，惟《续传》仅每科后附以论述，此书则每人传末，亦时有论述，或申明作者之旨焉，名之曰系，其有答问，则谓之通。系者法《张衡赋》，通则法《白虎通》，此与《续传》不同者也。”（《中国佛教史籍概论》卷二，中华书局1962年版）这说明，《宋高僧传》比《唐高僧传》更多地加入了作者自己的见解。

此外，该传的资料来源也十分广泛。赞宁在上太宗表文中说，他作该传，“循十科之旧例，辑万行之新名。或案谏铭，或征志记；或问辘轩之使者，或询耆旧之先民。研磨经论，略同雠校，与史书



悬合，勒成三帙。”表明他的写作态度是严肃认真的。古人著书，除类书外，多不注出典。但该书所本，则以碑文为主，故于每传结束，通常说“某某为立碑铭或塔铭”，此即指本传所据。在大量原始资料的基础上，取舍整理，然后成书，这是此书的主要优点。书中虽然间有神奇怪诞方面的记载，但总的来说是相当成功的。

《宋高僧传》最精彩的部分是习禅科，该科所载人物均为著名禅僧。因为唐末五代正是禅宗繁荣发达的时期，已经成为中国佛教的主要宗派。由于禅宗内部矛盾斗争激烈，一般禅宗史书往往避而不载，但该书对于禅宗的派系之争（如南北顿渐之争），并不为之隐讳，记载甚详，这对禅宗史的研究具有重要的资料价值。

《宋高僧传》的主要缺陷，正如陈垣先生所指出的：“慧皎著书，提倡高蹈，故特改名僧为高僧。道宣戒律精严，对沙门不拜王者一事，争之甚力，皆僧人之具有节概者，有专书名《沙门不应拜俗等事》。赞宁则本为吴越国僧统，入宋后，又赐紫衣，充僧录，素主张与国王大臣接近；本书又为奉诏而作，故不能与前书媲美。”（《中国佛教史籍概论》卷二）这说明，由于受历史条件和社会环境的制约，赞宁的思想与慧皎、道宣相比，已有了较大的变化，这种变化必然会反映到他的著作中。

二、《佛祖统纪》

《佛祖统纪》是纪传体佛教史著作，系南宋志磐于咸淳五年（1269）撰成。五十四卷，以记述天台宗历史为主。

早在北宋政和（1111—1118）年间，释元颖撰有《天台宗元录》一书，记述天台宗传授情况。至南宋庆元（1195—1200）年间，吴克己增广《宗元录》，撰成《释门正统》，但未及刊行即已去世。嘉定

(1208—1224)年间,释景迁在以上两书基础上编成《宗源录》。至嘉熙(1237—1240)初,释宗鉴将吴著《释门正统》加以扩充改编,分本纪、世家、诸志、列传、载记等五科,沿用原书名,详叙天台宗历史,刊刻流行于世。

宗鉴所撰《释门正统》八卷,是一部参照《史记》、《汉书》的体例而编成的现存最早纪传体佛教史书,也是现存最早的天台宗史书。宗鉴在《序》中说:“此《正统》之作也,本纪,以严创制;世家,以显守成;志,详所行之法,以崇能行之侣;诸传,派别而川流;载记,岳立而山峙。”该书通过对唐宋佛教的宗派、传承、教说、人物、著述、事件、掌故,以及佛事活动、内外关系等所作详略不等的记载,保存了许多珍贵的史料。其主要特点,是以天台宗的师资源流和人物事迹为重点,兼及其他各宗人物和事件。《佛祖统纪》是在《宗源录》和《释门正统》的基础上编撰而成的。

志磐,号大石,天台宗僧。幼年曾从儒者袁机受学,在文学、史学以及文章方面都有一定基础。出家后,尝住四明(今浙江鄞县)福泉寺及东湖月波山,精研天台教观。他虽是山外派仁岳下的传人(第十世),但观点则是山家派的。曾撰《宗门尊祖义》一文,尊山家为正宗;对山家倡导者知礼的所谓“辟异端”、“再清教海”的功绩,极表赞许。著作除本书外,另有《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》六卷。

《佛祖统纪》共五十四卷,分本纪、世家、列传、表、志五科。

“本纪”部分凡八卷(第一至第八卷)。初为“释迦牟尼佛本纪”,从天台宗角度阐述释迦生平;次为“西土二十四祖纪”,记述释迦大弟子迦叶等十三人及龙树、龙树十弟子的事迹;三为“东土九祖纪”,记载龙树、慧文、慧思、智颢、灌顶、智威、慧威、玄朗、湛然所谓“天台九祖”事迹;最后为“兴道下八祖纪”,记录自道邃(兴道)至知礼间天台八祖相承的历史。



“世家”部分凡二卷(第九至第一〇卷)，“诸祖旁出世家”，记载天台宗上述十七祖中除龙树、慧文、智威、知礼四人以外东土诸祖弟子们的事迹，凡十三世家，二〇五人。

“列传”部分凡十二卷(第一一至二二卷)。首为“诸师列传”，记述自遵式、知礼以下共十世的天台宗人物，其中以尚贤、本如、梵臻三家的传承弟子为主；次为“诸师杂传”，记述持有与山外派相似观点的知礼门下仁岳、从义和遵式门下道因三家，指斥他们“背宗破祖，别树门庭”；三为“未详承嗣传”，记述修习天台教学而不详师承的傅翕等四十三人。

“表”部分凡二卷(第二三至二四卷)。初为“历代传教表”，以年代为序，记叙从梁武帝天监元年(502)起至北宋仁宗明道二年(1033)间天台诸师讲经、说法、著述、交往等的简要事迹，以明天台宗的传授和规模；后为“佛祖世系表”，就以上本纪、世家、列传中诸师及其弟子，列表以明示传承关系。

“志”部分凡三十卷(第二五至五四卷)。首为“山家教典志”，系慧思、智颢等六十一人的著述目录(既有山家派的，也有山外派的)，同于史书之《艺文志》；二为“净土立教志”，下分莲社七祖(慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常)、莲社十八贤、莲社一百二十三人、不入社诸贤的传以及往生高僧、高尼、杂众、公卿、士庶、女伦、恶辈等的传；三为“诸宗立教志”，记禅宗达摩等六人、华严宗法顺等九人、法相宗玄奘等二人、密宗金刚智等五人、律宗道宣等三人的事迹；四为“三世出兴志”，叙述过去、现在、未来三世成、住、坏、空各劫的演变；五为“世界名体志”，用图文描绘佛教所说的种种方界，如华藏世界、万亿须弥、大千三界、忉利天宫等，其中包括“震旦”、“西域”、“五印”等历史地图；六为“法门光显志”，记录佛教各种仪式和制度的起源，如雕像、舍利塔、忏仪、僧斋、盂兰盆供、放生等；七为“法运通塞志”，以编年法记述佛教产生、传播及其在中



国盛行和衰落的历史,起自周昭王二十六年(前 1023),终于南宋度宗咸淳元年(1265);八是“名文光教志”,收录居士、高僧及作者自撰的有关天台宗的重要碑、记、颂、赞、序、书等共二十四篇;九是“历代会要志”,按时代先后分类汇编佛教史实,如屡朝拜佛、试经度僧、士夫出家、凤翔佛骨、东土译经、三教谈论等计五十六则。

《佛祖统记》奉天台宗为正宗,虽编述偏重天台宗,但也兼涉其他各宗。由于采择史料面广,编选比较精审,因而具有较高的史料价值。本书征引内外典籍近二百种,其中有大藏经典七十二种,天台著作二十一种,释门诸书二十四种,儒家著述四十一种,道门诸书二十种;此外还有一些碑铭书论。由于志磐具有较高史学方面的修养,该书体例完备,章法有序,融合了纪传、编年、会要等各类体裁,故能纲举目张,文采斐然。其不足处:一是在目录和行文中往往不直书人名,而以山名、师号、寺名等替代,从而带来研究方面的麻烦;二是部分记述有前后不能相顾的失误;三是由于持山家派立场,故难免对山外派意气用事。

三、其他佛教史书

宋代其他佛教史书很多,较重要的有《隆兴佛教编年通论》、《历代编年释氏通鉴》等。

《隆兴佛教编年通论》,简称《编年通论》,二十九卷。南宋沙门祖琇撰,成书于隆兴二年(1164)。该书仿司马光《资治通鉴》的体例而成,是现存最早的编年体佛教史书。作者虽是禅僧,但在书中尽力贯彻禅、教、律等并重的原则。他说:“非教无以显禅之深,非禅无以臻教之妙。惟悟彻者兼资律仪高行,而后融通自在也。……故今博采累朝外护圣贤诸余,及弘教秉律韵人胜士,与夫



禅林宗师提纲、警策、法要，规仰司马文正公《通鉴》，裁成此书。”（《编年通论》卷二八）

该书所记内容，始自东汉明帝永平七年（64），迄于五代后周显德四年（957）。每一朝代之首间有“叙”，用以介绍王朝兴废始末以及所译经卷；所载史事之末间附“论”，以表达作者的看法。该书博采此前传世的各类佛教文献和史书，如僧传、经录、文集、灯录、书翰、碑铭、诏令、正史、别史等，以年月为经，以史实为纬，对将近九百年间的佛教重要人物、历史事件、传播情况作了详尽的记载。其中对唐代佛教的繁荣发展状况，记载尤为详细；由于作者大量引用所见的碑铭石刻资料，使有关人物、事件的真实性和可靠性得到加强。

但是，《编年通论》忽略了对一些重要佛教人物的记载。如三论宗的吉藏、三阶教的信行、净土宗的善导、律宗的怀素、禅宗的本寂等，书中都无记载，这无疑是很大的失误（参考陈士强《佛典精解》，上海古籍出版社1992年版，第215页）。

《历代编年释氏通鉴》，简称《释氏通鉴》，十二卷。南宋沙门本觉撰，成书于咸淳六年（1270）。该书也是仿《资治通鉴》体例而成的编年体佛教史书。《释氏通鉴》所记内容，起自周昭王甲寅，终于后周恭帝庚申（960）。据书首《采摭经传录》所列，全书共采录佛书五十九种，其中属于翻译的佛经只有三种，其余均为汉地佛教撰述，且多系宋代各宗著作。此外，采录儒书四十四种，多系宋代笔记小说。采录道书也仅三种。

《释氏通论》的主要特点有三：一是按年代顺序，每年必录；即使无人事可记，也必列出甲子、帝年；二是凡引用史料，必注明出处；三是以注释形式考辨人物事实。其不足之处有二：一为部分史料的出处注释不够确切；二为大量记述神通感应事迹，降低了自身的史料价值（参考陈士强《佛典精解》，第223页）。

第八章 辽金元佛教

第一节 辽金佛教

一、辽代的佛教

兴起于辽河流域的契丹人，在耶律阿保机的率领下，于公元916年建立起统一的大契丹国。947年，契丹改国号为大辽，建都于今内蒙古巴林左旗南，称作“皇都”（后改名“上京”）。983年，恢复旧国号；1066年，再称大辽国。全盛时期所辖疆域，东起黑龙江口和日本海，西至阿尔泰山，北自克鲁伦河，南抵雁门关和河北霸县一带。1125年，辽被金所灭，前后历九帝二百一十年。契丹的佛教，是在契丹贵族逐鹿中原，与汉民族接触日益频繁之后传入的。

天复二年(902)，阿保机率军破河北、河东九郡，徙汉民于潢河之南的龙化州（今内蒙古翁牛特旗西），在辽地建立起第一座寺庙——开教寺。契丹国建立后，加强了对汉文化的吸收和移植。918年，“诏建孔子庙、佛寺、道观”（《太祖本纪》，《辽史》卷一）。926



年,阿保机平渤海国(今黑龙江宁安县西)后,“乃制契丹文字三千余言”;并于所居大部落置寺,名天雄寺,安置由渤海国迁来的僧侣。936年,耶律德光取得燕云十六州,改幽州为燕京(今北京西南),走上封建化道路,佛教进一步受到重视。会同五年(942),“闻皇太后不豫,上驰入,侍汤药必亲尝。仍告太祖庙,幸菩萨堂,饭僧五万人”(《太宗纪》,《辽史》卷四)。说明佛教在上京已有相当大的发展。

圣宗耶律隆绪在位(983—1031)时,辽进入全盛时期。汉文化实际上已成为辽统治阶层的文化,隆绪本人“于释、道二教皆洞其旨”(《契丹国志》卷七)。统和二年(984),隆绪于其亡父忌日,诏诸道京镇遣官,行香饭僧。统和四年,诏上京开龙建佛事一月,饭僧万人。他还支持房山石经的续刻。据《辽史》记载,圣宗时期曾数次禁私度、滥度僧尼,乃至沙汰僧尼。这表明,当时辽境内佛教的急剧发展,已到了国家难于控制的程度。此后,兴宗耶律宗真(1031—1055在位)更受具足戒,“儒书备览,优通治要之精;释典咸穷,雅尚性宗之妙”(《辽文汇》卷七)。同时大量兴建寺塔,举行佛事供养,给僧侣极高的社会政治地位,“僧有正拜三公、三师兼政事令者,凡二十人,以至贵戚望族化之,多舍男女为僧尼”(《契丹国志》卷八)。到道宗耶律洪基在位(1055—1101)时,辽代佛教达于鼎盛。据载,洪基曾一岁饭僧三十六万,一日祝发三千。他还鼓励僧人搜集、注释佛典,自己也研习佛教教义,尤擅华严教旨。

辽代皇室贵族通常以巨额布施支持佛教的传播,并直接影响平民对佛教事业的物质资助。因此,辽代境内的寺院经济和社团组织,迥异于江南。据载,秦越大长公主舍燕京私宅建大昊天寺,施田百顷,施民户百家。兰陵郡夫人施中京(今内蒙古宁城西)静安寺土地三千顷,施民户五十家,另施牛马钱谷等若干。又如懿德皇后一次布施寺庙钱财十三万贯,这也不算稀罕。此外,寺院上层



人物往往发动当地信众组织所谓“千人邑社”，多方募集捐助。因佛事名目的不同，“邑社”的名称也不一样，见于记载的如舍利邑、经寺邑、弥陀邑、兜率邑、太子诞邑、供灯塔邑等。邑社的组织和活动，加速了佛教信仰在民间的传播。辽代的佛教，除了有与北宋一样的阿弥陀佛净土信仰以外，还流行着对炽盛光如来和药师如来的信仰。此外，传说观音菩萨还被尊为契丹族的保护神。在民间，人们喜欢用佛奴为小名，如“观音奴”、“文殊奴”等。

辽代的佛教宗派，以华严宗和密宗为重点。五台山是这两个宗派的研习重镇。代表著作有上京开龙寺鲜演的《华严经谈玄决择》六卷和五台山金河寺道殿的《显密圆通成佛心要集》二卷。《决择》一书，表达了对当时禅、教互相排斥现象的不满，而以澄观、宗密两家的思想为指针，提倡禅、教的融合。道殿的著作，则在鲜演思想的基础上，进一步提倡显教与密教的统一。《要集》中说：“原夫如来一代教海，虽文言浩瀚，理趣渊冲，而显之与密统尽无遗。显谓诸乘经律论是也，密谓诸部陀罗尼是也。……九流共仰，七众同道；法无是非之言，人析修证之路。”他们的思想是宋代佛教内部融合思潮的反映，表现出宋代佛教与辽代佛教之间的密切关系。

在显密统一论的背景下，辽代佛教于《释摩诃衍论》的研习相当引人注目。中京报恩传教寺僧侣法悟为此论作《赞玄疏》等三种，燕京归日寺僧侣守臻著《通赞钞》等三种，志福撰《通玄疏》等三卷。《释摩诃衍论》题为龙树所著，筏提摩多所译，实际上是对《大乘起信论》思想的密咒化，或者说是力图把密教重建到《起信论》的哲学体系上，这与传统上以印度佛教的瑜伽或中观为理论指导的密教有所不同。

辽代密宗的另一代表人物是燕京圆福寺的觉苑，他曾师事印度的摩尼三藏，注释一行的《大日经义释》，成《大日经义释演秘钞》十卷，对一行的有关思想作了发挥。



辽代佛教另一重要事件,是《契丹藏》的雕印成功。它始雕于兴宗(1031—1055),终于道宗(1055—1101),前后经三十余年,是继宋初《开宝藏》以后又一部完整的佛教大藏经。其内容,是在《开宝藏》天禧修订本的基础上,增收了《华严经随品赞》、《一切佛菩萨名集》、《随愿往生集》、《释摩诃衍论》、《大日经义释》、《大日经义释演密秘钞》、《释教最上乘秘密藏陀罗尼集》等当时流传于北方的特有经论译本。道宗以后,此藏的印本曾数度传入高丽。

二、金代的佛教

公元1115年,阿骨打率女真完颜部连续击败辽军,于会宁府(今黑龙江阿城县南之白城)建立大金国。1125年,金与宋联合灭辽;再过一年,金军攻占汴京,俘徽、钦二帝,灭亡北宋。金代全盛时,其疆域北自外兴安岭,南至淮河,西邻蒙古,东抵海岸。1235年,金代在蒙古和南宋的联合进攻下灭亡。前后经九代,历时一百二十年。

女真族因受渤海国和高丽国文化的影响,在开国之前已有佛教信仰的流传。在攻占辽、宋疆土以后,开始全面吸收汉文化,其中包括佛教。据载,阿骨打为厚葬开国元勋宗雄,于1122年特为建佛寺一所。此后,金太宗完颜晟进一步将佛教引入王室。他曾迎旂檀像于燕京悯忠寺,每年设法会饭僧,并常于内廷供奉佛像。他还曾为著名僧侣善祥、海慧等建造寺庙、佛塔。至熙宗完颜亶(1136—1149年在位)时,金代加快了汉化的速度,朝廷积极提倡尊孔读经。熙宗于上京建立孔庙,亲往拜祭,又封孔子后裔孔璠为衍圣公。与此同时,他还优礼名僧海慧、悟铎等。

1153年,海陵王完颜亮迁都燕京,志在灭宋。故他既轻视儒

学,也限制佛教。佛教曾一度遭受打击,宫殿、寺院等多被毁坏。

世宗完颜雍即位,金代进入全盛时期,重又执行尊孔崇儒、保护佛教的政策。从1162年到1184年,他先下诏在燕京建大庆寿寺,赐钱二万缗,沃田二十顷;后又诏令在东京辽阳府建清安禅寺,度僧五百;还下令于仰山建栖隐寺,赐田若干,度僧万人。世宗即位之初,曾因军费缺乏,出售度牒、紫衣、师号、寺额,这也在一定程度上刺激了佛教的发展。但相比之下,世宗更重视儒家的伦理,故对佛教很注意加强管理,严禁民间私建寺庙。

章宗完颜璟基本上继承了世宗的佛教政策。1193年,诏请高僧万松行秀到内廷说法,“帝亲迎礼,开悟感慨,奉锦绮大僧伽衣。内宫贵戚罗拜拱跪,各施珍爱,建普度会”(《行秀传》,《五灯严统》卷一四)。自1197年起,因财政困难,朝廷恢复出售度牒等措施,同时严禁私度僧尼,并决定对在籍僧尼三年一试;又规定,僧尼必须拜父母、行丧礼。

与辽代相比,金代的佛教政策受宋王朝的影响更深,思想上也更多地与宋地佛教接近,佛教主流也是禅宗。《大金国志》卷三十六说:“浮图之教,虽贵威望族,多舍男女为僧尼,惟禅多而律少。”当禅宗临济宗势力南移时,曹洞宗在北方站住脚跟,并获得发展。受章宗礼遇的万松行秀就是北方曹洞宗的重要禅师。

行秀(1166—1246),俗姓蔡,河内解(今河南洛阳之南)人。十五岁于邢州(今河北邢台)净土寺出家,后于各地行脚参访,得法于磁州(今河北磁县)大明寺雪岩慧满禅师,传曹洞禅法。金章宗明昌四年(1193),应诏赴内廷说法,受隆重礼遇。承安二年(1197),应诏住大都仰山栖隐寺,后迁报恩寺。晚年退居报恩寺从容庵。在从容庵,他应耶律楚材之请,著《从容录》六卷。据耶律楚材《从容录序》以及《五灯严统·行秀传》等记载,行秀之学“于孔老庄周百家之学,无不会通,恒业华严”,“儒释兼备,宗说精通,辩才无碍”。



他的佛教行事处处以儒家道德为标准,待师以孝,爱人以德,尊帝以礼。因他兼有三教学问,故常劝俗弟子耶律楚材以佛法治心,以儒治国。这些思想显然是宋代佛教所主张的三教融合论的翻版。行秀的《从容录》,是对宏智正觉《颂古百则》所作的解释。其中每则公案和颂古组成一个部分,每个部分包括示众、公案、颂古、夹注、评唱五项内容,完全模仿了《碧岩录》的形式。

万松行秀在北方宣传曹洞禅法取得成功,他的弟子众多,得法者有一百二十人。出家弟子中,著名的有林泉从伦、华严至温、雪庭福裕、千松明得等。其中福裕于元代时奉命总领佛教,在北方提倡曹洞禅。后来从其门下产生寿昌、云门两个禅系,使曹洞一宗继续得以传播。

行秀在家弟子中,著名的有李纯甫、耶律楚材等。

李纯甫(1185—1231),号屏山。少年即自负其才,以诸葛亮孔明、王景略自期,谓功名可以俯拾。因壮志为当路者所抑,遂于中年弃官而归心禅学。他常说,我祖老子,岂敢不学老庄?我生前为一僧,岂敢不学佛?每当酒酣之时,历论天下大事,或谈儒释异同,虽环攻而不能屈。他著《鸣道集说》,其中“援儒入释,推释附儒”,提倡三教合一,以助成其师说。又认为,儒释融合始自唐代李翱,至宋代王安石父子、苏轼兄弟而日趋成熟;理学家们对佛老也是“实与而文不与,阳挤而阴助”。这是说,三教调和融合是自然的,并且已成为历史事实,只是理学家所说过于肤浅,因而他要另外著书申述。他本人的主张是:“卷波澜于圣学之域,撤藩篱于大方之家”,“会三圣人理性蕴奥之妙要,终指归佛祖而已。”(耶律楚材《鸣道集说序》)他在《重修面壁庵记》中又说:“道冠儒履皆有大解脱门,翰墨文章亦为游戏三昧。”表明他有意识要将孔、老之说纳入禅学。

元好问曾对李纯甫的禅学以精辟概括,他的《李屏山挽章二



首》之二说：“谈尘风流二十年，空门名理孔门禅。诸儒久已同‘坚白’，博士真堪补《太玄》。孙况小疵良未害，庄周阴助恐当然。遗编自有名山在，第一诸孤莫浪传。”所谓“孔门禅”，其实质就是儒释融合。万松行秀由禅门而渗透孔门，以佛法拟儒学；李纯甫则由孔门而入禅门，以儒学证佛法，总的精神是一致的。

耶律楚材（1190—1244），字晋卿，法名从源，号“湛然居士”。出身辽皇室。自小博览群书，精通经史。先致仕于金，入宋后成为元初著名政治家。由于他目睹和经历了连年战乱给百姓带来的巨大灾难，因而在燕京被蒙古军包围期间，他拜万松行秀为师，归依佛教，试图从禅学中寻求精神安慰。燕京陷落，他为成吉思汗所用。在跟随成吉思汗西征途中，他曾以“治天下匠”自居。然而他并未真正受到重视，虽曾高居相位，却权力有限，许多政治主张未能付诸实现，最后郁郁而终。

万松行秀叙耶律楚材参学经过，说：“湛然居士年二十有七，受显诀于万松。其法忘死生，外身世，毁誉不能动，哀乐不能入。湛然大会其心，精究入神，尽弃宿学，冒寒暑、无昼夜者三年，尽得其道。”（《湛然居士文集》序）但他到底于禅学意境如何，各说不一。只有一点可以肯定的，作为行秀的弟子和李纯甫的同学，他的禅同样可以被视为“孔门禅”。

自耶律楚材被窝阔台任命为中书令，他便着手对“以儒治国，以佛治心”加以实践，以为“穷理尽性莫尚佛乘，济世安民无如孔教。用我则行宣尼之常道，舍我则乐释氏之真如”（《寄用之侍郎》）。由于他不像李纯甫那样弃官隐居，常往不返，而是始终不离政坛，周旋于帝王将相之间，俩人思想自然有所差异。

芳郭无名人在为《湛然居士文集》所写的“后序”中指出：“观居士之所为，迹释而心儒，名释而实儒，言释而行儒，术释而治儒。”即认为耶律楚材思想的主要倾向是建功立业、振兴儒家。故又说他：



“谏革初制之苛猛，苏息民物之疮痍，丰功伟烈，衣被天下，非刘秉忠诸人所能望。振兴儒教，进用士人，以救偏任武夫及色目种人之弊，亦开姚、许之先声。意者其学术必有服习六艺，糝糠众流，立天地之心，以佐瓮拯之业者。”耶律楚材“以儒治国，以佛治心”的实践，大约是当时战乱局面下的一番苦心运用。孟攀鳞的“序”也同样认为：“今公之为言，非徒示虚文而已，实救世行道之具。所以柱石名教，纲纪彝伦，鼓舞士风，甄陶人物。岂惟立当代之典章，端可为将来之轨范。”

耶律楚材在蒙古贵族统治地区推行儒家政治统治，禅学逐渐成为一种社会交际的手段和诗词唱和的工具。正因为如此，行秀曾批评他是“近乎破二作三，屈佛道以徇儒情。”对此，他却辩解说，我这样做只是一种“行权”即方便而已，目的是逐渐使“庸儒”们接受、信仰禅学。但从究竟上说，行秀对他的弟子的外禅内儒还是给予了肯定，认为这对“正心修身、家肥国治”有显著成效，没有偏离《大学》之说。

耶律楚材思想的另一要点是三教合一。他在《题西庵归一堂》诗中写道：“圣三真元本自同，随时应物立宗风。道儒表里明坟典，佛祖权宜透色空。曲士寡闻能异议，达人大观解相融。长沙赖有莲峰掌，一拨江河尽入东。”（《湛然居士文集》卷二）他自称此诗与李纯甫“卷波澜于圣学之域，撒藩篱于大方之家”数语见解相同。这种思想与万松行秀、李纯甫是一致的，只是立足点略有所不同。

金统治时期，又有一部重要刻本《大藏经》问世，这就是1933年在山西赵城县广胜寺发现的《赵城藏》，又名《金藏》。该藏大约开刻于熙宁皇统九年（1149），至世宗大定十三年（1173）完成，历时二十余年。全藏共收佛典一千五百七十部，六千九百余卷。该藏发起人是比丘尼崔法珍，传说她为募集资金，曾断臂乞化。金末元初，该藏版片因战乱兵火而损毁较多，故曾由耶律楚材发起并主持

补雕。又该藏以往未见著录,在被发现后,北京三时学会于三十年代精选其中特有的孤本佛籍四十六种、二百四十九卷影印,成《宋藏遗珍》三集,线装一百二十册,分十二函发行。

第二节 元代佛教

一、元代的佛教政策

原分布于额尔古纳河流域的蒙古人,在成吉思汗的率领下,统一大漠南北,于1206年建立蒙古汗国。1260年,忽必烈在开平(今内蒙古正蓝旗东)即帝位,1271年定都大都(今北京),国号大元。1276年,忽必烈攻陷临安(今浙江杭州)。1279年,消灭南宋,征服全国。元朝疆域东起海岸,西至新疆,南达海南,北领西伯利亚大部,东北起自鄂霍次克海,西南囊括云南、西藏。到1368年朱元璋攻克大都为止,元朝历十一帝,九十八年。

元朝虽以藏传佛教为国教,但对其他宗教如汉地佛教、儒教、道教,乃至外来的回教、基督教等,也不予排斥,而取宽容姿态。汉地佛教与藏传佛教有许多共同点,作为佛教,两者一般均为元朝历代帝室所崇尚。

元世祖忽必烈带头崇佛,他于“万机之暇,自持数珠,课诵、施食”。1261年,诏建大乾元寺、龙光华严寺。1285年,“发诸卫军六千八百人,给护国寺修道”(《元史》卷十三)。1285年,他亲自于西京普恩寺集全国僧侣四万人举行资戒会七日,并令帝师于各大寺庙做佛事十九会。1287年,命西藏僧侣在宫廷以及万寿山、五台山等地举行佛事三十三会。忽必烈曾对群臣说:“自有天下,寺院



田产,二税尽蠲免之,并令缙侣安心办道。”(《佛祖统记》卷四八)这在宋、辽都是没有的。

此后元朝诸帝对待佛教,大多依据世祖的范例办理。如成宗在位时(1295—1307),曾于多处建立佛寺,并对寺院广施财物。大德五年(1301),“赐昭应宫、兴教寺地各百顷,兴教寺仍赐钞万五千锭;上都乾元寺地九十顷,钞皆如兴教之数;万安寺地六百顷,钞万锭;南寺地百二十顷,钞如万安之数”(《成宗纪三》,《元史》卷二十)。这种大量营造寺院和大规模赐田赐钞的风气,有元一代几乎没有中断。其结果,“凡天下人迹所到,精蓝胜观,栋宇相望”(《续资治通鉴》卷一九七)。两宋以后逐渐趋于稳定、衰退的佛教,入元后又有了新的高涨。据至元二十八年(1291)宣政院统计,当时境内有寺四万二千余所,僧尼二十一万三千余人;加上伪滥之众,至元代中叶,僧尼总数约在百万左右。

由于元帝室对佛教的多方庇护,一些寺院大量兼并土地,甚至公然侵夺公田、民户。成宗时,常州僧录将官田二百八十顷归为己有;仁宗时,白云宗总摄沈明仁强夺民田二万顷。据大德三年(1299)统计,仅江南诸寺即拥有佃户五十余万。元代寺辽院除经营土地,也从事各种商业、手工业活动,各地当铺、酒肆、碾硃、货仓、旅店、邸店等多为寺院所有,比之宋代还要活跃。

二、元代的藏传佛教

在中国的西藏地区,很早就有佛教的流传。西藏佛教在发展过程中,逐渐形成自己的特点,并传播到其他地区,成为南传佛教中的藏传佛教系统。

佛教没有传入西藏之前,西藏民众信奉原始的本教,又名本波



(Bonpo)教。佛教最早进入西藏,是在公元五世纪左右拉脱脱聂赞时期。据传,当时有两名印度僧侣携带密教的经典、法器和真言(咒语)等进入西藏,但并未引起藏王的重视,也没有发生过任何作用。

公元七世纪中叶,吐蕃第三十二代赞普松赞干布(629—650在位)统一西藏高原各部,建立起吐蕃王朝,创立了文字。此时,本教已开始不适应社会的需要,佛教传入西藏具备了客观的条件。在松赞干布时期,佛教从印度和汉地两个方向传入藏地。其时尼泊尔赤尊公主和唐宗室女文成公主先后嫁与松赞干布。这两名公主都信奉佛教,她们入藏时,带去了佛教的经典、佛像以及其他法物。松赞干布在她们的影响下,皈依了佛教,后来在拉萨建立起大招寺和小招寺。由于王室信佛,佛教的偶像崇拜和神权观念在吐蕃获得初步流传。

佛教传入西藏后,曾遭到旧贵族和本教祭师的强烈抵制,多次受严重打击,甚至被完全赶出西藏,但最终还是取得了胜利。佛教在与本教的长期斗争中,也吸收、融合了本教的一些教义、神祇和宗教仪式。

松赞干布之后的两代吐蕃赞普因忙于内部平乱和对外征战,未暇顾及佛教,所以这一时期西藏佛教几乎没有发展。赤德祖赞(704—755在位)时,吐蕃再次与唐朝联姻,迎娶金城公主。金城公主入藏,又带去了汉地佛教的传统。当时西藏一度有建寺、迎僧、译经等兴佛活动,但信奉本教的权臣贵族以病灾为借口,发起驱僧事件,使佛教的发展受到挫折。

赤松德赞(755—797在位)年幼即位,大权旁落,崇本反佛的势力乘机发动大规模灭佛运动。他们发布禁佛命令,驱逐僧侣,毁坏寺庙,乃至把大昭寺改为屠宰场。赤松德赞成年后,先设计剪除了反佛势力,后又下令一切臣民信奉佛教,并派人前往尼泊尔迎请寂



护和莲华生两位大师。寂护是印度大乘中观学派的代表,他的佛学难以对付本教的挑战。莲华生则系印度密教大师,他以密法与本教巫师进行斗争,成效显著;他又吸取本教的巫术、祭祀等基本仪式,以本教的形式宣传佛教的内容。766年,赤松德赞在西藏建成一座正规佛教寺院——桑耶寺。该寺建成后,一批藏族青年正式剃度出家。至此,佛教在西藏已压倒本教。由莲华生所带入的密法修习也得以传播开来。

在赤松德赞之后,牟尼赞普和赤德松赞两人继续弘扬佛教。至赤祖德赞(815—838在位)时,王室兴佛活动达到高潮。当时,僧侣掌握着西藏地区内外军政大权,行政制度一概以佛教经律为准。这种状况再度引起崇本势力的强烈不满,同时也激起了平民的愤慨。838年,本教贵族发动政变,缢杀赤祖德赞,拥立朗达玛(838—842在位)为赞普。朗达玛在位期间,展开大规模灭佛运动,封闭佛寺,涂抹壁画,焚烧经典,迫害僧侣。这次灭佛,给佛教以毁灭性的打击,它标志着西藏佛教“前弘期”的结束。

十世纪后半期,佛教在西藏开始复兴,是为“后弘期”的开端。

公元978年,佛教重新传入西藏,这时正值藏族封建农奴制经济上升时期,新兴的封建主各自为政,割据一方。1042年,印度超岩寺首座阿底峡(982—1054)大师应邀进藏,弘扬佛法。他除了传徒授法,主要致力于调整西藏佛教内部关系,对西藏密教的发展影响极为深远。大约十三世纪后,上层僧侣逐步掌握西藏地方政权,而佛教则经过不断发展,最终形成具有地方性特色的藏传佛教。

后弘期西藏佛教先后出现过宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派、格鲁派等独立教派。

宁玛派是藏传佛教各派中历史最久远的一派。“宁玛”,意为“古”或“旧”。因为该派僧侣多戴红帽,所以俗称“红教”或“红帽派”。该派的特点是重密(教)轻显(教),组织涣散,无正规的学经



制度,教派和传承也不统一。僧侣多从事生产,可以娶妻生子。

噶当派是后弘期各教派中较早出现的派别,由阿底峡弟子仲敦巴(1005—1064)建立。“噶”,意为“佛语”,“当”,意为“教授”;“噶当”,意为一切佛语(包括显、密二教的经、律、论三藏)都是对僧徒修行的指导。该派认为,显教和密教是相通的,互不排斥的。在修习程序上,则主张先修显教,再修密教。该派在藏传佛教中享有教法“纯净”的声誉。仲敦巴去世后,其三大弟子分别传法,形成教典派、教授派和教诫派三个分支。教典派注重佛教经典的学习,传授阿底峡的思想。教授派偏重于师长的指导,注意念咒、供佛和静修。教诫派侧重戒律和修行。

萨迦派因其主寺萨迦寺围墙上涂有红、白、兰三色线条,所以俗称“花教”。该派的创始人是贡却杰布(1034—1102),教主由贡却杰布家族世袭。自十三世纪中叶起到十四世纪中叶,在元朝政府的大力扶植下,该派在西藏地区占有统治地位。但在元朝势力衰落后,萨迦派因失去政治依靠,便只能偏安一隅,其地位渐为噶举派取代。

噶举派因注重密法的口授传承而得名(“噶举”,意为言传)。又因该派僧侣多穿白色僧服,所以俗称“白教”。该派有两个系统:一是玛巴尔(1012—1097)所传的达布噶举,二是琼波南交巴(1086—?)所传的香巴噶举。后来达布噶举迅速发展,分出四大支八小支,并曾直接或间接掌握西藏地方政权,对西藏政治影响很深。至明代崇祯十三年(1640),固始汗进藏,噶举派才失去政治势力。噶举派主张显、密教兼修,要求修习者把自己的思想专注于一境,不起分别,持之以久,进入禅定,然后再观察安于一境的“心”是在身外还是身内,若能明白此心无处可寻(空)之时,就算达到“空智解脱合一”的境界。该派最高的修法,是所谓“无上瑜伽密”的“双身修法”(即通过男女修法者交媾的形式去证悟“空性”的道理)。



格鲁派是在噶当派基础上建立的。“格鲁”，意为善规，表示该派的教义最为完善。因该派提倡戴黄帽，所以俗称“黄教”或“黄帽派”。这是藏传佛教中最后兴起的、也是最有实权的大教派。

格鲁派的创始人是宗喀巴(1357—1419)，本名罗桑扎巴，生于青海湟中。七岁出家，受沙弥戒，并从顿珠仁钦学习藏文和佛经，十年内在显教经论和密教仪轨等方面打下坚实基础。十七岁起入藏深造，在前后藏各地投师求法，广泛学习西藏佛教显密各派的教法，取得很高造诣，而且对因明、声明、医明等也颇有研究。二十七岁受比丘戒。

宗喀巴在西藏学习期间，逐步形成自己的宗教思想体系。他以印度大乘佛教中观学派为正宗，综合西藏各教派流行的显、密教法，在吸收噶当派教义的基础上，进行了“宗教改革”。当时藏传佛教各派戒律废弛，教风败坏，上层僧侣享有特权，他们飞扬跋扈，生活放荡，引起民众的强烈不满，逐渐失去宗教的号召力。所以，宗喀巴的改革，从整顿戒律入手。他要求僧侣严格遵守戒律，独身不娶，脱离生产；主张强化寺院的组织和管理制度，僧侣必须常住寺院。这些措施，得到封建领主和地方政权的支持。1409年，宗喀巴在拉萨大昭寺召集了一个大规模的全西藏佛教徒祈愿法会。这是一次不分教派和地区的佛教大会。通过大会，奠定了他作为西藏佛教界领袖的地位。同年，宗喀巴在拉萨以东的达孜县兴建甘丹寺，标志着格鲁派的正式形成。除甘丹寺外，格鲁派后来又相继建立哲蚌寺、色拉寺、扎什伦布寺。随着势力的扩大，格鲁派逐渐由西藏向其他地区传播，并作为藏传佛教的正统教派，一直延续至今。

从成吉思汗时起，蒙古统治者就试图把藏传佛教作为联系西藏上层的重要纽带。西藏归顺蒙古后，忽必烈特别支持萨迦派势力的发展。在元朝建都燕京后，即以八思巴为国师、帝师，统领天

下释教,推动了藏传佛教在藏、蒙和北方部分汉民族地区的传播。在大一统的国家内,空前密切了藏蒙、藏汉等各族之间的思想文化交流,加强了西藏和中央政权的联系。

八思巴(1235—1280)自幼学佛,并精通佛法。1247年,他随伯父萨班·贡噶坚赞(萨迦派第四代祖师)至凉州,会见蒙古窝阔台汗第二子阔端皇太子(成吉思汗之孙)。这次会见,是藏传佛教上层与蒙古王室建立关系的开端。萨班死后,八思巴继承其位,成为萨迦派的教主(第五代祖师),同时也就成为西藏地方势力与元朝建立联系的关键人物。1253年,忽必烈闻其名,召置左右,从受佛戒。八思巴曾为忽必烈夫妇等二十五人传授秘密戒法及四种灌顶。1260年,忽必烈尊他为“国师”,赐玉印。1264年,八思巴以国师身份领总制院事,管理全国佛教及藏族地区事务,成为全国佛教的最高僧官。1269年,八思巴将奉敕创制的蒙古新文字(“八思巴文”)献上,元政府借政治力量予以颁行全国,大力推广。次年升号为“帝师”,进封“大法宝王”,统领西藏十三万户。

从八思巴开端,终元之世,历朝都以“喇嘛”(藏传佛教僧侣)为帝师。新帝在即位之前,必先就帝师受戒。帝师也是元中央的重要官员,领中央机构总制院事。总制院后改宣政院,是中央管辖全国佛教和西藏地方行政事务的机构。因此,帝师不只是藏传佛教和西藏地方的领袖,而且也是全国佛教的首脑。此外,中央又在南宋旧都杭州设置江南释教总统所,任命“喇嘛”僧统理,直接管辖江南佛教,后并入宣政院。藏传佛教统治着全国佛教,享有特殊的权利和地位。凡藏传佛教举行法会,修建佛寺,雕刻藏经等,一切费用均由国库支出;朝廷还经常对藏传佛教的寺庙大量赐予田地财物,以为供养。

藏传佛教的僧侣也在元代享有各种政治、经济特权。宣政院曾规定:“凡民殴西僧者,截其手;骂之者,断其舌。”(《释老传》,《元



史》卷二〇二)藏传佛教上层实际上成为元代的一个特殊阶层。他们中有些人飞扬跋扈、为非作歹、掠夺财物、残害民众,为害不可胜言。如帝师杨琏真伽,元世祖时为江南释教总统,他利用职权,劫掠财物、发掘陵墓、戕杀平民,干尽坏事,事发被查抄时,除金银珠玉外,有田二万三千亩、私庇不输公赋者二万三千户。将民五十余万变为佃户,另有藏匿未露者不计其数。元朝赏赐给上层“喇嘛”的金银财宝,多至无法估计,史书中有“国家财富,半入西蕃”的评语。元王朝最终陷入藏传佛教的腐败之中,其中内宫丑闻迭出,是其表现之一。

元统治者之所以大力扶植藏传佛教,最初的用意,是想把它作为沟通中央与西藏的关系,羁縻边远居民(包括畏兀儿等)的手段。《元史·释老传》曰:“元起朔方,固已崇尚释教,及得西域,世祖以地广而险远,民犷而好斗,思有以因其俗而柔其人,乃郡县土番之地,设官分职,而领之于帝师。”事实上,宗教信仰的成分甚少,主要是出于“因其俗而柔其人”的政治目的。另外,元王朝作为少数民族上层建立的政权,也有意使藏传佛教在控制汉民族思想意识中发挥作用。其结果,却加深了民族矛盾,也加速了元政权自身的灭亡。

三、元代的汉传佛教

元朝诸帝十分重视藏传佛教的传播,但出于政治目的,也不排斥汉地佛教。

在元朝汉地佛教各宗中,较发达的仍然是禅宗。其时,北方存在着万松行秀、雪庭福裕一系曹洞宗后裔和海云印简一系临济宗弟子们的禅法活动。虽说印简“能系祖传以正道统,佛法盖至此而

中兴”(赵孟頫《临济正宗之碑》),但临济宗在北方始终难以与曹洞宗匹敌。南方则有由圆悟克勤所传虎丘绍隆一系后裔云峰妙高、雪岩祖钦、高峰原妙、中峰明本、元叟行端等临济禅师的活动。总的说,曹洞盛于北方,临济盛于南方。

雪庭福裕(1203—1275)随行秀出家,先住燕京奉福寺,后住嵩山少林寺,门下弟子相承,绵延不绝,成为曹洞宗在北方的主力。他受蒙古定宗之诏,住和林兴国寺;又受宪宗之召,诣帐殿奏对称旨;更受元世祖“光宗正法”赐号。仁宗皇庆元年(1312),制赠福裕大司空、开府仪同三司,追赠晋国公。

海云印简(1202—1257)在元兵攻略时因服侍其师中观而未能逃脱,为元军所掳。中观示寂后,又参中和禅师,中和告他“参须实参,悟须实悟”。曾为忽必烈传戒说法,云:“信心难生,善根难发。今已发生,务须护持,专一不忘。不见三宝有过,恒念百姓不安。善抚绥,明赏罚。执政无私,任贤纳谏。”(《补续高僧传》卷一二)这是他借宣述佛法之名,规劝元统治者对百姓施行仁政。

刘秉忠(1216—1274)是印简的在俗弟子,他受忽必烈的重用,参与政事三十年之久。曾为元朝起草礼仪、官制等典章制度,“参帷幄之密谋,定社稷之大计”。他是与耶律楚材一类的人物。

南方临济宗属杨岐派法系。云峰妙高曾经北上,参加元世祖召集的禅、教、律三宗辩论,为禅宗的生存呐喊。雪岩祖钦得法于无准师范,他有《语录》二卷,主要宣传儒释一致。

高峰原妙(1219—1293)曾学天台教观,后改学禅法。先参断桥妙伦,后谒雪岩祖钦,从受法印。宋恭宗德祐二年(1276),“学徒避兵四去,师独掩关,危坐自若。”(洪乔祖《高峰原妙禅师行状》,见《高峰原妙禅师语录》下)南宋灭亡之年(1279),他入天目山隐遁,前后十五年,直至示寂。

中峰明本(1263—1323)于二十四岁时参高峰原妙,甚相得。



两年后,受具足戒,并得心印。其行履风范,大体与原妙相似。元丞相脱欢和翰林学士赵孟頫等都曾从他学禅。他的弟子天如惟则在前人基础上,进一步提倡禅净合一。

元叟行端(1255—1342)约与明本同时,在杭州径山大力提倡宗杲的看话禅。

受宋代佛教之风影响,元代时天台宗在杭州、天台一带仍继续传播。活动于杭州的湛堂性澄,于英宗至治二年(1321)应召入京,校阅大藏经。其弟子玉岗蒙润住杭州下天竺寺,著《天台四教仪集注》,成为天台宗的入门著作。性澄另一弟子绝宗善继住天台山,晚年专修净土。

元代华严宗仍主要传播于五台山。仲华文才为五台山佑国寺主持,其弟子有五台山晋宁寺的大林了性等,在当时有一定影响。

四、白莲教与白云宗

在传统佛教宗派外,元代江南地区还流行着白莲教和白云宗等教团。

白莲教是在宋代结社念佛、方士信仰广泛发展的情况下产生的。它在初创时期是佛教的一个世俗化教派,但后来则演化为民间秘密教团。

白莲教建立于南宋初年,创始人是江苏吴郡延祥院僧人茅子元。据《庐山莲宗宝鉴》记载,茅子元先学天台教义,习止观禅法,后慕东晋慧远莲社遗风,“劝人归依三宝,受持五戒”,“念阿弥陀佛五声,以证五戒”;制定晨朝礼忏仪,劝人信仰西方净土。他在江苏青浦县的淀山湖边,建立“莲宗忏堂”,修持净业,自称“白莲导师”,传授弟子。他提倡吃斋念佛,不杀生,不饮酒,男女僧俗共同修持。



因其主张断肉食菜,故又名“白莲菜”。《释门正统》卷四也说:“所谓白莲者,绍兴初,吴郡延祥院沙门茅子元,曾学于北禅梵法主会下,依仿天台,出《圆融四土图》、《晨朝礼忏文》,偈歌四句,佛念五声,劝诸男女,同修净业,称白莲导师;其徒号白莲菜人。”

白莲教的教义以为,净秽迷悟只是一心所作;根据心的染净程度,众生所生净土才有高下的差别。因此,它要求把修心与修净土结合起来。该教创立不久,便在民众中迅速得到传播。南宋绍兴初年(1131),当局以“食菜事魔”的罪名将茅子元流配江州(今江西九江);三年(1133),子元被赦,宋高宗召见,并赐“劝修净业莲宗导师慈照宗主”的称号。子元死后,小茅闍黎等人继续倡导,使白莲教盛行于南方。

进入元代后,白莲教与民间信仰逐渐融合,群众基础日益广泛,使政府屡屡感到不安。武宗至大元年(1308),诏令“禁止白莲社,毁其祠宇,以其人还隶名籍。”(《武宗纪》,《元史》卷二二)由于庐山东林寺普度撰《莲宗宝鉴》,解释子元白莲教正义,加上白莲教其他上层人物的积极活动,它的合法地位才一度得以恢复。但白莲宗的下层则已转入秘密发展,教义也有所变化,成了鼓动和组织农民反抗统治者的手段,并最终导致元末农民的大起义。

白云宗原属华严宗的一支,又名“白云菜”或“十地菜”,是由北宋末年杭州白云庵沙门孔清觉(1043—1121)所创。该教团以提倡素食为主,吸引在家信众。《释门正统》卷四云:

所谓白云者,大观间,西京宝应寺僧孔清觉,称鲁圣之裔,来居杭之白云庵,涉猎释典,立四果十地,以分大小两乘,造论数篇,传于流俗。从者尊之曰“白云和尚”,名其徒曰“白云菜”,亦曰“十地菜”。然论四果,则昧于开权显实;论十地,则不知通别圆异。虽欲对破禅宗,奈教观无归,反成魔说。觉海愚,力排其谬于有司,坐流恩州。其徒甚广,几与白莲相混,特



以妻子有无为异耳。亦颇持诵，晨香夕火，供养法宝，躬耕自活，似沮溺荷蓑之风，实不可与事魔妖党同论。

清觉以为，只有《华严经》教义才是“顿教”，属“菩萨十地”中的第十地，因而是引导众生成佛的“佛乘”，需要特别加以弘扬。他依据华严宗圆融无碍之说，着力提倡儒释道三教一致，认为儒教明乎仁义礼智信，忠孝君父；佛教慈悲救苦，化诱群迷；道教则寂默恬淡，无贪无爱。虽然三教各有特点，其义则一。白莲宗僧人可娶妻生子，白云宗则不许娶妻，但强调信徒要耕稼自立。在戒荤戒酒戒杀等方面，两宗大体相同。

在浙江西部农村中，白云宗拥有很多信徒，但据说其中往往有以修忏念佛为名，男女混杂秽乱的情况，故被政府视作“邪教”。北宋政和六年(1116)，清觉被发配广南恩州(今广东恩平)，四年后获释。南宋嘉泰二年(1202)，有司上奏：道民“吃菜事魔，所谓奸民者也。自植党与，十百为群，挟持妖教，聋瞽愚俗。或以修路建桥为名，或效诵经焚香为会，夜聚晓散，男女无别，所至各有渠魁相统……假名兴造，自丰囊囊，创置私庵，以为逋逃渊藪”(《佛祖统纪》卷五四)，请禁止流行。宁宗准奏。

到了元代，白云宗一度有较大发展，杭州南山普宁寺成为该宗的中心。该寺住持道安组织雕刻了又一部大藏经，名《普宁藏》，该藏除复刻宋代思溪《圆觉藏》外，还加入了白云宗的有关撰述和元代新译经典。但至元仁宗延祐七年(1320)，白云宗再次遭到严禁。

第九章 明清佛教

第一节 明代佛教

一、明初佛教政策

明清是中国佛教的衰微时期。在理学的制约下,佛学研究进一步衰退;佛教思想为满足一般信徒的现世利益和个人愿望,与儒、道思想乃至民间信仰、神话传说等更加紧密结合。与此同时,与净土信仰有关的各种佛教实践,如念佛法会、放生法会、孟兰盆会等十分盛行,人们对观音菩萨、地藏的信仰普遍加强,表现“香火道场”特色的“四大名山”逐渐形成并走向繁荣。

明王朝建立之初,便推崇理学,强化专制政治思想统治。朱元璋说:“天下甫定,朕愿与诸儒讲明治道。”(《太祖纪》,《明史》卷二)故朝廷对佛教采取既充分利用又严格控制的政策。

朱元璋十七岁时于濠州(今安徽凤阳)皇觉寺出家,二十五岁投白莲教徒郭子兴部下,加入打着佛教旗号的农民起义行列。他也目睹了元代崇尚藏传佛教所带来的诸多流弊,以至成为腐败亡



国的因素之一。因此他对佛教内幕及其与社会政治的关系深有所知。即位后,便着手对佛教加以整顿和控制。

洪武元年(1368),朱元璋在金陵天界寺设善世院,命慧昙(1304—1371)主持,管理全国佛教。其下又置统领、副统领,赞教、纪化等员,以实现 对佛教教团全面有效的控制。洪武十五年(1382),命将天下寺院分为禅、讲、教三类,要求所有僧众分别专业。禅,指禅宗;讲,指华严、天台、法相诸宗;教,取代以前的律寺,从事瑜伽显密法事仪式,举办为死者追善供养、为生者祈祷求福等活动。教寺的建立,反映了社会各阶层对佛教法事的强烈兴趣,也是佛教深入民间,日益演化为民俗的一种表现。为了便于管理,对各类僧侣的服色也作出规定,不准混淆。同年,又诏令禁止寺田买卖,在经济上加强对寺院的管制。

朱元璋对佛教强化管理的根本目的,在于切断它与民众的组织联系,防止惑众滋事,以至成为造反起义的手段。洪武二十四年(1391),他发布“申明佛教榜册”,声称:“今天下之僧,多与俗混淆,尤不如俗者甚多,是等其教而败其行,理当清其事而成其宗。令一出,禅者禅,讲者讲,瑜伽者瑜伽,各承宗派,集众为寺。有妻室愿还俗者听,愿弃离者听。”(《释氏稽古略续集》卷二)二十七年,又发布新的“榜册”,进一步规定:不许僧人以化缘为由,强索捐助,奔走市村;不许僧人交结官府,也禁止俗人无故进入寺院。他要求僧侣依据条例,“或居山泽,或守常住,或游诸方,不干于民,不妄入市村,官民欲求僧以听经,岂不难哉!”“如此,则善者慕之,诣所在焚香礼请,岂不高明者也!”(同上)换言之,僧侣只能从事与佛教信仰有关的活动,其它俗务,特别是聚敛财富,干预政事,是绝对不允许的。他特别提倡沙门讲习《心经》、《金刚经》、《楞伽经》,引导佛教徒在思想上走向统一。

明太祖虽然废除了藏传佛教在内地的特权,但并没有中止藏



传佛教与内地的实际联系。他继续给喇嘛以优渥的礼遇,并以此作为皇权中央管辖西藏地方的重要渠道。洪武六年(1373),前元朝帝师喃迦巴藏卜入朝,赐以“炽盛佛宝国师”称号;次年,八思巴之后公哥监藏巴藏卜入朝,尊为帝师。又置西宁僧纲司,由喇嘛任都纲;在河州设番汉二僧纲司,由藏僧任僧官。

明成祖朱棣以僧人道衍为谋主,发动“靖难之变”,经四年战争,夺取帝位。为此,明成祖即位后,对佛教有所偏护。永乐十八年(1420),他特为《法华经》作序,颂扬佛教功绩;又亲撰《神僧传》,树立僧人形象。他对藏传佛教尤为重视,即位之初(1403),即遣使迎哈立麻至京,赐以“大宝法王”称号。又遣使人藏邀请宗喀巴,宗喀巴派弟子释迦智来京,成祖赐以“大慈法王”称号,命为国师。永乐年间(1403—1424)受封的藏传佛教僧侣,有五王、二法王、二西天佛子、九大灌顶国师、十八灌顶国师。

当然,明成祖对内地民众的统治依然以儒家思想为指导,他明确宣布:“朕用儒道治天下”;“朕所用治天下者,《五经》耳。”又说:“世人于佛老竭力崇奉,而于奉先之礼简略者,盖溺于祸福之说而昧其本也。”在他看来这是不允许的。

明王朝的佛教政策,由前两代君主奠基,此后基本没有大的变化;但由于受政治经济的多种因素影响,也时有摇摆不定。如在明世宗朱厚熜时期,因崇奉道教而对佛教采取严厉的压制态度。他曾毁佛像、佛牙、佛具一万三千余件,刮正德所铸佛镀金一千三百两;与此同时,道士出入于宫中,日夜行道教斋醮仪式。但自万历(1573—1620)起,佛教似又有“复兴”气象。

明初废除僧侣免丁钱,度牒免费发给,但对剃度则严加限制。曾有规定,凡三年发度牒一次;男子非四十以上,女子非五十以上,不准出家。出家者还必须经过考试。各州县寺院和僧尼数目也都有限额。但这些措施实行的结果,不仅私度者依然存在,而且还刺



激了民间宗教社团的发展,以至威胁到明王室的安全。代宗景泰二年(1451),开始实施卖牒救灾,后世沿袭此法,直至明末。卖牒之举促使僧尼剧增,寺院竞建。但总的来看,与宋、元相比,由于控制较严,明代寺院数和僧尼数都不算太多。

二、宋濂的佛教思想

宋濂(1310—1381),字景濂,号潜溪,又号无相居士。浦江(今属浙江)人。他博通经史,明代礼乐制度多出其手;以儒家经典作为治国平天下的工具,深得明太祖欢心。同时,对于百家之说,他也都能得其旨要;至于佛、老之学,研究尤精,并常与太祖论究佛经奥义。

宋濂自称“尽阅三藏,灼见佛言不虚,誓以文辞为佛事”(《四明佛陇禅寺兴修记》,《銮坡前集》卷一〇)。朱元璋在蒋山兴国寺举办法会时,他曾作《法会记》;在他与朱元璋研讨《楞伽经》后,又写下《新刻楞伽经序》。辞归之后,终日闭户,披阅佛经,修习禅观。他平生所撰写的大量佛教论著以及经序,后来被株宏辑为《护法录》。他还撰有数十篇沙门塔铭,被人们誉为当时的佛教史。他的佛教思想在当时有一定代表性。

宋濂的佛教思想,重点在于对心性之学的阐述。他认为,自佛教东渐,规模日益扩大,人们“解佛之言,行佛之行”,归根到底是要“究夫妙湛圆明之性而已”(《四明佛陇禅寺兴修记》)。因为,“一性之中,无一物不该,无一事不统;其大无外,其小无内,诚不可离而为二”(《送天渊禅师睿公还四明序》,《銮坡前集》卷八)。心性 is 宇宙万物的本原,这是沿袭了禅宗的基本观点。

但是,为适应时代佛学思潮,宋濂同样提倡禅教一致说和禅净



兼修论。他说：“禅则直究心源，以文句为支离；教则循序进修，以观空为虚妄。互相訾訾，去道逾远。……轨辙虽若稍殊，究其归极，则一而已，奈何后世歧而二之？”（《金华安化院记》，《芝园前集》卷七）禅的顿悟只是对上上根性者而言；对于一般根性者，必须以文字语言给予谆谆教诲。在禅净关系上，他重视禅僧兼修净土。他称赞慧照禅师说：“至大也，师智度冲深，机神坦迈。昼则凝坐，夜则兼修净业。真积力久，至于三际不住，觉观湛然，非言辞之可拟议”。（《阿育王山广利禅寺大千禅师照公石坟碑文》，《翰苑续集》卷六）正是禅净兼修，使慧照声誉雀起，并为士大夫所依归，“多倾心为外护”。

宋濂在提倡佛教内部调和论的同时，还特别强调儒释的相资并用说。他认为：“宗儒典则探义理之精奥，慕真乘则荡名相之粗迹。二者得兼，则空有相资，真俗并用，庶几周流而无滞者也。”（《送璞原师还越中序》，《銮坡后集》卷八）因儒、释各有所偏，故若能相资并用，使之“一贯”，则可任运自在。他曾反复以自身为例，劝导世人儒释兼通。

儒释为何能相资一贯？宋濂认为，主要原因在于心性学说的相似和孝道理论的一致。他说：“为东鲁之学者则曰：我存心养性也；为西竺之学者则曰：我明心见性也。究其实，虽若稍殊，世间之理其有出于一心之外者哉？”（《夹注辅教编序》，《翰苑续集》卷九）儒家的“存心养性”与佛教的“明心见性”，虽有形式上的差异，但本质上都是圣人之学，源于一心。“其心同其理同也”，推及具体修心养性功夫，两者也就一致同归了。

宋濂在《金华清隐禅林记》中又指出，佛教的孝道与儒家的孝道没有分歧，它们共同反映了基本的社会伦理准则。他说：“予闻《佛说毗奈耶律》云：父母于子，有大劳苦，护持长养，资以乳哺。假使一肩持父，一肩持母，亦未足报父母恩。由是观之，大雄氏言孝，



盖与吾儒不异。”(《芝园前集》卷四)在他看来,佛教同样以孝道来“化度众生”;在某种意义上说,士大夫学佛,也应包括学习佛教的孝道。

宋濂论儒释相资一致,最终要贯彻“化民成俗”、“使人趋于善道”的既定政治目的,满足“王化”的需要。他一再指出:“西方圣人以一大事因缘出现于世,无非觉悟群迷,出离苦轮;中国圣人受天眷命,为亿兆生民主,无非化民成俗,而跻于仁寿之域。前圣后圣,其揆一也。”(《金刚般若经新解序》,《芝园前集》卷七)“天生东鲁、西竺二圣人,化导蒸民。虽设教不同,其使人趋于善道,则一而已”(《夹注辅教编序》)。

宋濂认为,上述思想与朱元璋的治国方针是一致的,或者说正是为配合朱元璋的思想统治而设计的。他说:“钦惟皇上,以生知之圣,一观辄悟;诏天下诸浮屠,是习是讲。将使真乘之教,与王化并行;治心缮性,远恶而趋善。”(《新刻楞伽经序》,《芝园前集》卷五)“皇上自临御以来,宵衣旰食,励精图治;礼乐刑政,粲然备举。所以裁成天地之道,辅相天地之宜,以左右民者,既无所不用其极;今又彰明内典,以资化导,唯恐一夫不获其所”(《金刚般若经新解序》,《芝园前集》卷七)。

事实确是如此,朱元璋在对佛教加强控制和整顿的同时,从维护王朝利益的角度,不仅承认三教可并行不悖,而且认为佛教能劝人为善,具有暗理王纲的功效。他的《三教论》写道:

三者之道,幽而灵,张而固,世人无不益其事而行于世者,此天道也。……于斯三教,除仲尼之道祖尧舜,率三王,删诗制典,万世永赖;其佛仙之幽灵,暗助王纲,益世无穷,惟常是吉。尝闻天下无二道,圣人无两心,三教之立,虽持身荣俭之不同,其所济给之理一。然于斯世之愚人,于斯三教,有不可缺者。(《明太祖集》卷一〇)

朱元璋认为,佛道之教能“暗理王纲,于国有补无亏”(《释道论》,《明太祖集》卷一〇),如果注意引导,它们就会对社会产生良好效果。他甚至援佛入儒,以儒释佛,说佛教也讲“三纲五常”(《心经序》,《明太祖集》卷一五)这实际上是要将三纲五常引入佛教,把理学的伦理原则贯彻到社会生活的一切领域。

朱元璋的佛教理论虽然比较贫乏,但它的主题十分清楚,那就是,佛教思想必须有助于现实政治,佛教徒应该为封建王朝效力。因此,他确认佛教“实而不虚”,强调佛教在社会生活中的去恶扬善作用。他一方面对“造愆而犯宪”、不持戒律的僧侣坚决“论如律”(《僧犯宪说》,《明太祖集》卷一五);另一方面则对高僧大德表示尊重,鼓励他们还俗为官,“由此而扬名,欲出为我用”(《拔儒僧文》,《明太祖集》卷一五)。

宋濂的佛教思想,基本上是对朱元璋佛教政策的阐述和发挥,使佛教有效地为明王朝服务,从中也体现出他们之间默契的君臣关系。宋以后,随着中央专制主义集权统治的不断强化,佛教更多地依赖于王权政治,佛教思想更多地适应理学精神。宋濂的有关思想,奠定了有明一代佛教思想的基本格局,在佛教思想史上有一定地位。

三、道衍的佛教思想

道衍(1335—1418),俗姓姚,名天禧,长洲(今江苏苏州)人。他幼而聪慧,喜进取,不愿随父习医,而以同里道士席应真为师,尽得其传。一日入城,见僧官招摇过市,心生羡慕,乃入妙智庵出家。

洪武(1368—1398)中,朱元璋为诸王子选高僧为辅侍,经僧录司左善世宗泐推荐,道衍与燕王朱棣相见,“语甚合,请以从”(《姚



广孝传》，《明史》卷一四五），遂随从至北京，成为燕王的心腹谋士。建文元年（1399），朱棣在道衍策划下，发动“靖难之役”。推翻惠帝后，他自承大统，是为明成祖。“成祖即帝位，授道衍僧录司左善世。帝在藩邸所接皆武人，独道衍定策起兵。及帝转战山东、河北，在军三年，或旋或否，战守机事皆决于道衍。道衍未尝临战阵，然帝用兵有天下，道衍力为多，论功以为第一”（《明史》本传）。永乐二年四月，拜资善大夫、太子少师。复其姓，赐名广孝。命蓄发，不肯。赐第及两宫人，皆不受。常居僧寺，冠带而朝，退仍缁衣。可见道衍与明成祖关系非同一般，其一生行事褒贬不一，十分引人注目。

道衍是中国佛教史上并不多见的人物，他是元末明初特定社会政治生活的产物。元末的佛教寺院，可说是藏龙卧虎之地。朱元璋就是一个显著事例。社会的动荡不安，使自小喜于进取的道衍萌生功名利禄之心。据载，道衍出家的动机，即因“见僧官驷从之盛”，故试图通过学佛而扬名天下，“以显父母”。但年至四十开外而事业无成，乃云游胜迹以舒胸臆。他曾游中州嵩山寺，遇相者袁珙，袁相他是“性必嗜杀”的“异僧”，属“刘秉忠之流”的人物。归途中，他登京口北固山，即景赋诗怀古，抒发政治抱负，云：“肃梁事业今何在，北固青青眼倦看。”（《姚广孝传》，查继佐《罪惟录》卷一六）至于明代初年，功臣多被打击，士子无所作为，失去政治信心，故反见僧侣积极参与政治。

道衍的一生，是极其矛盾的一生。他既出家为僧，却又念念于功名；既助朱棣成就帝业，却又常居僧寺。他欲以自己的行动表明，佛法与现实可以统一，佛学与儒学应当会通。在他晚年所著的《道余录》中，即以这种儒释的一致说为中心，展开对程朱排佛言论的反驳。

道衍提出，大乘佛学的立足点既是世间与出世间的相通，那么



学佛也就不应消极出世,而应积极参与世事。在他看来,消极出世只是二乘、外道之说,大乘佛教从世间与出世间的一致上立论,排除了这种消极性,已经积极面对现实人生。这种理论,虽说有一定的佛学依据,但在道衍那里,则成为积极参与与政治活动的借口。

在世间、出世间一致说的基础上,道衍着重论证了释氏之说与儒家之学的同一性,驳斥了程朱有关佛教“自私”、“独善”等的批评。他说,佛教的“妙真如性”与二程的“道即是性”在性本体论上并不矛盾;又说,佛教与儒家都谈性命道德,都是圣人之学,“并行而不悖”。佛教宗旨在“化人为善”,出家是为了众生利益,决非自私独善行为。他说:“佛愿一切众生皆成佛道,圣人言人皆可以为尧舜。当知世间、出世间圣人之心未尝不同也。”(《道余录》)道衍由此立论,证明他一生的言行既符合佛教教义,又不悖于儒家学说。

理学的核心,旨在强调封建伦理规范,提倡三纲五常、君臣父子。为此,程朱一再批评佛教“绝伦类”、放弃“忠孝仁义”。道衍则辩驳道:“夫佛之学,有出家在家之分焉。出家者为比丘,割爱辞亲,剃发染衣,从佛学道。在家者为居士,君臣父子,夫妇兄弟,此等事何尝无之?”他接着说:“佛法来中国已二千余年,山河社稷,国土人民,君臣父子,相生相养之事,何曾断绝!”(《道余录》)这就是说,佛教未曾、也不会妨碍儒家的伦理原则。他以大慧宗杲为例说,宗杲虽身在丛林,但不忘世事,他同情抗金事业,与主战派人士心心相印,实践忠孝之道,以至受秦桧之流迫害,“当时士林中称其忠孝两全”。因此,佛教不仅无碍于理学,而且还能促进理学的推行。

宋以后的佛教界,学问研究衰歇,人才十分匮乏,像道衍这样儒、释、道三教兼通,且对理学有切实认识的僧侣,已属凤毛麟角。朱棣曾赞誉道衍的佛学,说他“潜心内典,得其阃奥;发挥激昂,广



博敷畅；波澜老成，大振宗风”（《畿辅通志》卷一六七）。实际上，道衍在儒、道方面的修养并不在佛学之下，他曾对程朱语录“逐条据理，一一剖析”。但道衍并不真正批判理学，只是指出佛学无意于背离理学；也“非佞于佛”，只是认为理学不必以佛教为抨击对象。

道衍的思想和行为，对明清以及近代佛教僧侣有一定影响。虽然此后再也没有重演“靖难之役”的历史，但是积极参与政治、有志于建功立业性格在某些僧侣（尤其是禅僧）身上不同程度地得到表现。同时，由于道衍助成帝业的行为，使明清统治集团更加注意对僧团的控制，使佛教完全丧失了自主性。清初雍正帝兼人王、法王于一身，并直接干预佛教思想和事务之争，多少是因为接受了道衍参政活动的历史教训。

四、传灯的性善恶论

继四明知礼“中兴”天台之后，天台宗略分为三家。一者神照本如（住台州东掖山白莲寺），二者广智尚贤（住四明延庆寺），三者南屏梵臻（住杭州南屏兴教寺）。三家“教宗天台，行归净土”。其中以梵臻一系最为繁盛，元代湛堂性澄、玉岗蒙润、浮休允若、大用必才，明代百松真觉、无尽传灯等人，均为该系后裔。

百松真觉（1537—1589），俗姓王，苏州昆山（今属江苏）人。出家后从苏州竹堂寺虚白禅师受具足戒，后至吴兴（今属江苏）依月亭法师修习天台止观。嘉靖四十三年（1564），入天台山，住高明寺二十六年，弘扬台净合一法门。著有《楞严百问书》、《法华披荆钺》、《净土梦谭记》等。嗣法弟子即为无尽传灯。

明代佛教继承宋代佛教传统，再次肯定儒释结合的心性学说，反复宣传忠孝伦理观念。禅宗视心性学说为自家法宝，天台宗则



把它看作祖传秘方。

自智顓提出“性具善恶”说后,该说始终是天台宗的重要教义。随着禅宗的形成和繁荣,具有自家特色的“明心见性”本体论心性说风靡于唐宋佛教界。天台学者便借禅宗心性说的东风,进一步宣传和完善“性具善恶”论。如孤山智圆曾直接提倡与儒家一致的“复性”思想;四明知礼则发挥智顓“性具善恶”说中的性恶部分,把性恶说视为天台宗与其他各宗思想上的根本分歧。

明代天台宗谈论性具善恶,其代表人物是传灯。传灯(1554—1628),号无尽,俗姓叶,衢州(今浙江衢县)人。少年从进贤映庵禅师出家,后随真觉法师习天台教理。万历十五年(1587)入天台山,住幽溪高明寺。后人誉他为“中兴天台”的人物。所著《性善恶论》着重阐发性恶法门,是对知礼等人有关思想的注释和发挥。

理学在宋明时期占有统治地位,它的人性论的根本命题是“性即理”。朱熹曾宣称,“性即理”乃是“颠扑不破”的真理。传灯适应理学要求,对“性”下了同样的定义,他说:“性者理也。性之为理,本非善恶。”并通过天台宗“十界互具”实相论,大谈性善与性恶在“理”本体上的融通。他说:“性恶乃佛性异名,……虽言善恶,实不分而分,分而不分,故得性善性恶其理融通。是则九界性恶遍处即佛界性善遍处。”(《性善恶论》卷六)因为十界互具,九界之性恶即是佛界之性善,所以,一方面性即是理,本非善恶;另一方面性又同时具足善恶。

根据性具善恶原理,传灯进而认为,善恶不能不说,但始终要落实在“修”上,即所谓“约修以论性”。他说:“盖台宗之言性也,则善恶具;言修也,而后善恶分。乃以本具佛界为性善,本具九界为性恶;修成佛界为修善,修成九界为修恶。”“或开修善,而究竟于性善;或开修恶,而究竟于性恶。”(《性善恶论》卷一)可见,他把修善修恶看得比性善性恶理更为重要。他指出,既然善恶通过修习来



表现,所以儒家圣人孔子、子思也不明言善恶。在后来论述善恶的诸子中,他以为“惟扬子人性善恶混为近理”,因为“盖善恶之论,有性也修也。于性之未形,固不当以善恶论。若以修而观乎性,孰有无体之用,异性之修乎?是故约修以论性,修既有善恶矣,而性岂得无之?”(《性善恶论》卷一)逆推过来,倒是因修有善恶而论及性有善恶。

从修习角度出发,传灯与宋代天台学者一样,特别重视性恶。他征引知礼有关论述后说:“他宗既但知性具善,而不知性具恶,则佛界有所取,九界有所舍,不得契合《净名经》‘生死即涅槃,烦恼即菩提’平等不二之旨。”(《性善恶论》卷一)这就是说,只有既说性善,又说性恶,才符合天台宗圆融之旨,否则将落入偏颇。而突出了性恶,也就更有助于人们的实修活动:“今且务使其即修恶以即性恶,以为己躬履践。”(《性善恶论》卷六)“圣人惧夫人性之具乎恶,可以为桀纣,为凡夫,为下愚,为小人,是以谆谆设教,以惩之诫之。”(《性善恶论》卷一)要由凡入圣,必须断尽修恶而大力修善,这是一贯重视道德实践的天台理论。

所谓“己躬履践”的具体内容是什么?传灯认为,主要指作为“王化之本”的伦理规范:“天下固知有父子也,父子不相贼,而足以孝;天下固知有兄弟也,兄弟不相夺,而足以悌。孝悌足而王道备。……一失容者,礼之所由废;一失言者,义之所由亡。”(《性善恶论》卷一)因此,传灯重视性恶,是要配合理学,巩固君臣父子、仁义礼智的传统伦理。他之所以既谈“本教”,又谈“世教”,是认为两者之间有着内在的统一性。

传灯时代,佛教进一步衰落,末法思想泛滥,这为性恶论的展开提供了有利的条件。他指出:“圣人以其喜怒哀惧爱恶欲七者,御之而之乎善;小人以是七者,御之而之乎恶。”正因为“圣人”与“小人”、佛与凡夫之间有着如此差距,去恶从善就成为佛教信仰的



当务之急。他承认：“古今之立论，以善恶言者，无乃寄修以谈性，借事以名理，犹缘响以求声，缘影以求形。”（《性善恶论》卷一）虽然这有悖于“性之为理，本非善恶”原理，但毕竟是有针对性的理论。时人认为，儒家学者不说性恶而专说性善，是表示“严于防恶”；传灯的性恶说则具有“慈悲深重”的宗教意义。说性恶，是为了“适时逗机”，以“妙于融善”。意为认清佛教现状，适应客观环境。

传灯除了《性善恶论》，还著有《楞严经玄义》、《楞严经圆通疏》、《天台传佛心印记注》、《净土生无生论》、《净土法语》等。他在宣传天台性具善恶思想的同时，弘扬净土往生观念。

五、明代的禅宗

从总体上看，明代佛教仍以禅宗和净土宗最为流行，思想理论上则甚少创新。

就禅宗而言，明代丛林有更趋衰败之势，禅僧素质也更为低下。这一状况，不仅受到理学家们的普遍责难，而且也引起禅宗内部高僧的强烈不满。无异元来慨叹道：“近世禅道凋零，人心狂悖，天下无真正知识导引后来，亦无真正学人参询善友。”（《无异元来禅师广录》卷七）永觉元贤也痛斥道：“当此魔罗竞起之日，瓜印之徒，尘沙蔽日，使无有力抗之者，将大地僧伽尽化为波旬逆子。”（《永觉元贤禅师广录》卷一八）溈益智旭则指出：“唯其道无足传，法无足授；不知戒律之当尊，不知绍继之正务。为师者，但贪眷属；为徒者，专附势利。遂以虚名相羈系，师资实义扫地矣。”（《法派称呼辩》，《灵峰宗论》卷五）由此可见当时僧众队伍的芜杂和混滥。

据《五灯会元续略·凡例》云：“临济宗自宋季稍盛于江南，闾元而明，人宗大匠，所在都有”，而“韬光敛瑞，民莫得传”。意思是说，



元、明两代临济宗著名禅师仍有不少，只是因不愿外露，故见于史传的不多。这显然与事实不符。实际上，由于禅道的衰落，真正的善知识已很难见到。

明初著名禅师有楚石梵琦（1296—1370），他是大慧宗杲的五传弟子，元叟行端的法嗣，被株宏誉为“本朝第一流宗师”。他受朱元璋的尊崇，曾两次奉诏参加南京蒋山的法会。在阐扬宗杲看话禅的同时，他还提倡净土修持，主张净土归向。所著《净土诗》云：“一寸光阴一寸金，劝君念佛早回心”；“尘尘刹刹虽清净，独有弥陀愿力深”。走的完全是宋、元禅僧的老路。

明中叶后，临济宗下著名禅僧有笑岩德宝，他是中峰明本的九传弟子，其法嗣为幻有正传。正传门下有密云圆悟、天隐圆修、雪峤圆信，三人各传一方。

曹洞宗在明代主要是万松行秀一系的传承。行秀弟子有雪庭福裕、林泉从伦等。福裕下八世有宗镜宗书。宗书传廩山常忠、少室常润。常忠传无明慧经，形成寿昌系；常润传大觉方念，方念传湛然圆澄，形成云门系。

临济宗下明代禅师普遍提倡看话禅，认为只有接受和实践大慧宗杲所创的看话禅，才有可能得悟。如笑岩德宝（1512—1581），他常以“父母未生以前，哪个是我本来面目”为话头，教人透过疑情去参破。汉月法藏（1573—1635）认为，当时禅界有两种由历史沿袭而来的恶劣禅法：一是文字禅，没溺于语言文字；二是棒喝禅，没溺于棒喝无言。“无言，则颞预乱统；有言，则摘句寻章。摘句寻章，但堕外而未易堕魔；颞预乱统，则堕魔而又堕外”（《三峰汉月藏禅师语录》卷一四）。这是说，棒喝禅比文字禅在当时所起的作用更坏。法藏认为，要避免对禅的种种误解，就应以看话禅为基本原则。

曹洞宗无明慧经（1548—1618）的禅学，基本内容也是看话禅。

他认为,禅者“不须念经,不须拜佛;不须坐禅,不须行脚;不须学文字,不须求讲解;不须评公案,不须受归戒;不须苦行,不须安闲”。要紧的是“看个话头”,这是通向解脱之门的“省力”道路(见《无明慧经禅师语录》卷二)。他的弟子无异元来(1575—1630)也主张看话禅。他在对禅门现状作了最为猛烈的抨击之后,指示禅僧在看话禅上狠下功夫。基于对禅门腐败的深恶痛绝,他还从禅教一致、禅净合一方面予以开拓。认为,禅者在真参实究的同时,不妨研习经教,这总比那些“胸中无半点禅气,强作机锋;肚里怀一块肮脏,伸为问答”(《无异元来禅师广录》卷七)的行径要好些。又认为,在佛法衰弊已极的时代,不能真参实证的人,倒不如发心念佛;离开念佛修行,一味标新立异,故作出格之行,好比是弃楚璧而宝燕石,一毫无用。

永觉元贤(1578—1657)于少年时研习宋儒之学,颇有大志,后从人受《楞严》、《法华》、《圆觉》等经;年四十,从慧经落发。由于早年的儒家修养和中年后的禅学背景,他决心挑起复兴儒、禅双重担子。他在所著《啖言》和《续啖言》中,通过心性、天命、太极、阴阳、格物等儒家哲学范畴与佛教有关思想的联系,作出种种牵强附会的解释,以证明两者之间存在着内在的统一性。在会通儒释的同时,他也主张三教合一,不过,那都是宋代佛教学者的老调重弹,毫无新意。如他认为,教虽有“分”,理只有“一”,“理一而教不得不分,教分而理未尝不一。”又认为:“教既分三,强同之者妄也;理实唯一,强异之者迷也。……盖理外无教,故教必归理。”(《啖言》)因此,三教毕竟统一于“一理”,世界一切也都应归于“一理”。

明末禅宗仅临济和曹洞维持一息命脉,但即使这样,两宗之间仍有很深的门户之见,在许多问题上争执不下,并一直延续到清初。元贤为维护禅宗利益,曾再度重申禅宗内部的调和统一,并最终以净土为归宿。



明代官僚士大夫受佛教影响仍然很深,中后期参禅学佛的风气也有所抬头。王守仁(1472—1528)继承宋代陆九渊“心即理”的哲学命题,提倡“心外无物”、“知行合一”,开辟了理学的新领域。这种情况,只有在佛教哲学大气氛的薰陶中才能形成。李贽(1527—1602)则在对伪道学的激烈批判中,公开打出佛学旗号,采用佛学的思想语言。他用《起信论》等所讲的“真心”,来解说他的“童心”,用般若的“真空”来否定传统伦理的神圣;他也像部分禅僧那样,在生活上表现出自在不羁的风格。李贽开辟了居士佛教同宋明理学对立的一途,至清代而终于形成一大社会思潮。颇受李贽影响的袁宏道(1568—1610),中年悉心参禅,文学创作上提倡抒发“性灵”,与晋宋之际谢灵运等以佛经求“灵性”相呼应。后来他信仰净土,撰《西方合论》十卷,提倡禅净合一、归宗净邦。认为,“禅宗密修,不离净土;初心顿悟,未出童真。入此门者,方为坚固不退之门。”袁氏兄弟三人皆好佛,主张也相类似。

明清居士多修净土念佛,即使一些杰出文学之士也在所难免,其影响直至民国初年。

六、明末“四大高僧”

在禅净合一和净土归向方面,贡献最大、成就最高的,是晚明“四大高僧”。他们是:云栖株宏、紫柏真可、憨山德清、溆益智旭。“四大高僧”的思想及其实践,奠定了近代佛教的具体形态,确立了他们在佛教史上的特殊地位。

明代中叶,佛教衰微已极。计自宣德(1426—1435)至隆庆(1567—1572)近一个半世纪内,禅、净二宗均毫无声息。但自万历(1573—1620)起,因“四大高僧”的积极推动,佛教复呈回光返照之



象。流风所被，远及西南滇黔。

云栖株宏(1535—1615)，别号莲池，俗姓沈，仁和(今浙江杭州)人。因数年之内连遭父母去世、亡妻失子的刺激，看破红尘，于三十二岁出家为僧。受具足戒后，即云游四方，遍参名师。晚年长住杭州云栖寺。一生著作三十余种，后人集为《云栖法汇》传世。

株宏曾入京师参华严宗匠遍融和禅门耆宿笑岩等，对华严和禅学都有很深的造诣。他力主佛教内部各宗派的融合统一，但以净土为归趣。

株宏认为，宋明佛教衰退的主要原因，在于禅法堕落和戒律松弛。所谓禅法堕落，是指棒喝机锋的乱用和公案的泛滥。他说：“古人棒喝，适逗人机，一棒一喝，便令人悟，非若今人，以打人为事。”他认为，参禅就是要“精研妙明”，即“体究、追审之意”(《云栖遗稿·示闽中李居士》)。因此，禅与经论并无矛盾，应相互促进。他说：

参禅者藉口教外别传，不知离教而参是邪因也，离教而悟是邪解也。饶汝参而得悟，必须以教印证，不与教合悉邪也。是故学儒者必以六经、四子为权衡，学佛者必以三藏十二部为模楷。(《竹窗随笔·经教》)

这就是说，学禅必须以经论所说为依据，否则难以实现真正的悟解。他指示学人说，随时随地都应将禅观和经教加以紧密结合，以达彻悟：

以后听教，切须细心，虽在讲筵，无忘禅观。庶使心光内灼，而临文之辨益精；圣教外熏，而资神之力弥固。学悟兼济，定慧交通，入理妙门，无越于此矣。(《杂问一章》)

内外相资、学悟兼济，当决取成功。这一观点仍是宋代禅教一致说的同义反复，并无新意。

在主张禅教统一的同时，株宏把主要精力放在对禅净合一的



提倡上。

或问：净土之说，盖表法耳，智人宜直悟禅宗。而今只管赞说净土，将无执着事相，不明理性？答：归元性无二，方便有多门。晓得此意，禅宗净土，殊途同归，子之所疑，当下冰释。……如中峰大师道：禅者净土之禅，净土者禅之净土，而修之者，必贵一门深入。此数语尤万世不易之定论也。（《净土疑辨》）

一般认为，参禅者主张“本来无佛，无可念者，佛之一字，吾不喜闻”；念佛者则主张“西方有佛，号阿弥陀，忆佛念佛，必定见佛”，差别历然。但株宏认为，两者完全可以调和，互不相妨。他举宋代禅净合一论者永明延寿、真歇清了等人为例说，他们虽然都是禅门巨匠，“而留心净土，不碍其禅”，且“有益于参禅”。在他看来，参禅与念佛相比，有一定距离。参禅所得之悟不同于念佛往生净土，因它并不是究竟，“尽此报身，必有生处”（《竹窗二笔·念佛不碍参禅》）。就是说，禅悟并不等于成佛，禅悟之后报身仍与诸佛、阿罗汉有距离。而念佛则可以在命终时为弥陀接引，往生极乐，不复再生。因此，只有念佛净土才是究竟。

株宏对禅悟的上述看法，代表了当时禅界的一种趋势，是在净土信仰得到佛教徒普遍认同的基础上产生的。实际上他否定了慧能以后有关众生与佛原无差别的禅宗基本观点，同时也否定了有关明心见性、不假外修、“直了成佛”的禅宗顿悟法门的实践原则。这是一个不容忽视的变化。禅宗不仅在与净土携手联袂的过程中削弱了自己，而且已有为净土宗包容取代的趋势。株宏的观点无疑适应了当时的历史潮流，因而有意贬低禅悟的价值而抬高念佛的效用，为他全力提倡净土念佛张本，成为向近代佛教的直接过渡。他也因弘扬净土念佛有功，在清代悟开所著的《莲宗九祖传略》中，被列为莲宗第八祖。

株宏为宣扬念佛净土,曾著有《阿弥陀经钞》等多种。认为,净土之教,“专一心而向往,历三界以横超”,是“末法之要津”(《答净土四十八问序》)。他声称,念佛是求得解脱的最好方式,说:“若人持律,律是佛制,正好念佛;若人看经,经是佛说,正好念佛;若人参禅,禅是佛心,正好念佛。”(《云栖遗稿·普劝念佛往生净土》)他自称“一生崇尚念佛”。

云栖株宏的佛教,无意于理论的开展,而特别注重具体的实践。他在贬抑禅悟的价值,号召持名念佛的同时,十分重视寺院僧侣的道德规范,号召悲愍众生、戒杀放生,并积极完善佛教仪轨。他所住寺院戒规森严,律制有度;他所制订的寺院日常课诵仪式,一直为后世所遵循。德清在其所作《莲池大师塔铭》中称誉说,株宏“戒足以护法,操足以励世,规足以救弊”(《憨山老人梦游集》卷二七)。为了表示对众生的慈悲,他写下了《戒杀放生文》,以引起人们对佛教基本观念的重视。在他看来,在明末“法微时期”,理论的说教已不能吸引民众,参禅也只能达到个人的觉悟,故而当以具体的佛教实践,启发人们在社会生活中止恶行善,发现佛教的价值。株宏又因见士女老幼纷至沓来,“交足摩肩,男女混乱,日以千计”,“有过而无功,多致道场不终其事,而感恶报,甚可惧也”(《竹窗随笔·水陆仪文》)。乃重修水陆法会仪文,名《法界圣凡水陆普度大斋胜会修斋仪轨》。这一《水陆仪轨》,连同其他佛教礼仪著作,集以往佛教礼仪之大成,奠定了近代佛教礼仪的基础。

总之,无论从哪个角度看,株宏都是由宋明佛教向近代佛教过渡的重要人物。

紫柏真可(1543—1603)字达观,俗姓沈,江苏吴江人。十七岁出家于虎丘云岩寺。曾潜心研习唯识、华严等学说,此后行脚诸方,从禅门诸师参学。面对当时佛教现状,他誓志复兴禅宗。万历二十八年(1600),南康太守吴宝秀拒绝执行朝廷征收矿税命令,为



有司逮捕。真可对太守深表同情,且为之奔走营救,遂得罪权贵和宦官。万历三十一年(1603),京师发生所谓“妖书”(即《国本攸关》一文,副题为《续忧危竝议》)事件,谣传神宗欲改立太子,挑起宫廷内部纷争。忌恨真可者乘机诬陷真可为“妖书”造作者,使之逮捕入狱。后死于狱中。有著作《紫柏尊者全集》。

真可不仅关心佛教自身命运,而且也热衷于世事,颇有救世济民的抱负。他曾慨叹道:“老憨(憨山德清)不归,则我出世一大负;矿税不止,则我救世一大负;《传灯》未续,则我慧命一大负。”(德清:《达观大师塔铭》,见《紫柏尊者全集》卷首)在《与汤义仍书》中,他又说:

屡承公不见则已,见则必劝仆,须披发入山始妙。仆虽感公教爱,然谓公知仆,则似未尽也。大抵仆辈披发入山易,与世浮沉难。公以易者爱仆,不以难者爱仆,此公以姑息爱我,不以大德爱我。(《紫柏尊者全集》卷二三)

据说他曾读《长沙志》忠义李芾传,泪直进洒,怒侍者不哭,至欲推堕崖下。这与大慧宗杲颇为相类。后来有人却指责真可(及德清),说他们不达“贪进者必取辱,过侈者必招非”的道理,故而“卒致罹祸”(《永觉元贤禅师广录》卷三〇)。这种说法显然是不公正的。真可在当时与李贽同被称为“两大教主”,决非偶然;许多进步思想家如汤显祖等都从他为师或问学于他,也非偶然。

真可一生参叩诸方尊宿,但没有专一师承;他立志复兴禅宗,但对佛教禅、教各派乃至儒、释、道三家,均取调和态度。这种风格与晚明佛教的历史总趋势不相违背。在禅学上,他一生从未受请担任寺院住持,也未开堂说法,但十分重视文字语言在禅悟中的作用。他说:“即文字语言而传心”,“即心而传文字语言”,禅与文字不应被割裂,两者好比是水波的关系:“文字,波也;禅,水也。如必欲离文字而求禅;渴不饮波,必欲拨波而觅水。即至昏迷,宁至此



乎?”(《紫柏尊者全集》卷一四)真可与当时其他一些著名禅师一样,都在按照自己的设想,为途穷末路的禅宗开列处方,从不同角度试图挽救禅宗命运。

在禅净关系方面,真可虽然不像株宏那样,倡导以念佛净土为归宿,并批评那种“以为念佛求生净土易而不难,比之参禅看教,唯此着子最为稳当”(《紫柏尊者全集》卷三)的看法,但他对净土一门仍有很高的评价。认为,净土往生比参禅得悟难度更大,需要化更大的气力,倘若“到家果能打屏人事,专力净业,乃第一义”(《紫柏尊者全集》卷二四)。

真可曾发起大藏经的雕刻,此即明代《嘉兴藏》,或名《径山藏》。该藏屏弃了一向沿用的折叠式装帧(即梵夹式),而采用线装书册式装帧(即方册式),对佛籍的传播带来许多方便。

憨山德清(1546—1623),字澄印,俗姓蔡,安徽全椒人。十九岁时往金陵栖霞山披剃出家。初从云谷法会学禅,继从无极明信习华严。二十六岁时北游参禅。法会禅师禅净兼修,且通达华严之学,对德清影响最大。万历四年(1576),株宏游五台山,德清特意前往会晤,接受禅净合一之说。他与紫柏真可关系也很深,互相敬慕。万历二十三年(1597),神宗不满皇太后为佛事而耗费巨资,借口迁罪于德清,使之被捕入狱,并以私创寺院罪名充军广东雷州。常在广州著罪服为众说法。遇赦后,辗转于衡阳、九江、庐山、径山、杭州、苏州、常熟等地,终老于曹溪。他的论疏甚多,后人集为《憨山老人梦游全集》。

德清虽是临济宗系统下的禅师,但他的思想重点在禅教一致、禅净合一。

德清认为,自禅宗建立至宋代三百余年,禅林开始衰败。而由宋迄明代万历中,又将五百年,道场之败坏,尤甚于宋。僧徒不遵其居,而法窟皆为狐兔所栖。参禅者岁不乏其人,但都以礼诵为下



务,以行门为贱役,以佛法为冤家,以套语为已见,以弄唇舌为机锋,以持黠慧为妙悟。所以他认为,要改变现状,必须从禅教一致、禅净共修上着力。

就禅而言,德清主张恢复宗杲以后的看话禅传统。但他认为,真正的看话禅与经论是一致的,所谓禅不离教,而教即是禅。他说:

佛祖一心,禅教一致。宗门教外别传,非离心外别有一法可传,只是要人离却语言文字,单悟言外之旨耳。今禅宗人动即呵教,不知教诠一心,乃禅之本也。(《憨山老人梦游全集》卷二五)

不仅教禅一致,性相也一致,而“毁相者不达法性,斥教者不达佛心”。他承认,这些观点源于延寿,是故延寿对佛教有特殊的贡献。正是延寿,“悬义象于性天,摄殊流而归法海。不唯性相双融,即九流百氏,技艺资生,无不引归实际,又何教禅之不一,知见之不泯哉!”(《憨山老人梦游全集》卷九)

关于禅净合一共修,德清与真可有所区别。真可认为,通过参禅净心,方可念佛;而德清认为,先得念佛,方可参禅。故真可偏重参禅而德清偏重念佛。在德清看来,时当末法之世,人心恶浊,利根者少,所以应从念佛开始,结合参禅,方可解脱。因此,他把看话禅与念佛净土联成一气,乃至直接把“阿弥陀佛”视为中心话头。虽然他一再向禅者声称,“念佛、参禅兼修之行,极为稳当法门”,但实际上,他对净土法门始终给予特殊重视。他认为,净土修持有特殊的优胜,远在参禅求悟之上:

至若净土一门,修念佛三昧,此又统摄三根,圆收顿渐,一生取办,无越此者。从上佛祖,极力开示,已非一矣。无奈末学,志尚虚玄,以禅为高,薄净土而不为。(《憨山老人梦游全集》卷一九)

若净土一门，普被三根，顿渐齐入，无机不摄，所谓横超三界，是为最胜法门。从上佛祖，悟心之士，未有一人不以此为归宿者。（《憨山老人梦游全集》卷二〇）

他认为，净土一门适用于所有对象，包括禅家“上上根”、“中下之士”、“愚夫愚妇”乃至“极恶之辈”，任何人均可借助念力而得往生。所以说：“佛别设直捷方便，念佛求生净土一门，此乃一生成就，临命终时，定有下落也。”（《憨山老人梦游全集》卷一〇）唯有这念佛净土法门，才能彻底解决“生死大事”。这样，念佛不仅可以与参禅兼修，甚至能够取而代之，成为佛教修行的唯一法门，即所谓“念佛即是参禅，更无二法”。是故德清晚年，“掩关念佛，昼夜课六万声”。明代佛教虽普遍重视禅净兼修，但像德清那样以临济禅师身份而热衷于净土念佛实践的，却也并不多见。

溥益智旭（1599—1655），别号八不道人，俗姓钟，江苏吴县木渎人。少习儒书，曾著《辟佛论》，后因读袪宏之书，乃决意信佛。二十四岁时从德清弟子雪岭剃度出家。因见当时禅宗流弊甚深，他曾有意于弘传律学，其后又修习包括禅宗在内的其他各宗。他声称要以袪宏、真可、德清为榜样，调和禅教、性相各宗，归极净土。说：“思乐土可归，羨莲师而私淑；纲宗急辨，每怀紫柏之风；护法忘身，愿续匡山之派。”（《灵峰宗论》卷六）智旭是晚明“四大高僧”最后一人，他的思想是对上述三人的综合和集成。平生著作有四十多部，其弟子成实编辑其遗文，题为《灵峰宗论》。智旭还曾以阅读藏经二十年所积累的资料为依据，编成《阅藏知津》一书。该书兼具佛经目录和经籍提要的特点，对后世的刻经和阅藏提供了方便。

智旭生活在明末清初，目睹当时禅宗的败落，“每每中夜痛哭流涕”，以至忘情痛骂“法师是乌龟，善知识是王八”（《灵峰宗论》卷四）。通过阅藏，他看到戒律的严密完整，为改变现状，决心从弘扬戒律做起。但是，他对戒律的重视和提倡，并没有引起僧众的广泛



响应,这使他大为失望。尔后,他便将主要精力置于禅教统一、净土归向的理论阐述和具体实践上。

在禅、教关系问题上,他指出,参禅者必须学习经典,以佛教理论作为指导,“离弃教而参禅,不可能得道”,“若不受黄卷尺牍之经典之指导,不能悟入胜义之法性”(《灵峰宗论》卷二)。又指出,禅与教是不可割裂的,应该兼重并习。由于禅门积弊太深,故必须以天台之教加以纠正,他说:“予二十三岁即苦志参禅,今辄自称私淑天台者,深痛我禅门之病,非台宗不能救耳。”(《灵峰宗论》卷二)

清嘉庆六年(1801),和硕亲王裕丰在《书重刻〈灵峰宗论〉后》文中说,智旭佛教思想的核心是“融会诸宗,归极净土”。这是符合实际的。智旭最为推崇的永明延寿和楚石梵琦,都是禅宗传人,又都主张禅教统一、融归净土。他认为,禅学、天台教观、戒律,这三者最后都要统一于净土之一念。清以后台家讲教,大多依据智旭的有关论疏,形成合禅观、经教、戒律归入净土的“灵峰派”,一直延续到近现代。他的《参究念佛论》说:“了义中最了义,圆顿中极圆顿,方便中第一方便,无如净土一门。”《刻净土忏序》又说:“若律,若教,若禅,无不从净土法门流出,无不归还净土法门。”这些看法,与株宏有雷同之处,所以他赞誉株宏说:“云栖宏大师极力主张净土,赞戒、赞教、赞禅,痛斥口头三昧,真救世菩萨也。”(《灵峰宗论》卷五)

智旭的佛教思想,集中体现了宋以后中国佛教的发展方向,他还以自己的宗教实践,指出了向近代佛教的过渡。

智旭基于中国佛教的罪报思想,结合《楞严经》、《梵网经》、《地藏菩萨本愿经》等有关思想,大力提倡地藏菩萨的信仰,积极推广各类赎罪行事。

据智旭自述,他曾因阅读《地藏本愿经》而萌出世之念,故出家后对地藏菩萨加以特殊崇奉。崇祯九年(1636),智旭来到地藏道



场九华山,专劝僧俗持念地藏名号。他还撰有劝持地藏名号的著作多种,对“幽冥教主”地藏的神异功德予以反复宣传。他告诫人们,应当竭诚皈依地藏,依靠地藏的慈悲本愿,消除罪障,规避地狱不思议之苦。

智旭基于罪报思想,除了坚持强烈的地藏信仰,还在具体宗教行事中实施礼忏、持咒、血书、燃香等活动。这类宗教实践,配合地藏信仰,更有效地唤起社会各阶层、尤其是下层民众的宗教热情。在明末清初社会阶级矛盾、民族矛盾日趋严重,兵荒马乱、民不聊生的时候,智旭的佛教信仰和实践,无疑给广大民众带来精神上的极大安慰。

明末“四大高僧”的佛教思想有许多共同的地方,若一言以概之,则曰:融合混杂。他们普遍对禅保持着感情,但因不满于当时丛林现状而反对独善禅门,故而提倡禅教一致、禅净合一。他们一致对经教表示关心,认为没有经教为背景,不可能获得禅悟。真可曾三年专阅经教,智旭则一生遍阅藏经,并以《阅藏知津》指导后学。德清、真可在禅学研修外,对华严学说有较深造诣;智旭则于天台教学有所偏重,他还以经教指导禅学,以《楞严》思想说禅。在展开禅净合一活动的同时,他们又普遍主张以净土为最后归宿。净土归宿的根本理由是,净土法门方便易修。自禅宗兴起,禅僧通常以一种高傲的心理看待净土修习者,他们菲薄念佛,以为念佛只适宜于中下根机。但自“四大高僧”提倡净土归向以后,净土修行的地位飞跃上升,而且还取得优先发展的特权。某种意义上说,净土宗已取代了禅宗位置,吞并了禅宗的势力。从这一角度说,“四大高僧”基本结束了禅宗思想发展的历史,开辟了近代佛教念佛净土实修的道路。



第二节 清代佛教

一、清帝室与佛教

1644年,满洲贵族爱新觉罗氏攻取北京,替代明王朝入主中原,建立了多民族统一的大清帝国。从康熙到乾隆期间(1662—1795),内服诸藩,外御殖民主义者。全盛时期的清代疆域,东起诸海,西到帕米尔;北自恰克图,南到南沙群岛;东南抵台湾,西北至巴尔喀什湖、楚河;东北起自鄂霍次克海、外兴安岭,西南到西藏和克什米尔之拉达克。1840年鸦片战争之后,清政府丧权辱国,使中国逐步沦入半殖民地半封建社会。至1911年,清朝终于为孙中山领导的辛亥革命推翻,它前后共延续了二百六十七年。

统一全国后,清王朝吸收明王朝的政治制度,进一步加强君主专制主义。在思想文化领域,大力崇奉孔子,提倡理学;禁止文人结社,实行文化专制统治。顺治三年(1646),清廷颁布《科场条例》,规定科举考试内容以程朱理学对儒家经典的诠释为依据。康熙更是“夙好程朱,深谈性理”。陆陇其说:“今之论学者无他,亦宗朱子而已。宗朱子为正学,不宗朱子即非正学。”(唐鉴《清学案小识》卷一)在以程朱理学为基本统治思想的前提下,清统治者还充分利用了佛教。满族原来信仰萨满教,对天神地祇的崇拜十分流行,与汉民族对天帝和土地的传统信仰相似。金代佛教相当发达,后金接受金的影响,对佛教也并不陌生,早在入关以前即与藏传佛教发生联系。清王朝不仅给予藏传佛教以特殊地位,而且也十分重视、关注汉地佛教的流传。对藏传佛教,主要把它当作羁縻蒙、



藏上层集团的工具,以利于巩固中央统治;对汉传佛教,则在利用在同时,注意严格控制。

清代僧官取自明代旧制,在京设立僧录司,有“正、副掌印各一人,下设左右善世二人,阐教二人,讲经二人,觉义二人;各府、州、县各设僧纲、僧正、僧会一人,由该地方官拣选,具结详报督抚,由督抚咨部派札补授,年终汇报吏部。其钦记由该省布政司给发。”(《礼部·僧官道官》、《大清会典》卷三六)全国佛教严密地控制在僧官手中;而僧官也没有什么独立的权力,只是执行世俗政权任务的工具。《大清律例》还规定:不许私建或增置寺院,不许私度僧尼,严格执行出家条件,严厉制裁淫乱僧尼,等等。

作为统治思想的补充和个人精神生活的需要,清帝室也不乏对佛教表示兴趣的君主。

清世祖顺治在他短暂的一生中,与佛教禅宗结下不解之缘。曾先后召憨璞性聪、玉林通秀、木陈道忞禅师入内廷说法,并分别赐号。一般认为,世祖在宠妃董氏死后,曾考虑过弃位出家。清圣祖康熙在位期间,曾六下江南。所至名山大寺,往往书赐扁额。他又将明末隐迹山林的高僧逐一引入京师,以便控制和吸引亡明士人。禅僧纪荫的《宗统编年》,即系受康熙之命而撰,他根据康熙好程朱、奉理学的特点,在该书中突出表达了三教融合的思想。其卷首“总论”说,佛教所谓自觉、觉、觉行圆满,与儒家的明明德、亲民、止于至善一致;而佛教的法身、报身、化身,分别与儒家天命之性、率性之道、修道之教对应。其卷首“别问”又说,儒家圣人即世间之佛,佛即出世间之圣人,“此心原一体也,此道斯一贯也”。

清世宗雍正于少年时即博通群书,常与禅僧往来,对禅学颇有研究,自号“圆明居士”,并亲自集谈禅语录以及诗文为《圆明居士语录》。他又辑《御选语录》十九卷,并为这些语录撰写序文二十余篇。其《御制总序》称:“朕膺元后父母之任,并非开堂秉拂之人。



欲期民物之安，唯循周孔之辙。所以御极以来，十年未谈禅宗。但念人天慧命，佛祖别传，拼双眉拖地以悟众生，留无上金丹以起枯朽。”他主张用“周孔”思想指导禅学，从而统一佛教。

清初，明末遗民及其后裔曾以禅学为武器，表现出与清廷不可妥协的立场，或闭户不出，或遁入山林。时至乾隆年间（1736—1795），遗民及其子孙凋零已尽，加以考据之学日盛，佛教的衰歇也就可想而知。嘉庆（1796—1820）、道光（1821—1850）之时，清朝国势中衰，佛教也益呈颓败不可收拾之势，僧徒流品芜杂，寺院几为游民托足之所。

乾隆年间，完成了由雍正开始的汉文大藏经的雕刻，是为“龙藏”，或名“清藏”。乾隆三十八年（1773），乾隆帝又组织人力，将汉文大藏经译成满文，经十八年完成，与由藏文译成的蒙文大藏经同时雕印。他明确表示，翻译满文藏经的目的，不在于要人们懂得佛教的哲理，而是使他们“皆知尊君亲上，去恶从善”。这一态度大致代表了清代诸帝的共同想法。

二、雍正及其《御选语录》

清初诸帝都有较高的佛学修养，其中最为自负的要数雍正了。在雍正亲自编纂的《御选语录》的“总序”中，他曾以禅门宗匠自居，宣称，“朕深明此事，不惜话堕，逐一指明”。他认为，自己作为世俗的最高统治者，不仅要根据儒家学说治理天下，而且也要以自己的观点解释佛教教义，排除异己。他甚至声称：

朕二十余年来，于本分少得相应。于藩邸时，颇阅今时禅侣伎俩，大抵不过如是，尝于此作游戏三昧。巍巍堂堂者，折其头角；窃窃沈沈者，碎其窟窠。出泥牛于海心，载之片叶；骤



玉麟于天下，控以单丝。机辨纷驰，遇者尽屈于句下；方之于古，朕实不后于人。（《御选语录·历代禅师后集前序》）

这表明，他不仅要以周孔之教治理天下，而且要确立自己对佛教的绝对统率之权。

与此同时，雍正对当时佛教（禅宗）现状展开猛烈的抨击。如说：“天下宗徒，不特透得向上一关者罕有其人，即能破本参、具正知见者亦不多得。……甚至名利熏心，造大妄语；动称悟道，喝佛骂祖；不重戒律，彼此相欺；卖拂卖衣，同于市井。将佛祖之慧命，作世谛之人情；虽窃有佛祖儿孙之名，并无人天师范之实。”（《御选语录·御制拣魔辨异录上谕》）又说：“近代宗徒，动辄拾取他人涕唾、陈烂葛藤。串合弥缝，偷作自己法语；灾梨祸枣，诳惑人家男女。其口头实能滑利者，便鸣钟击板，竖拂擎拳；彼建立则我扫荡，彼扫荡则我建立。”（《御选语录·历代禅师后集后序》）应该承认，这些抨击，基本上符合当时佛教界实际状况。但是，雍正的目的，并非挽求禅宗，而是保证他对禅界的支配地位。

雍正的禅学修养，集中反映在他自编的《御选语录》及各编序文中。但通观这些语录和序文，可知他也并没有独特的高明见解，他的“禅机”也未能超越历代祖师的水准，大抵只是明清禅师语录的翻版。比如，他认为，禅虽分为五家，但宗旨均归曹溪一脉；他同样强调禅教一致和禅净合一，进而在儒、释、道关系上倡导三教“异用而同体”。《御选语录》给予永明延寿和云栖株宏以特殊地位，主要原因是他们都重视融合调和思想。他说，披阅采录延寿的著述，“真所谓明逾晓日，高越太清。如鼓师子弦，众响俱绝；如发摩尼宝，五色生光。信为曹溪第一人，超出历代大善知识者”（《御选语录·永明编序》）。他对株宏也深表宪章，说：“其所著《云栖法汇》一书，于本分虽非彻底圆通之论，然而已皆正知正见之说。朕欲表是净土一门，使学人宴坐水月道场，不致歧而视之，误谤般若。”（《御



选语录·莲池编序》)在《御选语录·总序》中,他特别提出净土法门,令人由此深入。

《御选语录》共十九卷,其中前十一卷为“正集”,编入了僧肇、玄觉、寒山、拾得、灵祐、慧寂、从谏、文偃、延寿、重显、克勤、通秀、行森十三僧人的“语录”以及道教祖师张伯瑞的“语录”。作为主体部分的禅宗“语录”,没有传统六代祖师的地位,却把禅宗以外的僧人放在显著位置;对于人所共知的禅门五家,他也只选入了沩仰、云门两家,而把临济、法眼、曹洞排斥在外。这种编选不仅十分主观,而且别有用意。

雍正的主要用意,是要将封建的专制政治和伦理原则贯彻于禅学。雍正认为,沩仰、云门两家之所以入选,是因为它们“父子济美”、“大慈大悲”的思想和风格符合他的心意。而临济宗的毁辱经教、呵佛骂祖作风,在他看来则是不能容忍的,故而遭到严厉抨击。他写道:“丹霞烧木佛,观其语录,见地只止无心,实为狂参妄作。据丹霞之见,木佛之外,别无佛耶?若此,则子孙焚烧祖先牌,臣工毁弃帝王位,可乎?”(《御选语录·历代禅师前集序》)可见,雍正的禅学是与他的政治理想、伦理观念联系在一起的。他并不在乎木佛被焚,却绝不容许“子孙焚烧祖先牌,臣工毁弃帝王位”。丹霞的行径容易导致人们不孝不忠、犯上作乱。

他又指责德山玄鉴的呵佛骂祖,说其“辱骂佛祖不堪之词,如市井无赖小人诟谮,实令人惊讶,不解其是何心行”(《御选语录·历代禅师后集后序》)。他明确指出,必须彻底清除这种状况,因为:“释子既以佛祖为祖父,岂得信口讥诃?譬如家之逆子,国之逆臣,岂有无人神共嫉,天地不容者?”(《御选语录·历代禅师后集后序》)使他更为恼恨的,是当时一些禅师仍以临济、德山为榜样,大肆呵佛骂祖。他说:“近世宗徒,未踏门庭,先决堤岸,一腔私意,唯恐若不呵佛骂祖,则非宗门。……鸱鼠嗜粪,斯之谓也。”(《御选语录·



历代禅师后集后序》)在他看来,许多语录“不但非第一义,而且贻误后学,况与世理大相矛盾”(《御选语录·历代禅师前集序》)。显然,他之所以研修禅学,是要改变这一现状,使佛教与“世理”协调,忠实地为现实政治服务。为贯彻这一目的,他甚至公开规劝僧侣放弃禅修一途,投身科举场中。

明亡之后,一批不甘为清朝臣子的遗民纷纷削发为僧,遁入空门。他们虽然身居空门,内心仍深怀故国幽思。及至雍正即位,民间反清意识依然很强。为此,雍正还特撰《御制拣魔辨异录》,把死去近百年之久的法藏重新提出,作思想鞭挞。

法藏与圆悟同是明末江南的著名禅僧。圆悟传法二十六年,言满天下,王公大人皆自远趋风。他以“即事而真”为指导思想,突出“日应万缘而不挠其神,千难殊对而不干其虑”,是禅宗不问是非善恶的翻版。去世后,钱谦益为撰《塔铭》。法藏虽拜圆悟为师,但继承宗杲看话禅的宗旨,以直承觉范(惠洪)的《临济宗旨》自居,平日“危言深论,不隐国是”,为士林所敬重。从现存的法藏言论看,他主张“但了凡心,别无圣解”,把着衣吃饭、喜笑怒骂都看作是禅的表现;以为“人心”即是“两端”,不参穷富善恶,不可得悟。这类观点与圆悟显然不同。当他作《五宗原》,阐发觉范对禅宗五家分宗的新说时,立即引起圆悟的驳难。由此展开了两家的争论,延续到他们死后的清代初年。

法藏的禅法思想得到黄宗羲等明末遗民的赞赏。对此,雍正直斥法藏等人“实为空王之乱臣,密云(圆悟)之贼子,世出世法并不可容者”。最后他以“天下主”的身份,敕令地方官吏详细查明法藏一支所有徒众,在组织上彻底摧垮。透过这一事件,反映出清初复杂的政治形势和清帝复杂的内心世界。

法藏禅系与士大夫有着广泛的联系,明末遗民多数相聚于法藏门下,从而引起雍正的警觉和疑虑,使他更感深恶痛绝。在他看



来,禅僧与士大夫的结合,互相标榜,声气相求,将造成对清朝政治统治的威胁,故必欲清除而后快。

三、清代的汉地佛教

据《大清会典》统计,清初各地官建大寺有六千余处,小寺也有六千余处;私建大寺八千四百多处,小寺五千八百多处。有僧十一万余人,尼八千六百余人。总计寺院七万九千六百余所,僧尼十一万八千九百余人。乾隆元年至四年(1736—1739)间,共发出度牒三十四万多张。虽令师徒相传,事实上私度并未停息。据近人释太虚估算,清末全国约有僧尼八十万人。但事实上,清代佛教随着国力衰弱,寺院荒废日甚,加上战火破坏,佛教在晚清已处于全面危机之中。

清代汉地的佛教,仍以禅宗和净土宗为主。

清代临济宗出自密云圆悟(1566—1642)和天隐圆修两派。其中圆悟弟子有汉月法藏、破山海明、费隐通容、木陈道忞等。法藏(1573—1635)门下人才会聚,突出的有具德弘礼、继起弘储、谭吉弘忍等,江南地区一时禅风稍盛;因法藏开法于常熟三峰,故这一系有“三峰派”之称。禅僧纪荫云:“邓山、灵岩、灵隐,海内称佛、法、僧三宝。灵隐门庭甲天下,学众满数万指,不减南宋佛海时。具大方便,有大慧、圆悟不及施之手眼;至沉机骏发,则又度越于古云门。”(《宗统编年》卷三二)邓山指法藏,灵岩指弘储,灵隐指弘礼。由于他们的努力,“三峰派”在顺治、康熙年间,显示出相对的繁荣。弘礼(1600—1667)门下,有晦山戒显、三目智渊、硕揆原志等人;弘储(1606—1672)门下,则有金赋原直、楚奕原豫等人。但自雍正之后,因受政治势力迫害,“三峰派”由盛而衰。



破山海明(1596—1666)门下有丈雪通醉,这一禅系活跃于四川、贵州,明亡以后绵延不绝。费隐通容(1593—1661)传法于隐元隆琦、亘信行弥等。隆琦晚年应日僧逸然性融等人邀请,东渡日本,开创日本黄檗宗。木陈道忞(1596—1674)继圆悟主持浙江天童寺,受顺治赐号后,踌躇满志,为清朝效劳。这一派所走道路与法藏系有明显区别,章太炎所谓“托于无执著,故守节之志倾;托于无我慢,故羞恶之心沮”(《葑汉昌言》卷三),基本上是这类禅僧的写照。道忞弟子有天岳本昼、旅庵本月、山晓本晰等,大多与新王朝关系密切。

天隐圆修(1575—1635)弟子有玉林通琇、笈庵通问等。通琇(1614—1675)在其师寂灭后继主法席,并于顺治年间多次奉诏入京,开堂结制。其弟子茆溪行森同时受到清帝恩宠。

清代曹洞宗出自无明慧经、湛然圆澄两派。慧经(1548—1618)弟子为无异元来、永觉元贤、晦台元镜等,于明末清初之际各振一方。至清代,元来(1575—1630)门人宗宝道独等人分别传法于闽越、吴楚之间。道独(1599—1660)又传弟子天然函罡、剩人函可等。函罡在僧众中很有声望,遗民士子也多从他披剃。函可在明亡后因作诗讽刺洪承畴而受迫害,充军沈阳。元贤(1578—1657)弟子为霖道需继承福州鼓山法席,阐扬元贤的“鼓山禅”,使曹洞禅在当时生色不少。元镜(1577—1630)门下出觉浪道盛,道盛于时“荷担大法,当仁不让”,“海内巨公名士,肩摩问道”(《宗统编年》卷三二)。遗民僧竺庵大成、无可大智、啸峰大然、同岑大灯等,都出自他的门下。

湛然圆澄(1561—1626)所传曹洞宗另一系,在清初势力较强,足以与临济圆悟一系抗衡。圆澄门下著名弟子有石雨明方、三宜明孟、瑞白明雪等。明方门下有远门净柱、位中净符。明孟门下有浪亭净庭、西遯净超、蔗庵净范。明雪门下有百愚净斯、破暗净灯。



净灯传古樵智先,智先五世孙济舟澄洮在乾隆南下时奏对称旨,宠赐有加,于圆澄这一系的传承颇有贡献。

就禅学而言,清代临济宗可以道忞、通秀等人为代表。临济禅形式上仍以宗杲提倡的公案禅为宗旨,实际上离开这一宗旨日益遥远。

玉林通秀在上堂示众中,强调对高峰原妙看话禅的继承。他认为,从“令看无字”做起,是“何等知识,何等彻悟”。通过看“无”字,可以获得非同一般的彻悟。他还常以宗杲、原妙、明本等禅师的口吻,要求门下“真参”、“实悟”,以达“向上关折”。但就实际而言,通秀既未能身体力行,也就等于空谈。一方面他告诫士大夫“名不能忘不可以学道,利不能忘不可以学道”(《普济玉林国师语录》卷一〇);另一方面他自己却迷恋于世俗的名利之争,为时人所痛斥。在禅法实践中,他不忘对现实政治生活的适应,并要求士大夫顺受现实政治压迫。他说,士大夫须具足“三事”,方易于学道。这“三事”是指:知有三世、知畏三世、知了三世。意思是说,士大夫学佛,应承认现状、安于现状、不作非分之想。

木陈道忞的禅学,突出之处是调和论。他在答顺治问时,反复以儒释道的相合来说明佛教对新王朝有益无害。他认为,虽说老庄之学乃至孔孟之道与佛教“明心见性”说有所不同,但既然都说心性,根据佛祖“随机示现”,三者毕竟统一。他的某些调和论已远远超出禅学范围。如他说,三教归一,最终归于当今皇上。他又认为,既“蒙上恩遇”,便当尽君臣之道,“为臣若子”(《北游集》卷六)。因而,他的禅学,已无独立品格可言,只是与清王朝合作的工具。在其《奏对机缘》中,保存有大量取悦于君主的言论。

清代曹洞宗当以为霖道需为代表。

道需之师元贤在明末禅宗不振的情况下,大力提倡以曹洞与临济融合的“鼓山禅”。他在《三玄考》的序言中自谓:“予三十年前



学临济,三十年后学曹洞。自从胡乱后,始知法无异味。”道需对其师的禅学极为推崇,以为“达摩一宗,传至今日,而弊已极矣”,“当今之世,少林一线之脉不至坠地者,唯老人是赖耳”(《秉拂语录》卷下)。当务之急,则是禅宗应通过修齐补苴,以求取生存。基于上述认识,道需的禅学在吸收临济宗某些思想的同时,提出了若干解救时弊的方法。由于他不宥于宗派之别,故其禅学在当时尚具有相对的价值。

但是,道需同样摆脱不了时下儒佛调和、三教调和的思想影响。他以禅师的身份,对儒家宗师孔子备加尊重,并撰有《至圣孔子赞》一文。不过,道需的儒佛一致说没有一味追随世俗,受世俗的支配。在一定程度上,他保持了相对的独立性。如当他将儒佛并提时,坚持说“佛教之浅浅,已为名教之深深”(《旅泊庵稿》卷四)。

清初以后,禅宗已渐为净土宗所取代。雍正帝在对禅宗现状严厉抨击的同时,以云栖株宏为范例,鼓吹三教一致和禅净合一,提倡念佛净土。其后,乾隆又大力扶植士大夫学佛运动,使念佛净土在社会上深入推广,成为世俗学佛的基本内容。清代佛教僧侣中,宣扬净土念佛最为得力的,当数行策、省庵、瑞安、印光等。其中行策著有《起一切精进念佛七期规定》,为近代“打念佛七”奠定了基础;印光是近代净土宗的主要代表,撰有大量净土著作。在家信徒中,周梦颜、彭绍升、张师诚、杨文会等人,都以净土为学佛的归趣。周梦颜著有《西归直指》、《欲海回狂》等,提倡净土念佛修行;彭绍升私淑于株宏,著有净土念佛方面著作十多种,并撰有《居士传》五十六卷。杨文会是清末最重要的佛教在家信徒,他具有各宗深厚的学问,但也以净土为学佛的归宿。



四、清代的藏传佛教

对藏传佛教,清代特别尊崇和扶植格鲁派。

十四世纪时,藏传佛教各派戒律废弛,教风败坏;上层僧侣享有特权,飞扬跋扈,生活放荡。这种状况引起了民众的强烈不满。十五世纪初,宗喀巴(1357—1419)在西藏地区进行宗教改革,要求僧侣严守戒律,独身不娶;强化寺院组织和管理制度。改革得到封建领主和地方政权的支持。1409年,宗喀巴在拉萨大昭寺召集了一个大规模的全西藏教徒祈愿法会。这次大会,奠定了他作为西藏教界领袖的地位。同年,宗喀巴在拉萨以东的达孜县兴建甘丹寺,标志着藏传佛教格鲁派的正式形成。除甘丹寺外,格鲁派后来又相继建立了哲蚌寺、色拉寺、扎什伦布寺。随着势力的扩大,格鲁派逐渐由西藏向其他地区传播,并作为藏传佛教的正统教派,一直延续至今。

由于格鲁派禁止僧侣聚妻生子,为了解决宗教首领的继承问题,采取了活佛转世相承的办法。

所谓“活佛”,是指在宗教修行方面取得较高成就、能够根据自己的意愿而转世的人。活佛转世过程大致为:一位活佛逝世后,按照他生前提供的线索,或由寺院上层通过占卜、降神等仪式得出的线索,在指定的范围内寻找符合条件的婴孩即“灵童”,经过某种宗教仪式对灵童加以确认之后,他便在寺院中继承原活佛的宗教地位。

在宗喀巴的再传弟子根敦嘉措去世后,找来了年仅三岁的索南嘉措,作为转世灵童,成为格鲁派活佛。此后,格鲁派形成达赖和班禅两大活佛系统,转世制度也被格鲁派寺庙普遍采用,许多寺



庙都有活佛。

“达赖喇嘛”，意思是“智慧深广犹如大海能包容一切的上师”。这一称号始于第三世达喇索南嘉措，前二世均属追认。明万历六年(1578)，索南嘉措应邀到青海会见蒙古土默特部首领俺答汗，出于政治需要，两人互赠尊号。俺答汗赠给索南嘉措的尊号是“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”，意思是在显、密两教方面都有最高成就的，学问如大海般的超凡入圣大师。清顺治九年(1625)，五世达赖赴北京朝觐，受清政府的优厚款待。翌年，他受清廷册封，取得藏传佛教各派总首领的称号，确立了达赖喇嘛系统在西藏的政教地位。

“班禅”，意思是“大学者”。以班禅作为历代转世活佛的称号，是从第四世班禅即扎什伦布寺主罗桑却吉坚赞开始的(前三世均属追认)。明崇祯十四年(1641)，蒙古和硕特部固始汗率军进藏，为了巩固他在西藏的统治，赠罗桑却吉坚赞“班禅博克多”称号。“博克多”，意为智勇双全。自此，原来西藏地区习惯上用于博学高僧的“班禅”称号，成了历代转世活佛的专有称号。清康熙五十二年(1713)，朝廷派员入藏，封五世班禅罗桑益西为“班禅额尔德尼”，正式确立了班禅的地位。“额尔德尼”，意为“珍宝”。

达赖和班禅这两大活佛转世系统形成后，他们代代相传，同为格鲁派教主。在清王朝的大力支持下，格鲁派成为西藏佛教的正统派和西藏地方执政的教派，并在蒙古地区广泛传播。

清乾隆五十七年(1792)，中央政府颁行“金瓶掣签”制度，即达赖和班禅转世灵童的产生，须按宗教仪轨寻访若干候补灵童，在释迦牟尼像前经“金瓶掣签”认定，最后报请中央政府批准。从此以后，历代达赖和班禅的转世，均须经中央政府册封，才算有效。这已成为历史惯例和定制。

十七世纪初期，藏传佛教已传至关外。清太宗(皇太极)开始



与西藏达赖喇嘛五世(罗桑嘉措)建立关系,互致问候。入关不久,顺治帝遣使去西藏问候达赖、班禅。达赖和班禅也派人到北京朝贺。顺治九年,达赖五世率班禅代表应请入京,清廷封达赖为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”,有意让他成为藏、蒙两地佛教界的领袖。回藏后,达赖五世用从内地带回的金银,在前后藏新建格鲁派寺庙十三所。康熙继位后,继续遣使进藏看望达赖、班禅,带去贵重礼品。

1682年,五世达赖死后,据有天山南北的蒙古准格尔噶尔丹,与掌握西藏政权的巴桑结嘉措相勾结,东图青海蒙古和硕特部,北攻漠北蒙古。1688年,漠北蒙古由哲布尊丹巴率喀尔喀部归清。此后,各世哲布尊丹巴均受清廷册封,成为统治外蒙古的主要支柱。康熙三十年(1691),封章嘉喇嘛为“呼图克图”,灌顶普慧广慈大国师,总管内蒙古佛教事务。

当西藏上层为争夺六世达赖职位而斗争不已的时候,康熙五十二年(1713),遣使封五世班禅罗桑益西为“班禅额尔德尼”,为黄教树立另一领袖,以便分权统治。五十九年(1720),派兵两路进藏,册封格桑嘉措为达赖六世。次年,废除第巴职位,设立四噶伦管理西藏地方行政事务。雍正也十分重视藏传佛教,他在即位的第三年(1725),将其前住的潜邸改为雍和宫,至乾隆九年(1744),又立为藏传佛教寺庙,成为国都藏传佛教的中心。在雍正、乾隆年间,藏传佛教在内地相当流行,藏密经籍的翻译也有所开展。

清王朝对藏传佛教的支持,是它整个统治政策的组成部分。入关之前,清统治者采用满、蒙联合的手段对付明王朝。入关以后,为了巩固统治,清帝室根据满、蒙、藏民族相似的文化、宗教、历史背景,力图用藏传佛教激发他们共同的思想感情,并通过喇嘛上层控制边疆地区,康熙曾说:“蒙古惑于喇嘛,罄其家货,不知顾惜,此皆愚人偏信祸福之说,而不知其终无益也。”(《东华续录》康熙朝



卷一三)他明知愚惑无益,却还是多方扶植,目的就在“除逆抚顺,绥众兴教”(《平定西藏碑文》,《清圣祖实录》卷二九四)。乾隆统一新疆后,对厄鲁特蒙古同样采取“因其教不易其俗”的政策,这叫做“绥靖荒服,柔怀远人”。乾隆在《御制喇嘛说》碑中,更明确地指出:“盖中外黄教,总司以此二人(达赖、班禅),各部蒙古一心归之。兴黄教,即所以曳蒙古,所系非小,故不可不保护之,而非若元朝之曲庇番僧也。”

在清室扶植下,藏传佛教在全国,特别是在蒙、藏和三北地区有相当大的发展。仅据藏地统计,乾隆二年(1737),属达赖系统的寺庙为三千一百多所,喇嘛三十万二千多人,农奴十二万一千多户;属班禅系统的寺庙有三百二十七所,喇嘛三千六百多人,农奴六千七百多户。总计寺庙(属格鲁派的)三千四百多所,喇嘛三十一万六千多人,所属农奴十二万八千多户。到光绪八年(1882),格鲁派拥有大寺庙一千零二十六所,僧尼四十九万一千多人,加上其他派别的(包括部分甘、青、康藏族地区)寺庙二万五千余所,僧尼七十六万余人,据估计,僧尼约占当时藏族人口的二分之一。至此,藏传佛教已经走向它的反面。按照格鲁派戒律,僧尼不得婚嫁;喇嘛一般不事生产,特别是不能从事农业生产。这对于藏族地区人口和经济的正常发展,无疑是极其严重的威胁,也危害了整个民族的发展。在蒙古地区,情况大体相似。

五、清代的居士佛教

清代末年,佛教已衰弊至极。但在文人士大夫中,佛教义学反而出现相对活跃的气象。

汉魏以后,以文人士大夫身份学佛参禅、扶植佛教事业的知名



人物,历代都有。他们大致可分为两类:一类是承担译经刻经、建造寺塔等所费的施主;一类是研习和发挥佛教义理,调和儒释关系的士人。当然,在这些文人士大夫中,不乏有逃避现世,不满现状者。明万历(1573—1620)前后,由李贽发端,将佛教当作观察宇宙人生和批判伪道学的思想武器,使佛教义理成为程朱理学的异端,并逐渐演化为一种社会思潮。这是中国思想史上值得注意的现象。

明末的政治腐败,强化了官僚士大夫背离道学,向佛教靠拢的倾向。及至明亡,主张抗清复明而又独具见识的士人,有相当一批以佛教为归趣,如戒显、澹归、槩庵、担当、大错,以及明宗室八大山人、石涛等,均出家为僧,不为清廷效命;未出家者,也借佛教义学阐述自己的理论体系,包括方以智、黄宗羲等人。

清代自道光(1821—1850)起,国势衰败已定。殖民主义者的侵略,开始唤起民族的觉醒。一批进步的文人士大夫,把佛教义学当作挽救国家民族的精神武器。龚自珍(1792—1841)引申佛教“业报”学说,说道:“人心者,世俗之本”;心力所至,足以“报大仇,医大病,解大难,谋大事”。据此而言,“天地人所造,众人自造,非圣人所造”(《壬癸之际胎观第一》)。这种不依赖于“圣人”,而要求“众人”以自有之心力创造天地的呼喊,无疑潜在着某种革命的因素。其后,魏源(1794—1857)、康有为(1858—1927)、谭嗣同(1865—1898)、梁启超(1873—1929)、章太炎(1869—1936)等人,继续发挥佛教的主观战斗精神,宣传悲天悯人的忧国忧民思想,鼓动民众不怕牺牲、团结奋进的宗教热情。居士佛教成了中国近代民主革命思想中的一个不可忽略的环节。

与此相应,居士佛教对于佛典的搜集整理和义理的探究,也有了新的发展。这类居士在清初有宋文森、毕奇、周梦颜、彭绍升等,而以彭绍升(法名际清,1740—1796)最为著名。他广泛阅读大小



乘经论,信仰念佛净土,撰有《居士传》、《二林居集》等。与彭绍升同时的,有罗有高、汪缙等人。清代中叶,有钱伊庵、江沅、裕恩、张师诚等人。晚清刻印佛经之风盛行,郑学川在苏州、常熟、杭州、如皋、扬州等地设置刻经处;杨文会(1837—1911)则创立金陵刻经处,影响尤为深广。

第十章 近代佛教概要

经历了康乾盛世的大清帝国,由于内忧外患等各种矛盾的加剧,而致陵夷衰颓,早已显现出一种不可挽回的下世光景。进入二十世纪以后,更是军阀混战,列强入侵,偌大中国已经安放不下一张平静的书桌了。西方文明的挑战,使“天朝上国”的风流年华以及自我中心的文化心理定势都已丧失殆尽。坚船利炮,富国强兵,振兴民气,救亡图存,是这一时代思潮的主旋律。围绕这一主旋律,锐意改革的有识之士,奏起各种不同的乐曲。洋务派力主变用,即所谓“中体西用”,着眼于物质文明的提高,以自强求富为鹄的。革命派疾呼“不得不变昔日之政体”(邹容《革命军》),主张以暴力介入,“举政治革命社会革命毕其功于一役”。新学家则倾向于变法,认为“政变全在定典章宪法”(康有为《日本变政考》),持以文化介入政治的态度,强调“用宗教发起信心,增进国民的道德”,作为变法图强的根本保证。总之一句话,社会政治问题是当时的主要课题。尤其是以文化介入的新学家,在那学问饥荒的年代中,更为重视理论思维对社会变革的指导作用。于是,以“变易”、“民本”、“大同礼运”等儒家思想为本位,兼收并蓄东西文化,特别吸收已经世俗化的中国佛学,作为他们经世致用的理论武器。因此,这一时期的佛学必然具有上述时代思潮的特殊性格。

如前所述,唐代佛学革命之后,佛教虽然完成了中国化、世俗



化的过程,佛教义理向民族心理深入渗透,但由于内外诸多原因,佛学本身却在世俗化的过程中渐次衰微,尤其是禅宗对于“空”的慧解以及道断语言、不立文字、离相离空、呵祖骂佛等反传统的倾向,势必导致对自身的否定。禅宗末流,机锋棒喝,公案迭起,愈降愈滥,愈易愈诞,严重的形式主义失去了佛法的真精神和简洁明快的特征,因此,也就失去了往日那诱人的魅力。至有清一代,佛教发展之势已成强弩之末,尽管有明末亡国遗臣逃禅之盛,又有清代诸帝的尊崇奖励,为世人出家大开了方便之门,也不过在寺院中增加一些斋饭而已。其时,僧众中或穷乏不能自存而以僧粥延命,或游荡无所归依以寺院为驻足之所,或触犯刑律暂作匿身之处,或人生失意而遁入空门。滥剃度、滥传戒、滥住持,三滥不绝,致使僧材摧萎,文化浸衰,僧伽队伍愈加朽败。博学深究佛理的大德高僧绝无,独霸寺产、饶取货利的法派、剃度派有增无减。超亡送死,妖祥杂生,专以经忏募化为业。前清仅有的高僧亦与思想界无关,佛学研究逐渐由出家转向在家。清初王夫之虽治相宗,著有《相宗络索》、《八识规矩颂赞》二书,然既非其专好,又莫为刊行。

嘉、道以还,国势凌替,屡经丧乱。草野小民,旦不保夕;达官显贵,忧生虑死;“有识阶层”视一切为过眼烟云,遂感生死事大,都希望为这种令人惶惶不安的现象找出一个令人满意的答案。但是传统文化对之语焉莫详,西方哲学尚未系统传入。因此,士子学人便转向佛学,进行关于人生的玄理探讨,作为他们经世治乱、自度度人的理论指导。首先是乾隆年间彭绍升发其端绪,其“志在西方,行在梵网”,与汪大绅、罗有高、薛起凤笃志信仰,潜心佛乘,与戴震、袁枚往复辨难生死之说。钱伊庵、江沅继其后,龚自珍、魏源、王闿运、康有为等公羊派之硕儒及石埭杨仁山居士纷纷以己意进退佛说,推促居士佛学兴起,汇成晚清思想界的一股伏流。

清末民初,居士辨析佛典者,不绝如缕。弘扬佛法的中心已由



寺僧转向在家学佛之士,于是居士勃兴,人才辈出,佛、法、僧三宝之外,又有四宝之说。龚自珍号称乌波索迦,魏源易名菩萨戒弟子魏承贯,杨仁山称净业弟子,郑学川号千花佛戒弟子,足见世人学佛已风靡一时。由是学者、思想家无不竞相研究佛理,政治家也涉猎佛典。梁启超、谭嗣同、夏曾佑辈及国学大师章太炎,乃至君宪三败后的杨度均公然为佛学弟子而兼治佛学,游走于儒佛之间。释迦弟子前有禅僧敬安卫教爱国之热忱,兼文理以为诗;继以太虚、仁山之佛教三大革命,以人生佛学、人间佛教为祈向;既有印光儒释融通之净土,月霞禅教并进之华严,谛闲禅净同归之天台,更有弘一由儒入释,由名士而遁迹空门,以戒为师精研勤修,复兴宝华山之律宗。至于杨仁山弟子欧阳竟无,尤以金陵刻经处为重镇,刻经兴学,培养僧材,创办佛学刊物,直接影响了当代学者的学术思想。而他们在各大学讲台宣讲佛教哲学,开创了近代佛教文化传扬的新局面,进一步促进佛学社会化、系统化、理论化。

梁启超在《清代学术概论》中指出:

晚清思想有一伏流曰佛学。

龚自珍受佛学于绍升(梁误。龚受佛学于江沅,江受之于彭),晚受菩萨戒。

魏源亦然……龚、魏为今文学家所推奖,故今文学家多兼治佛学。石埭杨文会……夙栖心内典,学问博而道行高,晚年息影金陵,专以刻经弘法为事……深通法相、华严两宗,而以净土教学者,学者渐信之。谭嗣同从之游一年,本其所得以著《仁学》……梁启超亦好焉,其所论著,往往推挹佛教。康有为本好言宗教,往往以己意进退佛说。章炳麟亦好法相……故晚清所谓新学家者,殆无一不与佛学有关。而凡有真信仰者,率皈依文会。

梁启超的这段话虽不尽准确,但就佛教在近代的影响和发展



而言,还是摹写了佛教由缙衣而入居士长者之间并与时代精神紧密结合的风貌。即:

龚自珍、魏源开今文经学家兼治佛学之风。

杨仁山对近世佛学的广泛影响。

谭嗣同的佛学思想——《仁学》。

康有为“以己意进退佛说”的大同理想及其他新学家的佛学研究。

梁启超、章太炎推尊佛法,欲以之陶冶人心,重建近代哲学。

同时梁启超还强调,“我国今后之新机运,亦当从两途开拓”,在理性方面即其所谓的“新佛教”是也,指出晚清佛学发展的方向及其在近代中国社会和文化中所占据的重要地位。

总的说来,中国近代佛教由缙衣而入于居士,由出世而转向入世,由超越回向参与,诸宗合流,共期净土,同时沿着经世致用和哲学思辨两条道路向前开拓。而龚自珍和魏源分别是这两个发展方向的前驱先路。

日本学者稻叶君山在《清朝全史》一书中指出:近世之佛说,自彭绍升歿后,龚自珍驱使瑰丽之文辞,发挥公羊派之势焰……著《龙藏考证》等书,晚年读天台宗之书,颇信从之。与自珍并称之魏源,亦信奉佛教,著有《净土四经》。“龚、魏以来,公羊派多公然为佛弟子以研究佛教者,实最近八十年内所起之新现象”。这段话客观地说明了龚、魏在中国近世佛教史上但开风气之先的作用。

事实上,龚、魏二人的出身、性格及生活经历是很不相同的。龚自珍出生于一个宦宦世家,诗书旧族,魏源则降生在一个兼通艺事、诊病施药的小吏之家。魏源处世治学,默而深思;龚自珍待人接物,疏而狂放。但佛教以苦、空观念否定现存社会,以心、识吞并客观世界的教义,迎合了他们补天济世的共同愿望。他们都从佛教中汲取新的营养,丰富自己的思想,开启了近世以佛经入世,用



宗教发起信心,进而实现社会变革的新风,说明他们的思想具有共同的时代意义。然而他们佛学研究的差异,却为后世革新派提供了可供选择的两种不同道路。在思想上,如果说龚自珍以他那瑰丽飘逸的浪漫主义色彩投合了晚清一代渴望自由解放的青年们的忧患意识,点燃了他们变革现状的激情的话,那么,魏源则以他那条理分明的现实主义方略,强化了近世民主斗士变法图强的使命感,唤起了他们改造中国的信心。在学术上,龚自珍对佛教的信仰,纯以个人情感为转移,追求自我,实现自我,且致力于佛教文化研究,最终转向佛教哲学研究,开创了近现代佛学思辨之先路。魏源对自心净土的终极依托,包含了更多的现实的理性思考,经世为用,治心为本,以体起用,终于把佛学作为一件治世济人的精神武器,为近代经世佛学创榛辟莽,探出了一条通达以佛法求世法的经世之路。因此可以说,他们是晚清佛学伏流的源头,也是近代佛教入世转向的铺张扬厉者。

第一节 近代佛教理性思辨的前驱先路

一、龚自珍对佛教的认同

龚自珍出生于一个官宦世家,诗书旧族。其外祖父是著名的文字学家,己丑贡士,官至内阁中书军机处行走。父丽正,丙辰进士,曾任江南苏松兵备道,署江苏按察使。母段氏,与父俱有文名。他八岁时读《登科录》,即有志于科名掌故之学;十二岁从段玉裁习《说文》部目,受训诂的训练;二十七岁于家塾从著名常州学派今文经学家庄绶甲学习公羊学;二十八岁在京师又从刘逢禄探索《公羊

春秋》的微言大义,倡经世致用之学。按说,龚自珍的学识自有家学渊源,父辈的谆谆告诫,书卷气的长期熏陶,加上今文经学经世致用的教育,理应沿父辈所走过的道路,科举及第,做名官、名儒。但是,龚自珍宦游之路并不像他们想象的那样是一条通途,直到二十七岁,才在浙江乡试中中举,其后留连科场,前后十二年,与试六次,于三十八岁,才中式第九十五名。尽管在其廷试对策中,效王安石《上仁宗皇帝万言书》,洋洋洒洒,论举时事,从政教、用人、治边等方面陈述己见,语惊四座,直言不讳地提出“以边安边”、“足食足兵”的治边政策,但是那些臣节扫地以尽的官僚们感到龚自珍必为王荆公之亚,“卒以楷法不中程,不列优等”(吴昌绶《定庵先生年谱》),以三甲十九名赐同进士出身,授以一个小小的七品知县,断绝了他进入翰林院的希望。龚自珍因而拒辞不受。呈请仍归内阁中书,这实际上也就断绝了他在仕途上飞黄腾达,实现补天济世这一抱负的希望。所以,其后他便借助他那如椽之笔,抒发他的政治理想和心中的不平,并以诗酒自娱,携名妓,游名山,好诙谐,广交游,多与文人学士、山僧奇士相往还,以诗佛、文儒终其一生。

从另一面看,龚自珍生长在风景秀丽、名刹如林、高僧如云的杭州。其家世有隐德,其父虔心向佛,乐善好施,与净土大师凤翔上人有深厚的友情(丁申、丁丙《国朝杭郡诗三辑》卷二十一,载龚丽正《题凤翔上人小影》三首),其母能诗工书,对龚自珍“慈爱甚挚”(吴昌绶《定庵先生年谱》)。家庭教育的影响和宠爱,环境的熏陶,既铸成了他狂放不羁,恃才傲物的性格,也奠定了他“幼信转轮,长窥大乘”(《齐天乐·序》)的思想基础。

龚自珍“小时体弱,闻斜日中觴箫声则病,迨壮犹然,莫喻其故”(吴昌绶《定庵先生年谱》),故常依其母膝下,倍受娇宠。及长,为人简易跌宕,不修细行,故衣残履,丝理寸断,“兴酣,喜自击其腕,善高吟”。“与同志纵谈天下事,风发泉涌,有不可一世之意”



(张祖廉《定庵先生年谱外记》)。且手舞足蹈，旁若无人。我们遍观龚自珍的史传、佚闻，无不以怪诞不经、挥金如土、玩世不恭之类的词句名之。他一贯以自我为宗，不傍依门户，好发俶诡怪异之论，往往“引公羊义讥切时政”(梁启超《清代学术概论》)，所以常被抱残守缺，依竹附木的平庸文人视为野狐禅，“与皂裨贩之徒及士大夫并谓龚呆子”(张祖廉《定庵先生年谱外记》)，而龚自珍也常以超凡脱俗的名士自居。少年时期，他曾读《东方朔传》，“恍惚若有所遇，自谓曼倩后身”(张祖廉《定庵先生年谱外记》)。曾有画师朱野云游京师，写了一幅对联赠龚自珍：“灌夫骂坐非关酒，江敎移床那算狂”，龚自珍阅后大喜，立即悬之于室。有人说：“入门但观此联，便知是定庵家也。”(《清稗类钞》卷七十一)曼倩是东方朔的字，江敎是南齐著名的风流名士。我们由此可以看出，龚在青少年时代就以“爱经术，博观外家之语”(《史记·滑稽列传》)，人皆以为狂士的东方朔为楷模，而且把江敎移床让客的狂态也视为平常，完全可以想象出龚自珍为人豪放，不拘小节的性格。这种性格不仅是他自然品质的外化，而且也是对桎梏人们思想数百年之久的理学和约束人们行为的礼教的反动。他这种狂放的性格，在道学家那里是没有存身之处的，只有魏晋名士的身上和高谈“万法唯心”，视万物皆空，甚至呵祖骂佛的狂禅本身，才能找到它的依归。所以，龚自珍便向青灯古佛靠拢，孜孜不倦地从佛经中吸取养分。他结交名僧，“狂便谈禅，悲还说梦”(佚名《齐天乐·和影事词》)录龚自珍《影事词选·清平乐》注。凭藉佛家的义理，表现自我，实现自我。这种性格上的“狂”和超然物外的“禅”在心理上的认同，便是他学佛的一个基本原因。

有人认为，龚自珍中年开始学佛是因为官场失意，孑身远游，不是出于自己的自由意志，不是为了履行自己的社会责任，而是为了逃避现实的阶级斗争，现世的痛苦，在“西方极乐世界”寻找精神



安慰的消极遁世思想,这是建立在不真实前提上的一个背离正确的结论。

前面我们已经提到,个性和禅意在心理上的认同是龚自珍学佛的基本原因,幼年时,他已经具有学佛的环境和性格特征。所以,青少年时期,当他正在无忧无虑地读书、应考、著述,自由地表现自我,充分地发展个性的时候,就开始学佛了。那时他对官场的黑暗,社会的腐败还没有切肤之痛,因此根本谈不上失意和逃避的问题。

首先,我们在编年诗中最先看到的是龚自珍在己卯年,即其二十八岁梦时得“东海潮来月怒明”一句,醒后,写成七律一首,其中“昙誓天人度有情,上元旌节过双成……梵史竣编增楮寿”,足以反映他对佛法、佛典已具有一些基本知识,至如佛说法时似优昙钵花开,禅宗的“惠如日,智如月,智慧常明”(《坛经》)也表现了他在领悟佛理后的愉悦心情。另有一首“邻儿夜半哭,或言忆前生,前生何所忆,或者变文名”,则是他对佛教三世轮回思想的诗化。所有这些,决非不学佛的人所能道出的。

其次,在《与江居士笺》中,所谓“别离以来”,“重又三年”,是指嘉庆二十五年龚自珍参加会试落第,这年秋,与江沅、顾广圻等人同集苏州虎丘,至其第四次会试失败,在京师致江沅书时,其间与江沅分别恰好三年。但是我们不能说嘉庆二十五年,龚、江苏州聚会就是他们的初交,因而得出龚自珍在二十九岁这一年开始从江沅学佛的结论。况且,龚自珍在这次聚会上作《欢宴咏》一诗,首句“尽道相逢苦日短”(《编年诗》,《赵晋斋魏、顾千里广圻……江铁君沅同集虎丘秋燕作》),语意熟稔,非同一般,可以说,他们这次相会已是重逢。因此,龚自珍当在此之前认识江沅,而“自见足下”亦当在龚自珍二十九岁以前,从江沅学佛也必在二十九岁以前。更何况,江沅是段玉裁的门生,从段数十年,而段于龚自珍二十四岁时



弃世,故龚认识江沅不会晚于二十四岁。

其三,“自见足下而坚进”一句,说明龚在见江沅之前已经开始学佛,而见江之后,佛学更有长进。龚自珍说江沅“是予学佛第一导师”不等于龚自珍在认识江沅之前,不能靠自学博学旁收,涉猎佛典。

其四,龚自珍在《齐天乐》序中说:“予幼信转轮,长窥大乘。”说明他自幼就仰慕佛教,诵习佛典。另据张祖廉《定庵先生年谱外记》中记述:龚自珍幼时“居近法源寺,稍长,保姆携之入寺,辄据佛座嬉戏,挥之弗去”。丙午年,他三十五岁时,独访法源寺,故地重游,寻十六、七岁时旧踪,历历在目,怅然赋诗:“髫年抱秋心,秋高屡逃塾。宕往不可收,聊就寺门读。”这里的读决非读四书五经之类的儒家经典,而是由于佛门的壮丽圣洁,佛教玄奥的说法,引发了他的好奇心,并产生了心灵上的观照,因而常逃学到寺院阅读佛教读物,否则,就无需逃学到寺门读书了。当然我们并不是说他早就产生了佛教信仰,而是强调像龚自珍这样的人“靡书不览”,好“旁征博引,以伸己说”(吴昌绶《定庵先生年谱》),当他看到佛教殿堂空旷幽隐的气氛,感到佛家那种新奇神秘的境界时,产生猎奇之心,去学习,去探索,则是顺理成章的事。还有,在他二十七岁时所作的《阐告子》一文,关于性无善无恶问题已同天台宗要义暗合,这些都说明他思想上早已受到佛教意识的冲击了。

最后,我们又在清末著名校雠学家顾广圻所著的《思适斋集》中看到,顾于己卯年(1819)曾为龚自珍赋叶小鸾眉子砚(龚自珍也曾为此砚赋《天仙子》),他指出:“时定庵方谈佛也。”词中有“居士借经龕”,“偷窥晓镜语重参”等语,语间禅意盎然,显然在同龚自珍交流学佛的感受,其年龚自珍二十八岁。顾与龚为同一时代人,且过从甚密,他的话是颇可信的。“时定庵方谈佛”一句可以有两种解释:一是顾于己卯年写此词时,二是龚为眉子砚自赋《天仙子》



时,此时自然在顾赋词之前。无论根据哪一种理解,龚自珍学佛都早于二十九岁,或于二十八岁,或于二十八岁之前。况且顾所说的是“谈佛”,“谈佛”必须知佛,知佛必须学佛,所以说龚自珍学佛的时间应当上溯到更早。

综上所述,龚自珍在二十岁以前的青少年时期,当他慷慨激昂,纵论天下大事,满怀信心地致力于科场考试,以跻身于名臣之列,正是他“怨去吹箫,狂来说剑”,春风得意的时候,已经迈开了学佛的脚步了。

二、对天台宗的研究

《羽琖山民逸事》记载:“山民(龚自珍号)学佛,主持咒及天台法华宗旨,罢禅学。”这是目前唯一披露龚自珍对佛教各宗的态度,揭示了他早期修习密宗,晚年研究天台的学佛经历。

龚自珍于四十二岁时才开始读天台宗书的。他在改定《阐告子》时说:“予年二十七著此篇。越十五年,年四十二矣,始读天台宗书,喜少作暗合乎道,乃削剔芜蔓存之。”从这句话中,我们可以得到两条信息:一,他自四十二岁始,习天台宗;二,以自我欣赏的口吻,洋洋自得地说他过去的作品与天台宗宗旨契合,故删削一些枝蔓,以新的面目重现往日观点。这与一般人“悔其少作”的常情截然相反。所以,透过这一现象,探讨其心理活动是很有必要的。

第一点无需解释已经是很清楚了。由第二点我们可以看出,龚自珍自少年时期直至四十二岁以前,对佛学的研究是出于文化研究的目的和一种宗教信仰,或者是借用的他山之石,所以重点持密宗真言、净土念佛法门以及禅宗反观内心、顿修顿悟等一些宗教实践活动。或者借用佛教作为一种新的表现手法,化腐朽为神奇,



喜笑怒骂皆成感时讽政之作；或者引经据典，从事一些佛教典籍的考据工作。然而，在他于晚年深入接触到天台宗的思想后，发现天台宗所包含的丰富哲理及其所具有的思辨性，是密宗、净土宗望尘莫及的，况且天台宗“一心三观”、“一念三千”，有情无情“皆有佛性”的论证引起了心底的共鸣，与他那个性自由、众生平等的思想发生谐振，特别是天台宗“无情有性”的学说与其旧作《阐告子》“性无善无不善”、“善恶皆后起”的观点一致，唤起他对佛教哲学研究的兴趣，希望能利用宗教哲学这一新的武器，在万马齐喑的氛围中，起到振聋发聩的作用。所以他不仅自称“天台裔人”，以弘天台宗教义为己任，而且很快把兴趣转到哲学气味更浓的天台、唯识、华严诸宗。他撰写了《最录金刚铎》，指出《金刚铎》“立无情有性宗”这一命题的思想价值，论证了无情“有十法界性”，“九法界必具佛性”，逻辑地推演出一切众生皆有佛性、世法平等的反对封建礼教的思想。他写了不少关于天台宗的文章和诗词，不厌其烦地表示要“重礼天台”、“疾证法华三昧”、称颂“天台如日出”（《最录四念处》），“《妙法莲华经》为经之王”（《妙法莲华经四十二问》），“天台之功，斯为最大”（《最录觉意三昧》）等，表现了对天台宗的超常热情。同时他也开始涉猎富于思辨特征的唯识宗，并录唐玄奘撰写的《八识规矩颂》，满怀崇敬的心情，盛赞“学者睹慈恩宗如日月在天矣”。龚自珍晚年的这一转变，正是魏季子所说的主持“天台法华宗旨”的客观依据，也是“晚岁亦耽佛学”（梁启超《清代学术概论》），“晚犹好西方之书”（魏源《定庵文录·序》），以及近人多认为龚自珍主要是从事天台宗研究的依据。然而很可惜，在他刚刚探及天台精义，并打算从佛教哲学方面另辟一条通达经世致用的蹊径后，仅仅八年时间便与世长辞了。所以他进行佛教哲学研究的希望并未由他付诸实现。或者是由于时间的短暂，或者是由于他的逻辑思维能力远不如他形象思维能力的缘故，致使他一直徘徊



在艰深玄奥，“不可思议”的般若智慧门外，不得登堂入室。然而其后继起的新派人物，如康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎以及评判空、有二宗，而折衷于《易》的熊十力，在那风起云涌的变革涛头，无不在那佛教的万卷经籍中，撷取其中辩证思维的精华，一变其文化心理的深层结构，并把佛教作为一件批判的武器，借以认识世界，探讨人生，改造社会，使他那以佛教哲学经世的希望变成现实。更重要的是，这一佛教哲学研究的尝试，开启了整个近代佛教哲学的思辨之路，唤起了谭嗣同、章太炎，及其后的熊十力利用竺坟，构建自己思想体系的热情。从这个意义上讲，龚自珍转向天台宗研究的历史价值是不容忽视的。

第二节 近代佛教经世致用之创荆辟莽

一、从佛学中求经世之本

李柏荣《日涛杂著》中说：“道光朝内阁中书舍人，多异材隽彦，龚自珍定盦以才，魏源默深以学。”左宗棠则明确地指出魏源的经世之学远在龚自珍之上。他说：“龚博而不精，不若魏之切实而有条理……益叹魏子所见伟不可及。”（郭嵩焘《古微堂诗集·序》）显而易见，作为近代维新思想的先驱人物，魏源是以学术见长于世的。

但是当我们具体考察魏源的学术思想时，就会发现其中有两层耐人寻味的东西。一是其形式上的兼容性及其所表现出来的杂博和矛盾。郭嵩焘曾经指出：“魏默深先生喜经世之略，其为学淹博贯通，无所不窥。”（郭嵩焘《古微堂诗集·序》）从先秦诸子到程朱



理学,承春秋公羊启今文经学,由陆王心学入佛教净土信仰,杂取旁收,似乎“矛盾重重”,“不成体系”(陈方明《魏源哲学思想的剖析》,《中国哲学史论文集》)。二是当我们透过这种现象,从内容上探究,处处可以感到有一种特质维系着这形式上的兼容性。这种特质便是致用性。还是郭嵩焘说得好:其学“务出己意,耻蹈前人”。他对前人的思想兼收并蓄,但决不是囫囵吞枣,而是经过咀嚼、消化而为自己文化观念的营养成分。必须承认,魏源也像其他的中国知识分子一样,是按照传统模式塑造出来的。他接受了励精图治、修齐治平的儒家思想的教育,这思想的本身,就具有对其他异质文化兼包并容并进行同化的机制,因此一方面表现出兼采百家,形成斑驳陆离、独具特色的外貌,另一方面则更进一步深化和加强它经世致用的本质特性。正如近人齐思和所说:“兼揽众长,各造其极,且能施之于实行,不徒托空言。”(齐思和《魏源与晚清学风》,《燕京学报》1950年12月,39期)可以说魏源治学的出发点和终结点,以及贯穿其整个学术思想的基线,就是致用性。

致用者,于民生有利之谓也,“亦物质发达之门”(蒋方振《清代学术概论·序》),即魏源所说的“便民”和“富国”。学人王家俭综述魏源一生是“倡经世以谋富强,讲掌故以明国是,崇今文以谈变法,究舆地以图边防,策海防以言战守”(王家俭《魏源年谱》),集中地概括了魏源以致世为用的学术思想特征。这里我们用魏源自己的话说,就是“以实事程实功,以实功程实事”(《海国图志·序》),“士之能九年通经者,以淑其身,以形为事业,……以《周易》决疑,以《洪范》占变,以《春秋》断事,以礼、乐服制兴教化,以《周官》致太平……谓之以经术为治术”(《默觚·学篇九》)。可见其兼采百家的学术思想,全在于决疑、断事、兴教化、致太平,一句话,就是以经术为治术。这一经世致用的特性,使各家的差异、矛盾,冰释融化在他的思想体系中,从而结成一个牢不可破的,殊质同用的文化体。



我们可以毫不夸张地说,它实质上是近代应急的实用哲学的嚆矢!它在形式上的兼容性和在本质上的致用性便是魏源以“学”见长于近代思想史的重要原因。

二、对佛学之经世的理解

在魏源看来,治世必本于心存泽物,致用则在于人尽其才,人才则归本于人心的净化,所以魏源始终把价值根源的人心问题,当作其经世致用之本。然而,当时的积弊有两条,一是“人材之虚患”(《海国图志·序》),二是“人心之寐患”(《海国图志·序》)。庙堂之上是庸鄙乡愿的老朽纨绔;省府州县是鱼肉乡里的贪官猾吏。人才匮乏,人心昏寐,是经世致用急需解决的根本问题。致用——人才——人心,这三者的逻辑推衍,便把佛法和世法,治世和治心,从体用的关系上联接起来了。这理性思考的结果,促使他会通儒释,折衷朱陆,调和理学和心学,并以“心”为其学术的总纲,以佛性、诚敬等纯化意念,希望借助佛陀的愿力,“去伪,去饰,去畏难,去养痈,去营窟”(《海国图志·序》),“先平人心之积患”(《海国图志·序》),使人心“违寐而之觉”(《海国图志·序》),使人才也随之“革虚而之实”(《海国图志·序》),如此“寐患去而天日昌,虚患去而风雷行”(《海国图志·序》),整个社会将政治清明,生机勃勃,雷厉风行。魏源晚年专心净土,会译并手录净土四经,劝人持名念佛,宣号专一意志,和其前作为一个身处衰世的名幕,今文经学的学者,广事编撰,以求变古、更法、富国、寿民的心念并无二致。所以杨文会在《重刊净土四经》书后,给予魏源很高的评价。他说:魏源“世缘将尽,心切利人”。杨文会入室操戈,直探本源,指出:“魏公经世之学,人所共知,而不知其本源心地,净业圆成,乃由体以起用也。”这



话从根本上阐明了魏源的净土思想和经世之学的关系,指出以佛法求世法的目的在于治心,以经术求治术的目的在于致用。净业是体,经世为用,体用一致,圆融无碍。具体地说,在佛学方面,魏源有一整套以经世为用,以治心为本,以觉悟为渡化众生津梁的净土思想。

魏源在谈到其经世之学时,特别强调心力的作用。他说:“君子用世之学,自外入者其力殫,自内出者其力弘,力之大小,由于心之翕散。”(《默觚·学篇十一》)所以他认为“心为天君,神明出焉”(《默觚·学篇七》)。很显然,他是把心视作能涵盖天地,化生万物的本源,视作经世致用的根本。人的成功与否,完全取决于人的心力的发挥程度。他在《默觚·学篇五》有大段的精彩论述,这里不妨将有关部分照录如下:

人之心即天地之心。

人知心在身中,不知身在心中也。

“万物皆备于我矣”。

人赖日用之光明以生,抑知身自有其光明与生俱生乎?灵光如日,心也,神光如明,目也。光明聚则生,散则死;寤者昼,寐者夜;全则哲,昧则愚。火非此不明,水非此不清,金非此不莹,木石非此不生成。故光明者,人身之元神也。神聚于心而发于目,心照于万事,目照于万物……回光返照,则为独觉;彻悟心源,万事备我,则为大知大觉……。

照者,人心本觉之光明乎?……夫岂离人人灵觉之本明而别有光明也哉?“天之生斯民也,使先觉觉后觉”,而觉之小、大、恒、暂分焉。……诗曰:“日就月将,学有缉熙于光明。”

好了,仅此我们足可以证明魏源是把心作为其学术之本的。同时我们也可以看出他援佛入儒,以佛释儒,会通儒释的良苦用心。这里连语言几乎都是照搬儒家经典和陆王之学的,但其思想



的归宿明显是慈悲普度觉有情的佛家救世观念。在魏源看来,人皆有佛性,人皆可为尧舜,关键在于要力求本心之光明,展示了觉悟的重要性。“大觉如日……小觉如灯烛,偶觉如电光,妄觉如磷火”(《默觚·学篇五》)。人们的圣、贤、常、愚、小黠,只不过是觉的程度不同造成的差异。我们知道,佛陀就是最觉觉者,佛家论修持,有“自觉”、“觉他”和“觉行圆满”三个方面;儒家,特别是宋儒强调“明明德”,“新民”和“止于至善”三条规则。佛教论觉悟的力量根源在于佛性、真如;宋儒把内圣外王的道德修养归根于诚敬;阳明则更强调人的良知。这些说法固然不同,但在魏源看来,万变不离其宗,都是要革除人心的积弊,转寐之觉,变无明为净。魏源就是这样以佛氏之觉阐释儒门之学的。所以他在《默觚·学篇一》中开宗明义地指出:“学之言觉也,以先觉觉后觉……觉伊尹之所觉,是为尊德性,学傅说之所学是为道问学。”这里魏源进一步以佛氏的“觉”会通了内在的道德修养和外在的学问于一心。经世须求本于心,治学亦当以心为本,即所谓“六经注我”。他说:“求吾本心于五千言而得,求五千言于吾本心而无不得。”(《论老子一》)这里又用“心”贯通了释老,使其以心为本的经世之学,在形式上的兼容性,更具有普遍的意义。

但是,“末世小人多而君子少”(《默觚·学篇二》),“不难于祛百载之积患,而难于祛人心之积利”(《海运全案·序》)。这就给魏源自己的佛教净土思想提出了一个新的,也是艰难的课题。在魏源这一方面,所谓学,从根本上讲,不外乎锤炼心志,纯化意念,翻然觉悟,超凡入圣,才能够旋转乾坤,补天济世。但是人心难测,世风日下,无明者多,觉悟者寡,一切有为之法又都于世无补。他说:“古人言学,惟对勘于君子小人……始知一念之中,有屡舜而屡跖者。”(《默觚·学篇一》)在他看来,人之入圣超凡,做贼做寇,不过一念之转;成佛坠狱,极乐极苦,仅在迷觉之间。他以天台宗一念三



千的理论解释这大千世界中的复杂现象。所以求经世之本——促使人心的净化,即后起的维新派所谓的“新民德”和鲁迅所说的“改革国民性”,更需要借助深弘广远的佛力了。

最后还有一点需要说明的是,魏源在经济改革方面,针对传统的重本抑末思想,旗帜鲜明地提出了“缓本急标”的政策,主张“货先于食”,尽快发展资本主义工商业,以抵制外国资本主义的经济掠夺。在政治上,魏源却主张标本兼治,体用一致的方针,也就是说要经世和治心同时并举。基于这一方针,他以今文经学和道家的心术入世,希望凭藉外国科学技术发展国民经济以治标;又急需寻求一种优于传统思想的理论武器以治本。值得注意的是,魏源对西方的了解仅限于“林尚书所译欧罗巴人《四洲志》……旧闻异域之书十余种”(姚莹《康輶纪行》),以及仅有的一次和英俘的接触,而且他的注意力也只是放在战舰、火器和养兵练兵之法等先进的科学技术上,因此,其西方哲学思想的来源,即使是有,也少得可怜。所以他不得不把寻求治本之法的努力转向既是中国传统思想的一部分,而且以心性问题为哲学理论核心,着重于自心觉悟的佛教教义,希望通过宗教的力量,觉人心之寐,净人心之垢,除人心之弊,奋发图强,勇猛精进。

第十一章 杨仁山与近代佛教

梁启超先生曾言，晚清新学家，无不与佛学有关，“而凡有真信仰者，率皈依文会”。由此足见杨仁山在近代佛教史上的重要地位。

杨仁山出生于一个书香仕宦之家，自幼深受黄老庄列思想的熏染，性情疏旷，驰逐声色，淡于名利，好联社角诗，属洒脱飘逸一流的饱学之士。其思想深处，本自潜藏着对于理想境界的超越追求和实现自我的下意识精神力量。晚清时局动荡，使他饱尝颠沛流离之艰难。眼见社会久经丧乱，人生如处一大杀场中。至二十七岁，“先君子弃世，家贫母老，无以为生”（杨仁山《等不等杂观录》）。国乱，家衰，身病，内外交逼，人生无常之思油然而起，因而对人类生存的信念发生了动摇，对人的价值的实现产生了怀疑。正如梁启超所总结概括的那样，“社会既屡经丧乱，厌世思想，不期而自发生，对于此恶浊世界，生种种烦闷悲哀，欲求一安身立命之所，稍有根器者则必遁逃于佛”（梁启超《清代学术概论》）。杨仁山正是身经丧乱而又稍有根器者。他在外遭忧患，内感病痛的烦闷哀愁之中，希望超越支配整个人类及自身命运之社会异己力量，在《大乘起信论》如来藏缘起的玄妙说教中，透见了静谧的净土和极乐世界的理想之光。朝政腐败日甚一日，世事人心愈趋愈下，更增加了他对俗界的厌恶和决绝，坚定了他的净土信仰，因而誓“不与



政界往还”，甚至“欲出家为僧”，把全部心血倾注在弘法利生的佛教文化事业之中，希望以净土信仰改造社会，用佛教启迪人性。这种由净土信仰所迸发出来的济世度人的力量，集中地表现了他的超越追求的宗教情感、无私奉献的崇高品格，和义无反顾的文化践履。

欧阳竟无在谈到杨仁山的影响和贡献时总结了十大功德：一、学问弘广，二、创刻全藏，三、收集佚经，四、刊刻佛像，五、创办僧学，六、倡弘法印度，七、创居士道场，八、舍女为尼，九、舍金陵刻经处于十方，十、舍科学技艺之能而全力于佛事。其中舍去对他的精神赞誉和第八点存而不论外，杨仁山对佛教文化的具体贡献可以概括为三个方面：

其一，辨析佛理，间接影响了以佛经入世的近代社会思潮和反观人生的理性思维。

其二，兴办僧学，培养僧材并促进居士佛学的勃兴。

其三，流通经典，为近代佛教文化的复兴提供了物质条件。

第一节 辨析佛理及对社会思潮的影响

梁启超在《清代学术概论》中说杨仁山“栖心内典，学问高而道行博……深通法相、华严两宗，而以净土教学者”。此语指出了杨氏思想的大概，并肯定了他在思想史上的重大影响。用杨氏自己的话讲，他的思想既非“维新”，也非“守旧”，而是“志在复古”，“本释尊之遗教耳”（杨仁山《杂观录·佛学会小引》），其实这也是当时“托古改制”这一方式在杨氏思想上的折射。“复古”只是一面旗帜，“改造”才是真正意图。他的思想“私淑莲池、憨山”，“复紫柏之旧观”，实际上就是对佛教各宗及内外、中西学说的调和倾向。具



体说就是诸宗同归的净土思想,三教一体的文化积淀,以及中西合流的民主意识。

一、诸宗同归之净土思想

净土宗自庐山慧远结社创宗以来,至隋唐道绰、善导等广为传播,势力大盛。此宗专主念佛往生“梵境幽玄,义归清旷,伽蓝净土,理绝嚣尘”(《魏书·释老志》)的极乐世界,以观想、持名兼修为上,在民间有广泛的社会基础。特别于宋初永明延寿禅师提倡禅净合一说之后,教下、宗门、南山无不兼习净土,融摄念佛法门,以广自宗的影响。明代莲池、憨山、满益等更是不遗余力,说禅净同归,专修净业。宋以后佛教思想向各阶层的渗透主要是禅宗和净土思想,而净土在民间尤盛,几乎构成了整个民族的深层心理结构。杨仁山就是在这样的历史条件下,依这样的社会心理背景,阐扬他的性相融合、诸宗归一的净土思想的。

杨仁山在《重刊净土四经·跋》中曾说:

见云栖诸书阐发奥旨,如知净土一门普被群机,广流末法,实为苦海之舟航,入道之阶梯。

这段话表明了他虔心净土的原因。他常自称“教宗贤首,行在弥陀”,就是从理论和实践两方面概括他自己融合诸宗的思想倾向。

杨氏一再说明,其佛法“私淑莲池、憨山,推而上之,宗贤首、清凉,再溯其源,则宗马鸣、龙树。此二菩萨,释迦遗教中之大导师也,西天乐土,教律禅净,莫不宗之”(杨仁山《杂观录·与某君书》)。因此,确立马鸣一宗以融摄诸宗,从佛学发生的渊源上解决了诸宗融合的问题。他还认为:“马鸣大士造《起信论》,亦以极乐为归;龙



树菩萨作《十住》、《智度》等论，指归净土者不一而足。”（杨仁山《十宗略说·净土宗》）它们最终导入毗卢性海，契合弥陀愿门，所以从根本上讲，诸宗自应导归净土一宗。

他在《观无量寿经略说》中进一步指出：

菩萨行门，不出二种。一者上求佛道，二者下化众生……见佛闻法……是上求功极……观想九品往生，是下化之行。前之观法，全以自心投入弥陀愿海；后之观法，全摄弥陀愿海归入自心。如是重重涉入，周遍舍容，谁得谓华严极乐有二致耶？

这里所谓的“见佛闻法”就是了义，“观想九品往生”就是解行。了义者以自心投入净土，“教宗贤首，行在弥陀”如是而已。他用上求佛道，下化众生的菩萨行门进一步说明了华严、净土，不二无别，诸宗融合归一的道理。

基于上述理论和实践两方面以及认识主体和对象的关系，“净土一门括尽一切法门，一切法门皆趋净土一门”（杨仁山《杂观录·与李质卿书》）则是顺理成章的事了。律宗、俱舍、台家、慈恩等九宗“分摄群机”，净土一宗“普摄群机”，无论专修哪一家法门，都是作为超生净土的资粮，所以说九宗归一，“以净土宗终焉”（杨仁山《十宗略说》）。

的确，无论佛教的哪一宗派，均以觉悟为内在超越，以超生极乐世界为外在追求。净土宗是专门召感人们同登清旷、幽玄、隔绝嚣尘的伽蓝净土之易行法门，所以把教下、宗门，九宗、十宗会归净土是有其理论上的依据和符合普及需要的。杨仁山把“觉悟”这一内在超越，既看成是趋于净土的因，又看成是成佛的果，这和近代的佛学主流是不甚相同的，尤其和经世佛学专注内在超越的心态不同。杨氏把内在型超越和外在的追求熔为一炉，既有宗教情感上的需要，也含有适应时代的意义。



二、三教一体的文化沉淀

佛教自传入中土以来,为了求得自身的生存发展,首先借道教方士之躯,播佛家之魂,魏晋南北朝则依附于儒道混合的玄学思想。儒家在其发展的历史上,也不断兼取佛道思想,以丰富自己的辨证思维。儒、佛、道三家,尽管在形式上不断斗争,在思想上也相互拒斥,但融合的趋势又在斗争和拒斥中得以发展。至晚清,居士佛学兴起,新学家无不以佛学为经世之武器,儒释融合尤其成为时代之风尚。从这个角度看,佛学发展史,就是佛教思想与传统文化融合的历史。杨仁山也是三教一体的积极倡导者。他认为,先圣设教有世间和出世二法,黄帝、尧、舜、周、孔之道为世间法,“亦隐含出世之法”;诸佛菩萨之道为出世法,“亦该括世间之法”(杨仁山《论语发隐》),儒、释、道三家本有相通之处。因此,他注《论语》、《孟子》、《道德经》、《阴符经》、《南华经发隐》等文,以步三教融通之脚印。就此而言,他的思想不过是三教一体的文化观念长期积淀的结果。

杨仁山在《论语》“吾有知乎哉?无知也。有鄙夫问于我,空空如也”一节后写道:

杨子读《论语》至此,合掌高声唱曰:“南无大空王如来。”闻者惊曰:“读孔子书而称佛名,何也?”杨子曰:“子以为孔子与佛有二致乎?设有二致则佛不得为三界之尊,孔子不得为万世师矣。《论语》一书能见孔子之全体大用者,惟此章耳。夫无知者般若真空耳……”

孔子以空义叩而竭之,则鄙夫自失其妄执而悟真空妙谛矣。(杨仁山《论语发隐》)



这里孔子所议的真实含义为何我们姑且不论。杨氏以佛家的核心思想“般若真空”解释孔子的“无知”、“空空如也”，并且着重指出孔子“开迹显本之旨也，到此境界，儒释同源争论都息矣”（杨仁山《杂观录·答释德高质疑十八问》）。和盘托出了合孔释一家的意向。

另，杨氏在《侍坐》一章后注曰：

鼓瑟所以调心……曾皙鼓瑟未停，可见古人用功无片刻间断也。何等雍容自在。不待出言，已知其涵养功深矣。三子皆言经世，曾皙独言洁己，所以异也。……夫子喟然叹曰：“吾与点也”，如六祖印怀让云：“汝如是，吾亦如是。”曾皙之言正心修身，道之体也。三子之言治国平天下，道之用也。有体方有用，圣门所重者，在修身之道耳。（杨仁山《论语发隐》）

杨氏在这里完全以佛家的眼光看待孔子及其弟子。他称赞孔子、曾皙用功之勤，修心之专，如佛教之明心见性，洞彻真如，贬低儒家的经世思想，其实是对孔子意思的曲解，但这却反映了他以佛解孔的思想倾向。

融合儒释的例子无须一一列举，但需要说明的是，杨仁山有扬孔贬孟，否定理学的倾向。他虽认为孔孟之道符合佛家之说，但却认为孟子“所言性专认后天而未达先天”，“所谈性善盖不能透彻本源”，“良知良能之语，陆王之徒翕然从风，孟子此言实未见自性之用”（杨仁山《论语发隐》）等。他还说：“孟子未入孔圣堂奥，书中历历可指。宋儒以四子书并行，俗士遂不能辨。邓君坐在宋儒臼巢中，何足与论大道耶？”（杨仁山《杂观录·与黎端甫书》）足以显出其在融合儒释中还有抑孟及反理学的态度。

至于融合佛道的思想在杨氏著作中更是俯拾皆是。他在《阴符经发隐》中，开宗明义，所谓“古圣垂教之深义，直为佛经相为表



里”。同时对此经倍加赞赏,说“论道之书,莫精于佛经。佛经多种,莫妙于华严。悟华严宗旨者,始可与谈此道矣”。

他以佛理解释老庄,诸如:

有既非有,始亦无始……天地万物,当体空寂也,故常无……有无二门,交互言之,以显玄旨……独之心经用色空二门,两相形夺,以显实相。

谷者真空也,神者妙有也,佛家谓之如来藏……牝者出生义,佛家名阿赖耶。

绵绵若存者,离断常二见也。(杨仁山《道德经发隐》)

宗镜判老庄为通明禅。憨山判老庄为天乘止观。及读其书,或论处世,或论出世,出世之言,或浅或深。浅者不出天乘,深者直达佛界,以是知老列庄三子皆从萨婆若海逆流而出。

种种不齐之物,皆从丧我一法而亡之。(杨仁山《南华经发隐》)

好了,诸如此类以佛释道的言论,远较以佛释儒者为多,而且评价也极高。这或许是杨氏青少年时期名士思想熏陶和老庄超然物外、理绝名言的思想风貌及审美情趣与佛理多相吻合的缘故。

三、中西合流的民主意识

杨氏的民主意识首先在佛经中得到了认同,也在儒家的经典中找到了同道。他在《论语颜渊问仁》一章中,详细论证了平等的先天依据,其实是西方“天赋人权”论在他的心弦上发生的谐振。

己者,七识我执也。礼者,平等性智也。仁者,性净本觉也。转七识为平等性智,则天下无不平等而归於性净本觉矣。



盖仁之体一切众生本自具足，只因七识染污，意起，俱生分别我执，于无障暗中，妄见种种障暗。若破我执，自复平等之礼，便见天下人无不同仁。

他的意思就是说，人性本觉，天赋平等，只因第七识染污，由意识生分别我执，而违平等天性。只要行佛家破除我执之法，便能克己复礼，天下归仁，则无不平等矣。这种民主的现代意识虽然在杨氏遗著中极少，但其进步作用和影响却是不可低估的。谭嗣同就曾把这一观点直接引入其仁学体系，构成了其经世佛学的平等内涵。

不能否认，杨仁山三教一体的文化积淀，中西合流的民主意识，诸宗同归的净土思想是晚清佛学伏流中的涓滴，也是二十世纪反观人生的玄览之路的铺路石子。近代维新派思想家如梁启超、康有为等，民主革命派章太炎、李栖霞等，僧俗界佛教学者如太虚、欧阳渐、汤用彤、吕澂、梁漱溟等，或直接间接出其门下，或与之过从甚密，或接受他的已成之说，或由其讲学著述而引起参酌思考。他们的佛学思想或佛教研究，都在不同程度上受杨仁山思想的熏染。其门人欧阳渐等自不待言。谭嗣同“从之游一年，本其所得，以著《仁学》”，其经世佛学显然吸取了杨氏性相、儒释、中西融合思想之精髓。章太炎也利用他在杨仁山那里领受的《瑜伽师地论》等佛教义理，建立起他那真如本体的法相唯识哲学，尤其反映了杨仁山的思想在近代社会思潮中的渗透。至于兴办僧学，流通经典这两项有形事业对于二十世纪佛教文化的贡献，则更是无有过之者。



第二节 兴办僧学与佛学的重辉

一、僧学之兴办

十九世纪六十年代末,杨仁山为了刻经的需要,择金陵北极阁,集资造房为藏经版之所,同时萌生了开展佛学教育的念头。1895年,锡兰(今斯里兰卡)摩诃菩提会会长达摩波罗居士,于上海与之相约,共同复兴印度佛教,希望在全球范围内弘扬佛法。杨氏受此启发,兴办僧学的志趣日增,在进入二十世纪的前三年,杨仁山便筑室金陵城北延陵巷,创金陵刻经处,不仅以之作为储经、流通经典之处,而且为佛教学堂的建设奠定了基础。金陵刻经处历经清朝覆灭、民国肇兴、军阀混战、日军屠城及十年动乱的沧桑之变,至今犹存。

1907年,杨仁山终于在刻经处的基础上创办了第一所僧俗兼收的佛教学堂,曰祇洹精舍。祇洹精舍在佛陀时代已有此名,又称祇园精舍。据说拘萨罗国(Kossala)舍卫城(Sravāsti)有一长者须达多(Sudatta)哀恤孤危,怜贫惜老,人称“给孤独”。佛陀在摩揭陀国王舍城说法时,须达多来问佛法,并皈依为在家居士,又乞佛陀至舍卫城济度众生,以当时太子祇陀(Jeta,或称誓多)的园林献佛。《弥勒上生经疏》载此园林名字因缘曰:“园地善施所买,树林誓多(即祇陀的另一音译)所施。”故又称祇树给孤园。杨仁山取其学堂名曰祇洹精舍,就是表示它是献给佛教文化的产业。此后百年,金陵刻经处一直被作为传播佛教文化的十方公产。

杨仁山特别强调开办佛教学堂,务必“以英文贯通华梵”(杨仁



山《祇洹精舍开学记》),不仅着眼于振兴中国佛教,而且放眼世界,作为佛法西传的基础。当时开设国文、英文、佛学等课程,由著名爱国诗僧苏曼殊教授英文,作为学生进修梵文、巴利文之根基。保庆名士李晓曦授国文汉学。杨仁山自任佛学教师,讲授《楞严经》等佛教经典。学校一切经费均由杨仁山负担。当时就学者虽只有十数人,却为中国佛教种下了革新的种子,为居士佛学的振兴打下了深厚的基础,为佛教文化研究开辟了一条通向现代化的道路。这些学者也多成为其后五十年佛学界的领袖或俊才英杰。如弱冠出家,后参加同盟会的革命党人李栖霞;大闹金山寺,倡导佛教革命的释仁山;誉满海内外的太虚和尚;继杨仁山之后主金陵刻经处,创办支那内学院的欧阳渐;著名的法相唯识学者梅光羲,还有智光、观同、邱虚明等。除此之外,长于因明、密宗的桂伯华,兼善三论的黎端甫,治法相唯识宗的孙少侯、李证纲,以及梁启超、章太炎等也入室执弟子礼,在思想上从杨仁山那里吸取了新的养分。就连鲁迅先生也在杨仁山思想影响和精神感召下,施资刊刻佛教通俗读物《百喻经》。

在教学方法上,杨仁山确立了初(沙弥)、中(比丘)、高(菩萨)三级课程的僧学教育制度(杨仁山《释氏学堂内班课程刍议》)。还亲自动手编写了《佛教初学课本》及《佛教中学课本》,为普及佛教知识作出了新的贡献。

不仅如此,他还多次求教日本学者南条文雄,学习梵文,“稍知崖略”(杨仁山《等不等杂观录七》),以广学识,以教学人。其好学不倦的精神,也是他的文化使命激发的结果。

杨仁山所建的佛教学堂祇洹精舍其后在欧阳渐的主持下,发展为二十世纪中国著名的佛教学院——支那内学院,乃至法相大学,专以校勘经论,弘扬唯识学为宗。其门人欧阳渐、梅光羲以及后来的王恩洋、吕秋逸(澂)等,志虑忠纯,才华卓绝,不仅使绝响千



年的法相唯识学重放光华,而且社会名流学者也为其思深义密而折服。若梁启超、汤用彤、梁漱溟、熊十力等均入室听受佛学,使佛学由宗教的圣殿走向高等学府的哲学讲台,给近代社会思潮增添了一种异样光彩。

值得特别提及的是,以祇洹精舍为核心的杨仁山一系,实为二十世纪上半叶中国佛教以及佛学研究的中流砥柱。其门人欧阳渐和太虚二人,各据支那内学院、武昌佛学院,形成宁汉两大学府遥相呼应的态势,为我国二十世纪佛教思想史上两大巨擘,对当时僧学教育之发展,实有启发和领导作用。我国僧俗界佛学研究之方向,大有唯此两大巨擘马首是瞻之势。

杨仁山在金陵刻经处兴办僧学不仅培养了中国近代佛学界的俊才英杰,使佛学研究中心由缁众转向居士,由僧界转向俗界,同时也给在庙产兴学风潮冲击下的佛教本身以自觉自救的机会,引起佛教自护寺产,自办学校的连带反应,进而建立起新式佛学教育的各种学校。

佛学教育,这里指的是学校式的佛学教育,而非以往宗门授受的丛林制度。十九世纪末叶,自杨仁山设想并创办新式僧学教育,至各种佛学院在大江南北接踵而起,使佛法之光重耀中华。它是佛教入世转向的根本保证,也是中国佛教史上的重大转折。

在杨仁山创祇洹精舍之前,先是日人水野梅晓于长沙设立僧学堂。1906年,即光绪三十二年扬州僧文希因与日本人道杨居士朝夕相聚,了解日本佛教界的教育实况,遂于扬州二十四家寺院首刹天宁寺设普通僧学堂,招收青年僧人二十余人入学,除讲习佛学外,并授英文、日文。这实际上是中国佛教自办的第一所学堂,其教育经费皆由镇江、扬州各寺分担。后遭反对派僧人告密,清政府以图谋不轨将文希逮捕下狱,判终身监禁,其所办的普通僧学堂也随之夭折。



1908年,杭州白衣寺松风和尚“以兴僧学为顽辈深嫉,致惨死”(敬安《杭州白衣寺松风和尚哀词二首》注)。继而释敬安为“保教扶宗,兴立学校”奔走不歇,于宁波创设僧众、民众小学。相继而起的有北京觉先寺学堂,定名“慈云”的浙江普陀山定海国民小学,取名“法雨”的普陀僧众小学,以及由杨仁山弟子智光主持的江苏泰州儒释小学。其时所办均系国民或僧徒小学,其中组织健全,制度完备的固有,但仅有虚名的居多。

1909年,两江总督端方,于南京三藏殿开办僧师范学堂,旨在培养佛学师资,因此延请当时国内第一流法师主持其事。华严学者月霞法师以及天台大师谛闲相继为校长及监督,把佛学教育推向一个更高的层次。入学者还有释仁山、太虚、观同、智光等。

辛亥革命以后,佛学教育风行一时,僧学堂如雨后春笋。据不完全统计,至1944年,全国佛学院不下三四十所,遍布江、浙、闽、粤、湘、川、鄂、皖、秦、冀、豫以及沪京各地。如:

1. 上海华严大学。系英商哈同夫人罗迦陵女士所办。因狄楚青介绍月霞至哈同花园讲经,康有为又从中劝促,罗迦陵遂聘月霞等办佛学院。又因月霞主弘华严,华严号称经中之王,故称华严大学。分正科、预科,学制各三年,于1914年开学。

2. 观宗学社。系谛闲法师创办。1912年,谛闲于上海留云寺创办佛学社,于1914年接任宁波观宗寺,即成观宗学社,专讲天台教观。

民初,佛教各宗式微,唯天台、华严尚能一缕不绝,实因月霞、谛闲大力弘扬。二人所办学校,意在重振宗风,故其僧教育方式,仍以丛林制度为准绳。训育学僧,依教奉行,与时代主流不甚相合,所以尊月霞为民国僧教育之始祖,实为部分寺僧的一面之词。

3. 支那内学院。欧阳渐继承杨仁山之遗志刻经兴学,于1918年筹设支那内学院。1921年,得沈子培、陈伯严、梁启超、熊希龄、



蔡元培、叶恭绰等社会名流鼎力相助,谋益扩充。至 1922 年正式成立,并在内务部、教育部备案。它依祇洹精舍的规制,也是一所僧俗兼收的僧学堂。它规模宏大,人才荟萃,是国内研究佛学最著名的学府。它以“开场译书,著述阐扬,圣教普及”(见田光烈《章炳麟〈支那内学院〉书后》之附录)为宗旨,成立后的第二年九月开学。欧阳渐、吕澂、王恩洋、邱虚明等俱任教授,除讲授法相唯识经论外,各科具备。社会名流学者常与之往还,纵论佛法,诸如梁启超、梁漱溟、汤用彤、熊十力、蒋维乔、黄忏华等。1924 年夏,印度诗人泰戈尔访华,与欧阳渐一夕晤谈,敬佩不置。并与欧阳渐面约,将选派三十名印度学者入内学院就学,觅回丧失两千年的印度国宝,后因故未能付诸实行,但内学院影响之广,也足见一斑了。1925 年,又扩大为法相唯识大学,分三处十一系,四方从学者日众。另有非定期出版物《内学》陆续刊行。1927 年因经费无着而停办,历时两年。

4. 天台学院。系杨仁山高足释仁山所办,是民国十年前后江苏省众望所归的僧教育机构。释仁山早年从学于杨仁山、文希门下,是二十世纪佛学革新派人物。1912 年他与太虚组织佛教协进会,公开号召教理、教制、教产三大革命,并提议提拨金山寺产,兴办学堂,有大闹金山寺之举。金山寺改革失败后,专究内典,1919 年赴高邮放生寺创立天台学院,三年后改创四弘学院,专弘天台教义,各方有志僧青年,纷纷前往求学。僧人东初盛赞说:“高邮几成为佛门洙泗矣。”(东初《中国佛教近代史》第六章第 93 页)

5. 武昌佛学院。为杨仁山高足,二十世纪佛教领袖,社会上的风云人物太虚于 1922 年创立。梁启超为院董事长,太虚任院长。是年九月开学,入学青年,僧俗兼收。课程参酌日本佛教大学,管理取之丛林规则,早晚诵禅,唯称弥勒佛,回向兜率内院,实本我国佛教传统制度而设教的现代化丛林制度。1924 年,第一期



学员毕业,是年秋复招新生,自此声望日隆,与内院并称为我国佛教两大学府。对现代佛学教育之发展,富有启发与领导的作用。另设立女众佛学院,也是近世佛学教育的创举。

6. 安徽佛学院。1922年创立于安庆迎江寺。亦由太虚讲《维摩诘经》的启发而设。

7. 闽南佛学院。1925年创设于厦门南普陀寺。1926年,太虚出任院长。入学青年僧人来自全国十余省,设甲、乙、研究班三班。课程以佛学为主,兼授英、日文以及中外史学、哲学等。同时聘厦大教授讲授哲学。闽南佛学院学僧接受新知识较一般佛学院为多,对佛教革新运动更富有热情,是太虚佛教三大革命的第二大本营。1928年,太虚在法国巴黎应西方学者要求倡议“世界佛学苑”,闽院被列入其下的华日文系,该院外文则以日文为主。曾发行《现代僧伽》,呼吁僧界团结一致,对抗庙产兴学之风。

8. 柏林教理院。由北平柏林桥柏林寺住持台源和尚于1929年创办,聘常惺法师任院长。1931年夏,太虚在该院讲《大乘宗地引论》。同年将锡兰留学团及“世界佛学院筹设处”移至柏林教理院。该院被列为世界佛学苑华英文系,成为太虚、常惺合作促进佛教世界化的中心。他们发行的《佛教评论》,对佛学教育、丛林制度、佛法精神多加评论。该院与闽南佛学院南北辉映,是中国佛学教育史上兴盛时期的产物。

9. 开封佛学院。设于古都开封铁塔寺,1934年由武昌佛学院第一届毕业生净严主办,为中原第一佛学院。

10. 汉藏教理院。亦为太虚创办,1932年筹建,欲集合汉藏青年加以训练,旨在沟通汉藏文化。承担该院教务的法尊曾入藏交流佛法,返院后译出宗喀巴《菩提道次第广论》等名著。

11. 焦山佛学院。金、焦二山为江苏佛教首刹。仁山、太虚倡金山寺改革失败,殊为各方惋惜。1934年,智光继任焦山寺住持,

即将仁山、太虚的意愿付诸实行，实现丛林学校化，创设焦山佛学院。除讲授佛学外，曾开设哲学、自然、数学、物理等学科，实为当时僧教育之奇葩。抗战胜利后，太虚所领导的“中国佛教会整理委员会会务人员训练班”即假焦山为训练场所。

12. 东莲觉苑。此系在家居士创办的另一所佛学院，为香港何东爵士夫人何东莲觉女士于1934年创办，现址在香港何氏宅内，专为摄化在家女众而设，兼发《人海灯》杂志。对港澳佛化思想启发较大。

13. 玉佛寺佛学院。1940年创办于上海玉佛寺。同时发行《妙法轮》月刊。太虚曾驻锡于此院，又发行《觉群周刊》，后于此寺圆寂。

另外还有月霞创办的法界学院，专究密藏的藏文学院，佛儒兼学的玉山佛学院，以及南京的毗卢佛学院，陕西的慈恩佛学院、巴利三藏学院，北平的弘慈佛学院、拈花佛学院，贵州佛学院，吉林佛学院等，近五十所佛学教育学堂相继而起。其中仅支那内学院、武昌佛学院、东莲觉院为另辟之学堂，其余均利用丛林寺院房舍，调拨寺产以充经费。近代僧学教育使沙门居士研究佛法，日进不已，对于居士佛学的兴起和佛教的革新运动起到了极大的推进作用。

二、佛学研究居士佛教的兴起

与兴办僧学相适应的是，佛学不仅由沙门转向居士，由丛林转向社会，而且佛学也由佛门专利和宗教的学问转为科学研究的对象，并凭藉学者的努力，走上了高等学府的讲台。1914年，邓伯诚首先于北京大学哲学系讲授印度哲学兼及佛学。许季平、梁漱溟、汤用彤、熊十力、周叔迦接力于后。蒋维乔于东南大学开讲《百法



明门论》。唐大园、张化声于武汉大学讲《唯识三十颂》。景昌极、李证纲于东北大学宣讲唯识论。王恩洋于成都大学教授佛学。梁启超也于清华大学等院校开讲佛教思想,宣讲他那佛化了的东方人生哲学。佛学经过这一代人的努力,遂成为与近现代社会直接相关,并服务于人生的人文科学,或称为学术思想。所以,梁启超讲中国学术思想史,特别要涉及佛学。胡适、冯友兰讲中国哲学史,也离不开中国佛学。汤用彤专治佛教史。熊十力则以佛学思想资料构建他反本体仁的新唯识论。梁漱溟的东西文化比较更不能不讲佛学。他们无论是赞扬、反对还是利用,都把佛学作为研究对象,著书问世而驰誉当时。

杨仁山于1910年与同仁共创佛教研究会,对其后佛教自结团体有极大影响。为了佛教的振兴,为了扩大佛教自身的力量,僧伽自觉地结社建会。仁山、太虚、观同等杨仁山弟子,首创“中国佛教协进会”。释敬安又创第一个全国性佛教团体——“中华民国佛教总会”,为保护寺产,兴办学校,励行慈善事业,以身殉教,显现出僧界革新之气象。还有北伐后由太虚、黄忏华等组成的“中国佛学会”也是全国性的佛教组织。

在家居士亦效杨仁山之举,集合同志,设立佛教研究会者,各地不期而同时并兴。有谢无量发起的“大同会”,李证纲、桂伯华、黎端甫等人组织的“佛教会”,还有与欧阳渐齐名的韩清净于1927年在北京创设的“三时学会”,以及上海的“佛教居士林”,“佛教净业社”,则为规模较大者。另有杨度、严复等人创办的“大乘讲经会”,太虚与学者发起的“己未讲经会”,以及“武汉佛化新青年”,“北京讲经会”,“上海菩提学会”等不胜枚举,对于佛学研究更有一种推波助澜之势。

佛教本自具有一种超国界、超民族的特性,属于世界性文化。所谓“无量诸世界,情与无情同圆种智,皆成佛道”,正反映了佛教



文化超越国界的世界大同理想。太虚本诸佛教的这种精神,于1924年与学界名流,政商耆宿五十余人,共同发起组织“世界佛教联合会”,邀请世界各国佛教学者与会,藉以增进佛教在国际上的团结和友谊,促进佛教文化的世界性交流,此事实为中国佛教史上旷古未有之盛举。

第三节 佛典流通及佛教文化的勃兴

一、佛典之流通

杨仁山对于佛教文化贡献的第三个方面就是流通经典,这是他一生事业的核心。它包括对经典的收集、刊刻和流通三项任务。杨仁山在与李质卿的信中说:“弟学佛以来,将近四十载,苦心孤诣流通经典,为烦恼海中设一慈航,普度含灵。”(杨仁山《等不等杂观录·与李质卿书》)

此话对他终生的事业描述相当中肯,也表达了他由情感上的超越追求所迸发出的济世度人之热情。他搜集古德佚书以至“得一经如获头然”(《杨仁山居士别传》),形象地绘出他对佛教经典孜孜以求的急切心情。

杨仁山自1865年发愿刻经,首刊魏源《净土四经》。至其去世,前后四十五年,朝夕木板丹铅,锲而不舍。并为之捐弃家产,牺牲自己科学技艺之能,以全部心血倾注到流通经典的事业之中。杨氏在南条帮助下,以其有限的财力,不惜重价购求全部小字藏经及《圆觉经大疏钞》二十六卷等古本经疏。晚年,还欲以衰迈之身,东渡扶桑,搜购中国唐宋遗帙著述。后致函南条,以重金购得流失



国外的,中国古德译著的佛教经论一千余册,上自梁隋,下至唐宋藏外经论及部分日本佛学著述三百余部,其中包括绝响千年的法相典籍。他选择其中最善者雕版印刷,达数百卷,向者踏破铁鞋无觅处的佛典,于金陵刻经处再放异彩,进一步唤起学者研究佛学的热情。

不仅如此,杨仁山还寄希望于佛教文化在世界上的传播。他与英人李提摩太通力合作,据梁译《大乘起信论》,再译为英文,目的显然是要使佛典在西方世界流通,以促进佛教文化的国际交流。直到其临终前,还念念不忘处分刻经事业,召集研究会同人商议会务,手订待刻的《大藏辑要》目录:华严三十二、净土五十七、般若二十三、涅槃十三、密教五十六、方等六十六、法相二十五、法华十六、小乘经十六、大乘律十五、小乘律七、大乘论二十三、小乘论四、西土撰集十六、禅宗三十、台宗十四、传论十一、纂集九、宏护十三、旁通十、异僧四,计四百六十部,三千三百二十卷。充分表现了他为经典刊刻流通鞠躬尽瘁,死而后已的精神。金陵刻经处成为我国最大的佛经出版、流通的场所,藏经板十一万一千六百多片,在二十世纪中国文化史上,尤其在出版史上,杨仁山的功绩理当永垂不朽。

杨仁山以后,佛经流通处遍布各省,流通经典,远及南洋北美,皆以杨仁山校刊者多见。继起之刻经事业,南北各地,亦多遵守杨仁山之遗规,也有人从事《大藏辑要》的刊刻,赓续杨氏未就之事业。北京刻经处、天津刻经处,所刊经典,板式装订,皆取金陵刻经处范式,而毗陵刻经处等则为僧人以寺产独立经营的刻经场所,在其发愿刻经这一点上,可与南宋开元寺媲美。但所刊刻经卷,其价值远不及上述几处。由范古农居士等发起,集股筹建的上海佛学书局,铅印各种佛典,就出版而言,实为佛教文化的一大进步。至于重印全部藏经,则有罗迦陵女士于1909年以频伽精舍名义翻印

由日本弘教书院购来的小字藏经,计八千四百十六卷,名曰《频伽藏》,殆为龙藏以后的第一部铅印大藏经。又有梁启超、史一如、蔡元培、黄炎培、范古农、蒋维乔等六十四人具名发起,由商务印书馆承办,影印日人所编《卅续藏经》。应当指出,这部千载罕见的编纂,事实上也凝结有中国佛教学者的心血。(该书序文中有:“请金陵仁山杨君,搜访秘籍,未几又得与浙宁芦山寺式定禅师,缔法门之交……二公皆嘉许此举。”书中随喜助缘芳名录有中国僧俗十五、六名。)还有朱子桥、叶恭绰、狄保贤、蒋维乔、丁福保等发起在西安影印宋藏中以弘道断臂,募经刻论而负盛名的《碣砂藏》。另外,1932年,由林森及全国知名人士发起募建“紫金山藏经楼”,影印清藏十五部,同时分赠国内各大学图书馆。范古农、夏丐尊主持的《普慧大藏经》,后易名为《民国重修大藏经》,由太虚作序,仅译南传小乘二十余种,徒有大藏经之名。《藏要校刊》为内学院主办,1919年起陆续出版,虽仅出一辑十五种,唯其内容校对精详,堪称范本。

上述经藏刊刻出版,仅就其显著者而言,其他以藏文佛典译汉文者,则有汉藏教理学院法尊及菩提学会汤住心等人。汉文佛典英译者又有吕碧城、黄茂林等。至于佛学辞书编印,个人名作出版,亦不胜枚举。其中丁福保《佛学大辞典》尤值得称道,至今仍为治佛学者不可缺少的工具书。

佛教三藏十二部经典的刊刻流通,要求与之相适应的是现代化图书馆的建立。太虚于1932年在武昌佛学院经像图书馆的基础上,扩充改组而成世界佛学苑图书馆。该馆当时集书包括巴利文全藏各种经藏及《四部备要》等二万二千四百二十种,十一万一千余卷。江苏皋东西方寺范成法师于1930年所创“皋东僧伽图书馆”则是典型的乡间图书馆,对于佛教文化在乡村传播,促进农村教育,启发民智,均具有有益的作用。而设于上海净业社的法宝图



书馆则专供高级知识分子、官商士绅研究佛学参考之用。该馆不仅特藏有大批佛教典籍,而且于佛典的编印出版,亦有辉煌的贡献。另外1927年在苏北如皋菩提社基础上,又创设了中国佛教历史博物馆。

二、敦煌藏经之发现

中国佛教史在近代的一个重大事件就是敦煌藏经之发现。当历史刚刚跨入二十世纪,即1900年,甘肃敦煌僧人治沙,石室壁破而发现大批图书、佛经。其主要为佛经的写本、印本、拓本,具有极高的学术价值。英人斯坦因、法人伯希和先后劫去隋唐人所写经卷数千卷。伯希和曾以所得书卷之照片寄赠罗振玉,引起国内学者对敦煌藏经的注意。我国集中收拾残存者近万卷,其中唐人写经居百分之九十五,且多未入藏,经文亦与大藏经中译本有别,后存于京师图书馆,仅剩八千余卷。由是中国佛教及文化益受国际学术界的重视。东西方考古学者研究敦煌藏经、藏书等的热情日益增长,敦煌藏书经历二十世纪数十年中外学者的不断研磨,遂蔚成显学,即敦煌学。

三、佛教刊物之刊行

中国近代佛学研究还有另一种新气象,即佛教刊物的发行。其宗旨不外乎弘扬佛法,辨析佛理,兼通僧俗界消息,促进佛教改革和佛学研究的发展,客观上对佛教文化的普及和传扬也起到了有益的推动作用。



我国佛学刊物,创办最早的首推 1912 年创刊的《佛学丛报》。继之而起者为太虚 1913 年创办的《佛教月报》、《觉社丛书》,历史最悠久者当为太虚于 1920 年创办的《海潮音》月刊。欧阳渐创办的《内学院院刊》虽仅出四辑,但其对于佛学研究的影响远在其他刊物之上。此外还有季刊,如释仁山所办的《法海波澜》、《世界佛教居士林》。月刊如《佛教月刊》、《威音月刊》,北平、山西、四川之《佛化月刊》。半月刊如《潮州人海灯》,佛学书局发行的《佛学半月刊》。周刊如《汉口正信周刊》,太虚主办的《觉群》。还有佛教日报,如天津《觉世报》,汉口《佛化报》,在全国各省县多达四百余种(东初《中国佛教近代史》第 238 页),其发行所至,达东亚各国及世界各地。

需要说明的是,近代佛教文化的传播和振兴,客观上是僧伽、居士和学者一致努力的结果。但就主观上讲,无论是兴学、结社、创办刊物、设立图书馆等,僧伽所行,除少数如太虚尚有文化的自由创造和理想的践履外,其意仍在维护宗门或者说教团的利益。而杨仁山以下的居士长者,致力于文化事业的学者则不同,他们通过对佛教文化的阐扬,意在确立一种新的民族文化观念,而达到一个理想的境界。也就是说利用佛法的辩证思维,实现近代哲学革命;以佛法中救世、普渡、平等、自贵其心等社会观念发起信心,改造社会。近代佛学的创造性、建设性都与杨仁山及其影响下的居士、学者和沙门中革新派人物的献身精神和不懈努力密不可分。

第十二章 寺僧的人世转向与居士佛学的勃兴

近代寺院,在居士佛学和佛教改革的潮流之中,久已衰颓的宗风渐有振兴之势,为了在新的历史条件下不致灭绝,寺僧不得不进一步向社会现实靠拢。尽管鲜有特殊成就,却充分表现了诸宗合流,共期走上等简单化和入世的倾向。佛法中心自缙众流入居士长者之间,以居士而弘扬佛法,佛门也因之而得以扩张,这是近代佛教尤其值得注意的现象。

第一节 诗禅敬安的禅诗和卫教爱国的思想

中国古来僧人,以诗著称艺苑者,不乏其人。晚清八指头陀释敬安寄禅和尚,“不由识字,自然能文”(敬安《诗集自述》),得禅宗之心法,兼文理以为诗,传世诗篇十八卷一千九百余首,堪称方外诗坛之巨擘。特别是其诗歌中所表现的忧国忧民的忧患意识,磨砖作镜,卧薪尝胆的顽强奋斗精神,以及“毁家兴学”、“银河待挽”的爱国主义热情,在中国佛教界是没有人能够比拟的。



一、宗教向度的深化

敬安,俗名读山,清咸丰元年(1851)旧历十二月初三,生于湖南湘潭石潭黄姓农家。七岁,其母亡,诸姊皆嫁,与幼弟寄食邻家。十八岁,投湘阴法华寺出家。二十一岁时,至巴陵探看舅父,登岳阳楼,见水天一色,碧波万顷,忽得“洞庭波送一僧来”句,名家谓为神助,遂苦吟成诵,且遍请益江浙诸名宿,而在诗界崭露头角。其幼年失怙,寄人篱下,饱尝了人生之苦,怀着脱离“人间火宅”的怨情,毅然遁入空门。他在佛教“自度度人”的思想熏陶下,以出世的情感,做入世的事业,在禅门渡过了四十五个春秋。他一方面力求灰身灭智,另一方面对社会对人生执着于爱憎;一方面是禅空灵神韵的陶冶和对佛教的虔诚信仰,深化着他的宗教向度,另一方面,对人生的深刻的反省以及激烈的社会动荡和广泛的社会交往,又淡化了他的宗教感情。因此在其思想上表现出矛盾的,但又是发展的,相续不断的两个阶段,即三十四岁以前,出世思想的形成和宗教向度的深化,三十四岁至晚年,入世转向的蕴发和宗教观念的淡化。

“欲觉三乘法,来参一指禅。人天开觉路,衣钵得真传……拈花曾示我,微笑证前缘”(敬安《登岳麓山呈笠云长老》)。这是敬安在1873年参见清代著名诗僧、长沙麓山寺笠云时,所写的一首诗的主要内容。敬安的这首诗,以佛祖拈花,迦叶微笑的故事,比喻其向笠云求法,说明他已经领悟了佛教的真谛,通向人乘、天乘的觉路,明显地反映了他确信超自然形象的实在性,而倾心于佛坛的宗教感情。尤其是其在《长沙龙潭山有寄禅与余同字》一诗中说:“西方自古三迦叶,东土何妨两寄禅。”更进一步说明了他以迦叶自



况的佛化心理。

正是由于不断深化的宗教向度,他时时都在鄙弃炎凉的世情,追求圣洁的彼岸,表达他心似寒灰,守拙安贫的出世倾向。他常说“罪福无主,生死本空”、“浮世如梦”、“人生如寄”之类的话,表示他对人类既得立场的否定。“结庐人境外,终日掩柴关”(敬安《住山吟》)、“平生甘淡泊,守拙安林泉”,“衣食虽不足,幸无尘事牵”(敬安《安贫吟》)、“惟将心境勤磨拭,不肯轻轻受点埃”(敬安《山居二首》)。进一步表明他已经醉心于清静,超脱的佛门生活,要在尘器之上,时时磨拭净洁的心田,不使染污,保持清静的自性,念念起般若观照,以求内外明彻,常见真如本性。他甚至在送别士大夫入京参政时,也谆谆告诫行者不可贪恋尘世的一时繁华,以期早日解脱。“十年宰相归来后,还取山僧半边也”(敬安《送殷君之京师》),在他看来,跻身仕途,为将做相,尽管如鲜花着锦,烈火烹油之盛,也不过是一时的荣耀和虚幻的假相,只有彼岸世界才是永恒的栖身之所。佛门常开,回头是岸,这种说教无疑是其宗教情感对当时官场政治活动的大胆否定,对现实生活的辛酸苦涩的洗涤净化!

至于敬安以禅宗的“三关”、“四句”、“六步禅”诱掖后进;以穿衣吃饭,屙屎撒尿,运水搬柴等家常日用为“如来放光现瑞”(敬安《佛成道日……设如斋上堂》),以至于“诸佛及众生,一时俱杀绝”等思想,均为禅宗的机锋、话头、“截断众流”、纯任本然等修行方法的具体实施,也是其宗教向度深化的直接反映。

敬安思想上宗教向度的深化,曾经表现了超越真实,企图在虚幻的涅槃寂静中获得永生的消极情绪;但“世出世间皆有累,为僧为俗两皆难”(敬安《次秃禅辞世偈韵》),使他认识到佛教圣界的虚幻性,认识到佛教毕竟不能离世间而独立存在。因此,自觉不自觉地净化了那种消极情绪。而禅宗独特的心性理论和现实主义精神,恰好契合了正在他心中蕴发的入世转向,因此他更进一步向内



寻找人的本性,日益注重超越一切,包括佛本身的向内的情绪体验,显示出他那明显的个性解放意识和悲壮的献世精神,促成他的宗教观念日渐淡化,积极地投入了卫教爱国的社会活动中来。

概而言之,促成他人世转向的社会环境,也就是客观条件主要有三:一、法衰,二、国危,三、广泛的社会交往。法衰则愿佛日重辉;国危则望国富民强;广泛的社会交往不仅给其出世思想注入了新的内容,淡化了他的宗教情感,而且扩大了他的视野,加深了他的群体意识和民族情感。这三方面的协同作用,激发了他忧法、忧国、忧民的忧患意识和卫教、爱国、济世救人的使命感。

为了挽救佛教衰亡的命运,敬安提出了“保教扶宗,兴立学校”的方针。他说:“今值此天演竞争之世,不能闭门自守,欲图保教扶宗,必须兴立学校。”他意识到佛门早已非安居修行的清静之所,闭关阅经已不能适应激烈的社会争斗的需要,只有力革旧习,广结世缘,自护寺产,自办学校,使佛教成为一支独立的社会力量,才能使法轮常转,五叶重芳。因此,他“奔走风尘,未曾休歇”(敬安《除夕示众》),周旋于府县衙门之上,经营于禅林寺院之中,护产、兴学、结社,终至保教扶宗献出了自己的生命。

二、入世转向

敬安思想的入世转向表现在忧国忧民、富国强兵、不堪外辱的爱国主义方面尤为显著。禅宗面对现实世界的精神,在他思想中潜移默化地滋长起来了。禅宗思想一方面深化他的宗教向度,另一方面又淡化了他的宗教情感。这种复杂的、辩证的互动关系,便是宗教的异化作用。他把个人的悲痛记忆扩展为整个阶层对社会的愤怒反响。“青天欲坠云扶住,碧海将枯泪接流。独上高楼一回



首,忍将泪眼看中原”(敬安《致宝觉居士书》)。这已经不是早年“我生不辰泪如雨”,“悠悠悲恨久难伸”(敬安《祝髮示弟》)的孤独叹息,和“山林脱尘俗”(敬安《游清泉寺》)、“山上拾枯松”(敬安《喜刘南尘过访》)那种孤芳自赏,与世无争,悠然自得的个人情趣,而是忧世伤时,眷怀君国的民族意识了。杨树达说:“敬安虽身在佛门,而心萦国家。”(杨树达《八指头陀文集》一卷)正是对这种宗教情感的复杂活动所显发的民族情感的高度概括。

敬安在《江北水灾一首》中,以极度的哀痛,如实地描写了当时惨不忍睹的景象,抒发了悲悯众生,肝胆欲碎的痛苦焦急之情。

客从徐州来,未言泪先垂。江淮今岁灾,迥异往昔时……
庐舍既漂荡,农具罕见遗。死者随波涛,生者何所栖?……饥来欲乞食,四顾无人饮。儿乳母怀中,母病抱儿啼……不如卖儿去,疗此须臾饥。……掘草草无根,剥树树无皮。饥啮衣中棉,棉尽寒无衣……伤心那忍见,人瘦狗独肥。

在敬安一千九百余首诗当中,像《江北水灾》这样的诗,可以说是绝无仅有的。另有一些描述田家辛勤稼穡、艰难困苦的诗句,虽有“辛苦一生内,欧(呕)血诚可悲”的感喟,也有“草稀稻苗秀”,“但取衣食足”(敬安《观田家春耕晚归》)的恬澹,下意识地流露出他那自然疏旷的生活情趣。但是,总的来说,中国古代知识分子传统的忧患意识,在其晚期的诗文中,还是占有显著地位的。

“豺虎方为患,存亡未可知。但持心似石,不顾命如丝”(敬安《南岳杂感四首》)。既托出了他忧国忧民的深挚感情,也画出了他勇猛精进的救世精神。他常说“内伤法弱,外忧国危”(敬安《致宝觉居士书》),面对民困国弱、强邻益迫的形势,情不自禁“人天交泣,百感中来”、“大海愁煮,全身血炽”(敬安《感事二十一截句》),他心中的喜怒哀乐和国家民族的强弱兴衰紧紧地联接在一起。当他得知法军进犯我国领土台湾,官军屡为敌炮所挫,爱国主义的激情驱使



他奋不顾身,出迎敌军,欲以徒手和血肉之躯搏击进犯之敌,这里他俨然是一名生能舍己,死不还家的斗士。他那由超越一切的庄严圣洁的宗教情感转化而来的悲壮牺牲精神和凛然不可侵犯的英雄气概,当然不是佛教泯冤亲爱憎、安心无为、与世无争的思想所能解释的。而“衔石难填精卫愁”,“国仇未报老僧羞”(敬安《感事二十一截句》)所表现出来的民族正气和义无反顾的献身精神则是佛祖割臂饲虎、救度众生的宗教情绪在现实生活中的转换和升华。

关于敬安的社会交往,无疑也是他入世转向的具体表现,当然也是他宗教观念淡化的世俗力量。在他来往密切的人中,上至一品大员,下至朝野名士,有为戊戌变法献身的仁人志士,也有在广州起义中被捕的革命党人;有热衷于宗教复兴的佛学大师,也有致力于文化研究的著名学者。诸如尚书岑云阶、侍郎朱疆村、户部袁叔舆、兵部萧浩园、宫保魏午庄、太守吴雁舟、诗人陈伯严、画家陈师曾、名儒王闿运、居士杨仁山,还有谭嗣同、章太炎、吴彦复、郭嵩涛、夏德卿、狄楚青以及杨度……等近代著名人物。他和他们或谈禅说偈,或诗词酬唱,直接影响了他的思想内容和思维方式,对于净化他那出世的消极情绪,具有一定的作用,对于促进他思想的入世转向,也是不言而喻的。

第二节 太虚的佛教革新运动

一、一个政治和尚

释太虚,清光绪十五年(1889)生于浙江崇德吕氏家,幼失怙恃,十六岁披剃出家,法号惟心。曾在佛前求名,得弥勒签“此身已



在太虚间”，故名太虚。同年，依著名诗僧八指头陀敬安，受具足戒于天童寺。1909年，太虚涉猎康有为《大同书》、梁启超《新民说》、章太炎《告佛子书》、严复译作《天演论》及谭嗣同《仁学》等书，又受吴稚晖在巴黎所出《新世纪》上托尔斯泰、克鲁泡特金之学说的影响，乃有志于革新佛教，“作激昂之佛教新运动”（太虚《我的佛教改进运动略史》），慨然以佛化救国、救天下为己任。辛亥革命成功后，公开倡导“教理革命，教制革命，教产革命”，以一比丘身份，广泛涉足社会政治活动，把毕生的精力献给了佛教革新事业，有政治和尚之谐称。

二、三大革命的内容

太虚指出：“代表佛教之寺僧，未能赶上现代国家社会之建设”，“若不适合此时此地之社会需要，以发扬佛教精神，即失去存在之意义。于此如不谋改善，必归淘汰。而现今中国之寺制僧制，必待整理”（太虚《三十年来之中国佛教》），于是他取法三民主义，公开提出佛教“三大革命”的口号。

其一，教理革命，太虚谓之三民主义的民权主义。从俗世方面说，即把资产阶级民主、自由、博爱、平等的口号输入佛教教义之中；从宗教这一方面讲，就是把佛学变为“动的人生哲学”，以人间佛教追求人间净土，这实际上就是要在思想上和理论上实现佛教的人世转向。

太虚认为佛陀时代，是一个不合理、不平等、不自由的社会制度。释迦牟尼佛为了拯救苦难众生，大胆地否定了当时存在的种姓制度，而说“六和主义”，意在革除这种不平等的社会现象，建立自由、平等、民主的极乐净土。佛教自汉末传入中土，在精神上，它



融合了儒家礼乐的真义,体现了《礼运·大同篇》“天下为公”的政治理想,同时保存了佛教超越现实,严峻独立的主体意识。但是明季以来,僧众素质低劣,违背了佛陀“六和主义”的真精神,其末流所及,形成了极端厌世心理,或者专为帝王神道说教,为达官显贵以鬼神祸福作愚民的工具。沿至清末,佛教精神尽去,只剩下超亡送死的陋习。教理革命的重心就在于革除佛教末流诸如此类阻碍自身发展,甚至瓦解自身的厌世、出世倾向,恢复佛法的“六和主义”,把中国佛教“渐从‘寺僧佛教’解放成‘社会各阶层民众佛教’”(太虚《三十年来之中国佛教》)。

中国称佛徒为僧,是梵语僧伽之略。太虚直言僧伽即“六和众”,(僧以和合为义,佛教称为“六和敬”。和合有二义:一曰理和,同证灭理也,是在见道以上之圣者;二曰事和,其中有六种敬具属见道以前之凡僧。(一)身和敬,同礼拜身业;(二)口和敬,同赞咏之口业;(三)意和敬,同信心之意业;(四)戒和敬,同戒法;(五)见和敬,同空之见解;(六)利和敬,同衣食之利)就是僧团。他认为在佛教内部没有个人名义,只有集团名称;只有团体的利益,没有个人的私利;一切的一切,均属大众所有,故称“六和主义”或“僧团主义”。

所谓“六和众”,太虚指的是“六和敬”,他取以比附西方资产阶级民主思想和宪法规定的民权内容,并根据需要重新作了解释:

见和同解——学术自由,
利和同均——经济均等,
意和同悦——民主自由,
身和同住——居住自由,
戒和同修——信仰自由,
口和无诤——言论自由。

这种对佛教教义的改造和引申,为佛教涂上了资产阶级民主



思想的色彩,它与当时资产阶级民主革命的政治口号遥相呼应,给佛教原有的空灵神韵和幽隐幻灭,超凡脱俗的形象,增添了一件世人用以争取自身和人类解放的利器。这种不伦不类的比附,即是当时“中源西流”思想的一种曲折表现,也是晚清“以己意进退佛说”的学术特征对寺僧佛学影响的结果。

不仅如此,教理革命的目的是彻底促进佛教出世法的人世转向,使之与世法融为一体,以实现佛教救世的悲愿。他说:

人间何世?非、亚、美、欧洲诸强国,皆以卷入战祸……铁弹纷射,火焰横飞,赤血成海,白骨参天。加之以水旱之灾,疫厉之禳,所余锋镝疾苦之残生,农泣于野,商困于廛,士无立达之图,工隳精勤之业。哀哀四民,芸芸亿丑,遂相率而流入乎苟生偷活,穷滥无耻之徒。不然,则醇酒妇人,嬉笑怒骂,聊以卒岁,聊以纾死。又不然,则远游肥遁,海蹈山埋,广朱穆绝交之篇,著嵇康养生之论。又不然则疑神见鬼,惑己迷人,妖祥杂兴,怪异纷乘。持世者修罗,生存者地狱、饿鬼、畜生,其高者则厌人弃世而独进乎天。嗟嗟!人道几希乎息矣!……当此事变繁剧,思潮复杂之世,征之西洋耶、回遗言,理乖趣谬,既不知以应人智之要求,轨范人事。征之东洋李、孔绪论,亦无力制裁摄持此人类之心行矣!于是互偏标榜,竞从宗尚,挺荆棘于大道,宝瓦砾为珍奇。(太虚《觉社丛书出版之宣言》)

人民出水入火,苟生偷活,或者醉生梦死,欺人盗世,他给人们描绘了一幅凄凉悲苦,令人目不忍睹的画面。而东西方文化都难以救此世界之乱,只有以佛教自觉觉人,自利利他,自度度人的精神,返身入世,才能承担起救国救民之重任。要做到这一点,佛教非做到弃旧图新,进行一番彻头彻尾和脱胎换骨的改革不可,而改革的目的是要“宏纲异道,普悟迷情,非以图厌世间独求解脱也”(太虚《觉社丛书出版之宣言》)。太虚所谓的“志在整理僧伽制度,



行在瑜伽菩提戒本”(游有为《挽诗》),就是要在“东西各民族的人生哲学基础上,以大乘初步的十善行佛学,先完成人生应有的善行,开展为有组织有纪律的大乘社会生活,再从十住(一发心住,二治地住,三修行住,四生贵住,五方便具足住,六正心住,七不退住,八童真住,九法王子住,十灌顶住)、十行(菩萨于十信、十住满足自利,又复为利他之行也。一欢喜行,二饶益行,三无瞋恨行,四无尽行,五离痴乱行,六善行,七无著行,八尊重行,九善法行,十真实行)、十回向(《楞严经》以大悲心救护一切众生谓之回向。一救护一切众生离众生相,二不坏,三等一切佛,四至一切处,五无尽功德藏,六随顺平等善根,七随顺等观一切众生,八真如相,九无缚解脱,十法界无量)、十地(一欢喜地,二离垢地,三发光地,四焰慧地,五难胜地,六现前地,七远行地,八不动地,九善慧地,十法云地)的佛学,发达人性中潜有的德性,重重进化,以至于圆满福慧的无上正觉”(太虚《佛学新运动》)。也就是说要注重宇宙、人生真相的研究,提高人的道德水准,进德增善,美化人生,发挥人性固有的善,即佛性,而排斥类似神道设教以及虚妄彼岸等不可知的问题的探讨,促成人类互助互敬完善的社会制度,以改善国家政治,促进社会经济的发展;实行“集团的恶止善行”,强调“使不害他之精神融彻于民主、共产、科学,则安乐之利斯得”(太虚《集团的恶止善行》),要“转旧道德成菩提新道德”,又强调“为己则他自俱绝”,“为众则自他俱益”(太虚《转凡小乘旧道德为菩萨新道德》),呼吁世界和平,强调“毁灭人类”者“首先毁自身”,“这是万有和人类现实因果真理,不是任何上帝的神话,也不是玄虚渺茫的空谈”(太虚《呼吁美苏英倡导和平》);还有他的建设人间佛教,实现人间净土等思想,都是以人类为本位,立足于现世和人生的教理改革的基本内容。

据上所述,太虚所谓之人生佛教,就是实现人类和平、民主、平



等、自由等政治目的的现代佛教思想。所以在他看来,佛法和世法不仅没有矛盾,而且相辅相成,并行不悖。僧众不仅要参禅修道,自觉觉人,同时也持有世人应有的权利和义务。为了实现佛教教理的这一根本改革,从理论上融合世出世法,他甚至曲意解释佛教的基本理论和行为准则,认为佛法亦不断我执,非全无爱憎,也难免杀戮。由此可见,太虚“志在整理僧伽制度”是真,而“行在瑜伽菩萨戒本”只不过取其饶益一切众生而标出来的一竿旗帜罢了。对于太虚来说,“振兴佛教,利益众生”,实现人间净土,才是他矢志追求的目标,而佛法不过是实现这一超越追求,并“依照契机去躬践实行”(太虚《新兴能贯》)的手段而已。这里所谓的契机,就是随时变易,不拘成法的意思。所以他能够荟萃华梵,化洽中西,精研法相,盛称禅宗,潜心净土,以实现教理革命,促进佛教的入世转向。难怪鲁迅先生称赞他“和易近人,思想通泰”(孙伏园《鲁迅先生眼中的太虚大师》),又有人说他是佛法奇才。通,说明他对各种学说能博采旁收;奇,显示他对佛教的传统观念敢于标新立异。太虚对于佛教思想的革新,在佛门中可以说是前无古人的了。

太虚教理革命的落脚点则表现在他的净土观念上。他进一步发挥了近代人间净土的思想,指出要“凭个人一片清净之心,去修集许多净善的因缘,逐步进行,久而久之,此恶浊之人间,便可一变而为庄严之净土,不必于人间之外另求净土”(太虚《支论》)。这种净化人心,净土不假外求的唯心的社会观和伦理思想,既是禅宗“自贵其心,见性成佛”的思想折射,也是魏源、杨仁山、谭嗣同等人庄严净土的终极依托形式的延续和发展。然而,净土就在人间,因此,不必念佛超生乐国,只需常做佛弟子济世救人,不抱“成佛做祖”的贪心,这就把佛教为人们描绘的虚幻、美丽的来生,也赋予了世俗的、现实的内容。

其二,教制革命,即僧伽制度的改革,谓之为三民主义的民族



主义。它是适应社会发展,针对当时丛林制度的弊端,特别是带有封建色彩的寺产问题而提出来的口号,因此和教产革命有密切关系。实际上就是要在寺院内部建立一整套民主和自食其力的劳动制度。

太虚在《我的佛教改进运动略史》一文中说:“辛亥革命成功,中国既成立了共和立宪的国家,僧伽制度也不得不依据佛例,加以适时的改变,使成为今后中国社会需要的僧寺,这就是我作僧伽制度的动机。”可以看出,他是以历史的眼光和变化的思想来看待僧伽制度的。

中国的寺院,也有伽蓝和兰若之分,但最初的寺院制度,已难详考。然而佛教不耕田,不贮谷,挂单云游,乞食纳衣,既不可能有严格的生活制度,也没有自力更生的机会,这显然不符合中国以农立国的国情。所以佛教传入中国后,沙门中已经有人“垦殖田圃,与农夫齐流;商旅博易,与人竞利”(僧祐《弘明集》卷六)了。唐宋以后,僧侣生活愈趋稳定,且受政府的辖制和保护。创建寺院要由政府批准,寺名也需官方颁定,寺立三纲(上座、寺主、维那)也由官方任命。至宋代,寺主则由州官和乡绅备文邀请。自唐代大历,禅宗大盛,以前禅宗岩居穴处,或寄居律宗寺院的状况,已经不能适应他们聚徒授受、说法住持的形势需要。所以马祖道一才开辟荒山,另建丛林。至百丈怀海乃折衷大、小乘戒律,创立禅院的清规。此清规特点有三:一、以住持为一寺之主,尊为长老,另居方丈;二、行普请法(集众作务),上下协力,自给自足,运用禅学于劳动实践,贯彻“一日不作,一日不食”的规制;三、设置十务,分司各事。这显然削弱了原伽蓝中的民主精神,但却肯定了世间活动的价值,而且建立了固定的寺产。加之当时分天下寺院为禅、教、律,各守其业,不得变易,遂形成了法派与寺院成固定所有关系的丛林制度。因此,寺院在组织上染上了浓重的封建主义色彩,一直延续到近世,



封建宗法制的影响有增无减。

在这样的制度基础上,近代寺院大致分两类:一曰“丛林”或“十方”;一曰“小庙”或“子孙”。十方寺院的传承,多为师徒相续,由前任住持以“法卷”写明历代传承,开堂传戒,授与弟子,成为“法徒”,故称法派。子孙寺院的继承,也是师徒授受,但由住持为弟子剃度,故称剃度派。每个寺院必属于一定的宗派,世代相承。但由于他们为寺产所累,很少有讲习本派教义和修行佛法的,所谓宗派,也就徒有虚名。寺产本不许买卖,但子孙寺院如经双方同意,也可以转让,实际上是有代价的买卖。由此可见,近代寺院已经失去了佛教本来的性质,完全导入了封建主义的轨迹,致使寺产为少数住持占为己有,形成了法派、剃度派独霸寺产的集团。他们不劳而获,坐享其成,营营苟苟,竟无休日,哪里还有时间去参禅修行,研读经典。更有一些人,贩卖寺产,饶取货利,哪里还谈得上向上—着,自度度人。所以清末庙产兴学之议顿兴,民初掠夺寺产之风四起,也不是没有道理的。为了争取佛教自身的存在并谋求在社会上的发展,太虚力主改革僧制,于1915年著《整理僧伽制度论》,便是其革新僧制运动的嚆矢。

他指出:“论整理制度,分教所、教因、教籍、教产、教规,别为—议制。实行集产制,立法苑、莲社,均同旧议。惟旧历主月历,衣制、袍衫如旧,倾向于僧仪之保守,与昔年革命时代不同。”明确地提出了对寺院各种制度的存废和改造。当然,太虚革新僧制也是针对当时僧团腐化陋习而发,所以,他在教制革命的同时,又强调“真实修证以成正果”,“献身利群以勤胜利”,“博学深究以倡学理”的“救僧运动”(太虚《救僧运动》)。其实,“救僧”既是教制革命的落脚点,又和教理革命—样,也是实现人生佛教的基本保证。他在教制革命的方案中,充分地展示了上述思想。具体内容从略。(参见东初《中国近代佛教史》)



可见,太虚教制革命的根本目的依然在于促成佛教的人世转向,以至建立起服务于社会的人生佛教。概而言之,主要有三个方面的内容:一是保持寺产僧众公有及集体劳作、自食其力的丛林制度;二是恢复僧众民主平等,互敬互悦的僧伽制度;三是创办佛学院,提高僧众素质的教育制度。其中寺产是中心;民主是手段也是目的;而教育则是实现整个佛教革新运动,谋求佛教自身发展的根本保证。

首先,对外确定寺产不属于公产,因此,任何机构和个人都不能侵占,政府也不例外,且负有保护之责。太虚针对当局要寺院筹集军饷一事慷慨陈词:“政府保护僧寺,系当然责任;僧献军粮,乃人民当然义务,僧不须以捐献求政府保护,政府亦不应当以保护僧寺要僧寺筹饷。”(《太虚年谱》)明确地提出了寺产属法人财产,应受法律保护。一切侵占寺产的行为都不符合宪法精神。如此既为僧众争取了寺产所有权,也向政府提出了保护寺产的合法要求。

其次,对内确定寺产为十方僧众共有,即“十方僧物”的集产制,打破法派、剃度派私传、继承遗产的封建主义流弊,避免少数人垄断寺产,不劳而食,甚至以贩卖如来家产为生的陋习。同时确定以农禅、工禅服务社会,自食其力的劳动方针,为僧众的民主制度打下了稳定的经济基础。1917年,太虚发表《人工与佛学之新僧化》及《唐代禅宗与社会思想》,极力推崇禅宗一日不作,一日不食的精神,鼓励僧众“务人工以安色身,则贵俭朴;修佛学以严法身,则贵真至”(太虚《僧制今论》)。北伐以后,又作《僧制今论》,着重强调:“僧众亦不能不为生利分子,以谋自立于社会。”如此,佛徒走向社会,以自食其力的佛制生活,“养成能够勤劳之体格和清苦淡泊的生活”,则是实现人生佛学的必由之路。

教制革命的第二个方面就是恢复佛教的民主传统,建立真正住持佛法的僧团,以佛教的六和主义的民主精神,互助互爱,使僧



团成为现代民主的典范和弘扬佛法的中心。同时,他还主张选贤任能,依天童寺选贤方式,改法系相传的丛林制度为十方选贤制度,规定住持选举法、任期等,彻底打破法系和剃度派垄断寺院的局面。

第三方面是确立僧众的教育制度,这是振兴佛教和创建新佛教的百年大计。太虚认为,近代佛教之所以衰微,丛林制度之所以变质,关键不在于没有良好的僧制,而在于僧众素质低下。他们深受封建宗法观念的影响,且大多数思想趋于保守,特别是佛教末流,视经典文字为障道之本,文化水平愈来愈低,根本谈不上去研究高深玄奥的佛教哲理,更不懂得佛教的僧团主义,因而把清净庄严的佛教寺院变成了争名逐利、超亡送死的世外桃源。正如和太虚一起进行佛教革新运动的释仁山所言,有三、四百僧众的名刹金山寺,没有一个人能写三百字的通达书信(太虚《我的佛教改进运动略史》)。尤其可怜的是,佛教传入中国二千年,却没有一所具有二十年历史的佛学院。全国僧侣当时至少有二十万,但能受到佛教教育的不到千分之一,如此怎能够承担起弘扬宗风的重任?所以太虚特别强调:“关于住持僧伽要经过一个严格的长期训练,养成高尚、优美、完善的德学,以佛法的修学和实习为中心,旁参近代的思想学说,准备作弘扬佛法的僧伽,真正代表佛教的精神去救世救人。”(太虚《我的佛教改进运动略史》)可见僧伽教育的真正目的不仅在于传授僧人佛学知识,而且要研究佛法,发扬佛教精神,养成僧伽健全之僧格。他强调僧伽教育的目的就是要使僧人“生而应世,能弘法利生,改造社会”,“承担各种济人利世的事业,改良人群的风格,促进人类的道德,救度人的灾难,消弭人的祸害,将佛法发展成为全社会、全国民的佛法”(《太虚大师全书》)。他是把培养僧材作为佛教改革的长期战略方针提出来的,因此又强调要建立统一的系统学制。他还身体力行,兴办、主持多所僧人学堂,为

佛教的教育事业打开了一个新的局面。

关于教制革命还有一点需要提及的是出家与在家分别的制度。佛教原有四众弟子之分,在家统称居士。他们必须受持三皈,即皈依佛、皈依法、皈依僧。同时还要受五戒,进而受菩萨戒,基本上是依据出家的僧制。太虚则认为,“在家佛徒没有独立的组织,要实行佛法必须出家”,“我觉得是一种错误”(太虚《我的佛教改进运动略史》)。佛教的五乘教法,五戒、十善均为大乘之在家戒,但是并非人人都能奉持,比如戒杀、戒酒、戒邪淫。因此太虚说在家众不必依出家众修持,强调研究信解佛理,奉行社会道德和五戒十善的人间道德,这就为在家的佛教信众大开了方便之门,也为他的新佛化运动开拓了更为广阔的场所。他与白崇禧等军阀、政客组织了“中国宗教徒联谊会”就是这一思想的产物。

其三,教产革命,谓之为三民主义的民生主义,其实包含了护产和兴学两个方面的内容。他根据教制革命的原则,要消灭佛门圣地私人占有寺产的封建主义,确定寺产为僧众共有,并借助寺产兴办学堂和社会慈善事业,诸如金山寺的改革,武昌佛学院、汉藏教理院、闽南佛学院的设立,以及随之而起的法源寺,拈花寺佛学院、河南佛学院、普陀佛学院、陕西慈恩佛学院、奉化雪窦寺和宁波白湖讲舍,还有武昌之佛学女众院、菩提精舍等女众教育机构都是其教产革命的具体实践或结果。

事实上,任何一种宗教,都在不断的迁流变化之中,他们的概念框架与制度形式也难免与时俱进,即使它的核心信仰也不是恒定不改的。因此,佛教的改革也是势在必行。其实,这种制度,应当说一直都在悄没声息地进行着,太虚不过是这一发展潮流中推波助澜的改革者罢了。从总体上看,太虚力图在思想、制度和经济三方面促成佛教的改革,把佛教变成服务于社会的集团力量。但就其改革的基本立场而言,却在维护佛教的基本利益,而无改于他



的宗教性质。所以,太虚的佛教三大革命虽然符合历史的发展趋势,但却是从保护和发展佛教自身的现世利益出发的。同时也应看到,由于他自身力量的虚弱,仅把着眼点放在上层社会,始终和统治者保持千丝万缕的联系,千方百计谋求军阀、官僚们的支持,完全漠视了佛教广泛的社会基础,造成了这一运动的局限性,终至于名存实亡。其中对于资产阶级民主思想的牵强附会和佛教教义的任意解释,也有难以自圆其说之处。但在适应时代精神和社会思潮方面,无疑是一种创见,对于佛教的人世转向确实起到空前的推动作用。

第三节 弘一与导俗砭世的近代律宗

一、从名士到沙门

李叔同祖籍浙江平湖,清光绪六年(1880)出生于天津。父筱楼,同治进士,官吏部,后居天津经营盐业,颇富有。二十岁前的李叔同好金石书画,吟诗作赋,也常拈柳平康,走马章台,尽情抒展他那风流名士的浪漫情怀。而儒家传统思想的教育,也奠定了他的忧患意识和使命感的思想基础,所以他同情支持康梁变法,并因百日维新失败而南迁上海。他的《二十自述诗序》中有“言属心声,迺多哀愁,江关庾信,花鸟杜陵”。借用庾信“暮年诗赋动江关”的故国乡土之思和杜甫“感时花溅泪,恨别鸟惊心”的国破家亡之恨,抒发了他忧国忧民的心声。

中国的知识分子多希望兼善天下,改造社会,但社会潮流也常常迫使他们的生活之舟改航。李叔同虽出身于书香富商之家,但



父亲早丧,家资耗散,再加上能激发其政治热情的戊戌变法和广州起义的失败,使他产生了沧桑幻灭之感。物质上的享受,已经不能满足他强烈的精神追求,迫使他在生活道路上做了两次严峻的选择,形成了他思想发展的三个阶段。即从自然领域和朦胧的政治意识转向审美或艺术领域,再转向宗教道德领域,实现他自身的内在超越。1918年,在长期理智思考之后,李叔同于杭州定慧寺披剃出家,法号弘一,遂告别了他三十九年色彩斑斓的俗世生活和绚烂一时的艺术生涯。由一个风流倜傥的浊世公子,近世名重一时的艺术大师,终至抛妻别子,以名士而入沙门,并依律修持,著书立说,成为精博绝伦的律宗大师。

据其自述:“初出家时即读《梵网经合注》,续读《灵峰宗论》,乃发起学律之愿。”(弘一《余弘律之因缘》)并在马一浮的影响下,立志弘扬律学。

初,李叔同专治《根本说一切有部律》,后改习《四分律》。1920年夏,开始撰写《四分律戒相表记》,于1924年成书。出版后,以一部分寄日本佛学界。同时,他还从事《华严疏钞》的考订工作。

李叔同认为,佛法是否能流行不衰,关键在于《四分律》能否认真实践,故1933年集合僧众十余人于泉州开元寺,创南山律学院。并根据在日本找回的古版律书,圈点南山三大部,讲授《随机羯磨》、《含注戒本》、《律学要略》等,训示学人“惜福、劳作、持戒、自尊”,表现了他肩荷南山道统,复兴律宗的迫切愿望,助长了佛教世俗化的入世精神。

1936年,自日本得大小乘经律万余卷,亲自整理并编成《佛学丛刊》四册刊行,促进了佛教文化的传播。

李叔同不同于一般逃禅者的悲观厌世,把佛学作为止痛剂而寻求精神上的慰藉;也有别于近世思想界主流的勇猛入世,把佛学作为兴奋剂,以增强其积极的参政意识。而是在思想上摆脱情欲



支配以及审美和艺术状态所实现的进一步升华。这是出于“修习佛法，普利含识”的理性目的，采取落发为僧的信仰手段，在出世的形式中所做的入世事业。“以著述之业终其身”（李叔同《与仲兄子圣章麟玉居士》），即献身于文化事业并以文化疗治民心的事业。所以他的律学思想，既呈现了时代的色彩，也包含了一些非主流的倾向。

二、弘一之律学

以戒为师，精研勤修是李叔同佛学思想的第一个特点。这不仅促进了律宗的复兴，而且还表现了李叔同持戒苦行、宁静淡泊的宗教心态。

中国佛教律学古译有《四分》、《五分》、《十诵》和《摩诃僧祇》四大律，后三律注释甚少，几无一存，唯《四分》独行于世。义净自印度回国后，又译出《根本说一切有部律》，后人称之为新律。李叔同出家时首先研讨的就是《有部律》，并撰著《学有部律入门次第》。他称颂义净“赅通三藏，而徧精律部”，“凡所行事，皆尚急护。漉囊涤秽，特异常伦。学侣传行，遍于京洛，泥洹而后，斯宗遂衰”，所以他以复兴《有部律》为己任。但鉴于《有部律》“章钞繁杂，条理纷糅”，“中下之徒，白首宁就”，经他“撮要编录”，尔后“乃获领悟”。因此他认为“编录之法，诚学律者扃钥也”。在他编写的《四分律戒相表记》的第一、二稿中，又“屡引义净之说，以纠正南山”。二年之中，编写有《有部犯相摘记》、《自行钞》各一卷（李叔同《余弘律之因缘》）。不仅如此，对戒律他还能“躬履力行，轻重不遗，防护精严，闻者钦敬”（赵朴初《弘一大师·弁言》）。

尽管《四分律》和《有部律》都是小乘戒律，但南山道宣说《四分



律》义通大乘,自古有“分通大乘”之说。它和《有部律》的“色法戒体论”相对,是以阿赖耶识所藏种子为戒体的“心法戒体论”,因此更适合当时中国佛学心性论的需要。李叔同自日本得古版南山三大律,深感南山律学的“心法戒体论”尤其符合中国近世自尊自强的民族精神。他说:“南山律师……首述事钞,统四藏,括两乘,区别异部,搜驳众说”(李叔同《四分律删繁补阙行事钞题记》),对南山律学推崇备至。于是在友人的劝说下,改宗南山,终身奉持,不遗余力。他撰写的律学著作,不下三十一一种,均以南山三大部发挥其精义。

律宗学说主要是戒体论。李叔同则把戒分为法、律、行、相四条。戒法为立戒的根本,实指戒体,这不过是为了突出“自知身心,怀佩而法”(李叔同《四分律删繁补阙行事钞题记》)的心法戒体而已。他所倡言的“惜福、劳作、持戒、自尊”,就是依据上述四科提出的具体要求。

“悲智双修”也是以戒为师的具体表现。他说:“有悲无智,是曰凡夫。悲智俱足,乃名菩萨。我观仁等,悲心深切。当更精进,勤求智慧。”(李叔同《悲智颂》)而智慧的基础便是戒和定。因此他首先要求持戒、禅定,才能“断诸分别,舍诸执著”,才能净化自我。他这里强调的是个人的道德修养,要求在自觉、自度的基础上,才能觉人、度他。

做为一个律宗大师,不仅在于他对律部的精研,同时也在于他对戒律的信守。马一浮《挽弘一律师》:“高行头陀重,遗风艺苑思,自知心是佛,常以戒为师。”说明李叔同学行兼顾,言行一致的特征。他惜时如金,以阅读、讲律、著书、礼诵为常课,居家过午不食,寒不逾三衣,经常过着行云流水般的行脚僧生活。他视金钱财物为身外之物,尤其看得冷淡,由布施而来的钱财,除用于出版经卷外,绝不动用。丁福保曾寄钱给他,他坚持“佛制不可贪蓄”,原数



寄返(李叔同《与丁福保书》)。凡寺院中公物,即使是一副碗筷、一个桃子,也决不侵损。所有这些,不仅反映了他的济世精神和道德追求,而且表现出苦修节欲,超然物外的非主流倾向。

三、弘一之华严学

以华严为核心,全面调和性相禅净的意向是李叔同佛学思想的第二个特点。

李叔同固然认为律宗“统四藏,括两乘”,发愿“誓尽心力,宣扬七百年淹没不传之南山律教”(李叔同《余弘律之因缘》),但律宗哲学思想贫乏却是不可否认的事实。在禅教一致,性相融合的近代佛学大潮中,用律宗囊括两乘四藏显然是不实际的。他所说的“统”和“括”,只不过是沟通的意思。因此,他不得不为此另找理论依据。而华严宗哲学理论代表了中国佛教理论思维的最高水平,一向被认为是禅教一致中“教”的代表。李叔同意识到华严宗事理圆融、心性本觉、净染善恶无所不具的观点与他开启民心的思维方式正相契合,因而求助于华严,以之融通各教派的学说便是理所当然的事了。

1926年以前,李叔同即开始兼治华严,1927年,他在《与弘伞法师》的信中说:“音近数年来颇致力于《华严疏钞》,此书法法具足,如一部《佛学大辞典》,若能精研此书,于各宗奥义皆能通达(凡小乘论、律、法相、天台、禅、净土等无不具)。”显而易见,他是以华严宗之法而统摄各宗的。当他在谈到《华严普贤行愿品》卷二十二时,甚至把小乘和大乘之区别的传统说话都给否定掉了。他说:“至于(谓)小乘之人决不说法利他者,亦非通论。”“又佛称弟子声闻众中,能教化有情令得圣果者,推迦留陀夷第一。律中具载彼度



生之事有十三事。此外关于说法度生之事,小乘律中屡屡见之。”因此他责问:“二乘何咎而欲不修?”他认为“应发大乘心,而随分随力,专学大乘,或兼学三乘,皆无不可”(李叔同《与邓寒香居士》)。如此则不仅调合了性相禅净等大乘各宗,而且从理论和实践上进一步融通了大乘和小乘,这大概是他研习小乘《有部律》和《四分律》的必然结果。但是,更主要的是突出其度生的人世思想。

应当看到,他对华严经论的研究,在哲学上没有什么大的贡献,他所做的事情主要是典籍的收集、整理、刊刻和传播。他撰有《华严集联三百》一书,对校了道光年间刊刻之《华严疏钞玄谈》。特别值得一提的是,其在鼓山涌泉寺发现清初为霖禅师《华严经疏论纂要》,刊印二十五部,并以十二部赠日本僧俗各界,在挖掘、继承、传播中国文化上,做出了应有的贡献。

他对于佛教各宗全面调合的意向是以“同悟达摩直指真实自心”(李叔同《与邓寒香居士》)为途径,以净土法门为导归的。他极力称颂灵峰、灵芝等律宗宗师对《阿弥陀经》所做的疏解。他说《义疏》“无多高论,妙办经宗,善契初机,深裨后进”。他也常受人之请,解说《阿弥陀经》(李叔同《佛说阿弥陀经义撮录·序》),直接把律宗和禅宗、净土宗融合在一起。

他崇信的是弥陀净土,思想追随昙鸾《往生论》。1923年,他在上海太平寺曾依北京新刊陀光校定本《昙鸾往生论注》,进行了认真细致的标写。他说:“鸾法师注至为精妙,杨居士为支那莲宗著述,以是为巨擘矣。”(李叔同《元魏昙鸾往生论注题记》)他完全接受了《往生论注》中五念门之一的“回向”思想,主张勤修净业,凭藉佛的愿力往生净土,从而转向世间事业的完成。



四、律学思想的入世转向

李叔同出家,其“意在导俗”,要以佛教的自尊自强、物我两忘、悲天悯人的精神,挽救国民“已死之心”,改造国民性。他一再强调自身的道德修养,自利利他,开示众生,现世即为乐土以及念佛不忘救国,救国必须念佛,就是这一精神的具体表现。他说“至发心以后,处众独处皆无不不可”,因为“虽形影相吊,非绝物也。其毕事无闻,非尚隐也”(李叔同《与邓寒香居士》)。他称赞胡寄尘编的《四上人诗钞》“导俗砭世,意至善也”(李叔同《胡寄尘编〈四上人诗钞〉题记》)。这些充分表现了他认为佛法就在世间,以出世之身,行入世之法的人世精神。

特别是他在《致浙江省当局蔡元培先生等》一文中,推荐“富于新思想,久负改革之宏愿”的太虚、弘伞为委员,“专任整顿众僧之事”,建议改革僧制,则更富于入世的精神。他首先提出,“对于服务社会之一派”,要“尽力提倡”,对于不利于社会的一面宜做妥善处置。以太虚为首的佛教界,提出三大革命,“农禅并重”方针,李叔同也起到了有益的推动作用。

显然,做为农业社会的中国,僧徒不劳动事实上是不可能的。“一日不作,一日不食”的原则便是对原始佛教主张不劳而获、乞食纳衣的否定。但这一主张引起了教义上的非难,因而始终不能作为普遍的制度而实行。所以李叔同希望于佛教改革,不仅赋予了世俗活动以宗教的意义,而且主要肯定了世间活动的价值。尽管这一方针不是李叔同提出的,但从总体上看,他在促进僧制改革方面的功绩是不容忽视的。



第四节 其他宗风的入世转向

一、净土的入世倾向

净土宗自唐代善导提倡之后，迅即普被社会各阶层。宋明而后，各宗则兼修念佛法门，净土宗则为诸宗合流之归宿。近代寺僧大德比丘无不兼修净土。其时专力阐扬净土者，当以印光居首。

印光，清咸丰十一年（1861）出生于陕西郃阳，俗姓赵。二十一岁出家，少治儒术，尤喜读程朱之书，历住终南、红螺、普陀诸山。1920年，至苏州创建净宗道场，专弘净土，普摄群机，法语流传，遍于中外，敬仰而皈依者数十万人。曾掩关苏州报恩寺，创弘化社，印书四、五百万部，其正续文钞，洋洋数十万言，为佛教文化作出了一定贡献。

印光由儒入佛，故融通儒释为其净土思想的显著特征。其教人以伦常为基础，念佛往生而为归宿。其道德文章，惊服当世，不独精于佛陀教义，而且对于格至诚正、修齐治平、五伦八德等儒门经世之道，亦必发挥尽致，且文义典雅，纸贵洛阳。印光有复林介生一书，云：“如来说法，恒顺众生，遇父言慈，遇子言孝，外尽人伦，内消情虑，使复本有真心，是名为佛弟子，岂在两根头发上论也……即家庭便是道场，以父母兄弟妻子朋友亲戚，尽作法眷，自行化他，口劝身率，使其同归净土，尽出苦轮，可谓戴发高僧，居家佛子矣。”（转引自褚柏思《佛门人物志》）充分表现了儒释结合，世出世法结合的世俗化色彩。

他还驳斥学佛为消极遁世，“佛法为无益于世”的思想，着重指



出：“不知医世之药，无过佛法，盖能医人心也。”（张慧《印光大师略传》）其入世治本的思想，溢于言表。

印光作为一个佛门弟子，严守戒规，真修实学，曾行脚东三省，白山黑水，一钵长征。一衲之外，身无长物，但维护法门，十分卖力。在庙产兴学的风潮中，他与僧人、居士，以卫教护法相劝勉，并身体力行，入都请愿。其后，佛门尊之为净土十三祖，中国佛教近代第一尊宿，足见其在寺僧中影响之大。

二、华严学的入世倾向

华严宗至明末，式微已甚，华严典籍，亦多散失。至清末杨仁山搜集古德佚书于日本，贤者著述，十得五六。经其去伪存真，分别刊行，辑《华严著述辑要》十二册行世，其中多半为国内久佚之本。晚年，又得智颢《搜玄记》、法藏《探玄记》，于是手辑《贤首法辑》一百数十卷，使华严宗呈现复兴之象。

近代以研究华严闻名于世者，首推月霞。其人清咸丰七年（1857）生于湖北黄冈，俗姓胡，名显珠。十九岁出家（说法不一，此依蒋维乔说），参学金山、天宁、高旻诸名刹，后于终南山结茅安居，昼垦夜坐，自种自食，与僧众共守“一日不作，一日不食”的百丈清规，于二百亩稻田上垦殖六年。三十四岁，参谒南京赤山法忍，自此留心内典，并由天台转向华严。对于法界观，以及贤首、清凉诸疏钞，均深有契悟，以“教宏贤首，禅继南宗”名扬大江南北。四十三岁，创安徽省教育会于安庆。后出国考察日本、印度及西欧、南洋诸国，游历说法三年之久，为近世海外弘法的先驱。五十一岁，因杨仁山等人推荐，任江苏省僧教育会副会长，主持江苏省僧师学堂。后在上海参与出版《佛学丛报》，又经狄楚青、康有为介绍，主

办“华严大学”于上海哈同花园，继办“法界学院”于常熟兴福寺。其间曾应孙毓筠、杨度之请，于北京开讲《楞严经》。因反对袁世凯称帝，几遭横祸。

综观月霞生平略，其宗教活动和僧教育思想，难保持丛林制度之风范，但仍显示出鲜明的人世转向。而禅教并进，学说兼通，则是其华严思想的特色。

三、天台宗的入世倾向

天台宗自明代智旭以后，一变而为灵峰派。此派特点是兼修净土法门，综禅教律会归净土。谛闲则是天台宗灵峰派的传人，或称其为天台宗教观第四十二世。

谛闲，浙江黄岩朱氏子，生于清咸丰八年(1858)。早岁从舅氏习医，因妻亡子死，慈母见背，遂感人生无常，而有出世之志。二十二岁出家，听《法华经》，未及终卷，即悟一心三观的天台教旨。二十七岁，升座讲经，或讲《法华》，或讲《楞严》，或讲《弥陀》，法席遍及江南。历任永嘉头陀寺、绍兴戒珠寺、上海龙华寺住持。1912年，住持宁波观宗寺，兴废继绝，同时开办“观宗学社”，专攻天台教观。学社分研究和弘法两部，前者造就人才，后者接引初机。自此各地迎请讲经说法，无有虚岁。曾两度在北京宣讲《楞严》、《圆觉》，由是名声大振，被视为中兴观宗之始祖。谛闲律己甚严，每日必自持佛号一万遍。其著作有《大佛顶首楞严经指味疏》、《圆觉经讲义》、《普贤行愿品辑要》、《观经疏钞演义》、《念佛三昧宝王论义疏》、《谛公遗述语录》等。蒋维乔是其在家居弟子。蒋氏曾有言曰：谛闲“行归净土，教演天台”，并于教、禅、净三者融会贯通，是对其天台教观的中肯评断。他的思想显然是灵峰派禅净同归的继承和



发展。

四、其他诸宗的状况

至二十世纪,禅宗虽然不绝如缕,但有成就者绝无。法相宗的发展,仅在居士。密宗则由宫庭流入社会,随处设坛传法,夸示即身成佛,而信者益众。但其在民间传播,多以咒术骗人,与其他宗教迷信活动相比,妖邪之气有过之而无不及。爱国诗僧苏曼殊虽信奉密宗,为近代学界之佳话,但在教理上亦无任何发挥。唯有法尊等入藏求法,先后译有宗喀巴等著作多部,于汉藏文化交流和密宗的阐扬,有不小的贡献。

第五节 居士佛学与佛教文化的勃兴

二十世纪初,于杨仁山之后,有徐蔚如在北方创办刻经处,也以刊刻华严经典为主。欧阳渐创支那内学院于南京,专弘唯识。韩清净设三时学会于北京,亦倡言法相。即所谓南杨北徐,南欧北韩。另有蒋维乔授台学于上海,刘洙源讲禅学于成都,于是东西南北相互辉映,交织而成近代居士佛学之大观。

一、徐蔚如之弘法

徐蔚如,生于清咸丰十年(1860),少杨仁山二十三岁,其所致力的佛教文化事业多在北方,但与南方名僧,如印光、弘一、谛闲过



从甚密。继杨氏金陵刻经处之后，徐氏亦于清末设北京刻经处及天津刻经处。弘一校正的南山三大部，即由其刊刻流通。1912年，索取印光对弟子说法之文稿，交《佛学丛报》发表，后又集成《印光法师文钞》刊行。1917年，北京发起讲经会，公推徐氏主持，曾南下观宗寺，邀谛闲北上讲经，同时皈依谛闲，法名显瑞。北京、天津刻经处历时数十年，所刻经典近二千卷，其中最为精湛者，当数《华严经搜玄记》、《华严经探玄记》、《华严经纲要》等。1919年，与印光合订贞元译本华严经之校刻记，由扬州砖桥刻经处依之修版。自1935年起，徐氏每晚讲经天津功德林，盛弘华严，因此为僧俗各界公认的华严学者，以南杨北徐与杨仁山并称华严二大师。徐蔚如毕生致力于刻经弘法的佛教文化事业，至晚年仍期望重刻《华严疏钞》，编《大藏提要》。但其编写疏钞校勘记仅二十余卷，《大藏提要》亦未编竣成书，与杨仁山的愿望一样，均成未竟事业，诚属可惜。不过，徐氏代辑《杨仁山居士遗集》，由金陵刻经处刻印行世，却是近代佛学的一件幸事。

二、欧阳竟无的唯识学

法相宗，因玄奘传译而极盛于唐，但因其论述烦琐，每与中国文化心理结构不合，仅三数传而告歇绝。后又经唐武宗灭佛，法相典籍亦遭焚毁，残存典籍流失数百年之久。清末杨仁山收集古德佚书，法相论疏，多自日本购回，并刊行流通，学者始得窥见玄奘本旨。法相唯识学的复兴，不在寺僧，而实得欧阳渐、韩清净等居士之力。

欧阳渐，字竟无，清同治十年（1871）生于江西宜黄。二十八岁，从叔父读。初习程朱理学，甲午丧师后乃专治陆王心学。后从



桂伯华所劝,转而研究佛学,时年三十六岁。次年,赴江宁从杨仁山游,又东渡日本,访求国内遗失之佛典。归国后,任两广优级师范教师。1910年,再赴金陵,次年杨氏于临终前以刻经处编校相托,自此开始了他的弘法事业,初校印法相唯识经论。1922年,创支那内学院,“以阐扬佛教,养成弘法利世之才,非养成出家自利之士为宗旨”(欧阳渐《内学院简章》)。1925年扩大为法相大学。“九·一八”以后,率弟子载运经板入川,建支那内学院蜀院于重庆。1944年卒。欧阳渐以讲学刻经为其终身事业,先后编校经典千余卷,研究法相唯识、般若、涅槃垂二十年。著作有《内外学》三十余卷。

欧阳渐的佛学思想,初从杨仁山“教宗贤首”之说,研究《起信》、《华严》、《楞严》诸经论,年逾四十,始转归法相唯识,继穷般若,终阐涅槃。他认为:“法相唯识者,穷杂染之皆妄;般若者,明万法之本空;涅槃者,显即妄而皆真也。”以根本智摄后得智,由事物发生的缘起,阐明唯识。以后得智摄根本智,由事物现象的缘生,阐明法相。即从各种不同角度,通过对妄、空、真认识的深化,分别阐明法相、唯识的道理。他还认为,只有唯识才是佛教的真谛,而天台、华严以及禅宗等都是中国沙门所创,不是真正的佛法。基于上述认识,形成了他那以转依为中心,以抉择为前提,辨法相、唯识为二宗的唯识学,以及会通儒佛,促进佛法入世的思想。

转依,意为转我执、法执二障,证得涅槃、菩提二果。“转”,有转舍、转得之分;“依”为唯识、真如、生死涅槃之所依。此系通过三自性说明人的认识应当如何由错误到正确,由虚妄到真实的自证过程。它认为对于一切缘起现象(依他起性)不应执为实我、实法(遍计所执性),而要体悟唯识真性(圆成实性)。这本来是佛学中的认识方法,欧阳渐据此发展而为他的佛学思想的核心,即唯识。他一再说明,“唯识诠用义,是一大要旨”(欧阳渐《成唯识论研究次



第》),充分反映他重用轻体,以理解行的思想特征。他说:

所以必须佛法者,转依而已矣,所以能转依者,唯识而已
(欧阳渐《摄大乘论》)。

可见,他讲唯识,重心就在“转依”。他又指出:

缘起义是依义,建立末那六识有根依,建立赖耶转识有共依,转依于本,本依于转,有若束芦交依不仆。染净依于识藏,见相依赖于自证,因亦有其依,缘亦有其依……变非刹那离依,依非息息离变,本是幻形,缘至斯起,是为唯识。知彼相妄,乃见性真,复修而依转,变身土而化万灵,此之谓唯识学。(欧阳渐《唯识十二论·叙》)

这就是说,佛法中的缘起论就是转依,一切事物,互相依存,发展变化,以及不改不变的自性,都是八识互依,唯识所变。染净、见相、因缘、心所、诸法,各各皆有所依。有所依,识才有变,一是变现,二是转变。结果阿赖皆种子依六识之缘,变现六识之境。这种依和变,是识的依变,是识藏,是自证,故万法皆成于依和变。其实,他强调转依就是唯识,简单地说,就是要依真如实性和阿赖耶识,转妄成真,转染得净,这就是欧阳渐以转依为中心的真实意图。

欧阳渐认为,法相唯识以外的中国佛学,不重视方法论的建立。禅宗强调单刀直入,彻见心源,主张不立文字,道断语言,乃是无量劫以前,已经受佛法文字熏染很久,达到了出神入化的境界,故非常人所能采用。然而禅学末流,徒拾一、二公案,搔首弄姿,故作玄奥,其实并不懂禅法。而天台、贤首也不知方便善巧,“畛域自封,得少为足,佛法之不明宣矣”(欧阳渐《唯识抉择谈演讲》)。他认为唯识是专谈方法论的学问,所以,他特别重视唯识学。《唯识抉择谈》和《唯识抉择谈演讲稿》就是这一方面的专著。

欧阳渐强调,研究佛法首先要在佛经中进行抉择,所以他每刻印佛经,则作叙文一则,指明重点研究的地方及其意义。每讲唯识



论,必先讲唯识抉择,把方法论放在首要地位。他所谓的抉择有十:

- 一、体用谈用义。
- 二、四涅槃谈无住。
- 三、二智谈后得。
- 四、三谛谈俗义。
- 五、三量谈圣言。
- 六、三性谈依他。
- 七、五法谈正智。
- 八、二无我谈法无。
- 九、八识谈第八。
- 十、法相谈唯识。

这十种抉择经吕澂整理后文字稍为详细,意思也就更加明白。在体用关系上,谈有为之用。无住涅槃是佛的涅槃,佛不住涅槃而住菩提,以一大事因缘出现于世,救渡众生,立大功德,就“用”而言,称为无住。根本智悟自不悟他,后得智悟他而称真见,故选择后得。与空宗相反,相宗以俗谛为无,真谛为有,认为俗为幻故无,真为识故有。其他如三性谈依他,谈法无,谈阿赖耶识,都是从正反两面突出识的功能而已。

辨法相、唯识为二宗则是欧阳渐独一无二的创见,是他的佛学思想的第三个特征。章太炎在《支那内学院缘起》一文中指出,欧阳渐“曾言:‘唯识法相唐以来并为一宗,其实通局大小殊焉。’余初惊怪其言,审思释然,谓其识足以独步千祀也。”欧阳渐认为唯识宗以缘起理论为基础,从事物发生的原因上谈相的作用,法相宗以缘生理论为基础,从万物变化的结果上谈相的体性。“八识能变(即具有变化的功能),能变义是唯识义;三性所变(即变现出来的结果),所变义是法相义。”“理义是唯识义,事义是法相义。”(欧阳渐

《瑜伽师地论叙》)从理论基础、性质、表现等各方面说明“唯识法相德义体例各别,不相淆乱”(欧阳渐《辨唯识法相》),以实现他另建唯识宗的意图。不过,这一意图,除金陵刻经处一系的个别人,如吕澂外,几乎无人接受。或只举唯识,包含法相,或仅列法相兼容唯识,就连认为欧阳渐这一创见“独步千祀”的章太炎也是法相唯识并称。这说明欧阳渐法相、唯识分宗的问题虽挑起了二十世纪新、旧唯识派的论争,但在理论和实践上并没有太多的意义,只是表现与“转依”、“抉择”说同样旨在反求自证,膨胀心力的心性学说的特征。当然,他对唯识的阐扬和发挥,也使绝响千年的法相唯识学再度昌明于世,其功绩则无需赘言。

与他的老师杨仁山一样,欧阳渐融会佛儒的特征也是很明显的。他以佛解儒,援儒入佛,著有《中庸传》、《孔学杂著》、《书读》、《论孟课》、《毛诗课》等。

他指出,佛法是体,儒学是用,它们的共同基础则在《中庸》的“中”。他说:“中即无思无为,寂然不动。”(欧阳渐《中庸传》)故是佛法中的真如实性。如此解释,“中”便成了佛性,又是性之体,佛儒贯通就能从人性中把握佛性,并由佛性展现普遍的人性。当然,他融会佛儒的目的还是重在利用儒家自强不息的积极入世精神,使佛学成为一门应世的学问,在内忧外患、国势危殆的岁月中振养民气,培育弘法利世之才。所以,他首先强调,孟子的气节观固为佛教法师所守,佛法同样持“名节事极大,生死事极小”(欧阳渐《欧阳大师遗集》1727页)的伦理观。可见,欧阳渐以儒家至刚至大的浩然之气改造佛学的目的,就是要陶冶,强化救亡图存的使命感和杀身成仁的献身精神。既然佛儒结合的真实意图在于以佛学做入世的事业的指导,所以他极力主张以居士而修习佛法,亦可以儒家之道修己安人,出家与否只是形式,无碍于涵养济生利世的精神。他还看到当时寺僧无德无学,发愿借居士以振兴佛学,因此继杨仁



山之遗志,创办僧学,培育佛学人才,形成以支那内学院为中心的一支居士佛学的劲旅,把近代居士佛学推向了一个新的高潮。

在这支劲旅中,吕澂、王恩洋为中坚力量。吕澂长于语言、因明,佛学思想独具特色,佛教文化研究也多有建树。王恩洋慧解不在吕氏之下,法相唯识之学仅次于欧阳渐。此二人在二十世纪佛学研究史上都占有显著的地位。

三、吕澂的佛学研究

吕澂,字秋逸,江苏丹阳人。1911年,因购书得晤欧阳渐,即入室执弟子礼,虚心讨教佛法,是金陵刻经处研究部的第一批学人。欧阳逝世后,继主刻经处。吕氏通晓英、日、法、梵、藏诸种语言,于因明深入幽微,是我国最早治西藏佛学的学者之一。他曾校勘藏文《摄大乘论》、《因明入正理论》等,于法相唯识之学秉承师说,持法相、唯识分宗之议。其以佛学入世的倾向较欧阳尤为明显,重新提出“佛说不离世间”的口号,他强调“佛家的解决人生问题,不能看作否定人生,而是改革人生”(吕澂《正觉与出离》),便是对上述口号的具体解释,也是对佛学入世倾向的进一步发挥。

四、王恩洋和韩清净

王恩洋,又名化中,曾就读北京大学,由黄树因引见而识欧阳渐,专究法相唯识学。受梁启超《大乘起信论考证》的影响,也认为此书是“梁陈小儿”所见,提出法相唯识“以衡起信”,作为《起信论》为伪作的另一根据,并作《大乘起信论料简》,动摇了大乘起信论为



中国佛学通用之论的观点,而引起了一场争论。内学院成立后,王氏任菩萨藏和二十唯识论研究导师,讲《唯识通论》、《成唯识音义》、《佛学概论》等。其后他撰著《人生论》,以佛理融会儒家诸子之学,而折衷于佛学,与熊十力析佛归儒的指导思想异趣,但同样表现了近代人生佛学的色彩。

与欧阳渐齐名的韩清静,也以研究唯识学著称,当时有南欧北韩之说。他所创立的“三时学会”与支那内学院遥相呼应,对于华北佛教文化贡献殊伟。其唯识学的方法与欧阳渐迥异。欧阳力主抉择,扼其大意,故由唯识而般若,终至涅槃,着重把握佛学之大纲。韩氏则穷究瑜伽,旁及十支,即所谓一本十支。其著述均为唯识学,如《瑜伽师地论科句披寻记汇编》一百卷十六册,《唯识三十颂诠句》等。他虽与欧阳齐誉一时,但对后世的影响远不如欧阳一系。其弟子有周叔迦、朱芾煌等,也研究唯识学,均有著作问世。周氏于北京大学讲授唯识哲学,编成《唯识研究》五万余言,除阐述《百法明门论》及《成唯识论》大意外,还旁通真谛、天台、贤首、禅、净、密、律诸宗,是一部深入浅出,雅俗共赏的唯识启蒙之作,也是运用科学知识宣扬佛法的著述。《佛学与科学》的作者王季同为之作序,指出,唯识哲学与科学知识多不谋而合。他认为佛法是彻底的辩证法,它的“真如”是斯宾诺沙的“实体”、康德的“物如”、谢林的“绝对”、黑格尔的“理性”,并从天文学、生理学方面证明佛学的科学性,也为本书增色不少。

五、蒋维乔的佛学研究

蒋维乔也是近代居士佛学的代表人物,又是南方高等学府开讲佛教哲学的前驱先路。蒋氏字竹庄,号因是子,清同治十一年



(1872)生于江苏武进,属清末维新派人物。四十余岁皈依天台大师谛闲,倾心佛学研究,修止观法门,又与太虚交往,并从之习因明学。五十余岁又专修密宗等,是一个禅净双修、显密兼备的佛教学者。蒋氏主持教育行政多年,于江苏教育厅长和东南大学任内,首先于东南大学开讲《佛学入门》、《百法明门论》等。其佛学著作有《佛学概论》、《大乘广五蕴论注》、《因是子静坐卫生法实验谈》等,传诵甚广。《中国佛教史》则是其佛学研究的一部力作。

蒋氏对佛教哲学自有其独到见解。他认为“古来创设宗教者,殆无不对宇宙之大原,从事考察”。一方面考察宇宙的生成,另一方面考察现象产生之本体,进而考察本体与现象的关系。就本体而言不外有神论(人格神论)和泛神论(即天神论)两种,佛教的宇宙观则属于后者。他进一步指出:小乘佛教视世界道德为神,视绝对理想为实在之反映,是伦理上的泛神论。换句话说,小乘佛教是特殊的泛神论,大乘佛教则直视宇宙万有为神的实在,是普遍的泛神论。就现象而言,佛教哲学属缘起论,而说明宇宙本质的性质,它又属实相论(蒋维乔《佛学概论》)。泛神论、缘起论及实相论三者构成了蒋氏佛学思想的理论支柱。

六、刘洙源等人的佛学研究

刘洙源,清末拔贡,早研唯识,晚耽禅悦。认为“佛法根本在心,行法根本在观”,主张“外息诸缘,内心无喘”,“观此自性清净之心”的观心禅。于成都创办佛学社,独任讲席十余载。另有《金刚经讲义》校订者范古农,以佛学为治心之本;《佛学大辞典》编辑者丁福保,“因佛典以求佛祖真义”(丁福保《佛学大辞典》自序);《阿弥陀经》等的英译者吕碧城女士,弘扬佛法于欧美;《五乘佛法与中

国文化》的作者朱镜宙,综论儒道佛三学于一体。显密兼备,有多种佛学著作的黄忏华,不仅详细探讨中印佛教发展的史实,而且精密分析各宗思想内容及演变的轨迹,也是近代佛学界不可多得的人才。

上述南北东西,法相唯识,性相显密,居士研究佛学之风,一时蔚成大观。他们以弘法为中心,刻经、兴学、授课,以宗教而说哲学,以入世而说人生,由是促进了清末民初佛教文化的长足发展。



中国佛教 百科全书

赖永海 主编

仪轨卷

上海古籍出版社

正長已時四天王往詣五士所代講
其為供音合五百人歸政游





国防大学 2 079 8124 6

中国佛教百科全书



仪轨卷

杨维中 吴 洲 著
杨 明 陈利权

上海古籍出版社



图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·仪轨卷 / 杨维中著. —上海:上海古籍出版社, 2001.1

ISBN 7—5325—2871—5

I. 中... II. 杨... III. ①佛教—中国—百科全书
②佛教—宗教仪式—中国—百科全书 IV. B94—61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 59674 号

中国佛教百科全书

仪 轨 卷

杨维中 吴 洲 杨 明 陈利权 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 11.125 插页 5 字数 265,000

2001 年 1 月第 1 版 2001 年 1 月第 1 次印刷

印数:1—6,000

ISBN 7—5325—2871—5

B·331 定价:24.20 元

《中国佛教百科全书》编辑委员会

(按姓氏笔画为序)

主 编	赖永海				
副 主 编	刘迎胜	莫励锋	徐小跃		
编辑委员	王雷泉	业露华	刘迎胜	张宏生	张晓敏
	吴为山	李书有	李向平	陈士强	罗 颢
	洪修平	徐小跃	莫励锋	麻天祥	董 群
	赖永海	潘桂明			

组编单位 南京大学中华文化研究院
南京大学宗教学系

策划编辑 张晓敏

责任编辑 王 纯 江建忠 吕 健 罗 颢 郑明宝

编 审 史良昭 汪贤度 李剑雄

统 筹 罗 颢

美术编辑 速泰熙

总 序

佛法广大,号称八万四千法门;经典浩瀚,总有三藏十二部之众。这是一份极可宝贵的人类遗产和精神财富。随着人们对其宗教、文化乃至社会价值认识的不断深入,时下学佛者日多。然而,面对八万四千法门,究竟应该从何而入?浩如烟海的经典宝藏,又如何才能真正做到开卷有益?初学有得者,怎样才能循序渐进、更上一层楼?素有研究者,又如何广开思路、进一步发掘佛教的文化、社会价值,为净化人的心灵、创建时代的精神文明做贡献?凡此种种,《中国佛教百科全书》将试图做出力所能及的努力。

佛教经典浩繁、义理精深,《经典卷》对所有重要佛教经典的结集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍与评释,让你一目了然,阅藏知津;《教义卷》则对整个佛教基本教义的形成、思想意蕴和哲学内涵等分门别类地进行了深入浅出的阐释与评述,使人们对佛教义理的思想内容和哲学意蕴有一个较为全面、清晰的了解。

佛教源远流长,宗派繁多,《历史卷》对佛教传入中国后的历史发展及这种发展的社会历史根据、思想文化背景等进行了线条清晰而又资料翔实的梳理与剖析,以有限的篇幅展现了中国佛教的历史衍变和发展大势;《宗派卷》则对中国佛教史上从魏晋南北朝般若学的“六家七宗”到隋唐佛教的四大宗教各自的思想渊源、学



术传承、基本义理以及各派之间的相互联系及此消彼长等,进行了颇为深入的论述与辨析,一展隋唐佛学盛世之风采。

中国佛教,自汉魏至明清,高僧辈出,代有其人,《人物卷》对中国佛教史上较著名大德高僧之生平活动、思想特质、译经弘法、道行德操等的报道,既客观公允,又深入具体,从一个侧面反映了中国佛教发展的历史风貌。中国佛教的制度仪轨,有些承续于印度佛教,有些则颇具中国特色,史称“马祖创丛林,百丈立清规”,说明中国佛教的寺院制度和礼仪清规多有本土僧人的创造,《仪轨卷》对中国佛教的寺院殿堂、教职教制、节日礼仪乃至罗汉诸天等都有较详尽具体的介绍与述评,借此可以一窥汉化佛教的制度仪轨和寺院生活。

中国佛教的另一个重要特点,就是受中国传统文化的影响逐渐走上中国化的道路,隋唐以降,中国化的佛教又反过来对中国传统文化产生巨大的影响,此中尤以禅与传统诗书画的结合进而演化为禅诗、禅画表现最为突出,《诗偈卷》精选了近二百篇的诗词偈句,既深入地剖析了这些诗篇的文学意韵,又着重揭示其中所蕴涵的佛理禅趣,并且通过比较分析的方法,探讨了禅与中国古代诗歌之间的相互渗透和相互影响,使人们确实地看到,禅与古代诗歌的关系,正如古人所说的:“不懂得禅,不足以论诗。”《书画卷》则采取个案分析与历史叙述相结合的方法,较深入地揭示出佛理禅趣与中国古代书画的相互关系。一方面,僧人禅师常常染指书画,另一方面,书画家也多涉足佛教,一方面,佛理禅趣大量融入书画之中,另一方面,书坛画苑处处流露出禅机佛意,中国古代书画的历史发展,确实与中国佛教思想的演变遥相呼应、息息相关。

佛教艺术是中国佛教文化的一个重要组成部分,此中尤以佛教建筑、佛教雕塑以及佛教对中国古代建筑、雕塑艺术的影响,值得人们进行深入的探讨和发掘。《雕塑卷》对佛教雕塑艺术的传



人、流变及其形成中国特色的发展道路、对佛教雕塑的造型、装璜乃至石窟艺术中之彩塑、壁画等,都进行颇为深入、详尽的介绍、剖析与论述,较系统地再现了中国佛教雕塑艺术的全貌。《建筑卷》则对中国佛教建筑之历史发展、各派佛教寺院之布局、各种佛教殿堂之结构及其特征乃至典型之佛教建筑如寺塔、经幢等,都进行较全面甚至颇为专业性的介绍和评析,不仅对于人们了解历史上的佛教建筑,而且对于日后的寺院、殿堂的构建等,都有一定的借鉴意义。中国古来有“天下名山僧占多”的说法,历史上的名胜古迹多与佛教有联系,中国佛教的发展也常与寺院之变迁相关联,《名山名寺卷》除了对中国佛教四大名山进行由点到面的详细介绍外,还收录了全国著名寺院数百个,并对其地理位置和人文景观、创寺高僧和宗派特色、历史沿革和现存规模等都进行较为具体的介绍与点评,举凡“到此一游”者,既可一览祖国的名山宝刹、风景名胜,又能从一个侧面窥探中国佛教的此消彼长和迁流演变。

《中国佛教百科全书》凡十一卷,总约三百万字,从经典、教义、人物、历史、宗派、仪轨、诗偈、书画、雕塑、建筑、名山名寺等十一个方面,较全面系统地再现了中国佛教及中国佛教文化的总体面貌及其历史发展,其中,既有基本知识的介绍,又有主要义理的阐释;既有历史发展的概述,又有个案的深入剖析;既有宗教意义的阐发,又有文化价值的揭示。就编撰者的主观愿望说,力图把通俗性与学术性较好地统一起来,使《全书》既是初学者登门入室之阶梯,对佛学研究者又具有较高的参考价值。当然,由于编撰者的学力识见等多有局限,书中之错讹偏颇在所难免,凡此,均俟之于方家大德的赐正、教示。

赖永海

杨维中,1966年生,陕西干阳县人。1998年毕业于南京大学哲学系,获哲学博士学位,现为南京大学副教授。著有《道生大师传》、《新译佛国记》等。

吴洲,1970年生,江苏南京人。1998年毕业于南京大学哲学系,获哲学博士学位,现任教于厦门大学哲学系。

杨明,1968年生,江苏兴化人。1998年毕业于南京大学哲学系,获哲学博士学位,现为南京大学副教授。著有《中华传统道德修养概论》(副主编)等。

陈利权,1965年生,浙江慈溪人。1997年毕业于南京大学哲学系,获哲学博士学位,现在浙江省宁波市政策研究室工作。

装帧设计 速 泰 熙

电脑制作 南京紫光图文

赖永海, 1949年生, 福建平和人, 哲学博士, 现为南京大学教授, 南京大学中华文化研究院院长。主要著作有《中国佛性论》、《中国佛教文化论》、《佛道诗禅》、《佛学与儒学》、《湛然》、《维摩诘经释译》、《楞伽经释译》、《高僧传释译》等, 1991年被国务院学位委员会和国家教委评为“在工作中做出突出贡献的中国博士”, 1993年被国务院学位委员会评为博士生导师。

目 录

总序.....	(1)
第一章 寺院、殿堂	(3)
十方丛林.....	(3)
子孙丛林	(11)
山门殿	(14)
天王殿	(17)
大雄宝殿	(19)
伽蓝殿	(25)
祖师堂	(27)
药师殿	(29)
观音殿	(31)
地藏殿	(34)
藏经阁	(36)
罗汉堂	(38)
禅堂	(40)
法堂	(44)
方丈	(46)
斋堂	(49)

第二章 教职、教制	(52)
四众	(52)
七众	(56)
三纲	(58)
四大班首	(67)
八大执事	(69)
僧统	(73)
僧正	(81)
僧录	(90)
国师	(99)
戒律	(105)
传戒	(117)
剃度	(134)
绀顶	(137)
度牒	(138)
第三章 礼仪、节日	(147)
课诵	(147)
俗讲	(151)
赞呗	(153)
普请	(156)
布萨	(157)
行像	(159)
水陆法会	(161)
打七	(164)
忏法	(167)

放焰口	(170)
盂兰盆会	(175)
浴佛	(178)
放生	(182)
安居	(186)
佛诞日	(189)
佛涅槃日	(193)
阿弥陀佛圣诞日	(193)
弥勒菩萨圣诞日	(195)
观音菩萨圣诞日	(196)
第四章 法器、服饰	(199)
木鱼	(199)
念珠	(200)
拂子	(202)
如意	(203)
禅杖	(203)
锡杖	(204)
香板	(206)
签	(206)
板、版	(208)
钟	(210)
鼓	(211)
磬	(213)
供养	(213)
三具足	(215)
五具足	(216)

钵	(219)
杨枝	(222)
盖	(223)
幡	(226)
台座	(229)
僧服	(230)
三衣	(236)
五衣	(238)
缦衣	(239)
衲衣	(239)
袈裟	(241)
传衣	(244)
金割袈裟	(245)
紫衣	(246)
黄衣	(247)
法衣	(247)
威仪细	(249)
挂络	(249)
偏衫	(249)
裙子	(250)
直缀	(250)
禅带	(251)
卧具	(251)
袈裟袋	(252)
打包	(252)
钩纽	(253)
海青	(253)

第五章 佛、菩萨、罗汉、诸天	(255)
释迦牟尼佛	(255)
三身佛	(261)
三世佛	(263)
阿弥陀佛	(267)
毗卢遮那佛	(270)
弥勒佛	(273)
文殊菩萨	(275)
普贤菩萨	(278)
观音菩萨	(279)
大势至菩萨	(289)
地藏菩萨	(290)
十六罗汉	(293)
十八罗汉	(301)
五百罗汉	(303)
四大天王	(316)
二十四诸天	(319)
天龙八部	(330)
十大明王	(333)

仪 轨 卷

第一章 寺院、殿堂

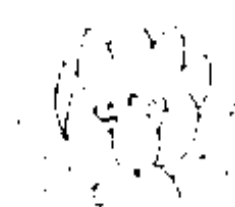
十方丛林

丛林即佛教寺院。寺，本为中国古代掌管某项事务的官署的通称，如太常寺、大理寺、鸿胪寺之类。据说，汉明帝刘庄派遣使臣前往西域，请来摄摩腾等僧人到洛阳，由掌管宾客朝会礼仪的鸿胪卿负责接待。其后不久，当朝政府为摄摩腾创立了馆舍，称之为“白马寺”。这是中国佛寺之始。后来佛教的庙宇因此而称为“寺”。一寺之中可以有若干院，其后建筑简单的佛寺便叫作“院”，比丘尼住的寺院多称作“庵”。丛林本来是指禅宗寺院而言，故亦称为禅林。但后世教、律等各宗寺院也仿照禅林制度而称之为“丛林”，故从近代以来，丛林便被当作佛寺的代名词。根据其规模大小、财产属性和住持的传承方式，分为十方丛林和子孙丛林两类。规模较大、财产属僧团共同所有、住持系公请诸方名宿大德担当的丛林，被称为十方丛林。印度的寺院，有一种叫作“僧伽蓝摩”的。僧伽，义为“众”；蓝摩，义为“园”，二者合起来意谓“大众共住的园林”。僧伽蓝摩，略称为“伽蓝”，一般都是国王或大富长者所施舍，以供各处僧侣居住的。佛陀时代的比丘除了三衣钵具之外不许有



别的财产。因此,伽蓝是从任何地方来的比丘都可居住的场所,所以称为十方僧物。“僧伽蓝摩”又名“贫陀婆那”,义为丛林。《大智度论》卷三说:“僧伽,秦言‘众’。多比丘一处和合,是名僧伽。譬如大树丛聚,是名为林。一一树不合为林,除一一树,亦无林。……僧聚处得名丛林。”僧侣居住在伽蓝之中,是依受戒先后为长幼次序的。从受戒时起到七月十五日(农历)为一腊。遇事集会的座位须按戒腊多少排列先后。戒腊最长者称为“上座”。伽蓝中一切事务要由全体僧众集会来共同决定。凡事必须取得一致意见,方可办理。其日常事务也由全体僧众推定“知事僧”负责办理。这一管理僧众杂事的职称,梵名译音为“羯磨陀那”。“羯磨”义为事务,“陀那”义为授与。羯磨陀那意译为“悦众”。(见《四分律行事钞》卷一)印度佛教的这些制度也传入了中国,中国佛教对之有沿袭,也有改变,形成了独具特色的丛林规制。

由汉末佛教传入中国内地始,直到隋朝,各地建起了许许多多寺院。据《法苑珠林》记载:“隋代二君四十七年,寺有三千九百八十五所。”(道世《法苑珠林》卷一百)唐宋以来,创建寺院要向政府申请,得到许可方准兴建。寺院的名称也由政府颁发。《旧唐书·职官志》载:“天下寺有定数,每寺立三纲,以行业高者充之。”又注云:“每寺上座一人,寺主一人,都维那一人。”中国禅宗由曹溪慧能后,四传至于怀海,百余年间禅徒只以道相授受,多岩居穴处,或寄住于律宗寺院。到了唐贞元、元和年间(785—806),禅宗日盛,宗匠常聚徒多人于一处,修禅证道。江西奉新百丈山怀海以禅众聚处,尊卑不分,于说法住持未合规制,于是折衷大小乘经律,创意别立禅居,这即是丛林之始。丛林的意义,除了沿用前引《大智度论》所言之外,《禅林宝训音义》则认为是取喻草木之不乱生乱长,表示其中有规矩法度等。究竟何意,很难确指,因为各书解释并不一致。



丛林规模开始不大,到唐末五代之间,南方颇有发展。如洪湏住浙江径山,道膺住江西云居山,僧众达到一千余人;义存住福州雪峰,冬夏禅徒更不少于一千五百人(《宋高僧传》卷十二)。入宋,丛林建置益臻完备,禅众亦以集中居住为常度,凡名德住持的丛林都有千人以上。如宋太祖建隆二年(961),延寿至杭州灵隐寺移住同地永明寺(今净慈寺),学侣多至二千人(《景德传灯录》卷二十六)。

北方丛林,亦始盛于宋代。仁宗皇祐元年(1049),内侍李允宁捐施宅第创兴佛寺,宋仁宗给予寺额为“十方净因禅院”庐山圆通寺怀琏应命为住持,神道大弘于汴京。神宗元丰五年(1082),又命京师大相国寺,创立慧林、智海二大禅院,后来此二禅院都成为京师有名的丛林。至宋徽宗崇宁二年(1103)宗熙集《禅苑清规》时,丛林制度已灿然大备。

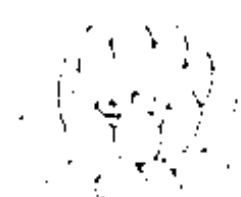
宋室南渡以后,禅宗名僧辈出,所居丛林,皆极一时之盛。如圆悟克勤所住江西云居山、大慧宗杲所住浙江径山、宏智正觉所住泗州普照寺及明州天童寺、真歇清了所住真州长芦崇福寺,其住众常至千人以上。史弥远因而请定江南禅寺为五山十刹,可见丛林之兴盛。禅院五山为:余杭径山寺,杭州灵隐寺、净慈寺,宁波天童寺、阿育王寺;禅院十刹为:杭州中天竺寺、湖州道场寺、温州江心寺、金华双林寺、宁波雪窦寺、台州国清寺、福州雪峰寺、建康灵谷寺、苏州万寿寺、苏州虎丘寺。

丛林制度,最初只有方丈、法堂、僧堂和寮舍。以住持为一众之主,非高其位则其道不严,故尊为长老,居于方丈。不立佛殿,唯建法堂。所集禅众无论多少,尽入僧堂,依受戒先后次序安排。行普请法,无论上下,均令参加生产劳动以自给自足。又置十务(职位),谓之寮舍,每舍任用主事一人,管理寮舍之事务,令各司其分(《景德传灯录·禅门规式》卷六)。



《百丈清规》所立十务,主要是管理全寺劳作事务的。相传《百丈清规》曾推广到全国的禅宗寺院,但此清规到宋初已失传,当时称之为《古清规》。现在只能看到宋杨亿撰写的《古清规序》一篇(见元德辉编《敕修百丈清规》卷八)。宋元时各寺都有自己的清规,内容不尽相同。宋圆悟克勤的后嗣无量宗寿禅师有《日用小清规》,元中峰明本禅师有《幻住庵清规》。宋崇宁二年(1103)宗赜编《禅苑清规》十卷,他在《序》中说:“丛林蔓衍,转见不堪。加之法令滋彰,事更多矣。”咸淳十年(1274)惟勉编成《丛林校定清规总要》二卷,《序》中也说:“朋辈抄录丛林日用清规,互有亏阙。”元代至大四年(1311)一咸编成《禅林备用清规》,《序》中说到各家清规“或僧受戒首之,或以住持入院首之”。但是一咸却以“祝圣”、“如来降诞”二仪冠其前。由此可见,宋元时各寺清规甚为繁杂,各各不同,但都不叫作“百丈清规”。到了元代后至元四年(1338)德辉根据一咸所编,参考诸家,撰成《敕修百丈清规》,始用百丈标名,实质上与百丈原制颇不相同。明朝洪武十五年(1382)、永乐二十二年(1424)先后敕旨推行此清规。英宗正统七年(1442)又敕令重刊施行。可见,清规的发展由百丈创始,逐渐演变成“敕撰”,以政府的命令加以推行。

丛林须有殿堂。殿是奉安佛菩萨像以供礼拜祈祷的处所,堂是供僧众说法行道等用的地方,二义合起来作为中国佛寺中重要屋宇的总称。唐宋时代,按常规,佛寺须有“七堂伽蓝”,即七种不同用途的建筑物。佛教各宗派对其解释略有不同,一般认为是:山门、佛殿、讲堂、方丈、食堂、浴室、东司(厕所)。发展到近代,逐渐以佛殿为其主体部分,而且设置较为规范化。禅宗的殿堂配置最有章法,比较固定,故各宗寺院多从之。但古刹常存遗制及递改之迹;山寺又多依山傍水,因地制宜,也不规则;有些位于闹市区而逐步发展起来的,或由花园、别墅、住宅改造等而建成的佛寺,布局往



往自成一格,不甚规范。一般而言,殿堂的名称依所安本尊及其用途而定。安置佛、菩萨像者,有大雄宝殿(简称大殿)、毗卢殿、药师殿、三圣殿、弥勒殿、观音殿、韦驮殿、金刚殿、伽蓝殿等。安置遗骨及法宝者,有舍利殿、藏经楼(阁)等。安置祖师像者,有开山堂、祖师堂、影堂罗汉堂等。供讲经集会及修道等之用者,有法堂、禅堂、板堂、学戒堂、忏堂、念佛堂、云水堂等。其他供日常生活、接待用者,有斋堂、客堂、方丈、茶堂(方丈接待室)、延寿堂(养老堂)等。

中国佛寺主要殿堂,如佛殿、法堂、毗卢殿、天王殿、方丈等,一般建于寺院的南北中心线上,其余斋堂、禅堂、伽蓝殿、祖师堂、观音殿、药师殿等,则作为配殿而建于正殿前后的两侧。如宋慧洪《潭州白鹿山灵应禅寺大佛殿记》说:“世尊遗教,弟子因法相逢,则当依法而住。……营建室宇,必先造大殿,以奉安佛菩萨像。使诸来者知归向故,昼夜行道,令法久住,报佛恩故。”又《信州天宁寺记》说:“入门,层阁相望而起。登普光明殿,顾其西则有云会堂,以容四海之来者。为法宝藏以大轮载而旋转之,以广摄异根也。顾其东则有香积厨,以办伊蒲塞饌。为职事堂以料理出纳。特建善法堂于中央以演法,开毗耶丈室以授道。”(《石门文字禅》卷二十一)文中,普光明殿即大雄宝殿,云会堂即禅堂,法宝藏即藏经阁,香积厨即厨房,职事堂即库房,善法堂即法堂,毗耶丈即方丈。从宋代以来,殿堂配置则大抵与此相仿。

近代佛寺的基本部分是两组建筑:山门和天王殿为一组,合称“前殿”;大雄宝殿为一组,是主体建筑。有此二者方可称为“寺”或丛林。前殿,包括山门、钟楼、鼓楼、天王殿这一组设施。有的寺院限于条件,常将山门与天王殿合并,取消钟楼和鼓楼。大的丛林理应齐备。附加建筑则品类较多,各寺可按情况自由配备。

寺院殿堂布置除佛像之外,还有比较固定的各种庄严和供具。主要的庄严为宝盖、幡、幢、欢门等。《洛阳伽蓝记》记述建中寺的



佛殿、讲堂,有“金华宝盖,遍满其中”的记载,可知中国佛殿之庄严,由来已久。

宝盖 又称天盖。本尊佛像有宝盖,经中称华盖,佛行即行,佛住即住。今常以木材、金属或丝织之类,制成华盖之形,垂于佛像之上。当然,也有不用此盖的。

幢 又称宝幢,为佛、菩萨的庄严标帜。一般以绢、布等制成。幢身周围,置八个或十个间隔,下附四个垂帛,或绣佛像,或加彩画。《观无量寿经》有“于其台上,自然有四柱宝幢”之说,故今每一佛前多置四幢,或绕宝盖而悬。

幡 又称胜幡,也是象征佛的庄严。凡结坛场,必以幡严饰,布列四周,所谓“幡坛不相离”。幡有多种颜色和制法,以平绢制者曰平幡,束丝制者为丝幡,以金属玉石联结制者曰玉幡。凡造幡之法,不得安佛、菩萨像,但须书写经文。现今多书佛号或者经偈,悬于佛前。

欢门 是悬于佛前的大幔帐,其上以彩丝绣成飞天、莲花、瑞兽、珍禽之属。两侧垂幡,称为幡门。门前悬供佛琉璃灯一盏。

殿堂供具多少,视堂构的大小及法事所需而定。《陀罗尼经集》说:“当设二十一种供奉之具,若不能供二十一种,五种亦可。其一香水,其二杂花,其三烧香,其四饮食,其五燃灯。”现今佛前所设香炉、花瓶、烛台,所谓“三具足”,即由此简化而来。小烛台之外,又有长檠,高五尺至八尺,上安木盏,以燃蜡烛。檠身多施雕刻彩画,今禅林佛殿、法堂佛前多用之。

又,佛前设有香几供台(大桌),其形或长或方不一。长的香几,以安置三具足之属,而供台则以奉五供(即涂香、华鬘、烧香、饮食、灯明)之用,以丝绣桌围围其四面。供台之前,置香几,几上放小香盘。香盘以紫檀木为之,上置一香炉二香盒,分置檀香、末香。盘前挂一红幢,绣莲花、瑞禽之属。凡住持尊宿入殿诵经及上堂说法,多



由侍者端香盘先导，至佛前置于香几，尊宿即就其前礼佛拈香。

至于丛林古规的职事，则有首座、殿主、藏主、庄主、典座、维那、监院、侍者等名目。这些职事之上，则有住持(方丈)加以统领。唐代的寺院是由三纲共同负责全寺事务的。至丛林大盛之后，三纲之制废而住持之位立。唐代的三纲是政府任命的，而宋代的住持则是由当地州官和僧人备文邀请的，其他僧职都是由住持委任。后世丛林组织日渐庞大，各寺家风不同，同为十方丛林的住持，往往因时制宜，自立职事，致使丛林名目层出不穷。宋宗赜《禅苑清规》的序文写道：“庄严佛社，建立法幢，佛事门中，阙一不可。岂立法之贵繁，盖随机而设教。”在《禅苑清规》中所载的丛林职事就有二十三种。宋宗赜还写了《龟镜文》说明设立各种职事的必要：“丛林之设要之本为众僧，是以开示众僧故有长老，表仪众僧故有首座，荷负众僧故有监院，调和众僧故有维那，供养众僧故有典座，为众生作务故有直岁，为众生出纳故有库头，为众僧主典翰墨故有书状，有众僧守护圣教故有藏主，为众僧迎待故有知客，为众僧召请故有侍者，为众僧看守衣钵故有寮主，为众僧供侍汤药故有堂主，为众僧洗濯故有浴主，为众僧御寒故有炭头，为众僧乞丐故有街坊化主，为众僧执劳故有园头、磨头、庄主，为众僧涤除故有净头，为众僧给侍故有净人。”(《禅苑清规》卷八)

以上制度，自宋以来通行很久，少有更改。今日十方丛林所实行的，则根据元代《敕修百丈清规》，更有增益调整。住持(方丈)为整个丛林的核心，住持之下有四大班首和八大执事辅佐。四大班首即首座、西堂、后堂和堂主，八大执事为监院、知客、僧职(又叫纠察)、维那、典座、寮元、衣钵、书记。丛林的执事，细分起来共有一百零八位。但这些不一定全部设置，而是随寺院的大小、僧人的多少或某种特殊情况灵活掌握，其名称也有差异。这些职事名称，以等级分司统称为知事人员(一级)、主事人员(二级)和头事人员(三



级)。以承担的职责轻重又可分为列职与序职两部分。列职相当于职务,侧重按办事能力和工作需要列其职别;序职相当于职称,侧重按出家资历和修持功夫定其位次。列职和序职又可分为东序和西序。东序为主位,西序为宾位,故将直接为住持工作的丛林执事待以主礼,列于东序;将辅助住持工作的待以宾礼,列在西序。实际上,东序和西序的区别并不十分明显,仅仅成为一种形式。有人说这是为仿照宫廷中文武两班朝见圣上的威仪而设,可能也有些道理。十方丛林中,比较典型的是设四十八单执事,依东、西两序排列为:

列职

东序:都监、监院、副寺、库头、监收、庄主、磨头、寮元、殿主、钟头、鼓头、夜巡

西序:典座、贴案、饭头、菜头、水头、火头、茶头、行头、门头、园头、圃头、照客

序职

东序:维那、悦众、祖侍、烧香、记录、衣钵、汤药、侍者、清众、请客、行者、香灯

西序:座元、首座、西堂、后堂、堂主、书记、藏主、僧值、知藏、知客、参头、司水

十方丛林,一般比较完备的组织和齐全的执事。近现代的丛林,基本设置五个部分,即禅堂、客堂、库房、大寮、衣钵寮,合称为“五大堂口”;其中后四者又称为“四堂口”。重要寺务由住持会同首座等班首与四堂口主事共议决定。此外,尚有首座寮以款待上座名宿,有侍者寮以待初学新参,有行者寮以处务行者和童行,有众寮(云水堂)以接待过往僧众。又有蒙堂以待知事、僧值以上退职人员,有单寮以待副寺以下退职人员,有延寿堂以待老、病僧人,有庄田以供禅众从事生产。各堂又各立规约以资遵守约束。



十方丛林的规模较大,财产为僧团公有。僧人们不准招收弟子,故其住僧来自四面八方合住一起。十方丛林具有开堂传戒的资格,一般都定期传戒,为子孙丛林的求戒者传授戒法。十方丛林依据方丈的产生办法可分为选贤丛林、戒眷丛林和法眷丛林。选贤丛林的方丈是寺僧经过民主协商,从广大僧人中推举的德高望众者;戒眷丛林的方丈,也是从僧人中推举的德高望众者,但其必须是在本丛林中受的戒;法眷丛林的方丈,是由原方丈在《寺院法眷》上载明的几位嗣法弟子依次担任。十方丛林的住持,一般是六年一任,但可以连任,也有实行终身制的。住持退位后称为“退院和尚”。

十方丛林可以接待各地云游参学的僧人,叫作“挂单”或“挂褡”。“单”指僧人的行李,挂单是将行李安放起来,暂不他往的意思。僧人挂单于十方丛林,首先住在云水堂。云水堂住相当长时期后,以本人要求和住持同意,可以住进禅堂或念佛堂,成为寺中的基本僧众。住云水堂可以随时他往;住禅堂或念佛堂后,如果要离寺他往,只能在每年正月十五日或七月十五日提出申请告假。禅堂或念佛堂的僧众名额是有一定限额的。

关于丛林制度详见于《百丈清规》和它的注书《百丈清规证义记》等。至于丛林中行事和古德风规,则有道融《丛林盛事》、慧彬《丛林公论》、慧洪《林间录》、净善《禅林宝训》、无愠《山庵杂录》等,可资参考。

子 孙 丛 林

子孙丛林,也叫子孙庙,相当于十方丛林。但子孙丛林规模较小,财产属一僧或一系僧人所有,住持系师徒相承。这些都与十方



丛林显著不同。当然,子孙丛林也是禅宗兴起后才有的名称,在此之前,那些较小的寺院被称为“兰若”、“佛堂”等等。

印度的寺院,有一种叫“阿兰若”的,也是规模较小的寺院。“阿兰若”义为空闲处,也就是林外空闲的地方,或独自一人,或二、三人共造小屋以居住的清净修道之所。或不造房屋,只止息在大树之下,也可以叫作阿兰若处。“阿兰若”简称为“兰若”。自建的兰若,假如本人远游之后,就等于弃舍,任何比丘都可以迁入居住。中国汉地也有兰若,赞宁《大宋僧史略》分当地之寺为六种:一名窟,谓如伊阙石窟;二名院,禅僧所住,多用此名;三名林,如经中之逝多林;四名庙,如《善见论》之瞿昙庙;五兰若,谓无院相者;六普通,日本求法僧圆仁记载:“普通院长有粥饭,不论僧俗来集便宿。有饭即与,无饭不与,不妨僧俗赴宿,故曰普通院。”(《入唐求法巡礼记》卷二)圆仁在五台山常宿于普通院。《僧史略》也说:“今五台山有多所也。”唐武宗灭法时,下令“毁拆天下山房、兰若、普通、佛堂、义井、村邑、斋堂等未入寺额者,其僧尼等尽皆还俗”(《入唐求法巡礼记》卷四)。所谓“不入寺额者”盖指未经朝廷敕准赐与寺名。会昌五年(845)“五月,祠部奏括天下寺四千六百,兰若四万,僧尼二十六万五百”(《资治通鉴》卷二四八)。兰若、普通院之外又有“佛堂”,它乃是乡所群众公共所立奉佛之所。开元十五年(727)唐玄宗曾下令拆除天下村坊佛堂过于狭小者,其佛像、僧尼就近移入寺。(见《佛祖统纪》卷四十)兰若、普通院、佛堂的制度如何,它在多大程度上与子孙丛林相似,现在已经难于详细考知了。但是有一点是可以肯定的,即兰若、普通院、佛堂等与子孙庙都是指佛寺中规模较小者。

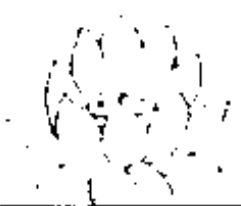
从宋代起,丛林就有甲乙徒弟院、十方住持院、敕差住持院三种之分。甲乙徒弟院是由自己所度的弟子轮流住持而传递者,略称为甲乙院。十方住持院系公请诸方名宿主持寺务,略称为十方



院。敕差住持院是由朝廷给牒任命住持者,略称为给牒院。甲乙住持院是一种师资相承的世袭制,故又称为剃度丛林或子孙丛林。十方住持院由官吏监督选举,故称为十方丛林。后世即大体沿用这一制度,形成当今的十方丛林和子孙丛林之分立制度。

子孙丛林的规模较小,财产属性为私有,属于一僧或一系僧人所有,可由他们自行处理。僧人们可以自由招收徒弟,可以为徒弟剃度却没有传戒的权力。徒弟们须到十方丛林去受三坛大戒,受具足戒后再回到本庙,又可以招收弟子,使子孙繁衍。因此,子孙庙中的僧人上下之间都是剃度师与剃度徒的关系。子孙庙的住持,往往有多名徒弟,即将退院的住持在众多的剃度弟子中选择其最信赖者作为新的住持,这样代代相传下去。不过子孙庙的住持一般都是终身任职的,除非本人愿意让位。因此,子孙丛林住持的继承往往在老住持圆寂之时或之后。这是明显的代际世袭制。凡寺院在其法派相承中有相接近的,称为“本家”。子孙庙中若有重大事务或争执未能解决,可以邀请本家的住持共同讨论或调解。子孙丛林经本寺僧众的同意,可以改为十方丛林;十方丛林则不许改为子孙丛林。一般而言,寺院是不允许买卖的,但是子孙丛林经双方同意,可以表面上出让而实际上有代价转变传承。

除了子孙丛林和十方丛林,还有一些寺院,财产属性和住持的传承方式同于子孙庙,也有一些法派传承相同的本家寺院。但寺院的规模较大,财力雄厚,在某些时候也允许为本寺院和其他子孙庙的沙弥传具足戒。这样的寺院属于“一半子孙庙,一半十方丛林”性质。最典型的是四川新繁县的龙藏寺。此寺建于唐太宗贞观三年(629),历代都有修葺,规模宏大。清初,大朗禅师住锡于此。大朗属破山海明禅师下传宗派,但不是临济正宗,而属于临济岔派。寺内住持,从大朗禅师以后,都是师徒代代相传。此寺的本家寺院有什邡的慧剑寺、彭县的中正寺等,彼此关系十分密切。寺



外还有脚庙(即下属寺院)十座,田地千亩以上。寺内也部分接待云水僧挂单,1940年还传过一次戒。此寺斋堂前挂的梆(木鱼),不像子孙庙鱼尾向山门,也与十方丛林鱼头向山门不同,而是鱼头向斋堂外,与大殿平行横挂。

山 门 殿

山门,也称三门,是进入佛寺的大门的称谓。寺院的大门,大多是三门并立,中间一大门,两旁各一小门,故称为“三门”。《释氏要览》说:“凡寺院有开三门者,只有一门,亦呼为三门者,何也?《佛地论》云:‘大宫殿,三解脱门为所入处。’大宫殿,喻法空、涅槃也。三解脱门,谓空门、无相门、无作门。今寺院是持戒修道,求至涅槃人居之,故由三门入也。”由此可见,三门确实含有象征意义,正如死心禅师所说:“今欲登菩提场,必由此门而入。然高低普应,遐迩同归。其来入斯门者,先空自心;自心不空,且在门外。”(《罗湖野录》)之所以称佛寺之门为“山门”,也有特殊含义。《禅林象器笺》认为:“山门者,山对城市之言。城市俗,山林真。凡兰若,反俗居本,宜在山,所谓远离处也。故纵在城市者,亦用山号,夫归向真道者,当由此而入,故言山门也。”寺院的山门常常建成殿堂式,故山门也称之为山门殿或三门殿。

明代佛寺在山门之中有金刚殿,塑二密迹金刚力士像。后来此像移入山门内,不另设殿,山门殿内塑两尊密迹金刚力士,已成定制。此二力士执金刚杵分立山门左右,守护佛刹,称为二王。《大宝积经·密迹金刚力士会》卷八说:“过去久远,有佛名无量勋宝锦净王现世,有转轮圣王名曰勇郡王,有千子具足,其二子一曰法意,二曰法念。后二子各言所志。法意太子曰:‘吾自要誓,诸人成



得佛时,当作金刚力士,常亲近佛。在外威仪,省诸如来一切秘要,常委托依。普闻一切诸佛秘要密迹之士,信乐受喜,不怀疑结。’法念太子曰:‘诸正士听,吾心自誓言。诸仁成佛道,身当劝助使转法轮。适见相劝,辄转法轮。’”《大宝积经》明确指出:“其法意太子则今金刚力士名密迹者是也。其法念太子者,今识其梵天是也。”宋代知礼撰《金光明经文句》解释说:“据经为一人,而状于伽蓝之门而为二像者,夫应变无方,多亦无咎。”《释门正统》则作了另外一番解释:《五分律》云:“佛四面有五百金刚,今状其二,无可疑也。”这就是说,围绕于佛陀的有五百金刚,今山门殿树其二像作为五百金刚的代表。对照发现的古代遗物,“二王”之设确实系晚世才定型的。古代云冈、龙门、麦积山石窟,都有金刚力士雕像,只是一尊。唯隋代河北安阳宝山大住圣窟入口两壁,刻有那罗衍神王(大力神)与迦毗罗神王两像,左像执槊,右像执杵,与佛所说于门两颊画执杖药叉相符(《大日经疏》卷一,夜叉也译作密迹,为四天王之一毗沙门天王属下)。此二像为中国现存最古的门像(见常盘大定《宝山之石窟》,载《支那佛教史迹踏查记》)。现今寺门左右的金刚力士像,都是面貌雄伟,作忿怒相,头戴宝冠,上半身裸体,右手执金刚杵,左手扼腕,两脚张开,故身体四肢均呈紧张之状。其不同者,只是左像怒颜张口,以金刚杵作打物之势;右像忿颜闭口,平托金刚杵,怒目睁视而已。

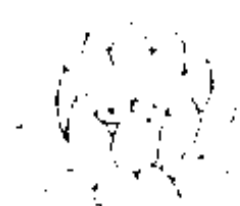
由于左像张口,右像闭唇,从而产生了对此“二王”的不同解释。现今中国有些寺院还将此传说加以实物化。据说左像开口发“阿”声,右像闭口呈“吽”的发音形状,而“阿”与“吽”为佛教的陀罗尼咒语。“阿是吐声权舆,一心舒遍,弥纶法界;吽是吸声条末,卷缩尘刹,摄藏一念”,“恒沙万德,莫不包括此二音两字”(《大日经疏》)。民间人士并不十分了解“阿”、“吽”字音的含义,将二音转读成“哼”、“哈”二字之音。明代著名神魔小说《封神演义》更是将错



就错,附会出了“哼哈二将”的传奇故事。《封神演义》写道,哼哈二将,一位叫郑伦,一位叫陈奇。郑伦常以哼鼻为其御敌接战的绝招,一哼响如洪钟,同时喷出两道白光,吸人魂魄。陈奇受异人秘术,养成腹内一道黄气,张嘴一哈,黄气喷出,见者魂魄自散。二人同为商王督粮官,郑伦降周战死,陈奇被周将杀死。周灭商后,姜子牙归国封神,特敕封郑伦、陈奇“镇守西释门,宣布教化,保护法宝,为哼哈二将之神”。近代以来,有些佛寺的山门殿就塑有“哼哈二将”塑像,民间还将哼哈二将作为门神看待。其实,佛教经典中根本就没有“哼哈二将”这一名称,其纯属民间的附会虚构。

据《禅林象器笺》考证,三门阁上必设十六罗汉像,中安宝冠释迦,以月盖长者、善财童子为挟持。宝冠释迦是释迦牟尼佛九十七种“大人之相”的一种,其形制为:顶着华冠,项着璎珞,手着环钏。月盖长者和善财童子为观音菩萨的胁侍。《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》说:“时毗舍离大城之中,有一长者名曰月盖,与其同类五百长者俱诣佛所……唯愿世尊慈愍一切”,救助毗舍离城中人民所受的苦难。佛陀让月盖长者等去求助无量寿佛及二位胁侍菩萨,“观世音怜愍救护一切众生。毗舍离人平复如本”。善财童子像盖依《华严经·入法界品》。因其与“财”有关,在民间尤其有较大影响,今日中国佛寺一般将其移入观音殿中。

近代的山门前曾立一块石碑,上刻“不许荤酒入山门”。后来碑文改刻为“荤酒不许入山门”。意在提醒烧香拜佛的“俗客”不应吃荤饮酒。现今此碑已不复树立,唯有些寺院的戒坛后面尚设此碑。



天 王 殿

天王殿是山门殿内的第一重殿。正面本尊供弥勒菩萨像或布袋和尚坐像,东西两旁供四大天王像。弥勒背后设手执宝杵呈将军身的韦驮天像。

弥勒菩萨,名“阿逸多”,是释迦牟尼佛的弟子,南天竺人。后来由人间往生在兜率天内院中为教化菩萨。据佛经说,释迦牟尼佛的教法流传一万年,其后世界变得美好,不再需要佛教,佛教便自行灭亡。再过八百余年后,弥勒菩萨由兜率天生此世界成佛(见《增一阿含经》、《弥勒上生经》、《弥勒下生经》)。弥勒既是菩萨,又是“未来佛”,故弥勒的形象有两种:一种作为佛像,为“三世佛”之一;另一种为戴天冠的菩萨像。天王殿所置乃着菩萨装的弥勒像。这是天王殿的一种置像规制。近现代的佛寺中,天王殿的正中主尊,往往供奉的是布袋和尚,人们将他作为弥勒菩萨化身。这是天王殿的另一种规制。

布袋和尚为五代僧,名契此。赞宁《宋高僧传》卷二十一有其本传,其文曰:“释契此者,不详氏族,或云四明人也。形裁臞瘦,蹙頞蟠腹,言语无恒,寝卧随处。常以杖荷布囊入廊肆,见物则乞,至于醯酱鱼菹才接入口,分少许入囊,号为长汀子布袋师也。曾于雪中卧,而身上无雪,人以此奇之。有偈云:‘弥勒真弥勒,时人皆不识’等句。人言慈氏垂迹也。又于大桥上立,或问:‘和尚在此何为?’曰:‘我在此觅人。’常就人乞啜,其店则物售。袋囊中皆百一供身具也。示人吉凶,必现相表兆。亢阳即曳高齿木屐,市桥上竖膝而眠。水潦则系湿草屨。”人以此验知其为弥勒化身。后梁贞明二年(916)圆寂于浙江奉化岳林寺东廊磐石上。从宋朝始,有寺院



将此布袋和尚像当作天王殿的主尊供奉,其状袒腹露胸,大腹便便,笑口常开。近世以来,又常在其旁设两个以至五、六个小胖男孩与之嬉戏,称其谓“五子戏弥勒”,也有“送子弥勒”的说法。有些寺院还在布袋和尚像两边悬挂一幅对联:“大肚能容,容天下难容诸事;开口便笑,笑世上可笑之人。”

四大天王为印度十六善神之属,其名常见于大小乘经论。最知名者为毗沙门天,义为多闻,乃印度北方的守护神,与持国、增长、广目天王共称为四大天王(《金光明经·四天王品》卷二,即以毗沙门居首)。毗沙门天王造像很早就已见于云冈、龙门等石窟。唐天宝元年(742)西域五国侵犯安西,传说毗沙门天王曾现身破敌,玄宗遂令各州府城门上西北隅均置此天王像。其后又命佛寺设立专门殿、院安置(《僧史略》下)。如唐长安大兴善寺的天王阁、江苏昆山慧聚寺的天王堂,都是较早供奉毗沙门天王的殿堂。

四天王形象,古今略有不同。据唐译《陀罗尼集经》卷十一“四天王像法”载,四天王均身着种种天衣,严饰精妙。东方天王提头赖吒,左手把刀,右手执稍(即长矛)拄地。西方天王毗噜博叉,左手执稍,右手把赤索。北方毗沙门天王,左手执稍拄地,右手擎佛塔。又依照《长阿含经》第十二《大会经》及《法华文句》等记载:四大天王各领二鬼神,持国天王领乾闥婆与富单那,增长天王领鸠槃荼与薜荔多,广目天王领龙与毗舍阁,多闻天王领夜叉与罗刹,故四天王像的脚下各踏二鬼神以示威武。到了元代以后,其塑像有了很大变化,东方天王持物换成了琵琶;明代时,北方天王持物换成了雨伞;清代时,西方天王持物换成了蛇类,遂成今日一般常见的四大天王形像。元沙罗巴译《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨供养法》以四偈说明四大天王的身色持物及守护国土:“东方持国大天王,其身白色持琵琶”;“南方增长大天王,其身青色执宝剑”;“西方广目大天王,其身红色执罽索”,“北方多闻大天王,

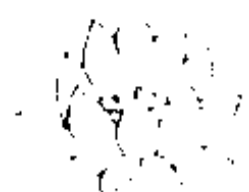


其身绿色执宝叉”。现在天王殿中的四大天王塑像,大体据此记载为之。也有人认为,现今的四大天王造型,很受明代神魔小说《封神演义》影响,而且世俗惯于将四大天王称为“四大金刚”。其实,金刚与天王在佛教中区别很大,绝不可等同视之。

天王殿弥勒像背壁面北而设的韦驮天,也被称为韦驮菩萨,其来源有二说。其一,据佛经记载,韦驮是印度婆罗门教所尊奉的天神,如《金光明经》云:“风水诸神、韦驮天神及毗纽天。”在印度《梨俱吠陀》中记载着一位天神韦驮,威力无比,战胜各种邪恶,使人间得到光明,被称之为“战神”、“百威之神”、“胜利之神”。他所使用的武器就是金刚杵。中国佛寺的韦驮塑像是一手持金刚杵的武士形象,这与韦驮天神不无关系。其二,唐代僧人道宣《道宣律师天人感通传》等书讲到,有一位天人来礼敬道宣,声言姓王名蟠,是南天韦将军麾下的使者,“将军事务极多,拥护三洲之佛法”。三洲指东、西、南三洲,因北洲无佛法而缺之。又据《法苑珠林》卷十载:“又有天人韦琨,亦是南天王八大将军之一臣。四天王合有三十二将,斯人为首。生知聪慧,早离欲尘。清净梵行,修童真业。面受佛嘱,弘护在怀;周统三洲,住持为最。”唐宋之际,以上二说逐渐融合,特别是道宣律师讲的韦将军巡游三洲,守护伽蓝等故事广泛流传之后,遂渐渐形成定制,凡建佛寺必奉韦驮为守护神,世称韦驮菩萨。其造像形式有二:一,合十指掌,横金刚杵于两腕,两足平立。二,以左手握杵拄地,右手插腰,左足略向前立。韦驮菩萨面北直对佛殿,注视出入行人。

大 雄 宝 殿

大雄宝殿即正殿,或称大殿。大雄是称赞释迦牟尼佛威德高



大的意思。

古代佛寺大殿中像设如何布置,记载缺乏,难以详考。只可从现存古刹遗物中略见一斑。如建于唐大中十一年(857)的五台山佛光寺大殿存有佛像一堂。主像凡五尊,各有胁侍五、六尊。中尊为释迦佛,跌坐在长方形须弥座上。左次主像是弥勒佛,重双脚,各踏莲花一朵。右次主像是阿弥陀佛,跌坐在六角须弥座上。释迦佛的左右有迦叶、阿难两尊者和两菩萨侍立。再前一些有两供养人跪在莲花上,手捧果品,作奉献状。弥勒佛和弥陀佛的胁侍,除以两菩萨代二尊者外,其余均同。极左的主像是普贤,乘象,两菩萨胁侍,普贤像前有一韦驮及童子像。极右的主像是观音,乘狮,两菩萨胁侍。后世的配置,都以普贤与文殊对称而立。文殊乘狮居左,普贤乘象居右。佛光寺却以普贤居左,而以文殊居右,大概是因为五台山乃是文殊道场之故吧。佛坛两极端前角,各有甲冑护法天王,两像遥立对峙,各持长剑,瞋目怒视(梁思成《记五台山佛光寺的建筑》,载《文物参考资料》1953年第五、六期)。这种大殿配置,大概可以代表唐代格式之一般。

入宋,佛寺像设始有具体记载。如慧洪《潭州白鹿山灵应禅寺大佛殿记》说:“像设释迦如来百福千光之相,文殊师利、普贤大菩萨,大迦叶、庆喜(阿难)尊者,散花天人、护法力士,又环十八应真大士,序列以次,庄严毕备。”至南宋时,更有明确的记载。如宗鉴《释门正统》卷三《塔庙志》说:“今殿中设释迦、文殊、普贤、阿难、迦叶、梵王、金刚者,此净土之像也。……盖若以声闻入辅,则迦叶居左,阿难居右;若以菩萨入辅,则文殊居左,普贤居右。今四大弟子俱列者,乃见大小乘各有二焉耳。梵王执炉,请转法轮;金刚挥杵,护卫教法也。”这种一佛四弟子的形式,一直为后世部分佛殿像设所采用。

但自宋代以来,较大佛殿常供三尊,所谓三佛同殿。有些寺院

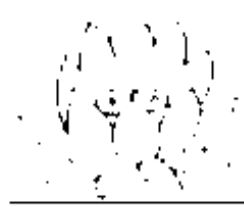


以弥勒菩萨为中尊,以释迦佛、弥陀佛位于左右,又以无著、天亲二菩萨为弥勒菩萨胁侍,如宋杭州金刚宝乘寺及开封殷圣禅院等处皆如此。有些寺院以释迦牟尼佛为中尊,以弥陀佛、弥勒菩萨位于左右,又以迦叶、阿难二尊者为释迦佛胁侍,如天台山国清寺、大慈寺,泗州乾明禅院、开封太平兴国寺、五台山真容院等处佛殿(成寻《参天台五台山记》卷一、三、四、五)。也有一些寺院以释迦佛、药师佛、弥勒菩萨为三尊,是以药师佛代替弥勒菩萨坐于左位(东方),如宋契嵩《漳州崇福禅院千佛阁记》说:“阁成,岿然九间……释迦、弥勒、药师,则位乎其中,千如来则列于前后左右也。”(《镡津文集》卷十二)

不过,以弥勒菩萨与释迦佛、弥陀佛并列,后来渐有异议,遂以药师佛代之。如《释门正统》卷三载:“或设三佛同殿,右弥勒、天亲、无著(胁侍)者,当来补处之像;左弥陀、观音、势至者,净土之像也。窃尝论之:若据娑婆化主,止立释迦之像,辅以文殊、普贤可也。当来下生既在补处,未有辅佐,岂得与释迦、弥陀并列而为三耶?兹岂一佛独化之道乎?”这是说,弥勒身为未来候补佛,不应与释迦、弥陀并列为三,故宋以后,弥勒遂另居于弥勒殿(见契嵩《镡津文集·双阁铭并序》)。

宋辽时代佛殿,也有供五佛乃至七佛的。如大同华严寺、善化寺及泉州开元寺等宋、辽遗构大殿,都各供五佛,亦称五智如来或五方佛。义县奉国寺大殿则供过去七佛。山西玄中寺千佛阁倒坏后,近由人民政府拨款重修,改奉七佛,名七佛阁。此外七佛之像,也见北京故宫博物院保存的山西兴化寺的壁画。元代巨刹,多有前后二佛殿,前佛殿塑三世佛,即燃灯佛(亦称定光佛)、释迦佛、弥勒佛;后佛殿则塑五如来(见姚燧《牧庵集·崇恩福元寺碑》卷十)。

明代之大殿,犹多塑三世佛。如徐一夔《灵谷寺碑》说:“其为制:以佛之当独尊也,故于正殿,则奉过、现、未来之像,其他侍卫天



神不与焉。”(《金陵梵刹志》卷三)明末嘉靖十九年(1540),日僧周良奉使访问中国,于淮阴兴国寺、沧州集善禅寺、北京大慈恩寺、苏州虎丘寺、吴江华严禅寺、余姚龙泉寺等佛殿,犹见三世如来之像(牧田谛亮《策彦入明记之研究》上《策彦和尚初渡集》)。

明代以后,丛林规制已趋定型,大殿设像已有成法。一般丛林大殿正中主尊或设释迦牟尼佛,或设三身佛,或设三世佛,或设毗卢佛,或设接引佛,或设五方佛,或设七佛。大殿两侧多塑十八罗汉之像,左右各九尊。佛坛背后或塑面北的三大士像,或独塑“海岛观音”之像。

释迦牟尼佛 大殿中的释迦像主要有三种法式:一种是结跏趺坐,左手横置左足上,名为定印,表示禅定的意思;右手直伸下垂,名为“触地印”,表示释迦在成道以前的过去生中,为了众生牺牲了自己的一切,这些唯有大地能够证明,因为这些都是在大地上做的事。这种姿势的造像,名为成道相。第二种是结跏趺坐,左手横置左足上,右手各上屈指作环形名为“说法印”,这是“说法相”,表示佛说法的姿势。另外有一种立佛,左手下垂,右手屈臂向上伸,这名为“栴檀佛像”,传说是佛在世时印度优填王用栴檀木按照佛的面貌身形所作。手下垂名为“与愿印”,表示能满众生愿;上伸名为“施无畏印”,表示能除众生苦。后来仿照此形像制作的也叫作“栴檀佛像”。一般大殿还在释迦牟尼佛像旁塑有两位比丘塑像,一年老,一中年,这是佛的两位弟子。年老的名叫“迦叶尊者”,中年的叫“阿难尊者”。佛涅槃以后,迦叶尊者继领徒众,后世称之为二祖。大殿中的这组造像,一般称为“一佛两弟子”。

三身佛 有的大殿中不是一尊佛像而是三尊,这是根据大乘教理表示释迦牟尼佛的三种不同之身。当中一尊是“法身佛”,名“毗卢遮那佛”,此云遍一切处,表示佛教真理就是佛身;左旁一尊是“报身佛”,名“卢舍那佛”,此云光明遍照,表示证得佛教真理而



自受法乐的智慧就是佛身；右旁一尊是“应身佛”，名“释迦牟尼佛”，此云能仁寂默，表示随缘住世教化各种不同的众生之佛身。

三世佛 有的大殿中所设的三尊佛并非三身佛，而是代表中、东、西三方不同世界的佛。中间一尊是我们这个世界的释迦牟尼佛；左边是东方净琉璃世界的药师琉璃光佛，结跏趺坐，左手持钵，表示甘露，右手持药丸；右边是西方极乐世界的阿弥陀佛，结跏趺坐，双手叠置足上，掌中有一莲台，表示接引众生的意思。这三尊佛合起来叫“横三世佛”。三世佛旁边各有二位菩萨立像和坐像，在释迦牟尼佛旁的是文殊菩萨、普贤菩萨；在药师佛旁的是日光菩萨、月光菩萨；在阿弥陀佛旁的是观世音菩萨、大势至菩萨。这六位菩萨各是这三位佛的上首弟子（见《华严经》、《药师本愿经》、《观无量寿佛经》）。三世佛又有以过去、未来、现在为三世的，名“竖三世佛”。正中是现代佛，就是释迦牟尼佛；东边是过去的迦叶佛；西边是未来的弥勒佛。不过，大殿常见的是“横三世佛”，“竖三世佛”罕有设置。

毗卢佛 有的大殿中只供一尊毗卢佛。毗卢佛是三身佛中的报身佛像。毗卢佛的莲座是千叶莲花。每一尊莲瓣上有一尊小佛，那是应身释迦佛。这是根据《梵网经》所说：“我今卢舍那，方坐莲花台，周匝千花上，复现千释迦，一花百亿国，一国一释迦，各坐菩提树，一时成佛道。”这一莲瓣代表一个三千大千世界，整个莲座代表华藏世界。

接引佛 净土宗的寺院中，常常在大殿中供阿弥陀佛（接引佛）像。接引佛是阿弥陀佛立像，作接引众生之相，右手垂下，作与愿印，左手当胸，掌中有金莲台。

五方佛 有的寺院大殿里塑的是五尊佛。正中是法身佛，名毗卢遮那佛，代表法界体性智，佛呈跏趺坐，手结智拳印。左手第一位是南方宝生佛，表福德，象征平等性智，其身金色，所结手印或

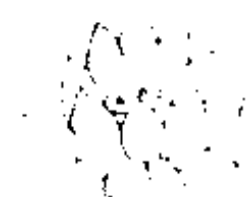


为满愿印,可满足众生一切愿望,即左手持衣角当心,右手仰掌;或结另一种手印,左手为拳,右手开于外方,屈无名指与小指,中指与二指、大指剑立。左手第二位是东方阿閼佛,表觉性,代表大圆镜智,其像为坐像,手印为破魔印,即右手舒五指指地,左手以五指执衣角。右手第一位是阿弥陀佛,表智慧,代表妙观察智。右手第二位是北方不空成就佛,表事业,代表成所作智,其造像为金色,所作手印为施无畏印,即左手执衣两角,右手展掌,竖其五指,当肩向外。这五佛,根据密宗的理论综合说明佛的意义,即五佛表五智也。

过去七佛 也有一些寺院大殿供过去七佛像。过去七佛依时间先后排列为:毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍婆佛、拘楼孙佛、拘那舍佛、迦叶佛、释迦牟尼佛。佛教认为过去共有七佛,释迦牟尼佛是其最后一位,在他之前还有先出世的六佛,其中前三佛是在过去劫中出世的,后四佛是在现在劫中出世的。因毗婆尸佛最长,故其像位于正中,其余六佛分列左右两边。

十八罗汉 一般寺院的大殿两侧多供奉有十八罗汉像。据说,佛涅槃以前,嘱咐了十六位大罗汉,让他们不要涅槃,常住世间为众生培植福德。这十六位罗汉是:一宾度罗跋罗惰阇、二迦诺迦伐蹉、三迦诺迦跋厘惰阇、四苏频陀、五诺矩罗、六跋陀罗、七迦理迦、八伐阇罗弗多罗、九戍博迦、十半托迦、十一罗怙罗、十二那迦犀那、十三因揭陀、十四伐那婆斯、十五阿氏多、十六注荼半托迦(见《法住记》和《十六罗汉因果识见颂》)。五代以后,或加上《法住记》的作者难提密多罗和《因果识见颂》的作者摩拿罗多,成为十八罗汉。或者错将第一尊宾度罗跋罗惰阇分为二人,加上难提密多罗(庆友)而作为十八罗汉。(以上据周叔迦考证)

三大士 在正殿佛像背后,往往有坐南向北的菩萨像。一般是文殊、普贤、观音三大士之像,文殊骑狮子,普贤骑六牙白象,观



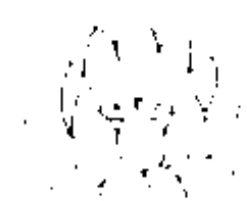
音骑龙。

海岛观音 有些寺院于大殿背后修海岛,面北而设观音像,立海岛上,观音右手据杨柳,左手托净瓶。海岛四周依据《法华经·普门品》作“观音救八难”的塑像。在观音像两旁有善财童子(出《华严经·入法界品》)和龙女(出《法华经·提婆达多品》)像作为胁侍。

总而言之,大雄宝殿的像设可分为三部分:一是大殿正中的主尊佛像,二是大殿两侧的十八罗汉,三是正中佛坛背后的三大士或海岛观音像。各地佛寺因地因事制宜,并不完全相同。

伽蓝殿

伽蓝殿常建于大雄宝殿或法堂的东边,故亦被称为东配殿。伽蓝是“僧伽蓝摩”的简称,意译“众园”,音兼意译为“僧园”,原指修建僧舍的基地,转而为包括土地、建筑物在内的寺院的总称。伽蓝殿供奉守护伽蓝土地之神像,古时又称土地堂。《南禅规式》说:“宋国土地祖师二堂,在法堂左右。”《敕修百丈清规》“住持念诵”云:“侍者随住持到祖堂、土地堂、大殿烧香礼拜。”不过,“土地神”乃中国传统宗教的神灵,正如《禅林象器笺》引用《余冬序录》的话云:“爵尊、德尊、齿尊之人,往往没而得祭于里社,俗谓土地神是也。里人或为之立庙。”佛教寺院殿堂,何时引入“土地神”,史籍失考。《禅林象器笺》搜集数条如下:“径山土地神,名灵泽龙王,寺有龙王殿”;“灵隐护法神,名灵鹫山王”;“雪峰土地神,名松山”;“嘉兴府兴圣寺土地神,名千圣小王。”《禅林僧宝传》卷九载:“高安洞山有神灵,膺公(云居道膺禅师)住三峰时,受服役,既来云居,神亦从至,舍于枯树之下,而树茂,号安乐树神。”可见,各地佛寺对于“土地神”之设并无统一的规制。当然,也有寺院以佛教的护法神



为“土地堂”主尊的,如《禅林象器笺》第五类载“东福土地堂,安梵天帝释”就是一例。近代以来,伽蓝殿通常以给孤独长者、祇陀太子和波斯匿王为主尊,辅以伽蓝十八神或关羽像等。

当释迦牟尼佛在世时,舍卫国有位长者名须达多,他乐于将财物布施给贫困者,人们称他为给孤独长者。传说他要请佛陀到舍卫国来说法教化,就同佛陀的弟子舍利弗选择地方供佛和弟子们居住。经过再三考虑,选定了舍卫国太子祇陀的花园。但是太子没有出卖园林的意思,便对给孤独长者说:“你若能将黄金在我的园地上布满了,我便把花园卖给你。”给孤独长者当真这样做了。太子很感动,便少要了他一部分黄金作为买回树木的价钱,二人共同请佛陀来住。这便是印度有名的祇树给孤独园。后来舍卫国的波斯匿王也归信佛教,为佛教的事业作出过很多贡献。所以,后来佛教便将此三人当作护法神供入伽蓝殿。殿堂正中供奉波斯匿王,左边是祇陀太子,右方是给孤独长者。伽蓝殿两侧通常供奉“十八伽蓝神”。据《七佛八菩萨大陀罗尼神咒经》卷四所言:“护僧伽蓝神有十八人:一名笑音,二名梵音,三名天鼓,四名巧妙,五名叹美,六名广妙,七名雷音,八名师子音,九名妙美,十名梵响,十一名八音,十二名佛奴,十三名叹德,十四名广目,十五名妙眼,十六名彻听,十七名彻视,十八名遍观。”

关羽乃三国时蜀汉刘备手下的一员猛将,以义气及勇猛善战著称于世。他在中国民间影响很大,并逐渐被神化,各地很早就建有供奉关羽的“关帝庙”。至于将关羽作为佛教的护法伽蓝神则是唐朝以后的事。据考证其来源于《佛祖统纪》卷六记载的一个故事。隋开皇十二年(592)十二月,天台宗创始人智顓来到荆州,欲在当阳玉泉山创立精舍。一天,智顓正在趺坐入定,忽然“天地晦冥,风雨号怒,妖怪殊形,倏忽千变”。经十七日,师无惧色,并“闵之曰:汝所为者,生死众业,贪自余福,不自悲悔。言讫,象妖俱灭。”



其夕，云开月明，见二人威仪如王，长者美髯而丰厚，少者冠帽而秀发，前致敬曰：予即关羽。汉末纷乱，九州瓜裂；曹操不仁，孙权自保，予义臣蜀汉，期复帝室。时事相违，有志不遂，死有余烈，故王此山。大德圣师何枉神足？师曰：欲于此地建立道场，以报生身之德耳。神曰：愿哀闵我愚，特垂摄受。此去一舍，山如覆船，其土深厚，弟子当与子平建寺化供，护持佛法。愿师安禅，七日以须其成。师即出定，见湫潭千丈，化为平阡；栋宇焕丽，巧夺人目。神运鬼工，其速若是。师领众入居，昼夜演法。一日，神白师曰：弟子今日获闻出世间法，愿洗心易念求受戒，永为菩提之本。师即秉炉，授以五戒。于是神之威德，昭布千里，远近瞻祷，莫不肃敬”。《三国志传》记载，唐高宗仪凤年间，神秀于湖北玉泉山玉泉寺“立关公为本寺伽蓝(神)。至今古迹尚存”。此书虚诞不可全信，特别是将此事与神秀禅师挂钩，尤为荒谬。但玉泉寺于唐初就立有以关公为主尊的伽蓝殿，是不争的事实。现代的汉传佛教寺院的伽蓝殿，常在殿中设一小龕供奉关羽像，有些大的殿堂还将关平、周仓作为关羽的左右胁侍。

从设像看，伽蓝殿可以看作佛教中国化的一个缩影。

祖 师 堂

祖师堂亦称祖师殿，通常位于大雄宝殿西侧，被称为西配殿。此种布局以禅宗寺院最常见。但是其他寺院也往往仿效其制而立本宗的祖师堂，以供奉本宗的诸位祖师。

禅宗寺院何时设立祖师堂，已很难确考。不过，六祖慧能于唐先天二年(713)于广东韶州曹溪宝林寺圆寂，其弟子建“肉身殿”，不久又建“六祖殿”。此殿可看作禅宗祖师堂之设的兆端。其后，



禅宗分派竟成,各据其地传法,因此,祖师堂内供像不一,往往以其开山之祖为主尊设立祖师堂。至宋代杨岐派白云守端禅师改革旧制,始形成较为统一的格局。《白云守端和尚禅录·祖堂纲纪序》说:“吾道盛于此土,初祖菩提达摩之纲焉。此实天下之共知。而奈何天下祖堂中,各以开山传次者,为其祖。殊不思乃宗乃祖,所传所持之最者乎?呜呼!教来五百年后,达摩始来,向之诸家之贤者,岂不知性即乎圣?何为竟自以性以圣之泥乎?乃须少林之后,犹弹指顷,不假文字,语默有无,释然亡其所待,而自得还其本。又古之岩居穴处者,但以法为胜为味,殊不虑今日其间者骄,独大智禅师虑之,而廓以禅林之度,由是资之,而少林之风至今蔼然于天下。吾欲天下祖堂中,以达磨、大智正其位,以开山传次者陪之,贵来者尊其始而归其大,岂不然乎?”白云守端此文撰于宋熙宁三年(1070)十月初一日。其后慧洪《林间录》赞同白云守端的主张,并将其具体化:“天下丛林之兴,大智禅师力也。祖堂当设达摩初祖之像于其中,大智禅师像西向,开山尊宿像东向,得其宜也。不当止设开山尊宿,而略其祖宗耳。”(《林间录》卷二)此后,天下禅寺风起响应,祖师堂之規制始为统一,并影响到日本禅寺祖师堂的布设。顺便指出,宋代还于少林寺建立了初祖庵、二祖庵。

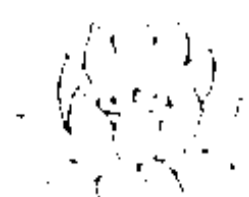
现今禅寺之祖师堂一般不再刻意强调开山之祖,因此一般佛寺以达摩、慧能为禅道之祖,马祖建丛林、百丈立清规,故堂中正中是梁时来华的禅宗初祖菩提达摩禅师,左方是达摩六传弟子六祖慧能禅师,右方是慧能的三传弟子建立清规的百丈怀海禅师。不过,也有一些寺院,达摩像右侧供奉的是慧能的二传弟子、百丈怀海之师马祖道一之像。



药 师 殿

以东方净琉璃世界的教主药师佛为供养主尊的寺院殿堂,称为药师殿。殿内正中为“药师三尊”,即药师佛及其两胁侍日光菩萨和月光菩萨,殿堂两侧则列有十二药叉大将。据佛经中说,在遥远的过去世,有位电光如来行化世间。当时有一位梵士,养有二子。这位梵士痛感世间浊乱,众生困苦,于是发誓救助病苦众生。电光如来对他很赞赏,于是劝梵士改称“医王”,他的两个儿子改名为“日照”、“月照”。这位梵士后来成佛即为药师如来,其二子也修成了菩萨,成为药师佛的两位胁侍,他们就是日光菩萨和月光菩萨。这一佛二胁侍因其住于东方净琉璃世界,故被称之为“东方三圣”。

药师佛 全称“药师琉璃光如来”,亦称“大医王佛”、“医王善逝”等,音译“鞞杀社鞞嚧”,是佛教所说的东方净琉璃世界的教主。据经中言,药师在本行菩萨道时,曾经发过十二大誓愿,要满足众生一切愿望,拔除众生一切痛苦。这十二大誓愿是:(一)使自他身均光明炽盛;(二)以威德开晓众生;(三)满足众生所欲求而没有或缺少的东西;(四)使一切众生信仰大乘;(五)使一切众生行梵行(净行);(六)使一切不具备诸根的众生(先天残废者)完具;(七)除一切众生病,使众生身心安乐,证得无上觉悟;(八)可以转女为男;(九)使众生解脱天魔外道的缠缚和邪思恶见,而得到正见;(十)使众生脱离恶王劫贼等横祸;(十一)使饥渴众生得到上食;(十二)使贫乏无衣者得上妙衣。佛经中还说,凡愿生西方极乐世界无量寿佛处所,听闻正法而没有收效者,如果听闻世尊药师琉璃光如来的名号,可化众生于东方琉璃世界中;信奉药师如来



能够医治百病,解除各种顽疾苦痛,消灾延寿。如此等等,使得中国历史上社会各阶层对药师如来的信仰很兴盛。药师佛被民间信众尊为药师、医王,密教中还有专门的“药师本尊法”用之修道成佛。药师殿供奉的药师佛像,一般是结跏趺坐,左手持一药钵,右手持药丸。据《药师念诵仪轨》说,药师佛“左手执药器,名无价珠,右手结定印,身披袈裟,结跏趺坐,安坐于莲花台上”。此外,药师佛在有些寺院中也作为“三世佛”之一供奉于大雄宝殿。

日光菩萨 全称为日光遍照菩萨,具有“日放千光,遍照天下,普破幽冥”的含义。这位大菩萨以慈悲为本,协助药师佛救助尘俗,催破生死幽冥,犹如日光遍照人间。作为药师佛左胁侍的日光菩萨像一般身披大衣,头戴宝冠,手持一莲花,莲上有象征太阳的日轮。

月光菩萨 全称为月光遍照菩萨。据佛经说,凡是诚心持诵《月光菩萨陀罗经》的修行者,月光菩萨就会前来加以护佑,使持诵者消除一切烦恼病痛,成就一切善法。作为药师佛右胁侍的月光菩萨一般身披天衣,头戴宝冠,或是手持带有半月的青莲花,或是手里托着一轮明月。

在密教中亦有日光、月光二菩萨。日光菩萨在胎藏界曼荼罗中为地藏院上第九位尊者,主地藏光明遍照之德,左手持宝幢。月光菩萨为胎藏界文殊院一尊者,左手持金莲,上有半月形,而在金刚界曼荼罗中为三昧耶会七十三位尊者之一,右手持莲花,上有半月形。

药师殿两侧一般供有药师十二神将,皆为顶盔贯甲武将姿态。他们每人统率七千眷属,以药师如来的神力保护众生。《药师本愿功德经》说:“此十二药叉各有七千药叉以为眷属,同时举身白佛言:‘世尊,我等今者蒙佛威力,得闻世尊药师如来名号,不复更恶趣之怖,我等相率皆同一心,乃至尽形归佛、法、僧,誓当荷负一切有情,为作义利,饶益安乐。’”这十二位药叉是顺应药师佛的十二



大愿所呈现的药师之分身。然而,后世逐渐将此十二药叉与中国本土文化的十二地支配上对,使十二药叉亦成为十二时辰护法神,他们轮流在各个时辰中率领部下守护众生。药师殿所供奉的十二神将的名号、身色与所持武器如下:

一宫毗罗,黄色,持宝杵,子;二伐折罗,白色,持宝剑,丑;三迷企罗,黄色,持宝棒,寅;四安底罗,绿色,持宝锤,卯;五颞尔罗,红色,持宝叉,辰;六珊底罗,黑色,持宝剑,巳;七因达罗,红色,持宝棍,午;八波夷罗,红色,持宝锤,未;九摩虎罗,白色,持宝斧,申;十真达罗,黄色,持宝索,酉;十一招杜罗,青色,持宝锤,戌;十二毗羯罗,红色,持宝轮,亥。

观 音 殿

以观音为主尊的佛寺殿堂,称为观音殿,又名“大悲坛”。因为观世音是西方极乐世界的上首菩萨,表现一切佛的慈悲心、大悲心,是救世最切者,所以命之为“大悲坛”。一般而言,观音殿或塑圣观音像、自在观音像,或供十一面观音,或供千手千眼观音,或供四十八臂观音,等等。由于观世音菩萨变化身很多,各地佛寺供奉多有不同。

观世音 亦译为“光世音”、“观世自在”、“观自在”,为阿弥陀佛的左胁侍,西方极乐世界三圣之一。以大慈大悲为德性,据佛经说,遇难者只要念诵其名号,菩萨即时观其音声,前往拯救使其解脱,故名观世音。因避唐太宗李世民的讳,后来简称为观音菩萨。他的形象多有不同,佛寺中最常见的有二:一是圣观音像,一首一臂,结跏趺坐,手中或持莲花或结禅定印,天冠中有阿弥陀佛像。二是自在观音像,一足盘膝,一足下垂,像旁或有一净瓶,盛满甘



露,瓶中插了柳枝,象征观音以大悲甘露遍洒人间。观音像旁常有一童男童女胁侍。童男即善财童子,童女为龙女。据《华严经·入法界品》,善财童子是福城长者的五百童子之一。“当其初入胎时,于其宅内自然而出七宝楼阁。其楼阁下有七伏藏,于其藏上地自开裂,生七宝牙……处胎十月然后诞生,形体分支,端正具足。其七大藏,纵广高下,各满七肘,从地涌出……宝中自然而有五百宝器,诸物自然盈满……以此事故,父母亲属及善相师共呼此儿名曰善财”。善财童子受文殊菩萨启发,南行求法,参拜五十三位善知识。第二十八参是在东洋紫竹林拜观音而得无穷教益,后来就成为观音菩萨的左胁侍。龙女本是“二十四诸天”之一娑竭罗龙王之女,八岁谒见释迦牟尼佛即转男身成佛。后来龙女又拜观音菩萨,成为观音的右胁侍。龙女成佛之事见于《法华经·提婆达多品》,至于“龙女拜观音”之说于佛经中无征,纯系民间传说。

十一面观音 一瞋面,化恶有情;二慈面,化善有情;三寂静面,化导出世净业。此三面教化三界便有九面。九面上有一大笑面,表示教化事业须要有极大威严和极大意乐方能无懈而后成就之。最上有一佛面,是表示以上总为成佛的方便。

千手千眼观音 俗称为“千手佛”,不够准确。千手表示护侍众生,千眼表示观照世间,都是大悲的表现。其典型塑法有两种。一种是实有千手:法身八手最大,其中二手合掌;报身四十手细小些,其中二手合掌。其余四十四手持各种法器,手中各有一眼。化身九百五十二手,手中各有一眼,分五层或十层如孔雀开屏般后插。另一种是简化了的造型,一般寺院中均取此式;两眼两手之下,左右各具二十手,手中各有一眼,共四十手四十眼。又各配上“二十五有”,即 $25 \times 40 = 1000$,而成千手千眼。“二十五有”指三界中二十五种有情环境。

四十八臂观音 这也是观音殿作为主尊的常有造形。一般千



手千眼是立像,而四十八臂观音是坐像。

除作为主尊供养的观音菩萨像之外,有些观音殿两侧靠墙环侍“三十二应”或“三十三身”观音,如浙江普陀山普济寺圆通殿(观音殿)即一例。《法华经·观世音菩萨普门品》中说有“三十三身”,《楞严经》说有“三十二应”。二者大同小异。为求对称,观音殿常塑成三十二尊。这一组像之设大多依照《摄无碍经》,“三十三身”分别是:一佛身,左手禅定印,右手慧印,作说法相;二辟支佛身,中年僧形,双手合十,身着福田衣;三声闻身,青年僧形,手持三衣函(箱),身着僧伽梨衣;四梵王身,四面,各三目,八臂双足,冠天冠;五帝释天身,冠宝冠,披璎珞,着天衣;六自在天身,手持红莲花,戴宝冠,穿王者服;七大自在天身,戴宝冠,乘黑色水牛或野猪,双手抱剑;八天大将军身,红脸,合掌,王者形象;九毗沙门天身,怒相,左手捧宝塔,右手持宝剑;十小王身,戴宝冠,穿红色王者服,合掌;十一长者身,穿贵族礼服,手执如意宝珠;十二居士身,穿贵族礼服,手执摩尼宝珠;十三宰官身,穿官员礼服,作高官相;十四婆罗门身,作沙门相,双手持锡杖;十五比丘身,有威仪的年老和尚相;十六比丘尼身,老年尼相,手执红莲花;十七优婆塞身,穿破衣,执香炉等;十八优婆夷身,长发女相,右手持莲花;十九长者妇女身,天女相及装束;二十居士妇女身,贵族妇女装饰;二十一宰臣妇女身,中老年贵族妇女装束;二十二婆罗门妇女身,中年贫苦妇女相;二十三童男身,小童相,披宝衣,持莲花;二十四童女身,少女相,少女装饰,持青莲花;二十五天身,着“百福”天衣,左手执莲花函,右手执莲花;二十六龙身,顶上现龙头,作忿怒相;二十七夜叉身,戴火焰冠,目发电光,双手持杵;二十八乾闥婆身,戴八角冠,王者戎服,左手执笛,右手执宝剑;二十九阿修罗身,忿怒相,常为六臂,双手合掌,另四手执刀或杖、金印;三十迦楼罗身,面作鸟形,人身有羽翼,左手拄腰,右手执金刚钩;三十一紧那罗身,马头或鹿头状面



庞,手执乐器;三十二摩睺罗伽身,贵族相,头顶一蛇,手执笙,或系腰鼓,手执鼓杖;三十三执金刚身,忿怒相,戴胄,左手拄腰,右手拄金刚杵,常披兽皮战袍。

地藏殿

以地藏菩萨为本尊的寺院殿堂,称为地藏殿。一般位于佛寺的后部。

地藏菩萨,音译“乞叉底伽婆”,以其“安忍不动犹如大地,静虑深密犹如地藏”(《地藏十轮经》)而称为地藏。据《地藏菩萨本愿经》说,地藏菩萨受释迦牟尼佛嘱咐,于释迦牟尼佛入寂后,弥勒佛未出世之前尽度一切众生悲苦。地藏接受了嘱咐,在忉利天当着释迦牟尼发出大愿:“为是罪苦六道众生广设方便,尽解脱,而我自身方成佛道”(《忉利天宫神通品第一》),故其美称为“大愿地藏”。因为地藏菩萨能令六道轮回中的众生免于恶趣中;即或堕入地狱,也能拔脱罪苦,因此很早以来就得到人们的广泛信仰。《地藏菩萨本愿经》说:“未来及现在众生,于所住处,于南方清洁之地,以土石竹木,作其龕室,是中能塑画,乃至金银铜铁作地藏形象,烧香供养,瞻礼赞叹,是人居处,即得十种利益。”此经中详细列出了供养地藏菩萨的好处:一是土地丰壤,二是家宅永安,三是先亡(去世的先人)升天,四是现存益寿,五是所求遂意,六是无水火灾,七是虚耗辟除,八是杜绝恶梦,九是出入神护,十是多遇圣因(《地藏菩萨本愿经·地神护法品第十一》)。以上几种利益,尤其是可使先亡的父母祖宗灵魂安宁,与中国传统文化的孝道完全一致,所以地藏信仰在中国的广泛流行是自然而然的。

地藏菩萨的造像在中国早期石窟中屡有出现,如敦煌、龙门



等。隋唐时的三阶教曾以地藏菩萨为主尊,其形象多为舒相坐式,一腿盘屈,一腿垂下,身作菩萨形。盛唐以来,地藏菩萨像渐多。特别是密宗兴起后,胎藏界曼荼罗中绘有地藏院,更推动了地藏信仰的流行。这时,地藏菩萨像多与阿弥陀佛、观世音菩萨像同龕造出。晚唐时,地藏与十王变壁画和雕像出现于莫高窟和四川大足石窟中。五代以后地藏菩萨像与十王像、六道轮回或地狱变一道成组出现。大约于唐末宋初,以地藏菩萨作为主尊的地藏殿较广泛地出现于各宗派佛寺中,这当然也与金地藏传说的兴起有关。

宋代以后,地藏殿主尊像一般有两种形式。一是结跏趺坐,右手持锡杖,表爱护众生,也表示戒修精严;左手持如意宝珠,表示满足众生愿望。二是地藏像两旁侍立一比丘一长者像,这就是“金地藏”像。相传唐代新罗一王子出家,名叫金地藏,后来来到我国安徽九华山,受到当地闵长者的供养。闵长者的儿子从他出家,法名道明。后人便将“金地藏”看作地藏菩萨的化身,闵长者父子成为地藏的胁侍,而九华山就成为地藏菩萨的应化之地。以上两种形式,地藏菩萨均作比丘形,光头或头戴毗卢冠,身披袈裟,这是因为地藏菩萨在无量佛的“五浊恶世”(劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊)中济渡众生,为了使众生能深信因果,尊敬三宝,所以显现出家比丘之相。

较大的寺院,在地藏殿的两侧还要塑出“十王”的形象。据成都大圣慈寺沙门藏川述的《佛说预修十王生七经》说,地狱有十王,即秦广王、初江王、宋帝王、五官王、阎罗大王、变成王、泰山王、平等王、都市王、五道轮转王。据传说,人死之后,全都要至冥府中经历一次严格的审判,并根据死者生前的“善业”、“罪果”,发配到不同的地狱,经过地狱对死者灵魂的改造,再批准转世轮回。而“十王”就是负责审判的十位“阎罗王”,两司即“现报司”、“司报司官”,为“十王”的助手。据《十王经》说,地藏菩萨作为“幽冥教主地藏王



菩萨”往往能普救众生惠及幽冥,因此信仰、供奉地藏,为亡灵求超度、作忏悔,便可借助地藏悲愍之力,脱离六道轮回。

藏 经 阁

佛寺藏佛经之处,称为藏经阁。古代有两个不同的称呼,其间也有差别:一是转轮藏殿,二是万佛阁或毗卢阁。

转轮藏殿 简称轮藏殿。在古代,供养佛教宝藏和通读佛经全藏,都是求得福报的无上功德。这样的事情,在史籍中比比皆是。然而,经藏浩淼,普通信众毕其一生亦难于通读,况且亦有文盲不能读经,南北朝时的梁代佛教信士傅翕便创造了“转轮藏”解决了这一问题。《释门正统·塔庙志》卷三说:“诸方梵刹立经藏殿者,初梁朝善慧大士傅翕愍诸世人,虽于佛道颇知信向,然于赎命法宝,或有男女生来不识字者,或识字而为他缘逼迫不暇披阅者。大士为是之故特设方便,创成转轮之藏,令信心者推之一匝,则与看读同功。故其自誓曰:有登吾藏门者,生生不失人身。又能旋转不计数者,是人所获功德即与诵经无异。”关于傅翕其人,《善慧大士录》载:“大士傅名翕,字玄风,东阳郡乌伤县稽停里人。乌伤即今义乌县也。父名宣慈,字广爱;母王氏,世为农。以齐建武四年(497)丁丑岁五月八日生。”“梁天监十一年,十六岁娶留氏,名曰妙光,有子二人,曰普建、普成。”《景德传灯录》“善慧大士”章说:“陈太建元年己丑(569)四月二十四日示众曰:‘此身甚可厌恶,众苦所集……’弟子问:‘师之发迹,可得闻乎?’曰:‘我从第四天来,为度汝等,次补释迦及傅普敏文殊、慧集观音、何昌阿难,同来赞助故。《大品经》云:有菩萨从兜率来,诸根猛利疾,与般若相应,即吾身是也。’言讫趺坐而终,寿七十有三。”傅大士所创的转轮藏,是特建一



间殿阁,常为两三层高。于地下设一大转轴,轴上安一个八面(或六面)大龕,龕上每面安抽屉储放佛经。这个龕能推着转动,转一圈就等于读了一遍经。古代的轮藏殿均设傅大士像及天龙八部塑像,如《释门正统·塔庙记》卷三所说:“诸处俱奉大士宝像于藏殿前,首顶道冠,肩披释服,足蹑儒履,谓之和会三家。……又列八大神将,运转其轮,谓天龙八部。”唐代时轮藏的构造,于轮藏上又安佛龕彩画悬镜,并环藏敷座,形制更为精美。白居易《苏州南禅院千佛堂转轮藏石记》说:“堂之中,上盖下藏。盖之间,轮九层,佛千龕,彩绘金碧以为饰。环盖悬镜六十有二。藏八面,面二门,丹漆铜锸以为固。环藏敷坐六十有四。藏之内轮以轮,止以梃。经函二百五十有六,经卷五千五十有八。”(《全唐文》卷六七六)宋朝有的寺造有小型转轮藏,只放少数经卷,推起来飞快,于是信士趋之若鹜。这一改进,比原先的大转轮,省力方便得多。后来藏传佛教有“转经筒”,与之异曲同工。此“转经筒”为桶状,中有轴,可转动,桶上刻有或贴上经文(多为六字真言)。古代这种“转轮藏”于今日尚有遗存,如河北正定龙兴寺、北京万寿山等处可作代表。

毗卢阁 这是明代及以后的更通行的佛寺殿堂。此种为两层佛阁,下层设有佛像,一般以毗卢遮那佛为主尊,沿壁立小龕设千佛乃至万佛像,象征众佛结集会诵读经;也有于下层殿堂设三世佛的。佛阁上层沿壁立柜橱安置藏经。中间设条桌供读经用。这种安排建置称为“壁藏”。也有沿壁建成楼阁式小木结构以贮放藏经的,称为“天宫藏”。据佛经说,佛灭后,法经藏于两处,一为龙宫海藏,一为天宫宝藏。天宫指兜率天弥勒菩萨住的内院。“天宫藏”就是模仿天宫宝藏的。明姚广孝撰《天界寺毗卢阁碑》记载:“阁成,上供法、报、化三佛及设万佛之像。左右度以大藏,诸经法匱。后建观音大士,示十普门。下奉毗卢遮那如来,中坐千叶摩尼宝莲花座,一一叶上有一如来,周匝围绕。旁列十八应真罗汉,二十威

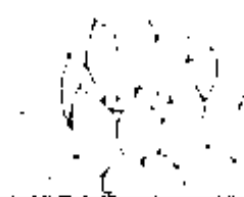


德诸天。珠纓宝幢,幢盖帷帐,香灯瓜花之供,靡不毕备。”(《金陵梵刹志》卷十六)由于阁上设有万佛之像及皮置大藏,故亦被称为万佛阁或藏经阁,山西大同华严寺就是其中的古代遗存之一。现今的佛寺普遍采用这一形式设置藏经阁。

罗 汉 堂

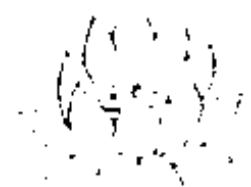
罗汉是阿罗汉的简称,是佛的得道弟子。以罗汉为主尊的寺院佛殿称为罗汉堂。罗汉像有十六罗汉、十八罗汉、五百罗汉之分。一般寺院将十六罗汉或十八罗汉作为佛祖嘱咐住世护法的弟子供于大雄宝殿两侧,因五百罗汉人数众多,因此另设一殿而处之,曰罗汉堂。

五百罗汉的传说在佛经中是常见的。例如西晋竺法护译有《佛五百弟子自说本起经》,说及佛灭度后迦叶尊者与五百罗汉最初结集三藏。东晋初译出的《舍利弗问经》中说,弗沙密多罗王毁灭佛法后,有五百罗汉重行圣教。诸如此类的记载,佛经中很多。在中国汉地,自东晋竺昙猷居住天台山时,古老相传天台悬崖上,“有佳精舍,得道者居之”,有石桥跨涧而横石阻断,自古未有人及此。竺昙猷洁斋累日,渡过石桥见到了精舍中的神僧,并且共同烧香中食。“神僧谓猷曰:‘却后十年,自当来此,今未得住。’于是而返。”(以上见《高僧传·竺昙猷传》卷十二)后世于是有石桥寺五百罗汉显真的说法。《天台山志》引《五百应真居方广寺感应记》载:“永嘉长史全亿,画半千罗汉像。”到五代时,五百罗汉的尊崇特别兴盛。吴越王钱俶造五百铜罗汉于天台山方广寺。显德元年(954)道潜禅师得到吴越忠懿王的允许,迁雷峰塔下的十六罗汉像于净慈寺,并创建五百罗汉堂。宋太宗雍熙二年(985)造罗汉像五



百一十六身(五百罗汉及十六罗汉),奉安于天台山寿昌寺罗汉堂。宋仁宗供施石桥五百应真的敕书现存,载于《天台山志》中。此时,各地寺院大多建有五百罗汉堂。宋苏轼文集中就有元符三年(1100)为祖堂和尚作《广东莞县资福寺五百罗汉阁记》(见《东坡文集后集》卷二十)。各地名山也有罗汉洞或竹林圣僧寺的传说,如河南嵩山就有五百罗汉洞。据宋崇宁元年(1102)释有挺撰写的《中岳寺五百大阿罗汉洞记》(又名《修圣竹林寺碑》,见于《八琼室金石补正》卷一〇八)中称:唐初蜀僧法藏始感得灵异,知山中竹林寺是圣僧所居。宋代院主更为崇敬,因此选定此洞,造五百罗汉像。现存的有代表性的罗汉堂有北京碧云寺、上海龙华寺、汉阳归元寺、重庆华严寺、昆明筇竹寺等处。

至于五百罗汉的名号,现存早期的石刻有两件:一件是,近年在广西宜山县会仙山白龙洞摩崖上,发现了北宋元符元年(1098)立的《供养释迦如来住世十八尊者五百大阿罗汉圣号》碑刻,记录了十八罗汉及五百罗汉的名号。另一件是,宋绍兴四年(1134)十二月所立《江阴军乾明院罗汉尊号石刻》,此碑《金石续编》载有辞录但文未收载,至明崇祯十六年(1643)高承埏曾将此碑文重刻于泾县县署中,其子高佑铠又重刻,后被收于《嘉兴续藏》第四十三函中。以上二件所列罗汉名号和排列次序并不完全相同,但自宋代以来,尤其是近现代的寺院中,其罗汉堂设像,均大致以乾明院碑为根据。五百罗汉虽屡见于佛经记载,但因经中并无其具体名号、事迹,因此各寺院所设的罗汉,各自形象并不完全统一。如北京碧云寺的罗汉堂是清代乾隆十三年(1748)仿杭州净慈寺罗汉堂的规模而建。引人注目的是,此罗汉堂左边甬道口塑了宋代呵骂秦桧的疯僧立像,在殿堂左方屋梁上塑有道济禅师像。道济禅师即一般所称济公和尚,许多佛寺罗汉堂都有其位置,如五台山善化寺罗汉堂就是,且位置也在屋梁之上。



禅 堂

禅堂古称僧堂或云堂,与佛殿、法堂同为禅宗丛林的主要堂宇,禅僧昼夜于此行道。《禅林象器笺》说:“僧堂亦谓禅堂,言众僧坐禅于此也。”禅堂二字首出《首楞严经》,此经中说道:“若诸末世愚钝众生,未识禅那,不知说法,乐修三昧,汝恐同邪,一心劝令持我佛顶陀罗尼咒。若未能诵,写于禅堂,或带身上,一切诸魔所不能动。”《景德传灯录》所附《禅门规式》说:“所哀学众,无多少、无高下,尽入僧堂,依夏次(受戒长短)安排。”元代编就的《敕修百丈清规·日用轨范》说:“不得僧堂内聚头说话,不得在僧堂中看经看册子。”僧堂乃众僧住、坐之地,因众僧云集,故又称云堂。古时僧堂本兼食堂,后世于禅堂外另设斋堂(食堂),如明徐一夔《灵谷寺碑》说:“以禅与食,不可混于一也,故食堂附于库院。”(《金陵梵刹志》卷三)于是如今丛林,食堂即斋堂在东,禅堂即僧堂在西,这成为丛林定式。

禅堂位于寺院中心偏西的静僻处。进门先是一间过厅,正壁一般有“行须缓行,语要低声”的字样。这是在提醒进禅堂者,里面的僧众正在参禅打坐,不要惊扰他们。从过厅折进一段巷道,便是一座清静的四合院落。禅堂坐西向东,中间有门,常有布幕遮掩。布幕上面挂一块木牌,僧人在参禅打坐时,木牌呈现“止静”二字,在其他时间翻至木牌另一面,呈现“放参”二字。

禅堂中央有一佛龕,供奉药师佛或毗卢佛。禅堂中设有“圣僧”像。“圣僧”之像不定,古今也不同。古时僧堂本兼食堂(今禅林“放参”即晚饭就禅堂而食,犹是其遗风),多安宾头卢于其中央。唐大历四年(769)不空三藏奏请令天下寺院食堂中,于宾头卢之



上,特置文殊师利形象以为上座(《不空三藏表制集》卷二),故唐时僧堂是以宾头卢和文殊师利为圣僧的。后世将禅堂与斋堂分开,但圣僧之设仍旧是禅堂必备。今日丛林,禅堂一般以禅初祖菩提达摩为“圣僧”。佛龕及“圣僧”周围留宽敞的空地,作为行香之用。行香与坐禅,在禅堂中交替进行,行、坐;行、坐,其目的是克服禅众的昏沉。禅堂的两端分别有椿凳,禅众们按其帖单标名的位置在上面打坐。椿凳后面为高大宽广的平台,称为广单,这是禅众睡觉的地方。禅堂前后壁只有椿凳没有广单,后壁中间为“维摩龕”,即是方丈和尚的座位。前壁东边设有香案,案上放着坐禅仪式中所用的器物,如引磬、木鱼、香炉、香板等。香案正中还放有一个“慧命牌”,上面写着“大众慧命,在于一人,尔若不顾,罪在尔身”。参禅僧人若犯了禅堂规约,如引磬、木鱼敲打错乱等,必须在香案前罚跪,叫做“跪香”。香案上方悬着一口钟,钟下挂着一块厚木板。按这座寺院所属禅宗的不同分派,其木板有不同形状,分为横长方、竖长方、三角、半圆和圆形五种,称为“五家钟板”。钟板有不同的形状和不同的敲击方法,作为禅僧,尽管没有看见钟板,只要听见钟板声,便知道这座寺院属于哪个宗派了。

钟和板是禅堂的重要法器,敲击钟板为参禅打坐的主要讯号。同时,禅堂钟板发出的讯号也是和寺院其他堂口的讯号密切配合的,它使僧众建立起一种良好的生活秩序,并且知道什么事情正在进行,自己又将该做什么了。禅堂讯号的运用,还有一个目的是为了减少言语,使僧众的心志集中,尽可能不受外界干扰。因此,禅僧平时随时带着一块写着“禁语”的木牌,遇到别人和自己说话时,即出示木牌。

禅堂有以下执事:

维那 禅堂的主要负责人,也是全寺的总监察。维,即纲维,意为统摄僧众;那,梵文羯磨陀那之意,意为“授事”,汉梵结合,称



为维那。维那的职责是纲维众僧,曲尺调摄。凡禅堂中有违犯清规者,无论其职位高低,他都有权予以惩罚。上殿时维那掌握佛教仪式的起腔领念,以音声为佛事,可以看作仪式的总指挥。

悦众 维那的副手,可设置数人,称之为大悦众、二悦从、三悦从等。若维那缺席,禅堂可由大悦众代管,因此大悦众又叫管堂。悦众在上殿时具体工作是敲打法器,配合唱念,并教初学参禅僧人学习礼仪。

知藏 熟悉佛教三藏典籍,主管和保护重要藏经。凡属函帙的安放、修补、请购、借出等,都由其总体负责,命人经办。

藏主 执掌经橱钥匙,定期晾晒经藏,负责佛教书籍的保管和借阅。

参头 也称禅头,禅堂中参学最久或最熟练者。他主要承担为初学参禅的僧人做出示范和起到表率作用的重任。

司水 每天早晨打洗脸水,准备早、中、晚的漱口水,出坡后的洗脚水等。

圆头 每天挑送净桶,冲洗厕所,更换洗手水,洗晒揩手帕等。

另外,各地丛林寺院都根据自身的特点,订有《禅堂规约》以作僧众行、住、坐卧及坐禅拜佛的仪规标准。现将四川十方丛林宝光寺的“禅堂规约”列举如下:

夫马祖创立丛林,百丈继以清规,务在安定学者之身心不得放逸,而后能究明己躬下事,至悟法源底,方可续佛祖慧命,以终正因行脚之志。无奈正象经往,法当末运。圣贤隐而不作,愚劣滥而沉沦;以丛林为游食之场,视清规作泛常之事。欲使佛祖慧命不危而不绝,讵可得哉!凡正信参学之士,见闻及此,必痛心惊惧。吾今侪于斯,切莫随于流欲,以至道业荒芜。急宜属遵规训,始得己躬事办。约有数条,开列于后:

一、凡上堂小参,各搭衣持具。齐集法堂,次第而立,不得参



差。违者罚。

二、钟板错乱，必当巡察；引、鱼错乱，跪香；散香落地，参堂；一切犍椎参差者罚。

三、无事窜位，言谈语笑，粗皮旷野者罚。

四、坐香不到及失误，巡香散香者罚。

五、不顾本参，乱逞机锋及出坡不随众者罚。

六、堂中出入，次第而行，威仪齐整，有失次序者罚。

七、大小事务，不白执事；堂中出入，不遵规谏者罚。

八、经行纵横，语言戏舞及草覆作声者罚。

九、闯静惊静，静中戏笑，东张西望，翻眼弄皮者罚。

十、巡香被警策，以公报私，故打者罚。

十一、二策昏沉如故者，立参；三策如故者，跪参；倘故纵昏沉者罚。

十二、私行向外，不着袍子，窜寮吃烟，闲谈杂话者罚。

十三、盗取堂内银钱，衣物等件，重则烧单，轻则笞罚。

十四、失物等项，捡者当白职事，原交失者认取，私自隐匿者重罚。

十五、小恙给假三日，重病出堂调养，慎无妨众，违者罚。

十六、制期未满，不许出堂。出堂及私应经忏者罚，私逃单者挂牌。

十七、除客、病外，私造饮食，司职不尽职者罚。

十八、有事他出，归期违限者罚。

十九、破根本大戒者，不许共住。

二十、私自化缘入己，错昧因果者，不许共住。

二十一、谈论国事，心游世俗者，不许共住。

二十二、私收徒众及破和合僧者，不许共住。

二十三、恶口骂詈，交拳撕打者，不许共住。



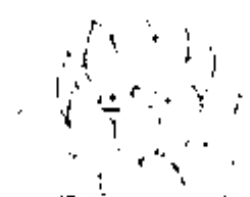
二十四、有犯清规,不遵议罚者,不许共住。

以上条约,各宜遵守。如有违犯者,决不循情。切宜珍重,凛之慎之。

法 堂

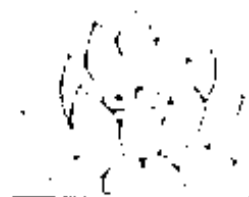
法堂,亦称讲堂,是演说佛法、皈戒集会的地方,在佛寺中为仅次于佛殿的主要建筑,一般位于佛殿之后。《禅林象器笺》引《三才图会宫室部》所记,这样解释“法堂”二字的含义:“堂者,当也;谓当正向阳之屋。又堂,明也,言明礼义之所。”可备一说。

《佛本行集经》说:“有诸比丘,或在露地说法之时,或寒或热。我许造堂,堂下说法。若虽有堂,露无四壁,风吹尘草,汗诸比丘。我今当听起四壁障,遮诸尘草。时诸比丘,在说法堂。若地不平,应以种种若麻若草泥涂其地,使令净好。”又《毗奈耶杂事》云:“佛告阿难陀:‘此拘尸那城,往古有城,有拘奢伐底,有王名大善见,国人奉诸金银末尼等宝。王曰:如是诸宝,我自丰足,不受。国人置宝而去。王念:今此珍宝非枉求,我今宜用修造法堂。时有八万四千诸城小王闻之,咸诣王所,白言:愿不烦神虑,臣等望为王营造。再三请而许。诸王白王:于城东形胜地,兴建法堂。严饰既毕,愿亲临幸。王念:此胜法堂,不应先自受用,宜请一切沙门、婆罗门、有德行者,如法供养。’”正由于大善见国王深知法堂对于佛教的重要性。《大方等日藏经》明确规定:“于当来世,是中皆应起立塔寺,造作法堂,安置舍利、经法、形像。”中国汉地,法堂之建,始于东晋道安、昙翼。《六学僧传·隋罗云传》说:“上明东寺,法堂十二间,盖道安、昙翼所造。”道宣《续高僧传·罗云传》也记载:“释道安于上明东寺造堂七间,昙翼后造五间,连薨接栋,横列十二。”《景德传灯



录·牛头慧忠禅师章》说：“众请入城，居庄严旧寺。师欲于殿东别创法堂。先有古木，群鹊巢其上，工人将伐之。师谓鹊曰：‘此地建堂，汝等何不速去？’言讫，群鹊乃迁巢他树。”迨至百丈怀海创制清规，不立佛殿，唯树法堂，从此法堂之设遂成丛林定式。

法堂的建筑式样，《禅林象器笺》认为：“百丈制禅苑规绳，取意于朝制。其东西两序，犹如文武排行。五参上堂，犹如五日一参。到法堂制造，亦是拟太极殿矣。”从法堂的设置及日常规仪看，此说法很有道理。法堂南、北各开一门，法堂之内应有佛像、法座、罽毘法被或板屏及钟鼓等。《释氏要览》卷下“佛堂置佛像”项下引《大法矩陀罗尼经》云：“法师说法时，有罗刹女名爱欲常来惑法师，令心散乱。是故说法处常置如来像，香花供养，勿令断绝。彼罗刹女，见已即自迷，不能为障。”法座也叫狮子座，于法堂中设立高台，中置坐椅，名曲盃床，略称为曲盃。法座之后罽毘法被。“罽毘”本是宫廷中所设，有二义：一是门外之屏，据顾炎武《日知录》卷三十二考证，“罽毘在门外。罽，复也；毘，思也。言臣将入请于此复思之也。”二是设在宫阙上交疏透孔的窗棂，宋程大昌《雍录》卷十“罽毘”条说：“罽毘者，镂木为之，其中疏通，可以透明，或为方空，或为连锁，其状扶疏，故曰罽毘。”《敕修禅林清规·告香》条说：“至日，侍者令客头于寝堂或法堂铺设罽毘椅子。”此书《秉拂》又说：“堂司行者，排办法座，左手敷罽毘，设住持位。”由以上所引可知，罽毘、法被，其义略同。罽毘原指朝廷宫殿的一种设施，用之于禅林则指法座之后的屏障，古制或为丝绸之物，或为镂木为主，难于确知，现代丛林通常用木板为之。也有一些寺院，于法座后挂狮子图代替罽毘法被，象征佛之说法。曲盃之前，设置讲台，台上供置小佛像，下设香案，供置香花。法座（曲盃）两侧列置听席，以备僧俗听闻大德说法说禅。法座左边放置钟、磬，右边放置法鼓，以供上堂说法时鸣之警众。



方 丈

佛寺住持的居处称为方丈,亦曰堂头、正堂。这是方丈一词的狭义。广义的方丈除指住持居处外,还包括其附属设施如寝室、茶堂、衣钵寮等。

据《维摩诘经》说,身为菩萨的维摩诘居士所住的卧室虽仅仅一丈见方,却能容纳二千师子之座,有不可思议之妙。道世《法苑珠林·感通篇》载:“吠舍厘国宫城周五里,宫西北六里有寺塔,是维摩故宅基。尚多灵神,其舍垒砖。传云:积石即是说法现疾处也。”“唐显庆年中,敕差卫尉寺丞李义表前融州黄水令王玄策往西域充使。至毗耶黎城东北四里许,维摩居士宅示疾之室,遗址叠石为之,王玄策躬以手板纵横量之,得十笏,故号方丈。”(《释氏要览》卷上)许多史籍都言,方丈之得名源于王玄策此举。然而,《文选》中收有王简栖《头陀寺碑》已出现“方丈”一词。其文说:“宋大明五年,始立方丈茅茨,以庇经像。”高诱注则说:“堵,长一丈,高一丈,面环一堵,为方丈。”“大明”为南朝刘宋孝武帝的年号,大明五年即公元461年。不过,这里所谓的“方丈”是否即是后世所指的含义,原文语焉不详,仅备一说。

堂头 也指的是住持所居之室。《禅苑清规·请尊宿》说:“专使先看知事计会讫,上堂头人事。”《广灯录·三圣然禅师章》:“师到道吾,道吾以绯绶额,持禅杖。师见,乃云:‘逐便祇候。’道吾应诺。师参堂了,再上堂头人事。道吾却具威仪方丈内坐。师才近前。道吾云:‘有事相借问,得么?’师云:‘也是适来野狐精。’便出去。”《联灯会要·香严闲禅师章》云:“屡上堂头告洩山为说。”以上二例,堂头均明显指方丈,即住持和尚之居室。

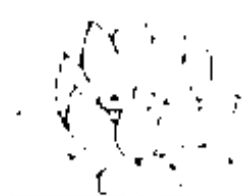


正堂 也是方丈的别称。《景德传灯录·龟洋山无了禅师章》说：“师告寂，瘞于正堂。”又《酉阳杂俎》载：“嵩山普寂禅师洁正堂，焚香端坐。未久，忽闻叩门。连云：‘天师一行和尚至矣。’一行入诣，寂作礼云云。”此二例之“正堂”显然亦指住持之居处也。

寢堂 乃指住持接见来客、接受住僧参拜的地方，一般位于方丈的前方，与方丈室相接。《禅林象器笺》说：“旧说曰：凡禅刹堂舍位置，法堂后有茶堂，接茶堂而有寢堂，连寢堂而有方丈。盖寢堂者，住持讲礼之处。”此说很精确。如《敕修百丈清规·圣节》说：“上堂，住持于鼓初鸣，出寢堂坐。”同书《小参》又说：“小参初无定所，看众多少。或就寢堂，或就法堂。”同书《游方参请》说：“凡寢堂中，必设参椅，示尊师道也。新到相看，住持当居中位，令其插香展礼，侧坐受茶，于礼无损。”因寢堂用于行礼接待，故其比之方丈室略大，《禅林象器笺》引竺仙《仙和尚宗门千字文》自注云：“今之曰方丈者，谓之寢室，大者曰寢堂。室则幽奥深邃，堂乃堂堂明显也。”正可为证。

茶堂 必在法堂后，寢堂前。本是住持行礼之所，但与寢堂不同。茶堂人员来往较杂，相当于众僧的休憩处所。《芙蓉楷禅师录》载：“唯置一茶堂，自去取用。”（《禅林象器笺·殿堂门》引）《校定清规·告香》规定：“斋退鸣鼓，特为茶，或就法堂，或茶堂，首座相伴，特为参头，有饭。”又《广灯录·黄檗断际禅师章》亦曰：“师一日在茶堂内坐，南泉下来问：‘定慧等学，明见佛性，此理如何？’师云：‘十二时中，不依倚一物。’”特别是《大慧杲禅师录》所载将茶堂与寢堂之别显示得很清楚：“岁节秉拂云：‘今日一队奴仆，在茶堂里村歌社舞，弄些鬼神。’”

衣钵寮 是住持和尚的办事机构，其字义如《禅林象器笺》所解：“藏住持衣财之处。此方所谓眠藏也。”然而，衣钵寮的职能并不仅仅限于藏置方丈和尚的衣钵等物。如《校定清规·入院视篆》说：“住持看封，预都寺开封，呈过住持，就状先押字，次书日子，行



者使印于日子处。状系都寺收,印子随封押,归衣钵阁,付与衣钵侍者,或亲随使者。”同书《新住持入院》载:“印子随即封押,归衣钵阁,付与衣钵侍者。”同书《法嗣师忌辰》说:“就衣钵阁支差设钱。”以上数条资料,衣钵寮或作衣钵阁,或为衣钵阁,所指皆同。从这些资料看,衣钵寮还掌握寺院及住持和尚的印信,并且具有一定的经济权力。现代丛林,衣钵寮规模不大,其职责为替住持办事,侍奉住持和尚。衣钵寮一般有以下执事:

衣钵侍者 衣钵侍者是方丈和尚的机要秘书和直接助手,负责收发信件和草拟文书等。若有方丈和尚不愿见或不便见的来访者,可由衣钵侍者出面接谈。有的寺院还设有“银钱衣钵”和“庄严衣钵”。“银钱衣钵”掌管寺院每天收入的现金及其帐目,包括施主结缘、供斋和其他经济往来。“庄严衣钵”负责掌管寺院珍藏的庄严法器和贵重财物。

烧香侍者 侍者寮的负责人。凡方丈和尚说法,主持佛事,出位拈香、礼拜、上堂、上供时,均由烧香高捧香炉,走在方丈前面。

记录侍者 衣钵寮的记录主要替方丈说法时写法语,传戒时写请启,为各种佛事写疏文等。而且,长老语录,多由其记录整理而成。

汤药侍者 汤药是方丈小灶和上客堂的厨师。方丈生病,由他煎汤熬药,故名汤药侍者。他还要做许多零星事务,如照料方丈的私人宾客,管理和分配特殊食品等。上客堂所需的菜蔬及其他用品,则由“买办”负责采购。

请客侍者 衣钵寮的传达。凡来会见方丈的,先由他禀告衣钵或方丈。方丈或衣钵有指示,也由他向外传达。

圣僧侍者 方丈的侍者。由他照料住持披衣、抽衣、折叠并存放袈裟等。在佛教仪式中,应为方丈传炉、开具;饭后为方丈送漱口水,出寺院为方丈背行囊等。在通常情况下,这种执事不是轮流



充当,而是长期的,在每半年一期的序职时,都无须更换。

方丈行者 在方丈厨房烧饭、烹茶及干杂活的僧人。也包括轮流从禅堂抽出来的清众,他们负责守门、倒茶、铺碗筷等。

祖侍 负责照料退院老和尚。

方丈屋廊常常悬挂一种扁磬,玉石质,形似云板,有客来时鸣三下以通报,有如俗家的门铃。

斋 堂

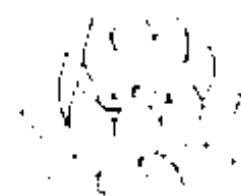
斋堂即食堂,寺院僧众用斋饭之所,也称之为香积厨或五观堂。《维摩诘经》中说,众香世界的佛叫香积佛,维摩诘曾经到众香世界去,香积佛和那个世界中的许多菩萨正坐在一起吃饭,就用众香钵盛满了香饭盛给维摩诘。维摩诘将香饭带回后供养大家。香积厨即取香世界香饭之意。僧人戒律规定,进餐之前应作五种观法:一、计功多少,量彼来处。也就是说,僧尼于吃饭前,应当饮水思源,观想食物之来源,知晓其来之不易。二、忖己德行,全缺应供。僧尼于吃饭前应检查自己是否持戒、诵经、念佛、坐禅,作有关三宝的事情。若有怠失,受施则堕,不宜受食;德行圆满,则可应供受食。三、防心离过,贪等为宗。僧尼在用饭时,不要见到上味好餐就起贪心,见到中味餐就起痴心,见到下味食就起瞋心。否则,不觉惭愧,就会堕入三恶道。所以吃饭前应作离过贪观。四、正事良药,为疗形枯。佛教认为,吃饭是为了治疗饥渴,长养身体,以更好地从事佛教事情,故须以食为药,不起贪着。五、为成道业,应受此食。不食会生饥渴之病,难成道业;多食致患,少食气衰故要吃得适当,资身修道。五观堂即取用食品须“五观”之意。

起初,斋堂与僧堂(禅堂)未分,故僧堂内设“圣僧”像位。后世



斋堂从禅堂中分出,故“圣僧”之位又设立于斋堂。据《释氏要览》卷下说:“堂中圣僧也,始因道安法师梦一胡僧,头白眉长,语安云:‘可时设念。’后《十诵律》至,慧远方知和尚所梦即宾头卢也。于是立座饭之,寺寺成则。”《十诵律》、《杂阿含经》皆说,当释迦佛在王舍城时,有位树提居士,把栴檀木钵高高举起,声言若有沙门、婆罗门能不用梯杖取下此钵,钵便归其所有。宾头卢即入禅定,以神通力腾起空中,取下此钵。佛陀知道后责备宾头卢不该在未受大戒之人面前卖弄神通,遂将其摒出阎浮提,让其去瞿陀尼洲教化那儿的男女信众。先期,斋堂中只施空座,前置碗盏,不安圣像。至刘宋泰始末(471),正胜寺僧法愿、正喜寺僧法镜等,始图画其形。(《寂照堂谷响集》第三)唐大历四年(769)不空三藏奏请令天下寺院食堂中,于宾头卢之上,特置文殊师利形象以为上座(《不空表制集》卷二)。故唐时食堂是同时安文殊师利和宾头卢为圣僧的。不过,后世斋堂分设之后,“圣僧”之设像为谁,最不固定。《梵网经》法藏疏说:“闻西国诸小乘寺以宾头卢为上座,诸大乘寺以文殊师利为上座。”此外也有以憍陈如尊者,或大迦叶,或空生,或须菩提尊者等为“圣僧”的。更有以布袋和尚为“圣僧”的,如五台山普化寺斋堂就是如此。斋堂中也安置监斋菩萨像,相传为洪山大圣,专门监护佛寺僧食。自元代以来,则多奉大乘紧那罗王菩萨之像。紧那罗,梵文为 Kimnara,为天龙八部之一。《法华文句》卷二说其:“似人而有一角,故曰‘人非人’,天帝法乐神,居十宝山”。相传元末,红巾首领率众至少林寺,众僧惶惧欲散。忽一火头老僧至庖中出曰:汝等勿忧,老僧一棒驱之。众笑其妄。老僧运三尺棍,径入红巾队中,红巾兵士遭其冲打,遂散去。后世传说此火头僧乃紧那罗王显化。天下佛寺斋堂遂多塑画其像,祈其监护。今少林寺之紧那罗殿是其较早的崇奉遗迹。(以上见《少林寺志》)

斋堂十分宽敞。正中设座台,为方丈用斋处;两旁放整齐的长



条桌凳,为僧人用斋处。斋堂工作量大,分工亦细,故有众多的执事,主要有:

典座 斋堂的主要负责人,寺院的生活总管。古云:首座调性,典座调命。作为掌管全体僧众斋饭的责任者,事关重大,故方丈一般请善于计划,干练可靠的僧人担当此任。

饭头 典座的重要助手,负责煮粥做饭,随时掌握僧众之去来,水米之加减。

贴案 负责做僧众的斋菜和佛殿的供菜。斋菜应先尝味,使调味得宜;供菜不能先尝,以免亵渎神灵。

菜头 在典座的指导下,计划和备办厨房用菜,包括菜蔬的择选、去皮、淘洗等。

水头 保证供应斋堂做饭菜和烧茶等生活用水。

茶头 保证供应僧众每天足够的茶水和每月数次的沐浴用水。一些寺院还设有专管沐浴用水的“浴头”。

磨头 负责碾磨米、麦或厨房豆浆、制豆腐等活计。

行头 在斋堂为僧众铺碗筷、盛饭和添加饭菜,斋毕又收拾、清洗碗筷,一些寺院还另外设有铺碗筷的“碗头”。

斋堂前堂悬“梆”,这是一种挺直的鱼形木鱼,与大殿中诵经时叩击的团圆鱼口鱼鳞形木鱼不同,粥饭时击之为号。旁悬云朵状金属“云板”,为报时;“云鼓”,即绘有云形纹之鼓。古代大刹午斋时常报午斋之用。报午斋有时也常用鸣钟集众。现代佛寺中鸣钟集众多因大事,午斋时不用。现代丛林略分为三类,即十方丛林、子孙丛林以及介于二者之间的“一半子孙庙,一半十方丛林”的寺院。这三类佛寺,可用斋堂前悬挂“梆”的方式加以标示。十方丛林挂的“梆”,一般是鱼头正对着山门方向,子孙丛林一般是鱼尾正对着山门方向,而“一半子孙庙,一半十方丛林”的寺院则是鱼头向斋堂外并与大殿平行横挂。

第二章 教职、教制

四 众

四众,亦称“四部弟子”、“四部众”。有“佛弟子四众”和“出家四众”两种说法。前者包括比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷;后者包括比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼。本条目阐释“佛弟子四人”,至于“出家四众”可参见“七众”条目。

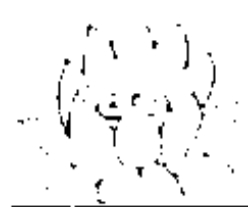
比丘(Bhikṣu),意译“乞士”,言其上从如来乞求佛法而养育法身的慧命,下向俗人乞求衣食以存活色身的生命;另外还有“怖魔”、“破恶”、“净命”、“净持戒”等意思。因为出家学佛的比丘,必将了脱生死而不再受魔业及魔境的困扰和支配,魔王少了一个可利用和支配的魔民,所以感到恐怖;比丘持戒能破烦恼恶业,所以是破恶;比丘以尽其一生的寿命,坚持清净戒律,所以称为净持戒。比丘的同音异译尚有“比邱”、“焗乌”、“苾乌”等数种。比丘尼(Bhiksuni),音译“乞士女”,含义与比丘相同,只是用“尼”音表示女性,也即女比丘之义。比丘尼的同音异译也有“焗乌尼”、“苾乌尼”等数种。俗称比丘为“僧人”,僧是梵语“僧伽”(Samgha)的略称,义为众,凡三比丘以上和合共住称为“众”。出家制度并非佛教特有,



印度古代各教派都有出家的规定,其出家者统称为“沙门”(也写作“桑门”),义为止息一切恶行。印度其他教派并未传入中国,于是“沙门”也就成为出家佛教徒的专用名称了。世俗也称比丘为“和尚”。和尚是印度的俗语,义为亲教师,与习俗所称师父相同。其中,比丘、沙门二词多用于文字;僧人、和尚多用于口语。至于彼此称呼,对一般僧人则称某某师,对上层人士称某某法师,对寺院住持称某某和尚。蒙藏地区称僧人为喇嘛,意义等同于汉族地区所称的和尚,也是师父之义。俗称比丘尼为“尼姑”。尼是比丘尼之略称,姑在汉语中表示女性。世俗也有称比丘为“大僧”而称比丘尼为“二僧”;或称比丘为“首堂”而称比丘尼为“二堂”。这些称呼都不见于经论,只是流行于民间的称呼而已。

优婆塞(Upāsaka),意译“信士”、“近事男”,指在家学佛的男性佛教徒。优婆夷(Upāsika),意译“信女”、“近事女”,指在家学佛的女性佛教徒。俗称在家佛教徒为“居士”,这是梵语(Grha - pati)的义译,原指多财富乐的人士,也即居积财货之士,后来转用为居家修道之士的通称。

在家人信仰佛教,愿意成为正式的在家佛教徒——优婆塞、优婆夷,要经过一定手续。在家佛教徒的基本条件是受持三皈:皈依佛、皈依法、皈依僧。皈依是投靠的意思,言其以自己的身心性命投靠于佛法僧,依佛法僧的教导行持。这里所谓皈依佛,不是皈依佛的生身,而是皈依佛的道德品质;所谓皈依法,就是皈依趣向涅槃的方法;所谓皈依僧,应是皈依佛所教导的大菩萨、大阿罗汉等。受持三皈,要经过一定的宗教仪式,即请一位法师依照《三皈仪轨》为其说明三皈的意义,本人则须表示从此以后皈依三宝。这样便可成为优婆塞、优婆夷,于受三皈的同时,或者相隔若干时日,可以进而从师受五戒,便成为五戒优婆塞,优婆夷。随着修学的进步,到一定程度,可以进而从师受八关斋戒和菩萨戒。受持三皈等戒



法,主要是皈依佛、法、僧,决心趣向涅槃之路,请师只是为了证明。如果认为请某法师为自己说戒、传戒,便是皈依法师,那就失去了皈依佛法僧三宝的意义。

佛教信徒愿求出离家庭、独身修道也要经过一定的手续。佛教从印度传入中国,从汉唐至今,由于地理和时代不同,出家的程序也各有不同。按照佛教戒律规定,佛教信徒要求出家,可以到寺院中向一位比丘请求为自己的“依止师”。这位比丘要向全寺僧侣说明情由,征求全体意见,取得一致同意后,方可收留此人为弟子,为之剃除须发,并为之授沙弥戒,此人便成为“沙弥”。俟“沙弥”年满二十岁时,经过僧侣的同意,召集十位长老大德共同为之授比丘戒,此人便可成为比丘。受比丘戒满五年后,方可以离开依止师,自己单独修道,云游各地,居住各寺院。女子出家同样要先依止一位比丘尼,受沙弥尼戒。至年满十八岁时,受式叉摩尼戒,成为式叉摩尼。经两年后,至年满二十岁,先从比丘尼,后从比丘受比丘尼戒,这叫做二部受戒,成为比丘尼。在印度没有度牒、僧籍或寺籍制度,沙弥戒和比丘戒、比丘尼戒等都是单独受,不得集体同受,比丘戒最多许三人同时受。佛法传入中国汉族地区以后,唐宋时代,出家者先要到寺院中作“行者”,服各种劳役,垂发而不剃发,可以从师受沙弥戒。等政府规定度僧的时日到来,经过政府的甄别,或经过考试及格,得到许可,可以剃度为僧。此后再等机会前往政府许可传戒的寺院受比丘戒,授戒师也由政府指定。凡是未经政府许可、未得度牒而私自剃发的僧尼,因无寺籍,故为私度,要受到处罚。到了宋初,年满二十岁方得受比丘戒的规定被忽略了,常有七、八岁的人便受比丘戒。

以上程序到了元代完全废弛了。明末开始规定“三坛同受”的制度。欲出家的人先到寺院中请求一位比丘为“剃度师”,为自己剃发而不受任何戒。剃度师的僧籍属于何寺院,自己的僧籍也同



属于这个寺院,为寺院的下一代传人。一般僧籍只属于子孙寺院,而十方丛林是不开僧籍的。遇到某一十方丛林公开传戒时,前往该寺,在若干时日中先后受沙弥戒、比丘戒、菩萨戒,同时领取政府的度牒,而僧籍仍属于原剃度师所在的寺院。到清朝乾隆时,废止了度牒,便只由传戒的寺院发给戒牒而已。

现在藏传佛教地区出家的程序,一般还是实行接近佛陀时代的比较原始的那种办法,也没有度牒和僧籍的问题。

出家佛教徒和在家佛教徒在外表上,除了比丘、比丘尼要剃除须发外,在衣服上也有分别。比丘应蓄的衣服,根据佛教最初的规定,只三衣,总名为“袈裟”。其中一件是“五衣”,是用五条布缝缀成的衬衣;一件是“七衣”,是由七条布缝缀成的大衣。每一条布又要由一长一短(五衣)、二长一短(七衣)或三长一短(大衣)的布块所合成。但在中国的寒冷地区,只穿三衣是不够的,因此可以在袈裟以下穿着圆领方袍的俗服。其后时代变更,俗人的衣服改变了式样,而僧人始终保持原样,因此圆领方袍便成为僧服的特型了。在家佛教徒在平时只是穿着俗服,在拜佛时可以穿着五条布缝成的“缦衣”,缦衣的每条长度相同,不许长短相间,以示与出家人有别。沙弥和沙弥尼只许穿着缦衣而不许穿着割截成的袈裟。

佛徒中比丘、比丘尼是独身修道的,必须清心寡欲,不是件容易的事。因此,佛教的出家制度非常严格,受比丘戒之前,要有许多质问,凡是不合条件的人,绝不允许受比丘戒。例如:父母未曾允许,身有负债,身有痼疾和精神病,现任官吏及曾为比丘而违犯四根本戒等等,总共有十三难,十六遮。至于受比丘戒后,又厌倦出家的清苦生活,愿意还俗,却是极其容易的,只要对任何人声明,自己愿意舍戒,便可以放弃比丘身份,改变独身修道的生活。如若不舍戒,不放弃比丘、比丘尼身份,却私自违犯戒条,这叫做“破戒”,是不允许的。其他比丘可以检举,经过僧侣集会评判,要



受到相当的处罚。受五戒的在家居士可以根据自愿,随时对任何一人声明,放弃优婆塞、优婆夷身份。唯有菩萨戒只有受戒,或者破戒,而没有舍戒的说法。

七 众

七众,指七种佛教徒,包括出家五众比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、式叉摩尼及在家二众优婆塞、优婆夷。比丘、比丘尼与优婆塞、优婆夷合称为“佛弟子四众”,沙弥、沙弥尼、式叉摩尼合称为“出家三小众”。虽然“三小众”的年龄,并不限止在二十岁以前,但大体而言,二十岁以前的出家男女,不得受比丘戒及比丘尼戒。因此,一则是年岁小,二则是受戒的等级小,所以称之为“小众”。比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷已见“四众”条,现将“三小众”介绍如下:

沙弥 梵文 *Srāmanera* 的音译,在中国有新旧两种译法,旧译是“息慈”,是息恶行善的意思;新译是“勤策”,是接受大比丘僧勤加策励的意思。在义净三藏的译作中,常以“求寂”来称沙弥,是求取涅槃之道与圆寂之果的意思,圆寂是圆满静寂,也就是究竟涅槃的解脱之道。出家是为自求解脱而又协助他人解脱,沙弥便是出家之道的第一阶层。在佛陀初期的僧团中是没有沙弥的。佛陀亲生子罗睺罗随佛出家时,才开始有沙弥。沙弥进入僧团,是为佛教的人才增添新生力量的后起之计,所以沙弥是以儿童为主。但是,年龄已满二十岁的人,初入僧团,或因师资不足,或因衣钵未备,或因其他事故而未能受持比丘戒的,仍然列于沙弥之数。另有六十岁以下的老人,来到僧团中求度出家,佛陀是准许为他们剃度的,但却不许他们受比丘戒了,所以也被列入沙弥之数。

佛制对沙弥的资格也有要求儿童须在七岁以上,并具有能力



为僧团的晒食场做驱逐鸟雀、乌鸦等工作,始可度为沙弥。故律中规定:七岁以下有力驱鸟不应度,七岁以上无力驱鸟亦不应度。律中也规定七十岁以下能自己照顾生活,可以出家为沙弥,七十一岁以上不管能否照顾生活,皆不可度。这样,沙弥又可分三个等位两种类别:七岁以上,十三岁以下,称为驱鸟沙弥。十四岁以上,十九岁以下,称为应法沙弥。这是最合乎要求的沙弥年龄,因其已能顺应沙弥行法而做,故称其为应法沙弥。二十岁以上,七十岁以下,称为名字沙弥。这一年龄段的出家人,本可成为比丘,唯应因缘不具而居沙弥之位,故称名字沙弥。以上为三个等位。另有两种类别是:剃度染衣而尚未受沙弥十戒的,称为形同沙弥。形态虽同于沙弥,但仍未具备沙弥的资格,仍是俗人的本质,所以称为形同沙弥。已受沙弥十戒的,称为法同沙弥,这是由于受沙弥戒法的受持而成的沙弥,所以称为法同沙弥。

沙弥尼 梵文 *Sramāṇerikā* 的音译,意译“勤策女”,指已出家尚未受具足戒的女性。资格、分类均与沙弥略同。

式叉摩尼 梵文 *Śrīkṣamānā* 的音译,此外还有式叉、式叉摩那、式叉摩那尼等译法,都是同一含义。意译则有旧译“学法女”及新译“正学女”两种。式叉摩尼是沙弥尼与比丘尼之间的必经过程。女子出家,若不先经沙弥尼及式叉摩尼两个阶段,便不能进入比丘尼地位。最初的女性出家,是依据八敬法成为比丘尼的,不经沙弥尼,也没有式叉摩尼。后来出家的女性渐渐多了,为了防止伪滥,佛教便制定教戒,增加了沙弥尼、式叉摩尼两个阶段。在受比丘尼具足戒之前,并不知道这位沙弥尼是否有孕,为了防止比丘尼生下孩子,招致人们讥谤,佛教便为女子出家增加了式叉摩尼阶段。沙弥尼的阶段,是不受时间限制的,式叉摩尼阶段,则限期为两年,以这两年的时间磨练女子的性情,观察其是否受孕。如弘一大师在其《四分戒本随讲别录》中所说:“六法净心,二年净身;前者试看大



戒受缘,后者可知有胎无胎。”

关于式叉摩尼的年龄,各部广律所载大致相同而略有出入。《四分律》卷十八载:“听童女十八者,二年中学戒,年满二十,比丘尼僧中受大戒;若年十岁,曾出嫁者,听二年学戒,满十二,与受戒。”这就是说,十八岁的未嫁女出家,受了沙弥尼十戒经过两年式叉摩尼阶段,到了满二十岁时,便可受比丘尼戒而成为比丘尼;若是十岁年龄的曾嫁少妇,同样也只须经过两年的式叉摩尼阶段,到了十二岁时,就可以受比丘尼戒而成为比丘尼了。但在《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》卷二十八中,有不同的记载:“若曾嫁女年满十二或十八岁者,应与二年正学法,方受近圆(比丘尼戒)。”这与《四分律》所说差了两年。另外,律中只言及十八岁以前的曾嫁女及未嫁女,若要出家,必先经过两年的式叉摩尼阶段,而未言及二十岁以上的女子出家应当如何。依照推理及惯例,二十岁以上至五十八岁以下的女子,若入佛教中求度出家者,都应该经过式叉摩尼的阶段。

沙弥、沙弥尼应受持十戒,式叉摩尼除了严持沙弥(尼)十戒,另外再加“六法”,称为“式叉摩尼法”。

三 纲

三纲,指三种有德行而立纲纪之僧,为佛寺三种最高僧职,主管寺内一切事务。三纲包括寺主、上座、维那三职,至宋代起,三纲之职权逐渐归于寺院住持,上座、维那之地位下降。这一格局,保持至今。

中国寺院最早出现的寺职是寺主。慧皎《高僧传·犍陀勒传》卷十载:“犍陀勒者本西域人,来至洛阳积年”,因组织修建古寺有



功，“众咸惊叹”，“以勒为寺主”。道世《法苑珠林》卷二十四载：“西晋蜀郡沙门僧静，生小出家，以苦行致目，为蜀郡三贤寺主。”犍陀勒和僧静都是西晋人，此二人是文献中所载寺主的最早史证。从以上二书的文字叙述看，犍陀勒、僧静并非创举，而是在佛寺中原有此职位的情况下被推举担任寺主的。由此可知，寺主的创设还要更早一些，赞宁《大宋僧史略》说：“详其寺主起乎东汉白马也。寺即爰处，人必爰处，人必主之。于时虽无寺主之名，而有知寺之者。”从道理上推断，赞宁之说自有其合理处在。

东晋一代，寺院必有寺主，这已经成为惯例。起初，寺主只是寺院的领导者和僧众的组织者，故其由寺众推举或由德尊者推荐即可。如道安在襄阳时，东晋长沙太守滕含于江陵舍宅为寺，写信请求道安派一僧纲领其寺。道安即命弟子昙翼前往就任长沙寺寺主（《高僧传·昙翼传》卷五）。东晋后期，寺院经济建立起来了，至南北朝更获得迅速发展。而这又导致朝廷对佛寺的重视与控制的加强，寺主产生的办法随之发生了变化，寺主不再都由僧众推举或檀越指定，重要的或大型的寺院的寺主，改由官府委派，甚至皇帝敕任。随着寺院经济的发展，寺院中的事务也日益繁杂起来，单由一名寺主领导一寺僧众的制度已经不能适应形势的需要，于是不少寺院在寺主之外另立一、二种僧职，与寺主共同担负寺院的管理弘法事务，分别监领寺院中的宗教活动和生活、生产事务。这样的寺职名号，最初可能不太统一，后来逐渐确定为上座和维那。

上座是从印度引进的名词。唐义净《大唐西域求法高僧传》卷上载：“寺内但以最老上座而为尊主，不论其德”；“更无别置寺主、维那。”受印度影响，中国早期佛寺中也以上座作为年高望重者的尊称，膺其号者或“生年为耆年”，或“世俗财名与贵族”，或“先受戒及先证果”（《大宋僧史略》卷中）。这里上座虽然只是一种表示荣誉的称号，不必负责具体事务，但仍有地位尊贵的含义。一旦寺院



产生了扩大僧职人数的需要,上座便很自然地成为纲领寺众的重要僧职,“古今立此位,皆取其年德,于局者充之。《高僧传》多云被敕为某寺上座是也”(《大宋僧史略》卷中)。从记载看,东晋竺法深所任上座,已初具寺院僧职的性质。《高僧传·竺法深传》卷四载竺法深与高丽道人书云:“上座竺法深住在京邑,维持法纲,内外具瞻,弘道之匠也。”既然担负维持法纲的职责,故应非仅仅是一种荣誉称号,而应是一种实在的职务。

维那是梵语“羯磨陀那”的译语。“维是周语,意道纲维,那是梵音,略云羯磨陀也”(《南海寄归内法传》卷四)。但在中国早期寺院中,维那似为寺院中一种低级执事人员的称号,在有关东晋、十六国僧务活动的记载中,已经常提及。如荆州长沙寺法遇“命维那鸣椎集众”,又“令维那行杖”(《高僧传·释法遇传》卷五);秦末年长安五级寺有“维那真殿”(《高僧传·释道安传》卷五)等等。这些记载中,看不到维那也是寺院高级僧职的迹象,相反,倒是有些记载明白显示维那并非寺院高级僧职。如《比丘尼传·广陵僧果尼传》卷二中有“维那惊告寺官,寺观共视”之语,维那与寺官对举,显然维那是不包括在寺官之内的。但在唐代的佛教史籍中,维那已被明确列为寺院三纲之一,联系到南齐时释玄畅敕为总持寺维那(见《大宋僧史略》卷中)的情况,应该说南朝时维那的地位已大大提高,不少寺院已经将它作为仅次于寺主、上座的高级寺职,甚至有将其与寺主、上座并列而设的趋势。

那么,三纲制度是何时确立的呢?赞宁《大宋僧史略》说:“寺之设也,三纲立焉。若网罟之巨纲,提之则正,故云也。”这是说,三纲的称谓本是由“纲”的比喻意义产生的。僧史中这种具有比喻意义的“纲任”、“纲维”、“纲管”、“寺纲”、“纲纪”一类的提法频频出现。南齐释法度“后有弟子僧朗,继踵先师,复纲山寺”(《高僧传·释法度传》卷八);南朝陈代僧宝琼求出家,僧正慧超“即命寺纲,忻



然处置”(《续高僧传·释宝琮传》卷七)。北朝和隋代也有类似记载,北齐释僧稠“两任纲位,练众将千”(《续高僧传·释僧稠传》卷十六);北齐末隋初僧人法愿“频登纲管,善御大众”(《续高僧传·释法愿传》卷二十一);隋初释静端“敕总纲任,辞不获免”(《续高僧传·释静端传》卷八);隋释法藏“大业末岁,下敕九官,并为寺宇度僧,纲管相续维持”(《续高僧传·释法藏传》卷十九)。在这些记载中,有关“纲”的所有字眼既是一种比喻,又是一种实在的僧职,可以“频登”、“两任”,也可以指中央或地方僧官,如僧传称北齐昭玄都统法上“纲领将四十年”(《续高僧传·释法上传》卷八),但多数情况还是用来指代寺职。所谓“复纲山寺”、“寺纲”俱指寺职。这些寺职通常指寺主或上座,如“两任纲位”的僧稠是北齐云门寺兼石窟大寺主;“频登纲管”的释法愿是北齐大庄严、石窟二寺上座,入隋后又任大兴国寺主;释法藏是北周陟岵寺主,入隋后曾任太平宫寺上座。又如刘宋、萧齐之际的释智琮,任余杭云栖寺主,“举其纲目,示以宪章”(《高僧传·释智琮传》卷十一)。

大概起先只喻寺主、上座为“纲”,自从维那地位上升到监领一寺僧务的高度后,维那一职也有了“若网罟之巨纲”的性质,于是南朝便出现了“三官”的说法。《广弘明集》卷十二载南齐释道盛《启齐武帝论检试僧事》说:“寺之三官,何以堪命?”同书卷二十六载梁武帝《断酒肉文》之三说:“弟子萧衍敬白大德僧尼、诸义学僧、一切寺三官。”观此二例可知,“三官”的用法在齐、梁时已通行于朝野,说明其时南朝寺院的高级僧职已固定为三名。在北朝,可能与南朝同时或稍后,也将寺院的高级僧人数确定为三名,并称之为“三纲”。如北周卫元嵩曾建议“推令德作三纲”(《佛祖统纪》卷三十八),便很说明问题。可以断言,南北朝后期,南朝和北朝大体同时确立了佛寺的三种最高僧职治理寺院的制度,只是在名称上尚存在“三官”与“三纲”的歧义而已。隋统一中国后,这一名称的分歧



也得到统一。隋文帝于仁寿四年(604)发布的一则诏书：“今更请大德，奉送舍利，各往诸州，依前造塔，所请之僧……宜集诸寺三纲，详共推择，录以奏闻。”(《续高僧传·释法相传》卷二十一)“三纲”一词正式出现于皇帝的诏书中，社会上已习用这种称谓了。不过，隋之前三纲的职名间有不同，而且“维那”有时也被称作“悦众”(梵语义译)。唐代政府在其法典《唐律疏议》中统一规定三纲为上座、寺主、维那，至此全国各寺院三纲的职名统一了，维那的异译问题也获得了解决。《旧唐书·职官志》卷四十四“鸿胪寺”条说：“天下寺观三纲，及京都大德，皆取其中道德高妙，为众所推者补充，申尚书祠部。”这里将三纲的任职条件、审批手续规定得很明确。

值得注意的是，隋唐两代于寺院三纲之上设置监寺丞，简称监寺或监丞，使官府对佛教僧团的监督伸展到佛寺之中。监丞之设，始于隋炀帝。《隋书·百官下》卷二十八记载“炀帝即位，多所改革”，“郡县佛寺改为道场，道观改为玄坛，各置监丞”。杜佑《通典·职官七》卷二十五“宗正卿·崇玄署”条下则说：“隋初置崇玄置令、丞，至炀帝改郡、县佛寺为道场，置道场监一人；改观为玄坛，监一人。”二书记载略有差异对照其他材料可真相大白。其实，在炀帝之前类似的名称已经存在，如《金石萃编·龙藏寺碑》卷三十八载就有“监寺使”一职。此碑立于隋文帝开皇六年(586)十二月，其碑阴题名有如下四行：“前州仓曹佐监寺使张秤、前汾州统府录事监寺使魏让、前定州总管府学生监寺使段深、前定州总管府学生监寺使俗娄。”碑文记述恒州刺史王孝仙奉敕劝奖州人一万共造此寺的业绩，故碑阴所列之人都是对于造寺有过较大贡献者。当时一个寺院由建造到日常生活和佛事活动，常常须得到民间社、邑组织的支援，这些社、邑组织常常会以僧官或寺职的名称作为其主事人的称谓，监寺使应该是社、邑中负责监护建寺的主事人的职名。可见，监寺使用是起源于是民间的临时性的差遣职务，在隋初已颇为流



行。隋炀帝在加强教团管理的过程中,受到民间的这种创举的启发,创立了官府派员监护寺院的官职,定名为监寺或监丞。隋代监寺概由世俗人士担任,在记述隋代僧侣事迹的有关僧传中常有某僧担任上座、寺主、维那甚至一般寺院执事的记载,但绝无某僧任监寺的例子,此可作为一个佐证。唐初,原封不动地继承了监寺、丞的制度,故《通典》说:“大唐复置崇玄署。初又每寺观各置监一人,属鸿胪。”但《通典》中又说“贞观中省”(《通典》卷二十五“崇正卿·崇玄署”),似乎监寺制度至贞观年间已经停废。但中唐以后有大量记载,说明后来又恢复了这一制度。具体年日已无从稽考,大致应在《通典》成书的贞元十七年(801)后不久。因为圆仁《入唐求法巡礼记》卷一明确记载:“凡此唐国,有僧录、僧正、监寺三种色。僧录统领天下诸寺,整理佛法;僧正唯在一都督管内;监寺限在一寺。自外方有三纲并司库。”还有几处提到与监寺具体交往的情况,如开成三年(838)八月二十四日到达扬州开元寺,住下后“登时三纲并寺和尚及监僧等赴集。上座僧志强、寺主全令征、都师修达、监寺方起、库司令端慰问”。又记同一年十一月十九日,在扬州开元寺看到设斋情形:“读斋文僧并监寺、纲维及施主僧等十余人,出食堂至库头斋。”从圆仁记载看,中唐以后的监寺丞似乎由僧人担任。但法门寺出土的《大唐咸通启送岐阳真身志文》及《监送真身使随真身供养道具及恩赐金银衣物帐》二碑均镌有“监寺高品张敬全”之名职。此碑镌于咸通十五年(874)正月,碑现藏于陕西法门寺博物馆。不知是由于此寺之地位特殊,还是监寺丞一职的通例是亦僧亦俗,法门寺之监寺为朝中宦官。不过基本可以肯定,中唐恢复后的监寺丞大多为僧人担任,这与隋代一律由世俗之人担当不同。由于监寺与三纲均为僧职,后来禅宗丛林的知事制度遂把监寺作为寺主的代称。宋释道诚撰《释氏要览》卷下载:“《会要》云:监者总领之称。所以不称寺院主者,盖推尊长老。”宋陆庵的



《祖庭事苑》卷八则载：“此云寺主，即今监寺也……今吾禅门有内外知事，以监寺为首者，盖相沿袭而然也。”

唐代寺院以寺主、上座、维那为三纲。北宋前期，一些律宗、华严宗寺院仍循唐代制度，但有的寺院以住持、典座、维那为三纲，如熙宁时期京兆善感禅寺中有三纲，即典座僧德安、维那僧德丘、住持僧智海（见《金石萃编·善感禅堂新井记》卷一三七）。但总的情况是唐末五代以来禅宗风行，诸宗融合，佛教寺院多采用禅寺僧职规定。特别是宋真宗时杨亿向朝廷呈进《百丈清规》，原来私定的清规从此取得了合法的地位，全国丛林无不执行。隋唐以三纲管理寺院，形成了寺主、上座、维那共议寺内重大事务的格局，一者持异事即难成。唐后期以住持为禅院僧首，宋以来各丛林渐次废三纲而置住持，便形成了住持独尊的局面，三纲中的另外二纲上座、维那的地位下降，职权削弱，三纲名存实亡。

住持原为久住保持佛法的意思。契嵩说：“谓住持者，何谓也？住持者也，谓藉人持其法，使之永住而不泯也。”（《镡津文集·辅教篇中》卷二）《圆觉经》卷上也说：“一切如来，光严住持”到了唐代后期，禅宗兴起，便以住持作为寺院主管僧的名号。《敕修百丈清规·住持章》说：“佛教入中国四百年，而达磨至，又八传而至百丈，唯以道相授受，或岩居穴处，或寄律寺，未有住持之名。百丈以禅宗寢盛……非崇其位，则师法不严，始奉其师为住持。”住持尊称长老，亦称堂头和尚。因其所居处叫方丈，故住持也叫方丈。但从习惯上，子孙庙的住持仍叫住持，只有十方丛林的住持才叫方丈。一般前任住持称“前任”，现任住持称“现住”，后任（待任）住持称“后住”，已故住持称“故住”。也有将前任住持称为“退院和尚”的。

僧尼出任一寺住持称为“主法席”；又谓之“出世”。出世原指脱离人间束缚的意思，但宋辽时期又常以“出世”指僧人在僧职生涯中首任住持一职。如：南宋灵隐寺僧崇岳曾任首座，“旋即出世



关郡澄照，徙江阴光孝、无为”。南宋径山寺僧道冲在“嘉定己卯，由径山第一座出世嘉禾光孝”。元释蒙润曾任南天竺演福寺首座，“无何，出世主海盐之当湖德藏”。（以上均见《古今图书集成·博物汇编·神异典》卷一八五、一八六）

住持可拟一寺之长，寺之执事僧拟如其文武两班。又有类似幕僚随从的内记、侍者若干。住持离寺出山，往往是“重荷者百夫，拥舆者十许”，过往村落更是“巷陌聚观，喧吠鸡犬”（《茶香室续钞·佛印》卷十七）。住持的权力既广且重，诸如寺院执事僧的选任，僧众的经业教授，寺院常住财产的管理使用，以及戒约僧徒的饮食修作，其皆主之。另外，又要拜访官员，接见施主，拜会名僧大德。除纲领僧众，总揽寺务外，住持例定的管理活动还有：一入室请益。即每月中有若干天可允许僧人住持卧室请教问题。住持通过这一方式接见僧人，叩问经业，解答疑难，此谓之“入室请益”。二上堂。所谓上堂就是上法堂讲演经法。有旦望上堂、五参上堂、九参上堂，秉拂上堂、出队上堂、出乡上堂等。三巡察。即每月朔望和年首节日，住持例定巡视僧房、询老问病、检查院事，谓之“巡察”。四算会。即定期主持寺院钱帛米谷、收支破费的结算活动。

一寺之中，地位之尊，权力之重，无出住持之右。因此出主一寺之主，成了僧人十分企慕的事，特别是南宋五山十刹的住持僧，地位极隆，为僧众所崇贵。明代学者朱国桢曾说：“僧家住持，各据席说法，未尝有崇卑位分之异。宋末，史卫王奏立五山十刹，如世所谓官署。然有服劳其间最久者，乃出主小院。俟声华彰者，乃拾级而升，改主大寺，得至于五名山，则如仕官而至将相，为人情之至荣。”（《涌幢小品·住持》卷二十八）据《宋人轶事汇编》考得，上文中的史卫王即史浩之子史弥远，他死后谥封卫王。他所奏立的五山十刹是南宋的十五所著名大寺，其住持由皇帝敕选或由中书门下以黄牒选补，宋人岳珂说：“史兴以后，驻蹕浙右，大刹如径山、净



慈、灵隐、天竺,宫观如太一、开元、佑圣,皆降敕札差主首。至于遐陬禅席,如雪峰、南华之属,亦多用黄牒选补。”(《愧郟录·寺观敕差住持》卷十)。考诸文献可知,以敕旨形式差选大寺住持的情况,隋、唐、北宋皆有之,只是南宋较为突出一些而已。明清时代,凡住持缺位,要由当地僧司推荐戒行端正、谙练经业的僧人到僧录司考试,考试合格者申报祠祭司委任。但也有个别名刹大寺的住持,间或有皇帝旨补御选者。如婺州名刹智者寺,朱元璋曾临幸其地,见住持虚位,特诏普仁和尚主之。永乐时西藏黄教高僧释迦也夫到京,明成祖敕授他为能仁寺方丈。(以上见《新续高僧传》卷五《明婺州智者寺沙门释普仁传》、卷十九《明五台山显通寺沙门释迦也夫传》)明朝人沈德符记述考选住持的情况说:“两京僧人俱属祠部,每缺住持,则祠部郎中考其高下,以居首者填补。往游金陵,见三大寺首仪从甚都,益灵谷、天界、报成三大刹为最,所领僧几千人。而栖霞等五寺次之。灵谷寺住持年甫弱冠,姿貌清粹,出考卷见示,则皆四股八比,与儒家无异。亦有清词绮句。其题则出《金刚》、《楞严》诸经。其入选者,亦称祠部郎为座师,呼其同辈为敝寅。”(《万历野获编·僧家考课》卷二十七)上述情况主要出现在两京寺院及其他州府的个别名刹大寺中。至于一般大寺,据明人朱国桢记载,各地寺院住持可由布政使或州府长官选补。

近代的佛寺分为两类:十方丛林和子孙丛林,二者的住持传承方式不同。十方丛林的住持有三种产生方式:选贤法、戒眷法和法眷法。选贤丛林的方丈是寺僧经过民主协商,从广大僧人中选能者担任,如宁波天童寺自清末敬安重兴后,改为十方选贤制度;1924年厦门南普陀寺改子孙丛林为十方丛林,即依天童寺选贤方法,订立“十方常住规约”二十条,并规定选举法,住持任期及进退院等手续(《厦门南普陀寺志》)。戒眷法其实也是选贤法的一种方式,不过其候选者必须是在本丛林中受的戒,故称戒眷。法眷法是



由原方丈在“寺院法眷”上载明的几位嗣法弟子依次担任。十方丛林的住持一般是六年或五年一任,但可以连选连任,也有少数寺院实行终身制的。子孙丛林的住持则代代相传,终身担任,是师徒世袭制。

方丈在寺院有很大的权力,但这种权力是不能滥用的。为了保证丛林的正常运行,寺院一般都订有制度,有的寺院还立下石刻的《方丈铭心碑记》确保此规约长期执行不误。

四大班首

四大班首亦称四大板首,即首座、西堂、后堂和堂主。四大班首原本是指指导禅堂或念佛堂修行的寺职,现代丛林中其权限有所扩大,四大班首已成为方丈和尚的助手,辅佐方丈的工作。班首一般都由戒腊较长、威望较高的僧人担任,与方丈共同组成掌管丛林大事的最高五人核心班子。四大班首平时住在禅堂两侧的班首寮内,有事则入方丈共议。

首座 其地位仅次于方丈和尚,常由丛林中德业兼修者充任。首座是东、西两序的首领,其职掌是代住持统领全寺僧众,即“表率丛林辅翊住持。分座说法,开示后昆。坐禅领众,谨守条章。斋粥精粗,勉谕执事。僧行失仪,依规示罚。老病亡歿,垂恤送终。凡一众事。皆得举行,如衣有领,如网有纲也”(《百丈清规证义记·两序章首座》卷六)。首座的职责主要可概括为两方面;一是辅佐住持,按住持所嘱处理大小寺务,处罚维那或知客举出的犯规僧徒,督责众执事各尽其职。二是给众僧作表率,如自己所住寮舍要做到单帐衣钵挂放整齐,吃食不能挑精厌粗,走路要步履从容,按时休息,不得早睡早起等。首座在寺院执事们中的地位十分重要,所



以自宋辽至现代都有由首座出主一寺作住持的事例,又多以寺院住持改充大寺首座的,即所谓“大方尊宿,若住持能以礼致之,亦请充此职”(《敕修百丈清规·两序章第六》卷四)。有的丛林,首座之上还有座元,为众执事的上首。座元必须由德高望重的佛门耆宿担任,否则,此执事之位可空缺。

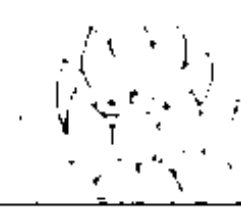
西堂 丛林中,东为主位,西为宾位。本寺住持为主人,相当于东堂首座;其辅助住持教导僧众修行的,待以宾礼故称西堂首座,简称西堂。西堂之地位仅次于首座,他负有教化僧众、宣讲开示的责任。虽然居班首之位,但须处处以身作则,如同普通参学之人。

后堂 “僧堂圣僧龕左右为出入板。自出入板已前为前板,亦曰前堂,即前堂首座管领之。自出入板已后,为后板,亦曰后堂,即后堂首座管领之。”(《禅林象器笺》第二类《殿堂门》)

禅堂既然被划分为前堂、后堂,总负责的便称前堂首座;于是分而任后堂责任的称后堂首座,简称后堂。《敕修百丈清规》明确说明:“后堂首座,位居后板,辅赞宗风,轨则庄端,为众模范。盖以众多,故分前后。斋粥二时过堂及坐禅,则后门出入。如缺前堂,住持别日上堂白众,请转前板,插单唱食。其坐禅坐参,只众寮前第三下板,即入堂,不必鸣首座寮前板。余行事,悉与前堂同。”可见,后堂的责任是扶赞宗风,为僧众的楷模,如首座缺席,可受住持委托代行某种职责。

堂主 一般指禅堂堂主,是在首座之下具体负责禅堂或念佛堂中事务的。有的寺院各大堂口都设有堂主,掌管本堂事务,但他们不属于班首的范围。

禅堂中一般有住持的专座,位于禅堂后方中间,为一木龕,叫作“维摩龕”。四大班首于禅堂中的座位次序是固定的。门东为维那之位,门西为班首之位,其次序为:第一座为首座,其次为西堂、

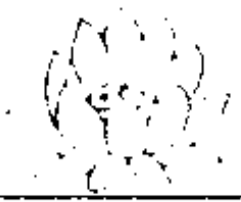


后堂、堂主。

八大执事

近现代的丛林，往往设有“五大堂口”及其他小型机构以处理事务。五大堂口为禅堂、客堂、库房、斋堂、衣钵寮，大的寺院还有云水寮等辅助机构。八大执事就是指五大堂口的主要负责人及其他寺院重要执事僧，包括：监院（库房负责人）、知客（客堂负责人）、僧值（又名纠察）、维那（寺院监察）、典座（斋堂负责人）、寮元（云水堂负责人）、衣钵（方丈堂负责人）及书记等。各丛林根据自身的特点，所设的八大执事不尽相同。例如，当代有些丛林，接待云水僧人很少，云水寮形同虚设，工作多由客堂负责管理。但是，寺院经济发展，库房工作日显重要，因此，在八大执事中，取掉了寮元，增加了库头，仍是八位。

监院 古代又称监寺、院主、主首，其职责为总揽寺院庶务，号住持右臂，他名义上只是库房负责人，其职权又超出库房之外。库房总管僧众生活和佛事的必需品，如粮食、物品、法器、香烛等，还管理山林、田庄和殿堂、房舍的修缮。在当代的一些寺院，还管理法物流通、经书印刷和素斋堂营业等，并专门设立帐库，有会计、出纳分管帐目和现金等等。监院的职责及对于寺院的重要性，《禅苑清规》卷三是这样说的：“监院一职，总领院门诸事，如官中应副及参辞谢贺，僧集行香，相看施主、吉凶庆吊，借贷往还，院门岁计，钱谷有无，支收出入，准备逐年受用斋料米麦等，及时收买；并造酱醋，须依时节；及打油变磨等，亦当经心。”库房除监院之外，还有都监、副寺、库头、庄主、园头、监收等执事。都监的序职在寺院中是最高的，他上辅住持，下助监院，在日常工作中很少管事，通常是一



位做过多年监院的长老担任。都监是方丈任命执事时的顾问,若有执事不称职或违犯清规,都监都有权力向方丈建议撤换可令其迁单。都监在禅堂的位次,坐于监院上首。副寺为监院的副手,监院不及照管处,都由他办理。库头负责库房的各项管理工作,一些寺院在库头下又设直接管理库房的司库,司库之下又设贴库。庄主俗称“下院当家”,凡属寺院所属庄田的一切事务,包括田界、庄舍、农具和雇工的管理、田租的收纳,都由庄主负责。这一执事在当代寺院中已经消亡,但有的寺院仍然设置安排各种生产劳动的坡头,或称知众。园头是经营寺院菜园的负责人。监收,在古代寺院主要负责租息、谷米的收纳;在当代寺院中则主要负责购进实物的验收,负责寺院采购的执事叫做“采办”。

知客 是佛寺客堂的主要负责人,职掌接待外来宾客的事务,他是寺院与外界联系的纽带,故古人喻之曰“丛林纲纽”。凡政府官员,主要施主及四方名僧大德至寺者,皆由知客或其手下执事陪同,并通知库司,设茶茗斋馔招待,酌情引见住持。客堂除其首领知客之外,还有照客、殿主、香灯、钟头、鼓头、夜巡、门头等众多执事。照客是知客的助手,负责照料客人,打扫客房及办理其他知客吩咐的事情,较大的寺院有几名照客。殿主为大雄宝殿的管理人员,其职责是照管油灯、香烛、摆设供器、供品,清洁佛像、佛殿等。有的佛寺,大殿有两名管理人员,第一名称殿主,第二名称为香灯。钟头是每天早晨、晚间和特殊时间负责在钟楼上敲钟的僧人。鼓头负责在鼓楼上击鼓,并须与钟头相配合。夜巡又名巡照,负责夜间巡逻打照板报时刻。门头是守护山门的僧人,负责按时开关门,保障山门清净,有特殊情况及时报告客堂。

僧值 古代未设专职,令僧人轮流值任。现代佛寺则相对固定。主要职责是代方丈管理检查僧众威仪。僧值必须每天领僧众上殿课诵等,从早到晚须监督和检查僧众的纪律和行、立、坐、卧四

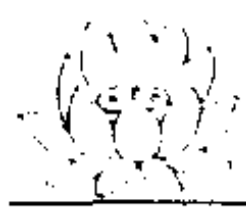


种威仪,发现违犯者要进行批评和给予处罚。因此,僧值又叫纠察。

维那 原为寺院三纲之一,宋元以后寺院所设维那主管僧众威仪,进退纲纪,实际上是寺院的监察官。维那的职权比僧值要大一些,所辖范围也比僧值要宽泛许多。《敕修百丈清规》卷四说,维那的职权是“纲维众僧,曲尽调摄。堂僧挂搭,辨度牒真伪。众有争竞遗失,为辨析和会。戒腊资次,床历图帐,凡僧事内外,无不掌之。”若遇法会由维那点到并维持秩序。两序出班上香时,维那要独趋炉前揖请住持上香。旧执事卸任或新执事上任举行法会时,由维那唱称礼讚。有的大寺同时也设悦众一至数员,作为维那的助手。若维那休假、缺员,悦众可代行其职。

典座 是斋堂的负责人。《禅苑清规·典座》说:“典座之职,主大众斋粥,运用道心,随时改变,令大众受用安乐,亦不得枉费常住斋料。及点检厨中,不得乱有抛撒。选拣局次行者,能者当之,行令不得太严,严则扰众。不宜太缓,缓则失职。造食之时,须亲自照管,自然精洁。如打物料并斋粥味数,并预先与库司知事商量。如酱醋淹藏收菜之类,并是典座专管,不得失时。常切提举火烛依时。俵散同利,务要均平。如合系监院、直岁、库主所管,同共商量即可,并不须侵权乱职。”这是八大执事中最苦最累的僧职,如芙蓉道楷禅师曾任海会寺典座,常进厨房、下菜园,极为辛苦,有人问他:“煮粥蒸饭邪?”又告诫他说:“厨务勾当不易。”(《五灯会元》卷十四)

寮元 为云水堂的负责人。云水堂又称众寮,是专门接待四方僧侣云游参学的机构,只有十方丛林才设云水堂。云水堂中间设有“观音龕”。云游参学之人请求暂住名曰“挂搭”或“挂单”。寮元为云水堂的总负责,其下又有寮长、寮主、副寮等若干名助手。关于寮元的职责,《敕修百丈清规》云:“寮元,掌众寮之经文、什物、



茶汤、柴炭,请给供需,洒扫浣濯,净发梳巾之类。”《清拙清规·栴檀林须知》则说:“寮元,总管众寮大小事务。好经文杂文字、语录、家私什物等,各依目录交割,维那眼同见。众兄弟借文书,寮暇、请暇、病暇时,须便送还。”寮元地位升至八大执事之一,起源于宋代大慧宗杲,如《备用清规》云:“寮元之职,随处毗尼。江左丛林盛时,大慧挂牌普说,班列西序之下者,当知所自也。”据载,大慧宗杲曾任云居寺寮元,时年四十一岁。寮元的地位须待于全林云游僧的增多,现代丛林因其挂单僧较少,故云水堂事务由客堂代理,寮元地位自然下降。因此,许多寺院“八大执事”中不再包括寮元,而由库房执事“库头”代替。

衣钵 是方丈和尚的办事机构衣钵阁的负责人,又称衣钵侍者。《禅林象器笺》曰:“住持资具钱帛之有处,谓之衣钵阁。盖蓄资财非僧人本志,故讳露言之,称衣钵矣。”实际上,衣钵是方丈和尚的机要秘书和直接助手,不限于掌管资财,如《敕修百丈清规》所言:“衣钵侍者,先辈多以丛林老成之士为之。盖能纳忠救过,罗致人才,内外庶事,通变圆融,庶几上下雍肃。”可见,衣钵之职责的泛及其地位的重要。

书记 是佛寺的簿记案牘之官,掌文翰书写事。凡给官府的文件,与施主的书信往来,寺院的布告榜文,甚至如住持的庆吊字柬,皆出其手,即所谓住持“以专柄大法为己任,而翰墨词章,则行请书记以职之”(《丛林两序须知·书记须知》)。充任书记者,要求文思敏捷,楷书秀美,词章通达,故古代一般遴选“儒释兼通”的僧人任职,现代丛林则任用文化程度较高者当之。因为书记的职能类似宋代亲王府的属官记室参军,故别称书记为“记室”,如四明阿育王寺僧瑛出家后曾依止净慈寺晦机,晦机“一见契合,遂留执侍,继掌记室”(《古今图书集成·博物汇编·神异典》卷一八七)。与书记职掌近似的还有内记。但内记不属班首而只是侍者,是方丈的



文字秘书。按清规的规定,若设内记者,凡方丈给上司的表、状,寺与寺之间的往来书札以及寺院的榜牒,皆由书记草拟,而内记只执掌方丈的私人的文字工作。如遇书记缺位,寺院的一切文书翰墨皆可由内记代理。

八大执事与四大班首同为方丈和尚的重要助手,与方丈共同组成丛林的领导核心。

僧 统

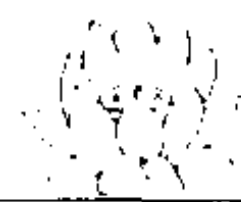
僧统,系北魏创立的僧官系统,后为北朝几代统治者所仿效,隋唐两代有沿袭也有变革,至宋代则废止僧统,元代又重设“释教总统”一职。

北魏政权是由鲜卑族建立的政权,崛起于塞北,至道武帝拓拔珪由塞北迁居平城,国力渐趋强大。为了拢络汉族人士,维系统治,北魏政权大力发展、扶持佛教。道武帝皇始年间(396—397),为了便于管理,便以著名僧人法果为道人统,建立了独具特色的僧官系统,这也是明确载之于史籍的最早的中国僧官名称。《魏书·释老志》卷一一四详细记述了其经过:“始,皇始中,赵郡有沙门法果,戒行精至,开演法籍。太祖闻其名,诏以礼征赴京师。后以为道人统,绾摄僧徒。每与帝言,多所愜允,供施甚厚。至太宗,弥加崇敬。永兴中,前后授以辅国、宜城子、忠信侯、安成公之号,皆固辞。帝常亲幸其居,以门小狭,不容輿辇,更广大之。年八十余,泰常中卒。未殡,帝三临其丧,追赠老寿将军、赴胡灵公。”赞宁《大宋僧史略》则明确补充了法果的任职时间:“后魏皇始中,赵郡沙门法果戒行精至,开演法籍,太祖征为沙门统。”不过赞宁在此误将道人统写作沙门统。法果身为北魏的僧官,备受尊崇,但未见副职、属



员的记载,也未有僧务机构,可能与其时北魏初立国,境内僧人不多有关,更有可能此道人统只是一个礼仪性或佛教的精神领袖式的职务,并无具体职权与事务。随着北魏境内僧尼增多,事务繁杂,北魏“先是立监福曹,又改为昭玄,备有官属,以断僧务”(《魏书·释老志》)。监福曹、昭玄署均是中央一级的僧务机构,道人统是其主官,并有属官副职辅助。《广弘明集》卷二十四载有北魏孝文帝《以僧显为沙门都统诏》中记有道人统或沙门统的属官名目:“可敕令为沙门都统。又,副仪贰事,缁素攸同,顷因曜统独济,遂废斯任。今欲毗德赞善,固须其人。皇舅寺法师僧义,行恭神畅,温聪谨正,业茂道优,用膺副翼,可都维那,以光贤徒。”文中“曜统”指昙曜。道人统师贤于460年卒后,昙曜继任,并将道人统改为沙门统。由文中所称“曜统独济,遂废斯任”可知,道人统于此前已设有僚属矣。

北魏僧官沙门统的事务机构初名监福曹,后又改为昭玄寺,如《大宋僧史略》所言“初立监福曹以统摄僧伍,寻更为昭玄寺也”,但改名的具体时间已难于考见。按现在可以考知的北魏中央沙门统,自昙曜以下有僧显、惠深、僧暹、僧敬等。从有关史籍看,在北魏时昭玄寺只有一位沙门统,但对于昭玄寺的沙门统的称呼并不划一,有时称为沙门统,如《魏书·释老志》所见;有时称为沙门都统,如孝文帝敕任僧显的诏书就称为“沙门都统”,昙曜在《魏书》中只称沙门统,而《大宋僧史略》却说“曜即帝礼为师,号昭玄寺沙门都统”。由此可见,对于昭玄寺的最高首长,或称沙门统,或沙门都统,其实都是同一职掌。在“统”之前冠以“都”,或再冠以“昭玄”二字,既有尊崇的含义,也是为了与州、郡的沙门统相区别。北魏昭玄寺的副职称为都维那,作为中央级都维那亦可称为昭玄沙门都维那,如惠猛圆寂后的墓志铭全称是《魏故昭玄沙门都维那法师惠猛之墓志铭》(见《芒洛冢墓遗文》补遗)。据此可知,中央级的都维



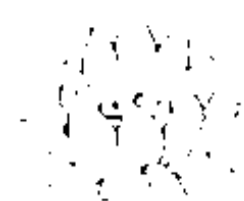
那称之为昭玄沙门都维那, 以与州、郡、县乃至寺院的都维那相区别。昭玄沙门都维那又可简称为沙门都, 正如《大宋僧史略》所指出的: “及魏世更名僧统, 以为正员; 置沙门都, 以分副翼, 则都维那是也。” 僧暹、僧频任都维那见于《魏书·释老志》所载尚书令高肇弹劾僧曹贪冒违法的奏章, 据此可知在昭玄寺中可以同时有二名或再多一些的都维那任职。

昭玄寺的下属州、郡、县的沙门曹, 在北魏已经建立起来, 形成了一个比较完备的僧官系统。《魏书·释老志》载有孝文帝延兴二年(472)的一道诏书中, 提到州、镇维那, 熙平二年(517)灵太后的一道命令提到州统、都维那。《魏书·食货志》卷一一〇载魏末孝庄帝班卖官入粟之制, 也提到州统、州都、畿郡都统、郡维那、县维那, 可见州、镇、郡的沙门曹分别设有统、都, 而县一级也设有维那僧职。昭玄寺与州(镇)郡、县沙门曹的统属关系是很明确的。如世宗永平二年(509)沙门统惠深提交给皇帝的一份报告中说: “辄与经律法师群议立制: 诸州、镇、郡维那、上座、寺主, 各令戒律自修, 咸依内禁, 若不解律者, 退其本次。”(《魏书·释老志》卷一一四) 这说明昭玄寺议定的制度颁行到州、镇、郡乃至寺院, 各级僧官必须严格执行昭玄寺的政令, 否则昭玄寺有权处分州以下各级僧官。

北魏昭玄寺及沙门统直接听命于皇帝, 由皇帝直接任命长官, 故其事权广泛, 全境僧务全部由昭玄寺掌管。昭玄寺及其沙门统有以下权力: 其一, 立法和司法权。北魏皇帝正式承认佛教在礼、法方面的特权, 昭玄寺在教团中享有司法权, 昭玄寺所属的各级僧官在此意义上便是教团中的各级法官。其二, 人事权。高级僧官包括昭玄沙门都统、都维那和一些重要寺院的寺主、上座, 往往由皇帝直接任免, 但较低级的僧官则由昭玄寺铨选、陟黜。其三, 一定的建寺审批权。惠深沙门都统所立僧制规定: “其有造寺者, 限僧五十以上, 启闻听造。若有辄营置者, 处以违敕之罪, 其寺僧众



摈出外州。”(《魏书·释老志》)可见,审批建寺之最终权力仍操持于皇帝之手但昭玄寺负有督察佛寺、禁绝滥造、处罚私造的权力。北魏任城王元澄于神龟元年(518)则干脆建议:“自今外州,若欲造寺,僧满五十以上,先令本州表列,昭玄量审,奏听乃立。若有违犯,悉依前科。”(同上注)此建议明显赋予了昭玄寺更直接的审批立寺的权力。其四,监管众僧宗教活动和日常事务之权。僧众的宗教活动包括诵经、讲论、礼忏、斋会等等事务,各级僧官都有监督执行的权力。日常事务则包括僧众住寺或出游,日常的衣食器用、与俗家的关系、收徒畜奴等诸多事务也要受到僧统的管束。孝文帝延兴二年(472)下的一道诏书曰:“比丘不在寺舍,游涉村落,交通奸滑,经历年岁。令民间五五相保,不得容止。无籍之僧,精加隐括,有者送付州镇,其在畿郡、送付本曹。若为三宝巡民教化者,在外赉州、镇维那文秘,在台者赉都维那等印牒,然后听行。违者加罪。”(《魏书·释老志》)度僧对象的选择、度牒的发放、僧籍的管理,更是僧官最重要的职责。如灵太后熙平二年(517)下令:“年常度僧,依限大州应百人者,州郡于前十日解送三百人;其中州二百人,小州一百人。州统、维那与官司精练简取充数。若无精行,不得滥采。”(《魏书·释老志》)其五,对寺院经济的管理和对财产的支配权。昙曜任沙门统时,奏准以“平齐户及诸民,有能岁输谷六十斛入僧曹者,即为僧祇户,粟为僧祇粟”,又以“民犯重罪及官奴以为佛图户,以供诸寺扫洒,岁兼营田输粟”(同上)。从此,北魏僧团普遍建立起寺院经济,而各级寺院的经济管理权和财产支配权则牢牢掌握在各级僧曹手里。其六,管理外国僧尼之权。北魏之前,外国僧尼被看作外国侨民,往往由鸿胪寺的典客署管理,惠深沙门统制订僧制将其权力转移到昭玄寺治下:“其外国僧尼来归化者,求精检有德行合三藏者听住,若无德行,遣还本国。若其不去,依此僧制治罪。”(《魏书·释老志》)



东魏、北齐的僧官制度,大体上是依循北魏成规,但也出现了一些新特点,最突出的是僧官员额的扩充。北魏的昭玄寺一般只设一名沙门统为主官,设一至二名都维那为副贰。但东魏、北齐的昭玄寺,沙门统和都维那都不只一名。《金石萃编·中岳嵩阳寺碑》卷三十载,北魏沙门生禅师发愿造塔,生禅师歿后其弟子沙门统伦、艳二法师继成其功,并于东魏天平二年(535)刊石树碑,同时又有生禅师的高足大沙门统遵法师率邑义缮立天官。据此可知,在东魏的昭玄寺中最少曾有三统并立的现象,联系到著名律师慧光及其弟子法上都曾于东魏任昭玄沙门统之职,则可推知其时昭玄寺的沙门统还可能在三名以上。关于北齐的情况,史籍记载歧义纷出。《隋书·百官志》说,北齐昭玄寺“置大统一人,统一人,都维那三人”,但《续高僧传·法上传》卷八所载却不同:“初,天保之中,国置十统。有司闻奏,事须甄异。”文宣乃手注状曰:“上法师可为大统,余为通统。”同书卷十《智润传》则说:“承邺下盛宗佛法,十统郁兴,令响滂流,洋溢天壤。”同书卷十五的“论”也说:“又置昭玄十统,肃清正法。”道宣的说法为后世佛教史家所接受,如南宋释志磐《佛祖统纪》卷三十八就言:“诏置昭玄十统,以沙门法上为大统,令史员置五十余人。”上述记载互异,但都认为北齐沙门统和都维那各有若干员,其中沙门统中有一人为大统。从北魏昭玄寺一统一都或一统若干都维那,到东魏昭玄寺三位或三位以上沙门统并立,再到北齐时昭玄十统郁兴,明显显示了僧官员额扩充的趋势。把握这个趋势,也许可以认为,北朝昭玄寺僧官员额的设置仍处在不断变动中,曾经有过大统一人,都维那三人的阶段,也曾经有过置十统,一人为大统,余人为通统的时期。

西魏的僧官制度,起初也是沿袭北魏旧制。宇文泰挟元宝炬西奔关中建立西魏后,立大中兴寺安辑僧尼,任命释道臻为魏国大统,大立科条,重兴佛教(见《续高僧传·道臻传》卷二十三)。后又



任命释昙延为国统(《续高僧传·昙延传》卷八)。这些措施基本上是按照北魏昭玄寺的老办法来统摄僧徒,昭玄寺的机构名称也保留下来。西魏大统中(535—551)宇文泰命苏绰、卢辩依周礼改革官制,此后随议随改,至恭帝三年(556)才最终颁布实行。期间十几年,已部分实行新制,而旧的机构名称依然部分保留。这样,在西魏恭帝三年之前,朝廷中仍存在一个称为昭玄寺的中央僧务机构,但僧官的名称已由沙门统改为“三藏”了。“三藏”之名,旧已有之,原指佛藏中经、律、论三部分,后来对于学通此三藏的僧人,也以三藏为其美称,叫做三藏法师、三藏和尚等。但西魏出现的“三藏”名目,却不是一种荣誉称号,而是一种实在的职务。宇文泰之子废西魏恭帝而自立建立北周政权后,全面推行了其父的官制改革成果。新制完全推行后,昭玄寺废除了,“昭玄三藏”便改称为“国三藏”。释僧实以大统中受任昭玄三藏,是现在所知“三藏”作为僧官的最早一例。周武帝曾下令任命释昙崇为“周国三藏,并任陟岵寺主”,后来昙崇“每为僧职滞踪,未许游涉,乃假以他缘,遂蒙放免”(《续高僧传·释昙崇传》卷十七)。释僧玮于天和五年(570)被周武帝任命为“安州三藏,绥理四众,备冬尽和。在任之日,经始寿山、梵云寺”(《续高僧传·释僧玮传》卷十六)。《昙崇传》提到“僧职滞踪”,《僧玮传》提及“在任之日”,说明他们担任“三藏”是有职有权的,要受到职务的束缚。“三藏”又有“国三藏”、“州三藏”之别,这是与作为荣誉称号的三藏完全不同的。西魏、北周的僧官制度改革不只是官名改易,它包含着实质性内容,主要表现在僧官的职权大大缩小了。从前引几则“三藏”的实例看,其职责主要限制在礼法、道德教化方面,而僧尼的日常行事、僧籍管理、度僧造寺、寺院经济等庶务则转移到有关世俗衙门中去了。这才是宇文泰父子变易北魏沙门统的真意所在。

隋代文帝杨坚于开皇年间连续下达诏令,重建了统管全国僧



务的昭玄寺及其地方僧官,昭玄寺职位亦如魏、齐,设置有沙门大统、沙门统(或称昭玄统、国统、都统)、都维那(或称昭玄都、沙门都)三种僧职。见于记载的有:释僧猛于北周末大象二年(580)敕住长安大兴善寺,“寻授隋国大统三藏法师,委以佛法,令其弘护”(《续高僧传·僧猛传》卷二十三);开皇二年(582)其时“京城大德昭玄统沙门昙延和昭玄都大兴善寺主沙门灵藏等监掌始末”(隋费长房《历代三宝记》卷十二);大约在开皇三年左右,灵裕深受相州刺史樊叔略的尊崇,不久敕立僧官,樊叔略举其为都统,但灵裕以非其才固辞,后于开皇十一年敕入京,时值敕所司评立国统,众议一致推举灵裕,而灵裕又固辞而归(《续高僧传·灵裕传》卷九)。以上是隋文帝继承北魏、北齐旧制的内容,但他在僧官制度上也有创新,主要是设立了外国僧主、二十五众主和五众主,兹不赘。

唐代直到安史之乱以后,僧统职名才被重新采用,不过此时的僧统已沦为地方僧官。《宋高僧传·昙一传》卷十四载:“至德之际,国步多艰,缙徒慢法,罕率经教。国相王公出镇于越,以一德名素高,请为僧统。”这里,“国相王公”指王璵。他于上元二年(761)出任越州刺史,充浙江东道节度观察处置使,于宝应元年(762)罢任还朝。王璵以节度使的身份请昙一为僧统,则其任职就在上元二年至宝应元年之间。浙东节度使领越、衢、婺、温、明、处、台七州,昙一既被节度使请为僧统,所统应是七州的僧务。昙一之后,释神邕也曾任僧统,《宋高僧传》卷十七载:“邕厥颐丰角,风韵朗拔,前后廉问皆,延置别榻,请为僧统,以加崇揖之礼。”这里,浙东采用北朝系统的僧官名称“僧统”未必有什么深意,然而后来南方的效尤者一般都改用南朝系统的僧官名称“僧正”。但在北方,最少是在河西地区,却兼采僧统、僧正两种名称,而以僧统为道或节镇僧官,以僧正为州一级僧官。

宋代未曾采用僧统名目。至元代则有“释教总统”之设,其僧



务机构名之曰“释教总统所”。

释教总统所是忽必烈最早设置的一个中央级的僧务机构,创置的时间约在中统元年(1260)。窝阔台汗时期,曾以僧海云“掌释教事”。中统元年初,汉僧裕和尚谒见忽必烈,受任“总教门事”(《补续高僧传·雪庭裕和尚传》卷二十二)。称“掌释教事”或“总教门事”而不称“僧总统”,反映出当时尚无“僧总统”及“总统所”的名目。稍后,藏僧八思巴至上都,被尊为国师,“授以玉印,任中原僧总统”(《历代佛祖通载》卷二十一),管天下释教。这是“僧总统”一词的首次出现。此后全国性僧官便统一名之曰“总统”,僧总统的官置称总统所。反映在至元初的碑文石刻中多有“谕总统所”或“总统所言”等话语,如至元二年(1265)忽必烈曾“谕总统所”,令其视僧人通经多少,择优遴选僧官(《佛祖统纪》卷四十八)。释教总统所的主要佐官,见于金石文字者有判官、参议、经历、都事、管勾等,这些佐官是僧俗均可担当的。

在中央设置释教总统所的同时,地方各路也设立了诸路释教总统所。如:至元二年以僧机为中都路寺院总统,居庆寿寺(《古今图书集成·释教部汇考》卷五);至元二十八年(1291)“以陇西四川总摄鞏真术纳思为诸路释教总统”(《元史·世祖纪十三》卷十六)。至元三十年有个名叫普仁,号雪堂的僧人,被“授江淮、福建、隆兴等处释教总统,力辞不就”(《元代白话碑集录》附录二《重阳洞林寺藏经记》)。又如大德三年(1299)元政府“赐江浙释教总统、普陀僧宁一山号妙慈弘济大师”,让他“赍诏使日本”(《元史·成宗纪三》卷二十)。这些“总统”都冠以“中都”、“诸路”、“江淮”、“江浙”等地名,说明不再是中央级僧官了。

中央释教总统所罢于何时,文献失载,已难于考知。而江南等释教总统所废于元成宗时期,即大德三年五月,元政府下令“罢江南诸路释教总统所”(《续资治通鉴》卷一九三)。可能是这道命令



在具体执行中有所保留,元仁宗即位,再次下令“罢江南释教总统所”(《蒙兀儿史记》卷十一),从此以后,不复再置。

自从元朝废掉“释教总统”一职后,僧统一职名,再也没有被采用过。

僧 正

僧正又称僧主,系中国古代管理佛教事务的僧官之一。本制创立于南北朝时期,为中央僧官的最高职官。惟自唐宋以降,多为地方僧官,中央另设僧职机构。依《大宋僧史略》卷中的解释:“正,政也,自正正人,克敷政令,故云也。盖以比丘无法,如马无辔勒,牛无贯绳,渐染俗风,将乖雅则。故设有德望者,以法而绳之,令归于正,故曰僧正也。”

僧正或僧主之设始于后秦姚兴,《高僧传·僧契传》卷六叙之甚详:“兴即崇信三宝,盛弘大化,建会设斋,烟盖重叠,使夫慕道舍俗者十室其半。自童寿入关,远僧复集,僧尼既多,或有愆漏。兴曰:凡夫学僧未阶,忍苦安得无过?过而不劾,过遂多矣!宜立僧主,以清大望。因下书曰:大法东迁,于今为盛,僧尼已多,应须纲领,宜授远规,以济颓绪。僧契法师,学优早年,德芳暮齿,可为国内僧主。僧迁法师,禅慧双修,即为悦众。法钦、慧斌共掌僧录。”《僧契传》下文又总结道:“僧正之兴,契之始也。”可见,僧主、僧正乃异名而同实。这里,姚兴创立僧官有两条动因:一是惩治僧尼可能产生的过失,防止僧尼的愆漏;二是因鸠摩罗什入关中,大批僧人赴集长安,僧传号称三千或六千之多,故亟需疏导号令,这乃直接动因。姚秦的中央僧官由三种僧职组成:主管僧官称为僧主或僧正,副职为悦众,又副职为僧录。僧正作为最高僧官,主要是负责对僧尼的



教化和戒律约束。至于悦众,是梵语羯磨维那的意译,又译为知事,执掌、管理僧团的各种日常庶务。后秦僧录的执掌,有关文献没有说明。此处没有提及姚兴设置僧官的时间,南宋释志磐《佛祖统纪》则将此事系于东晋隆安五年,即姚秦弘始三年(401)。《高僧传》本传叙述僧晷等任僧职后,接着叙说:“至弘始七年,敕加亲信、仗身、白从各三十人。”也说明始设僧正当在弘始七年之前,这也佐证《佛祖统纪》的说法应是符合事实的。然而姚兴设立僧正的年代比北魏设道人统的时间略迟一些,赞宁于《大宋僧史略》中说僧官制度始于姚兴,是错误的。但若说姚兴创立的僧官制度比北魏的僧官制度更为完备,内容更为丰富,则尚属可能。因为姚秦僧官制度中中央僧官不但有正、副二员,彼此执掌分明,分工合作,而且对这些僧官的俸秩也有具体规定:“给车舆吏力,晷资侍中秩,传诏羊车二人,迁等并有厚给……至弘始七年,敕加亲信、仗身、白从各三十人。”(《高僧传》卷六)《高僧传》说僧晷等任职后,“供事纯俭,允惬时望。五众肃清,六时无怠”。又说僧晷虽有厚给,却能“躬自步行,车舆以给老疾,所获供卹,常充众用。虽年在秋方,而讲经律,勸众无倦”。看来这三位僧官操行优良,因而声望很高,政绩颇佳。

中央僧官是统领全国佛教事务的最高一级僧官。南朝沿袭晋制为中央僧官设有衙署。其衙置可泛称为僧司,但又有僧局或僧省的专称,如《续高僧传·僧旻传》卷五所载,南齐永元元年(499),“敕僧局请三十僧入华林园夏讲,僧正拟旻为法主”。同书卷六《明彻传》说,梁“天监末年敕入华林园,于宝云僧省专功抄撰”。可见南齐称僧署为僧局,梁代则称为僧省。梁代的僧省明言设在华林园;南齐僧局在华林园主持夏讲,署衙亦可能设在华林园。华林园应为南朝僧署较固定的驻在地。中央僧署的主官为僧正或僧主,但经常冠以“天下”、“国”的字样作为美称,知名者如释僧瑾,于宋



明帝朝住僧正,号天下僧主(《高僧传·僧瑾传》卷七);释昙瑗,于陈宣帝朝任僧正,号国之僧正(《续高僧传·释昙瑗传》卷二十一)。僧正的副手为都维那,或称大僧都、悦众等。悦众只是都维那的异译,两者实际是同一职务,都是僧正的佐贰,如刘宋朝释僧璩的职名就叫做“僧正悦众”。南朝中央僧置不设僧录一职,显示出与姚秦僧官制度的不同特色。梁代又曾出现大律都的僧官,可能也是都维那的另一称呼(《续高僧传·释道成传》卷二十一)。

僧正的职责是总领徒众,主持经业的传授、法事的举行;组织经籍的翻译、抄撰;参与选拟下属僧职、训勸、简汰徒众等。悦众或都维那协助僧正统领徒众,通常侧重于维持僧团纲纪,监督佛律、寺规的执行,纠察违失、惩治过犯等。如在宋孝武帝时担任僧正悦众的僧璩,就是一位精通《十诵律》的名僧。在其任内,有位沙门僧定自称得不还果,僧璩集僧详断,揭露了僧定虚诞违律的真相。僧璩于是行使职权,“即日明摈”,并“著《诫众论》以示来业”。(《高僧传·僧璩传》卷十一)僧署中又备有一定数量的杂吏,如刘宋时僧瑾为天下僧主,诏给“法仗一部,亲信二十人”,“冬夏四时赐并车舆吏力”(《高僧传·僧瑾传》卷七);梁初释慧超任僧正,“天子给传诏羊车、局足、健步”(《续高僧传·慧超传》卷六);梁普通六年,法云为大僧正,“吏力备足”(《续高僧传·法云传》卷五)。这些法仗、吏力、局足、健步主要是供僧官行政时驱遣用的,完全效法俗官衙门的气派和程式。及至梁代,大僧正“翼卫亚于王公”、“吏卒喧于堂庑”(《续高僧传·宝琮传》卷五),气势更大了,也说明了南朝僧官机构有渐趋加强的趋势。

南朝的地方性僧官层次较多,有的按照世俗行政区划分别设立州、郡僧官,但也有根据佛教传播的特点设立跨州、郡的区域性僧官的情形。州级僧官设僧正一人,副职维那则或设或缺,随宜而定。郡一级的僧正称某郡僧正,副员为某郡维那或僧都,亦或设或



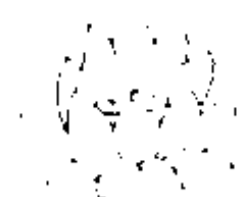
缺。郡僧正之设在东晋末已出现,如僧恭在东晋末就担任了蜀郡僧正之职(《高僧传·慧持传》卷六);南朝的郡僧正在僧史中可考见者则有梁天监中释僧若为吴郡僧正(《续高僧传·僧若传》卷五)等。跨州、郡的区域性僧正主要出现在僧尼特别集中的京城一带、东部三吴一带、西部荆州一带和岭表广州一带。南朝都城建康佛法特别兴盛,因此,京城地区设有两位僧正,分掌长江南北两岸僧务。如南齐永明中释法献与释玄畅同为京邑僧主(《高僧传·法献传》卷十三),陈代京城建初寺宝琮与彭城寺宝琮亦同为京邑僧正(《续高僧传·德哲传》卷九)。由于京邑教区地位重要,僧务殷繁,因此其僧官职权较大,地位亦高,常常冠以“大”、“京邑”字样,称为“京邑大僧正”、“大僧正”,都维那则称为“京邑都维那”、“大僧都”等(《续高僧传·慧暄传》卷九)。三吴地区的僧官称为吴国僧正,职权很大,掌任十城,故又号十城僧主。僧传中所见最早的吴国僧正为南齐释慧基,“德被三吴,声驰海内”,故被敕为僧主,掌任十城。在慧基之后,沙门慧凉、慧永、慧深、慧舆相继接任,十城僧主之职保持了很长一段时间(《高僧传》卷八《慧基传》、《昙斐传》)。此外,僧传中所见荆土僧正、南海僧正管辖的范围很大,不仅只管荆州或广州一州,如南齐末担任荆土僧正的释慧球及南海僧主慧敬等权能均超出一州范围(见《高僧传》卷八《慧球传》、卷十三《慧敬传》)。南朝前期未见有县级僧官,但在陈代,却出现了释智琳任曲阿县僧正的事例(《续高僧传·智琳传》卷十)。曲阿位于建康的丹阳,时属徐州江都郡,于此设立县一级僧正,是在陈末动乱时期佛事集中于京城附近富庶地区的特殊需要,恐非南朝的通例。

中央僧官、地方僧官之外,南朝又创立了独立的尼僧僧官和白衣僧正制度,使南朝的僧官制度内容更加丰富。刘宋泰始二年(466)在京师设置尼僧僧局,敕任尼宝贤为都邑僧正,尼法净为京邑都维那,全权监管京城一带的尼僧事务。她们于任上遇到尼僧



二次受戒问题,经其处理而妥善解决。《比丘尼传·宝贤尼传》记其事曰:“元徽二年,法颖律师于晋兴寺开《十诵律》。其日十余尼因下讲欲重受戒。贤乃遣僧局赍命到讲座,鸣木宣令诸尼:不得辄复重受戒。若年岁审未满足者,其师先应集众忏悔竟,然后到僧局,僧局许可,请人监检,方得受耳。若有违拒,即加摈斥。因兹已后,矫兢暂息。”刘宋一朝设立独立于比丘的尼僧僧局,有效地实行比丘尼自治,这套制度不光同时的北朝所无,即就是整个中国佛教史上也是罕见的。

白衣僧正是梁代时出现的。“白衣”相对缁衣而言,指未出家的世俗人士。在梁代以前,未见白衣僧正的存在,虽然其具体年份失载,但其产生于梁武帝在位时应该是没有问题的。《续高僧传·释智藏传》卷五载,梁大同中,武帝曰:“比见僧尼多未诵习,白衣僧正不解科条,俗法治之,伤于过重。弟子暇日欲自为白衣僧正,亦依律立法。”这条材料说明,当时已经存在白衣僧正。此白衣僧正当不同于以往鸿胪寺等衙门设立的兼管宗教事务的俗官。白衣僧正虽然由未出家人担任,职责却是专管佛教部门事务。作为僧官,僧任僧正按照佛律寺规来处理僧团事务,白衣僧正却按照世俗法律来处理僧尼违戒犯法问题,这样便在教团的统制制度上产生了重叠的两套不统属的僧官系统,造成了混乱。在这种局面下,梁武帝想亲自出马担任白衣僧正,以皇帝之威权强化对教团的管制,实际上有充当佛教领袖、建立政教合一统治模式的企图。就在梁武帝“敕主书遍令许者署名”时,开善寺智藏法师“以笔横斩之”,说“佛法大海非俗所知!”梁武帝召集僧俗会集华光殿,展开辩论。智藏据理力争,武帝不能说服,其他僧人也以沉默表达自己的反对。无奈,梁武帝只好收回成命。梁武帝自己未能做成白衣僧正,原有的白衣僧正也不再见于史籍,大概因为与僧团矛盾太大,不能运转,不久也就取消了。



南朝僧官的任命,视官职的高低而有不同渠道。中央僧官概由皇帝敕任。地方僧官一般由藩王或州郡长吏推举,最后由皇帝敕任。僧官的任期,并无严格的制度。不少高僧在晚年才担任僧正或僧主,往往是终身任职。如释僧慧为荆州僧主,至年七十九卒于任;释慧基为吴国僧主,年八十五卒于任,沙门慧谅接掌僧任;慧谅寂,次沙门慧永;慧永后沙门慧深;慧深后沙门昙舆,皆终生任职(以上见《高僧传》卷八《僧慧传》、《慧基传》)。但因故罢任或主动辞职的情形也时有所见(分见《高僧传·法颖传》卷十一,《续高僧传》卷五《道达传》、卷六《慧超传》、卷二十一《昙瑗传》)。低级僧官一般可逐渐升任高级僧职,如陈代释慧暄由京邑大僧都转大僧正;释昙琳由县僧正转任州僧都(分见《续高僧传》卷九《慧暄传》、卷十《智琳传》)。但亦有直接由寺主升任大僧正的,如释法云于梁天监三年(504)任光宅寺主,至天监六年便擢为大僧正(《佛祖统纪》卷三十七)。僧官一般由国家给予俸禄。宋明帝时,僧瑾为天下僧主,给“法使一部,亲信二十人,月给钱三万,冬夏四时赐并车舆吏力”。这些内容与当时一般官吏的俸秩内容略同,但供给的数量偏高。姚秦的僧正“秩比侍中”,可能刘宋给予僧正的待遇也不会低于侍中。僧正以下的各级僧官的俸禄已有了基本固定的数额,并为齐、梁、陈各朝所沿用。齐高帝时,法颖为僧正,“资给事事,有倍常科”(《高僧传·法颖传》卷十一)。“常科”便是通常的俸禄定额,“倍给”是齐高帝对法颖的破例厚赐。可见当时已有惯行的标准,不过执行得并不十分严格罢了。

唐宋以后,作为全国最高僧职的僧正不复设置,僧正仅仅作为地方性僧职而存在于唐、宋、辽、金、元等朝代中。

安史之乱后,唐朝方出现了一些地方性僧官,僧正正是其中之一。《宋高僧传》卷十四所载:“释严峻……(大历)二年春,宜春太守俾僧正驰疏请召。”这是唐代僧正首次见于史籍。传中提到的僧



正应为袁州僧正。盖唐代废郡为州,天宝元年(742)虽曾改州为郡,然乾元元年(758)复改为州。此处称宜春太守,乃沿用天宝年间的习惯。该僧正之职,于大历二年(767)前已经设立,严峻只是其继任者。唐代的州级僧正是在安史之乱以后,中央权力下降,方镇权重的情况下,由方镇牧伯(节度使、州刺史)自行任命产生的。除上述材料所作暗示外,还有许多材料可以证实。如释昙玘“大历初乃归栖霞。其莅坛传戒十五会,讲训经历三十七座。州牧兰陵公高其人,谓标望风度,证独邺卫松柏耶!乃命为僧正”(《全唐文·栖霞寺故大德玘律师碑》卷七四二)。昙玘为律学名匠,由当时的润州刺史肖某(即州牧兰陵公)任命为州僧正。《全唐文》卷六七八白居易《大唐泗州开元寺临坛律德徐泗濠三州僧正明远大师塔碑铭并序》则说得更为清楚:“元和元年,众请充当寺上座,明年官补为本州僧正”。“旋属灾焚本宇,寺歼像灭,僧溃者数年。师与徐州节度使王侍中有缘,遂合愿叶力,再造寺宇。乃请师为三郡僧正”。明远一人兼任徐、泗、濠三州僧正,这一职位要比单纯的一州僧正高。此后地方僧官发展为节度使辖境一级,州又为一级,溯其渊源,则明远为其滥觞矣。首见于江南地区的州僧正或节度辖区僧正,在唐后期可能成为在全国范围内普遍设立的地方僧官。于文献中可考的就有穆宗至文宗时期的东川涌潭僧正(《宋高僧传·神清传》卷六),文宗太和年间的江州僧正(《庐山记》卷五“古碑目”第七《德化王于东林寺重置白氏文集记并序》),开成年间的扬州僧正(《入唐求法巡礼记》卷一),宣宗大中年间敦煌管内释门都监察僧正等(《全唐文·敦煌郡僧正慧苑除临坛大德制》卷七五〇)。

除州,节度使辖区之僧正外,唐后期还有某些寺院特别集中的地区的僧官系统,最完整的系统当数五台山僧官。五台山是佛教圣地,在唐代作为皇家道场,著名的大寺即有十所。在这么一个地位重要的寺院集中区特设僧官,是唐后期的创举。《宋高僧传·无



染传》卷二十三说：“以贞元七年到台山善住阁院。时有僧智颢为台山十寺都检校，守僧长之初也。”同书卷二十七《智颢传》则说：释智颢“距元和中，众辟为五台山都检校守僧长……宣宗即位，……山门再辟，颢为十寺僧长兼山门都修造供养主”。由《无染传》可知，智颢任守僧长不始于元和年间，而在贞元七年(791)或更早一些，也就是说五台山僧官至迟在贞元中已经出现了。都检校之名可能从都维那、沙门都的称谓中化出，后来五台山佛光寺有沙门法兴，“台山海众异舌同辞，请充山门都焉”。其职为统摄僧众，使“规范准绳，和畅无争”(《宋高僧传·法兴传》卷二十七)。“山门都”应即都检校的简称，《广清凉传》卷下称之为“山门都纲”。都维那或沙门都在北朝僧官中是沙门统的副贰，山门都检校或山门都、山门都纲在五台山僧官系统中也是僧长的副贰。由副贰之职代行僧长职权，故谓之守僧长。僧长是五台山僧官中的主官。但僧长似亦可称为僧正。《广清凉传》卷下有一则记事提到释愿成“弃俗辞亲，诣五台山依佛光寺僧正行严为师”，记事中还同时提到山门都检校之职，僧正地位在都检校之上，可见僧正与僧长应是同一僧职的两种不同称谓。同书同卷还记载，五台山释净业在五代北汉时由“众请充山门都监”，后来率众投奔于宋太宗，被宋太宗擢为五台山僧正，这可进一步证明僧长与僧正的同职异名关系。至于山门都修造供养主，则应是保证后勤供应，监管寺院营造的使职，一寺有一寺的都供养主，十寺则有山门都供养主。这样，五台山僧官系统大致有三种僧职：僧长或僧正、守僧长或五台山都检校、山门都修造供养主。五台山僧官制度分工细密，体制完备，其僧长或僧正、山门都修造供养主等最高一级僧职由皇帝或地方长官任命，都检校以下各职则由僧众推举产生。不过这种格式，不独五台山为然，天台山亦有类似设置，如唐末天台山国清寺的释清观，由“天台山众列请为僧正”(《宋高僧传·清观传》卷二十)。故宋张商英在《续清



凉传·台山瑞应记》卷一中说：“如天台、五台，比州郡别置僧官，使董正其徒。”

宋代秉承唐制，僧正仍为地方僧职名称。宋代州一级设僧正司，主要职位有僧正和副僧正，如建隆（960—963）初，济州僧玄应从汴京回到济州，被“补管内僧正”（《小畜集·济州众等寺新修大殿碑并序》卷十六）。苏轼说到他做地方官时见到杨氏三兄弟，皆为名僧，其中长兄仁庆曾任“故眉僧正”（《苏东坡集·前集·书正信和尚塔铭后》卷四十）。宋之僧正司还有副僧正和都僧正之设。如熙宁间（1068—1077）宋政府任命僧道亲“为秀州副僧正”（《宋朝事实类苑》卷四十四）。又有僧持正被地方官举为僧判（一低级僧职），“次迁副僧正……，又迁都僧正”。史书说他颇具管理才干，“自僧判至都正，掌握教门二十余年，略无遗缺”（《芝园集·温州都僧正大师行业记》卷上）。

此后的辽金、元均依唐宋制度将僧正作为地方僧职名称使用。辽国诸州均设有僧正，如原辽中京境内出土的《残碑捐施名衔》中有“前成州管内僧正弘教大德赐紫”（《全辽文》卷十二）一语，太安七年（1091）的《建塔题名》残碑中有“提点塔事前管内僧正讲经沙门”（《全辽文》卷九）一语。有关金国僧官制度的最完整资料保存在《大金国志》中。其书卷三十六云：“在京曰国师，帅府曰僧录、僧正，列郡曰都纲，县曰维那”；“僧录、僧正，帅府僧职也。皆择其道行高者，限三年为任，任满则又别择人。”金于地方行政建置上初设五京，又置十四路总管府，共合十九路，后又增析为二十路，其长官叫都总管，因为都总管掌一路军务，时人便号其曰：“帅臣”，又称总管府为“帅府”。故《大金国志》中所谓“帅府僧职”就是诸路的僧职。其中，五京路设左右街僧录，其他各路设僧正。元代的僧官制度其直接来源为金国的成规。蒙古民族接触中原的典章制度，首先接触到的是金国的制度，考虑到“以俗制僧，殊失崇敬”，便照搬



金国的成制，“谕天下设立宣政院、僧录、僧正、都纲司，赐以印信，行移各路，主掌教门，护持佛法”（《佛祖历代通载》卷二十二）。元代涉及僧正的文献及遗构很多，如北京护国寺藏有至元二十一年（1284）崇国寺圣旨碑一块，反映于碑文中的僧署有“大都路僧录司”、“蓟州僧正司”（《元代白话碑集录》卷三十一）；又如元初僧人慧珍，至元时期曾任过荆门州僧正（《新续高僧传·慧珍传》卷五十）。元代以后，僧正之名称便不再使用了。

僧 录

僧录，本义是管理僧尼属籍的僧官，唐宋时期成为中央最高僧官。辽、金、元三代，僧录成为地方僧职，明初正式废除了僧录，此僧职随即被另外的名目所代替。

僧录一职创设于姚秦，姚兴因鸠摩罗什入关中，长安僧人云集，为便于管理，于是提议创立由僧主、悦众和僧录三种僧职组成的僧官体系。名僧“法钦、慧斌共掌僧录”（《高僧传·僧契传》卷六）。时间大致在姚秦弘始三年（401）前后。姚秦所设僧录的职权，文献语之不详，但可能是专门掌管僧尼籍帐的。

唐代中后期方设立僧录一职。至于最初设立的时间，《佛祖统纪》系于唐宪宗元和元年（806），该书卷四十一载：“元和元年，敕沙门端甫录左街僧事，掌内殿法仪，沙门灵邃录右街僧事。”“录左街僧事”就是“左街僧录”，“录右街僧事”就是“右街僧录”。唐裴休所撰《唐故左街僧录内供奉三教谈论引驾大德安国寺上座赐紫方袍大达法师玄秘塔碑铭并序》（即“端甫塔碑”，载《全唐文》卷七四三）文内即称端甫为“录左街僧事”。然而，《释氏资鉴》卷七引《唐史》，《释氏稽古略》卷三引《唐书旧史》，俱称僧录起于元和二年。两书



所引《唐史》、《唐书旧史》不知何书,今已无从考索,但宪宗元和二年二月辛酉,正式下“诏僧尼道士全隶左、右街功德使”,估计左、右街僧录就是适应教团统领制度的这一改变而新设的僧官。左、右街僧录分别作为左、右街功德使的下属,承命专掌僧务,所以依情理,僧录应以起于元和二年为当。从采用僧录之名作为中央僧官的称谓看,也暗含了僧录与功德使的相互统属关系。因为姚秦时代的僧录只是僧正手下的佐贰或僚属,唐后期在僧录之上虽然没有更高级别的僧任僧官,却有总天下僧尼及功役的功德使,僧任僧官仍是其佐贰或僚属,故不称僧正,也不称僧统,而采用了僧录的名目。

端甫、灵邃之后,任左、右街僧录者代有其人,僧俗文献中常有记载,这里不再引述。应该指出,僧录的名号也是随着时间的推移而变化,由最初的左街、右街僧录发展到后来的两街僧录。据赞宁《大宋僧史略》,端甫于文宗开成中即加衔为两街僧录,且称其时“始立左右街僧录”。但《宋高僧传·端甫传》和前引的裴休端甫碑俱不载端甫任两街僧录事,因此,赞宁之说未必可信。见于僧传中的两街僧录则有灵准、灵宴等,说明确有二街僧录之设。《宋高僧传·无业传》卷十一称,因无业禅师素享德音,“穆宗皇帝即位之年,圣情虔虔,思一瞻礼,乃命两街僧录灵准公远赍敕旨迎请”。《宋高僧传·玄畅传》中提到,会昌年间,武宗图谋灭法,“时京城法侣甚傍徨,两街僧录灵宴、辩章,同推畅为首,上表论谏”。及时唐末,又出现了副僧录,亦见于《大宋僧史略》卷中“僧主副员”条:“次有三教首座。昭宗乾宁中,改首座为副僧录,得觉晖焉。副录自晖公始也。”从五代至宋代,亦有此一僧职,由是观之,唐末增立副僧录应有其事。

由于唐后期中央权力日削,藩镇势力日强,所以中央对于许多藩镇只是名义上保持统辖形式,实际上不少藩镇官职自以为是,处



于割据或半割据状态。在这种大形势下,僧录也只是名义上“统领天下诸寺,整理佛法”,实际上其所统领基本上限于京城地区。这一点唐代释神清就有透彻的了解,他在《北山录》卷八中写道:“今国家罢统立两录,而司于京邑(僧录掌京城,外州别立僧正),其三纲特以德望求人也。”尽管如此,名义上“统领天下佛寺”的僧录一职的设置,还是使安史之乱后重建的僧官制度取得了完整的形式。中央僧官由两街僧录、左街僧录、右街僧录及副僧录组成,而地方僧官则由道、节镇的僧正或僧统、州(郡)的僧正组成,寺院则有三纲和监寺。

宋代在形式上沿袭唐代旧制,设左右街僧录司为中央级僧署,掌寺院僧尼帐籍及试经、梵修事。又设僧正为州郡僧职。这一体制正如宋代僧人契嵩所云:“唐革隋制,罢统而置录。国朝沿唐之制,二京则置录,列郡则置僧正。”(《镡津文集·辅教篇中》卷二)不过,宋代并非恭顺无革,而是有损有益。唐之两街僧录司领属于功德使,而宋之僧录司受鸿胪寺统辖。北宋鸿胪使领有“在京寺务司及提点所,掌诸寺葺治之事”,又辖有“左右街僧录使,掌寺院帐籍及僧尼补授之事”(《宋史·职官五》卷一六五)。南宋废省鸿胪寺,以上僧务机构,皆归并于尚书祠部。宋代左右街僧录司一如唐制,也是分署并设,各领一部分在京佛刹。南渡前,左街设于东京相国寺,右街设于开宝寺。南渡后的僧录司驻寺何处,文献无征。

僧录司的主要职位有僧录、僧正、副僧录、首座、鉴义等,一般都是分左右对置。另外还有左右街都僧录、两街大德等名号。

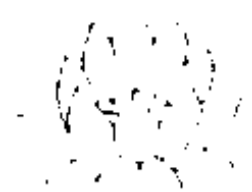
僧录是两街僧录司的常设主官,北宋初首任僧录是道深,他于后周广顺(951—953)时期就担任过此职。继任者为僧可朝、神曜、省才及赞宁等。南宋的名僧若讷和子琳皆曾任斯职。唐宋僧官,以左为尊,左录崇于右录。赞宁说,他于咸平(998—1002)初年“奉诏入职东京右街僧录,寻迁左街”(《宋高僧传·后序》)。乾道时期



(1165—1173)的若讷因奏对称帝意,被宋孝宗擢为“右街僧录,赐钱二万”;旋即又“进左街僧录”。(《释氏稽古略》卷四)。从“迁”、“进”等字眼看,左街僧录之职位确实高于右街僧录。不过,除僧录外,两街又设有僧正,也就是说宋代曾把僧录与僧正并行于两街,至少北宋前期如此。这可以从开封府所言的“左右街僧正、僧录管干教门事”(《宋会要辑稿·道释》一之十一)的话语看出来。左右街僧录司设有副僧录,它是僧录的副贰。赵宋建国之初,曾废省副僧录而不设。至太平兴国六年(981)始“诏立右街副僧录”,旋又设左街副僧录。皇祐时期(1049—1054)的僧人兹云、怀琏,绍兴时期(1131—1162)的德言皆担任过这一职务。

宋代两街僧录的主要佐职又有首座,这也是唐代创设的一个僧官名号。五代朱梁洎后周,或革或立,不尽统一。宋朝的做法与唐代的不同,它既置两街副僧录,又设首座位次于副录。《宋会要辑稿》中同时出现的两街僧官有僧录、副僧录、首座等,其他文献也屡见任命首座的令文,如大中祥符八年(1015)“诏以证义沙门修净为右街讲经首座”(《景德新修法宝录》卷十六),知两京教门事。天禧五年(1021)令“置首座、鉴义,分领本街事”(《事物纪原》卷七)。宋代首座除分街设置外,还有“讲经”、“讲论”之别,从《天圣释教总录》(下册)所见,入馆修史僧人的头衔就有“同编修左街讲经首座”、“同编修右街讲论首座”等。两街的佐职还有鉴义。鉴义作为僧官称谓,前朝未见设置,可能亦为宋所创置。宋代设鉴义之事,如大中祥符八年诏以“重珣为左街鉴义”,“启冲为右街鉴义”;天禧四年(1020)“诏以证义沙门简长为右街鉴义”(《景德新修法宝录》卷十六)。

以上僧正、副僧录、首座、鉴义可视为宋代两街僧录司的常设正员,均分街任职,合计为十员。如嘉祐时期(1056—1063)左街僧录惟几给开封府的表状中说:“窃睹僧官每年遇圣节,许令进功德



疏,自僧录到鉴义十人,各蒙赐特敕祠部,度一名系帐行者。”(《宋会要辑稿·道释》一之十一)此外,宋代还有左右街都僧录一职。如上文提到的若讷曾于淳熙十一年(1184)迄老归山林,孝宗便特授其为左右街都僧录,遂退居天竺山弥陀兴福院。看得出这是一个荣誉性称号,并非实职,加“都”者以示尊崇。

宋代,在官制上采取了官号与职权分离的办法,即设官以寄禄,用差遣任职事。这一制度,同样也适用于僧官体制。上文列出的僧录司十员职位,皆属于“官”的范畴,如果仅仅授给这些僧官职位,而无“知教门事”、“管干教门事”等特殊的名号,皆不得理僧录司具体事务。如天圣八年(1030)五月,开封府曾奏称:“堪会左右街僧正、僧录,管干教门公事;其副僧录、讲经论首座,鉴义并不管干教门公事。”宋帝遂“诏今后左右街副僧录,并同管干教门公事”(《宋会要辑稿·道释》一之十一)。这里并不是确立僧正、僧录与副僧录、讲经论首座、鉴义的职务分工。因为这种分工并不是确定不变的,如《景德新修法宝录》卷十六:“大中祥符八年,诏以证义沙门修净为右街讲经首座,重均为左街鉴义,分知西京左右街教门事。”可见,授予一位僧人僧录、副僧录之类的名号,不给“管干教门公事”的特令,那只是给了一个用以定等阶、别资历的荣誉衔,其并不参加僧录司的管理。只有加上“管干教门公事”的特令,才可职掌僧录司的事务。相反,有的僧人并没有给予僧录、副僧录等名号,但只要有差遣的特别诏令,他就可以成为握有实权的实际上的僧官。如僧善慧,在宋太祖乾德时期入汴京,受任“掌教门事”,因为这次任命是皇帝的诏令,他“不可辞,勉而就职”(《补续高僧传·善慧传》卷二十三)。僧知林,在仁宗时受“命主教门事,赐号宣教大师”(《补续高僧传·知林传》卷二十三)。这两名僧人所受名号并非左右街僧录司常设职位。但他们有了“掌教门事”或“主教门事”的名号,就成了最有权力的僧人,“天下僧籍,为之统首”(同上)。这



种情况,实际上反映了僧官体制中“官”与“差遣”的分离。散见于释氏纪传和金石文字中的常见差遣名号有:“管干教门公事”、“知教门事”、“领教门事”、“知僧司事”、“管干教门事”等。

辽国设置僧官的最早记载是景宗保宁六年(974)“以沙门昭敏为三京诸道僧尼都总管,加兼侍中”(《辽史·景宗纪上》卷八)。“僧尼都总管”一名,辽之前文献中不曾有记载,它应该是辽国新创设的僧官职位。自辽圣宗朝起,辽之僧署僧职名号屡见于碑石,且从其内部结构看,多因唐制,间或有损益创革。辽在燕京设有管内左右街僧录司,相应的职位有都僧录、僧录、僧判等。如燕京奉福寺僧非浊,俗名张氏,范阳人,辽重熙八年(1039)“有昭赴阙,兴宗皇帝赐以紫衣。十八年,敕授上京管内都僧录。秩满,授燕京管内左街僧录”(《全辽文·非浊禅师实行幢记》卷八、《新续高僧传·非浊传》卷三)。辽蓟州磐山甘泉寺沙门非觉也曾任“右街僧录判官”(《新续高僧传·非觉传》卷二十七)。另外,《全辽文》卷十一有“门人见右街僧录判官文胜大师”一语,卷九中有“前燕京左街僧录判官文胜大师”一语。由此可知,辽国燕京析津府境内的最高僧署亦称左右街僧录司,这是沿袭了唐代的旧制。但不同的是,唐代左右街僧录司是全国最高僧署,而辽之燕京僧录司前面冠有“管内”二字,以此推之,它仅仅是总管燕京路所辖六州二十四县(《全辽文·三河县重修文宣王庙记》卷十)的佛教事务。

辽国的上京、中京、东京皆设有僧录司,主官有都僧录、僧录判官、僧录等。如上文提到的僧非浊,就曾被辽兴宗“敕授上京管内都僧录”一职。另外,有一块原辽中京境内出土的捐施残碑,具名有“中京管内都僧录崇禄大夫检校太傅演妙大师赐紫沙门”、“中京管内僧录判官谨行大师赐紫”(《全辽文·残碑捐施名衔》卷十一)等。不过,还须说明两点:其一,凡是中京、上京、东京僧录司,皆无“左右街”一词。如非浊被召到上京后的职衔是“上京管内都僧



录”，而秩满后的再任职衔是“燕京管内左街僧录”。另，《金石萃编》卷一五三辑有辽燕京《戒坛寺陀罗尼幢并记》，文中具名者亦有“邑人前管内左街僧录净慧大师赐紫沙门裕方，邑人前东京管内僧录诠论大师赐紫沙门裕企”。其二，前引诸京僧职皆有“管内”标记，以此推论各京僧录司可能是平行的僧署，互不统属，分理诸京各路之佛教事。这可能是辽国南面官、北面官原则在僧官制度上的贯彻。

金统治者亦设置了中央及各级僧官。史载，金因唐宋制度，以礼部“掌凡礼乐、祭祀……医卜、释道”（《金史·百官志·礼部》卷五十五）之事。《大金国志》卷三十六云：“浮图之教……在京曰国师，帅府曰僧录、僧正，列郡曰都纲，县曰维那。”又曰：“僧录、僧正、帅府僧职也。皆择其道行高者，限三年为任，任满则又别择人。”这里的“帅府”指的是五京及河北东路、临洮路等二十一路的“总管府”。所谓“帅府僧职”，其实就是诸路僧职。其中，五京路即上京会宁府、东京辽阳府、中京大定府、西京大同府、南京平州府（后迁于开封）分别设左右街僧录，其他各路设僧正。如僧悟铎于“皇统中，授中都右街僧录，赐号文悟大师”（《补续高僧传·悟敏悟铎二传戒大师传》卷十七），又有僧浩曾任南京僧录（《补续高僧传·政言了奇二师传》卷十二）。

元代又因袭了金国的制度，“谕天下设立宣政院、僧录、僧正、都纲司，赐以印信，行移各路，主掌教门，护持佛法”（《佛祖历代通载》卷二十二）。元代仅只在各路设立僧录司，僧录实际上成了地位较高、主管区域较州大一些的地方僧职。另，元代曾设立过一些专门的僧录司，可知者有江南白云宗都僧录司。白云宗因北宋末的创立者清觉居杭州白云庵而得名。此宗原奉《华严经》为最高教义，主张三教一致，重视忠孝慈善。但延至元代，宗内戒律大坏，元政府采取了非常措施。大德十年（1306）下令“罢江南白云宗都僧



录司,汰其民归州县,僧归各寺,田悉输租”(《释氏稽古续略》卷一)。僧录司的主要僧官有僧录、僧判。如至元十八年(1281)元政府下令焚毁一批道家的伪经藏书,受命主持此事者有僧录真藏及僧判等僧官(《佛祖历代通载》卷二十一)。不过,很不幸,由于当时部分僧侣“设官统治,权抗有司,扰乱政事”(《元史·李孟传》卷一七五),朝臣多有罢僧司的要求。至元仁宗时,御史台臣李孟重提此议,仁宗遂下令,除宣政院、功德使司外,其他所有的僧官都统统革罢撤消。终元一世,未再复设。

明代的僧官制度比之唐宋,更为完备、细致。立国之初,明太祖就认为“释道二教,流传已久,历代以来,皆设官以领之”,而当时“天下寺观僧道数多,未有总属。爰稽宗制,设置僧道衙门,以掌其事”(《释氏稽古略续集》卷二)。至洪武十五年(1382)四月,朱元璋正式下诏,中央“置僧录司……总其教”(《国榷》卷七)。明朝的中央“僧录司掌天下僧教事,善世二员,正六品,左善世、右善世。阐教二员,从六品,左阐教、右阐教。讲经二员,正八品,左讲经、右讲经。觉义二员,从八品,左觉义、右觉义”(《金陵梵刹志·钦录集》)。待僧录司正式成立后,礼部又颁布了第一任僧官的任职名单及其职掌,其文曰:“一、左善世僧戒资,掌印。右善世僧宗渤,封印。凡有施行诸山,须要众僧官员圆坐置押,眼同用印。但有一员不到,不许辄用。差故者不在此限。一、戒资提督众僧坐禅,参悟公案,管教门之事。一、左阐教僧智辉、右阐教僧仲羲,亦督修者坐禅。一、左讲经僧如玘、右讲经僧守仁,接纳各方施主,发明经教。一、左觉义僧来复,右觉义僧宗鬯,检束诸山僧行不入清规者,以法绳之。并掌天界寺一应钱粮、产业及各方布施财物,置立文簿,明白稽考。其各僧官职掌之事,宗鬯皆须兼理。一、考试天下僧人能否,共同圆议,具实奏闻。”(《金陵梵刹志·各寺僧规条例》卷五十二)出自礼部的这个文件,将明代僧录司官员的员额品秩、职掌权



限、办事程序等讲清楚了。从此可以看出,明朝僧官机构齐备,位有常员,食有秩禄,这是以往各朝不多见到。不过,永乐迁都后,明代又形成了北京、南京两套政府机构,反映在僧官体制中,亦有北京僧录司、南京僧录司之别。北京僧录司是僧司正本之所在,南京僧录司当系旁枝,职权甚轻。

一般地说,清室“定鼎之初,宫府典章,多沿明代”,但至“康、雍而后,纲纪聿新”,对于佛教的管理办法,也经过了这一变化(《燕下乡脞录》卷一)。清代僧录司的始设时间,可以追溯到后金天聪六年(1632)。是时皇太极下令定各寺院僧道官,又效法明制“设僧录司、道录司总之”(《大清会典事例·礼部·方伎》卷五〇一)。入关之初,仍延续后金制度。康熙十三年(1674)谕令重定僧录司的职别名称,后来议定设“善世、阐教、讲经、觉义,左右各二人”,号为僧司“八座”,并规定“左善世由右善世补,右善世由左阐教补;左阐教由右阐教补,右阐教由左讲经补;左讲经由右讲经补,右讲经由左觉义补;左觉义由右觉义补,右觉义以候补僧官补”(同上)。这里明文规定各级僧职的递升秩序,并且出现了“候补僧官”制度。候补僧官的遴选程序为,先由僧录司选取僧徒若干名,经过试经后择优选取十至二十人,由礼部咨吏部注册,以为候补僧官,皆不支俸。遇僧官出缺,按名次递补。可能是乾隆后期,清室又于“八座”之上设立了正印、副印二员。光绪二十五年修的《会典》卷三十六总结清廷僧官设置曰:“京师僧官曰僧录司,正印一人,副印一人,左右善世二人、阐教二人、讲经二人、觉义二人。”正副印设置以后,原来“八座”的地位发生了动摇。明代八座各有所掌,共议行事,一人持异,事即不成,颇有些集体负责的精神。而清室于八座之上另设主官掌大印并总揽僧录司事务,八座官员不兼领正副印职务者,便没有决断权。这样,实际上把八座降到了佐官的地位,特别是原来的左右善世被排挤出持印官之外,其地位大幅下降。



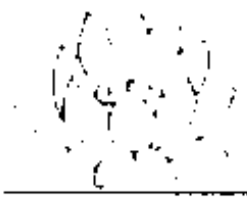
僧官制度,作为一种特殊的职官制度,在中国历史上存在了一千六百年之久。中华民国成立以后,孙中山宣布政教分离,取消僧官制度,成立“中华佛教协会”以取代僧录司,废除了由清廷封授的僧官僧职。至此,僧司僧官便成为历史名词。

国 师

“国师”是中国历代帝王对于佛教徒中一些学德兼备的高僧所给予的称号,有时也作为僧官的一种。中国高僧获得国师称号的,一般以北齐时代(550—577)法常为嚆矢。据《佛祖统纪》卷三十八载,北齐文宣帝天保元年(550),诏高僧法常入宫讲《涅槃经》,尊为国师,国师的名称以此为始。同时又以沙门法上为大统,统治天下僧尼,亦尊为国师。但从唐法琳《辩证论》卷三僧“实国师”的记载看来,则北周(557—581)时也有国师的称号了。

宋志磐《佛祖统纪》卷四十三述国师称号的由来时说:“自古人君重沙门之德者,心尊其位,异其称,曰僧录、僧统、法师、国师。人对不称臣,登殿赐高座,如是为得其宜。”因此,后来有些学德兼备的高僧,常被当时帝王尊为国师。

不过,这种国师的称号,在印度和西域早已流行。《大宋僧史略》卷中“国师”条说:“西域之法,推重其人,内外攸同,正邪俱有。昔尼犍子信婆罗门法,国王封为国师。内则学通三藏,兼达五明,举国皈依,乃彰斯号。”《中阿含经·转轮王经》卷十五记刹利顶生王时,国师梵志巡行国界。这是婆罗门为国师的例子。《出三藏记集·诃梨跋摩传序》卷十一记载,佛灭九百年时,有个印度外道论师,想阻止巴连弗王崇敬三宝,就到摩揭陀国来活动。王即招募境内学者;谁能以辩论折服外道的,当奉为国师。诃梨跋摩应募而

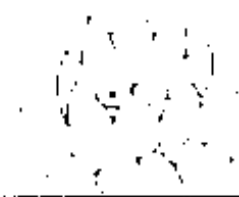


至,折服了这个外道。王及臣民非常高兴,即与全国人民奉他为国师。《慈恩传》卷四也说:印度胜军论师,学德兼备,摩揭陀王很敬重他,便派特使邀请,立为国师。

佛教东传以后,西域也有国师的称号。如前秦建元十八年(382),西域车师前部王弥第来访长安,其国师鸠摩罗跋提同来,献胡语《小品般若经》一部(《出三藏记集·摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》卷八)。又高僧鸠摩炎(即鸠摩罗什之父,他从印度到龟兹,娶其王妹而生罗什),聪明有志节,舍相位出家,东渡葱岭。龟兹王闻名敬慕,自出郊迎,请为国师(《出三藏记集·鸠摩罗什传》卷十四)。此外,汉地高僧也有为当时西域国师的。如陇西高僧法爱,深解经论,兼通术数,为西域芮芮(亦称蠕蠕或柔然国)国师,奉以三千户(《高僧传·法瑗传》卷八)。

至南北朝时,由于统治者的需要和支持,许多高僧赖以大力弘法,佛教获得很大发展。当时许多高僧虽没有国师的称号,但受贵族王侯崇信,被称为家师、门师等。特别是北朝,如魏文成帝奉沙门统昙曜以师礼,孝文帝称呼《成实论》讲师道登为“朕之师”,北凉沮渠蒙逊对于昙无讖,后赵石勒、石虎对于佛图澄,前秦苻坚对于道安,后秦姚兴对于鸠摩罗什等的尊敬等,都是相当于国师的礼遇。至北齐文宣帝时,更正式尊称法常为国师。元代法洪所撰《帝师殿碑》(1321)说:“古之君天下者皆有师,惟其道之所存,不以类也。故赵以佛图澄为师,秦以罗什为师。夫二君之师其人也,以其知足以图国,言足以兴邦,德足以范世,道路足以参天地赞化育,故尊而事之,非以方技而然也。”(《佛祖历代通载》卷二十二)

南朝陈宣帝,曾以天台智顓为菩萨戒师,隋炀帝同样也以智顓为菩萨戒师,有时也号为国师(《大宋僧史略》卷下)。隋炀帝时之智顓,早亲承南岳大师,修法华三昧,后隐居钟山,炀帝屡诏,请问法要,礼为国师(《佛祖统纪》卷九)。唐高祖时之智满,亦有国师称



号。唐代三百年间,佛教各宗高僧被尊为国师的很多。禅宗的神秀,历则天武后、中宗、睿宗、玄宗四朝,皆被尊为国师。嵩山老僧慧安被称为老安国师,慧忠被称为南阳国师,知玄被称为悟达国师,无业被称为大达国师。密宗方面,金刚智圆寂后,谥为灌顶国师。不空为帝灌顶,赐号智藏国师。净土宗有南岳法照为代宗时代的国师。华严宗的澄观,于贞元十五年(799)入宫阐释华严宗旨,德宗赐以大统清凉国师之号;法藏则被封为康藏国师。祖琇在《隆兴佛教编年》卷十五说:“吾释之盛,莫盛于唐,凡三百年间,以道德为天下宗师者不可胜数。”从以上人物看来,此说庶几近于事实。

五代时期,虽然战乱不停,但那些割据一方的小国对于高僧的赐号仍很流行。西蜀后主赐无业为祐圣国师,吴越王以天台德韶为国师,南唐以文遂为国大导师,闽王王审知以鼓山神晏为兴圣国师。

宋代佛教是禅宗的全盛时期,禅僧获得赐号者极多。但日本天台宗高僧成寻以宋时来访中国,至开封谒见神宗,神宗赐以善慧大师之号,圆寂后葬于天台山国清寺建塔,赐题“日本善慧国师之塔”,这算是中日佛教交流史上的一段佳话(常盘大定《日本佛教之研究》第二百六十四页)。

辽代崇信佛教,不少僧徒兼任朝廷高官。《契丹国志》卷八说,兴宗“尤重浮图法,僧有正拜三公、三师兼摄政事令者,凡二十人”。著名高僧非浊于重熙十八年(1049)为上京管内都僧录,清宁二年(1056)晋升为检校太傅太尉,赐纯慧大师之号。他的老师就是著名的燕京奉福寺圆融国师。圆融名澄渊,著有《四分律删繁补阙行事抄详集记》十四卷,《科》三卷,被称为燕台奉福寺特进守太师兼侍中国师圆融大师赐紫沙门(《辽史拾遗·奉福寺尊胜陀罗尼石幢记》卷十六)。



到了金代,国师的名义更见明确。《大金国志》卷三十六“浮图”条说:“浮图之教,……在京曰国师,帅府曰僧录、僧正,列郡曰都纲,县曰维那。……国师,在京之老宿也,威仪如王者师,国主有时而拜。服正红袈裟,升堂问话讲经,与南朝等。”

元代的国师,兼有政教的权力。由于朝廷过分宠信喇嘛,造成许多流弊。《元史·释老传》记当时帝师的权力说:“乃郡县土番之地,设官分职,而领之于帝师。……帅臣以下,亦必僧俗并用而军民通摄。于是帝师之命,与诏敕并行于西土。……虽帝后妃主,皆因受戒而为之膜拜。……其徒怙势恣睢,日新月盛,气焰熏灼,延于四方。”世祖忽必烈于中统元年(1260)以八思巴为帝师,授以玉印,统释教。至元六年(1269)奉敕新制蒙古字成,升号为帝师大定法王,更受赐玉印。至元十七年(1280)以四十二岁入寂,帝极哀痛,赐以“皇天之下一人之上开教宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师”的尊号(《佛祖历代通载》卷三十二)。至元初,曾立释教总制院,命国师管领释教僧徒及西藏事,至元二十五年,改为宣政院。其后对于西藏喇嘛特赐或追谥为帝师、国师、三藏国师、灌顶国师者,不胜枚举。

汉族僧人被元朝尊为国师的也有九人,世祖时代的海云国师最为著名。海云名印简,山西岚谷宁远人,道行孤高,为朝野所重,卓锡燕京庆寿寺。太子生时,诏海云国师摩顶立名。寂后筑塔燕京。元初新筑京城,监筑者谋毁海云国师塔,两雉相合,奏帝欲去其塔。帝曰:“海云高僧,筑城围之;贵僧之德,千古不磨。”(其行状见于北京市发现的王万庆撰《大蒙古国燕京大庆寿寺西堂海云大禅师碑》及《佛祖历代通载》卷三十二、三十五)。大德五年(1301)成宗建大万圣国寺于五台山,诏求开山第一代住持,帝师迦罗斯巴推荐洛阳白马寺住持华严学僧文才,成宗即铸金印,署其为真觉国师(《佛祖历代通载》卷二十二)。万松行秀为金、元两朝禅宗第一



流人物,深受名相耶律楚材等王侯皈依。佛教史籍虽未见他有国师称号,但元代日僧邵元所撰《山东灵岩寺息庵禅师道行碑记》所云:“大万松雨(秀?)国师下,有雪庭总统,三世而继其灯,息庵也。”万松之为元代的国师也是无疑的(冢本善隆《日支佛教交涉史研究》第九十八页)。天目山中峰明本禅师于至治三年(1323)入寂,敕谥为普应国师。明本于延祐四年(1317)住湖州幻住庵时,著有《幻庵清规》,《续藏》则直称其为《普应国师幻住庵清规》。此外,云南大理地方的左黎,亦被元朝封为国师。左黎为滇西人,至京治成宗手疽,封为国师后归大理(《滇释记》卷一)。

明代之初,朝廷为加强和西藏等民族的联系,虽仍沿用元制,封喇嘛为“帝师”、“国师”等尊号,但其声势已不如元代之盛。明太祖洪武六年(1373),诏西番、土番各族酋长,推举过去有官职者至京受职赐印,使因俗为治。以故元摄帝师喃加巴藏卜为炽盛佛宝国师,赐玉印及彩币。自是番僧有封为灌顶国师及赞善王、阐化王、正觉大乘法王、如来大宝王者,俱赐以金章诰命,领其人民,间岁朝贡。永乐五年(1407),封西僧哈立麻为如来大宝法王、西天大善自在佛,领天下释教。其徒孛罗等,皆封为大国师(《古今图书集成·释教部·汇考》卷六)。永乐六年,吐番僧清来入贡,封为灌顶慈慧圆智普通国师。永乐八年,以番僧绵思吉为净慈妙济国师。以班丹藏卜为净觉弘济国师。永乐十三年,又封乌斯藏的释迦也夫为妙觉圆通慈慧普应辅国显教灌顶弘善西天佛子大国师等。自永乐一朝受封的西藏喇嘛,有阐化、阐教、辅教、护教、赞善五法王,及二西天佛子,九灌顶大国师,十八灌顶国师(魏源《圣武记·国朝抚绥西藏记》卷五上)。

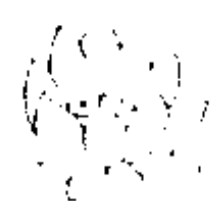
英宗天顺元年(1457),递减番僧封号,降法王为大国师、大国师为国师。成化四年(1468),魏元,康永韵等上书谏言:“今宠遇番僧,有佛子、国师、法王名号,仪卫过于王侯。……又多中国之人习



为番教图宠贵者,伏望资遣番僧使之还国。”成化十二年(1476),大学士商辂又条陈时政说:“闲住番僧,往往自都纲、禅师升至国师、佛子、法王等,给予金银印信图书。其有死亡,徒弟承袭,更求造塔。二者皆侵耗朝廷财物,宜行禁治。”于是明政府革除法王、佛子、国师等称号。到武宗时,又大优遇喇嘛。正德二年(1507),升慈恩、能仁、护国三寺禅师为国师,以大慈恩寺领占竹为灌顶大国师。正德五年(1510),武宗自称为大庆法王,并学番语诵番经,所封国师更多。至世宗信仰道教以后,国师的尊号才不多见(《古今图书集成·释教部·汇考》卷六)。但穆宗隆庆三年(1569),仍有阐化、阐教、辅教三王入贡,诏依洪武之制,令三年一贡(《明史》卷三三一)。

明代汉族僧人得国师封号见于记载者,只有洪熙元年(1425)赐释智光号广善大国师。《明外史·方伎传》说:“释子智光,武定人,洪武时奉命两使乌斯藏、榜葛刺、地涌塔诸国。永乐时又使乌斯藏,迎尚师哈立麻。历事六朝,宠锡冠群僧。”英宗嗣位,又加号西天佛子。此外,成化间僧继晓,初以邪术获封法王和国师,后被革去国师为民(《古今图书集成·释教部·汇考》)。又万历年间相传漳州闲云石室高僧樵云因超度神宗皇太后,获赐龙袴,俗称为龙袴国师(念西《龙袴国师传》)。但从蕩益所撰《樵云律师塔铭》(《灵峰宗论》卷八之二)看来,樵云不过是一个精持戒律兼修净业的高僧而已,并没有国师的称号。

清初世祖敬重禅僧。顺治年间(1644—1661),憨璞性聪、木陈道忞、玉琳通琇等,先后入宫说法,各赐紫衣及封号。憨璞称为明觉祥师。木陈称为弘觉禅师(清《尤西堂集序》及《八指头陀诗集》卷八,均称其为弘觉国师)。玉琳初称大觉禅师,继遣使加封大觉普济禅师,后又加封为大觉普济能仁国师,通称为玉琳国师,此是清代汉传佛教中享有国师尊号的唯一僧人。



清代号为喇嘛教的复兴时期,但喇嘛被封为国师的并不多见。青海阿噶旺罗布桑却拉丹,于清初入藏受戒并受学于第五世拉萨大喇嘛,被认定为第十四世章嘉呼图克图后,于康熙二十六年(1687)到北京谒见清圣祖,圣祖为其建汇宗寺于内蒙多伦诺尔,令传教于内外蒙古;康熙四十五年(1706)赐“灌顶普觉广慈大国师金印”。雍正年间,清世宗又为第十五世章嘉于汇宗寺西建立了善因寺(天纯《内蒙黄教调查记》)。清初诸帝对于喇嘛的封号甚为谨慎。乾隆特制一篇《喇嘛说》刻在雍和宫的四面碑上,其上曰:喇嘛又称黄教,始盛于元,沿及于明,封帝师、国师者皆有之。我朝惟康熙年间封一章嘉国师,相袭至今。又注云:“我朝虽兴黄教,而并无加崇帝师封号者。惟康熙四十五年封章嘉呼图克图为灌顶国师;雍正十二年加授章嘉为灌顶普善广慈大国师,令住持嵩视寺。”

乾隆时代对于章嘉国师虽极礼遇,但章嘉似乎不大过问政治。据清礼亲王的《啸亭杂录》关于清字经馆的记述说,乾隆三十七年,设清字经馆(即满文藏经馆)于西华门内,命章嘉国师综其事,以达天、运笈等助之,考取满人誊录员、纂修若干员,令翻译经卷,先后凡十余年,大藏告成。帝尝以法司案卷命师判决。师合掌答曰:“此国之大政,宜由皇上与大臣讨论,非方外之人所预也。”直至清末,章嘉虽世袭国师称号,实际上只是在蒙藏地区从事宗教活动而已。

戒 律

概述戒律,指佛教徒在日常生活和修行中应该遵守的规定和对行为的限制。戒是所不为,梵文为 *sīla*,译音尸罗,意译贯行,转为行为、习惯、道德等;律是有所当为,梵文为 *Vinaya*,音译那耶、鼻



奈耶、毗尼、毗泥,意译伏调、灭、离行、善治等。戒和律之间,在内容上无大的不同,只是在不同场合有一些微小的区别。佛教戒本《有部毗奈耶》称,律是为已经出家的比丘、比丘尼而制定的,而在家修行的居士则是持“戒”。律和戒的另一个不同是,对违戒者必然结以处罚。但是通常将戒和律放在一起使用,合称为“戒律”。

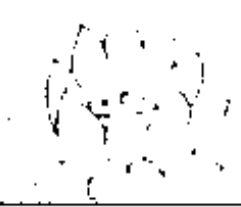
戒律,是佛教学说的重要内容之一,也是佛教徒安身立命、修行解脱的基础。佛陀在世时制定了一些简单的戒。它的扩充与传播是在佛陀入灭后的第一个夏安居,在七叶窟举行第一次经律的结集。当阿难尊者诵完经藏以后,即由优婆离尊者诵出律部,此后,又把以戒为内容的戒学作为佛教的三学(戒、定、慧)之一,佛教三藏中有专门汇集律藏的部分。到了部派佛教以后,由于不同的教派对教义的不同理解,因此产生了不同的戒律和不同的戒本。南传佛教的东南亚国家流传的是上座部戒本,北传佛教的中国流传大众部、一切有部、化地部、法藏部的戒律。在中国还出现了专攻戒学,以律为宗的教派和拥有戒坛专门授戒为特色的寺院。

据道宣《四分律删繁补阙行事钞》等所说,一切诸戒都有戒法、戒体、戒行、戒相四科。戒法是佛陀所制的各种戒律;戒体是弟子从师受戒时所发生而领受于自心的法体,即由授受的作法在心理上构成一种防非止恶的功能;戒行是受戒后随顺戒体防止三业罪恶的如法行为;戒相是由于戒行坚固而表现于外可作为轨范的相状。戒体分“作”与“无作”,或名“表”与“无表”两类。受戒时有礼敬启请等身语动作表现,能令他人知道自己的内心名为“表”。受戒后所得防非止恶的能力,虽有而不可见,名为无表。各宗各派对戒体有不同的理解。戒行有两类:一受戒,二随戒。由于进入坛场,依师禀受,决心摄持戒法,是为受戒。既发愿心,称愿修行,尽此一生之中随时督察护持,不令其毁失,始终与愿心一致,便是随戒。受戒时必须是清净心,不能杂有染念,否则戒体不生。随戒因



有持有犯,所以随戒有四等:(一)专精不犯随,既受以后随顺本受,专精护持,乃至细微过失,不令有犯。(二)犯已能悔随,既受以后防护不坚,少许违受,然能回兴忏悔,可以恢复本受。(三)无心护持随,虽于境未犯,但不护持行用,有违愿心。(四)能犯无悔随,既受以后,全无随行,俱犯众过。因受戒后有犯戒现象,所以既受以后,无论或持或犯,其戒行总名为随戒。戒律有“诸恶莫作”、“众善奉行”两重意义,所以戒相可归纳为二类:止持、作持。止持门是指对于身口等的过失、是非,制止而不作,也就是守持戒法;如不应当做而做了,就违犯了戒法,此为“止持作犯”。作持门是指对于社会群体乃至一切有情有益之事,能积极去做,就是守持了戒法;如果应当做而不做,也就违犯了戒法,此为“作持止犯”。详细而言,戒相涵盖在家、出家共有八种:(一)三皈依;(二)五戒;(三)八关斋戒;(四)十戒;(五)式叉摩尼法;(六)比丘戒;(七)比丘尼戒;(八)菩萨戒。以下对八种戒相分别解释。

三皈依 简称三皈,这是最基本的入佛门的戒条,故也叫三皈戒。任何入佛教的男子或女子,必须到寺院中请求一位比丘或比丘尼传授此戒:皈依佛,尽形寿不皈依天魔外道;皈依法,尽形寿不皈依外道邪说;皈依僧,尽形寿不皈依外道徒众。皈依,是归投、信赖的意思。佛、法、僧为佛教的“三宝”。佛是觉者,自觉、觉他、觉满;法是法则,有轨迹使人理解与任持自性不失之能;僧是和合众,于事于理和合相处。皈依三宝是信佛学佛的基础,踏上此根基,步入佛门之后,须逐级升高,如法修行,故皈依三宝的种类,共有五等:(一)翻邪三皈:最初进入佛门;(二)五戒三皈:信佛之后加受五戒;(三)八戒三皈:六斋日受持八关斋戒;(四)十戒三皈:沙弥、沙弥尼受持十戒;(五)具足戒三皈:比丘、比丘尼禀受大戒。三皈依,是一切戒的根本,最初入佛,固然须领受三皈,加受五戒,八戒、十戒,皆以三皈为得戒而纳受戒体。式叉摩尼戒、比丘戒、比丘尼戒,

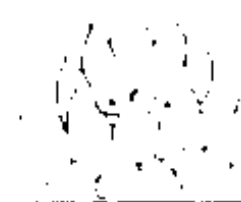


虽以羯磨法受戒,但在受戒之中,无不须行三皈依。

五戒 五戒是佛教诸戒的基础,属于在家戒。它分别为:不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。五戒的毁犯,皆有轻重之别,重罪不通忏悔,故称其为不可悔罪。轻罪可通悔,又分两类,称之为中可悔与下可悔。根据大乘菩萨戒,或犯重罪,如能作取相忏,罪可悔除。但忏悔除罪,只是除的犯戒罪,性罪并不能除去。五戒之中,杀、盗、邪淫、妄语四戒,均有可悔与不可悔罪;饮酒一戒,虽犯均为可悔。因此,五戒的前四戒为性戒,饮酒戒为遮戒。性戒是佛法与世法中皆所不许者,遮戒是佛陀制定为弟子遮止防犯性戒于未然的,所以唯有受了五戒的人不得犯。现将五戒的持犯,叙列如下。

杀生戒 杀戒以杀人为重,杀旁生异类为轻。杀人以具足五个条件,成不可悔罪:(一)所杀者是人,而非异类旁生;(二)蓄意杀人,而非想杀异类旁生;(三)有心杀人,而非无意误杀,或过失杀人;(四)运用杀人的方法;(五)被杀的人,断定已死。杀人的后果有三种:(一)当时杀不死,犯不可悔罪;(二)当时不死,以后因此而死,亦犯不可悔罪;(三)当时不死,以后亦不因此而死,犯中可悔罪。佛教的不杀生,包括一切生物、动植物及人,范围甚广。杀生的动机,也有四种,“犯罪”亦有差别:(一)为杀人而作方便者,人死,犯不可悔罪;非人死,犯中可悔罪;畜生死,犯中可悔罪。(二)为杀非人而作方便者,非人死,犯中可悔罪;人死与畜生死,皆犯下可悔罪。(三)为杀畜生而作方便者,人死、非人死、畜生死,皆犯下可悔罪。(四)作不定方便(遇到什么杀什么),人死犯不可悔罪,非人死犯中可悔罪,畜生死犯下可悔罪。

偷盗戒 盗戒的毁犯,也有轻重之别,具备六个条件,便成不可悔罪:(一)他物——他人的财物;(二)他物想——明知是他物而非自己之物;(三)盗心——起偷盗的念头,存有偷盗的预谋在先;



(四)兴方便取——假借种种方法,达成偷盗目的;(五)值五钱——所偷之物价值五个钱(佛陀比照当时印度摩揭陀国的国法而制);(六)离本处——将所盗的财物带离原来的位置。

邪淫戒 除了夫妇之间的性欲,一切不受国家法律及社会道德所承认的性行为,均称为邪淫。邪淫的范围,不仅如此,即使身为夫妇,也有限制:佛菩萨的纪念日,每月的六斋日,不得行淫;父母的生日、亲属(父母、兄弟、姐妹等)的死亡之日,不得行淫;月经期中、妊娠期中、产前产后,不得行淫;除了阴道,不得行淫;除了夜间并在卧室,不得行淫。

妄语戒 妄语的定义是不知言知,知言不知,不见言见,见言不见,不觉言觉,觉言不觉,不闻言闻,闻言不闻。妄语的方法是自妄语、教人妄语、遣使妄语、书面妄语、现相妄语。妄语又可分为三大类:大妄语、小妄语、方便妄语。最重的是大妄语罪,具备四个条件,即成重罪不可悔:(一)所向是人——对人说大妄语;(二)是人想——认定对方是人,而不是非人或畜生;(三)有欺诳心——蓄意要使对方受骗;(四)说大妄语——自己未证圣果圣法,而说已证,实未得四禅定,而说已得,实未见天龙神鬼来,而说天龙神鬼来。妄语之中,还包括两舌、恶口、绮语,虽不失戒体,但犯可悔罪。在家的居士最应注意不可评论出家人的操守问题。

饮酒戒 《四分律》中说:“酒者,木酒、粳米酒、余米酒、大麦酒,若有余酒法作酒者是。”如何算犯酒戒?《四分律》又言:“酒色、酒香、酒味,不应饮;或有酒,非酒色、酒香、酒味,不应饮。”《十诵律》:“饮醉酒、甜酒,若曲、若糟,一切能醉人者,咽咽波逸提。若但作酒色,无酒香酒味,不能醉人,饮者无犯。”但是“不犯者,以酒为药,以酒涂疮”(《四分律》)方可。

八关斋戒 八关斋戒的内容为:一不杀生,二不偷盗,三不非梵行(不淫),四不妄语,五不饮酒,六不涂饰香鬘歌舞观听,七不眠



坐高广严丽床座,八不食非时食。因为前七条为戒,最后一条“非时食”不是戒而是斋,故称八关斋戒。斋的意义是“清净”,从事相上言,过中午而食者,即为杂乱不净,所以三世诸佛等,皆是过午不食的;从根本上说,身口意的三业清净,便名为斋。八关斋戒仅于六斋日的一日一夜受持,不须终身受持。通常是以阴历每月的初八、十四、十五、二十三及月底最后两天,通称为六斋日。在此六天之中,就受此戒,可持一昼夜,一昼夜后,要再持又可再受。

八关斋戒的重点在于戒淫。除了第三条“不淫”外,第六条和第七条也是为了间接地戒淫。头戴香花、涂脂抹粉、唱歌跳舞、高卧大床等,对于修道者而言,应该绝对弃绝。这里的“不淫”是在五戒“不邪淫”之上更高的要求,《佛说斋经》中言:“一日一夜持心如真人,无淫意,不念房室,修治梵行,不为邪欲,心不贪色,如清净戒,以一心习。”显然是杜绝包括夫妻生活在内的一切性行为。

十戒 十戒是沙弥、沙弥尼须领受的戒条。沙弥与沙弥尼戒是相同的,不同的是随大众而学的戒仪。沙弥要随学比丘律仪,沙弥尼须要随学比丘尼律仪。比丘与比丘尼戒有部分不同,故沙弥与沙弥尼所随学的律仪也有部分不同。沙弥与沙弥尼十戒包括:(一)不杀生;(二)不偷盗;(三)不非梵行(不淫);(四)不妄语;(五)不饮酒;(六)不著香花,不香油涂身;(七)不歌舞倡伎,不故往观听;(八)不坐卧高广大床;(九)不非时食;(十)不捉持生像金银宝物。此十戒的前九戒与八关斋戒基本相同,只是沙弥(尼)第三戒与八关斋戒第三戒受持的时间不同,八关斋戒是一日一夜受持,沙弥与沙弥尼戒是终身受持。另一处不同是沙弥与沙弥尼戒的第六、七两戒相当于八关斋戒的第七戒。此十戒开为三十三,再加“舍在家相”、“取出家相”、“请和尚法”,共为沙弥、沙弥尼应受持的三十六法。此十戒即总摄具足戒,如《沙弥尼戒经》云:“能行是十事,五百戒自然具足。”

沙弥与沙弥尼戒的第十条“不捉持生像金银宝物”,这一条通



常称为“金钱戒”。“生像”二字,有两种解释:其一,“生色者金,似色者银”。生成的黄金,称为生色,以银镀成金色的,称为似色。其二,生者即生就的金银珠玉等宝物,像者即用金银宝物制成的金器、银器、琥珀、玳瑁、文犀、象牙。出家人不许捉持这些金银宝物,但为了三宝的理由,可以依“说净法”加以变通处理。所谓“说净法”乃是请一位俗人为净主,凡是因故收受银钱货币,便说这是为那位俗人代收的。说净法的含义是借以警策出家人,不可接受太多的银钱。故出家人最好能不受银钱,如果确实需要,不妨以“说净法”来接受。

式叉摩尼法 式叉摩尼是沙弥尼与比丘尼之间的必经阶段,其阶位虽在沙弥尼之上,但仍然是沙弥尼的戒体,《四分律删补随机羯磨疏》中言:“此学法女,无戒体也;但受别教,位过沙弥。”因其除了严持沙弥尼十戒外,还另受六法的原故,故阶位高过了沙弥。式叉摩尼是最特殊的一个阶位,其他阶位均有戒体可得,唯此一阶,仅得另六法而已。这个六法就叫式叉摩尼法。

据《四分律》载,式叉摩尼六法是:(一)与染污心男子相触。即不得与已经成年,并明知对自己有染污心的男子接触,包括头发以下、膝盖以上的身体部分。(二)盗人四钱以下。即不得偷盗别人价值四钱以下的物品,乃至一草一木一针。(三)故断畜生命。即不得故意杀害异类众生,乃至使其死亡。(四)不妄语。即自己未见、未闻、未觉、未知者,不得妄说已见、已闻、已觉、已知。(五)非时食。即不得在中午过后进食。(六)饮酒。即不得饮酒,乃至一滴沾唇。式叉摩尼犯了沙弥尼十戒的前四戒,即得四根本罪,逐出僧团——灭摈;犯了六法之中的任何一法,必须重新白二羯磨,重受两年的六法。若犯其余,但名缺行,悔改即除。

据《根本说一切有部苾芻尼毗奈耶》卷十八,又有式叉摩尼六法与六随法,内容与《四分律》的规定有点不同。六法为:(一)不得



独在道行。(二)不得独渡河水。(三)不得触丈夫(男子)身。(四)不得与男子同宿。(五)不得为媒嫁事。(六)不得覆尼重罪。六随法为:(一)不得提属己金银。(二)不得剃隐处毛。(三)不得垦掘生地(潮湿而能生草木)。(四)不得故断生草木。(五)不得不受而食,即不能自取食物而食。(六)不得食曾触之食。

比丘戒 比丘戒的条文,一般说是二百五十戒,但在各部律中,有些出入。主要的出入是威仪戒,至于重戒与次重戒的条文,其文字虽有详简广略的不同,戒目的条例却是大致相同的。《五分律》为二百五十九戒,《十诵律》为二百五十七戒,《僧祇律》为二百一十八戒,《解脱戒经》为二百四十六戒。现今佛寺大多遵循的《四分律》及《根本说一切有部律》,确实是二百五十条,且篇聚的排列也是一样的。比丘的二百五十戒相,可分为八类条目、五等罪行、七项罪名、六种果报。

八类条目为:(一)四波罗夷。波罗夷为梵语音译,也有译作波罗市迦,意译为“弃”。这四类是最重要的比丘戒,专指犯了淫、盗、杀人、大妄语等弃罪、断头罪、不可救药罪。犯了死弃罪必须从僧团中开除出去。(二)十三僧残。梵语音译为僧迦婆尸沙,简称僧残或残,是次于弃罪的罪,是僧团净法中的残伤者,唯其虽残而尚有忏除救药的余地。(三)二不定法。这是没有一定犯罪类别的罪名,可能犯波罗夷,可能犯僧残,所以称为不定,(四)三十舍堕。梵语音译为尼萨耆波逸提,尼萨耆的意思是“尽舍”,波逸提的意思是“堕”,合起来称为舍堕。这是由于取了或畜了不应取,也不应畜的东西,首先应将那物舍给僧团,然后再以忏波逸提罪的方法忏罪。(五)九十单堕。梵语音译为波逸提或波逸底迦。波逸提,是指堕地狱罪,因这无物可舍,故通常称为单堕。(六)四悔过法。梵语音译波罗提提舍尼或波罗舍尼,简称提舍尼,意思是向彼悔,比丘共有四条特定的戒,犯了以后,须立即面对一人直说悔过,故又称悔



过法。(七)百众学。梵语音译尸沙迦罗尼或式叉迦罗尼,是突吉罗的异名,这是应学或宜学的意思。故通称众学或应当学。指日常生活中不规矩的行为,只要自己反省即可。(八)七灭诤法。这不是一种罪过,而是僧团中有了纷争,形成对立的意见时,就用“灭诤”的方式解决,最后以多数派的意见为准。

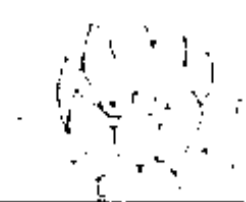
五等罪行是对八类条目的重新归类:(一)波罗夷,包括四波罗夷和十三僧残、二不定法中的一部分。(二)僧残,包括十三僧残及二不定法中的一部分。(三)波逸提,包括三十舍堕、九十单堕及二不定法中的部分。(四)提舍尼,指四悔过法。(五)突吉罗,包括百众学及七灭诤法。七项罪名(七聚)为:(一)波罗夷;(二)僧残;(三)偷兰遮,译作大障善道、大罪、粗恶、粗过等,或称为浊重犯,主要指由于波罗夷及僧残罪的未遂罪中产生,但也有独立产生的,故分为他生偷兰遮及独头偷兰遮两大类;(四)波逸提;(五)提舍尼;(六)恶作;(七)恶说。六种果报是:(一)焰热地狱,由波罗夷罪引起;(二)大嚎叫地狱,由僧残罪引起;(三)嚎叫地狱,由偷兰遮罪引起;(四)众合地狱,由波逸提罪引起;(五)黑绳地狱,由提舍尼罪引起;(六)等活地狱,由突吉罗引起。

比丘尼戒 比丘尼戒的大部分是与比丘戒相同的。但由于男女在生理和心理上的差异,有若干条比丘戒不能适用于比丘尼,故比丘尼也相应地有自己特殊的规定。通常所言比丘尼戒五百戒,是个大约数字,其实五部律本的条文都不够五百戒。《四分律》为三百四十八戒,《五分律》为三百七十七戒,《十诵律》为三百五十四戒,《僧祇律》为二百九十戒。《四分律》的三百四十八条比丘尼戒中,包括八弃、十七残、三十舍堕、一百七十八单堕、八悔过、百应当学、七灭诤。同于比丘戒的一百九十八条,异于比丘戒的一百五十条。比丘戒共分五篇七聚,比丘尼戒没有不定法,只有五篇六聚。比丘与女子身相触,无论大、小、死、活,不论上下部位,凡故意与之皮肉

相触者,犯僧残罪;比丘尼与男子身相触,须是成年人,明知对自己有污染心,自膝以上,目以下,腕以后故意相触者,犯波罗夷罪。比丘知其他比丘有粗恶罪而为他覆藏不举者,犯波逸提罪;比丘尼知其他比丘尼犯波罗夷罪,不自表白,不向僧团举罪,犯波罗夷罪。比丘吃大蒜等五辛,犯突吉罗罪;比丘尼则犯波逸提罪。比丘以香涂摩身者,犯突吉罗罪;比丘尼则犯波逸提罪。比丘于生草及菜上大小便,犯突吉罗罪,比丘尼则犯波逸提罪。比丘摇身而行者,犯突吉罗罪,比丘尼则犯波逸提罪。

比丘尼戒的最大不同处是有“八敬法”。八敬法是最早出现的比丘尼法,佛陀成道后十四年,姨母摩诃波阇波提等五百释迦族妇女要求出家,就是接受了佛陀制定的八敬法而成为比丘尼的。后来虽有了五百条的比丘尼戒,但比丘尼除了要受持五百戒,仍要受持八敬法,并以八敬法为比丘尼戒的重心戒。《四分律》称八敬法“八不可过法”,又称为“八不可违法”。

《四分律·比丘尼犍度》所列八不可过法为:(一)虽百岁比丘尼,见新受戒比丘,应起迎逆礼拜,与敷净座请令坐。此法应尊重、恭敬、赞叹,尽形寿不得过。(二)比丘尼不应骂詈比丘,呵责比丘;不应谤言比丘破戒、破见、破威仪。此法应尊重、恭敬、赞叹,尽形寿不得过。(三)比丘尼不应为比丘作举、作忆念、作自言,不应遮他觅罪、遮说戒、遮自恣;比丘尼不应呵比丘,比丘应呵比丘尼。此法应尊重、恭敬、赞叹,尽形寿不得过。(四)式叉摩尼学戒已,从比丘僧乞受大戒。此法应尊重、恭敬、赞叹,尽形寿不得过。(五)比丘尼犯僧残罪,应在二部僧中半月行摩那埵(意为喜、悦众之义)。此法应尊重、恭敬、赞叹,尽形寿不得过。(六)比丘尼半月从比丘乞教授。此法应尊重、恭敬、赞叹,尽形寿不得过。(七)比丘尼不得在无比丘处夏安居。此法应尊重、恭敬、赞叹,尽形寿不得过。(八)比丘尼僧安居竟,应往比丘僧中求三事自恣见、闻、疑。此法



应尊重、恭敬、赞叹，尽形寿不得过。

菩萨戒 菩萨戒是优婆塞、优婆夷、沙弥、沙弥尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼等七众戒之外的别解脱戒。它涵盖了七众戒，又超过了七众戒，它是“诸佛之本原，菩萨之根本；是大众诸佛子之根本”（《梵网经》）。菩萨戒的内容可以总括为三聚净戒，即摄律仪戒、摄善法戒、摄众生戒。也有人用三聚净戒代称菩萨戒。

菩萨戒本没有特殊的戒相，《法华经·安乐行品》所举的不亲近国王、王子、外道梵志、凶戏、相扑等十项“不亲近处”，可以看作大乘菩萨戒的最初戒相，但尚无菩萨戒的名称，《涅槃经·师子吼菩萨品》开始将戒律分为声闻戒和菩萨戒。它说：“从初发心乃至得成阿耨多罗三藐三菩提，是名菩萨戒；若观白骨乃至证得阿罗汉果，是名声闻戒。”这只是从志愿和行果的深浅而区别声闻戒和菩萨戒而已。汉译佛经最早提到菩萨戒的类别并说明其内容的是姚秦竺佛念译的《菩萨瓔珞本业经》。该经《大众受学品第七》说：“一切戒根本，所谓三受门，摄善法戒，所谓八万四千法门；摄众生戒，所谓慈悲喜舍化及一切众生皆得安乐；摄律仪戒，所谓十波罗夷。”一般小乘的经律都以二百五十戒或五百戒作为律仪戒，但《瓔珞经》并不采取小乘的律仪，而以十波罗夷为大乘的律仪，这是它的特色。其次言及三聚净戒的是北凉昙无讖译的《菩萨地持经》。这是《瑜伽师地论·本地分》中“菩萨地”的异译，属瑜伽系统戒法的最初传译。《地持经》很具体地讲道，一切戒有三种：（一）律仪戒；（二）摄善法戒；（三）摄众生戒。律仪戒是七众所受的戒。摄善法戒是菩萨所受的律仪戒，即上修菩提的一切身口意的善法。摄众生戒即为众生作饶益事，看病、说法、报恩、救护、劝慰、施与等十一种。罗什所译的《梵网经》和《瓔珞经》、《地持经》并称为大乘戒的三大圣典。《梵网经》中未明确提到三聚戒之名，但它说的十重戒四十八轻戒的戒法是仿小乘比丘戒条的形式而制定的。这些十重戒四十



八轻戒是大乘菩萨戒最具体的戒相。

三聚净戒包含三句话：(一)修一切净戒，无一净戒不持；(二)修一切善法，无一善法不修；(三)度一切众生，无一众生不度。这三句话包括了自度度人及上求下化的所有法门。根据菩萨自利利他的精神，从性质和作用两方面加以区分归类，则所有戒法可以归并为三大类：(一)摄律仪戒，指受持五戒、八戒、十戒、具足戒(比丘戒、比丘尼戒)等一切戒律，以摄护戒行和威仪。(二)摄善法戒，以修十善等一切善法为戒。(三)摄众生戒，又云饶益有情戒，以广修六度、四摄饶益一切众生为戒。故《成唯识论》卷九有云：“戒学有三：一律仪戒，谓正远离所应离法；二摄善法戒，谓正修证应修证法；三饶益有情戒，谓正利乐一切有情。”

菩萨戒的戒相分为在家菩萨戒和出家菩萨戒两种。在家菩萨戒包含六重戒和二十八轻戒。其六重戒为：(一)不杀生；(二)不偷盗；(三)不邪淫；(四)不妄语；(五)不宣说四众罪过；(六)不酤酒。二十八轻戒文繁从略。出家菩萨戒包含十重戒四十八轻戒。十重戒于前述六重戒外再加上：(七)不自赞毁他；(八)不恠惜加毁；(九)不瞋；(十)不谤三宝。四十八轻戒从略。

大乘菩萨戒的精神比之于小乘戒是更为积极的，它和小乘戒虽采取同样形式的律仪戒，但其解释却具有积极的大乘精神。小乘戒只列举那些不可为的事情，而大乘戒则多举那些不可不为的事情。关于禁止的戒，大小乘的精神也有不同。例如十重禁戒第一的杀戒，据唐法藏引《瑜珈师地论·菩萨地·戒品》解释说，如果菩萨看见盗贼为了抢劫财物将杀害许多人命或杀害大德圣者，想到那人若是这样做必将堕于地狱受极大苦，菩萨因不忍而杀了他，他谓“以怜愍之心，而断彼命”(唐法藏《梵网经菩萨戒本疏》卷一)。



传 戒

概述传戒是设立法坛,为出家的僧尼或在家的教徒传授戒法的一种宗教仪式,亦称开坛或放坛。就求戒的人来说是求戒、纳戒或进戒。佛教大、小乘的戒法有:三皈依、五戒、八戒、具足戒(包括比丘戒和比丘尼戒)和菩萨戒等,另外有式叉摩尼戒法一种,在中国一直未得到弘传。比丘、比丘尼戒,必须具足一切条件:一定僧数(中国十人、边地五人),一定范围(结界立坛),一定程序(白四羯磨),才能授受,故称为受具足戒,略称为受具。

佛教初入中国时,并无传戒仪式。据佛教史籍记载,当时度人出家,只为其剃发披服缁衣,即无条相袈裟(参见《释氏要览》上),以不满五人,不能受具。大概只用三皈、五戒、十戒迭相传授而已。到了曹魏嘉平二年(250)时,昙摩(柯)迦罗(《高僧传》卷一意译作“法时”)来到洛阳,见众生未秉戒法,乃于白马寺译出《僧祇戒心》作为戒本备用。并请梵僧立羯磨法受戒。这是中国依律传戒之始。魏正元年间(254—255)安息国沙门昙帝(谛)在洛阳译出《昙无德羯磨》,中国才具备了羯磨仪式。中国僧人受具足戒,一般认为以朱士行为首次(《僧史略》上),也即是曹魏正元年后不久。东晋时(317—420),出家僧尼渐多,道安始提倡严肃戒律。他认为佛法东流未久,译人对于受戒之法考校者太少,先前之人所传承者皆自以为是,至其师佛图澄乃多所改正统一(见道安《比丘大戒序》)。道安身遇战乱,转徙四方,常率弟子数百人,往来于长安、襄阳等地。他所制定的僧尼规范,有布萨(说戒)、悔过等法,可见其重视戒律弘传的功绩。

中国尼众之受具足戒实际上始于晋代。晋穆帝升平元年



(357),僧建请昙摩竭多于洛阳,依照《僧祇尼羯磨》及《僧祇戒本》建立戒坛传戒。当时沙门道场以《戒因缘经》为据,认为昙摩竭多传戒结果不合法。昙摩竭多遂浮舟于泗河结坛,洛阳竹林寺净检尼等四人同于此坛从大僧受具足戒,这是中国尼众受戒之始,称为“船上受戒”(宝唱《比丘尼传》卷一)。

其后刘宋元嘉六年(429),有狮子国(今斯里兰卡)比丘尼八人至刘宋京城。当时景福寺尼慧果、净音等以先所受戒不如法,戒品不全。恰好罽宾沙门求那跋摩经南海至宋,在南林寺建立戒坛,慧果、净音二尼请求重新受戒。求那跋摩引证佛陀姨母摩诃波阇波提最初为尼的因缘,认为戒本本来为比丘而发,虽无僧尼二众的分别,但不妨碍比丘尼的得戒。又因当时狮子国八尼年腊未足,不满十人,且令此八尼同学宋国语(即汉语)。求那跋摩另外委托西域船主难提于元嘉十年(433)又载送狮子国比丘尼铁萨罗等十一人至宋京,而先来的诸尼已能通达宋语。不巧,这时求那跋摩已经弃世,好在此年僧伽跋摩到达宋京,慧果、净音等尼在二众具备的形式下,于元嘉十一年(434)在南林寺戒坛,重受具足戒。这次,次第受比丘尼戒者达三百余人(《比丘尼传》卷二、三)。世传汉代妇女阿潘出家只受了三皈,晋时净检尼只在一众边得戒,都未能得全戒,故中国尼众于二边受具足戒的,以慧果、净音等为始(《僧史略》上)。

五世纪初,《十诵律》、《四分律》、《僧祇律》、《五分律》诸律部次第译出,中国戒律典籍遂大体完备。最初盛行者为萨婆多部(即说一切有部)的《十诵律》,其次《僧祇律》、《五分律》次第流行。隋唐时,《四分律》方始广行于世。

南朝宋、齐时代(420—501),律学巨匠志道、法颖等,皆大力弘扬《十诵律》。志道(412—484)住钟山灵曜寺,特长律部。北方经北魏太武帝于公元446年毁灭佛法,后虽很快复兴,然而授戒仪轨



却湮没不彰。志道乃携同伴十多人至河南虎牢(今汜水县北),于引水寺集合洛、秦、雍、淮、豫五州僧众,讲律明戒,更申受法。北魏僧戒获全,实在得力于志道其人。(《高僧传》卷十一)。法颖(416—482),敦煌人,精研律部,元嘉末(453年左右)至宋都居新亭寺,受命为都邑僧正,萧齐时复为僧主。他于宋、齐二代在金陵大力弘扬《十诵律》,被时人推举为七众宗主,著有《十诵羯磨》及《比丘尼戒本》等(《高僧传》卷十一)。法颖门下的智称、僧祐,都是后来知名的律师。

梁陈二代,受菩萨戒风气盛行。梁武帝、陈文帝等均称菩萨戒弟子。菩萨戒的弘传始发于鸠摩罗什。敦煌写本中有题为鸠摩罗什撰的《受菩萨戒仪轨》一卷。至于受戒的作法则以昙无讖(383—433)在姑臧(今甘肃武威)为道进等十余人传菩萨戒为嚆矢。梁武帝以戒典东流,人各应受,但所见易于偏执,妙法仍然有所遗漏,乃掇采群经,更造圆式戒坛,并诏慧超授菩萨戒。天监十八年(519)四月八日,梁武帝自发弘誓,暂摒袈服,受福田衣于等觉殿从慧约受菩萨戒,太子公卿道俗男女跟从而受戒者四万八千人(《续高僧传·慧超并慧约传》卷六)。也有记载,梁武帝将受菩萨戒,命僧正推选戒师。僧正荐出法深、慧约、智藏三僧,武帝属意智藏,遂从智藏受菩萨戒(《续高僧传·智藏传》卷五)。后至隋代,隋文帝杨坚从昙延受菩萨戒,炀帝杨广从智颚受菩萨戒,二帝均称菩萨戒弟子(《广弘明集》卷二十二)。

北方在元魏时,更多流行《十诵律》及《僧祇律》。魏法聪本来研习《僧祇律》,后来又依《昙无德羯磨》得戒,转而弘扬《四分律》。但其系口传,仪轨未载于书册。其门人道覆继之,始制《四分律疏》六卷(《僧史略》上)。北齐时代,慧光始弘《四分律》。他在北齐任天下僧统,世称光统律师,著有《四分律疏》并删定《羯磨戒本》,大力传戒,影响后世颇深(《续高僧传》卷二十一)。慧光弟子有法上、



道凭、僧达、昙隐、道云、道晖等十人，为魏、齐二代僧统四十年，常常为众僧授戒（《续高僧传》卷八）。北周沙门释慧远，依法上僧统秉受具足戒，光统律师十大弟子并为其证戒，时人以之为荣（《续高僧传》卷八）。

东晋、刘宋以来，南方各地所立戒坛很多。东晋竺法汰先于扬都（今南京）瓦官寺立坛，支道林于石城、沃州（今浙江新昌县境）各立一坛。支法存于若耶（今浙江绍兴）谢傅隐处立坛。竺道一于洞庭山（今江苏吴县太湖）立坛。竺道生于吴中虎丘立戒坛。宋智严于上定林寺（在今南京）立坛。慧观于石梁寺（在浙江天台山）立坛。求那跋摩于南林寺立坛。萧齐僧傅于芜湖立坛。又有三关戒坛，不知何人所立，也有人推测与法献有关。僧祐于上云居寺、栖霞寺、归善寺、爱敬寺（均在今南京）立坛。到唐初为止，自渝州（今重庆）以下至江淮（江苏、安徽）之间，总共计有戒坛三百余所（见道宣《关中戒坛图经》）。这些戒坛具体形式如何已经不可考知。至唐乾封二年（667）道宣于长安净业寺建立戒坛，始有定式。其制凡三层，下层纵广二丈九尺八寸，中层纵广二丈三尺，上层畧方七尺。其高度下层三尺，中层四尺五寸，上层二寸，总高七尺七寸；四围上下有狮子神王等雕饰（《关中戒坛图经》）。

戒坛本无建筑房舍之必要，只要随处可以结界标示即成。道宣《四分律行事钞》卷上之二说：“外国戒坛多在露地，如世祭坛郊祀之所。”但为防风雨起见，古来大抵是堂内受戒与露地结界受戒并行的。道宣以后，戒坛的建立遍于全国。如广州光孝寺、嵩山少林寺（义净重建）、长安实际寺、嵩山会善寺（一行建）、洛阳广福寺（金刚智建）、罗浮山延祥寺、庐山东林寺、长安大兴善寺、洪州龙兴寺、抚州宝应寺、交城石壁寺、魏州开元寺、五台山竹林寺、泉州开元寺、吴郡开元寺等等，都有戒坛。戒坛名称也有种种不同：嵩山会善寺戒坛名五佛正思惟戒坛（《金石萃编》卷四十九）、洛阳广福



寺的名一切有部石戒坛(《不空三藏表制集》卷三)、交城石壁禅寺的叫甘露义戒坛(《金石续编》卷九)、建安乾元寺的名兜率戒坛(《宋高僧传·大安传》卷十二)。唐代宗永泰元年(765),下诏令长安大兴善寺建方等戒坛,所需一切由朝廷供给。又命京城僧尼各置临坛大德十人,永为常式。临坛大德之设立,实始于此(《僧史略》下)。此十临坛大德即后世受戒时的三师七证。其后会昌、大中年间(841—859)临坛大德见于僧传者有长安圣寿寺慧灵、福寿寺玄畅等。当时还有内临坛即宫廷临坛、外临坛大德即一般佛寺戒坛及内外临坛大德之称。玄畅即当时有名的内外临坛大德(《宋高僧传》卷十六、十七)。

宣宗大中二年(848),懿宗咸通三年(862)又各命建方等戒坛。此与声闻小乘教法不同。求戒者不拘根缺缘差,并皆得受,但令其发大心领纲而已。这是以禀顺方等之文而立戒坛,故名方等戒坛。宣宗又以会昌法难中,僧尼被迫还俗者达二十六万零五百人,在俗期间不免犯过,现欲再受出家,必先忏众罪,后增戒品,若非方等戒坛,岂容再入佛门?因取其能周遍包容,故称方等戒坛(《僧史略》下)。大中二年命上都、东都、荆、扬、汴、益等州建寺立方等戒坛,可即刻为僧尼再求度者重受戒法(《佛祖统纪》卷四十二)。到了大中十年(856),又令僧尼受戒须发给戒牒。这是中国僧尼受戒给牒之始(《释氏稽古略》卷三)。

宋太平兴国三年(978)永智于杭州昭庆寺立万寿戒坛,后僧允堪重建,是为江南著名戒坛(俞樾《杭州昭庆寺重建戒坛记》)。允堪自庆历、皇祐(1041—1053)以来,还于苏州开元寺、秀州(今浙江嘉兴)精严寺建造戒坛传戒(《释氏稽古略》卷四)。真宗大中祥符二年(1009),诏升州(今南京)崇胜寺建戒坛,名为承天甘露戒坛。翌年又在京师(今开封)太平兴国寺立奉先甘露戒坛。天下诸路(宋代行政区划之名称)皆立戒坛,凡七十二所。京师慈孝寺别立

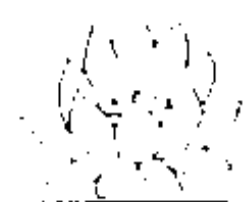


大乘戒坛,令人先于诸方戒坛受声闻具足戒,后至此大乘戒坛增受菩萨戒(《佛祖统纪》卷四十四)。这是后世三坛次第传戒的开端。

明代中叶,封闭戒坛,受戒仪轨则遂遭废弛(《百丈清规证义记》卷七)。至万历年间,如馨于南京灵谷寺重兴律宗南山系,开坛传戒,三昧寂光继其业,重立规制,开律宗道场于南京宝华山。弟子见月读体参照古规,撰辑《传戒正范》、《毗尼止持会集》,遂为近代传戒赖以遵循的典则。与此同时,三峰法藏也撰写《弘戒法仪》一卷,盛传戒法于江南。清初终南山超远加以补充,撰成《传授三坛弘戒法仪》一书。见月弟子书玉弘律于杭州昭庆寺,撰《二部僧授戒仪式》及《羯磨仪式》。有了上述这些著作,传戒的规章制度乃大备。又清初广东弘赞著有《比丘受戒录》和《比丘尼受戒录》;乐山老人著有《增删毗尼戒科》;智旭著有《重治毗尼事义集要》等书。这几种书籍,俱行于世,为各地传戒时所遵循。到了清末,湖南僧长松以各地传戒遵守戒科不一,谓“遵三峰者不少,亦因乐山颇多,集吴越间专遵华山更广矣”(《戒科删补集叙要》)。因依毗尼删补合辑《弘戒法仪》、《增删毗尼戒科》、《传戒正范》诸本,成就《戒科删补集要》一书,盛行于湘鄂之间。近代则有弘一大师大力弘扬律学,整理制定了许多传戒规范,对当代佛教影响颇大。

古代传戒唯属律宗寺院之事,近世禅寺教寺也相继开坛传戒。有些不定期传戒的寺院,常于数月前分寄“报单”,张贴各寺山门,使远近周知。

皈依 皈依也叫皈依三宝,是成为正信的佛教徒的第一步。三宝的种类,古来有多种区分,大体上说不外由于事相和理体不同。从事相而言,有住持三宝和化相三宝;从理体上讲,有一体三宝和理体三宝。所谓住持三宝是指:凡用玉琢、石刻、金铸、铜浇、泥塑、木雕、油漆、墨画、绢绣、纸绘的佛像,便是佛宝;凡是三藏经典,或古今大德的佛教著述,便是法宝;凡是剃头染衣的比丘、比丘



尼,便是僧宝。所谓化相三宝:其一,释迦牟尼在印度成道而至入灭的阶段中,释迦便是佛宝。其二,佛陀当时向弟子所说的种种教示,便是法宝。其三,当时随佛出家的凡圣弟子,便是僧宝。因这些是惟有佛院住世应化之际才有的相状,所以称之为化相三宝。所谓一体三宝即是佛法僧三宝之中各各皆具三宝的功德:其一,佛有觉照之能,所以是佛宝;佛能说法,于法自在,故有轨持之能,所以是法宝;佛无违诤之过,所以是僧宝。其二,法的本体,具有能生诸佛之性,所以是佛宝;法法平等,互不相妨,所以是僧宝。其三,僧有观照之智,为佛宝;僧有轨持之用,是法宝;僧为和合之体,是僧宝。所谓理体三宝,是说一切众生,各各本具之三宝,这有两类:其一,从修证上说,凡夫皆以“惑、业、苦”而流转生死,若能翻迷成悟,惑即成为般若,业即成为解脱,苦即成为法身;般若为佛宝,解脱为法宝,法身为僧宝。其二、从理体(真如)上讲,能观之理为佛宝,所观之事为法宝,事理一如为僧宝。

皈依三宝有一定的仪轨,首先必须在寺院请住持或其他戒行深厚的僧人作皈依师,经过请师、开导、请圣、忏悔、受皈、发愿等程序而成为合律的皈依弟子。

请师 凡是在家善男信女愿意受三皈依的,先到寺院客堂向知客师讲明来意。知客师将受皈者带到维那师处,再由维那到方丈室禀告大和尚。大和尚即命人在法堂或方丈室敷设法座,备好香花灯烛等。受皈者一手持香,随两位手执引磬的引礼师来到法座前,站立一旁。大和尚礼佛对座,维那唱“香赞”：“性觉灵明,寂照真常,昔迷今悟露堂堂。三宝是慈航,一瓣心香,皈礼法中王。”唱毕,受皈者闻磬声至诚顶礼三拜,长跪合掌。大和尚作三皈本师,维那念一句,皈依者跟念一句：“我弟子某甲,今请大德为三皈本师。我依大德故,得受清净三皈。”受皈者三请三叩首。

开导 大和尚同意作三皈本师后,即为受皈者讲开导。从古



印度的波罗奈国的耶输伽父受佛陀三皈,讲到五种三皈的区别,再讲三宝及住持三宝等。大和尚最后说:“汝等听我语,一一能解否?”应答:“能解。”“一一能如法受持否?”应答:“能如法受持。”至此,开导完毕。

请圣 大和尚接着说:“汝等即能如法受持三皈,应当请十方三宝作为依怙之尊,一切万灵作镇严之主。”于是大和尚起座拈香,受皈者肃立合掌,专心做观想,随大和尚以香花迎请法界诸佛菩萨,西天东土历代祖师等,慈光摄照,前来证盟受皈;以香花迎请诸天护法,梵释四王、伽蓝土地、幽显灵祇等,前来监坛护戒。

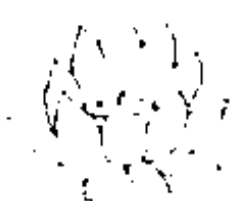
忏悔 受皈者在大和尚开导下,观想佛法的广大,自身的渺小,生大惭愧,生大怖畏,乃长跪合掌,求哀忏悔。受皈者随大和尚念道:“往昔所造诸恶业,皆由无始贪瞋痴,从身语意之所生,今对佛前求忏悔。”

受皈 受皈者求得忏悔后,罪业消除,身心清净,决定断恶修善,利济众生,对佛至诚顶礼,接受皈依。皈依的内容为:尽形寿皈依佛,皈依如来至尊等正觉;尽形寿皈依法,皈依如来所说三藏十二部一切经典;尽形寿皈依僧,皈依清净福田僧。

发愿 皈依三宝仪式结束,受皈者身心有所寄托,感到世间众生未度苦谛、未解集谛、未得灭谛、未安道谛而发出四弘誓愿:众生无边誓愿度,烦恼无尽誓愿断,法门无量誓愿学,佛道无上誓愿成。

发愿后,大和尚勉励受皈者“愈坚弘愿、愈增深信、谨守修行、慎勿退失”。功德圆满,受皈者礼谢大和尚三拜。维那领诵“回向偈”,祝愿受皈功德殊胜。

传五戒法 五戒法与三皈戒传戒程序基本类同,请师、开导、请圣、忏悔、受戒、发愿是其必需的程式。唯有两点不同:其一,开导,传戒阿阇梨须详细讲说五戒之戒法、戒体、戒行、戒相等,并考问求戒者的愿心。其二,受戒,先教求戒者礼敬毕,在戒师前蹲踞



合掌,师教导求戒者:“汝随我语。‘阿阇梨存念。如诸圣阿罗汉乃至命者,不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒,我某甲始从今日乃至命。不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒,亦如是。此即是我五支学处,是诸圣阿罗汉之所学处,我当随学随作随持。’”如是三说。然后,求戒者礼拜阿阇梨戒师,并请求:“愿阿阇梨证知我是优婆塞(优婆夷),皈依三宝,受五学处。”师云:“奥箬迦(意为“好”)。”求戒者答:“娑度(意为“善”)。”(以上参见弘一大师《新集受三皈五戒八戒法式》)

应该指出,受持三皈后的优婆塞和优婆夷才有资格领纳五戒。若未受三皈戒,须先补受三皈戒方可兼受五戒。

传八戒斋法 未受持三皈依戒者,须先领受三皈戒法。八戒斋的传受法,其程式与三皈依略同,也包括请师、开导、请圣、忏悔、受戒、发愿诸程序。唯开导一节,阿阇梨须详细向求戒者讲说八戒斋的戒法、戒体、戒行、戒相等,并考问求戒者的愿心如何。在“受戒”阶段,先教求受戒者礼敬诸佛诸圣诸师,然后让其在本师前蹲踞合掌,本师教导求戒者:“汝随我语。‘阿阇梨存念。如诸圣阿罗汉乃至命者,不杀生、不偷盗、不非梵行、不妄语、不饮酒、不涂饰香、不歌舞观听、不眠坐高广严丽床座、不食非时食。我某甲一日一夜不杀生、不偷盗、不非梵行、不妄语、不饮酒、不涂饰香、不歌舞观听、不眠坐高广严丽床座、不食非时食,亦如是。此即是我八支学处,是诸圣阿罗汉之所学处。我当随学随作随持。’”如是三说。然后求戒者礼拜阿阇梨师,并请求道:“愿阿阇梨证我一日一夜为净行优婆塞(优婆夷),皈依三宝,受八学处。”师曰:“奥箬迦(好)。”求戒者答道:“娑度(善)。”(以上参见弘一大师《新集受三皈五戒八戒法式》)

八戒斋非终身受持,而是一日一夜受持,故可再传再受。

三坛传戒 作一位戒行具足的比丘或比丘尼,除了要有崇信



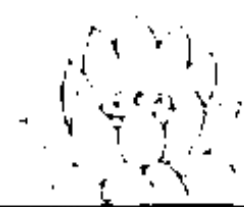
佛法的坚定信念和恪守清规的顽强意志外,首先必须经过佛教戒律中规定的程序,即在剃度出家后的几年或更长时间履行受沙弥戒、比丘戒、菩萨戒“三坛大戒”的仪式。这种仪式都在各十方丛林举行。这些十方丛林都设置有专门为佛弟子传戒的戒堂和戒坛。凡新戒入寺求戒须交一定戒金,以充戒堂灯烛、香花、戒牒、同戒录等费用。传戒的核心成员有十位,即通称的“三师七证”。三师为:传戒大和尚、羯磨阿阇梨、教授阿阇梨,七证指七位尊证阿阇梨。另外还须有十位引礼师。这二十位成员都须由在佛门中享有盛誉、熟稔律仪的高僧大德担任。除了传戒大和尚必须由传戒十方丛林的方丈和尚担当外,其余成员可在别的丛林寺院礼请一些。

(一) 初坛传授沙弥戒 传授沙弥戒,从进堂到圆戒共需十六天,占去整个戒期的三分之二,在“三坛传戒”中用时最长,须依次历经挂搭、请引礼师、道喜看单、贴单、通启二师、请戒开导、查验衣钵、露罪忏悔、呈罪称量、登坛受戒等程式。

挂搭 斋堂前挂出方丈手谕“挂搭法”牌示。新戒请求知客师带其去拜见方丈大和尚。知客进方丈室向大和尚顶礼,说明来意,大和尚即命新戒的几名代表进方丈室。新戒们闻磬声至诚顶礼三拜,合掌长跪,为首者说:“学佛不易,戒法难求,欣闻大和尚传戒,我等特来求戒,乞望恩准。”和尚认可后遂命知客师把新戒送入戒堂安单。

写请启 安单后,为首的新戒又请知客师将其带到书记的寮房,向书记顶礼三拜,求书记代写恭请传戒大和尚、羯磨、教授、尊证和引礼师的请启。这些请启各有格式,须专门人员填写。

请引礼师 斋堂前挂方丈手谕“请引礼大德”牌示。知客命新戒在客堂、大殿和戒堂分别设座。然后又带领新戒数人依次来到十位引礼师的住地。新戒向引礼师顶礼三拜,先将他们的衣具送到客堂,这叫作“请衣具”。大鼓一通、二通,十位引礼师相接来到



客堂,新戒们早已齐集大殿。大鼓三通,知客师令新戒八人出班,二人执香,随其去客堂迎请引礼师。客堂内,十位引礼师已依位就座,新戒们向其行礼后迎之至大殿。引礼师殿中坐定,新戒们拈香唱赞,长跪合掌,其中新戒十人一一宣读十道请启。宣毕,知客将十位引礼师的原有职位及戒范逐位介绍,新戒分别至诚顶礼三拜。此后,新戒们末后先行,迎引礼师至戒堂。引礼师们就座,已在此迎候的新戒一起顶礼三拜。为首新戒说:“我等形虽出家,未沾戒法,今幸大和尚传戒,特望诸师引导愚迷,早登戒品。”大引礼师勉励新戒咸遵律制,莫厌繁劳,好好演习礼仪。仪式毕,由两位引礼师送知客师等出戒堂,新戒顶礼知客师三拜。从此,管理新戒的事宜就算交给十位引礼师了。

道喜看单 斋堂前挂方丈手谕“攒单法”牌示。引礼师就职后,客堂安排照客为十位引礼师搬单到戒堂的引礼寮住下。然后,引礼师齐至方丈向大和尚谢职。晚课后,大和尚同丛林班首、主要执事及两序大众向引礼师道喜。先是新戒们齐集大殿前,随引礼师到客堂、大寮各处巡察。巡察毕,再到法堂内排班。十位引礼师站在法堂前,丛林班首、执事也陆续齐集。客堂敲序板,三阵过后,大和尚在侍者、圣僧的导引下,来到法堂。大和尚呼:“向引礼师们道喜!”大引礼师回禀:“不敢当,某某等至诚顶礼和尚三拜。”引礼师、新戒顶礼毕,丛林都监又呼:“某某寺都监院、监院师、知客师、维那师……及两序大众,向大师父、二师父、三师父……十师父道喜!”大引礼师回答:“礼谢!向某某寺常住及两序大众顶礼三拜!”新戒和引礼师顶礼。

教习礼仪 十位引礼师教新戒演习佛教仪礼。一是训练僧人的基本礼节,如行、立、坐、卧、合掌、顶礼、长跪、持香、拈香、唱赞、穿袍子、吃斋饭等。二是演习受沙弥戒过程中的礼节,如站队形、迎送、礼谢、拾衣、展具等。



贴单 斋堂前挂方丈手谕“贴单法”牌示。新戒在戒堂中设桌敷座,并找由书记写好有新戒法名、所住东(西)广单位次的单条,以及十位引礼师的单条。发鼓三通,引礼师领几名新戒迎请大和尚至戒堂。大和尚入座,新戒闻磬声至诚顶礼三拜,合掌长跪。随即诵《大悲咒》,令戒堂清净。礼毕,大和尚到引礼寮为十位引礼师依次贴单条;引礼师至新戒住处依次贴单条。贴单的目的,人员就此固定并获认可。

通启二师 斋堂前挂方丈手谕“请羯磨、教授阿阇梨”和“通启二师法”牌示。引礼师带领新戒数人分别至羯磨师寮、教授师寮,恭请他们担任传沙弥戒的羯磨阿阇梨和教授阿阇梨。然后,引礼师命新戒齐集法堂,再由八人出班,二人执香,带上由衣钵寮准备好的衣具袍到请堂(为请师专设)迎请二师。二师被迎至法堂,新戒为首者进位上香、唱赞,分别宣读“请启”。二封“请启”读毕,将请启呈送二师,并由引礼师介绍二师戒行品性,引礼师并恭敬向二师道喜。

请戒开导 斋堂前挂方丈手谕“请戒开导法”牌示。早课毕,在大雄宝殿设三处高座,中间为戒和尚法座,左边为羯磨师法座,右边为教授师法座。三师在众僧簇拥下来到大雄宝殿,拈香礼拜,各各入座。新戒至诚顶礼三拜,长跪合掌,请求开导。新戒为首者禀告:“和尚慈悲,请赐我弟子等清净戒品。”大和尚随即宣讲“欲求圣道,先须出家”的道理,再讲沙弥的戒法、戒体、戒行、戒相等四种含义,望新戒们心得明了,授受如法,行持有方,不乖佛制。最后大和尚手抚戒尺说道:“汝等耳听我语,果能至诚领受,如法奉行否?”新戒齐声回答:“依教奉行!”

查验衣钵 斋堂前挂“查验衣钵法”牌示。大殿中,新戒们捧衣钵至大殿,引礼师带领新戒数人恭请教授师到大殿。教授师就座,待新戒礼毕后令其展开衣钵。教授师下座,引礼师前导,一一



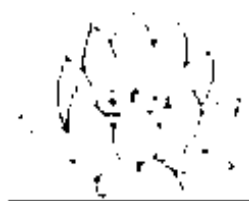
查验新戒衣钵。教授师归位说道：“尔等衣钵备具，应法缘成，可以登坛纳戒了。”

露罪忏悔 斋堂前挂“请某师为露罪、引赞、验签、缴签、护坛、巡视师”和“露罪忏悔法”的方丈手谕牌示。露罪忏悔是由新戒根据佛教戒律的要求，检查坦白自己以往犯过的罪衍，并进行忏悔的仪式。整个过程由羯磨师主持，并有露罪师作助手，书记作记录，验签师、缴签师详查出入，护坛师、巡视师整肃忏仪。入夜，在羯磨堂中举行露罪忏悔仪式。仪式开始，先念大悲神咒，仗此咒力洁净坛场，驱除魔障。然而根据新戒的不同类型，分别向是否犯过“五逆”（弑父、弑母、弑阿罗汉、破羯磨转法轮僧、出佛身血极恶极重之罪）、“六逆”（“五逆”加上弑阿闍梨）、“七逆”（“六逆”加弑和尚）、十恶（杀、盗、淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、瞋恚、邪见等十种恶行）、“四弃”（比丘戒中的淫、盗、杀人、大妄语）罪。新戒须如实回答，由书记登记于册，以备查验。

呈罪称量 羯磨师、引礼师、书记将露罪忏悔的清册呈送给大和尚，对其中罪业极重的新戒进行审定处理。这些新戒随引礼师拜见大和尚、羯磨师，乞求垂怜。大和尚、羯磨师对其严格教育开导后，即命侍者请丛林的四大班首、八大执事及两序大众，讲明情况后征求意见，是否同意他们受戒。大和尚对大众诸僧说：“诸大德，现在若同意他们忏悔后受戒，就齐答‘可尔’。（大众齐答：“可尔！”）既然诸大德同心称量，都答可尔，就请引礼大德为他们严设炉台香烛，令其遵依大乘方等忏法，至诚礼拜，格外拨济。”拨济的办法都开列在“出罪单”上，各位新戒依其规定诚心忏悔。

下沙弥启 引礼师带领新戒数人礼请羯磨师、教授师和大和尚至法堂，为首者宣读请求受沙弥戒的启文。然后新戒回到戒堂，为明日受沙弥戒通宵夜礼。

传沙弥戒 大雄宝殿前挂方丈手谕“传戒”、“授沙弥戒”牌示，



殿内搭起戒坛,坛上正中和左右各设一座,传戒大和尚、羯磨阿阇梨、教授阿阇梨入座,新戒至诚顶礼三拜,长跪合掌。然后进行以下仪程:其一,请师。即重申恭请某某为传戒大和尚、羯磨阿阇梨、教授阿阇梨。引礼师念一句,新戒跟念一句,如此三请三叩首。其二,请圣。即奉请娑婆教主等、大小二乘等、观音菩萨等、光明会上寄位诸天等普降法坛证盟受戒。其三,忏悔。和尚对新戒言:“汝等一往所作罪业,曾经忏悔。尚有开始,至于今生,所造过衍,不自觉之。汝等应翘勤五体,端秉一心,求哀忏悔。”其四,问遮。羯磨师对新戒说:“所谓遮难,根据律制,有十三重难,十六轻遮,遮难若无,方是完全净器。汝等此生,曾犯重难轻遮否?”新戒齐答:“未犯。”其五,皈依,即三皈依。其六,说戒相。和尚对新戒说:“汝等已得沙弥清净戒体,我今为汝等说沙弥十戒之相,令汝实相守持,以护其体。”传戒和尚由第一戒一直说到第十,戒和尚说:“尽形寿不杀生是沙弥戒,汝今能持否?”新戒答:“能持!”如此等等。其七,搭衣。和尚对新戒说:“汝等已经受戒,名为净器。受戒在于心,搭衣表其相,请引礼大德诵偈传衣。”引礼师在新戒诵偈声中将衣传授给教授师,教授薰香传递戒和尚,戒和尚薰香传递羯磨师,羯磨师薰香传递新戒。其八,听教嘱。戒和尚抚戒尺云:“以此受戒功德,普济众生,庄严净土,大众同音。”新戒念佛回向:“南无本师释迦牟尼佛!”

钟鼓齐鸣,新戒展大具(衣钵),至诚顶礼和尚三拜,撩衣、护钵、起具、问讯,分班而立,礼送三师七证,十引礼师下座。初坛传授沙弥戒就此圆满结束。

(二) 二坛传授比丘(尼)具足戒,比丘(尼)具足戒是比丘、比丘尼必须受的大戒,是最重要的戒,受了此戒后才算正规的佛教徒。受戒时必须具备一切条件,如十师、戒坛、法令程序。这些程序有编签习仪、请戒开导、通白二师、教衣钵法、审戒忏悔、登坛受



戒等。

编签习仪 斋堂前挂“编签习仪”牌示。比丘戒的具足四义中,有一分威仪具足戒。威仪不足则行为越轨,故沙弥在受比丘戒登坛之前,必须编签习仪。以三人为一坛,一签列三坛,九人中选一人为首,统率其余八人并张榜公布。十位引礼师分头带领新戒们演习,务使登坛时不致规仪次序紊乱。

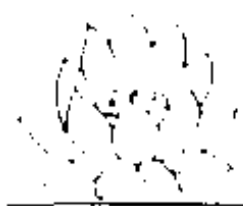
启主尊证师 斋堂前挂“请某某为尊证阿阇梨”牌示。早课完毕,新戒向大和尚乞授比丘戒法后,齐集大殿。引礼师率几位新戒将各位尊证师从寮房请到客堂集中。然后七位尊证师在新戒、引礼师导引下进入大殿。新戒闻磬声至诚顶礼三拜,然后由新戒分别宣读七道请启。在受比丘戒时,七位尊证阿阇梨将在比丘坛上为求戒者作合法的公证人。

请戒开导 斋堂前挂“请戒开导法”牌示。其仪礼程序与受沙弥戒前的“请戒开导”大致相同。

通白二师 斋堂前挂“通白二师”牌示。沙弥欲受具足大戒,必须是戒和尚、羯磨师、教授师三位一体,律法相应,而忏悔、教戒的重任在于二师。这“通白二师”是对二师不再下请启,只是用口头邀请,故称“通白”。

教依钵法 斋堂前挂“教衣钵法”牌示。此法由教授师主持,一般在大殿进行。新戒身搭七衣、手捧五衣、大衣、卧具及钵等,先至大殿列队。鸣鼓三通,引礼师及几位新戒迎请教授师来到大殿,拈香、唱赞、行礼、升座,新戒展具三拜,长跪合掌。这与传沙弥戒前验衣钵不同,主要由教授师宣讲衣钵律制的起源及正确受持的方法。

审戒忏悔 审戒忏悔与受沙弥戒前的露罪忏悔,在场面仪式、参加人员上基本相同,并都在晚间于羯磨堂举行。审戒的主要内容是问“十三重难”和“十六轻遮”。特别是对“沙弥十戒”,必须逐

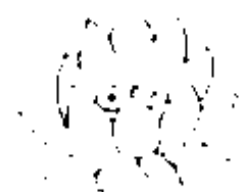


条问过,如实回答有无。若有犯前四条根本性重戒的,由书记登记于册,次日呈报戒和尚;若有犯后六条可忏悔轻戒的,由羯磨师按照戒律规定,当场作出进行某种忏悔的决定。

搭坛演坛 斋堂前挂“搭坛演坛法”和“礼通宵法”牌示。新戒先是搭起比丘戒台,台上设“十师”座位,坛下正中设香案,旁设避难坛。午斋后,新戒回法堂演习比丘戒文,大和尚请二师、七证上比丘台预习仪轨,并举行净坛仪式。晚课后,引礼师带新戒于十师前宣读请求受比丘具足戒的启文。然后重回戒堂通宵礼佛诵经。

登坛传戒 大殿前挂出方丈手谕“传戒”、“受比丘戒”牌示。早粥后,新戒齐集法堂,大引礼师、二引礼师率新戒数人分别迎请传戒十师,其余引礼师和新戒则在法堂内分东西两班相对而立,恭候大驾。十师来到后,新戒展四摺具长跪俯伏,迎请队伍从新戒中穿过,来到法堂。新戒起具,合掌恭立,戒和尚拈香,礼拜毕,十师依次入座。先举行请师仪式,其后讲法体,问遮难。新戒回到戒堂,按编签顺序,三人一坛,带着衣钵到避难台,由教授师先讲衣钵的涵义,然后对新戒逐个询问“十三重难”、“十六轻遮”。这还是受戒前的初步审查,登比丘坛时还要再问一遍,新戒必须如实回答。最终仪式是登坛受戒。比丘坛上,中为传戒大和尚,左右为羯磨师、教授师和七位尊证师。新戒脱鞋下坛,合掌长跪,经再三询问后,三师七证表决通过授具足戒。授戒后由传戒大和尚讲说“四根本戒”,最后希望新戒善受教法,续佛慧命。如此,授完一坛再受第二坛,直至全部授完。

(三) 三坛传授菩萨大戒,受菩萨大戒是“三坛传戒”中层次最高的戒,释迦牟尼佛为其得戒和尚,文殊菩萨为其羯磨阿阇梨,弥勒菩萨为其教授阿阇梨,十方一切菩萨为其同学伴侣。传戒的仪式没有初坛、二坛复杂,但也要经过乞戒、通白开导、审戒问遮、开示苦行等,更必须如法依照戒规授受。



早课乞戒 斋堂前挂“请戒开导法”和“通白二师法”牌示。新戒于方丈室前的法堂廊下路迎传戒大和尚,向其请求授受菩萨大戒。

通白开导 新戒在大殿请乞传戒大和尚开导,宣讲菩萨戒法、戒体、戒行和戒相。审戒问遮。与初坛的“露罪忏悔”、二坛的“审理戒忏悔”形式、礼仪基本相同,不同之处在于先将求戒者按照人数多少,各分为一坛或若干坛,分坛审戒问遮。

燃灯 过去在受菩萨戒之前,新戒必须要燃灯熬顶。现已废止。燃灯后,新戒宣读请求受菩萨大戒的启文,其礼仪与求受比丘戒完全相同。之后,新戒须通宵礼佛。

受菩萨大戒 大殿前挂方丈手谕“传戒”、“传菩萨戒”牌示。大殿居中设供桌,左边设高座,供列诸佛贤圣“阴十师”的牌位。上排:中间为南无现在贤劫千佛,左边南无过去庄严劫千佛,右边为南无未来星宿劫千佛。中排:中间为南无开教本师释迦牟尼佛为得戒和尚,左边南无文殊师利菩萨为羯磨阿阇梨,右一南无弥勒菩萨为教授阿阇梨,左二为南无十方一切如来为尊证阿阇梨,右二为南无十方一切菩萨为同学伴侣。下排:中间为南无大小二乘毗尼律藏、权实教典甚深法宝,左侧一为南无光明会上寄位诸天、梵释四王、天龙八部、护戒神王,右侧一为南无律藏会上优波离大德尊者;左二为南无二十五位护戒神王菩萨,右二为南无罗睺罗大德尊者;左三为南无伽蓝土地、金刚力士、幽显灵祇监坛护戒,右三南无舍利弗大德尊者;左四南无传南山宗诸大律师,右四南无中兴律祖云馨公大和尚;左五为堂上某某,右五某某戒源和尚。大殿右边设八字形高座,置传授菩萨戒“十师”座位。

早粥后,新戒搭衣持钵,齐集于法堂内,引礼师带几位新戒迎请“十师”进入大殿。进殿后,大和尚拈香,引礼师举赞;就坐后,新戒至诚顶礼,恭请大和尚传授菩萨大戒。大和尚首先讲述何者为



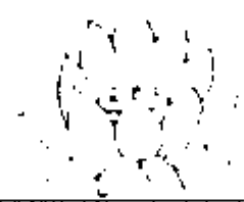
“三聚净戒”，然后引礼师领新戒礼拜释迦牟尼佛为本师得戒和尚，礼拜文殊菩萨为羯磨阿阇梨，礼拜弥勒菩萨为教授阿阇梨，礼拜十方一切如来为尊证阿阇梨，以十方一切菩萨为同学伴侣。拜毕，大和尚教导新戒应忏悔三世罪业，并发十四菩萨行大愿。最后宣说十重四十八轻出家菩萨戒，并一一询问能持否。问答毕，三坛传戒圆满结束。

戒期完毕，由传戒寺院发给“戒牒”及“同戒录”。从前宋代僧尼出家时领取度牒，受戒时领取戒牒，都由政府颁发。传戒寺院只发一种“六念”。受戒时须呈验度牒，才能受戒（《庆元条法事类·道释令》卷五十）。至明洪武、永乐年间（1368—1424）明代皇帝三次下令，允许僧俗受戒之人，抄白牒文随身执照，凡遇关津把隘之处，验实放行（见明如馨《经律戒相菩萨规仪》）。戒牒的作用遂成为僧尼旅行的护照。清代废止度牒，而戒牒改由传戒寺院发给，此法一直沿用至今。

剃 度

佛教戒律规定，凡年满七岁的儿童或其他年龄的男女，都可出家到寺院修行，受与在家居士相同的三皈五戒。经过一段寺院生活的实践，修行者要求剃度，征得寺中主要执事僧和主持僧的同意，便可举行剃度仪式。由某执事僧或主持僧作剃度师，剃除须发，披上僧衣，成为未受沙弥十戒的“形同沙弥”。按照《剃度沙弥正范》，剃度仪式有导引、启白、请师、开导、请圣、辞谢四恩、忏悔、灌顶、剃发等程序。

导引 求度者分别拜见知客师和维那师，请他们导引，去见住持，要求剃度。



启白 求度者随诸师见住持，先立门外，由维那师禀明住持，代为启白：某某厌俗之心已决，学道之意愈坚，故今恭诣座前，慈允披剃。

请师 住持允诺后，命求度者从右而进，走到住持法座前，合掌、长跪、拈香三瓣，闻磬声顶礼三拜。住持问过“汝有虔诚进道之心否？汝可一心修炼道果否？”之后，求度者随维那师念道：“弟子某今请大德为证盟剃发本师。”如此三请三拜。住持也可以指定其他僧人为证盟剃发本师，即剃度师。

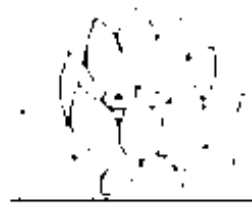
开导 住持为求度者开导：“汝今殷勤三请，吾愿为汝作证盟剃度本师，所有言教，汝当谛听，……汝能依教奉行否？”求度者答：“依教奉行。”

请圣 住持起座拈香，以香花奉请诸佛、菩萨及剃度会上寄位诸天、梵释四王、天龙八部、伽蓝主者、土地龙神、护法神王、金刚力士、幽显神祇等，来作剃度的证明人和监坛护卫者。

辞谢四恩 求度者先以世俗礼向北四拜，又向南四拜，辞谢天地、君王、父母、师长“四恩”，再以出家礼端身合掌，至诚作观，闻磬声顶礼十方常住三宝九拜，顶礼住持三拜，合掌长跪。

忏悔 求度者长跪合掌，念忏悔偈：“……故于今日，生大惭愧，克诚披露，求哀忏悔。唯愿三宝，慈悲摄受，放净光明，照触我身。诸恶消灭，三障蠲除，复本心源，究竟清净。”

灌顶剃发 这是剃度仪式中最庄重、最实质性，也是最后的程序。住持手携净瓶离座，走到合掌长跪的求度者面前，先用手指浇净瓶中的甘露水，洒在求度者的头顶上，连续三次，使其心地清凉，烦恼不侵。灌顶仪式结束后，一侍者接过住持的净瓶，另一侍者取来座上的戒刀。住持接刀在手，对求度者说：“今以戒刀，断汝之发，令汝尘情永灭，梵行增长。此乃旷劫多生之善因，非今朝偶尔之侥幸。汝当愈加深信，生大欢喜。”说罢举刀剃发，边剃边诵偈：



“剃除须发，当愿众生，远离烦恼，究竟寂灭。”当念完偈语，头发刚剩下顶髻部分还没有剃，住持停下刀，严肃地对求度者说：“吾已为汝削除头发，唯有顶髻，汝当谛审，决定不能忘身进道、忍苦修行者，少发犹存，仍同俗侣。放汝归家，未为晚也。故吾今于大众之前问汝，汝今决志出家后，无悔退否？”求度者回答：“决志出家，后无悔退。”如此三问三答后，住持重新举起戒刀，将剩下的顶髻剃去，使得度者“爱缠永绝，福慧日增”。剃毕，得度者抖尽残发，整理衣服，归于本处，长跪合掌，乞求剃度师赐以法号和法名。赐毕，闻磬声，得度者向剃度师至诚顶礼三拜，起立一旁。住持下座礼拜，维那僧领僧众一起唱“回向偈”：“剃度功德殊胜行，无边胜福皆回向……”

僧人落发，起源于佛陀时代。据佛传说，悉达多王子逾墙出走以后，便以利剑自剃须发并发誓说：“今落须发，愿与一切断除烦恼及习障。”烦恼习是修持中基本断除烦恼后残留的习气，烦恼障则指扰乱身心，不能专心修道的种种障碍。悉达多的断发言誓，为后世佛教徒所效法。从形式上讲，这是出家人区别于外道和其他俗人的特征；从实质上讲，它体现了出家人断除烦恼的坚定决心。

按佛门规定，剃度招徒是子孙寺庙的事，十方丛林的住持、班首、执事和普通僧众，都不得招收徒弟。十方丛林清规明文规定：住持方丈并法眷人等，不得招徒削发，如违逐出。私收徒众，不许共住。这主要是为了避免产生派系，妨碍僧团的和合。在现代的丛林，上述规定没有严格执行，有的十方丛林也招收徒众，其条件有：一般要求为年满十八周岁的未婚青年；本人申请，家庭同意，身体健康，六根具足，具有初中以上文化程度，对于佛教有一定的认识和了解，并须一名佛教徒作为介绍人。

发愿出家的男女青年，要在寺庙见习一年以上时间，因缘成熟后，才由住持或住持委派其他僧人为其剃度。剃度的仪式也不如



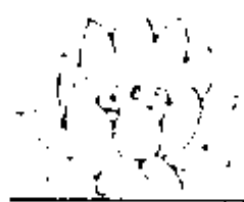
过去繁冗。而且,剃除须发是由理发师一次完成。剃度师只是拿起剃刀,一边念剃发法语,一边象征性地剃一下。

子孙寺庙的沙弥、沙弥尼到了受戒的年龄,逢丛林传戒的机会,剃度师则为弟子准备好受戒用的衣、具、袍和必需的盘缠及衣单费,让弟子们到十方丛林受具足戒。

爇 顶

过去,汉化佛教比丘和比丘尼在受二坛戒后三坛戒(菩萨戒)前爇顶,即在受戒者头顶烧点,俗称烧香疤。其出处见于《大佛顶首楞严经》卷六:“若我灭后,其有比丘发心决定修三摩提,能于如来形像之前,然一灯,烧一指节,及于身上爇一香炷,我说是人无始宿债一时酬毕,长揖世间永脱诸漏。虽未即明无上觉路,是人于法已决定心。若不为此舍身微因,纵成无为,必还生人,酬其宿债。”这就是说信徒可用燃指、爇顶表示虔诚信佛的决心。香疤,不仅头顶上有,身上的某一部分也有。头顶上的香疤数量不等,有一点,有二点,有三、六、九、十二点。受出家菩萨戒者燃灯十二,烧成十二个疤;受在家菩萨戒者,烧九个疤等等。

爇顶始于何时,很难考证。南亚次大陆的古代修行者,有一种以伤残自己身体达到修行目的者,称为头陀苦行。原始佛教对这种行为并不完全赞成,但也未能完全排除于外,这种修行方式仍然传入了中国。从南北朝时起直到近代,佛教徒特别是僧尼往往有自残身体以达到修行或化缘目的做法。唐代僧人慧恭贞观末年于法门寺真身宝塔“沐浴舍利并烧二指供养”(法门寺出土《慧恭大德之碑》)。华严宗贤首法藏于显庆三年(658)十六岁时于法门寺塔前燃一指供养佛骨。又有唐僧元慧,五代僧息尘(《宋高僧传》均有



本传等)先后炼指供养佛骨,因这些炼指、炼臂、爇顶的行为,作为个别僧尼的自主行为,唐宋时期甚为普遍,但作为制度化的传戒规式则是后来才有的,唐宋时期恐怕未曾有过。如唐代高僧鉴真和尚的真身塑像(其弟子思托作,在日本保存三千二百多年)就没有爇顶的香疤痕迹。著名的玄奘法师像的头顶上也没有香疤。当时一些到中国留学的日本僧人如空海、圆仁等也不曾记有爇顶之事。

爇顶的普遍流行始于元代。据《新续高僧传》中的《元金陵天禧寺沙门释志德传》记载,至元二十五年(1288)元世祖召见志德,“赐宴并紫方袍,命主天禧、旌忠二刹,讲《法华》、《华严》、《金刚》、《唯识》等疏三十一年,物赐‘佛光大师’之号,当与七众受戒,必令其父母兄弟相教无犯,至于爇香顶,指为终身誓”。当他传戒时,他的弟子都必须爇香顶,作为终身之誓。元代只有汉族僧尼才燃灯爇顶,非汉族的喇嘛是不爇顶的。因此,传说元人倡导爇顶之法,是为了以此作为区别汉族僧尼和喇嘛的标记,其中带有种族歧视的成份。不知何故,燃灯爇顶后来反倒成为汉地佛教僧尼必须履行的受戒手续了。

由于爇顶是一种与佛教正统教义毫无共同之处,且无助于修行的程式,中国佛教协会于1983年12月11日通过有关会议讨论,正式通过决议,宣布明令废止爇顶行为。

度 牒

度牒是国家对于依法得到公度成为僧尼者发给的证明文件。度牒在唐代也称为祠部牒,是绫素锦素钿轴,北宋改用纸,南宋改为绢(见《宋会要辑稿·职官十三》第六十七册)。这些都系仿朝廷品官所用的纶诰制式,其实物有日本仍保存的最澄和尚入唐时所



得的一轴,上面详细记载僧尼的本籍、俗名、年龄、所属寺院、师名以及官署关系者的连署。僧尼持此度牒,不但有了明确的身份,可以得到政府的保障,同时还可以免除地税徭役。

度牒制度始于何时,现在很难确定其年代。宋赞宁据《唐续会要》载:六年五月制:“僧尼依前令两街功德收管,不要更隶主客,所度僧尼仍令祠部给牒。”赞宁因《唐续会要》所载上文有天宝二年事,遂认为上述“六年”为天宝六年,进而认为度僧给牒是从天宝六年开始的。其实,这一记载是错误的。一则《唐会要》录此文为“会昌六年”,二则天宝六年尚无两街功德使之设,三则武后延载元年(694)僧尼即隶祠部,给牒不见得如赞宁在《僧史略》中所言从天宝六年才开始。度牒的发给与登记僧尼有关,也与朝廷限制私度直接关连。南北朝时已经有僧籍,故度牒可能始于唐代之前。在北魏时,僧人赴各地旅行,需要各地政府的证明文件。《魏书·释老志》记载:延兴二年(472)诏书曰:“若为三宝巡民教化者,在外者赍州镇维那文移,在台者赍都维那等印牒,然后听行。”所谓文移、印牒都是临时颁发的旅行证明文件。自从北魏、北周两次摧毁佛教以后,直至唐初,全国僧尼还只有十万左右(《广弘明集》卷十二)。然而,度僧之数早就由官府控制,故唐高祖、太宗对度僧屡有限制,唐初几十年几次下诏禁止私度。《续高僧传·法冲传》卷二十五载,贞观初年下敕,有私度者,处以极刑。同书卷二十《法向传》亦说,贞观三年(629)大括义宁(隋恭帝年号)私度,不出者斩,闻此咸畏。得头巾者并依还俗,其不得者现今出家。唐中宗神龙二年(706)规定天下的行者和童子须要考试经义,取得官方认可,方得度之为僧。当时主要考的是《法华经》。不过,中宗时造寺费财数百亿,度人、免租庸者数十万(《旧唐书·辛替否传》卷一〇一),并且公主外戚都请度人为僧尼,也有私家出财造寺者,富户强丁借出家为僧尼逃避徭役,几乎到处皆是(《旧唐书·姚崇传》卷九十六)。当时僧尼



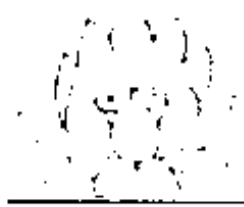
之冒滥,可想而知。玄宗即位,姚崇秉政,因僧惠范依附太平公主乱政,随即谋划沙汰僧尼(《旧唐书·五行志》卷三十七),虽未能彻底实施,而唐王朝对度僧之事,已经开始重视。天宝年间,重申祠部给牒之制,也还有限制出家人数和遴选出家人才之意。

不过,僧尼受戒给牒必须纳钱,因此度人为僧,统治者也得到不少好处。起初,有权势者私下纳贿卖度,谋取私利。唐中宗景龙二年(708),就有卖度牒的弊政。即如身分很低的屠沽,用钱三万也可得度(《资治通鉴》卷二〇九)。后来政局不稳定,朝廷用度紧绌,此种收入更为必要。及安禄山之乱,杨国忠使御史崔众赴河东度僧尼道士,旬日间得钱百万(《旧唐书·食货志》卷四十八)。肃宗至德元年(756)“彭原郡以军兴用度不足”又“权卖官爵及度僧尼”(《旧唐书·肃宗本纪》卷十),当时度牒费贵至百缗(《佛祖统纪》卷四十)。《高僧传》卷八也记载,肃宗即位灵武,军须不足,用右仆射裴冕计策,大府各置戒坛,度僧鬻度牒,谓之香水钱。荷泽神会也立坛度僧,所获财帛,顿支军费,对收复两京,出力不少。(《宋高僧传》卷八)。肃宗又于乾元元年(758)规定度僧考试制度,凡白衣(求度者)能诵经五纸者度为僧,或纳钱百缗可免试请牒剃度(《释氏通鉴》卷九)。代宗大历八年(773),敕天下童行策试经律论三科,给牒放度。德宗建中三年(782),敕令天下僧尼身死及还俗的,其度牒应由三纲即日陈送本县。由县按月申送至州,汇总申报中央,与符诰一同注毁。在京城的就直接送交祠部(《大宋僧史略》)。敬宗宝历元年,敕两街建方等戒坛,令左右街功德使择戒行高者为大德,试童子能背诵经百五十纸,女童诵百纸者,许与剃度。文宗太和年间(827—835),敕试经僧尼,如不及格,便勒还俗。宣宗大中十年(856),敕每岁度僧依本教于戒定慧三学中,择有道性通法门者度之,此外杂艺一切禁止(以上均见《佛祖统纪》卷四一、四二)。设坛度僧,唐初在两京及各诸大州,其他地方欲度僧须请敕



特准。安史之乱平定后,自代宗始逐步建立了较为正规的试经度僧制度,虽说度牒须交费可得,但朝廷不许以钱币顶替试经。不过,随着唐朝国政日弛,甚至地方官吏也往往以度牒谋财利,如徐州节度使王智兴聚敛无厌,在敬宗生辰那一月里,即于泗州置戒坛度人以图厚利,江淮百姓皆结队渡淮(《旧唐书·李德裕传》卷一七四)。当时剃了头发的人到达之后,各纳二缗,给予度牒即可回,别无法事,引起朝野物议。(《全唐文·王智兴度僧尼状》卷七〇六)各地类似情形,于唐一代屡见不鲜。

出家须领度牒的制度,宋代照准执行。宋太祖开宝四年(971)四月诏令诸州度僧额度(《续资治通鉴长编》卷十四)。度牒由礼部下,祠部给之,每牒纳费百钱。太宗太平兴国二年(977)正月,因工部郎中侯陟奏请,遂废止前制,以后改为诸州每岁须以僧尼籍上祠部,由祠部发牒,由州之长吏亲手颁给。宋太祖、太宗均以试经度僧。建隆三年(962),诏每岁童行通《法华经》七轴者给牒披剃。雍熙三年(986),诏系帐童行并与剃度,从今后读经达三百纸,所业精熟者方许系帐。至道元年(995),诏度僧尼诵经百纸,读经五百纸为合格。不过,如唐代一样,这些法令并未得到严格执行。试经所度之外,皇帝诞庆日及官吏、内臣设寺造塔,也特别度僧。《系年要略》卷二十五载:“建炎三年七月戊寅,诏诸州试经拨放度牒,及圣节恩例等,并权住。”此书卷一百又明确指出:“旧法降赐度牒凡二:有拨赐,有试经。所谓恩例者,圣节所拨放也。”度人既多,至神宗初年而有发空名度牒之事,故在建炎年间(1127—1130)礼部员外郎兼权祠部王居说:“本部岁降诸路空名度牒,各不下五、六万,而其间乃无一人缘试经者。”(《系年要略》卷五十一)宋代度牒曾一度用纸造,如宋王栴《燕翼诒谋录》说:“僧道度牒,每岁试补。刊印板,用纸摹印”,但伪造者很多。南宋高宗绍兴三年(1133)仍旧恢复先前的绫造度牒之制。宋代度僧既有限数而要求出家为僧者过



多,于是度牒便成为一种有价证券在社会上流通,朝廷也公开出售度牒敛财。神宗熙宁元年(1068)七月,“司谏钱公辅言,祠部遇岁饥河决,乞鬻度牒以佐一时之急,自今驿节恩赐,并与裁损,鬻牒自始此”(《佛祖统纪》卷四十五)。从此,有宋一代始终用卖度牒作为政府对付营造、赈灾、筹饷等等可以运用的办法。凡是篡改旧度牒或冒用死亡僧人的度牒,是要受到充军发配的惩罚的。

宋代度牒,不仅有法定的价格,而且它的价格还随使用范围的扩大而与日俱增。元丰七年(1084)著令度牒每道为钱百三十千,州路竟达三百千,以次减为百九十千,夔州路竟达三百千,以次减为百九十千。元祐年间(1086—1093)定价为三百千。南宋绍熙三年(1192)定价为八百千。元丰至绍熙,百年间度牒价格增至六倍以上,而它的用途也异常宽泛。如北宋神宗时“河北转运司干当公事王广廉尝秦乞度僧牒数千道为本钱于陕西转运司私行青苗法,春散秋敛”(《宋史·食货志》卷一七六)。这样以度牒充青苗资本,限制高利贷者的盘剥,减轻人民负担,增加朝廷收入,算是第一类用途。神宗熙宁六年(1073)赐夔州路转运司度僧牒五百置市易于黔州,这样以度牒充市易本钱,防止大商人垄断物价,以稳定市场,并增加朝廷收入,这可算作第二类用途。英宗治平四年(1067)“给陕西转运司度僧牒,令籴谷,赈霜旱州县”(《宋史·神宗本纪》卷十四)。熙宁三年(1070)“丁卯给两浙转运用司度僧牒,募民入粟”(《宋史·神宗本纪》卷十五)。熙宁七年(1074)“八月丁丑赐环庆安抚司度僧牒,以募粟,赈汉番饥民”(同上书同卷)。南宋乾道三年(1167)八月,“四川旱,赐制置司度牒四百,备赈济”(《宋史·孝宗本纪》卷三十四)。次年绵汉等州饥荒,“五月癸亥出度牒千道,续减四州科调”(同上书同卷)。八年(1172)十二月“甲寅雨雹,以度僧牒募闽广民入米”(《宋史·孝宗本纪》卷三十五)。淳熙十四年(1187)七月“辛酉,江西湖南饥,给度僧牒鬻以籴米备赈粟”,“八月



辛未赐度牒一百道,米四万五千石备赈绍兴府饥”(同上)。这样以度牒作赈饥之用,算是第三类。北宋徽宗大观元年(1107)闰十月二十六日诏:明州育王山寺掌管仁宗御容僧行可,赐师号,度牒各二道,用为酬奖(《宋会要辑稿》第二百册道释一)。南宋高宗建炎元年(1127)五月一日敕,暴露遗骸许所在寺院埋瘞,每及一百人,令所属勘验,申礼部给度牒一道。绍兴二年(1132)改为每及二百人给度牒一道。次年九月七日,陕西诸路都统制兼宣抚处置司都统制吴玠,母刘氏坟寺乞赐名额。诏以报功显亲院为寺额,仍岁给度牒一道(出处同上)。乾道六年(1170)湖州马墩镇行者祝道诚收葬运河遗骸一千二百六十有余,蒙赐度牒并给紫衣剃度(《宋会要辑稿》第二百册道释一)。乾道八年二月建康府僧普立、童行、(彭)普海“以管乾兄皇兄元懿太子道,所香火已及三年,赐度牒一道”。五月,饶州饥,僧绍禧、行者智修煮粥供贍计五万一千三百六十五人,僧法传、行者法聚煮粥供贍计三万八千五百六十一人,诏行者智修、法聚各赐度牒披剃(出处同上)。乾道九年三月,徐州男子郭惠全自少出家,母死,负土成坟,孝节感著,赐度牒一道披剃为僧(出处同上)。这样以度牒旌表有功或孝节,算是第四类。南宋时期,军事倥偬,财政支绌,朝廷还往往以度牒充军费,如绍兴九年(1139)八月乙丑,“给新法度牒、紫衣、师号钱二百万缗,付陝西市军储”(《宋史·高宗本纪》卷二十九)。绍兴十一年,宋金激战于庐州,“三月庚子朔张俊进鬻田及卖度牒钱六十三万缗助军用”(出处同上)。宁宗嘉定十一年(1218)正月乙未,“以度僧牒钱给四川军费”(《宋史·宁宗本纪》卷四十)。理宗淳祐七年(1247)四月庚戌,“出缗钱千万,银十五万两,祠牒千绢万并户部银五千万两,付督视行府赵葵调用”(《宋史·理宗本纪》卷四十三)。这是第五类。此外,朝廷还以度牒经营商业,如北宋神宗熙宁七年(1074)“遣三司干当公事李杞入蜀经划买茶,于秦凤熙河博马,而韶言西人颇以善

马至边,所嗜唯茶,乏茶与市,即诏趋杞据见茶计水陆运致。又以银十万两、帛二万五千、度僧牒五百付之,假常平及坊场余钱,以著作佐郎蒲宗闵同领其事”(《宋史·食货志》卷一八四)。这可算作第六类用途。后来朝廷还以度牒帮助变革币制,应付危机,甚而至于货币会子贬值也是用度牒作价来收回。南宋光宗绍熙三年(1192)“出度牒二百收淮东铁钱”(《宋史·光宗本纪》卷三十六)。总而言之,宋朝一代,度牒几乎等同于货币或相当于有价证券,可以在市场自由流通。

度牒领得后,可以免丁钱避徭役,保护资财,这是唐至宋的一般现象。因此,豪强兼并之家,公然冒法,买卖度牒,从中取利,甚至有伪造度牒的(《宋会要辑稿》第六十七册《职官》十三)。南宋时因疆域缩小,朝廷收入减少,所以在绍兴十五年(1145)正月辛未,又命“僧道纳免丁钱”(《宋史·高宗本纪》卷三十)。乾道七年(1171)“诏寺观毋免税役”(《宋史·孝宗本纪》卷三十四)。淳熙五年(1178)正月“癸卯罢特旨免臣僚及寺观科徭”(《宋史·孝宗本纪》卷三十五)。这样,就连持有度牒的僧尼,也不能免除税役了。不过,僧尼依旧还可以享受到其他种种权利,度牒仍有其一定的经济价值,所以到绍兴二十七年(1157)各州县仍有出卖亡僧度牒而不缴申祠部的情况发生(《宋会要辑稿》第二百册道释一)。

元代度牒,初期并不收费。至元二十九年(1292)令有通晓经文,或者能写诗颂及书写者,或者习坐禅,稍有一能,即由本寺住持耆老等保明申院,以凭给据披剃,但不得将逃避军役赋税、来历不明的人等请给文据披剃。成宗大德八年(1304)平户丁多,差役不缺及有兄弟侍养老人者,方许发给度牒出家。文宗天历二年(1329)僧还俗者允许重新领取度牒为僧。顺帝元统二年(1334)下禁令不许私自建立观、庵、院,僧道人钱五十贯,方给予度牒允其出家。从此恢复唐宋戒牒收费的制度。



明代僧尼依然给度牒。明太祖洪武十四年(1381)设僧道衙门,在京设僧录司,掌管天下僧教事,并下诏天下编赋役黄册,规定“僧道给度牒,有田者编册如民科,无田者亦为畸零”(《明史·食货志》卷七十七)。当年又下令各府州县未有度牒僧道,许本管僧道衙门具名申解僧纲司转僧录司考试。能通经典者,具申礼部奏闻出给度牒。洪武二十五年(1392)下诏试经给僧度牒。此后很长时期,一切制度均依照洪武旧规。直至明朝末年,国势衰微,重新恢复前朝的卖牒制度。成化二年(1466),明宪宗命礼部给度牒鬻僧,以济饿民(见《明大政纪》)。成化二十年(1484),又给空名牒一万纸,分送山陕,令招募愿为僧尼的民众,输粟十石即可给牒度之。十二月又预度天下僧道六万人,以救山陕饥荒(《名山藏·典谟记》)。度牒的价格,明世宗嘉靖十八年(1539)定价为十两,嘉靖三十七年减为四两,隆庆年间(1567—1572)又定为五两。

清太宗皇太极远在未推翻明朝统治的天聪六年(1632)就下令给僧尼度牒,僧道不许买人为徒,违者治罪。崇德五年(1640)下令新收僧人纳银给予度牒。清世祖顺治二年(1645)停止纳银换牒之法,严禁私造寺及佛像,重申度人申报之规,禁绝私度。顺治六年又下敕僧道度牒每道纳银四两。顺治八年复下令免纳度牒银。顺治十五年(1658)换发满汉两种文字的度牒,已纳银者换牒,未纳银者纳银方可换给新牒。顺治十七年又免纳度牒银。康熙十五年(1676)下敕私度者杖八十,令其还俗为民;冒名顶替者笞四十,度牒入官,僧官革职还俗,并停止给牒。直到乾隆元年(1736)始恢复度牒之制,清查寺院僧尼,只发给本人度牒,并不许僧尼招收生徒,愿还俗者许之,妇女年龄未满四十不许出家。各督抚年终将所减僧尼实数具报,不得隐瞒。自乾隆元年至乾隆四年(1736—1739)礼部颁发度牒达三十四万一百一十二张。乾隆四年,敕僧道凡有犯戒等事由,原牒追缴,不许改名更替,如有隐匿欺瞒等事,官员俸



禄罚三月,所涉僧道勒令还俗。并同时下令,僧道年四十,方准收徒一人,年未四十受徒及受徒不止一人,官吏失察,罚俸三月,所收徒弟勒令还俗。乾隆三十九年(1774)下敕永久废止僧道度牒。自此以后,僧尼只有各寺所发给的戒牒而无度牒。

从历史上看,度牒是政府控制佛教规模的一种手段。度牒的取得基本有三种途径:一是试经;二是额外恩准;三是纳钱换取。古代度牒之制的变动无出其三者。

第三章 礼仪、节日

课 诵

课诵是我国佛教寺院最基本的日常行事之一，它包括定时念持经咒、礼拜三宝和梵呗歌赞等法事，因其冀获功德于念诵准则之中，所以亦称为功课。

我国佛教的课诵制，最初是由西域等地的佛教翻译家们传来的。在印度原始佛教时期，僧众的日常行事，除了出外乞食，便是每日各自进行修行。修行方法有两种，一种是学习教理，二是修习禅定，并无定则。后来，随着佛教的发展，寺院中有了见于文字的经典，于是出现了讽诵经典的日常仪式。古印度讽诵佛经奉行所谓“三启”仪制，即首先颂扬马鸣所集的赞佛诗文《佛所行赞》，其次正诵佛经，然后陈述回向发愿。这种“三启”念诵法传入我国，亦转化为我国佛教古今法事尤其是课诵的基本仪制。

我国佛教提倡课诵，历史十分悠久。最早有关课诵的记载，可以追溯至《吴书·刘繇传》附记后汉笮融的事迹里，该记称：“笮融者，丹阳人，初聚众数百，往依徐州牧陶谦，谦使督广陵、彭城运漕。”遂“坐断三郡委输以自入，乃大起浮图祠……重楼阁道，可容



三千余人,悉课读佛经,令界内及旁郡人有好佛者听受道。”可见当时课诵之盛况。不仅佛教内部,而且我国历代朝廷举凡崇佛者,大都提倡课诵,例如唐玄宗就曾经诏不空诵《仁王经》,代宗“敕百沙门于禁中念诵谓之内道场”,又敕“灌顶道场,造沙门七十二员,为国长诵《佛顶咒》”(《佛祖统纪·祈祷灾异》)。由此课诵在我国佛教中历代相传,广为流行,仅《佛祖统纪》卷五十三在“持诵功深”条下,即列举了从东晋安帝(397—419)到赵宋光宗(1190—1195)间七百余年道俗念诵佛经的突出事例十九起。

课诵历史悠久,但在最初并没有统一的仪制。课诵仪制创始于东晋道安,当时道安居住襄阳,有弟子数百,于是制定了僧尼轨范三则:一是行香定座上讲之法(即讲经仪);二是常日六时行道饮食唱时法(即课诵斋粥仪);三是布萨差使悔过等法(即道场忏法仪)。当时天下寺舍普遍遵行,对佛教的影响极为深广,虽然其具体条文今已失传难考,但它在我国佛教课诵仪制中的开创性地位则是无可置疑的。

近代我国佛教寺院通行的日常课诵(即朝暮课诵,亦称二时功课、二课或早晚殿),是经宋明的逐步普及,到明末才趋于统一的。早在唐代,百丈怀海就制定了关于禅院事务的种种规定,即所谓《百丈清规》(《景德传灯录》卷六题作《禅门规式》)。其书在宋代就失传,元代朝廷令百丈山德辉重编,名为《敕修百丈清规》,至元元年(1335)颁行,该书对于纠正元代佛教的紊乱局面起了很大作用,它总结了当时某些寺院已实行的早晚课制,确立了朝暮课诵的基本雏形。明末清初,朝暮课诵渐趋定型,奉行的范围遍及各宗各派大小寺院和居家信徒,成为所有丛林必修的定课。例如,明通容编《丛林两序须知》规定:首座“早晚课诵勿失”、书记“早晚随众课诵”、监寺“早暮勤事香火课诵勿失”。又如莲池的《云栖共住规约》上集末规定:“晨昏课诵,不得失时偷懒,违者依例罚钱十文。”可



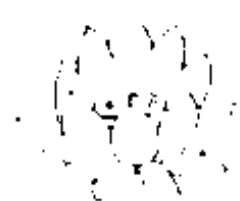
见,课诵已成为佛教寺院的定规。课诵分朝暮二时,通称早晚“两遍殿”,这是课诵制的基本框架,为何要作此规定呢?观月兴慈在《重订二课合解自序》中对此曾解释道:“朝暮不轨,犹良马无缰。”朝指五更,为日之始、昼三时之初,佛徒从钟声破夜警醒而起,盥洗毕,即上殿课诵,则期思惟以还净;暮为日晡、昼三时之末,上殿课诵,则冀觉昏而除昧。所以分朝暮二时,行早晚“两遍殿”,做到身体端肃、口出清音、意随文观,有利于佛徒修行,是必须遵守的规范。下面依早晚“两遍殿”的基本框架,将通行的课诵正文的基本程序简介如下:

早殿 全寺僧众于每日清晨(约在寅丑之间)齐集大殿,念诵《楞严咒》、《大悲咒》、《十小咒》、《心经》等各一遍。其中《楞严咒》为一堂功课,《大悲咒》、《十小咒》、《心经》为一堂功课,故通常又称为“两堂功课”。

《楞严咒》全称《大佛顶首楞严神咒》,为日课之首。在念《楞严咒》之前,一般还要先诵与此相关连的阿难赞佛发愿偈十八句。有的寺院规定在事忙时可以不念《楞严咒》这堂功课,而在节日、祝釐、祈祷、荐亡中,则必须念诵。念诵《楞严咒》之后,按照规定顺序念诵《大悲咒》、《十小咒》和《心经》,但有多数寺院亦不诵《大悲咒》和《十小咒》,而直接诵《心经》。《心经》全称为《般若波罗蜜多心经》,唐玄奘译,为大部《般若》之中心,赅六百卷经义,所以名为《心经》。《心经》诵毕,唱颂整个般若部的总题“摩诃般若波罗蜜多”三称,然后唱“上来现前清净众,讽诵楞严秘密咒”等十二句回向偈,再唱赞佛偈八句,最后念佛号绕行,归位后称“三菩萨”,如是早殿正文完毕。

晚殿 主要念诵《佛说阿弥陀经》、《礼佛大忏悔文》和《蒙山施食》,通常合称为“三堂功课”。

晚殿首先诵《佛说阿弥陀经》,又名《一切诸佛所护念经》,是净



土宗的主要经典之一,经后附诵《拔一切业障根本得生净土陀罗尼》(《往生咒》)三遍。其次诵《礼佛大忏悔文》,此文是宋不动依《三十五佛名礼忏文》整理,前增五十三佛,后缀法界藏身阿弥陀佛和普贤十大愿偈,共成一百零八顶礼,以表愿断一百零八烦恼之意。按规定,诵《礼佛大忏悔文》应行礼拜,但实际上除了个人如法礼诵而外,在寺院里多是跪诵而不礼拜。最后诵《蒙山施食》,并同时行施食仪,即将于中午斋食中取出的少许饭粒施给饿鬼,以达到及幽冥之目的。然后,再诵回向,加赞偈念佛,称“三菩萨”,如是晚殿正文完毕。在一般寺院中,晚殿三堂功课在实际施行中通常是单日念《佛说阿弥陀经》,双日念《礼佛大忏悔文》,《蒙山施食》则是每日均要念诵的。

另外,除了上述正文课诵而外,在早、晚殿“三菩萨”后还应念诵回向发愿文。这是因为,在大乘佛教中,任何礼诵等法事后总是随着回向仪文,意皆把所修功德回转过来(从自己转向他人、各方,从事相转向理体等),回向给各个方面,类属发愿,同时又与发愿文合在一起,故称回向发愿文。在早殿“三菩萨”后一般寺院打引磬跪唱《普贤菩萨十大愿王》,即由“一者礼敬诸佛”至“十者普皆回向”十句,称《十者》(有的寺院不唱《十者》,而唱《怡山文》或《华严文》),后接“四生九有”等四句,普为众生发愿,再接三皈依,这样早殿才正式完毕。在“晚殿”三菩萨后,打引磬跪白“十方三世佛”等《大慈菩萨发愿偈》或宋遵式所作“一心皈命”等《小净土文》,接着是《警策大众偈》和《普贤警众偈》,再后是三皈依,如是晚殿才正式完毕。

值得一提的是,朝暮课诵到了三皈依就算正式结束。但每逢朔望等还有早祝韦驮、晚祝伽蓝之举。祝韦驮是在早殿三皈依后举念“南无护法韦驮尊天菩萨”三称,《善天女咒》三遍,唱《韦驮赞》;祝伽蓝是在晚殿三皈依后,仪式是与祝韦驮相同,只是念诵与



唱赞的内容更换而已。

俗 讲

俗讲是由六朝以来的斋讲演变而成的,它是指应用转读(咏经)、梵呗(赞呗)、唱导等手法进行佛经的通俗演讲。这种讲演因地制宜地通过杂说因缘比喻,使一般大众更易理解佛教经论义理,从而达到了随类化俗之目的。在古代,俗讲对于佛教义理的普及有巨大的推动作用。

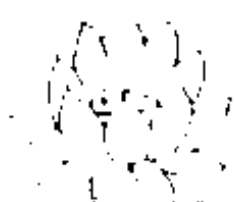
《续高僧传·善伏传》卷二十载有伏日听俗讲事,表明贞观三年(629)就存在俗讲。俗讲在唐代文宗时代(827—840)很盛行,约在文宗太和九年以前,长安诸寺往往有奉敕开演俗讲的法会(一般俗讲是不依敕令的)。据《资治通鉴》卷二百四十三《唐纪·敬宗纪》载,宝历二年(826)敬宗曾亲临兴福寺观沙门文澈俗讲。由此可见,当时俗讲当是寺院的一件大事,规模宏大,仪式庄严。另据日本圆仁在《入唐求法巡礼行记》中称:当时长安有名的俗讲法师,左街有海岸、礼虚、齐高、光影四人,右街有文澈及其他二人,其中文澈最为有名。赵璘在《因话录》中称:“听者填咽寺舍,瞻礼崇拜”;段文节在《乐府杂录》中亦称:“其声宛畅,感动里人。”唐代俗讲一般主要使用说唱体为话本,因为说唱体既围绕着佛教经典主题,又着力使之通俗化,从而易于人们接受教义,这类俗讲话本称作“变文”;有时在“变文”中还附有反映经中故事内容的图画,这叫“变相”;俗讲有时也采用“讲经文”为话本,这类话本往往通过自编说唱文字以演绎经中义理。由于俗讲主要采说唱体制,说中大多伴有唱,因此“变文”中往往注有“平”、“侧”、“断”等字,以示唱时用平调、侧调或断调。唐代俗讲在发展过程中,也逐步采用了一些民间



传说和历史故事,如《舜子变》、《伍子胥变》、《王昭君变》等即属此类。后来,不仅俗讲法师开演俗讲,民间艺人也开始唱变文。《全唐诗》载唐末吉师老《看蜀女转昭君变》诗说:“檀口解知千载事,清词堪叹九秋文。翠眉颦处楚边月,画卷开时塞外云”,可见当时已有妇女用变文、变相合起来清唱王昭君的故事了。

变文的唱词,一般是以七言为主而杂有三言,也有少数杂五言或六言;说词则是散文白话,也有用骈体文的。变文文采大多极为圆熟纯炼、流利生物,往往从数十字经文而渲染发挥成为千数百字,其体例之宏伟,内容之朴实,描述之活泼,词藻之绚丽,想象之丰富,实为佛教文学中之杰作。宋真宗时(997—1021),由于政治的原因,朝廷明令禁止僧人讲唱变文,其后大量变文作品便逐渐失传了。直到1900年,在敦煌石室发现唐人写经,变文才重新被世人发现,现在《敦煌变文集》汇集了敦煌经卷中所存的变文七十八篇,是今人研究变文的宝贵资料。

俗讲于北宋虽被禁止,但由于俗讲在佛教寺院和广大民众中影响甚大,所以禁而难止。一方面,俗讲在寺院中还有所保留,据《佛祖统纪》卷三十九引《释门正统》良渚之言,俗讲至南宋理宗时(1225—1264)还未尽绝。另一方面,俗讲以另一种形态出现并繁荣于民间讲说场中。宋代开始就有所谓“谈经者”、“说诨者”、“说参请者”,吴自牧《梦粱录》卷二十说:“谈经者谓演说佛书,说参请者谓宾主参禅悟道事,又有说诨经者。”其中,说经显然是唐代讲唱变文的直接延续,可惜宋代这些说经作品已失传,难以详考。宋代出现的民间说经、说诨、说参请影响极其广大,宋以后说话、谈词即导源于此。这些均是俗讲在后世民间的发展。



赞 呗

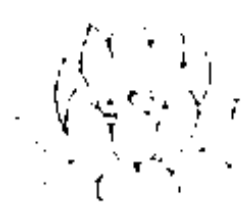
赞呗,通称为唱念,许多佛教寺院于休夏安居之时,都将此科定为日课,平时在讲经仪式、六时行道、道场忏法等中也广泛运用。赞呗之所以得以广泛运用,正如唐道世所说:“夫褒述之志,寄在咏歌之文,咏歌之文依乎声响。故咏歌巧则褒述之志申,声响妙则咏歌之文畅。言词待声相资之理也。”(《法苑珠林·呗赞篇》卷三十六);又如《释氏要览》上所云,梵音具有止息喧乱、便利法事进行之功能。

我国佛教的赞呗起源于古印度,呗即是梵语的音译,又称婆陟、呗匿,为赞颂佛德之歌咏。据《大智度论》记载,释迦牟尼未成佛时,一日见弗沙佛入火定而放光明,释迦牟尼即七日七夜翘一足,以一偈赞佛,于是由此功德而比弥勒提前九劫成佛。故佛教对于以音声赞佛非常重视。印度原来统称歌咏十二部经,不管长行、偈颂皆称为呗,此法传来中国之后,将歌咏长行改称为转读,于是呗就专指歌咏赞偈而言,故名为赞呗,又称梵呗。对于这个渊源关系,道世曾说过:“寻西方之有呗,犹东国之有赞。赞者从文以结音,呗者短偈以流颂,比其事义名异实同。”(《法苑珠林·呗赞篇》卷三十六)不过,当佛教初传中国之时,呗并不像经文大量译介那样被广为传授,这是因为,梵语和汉语在发音上有较大差异,无论是用梵腔以咏汉语,或用汉曲而歌梵声,均有相当大的困难。对此,梁慧皎就曾解释道:“自大教东来,乃译文者众,而传声盖寡。良由梵音重复,汉语单奇。若用梵音以咏汉语,则声繁偈迫;若用汉曲以咏梵文,则韵短而辞长。是故金言有译,梵响无授。”(《高僧传·经师论》卷十五)。



中国赞呗取法于古印度的呗,而又依汉语的特殊情况有所独创,即用印度的声律制成曲调来歌唱汉文的偈颂。相传中国赞呗起源于曹魏时代。据《法苑珠林》卷三十六记载,陈思王曹植尝游鱼山(今山东东阿县境),闻空中有一种梵响,清扬哀婉,独听良久,深有体会,于是便摹拟其音节,撰文制音,共有六契(章),即后世所传《鱼山梵》。其后,支谦亦传有梵呗三契(章),康僧会又创泥洹梵呗,另外晋帛尸梨密多罗亦以梵呗传于苻历,据史载,上述名师传作的赞呗,到了六朝的齐梁时代还大多存在。此后,南齐竟陵王萧子良亦热心提倡赞呗,创制了若干赞呗著作。上述著作在梁僧佑《出三藏记集》卷十二中均有详细记载,此外,该书还列举了齐文皇制法乐赞、王融制法乐歌辞、竟陵文宣制梵礼赞等,凡二十一种。可惜这些赞呗著作后世均失传。

经过历代高僧的倡导,赞呗在古代许多宗教仪式中被普遍运用。首先,在讲经时必用赞呗,这类赞呗一般行于讲前讲后。据宋元照《四分律行事钞资持记》卷三十九所记讲经应遵行的节目称:初礼三宝、二升高座、三打磬静众、四赞呗、五正说、六观机进止、七说竟回向、八复作赞呗、九下座礼辞。另据圆仁《入唐求法巡礼行记》卷二所记讲经顺序是:打讲经钟,大众上堂;讲师上堂登高座间,大众同音称叹佛名;登座毕,一僧开始“作梵”,唱“云何于此经”一偈;梵呗讫,讲师唱经题目,讲经;讲毕,大众同音长音赞叹,赞叹语中有回向词;讲师下座,一僧唱“处世界,如虚空”偈。其次,六时行道必用赞呗,这是古来名宗各派共同遵行的。近世寺院的朝暮课诵,犹可见其遗风(详见“课诵”)。再次,道场忏法因其旨在化导俗众,所以其仪式尤其重视赞呗。据隋智颢《法华三昧忏仪》第八“明行道法”所记行道次序称:行道欲竟,称三宝名,烧香正念作契呗,呗竟,唱“三皈依文”。最后,在一般斋会时亦常行赞呗。据载,唐大历中(766—779)宋州刺史徐向等在本州设“八关斋会”,曾饭



千僧于开元寺,其余官民各设一千五百人、五百人、五千人的斋会,当时“法筵等供,仄塞于郊垆;赞呗香花,喧填于昼夜”(《金石萃编》卷九十八颜真卿撰《八关斋会报德记》),可见,赞呗当时在民间亦是相当盛行的。

赞呗在中国流传之后,因为中国地域广大,故其音调亦因地域不同而有所差别,大体说来,主要有南北之异。据道宣记载唐代的情况说:“地分郑卫,声亦参差。然其大途,不爽常习。江表(指长江以南地区——引者注)关中(指北方长安地区——引者注),巨细天隔,岂非吴越志扬、俗好浮绮,致使音颂所尚,唯以纤婉为工?秦壤雍冀音词雄远,至于咏歌所被,皆用深高为胜。”(《续高僧传·杂科·声德篇》卷四十),可见南北梵音各有特长。宋代赞宁亦论梵音有南北二体,并指出这是由于授受渊源不同所造成的,他说:“原夫经传震旦,夹译汉庭。北则竺兰,始直声而宣剖;南惟僧会,扬曲韵以弘通。兰乃目氏之生,会则康居之族。……部类行事不同,或执亲从佛闻,更难厘革;或称我宗自许,多决派流。致令传授各竞师资,此是彼非,我真他谬;终年矛盾,未有罢期。”(《宋高僧传·读诵篇论》卷二十五)

就赞叹文本而言,唐代以前流行的主要有《如来呗》、《云何呗》和《处世呗》三种。《如来呗》有二偈,出《胜鬘经》。其一为“如来妙色身,世间无与等;无比不思议,是故今敬礼”;其二为“如来色无尽,智慧亦复然;一切法常住,是故我皈依”。此二偈均为行香赞佛时所唱,故又称为《行香梵》。《云何呗》亦有二偈,出《涅槃经》。其一为“云何得长寿,金刚不坏身?复以何因缘,得大坚固力?”;其二为“云何于此经,究竟到彼岸?愿佛开微密,广为众生说”。《处世呗》出《超日明经》,即“处世界,如虚空,如莲花,不着水;心清净,超于彼,稽首礼,无上尊”。其中,《云何呗》与《处世呗》至元代仍然流行于寺院(见《敕修百丈清规》卷五《沙弥得度》仪式)。但到近世,



讲经时已改唱《钟声偈》、《回向偈》以代替上述两个赞呗了。

后世于课诵、祝延等时举唱的赞呗，一般最为流行的是六句赞及八句赞。六句赞是南北通行的赞词，其赞由六句共二十九字构成，故称六句赞。其代表作品为“炉香乍爇”《香赞》，其余佛菩萨、韦驮、伽蓝等赞词亦多用六句形式，故此赞韵调流行最广。六句赞多于法事开始时唱之，目的是启请诸佛。八句赞亦称为大赞，一般由八句构成。其代表作有《三宝赞》、《弥陀佛赞》、《药师佛赞》等。八句赞多于诵经之后或法事中间唱之。近世佛教寺院于佛诞、安居等时往往唱“四大祝诞”、“八大赞”等名赞。唱念时通常只用点板记谱，以铛铃等敲唱，其音量之大小、音准之高低以及旋律过板等，均依口授而无定则。

普 请

普请，俗称出坡，是指禅林从事作务劳役时，事合大众，上下合力的一种制度。这一制度由“始立天下丛林规式”（《释门正统》语）的百丈怀海禅师所创。

印度原始的佛教戒律规定，比丘不可以耕田种植，以防伤生害命。但中国素来重视农耕，所以这一规定在中国很难维持久远。故当百丈怀海制定丛林规式时，便强调僧众必须以自耕自食为主，以募化所得为辅，劳动实行普请制。即每当有农作等劳动的事情，便由僧值师宣布，无论上下，必须一致参加，住持还须躬先领头，为人表率。百丈本人就是“作务执劳，必先于众”，相传百丈到了晚年，还自己操作不休，他的弟子们过意不去，就偷偷地把他的农作工具藏了起来，他找不到工具，一天没有出去劳作，于是就一天不吃饭，所以禅门传诵有“一日不作，一日不食”之语。百丈创普请，



见于《景德传灯录·禅门规式》卷六。

唐代,普请已见行于各地。如开成四年(839)九月二十八日,日僧圆仁入唐巡礼至山东赤山院,记载目睹之情形说:“始当院收蔓菁、萝卜,院中上座等尽出拣叶。如库头无柴时,院中僧等不论老少,尽出担柴去。”(见《入唐求法巡礼行记》卷二)赞宁的《大宋僧史略》卷上亦提到普请,但语焉不详。

关于普请的具体规则,元代《幻住清规》云:“公界普请,事无轻重,均力为之,不可执坐守静,拗众不赴。但于作务中,不可讥呵戏笑,夸俊逞能,但心存道念,身顺众缘。事毕归堂,静默如故,动静二相,当体超然,虽终日为,而未尝为也。”《敕修百丈清规》说得则更为明确:“普请之法,盖上下均力也。凡安众处,有必合资众力而办者,库司先禀住持,次令行者传语首座、维那,分付堂司行者报众挂普请牌,仍用小片纸书贴牌上云(某时、某处)。或闻木鱼或闻鼓声,各持绊膊搭左臂上,趋普请处宣力。除守寮直堂老病外,并宜齐赴。当思古人一日不作,一日不食之诫。”

普请制原系倡导农禅,故凡耕作摘菜等作务皆以普请为之。而后世普请则仅限于轻微劳动,如四月佛诞摘花,六月晒藏、晒荐,平时园中摘菜、溪边搬柴及节前寺舍扫除等,大多偶尔为之而已。另外,当建造房屋需有多人协同劳作,此时一般亦实行普请。

布 萨

布萨,梵语 Poṣadaha, Upavasatha, Upoṣadha, Upavāsa, 意译为长净、长养、增长、善宿、净住、长住、近住、共住、断、舍,等等,或称说戒,是有关僧伽团体生活的一种重要规定,即同住之比丘每半月集会一处,或齐集布萨堂(即说戒堂),请精熟律法之比丘说波罗提木



叉戒本,以反省过去半月内之行为是否合乎戒本,若有犯戒者,即于众前忏悔,使比丘均能长住于净戒中,长养善法,增长功德。另外在家信徒于六斋日受持八斋戒,亦称布萨,谓能增长善法。布萨在我国及日本古来即颇为流行。

布萨之制系源于印度吠陀以来之祭法,即在新月祭与满月祭之前一天举行预备祭,称为布萨;祭主于此日断食,安住于清净戒法中,令身心俱净。其后传至佛陀时代,外道尼乾子等仍有集会一处,持断食等四戒之作法,佛陀亦准许于僧团中用其行事。于是,由吠陀之祭法遂演化出佛教之布萨。不过,佛教之布萨在其流传过程中亦有所变通。若依佛制,应诵念全部之波罗提木叉,但若遇八难等诸缘,则仅诵念其中之一部分即可,故知为因应情事之缓急,说戒亦有广、略之分别。另外,布萨因其举行时间、参加人物、说戒内容的不同,亦可分为许多类别。《四分律》卷五十八将布萨分为三语布萨、清净布萨、说波罗提木叉布萨、自恣布萨等四种;《五分律》卷十八列举心念口言、向他说净、广略说戒、自恣布萨、和合布萨等五种;《善见律毗婆沙》卷十六则举出十四日布萨、十五日布萨、和合布萨、僧布萨、众布萨、一人布萨、说波罗提木叉布萨、净布萨、救布萨等九种。佛教传入我国之后,布萨制度亦被接受,早在东晋道安所制定的僧尼规范中即有布萨一法,其后历代相传不衰。

关于举行布萨之日期,诸经律各有其说。《中阿含经·大天栴林经》卷十四、《增一阿含经》卷十六等以每月之八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日(即六斋日)行布萨。《四分律》卷五十八则以一日、十四日、十五日为布萨日。《大智度论》卷十三则以一日、八日、十四日、十六日、二十三日、二十九日等为布萨日。大致说来半月中三度说戒,稍嫌过繁,后乃产生半月一次之制,即于每月十四日和二十九日,或十五日和三十日举行布萨。不过,现



今一般寺院,布萨之日多不依古制,有于每月初一、十五日举行者,有自择时日者,亦有偶尔行之或全然不行者。另外,现今锡兰、缅甸、尼泊尔等地,依据《摩奴法典》之规定,于每周举行布萨;我国西藏地区则于每月十四日、十五日、二十九日、三十日举行布萨。

行 像

行像亦称为行城或巡城,是用宝车载着佛像巡行城市街衢的一种宗教仪式。关于佛教行像仪式的起源,据赞宁的《大宋僧史略》解释:“行像者,自佛泥洹,王臣多恨不亲睹佛,由是立佛降生相,或作太子巡城相。”

五世纪初,法显旅行印度时,在西域和印度均亲见行像仪式。据《法显传》载,他到于阗时,住在瞿摩帝寺,“法显等欲观行像,停三月日,其国中十四大僧伽蓝,不数小者,从四月一日,城里便扫洒道路庄严巷陌。其城门上张大帷幕,事事严饰。王及夫人嫫女皆住其中。瞿摩帝僧是大乘学,王所敬重,最先行像。离城三四里作四轮像车,高三丈余,状如行殿,七宝庄校,悬缯幡盖,像立车中,二菩萨侍,作诸天侍从,皆以金银雕莹,悬于虚空。像去门百步,王脱天冠,易着新衣,徒跣持花香,翼从出城迎像,头面礼足,散花烧香。像入城时,门楼上夫人嫫女遥散众华,纷纷而下,如是庄严供具,车车各异,一僧伽蓝则一日行像,自月一日为始,至十四日行像乃讫。行像讫,王及夫人乃还宫耳。”《法显传》还记载,法显在印度摩揭提国巴连弗邑村时,也看到当地的行像,“年年常以建卯月(二月)八日行像,作四轮车,缚竹作五层,有承庐樞戟高二丈许,其状如塔。以白氍缠上,然后彩画作诸天形像,以金银琉璃庄校其上。悬缯幡盖,四边作龕,皆有坐佛、菩萨立侍。可有二十车,车车庄严各异。



当此日境内道俗皆集,作倡伎乐,华香供养,婆罗门子来请佛,佛次第入城;入城内再宿,通夜燃灯伎乐供养。国国皆尔。”

西域行像在佛生日外也有举行的。七世纪时玄奘赴印度留学到屈支国(即今库车)时,曾见到行像仪式,据《大唐西域记》卷一“屈支国”条记载:“大城西门外路左右各有立佛像,高九十余尺,于此像前,建五年一大会处,每岁秋分数日间,举国僧徒皆来会集,上自君王,下至士庶,捐废俗务,奉持斋戒,受经听法,渴日忘疲。诸僧伽蓝庄严佛像,莹以珍宝,饰之锦绮,载诸辇舆,谓之‘行像’,动以千数,云集会所。”

第四世纪以后,佛教的行像仪式开始自西域传入我国汉地。我国佛教行像仪式一般于佛诞日举行。据《魏书·释老志》说:世祖初即位(424),亦遵太祖太宗之业,于四月八日,舆诸寺佛像,行于广衢,帝亲御门楼临观散华,以致礼敬。至孝文帝时于太和二十一年(497),诏迎洛京佛像入闾阖宫中,受皇帝散华礼敬,岁以为常例(《佛祖统纪》卷三十八)。又《洛阳伽蓝记》卷三“城南景明寺”条说:“景明寺,景明年中立,因以为名。……四月七日京师诸像皆来此寺。尚书祠部曹录像凡有一千余躯,至八日节,以次入宣阳门,向闾阖宫前,受皇帝散花。于时金花映日,宝盖浮云,旛幢若林,香烟似雾,梵乐法音,聒动天地;百戏腾骧,所在骈比;名僧德众,负锡为群,信徒法侣,持花成藪;车骑填咽,繁衍相倾。时有西域胡沙门见此,唱言佛国。”可见当时行像仪式盛大庄严。自南北朝以至于唐、宋,行像逐步在我国各地流行。《法苑珠林·潜遁篇感应缘》卷三十一说:“(刘)宋岷山通灵寺有沙门邵硕……以宋初出家入道,自称硕公。……至四月八日,成都行像,硕于众中匍匐作狮子形。”宋陈元靓《岁时广记》卷二十引《荆楚岁时记》说:“二月八日,释氏下生之日,迦文成道之时,信舍之家建八关斋戒,车轮宝盖,七变八会之灯。至今二月八日平旦,执香花绕城一匝,谓之行城”。唐韩



鄂的《岁华纪丽》卷一“二月八日”条所引与上略同。另外,《僧史略》卷上“行像”段说:“又景兴尼寺金像出时,诏羽林一百人举辇,伎乐皆由内给。又安居毕,明日总集,旋绕村城,礼诸制底;棚车舆像,幡花蔽日,名曰三摩近离(此曰和集)。斯乃神州行城法也。”

到了宋代,行像一般似多行于北方。元、明以后,行像虽少记录,但近世西藏和五台山等处,每年仍有行像的仪式。至于大江南北行像的风俗已为浴佛所代替了。

水陆法会

水陆法会是中国佛教最隆重的一种经忏法事,全名是“法界圣凡水陆普度大斋胜会”,简称水陆会,又称水陆斋、水陆道场、悲济会等,是设斋供奉以超度水陆众鬼的法会。

水陆法会历史悠久,相传梁武帝始作普度水陆众生的大斋会。据宋宗鉴《释门正统》卷四记载:“所谓水陆者,因梁武帝梦一神僧告曰:‘六道四生,受苦无量,何不作水陆(大斋)普济群灵?’……唯志公劝帝广寻经论,必有因缘。于是搜寻贝叶,置法云殿,早夜披览;及详阿难遇面然鬼王建立平等斛食之意,用制仪文,遂于润州(今镇江)金山寺修设。帝躬临地席,诏僧祐律师宣文。”关于这次最早的水陆法会的年代,历史记载不一,据《事物纪原》载在天监七年(508),而据《佛祖统记》载在天监四年(505)。此后经周隋变乱,其传渐衰。到了唐高宗咸亨中(670—673),西京法海寺英禅师梦中得异人指点,醒后从大觉寺吴僧义济处得到梁武帝所撰水陆仪文,因常设此斋,流行于天下(《佛祖统记》卷三十三)。

水陆法会的盛行是宋代开始的。宋熙宁中(1068—1077),东川杨铈祖述梁武帝的旧仪,撰成《水陆仪》三卷(佚失),当时盛行于



世。元祐八年(1093),苏轼为亡妻宋氏设水陆道场,撰水陆法赞十六篇,史称眉山水陆。南宋时,史浩路过金山水陆,闻水陆法会之盛,特施给四明东湖月波山田一百亩,专供四时修建水陆之费。乾道九年(1173),月波山创建殿宇,四时启建水陆大斋,史浩亲撰疏辞,作《仪文》四卷。南宋末年,志磐又续成《新仪》六卷;并制定像轴二十六轴。于是,金山仪文称为“北水陆”,志磐所撰称为“南水陆”。可见,宋时水陆佛事已很盛行。

水陆法会自宋代流行以后,很快地普及于全国,特别成为战争以后朝野常行的一种超度法会。宗赜《水陆缘起》说:“今之供一佛、斋一僧,尚有无限功德,何况普同供养十方三宝,六道万灵,岂止自利一身,亦乃恩沾九族,……所以江淮两浙、川广、福建,水陆佛事,今古盛行。或保庆平安而不设水陆,则人以为不善。追资尊长而不设水陆,则人以为不孝。济拔卑幼而不设水陆,则人以为不慈。由是富者独力营办,贫者共财修设。”这就是后世所谓“独姓水陆”与“众姓水陆”。

水陆法会在元代继续流行,并得到朝廷的重视。延祐三年(1316),朝廷设水陆法会于金山寺,命江南教、禅、律三宗诸师说法,参加僧众一千五百人,径山元叟行端有“朝廷金山作水陆升座”法语。至治二年(1322)所修水陆法会,规模更大,据正印“金山大会归上堂”所说:“金山大会,诚非小缘。山僧得与四十一善知识,一千五百比丘僧,同入如来大光明藏,各说不二法门,共扬第一义谛。”此外,大都(今北京)昊天寺、五台山,杭州上天竺寺等南北各地,亦都曾举行盛大水陆法会。另元代四川华严学者痴庵祖觉住眉州中岩寺,曾修《水陆斋仪》行世(《大明高僧传》卷一),可见其时四川亦流行水陆法会。

明代洪武皇帝亦大力推行水陆法会,从洪武元年至五年(1368—1372),相继在南京蒋山设广荐法会,即水陆法会,其中以



洪武五年正月所修法会规模最大。名次法会均邀请四方高僧大德赴会说法,包括当时著名的楚石梵琦、李谭宗泐、来复见心、东溟慧日、梦堂昙噩等,参加僧众常达千人。洪武皇帝曾命宗泐作《赞佛乐章》八曲,使太常奉曲歌舞;皇帝与群臣均赴会礼佛。

关于水陆法会的仪式,从历史上看亦相当复杂。总的看来,是由梁武帝的“六道慈忏”和唐代密教冥道无遮大斋相结合发展而成,至宋代形成了相对稳定的仪式。宗赅撰《水陆缘起》对此作过详细介绍。他说水陆供养的对象分上中下,上则供养法界诸佛、诸位菩萨、缘觉、声闻、明王、八部、婆罗门仙;次则供养梵王帝释二十八天、尽空宿曜一切尊神;下则供养五岳河海大地龙神、往古人伦、阿修罗众、冥官眷属、地狱众生、幽魂滞魄、无主无依诸鬼神众、法界旁生。六道中有四圣六凡,普同供养。……未发菩提心者,因此水陆胜会,发菩提心;未脱苦轮者,因此得不退转;未成佛得道者,因此得道成佛。明代,江浙之间南水陆和北水陆之分比较明显。明末,株宏不从北而从南,即依志磐《新仪》,稍事改删,行于杭州。清道光间,仪润依株宏之意,详述水陆法会作法规则,著成《法界圣凡水陆普度大斋胜会仪轨会本》六卷,成为现行水陆法会仪式的基本依据。另外,现行水陆法会还杂采了清咫观所撰《法界圣凡水陆大斋普利道场性相通论》九卷(略为《鸡园水陆通论》)和《水陆道场法轮宝忏》十卷中的有关规定。现行水陆法会一般行七昼夜,包括结界洒净、遣使发符、请上堂、供上堂、请下堂、供下堂、奉浴、施食、授戒、送圣等法事内容。从法会坛场布置来看,一般分为内坛和外坛两部分,其中以内坛为主。内坛的像设布置香花供养力求庄严,正中悬挂毗卢遮那佛、释迦牟尼佛、阿弥陀佛三像,下置供桌,罗列香花灯烛果品供物。其前安置长方台四只成四方形,台上分置铜磬、手鼓、铙钹、手铃及仪轨等,为主法、正表、副表、斋主四人所用。两侧分挂上堂、下堂各十位水陆画像。外坛则有六个坛场;大坛二



十四人,专门礼拜《梁皇宝忏》;诸经坛七人,专诵《妙法莲花经》;净土坛七人,称念阿弥陀佛名号;华严坛二人,静阅《大方广佛华严经》;瑜伽坛亦称施食坛,专为夜间施放焰口,人数由各坛临时调用;此外,监坛一人。水陆法会的基本程序是:第一日三更,外坛洒净,四更内坛结界,五更遣使建旛。第二日四更,请上堂,五更奉浴。第三日四更,供上堂,五更请赦,午刻斋僧。第四日三更,请下堂,四更奉浴,五更说戒。第五日四更,诵《信心铭》,五更供下堂,午刻斋僧。第六日四更,主法亲祝上下堂,午前放生。第七日五更,普供上下堂,午刻斋僧,未时迎上下堂至外坛,申时送圣,至此水陆法会即告圆满结束。期间,自法会第一夜起,每夜于瑜伽坛各放焰口一台,至第六夜则放五方焰口,内坛水陆法师及诸坛僧众均参加法事,从而形成水陆法会全过程的一个高峰。

打 七

打七是指在七日之中,除必要的饮食睡眠之外,专心参究或专心持名,是佛教禅宗和净土宗的主要修行方式,所以又有“打禅七”和“打净七”之分。

禅宗修行的目的重在直觉参究人性的本源,使禅众克期取证,因此于每年冬安居时均举行“打禅七”的修行。“打七”是以七日为一个周期,在七日之中,专心参究,称为一七,如此直到第七个七日,称为“七七”。这样“打七”从阴历十月十五日起,到腊月八日止,共包括“七七”四十九天。每打“一七”的开始和结束,称为起七和解七,各有规定之仪式。

在“打七”前,寺院必须首先做好一切生活和佛事物资的准备。“打七”期间,禅堂除平日设有的司水、香灯、当值、兼值、巡香、圍头



外,还另外再配备若干名监香师和内外护七师等,同时维那、管堂及“四大班首”责任亦较平日更为重大。

起七之日,禅堂对面的韦陀龕前挂出方丈手谕的“起七”、“护七”、“监香”牌示。僧众齐集禅堂,维那先代方丈宣告各位监香师和内外护七师的名字,并勉励他们要发菩萨心,对堂内外的放逸者要认真催促管理,不可私徇人情,同时给监香师授予执法的香板。然后,众监香、众班首横执香板平胸,分排八字而立,敲钟板,击引磬,迎请方丈“起七”。方丈着便服,穿草鞋,执香板进堂,维那呼:“大众师顶礼和尚!”方丈说了“不为礼”之后,即开始为大众说法。说法毕,将香板掷于地上,叫一声“起!”“打七”从这时开始了。

坐禅,是以燃香来计算时,故又称“坐香”。平日坐香,在早斋前后、午斋后、晚间各一次,共四次;“打七”期间,必须延长时间,叫做“加香”,共为六次。每坐完一支香,再“行香”一会儿。行香又叫跑香,即是僧众在两次坐香之间的跑步活动。行香的方法是,僧众围绕着禅堂中心的佛龕作小跑,“四大班首”、“八大执事”跑外圈,跑时决不能错圈、碰撞、踩草鞋,否则是要挨香板的。

“打七”的第七日,韦驮龕前挂方丈手谕的“解七”牌示。方丈进入禅堂,从东到西走一圈后说:“恭喜师父们加香打七圆满。古云:‘七日用心若不悟,割去僧头当尿壶!’如今师父们悟得如何?道出见地。我问:今汝念佛是准?”众僧默然,方丈便说:“还少一把火,下七再用心吧!”随着方丈香板落地,喊一声“起!”“二七”便开始了。

在“打七”期间,为了保证专事参禅,克期取悟,禅堂僧众不但不出坡干活,连早晚课亦不举行,其他事情更不许打岔,直到“七七”期满。

净土宗在冬安居中亦举行“打七”的修行仪式。净土宗以专心称念南无阿弥陀佛名号,祈求往生西方极乐世界为目的,所以“打



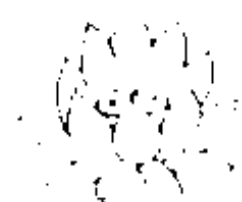
七”是在七日之中,以念佛、拜佛为主,伴以引磬、木鱼之声。净土宗“打七”叫做“打净七”,又叫“打佛七”,平日也可以举行。在冬安居中,“净七”通常亦是打“七七”共四十九天。

“打净七”在念佛堂举行,参加人员有一位主七师、四位悦众师,四位护七师,若干僧人,若干在家居士。念佛堂中,灯烛庄严,蒲团齐备。佛像两边前面的蒲团为僧众们坐,其中下边四个为悦众师坐,以便照应引磬、木鱼等。念佛堂中门关闭,横放五个蒲团,中间一个为主七师坐,旁边四个为僧众中的上座师坐。其余蒲团由在家居士随意就坐。四位护七师照应堂内香火、茶水及堂外一切杂务。

晨钟响过,所有参加“净七”人员起床盥洗后,便搭衣进堂,礼佛三拜,各人依次坐定。主七师鸣磬一下,共举《香赞》、《祝圣仪》,念《弥陀经》一卷,诵《往生咒》三遍,唱《赞佛偈》,念南无阿弥陀佛五百声,默念五百声,礼佛四十八拜,再念《佛说观无量寿经》,接《往生咒》三遍。然后,主七师领僧俗大众经行半支香时间,鸣磬一下,大众合掌归位打坐。木鱼三通止静,又是半支香时间,鸣磬一声开静。大众起身稍事休息,用早粥。如此循环,直到晚上。

晚上念佛到四支香结束。第五支香时,主七师鸣大磬一下,大众一齐长跪合掌,念观音、大势至及清净大海众菩萨各满百声,并分别礼拜诸佛菩萨、净土宗历代祖师等。拜毕吃放参饭。第六支香时,主七师鸣大磬一下,大众归位长跪合掌,悦众师打木鱼,主七师领念:“弟子众等,现是生死凡夫,罪障深重。得闻弥陀名号,本愿功德,一心称念。愿求往生,愿佛慈悲不舍,哀怜摄受。”鸣磬一声,大众起立。合掌经行,念佛千声,直至子夜。

念佛到第七日,主七师鸣大磬一下,大众长跪,念观音菩萨百遍,起立,合掌经行,念满千遍。如此法,念大势至菩萨千遍,清净大海众菩萨千遍……一切佛事毕。晚上,居士们在念佛堂左右设



供牌位,敷陈祭祀,感应人天,增福延寿。

“打净七”昼夜无间,規制森严,并不比“打禅七”轻松,据《七期念佛仪》载,共订有规约十二条,为佛教寺院所通行。

忏 法

改恶修善是佛教的根本教义。大乘佛教认为,人生是由久远生死相继而来,今后还须经无数生的修行,以至于成佛,其间重要的是要消除以往无量劫中所造的罪恶,发愿今后精进修行,永不退转。忏法正是这种悔除所犯罪过以便积极修行的一种宗教仪式。

中国佛教的忏法仪则,起源于晋代,渐盛于南北朝,至隋、唐大为流行。对于这个历史过程,唐道宣曾说过:“诸佛善权方便,立悔罪之仪。道安、慧远之俦,命驾而行兹术。……昔南齐司徒竟陵王,制布萨法净行仪,其类备详,如别所显。”(《广弘明集·集悔罪篇》卷二十八)宋净源更详细指出:“汉魏以来,崇兹忏法,未闻有其人者,实以教源初流,经论未备。西晋弥天(道安)法师,尝著四时礼文;观其严供五悔(即忏悔、劝请、随喜、回向、发愿),尊经尚义,多摭其要。故天下学者,悦而习焉。陈、隋之际,天台智者撰《法华忏法》、《光明》(即《金光明忏法》)、《百录》(即《国清百录》),具彰逆顺十心(即顺生死流和逆生死流各十种心)。规式颇祥,而盛行乎江左矣。”(《圆觉经道场略本修证仪》)

忏法盛行于南北朝的齐、梁时代。元智松柏庭述《梁皇忏法》的起源及其意义时说:“世尊愍念四众,为说《观药王药上二菩萨经》,命礼诸佛,洗清障垢,依教奉行,俱获解脱。圣言虽在,凡情罕知。”南朝齐武帝永明间(483—493),文宣王萧子良撰《净佳子》二十卷,分净行法为三十门,未及流通,即罹变故。梁天监时(502—



519),具德高僧删去繁芜,撮其枢要,采摭诸经妙语,改集十卷悔文,总列四十品章。前为六根三业,皈依断疑,忏悔解冤;后及六道四恩,礼佛积德,回向发愿。其中,正以露缠结罪,涤过去之恶因,复凭发菩提心,植当来之种智。由萧梁武帝之创修,俗称《梁皇宝忏》(《慈悲道场忏法序》)。

自梁武帝创《梁皇宝忏》之后,出现了许多采用大乘经典中礼赞和忏悔的内容而成的礼赞文和忏悔文,有陈宣帝《胜天王般若忏文》、陈文帝《妙法莲华经忏文》、《金光明忏文》、《大通方广忏文》、《虚空藏菩萨忏文》、《方等陀罗尼斋忏文》、《药师斋忏文》、《婆罗斋忏文》等(见《广弘明集·悔罪篇》)。其中智颚依《法华经》的《普贤菩萨劝发品》和《普贤观经》而成《法华三昧忏仪》,是忏法当中独具特色的一种,开创了天台宗修习止观的忏法。其内容分为严净道场、净身、三业供养、奉请三宝、赞叹三宝、礼佛、忏悔、行道旋绕、诵《法华经》、坐禅止观实相等十法。《法华忏法》所依据的《普贤忏》,刘宋的僧苞、道同和北齐的灵鹫都曾依以修行。而依《法华经》行忏法者,则有姚秦的竺昙邃,宋的法宗、普明,齐的弘明、僧侯,以及隋的僧映等。总之,智颚所创忏法,影响深远,与其同时代及后传的名僧,修行法华忏法者不胜枚举。

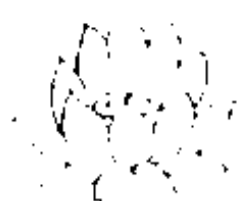
隋、唐之间,佛教宗派渐起,各派分别依其所宗经典撰成种种忏法。天台宗除上述《法华三昧忏仪》外,还有《方等三昧行法》(智颚说,灌顶记)、《请观世音忏法》、《金光明忏法》(智颚撰)等。三阶教有《礼佛忏悔文》(信行撰)。净土宗有《净土法事赞》(善导撰)、《五会念佛略法事仪赞》(法照撰)等。华严宗有唐宗密的《圆觉经道场修证仪》十八卷,称为广本;宋净源略为一卷,称为略本。密宗有不空译《佛说三十五佛名礼忏文》。另外,在唐开元间(713—741),智昇更集成《集诸经礼忏仪》二卷,这是各种忏法仪式最初的综合刊本。



宋代是忏法全盛的时代。天台巨匠四明知礼(960—1028)、慈云遵式(964—1032)、东湖志磐(?—1270)继承智顓遗法,都认为礼忏是修习止观的重要行法。知礼住延庆寺数十年,进学之外,专务忏仪,计修《法华忏法》三七日为期前后五遍,《光明忏法》七日为期二十遍,《弥陀忏法》七日为期五十遍,《请观世音忏法》七七日为期八遍,《大悲忏法》三七日为期十遍。他著有《金光明最胜忏仪》、《大悲忏仪》、《修忏要旨》各一卷(《佛祖统纪》卷八)。其中,《修忏要旨》是宋天禧五年(1021)依真宗命为国家修《法华忏法》之时,答使者俞源清之问而述(见《释门正统》卷二)。遵式居杭州慈云寺,亦广修忏法,称为慈云忏主。他撰有《金光明忏法》详加补充。又因智顓《方等三昧行法》一书,自唐季流出海外,其时行法半任臆裁,至宋咸平六年(1003),日僧寂照文赉至,遵式以此书“虽东国重来,若西乾新译,载披载沃,适奉醍醐”,特作序重刊,流行于世(《方等三昧行法序》)。志磐除撰有《佛祖统纪》外,更于四明东湖撰《水陆道场仪轨》盛行于世。

明代洪武之初,太祖屡建法会于南京蒋山,超度元末死难人物。洪武五年(1372)的广荐法会,太祖亲临烧香,最后并命轨范师行瑜伽焰口施食之法(宋濂《蒋山广荐佛会记》)。其后忏法广泛流行,举行忏法遂成为僧侣的重要工作。僧侣以赴应俗世之请而作佛事的,称为应赴僧。这些僧人以行瑜伽三密行法,又称为瑜伽教僧,略称教僧。洪武十五年(1382)制定佛寺为禅、讲、教三宗制度,并于南京能仁寺开设应供道场,令京城内外大小应赴寺院僧人集中学习,作成一定佛事科仪。洪武十六年,由僧录司颁行。

到了明末,云栖株宏广作忏法,重订《水陆道场仪轨》,修订《瑜伽集要施食坛仪》,又名《瑜伽集要施食仪轨》,并撰《施食补注》,在他的影响下,又有许多忏法出现。明代受登撰《准提三昧行法》及《药师三昧行法》各一卷;智旭撰《占察善恶业报经行法》、《赞礼地



藏菩萨忏愿仪》各一卷；禅修撰《依楞严究竟事忏》二卷；如惺撰《得遇龙华修证仪》四卷。清代又有夏道人集《准提梵修悉地忏悔玄文》一卷；继僧撰《舍利忏法》；弘赞集《供诸天科仪》；建基录《金刚经科仪宝卷》各一卷；智证录《水忏法随闻录》三卷；西宗集注《水忏法科注》三卷。

忏法到近世仍很有影响，通行的忏法有《梁皇宝忏》、《慈悲水忏》、《大悲忏》、《药师忏》、《净土忏》、《地藏忏》等。

忏法通行因缘兹略述如下：《梁皇宝忏》，后世於灭罪、消灾、济度亡灵时，常延僧虔修此忏，为我国流传最久之忏法。《慈悲水忏》，令众生依此忏法至诚忏罪，以消释宿世冤业。《大悲忏》，为现今一般流行最广之忏法。《药师忏》，凡消灾延寿之法事，多礼拜此忏。《净土忏》，随净土信仰之流行而广行于民间。《地藏忏》，凡报亲恩或祈父母冥福之法事，多礼拜此忏。

放 焰 口

放焰口是寺院中经常举行的一种佛事仪式，它的全称是“瑜伽焰口施食仪”，本是佛教密宗的一种行仪，后来广为佛教寺院所采用。瑜伽为梵文音译，那密部的总名，据清初宝华山德基大师所解释，其意是：“手结密印，口诵真言，意专观想，身与口协，口与意符，意与身会，三业相应，故曰瑜伽。”焰口是饿鬼道中鬼王的名字，因他口吐火焰，故意译为“焰口”；又可理解为脸上冒火；故亦译作“面燃”。

放焰口的行仪，其源出于唐不空译《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》。经中说：世尊在迦毗罗城尼具律那僧伽蓝所，与诸比丘并诸菩萨无数众会，前后围绕而为说法，尔时阿难独居静处念所受法，即于其



夜三更已后，见一饿鬼，名曰焰口，……住阿难前白阿难说：“却后三日汝命将尽，即便生于饿鬼之中。……”“汝于明日若能布施百千那由他恒河沙数饿鬼，并百千婆罗门仙等，以摩伽陀国所用之斛，各施一斛饮食。”阿难听后大惊，疾至佛所，陈说此事，并乞示教。当时佛为阿难说无量威德自在光明殊胜妙力陀罗尼，谓诵之即能免饿鬼苦，福寿增长，并为之说此施食的方法。此后，施饿鬼食便成为修持密教的人每人必行的仪式。

施焰口的仪轨，最早依据的是唐不空所译《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口轨仪经》和《施诸饿鬼饮食及水法》。唐末，密教在中国汉地失传，此仪轨随之亦失传。宋代，佛教各家对于焰口施食曾企图恢复但未能得其道。元代，由于藏族喇嘛进入汉地，密教随之复兴，焰口施食亦得以复传。明代，由于诸家传承不一，各自以意增益，于是形成混乱，史有“七家焰口八家忏”之说。明代天机禅师对当时流行的《瑜伽集要焰口施食仪》加以删改，撰订成《修习瑜伽集要施食坛仪》，也称《天机焰口》。后来，此书在实践中屡经修订。其中，集成的修订本是清康熙三十二年（1693）宝华山德基大师所订《瑜伽焰口施食集要》，世称《华山焰口》。现代汉地佛教寺院放焰口所采用的仪轨，大多沿《华山焰口》，不过南北各地小有区别，音韵声调各有异同。

施放焰口，常与丧事中追荐亡魂结合在一起，称为“阴焰口”；也有为活人消灾、延寿施放焰口的，则称为“阳焰口”。此外，寺院在重大法会圆满日，有的也放焰口。过去放焰口可在寺院、俗家或公共场地举行，现在一般则在寺院的殿堂中举行。

放焰口通常在黄昏或夜间进行，一般需要四个小时以上才能完毕。作法事之前，须在殿堂内设立瑜伽坛，中间为主坛，两侧为陪坛。主坛上坐的法师称为座主，又称为金刚上师。作法时，金刚上师身披袈裟，头戴毗卢帽，案上放着法铃、戒尺和香炉等。背后



一般设绘有狮子的大型布屏。陪坛为竖放的两排条案,僧人们身披袈裟相对而坐,案上放着各自使用的引磬、木鱼、铙钹、手鼓等。作法事的僧众不得少于七人,一般为十三人至十五人。

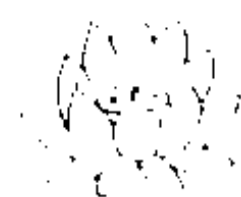
殿堂外设立面燃大士坛,灵坛上陈放香烛供品。面燃大士坛还供鬼王面燃,其貌凶狠丑恶,嘴里喷出三道火焰。有的是纸扎的,有的是彩绘的,有的仅供牌位,现在寺院中多不采用纸扎的面燃大士像。灵坛上供被超荐的灵位牌,上书“佛力超荐某某往生莲位”。灵位牌多少不拘,因为一台焰口可同时为多人施放。瑜伽坛、面燃大士坛、灵坛是“阴焰口”必备的三坛,“阳焰口”不设灵坛。

放焰口开始,先由金刚上师领僧人唱《杨枝净水赞》净坛,然后开坛。座主在瑜伽坛前诵《香赞》、上香。斋主(又称功德主、施主,即为追荐亡魂施功德者)上香,依僧俗次序礼拜。座主、众僧、斋主往灵坛上香礼拜,僧人诵《心经》、《往生咒》、《变食真言》,唱《莲池赞》,念“阿弥陀佛”。再去面燃大士坛上香礼拜,诵《大悲咒》、《变食真言》,唱《观音赞》。

众僧登坛,摊开经卷,座主戒尺一击,开卷诵唱。一般是座主唱首句,如唱“会启瑜伽最胜缘”,众僧则和唱下句,如“皇觉垂范利人天”。并常唱菩萨名,还有六字真言。诵真言时,座主手结印契,心存结想。这些手印在《瑜伽焰口》中均有图示,计有遣魔印、伏魔印、火轮印、真空咒印、变空咒印、运心供养印、奉食印、观音禅定印、破地狱印等。

为荐亡者,座主振铃拈香,奉请幽冥教主本尊地藏王菩萨等,引斋主亲属之亡魂及各种孤魂,赴此道场之会:

“一心召请,累朝帝主,历代侯王,九重殿阙高居,万里山河独据。西来战舰,千年王气俄收;北去銮舆,五国冤声未断。呜呼!杜鹃叫落桃花月,血染枝头恨正长!如是前王后伯之流,一类遐灵等众。”



“一心召请，筑坛拜将，建节封侯，力移金鼎千钧，身作长城万里。霜寒豹帐，徒勤汗马之劳；风息狼烟，空负攀龙之望。呜呼！将军战马今何在？野草闲花遍地愁！如是英雄将帅之流，一类孤魂等众。”

“一心召请，五陵才俊，百郡贤良，三年清节为官，一片丹心报主。南州北县，久离桑梓之乡；海角天涯，远丧蓬莱之岛。呜呼！官旣萧萧随逝水，离魂杳杳隔阳关！如是文臣宰辅之流，一类孤魂等众。”惟愿！

“一心召请，黉门才子，白屋书生，探花足步文林，射策身游棘院。萤灯飞散，三年徒用工夫；铁砚磨穿，十载慢施辛苦。呜呼！七尺红罗书姓字，一抔黄土盖文章！如是文人举子之流，一类孤魂等众。”惟愿！

“一心召请，出尘上士，飞锡高僧，精修五戒净人，梵行比丘尼众。黄花翠竹，空谈秘密真诠；白牯薰奴，徒演苦空妙偈。呜呼！经窗冷浸三更月，禅室虚明半夜灯！如是缁衣释子之流，一类孤魂等众。”惟愿！

“一心召请，黄冠野客，羽服仙流，桃源洞里修真，阆苑洲前养性。三花九炼，天曹未许标名；四大无常，地府难容转限。呜呼！琳观霜寒凡灶冷，醮坛风惨杏花稀！如是玄门道士之流，一类遐灵等众。”

“一心召请，江湖羁旅，南北经商，图财万里游行，积货千金贸易。风波不测，身膏鱼腹之中；途路难防，命丧羊肠之险。呜呼！滞魄北随去黯黯，客魂东逐水悠悠！如是他乡客旅之流，一类孤魂等众。”

“一心召请，戎衣战士，临阵健儿，红旗影里争雄，白刃丛中敌命。鼓金初振，霎时腹破肠穿；胜败才分，遍地肢伤首碎。呜呼！漠漠黄沙闻鬼哭，茫茫白骨少人收！如是阵亡兵卒之流，一类孤魂



等众。”

“一心召请，怀耽十月，坐草三朝，初欣鸾凤和鸣，次望熊罴叶梦。奉恭欲唱，吉凶只在片时；璋瓦未分，母子皆归长夜。呜呼！花正开时遭急雨，月当明处覆乌云！如是血湖产难之流，一类孤魂等众。”

“一心召请，戎夷蛮狄，音哑盲聋，勤劳失命佣奴，妒忌伤身婢妾。轻欺三宝，罪愆积若河沙；忤逆双亲，凶恶浮于宇宙。呜呼！长夜漫漫何日晓，幽关隐隐不知春！如是冥顽悖逆之流，一类孤魂等众。”

“一心召请，宫帏美女，闺阁佳人，胭脂画面争妍，龙麝薰衣竞俏。云收雨歇，魂消金谷之园；月缺花残，肠断马嵬之驿。呜呼！昔日风流都不见，绿杨芳草鬢髸寒！如是裙衩妇女之流，一类孤魂等众。”

“一心召请，饥寒丐者，刑戮囚人，遇水火以伤身，逢虎狼而失命。悬梁服毒，千年怨气沉沉；雷击崖崩，一点惊魂漾漾。呜呼！暮雨青烟寒鹊噪，秋风黄叶乱鸦飞！如是伤亡横死之流，一类孤魂等众。”

以上十二则召请文，可说是短小精悍，文辞优美的悼词和祭文。这十二类孤魂，概括了世间所有的亡者之魂。金刚上师把它们召请来后，撒以甘露，施以饮食，斋主的亲属亡魂便得到了超度。然后，把面燃大士的纸俑或牌位灵坛上的牌位等在念诵中焚烧，抛撒作供品的糖果，众人争抢，以表功德圆满。最后，僧众起身，同唱《回向偈》，斋主顶礼，仪式结束。



盂 兰 盆 会

盂兰盆会,是依据西晋竺法护译的《佛说盂兰盆经》,于每年七月十五日举行的超度历代祖先的一种佛教仪式。

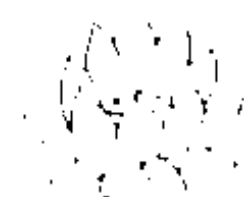
据《佛说盂兰盆经》记载佛陀的弟子目犍连刚得到六通时(三乘之圣者得神妙不测无碍自在之六种智慧,称六神通,简称六通),即用天眼观察亡母堕入在饿鬼道中受苦,瘦得皮骨连在一起,目犍连非常伤心。他马上用钵盛饭,借神通的力量,送给他母亲吃。他母亲接到钵饭,忙用左手遮钵,右手抓起饭来,谁知饭还没有送到嘴里,就在手中化成火炭,不能入口。目犍连看到他的母亲受这样的痛苦,而自己虽得神通,亦不能救她,因而大哭起来,赶快跑去告诉佛陀,请求佛替他救拔他的母亲。佛说:七月十五日众僧结夏安居修行圆满的日子,你应该在那天,敬设盛大的盂兰盆会,以百味饭食供养十方众僧,从而仗十方众僧的神威道力救拔你的母亲。目犍连依言而行,他的母亲果然脱离了饿鬼道。当日犍连问佛将来佛弟子是否也可以通过盂兰盆供救拔各人的母亲时,佛说从今往后,凡佛弟子行慈孝者,都可于七月十五日僧自恣时,备办百味饮食,广设盂兰盆供,供养众僧,为现生父母增福延寿,为过去父母离苦得乐,这是报父母养育之恩的好办法。此经由于与倡导孝道的中国伦理传统相符,故译出后影响较大,历代注解不断。现存有唐慧净《盂兰盆经赞述》一卷,唐宗密《盂兰盆经疏》二卷,宋元照《盂兰盆经疏新记》二卷,宋普观《盂兰盆经疏会古通今记》二卷,宋遇荣《盂兰盆经疏孝衡钞》二卷,宋日新《盂兰盆经疏钞余义》一卷,明智旭《盂兰盆经新疏》一卷,清灵耀《盂兰盆经疏折中疏》一卷,清元奇《盂兰盆经略疏》一卷。“盂兰”是梵语音译,意为倒悬,“盆”是



汉语,是盛供品的器皿。言此器皿可以解先亡倒悬之苦,因此,盂兰盆会实际是个“孝亲节”。

依据《盂兰盆经》而举行仪式,始于梁武帝。据《佛祖统纪》卷三十七载:大同四年(538)帝幸同泰寺,设盂兰盆斋;另据义楚《释氏六帖》四十五载:“宏明云:梁武每于七月十五日普寺送盆供养,以车日送,继目连等。”自此以后,成为风俗,历代帝王以及民间无不举行盂兰盆会,以报祖德。唐代盂兰盆会很受重视,仪式极为盛大庄严。首先,朝廷十分重视盂兰盆会,《佛祖统纪》卷五十一云:“(唐)代宗诏建盂兰盆会,设七届神座,迎行衢道”,“德宗幸安国寺,设盂兰盆供”;《释氏通鉴》卷九亦有类似记载,并云岁以为常;宋赞宁《大宋僧史略》卷中“内道场”条中亦记载此事云:“造盂兰盆供,饰以金翠。”其次,民间对盂兰盆会亦极为推崇,日本圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四会昌四年(844)条记云:“(长安)城中诸寺七月十五日供养,作花蜡、花饼、假花果树等各竞奇妙。常例皆于佛殿前铺设供养。倾城巡寺随喜,甚是盛会。今年诸寺铺设供养用于常年。”另外,不仅在家士庶竞修供养,出家僧侣也各出己财,造盆供佛及僧,如宗密《盂兰盆经疏序》云:“年年僧自恣日,四事供养三尊,宗密依之崇修,已历多载。”

到了宋代,这种风俗相沿不改,但是盂兰盆会的富丽庄严和供佛及僧的意义减少,代之以祭鬼者亡的行事。在北宋时如宋孟元老《东京梦华录》卷八“中元节”条所说:“印卖《尊胜》、《目连经》。又以竹竿斫成三脚,高三、五尺,上织灯窝之状,谓之盂兰盆。挂搭衣服、冥钱在上,焚之。构肆乐人自过七夕,便搬目连经救母杂剧,直至十五日止。观者倍增。”及至南宋,如宋吴自牧《梦粱录》卷四云:“七月十五日……僧寺于此日建盂兰盆会,率施主钱米,与之荐亡。”宋以后,盂兰盆会便成为寺院中每年的重要行事之一。元德辉重编《百丈清规·节腊章·月分须知》卷七中云:“七月初旬,堂司



预出盂兰盆会诸寮看诵经单,预率众财办斛食供养。十三日散楞严会。十五日解制。当晚设盂兰盆会,讽经施食。”元明本《幻住庵清规》云:“七月十五日解制人事。此夜分启建盂兰盆胜会以济幽爽,以报劬劳。此会亦须预出经单,请大众随意披阅。此会有开甘露门一坛,请依而行之。”这就说明盂兰盆会的主要内容在于讽经施食了。这种仪式一直流行到明代,明株宏《正讹集》中曾加以辩正云:“世人以七月十五日施鬼食为盂兰盆大斋之会,此讹也。兰盆缘起日连,谓七月十五日,众僧解夏自恣,九旬参学多得道者,此日修供,其福百倍,非施鬼神食也。施食自缘起阿难,不限七月十五。所用之器是摩竭国斛,亦非兰盆。盖一则上奉贤圣,一则下济饿鬼,恶可得混?”清仪润曾欲两全其道,谓日献兰盆,恭敬三宝;夜施斛食,普渡鬼神。仪润《百丈清规证义记》卷八中详载《兰盆仪轨摘要》,全卷见《兰盆会纂》中,又附有《兰盆会约》二十一条。各寺院基本遵此而行。

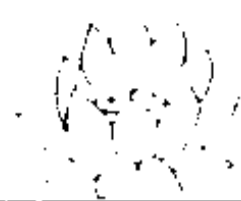
盂兰盆会的仪式是在阴历七月十五日全天举行。在此数天前,即建立坛:佛坛、普施坛和孤魂坛。佛坛上设有佛像及“导师”使用的如意尺(戒尺)等,普施坛上放有许多供品,孤魂坛上设有若干莲位牌。十五日清晨,在以唢呐为主的僧人乐团以奏声中,六人一队的行法僧人出现。带头的是持手铃的“导师”,即仪式主持人;后面的五位分别手执大鼓、木鱼、铛子、铃子、小手鼓等。他们先净坛后开坛。其步骤是首先“演静”,即对佛坛诵《大悲咒》、《十小咒》、《心经》等,再念用红纸写好的文疏,求佛菩萨下来指导。净坛后行“引魂”仪式,读黄纸写好的疏文,引鬼魂入坛。读疏文后,诵《心经》、《往生咒》、“三真言”。最后,由主办盂兰盆会的功德者在“会榜”上用朱笔一点,开坛完毕。开坛后拜忏,多依《慈悲水忏》中所载仪礼施行。拜忏时间很长,一直延续到下午,共分三次进行,其间穿插着中午前的上供与斋僧。晚上“普施”开始,常延续到深



夜,活动以放一台“焰口”为主,最后烧法船、烧灵房、放河灯。法船原是一个佛经中常用的譬喻词,比喻佛法能使众生渡过生死轮回之苦海以达涅槃之彼岸。盂兰盆上,用纸扎成中国式楼船,连桨带舵一应俱全。灵房也是纸糊的一整套房子模型,连带车、马、丫头、仆人;新式的还有自行车、收音机、彩电、冰箱、汽车等。总之是亡人需要什么和喜欢什么就糊什么。此外常加一个纸人骑纸马,与真人真马大小相等,这位纸人是亡灵的先遣,提前到天帝那里报告亡灵将到,请求赦免一切罪行。为使马跑得快点,每每在纸马丛中塞上真正的草料。河灯又名荷花灯,一般做成荷花瓣形,灯笼里点上蜡烛。放河灯目的是普渡水中的落水鬼与孤魂,无数盏河灯放入缓缓流动的河水中,星星点点,闪闪烁烁,生动有趣,给盂兰盆会留下无尽之思。

浴 佛

浴佛又称灌佛,在古印度原始佛教中即为一种重要仪式,溯其来源,大而言之,其源乃在古印度的社会风俗之中,小而言之,其源则在释迦降生的历史传说之中。从大的方面看,浴佛似乎是从古印度的一种宗教要求传衍而来的,据载,当时流行的婆罗门教即行一种浴像的仪式,人们认为这样做可以使人精神清洁,浴佛的起源可能与此有关。从小的方面看,浴佛是由一个重要的佛教故事演化而来的。据《过去现在因果经》卷一所记载,摩耶夫人怀胎临近产期之时,路经蓝毗尼园,行至无忧树下(亦称婆罗树或波罗叉树),诞生了悉达多太子,此时,难陀和优波难陀龙王(另一说称有九龙)吐清净水,灌太子身。这一历史传说在古印度时即已流行,近代在印度鹿野苑和阿摩罗伐底出土的佛传雕刻,都有反映这种



情景的构图。这一传说可能直接导致了浴佛仪式在我国的流行。因为,我国后世浴佛往往是在佛陀诞生之日举行。

浴佛在古印度即相当流行,唐义净《南海寄归内法传·灌沐尊仪章》卷四记载道:“大师虽灭,形像尚存,翘心如在,理应尊敬。……西国诸寺,灌沐尊仪,每于禺中之时,授事便鸣鞞椎,寺庭张施宝盖,殿侧罗列香瓶。取金、银、铜、石之像,置以铜、金、木、石槃。内令诸妓女奏其音乐,涂以磨香,灌以香水,以净白氈而揩拭之,然后安置殿中,布诸花彩。此乃寺众之仪。……大者半月、月尽合众共为;小者随己所能每须洗沐。斯则所费虽少,而福利尤多。”随着佛教的传入,浴佛仪式亦很早就开始在我国流行。据《吴书·刘繇传》卷四附记笮融事迹说:“笮融初聚众数百,往依徐州牧陶谦。谦使督广陵、彭城漕运。……乃大起浮屠祠。……每浴佛,多设酒饭,布席于路,经数十里,人民来观及就食且万人,费以巨亿计。”这样大规模的佛教仪式场面大概就是我国“浴佛会”早期的盛况。

在佛教的流播过程中,浴佛逐渐流行于朝廷和仕宦之间,到了两晋南北朝时代,趋于普及。据《高僧传·佛图澄传》卷十载:“石勒诸稚子,多在佛寺中养之。每至四月八日,勒躬自诣寺灌佛,为儿发愿。”《佛祖统纪》卷三十六宋孝武帝大明六年(462)条亦称:“四月八日,帝于内殿灌佛斋僧。”另据《宋书·刘敬宣传》卷四十七载:“四月八日,敬宣见众人灌佛,乃下头上金镜以为母灌,因悲泣下自胜。”上述记载表明,这段时期浴佛仪式在我国境内各民族当中均已相当流行了。

我国浴佛的日期,古来即有多种的说法。在古印度,浴佛并不专在佛誕生日举行,例如唐义净所译《浴佛功德经》即只称日日澡沐尊仪,可获得大利益,并无固定日期。浴佛传入中国,情况则有所变化,逐渐固定在佛诞日浴佛,赞宁于《僧史略》上“浴佛”条曾解释道:“然彼日日灌洗,则非生日之意。疑五竺多热,僧既频浴,佛



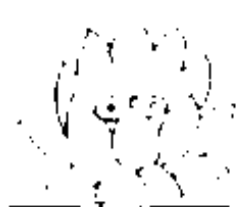
亦勤灌耳。东夏尚腊八,或二月、四月八日,乃是为佛生日也。”但关于佛诞日,不仅在中国,即使在古印度亦因传承不同而有不同规定。因此,浴佛时间亦有多种规定。仅从我国历史的记载来看,情况就相当复杂多变。后汉时笮融的浴佛日期未见明记;北朝多于四月八日浴佛。(在敦煌石室遗书中发现的诸多写卷,均明确四月八日为佛诞日)而自梁经唐至于辽初,又大抵在二月八日;宋代北方改用腊八,南方则用四月八日。据梁代《荆楚岁时记》记载,二月八日为佛诞日;《续高僧·释玄琬传》卷二十二说:“琬以二月八日大圣诞沐之辰,追惟旧绪,敬崇浴具。每年此日,开讲设斋,大会道俗。”另《辽史·礼志》卷五十三记载,辽时以二月八日为佛诞日。至宋代,佛诞日多定为腊月八日。宋赞宁《僧史略》卷上“佛诞生年代”条称:“今东京(宋都开封)以腊月八日浴佛,言佛生日。”但也有称腊月八日为佛成道日而浴佛的,如宋《丹霞淳禅师录·腊八上堂》说:“屈指欣逢腊月八,释迦成道是斯辰,二千年后追先事,重把香汤浴佛身。”而宋代在江南一般又多以四月八日为佛诞浴佛之日。据《岁时杂记》称:“诸经说佛生日不同,其指言四月八日生者为多,……故用四月八日灌佛也。今但南方皆用此日,兆人专用腊月八日,近岁因圆照禅师(1020—1099)来慧林(禅院),始用此日行《摩诃刹头经》法;自是稍稍遵(之)。……其后宋都开封诸寺,多采用四月八日浴佛。”另《东京梦华录》卷八亦说:“四月八日佛生日,十大禅院各有浴佛斋会,煎香药糖水相遗,名曰‘浴佛水’。”及至元代,著名的《幻住庵清规》和《敕修百丈清规》均定四月八日为释迦诞辰,这样中国佛教才算有了统一的浴佛日期。

关于印度浴佛的方法,宝思惟译的《浴像功德经》记载得最为详细清楚,该经称:“若欲浴像,应以牛头栴檀、紫檀、多摩罗香、甘松、芎藭、白檀、郁金、龙脑、沉香、麝香、丁香,以如是种种妙香,随所得者,以为汤水,置净器中。先作方坛,敷妙床座,于上置佛。以



诸香水次第浴之。用诸香水訖，复以净水淋洗。其浴像者，各取少许洗像水，置自头上，初于像上下水之时，应诵以偈：‘我今灌沐诸如来，净智功德庄严聚；五浊众生令离垢，愿证如来净法身。’”

我国寺院浴佛去唐以前的仪制已难查考，唐代流行的仪制，由于会昌法难也已失传。现存唐《浴像仪轨》（见《续藏》第二编第九套第四册）是唐慧琳为了改革我国传统四册浴佛仪制，根据古印“僧园每日浴像”，结合偈、赞、密咒等所写出的构想，因与我国流行的仪制意义不同，没有获得推广。元代《敕修百丈清规·报本章》卷二的“佛降诞”条中，对浴佛仪制有了明确的规定并广为奉行，该条称：“至日（四月八日），库司严设花亭，中置佛降生像，于香汤盆内，安二小杓。佛前敷陈供养毕，住持上堂祝香云：‘佛诞令辰，某寺住持……虔爇宝香，供养本师释迦如来大和尚，上酬慈荫。所冀法界众生，念念诸佛出现于世。’次说法竟，……领众同到殿上，向佛排立足。住持上香三拜…住持跪炉。维那白佛云：‘一月在天，影涵众水；一佛出世，各坐一华。白毫舒而三界明，甘露洒而四生润。’宣疏毕，唱浴佛偈。”（偈见如上《浴像功德经》）一面反复唱偈，一面让僧众浴佛，最后并以浴佛的功德回向于无上的佛果菩提。明清两代的浴佛大抵遵行《敕修百丈清规》中的仪制，但亦有所删改，比如按照《敕修百丈清规》的规则，寺院在浴佛的当天，有煎“香汤”和造“黑饭”供众的习惯，而到明清时则渐不通行。然而，虽说《敕修百丈清规》有很大影响，但有些寺院的浴佛方法还是与它的规定有所不同，大致说来这些寺院浴佛更侧重于法会的仪规，具体分为四个步骤来进行。第一，恭迎佛像。佛诞之日，僧众搭衣持具上殿，按东西序位次分班而立。闻磬声向上顶礼三拜后，六人出班恭迎佛像。二引礼执引磬，二执事托香盘，主法僧居后，侍者随行，同声唱念“南无本师释迦牟尼佛”。佛像从经楼上迎到大殿中，主法僧上香、展具、顶礼三拜，大众一起唱赞：“稽首皈依大觉尊，无上能

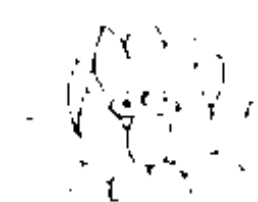


仁,观见众生受苦辛。下兜率天宫,皇宫降迹,雪岭修因。鹊巢顶,三层垒,六年苦行。若人皈依大觉尊,不堕沉沦。”第二,安座沐浴。大殿钟鼓齐鸣,主法僧将佛像安座金盆中,然后上香、展具、向佛顶礼三拜或九拜。大众同念《沐浴真言》,三称“南无香云盖菩萨”,然后唱赞:“菩萨下云中,降生净饭王宫。摩耶右胁娩金童,天乐奏长空。目顾四方周七步,指天指地尊雄。九龙吐水沐慈容,万法得正中。”第三,祝圣绕佛。主法僧闻磬声顶礼三拜,恭说颂词。大众同唱《佛宝赞》,接唱《赞佛偈》:“佛宝赞无穷,功成无量劫中。巍巍丈六紫金容,觉道雪山峰。眉际玉毫光灿烂,照开六道昏蒙。龙华三会愿相逢,演说法真宗。”再唱:“天上天下无如佛,十方世界亦无比。世间所有我尽见,一切无有如佛者。”唱毕开始绕佛,边绕佛,边称念:“南无娑婆世界三界导师、四生慈父、人天教主、三类化身本师释迦牟尼佛!”“南无本师释迦牟尼佛。”第四,回向皈依。绕佛后归本位,先念《回向文》:“愿消三障诸烦恼,愿得智慧真明了;普愿罪障悉消除,世世常行菩萨道。”然后唱《三皈依》:“自皈依佛,当愿众生,体解大道,发无上心。自皈依法,当愿众生,深入经藏,智慧如海。自皈依僧,当愿众生,统理大众,一切无碍。”浴佛法会功德圆满,引磬声起,大众齐唱:“浴佛功德殊胜行,无边胜福皆回向……。”

现在,于佛诞日举行浴佛法会已成为我国佛教的一个重要庆祝仪式,并深入于民俗当中。

放生

中国汉地的放生习俗并不始于佛教。《列子·说符篇》载:“正旦放生,示有恩也。”可见逢节日放生,古已有之。而且《说符篇》中



称：“客曰：‘民知君之欲放之，竞而捕之，死者众矣。君如欲生之，不若禁民勿捕，捕而放之，恩过不相补矣。’简子曰：‘善!’”可见，其时已出现专门捕鱼鸟以供放生的人。佛教传入中国之后，亦大力提倡放生，并与中国原有之放生习俗相融合，演变出独特的法会——放生会。所谓放生，即赎取被捕之鱼、鸟等诸禽兽，再放于池沼、山野之中；佛教称行此仪式之法会为放生法会（简称放生会）。

佛教提倡放生，源于《梵网经》所列四十八种轻戒中第二十“不行放救戒”；“若佛子以慈心故，行放生业”，“故常行放生，生生受生常住之法”。即佛子应以慈心行放生之业，因一切男子是我父，一切女子是我母，我生生世世皆由彼受生，故六道众生悉是我父母；若见世人杀畜生时，应方便救护，解其苦难。关于放生救护之法，诸经多有记载，如《金光明经·流水长者子品》称，流水长者子救起濒死之鱼，与之水、食，为其解说大乘经典，诸鱼闻经后，皆生忉利天。又《杂宝藏经》卷五说，一沙弥因救起漂流水中之诸蚊子，而得长命之果报，这种放生能增寿延年的观点至今仍有很大影响。

我国佛教的放生，是与戒杀念佛之行仪紧密相连的。戒杀是五戒、十戒等之第一戒，向来为佛教徒所严守。南朝齐、梁之际，佛教徒即依据《楞伽阿跋多罗宝经》卷四中“不应食肉”之语而行断肉。梁武帝就曾下诏禁止杀生，又废止宗庙供献牺牲之制。我国大规模放生始于天台智者大师。智者居天台山时，为令临海居民莫以捕鱼杀生为业，曾自舍身衣，并劝募众人购置放生池，复传授池中族类“三皈戒”，为彼等说《金光明经》、《法华经》等，以结法缘，从而开天台放生会之滥觞。其后，唐肃宗于乾元二年（759）下诏，在山南道、剑南道、荆南道、浙江道等地设置放生池八十一所。宋真宗天禧元年（1017），敕令天下重修放生池。天禧三年，天台宗遵式奏请以杭州西湖为放生池，自制“放生慈济法门”，于每年四月八



日佛诞日举行放生会,为天子祝圣。天圣三年(1025),四明知礼亦奏请永久成立南湖放生池之佛生日放生会,并撰《放生文》以定其仪规。此后,放生习俗彻底佛教化了,并经久不衰。现在通行的《放生仪规》,是依据《金光明经·流水长者子品》的大意编撰的。

一般说来,按现行《放生仪规》,放生全过程可分为洒净颂偈、说三皈依、放生发愿三个程序:

(一)洒净颂偈 放生仪式开始前,于放生处设香案,备净水杨枝,中供观世音菩萨像。放生仪式开始,众等即以慈眼视诸众生,念其沉沦,深生哀悯,复念三宝有大威力,能救拔之。法师手执水盂,默念想云:一心奉请十方慈父,广大灵感观世音菩萨,降临道场,加持此水,具大功勋。洒沾异类,念彼身心清净,堪闻妙法。法师边洒净水边颂《香赞》:“杨枝净水,遍洒三千,性空八德利人天,福寿广增延。灭罪消愆,火焰化红莲。南无观世音菩萨摩诃萨,南无观世音菩萨摩诃萨,南无观世音菩萨摩诃萨。”然后三称“南无大悲观世音菩萨”。颂毕,法师与大众同诵《大悲咒》若干遍,并且于众生灵处边绕行边洒净水。接着,再诵《心经》一遍,《往生咒》三遍,三称“南无甘露王菩萨”。

(二)说三皈依 法师拈香,启请尽虚空、遍法界十方常住佛法僧三宝。然后,法师代这些水陆飞行、为他网捕、将入死门的诸众生行忏悔,忏悔毕持咒。接下来,法师向众生传授皈依,法师开头说:“诸佛子,汝等不闻三宝,不解皈依,所以轮回三有,今堕畜生。我今授汝等三皈依法,汝今谛听。”然后法师说一遍,大众答一遍,如是三遍。“三皈依法”的核心内容即是:皈依佛,皈依法,皈依僧。法师授“三皈依法”后,再说“十二因缘”,以令众生“了知生灭之法,悟不生灭之法”;再为众生称“四弘誓愿”,望其“依佛发愿,依愿修行”。发愿词为,先诵“众生无边誓愿度,烦恼无尽誓愿断,法门无量誓愿学,佛道无上誓愿成”三遍,再诵“自性众生誓愿度,自



性烦恼誓愿断,自性法门誓愿学,自性佛道誓愿成”。然后,法师又为众生称赞如来吉祥名号,令其“永离三途八难之苦,常为如来真净佛子”。

(三)放生发愿 法师在放生前对众生叮咛道:“唯愿汝等,既放以后,永不遭遇恶魔吞噬、网捕相加,获尽天年。命终之后,承三宝力,随缘往生,持戒修行。”又说:“更愿放生,菩提行愿。念念增明,救护众生。……愿捕生人等回心向善,同得解脱,共证真常。”最后,法师拈香念佛,将众生灵轻轻放去。大众即同念回向偈:“愿以此功德,庄严佛净土,上报四重恩,下济三途苦,若有见闻者,悉发菩提心,尽此一报身,同生极乐国。”

由于放生既源于我国古代民俗,又有佛教经典的依据,因此放生在我国民间和佛教界均有相当深远的影响,留下了许多脍炙人口的有关放生的诗文。宋代陆游诗云:“血肉淋漓味足珍,一般痛苦怨难伸。设身处地扪心想,谁肯将刀割自身?”元代赵孟頫诗:“同生今世亦有缘,同尽沧桑一梦间。往事不堪回首论,放生池畔忆前愆。”这些诗文寓意深刻,发人深省。一般说来,放生是寄托着深厚的佛教意蕴,因而是十分庄严的,但在其传播过程中亦出现了一些与放生原旨不符的流弊。比如,放生中出现重虚文而不重实质的现象;又比如,一些人专门从事捕捉禽兽鸟鱼,以供放生之用。基于此,历来放生均提出一些注意事项,其要大抵为:第一,放生无定物,即无论陆走飞禽,即量力买放;第二,放生无定日,虽有的规定每月一次或佛诞日举行,但万不可限定时日,以免有人专门于此日前大量捕捉生灵;第三,放生无定处,即不要受仪规的束缚,遇有特殊情形,即可随处放生,只要称念佛号加以接引即可,不一定要举行完整的仪式。



安 居

安居,梵语 Vāysika,意译为雨期,又称夏安居、雨安居、坐夏、坐腊、结制等,是佛教修行制度之一。印度夏季雨期达三月之久,为防雨季外出,踩杀地面之虫类及草树之新芽,佛教规定,此三个月中,出家人禁止外出而聚居一处,并致力修行,此为安居。《四分律删补随机羯磨疏》卷四,解释安居之字意,形心摄静为安,要期在住为居。

安居之制最早行于古印度婆罗门教,后为佛教所吸纳。在《长阿含经》卷二、《佛本行集经》卷二十九等中,记载了释尊与弟子安居修行之事迹,《僧伽罗刹所集经》卷下等则列举了释尊于四十五年间安居之地名。关于释尊在成道后首次与弟子举行安居之地,诸经典所说不一,一般多以鹿野苑为第一次安居之所在。安居之制在印度佛教中历史悠久。据《十诵律》卷二十四所说,比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙弥、沙弥尼等出家五众应行安居,优婆塞、优婆夷在家二众则可不行安居。又出家五众中,比丘与沙弥一起安居修行,比丘尼与沙弥尼、式叉摩尼一起安居修行。在《巴利律藏大品人雨安居犍度》等中,规定比丘等若不行安居,则堕恶作之罪。

关于安居之场所,《四分律》卷三十七“安居犍度”举出树下、小屋、山窟、树空、船上、聚落等处,或依牧牛者、斫材人等安居。《五分律》卷十九安居法则禁止于无救护处、冢间、空树、皮覆屋、露地处安居。另外于安居前,须先修治房舍,并将房舍、资具等物公平分配予大众。至于分配日期,据《摩诃僧祇律》卷二十七“床褥法”条所举,若安居之处所较近时,可于四月十五日分配;若安居之处所较远,或安居之人数过多,而须移至别处安居之时,则可提前于

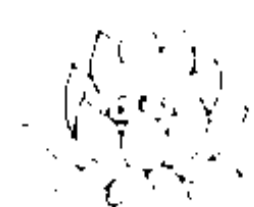


四月十三日分配。又入安居时,须对所依之人(有德之比丘)表白结制安居之旨意,方可入安居,此谓对首安居;若无所依之人时,则于心中自我表白结制安居之旨意,以入安居,此谓心念安居。

一般说,安居期间是禁止外出游行的,违反此规定者得恶作之罪。然而亦有例外,据《四分律》卷三十七所说,若能即日回归者可准许外出;若有特殊事宜,获得僧伽之认可,以七日、十五日等为期限者,亦可准许外出,此种方法称作七日法、受日法。除此以外,若有违规外出者,即得恶作之罪,称为破安居、破夏,将失去接受安居施物分配之资格。然若因避离猛兽、毒蛇、火难、水难、王难、贼难、食料难、女人、亲族等障难,或为调解破僧等事而离开安居这场所,则不获罪。

关于安居之时期,一般多以一夏九旬(即三个月)为期。《四分律删繁补阙行事钞》卷上之四,以四月十六日为安居之始日,七月十五日为安居之终日,翌日为自恣日;《摩诃僧祇律》卷二十七则以七月十五日为自恣日;而《大唐西域记》卷二、卷八所举之安居期则为五月十六日至八月十六日。安居依其所行时间的不同而划分为不同的种类,关于安居之种类大致有二说:一说认为安居有前安居,后安居二种,前安居始于五月十六日,后安居始于六月十六日;另一说认为安居有前安居、中安居、后安居三种,前安居始于四月十六日,中安居始于四月十七日至五月十五日,后安居始于五月十六日。一般安居多于夏季举行,然亦有于冬季举行安居者,此之谓冬安居。我国汉地,西域地方及日本皆有冬安居之制。据《大唐西域记》卷一“羯霜那国”载,十二月十六日为冬安居之首日,翌年之三月十五日为终日。此种情形的出现大概是由于地域差异而导致。

安居之首日,称为结夏;圆满结束之日,称为解夏、过夏、夏竟、夏满、夏解、安居竟。结夏与解夏期间,称为半夏。据《四分律》卷



四十三“迦絺那衣羯度”载,安居结束时应作自恣、解界、结界、受功德衣等四事。于安居圆满后,大众反省安居中之行为,若有罪时则自宣己罪,相互忏悔,称为自恣;自恣之日称为自恣日或佛欢喜日。又安居结束时,应解除安居期间禁止外出于结界范围之规定,此为解界。又安居圆满后,比丘、比丘尼等增加法腊一岁。法腊又称夏腊,为出家人长幼次序之标准。

我国行安居之制始于姚秦时代,其时由于《十诵律》、《广律》等之传译,皆详细解说安居之作法,我国僧人乃依之而行结夏。《出三藏记集》卷三、《广弘明集》卷四等,则载有我国僧人结安居之事迹。我国之安居制度虽承袭印度,然因风土民情的差异,因此与在印度的具体作法相比,亦有部分变通之处。如《大宋僧史略》卷下“赐夏腊”条载,中唐至五代时,有不依安居之行仪而赐增夏腊之事。此外,安居在我国亦有随意随处而行之说,即认为修行随处可行,并不限于安居期间,所以于年中行事中,不必将三个月之安居修行视为必行之仪。如《百丈清规》“月分须知章”中,记载各月之行事,然却无安居之事项。另外,据《释氏要览》卷下“解夏草”条载,印度比丘于自恣日时,须以茅草(即吉祥草)为僧伽之座,自亦坐于茅草上而行自恣。此种习俗传至我国则有所改变,如宋代江南地区之僧,于解夏日时以茅草赠予檀越。

汉地佛教依据中国气候特点,普行“两解两结”的安居制度。即夏安居从四月十五日至七月十五日,四月十五日叫做结夏,七月十五日叫做解夏;冬安居从十月十五日至次年正月十五日,十月十五日叫做结冬,正月十五日叫做解冬。夏安居的主要内容是学习佛教的礼仪。四月初十,新戒们已受完“三坛大戒”,功德圆满,有的回到本庙,有的则自愿留在寺院,准备进入禅堂继续学习;本寺院的常住僧人,也可以进一步深造。学习的内容有以下几个方面:一是聆听方丈、“四大班首”等的开导,聆听本堂法师或外地高僧讲



经,加强学佛信念和佛学水平。二是学习戒律和日常礼仪,懂得佛门规矩,便于弘法利生。三是学习参禅打坐,讽经持咒,敲打唱诵及念普佛、放焰口等各种佛事,作一名如法的僧人。夏安居期间,每天五堂功课,上殿、过堂、念佛、拜忏等,十分忙碌。到了七月十五解夏日,寺院的僧尼在各自安居处集合一堂,当着大众,自由检查自己所犯过失,也可以揭示别人的过失,互相批评、共同忏悔,以求得个人和僧团的清净,此谓自恣。冬安居的主要内容是参禅打坐,这是修习禅定功夫,求得开悟证道之重要门径。此时,各大寺院,特别是全国著名的禅林,有许多各地的云水僧前来专修禅法。加上原有的僧人,寺院格外忙碌,但从表面上既看不见又听不见,因为僧众均集中于禅堂内静修。冬安居时,禅宗和净土宗则有“打七”的修行仪式。

日本佛教亦有安居之制,约与灌佛会、盂兰盆会等同时由我国传入。日本佛教在安居期间亦有若干特定的习俗和称谓。例如:在安居时举行讲经,称为夏经;平安时代安居期间除讲经外,尚行写经,称为夏书;又于夏解日将夏书收纳于寺社中,称为夏书纳或夏解纳;安居期间隐居于寺社中,称为夏笼;隐居之堂,称为夏堂;结夏安居之僧,称为夏僧;安居期间,避离不净之食物,称为夏断。另外,日本之安居,系采取夏、冬二期并行之制,在形式上虽然历代不断有所变化,但安居之制至今仍隆重举行。其中,尤以禅宗特重安居之行事,即以每年四月十五日至七月十五日为夏安居之时,以十月十五日至翌年正月十五日为冬安居之时。

佛 诞 日

相传二千多年前,在喜玛拉雅山脚下,今尼泊尔南部与印度毗



邻的提罗拉科特附近,有一个名叫拘萨罗属国的迦毗罗卫国。这个国家是释迦族居住的地方,他们是古印度时期著名王族懿师摩王(汉语“甘蔗王”)的后裔。当时的国王名首图驮那(汉译“净饭王”),妻子摩诃摩耶是与迦毗罗卫城隔河相对的天臂城善觉王的长女。按当时风俗,妇女怀孕后必须回娘家生育,摩耶夫人临产前回娘家,途中在蓝毗尼园无忧树下生下了太子悉达多(汉译“成就者”)。因为释迦族姓乔答摩,所以太子全称为乔答摩·悉达多。传说,太子诞生下地,就不须别人扶接向东西南北各行七步,他一手指天,一手指地,口中说:“天上天下,唯我独尊。”这位太子就是佛教始祖释迦牟尼佛。佛教将佛祖在无忧树下降生之日称为佛诞日。

关于佛诞日的具体日期,虽然在印度南、北传的《佛传》里都有明确记载,但说法不一。《大唐西域记》卷六、卷八曾述上座部和诸部所传的不同。另外,在诸多佛教经典中,关于佛诞日的说法亦多有出入。《长阿含经》卷四、《过去现在因果经》卷一、《佛本行集经》卷七、《萨婆多毗尼毗婆沙》卷二,定佛诞日为二月八日;《修行本起经》卷上,记载佛诞日为四月七日或四月八日;《太子瑞应本起经》卷上、《异出菩萨本起经》、《佛所行赞》卷一、《十二游经》、《灌洗佛形像经》,定佛诞日为四月八日。纵观我国历史记载,北朝多以四月八日为佛诞日;自南朝梁经唐至于辽初,大抵定为二月八日;宋代南方用四月八日,北方却改为十二月八日(腊八);元代以来,南北趋于统一,均以四月八日为佛诞日。而南传、藏传佛教则历来以公历五月的月圆日(相当于我国农历即月之十五日)为佛诞日,并且于1954年在缅甸仰光召开的“世界佛教徒联谊会”第三次大会上,定此日为“世界佛陀日”。因此为了既尊重我国的历史传统,又体现佛法的庄严性和一致性,我国各大寺院除了仍以农历四月八日为佛诞日外,自1990年起,增加每年公历五月月圆日为佛陀吉



祥日。

佛诞日是佛教的一个重大节日,与七月十五日自恣日一起历来被称为“佛欢喜日”。历史上,寺院内外于此日往往举办大型的庆祝仪式,比如浴佛、行像、放生等(详见浴佛、行像、放生诸条)。明清以来,寺院于佛诞日举行佛诞仪。晚近通行的佛诞仪则如下:

众集大殿,唱“宝鼎爇名香”香赞,主法拈香礼拜毕,大众合掌唱、诵《圣无量寿光明王咒》三遍。主法居中跪下,监院(或斋主)居后跪下,押磬,悦众白:金钟才叩,绕龙象一班齐;梵音演处,祝如来之圣寿。维那跪呼:哇地一声,尘刹国中现妙相,周行七步,(众接)人间天上独称尊。(维那呼)偏设六度慈航,(众接)拔济众生苦恼。(维那呼)仰叩洪慈俯垂明证某寺,(白)当代住持宏法沙门,(众接)监院比丘等(引磬二下,维那呼)于今某年四月初八日恭逢世尊降诞良辰,云集僧众,登临宝殿,讽演秘章,(众接)称扬嘉号。(维那呼)所集功勋,端为庆祝南无娑婆教主,(众接)释迦如来,(维那呼)释迦如来,(众接)释迦如来,(维那呼)本师释迦如来,(众接)金莲座下,(维那呼)伏愿扇慈风于末世,揭慧日于中天,百亿山河,(众接)全彰法王妙相,(维那呼)大千刹海,灌沐我佛金身,指出本有菩提,(众接)圆成众生种智,(维那呼)仰劳大众,称念金刚无量寿。(主法等皆起,悦众押磬举)护国仁王菩萨摩诃萨,接《楞严咒》从“萨怛他”起,念毕接《心经》,接“摩诃般若波罗密多”三称,唱《佛宝赞》,接《赞佛偈》,众齐称念本师释迦牟尼佛号绕行归位,拜愿,宣疏,三皈依毕。

明清以来,除在寺院举行佛诞仪另外还形成了一些与佛诞日有关的民风民俗。

食结缘豆是明朝开始的一种风俗。明朝刘侗、于奕正《帝京景物略》卷二云:“四月八日舍豆儿,曰‘结缘’。……先是,拈豆念佛,一豆号佛一声,有念豆至石者,至日(四月八日)熟豆,人编舍之,其



人亦一念佛啖一豆也。凡妇不见容于夫姑婉若者,婉妾宾于主及姥者,则自咎曰:‘身前世不舍豆儿,不结得人缘也。’”可见明代民间已有食结缘豆之风俗。此俗至清代而大为流行,据《余墨偶谈》称:“京都浴佛日,内城庙宇及满洲宅第,多煮杂色豆,微漉盐豉,以豆萝列于户外,往来人撮食之,名‘结缘豆’。”另据查嗣琛《查浦辑闻》记载:“四月八日,都人煮豆,任人掬取之,谓之‘结缘’。”可见清代食结缘豆之俗在民间流行之盛,甚至发展到了“任人掬取”的程度。食结缘豆之俗主要流行于都城北京。

举办善会,这是清代时兴的一种佛诞日新风俗。善会亦称斋会,即由僧家作主人,邀请善男信女在佛诞日这天到寺内来吃斋。这个风俗本与佛诞日无必然联系,实际上是寺院举办的一种旨在集资募捐的活动,不过是以四月八日佛诞日为借口罢了,但此俗风行甚盛。北京俗曲《阔大奶奶出善会》生动地反映了这一风俗,曲中说:“这一天正是四月初八日,庵观寺院都办佛事,尼姑庙里摆席筵,请的是些大门子,指佛吃饭,赖佛穿衣,叫下了学号徽班儿一台戏,善会办的出奇。”这种善会有三个特点:其一,客人要在寺院里吃两顿饭,早饭与中饭,“早饭吃些,不过是点景而已,嗽口喝茶”,到了中午,再“重新入座,摆酒安席”。其二,要请客人看神戏,先“参拜佛像,瞻仰神祇”,然后,“归座安席”听“三出神戏”。戏是由戏子“呈上戏单”,由客人自点。其三,请吃饭,看戏的目的是要客人捐款出份子,称作“布施”。善食既以集资募捐为目的,寺院请客自然注重大户,不过一般群众亦在参加善会之列,一般群众“施财”往往称为“凑份子”,钱叫“会印钱”,这些凑份子的人被称作“善台”或“猴头”。在佛诞日举办善会,已难以体现纪念佛祖之初衷,而且因为它以集资募捐为目的,亦诱发出许多弊端。这一问题,清代已为人们注意,《风俗门》引《京都竹枝词》云:“堪笑时逢芍药开,上方善会请将来。禅堂酒肉公然吃,二百猴头是善台。”注云:“名曰斋,



其实则荤菜、烧酒、切面。赴会者名为善台，不过制钱二百，携去便吃面矣，名曰‘会印钱’，近日皆呼之为猴头，不知何解，可笑。”

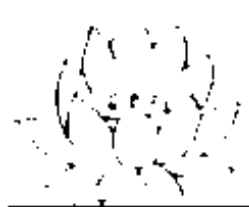
佛涅槃日

相传释迦牟尼佛在世之最后一年，离摩揭陀国，北渡恒河，经毗舍离，至波婆城，受金工纯陀之供养，因食苏迦拉摩达伐（即栴檀树茸）而罹病。临终前于拘孙河作最后之沐浴，复至拘尸那揭罗城沙罗双树林，头北面西呈吉祥卧。夜半，释迦牟尼佛将舍寿前，对诸弟子作最后的教诫，而后平静地入灭。为纪念释迦牟尼佛入灭，佛教称每年此日为佛涅槃日。

关于佛涅槃日之具体日期，历来佛教经典记载不一。《长阿含经》卷四，定佛涅槃日为二月八日；《大般涅槃经》卷一、《善见律毗婆沙》卷一，定佛涅槃日为二月十五日；《大唐西域记》卷六，则为卫塞月后半十五日；《萨婆多毗尼毗婆沙》卷二，则为八月八日；《大毗婆沙论》卷一九一、《大唐西域记》卷六援引说一切有部所传，为迦刺衣迦月后半八日；《灌洗佛形像经》则为四月八日。总的说来南传、藏传佛教历来将佛涅槃和佛诞日、佛成道日定在同一天，而我国汉传佛教则将这三个节日区分开来，其中佛涅槃日习惯定为每年的农历二月十五日，此例沿袭至今。寺院于此日通常举行一些简单的庆祝活动。

阿弥陀佛圣诞日

阿弥陀佛，略称弥陀，梵名 Amita-buddha，为西方极乐世界之教



主,梵语 amita 意译无量。另有梵名 Amitayus,音译阿弥多喻,意译无量寿;梵名 Amitābha,音译阿弥多婆,意译无量光。

关于阿弥陀佛名号之由来,据鸠摩罗什译《阿弥陀经》载,此佛光明无量,寿命无量,故称阿弥陀佛。然据梵本《阿弥陀经》及《称赞净土佛摄受经》载,此佛寿命无数、妙光无边,故称无量寿佛、无量光佛。一佛而有不同意之二名,为其他诸佛所未见。又在《般舟三昧经》、《大阿弥陀经》、《维摩诘经》等早期经典中,亦仅有阿弥陀之名号,故推之无量寿、无量光之名号,系后代依其名之原意所立。另外,在《平等觉经》、《后出阿弥陀佛偈》等中,弥陀号称无量清净佛,所在之世界称作清净世界、极乐世界。

佛为果地,成佛之前为因地,关于阿弥陀佛之因地,历来经典有不同说法。依《法华经》说,今之阿弥陀佛,即出家净修梵行,十六王子中之第九王子;依《悲华经》说,今之阿弥陀佛,即无量劫前,供养宝藏如来之转轮王,名无净念;依《大乘方等总持经》说,今之阿弥陀佛,即总持诸经十四亿部,随众生愿乐,广为说法之净命比丘;依《贤劫经》说,今之阿弥陀佛,即云雷吼如来时,供养彼佛之王子,名净福极众音;依《观佛三昧海经》说,今之阿弥陀佛,即空王佛时,观佛得念佛三昧,四比丘中之第三比丘;依《如幻三摩地无量印法门经》说,今之阿弥陀佛,即狮子游戏金光如来时,尊重供养彼佛,修禅定行之国王,名胜威。佛教经典中虽有如此众多的关于阿弥陀佛的来历之异说,但我国佛教通常依《无量寿经》说,此经与《观无量寿经》、《阿弥陀经》合称“净土三经”。据《无量寿经》卷上载,过去久远劫世自在王佛住世时,有一国王发无上道心,舍王位出家,名为法藏比丘,于世自在王佛处修行,熟知诸佛之净土,历经五劫之思虑而发殊胜之四十八愿。此后,不断积聚功德,而于距今十劫之前,愿行圆满,成阿弥陀佛,在离此十万亿佛土之西方,报得极乐净土。迄今仍在彼土说法,即净土门之教主,能接引念佛人往



生西方净土,故又称接引佛。

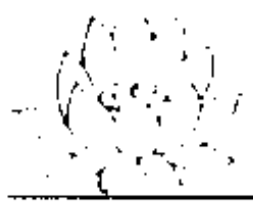
于现存大乘经论中,记载弥陀及其极乐净土之事者凡有二百余部,可见弥陀信仰之深入人心。弥陀信仰的深入与净土宗的流行有很大联系。东晋高僧慧远在庐山邀集僧俗十八人结为“白莲社”,发愿往生极乐世界,是为净土宗初祖。净土宗发展至唐代道绰、善导时期,独创了一种简便易行的“念佛”修持方法,即无论男女老少,上智下愚,只要一心专念“阿弥陀佛”(或“南无阿弥陀佛”)名号,死后就可往生西方极乐世界。这种“易行道”完全不同于其他宗派的“难行道”,故深受广大僧俗欢迎,并在社会上广泛传播开来,甚至出现了“家家弥陀”的景象。

阿弥陀信仰在我国广为流行,民间将十一月十七日定为阿弥陀佛诞日,相传此日为永明延寿的诞日,而永明延寿为弥陀化身。(永明延寿传见《宋高僧传》卷二十八)

弥勒菩萨圣诞日

弥勒,梵名 Maitreya,巴利名 Metteyya,意译作慈氏。在印度,早就开始以弥勒菩萨为信奉对象。如《增一阿含经》卷四十五、《贤劫经》卷七,皆以弥勒为未来出现之第一佛;《阿毗昙八犍度论》卷二十七亦载当来弥勒成佛之事;又据《名僧传抄·法盛传》载,佛灭度后 480 年,阿利难陀罗汉上升兜率天绘弥勒之像,至尤长国东北,造牛头栴檀弥勒大像。

中国佛教信奉弥勒,始自南北朝时期,逐渐盛行;至唐代后,由于《阿弥陀经》之译出,发愿往生西方净土者亦多,故弥勒信仰不及阿弥陀佛信仰,但并未消失,影响及于中国近现代。历来,中国佛教之弥勒信仰分为二派,一派为上生信仰,信仰现今于兜率天说法



之弥勒菩萨,而欲往生兜率天;另一派为下生信仰,相信弥勒将来下生此世界时,于龙华树下,三会说法,以救渡众生,而自己亦能生此世界,于龙华树下听受说法而成佛,故有龙华三会之说。上生信仰者,始有道安,据《梁高僧传·道安传》卷五载,前秦苻坚遣使西域,携回弥勒结珠像等,道安开席讲法时,常罗列尊像。继有戴颙,据《法苑珠林》卷十六记载,东晋戴颙,依据梦告造立弥勒像,后安置于会稽龙华寺。又据《名僧传抄》载,南朝刘宋元嘉九年(432),法祥建弥勒精舍。此外,上生信仰者还有道矫、僧业、慧严、道汪、道法、法盛、昙副、昙斌、玄奘、窥基等。下生信仰亦甚为普及,据《出三藏记集·法苑杂缘原始集目录序》卷十二载,刘宋明帝(465—471年在位)撰《龙华誓愿文》,周颙作《京师诸邑造弥勒三会记》,齐竟陵文宣王作《龙华会记》。南岳慧思作《立誓愿文》,叙述弥勒下生之说。唐代武则天于永昌元年(689)命法朗等伪作《大云经》,谓武后系弥勒下生。五代时之布袋和尚(契此),更被传为弥勒化身。

汉地各寺院一般以每年正月初一为弥勒菩萨诞日。之所以有此惯例,是因为相传布袋和尚的诞日是正月初一,而布袋和尚则传为弥勒化身。布袋和尚,原名“契此”,又号“长汀子”,传见《宋高僧传》卷二十一。相传他的圆寂很是奇特,这一天他来到浙江奉化岳林寺东廊,在一块盘石上端坐而说偈曰:“弥勒真弥勒,分身千百亿;时时示时人,时人自不识。”偈毕,安然而逝。人们联系契此日常的不平凡行为,遂认定契此为弥勒化身,并按他的模样塑成“弥勒菩萨”,安放在天王殿正中。这样,弥勒菩萨也就有了自己的诞日。

观音菩萨圣诞日

观音的最初译名是“观世音”,是梵文阿缚卢枳低湿伐逻的意



译,是遇到苦难“即时观其音声,皆得解脱”的意思。唐代因为要避唐太宗李世民的名讳,故去掉“世”字,略称为观音。观音是大乘佛教中十分崇奉的一尊菩萨,我国几乎所有的佛教寺院都供有观音像。如天台宗、密宗分别传有“六观音”,禅宗亦塑有各种观音像。净土宗更是把观音作为“西方三圣”之一来供奉。从隋唐以来,民间更是形成了广泛的观音信仰,并逐渐形成了以敬奉观音为主的三个宗教节日,二月十九日为观音誕生日,六月十九为观音成道日,九月十九为观音出家日,民间有的将这三日并称为观音菩萨圣诞。

观音菩萨圣诞的起源和依据,现在均无法考定。每逢这三个节日,寺院均要举行庆祝仪式,其一般祝仪是:唱《香赞》,诵菩萨名、《大悲咒》,唱《观音大士赞》、《观音菩萨偈》、念观音圣号,拜愿,三皈依毕。广大佛教徒庆祝观音圣诞的香会称作观音会。普陀山是观音会的中心,为观音道场,因而香会更是盛大、壮观。

所传观音居位的普陀山,本在印度。《大唐西域记》第十“秣罗矩吒国”说:“秣刺耶山东有布坦珞伽山,山径危险,岩谷敝倾,山顶有池,其水澄镜,……池侧有石天宫,观自在菩萨往来游舍。”这里距中国有数万里之遥,中国佛教徒如朝拜太不方便,于是挑选中国舟山群岛中的一个小岛——梅岑岛,作为观音成道和布道的道场。梅岑岛风景秀丽,面积十二平方公里,被誉为“海天佛国”、“海上仙境”、“海上第一名山”。东汉弃官隐居的梅福曾来此炼丹修行,此山即取梅福之姓“梅”,“岑”则指小而高的山,故名“梅岑岛”。传说,唐时有一印度僧人来此自燔十指,“亲睹观世音菩萨现身说法,授以七色宝石,灵迹始著”(《四明志·昌国县》)。于是梅岑岛传为观音显圣地。又传说五代时日本僧人慧锷从五台山得观音像乘船返国,在此触礁,即留像建寺,成为此山第一寺院——“不肯去观音院”,并把原山名改为“普陀山”(“普陀”与梵文“布”Potā 同音),原



来的梅岑岛之称倒湮没无闻了。普陀山面积不大,却拥有普济、法雨、慧济三大寺,八十八所庵院和一百二十八处茅篷,极盛时常住僧尼三四千人。普陀山的观音会吸引了大量民间信徒的参与。民间到普陀山的朝拜活动以二月十九观音誕生日最为热闹,这一天也是善男信女们祈祷菩萨保佑而放生的日子。为了赴这一盛大的观音香会,一般从二月初七、初八开始,就有香客陆续上山,到二月十七、十八、十九则达到高峰。朝山的信徒大多身背黄布烧香袋,跨上道头即沿妙庄严路朝拜到普济寺,然后进入大圆通殿点烛烧香,进行各种佛事活动,再沿玉堂街、香云路登佛顶山礼佛。十八、十九两天,普陀山各寺僧众,都要进行隆重的观音法会。十八日晚上,每个寺院灯烛辉煌,信徒们整夜端坐念经,佛教仪式通宵达旦。

第四章 法器、服饰

木 鱼

木鱼，又称木鱼鼓、鱼板。诵读经文时敲打的法具。木鱼的一般形制为圆形、中空，侧有横穴，表面雕玉鳞及一身二头的龙头。龙头和玉鳞以黑漆画边，涂上金箔；其他部分则涂朱，但也有不着色彩的。木鱼通常置于小殿上，而以前端缠布的棒敲打。

《参天台五台山记》在谈到木鱼鼓的起源时说：“院主长老云：诸寺敲打木鱼鼓以集行者，……尔后天下大小寺院，为集大众打木鱼鼓。”其他尚有诸多传说，如《敕修百丈清规》卷下《法器章》云：“斋粥之二时，长击二通；普请僧众，长击一通；普请行者，二通。”无著道忠所撰《禅林象器笺》在提到木鱼的形制与功用时则说：“按：《图会·木鱼图》鱼头尾自相接，其形团圜。今清国僧称木鱼者，作龙二首一身，鳞背两口相接，衔一枚珠之形，亦空肚团圜，盖与《图会》木鱼同。讽唱时，专敲之以成节。如粥饭所击木鱼，却非首尾团聚者。按：《图会·榔图》；龙头鱼身，形挺直，即是粥饭所击之木鱼也。”可见木鱼原本是直鱼形，挂于厨房、食堂的和廊，召集众人时鸣打，而后到了明代才变成首尾相接的圆形，诵经时敲打，并维



持一定的节拍。再进一步就演变成二头一身的龙形图案。

召集众人所使用的木鱼,称为鱼梆、饭梆、梆等。至于为何采用鱼形,有种种说法。而《百丈清规》的注解则认为:“相传鱼昼夜常醒,刻木象其形击之,所以警昏惰。”

长形的梆,一般直径约一尺,长度约九尺,这种木鱼大多挂在斋堂的外廓上,每当僧人过堂(即用早粥或午斋)时,即将梆敲响,故寺中有“笈响上殿,梆响过堂”的口头禅。其挂法是有规矩的,丛林的梆,鱼头向着山门;子孙庙的梆,鱼尾向着山门。

圆形的木鱼则放置在寺院的殿堂里,赞诵时敲击。大型木鱼直径约三尺,放在地面的木鱼架上;中型木鱼直径约一尺,放在香案的木鱼架上;小型木鱼直径约三寸,拿在手上敲击。

念 珠

念珠又作数珠、诵珠、咒珠,是将一定数目的珠子用丝线穿成圈形制成。也是密教诵陀罗尼时,用来记忆次数的器具。念珠是中国佛教用于诵经、念佛时的一种非常普及的法器。

念珠在表示早期佛教器具的“比丘十八物”中未列举出来,这表明初期的佛教徒并未使用念珠,随着密教的兴起,念珠才在印度佛教中被采用。在此之前,它被认为是婆罗门教神祇梵天及西瓦(Siva)的持物,是由五十粒珠子串联而成的。念珠用于佛教的经过不详。但在密教经典中记述颇多。《陀罗尼集经》卷二上说过:“若诵经、念佛、持咒之行者,须一一手执数珠。依阿弥陀佛之教说,复依此一切陀罗尼诸佛菩萨金刚天等法,其数皆满一百八珠,或五十四珠、或四十二、或二十一,亦得用之。若掐此等宝物数珠以诵咒、诵经并念佛等诸行者,当可得十种波罗蜜之圆满功德,亦



可即得阿耨多罗三藐三菩提之果。”上述引文除叙述它的目的、功德,还提及念珠的数目。而一百零八的数目,系指人类烦恼的数目,即小乘所论的百八结使。因而指珠念一百零八遍,即意味着要清除所有烦恼。

制作念珠的材料除了金、银、赤、铜、水精外,还包括木樵子、菩提子及莲花子。至于结合连珠的母珠,乃是“作一金珠为母珠”。同时,从母珠所生出的三条记子,是“更十颗银珠作别,以充记子”,与现在一百零八珠的念珠有二个母子不同。

珠子由“珠匠”制作,珠匠必须接受百八关斋戒,而且在庄严的道场制作。至于数珠的使用方法,《苏悉地羯罗经》(卷下)指示念珠应以右手掐数,并对曼陀罗三部诸尊修法时使用的材料予以规定:“用菩提子之珠于佛部;用莲华子之珠于观音部;用噜捺啰叉子之珠于金刚部,用此等数珠于三部为最上。”《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》卷一除记述珠的材料采集及制法外,并说:“复童女合线,又用五色丝合,色如花鬘。或三合,或五合,随珠之所受,当予紧合。”说明在使用念珠之前,必须先用五色丝予以紧合,同时依照珠的数目区分为上、中、下:“上品一百八;中品五十四;下品二十七。另有最上品,当用一个八十三数。”关于这一点,《金刚顶瑜伽念珠》的说法相同,该经对念珠的作法及功德记述道:“二手持珠,当于心上,静虑离念,心当注于本尊瑜伽之心一境,得成就皆理事之法。设安顶髻,或挂身、或安颈上,或安臂,所说之言论皆成念诵。以此念诵净三业。安顶髻以净无间;带颈者以净四重,持于手臂之上,能除行人之众罪,迅获清净。”换言之,念珠也时或安于头上、身体、颈、臂等处,此时它具有净化各种罪业的功德。

修净土者也常用念珠。《续高僧传》上说唐代的道绰大师教人们手掐念珠持诵三宝名号,以遏制妄念。掐珠的姿式是左手引珠,如转法轮,同时持念观想诸佛菩萨名号。这与《苏悉地羯罗经》的



要求不同。中国佛教还规定,一般信众是不能挂念珠的,通常要受戒十年以上的僧人才行。有的念珠还拖须子,丛林监院的须子按在右边,知客左边,住持背后,是为拖珠。

拂 子

拂子是梵文 Vyajana 及 Vāla - vyajana 的汉译,巴利语称为 Vi-jani,又称拂、拂尘,系由兽毛、绵、麻、树皮等捆束加柄而成,在印度原本是用来掸灰尘或驱除蚊虫的工具。耆那教的行者为了遵守勿杀生戒,直到今天都在使用。

《摩诃僧祇律》卷三云:“佛住王舍城,世人节会,男女游观之日,时有六群比丘持白犛牛尾之拂,以金银作柄。或有持马尾之拂者,世人嫌恶。佛乃言:‘自今以后,不许持拂。’复次,佛住毗舍离,诸比丘因禅坊中患蚊故,以树叶拂蚊,作声。佛知而向彼等曰:‘比丘此何等之声?’答曰:‘世尊制戒不可捉拂,诸比丘以树叶拂蚊,是故作声。’佛言:‘从今以后,准予持拂。’”《毗奈耶杂事》也提到释迦逐渐允许诸苾芻持拂驱蚊物的事。拂子即从其功用得名。

拂有绵拂、裂氎毛拂、芒草拂、树皮拂等。其中,除白犛牛尾、白马尾之金银柄外,余皆准予持用。《毗奈耶杂事》卷六也特别申明不能以贵重材料制作拂尘,“佛言:‘我今听诸苾芻畜拂蚊子之物。’是时,六众闻佛许已,便以众宝作柄,用犛牛尾而为其拂。俗人既见,广说如前,乃至佛言:‘有其五种祛蚊之物:一者撚羊毛作,二用麻作,三用细裂氎布,四用故破物,五用树枝梢。若用宝物,得恶作罪。’”因此,佛教中除了金银等宝物作柄的拂子外,皆准予持用。

中国禅宗便经常使用拂子,但超出了单纯驱蚊的功用,手持拂



子成了住持说法时的一种威仪。同时又将替住持挥拂子以助讲述佛法的职务称为秉拂。后世也有以麈尾为拂子的。

如 意

如意是说法、讲赞、法会时，讲师手持以示威仪的用具。原本是僧尼用于搔痒的日常生活用品。《四分律》卷十九说可用铁、铜等金属，或竹、木等制造，而《优婆塞戒经》卷五在解说施物时，说有“如意、摘抓、耳钩”，并与指爪刀和耳挖共同列举出来，可见它原本是非常实用的物品，而非威仪具。

根据《释氏要览》卷中“如意”条的说法，梵语称作阿那律，秦云如意，《指归》云如意乃古之爪杖。以骨、角、竹、木刻成人之手指爪，柄长可以是三尺许。脊痒或手无法致之处，用如意以搔痒，因能如人意，故曰如意。“如意”二字的另一种解释是：如意，故菩萨皆执之，状如云叶，又如此方篆书之心字，故名。第三种解释是：今之讲僧执之者尚多，私记节文祝辞于柄上，以备忽忘，需要时手执目对，可如人意，故名。

如意的制作以木刻、铁铸或玉石雕琢而成，头作灵芝或云叶形，柄微曲。作为佛教的法器，凡是讲经，论议、传戒、升座等场面，都有主僧持用它。

禅 杖

禅杖、禅毬、禅镇都是禅堂坐禅时警醒昏睡僧人的用具。《大智度论》中说：“菩萨供给坐禅者衣服、饮食、医药、法杖、禅毬、禅



镇,令得好师教诏,令得好弟子受化。”可知禅杖、禅毬、禅镇均为印度佛教既已配备的法物。

禅杖,用竹或苇杆所制,一头包上软布,由专人执持,巡行于坐禅者中,发现昏睡僧人,即以禅杖触击,令其觉醒。

禅毬,毛球也。有昏睡的就掷过去。禅镇,用木片做成,形量似笏板,其中作孔,施纽串于坐禅者耳下,头戴着禅镇,距额头正中四指宽,坐禅僧人若昏睡而头倾,就会禅镇堕地,禅者以此自警。

关于坐禅者警醒的方法,《十诵律》上说,有比丘众中昏睡者,佛陀让其用水洗头,若故睡不止,听以禅毬掷击,若仍如故,则用禅杖,取禅杖时,应生敬心,既以两手捉杖,戴头顶上,应起身看其余睡者,用禅杖触,触已,还坐。此时若诸比丘故睡,佛就让用禅镇作孔,以绳贯孔中,绳头施纽挂耳上,以禅镇堕地自警。避免昏睡的方法是依次使用禅毬、禅杖和禅镇,而且禅镇第一次堕地时舒展一只脚,第二次时舒二足,第三次时应起身去散步,以驱除睡意。

锡 杖

锡杖是梵语 khakhara 或 Hikhara 的意译,音译为吃弃罗,又称声杖,智杖、德杖、金锡等,是僧侣所持用具,比丘十八物之一。

锡杖的原始用途可能是驱逐蛇或恶犬等。《四分律》卷五十二说:“诸比丘道行,见蛇、蝎、蜈蚣、百足,未离欲之比丘见之皆怖,白佛。佛言:‘听捉锡杖摇动,若筒盛碎石摇令作声,若摇破竹作声。’”《十诵律》卷五十六也有:“杖法者,佛在寒园林中住,多诸腹行毒虫,啮诸比丘。佛言:‘应作有声杖,驱遣毒虫。’是名杖法。”同时,在《南海寄归内法传》卷四中义净云:“其意为乞食时防患牛犬。”

至于其他的功用,《毗尼母经》卷五和《大比丘三千威仪经》卷



上均有明记,如僧侣生病或年高时可用来支撑身体,而《有部毗奈耶杂事》卷三十四中提到,比丘乞食时,可于信者门前摇动,但不应摇动多时,二、三次即可,若无人应门,应即刻离去。可见也有用来叫门之用,“有声杖”之名盖本于此。又《毗尼母经》卷五说:“可于杖头置铁、或铜、或角。”而《有部毗奈耶杂事》卷三十四也说:“杖端置如环金属,摇动作声,以示警觉。”即可于锡杖上装置金属的穿上小孔的扣环。

《南海寄归内法传》卷四对亲眼所见的情况有更详细的报告:“西方所持锡杖,头上唯有一股铁卷,可容二、三寸。安其镗管,长四、五指。其竿用木,粗细随时。高与肩齐,下安铁纂,可二寸许。其环或圆或匾,屈合中间,可容大指。或六或八,穿安股上,铜铁任情。”简言之,在长短与肩膀高度相同的杖端,装上直径二、三寸的圆环,中央有五到八公分的铁棒。在离前端圆环约二寸的地方,装圆形或椭圆形的环,环的大小,可容纳大拇指,铁制或铜制不拘,数目为六或八个。

一般而言,锡杖分为杖头部(锡)、木柄部、石突(镗)等。杖头部分,义净称为“镗管”,或者以佛像或塔婆代替。大环呈心脏形,而其间加入小环。虽然义净说环可有六个或八个,但普通为六个。又由于要发出声响,因此环的原料多半是铁或铜(白铜)。柄部大多为木制,但也偶有铁制的。另外《锡杖经》还提到二股六环或四股二十四环的形制,前者是迦叶佛制,后者是释迦佛制。又《大唐西域记》卷二说:“如来锡杖,白铁作环,栴檀为柄,宝筒盛之。”杖头部分似乎是可以拆下来放于袋中的,《十诵律》卷五十六曾提到“杖囊”,并说:“佛听许以络囊盛杖,为爱护故莫令破失。”这应该是指杖头部分,而《大乘比丘十八物图》亦将杖头部及木柄部予以分离,且有锡袋的图示。另外杖柄部较短者,称为“手锡杖”,用于法会时,一边摇动,一边吟唱梵呗,主要用于天台宗及真言宗,常见的一



般杖头有十股十二环。

锡杖又名智杖、德杖,因为《锡杖经》说,爱持锡杖可“彰显驾圣智”、“行功德本”。法师云游时皆随身执持锡杖。因此名僧挂单某处,便称为“住锡”或“卓锡”,即立锡杖于某处之意。诸山禅师法祖,更以振锡举杖,启示玄机,指点妙义。现在传戒时,更以锡杖为圣物,新戒们轮流扶持锡杖,这已成了传戒法会中必不可少的一项仪式。

香 板

香板是用木料制成,形似古代宝剑的一种法器,它是一种维护寺庙清规、惩罚犯律仪僧人的械具,也兼有警策行道、督勉精进的用意。香板根据用途差别而有着不同名称。为了警策僧人用功的,叫作警策香板;为了惩罚违犯清规者用的,叫作清规香板;为了警醒坐禅昏沉、散乱而使用的,叫作巡香香板;“打禅七”使用的,叫作监香香板。在丛林中,只有方丈、首座、西堂、堂主“四大班首”,维那、知客、纠察等主要执事,方有资格使用香板。一般的香板长二尺,上宽一寸三分,下宽二寸五分,上厚五分,下厚八分。方丈的香板稍大,并且在板面上刻有三条线痕。有人表示“三关”,或“三际”,或“乾卦”之三爻,各有道理。过去丛林中使用香板打人,据说挨了香板可以消除业障,启迪智慧,使人开悟。现在的丛林仍置有香板,但已罕见用于惩罚僧人的了。

签

签在丛林寺院中起特殊的作用,它既是僧众生活起居的信号,



又是晓谕僧众遵守丛林清规的执法象征。

签的形制由签板和签片两部分组成。签板是用一根长约五尺的大斑竹或楠竹对剖、打磨、上漆而制成，凸面的上部刻“铁面无私”四字，凹面的上部刻“徇情者罚”四字。签片长约一尺，宽约八分，共二十四法；每十二片重叠为一组，将两组并列，用丝绳通过板孔固定在签的中上部。签片二十四片，分写《丛林清规》二十四条：

一破根本大戒者出院。

二不遵圣制，破坏清规者出院。

三住不满期会私逃者摈。

四刁唆是非、斗构两头者摈。

五私立徒众者摈。

六出言粗犷、交拳撕打者罚，执拗不受罚者摈。

七恶口骂詈、我慢自高、搅群乱众者罚，执拗不受罚者不许共住。

八私自化缘入己，错昧因果者不许共住。

九饮酒食肉者不许共住。

十有犯清规、不遵议罚者不许共住。

十一细小不忍、动气发粗者罚。

十二恣情散诞、恶人警策者罚。

十三大小执事，如不尽力者罚。

十四驰骋机锋、混滥佛法者罚。

十五闻鞦韆声避懒坡事，不随众者罚。

十六有事他出，归期违限者罚。

十七殿堂廊庑及山门间三五成群，闲谈杂话者罚。

十八以常住化缘，私用者罚。

十九两序执事，不上方丈告假，去三五日，私应外缘者罚斋供众，如过半月不回，去职随众。

二十无事窜寮者罚。



二十一司职不尽职者罚。

二十二侵损常住及破期告假者罚。

二十三不体惜常住什物等件者赔。

二十四键椎错乱、梆板参差者巡察跪香。

巡签一般由丛林的僧值(又名纠察)师担任。僧值师持签边走边摇,以签片、签板相互撞击声警醒僧众。每日巡签三次,首次是在早晨,当寺院鼓楼敲第一阵鼓时,僧值师巡视僧众起床与否,有无做好上殿课诵的准备。第二次是傍晚,大殿钟敲三响时,僧值师巡视僧众是否都已穿袍搭衣,陆续去大殿上晚课了。第三次是在晚间,当钟楼敲毕“止静”的钟声后,僧值师巡视僧众是否都已躺下休息。在三次巡签的过程中,若发现僧人有违犯《丛林清规》二十四条处,僧值师首先对其进行规劝,如若不从,即按“铁面无私”和“不徇私情”的原则予以处罚。

板、版

板是木料制作,用以报时报事的一类法器,它还具有“饮食起居、行道办事、规矩礼法”方面的某种警示作用。丛林的板,多为横长方体,中心挖空,上方切去两角,平穿二孔,贯以绳环,便于悬挂和手提。丛林中的板有许多小的分类,它们大小各异,作用不同。而以铜、铁制作其功能与板相近的一类法器通常写作“版”。《禅林象器笺》中列举的板、版一类的法器计有大板、云版、铁版、方丈版、库堂板、照堂板、首座寮板、众寮前板、众寮外板、众寮中小板、众寮内板、诸寮小板、坐禅板、斋板、下钵板、长板、长击板、三下板、巡火板、报廊板、巡廊板、浴室内小板、洗脚板、图板等凡三十四种。可见板、版作为基本的通讯工具在丛林中的用途是非常广泛的。



钟板 长约二尺六寸,高约一尺四寸,厚约二寸,一面刻“正法久住”,一面刻“南北吉祥王菩萨”,挂在禅堂报钟的下面,属于既报时,又报事的法器。

照板 长约一尺四寸,高约八寸,厚约二寸,上书“谨白大众,生死事大,无常迅速,各宜醒觉,慎勿放逸”字样。就功用言是报时的板。由巡照师掌管,每天打两次。第一次在凌晨,绕寺院一周,边走边敲,每敲四遍,意味着在呼唤“上、座、师、请起”!然后再打一次催板,将起床信息交给禅堂报钟。第二次在晚上,接止静的钟声,最后打五下,收板。

序板 长约一尺六寸,高约九寸,厚约二寸,上书“序板”字样,属报事的板。平日挂于客堂,不得擅自使用,每当丛林中遇有大事,诸如方丈升座、传地会、买田置产等,才能够动用序板。

云版 主要挂于禅宗寺院的厨房或斋堂,是通知进餐时的敲打器具。多由铜、铁制造,直径一般三尺左右,状如云形,故名云版。形制原则上为云形,上部有悬挂用的洞孔,中央偏下有撞座,分为两面式与片面式,细部有若干差异。据说宋太祖因鼓多惊扰,故易以铁磬,此由更鼓(报时之鼓)演变而来。或曰,乃是今天的云版。

《禅林象器笺》列举的板有些并不是有一类特殊的形制,而是板的一类功能组合,比如巡廊板,报廊板。它是指佛教节日的某些特殊日子为集合僧众于殿堂念诵,或因其他目的而依序鸣板的一种活动。巡廊板通常的鸣击次序是先鸣方丈板,次鸣堂板,次鸣众寮、首座寮等板。

此外,常见的板还有挂在大寮的木板,挂在方丈室的方丈板,挂在首座寮的首座板等等。板还具有警示功能,比如巡火板就是巡行诸寮时提醒众人预防火灾隐患的板。关于板在寺庙中的作用,《洞上伽蓝杂记》云:“禅堂内外及方丈库院,处处悬挂大板小



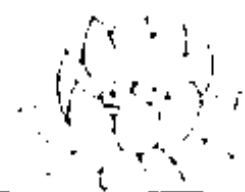
板。随时依事,或击一下、二下、三下,乃至长击,用以报众。诸清规中,有其定则。”板在丛林中充当着重要角色。

钟

钟是丛林中的主要呗器。钟在我国古已有之,而在佛寺中则主要作为修行起居的讯号和佛事庆典的法乐起作用。钟主要为铜、铁铸就,按今日一般的说法,钟的种类主要有报钟、大钟、小钟、斋钟等。而《禅林象器笺》则指出禅刹有大钟、殿钟、僧堂钟等三类。

报钟 挂在禅堂,是每天早晨最先敲响的钟,它将声音传递给大钟。报钟下面往往挂有一个木板。木板随禅宗宗派差异而形状不同;临济宗为横长方形,曹洞宗为竖长方形,法眼宗为正三角形,沩仰宗为下半圆形,云门宗为圆形。每天坐禅时则敲板扣钟,以为止静的讯号。五宗敲板和钟的规矩也不一样:临济宗、曹洞宗、法眼宗每日四次,即早课后,早粥后、午斋后和晚课后。每次的敲法是一板一钟、二板一钟、三板一钟,共九下,四次共三十六下。沩仰宗、云门宗每日三次,即早粥后、午斋后和晚课后。每次的敲法是一板一钟、二板二钟、三板三钟,共十二下,三次共三十六下。这些规矩是不能随意变动的。《禅门日诵》上说:“五家钟板,总同三十六下。若多若少者,非为佛子之道也。西来大意,正法眼藏;人天路上,佛法为尊;祖师清规,尊重尊重。”

大钟 又名梵钟,挂在钟楼上,由钟头专门管理。梵意即清净,为与佛事有关之尊称。由于声音宏亮,又称为鲸钟、洪钟,或从其他用途的意义上也被称为钓钟、撞钟。除了迎接佛门高僧、举行重大法会外,每天只是早晚各撞一次,每次一百零八下。钟头在撞



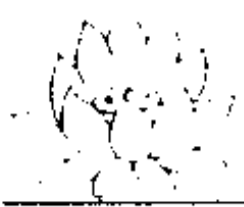
大钟前,必须先默诵钟偈,再边撞洪钟,边吟宝偈,使洪钟起到警醒世人。祛除烦恼的作用。《敕修清规·法器章》云:“大钟,丛林号令资始也。晓击破长夜,警睡眠;暮击则觉昏衢,疏冥昧。”关于具体的敲钟方法,又说:“引杵宜缓,扬声欲长,凡三通,各三十六下,总一百八下,起止三下稍紧。鸣钟行者想念偈云:‘愿此钟声超法界,铁围幽暗悉皆闻,闻尘清净证圆通,一切众生成正觉。’仍称观世音菩萨名号,随号扣击。”而碰上重大法会或佛教节日也可以于每一个重要步骤上敲钟一十八下。比如其时僧众上殿、下殿、念诵、讽经、斋粥等均可敲大钟十八下。关于大钟,还有一种名为“人定”的敲法,也是十八下,大约在亥时敲的,定钟鸣时,坐禅者便可出僧堂,若想再坐禅的,则报称定钟坐禅,就再入堂。另外,如果是接送官员,名僧尊宿时鸣大钟,则不规定数限,由钟头掌握。

小钟 又叫半钟,因它通常只有大钟一半的高度故名之。小钟也就是《禅林象器笺》中所谓的殿钟,一般挂在大殿左侧或法堂左侧,一般在做佛事或旅行特定仪规时使用。有的寺庙代作斋钟,在早粥和午斋时敲击,大丛林有专用的梆作为斋粥的信号,故一般不设斋钟。

寺内的钟除了有以上用处以外,对僧人的修持也有大功德。《增一阿含经》说:“若打钟时,一切恶道诸苦,并得停止。”《佛祖统记·智者传》也说:“闻击钟磬之声,能生善心,能增正念。”

鼓

鼓是丛林中重要呗器。“晨钟暮鼓”至今仍是寺庙的一大特征。《楞严经》里就曾钟、鼓并称,其文云:“阿难,汝更听此祇园中,食办击鼓,众集撞钟,钟鼓音声,前后相续云。”鼓的作法,通常是以



木为壳,用牛、猪、羊皮作面,形如矮桶。鼓的种类,有法鼓、茶鼓、大鼓、手鼓等。

法鼓 设于法堂东北角,凡住持上堂、小参、普说、入室时击之。击鼓的方法为上堂时三通,先轻敲鼓噪三下,然后重手徐徐击之,使其前后紧慢参错,轻重相应,音声和畅,起复连环隐隐轰轰,如春雷之云蛰,经过第一通延声长击后,少候片刻,转入第二通,声音稍稍急促,更不待声音落下就转入第三通,一直以缠绕的声音效果敲击,等住持登座后方才停止。而小参、普说、入室都是双椎连着缓击一通,小参边连着三下,普说五下,入室三下。

茶鼓 设在法堂的西北角,在请茶、进斋、普请、放参、沐浴、更点时击之,一般是长击一通。

大鼓 是早晚报时、号令资始用的鼓。架在鼓楼上,由鼓头专门管理。鼓楼的大鼓与钟楼的大钟是相互配合的,早晨先钟后鼓,晚上先鼓后钟。击鼓没有专用偈语,以往鼓头边击鼓边朗声念道:“皇图巩固,帝道遐昌,佛日增辉,法轮常转。”现在则改为“邦基巩固,国运遐昌,佛日增辉,法轮常转”。昏晓击大鼓的方法,《禅林象器笈》有这样的介绍,先以“戛”的手法击鼓磔(即鼓额)三通,每通一百二十挝,三通合三百六十挝,然后再正式地鸣鼓三通,也是每通一百二十挝,三通三百六十挝,这代表一年的天数。昏鼓起先是大击大声,而后渐趋小击小声,以表示日没的过程,而晓鼓反之,由小击小声而趋大击大声,以象征日出。

手鼓 是最小的鼓,也是有柄的鼓,多在举办佛事时,在行进中一手执持,一手敲击。

《僧祇律》上说:“帝释有三鼓,若善法堂说法,打第三鼓。”佛陀时代,鼓是诵戒、听法、进斋等场合集众时所用,后来才把鼓作为寺院中早起夜寝的号令,进而加入佛事法会的行列。



磬

磬起源于我国虞舜时期,是庆典、祭祀的重要乐器。磬以玉料或石料琢磨而成,南北朝时代出现了铜磬和铁磬。乐器类的磬形状为板状而曲折,而佛教使用的磬形状多近于钵。在佛教中,磬主要用于诵经、梵呗、修法时候。《文献通考》等书认为把梁朝时的铜磬乐器与佛教的铜钵相混淆,是将后者错误命名的结果。在佛教中经常使用的是大磬和引磬等。

大磬 又名圆磬,形状如钵,直径从半尺到三尺不等。大磬用于指挥腔调,振作精神,多在起腔、收腔、合掌、放掌以及佛号等处敲用。大磬固定在殿内佛像左侧,不能搬动,更多场合都由引磬代替。

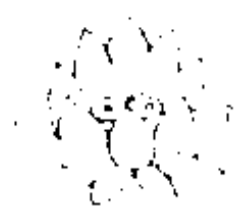
引磬 又名小磬。据《禅林象器笺》说:“小磬如桃大,底有窍,贯绪连缚小竹枝为柄,以小铁桴击之,名为引磬。盖因导引众,故名。”引磬用于指挥行动,作为“板眼”,多于问讯、转身、礼拜等处敲用。

另外还有一种扁磬,以石为之,状如云版,悬在方丈廊外,有客见住持时,知客鸣击三下。

在丛林寺庙里,磬可谓是“榷椎”的主脑,由维那或悦众掌管。使用其他呗器者,必须配合维那的领腔而跟腔。作到唱念和“榷椎”声音协调,以获得较佳效果。

供 养

供养,又称供施、供给、供,是对佛、法、僧三宝进行心物两方面



的供奉而予以资养的行为,是佛具或供物的基本行为。《十地经论》卷三谈到供养的种类时说:“供养有三,一为利养供养,衣服卧具等之谓也。二为恭敬供养,香花幡等之谓也。三为行供养,修行信戒行等之谓也。”狭义的供养系指利养供养与恭敬供养等物质方面的供养。但心行的供养是使物的供养真正具有意义的关键所在。《苏悉地羯罗经》卷下就讲,若无涂香、烧香、花及饮食可献,但诵本色真言,及献手印,表示得不到供物,但纳真心。之后,献以阙伽,以其真心之故,速满其愿。除此之外,有四种供养,诸部所同,用于一切场合。一谓合掌,二以阙伽,三用真言及慕捺罗(印契),四但运心,宜随此善品来供养。又在平时供养中,莫过于运心,如世尊所说诸法行中,以心为其首,若能诚心供养者,则满一切愿。

利养供养的主要内容是善男信女供给僧众必需品,亦即《四分律》等所指的“衣针铜、尼师坛(坐具)及饮食器”。而和法器关系尤为密切的是恭敬供养。

所谓恭敬供养,是邀请在家人所信仰的佛陀或修行者,而供以饮食或诸庄严具,有一部分与利养供养重合,但因供养对象不同,故而供养的性质也不同。像佛陀这样有资格接受恭敬供养的圣者称为“应供”,而利养供养对于一般僧众也是适合的。关于“应供”的定义,《大乘义章》云:“在外国名为阿罗汉,称此为应供。如来诸过悉已断尽,福田清净,当受供养,故名应供。”有关供养物,则包括供养佛陀生身的“衣服、饮食、卧具、汤药”,在佛殿上供养的这些显然只具有象征性意义。另外还有供养法身的“幡、盖、花、香”等四事(《佛本行集经》第一)。同时,也有将两种四事合并而列举的“华、香、瓔珞、抹香、涂香、烧香、绘盖、幢幡、衣服、伎乐”。

恭敬供养的内容是从“悬缯、燃灯、散华、烧香”(《无量寿经》卷下),进一步定形而成“涂香、花、烧香、饮食、燃灯”(《苏悉地羯罗经》卷下)。《大日经疏》又对这些供物予以教理上的解释,认为涂

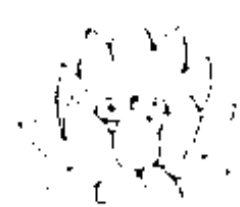


香是净之义,如世间的涂香能清垢秽、息除热恼。今行者以虚空之阇伽(即水)来洗涤菩提心中百六十种戏论之垢,以住无为戒。涂之,能除灭生死之热恼,得清凉之性,故曰涂香。所谓花,乃生于慈悲之义,亦即此净心的种子在大悲胎藏中万行开敷,庄严菩提树,故曰花。烧香是至遍法界之义,天之树王开敷时,如香气,逆风、顺风自然遍布。菩提之香亦然,随一一功德,为慧火而焚,为解脱之风而吹,随着悲愿力而转自在,普薰一切,故曰烧香。饮食是无上之甘露,不生不死之味也,若此果德成熟,进而服用其无上之味时,即名为入证,故说为食。所谓灯是如来之光明破暗之义,系指至果地时,心障尽转,无尽之慧普照众生,故曰灯。

同样,在密教中则举出六种基本供养具即“阇伽、涂香、华鬘、烧香、饮食、灯明”,将此六种各分配布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若等六波罗蜜。或将“嬉、鬘、歌、舞、香、华、灯、涂”八种神格化,各自附于曼荼罗的相应位置上。

三具足

三具足系指华瓶、香炉、烛台三种佛具组合起来的一种恭敬供养。《今古独语》云:“传绘四幅之前,于桌上置三具足。”另外,《实悟记》也说:“于持佛堂两胁三尺余之押板,莲如御影(画像)前置三具足灯台;另方莲祐尼御影,则设三具足及其他。”关于佛前的供养具,各类经典都有许多的记述,而三具足便是供养具中最基本的佛具。《陀罗尼集经》中记载了二十一种供养具,并说最低限度必须包括香水、烧香、杂华、燃灯及饮食等五种,而《无量寿经》则列有“悬缯、燃灯、散华、烧香”。其中都包括烧香、华、燃灯等,而将持盛此三种供养的基本器具列为三具足的情况则可能起源于中国。



《敕修百丈清规·大众章》卷下谢挂塔之条云：“或法堂设住持位，排列香几、炉、瓶、烛台。”

花瓶为供养花所用，花瓶的形制有亚字形的，有点近似于中国古代的礼器“尊”。通常，亚字形花瓶首、腰附以纽饰，有的遗品，在首与腰饰以莲瓣，一般的形态，古品为口宽、耸肩，首与腰收紧，纽饰较细。另有一种形制的花瓶在佛教中也普遍采用，其口、肩、胴附以纽饰，多于首、腰饰以莲瓣，在高台下附以莲花座。

香炉为焚香之器具，香炉的制作材料有金、银、铜、铁、玉、石、象牙、琉璃、陶瓷等。香炉分为供炉和手炉两类，供炉分插香炉、卧香炉、檀香炉三种。香炉的形状有宝顶形、方斗形、狮子形、仙鹤形、莲花形等，不一而足，还有两层的火舍香炉。手炉是一种可以执持，便于在行进中使用的香炉。其形状，据《法苑珠林》说：“炉前有十六青狮白象，于二兽头上别起莲花台以为炉。后有狮子蹲踞，顶上有九龙，绕承金花，花内有白金宝子盛香。佛说法时，常执此炉。比观今世手炉之制，小有仿法焉。”今世仿制的手炉，多以玉雕或铜铸，长约一尺数寸，形状多为龙首炉头，鱼身护柄；或作莲花瓣炉头，如意身护柄。使用手炉，大都是在剃度、礼忏、奉请等场合。炉头插香，双手执持炉柄，也有兼插鲜花以为供养的。

五 具 足

五具足指五种基本的供养具。《陀罗尼集经》云：“当设二十一种供养之具，五种亦得，何等为五？一者香水，二者杂华，三者烧香，四者饮食，五者燃灯。”而据《大日经疏》的解释，这五种最基本的供养即涂香、杂华、烧香、饮食、燃灯分别代表清净、慈悲种子、至遍法界、无上甘露、智慧光明五种象征意蕴。



香 梵文 Gandha, 音译为乾陀。在酷热的印度特别注意臭气的处理,对香十分重视,故而大为发达。如《大智度论》卷九十三记载着:“天竺国热,又以身臭故,以香涂身,供养诸佛及僧。”同时又曰:“或以涂地,或涂香于壁及行坐之处。”由于香具有流播芬芳、清除秽气、驱逐蚊蚋、正念清神等作用,故而在中国佛教中使用得也十分普遍。广义的香其种类可以分为涂香、烧香、花香三大类。在印度以这三种香为供养的情形也很普遍,但由于天气酷热,烧香则“寒时所需,热时为患”,花香又非终年可得,故而更重视涂香。如《大智度论》卷三十就说:“涂香寒热通用,寒时杂以沉水,热时杂以栴檀以涂其身,是故但说涂香。”涂香的使用一种是将栴檀木等摩以其身,另一种是将种种杂香捣以为末以其涂身,及熏衣服并涂地、壁等。涂香在中国后来很少使用。实际上涂香和烧香所使用的素材几乎相同,只不过涂香是将名香制成粉末后混以净水,在印度是用于涂身、涂地壁、熏衣服等,而作为佛前供养具足之一的涂香则是以香水的形态置于容器中并供于香案上的。在中国香一般都是作为烧香使用的,其用法也名称各别,如佛前焚香叫烧香、拈香,举行法事的焚香叫行香等。而香的种类则有末香(香木的粉末)、线香(条状的香枝)、瓣香(香檀木的碎块)、盘香等。关于香的功能,据称在佛法礼仪中绝非世俗有相之香可比,或云法香有五种,分别为戒香、定香、慧香、解脱香、解脱知见香,这五种香当然不是别有实体,而是宗教的祈愿。

华 梵文为 Puspā, 音译是布瑟波。系献于佛、菩萨的草木之华。佛典所描绘的成道等场面中,每每出现大自然以天乐、香雨、散花来行供养的情况。如在著名的《佛所行赞》中,马鸣就作过如下的描绘,地普为之震动,宇宙悉为之清明,天龙神云集,空中奏以天乐,以供养法。微风起清凉,无云降香雨,妙华非时而敷,甘果违时而熟。摩诃曼陀罗,种种天之宝花自空乱下,以供养释迦世尊。



这真是奇妙的场面。

关于华的供养的传说中最感人的大概要算《四分律》卷三十一之“燃灯佛授记”所载的释尊前身故事。当时释尊是一个名叫弥却的青年,当他游历到钵摩国时,发现街道上敷花,花上注有香汁,悬挂绢幡或盖,并铺有美丽的垫物。因为该国国王要隆重地迎接即将莅临的燃灯佛。国王想独自供养燃灯佛,故而禁止贡物贩卖,弥却此时遇到婆罗门之女赏识他的才学并从她手中得到枯萎的花卉,青年弥却又以已发铺燃灯佛经过道路的泥土上,以防沾污燃灯佛之足。由此功德,燃灯佛预言他将成佛号释迦牟尼。

华的供养在教理上的意义,《华严经探玄记》上有这样的解说:华有十义,所示亦尔。一微妙之义是华之义也,表佛门之行德是离粗相,故有华严之说,下以此为准。二开敷之义也,表行之敷荣是性开觉之故也。三端正之义也,表行之圆满是德相之故。四芬馥之义也,表德香普薰是益自他之故。五适悦之义也,表十分之德乐欢喜是无庆之故。六巧成之义也,表所修德相善巧成就故。七光净之义也,表断障永尽而极净故。八庄严之义也,表为了因而庄严本性故。九引果之义,表为生因而起佛故。十不染之义,表处世不染如莲花之故。

而盛放饮食供养的容器可以称为饮食器。普通地见于家庭佛坛。其形制出于应器即钵,乃是在钵下附以台脚,而脚部下方又趋宽阔的形式,通常台脚具有两条或三条隆起带纹。用于密教时,以两座为一组。普通在大坛上一面器的两边各置一个。饮食器通常不加带纹以外的纹饰,但有时在脚或上部钵体的外面附以纹饰。



钵

钵,又称应器、应量器,是印度僧侣手托着用来接受布施的法器,也是盛饮食供于佛前的供养之具。“钵”是梵文 Pātra 的音译,也称为钵多罗可钵多,是僧侣食器的意思。由于汉文原来就有一个意指饭器的“钵”字,故而《敕修百丈清规》认为这是华梵兼名的词。其文云:“梵云钵多罗,此云应量器,今略云钵,又呼钵盂,即华梵兼名。”所以叫作应器或应量器,或者是其体、色、量三方面都与法相应,故名应器,或是因为堪为受供者所用,或者是视食欲来摄取食物的器具亦即与食量相应的,故叫应量器。

修道者使用粗糙的钵来接受布施的习俗,并不限于佛教,古印度修行者常持钵游历四方,《摩奴法典》这部婆罗门教的经典就曾列出钵作为游方者的象征之一。在早期佛教里,它是著名的“比丘十八物”之一,一般称为铁钵。而佛钵是传说中释尊曾经使用过的钵。《方广大庄严经》有四天王向成道后不久的佛陀献钵的传说。有两位商人于归途中遇见佛陀坐于树下,而奉以饮食。当时佛陀思量“过去诸佛,皆悉持钵,今我当以何种容器受此食物?”后来四天王献以黄金制的钵,佛陀却说:“以出家人不合蓄此”从而未予接受。四天王又以银钵、玻璃钵、琉璃钵、赤珠钵、玛瑙钵等奉上,佛陀悉皆不受。佛陀最后接受的是石钵。释尊将四天王所献的四石钵重叠安置于左手,右手按下,合成一钵,并形成四条明显的唇纹。故而后来的有的供于佛前的佛钵,就在形制上体现出这一点来。佛钵是石钵,这在《四分律》和《大智度论》里都有所反映。如《四分律》卷五十二讲到,当时瓶沙王以石钵施予诸比丘,佛言不可蓄,这是如来之法钵。而《大智度论》卷二十六也提到,佛不许比丘用八



种钵,石有粗细,细者因受垢腻故,世尊自己使用。

佛钵的形状,《出三藏记集》卷十五中说:“又于此国见佛钵,光色紫紺,四际灿然。”而《高僧传·法显传》“弗楼沙国条”也类似地讲佛钵是杂色而多黑,四际分明,厚二分许,甚有光泽。容量方面,《法苑珠林》讲是三斗,《高僧传·法显传》讲是二斗。此外《大智度论》卷二十六中说,所以不准比丘蓄用佛钵,以其重故,它没有明确其具体容量。有人问佛陀的诸位侍者罗陀尔喜、迦须那利、罗多那、伽娑婆罗、阿难等,常持执佛钵侍从世尊,钵既然重,为何不怜悯他们。回答认为侍者虽执持佛钵,以佛之威德力故,又恭敬尊重佛,是以不觉其重,何况阿难身力也大。显然佛钵是十分沉重的。

释尊涅槃后,佛钵被移往印度国外的情形有各种记载与传说。《马鸣菩萨传·付法藏因缘传》卷五首先叙述月氏王攻打马塔加国之卡西时,夺取了佛钵,并挟持马鸣。而《高僧传·法显传》“弗楼沙国条”中则说当佛钵被带到印度北部后,月氏企图夺取,但即使以八头象之力亦无法将其撼动,于是在佛钵处建塔和僧伽蓝,名为佛钵寺,将佛钵安置其中,予以供养。佛钵在诸国间的流传,虽然因记录或传说的不同而有出入,但大致上似乎是在克夏那王朝卡尼西加王在位时,被带到印度北方,而在第四世纪左右传到布鲁萨布罗。《出三藏记集》中有智猛和法勇在罽宾(克什米尔)礼拜佛钵的记载。后来,佛钵辗转流传到波斯,《大唐西域记》卷二“健驮逻国条”中说,王城内东北有一故基,乃昔日佛钵宝台。如来涅槃后,钵流此国,遵式供养数百年。后流传诸国,在波刺斯(波斯)。《莲华面经》上亦有佛钵曾被杀死师子比丘的罽宾米西拉克拉王所破坏,后来到波斯被复原的记载。

这些记载中也有提到钵的流传与后世弥勒诞生的关系。在《莲华面经》的后文说,佛钵在弥勒成道时,和舍利一起出现在虚空中,利益济度众生;《高僧传·法显传》“师子国条”则说,佛钵在诸国



流转后,返回印度弥勒所住的兜率天上,受弥勒供养,而后又到了龙宫,在弥勒成道时分裂成四部,重返原来的山顶。

钵的形制非常简单,近似于中国古代的“盂”。钵壁与开口平行的面为圆形,中空以盛饮食。钵的遗品中有石钵、金铜钵、木钵、干漆钵、瓷钵等。石钵、金钵、银钵为佛、菩萨的供养具,其他则为僧侣所用,包钵之布,称为钵袱、钵袋、钵囊,置放钵的台称为钵支。钵原本没有覆罩之物,但是《释氏要览》中的记载引用了律藏而允许使用覆物,这种覆物是钵盖,使用钵盖的钵是作为供养具的钵。

钵支是专门用于盛接钵的器具,为巴利语、梵文 *Pattamalaka* 的译语。又写作钵枝、钵枝、钵搯。《五分律》卷二十六记述道,有诸比丘以钵盛食,著地而翻,佛就准作钵支,用铜、铁、牙、角、瓦、石、竹、木作,然漆树除外,也准许结草著于其下。可见这是一种放钵的台,但对钵支的具体形态及大小却没有明确的说明。同时《五分律》虽列举了竹、木等制作材料;但在《十诵律》卷五却说,佛陀准许以输、石、铜、铁、铅、锡、白镵、瓦等作钵支,并除去了植物材料。此外《摩诃僧祇律》卷三十二有准许以“象牙骨”制作的记载。现代的钵上阔下窄,底平且有浅环足,原本不易倾动,加以钵支来保持平衡,实属多余,而由此可以推测古制的钵下圆而无底,故须别有钵支停其转动。钵支的形制边缘宽阔,为胴部朝底渐细的容器形态,整体上较扁平。钵支也被称为“随物”、“杂物”,即比丘、比丘尼日常所持的用品之一。

钵袋 包钵的袋子。为三种袋(钵袋、药袋、杂袋)之一。《有部毗奈耶杂事》卷四上说,曾经有苾芻手擎钵去,在路上跌倒,遂使钵堕破,而令事没有完成。有人告诉佛,佛说,苾芻不应手擎其钵。苾芻便以衣角裹钵而去,又废阙如前。佛言应作钵袋盛去。苾芻手携着,又有过失,佛又说不应手持去,应作棒挂缚持行走。以上就是毗奈耶中所记的使用钵袋的缘由。钵袋原本可能是行路时装



钵的袋子,挂在肩上,材料及大小并无特别规定,被列为尼师坛(坐具)的特物(随物)之一,可能是用粗布做成的。《四分律》卷四十一及《摩诃僧祇律》称作“钵囊”。但有的“钵袋”与其说是袋子,不如说是四方形的布。《禅林象器笺》将它称为“钵袱”或袱帕。

杨 枝

杨枝是著名的“比丘十八物”之一。《梵网经》云:“若佛子,常应二时头陀。冬夏坐禅,结夏安居,常用杨枝、澡豆、三衣、瓶、钵、坐具、锡杖、香炉、漉水囊、手布、刀子、火燧、镊子、绳床、经律、佛像、菩萨形像。而菩萨行头陀时,及游方时,行来百里千里,此十八种物常随其身。头陀者,从正月十五日至三月十五日,八月十五日至十月十五日,此二时中,此十八种物,常随其身,如鸟二翼。”

杨枝即是原天竺(印度)或西域的齿木,《南海寄归内法传》的作者义净根据其实地见闻认为,西国(印度)柳树稀少,佛教之齿木树实非杨柳,“杨枝”的名号是译者据中土的情况而给予与齿木功能相同但材质不同的相应物品的一种称号。而上引列举了比丘十八物的《梵网经》的译文就是写作“杨枝”的,因此中国佛教恰恰是以杨枝的名称认识了齿木的。根据义净的说法,齿木是起床后,清洁牙齿及舌苔的木条,长十二指到八指(约今一百零八公分),与小指一般粗细。此外,清静舌苔也可用铁制或竹制的清洁具来代替齿木。至于齿木的素材,则包括柞条、葛蔓、楮、桃、槐,用柳树的也有。据义净说:“俗依五天之法嚼齿木以为恒事,三岁童子咸即教为之,圣俗皆流通之利益。”也就是说,无论僧俗皆有嚼齿木的习惯。

杨枝的功德,《增一阿含经》认为有五个方面,一除风,二除涎



唾,三得消生藏,四除口臭,五眼得清静。可见使用杨枝的习俗有较多的非宗教方面的作用。同时,《十诵律》卷三十八又将其长度分为上、中、下三种,长者十二指,短者六指,介乎其间的都是中杨枝。同书又记述了杨枝的五种利益,一去口苦,二去口臭,三除风,四除热病,五除痰阴。另外一种列举是,一除风,二除热,三口齿有味,四增进食欲,五令眼明。这说明了許多对健康的益处。义净对杨枝的功用也记述说,久用疾病便少,牙根宿秽久积成坚者,亦能尽刮之。如以汤净漱,更能免腐败至终身。西国无牙疼,为其嚼齿木,良有以也。现在的杨枝虽然已不含在口中咀嚼,但在使用的目的上仍具有共通的特性,但长度极短。

盖

盖是梵语 Chatra 的译语,又称悬盖、宝盖。张挂于佛、菩萨像顶以示庄严的称为天盖,另一种悬挂于坐礼盘或丧礼祭师头顶的称为人天盖。盖还有用于装饰寺院天花板,及密教入门的灌顶仪式的。

古印度部族在重要会议时,为了躲避酷暑,常利用大树的庇荫,部族长老背对着树干而坐。释尊说法时也继承了这种习俗,在诸经典中皆有当时情景的记述。不仅说法时,外行时也有使用伞盖的。如《撰集百缘经》卷二描述频婆娑罗王皈依佛陀,欲请佛陀入城时,提道:“将诸群臣,各执伞盖,蔽护佛及众僧,以入王舍城。”

众所周知,人们表现佛陀的方式,在古印度的艺术中,常以菩提树或伞盖作为佛陀的象征。在严厉反对偶像的时期过去,出现佛像后,不仅象征佛陀的塔顶上依然悬有伞盖,还将莲花天盖悬挂于佛及菩萨像的头上,以示庄严。同时,它的地位与佛像平行。在



用塔作为礼拜的对象,将塔纳入窟院内礼拜的仪式中,以窟院的天花板来代替屋外的伞盖,或者在天花板上刻上莲花。像这种在佛、菩萨像上加上天盖以示庄严的形式,也见于敦煌及中国内地,代表性的作品是云冈第六洞南壁上层的立佛像。同时,云冈等处的龕形,包括尖拱形、圆拱形、天盖形、根屋形等。可见洞窟的形式也被继承下来。

诸经典在赞扬佛陀的庄严尊贵时,常常提到天盖,如《大宝积经·密迹金刚力士会》卷十一在描写供养佛陀的散华为华盖的情形时说,皆各散华奉事献上,密迹金刚力士将其散花化成华盖,承佛之威神,是诸华盖咸来佛所,绕佛及密迹金刚力士三匝,普覆众令。又其宝盖住虚空中,当于佛上,是宝盖出如此美妙音声。而《观佛三昧经》卷六则对佛陀的“佛母法会”情景记述道:尔时,世尊入忉利宫,由眉间之白毫相放光,其光化为七宝大盖,覆于摩耶之上,化成花盖,此花盖中有百亿之化佛,起立合掌向佛母问讯。在这种场合花盖无疑具有象征性的意义,而在仪轨中将其予以具体化的便是天盖。

天盖从形制来看可分为箱形天盖和华形天盖两种。箱形天盖是以方形的箱当作主体,而加上栋造屋盖的形状。栋的部分为平面;天花板的边缘和屋檐则以二段葺板予以装饰,且常绘有忍冬纹、珠纹、圈纹、锯齿纹的彩画,并有木制珠网垂饰,在屋盖的周围以木雕的天人像、凤凰像及金铜透雕的丹形金具来作装饰。箱形天盖可在云冈石窟第九洞的佛传洞、敦煌第四二八洞的壁画及塑像中看见。

华形天盖是继箱形天盖之后的形式。有的华形天盖在莲花形八方上配有小莲花,小莲花各有三莲叶,莲花中心皆是镜子,大莲花的镜子会放射光芒,贯穿八方小莲花的中心,而在各莲花的中心配上五条光线。华形天盖的形制变化比较多,而敦煌第 332 窟南



壁或 322 窟南壁“说法图”的天盖系统属于较古老的形制。

悬挂于坐礼盘或丧礼祭师头顶者,称为人天盖,广义的伞盖即相当于它。最初的佛教除患病者及高龄比丘外,一律不许使用伞盖。在《毗尼母经》卷五中记载,比丘不得执盖而行,惟老病者除外。但以后渐行放宽,诸律中出现许多允许用伞盖的记述。不过,允许持用伞盖之目的在于遮雨,而不准当作一般用途。持用五颜六色的伞盖或树皮盖就会遭非难。《摩诃僧祇律》卷三十二有“沙门释子何如王子、大臣持种种杂色伞盖?”或“沙门释子何如下贱人持树叶伞盖?”之记载,可见初期佛教使用伞盖的目的,在于防备高龄、疾病、酷暑及雨天之用。但为避世人非难,禁绝华丽伞盖。

《摩诃僧祇律》卷三十九记载有“树皮盖、多利盖、竹盖、摩楼盖、树叶盖、氍伞盖”等共六种伞盖。其中“多利盖”式样不详。而除前述三者外,增加藤蔓编成的摩楼盖,以及布制成之氍伞盖。又,《根本萨婆多部律摄》卷八说,诸苾芻,为遮雨热,准予持用伞盖。其盖应以竹编、叶缝或布制等。全白,不可与人王相似,亦不可雕饰及使用孔雀毛等。若无雨热,不可持用。伞柄不得以宝物制造,或涂红色;亦不可太长,应与盖等。若入聚落,不可直擎,应偏持。乞食时,若恐天雨,应随行携带,保持伞柄洁净。进入村庄,应寄存民家,乞食完后取回。对伞盖的一般形制及用法做了各项规定。但未对尺寸予以叙述。

《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷六对于柄的尺寸记述道:“不应作长伞柄,长度应与二肘齐,或与盖等。”据此可推知伞盖直径约为七十公分左右。唐义净在《南海寄归传·阿育王像》中有更具体的叙述,据说伞盖用竹织,薄如竹箨,一层即可,大小随意。宽二、三尺,顶部双层,拖其柄。其柄之长短,与盖同宽。或涂以薄漆,或苇织为之,或如藤帽之流,中夹纸,使其牢固。虽神州(中国)先行所无,然有其必要,骤雨则不沾衣,酷热则招阴凉。



在密教举行灌顶时,要在三昧耶戒坛上悬持“三昧耶天盖”。而在金刚界及胎藏界的大坛上悬挂的天盖,则称为“金天盖”或“胎天盖”。三昧耶天盖为八角或四角,四方四隅的蕨手吊小幡,分为四区,各区中描绘金刚界三二尊(五佛除外)的象征(三昧耶形)。金天盖的内侧,中央有金刚佛顶,四方绘有白伞盖、火聚、发生及胜等四佛顶的梵字(种子),四中间方向以飞云装饰;至于胎天盖,同样内侧、中央有毗卢遮那佛,而在四方四隅描绘光聚、广生、白伞盖、胜、尊生、发生、寂胜、无边声等八大佛顶的梵字。

幡

幡,又作旛。梵语 *paṭākā* 之译语,波多迦系其音译,巴利语称为 *paṭākā*。

幡原本是武士或武将在战场上夸耀功勋所立的旗子,但自古就被佛教采用,以显示佛及菩萨降魔的威德。《维摩经注》云:“破敌外国则竖胜幡,道场降魔亦表其胜相。”同时,由于幡是表示佛及菩萨降魔的威德,因此它本身即被认为具有降魔及延寿的福德。《灌顶经》卷十一上说:“我今亦造作黄幡,常悬着于刹上,获福德并离八涂苦,得生十方诸佛净土。”供养幡盖可遂心所愿,证得菩提。这说明了造立幡和供养幡的功德。

从各种记载看,在中国早在六世纪末它就用作佛事的供养具了。幡是由三角形的幡头,幡头下部、长方形的幡身、幡身左右垂下的幡手及幡身下部的幡足等各部分组成,素材有布(绢、绫等)、丝、金铜、玉、板、纸等。又因素材、颜色、大小、用途、图案等的差别,在名称上也有细小的出入,种类繁多,甚至一种幡都会有不同的名称。下面就依前述各方面,列举主要的幡如下:



一以材料而言,有锦幡、绫幡、绢幡、平幡、金铜幡、丝幡、玉幡、板幡、纸幡等。

二以颜色而言,有白幡、赤幡、黄幡、青幡、浅黄幡、绯幡、五色幡、杂色幡等。

三以大小区分,有大幡、小幡。

四以使用的场所而言,有堂幡、金堂幡、礼堂幡、讲堂幡、庭幡、屋上幡、高座幡、天盖幡。

五以用法而言,有灌顶幡、续命神幡、荐亡幡、送葬幡、施饿鬼幡等。

六以图案来区分,有绘幡、种子幡、三昧耶形幡等。

锦幡、绫幡、绢幡、平幡是以布为素材的幡,布制的幡又称为裂制幡,还包括罗幡、刺绣幡等种类,金铜幡是薄铜板制的幡,幡本体有些部分系透雕;丝幡是将丝束成幡手幡足,或将绢丝垂下作为幡手幡足的一种幡;玉幡是以玛瑙、琉璃、玻璃、水精等宝物串连而成的幡;板幡由木制成;纸幡则由一张纸裁制而成。

白幡、赤幡、青幡、浅黄幡、绯色幡为单色幡,亦即每一面幡只使用一种颜色,用布、板、纸等作成。通常以青小竹为茎,黄色纸制作。是一种构造极为简陋的幡,多用于密教的修法;五色幡又叫五色彩幡,分为两种类型,一种是具有青赤黄白黑的彩幡,颜色的搭配并无特别的规定;另外一种是将五种一幡一色的幡合并而称作五色幡。五色的寓意为五行,也表示五脏,以此色幡供养佛,即是养护供养者的五脏,及有延寿命的功德。其他一些如八色幡、九色幡、杂色幡等都是将几种单色幡合并起来的总称。

大幡、小幡仅为方便称呼,实际并无一定的尺寸及大小标准。

堂幡、金堂幡、礼堂幡、屋上幡等是以悬挂的地点命名的。金堂幡(又称中堂幡、佛殿幡),讲堂幡和弥勒幡等又总称为堂幡;而密教也将礼堂幡简称为堂幡。在这样的场合,使用八色幡及三昧



耶形幡。至于悬于诸堂的幡则多使用锦幡、绫幡、刺绣幡。庭幡是祈雨时,用于庭仪的幡,多为玉幡、丝幡、青幡。高座幡是悬挂于导师或讲师高座的幡,天盖幡则悬挂在天盖的四隅。天盖幡又依修法的不同而种类也有差别。如修灌顶时,在天盖四隅悬挂色幡;修延命法时,在四隅挂二面黄幡;而修爱染法时则挂九色幡。

灌顶幡有使用秘锦幡及绣幡的记录。续命幡又称寿命幡。《释迦谱》卷五曾叙述阿育王卧病时,因为建幡祈求功德而获得十二年的延寿。《药师本愿经》也说,彼时病人之亲属朋友,若能为彼时依药师琉璃光如来,请众僧转读此经,燃七层灯,悬五色续命神幡,或得使彼识还,在梦中如明了自见。这表明续命幡为五色幡。荐亡幡又称命过幡,为死者积福德而建,《灌顶经》说,若有人临终而未终,当为之烧香燃灯续明,于塔寺中之表刹上悬命过幡,转读尊经竟三七日。所以然者,乃命终之时于中阴有如小儿身,罪福未定,应为修福,祈愿亡者之神识生于十方无量刹土。承此功德,必得往生。是为命过幡的功德。送葬幡又称四本幡,为葬列之用,用白纸或素绢制作四面,而在每一面分别写上一个弥陀、观音、势至等佛、菩萨的种子字及《涅槃经》上的话“诸行无常,是生灭法,生灭灭已,寂灭为乐”。施饿鬼幡是用于瑜伽焰口的幡,主要使用纸幡,多半十分粗陋。

绘幡是描绘佛、菩萨、明王及天部的幡,包括佛像幡等,种类繁多;至于子幡则是以种子字代替图绘的幡;三昧耶形幡又称佛法幡,是描绘佛及菩萨三昧耶形的幡,所谓三昧耶形,即以形表佛、菩萨为悟道所立的誓愿,如诸佛的印相,观音菩萨的莲花及不动明王的剑等;此外还有一种幢幡,是六角或八角幢型所作的幡,将幢与幡的功德合为一体,而木制幢幡即称为木幢幡。

经文还有一些其他名目的幡,如《文殊师利问经》有龙子幡,《有部尼陀那目得迦》有师子幡、莫羯罗幡、龙幡、揭路荼幡、牛王



幡等。

在殿堂的庄严具中，与幡相配合的还有欢门、幢、盖等。欢门是殿堂内用于庄严佛、菩萨像的一种方形锦制的大幔帐，欢门上大多绣有珍禽瑞兽、奇花异草等。

幢是佛殿里挂着的一种长筒形陈设。大多用丝织品制成，颜色多半为香黄或杏黄。幢的下面，有时还挂有很多如意珠，起装饰的作用。

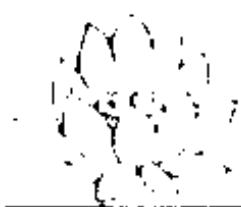
华盖，笼统地说是一种罩在佛、菩萨像上的平顶圆柱形伞状丝织物。佛、菩萨像罩上宝盖，有“佛行即行，佛住即住”的意思，同时兼有防尘作用。讲师、读师高座上有时也可悬挂宝盖。《维摩经·佛国品》说：“毗耶离城有长者子名曰宝积，与五百长者子，俱持七宝盖，来诣佛所。”这就是说，考究的宝盖上面，还经常盖有珠宝琉璃等物，所以美称为“七宝盖”。

台 座

台座，就是供奉佛像的基座，又有莲花座、金刚座、须弥座的不同。

莲花座，又叫莲座。初唐王勃《观佛迹寺诗》云：“莲座神容俨，松崖圣迹余。”诗中“神”字指的其实是佛。佛教中，莲花是心性清净超脱的象征。据说释迦牟尼诞生前曾现八种祥瑞，其中之一便是池沼中骤然生出大如车轮，茂美无比的莲花。又传说释迦牟尼一生下来就能行地七步，且步步生出莲花。而在经典中，成道后的释迦牟尼佛也常在莲花座上说法。如《华严经》有云：“一切诸佛世界，悉见如来坐莲花宝狮子之座。”

金刚座是一种圆形台座，象征释迦牟尼成道时菩提树下所坐

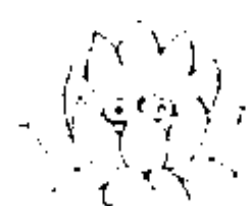


的那块钻出地面,其下金轮,且本身又平又圆的大石头。《俱舍论》卷十一说:“唯此洲中有金刚座,上穷地际,下据金轮,一切菩萨将登正觉,皆坐此座上,起金刚喻定,以无余依及余处,所有坚固力,能持此故。”《大唐西域记》卷八也说:“菩提树桓正中有金刚座,昔贤劫初与大地俱起,据三千大千世界之中,下极金轮,上侵地际,金刚所成,周百余步,贤劫千佛坐之而入金刚定,故曰金刚座焉。”

须弥座是依梵语 Sumeru 的观念而制成的佛、菩萨的台座,也是颇具代表性的庄严具。须弥山在古代印度的宇宙观里,位于世界的中心。又据印度神话,它还是帝释天的座所。《大智度论》提到佛陀所以坐须弥座的理由说,诸佛随世俗故,于宝华上结跏趺坐,说六波罗蜜。由于佛学的宇宙观逐渐改造了印度神话,那么作为世界中心的须弥山自然也就象征性地成了佛陀的座所。这种观念在唐代所译的密教经典里尤为浓厚。须弥座有木制的,也有石制的。其基本形制为坛上积基坛的形式。石制须弥座坛上置葛石,坛下据地覆石;而中央立束石,束石与束石之间加入镶板。坛的平面形状常为同心八角形。木须弥座同样是坛上积基坛的形制,上面绕有勾栏。坛上下设框,中间立束。束间加入镶板、连子、格狭间,并在框、束及格狭间上加上华丽的装饰,坛的平面形状同样为同心八角形。

僧 服

佛教僧人的服饰与世俗的服装有着明显的区别。它以其比较独特的颜色和形制蕴涵着某些佛教的教义和戒律,从而既能满足佛教僧人的宗教生活的需要,同时也使佛教僧人显示出与在家人不同的独特面貌。它的形成,除了宗教上的原因之外,还有历史、

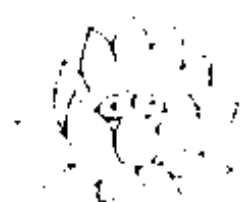


地域、民族、风尚等诸多因素。在古代印度，佛教僧人的服饰在颜色上有着严格的规定，在形制上比较简单。而佛教传入中国之后，由于佛教流传的时间久远，区域广阔，再加上中国独特的政治、文化等等影响，因此，汉族僧人的服饰在承袭古代印度佛教的某些旧制的同时，又有着很多的增制，在僧服颜色上则不如古代印度严格，在形制上除了法衣，还增加了常服。法衣是僧人在佛事和法会期间穿着的服装，主要有三衣、五衣、缦衣、衲衣、袈裟、传衣、金襴袈裟、紫衣、黄衣、法衣、威仪细、挂络、偏衫、裙子、直缀、禅带、卧具、袈裟袋、打包和钩纽等。常服是僧人日常生活中所穿的衣着，主要有海青、衫、褂、帽冠和鞋袜等。佛教僧侣的衣服，根据佛的制度，只限于“三衣”或“五衣”。“三衣”即安陀会、郁多罗僧和僧伽黎。“五衣”是于“三衣”之外，加上僧祇支和涅槃僧。这些僧服，特别是“三衣”，在颜色的选择上有严格的限定。

据《毗尼母经》卷八中说：“诸比丘衣色脱，佛听染用十种色，十种色者：一泥，二陀婆树皮，三婆陀树皮，四非草，五乾陀，六胡桃根，七阿摩勒菓，八佉陀树皮，九施設婆树皮，十种种杂和用染。如是等所应染者，此十种色。是衣三点作净法：一用泥，二用青，三用不均色。用此三种三点净衣。”又据《萨婆多毗尼毗婆沙》卷八中说：“衣不得用黄、赤、青、黑、白五大色。又有纯色，如黄蓝、鬘金、落沙、青黛及一切青者不得着用。紺黑青作衣也不许用，只可用皂、木兰作衣，非纯青、浅青及碧许作衣里。赤黄白色不纯大的也许作衣里用。紫草、捺皮、虬皮、地黄、红绯、黄栌木都是不如法色。”

又据《十诵律》卷十五中说：若比丘得新衣，如青衣、泥衣、茜衣、黄衣、赤衣、白衣者，应以青、泥、茜三种色中，随一坏是衣色。

《五分律》卷二十中说：“不听着纯青黄赤白黑色衣。”并且说黑色衣是产母所着，犯者波逸提。其余四色犯者突吉罗。



又据《摩诃僧祇律》卷二十八中说：比丘“不听着上色衣，上色者，丘佉染，迦弥遮染、俱鞞罗染、勒叉染、卢陀罗染、真绯鬘金染、红蓝染、青染、皂色、华色，一切上色不听。应用根染、叶染、华染、树皮染，下至巨磨汁染。”

以上这些文字，主要说明三点：第一、“三衣”的颜色，不许用上色或纯色；第二，所有新衣必须有一处点染上一块别种颜色，以破坏衣色的整齐而祛除对衣服的贪着，即所谓“坏色”或“点净”。第三，列举了许多可染用颜色及不可用之颜色。

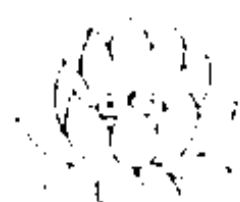
虽然在佛教律制中，禁止用上色、纯色的僧服，但是染僧服还是有多种不同的颜色可用。在习惯上，用得最多的是赤色。例如释迦如来的衣色，在《魏志》卷三十裴注中引《西戎传》说：“浮屠太子也，父曰屠头邪，母云莫邪，浮屠身服色黄。”但这是汉地人的记载，未必确实。在《大唐西域记》卷二中说：“那揭罗曷国有释迦如来的僧伽胝袈裟，是细氍所作，色黄赤。”

又据《一切有部毗奈耶杂事》卷二十九中说：佛的姨母大世主与五百释女在劫比罗城多根树园听佛说法，三请出家而佛不许。佛从劫比罗城去往贩苇聚落的时候，大世主与五百释女便自剃头发，着赤色僧伽胝衣，追随佛后，一直到相思林中，因阿难的恳求，才得到佛的允许而出家。

又据《大唐西域记》卷一中说：梵衍那国有阿难弟子商诺迦缚婆的九条僧伽胝衣是绛赤色。

又《善见律毗婆沙》卷二中说：阿育王时大德末闍提到罽宾犍陀罗吒国教化，在雪山边阿罗婆楼池水上行，自着赤衣。

由以上这些事实来看，在初始一、二百年中，僧衣的颜色是习惯用赤色的。“三衣”总称为“袈裟”，而“袈裟”的本义即“赤色”。如《四分律·衣犍度》卷三十九初云：“如是十种衣应染作袈裟色持。”“袈裟”二字，据《一切经音义》卷五十九中说：“加沙字本从毛



作‘加沙’二形。葛洪后作《字苑》始改从‘衣’。按外国通称袈裟，此云不正色。……真谛三藏云：‘袈裟此云赤血色衣。’”用赤色的名称作为“三衣”的总称，这就说明在习惯上，“三衣”总是赤色的。

印度的佛教，在佛灭度后二百至五百年间，在教理上分化为二十部，在戒律上分为五部。于是“三衣”的颜色也各有不同规定，以标帜自己的宗派。如后汉安世高译《大比丘三千威仪》卷下末描述袈裟的颜色时说：“萨和多部者，博通敏智，导利法化，应着绛袈裟。昙无德部者，奉执重戒，断当法律，应着皂袈裟。迦叶维部者，精进勇决，极护众生，应着木兰袈裟。弥沙塞部者，禅思入微，究畅玄幽，应着青袈裟。摩诃僧祇部者，勤学众经，敷演义理，应着黄袈裟。”又东晋失译《舍利弗问经》中叙五部律众的衣服与《大比丘三千威仪》所说大致相同，只是将萨和多部和昙无德部的衣色互易，说萨和多部应着皂色，昙无德部应着赤色。由此看来，虽然五部的衣色各各不同，但原来的赤色袈裟，在五部中却还通用。据《一切经音义》卷五十九中引真谛三藏说：“外国虽有五部不同，并皆赤色。言者黑木兰者，但点之异耳。”从现在东南亚各国都用黄衣来看，正是摩诃僧祇部的流传，从原本点净的规定，而发展成为衣色的规定的。

据一些历史记载，当初印度僧人刚来中国时，也是以身着赤色袈裟者为多，这自然也成为佛教传承上的一部分内容。《弘明集》转引《理惑论》说：“今沙门被赤布，日一食，闭六情，自毕于世。”直到现在近两千年，沙门的袈裟还是以赤色为主的。

但是，历史上也曾有过一段时间，出现了僧侣的袈裟颜色相当混乱的现象。据《唐书》记载，唐武后朝，有僧法朗等重译《大云经》，托武后亦弥勒佛下生，为阎浮提洲主唐朝。这种附托自然是有利于武后易唐为周作舆论上的准备，因而有功于武后朝，武后亦依唐代三品以上官员服紫的规定，赐予沙门法朗等九人以紫袈裟。



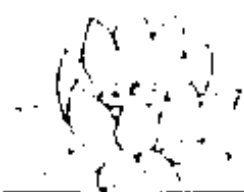
此后风行一时,在唐宋两代,一直都以朝廷赐紫袈裟、绯袈裟作为沙门的荣耀,因而引起不顾戒律的约束,随意选用袈裟颜色的混乱现象。不过,从汉代直到现在,总体上佛教僧侣的袈裟还是以赤色为主的。因太执着于“赤色”,遂以朱红袈裟为最普遍,最尊重,殊不知,朱红色恰恰是戒律中所不允许的“上色”和“纯色”,而古之僧侣所披之赤衣,是红而兼黑或红而兼黄的。

由于汉地较之印度天气寒冷,中国的僧侣们仅仅靠“三衣”或“五衣”是无法御寒的。不仅汉人不习惯仅着“三衣”,即使是西来的大德高僧,只披袈裟也过不了汉地寒冷的冬季。因此,汉僧根据佛制有许蓄百一长物的规定,于三衣之外,又根据实际需要,再添置其他衣服,并在颜色上也形成一定的规制。

大约在东晋之时,由于佛教兴盛,汉人出家的增多,那时便出现了不同于袈裟的僧服“缁衣”。所谓“缁衣”,是就汉地原有的那种宽袖大袍的传统服装基础上,稍微改变其式样而固定地成为僧侣们日常穿着的服装,只是在颜色上作了规定。据宋赞宁《大宋僧史略》卷上引《考工记》云:问:缁衣者色何状貌?答:紫而浅墨,非正色也,七入为缁色。以再染黑为缁色,即是雀头色,又再染才成“缁”色。“纁”即是浅绛色,“緁”是青赤色,由“绛”而逐渐加深,最后成为“缁”色,即现在所说的“红青”色,其实是微带赤意的黑色。

黑色的缁衣,自东晋之时起,已很风行了。那时的僧徒们被称为“缁衣”或“缁流”,可见僧人已普遍着缁衣了。据元释念常撰的《佛祖通载》所记,南朝刘宋时,“时有僧慧琳者,以才学得幸于帝,与决政事,时号‘黑衣宰相’”。另有齐初荆州竹林寺僧慧与玄畅,则被称为“黑衣二杰”(《高僧传·僧慧传》)。此时,“缁衣”已成为了沙门的代号;缁衣和白衣,则成为后来僧侣的对称,谓之“缁素”。

至于僧侣的常服,何以要选用“缁色”,虽然难以考定,但大致上是从中国传统的宗教色“玄色”演化而来的。



最初,道士的服色为“缁色”。北魏酈道元《水经注·束水注》卷六中云:“地有固活、女疏、铜芸、紫范之族也。是以缁服思玄之士,鹿裘念一之夫,代往游焉。”称道家采药者为“缁服思玄之士”,可见缁色本是中国古代的宗教服色。早期的佛教受道家影响很大,因而佛教僧人在常服上也选用此色。当时,释道之分只在用冠、用巾的不同,道士顶黄冠,结果“黄冠”成为道士的专称,而“缁衣”则成为僧人的别号了。随着佛教势力的发展,僧徒骤增,穿缁衣的也就更多了。于是道士不得不改变他们的服色,而僧服则反客为主,使缁衣成为佛教僧徒的专门服色。但僧人之服缁也不是一帆风顺的。据《僧史略》载,北周武帝曾禁沙门服缁,令改服黄色,从此,僧侣常服的颜色便多样起来了。宋赞宁《僧史略》卷上云:“今江表多服黑色赤色衣,时有青黄间色,号为黄褐,石莲褐也。东京关辅尚褐色衣,并部幽州尚黑色。”又云:“昔唐末豫章有禅师见南方禅客多搭白衲,常以甌器盛染色劝令染之。今天下皆谓黄衲为观音衲也。”可见此时,僧服颜色不仅有黑色赤色,也有黄褐、石莲褐之类,色彩较以前为多了。中国文化的发展,在北方偏于保守,所以,地处北方的并部幽州保持着尚黑色的习惯,一直影响到现在,北方僧侣服黑色的依旧比较多。

到了明代洪武初年,朝廷正式制定了僧人的服色。明《礼部志稿》云:“洪武十四年令,凡僧道服色,禅僧茶褐常服,青绦、玉色袈裟;讲僧玉色常服,绿绦、浅红色袈裟;教僧皂常服,黑绦、浅红袈裟。”又云栖的《竹窗随笔》中说:“衣则禅者褐色,讲者蓝色,律者黑色。”据《山堂肆考》云:“今制禅僧衣褐,讲僧衣红,瑜伽僧衣葱白。瑜伽僧,今应赴僧也。”可见明末时僧侣衣制逐渐变更。现南京宝华山是律宗的祖庭,每当传戒时,住持仍着黑常服红袈裟,而求戒者着黄常服黑袈裟,此犹是明代旧制。现在僧侣的常服大多为褐、黄、黑、灰四色。在北方有黄绿色,称之为湘色。在这五种颜色之

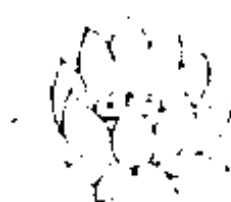


中,又各任意深浅不一,是没有具体一定的规制的了。

三 衣

三衣,梵语 *Tṛiṇi cīvarāṇi*,巴利语 *Tiṇi cīvarāṇi*,音译“支伐罗”,乃指印度僧团所准许个人拥有的三种衣服,即:(一)僧伽黎(梵语 *Samghāṭi*,巴利语同),汉译为大衣、复衣、重衣、杂碎衣、高胜衣、人王宫聚落衣等等。此衣穿在最外面,是正装衣,即僧人的礼服,凡说法、见尊长,或奉召入王宫、上街托钵乞讨布施时必须穿着,故又称“祖衣”;因穿着时别具威仪,又称作“庄严衣”。它由九条到二十五条布缝成,分为三品九种:下由九条以二十五条布缝成,分为三品九种:下品三种分别为九条、十一条、十三条,每条皆两长一短;中品三种分别为十五条、十七条、十九条,皆三长一短;上品三种分别为二十一条、二十三条、二十五条,每第四长一短。大衣的隔数,从九条衣的二十七隔到二十五条衣的一百二十七隔不等。条数、隔数越多,着衣者的身份越高贵。僧伽黎又称“九条衣”或“九条袈裟”。(二)郁多罗僧(梵语 *Uttarāsaṅga*,巴利语同),汉译为上衣、中价衣,又称入众衣。它由七条布缝成,每条两长一短,共计二十一隔,故又称“七条衣”或“七条袈裟”,此衣穿在五条衣之上,为礼诵、听讲、布萨时所穿用。(三)安陀会(梵语 *Antaravāsa*,巴利语 *Antaravāsaka*),汉译为下衣、内衣、身里衣、中着衣、中宿衣、五条衣等等。安陀会属单层衣,可衬体而着,穿在最里面,一般作为僧人日常工作时就寝时所穿之贴身衣。它由五条布缝成,每条一长一短,共计十隔。通常又称“五条衣”或“五条袈裟”。

僧伽黎、郁多罗僧、安陀会皆规定以“坏色”(梵语 *Kaṣāya*)制成,故又称为“袈裟”。中日二国,三衣日趋形式化,而有各种袈裟



之制作。惟有七条、五条袈裟乃是依照印度法衣之规定制成。

“三衣”之制法,规定颇详细。即将一整块布,切割成长短不一之小布片,纵的缝合之后,再以规定之条数作横的缝合。由此种裁剪样式观之,缝合后都作长方和正方的水田形状,故又名田相衣、水田衣、割裁衣。关于田相衣的说法,据《摩诃僧祇律》云:“佛住王舍城,帝释石窟前经行,见稻田畦畔分明,语阿难言,过去诸佛,衣相如是,从今依此作衣相。”于是在制作三衣时,便把布条纵横交错,拼成“田”字形,这一种制作方法,在印度因佛教部派不同,细节上亦有差异。我国与日本的制法趋向华美化,仅在割裁方法上沿袭旧规。由于其制作特殊,故不为其他地方采用。佛教徒解释这种“田”字形衣服的意义说:田畦贮水能生长嘉苗,养形养命。法衣如是制作,亦能增长僧人心中善苗,以养身法慧命。另外还说,穿着此种衣服,除增养善苗之外,可令人舍弃欲望,且不虞被盗。

至于僧人为何蓄“三衣”,也有一定的说法。在古代印度,最初的僧服都是从垃圾中拾来或施主施舍的,没有选择余地,其颜色、质地也是五花八门,应有尽有的,自然不可能产生统一的僧服,据说佛祖释迦牟尼为此又颇费了一番脑筋。特别鉴于一些僧人恣意积贮越来越多的衣服,他首先考虑到僧服应以几件为宜。据《四分律》上说,释迦牟尼曾在一个极其严寒的夜晚,亲身端坐露地,进行体验。开始他只着一衣,中夜寒风袭来,感到寒冷难挨,又加上一衣;后半夜时,逼人的寒气使之竟难以坐稳,便穿上了第三件衣服。这三件衣服一件厚似一件,终使释尊度过了最为寒冷的一夜。于是,他根据自己的亲身感受召集众僧宣布,从今以后,出家弟子只可蓄三衣,分为轻、中、重三件,按照印度一年分为春、夏、冬三季的冷暖变化,还规定了三衣的穿着时序,即冬天穿着重衣,夏天穿着轻衣,春天穿着中衣,以便夏防虫,冬防寒。从此,佛教出家僧人的衣着便又有了“三衣”之称。随着佛教的流播,三衣的制作方法及



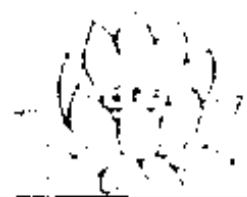
穿着场合,也逐渐固定下来了,形成了一定的规制。

另外,“三衣”因为最初是由许多碎布片补缀而成的,故又名百衲衣、衲衣,僧人因此常自称为衲衣人、衲子。据《十诵律》载,衲衣得名于五衲衣,即(一)有施主衣,(二)无施主衣,(三)往还衣,(四)死人衣,(五)粪扫衣。又说,佛祖初度五比丘时就提倡着五衲衣。

“三衣”总称为“袈裟”,原来译作“加沙”,东晋的葛洪撰《字苑》,下方添衣,改作“袈裟”,袈裟除了前面所述的安陀会、郁多罗僧、僧伽黎以及五条衣、七条衣、九条衣诸名称外,根据佛教的意义,还叫作离染服、离尘服、出世服、去秽衣、无垢衣、莲花衣、消瘦衣、忍辱铠等等。中国汉簇僧人的袈裟中穿三衣中的一件,搭在常服外面。而且,只有受了“三坛大戒”的僧人,才能搭七条衣和九条衣。

五 衣

僧服除了“三衣”之外,尚有两种衣,即“僧祇支”和“涅槃僧”,与三衣合称为五衣。僧祇支,梵语 Saṃkaksikā,巴利语 Saṅkacchiā,又写作僧脚崎迦、僧竭支、僧却崎、僧脚崎,汉译为覆肩衣、覆腋衣、掩腋衣、掩腋衬衣等。一般简称为祇支,是一种长方形衣片。袈裟上左肩挂到右腋,偏袒右肩时,常露出胸部,于是有了为遮蔽胸部使用的内衣僧祇支。此衣穿在三衣里面。据《五分律》卷二十载:“诸比丘或有不着僧祇支而入聚落者,诸女人见其露现胸臆而予以笑弄。”於是佛陀乃规定必须穿着。同时,在《摩诃僧祇律》卷三十八中也记述:“有年少端正之比丘尼,着衣道行时现出两乳,男子见而笑之。”因而订立了与比丘相同的制度。僧祇支的穿法,《大唐西域记》卷二云:“僧却崎覆左肩,掩两腋,左开右合,长裁过腰。”而在义净的《南海寄归内法传》卷二亦云:“其僧脚崎衣,即是覆膊。更加一肘始合



本仪。其披着法露左肩，交搭左膊。恒着于房者，惟此舆裙。”僧祇支附有衣带，形状在《四分律》卷四十一中说：“比丘得上狭下宽衣，受作僧祇支。”但也未必都是这种式样，有的是长方形布作僧祇支。僧祇支据说原为比丘尼所用之衣，后来准许比丘也如此穿着；另一说此衣为比丘、比丘尼共通的衣类。

涅槃僧，梵语 Kusūla，又写作厥修罗、俱苏洛迦等，汉译为篇衣、禅裙、下裙、内衣等，为比丘尼所用“五衣”之一。涅槃僧是系于腰部的长方形布片，缝合其两端而成，像浴巾一样围在腰间，掖在腹部，并以腰纽固定。僧祇支与涅槃僧这两种衣是热带与亚热带人的贴身便衣，但并不适合中国的气候和民族习惯，汉族僧人一般不采用。当然，同“三衣”一样，僧祇支与涅槃僧也须以坏色制成。

缦衣

缦衣，梵语 Patta。音译钵吒，也译作缦条，用两幅布做成。缦者，漫也，即不按规定裁制，通贯而无田相的非正规袈裟，称为缦衣，多为黄褐色，沙弥、沙弥尼未受具足戒时穿用；比丘、比丘尼也可以穿。在家的佛门弟子优婆塞、优婆夷，也可以有一件缦衣，但在日常生活中不能穿，只有在作佛事、礼忏时方能穿着，故又名“礼忏衣”。

衲衣

衲衣，僧衣的另一名称。又作纳衣、粪扫衣、弊衲衣、五衲衣、百衲衣。“衲”是补缀的意思，盖因袈裟是由许多碎布补缀合成的，



故而名之。出家人着衲衣,在《长阿含经》中就有记载:“尊者迦叶着衲衣来诣佛所。”《大智度论》亦云:“五比丘问佛:当着何衣?佛言:应披衲衣。”可见是为佛陀所许之衣。

衲衣是以世人所弃之朽坏破碎衣告修补缝缀所制而成之法衣。比丘少欲知足,远离世间之荣显,故穿此衣。粪扫衣是就衣材而名,衲衣则就制作方法而说。因而僧人常自称为“老衲”、“布衲”、“衲僧”、“衲衣人”、“衲子”、“小衲”,僧众则呼为“衲众”,皆取于着衲衣之义。

据《十诵律》所载,衲衣得名于五衲衣,即(一)有施主衣,(二)无施主衣,(三)往还衣,(四)死人衣,(五)粪扫衣。所谓粪扫衣,在《释氏要览》中云有二类各五种,(一)道路弃衣(脱厄衣),(二)粪扫处衣,(三)河边弃衣,(四)蚁穿破衣,(五)破碎衣。另五种,(一)火烧衣,(二)水渍衣,(三)鼠咬衣,(四)牛嚼衣,(五)产母弃衣。据《释氏要览》卷上引《十诵律》所云:着衲衣有十利:(一)在粗衣数,(二)少所求索,(三)随意可坐,(四)随意可卧,(五)浣濯易,(六)少虫坏,(七)染易,(八)难坏,(九)更不余衣,(十)不失求道。又云:“体是贱物,离自贫,故不为盗所贪,常得资身故,少欲者,须济形苦,故上士着之。”而据《四分律删繁补阙行事钞·头陀行义篇》引《十住毗婆沙论》而引出以下十利:(一)惭愧,(二)降寒热毒虫,(三)表示沙门仪法,(四)一切天人见法衣尊敬如塔,(五)厌离心者染衣非贪好,(六)随顺寂灭,非为炽然烦恼,(七)由着法衣有恶易见,(八)更不须余物庄严故,(九)随八圣道故,(十)当精进行道,不以污染心于须臾间。

以上所说的衲衣,皆是指袈裟而言。后来僧侣的衣服,也常是破旧而经过补缀的。于是,衲衣遂成了僧服的通称。《酉阳杂俎》续集《徵释门衣事》云“五衲三衣”,即是通指僧人之法服与常服的明证。



袈 裟

袈裟,梵语 Kaṣāka,巴利语 Kasāya,汉译作坏色、不正色、染色、秽色、赤色,指缠缚于僧众身上之法衣,以其色不正而称名。又作袈裟野、迦罗沙曳、迦沙、加沙。袈裟是僧人最重要的服装。

袈裟的颜色 袈裟的颜色在诸律中各有异论,然大抵赞同三种坏色之说,即以青、泥(皂、黑)、茜色(木兰色)三种为袈裟之如法色(或谓若青、若黑、若木兰色)。据《四分律删繁补阙行事钞》卷下一复举青、黄、赤、白、黑五方正色与绯、红、紫、绿、琉黄等五方间色为不如法色。然《大比丘三千威仪》卷下、《舍利弗问经》等更说五部衣色殊异,而以青(化地部)、黄(大众部)、赤(法藏部)、黑(说一切有部)、木兰(饮光部)五种为如法色。法藏《梵网经·菩萨戒本疏》卷三,解释袈裟为混和青等五色而染成一不正色之意,然义寂于同疏卷三谓,小乘五部各用一色,然大乘菩萨于五无所偏执,通服不正之五色。又吉藏《金刚般若疏》卷二,玄应《音义》卷十五、《南海寄归内法传》卷二等皆以袈裟之浊赤色为佛本制,所谓青、黄、木兰三色之别唯在衣上点净之异,虽为有力之传说,但似欠妥。《毗尼母经》卷八称,诸比丘衣色退脱,佛听许染用十种色,此即法衣不仅一种赤血色衣之明证。

佛教传入中国后,汉魏时穿赤色衣(被赤衣),后来又有黑衣(缁衣)、青衣、褐色衣。唐宋以后,朝廷常赐高僧以紫衣、绯衣。明朝佛教分禅(禅宗)、讲(天台、华严、法相宗)、教(又称律,从事丧仪、法事仪式)三种类别,朝廷明令规定禅僧穿茶褐色衣和青绦玉色袈裟,讲僧穿玉色衣和绿绦浅红色袈裟,教僧穿皂衣和黑绦浅红色袈裟,然后来一般皆穿黑衣。



衣体 袈裟之材质,称为衣体或衣材。有关衣体之种类,《善见律毗婆沙》卷十四举驱磨、古贝、句捺耶、钦婆罗、娑那、娑兴伽等六种,《十住毗婆沙论》卷十六举出居士衣、粪扫衣两种,《摩诃僧祇律》卷二十八列出七种,《四分律》卷三十九举出十种。此等皆以作一重为法。然而,假若材体细薄时,亦允许作数重,称为重法。大凡僧众之法衣,以避在家并外道人所使用者为旨,即在于与俗人有异。另《四分律》卷四十所列绣手衣、草衣、树皮衣等,为外道之法,僧众不着用;《摩诃僧祇律》卷二十八谓上色衣不异俗人,所谓丘佉染、迦弥遮染、青染、华色等,如是等皆不着一切上色。但衣体得用细绢与否,古有异论,道宣律师以之为非法,义净三藏反以为如法。

制法 袈裟的制法,先割裁成片,尔后缝制,以标示田相为法,称为割截衣,久之亦成为袈裟之异称。割截像为既经裁作袈裟者,不能再供其他贩卖贸易之用。由此,佛教弟子等能对衣物舍弃欲心,并去除盗人夺取之意。三衣虽皆以割截为法,若财少难办时,亦允许以外叶揲于不割截、无田相之缦衣上,称为“揲叶”。又安陀会之一种,特允许叠作叶,称为“褶叶”。

缝法可分马齿缝、鸟足缝两种。袈裟四周设缘,以防破损。缘内边之四隅设揲,称四揲,俗称四天王,有助贴治轻举之功用;又于左肩内面处设帖,称“肩揲”,以此处易藏垢腻,常洗速坏,故设之。穿帖置响,胸前缘边作纽,以防衣脱落。关于响、纽之位置,亦有不同之说法,就材料亦有异说,后世以象牙作圆环,称“环”,或“哲那环”,代替响(钩)而置于胸前。

披着法 袈裟有通挂左右肩之“通肩”,与裸露右肩披挂左肩之“偏袒右肩”两种。于对佛及师僧修供养时,偏袒右肩;若外出游行或入俗舍时,披通肩法。据《大比丘三千威仪》卷上举著用法衣之五事,是亦出行之法。《四分律》卷十九、《毗奈耶》卷十等,谓僧众须整齐披三衣。《五分律》卷二十谓,依时宜,袈裟听许反覆披



着。复有不披袈裟亦不得罪者，此有四事，如《大比丘三千威仪》卷十载，一无塔寺，二无比丘僧，三有盗贼，四国君不乐道。

袈裟十利功德及异称 大凡袈裟为贤圣之帜，自古为佛教教团所尊重。《大乘本生心地观经》卷五举袈裟十利，即穿袈裟有十种功德：一以之覆身，离羞耻而具惭愧；二离寒热、蚊虫、恶兽；三示现沙门之相，见者欢喜，离邪心；四是人天宝幢相，可生梵天之福；五穿着之时，生宝塔想，灭除诸罪；六染为坏色，断离五欲想，不生贪爱；七袈裟是佛净衣，永断烦恼而作良田；八消罪而生十善；九如良田，能增长菩提之道；十如甲冑，烦恼之毒箭不能害。又据《释氏要览》卷上载，释迦如来昔为大悲菩萨时，曾于宝藏佛前，誓愿于已成佛时，袈裟能成就五种功德：一佛弟子虽犯种种邪见，然若能敬心尊重袈裟，必可达声闻、缘觉、菩萨等三乘之果位，得不退转；二天龙、神、鬼、人及非人，若能恭敬袈裟，则可于三乘解脱道上，得不退转；三若有鬼神、诸人，为饥渴、贫穷等所迫，得袈裟小块乃至四分，即可饱含充足；四若众生共相冲突，起怨贼之想，如念及袈裟之神力，便生慈悲之心；五若持有袈裟小块，恭敬尊重，则一旦在兵阵，常得胜于他人。

《悲华经》卷八、《大乘悲分陀利经》卷六载，佛之袈裟能成就至圣功德。

袈裟复有种种异称，如福田衣，即表法衣之田弘四利益，增三善心，养法身慧命之意。以三种坏色为衣，令贪心不起，称离尘服；入道者身被此服，则烦恼折落，称消瘦衣；借喻体净无垢类芙蕖，称莲华服；三色相间共成一衣，故又称间色衣。以上四者系出自《金刚般若疏》卷二。又袈裟被挂于身，其模样有如庄严之法幢，称胜幢衣；不为外道所破坏而称降邪衣；不为众邪所侵，故又称为幢相衣、解脱幢相衣。此外复有功德衣、无垢衣、无相衣、无上衣、解剖服、道服、出世服、去秽衣、慈悲衣、忍辱衣、忍辱铠、阿耨多罗三藐



三菩提衣等之称。

袈裟之演变 依佛本制,袈裟包括安陀会(即五条衣)、郁多罗僧(七条衣)、僧伽黎(即九条大衣)三种,称为三衣,其制法一定。有关颜色,虽有诸说,大抵不拘颜色,而以质素为要。然后世流于华美,以至用黄、赤等正色或金襴衣等,殆失本制,又搭袈裟,用于印度等属热带地方,多直接用袈裟穿着其身,故印度僧团唯拥有三衣。而在中国、日本等地,则将袈裟披着在褊衫或僧服上,袈裟与衣,合称为袈裟衣。尤其在日本安陀会出现种种变形,衍生出五条袈裟、小五条、三绪五条袈裟、轮袈裟(或种子袈裟)、叠五条(或折五条)、络子、威仪细、铃悬之别。此外,另有平袈裟、甲袈裟、衲袈裟、远山袈裟等种别。

传 衣

传衣,系禅林用语,即“传法衣”、“得法衣”。禅宗为表示传法之信,故自释尊以来,各祖师均有传承其法衣(袈裟)之传统。后世禅林亦承袭之,在门下选出优秀之弟子,而将教法传之,为表征记,亦授与僧衣,故又称此种僧衣或袈裟为信衣。此外,传授教法,亦称“传衣”。

古来所谓“传衣”,即以金襴大衣为法衣,系表示传法之信。只是据《景德传灯录》卷三载,弘忍传法衣于慧能之后,不复再传。

《六祖惠能大师传法宗旨》云:“忍大师即将所传袈裟付能大师,遂顶戴受之。大师问和上曰:‘法无文字,以心传心,以法传法,用此袈裟何为?’忍大师曰:‘衣为法信,法是衣宗,从上相传,更无别付,非衣不传于法,非法不传于衣。衣是西国师子尊者相传,令佛法不断,法是如来甚深般若。知般若空寂无住,即而了法身;见



佛性空寂无住,是真解脱。汝可持衣去。’遂则受持,不敢违命。然此传法袈裟是中天布,梵云‘婆罗那’,唐言‘第一好布’,是木绵花作,时人不识,谬云‘丝布’。”据《唐书》记载,唐时武后拜神秀为国师,神秀又推荐慧能大师,武后派专使往迎慧能大师,慧能大师知道有危险,托病不去。武则天开口要传法袈裟,慧能大师无奈只得献出。武则天遂将此传法袈裟转赐给智洗禅师(弘忍十弟子之一),另送给慧能大师袈裟一件及绢五百匹,作为报酬。慧能大师换得袈裟以后,仍旧当作达磨大师所传袈裟,表示佛法正统所在。智洗禅师得到木绵袈裟之后,怕被劫杀,也是深藏若虚,最后亦不知此传法木绵袈裟所终于何处。至于慧能大师,仍依照弘忍大师旧例,允许弟子十人各自立门户,收徒传教,但不再传衣,并对弟子们说:“我为了保存这件袈裟,三次有刺客来取吾命,吾命如悬丝,恐后代受衣人因此短命。不传此衣,汝等依然能弘盛我法。”从此,禅宗遂不再传衣,但仍沿此习称。至后世,禅宗师宗对其嗣法弟子,仅传一般之袈裟。

金襴袈裟

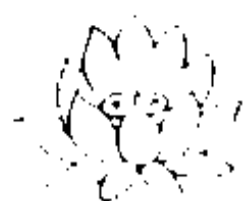
金襴袈裟,即以金缕织成之袈裟,又作金色袈裟、金缕袈裟、金色衣、黄金氎衣、金色氎。印度早已行之。《贤愚经》卷十二载,佛陀之姨母摩诃波闍波提曾手织金色之氎毛,欲赠如来,如来因使憍昙弥施舍众僧,众僧不取,后为弥勒所披着。《中阿含经》卷十三、《杂宝藏经》卷五、《毗婆沙论》卷一七八、《大唐西域记》卷六均有记载此事,此为金襴袈裟之来历。又《大唐西域记》卷九、《景德传灯录》卷一载,佛陀以姨母所献之金色袈裟传于迦叶,后来成为禅宗的传衣。据《景德传灯录·释迦牟尼佛章》云:“世尊告迦叶:‘吾



将金缕僧伽梨衣传付于汝,转授补处,至慈氏佛出世,勿令朽坏。”又《景德传灯录·摩诃迦叶章》云:“迦叶持僧伽梨衣,入鸡足山,俟慈氏下生。”而在《联灯会要·二祖阿难尊者章》中说:“祖(阿难)问迦叶云:‘师兄!世尊传金襴袈裟外,别传个什么?’迦叶召:‘阿难!’祖应诺。迦叶云:‘倒却门前刹竿着。’”因迦叶是禅宗初祖,所以后来,金襴袈裟成为禅宗的传衣,盖缘起于此。

紫 衣

紫衣,即朝廷赐予高僧大德之紫色袈裟或法衣,又称紫服、紫袈裟。此起始于唐武后朝。唐载初元年(690)武则天以紫衣赐予重译《大云经》的有功之僧法朗等九人,此为赐紫衣之嚆矢。佛制原不许用紫色、绯色作袈裟,惟我国自古即许高官披着红、紫色之朝服,复设朱、紫、绿、皂、黄等绶条,此区别官位之高低。沙门仿此而有紫衣之披着,并风行一时。唐宋时代,一直都以赐紫衣为沙门之荣耀。五代、北宋以后,赐紫衣之范围放宽,举凡从事译经之外国三藏,或负有外交使命来朝之使僧,皆赐予紫衣。宋代开宝二年至太平兴国四年(969—979),每于天子诞节,召请天下僧至殿庭,试以经、律、论之义十条,全部通过者即赐紫衣。此种自天子处获得紫衣之僧人称为“手表僧”,其后渐滥,遂有功德使上奏而废止,改由亲王、宰臣、地方长官之推荐者中选出,再由门下省授予“紫衣牒”(即准予披着紫衣之证明文件),称为“帘前紫衣”。



黄 衣

黄衣,即指黄色法衣。黄色原为戒律所定五正色之一,僧众禁用黄色。黄衣为我国古代古官服之一,用于僧服,系始于北周。据《北史·上党刚肃王煥传》云:“初术氏言,亡高者黑衣。由是自神武后每出门不欲见桑门,为黑衣故也。”周武帝因此讖语,禁止沙门服缁,令改服黄色衣。逮至元朝,更屡屡颁赐黄衣,故传至今日,亦常有以黄色制成法衣者。喇嘛教之新教派穿着黄色衣帽,一般称为黄衣教派或黄教。

法 衣

法衣,又作法服、僧服、僧衣,即指僧尼所著之服,为佛所指定之衣服,即如法衣,应法衣之意。释尊所制定之衣服有三衣、五衣等,通称法衣。中国、日本等地,由于气候、风俗上异于印度,加上历史变迁,故法衣之范围有所增广,形式也较原制多样,凡僧尼在佛事、法会期间所穿,被认为不违背戒律佛法之衣服,皆可称为法衣。即于三衣(即袈裟)之下,另着之衣,亦并称为法衣。于禅宗,则特称传法时所授与之金襴衣为法衣。

法衣因其染色而称为袈裟,或称福田衣、降邪衣、幢相衣(解脱幢相衣)、莲华衣、田相衣等。有关三衣之制法,《十诵律》卷二十七及《四分律》卷四十等,均有所规定。首先割截成小布片,而后再缝合而成,此乃为杜防法衣之他用,并使僧尼舍离对衣服之欲心,以及避免他人之盗取而有此制法。依规定所裁之衣,称为割截衣;反



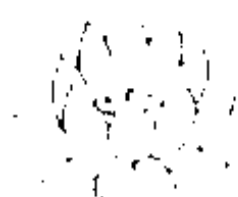
之,若不依规定所裁之衣,则称缦衣。纵纵缝合,称为竖条;横横缝合,称为横堤,由于两者纵横交错而显田形,故称田相。至于裁缝,亦有规定,禁止直缝。布料太薄则需要重叠缝制,其重叠层数亦有一定。

法衣之颜色,诸律所论各异,大抵诸律皆赞同三种色之说,即以青、泥、木兰(又作茜、栈、赤、乾陀、不均色等)三色为如法色,称为袈裟和法色。又《四分律删繁补阙行事钞》卷下举青、黄、赤、白、黑等五正色及绀、红、紫、绿、碧等五间色为不如法色,故禁用之。亦有一说,认为青、黄、赤、黑、木兰为五如法色。

至于如何穿着法衣,亦有规定。通常将衣之两端,由左肩披至右腋下后,将环挂于扣或钩上固定,称为搭衣。坐禅时则可覆搭两肩,称为通肩相、福田相;而在礼佛时,则必露出右肩,称为偏袒右肩。此外,当法衣不穿着时,则用衣囊(又作衣袋)装盛,以便携行。

又三衣、五衣均为佛陀所制定之衣,故称制衣。此外,佛应对方需要而允许其穿着之衣,称为听衣。制衣与听衣,合称为“二衣”。

法衣之材料(衣体),有六种、七种、十种之规定,并绝对禁止使用绢布类,但亦有异说,依《四分律》卷三十九载,拘舍衣(绢),劫贝衣(绵)、钦婆罗衣(羊毛)、乌摩衣(麻)、叉摩衣(麻)、舍窣衣(树皮)、麻衣、翅夷罗衣(树皮)、拘摄罗衣(鸟毛)、唎罗钵尼衣(草)等十种衣,为佛陀所准许僧众穿用者。在中国及日本,三衣日趋形式化,故有各种袈裟之制作。而袈裟内所穿之法衣,亦有多种,其布之质料、色彩等,亦日趋华丽。尤其在日本,安陀会出现各种变形,包括诸宗所用之五条袈裟、叠五条(折五条),以及络子(又称挂络、挂子,乃禅宗所用)、威仪细(净土宗所用)、种子袈裟(主要系真宗所用)、结袈裟(修验道所用)、三绪袈裟、衲袈裟、远山袈裟等种类。而依其色分,则有赤袈裟、青袈裟、黄袈裟、墨袈裟等类。



威 仪 细

威仪细,系由五条袈裟(安陀会)转变而来的简略式样的袈裟,用于净土宗。据《佛像标帜义图说帖之坤》的“五条”项中这样记述:“斯衣与挂络全同,但以环之有无,而将衣相分为禅、净(禅宗与净土宗)。”据同书“威仪细”项中记述:“所谓威仪细即宗门五条所变,此衣尺寸较本衣为狭,威仪亦细。”因而得名,可见威仪细与禅宗所用的挂络完全相同,但为了区别于禅宗挂络,除去环扣。

挂 络

挂络是由五条袈裟转变而来的略式的袈裟,为禅宗所用,称之为挂络。披着法,以通挂左右肩而名之,有环扣系之。后净土宗亦引用挂络之式,只是为了区别于禅宗,除去环扣,易名“威仪细”。挂络又称络子、挂子。

偏 衫

偏衫,袈裟类之法衣,为僧尼之上服,又作编衫、褊衫、偏衫、偏袖,即缝合僧祇支与覆肩衣,另加襟而成为一种具有两袖、前后面皆开,而于背面交叉之上衣。交叉处以钮扣扣合。又相当于袍服、钝色之上衣。据《佛制比丘六物图》载,我国古代之僧人即有披着僧祇支之习惯,至后魏时,始加右袖,缝合两边,称为偏衫。其形



制,截颈开裙,犹存本相,故知偏衫之左肩即原本之僧祇支,右边即覆肩衣。又据《大宋僧史略》卷上“服章法式”条,《敕修百丈清规》卷五“办道具”条等等记载,后魏之时,请僧人于宫中自恣,宫人见僧着僧祇支偏袒右肩,不以为善,乃作偏袒肩衣,缝于僧祇支上,称为“偏衫”。《释氏要览》卷上云:“偏衫,古僧依律制;只有僧祇支(此名‘覆膊’,亦名‘掩腋衣’),此衣长覆左膊及掩右腋,盖係三衣故。《竺道祖魏录》云:魏宫人见僧袒一肘,不以为善,乃作偏袒,缝于僧祇支上,相从因名偏衫。”

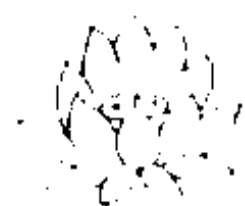
盖印度之习俗,于礼拜佛、师僧,或从事作务时,比丘皆得偏袒右肩;我国由于气候较寒冷,加之袒肩露臂不合礼俗,均模拟覆肩之制,别制上狭下宽之小衫,着于右肩,此即偏衫之起源,乃始于后魏,盛于隋唐。据《四分律·搜玄录》载,右肩之偏衫乃后魏之慧光律师所裁制者,然两袖皆偏衫则不知何人所创制。

裙 子

裙子,梵语 Kusula,即厥修罗,汉译作下裙、内衣、篇衣等,为尼僧所用五衣之一,以长方形之布片,缝合两端而成。此外,尚有涅槃僧。涅槃僧,梵语 Nivāsana,又作泥洹僧,意译为裙、下裙、内衣,乃长方形之布片而穿着腰上,并以腰纽而固定之,为十三资具之一,系比丘所穿用者。

直 缀

直缀,又作直褻。缀,缝合之意。系僧侣之法衣一种,即将偏



衫与裙子合缀而成之僧服。我国唐代中世以来,即盛行于禅宗。日本法衣最早之形式即为直缀。

关于直缀之起源,据《圣同三传通记糅钞》卷二十六载,唐代新吴百丈山慧海大智禅师始将偏衫与裙子上下连缀,而称之为直缀。或谓东晋佛图澄创制,然事实不详。《敕修百丈清规》卷五“直缀”条:“相传,前辈见僧有偏衫而无裙,有裙而无偏衫,遂合二衣为直缀。”

禅 带

禅带,是修禅定时,以带绕束腰间,使便于静止思虑者。禅带的宽狭、色彩,据《五分律》云:“诸比丘广作禅带,以是白佛,佛言不应过八指。诸比丘复狭作禅带,以是白佛,佛言不应减五指。诸比丘复作杂色禅带,以是白佛,佛言,应一种色作,若杂种色,应浣坏色,然后得蓄。”

卧 具

卧具,梵语音译“尼师坛”,意译为卧具、坐具、敷具、随坐衣,是佛所制定的服具之一。它原来的作用,据《五分律》云:“为护身、护衣、护僧床褥,故蓄坐具。”若行路时,须长叠、中叠放衣囊中;回本住处,应敷而坐。现在,僧人主要将其用于佛事和法会礼仪上,作为礼僧拜佛所用的敷具,已失去坐卧之功能,故专称为“具”。其大小,律制规定为“长佛二手半”,合现在长四尺八寸,宽三尺六寸。它的质料,应使用旧布或粗布,以破坏其美观。现在的“具”,是用两重黄褐色布料复叠在



一起,四边缝贴青色布条制成。这样的“具”,反而更美观了。

袈 裟 袋

袈裟袋,收纳三衣之袋,亦称衣囊。据《五分律》卷二十一说明其由来曰:“时诸比丘在行路,未将衣收摄而曳地汗裂。以是告佛,佛言:‘应作囊盛之。’”遂有袈裟袋。据《十诵律》载,僧众应护三衣如护身皮,护钵如护眼目,不得着大衣(即三衣中九条至二十五条之僧伽梨)从事除草、铲土、扫地等作务。故三衣不用时,应收入衣囊。袈裟袋不使用高贵布料,而以一般的棉布作之。大小最长者,前方到脐,后方至腰边。关于衣袋之缝制法,根据《萨婆多部律摄》卷五云:“三衣袋之法,长三肘,广肘半。长牒缝之两层为袋,两头缝合,当中开口,使衣呈长形纳其中,搭在肩上。口上安帛带,防虫入内。置放时,三衣在上,其余在下。”

打 包

打包,为行脚时装纳三衣之袋子,即僧尼行乞或行脚(游历)时,垂挂于颈前,装纳三衣及常用之经本、戒牒、引磬、念珠、剃刀等资具之袋囊,又称三衣袋、衣袋、衣囊、盛衣袋、袈裟袋、头陀袋。盖跋涉山野时,恐为尘土污染三衣,故作袋纳之,此本于佛制者。衣袋之中,常用之衣及物品多放在上面,不常用者则置于下。据《禅苑清规》卷七尊宿入院(出续一一一·四五八下):“新住持人,打包在前,参随在后。”由此可证。



钩 纽

钩纽,系袈裟所用的衣钩。据《四分律》卷四十载:“舍利弗入白衣舍,患风吹割截衣,堕肩。诸比丘白佛,佛言:‘听得角头安钩纽。’”又据《毗奈耶杂事》云:“佛在室罗叉城时,时有比丘入城乞食,上衣堕落,置钵于地,整理上衣,居士婆罗门见之已生嫌。佛言:‘为护衣,应安衲纽,于肩上安衲胸前缀纽。’纽有三种,一如蓼莢子,二如葵子,三如棠梨子。”可见钩纽是为了使袈裟不致随风飘落而设置的,位置在左肩胸前袈裟领边,穿钉钩纽,以系牢袈裟。后来,演变成如意形的衣钩和衣环。

海 青

海青,是我国汉地僧人的主要常服,它的款式为宽腰阔袖,圆领方襟,比所有衣服肥大得多,系依黄袍之形式稍加修改而成。黄袍,本为隋代以后天子的袍服,衣袖宽阔,穿着自在。因此,通常又把海青叫做大袍、方袍,简称“袍”。至于这种袍服何以名为海青,据明代郑明选著《秕言》卷一云:“吴中方言称衣云广袖者谓之海青。按太白诗云:‘翩翩舞广袖,似鸟海东来。’盖东海有俊鹞名海东青,白言翩翩广袖之舞如海东青也。”以僧袍之袖广,因此,把鸟名借作僧袍名,称为“海青”。此外,丛林中谓“海青”之名,乃取海貌之浩瀚深广,能容百物;取其波浪之飘逸洒脱,自在无碍;取其色泽之青出于蓝,代代更胜,意在鼓励策进,不同凡俗,因而名之。

海青虽源于我国汉唐服式,不是佛陀古制,但早已为佛教所



用,形成了佛教的特色。它的衣领用重叠的三层布做成,叫“三宝领”,领上扎有五十三行蓝色线条,喻意“善财童子五十三参”。它的袖口是缝合起来的,这是僧袍区别于俗袍的地方。海青使僧人的仪容整肃,道风端庄严整,它虽然不属于法衣,但除了袈裟之外,它是最圣洁的僧服。穿着海青,大都是在礼诵、听经、会宾、议事以及晋见长老等重要场合。

海青的颜色,多根据寺内传统习惯,普通僧人以青灰色、木兰色为主;长老及法会中之主法法师则以黄褐色为主。

第五章 佛、菩萨、罗汉、诸天

释迦牟尼佛

释迦牟尼是梵文 Sākyamuni 的音译，“释迦”是部族名，意为“能”，“牟尼”意思是仁、儒、忍、寂等。“释迦牟尼”的意思就是“能仁”、“能忍”、“能儒”、“能寂”，或者也可解释为“释迦族的圣者”。释迦牟尼系尊称，其原名是悉达多·乔答摩。“乔答摩”旧译“瞿昙”。“悉达多”的意思是吉财，玄奘解作“一切义成”。作为历史人物的释迦牟尼，估计生活于公元前 565 年—公元前 485 年。

在佛教中，释迦牟尼还有十大名号，即（一）如来（乘如实道来成正觉）；（二）应供（应享受人、天供养）；（三）正遍知（正确遍知一切）；（四）明行足（具有知过去之“宿命明”、知未来之“天眼明”、得大解脱之“漏尽明”），（五）善逝（善终、入涅槃）；（六）世间解（了解世间一切）；（七）无上士（至高无上）；（八）调御丈夫（以柔软语、苦切语使人入善道）；（九）天人师（天与人之导师）；（十）世尊。其中最常用的是“如来”与“世尊”的名号。另外广义的如来还包括其他诸佛。

相传释迦牟尼是古印度王族甘蔗王的后裔，其父净饭王是迦毗



罗卫国国王。传说佛陀是乘白象由兜率天降下人间并由摩耶夫人右肋入胎的。佛陀在母胎中行住坐卧一如天上,并在一日六时为诸天说法。在四月初八这一天佛陀于蓝毗尼园由摩耶夫人右肋降生。出世后即能行走,东西南北各七步,步步皆生莲花。一手指天,一手指地,说道:“天上天下,唯我独尊”,且有龙喷香雨洗浴其身。传说太子时的释迦出巡四城门,分别认识到人生老病死的痛苦,深有感悟,十九岁时就抛弃王位、妻儿,出家修道。经六年修行后,于菩提树下得道成佛。汉地佛教把这一天定为十二月初八,即“腊八”。成道后的佛陀在波罗奈斯城外的鹿野苑向阿若憍陈如等五人首次宣讲佛法,五人皈依佛陀,成了最初的弟子,也是“僧伽”之始。释迦牟尼最先只收男弟子,后来其姨妈波闍波提入教,才接纳女弟子。释迦牟尼于八十高龄时,在游化时碰上雨季,患了重病,行至拘尸那迦城外河边一片茂密的娑罗树林中,右肋而卧,安然入灭。汉地佛教以二月十五日为佛涅槃日。后来佛教把释迦的一生概括为八个阶段,此即著名的“八相成道”或“八相示现”,即“下天”、“入胎”、“住胎”、“出家”、“降魔”、“成道”、“转法轮”、“入灭”。

释迦牟尼佛的造像在佛教寺庙中无疑是最普遍的。大雄宝殿释迦牟尼佛塑像最常见的有立像、结跏趺坐像和卧像三种。立像左手下垂,右手屈肘向上。下垂左手的手势成“与愿印”,向上右手的手势成“施无畏印”。“与愿印”是下垂着的手心向前,五指自然弯曲,或拇指和食指圈拉成环状,其余三指自然并拢下垂。“与愿印”蕴含着满足众生愿望的意义。“施无畏印”的手势,手心向前,大指和食指圈搭成环状,其他三指自然并拢,这与“与愿印”相同,只有“施无畏印”手势整体是朝上的。该印含有解除众生苦难的意思。左、右手塑成“与愿印”和“施无畏印”的释迦牟尼佛立像,也叫“栴檀佛像”。传说释迦牟尼佛在世时,优填王曾用栴檀木,也即檀香木,依照释迦的身形为他塑成立像。后来佛教徒雕制释迦牟尼



佛立像,因此缘故,就常用“栴檀佛像”作为释迦牟尼佛立像的称呼。释迦牟尼佛结跏趺坐的像有“成道相”和“说法相”两种。成道相结跏趺坐,左手很自然地横放在盘起的左腿膝上,手心朝上,人称这种手势为“定印”,表集禅定;右手则直伸下垂,食指触及地面,称为“触地印”,意谓释迦牟尼佛成道以前,为了寻找救度众生脱离生老病死的道路而不惜献身的精神,唯有大地可以作证。

结跏趺坐的说法相,佛陀左手手印与成道相一样,而右手则改为屈肘朝上朝前,拇指和食指中间握一宝珠,其他三指半屈半伸,为“说法印”之形。

有些寺庙,大雄宝殿也有供奉释迦牟尼佛卧像,称为“卧佛”。卧佛佛身右侧平卧,右手支颐或曲肱而枕,左手直伸放置左腿腕上,两腿伸直,双足并拢。有时,卧佛周围还放有十二个小型塑像,此为当年释迦牟尼佛卧病涅槃前曾在娑罗树下向他的十二位弟子嘱咐后事的情形。这卧佛表现的正是释迦“八相示现”中的最后一相即“入灭”相。卧佛像的面部表情安详、肃穆,显示了成道者生死一如的超然心境。又据现代医学分析,佛陀卧病涅槃前的这种姿势,正是周身肌肉放松,血液畅行无碍的最好睡姿。

立像、结跏趺坐和卧像虽然在体姿手印上有若干区别,但在体形、身围、面部轮廓乃至表情方面都存在极为相似之处。这实际上和佛教传说中理想的佛陀形象有关,而那就是著名的“三十二相”、“八十种好”等。

“三十二相”亦称作“三十二大人相”、“三十二大丈夫相”、“四八相”等,指释尊的三十二个显著特征。它们是:

一、足下安平立相:立在大地上时,脚底与地面密切结合,这一点当然不符合现代医学的观念。

二、足下二轮相:两个脚心各有一个“轮宝”肉纹,这在造某些趺坐像特别是大像时,是绘制出来的,立像则无法表现。



三、长指相：两手、两脚都细长。

四、足跟广平相：脚后跟宽而圆。

五、手足缦网相：手指脚趾间有肉皮缦网连络之纹样，如蹼。这一点汉化塑像中一般不塑出，或塑作五指并拢。

六、手足柔软相。

七、足趺高满相：脚背高起而圆满。

八、腓如鹿王相：大腿骨像鹿腿般纤细而圆。

九、正立手摩膝相：双手过膝的贵相，但在造像时，为保持正常比例，每适可而止。

十、马阴藏相：阴处的一种变化，汉化佛像均造成着衣形态，此相不塑出。

十一、身广长等相：身长与两手张开等长。

十二、毛上向相：身上所有毛均向上长。此相难以塑出。

十三、一孔一毛生相：身上每一毛囊生一青色毛。

十四、金色相：全身现纤细的金色光辉，造像时以贴金涂金当之。

十五、丈光相：身光照四面各一丈远，造像时以后立屏风状光背当之。

十六、细薄皮相：皮肤细滑不容一点尘土。

十七、七处隆满相：七处即两手、两足、两肩、脖颈。

十八、两腋下隆满相。

十九、上身如狮子相。

二十、大直身相：身量七肘。

二十一、肩圆好相。

二十二、四十齿相：一般塑成闭口，牙齿不塑出。

二十三、齿齐相。

二十四、牙白相：佛像一般闭唇，二十二至二十四相均表现不出。

二十五、狮子颊相：脸蛋儿隆满，像雄狮之颊。



二十六、味中得上味相：喉中常有津液，食物与之混合，其味无穷，造像无法表现。

二十七、广长舌相：舌头又宽又长，又软又薄，伸出口来覆盖面部直到发际，造像不表现。

二十八、梵音深远相：发音深沉，四远皆闻，亦无法表现于造像。

二十九、真青眼相：瞳子如青莲花色。

三十、眼睫如牛王相：睫毛长而美，浓重而不乱。

三十一、眉间白毫相：两眉之间略上处有一白毫，右旋盘成蛇蟠状，放光，展开则可向前直射一丈五尺长。造像时于面部该处点一白点。

三十二、顶髻相：佛发自然成螺状卷，顶上隆起一块肉如髻形。造像作中国髻形，上亦有螺发，发常作青绀色。

一般的释迦佛像顶有肉髻，螺发特征明显，双耳垂肩，眉目修长，双眼微睁，眉间有白毫，背后通过特制的光背表现火焰纹的身光和头光，整个佛像从体态到面部表情都透出慈祥、智慧和庄严来。三十二相中有十二、三相在其中得到了体现。

“八十种好”亦称作“八十随形好”、“八十微妙种好”，“八十种小相”，是指释尊容貌的八十种微细隐密难以一眼看出而须待指明的特征，主要涉及头、面、鼻、口、眼、耳、手、足各处的奇特长相，其中在造像上能得到体现的有：

鼻梁修长，不见鼻孔。

眉如初月。

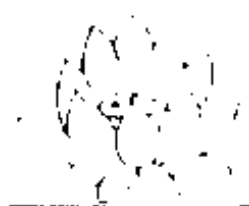
耳大垂轮（如轮埵形）。

踝骨藏肉中不外露。

唇如红频婆果之色，实即红苹果色。上下唇相称。

脸宽圆、洁净、丰满如秋天满月。

眼眶又宽又长，眼睛青白分明。



手指、脚指圆而细长柔软,不见骨节。指甲狭长薄润,光洁明净,如花色赤铜。

头发长而不乱,右旋螺发,稠密,作紺青色。

手足及胸部皆有吉祥喜旋的“卍”字。

释迦牟尼佛像的造型在佛像系统中具有典范性,其他诸佛如药师佛、阿閼佛、阿弥陀佛等在形相上都模仿释迦佛像的基本造型。因而汉化寺院中的佛像常给人“千佛一面”的感觉。其区别主要在印相方面,又有的佛不出肉髻只作平顶满头螺发罢了。其次,塑造释尊,从降生佛、成道相、说法相到涅槃相,从出生到八十高龄,形象全都一样,只不过降生佛赤裸上身而下身掖着衣裳(汉化寺院中全裸体的降生佛几乎没有),其余的则披着袈裟。这主要就是受到上述三十二相、八十种好的相好庄严的造像仪轨的限制。有的工匠为了表现涅槃佛的老态,在螺发前部开出一个三角形的无发而露出头皮的区域,表示此时的释尊已然老年卸顶。这是中国人在“相好”规定不抵触情况下所作的意匠创造了。如今北京法源寺内后殿供奉的那尊卧佛像,顶部即有三角区。

绘画的佛像,除了注意相好和手印外,还应注意度量。就立像而言,以全身之长为一百二十分,其肉髻高四分,就是佛顶上有肉块高起如髻,状如积髻粟覆瓿,名为无见顶相。由肉髻之根下至发际也长四分。面长十二分。颈长四分,颈下到心窝,与两乳平,为十二分。由心窝至脐为十二分,由脐至胯为十二分。以上为上身量,共为六十分,相当全身一半。胯骨长四分,股长二十四分;膝骨长四分;胫长二十四分;足踵长四分,这是下身量,也是六十分,也相当全身之半。形象宽广的量度,由心窝向上六分处与地面平行横量至腋为十二分;由此向下量至肘为二十分,由肘向下量至于下腕为十六分,由腕向下量至中指尖为十二分,共为六十分,当全身之半。左右合计,等于合身之量。坐像的量度,上身与立像相同。由胯下更加



四分是结跏趺坐交会处,由此向下再加四分是宝座的上边。由跌会向上量至眉间白毫,即以其长为两膝外边连线的宽度。两踵相距为四分。这是绘画佛像的量度。雕塑的释迦牟尼佛及诸佛像的各部比例关系有不少也与上述绘画佛像比例接近。

三 身 佛

“三身”即法身、报身、应身三种佛身,又叫自性身、受用身、变化身。“身”除指体貌外,亦有“聚积”之义,即由觉悟和聚积功德而成就佛体。由此含义而有三身、三十二应身、千百亿化身等说法,而以“三身”的说法影响最大,即所谓理法聚而为法身,智法聚而为报身,功德法聚而应身。因一佛具三身之功德性能,所以三身即一佛。

按中国佛教天台宗的说法,毗卢遮那佛是法身佛,卢舍那佛是报身佛,释迦牟尼佛是化身佛即应身佛。“毗卢遮那”与“卢舍那”梵语同字,都有“光明遍照”的意思,但二佛是有所区别的。“毗卢遮那”意即“遍一切处”,就是他的光明普照万方,故而密宗又将毗卢遮那译为“大日如来”。《大乘义章》说:“显法成身,名为法身。”即说他是以佛法成身,体现了人格化的真理(佛法)。“卢舍那”又译作“净满”,是报身佛,表示证得了佛法真谛获得佛果而显示佛的智慧的佛身。释迦牟尼佛是应身佛,是表示随缘教化,济度世间芸芸众生而现的佛身,特指释迦牟尼的生身。

据《华严经》称,释迦投身的净土是莲华藏世界,而卢舍那则是莲华藏世界的教主,他与密宗所供奉的毗卢遮那佛(大日如来)梵语虽同字,但所指并不相同。又据《梵网经》称,卢舍那佛已修行过百阿僧祇劫,成佛以后住在莲花台藏世界。莲华台周围有一千叶,



每一叶是一个世界,千叶总共为一千世界。每一叶世界,又有百亿须弥山,百亿日月、百亿四天下、百亿南阎浮提(即南赡部洲),而有十百亿无量数释迦正在说法。这无量数释迦的本原,就是卢舍那佛。而华严宗是把毗卢遮那与卢舍那认可为一体的。

佛殿中三身佛的配置情况如下:中尊是法身佛毗卢遮那佛,左尊为报身佛卢舍那佛,右尊为应身佛释迦牟尼佛。

法身佛毗卢遮那佛和报身佛卢舍那佛也有单独供奉的,虽然远没有释迦佛那么普遍。山西大同善化寺三圣殿,主尊即毗卢遮那佛,左为司智慧的文殊菩萨,右为司理德的普贤菩萨,此三尊俗称“华严三圣”,这是借用了《华严经》的说法而把他认可为法身佛。佛像为木胎贴金罩漆,妙相庄严,雕刻精美,为明代造像中的上乘之作。四川大足石刻中的华严三圣巨像,脚踏窟基,头齐岩沿,身向前倾,高达七米。三圣造型气势庄严,面目慈祥,所披袈裟褶皱,用大块面手法凿成。袍袖下垂至脚,有效地支撑了手臂。而且普贤手中所托一米八高的石塔,重约千斤,历千年而不坠,工艺之高,堪称一绝。

而最负盛名的卢舍那佛像,要算洛阳龙门奉先寺的石窟造像。奉先寺位于西山最高处,其中的主佛即卢舍那佛,佛高五丈有余,面部丰腴饱满,修眉长目,嘴角微翘,流露出对人间的关注和智慧的光芒。衣纹简洁流畅,两侧侍立的弟子,一为迦叶,老成持重;一为阿难,温顺虔诚;又有天王手持宝塔,力士左手叉腰,右手举拳,怒目相视,纷纷随侍左右。此卢舍那佛像是唐代的武则天下令雕凿的,为造此奉先寺,据说武则天资助脂粉钱两万贯,亲率朝臣参加卢舍那大佛的开光仪式。传说佛像是按“武则天”的御颜雕刻的,因而庄严又透出几分女性风韵。



三 世 佛

“三世佛”有两种说法，一种是依“三世”原本的时间意义而划分的过去佛、现在佛与未来佛，而另一种是按地域划分势力范围，此三世佛是指东方净琉璃世界的药师佛，娑婆世界的释迦牟尼佛，西方极乐世界的阿弥陀佛。前一种三世佛称为竖三世佛，后者为横三世佛。

竖三世佛即过去佛燃灯佛，现在佛释迦佛，未来佛弥勒佛。“三世”又叫“三际”。世，梵语叫路迦(Loka)，《楞严经》说：“世为迁流”，意即时间的流动。佛教用于因果轮回时，“世”指个体一期生死的时间跨度。三世也可说前世、现世、未来世，或前生、今生、来生，或前际、中际、后际。佛教中的“世”，短的一眨眼的工夫都不可能，最短暂的即所谓“刹那三世”，刹那是梵文 Ksana 的音译，意即最短暂的时间。极常见的三世则有以人的一期生死为一世的“人生三世”或“三生”。再有一种“劫世”。劫，乃梵文 Kalpa 的音译，“劫波”之略，意为极久远的时间。婆罗门教认为世界要经历许多劫，一劫是四十三亿二个万年(或一百二十八亿年)，劫末有“劫火”出现，烧毁一切，然后重新创世。佛教又以一劫为一世，与上述婆罗门教外道说法略有不同，但也认为世界有周期性创生与毁灭的过程。“三世佛”的三世，是指最后一种时间概念。

有些寺庙大雄宝殿中供奉的三尊像即为三世佛。中间释迦牟尼佛像，左边一尊是燃灯佛像，右边一尊是弥勒佛像。佛教中还有三世三千佛的说法，即过去庄严劫一千佛，统称燃灯诸佛；现在世贤劫一千佛，统称释迦诸佛；未来世星宿劫一千佛，称弥勒诸佛。佛坛上的三尊像，即此三世三千佛的代表。



燃灯佛是梵文 Dipamkarara 的意译,又作“锭光佛”。《大智度论》卷九说:“生时,一切身边如灯,故名然灯太子,作佛亦名然灯。”初,释迦佛前生还是儒童时,曾花了五百钱从王家姑娘手中买了五枝青莲花,奉献燃灯佛。有一次他跟燃灯佛出门,见地面很泥泞,就脱下衣服盖在上面,请师父踩在上面走。燃灯佛就给这个乖巧虔诚的儒童授记:“是后九十一劫,名贤劫,汝当作佛,号释迦文如来。”(《瑞应经》卷上)由此也可看出虽为三世佛,但并非前后相接的劫世。燃灯作佛的庄严劫与释迦作佛的贤劫之间有九十劫的间距,如照一劫四十三亿二千万年的最保守的说法,师徒的间距也有约三千九百亿年。在中国,燃灯佛后来成了一些神魔志怪中的重要角色,也深受白莲教及诸种会道门的崇信。在白莲教编造的大量经书、宝卷中,“古佛”、“燃灯”、“真空老祖”等名号比比皆是。竖三世佛的另二位释迦牟尼佛和弥勒佛详见其本身的条目。

横三世佛即药师佛、释迦牟尼佛、阿弥陀佛。释迦牟尼佛为娑婆世界的教主。所谓“娑婆”乃梵文 Saha 的音译,意译是“堪忍”,就是能忍的意思,堪忍更进一步又有两层意义,一是说这个释迦牟尼佛进行教化的现实世界充满了不堪忍受的苦难,众生罪孽深重;二是说佛菩萨在这个世界里“堪忍”劳累,进行教化,显现其“无畏”与“慈悲”。

药师佛是东方净琉璃世界的教主。《药师经》上说:“东方去此过十殑伽沙等佛土有世界,名净琉璃,佛号药师琉璃光如来。”药师琉璃光如来又叫药师琉璃光佛、药师佛、大医王佛、医王善逝。《药师经》中说他曾发十二誓愿,主要的有“除一切众生众病,令身心安乐”之愿,“转女成男”之愿,使“众生解脱恶王劫贼等横难”之愿,“使饥渴众生得上食”之愿,“使贫乏无衣者得妙衣”之愿等等。而在信仰体系中被强调的无疑是“除众病”的誓愿与能力。在《佛说灌顶拔除过罪生死得脱经》还专门记载有药师佛救助病人的方法:



“救脱菩萨(即药师佛)白佛言:若有尪羸痛恼,请诸僧七日七夜斋戒诵经,劝然七层之灯,悬五色续命神幡四十九尺,灯亦复尔。七层每一层七灯,转如车轮,其遭厄难,可以过度。”

药师佛有在大雄宝殿与释迦、弥陀合供的,但其造型异常接近。一般正中为释迦佛,左右胁侍分别是文殊、普贤三菩萨大殿;左侧为药师佛,其左右胁侍为日光、月光菩萨;右侧为阿弥陀佛,左右胁侍为观世音、大势至菩萨。另外,三佛的手印也有些不同,药师佛常作一手持钵状,表甘露;另一手持药丸。弥陀佛常作两手相托或两手交叉,两大指对顶的手印,有的掌中有莲台。此系接引众生的姿势。而释迦佛的立像则为左手“与愿印”,右手“施无畏印”。

除三世佛合供以外,还有专门的“药师殿”、“药王殿”。殿内正中为“药师三尊”,即药师佛及其胁侍日光菩萨与月光菩萨。有的两旁还列有药师十二神将,又叫十二药叉大将,皆为顶戴盔甲的武将形象,他们每人各率七千眷属。十二药叉将正好是顺应药师佛的十二大愿而呈现的药师分身。在中国佛教的信仰体系中,十二药叉将逐渐与中国的十二地支配伍,成为十二时辰护法神,其形象也都与我国民间流传的十二生肖有关。如毗羯罗带猪冠,招杜罗带狗冠,一直到最初的宫毗罗带鼠冠。十二药叉的名称、身色、所持兵器及与时辰的配合如下:

一宫毗罗	黄色	持宝杵	子
二伐折罗	白色	持宝剑	丑
三迷企罗	黄色	持宝棒	寅
四安底罗	绿色	持宝槌	卯
五颯你罗	红色	持宝叉	辰
六珊底罗	黑色	持宝剑	巳
七因达罗	红色	持宝棍	午
八波夷罗	红色	持宝槌	未

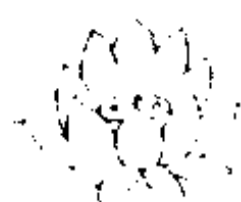


九摩虎罗	白色	持宝斧	申
十真达罗	黄色	持宝索	酉
十一招杜罗	青色	持宝槌	戌
十二毗羯罗	红色	持宝轮	亥

药师如来本身,据《药师念诵仪轨》讲,药师佛“左手持药器,名无价珠,右手结定印,身披袈裟,结跏趺坐,安坐于莲台上”。药师如来也有以文殊师利、观音、势至、宝檀华、无尽意、药王、药上、弥勒等菩萨为其侍者的。

药王菩萨,隋代嘉祥大师疏《法华经》时说:“药王者,过去世以药救病,因以为名。”据《观药王药上两菩萨经》讲,药王菩萨与药上菩萨本是一对兄弟,一名星宿光,一名电光明,他们在过去世因以各种草药供养诸比丘众,所以被大众赞为药王和药上。后来他们还得到释迦佛的授记,要在将来世修道成佛。另据《法华经》的《药王菩萨本事品》记,药王菩萨曾以香油涂身,燃臂供佛,因此他也是护持《法华经》的诸大菩萨之一。药王菩萨的形象,唐不空所译《法华曼荼罗威仪形色法经》中记,顶戴宝冠,身披天衣及各种美妙华鬘,绀发垂耳,以瓔珞、环钏为饰,以细锦为腰巾、赤绶为带,相好庄严,身光遍耀。左手定拳着膝,右手慧云上日,结跏趺坐于宝莲台上。民间常常把药师琉璃光佛与药王菩萨的本体相混淆。

药师佛的左右胁侍更常见的当然是日光菩萨和月光菩萨。日光菩萨全称为日光遍照菩萨,据唐玄奘翻译的《药师如来本愿经》中说,药师如来国土中“有二菩萨摩訶萨,一名日光遍照,二名月光遍照,是彼无量无数菩萨众之上首”。单独出现的日光菩萨像并不多见,常常是与月光菩萨、药师佛构成一佛二菩萨的格局。这时的日光菩萨像一般为身披天衣,头戴宝冠;或手持莲花,莲上有象征太阳的日轮。也有以手托日轮的。在密教中,日光菩萨被置于胎藏界曼荼罗内,这时他的密号为威德金刚。其形相为身肉色,菩萨



形,左手执宝幢,右手结与愿印,坐于赤色莲花上。月光菩萨是药师佛的另一胁侍,全称月光遍照菩萨。单独出现的月光菩萨像也不多。而作为胁侍菩萨,与释迦佛的胁侍文殊、普贤,阿弥陀佛的胁侍观音、势至几乎没有什么大的区别,只是手中持物略有不同。月光菩萨手持带有半月的青莲华,或是手托一轮明月。在密教的金刚界曼荼罗内,他密号为清凉金刚。这时月光菩萨的形象为身白色,左手作拳安于腰边,右手持莲,上有半月。在胎藏界内的月光菩萨,其形相是身黄色的童子形,左手持附有半月的细叶莲花。

阿 弥 陀 佛

阿弥陀佛称作“无量寿佛”、“无量光佛”等,是佛教所说的西方极乐世界教主。阿弥陀是梵文 Amita-buddha 的音译,意即“无量”。除上述外,他还有十一个名号,即无边光佛、无碍光佛、无对光佛、焰光王佛、清净光佛、欢喜光佛、智慧光佛、不断光佛、难思光佛、无称光佛、超日明光佛。密教称其为“甘露王”,称弥陀化身说法,澍甘露之雨,《胎藏曼荼罗大钞》曰:“服甘露不老不死,故名无量寿矣。”

阿弥陀佛的身世,《无量寿经》上说过去世自在王如来时,有位国王,因听世自在王如来宣说佛法,产生了信仰。后来他放弃王位,出家当了僧人,法名为“法藏”。法藏比丘修行成佛前,曾经发下四十八个大愿,其中一个愿就是说,将来成佛后,凡信奉他并持诵他的名号的人,命终之时,佛就前往,接引其人往生自己的国土,即西方极乐世界。这个法藏比丘便是后来的阿弥陀佛。

而按《法华经·化城喻品》的说法,阿弥陀佛和阿閼佛、释迦佛原来都是大通智胜佛的儿子。儿子们闻父成佛,皆愿出家为沙弥,



求成正觉,父亲应允,并为其讲《法华经》,讲后人静室禅定,八万四千年后方才出定,使十六子皆成正觉,阿弥陀在西方成佛,释迦牟尼则在娑婆世界成佛。

此外《悲华经》卷二说,在过去久远世时,删提岚世界出了一位转轮王叫无净念。他手下有个大臣叫宝海,宝海之子宝藏出家修行成正觉,即“宝藏如来”。宝藏如来为无净念王说法,无净念王有一千个儿子,老大叫不眴,老二叫尼摩。无净念父子精勤修行,佛为其授记曰:经过恒沙阿僧祇劫以后,进入第二阿僧祇劫,此时世界叫“安乐”,你当成佛,号无量寿如来。不眴太子为观世音菩萨,尼摩太子为大势至菩萨。在中国寺庙,这三尊常并列于大殿中,合称西方三圣,其典据就在于此。

对于阿弥陀佛的信仰,很早就传入我国;东晋高僧慧远在庐山邀集僧俗十八人结为“白莲社”,发愿往生西方净土,被后人尊为净土宗初祖,而正式为净土宗奠定基础的,是唐代道绰和善导。到了道绰,修净土由原来偏重观想转为提倡口念佛号,由此独创了简便易行的修持法门,从而深入了下层群众之中,乃至出现了“家家阿弥陀”的景象。

阿弥陀佛的造像,北魏时就已出现了。据专门叙述阿弥陀佛及西方极乐世界的汉译佛经《无量寿经》、《观无量寿经》等记载,阿弥陀如来在极乐净土中,高坐于莲台上。左右分别为观世音菩萨和大势至菩萨。单尊的阿弥陀佛像,则与释迦佛像造型上大同小异,顶有肉髻、螺发,双耳垂肩,眉目修长,双眼微睁,背后往往有象征光明的光背。在中国佛教寺院的大雄宝殿中,有时供奉代表东、西、中三方不同世界的三尊佛像,即所谓“横三世佛”,或称“三方佛”。此时的阿弥陀佛被安置于释迦牟尼佛像的右边,结跏趺坐于莲台上,双手仰掌叠置足上,掌中托一莲台,表示接引众生往生西方,莲花表示化生的意思。也有的阿弥陀佛像的立像,站立于两朵



大莲花上,象征西方极乐世界的清净无染。

净土宗的寺院中,也有在大雄宝殿里主供阿弥陀佛的,这时的阿弥陀佛常显示的典型印相有两种。一种作接引姿势;右手垂下,作与愿印;左手当胸,掌中有金莲台。也有双手捧金莲台的。这个金莲台就是众生往生极乐世界后的座位。净土宗将它分成九等,称为“九品莲台”。按唐不空所译《九品往生阿弥陀三摩地集陀罗尼经》记载,往生的众生可以按念佛的“功行”深浅,按品“依托”,九品为“上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下”的排列法。阿弥陀佛造像要是不托金莲台,就用双手作出“上品上生”以至“下品下生”等九种手印。作某种手印就是对往生者说明:他来生入九品中哪一品。而在大雄宝殿上,阿弥陀佛永远作为两手交叉,两拇指对顶的上品上生手印。也有同时塑九尊像各出一品中一生手印的。四川大足石刻中就有这样的九尊像。但须配以有关往生的连环画式的辅助图,简介九品众生与九品净刹的相配关系,以诚示芸芸众生。

阿弥陀佛的形象还出现在关于西方净土的经变画中。西方净土变大都是据《阿弥陀经》画的,所以也叫阿弥陀净土变。但也有一些是据《观无量寿经》画的,叫观经变。西方净土据说是庄严皎洁,没有五浊烦恼,表现在画面上是阿弥陀佛端坐于中间的莲台上,左右是观音、势至二大胁侍菩萨,围绕这三位的是无量眷属圣众,包括罗汉、天王神将诸护法、夜叉力士和很多的供养菩萨。佛的座前是一部伎乐。舞者在中央,或独舞,或对舞。敦煌石窟唐代壁画中著名的反弹琵琶乐伎就常充任中央独舞的角色。反弹的琵琶只是舞蹈家的道具,没有弹奏,真正的乐队在其两侧,多至数十人,乐器各异。再前面的画面则是宝池莲花,有种种奇妙杂色之鸟。弥陀佛的身后则是菩提双树,楼台殿阁,栏栏相连。上面彩云缭绕,飞天飘舞,并有远山杂树。整个画面以阿弥陀佛为中心,构



成花团锦簇、富丽堂皇的极乐天国的幻象。画面中阿弥陀佛和菩萨及部众躯体比例的大小和地位都有着严格的规定。这种经变画在唐代已经基本定型,近现代佛寺中所绘是带有宋、明气息的仿制品。以上是极乐净土变,又叫阿弥陀净土变。

而观无量寿经变是描绘被囚的韦提希夫人修观极乐世界的十六观法,及禅观中所现的景象。十六观依次为日想、水想、地想、树想、八功德水想、总观想、华座想、像想、无量寿佛色身想、观世音色身想、大势至色身想、普观想、杂想、上辈生想、中辈生想、下辈生想。

毗卢遮那佛

毗卢遮那,有时又作毗卢折那、毗卢舍那等,意为“光明遍照”、“大日”等。在密教里,根据此佛的无量功德和法力,它还被称为“最高显广眼藏如来”。毗卢遮那佛是中国佛教寺院中常见的一尊佛像。对它的身份、地位有不同的解释。天台宗将毗卢遮那作为法身,与卢舍那(报身佛)、释迦(应身佛)合为三身。法相宗亦有三身说,只是名称不同,他们把毗卢遮那佛作为自性身,以卢舍那佛为受用身,以释迦佛为化身。华严宗则根据《华严经》认为毗卢遮那佛就是卢舍那佛,两者只是译名不同罢了。他们还认为此佛即《华严经》中所说的释迦佛的报身净土莲华藏世界的教主。密宗把毗卢遮那佛称为“大日如来”,作为最高崇奉对象。他们还认为此佛即佛教所说的理性和智慧的集中体现,是理智不二的法身佛。在密宗的造像布局中,通常以毗卢遮那佛为主尊,配以东方阿閼佛、南方宝生佛、西方阿弥陀佛和北方不空成就佛构成五方佛的组像,称之为金刚界的五智如来。有的寺庙五方佛不是供奉在大雄宝殿,而供奉在毗卢殿或千佛殿里。比如北京古刹法源寺的毗卢



殿中,供奉着一座巨大佛像,通体铜制,高齐屋顶,共有三层:下层为千叶莲瓣巨座,每一莲瓣上镂刻一佛像。此为“千佛绕毗卢”,表示诸化身佛都围绕于佛的法身。中层为四方佛,分别面向东、南、西、北。最上层即法身佛毗卢遮那佛。整座铜像安置在石制须弥座上,四面镂有力士龙云之像。

毗卢遮那佛本体的形象按其身份不同而有区别。当他作为华藏世界教主即卢舍那佛时,按《梵网经》所说,是结跏趺坐于千叶莲华白上。左手安膝,右手轻举。每一莲瓣上有一小化佛像,作为莲台上本佛的现影。每一莲叶象征着一个佛的国土,整个莲台就表现了佛教所说的“三千大千世界”。龙门石窟奉先寺唐代雕凿的大佛像,就是最著名的一尊卢舍那佛像。

密宗按其教义仪轨,将大日如来分为金刚界大日如来和胎藏界大日如来。金刚界的大日如来表示佛的智慧,具体说是代表法界体性智,其形象为头顶白色五智宝冠,手结大智拳印,结跏趺坐于莲台上。所谓智拳印是以两手分别作金刚拳(以四指握拇指于掌中称为金刚拳),再以右拳握左手食指于当胸,据说此相能消灭烦恼,得佛智慧。胎藏界的大日如来的形象为头顶金色发髻,手结法界定印,安坐于赤色莲台上。所谓定印即以双手仰放下腹前,右手置于左手之上,两拇指的指端相接。

金刚界五智如来中的另外四位分别是阿閼佛、宝生佛、阿弥陀佛、不空成就佛,据《菩提心论》说分别代表大圆镜智(金刚智)、平等性智(灌顶智)、妙观察智(莲华智)、成所作智(羯智),四智均为转识所生。

阿閼佛,又名阿閼鞞、阿閼婆佛。意为不动、无动或无忿怒、无瞋恚等。据说他是很久以前东方世界一个名叫阿比罗提国的教主。又据《阿閼佛国经》说,阿閼佛在成佛久远以前,曾侍奉大日如来,后受大日如来感化,修行成佛,于东方建立善快净土,现在仍在



其国土说法。其形象,据佛经记载,为偏袒右肩,左手执拳,执袈裟角,右手伸五指,手指指地,置于右膝。一般其像结跏趺坐,坐于青色像背负的莲台上。另外,此佛在金刚界曼荼罗中,为左手执拳安于脐前,右手下垂触地,成触地印。

宝生佛,南方如来,密号为平等金刚。其形象按佛经记载,为身金色,端身正坐,结跏趺坐,安坐于莲台上,左手执衣两角,右手仰掌,成满愿印。或者是左手为拳,右手向外,略屈无名指与小指,其余伸直,作与愿印。

阿弥陀佛,详见“阿弥陀佛”条目。

不空成就佛,北方如来。不空成就佛的造像为金色,所作印契多为施无畏印,即左手执衣两角,右手展掌,竖其五指,当肩向外。这一印相,象征着不空成就佛拔济一切有情的功德。在密教图像里,不空成就佛的四方,还有四位亲近菩萨,前方为金刚业菩萨,专司如来事业之德,肉色,二手合掌扬于顶上。右方为金刚护菩萨,此菩萨如甲冑之护身,专司大慈之铠,持身之德,青色,二手各舒头指,余指屈,扬当腋侧。左方为金刚牙菩萨,此菩萨生有金刚牙,具有能咬啖一切怨敌之德,白色,二手作拳状,有的左手持莲花,上面有牙。后方是金刚拳菩萨,司结合之德,结成就一切之印契,青色,二手作拳,扬当心,手腕稍微屈垂。

有了五方佛,便有了五佛冠。密教中的大日如来、金刚萨埵、虚空藏菩萨等造像,头上都戴五佛冠。冠中有五化佛,以示五智之德。佛门中还有一种毗卢帽,帽上有毗卢遮那佛的小像。每逢农历七月十五日僧众举办盂兰盆法会时,首座僧要装扮成毗卢佛,头戴毗卢帽领僧众诵经施食。



弥 勒 佛

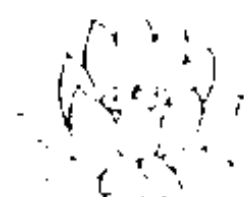
弥勒佛是中国民间普遍信奉、广为流行的一尊佛。“弥勒”是梵文 Maitreya 的音译简称,意思是“慈氏”。据说此佛常怀慈悲之心。窥基在《阿弥陀经疏》中解释说:“或言弥勒,此言慈氏。由彼多修慈心,多人慈定,故言慈氏,修慈最胜,名无能胜。”他的名字叫阿逸多,即“无能胜”。据佛经记载,弥勒出生于古印度波罗奈国的一个婆罗门家庭,与释迦是同时代人。后来随释迦出家,成为佛弟子,他在释迦入灭之前先行去世。据说释迦曾预言,他离开此世间后,将上生兜率天宫,在那儿与诸天演说佛法,直到释迦佛灭度后五十六亿六千万年时,才从兜率天宫下生,来到人间。据《弥勒下生成佛经》所说,到那时,娑婆世界(即我们所生活的有情世间)阎浮提有翅头末城,其王名僊佉的,弥勒届时将托生于此城中一个名叫修梵摩的大臣家中,降生、出家、成道、说法,其经历一如释迦牟尼佛。弥勒继释迦成佛后,将在华林园龙华树下三次说法,广度众生。

在我国弥勒信仰的流行也很早。西秦时就已出现了绘制的弥勒像,如甘肃炳灵寺石窟中即有。五代、宋以前的弥勒像,主要有菩萨形和如来形两大类,分别根据《弥勒上生经》和《弥勒下生经》创作。菩萨形的弥勒像主要表现了弥勒菩萨上生兜率天宫为诸天说法时的形象。这时的弥勒像是菩萨装束,两脚交叉而坐,或是以左脚下垂,右手扶脸颊的半迦思维形,表示弥勒在兜率天宫等待下生的情形,而如来形的弥勒像则是下生成佛后的形象,与释迦佛的造像没有多大区别。大致从北魏开始,中国逐渐流行对弥勒下生的信仰,同时也开始出现穿上佛装的弥勒佛像。



由于弥勒作为未来佛在信徒心目中地位非常崇高,因此还有一些弥勒的巨像产生。最大的弥勒木雕像在北京雍和宫万福阁(又称大佛楼)。佛像高十八米,埋入地下部分八米,总长二十六米,由一根完整的白檀香木雕成。最大的石雕弥勒佛像则为四川凌云大佛,此佛立于四川乐山市岷江东岸凌云山上,大佛依断崖造成,坐像世称“乐山大佛”。通高七十一米,肩宽二十八米,雕像相好庄严,比例匀称,气魄雄伟,临江端坐,也是世界第一石刻坐佛像。藏密也非常崇拜弥勒,最大的铜制弥勒佛就是西藏札什伦布寺中的强巴佛。

大约在五代以后,江浙一带的寺院中开始出现笑口弥勒佛的塑像。其实这是按照一个名叫契此和尚的形象塑造的。据《宋高僧传》等记载,契此是五代时明州(今浙江宁波)人,又号长汀子。他经常手持锡杖,杖上挂一布袋,出入于市镇乡村,在江浙一带行乞游化。他身材矮胖,大腹便便,且言语无常,四处坐卧。能预知晴雨,“天将雨,即着湿布鞋;亢旱,即曳木屐。居民以此为验”。与人言吉凶颇为“应验”。因其总负一布袋,故被称为“布袋和尚”。他还常把布袋中化缘来的什物一古脑儿倾倒地,对围观的人们叫道:“看!看!”曾作歌曰:“只个心心心是佛,十方世界最灵物。纵横妙用可怜生,一切不如心真实……,万法何殊心何异,何劳更用寻经义。”(《宋高僧传》卷二十一)后梁贞明二年(916),契此坐化于明州岳林寺庑下的一块磐石上,示寂前曾留下一偈:“弥勒真弥勒,分身千百亿,时时示时人,时人自不识。”于是后人认为他是弥勒转世,为他建塔供养。宋崇宁三年(1104),岳林寺住持昙振为他建阁塑像。此后,江浙一带就逐步流行一种按“布袋和尚”形象塑成的袒腹大肚、喜笑颜开的笑口弥勒像,并将他安置在天王殿中,令人一进山门就有皆大欢喜的感觉,深受世人喜爱,以后“大肚弥勒”的这一布置就成了寺庙的定制。



杭州灵隐寺前飞来峰上五代、宋元时所刻的各种佛教造像中，就有这样一尊弥勒像，所雕的弥勒佛像倚坐于山崖上，光头现比丘相，双耳垂肩，脸上满面笑容，笑口大张。身穿袈裟，袒胸露腹，一个按着一个大口袋，一手持着一串佛珠，乐呵呵地看着前来游玩进香的人们，人们见此像，往往受他那坦荡的笑容感染而忘却自身的烦恼。很多寺院的弥勒殿还有这样一幅对联：“大肚能容，容天下难容之事；开口便笑，笑世间可笑之人。”

文殊菩萨

文殊菩萨在大乘佛教中是仅次于佛的修行果位，菩萨是菩提萨埵(梵文 Bodhi-sattva)的音译之略，意译为“觉有情”等。唐释法藏云：“菩提，此谓之‘觉’；萨埵，此曰‘众生’，以智上求菩提，用悲下救众生。”(《翻译名义集》卷一)菩萨信仰汉化之后，民间流传最广的菩萨有文殊菩萨、普贤菩萨、观音菩萨、地藏菩萨四位，并比附有中土的五台山、峨眉山、普陀山、九华山四大说法道场。

文殊菩萨，全称文殊师利，或作曼殊室利。文殊师利是梵文 Manju'sri 的音译，文殊为“妙”意，师利为“首”、“德”、“吉”等意，故亦译为“妙德”，“妙首”、“妙吉祥”。

据《文殊师利般涅槃经》所载，文殊生于印度舍卫国一个婆罗门家庭，后随释迦佛出家。释迦灭度后，他来至云山，为五百仙人讲十二部经。最后又转回出生地，在尼拘陀树下结跏趺坐，入于涅槃。这是关于文殊身世的最流行的说法。实际上，文殊的来历众说纷纭，其他说法大致有六种。

(一) 按《菩萨处经·文殊身变化品》所云，文殊本为佛，因助释迦教化众生，暂现菩萨身。



(二)《首楞严三昧经》卷下、《宝积经》卷六十等谓文殊过去为龙种上佛,又名大身佛、神仙佛,现在为欢喜摩尼宝积佛,未来为普贝佛。

(三)据《放钵经》,过去无数诸佛,都为文殊师利弟子,将来成佛的也是他的威神力所致,因此文殊如同佛道中的父母。

(四)据《法华经》,文殊菩萨又名妙光,教化八位弟子,使他们次第成佛,最后一位是燃灯。如此看来,燃灯即为过去佛,乃释迦师父,则文殊自然是释迦师祖了。

(五)据《悲华经》,有名叫无净念(即阿弥陀佛)的转轮圣王,他有一千个儿子,老大是观世音,老二是大势至,老三名王象,即文殊菩萨。

(六)据《小乘经》,妙庄王有三女一子,大闺女是文殊,次普贤,再次观音,小儿子是地藏王。

又据《文殊师利法宝藏陀罗尼经》讲,释迦佛曾告知金刚密迹主菩萨,在瞻部洲(佛教宇宙观中称我们现在所住的世界)东北方有一个叫“大振那”的国家,国中有五峰并峙的五顶山,释迦佛入灭后,文殊菩萨将以童子形游行于此,在山中居住,宣讲佛法。此说法为中国佛教所采纳,山西省五台山并被指认为佛经所说的“大振那”国的五顶山。

在大乘佛教中,文殊菩萨有很高的地位。他是众菩萨之首,被认为是智慧的化身,与表“大行”的普贤,表“大悲”的观音,表“大愿”的地藏这三位形成对照。在汉地非常流行的《维摩诘经》中,他又代表释迦佛,引领众弟子前去探望病中的维摩诘,反复讨论大乘佛教的深义。

文殊像通常作为释迦佛的左胁侍,专司智德,与司理德的右胁侍普贤并列在佛的两旁。其塑像多为“非男非女相”,更近于女性,早期文殊画像有的唇上画有蝌蚪形小胡子,宋以后小胡子不见,面



容秀丽,胸部丰满,俨然美妇形象。

文殊的形象更有很多是童形。按其顶髻的形状,可分为一髻文殊,五髻文殊,六髻文殊,八髻文殊等。密宗则是依据手持物品和真言陀罗尼字数,分为一字文殊或一髻文殊(左手青莲花,花上如意明镜,右手杨柳枝;右手金刚剑);六字文殊或六髻文殊(右手说法印,左手胸上仰着);八字文殊或八髻文殊(左手青莲花,花上智杵,右手剑)等。一般的文殊像多为头戴五髻宝冠的童子形,五髻表示内证五智(法界体性智、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智)。童子形则喻天真纯洁,左手执青莲,花上放般若经梵篋,表示般若之智一尘不染。右手执宝剑,喻大智慧如同一把锋利的宝剑,能斩断一切无明烦恼。身坐白莲台,表清净,而大部分文殊像都是身骑狮子,以狮子勇猛,表菩萨智慧威猛。

另外还有渡海文殊像是趺坐在一大青狮子上,率领优填王以下的善财童子、佛陀波利三藏、最胜老人等眷属,乘白云渡大海,优填王手勒狮子的缰绳,善财童子合掌在前引导,僧形的佛陀波利手执锡杖与佛钵,最胜老人手拿仙杖后随。此外,还有文殊率导八大童子的情形,八大童子分别是请召童子、计设尼童子、地慧童子、救护慧童子、乌波计尼童子、光网童子、无垢光童子、不思議慧童子等八人。

就菩萨像的绘画法而言,菩萨像也与佛像一样,是要注意到相好、服饰、手印、量度的。一般来说,佛的相好要端正温肃,菩萨相好要柔丽慈祥。佛的服饰是单纯朴实,身披袈裟,偏袒右肩,显露心胸;菩萨的服饰要华美庄严,首戴天冠,自披璎珞,手贯环钏,衣曳飘带。各个菩萨也有一定的手印姿势及手中持物。菩萨像的度量,大致与佛相仿,所不同的是顶无肉髻,胯无胯骨;发际、颈喉、膝骨、足趺各减佛四分之一。以上六处共减十二分,如佛身量为一百二十分,菩萨身量便是一百零八分。宽量是由心窝平量至两腋为



十分(较佛减二分),由此下垂十八至肘(较佛减二分),再下十四分(较佛减二分)至腕,由腕至中指尖是十二分,共为五十四分,左右合为一百零八分。基本的相好、手印、持物与各部分比例关系在塑像中也是适用的。

普贤菩萨

普贤菩萨是佛教中常见的一位菩萨,他和文殊菩萨一起,作为释迦牟尼佛的胁侍,文殊象征智慧,普贤象征真理。普贤是梵文 Samantabhadra(三曼多跋陀罗)的意译,又译作“遍吉”,即普遍贤善的意思。

普贤的身世,《第二菩萨经》和《悲华经》均称他是转轮圣王无诤念(即阿弥陀佛成佛前世的身份)的第八子。《小乘经》则说他是妙庄王次女。而《华严经》则笼统地称“一切如来有长子,彼名号曰普贤”。

据《法华经·普贤菩萨劝发品》说,当佛入灭后,若有人信奉诵持《法华经》,普贤菩萨将与诸大菩萨一起出现在此人面前,守护其人,令其身心安稳,不受诸烦恼魔障之侵害。而《华严经》著名的善财童子五十三参的故事中,善财最后就是来到普贤菩萨处,普贤菩萨为他讲“礼敬诸佛”、“广修供养”、“忏悔业障”、“常随佛学”等十大行愿,因此普贤被称为“十大愿主”(或十大愿王)。

据《华严经·菩萨住处品》说,西南方有名叫光明山处,一直就住着许多菩萨,现有菩萨名叫贤胜(普贤),与其眷属等三人在其中演说法。因此中国佛教相传,位于汉地西南部的四川峨眉山是普贤的道场。晋代有慧持和尚从庐山入蜀,在此修建普贤寺,这是峨眉山供奉普贤菩萨之始。北宋年间,峨眉山又铸建头戴五佛金冠,



手持如意,结跏趺坐于象背的莲台上的普贤铜像一尊,此像重达630吨,是佛教艺术珍品。

普贤菩萨像在佛教寺院中单独供的不多,多为释迦佛的胁侍。普贤菩萨像大多头戴宝冠,身穿菩萨装,坐于一六牙白象上,并且骑象的普贤菩萨像大都为合掌。六牙白象据说原为菩萨所化,表示威灵,《普曜经》云:“菩萨便从兜率天上垂降威灵,化作白象,口有六牙。”六牙也是佛法中的六度的象征。《普贤观经》曰:“六牙表六度,四足表四如意(四种禅定)。”六度即一布施,二持戒,三忍辱,四精进,五禅定,六智慧。

在密教中,普贤有各种不同的形象。《金刚界曼荼罗大钞》云:“普贤菩萨,左拳右莲,上有剑,密号真如金刚。”《胎藏界曼荼罗大钞》中说:“普贤头戴五佛宝冠,左手执莲,上有剑,右手伸掌。”

普贤菩萨也常被视为祈求延命时的本尊。据《普贤延命经记》,普贤延命菩萨像为面如满月的童子形,头戴五佛宝冠,右手持金刚杵,左手持金刚铃,坐千叶宝花,由一个三头白象王背负着。象足踏一大金刚轮,下有五千群象,金身放宝光。此像多为画像。另有二十臂的单尊像为头戴五智宝冠,二十臂分别拿着钩、索、轮、铃等物,坐在千叶宝花上,宝花下有四头白象,分别面向外站立。象的顶上有四天王,朝外面向四方站立,护持佛法。

观 音 菩 萨

观音菩萨在中国民间受到广泛的信仰,在佛教中,他是西方极乐世界教主阿弥陀佛座下的一生补处菩萨,与大势至菩萨一起胁侍于阿弥陀佛的左右。在佛教各类图像或造像中,观音的像也最为常见,且种类繁多,变体也多。



观音原作观世音,是梵文 Avalokite'svara(阿婆卢吉低舍婆罗)的意译,又译作“光世音”、“观自在”、“观世自在”。唐时为避太宗李世民的名讳,简称“观音”,沿用至今。

据《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》,众生在碰到各种困厄灾难时,只要信奉观世音菩萨,一心称念其名号,观世音菩萨就会“观其音声”而前来解救,故称“观世音”。按佛学理论来说,眼、耳、鼻、舌、身、意六根通过修持、布施、持戒等功德清净后,便能显发种种妙用,包括“六根互用”的高级境界,因此“观音”在佛教中是完全可以理喻的。又据《普门品》所说,观世音是一位大慈大悲的菩萨,能解人水火、刀兵、牢狱之灾,甚至还能满足众生生儿育女的愿望,求得“福德智慧之男”或“端正有相之女”。经中还说,观世音菩萨能显现各种化身,说法救度众生。如有众生应以佛身得度,观世音菩萨即现佛身去救度;如有众生应以罗汉身得度,他就现罗汉身去说法,乃至国王身、宰官身、居士身、长者身、比丘身、比丘尼身等等,随机应化。《法华经·观世音菩萨普门品》一经译出就广为流传,并被单独传抄,称为《观世音经》。

大约在两晋之际,观音信仰就已开始在社会上流行,到南北朝还出现了一些专门宣扬观世音菩萨灵验感应故事的书籍,如南朝宋刘义庆编的《宣验记》、傅亮编的《观世音应验记》、齐代王琰编的《冥祥记》等等。

观音菩萨像在佛教各种菩萨像中种类最多,这或许与他有各种化身的说法有关。通常,当他作为“西方三圣”之一,与大势至菩萨随侍于阿弥陀佛身边时,观音菩萨此时头戴宝冠,冠上有画阿弥陀佛像。其他形相及衣物装饰则与别的菩萨像没有多大差别。中国佛教寺院中,大雄宝殿所奉主尊的后面,常有立于大海之中、鳌头之上的观音塑像。这是依据佛经所说,观音菩萨说法道场在南海之中的普陀洛迦山而创作。(中国佛教指认浙江舟山群岛中的



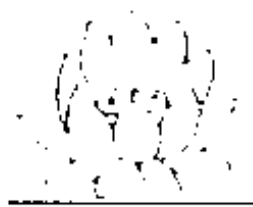
原梅岑岛即为普陀山)而且此处的观音菩萨,大多被塑成中国古代仕女的形象。

观音菩萨的性别问题,最初在古印度佛教雕塑和我国早期观音造像中,观世音皆作男性形象,如甘肃敦煌莫高窟的壁画和南北朝时的雕像皆为男身,嘴唇上还长着两撇漂亮的小胡子。《华严经》称善财童子五十三参到了普陀洛迦山时“见岩谷林中金刚石上,有勇猛丈夫观自在,与诸大菩萨围绕说法”。大约在南北朝的后期,才出现观音女性形象,其盛行则在唐以后。

有时观音像旁,还塑有一个小小的童子像。童子面向观音菩萨,双手合十,此即所谓“童子拜观音”。这是按《华严经·入法界品》著名的“善财五十三参”的故事,其中第二十七位就是观音菩萨的说法而创作的。这种像在中国民间十分流行。

《观世音经》有观音三十三身十九说法的记载,中国唐宋以来,民间信仰深厚的“三十三观音”就是据此演变而来,但其名目已经与《观世音经》中的印度神祇的名称大相径庭。“三十三观音”富于民族特点,符合中国老百姓的审美心理和情趣,因而能步出庙堂走入寻常百姓家,寄托人民的美好愿望。三十三观音的名目如下:

- | | | |
|---------|--------|---------|
| 一杨枝观音 | 二龙头观音 | 三持经观音 |
| 四圆光观音 | 五游戏观音 | 六白衣观音 |
| 七莲卧观音 | 八泷见观音 | 九施药观音 |
| 十鱼篮观音 | 十一德王观音 | 十二水月观音 |
| 十三一叶观音 | 十四青颈观音 | 十五威德观音 |
| 十六延命观音 | 十七众宝观音 | 十八岩头观音 |
| 十九能静观音 | 二十阿耨观音 | 二一阿摩提观音 |
| 二二叶衣观音 | 二三琉璃观音 | 二四多罗尊观音 |
| 二五蛤蜊观音 | 二六六时观音 | 二七普慈观音 |
| 二八马郎妇观音 | 二九合掌观音 | 三十一如观音 |



三一不二观音

三二持莲观音

三三洒水观音

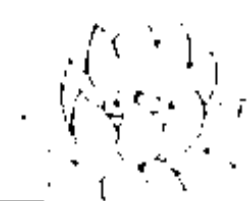
后面我们将重点介绍其中的“水月观音”、“马郎妇观音”、“杨枝观音”和“白衣观音”。观音形象中土化的另一个重要方面就是，宋代以后按中国古代仕女形象创作出来的观音菩萨像更成了观音像的主流，以至观音菩萨像有“东方维纳斯”的美誉。

密教的经典又往往把一些密咒(陀罗尼)与观世音菩萨相联系,还规定了在持诵此类密咒时相应的仪轨及需要礼拜供奉的特定的观世音菩萨的形象,由此而产生密教的各类型观音。主要的有所谓“密教六观音”即圣观音、千手观音、马头观音(即明王部中的马头明王)、十一面观音、准提观音、如意轮观音,另外不空罽索观音等也很常见,他们又都是圣观音的化身。下面我们将从“圣观音”开始介绍重要的、常见的观音菩萨像。

圣观音 又作正观音,是密教所说的“六观音”的正体,亦即我们平常所说的观世音菩萨。一般的圣观音像,身结跏趺坐,手持莲花或净瓶,也有双手结禅定印的,即以双手仰放下腹前,右手置于左手上,两拇指的指端相接,身上有璎珞项钏等装饰。头戴宝冠,冠上有化阿弥陀佛坐像,这是依据《观无量寿经》所作,是观音菩萨的主要标志。

马头观音 系以可怕的愤怒形象出现的观音,又称马头大士或马头明王,是头上有马形的观音。据说他的威力如印度传说中的大圣王,即转轮圣王的宝马一般,可纵横世界,破除一切障碍,其形象不同于一般观音像的温柔慈悲。《大日经疏》卷五称其“作极吼怒之状,此是莲华部愤怒明王也”。马头观音双眼上吊,獠牙显露,面有三目,头发倒竖,头顶马头。此观音以击毁恶趣烦恼为本愿。其造型有一面二臂、一面四臂、三面二臂、三面八臂、四面二臂、四面八臂等多种。

千手观音 又称千手千眼观世音、千眼千臂观世音等。密教



六观音之一。据唐代伽梵达磨所译《佛说千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》等所说,这位菩萨的千手表示遍护众生,千眼则表示遍观世间。诵持该菩萨所传的大悲神咒,则可以成就息灾、增益、敬爱、降伏等等。唐代以后,密宗在中国兴起,千手千眼的大悲观音像在中国许多寺院、石窟寺中渐渐作为主像被供奉。千手观音的形象,常以四十二手象征千手。即除中央二手合掌外,两边各有二十手,分别执金刚杵、宝剑、经箴、宝印等法器和兵器。每一手中各有一眼,据说每一手有二十五种功用,配上二十五有,由此合为千手个眼。菩萨头戴宝冠,冠下垂绀发,顶上有十一面(或二十七面等多种),冠中有化佛。另外还有实具千手千眼的造像,此种观音像一首三眼,臂有千手,掌中各有一眼。其正中大手有十八臂,先以二手当心合掌,又二手仰掌置于脐前,右掌放于左掌上,另外十四手各持金刚杵、三戟叉、梵箴、宝印、罽索、杨枝、数珠、澡瓶等法器宝物,其中一手施出甘露、一手施出宝雨。其余九百八十二手各执种种器物。千手观音的千只手以扇面排列几层,有如孔雀开屏一般,十分壮观。

十一面观音 别名大光普照观音、密号慈愍金刚,密教六观音之一。其基本形相是在原本的观音像上再加上十个面相,合为十一面。另外还有一种是在本面之上再安十一面。十一面观音的形相依耶舍崛多译《佛说十一面观音神咒经》,为前三面作菩萨面,左三面作瞋面,右三面似菩萨面,獠牙上出相,背后一面作暴恶大笑相,顶上一面作佛面,每一面都各戴华冠,冠中各有阿弥陀佛像。其主体左手持澡瓶,瓶口出莲花,右手串璎珞,作施无畏印,即屈手上举于胸前,手指自然舒展,手掌向外。此外不空三藏所译《十一面经》则为四臂,右边第一手持念珠,第二手作施无畏印;左边第一手持莲华,第二手持澡瓶。还有一种十一面,是本面左右各有一面,其上五面,再上有三面,共计十一面。另外还有各种依经轨记



载不同而产生的差别。

如意轮观音 密宗六观音之一。因其手分别持如意宝珠和宝轮,故名如意轮。密号为持宝金刚。如意轮观音多为坐像,六臂,其姿态为竖右膝,右第一只手支颐,左膝盘坐。这是十分自在舒适的“思维相”。六手各富寓意:右第一手为誓愿救拔地狱道之手;第二手托如意宝珠置于胸前,为誓愿实现一切愿,救拔饿鬼道之手;第三手持数珠而倚膝,为誓愿救拔畜生道之手。左方第一手置于莲花瓣上,有的按在一座山形物即“光明山”上,为誓愿救拔阿修罗道之手;第二手持莲华,为誓愿救拔人间界之手;第三手捧法轮于眉前,为誓愿救拔天界之手。此观音像也有以二臂、四臂出现的。二臂像左手拿已开的莲花,花上有如意宝珠,右手呈说法相。此外二臂像还有右手作施愿印,左手拿宝珠;或右手拿宝珠,左手拿莲华等形象。

准提观音 又作准胝、七俱胝佛母或作人天丈夫观音等。密教六观音之一。准提意为洁净,指此观音心性清净;又,俱胝梵文意为“个万”,七俱胝但指数量众多,密教认为此菩萨是过无量诸佛之母,故称为“七俱胝佛母”。据说此观音常来世间,摧毁一切众生之惑业,能使众生消灾延寿,并能使众生消灭罪障。诵其真言还能克敌制胜,令夫妇和睦,还能止小儿夜啼。因其功德广大,故倍受信仰,尤其是妇女。而此准提观音的形象,依各出典不同,有二臂、十二臂、十八臂、三十二臂,甚至八十臂的,以十八臂为较常见。此观音坐于一大池内的红莲花宝座上,莲花座左右有难陀、跋难陀二龙王守护。观音像作黄白色,腰下着白衣,衣有花纹,自着天衣,绶带系腰,手腕上有白螺钿。臂上有七宝装饰的臂钏,面有三月,并十八臂。上二手作说法印,即以拇指与中指(或食指、无名指)相捻,其余各指自然舒散。右边另外八手分别为施无畏印、持剑、念珠、子满果、钺斧、钩、拔折罗、宝鬘等,左边另八手分别持如意宝



幢、莲花、澡瓶、索、轮、螺、贤瓶、经篋等。

数珠手观音 又作数珠观音。系中国民间艺人依据密宗经典创作的观世音菩萨像之一。唐代阿地瞿多所译的《佛说陀罗尼集经》卷四、《十一面观世音神咒经》，提及观世音菩萨向佛说明他有名十一面的心咒。而一般修行者诵咒时，须置掐数珠印的观音像于面前。所谓数珠印，即以左手大拇指和无名指，作圆孔状，孔中贯数珠。右手的大拇指与无名指掐数珠。此种手印通于一切经咒。数珠手观音的本体形象由一般的观音而来，其主要特点就是手掐数珠印。

不空罽索观音 又作“不空王观世音菩萨”，罽索是一种绊取野兽的绳索。“不空罽索”即用此罽索去捕获从不落空。以喻此菩萨以慈悲之心及从不落空之罽索，于生死苦海中钩取众生，使达涅槃彼岸。又因此菩萨身披鹿皮衣，故又称为鹿皮观音。不空罽索观音的形象，有三面十臂、三面六臂、一面四臂、一面十八臂等多种。以三面六臂及一面三目八臂较常见。依《不空罽索神变真言经》记载，三面六臂的不空罽索观音，三面各有三眼，正中大面显慈悲熙怡，眉间一眼。头戴天冠，冠上有化弥陀像。左面怒目可畏，眉间一眼，鬓发耸竖，月冠，冠有化佛；右面颦眉怒目，狗牙上出，极其怖畏，眉间一眼，头戴月冠，冠有化佛。六臂分别持罽索、莲花、三叉戟、钺斧、如意宝杖和作施无畏印，结跏趺坐。而《秘藏记》所记之三面四臂不空罽索像，身着鹿皮裙，正面肉色，左右面青色，面各有三目，左边二手分别持罽索和莲花，右边二手分别持澡瓶和作说法相。此类型观音无论如何变化，其基本特征都是手持罽索。

以上为密教诸观音像，当然不少在显宗信仰里也很流行，如圣观音、千手观音、准提观音等。以下介绍中国民间信仰创造的若干观音像。

杨枝观音 “三十三观音”之一，也是民间供奉较多的观音，其



画像与塑像随处可见。唐代译出的《千光眼观自在菩萨秘密法经》末尾提到其名号。杨枝观音是以手执杨柳枝为其特征的观音像。杨枝观音可能起源于西域,据唐义净《南海寄归内法传》讲,西域习俗,每月以杨枝细条剔齿,熟嚼枝头以净牙,称为齿木。当地礼节,向贵客赠齿木及净水,以祝人健康,也有恳请之意。故而迎佛、菩萨,也用杨枝、净水。由此逐渐演化为观音菩萨手中的法器。此外,古代印度也认为杨枝可以消灾除病,如不空三藏所译《千手千眼观世音菩萨大悲心陀罗尼》中,讲到千手观音的四十二臂中的一手执杨枝时说,身患种种疾病者,应当手执杨枝诵念真言,认为杨枝具有旺盛的生命力,可以杨枝喻佛法的兴旺发展。民间流行的杨枝观音像,通常的一手托净瓶,一手持杨枝的仕女形象,表示观音以杨枝沾取瓶中甘露水,拂洒人间,消除众生的烦恼污浊。浙江普陀山现存明代杨枝观音碑,系根据唐阎立本所绘像镌刻,所刻观音面庞圆润丰满,端正妙丽,左手托净瓶,袒胸跣足,身披锦袍,作者巧妙动用了阳刻、阴雕相结合的技术,线条柔和流畅,疏密有致,刚柔相济,成功再现原作的神韵。

白衣观音 又作白处观音、白住处观音等,是观音菩萨诸形象之一。此观音身着白衣,身处白莲花中,手中也执莲花。白色表示纯净,象征菩萨之心。密宗也经常供奉此白处观音。据《观世音现身种种愿除一切陀罗尼》中说,供养此观世音菩萨,应该用白净的细布画观世音像,身着白衣,坐莲花座上,一手持莲花,一手托净瓶,白衣观音也是许多画家与石窟艺术家的创作题材。白衣观音像均为二臂像,但手持的法器或印契有种种不同,有的左手持花,右手作与愿印。有的左手持棒或罽索,右手持般若经箧。有的左手持开敷莲花,右手扬掌。有的左手持宝剑,右手持柳枝。也有双手捧钵,站立于莲台上的。白衣观音在民间被认为可以消灾延命、保家人平安,妇人求儿、安产、育儿等也都可求拜白衣观音,故而甚



为流行。

水月观音 “三十三观音”之一。水月观音也是中国佛教寺院及信徒经常供奉的观音菩萨像之一。此像有多种形式,有的站立于大海中的莲花上,眺望天上的明月;有的则以月为背景,结跏趺坐于岩石上的莲花座上;也有的是坐在水边,观看着水中之月。一概都与水和月相关。通常也被认为以水中之月来比喻色即是空、空即是色的般若玄理。水月观音像的主要典据是《华严经·入法界品》。经中提到善财五十三参之第二十七位碰到的就是观世音菩萨。善财童子来到南海补陀洛迦山(意为光明山),见到山水流泉,林木郁茂,地草柔软。艺术家们就在此基础上创作了水月观音的形象与意境。在敦煌发现的一幅水月观音图中,观音以一轮圆月为背景,坐在严整的岩石上,岩石突出在一池碧波中,右膝曲起,左足从岩石上下垂,置于池中盛开的宝莲花上。左手轻置左膝上,手持宝珠。右手置右膝上,手执杨枝。头戴高高的宝冠,冠上有化佛像,身穿带有花纹的衣裳,并佩有璎珞等华丽的饰品。这种水月观音像,按唐代《历代名画记》所说乃唐代著名画家周昉首创。

马郎妇观音 民间流行的观音菩萨化身,“三十三观音”之一。据《感经传》载,唐元和年间,陕西一卖鱼女,因其生得娇美,前往求婚者甚众。卖鱼女说,一夕能诵《观世音菩萨普门品》的即嫁与他。至黎明,得能诵者二十人。卖鱼女又说,若有一夜能背诵《金刚经》者即嫁之。到天亮能诵者有十余人。卖鱼女又以《法华经》相约,约三日,到期,只有马氏子能诵,于是卖鱼女允婚。迎娶之日,贺喜宾客尚未散去,卖鱼女却已暴亡。葬于效外金沙滩,数日后,有一老僧拄锡杖来访马氏,问卖鱼女下落。至安葬处,老僧以锡杖开坟验尸,只剩下一副黄金锁子骨。于是老僧对众人说,此乃是观音菩萨化身前来教化你们。说完以锡杖挑骨,飞空而去。从此陕西信奉佛教者日多。民间所作的马郎妇观音像,一般是一手持鱼篮的



少妇形象,所以也称鱼篮观音,有的画成水上乘大鱼的形象。

其他观音像为:

龙头观音,乘龙出没于云间。

读经观音(持经观音),坐岩上,手持经卷,如淑女阅读持书状。

圆光观音,背后有火焰圆光,大放光明。

游戏观音,潇洒悠闲地漫步于五色祥云之上。

莲卧观音,于池莲上作半卧之姿。

泷见观音,倚山崖,眺望流泉飞瀑。

施药观音,右手拄颊,左手在膝上捻莲花。

鱼篮观音,脚踏鳌鱼之背,手提盛鱼竹篮,或仅为手提鱼篮,为钓鱼降妖之相。

德王观音,坐岩畔,手持树杖,若听众生之音。

一叶观音,乘莲花浮于水面,漂行自若。

青颈观音,颈呈青色,故名;传为吞食毒药,为不使毒药传世害人,令毒药力作用于颈所致。

威德观音,坐岩畔,左手持莲花,作凝思状。

延命观音,头戴顶有佛像之宝冠。

众宝观音,趺坐于地,右手指地,左手置于弯曲的膝盖上。

岩头观音,打坐于山洞之中,禅思入定。

能静观音,伫立岩畔,望海沉思。

阿耨观音,能观极微小之物,大多为远眺大海之形。

阿摩提观音,乘狮子而身放火光之象。

叶衣观音,坐于岩上,下垫草叶。

琉璃观音,亦称香王观音、香王菩萨,手持香炉,作超凡脱俗之相。

多罗尊观音,作中年女像,合掌持青莲花,眼睛较大,且目光炯炯有神。

蛤蜊观音,居于两扇蛤蜊壳中,或乘于蛤蜊之上渡海。

六时观音,作居士装束,以佛徒每日六时(晨朝、日中、日没、初夜、中夜、后夜)供奉不断故名。

普慈观音,紫脸,披璎珞,穿天衣,乘黑色水牛或野猪,双手抱剑,为大自在天相。

合掌观音,双手作合掌之状。

一如观音,作乘云飞行状。

不二观音,两手低垂,在水中坐莲叶上。

持莲观音,两手持莲花,坐于莲叶上,貌如少女。

洒水观音,或作“滴水观音”,作右手持瓶泻水状。

大致上,观音菩萨的造像可分为三类:第一类是依据正规仪容所绘的一面二臂或相好端严立姿的形象,如圣观音。第二类是遵照密宗仪轨所绘的一面二臂或多面多臂、手持种种法物的形象,如千手千眼观音(大悲观音)、如意轮观音、七俱胝观音(准提观音)、不空罽索观音、不空钩观音、马头观音等。第三类是画家自创风格,任意写作,任意题名的观音像,也有符合妙相、服饰、手印、度量等法则的,如水月观音等,也有毫不顾及菩萨造像法度的,如伫立观音、鱼篮观音、行道观音、自在观音等。此类像极为繁杂,难以胜举。

大势至菩萨

大势至菩萨,又称得大势菩萨或大精进菩萨,简称为势至。大势至是梵文 Mahās-thāmaprāpta 的意译。音译为“摩诃那钵”。

据《悲华经》卷二称,删提岚世界的无净念王有一千个儿子,长子名不眴,次子名尼摩。后无净念王成佛为阿弥陀如来,不眴太子



为观世音菩萨。而尼摩太子则成了大势至菩萨。《观无量寿经》云：此菩萨以智慧光遍照世界一切众生，使他们解脱血火刀兵之灾，得无上之力，因此号大势至。

菩萨跟随佛学法修菩萨行，经过许多阶段之后，才可成佛。菩萨中经历所有的阶段达到最高位的菩萨，就是一生补处菩萨。只要结束菩萨生涯，在下一阶段的生涯中就一定可成佛。若以三尊的形式表现佛陀时，必有一生补处菩萨随侍左右，且组合是一定的。阿弥陀佛其左右胁侍的就是观世音菩萨和大势至菩萨，三位合称“西方三圣”或“阿弥陀三尊”。

大势至菩萨在中国民间信仰中的影响要远逊于观世音菩萨。大势至菩萨几乎没有单独供奉的。其形象据《观无量寿经》载，身放紫金色光，法相与装饰皆同于观音菩萨。二者的主要区别是：大势至菩萨头上的宝冠有定瓶为标志，而观音菩萨头上的宝冠则以一小化佛为标志。作为阿弥陀来迎时的随侍，观音菩萨手拿金莲台，大势至菩萨则合掌。

地藏菩萨

地藏菩萨梵名乞叉底伽沙(Ksitigarbha)。据《地藏十轮经》讲，由于此菩萨“安忍不动犹如大地，静虑深密犹如秘藏”，所以称为地藏。

据《地藏菩萨本愿经》讲，有一婆罗门女，“其母信邪，常轻三宝”，不久命终，“魂神堕在无间地狱”。婆罗门女知母在地狱受苦，遂变卖家宅，献钱财供养于佛寺。后受觉华定自在王如来指引，梦游地狱，见鬼王无毒，求得母亲得脱地狱，婆罗门女醒来方知梦游，便在自在王如来像前立弘誓愿：“愿我尽未来劫，应有罪苦众生，广



设方便,使令解脱。”释迦佛告诉文殊说:“婆罗门女者,即地藏菩萨是。”就是说地藏前世的身世为求母得脱地狱的婆罗门女。

又据《地藏菩萨本愿经》说,地藏菩萨曾受释迦佛的嘱托,要在释迦灭度后、弥勒佛降诞前的无佛之世留住世间,教化众生,度脱沉沦于地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天诸道中的众生。而且他发誓“地狱未空,誓不成佛”。有情众生只要念诵其名号,礼拜供奉其像,就能得到无量功德的救济。

相传安徽九华山是地藏菩萨的说法道场。据说唐代有新罗国僧人金乔觉泛舟渡海,来到中国。见九华山峰峦叠起,是修道的好去处,于是在山中择地而居,潜心修行。据说他那时虽已六十岁,但身体异常健壮,“项耸奇骨,躯长七尺,而力倍百夫”(唐费冠卿《九华山化城寺记》)。他选择了东崖岩石,终日坐禅诵经,后被山民诸葛节发现,民众大为感动。其事迹传开后,得到本地闵姓山主等人的捐助,于是建寺庙,辟道场。金乔觉去世后,葬于神光岭的月身宝殿,俗称“肉身塔”。据《宋高僧传》、《重僧搜神记》等称,金乔觉“趺坐函中,遂没为地藏王”,过了三载,“开函视之,颜色如生,舁之,骨节俱动,若撼金锁焉,随(遂)名金地藏”。因其生前笃信地藏菩萨,而且传说其容貌酷似地藏瑞相,人们便认定他是地藏菩萨转世。九华山也就被认为是地藏菩萨道场。而对地藏菩萨的信仰,在民间也越益流行。每年农历七月三十日,即传说的地藏菩萨诞辰之日,各地前来九华山朝拜的信徒络绎不绝。

中国佛教寺院中的地藏菩萨形象也很有特点,一般菩萨为头戴宝冠、身披天衣、璎珞装饰的天人相。而地藏菩萨则多为光头或是头戴毗卢冠,身披袈裟的出家僧人之相。一手持锡杖,一手持莲花,或是手持幡幢、宝珠等。据《地藏菩萨仪轨》、《地藏菩萨十轮经》等记,由于地藏菩萨在无佛的“五浊恶世”(即劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊)中济渡众生,为了让众生能深信因果,归依三宝,



所以显示出家僧人相。地藏菩萨像还常有以一头形似狮子的怪兽为坐骑的,名号曰:“谤听”或“善听”。地藏殿的胁侍为金乔觉修道时曾资助过他的闵姓山主及其儿子,二人后来皆随金乔觉出家,九华山成了地藏道场后,他二人也被塑成了地藏菩萨的胁侍。

地藏菩萨因立下度尽六道中生死流转的众生的大愿,故而常现身于人、天、地狱等六道之中,而有六地藏之称,其名号与形象如下:

(一) 檀陀地藏,“檀陀”是一种人头幢,其形象为左手持人头幢,右手结甘露印,专门救助地狱道众生。

(二) 宝珠地藏,左手持宝珠,右手结甘露印,专门救度畜生道。

(三) 宝印地藏,左手持锡杖,右手结如意宝印,专门济度畜生道。

(四) 持地地藏,左手持金刚幢,右手结施无畏印,专门济度阿修罗道。

(五) 除盖障地藏,左手持锡杖,右手结与愿印,为人除掉八苦之盖障,专门济度人道。所谓八苦即生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五阴盛苦,为苦谛所摄。

(六) 日光地藏,左手持如意珠,右手结说法印,照天人之五衰(天人将死时现五种衰相)而除其苦恼,专门济度天道。

按佛教说法,地藏菩萨受释迦牟尼佛的托咐,在释迦寂灭后未来佛弥勒降生前这一段无佛世界里,担当起教化六道众生的重任,其地位相当于“代理佛”。《地藏本愿经》又说,释迦佛召地藏大士,令其永为幽冥教主,使世人有亲者,皆得极本荐亲,共登极乐世界,地藏受此重托,遂在佛前立下大誓愿:“为是罪苦六道从生广设方便,尽令解脱,而我自身方成佛道。”(《地藏经·忉利天宫神通品第一》)因此地藏又被称为“大愿地藏”,以与文殊的“大智”、普贤的



“大行”、观音的“大悲”相呼应。

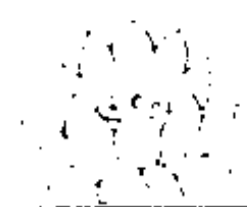
十六罗汉

罗汉，全称阿罗汉，或作阿罗诃，是小乘佛教修行所获的最高果位。小乘佛学认为修到罗汉境界，就已经断尽三界烦恼，灭除见、修二惑，永远解脱轮回。因此，阿罗汉果位，又可称为“无极果”或“无学果”，表示已到达极点，所学已尽，再无可学之处。但在大乘佛教中，罗汉远非最高果位。至高无上的当然是佛，然后是菩萨，然后才是罗汉。

阿罗汉一词是梵文音译，本身有杀贼、应供、不生等意思。杀贼即杀一切烦恼之贼；“应供”则谓到达阿罗汉果位，已然断灭一切能导致生死流转的“有漏”法，身心清净，应受人天供养；“不生”即是说阿罗汉已进入永恒不变的涅槃，不复生死轮回。但在大乘佛教，罗汉的职能却是常住世间不入涅槃并护法弘法。

佛教经典中，特别是早期佛典，提到过许多罗汉，释迦佛著名的十大弟子即摩诃迦叶、舍利弗、目犍连、须菩提、富楼那、摩诃迦旃延、阿那律、优波离、阿难陀、罗睺罗就是修得阿罗汉果位的圣者。而中国佛教艺术作品中流传广泛的却是大乘佛教中其职能经过改造的十六罗汉、十八罗汉，以及五百罗汉等。

现在所说的十六罗汉，主要依据唐玄奘翻译的《大阿罗汉难提密多罗所说法住记》，他们是：一宾度啰跋罗惰阇、二迦诺迦伐蹉、三迦诺迦跋厘堕阇、四苏频陀、五诺距罗、六跋陀罗、七迦理迦、八伐阇罗弗多罗、九戍博迦、十半託迦、十一啰怛罗、十二那伽犀那、十三因揭陀、十四伐那婆斯、十五阿氏多、十六注荼半托迦。相传释迦佛灭度时，他们曾受释迦佛嘱托，不入灭度，留住世间，受世人



的供养而为众生作福田、流通、护持佛法,直到将来弥勒佛降世。关于十六罗汉的故事,早在北凉时道泰所译的《入大乘论》中就已提到。经中说有尊者宾头卢、罗睺罗等十六诸大声闻,散布各处守护佛法。但十六人的名字却没有一一列举。此后一些佛典,如《续高僧传》、《法华文句》等都曾提到过十六罗汉,表明这一说法已逐渐流传。但直到唐玄奘译出《法住记》,才具体列出十六罗汉之名;以后各说均以《法住记》为准。

十六罗汉的像,出现也较早。据《宣和画谱》记,梁代画家张僧繇曾著有十六罗汉像一幅。晚唐段成式《寺塔记》载上都大同坊云花寺的佛殿西廊立有十六尊高僧像,当为十六罗汉的塑像。等到《法住记》译出后,有关十六罗汉题材的塑像和画像就更多了。五代禅月大师贯休所绘的十六罗汉像,姿态各异,骨相奇特,胡貌梵相,曲尽其志,系传世名作。下面我们一一介绍各位罗汉来历及其形象。

宾度啰跋罗惰阇 又作宾头卢颇罗堕、宾头卢突罗阇等,十六罗汉的第一位。据说他出身于婆罗门贵族,为拘舍弥城优填王的大臣,又据《宾头卢突罗阇为优陀延王说法经》记载,他本是拘舍弥城优陀延王(即优填王)宰相之子。自少聪明博闻,出家学道,后得罗汉果位,回乡度化亲属,优陀延王也因听其说法而得悟。据说他当时是骑鹿去拘舍弥王宫的,故又俗称“骑鹿罗汉”或“坐鹿罗汉”。关于这位罗汉还有很多有趣的传说。他以神通见长,还爱在人前卖弄。据《十诵律》等记,当释迦在王舍城时,有位外道树担居士,把栴檀钵高高悬起,声言若有沙门婆罗门能不用梯杖取下此钵,钵便归其所有。宾头卢罗汉即入于禅定,以神通力腾起空中,取下栴檀钵。佛知悉后,责备他不该在未受大戒之人面前卖弄神通,就将他摒出阎浮提,让他去瞿陀尼洲,教化那儿的男女信众。相传中国东晋时代的高僧道安法师曾梦见头白眉长的“胡道人”,因不得入



涅槃，住在西域，愿相助弘传佛法，请以饭食供养。以后道安大师弟子慧远法师看了《十诵律》，方才明白道安所梦即此位罗汉。因而在中国佛教寺院中，常常将宾头卢颇罗堕罗汉的像供奉在饭堂里。此罗汉的像，早在南北朝正胜寺释法愿、正喜寺释法镜就已画过。五代贯休所作十六罗汉像中，此罗汉箕坐岩石上，左手持杖，右手凭岩，膝上置经。眉骨外突，双目睥睨前方。苏东坡有赞曰：“白髭在膝，贝多在中。目视超然，忘经与人。面颊百皱，不受刀笮。无心扫除，留此残雪。”

迦诺迦伐蹉 又作嘎纳嘎巴萨、那迦跋等。在《法住记》中他位于第二。据说他率领五百阿罗汉，居住在北方迦湿弥罗国，守护佛法，教化众生。又据《佛说阿罗汉具德经》说，他是“知一切善恶法之声闻”。他是古印度的一位雄辩家。有人向他请教什么是喜，他说由听觉、视觉、嗅觉、味觉和触觉而感到的快乐就是喜。又问他什么是庆，他说不由眼耳鼻舌身所感到的快乐就是庆，比如诚心向佛，心觉佛在，即感快乐。故他又称“喜庆罗汉”。其图像有多种，五代禅月大师贯休所画的迦诺迦伐蹉罗汉像，身穿法衣，盘坐于岩石上，双手结印，扶杖于肩头。面上满是皱纹，双眉下垂，头略为仰视。苏东坡像赞云：“耆年何老，粲然复少。我知其心，佛不妄笑。瞋喜虽幻，笑则非瞋。施此无忧，与无量人。”

迦诺迦跋厘堕阇 又作迦诺迦跋黎堕阇、嘎纳嘎喇缀杂等。《法住记》载他守护佛法，教化众生。他化缘的样子与众不同，每次都举起铁钵，故俗称“举钵罗汉”。五代贯休大师所作此罗汉像，骨瘦棱嶒，瞠目闭嘴，眉横如剑。右手执拂，左手按膝，倚坐于岩石座上。苏东坡像赞云：“扬眉注目，拊膝横拂。问此大士，为言为嘿。嘿如雷霆，言如墙壁。非言非默，百祖是式。”

苏频陀 《法住记》所列第四位。据说他率领七百阿罗汉，住于北俱卢洲。在《阿罗汉具德经》中，苏频陀又译为“输毗多”。又



据说他是佛祖的最后一名弟子。苏频陀时时手托一塔。因塔是瘞藏佛舍利的,故塔便成为佛的象征。他为表示怀念和追随佛祖,特制一塔随身携带。故又俗称“托塔罗汉”。此罗汉的像有多种,敦煌千佛洞等七十六窟壁画中的苏频陀罗汉,跌坐于岩石上,右手屈举,左手持水瓶安胸前。画的左上部题有“北俱卢洲第四尊者苏频陀大阿罗汉”的字。五代禅月大师贯休所绘之苏频陀罗汉像,结跏趺坐于石上,着通肩衣,右手握拳当心,左手伸出,安于膝上。苏东坡题赞曰:“聃耳垂肩,绮肩覆观。佛在世时,见此耆年。开口诵经,四十余齿。时闻雷雹,出一弹指。”

诺距罗 又作诺矩那。《法住记》中的第五位罗汉,率八百阿罗汉,住于南赡部洲。在《阿罗汉具德经》中,又作诺酤罗长者。他原是一名勇猛的战士,出家后,佛陀让其静坐,但他静坐时仍显出大力士的体格,又称“静坐罗汉”。敦煌莫高窟第七十六窟壁画上,诺距罗尊者为一跌坐于石上的罗汉,右手举拳当心,左手持拂子安于膝上,左上部题为“南赡部洲第五尊者诺距罗大阿罗汉”,并有七言四句赞。五代禅月大师贯休所画的诺距罗尊者像,则是交脚倚坐于石上,双手执如意形木童子(古代一种搔痒器具)当左肩,成扒背痒之势。苏轼像赞曰:“善心为男,其室法喜。背痒孰爬?有木童子。高下适当,轻重得宜。使真童子,能如兹乎!”

跋陀罗 又作拔达喇、耽没罗跋陀等,意为“贤”。《法住记》中的第六位。据说他领九百阿罗汉住于耽没罗洲,他是佛祖的一名侍者,据称他主管洗浴事,有些禅林浴室供其像。跋陀罗的母亲临盆时把他生在了跋陀罗树下,因此给他取名跋陀罗。他出家后修成罗汉,相传他曾乘船去东印度群岛传播佛教,因而称为“过江罗汉”。敦煌千佛洞第七十六窟壁画上的跋陀罗尊者,结跏趺坐于石上,举右手,左手安膝上。像的左上部题有“耽没洲第六尊者跋陀罗大阿罗汉”字。五代贯休大师所作罗汉像中,跋陀罗尊者跌坐于



石上，隆额丰颐，面略上仰，右手隐法衣中，左手执念珠安于膝上。苏东坡赞曰：“美狠恶婉，自昔所闻。不圆其辅，有圆者存。现六极相，代众生报。使诸佛子，具佛相好。”

迦理迦 又作迦力迦、迦罗，或嘎礼嘎，《法住记》中的第七位，率领一个阿罗汉，住于僧伽荼洲。据说他本是一位驯象师，象的力量大，耐劳又能致远，也是佛法的象征，而他又被称为“骑象罗汉”。贯休所画的迦理迦罗汉之像，最显著特点就是长眉绕身，宴坐于岩石上，右手抚右膝上，长眉绕过手指垂于石座上。左手自然下垂支于石座。苏东坡像赞云：“佛子三毛，发眉与须。既去其二，一则有余。因以示众，物无两遂。既得无生，则无生死。”

伐闍罗弗多罗 又作伐罗弗多罗、伐闍那弗多、拔杂哩逋答喇等。意即“金刚子”，《法住记》所列的第八位。领一千五百罗汉住钵喇拿洲。据说他本是一位猎人，出家后立戒不杀生，修成罗汉后，有两只小狮子跑到他身边感激他放下屠刀。伐闍罗弗多罗以后常将小狮子带在身边，故人称“笑狮罗汉”。又据佛典讲，伐闍罗弗多罗尊者曾为佛的六十弟子之一的阿难说法。事情是在佛去世后不久，阿难曾游于金刚村，村中居民都围绕阿难周围，听阿难说法。这时伐闍罗弗多罗也在众人中，心里想，尊者阿难还未修得正果，未离欲念。于是他起于三昧，对阿难说偈曰：“山林静思惟，涅槃令人心，瞿昙禅无乱，不久息迹证。”于是阿难受教后独自离去，精进修行。五代贯休大师所画的伐闍罗弗多罗像，乃一袒裸上身，高鼻深目的胡僧像。坐于石上，两臂相交于左膝上，手掌下垂。身右边置贝叶经，身略侧，似在看经。苏东坡像赞云：“两眼方用，两手自寂。用者注经，寂者寄膝。二法相忘，亦不相捐。是四句偈，在我指端。”

戍博迦 又作戒博迦、瞿波迦、锅巴嘎等，《法住记》中的第九位，率九百阿罗汉住于香醉山中。又据说，他原系中天竺的某位太



子,其弟想与他争王位而作乱。戍博迦对弟弟说:“我心里只有佛,从未想当国王。”遂解开衣服,其弟果见他心中有一佛,便不再作乱,戍博迦因而又被称为“开心罗汉”。五代禅月大师贯休所作的戍博迦像,侧坐于山石上,高鼻深目,额头隆起,眼光炯炯,凝视前方。左手执扇拂,右手屈指,仰掌按膝。苏东坡像赞云:“一劫七日,刹那三世。何念之勤,屈指默计。屈者已往,信者未然。孰能住此,屈信之间。”

半託迦 又作半他迦、半託迦、半诺迦、槃陀迦、槃陀、槃兔等,或作摩诃半託迦、莫诃般陀等。意思是“大路边生”、“道生”或“大路”,是《法住记》十六罗汉中的第十位,率领阿罗汉一千三百,住三十三天。《善见律》卷十六:般陀之母,为大富长者女。与家奴私通,逃于他国,久而有孕,垂产思归,于中路产子,如是复生弟。长名莫诃般陀,弟名周罗般陀,弟名之义即为“小路边生”。兄聪明而弟愚钝,后二人皆修成罗汉,弟弟即第十六罗汉注荼半託迦。半託迦长于书算,精通唱诵音声等,其他各种知识,也很丰富。后所闻佛法,乃立志出家,以家事托付于弟弟,不久修成阿罗汉果,后来他弟弟也随其教诲而出家,同样得阿罗汉果位。半託迦尊者打坐时常用半跏趺坐法,打坐完毕即双手举起,长呼一口气,故又称“探手罗汉”。五代贯休大师所绘半託迦像,于石座上敷坐具,趺坐于其上。身穿通肩袈裟,两手持经卷,作读诵状。苏东坡像赞云:“垂头没肩,俯目注视。不知有经,而况字义。佛子云何,饱食昼眠。勤苦用功,诸佛亦然。”

罗怙罗 又作罗睺罗、罗护罗、罗云等,意为“覆降”、“障月”、“执日”等。《法住记》中的第十一名,与阿罗汉众一千一百名住在毕利颰瞿洲。他本是佛陀释迦牟尼的亲生子,后又成为释迦的十大弟子之一。据说他在母胎六年才出生,因其长期为母胎覆障,故而得名;另有一说法,即他在诞生之时,适逢月亮被障蔽,故名为罗

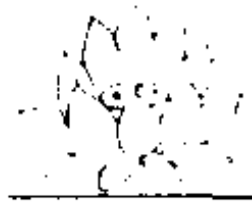


罗睺。相传他刚出家时，心性粗狂，调皮顽劣，常戏弄他人，后来受到释迦牟尼的严厉呵责和管束，逐步改过，并严守律戒，获阿罗汉果，他以忍辱而著名。据《罗云忍辱经》说，罗睺罗在舍卫国时，曾被一些轻薄者打得头破血流，但以慈心能忍，而得佛赞扬。在十大弟子中，其精进修道，得阿罗汉果，自古誉称“密行第一”。所谓“密行”即在沉思中觉悟，在沉思中能知人所不知。大众不知，唯我知之能行。经中说：“罗睺罗密行，唯我能知之。”故他又被称为“沉思罗汉”。五代禅月大师贯休所画的罗睺罗像，双目圆睁，趺坐石上，右手上举，当胸戟指，左手按左膝。苏东坡赞云：“面门月满，瞳子电烂。示和猛容，作威喜观。龙象之姿，鱼鸟所惊。以是幻身，为护法城。”

那伽犀那 又作罗迦耶、纳阿噶塞纳等，《法住记》中的第十二位罗汉，率诸阿罗汉一千二百，住半度波山。他以阐述“耳根之论”闻名，所以他的塑像或画像常作挖耳状，以示耳根清净，故又称为“挖耳罗汉”。五代贯休大师所画的那伽犀那像，侧坐于巉岩上，面貌奇特，高鼻深目，双目怒睁，额头隆起，后脑突起如肉髻，张口露舌，双手握拳拄于颌下。苏东坡像赞云：“以恶辘物，如火自爇。以信入佛，如水自湿。垂肩捧手，为谁虔恭。大师无德，水火无功。”

因揭陀 有时作因羯陀，或因竭陀。据说他本是古印度的捕蛇人，常携带一个布口袋进山捕蛇，以免行人遭蛇咬。他捉住毒蛇后，便拔掉毒牙，而后放生。因揭陀以善心修得阿罗汉果，他也被称为“布袋罗汉”。五代贯休大师所画的因揭陀罗汉，肩倚杖藜，左手托贝叶经，垂头注视，右手掐珠。苏东坡赞曰：“捧经持珠，杖则倚肩。植杖而起，经珠乃闲。不行不立，不坐不卧。问师此时，经杖何在？”

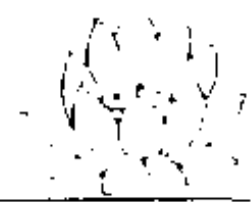
伐那婆斯 又作伐那波斯、拔纳拔西、伐罗婆斯等，《法住记》



中的第十四位。率诸阿罗汉一千四百,住于可住山。伐那婆斯的意思是“雨”。据说他出生时正赶上大雨,雨点打得后园芭蕉叶沙沙作响,因而取这个名字。他出家后常在芭蕉下用功,修成罗汉后又称“芭蕉罗汉”。五代禅月大师贯休所画的伐那婆斯,趺坐于岩窟内,身着通肩衣,两手隐于袖中,闭目入禅定。苏东坡赞云:“心如死灰,形如槁木。神妙万物,苍岩骨肉。铁磬谁鸣,空谷传声,呼之不闻,不呼眼瞳。”

阿氏多 又作阿资答、呵逸多等,《法住记》中的第十五位罗汉,率领五百阿罗汉住鹫峰山。他最奇妙的是生下来就有两条长长的白眉毛,故又称“长眉罗汉”。五代贯休所画的阿氏多像,双手抱右膝,坐于石上,张口露舌,齿牙毕显,脱牙数杖。清乾隆尝题赞,称他是“心是菩萨,貌是鬼王”。苏东坡赞云:“劳我者哲,休我者黔。如晏如岳,鲜不僻淫。是哀殆它,澹台灭明。各妍于心,得法眼正。”

注荼半託迦 又作周利槃特、周离般他伽、拘利槃特、租查巴纳塔嘎等。意为“小路”、“小路边生”、“蛇奴”等,《法住记》中的最末一位,率一千六百阿罗汉,住于持轴山。注荼半託迦乃半託迦的弟弟。又据《有部毗奈耶》说,舍卫城有婆罗门生一男,为使其长生,乃令使女抱着他到大路边,向过往的沙门婆罗门致敬。于是兄长称为大路,弟弟则称为小路,这和《善见律毗婆沙》中婆罗门女儿的私生子的说法不同。据说注荼半託迦生性鲁钝,受学诵读,悉皆忘失,所以被人称为“愚路”。后追随兄长出家。但因性钝,习经不能诵,故佛令他日常为众比丘拂拭鞋履,只诵习简单的经句,逐步修习,后来果然获得智慧启悟,证阿罗汉果。又据说,他出家后去化缘,常用掌头拍打屋门叫人出来布施。后来佛陀给了他一根锡杖,他化缘时就用它在别人门前摇动,屋里的人闻声果然开门布施,故他又称“看门罗汉”。贯休大师所画注荼半託迦像,侧坐于古



树窝中,左手提起,手指稍屈,右手执扇放右腿上,眉骨突起,额头降起。苏东坡像赞云:“以口说法,法不可说。以手示人,手去法灭。生灭之中,自然真常。是故我法,不离色声。”

十八罗汉

五代时对罗汉的信仰开始风行,并有值得注意的发展。由十六罗汉演变为十八罗汉,主要是从绘画方面促成的。当时画十六罗汉像的画家也有加绘两人的。有人推论说,原来画的大约是《法住记》的述说者庆友尊者和译者玄奘法师。这种设想可能符合最早的事实,但时日久远,难以明确考证。

现在所知的最早的十八罗汉像,是前蜀简州金水张玄画的十八阿罗汉,宋苏东坡得之于僇耳,题了十八首赞(见《东坡七集》后集二〇),但未标出罗汉名称。其次是贯休画的十八阿罗汉,苏东坡自海南归,每首标出罗汉名称,于十六罗汉外第十七为庆友尊者,第十八为宾头卢尊者,即第一位尊者宾度啰跋罗惰阇的重出(见《东坡七集》续集十)。苏氏所得的张玄画是从民间来,这可能表明这种图当时已很普及,张氏累世所画的也不在少数。据苏氏所记,这幅图颇有生活情趣,每个罗汉均有童子、侍女、胡人等十二人作陪衬,颇类世俗画的“燕居图”。贯休的画我们在十六罗汉条已有介绍。苏东坡是深明佛学的人,他把第十八位罗汉称为宾头卢尊者可能是照抄当时流行的说法,也可能是基于夷夏观念,不愿把中土的玄奘法师与十七位外域的尊者掺合在一起。当然也不排除苏东坡不知“宾头卢”系“宾度啰跋罗惰阇”的异译的可能。宋绍兴四年(1134)江阴军乾明院罗汉碑于五百罗汉尊号前列十八罗汉尊号,也是第十七庆友尊者,第十八宾头卢尊者。



但宋咸淳五年(1269)志磐撰《佛祖统纪》卷三十三关于供罗汉力辟前说,认为庆友是造《法住记》的人,不应在住世之列,宾头卢为异译;应当是迦叶尊者和军屠钵叹尊者,即是《弥勒下生经》所说四大声闻中不在十六罗汉内的二尊者。这种说法把四大罗汉和十八罗汉以住世为环节联系起来,言之有故。若承认十八罗汉有典据,取志磐之说,便可以自圆其说。

杭州烟霞洞吴越国吴延爽造的十六罗汉像,是最早的十六罗汉雕刻。若从宋人在烟霞洞补刻一僧一布袋和尚来考察,布袋和尚即五代时明州奉化县释契此,传为弥勒菩萨化身,另一僧也应是汉地神僧。据《天台山全志》卷十载宋淳化中(990—994)天台山广严寺道荣习禅定,灵异颇多,人以罗汉目之。既入灭,人有见于寿昌(寺)五百应真位者。烟霞洞的僧像或者就是此人。

西藏所传的十八罗汉,是于十六罗汉之外加上法增居士和布袋和尚,这些传说也都是从汉地传去的。当西藏朗达玛王(唐武宗会昌元年,公元841年)破坏佛教时,西藏六位大师来到西康,见到当地各寺普遍绘塑十六尊者像,特别是卢梅、种穹大师摹绘了圣像,迎到藏中耶尔巴地方。这便是著名的耶尔巴尊者像。后来陆续传入汉地各样传说而增加了二像。据说达磨多罗(法增)居士是甘肃贺兰山人,因奉事十六尊者而得感应,每日都见有无量光佛出现于云中(见五世达赖著《供养十六罗汉信仪轨》)。他常被画为背负经箧的形象,身旁伏有卧虎。但至今在供养仪轨中还只是十六尊者。

到清朝乾隆年间,皇帝和章嘉呼图克图认为第十七位应是降龙罗汉,即嘎沙鸦巴尊者(即迦叶尊者),第十八位是伏虎罗汉,即纳答密喇尊者(弥勒尊者)。降龙伏虎是后世传说。苏东坡《应梦罗汉记》说,元丰四年歧亭庙中有一阿罗汉像,左龙右虎,可见北宋时降龙伏虎像并未被分成两个罗汉。



综上所述,十八罗汉的后两位有这样几种说法,一庆友尊者、玄奘法师;二庆友尊者、宾头卢尊者;三迦叶尊者、军屠钵叹尊者;四释道荣、布袋和尚;五法增居士、布袋和尚;六降龙尊者(迦叶尊者)、伏虎尊者(弥勒尊者)。十八罗汉之说虽无典据,但却愈益盛行,自元朝以后各寺院的大殿中多塑十八罗汉像,作为释迦或过去、现在、未来三世佛或其他主尊配置的环卫。由于罗汉像较少受到相好庄严、手印姿势及服饰等方面的规定,故而在艺人手下,姿态万千,名绘名塑甚多。

后二位罗汉的形象,苏东坡为五代禅月大师贯休所绘十八罗汉像作的赞是这样描述的:第十七庆友尊者,以口诵经,以手叹法,是二道场,各自起灭,孰知毛窍,八万四千,皆作佛事,说法炽然。第十八宾头卢尊者,右手持杖,左手拊右,为手持杖,为杖持手?宴坐石上,安以杖为,无用之用,世人莫知。

五百罗汉

五百罗汉也是中国寺院较多供奉的一组罗汉像群。据《十诵律》卷四所记,释迦生时,便有随他听法传道的五百弟子,称为“五百罗汉”。《法华经·五百弟子授记品》中,也有佛为五百罗汉授记的记述。《舍利弗问经》中记载,弗沙密多罗王灭佛法后,五百罗汉重兴圣教。而佛灭后迦叶尊者与五百比丘最初结集即编纂佛教经典的传说,在许多经典中都有所反映,如西晋竺法护译的《佛五百弟子自说本起经》等。总之,有关五百罗汉的传说,在佛经中多有记载,但均未一一记下名号。从事迹来看,他们显然也不是后来汉地佛教所指认的五百罗汉群。

汉地寺院供奉的五百罗汉其名号与次序源于南宋高道素所录



的《江阴军乾明院罗汉尊号石刻》，录于宋绍兴四年(1134)十二月，列举第一罗汉阿若憍陈如到第五百位愿事众尊者，颇为周全。原碑不存，碑文收在《嘉兴续藏》第四十三函中。其所列五百罗汉的次序与名号如下：

一阿若憍陈如尊、二阿泥楼尊者、三有贤无垢尊者、四须跋陀罗尊者、五迦留陀夷尊者、六闻声得果尊者、七槃檀藏王尊者、八施幢无垢尊者、九憍梵钵提尊者、十因陀得慧尊者、十一迦那行尊者、十二婆苏槃豆尊者、十三法界四乐尊者、十四优楼频螺尊者、十五佛陀密多尊者、十六那提迦叶尊者、十七那延罗目尊者、十八佛陀难提尊者、十九末田底迦尊者、二十难陀多化尊者、二一优波毬多尊者、二二僧迦耶金尊者、二三教说常住尊者、二四商那和修尊者、二五达摩波罗尊者、二六伽耶伽叶尊者、二七定果德业尊者、二八庄严无忧尊者、二九忆持因缘尊者、三十迦那提婆尊者、三一破邪神通尊者、三二坚持三字尊者、三三阿菟楼驮尊者、三四鳩摩罗多尊者、三五毒龙皈依尊者、三六同声稽首尊者、三七毗罗胝子尊者、三八伐苏蜜多尊者、三九闍提首那尊者、四十僧法耶舍尊者、四一悲察世间尊者、四二献华提记尊者、四三眼光定力尊者、四四伽耶舍那尊者、四五莎底苾芻尊者、四六波阇提婆尊者、四七解空无垢尊者、四八伏阇蜜多尊者、四九富那夜舍尊者、五十伽耶天眼尊者、五一不著世间尊者、五二解空第一尊者、五三罗度无尽尊者、五四金刚破魔尊者、五五愿护世间尊者、五六无忧禅定尊者、五七无作慧善尊者、五八拾劫慧善尊者、五九栴檀德香尊者、六十金山觉意尊者、六一无业宿尽尊者、六二摩诃刹利尊者、六三无量本行尊者、六四一念解空尊者、六五观身无常尊者、六六千劫悲愿尊者、六七瞿罗那含尊者、六八解空定空尊者、六九成就因缘尊者、七十坚通精进尊者、七一萨陀波仑尊者、七二乾陀诃利尊者、七三解空自在尊者、七四摩诃注卍尊者、七五见人飞腾尊者、七六不空不有尊者、



七七周利盘特尊者、七八瞿沙比丘尊者、七九师子比丘尊者、八十修行不著尊者、八一毕陵伽蹉尊者、八二摩利不动尊者、八三三昧甘露尊者、八四解空无名尊者、八五七佛难提尊者、八六金刚精进尊者、八七方便法藏尊者、八八观行月轮尊者、八九阿那邠提尊者、九十拂尘三昧尊者、九一摩诃俱絺尊者、九二辟支转智尊者、九三山顶龙众尊者、九四罗网思惟尊者、九五劫宾覆藏尊者、九六神道亿具尊者、九七具寿具提尊者、九八法王菩提尊者、九九法藏永劫尊者、一〇〇菩注尊者、一〇一除忧尊者、一〇二大忍尊者、一〇三无忧自在尊者、一〇四妙惧尊者、一〇五严土尊者、一〇六金髻尊者、一〇七雷德尊者、一〇八雷音尊者、一〇九有象尊者、一一〇马头尊者、一一一明首尊者、一一二金首尊者、一一三敬首尊者、一一四众首尊者、一一五辨德尊者、一一六麤提尊者、一一七悟达尊者、一一八法灯尊者、一一九离垢尊者、一二〇境界尊者、一二一马胜尊者、一二二天王尊者、一二三无胜尊者、一二四自净尊者、一二五不动尊者、一二六休息尊者、一二七调达尊者、一二八普光尊者、一二九智积尊者、一三〇宝幢尊者、一三一善慧尊者、一三二善眼尊者、一三三勇宝尊者、一三四宝见尊者、一三五慧积尊者、一三六慧持尊者、一三七宝胜尊者、一三八道仙尊者、一三九帝网尊者、一四〇明罗尊者、一四一宝光尊者、一四二善洞尊者、一四三奋迅尊者、一四四修道尊者、一四五大相尊者、一四六善往尊者、一四七持世尊者、一四八光英尊者、一四九权教尊者、一五〇善思尊者、一五一法眼尊者、一五二梵胜尊者、一五三光曜尊者、一五四直意尊者、一五五摩帝尊者、一五六慧宽尊者、一五七无胜尊者、一五八昙摩尊者、一五九欢喜尊者、一六〇游戏尊者、一六一道世尊者、一六二明照尊者、一六三普等尊者、一六四慧作尊者、一六五助欢尊者、一六六难胜尊者、一六七善德尊者、一六八宝涯尊者、一六九观身尊者、一七〇华王尊者、一七一德首尊者、一七二空见尊者、一七三善宿



尊者、一七四善意尊者、一七五爱光尊者、一七六花光尊者、一七七善见尊者、一七八善根尊者、一七九德顶尊者、一八〇妙臂尊者、一八一龙猛尊者、一八二弗沙尊者、一八三德光尊者、一八四散结尊者、一八五净正尊者、一八六善观尊者、一八七大力尊者、一八八电光尊者、一八九宝杖尊者、一九〇善星尊者、一九一罗旬尊者、一九二慈地尊者、一九三庆友尊者、一九四世友尊者、一九五满宿尊者、一九六阐陀尊者、一九七月净尊者、一九八大天尊者、一九九净藏尊者、二〇〇净眼尊者、二〇一波罗蜜尊者、二〇二俱邮舍尊者、二〇三昧声尊者、二〇四菩萨声尊者、二〇五吉祥咒尊者、二〇六钵多罗尊者、二〇七无边身尊者、二〇八贤劫首尊者、二〇九金刚昧尊者、二一〇乘昧尊者、二一一婆私吒尊者、二一二心平等尊者、二一三不可比尊者、二一四乐覆藏尊者、二一五火焰身尊者、二一六颇罗堕尊者、二一七断烦恼尊者、二一八薄俱罗尊者、二一九利婆多尊者、二二〇护妙法尊者、二二一最胜意尊者、二二二须弥灯尊者、二二三没特伽尊者、二二四弥沙塞尊者、二二五善圆满尊者、二二六波头摩尊者、二二七智慧灯尊者、二二八栴檀藏尊者、二二九迦难留尊者、二三〇香焰幢尊者、二三一阿湿卑尊者、二三二摩尼宝尊者、二三三福德首尊者、二三四利婆弥尊者、二三五舍遮独尊者、二三六断业尊者、二三七欢喜智尊者、二三八乾陀落尊者、二三九莎伽陀尊者、二四〇须弥望尊者、二四一持善法尊者、二四二提多迦尊者、二四三水潮声尊者、二四四智慧海尊者、二四五众具德尊者、二四六不思議尊者、二四七弥遮仙尊者、二四八尼驮伽尊者、二四九首正念尊者、二五〇净菩提尊者、二五一梵音天尊者、二五二因地果尊者、二五三觉性解尊者、二五四精进山尊者、二五五无量光尊者、二五六不动意尊者、二五七修善业尊者、二五八阿逸多尊者、二五九孙陀罗尊者、二六〇圣峰慧尊者、二六一曼殊行尊者、二六二阿利多尊者、二六三法轮山尊者、二六四众和合尊者、二六



五法无往尊者、二六六天鼓声尊者、二六七如意轮尊者、二六八首
 火焰尊者、二六九无比校尊者、二七〇多伽楼尊者、二七一利婆多
 尊者、二七二普贤行尊者、二七三持三昧尊者、二七四威德声尊者、
 二七五利婆多尊者、二七六名无尽尊者、二七七阿邨悉尊者、二七
 八普胜山尊者、二七九辩才王尊者、二八〇行化国尊者、二八一声
 龙种尊者、二八二誓南山尊者、二八三富伽耶尊者、二八四行传法
 尊者、二八五香金手尊者、二八六摩拏罗尊者、二八七藏律行尊者、
 二八八慧依王尊者、二八九降魔军尊者、二九〇首焰光尊者、二九
 一持大医尊者、二九二藏律行尊者、二九三德自在尊者、二九四服
 龙王尊者、二九五闇夜多尊者、二九六秦摩利尊者、二九七义法胜
 尊者、二九八施婆罗尊者、二九九护妙法尊者、三〇〇王住道尊者、
 三〇一无垢行尊者、三〇二阿婆罗尊者、三〇三声皈依尊者、三〇
 四禅定果尊者、三〇五不退法尊者、三〇六僧伽耶尊者、三〇七达
 摩真尊者、三〇八持善法尊者、三〇九受胜果尊者、三一〇心胜修
 尊者、三一一会法藏尊者、三一二常欢喜尊者、三一三威仪多尊者、
 三一四头陀僧尊者、三一五议洗肠尊者、三一六德净悟尊者、三一
 七无垢藏尊者、三一八降伏魔尊者、三一九阿僧伽尊者、三二〇金
 富乐尊者、三二一顿悟尊者、三二二周陀婆尊者、三二三住世间尊
 者、三二四灯导首尊者、三二五甘露法尊者、三二六自在王尊者、三
 二七须达邨尊者、三二八超法雨尊者、三二九德妙法尊者、三三〇
 士应真尊者、三三一坚固心尊者、三三二声响尊尊者、三三三应赴
 供尊者、三三四尘劫空尊者、三三五光明灯尊者、三三六执宝炬尊
 者、三三七功德相尊者、三三八忍生心尊者、三三九阿氏多尊者、三
 四〇白香象尊者、三四一识自生尊者、三四二赞叹愿尊者、三四三
 定拂罗尊者、三四四声引众尊者、三四五离净语尊者、三四六鳩舍
 尊尊者、三四七郁多罗尊者、三四八福业除尊者、三四九罗余习尊
 者、三五〇大药尊尊者、三五一胜解空尊者、三五二修无德尊者、三



五三喜无著尊者、三五四月盖尊尊者、三五五栴檀罗尊者、三五六心定论尊者、三五七庵罗满尊者、三五八顶生尊尊者、三五九萨和坛尊者、三六〇直福德尊者、三六一须邮刹尊者、三六二熹见尊尊者、三六三韦蓝王尊者、三六四提婆长尊者、三六五成大利尊者、三六六法首尊者、三六七苏频陀尊者、三六八众德首尊者、三六九金刚藏尊者、三七〇瞿伽梨尊者、三七一日照明尊者、三七二无垢藏尊者、三七三除疑网尊者、三七四无量明尊者、三七五除众忧尊者、三七六无垢德尊者、三七七光明网尊者、三七八善修行尊者、三七九坐清凉尊者、三八〇无忧眼尊者、三八一去盖障尊者、三八二自明尊尊者、三八三和伦调尊者、三八四净除垢尊者、三八五去诸业尊者、三八六慈仁尊尊者、三八七无尽慈尊者、三八八飒陀怒尊者、三八九那罗达尊者、三九〇行愿持尊者、三九一天眼尊尊者、三九二无尽智尊者、三九三遍具足尊者、三九四宝盖尊尊者、三九五神通化尊者、三九六思善识尊者、三九七喜信静尊者、三九八摩词南尊者、三九九无量光尊者、四〇〇金光慧尊者、四〇一伏龙施尊者、四〇二幻光空尊者、四〇三金刚明尊者、四〇四莲花净尊者、四〇五拘邮意尊者、四〇六贤首尊者、四〇七利亘罗尊者、四〇八调定藏尊者、四〇九无垢称尊者、四一〇天音声尊者、四一一大威光尊者、四一二自在主尊者、四一三明世界尊者、四一四最上尊尊者、四一五金刚尊尊者、四一六蠲慢意尊者、四一七最无比尊者、四一八超绝伦尊者、四一九月菩提尊者、四二〇持世界尊者、四二一定花至尊者、四二二无边身尊者、四二三最胜幢尊者、四二四弃恶法尊者、四二五无碍行尊者、四二六普庄严尊者、四二七无尽慈尊者、四二八常悲愍尊者、四二九大尘障尊者、四三〇光焰明尊者、四三一智眼明尊者、四三二坚固行尊者、四三三澍云雨尊者、四三四不动罗尊者、四三五普光明尊者、四三六心观净尊者、四三七那罗德尊者、四三八师子尊尊者、四三九法上尊尊者、四四〇精进辨尊者、四



四一乐说果尊者、四四二观无边尊者、四四三师子翻尊者、四四四破邪见尊者、四四五无忧德尊者、四四六行无边尊者、四四七慧金刚尊者、四四八义成就尊者、四四九善住义尊者、四五〇信澄尊者、四五一敬端尊者、四五二德普洽尊者、四五三师子作尊者、四五四行忍慈尊者、四五五无相空尊者、四五六勇精进尊者、四五七胜清净尊者、四五八有性空尊者、四五九净那罗尊者、四六〇法自在尊者、四六一师子臆尊者、四六二大贤光尊者、四六三光普现尊者、四六四音调敏尊者、四六五师子颊尊者、四六六坏魔军尊者、四六七分别身尊者、四六八净解脱尊者、四六九质直行尊者、四七〇智仁慈尊者、四七一具足仪尊者、四七二如意杂尊者、四七三大炽妙尊者、四七四劫宾那尊者、四七五普焰光尊者、四七六高逸行尊者、四七七得佛智尊者、四七八寂静行尊者、四七九悟真常尊者、四八〇破冤贼尊者、四八一灭恶趣尊者、四八二性海通尊者、四八三法通尊者、四八四悯不息尊者、四八五摄众心尊者、四八六导大众尊者、四八七常隐行尊者、四八八菩萨慈尊者、四八九拔众苦尊者、四九〇寻声应尊者、四九一数劫定尊者、四九二注法水尊者、四九三得定通尊者、四九四慧广增尊者、四九五六根尽尊者、四九六拔度罗尊者、四九七思萨埵尊者、四九八注荼迦尊者、四九九钵利罗尊者、五〇〇愿事众尊者。

将上述五百罗汉的名号与佛教文献的记载相比较,可以看出,五百罗汉大致有三种身世类型。

第一类历史上确有其人。他们当中有佛教初创时期释迦牟尼的弟子,比如第一罗汉阿若憍陈如尊者、第九罗汉憍梵钵提尊者。也有其后各时代的高僧、居士、护法王,有印度的,也有中国的,他们为佛教事业作出过贡献,被列于五百尊者之内供养。

第二类属于宗教虚构人物。在佛教传说中,他们生于某劫的某一世界,具有超凡的功德与智慧,是宗教化的偶像,无法断定其



是否有历史原型。即使有,其事迹也大部分被神化了,这一类尊者,包括罗汉、菩萨,甚至佛的应化身、前世身。

第三类尊者的名号源于佛学教义。修学之境、行、果各方面均有所涉及。此类尊者悉皆无历史原型可溯,乏生平故事可陈,也没有传奇故事附会在他们身上,他们是真正按照理念被塑造出来的,他们纯以德行命名,是佛学义理人格化的化身。

五百罗汉像,一般分为塑像、画像两类。塑像常于佛寺中另辟之罗汉堂供奉。近代寺院中著名的罗汉堂,有北京碧云寺、上海龙华寺、汉阳归元寺、昆明筇竹寺等。一般罗汉堂的罗汉造像多是泥塑贴金,或泥塑彩绘而成,而汉阳归元寺的罗汉像却是“脱胎漆塑”,体轻质坚,金光灿烂,独具一格。有关五百罗汉的名画也甚多,依其材质,可分为绢纸与石刻两大类。绢纸型每为石刻型所本。绢纸型代表作有江西庐山博物馆所藏清代画家许从龙绘制“五百罗汉图”,现尚存一百一十二幅,属于国家一级文物。石刻型代表作有原常州天宁寺“五百罗汉像贴”等,原石于清嘉庆四年(1799)镌立,仿杭州净慈寺塑像绘图勒石,由晋陵吴树山镌字,常州知府胡观澜作跋,有拓片像帖流传。清光绪七年(1881),释心月翻刻立石于湖南衡山祝圣寺,亦有拓本像帖流传,这两种拓片,可称石刻型代表作。

汉化佛教中,佛、菩萨的形象,到唐代已基本定型,逐渐类型化,并有特定的衣饰相配。而罗汉的传说流行较晚,大致从《法住记》后才开始普及,因此较少地受到造像仪轨与供养仪轨的约束,加上有关的生平资料也不多,这都给了艺术家驰骋想象的余地,从而创造出众多栩栩如生的形象来。比如云南昆明筇竹寺的五百罗汉像就极其生动有趣,就其形象看,有长者、青年、学者、书生、武士、贫民、小贩,还有樵夫,甚至五蕴罗汉身上还爬有五个小孩。这些都是现实生活中不同阶层人物的真实写照。至于那些长手罗



汉、长脚罗汉、长眉罗汉、多目罗汉等更是姿态万千,再现了民间传说故事的氛围。筇竹寺五百罗汉像的作者是四川人黎广修。据禅宗等流派的教义,佛法平等,故而他把罗汉塑成世俗各界人物,而且黎广修还把支持重修筇竹寺的云贵总督及筇竹寺方丈梦佛长老、自己本人乃至几个高徒,全都塑进罗汉群里。由于五百罗汉人数众多,难以一一指实,故而有些皇帝的形象也被塑进了罗汉群像里,而被附会为罗汉转世,比如四川新都宝光寺的罗汉堂内,康熙与乾隆被分别塑成第二百九十五阎夜多尊者和第三百六十直福德尊者。二位头戴凤冠,肩披锦氅,身着龙袍,安然而坐。由于康熙出过天花,于是阎夜多尊者的脸上就有朵朵梅花形的麻子。北京碧云寺罗汉堂里第四百四十四尊“破邪见尊者”,金身顶盔贯甲、罩袍登靴,两手扶膝,双目炯炯,俨然威武帝王身,这座罗汉堂建于乾隆年间,这尊罗汉像正是依乾隆本人塑成的。更加匪夷所思的是,筇竹寺内罗汉像中,竟然出现了基督教的耶稣形象,这可能和清末西方传教士在云南的活动有关。

下面介绍一些著名的罗汉像。

第一位,阿若憍陈如尊者。尊者是最初追随悉达多王子出家的人之一。悉达多(即后来的释迦牟尼)作净饭王太子时,一心寻求解脱世间苦难的方法,于是离家修行。其父见劝阻无效,只得从亲族中挑选阿若憍陈如等五人与他同行。他们先访问了著名的出家人,又转修苦行。苦修六年后,悉达多身体受到极大折磨,面容憔悴,肋骨毕现,他觉悟到苦行无益,便放弃苦行,到河中洗浴,并喝了牧羊女善生送给他的羊奶。阿若憍陈如等认为悉达多背弃了自己原来的信念,便离开他到别处继续苦修。后来,悉达多在菩提树下证得无上大觉,大彻大悟,成了佛陀。成佛后的释迦牟尼找到阿若憍陈如等人,宣讲所悟道理,使五人皈依佛教,成了佛最初的弟子。阿若憍陈如列为五百罗汉之首,其体貌丰满,神态沉静



安详。

第二位,阿泥楼尊者,当即阿楼菩萨。《无极宝三昧经》卷下记载,佛陀曾在罗阅祇竹园中,与比丘千二百五十、菩萨九十亿人俱。其时竹园地上自然生出文陀般花,花花各有百万之叶,叶上一一均有坐佛,每佛前面各有菩萨,向佛请教佛理。当佛在回答问题时谈到与会诸人悉当作佛时,与会者皆升到空中,距地三百丈,身上散发出花香。阿楼菩萨以“是诸上人飞在空中,身上华香从何所出”请教佛陀,佛陀向他阐述奥义:“譬如净帛本自净洁,在所染之五色鲜好,帛本自净,色本亦净。二物因缘故得明好,色亦不入帛,帛亦不入色,以净因缘而得发明。菩萨清净故致华香,其所因缘亦复如是。菩萨亦不在华香中,华香亦不着菩萨。诸天及人得断念想,逮明慧法便有华见,用华净故因缘兴耳。法亦如是。”

第四位,须跋陀罗尊者。又作苏跋陀罗、须跋陀,意译为善贤。古印度拘尸那城的婆罗门学者,佛陀在世时所收的最后一名弟子。据说,须跋陀罗当时已一百二十岁,修习外道功力甚深,已得天神通、天耳通、他心通、宿命通、如意通等五神通。他听说佛在娑罗林中即将涅槃,便急往拜谒。佛陀知道他将来,便预先告知弟子阿难。到了夜间,须跋陀罗被引到佛陀床前。佛陀为他讲授入圣道等奥义,须跋陀罗闻教遂成罗汉。尊者聪明多智,悟性极高,年龄虽大,求真弥切。其塑像右手挥动,面呈善容,略带欣悦入神状,表达的正是须跋陀罗悟道时那一刹那间的神情。

第五位,迦留陀夷尊者。释尊在世时,有六比丘常做有失佛教威仪的事,很多戒律都是因此六人而定的。六比丘中就有迦留陀夷,他原是悉达多在宫中的老师,后遵从世尊的教诲而得道。迦留意即“黑光”,以其肤色黝黑而得名。当时僧人以乞食度日,迦留陀夷常于夜间外出化缘。一日夜间,阴云密布,他来到一孕妇家乞食,忽然闪电照亮万物,孕妇认为面前站立着一个黑鬼,惊问:“你



是哪方鬼物？”回答说：“我是佛家弟子，前来乞食。”迦留陀夷被恶语骂出。孕妇因惊吓而堕胎。释尊闻悉此事后，便定下戒律，出家人每天只准中午进食一次，过午不食。进食前不得提前到施主家去乞食，以避免发生类似事故。迦留陀夷的形象多为低眉垂目，双手相拄隐于袖内。迦留陀夷是佛早期弟子，具有丰富的佛学修养。

第九位，憍梵钵提尊者。又作憍梵波提、迦梵波提、中迹地丘。释迦的弟子之一。尊者在往世时采摘一棵稻穗，有数颗谷粒坠落在地上，于是罚他五百世转生为牛，以作为过失的报偿。后拜舍利弗为师，精通佛法，居住在天上尼利沙树园。释迦牟尼涅槃后，弟子迦叶结集三藏，无人能结集出《毗尼藏》。经推荐，迦叶遣人到上天邀请憍梵，憍梵闻知释尊涅槃，舍利弗示寂，非常悲痛，决定跟随释尊与恩师而去，于是合目入禅定，随之升腾而起，以手触摸日月，通身放光，然后以心火烧身，体内出水，分四道流下，流至迦叶身傍，水中传出四句偈，表示要如同象子跟随大象一样追随释尊而去。又传说憍梵前世为雁，因供养雁王有功德，今世转生为罗汉。

第十二位，婆苏槃豆尊者。又作婆薮槃豆、婆修槃陀、伐苏畔度，意译曰天亲、世亲。据说，婆苏槃豆为天帝之弟，故名天亲。五世纪时北印度富娄沙富罗国（亦作丈安国）人。婆苏槃豆最初到阿踰阇国萨婆多部出家，研修小乘之学，熟谙《大毗婆沙论》之义后，为众宣讲，还每天作一偈，共六百偈，合为《俱舍论》。婆苏槃豆之兄阿僧伽（世称无著菩萨，即第三百十九阿僧伽尊者）为大乘学者，见弟弟“盛弘小乘而覆大道”，深为忧虑，遂现病身说法：“汝罪过深重，我为之病。”婆苏槃豆认为这是用舌头宣讲小乘之过，准备割掉舌头。阿僧伽开导他说：“汝既以舌诽谤大乘，更以此舌赞大乘可也。”婆苏槃豆于是著作《唯识论》等五百部弘扬大乘教义的论著，时人呼为“千部论主”。圆寂时寿已八十。后人称为世亲菩萨。另外也有学者认为著作《俱舍论》的世亲与大乘佛教的世亲并非



一人。

第十七位,那延罗目尊者。又作那罗延窟,乃过去世佛。早于释迦出世,弘扬教法,利益众生。涅槃后建有住持大塔。据《大方广佛华严经随疏演义钞》卷七十七载,释迦牟尼佛曾对弟子们说,那延罗目等过去诸佛的住持大塔,是现在佛、菩萨、弟子依存居住的地方。以往的菩萨们都尽心地保护诸佛的大塔,现今我等也要恭敬供养,无论是现世还是来世,我的弟子及弟子的弟子,都要以塔寺为住处,护持供养,方能不忘诸佛的教义。

第三十三位,阿菟楼驮尊者。又作阿那律、阿泥埵、阿楼驮,意译为如意无贪。释迦牟尼佛的十大声闻弟子之一,出身释迦氏,系甘露饭王之子,佛祖的堂弟。据佛典所说,阿菟楼驮曾于过去世施舍一顿饭给辟支佛,从那时起,五十劫来享尽天上人间的无胜妙乐。现在劫降生为甘露饭王之子,后随佛陀出家,修习佛法。然而出家之初,仍不改世俗习惯,贪睡晚起,受到佛祖训斥。阿菟楼驮听到指责后,发奋努力,坚持七日七夜不睡眠,致使眼睛一度失明。但从此以后,他精进修习,始终随佛左右,并开发了天眼通的功能,被称为天眼第一,他的眼睛具有超越他人的洞察力,能看透世间众生的生死、过去和未来。释迦牟尼寂灭后,阿菟楼驮劝导众弟子收敛悲恸,努力于释迦的事业,并让释尊的金棺停留七日,以满足诸天神要求供养的心愿,在此七天中,诸天神手持天花,在虚空遨游,盛赞佛祖的圣德。

第五十二位,解空第一尊者。本名须菩提,又作须浮帝、须扶提、苏补底、苏部底,意译曰善现、善业、善吉,又称空生。出生于古印度拘萨罗国舍卫城婆罗门家庭。须菩提得名的缘由,据说是因为在他出生时,家中仓库、筐篋、器皿皆空,占卜得吉。须菩提是佛陀在世时著名的十大弟子之一,悟解了诸法之空相,被称为解空第一,佛陀让他讲说般若性空的道理。据佛经记载,须菩提空智遍



明，能在石室中见到佛陀的法身。《肇论注》云：“《大品般若》自《天王品》以来，须菩提依幻化喻，广说甚深般若无说无听之理。”须菩提的塑像一般身披斗篷，脚踏艺鞋，表现的正是他云游四方，讲说般若性空道理的情形。

第一百八十一位，龙猛尊者。又称龙树、龙胜。古印度南天竺国人，印度大乘佛学般若空宗最著名的学者，也为密教所广泛信仰。幼年便以天资聪颖名闻国内，成年后徒步周游各国，访学名人，得以精通天文、地理、图纬、秘讖，并从术士处学得隐身术。后来他领悟到世间一切爱欲都是痛苦的根源，便发愿出家，以求得精神的解脱。龙猛苦读经卷，无所不通，又走出寺院，游访名僧大德，终于成为佛学渊博之士。后受十三祖迦毗摩罗尊者付法藏，成为佛教第十四祖。当时，南天竺王信奉外教，贬抑佛法，龙猛乃入宫为国王讲说佛法，使国王及众贵族都皈依了佛教。他以雄锐的辩才击败异教的挑战，并触动他们改信佛教。龙猛位居古印度十大论师之首，著述甚丰，撰有《优波提舍》、《庄严佛道论》、《大慈方便论》、《无畏论》等。

第三百四十七位，郁多罗尊者。尊者乃释迦牟尼的前世身。在无法计算的以往年代，波罗捺国有五百仙人，郁多罗是他们的老师。郁多罗想求访正确的修炼方法，并立下誓愿，如有人传授正法于他，可满足对方的所有要求。有一婆罗门就对郁多罗说：我有正法，为了表示你的诚意，你需剥下你的皮作纸，折断你的骨头作笔，用你的血研墨。郁多罗怜悯众生多苦多难。听完婆罗门的条件，欢喜踊跃，当即剥皮、取骨、放血。婆罗门赐他一偈云：“常当摄身行，而不杀盗淫。不两舌恶口，妄言及绮语。心不贪诸欲，无瞋恚毒想。舍离诸邪见，是为菩萨行。”郁多罗得偈后，传授给波罗捺国国民，教给他们诵读并依法修行。

第四百零六位，贤首尊者。本名法藏，唐代名僧，华严宗三祖，



华严理论的奠基者。其祖为西域康居国人,后迁居长安。法藏十六岁时,到法门寺塔烧炼一指以表虔敬,并发誓研习《华严经》义。曾在玄奘主持的译场译经,因见解不同辞出。后得到武则天的赏识,主持译出《华严经》等文献,并曾入宫为武则天讲解《华严经》,被赐予“贤首”称号,时人称他为贤首国师。贤首以《华严经》为理论根据创建了华严宗,被尊为该宗的三祖,华严亦因他而被称为贤首宗。贤首历任武则天、唐高宗、中宗、睿宗、玄宗之国师,声望显赫,唐中宗还曾为他建造了五座大华严寺。

四大天王

四大天王,亦称“四天王”或“四大金刚”。四大天王的来历和佛教的宇宙观有关。佛教分宇宙为三界:欲界、色界、无色界。在三界中,欲界为最低一界,地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人及一部分天神居于此界。欲界的天有六重即“六欲天”,第一重即四大天王的住处。佛经上说四大天王就在须弥山山腰,那时耸立着健陀罗山峰,称须陀四宝山,此山有四山峰,高三百三十六万里。“四宝所成,东面黄金,西面白银,南面琉璃,北面玛瑙”。天王各居一山(《集说诠真》),他们的任务是各护一方世界,即佛教说的须弥山四方的东胜神洲、南瞻部洲、西牛货洲、北俱卢洲。故四天王又称“护世四天王”。四天王各有九十一子,辅佑四天王守护空间十方,即东、西、南、北、东南、西南、东北、西北以及上下。四天王手下又各有八位大将,帮助管理各处山河、森林以及地方上的小神。众大将中居首的是韦陀,专门保护出家人,因此备受僧尼尊崇。

东方持国天王 梵名“提多罗吒”。佛教传说此天王居须弥山黄金堆,率领诸毗舍阇(颠狂鬼)等守护东方弗提婆洲。在四天王



中,除北方为毗沙门天之外,单独供奉或作为佛教艺术表现主题的情况很广,其出现的绝大多数场合是与其他三位一起出现的。持国天王的形象,据《陀罗尼集经》卷十一记载,身着天衣,左手伸臂下垂持刀,右手曲臂向前,仰手,掌中托宝珠。另据《般若守护十六善神王形体》所说,持国天王身青色,紫发,面显忿怒状,着红衣甲胄,手持大刀。中国内地佛教寺院中的持国天王塑像,因受“封神演义”等民间神话影响,为一手持琵琶、身披中国式战甲的武将形象。

南方增长天王 梵名“毗流驮迦”。率诸鸠槃荼(瓮形鬼)、薜荔(饿鬼)等驻守南方阎浮提洲。据说此天王也令人增长善根,故名。增长天王的形象,据《陀罗尼集经》记,他的衣甲与东方持国天王基本相同,右手持稍,稍根着地。另据《般若守护十六善神王形体》中记,南方增长天王,身赤紫色,绀发,脸显忿怒相。身穿甲胄,一手叉腰,一手持金刚杵。在中国寺院中,这位天王则是身青色,手持宝剑。

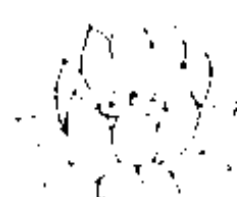
西方广目天王 梵名“毗留博叉”。据说他能以清净天眼观察护持世界,故名。他居于须尼山白银埵,率领龙族及富单那(臭饿鬼)等守护西方瞿陀尼洲。此天王的形象有多种,在《陀罗尼集经》中记载,他左手持稍,右手持赤索,其余与持国天王大致相同。在《般若守护十六善神王形体》中,广目天王是身肉色,臂挂黑丝,面露微笑,身穿甲胄,手持笔作书写状。在中国佛教寺院中,广目天王多为身红色,手中缠绕一龙。

北方多闻天王 梵名“毗沙门”。在四天王中,北方多闻天王单独出现的场合较多。在这种情况下,常以梵名音译称之为“毗沙门天”。相传,毗沙门天经常维护如来道场,由此而得时时听闻如来说法,故名多闻天王。据说他与吉祥天女是夫妻(一说兄妹)。在印度,他又是主司施福护财的善神,故其在四天王中信徒最众。



敦煌壁画中的毗沙门画像,在他渡海之际,常常散下金银财宝。在四天王配置关系中,他被安排率领夜叉、罗刹将等,守护北方郁单越洲。毗沙门天的形象,多为身穿甲冑的武将,面现忿怒畏怖之相。一手托宝塔,一手持稍拄地;或一手持戟,一手托腰。身青黑色,足踩二夜叉鬼。在中国佛教寺院中,因受民间神话影响,所塑多闻天王大多为头戴毗卢宝冠,一手持伞,以表福德之意。或坐或站,脚下踩有夜叉鬼。此外,另有一种叫兜跋毗沙门天的像,身着西域式甲冑,一手捧宝塔,一手持三叉戟,以坚牢地神支其两足。脚下蹲有二邪鬼。据说兜跋本为西域国名,后来人们以兜跋讹为刀八,又进一步误解为刀八之意,于是塑造了各种八刀毗沙门像。兜跋毗沙门像在唐时传到日本,后被作为能镇护国土、拒退怨敌的神将而得尊奉。

毗沙门天王在唐代极显一时,当时释不空译出《毗沙门仪轨》,尾题记载一个传说。天宝元年,安西城被蕃兵围困,有表请救援。但安西路遥,短时间救兵难到,玄宗即让不空请北方毗沙门天王神兵救援。于是天王金身在城北门楼上出现,大放光明,同时有“金鼠”咬断敌军弓弦,三五百神兵尽着金甲,击鼓声震三百里,地动山崩,蕃兵大惧,望风而逃。于是玄宗闻奏大悦,敕令诸道节度、所在州府于城西北隅各置天王形象供养,佛寺亦敕别院安置。此后,毗沙门天又被军旅视为保护神。直到宋代,诸军寨中也常建有天王庙。毗沙门天的信仰到元明而渐衰,取而代之的是完全中国化的托塔李天王。而在《封神演义》等文学作品和民间传说中,四大天王也都被赋予了中国式的寓意,传说他们被安排去各掌“风、调、雨、顺”之职。



二十四诸天

“天”梵语 Deva-loka, 音译“提婆”。在佛教中,“天”主要指有情众生因各自所行之业而感得的殊胜果报。如六道、十界中的天道、天界。这时的天称为“天人”或“天众”,并非宇宙意义上的天。佛教以为天是有情众生最妙、最善,也是最快乐的趣处。只有修习十善业道者才能投生天部。但“天”虽然处于诸有情界中最高最优越的地位,能获种种享受,但仍未跳出轮回,一旦前业享尽,便会重新堕入轮回之中。另外,佛经中说到“天”时,除了指作为正报的有情众生之一类外,还指其依报即这些有情众生的生存环境。佛教也把世俗世界分为欲界、色界、无色界三种,其中欲界有六天,包括四天王天、忉利天和兜率天等。色界有十八天(一说十七天,或二十三天的),主要有大梵天、遍净天、无想天、大自在天等。作为佛教造像的表现题材的诸天主要是在前述有情众生一类的意义上说的。只不过这些“天人”大都具有非凡的本领。佛教把古代印度神话和其他宗教中的一些神也称为天,并将他们吸纳进来,视为佛教的护法神。天的队伍不断扩大。

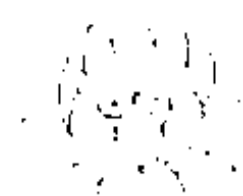
二十四诸天是在二十诸天的基础上增入四位天神而成“二十四天”的。二十诸天的名称都本于印度神话,具体是:一大梵天、二帝释天、三多闻天王、四持国天王、五增长天王、六广目天王、七金刚密迹、八大自在天或摩醯首罗、九散脂大将、十大辩才天、十一大功德天、十二韦驮天神、十三坚牢地神、十四菩提树神、十五鬼子母、十六摩利支天、十七日宫天子、十八月宫天子、十九娑竭龙王、二十阎摩罗王。隋代天台智者大师依据《金光明经·功德天品》,制定了《金光明三昧忏法》。后代据此简略成《斋天科仪》,为寺庙中



祭天的仪轨,依《金光明经·鬼神品》等所说,选下二十位天神,即此二十诸天。到了明代,又增入四位天神,则成了“二十四天”,即二十一紧那罗、二十二紫微大帝、二十三东岳大帝、二十四雷神。后三位是道教神明,这显示了明以后佛道二教相互借用与融合的趋势。前一位是天龙八部之一,我们将在天龙八部条中介绍。

其中的二十诸天常常作为一组出现在塑像和壁画中,而且也时或出现于水陆法会时悬挂的水陆画中。但供奉二十四诸天的寺庙也不少,如昆明的圆通宝殿、山西大同的善化寺、五台山金阁寺等。在佛教艺术中,“天”像也常有单独或以其他组合出现的情况。在中国佛教石窟艺术中,很早就出现了诸天的形象。如新疆克孜尔石窟第一百十窟主室左壁所绘“夜半逾城”的佛教故事壁画中,就出现了帝释天和四天王天的形象。云冈石窟第八窟窟门两侧,则雕有骑牛的摩醯首罗天和骑金翅鸟的鸠摩罗天。以下我们将一一介绍除紧那罗和四大天王以外的二十四诸天。

大梵天 是梵文 Brahmā 的意译。“梵”的意思是“清净”、“离欲”。梵天与毗湿奴、湿婆合为印度教三大主神。据《摩奴法典》和古印度史诗《摩诃婆罗多》等所说,宇宙出自飘流于混沌中的梵卵。梵天本是梵卵中的金胎,飘流一年后,以意念力把卵壳破为两半,为天,为地,天地间出现了气体空间,以后是水、火、土、气、以太五要素,再以后是众神、星辰、时间、高山、平原、河流,出现了人、语言、情欲、愤怒、欢乐、忏悔,最后梵天自身也一分为二,一半为男,一半为女,他还创造了一切生物和妖魔。一切秩序都受梵天的控制。梵天被佛教吸收为护法神后,有时是释迦的右胁侍,手持白拂尘。他又是色界初禅天之主,称“大梵天王”。大梵天王造像有二臂像和四臂像。前者为一面双臂,手持莲花、拂尘。也有三面双臂像。四臂像则有四面,每面各有三目,手持莲花、澡瓶、拂尘(或铎)等,还有一手作施无畏印。梵天形像被汉化后,多为中年帝王形



象,手持莲花。在水陆画中大梵天王是典型的雍容华贵的中土帝王模样,身后有辅臣簇拥。

帝释天 梵文音译是“释迦提桓因陀罗”,意为“能天帝”。因陀罗即帝释是印度古老文献《梨俱吠陀》中的主神。帝释成为佛教护法神后,被视为忉利天主。按佛教所描述的世界,我们所住的世界中心,有一座须弥山,帝释天就住在须弥山顶的善见城,统领其余诸天。须弥山四周各有八天,加上中央帝释天,合为三十三天,此即欲界六天中的忉利天。此处的“天”当指依报意义上的生存环境方面的天。同样帝释天即可以指作为三十三天之主的天神,也可指其依报。照佛教说法,任何行善积德之人,皆可转生帝释天。帝释天以人间百日为一日,寿长一千岁,即合人间十万岁。传说释迦牟尼佛本人就曾三十多次转生帝释天。据《杂尼迦耶·天杂品》所说,作为忉利天主的帝释的前生是个叫摩伽的婆罗门,他与知友三十二人共修福德,命终后俱生于忉利天,以摩伽为天主,即帝释或帝释天,其余三十二人为辅臣,即其他三十二天。帝释并不断七情六欲。据《譬喻经》说,阿修罗王之女容貌姝丽,帝释天以重金聘求,并且扬言,如若不允,即诉诸武力。阿修罗王大怒,遂爆发大战。经多次酣战,互有胜负,最后讲和,阿修罗王以女纳于帝释,而帝释则以甘露作为回报。作为护法神,他的主要职责是保护佛陀、佛法和出家人。如佛陀在树下修道时,恶魔向他进攻,扰其禅思,帝释即吹响贝螺,保护佛陀。佛陀涅槃时,他又显身,念诵颂诗。他还保护佛陀的舍利等等。有关帝释天的佛传故事常常出现在佛教艺术作品当中,这时的帝释天往往手持宝盖,与大梵天随侍在释迦的左右。密教把帝释作为护世八方天之一的东方守护神,其形象依《大日经疏》等说,头戴宝冠,身披璎珞,手持金刚杵,身骑六牙白象,住于须弥山,有诸天及众眷属围绕。在中国寺庙里,帝释多为少年帝王像,且是男人女相。在水陆画中,帝释完全是一副



中国后妃模样。

金刚密迹 佛教中一位手持金刚杵专事守护的天神。他是夜叉神的总头目,所以又叫密迹金刚、密迹力士。夜叉本为印度神话中一种半人半神的小精灵,以“捷疾”著称,并非地道的恶魔。《大日经疏》卷一说:“西方谓夜叉为秘密,以其身口意速疾隐秘,难可了知,故旧翻或云密迹。若浅略明义,秘密主即是夜叉王也。”密迹金刚本是法意太子,曾发誓说,皈依佛教后“当作金刚力士,常亲近佛”,以便“普闻一切诸佛秘要密迹之事”。(《大宝积经·密迹金刚力士会》)后来他便成了守护佛陀的五百金刚的总头目。密迹金刚的形象作三面六臂,呈愤怒令人怖畏之相,手持宝剑、金刚杵、轮等种种兵器。密迹金刚后来又分身为哼、哈二将,成了寺庙的门神。

大自在天 是梵文 Maheśvara 的意译,音译为摩醯首罗。据说他住在色界之顶,为三千大千世界之主,在三千界中得大自在,故又称“大自在天”。大自在天在印度教神话中的原型即是湿婆。湿婆是毁灭之神,又是苦行与舞蹈之神。据说他有极大的力量,头上的第三只眼能喷出神火烧毁一切,还能主宰人间的一切悲喜荣辱。其形象据说有五个头,三只眼,四支手,分别持三股叉、神螺、水罐、鼓等器物,浑身涂灰,颈上绕着蛇,乘坐条大白牛。将他作为主要崇拜对象的宗教派别,在佛典中被称为“自在天外道”或“涂灰外道”等,佛教亦将此神吸纳进来作为自己的守护神,配于色界之顶。又因其居住不同而有大自在天、商羯罗天、伊舍那天等种种名称。在佛教中,他是护世八方天和十二天之一,守护在东北方。其形象,据《十二天供仪轨》讲,面上有三眼,二牙上出,忿怒相,身浅青肉色,左手持劫波杯(髑髅杯),右手持三戟剑,身上以髑髅为璎珞,头冠中有二仰月,骑在牛上,边上有二天女持花随侍。此外还有二臂、四臂、三面四臂等多种形象。

散脂大将 是梵文 Panika,又译作“散脂修摩”、“散支”、“半支



迦”等,意思是密神。散脂大将是北方毗沙门天王的八大药叉将之一。其余的是:宝贤大将、满贤大将、众听大将、应念大将、大满大将、无比大将和密严大将。佛教中有四大天王各有二十八部众鬼神将帅的说法,其中尤以散脂大将的地位最高,他统帅二十八部众,巡行世界,赏善罚恶。其来历一说是鬼子母的儿子。《陀罗尼集经》说“鬼子母有三男,长名唯奢文,次名散脂大将,……”一说是鬼子母的儿子。《毗奈耶杂事》卷三十一说,半支迦(散脂)与鬼子母曾指腹为婚,长大后成亲,还生了五百个儿子。散脂大将为金刚神将模样,手持铁铤(矛)。在水陆画中,散脂大将为一副威风凛凛的武将模样。

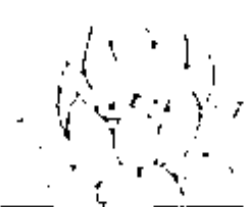
辩才天 辩才天是梵文 Sārasvati 的音译,又叫大辩才天、大辩才功德天,还称美音天、妙音天。这是一位主管智慧福德的天神。《最胜王经·大辩才天女》云:“若人欲得最上智,应当一心持此法,增长福智诸功德,必定成就勿生疑。若求财者得多财,求名称者得名称,求出离者得解脱,必定成就勿生疑。”其性别,佛经中也说法不一,但以女性为多。辩才天本是印度沙拉斯瓦地河(现已不存)河神的神格化,在《吠陀》中就是重要的女神而受到崇拜。以流水的妙音,而成为音乐之神,又是智慧学问之神,雄辩技艺之神。据说她有两副面孔,一副是大美人,一副是丑八怪,以供不同场合使用。她那一双利眼,常让人不寒而栗。大辩才天的造像有两种:一种是八臂像,八手分别持弓、箭、刀、槊、斧、杵、轮和罽索;一种是二臂像,两臂作弹琵琶状。

大功德天 即吉祥天女。梵文 Mahāśvi 的意译,音译为“摩诃室利”,“摩诃”意为“大”,“室利”有二义:功德和吉祥,合起来就是大功德或大吉祥。和辩才天一样,其原型在吠陀时代就受到信奉。在印度教神话中,她是毗湿奴的妃子,被尊称为“伟大的神”。传说她是搅动乳海时出现的,所以又有“乳海之女”的名称。在佛教中,



据说她成了毗沙门天的妃子或妹妹。依《金光明最胜王经》记载,她住于北方毗沙门天王的居城有财城。又据该经所述,功德天在前生种下许多善根,只要今世之人念此天女的名称并供奉,即可以其功德,使祈愿的人五谷丰收,财宝充足,一切衣食皆可满足。随着《金光明经》的普及,人们对于功德天的信仰也日渐兴盛。她的形象在《金光明经》中没有明确的记载。在《毗沙门天王经》中说,她眼目修长,面部神情宁静,头戴天冠,以璎珞、臂钏装饰。右手作施无畏印,左手执开敷莲花。在《陀罗尼集经》中记得更为详细,说他容颜端正,两臂有各种璎珞环钏。头戴宝冠,身披天衣。右手施无畏印,左手执如意。其左右有五色祥云,如散花天女。背后有七宝山,天上五色祥云里有六牙白象。象鼻绞玛瑙瓶,瓶中倾出种种宝物,灌于功德天顶。天神背后画百宝华林,头上作千叶宝盖,盖上有诸天伎乐,散花供养。在中国寺庙中,吉祥天女形象端庄美丽,后妃装束,两只手(或四只手),一手持莲花,一手洒金钱,有两只白象伴护,这是吉祥的象征。其座下除莲花外,还有金翅鸟和猫头鹰。

韦驮天 佛教护法天神。在中国佛教寺院中他一般被安置于天王殿的大肚弥勒背后,背对山门,面朝大雄宝殿。韦驮天梵名作“私建陀提婆”,直译意为“阴天”。相传释迦去世后,诸天神和天王商量火化遗体,收取舍利建塔供养之事。这时帝释天手持七宝瓶,来到火化场说,佛原先答应给他一颗佛牙。所以他先取下佛牙,准备回去建塔供养。时有罗刹鬼躲在帝释天身旁,乘人不注意,盗去佛牙舍利。韦驮天见状奋起直追,刹时将罗刹鬼抓获,取回舍利,赢得诸天众王的赞扬,认为他能驱除邪魔,保护佛法。此外佛教中另外还有一位护法天神韦天将军。相传他姓韦名琨,系南方增长天王所率的八大神将之一。又是护法四天王手下三十二神将之首。常有人把他与韦驮天相混。中国佛教寺院中的韦驮天形象,

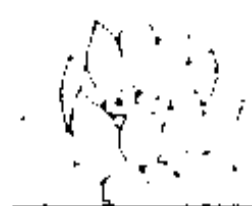


大多为身穿甲冑的雄装武将样,手持金刚杵,或以杵拄地,或双手合十,将杵搁二肘间。体格魁伟,威武勇猛,面如童子,表示他不失赤子之心。

坚牢地神 梵文 Prthivi 的意译,音译“比里底毗”,意为此神有如大地之坚牢。坚牢地神又叫“地天”、“大地神女”。地天的职责是保护土地及地上的一切植物。佛陀曾对她说:“汝大神力,诸神莫及。阎浮(即佛教所称世人居住的南赡部洲——引者注)土地,悉蒙汝护,乃至草木谷米从地有,皆由汝力。”(《地藏本愿经·地神护法品》)又据《大日经疏》卷四载,释迦初坐道场时,魔王唯恐释迦得道,领诸魔军、魔女向释迦轮番进攻诱惑,均遭败绩。魔王终于恼羞成怒,对释迦狂吼:“我所作之业,汝已为证,汝之福业谁当为证?”释迦垂无畏手指地。这时,大地轰然震动,坚牢地神从地中涌出半个身体向佛顶礼致敬,并唱声“我是证明”。于是释迦得道成佛。坚牢地神乃是女性形象。

菩提树神 即守护菩提树之天女。菩提树本名鞞钵罗树,为常绿乔木,叶子卵形,茎干黄白色,树籽儿可作念珠。传说释迦牟尼就是在此树下,历经七天七夜,逆观了十二因缘,终于觉悟成佛,故而此树就被称为菩提树了。菩提就是“觉”、“智”的意思。菩提树在释迦成佛之前就守护在他身旁,大概要算最早的佛教护法神了。

鬼子母 亦作欢喜母,爱子母,佛教护法神。原为一外道鬼女,专事食人子女。关于她归依佛教的故事,佛经中有许多记载。据《毗奈耶杂事》所记,古代王舍城有独觉佛出世,举行庆祝会,有五百人赴会。途中遇一怀孕牧牛女,劝其一同赴会庆贺。此女随行,欢喜踊跃,不料中途流产。此时诸人均弃她而去,因此她十分恼恨,发下毒誓,要在来世投生王舍城,尽食城中幼儿。后来她果然投生王舍城,为药叉神将婆乞多之女,婚后生五百儿。她自恃强



力,天天捕食别人的幼儿。佛陀闻悉后,十分忧虑,为解救王舍城中无辜幼儿之厄难,决定以慈悲心,方便自在力教化鬼子母,使其弃恶从善,以此安定天下父母之心。鬼子母对自己的孩子却十分爱怜,佛陀乘其外出,将其幼子隐匿。鬼子母归来不见爱子,焦急万分,陷入惊悲狂乱之中。最后她不得不向佛陀哭诉失子之事。佛陀对她说,你有五百个孩子,现在少了一个,尚且如此,世人只有一、二个孩子的,失去了心爱的骨肉,不知有何等悲伤。鬼子母闻言果然顿悟前非,悔过自新,信奉佛教。元杂剧《鬼子母揭钵记》即写此事。民间以鬼子母为守护幼儿的慈悲女神,后来又将她与妇女生育联系起来。其实在印度佛教密宗里就专门有为祈祷妇女顺利生产而修的“诃利帝母法”(诃利帝是鬼子母的梵名 Hariti 的音译)。修法时念《诃利帝母真言经》(一卷,唐不空译)。但中国百姓却爱将她视为送子娘娘来礼拜。鬼子母的形象,据佛经记载,是美丽的天女形,身穿天缙宝衣,头戴天冠,耳挂耳珰,白螺为钏,身边有一童儿伴随。著名的大足石刻北山一二二号窟即诃利帝母窟,窟中所雕鬼母是一汉化的贵妇人形象,头戴凤冠,身着敞袖圆领宝衣,脚穿云头鞋,坐于中式龙头有备无患椅上,左手抱一小孩,右手放在膝上。

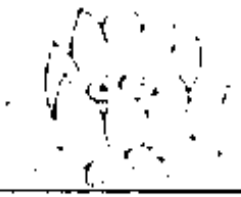
摩利支天 也作摩利支提婆,意为“阳焰”,或“威光”,实际上是古印度的光明女神。相传她是帝释天的部属,又常随从日宫天子。当日宫天子出巡时,她在前头飞走如箭。她最大神通是能隐身。由于能隐身,故而无人能害,无人能缚,因此她为武士所特别信奉。摩利支天的形相,有二臂像、六臂像以及八臂像等多种。据《摩利支天经》中记,欲奉摩利支天者,应以金、银、铜或檀木等材料塑造。其相为天女形,长一寸、二寸或一肘均可。左手屈臂向上,持天扇,扇形如维摩诘说法时天女所持之扇。扇中画卍字。右手下垂,举掌向外,像两边各作一随侍天女。另有一种三面八臂乘猪



的摩利支天像,身金黄色,八臂三面九眼,顶戴宝塔,塔中有毗卢舍那佛,摩利支天身披红色天衣,有宝带、璎珞、耳珰、腕钏等种种饰物。左侧四手分别执罽索、弓、无忧树枝、线,右四手分别执有金刚杵、针、钩、箭。正面善相,显微笑状,唇如朱色。左面作猪相,忿怒丑恶,口出利牙,信人见而生畏。右面深红色,立于猪身上。还有一种作童女形的摩利支天像。

日宫天子 源于古印度神话中的太阳神苏利耶。作为佛教护法神,又称日天、日天子、日宫天子,异名宝光天子、宝意天子。佛经中称其为观音菩萨之变化身,住太阳内的宫殿里,故名。日宫的规模,《立世阿毗论·日月行品》说:“厚五十一由旬,广五十一由旬,周匝一百五十三由旬。是日宫殿,颇梨所成,赤金所覆,火大分多,下际火分复为最多,其下际光亦为最胜。是其上际金城围绕。”日宫天子的形象,为肉红色脸膛,左右手各拿一枝莲花,乘四马大车;也有的手捧日轮,骑三至八匹马(多为五匹马),在水陆道场所用的水陆画中,日宫天子为头戴冕旒,双手捧圭的男性帝王形象。

月宫天子 又叫月天子、月天、大白光神、野兔形神、宝吉祥等。月天住于月宫中,据佛经描述,此月宫是正方形建筑,边长四十九由旬,共有七重垣墙,七宝所成。殿中有一青琉璃做成的大辇,高达十六由旬,宽八由旬。月天据说是大势至菩萨的化身,故称“宝吉祥天”。又传说,有狐、兔、猿异类相悦,帝释天欲验证修菩萨行者的道行,降灵应化为一老夫,让三兽为他觅食,只有兔子空手而归,一激之下,兔子就让狐、猿找来草木樵苏,兔子竟毅然投身由樵苏点燃的火中,以求为老者充此一餐。帝释于是恢复原形,让兔子灵魂升天,寄之月轮,此即月宫天子,故又称“野兔形神”。月天的形象本为男性,肉白色脸膛,手持之杖,上有半月形,乘坐三鹅拉的车。他还有个月天妃为配偶,也是肉白色脸,手持青莲花。汉化寺庙中也有将月天作为女性塑像的。



娑竭罗龙 又作娑伽罗龙。意为咸海之龙。《妙法莲华经》谓有八龙,《华严经》谓有十龙,其中都有娑竭罗龙王。

阎摩罗王 又作阎罗、阎罗王、阎魔王、焰魔罗王、琰魔等,均为音译,意思为“缚”,缚有罪之人。阎罗本为古印度神话中的管理阴间之王,在《梨俱吠陀》业已出现。阎罗本身又有多种义蕴:一曰“双世”,即彼于世中常受苦乐二报之意;一曰“双五”,《玄应音义》说阎罗兄妹二人皆“作地狱主,兄治男事,妹理女事”;又曰“平等王”,谓其能平等治罪。《一切经音义》卷五称:“火阎魔,梵语,鬼趣名也。义翻为平等王。此司典生死罪福之业,主守地狱八热八寒以及眷属诸小狱等,役使鬼卒于五趣中,追摄罪人,捶拷治罚,决断善恶,更无休息。”还有一种说法,认为阎罗的前身为毗沙国王。以后又有十三冥王之说,实即十三佛,但它被流行的十殿阎罗的说法所取代。他们分别是第一殿阎罗秦广王蒋,第二殿楚江王历,第三殿宋帝王余,第四殿五官王吕,第五殿阎罗天子包,第六殿卞城王毕,第七殿泰山王董,第八殿都市王黄,第九殿平等王陆,第十殿转轮王薛。显然这套汉化的十殿阎罗是仿照人间官衙设置的。而二十四天中的阎王主要是与佛教传说系统当中的地狱观念联系在一起的。《法苑珠林》说,阎罗王为地狱主,有臣佐十八人(即俗之判官),分别主管十八层地狱。早在南朝时这十八层地狱的说法就已流行。中国人把阎王和地狱完全汉化,让它们和本土的泰山治鬼等神话传说相结合,再融入佛教“六道轮回”说,从而附会出许多新的耸人听闻的传说,如奈河(奈何)桥、黄婆(黄酒的“黄”)送迷魂汤、望乡台,这些都是汉语谐音双关式的具体形象化。其他还有牛头、马面、黑无常、白无常、勾魂牌等。“二十诸天”或“二十四天”中的阎王形象已被彻底汉化。多作浓眉巨眼虬髯王者像。女阎罗王不符合中国国情,故被暗中取消。在阎王身后常跟着几个中国籍的判官牛头、马面之类,手持毛笔,中式帐簿,勾魂牌,锯齿大砍刀



等中国式道具。当然二十四天塑像中,随从少见,但在壁画中却常出现。

一般寺院供奉的正规诸天,即限于以上二十位,在佛道争胜又互相融合的过程中,近代某些寺院将诸天的队伍加以扩充,遂有“二十四天”。

第二十一位,紧那罗王。紧那罗是梵文 Kimnara 的音译,意译为“音乐天”、“歌神”。紧那罗不是一个,而是一族。在佛教中只能算二流神,天龙八部之一。严格来说,紧那罗与娑竭罗龙一样不能算作诸天,这反映出佛教神祇系统在合理化方面的欠缺。据说紧那罗像人,可是头上有一支角,所以又叫“人非人”。能弹琴唱歌,他家的女人生得端庄美丽,能歌善舞。当他弹琴唱歌赞美佛法时,须弥山震动,诸大声闻不安于座。紧那罗的伴侣唱歌时,五百仙人在飞行中心醉落地。另据中国的传说,紧那罗成佛后化为少林寺香积厨火头老和尚,教众僧使用三尺拨火棍退敌,传下少林棍法。过去少林寺所供即此形象。

紫微大帝 有的又作玉皇大帝,均是道教对天帝的一种尊称。常作中年帝王像。

东岳大帝 中国古代早有泰山神,是神话传说中能治鬼的地府主宰。道教又把他变成五岳尊神之首,称为东岳大帝。《封神演义》中又造出一个封为东岳大帝的武成王黄飞虎。这位天神就成为以上诸种因素成份不等的奇妙混合。当为苍老帝王像。

雷神 就是雷公们的首领。南亚次大陆和中国古代神话中都有雷神。道教则认为雷神是元始天尊的第九个儿子——九天应元雷声普化天尊。在汉化佛寺与道观中,他的典型形象多为蓬头怒发仁丹胡式鬼形,披甲,手持劈山斧。部下有打顺风旗的风伯,手持锤凿、背生肉翅的雷公,手持两面钹式铜镜的雷母等。都是从中古以下的汉地传说中衍生出来,并被道教首先吸收改造过的。



严肃认真的佛教徒一般只认可“二十诸天”。他们常被塑在大雄宝殿两侧,典型姿势以大同上华严寺所塑为准:各前倾十五度,以示对佛的尊敬。本世纪七十年代后新塑的,如杭州灵隐寺、普陀佛顶山慧济寺等处,均准此式。还有绘于大殿东西壁上作背景衬托用的“诸天礼佛图”壁画,典型的是北京法海寺大殿明代壁画,精彩异常,堪为国宝。壁画较之塑像,可以较为自由地添加云彩、侍从、法器道具、花卉鸟兽等陪衬,组成大型手卷式画面,效果上更觉飘逸生动。至于诸天形象,唐代以来各种佛家经典所述颇有不同,匠人亦各有师传,更受时代、地域影响,各寺所见不甚一致。

诸天在佛前排列,有一定的顺序。此种顺序也多有不同。典型的有两种。一种是象征“佛会”时礼佛的队列,分立大殿两侧(一般单数顺序在左,双数在右),名号如下:一大梵天王、二帝释尊天、三多闻天王、四持国天王、五增长天王、六广目天王、七金刚密迹、八摩醯首罗、九散脂大将、十大辩才天、十一大功德天、十二韦驮天神、十三坚牢地神、十四菩提树神、十五鬼子母神、十六摩利支天、十七日宫天子、十八月宫天子、十九娑竭罗龙王、二十阎摩罗王。另一种是象征“金光明道场”(熏修道场)的排列,则是功德天立于佛左,辩才天立于佛右,以下左右两侧分头排列,顺序如下:左侧大功德天,以下为大梵天王、北方天王、南方天王、日天、密迹金刚、散脂大将、地天(坚牢地神)、鬼子母、水天(娑竭罗龙王);右侧大辩才天,以下为帝释尊天、东方天王、西方天王、月天、大自在天、韦驮天、菩提树神、摩利支天、阎摩罗王。

天龙八部

天龙八部,又叫龙神八部、八部众,佛教的八类护法神,即天



众、龙众、夜叉、乾闥婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗迦。

天众 即护持佛法的大梵天、帝释天、四大天王、大功德天、韦驮天、阎魔王等。详见二十四诸天条。

龙众 传说中管兴云降雨之神。《华严经》中载无量诸大龙王,如毗楼博叉龙王、娑竭罗龙王等,兴云布雨,能令众生热恼消灭。

夜叉 梵文 Yakṣa 的音译,意即:“能啖鬼”、“捷疾鬼”、“勇健”、“轻捷”等。又作“阅叉”、“药叉”、“夜乞叉”等。《一切经音义》卷三称:“此译云‘能啖鬼’谓食人也。又云‘伤者’,谓能伤害人也。”《法华玄赞》:卷二云:“夜叉,此云勇健,飞腾空中,摄地行,类诸罗刹也。”夜叉的种类,《注维摩经》卷一说有三种:“一在地,二在虚空,三天夜叉也。”夜叉本是印度神话中一种半人半神的小神灵,以“捷疾”著称,并非地道的恶魔,后来被佛教吸纳为一类护法神。比如北方毗沙门天王就率领着八大夜叉将,以护众生界。《陀罗尼集经》卷三还有十六大药叉(夜叉)将的说法,每位手下又各领七个小夜叉。地狱信仰流行以后,夜叉又以阴间小鬼的身份,充当各地狱中施行刑法的鬼卒。

乾闥婆 是香神或乐神。古印度典籍《阿闥婆吠陀》说乾闥婆有六千三百三十三三个,据称是奉侍帝释天而司奏伎乐之神。《大智度论》卷十称乾闥婆王“至佛所弹琴赞佛,三千世界皆为震动”。这是一大群专为佛陀赞咒的乐神。乾闥婆也是佛教中欢乐吉祥的象征。敦煌壁画中的飞天就是中国化的乾闥婆。飞天均为少女形象,体态丰满,飘带扬起,身姿凌空飘荡,极为优美。

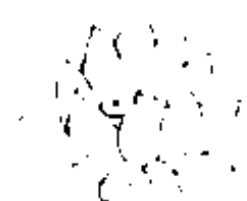
阿修罗 又作阿须伦、阿素罗等。其含意有三:一为非天,是说阿修罗有天人福而无天人之德。二为无端正,是说阿修罗容貌丑陋无比,但佛经上又说,虽然阿修罗丑陋,而阿修罗女却相貌端丽。三为无酒,是说阿修罗不饮酒。在佛教中,阿修罗既是六道



之一,又是八部众之一。据说阿修罗生性猜疑好怒,争强好胜,常与诸天战,是凶狠好战之神。众生若犯瞋疑等,死后就会堕入阿修罗道。但阿修罗又曾作过不少布施功德之事,所以也有不少福德,并成为佛教的护法神。据《长阿含经》等说,有阿修罗王名叫罗呵,住在须弥山北的大海底,因见诸天神从其头上经过,于是怒斥诸天神无礼,并发兵大战以帝释天为首的诸天。他们之间的酣战,互有胜负,后帝释得到佛的帮助,才大败阿修罗。阿修罗最后归依了佛法。在八部护法中,阿修罗的地位也很重要,佛经中常讲到佛说法时,有众多阿修罗齐聚周围。佛教石窟艺术中,常出现阿修罗的形象,一般安置于石窟的门两侧,或窟顶上,以示护卫佛法之意。阿修罗的形象多为三头六臂,或八臂之相。两手分别持日月,以示其勇猛和力量。宝宁寺明代水陆画中的阿修罗像为三面四臂,两臂上举,手中持宝剑,另两臂手指相交于腹前。头上毛发上竖有如火焰,肢体上筋肉凸现,显示了无穷的力量。

迦楼罗 汉译意为金翅鸟、妙翅鸟,又称为大鹏金翅鸟。据佛经讲,迦楼罗本是一种凶恶的鸟,体极大,两翼伸展有三百三十六万里,居于须弥山北方。它专以龙为食,据说它抓龙时,先以巨大的翅膀拨动海水,使海水分开,现出海底龙宫,它便在龙宫抓食龙族。海底诸龙不堪忍受其掠食,于是去佛处求救,佛便以袈裟护住诸龙族,使诸龙免遭迦楼罗鸟啄食。迦楼罗得不到食物便来佛处论理,宣称你以慈悲救龙,却要我饿死,你难道见死不救吗?这时佛对他说,如果你能归依佛法,守持戒律,不再杀生,那么我会令弟子们在供佛受食时,以米或粥布施给你以及其他鬼神,使你们免遭饥饿。于是迦楼罗就归依了佛法,成了佛的护卫神鸟。一般佛教石窟造像中,将迦楼罗塑成鸟形,如云冈石窟第九、第十窟外室上层室形龕上的鸟即是。也有把迦楼罗塑成鸟嘴人形的。

紧那罗 又作真陀罗,据说他似人而有一角,故曰“人非人”,



是印度神话中的音乐天,后为奏佛教法乐的乐神。据说他有微妙音响,能作歌舞,男则马首人身以歌,女则端正能舞。女相的紧罗多与乾闥婆天(天龙八部之香神)为妻室。

摩睺罗迦 大蟒神。

天龙八部像在中国佛教中主要见于绘画,其中主要是天神像。也有两类:一类是佛经中具体举出名字的天神像,二是画家任意图绘的天神像。具体有名字的天神如二十诸天及九曜神(日、月、金、水、火、土、罗睺、计都)等。画家任意绘画的如佛像旁的飞天及行道天王、过海天王、云盖天王、善神、护法神、坐神、立神等。

天神像的度量,全身长为九十六分。无颈项,面轮十二分,由下颚至心,由心至脐,由脐至胯各十二分,股十八分,胫十八分。发际、膝盖、足趺各三分。共为九十六分。宽度从心间横量至腋为十分。由腋下至肘为十四分,由肘至腕为十二分,由腕至中指尖为十二分,共四十八分,左右合为九十六分。

鬼神像中又有“侏儒量”的,宽广各七十二分。面轮十二分,与上同。由下颚至心,由心至脐,由趺至胯各十分。股与胫各十二分。膝盖、足趺各三分。其上无发,共七十二分。从心横量至腋为六分,由腋下至肘为十分,由肘至腕为八分,由腕至中指尖仍为十二分,共为三十六分,左右共七十二分。

十大明王

十大明王是密宗佛、菩萨的一种变化身,是为教化众生特别贪愚者而显化的忿怒威猛相的尊神。明王之“明”有光明义。按密宗的理论,诸佛可显化为自性轮身、正法轮身和教令轮身三种身。所谓自性轮身,是诸佛住于自性之法身,即诸佛真身。所谓正法轮



身,即诸佛为教化众生而显化为菩萨,以正法度人。此处的菩萨即此菩萨的正法轮身。所谓教令轮身,即菩萨受佛之教令而化现忿怒威猛之形相,以摧伏淫刚众生之邪魔,此时忿怒威猛身形即教令轮身。一般所说的明王,就是这种教令轮身。

诸佛三种身的具体配置情况,各经典中有多种不同说法。如据《金刚经仪轨》,五方如来(自性轮身)即中央大日如来、东方阿閼佛、南方宝生佛、西方阿弥陀佛、北方不空成就佛,其对应的正法轮身分别是金刚波罗蜜菩萨、金刚手菩萨、金刚宝菩萨、金刚利菩萨、金刚药叉菩萨,而他们对应的教令轮身即明王则是不动明王、降三世明王、军荼利明王、六足尊明王(即大威德明王)、净身明王(即金刚夜叉明王)。而在《仁王经仪轨》中五方佛对应的五大明王与上述相同,而正法轮身即菩萨则有很大差别,分别是转法轮菩萨、普贤菩萨、虚空藏菩萨、文殊菩萨、摧伏一切魔怨菩萨。

据说诸佛为慈悯众生,所以对顺者以顺相劝,对逆者以逆相制,显忿怒畏怖之形,是为降伏众魔以及众生因无明而引起的贪、瞋、痴等魔障。明王对于沉溺三毒中的众生即如当头棒喝,能令其猛醒。明王独特的地方即在于此。

除了五大明王以外,还有八大明王的说法。有的是在五大明王的基础上加上秽迹金刚明王、无能胜金刚明王和马头明王。此外按《大妙金刚经》等所说,八大明王分别是降三世明王、大威德明王、大笑明王、大轮明王、马头明王、无能胜明王、不动明王、步掷明王。其名目和第一种说法存在若干出入。其中大笑明王实为军荼利明王的异名。这八大明王分别对应密宗的八大菩萨,依次是:金刚手菩萨、文殊菩萨、虚空藏菩萨、弥勒菩萨、观自在菩萨、地藏菩萨、除盖障菩萨、普贤菩萨。

宋代法贤所译的《佛说幻化网大瑜伽十忿怒明王大明观想仪轨经》中,记载了十大明王的名称,焰鬘得迦大忿怒明王、无能胜大



忿怒明王、钵纳鬘得迦大忿怒明王、尾观难得迦大忿怒明王、不动尊大忿怒明王、吒枳大忿怒明王、你罗难拏大忿怒明王、大力大忿怒明王、送婆大忿怒明王、罽日罗播多罗大忿怒明王。

按密教经典和仪轨创作的明王像以通行的五大明王和八大明王的居多。明王的面相,绝大部分都是忿怒形,其他服饰方面与菩萨有类似之处。他们的形象、衣饰以及所持器物,在密教经轨中都有详细记载。但因翻译不同,或经文本身内容不同,所以说法也有不同。

不动尊明王 密教最重要的五位明王之一,位置居于中央,为五大明王之首,为大日如来的教令轮身。不动尊明王有极大威力,相传大自在天曾经认为自己是三千世界之主,故心存傲慢,不从佛的召唤,后不动明王秉佛教令,多次捕获大自在天,并以足踏其首,终于使其降伏。不动明王的形象,有二臂、四臂、六臂等多种,而最常见的是二臂像。身青黑色(也有赤黄色的),一手持剑,剑身缠绕着俱利伽罗龙王,称俱利伽罗剑。左手持罽索,以剑和罽索表示降伏一切邪魔,引导迷妄众生归入佛法正途之意。面部表情狰狞可怕。头发披于左肩,头顶上有称为莎髻的特殊发髻。两眼怒视,也有微闭左目的。下齿啮右边上唇,左边下唇稍翻外出。额上有水波状皱纹,背后有猛烈的火焰,称伽楼罗炎,坐于被称为琵琶座的磐石座上。不动尊明王常有作童子形的。

降三世明王 密宗五大明王之一,位于东方,按密教金刚界五智如来的系统安排,降三世明王为东方阿閼佛的教令轮身,是因阿閼佛的教令而示现的忿怒身。所谓降三世,意即降伏过去、现在、未来的贪瞋痴三毒。或以此三毒为三世。另有一说,则以此明王能降伏三界之主的大自在天,故称降三世明王。在汉译中,又作胜三世、金刚摧破、忿怒持明王等。其形象有三面八臂、四面八臂、四面四臂、一面二臂等多种,其中以四面八臂像在各种仪轨中较多



见。据《仁王经仪轨》及《降三世成就深密门》等记,降三世明王身玄黄色,四面分别为青、黄、绿、红色。面作忿怒暴恶相。通身周围有烈焰围绕。左足踩大自在天头顶,右足踏天妃乌摩胸部。中间两手当心结印。右边三手分别持五钴、箭和剑;左边三手各持五钴钩、弓和索。胎藏界曼荼罗内的降三世明王多为二臂像,头戴宝冠,手持五钴或三股叉等。

军荼利明王 五大明王之一,位于南方,是宝生佛的教令轮身,“军荼利”是音译,意为“瓶”。在密教中,瓶常常是甘露的象征,此明王以甘露水洗涤众生,因而又称“甘露军荼利明王”。又因其现忿怒相,形貌似夜叉身,故又名“军荼利夜叉明王”。其形象有一面八臂和四面四臂等,而以八臂像为常见。据《陀罗尼集经》所说,遍身青色,两眼俱赤怒睁,头发黑赤相间,如三昧火焰。上齿外露,咬下唇。胸前两条赤蛇仰头相交,蛇尾穿过像耳,下垂至肩。像有八臂,其中间双臂相交于胸前,手持赤蛇。右边另外三手分别持金刚杵、三叉戟,或作施无畏印;左边另外三手则分别持八角金轮等法器。八臂皆着金钏,披天衣,系丝带,两胯挽虎皮与锦。两脚胫有赤蛇缠绕。立于七宝双莲花上,左脚边有一象头人身鬼王,屈膝跪坐,抬头向上,仰视明王。而四面四臂像,据《甘露军荼利菩萨供养念诵成就仪轨》,其四面表情各异,正面慈悲相,右边作忿怒相,左边大笑,背面张口微怒,分别象征息灾、降伏、敬爱、增益。此像以毒龙为璎珞,虎皮为裙,身有威光焰,坐于磐石座上。

大威德明王 五大明王之一,是西方阿弥陀佛的忿怒身。梵名阎曼德迦,别称降焰魔尊、六足金刚等。据说此明王有大威力,能断除摧伏诸魔障。其形象,常见的有三面六臂、六面六臂六足等多种。据《大神验念诵法》等仪轨所记,大威德明王身坐青色水牛,通身青黑,手持弓、箭、剑、戟、索、棒等兵器,以髑髅为璎珞,以虎皮为裙,其身长大,遍身火焰。面有三目,赤眼暴恶,竖发如火焰。不



着冠缙当前一面大笑,牙齿暴出,左右各一面,顶上有三面。六足着环,膝胫皆露,状极可怖。

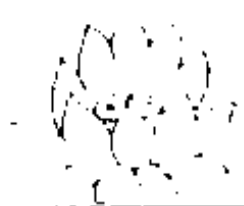
金刚夜叉明王 五大明王之一。在金刚界五智如来的系统,此明王为北方不空成就如来的教令轮身。金刚夜叉明王的形相,多为三面六臂形,其正面五眼怒张,左右两面各有三眼。头有马王髻(即头发上竖,有如奔马怒嘶,马鬃竖立之状),周身遍饰珠玉。六臂各持弓、箭、剑、轮、五钴杵、金刚铃等法器。手持金刚铃是其特征,表示以铃声振击众生,象征以般若之智警悟群迷,摧伏一切邪魔。

以上为五大明王,而十大明王的造像在历史上并不常见。四川大足宝顶大佛湾内雕刻的十大明王造像,是我国佛教石窟中一处重要的密宗造像群,也是研究佛教造像以及有关密宗传播、发展之重要材料。

十大明王的形象,按《佛说大幻化网大瑜伽十忿怒明王大明观想仪轨经》所记,六臂或八臂不等,各有三面,每面皆有三目,目大赤色,作忿怒顾视相。其共同特征,皆以八龙王为装饰,以黑色难那龙王及俱梨迦龙王系于发髻。以金色得叉迦龙王为耳环,以赤金色摩贺钵讷摩龙王为手钏,以白色羯哩俱吒迦龙王为络腋,以红莲花色嚩苏枳龙王为系腰,以白色如螺之钵讷摩龙王为足上铃铎。十大明王皆作大恶相,以虎皮为衣,髑髅为冠,发髻竖立作赤黄色。顶戴阿闍如来。各有日轮圆光及宝座,正面笑容,右面微现忿怒相,左面大恶相,利牙啮唇顰眉,全身立如舞势。所不同的主要是手持的法器,但也仅有细微的出入。

焰鬘得迦大忿怒明王 身作大青云色,六面六臂六足,身短腹大。是妙吉祥菩萨化身。右第一手执鬘索,复竖头指,第二手持《般若波罗蜜多经》,第三手执弓于此明王下。

无能胜大忿怒明王 右第一手执金刚杵,第二手执宝杖,第三手



执箭；左第一手执罽索复竖头指，第二手持《般若经》，第三手执弓。

钵纳鬘得迦大忿怒明王 三面各三目，八臂，右第一手执金刚杵，第二手执宝杖，第三手执迦那野，第四手执箭；左第一手执罽索，复竖头指，第二手持《般若经》，第三手执莲花，第四手执弓。

尾观难得迦大忿怒明王 三面六臂，右足踏诸魔，左足踏莲花，右第一手执利剑，第二手执钺斧，第三手执箭；左边三手所执同无能胜明王左手所执。

不动尊大忿怒明王 眇目童子相，三面六臂，作童子装严，正面笑容，右面黄色，台相出外，上有血色，左面白色忿怒相而作吽字声，身作翡翠色，足踏莲花及宝山，立作舞势能除一切魔。遍身炽焰，日轮圆光。右第一手执剑，第二手执金刚杵，第三手执箭；左手所执同无能胜忿怒明王左手所执。不动尊明王的形象略有些特殊，其他明王形象基本相似。

吒枳大忿怒明王 三面六臂，右面黄色颦眉，左面白色忿怒相啮唇，左右当中二手结于本印，右第二手执金刚杵，第三手执箭；左第二手持《般若经》，第三手执弓。

你罗难拏大忿怒明王 右第一手执金刚杵，第二手执宝杖，第三手执箭；左边三手所执同无能胜明王。

大力大忿怒明王 三面八臂，炽焰遍身，发皆竖立，目作大赤色，顶戴阿闍佛。右第一手执金刚杵，第二手执宝杖，第三手执剑，第四手执箭；左第一手执罽索，复竖头指，第二手执《般若经》，第三手执骨朵，第四手执弓。

送婆大忿怒明王 以左右二手当中结于本印，右第二手执剑，第三手执箭；左第二手持《般若经》，第三手执弓。

罽日罗播多罗大忿怒明王 身白乳色，六臂，右第一手执金刚杵，第二手执金刚钩，第三手执箭；左边三手所执同无能胜明王左手所执。



以上《佛说幻化网大瑜伽十忿怒明王大明观想仪轨经》所载的明王名号及形象在中国佛教的雕像与绘画中很少得到体现。而较有名的四川大足宝顶山大佛湾第二十二号宋代摩崖造像中的十大明王名号具录如下：

大秽迹明王，释迦牟尼佛所化。

大火头明王，卢舍那佛所化。

大威德明王，金轮炽盛光佛所化。

大愤怒明王，除盖障菩萨所化。

降三世明王，金刚手菩萨所化。

马首(头)明王，观世音菩萨所化。

大笑金刚明王，虚空藏菩萨所化。

无能胜金刚明王，地藏菩萨所化。

大轮金刚明王，弥勒菩萨所化。

步掷金刚明王，普贤菩萨所化。

这些明王的形象大多是多头多臂，常为三头四臂或三头六臂，手执种种武器及佛经。另有一种大孔雀明王，常作慈悲中年女相，骑着一匹孔雀。

大足宝顶山的十大明王组像分布在一个龕内，均作半身像，威猛异常，居中面南的为“大秽迹明王”，三头六臂，竖眉瞪眼，怒发冲天，嘴生獠牙，额长慧眼，眼放毫光，现释迦佛为本身像。其六臂，上双手，左举金轮，右执鞭；中双手，胸前作合十状；下部双手未完工。头顶天空，左右各一飞天。

中像的右侧五位，从东往西，依次是：

(二) 大火头明王 三头四臂，赤膊，顶戴圈，飘带过肩绕腕下垂；头发上冲，额头发一毫光，绕头右上方，现卢舍那佛本身像。上双手，左举宝铎，右握物；下双手，胸前作拱揖状；四手均有腕钏。

(三) 大威德明王 三头四臂，獠牙，圈眉，披巾在项下打结，



飘过眉绕腕下垂；额顶射毫光至左侧，化一站佛，是金轮炽光佛本身像。上双手，左举法印，右握金轮；下双手合十。

(四) 大愤怒明王 三头四臂，上身赤裸，戴项圈，肩后飘带飞扬，过两臂垂地。头发从两鬓向上冲天，目瞪如铃，獠牙上立，浑身肌肉隆起，极愤怒。额放一道毫光，绕向右侧，显现除盖障菩萨(现已不存)为其本身像。上双手握拳溢力；胸前左手塞于口内似怒极，右手似抓胸震怒。

(五) 降三世明王 三头六臂，上身赤裸；上双手，左举山，右持金刚降魔杵；中双手，胸前拱揖；下双手，左持物，右折剑；獠牙，浓眉，圆眼，怒发冲天，额冒一道毫光，于发顶部现出金刚手菩萨坐像。

(六) 马首明王 三头四臂，上身赤裸，披巾颈下打结，大飘带过肩下垂；面显马首，额发一道毫光绕左上方，显观音菩萨坐像为其本身像。上双手，左拈圈，右持物；下双手，胸前捧物。

中像左侧排四明王，从西到东依次为：

(七) 大笑金刚明王 三头四臂，头发上冲；上双手，左握金刚圈，右托菩萨；下双手，左捧钵，右拟珠。全像仅为粗坯。

(八) 无能胜金刚明王 两头六臂，上双手，左握金刚圈，右握蛇；中双手，左捧如意珠，蛇缠臂，右手及以下的双手未完工。

(九) 大轮金刚明王 三头六臂，上双手，左握蛇，右执扇；中双手，左握金刚轮，缠蛇，右亦有蛇缠绕；下双手，在胸前重叠作拱揖状；头顶一道毫光绕至左侧上方，现菩萨坐像半身为其本身像。属粗坯。

(十) 步掷金刚明王 两头四臂，上双手，左托翻天印，右举金刚杵，均有蛇绕手；下双手，在胸前重叠交叉，整体并未完工。



中国佛教 百科全书

赖永海 主编

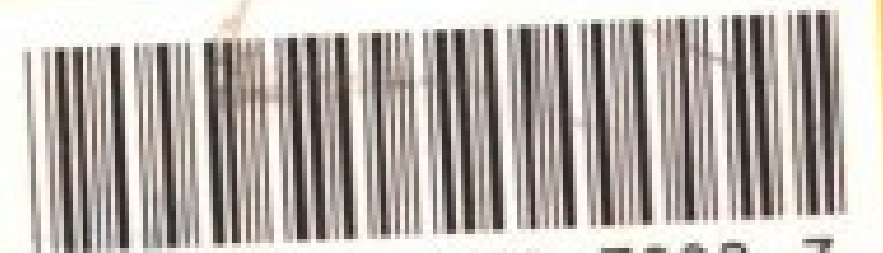


卷卷
偈画
诗书

上海古籍出版社



中国佛教百科全书



国防大学 2 079 7992 7



诗偈卷 书画卷

张宏生 章利国 著

上海古籍出版社



平生
现
中
著
佛
《佛
摩
》、
波
委
南
国
主
导

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·诗偈、书画卷 / 张宏生, 章利国著. —上海: 上海古籍出版社, 2000. 12

ISBN 7—5325—2820—0

I. 中... II. 张... III. ①古典诗歌—关系—佛教—研究—中国②书法—关系—佛教—研究—中国—古代③绘画—关系—佛教—研究—中国—古代 IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 59683 号

中国佛教百科全书

诗偈、书画卷

张宏生 章利国 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 17 插页 30 字数 407,000

2000 年 12 月第 1 版 2000 年 12 月第 1 次印刷

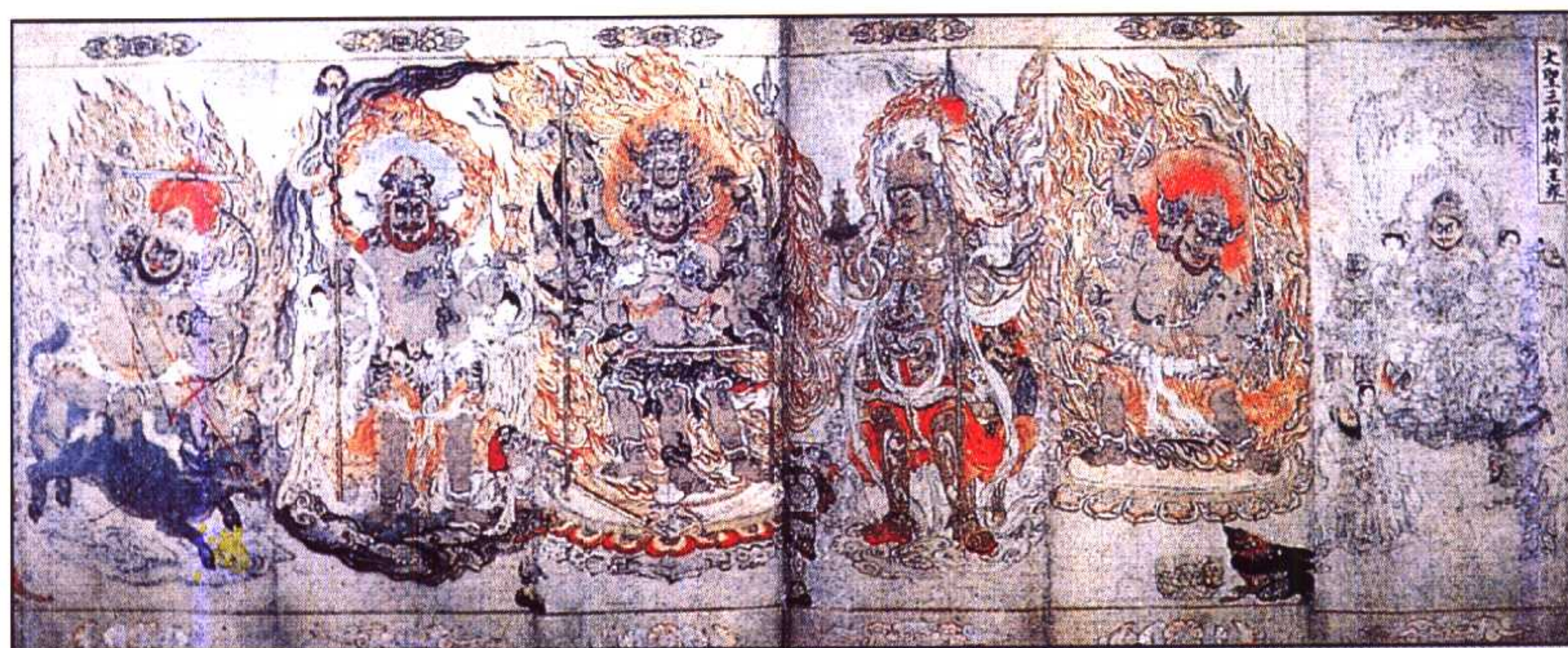
印数: 1—6,000

ISBN 7—5325—2820—0

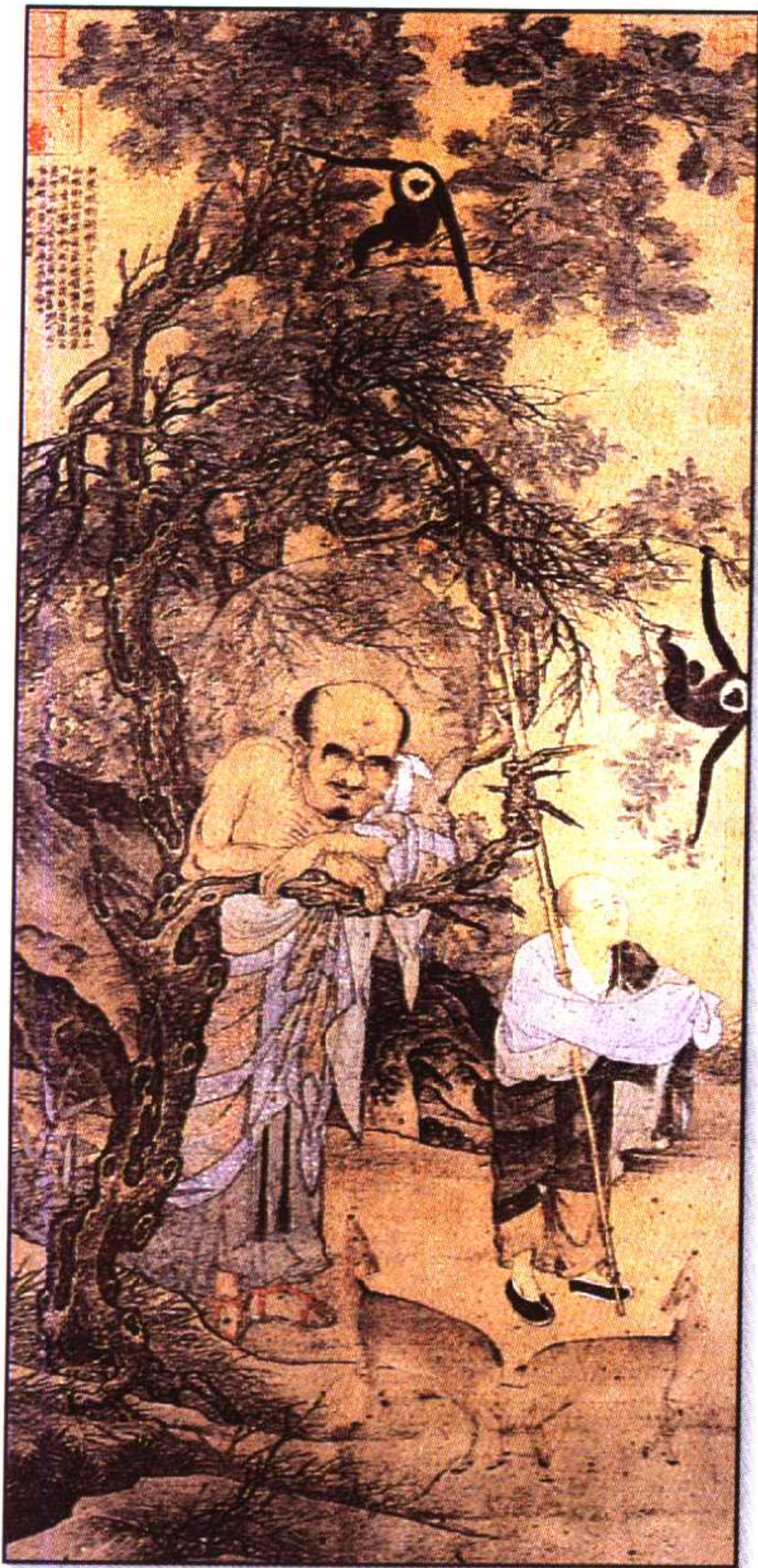
B·321 定价: 47.00 元



彩图一 六尊者像册 唐·卢楞伽



彩图四 大理国梵像图卷(局部) 宋·张胜温



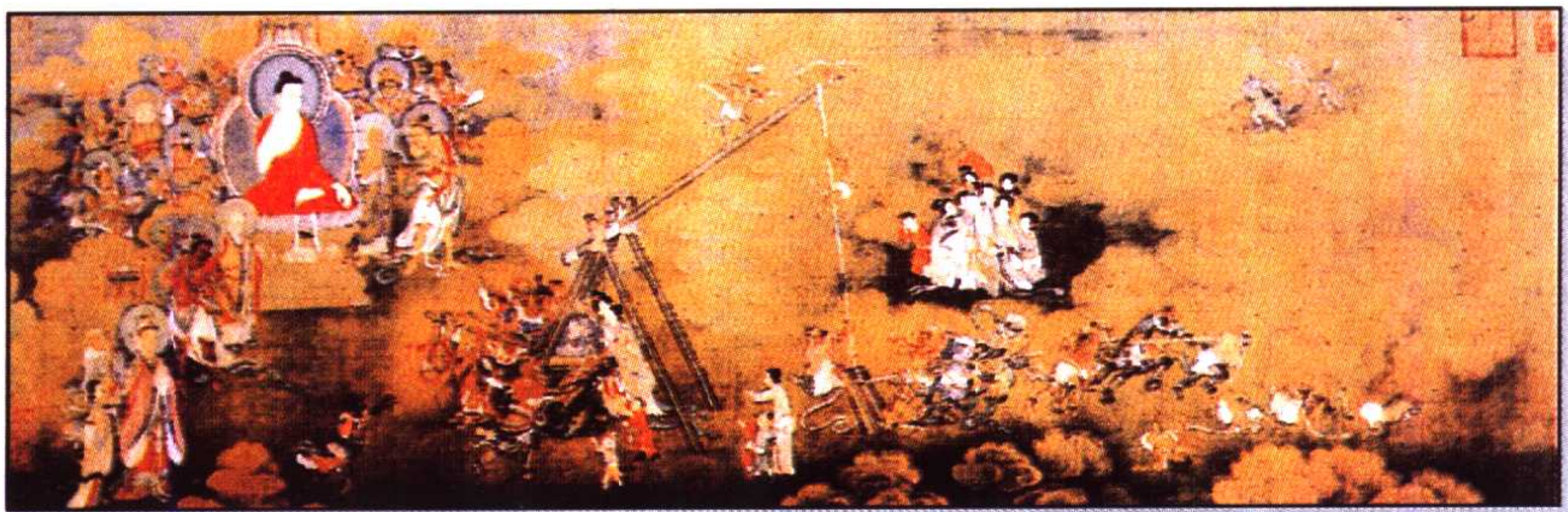
彩图二 罗汉图轴 宋·刘松年



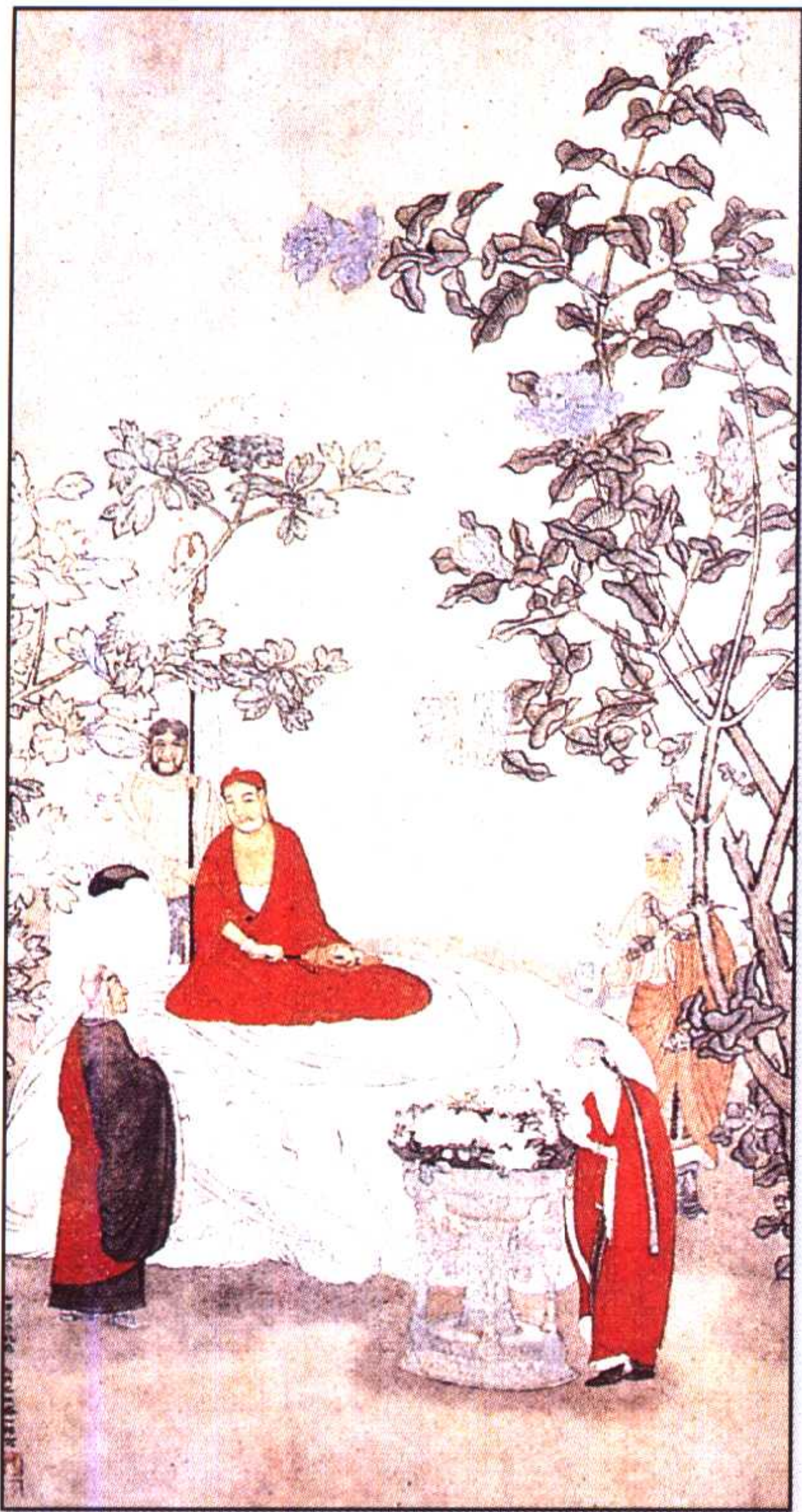
彩图三 六祖斫竹图轴
宋·梁楷



彩图五 红衣罗汉像卷 元·赵孟頫



彩图六 鬼子母揭钵图卷 元·王振鹏(传)



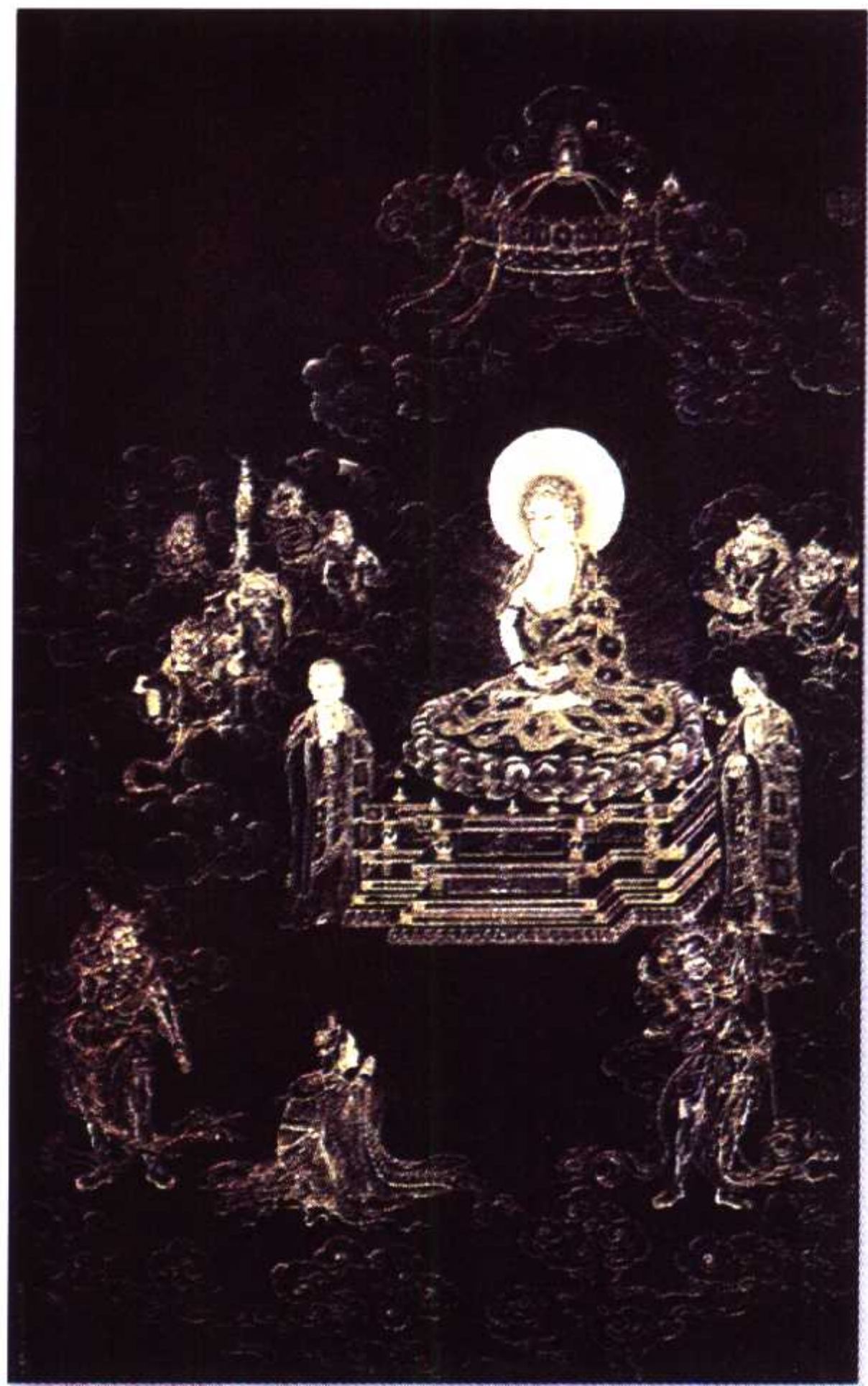
彩图七 佛像图轴 明·吴彬



彩图八 佛像图轴 清·金农



彩图九 罗汉图轴 清·金廷标



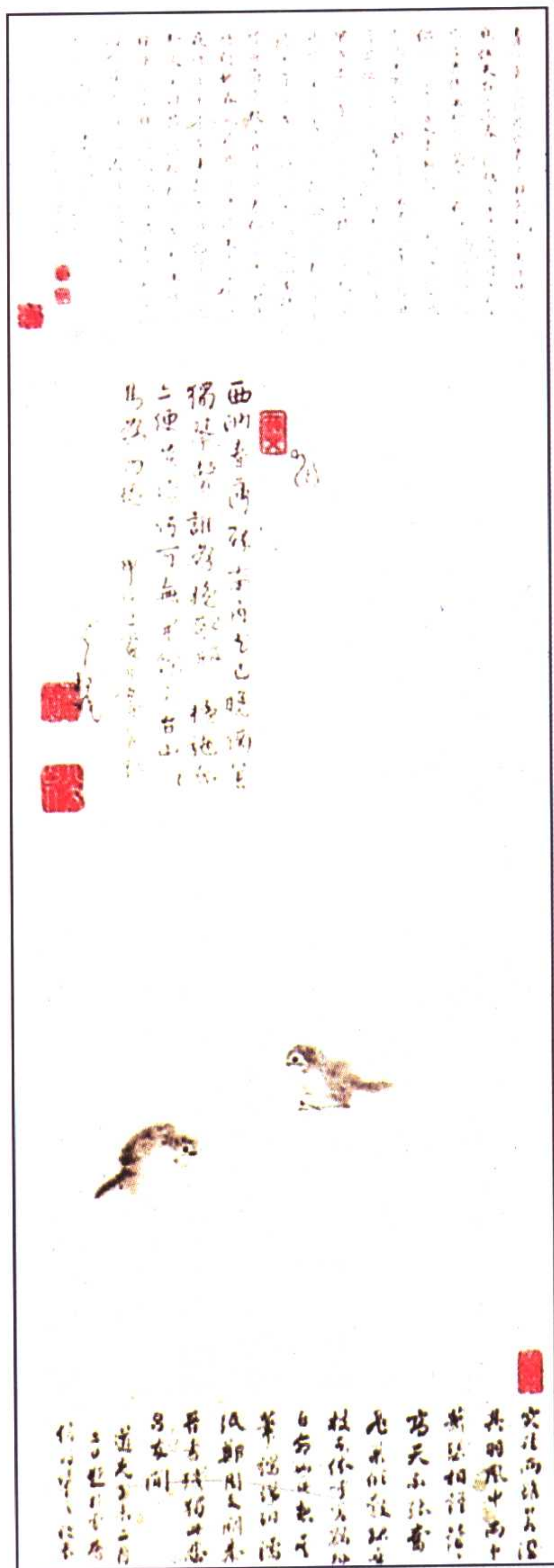
彩图十 无量寿佛图轴
清·丁观鹏



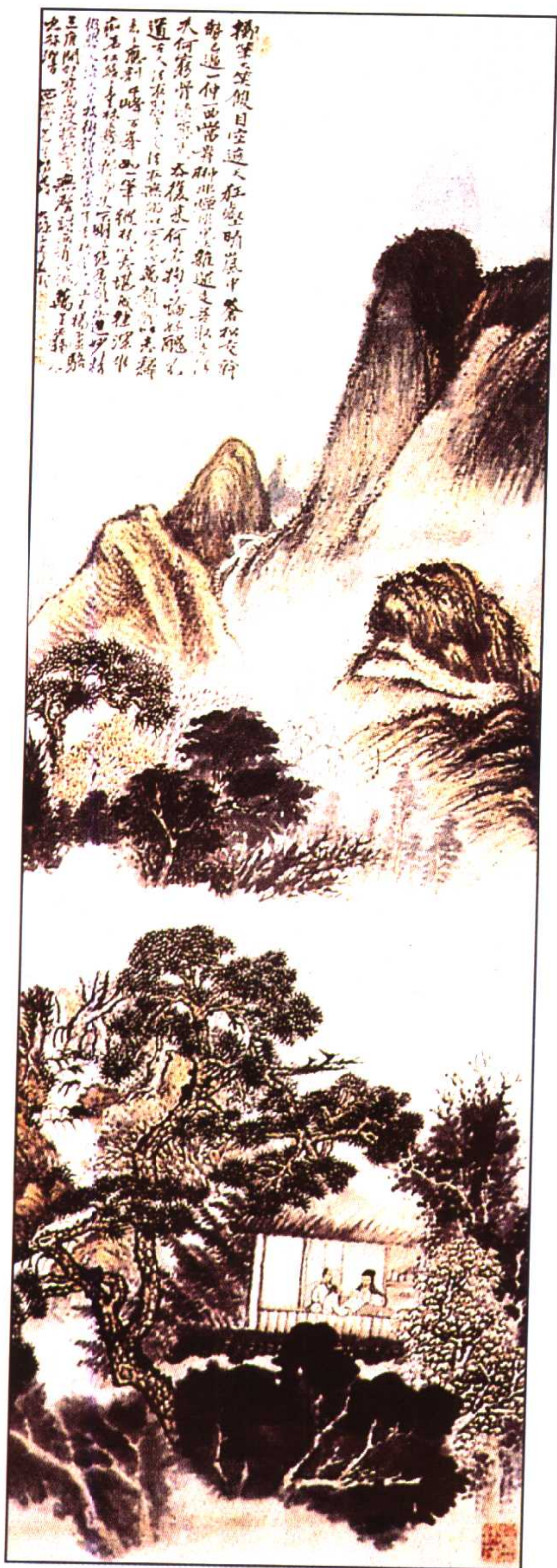
彩图十一 达摩图轴 清·苏六朋



彩图十二 佛像图轴
清·吴昌硕



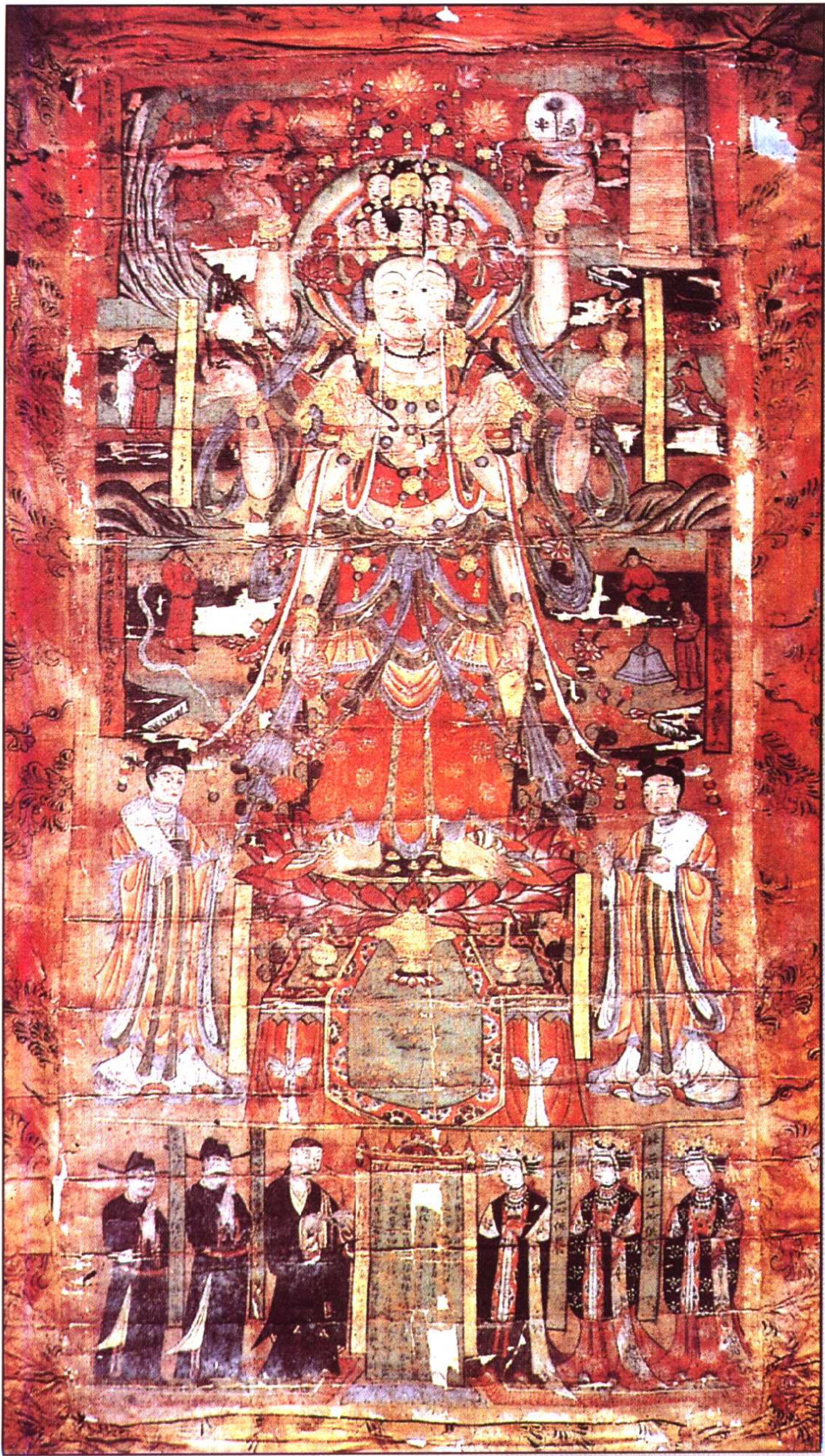
彩图十三 双鸟图轴
清·八大山人



彩图十四 狂壑晴岚图轴
清·释原济



彩图十五 无量寿佛图轴
清·释虚谷



彩图十六 八臂十一面观音像 五代·无款



彩图十七 燃灯佛授记释迦文图卷 宋·无款



彩图十八 维摩诘像
唐·敦煌莫高窟一〇三窟壁画



彩图二十 吉祥天女
于阗·新疆和田县
丹丹乌里克废寺壁画



彩图二十二 诃梨帝母与毕哩孕迦明·北京法海寺大雄
宝殿壁画



彩图二十三 四天王木函彩画
(局部) 五代



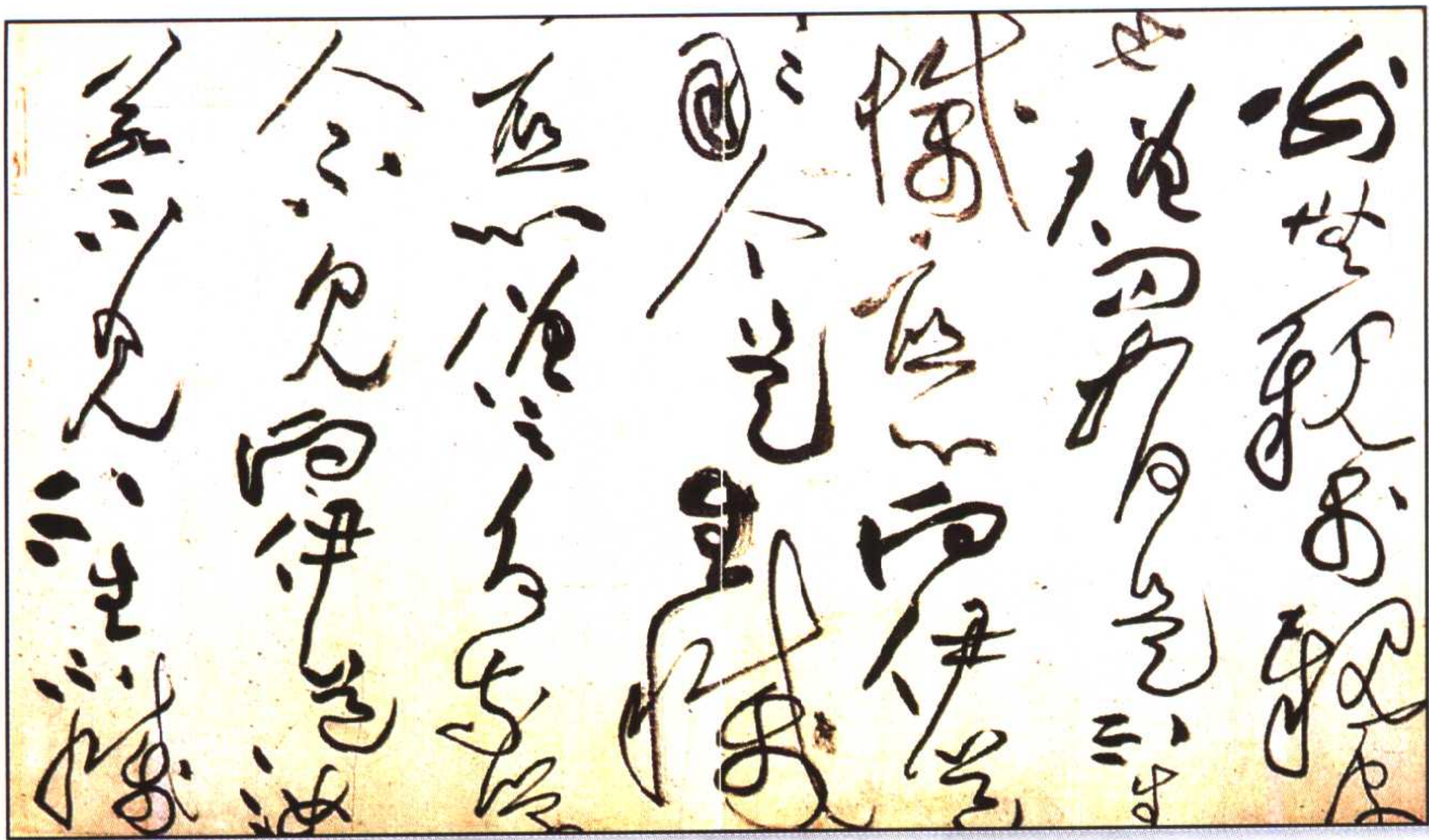
彩图二十四 伊阙佛龕碑
唐·褚遂良

余時世子遊舍衛城亦時者為解開弟子結
 或時非世間時也遊者有四何謂為四一者
 行二者住三者坐四者卧以此四法是名遊
 辭如世人言王出遊若到戲園或行住坐卧
 佛遊舍衛亦復如是舍衛者是道士名也昔
 有道士居住此地任古有王見此地好就道
 士乞為立國以道士名号为舍衛如王舍城
 昔有轉輸王更相代謝心任此城以其名故
 号為王舍城舍衛亦復如是舍衛又名多有何謂多

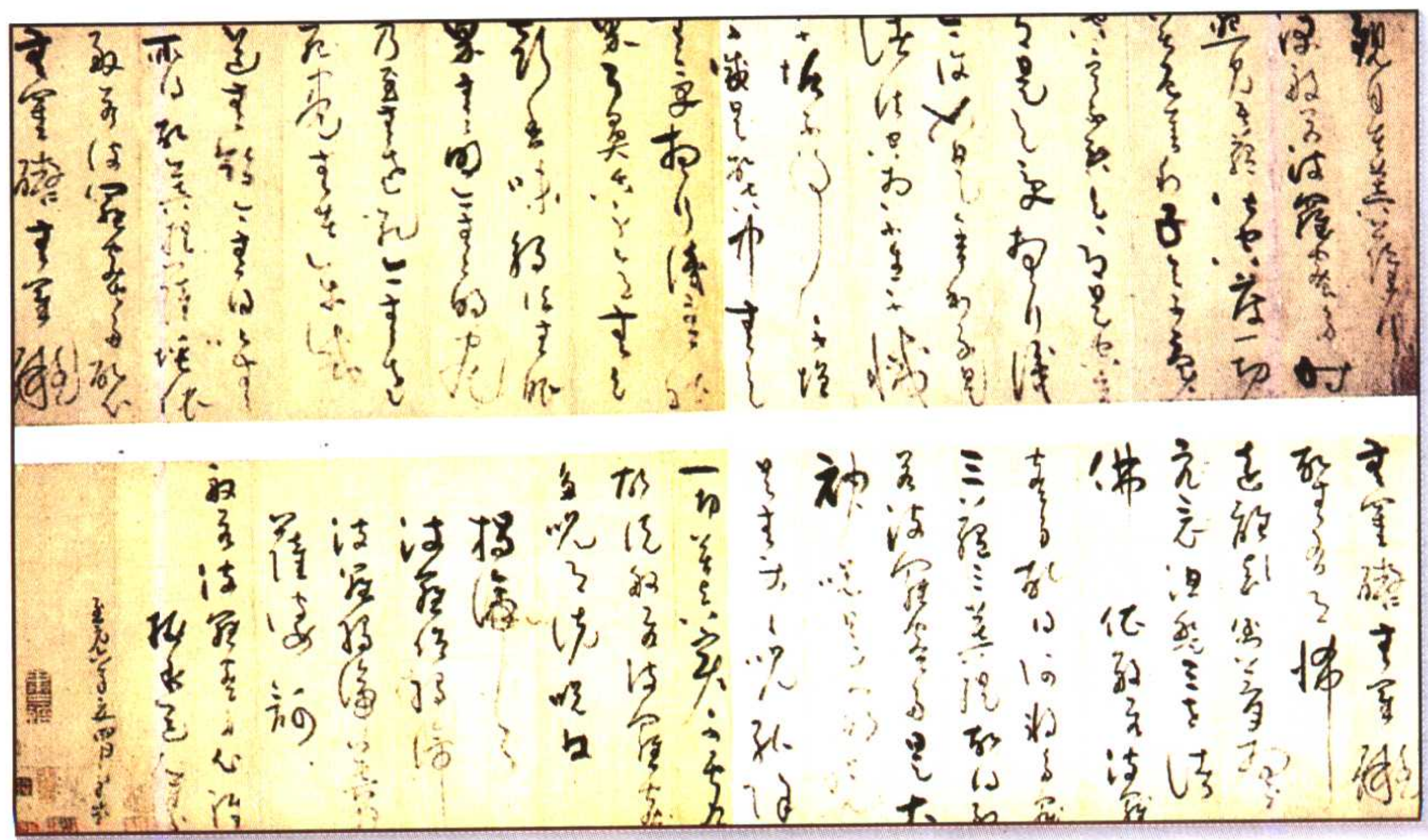
彩图二十五 善见律经卷
唐·国铨

唐故左街僧錄內
 供奉一教談論
 引駕大德安
 國寺上座賜紫

彩图二十六 玄秘塔碑
唐·柳公权



彩图二十七 诸上座帖 宋·黄庭坚



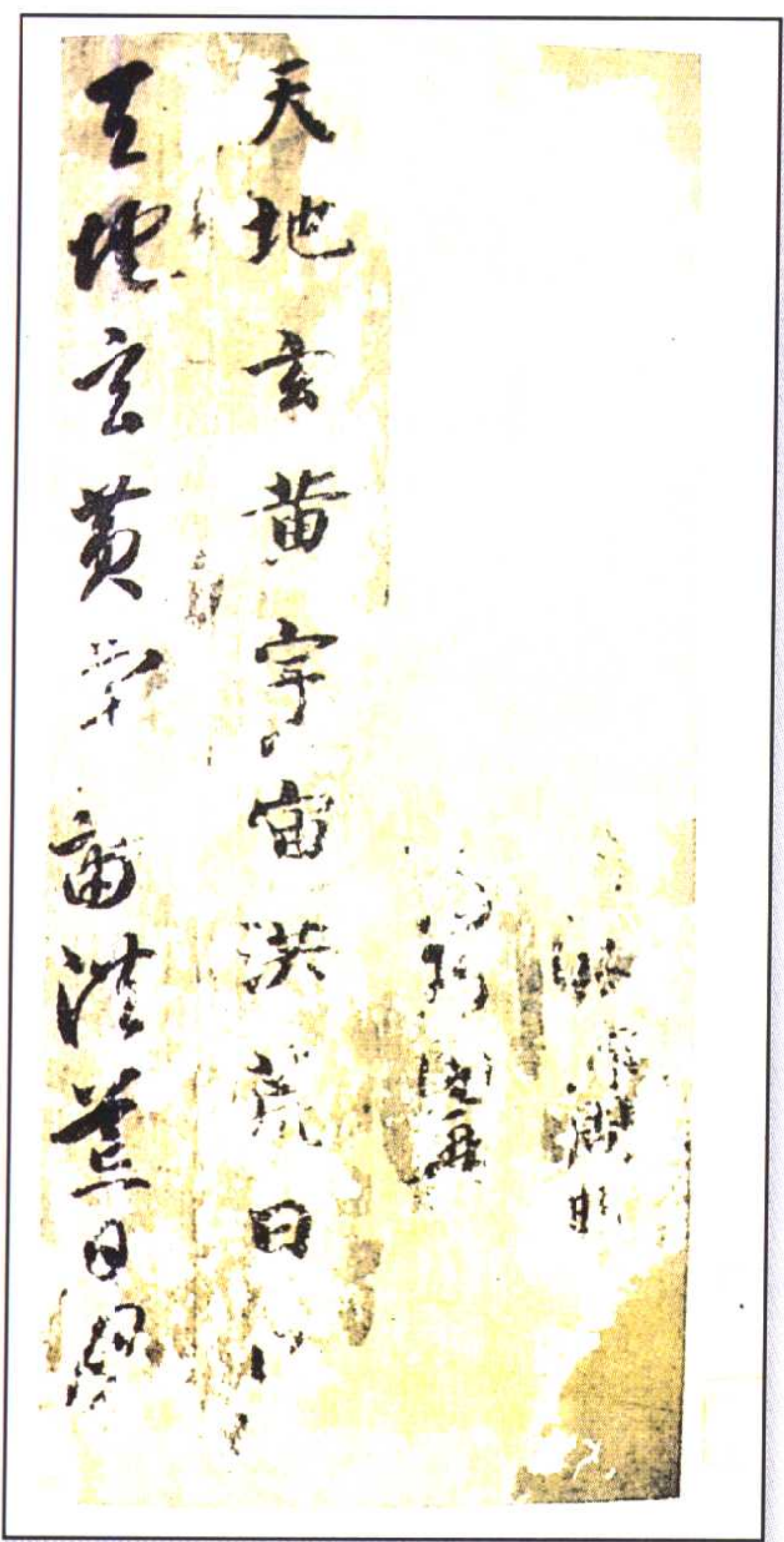
彩图二十八 心经卷 元·吴镇

心平本虛庶物無迥操之有安視為之則教受於前其中則運制之於外以
 安其內克己復禮久而誠己人有秉彝存乎天性知誘物化遂忘其正卓彼
 先覺知心有之閑矜存誠非禮勿聽人心之動因言以宣發縈踪長內好靜專
 別是樞機與或出好吉凶榮辱唯其所名傷易則詭傷煩則支已釋物件
 出悖未違此法不迫欲裁訓詞招人為我誠之於思志士勵行守之于為
 順理則裕後欲惟危造次克念我兢自持習與性成賢聖同歸

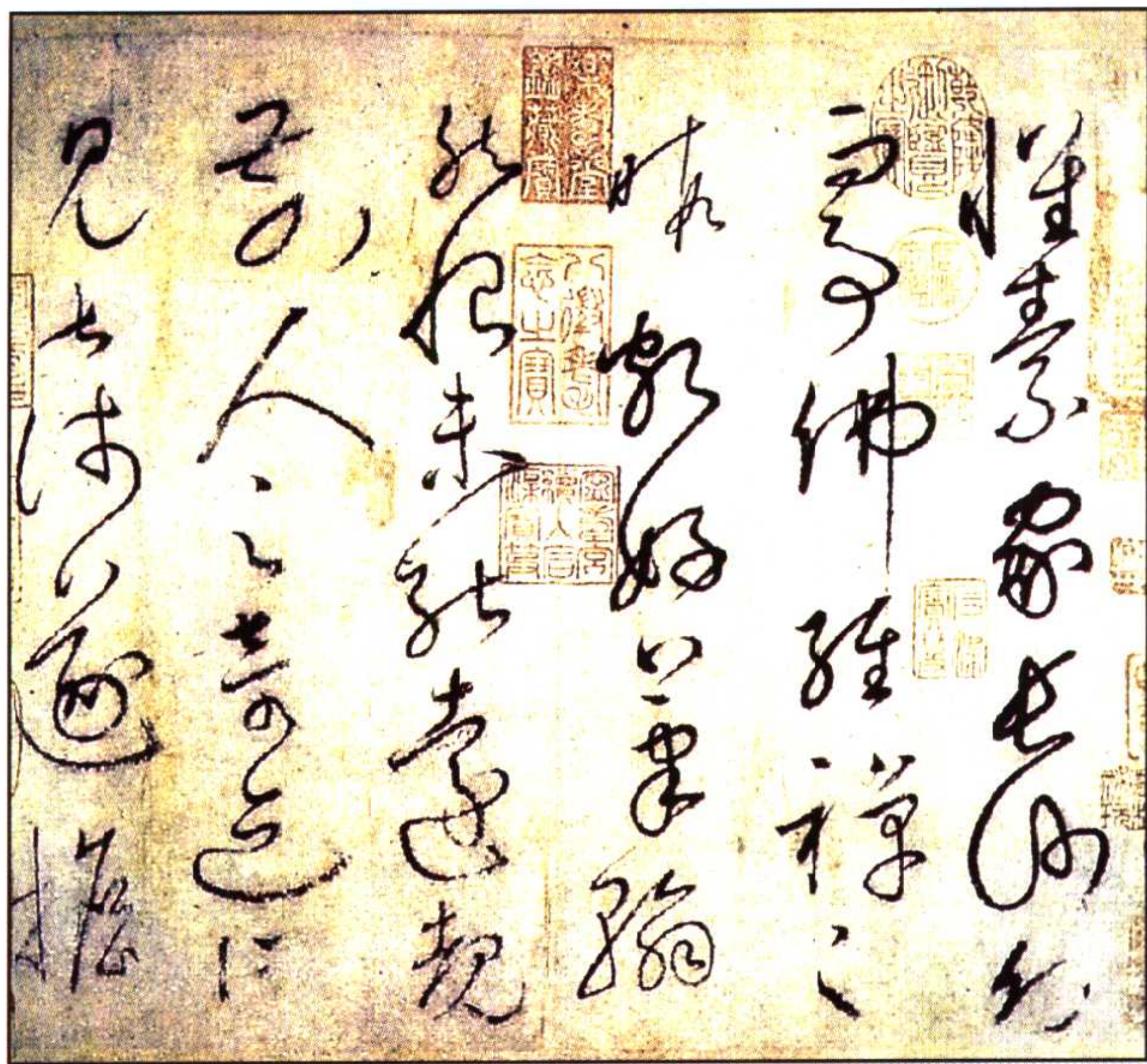
乙卯孟之四月既望寶哥軒堂書 笑人



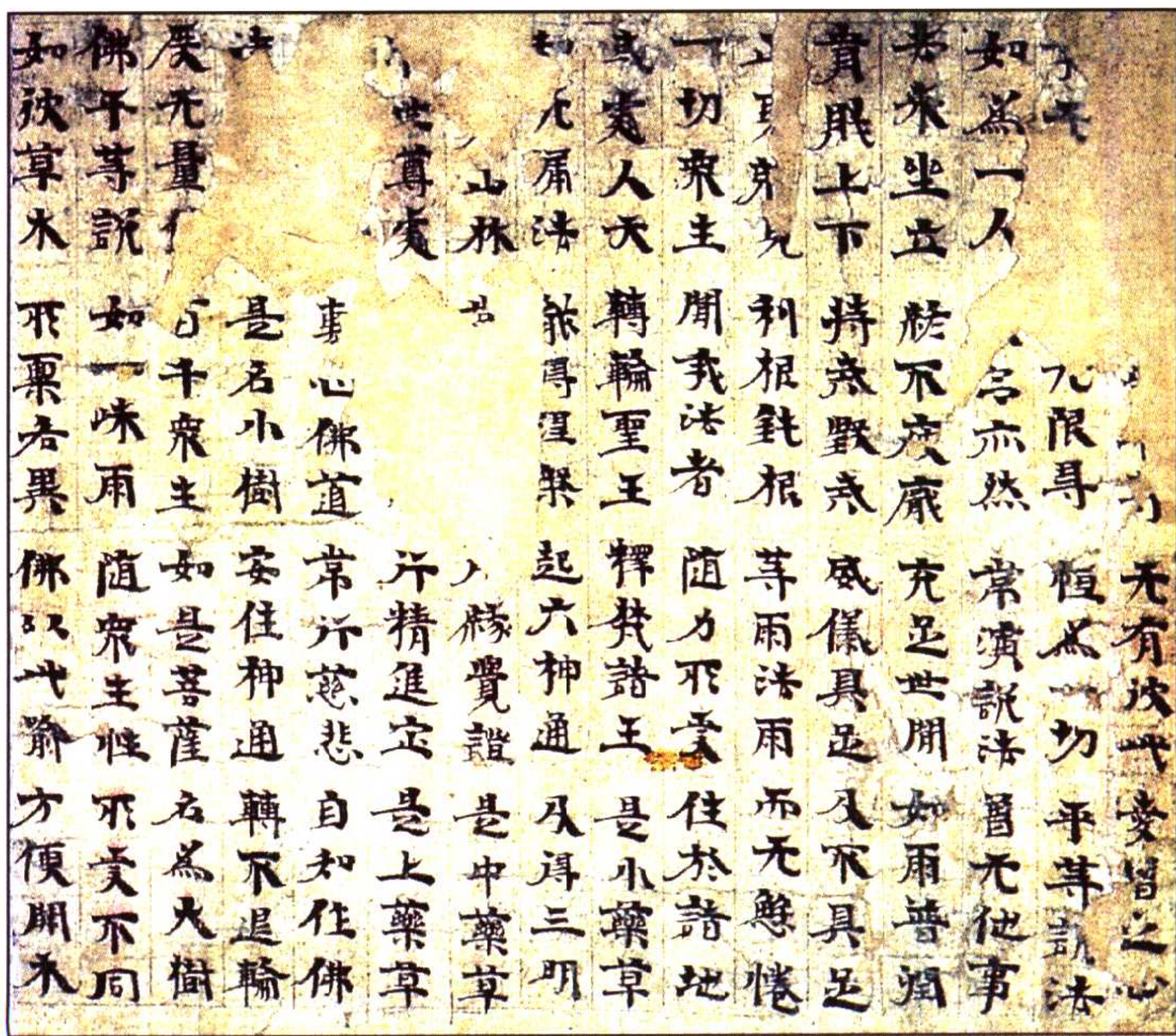
彩图三十一 行书四箴轴 清·八大山人



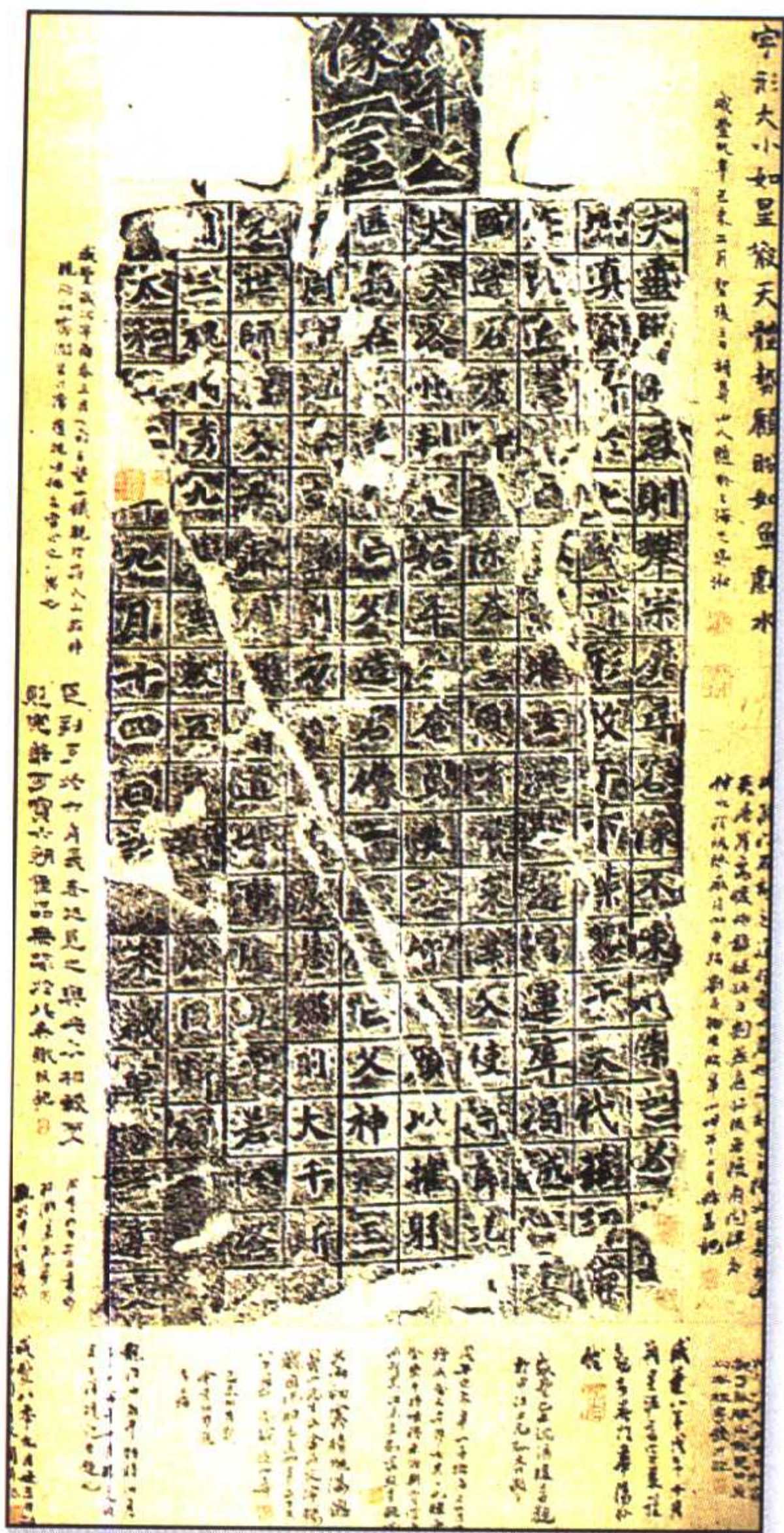
彩图二十九 真草千字文 隋·释智永



彩图三十 自叙帖 唐·释怀素



彩图三十二 法华经残卷



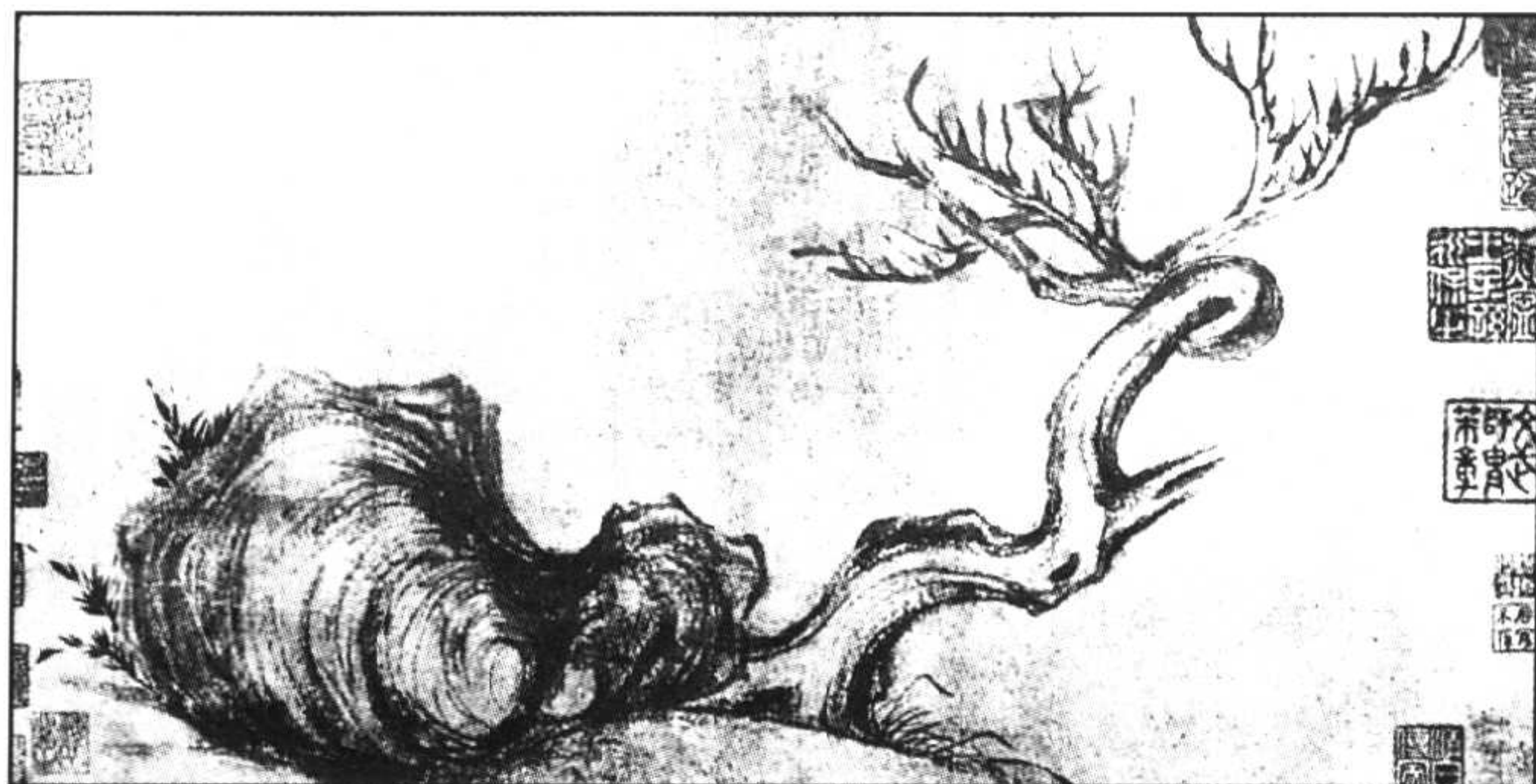
彩图三十四 始平公造像记
北魏



彩图三十三 华严经卷第四十一
北魏



图三 二祖调心图卷(之一) 五代宋初·石恪



图五 枯木怪石图卷 宋·苏轼



图一 送子天王图卷 唐·吴道子(传)



图四 二祖调心图卷(之二) 五代宋初·石恪



图七 维摩演教图卷(局部) 宋·李公麟(传)



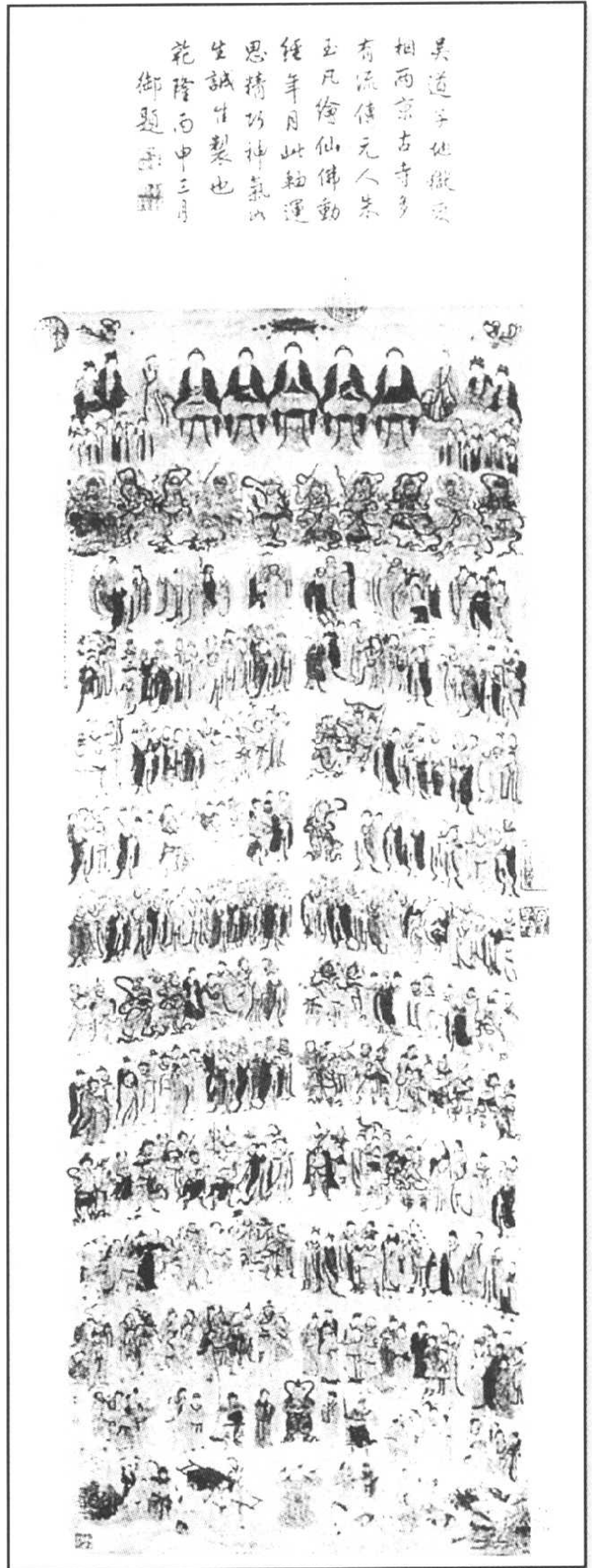
图二 不空金刚像 唐·李真



图六 维摩像轴 宋·李公麟(传)



图十 达摩像轴 元·赵孟頫



图十二 伏虎罗汉图轴 明·戴进 图十一 地狱变相图轴 元·朱玉



图九 八高僧故事图卷(之一) 宋·梁楷



图十六 莲花大士像轴
明·邵弥



图十三 达摩像轴 明·朱见深



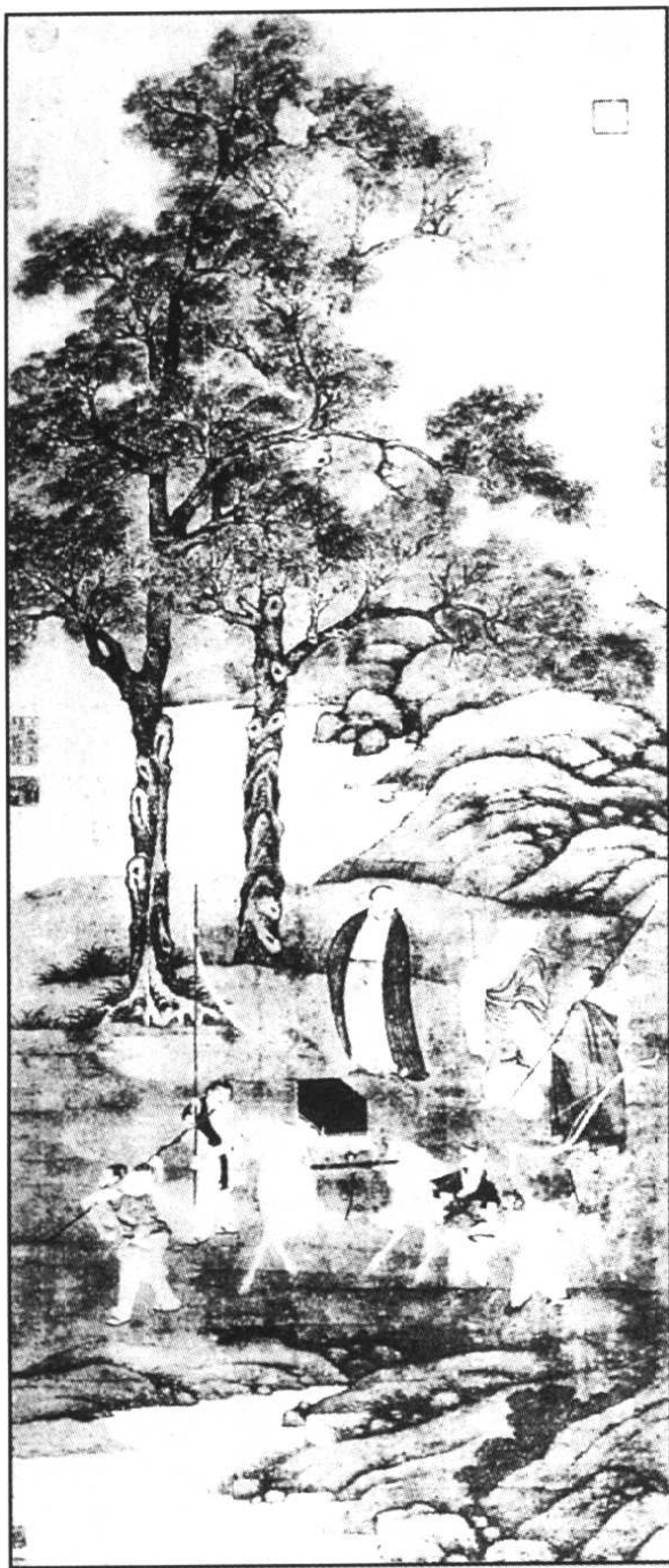
图十八 十八罗汉图卷(局部) 清·沈源



图八 醉僧图轴 宋·刘松年



图十四 渡海观音图轴 明·清渭



图十五 白马驮经图轴
明·丁云鹏



图十七 婴戏图轴 明·陈洪绶



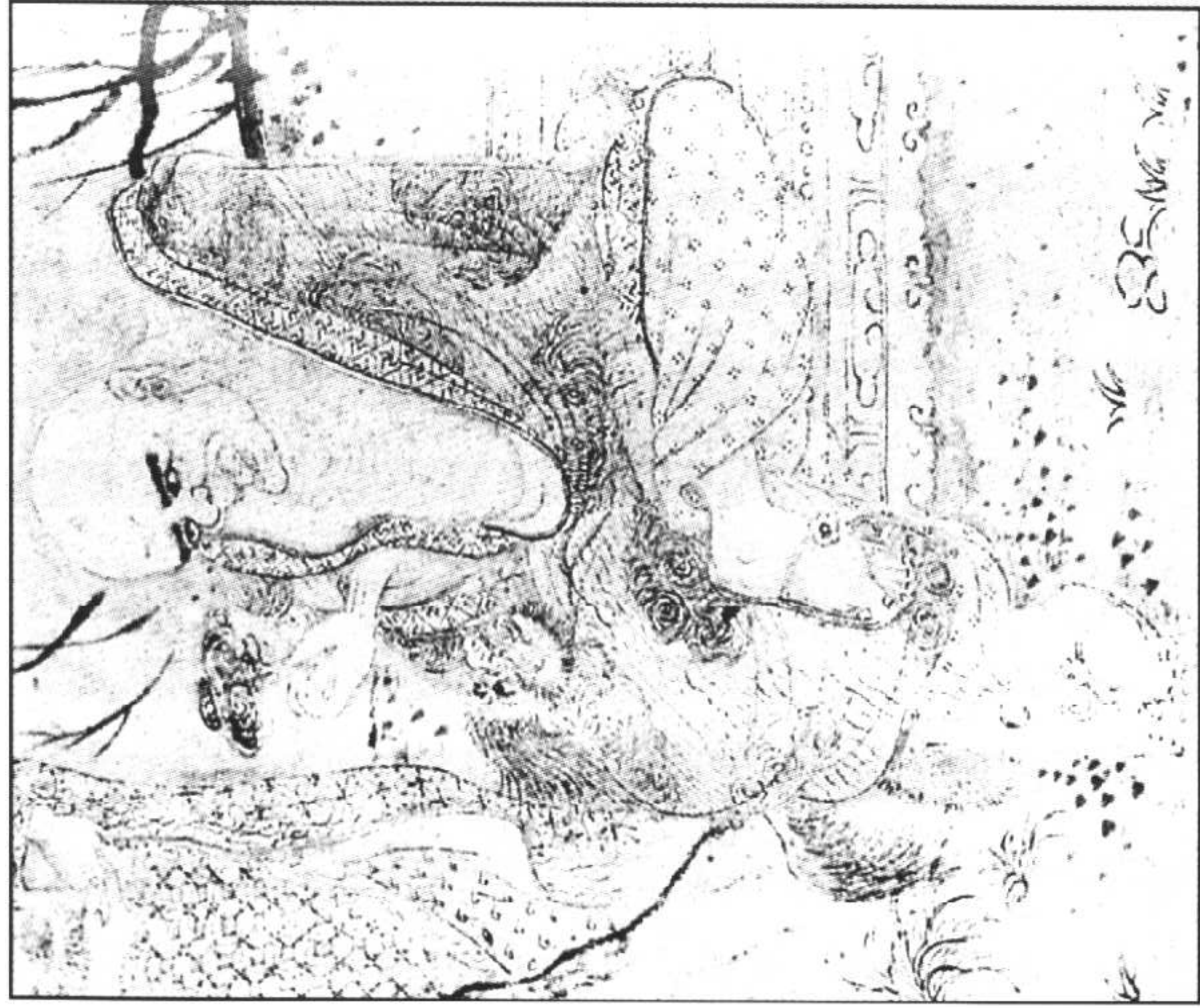
图十九 十六罗汉图册(之一)
清·贾全



图二十 护法观音图轴
清·闵贞



图二十九 达摩面壁图卷 清·释髡残



图三十 十六罗汉手卷(局部)
清·释原济



图三十四 十六罗汉像
(局部)
五代·释贯
体(传)



图二十三 观音送子图轴
清·任伯年



图二十二 普贤菩萨像轴
清·罗聘



图二十一 观音像轴 清·罗聘



图三十一 药师佛像 唐·无款



图二十五 十六罗汉像(局部) 五代·释贯休(传)



图二十六 秋山问道图轴
五代宋初·释
巨然



图二十七 观音图轴
宋·释法常



图三十二 引路菩萨像
唐·无款



图二十八 西岩松雪图轴
清·释弘仁



图三十四 伏虎罗汉图
五代·无款



图三十六 应真图轴
元·无款



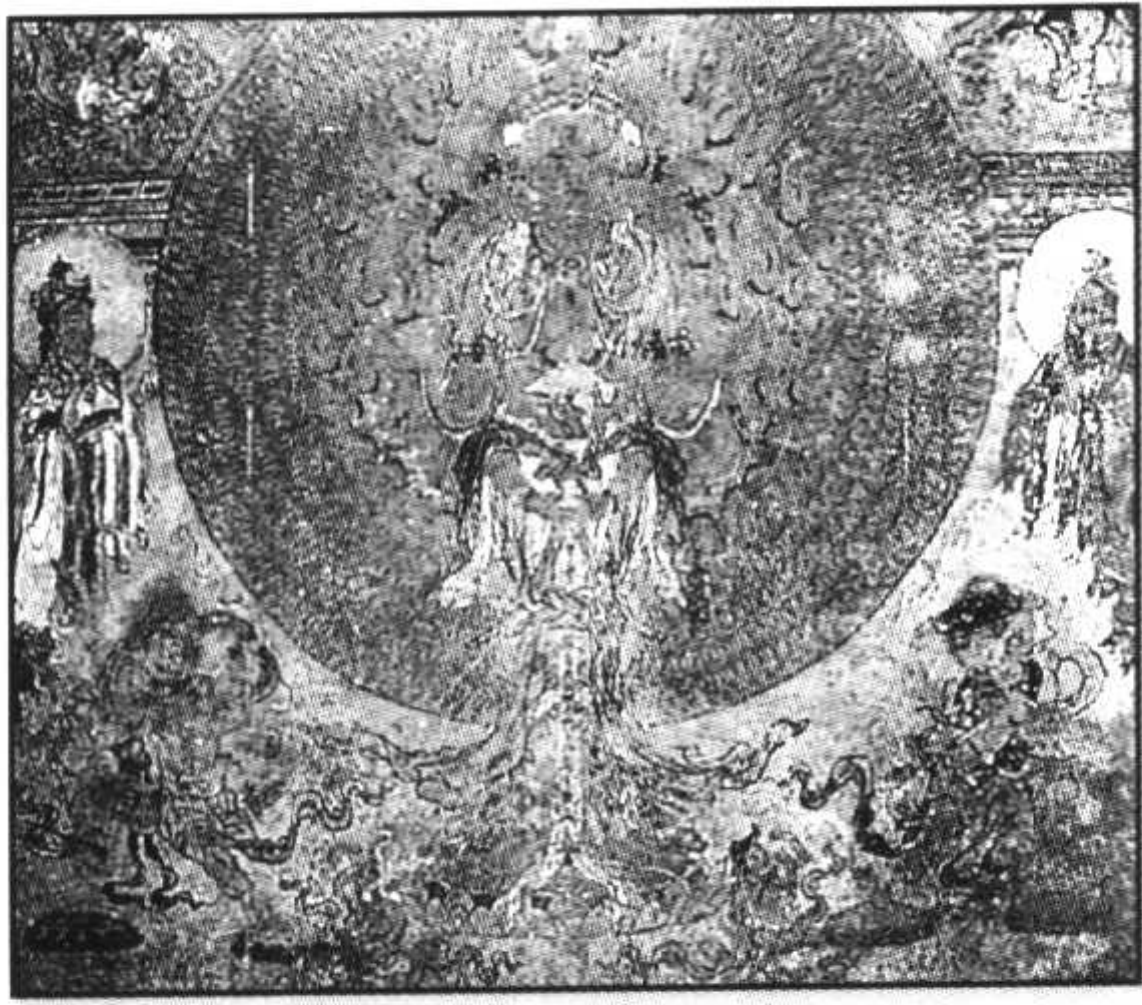
图三十五 观世音图轴
元·无款



图四十一 降魔变 北魏·敦煌莫高窟二五四窟壁画



图三十七 鬼子母揭钵图卷 元·无款



图四十二 千手千眼观音
元·敦煌莫高窟
三窟壁画

图四十四 金刚般若波罗蜜经卷首图
唐



图三十三 白衣观音图 五代·无款



图三十八 文殊大士像轴
明·无款



图三十九 地藏菩萨秦广
楚江宋帝伍官
明·山西右玉
县宝宁寺水陆
画



图四十 往古比丘尼女
冠优婆塞优婆
夷诸士等众
明·山西右玉
县宝宁寺水陆画



图四十三 辩经图 西藏萨迦县
萨迦寺壁画



图四十七 金藏卷首图 金



图五十一 化度寺碑 唐·欧阳询



图四十五 大圣毗沙门天王像 五代



图四十六 大佛顶陀罗尼
经卷首图 宋



图五十 四天王木函彩画 五代



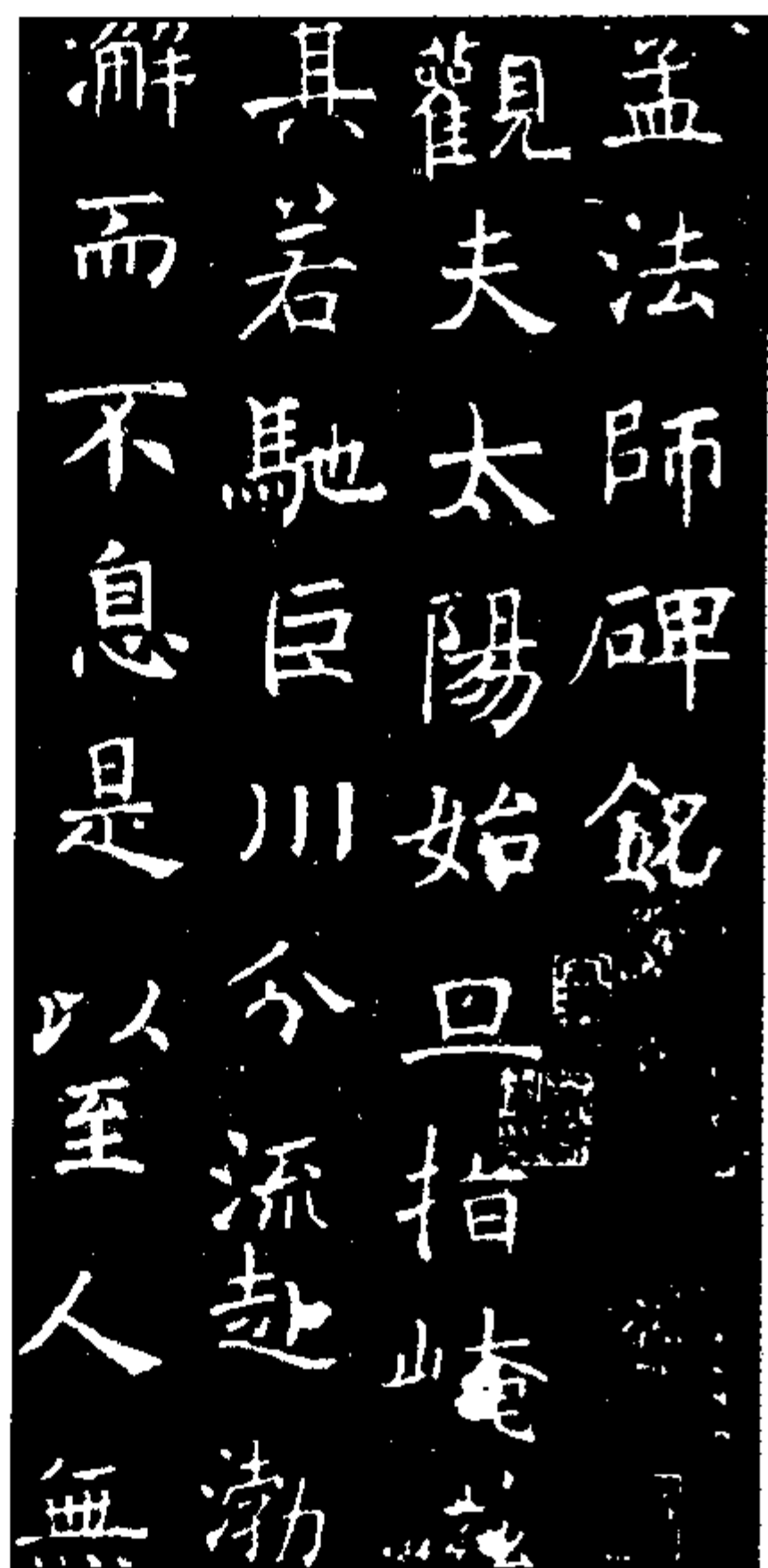
图四十八 磧砂大藏经卷首图 宋元之际



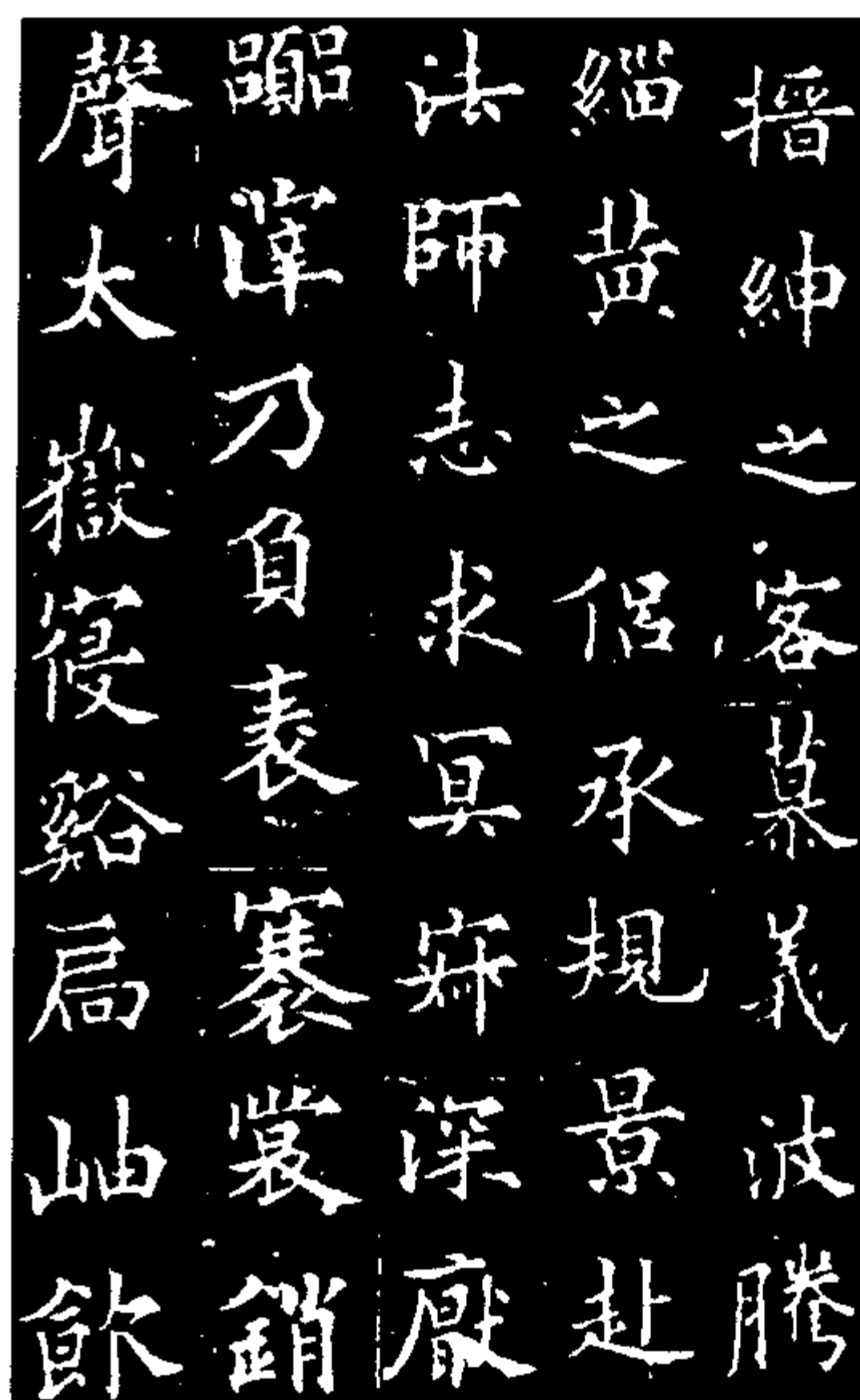
图五十四 王居士砖塔铭 唐·敬客



图四十九 过去庄严劫千佛名经卷首图 清



图五十二 孟法师碑
唐·褚遂良



图五十三 道因法师碑
唐·欧阳通



图五十五 信行禅师碑 唐·薛稷



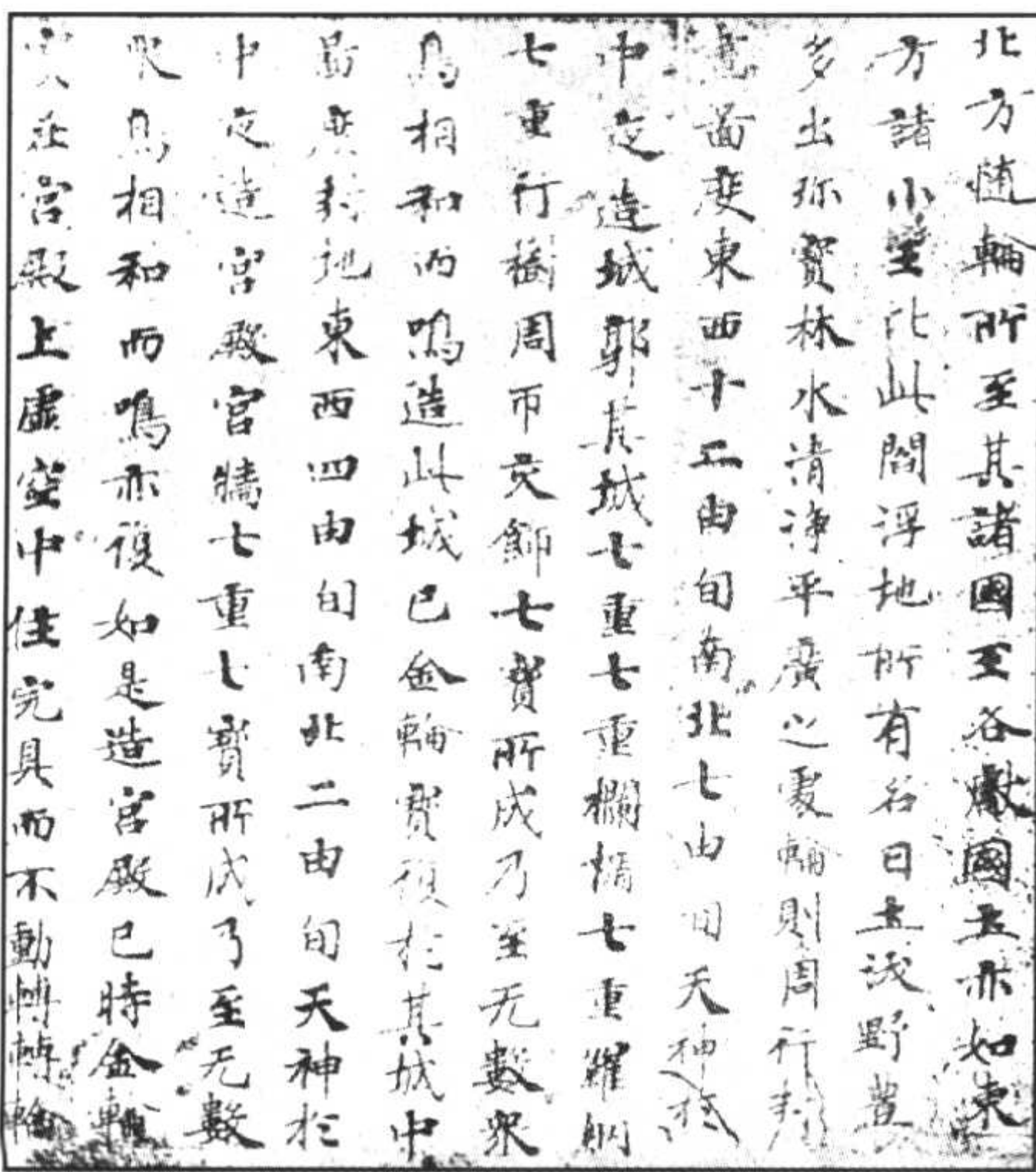
图五十六 岳麓寺碑 唐·李邕



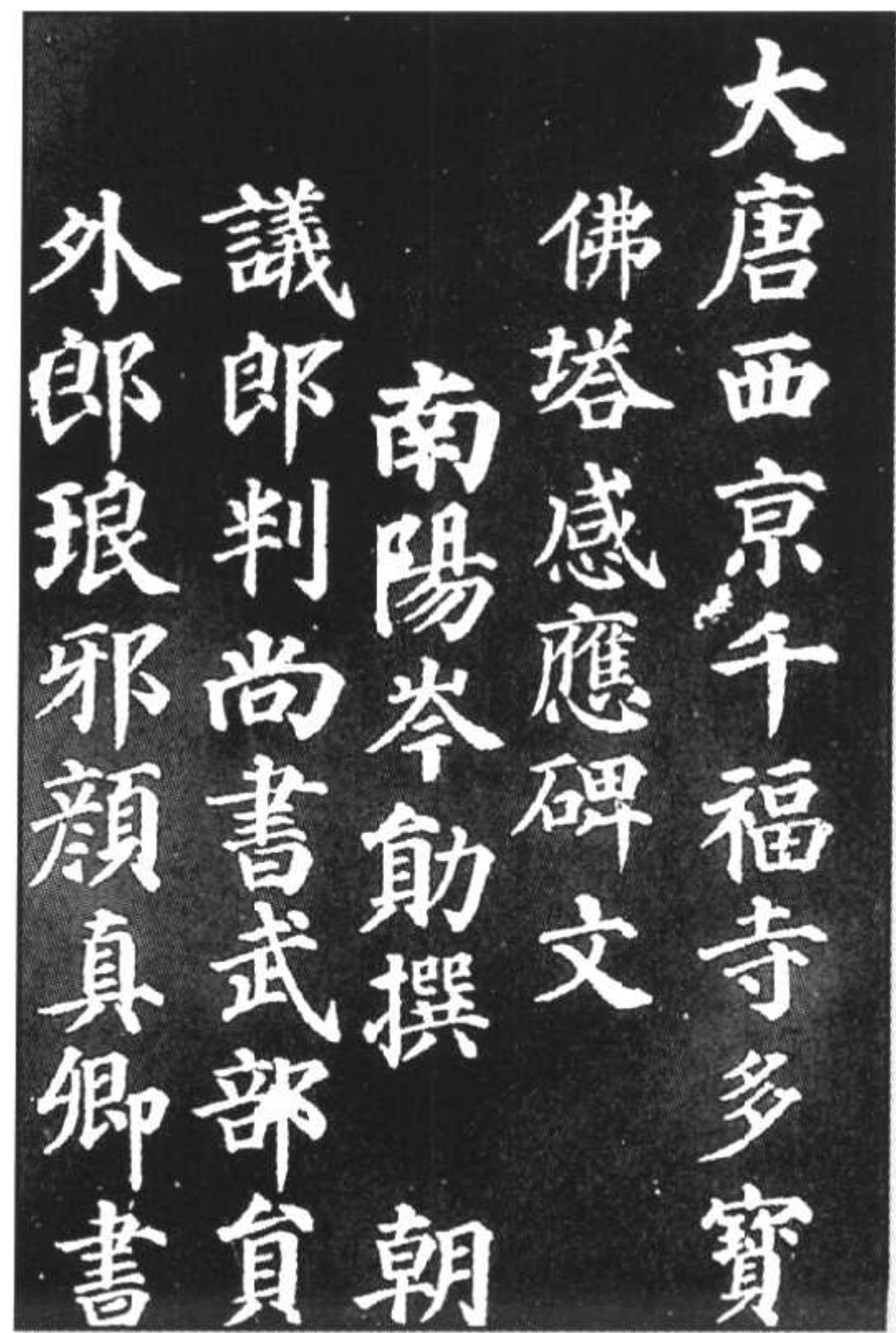
图五十八 般若台题记 唐·李阳冰



图五十九 不空和尚碑
唐·徐浩



图五十七 转轮王经 唐·钟绍京



图六十 多宝塔碑 唐·颜真卿

新入集金剛經序
 弘農楊顓述
 金剛經前後六譯者有異
 同然貞葉皆自西來而五
 天音韻非一傳授者所貴
 道存廢貶義切鑰錄如小
 失佛心即大訛秘印今合
 法家之說釋言實而理長
 語近而意遠者即當纂集
 以承演教本為大乘之
 人中下私疑間法不能曉
 了或立無破有或取實指
 空爭馳妄車背跡中道曾
 不知者為者是無為之辯
 一惡為者是為之用善以

图六十一 唐玄序集王羲之書金剛經 唐

天子以扶世道
 出家則運慈悲
 定慧佐如來以
 闡教利生捨此

图六十二 玄秘塔碑
唐·柳公權

唐故圭峯定慧禪師傳法
 碑并序
 圭峯禪師号宗密姓何氏
 果州西充縣人釋迦如
 迦如來在世八十年為無
 來三十九代法孫也釋

图六十三 圭峰禪師碑
唐·裴休

十佛頂以來密因修證了義諸菩薩高行首楞嚴經
 有時觀世音菩薩即從座起頂禮佛足而白佛言世尊憶念末劫
 救恆河沙劫於時有佛出現於世名觀世音我於彼佛發菩提心
 結佛教我從聞思修入三摩地初於聞中入流亡所而入既寂動
 靜二相了然不生如是漸聞圓音聞者豈圓不住聞見所照心空
 空性極圓空性所成滅法滅法現前忽然超越世出世間十
 方圓明後三殊勝一者上合十方諸佛本妙覺心無作無起無
 三若下合十方一切六道眾生與諸眾生同一慈仰世尊由我供養承
 音如來蒙彼如來授我如幻聞音聞於空際三昧也何如云云
 故今我身成三十二入諸國土世世若諸菩薩三入三摩地進修
 偏勝解圓我現佛身而為說法云云解脫者言不覺心空三昧
 唯法以現圓我於彼世現佛身而為說法云云解脫者言不覺心空
 有學到十二緣起對勝性性勝妙現圓我於彼世現佛身而為說法

图六十四 楞嚴經旨要
宋·王安石

金剛般若波羅蜜經
 如是我聞。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。與
 大比丘衆千二百五十人俱。爾時世尊食時。著
 衣持鉢。入舍衛大城乞食。於其城中次第乞已。
 還至祇園。飯食訖。收衣鉢。洗足已。敷座而坐。
 時長老須菩提在大衆中。即從座起。偏袒右肩。
 右膝著地。合掌恭敬。而白佛言。希有世尊。如來
 善護念諸菩薩。善付囑諸菩薩。世尊。善男子。善
 女人。叢阿耨多羅三藐三菩提。云何應住。云

图六十五 金剛經 宋·苏轼



图六十六 华严疏 宋·黄庭坚

徐	興	妙					湖
林	郡	巖					州
東	城	寺	趙	秦	中	少	前
接	七	本	益	州	順	卿	朝
烏	十	名	頰	尹	大	牟	奉
戍	里	東	書	兼	夫	懽	大
南	而	際	并	勸	楊	記	夫
對	近	距	篆	農	州	誤	大
涵	曰	吳	額	事	路		理

图六十八 湖州妙严寺记
元·赵孟頫

晴松落玉簫如雨南
 風吹綠春天橋前
 開遍菡萏華池上
 清涼淨土法蓮人
 化世力所摩挲

图六十九 贈僧幻住詩
 元·饒介

般若波羅蜜多心經
 觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時照見五蘊皆空度一切苦厄舍利子色不異空空不異色色即是空空即是色受想行識亦復如是舍利子是諸法空相不生不滅不垢不淨不增不減是故空中無色無受想行識無眼耳鼻舌身意無色香味觸法無眼界乃至無意識界無無明亦無無明盡乃至無老死亦無老死盡苦空滅道無智亦無得以無所得故菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙無罣礙故無有恐怖遠離顛倒夢想究竟涅槃三世諸佛依般若波羅蜜多故得阿耨多羅三藐三菩提故般若波羅蜜多是大神咒是大明咒是無上咒是無等等咒能除一切苦真實不虛故說般若波羅蜜多咒即說咒曰
 揭諦揭諦 波羅揭諦 波羅揭諦 菩提薩埵訶
 般若波羅蜜多心經
 嘉靖三十四年六月既望文徵明敬書

图七十 心經 明·文徵明

摩訶般若波羅蜜多心經
 觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時照見五蘊皆空度一切苦厄舍利子色不異空空不異色色即是空空即是色受想行識亦復如是舍利子是諸法空相不生不滅不垢不淨不增不減是故空中無色無受想行識無眼耳鼻舌身意無色香味觸法無眼界乃至無意識界無無明亦無無明盡乃至無老死亦無老死盡苦空滅道無智亦無得以無所得故菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙無罣礙故無有恐怖遠離顛倒夢想究竟涅槃三世諸佛依般若波羅蜜多故得阿耨多羅三藐三菩提故般若波羅蜜多是大神咒是大明咒是無上咒是無等等咒能除一切苦真實不虛故說般若波羅蜜多咒即說咒曰
 揭諦揭諦 波羅揭諦 波羅揭諦 菩提薩埵訶
 般若波羅蜜多心經
 嘉靖三十四年六月既望文徵明敬書

图七十四 心經軸
 明·張瑞圖

身後無相中受生猶如月出諸形像
 幻人心識本無罣礙皆空無所任執
 即此身心是幻生能化之中
 無罣礙法無法法亦法

图七十三 佛家語
 明·孫慎行

大方廣佛華嚴經卷第六十四
 入法界品第三十九之五
 今時善財童子蒙善知識力依善知識
 教念善知識語於善知識深心愛樂作
 我見佛因善知識

图六十七 大方廣佛華嚴經卷第六十四
 宋·張即之

慧山寺示僧詩
 白峰深處
 僧住
 山不
 雲連
 嶺
 世間
 理
 有
 書
 送
 還
 來
 東
 海
 祇
 存
 術
 法
 住
 居
 氏
 大
 溪
 深
 溪

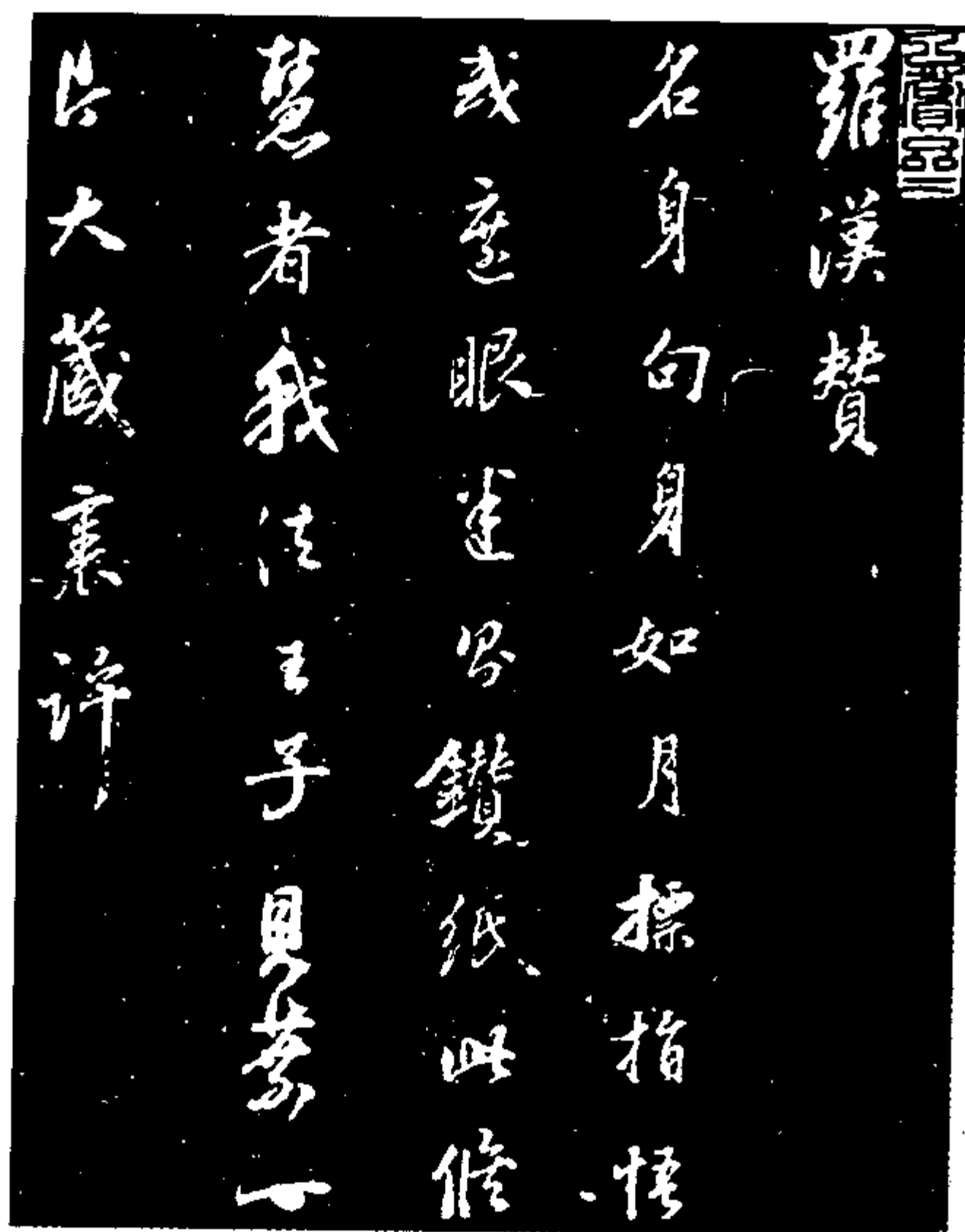
图七十一 慧山寺示僧诗 明·王问

大
 庵
 石
 雲江六兄主講
 屬訂西伊書
 嘉慶十二年臘
 伊秉綬

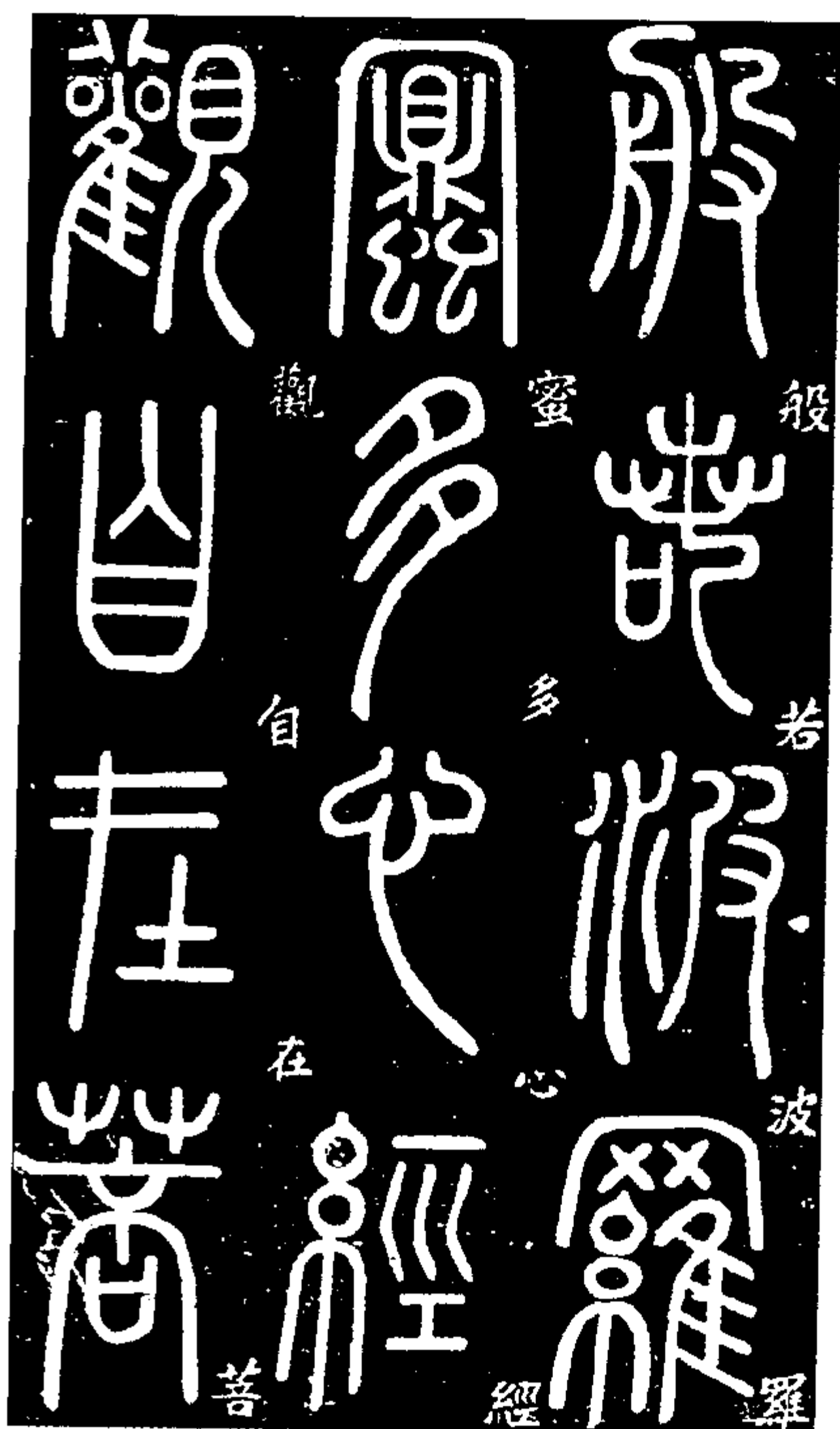
图七十六 柘庵二字 清·伊秉綬

佛
 阿
 彌
 陀
 佛
 江居士
 沆法日
 誦阿彌
 陀佛
 壬戌十
 二月
 在海
 遇風
 身幾
 覆誦
 佛誦
 滿萬
 聲波
 平浪
 息念
 佛
 微應
 此為
 最顯
 稽首
 皈依
 以新

图七十七 阿弥陀佛四字 清·赵之谦



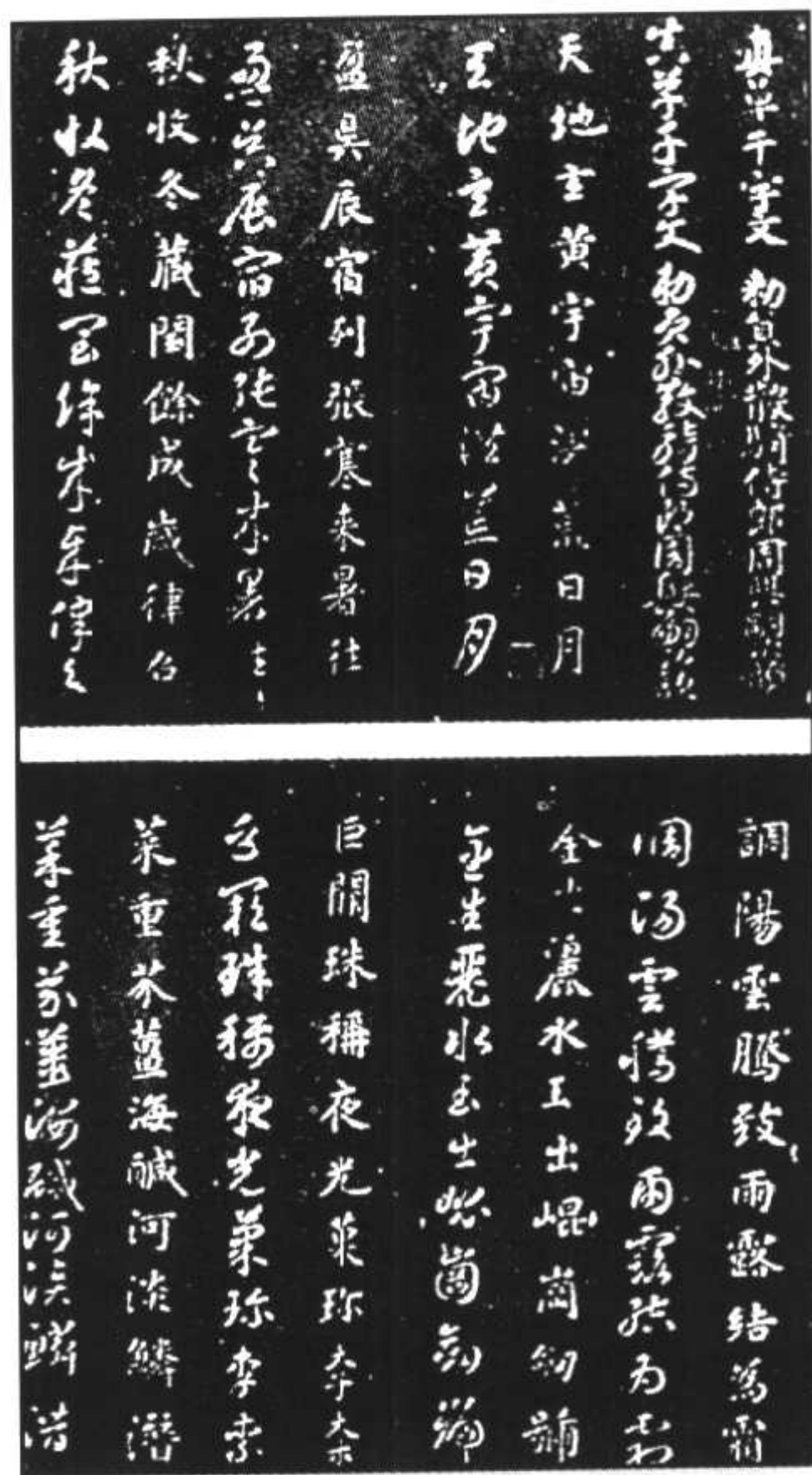
图七十二 罗汉赞
明·董其昌



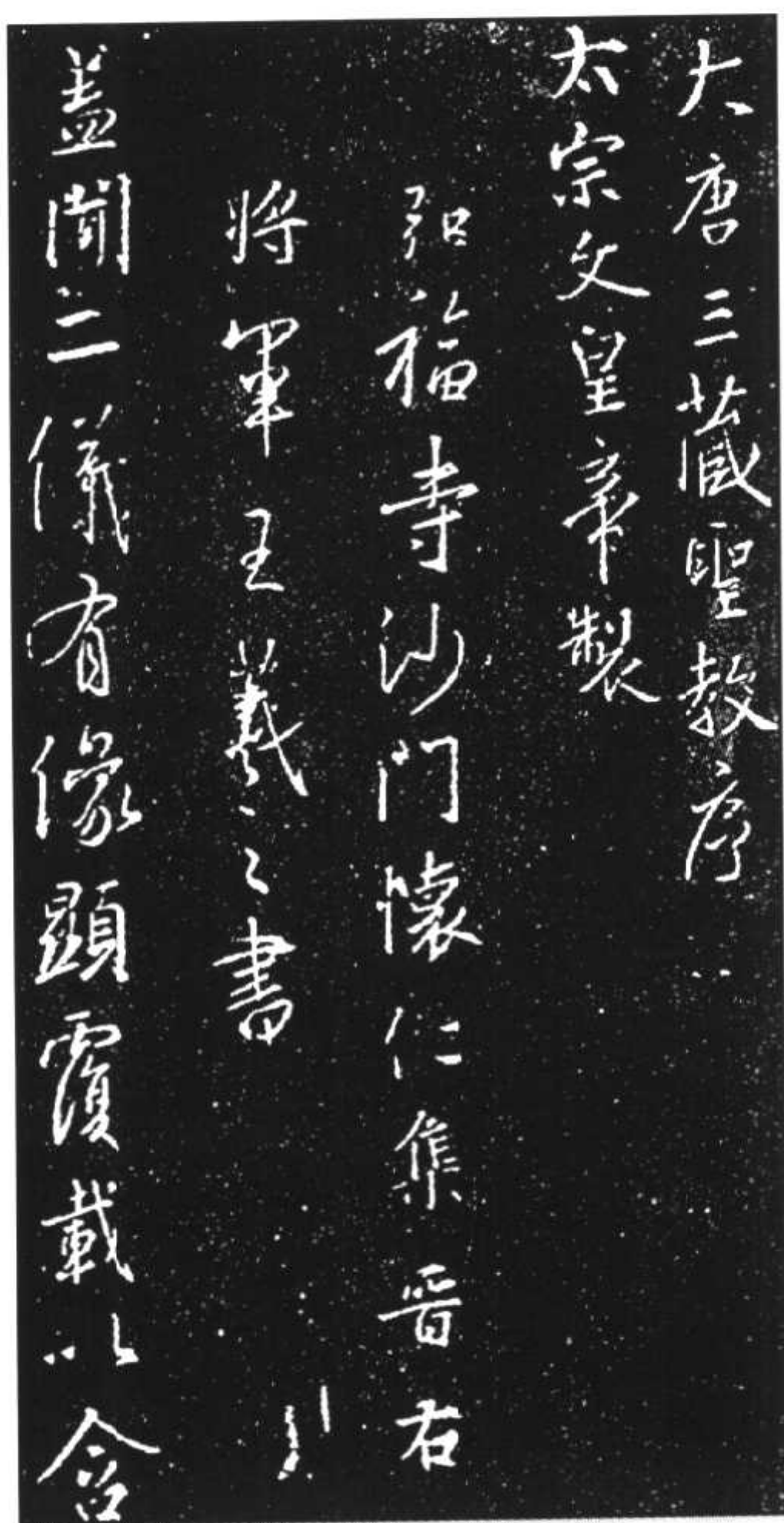
图七十五 心经 清·邓石如



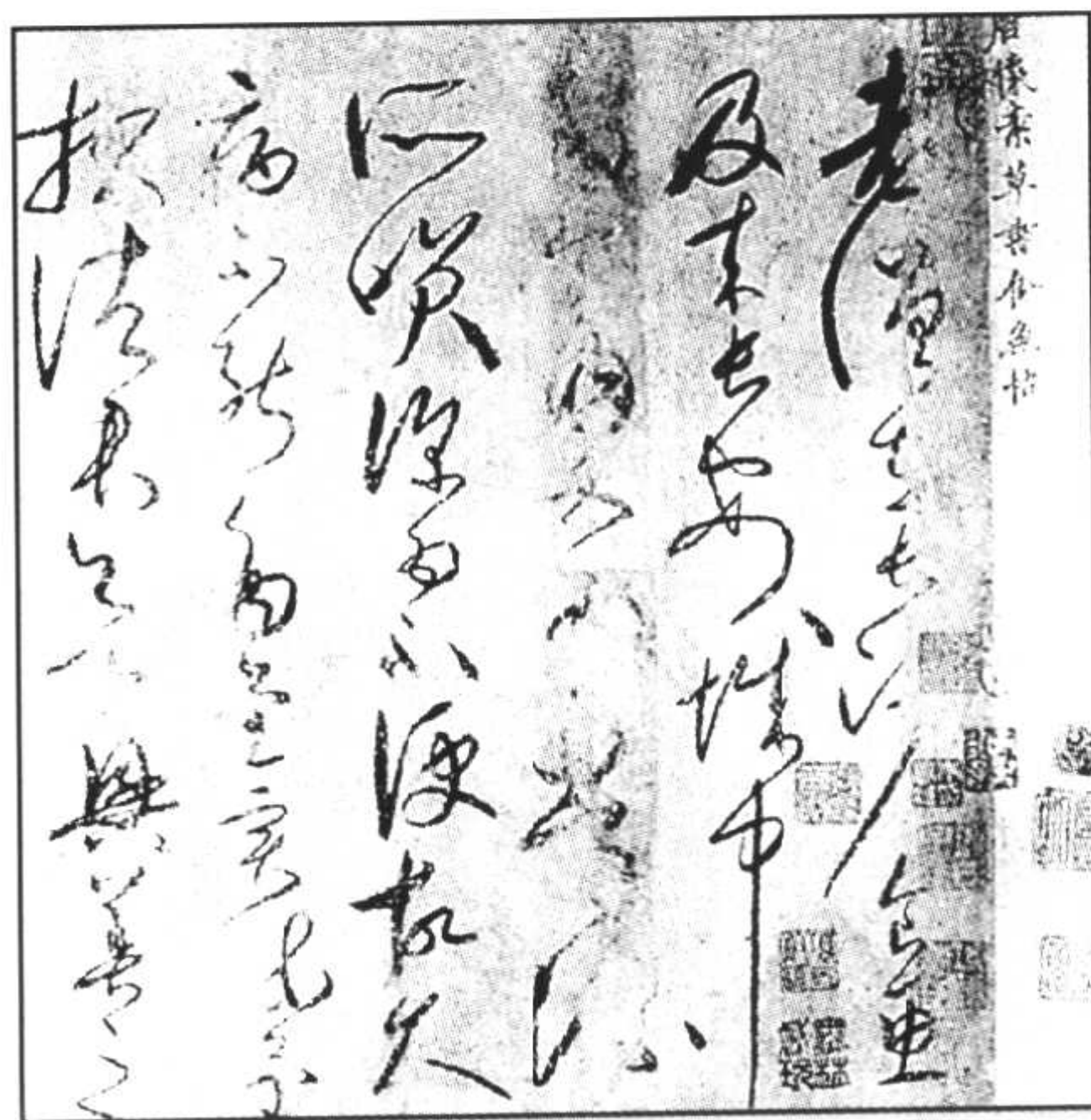
图八十 与义想法师手书
唐·释法藏



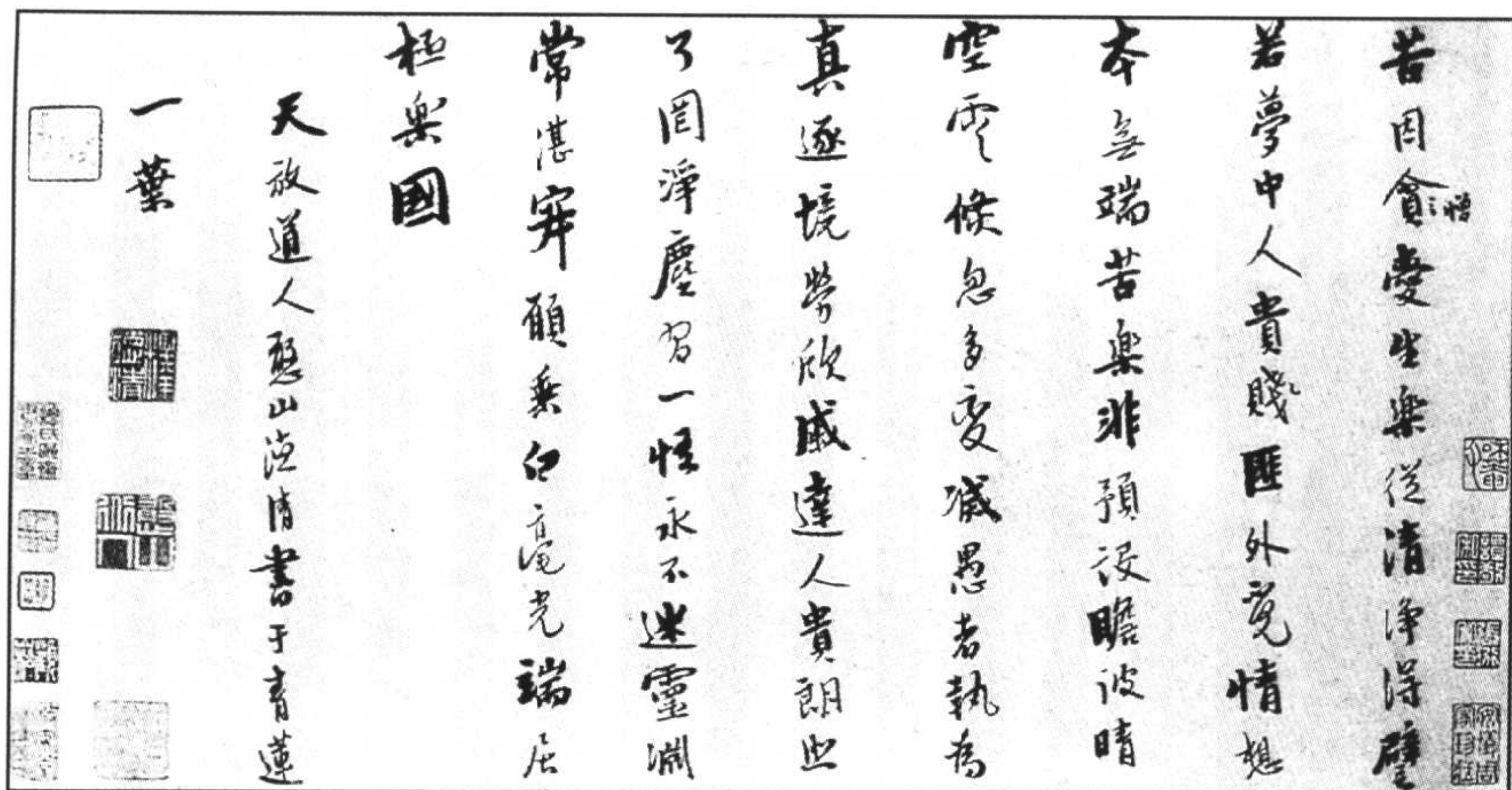
图七十八 真草千字文
隋·释智永



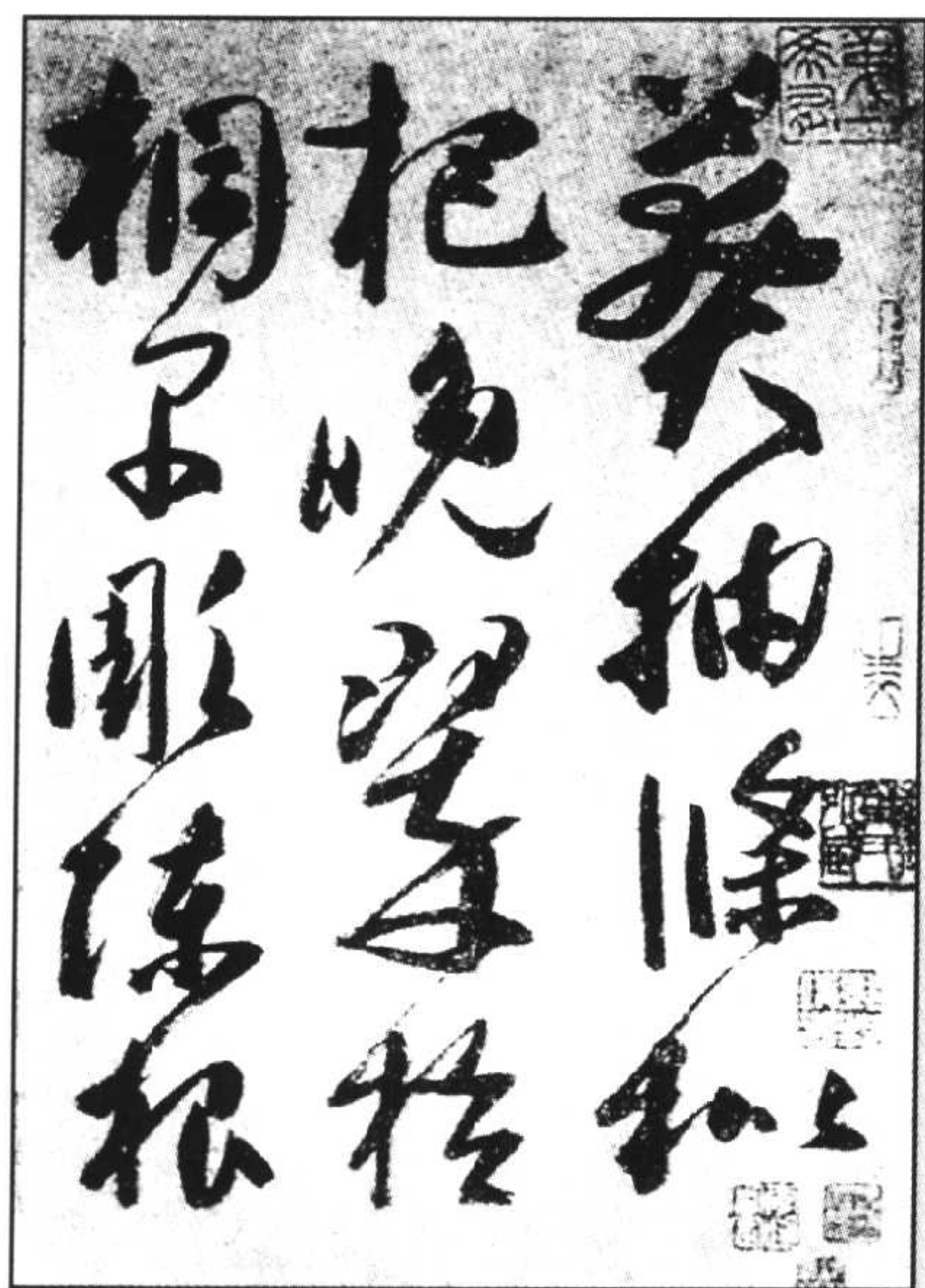
图七十九 集王羲之书
圣教序
唐·释怀仁



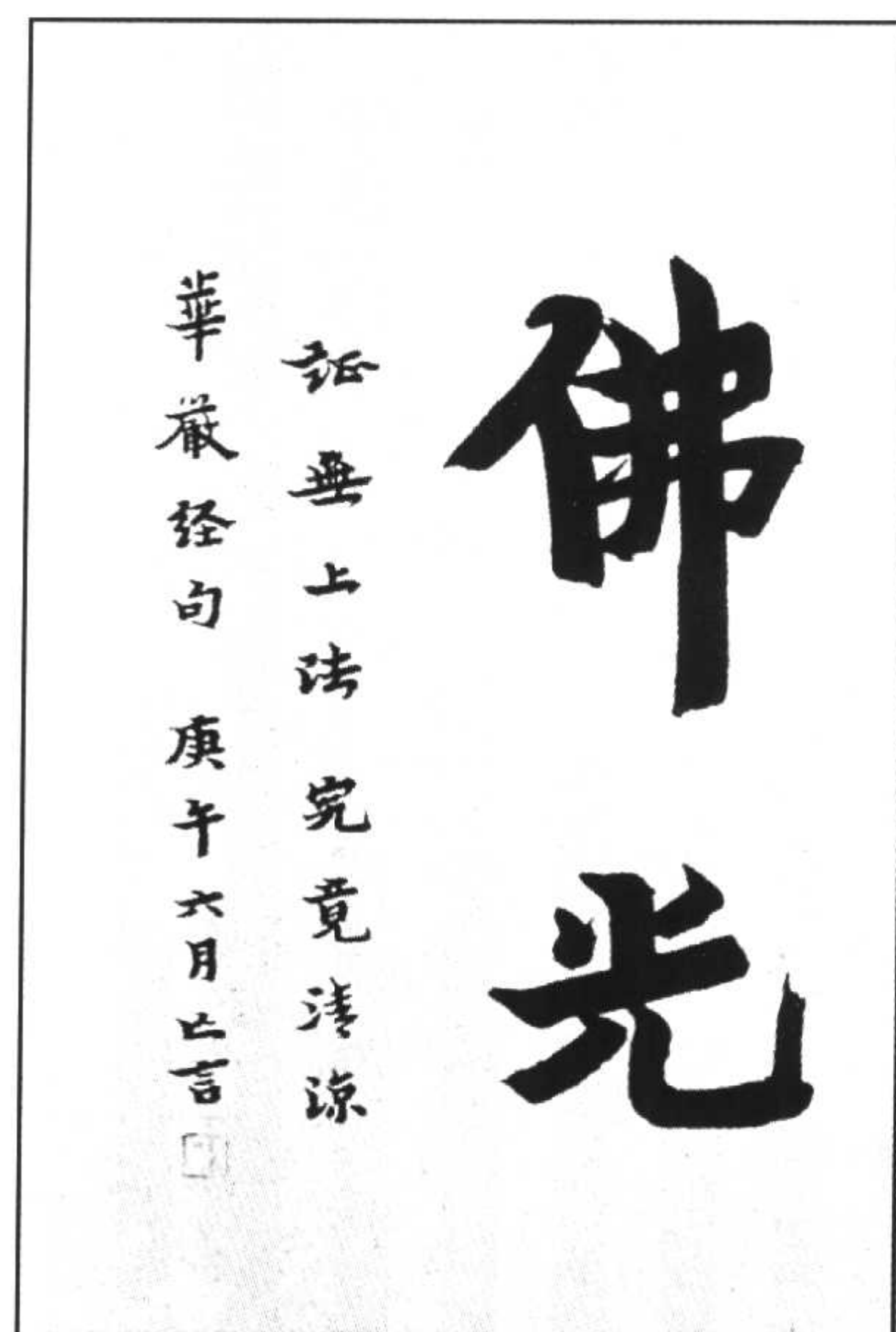
图八十一 食鱼帖 唐·释怀素



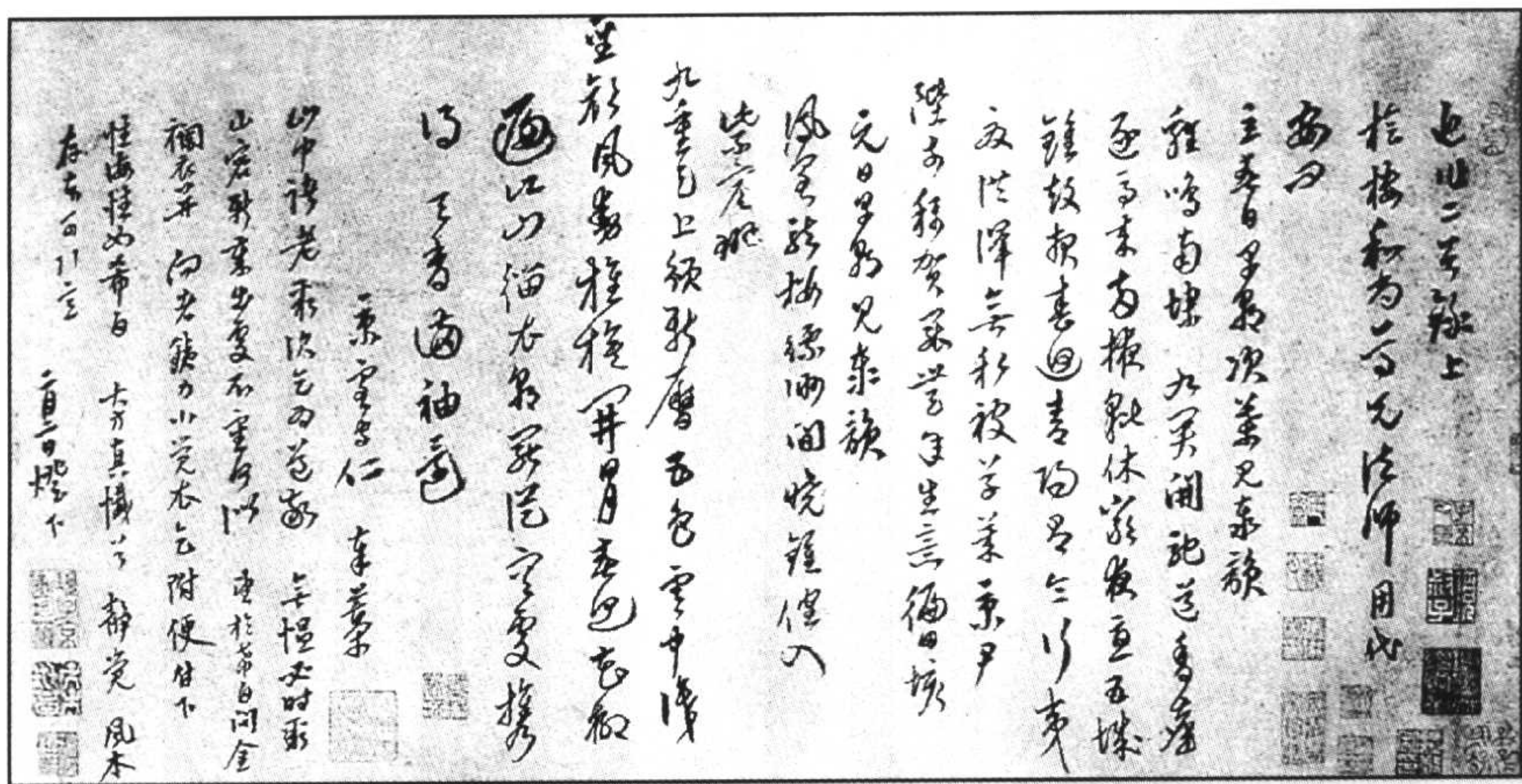
图八十四 怀净土诗帖 明·释德清



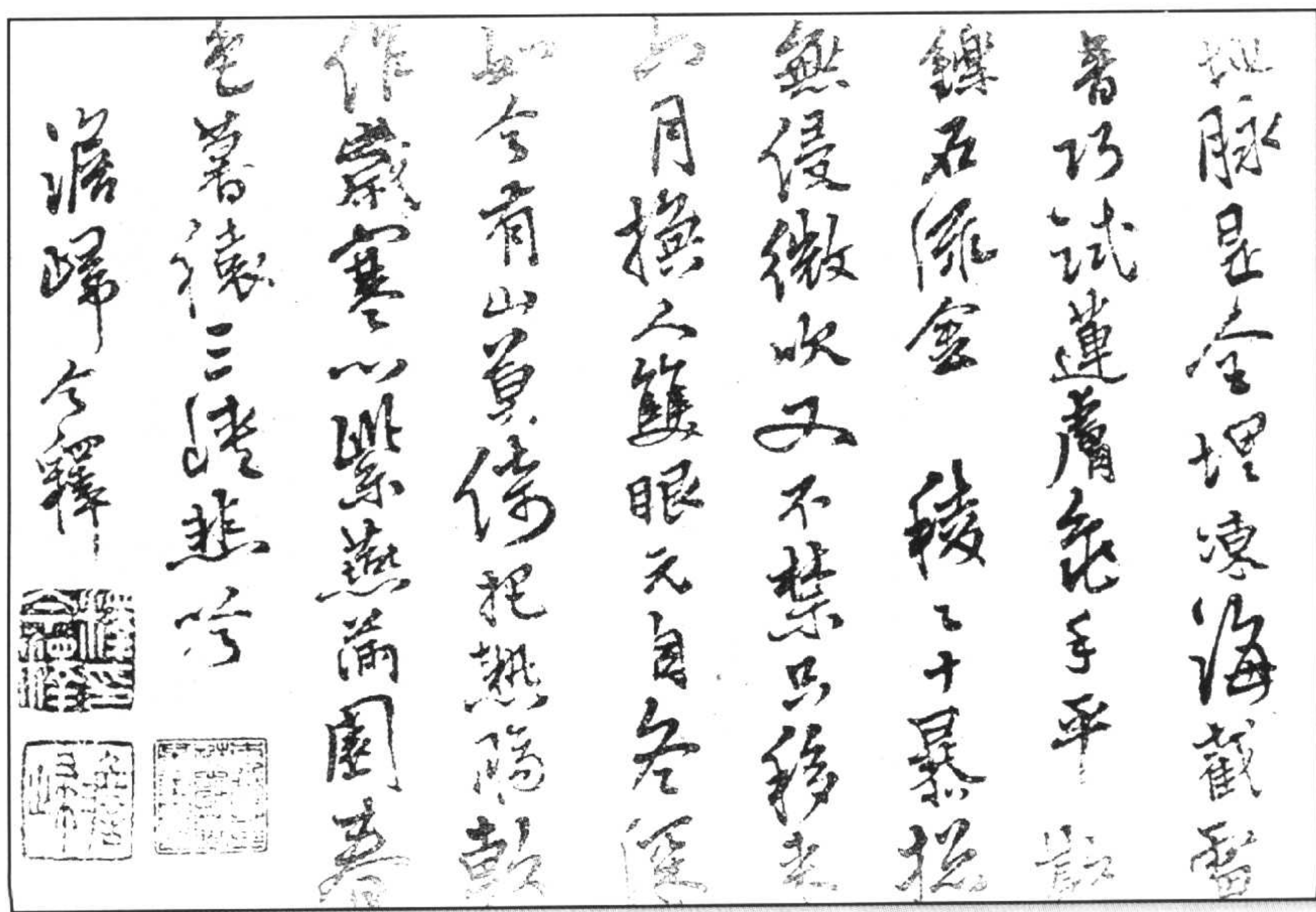
图八十二 高闲草书千字文 唐·释高闲



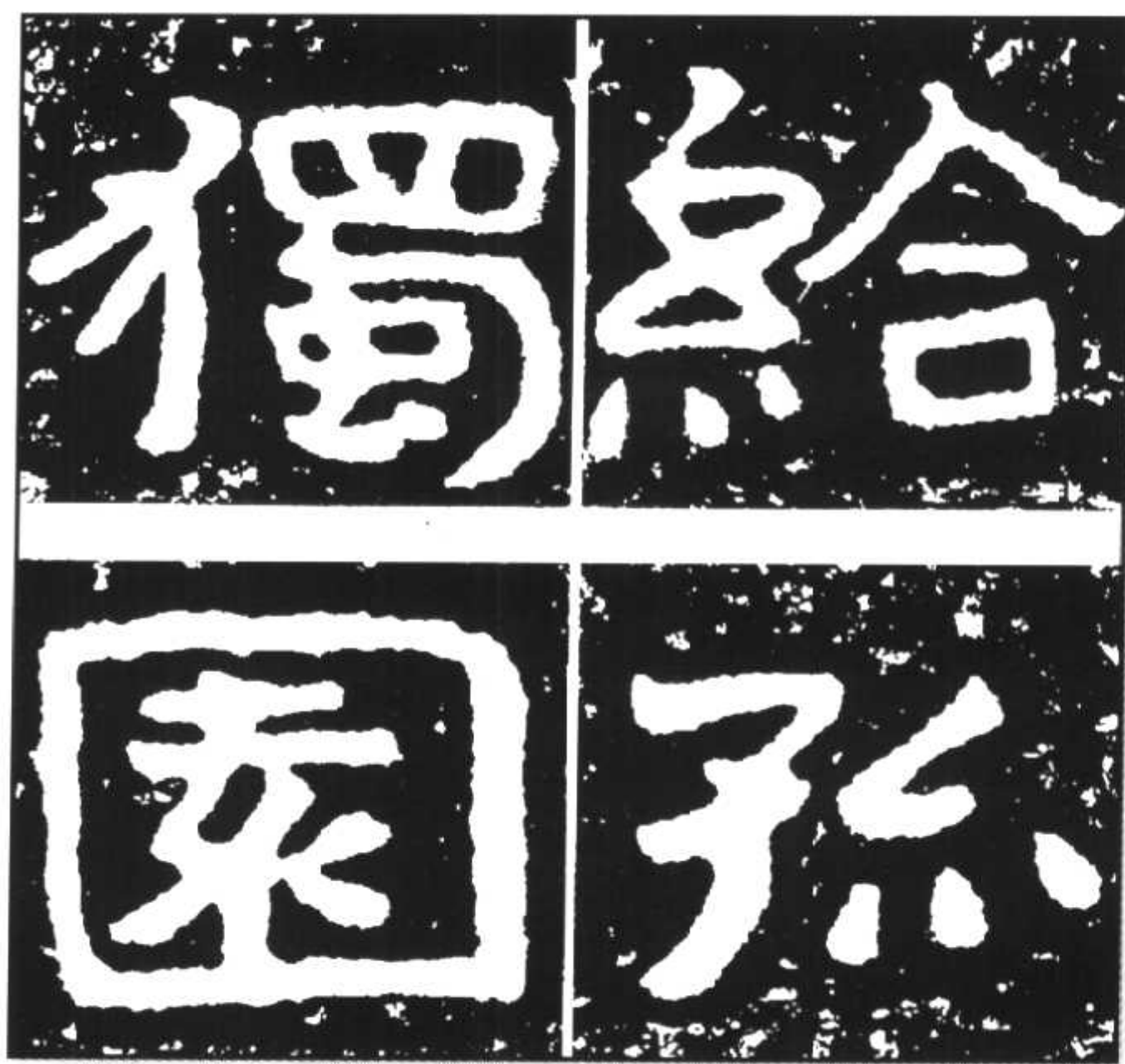
图八十六 佛光二字 近代·释弘一



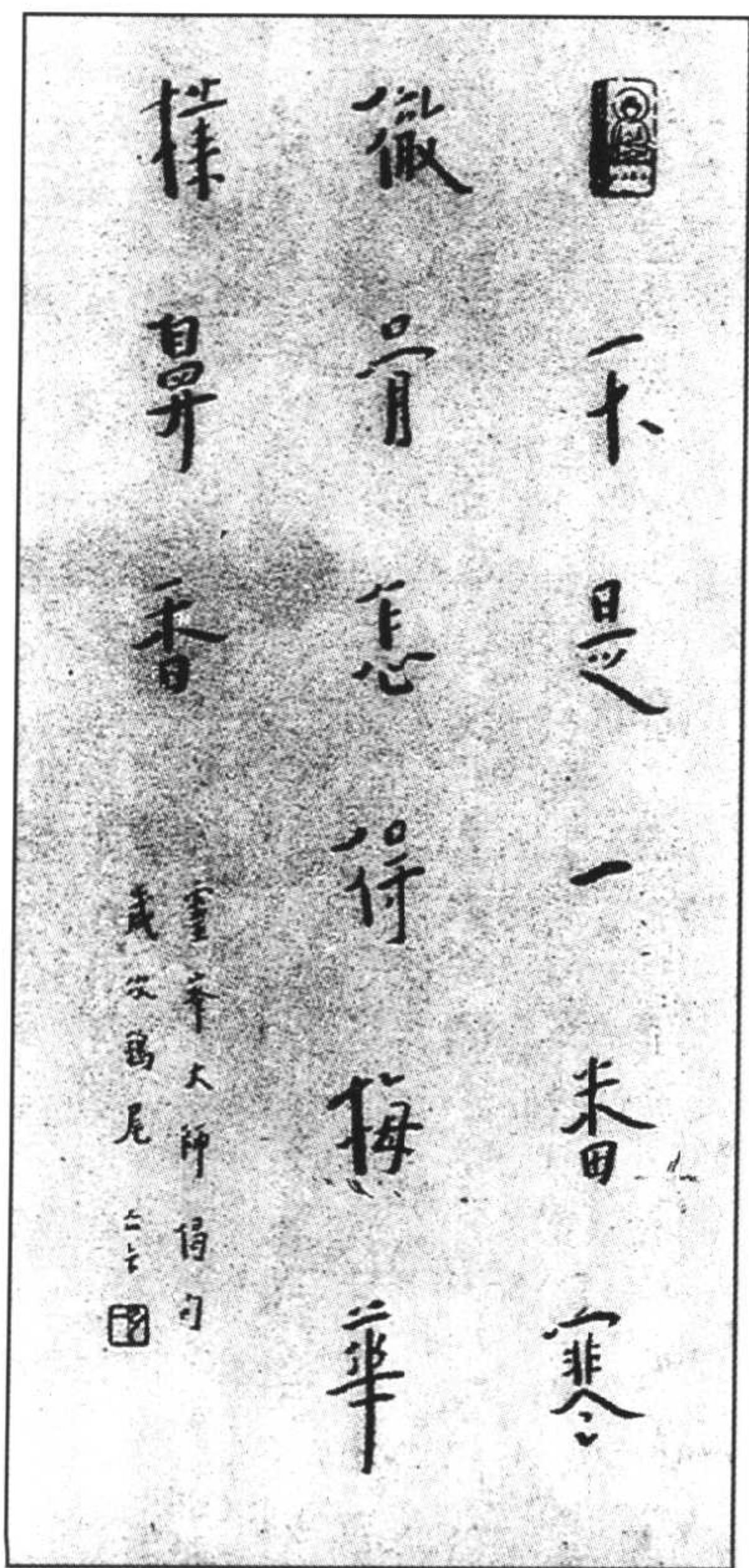
图八十三 上松楼和尚诗帖 明·释守仁



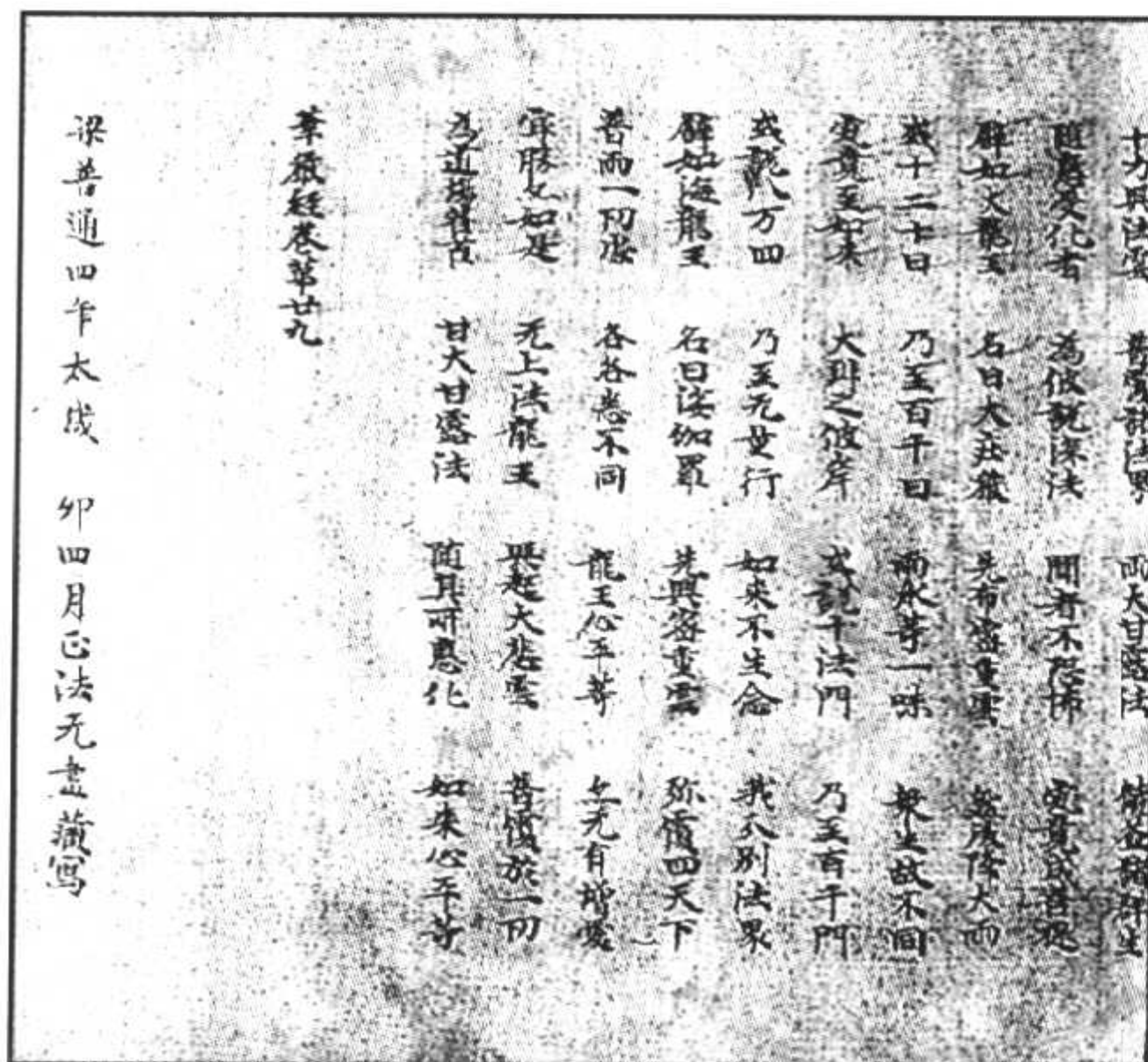
图八十五 调木兰花慢三首 清·释今释



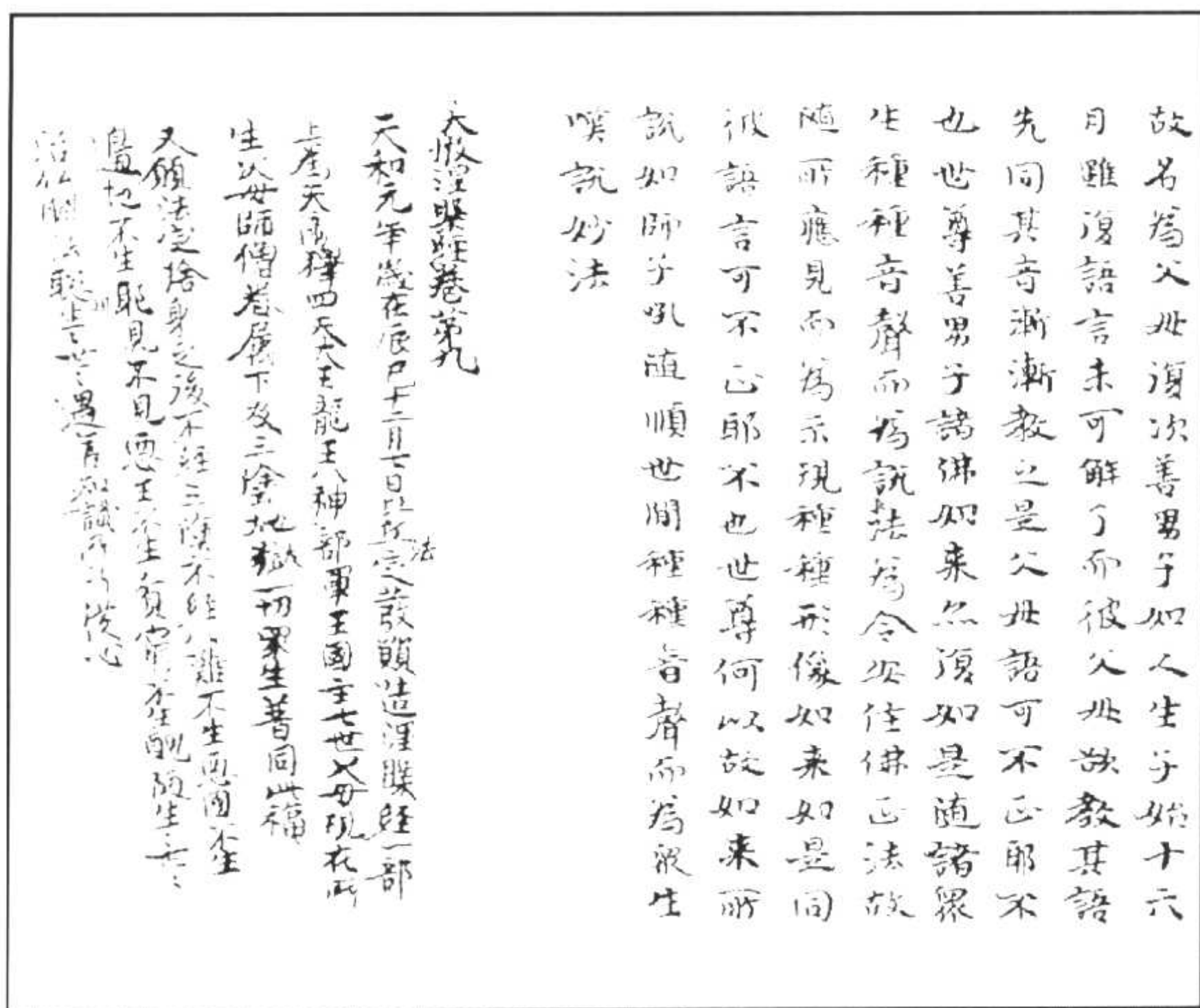
图九十三 泰山经石峪金刚经 北齐



图八十七 册页 近代·释弘一



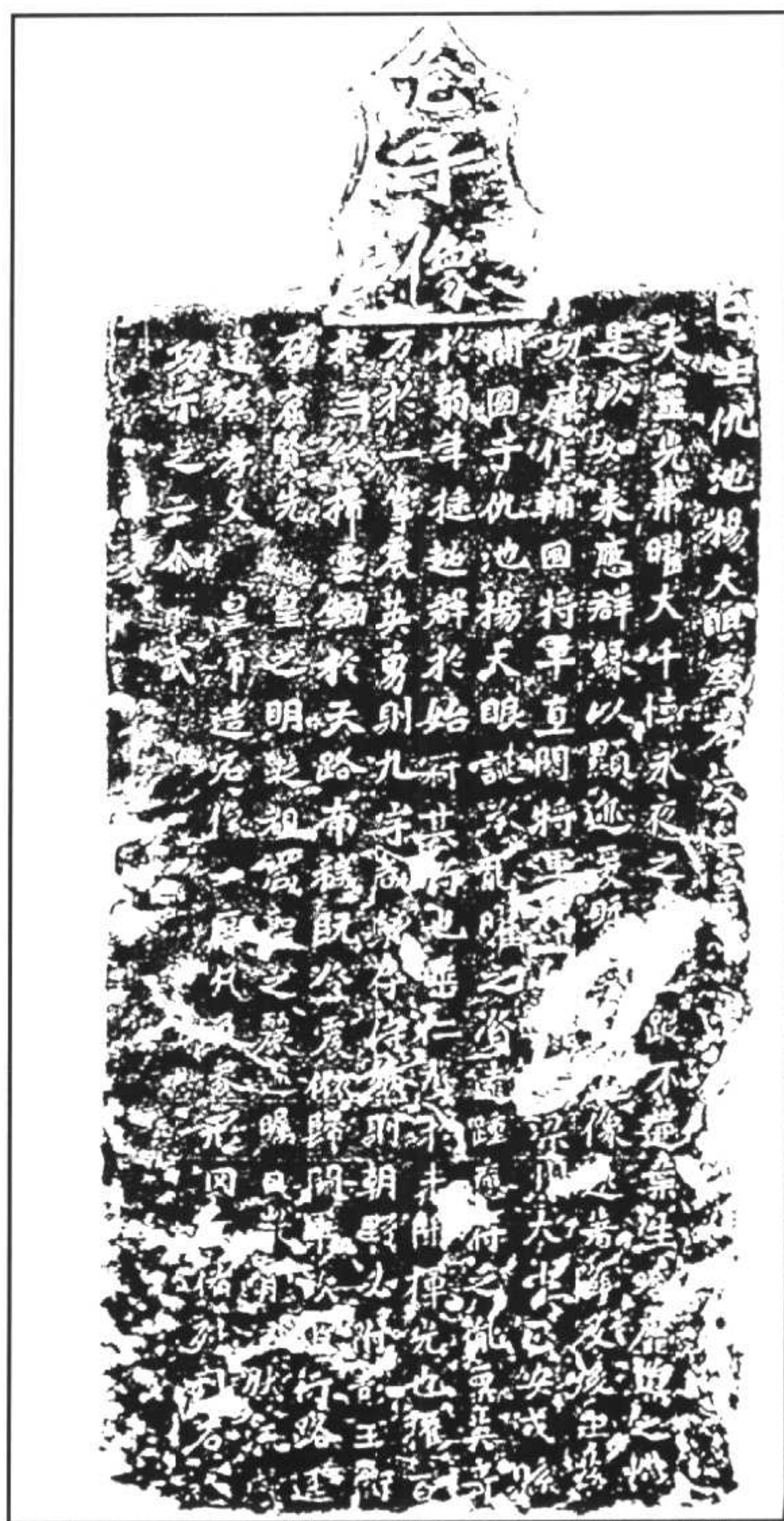
图八十八 华严经卷第廿九 南梁



图八十九 大般涅槃經卷第九 北周



图九十四 龍藏寺碑 隋



图九十一 楊大眼造像記 北魏

元世父母及弟子
 身神騰九空迹登十
 五道群生咸同此願
 益廣達文蕭顯慶書

图九十 孙秋生造像记 北魏

靈跡誕邁必表光大之迹玄切
 改昭大千懷綴暎之悲慧
 真悼三乘之塵憑逐
 魏靈藏河東薛法
 頭之益敢
 乾炸興通
 芳
 聖神
 鵬
 渾縣功曹魏靈藏

图九十二 魏灵藏造像记 北魏

《中国佛教百科全书》编辑委员会

(按姓氏笔画为序)

主 编	赖永海				
副 主 编	刘迎胜	莫励锋	徐小跃		
编辑委员	王雷泉	业露华	刘迎胜	张宏生	张晓敏
	吴为山	李书有	李向平	陈士强	罗 颢
	洪修平	徐小跃	莫励锋	麻天祥	董 群
	赖永海	潘桂明			

组编单位 南京大学中华文化研究院
南京大学宗教学系

策划编辑 张晓敏

责任编辑 王 纯 江建忠 吕 健 罗 颢 郑明宝

编 审 史良昭 汪贤度 李剑雄

统 筹 罗 颢

美术编辑 速泰熙

BAF 57 / 06

总 序

佛法广大,号称八万四千法门;经典浩瀚,总有三藏十二部之众。这是一份极可宝贵的人类遗产和精神财富。随着人们对其宗教、文化乃至社会价值认识的不断深入,时下学佛者日多。然而,面对八万四千法门,究竟应该从何而入?浩如烟海的经典宝藏,又如何才能真正做到开卷有益?初学有得者,怎样才能循序渐进、更上一层楼?素有研究者,又如何广开思路、进一步发掘佛教的文化、社会价值,为净化人的心灵、创建时代的精神文明做贡献?凡此种种,《中国佛教百科全书》将试图做出力所能及的努力。

佛教经典浩繁、义理精深,《经典卷》对所有重要佛教经典的汇集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍与评释,让你一目了然,阅藏知津;《教义卷》则对整个佛教基本教义的形成、思想意蕴和哲学内涵等分门别类地进行了深入浅出的阐释与评述,使人们对佛教义理的思想内容和哲学意蕴有一个较为全面、清晰的了解。

佛教源远流长,宗派繁多,《历史卷》对佛教传入中国后的历史发展及这种发展的社会历史根据、思想文化背景等进行了线条清晰而又资料翔实的梳理与剖析,以有限的篇幅展现了中国佛教的历史衍变和发展大势;《宗派卷》则对中国佛教史上从魏晋南北朝般若学的“六家七宗”到隋唐佛教的四大宗教各自的思想渊源、学



术传承、基本义理以及各派之间的相互联系及此消彼长等,进行了颇为深入的论述与辨析,一展隋唐佛学盛世之风采。

中国佛教,自汉魏至明清,高僧辈出,代有其人,《人物卷》对中国佛教史上较著名大德高僧之生平活动、思想特质、译经弘法、道行德操等的报道,既客观公允,又深入具体,从一个侧面反映了中国佛教发展的历史风貌。中国佛教的制度仪轨,有些承续于印度佛教,有些则颇具中国特色,史称“马祖创丛林,百丈立清规”,说明中国佛教的寺院制度和礼仪清规多有本土僧人的创造,《仪轨卷》对中国佛教的寺院殿堂、教职教制、节日礼仪乃至罗汉诸天等都有较详尽具体的介绍与述评,借此可以一窥汉化佛教的制度仪轨和寺院生活。

中国佛教的另一个重要特点,就是受中国传统文化的影响逐渐走上中国化的道路,隋唐以降,中国化的佛教又反过来对中国传统文化产生巨大的影响,此中尤以禅与传统诗书画的结合进而演化为禅诗、禅画表现最为突出,《诗偈卷》精选了近二百篇的诗词偈句,既深入地剖析了这些诗篇的文学意韵,又着重揭示其中所蕴涵的佛理禅趣,并且通过比较分析的方法,探讨了禅与中国古代诗歌之间的相互渗透和相互影响,使人们确实地看到,禅与古代诗歌的关系,正如古人所说的:“不懂得禅,不足以论诗。”《书画卷》则采取个案分析与历史叙述相结合的方法,较深入地揭示出佛理禅趣与中国古代书画的相互关系。一方面,僧人禅师常常染指书画,另一方面,书画家也多涉足佛教,一方面,佛理禅趣大量融入书画之中,另一方面,书坛画苑处处流露出禅机佛意,中国古代书画的历史发展,确实与中国佛教思想的演变遥相呼应、息息相关。

佛教艺术是中国佛教文化的一个重要组成部分,此中尤以佛教建筑、佛教雕塑以及佛教对中国古代建筑、雕塑艺术的影响,值得人们进行深入的探讨和发掘。《雕塑卷》对佛教雕塑艺术的传



人、流变及其形成中国特色的发展道路、对佛教雕塑的造型、装璜乃至石窟艺术中之彩塑、壁画等,都进行颇为深入、详尽的介绍、剖析与论述,较系统地再现了中国佛教雕塑艺术的全貌。《建筑卷》则对中国佛教建筑之历史发展、各派佛教寺院之布局、各种佛教殿堂之结构及其特征乃至典型之佛教建筑如寺塔、经幢等,都进行较全面甚至颇为专业性的介绍和评析,不仅对于人们了解历史上的佛教建筑,而且对于日后的寺院、殿堂的构建等,都有一定的借鉴意义。中国古来有“天下名山僧占多”的说法,历史上的名胜古迹多与佛教有联系,中国佛教的发展也常与寺院之变迁相关联,《名山名寺卷》除了对中国佛教四大名山进行由点到面的详细介绍外,还收录了全国著名寺院数百个,并对其地理位置和人文景观、创寺高僧和宗派特色、历史沿革和现存规模等都进行较为具体的介绍与点评,举凡“到此一游”者,既可一览祖国的名山宝刹、风景名胜,又能从一个侧面窥探中国佛教的此消彼长和迁流演变。

《中国佛教百科全书》凡十一卷,总约三百万字,从经典、教义、人物、历史、宗派、仪轨、诗偈、书画、雕塑、建筑、名山名寺等十一个方面,较全面系统地再现了中国佛教及中国佛教文化的总体面貌及其历史发展,其中,既有基本知识的介绍,又有主要义理的阐释;既有历史发展的概述,又有个案的深入剖析;既有宗教意义的阐发,又有文化价值的揭示。就编撰者的主观愿望说,力图把通俗性与学术性较好地统一起来,使《全书》既是初学者登门入室之阶梯,对佛学研究者又具有较高的参考价值。当然,由于编撰者的学力识见等多有局限,书中之错讹偏颇在所难免,凡此,均俟之于方家大德的赐正、教示。

赖永海

张宏生, 1957年生, 江苏徐州人。1989年毕业于南京大学中文学系, 获文学博士学位, 现为南京大学基础学科教育学院副院长, 教授, 博士生导师。著有《江湖诗派研究》、《孔子的形象及其文学精神》、《清代词学的建构》、《辅教编释译》等。

章利国, 1947年生, 上海人。1984年毕业于北京师范大学, 获硕士学位, 现为中国美术学院美术学系副教授, 1992年留学雅典学术学院和雅典大学。著有《中国绘画与中国文化》、《造型艺术美学导论》等, 任《20世纪世界美术大系》副主编。

装帧设计 速 泰 熙

电脑制作 南京紫光图文

赖永海, 1949年生, 福建平和人, 哲学博士, 现为南京大学教授, 南京大学中华文化研究院院长。主要著作有《中国佛性论》、《中国佛教文化论》、《佛道诗禅》、《佛学与儒学》、《湛然》、《维摩诘经释译》、《楞伽经释译》、《高僧传释译》等, 1991年被国务院学位委员会和国家教委评为“在工作中做出突出贡献的中国博士”, 1993年被国务院学位委员会评为博士生导师。

目 录

总序..... (1)

诗 偈 卷

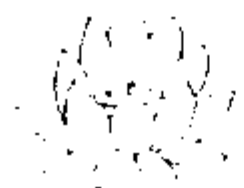
八关斋诗(其三).....	支遁(3)
庐山东林杂诗.....	慧远(5)
石壁精舍还湖中作.....	谢灵运(7)
三善殿夜望山灯诗.....	江总(9)
登白马山护明寺诗	孔德绍(11)
五苦诗	佚名(13)
观影元非有	王梵志(16)
死王羨活鼠	王梵志(17)
世无百世人	王梵志(18)
梵志翻着袜	王梵志(19)
身是菩提树	神秀(20)
菩提本无树	慧能(22)
欲得安身处	寒山(23)
高高峰顶上	寒山(24)
无事闲快活	拾得(26)



游明禅师西山兰若	孟浩然(28)
晚泊浔阳望庐山	孟浩然(29)
题僧房	王昌龄(31)
宿云门寺阁	孙逖(32)
终南别业	王维(33)
过香积寺	王维(35)
秋夜独坐	王维(36)
春日上方即事	王维(37)
辛黄坞	王维(38)
梦寻西山准上人	钱起(39)
游龙门奉先寺	杜甫(41)
同诸公登慈恩寺塔	杜甫(42)
谒真谛寺禅师	杜甫(45)
题破山寺后院	常建(46)
老僧	景云(47)
夏日谒智远禅师	孟郊(49)
放出泐山水牯牛	怀海(50)
寻陆鸿渐不遇	皎然(52)
送灵澈上人	刘长卿(53)
赠琮公	韦应物(54)
东林寺酬韦丹刺史	灵澈(56)
摧残枯木倚寒林	法常(57)
一击忘所知	智闲(59)
送僧往湖南	刘商(60)
赠别君素上人	刘禹锡(61)
生公讲堂	刘禹锡(62)
戏赠灵澈上人	吕 温(63)



天竺寺送坚上人归庐山	白居易(65)
和李澧州题韦开州经藏诗	白居易(66)
忆精严寺	白居易(67)
西湖晚归回望孤山寺赠诸客	白居易(68)
寄韬光禅师	白居易(69)
在家出家	白居易(70)
大林寺桃花	白居易(71)
香山寺二绝	白居易(72)
新昌新居书事四十韵因寄元郎中张博士	白居易(73)
禅堂	柳宗元(74)
晨诣超师院读禅经	柳宗元(75)
赠药山高僧惟俨(其一)	李翱(77)
雪后宿同轨店上法护寺钟楼望月	元稹(78)
智度师二首	元稹(78)
赠胡僧	周贺(80)
过无可上人院	姚合(81)
送无可上人	贾岛(82)
题李凝幽居	贾岛(83)
送贺兰上人	贾岛(84)
宿山寺	贾岛(85)
送天台僧	贾岛(86)
戏赠友人	贾岛(87)
宿西岳白石院	无可(88)
送僧	无可(89)
秋寄贾岛	无可(90)
寄太白无能禅师	顾非熊(91)
题万道人禅房	张祜(92)



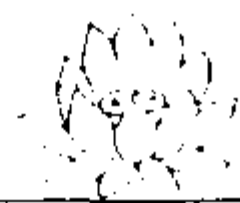
船居寓意	德诚(93)
闻释子栖玄欲奉道因寄	许浑(95)
宿僧院	刘得仁(96)
夏日游慈恩寺	刘得仁(97)
切忌从他觅	良价(98)
滔滔不持戒	慧寂(99)
送禅僧	薛能(101)
尘劳迴脱事非常	希运(102)
送僧入马头山	贯休(103)
焰里寒冰结	本寂(105)
长安逢江南僧	崔涂(106)
宿山寺	张蟪(107)
诗偈	契此(108)
播秧诗	契此(109)
金屑眼中翳	文偃(110)
拥毳对芳丛	文益(111)
夷陵即事	尚颜(113)
三十年来寻剑客	志勤(115)
归山吟寄友	清豁(116)
杂诗(其一)	遇贤(117)
自题月轩	德聪(118)
巴峡闻猿	文兆(119)
夜感	简长(120)
书林逸人壁	惠崇(121)
访杨云卿淮上别业	惠崇(121)
塞上赠王太尉	宇昭(123)
秋径	保暹(125)



赠水墨峦上人	赵湘(126)
游湖上昭庆寺	陈尧佐(128)
孤山寺端上人房写望	林逋(130)
自题像	惟政(131)
小溪	晁颖(132)
题西溪无相院	张先(133)
宿甘露僧舍	曾公亮(135)
再游海云寺作	宋祁(137)
与正仲屯田游广教寺	梅尧臣(138)
和才叔岸旁古庙	梅尧臣(139)
答可遵	了元(141)
磨砖作镜不为难	了元(142)
题汤泉	可遵(143)
题梵天寺	守诠(144)
悟真院	王安石(146)
定林所居	王安石(147)
蝇子透窗偈	守端(148)
和子由澠池怀旧	苏轼(150)
唐道人言:天目山上俯视雷雨,每大雷电,但闻云中如 婴儿声,殊不闻雷震也	苏轼(152)
百步洪(其一)	苏轼(153)
端午遍游诸寺得禅字	苏轼(156)
琴诗	苏轼(157)
王维吴道子画	苏轼(158)
游金山寺	苏轼(161)
法惠寺横翠阁	苏轼(163)
病中游祖塔院	苏轼(165)



- 过永乐文长老已卒…………… 苏轼(167)
- 送参寥师…………… 苏轼(169)
- 题西林壁…………… 苏轼(171)
- 书焦山纶长老壁…………… 苏轼(172)
- 泛颖…………… 苏轼(174)
- 东坡居士过龙光,求大竹作肩舆。得两竿。南华珪首
座,方受请为此山长老。乃留一偈院中,须其至,
授之,以为他时语录中第一问…………… 苏轼(176)
- 雨花岩…………… 苏辙(178)
- 月下怀广胜法师…………… 郭祥正(179)
- 绝句…………… 道潜(181)
- 临平道中…………… 道潜(182)
- 东园…………… 道潜(183)
- 口占绝句…………… 道潜(185)
- 自巴陵略平江、临湘,入通城,无日不雨,至黄龙奉谒清
禅师,继而晚晴,邂逅禅客戴道纯款语,作长句呈
道纯…………… 黄庭坚(187)
- 王充道送水仙花五十枝,欣然会心,为之作咏…………… 黄庭坚(189)
- 蚁蝶图…………… 黄庭坚(190)
- 病起荆江亭即事(其一)…………… 黄庭坚(191)
- 题胡逸老致虚庵…………… 黄庭坚(193)
- 题落星寺四首(其三)…………… 黄庭坚(194)
- 戏呈孔毅父…………… 黄庭坚(196)
- 池口风雨留三日…………… 黄庭坚(198)
- 又答斌老病愈遣闷二首(其二)…………… 黄庭坚(200)
- 寄题荣州紫元大师此君轩…………… 黄庭坚(201)
- 呈外舅孙莘老二首(其一)…………… 黄庭坚(203)



戏答俞清老道人寒夜三首(其一)·····	黄庭坚(205)
东峰白云院·····	杨杰(207)
处州水南庵二首·····	秦观(208)
夜闻风雨有感·····	张耒(209)
金鸭香销锦绣帷·····	克勤(210)
醉眠·····	唐庚(212)
示襄禅者·····	怀深(214)
学诗诗·····	吴可(215)
赠别·····	宗杲(216)
怀天经、智老因访之·····	陈与义(218)
山居·····	灵澄(220)
题梵隐院方丈梅·····	晏敦复(221)
和李天麟二首·····	杨万里(223)
春日·····	朱熹(226)
庵中自题·····	显万(227)
绝句·····	志南(228)
雁荡宝冠寺·····	赵师秀(230)
岩居僧·····	赵师秀(231)
数日·····	赵师秀(232)
惜松·····	元肇(233)
访益上人兰若·····	严羽(235)
悟道诗·····	某尼(236)
送仪上人归天台·····	袁桷(237)
题焦山方丈·····	萨都刺(239)
赋得释迦钵赠慧古明上人·····	徐贲(240)
示诸生·····	王守仁(242)
亮公房雨后·····	何景明(244)



咏竹·····	法杲(245)
丁酉初度(其四)·····	袁宏道(246)
达摩影石·····	袁宏道(248)
夜来独自上西楼·····	元镜(250)
就医秦淮寓丁家水阁绝句三十首(其七)·····	钱谦益(252)
雪夜闻钟·····	吴嘉纪(253)
早至天宁寺·····	王士禛(255)
再过露筋祠·····	王士禛(256)
赠勛宗上人(其一)·····	郑燮(257)
禅悦二首·····	张问陶(259)
又忏心一首·····	龚自珍(260)
理安寺偶题赠道宜上人(其一)·····	魏源(262)
铁塔·····	何振岱(263)
住西湖白云禅院作此·····	苏曼殊(264)

书 画 卷

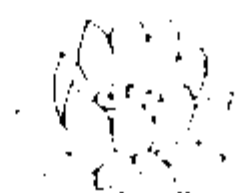
第一章 中国佛教书画发展史述评 ·····	(269)
第一节 绪论 ·····	(269)
一 中国佛教书画艺术的地位·····	(269)
二 佛教西来与佛教书画之兴起·····	(270)
三 佛教绘画诸类·····	(272)
四 佛教书法诸类·····	(279)
五 佛教书画的作者及其他·····	(282)
第二节 魏晋南北朝佛教书画:高潮涌起 ·····	(284)
一 概况·····	(284)
二 士人佛画·····	(288)



三 僧人绘画·····	(291)
四 寺窟壁画·····	(292)
五 士人佛书·····	(293)
六 僧人书法·····	(295)
七 无名氏写经和碑铭题记·····	(297)
第三节 隋唐佛教书画:鼎盛时期·····	(300)
一 概况·····	(300)
二 士人佛画·····	(303)
三 僧人绘画·····	(308)
四 寺窟壁画及雕版佛经·····	(309)
五 唐代佛画的风格特点·····	(311)
六 士人佛书·····	(313)
七 僧人书法·····	(317)
八 无名氏写经刻经和碑铭题记·····	(318)
九 唐代佛书的风格特点·····	(319)
十 中外佛教书画交流·····	(320)
第四节 五代两宋佛教书画:禅的渗入·····	(321)
一 概况·····	(321)
二 士人佛画及禅画·····	(324)
三 禅僧画派·····	(327)
四 壁画、版画及其他·····	(329)
五 士人佛书·····	(331)
六 僧人书法·····	(333)
七 无名氏刻经及其他·····	(334)
八 辽、金、西夏、大理国佛教书画·····	(335)
第五节 元明清佛教书画:式微时期·····	(336)
一 概况·····	(336)



二	士人佛画	(339)
三	僧人绘画	(343)
四	壁画、版画与“行轴”	(346)
五	士人佛书	(349)
六	僧人书法	(353)
七	中外佛教书画交流	(356)
第二章	士人佛画代表作品述评	(358)
一	唐吴道子(传)《送子天王图卷》	(358)
二	唐卢楞伽(传)《六尊者像册》	(361)
三	唐李真《不空金刚像》	(363)
四	五代宋初石恪《二祖调心图卷》	(364)
五	宋苏轼《枯木怪石图卷》	(366)
六	宋李公麟(传)《维摩像轴》和《维摩演教图卷》	(368)
七	宋刘松年《罗汉图轴》和《醉僧图轴》	(371)
八	宋梁楷《八高僧故事图卷》和《六祖斫竹图轴》	(373)
九	宋张胜温《大理国梵像图卷》	(375)
十	元赵孟頫《红衣罗汉像卷》和《达摩像轴》	(376)
十一	元王振鹏(传)《鬼子母揭钵图卷》	(378)
十二	元朱玉《地狱变相图轴》	(380)
十三	明戴进《伏虎罗汉图轴》	(381)
十四	明朱见深《达摩像轴》	(382)
十五	明徐渭《渡海观音图轴》	(383)
十六	明丁云鹏《白马驮经图轴》	(385)
十七	明吴彬《佛像图轴》	(386)
十八	明邵弥《莲花大士像轴》	(387)
十九	明陈洪缓《婴戏图轴》	(388)



二十	清金农《佛像图轴》·····	(390)
二十一	清沈源《十八罗汉图卷》·····	(392)
二十二	清金廷标《罗汉图轴》·····	(393)
二十三	清丁观鹏《无量寿佛图轴》·····	(394)
二十四	清贾全《十六罗汉图册》·····	(395)
二十五	清闵贞《护法观音图轴》·····	(396)
二十六	清罗聘《观音像轴》和《普贤菩萨像轴》·····	(397)
二十七	清苏六朋《达摩图轴》·····	(399)
二十八	清任伯年《观音送子图轴》·····	(400)
二十九	清吴昌硕《佛像图轴》·····	(401)
第三章	僧人绘画代表作品述评 ·····	(404)
一	五代释贯休(传)《十六罗汉像》·····	(404)
二	五代宋初释巨然《秋山问道图轴》·····	(406)
三	宋释法常《观音图轴》·····	(408)
四	清释弘仁《西岩松雪图轴》·····	(410)
五	清释髡残《达摩面壁图卷》·····	(411)
六	清八大山人《双鸟图轴》·····	(413)
七	清释原济《狂壑晴岚图轴》和《十六罗汉手卷》·····	(415)
八	清释虚谷《无量寿佛图轴》·····	(417)
第四章	佚名纸绢佛画、佛教壁画和版画代表作品述评 ·····	(419)
一	唐佚名纸绢佛画《药师佛像》和《引路菩萨像》·····	(419)
二	五代佚名绢本佛画《白衣观音图》、《八臂十一面观音像》和《伏虎罗汉图》·····	(421)
三	宋佚名《燃灯佛授记释迦文图卷》·····	(423)
四	元佚名卷轴佛画《观世音图轴》、《应真图轴》和《鬼子	



	母揭钵图卷》·····	(424)
五	明佚名《文殊大士像轴》·····	(427)
六	明宝宁寺水陆画·····	(428)
七	敦煌莫高窟壁画《降魔变》、《维摩诘像》和《千手千眼观音》·····	(430)
八	新疆地区佛教壁画《阿闍世王梦见佛涅槃》和《吉祥天女》·····	(433)
九	元兴化寺壁画《七佛图》·····	(436)
十	明法海寺壁画《诃梨帝母与毕哩孕迦》·····	(437)
十一	萨迦寺壁画《辩经图》·····	(439)
十二	唐《金刚般若波罗蜜经卷首图》·····	(440)
十三	五代《大圣毗沙门天王像》·····	(442)
十四	宋《大佛顶陀罗尼经卷首图》·····	(442)
十五	金《金藏卷首图》·····	(443)
十六	宋元之际《磧砂大藏经卷首图》·····	(444)
十七	清《过去庄严劫千佛名经卷首图》·····	(445)
十八	五代《四天王木函彩画》·····	(445)
第五章	士人佛书代表作品述评 ·····	(448)
一	唐欧阳询《化度寺碑》·····	(448)
二	唐褚遂良《伊阙佛龕碑》和《孟法师碑》·····	(450)
三	唐欧阳通《道因法师碑》·····	(453)
四	唐国铨《善见律经卷》·····	(454)
五	唐敬客《王居士砖塔铭》·····	(455)
六	唐薛稷《信行禅师碑》·····	(457)
七	唐李邕《岳麓寺碑》·····	(458)
八	唐钟绍京《转轮王经》·····	(460)



九	唐李阳冰《般若台题记》	(461)
十	唐徐浩《不空和尚碑》	(462)
十一	唐颜真卿《多宝塔碑》	(464)
十二	唐《唐玄序集王羲之书金刚经》	(466)
十三	唐柳公权《玄秘塔碑》	(467)
十四	唐裴休《圭峰禅师碑》	(469)
十五	宋王安石《楞严经旨要》	(470)
十六	宋苏轼《金刚经》	(472)
十七	宋黄庭坚《诸上座帖》和《华严疏》	(473)
十八	宋张即之《大方广佛华严经卷第六十四》	(476)
十九	元赵孟頫《湖州妙严寺记》	(477)
二十	元吴镇《心经卷》	(479)
二十一	元饶介《赠僧幻住诗》	(480)
二十二	明文徵明《心经》	(481)
二十三	明王问《慧山寺示僧诗》	(482)
二十四	明董其昌《罗汉赞》	(483)
二十五	明孙慎行《佛家语》	(485)
二十六	明张瑞图《心经轴》	(486)
二十七	清邓石如《心经》	(487)
二十八	清伊秉绶“柘庵”二字	(489)
二十九	清赵之谦“阿弥陀佛”四字	(490)
第六章	僧人书法代表作品述评	(492)
一	隋释智永《真草千字文》	(492)
二	唐释怀仁《集王羲之书圣教序》	(494)
三	唐释法藏《与义想法师手书》	(496)
四	唐释怀素《自叙帖》和《食鱼帖》	(497)



五	唐释高闲《千字文》·····	(500)
六	明释守仁《上桧楼和尚诗帖》·····	(501)
七	明释德清《怀净土诗帖》·····	(502)
八	清释今释《调木兰花慢三首》·····	(503)
九	清八大山人《行书四箴轴》·····	(504)
十	近代释弘一《佛光》二字和册页·····	(505)
第七章	其他佛教书法代表作品述评 ·····	(507)
一	六朝写经《法华经残卷》、《华严经卷第廿九》、《华严 经卷第卅一》、《大般涅槃经卷第九》·····	(507)
二	北魏“龙门四品”·····	(510)
三	北齐《泰山经石峪金刚经》·····	(513)
四	隋《龙藏寺碑》·····	(514)

图版(彩图):

- 彩图一 六尊者像册(之一) 唐·卢楞伽(传)
- 彩图二 罗汉图轴 宋·刘松年
- 彩图三 六祖斫竹图轴 宋·梁楷
- 彩图四 大理国梵像图卷(部分) 宋·张胜温
- 彩图五 红衣罗汉像卷 元·赵孟頫
- 彩图六 鬼子母揭钵图卷 元·王振鹏(传)
- 彩图七 佛像图轴 明·吴彬
- 彩图八 佛像图轴 清·金农
- 彩图九 罗汉图轴 清·金廷标
- 彩图十 无量寿佛图轴 清·丁观鹏
- 彩图十一 达摩图轴 清·苏六朋



- 彩图十二 佛像图轴 清·吴昌硕
- 彩图十三 双鸟图轴 清·八大山人
- 彩图十四 狂壑晴岚图轴 清·释原济
- 彩图十五 无量寿佛图轴 清·释虚谷
- 彩图十六 八臂十一面观音像 五代·无款
- 彩图十七 燃灯佛授记释迦文图卷 宋·无款
- 彩图十八 维摩诘像 唐·敦煌莫高窟一〇三窟壁画
- 彩图十九 阿闍世王梦见佛涅槃新疆拜城克孜尔千佛洞二〇五窟壁画
- 彩图二十 吉祥天女 于阗·新疆和田县丹丹乌里克废寺壁画
- 彩图二十一 七佛图(部分) 元·山西稷山县兴化寺壁画
- 彩图二十二 诃梨帝母与毕哩孕迦 明·北京法海寺大雄宝殿壁画
- 彩图二十三 四天王木函彩画(部分) 五代
- 彩图二十四 伊阙佛龕碑 唐·褚遂良
- 彩图二十五 普见律经卷 唐·国铨
- 彩图二十六 玄秘塔碑 唐·柳公权
- 彩图二十七 诸上座帖 宋·黄庭坚
- 彩图二十八 心经卷 元·吴镇
- 彩图二十九 真草千字文 隋·释智永
- 彩图三十 自叙帖 唐·释怀素
- 彩图三十一 行书四箴轴 清·八大山人
- 彩图三十二 法华经残卷
- 彩图三十三 华严经卷第卅一 北魏
- 彩图三十四 始平公造像记 北魏

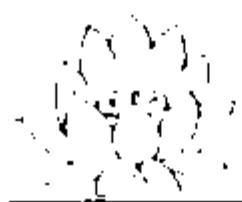


图(黑白):

- 图一 送子天王图卷 唐·吴道子(传)
图二 不空金刚像 唐·李真
图三 二祖调心图卷(之一) 五代宋初·石恪
图四 二祖调心图卷(之二) 五代宋初·石恪
图五 枯木怪石图卷 宋·苏轼
图六 维摩像轴 宋·李公麟(传)
图七 维摩演教图卷(部分) 宋·李公麟(传)
图八 醉僧图轴 宋·刘松年
图九 八高僧故事图卷(之一) 宋·梁楷
图十 达摩像轴 元·赵孟頫
图十一 地狱变相图轴 元·朱玉
图十二 伏虎罗汉图轴 明·戴进
图十三 达摩像轴 明·朱见深
图十四 渡海观音图轴 明·徐渭
图十五 白马驮经图轴 明·丁云鹏
图十六 莲花大士像轴 明·邵弥
图十七 婴戏图轴 明·陈洪绶
图十八 十八罗汉图卷(部分) 清·沈源
图十九 十六罗汉图册(之一) 清·贾全
图二十 护法观音图轴 清·闵贞
图二十一 观音像轴 清·罗聘
图二十二 普贤菩萨像轴 清·罗聘
图二十三 观音送子图轴 清·任伯年
图二十四 十六罗汉像(部分) 五代·释贯休(传)
图二十五 十六罗汉像(部分) 五代·释贯休(传)
图二十六 秋山问道图轴 五代宋初·释巨然



- 图二十七 观音图轴 宋·释法常
- 图二十八 西岩松雪图轴 清·释弘仁
- 图二十九 达摩面壁图卷 清·释髡残
- 图三十 十六罗汉手卷(部分) 清·释原济
- 图三十一 药师佛像 唐·无款
- 图三十二 引路菩萨像 唐·无款
- 图三十三 白衣观音图 五代·无款
- 图三十四 伏虎罗汉图 五代·无款
- 图三十五 观世音图轴 元·无款
- 图三十六 应真图轴 元·无款
- 图三十七 鬼子母揭钵图卷 元·无款
- 图三十八 文殊大士像轴 明·无款
- 图三十九 地藏菩萨秦广楚江宋帝伍官 明·山西右玉县宝宁寺
水陆画
- 图四十 往古比丘尼女冠优婆塞优婆夷诸士等众 明·山西右玉
县宝宁寺水陆画
- 图四十一 降魔变 北魏·敦煌莫高窟二五四窟壁画
- 图四十二 千手千眼观音 元·敦煌莫高窟三窟壁画
- 图四十三 辩经图 西藏萨迦县萨迦寺壁画
- 图四十四 金刚般若波罗蜜经卷首图 唐
- 图四十五 大圣毗沙门天王像 五代
- 图四十六 大佛顶陀罗尼经卷首图 宋
- 图四十七 金藏卷首图 金
- 图四十八 磻砂大藏经卷首图 宋元之际
- 图四十九 过去庄严劫千佛名经卷首图 清
- 图五十 四天王木函彩画 五代
- 图五十一 化度寺碑 唐·欧阳询



- 图五十二 孟法师碑 唐·褚遂良
图五十三 道因法师碑 唐·欧阳通
图五十四 王居士砖塔铭 唐·敬客
图五十五 信行禅师碑 唐·薛稷
图五十六 岳麓寺碑 唐·李邕
图五十七 转轮王经 唐·钟绍京
图五十八 般若台题记 唐·李阳冰
图五十九 不空和尚碑 唐·徐浩
图六十 多宝塔碑 唐·颜真卿
图六十一 唐玄奘集王羲之书金刚经 唐
图六十二 玄秘塔碑 唐·柳公权
图六十三 圭峰禅师碑 唐·裴休
图六十四 楞严经旨要 宋·王安石
图六十五 金刚经 宋·苏轼
图六十六 华严疏 宋·黄庭坚
图六十七 大方广佛华严经卷第六十四 宋·张即之
图六十八 湖州妙严寺记 元·赵孟頫
图六十九 赠僧幻住诗 元·饶介
图七十 心经 明·文徵明
图七十一 慧山寺示僧诗 明·王问
图七十二 罗汉赞 明·董其昌
图七十三 佛家语 明·孙慎行
图七十四 心经轴 明·张瑞图
图七十五 心经 清·邓石如
图七十六 柘庵二字 清·伊秉绶
图七十七 阿弥陀佛四字 清·赵之谦
图七十八 真草千字文 隋·释智永



- 图七十九 集王羲之书圣教序 唐·释怀仁
图八十 与义想法师手书 唐·释法藏
图八十一 食鱼帖 唐·释怀素
图八十二 千字文 唐·释高闲
图八十三 上桧楼和尚诗帖 明·释守仁
图八十四 怀净土诗帖 明·释德清
图八十五 调木兰花慢三首 清·释今释
图八十六 佛光二字 近代·释弘一
图八十七 册页 近代·释弘一
图八十八 华严经卷第廿九 南梁
图八十九 大般涅槃经卷第九 北周
图九十 孙秋生造像记 北魏
图九十一 杨大眼造像记 北魏
图九十二 魏灵藏造像记 北魏
图九十三 泰山经石峪金刚经 北齐
图九十四 龙藏寺碑 隋

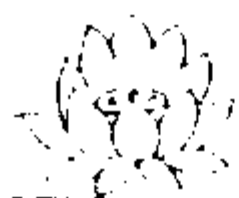
诗 偈 卷

支 遁

支遁(314? —366),本姓关,字道林。陈留(今河南开封南)人,一说林虑(今河南林县)人。世代事佛。二十五岁出家,在吴地建立支山寺,不久住灵嘉寺,又至石城山立栖光寺。362年后,住建康东安寺近三年。好谈玄理,尝论庄子《逍遥游》,为一时儒生所叹服。对《般若经》有深入的研究,为般若学中六家七宗之一。所著佛学著作多种,皆佚,后世辑有《支遁集》二卷。今存诗十八首。

八关斋诗^①(其三)

靖一潜蓬庐^②,惛惛咏初九^③。
广漠排林筱,流飙洒隙牖^④。
从容暇想逸,采药登崇阜^⑤。
崎岖升千寻,萧条临万亩^⑥。
望山乐荣松,瞻泽哀素柳^⑦。
解带长陵陂,婆娑清川右^⑧。
冷风解烦怀,寒泉濯温手^⑨。
寥寥神气畅,钦若盘春藪^⑩。
达度冥三才,恍惚丧神偶^⑪。
游观同隐丘,愧无连化肘^⑫。



注 释

① 八关斋：一种佛教修行方式，即通过斋戒做到不杀生，不偷盗，不淫，不妄语，不饮酒，不坐高广大床，不著华鬘瓔珞，不习歌舞伎乐。

② 靖一：专心一意。

③ 愔愔：安静祥和的样子。初九：《易·乾》：“初九，潜龙勿用。”原是比喻圣人处在下位，隐而未显，这里用“初九”代指《周易》。

④ 这两句的意思是：茂密的竹林广袤一片，微风穿过窗缝，吹进房间。

⑤ 这两句的意思是：在悠闲的心境中神思飞扬，为采药去攀登高山。

⑥ 这两句的意思是：沿着崎岖山道登上高高的峰顶，看到下面广阔的大地一片萧条。

⑦ 这两句的意思是：极目远眺，很喜爱葱茏的松柏，为秋天水边柳树行将凋零而感叹。

⑧ 这两句的意思是：在高高的坡上解带，放松身心；在清清的河边漫步，悠然自得。

⑨ 这两句的意思是：清冷的山风吹来，消解了心中的烦闷，在泉水中洗手，感到一阵寒意。

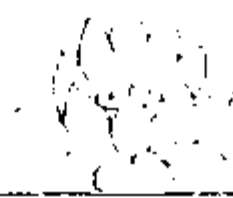
⑩ 这两句的意思是：在空阔的大自然中，感到神清气爽，就像在春天的原野上徜徉一样，使人沉醉。

⑪ 这两句的意思是：思虑通达已经泯灭三才（天、地、人谓之三才）的界限，恍惚中感到形神也已浑然一体。

⑫ 这两句的意思是：这样美好的地方可以和友人一起游观幽栖，惭愧的是自己虽已悟道，却不能化及于众。

品 评

晋康帝元年（343）十月二十二日，支遁邀约扬州刺史何充以及其他有关人士共二十四人，集于吴县土山墓下，为八关斋事。斋戒自二十三日清晨始，至次日黎明终。支遁写有《八关斋诗》三首，对这次斋事作了不同方面的描写。这里所选的是第三首，写众人离去后，作者的心理感受。



作者从蓬庐静志写起,中间重点写景,表现了对自然山水的感受,而这细致的摹画,又是为表达他所体悟的佛理服务的。晋宋之际,玄风大盛,作家们往往通过对山水的刻画,来表现玄理,由此刺激了山水诗的形成,这已是为文学史所公认的事实。支遁这首诗,从思想上来说,其“咏‘初九’”的行为显然带有玄风,是那一特定时代释、玄相融的产物;而从文学上来说,则是较早地把佛理与山水结合在一起,对后来谢灵运等人的山水诗有着深刻的影响,在中国文学史上有着重要的意义。沈增植在《海日楼题跋》卷一《八代诗选跋》中说:“‘老庄告退,山水方滋’,此亦目一时承流接响之土耳。支公模山范水,固已华妙绝伦;谢公卒章,多托玄思。风流祖述,正自一家。挹其铿谐,则皆平原之雅奏也。”又在《与金潜庐太守论诗书》中说:“康乐总山水庄老之大成,开其先支道林。”对支遁做出了较高的评价,联系文学史发展的实际,这一评价是如实的。

慧 远

慧远(334—416),俗姓贾,雁门楼烦(今山西崞县西)人。二十一岁从道安出家。东晋太元三年(378),居庐山东林寺,一时四方僧俗,多相从游止。慧远于学,内外皆宗,对毗昙、中观等学说贡献甚大,并被净土宗推为初祖。所著《沙门不敬王者论》等,对后世有较大影响。今存诗一首。

庐山东林杂诗

崇岩吐清气^①,幽岫栖神迹^②。
希声奏群籁^③,响出山溜滴。



有客独冥游^④，径然忘所适^⑤。
挥手抚云门^⑥，灵关安足辟^⑦！
流心扣玄扃^⑧，感至理弗隔。
孰是腾九霄，不奋冲天翮^⑨？
妙同趣自均，一悟超三益^⑩。

注 释

- ① 崇岩：高高的山岩。
- ② 幽岫：幽深的山洞。栖神迹：指山洞中云气往还，似留有神灵的印迹。
- ③ 希声：细微的声音，形容“山溜滴”，出自《老子》：“大音希声。”群籁：各种声音。
- ④ 冥游：漫无目的游观。
- ⑤ 径然：任性、任意的样子。
- ⑥ 云门：云封之门。
- ⑦ 灵关：天门。辟：打开。
- ⑧ 流心：周流之心，指心灵不受束缚。玄扃：玄思的门。
- ⑨ 翮：鸟的翅膀。
- ⑩ 三益：《论语·季氏》中说：“益者三友，损者三友。友直、友谅、友多闻，益矣。”三者都是交友所受之益。

品 评

题为《庐山东林杂诗》，实为纪游之作，因此别题为《游庐山》。高岩上云气蒸腾，似从山中吐出，这是目之所见。山溜的声响虽然细微，但在群籁中仍然清晰可辨，这是耳之所闻。庐山的景物很多，作者却仅选取悠闲的白云和细微的山溜，既反映了庐山的典型特征，又是作者心境的体现。在这样的环境中“冥游”，不仅不知道到了哪里，甚至不知道要到哪里。一切都是那么的自然，不费安



排。于是作者的心灵开启了玄思之门,与佛理浑然结为一体。“孰是”二句表面上是写不必借助翅膀,也能立于九霄之上,实则言觉悟在心,无须外力,此之谓得大自在,所以最后说领略佛理的快乐,实在是超过一般的交友所得。从艺术的角度看,这首诗玄味甚足,形象不够生动,但从山水中体悟佛理,对后来山水诗的发展不无影响。

谢灵运

谢灵运(385—433),陈郡阳夏(今河南太康)人。谢玄之孙,晋时袭封康乐公。入宋,降爵为侯,出守永嘉。性好山水,是中国文学史上最早大量创作山水诗的诗人。元嘉十年(433)获罪,被杀于广州。谢灵运一生好佛,曾撰有《佛影铭序》,并参与修订《涅槃经》,其诗亦受佛理影响较深。今存《谢康乐集》,系明人所辑。

石壁精舍还湖中作^①

昏旦变气候,山水含清晖。
清晖能娱人,游子憺忘归^②。
出谷日尚早,入舟阳已微。
林壑敛暝色^③,云霞收夕霏^④。
芰荷迭映蔚^⑤,蒲稗相因依。
披拂趋南径^⑥,愉悦偃东扉^⑦。
虑澹物自轻,意惬理无违^⑧。
寄言摄生客^⑨,试用此道推。



注 释

① 精舍：这里指佛寺。石壁精舍在始宁县（今浙江上虞县）东南。诗题中的湖指巫湖，谢灵运曾在《游名山志》中提到：“湖三面悉高山枕水渚，山溪涧凡有五处，南第一谷今在所谓石壁精舍。”

② 愔：安闲的样子。

③ 敛：聚集。

④ 霏：云气。

⑤ 迭映蔚：光色互相映照。

⑥ 披拂：指急行时引起空气流动，有凉拂拂之感。

⑦ 偃东扉：在东轩的门前歇息。

⑧ 这两句的意思是：思虑淡泊就觉得外物无足轻重，若是心里满足就觉得自然之理顺应着自己。

⑨ 摄生客：注意保养生命的人。

品 评

谢灵运自石壁精舍至巫湖，一路游观，虽然傍晚的气候不同于清晨，但山山水水同样充满魅力：林表开始呈现暮色，好像不经意间抹上了浓浓的一笔；天上的云霞慢慢流动，渐渐收起了最后一抹余辉。看地上，芰荷映照，蒲稗相依，一切都是那么自然而又充满生机。面对这种景色，作者感悟到“虑淡物自轻，意惬理无违”，所以他提出，只要明白了这个道理，就能够很好地保养生命。谢灵运在永嘉时，曾著《辩宗论》，宣扬竺道生“顿悟成佛”的学说，这首诗也可以算作他在感受山水时对人生的一种领悟。由于作者是从佛寺而来，所以诗中的心理流程应该是在心灵得到净化之后，看山看水，皆着主观特色，并进而由悟之于心而宣之于言。就对在佛寺中的活动所作的省略而直接进入由此带来的心境来看，其手法类似后来诗歌美学中的“扫处即生”。不过，这位作家的山水诗往往呈现的出游—山水—玄理的三部分组合的形式，使得这篇作品在情



景结合上不够浑化。但试比较其《石壁立招提精舍》：“四城有顿蹠，三世无极已。浮欢昧眼前，沉照贯终始。壮龄缓前期，颓年迫暮齿。挥霍梦幻顷，飘忽风电起。良缘迨未谢，时逝不可俟。敬拟灵鹫山，尚想祇洹轨。绝溜飞庭前，高林映窗里。禅室栖空观，讲宇析妙理。”就可以看出，前者在表现山水中的自然意味已大大加强，不再那么滞涩地去谈理了，所以，反映了文学的某种发展。

江 总

江总(519—590)，字总持，济阳考城(今河南省兰考县东)人。仕梁累官尚书仆射。入陈，官至尚书令，世称“江令”，不持政事，日与后主游宴后庭，多作艳诗，号为狎客。入隋，拜为上开府。著有《江令集》。

三善殿夜望山灯诗

百花疑吐夜，四照似含春。
 的的连星出^①，亭亭向月新^②。
 采珠非合浦^③，赠珮异江滨^④。
 若任扶桑路^⑤，堪言并日轮^⑥。

注 释

- ① 的的：明亮的样子。
 ② 亭亭：高远的样子。
 ③ 合浦：汉朝的一个郡(郡治在今广东省合浦县)，以盛产珍珠而著称。
 ④ 赠珮异江滨：典出旧题刘向《列仙传》，云江妃二女，游于江汉之滨，遇



郑交甫，以佩珠赠之。交甫行数十步，佩珠与仙女皆不见。这两句的意思是：以珠、珮作喻，极言山寺夜灯的不同寻常。

⑤ 扶桑：神木名，相传日出于其下。

⑥ 这两句的意思是：山灯也可以像太阳东升一样，普照大地。

品 评

咏物诗在中国起源甚早。从现存作品来看，《诗经》中的《鸛鸣》，《楚辞》中的《桔颂》已肇其端。魏晋以后，作者渐众，作品渐多，如张协、谢灵运、颜延之、鲍照、何逊等，都有“尚巧似”或“形似”的特色，所以刘勰在《文心雕龙·物色》中总结道：“自近代以来，文贵形似。……体物为妙，功在密附。故巧言切状，如印之印泥，不加雕削，而曲写毫芥。”但这首诗咏山寺夜灯却基本上是出之以虚笔。首联言山灯明亮，照彻天地，如百花怒放，就像春天突然来到了人间。夜晚的冷寂，本不足比为春，今有灯火，不仅形象如花，亦为环境增添了暖色，所以这个比喻可以成立。这使我们想起了岑参著名的《白雪歌送武判官归京》中的诗句：“忽如一夜春风来，千树万树银花开。”比体和喻体之间反差也很大，这种相似或许不是偶然的。三、四两句是最实的一联，但写佛灯之盛、之亮，仍运用了夸张的手法。五、六两句宕开一笔，调动神话传说，一方面渲染佛灯的不同寻常，另一方面，也暗示了佛灯的神奇。至结尾处，诗人突发奇想，认为佛灯“若任扶桑路，堪言并日轮”，这固然是点出了某种喻意，但从自然现象来说，也是由黑夜到白天的一个自然的流程，从而使得通篇前后一体，非常圆融。

诗人把黑暗的大千世界变为朗朗白昼，实则暗示佛教是人们心中的一盏明灯，但这层意思完全融于诗化的语言之中，毫无枯涩之感，这反映了作者高超的艺术表现力。



孔德绍

孔德绍(生卒年不详),隋会稽(今浙江省绍兴市)人。竈建德称王,署为中书令。今存诗十首。

登白马山护明寺诗

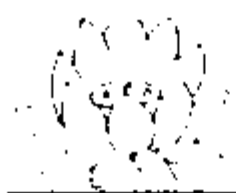
名岳标形胜,危峰远郁纡^①。
成象建环极,大壮闡规模^②。
层台耸灵鹫^③,高殿迳阳鸟^④。
暂同游阆苑^⑤,还类入仙都。
三休开碧题^⑥,万户洞金铺。
摄心罄前礼^⑦,访道挹中虚^⑧。
遥瞻尽地轴^⑨,长望极天隅。
白云起梁栋,丹霞映拱栌^⑩。
露花疑濯锦,泉月似沉珠。
今日桃源客,相顾失归途^⑪。

注 释

① 郁纡:曲折的样子。

② 大壮:《易》卦有《大壮》,《疏》云:“壮者,强盛之名,以阳称大,阳长既多,是大者盛壮,故曰大壮。”这两句的意思是:寺院构象宏大,规模壮伟。

③ 层台耸灵鹫:比喻台级之高。灵鹫,灵鹫山在古印度摩揭陀国王舍城之东北,释迦曾讲《法华经》和《无量寿经》于此,是佛教胜地。



④ 迓:近。阳乌:太阳。相传日中有三足乌,故名。

⑤ 阆苑:阆风(山名)之苑,传说中仙人居住的地方。屈原《离骚》:“朝吾将济于白水兮,登阆风而缒马。”

⑥ 三休:以章华台比喻护明寺的台阁。贾谊《新书·退让》:“翟王使使至楚,楚王欲夸之,故飨客于章华之台上,上者三休而乃至其上。”后称章华台为三休台。

⑦ 摄心:收敛心神。罄:严整的样子。

⑧ 挹:通揖。中虚:虚怀。

⑨ 地轴:传说中大地有轴。晋张华《博物志》说:“地有三千六百轴,互相牵制。”《北堂书钞》卷一百五十七引《河海括地象》则进一步具体地说:“昆仑之山,横为地轴。”

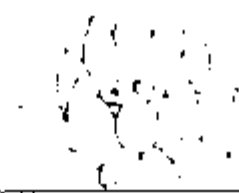
⑩ 栱栌:即斗栱,柱顶上承托栋梁的方木。

⑪ 这两句反用陶渊明桃花源的故事,意为游寺之人就像来到桃花源,但却不愿再回到尘俗之中去了。

品 评

佛教于两汉之际传入中国后,在相当长的一段时间里,由于缺少对这种外来宗教的了解,人们往往将其视为流行于中国的各种神仙方术的一种,把佛陀等同于黄老。《后汉书·襄楷传》载楷上桓帝奏议说:“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚,贵尚无为,好生恶杀,省欲去奢。今陛下嗜欲不去,杀罚过理,既乖其道,岂获其祚哉!或言老子入夷狄为浮屠。”就是如此。孔德绍的时代虽然距佛教的传入已过去了四、五百年,但从其诗所用的“阆苑”、“仙都”、“桃源”等字样来看,仍带有东汉时人们的认识。

从结构上来看,这首诗层次很清楚,随着游踪所至,先写远望山势,接着,佛寺轮廓逐渐分明,终于走进寺中,观赏其内部陈设,并为之礼拜。然后,出得门来,极目远眺,神清气爽;再回望寺宇,以感慨怅叹作结。这使我们想起了韩愈著名的《山石》:“山石荦确



行径微，黄昏到寺蝙蝠飞。升堂坐阶新雨足，芭蕉叶大支子肥。僧言古壁佛画好，以火来照所见稀。铺床拂席置羹饭，疏粝亦足饱我饥。夜深静卧百虫绝，清月出岭光入扉。天明独去无道路，出入高下穷烟霏。山红涧碧纷烂漫，时见松栢皆十围。当流赤足蹋涧石，水声激激风生衣。人生如此自可乐，岂必局束为人鞿？嗟哉吾党二三子，安得至老不更归！”从黄昏到寺，写到升堂坐阶、观览壁画、僧人留饭、夜深静卧、天明独去，最后，也以抒写游寺后的感慨作结，与孔诗如出一辙。考虑到二人所描写的对象的一致性，这种相似或许并不是偶然的。前人论及韩愈《山石》一类诗，以其按行程的顺序叙写，往往认为吸取了游记的手法，是“以文为诗”的表现，却不知，在一、二百年以前，就已有作家这样尝试了，韩愈不过是踵事增华而已。当然，无论是在语言艺术上，还是在情景处理上，较之孔诗，韩诗都更胜一筹。不过，这已是另外一个问题了。

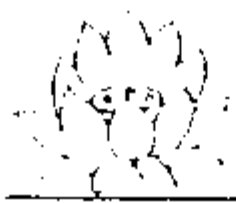
佚 名

佚名(生卒年不详)，俗姓宋，北周南郡(今湖北江陵)人。早年出家，居蜀，士大夫多赞其诗才。今存诗六首。

五 苦 诗

生 苦

可患身为患^①，生将忧共生。
心神恒独苦，宠辱横相惊^②。
朝光非久照^③，夜烛几时明^④？



终成一聚土，强觅千年名^⑤。

老 苦

少日欣日益^⑥，老至苦年侵。
红颜既罢艳，白发宁久吟^⑦？
阶庭唯仰杖，朝府不胜簪^⑧。
甘肥与妖丽，徒有壮时心。

病 苦

拔剑平四海，横戈却万夫。
一朝床枕上，回转仰人扶。
壮色随肌减，呻吟与痛俱。
绮罗虽满目，愁眉独向隅。

死 苦

可惜凌云气，忽随朝露终。
长辞白日下，独入黄泉中。
池台既已没，坟陇向应空。
唯当松柏里，千年恒劲风。

爱 离

谁忍心中爱，分为别后思？
几时相握手？呜咽不能辞^⑨。
虽言万里隔，犹有望还期。
如何九泉下，更无相见时！



注 释

① 可患身为患：可担心的是身体就是祸患的根源。这句出自《老子》：“吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？”

② 横：突然。

③ 朝光：比喻年轻时。

④ 夜烛：比喻年老时。

⑤ 强：勉强。

⑥ 欣日益：欢乐一天比一天多。

⑦ 吟：呻吟。

⑧ 朝府：到公庭去。

⑨ 这两句的意思是：想到分手以后，不知何时才能重逢，所以呜咽得说不出话来。

品 评

佛教认为，苦是四谛（谛的意思是真理或实在）之一。所谓八苦，指的是生苦、老苦、病苦、死苦、求不得苦、怨憎会苦、爱别离苦、五阴盛苦。这组诗以形象化的语言描述了其中的五苦，从而宣传了佛教思想。中国是一个诗的国度，诗歌对人们的社会生活有着较大的影响，所以，佛教徒在进行教义的宣传时，也适时地运用了这一工具。晋宋之际的僧人如支遁、慧远等，每喜用诗歌表达自己的感受，喻世之意尚不明显，而在亡名的这组作品里，我们就能够看出情况发生了进一步的变化。

从源流上看，这组诗受到陶潜的某些诗的影响，而又开启后来王梵志等人的白话喻世诗，在文学史的发展上值得注意。

王梵志

王梵志(590? —660)，原名梵天，初唐黎阳(今河南浚县)人。



善诗,语言浅近,多言佛理。原集已佚,今人有《王梵志诗校辑》。

观影元非有

观影元非有,观身一是空。
如采水底月,似捉树头风。
揽之不可见,寻之不可穷。
众生随业转^①,恰似梦寐中!

注 释

① 业:业在佛教中意为造作。人的行动、语言、思想所造作的善与不善,就叫身业、口业、意业。业生灭相续,必感苦乐等果,众生在六道中生死轮回,都是由业决定的。

品 评

《圆觉经》说:“恒作此念:我今此身四大和合,所谓发毛爪齿皮肉筋骨髓脑垢色皆归于地,唾涕脓血津液涎沫痰泪精气大小便皆归于水,暖气归于火,动转归于风。四大各离,今者妄身当在何处!”《维摩经》说:“是身如梦,为虚妄起;是身如梦,为虚妄见。”《智度论》卷六说:“如梦者,如梦中无实事谓之为实,觉已知而还自笑,人亦如是。”又卷九十四说:“烦恼因缘,故起诸业。”王梵志的这首诗大致上就是说的这些意思。影凭借于身,身隐而影隐,故影虚身实,为一般人之所见,但在佛家看来,身亦何尝是实的!但身虽为虚,却“寻之不可穷”,冥冥中尚有业报的道理,所以,作者感慨众生虽在“随业转”,却懵然无知,“恰似梦寐中”。字里行间,有悲天悯人意,更有扬善抑恶心,是对当时社会生活中某些方面的批判。形、影、神也是玄学讨论的命题,所以陶渊明曾写下这方面的优秀



诗篇,但二者所关注的问题毕竟有别,试比较陶、王二人的诗,即可一目了然。

死王羨活鼠

死王羨活鼠,宁及寻常人?
得官何须喜? 失职何须忧?
不可将财觅,不可智力求。
倘来可拒藏,任去不可留。
任来还任去,运命何须愁?

品 评

《庄子·缮性》说:“古之所谓得志者,轩冕之谓也。轩冕在身,非性命也;物之倘来,寄者也。寄之,其来不可圉,其去不可止。故不为轩冕肆志,不为穷约趋俗,其乐彼与此同,故无忧而已矣!今寄去则不乐,由是观之,虽乐,未尝不荒也。故曰:丧己于物,失性于俗者,谓之倒置之民。”敦煌本《坛经》第十七节说:“无住者,为人本性。念念不住,前念今念后念,念念相续,无有断绝,若一念断绝,法身即是离色身。念念时中,于一切法上无住,一念若住,念念即住,名系缚。于一切法上,念念不住,即无缚也,此是以无住为本。”虽有具体和抽象之不同,所关心的问题却是一样的。对于心灵自由的人来说,高官厚禄,得之不必喜,失之不必忧,此正如苏轼对于下棋的态度:“胜固可喜,败亦欣然。”一切执着于得失胜败的做法,都是为物所役,即心灵不自由的表现。学术界已经公认,禅学与老庄思想有着密切的关系,以上的两段论述以及结合在王梵志诗中的叙说,也让我们明显地看到了这一点。有了这一层铺垫,



所以,中唐时香山居士(白居易)说出“世事无可无不可,达哉达哉白乐天”的话,才不致于显得突然。

“死王羨活鼠”这句话或许是对民间语言的吸收,但这一命题的提出,显然也有着深厚的历史积淀。不妨拿与老鼠有关的一个人为例,据《史记·李斯列传》,李斯年轻时为郡小吏,“见吏舍厕中鼠食不洁,近人犬,数惊之。斯入仓,观仓中鼠,食积粟,居大庀之下,不见人犬之忧。于是李斯乃叹曰:‘人之贤不肖譬如鼠矣,在所自处耳!’”后来,他用尽心机,建下赫赫功业,终于成为“仓中之鼠”,但却被诬以谋反罪,腰斩于咸阳市中。临刑前,他对其子说:“吾欲与若复牵黄犬俱出上蔡东门逐狡兔,岂可得乎?”这时,他再想当以前所看不起“厕中之鼠”,也已不可能了。事情的辩证法就是如此。于此可见王梵志这首诗的巨大的概括力。

世无百世人

世无百世人,强作千年调。
打铁作门限,鬼见拍手笑。

品 评

王梵志的生平事迹在史书上没有记载,其诗歌在相当长的一段时间内也不为世人所知。唐代的王维曾写有《与胡居士皆病寄此诗兼示学人二首》,自注是“梵志体”,可见王诗的新奇风格在其身后不久曾引起诗坛的注意。北宋以后,由于其诗集失传,人们大概就只能读到零星篇目了。到了清代编纂《全唐诗》,更是一篇未收,以致于一般人对王梵志越来越陌生。但是,是金子总会发光,真正优秀的作品也是不会湮灭的。王梵志的这首诗和他的另外一首《城外土馒头》(“城外土馒头,馅草在城里。一人吃一个,莫嫌没



滋味”),就被浓缩在南宋诗人范成大的《重九日行营寿藏之地》中:“家山随处可行楸,荷锺携壶似醉刘。纵有千年铁门限,终须一个土馒头。三轮世界犹灰劫,四大形骸强首丘。蝼蚁乌鸢何厚薄?临风拊掌菊花秋。”(《范石湖集》卷二十八)后来,在《红楼梦》第六十三回中,曹雪芹更借妙玉之口说自从汉、晋、五代、唐、宋以来,就只有范成大这首七律的颌联是好诗(“限”作“槛”),并创造出“铁槛寺”和“馒头庵”这两处所在,可见王梵志诗影响的深远。

梵志翻着袜

梵志翻着袜^①,人皆道是错。
乍可刺你眼^②,不可隐我脚^③。

注 释

① 翻着袜:为了表现出禅家宗门的威仪,就要有一定的规矩。“翻着袜”以其反常,所以是不合规矩。

② 乍可:宁可。

③ 隐:伤。这两句的意思是:宁可让你看着刺眼,也不能让我的脚不舒服。

品 评

禅宗认为“自性本自具足”,主张个性的充分张扬。如《五灯会元》卷八相州天平山从漪禅师的一段公案:“问:‘如何是佛?’师曰:‘不指天地。’问:‘为甚么不指天地?’师曰:‘唯我独尊。’”就是强调个体的意志,主观的情性。也即所谓:“丈夫皆有冲天志,莫向如来行处行。”(《景德传灯录》卷二十九)王梵志这首诗中所体现的,正是这种尊重自我,不随流俗的精神。



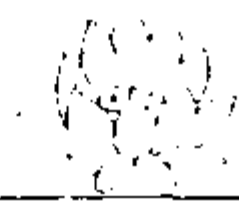
宋代江西诗派的代表黄庭坚对王梵志“翻着袜”的胆识非常赞赏,在《书“梵志翻着袜”诗》一文中,他说:“‘梵志翻着袜,人皆道是错。乍可刺你眼,不可隐我脚。’一切众生颠倒,类皆如此,乃知梵志是大修行人也。昔茅容季伟,田家子尔,杀鸡饭其母,而以草具饭郭林宗。林宗起拜之,因劝使就学,遂为四海名士。此翻着袜法也。今人以珍馐奉客,以草具奉其亲,涉世之事,合义则与己,不合义则称亲,万世同流,皆季伟之罪人也。”(《豫章黄先生文集》卷三十)黄氏所称道的茅容杀鸡饭母,以草具饭客之事,见于《后汉书·郭太传》,这种毁誉由人,特立独行的精神,与“翻着袜”的王梵志,正是相同的。正如文学史所昭示的,黄庭坚及其他江西派诗人,面对唐诗的丰厚遗产,既没有匍伏其下,也没有亦步亦趋,而是积极实践,大胆创新,终于表现出宋诗的独特面目,树立起一块与唐诗一样辉煌的丰碑。这,也就是王梵志“翻着袜”法在诗学上的实践。

神 秀

神秀(606?—706),俗姓李,汴州尉氏(今河南尉氏)人。隋末出家。唐高祖武德年间在洛阳受戒。五十岁时嗣禅宗五祖弘忍,历六年,升为上座僧。弘忍卒后,移住江陵当阳山玉泉寺,开禅宗北宗一派。卒谥大通禅师。

身是菩提树

身是菩提树,心如明镜台。
时时勤拂拭,莫使有尘埃。



品 评

神秀在弘忍门下,颇受器重,也受到其他和尚的崇敬。所以,弘忍为挑选接班人,要求门人作偈时,众僧都希望他能呈偈承传衣钵。但此偈却被弘忍认为未能见性,只到门外。因为,神秀在偈中说,身是觉悟的根本(菩提是觉悟的意思,以前释迦牟尼在毕钵罗树下觉悟成佛,后世便将此树称为菩提树),心像明镜一样,能照万物。物象来时,镜不增加,物象去时,镜不减少。这里的“身”和“心”,实是互文,意思相同,只是为了符合诗歌的句法而作的安排。后二句讲怎样修行见性。“尘埃”比喻妄念,只有时时息灭妄念,才能保持自性的清静,就像拂去镜子上的尘埃,使其保持明亮一样。从禅宗的根本精神来看,神秀的偈语句句有相。“时时勤拂拭”是一种看心的方法,看心便意味着心有所执;“莫使有尘埃”是一种看净的方法,看净便意味着执着于净相。其实,自性在佛不多,在众生不少,本来平等具足,不因为修行而得,也不因为不修而失。自性本来清静,不因为修行而有所增加,正如镜之性本明,不因为有了尘埃就失了明性,也不因为没有尘埃而增了明性。只不过有了尘埃就看不见明性,有了妄念就看不见自性而已。倘若起心去息灭妄念,这本身就是一种妄念。所以学佛的人不要起学佛之心,只要不追求、不执着就行。不追求,心就不生;不执着,心就不灭。不生不灭就是真心,就是见性。(参看李醒华《禅心指月》)

虽然弘忍认为神秀此偈未能见性,但推重渐修的功夫,认为通过循序渐进的努力,提倡由勤息烦恼而达到妄尽入觉,也能成佛作祖,却仍有一定的意义。神秀的修持方法也得到弘忍的推重,并为许多习禅者所信奉,因而开北宗一派,并不是偶然的。



慧 能

慧能(638—713),一作惠能。俗姓卢,新州(今广东新兴)人。唐高宗咸亨年间入黄梅东禅寺,参禅宗五祖弘忍。因所作偈受到弘忍赏识,得其法衣。十年后,在广州法性寺剃发受戒,为众说法,历三十余年,影响甚大,创建了南宗禅。后人尊之为禅宗六祖。今存诗偈二十余首。

菩提本无树

菩提本无树,明镜亦非台。
本来无一物,何处惹尘埃?

品 评

这首偈是慧能针对神秀那首偈而写的。当时,慧能才入寺八个多月,整天在后院干着劈柴舂米的杂活。他偶然听到一个小和尚唱诵神秀此偈,认为尚未见性,但他本人又一字不识,于是口诵一偈,请人写在墙上,得到弘忍的赏识,传得法衣。这首偈的本质是直指人心,见性成佛。菩提树和明镜台都具有空间形象,凡有空间形象者,则必然是相对的,所以不可用以比喻自性。自性无所谓修,无所谓得,它本身就是一个绝对的境界。光明自性人人都有,只要不污染,就能自然显露,所以明心见性不可由修持入,自性本就是“无修无证,无得无失”的。这一境界,要求一悟到底,单刀直入,见性成佛,这就是“顿悟”。弘忍的本意是要考察门人对自性的理解,但神秀似乎更偏重于谈悟道的过程,而不像慧能那样,希望



传达(尽管语言总是有局限的)出悟道的境界。在这个意义上,二人就分出了高下。

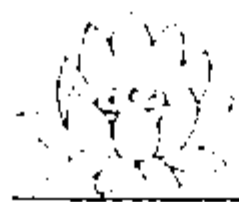
顺便应该提到的是,陈寅恪在《禅宗六祖传法偈之分析》一文中曾说神秀、慧能二偈譬喻不当。因为印度禅学的观身之法,往往把人身比作易于解剥的植物,以说明阴蕴俱空,肉体可厌之意,如“行如芭蕉叶,除去不得坚实”,“如实知如芭蕉树,叶叶析除,实不可得”之类。而据《西域记》:“金刚座上菩提树者,即毕钵罗之树也。昔佛在世,高数百尺。屡经残伐,犹高四五丈。佛坐其下,成等正觉,因而谓之菩提树焉。茎干黄白,枝叶青翠,冬夏不凋,光鲜无变。”因此,菩提树为永久坚牢之宝树,决不能取以比喻变灭无常之肉身。这种看法到底正确与否,不妨聊备一说,加以参考。

寒 山

寒山(生卒年不详),一称寒山子,大约生活在唐玄宗开元至唐宪宗元和年间。早岁业儒,后入释门,居于浙江天台山之寒岩,寿至百岁以上。其诗语言通俗,意味丰厚,与王梵志颇为接近。有《寒山子诗集》行世。

欲得安身处

欲得安身处,寒山可常保。
微风吹幽松,远听声愈好。
下有斑白人,喃喃读黄老。
十年归不得,忘却来时道。

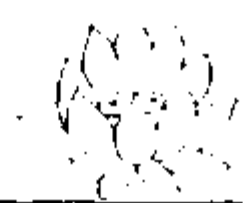


品 评

诗人说居于寒山,即可常保安身之处。如果这个“安身”仅指平平安安地生活,似乎并没有加以渲染的必要。实则“安身”即是“安心”。据《五灯会元》卷一,“惠可曰:‘诸法佛印,可得闻乎?’祖曰:‘诸法佛印,匪从人得。’可曰:‘我心未宁,乞师与安。’祖曰:‘将心来。’可良久,曰:‘觅心了不可得。’祖曰:‘我与汝安心竟。’”这个著名的二祖安心的故事,便是要求内求诸己,而在作者看来,寒山正是一个有助于反观心源的好地方。为什么呢?“微风吹幽松,远听声愈好。”这并不是追求隔岸观柳、雾里看花般的朦胧美,也不是单纯欣赏林和靖笔下“疏影横斜水清浅,暗香浮动月黄昏”般的意境,而是在静穆中,在一种完全放松的意态下,在一种无差别的境界中,达到主客体的冥然一体。诗中读黄老的叙述是诗人生活的真实写照。从其现有作品来看,寒山子确实曾对道家思想产生过浓厚的兴趣。如他刚到天台的时候就说:“自见天台顶,孤高出众群。……下望山青际,谈玄有白云。野情便山水,本志慕道伦。”隐居以后也说:“寒山有裸虫,身白而头黑。手把两卷书,一道将一德。”其实,在寒山子的心目中,禅与老庄是一是二,不必也不能分得那么清楚。所以,诗人最后描写自己的生活状态,一方面固然是从桃花源的故事中得到启示,另一方面,也暗示着“舍筏登岸”的悟道过程:“归不得”是因为不须归,他不是连归路都忘记了吗?——既已开悟,则为开悟所做的一切都不必再提。正如《西游记》第九十八回中唐僧一行来到灵山“凌云渡”,接引佛祖驾无底船渡其过彼岸,“四众回头,连无底船儿却不知去向”。

高高峰顶上

高高峰顶上,四顾极无边。



独坐无人知，孤月照寒泉。
泉中且无月，月自在青天。
吟此一曲歌，歌终不是禅。

品 评

王维《竹里馆》说：“独坐幽篁里，弹琴复长啸。深林人不知，明月来相照。”虽有“清幽绝俗”之意，如施补华《岷佣说诗》所云，但弹琴的传统意象（伯牙善鼓琴，钟子期善听），仍暗示我们作者对知音的祈求。李白《月下独酌四首》之一说：“花间一壶酒，独酌无相亲。举杯邀明月，对影成三人。”看起来能够自得其乐，实则蕴涵着无限悲凉。寒山的诗也是在“独”字上做文章，但给我们的感受却绝不相同。从空间上说，诗人从“高”、“远”两个方面写自己孤高绝俗，远离世人；从时间上来说，孤月照泉，显然表现了一个过程，是作者注意力所投注。但这里的“无人知”与王维的“人不知”迥然有别，前者是不求人知，后者则是求知而不得，对于寒山来说，这种环境正好可以悟道。他悟到了什么？镜花水月，色空之论，或许可以解释“泉中且无月，月自在青天”二句，但作者显然不愿这样入俗——毕竟，这一话头在禅家已是说烂了，所以，他最后特别强调：“吟此一曲歌，歌终不是禅。”认为不可言说，难以言说。这正如《南阳和尚问答杂征义》所载荷泽神会的一段话：“今言说者，为对问故。若不对问，终无言说。譬如明镜，若不对象，镜中终不现象。尔今言现象者，为对物故，所以现象。”

寒山对自己的诗颇为自负，他曾写道：“下愚读我诗，不解却嗤消。中庸读我诗，思量云甚要。上贤读我诗，把著满面笑。杨修见幼妇，一览便知妙。”从他的创作实际来看，可以说，这决不是大言欺人。



拾 得

拾得(生卒年不详),生活年代与寒山大致相同。本为孤儿,得天台山国清寺僧丰干拾归,就养于寺中,因名拾得。其诗风格内容皆与寒山相似,后人辑其诗,附于《寒山子诗集》中。

无事闲快活

无事闲快活,唯有隐居人。
林花长似锦,四季色常新。
或向岩间坐,旋瞻见桂轮^①。
虽然身畅逸,却念世上人。

注 释

① 桂轮:指月。相传月亮上有桂树,所以这样说。

品 评

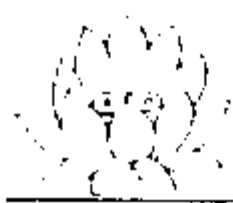
“唯有”二字,暗含了与世上的非隐居人的对比。对比的内容是什么呢?首先是“林花长似锦,四季色常新”。《诗·豳风·七月》“女心伤悲”,《毛传》释云:“春女悲,秋士悲,感其物化也。”对于世人来说,时序的更替,季节的迁逝,如春花之飘落,秋叶之凋零,往往引起心灵的悲哀:或感叹红颜老去,或伤悼事业无成,总之是四季的变化引起的无常之感。而对于禅者来说,四季固然也有变化,但正如“日月常有,而光景常新”,眼中时时能够发现美,总是能有新鲜的感受,因为,禅者已与大自然融为一体,春、夏、秋、冬只是一



种正常的迁替,而不再有什么感情上的区别,一如云门禅师所说:“春有百花秋有月,夏有凉风冬有雪。若无闲事挂心头,便是人间好时节。”其次是“或向岩间坐,旋瞻见桂轮”。陶渊明《饮酒》之五说:“结庐在人境,而无车马喧。问君何能尔?心远地自偏。采菊东篱下,悠然见南山。山气日夕佳,飞鸟相与还。此中有真意,欲辨已忘言。”此诗第三联向称名句,写出了采菊之时,偶一抬头,目光与南山不期然相遇,“相视而笑,莫逆于心”,恬然自适,悠然自得,而这种由心灵的静穆而得出的感受,也就是诗中所说的“真意”,语言是说不清楚的,所以,最后说“欲辨已忘言”。拾得的这两句诗与陶诗有异曲同工之妙:诗人有时随意地在岩石上坐下来,不知不觉间,一轮明月已在眼前升起。这一境界是如此和谐,如此轻适,仿佛人月之间发出了渊默的微笑,可说是陶诗的继响,有着同样的艺术感染力。不过,境界虽美,身心虽畅,作者却并没有做“自了汉”,他这时想到的是世上还有无数尚未臻此的众生。《维摩经·问疾品》载维摩诘语:“以一切众生病,是故我病。若一切众生不病者,则我病灭。”又《五灯会元》卷四:“(赵州从谗禅师云)‘佛是烦恼,烦恼是佛。’僧问:‘未审佛是谁家烦恼?’师曰:‘与一切人烦恼。’曰:‘如何免得?’师曰:‘用免作么?’”所说的正是诗中的意思。有此二句,则全诗格调振起,又臻新境界。

孟浩然

孟浩然(687—740),襄州襄阳(今湖北襄阳)人。早年隐居鹿门山,后又隐于祖居田庐。开元十六年(728)举进士不第,还襄阳。六年后,张九龄署其为荆州从事。孟浩然是唐代山水田园诗的先行者,与王维齐名。今人李景白有《孟浩然诗集校注》。



游明禅师西山兰若

西山多奇状，秀出倚前楹^①。
停午收彩翠，夕阳照分明^②。
吾师住其下，禅坐证无生^③。
结庐就嵌窟^④，剪竹通径行。
谈空对樵叟^⑤，说法与山精^⑥。
日暮方辞去，田园归冶城^⑦。

注 释

① 楹：房柱。这两句的意思是：状貌奇特的西山，在房前突兀而起，巍然耸立。

② 这两句的意思是：明禅师所居之西山兰若(寺院)一带，停午(正午)时分，不见阳光，景物不如清晨鲜亮，而至黄昏时，夕阳照射下，又显得满目葱葱。

③ 无生：指涅槃，是佛教的最高境界。《最胜王经》卷一：“无生是实，生是虚妄。愚痴之人，漂溺生死，如来体实，无有虚妄，名为涅槃。”

④ 嵌窟：深洞。

⑤ 空：佛教认为空是出世法，是事物的本体。万事万物都由一定的因缘组合而成，因缘合事物就存在，因缘散事物就不存在。所以说，一切事物从本质上看都是空的。

⑥ 山精：原指山上的精怪，这里泛指禽兽。

⑦ 冶城：在今湖北省黄陂县东南。

品 评

一首诗的开头很重要。这篇作品，发端很有特色。开门见山，



径写西山的形象性状,除了写景生动,渲染了兰若所处的环境外,也暗示了对明禅师禅法的赞美。紧接着的两句,表面上是写从早到晚景物的变化,实则说明了诗人一整天流连于此,乐而忘返,见出其地所富有的吸引力。所以底下就明写吸引力之所由来——来自“禅坐证无生”的明禅师。而点出人物后,又无一赘笔,马上转入对其生活的描写。首先是居处:“结庐就嵌窟,剪竹通径行。”见出其追求阒无人迹的幽静。其次是活动:“谈空对樵叟,说法与山精。”见出其环境虽然幽静却并不寂寞,同时,也将其度世心肠及高深禅法并作一笔表出。“说法与山精”一句显出自“生公说法,顽石点头”的典故。说的是僧人竺道生初至苏州,不被了解,故对着顽石说法,竟致使得顽石点头,可见其法理之精。在作者心目中,明禅师显然也是如此。最后归结到自己:一天游观已毕,将要归去。这里又有一点独特之处。一般人写离开寺院,或多或少,总有又入红尘的遗憾,往往以对比句加以唱叹。而在这首诗里,作者所表现的由禅院到田园却是和谐的,因为他当时隐于襄阳,在某种程度上也是出世之人。所以,由于具有这种心境,使得他把自己的生活情趣和场景也融入了诗中,禅境中遂带有几分田园之气。试比较《夜归鹿门歌》:“山寺鸣钟昼已昏,渔梁渡头争渡喧。人随沙岸向江村,余亦乘舟归鹿门。鹿门月照开烟树,忽到庞公栖隐处。岩扉松径长寂寥,唯有幽人独来去。”不难发现二者的相通之处。李嗣业《慰弘禅师集天竺语诗序》说:“唐人妙诗,若《游明禅师西山兰若》诗,此亦孟襄阳之禅也,不得尚谓之诗。”正是对他的这一特色的体认。

晚泊浔阳望庐山

挂席几千里,名山都未逢。



泊舟浔阳郭，始见香炉峰。
尝读远公传，永怀尘外踪。
东林精舍近，日暮空闻钟。

品 评

李白在《赠孟浩然》一诗中曾对这位前辈深表赞美：“我爱孟夫子，风流天下闻。红颜弃轩冕，白首卧松云。”但他们的诗风并不相同。李白《梦游天姥吟留别》写自己对天姥山的向往之情，一开始即极尽夸张：“海客谈瀛洲，烟波微茫信难求；越人语天姥，云霓明灭或可睹。”写到山本身，则是：“天姥连天向天横，势拔五岳掩赤城。天台四万八千丈，对此欲倒东南倾。”孟浩然所用的也是对比手法，对笔调却是淡淡的：“挂席（即帆）几千里，名山都未逢。泊舟浔阳郭，始见香炉峰。”同是喜悦，李白写来像瀑布，飞流而下；孟浩然写来则像泉水，慢慢渗出。但都有着巨大的艺术感染力。又如写香炉峰，李白《庐山谣寄卢侍御虚舟》说：“金阙前开二峰长，银河倒挂三石梁。香炉瀑布遥相望，回崖沓嶂凌苍苍。”《望庐山瀑布》也说：“日照香炉生紫烟，遥看瀑布挂前川。飞流直下三千尺，疑是银河落九天。”浓墨重彩，大肆渲染。而孟浩然只是淡淡着笔，怡然自得，情思悠远。底下提到东晋的名僧慧远，表示对其“尘外踪”的向慕。但是由于来到了这个地方，才具有了这种心境，还是由于有了这种心境，才想到了这个地方？作者没有明说，只是用“永怀”二字让我们体会到了一种时空的交织：过去之永怀和今日之亲临在“始见”的同时，得到了统一。而正在这时，隐隐听到阵阵钟声，乃知东林寺就在近旁。但是否前去拜谒，却也不说出来。全诗到此轻轻收住，情思正如寺钟，余音袅袅，启人回味。在四十个字中，写出了诗人的所见，所闻，所思，而又全不费力，一片神行，正是孟诗高境。王士禛曾引进禅学对此诗大为赞赏：“诗至此，色相俱空，真



如羚羊挂角,无迹可求,画家所谓逸品是也。”确实说出了其特色。

王昌龄

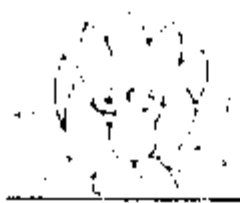
王昌龄(公元?—756?),字少伯,京兆万年(今陕西西安)人。开元十五年(727)进士及第,授秘书省校书郎,后改江宁丞。安史乱起,避乱江淮,为闾丘晓所杀。善诗,尤长于七绝,所作多边塞军旅、宫怨闺情及送别之什,有名于时。今人李云逸著有《王昌龄诗注》。

题 僧 房

棕榈花满院,苔藓入闲房。
彼此名言绝,空中闻异香。

品 评

这是一所静寂的禅院,静寂到苔藓不仅爬进院中,而且爬进房里,可见这个所在既无外人打搅,僧人亦是足不出户。但这所禅院又是热闹的,那满院的棕榈花不是开得一片灿烂吗?一热一冷,一闹一寂,形成鲜明对照,但彼此又并不矛盾,焉知这禅房花木不带有“郁郁黄花,无非般若;青青翠竹,尽是法身”之意?于是进一步写感受。禅房中应该不止一位僧人,所以用了“彼此”二字。“名”指精神,“言”指语言。众僧相对参禅,彼此间既无语言交流,也无精神交流,但能够达到一种默契,创造一种境界,都深深沉浸在禅悦之中,于是就如须菩提臻于禅定时,帝释天散花于天一样,作者似也能闻到空中的异香。禅宗认为真正的悟境是不可言说的,一



落言诠,即有失真,所以众僧皆不言,而作者表达这一境界也以少少许胜多多许,使得这篇小诗有余不尽,耐人回味。清代评论家施补华在《岷佣说诗》中评价这首诗是“句中有禅理,句外有神韵”,体认是非常准确的。

孙 逖

孙逖(696—761),潞州涉县(今河北涉县)人。唐玄宗开元二年(714)举哲人奇士科,授山阴尉。后又举贤良方正科。官终太子詹事。原有集二十卷,今佚。《全唐诗》存诗一卷。

宿云门寺阁^①

香阁东山下,烟花象外幽。
悬灯千嶂夕,卷幔五湖秋。
画壁余鸿雁,纱窗宿斗牛。
更疑天路近,梦与白云游。

注 释

① 云门寺:在今浙江省绍兴境内的云门山上,始建于晋安帝时,是著名的隐居之地。

品 评

首联写到寺,以“象外”二字,极写其幽。颌联笔势一转,写得壮阔。如果说千嶂暮色,一灯高悬,仍偏于写实的话,则卷幔而睹五湖之秋,则纯属想象。这一方面见出云门寺的地势之高,另一方



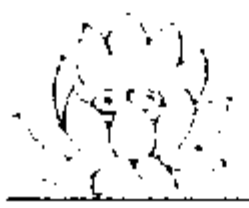
面也见出作者胸怀之阔大。颈联承上而来,目光由室外转向室内。“画壁”句写出寺之古,“纱窗”句写出夜之深。一个“宿”字,用得非常生动,结合神话传说,把夜深的气氛写活了。尾联写入睡。入睡不好写,则以梦形之。诗人在梦中与白云为伴,含有深意。一方面,山寺之高,常有白云游于其间,白天应有所见;另一方面,白云作为自由自在的象征,又与寺院的特定环境所引起的心理感受相通。用一“疑”字,遂使得疑真疑幻,有余不尽。全诗章法严谨,从时间上看,由到寺写到入梦;从空间上看,由实境写到虚境,全力衬托寺院的高古,结构上颇见匠心。

王 维

王维(700—761),字摩诘,太原祁(今山西祁县)人。开元九年(721)中进士,释褐为太乐丞,官终尚书右丞,后世称为王右丞。与孟浩然齐名,是唐代山水田园诗派的杰出代表。王维早年即过着亦官亦隐的生活,玄宗后期,政事日益腐败,他的佛家思想愈趋浓厚,并对文学创作产生了深刻的影响,被后人称为“诗佛”。清代徐增在《而庵诗话》中曾比较唐代李白、杜甫和王维三家诗风说:“吾于天才得李太白,于地才得杜子美,于人才得王摩诘。太白以气韵胜,子美以格律胜,摩诘以理趣胜。太白千秋逸调,子美一代规模,摩诘精大雄氏之学。”对王维的创作成就和特色作了准确的说明。著有《王右丞集》。

终南别业

中岁颇好道,晚家南山陲。



兴来每独往，胜事空自知。
行到水穷处，坐看云起时。
偶然值林叟，谈笑无还期。

品 评

此诗《河岳英灵集》题为《入山寄城中故人》，《国秀集》题为《初至山中》，可能是作于开元二十九年(742)，时王维刚开始在终南山隐居。形象思维是诗区别于其他文体的重要标志之一。此诗一起首即说“中岁颇好道”，照一般手笔或许会对这个“道”作一番生发，但作者却全用形象加以说明。兴来独往，是说一种超越人为节奏的纯任自然的生活方式，而每有所感，冥会于心，就不免有“空自知”之感。一个空字，表面上看是叹惋，实则是自豪：见出没有同调，也不须同调，却能怡然自得。颈联是自来传诵的名句，脉络紧接前联。晋代诗人阮籍经常独自驾车出行，行至无路可走时，就大哭而回。这是因为他虽然号称“率意”，心中却还有一个“穷途”的概念。试看王维，无目的地缓缓而行，不知不觉来到了流水的尽头，就坐下来，看着一团团白云慢慢从眼前升起。随意走，随意住，随意坐，随意看，这一系列活动，衔接很紧，却又像白云卷舒，从容自在。正因为“无心”，所以人和自然便融为一体，显示出淡泊闲适和安详自足。《苕溪渔隐丛话》后集卷九引黄庭坚语说：“余顷年登山临水，未尝不读摩诘诗：‘行到水穷处，坐看云起时。’故知此老胸次有泉石膏肓之疾。”说得还比较含蓄。近人俞陛云《诗境浅说》则更具体地说：“行至水穷，若已到尽头，而又看云起，见妙境之无穷。可悟处世事变之无穷，求学之义理亦无穷。此二句有一片化机之妙。”从消极方面说，路虽穷而能观云，亦可弥补；从积极方面说，行路是乐趣，观云又是去寻找新的乐趣，这或许就是俞氏所谓“化机”。诗的最后两句宕开一笔，实际上也是说的这层意思。本来已



是心无挂碍，“偶然”见到林叟，又高兴地谈了起来，以致于忘了回家的时间。坐看云起虽然美妙，但诗人并未执着于此，与林叟交谈，仍然可以达到这一境界。全诗情、景、事、理融为一体，前人每认为包含禅意，其实就连禅意也是自然流露，而非刻意安排的。这正是诗的高境。清代徐增《唐诗解读》卷五评道：“行到水穷处，去不得处，我亦便止；倘有云起，我便坐而看云起。坐久当还，偶值林叟，便与谈论山间水边之事。相与留连，则不能以定还期矣。于佛法看来，总是个无我，行无所事。行到是大死，坐起是得活，偶然是任运，此真好道人行履，谓之好道，不虚也。”确实说出了王维“好道”的内容。

过 香 积 寺

不知香积寺，数里入云峰。
古木无人境，深山何处钟。
泉声咽危石，日色冷青松。
薄暮空潭曲，安禅制毒龙。

品 评

香积寺，故址在陕西省长安县南；“过”，当作访问讲。诗人要去访香积寺，却又不知在何处，可见此行纯是任性，而数里外缭绕的云峰，一方面使目的地带有朦胧之感，另一方面也从侧面渲染了诗人的心境。于是下面就写一路上的所见所感。只有古木，不见今人，这一层对比，不是为了抒发今昔之感，而是说明这里很久以来就阒无人迹，强调其宁静，是偏于时间描写；不见寺院，只闻钟声，而在群山环抱之中，回声四起，诗人当然不知“何处钟”了，这又



是偏于空间描写。远处是层峦叠嶂,近旁是古木参天,眼前是无人小径,环境确是非常幽寂荒僻。但诗人仍觉得太过笼统,于是进一步具体描写,展示给读者的是一片冷色调。一个“咽”字,形象地写出了泉水在嶙峋山石中穿行时的状况,令人想起白居易《琵琶行》中“幽咽泉流冰下难”的刻画。“冷”字用得更为奇特,斜阳余晖洒在松上,本来应是暖色,但既是夕阳,又处僻地,此情此景,怎能不“冷”?所以,这两句的景色,一写闻,一写见,其实都是作者自己的感受,但却又表现出高度的艺术真实。“安禅”句出自佛典,谓西方一水潭中,藏有一条毒龙,害人无算。有高僧以无上佛法将其制服,不再能为害。但作者却是活用,正如赵殿成《王右丞诗集笺注》注此诗云:“毒龙宜作妄心譬喻,犹所谓‘心马情猴’者。若会意作降龙实事用,失其解矣。”作者一路行来,正是一个参悟的过程,走近佛寺,顿消妄念,才有“安禅”之说。全诗顺着行程,一路写来,虽极力渲染寂静,却每每以动相形(如钟声、泉声),可见其艺术表现力。

秋夜独坐

独坐悲双鬓,空堂欲二更。
雨中山果落,灯下草虫鸣。
白发终难变,黄金不可成。
欲知除老病,唯有学无生。

品 评

由悲秋而叹老,由否定道教到肯定佛教,就是这首诗所展示的心路历程。通观全篇,应该承认,写得最成功的是颌联。唐代司空



图(?)在《二十四诗品》中提出“不着一字,尽得风流”的美学境界,这联诗正可作为最好的印证。一个秋天的夜晚,诗人坐在灯下,听着雨中熟透了的山果扑簌簌落地,草丛中虫儿在唧唧地鸣叫。处在那一境地,他对大自然,对人生有些什么感受呢?这联诗本身并没有说出来,但其丰厚的内蕴,仍使人有所感悟。再就禅理而言,作者只是把这幅画面,这种情境展示出来,至于其中的言外之意,却要读者自己去体悟,这在佛家说,可谓“无住”、“无著”,因为并没有执着其上。作者只是提出一个“现量”,读者却不由得不产生联想,即景生情,这实在是文学的高境,比直接说出来可高明多了。

春日上方即事

好读《高僧传》^①,时看辟谷方^②。

鸠形将刻杖^③,龟壳用支床^④。

柳色春山映,梨花夕鸟藏。

北窗桃李下,闲坐但焚香。

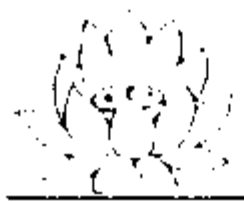
注 释

① 《高僧传》:《隋书·经籍志》著录有释僧佑所撰《高僧传》十四卷;《唐书·艺文志》著录有虞孝敬撰《高僧传》六卷、僧慧皎撰《高僧传》十四卷、僧道宗撰《续高僧传》三十二卷。

② 辟谷:一种不食五谷的导引之术。

③ 鸠形将刻杖:汉代对八、九十岁的老人特加优礼,赐以刻有鸠鸟的玉杖,因为鸠是不噎之鸟,希望老人吃饭不噎,健康长寿。

④ 龟壳用支床:据《史记》记载,南方有老人用龟做床的撑脚,二十多年后,老人死,龟还活着。这里也是取其长寿之意。



品 评

此诗记载了诗人生活的一个侧面,也让我们看到了他的好佛绝非虚言。末句说“闲坐但焚香”,显然是坐禅。《五灯会元》卷一记载迦叶的事迹说:“尊者一日踏泥次,有一沙弥见,乃问尊者:‘何得自为?’者曰:‘我若不为,谁为我为?’”可见禅要有切身体验,注重亲自证悟,所以坐禅也是必要的,达摩祖师在嵩山少林寺不就是“面壁而坐,终日默然”吗?南宗禅兴起以后,强调直指心源,顿悟成佛,对于坐禅,往往只视为一种手段,而并不认为有多重要,慧能就说过“道由心悟,岂在坐也”的话。王维虽然对南宗禅有很深刻的理解,但同时也并不否定北宗的禅定功夫。《旧唐书》卷一九〇《王维传》中说他“在京师,日饭十数名僧,以玄谈为乐。斋中无所有,唯茶铛药臼、经案绳床而已。退朝之后,焚香独坐,以禅诵为事”,就是对他的生活状态的形象说明。他在诗歌中或者叙述自己“爱染日已薄,禅寂日已固”(《偶然作六首》之三),或者称道友人“欲知禅坐久,行路长春芳”,(《过福禅师兰若》),并赞成一种与世隔绝的生活:“虽与人境接,闭门成隐居”(《济州过赵叟家宴》);“闲门寂已闭,落日照秋草”(《赠祖三咏》);“轻阴阁小雨,深院昼庸开”(《书事》),也能证明这一点。

辛 荑 坞

木末芙蓉花,山中发红萼。
涧户寂无人,纷纷开且落。

品 评

在这首诗里,芙蓉花是那么的“委运任化”,开也无人知,落也无人知,一切都是极自然的,不仅泯灭了生灭,而且似乎也泯灭了



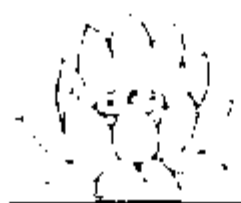
时空,剩下的只是一片静寂。王维晚年写了不少这样的诗,如《鸟鸣涧》:“人闲桂花落,夜静春山空。月出惊山鸟,时鸣春涧中。”《鹿柴》:“空山不见人,但闻人语响。返景入深林,复照青苔上。”《山中》:“荆溪白石出,天寒红叶稀。山路元无雨,空翠湿人衣。”都是如此。从佛教的角度来讲,静寂的指归是离烦恼、绝苦患,所以《华严经》卷一说:“观寂静法,灭诸痴闻。”《宝篋经》说:“一切诸法皆是寂静门。”这些小诗的潜在原因或许与此有关。另外,就这些诗的意象来看,既空灵,又和谐,既自具自足,又意在言外。细细读来,无不具禅境,抒禅理,却又如“羚羊挂角,无迹可求。非有妙悟,难以领略”。清人王士禛在《蚕尾续集》卷二《书西溪堂诗序》中评价王维辋川绝句诸作是“字字入禅”,是很准确的体会。

钱 起

钱起(710?—782?),字仲文,吴兴(今浙江省湖州市)人。唐玄宗天宝十载(751)登进士第,释褐为秘书省校书郎,官终考功郎中、太清宫使。其诗才清逸,兼擅众体,是大历诗人中的杰出者。著有《钱考功集》。

梦寻西山准上人

别处秋泉声,至今犹在耳。
何尝梦魂去,不见雪山子^①。
新月隔林时,千峰翠微里。
言忘心更寂,迹灭云自起。



觉来纓上尘,如洗功德水^②。

注 释

① 雪山子:相传释迦牟尼佛前世曾在雪山修行,人称雪山大士。此用以比准上人。

② 功德水:指八功德水。

品 评

此诗写禅理禅心,从“梦”字着笔,是其独特之处。古人写梦,凡创造力强者,无不翻空出奇,表现出强烈的时代特色和个人特色。如杜甫《梦李白》二首之一,刻画作者心理:“故人人我梦,明我长相忆。君今在罗网,何以有羽翼?恐非平生魂,路远不可测。”写得疑真疑幻,见出对友人的关切。元稹《酬乐天频梦微之》说:“山水万重书断绝,念君怜我梦相闻。我今因病魂颠倒,惟梦闲人不梦君。”从反面着笔,写感情之凄苦。而陆游《五月十一日,夜且半,梦从大驾亲征,尽复汉唐故地。见城邑人物繁丽,云:西凉府也。喜甚,马上作长句。未终篇而觉,乃足成之》则说:“凉州女儿满高楼,梳头已学京都样。”小中见大,以浪漫主义的手法,写出了这位爱国诗人对收复失地的迫切心情。钱起这首诗也写梦,千峰新月,朗朗夜空固然暗示着心地的一片清明,言忘说寂也启发对往迹的领悟,但更值得注意的是其证道方式。梦是虚的,而竟能梦中得道,虚实间还可作别的解说,但和佛家谈空说无正相契合。宋代初年的陈抟老祖自称睡梦中得道,诗人则觉来“如洗功德水”,二者是否有一定的传承关系呢?



杜 甫

杜甫(712—770),字子美,河南巩县(今河南巩县)人。开元二十三年(735)举进士不第,天宝十载(751),献《三大礼赋》,待诏集贤院。安史乱起,陷于长安。肃宗至德二年(757),奔赴行在凤翔,授左拾遗。后在成都营建草堂,又飘泊于梓州、阆州、夔州。大历三年(768)出峡,二年后病死于由长沙至岳阳的小舟中。杜甫的诗,内容广泛,思致深刻,沉郁顿挫,律切精深,被前人誉为“上薄风骚,下该沈宋,言夺苏李,气吞曹刘,掩颜谢之孤高,杂徐庾之流丽,尽得古今之体势,而兼人人之所独专”(元稹《杜工部墓系铭》),集诗坛之大成。通行本有钱谦益《杜诗笺注》、仇兆鳌《杜诗详注》、杨伦《杜诗镜铨》等。

游龙门奉先寺^①

已从招提游^②,更宿招提境。
 阴壑生虚籁^③,月林散清影。
 天窥象纬逼^④,云卧衣裳冷^⑤。
 欲觉闻晨钟,令人发深省。

注 释

① 龙门奉先寺:龙门即伊阙,俗称龙门山,在河南省洛阳市南。奉先寺是当地一座著名的寺院。

② 招提:梵语,译义为四方,后省作拓提,误为招提。四方之僧为招提僧,四方之僧的住处为招提房。此诗乃以招提名寺僧。



③ 虚籁：指风声。

④ 天窥：即窥天。窥一作阙。象纬：天上星象错列，如经纬一般。

⑤ 这两句都是形容高寒。

品 评

王嗣奭《杜臆》卷一评此诗云：“此诗景趣冷然，不用禅语而得禅理，故妙。……盖人在尘溷中，性真汨没，一游招提，谢去尘氛，托足净土，情趣自别。而更宿其境，听灵籁，对月林，则耳目清旷；逼帝座，卧云床，则神魂兢凜。梦将觉而触发于钟声，故道心之微，忽然豁露，遂发深省。正与日夜息而旦气清，剥复禅而天心见者同。余谓老杜闻道，而此其入道之机倪也。”这一论述，是有见之言。令我们感到饶有兴味的是，作为杜集开篇第一首诗，这是否能够代表杜诗的基本思想倾向呢？诚然，杜甫的某些作品，如《观打鱼歌》，“可当一篇戒杀文”（《杜诗详注》卷十一引钟惺语），《白小》对“天然二寸鱼”的悲悯，也见出佛家众生平等的思想。但正如刘熙载《艺概》所说：“老杜一生只在儒家界内。”不管是在顺境还是在逆境，不管是在朝还是在野，都表现得很清楚。所以，佛家思想只是他的某种精神状态的反映，而不占主导地位。虽然如此，这首诗“不用禅语而得禅理”，仍是写得比较成功的。

同诸公登慈恩寺塔^①

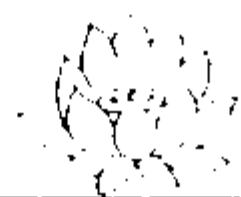
高标跨苍穹，烈风无时休^②。

自非旷士怀^③，登兹翻百忧。

方知象教力^④，足可追冥搜^⑤。

仰穿龙蛇窟，始出枝撑幽^⑥。

七星在北户，河汉声西流^⑦。



羲和鞭白日^⑧，少昊行清秋^⑨。
 秦山忽破碎^⑩，泾渭不可求。^⑪
 俯视但一气，焉能辨皇州？
 回首叫虞舜，苍梧云正愁^⑫。
 惜哉瑶池饮，日晏昆仑丘^⑬。
 黄鹄去不息^⑭，哀鸣何所投？
 君看随阳雁^⑮，各有稻粱谋！

注 释

① 天宝十一载(752)秋，杜甫同高适、岑参、储光羲、薛据诸人一起登上慈恩寺塔，各写诗以纪之。据杜诗原注：“时高适、薛据先有此作。”可见这首诗是和作。现薛诗已佚，余作皆存。慈恩寺也叫大雁塔，在长安东南区进昌坊，是唐高宗李治作太子时所建，寺塔六级，高三百尺。

② 这两句形容塔之高。由于塔比天还高，所以在上面就感到狂风猛烈，吹个不停。

③ 旷士：旷达之士。登高遣兴，本是旷士之怀，何况还是登上浮图，更应该能够销忧。但杜甫却自言做不到。正如他在夔州时写《登高》诗：“万里悲秋常作客，百年多病独登台。”写《遣兴》诗：“愁极本凭诗遣兴，诗成吟咏转凄凉。”登上慈恩寺塔反而使他更加增添了忧愁。

④ 象教力：佛教说理教人，都用形象，所以说“象教”。没有佛教，也就没有慈恩寺塔，所以说是“象教力”。

⑤ 追冥搜：在高远幽深中探索。不仅指登塔，而且暗示着冥思。由于塔是佛教力量的象征，所以登塔也就代表着一种求索。

⑥ 这两句写登塔的过程，意思是阶梯狭窄、曲折、幽深，向上攀登，就好像从龙蛇的洞穴中穿过。在幽暗中，绕过一道道斜柱，才到了塔顶。

⑦ 这两句的意思是：登上塔顶，就看到北斗七星在北窗外闪烁，听到银河水向西流淌的声音。白天看不到北斗和银河，银河中也无水可淌，这都是诗人的想象之词。



⑧ 羲和:驾驶日车的神,相传他以六龙为驾,载着太阳从天上驶过。鞭:形容时间过得很快,已到黄昏时分。

⑨ 少昊:主管秋天的神。二句点明了具体的时间:秋天的黄昏。

⑩ 秦山:指终南山和秦岭。

⑪ 泾渭:两条河水。泾水浊,渭水清。这两句的意思是:从塔上看去,群山错杂起伏,像被切成许多碎片,也分不清哪是泾水,哪是渭水了。当时李林甫当政,时局混乱,诗中带有某种暗示。

⑫ 这两句是怀念太宗时的清明政治。太宗是受内禅的,所以以虞舜作比;舜死葬于苍梧,所以比喻太宗昭陵。杜甫在诗中常以太宗时的盛事与玄宗后期的衰败进行对照,所以说昭陵上空布满愁云。

⑬ 据《列子·周穆王》记载,周穆王曾经“升昆仑之丘”,“遂宾于西王母,觞于瑶池之上”,“乃观日之所入”。这里借以为比,讽刺唐玄宗与杨贵妃游宴骊山,生活荒淫。“日晏”既是用典,也是写实,暗示着大唐帝国走向衰落。

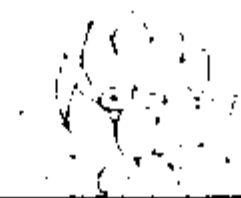
⑭ 黄鹄:喻指贤人。

⑮ 随阳雁:喻指趋炎附势、追逐私利的小人。

品 评

慈恩寺既是一个重要的佛教胜迹,又是唐帝国鼎盛时期的一个象征,所以,诗人极力描绘其高大雄伟,应该是带有明显的心理内容,而在此同时,佛寺的超迈辉煌也不可避免地得到了渲染。

从写景的角度来看,杜甫笔下的“七星在北户,河汉声西流”以及“秦山忽破碎,泾渭不可求。俯视但一气,焉能辨皇州”诸句都是极为夸张的,但却是高度的艺术真实。试比较中唐章八元的《登慈恩寺塔诗》:“十层突兀在虚空,四十门开面面风。但怪鸟飞平地上,自惊人语半天中。回梯暗踏如穿洞,绝顶初攀似出笼。落日风城佳气合,满城春树雨濛濛。”诗中描写登寺的情形可谓切近,明确可感,但在这一雄伟的建筑面前,抒情主体的形象太过卑琐;欲形塔之高,却又意象凡近,笔力疲弱,总之是缺乏相应的胸襟和气魄。



二者相比,一似近而实远,一似远而实近,艺术水准判然有别。宋人张戒在《岁寒堂诗话》卷上说章诗“此乞儿口中语也”,确是敏锐的观察。

谒真谛寺禅师

兰若山高处,烟霞嶂几重。
冻泉依细石,晴雪落长松。
问法看诗妄,观身向酒慵^①。
未能割妻子,卜宅近前峰。

注 释

① 观身:佛教四观之一(观因缘、观果报、观自身、观如来身),以之减轻尘世的罪孽。

品 评

这首诗大约作于大历二年(767),当时杜甫寓居夔州。仇兆鳌《杜诗详注》卷二十引黄生语:“三四,景中见时,与王右丞‘泉声咽危石,日色冷青松’同一句法,然彼工在‘咽’字、‘冷’字,此工在‘冻’字、‘晴’字。”这一体认非常正确。杜甫与王维同时稍后,他在广泛学习前人,“转益多师”时,对王维显然也有所师法,但也融进了自己个人的创造。像这一联炼“冻”、“咽”二字,就与王诗区别开来。

杜甫曾多次声称“诗是吾家事”,并说“语不惊人死不休”,但在这首诗里,却把以前引以为自豪的“不朽之盛事”视为“妄事”,可以看出,由于来到佛寺,接近禅僧,使得他的思想发生了一些变化,是他饱经沧桑后的某种感悟。应该说,他产生的这种皈依之情是真



实的,因为杜甫实在是太疲惫了,他的心灵需要喘息。有人根据末二句认为他的认识是不彻底的,其实,虽然“未能割妻子”,却依然“卜宅近前峰”,正反映出作者的执着,因为,从主观上来看,他是并不想出家的。

常 建

常建(生卒年不详),玄宗开元十五年(727)进士,曾任盱眙县尉。常建仕途不得意,放浪琴酒,与王昌龄等隐居于湖北武昌新山。《全唐诗》存其诗一卷。

题破山寺后院

清晨入古寺,初日照高林。
竹径通幽处,禅房花木深。
山光悦鸟性,潭影空人心。
万籁此俱寂,但余钟磬音。

品 评

破山寺即兴福寺,在今江苏常熟西北,以常建此诗而知名。诗人清晨来到古寺,一路行来,充满愉悦:一是见到树林沐浴着朝阳的光辉(佛家称僧徒聚集之处为丛林,此言高林,带有颂赞之意);二是穿过清幽的竹径,发现了花木掩映中的禅房;三是见到飞鸟自由自在地欢唱,来到潭边,顿感整个身心一片空明。但在全诗的结束,却并不作进一步发挥,而是戛然而止,让一切都归于沉寂,惟余



钟磬之音,袅袅不绝,从而以少少许胜多多许。在诗歌史上,善写方外之情的诗人都对钟磬之声情有独钟,友人周裕锴教授曾分析过其中的原因:第一,钟声悠扬动听,能把宗教感情转化为一种审美感情,将禅意转化为诗情;第二,钟声余音袅袅不绝,最能体现超越于形象之外的悠远无穷的诗的韵味;第三,钟声的节奏是平缓的,疏钟与诗人淡泊闲静的心态恰巧为异质同构;第四,钟声打破宁静的虚空,象征着一次心灵的顿悟;第五,钟声是不可捉摸的东西,动亦静,实亦虚,色亦空,动静不二,象征着禅的本体和诗的本体;第六,钟声从静寂中响起,又在静寂中消失,传达出来的意味是永恒的静,本体的静,把人带入宇宙与心灵融合一体的那异常美妙神秘的精神世界。(《中国禅宗与诗歌》第四章《空灵的意境追求》)这一论述,是很精彩的。

景 云

景云(生卒年不详),唐代诗僧,安史之乱后人。工诗,善草书。《全唐诗》存诗三首。

老 僧

日照西山雪,老僧门始开。
冻瓶粘柱础,宿火陷炉灰。
童子病归去,鹿麋寒入来。
斋钟知渐近,枝鸟下生台。



品 评

题为“老僧”，通篇就在“老”字上做文章。首联引人遐想。为什么太阳的光辉映照在西山的积雪之上，这位老僧才把门打开呢？一则见出大雪纷纷扬扬下了一夜，因为日照西山，明显是清晨之景；二则见出老僧在夜间的清修中，感受到大自然的变化，所以，天色放晴，就要有所省察。省察也不是特别急切，不过把门打开看看而已。颌联是精心推敲之句。由于一夜大雪，气温骤降，所以瓶子下面结冰，粘在柱础之上。这在生活中本是常见之事，但用在这里仍有特定的含义。因为此僧已老，瓶子粘在柱础上当然拿不下来，这样就特别引起了诗人的注意。那烧了一夜的火，已经渐渐熄灭，厚厚的炉灰下，只有余热微弱可感。一个“陷”字，显然经过了千锤百炼，可以同张籍的名句“酒尽卧空瓶”相匹敌。但既然是非常寒冷，为何不添柴（或炭）呢？或许由于此僧已老，行走不便吧。即便如此，莫非没人相帮？颈联解释了这一点。童子因病归家，点出老僧是孤身一人；鹿麋走入僧房，一方面写天气之冷，照应前面数句，另一方面则续足老僧之孤，只有鹿麋相伴。写到这里，已充分交代了主人公的既寒且孤，多方渲染了“老”字，所以末联宕开一笔，写其精神状态。快到用斋的时候了，但老僧似乎一无所感，只是看到那些具有条件反射的鸟纷纷飞下枝头，才意识到这一点。钟未响而预想其响，预想其响却又是通过鸟的活动，运思确是新奇，而老僧的形象也就更为丰满了。

孟 郊

孟郊(715—814)，字东野，湖州武康(今浙江德清)人。少隐嵩山，称处士。德宗贞元十二年(796)登进士第。先后任溧阳县尉、



兴元军参谋、试大理评事等职，一生潦倒，沉沦下僚。其诗与韩愈齐名，为韩孟诗派的开创者之一，创作思想则深受皎然影响。今人华忱之有点校本《孟东野诗集》。

夏日谒智远禅师

吾师当几祖^①？说法云无空。
 禅心三界外，宴坐天地中^②。
 院静鬼神去，身与草木同^③。
 因知护王国^④，满钵盛毒龙^⑤。
 斗薮尘埃衣，谒师见真宗^⑥。
 何必千万劫，瞬息去樊笼^⑦。
 盛夏火为日，一堂十月风。
 不得为弟子，名姓挂儒宫。

注 释

① 几祖：禅门授受，有西天诸祖，东土诸祖之说，此以“几祖”作疑似之词，盖因其善于谈无说空，表示了作者对他的尊崇。

② 这两句的意思是：智远将身体融合在天地之中，寂然入禅，跳出了三界之外。佛教把欲、色、无色称为三界。

③ 这两句说禅师枯坐院中，形如草木，其禅力之强，连鬼神都避去，不敢伤害。

④ 护王：护世王。《维摩经·方便品》说：“护世四王，各治一方，护其所部，使说恶鬼不得侵害也。”诗中的“护王国”指禅院。

⑤ 毒龙：见王维《香积寺》注。

⑥ 这两句的意思是：抖落身上的尘土，恭敬地去拜谒真正的禅家宗师。

⑦ 樊笼：指世累。禅宗，尤其是南宗禅，讲求顿悟，见性成佛，所以这里



说,不需要很长时间的修炼,一旦悟入,即能得大自在。

品 评

这首诗从智远高深的禅法,写到对他的尊崇;从拜谒禅师,写到心灵解脱;从源于心境的物境对比,写到自己的矛盾心态,错落有致,颇见章法。时当盛夏,禅院亦不可能如诗中所说的“一堂十月风”,但境由心生,谁说不能有这种感受呢?妙在虚实相间,令人回味无穷。从写法上看,以炎热形冷寂,对比鲜明,印象深刻,其艺术的辩证法,亦正如王夫之《薑斋诗话》评《诗·小雅·采薇》中“昔我往矣”数句的话:“以乐景写哀,以哀景写乐,一倍增其哀乐。”

怀 海

怀海(720—814),俗姓王,福州长乐(今福建长乐)人。师事马祖道一,与西堂智藏、南泉普愿同号入室。住新吴百丈山,人称百丈禅师。卒谥大智禅师。

放出泐山水牯牛

放出泐山水牯牛,无人坚执鼻绳头。
绿杨芳草春风岸,高卧横眠得自由。

品 评

这首诗的中心是“自由”二字,以牛之行住坐卧,无人约束,比喻打破一切束缚,通脱无碍,自由自在。《五灯会元》卷三记载百丈回答“如何是心解脱及一切处解脱”道:“不求佛法僧,乃至不求福



智知解等。垢净情尽,亦不守此无求,为是亦不住尽处,亦不欣天堂、畏地狱,缚脱无碍,即身心及一切处皆名解脱。”可以和这首诗对观。以牛作喻,比修持心性的诗偈很多,普明禅师甚至绘成十幅图,各题一偈,以见阶段之不同。《未牧第一》:“狰狞头角自咆哮,奔走溪山路转遥。一片黑云横谷口,谁知步步犯佳苗。”《初调第二》:“我有芒绳蓦鼻穿,一回奔竞痛加鞭。从来劣性难调制,犹得山童尽力牵。”《受制第三》:“渐调渐伏息奔驰,渡水穿云步步随。手把芒绳无少缓,牧童终日自忘疲。”《回首第四》:“日久功深始转头,颠狂心力渐调柔。山童未肯全相许,犹把芒绳且系留。”《驯服第五》:“绿杨阴下古溪边,放去收来得自然。日暮碧云芳草地,牧童归去不须牵。”《无碍第六》:“露地安眠意自如,不劳鞭策永无拘。山童稳坐青松下,一曲升平乐有余。”《任运第七》:“柳岸春波夕照中,淡烟芳草绿茸茸。饥餐渴饮随时过,石上山童睡正浓。”《相忘第八》:“白牛常在白云中,人自无心牛亦同。月透白云云影白,白云明月任西东。”《独照第九》:“牛儿无处牧童闲,一片孤云碧嶂间。拍手高歌明月下,归来犹有一重关。”《只眠第十》:“人牛不见杳无踪,明月光含万象空。若问其中端的意,野花芳草自丛丛。”由野性未驯,到心性自然合道,泯灭色界,万象一如,最后也表现出了那个“高卧横眠得自由”的境界。

皎 然

皎然(720—800?),字清昼,俗姓谢,湖州(今浙江长兴)人。谢灵运十世孙。早年出家于杭州灵隐寺,大历以后,住湖州,往来于西山东溪草堂与杼山妙喜寺。通佛典,在诗歌理论上很有造诣。著有《皎然集》、《诗式》。



寻陆鸿渐不遇^①

移家虽带郭，野径入桑麻。
近种篱边菊，秋来未著花。
扣门无犬吠，欲去问西家。
报道“山中去，归来每日斜”。

注 释

① 陆鸿渐：陆羽，字鸿渐，湖北天门人，移家湖州，结庐隐居。善品茶，有“茶圣”之称。

品 评

移家至城廓之旁，人烟尚稠，但居处却是桑麻遮道（这使我们想起陶潜的名句“结庐在人境，而无车马喧”）；刚刚在篱边种满新菊，所以秋天到来，还未开花（这又使我们想起陶潜的名句“采菊东篱下，悠然见南山”）。二联一为转折，一为承接；用陶诗之典，一为正用，一为反用，却都表现了环境的幽僻。至此，一个超尘绝俗的隐士形象已如在眼前，而诗人访友的兴致亦侧面点出。第五句暗示人不在，因为连犬都不吠，当然家中无人了。一般说来，写到这里，“不遇”之意已见，再加生发，易成蛇足。就像柳宗元的《渔翁》一诗：“渔翁夜傍西岩宿，晓汲清湘燃楚竹。烟销日出不见人，欸乃一声山水绿。回看天际下中流，崖上无心云相逐。”前人每谓末二句“着相”，情思刻露，如苏轼、严羽、胡应麟、王士禛、沈德潜等都持是说。但皎然之写问讯于西家却正得其所。一方面，见出对陆羽的思慕，表明相访不遇之惆怅；另一方面，则借西家之口，衬托出陆羽高蹈尘外的形象，表明二人相契之根由。王士禛借用禅学，创为



“神韵”之说，以不说尽为妙，但纯任自然，当发则发，当止则止，也是禅门风范。这还是就作者而说的。从另一角度看，对诗中所描写的对象即陆羽，并未给予任何直接的刻画，但其品格却呼之欲出，这也正符合禅宗“不着一字，尽得风流”之旨。近人俞陛云《诗境浅说》评道：“此诗之潇洒出尘，有在章句外者，非务为高调也。”可谓的评。

刘长卿

刘长卿(?—790?),字文房,宣州(今安徽宣州)人。天宝末年登进士第,释褐长洲尉,仕至随州刺史,世称刘随州。刘长卿是大历诗风的主要代表之一,在近体诗上,用功甚深,尤工五律,自称“五言长城”。著有《刘随州集》。

送灵澈上人

苍苍竹林寺,杳杳钟声晚。
荷笠戴夕阳,青山独归远。

品 评

竹林掩映的寺院和远处传来的杳杳钟声,似非目之所接,耳之所闻,诗人出以想象之笔,就创造了一个清远幽渺的境界。末二句只写行者,未写送者,而诗人久久伫立,目送友人远去的形象仍显得非常生动。李白《黄鹤楼送孟浩然之广陵》写道:“故人西辞黄鹤楼,烟花三月下扬州。孤帆远影碧空尽,惟见长江天际流。”末二句从送友人上船,到船儿远去,帆影模糊,直至消失在水天交接之处,



眼前惟剩一江春水,流淌不息。暗示的手法,也使得诗人的自我形象表现得非常细腻生动,刘诗似对其有所借鉴,但又写得更为浓缩,全用白描(试比较作者的另一首诗《逢雪宿芙蓉山主人》:“日暮苍山远,天寒白屋贫。柴门闻犬吠,风雪夜归人。”),不是简单的沿袭。方回《瀛奎律髓》卷四十二评刘长卿诗“细淡而不显焕,观者当缓缓味之”;方东树《昭昧詹言》评其诗“多兴在象外,专以此求之,则成句皆有余味不尽之妙矣”。从这首小诗中,也能够体会到这一特色。

韦应物

韦应物(737—792?),京兆万年(今陕西西安)人。出身于关中望族,玄宗天宝十载(751)以门荫入官为三卫郎,后历任洛阳丞、京兆府功曹、江州刺史、苏州刺史等职。著有《韦苏州集》。

赠 琮 公

山僧一相访,吏案正盈前。
出处似殊致,喧静两皆禅。
暮春华池宴^①,清夜高斋眠。
此道本无得,宁复有忘筌?^②

注 释

- ① 华池:本指仙池,此借指官府生活。
- ② 忘筌:即得鱼忘筌,得意忘言之意。



品 评

山僧相访之时,主人正公务繁忙,诗的开篇即制造了强烈的不协调,是欲扬反抑。所以下文就加以解释:“出处似殊致,喧静两皆禅。”白居易《中隐》诗说:“大隐住朝市,小隐入丘樊。……不如作中隐,隐在留司官。”其中的感情正是可以沟通的。那么,诗人的生活内容如何呢?“暮春”二句作了明确的交代,使我们想起了“饥来吃饭,困来即眠”的禅宗话头。据《五灯会元》卷三:“源律禅师问:‘和尚修道,还用功否?’(大珠)师曰:‘用功。’曰:‘如何用功?’师曰:‘饥来吃饭,困来即眠。’曰:‘一切人总如是,同师用功否?’师曰:‘不同。’曰:‘何故不同?’师曰:‘他吃饭时不肯吃饭,百种须索;睡时不肯睡,千般计较。所以不同也。’”韦应物的诗可以说为这种“平常心”作了形象的注脚。既然喧静皆禅,似乎是有意修道了,作者末联却又反跌一笔,说佛道既然无处不在,因而也就无所谓有,无所谓无,所以“宁复有忘筌”。全诗结构一波三折,而又平淡自然,颇能见出作者的艺术功力。

灵 澈

灵澈(748或749—816),一作灵彻。俗姓汤,字源澄(一作澄源),会稽(今浙江绍兴)人。出家后,住越州云门寺。长于律学,尤善诗文。贞元、元和年间,先后住庐山东林寺和宣州开元寺。平生作诗凡二千首,其门人删取三百篇,编为诗集十卷;另取其自大历至元和五十年间与时人唱和酬别之作,编为《酬唱集》十卷。今二集都不存。《全唐诗》存其诗一卷。



东林寺酬韦丹刺史^①

年老心闲无外事，麻衣草座亦容身。
相逢尽道休官好，林下何曾见一人？

注 释

① 韦丹：当时任洪州刺史。据《云溪友议》卷中《思归隐》条：“江西韦大夫丹与东林灵澈上人鹭忘形之契，篇章唱和，月唯四五焉。韦偶为《思归》绝句诗一首以寄上人。……诗曰：‘王事纷纷无暇日，浮生冉冉只如云。已为平子归休计，五老岩前必共君。’”灵澈就答了这一首。

品 评

自齐代谢朏提出“既怀欢禄情，复协沧州趣”的“吏隐”理想后，庙堂形迹，山林精神一直是知识分子的重要的心灵追求。尤其是禅宗兴起，仕途失意者固然希望以此得到心灵慰藉，仕途得意者也非常企慕林下风流。因此许多诗人都与僧人有着密切的交往，互相谈禅论诗，并往往在诗歌中高唱着归隐之声，但实际上却并不能知行相符。灵澈的诗当然只是一种调侃（从广义上说也是一种讽刺），但也充分说明，禅宗追求自然适意、宁静淡泊的思想，确实已在士大夫的心上打下了深刻的烙印，成为儒家思想的重要补充。因此，“相逢尽道休官好，林下何曾见一人”二句在后世广泛流传，以致于“世俗相传以为俚谚”。（《苕溪渔隐丛话》前集卷五十六引欧阳修《集古录》）



法 常

法常(752—839),俗姓郑,襄阳(今湖北襄阳)人。早年出家于荆州,后得马祖道一印可。唐德宗贞元年间,住大梅山,世称大梅和尚。唐文宗开成初年建成寺院,四方请学者甚众。今有诗偈二首存世。

摧残枯木倚寒林

摧残枯木倚寒林,几度逢春不变心。
樵客遇之犹不顾,郢人那得苦追寻?

品 评

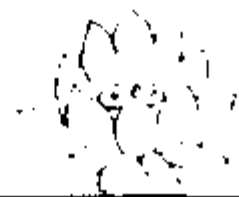
这首偈语的产生背景,据《五灯会元》卷三:“初参大寂(马祖道一的谥号),问:‘如何是佛?’寂曰:‘即心是佛。’师即大悟,遂之四明梅子真旧隐缚茅燕处。唐贞元中,盐官会下有僧,因采拄杖,迷路至庵所。问:‘和尚在此多少时?’师曰:‘只见四山青又黄。’又问:‘出山路向甚么处去?’师曰:‘随流去。’僧归举似盐官,官曰:‘我在江西时曾见一僧,自后不知消息,莫是此僧否?’遂令僧去招之。师答以偈曰……。”大梅法常得马祖道一“即心是佛”而开悟,隐于大梅山修持,沉潜其中,以至忘了岁月。这与《西游记》中孙悟空对菩提老祖“你到洞中多少时了”问的回答:“弟子本来懵懂,不知多少时节。只记得灶下无火,常去后山打柴,见一山好桃树,在那里吃了七次饱桃矣。”有相似之处。只是悟空还记得是七次,法常则“只见四山青又黄”,并连时间也是含糊的概念。盐官齐安听



得僧人回话,知法常已得道,就请他出山示法,法常作此偈以拒之。偈中说自己心迹两清,就如一棵枯树,虽数经阳春,不能为之稍变,以致樵夫都不屑一顾,那么,你这位木匠为何却要苦苦相寻,以为是可用之材呢?《庄子》中曾记载一棵不材之木立于路旁,有木匠路过,以其无用而加以讥评。夜梦此树说道:我旁边本有很多树,都先后被砍伐掉了,只有我以不才得终天年。我的无用实际上正是最大的有用啊!此偈语本于此,却并非从有用无用立论,而在说明自己的不愿出山之意。但法常后来还是出山示法了,马祖道一便想考验一下他的修持境界:“大寂闻师住山,乃令僧问:‘和尚见马大师得个甚么,便住此山?’师曰:‘大师向我道:即心是佛。我便向这里住。’僧曰:‘大师近日佛法又别。’师曰:‘作么生?’曰:‘又道:非心非佛。’师曰:‘这老汉惑乱人,未有了日。任他非心非佛,我只管即心即佛。’其僧回举似马祖,祖曰:‘梅子熟也。’”不管是“即心是佛”,还是“非心非佛”,都不过是示法的手段,而真正的悟境是超越一切语言和概念的,如果执着于某一句,则难免死于句下。马祖说“非心非佛”,是破“即心是佛”之执,是一种灵活的示法之道,法常并未跟着说“非心非佛”,而是用“即心是佛”来破执,可见他领会了马祖的意思。所以马祖夸他“梅子熟了”,也就是说他在大梅山确是修持有得。

智 闲

智闲(生卒年不详)青州(今山东青州)人。出家后,始谒汾山灵祐,继往邓州香严山,依忠国师遗迹栖止,世称香严和尚。曾一度参洞山良价。对所悟佛理,每以诗偈出之,今存三十余首。

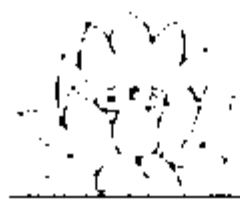


一击忘所知

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

品 评

《五灯会元》卷九记载这首偈颂的本事道：“(智闲)在百丈时性识聪敏，参禅不得。泊丈迁化，遂参泐山。山问：‘我闻汝在百丈先师处，问一答十，问十答百。此是汝聪明灵利，意解识想，生死根本。父母未生时，试道一句看。’师被一问，直得茫然。归寮将平日看过底文字从头要寻一句酬对，竟不能得，乃自叹曰：‘画饼不可充饥。’屡乞泐山说破，山曰：‘我若说似汝，汝以后骂我去。我说底是我底，终不干我事。’师遂将平昔所看文字烧却。曰：‘此生不学佛法也，且作个行粥饭僧，免役心神。’乃泣辞泐山，直过南阳睹忠国师遗迹。遂憩止焉。一日，芟草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然省悟。遽归沐浴焚香，遥礼泐山。赞曰：‘和尚大慈，恩逾父母。当时若为我说破，何有今日之事？’乃有颂曰……”表面上，泐山问的是父母未生时的情形，实际上是问尚未体悟的自性是什么。自性当然是不可言说的，泐山此举，是考验智闲修持的境界。但智闲并未领悟，反而一再要求泐山说破。泐山无法满足他，因为“如鱼饮水，冷暖自知”，一旦说出，成为语言概念，则就与所悟者有了相当的距离。智闲把书本烧掉，象征着他抛弃依他作解，开始不假外求。结果，无心中抛瓦击竹的一声响，使他灵光顿现，把一切语言、理念、



术语都忘记了,心地突然一片空明。这,就是悟境,就是自性。所以,他在偈中写道:一击之中忘掉了一切情识,乃知悟道并不靠假借外力的修持,动容之间,顿感与古道冥然相契,因而跳出了所谓空寂的语言概念。自性是随时可以发现的,但你要着力去找,却又毫无踪迹。而悟道之后,才会了解其威仪是在声色之外。这里面所表达的思想,表明他确已领悟了什么是“父母未生时”的境界,所以,泐山赞扬说:“此子彻也。”

刘 商

刘商(生卒年不详),字子夏,彭城(今江苏徐州)人。尝登进士第。历任合肥令、汴州观察推官、检校虞部郎中。后去官为道士,隐居于常州一带,炼药求仙。卒于宪宗元和九年(814)之前。《全唐诗》存诗二卷。

送僧往湖南

闲出东林日影斜,稻苗深浅映袈裟。
船到南湖风浪静,可怜秋水照莲花。

品 评

袈裟以其多用方形布块联缀的形状,故又称“水田衣”。这位僧人行走在水田间的小路上,袈裟似水田,水田似袈裟,二者浑然一体,表现了人和大自然的密切契合,也可以说,他就是大自然的一个组成部分。后二句是悬想之词,选取了一个特定的情境。但莲花又有更深一层的含义。禅家认为,莲花不仅出污泥而不染,而



且出于水又不着于水,象征着一种空的境界。所以孟浩然《题大禹寺义公禅房》说:“看去莲花净,方知不染心。”李颀《粲公院各赋一物得初荷》说:“从来不着水,清净本因心。”作者突出莲花,显然是对友人悟道之心的赞美。

刘禹锡

刘禹锡(772—842),字梦得,本为匈奴后裔,北魏孝文帝时改汉姓,占籍洛阳(今河南洛阳)。贞元九年(793)登进士第,又登宏词科。十一年,登吏部取士科,踏上仕途。任屯田员外郎时,参加王叔文革新集团,失败后,被贬为朗州司马。仕至太子宾客,加检校礼部尚书衔。著有《刘禹锡集》。

赠别君素上人

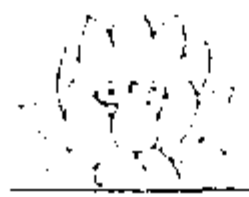
穷巷唯秋草,高僧独扣门。
相欢如旧识,问法到无言。
水为风浪生,珠非尘可昏^①。
悟来皆是道,此别不销魂。

注 释

① 这两句的意思是:由于风吹,水面才荡起波澜,珍珠蒙上灰尘,其原有的光泽并不会失去。

品 评

江淹《别赋》说:“黯然销魂者,唯别而已矣。”离别已是使人难



以为怀,更何况是乍见旋别!大历诗人善于描写类似的题材,如司空曙《云阳馆与韩绅宿别》:“故人江海别,几度隔山川。乍见翻疑梦,相悲各问年。孤灯寒照雨,湿竹暗浮烟。更有明朝恨,离杯惜更传。”写得确是悲喜交集。但此诗却并不以别为念,因为在禅家看来,自性是超越时空的,既无人我之分,哪来聚散之异?只要能够悟道,则心灵就是永远相通的。这正是禅家所本有的潇洒风流。黄彻《碧溪诗话》卷七评论说:“梦得《送僧君素》云:‘去来皆是道,此别不销魂。’东坡云:‘古今正自同,岁月何必书。’此等语皆通彻无碍,释氏所谓具眼也。”体认是很准确的(孟郊《送玄亮师》说:“兰泉涤我襟,杉月栖我心。茗啜绿净花,经诵清柔音。何处笑为别,淡情愁不侵。”表现的也是这个意思,可加以比较)。从另一个方面说,此诗固然体现了禅家的观念,同时也是作者创作观念的反映。刘禹锡作诗喜欢作翻案语,如志士矢志,往往悲秋,刘氏笔下的秋天则迥然不同。《始闻秋风》说:“昔看黄菊与君别,今听玄蝉我却回。午夜飏飏枕前觉,一年颜状镜中来。马思边草拳毛动,雕眄青云睡眼开。天地肃清堪四望,为君扶病上高台。”《秋词二首》之一说:“自古逢秋悲寂寞,我言秋日胜春朝。晴空一鹤排云上,便引诗情到碧霄。”常人言别黯然,作者却潇洒对之,在创作精神上正是相同的。

生公讲堂

生公说法鬼神听,身后空堂夜不扃。
高座寂寥尘漠漠,一方明月可中庭。

品 评

这是《金陵五题》的第四首,咏唱金陵的一处佛教古迹。生公



是对东晋高僧竺道生的尊称。相传他特别善于讲说佛法,刚到苏州时,由于不被了解,无人听讲,于是就对着石头讲了起来,结果石头都受了感动,点头赞许。“生公说法,顽石点头”的谚语,就是说的这件事。可以想见,他在金陵的传法活动也一定是非常热烈的,所以有“生公说法鬼神听”一句。不说人听,而说鬼神听,形象地渲染了当时听讲人数的众多和虔诚,这是深入一层写。但后三句却由热变冷,转写生公身后的萧条。萧条的标志是,当年的讲堂现在已经一片冷清,连夜间都不用上锁了。那庄严的高座,已是布满灰尘,无人过问。只有一方明月,还是像从前那样,挂在天上,照着中庭。此诗章法是前一后三式,即前一句盛,后三句衰。与此相反的是前三后一式,如李白《越中览古》:“越王勾践破吴归,战士还家尽锦衣。宫女如花满春殿,只今惟有鹧鸪飞。”一般的七绝都是在第三句转折,而这两种的转折一在第二句,一在第四句,皆属变格。

吕 温

吕温(772—811),字和叔,一字数光,河东(今山西永济西)人。唐德宗贞元十四年(798)登进士第,又登宏词科,授集贤殿校书郎。累迁至刑部郎中。卒于衡州刺史任上。

戏赠灵澈上人

僧家亦有芳春兴,自是禅心无滞境。
君看池水湛然时,何曾不受花枝影?



品 评

禅家爱赏芳春,此与世人所同;禅家不滞于芳春,此又与世人不同。因为在他们看来,春天到来,百花盛开,确是很美;但倘若春去花谢,也不会惋惜。一切都是自然而然的。为什么禅家饿了吃饭,困了睡觉,就是悟道,而常人不是?因为常人吃饭睡觉时总是千般思绪,万般烦扰,此之谓“滞于境”。正是由于禅家人于境而不滞于境,所以更能深切地感受芳春之美,这恐怕又是常人之所不及的。为了进一步说明这一层道理,作者又打了一个比喻:禅家对外物的关系,正如澄清的池水,并不会拒绝花枝的影子。花影入水,水恬然受之,水花相映,自有其不可取代的美。禅家也应该这样,知道自性本空固然很好,但倘若执着于空,则又走上了另一个极端,领会不到禅悦。《五灯会元》卷六《亡名道婆》一节中记载了这样一件事:“昔有婆子供养一庵主,经二十年,常令一二八女子送饭给侍。一日,令女子抱定,曰:‘正恁么时如何?’主曰:‘枯木倚寒岩,三冬无暖气。’女子举似婆。婆曰:‘我二十年只供养得个俗汉!’遂遣出,烧却庵。”佛教视色欲为一大戒,这和尚被妙龄女子抱住,却能自我把持,并没有错。关键是他的那两句话,说明他是在自我克制,也就是心中还有女色之念。禅宗认为“起心即是妄”,那和尚不能超越善恶,所以只是个俗汉,反而不如婆子为得道。拿这个故事去印证此诗末二句,也很恰当。

白居易

白居易(772—846),字乐天,晚号香山居士。下邳(今陕西渭南)人。德宗贞元十六年(800)登进士第,十九年中书判拔萃科,授秘书省校书郎。在太子左赞善大夫任上,以论武元衡被刺事,被贬



为江州司马。后召回，任杭州、苏州刺史，后官至太子少傅、刑部尚书。白居易诗、文皆工，亦长于文学理论。其思想融儒、释、道三家为一体，对后世影响甚大。今人朱金城著有《白居易集笺校》。

天竺寺送坚上人归庐山^①

锡杖登高寺^②，香炉忆旧峰。
偶来舟不系，忽去鸟无踪。
岂要留离偈，宁劳动别容^③。
与师俱是梦，梦里暂相逢。

注 释

① 天竺寺：在杭州西湖旁，又分为上天竺、中天竺、下天竺。坚上人：原住庐山东林寺，白居易贬官江州时，与之相交。后白氏任杭州刺史，坚上人云游至天竺寺。

② 锡杖：僧人所持的法器，高与眉齐，头有锡环，可以发出声音，僧人云游时往往持之。

③ 这两句的意思是：哪里用得着留下离别的诗偈，何必要表现出惜别的样子呢？

品 评

可能只是偶然的一闪念，这位僧人登上高寺，忽起归兴，于是心无挂碍，翩然而去。这种潇洒风流也许只有魏晋才有。据《世说新语·任诞》：“王子猷居山阴，夜大雪，眠觉，开室，命酌酒，四望皎然。因起彷徨，咏左思《招隐诗》，忽忆戴安道。时戴在剡，即便夜乘小船就之。经宿方至，造门不前而返。人问其故，王曰：‘吾本乘兴而行，兴尽而返，何必见戴？’”王子猷的追求“任性”，与坚上人的



心境或许是可以相通的。于是接下去对之进一步描写。来是“偶来”，去是“忽去”。来如不系之舟，随意可返；去似远逝之鸟，踪迹不留。不仅如此，既然来也偶然，去也偶然，则临行之时也就无可留恋，所以不必像常人一样，作诗赋别（本来，以诗留别乃是唐人的一种风气），当然更不必悲戚作容了。末二句融化佛理，从本质上去说。《金刚经》说：“一切有为法，如梦幻泡影。”既然人生本就如梦，在梦里相见和告别，又怎么会表示留恋，感到痛苦呢？这是形象化地说明什么是“空”。

和李澧州题韦开州经藏诗^①

既悟莲花藏，须遗贝叶经^②。
菩提无处所，文字本空虚^③。
观指非知月，忘筌是得鱼^④。
闻君登彼岸，舍筏复何如？^⑤

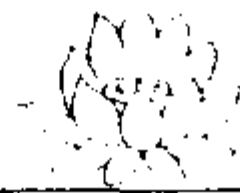
注 释

① 李澧州：李建时任澧州刺史。韦开州：韦处厚时任开州刺史（韦氏元和十一年由考功员外郎贬官开州刺史，因知诗写于此时）。

② 这两句的意思是：既然领悟了佛性真如（即“莲花藏”），就应该将佛经抛开。读经是为了开悟，既已开悟，还要佛经干什么！

③ 这两句的意思是：获得觉悟并没有固定的方法，佛经上的文字未能完全表现出佛理，所以是空虚的。说出了禅宗“不立文字，教外别传”的意旨。

④ 这两句，一用佛经，一用道论。《大智度论》：“如人以指指月，以示惑者，惑者视指而不视月。人语之言：我以指指月令汝知之，汝何以看指而不视月？此亦如是：语为义指，语非义也。”读佛经可得佛理，但佛经并不就是佛理。以佛经同佛理，亦如求月而观指。又《庄子·外物》：“筌者所以在鱼，得鱼



而忘筌。……言者所以在意，得意而忘言。”这也就是首联所说的意思。

⑤ 这两句说明“舍”的道理。佛教以“生死为此岸，涅槃为彼岸”，既已悟人，踏上彼岸，则就应该及时“舍筏”。须知，没有舍，也就不可能有得。

品 评

读这首诗，可知白居易对佛理所涉甚深。由此生发开去，也多启人联想。譬如作诗，严羽《沧浪诗话·诗辨》说：“夫诗有别材，非关书也；诗有别趣，非关理也。然非多读书，多穷理，则不能极其至。”读书穷理乃是作好诗的重要途径，但如果以为读书穷理就能诗，那就如视月观指了。

忆 精 严 寺^①

惯游山水往南州，行尽天台及虎丘^②。
唯有上强精舍好，最堪游处未曾游。

注 释

① 精严寺：故址在今浙江省德清县施渚镇上强村。

② 天台：天台山在今浙江省天台县境内，寺庙众多，国清寺乃其声名最著者。虎丘：在今江苏省苏州市，风景既佳，亦有名刹。

品 评

惯游山水，则处处美景，所见已多，而特出天台、虎丘，以示印象深刻。多方渲染，略不及题面。临末，虚晃一笔，却又戛然而止。此诗使我们想起了苏轼的《赠妓李宜》一诗：“东坡居士文名久，何事无言及李宜？恰似西川杜工部，海棠虽好不吟诗。”其本事见于陈岩肖《庚溪诗话》卷下：“东坡谪居齐安时，以文笔游戏三昧。齐



安乐籍中李宜者，色艺不下他妓。他妓因燕席中有得诗曲者，宜以语讷，不能有所请，人皆咎之。坡请移临汝，于饮饯处，宜哀鸣力请。坡半酣，笑谓之曰……。”东坡虽是戏笔，但深得欲扬先抑之法。白诗固然与之并不完全相同，但同样采取了烘托之法，调动了读者的期待视野，使得作品张弛有致。

西湖晚归回望孤山寺赠诸客

柳湖松岛莲花寺^①，晚动归桡出道场。
卢橘子低山雨重^②，柝桐叶戏水风凉^③。
烟波淡荡摇空碧，楼殿参差倚夕阳。
到岸请君回首望，蓬莱宫在海中央^④。

注 释

① 柳湖：西湖旁多植柳，故有是称。松岛：孤山。莲花寺：孤山寺。

② 卢橘：枇杷。

③ 柝桐：棕榈。

④ 蓬莱宫：传说海上有仙山，名蓬莱，而孤山寺中亦有蓬莱阁，语带双关。

品 评

首联谓从湖中岛上的孤山寺出来，就要乘船回去。第一句写得极为浓缩，笔法经济而又启人联想，为主人公的活动明确了一个范围，也就是“定格”。白居易很喜欢用这种写法，如《钱塘湖春行》说：“孤山寺北贾亭西，水面初平云脚低”，也是如此。颌联写归途中在岛上所见：卢橘经雨，果实沉重；桐叶遮径，水风清凉。颈联写来到湖上，近处看，淡淡烟波，摇荡空碧；远处看，夕阳映照，楼殿参



差。这四句都精于绘景,充满画意,而又无不体现着诗人的感受。尾联写停舟上岸,再看湖中的孤山寺,就像“蓬莱宫在海中央”,发出由衷的赞叹。全诗按照行程,一一写来,如一篇游记小品,诗情画意,充溢其中。这难道不是诗人在“道场”中清心而后,对大自然产生的全新感受吗?

寄韬光禅师^①

一山门作两山门,两寺原从一寺分。
东涧水流西涧水,南山云起北山云。
前台花发后台见,上界钟声下界闻^②。
遥想吾师行道处,天香桂子落纷纷^③。

注 释

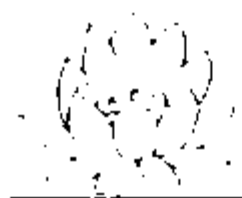
① 韬光禅师:唐代僧人,住灵隐寺西北巢枸庵的寺中。

② 上界:指上面的佛寺。

③ 据佛教典籍记载,禅悟到一定境界或说法至精彩处,会闻到异香。桂子之落,亦如六朝云光法师在金陵雨花台讲经,感动天神,花落如雨。因为相传月中有桂树,所以可以从天上落下。

品 评

此诗最有特色的,是它的复辞对仗形式。所谓复辞,便是“隔离的,或紧相连接而意义不相等的”句子。(陈望道《修辞学发凡》)这种句法,如陈骙《文则》卷上丁节所说:“主在析理,理尽后已。”但诗歌主要是抒情的艺术,它将这种散文句法接过来,则转换了其功能。因此,我们不妨将陈氏的这两句话改为:“主在抒情,情尽后已。”白诗有三联都运用了复辞对仗,其效果,在情感上是回环往复,在表达



上是潜气内转。从佛理上看,山门、寺院虽一分为二,但其源既同,皆是供佛,有何区别?水虽分为东涧西涧,云虽分为南山北山,但同为水云,自性无异。同理,前台的花就等于后台的花,钟声虽来自上界,下界得闻,一样可以悟道。这样,就将有限的空间加以扩大,表现了佛性的无所不在。后来宋人都很喜欢用这种表现手法,如“南陇鸟过北陇叫,高田水入低田流”之类,都写得很成功。

在家出家

衣食支分婚嫁毕,从今家事不相仍。
夜眠身是投林鸟,朝饭心同乞食僧。
清唳数声松下鹤,寒光一点竹间灯。
中宵入定跏趺坐^①,女唤妻呼多不应。

注 释

① 跏趺:两腿左右交叉,相盘而坐,是一种坐禅方法。

品 评

僧人要出家修行,以求证心,获得解脱。但若要广泛普及佛法,要求世人全都出家,显然是不可能的,于是有在家修行之说,出现了所谓“居士”。居士中最著者是维摩诘。他是吠舍离城的一位长者,以白衣敬奉沙门,以佛法教化众人。他曾经对前来问疾的文殊师利讲说“本无”、“空空”之义,深受敬佩。在《维摩经》中,他阐述了“示有资生,而恒观无常,实无所贪;示有妻妾彩女,而常远离五欲污泥”的观点,认为这才是“通达佛道”,是真正的“菩萨行”。《维摩经》自六朝以来就在文人中广泛流传,维摩诘本人那种既不废世间生活,又精通禅理,以世间为出世间的形象,就成为中国文



人士大夫心中的理想。这种思想之所以与白居易一拍即合,主要是因为二者的生活状态几乎完全相似。白自己也说:“唯是名衔人不会,毗耶长者白尚书。”(《刑部尚书致仕》)所以,他就使自己的心境始终处于和谐之中。白居易在佛学上几乎没有什么独特的建树,但他对后世文人的影响却超过了在佛学上更有造诣的柳宗元诸人,不能说这不是一个原因。

大林寺桃花

人间四月芳菲尽,山寺桃花始盛开。
长恨春归无觅处,不知转入此中来。

品 评

大林寺在庐山香炉峰之上,向来人迹罕到,作者偶游于此,竟有了新的发现和感受。诗中写四月间山下(即所谓“人间”)已是百花凋落,而山上桃花才刚刚盛开,几乎相差一个节气,观察是非常细致的。但诗人所要说明的真是自然界的某种现象吗?如果允许大胆推测的话,这山下山上,正暗示着世间和出世间,否则为何特出“大林寺”桃花呢?所以,诗人的感慨,应该蕴含着 he 对于人生世事的某些感触。《白居易集》卷四十三有一篇《大林寺序》,应与这篇诗对读:“余与河南元集虚、范阳张允中、南阳张深之、广平宋郁、安定梁必复、范阳张特、东林寺沙门法演、智满、士坚、利辩、道建、神照、云皋、息慈、寂然,凡十七人,自遗爱草堂,历东西大林,抵化城,憩峰顶,登香炉峰,宿大林寺。大林穷远,人迹罕到。环寺多清流苍竹,短松瘦竹。寺中唯板屋木器,其僧皆海东人。山高地深,时节绝晚。于是孟夏月如正二月天,梨桃始华,涧草犹短。人物风候,与平地聚落不同。初到,恍然若别造一世界者。因口号绝句云



……。既而周览屋壁，见萧郎中存、魏郎中弘简、李补阙渤三人姓名文句。因与集虚辈叹且曰：此地实匡庐间第一境。由驿路至山门，曾无半日程。自萧、魏、李游，迄今垂二十年，寂寥无继来者。嗟乎，名利之诱人也如此！时元和十二年四月九日，乐天序。”这对了解白居易作诗时的心境是很有帮助的。

香山寺二绝

空门寂静老夫闲，伴鸟随云往复还。
家酝满瓶书满架，半移生计入香山。

爱风岩上攀松盖，恋月潭边坐石棱。
且共云泉结缘境，他生当做此山僧。

品 评

香山寺在今河南省洛阳市龙门山的南侧，白居易晚年退隐之后，定居于此，并自号“香山居士”，可见他对这个地方的喜爱。元和年间，白居易出守杭州时，曾诣鸟窠禅师问道。《五灯会元》卷二记载了他们相见的情形：“（白）问：‘如何是佛法大意？’师曰：‘诸恶莫作，众善奉行。’白曰：‘三岁孩儿也解恁么道。’师曰：‘三岁孩儿虽道得，八十老人行不得。’白作礼而退。”鸟窠禅师所说的那两句话，是学佛之人的最起码的要求，但却被他提到“佛法大意”的高度，是为了说明禅不是要看怎么说，而是要看怎么做，也就是重视自己的证悟。《五灯会元》卷一记载大迦叶“一日踏泥次，有一沙弥见，乃问尊者：‘何得自为？’者曰：‘我若不为，谁为我为？’”也是说明这个“如鱼饮水，冷暖自知”的亲证的重要性。白居易是否从鸟



窠禅师那里悟到了这一点,还有待于证明,但他不仅向慕和欣赏在家出家的生活状态,而且身体力行之,就是他的越过一般士人之处,因而他也成为后世读书人的一种生活理想。

新昌新居书事四十
韵因寄元郎中张博士

大抵宗庄叟^①,私心事竺乾^②。
浮荣水划字,真谛火生莲^③。
梵部经十二^④,玄书字五千^⑤。
是非都付梦,语默不妨禅。

注 释

① 庄叟:庄子,代指老庄思想。

② 竺乾:印度,此指佛教。

③ 这两句的意思是:浮世荣华,就像在水上划字,终归虚无,而修行中得到人生的真谛,则如火上莲花,灿烂光明。

④ 经十二:指十二部经(也称十二分经或十二分教)。佛教经典按内容和形式可分为十二类,所以“经十二”实际上是说所有佛经。

⑤ 字五千:指老子《道德经》(共五千言)。

品 评

白居易的思想是一个很驳杂的体系,从诗里就可以看出,他的谈禅实际上是把道家思想也算进去的。不仅如此,他甚至认为儒释二家也没有什么区别。其《三教论衡》说:“儒门释教,虽名数则有异同,约义归宗,彼此亦无差别。所谓同出而异名,殊途而同归者也。”所以,白居易可算是典型的三教合一论者,落实到具体生活



中,则各随境遇,有所取舍。他的独特性在此,他在中国古代文人中的典型意义也在此。

柳宗元

柳宗元(773—819),字子厚,河东(今山西永济西)人。德宗贞元九年(793)登进士第,十三年第博学弘词科。在礼部员外郎任上,参加了王叔文革新集团,失败后,一贬再贬。官终柳州刺史。柳宗元是著名的思想家、文学家,与韩愈共倡古文运动,诗歌也很有成就。著有《柳宗元集》。

禅 堂

发地结青茅,团团抱虚白^①。
山花落幽户,中有忘机客。
涉有本非取,照空不待析^②。
万籁俱缘生,窅然喧中寂^③。
心境本洞如,鸟飞无遗迹^④。

注 释

① 虚白:出自《庄子·人间世》:“虚室生白。”室指心,心能虚,则就生出纯白,所以用来比喻清静的心境。这里也是一语双关。这两句的意思是:开垦出一片荒地,建起一座青茅覆顶的禅堂,里面充溢着清虚幽静。

② 这两句的意思是:心中不能带有“有”字,自性本空,不待分析而得。这是浓缩了佛理。《涅槃经》卷十七:“取著名为凡夫。一切凡夫取于色乃至著识,以著色故,则生贪心;生贪心故,为色系缚,乃至为识之所系缚;以系缚



故,则不得免生老病死忧悲大苦一切烦恼。是故取著名为凡夫。”《首楞严经》:“汝观地性,粗为大地,细为微尘,析彼极微色边际相,七分所成。更析邻虚,即实空相。”

③ 这两句的意思是:大自然的一切声响都是由因缘而生,那么,透过因缘,能够看到本体;在喧闹中,也能够感受到静寂。

④ 这两句呼应“团团抱虚白”句,说心空如洞,更无一物,所以就能不被物所染,飞鸟(指外物)掠过,也不会留下痕迹。《传灯录》载天衣义怀禅师的话说:“雁过长空,影沉寒水。雁无遗踪之意,水无留影之心。”可与末二句参看。

品 评

这首诗刻画了一个浑然忘机、委运任化的禅者形象。你看,那山花纷纷扬扬洒落在窗前屋里,他目虽接而心未动,因为,花开花落原是并无区别的。整首诗都是从这一层意思生发,虽然谈理,却并不枯燥,风格也显得清冷,很能反映出柳宗元的创作特色。

晨诣超师院读禅经

汲井漱寒齿,清心拂尘服。
 闲持贝叶书^①,步出东斋读。
 真源了无取,妄迹世所逐^②。
 遗言冀可冥,缮性何由熟^③。
 道人庭宇静,苔色连深竹。
 日出雾露余,青松如膏沐。
 澹然离言说,悟悦心自足。

注 释

① 贝叶书:古印度多将佛经抄在贝多罗树叶上,后世因称佛经为贝



叶经。

② 这两句的意思是：自己还没有得到佛教的真谛，所以在世上还有许多虚妄的行为。

③ 这两句的意思是：佛所留下的言说可望通过冥想来获得领悟，但自己的修心缮性还很不够。

品 评

柳宗元“自幼好佛，求其道，积三十年”。（《柳河东集》卷二十五《送巽上人赴中丞叔父传序》）他既已对佛理有很深的造诣，被贬后，更是对内学有契于心。这首诗表现了他由诵经而领悟，进而达到愉悦境界的过程。诗人是那样虔诚，诵经前，先要漱齿、清心、净衣。愈读佛经，愈觉得自己形迹之妄，心性之钝，但这岂不就是意味着一个精神的飞跃？至此，再写下去，便落言诠，于是转而写景：静静的庭院，青苔绿竹，互相映衬；朝日初照，云雾渐散，松树上缀满露珠，如洗如沐，愈加苍翠。这使我们想起“郁郁黄花，无非般若；青青翠竹，尽是法身”的禅语。所以诗人感到“澹然离言说，悟悦心自足”，他心中的感悟是语言所不能表达的。这也正合了禅宗的“不立文字”之旨。苏轼评柳诗“外枯而中膏，似淡而实美”（《东坡题跋》卷二），“发纤秣于简古，寄至味于淡泊”（《书黄子思诗集后》），就是指的这一类作品。

李 翱

李翱(774—836)，字习之，陈留(今河南开封东南)人。唐德宗贞元十四年(798)登进士第。累官至户部侍郎、山南东道节度使。李翱从韩愈学诗，是中唐的著名古文家。《全唐诗》存诗七首。



赠药山高僧惟俨(其一)

炼得身形似鹤形，千株松下两函经。
我来问道无余说，云在青天水在瓶。

品 评

惟俨俗姓寒，年十七出家，初事惠照禅师，后谒石头希迁，密证心法，得其衣钵，住澧州药山，大畅禅风。当时李翱任朗州刺史，仰慕其名，乃入山谒之。《宋高僧传》卷十七记载了他们的这次会见：“（翱）初见俨，执经卷不顾，侍者白曰：‘太守在此。’翱性褊急，乃倡言曰：‘见面不似闻名。’俨乃呼，翱应唯。曰：‘太守何贵耳贱目？’翱拱手谢之，问曰：‘何谓道邪？’俨指天指净瓶曰：‘云在青天水在瓶。’翱于时暗室已明，疑冰顿泮。”可见，“云在青天水在瓶”一句本是惟俨所言，被李翱融入诗中。又据《五灯会元》卷五，惟俨示法的方法大致上是这样的：“问：‘学人有疑，请师决。’师曰：‘待上堂时来，与阁黎决疑。’至晚，上堂众集，师曰：‘今日请决疑，上座在甚么处？’”其僧出众而立。师下禅床，把住曰：‘大众，这僧有疑。’便与一推，却归方丈。”竟以不言为言，正可作“我来问道无余说”的注脚。但在李翱的询问下，他还是说了一句话：“云在青天水在瓶。”这句话怎么使李翱顿悟的呢？水在瓶中，亦如云在天中，物性无别，万法归一。认清本心，则云之潇洒，水之恬静，也能相通。在天上，就做潇洒的云；在瓶中，就做恬静的水，把握住“现量”，就能够得到自在。这，或许就是李翱从惟俨那里得到的启示吧！



元 稹

元稹(779—831),字微之,别字威明,洛阳(今河南洛阳)人。贞元九年(793)以明经擢第。十九年,登书判拔萃科。元和元年(806),登才识兼茂明于体用科。历任浙东观察使、尚书左丞、武昌军节度使等职。其诗与白居易齐名,并称“元白”。著有《元稹集》。

雪后宿同轨店上法护寺钟楼望月

满山残雪满山风,野寺无门院院空。

烟火渐稀孤店静,月明深夜古楼中。

品 评

诗贵有想象的空间,非惟能“状难写之景,如在眼前”,而且要“含不尽之意,见于言外”。雪已残,风犹劲,这雪下了几时,风还要刮多久?雪夜月明,钟楼上的诗人放眼看过去,烟火渐稀,客店无声,一切都归于静寂。这时,他的注意力集中在楼下的寺院。这座寺院已是大雪封门,每个院落都空荡荡的。僧人们是在静坐参禅,还是已经睡去?抑或寺中本就无人,已经废弃?这个“空”,是指寺空,还是指心空?诗人什么都没说,却又像说了许多……。

智度师二首

四十年前马上飞,功名藏尽拥僧衣。



石榴园下禽生处^①，独自闲行独自归。

三陷思明三突围^②，铁衣抛尽衲禅衣^③。

天津桥上无人识，闲凭栏杆望落晖。

注 释

① 禽生：捉生。

② 思明：史思明，安禄山手下的大将。

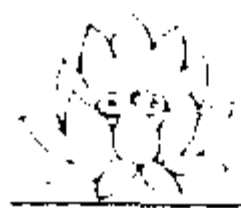
③ 铁衣：指铠甲。衲禅衣：缝补禅衣。从这里可以看出，这位僧人在安史之乱时，是个风云一时的战将，史载，安史叛军所到之处，往往望风披靡，而他却能“三陷思明三突围”，战斗的酷烈和作战的骁勇不难想见。

品 评

功成身退，是许多知识分子的人生理想，但由于无法掌握功成的尺度，所以身退也就始终不过是理想而已。现在，不意竟在一位僧人身上找到了这一境界，怎能不使作者感到非常钦佩呢？诗人用他的笔，刻画了一个看似矛盾的形象。“四十年前马上飞”，“三陷思明三突围”的战将怎能和“独自闲行独自归”，“闲凭栏杆望落晖”的僧人结合在一起呢？看来，在两种人生体验中，他都是成功者，所以相反相成，融为一体。说到底，作者不过是借此写出了自己心中的企慕。而将人物的反差，极为形象地勾勒出来，其艺术表现力也是颇足称道的。

周 贺

周贺(生卒年不详)，字南卿，东洛(今四川广元西北)人。居庐



岳为僧,法名清塞。文宗大和末,姚合任杭州刺史,命其还俗。晚年曾一度出仕。工诗,与贾岛、无可齐名。《全唐诗》存诗一卷。

赠 胡 僧

瘦形无血色,草屨著行穿^①。
闲话似持咒,不眠同坐禅。
背经来汉地,袒膊过冬天。
情性人难会,游方应信缘^②。

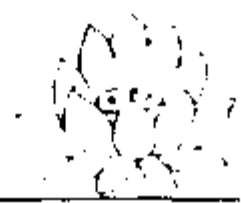
注 释

- ① 草屨:葛麻等制成的鞋。
② 游方:为求道而四处云游。

品 评

佛教自西汉末年传入中国后,经过魏晋南北朝的蓬勃发展,至唐代更进入了一个新的繁荣时期。繁荣的标志之一是,中土佛教不仅为越来越多的士民所崇奉,而且吸引了不少域外僧人前来证道求法。这位胡僧(可能是来自西域)就是其中的一位。

胡僧由于和汉人人种不同,特别容易引人注目,所以诗人重在描写其形象。前二句写他的外貌:体形消瘦,面色苍白,脚上的鞋也眼看就要穿破了。暗示他曾历尽艰辛,也说明他道心坚诚。中间四句写胡僧与中土不同的习性:说着殊方言语,听起来像念咒;至夜不睡,似坐禅又无坐态;在严寒的冬天,却能袒露臂膊。这在时人看来大约都是特异之处。末二句表示赞美:尽管这位胡僧无法被一般人了解,但他的努力寻求有缘,却是颇有佛性的,而佛性又都是相通的。



姚 合

姚合(775?—855?), 陕州(今河南陕县)人。元和十一年(816)登进士第。历任武功县主簿(世称姚武功)、谏议大夫、陕虢观察使等职,官终秘书少监,后人称为姚少监。诗与贾岛齐名,世称“姚贾”。著有《姚少监诗集》。

过无可上人院

寥寥听不尽,孤磬与疏钟。
烦恼师长别,清凉我暂逢。
蚁行经古藓,鹤毳落深松^①。
自想归时路,尘埃复几重?

注 释

① 鹤毳:鹤的羽毛。

品 评

孤磬、疏钟,又是寥寥之声,断无听不尽之理,所以,这里不妨认为是一种心理体验,是对佛禅的向往。次联用倒装句法,把“烦恼”和“清凉”突出出来,按顺序则应是“师长别烦恼,我暂逢清凉”。三联转而写景,非常纤细。这是由于心静而境清,注意力容易集中,所以能观察细致。末联人还未归就已悬想归时心境,呼应“清凉我暂逢”句,也显得很别致。纪昀对武功派一般评价不高,论及此诗,却说是“武功派内之雅言”(《瀛奎律髓汇评》卷四十七),可见



其成就之一斑。

贾 岛

贾岛(792—865),字浪仙,一作阆仙,自称碣石山人,范阳(今河北涿州)人。早年曾为僧,法名无本,后遇韩愈,还俗应举,却终未及第。文宗开成二年(837),坐飞谤责授遂州长江主簿,世称贾长江。三年后,迁普州司仓参军。其诗以苦吟著名,对后世影响较大。今人李嘉言有《长江集新校》。

送无可上人

圭峰霁色新^①,送此草堂人。
麈尾同离寺,蛩鸣暂别亲。
独行潭底影,数息树边身。
终有烟霞约,天台作近邻。

注 释

① 圭峰:在长安西南,贾岛应举落第后,与从弟无可寄居于其下草堂寺。

品 评

在秋雨初晴的时候,诗人送其从弟至天台问道。“蛩鸣”承“霁色新”,见出雨后之情形,“同离寺”则接次句而来。三、四句承上启下,一写送,一写别,由此过渡到“独行”二句。这两句,是贾岛生平得意之语,自注道:“二句三年得,一吟双泪流。知音如不赏,归卧故山秋。”后人也激赏之。如方回评为“绝唱”,纪昀评为“果有幽



致”。（《瀛奎律髓汇评》卷四十七）表面上看，这两句承上离别而来，写自己的孤独。由于从弟离去，在潭边行走，只有水底影子相随；几次歇息下来，也只有树木相伴。而从深层次来看，此联又体现了对佛禅的领悟。独行潭边，潭上之人与潭底之影，是一是二，非一非二，亦一亦二，不免使人想到洞山良价看到潭底之影而豁然开悟的事迹。而在树旁歇息，此歇息者又是谁？不过是色身而已。果真如此，那么，离别之事又何须看得太重？但禅家讲纳于境而不滞于境，到底未能泯灭心中的感情，所以最后说：“终有烟霞约，天台作近邻。”

题李凝幽居

闲居少邻并，草径入荒园。
 鸟宿池边树，僧敲月下门。
 过桥分野色，移石动云根^①。
 暂去还来此，幽期不负言。

注 释

① 云根：古人说，石是云之根。

品 评

园子已经荒芜，唯一的一条小路，也长满了青草，可以见出主人公对世事是何等的不萦于心，在这里居住，当然是“幽居”了。次联是千古名句。据说，有一天，贾岛骑在驴子上，忽然想出这一联，自以为得意，然作“推”作“敲”，颇费踌躇，于是在驴背上苦苦思虑，还不断用手作推敲之势。这时，京兆尹韩愈的仪仗队走了过来，贾岛忘了回避，一头撞上去，被押至韩愈面前。韩愈得知情由后，不



仅没有责怪他,反而代他思索,最后认为“作敲字佳矣”。为什么敲比推好呢?因为李凝是幽隐之士,与外界绝少交游,作者(也就是诗中的“僧”)深知其为人,一定在家,所以带有自信,径直敲门。另外,既是夜间,怎能知道“鸟宿池边树”呢?想必是敲门声惊起了宿鸟,引起噪动。如果用“推”字,这一句也就无根了。韩愈不愧是一位鉴赏力非常高明的作家,他与贾岛的诗风虽不相同,但提出的意见却是内行之言。第三联写天明归去所见之景,续足题面上的“幽”字。末联作后约之言,所谓“不负言”,应该是省略了二人夜谈的内容,因此,显得余意不尽。

送贺兰上人

野僧来别我,略坐傍泉沙。
远道擎空钵,深山踏落花。
无师禅自解,有格句堪夸。
此去非缘事,孤云不定家。

品 评

上人将行而来别,可见二人交情不浅,然相叙时,又不过略坐而已,可见又不以离别为意。试比较柳永的《雨霖铃》:“寒蝉凄切,对长亭晚,骤雨初歇。都门帐饮无绪,方留恋处,兰舟催发。执手相看泪眼,竟无语凝噎。念去去千里烟波,暮霭沉沉楚天阔。”面对离别,两种不同的心境,判然可见。这一起二句,淡淡着笔,已把这位僧人的形象表现得非常生动。接下来二句,想像上人别后路上的情态。在漫漫长途,擎着空钵,一路前行,有时走入深山,脚踏落花,悠然神远。写空钵,说明身无长物,暗示心无挂碍;踏落花,说



明物我两忘,点出委运任化。确是一个得道高僧。而其运思命辞,亦不同凡响,所以冯班、纪昀、许印芳异口同声加以称赞。(《瀛奎律髓汇评》卷四十七)前四句刻画已毕,五、六句就写其德业。禅宗强调打破偶像,追求自证自悟,作者称赞贺兰上人“无师禅自解”,可见他已得大智慧。同时,这又是一位长于创作的诗僧。所谓长于创作,在于他的诗“有格”。格指品格或格调,也就是不落流俗。之所以说有格,而不说有法,因为法是死的,格是活的。有格即得活法,得活法则反映了禅宗的精神。所以,赞其诗仍是赞其禅。末二句回应开头,交代离别的缘由。原来,贺兰上人的离去并不是有什么具体的原因,实在是因为他“孤云不定家”啊!意境也由此进一步升华。

宿 山 寺

众岫耸寒色,精庐向此分。
流星透疏木,走月逆行云。
绝顶人来少,高松鹤不群。
一僧年八十,世事未曾闻。

品 评

清人李怀民著有《中晚唐诗人主客图》,认为中晚唐诗主要有两派,一派学张籍,一派学贾岛。尤其是贾岛诗,影响深远,以至于闻一多先生断言晚唐是贾岛的时代。贾诗对后人的启示,主要在意境和句法上。如被李怀民视为“及门”的郑谷有一首题为《长安夜坐寄怀湖外嵇处士》的诗:“万里念江海,浩然天地秋。风高群木落,夜久数星流。钟绝分宫漏,萤微隔御沟。遥思洞庭上,苇露滴



渔舟。”其善于学贾处，除了幽僻的思理，锤炼的字句外，在句子的构成上，也有移植。其中最明显的，就是第二联。它从贾诗“流星透疏木”来，却把一句化为二句，没有亦步亦趋，这是善学习处。但贾诗炼句，有时太过，“透”字“走”字，就有很重的人工痕迹，对后世也有某种不良影响。颈联中的“人”当是俗人，其不接俗人，亦正如仙鹤以松为友，清奇孤高，妙在又是实景。而由于罕有人至，当然也就“世事不曾闻”了。诗中特别点明山僧的年龄，应非虚笔。一个八十岁的老僧，却对世事毫不知晓，那么，其罕接俗人该有多长时间了呢？

送天台僧

远梦归华顶，扁舟背岳阳。
寒蔬修静食，夜浪动禅床。
雁过孤峰晓，猿啼一树霜。
身心无别念，余习在诗章。

品 评

贾岛早年为僧，后虽还俗，但过去的蒲团生涯对他不能没有影响，他的诗中常出现的孤寒清寂，恬淡超然，也与此有密切的关系。闻一多先生在《唐诗杂论·贾岛》一文中精辟地指出：“早年记忆中‘坐学白骨塔’、‘三更两鬓几枝雪，一念双峰四祖心’的禅味，不但是‘独行潭底影，数息树边身’，‘月落看心次，云生闭目中’一类诗境的蓝本，而且是‘瀑布五尺仞，草堂瀑布边’，‘孤鸿来夜半，积雪在诸峰’，甚至‘怪禽啼旷野，落日恐行人’的渊源。”所以，同样是禅诗，贾岛与王维就往往不一样。如果说王维是幽静空明的话，贾岛



就是枯寒苦瘦,这首诗的境界也恰好说明了这一点。这也就告诉我们,研究作家,不能脱离他的个性、经历,否则,难免隔靴搔痒。

戏 赠 友 人

一日不作诗,心源如废井。
笔砚为辘轳,吟咏作縻绁。
朝来重汲引,依旧得清冷。
书赠同怀人,词中多苦辛。

品 评

一口井如果没有了水,固然是废井;倘若有水而无人汲,也依然是废井。此诗从这个角度比喻作诗,“笔砚”、“吟咏”互文见义,皆指创作活动。辘轳是汲取井水的起重装置,即在井上树立支架,上装可用手柄摇转的轴,轴上绕绳索,系上水桶,摇转手柄,使水桶一起一落,汲取井水。縻绁即井绳,与前辘轳意思相同,都是借汲水的过程,喻指作诗时思绪飞动的状态。那么,既然天天要作诗,诗思会不会枯竭呢?作者认为不会,正如从井里汲水一样,虽然每天都汲,可是“朝来重汲引,依旧得清冷”,给人的感觉仍是全新的。

贾岛是中唐苦吟诗派的重要代表人物。尽管他曾说过“言归文字外,意出有无间”(《送僧》)一类的话,但落实到作诗上,却从无“不着一字,尽得风流”的气韵,而总是在费尽心思地雕章琢句,仿佛是要通过“渐修”得到作诗的真谛。这种诗的艺术风格,闻一多先生在《唐诗杂论·贾岛》一文中也作过论述:“贾岛同时代的人,初唐的华贵,盛唐的壮丽,以及最近十才子的秀媚,都已腻味了,而且容易引起一种幻灭感。他们需要一点清凉,甚至一点酸涩来换换



口味。”僧房和山野的清寂幽僻就与“清凉”和“酸涩”有着密切的关系,而通过苦吟的手段来达到这一境界又是一些才气一般却又希望有所作为的诗人的较好方法。所以,前人认为晚唐五代是贾岛的时代不无道理。《唐摭言》卷十曾记载了晚唐李洞尊崇贾岛的事迹:他铸贾岛的铜像,经常手持念珠念贾岛佛。如知道谁喜欢贾诗,他就手录贾诗赠之,并再三叮咛说:这无异于佛经,应该焚香而拜。李洞的做法虽有些极端,但足以说明贾岛诗的独特风格对晚唐五代诗人的深刻影响。

无 可

无可(生卒年不详),俗姓贾,范阳(今河北涿州)人。贾岛从弟。少时出家,居清龙寺。大和年间,居白阁寺。工诗,尤善五言,与贾岛、周贺齐名。《全唐诗》存诗二卷。

宿西岳白石院^①

石白上嵌空,寒云复西东。
瀑流悬住处,雏鹤失禅中。
岳壁松多古,坛基雪不通。
未能亲近去,拥褐愧相同。

注 释

① 西岳:华山,在今陕西华阴县南。



品 评

一和多的对立或对比是中国古典美学的重要范畴之一。文艺要求有平衡、对称、整齐一律之美,但是,只有平衡、对称和整齐一律,而没有参差错落,变化多端,也必然会显得单调、呆板。有才能的、善于向生活学习的文学艺术家有鉴于此,就往往在创作中注意并追求整齐中的变化,平衡、对称与不平衡、不对称之间的矛盾统一,并努力使这表现为数量及质量的差异并存于一个和谐的整体中,从而更真实、更完美地反映出生活的多样性和复杂性。(参看程千帆师《古典诗歌描写与结构中的一与多》,载《古诗考索》)这首诗给我们展现的是一个银白色的世界:白色的石,白色的云,白色的瀑,白色的鹤,白色的雪,而同时又写了绿色的松,从而使得白的效果得到了有力的衬托。另外,诗人写白,主要是为了渲染环境之静,包括物境和禅境,而云、瀑、鹤都呈动态,这也是一种对比,其写法,正如王籍之“蝉噪林愈静,鸟鸣山更幽”,把那种静谧很好地表现出来了。

送 僧

四海无拘系,行心兴自浓。
 百年三事衲^①,万里一枝筇。
 夜减当晴影,春消过雪踪。
 白云深处去,知宿在何峰?

注 释

① 三事衲:三种僧衣的名称,这里泛指僧衣。



品 评

此诗极写孤独。“百年”一联,当是互文见义。百年,言时间之长;万里,状行程之远。而形之以一袭僧衣,一根竹杖,对比更加鲜明。可能是嫌表现得还不充分,于是又以“夜减当晴影”一句进一步渲染。这一句,方回以为在全诗中“最高绝”：“日晴有影为伴,至夜则又减去,言其孤之极也。”(《瀛奎律髓》卷四十七)体认甚切。贾岛诗“独行潭底影,数息树边身”,已是孤独之极,但毕竟还有影,此写至夜,并连影也无,则又翻进一层,再出新意。然而,从诗人的主观动机来说,夜减晴影,似乎又不仅是为了写孤独,而是要将一切杂念都除去,就如春天到来,积雪融化,一切痕迹随之消失一样。不过,对照“行心兴自浓”一句,体味主人公心中的禅悦,能说他真的孤独吗?

秋 寄 贾 岛

暗虫分暮色,默坐思西林。
听雨寒更尽,开门落叶深。
昔因京邑病,并起洞庭心。
亦是吾兄事,迟回直至今。

品 评

关于句法的新变,是唐以来的诗人所普遍重视的。无可此诗的颔联,就深受后人赏识,并归纳为类型。如《诗人玉屑》卷三“象外句”条引冷斋语说:“唐僧多佳句,其琢句法,比物以意,而不指言一物,谓之象外句。如无可上人诗曰:‘听雨寒更尽,开门落叶深。’是落叶比雨声也。……用事琢句,妙在言其用而不言其名耳。”名,



略同于现在所谓形象。“言其用而不言其名”，就是不直言其形象，而是靠从侧面烘托，借用比喻的手法，调动读者的想象，使得所要描绘的事物显示出内在规定性。禅家以机锋相对，每每左说右说，不肯正面回答，以免死于句下，悟与不悟，全靠听者自证。作为一个释子，无可是否也把这一方法引入诗中了呢？

顾非熊

顾非熊(795—854?),苏州海盐(今浙江海盐)人。由于凌侮豪门子弟而备受排挤,困于场屋三十年。会昌五年(845),武宗闻其诗名,追榜赐进士及第。曾任盱眙尉,后弃官隐于茅山。《全唐诗》存诗一卷。

寄太白无能禅师

太白山中寺^①,师居最上方。
 猎人偷佛火,栎鼠戏禅床^②。
 定久衣尘积,行稀径草长。
 有谁来问法?林杪过残阳。

注 释

① 太白山:即终南山。

② 栎鼠:神社(此指佛寺)中的鼠。

品 评

此诗描写无能禅师的禅定。就空间而言,猎人跑进寺中偷拿



香火,老鼠跳到禅床上玩耍嬉戏,对于这发生在身边的事,他一无所知;就时间而言,由于入定太久,僧衣上积满灰尘,寺前小路也长满荒草。前者是比喻不受外魔的干扰,后者则说明选择的地方清幽,根本就无人来打搅。但作者毕竟还是来到了这里,于是末联写二人对答。作者问:您究竟悟到了佛法没有?无能禅师的回答是:“林杪过残阳。”佛法就是自性,而自性是不可言说的。《五灯会元》卷十一记载临济义玄向黄檗希运问佛法大意,三问三打,后来去请教大愚禅师。“师到大愚,愚曰:‘甚处来?’师曰:‘黄檗来。’愚曰:‘黄檗有何言句?’师曰:‘某甲三度问佛法的的大意,三度被打。不知某甲有过无过。’愚曰:‘黄檗与么老婆心切,为汝得彻困,更来这里问有过无过?’师于言下大悟。”原来,老师打他,是要他自己去体悟“如何是佛法的大意”。看来,无能禅师的问非所答,也确是参禅有得。

张 祐

张祐(782?—852以后),字承吉,南阳(今河南南阳)人。虽屡得方镇推荐,却一生都未出仕。著有《张承吉文集》。

题万道人禅房

何处凿禅壁?西南江上峰。
残阳过远水,落叶满疏钟。
世事静中去,道心尘外逢。
欲知情不动,床下虎留踪。



品 评

据说昔年达摩至金陵，与梁武帝对答未契，乃渡江至洛阳，“寓止于嵩山少林寺，面壁而坐，终日默然。人莫之测，谓之壁观婆罗门”。（《五灯会元》卷一）。万道人凿壁于江边山峰之上，是否也有效法之意呢？顾非熊《寄太白无能禅师》写禅定是以猎人偷火，栎鼠嬉闹进行衬托，此更写老虎入房，而道人仍若不知，定力之高强，于此可见。次联写景物，意蕴生动，尤其是“落叶满疏钟”一句，说寺内寺外纷纷扬扬的落叶都带有钟磬的余韵，虽于理不合，却非常契合特定的情境。黄生《唐诗摘钞》评价说：“唐人以钟声入诗语辄入妙，如‘钟过白云来’、‘钟声和白云’、‘晨钟云外湿’及‘落叶满疏钟’，皆以虚境作实境，灵活幽幻，无理而有趣者也。”正是有见于此。

德 诚

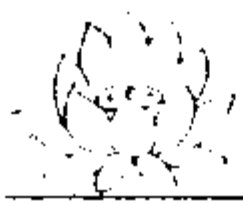
德诚(生卒年不详)，药山惟俨法嗣。约中唐元和、会昌间人。住苏州华亭，常泛一小舟，随缘度日，人称华亭和尚、船子和尚。《全唐诗续拾》收其诗四十首。

船 居 寓 意

千尺丝纶直下垂，一波才动万波随。
夜静水寒鱼不食，满船空载月明归。

品 评

这是一首著名的诗偈，见载于《五灯会元》卷五。这部书里还



记载了德诚与夹山的对话：“师又问：‘垂丝千尺，意在深潭。离钩三寸，子何不道？’山拟开口，被师一桡打落水中。山才上船，师又道：‘道！道！’山拟开口，师又打。山豁然大悟，乃点头三下。师曰：‘竿头丝线从君弄，不犯清波意自殊。’山遂问：‘抛纶掷钓，师意如何？’师曰：‘丝悬绿水，浮定有无之意。’山曰：‘语带玄而无路，舌头谈而不谈。’师曰：‘钓尽江波，金鳞始遇。’”紧扣钓事，语带禅机，可见其诗亦含有深意。千尺丝纶，可见所求者大；直直下垂，可见所入者深；一钩入水，可见所向者专；万波相随，可见所动者广。前句静中有动，后句动中有静。紧接着“夜静”二句把意境进一步升华。丝纶下垂，意在得鱼，鱼既不食，则空载明月，悠然而归。求鱼而不执着于求，不得鱼又不执着于不得，委运任化，一切随缘。就主人公而言，不仅忘鱼，而且忘我，他自己也完全融于大自然中，是那樣的浑然一体。试比较宋代白云守端的《万丈》一诗：“万丈寒潭澈底清，锦鳞夜静向光行。和竿一掣随钩上，水面茫茫散月明。”不同处是写得鱼，但同样也表现了禅悟。可见这种方法对后人的启示。当然，德诚的这首偈也不妨作别解。黄庭坚曾隐括其意，作《诉衷情》词：“一波才动万波随。蓑衣一钓丝。锦鳞正在深处，千尺也须垂。吞又吐，信还疑，上钩迟。水寒江静，满目青山，载月明归。”倘若把钓鱼比作证道，钓鱼者比作证道者，千尺丝纶比作道之幽微难求，鱼不食饵比作证道之艰难反复，空载月归比作终未得道，亦可与黄氏的词互证。在这些地方，读者尽可以充分发挥想象。

许 浑

许浑(788? 或 791—858)，字用晦，一字仲晦，洛阳(今河南洛



阳)人。成年后移家京口丁卯涧,以丁卯名其诗集,后人因称其为“许丁卯”。文宗大和六年(832)登进士第。历任当涂、太平县令,虞部员外郎,监察御史,郢、睦二州刺史等职。有《丁卯集》。

闻释子栖玄欲奉道因寄

欲求真诀恋禅扃,羽帔方袍尽有情^①。
 仙骨本微灵鹤远^②,法心潜动毒龙惊^③。
 三山未有偷桃计^④,四海初传问菊名^⑤。
 今日劝师师莫愁,长生难学证无生^⑥。

注 释

① 羽帔方袍:道士所穿的衣服,此代指道士。有情:佛教对人和一切有情识动物的通称,也称众生。这两句的意思是:一切众生,若想证得自己的本心,探寻生命的真谛,都应该皈依佛门,道教中人也不例外。

② 仙骨:道教说一旦修炼成功,就可以由凡骨换成仙骨。灵鹤:传说中仙人常骑鹤,因有是称。

③ 毒龙:参看王维《过香积寺》注。这两句的意思是:道教的许诺是虚妄不可信的,只有佛法无边,是最好的选择。此处是扬佛抑道。

④ 三山:道教传说中的三座神山,即蓬莱、方丈、瀛洲。偷桃:道教传说,东方朔曾经三次偷食西王母的仙桃,被贬下凡。这一句仍是说道教之不可信。

⑤ 问菊:刘禹锡《送义舟师却还黔南》说:“如莲半偈心常悟,问菊新诗手自携。”表示二人交情之深。许诗用之,也是取此意。

⑥ 无生:佛教的基本观念之一。由于无生,所以也就无灭。这也可以说是一种境界。这两句直言对栖玄的规劝。



品 评

在中国历史上,儒、佛、道三者的关系基本上是:儒教对佛教往往排斥,但也时有接受;佛教对儒教大抵是妥协;佛、道二教则一般是势不两立。这首诗从一个侧面,让我们看到了唐代佛、道二教的关系。

刘得仁

刘得仁(生卒年、籍贯不详),公主之子。穆宗长庆时以诗名。文宗开成后,出入举场二十年,皆无所成。苦心为诗,尤擅五律。《全唐诗》存诗二卷。

宿 僧 院

禅寂无尘地,焚香话所归。
树摇幽鸟梦,萤入定僧衣。
破月斜天半,高河下露微。
翻令嫌白日,动即与心违。

品 评

夜色已深,一钩残月,渐渐西斜,银河光满,夜露如滴。微风轻轻,连鸟儿也在树上安详地睡着了。在这个静谧的背景中,一个僧人已经入定,他的定力是那样的深,连萤火虫飞进衣服,也一无所知。“萤入定僧衣”一句,千锤百炼而又淡淡着笔,深受批评家的赏识。方回就评其为“古今无之”,并和这位作者的“坐石鸟疑死”、



“坐学白塔骨”诸句相比,认为那些句子“刻苦太甚,不如此之闲雅”(《瀛奎律髓》卷四十七),说得很正确。其实,方回所举的另外两联之所以逊色,不仅是“刻苦太甚”,而且还过于直致,不如这一句给人以涵咏的余地。

夏日游慈恩寺

何处消长日? 慈恩精舍频。
僧高容野客, 树密绝嚣尘。
闲上凌虚塔, 相逢避暑人。
却愁归去路, 马迹并车轮。

品 评

同是登塔,有避暑和证心的不同。避暑者求一时之清凉,证心者求永久之清凉,这是第一层对比。同要回去,有的人已是心地清寂,有的人复又溷入红尘,二者却不得不游处在一起,这是第二层对比。对比中,诗人的情趣、思想、品格也就跃然纸上了。

良 价

良价(807—869),俗姓俞,诸暨(今浙江诸暨)人。二十一岁受具足戒,历参南泉普愿、汾山灵祐,后得云岩昙晟心印。住豫章高安之洞山,世称洞山和尚。系曹洞宗的创始者。今存诗偈三十六首。



切忌从他觅

切忌从他觅，迢迢与我疏。
我今独自往，处处得逢渠。
渠今正是我，我今不是渠。
应须恁么会，方得契如如。

品 评

据《五灯会元》卷十三，洞山良价将要离开云岩昙晟时，问他的老师说：“百年后忽有人问：还邈得师真否？如何只对？”云岩考虑了很长时间才答道：“只‘这’是。”洞山百思不得其解。后过河时，在水中看到自己的影子，想起老师的话，就豁然开悟，写下这首偈。良价问百年后老师的样子，当然不是指其形象体貌，而是指“真面目”，即自性或佛性，也叫“如如”。但云岩却回答说“这个就是”。“这个”是指形象体貌，是变幻不实，有生有灭的，怎能与自性相联系？所以良价一时不解。后来看到水中影子而大悟，是体悟到影和我原是一体，有我才有影，见影应想我。我是本体，影是形象，形象因本体而产生，本体靠形象去反映。从这个意义来看，老师的佛性是他的本体，老师的“这个”是他的形象，二者本不可分。同理，人人都有佛性，佛性就从你的形貌及日常生活的一言一行中表现出来。要求佛，就应该向自身的言行形貌中去求，所以说“切忌从他觅，迢迢与我疏”，如果向身外求佛，佛就离你越来越远了。只要懂得一个人的佛性与形貌言行之间的关系，则独往独来，一切言行无不是佛性的表露，即所谓“我今独自往，处处得逢渠”。而一旦从水中倒影看到了自己的真面目，从言谈举止中看到了自己的佛性，



则又不能反过来执着于那虚幻不定的影子,此又是所谓“渠今正是我,我今不是渠”。这样来加以领会的话,就能见到自己的“如如”佛性了。(参看李醒华《禅心指月》)这首偈,“我”与“渠”反复使用,有回环之美,也带有思辩性,可视为一首优秀的言理诗。

慧 寂

慧寂(807—883),俗姓叶,韶州浈昌(今广东南雄)人,一说怀化(今广东怀集)人。十七岁出家,后得泐山灵祐心印。晚住袁州仰山,世称仰山和尚。与灵祐同创泐仰宗,为禅宗五宗之一。今存诗偈五首。

滔滔不持戒^①

滔滔不持戒,兀兀不坐禅^②。
酽茶三两碗^③,意在锄头边^④。

注 释

- ① 滔滔:形容多。
- ② 兀兀:浑沌无知的样子。
- ③ 酽茶:浓茶。
- ④ 锄头:锄头。

品 评

这个不持戒、不坐禅,整天想着喝浓茶、干农活的僧人形象说明了什么呢?还是让慧寂自己的事迹来说明吧!《五灯会元》卷



九：“初谒耽源，已悟玄旨。……耽源谓师曰：‘国师当时传得六代祖师圆相，共九十七个，授与老僧。乃曰：“吾灭后三十年，南方有一沙弥到来，大兴此教，次第传受，无令断绝。”吾今付汝，汝当奉持。’遂将其本过与师。师接得一览，便将火烧却。耽源一日问：‘前来诸相，甚宜秘惜。’师曰：‘当时看了便烧却也。’源曰：‘吾此法门无人能会，唯先师及诸祖师、诸大圣人方可委悉，子何得焚之？’师曰：‘慧寂一览，已知其意，但用得不可执本也。’”耽源把祖师的画像交给慧寂收藏，意味着希望他能接过衣钵，承传法统。但慧寂却将画像烧掉了，因为他认为，要承传法统，重要的是得其意，而非得其像。他所要体认的是祖师的自性，这自性，无生无灭，永远存在，而像上所画，既然能够变灭，显然就是虚幻的，非本质的。如此一来，将其烧掉，正表明他强调的是心印，而非形迹。后来临济义玄“到达磨塔头，塔主问：‘先礼佛，先礼祖？’师曰：‘祖、佛俱不礼。’主曰：‘祖、佛与长老有甚冤家？’师拂袖便出。”（《五灯会元》卷十一）这种无凡无圣，向内求佛，打破偶像的精神，与慧寂正是相通的。另外，以喝浓茶、扛镢头代替了持戒、坐禅，也反映了作者对“平常心”的追求。这蕴含其中的多义性，无疑使得全篇语意丰厚，思理深微。

饮茶往往是僧人生活情趣的一个重要方面。《敦煌变文集》卷三载唐人《茶酒论》说：“明（名）僧大德，幽隐禅林，饮之语话，能去昏沉。”《五灯会元》卷九载：“问：‘如何是和尚家风？’师曰：‘饭后三碗茶。’”慧寂说自己是“酹茶三两碗”，显然也能见出这种“和尚家风”。



薛 能

薛能(817? —?),字大拙,汾州(今山西汾阳)人。唐武宗会昌六年(854)登进士第。历任感化军节度使徐州刺史、工部尚书、许州忠武军节度使。有《唐人五十家小集》本《薛许昌集》。

送 禅 僧

寒空孤鸟度,落日一僧归。
 近寺路闻梵,出郊风满衣。
 步摇瓶浪起,盂戛磬声微。
 还坐栖禅所,荒山月照扉。

品 评

像清寒的天空一只鸟孤零零飞过一样,广漠的大地上,只有一个僧人在踽踽独行,夕阳映照之中,带有几分凄清,也带有几分壮丽。这是诗人的好朋友,独自远去,不能不有所牵挂。于是想象他走近寺庙,听见梵诵之声,会感到欣喜,来到郊外,寒风吹着他单薄的身子,不由得又为他担心。他这一路,走啊走,不知何时才是尽头,只听见瓶里的水随着步履的节奏而晃动,盂钵撞击,就像依稀从远处传来的磬声。终于来到了“栖禅所”,那是一座荒山,皎皎月光中,他坐在那里,进入了禅定。中国古代诗歌有从对方写之一法,如杜甫《月夜》:“今夜鄜州月,闺中只独看。遥怜小儿女,未解忆长安。香雾云鬟湿,清辉玉臂寒。何时倚虚幌,双照泪痕干。”写



自己之感情,而将笔墨倾注在对方身上,更显感情之深。这首诗通篇作悬想之词,也达到了这种效果。

希 运

希运(?—850),福州闽县(今福建福州)人。幼年出家于洪州黄檗山。后从百丈怀海学,仍归黄檗精舍。论禅倡直指单传心要,门人义玄开临济宗。卒谥断际禅师。

尘劳迴脱事非常

尘劳迴脱事非常,紧把绳头做一场。
不是一番寒彻骨,争得梅花扑鼻香?

品 评

这首偈语出自《黄檗断际禅师宛陵录》,是希运禅师上堂示法之作。其基本精神就是悟道要靠亲身实践和体验,不能指望他人赐予;要下苦功夫,不能存有取巧心理。“尘劳迴脱”,就是脱胎换骨,就是“大死一回”,这是一个艰苦的过程,确是非比寻常,需要投入全部的身心。末二句以梅花作喻,具有普遍的意义,因而千百年来,传诵人口,成为走向成功之路的名言。

贯 休

贯休(832—912),字德隐,俗姓姜,婺州兰溪(今浙江兰溪)人。



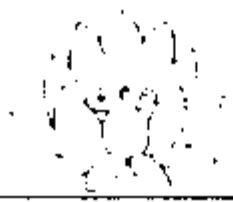
七岁出家,二十受具足戒。漫游中,先后受到钱镠、成汭的礼遇。天复二年(902),因得罪成汭,被流放黔州。后入蜀,为王建所重,赐号禅月大师。有诗名,亦工书善画。著有《禅月集》。

送僧入马头山

马头宝峰,秀塞寒空。
 有叟有叟,真隐其中。
 无味醍醐^①,亦非般若^②。
 白趾碧目,数百潇洒。
 苦竹大于杉,白熊卧如马。
 金钟撼壑,布水喷瓦^③。
 芙蓉堂开峰月入,岳精踏雪立屋下^④。
 伊余解攀缘^⑤,已是非常者。
 更有叟,独往来,与我语。
 情无刚强,气透今古。
 竹笠援补,芒鞋藤乳^⑥。
 北风倒人,雪不聚,满头霜雪汤雪去^⑦。
 汤雪去,无人及,空望真气江上立。

注 释

① 醍醐:从牛羊的乳中提炼而成,是一种精美食品,在佛教中,用来比喻佛性。《涅槃经》卷十四:“譬如从牛出乳,从乳出酪,从酪出酥,从生酥出熟酥,从熟酥出醍醐。醍醐最上。……善男子,佛亦如是。从佛出十二部经,从十二部经出修多罗,从修多罗出方等经,从方等经出般若波罗蜜,从般若波罗蜜出大涅槃,犹如醍醐。言醍醐喻于佛性。”



② 般若:全称为“般若婆罗蜜多”或“般若波罗蜜”,指通过最高的智慧达到涅槃。《大智度论》卷四十三:“般若者,秦言智慧,一切诸智慧中,最为第一,无上无比无等,更无胜者。”

③ 这两句的意思是:狂风发出金石之声,撼动岩壑;一道瀑布飞流直下,喷洒到屋顶瓦上。

④ 岳精:山精,比喻山中的野兽。

⑤ 攀缘:尘缘。

⑥ 这两句的意思是:竹笠已经补了又补,芒鞋踏断藤条,沾上了点点汁水。

⑦ 汤:即荡。

品 评

北风呼啸,大雪漫天,苦竹林立,山精出没,瀑布喷瓦,这是写环境;着一双破鞋,露出脚趾,两只碧眼,透出百般潇洒,这是写形象;头上戴的竹笠补了又补,脚上随便穿着一双芒鞋,这是写装束。环境、形象、装束既都很奇特,则其人亦当迥异一般。作者不仅写他的“情无刚强”却“气透今古”的性情和气概,而且更以“无味醍醐,亦非般若”二句写出了他的修为。一般学佛之人往往声称要得醍醐,证般若,而此僧则并未表示出特别的追求。因为,佛性就是自性,而自性是不可言说的,一有“佛心”这个概念在,即著色相。所以,他只是自然地袒露出了一个自我。全诗情、事、理结合紧密,融为一体,而语言也通脱精强,很能表现出这位僧人的个性。关于贯休的诗,吴融评为“多以理胜,复能创新意”(《西岳集序》),孙光宪评为“骨气浑成,境意卓异”(《白莲集序》),这些特点,从这首诗中也能够看出来。



本 寂

本寂(840—901),泉州莆田(今福建莆田)人。幼习儒,十九岁入福州云名山出家,二十五岁受具足戒。后从良价学禅,得心印。因住临川曹山,被称为“曹山本寂”,是曹洞宗的创始人之一。

焰里寒冰结

焰里寒冰结,杨花九月飞。
泥牛吼水面,木马逐风嘶。

品 评

《五灯会元》卷五载丹霞天然禅师事迹道:“于慧林寺遇天大寒,取木佛烧火向。院主诃曰:‘何得烧我木佛?’师以杖子拨灰曰:‘吾烧取舍利。’主曰:‘木佛何有舍利?’师曰:‘既无舍利,更取两尊烧。’”作为禅门中人,烧木佛无疑是反常的;烧木佛而又声言从中取舍利子,就更反常。但是,天然之举是出于这样一个逻辑:凡有舍利的才是真佛,木佛无舍利,所以木佛不是真佛。既然不是佛,为何不能烧?那位院主从常识出发,只是一般的逻辑,而天然禅师则是进一步的逻辑,即所谓“反常合道”。本寂的诗说,寒冰结在烈焰里,杨花飞在九月间(杨花应春天飘落),泥牛吼叫于水面,木马嘶鸣于风中,以常情来看,都是不可能之事,但禅本就偏重心灵的体验,在特定的状态中,打破时空,混淆性质,泯灭差别,都并不奇怪。况且,这还体现出禅宗力图冲破原有的思维模式,解脱一切束缚的创造性智慧呢!许多高僧大德的传法悟道方式不都是很反常



的吗？这正是此诗所赖以产生的基础。苏轼曾说：“诗以奇趣为宗，反常合道为趣。”这首以禅宗思维方式所写的诗，让我们看到的正是这种奇趣。

崔 涂

崔涂(生卒年不详)，字礼山，江南人。僖宗光启四年(888)登进士第。长年飘泊在外，足迹遍及巴蜀、吴楚、河南、秦陇之地。《全唐诗》存诗一卷。

长安逢江南僧

孤云无定踪，忽到又相逢。
说尽天涯事，听残上国钟。
问人寻寺僻，乞食过街慵。
忆到曾栖处，开门对数峰。

品 评

首联写相逢，次联写话旧，三联和末联写话旧的内容。“说尽”二句出自李益的《喜见外弟又言别》，全诗如下：“十年离乱后，长大一相逢。问姓惊初见，称名忆旧容。别来沧海事，语罢暮天钟。明日巴陵道，秋山又几重。”诗写李益与表弟少小离别，十年后，经安史诸乱，才复又相逢，却已是相逢不相识了，所以，还要“问姓”、“称名”才能勾起对往事的回忆。用典是中国古代文学创作中的一个重要手法，有用事典和用语典的不同。“说尽”二句借鉴了“别来沧



海事,语罢暮天钟”二句,传承关系非常明显。这属于用语典。而用典的本质意义,就在于以少少许胜多多许。因此,这个语典的背后,应该包容了李诗的内容,也带有形容变化,感慨离别的涵义。末联写对往事的回忆,脱略其他,只点出门前数峰,形象地说明了那位江南僧的清净自在心,也表示了作者的一种倾注。这首诗从李益《喜见外弟又言别》来,而语言也朴素自然,如出一辙。方回评其为“本色当行”,纪昀评其为“语亦清妥”(《瀛奎律髓汇评》卷四十七),都是恰如其分的肯定。

张 蟪

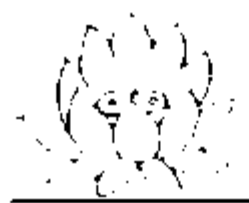
张蟪(生卒年不详),字象文,江南人。昭宗乾宁二年(895)登进士第。历任校书郎、栢阳尉、犀浦令。前蜀时,任膳部员外郎。《全唐诗》存诗一卷。

宿 山 寺

中峰半夜起,忽觉在青冥。
下界自生雨,上方犹有星。
楼高钟自远,殿古像多灵。
好是潺湲水,房房伴诵经。

品 评

诗人半夜起于中峰之上,忽有高与天齐之感,这是为什么?诗中并没有说。也许是山下的灯火让他感到遥远,也许是山间的白云



让他感到临高,也许是骤变的气温让他感到清寒,总之,诗中提供了广阔的想象空间。颌联写高山上的一种自然现象,固然可能是写实,但也具有象征意义。高高的山寺是星月朗朗,山下却是一片阴霾。这“下界”和“上方”岂不就是尘世和佛门之别?贵在实中有虚,全不说破,而读者自能意会。颈联直接点出山寺,一方面接写其高,另一方面宕开一笔,刻画其古。寺在山顶,楼又在寺的最高处,所以钟声能传得很远。特别是在夜半时分,万籁俱寂,更显悠扬绵长,似乎充满整个天地间。当然,在作者心目中,这钟声也是有象征意义的,暗示着佛法的无所不在。“殿古像多灵”一句写得很新颖。方回评此诗说:“三、四已佳,五、六尤佳。第六句无人曾道。”(《瀛奎律髓》卷四十七)给予极高的评价。古老的事物本就引起人们的遐想,何况又是在这座高高的山上,在这个清风明月的夜晚?更何况,所描写的事物又是佛像,是人们寄托着精神追求的载体。末联把题面中的山寺进一步点出,流水声和诵经声,构成了一个和谐的整体。

契 此

契此(?—916),号长汀子,明州奉化(今浙江奉化)人。常背布袋入市廛,见物即讨,得即入口,留少许投袋中。随处寝卧,形若疯癫,世称布袋和尚。后世佛寺中所供大肚弥勒,相传即其造像。著有诗偈二十四首。

诗 偈

吾有一躯佛,世人皆不识。



不塑亦不装，不雕也不刻。
 无一滴灰泥，无一点颜色。
 人画画不成，贼偷偷不得。
 体相本自然，清净非拂拭。
 虽然是一躯，分身百千亿。

品 评

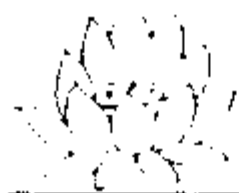
诗人宣称拥有一尊佛，与世人习见之佛像不同，因而人皆不识。这尊佛是什么样的呢？不塑像，不装金，不雕刻；不是灰泥做成，不着任何颜色；人画不成，贼偷不去。我们知道，一切物体都是由形状、体积和颜色构成的，这尊佛显然超越了这些。所以，到了第五联，诗人就开始用佛教语言直接描绘，告诉我们这尊佛实际上就是每个人的自性，所以是“本来无一物，何处惹尘埃”，所以是“千江有水千江月”，所以别人学不去也偷不走，只能自己体认。友人周裕锴教授在《中国禅宗与诗歌》中解道：“这一躯佛就是‘清净’的本心，它不需要在大自然中去净化（拂拭），不雕不刻，不塑不装，没有一切外在的修饰束缚。所以，一旦了悟此道，就可以放开手脚，随心所欲，事事无碍，如意自在。这样尊重心灵的自由，显然是给了行动的自由以无上的权力。”能得此偈之意。

播 秧 诗

手把青秧插满田，低头便见水中天。
 心地清净方为道，退步原来是向前。

品 评

禅门中人行住坐卧、担水砍柴皆是禅，所以对生产劳动并不排



斥。这首诗就是根据插秧的体验所表达的禅悟。其中心思想一是低头,一是退步,都契合着人生的处世之道。人们平视时,目光或为树障,或为山遮,难得及远,而低头插秧时,水中倒映出“天光云影共徘徊”,眼为之明,心为之爽。而插秧应倒着走,这倒退,实际上就是向前。诗中所参照的是一种社会的品格,即柔弱和刚强的对照:低头和后退显然都是前者。但作者所要说明的并不仅仅是“退一步海阔天空”之类的处世哲学,而主要是强调事物的相对性,即在一定的条件下,低就是高,退就是进。掌握了这一点,就能开阔自己的眼界,调整自己的世界观,使得心灵及其行为达到更高层次的自由。这首诗把如此深刻的哲理与插秧劳动结合在一起,水乳交融,毫不牵强,绝无某些宋人那种似“语录讲义之押韵者”之弊,在同类作品中,确是属于上乘。

文 偃

文偃(864—949),俗姓张,苏州嘉兴(今浙江嘉兴)人。初参黄檗希运法嗣睦州道踪,后谒雪峰义存。晚年住韶州云门山光泰禅院,创云门宗,因称云门文偃。著有诗偈三十首。

金屑眼中翳

金屑眼中翳,衣珠法上尘。
已灵犹不重,佛视为何人?

品 评

宋代理学就提出了“破心中贼”的命题。这个“心中贼”,实际



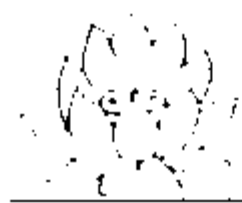
上就是清净本心所受的蒙蔽。所以要反求诸己,注重内心的省悟。这种功夫是不可代替的,只有自己才能挽救自己,否则就是迷执。以迷执之心省察万事万物,当然都不可能正确。就像金屑,虽然是贵重之物,但入眼则成翳(本指眼睛角膜病变后遗留下的疤痕组织,这里指迷眼的东西),因为摆的不是地方,基本方法就错了,而方法正是和世界观紧相联系的。由此推论,参禅学道,如果看重的是佛衣佛珠,则也只能是南辕北辙,所得到的不过佛法的尘土而已。在这里,诗人所强调的是,必须从自己的灵性上去下功夫,也就是破除外障,发现自性。倘若只依靠外物,寄托于他人,那么,不仅佛衣佛珠靠不住,纵然佛祖与你当面相对,你也还只是一个“未了汉”。

文 益

文益(885—958),俗姓鲁,余杭(今浙江余杭)人。法眼宗创始人。七岁出家,二十岁于越州开元寺受戒。先从育王寺希觉律师学律,后往漳州罗汉寺,从桂琛得法。晚年传法于金陵清凉山报恩禅院。著有诗偈十三首。

拥毳对芳丛^①

拥毳对芳丛,由来趣不同。
发从今日白,花是去年红。
艳冶随朝露,馨香逐晚风。
何须待零落,然后始知空?

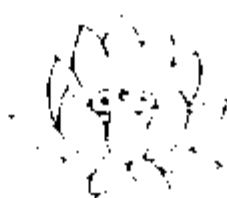


注 释

① 毳：鸟兽的细毛，指上有轻柔细毛的僧袍。据《因话录》：“有朝士诣友生，见衲衣道人在坐。他日曰：‘公好毳褐之夫，吾但觉其臭尔。’友生曰：‘毳褐之臭，岂甚铜乳之臭？吾视毳褐，愈于朱紫远矣。’”所以，这里的“拥毳”也是对僧人品格的一种暗示。

品 评

对于盛开的花丛，僧人的趣尚、看法和世俗之人不同。后者欣赏着晨露中的艳冶，享受着晚风中的馨香，意醉神迷，不知无常之将至。一旦头发开始发白，韶华逝去，就顿起依恋之心，面对花朵，不免有“花是去年红”之感。这是想像的真实，心理的错觉。但在“拥毳”之人看来，花开只是花落的一个准备过程，盛开之时，已可悬知其落，一如白发是黑发的必然结果，因而，花开不必喜，花落亦不必悲，“色即是空，空即是色”。“色即是空，不待色灭然后为空。是以见色异于空者，则二于法相也”。这境界的高低就是，禅家总是单刀直入，直指本心，一下子抓住事物的本质。南宋的著名词人黄孝迈写有《湘春夜月》一词，上片道：“近清明，翠禽枝上消魂。可惜一片清歌，都付与黄昏。欲共柳花低诉，怕柳花轻薄，不解伤春。念楚乡旅宿，柔情别绪，谁与温存？”所表现的，也只是古代诗词中“伤春复伤别”的情绪，但是，对于时令，作者却与其他人有着不同的感受。就一般情形而言，人们大多只是到了绿暗红稀的暮春才会伤春，而黄孝迈却在春天刚返人间不久，万紫千红还没出现之时，就已经感到春之可伤了。这种由过程看到结果的方法，与禅宗的思维方式，正可相通。



尚 颜

尚颜(生卒年不详),俗姓薛,字茂圣。唐末诗僧。唐僖宗乾符间,依徐州节度使薛能。后住荆州。昭宗景福间入京。光化间为文章供奉,赐紫。后仍归荆州。曾卜居庐山、峡州、潭州等地,与诗人方干、郑谷、吴融、李洞、司空图等为友。卒于梁太祖开平以后,享年逾九十岁。《全唐诗》存诗三十四首。

夷陵即事^①

不难饶白发,相续是滩波。
避世嫌身晚,思家乞梦多。
暑衣经雪着,冻砚向阳呵。
岂欲临歧路,还望圣主过。

注 释

① 夷陵:今湖北宜昌。

品 评

中国自古就有隐逸的传统,所谓隐士,最初大抵带有不满现实而避世的性质。如《庄子·缮性》所说:“古之所谓隐士者,非伏其身而弗见也,非闭其言而不出也,非藏其知而不发也,时命大谬也。当时命而大行乎天下,则反一无迹;不当时命而大行乎天下,则根深宁极而待。”也就是“合则留,不合则去”的意思。后来,隐逸的行为日渐普遍,特别是道家思想盛行之后,隐逸便不仅是逃避社会动



乱,不满黑暗政治的必然行径了。它的存在,往往是为了追求一种人格,追求一种体验,追求一种情趣。它本身便是目的,便有价值。《后汉书·逸民传序》说:“或隐居以求其志,或回避以全其道,或静己以镇其躁,或去危以图其安,或垢俗以动其概,或疵物以激其清。然观其甘心畎亩之中,憔悴江海之上,岂必亲鱼鸟、乐林草哉?亦云性分所至而已。”六种类型的划分虽略显模糊,但不失为较全面的概括。佛教传入中国后,在一定意义上,为僧也成了隐逸的一种方式,除了修心之外,也满足了一部分士大夫避世的要求。

一般说来,避世之人与现实世界的距离较远。尤其是佛徒,六根清净,世务不萦于心。然而,佛徒也是社会中的人,尽管他们追求超脱,却仍然难免与社会发生千丝万缕的关系,特别是在乱世,可以说不存在“世外”之人。这首诗就深刻反映了晚唐五代的战乱对出家人的影响。白发增多,本是一种自然现象,欲其不生固然不可,若忧郁丛生,心怀愤懑,则可使其早生、多生。诗中说“不难饶白发”,正话反说,似乎追求白发,恰好说明了世途艰险,容易白头。“相续是滩波”是白发增多的原因,妙在虚实相间,一语双关。宜昌一带多急流险滩,这是实写;而以之比喻生活,又是虚写。“避世”二句说自恨生晚,不见太平,追求避世,仍要遭此磨难,而飘泊流离之中,不得不思念家乡。这两句把身分转换,以俗心写僧人,更见出悲苦。那么,飘泊之中的生活到底怎样呢?夏天的衣服冬天仍然穿着,写字时,才磨出墨来,砚台就结冰了,只好向阳呵气,使之融化。这是极苦之语,却又并非文人习气,应视为对乱世生活的真实反映。末联写自己临歧彷徨,不知归宿何在,于是深切地希望能出现“圣主”,解民于倒悬。读了这篇诗,可以使我们加强对晚唐五代僧人生活的了解。



志 勤

志勤(生卒年不详),俗姓许,本州长溪(今福建霞浦)人,五代时禅僧。

三十年来寻剑客

三十年来寻剑客,几回落叶又抽枝。
自从一见桃花后,直至如今更不疑。

品 评

这是灵云志勤禅师因见桃花悟道所作的偈,曾被沩山赞为“从缘荐得,永无退失,善自护持”。在中国古代,“三”往往表示多数,所以,“三十年”其实是说很多年。“剑”指佛教的智慧之剑,希望找来斩断烦恼,求得证悟。下句的“几回落叶又抽枝”,正是对时间漫长的形象化描写。以落叶抽枝表示季节的变化,时间的流逝,一方面是追求生动性,另一方面,也见出这位求道者精神的沉潜。按理说,草木的荣枯生灭在作者已是习见,百般求索也无所得,但偶然有一天,他突然看到一树灼灼盛开的桃花,就灵机触发,豁然而悟。或许他想到“空不异色,色不异空”,或许他想到至理就在灿烂的生命之中,或许他想到无常即常,常而无常,或许他什么也没想,只是体验到一种澄明的状态。由迷转悟的过程写得很清楚,但其结果却很模糊,许多禅师就是这样为后世留下一个又一个的谜,并在其中展示了智慧之光,提醒我们深思。



清 豁

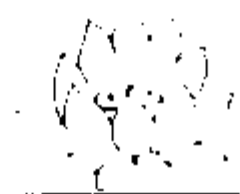
清豁(?—976),福州(今福建福州)人。先后住泉州开元上方院,漳州保福寺。宋太祖建隆三年(962),辞归至贵湖。刺史陈洪进奏,赐紫方袍,号性空大师。《全宋诗》存诗二首。

归山吟寄友

聚如浮沫散如云,聚不相将散不分。
入郭当时君是我,归山今日我非君。

品 评

《维摩经·方便品》说:“此身如聚沫,不可撮摩。”首联第一句本此。在佛教看来,一切都是因缘和合,都是相对的。聚如浮沫,虽能相合,已注定是暂时的;散如行云,虽飘然而去,但天空之大,何处无云?又怎能说是分离?入郭是到尘世,则君即是我,我即是君;归山是至佛境,则我不是君,君不是我。然则,君我之间到底是什么关系?人人都有佛性。入郭之时,迷了自性,于是我即同人,溷于红尘;归山之后,佛性顿现,君仍滞留,当然差之千里。因此,人与人之间或泯灭区别,或截然相反,全在一念之差。《五灯会元》卷十三载洞山良价“因过水睹影,大悟前旨”,乃作一偈:“切忌从他觅,迢迢与我疏。我今独自往,处处得逢渠。渠今正是我,我今不是渠。应须恁么会,方得契如如。”他说的是形与影的关系,对我们理解人与我的关系也不无启发。



遇 贤

遇贤(925—1012),俗姓林,长洲(今江苏苏州)人。住东林寺,乡人谓之林酒仙。《全宋诗》存诗四首。

杂 诗(其一)

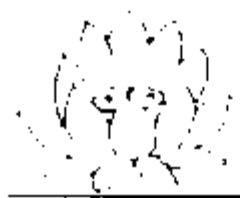
扬子江头浪最深,行人到此尽沉吟。
他时若向无波处,还似有波时用心?

品 评

佛家劝世,往往有很深的哲理在。这首诗所告诉我们的,就是要透过现象看本质,时时保持忧患意识。一般人只顾眼前,风平浪静时不计忧患,至忧患真的到来,则悔之已晚。因此,切不要“身后有余忘缩手,眼前无路想回头”。这正如在向佛的问题上,平时就应有禅心,不要功利太重,“急来抱佛脚”。

德 聪

德聪(?—1017),俗姓柳,姑苏(今江苏苏州)人。宋太宗太平兴国三年(978)结庐于佘山之东峰。《全宋诗》存诗一首。



自题月轩

轩前辘轳转冰盘，轩里诗成彻骨寒。
多少人来看明月，谁知倒被月明看。

品 评

这首诗的后二句意味深长。皓月当空，赏月之人熙熙攘攘，摩肩接踵，各有所思，做出千种形象，万般姿态，以为无人知晓，却不知月亮在天上将各色人等看得一清二楚。那么，到底是人在看月，还是月在看人呢？这正如人们自作聪明，以为可以玩弄外物，结果却是适得其反。例如，人类自以为掌握了大自然，滥砍滥伐，肆意捕猎，结果造成生态严重破坏，被大自然狠狠地报复。事情就总是那么相对的。另外，辘轳是汲水的工具，暗示此月亦非实有，而是水中之月，是一种幻影。人们若是以幻为实，自以为把握了本体，那实际上就意味着被幻影所把握。所以，前二句也是诗人所要表达的意思的一个有机组成部分。从艺术品的角度看，这首诗也充满机趣，尤其是后两句，给人以一种阅读的意外，从而引起突转的审美感受。南宋诗人翁卷《野望》说：“一天秋色冷晴湾，无数峰峦远近间。闲上山来看野水，忽于水底见青山。”可能就是从这首诗中获得的启示。

文 兆

文兆(生卒年不详)，福建人，一作南越人。宋初九僧之一。今存诗十四首。



巴 峡 闻 猿

倚棹望云际，寥寥出峡情。
心如无一事，愁不在三声。
带露诸峰迥，悬空片月明。
何人同此听？彻晓得诗成。

品 评

郦道元《水经注》描写三峡时，有一段写道：“每至晴初霜旦，林寒涧肃，常有高猿长啸，属引凄异。空谷传响，哀转久绝。故渔者歌曰：‘巴东三峡巫峡长，猿鸣三声泪沾裳！’”可见三峡啼猿常常使人有悲凉的感受。杜甫《秋兴八首》中有句：“听猿实下三声泪，奉使虚回八月槎。”就是现实感受中融合着历史积淀。而到了这首诗中，作者却认为：“心如无一事，愁不在三声。”这里涉及到心与物的关系，实际上也是古典美学上的老问题。王昌龄描写边塞的《从军行》说：“琵琶起舞换新声，总是关山旧别情。撩乱边愁听不尽，高高秋月照长城。”仿佛一轮秋月也带有无限的悲凉。所以黄庭坚在送客时就径直写道：“我自只如常日醉，满川风月替人愁。”把大自然赋予浓厚的感情色彩。不过，自然景物哪里真的有感情呢？一切都不过是审美主体的移情罢了。有人就点出境由心生，所谓“人愁不是月华愁”，就是这个道理。但从佛家的角度看，文兆的这首诗又有另外的含义在。禅宗认为，自性清净，不染万境，所以诗人能够眼望云天，倚棹出峡，以清虚的心境听猿声长鸣，唯感大自然生机无限，于是彻夜不眠，作出好诗。诗的末二句特别点出“何人同此听”，把迥异于常人的状态显示出来，从而表现出禅家潇洒自



然的气度和风范。

简 长

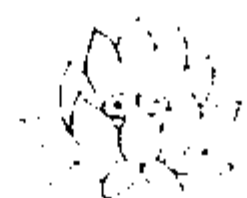
简长(生卒年不详),沃州(今河北赵县)人。宋初九僧之一。今存诗十九首。

夜 感

无眠动归心,寒灯照将灭。
长恐浮云生,夺我西窗月。

品 评

《晋书·谢重传》记载道,谢重在司马道子家作客的时候,正值皓月当空。道子认为万里晴空衬着一轮明月,非常美。谢重却认为若有点云彩点缀一下会更好。道子就同他开玩笑说:你自己心地不干净,还想把天空也搞脏吗?此诗以云和月作喻,恐怕就是取材于此。但对禅家来说,禅心是月,外道是云,也是一个常见的话头。即使修为很深,也要时刻警惕蔽月的浮云的干扰,所以,诗人在这个不眠之夜,修炼自己的禅定之功。由此可见,神秀说:“身是菩提树,心如明镜台。时时勤拂拭,莫使有尘埃。”也是有道理的。为了不被外物所染,就要时时保持修炼的功夫。北宗的“渐修”,确实不容贬低。



惠 崇

惠崇(生卒年不详),淮南(今江苏扬州)人,一作建阳(今福建建阳)人。宋初九僧之一。工诗善画,有盛名于时。今存诗十四首。

书林逸人壁

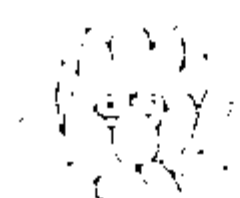
诗语动惊众,谁知慕隐沦。
水烟常似暝,林雪乍如春。
薄酒懒邀客,好书愁借人。
有时行药去,忘却戴纱巾。

品 评

诗语惊众是入世,羡慕隐沦则是出世;水烟似暝是万念皆空,林雪如春则又充满生机;不喜客至、好书愁借是无心世事,而急人之难则又一腔热情。通篇在似乎看来矛盾的对比中,生动地刻画了一位僧人的形象。

访杨云卿淮上别业

地近得频到,相携向野亭。
河分冈势断,春入烧痕青。
望久人收钓,吟余鹤振翎。



不愁归路晚，明月上前汀。

品 评

由于两心相契，才能居处相近，因而才能频频过从。诗中虽是写此次“相携向野亭”的经历，所蓄积者却是由来有自，而有了这一层铺垫，这一次出游理所当然是难忘之旅。第二联写亭中所见：河水从两座山冈间流过，好像切断了山脉的相连之势；烧荒留下的痕迹中，泛出点点新绿，传播着春天到来的消息。前一句气势恢宏，后一句观察细腻，又都意新语工，见出作者的创造力。第三联写留连之久，侧面点出景色之宜人。杜甫〈秋兴八首〉有“信宿渔舟还泛泛，清秋燕子故飞飞”的描写，以表现作者的穷极无聊，所以能够观察细致，此联亦借用这一手法，却是以渔人从钓到收的过程，刻画诗人悠然自得的心境。鹤则不仅是他们描写的对象，更是一种精神的象征。末联直接点出晚归之意，却径言“不愁”，因为有“明月上前汀”。明月的意义不仅在于能够照亮路途，事实上，明月本身也是构成美景的重要组成部分。所以，这两句实际上暗示了由日至暮，游兴仍然未尽。至于月光下诗人将要领略到什么，却全然没说，留下了无限的想象空间。这也正是诗人的过人之处。

对于颌联，惠崇曾非常自负，但当时就有人加以讥讽，认为是剽窃抄袭。司马光《温公续诗话》引录时人的一首诗说：“河分冈势司空曙，春入烧痕刘长卿。不是师兄多犯古，古人诗句犯师兄。”（刘敞〈中山诗话〉后二句作“不是师偷古人句，古人诗句犯师兄”）直到明代，王世贞在《艺苑卮言》卷四中还说：“剽窃模拟，诗之大病。……乃至割缀古语，用文已陋，痕迹宛然。如‘河分冈势’、‘春入烧痕’之类，斯丑方极。”这一联受到批评的原因，在于它分别用了司空曙和刘长卿的两句诗。但这样做真的不可以吗？我们不妨看看晏几道的《临江仙》：“梦后楼台高锁，酒醒帘幕低垂。去年春



恨却来时。落花人独立，微雨燕双飞。 记得小苹初见，两重心字罗衣。琵琶弦上说相思。当时明月在，曾照彩云归。”“落花”二句，谭献在《复堂词话》中曾评为“千古不能有二”的“名句”，但这名句却是从五代人翁宏的《春残》中原封不动地抄来的。翁诗如下：“又是春残也，如何出翠帏？落花人独立，微雨燕双飞。寓目魂将断，经年梦亦非。那堪向愁夕，萧飒暮蝉辉。”沈祖棻先生曾比较二作的优劣说：“它们之间，不仅全篇相比，高下悬殊，而且这两句放在诗中，也远不及放在词中那么和谐融贯。……在翁诗里，这么好的句子，由于全篇不称，所以有句无篇，它们也随之被埋没了；而由于晏词的借用，它们就发出了原有的光辉，而广泛流传，被人称道。由此可见，我们如果对某一句诗进行评价，除了它本身所达到的艺术高度之外，还必须看其与全篇的有机联系如何。把某一句，或甚至某一个字孤立起来评定优劣，不仅不能如实地理解它、欣赏它、评价它，而且往往还会导致错误的结论。”（《宋词赏析》）司空曙和刘长卿的那两句诗，原先并无名气，藉惠崇此诗才为人所知；更重要的是，惠崇的借用在其自己的作品里形成了一个密不可分的整体，意境非常完整。其所达到的艺术效果，也正如晏词之于翁诗。

宇 昭

宇昭(生卒年不详)，江南人，宋初九僧之一。

塞上赠王太尉^①

嫖姚立大勋^②，万里绝妖氛。
马放降来地，雕盘战后云。



月侵孤垒没，烧彻远芜分。
不惯为边客，宵笳懒欲闻^③。

注 释

① 作者的友人惠崇也有同题之作，其中两句说：“飞将是嫫姚，行营已近辽。”因知此诗是为宋军破辽而作。

② 嫫姚：西汉霍去病任嫫姚校尉时，曾大败匈奴，此以之比王太尉。

③ 宵笳：晚上军营中的号角声。

品 评

自北宋建国以来，宋辽之间战事不断，几乎与北宋相始终。北宋的内外政策，决定了它的积贫积弱，而在与边境各民族的关系上，往往是被动挨打。与辽的战争也大体上是败多胜少。这一次，在王太尉率领下，居然大获全胜，所以，即使作为一个出家人，宇昭也按捺不住心中的兴奋，写下这首诗。

作品虽以战争为内容，写得却带有出家人的特点。在诗里，他跳过了战场上激烈搏杀的场面，而从战后写。这固然是古典美学中“扫处即生”的手法，但与一个僧人对血腥的故意回避或许也不无关系。所以，他写战马在收复的失地上悠闲漫步，写大雕在明净的云层中从容飞翔，写月光下渐渐隐没的残垒，写蔓延远去的烧荒野火，益发令人感到与刚刚过去的那“杀气三时作阵云”的残酷情形是一个鲜明的对比。末联更进一步点明自己的方外身份，因而对那盈耳的笳声，感到不习惯。作为一个出家人，他不欲看到厮杀；而作为一个爱国者，他又为御边的胜利而喜悦。这种矛盾在作品中表现得非常充分，而作者自己的形象也得到了生动的刻画。



保 暹

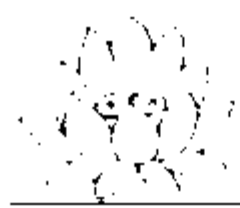
保暹(生卒年不详),字希白,金华(今浙江金华)人。普惠院僧。宋初九僧之一。真宗景德初直昭文馆。今存诗二十五首。

秋 径

杉竹清阴合,闲行意有凭。
凉生初过雨,静极忽归僧。
虫迹穿幽穴,苔痕接断棱。
翻思深隐处,峰顶下层层。

品 评

通篇写探幽。杉竹清阴四合,既隔离出了一个清幽世界,又如“曲径通幽处”的描写,引起主人公对将要经行之处之无穷遐想,所以,所谓“闲行”看似漫不经心,实则处于若有意若无意的状态,也就是诗人所说的“意有凭”。颌联以动写静。在一片静寂之中,忽然下起一阵小雨,带来阵阵凉意,这时,林中固然是不见游客,而雨水打在杉竹之上,也更显林中之静。接着,诗人听到一阵脚步声,也许是寺僧为雨所苦,正匆匆赶回寺里。这脚步声,在那特定的环境中,听得格外清楚。但二句虽都是以动写静,表达方式又有不同。僧人本给人以静感,此却让其以动的形式出现,去打破“静极”的气氛,以和前句区别开来,足见作者的匠心。如果说颌联的视野还较为宽阔的话,颈联则转向细微之处,用大自然的一种原生状



态,去进一步渲染林中之静。这两句写得非常琐细,其渊源出自中唐贾岛诸人。如贾岛《题长江厅》:“归吏封宵钥,行蛇入古桐。”《访李甘原居》:“石缝衔枯草,查根上净苔。”《寄胡遇》:“萤从枯树出,蛩入破阶藏。”方回《送罗寿可序》说:“晚唐体则九僧最逼真。”贺裳《载酒园诗话》说:“宋初多学贾岛、姚合。”从保暹的这两句,就可以明显看出来。诗的最后两句翻进一层,是意犹未尽的写法。正是由于一路经行之处的纷纷胜事,让他禁不住对峰顶下的深隐之处产生了更多的悬想,而读者的心也似乎被带到了—一个更为邈远、更为清幽的地方。

赵 湘

赵湘(959—?),字叔灵,祖籍南阳,居于衢州西安(今浙江衢州)。宋太宗淳化三年(992)进士。授庐江尉。著有《南阳集》。

赠水墨峦上人

讲余题小笔,深院竹修修。
试墨应磨岁,思山忽写秋。
静曾穷鹤趣,高亦近诗流。
更拟缘清思,和云状沃洲^①。

注 释

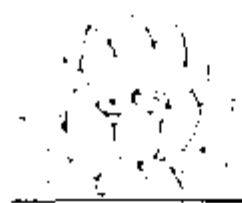
① 沃洲:山名,在今浙江新昌县东,晋代高僧支遁曾居于此。



品 评

诗中描写的是一位善画的僧人。虽然善画,毕竟是余事,还是应以参究佛理为主,所以只是在讲经之余才拿起画笔。说是“小笔”,固然点出此僧喜画小景,同时也可看出,绘画确是他的余事。次句一语双关,既可理解为居处茂竹修修,以见环境之清幽,也可理解为画的内容是茂竹修修,以见精神寄托和追求。“试墨”句写出了他的专注和投入,表现他在绘画中消磨了许多岁月。虽用心甚苦,但写得太费力,也嫌拙晦了些,所以尽管作了认真的锤炼,却与通篇的清灵之气不能水乳交融。“思山”句却有思致,将虚与实、物与我结合在一起。而且,思山之时,画面上表现的是秋,而不是别的什么,正是僧人清寂的本色。所以下面就以“静曾穷鹤趣”来进一步写其本色,而既然在古典美学上诗画相通,因而又顺带一笔,称道其亦富诗才。末联上承“思山”句,以向往支遁隐居的沃洲山作结,一方面使人了解他的画的主要意蕴何在,另一方面也是突出他的身分。

中国的僧人多在文艺上有着较高的造诣,善诗者固不待言,其他尚有善弹琴者,如李白《听蜀僧濬弹琴》:“蜀僧抱绿绮,西下峨嵋峰。为我一挥手,如听万壑松。客心洗流水,余响入霜钟。不觉碧山暮,秋云暗几重。”有善吹奏乐者,如薛涛《听僧吹芦管》:“晚蝉鸣咽暮莺愁,言语殷勤十指头。罢阅梵书时一弄,散随金磬泥清秋。”此诗言善画者,也是一类。另外,从绘画的角度看,唐代重金碧山水,宋代重水墨写意。就表达个人情愫,娱情乐志的功能而言,后者或许更能与僧人获得共鸣。赵湘笔下的这位善水墨的峦上人,是否可以说是得此先机呢?



陈尧佐

陈尧佐(963—1044),字希元,号知余子,阆州阆中(今四川阆州)人。宋太宗端拱元年(988)进士。历任寿州、滑州、河南、并州知州、两浙、京西等路转运使,右谏议大夫、翰林学士,枢密副使、参知政事、同平章事。康定元年(1040),以太子太师致仕。今存诗五十首。

游湖上昭庆寺^①

湖边山影里,静景与僧分。
一榻坐临水,片心闲对云。
树寒时落叶,鸥散忽成群。
莫问红尘事,林间肯暂闻!

注 释

① 昭庆寺:在杭州钱塘门外,至宋末犹存。

品 评

湖边本已罕有人至,何况还是在群山的遮蔽下,昭庆寺怎能不幽静呢?这幽静不仅属于寺僧,也属于“又得浮生半日闲”的诗人,所以下面就“与僧分”进一步生发。一榻临水,不是参禅,也不是打坐,只是那么静静地看着粼粼水波,似乎神思飘逸,也似乎无所思闻;“片心”句出自杜甫《江汉》“片云心共远”,但一个“闲”字,却使得心和云之间的关系更显自然。陶潜说:“云无心以出岫。”此处则

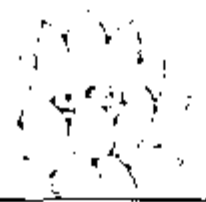


可理解为人无心以对云,可见任运自在的生活态度。“树寒”句承“山影”,写出山间气候变化,树叶无声无息地悄然落下,没有忧伤,也没有叹息,真正是心如止水;“鸥散”句承“湖边”,暗用《列子·黄帝篇》中的典故(“海上之人有好沕(鸥)鸟者,每旦之海上,从沕鸟游。沕鸟之至者,百住而不止。其父曰:‘吾闻沕鸟皆从汝游,汝取来,吾玩之。’明日之海上,沕鸟舞而不下也。”),亦虚亦实。所谓“鸥散忽成群”,正见出鸥鸟对人的认识过程,从侧面点出主人公的没有“机心”。那么,在这种环境中,作者怎不有迥出红尘之感呢?

关于这首诗,纪昀评道:“三、四自然,五、六亦萧散有致。结恨浅直。”许印芳评道:“纪批云‘结恨浅直’,愚谓病在‘莫问’、‘肯暂’四字,‘林间’太泛,亦未能收到‘寺’字,因为易作‘几许红尘事,安禅耳不闻’。”(《瀛奎律髓汇评》卷四十七)其实,末二句虽然浅直,却不一定是缺点,因为前面描写景物、烘托气氛已足,至此,正该宕开一笔,直抒胸臆,以使作者的自我形象更加完善。另外,许评说“未能收到‘寺’字”,恐也不足为据。且不说“莫问红尘事”可以引起对“寺”的联想,即“林间”二字,也正可使人想到“丛林”、“林下”,所以,他的改笔并无必要。

林 逋

林逋(967—1028),字君复,钱塘(今浙江杭州)人。早年浪游江淮间,后归杭州,隐居孤山二十年,终身不仕。他一生未娶,惟以种梅养鹤为事,有“梅妻鹤子”之称。卒谥和靖先生。著有《林和靖诗集》。



孤山寺端上人房写望

底处凭阑思渺然？孤山塔后阁西偏。
阴沉画轴林间寺，零落棋枰葑上田^①。
秋景有时飞独鸟，夕阳无事起寒烟。
迟留更爱吾庐近，只待重来看雪天。

注 释

① 葑上田：就是把木框子浮在水面，框上安着葑泥，又叫架田。葑，菰根，即茭白根。

品 评

中国古典诗歌，由于表现方式的需要，往往要打破正常语序，去创造一种特定的韵味。此诗先出“思渺然”，然后写景，交代其所以然，正是预先设置的悬念，从而极大地调动了读者的阅读兴趣。所以，景物描写是此诗的重点。站在寺阁的西边，最先映入诗人眼帘的，是“阴沉画轴林间寺”。阴沉的意思是暗淡，把苍茫的暮色比作一幅暗淡的画轴，把树木掩映中的寺院当作画轴中的主体部分，设想非常奇妙，尤其是画中所传达的境界，很符合隐士或僧家风味。接着，从“林间寺”看过去，诗人的目光落在“零落棋枰葑上田”上。把“葑上田”比作带有方格的一个棋盘，运思既贴切又生动，想落天外而又平淡自然。所以，引起后代不少诗人进行仿效。如黄庭坚《题安福李令朝华亭》：“田似围棋据一枰”；文同《闲居院上方远景》：“秋田沟垅如棋局”；杨万里《晚望》：“天置楸枰作稻畦”；杨慎《出郊》：“平田如棋局”。可见其艺术魅力。颈联继续写“望”，目光由下而上，转向天空。秋空寥阔，一碧如洗，只有一只鸟悠悠飞



过,像在镜中穿行;夕阳下,炊烟袅袅升起,在秋风之中,似也笼罩着一层寒色。这四句所描绘的景色,是那样清幽恬淡,以致于诗人为之留连忘返。但尽管天已迟暮,不得不回,他却并不遗憾,因为,他的居处就在附近,前来玩赏的机会正多。他还等待着冬天在此赏雪呢。末联写得别致,使得笔势放开,更进一境。

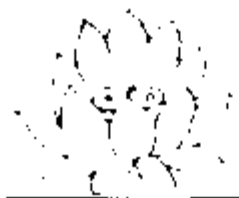
应该指出的是,林逋的诗,往往有秀句,亦有累句。像此诗的首联和尾联,虽用意甚佳,但语言却不够精炼。类似的情形如其著名的《山园小梅》:“众芳摇落独暄妍,占尽风情向小园。疏影横斜水清浅,暗香浮动月黄昏。霜禽欲下先偷眼,粉蝶如知合断魂。幸有微吟可相狎,不须檀板共金樽。”也是除了“疏影”一联外,全篇给人以不称之感。林逋属于宋初晚唐体的诗人,这种情形的造成,或许和他学习姚、贾,过于重视锤炼中二联不无关系。这一点,到了南宋中后期的四灵和江湖诗人手里,就表现得更为明显。

惟 政

惟政(986—1049),一作惟正。俗姓黄,字焕然,秀州华亭(今上海松江)人。幼从临安北山资寿本如肆业,师惟素禅师。住余杭功臣山净土院。出入常跨黄牛,世称“政黄牛”。今存诗四首。

自 题 像

貌古形疏倚杖藜,分明画出须菩提。
解空不许离声色,似听孤猿月下啼。



品 评

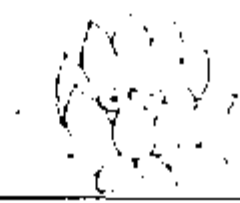
人的自性在哪里？如果是寓于肉体，肉体消失了，自性是否也随之消失？如果是寄于精神，又怎样加以体认？佛家认为，世间万事万物都是因缘和合而成，那么从本质上说，肉体便是虚幻的；但若抛开了肉体，自性又将何附？惟政禅师在这首诗中以形象化的语言解说道：图画里的我，相貌古朴，杖藜而立，分明是一个得道高僧（须菩提是释迦牟尼佛的弟子）。那么，图画与我的本体是一是二，不可或分。由此推知，要真正领悟什么是空，必须善于体察万事万物的“声色”，正如月夜中孤猿哀啼能够唤起人们的悲愁之心一样。不知实，焉知空？这一解答，既不空泛，又不粘滞，强调心灵的感发，而非逻辑的判断，能够给人以很深的启示。我们还记得，文兆的《巴峡闻猿》有二句说：“心如无一事，愁不在三声。”都是对猿啼这一传统意象发表禅家见解，但角度不同，立论不同，可以看出有成就的作家在艺术上对趋避的追求。

昙 颖

昙颖(989—1060)，俗姓丘，字达观，钱塘(今浙江杭州)人。南岳十一世谷隐聪禅师法嗣。年十三依龙兴寺。初住舒州香炉峰，后住润州，主明州雪窦，又移住今山龙游寺。今存诗十三首。

小 溪

小溪庄上掩柴扉，鸡犬无声月色微。
一只小舟临断岸，趁潮来此趁潮归。



品 评

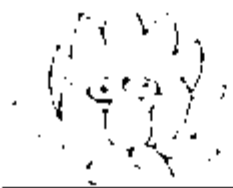
夜深了,不知是什么原因,诗人趁潮前来访友未遇,于是又趁潮而归。见固欣然,不见也无妨,这就是“趁潮来此趁潮归”一句所表现的委运任化的心境。《世说新语·任诞》记载道:“王子猷居山阴,夜大雪,眠觉开室,命酌酒,四望皎然。因起彷徨,咏左思《招隐诗》,忽忆戴安道,时戴在剡,即便夜乘小船就之。经宿方至,造门不前而返。人问其故,王曰:‘吾本乘兴而行,兴尽而返,何必见戴?’”就“任性”这一点而言,佛学和玄学在这里似乎找到了一点默契,尽管二者还并不是一回事。小舟的来去,虽然并不作主动的掌握,但与随波逐流也不同,一是任凭命运的摆布,一是追求心灵的自由,其区别不难体会。《五灯会元》卷三载一僧问法常禅师:“出山路向甚么处去?”答:“随流去。”可与此诗相参。从诗中所描写的境界来看,也是一片空灵。清溪岸边,庄户柴扉微掩,朦胧月光下,鸡犬无声,一切都是那么静,只有小船轻轻划水的声音。那小船,悠然而来,又悠然而去……。

张 先

张先(990—1078),字子野,湖州乌程(今浙江吴兴)人。宋仁宗天圣八年(1030)进士。任吴江令、永兴军通判。官至尚书都官郎中。著有《安陆集》及词。

题西溪无相院^①

积水涵虚上下清,几家门静岸痕平。
浮萍破处见山影,小艇归时闻草声。



入郭僧寻尘里去，过桥人似鉴中行^②。
已凭暂雨添秋色，莫放修芦碍月生。

注 释

① 西溪：浙江湖州有苕水，分东西二源：西苕出天目山之阴，东北流经孝丰，又北经安吉县，又东经长兴县，至湖州而与天目山之阳流出的东苕合流。西溪就是西苕。无相院：即无相寺，在湖州西南黄於山，始建于吴越。

② 鉴：镜子。

品 评

孟浩然《望洞庭湖赠张丞相》写道：“八月湖水平，涵虚混太清。气蒸云梦泽，波撼岳阳城。”写得豪迈壮阔，气势不凡。此诗首句即从孟诗来，但意在写静谧之景，且能与全篇构成一个和谐的整体，可见其善于借鉴。首句既点明水光天色都是一片清虚，下面则就水来写，紧扣“西溪”二字。一切都是那样的安静，没有人声，甚至没有一丝微风，所以溪面上波纹不起。颌联写得非常细致。水面长满浮萍，本无所见，而水底小虫或游鱼微动，使得浮萍绽开，随意一瞥，竟映出山影；岸边的草丛本和溪水一样宁静，但不经意间，仍能听到虫儿活动时的窸窣窸窣的声响。这两句，一写目睹，一写耳闻，极形大自然之静，却又显示出生命力量的无所不在。颈联照应题面“无相院”，以入郭之尘反衬禅院之清，以人行鉴中表现物我两忘，是诗歌境界的进一步深化。末联回应“积水涵清”，以担心芦苇长高，影响观赏溪中之月作结，使我们想起了“千江有水千江月”的禅典。写禅意而无禅语，此诗的高明之处就在此。

张先在当时就有一个绰号，叫做“张三影”，意谓他在词中写过三句带“影”的名句。其实并不止三句。如《天仙子》：“沙上并禽水上暝，云破月来花弄影。”《青门引》：“那堪更被明月，隔墙送过秋千



影。”《归朝欢》：“娇柔懒起，帘押卷花影。”《剪牡丹》：“柳径无人，堕飞絮无影。”《木兰花》：“中庭月色正清明，无数杨花过无影。”应该说，此诗“浮萍破处见山影”也一样精彩。看起来，这位作者在词和诗上的追求是一致的。

曾公亮

曾公亮(998—1078)，字明仲，晋江(今福建泉州)人。宋仁宗天圣二年(1024)进士。历任知制诰、史馆修撰、翰林学士、给事中、参知政事、枢密副使、吏部侍郎、同中书门下平章事、集贤殿大学士、昭文馆大学士等职。以太傅致仕。《全宋诗》存诗四首。

宿甘露僧舍^①

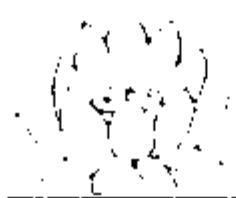
枕中云气千峰近，床底松声万壑哀。
要看银山拍天浪，开窗放入大江来。

注 释

① 甘露僧舍：即甘露寺，在今江苏镇江北固山上。

品 评

中国人和大自然的关系一向是亲和的。此诗写居于寺中，但觉枕中云气缭绕，似乎门前千峰都在向自己靠近，甚至万壑松声就像生于床底。前两句极雄壮，却也有惊险之感。但诗人好像觉得还不过瘾，于是打开窗户，去迎接如排山而来的银浪。这些向诗人靠近的自然景物并不是挤压过来，而是受到诗人心灵的召唤，换



句话说,就是“万物皆备于我”,被诗人所欣赏。动极之景和静极之心形成了一个鲜明的对照,非常生动。这,或许与诗人居于僧寺之中,因而思与境谐,身在景外不无关系。

中国诗人非常喜欢从窗中揽景。如下面这些句子:“云生天地间,风出窗户里”(郭璞);“窗中列远岫,庭际俯乔树”(谢朓);“山月临窗近,天河入户低”(沈佺期);“窗含西岭千秋雪,门泊东吴万里船”(杜甫);“客来梦觉知何处?挂起西窗浪接天”(苏轼);“向来万里急,今在一窗间”(陈与义)。这种内外通流,小中见大,移远就近,由近知远的写法,实际上表现了中国人的空间意识。《老子》里不是说过“不出户,知天下;不窥牖,见天道”吗?由此生发开去,就不仅是自然空间的从有限到无限,而是反映了一种人格精神的张扬。陶潜《饮酒》写道:“结庐在人境,而无车马喧。问君何能尔,心远地自偏。采菊东篱下,悠然见南山。山气日夕佳,飞鸟相与还。此中有真意,欲辨已忘言。”正是从“东篱”之下感受到自己与宇宙精神的相融相合。从这个意义来看,曾公亮的这首诗给我们的感受,就决不仅仅是写景生动了。

宋 祁

宋祁(998—1061),字子京,安州安陆(今湖北安陆)人,迁居开封雍丘(今河南杞县)。宋仁宗天圣二年(1024)进士。历任翰林学士、史馆修撰、工部尚书、翰林学士承旨等职。卒谥景文。著有《宋景文集》。

再游海云寺作^①

十里云边寺，重驱千骑来。
天形歆野尽，江势酿山回。
园柰浓成幄^②，楼钟近殷雷。
斜阳归鞅促^③，飞盖冒轻埃。

注 释

① 海云寺：在四川成都。

② 柰：沙果。

③ 鞅：套在马颈或马腹上的皮带，这里指车乘。《诗·小雅·北山》：“或栖迟偃仰，或王事鞅掌。”《毛传》：“鞅掌，失容也。”是说事多不暇整理仪容，引申为公事忙碌。所以白居易《寄杨六》说：“公门苦鞅掌，尽日无闲暇。”

品 评

这首诗写山寺，笔势比较奇特。一般说来，出家人总希望远离尘世，而将寺庙建在山上，就离得更远。所以，在诗人的笔下，对山寺的描写，在境界上往往是空灵的，在风格上往往是清幽的。如温庭筠《月中宿云岩寺上方》：“众星中夜少，圆月上方明。霭尽无林色，喧余有涧声。”郑谷《宿澄泉兰若》：“乱流分石上，斜汉在松西。云集寒庵宿，猿先晓磬啼。”虚中《赠栖禅上人》：“鹿嗅安禅石，猿啼乞食村。朝阳生树罅，古路透云根。”这首诗则跳出这一路数，写得比较壮阔。“天形”二句写远景，从王维“江流天地外，山色有无中”来，又融入了北朝乐府民歌《敕勒歌》中“天似穹庐，笼盖四野”的意境，把天野苍茫寥廓，江流奔流曲折的景色刻画得非常生动。一个“酿”字，写江随山转，山水相融的景观，用得很精审。“园柰”二句



则写近景。沙果长的茂盛,其形已如帷幄,可见此寺之古;楼钟声,与震雷相近,可见此寺之高。把钟声与雷声相比,不取其清幽,而取其清亮,亦是作者运思不同以往之处。

梅尧臣

梅尧臣(1002—1060),字圣俞,宣城(今安徽宣城)人。以荫任主簿、知县。宋仁宗皇祐三年(1051)赐同进士出身。历任国子直讲,尚书都官员外郎,世称“梅都官”。著有《宛陵先生文集》。

与正仲屯田游广教寺

春滩尚可涉,不惜溅衣裾。
古寺入深树,野泉鸣暗渠。
酒杯参茗具,山蕨间盘蔬。
落日还城郭,人方带月锄。

品 评

首联赴寺,次联寺景,三联会僧,末联归途。全诗结构完整,井然有序,意新语工,平淡自然,很能反映出梅诗的特色。另外,这首诗还广泛借鉴前代遗产,如“山蕨”句出自杜甫《赠卫八处士》“夜雨剪春韭,新炊间黄粱”;“人方”句出自陶潜《归园田居》之三:“晨兴理荒秽,带月荷锄归”。妙在借用自然,与全诗融为一个和谐的整体。梅尧臣的诗歌创作已在很多面体现出宋诗的特点,从这里也可以得到一点说明。还有,五、六两句的对仗方式也有可说者。众



所周知,宋诗在多方面继承唐诗的同时,特别注意接过了某些或运用不广,或偶一为之的东西,并加以发扬广大。杜甫《登高》写道:“风急天高猿啸哀,渚清沙白鸟飞回。无边落木萧萧下,不尽长江滚滚来。万里悲秋长作客,百年多病独登台。艰难苦恨繁霜鬓,潦倒新停浊酒杯。”在对仗上中二联相对是常格,此诗则在此之外,不仅首联和尾联都相对,而且首联还出现了当句对,即“风急”对“天高”,“渚清”对“沙白”,表现出很强的独创性。梅诗的这两句在对仗上,就是学习杜甫,采用了当句对的方式。这反映出,梅尧臣也和诗坛上许多创新意识鲜明的诗人(如韩愈、李商隐等)一样,对于形式有着特殊的敏感。他在宋诗的发展上能够占有如此重要的地位,并不是偶然的。

和才叔岸旁古庙^①

树老垂纓乱^②,祠荒向水开。
 偶人经雨踣^③,古屋为风摧。
 野鸟栖尘坐,渔郎奠竹杯^④。
 欲传《山鬼》曲^⑤,无奈《楚辞》哀^⑥。

注 释

① 才叔:当时字才叔的有二人,一是雍人石苍舒,一是大名王广渊,不知究竟是指哪一个。

② 垂纓:下垂的冠带,这里指树枝上寄生的藤蔓像冠带一样下垂。

③ 偶人:祠庙里泥塑木雕的供像。踣:跌倒。

④ 奠竹杯:手持竹杯进行祭奠。

⑤ 山鬼:《楚辞·九歌》中的一章,全文如下:“若有人兮山之阿,被薜荔兮带女萝。既含睇兮又宜笑,子慕予兮善窈窕。乘赤豹兮从文狸,辛夷车兮结



桂旗。被石兰兮带杜衡,折芳馨兮遗所思。余处幽篁兮终不见天,路险难兮独后来。表独立兮山之上,云容容兮而在下。杳冥冥兮羌昼晦,东风飘兮神灵雨。留灵修兮憺忘归,岁既晏兮孰华予?采三秀兮于山间,石磊磊兮葛蔓蔓。怨公子兮怅忘归,君思我兮不得闲。山中人兮芳杜若,饮石泉兮荫松柏,君思我兮然疑作。雷填填兮雨冥冥,猿啾啾兮又夜鸣。风飒飒兮木萧萧,思公子兮徒离忧。”

⑥ 楚辞:西汉刘向编,收屈原、宋玉诸人的辞赋计十六篇,其中颇多哀怨之作。

品 评

枝条下垂而又散乱,足见树之老;居处偏僻而又向水开,无怪祠之荒。首句点出环境,次句明确题面,下面就从荒凉一层去写。颌联倒装,又是互文见义:正因为古屋被风所摧毁,屋里的偶像才倾圮。同时,在句法上虽然是因果关系,给人的感受却是并列的静态展示。颈联则一收一放,先用鸟在积满灰尘的神龛上栖息,承接前面,续足荒凉之意,然后以渔人的求神问卜为这幅画面增添一丝生气,实则更显其荒凉。试想,神偶本身尚不能自保,又怎能佑人?何况又仅是渔人偶然光顾一下。末联写《山鬼》,写《楚辞》,都是由于作者的足迹经过楚地,因而突出地方色彩。同时,也由岸旁古庙之荒凉,联想到《楚辞》中的悲哀之调,或者反过来。

梅尧臣对诗歌创作曾提出“意新语工”的要求,即所谓“状难写之景,如在目前;含不尽之意,见于言外”(欧阳修《六一诗话》引)。这首诗,不写香火之盛,偏写庙宇凄凉;不写杳无人迹,偏写渔人问卜。而语言亦富有表现力,能够“写破庙如画”(陈衍《宋诗精华录》卷一),都是“意新语工”的具体表现。



了 元

了元(1019—1086),号佛印,字觉老。俗姓王,浮梁(今江西景德镇)人。少年入道,长好禅寂。系云门文偃五世法系。工书能诗,尤善言辩。历住江州开先、镇江金山诸寺。

答 可 遵

打睡禅和万万千,梦中趋利走如烟。
劝君抖擞修禅定,老境如蚕已再眠。

品 评

了元和尚从汴京回,路过金陵,拜访可遵,可遵赠诗云:“上国归来路几千,浑身就带御炉烟。凤凰山下敲蓬咏,惊起山翁白昼眠。”前二句指其受到皇帝的礼遇,表示欣羨;后二句看似抱怨打扰了自己的静修(即“白昼眠”),实则是给友人开了一个玩笑。既然对方开玩笑,则来而不往非礼也,所以了元就以此诗答之。你不是说自己白天正在睡觉被我吵醒了吗?我告诉你,白天睡觉的僧人(禅和是禅和子的简称,即僧人)不计其数,他不去修行,反而睡觉,已是不该;既睡觉,却又做着利禄之梦,就更不该了。这是反唇相稽,意谓你睡觉也并不就是清静无为。后二句接着劝告可遵不要只说空话,还是振作精神,努力修习禅定吧,至于自己,早就像蜕皮的蚕,一眠再眠,波澜不起,进入老境了。言外之意就是,你可遵不仅是行俗人之事,而且还有俗人之心啊!这当然都是戏谑之辞。据宋人记载,了元其人确是很有风趣。有一次,他和苏轼来到一座



寺庙,看到观音菩萨手持念珠。苏问:“观音也是菩萨,数念珠干什么?”了元答:“学别人拜佛。”“拜哪一个菩萨?”“拜观音菩萨。”苏轼不解:“观音怎么自己拜自己?”了元说:“求人不如求己嘛。”又有一次,苏轼同他开玩笑说:“古代诗人常以‘僧’对‘鸟’,如‘时闻啄木鸟,疑是扣门僧’;‘鸟宿池边树,僧敲月下门’。对得真有智慧。”了元马上接口:“怪不得我坐在你的对面呢!”北宋的禅僧多是风趣之人,从了元身上就可以明显看出来。

磨砖作镜不为难

磨砖作镜不为难,忽地生光照大千。
堪笑坐禅求佛者,至今牛上更加鞭。

品 评

这首诗偈是为怀让开导马祖之事而作的颂。《五灯会元》卷三:“开元中有沙门道一,在衡岳山常习坐禅。师知是法器,往问曰:‘大德坐禅图甚么?’一曰:‘图作佛。’师乃取一砖,于彼庵前石上磨。一曰:‘磨作甚么?’师曰:‘磨作镜。’一曰:‘磨砖岂得成镜邪?’师曰:‘磨砖既不成镜,坐禅岂得作佛?’一曰:‘如何即是?’师曰:‘如牛驾车,车若不行,打车即是,打牛即是?’一无对。师又曰:‘汝学坐禅,为学坐佛?若学坐禅,禅非坐卧。若学坐佛,佛非定相。于无住法,不应取舍。汝若坐佛,即是杀佛。若执坐相,非达其理。’一闻示诲,如饮醍醐。”一般地说,禅门并不否定坐禅,东土初祖达摩在嵩山面壁,不就是坐禅吗?但坐禅并不等于参禅。如将坐禅等同参禅,则心中将先有了净妄之分,不坐是妄,坐则入净,禅的精神也就没有了。正如以牛驾车,车若不行,打车固然不对,打牛也不对。因为,你打了牛,牛拉车前行;可你若是不打呢,车还



不就停下来了？归根结底，“道由心悟，岂在坐也？”坐禅只是悟道的一种手段，绝非全部手段。只要能悟道，又何必讲求坐或不坐？了元由这段公案而作颂，前两句是说禅悟之后，确能达到一个神奇的境界，心地光明，上下洞彻，磨砖作镜也不是难事。关键在于能悟。但那些只知坐禅求悟的人，亦如鞭牛而行，并未理解到向外驰求之不可，也就只能一味着相地在“磨砖作镜”了。

可 遵

可遵(生卒年不详)，号野轩，从报本兰得法。初住福州中际，后入杭州。工诗，人称遵大言。与苏东坡、杨次公时有唱酬。

题 汤 泉

禅庭谁作石龙头？龙口汤泉沸不休。
直待众生尘垢尽，我方清冷混常流。

品 评

汤泉即温泉，这里的汤泉在庐山脚下，寺院之旁。在禅庭作石龙头的人当然是寺僧了，其目的则是使得泉水聚在一起，沸腾不休。下面就温泉的作用说，写出了从洗浴到流走的过程，妙在特点鲜明。温泉是热的，所以洗完后才变得“清冷”；温泉的热，不同于一般泉水，所以又说洗完后才混于“常流”。作为一个僧人，这样来写温泉，当然有其言外之意。相传地藏王菩萨在释迦即灭、弥勒未生之前，自誓度尽六道众生，发愿“地狱不空，誓不成佛”，这种慈悲心肠，就是此诗的内涵。在诗史上，以自然景物来写佛理的作品很



多,但像这首诗结合得如此自然,契合得如此紧密,还是不常见的。所以,手眼甚高的苏轼在游览庐山汤泉时,浏览了上百首题诗,唯独对此作大为赞赏,并不是无缘无故的。受可遵的启发,苏轼并和诗一首,题目是《余过温泉,壁上有诗云:“直待众生总无垢,我方清冷混常流。”问人,云:“长老可遵作。”遵已退居圆通,亦作一绝》,和诗是:“石龙有口口无根,自在流泉水吐吞。若信众生本无垢,此泉何处觅寒温?”写得虽没有原诗意味深长,但对禅宗所谓自性本净,不惹尘埃之类的理论有所怀疑。苏轼显然认为,自性虽然从本质上是清淨的,但受各种因素的影响,上面会蒙上灰尘,所以要靠修持来去除它,因而,这也就是对可遵诗中所说清洗众生污垢的必要性的赞同。

守 詮

守詮(生卒年不详),一作惠詮。曾住杭州梵天寺。富有诗才,与苏轼诸人有交往。

题 梵 天 寺

落日寒蝉鸣,独归林下寺。
松扉夜未掩,片月随行屣。
唯闻犬吠声,又入青萝去。

品 评

读这首诗,颇能引起我们对其言外之意的联想。这位僧人在落日时分始独归寺院,他白天到哪里去了?为什么听到犬吠之声,



他就隐入了青萝丛中？要回答这些问题，不妨引周紫芝《竹坡诗话》中的一段论述：“有数贵人遇休沐，携歌舞燕僧舍者。酒酣，诵前人诗：‘因过竹院逢僧话，又得浮生半日闲。’僧闻而笑之。贵人问师何笑，僧曰：‘尊官得半日闲，老僧却忙了三日。’谓一日供帐，一日燕集，一日扫除也。”可见，自从中晚唐以来，士大夫阶层的喜结僧流之风，已打扰了禅门的静修，所以，对于真正的出家人来说，寺庙有时已不是严格意义上的避世之处，因而要更找清静之处以避之。这首诗的主人公天明便离寺，去干什么了，并没有交代，只是渲染了他日暮归来时的情景。中二句倒装，写他一路走来，片月随行，上下通明，内外沟通，而回到寺前，门尚未关，更和他的恬淡心境紧密关合。两句出语非常简淡，但对整个白天在外的乐趣却作了强烈的暗示。作为对比，作者又写了末二句，可以作两种解释。一是回到寺前，听有犬吠，知有人来，故急忙避开；二是对次日清晨的描写。似以后者为好。因为，前者虽感情强烈，却与深夜不甚相符，后者则呼应了首二句，于不经意中，见出他的情感指向，不露烟火气。李白《访戴天山道士不遇》写道：“犬吠深巷中，桃花带露浓。树深时见鹿，溪午不闻钟。野竹分青霭，飞泉挂碧峰。无人知所去，愁倚两三松。”“无一字说道士，无一字说不遇，却句句是不遇，句句是访道士不遇。”（吴大受《诗筏》）但为何不遇呢？当然，李白也是位脱俗之人，道士也并不一定不喜与他结交，但焉知在道人不是闻犬吠而避俗，因而使他不遇呢？果真如此，二诗应有传承关系。

守诠的这首诗曾为苏轼所激赏，作和诗《梵天寺见僧守诠小诗，清婉可爱，次韵》云：“但闻烟外钟，不见烟中寺。幽人行未归，草露湿芒屨。唯应山头月，夜夜照来去。”这首和诗也不失为佳作，但正如周紫芝《竹坡诗话》所评：守诠诗“幽深清远，自有林下一种风流。东坡老人虽欲回三峡倒流之澜，与溪壑争流，终不近也”。



一方面,见出在以小诗写韵之处,东坡笔力过大,反有未逮;另一方面,就“林下风流”而言,则东坡似过於着力,不如守迳自在。所以,东坡虽是大家,亦不免尺有所短。

王安石

王安石(1021—1086),字介甫,临川(今江西抚州)人。宋仁宗庆历二年(1042)进士。由签书淮南判官迁知鄞县。曾上万言书于仁宗,积极要求改革。神宗时,先后任翰林学士、参知政事、同中书门下平章事。大力推行新法。由于受到司马光诸人的反对,几经反复,罢相退居金陵,自号半山老人。元丰三年(1080)被封为荆国公,世称王荆公。著有《临川集》。

悟真院^①

野水纵横漱屋除^②,午窗残梦鸟相呼。
春风日日吹香草,山北山南路欲无。

注 释

① 悟真院:在今江苏南京钟山的东南,王安石晚年居於钟山,常游於此。

② 屋除:房屋的台阶。

品 评

王安石一直对禅宗有着非常的喜好,曾经因为张方平所论马祖道一诸人是“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏耳”而大为叹服。(《宋人佚事汇编》卷九)他曾写《寓言》:“本来无物使人疑,却为参



禅买得痴。闻道无情能说法，面墙终日妄寻思。”又写《记梦》：“月入千江体不分，道人非复世间人。钟山南北安禅地，香火他日供两身。”以诗的形式表达对禅宗哲学的见解，都是深思有得之言。在这首诗中，淙淙的山水冲激着阶除，不知这水源于何处，流向何方，也不知它起于何时，何时枯竭，就这样无休止地流着，给人以既古老又清新的感受。诗人沉浸在神秘而又清纯的大自然中，万虑皆消，酣然睡去。“鸟相呼”三字写得真幻相间，是梦中鸟叫，还是鸟叫醒梦？是真实的梦，还是梦的真实？妙在全不说破，点到即止。起身后，只见春风和暖，芳草萋萋，整座钟山成为一个和谐的整体，他不仅不想去找前行的路，而且甚至忘掉了来时的路。何等的浑化无迹，心物相合！赵与时《宾退录》卷二引张舜民语评论王安石的晚年诗是“如空中之音，相中之色，欲有寻绎，不可得矣”，在这首诗里也可以得到证明。

定林所居

屋绕湾溪竹绕山，溪山却在白云间。
临溪放艇倚山坐，溪鸟山花共我闲。

品 评

定林寺在钟山下紫霞湖旁，王安石晚年曾卜居于寺旁。这首诗，消尽烟火气，就像小溪一样澄澈，像白云一样悠闲，像山鸟一样适意，像山花一样自在。这些在诗中所描写的景物，正是“临溪放艇倚山坐”的主人公的心境的写照，表现了他的恬淡之趣和宁静之美。“闲”是王安石退居钟山后的诗中经常出现的一个字，又如《游钟山》四首之一：“终日看山不厌山，买山终待老山间。山花落尽山常在，山水空流山自闲。”《游草堂寺》：“鸟石岗边缭绕山，柴荆细径



水云间。拈花嚼蕊长来往,只有春风似我闲。”这让我们感到,诗人在其中的体验似乎比那“鸡犬之声相闻,民老死不相往来”的桃花源还在世外,因为,诗人在这个境界中不仅没有争竞,而且简直连“心”的概念都没有了。王安石在《登宝公塔》(在钟山)一诗中曾写他在宝志塔院作客时的情形道:“当此不知谁客主,道人忘我我忘言。”要表达的是主客两忘,物我两忘的意思。“闲”字表面上虽显著相,但在诗人特定的心境中,也就是“忘”。

守 端

守端(1025—1072),俗姓葛,衡州(今湖南衡阳)人。参杨岐派创始人方会,得心印。住舒州白云寺。

蝇子透窗偈

为爱寻光纸上钻,不能透处几多般。
忽然撞着来时路,始觉平生被眼瞒。

品 评

禅家悟道都在日常生活中。这首偈语选取了人们常见的一种景象,语意双关,暗藏机锋。苍蝇钻纸是因为趋光,趋光是它的日常经验。但经验果真可信吗?似乎是不经意间,忽然转头回向来时之路,顿觉向时被眼睛瞒过。这个“来时路”,当然不仅是说苍蝇,人人都有“来时路”,也就是自性,可惜往往未能发现罢了。《金刚经》里说:“如来者,无所从来,亦无所去,故名如来。”不过,这又是别一境界了。眼是六根之一,也能够污染清净心,导致烦恼。宋



代司马光《送李益之侍郎致仕归庐山》说：“六尘皆外物，万法尽迷途。”明代刘基《松风阁记》说：“我佛以清净六尘为明心之本，凡耳目之人，皆虚妄耳。”所以这个“被眼瞞”有着并不简单的意思。说到底，苍蝇并不可笑，因为它还能找到“来时路”，世间众生做到这一步的有多少呢？

这首偈语似乎有所自来。《五灯会元》卷四记载道：福州的古灵神赞禅师本在大中寺受业，外出行脚，遇百丈怀海而开悟，因回原寺，找机会帮助其本师。“本师又一日在窗下看经，蜂子投窗纸求出。师（按指神赞）睹之曰：‘世界如许广阔不肯出，钻他故纸驴年去？’遂有偈曰：‘空门不肯出，投窗也太痴。百年钻故纸，何日出头时？’”这一番话，引起了本师的注意，乃请他说法，最后开悟。老师欲从经书中得道，亦如蜂子投窗纸求出一样。窗开窗闭都有光，蜂子靠经验判断，以为既可进就可出；经书上所记载的，也只是前人的经验和判断，怎能代替自己个人的体悟呢？文字是死的，与心灵终隔一层，不能太过执著，亦如蜂子不能执着于窗。真正的悟道之途要如神赞所转述的百丈怀海的话：“灵光独耀，迥脱尘根。体露真常，不拘文字。心性无染，本自圆成。但离妄缘，即如如佛。”这实际上也就是守端那首偈语所要警示的。

苏 轼

苏轼（1037—1101），字子瞻，一字和仲，眉州眉山（今四川眉山）人。宋仁宗嘉祐二年（1057）进士，任福昌县主簿，大理评事，凤翔府判官，杭州通判，知密州、徐州。元丰二年（1079）知湖州时，以谤讪朝政获罪，下御史台狱，次年被贬为黄州团练副使，筑室于东坡，自号东坡居士。元丰七年移汝州。哲宗即位后，入京任起居舍



人、中书舍人、翰林学士等职，又出知杭州、颍州、扬州。哲宗亲政后，被列为元祐党人，贬至惠州、琼州。元符三年(1100)始召还。北归途中，卒于常州。苏轼是艺术创作上的多面手，在诗、文、词、书法、绘画等许多方面都有较高的成就。著有《东坡全集》。

和子由澠池怀旧^①

人生到处知何似？应似飞鸿踏雪泥。
泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西。
老僧已死成新塔^②，坏壁无由见旧题^③。
往日崎岖君知否？路长人困蹇驴嘶^④。

注 释

① 子由：苏轼弟苏辙字子由。澠池：今河南澠池县。这首诗是和苏辙《怀澠池寄子瞻兄》而作。

② 老僧：即指奉闲。

③ 据苏辙原诗自注：“昔与子瞻应举，过宿县中寺舍，题老僧奉闲之壁。”

④ 蹇驴：跛脚的驴。苏轼自注：“往岁，马死于二陵（按即崤山，在澠池西），骑驴至澠池。”

品 评

苏辙原诗的基调是怀旧，因为他十九岁时曾被任命为澠池县的主簿（由于考中进士，未到任），嘉祐元年和兄轼随父同往京城应试，又经过这里，有访僧留题之事。所以在诗里写道：“曾为县吏民知否？旧宿僧房壁共题。”他觉得，这些经历真是充满了偶然。如果说与澠池没有缘份，为何总是与它发生关联？如果说与澠池有缘份，为何又无法驻足时间稍长些？这就是苏辙诗中的感慨。而



由这些感慨,苏轼更进一步对人生发表了一段议论。这就是诗的前四句。在苏轼看来,不仅具体的生活行无定踪,整个人生也充满了不可知,就像鸿雁在飞行过程中,偶一驻足雪上,留下印迹,而鸿飞雪化,一切又都不复存在。那么,在冥冥中到底有没有一种力量在支配着这种行为呢?如果说,人生是由无数个坐标点所组成的,那么,这些坐标点有没有规律可循?青年苏轼对人生发出了这样的疑问和感喟。但是,人生有着不可知性,并不意味着人生是盲目的;过去的东西虽已消逝,但并不意味着它不曾存在。就拿峻山道上,骑着蹇驴,在艰难崎岖的山路上颠簸的经历来说,岂不就是一种历练,一种经验,一种人生的财富?所以,人生虽然无常,但不应该放弃努力;事物虽多具有偶然性,但不应该放弃对必然性的寻求。事实上,若不经过一番艰难困苦,又怎能考取进士,实现抱负呢?这就是苏轼:既深究人生底蕴,又充满乐观向上,他的整个人生观在此得到了缩微的展示。

这首诗的理趣主要体现在前四句上,“雪泥鸿爪”也作为一个成语被后世广泛传诵。但从写作手法上来看,也颇有特色。纪昀曾评道:“前四句单行人律,唐人旧格;而意境恣逸,则东坡之本色。”所谓“唐人旧格”,大致上指崔颢《黄鹤楼》:“昔人已乘黄鹤去,此地空余黄鹤楼。黄鹤一去不复返,白云千载空悠悠。……”作为七律,三、四两句本该对仗,此却一意直下,不作讲求。苏轼的“泥上”二句,也可算是对仗,但其文意承上直说,本身也带有承接关系,所以是“单行人律”。“意境恣逸”的意思,就是不仅字面上飘逸,行文中有气势,而且内涵丰富,耐人寻味,不求工而自工。这正是苏轼的“本色”。



唐道人言^①：天目山上俯视雷雨^②，每大雷电，
但闻云中如婴儿声，殊不闻雷震也

已外浮名更外身，区区雷电若为神。
山头只作婴儿看，无限人间失箸人^③。

注 释

① 唐道人：字子霞，曾作《天目山真境录》。

② 天目山：在今浙江省西北部。查慎行注引《咸淳临安志》：“天目山有雷神宅，在西尖峰半山间。”

③ 失箸：据王文诰注引《三国志·蜀志》和《华阳国志》，曹操曾与刘备论天下英雄，“曹操从容谓先主（按指刘备）曰：‘今天下英雄，惟使君与孤耳，本初（指袁绍）之徒，不足数也。’先主方食，失匕箸。”“于时正当雷震，备因谓操曰：‘圣人云：迅雷风烈必变。良有以也。’”箸：筷子。这两句的意思是：在天目山上看雷电，其声若婴儿啼哭，而山下之人闻之，却是非常的响。

品 评

这首诗所告诉我们的内涵很丰富。从自然科学的角度看，同一种现象，变换了方位和视点，就能够得出不同的认识。而从社会心理的角度看，同一个事物，由于心境不同，也能够得出不同的感受。世人闻雷声而失箸，是由于他们心有未安，竞相逞巧斗智，所以总是为外物所动，不能获得心灵的自由。诗人塑造了一个站在天目山上的“已外浮名更外身”的形象，由于带有“平常心”，所以能“山头只作婴儿看”，以一种超然的态度对之，因而与大自然有了亲和性，也就是不隔。换句话说，那些“失箸人”实是处于“隔”的状态。当然，从诗本身来看，其中所藉以对比的两种人所处的位置是



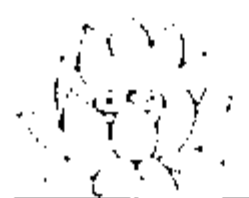
不相同的,即不在同一自然空间上,但作者所要强调的是心理承受的差异,因此,它就脱略细节,大处落笔,成为对人生境界的妙喻。

百步洪^①(其一)

长洪斗落生跳波^②,轻舟南下如投梭^③。
 水师绝叫鳧雁起^④,乱石一线争磋磨。
 有如兔走鹰隼落^⑤,骏马下注千丈坡^⑥。
 断弦离柱箭脱手^⑦,飞电过隙珠翻荷^⑧。
 四山眩转风掠耳,但见流沫生千涡^⑨。
 险中得乐虽一快,何异水伯夸秋河^⑩。
 我生乘化日夜逝^⑪,坐觉一念逾新罗^⑫。
 纷纷争夺醉梦里,岂信荆棘埋铜驼^⑬。
 觉来俯仰失千劫^⑭,回视此水尚委蛇^⑮。
 君看岸边苍石上,古来篙眼如蜂窠^⑯。
 但应此心无所住^⑰,造物虽驶如吾何!
 回船上马各归去,多言饶饶师所呵^⑱。

注 释

① 百步洪:又叫徐州洪,在今徐州市东南二里,为泗水所经,有激流险滩,凡百余步,所以叫百步洪。元丰元年(1078)秋,苏轼在徐州知州任上,曾与诗僧参寥一同放舟游于此,写下两首诗,这里所选的是第一首。诗前有序写道:“王定国访余彭城。一日,棹小舟,与颜长道携盼、英、卿三子游泗水,北上圣女山,南下百步洪,吹笛饮酒,乘月而归。余时以事不得往,夜着羽衣,伫立于黄楼上,相视而笑,以为李太白死,世间无此乐三百余年矣。定国既去逾月,复与参寥师放舟洪下,追怀曩游,已为陈迹,喟然而叹。故作二诗,一以遗



参寥，一以寄定国，且示颜长道、舒尧文邀同赋云。”

② 斗落：即陡落。

③ 投梭：形容舟行之快，如织布之梭，一闪而过。

④ 水师：船工。绝叫：狂叫。鳧雁：野鸭子。

⑤ 隼：一种猛禽。

⑥ 下注：水向下急流。这两句，一以鹰隼捕兔为比，一以骏马注坡为比，都形容水流之快。表面上看，马不能注坡，但宋代军中正把骑马从坡上急驰而下称作注坡（见《宋史·岳飞传》）。所以《王直方诗话》记载说：“有人云：‘千丈坡岂注马处？’及还朝，其人云：‘惟善走马，方能注坡。’闻者以为注坡。”

⑦ 断弦离柱：柱是乐器上调弦用的木把，使劲旋转，使弦绷得太紧，就会断掉，在那一瞬间，弦很快地离开柱。

⑧ 飞电过隙：飞逝的闪电很快地掠过隙缝。珠翻荷：猛一掀起荷叶，上面的水珠急遽落下。

⑨ 这两句的意思是：坐在船上，只听到耳边风声不绝，四面群山一晃而过，令人眼花缭乱。向下看，只见到飞沫四溅，生出无数的漩涡。

⑩ 这两句的意思是：涉险时虽有许多快乐，但也就像河伯以为天下之美尽在于己一样，不值一提。《庄子·秋水》：“秋水时至，百川灌河。泾流之大，两涘渚崖之间，不辨牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在于己。顺流东行，至于北海，东面而视，不见水端。”于是才觉得自己是“长见笑于大方之家”。

⑪ 乘化：顺应自然。日夜逝：原出《论语·子罕》：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。”指流水。这里用以比喻像流水一样消逝的万事万物。

⑫ 一念逾新罗（朝鲜古国名）：出自《景德传灯录》卷二十三，有僧问从盛禅师：“如何是覲面事？”禅师说：“新罗国去也。”意谓一念之间已逾新罗国。一念是什么概念呢？《僧祇律》载：“一刹那者为一念，二十念为一瞬，二十瞬为一弹指，二十弹指为一罗预，二十罗预为一须臾，一日一夜有三十须臾。”按照这些数据，换算成现在的计时单位，则一昼夜有六百个罗预，一点二万个弹指，二十四万个瞬间，四百八十万个刹那。也就是说，一念只有零点零一八秒。



⑬ 荆棘埋铜驼：典出《晋书·索靖传》：“（靖）知天下将乱，指洛阳宫门铜驼，叹曰：‘会见汝在荆棘中耳。’”作者认为，人生本如在醉梦之中，而世人纷纷扰扰，争夺不休，全不知世事的变化，比百步洪的流水还要迅疾。

⑭ 劫：“劫波”或“劫簸”的简称。在佛教中，大致上一千六百万年为一小劫，三十二亿年为一中劫，一百二十八亿年为一大劫。千劫是指时间之长。

⑮ 委蛇：从容的样子。这两句承上而来，说人们在醉梦中，觉醒过来，已像历经千劫一样发生了巨大的变化，只有这水依然从容地流着。

⑯ 这两句的意思是：自古以来，无数船只从这里经过，撑船的篙插在岸边岩石上，形成了密密麻麻的孔洞，如蜂窝一样。

⑰ 无所住：出自《金刚经》：“应无所住而生其心。”意思是不让心识活动停留在特定的对象和内容上，不把特定的对象看成是真的，一成不变的。

⑱ 饶饶：说个不停。师：参寥。呵：责怪。真正的体悟属于心灵的体验，如果一味喋喋不休，那就落了语言障了，所以要赶紧打住，以免参寥禅师责怪。

品 评

这首诗前半描写水势，后半表达佛教的世界观，水乳交融，浑然一体。二者相联系的媒介是速度。由水速写到“一念”、“千劫”，水流虽快，怎比得上世事变化之快？作者在这里感慨人生有限，宇宙无穷，也就是《前赤壁赋》中所表达的“哀吾生之须臾，羡长江之无穷”的意思。但他并未沉溺其中，而是扬弃悲哀，以“心无所住”自解，从而达到了心灵的升华。

精彩的比喻是这首诗的最大特点。如“有如”四句写水势，如同杜甫《观公孙大娘弟子舞剑器行》对舞姿的描写（“燿如羿射九日落，矫如群帝骖龙翔。来如雷霆收震怒，罢如江海凝清光”）一样，淋漓尽致，虎虎有神。苏轼在四句中，一气托出七种形象，大大开展了读者的想像力。钱钟书先生谈到这一特色时称之为“一连串把五花八门的形象来表达一件事物的一个方面或一种状态。这种



描写或衬托的方法仿佛是采用了旧小说里所讲的‘车轮战法’，连一接二地搞得那件事物应接不暇，本相毕现，降伏在诗人的笔下”（《宋诗选注》）。这种表现方法是这位天才诗人的“绝活”。

端午遍游诸寺得禅字^①

肩輿任所适^②，遇胜辄留连。
焚香引幽步，酌茗开净筵。
微雨止还作，小窗幽更妍。
盆山不见日，草木自苍然。
忽登最高塔^③，眼界穷大千。
卞峰照城郭^④，震泽浮云天^⑤。
深沉既可喜，旷荡亦所便。
幽寻未云毕，墟落生晚烟。
归来记所历，耿耿青不眠。
道人亦未寝^⑥，孤灯同夜禅。

注 释

- ① 此诗写于元丰三年(1079)，作者在湖州。
- ② 肩輿：一种用人力抬扛的代步工具，即用两根竹竿，中设软椅以坐人。
- ③ 最高塔：即湖州府治北飞英寺中的飞英塔。
- ④ 卞峰：在乌程县北十八里。
- ⑤ 震泽：太湖。
- ⑥ 道人：参寥，当时也在湖州。

品 评

随意而适，记载着作者的行踪，也记载着作者的心境。“焚香”



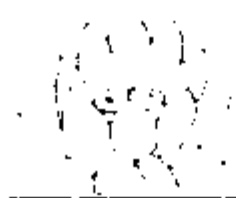
二句,写闻香火而探幽,开素筵而品茗,点出特定的地点。“微雨”以下四句不仅刻画了江南的物候特征,而且见出诗人对于大自然阴晴皆宜的心理,据《苕溪渔隐丛话》前集记载,苏轼曾说这四句是“非至吴越,不见此景”,这种自我推许并不是没有道理的。尤其是写群山环抱,如坐盆中,峰高障日,草木苍然,更是非常传神。这几句是写平地上之所见,落笔较为细腻柔婉,而随着游踪所至,登上高塔,所见既阔,笔力亦呈壮美。映入诗人眼帘的,是互相映照的卞山和城郭,是融为一体的太湖和远天。一个“照”字把微雨渐止之后,夕阳斜照,城郭明灭的情景写得鲜活富有生命力,而一个“浮”字更是可以和杜甫的名句“乾坤日夜浮”以及作者本人的名句“江远欲浮天”相媲美,把太湖的气势表现出来。正因为登高有了新的发现,所以便发表被激发的新感受。在作者看来,太湖的深沉和群峰的旷荡,都可以快人心目,这不同的美,能够满足多层面的审美需求,因而无分轩轻。这种感触,虽是登览所引发,实则上承“肩舆任所适,遇胜辄留连”二句,是进一步的强调和深化。篇末以幽寻未毕,归记所历,清夜谈禅作结,写得毫不费力,仍是“任性”的体现,因而没有由于完全按照时间顺序而产生的平滞之感。

琴 诗

若言琴上有琴声,放在匣中何不鸣?
若言声在指头上,何不于君指上听?

品 评

唐朝的韦应物写了一首《听嘉陵江水声寄深上人》：“凿岩泄奔湍,称古神禹迹。夜喧山门店,独宿不安席。水性自云静,石中本无声。如何两相激,雷转空山惊? 贻之道门旧,了此物我情。”这位



作家对水石之间关系的疑惑与领悟,亦同于苏轼之于琴指。这其实是个高深的哲学问题,因为在佛教看来,一切都是因缘和合而成,事物与事物之间只是由于发生了联系,才得以存在。即如所谓“四大”,《金光明最胜王经》卷五说:“譬如机关由业转,地火水风共成身。随彼因缘招异果,一在一处相违害,如四毒蛇具一筐。”《圆觉经》说:“恒在此念,我今此身,四大和合。”《楞严经》曾对什么是“浊”有一段阐发:“譬如清水,清洁本然,即彼尘土灰沙之伦,本质留碍,二体法尔,性不相循。有世间人取彼土尘,投于净水,土失留碍,水亡清洁,容貌汨然,名之为浊。”也就是说,“浊”是尘土和清水发生了作用而形成的。另一段论述说得更为明确:“譬如琴瑟、箜篌、琵琶,虽有妙音,若无妙指,终不能发。”——苏轼的诗简直就是这段话的形象化。

王维吴道子画^①

何处访吴画? 普门与开元^②。
开元有东塔,摩诘留手痕。
吾观画品中,莫如二子尊。
道子实雄放,浩如海波翻。
当其下手风雨快,笔所未到气已吞。
亭亭双林间^③,彩晕扶桑暎^④。
中有至人谈寂灭^⑤,悟者悲涕迷者手自扞^⑥。
蛮君鬼伯千万万^⑦,相排竞进头如鼉。
摩诘本诗老,佩芷袭芳荪^⑧。
今观此壁画,亦若其诗清且敦^⑨。
祇园弟子尽鹤骨^⑩,心如死灰不复温。



门前两丛竹，雪节贯霜根。
 交柯乱叶动无数^①，一一皆可寻其源。
 吴生虽妙绝，犹以画工论^②。
 摩诘得之以象外，有如仙翮谢笼樊^③。
 吾观二子皆神俊，又于维也敛衽无间言^④。

注 释

① 这首诗是作者所写《凤翔八观》中的一首，作于嘉祐六年（1062），时任凤翔府判官。王维和吴道子都是唐代的大画家。

② 普门、开元：即普门寺和开元寺，都在凤翔。

③ 双林：吴道子画中所画的两株娑罗树。佛灭之前，曾在天竺拘尸那城娑罗双林下说法。

④ 彩晕：五彩光华。扶桑：古代神话中的日出之处。曦：太阳升起。

⑤ 至人：指释迦牟尼。寂灭：“涅槃”的音译，指超脱生死的理想境界。

⑥ 手自扞：以手捶胸，这是形容听者未解寂灭之意时的状态。

⑦ 蛮君：天竺国的君王。释迦灭度之时，凡是信徒，不管是人是鬼，都来礼敬听法。

⑧ 佩芷袭芳荪：这是以美人佩带香草的形象来形容王维的诗风。佩、袭，穿戴。芷、荪，香草。

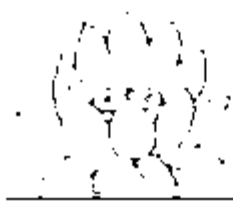
⑨ 清且敦：风格清秀而又浑朴。

⑩ 祇园弟子：佛徒。祇园是“祇树给孤独园”或“胜林给孤独园”的简称，位于印度西北的塞特马赫特。相传侨萨罗国给孤独长者从波斯匿王子祇陀处购得此园，建筑精舍，献给释迦牟尼，作为居住弘法的场所。佛陀在此居住说法二十五年。鹤骨：形容佛徒的清瘦。

⑪ 交柯：枝叶交叉。

⑫ 画工：指重视艺术技巧。

⑬ 这两句的意思是：王维的画重神似而不重形似，就像仙鹤（翮是以部分代整体，这里应指鹤）飞离了笼子，毫无拘束。

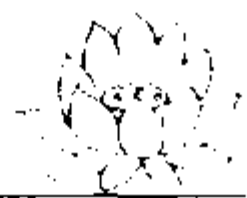


⑭也:虚字,无实义。敛衽:整理衣襟,是表示尊敬的做法。无间言:完全同意。

品 评

随着佛教的传入,中国的一些传统艺术部类如绘画、雕塑等又注入了新的题材,从而表现了新的特色。邵博《邵氏闻见后录》记载说:“凤翔开元寺大殿九间,后壁吴道子画,自佛始生、修行、说法以至灭度,山林、宫室、人物、禽兽数千万种,极古今天下之妙。”苏轼在凤翔做判官,游踪所及,又以诗笔对这些佛教绘画进行了再创造。

吴道子画的内容是佛陀说法,但却脱略佛陀本人,而刻画信徒们的种种不同表现,从侧面烘托无上妙谛的巨大影响;王维画的内容是佛徒修行,除了以外貌的清癯写出内心的清寂外,更重点刻画了周边的景物,以竹衬人。由此,作者更进一步地对二人的画风进行评价:道子的画,意象雄放,气势笼罩;王维的画则格调清奇,风韵浑朴。诗人并非不能欣赏异量之美,但他仍有自己的见解,即“吴生虽妙绝,犹以画工论。摩诘得之以象外,有如仙翮谢笼樊。吾观二子皆神俊,又于维也敛衽无间言”。从而上承司空图(?)“超以象外”的理论,提出以形传神或遗貌取神的主张。清人赵翼《瓠北诗话》说:“以文为诗,自昌黎始,至东坡益大放厥词,别开生面,成一代之大观。……尤其不可及者,天生健笔一枝,爽如哀梨,快如并剪,有必达之隐,无难显之情,此所以继李杜后为一大家也。”这首诗总结吴、王二派的画风,发表对绘画艺术的见解,并对中国艺术的风格论提出独到的看法(如“清且敦”即是两种相反而相成的风格有机地融为一体),就是以文为诗的突出表现。而其艺术效果,正如我们所看到的,丝毫也没有影响诗歌的形象性,相反,倒是从一个不同的角度,加强了这种形象性。

游金山寺^①

我家江水初发源，宦游直送江入海^②。
 闻道潮头一丈高，天寒尚有沙痕在^③。
 中泠南畔石盘陀^④，古来出没随波涛。
 试登绝顶望乡国，江南江北青山多。
 羁愁畏晚寻归楫^⑤，山僧苦留看落日。
 微风万顷靴纹细，断霞半空鱼尾赤^⑥。
 是时江月初生魄^⑦，二更月落天深黑。
 江中似有炬火明^⑧，飞焰照山栖鸟惊。
 怅然归卧心莫识，非鬼非人竟何物？
 江山如此不归山，江神见怪警我顽。
 我谢江神岂得已^⑨，有田不归如江水。

注 释

① 金山寺：在今江苏镇江西北的长江边的金山上，宋时山在江心。

② 古人认为长江的源头是岷山，苏轼的家乡眉山正在岷江边。镇江一带的江面较宽，古称海门，所以说“直送江入海”。

③ 苏轼登寺在冬天，水位下降，所以他写曾听人说长江涨潮时潮头有一丈多高，而岸边沙滩上的浪痕，也令人想见那种情形。

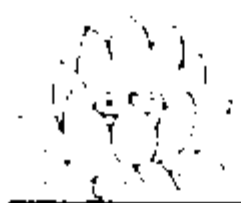
④ 中泠：泉名，在金山西。石盘陀：形容石块巨大。

⑤ 归楫：从金山回去的船。楫原是船桨，这里以部分代整体。

⑥ 这两句的意思是：微风吹皱水面，泛起的波纹像靴子上的细纹，落霞映在水里，如金鱼重叠的红鳞。

⑦ 初生魄：新月初生。苏轼游金山在农历十一月初三，所以这么说。

⑧ 江中炬火：或指江中能发光的某些水生动物（古人亦曾有记载，如木



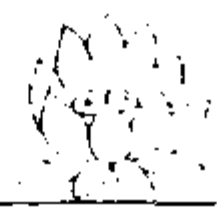
华《海赋》：“阴火潜然。”曹唐《南游》：“涨海潮生阴火灭。”)或只是月光下诗人看到的幻象。原注：“是夜所见如此。”

⑨ 谢：告诉。如江水：古人发誓的一种方式。如《左传》僖公二十四年，晋公子重耳对子犯说：“所不与舅氏同心者，有如白水！”《晋书·祖逖传》载祖逖“中流击楫而誓曰：‘祖逖不能清中原而复济者，有如大江！’”苏轼认为江中的炬火是江神在向他示警，所以他说，自己如果有了田产而不归隐，就“有如江水”。由此可见，现在未能弃官还乡，实在是不得已的事。

品 评

宋神宗熙宁初年，苏轼由于写了《上神宗皇帝书》、《拟进士对御试策》等批评新法的文章，受到诬陷，不安于在京任职，乃自请外放。于是被任命为杭州通判。这首诗即是他在熙宁四年(1070)赴任时经过镇江金山寺所作。

程千帆师在《宋诗精选》中对这首诗的艺术有一段精辟的评价：“诗题为游寺，通篇寓景于情。其写蜀人远宦，写冬季来游，写金山特色，写登山望乡，都很分明。以下转入山僧留看落日，但以‘微风’二句略作形容后，便将难见之江中炬火代替了常见之江干落日，从而抒其所见所感。至于炬火是否江神示意，则更不加以说明，留供读者推想。起结遥相呼应，不可移易地写出了蜀士之远游，而中间由泛述金山，而进写傍晚江干断霞，深夜江中炬火。笔次骞腾，兴象超妙，而依然层次分明。”还应该指出的是此诗的表现角度。汪师韩《苏诗选评笺释》评道：“一往作缥缈之音，觉自来赋金山者，极意着题，正无从得此远韵。”我们不妨举两首。张祜《题润州金山寺》：“一宿金山寺，超然离世群。僧归夜船月，龙出晓堂云。树色中流见，钟声两岸闻。翻思在朝市，终日醉醺醺。”许棠《题金山寺》：“四面波涛匝，中楼日月邻。上穷如出世，下瞰忽惊神。刹碍长空鸟，船通外国人。房房皆叠石，风扫永无尘。”虽然也有佳处，但未免“极意着题”，笔势放不开。此诗则略去对寺景的刻



画模写,着重写登高眺远之景,将古与今,虚与实,情与景融为一体。尤其是在对景物的刻画中,渗透着浓郁的乡情,特别真挚动人(如“绝顶望乡国”而错怨江南北之多山,就是痴人痴语)。同时,诗人所表达的归隐之志,又与他的足迹来到金山寺这个佛教圣地密切相关。通篇既放得开,又收得住,充分反映出苏轼的七古波澜壮阔,开阖自如的特色。

法惠寺横翠阁^①

朝见吴山横,暮见吴山从^②。
 吴山多故态^③,转侧为君容^④。
 幽人起朱阁,空洞更无物。
 惟有千步冈^⑤,东西作帘额^⑥。
 春来故国归无期,人言秋悲春更悲^⑦。
 已泛平湖思濯锦^⑧,更看横翠忆峨眉。
 雕栏能得几时好,不独凭栏人易老。
 百年兴废更堪哀,悬知草莽化池台^⑨。
 游人寻我旧游处,但觅吴山横处来。

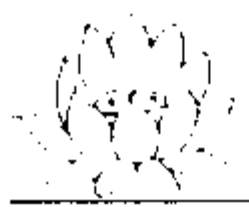
注 释

① 法惠寺:故址在杭州清波门外,旧名兴庆寺,五代时吴越王钱氏所建。

② 吴山:一名胥山,以旧时山上有伍子胥祠而得名,又叫城隍山,在今杭州市西南。从:通纵。

③ 故态:本来的姿态。

④ 转侧为君容:打扮好以后,转换不同的角度,让你欣赏。这是把吴山比作美女,用了《战国策·赵策》中“士为知己者死,女为悦己者容”的典故。苏轼还在《和何长官六言》中写过“青山自是绝色,无人谁与为容”;在《次韵答马



中玉》中写过“只有西湖似西子，故应宛转为君容”的句子，表达的是同样的意思。

⑤ 千步冈：指吴山。

⑥ 帘额：门窗上挂的帘子，悬在上端，有如人的额头。这是把吴山比作法惠寺的帘额。

⑦ 人言秋悲：宋玉曾在《九辩》中写道：“悲哉，秋之为气也！草木摇落而变衰。”

⑧ 平湖：指西湖。濯锦：四川成都有江名锦江，据说在江中濯锦颜色更加鲜明。由于苏轼是四川人，所以他从西湖和吴山联想到锦江和峨眉山。

⑨ 悬知：预先知道。草莽化池台：即池台化为草莽。

品 评

开头四句，“起得峭拔”（纪昀语），直接点出登寺之所见，而省略了登寺的过程。更主要的，是暗示了并非登一次，所以才有“朝”“暮”之说。白天看吴山，但见蜿蜒起伏，所以说是“横”；晚上看吴山，只能在夜空中见出轮廓，所以说是“从”（纵）。这一表达方式，与著名的《题西林壁》中“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”相似，可见作者观察的细致。如此写山，看似不具体，实则正如宋玉《登徒子好色赋》中对增之一分则太长，减之一分则太短，施朱则太红，傅粉则太白的“东家之子”的描写一样，可以充分调动读者的想象，表现出吴山之美。至此，写山题面已足，于是进而写阁。写阁不说其外部之壮丽和内部之清雅，而说“空洞无一物”，这就和题中的“寺”联系起来。阁中当然不可能空无一物，但佛家宣称“四大皆空”，苏轼本人也曾在《送参寥师》中说过：“欲令诗语妙，无厌空且静。静故了群动，空故纳万境。”这实际上是对“幽人”即佛徒的赞美。以下分别续足前面的意思，“春来”四句承接首四句，写由吴山之美惹动思归之心，因而觉得“秋悲春更悲”。“雕栏”四句承接次四句，写由朱阁之美联想雕栏易朽，致慨于光阴易逝，人生无常。



这就由乐生悲,感情也显得低沉。但末二句又复振起,说人虽然与亭台池阁最终都将化为异物,但吴山长存,则诗人的精神亦长存,见出乐观和旷达,而这种乐观和旷达又暗与“幽人”数句相承,反映了佛家无生无灭的思想。这种思想可以和作者本人的《前赤壁赋》相对照。在那篇著名的赋里,作者借“客”之口写道:“方其(曹操)破荆州,下江陵,顺流而东也。舳舻千里,旌旗蔽空,酺酒临江,横槊赋诗,固一世之雄也,而今安在哉!”又由曹操写到普遍的人生:“哀吾生之须臾,羨长江之无穷,挟飞仙以遨游,抱明月而长终。知不可乎骤得,托遗响于悲风。”人们追求永恒不得,是一种永恒的、无法解脱的悲哀,对此,苏轼怎么看呢?他说:“逝者如斯,而未尝往也;盈虚者如彼,而卒莫消长也。盖将自其变者而观之,则天地曾不能以一瞬;自其不变者而观之,则物与我皆无尽也。”以不变的眼光看待物与我,就能超越具体的悲和喜,与大自然一样,达到永恒。《法惠寺横翠阁》的结尾所表达的,也就是这个意思。

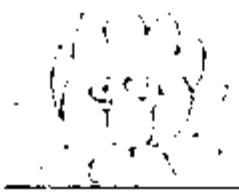
病中游祖塔院^①

紫李黄瓜村路香,乌纱白葛道衣凉^②。
 闭门野寺松阴转,欹枕风轩客梦长^③。
 因病得闲殊不恶,安心是药更无方^④。
 道人不惜阶前水,借与匏樽自在尝^⑤。

注 释

① 祖塔院:在杭州南山,因南泉、临济、赵州、雪峰等高僧常到此,所以起这个名字,现在叫作虎跑寺。这首诗写于熙宁六年(1073),苏轼任杭州通判。

② 乌纱:本是官帽,至唐时,已逐渐流行于民间。白葛道衣:用白色葛布做的衣服。由于作者好佛,又是到寺里去,所以把自己的衣服称作道衣。



③ 欹:倚。

④ 安心是药:《景德传灯录》卷三:“光(神光,即慧可)曰:‘我心未宁,乞师与安。’师曰:‘将心来与汝安。’曰:‘觅心了不可得。’师曰:‘我与汝安心竟。’”本意是安心要靠自己,不假外求,这里则进一步说,得病亦是心有未安的表现。

⑤ 匏樽:把匏瓜剖开做成的一种酒器,苏轼《前赤壁赋》有“举匏樽以相属”的描写。

品 评

这首诗写出了作者委运任化、安闲自适的心境。人间万事,得失之间,哪有定准?患病是失,安闲是得,不愿舍弃,怎能拥有?有了这种态度,就能夷然对待社会中的种种矛盾,保有精神上的祥和。从结构上来看,正如纪昀所说:“此种已居然剑南派。然剑南别有安身立命之地,细看全集自知。杨芝田专选此种,世人以易于摹仿而盛传之,而剑南之真遂隐。”“易于摹仿”,是说它有规律可循。全诗从赴寺写起,先出路上的景物和心情,然后是到寺后的景物和心情,三联宕开一笔,承接题中的“病”并谈到自己的感受,最后点出僧人与自己的关系,从而把情和景一起绾结。从这里,可以看出苏轼在诗歌创作上确是多面手,他能够写得起结无端,也能够写得法度谨严。再说,有法可循也并不是坏事,杜甫作为一个“集大成”式的人物,就在于他能开后代无数法门。陆游诗常被后人讥为“俗”,表现之一便是得之太容易,不少作品章法雷同,“易于摹仿”。但我们不要忘了宋代是市民阶级蓬勃兴起的时代。由于商品经济的发达,由于活字印刷术的发明,使得文化得到了进一步的普及,诗歌创作的队伍大大扩充了。这些新增添的分子,还未能真正体味诗家三昧,正要从摹仿做起。所以,苏轼的这类诗,既是他的个性使然,也反映了时代的要求。



过永乐文长老已卒^①

初惊鹤瘦不可识^②，旋觉云归无处寻^③。
 三过门间老病死，一弹指顷去来今。
 存亡惯见浑无泪，乡井难忘尚有心^④。
 欲向钱塘访圆泽^⑤，葛洪川畔待秋深^⑥。

注 释

① 永乐：在今浙江嘉兴西北。文长老：即文及，住嘉兴本觉寺。

② 鹤瘦：比喻生病。

③ 云归：比喻圆寂。

④ 乡井难忘：文及也是蜀人，二人相见时，有怀念故乡之语。

⑤ 圆泽：唐人袁郊《甘泽谣》载，圆观与李源相友善，曾与源相约，卒后十二年，在杭州天竺寺相见。十二年后，李源如约来到寺前，听一牧童口中作歌：“三生石上旧精魂，赏月吟风不要论。惭愧情人远相访，此身虽异性长存。”苏轼曾根据《甘泽谣》而成《僧圆泽传》，惟圆观作圆泽，未知何据。

⑥ 葛洪：东晋人，字稚川，号抱朴子。始以儒术得名，后好神仙导养之术。

品 评

写诗无论工拙，先要得体。此诗是悼僧，出语很有讲求。以鹤比僧，本就常见，此言病僧，更加贴切。僧死比作云归，也是奇笔，因为，既然人生本是一种轮回，也就无所谓存，无所谓亡，正如闲云飘逝，也不能说它消失。同时，人们常以闲云野鹤合说，这里分开，却把飘然出尘的意象赋予了巨大的时间区别和感情落差，确是提供了新鲜的感受。另外，二句的主体语汇是主观抒情，也加强了这



种飘忽无常之感。“存亡惯见浑无泪”一句也是如此。所谓无泪，或者是悲喜不萦于心而无泪，或者是哭干了眼泪，或者是眼中无泪而心中有泪，本身即有很大的想像空间，从这个角度理解，就更能符合对方的身份，也更能符合彼此的关系。

善于用典也是这首诗的重要特色之一。比起唐人，宋人更为博学，“掉书袋”者也更多。用典，作为一种方法本身，是无可非议的，关键是怎样用。所谓“用典如水里着盐，使人不觉”，是一种普遍的要求，同时，更进一步说，用典还要非常切合所描写的对象，并使读者能够通过有限的篇幅，跳开一层想。苏轼是儒生，文及是僧人，作者在选择典故时，也考虑了这样一种关系。“三过门间老病死，一指弹顷去来今”一联，将现实时间和心理时间融为一体，有着高度的概括性和意向性。作者与文及交往，计有三次。第一次在熙宁五年(1074)十二月，作《秀州报本禅院乡僧文长老方丈》一诗；第二次在熙宁六年十一月，作《夜至永乐文长老院，文时卧病退院》一诗；第三次在熙宁七年五月，作此诗。三年三过，文及的状况正好是“老病死”，而佛家以生老病死为人生四苦，语典和实事之间，确是天衣无缝。“一弹指顷”(《翻译名义集·时分》：“俱舍云：‘壮士一弹指顷六十五刹那。’”)和“去来今”也都是佛家的概念，这在作者来说，固然有世事无常之感，但同时亦蕴含着再结前缘的期待，脉络更直达末联，兴起新意。“欲向钱塘访圆泽，葛洪川畔待秋深”二句更是用得妙，一方面，这个典故讲僧人和儒生，切合二人的关系；另一方面，它又将作者自己有关文及的三首诗一齐绾结，既赞美了文及的道行之高，又交代了二人的感情之深，同时以前缘未尽表示对友人的无尽思念。典故用的确能“以少少许胜多多许”。



送 参 寥 师

上人学苦空^①，百念已灰冷。
 剑头唯一映^②，焦谷无新颖^③。
 胡为逐吾辈，文字争蔚炳^④？
 新诗如玉屑，出语便清警^⑤。
 退之论草书^⑥，万事未尝屏。
 忧愁不平气，一寓笔所骋。
 颇怪浮屠人^⑦，视身如丘井^⑧。
 颓然寄淡泊，谁与发豪猛？
 细思乃不然^⑨，真巧非幻影。
 欲令诗语妙，无厌空且静。
 静故了群动，空故纳万境^⑩。
 阅世走人间，观身卧云岭^⑪。
 咸酸杂众好，中有至味永^⑫。
 诗法不相妨，此语当更请。

注 释

① 苦空：佛教认为生老病死为四苦，又有“四大皆空”之说。《维摩经·弟子品》：“五受阴洞达空无所起，是苦义；诸法究竟无所有，是空义。”

② 剑头唯一映：《庄子·则阳》：“夫吹笙者，犹有嗃也；吹剑首者，映而已矣。”意思是吹箫管能发出较大的声音，如吹剑环上的小孔，就只能发出细微的声音。

③ 焦谷：烧焦的谷子。典出《维摩经·观众生品》：“如焦谷芽，如石女儿。”颖：带芒的穗。作者在这里是说，僧人求空寂灭，是其本份，没什么大惊



小怪的,也并不新奇。

④ 蔚炳:指文采华美。这两句的意思是:你作为一个出家之人,为何也像我们这些俗人一样,去追求诗歌艺术的完美?

⑤ 这两句是称赞参寥子诗写得好。

⑥ 退之:韩愈字退之。韩愈曾写《送高闲上人序》一文,称赞张旭的草书道:“往时张旭善草书,不治他技,喜怒窘穷,忧悲愉怵,怨恨思慕,酣醉无聊不平,有动于心,必于草书焉发之。……故序之书,变动犹鬼神,不可端倪,以此终其身而名后世。”这四句是说张旭的草书所以通神,是因为乾坤万感,有动于中的缘故。

⑦ 浮屠人:出家人。

⑧ 身如丘井:比喻心地寂灭,对世事无所反映。这是就高闲说。还是在《送高闲上人序》中,韩愈又说:“今闲师浮屠化,一死生,解外胶,是其为心,必泯然无所起;其于世,必淡然无所嗜。泊与淡相遭,颓堕委靡,溃败不可收拾,则其于书,得无象之然乎?”这里是说,高闲作为出家人,心地淡泊,无事与发“豪猛”,怎能达到张旭的境界?言下似有微辞,语脉承接“退之”而来。

⑨ 不然:是对前面所说的高闲由于无以发“豪猛”之气,书法艺术就不高的说法表示否定,正如参寥子的诗语之妙,并非如梦幻泡影,于是由书法转为作诗。

⑩ 这两句的意思是:正因为静,所以对一切动都能了然于心;正因为空,所以能够容纳万事万物。

⑪ “走人间”和“卧云岭”就是“了群动”和“纳万境”的具体表现。

⑫ 以味言诗,出自司空图(?)《与李生论诗书》:“文之难,而诗尤难。古今之喻多矣,而愚以为辨于味而后可以言诗也。江岭之南,凡足资于适口者,若醯,非不酸也,止于酸而已;若醢,非不咸也,止于咸而已。华之人以充饥而遽辍者,知其酸咸之外,醇美者有所乏耳。”苏轼很赞成司空图的观点,他在《东坡题跋》卷二《题韩柳诗》中也说:“所贵乎枯淡者,谓其外枯而中膏,似淡而实美。”司空图要求调和五味,苏轼则认为酸咸之中就能体现出五味,二者在本质上是统一的。



品 评

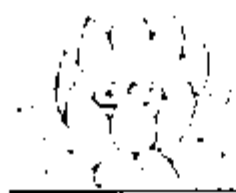
此诗取韩愈论高闲上人草书之旨,反其意而论诗,最后落实到“诗法不相妨”上,表达了苏轼对禅与诗之间的关系的认识。一般说来,禅宗要求不立文字。诗歌则是语言的艺术,二者区别甚大。但在艺术实践中,诗人以及批评家却发现了它们之间的共同性。所以宋人李之仪在其《姑溪居士前集》卷二十九《与李去言》中说:“说禅作诗,本无差别。”固然,要把二者的“本无差别”处说清楚,并不是一件容易的事,但仍有线索可寻。比如,禅与诗都注重对主观精神的反映,禅宗固然是“心生则种种法生,心灭则种种法灭”,诗歌亦宣称“一切景语皆情语”,因而驱遣万象以就我。所以南宋释绍嵩在《亚愚江浙纪行诗自序》说:“禅,心慧也;诗,心志也。慧之所之,禅之所形;志之所之,诗之所形。”另外,如禅思和诗思的不可预测性,禅语和诗语(部分追求“直寻”的作品当是例外)的非逻辑性,都颇能相通。宋代禅学大兴,风行于士大夫之中,因而“学诗浑似学参禅”一类的话头,成为一时风气,而从时间上看,苏轼这首诗可谓得风气之先,对后来严羽诸人以禅喻诗,分别宗乘等,都不无影响。

题西林壁^①

横看成岭侧成峰,远近高低各不同。
不识庐山真面目,只缘身在此山中。

注 释

① 西林:庐山有西林寺。



品 评

关于这首诗,黄庭坚曾评道:“此老于般若横说竖说,了无剩语,非其笔端有舌,亦安能吐此不传之妙?”(《冷斋夜话》卷七引)施元之等《施注苏诗》卷二十一引《华严经》作注时也说:“于一尘中,大小刹种种差别如尘数,平坦高下各不同,佛悉往诣,各转法轮。”他们都认为这首广被人口的作品是作者受了佛教的影响,触发灵机而吟出,应该不无道理。佛教不追求逻辑的缜密,而提倡整体的圆融。把事物一点一点分割开探究,虽然细致,所得却不一定是实相。所以,对于庐山来说,不管是横看竖看,结果仍是“不识”。苏轼显然是对庐山有过不同角度的观察,既能入乎其内,又能出乎其外,所以,这首诗既可视为他本人的一种审美体验,也可视为他悟道的心得。至于其中所包含的理趣对宋诗“以议论为诗”的启发,那又当别论。

书焦山纶长老壁^①

法师住焦山,而实未尝住。
我来辄问法,法师了无语。
法师非无语,不知所答故。
君看头与足,本自安冠屣。
譬如长鬣人^②,不以长为苦。
一旦人或问:“每睡安所措?”
归来被上下,一夜着无处。
展转遂达晨,意欲尽镊去。
此言虽鄙浅,故自有深趣。
持此问法师,法师一笑许。

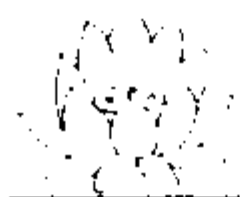


注 释

- ① 焦山：在今江苏镇江。
② 长鬣人：长着长胡子的人。

品 评

“法师住焦山”，是居住之住；“而实未尝住”，是“无所住而生其心”之住，全诗即由此生发。《五灯会元》卷三曾载：“问：‘如何是佛法大意？’师曰：‘十年卖炭汉，不知秤畔星。’”这一个在禅宗里常被提到的话头，看来也被苏轼所重复，所以，事实上并非是法师无语，而是“不知所答故”。在禅家心目中，人们应该顺应自性，通脱无碍，发扬主体精神，不为外物所移。为了说明这一点，苏轼用了“小说家言”：有一个人，长了一部长胡子，自己并不以为苦。某一天，忽然有人问他：“你的胡子这么长，睡觉的时候放哪儿才合适呢？”这位大胡子于是生出“烦恼心”，睡觉时总是想着胡子的“着处”，放在被子上面觉得不自在，放在被子下面也觉得不自在，就这样辗转反侧，一夜再也睡不着了。他的烦恼从哪里来呢？《五灯会元》卷五曾记载了石头希迁师弟的一段问答：“僧问：‘如何是解脱？’师曰：‘谁缚汝？’问：‘如何是净土？’师曰：‘谁垢汝？’问：‘如何是涅槃？’师曰：‘谁将生死与汝？’”正如石头希迁禅师所启示的那样，大胡子的烦恼原是生于他自身。叔本华在《意志与表象的世界》中论述悲剧时有一段话，我们不妨用以印证：“一切意愿都产生自需要，因而是产生自缺乏，因而是产生自痛苦。……因此，只要我们的意识里充满了我们自己的意志，……我们就绝不可能有持久的幸福和安宁。”这说明，一切的行为冲突都来源于主体的内心，而求得解放，也只能通过治心才行。人们在社会生活中，到底依据什么来决定自己的行为标准？是别人的评判，还是自己的感受？在这一点上，苏轼的这首诗给我们的启发可大了。当然，这种靡所依傍，相



信自我,独任性灵的思想,对文学创作的启发也很大。苏轼曾谦虚地说自己不懂书法,但同时又认为“知书莫过我”,就是因为对他来说,“我书意造本无法”(《石苍舒醉墨亭》);把这种态度用于作诗,就是“信手拈得俱天成”(《次韵孔毅父集古人句见赠》)。周紫芝《竹坡诗话》曾记载了这样一件事:“有明上人者,作诗甚艰,求捷法于东坡,作两颂以与之。其一云:‘字字觅奇险,节节累枝叶。咬嚼三十年,转更无交涉。’其二云:‘冲口出常言,法度去前轨。人言非妙处,妙处在于是。’”这种冲破常法,不在前人或常人圈子中讨生活的态度,正是苏轼的艺术创作取得巨大成就的重要原因之一。他答明上人而用偈颂体,说明示法的开悟与作诗的开悟并无二致,是他对禅学的深造有得之言。

泛 颖^①

我性喜临水,得颖意甚奇。
到官十日来,九日河之湄^②。
吏民相笑语,使君老而痴。
使君实不痴,流水有令姿。
绕郡十余里,不驶亦不迟^③。
上流直而清,下流曲而漪^④。
画船俯明镜,笑问汝为谁?
忽然生鳞甲^⑤,乱我须与眉。
散为百东坡,顷刻复在兹。
此岂水薄相,与我相娱嬉。
声色与臭味,颠倒眩小儿。
等是儿戏物,水中少磷缁^⑥。



赵陈两欧阳^⑦，同参天人师。
观妙各有得^⑧，共赋泛颖诗。

注 释

① 颖：颖水，在颖州（今安徽阜阳）

② 湄：水边。

③ 不驶亦不迟：陶潜《和尚西曹》写道：“蕤宾五月中，清朝起南飏。不驶亦不迟，飘飘吹我衣。”苏轼径用陶句，惟将写风改成写水而已，但都见出大自然与心境的协谐。

④ 漪：微波。

⑤ 鳞甲：指水的波纹。

⑥ 磷缁：出自《论语·阳货》：“不曰坚乎？磨而不磷；不曰白乎？涅而不缁。”因磨而变得薄损叫磷，因染色而变黑叫缁，用以比喻受环境影响而起变化。

⑦ 赵：赵令畤，字景贶，当时以承议郎为颖州签判。陈：陈师道，字履常，一字无己，当时在颖州。两欧阳：指欧阳修的两个儿子欧阳棐和欧阳辩。

⑧ 观妙：《老子》中说：“常无欲以观其妙。”这里用其意思。

品 评

我们在前面曾经分析过洞山良价行于潭边，睹自己的影子而开悟的诗偈，苏轼对水也往往有独特的契悟（如《百步洪》）。这也许和他早年的经历有关。人们不会忘记他离开家乡眉山，沿江顺流而下，所写的那些充满哲理而又反映着蓬勃朝气的优秀篇章。但禅悟与水似乎天然就有关联，人们不是常说水虽动而其性则静吗？苏轼也可能由此受到启发。他曾说：“溪声便是广长舌，山色岂非清净身。夜来八万四千偈，他日如何举似人？”（《赠东林总长老》）溪水被他赋予了深刻的含义。在这首诗中，诗人俯船下望，见水中影，生出不知是人是我的疑惑，这尚是初关；转而水动波生，纹



起影乱，“散为百东坡”，而少顷复又聚为一影。这一现象给了作者什么感悟呢？水中之影已虚，虚影却能散而为百；虽然散而为百，却又能聚而为一。影即人，百影亦一人，身心合一，自性真如，不假外求。诗意是虚中见虚，虚而求实，而形象却是活泼泼的，于常景中写出新意。这使我们想起唐温如的《题龙阳县青草湖》：“西风吹老洞庭波，一夜湘君白发多。醉后不知天在水，满船清梦压星河。”“不但通过描绘水中倒影，颠倒了空间，而且进一步，利用梦境，创造了幻中有幻的境界。由于天在水中即星河倒影而梦见船不在水面而在星河之上，是幻。又从而联想到不仅是人睡在船上，而且自己所做的梦，也像人身一样，船只一样，是有体积的，有重量的，它也直接压在船上，因而间接压在星河之上，这就形成了幻中之幻。”（程千帆师《从唐温如〈题龙阳县青草湖〉看诗人的独创性》）这种“幻中之幻”的写法，也是苏轼诗中所提供的，二者或有渊源。

东坡居士过龙光，求大竹作肩舆。得两竿。
南华珪首座，方受请为此山长老。乃留一偈院中，
须其至，授之，以为他时语录中第一问^①

斫得龙光竹两竿，持归岭北万人看。
竹中一滴曹溪^②水，涨起西江十八滩。

注 释

① 此诗作于宋徽宗建中靖国元年（1101），苏轼遇赦北归，至大庾岭下，肩舆杠折，乃求竹于龙光寺。当时龙光寺无主僧，州郡派人去南华寺延请，苏轼就写此诗留在寺中。

② 曹溪：在广东曲江县东南双峰山下，六祖慧能曾在此间宝林寺演法，是南宗禅的发源地。



品 评

永嘉禅师曾说：“一性圆通一切性，一法便舍一切法，一月普现一切水，一切水月一月摄，诸佛法身入我性，我性同共如来合。”万有之法在真如法界中虽表现出种种差别，但在本体中却泯灭了一切差别，所以，知其一，即已知一切，正如从一滴海水可知整个大海之味，须弥山也可纳于芥子之中。苏轼要将曹溪竹中的一滴水带到江西，让它变成“十八滩”涨水之源，以暗示着禅法的推广和普及，就是采用的这样一种思维方式。这反映出，苏轼对南宗禅情有独钟。就在前一年的十二月，他在曹溪夜读《传灯录》，灯花恰巧落在“僧”字上，还引起了特别的感触（见《曹溪夜观〈传灯录〉，灯花落一僧字上，口占》），可见他晚年对禅学濡染渐深，佛教也更加成为他重要的精神支柱。诗中特别提到“西江”，当然是对归途的悬想，但也不是无缘无故的。由唐至宋，江西禅风大盛，许多著名的禅门大德，如青原行思、马祖道一、百丈怀海、黄檗希运、洞山良价、曹山本寂、仰山慧寂等，都出自江西，而宋代的黄龙、杨岐二派尤盛。禅宗的影响对江西诗派的形成有着重要的关系，如句眼说，打诨说，追求活法，善于翻案等，都与禅学有着千丝万缕的联系。所以南宋杨万里在《送分宁主簿罗宏材秩满入京》中就以江西之学通于禅学：“要知诗客参江西，正似禅客参曹溪。不到南华与修水，于向何法更传衣？”这些，苏轼当然不会一无所知。从这个意义来看，他的这首诗应该是一个信号，标志着江西诗派就要在诗坛上大显身手。

苏 辙

苏辙(1039—1112)，字子由，眉州眉山(今四川眉山)人。苏轼



弟。与轼同年登进士第，授商州军事推官。王安石变法，辙力陈不便，屡遭贬谪。旧党执政后，处境渐转，历任御史中丞、尚书右丞、门下侍郎等职。绍圣初，新党得势，远贬雷州。徽宗即位，复官大中大夫。晚年退居颖川，自号颖滨遗老。著有《栾城集》。

雨 花 岩^①

岩花不可攀，翔蕊久未堕。
忽下幽人前，知子观空坐^②。

注 释

① 这是作者的组诗《题李公麟山庄图》的第十二首。李公麟字伯时，能诗善画，尤以白描见长。他精通佛学，所画《龙眠山庄图》，充满禅意，为时人所重视。

② 观空：佛教认为，一切现象都是因缘和合而成的，刹那生灭，没有质的规定性，不是独立的实体，这就叫空。所谓观空，即体察空的究意义，是大乘佛教所追求的。《维摩经注》中说：“小乘观法缘起，内无真主为空义，虽能观空，而于空未能都泯，故不究竟；大乘在有不有，在空不空，理无不极，所以究竟空义也。”

品 评

从诗中可以看出，这位“幽人”坐在高高的山岩下，那岩上的花蕊，被山风吹落，久久地在空中飘着，忽然坠在“幽人”的身旁，原来是知他正在“观空坐”。诗的篇幅虽不长，却善于蓄势。山岩之高，花飘之久，都引起读者的悬念：这花到底会落在哪里？而虽然得知它“忽下幽人前”，矛盾仍然没有得到解决。读者不禁要问：这花为何要落在“幽人”前呢？这就像一个连续的环扣，后二句是前二句



的答案,但后二句本身又成了问题,所以显得包容性极强。这里说到了落花,还应该到佛典中去探寻究竟。有两则记载,一是《维摩经·观众生品》:“时维摩诘室有一天女,见诸大人闻所说法,便现其身,即以天华(花)散诸菩萨大弟子上。华至诸菩萨皆堕落,至大弟子便着不堕,一切弟子神力去华,不能令去。”二是《法华经·序品》:“尔时,世尊四众围绕,供养恭敬,尊重赞叹,为诸菩萨说大乘经。……佛说此经已,结跏趺坐,入于无量义处三昧,身心不动。是天雨曼陀罗华、摩诃曼陀罗华、曼殊沙华、摩诃曼殊沙华,而散佛上,及诸大众。”前者是天女以散花相试,道行不深者,花即着身;后者是传道讲经,感动天神,因而各色香花,纷纷下坠。如果作者是用典,他用的是哪一个呢?正因为没有正面说出来,所以诗意也如“说似一物即不中”,显得有余不尽,读者尽可以根据自己的想象,对它作出不同的理解。

郭祥正

郭祥正(生卒年不详),字功父,太平当涂(今安徽当涂)人。举进士。熙宁中,知武冈县,签书保信军节度判官。因对王安石新法有意见,以殿中丞致仕。后起复知端州,阶至朝请大夫。晚年家居,自号醉吟先生。著有《青山集》。

月下怀广胜法师

下方遥忆上方僧,素月青林隔几层?
钟磬声沉香篆熄,只应诗思冷如冰。



品 评

全诗作悬想之辞,在精神的沟通中,打破时间和空间的限制,既有环境,又有场景;既有客观描写,又有心灵刻画。南宋人曾有句说:“为忆城南清瘦友,寒宵梦里见梅花。”尚是写心中的清幽之气,此却出之以清冷,从而更好地表现出主人公的僧人特征。怀友诗有不同的写法,或就对方写,多方刻画;或就自己写,主观抒情。此诗是以写对方为主,尽管作者谦称“下方”(也是纪实),“不知其人而观其友”,实际上其本人的精神、品格也显露无余,因而主宾相合无间,使读者观一而知多。无论是清冷的品格刻画,还是着眼对方的写作手法,都是作者所常为、所优为的。试比较《怀友二首》:“夕阳在窗户,凉气何处来?微风泛庭柯,萧萧历空阶。抱琴一写之,冰霜溅孤怀。但惜对樽酌,而无良友偕。聊将幽独思,滔滔寄长淮。”“晚坐庭树下,凉飈经我怀。亦有樽中物,佳人殊未来。佳人隔重城,谁复为之济?瞻云云经天,步月月满阶。想闻诵声作,崩腾满江淮。”前一首写夕阳西下,落叶萧萧,空有冰霜之怀,无人偕,从而侧面点出友人的品格;后一首由晚至夜,写徘徊空阶,步月瞻云,神思飞驰,遥想远隔重城的幽独的友人,可能正在吟诵不断吧!以冰霜之怀,寄幽独之思,当然诗如其人,就要受到欢迎而“崩腾满江淮”了。二者对比,可以看出,《月下怀广胜法师》简直就是《怀友二首》的缩写,但一以含蓄见长,一以细腻取胜,各有不可取代的艺术魅力,不可妄加轩轻。

道 潜

道潜(1043—?),俗姓何,字参寥,于潜(今浙江临安西)人。自幼出家。与苏轼诸人交好,轼谪居黄州时,他曾专程前去探望。元



祐中,住杭州智果禅院。因写诗语涉讥刺,被勒令还俗。后得到昭雪,复削发为僧。著有《参寥子集》。

绝 句

高岩有鸟不知名,款语春风入户庭。
百舌黄鹂方用事,汝音虽好复谁听?

品 评

栖息于高岩,见其清高;不知其名,见其不同流俗;“款语春风”,见其鸣声之动听。然而,由于百舌黄鹂正在得势,这种无名鸟儿的歌声虽然好听,又有谁来听呢?百舌和黄鹂都以善鸣而常为人所畜养,方在恃宠而骄,怎容他鸟在旁呢?百舌自来就往往被比为谗佞,如杜甫《百舌》说:“百舌来何处?重重助报春。……过时如发口,君侧有谗人。”联系起来看,道潜的这首诗应该有托讽在内。我们知道,道潜和苏轼、秦观诸人相友善。苏轼谪黄州时,他曾前去探视,离黄州时又同游庐山。元祐中,苏轼知杭州,二人也多交往唱和。在思想感情上,他显然是同情苏轼的。苏轼在思想上倾向于旧党,曾以诗讽刺新法而获罪;道潜也曾因写诗讽刺时政而被勒令还俗。由此看来,这首诗中的百舌和黄鹂似乎是指当时新党中的章惇、曾布、蔡京等人,讽刺他们巧舌如簧,蒙蔽君听,排斥异己。人们都承认,宋诗中始终充满着现实主义精神,表现为对现实政治的深切关注。道潜是一位出家人,却仍然不能忘怀现实,就从一个侧面说明了这一点。

借禽言抒写怀抱,唐人已开始尝试。至宋代,更得到了进一步发展。试举王安石《车载板》二首之二为例:“鸟有车载板,朝暮尝一致。世传鹏似鸱,而此与鸱似。唯能预人死,以此有名字。疑即



贾长沙,当时所遭值。洛阳多少年,扰扰经世意。粗闻方外语,便释形骸累。吾衰久捐书,放浪无复事。尚自不见我,安知汝为异。怜汝好毛羽,言音亦清丽。胡为太多知,不默而见忌。楚人既憎汝,弹射将汝利。且长随我游,吾不汝羹哉!”此诗写鸟的多言而见忌,与道潜写鸟的能言而见忌意思相通,而一以铺叙见长,一以简炼争胜,又各有特色。

临平道中^①

风蒲猎猎弄清柔^②,欲立蜻蜓不自由。
五月临平山下路,藕花无数满汀州。

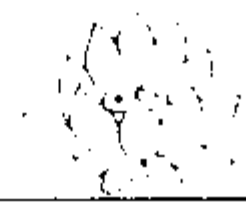
注 释

① 临平:即临平山,在今杭州市东北。

② 风蒲:被风吹着的蒲苇。猎猎:风声。

品 评

宋诗区别于唐诗的一个重要方面,就是宋诗更重视对画意的表现。考其原因,或许是宋代绘画特别发达,而许多知名作家又每兼具画家和诗人两种身份的缘故(顺便应该提到,宋代的题画诗也较之前代更为发达)。苏轼、米芾诸人固不必说,即如张公庠《道中》:“一年春色已成空,拥鼻微吟半醉中。夹路桃花新雨过,马蹄无处避残红。”郑獬《绝句》:“田家汨汨水流浑,一树高花明远村。云意不知残照好,却将微雨送黄昏。”武衍《湖边》:“日日湖边上小车,要寻红紫醉年华。东风合与春料理,忍把轻寒瘦杏花。”李显卿《溪行》:“枯木扶疏夹道旁,野梅倒影浸寒塘。朝阳不到溪湾处,留得横桥一板霜。”法具《东山》:“窗中远看眉黛绿,尽是当年歌吹愁。”



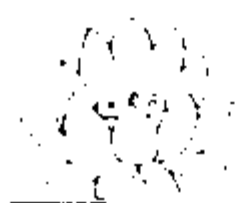
鸟语夕阳人不见，蔷薇花暗小江流。”都描写精工，诗中有画。道潜这首诗写蒲苇受风的声形，写蜻蜓在蒲苇上站立不稳的姿态，写临平山下，经行之处满眼盛开的荷花，也是充满浓重的画意，表现了宋诗在这一方面的典型特征。但是，诗人们所追求的诗中有画，并不是诗等于画，而是诗画相通，特色兼具。因为，一般说来，诗是动态艺术，画是静态艺术。此诗虽有画意，但强调了自然景物的声形、姿态，仍带有诗的特点，是二者完美结合的典范。所以，苏轼作为对诗画都非常内行的作家，一见此诗，就为之激赏。宗室曹夫人还根据诗意画了一幅《临平藕花图》。

东 园

曲渚回塘孰与期？杖藜终日自忘机。
隔林仿佛闻机杼，如有人家在水西。

品 评

环境优美，气氛幽静，诗人沉浸其中，自有无限愉悦，但他不像那种“每逢清景，辄唤奈何”的魏晋风度，表现出情溢于外的志得意满，而是透过一层，代“曲渚回塘”立言，把自己与大自然浑融无间的高雅情怀，从侧面点出，以见“杖藜”一句，并非泛言。“忘机”而用“终日”二字加以修饰，就以对时间的渲染，刻画出在那一特定空间中的一位高人——也就是诗人自己——的形象。全诗至此，题面已足，但内容还不够明确，一般作者或许要就“忘机”二字生发一下，以见主人公的心境是多么空明。但作者却偏偏别出心裁，摆落自己，侧锋突起，以“隔林”二句作结。这两句，颇得苏轼激赏。《诗话总龟》前集卷十四引《王直方诗话》载：“东坡云：‘参寥善绝句，有云：隔林仿佛闻机杼，知有人家在翠微。每为人诵。后来黄州，相



聚半年,京师故人以书相遗曰:知有僧在彼,非隔林仿佛闻机杼和尚耶?仆谓参寥曰:此吾师七字诗号也。”东坡乐道人善,见解不俗,史有令名,但亦可见此二句必有独特之处。妙处何在呢?按理说,既是忘机,就应远离世人,但主人公并没有把自己藏起来。不仅没有僻处一隅,反而距世人很近;退一步说,即使是“结庐在人境”,也应该“而无车马喧”,对所谓机杼之声充耳不闻,可是他偏偏不,“仿佛”二字,足见他对这种声音乐于接受,不存在主观上加以排斥的故意。其实,这才是真正意义上的忘机。诗人闻机杼之声,知水西有人家,带有一种突然发现的喜悦,他也并不想掩饰。但这莫非能打乱他的安详的心境吗?知,仅是大脑皮层的表面感知,对诗人来说,也就仅是知之而已。机杼声也好,甚至人声也好,一如大自然中的其他声响,自然而来,自然而去,确无掩饰之必要。前人论艺术辩证法,就自然境界而言,有以动写静,以静写动之法;就心理状态而言,有以喧形寂,以寂形喧之说。此诗后二句貌似后者,其实已完全脱略形迹,臻于化境。因为,他只是写出了这么一种自然状态,淡淡的,似乎毫不经意,但这又比无论怎样的渲染都更能表现出诗人“忘机”的程度。

禅家重视在日常生活中的体验,不去故意追求什么,更避免由于这种追求而导致的压力。同时,禅要求人们放弃凭借意志的力量来排遣那些感到执着的事物,它带给人们的,是一种平静而又轻松、纯朴的境界。在这首诗中,机杼之声入耳,乃至反应到近处有人家,全是生活中顺理成章的事。惟其顺理成章,才能不以为意。正应了那句俗语:酒肉穿肠过,佛祖心上留。禅家的定力,隐士的高致,都在这极自然的描写中得到了显现。

口 占 绝 句^①

寄语东山窈窕娘^②，好将幽梦恼襄王^③。
禅心已作沾泥絮，不逐春风上下狂。

注 释

①《侯鯖录》曾载此诗的本事，大意说：苏轼任徐州太守时，参寥自钱塘来访。苏在酒席上令一位妓女向参寥求诗，参寥当即口占一首，满座闻之大惊，自此，参寥名闻海内。

②东山窈窕娘：典出《晋书》卷七十九《谢安传》东山携妓事，点出妓女身份。

③幽梦恼襄王：典出宋玉《高唐赋序》：“昔者楚襄王与宋玉游于云梦之台，望高唐之观，其上有云气，崒兮直上，忽兮改容，须臾之间变化无穷。王问玉曰：‘此何气也？’玉对曰：‘所谓朝云者也。’王曰：‘何谓朝云？’玉曰：‘昔者先王尝游高唐，怠而昼寝，梦见一妇人曰：妾巫山之女也，为高唐之客，闻君游高唐，愿荐枕席。王因幸之。去而辞曰：妾在巫山之阳，高丘之阻，旦为朝云，暮为行雨，朝朝暮暮，阳台之下。旦朝视之如言，故为立庙号曰朝云。’”恼，引逗、撩拨。

品 评

题目是“口占”，名符其实，通篇以口语出之，从“寄语”之下，都是答辞。前二句是告诉那位妓女，不要来纠缠自己，还是找别人去吧！后二句解释原因：“禅心已作沾泥絮，不逐春风上下狂。”柳絮沾泥后不再飘飞，比喻心情沉寂不复波动。絮之在天，犹如人之浮于世；絮之沾泥，犹如人之出于世。此即禅心所在。佛门说法，本重比喻，道潜以佛徒身分而用之于诗，可谓不忘其本。而此喻之妙，犹有可说者。春风飘絮，本是自然现象，春天最容易引起感情



的波动,柳絮也常以其“轻浮”之质,被赋予男女感情的色彩。这里,不仅柳絮沾泥,风吹不起为人们所习见,因而颇能引起会心的感受,而且,在禅心观照下,以轻质为重质,化喧为寂,设想也颇为别出心裁。

由于作者是位佛徒,人们理解此诗,或许多着重于他对佛门戒律的自觉遵守,即所谓不涉邪淫。然而,从禅家理论来看,其意义尚不止于此。《大乘义章》卷十三说:“禅定之心正取所缘,名曰思维。……所言定者,当体为名,心住一缘,离于散动,故名为定。”禅定,本指坐禅时住心于一境。广义地看,坚守禅心,不受干扰,如絮之沾泥,风吹不起,不也就是禅定的功夫么?诗人不受女色之诱,并不是由于意识到佛门戒律,更不是害怕别人的指责,而是他本来就心如止水。这不由得使我们想起了“二祖安心”的公案。禅要自己参,心要自己安。道潜之所以能够达到这种境界,正是他本人已经“安心”的结果。

黄庭坚

黄庭坚(1045—1105),字鲁直,号山谷道人,又号涪翁。分宁(今江西修水)人。宋英宗治平四年(1067)进士,任叶县尉、北京国子监教授、知太和县。元祐初,任校书郎、神宗实录检讨官、著作佐郎。绍圣二年(1095),贬涪州别驾、黔州安置。徽宗以后,复谪宜州,卒于贬所。著有《山谷集》。



自巴陵略平江^①、临湘^②，入通城^③，无日
不雨，至黄龙奉谒清禅师^④，继而晚晴，
邂逅禅客戴道纯款语^⑤，作长句呈道纯^⑥

山行十日雨沾衣，幕阜峰前对落晖^⑦。
野水自添田水满，晴鸠却唤雨鸠归。
灵源大士人天眼^⑧，双塔老师诸佛机^⑨。
白发苍颜重到此，问君还是昔人非？

注 释

① 巴陵：今湖南岳阳。平江：今湖南平江。

② 临湘：今湖南临湘。

③ 通城：今湖北通城。

④ 黄龙：黄龙山，在今江西修水。清禅师：指惟清和尚，当时住黄龙山。黄庭坚曾在《与徐师川书》中评价他说：“平生所见士大夫人品，未有出此公之右者。”

⑤ 戴道纯：作者的朋友。款语：恳谈。

⑥ 这首诗作于崇宁元年（1102），当时黄庭坚从戎州贬所东归，路过武宁时所作。

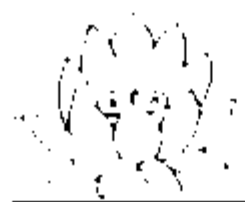
⑦ 幕阜峰：幕阜即幕府。幕府山的峰头，在黄龙山的对面。这两句的句法结构借鉴了苏轼在徐州所写的“云龙山下试春衣，放鹤亭前送落晖”二句。

⑧ 灵源大士：惟清晚年自号灵源叟。人天眼：即通天人法眼。

⑨ 双塔老师：惟清的师祖慧南、师父祖心的灵塔都建在黄龙山中。黄庭坚也是黄龙派法嗣，所以他说这两个和尚深契法理。

品 评

这首诗的次联句法独特，有所从来。如白居易有“东涧水流西



涧水,南山云过北山云”,梅尧臣有“南陇鸟过北陇叫,高田水入低田流”。对这种现象,赵翼《瓯北诗话》讥之为“愈落窠臼”,以为全是出于模仿。应该承认,赵翼是位重视独创的批评家,他曾写诗说:“李杜诗篇万古传,至今已觉不新鲜。江山代有才人出,各领风骚数百年。”就是他树起的一面旗帜。但是,在做出上述评价时,他却忽略了艺术创作的的心理机制。生在唐人之后,宋人感到不仅在内容方面疆域愈窄,在形式方面也鲜有余地。于是,他们往往更注重在技巧上的玩索,而借鉴前人成句,通过语言或结构的变化来“断以己意”,正是他们所常常采用的方法。这一联诗,以“野水”和“田水”、“晴鸠”和“雨鸠”相钩连,不仅写出了独特的地理风貌,而且展示了大自然发生变化的过程。另外,“自”和“却”字是作者的经意之笔,把由晴到雨的变化无常,以及这种变化给主人公心里带来的无奈和顺适的感受,细腻地表达出来了,由此,人们不能不想到作者的遭遇,不能不想到这一块佛地给他的启示。周紫芝《竹坡诗话》说:“梅圣俞诗云:‘南陇鸟过北陇叫,高田水入低田流。’……鲁直诗有‘野水自添田水满,晴鸠却唤雨鸠来’之句,恐其用此格律,而其语意高妙如此,可谓善学前人者也。”这一评价是公允的。

末联充满感慨,而又包含佛理。僧肇《物不迁论》曾说:“梵志出家,白首而归。邻人见之曰:‘昔人尚存乎?’梵志曰:‘吾犹昔人,非昔人也。’”诗意即本此而来。作者早年曾在此游观、学道,促进了世界观的形成,如今,屡经磨难,夙志或本性如何?就其实际情形来看,实在是半昔半今,非昔非今,亦昔亦今。这里,固然有岁月不居,世事变迁的沧桑之感,同时也有追求理想,坚持人格的坚贞之情。这样就深化了人生的底蕴,将佛理赋予了现实的、积极的精神。



王充道送水仙花五十枝^①，
欣然会心，为之作咏^②

凌波仙子生尘袜，水上轻盈步微月^③。
是谁招此断肠魂？^④种作寒花寄愁绝。
含香体素欲倾城^⑤，山礬是弟梅是兄^⑥。
坐对真成被花恼^⑦，出门一笑大江横！^⑧

注 释

① 王充道：作者的友人，当时在荆州做官。

② 此诗是黄庭坚奉召东归，路过沙市时所作。

③ 这两句借用曹植《洛神赋》中“凌波微步，罗袜生尘”的描写，把水仙比作在月下水上行走的洛神。

④ 断肠魂：悲伤的灵魂。诗人说：是谁把洛神的断肠魂招来，变成冬天开放的水仙花，来寄托她深深的愁恨。

⑤ 体素：形容水仙花很素雅。倾城：美丽得可使一城人都为之倾倒。语出《汉书·孝武李夫人传》：“北方有佳人，绝世而独立。一顾倾人城，再顾倾人国。”

⑥ 山礬是弟梅是兄：表示水仙可以同山礬（一种开着白色香花的树）和梅花相提并论。

⑦ 恼：撩拨。

⑧ 诗人赏花太久，心目中全都是花，于是想解脱一下，就付之一笑，去看横在门前的大江。

品 评

杜甫《缚鸡行》写道：“小奴缚鸡向市卖，鸡被缚急相喧争。家中厌鸡食虫蚁，不知鸡卖还遭烹。虫鸡于人何厚薄，吾叱奴人解其



缚。鸡虫得失无了时，注目寒江倚山阁。”与黄诗一样，也是在结尾突然宕开，转入另一意。这陡峭的转折，虽使读者感到突然，但也有对于矛盾得到解决的意外喜悦。陈长方《步里客谈》曾据此总结道：“断句辄旁人他意，最为警策。”其实，这种语言手段，也和禅宗有关。禅师示道，常常答非所问，逢场设施，用游戏法。如《五灯会元》卷十二说：“僧问：‘如何是佛？’师曰：‘同坑无异土。’问：‘如何是祖师西来意？’师曰：‘深耕浅种。’”这固然是禅师为了破除语言障所采用的手法，但其出人意外的解释，以及在强烈的反差中所产生的效果，却对古典艺术有很大启发。首先，宋代杂剧就有这样的要求：“作杂剧，打猛浑入，却打猛浑出也。”（《童蒙诗训》）黄庭坚将其引入诗歌创作之中，说：“作诗正如作杂剧，初时布置，临了须打浑，方是出场。”所谓“出场”，就是在终篇之时，要让读者有意外的收获。这首诗应是这一理论的具体实践。

蚁 蝶 图

蝴蝶双飞得意，偶然毕命网罗。
群蚁争收坠翼，策勋归去南柯。

品 评

那双双飞舞的蝴蝶是如此得意，想不到转瞬间就要毕命在网罗之中吧！如果说蝴蝶的形象是可笑的，那么，蚂蚁争相持去其坠落在地上的羽翼，看似捡了便宜，实则一样可笑。这首诗有点像“螳螂捕蝉，黄雀在后”的故事，后二句用了唐人传奇中李公佐《南柯太守传》的一段记载，写淳于棼睡着后，梦游槐安国，先是做了驸马，后又当了南柯太守，率兵与檀罗国打仗，极尽荣华富贵，最后因引起国王的猜忌，被打发回家，醒来后，发现所谓槐安国不过是他



家槐树下的一个蚂蚁窝,他的那一番显赫经历,也不过是在蚂蚁窝中的一次梦游罢了。“一切有为法,如梦幻泡影”。这样看来,人生确是虚幻的,所谓“偶然”,谁说不是必然?世人如果错误地估计了自己的位置,进而颠倒看世事,难免会得到这样的结果。黄庭坚的诗中,经常用这样的意象来警醒世人,如《次韵子瞻赠王定国》:“百年炊未熟,一垤蚁追奔。”《题槐安阁》:“白蚁酣战千里血,黄粱炊熟百年休。”《次韵王荆公题西太一宫壁》:“风急啼鸟未了,雨来战蚁方酣。真是真非安在?人间看北成南。”当然,这首诗也有其讥讽现实的含义。作者虽处身正直,但因党争事,屡为小人所伤,一贬再贬。岳珂《程史》卷十一记载这首诗的本事说:“党祸既起,山谷居黔。有以屏图遗之者,绘双蝶翾舞,胷于蛛丝而对(坠),蚁憧憧其间。题六言于上曰……。崇宁间,又迁于宜,图偶为人携入京,鬻于相国寺肆。蔡客得之,以示元长,元长大怒,将指为怨望,重其贬……。”可见作者对佛理的阐述,融入了批判现实的精神。

病起荆江亭即事(其一)^①

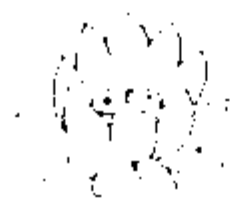
翰墨场中老伏波^②,菩提坊里病维摩^③。
近人积水无鸥鹭,惟见归牛浮鼻过。

注 释

① 宋徽宗建中靖国元年(1101),黄庭坚离开戎州贬所,到达峡州,在荆江听命,写下这一组作品。

② 老伏波:据《后汉书·马援传》,伏波将军马援六十二岁时,自请为国效命,帝以其老,不许,他就“据鞍顾眄,以示可用”。作者以马援自比,也是表示虽然老迈,仍可为国效力。

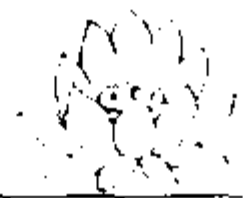
③ 病维摩:维摩诘在佛说法时,称疾不去,佛就派弟子前来问疾。作者



用此典,一则见出其晚年愈益向禅,二则当时背上生疽,刚刚痊愈,三则也隐含希望朝廷顾问、见用之意。

品 评

黄庭坚在《豫章文集》卷十九《答洪驹父书》中说:“自作语最难。老杜作诗,退之作文,无一字无来处。盖后人读书少,故谓杜、韩自作此语耳。古之能为文章者,真能陶冶万物,虽取古人之陈言入于翰墨,如灵丹一粒,点铁成金也。”这段话,表现了江西诗派的一个重要创作方法,即“点铁成金”。“点铁成金”最初是指道教的炼丹术,被禅师们接了过去,就用来比喻参禅的顿悟,如《景德传灯录》卷八载灵照禅师“灵丹一粒,点铁成金。至理一言,转凡成圣。”《五灯会元》卷七也有类似的说法。这实际上是黄庭坚接过禅语进而提出的如何对“成言”即旧材料进行处理的重要方法。这首诗的末二句从唐人陈咏“隔岸水牛浮鼻过,傍溪沙鸟点头行”来,但却进行了富有创造性的处理。首先,在真实情景的描写中,体现了一个老病之人的寂寞和希望中带有忧惧的心理;其次,把原来散点的景,融为一点,从而突出了中心,有助于表达主题;第三,陈咏的原句只是直陈,此却暗用佛典,以承接前面“病维摩”的脉络。《景德传灯录》中百丈回答学者关于如何识佛的问题说:“大似骑牛觅牛。”《维摩经》曾把佛法比作“以大海内于牛迹”。那么,这只全身隐于水下,惟露一鼻在外的牛,是否反映了作者对人生、对真如的某种体悟呢?比较而言,确是比陈咏的原句更为生动,更为深刻了。宋代任渊《山谷内集诗注》评价说:“此本陋句,一经山谷妙手,神采顿异。”应非虚誉。这种创作方法是黄庭坚所常用的,杨万里《诚斋诗话》就指出:“诗家用古人语而不用其意,最为妙法。如山谷《猩猩毛笔》是也。猩猩喜着屐,故用阮孚事;其毛作笔,用之抄书,故用惠施事。二事皆借人事以咏物,初非猩猩毛笔事也。《左



传》云：‘深山大泽，实生龙蛇。’而山谷《中秋月》诗云：‘寒藤老木被光景，深山大泽皆龙蛇。’《周礼考工记》云：‘车人盖圜以象天，軫方以象地。’而山谷云：‘大夫要宏毅，天地为盖軫。’……”由此推而言之，对整个江西诗法也能略知一二。

题胡逸老致虚庵

藏书万卷可教子，遗金满籝常作灾^①。
能与贫人共年谷，必有明月生蚌胎^②。
山随宴坐图画出，水作夜窗风雨来。
观山观水皆得妙，更将何物污灵台^③？

注 释

① 遗金满籝：据《汉书·韦贤传》，韦贤号称邹鲁大儒，教育了四个儿子，都很有成就，所以当地有谚语说：“遗子黄金满籝，不如一经。”这两句的意思是：家有万卷藏书，用来教育孩子，就能够使他们拥有美好的品德，成为有用的人才，而只为后代留下许多财富，处理不好的话，则往往会给他们招来灾祸。

② 这两句的意思是：能够乐善好施，树立起良好的风范，一定会有好的传人。《东观汉记》载，梁商遇到灾年，就令仆人赶着牛车，把米盐菜钱送给饥民，甚至连自己的姓名都不留下。又据《三国志·魏书·荀彧传》裴松之注，孔融写信给韦端，称赞他的两个儿子道：“不意双珠，近出老蚌，甚珍贵之。”

③ 灵台：指心。这里暗用了神秀和慧能的那两首著名的偈语。

品 评

这首诗的前半实际上宣扬了佛教的一个普通的观点，即行善必有福报。《后汉书·楚王英传》注引袁宏《汉纪》说：“（佛教）又以



为人死精神不灭,随复受形,生时善恶皆有报应。”又可以说是“福田”,《无量寿经净影疏》:“生世福善如田生物,故名福田。”这是从侧面点出题意“致虚”。从表面上看,遗金是实,遗德是虚,然而,遗金常作灾,遗德则珠生胎,如此,孰虚孰实,读者自不难体会。以下接着前面的议论说,转而写景,正面把“致虚”的含义揭出。此庵虽虚,然宴坐其中,青山绿水,纷至沓来,何虚之有?然惟其虚,才能包纳万境,吞吐万象,这里鲜明地体现了事物的辩证法,形象地说明了佛家的“空”观。《坛经》中说:“心量广大,犹如虚空,虚空能含日月星辰,大地山河,一切草木。”也就是诗中所表达的意思。从句法上看,“山随”二句打破了正常的语言结构,将本应是“宴坐看山画图出,夜窗观水风雨来”变成了“山随宴坐画图出,水作夜窗风雨来”,将所要观察、描写、突出的对象提到前面,不仅使得句法兀拗不平,波澜起伏,而且在句意上突出了大自然向人靠近,纳于胸怀之感,因而与“致虚”的意思交融在一起。这使我们更加认识到,一切形式都是服务于内容的。末联总括前意,以心灵的明净,进一步说明此庵之“虚”,从而把作者所要表达的观念作了强调。

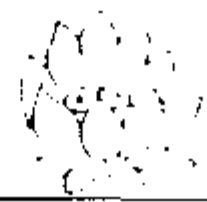
题落星寺四首(其三)^①

落星开士深结屋^②,龙阁老翁来赋诗^③。
小雨藏山客坐久,长江接天帆到迟。
宴寝清香与世隔,画图绝妙无人知^④。
蜂房各自开户牖,处处煮茶藤一枝。

注 释

① 落星寺:在鄱阳湖北,庐山南。相传天降巨星化为岛,寺即因此得名。

② 开士:和尚。



③ 龙阁老翁：黄庭坚的舅父李公择曾做过龙图阁直学士，所以这样说。实则泛指文人墨客。首两句诗人自注：“寺僧择隆，作宴坐小轩，为落星之胜处。”

④ 画图绝妙：诗人自注：“僧隆画甚富，而寒山拾得画最妙。”

品 评

有结屋者，就有赋诗者，但结屋之深，仍有相寻而来者，可见主宾皆是雅人。下面即就“深”字进一步刻画。“藏山”，语出《庄子·大宗师》：“夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。”不过，用其语而不用其意，首先仍是直接写景，描画出天地间的空濛之色；另外，却也别有内涵：寺结于幽深之处常人已是不易得见，现在，复有小雨遮掩了山峰，那么，其“深”也就更是可想而知了。“客坐久”三个字耐人寻味，也许是与寺僧品茗论禅而坐，也许是小雨藏山，不便出游而坐，然非坐久不能写出下句之景，故而脉络直贯而下。从寺中望去，漠漠江面上隐现出点点风帆，由于距离太远，好像总也驶不到近旁。这一句从韦应物《赋得暮雨送李胄》中“漠漠帆来重，冥冥鸟去迟”二句化出，写望久之景特别形象，同时，也反衬出落星寺的遥远，好像已经远离尘世。韦应物《郡斋雨中与诸文士燕集》有“兵卫森画戟，燕寝凝清香”，韩愈《山石》有“僧言古壁佛画好，以火来照所见稀”，五、六两句分别从韦、韩诗中化出，而前者承上坐久，后者启下游观，章法严谨，层次分明。末二句将各间僧房中敞开的窗户比作蜂房，运思非常新颖，而僧人们以藤烹煮香茗，一方面，见出丛林中的真正风雅，另一方面，也烘托了寺院的氛围，因而作品也令人如饮浓茶，久久回味。

这首诗所以能非常出色地写出了—个幽僻清绝的境界，除了意象、语言、构思外，声调的拗峭也是一个重要的原因。它的平仄是这样的：仄平平仄平仄仄，平仄仄平平仄平。仄仄平平仄仄仄，



平平仄平平仄平。仄仄平平仄仄仄，仄平仄仄平平平。平平仄仄平仄仄，仄仄仄平平仄平。不仅没有一句完全合律，而且颈联还失粘，但虽拗峭，作者却不时以律救之，如第二句第五字应仄而平，即为救第一句第六字以及本句第三字之拗，第六句结尾作三平调，然第五句的相应部分也用了三个仄声字。这就使得作品在拗峭中有一股顺畅之气。这种语言形式是黄庭坚通过对杜甫的学习，又加以自己的发展而创造出来的，其艺术效果，正如我们所分析的，确是强化了对内容和主题的表现。

戏呈孔毅父^①

管城子无食肉相^②，孔方兄有绝交书^③。
文章功用不经世，何异丝窠缀露珠？
校书著作频诏除^④，犹能上车问何如。
忽忆僧床同野饭，梦随秋雁到东湖^⑤。

注 释

① 孔毅父：孔平仲字毅父，江西新喻人，作者的朋友。

② 管城子：指毛笔。韩愈曾写《毛颖传》，把毛笔拟人化，其中有“秦皇帝使蒙恬赐之汤沐，而封诸管城，号管城子”的记述。食肉相：荣华富贵之相。《后汉书·班超传》载，有相人说班超是“燕颌虎颈，飞而食肉，此万里侯相也”。

③ 孔方兄：指钱。因为铜钱中有方孔，所以这样说。语出鲁褒《钱神论》：“亲爱如兄，号曰孔方。”绝交书：嵇康曾因山涛背弃前盟，追求荣华富贵，而写有《与山巨源绝交书》，语出于此。

④ 校书：校书郎，在秘书省掌管校勘书籍。著作：著作佐郎，在秘书省掌管国史编纂。黄庭坚于元丰八年（1085）还京任秘书省校书郎，元祐二年（1087）改任著作佐郎，故两句是实写。但实中有虚，也暗用典故。据颜之推

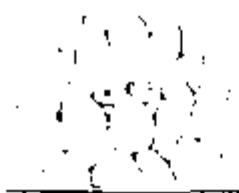


《颜氏家训·勉学》，梁朝时，一班贵家子弟全无才学，依靠门第，就能当上秘书郎、著作郎之类的官，所以当时有谚语讽刺说：“上车不落则著作，体中何如即秘书。”用此典，表面是自嘲，实则是对自己不得重用而无所作为的生活表示不满。

⑤ 东湖：在今江西南昌。

品 评

《五灯会元》卷十三载曹山本寂的一首偈语说：“妙明体尽知伤触，力在逢源不借中。出语直教烧不着，潜行须与古人同。”要求禅家示道，避免直说、正说，“不犯正位，语忌十成”。这一方法，被黄庭坚巧妙地接受到诗歌创作中来了。蔡絛在《西清诗话》中曾批评黄庭坚道：“所恨务高，一似参曹洞下禅。”不论批评得正确与否，对这种情形的体认还是对的。《五灯会元》卷十三记载曹洞宗道膺禅师的事迹道：“僧问：‘如何是从天降下则贫穷？’师曰：‘不贵得。’曰：‘如何是从地涌出则富贵？’师曰：‘无中生有。’刘禹端公问：‘雨从何来？’师曰：‘从端公问处来。’”按道膺的意思，这就叫“十度发言，九度休去。”无独有偶，黄庭坚有两句评价陈师道的诗：“十度欲言九度休，万人丛中一人晓”，就被曾几指出：“此正山谷诗法也。”（曾季狸《艇斋诗话》）黄庭坚正是从禅学中得到启发，从而往往使自己的作品切断了表面的逻辑关系，显得虽吞还吐，若断若连，“不是无身，不欲全露”（慧洪《林间录》卷上）。即如这首《戏呈孔毅父》，八句写了四层意思：首联写自己贫贱，次联一转，论及文章的功能应是经世致用，否则毫无价值，三联句意又转，叙说自己仕途无聊，末联另起一意，突然想到江湖野趣。四层意思之间跳荡很大，似乎比较散乱。但仔细寻绎，则脉络直贯而下：与富贵无份，是因为文章未能经世，而未能经世的原因则是官卑职冗，无所作为，于是生出归隐之念。方东树《昭昧詹言》卷十二评价黄诗说：“山谷



之妙,起无端,接无端,大笔如椽,转折如龙虎。扫弃一切,每每承接处,中亘万里,不相联属,非寻常意计所及。”所论非常准确,还应该补充的是,这种创作方法,一定程度上受到了禅宗的启发。另如《次韵刘景文邕王台见思五首》之五:“公诗如美色,未嫁已倾城。嫁作荡子妇,寒机泣到明。绿琴蛛网遍,弦绝不成声。想见鸱夷子,江湖万里情。”一开始就是一个奇特的比喻,以下即就此加以生发。首联写刘诗才早熟,颌联写既壮而不得志,故多凄怨之声;颈联写世乏知音,只得绝弦;尾联又设想若逢知己,其诗必将多快意之作而不复有愁抑之思。四联写了四层意思,前三均为正面比喻,第四则从反面设想。从表面上看,起伏较大,但由将第四联是以虚拟反比,故脉络仍是连贯的。(参看同门莫砺锋教授《江西诗派研究》)

池口风雨留三日^①

孤城三日风吹雨,小市人家只菜蔬。
水远山长双属玉^②,身闲心苦一春锄^③。
翁从旁舍来收网,我适临渊不羡鱼。
俯仰之间已陈迹,暮窗归了读残书。

注 释

① 此诗是元丰三年(1080)秋,黄庭坚自京赴太和县任,路过池口(在今安徽贵池)所作。

② 属玉:即鸕鶿,似鸭而大,毛作紫绀色,长颈赤目。

③ 春锄:即白鹭,以其啄食的姿态有如农夫春锄,所以有这个名称。



品 评

首联写滞留之原因及小城之状况,次联写雨中水鸟的姿态,兼寓身不由己之苦及对自由的向往,三联以对比手法,写自己抱定与世无争之念,尾联归结到屏弃名利,潜心读书。全篇写得空灵,而又潜气内转,语言也善于出新,洗尽铅华。方东树《昭昧詹言》卷二十评道:“起句顺点。次句夹写夹叙。三、四以物为兴,兼比。五、六以人为兴。收出场之妙。此诗别有风味,一洗腥腴。”所论很精辟。

诗的颈联用了《淮南子·说林》中“临河而羡鱼,不如归家织网”的典故。原意是不能光有愿望而不去实践,到了作者手里,却一反其意,以临渊而不羡鱼,表达他对荣利既不动心,更不汲汲以求,自甘贫贱,安于淡泊的思想感情。在表现方法上看,这就是翻案之法,是黄庭坚所擅长使用的。如苏轼曾写《泗州僧伽塔》一诗,其中说:“至人无心何厚薄,我自怀私欣所便。耕田欲雨刈欲晴,去得顺风来者怨。若使人人祷辄遂,造物应须日千变。”认为在同一时空里,人们的愿望不同,造物主不可能全都满足。针对此,黄庭坚在《宫亭湖》中却写道:“左手作圆右手方,世人机敏便可尔。一风分送南北舟,斟酌鬼神宜有此。”认为造物主在同一时空内完全可以满足人们不同的愿望。翻案法显示了诗人的机智,以及对宇宙的认识水平和驾驭语言的能力,从思想渊源上看,与禅宗也有一定的联系。“丈夫皆有冲天志,莫向如来行处行”。禅宗所要求的打破偶像,不拘成法,独任性灵,正是二者互相联系的内在机制。事实上,禅家的偈颂和话头之类,也多有故作翻案的。清代梁章钜《浪迹丛谈》卷十曾记载道:“诗文之诀,有翻进一层法,禅家之书亦有之,即所谓机锋也。神秀偈云:‘身是菩提树,心如明镜台。时时勤拂拭,莫使惹尘埃。’六祖翻之云:‘菩提本无树,明镜亦非台。本来无一物,何处著尘埃?’卧轮偈云:‘卧轮有伎俩,能断百思想。对境



心不起,菩提日日长。’六祖翻之云:‘惠能没伎俩,不断百思想。对境心数起,菩提作么长。’庞居士偈云:‘有男不婚,有女不嫁。大家团圞头,共说无生话。’后有杨无知翻之云:‘男大须婚,女大须嫁。讨甚闲功夫,更说无生话。’海印复翻之云:‘我无男婚,亦无女嫁。困来便打眠,管甚无生话。’”诗家的翻案虽然不一定就从禅家来,但以黄庭坚对佛学的造诣,他之如此喜用翻案,在一定程度上,也应由此窥入。

又答斌老病愈遣闷二首(其二)^①

风生高竹凉,雨送新荷气。
鱼游悟世网,鸟语入禅味。
一挥四百病^②,智刃有余地^③。
病来每厌客,今乃思客至。

注 释

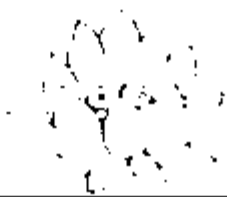
① 斌老:黄斌老,文与可的侄子,善画竹,当时在此做通判。此诗作于宋哲宗元符二年(1099),当时黄庭坚谪居戎州。

② 四百病:据《维摩经》,人的身体是由四大因缘和合而成,四大的任一部分增多或减少,都会引起身体的一百零一种疾病。此举其成数而言。

③ 智刃:《维摩经·菩萨行品》中有“以智慧剑,破烦恼贼”之说。

品 评

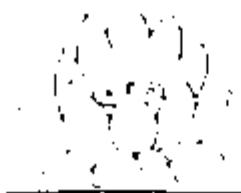
此诗可与其本人《次韵答斌老病起独游东园二首》(其二)并观:“主人心安乐,花竹有和气。时从物外赏,自益酒中味。斲枯蚁改穴,扫箨笋迸地。万籁寂中生,乃知风雨至。”也可与其《与王子飞书》相参:“人固与忧乐俱生者也,于其中有简择取舍,以至于六



凿相攘，日寻干戈。古之学者，深探其本，以无诤三昧治之，所以万事随缘是安乐法。读书万卷，谈道如悬河而不知此，所谓书肆说铃耳。”诗中所说的，正是“万事随缘是安乐法”。《次韵》诗是由天籁悟入，《又答》则直陈自己的感受。沈佺期《峡山寺赋》：“凉风生于高竹。”孟浩然《夏日南亭怀辛大》：“荷风送香气，竹露滴清响。”首二句融合其语，而创造一个新的境界。尤其是“雨送新荷气”一句，以视觉、听觉来写嗅觉，耐人寻味。次联看鱼游、听鸟啼都是实有之景，却又暗用庄、释之典。《庄子·秋水》载，庄子与惠施游于濠梁之上，看到鱼游从容，曾感叹“鱼之乐也”。《观无量寿佛经》载：“水鸟树林及与诸佛所出音声，皆演妙法，与十二部经合。”鱼乐，鸟乐，是因为率性而动；而所谓率性，又是从率性之人眼中看去的，这也就是“主人心安乐，花竹有和气”的意思，体会到这一点，当然就觉世网之桎梏，禅味之可悦了。有了这一层感悟，就可以回过头来看自己，因而照应篇题“病愈遣闷”四个字。作者所体会的慧剑破烦恼，当然不仅是身体的疾病，更是心理的障碍，所以心定神明。得获自在之际，就觉状态与往日不同，期待着客人的到来了。

寄题荣州紫元大师此君轩^①

王师学琴二十年，响如清夜落涧泉。
 满堂洗尽箏琶耳，请师停手恐断弦。
 神人传书道人命，死生贵贱如看镜。
 晚知直语触憎嫌，深藏幽寺听钟磬。
 有酒如渑客盈门^②，不可一日无此君。
 当时手栽数寸碧，声挟风雨今连云。
 此君倾盖如故旧^③，骨相奇怪清且秀。



程婴杵白立孤难，伯夷叔齐采薇瘦^④。
霜钟堂上弄秋月，微风入弦此君说。
公家周彦笔如椽^⑤，此君语意当能传。

注 释

① 此诗写于元符二年(1099)，当时黄庭坚谪居戎州，结识了僧人祖元(荣州人)。对其为人，黄在《与荣州薛使君书》中写道：“紫衣僧祖元亦周彦之族兄，抱琴种竹，有潇洒之趣，以星历推休咎，常得十之七八。”此君轩，祖元的一个轩室，以其周围多种竹，乃取《世说新语·任诞》中王徽之“何可一日无此君”语，名为“此君轩”。

② 有酒如澠：语出《左传》昭公十二年。澠水源出临淄，这里形容酒多。

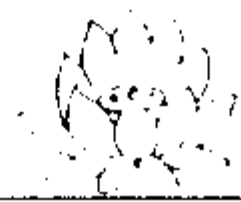
③ 倾盖：盖是车盖，意思是行道相遇，停车而语，车盖接近，表示一见如故，非常亲切。语出《史记·邹阳传》：“有白头如新，倾盖如故。”

④ 这一联用了两个典故。一是程婴和公孙杵臼保护赵氏孤儿之事：屠岸贾发难，赵朔妻避难中生一男孩，程和公孙欲救此子，公孙问：“立孤与死，孰难？”程答：“死易，立孤难耳。”公孙就以死骗过屠岸贾，使程婴得以将此子抚养大，复仇成功。二是伯夷和叔齐不食周粟之事：二人原是孤竹君之子，周朝建立后，他们表示不合作，因而不食周粟，采薇而食，最后饿死。这是以四位有气节的历史人物比竹子。

⑤ 周彦：王庠字周彦，是祖元大师的从弟。

品 评

这首诗，描写了一个才华横溢，气节劲直的僧人形象。全诗对其形象的刻画分三个部分，简略得当，主从分明。先说他善琴，用了涧泉洗耳的比喻，非常奇妙。《西清诗话》曾记载道：“六一居士尝问东坡：‘琴诗孰优？’东坡答以退之《听颖师琴》。公曰：‘此只是听琵琶耳。’东坡后有《听惟贤琴》诗云：‘归家且觅千斛水，洗净从来箏笛耳。’”“箏笛”就是“箏琶”，但苏洗之以水，黄洗之以琴。黄



洗之以琴,又先以水喻之,所以又和苏诗并不矛盾。贵在若即若离,翻空出新。一般人听琴至高兴处,是唯恐其停,此却写听众“请师停手恐断弦”,可见听惯“箏琶”之耳实是无以领受,反面说明祖元之不同流俗,又为下面离俗入释门埋下伏笔。前一层是选取典型事例,专写其琴;第二层就泛写,说他精于星相卜卦,占人吉凶,每言辄中,以直言见忌于世,于是遁入空门。遁入空门,却又豪性不除,饮酒、结客,时有逃禅之举。在描写上,从具体到一般,已见层次,而作者仍然意犹未尽,下面又转入侧面描写,以写竹来写人。写竹却不从正面说,突出其清奇,继以四个历史人物作比,沟通物与人的心理联想,向来受到激赏。至此,题面已足,似可收笔,但作者又翻出一意,以祖元弹琴承前,以王庠赋诗启后,从而轻轻把自己托出。王庠能传此君轩之竹意,那么,谁能传祖元大师之神呢?当然非作者而莫属了。全诗在结构上富有变化,应是作者的着意追求;而善用烘托法,避免直接描写,是以黄庭坚为代表的江西诗派所常用的创作手段,也反映出某些不同于唐诗的特色。

呈外舅孙莘老二首(其一)^①

九陌黄尘乌帽底^②,五湖春水白鹭前^③。
扁舟不为鲈鱼去^④,收取声名四十年。

注 释

① 孙莘老:孙觉字莘老,高邮人,尝登进士第。初与王安石善,后以论事不合,历知湖、庐、苏、福等州,官至御史中丞。《宋史·孙觉传》说:“以疾请罢,除龙图阁学士兼侍讲,提举醴泉观,求舒州灵仙观以归。”这首诗就是喜其得归而作。

② 九陌:汉代长安城中有八街、九陌,这里泛指都城大路。乌帽:即乌纱



帽,通常为贵者所服。

③ 五湖:历史上的五湖有好几处,这里指太湖。《国语·越语下》记载说:“范蠡……遂乘轻舟以浮于五湖,莫知其所终极。”

④ “扁舟”句用张翰(季鹰)辞官的典故。《世说新语·识鉴》:“张季鹰辟齐王东曹掾,在洛,见秋风起,因思吴中菰菜羹、鲈鱼脍,曰:‘人生贵得适意尔,何能羁宦数千里以要名爵!’遂命驾便归。”

品 评

此诗首句比喻孙氏为官,如行都城大道,黄尘扑面,为世俗之气所笼罩,精神上很不愉快。次句一转,用范蠡弃官而游于五湖之上的故事,表现笑傲江湖的乐趣,再将自由自在、漫无机心的白鸥与之对举,更见出对潇洒日月的向往。前两句作了铺垫,第三句遂直接点出送别之事。作者指出,主人公扁舟而归,与张翰不同,借此引起悬念,末句才直接作答,缴足题面,使人们认识到,主人公的求归不单纯是思乡,而是要告别官场,“收取功名”,去过逍遥自在的生活。

隐逸的传统,到了宋代,发展为一种社会性的退避。人们寻求出世,往往不仅是出于政治的动机,而是要在思想上跳出现实社会,追求别一境界。这首诗的主人公身在廊庙而寄心林泉,以世俗为羁绊,以出世为人性的复归,其心灵的曲线也反映了当时知识分子的精神面貌。《冷斋夜话》卷二评这首诗说:“山谷寄傲士林,而意趣不忘江湖。”联系他本人自赞画像所说:“似僧有发,似俗无尘。作梦中梦,见身外身。”(《能改斋漫录》卷七)就可以认为,这首诗不仅刻画出了孙觉的形象,也反照出了诗人的自我形象。

这首诗在句法上也很有特色。前二句从杜甫《公安送韦二少府匡赞》中“时危兵甲黄尘里,日短江湖白发前”而来,格律工整,对仗严密,形象地铺开两幅用以对比的画面,并以突转的形式,点出



作者的用意所在。后二句则一气直下,流动顺畅,毫不费力。前后相形,严整而有变化,表现出一种错落之美。

戏答俞清老道人寒夜三首(其一)^①

索索叶自雨^②,月寒遥夜阑。
 马嘶车铎鸣^③,群动不遑安。
 有人梦超俗,去发脱儒冠。
 平明视清镜,政尔良独难。

注 释

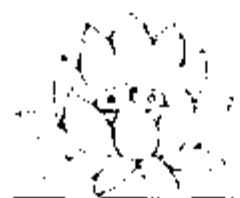
① 关于俞清老和这首诗的本事,《王立之诗话》引黄庭坚语记载道:“金华俞清老,字子中,二十年前与余共学于淮南。元丰甲子相见于广陵,自云:荆公欲使之脱逢掖,着僧伽黎,奉香火于半山寺,所谓报宁禅院者,予之僧名紫琳,字清老,无妻子之累云。去作半山道人,似不为难事。然生龟脱筒,亦难堪忍。后数年见之,儒冠自若也。因尝戏和清老诗云云。”

② 雨:落。

③ 车铎:车铃。

品 评

这首诗为打趣之作。诗人选取了俞氏为僧后的一个特定的清晨来写,生动地刻画了这位既着僧衣而又难耐寂寞的友人的形象。首二句写风吹叶落,月明夜阑之景,既渲染了庙宇的清寒,也烘托出俞氏内心的枯寂。对漫漫长夜的不耐,使他对大自然的变化更加敏感,其心境也就自然与之融合起来。与前二句侧重于静的气氛揭示,以暗示俞氏潜在的躁动不同,三、四两句集中写动态,进一步点出他的不安。清晨,前来进香的人们络绎不绝,马嘶声、车铃



声响成一片,寂静的寺院顿时热闹起来。面对这种场景,主人公的感受如何呢?诗中也没正面写,而是以“动”暗示着他本人的“不遑安”。妙在不动声色,而含义显豁。五、六两句一转,从正面提到俞氏,对这位友人委婉地嘲谑了一下。梦有两层意思。一是正面写,点出俞氏当“不遑安”之际,追忆“去发脱儒冠”之时,殆如一梦,契合着长夜过后的感受;一为侧面写,见出作者的嘲谑,意为俞氏这种举动不过是一种可笑梦想。作为一个相知甚深的老友,作者一下子便摸到了俞氏未能脱俗的心理,而由于“索索”以下四句的交代,更使得这一描写带上了几分幽默,并逗出末二句:以看镜的细节,直接点出俞氏心理活动的结果。主人公在镜中照出了自己的光头,不仅想到,做和尚真是不容易啊!这二句,看似平淡,实际上,仔细推敲,正像一幅漫画,将主人公的形象、神态、心理全都勾勒出来,语带诙谐。同时,它也是前面六句的自然延伸,那么,主人公最后的“儒冠自若”也就是顺理成章之事了。

这首诗的结构错落有致。首二句和次二句既是对比,又是递进;五、六句宕开,末二句小结,承接处又含转折,有余不尽。全诗暗写和明写交织并用,过去与现在互相交叉,章法齐整而有变化,颇能见出作者在安排结构时的匠心。同时,全诗诙谐而不失含蓄,戏谑而不流于刻薄,气氛幽默、轻松,见出二人的密切关系,打趣的分寸也掌握得非常恰当。所以,苏轼对它非常欣赏,“屡哦此诗,以为妙也”。(四部备要本《山谷诗集注》卷十)

杨 杰

杨杰(生卒年不详),字次公,号无为子。无为(今安徽无为)人。宋仁宗嘉祐四年(1059)进士。神宗时任太常博士。元祐时任



礼部员外郎，知润州，除两浙提点刑狱。卒年七十。著有《无为集》。

东峰白云院

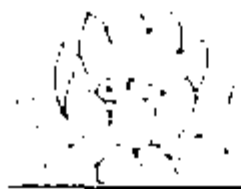
僧爱白云溪上飞，白云飞处敞禅扉。
莫言便是无心物，忆着故山依旧归。

品 评

僧爱白云，所以在白云飞处建了禅院，并起名为“白云”，可见这一意象十分契合僧人的心灵活动。那么白云呢？白云从远处飘来，是眷恋故山，因而回归，但焉知不是对僧人的眷恋？是僧是云，实难分别。这里有了一个问题，陶潜在《归去来兮辞》中曾说：“云无心以出岫。”认为云是自由自在的，此诗却反其道而行之，偏说云亦有心，是什么缘故？其实，一切都是自性的自然流露。因为率性而发，所以忆着故山便回，正如僧爱白云，亦不妨有情，与陶潜辞中所说，并没有什么矛盾。马祖道一说：“观所见色，皆是见心。”（《五灯会元》卷三）这飞来的云，就是僧人心灵的象征。

秦 观

秦观(1049—1100)，字少游，一字太虚，号淮海居士。高邮(今江苏高邮)人。元丰八年(1085)进士，任临海主簿。元祐初年，任太学博士、国史院编修官等职。由于党争，绍圣间贬官处州、郴州等地，元符二年(1099)，又贬至雷州。召为宣德郎，中道卒于藤州。著有《淮海集》。



处州水南庵二首^①

竹柏萧森溪水南，道人为作小圆庵。
市区收罢鱼豚税，来与弥陀共一龕。

此身分付一蒲团，静对萧萧玉数竿。
偶为老僧煎茗粥，自携修细汲清宽^②。

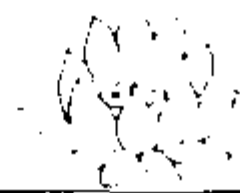
注 释

① 处州：今浙江丽水。宋哲宗绍圣初年，秦观由于被列为元祐党人，遭到贬谪，出判杭州。途中，又受到御史刘拯的弹劾，改贬处州监酒税。这首诗即写于处州任上。

② 修细：汲水的长绳子。清宽：指溪水。

品 评

秦观是当时名僧道潜的好友，对佛理也进行过探究。他写的《圆通院白衣阁》说：“无边刹境一毫端，同住澄清觉海间。还是此花并此叶，坏空成住未曾闲。”表明了他的心灵感悟。晚年屡遭贬谪，更是悉心向佛。这两首诗，前一首写世事烦冗，公余到这清幽的庵中坐禅，深合情性；后一首径直以蒲团生涯自况，以见出“世缘终浅道缘深”。二诗在层次上是递进，让人看出作者的主观追求。在风格上很平淡，尽管其中不无某种无奈的成份。应该指出的是，秦观晚年的生活形态和人生追求，导致了其诗风的变化。前人每认为他的后期诗风“严重高古，自成一家”，可以由此看到一点消息。这两首诗也是典型例证。



张 耒

张耒(1052—1112),字文潜,号柯山,淮阴(今江苏淮阴)人。熙宁年间登进士第。任临淮主簿,迁著作郎、史馆检讨、起居舍人。新党执政后,被列入元祐党籍,屡贬陈州、黄州等地。晚年居于宛丘,世称宛丘先生。著有《宛丘集》。

夜闻风雨有感

留滞招提未是归^①,卧闻秋雨响疏篱。
何当粗息浮萍恨^②,却诵僧窗听雨诗。

注 释

- ① 招提:指寺院,注见杜甫《游龙门奉先寺》。
② 浮萍:以水上浮萍比喻飘泊不定的生活。

品 评

和宋代许多知识分子一样,这首诗的主人公也陷入了出世与入世的矛盾中。他厌倦了那四方飘流、萍泛无根的生活,因而在置身佛寺之时,由于感受到一种心灵的净化,而有觅到归宿之感。但与此同时,耳畔还萦回着另一个声音,即治国平天下的抱负的召唤。这使他有些无所适从,于是把那种心灵的向往寄托于可待的将来。他想到,在功成身退之后,着一袭僧袍,那时再来回忆今天秋窗听雨的情形,一定是别有感触吧!其对时间的敏感和安排,使我们想起了李商隐著名的《夜雨寄北》:“君问归期未有期,巴山夜



雨涨秋池。何当共剪西窗烛，却话巴山夜雨时。”也是秋天，也是夜雨，也是预想来日对今日的回忆，二者应有渊源。惟一为寄人，一为自叹，在内容上并不相同；而风格一缠绵，一悲凉，也有区别。作者似乎很喜欢生活在回忆的情境中，他在另一首诗《怀金陵》三首（其三）中写道：“曾作金陵烂漫游，北归尘土变衣裘。芰荷声里孤舟雨，卧入江南第一州。”这是北归以后所写，在对金陵的怀念中，省略了许多场景和事物，而将笔墨集中在初到金陵时的光景上，从而对后来的烂漫之游作了暗示。前一首给诗人印象最深的是“卧闻秋雨响疏篱”，后一首给诗人印象最深的是“芰荷声里孤舟雨”，以此作为沟通前后之脉，牵动全身之眼，应是作者的用意所在。所以，尽管二诗的回忆方式有所不同，但就表现手法和突出的效果而言，却反映了同样的艺术追求。

克 勤

克勤(1063—1135)，俗姓骆，字无著，彭州嵩宁(今四川成都西北)人，从法演得心印。曾住金陵蒋山。

金鸭香销锦绣帷^①

金鸭香销锦绣帷，笙歌丛里醉扶归。
少年一段风流事，只许佳人独自知。

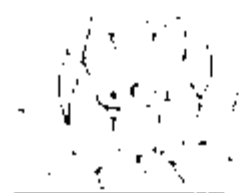
注 释

① 金鸭：指铜质鸭形的香炉。锦绣帷：装饰豪华的帷帐，指闺房。



品 评

禅人开悟的方式多种多样,然闻艳诗而开悟,仍是比较独特。这首诗的本事见载于《五灯会元》卷十九。克勤到处参禅访道,不见悟人,乃谒五祖法演,“祖一见而喜,令即参堂,便入侍者寮。方半月,会部使者解印还蜀,诣祖问道。祖曰:‘提刑少年,曾读小艳诗否?有两句颇相近:频呼小玉元无事,只要檀郎认得声。’提刑应:‘诺诺。’师适归侍立次,问曰:‘闻和尚举小艳诗,提刑会否?’祖曰:‘他只认得声。’师曰:‘只要檀郎认得声。他既认得声,为什么却不是?’祖曰:‘如何是祖师西来意?’‘庭前柏树子。’‘聒!’师忽有省,遽出,见鸡飞上栏干,鼓翅而鸣。复自谓曰:‘此岂不是声?’遂袖香入室,通所得,呈偈曰……。祖曰:‘佛祖大事,非小根劣器所能造诣,吾助汝喜。’祖遍谓山中耆旧曰:‘我侍者参得禅也。’由此,所至推为上首。”五祖法演为那位提刑念诵的小艳诗,意思是小姐频频呼唤丫环(“小玉”原是吴王夫差女,唐代每以作为丫环的通名,所以白居易《长恨歌》中有“转教小玉报双成”之说),其实并没有什么事,只不过是让她的情人(晋代潘岳小名檀奴,姿仪美好,所以女子常把自己所爱慕的男子称为“檀郎”)听出自己的声音而已。提刑听后,并没有多少反应,而站在一旁的克勤却因此而开悟了,他作此诗表示自己的悟境,并得到了法演的认可。诗中描写那铺设着锦绣帷帐的闺房里,香气已慢慢消散,主人公畅听笙歌,恣意欢乐,尽醉而归。言外之意是他沉醉在爱情之中,尽情地体味了恋爱的欢乐。但这里面的种种情事,种种滋味,却不能也无法向外人言说,所以是“少年一段风流事,只许佳人独自知”。就像禅门悟道,所悟的到底是什么,确是用语言说不出来的。克勤在这里是由有声之境悟到了无声之境。“频呼小玉”是声,“鼓翅而鸣”是声,对常人来说,能听声辨意,已是不易,法演却更进一步,提出“说不出来”或“不说出来”的命题,这个境界无疑更高一层。“心心相印”原



就是禅门话头,若能看一眼就会意,当然比说出来更佳,这就是为什么艳诗亦能示道的相契处。正是看到了这一点,法演称赞克勤是“非劣根器者所能造诣”。这一评价是如实的。

唐 庚

唐庚(1071—1121),字子西,丹棱(今四川眉州西)人。绍圣进士。宋徽宗时,张商英荐其才,除提举京畿常平。张商英罢相后,他也被贬至惠州。遇赦后,为承议郎,提举上清太平宫。他的诗风豪放,时人称为“小东坡”。著有《眉山唐先生文集》。

醉 眠

山静似太古^①,日长如小年^②。
余花犹可醉,好鸟不妨眠。
世味门常掩,时光簟已便^③。
梦中频得句,拈笔又忘筌。

注 释

① 太古:远古。

② 小年:形容时间长,近似一年。

③ 簟:竹席。便:适宜。

品 评

从空间上说,群山环抱,一片寂静,好似万物都不存在的远古;从时间上说,无所思虑,无所用心,一天就好像是一年。在这远离



尘嚣的地方,一切仿佛都已凝固,没有名利的诱惑,没有人事的搅扰,没有烦恼的萦绕,这是作者对周围环境的渲染,更是对他自己精神状态的描写。下面就具体写其顺适:春天不是就要过去了吗?没关系,春去春来他本就认为是大自然的正常运行,对着枝头的几朵残花,照样喝得痛快;鸟啼不是打破了山间的静寂吗?也无妨,在他听来,与树头清风,草中虫鸣也没什么两样,总是天籁,不妨高眠。三、四句空间转换,视角由山间转入房里,承上“眠”字写。“躲进小楼成一统”,世味进不来,当然也就闻不到,这是饱尝世味之人的辛酸之言,也是他在这特定的时空中所体悟到的价值观。另外,盛夏时分醉卧当然已用得着竹席,但这得到清凉的,哪里只是身体呢?正是由于进入了这种顺适之态,所以即使是作诗这样的超功利之事,他也是无可无不可:“梦中频得句,拈笔又忘筌。”梦中得句似得而实失,拈笔忘筌(用《庄子》“得鱼忘筌”之典)似失而实得,他就是这样领会了人生哲学上的辩证法。这首诗是作者谪居惠州所作,另有作于同时的《栖禅暮归书所见二首》,可以参看:“雨在时时黑,春归处处青。山深失小寺,湖尽得孤亭。”“春着湖烟腻,晴摇野水光。草青仍过雨,山紫更斜阳。”其中所透露出的禅意,与此诗正是相通的。

怀 深

怀深(1077—1123),俗姓夏,寿春(今安徽寿县)人。自幼出家。十八岁时,依净照问法。后住资福寺。



示襄禅者

古人得后便休休，茅屋青灯百不求。
遮眼漫将黄卷展，不风流处却风流。

品 评

怎样才能悟道？怀深有自己的体会，并不吝与别的参禅之人交流。“古人得后”本应作“得古人后”，是为适合诗歌的平仄而打乱了语言结构，意思是解悟了古代禅门大德的证道奥秘感到非常满足，觉得对那些繁复的义理不必再作索解，所以居于茅屋之中，面对青灯，心境一片空明，无比顺适，百无所求。原先展读佛经，是为解无数疑惑，今得悟道之法，则一切疑惑都涣然冰释，这是以少少许胜多多许，是一个“夺胎换骨”的过程。因此，现在再来展读经卷，只是用来遮遮眼目，即信手翻翻而已，因为，真正的佛法，还要向书外去寻找啊。这正如陆游教子学诗时所说：“汝果欲学诗，工夫在诗外。”本来，青灯黄卷是林下风流的一种表现，风流的本质是证道成佛，现在扬弃书本，效果却一样，不正是“不风流处却风流”吗？我们由此生发联想，不唯参禅，其实一切人生境界都是如此，而高层次的人生境界都是诗，所以，这首诗所倡言的“不风流处却风流”，不仅有浓浓的禅意，而且也有浓浓的诗意。

吴 可

吴可(生卒年不详)，字思道，号藏海居士，金陵(今江苏南京)人。宋徽宗大观三年(1109)进士。曾任团练使。著有《藏海居士集》。



学 诗 诗

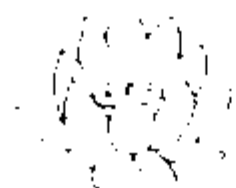
学诗浑似学参禅，竹榻蒲团不计年。
直待自家都了得，等闲拈出便超然。

学诗浑似学参禅，头上安头不足传。
跳出少陵窠臼外，丈夫志气本冲天。

学诗浑似学参禅，自古圆成有几联？
春草池塘一句子，惊天动地至今传。

品 评

苏轼以其对禅学和诗学两方面的深刻造诣，曾提出“暂借好诗消永夜，每逢佳处辄参禅”的看法。其后，引起诗坛的普遍注意，渐成一时之风气。吴可在其《藏海诗话》里就说：“凡作诗如参禅，须有悟门。”他并把自己对这一问题的见解写成诗，开了宋代以这种形式论诗的先河。第一首认为诗人由模仿到新创，亦如禅家由渐修而顿悟；第二首认为诗人应勇于跳出前人窠臼，亦如禅人所富有的自我作古的精神；第三首认为自然而然最高境界，诗禅皆然。杜甫是宋代诗人极为崇拜的对象，这里却要求“跳出少陵窠臼外”，其志甚高（参看徐增《而庵说唐诗》卷首《与同学论诗》：“学人能以一棒打尽从来佛祖，方是个宗门大汉子；诗人能以一笔扫尽从来窠臼，方是个诗家大作者。”）“春草池塘”指谢灵运《登池上楼》中“池塘生春草，园柳变鸣禽”二句，妙在“无所用意，猝然与景相遇，不假绳削，故非常情所能到”（叶梦得《石林诗话》），这也正是禅的根本



精神。在吴可之后,这样论诗的代不乏人。仅举宋代龚相和赵蕃的同题诗各三首如下。龚:“学诗浑似学参禅,悟了方知岁是年。点铁成金犹是妄,高山流水自依然。”“学诗浑似学参禅,语可安排意莫传。会意即穿声律外,不须炼石补青天。”“学诗浑似学参禅,几许搜肠觅句联。欲识少陵奇绝处,初无言句与人传。”赵:“学诗浑似学参禅,识取初年与暮年。巧匠曷能雕朽木,燎原宁复死灰然。”“学诗浑似学参禅,要保心传与耳传。秋菊春兰宁易地,清风明月本同天。”“学诗浑似学参禅,束缚宁论句与联。四海九州何历历,千秋万岁孰传传?”

宗 杲

宗杲(1089—1163),俗姓奚,号妙喜,宣州宁国(今安徽宣城)人。十二岁出家,十七岁受具足戒。初参曹洞宗诸名僧,后参临济宗杨岐派圆悟克勤,得印可。初住虎丘,后至临安径山,倡导克勤禅法。因对秦桧不满,被褫夺衣牒,充军衡州,徙梅州。遇赦后,复僧服,住明州育王山,诏改住径山。宋孝宗时赐号“大慧禅师”。门人编其语为《大慧普觉禅师宗门武库》等著。

赠 别

桶底脱时大地阔,命根断处碧潭清。
好像一点红炉雪,散作人间照夜灯。

品 评

宗杲论禅主妙悟。《答张舍人状元》说:“禅有多途。……或以



无言无说,坐在黑山下鬼窟里闭眉合眼,谓之威音王那畔,父母未生时消息,亦谓之默而常照为禅者。如此等辈,不求妙悟,以悟为落在第二头,以悟为诳人,以悟为建立。自既不曾悟,亦不信有悟底。”这首诗的前两句就是说悟后的感受,用了两个比喻,其一喻如桶底脱落,水流狂泻,顿觉空间之阔,迥异先前;其二将觉悟到生死的根本,喻如碧潭清澈,了无挂碍,一片空明。这种意象化的手法,可以变不可说为可说,正是禅门示法的巧妙手段。它的生动和形象,不唯增强了可感性,而且也与文学靠得更近。后二句表达了作者悟道后的心愿,也反映了他的某种禅学主张。红炉中有白雪,似乎不可能,但诗人正是想以此说明不可能中也存在着可能,只要启慧而开悟,就能变不可能(表面上的)为可能(实际上的)。而这智慧之光应该撒向人间,照亮众生的迷途。也就是说,不能做自了汉,而要普渡众生,拯救众生。这固然是大乘佛教的基本追求,但结合宗杲的生平,我们也能看到其中的所指。在当时的禅林,曹洞宗正觉禅师提倡“默照禅”,宗杲每与之论争。其《答陈少卿》说:“近年以来,有一种邪师,说‘默照禅’,教人十二时中是事莫管,休去歇去,不得做声,恐落今时。往往士大夫为聪明利根所使者,多是厌恶闹处,乍被邪师辈指令静坐,却见省力,便以为是,更不求妙悟,只以默照为极则。某不惜口业,力救此弊。”这个“不惜口业,力救此弊”,就是希望世人都能达到妙悟。从宗杲的角度来看,也就是发大慈悲,利乐有情,是“好像一点红炉火,散作人间照夜灯”。

陈与义

陈与义(1090—1138),字去非,号简斋,洛阳(今河南洛阳)人。政和三年(1113)进士。授开德府教授,迁太学博士,擢符宝郎。宋



室南渡后,任中书舍人、吏部侍郎、翰林学士、参知政事等职。今人白敦仁有《陈与义集校笺》。

怀天经、智老因访之^①

今年二月冻初融,睡起苕溪绿向东^②。
客子光阴诗卷里,杏花消息雨声中。
西庵禅伯方多病^③,北栅儒生只固穷^④。
忽忆轻舟寻二子,纶巾鹤氅试春风^⑤。

注 释

① 天经:姓叶,名懋。智老:即大圆洪智,一位和尚。

② 苕溪:河名,源出浙江省天目山,流经余杭、杭州、湖州等地,进入太湖。

③ 西庵:智老所居。位于湖州东南九十里的乌镇。禅伯:形容智老精于禅学。

④ 北栅:天经所居。亦位于湖州东南九十里的乌镇。儒生:形容天经精于儒学。固穷:安于穷困,语出《论语·卫灵公》:“君子固穷,小人穷斯滥矣。”

⑤ 纶巾鹤氅:是六朝以来名士喜爱的穿戴,这里比喻诗人是雅人。纶巾,用丝带做成的头巾。鹤氅,用鸟羽做成的外衣。

品 评

绍兴六年(1136)二月,陈与义寓居苕溪畔的青镇,怀念对岸的两位朋友天经和智老,因而写下这首诗。作品的开篇写时间变化,一夜之间,春水已涨,尽向东流,顿生怀友、访友之意。但笔意至此,先出一折,从自己写起。安于贫贱,甘于淡泊,在吟诗作赋的生涯中,看到杏花春雨又送来一个春天,心中充满了顺适之感。自己



如此,友人又何不然?所以下面写到禅伯之多病,儒生之固穷。实则写己即写友,写友即写己,二者交相为用,互为生发,以见出心灵的相契,见出溪涨思友的心理依据。有了前面的铺垫,末二句就顺理成章地踏上了访友的路途。至于见到友人后的情形,却全都忽略了,留给读者自己去想像。但作者另有一诗题为《与智老、天经夜坐》:“残年不复徙他邦,长与两禅同夜缸。坐到更深都寂寂,雪花无数落天窗。”其中对雨夜谈禅的描写,正可与本诗互相补充。

“客子光阴诗卷里,杏花消息雨声中”是陈与义的名句,曾经得到宋高宗的激赏。这一联,就对仗来说,除了“里”、“中”外,其余都不算工对,但也正因为如此,反映了作者在古典诗歌的对仗艺术上所作的探索,因而曾被魏庆之的《诗人玉屑》列为“宋朝警句”。方回在《瀛奎律髓》卷二十六中对此作了分析:“以客子对杏花,以雨声对诗卷,一我一物,一景一情,变化至此。乃老杜‘即今蓬鬓改,但愧菊花开’,贾岛‘身事岂能遂,兰花又已开’,翻窠换臼,至简斋而益奇也。”对仗要求和谐工稳,是六朝以来的总体趋势;但至唐代发展到极致以后,一些有创造性的诗人如杜甫、韩愈等又致力于打破已成模式化的对仗方式,力图求新求变,突破这种工稳,以求得在不平衡中的平衡。到了宋人手里,就更是有意地忽略字面上的工稳,而着重于两句之间的内在联系。陈与义的这一联,上句写客中吟咏送日的宁静、淡泊,下联写一个清丽的境界,从而构成一个和谐的整体。至于两句之间在字面上是否的对,倒没有特别注意。从这个角度看,这联诗也反映了宋人对唐诗的发展。

灵 澄

灵澄(生卒年不详),嗣巴陵鉴禅师,住洪州泐潭。性洒脱,时



人称为散圣。

山 居

因僧问我西来意，我话山居不记年。
草履只栽三个耳^①，麻衣曾补两番肩。
东庵每见西庵雪，下涧常流上涧泉。
半夜白云消散后，一轮明月到床前。

注 释

① 三个耳：编草鞋应有四个耳，前后各二个，才能连住脚而不下滑。这里说三个耳，穿在脚上必定会拖拖拉拉。

品 评

“西来意”是禅宗常见的话头，实是问佛法之意。但佛法在悟不在说，所以禅师们往往问东答西，以截断语言障。仅《五灯会元》卷九关于这一问题的对话，就有崇福演教禅师的回答：“今日明日。”大安清干禅师的回答：“羊头车子推明月。”双溪田道者的回答：“什么处得个问头来？”芭蕉山遇禅师的回答：“是星皆拱北，无水不朝东。”等等。灵澄此诗首二句也用了这一话头，但却有显隐两层意思。显意是实写自己的山居生活，说明一种“山中无历日，寒尽不知年”的状态，用以表示“无所住而生其心”，带起下文；隐意则是说明自己对“西来意”，也就是佛法大意的理解，是自己证悟之所得。所以，从形象来看，他着三耳之草履，穿屡补之麻衣，不知外物为何事；从心境来看，他信步出行，赏雪听泉，适意自在，形神俱忘；从时间来看，他白天赏云，晚上赏月，随时都有发现的喜悦。他的生活就是他的心境，他的环境就是他的生活，一切都是那么自



然,那么和谐。《五灯会元》卷九记载洩山、仰山师徒之事道:“师(仰山)夏问讯洩山次,洩曰:‘子一夏不见上来,在下面作何所务?’师曰:‘某甲在下面,锄得一片畚,下得一箩种。’洩曰:‘子今夏不虚过。’师却问:‘未审和尚一夏之中作何所务?’洩曰:‘日中一食,夜后一寝。’师曰:‘和尚今夏亦不虚过。’”他们都在随心所欲、委运任化的生活中发现了道之真谛。从这个意义来看,灵澄的山居生活,也是“不虚过”的。另外,就诗语来看,如果说东庵喻东土,西庵喻西方,二庵所见之雪同,亦如东土、西方所见道同;上涧喻古时,下涧喻今时,上下涧所流之水同,亦如古今自性不殊;白云消散,喻看破色界,明月到窗,喻自性显现。这样,虽不免太过“粘着”,但也可聊备一说。

晏敦复

晏敦复(生卒年不详),字景初,晏殊的曾孙。宋徽宗大观三年(1109)进士。高宗朝,任权吏部尚书等职。因不满秦桧等人的统治,以宝文阁学士出知衢州,提举亳州明道宫。晚年封为临淄侯。卒年七十。

题梵隐院方丈梅^①

亚槛倾檐一古梅^②,几番有意唤春回。
吹香自许仙人下,照影还容高士来。
月射寒光侵涧户,风摇翠色锁阶苔。
游蜂野蝶休相顾,本性由来不染埃。



注 释

① 梵隐院：在浙江定海。

② 亚：同压。

品 评

缪钺先生曾论唐宋诗之别道：“唐诗以韵胜，故浑雅，而贵酝藉空灵；宋诗以意胜，故精能，而贵深折透辟。唐诗之美在情辞，故丰腴；宋诗之美在气骨，故瘦劲。唐诗如芍药海棠，秾华繁采；宋诗如寒梅秋菊，幽韵冷香。”（《论宋诗》）不仅风格如此，就审美取向来看，也很有区别。例如，唐人笔下，多写牡丹，而宋人笔下，则多写梅花。宋人喜爱梅花的程度，正如南宋人赵师秀所形容的：“但能饱吃梅花数斗，胸次玲珑，自能作诗。”（韦居安《梅涧诗话》卷中）要想欣赏晏诗，首先得看一下宋代最富盛名的林逋的《山园小梅》：“众芳摇落独暄妍，占尽风情向小园。疏影横斜水清浅，暗香浮动月黄昏。霜禽欲下先偷眼，粉蝶如知合断魂。幸有微吟可相狎，不须檀板共金樽。”晏诗对林诗既有继承又有翻案。晏诗里的这株古梅，长在寺院之中，斜欹门槛屋檐。吹香、照影，就是林诗的暗香、疏影，但梅香只许仙人欣赏，梅影只许高士游观，而不容游蜂野蝶相顾，这就明显和“霜禽欲下先偷眼，粉蝶如知合断魂”不同了。如果说，林诗中的梅像一个寒士的话，那么，晏诗中的梅就像一个高僧。你看，时与高贤名士相过从，月涧照影，苔色映姿，确实使人生出关于禅房的联想。所以，最后用神秀和慧能的偈语赞道：“本性由来不染埃”，就是明确点出这一点。这就比只用僧人的清瘦与梅花相联系（如徐集孙《竹所吟稿·杜北山同石峰僧来访》：“梅花同伴瘦，一瘦有谁过？”）似乎进了一步。以梅花喻修持的作品还有不少，如虚舟普度禅师的《墨梅》：“常忆西湖处士家，疏枝冷蕊自横斜。精明一片当时事，只欠清香不欠花。”以画梅作喻，花之易画而



香之难形,亦正如所谓道,凡能言语叙说的,终落下乘。

杨万里

杨万里(1127—1206),字廷秀,号诚斋,吉州吉水(今江西吉水)人。宋高宗绍兴二十四年(1154)进士,任永州零陵丞。历仕孝宗、光宗、宁宗三朝,任国子监博士、太常丞、知常州、秘书少监、江东转运副使等职,以宝谟阁学士致仕。著有《诚斋集》。

和李天麟二首

学诗须透脱,信手自孤高。
衣钵无千古,丘山只一毛^①。
句中池有草^②,字外目俱蒿^③。
可口端何似?霜螯略带糟^④。

句法天难秘,功夫子但加^⑤。
参时且柏树^⑥,悟罢岂桃花^⑦?
要共东西玉^⑧,其如南北涯^⑨。
肯来谈个事,分坐白鸥沙^⑩。

注 释

① 佛门中以衣钵授受,以示统绪相传,但能悟入者也不必死守成法,大可径自作祖,超越乃师(此处打个比方,即原来把师父视为丘山,今则视为一毛)。这里用来比喻作诗,要有创新精神。



② 句中池有草:指谢灵运《登池上楼》中的名句:“池塘生春草,园柳变鸣禽。”这一联的得来,据《南史·谢惠连传》:“(灵运)尝于永嘉西堂,思诗竟日不就,忽梦见惠连,即得‘池塘生春草’,大以为工。尝云:‘此语有神助,非吾语也。’”杨万里之所以如此推崇谢灵运的这一联诗,也是因为其独创性。正如唐代日僧遍照金刚《文镜秘府论》南卷《论文意》所说:“凡高手,言物及意,皆不相倚傍。……‘池塘生春草,园柳变鸣禽’是其例也。”“诗有天然物色,以五彩比之而不及。由是言之,假物不如真象,假色不如天然。如此之例,皆为高手。如‘池塘生春草,园柳变鸣禽’,如此之例即是也。”

③ 字外目俱蒿:《庄子·骈拇》有“蒿目而忧世之患”之说,后世因用“蒿目”比喻关心现实的政治社会。但杨万里这里更进一步认为,诗歌表现现实最好不要直说,而应见之于言外,使读者得“味外之味”。

④ 霜螯:秋天的蟹。螯本是蟹钳,这里以局部代整体。糟:未清带滓的酒。秋天饮酒吃蟹,其乐可使人久久回味,诗人以此比喻诗歌所应达到的艺术效果。

⑤ 这两句的意思是:句法也就是作诗的技能并不神秘,只要下功夫去做,就一定能够掌握。

⑥ 柏树:据《五灯会元》卷四:“(僧)问:‘如何是祖师西来意?’师(赵州从谿)曰:‘庭前柏树子。’曰:‘和尚莫将境示人。’师曰:‘我不将境示人。’曰:‘如何是祖师西来意?’师曰:‘庭前柏树子。’”

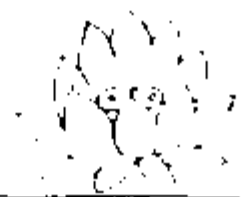
⑦ 桃花:据《神仙传》,志勤禅师春来在汾山见桃花绽开新蕾,乃悟万事万物都有其自然之性,应该顺其自然。这两句承前而来,认为虽然字法和句法是一种客观存在,但应该活参,否则,便不免死于句下。

⑧ 东西玉:指酒。这两句的意思是:想和你在一起饮酒论诗,无奈相距天涯,见面不易,令人遗憾。

⑨ 这两句的意思是:老朋友若是肯来谈谈作诗这件事,我们就一起坐在白鸥栖息的沙滩,共同参详参详。

品 评

宋代的江西诗人从佛教尤其是禅宗里面接受了丰富的思想,



在诗歌创作和诗歌理论的许多方面都进行了探索。杨万里虽然自称跳出了江西阵营,但他实际上是超越和扬弃,而不是完全的脱胎换骨,所以,在他的创作活动中,还能不时看到江西理论的影响。这首诗继承吕本中、曾几等人以禅寓诗、以禅论诗的传统,以“透脱”和“信手”为出发点,阐述了自己关于诗歌创作的见解。同他的许多前辈偏重于诗歌技巧不同,杨万里所强调的是创作精神,这就是打破权威、独任性灵,根据自己的时代特色和个人特色,创作出新的篇章。否则,就会像死参话头而不能证道成佛的僧人一样,永远也不会领悟诗歌王国的奥秘。从这些方面,看得出杨万里对南宋江西末流“虽左规右矩,不遗余力,而往往不知出此(按指“须于规模令大,涵养吾气”),故百尺竿头,不能更进一步”(吕本中《与曾吉甫论诗第一帖》)的现象是极为不满的。他本人就在诗歌史上有了新的发展,创造了“诚斋体”这一独特的艺术样式。例如,他很善于用小诗来描写瞬间感受,“如摄影之快镜,兔起鹘落,鸢飞鱼跃,稍纵即逝而及其未逝,转瞬即改而当其未改,眼明手捷,踪矢蹶风,此诚斋之所独也。”(钱钟书《谈艺录》第118页)这种瞬间感受的飘忽性,有时也和禅思之来去一样无从捉摸,杨万里的特长之一就是能够及时把它抓住。

朱 熹

朱熹(1130—1200),字元晦,一字仲晦,号晦庵,婺源(今江西婺源)人。绍兴十八年(1148)进士,任同安主簿。历知南康军、提举浙东茶盐公事、知漳州等。宁宗初,官焕章阁待制。著有《晦庵先生文集》。



春 日

胜日寻芳泗水滨^①，无边光景一时新。
等闲识得东风面^②，万紫千红总是春。

注 释

① 胜日：原指节日或亲朋相聚之日，这里指春日。泗水：发源于今山东泗水县陪尾山，因四源合为一水，故名。古时泗水流经今山东曲阜鱼台、江苏徐州，至洪泽湖畔龙集附近入淮。后河道屡有变迁。

② 等闲：寻常，随便。

品 评

朱熹是宋代哲学发展中的一个重要人物。他强调儒家的“正心诚意”之说，对“仁”的思想作了重新阐发，把北宋二程以来的理学发展到了一个新的高度。与他的许多先行者一样，他在建立自己的学说时也吸取了佛教特别是禅宗的影响。《朱子语类》卷十八曾说：“今之不为禅学者，只是未曾到那深处；才到那深处，定走入禅去也。”又引述释家之言阐发其理论说：“释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄。’这是释氏也窥见得这些道理。”就这篇作品而言，诗人认为，万紫千红的一枝一叶，无不是春的表现，这不正是“一月普现一切水，一切水月一月摄”吗？意识到这一点，当然就会觉得“无边光景一时新”了。这是大自然的律动给诗人带来的惊喜和感悟，也是对禅理的自觉或不自觉的生发。众所周知，宋代的理学家往往轻视诗歌创作，偶有所作，也流于枯燥的说理，缺乏形象性。朱熹的诗，说理之作也不少，但经常写得带有形象思维。另如著名的《观书有感》二首：“半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊。问



渠那得清如许,为有源头活水来。”“昨夜江头春水生,蒙冲巨舰一毛轻。向来枉费推移力,此日中流自在行。”前一首比喻思想要不断补充新鲜东西,才能不致于停滞或僵化;后一首比喻只有经过不断地积累、修习,才能达到一种透脱无碍、自由自在的境界。这当然可以理解为对儒家思想的吸收或修养,但又何尝不能理解为对禅的体验或进境?尤其是后一首,不是明明白白让我们看到了一个渐悟的过程吗?

显 万

显万(生卒年不详),字致一。住道州浯溪。工诗,曾向吕本中问学。著有《浯溪集》。

庵 中 自 题

万松岭上一间屋,老僧半间云半间。
三更云去作行雨,回头方羡老僧闲。

品 评

这首诗的中心是要做翻案文章,焦点是一个“闲”字:是云闲还是僧闲?一般说来,人们都承认“闲云”,或“云无心以出岫”,作者也不否认这一点,所以他说“万松岭上一间屋,老僧半间云半间”,把云和僧赋予同样的品格。妙在第三句文气一转,顿翻前情。云去行雨,可见有所职司,偏又三更去,更显出不自由,因而不得不羡慕老僧之闲了。这就绝处求生,使得全篇皆活。拟人化的手法,写出云去行雨之际对老僧的顾盼以及由此产生的心灵活动,把全篇



的关系由并列式变为对比式,情与景、人与物之间显得层次分明而又意味深长,这也是作者所着意追求的艺术表现方法。

志 南

志南,南宋诗僧,生卒年及生平都不详。

绝 句

古木阴中系短篷,杖藜扶我过桥东。
沾衣欲湿杏花雨,吹面不寒杨柳风。

品 评

志南的生活状态已不可考,他在当时的文坛上也没有“中兴四大诗人”以及“二泉先生”诸人的风头那么健。但就这短短的一首诗,就以其对早春二月的细腻感受和真切描写,把自己的名字载入了宋代诗史。

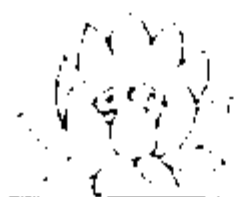
宋人赵与峕《娱书堂诗话》卷上曾载:“僧志南能诗,朱文公尝跋其卷云:‘南诗清丽有余,格力闲暇,无蔬笋气。如云:“沾衣欲湿杏花雨,吹面不寒杨柳风。予深爱之。”’朱熹激赏其诗,所使用的标准是有无“蔬笋气”,实际上是宋代诗学理论探讨的问题之一。苏轼在《赠诗僧道通诗》中说:“语带烟霞从古少,气含蔬笋到公无。”自注:“谓无酸馅气也。”可能是第一个提出这一命题。他评唐代司空图“棋声花院静,幡影石坛高”二句说:“吾尝游五老峰,入白鹤院,松荫满庭,不见一人,惟闻其声,然后知此句之工也。但恨其寒俭有僧态。”(《书司空图诗》)便明确表现了这一倾向。他的对僧



诗蔬笋气的反对,也得到了不少诗人的赞同。如叶梦得《石林诗话》卷中说:“近世僧学诗者极多,皆无超然自得之气,往往反拾掇摹效士大夫所残弃。又自作一种僧体,格律尤凡俗,世谓之酸馅气。”考察蔬笋气的内涵,大约是指感情的枯寂,境界的寒俭之类,这本是与僧家生活和精神紧相联系的一种状态,是一种特定的“林下风流”,似乎有其存在的合理性。所以胡仔《苕溪渔隐丛话》前集卷五十七引《西清诗话》说:“东坡言僧诗要无蔬笋气,固诗人龟鉴。今时误解,便作世网中语,殊不知本分家风,水边林下气象,盖不可无。若尽洗去清拔之韵,使与俗同科,又何足尚!”元好问在《木庵诗集序》中更直截了当地说:“诗僧之诗所以自别于诗人者,正以蔬笋气在耳。”(《遗山先生文集》卷三十七)的确,如果我们承认生活是一切文学艺术的唯一源泉的话,那么,对那种最能反映诗僧生活状态的蔬笋气又有什么理由不加以认可呢?苏轼诸人的说法其实是要把一切诗歌创作都纳入士大夫的审美趣味和标准中,而抹杀其应有的独特性。这一点,甚至和苏轼本人经常在诗歌理论中所表示的对多样化的追求也是不相符合的。所以,我们宁可理解为是他的一时之言,因为,从他的一些具体作品来看,也是并不缺少“蔬笋气”的。话又回到志南的这一首诗,朱熹称赞其没有蔬笋气,也是从士大夫的立场说的。这说明志南是诗歌创作上的多面手,不管有无蔬笋气,僧人都能写出好诗。

赵师秀

赵师秀(1170—1219),字紫芝,一字灵秀,号天乐,永嘉(今浙江温州)人。宋光宗绍熙元年(1190)进士。先后任上元县主簿,筠州幕判官等职。著有《清苑斋诗集》。



雁荡宝冠寺

行向石栏立，清寒不可云。
流来桥下水，半是洞中云。
欲住逢年尽，因吟过夜分。
荡阴当绝顶，一雁未曾闻。

品 评

此诗描写游雁荡宝冠寺的见闻和感受。首联直截了当，以特写手法，将镜头集中到一点，突出主人公的动作，并表现其凭栏而立时由触觉而引起的心灵感受。颌联将立于石栏的清寒原因作了交代：“流来桥下水，半是洞中云。”这两句的结构出自杜荀鹤“只应松上鹤，便是洞中人”和于武陵“飞来南浦水，半是华山云”。但杜、于之作过于直致，缺少涵咏的余味，而经过赵师秀点化，则轻灵圆转，将小桥流水的山涧之景描写得非常传神，显然是青胜于蓝。另外，此联疑水为云，颇见主观色彩，其由望水而寻源，惟见白云缭绕，岩洞隐约，加上云与水在色、质、形等方面的相似和沟通，产生这样的联想，正是非常自然的。陈衍在《宋诗精华录》中称赞此联“在四灵中最为掉臂游行”，确能体会其妙处。景色如此美丽，人之于眼则动之于心，故颈联直接写主人公的感受：“欲住逢年尽，因吟过夜分。”这是一对矛盾：一年将尽，欲住不能，舍此而去，心有未安，故不觉留连、吟咏其间而“过夜分”了。正是在这一对矛盾中，景色之美和诗人的爱赏之心都得到了充分的渲染。尾联呼应“雁荡”二字。这座位于乐清县东的山，绝顶有湖，四季不涸，春归之雁常留宿其间。因时值冬季，所以全无雁声。这固然是写实，但也突



出了环境的清寂幽静。全诗题为写寺,却无一语及寺,只是着力渲染禅林那种特有的幽寂清静,这种重神不重形的手法,正是四灵所经常使用的。

岩 居 僧

开扉在石层,尽日少人登。
一鸟过寒木,数花摇翠藤。
茗煎冰下水,香炷佛前灯。
吾亦逃名者,何因似此僧?

品 评

赵师秀作诗,常追求“清”的美学趣味,故多写荒寒之景,凄清之情,冷寂之境。首联交代诗题。开扉于石层,所谓僻之又僻,本意即在避世,所以自然“尽日少人登”。这是说其居处之清。颌联描写鸟过藤动、藤动花落的情景,非常细腻。一个“过”字,当是反复推敲所得。一般说来,既是藤摇花落,就不当是“过”,而应是“落”或“飞起”。但在那样一个清寂的环境中,“过”字显然更能见出僧人的悠然自得,与世无争。因此,在艺术上更为真实。一个“寒”字,既是写实——树已深而复绕之以藤,当然清寒;又是写意——以此烘托僧人的心迹双寂。炼字炼句亦复炼意,而又出以平淡自然,反映了作者高超的艺术表现力。这是说其环境之清。颈联承上更具体地来写僧人的生活。煎茶而取冰下水,亦略同取梅上雪,意在寄托高洁的情怀。而于饮食之中惟言煎茶一事,则突出了其生活的清苦和心性的淡泊。“香炷佛前灯”一句,呼应题中“僧”字,若无此交代,则可能将主人公误认为隐士,而非僧人了。



这又是说其生活之清。居处、环境、生活都写到了，题面已足，故尾联结以向往之情。这是以直接抒情的方式，进一步突出主题，使全诗在结构上成为一个有机的整体。

数 日

数日秋风欺病夫，尽吹黄叶下庭芜。
林疏放得遥山出，又被云遮一半无。

品 评

已经是深秋天气，病了几天的诗人更感到浓浓的秋意。走出居室，发现树上已是光秃秃的，被秋风吹落的黄叶积满了荒芜的庭院。叶落尽则林疏，这一景象虽是客观存在，但由于诗人已是数日足不出户，在他眼里，仍然具有突然性，因而显出某种动态，此即“出”字所由来。然而，真正的动景却是云。诗人惊喜的目光，刚刚穿过稀疏的林木，看到久违的遥山，却不知从哪儿飘来几朵白云，又使得它被遮住一半，若隐若现，似有似无。这首诗，捕捉的便是大自然的这种瞬间即逝的景色，非常准确，非常生动。它与禅有关系吗？

佛家认为，若想得道，必须先去妄念。《圆觉经》中说：“譬彼病目，见空中华及第二月。”又说：“此无名者，非实有体，如梦中人，梦时非无，及至于醒，了无所得，如众空华，取于虚空，不可言说。”空华（花）就是妄念。“林疏放得遥山出”。“遥山”真的“出”了吗？为何转瞬间，“又被云遮一半无”？这不正是“如梦中人，梦时非无，及至于醒，了无所得”的感受？诗人于这一有一无之间，悟到了什么？另外，佛家认为世间一切事物不能久住，都处于生灭成坏之中，正如《涅槃经·寿命品》所说：“是身无常，念念不住，犹如电光暴水幻



炎。”山也无常，云也无常，即使诗人自身，又何尝是真我？昔千代能禅师提水而桶破，顿时获大自在。赵师秀此时见林疏山出，复被云遮，亦如被当头棒喝，顿悟有即是无，无即是有，“杀空得实，杀于无我而得真我”。捕捉到大自然中转瞬即逝的禅机，诗人就到达了一个久觅不得的新境界。

当然，这首诗的禅趣并不止此，我们还可以理解为是诗人对开悟经验的描述。人所熟知，达到大悟的境界，并非轻而易举之事。人们必须训练自己，同其知性隔绝，并唤醒其知觉的潜能。在这一过程中，有时朦胧，有时洞达，有时滞碍重重，有时柳暗花明。总体的参悟感觉，经常在即将达到彼岸时，又生出几分混乱和芜杂。就是这样不断超越自我，由有限到无限，最终达到彻底的禅悟。“林疏放得遥山出，又被云遮一半无”二句，给我们的感觉，正是开悟过程中的变化无端、无从捉摸的种种现象。这本是一种只可意会的境界，诗人以比喻出之，可说是非常巧妙的。

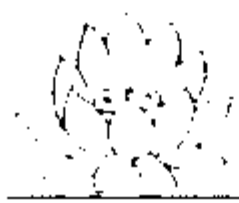
仁者见仁，智者见智。这首诗的内涵给我们的感觉是不固定的。但正是这种不固定，能够把我们引入迷人的禅的境界。

元 肇

元肇(生卒年不详)，字圣徒，号淮海，通州(今江苏南通)人。宋理宗淳祐年间住临安灵隐寺，后移居径山。

惜 松

不为栽松种茯苓^①，只缘山色四时青。
老僧只恐移松去，留与青山作画屏。



注 释

① 茯苓：一种药材，多生于松根之上，以多年生者为贵，是养生益寿的佳品。

品 评

此诗本事，据蒋子正《山房随笔》载：理宗妃阎氏之父阎良臣欲伐灵隐寺旁天竺山之松造功德院，元肇闻而作此诗，传入禁中，打动理宗，于是降旨阻止了阎良臣。

《五灯会元》卷一载，菩提达摩至金陵见梁武帝，“帝问曰：‘朕即位已来，造寺写经，度僧不可胜纪，有何功德？’祖曰：‘并无功德。’帝曰：‘何以无功德？’祖曰：‘此但人天小果。有漏之因，如影随形，虽有非实。’帝曰：‘如何是真功德？’祖曰：‘净智妙圆，体自空寂，如是功德，不以世求。’”按佛教的因果报应之说，积善之人必有福报。梁武帝笃信佛教，他在位时，大造佛寺，写佛经，塑佛像，剃度僧人数万，甚至四次舍身同泰寺为奴。他满心以为自己的表白会得到达摩的肯定，不料达摩却说“并无功德”。这是因为他的行为皆属有意识，有目的，有造作，是一种“有漏”（有烦恼）的善业，所以得到的是“人天小果”，并非真正的功德。真正的功德是透见自性，见性才能成佛，而见性不靠世俗的做法（如造寺写经），而必须靠悟入，以洞悉“净智妙圆，体自空寂”。由此看来，阎良臣伐松建功德院，也是属于“住相布施”的“人天小果”，境界不高，不仅是破坏了灵隐寺的环境而已。元肇的讽谕则全从侧面暗示，空际落笔，只从对大自然的热爱，即超功利的一层讲，就表现出了更高的境界，空灵的笔致很符合佛门之旨。



严 羽

严羽(1197?—1241?),字仪卿,一字丹丘,号沧浪逋客,邵武(今福建邵武)人。一生不仕,四处漫游,与戴复古诸人相交好。诗歌理论对后世影响甚大。著有《沧浪严先生吟卷》、《沧浪诗话》。

访益上人兰若

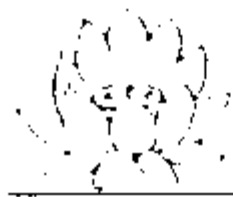
独寻青莲宇^①,行过白沙滩。
一径入松雪,数峰生暮寒。
山僧喜客至,林阁供人看。
吟罢拂衣去,钟声云外残。

注 释

① 青莲宇:青色的莲花因花叶修广,青白分明,佛教中用以譬喻佛之眼睛。青莲宇就是诗题中的益上人兰若。

品 评

严羽在《答出继叔临安吴景仙书》中说:“妙喜(自注:是径山名僧宗杲也)自谓参禅精子,仆亦自谓参诗精子。”这位批评家把自己对诗的领悟比作禅师参禅,确实说出了其理论的特色。所以《沧浪诗话·诗辨》就明确提出:“大抵禅道惟在妙悟,诗道亦在妙悟。且孟襄阳学力下韩退之远甚,而其诗独在退之之上者,一味妙悟而已。惟悟乃为当行,乃为本色。”江西诗派过于注重语言的技巧,追求理性的融铸,表现为构思上、修辞上的翻空出新,在严羽看来,不



过是文字禅、公案禅,未入“第一义”。严羽希望能复归到唐人,尤其是王、孟诸人那种浑整圆融,思与境谐,神韵冲淡的诗禅倾向,达到“羚羊挂角,无迹可求”的境界。为此,他提出的方法是,既反对“以文字为诗,以才学为诗,以议论为诗”,又提倡对古人名作的“熟参”,通过反复玩味得其神,即所谓“非多读书,多穷理,则不能极其至”。这与唐代皎然《诗式》中所说:“有时意静神王,佳句纵横,若不可遏,宛如神助。不然,盖由先积精思,因神王而得乎!”正是相通的。简单地说,严羽是“以‘不说出来’为方法,想达到‘说不出来’的境界”(钱钟书《宋诗选注》)。而他本人的诗歌创作,也往往力图符合其理论。即如这篇作品,写诗人独去寻寺访僧,那泛着寒光的沙滩,随着脚步而形成的雪径,茫茫的松林,重叠的群峰,构出一幅清峭的画面。山僧喜客至,故有指点林阁之事;诗人喜寺幽,故有吟诗相酬之事。末写云外钟声,袅袅不绝,与这幅画面既相和谐,又使得个中情事有余不尽。通篇淡淡着笔,随机而发,不费力气,写得意蕴空灵,触处成趣,正是他的创作理论的具体实践。

某 尼

悟 道 诗

尽日寻春不见春,芒鞋踏遍陇头云。
归来笑拈梅花嗅,春在枝头已十分。

品 评

慧能说:“不悟即佛是众生,一念悟时众生是佛。”证道见性要



“内求诸己”，如果向外寻求，那就如《景德传灯录》卷九所云：“大安禅师造于百丈，礼而问曰：‘学人欲求识佛，何者即是？’百丈曰：‘大似骑牛觅牛。’”或者如同书卷二十九所云：“不解即心即佛，真似骑驴觅驴。”这位尼师到处寻春，见出证道之艰苦，但虽“芒鞋踏遍陇头云”，仍然一无所获，归来（喻指走向内心）后才发现，原来春天就在自己身边。没有一颗能够感知春天的心，那是到任何地方也都无济于事的。她的领悟就是“道不远人”，不能“道在迩而求诸远”，显然是参禅有得之言。另一位女子郭六芳的《舟还长沙》与此颇有相似之处：“侬家家住两湖东，十二珠帘夕照红。今日忽从江上望，始知家在画图中。”也是写平时感受不到自己身旁的美，一旦换了角度，才有所得。不过，郭诗更为强调的是心理距离所造成的审美条件，是一种对距离美的发现，与某尼的悟道诗，并非完全相同。

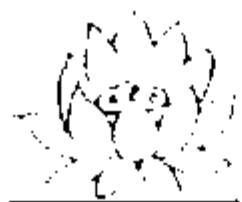
这首诗见载于宋代罗大经《鹤林玉露》，题为“某尼悟道”，但未言其时代，姑作为宋人，附于此。

袁 楠

袁楠(1266—1327)，字伯长，号清容居士，鄞(今浙江鄞县)人。初为丽泽书院山长，元大德间，荐授翰林国史院检校官，累迁翰林侍讲学士。著有《清容居士集》。

送仪上人归天台^①

三百六旬尘浩浩^②，万八千丈云飘飘^③。
 手提飞锡绝江去，独饮古涧长生瓢^④。
 乳彪呼风小儿语^⑤，老鹤玩月仙人舞。



空林桂落招不来，冰歇岩头断前路。

注 释

- ① 天台：天台山在浙江天台县西，隋代智者大师曾在此创建了天台宗。
- ② 三百六旬：犹言一年。旬是旬岁、旬年的意思。
- ③ 万八千丈：据《大明一统志》，天台山“高一万八千丈，周回八百里”。
- ④ 古涧长生瓢：把古涧作为长生瓢。
- ⑤ 彪：虎。

品 评

宋人论诗，有“诗无僧字格还卑”之说，意思是幽寂的禅林生活可为诗歌注入清气，显得高雅。所以，这一类作品中所出现的僧人形象，往往定如枯木，心境空明，呈现出一种静谧的内蕴和美感。但袁桷的这首诗，却以天风海涛之笔，把仪上人的形象写得非常飞动。那一年四季的黄尘浩浩，是他疾步如飞的行色；那天台高峰上翻腾的云霞，是他外在形态的物化。他手提锡杖，飞一般绝江而去，到处有古涧，到处可瓢饮。乳彪呼风，他视为小儿之语；老鹤翩跹，他当作仙人之舞。——何等的潇洒，何等的脱俗！写诗贵在传神。这首诗不仅写出了仪上人之神，而且也写出了作者之神，因为，诗中所表现的不仅是主人公的性格，也是作者自己的性格。另外，这首诗写得不仅豪放，而且古艳，颇有中唐李贺的风格。试比较李贺的《李凭箜篌引》：“吴丝蜀桐张高秋，空山凝云颓不流。湘娥啼竹素女愁，李凭中国弹箜篌。昆山玉碎凤凰叫，芙蓉泣露香兰笑。十二门前融冷光，二十三丝动紫皇。女娲炼石补天处，石破天惊逗秋雨。梦入神山教神姬，老鱼跳波瘦蛟舞。吴质不眠倚桂树，露脚斜飞湿寒兔。”传承关系十分明显。元代李贺诗风流行一时，这也是一个显证。写僧人有气势而又古艳，这是此前所少见的，所



以值得重视。

萨都刺

萨都刺(1272—?),字天锡,号直斋。回族人,一说蒙古人。居雁门(今山西代县)。元泰定帝泰定四年(1327)进士。历任京口录事司达鲁花赤,翰林国史院应奉文字,淮西江北廉访司经历,江南诸道行台侍御史等职。著有《雁门集》。

题焦山方丈

江风入霜林,寒叶下疏雨。
萧萧复萧萧,可听不可数。
山僧亦好奇,呼童扫行路。
到处觅秋声,肩舆入山去。

品 评

中国古代文学一向有悲秋的传统。其中名篇如宋玉的《九辩》：“悲哉秋之为气也！萧瑟兮草木摇落而变衰。僚栗兮若在远行，登山临水兮送将归。”抒写季节感受，描绘秋天景色，悲异乡之孤独，怅时序之迁移，情景俱极真切动人，千百年来为世人所传诵。但对出家人来说，秋天的到来却有着完全不同的感受。此诗从江风乍起，树林初霜写起，集中笔墨，刻画风吹叶落给人带来的感受。首联受到无可“听雨寒更尽，开门落叶深”的启发，但变曲笔为直笔，以为下文张脉，就不是简单的沿袭。次联由叶落如雨激起对大



自然变化的敏感,浓缩了一个丰富的过程。这位僧人(也许还有作者)刚开始听到叶落之声,还非常好奇,一片片数来,由疏而密,最后只听得“萧萧复萧萧”,不再能辨别清楚。“可听不可数”,正是数而不得的结果。那么,这落叶声到底包含着什么样的生命律动,蕴藏着大自然的什么奥秘呢?于是,山僧就呼来童子,在落叶中扫出一条路,和坐着肩舆的诗人一起,到山中寻觅秋声去了。在变化的大自然面前,没有错愕,没有惋惜,有的只是发现的惊喜,顺适的态度,这正是禅家之风。宋人欧阳修写有著名的《秋声赋》,可与此诗对读。赋中说:“欧阳子方夜读书,闻有声自西南来者,悚然而听之,曰:‘异哉!’初淅沥以潇飒,忽奔腾而砰湃,如波涛夜惊,风雨骤至。其触于物也,砢砢铮铮,金铁皆鸣;又如赴敌之兵,衔枚疾走,不闻号令,但闻人马之行声。余谓童子:‘此何声也?汝出视之。’童子曰:‘星月皎洁,明河在天,四无人声,声在树间。’”欧阳修写的是赋,所以铺张扬厉,多方衬托;萨都刺写的是诗,所以含蓄蕴藉,点到为止。二者都很出色,又具有不同的艺术魅力。

徐 贲

徐贲(生卒年不详),字幼文,号北郭生。原居蜀,移居常州(今江苏常州)。明太祖洪武七年(1374),被荐至京。历任给事中,刑部主事,广西参议,河南左布政使等职。著有《北郭集》。

赋得释迦钵赠慧古明上人^①

圣凡同有体,饮食必藉器。
如来制石钵,匪特传法嗣^②。



偶因受余光，相承成旧事。
 遂令后代争，纷纷起嗔戾^③。
 我愿过量人^④，要识拈花意^⑤。

注 释

① 赋得：古人诗题中的常用语，即为某物或某事而作诗的意思。

② 这四句的意思是：不管是圣人还是凡人，都有躯体，都要吃饭喝水，因而也就必须借助于一定的器物。所以，如来以钵为食器，并不是为了传法嗣的。据《金刚经》云，如来到了吃饭的时间，曾持钵到舍卫大城乞食，即诗中“制石钵”之意。“传法嗣”之事，是说东土禅宗传法，往往以衣钵为信物。宋僧契嵩《传法正宗记》卷六记载弘忍传法慧能时之言道：“昔达摩来自异域，虽传法于二祖，恐世未信其所师承，故以衣钵为验。今我宗天下闻之，莫不信之，则此衣钵可止于汝。”

③ 这四句的意思是：以衣钵相验，在东土禅宗只是一件偶然的事，岂料竟被赋予了特殊的含义，世代相传下去，致使后人为了获得正统地位，纷纷抢夺衣钵，引起无数争端。如六祖慧能得到五祖弘忍所传衣钵后，南行途中，就曾被人追杀。

④ 过量人：器识深远的人。

⑤ 拈花意：即世尊拈花，迦叶微笑之意。《五灯会元》卷一：“世尊在灵山会上，拈花示众。是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：‘吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。’”

品 评

北宋欧阳修、苏轼曾创为禁体诗。欧阳修的作品题为《雪》，序中写道：“时在颍州作。玉、月、梨、梅、练、絮、白、舞、鹅、鹤、银等事皆请勿用。”苏轼的一篇作品题为《江上值雪，效欧公体，限不以盐、玉、鹅、鹭、絮、蝶、飞、舞之类为比，仍不使皓、白、洁、素等字，次子由韵》。由此可知，禁体所禁，一是直接形容客观事物外部特征的



词；二是比喻客观事物外部特征的词；三是比喻客观事物的特征及其动作的词；四是直陈客观事物动作的词。用唐代司空图(?)《二十四诗品》中的话，就是“离形得似”。实际上，这正是禅宗的精神。即如这首诗中所说，衣钵相传，皆是形迹，怎能作为得道的证明？是否得道，重在顿悟，重在明心见性，而不体现在衣钵一类外物上。所以，这首诗一方面对禅宗史作了简单的回顾，指出前期传法的某些方法已经脱离了禅宗本来的精神；另一方面，强调了心灵的自由和精神的独立，表示对一切偶像的冲击。联系明末狂禅的出现，此诗可谓开其先河。

王守仁

王守仁(1472—1529)，字伯安，号阳明，余姚(今浙江余姚)人。明孝宗弘治十三年(1500)进士。累官南京兵部尚书兼都察院左都御史，封新建伯。从三十四岁即专志授徒讲学，从事教育二十余年，建立了许多书院。著有《王文成公全书》。

示 诸 生

尔身各各自天真，不用求人更问人。
但致良知成德业，漫从古纸费精神。
乾坤是易原非画^①，心性何形得有尘？
莫道先生学禅语，此言端的为君陈。

注 释

① 乾坤是易：乾坤即天地，又可解为《周易》中的两种卦象。这里的意思



是说,乾坤的道理本是易简广大的,并不复杂,用心灵即可感知,不是《周易》中那样的卦象可以画出来的。

品 评

王阳明所创立的心学,基本内容是所谓“致良知”,而这一概念,又几乎与禅宗的思想完全相同,毫无二致。王阳明认为,人心本性自足,但“圣人之心,纤翳自无所容,自不消磨刮;若常人之心,如斑垢驳杂之镜,须痛加刮磨一番”(《答黄宗贤应原忠》)。所以,“君子之学,惟求得其心”(《传习录》下)。其方法则是向内用功,不必外求;禅宗则认为,佛性本自清净,为烦恼所覆,故不能自见,所以要明心见性,识得本我。慧能就曾说:“世人性净,犹如青天,惠如日,智如月,知惠常明。于外著境,妄念浮云盖覆,自性不能明。故遇善知识开真法,吹却迷妄,内外明彻,于自性中,万法皆见。”(《坛经》)这就是诗中“尔身各各自天真,不用求人更问人”的意思。王阳明认为,应该突破经典的束缚,相信自己心中所悟,甚至说“记诵之广,适以长其教也;知识之多,适以行其恶也;闻见之博,适以肆其辩也;词章之富,适以饰其伪也”(《答顾东桥书》)。禅宗则认为,应该不依经教,直指心源,沉迷经藏是失了自我,因而甚至把十二部经视为拭疣纸。这也就是诗中“但致良知成德业,漫从古纸费精神”的意思。可见,王阳明确是受到禅宗的很大影响。这一点,他本人也承认:“不思善,不思恶时,认本来面目,此佛氏为未识本来面目者设此方便,本来面目,即吾圣门所谓良知。”(《答陆原静书》)他把这思想以诗的形式写给学生,应该是取其易上口,易记诵的长处,可见其治学的用心良苦。



何景明

何景明(1483—1521),字仲默,号大复,信阳(今河南信阳)人。明孝宗弘治十五年(1502)进士。授中书舍人,官至陕西提学副使。著有《大复集》。

亮公房雨后

夕宿西林院,萧萧竹树分。
风雷回骤雨,星月度微云。
妄色空中灭,名香静处闻。
早知禅可托,未忍去人群。

品 评

写诗,贵在所选之景与所表之意和所抒之情的相合无间。这首诗是诗人夜宿僧寺,感到神朗气清,有所悟入的一段经历,那风雷一霎,复又星月皎然,微云暗度,一片静谧的景象,正是由红尘中奔波而来的主人公心性得到净化的一种象征,妙在恰是山中实景,丝毫不勉强,所以才能灭妄色而闻名香。风雷骤雨以比妄色,“空”字一语双关,雷过雨散,天空复归于明净,此为“空中灭”;而进一层的意思,则表达了佛家的“色空”观:只有空,才能灭色。这也把形象和理念结合得非常完美。西林寺在庐山,何景明写此诗的时候,一定会想起他的前辈苏轼的名篇《题西林寺壁》:“横看成岭侧成峰,远近高低各不同。不识庐山真面目,只缘身在此山中。”所



以他在景物描写中也像苏轼一样,赋予了哲理。另外,诗中描写景象的突然转换,即诗评家所谓“语未了便转”,也来自苏轼的启发。如《六月二十七日望湖楼醉书》:“黑云翻墨未遮山,白雨跳珠乱入船。卷地风来忽吹散,望湖楼下水如天。”黑云还未来得及遮山,骤雨已打在船上,忽然又吹来一阵风,将黑云骤雨一并吹散,于是呈现在眼前的,是水天合一,一片宁静。这也正是“风雷回骤雨,星月度微云”二句所表达的效果和意境。

法 杲

法杲(生卒年不详),字雪山,号雪山法师。出家于吴门云隐庵。至无锡华藏寺参雪浪大师,得心印。

咏 竹

最爱南崖竹,萧萧遍法堂。
因风调绿影,乘月度空香。
叶拂溪云乱,梢凌石壁长。
夜深魂梦里,秋雨到绳床。

品 评

竹是古代诗人喜爱吟咏的题材,在不同的诗人笔下,有不同的写法。如宋代王禹偁的《官舍竹》:“谁种萧萧数百竿?伴吟偏称作闲官。不随夭艳争春色,独守孤贞待岁寒。声拂琴床生雅趣,影侵棋局助清欢。明年纵便量移去,犹得今冬雪里看。”以竹的孤傲清



高以喻自己的操守。又如清代郑板桥的《题画》：“秋风昨夜渡潇湘，触石穿林惯作狂。惟有竹枝浑不怕，挺然相斗一千场。”更是写出了竹的劲节之品。而在僧人法杲的笔下，表现又有不同。既是南崖之竹，就不可能遍于佛堂之上，这里无疑是用了象征手法，让我们想起“青青翠竹，尽是法身”的名言。下面就夜色写。一个“调”字，把月色中竹丛随风摇曳的景象写得非常生动；一个“空”字，更是真幻相间。竹子的心是空的，夜幕下，竹香若有若无，所以说“空香”；另外，佛家言空，辅以月光之色界，恍惚中，似有一种渺远的灵光，神秘而又清新。颌联进一步细腻刻画：枝叶劲挺，溪云拂之而乱，石壁形之而长，这也是南崖之竹突出的特征。末联更以秋雨打竹，夜深入梦，回应了首联，渲染对竹之爱。在这首诗中，通篇洋溢着爱竹之情，而又回避了一般作家所经常赋予的社会品格，强调的是其自然形态，以寄托出世者的情怀。这，或许就是这篇作品的独特之处。

袁宏道

袁宏道(1568—1610)，字中郎，号石公，公安(今湖北公安)人。明万历二十年(1592)进士。历任吴县令，顺天府学教授，礼部主事等，官终吏部稽勋郎中。他是公安派的代表人物，与兄宗道、弟中道合称“公安三袁”。著有《袁中郎全集》。

丁酉初度(其四)^①

天涯随处是生缘，阔帽宽衫似老年^②。
算马与人三十口，卖奴及宅五千钱。



一心槁木寒灰去，几度披书抱酒眠。
古佛阁前温坑里，拽将红袖夜谈禅。

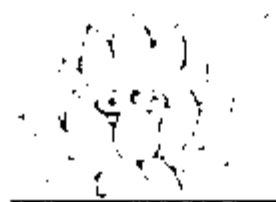
注 释

① 丁酉：即万历二十五年(1597)十二月初六，是袁宏道三十岁生日。

② 阔帽宽衫：万历二十四年(1596)，袁宏道在吴县令任上，因与上司论事不和，又患疟疾，所以辞官，漫游于外。换去官服，穿上便服，所以说是“阔帽宽衫”。

品 评

明代中叶以来，吸取了禅宗思想的程朱理学得到了进一步的发展，演化为王阳明的心学，极大地推动了思想界的解放。禅宗的打破偶像，肯定自性的精神，客观上适合了那样一个特定的时代，所兴起的放任适性之风，又反过来影响了禅宗本身，因而形成了禅宗史上著名的狂禅思潮。早耽禅悦，晚归佛门的李贽当有人“执经请问”时，“辄奋袖曰：‘此时正不如携歌姬舞女，浅斟低唱。’诸生有挟妓女者，见之，或破颜微笑曰：‘也强似与道学先生为伴。’”（《列朝诗集小传》闰集《卓吾先生李贽》）达观和尚则明确提出“情有者理必无，理有者情必无”。这种情形刺激了禅门中呵佛骂祖，随意任性的倾向，使得“我心即佛”的理念发展为随心所欲甚至纵欲。在当时耽禅的士大夫中，袁宏道是比较突出的一位。这位被李贽赞为可以荷担禅宗“入微一路”（《公安县志·袁宏道传》）的公安巨擘，对自己的禅学极端自信，曾自许为当时禅学领袖：“每笑儒生禅，颠倒若狂醉。除却袁中郎，天下尽儿戏。”（《别石簪》）并自述：“仆自知诗文一字不通，唯禅宗一事，不敢多让。当今劲敌，唯李宏甫先生一人，其他精炼衲子，久参禅伯，败于中郎之手者，往往而是。”但他的修禅情形，正如其兄宗道在《西方合论原序》中所说：



“(中郎)虽世情减少,不入尘劳,然嘲风弄月,登山玩水,流连文酒之场,沉酣《骚》、《雅》之业。懒慢疏狂,未免纵意。”所以他后来有所反省,说自己“十年学道,堕此狂病,后因触机,薄有省发,而自视庸庸,皈心净土”(《西方合论序》)。但他所浸染的狂禅已经不可避免地在其生活中打下烙印,因而也就不可避免地在其创作中打下了烙印。在这首诗中,他说自己四方漫游,到处随缘,尚是禅门中的正常说法。但“算马与人三十口,卖奴及宅五千钱”就不免游戏的态度,而刚以修行的槁木寒灰作喻,似乎身心俱寂,马上又转为诵读佛书时的抱酒而眠。最后更加变本加厉,竟然把古佛阁当做温柔坑,一边美女在怀,一边论道谈禅。这种生活状态可以用一个逻辑学上的公式来证明:“平常心是道”,凡率性而行就能成佛,声、色之求是人的天性,所以,追求声、色也能成佛。这与原始佛教的禁欲主义相去何止十万八千里!但这确是袁宏道的理论所引导的实践,也是当时禅林、士人的一个侧面的反映。联系他本人的《过云栖,见莲池上人有“狗、丑、韭、酒、纽”诗,戏作》二首:“钱塘江上云如狗,一片顽石露粗丑。苦竹丛丛一岭烟,毛松落落千行韭。道旁时榜赵州茶,室中不戒声闻酒。更问如之与如何,便是颈上重加纽。”“少年曾盗子胡狗,父母不容亲戚丑。每到僧房索布衣,更向佛头种葱韭。读书十年未识字,持戒三生不断酒。恁有一般可笑人,逢着师尼便解钮。”对这一点就看得更清楚了。

达摩影石^①

禅月罗汉天下绝^②,螺烟渗石光不灭^③。
面纹漆黑眼生稜^④,衲衣袖展秋云洁。
幅巾谈道老先生,以刀割影影愈彻^⑤。



如虫蚀木偶成文，镜花岂必生枝节^⑥？
 中山废圃石如铁，白浪缠身卷飞雪^⑦。
 移向山中作一盆，飘然乘风苇可折^⑧。

注 释

① 达摩影石：据说达摩至建业见梁武帝，论道不合，于是就渡江至嵩山少林寺，面壁终日。天长日久，身影嵌入石中，永不磨灭。现在少林寺仍有这一处遗迹。

② 禅月：后梁贯休善画罗汉，吴越王钱镠赐以禅月大师之号。

③ 螺烟：即螺黛，古时画眉用的青黑色颜料。这两句是说石上的达摩形象，像贯休所画罗汉一样，卓异不凡，颜色如新，永不磨灭。

④ 稜：石头的角，比喻威严。

⑤ 作者自注：“有大儒欲辟异端，刮其影不能尽，乃止。”

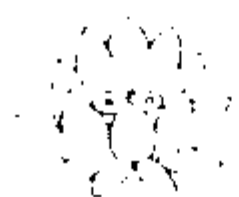
⑥ 这两句的意思是：达摩影石不过是石头的纹理偶然如此，和合而成，就像虫子蚀木一样，本出于天然。从本质上说，也就如地、火、水、风这四大，所组成的东西原是像镜花水月般虚幻，又何必认死理呢？

⑦ 这两句的意思是：这块如铁般的石头弃置在嵩山荒野之中，达摩一苇渡江，带着一身白浪，不会是这种颜色。

⑧ 这两句的意思是：达摩若是乘苇而去，将此石带到山中，这里就不会有所谓达摩影石了。还是说的镜花水月之意。

品 评

自从佛教传入中国，相当长的一段时间里，受到传统儒学的抵制。分歧的焦点一是佛陀系胡人，应严华夷之辨；二是佛教提倡出家，违反了孝道。此外还有沙门是否应该礼敬王者等。中唐以后，尤其是宋代以来，一方面，一些佛教理论家对原有思想作了调整和重阐，如北宋释契嵩就把佛教的五戒十善与儒家的忠孝仁义视为一体；另一方面，宋明理学也从佛教特别是禅宗之中吸取了很多精



神,创建了一种独特的思想体系。这样,儒、释二家基本上表现出互相吸收,互相融摄的倾向。但是,尽管如此,儒生中反佛的势力仍然一直存在。这首诗中的那位“大儒”,将佛教视为异端,以致于要把石上的达摩之影像刮尽,就是一例。诗人以对比的笔法,一方面是面纹漆黑,双目放光,潇洒飘逸的达摩,一方面是幅巾宽袖,道学气十足的老儒;一个默而有道,云水形迹,一个口出大言,堕入理障。作者虽未置一辞,但褒贬之意,尽在其中,而出笔则幽默诙谐,收放自如,具见公安派性灵之旨。明代末年,受到禅学影响的王学在社会上已颇具规模,但仍有老儒如此,这就使我们透过一个特定的窗口,看到了当时思想界的复杂性。

元 镜

元镜(1577—1630),俗姓冯,建阳(今福建建阳)人。得慧经印可,属曹洞宗一系。

夜来独自上西楼

夜来独自上西楼,却喜新秋月正幽。
试把玉箫吹一曲,惹他寒心多少愁。

品 评

这首诗是为如下一段公案作的颂:“越九年,(达摩)欲返天竺,命门人曰:‘时将至矣,汝等盍各言所得乎?’时有道副对曰:‘如我所见,不执文字,不离文字,而为道用。’祖曰:‘汝得吾皮。’尼总持曰:‘我今所解,如庆喜见阿闍佛国,一见更不再见。’祖曰:‘汝得吾



肉。’道育曰：‘四大本空，五阴非有，而我见处，无一法可得。’祖曰：‘汝得吾骨。’最后慧可礼拜，依位而立。祖曰：‘汝得吾髓。’乃顾慧可而告之曰：‘昔如来以正法眼付迦叶大士，展转嘱累，而至于我。我今付汝，汝当护持。’”(《五灯会元》卷一)这一段颇似《论语》“子路、冉有、曾西华侍坐章”中“各言尔志”的记述，道出了禅人悟道的不同境界。道副提出“不执文字，不立文字”，本来很符合禅宗的精神，但他说了出来，未免落了语言障。尼总持说她的心灵活动如念佛者一念往生阿閼佛国一样，描述不出。这虽然较道副较深一层，但她还是用了一个比喻，这实际上也就是描述。道育说“四大(地水火风)本空，五阴(色受想行识)非有”，一切皆空，所以是“无一法可得”，没有所得，所以不需要证明什么。这又较尼总持深了一层。但他说“无一法可得”时，就是有了“无”的观念。有“无”便有“有”，所以“空”的仍不彻底。只有二祖慧可一言不发，以礼拜作答，深契禅宗“不立文字”之旨，所以达摩认为他得到了禅的精髓，从而把衣钵传给了他。现在来看元镜的诗。乍看似与这段公案相距较远，而当我们知道了它出自李煜著名的《相见欢》时，便能理解了。李词如下：“无言独上西楼，月如钩。寂寞梧桐深院锁清秋。剪不断，理还乱，是离愁，别是一番滋味在心头。”正因为“别是一番滋味在心头”，无从说起，无法表达，所以是“无言”，这也正是独上西楼，低吹玉箫的诗歌主人公的心态，所以说“惹他寒心多少愁”。沈际飞评价李煜这首词道：“七情所至，浅尝者说破，深尝者说不破。破之浅，不破之深。”也可以移评元镜的诗。而这种写情的只可意会，不可言传，无疑深契禅宗的精神，所以可为“二祖得髓”这段公案作颂。



钱谦益

钱谦益(1582—1664),字受之,号牧斋,又号蒙叟、东涧遗老,常熟(今江苏常熟)人。明神宗万历三十八年(1610)进士,官至礼部侍郎。南明福王时,任礼部尚书。清世祖顺治二年(1645)降清,任礼部侍郎,不久即称病去职。钱谦益是当时诗坛的代表人物之一,著有《初学集》、《有学集》等。

就医秦淮寓丁家水阁绝句三十首(其七)

后夜繙经烛穗低^①,首楞第十重开题^②。

数声喔喔江天晓,红药阶前旧养鸡。

注 释

① 繙:翻覆。

② 首楞第十:即《首楞严经》第十卷。当时钱谦益著《楞严蒙钞》已至第十卷。这两句作者自注:梦中得二句。

品 评

已是下半夜时分,烛穗渐低,说明灯下已干了不少时间,而作者仍不休息,完成《首楞严钞》第九卷后,又开始了第十卷的撰写。不知不觉间,耳畔传来数声啼鸣,原来是阶前芍药旁旧时养的公鸡在报告着黎明的到来。从表面上看,这是诗人自述著书之勤,实际上,暗寓故国之思,复明之志。比较明显的,“红药阶前”即出自谢朓《直中书省》中“红药当阶翻”一句,表示不忘故国故君之意。但



鸡鸣报晓,从语典上说,又正与《楞严经》卷十中的一段有关:“彼善男子修三摩提,行阴尽者,诸世间性,幽清扰动,同分生机,倏然隳裂,沉细纲纽,补特伽罗,酬业深脉,感应悬绝。于涅槃天,将大明悟,如鸡后鸣,瞻顾东方,已有精色。六根虚静,无复驰逸,内外湛明,入无所入。深达十方十二种类,受命元由,观由执元,诸类不召。于十方界,已获其同,精色不沉,发现幽秘。”原意是修行至一定程度,发大明悟,妙性将现,就能像雄鸡在昏夜中看到东方已有精色,即将打鸣,发现佛性之幽秘。这昏黑的天,就是当前的局势。鸡虽后鸣,终于将鸣,以喻明朝的复兴。钱谦益虽屈节降清,但心中不无苦闷,后来更存反清复明之心,此诗亦可为一证。而从佛教中立意,却是非常独特的。

吴嘉纪

吴嘉纪(1618—1684),字宾贤,号野人,泰州(今江苏泰州)人。少时曾习举子业。明亡后,一度参加过抗清活动,后隐居乡里,绝意仕进。著有《陋轩诗集》。

雪夜闻钟

雪钟声难远,犹能醒静客。
 哽咽如泉到,衰林尽为白。
 开户觅余音,满目太古色。
 立久耳目寒,身忽为枯石。



品 评

僧寺钟声是诗人们所喜爱描写的,本书所选,也屡能见到。但在一般诗人笔下,钟声往往清扬、悠远,带有高致远韵,而吴嘉纪所写,却是那样滞涩,那样沉重。这是一个雪夜,纷飞的雪花似乎要将世界整个遮住,以致于寺钟好像在挣扎着发出低闷之声。诗人平日一定常有闻钟之事,所以此时感到一种不同的体验。无寐而出门,林外一声响至,如幽咽寒泉,低缓滞重,飘过树林,那一片缟素,益显衰败。循余音而望,到处混沌,白茫茫的大地,如太古之静寂、空无。耳之所闻,目之所见皆如此,久久沉浸其中,终于感到寒意,于是“身忽为枯石”。身为枯石,也可说是一种入定,他想了些什么,又悟到了什么?诗中并没有明说,留给读者去想像。境由心生,作为一个亡国遗民,他又怎么还能有幽闲的心致?所以,正如王国维所说:“一切景语皆情语也。”值得特别提出的是诗人描写寒钟所采用的以声见色,以色写声的方法。屈原《九歌·湘夫人》写道:“帝子降兮北渚,目眇眇兮愁予。袅袅兮秋风,洞庭波兮木叶下。”前人曾以之入画。风不易画,乃以水形之,所以吴子良《林下偶谈》卷一评为“模写无穷之趣,如在目前”。此诗写钟声,钟声无形,乃以泉、林诸物形之,正是借鉴了这种表现方法,取得了很好的审美效果。

王士禛

王士禛(1634—1711),字子真,一字贻上,号阮亭,别号渔洋山人。新城(今山东桓台)人。清世祖顺治十五年(1658)进士。授扬州推官。历任礼部主事,国子监祭酒,詹事府少詹事兼翰林院侍讲学士,官终刑部尚书。著有《带经堂集》,编有《唐贤三昧集》等。

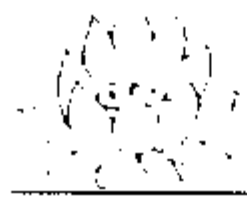


早至天宁寺

凌晨出西郭，招提过微雨。
日出不逢人，满院风铃语。

品 评

刚刚凌晨，诗人就来到天宁寺。不知什么时候，天上飘来一阵微雨，整座寺院笼罩在一片朦胧之中。转瞬天晴日出，而寺中仍然阒无人迹，只听见满院风铃，叮咛作响。诗很短，却包孕丰厚，兴象超妙，含蓄蕴藉，启人回味。诗人出郭，是游寺还是访僧？寺僧不见，是游于外还是定于内？说是无人，却又有风铃声声，这寺中是空还是非空？风铃之语，又暗示着什么内容？所有这一切，诗中似言及，又似一无所言，正是“作者之心何必然，读者之心何必不然”，开拓出一个很广的想像空间。王士禛在创作上提倡神韵说，追求王、孟胜境，要求达到司空图所说的“不着一字，尽得风流”，严羽所说的“羚羊挂角，无迹可求”的境界。他曾经阐述自己的审美理想道：“如(王维)‘雨中山果落，灯下草虫鸣’，‘明月松间照，清泉石上流’；以及太白‘却下水晶帘，玲珑望秋月’；常建‘松际露微月，清光犹为君’；孟浩然‘樵子暗相失，草虫寒不闻’；刘昉虚‘时有落花至，远随流水香’，妙谛微言，与世尊拈花，迦叶微笑，等无差别。通其解者，可语上乘。”(《带经堂诗话》卷三微喻类)这首诗，和其他许多追求神韵的作品一样，就是他的这种审美理想的具体实践。



再过露筋祠^①

翠羽明珰尚俨然^②，湖云祠树碧如烟。
行人系缆月初堕，门外野风开白莲。

注 释

① 露筋祠：在今江苏高邮。王象之《舆地纪胜》记载：“露筋祠去高邮三十里。旧传有女子夜过此，天阴蚊盛，有耕夫田舍在焉。其嫂止宿。姑曰：‘吾宁死不失节。’遂以蚊死，其筋见焉。”

② 翠羽：指头饰。明珰：指耳环。

品 评

这首诗首句写祠中神像，采取了避实就虚之法。诗人不直接描摹神像塑造得如何，她的仪容怎样，而只是用一些美丽的妆饰来衬托她的风姿，则神像之美就不言而喻。起句点题，下三句就宕开去写。祠在湖边，湖上的云，祠畔的树，四望一碧，如在雾中，景色幽美，情韵飘渺。而诗人经过这里，停船夜泊的时候，正值月落。祠门之外，平野的风徐徐地吹拂着。这时，白莲开放了。静夜残月，郊野微风，行人远来，白莲正放，这是多么美好的境界！诗人所面对的是一个为了所谓贞节而牺牲了性命的女子，但他巧妙地避开对这一问题的正面议论，而是从题外取神，着重于祠堂外边景色描写，而以白莲暗喻这位姑娘的纯洁而已。这种手法，在作者是若有若无，在读者可见仁见智，但都情景交融，混合无间。晚唐陆龟蒙有一首题为《白莲》的诗：“素花多蒙别艳欺，此花真合在瑶池。无情有恨何人见？月晓风清欲堕时。”咏白莲花，却几乎完全没有花费笔墨去刻画其外形，而是集中力量去描写它的神态和性格。



这种遗貌取神的写法,与王诗如出一辙,可见二者的渊源,唯一写人,一咏物而已。事实上,王士禛自己也曾说:“余谓陆鲁望(龟蒙字)‘无情有恨何人见,月白风清欲堕时’二语,恰是咏白莲,移用不得,而俗人议之,以为咏白牡丹、白芍药亦可。此真盲人道黑白。在广陵有题露筋祠绝句,……正拟其意。一后辈好雌黄,亦驳之云:‘安知此女非嫫母(古代著名的丑女),而辄云翠羽明珰耶?’余闻之,一笑而已。”(《渔洋诗话》)这说明,王氏是有意向陆龟蒙学习,脱略形似;而即使如那一“后辈”所说,此女极丑,为诗人的主观感情服务,又为何不能把她写得很美丽呢?这也是遗貌取神。(参看沈祖棻《唐人七绝诗浅释》)我们还要强调的是,这首诗也是其神韵说的体现。他曾多次提出得意忘言,兴会神到,认为“舍筏登岸,禅家以为悟境,诗家以为化境,诗禅一致,等无差别”(《带经堂诗话》卷三微喻类),反复标榜“不着一字,尽得风流”。这首诗的空际落笔,想落天外,注重风神,为知行的统一提供了一个证明。

郑 燮

郑燮(1693—1765),字克柔,号板桥,兴化(今江苏兴化)人。清高宗乾隆元年(1736)进士。历知范县、潍县,因得罪豪绅而去职。善画,为“扬州八怪”之一。著有《郑板桥集》。

赠勛宗上人(其一)^①

罨画溪边髻尚髻^②,便拈荷叶作袈裟。
一条水牯斜阳外,种得山头十亩霞。



注 释

① 勛宗上人:郑板桥在北京结识的僧人。② 罨画溪:疑为溪名。罨画:杂色的彩画。髻:以麻束发。

品 评

这首诗的内蕴,表现的是佛教的掌故。《五灯会元》卷三:“师(南泉普愿禅师)将顺世,第一座问:‘和尚百年后向什么处去?’师曰:‘山下作一头水牯牛去。’座曰:‘某甲随和尚去还得也无?’师曰:‘汝若随我,即须衔取一茎草来。’”又《五灯会元》卷九泐山禅师曾说:“老僧百年后,向山下作一头水牯牛。左肋下书五字,曰:‘泐山僧某甲。’当恁么时,唤作泐山僧又是水牯牛,唤作水牯牛又是泐山僧。毕竟唤作什么即得?”两位禅师的话,都是为了说明在自性本体上,人和牛完全相同,并无二致。作者用在这里,是赞美勛宗上人生有慧根,与佛有缘,所以小小年纪就知披荷叶为袈裟。可是,在诗人笔下,这个本来带有理念化的题材,被他表现得多么生动啊!夕阳西下,溪水如蓝,山头放牛的小小少年,身披荷叶,沐浴在满天的红霞之中。一个“种”字,用得极其鲜活,将映在山坡上的那如桃花般灿烂的霞光写得非常传神,又符合农家的特点。写景是为写人服务的,诗中所出现的四个意象,溪水见其明净,荷叶见其清纯(这让我们想起《离骚》中“制芰荷以为衣兮,集芙蓉以为裳”的描写),水牯见其悠闲,红霞见其生机。即使不解其言外之意,直观地欣赏,亦能获得很好的审美享受。

张问陶

张问陶(1764—1814),字仲冶,一字柳门,又字乐祖,号船山,



遂宁(今四川遂宁)人。清高宗乾隆五十五年(1790)进士,授翰林院庶吉士。历任御史,吏部郎中、莱州知府等职。著有《船山诗文集》。

禅悦二首

蒲团清坐道心长,消受莲花自在香。
八万四千门路别,谁知方寸即西方。

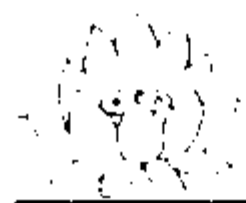
门庭清妙即禅关,枉费黄金去买山。
只要心光如满月,在家还比出家闲。

品 评

禅是内心的省悟,不可言说,但禅悦的愉快又总是希望有所渲泄,于是作者以诗的形式发表自己的感想。前一首说坐禅能由定生慧(道心长),净化尘心,解脱烦恼,闻莲花香,入佛国境。由于是心印,所以阐述虽禅门宗派林立,但寸心西方仍为根本的道理。后一首说习禅贵有清妙之心,如是,则隐于山林或居于寺庙都是多事。所以,只要心地充满慈悲,照彻光明,那么,在家修行更是本质意义上的“出家”。二诗一说明心见性,一说在家出家,互相呼应,立意深窈。大量运用佛教术语,却能够组合自然,深入浅出,可见作者在辞和意上所下的功夫。

龚自珍

龚自珍(1792—1841),字尔玉,一字璉人,改名易简,字伯定,



又改名巩祚,号定庵。仁和(今浙江杭州)人。清仁宗嘉庆二十三年(1818)举人,清宣宗道光九年(1829)进士。历任内阁中书、礼部主客司主事等职,长期沉沦下僚。著有《定庵文集》。

又忏心一首^①

佛言劫火遇皆销,何物千年怒若潮^②?
经济文章磨白昼,幽光狂慧复中宵^③。
来何汹涌须挥剑,去尚缠绵可付箫。
心药心灵总心病,寓言决欲就灯烧^④。

注 释

① 忏心:内心的忏悔。此诗作于嘉庆二十五年(1820)。

② 这两句的意思是:佛教中说,经历相当长的一段时间(或说一百七十二万八千年,或说八十六万四千年等)就会出现一劫,劫火起时,一切皆消,那么,是什么东西千年来还像怒潮一样汹涌澎湃呢?

③ 幽光:深幽的光,指奇思异想。狂慧:无定之慧。《观音玄义》:“若定而无慧者,此定名痴定,譬如盲儿骑瞎马,必堕坑落堑而无疑也;若慧而无定者,此慧名狂慧,譬如风中然灯,摇荡摇荡照物不了。”

④ 寓言:庄子曾说自己著书是“寓言十九”,《史记·老庄申韩列传》说:“故其(庄子)著书十余万言,大抵率寓言也。”指有所寄托或比喻之言,即反映作者的政治抱负的诗文。

品 评

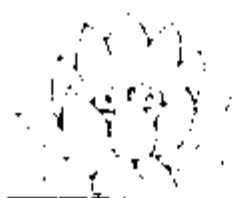
龚自珍自言“幼信转轮,长窥大乘”(《齐天乐序》)。嘉庆二十一年(1816),他曾从江沅修习佛学。道光二年(1822),他曾“终日坐佛香缭绕中,翻经写字”(《致邓传密笈》)。道光十七年(1837),



他认为自己证得了法华三昧，“狂禅辟尽礼天台”（《己亥杂诗》第七十八首）。所以，他才学佛家的内省，而有忏心之事。诗中说，虽然学佛，心灵仍不得静定，白天反复考虑经邦安国的宏图大业，写出致力变革的文章，到了晚上，怒潮般的“幽光狂慧”仍萦绕于心。于是，他希望借来佛教的智慧之剑，截断中流，斩断烦恼，可是这汹涌的情感竟驱之难去，如洞箫之声，余音袅袅，不绝如缕。想到欲治心反添心病，就更决绝地要把自己的一切烦恼根——表达政治理想的文章付之一炬。诗中所表现的态度，让我们想起他的《戒诗五章》其二：“百脏发酸泪，夜涌如原泉。此泪何所从？万一诗崇焉。今誓空尔心，心灭泪亦灭。有未灭者存，何用更留迹！”“常为风流恼人病，不如天性本无情”（黄庭坚诗）。情多为诗，空添烦恼，当学佛以断之，与此诗内蕴正相同。然而，作为一个主张变革，开一代新风的杰出思想家，其时代的责任感和使命感决定了他无法彻底的超脱和了悟，他内心的矛盾，也在诗中显露无遗，挥起慧剑，也斩不断。这恰好说明了在那“山雨欲来”，激烈动荡的时代，一个知识分子真实的心灵活动。剑与箫是一对矛盾，前者阳刚，后者阴柔，作为思想，两两互补；作为审美范畴，也相辅相成。它们是作者心灵中的两个不同侧面，各随特定情形而有所偏重。

魏 源

魏源(1794—1847)，原名达远，字默深，一字默生，号良图。宝庆(今湖南邵阳)人。清宣宗道光二十四年(1844)进士，授东台县令。官至高邮知州。著有《魏源集》。



理安寺偶题赠道宜上人(其一)^①

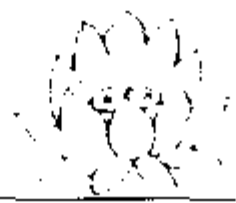
六合塔畔舍舟行^②,峰回路转流泉迎,不闻江声闻涧声。
入谷九溪十涧更^③,渐渐穿林略彳横^④,不闻人声闻鸟声。
参天云树无阴晴,日暮空谷林丁丁^⑤,不闻鸟声闻樵声。
再转风幡出塔层,寺门铃语钟磬鸣,不闻樵声闻梵声^⑥。

注 释

- ① 理安寺:在杭州。
- ② 六合塔:即六和塔,在杭州钱塘江畔月轮山上。
- ③ 九溪十涧:即九溪十八涧,在杭州灵隐。
- ④ 彳:独木桥。
- ⑤ 丁丁:伐木声。
- ⑥ 梵声:诵经声。

品 评

诗中所要表达的是舍舟登岸,入山访寺,愈转愈深,愈深愈幽,而所选择的则是富有典型意义的八种声音,一声代替一声,从而表现了作者愈近佛国,心境愈清的过程。钱塘江边,人烟稠密,所以听到涧泉之声,精神为之一爽。再往前走,人声渐无,唯闻鸟声,而鸟声相对也是熟稔者,于是再转一关,换为樵声,这是只有走入深山,才可得闻者。但这还不是最深幽处,最后听到诵经之声,他才感到心迹双清,浑然欲化。真是一山还比一山高,一境还比一境幽。类似的内容和题材,前人也不是没有,但这样精选意象,层层递进的表现方法,却是魏源所独占的。读者也随着诗人的笔触,心灵不断得到了升华,感受到佛国的魅力。至于到寺闻梵声后的感



受,作者全由第二首来表现了:“松梢浮烟暮霞薄,榭叶无人自相逐,白云到门无剥啄。山中鸟啼山月起,隔烟邀人度春水,山童早入前山里。老僧磊落万夫特,闭门自养桃花色,晚唤白云作檀越。夕阳西下无炊饭,惟有朝朝树鸦返,天外归来不辞远。”所以,作为姊妹篇,二者应对读,才能得到完整理解。

何振岱

何振岱(1867—1952),字梅生,一字心与,闽县(今福建福州)人。著有《姑留稿》。

铁 塔

云痕变灭一兴亡,铃语沉沉碣草荒。
立马城阴高处望,塔尖留得古斜阳。

品 评

永恒的动,永恒的静,动静之间,“谁解其中味”?死生之事大矣,兴亡之事大矣,然都如云痕变灭,转瞬即改。言是不言,不言是言,只有檐铃的低沉之声,似在发表对碑碣荒草的体悟。可是,“今人不见古时月,今月曾经照古人”。那高高的铁塔(即开封祐国寺塔,以其褐色的琉璃瓦似铁色而有是称),曾目睹过几多世事的变迁,朝代的兴废,人间的悲欢,那铁色似乎有说不尽的苍劲和悲凉。斜阳今古相同,并无二致,今就是古,古就是今。塔尖相留,就打通了时间的差别,以一种空间的定格,将深沉的社会内涵和人生内涵包容。如果说云痕变灭是动之极,则相对而言塔尖斜阳就是静之



极,但动静之间难道没有沟通和融摄?动中的静,静中的动,不就是禅吗?这首诗可以和明代杨慎所写,后被罗贯中作为《三国演义》开场诗的《临江仙》对读:“滚滚长江东逝水,浪花淘尽英雄。是非成败转头空。青山依旧在,几度夕阳红。白发渔樵江渚上,惯看秋月春风。一壶浊酒喜相逢。古今多少事,都付笑谈中。”

苏曼殊

苏曼殊(1884—1918),原名戡,字子谷,号玄英,出家后法号曼殊。广东香山(今广东中山县)人。早年削发为僧,漫游在外,足迹遍及中国以及日本、南洋。精通梵文及文学创作。著有《曼殊全集》等。

住西湖白云禅院作此

白云深处拥雷峰,几树寒梅带雪红。
斋罢垂垂浑入定,庵前潭影落疏钟。

品 评

清德宗光绪三十一年(1905),苏曼殊驻锡西湖雷峰塔下的白云禅院,作了这首诗。在诗人笔下,白云禅院上有寺塔高耸,旁有梅花怒放,前有潭影澄碧,景色宜人,环境清幽,确是参禅证道的好所在。首句使人想到杜牧《山行》:“远上寒山石径斜,白云深处有人家。停车坐爱枫林晚,霜叶红于二月花。”读者不期然就会调动积累,为此画面添加画外音,尽管还有秋景和春景的不同。“拥”字写得传神,见出云层的重叠,雷峰塔的幽远和庄严,较之“耸”、“矗”



之类,更带主观色彩,是经过推敲所得。次句突出“几树”,而不写“数枝”或“一枝”,并非要在“早”字上做文章,而是渲染一种气氛,令人想起白居易《钱塘湖春行》的“几处早莺争暖树,谁家新燕啄春泥”二句,而与姜夔的咏梅名句“千树压、西湖寒碧”区别了开来。末句巧用三潭印月和南屏晚钟,创造了一个十分清远的境界。钟声悠扬、渺远,落在清澈、深沉的潭中,是漾出佛国的回声,还是纳于渊默的境内?潭是空潭,钟是疏钟,潭中而印钟影,虚静中无疑深有法理,与那位斋罢渐入禅定的主人公形成一个和谐的整体。真是景与情遭,妙语天成。一个“落”字,写得亦真亦幻,亦虚亦实,静中有动,动中有静,呈现出一种诗意的逻辑和哲理,确是精思后的心智之果。曼殊善画,这首诗在深厚的内蕴中所体现的诗情画意,正可见出其才华之一斑。

书画卷

第一章 中国佛教书画发展史述评

第一节 绪 论

一、中国佛教书画艺术的地位

佛教源于印度,但自传入中国后与中国文化相结合,形成了独具特点的文化形式和宗教体系,并且成为中华民族总体文化系统一个有机构成部分。中国佛教书画艺术有着与中国佛教同步的发展历史,在与外来艺术文化接触,具体说来主要是与印度佛教艺术文化交会、融合,在吸收并且发展中国传统书画艺术文化个性和民族特色的历史过程中,展示出自己的奇花异卉,形成了自己鲜明的艺术审美特色,并且汇入了中华民族艺术文化的大花园。

佛教重视形象宣传和教化功能,据梁慧皎《高僧传》载:“每讲会法,聚辄罗列尊像,布置幢幡,珠佩迭晖,烟华乱发,使夫升阶履阂者,莫不肃焉尽敬矣。”(卷六)佛教绘画和书法一开始是作为佛教的宣传工具出现的,绘画之于佛像,书法之于佛经,都是作为传播宗教信息的载体。然而,艺术毕竟还有其自身的文化和美学特



征,有其自身的发展规律,于是中国绘画书法艺术传统就不同程度地影响佛教艺术,而佛教的精神内涵和价值观念也在不同程度上渗入中国书画艺术,包括促成了文人画这样的绘画样式。从六朝以来,丰富的宗教艺术,构成了中国艺术发展主要方向和境界之一。一部中国佛教书画发展史,在一定程度上可以反映出汉末六朝以来中国书画发展的大体脉络。佛教书画对于中国绘画书法艺术的保存和传播,作出了不朽的贡献。遗存至今的佛教书画精品,充实着中华民族艺术宝库,放射出灿烂的艺术光辉。

二、佛教西来与佛教书画之兴起

中国佛教书画之兴起,几与佛教传入中国同步。关于佛教何时传入中土,说法不一。但就佛教书画在中土出现而言,时间大约是在东汉明帝的时候。《后汉书·西域传》、《魏书·释老志》、《牟子理惑论》、《后汉纪》及《佛祖统纪》等书皆有记载,而以《魏书·释老志》记述较详,据云“明帝夜梦金人”,翌日“乃访群臣,傅毅始以佛对”,于是明帝派遣中郎蔡愔、羽林郎中秦景等人出使天竺,“写浮屠遗范。愔仍与沙门摄摩腾、竺法兰东还洛阳。中国有沙门跪拜之法自此始也。愔又得佛经四十二章及释迦立像,明帝令画工图佛像置清凉台及显节陵上。”《佛祖统纪》说:蔡愔等人遇天竺僧人“得佛倚像,梵本经六十万言,载以白马,达雒(洛)阳”。于是在洛阳城西雍关外建立白马寺,并在寺中壁画千乘万骑绕塔三匝。上述典籍告诉我们,佛像传入一开始是作“跪拜”仪典的对象使用的。佛像是佛教绘画最早的,后来也一直是主要的形象。最早的佛像取印度范本。而在中国第一座佛教寺院白马寺进行的佛典《四十二章经》翻译,其实就是最早的中国佛教书法。



东汉末叶动荡的社会环境正好促成了佛教的流布,人们出于消灾祈福的动机,供像祭祀。那些“赍来的佛像”被一再摹仿,携佛画前来的西域及印度僧人得到中土某些画家的配合,完成了引进一种崭新的绘画样式的任务。

从佛典翻译、记录开始的中国佛教书法,是符合佛教对文字和书法的看法的。《瑜伽师地论》云:“随显名句,故名为文。”意谓文字是观念的载体。佛家进而将文字分为字相和实义两部分,据《字母释》:“世人但知彼字相,虽日用而未能解其义。如来说彼实义。如随字相而用之,则世间之文字也;若解实义,则出世陀罗尼文字也。”这里的字相实际上既包括文字的外在形式,也包括其世俗的通常含义,按佛教理论,仅仅理解这些是不够的。只有透过字相,直追实义,才能求得佛之本真,悟得佛教真谛。因而佛教从两个相互联系的方面来看书法。一是宣教垂范,明道弘法,也就是用于诸佛之教化。一是摄情养气,止观修持。在写经抄经之时,去除俗念妄相,使心保持虚静明净,达到佛教的智慧境界。《放光般若经·不和合品》中说道:“若有是善男子善女人,书持讽诵般若波罗蜜者,便具足五波罗蜜及萨云若已,当知是为佛事。”慧灯不绝,薪火相传,圣经不可或缺。《瑜伽师地论》、《辨中边论》、《显扬圣教论》中均论及对佛典之十种行法,即“十法行”,其中列于首位的便是佛典书持讽诵。上述两方面的作用,也是佛教绘画所具有的。

正由于佛教对书法绘画的十分重视,而书法绘画对佛教文化之发展颇有助益,以及本身存在的审美作用,使佛教书画艺术得以不断地发展。中国佛教史上,虽然在北魏太武帝、北周武帝、唐武宗和五代周世宗时期先后发动过毁灭佛法、摧残佛教的大规模运动,即所谓“三武一宗法难”,总体而言,佛教的传播扩散历久不绝,其中尤以魏晋南北朝和隋唐两个历史阶段为隆盛,这两个阶段的佛教书画成为整个中国古代佛教书画艺术发展历程中的两座高



峰。自五代两宋起,与佛教仪典直接相联系的佛教书画固然不如前代,但是佛教意识已经深入到广大民众,包括书画艺术家的内心世界。禅的渗入,影响了一代又一代书画家的创作,作用于他们的审美心理结构。渗透禅意的书画,体现出一种更为深入的内在的宗教主题,中国的佛教书画开始以一种新的具有民族性的形式延续发展,与此同时佛像写经之类的佛教书画也代不乏人。

概而言之,佛教及佛教艺术的传入,对中国书画艺术产生了很大影响。一是导致了中国书画中佛教题材的采用,还有壁画和写经、刻经的盛行。二是造成了佛教意识的渗透,直到唐代开始逐渐形成了禅画禅书这样的宗教书画。三是培育了专门的佛画家、画工画师和抄写佛经的“经生”。

三、佛教绘画诸类

要回顾中国佛教绘画发展的历史,首先碰到的一个问题是关于佛教绘画的界定及分类。与宗教文化(佛教文化自然包括在内)有关的绘画,按其本质观念和主旨意向,一般地不是归于宗教画,就是归于宗教题材画,这两者在范围和性质上有着差别。下列认识是有道理的,那就是按照职能特征,“我们不妨把纳入宗教膜拜体系并在其中履行一定职能的那些艺术作品称为宗教艺术”,而作品是否带有宗教性,并不取决于它是否采用宗教题材(宗教人物形象、宗教故事、教义图释、宗教建筑物件等),而是取决于它“总的思想倾向,总的思想意义”(乌格里诺维奇《艺术与宗教》,三联书店,1987年版,第95、100页)。这就是宗教画的标准。宗教画意义的佛教绘画与佛教题材画的范围是两个相交圆的关系,就是说有些宗教画意义的佛教绘画并不是佛教题材画,反之也一样。而佛教

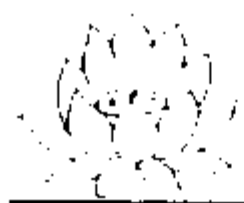


题材画的范围则可以包括宗教画意义的佛画,也可以包括以宗教为外衣实质为世俗画的作品。美术史上一般所说的“道释画”,便大致相当于佛教道教题材画的概念。不过从中国的历史事实来看,释画的作者往往都是带着宗教的虔诚恭行绘事,作品也多数纳入不同形式的宗教膜拜体系。至于因禅宗而发生的禅画,是特殊的一类,它虽不一定纳入宗教膜拜体系,但其总的思想倾向和思想意义却是宗教性的,谈佛教艺术不能忽略了它们,还要兼顾受禅宗影响的书法艺术。

这样,我们所说的中国佛教绘画,实际上不仅仅限于作为宗教膜拜体系构成部分的那部分佛画,尽管它们仍然是我们所介绍的中国佛教绘画的主体。我们所谈的,包括以下诸类佛教绘画形态。

第一,佛像。“佛”亦即“佛陀”,小乘佛教一般只限于指释迦牟尼。大乘佛教则泛指包括如来在内一切“觉行圆满”者,释迦乃为众佛之佛,至高无上。佛像绘制有严格细微的规范,均出自佛典。释迦牟尼佛有显著特征和奇特功能“三十二相”,亦称“三十二大人相”或“四八相”(见于《大智度论》卷四);又有细微隐密难见之容貌特征“八十种好”,亦称“八十微妙种好”、“八十种小相”(见于《大般若经》卷三百八十一、《大乘义章》卷二十)。处于寺庙佛窟等宗教环境直接服务于佛教仪典的佛像,尤其明显地体现出这些限定。除了本师释迦牟尼佛像外,常见的还有阿弥陀佛(即无量寿佛)像、卢舍那佛像、药师佛像等。

第二,菩萨罗汉诸天鬼神像。菩萨即“菩提萨埵”,指已经解脱一切而富有无上觉悟,且利益众生的修行者。中国佛教绘画中见得最多的菩萨像是观世音像。按佛教的说法,观世音菩萨亦名“观音”、“观自在”等,乃大慈大悲,能现三十三化身,救十二种大难普渡众生的菩萨,在中国民众中深入人心,绘制供奉其像甚多。虽说观音可以出现种种应化身形,一般则是画诸观音的总体代表圣观



音之像。密宗所传的千手千眼观音在民间佛画中也比较常见,乃因此相虽只限于破“地狱道”三障,却更能让信徒联想,信服观音的无边法力之故。次为弥勒菩萨亦称“慈氏菩萨”,被视为改天换地之佛。中国民间不少寺庙以五代僧人契此为其化身,塑画笑口常开的胖弥勒像。他广受崇拜的主要原因是他成佛后将度尽上、中、下三根不同的众生。契此形象的定形,使这世俗化的慈善形象深入人心。罗汉和维摩诘都是委身世俗凡间而通过修行通佛法行佛道的佛教人物,自然使在家人、出家人均感到可亲可近,成为画者喜绘的题材。罗汉有十六,十八,还有一百、五百罗汉之说,乃受释迦佛之命常住人世弘法的弟子,或佛之环卫,或护法者。罗汉形相,诸姿众态,性格各异,非常入画,亦不必以佛像那样固定的标准来限定,于是绘者可以充分调动艺术想象,颇多发挥,文人雅士画家也乐意为之。维摩诘乃与释迦同时,居住在毗耶离(吠舍离)城的一位神通广大的大乘居士,主张不离凡俗而得道。他的所思所行常被中国雅士文人看成同调。诸天鬼神像在民间寺庙壁画中也是常见的题材,是中国广大民众了解佛法教义的重要宣传途径之一。鬼神形象的千姿百态,性情风神,正是绘者宗教理解力和艺术创造力综合作用的结果。

第三,佛教高僧法师像。佛教所谓高僧,指的是在译经、义疏、唱导、修禅、修身、尊律、诵经、积善、弘法等某一方面具有贡献的德高望重的僧人。中国佛教的传播,正有赖于这些受人尊敬献身佛门的出家人。中国佛教绘画中此类形象所占比例并不很大,但现存作品也都生动感人。譬如说陕西长安县东南兴教寺内慈恩塔院的殿堂内一块石碑上,刻有画风谨细的《玄奘取经图》,相传乃据宋人《玄奘西游像》石刻拓片重刻。图中展示的是这位“唐僧”从长安西行求法,不畏艰险勇往直前的情景。

第四,“变相”与“经变”。这是些佛经、教义阐释图画,佛教故



事画。其中据佛经绘制的叫作“经变”。如果说佛像及菩萨像大多是作为崇祀对象而被绘制出来的,那么经变则是图绘的佛经,或者说佛经图画本。降魔变、西方净土变、劳度差斗圣变、维摩变、涅槃变、地狱变相等等,在佛教洞窟壁画、寺庙壁画中是最常见的一些题材。宏大的场景,复杂的情节,雄浑的气势,具有强烈的艺术冲击力和感染力,使人在激动人心的观赏中领悟佛理。变相也是中国雕版佛教绘画的母题之一。

第五,禅画与禅宗画。这是中国佛教绘画中特有的一类,也是佛画苑中一朵奇葩。禅宗乃是主张用禅定概括佛教全部修习的中国佛教宗派,它在中国真正勃兴并产生巨大影响,是在唐代六祖慧能及弟子神会等人倡导南宗“顿门”之后。禅宗提倡心性本净、佛性本有,不读经,不礼佛,不立文字,强调“以无念为宗”、“即心是佛”和“见性成佛”。禅宗影响于书画艺术,主要体现在以下几方面。首先是以禅学、禅理论绘画和书法。苏轼、米芾、黄庭坚等信禅的士大夫和释仲仁、释法常、释原济等禅宗僧侣均有这方面的论述。黄庭坚《论书》有“字中有笔,如禅句中有眼,直须具此眼者,乃能知之”的说法,董其昌有《画禅室随笔》传世。其次是追求对具体规则、技法的超越。即所谓从书画的法中之法、法外之法到无法之法。以虚静明净之心与佛相沟通,运用到书画中,便是在技法精纯之后却不为成法所拘,能跳出固有艺术规则的束缚,追求更高的抒写本性的禅的境界。在这点上,禅宗影响下的书画,与西方现代艺术中那些强调心灵内在需要的表现而不重传统技法乃至忽视物理表现手段的作品,在艺术倾向上有某种相似。再次是以心性为本,形成禅画禅字。这禅字是渗透有禅的精神的书法艺术,却未必一定是写经、抄经或别的佛教文字。至于清代禅僧竹禅所创的“九分禅字”是特殊的一类,体现出禅学对书法发展的影响。由于禅宗的兴盛和对书画的渗透,一种佛教绘画新形式——禅画代之而起。



禅画起始于晚唐,兴盛于五代两宋,延续到元。明清时代虽说仍有少数禅画流行,但独立意义的禅画已无法形成气候。

禅宗强调的是心对外在世界的决定作用,心的控驭、调摄乃至创造功能,由顿悟而达到精神升华的至高境界。禅宗并不将绘画规定为宗教的奴隶,而是视绘画与书法,既是实现心性直觉的手段,又是顿悟过程本身。所以禅画的内涵实质是直指人性的佛性,是心与物、有限与无限、暂时与永恒、人生与宇宙的合一。禅宗意在缘像悟意,静观返照,达到禅的境界,常常以世间实相作为说禅的材料,“草木花鸟,雨竹风声,山云海月,以及人事之百般实相,均足为参禅者对照之净镜,成了悟之机缘。绝与显、密绪宗,以绘画为佛教之奴隶者不同。”(潘天寿《中国绘画史》,上海人民美术出版社,1983年版,第130页)禅画的形式表现并不求再现对象,而是采取一种半抽象的表现性形象。

概而言之,禅画有以下诸审美特征。其一是混乱而清晰的审美体验。在禅画创作中,艺术创作灵感状态,艺术的佳境、化境,与直指人心、心中求佛的禅悟是一致的。这种极其美妙的心理体验,这种对于什么是最高境界的看法,这种超感觉的神秘经验,可以清楚地意识到,却没有办法以世俗的逻辑和语言加以梳理和表达。参禅入定的异常意识状态常常被联系到“梦”,但它其实是一种以自控自制达到的超常意识,自我理想精神境界的体悟,与世俗那种下意识的“梦”是有区别的。所谓“梦里明明有六趣,觉后空空无大千”(玄觉《永嘉证道歌》)的“梦”,还有画史画论上所载释贯休、释择仁、释传古、释妙善等禅画大师梦中授得形象遂臻神妙的所谓“梦”,其实正是禅悟的心理体验。释仲仁“画时先焚香默坐,禅定意就,一挥而成。”(吴大素《松斋梅谱》卷一)倒更能印证禅画心理体验的特征,在这种虚静之至的禅悟体验之中,艺术想象力得以超常发挥,艺术情感得以充分焕发,继而进入一种自然而然的自由创



作状况。其二是基于俗世的精神升华。禅宗认为众生皆有佛性，“我心自有佛，自佛是真佛；自若无佛心，向何处求佛？”（《坛经》），因而一切世间人事百相均可取作题材作画。禅宗高僧在画中出现时仿佛凡间百性；禅画中的佛、菩萨，不是雍容华贵的贵族形象，也不是狰狞怪诞的神灵模样，而是透出异常智慧灵光的人间人物形象；禅画中的花鸟草木，也仿佛是有了悟性且生气盎然的精灵。禅宗正是将无限禅机蕴寓在这些貌似平常的形象中，将禅宗信仰播散于万千民众的心里。禅宗将佛教从难以攀及的宗教神座上拉回到普通人司空见惯的生活中，从这里开始，再超越出去，企求一种灵魂的升华。禅画的超越性，不可言说性，在某种意义上体现了对生活的反思。其三是从有法到无法，即对法的超越。前文谈禅宗对书画艺术的作用和影响时已多有分析，此处不赘述。简言之，被一些固守传统规则技法者斥之为“粗恶无古法”的禅画，的确不拘规矩，在禅机顿悟指导下的随心所欲发挥中，建构起一种率真天然、本性直露的“无法之法”。其四是用笔简化的笔墨结构图式。禅画讲究的是计白当黑，用墨微茫，一以当十，虚实相生，寥寥数笔意尽形全，一种艺术创造的潇洒，让连同作者本人在内的观者从中感悟到无穷的意蕴。其五是幽微简远的意境。这一点与上面讲的紧密联系在一起。禅画的意境本质上是悠远空寂的禅境，画意与禅心的合一正是禅画风格核心内容。

禅画作者是历代的禅僧画家，其他还有参禅信佛的在家人（士大夫或画院画家）。禅画与文人画有着纠结难分的关系，但它与一般意义的文人画并不是相同的概念。关键在于禅画对于禅机顿悟的包孕和对于禅境的追求，禅画虽说不一定纳入宗教膜拜体系，却注重顿悟本体的存在和以禅境唤醒人之本心。不少文人画家摹拟禅画形式而缺乏禅意的简笔作品称不上禅画。再则，将禅画与禅宗画视为相同，其实也不符合历史事实，对历史和逻辑相结合的研究

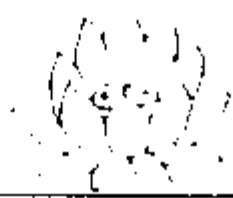


究也不利。禅宗画是指禅僧画家和画派的作品,已构成禅宗文化的一部分。禅画的概念外延要更大些,既可包括禅僧画,也可包括参禅信佛的文人士夫禅味禅境画;既可包括禅宗等佛教题材画,也可包括人世自然百般实相。禅画的范围已经相当广泛,倘若再将某些一般意义上的文人画也归于禅画,那结果是从理论上取消了客观存在的禅画。

第六,喇嘛教绘画。喇嘛教的正式名称是藏传佛教,是印度密宗佛教与西藏本教相结合而形成的,主要在藏族地区,以及蒙、土、羌、裕固等民族地区流传和发展。它在教义上是大小乘兼容而以大乘为主;大乘中显密兼具而以密宗为主。喇嘛教绘画主要有寺庙壁画和唐喀(也称“唐卡”,一种大小形制不同的布绢卷轴佛像画)。所绘佛画常见的有佛和菩萨画像(密宗称为“大曼荼罗”)和《六道轮回图》等宗教情节画。与显教绘画不同,喇嘛教绘画总体上取一种狞厉、神秘、威仪的风格,以威慑和震撼人心的视觉效应,促成观者对佛教的皈依。例如观世音菩萨在喇嘛教曼荼罗中被塑成或绘成怪诞恐怖的十一面观音,前三面慈相,左三面瞋怒相,右三面白牙上出相,最后一面呈大笑相,而顶上佛相,往往还分别涂成不同的颜色。密宗本尊神之一欢喜佛,即佛教中“欲天”、“爱神”,作男女裸身拥抱状,其“欲天”往往被绘成骇人之狰狞面相。

除此之外,绘有佛庙萧寺的山川林木图景,自然也可以从广义上归之于佛教绘画,然而它们当中绝大多数只不过是寺院作为山水的点景图式,一般并没有很多佛教意识的渗入。

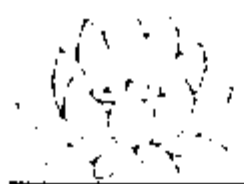
佛教绘画的形式首先是壁画。据史籍记载,中国历史上出现过的佛教壁画真如夜空之繁星,许多中国画史上的著名画家都曾经在佛教壁画上大显身手。这些壁画又可细别为寺庙壁画和佛窟壁画两类。由于前者或因水火兵灾,或因年久毁损,或因禁教破坏而难以保存,今大多不见,遗存尚多的是佛窟壁画,敦煌莫高窟是



其代表。其次是卷轴佛画。自唐代往后由于大量文人学士参与佛教绘画创作,卷轴形式的佛画亦开始流行。此外还有雕版佛经及佛像和佛经变相图画,这是容易为人忽略的一种重要的佛教书画形式,在传经弘法方面所起的作用十分巨大。这些图画以其独特的艺术魅力陶冶着观者的性情。一部中国雕版印刷史,倘若抽掉佛经雕刻印行的部分,就会变成单薄得不成样子。佛经雕刻画像是中国版画的最早样式之一,从那些由个体或成组小佛像模印,依次上下左右捺印成的“千佛”,到雕版佛经尺幅融大千的庄严的卷首画,至迟从唐代开始贯通中国古代史的进程,组成了中国版画史的重要构成部分。同样,历代由书者和刻者共同努力完成的佛经雕刻,体现出中国书法艺术与佛教文化相结合的历史变迁,创造出一种动人的独特的佛教书法艺术。

四、佛教书法诸类

书境同于画境,并且通于音乐的境界。就佛教艺术而言,书画、禅机悟境和梵音,有着内在的沟通。每一个朝代的书体书风,表现着那个时代的生命情调、文化精神和艺术审美趋向,而每个朝代的佛教书法总是在不同程度上应合着这些嬗变的书体书风。佛教书法尽管产生自佛经为主的佛教文字的书写,并以此作为归类的主要标准,它们流传至今并进入艺术史,却主要不是因为其传播佛理佛法的功能,而首先因为它们艺术。这样我们也才会理解,为什么在介绍佛教书法发展史时,那些著名士大夫书法家的佛书作品显得尤其重要,他们当中的许多人事实上也是在俗而奉佛的居士。经常有这样的情况,文人士大夫书写佛经或绘制佛像,主要不是出于书持讽诵和顶礼膜拜的目的,而是带着宗教信徒的虔诚,



主要是为了创造有宗教内涵意味的审美形式,或者两者兼顾。

佛教书法艺术的内容,是佛教经籍文献(包括经、律、论、偈陀等各种著述),佛事记录(如建寺、造像、兴塔、传戒等)和与佛教人、事有关的某些文字(例如著名僧侣书法家的法书,在俗书法大家与僧侣往还的某些法书)。佛教书法艺术的形式亦丰富多彩。就载体而言,有缣楮纸帛木石之不同。就工具材料而言,有毛笔、刻刀和墨、金粉、人血之别。论表现手法,有书写、刻凿、雕版之殊态。论体裁,有碑、额、匾、联、卷轴、册页之差异。论书体,则有正、行、草、篆和八分书之分。综合内容和形式的特点来将中国佛教书法艺术分类,大致有以下诸种形态。

第一,写经和刻经。抄写佛教经籍于绢帛素纸上,或将佛经刻于经幢碑石摩崖上,这是弘法的主要宣传散播手段之一,也是佛教书法的主要构成部分。六朝以来广为流行的佛经,首先是被广泛地、一再地抄写,受持读诵。佛教认为,“若有受持读诵,正忆念,修习书写是《法华经》者,当知是人则见释迦牟尼佛。”(《法华经·普贤菩萨劝发品》)实则书写其他佛经,也被认为有无上功德。弘法固然是书写经文的总的目的和功能所在,细分起来,写经者的具体目的又有不同。为自己或他人祈福,向寺庙布施积德,作为艺术收藏,与友人交往之需等等,都会促成书写经文的佛事。佛教徒发愿写经,君王书经赐赠下人或寺庙,乃至御用文人奉诏写经和经生书手佣力写经以自给谋生,都为我们留下了极其珍贵的艺术品。刻经自然是基于写经,留存至今的佛教刻经及其他佛教雕刻文字,有许多是出自书法名家和书艺高超的僧侣之手。以载体别之,刻经便有石刻佛经和木刻佛经之不同。佛经刻石既在保存长久方面优于纸帛,又在与受众的接触面上广于经卷经册。北魏太武帝、北周武帝两次灭佛毁法运动,促成了具“末法”观念的佛门弟子广泛地刻经于石以求法存。木刻佛经即雕版佛经,是伴随印刷术的产生、



发展而产生、发展的,在时间上自然要晚于石刻佛经,大约自唐代开始出现。但它既节省了人力写经的一些麻烦,又便于广泛流通,一开始出现就显示出其优越性。然而书法特有的笔情墨韵却也难以尽现。

第二,造像题记和佛寺碑志。佛教造像在中国自魏晋南北朝开始盛行,造像、观像均为功德无量的佛事,随之佛教书法之一的造像铭文题记也大量出现了。造像题记铭颂,绝大多数是正书,间有行书、八分书,少见有署书者姓名的,但大多数书艺精湛,美轮美奂。这些佛教碑刻有自己的特色。清代提倡尊碑之阮元指出“界格方严,法书深刻,则碑据其胜”(《北碑南帖论》)。康有为感叹:“吾见六朝造像数百种,中间虽野人之所书,笔法亦浑朴奇丽有异态。”(《广艺舟双楫》)佛寺碑铭志记有佛塔兴建、萧寺修盖、法会举行、石窟开凿等佛教活动内容,在书法总体风格上同造像题记相一致。

第三,高僧之其他法书。指除了写经和书写造像题记佛寺碑铭志记之外的高僧法书。中国佛教史上高僧法师工书及诗画者,历代皆非少见。这些实行潜光、德行高深的僧人,二六时中,修持精进,同时将书法作为弘法、修持的重要方式。他们精意临摹,锐意创造,或抄写佛经,或书撰碑铭,或在功业余暇书写诗词题咏,忘怀遣虑,率性任心,参禅见性,将书画艺术与佛的境界融合在一起。

第四,在俗书法家与佛教人事有关的法书。中国书法史资料表明,历代书法家中有许多人乃佛之信徒,甚至参禅礼佛作为日常功课的居士,以参禅结合挥毫,故而在其法书中透出禅味。他们往往与当时的高僧法师过从甚密,诗书画赠答往还频仍。这些法书因与佛门中人的活动相关联,且往往带有禅意禅味,也成为佛教书法中的一类。

佛教与书法的结合不仅体现在书法艺术上,而且也体现在书



法理论上。由于佛教哲学观念的渗入,某些书法大家的书法理论不同程度地带有佛法色彩。东晋书圣王羲之,其思想“不仅儒道混合,还或多或少受佛家支遁般若学思想的影响”(商承祚《兰亭论辨·论东晋的书法风格并及〈兰亭序〉》)。般若学推崇“般若”,即一种特别的智慧,成佛所需的特殊认识,它能超越世俗认识,把握诸法真如实际。王羲之所谓“凡书贵乎沉静,令意在笔前,字居心后,未作之始,结思成矣”(《书论》)的书论,多少有着“般若”的影子。唐代书法大师虞世南曾亲承陈隋间高僧、书法家智永传授书艺,又与写书论短文《心成颂》的释智果为同门。虞世南的书论名篇《笔髓论》中“契妙”一节云:“欲书之时,当收视反听,绝虑凝神,心正气和,则契于妙”、“书道玄妙,必资神遇,不可以力求也。机巧必须心悟,不可以目取也。”“学者心悟于至道,则书契于无为,苟涉浮华,终懵于斯理也”。这以心性自觉自证的心悟为核心的书论,实则寓有佛家哲理的某些精华成分在内。

五、佛教书画的作者及其他

中国佛教书画的作者主要是这样一些人:一是僧侣。他们的书画渗透着佛教意味,这是比较明显的。他们挥毫泼墨,主要出自修持和弘法的动机,因而总是尽量忠实于佛教经籍。虽说有许多画作法书具有相当高的艺术水准,但是除了少数如释智永、释怀仁、释怀素、释贯休、释巨然、释法常、释原济等僧侣书画大家之外,僧侣作书绘画大多并不在艺术规律和审美创造上下大功夫,因而尽管历代高僧行书画之事者可以说不可胜数,能名列书史、画史的却不很多。佛教书画毕竟不是一般的佛教文献。二是文人雅士士大夫。这些人中有许多是在家的佛徒,参禅的居士,另一些人虽在



宗教的信仰程度上比前者差一些,但往往也同样以宗教的感情绘佛像写佛经。他们与佛门高僧法师的交往也很多,给后人留下佳话。佛教书画的文人士夫作者一般却很注重遵循艺术创作和欣赏的审美规律,注重艺术创造性和美感个性的发挥,其佛教书画与他们其他书画作品一样有较高的艺术价值和审美价值。但这里所说的士人画家,其范围比特指的“文人画家”要广,而且包括那些因擅绘事而供奉内廷的士人。由于这些作品往往在民间流传,能有更多的受众,比起不少秘藏伽蓝禅房的佛教书画来,会有更大的宗教宣传教化作用。这类作者中有的人在创作佛教书画时也会在一定程度上越出佛教文化的限定,借题发挥,写鬼神以表达对世态人生的态度和自己的价值观念,或者求趣味于墨戏,借以抒写和表现自己的情感。从绘画艺术形式来看,唐以前的文人士夫佛教画主要是壁画,唐末开始,卷轴佛画渐渐超过壁画,成为主流。三是民间画工、画师、经生。他们是民间佛画佛书的主力,无名的艺术创造者。寺院画工、书手,诸如敦煌莫高窟这样佛教胜地的专门画工书手更是将毕生精力献身于佛陀,将自己的想象力和创造力倾注到形象的佛陀世界。这些民间佛教艺术创作者的“作品”以壁画和写经为主,其次有版画、“水陆画”、卷轴册页、榜书、碑文等等。这类作者往往将谋生的动机与积修功德、修习来世、憧憬于理想的自慰结合起来。他们来自民间,佛画中的世俗化图画有许多出于他们之手。宫廷画工、画院画师中的佛教书画作者有些原来也是民间画工。总体而言,中国佛教书画发展历史事实证明,无论是从其对传播佛音、弘扬佛法所产生的作用来看,还是从作品本身所具有的艺术水平、审美价值来看,在家人(居士、文人士夫、宫廷画家、画工、画师、书手)的佛教书画都要比僧侣书画更为重要些。这样说并没有丝毫贬低历史上一些僧侣兼美术大师的地位的意思。

基于以上对中国佛教书画的认识和所作的分析,我们在介绍、

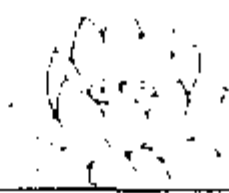


述评中国佛教书画史及代表性作品时,瞩目以下几类作品:其一,士人佛教书画。主要是佛教题材书法绘画,其次是少部分与佛教人事有关的书画,例如赠僧人书画,还有典型的非佛教题材禅画,例如苏轼的墨宝。其二,僧人书画。亦以佛教题材书画为主。着重介绍在艺术造诣上突出者,以别于一般佛教史中的高僧传。其三,佛教壁画、版画和佚名经卷碑铭题记等。这些作品归在一起是因为其形式特别,而且大多数是民间无名艺术家之作。后者就是指已知僧侣书法家和文人雅士书法家作品之外的佛教刻经、经卷等。佚名纸绢佛画也不可忽视。

第二节 魏晋南北朝佛教书画:高潮涌起

一、概 况

从汉王朝在黄巾起义浪潮冲击下覆亡开始,中国大地从三国、两晋而南北朝,从北到南实际上经历了三、四百年之久的分裂,直到隋的建立才暂归统一。这是一个社会动荡不安、政治紊乱不定而礼教崩坏的时代,人们无奈于苦难的现实人生,往往难以预料自己的命运,于是由西域传来的佛教找到了赖以生存、发展的土壤。尤其到了南北朝时期,各君主显贵希冀从佛教王国得到庇护与慰藉,均崇信佛法,保护倡导佛教。例如宋文帝令沙门参与机政;梁武帝三次舍身同泰寺;陈武帝曾赴大庄严寺,久乃还宫;魏孝文帝七次下诏兴隆佛法,大兴佛寺。虽然由于北魏太武帝拓跋焘灭佛,佛教经历了短时期(446—452)的打击,但在文成帝拓跋浚即位后,又得到恢复。后来北周武帝灭佛,时隔不久,佛教又卷土重来。于



是在魏晋南北朝时期佛教逐渐成为占重要地位的思想体系,佛经流布,伽蓝栉比,浮屠林立。随着佛教的空前兴盛,佛教书画也乘势兴起,很快达到了一个空前的高峰。

实际上佛教东来之初曾被视为一种神仙方术。经过百余年到了汉末,佛陀虽然不再与黄老并提,但与道教的区分仍不很明确。魏晋时,人们以老庄解释佛教,东晋以后佛学又与玄学趋于合流,深为士大夫们所欣赏。直到南北朝时期,佛教的独立地位连同它深入人心的精神文化影响一并如日中天,促成了佛教书画的第一次大繁荣。在魏晋南北时期,佛教绘画成为时代绘画的中心和主体,凡会作画者几乎都能作佛画,而且曹不兴、顾恺之、张僧繇等画坛高手首先是由于其精妙的佛画而声名远播的。中国画史有关中国佛教艺术的记载始自魏晋,佛教画成为中国绘画当中一个主要科目也是从魏晋南北朝开始的。而这一历史时期佛教绘画的主要部分则是寺庙壁画和石窟壁画,宣传苦行的佛本生故事,崇扬佛法无边的降魔变,以智慧超常的维摩诘居士为主体的维摩诘经变等等,都是一画再画的题材。魏晋南北朝佛教绘画的成就还不止于此,中国传统绘画的伦理意义为佛教教义所充实,绘画技术技巧渐趋成熟,而书法审美的自觉和研究的热情又促进了绘画技法的自觉和精研,这样,即使在佛教绘画中,绘画也不单是阐释佛理教义的工具,而同时是创造美的行为。

以六朝作品为代表的中国早期佛教绘画,有着什么样的特点呢?一是绘画形象借鉴、摹仿的痕迹和民族化的努力。中国的佛画一开始自然是以西域天竺传来范本为师的临摹,甚至最早的佛画家也是外国僧人,例如汉明帝时,天竺僧人摄摩腾等人曾画“首楞严二十五观”图画于保福院。经过必要的学习、摹仿阶段,中土佛教画家逐渐成长起来,在研求、吸收外来艺术的同时,继承了中国悠久的文化艺术传统,融而为一,到晋的卫协、顾恺之的时候,佛



画已开始显示出某些中国民族特色了,尽管这种中国佛教绘画民族样式的最后完成要到唐代吴道子的时代。从丝绸之路和内地遗存至今的克孜尔、莫高窟、麦积山、榆林窟,炳灵寺等石窟壁画中,我们可以看出佛画造型逐渐开始摆脱印度化、希腊化造型(希腊艺术的影响曾由犍陀罗艺术经西域传入中土)的痕迹,带上中国民族造型特征。北魏中期以后的人物造型,受南朝文化影响,皆趋于“秀骨清像”了。二是绘画表现技法的进步。域外佛画的裸袒或薄衣式造型,明暗晕染技法,和以人物尺寸大小区别其社会地位从而突显主体的构图方式,影响了中国画家,被一些画家吸收到自己的创作中,张僧繇用天竺法画凹凸花便是例子。三是现实生活因素的杂入。六朝壁画情节复杂、场面壮观、气势宏大,大多是以大乘经典为根据的,在图画中常常可以见到现实生活片断的描绘,尤其在南北朝与隋之交的佛教壁画中,人物造型动作、环境背景的描绘都显示出较有写实性的表现水平,折射出当时现实生活的某些方面。四是绘画主体的变化。由于绘制佛寺石窟壁画之需,大批民间画工加入了绘制行列,士大夫画家也因时尚而纷纷参与佛画绘制。绘画主体由六朝以前绘画内容、风格有别的宫廷画工和文人画家,变成为以佛教为共同题材的士大夫画家、民间画工、沙门释子的联合队伍,他们的审美趣味和艺术追求也相互影响。五是南北画风的差异。大略来看,南方(后来是南朝)的佛教绘画以寺观壁画为主,卷轴次之,画风绮丽精巧,颇多新意,中国味较北方佛画多。北方(后来是北朝)的佛教绘画以石窟壁画为主,寺观壁画次之,画风雄浑富丽,较之南方佛画多摹仿,多西域风。

魏晋南北朝是中国书法艺术史上兴盛时期(另一个兴盛期为隋唐),正是佛教隆兴之时。佛门中高僧大德以书艺为佛事服务者比比皆是,文人士大夫、书林高手写经书碑亦大有人在。魏晋南北朝翻译出的佛经典籍有几千部之多,其对书法艺术的传播和促进



贡献是巨大的。

东晋时期是中国书法艺术自觉时期的开始,书法第一次成为自觉美化文字,藉文字表现书者内心世界的创造性行为。两晋时,真、行、草三体俱备。东晋时中国书法艺术进入了空前繁荣的时代,王羲之、王献之等士大夫把书法当成有意识的艺术创造。“中国独有的美术书法——这书法也是中国绘画艺术的灵魂——是从晋人的风韵中产生的。”(宗白华《美学散步》,上海人民出版社,1981年版,第181页)而佛法与“三玄”的密切关系,造成了当时的许多书法家是崇仰佛法的清谈巨子或与玄学家唱和的高僧法师,为后人留下了不少弥足珍贵的佛教书法精品。

六朝书法以写经刻经为主体部分,次为造像题记、寺庙碑志之类。由于时代久远,留传至今而署有姓名的法书极为少见,但那些出自无名氏之手的写经、碑刻,却无不闪烁着艺术光华。这一时期的佛教书法的特点,南北有所不同。由于六朝佛教书法主要是楷书(其实后代同样如此),我们以楷书为例来作一分析。南方(后来是南朝)佛教楷书,以清婉俊雅为其主要特征,重的是韵;北方(后来是北朝,尤以北魏为代表)佛教楷书,即魏体书,以刚劲雄健为其主要特征,重的是骨。南派以第一位楷书名家三国魏人钟繇以及钟会、张揖、张紘等,尤其以二王为代表,其佛书多为写经,这些大家之作今天虽不可多见,但流传至今的南朝楷书写经却不是个别的,让人窥见南派佛书的风貌。北派以北碑为代表,方笔魏碑有《始平公造像记》、《马鸣寺根法师碑》、《杨大眼造像记》、《魏灵藏造像记》、《大代宕昌公晖福寺碑》等,方圆杂糅魏碑有《文殊般若经碑》、《高归彦造像记》、《元宁造像记》等。清代刘熙载云:“北书以骨胜,南书以韵胜。然北自有北之韵,南自有南之骨也。”“南书温雅,北书雄健。”(《艺概》)清代著《南北书派论》的阮元也说得明白:“南派乃江左风流,疏放妍妙,长于启牋。”“北派则中原古法,拘谨



拙陋,长于碑榜。”这些论说证之于六朝佛教楷书,以及行书,也是有道理的。诚然,地域的差别并不是绝对的,北书亦有婉丽者,南书亦有刚健者,只是没有成为主流罢了。

二、士人佛画

魏晋南北朝时代文人士大夫从事佛画的人数很多,被载入画史的也不少。所画者佛像菩萨经变,特别值得一提的是维摩诘居士像及维摩经变。集宗教的虔诚与思辩的智慧于一身的这位菩萨,曾以白衣奉敬沙门,既不用抛弃现世享乐,又可以成佛,这对六朝的世族大贾乃至一般百姓,都似乎更有吸引力,《维摩经》在两晋大为流行并不是偶然的。而维摩超常的智慧和优良的辩才、脱俗的风度,又都只与六朝的士大夫品格性行相契合,于是这位居士便自然地成为他们心灵慰藉的理想形象。史籍表明,张墨、顾恺之、陆探微、袁倩、张僧繇等人均曾创作过维摩诘像或维摩诘变相图等。

六朝时期代表性的在家人佛教画家有:

曹不兴(生卒年岁不详),一作弗兴,三国吴兴(今属浙江)人。他是中国文人画家中从事佛画并传下姓名之第一人。据说康居(世居天竺)僧侣康僧会初到建业(今江苏南京)“设像行道”,曹不兴“见西国佛画仪范写之,故天下盛传曹也”(郭若虚《图画见闻志》卷一引蜀僧仁显《广画新集》)。曹从而获“佛画之祖”美称。他的佛画是从摹仿开始的。除佛像、人物外,他尤擅画龙。

卫协(生卒年岁不详),曹不兴弟子,活动时期约在三国末至西晋。卫协佛画在当时非常有名。有《七佛图》画迹载于画史,被顾恺之评为“伟而有情势”(《论画》),顾深受其影响。谢赫《古画品

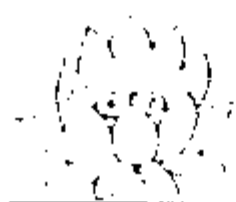


录》评卫协画云：“古画之略，至协始精。‘六法’之中，迨为兼善。虽不该备形妙，颇得壮气。”与张墨并称为“画圣”。另有《楞严七佛图》著录于《历代名画记》。

戴逵(约325—396)，字安道，东晋谯郡铨县(今安徽宿县)人。少博学，好谈论，多绝艺，工书画，善鼓琴，是典型的清谈之士。据说在十余岁时，在瓦棺寺画佛画，王长史见之曰：“此童非徒能画，亦终当致名。”后成著名的佛塑佛画家。为瓦棺寺所塑五世佛与顾恺之《维摩诘像》壁画、狮子国(今斯里兰卡)送来的玉佛，并称“三绝”。曾绘《五天罗汉图》，为后世《罗汉图》之创始。米芾《画史》记载他收藏有一幅戴逵《观音像》“天男相，无髭，皆贴金”。戴逵及其子戴颙之前的佛像画，基本不离摹仿外国范本的路子，到戴氏父子，“范金赋采，动有楷模”，并讲究造型比例，中国佛像画走出自己的路子，实际上自戴氏父子始。

顾恺之(346—407)，字长康，小字虎头，东晋中叶江苏无锡人。曾为桓温及殷仲堪参军，义熙初任通直散骑常侍。博学有才气，时有“画绝、才绝、痴绝”之称。兴宁中在建康(今江苏南京)瓦棺寺壁作《维摩诘像》一躯，轰动一时。张彦远《历代名画记》评：“顾生首创维摩诘像，有清羸示病之容，隐几忘言之状。”顾氏创造了一个清瘦睿智博学、沉思冥想的名人风度的维摩居士形象。史载其笔迹周密，紧劲连绵，如春蚕吐丝，号为“密体”，与弟子陆探微，并称“顾陆”，对后代绘画影响很大。

陆探微(生卒年岁不详)，吴(今江苏苏州)人，活动于南朝宋文帝至明帝(424—472)时。他对中国佛教绘画发展的主要贡献，是在更大程度上完成了由其师顾恺之开创的清癯秀朗佛教人物造型的风格化。张彦远说他笔下的人物“秀骨清像，似觉生动，令人懔懔若对神明”(《历代名画记》)。这其实是那个时代审美理想有代表性的人物造型，以长脸细颈、清瘦体型为特征，爽利的清癯身躯



闪烁着聪慧智巧之光,体现出对婉雅俊逸超脱洒落的心理追求。陆作佛画,移书法的用笔于画法,笔迹劲利如锥刀。行笔紧细,连绵相属,气脉不断,被称为“一笔画”。曾作《维摩图》、甘露寺壁画《菩萨》等。

张僧繇(生卒年岁不详),南朝梁时吴(今江苏苏州)人。武帝天监(502—519)中为武陵王国侍郎,直秘阁知画事,历任右军将军、吴兴太守。在建康(今江苏南京)一乘寺用“天竺遗法”在寺门“遍画凹凸花”,“朱及青绿所成,远望眼晕如凹凸,就视即平”,该寺人称“凹凸寺”。(《建康实录》卷十七)似为一种注重光影、透视和立体感的画法。一生以佛教绘画创作为主,“善画塔庙,超越群工”,造型、画法融合中外。为中国画家中参用西法创作佛画第一人。天保初尝在江陵天皇寺柏堂画《卢舍那佛像》并孔子十哲,明帝异之,到北周武帝灭佛时,因有孔子像乃得保存。张氏笔法“笔才一二,像已应焉”(《历代名画记》卷七引张怀瓘语),被称为“疏体”。与顾恺之、陆探微和吴道子并称为“画家四祖”。张之画风人称“张家样”。有画迹《行道天王图》、《醉僧图》等,今不存。

曹仲达(生卒年岁不详),北齐重要佛教画家。本曹国(故地在今乌兹别克撒马尔汗一带)人,在北齐官至朝散大夫。曹为中土外籍画家中用西法画“梵像”之第一人。其人物以细密线条依循身体结构起伏进行描绘,被称为“曹衣出水”。其画风被称为“曹家样”。尝在上都开业寺等处画佛像壁画。

除了以上著名佛教画家以外,画史画论上记载的佛教画家还有许多。西晋张墨画迹有隋朝官本《维摩变相图》,著录于《贞观公私画史》,为见于文献记载的《维摩诘像》之最早者。西晋有司马昭。东晋有史道硕(作《梵僧图》)。南朝宋有陆绥(作《立释迦像》),顾宝光(作《天竺僧像》),谢灵运(在甘露寺天王堂外作《菩萨》壁画六幅),袁倩(作《维摩诘变相图》),宗炳(作《惠持师像》)。



南朝齐有宗测,毛惠秀(作《释迦十弟子图》),姚昙度(作《白马寺宝台样》)。南朝梁有解倩(作《五天人样》、《九子魔图》),张善果(作《灵嘉寺塔样》等),张儒童(作《楞伽会图》、《宝积变相图》),聂松(作《支道林像》)。北朝佛教绘画虽说非常兴盛,但大多数为无名画工所为,载入画史的画家仅魏之王由,北齐之杨子华(作邺中北宣寺、长安永福寺壁画),北周之田僧亮(作上都大云寺、长安光明寺和皈依寺壁画)寥寥几人而已。

在这个佛教盛行的时代,连帝王也有从事佛画者。晋明帝司马绍擅长佛像,《晋书·蔡谟传》载“乐贤堂有明帝手画佛像”。梁元帝萧绎擅书画,尝绘《圣僧像》,深得其父萧衍喜欢并为之题识。佛画在六朝之地位可见一斑。

三、僧人绘画

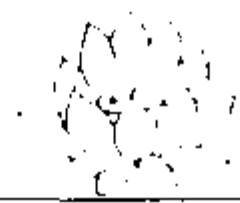
魏晋南北朝佛寺石窟壁画如此兴盛,当时僧侣画家自然不在少数。然而列名画史的却不多。首先是一些西方僧侣,他们是携带佛像、佛经来到中土传教的,不但带来了外国佛画范本,而且经由他们当中一些画僧的传授,带来了西方的绘画技法。南朝陈姚最所撰《续画品》中记有梁代西方画僧迦佛陀、吉底俱、摩罗菩提,评曰:“既华戎殊体,无以定其差品。”又说:“光宅威公,雅耽好此法,下笔之妙,颇为京洛所知闻。”可见这种西域佛画法又为释威公等中土画家所学得,并且造成了影响。北朝魏之画家杨乞德,佛像之精在姚昙度之上。杨曾封新乡侯,皈依佛门,后干脆施身入萧寺,也算得是一位佛门画家。



四、石窟壁画

顺着佛教传来的路径,由西而东,克孜尔、库木吐喇、森木赛姆、柏孜克里克、莫高窟、榆林窟、文殊山、炳灵寺、麦积山等石窟艺术,仿佛串在丝绸之路上的一颗颗明珠。这些石窟艺术主要分布在新疆和甘肃境内,在时代上始凿于北朝。这些佛陀的享祀地除了佛教雕塑之外,大多数有精彩的壁画与之配置,造成了浓郁感人的宗教氛围。这些为弘扬佛法、布施祈福、积修功德而绘制的壁画,即融合了中国西北各族人民的才智和创造力,同时受到来自印度,以至伊朗、希腊等国宗教艺术的影响和启迪,渗透了宗教的热情,又每每显示出世俗生活的某些情景。虽然彼此之间有着风格上的差别,六朝石窟壁画有着千佛、说法、降魔、涅槃和本生故事等共同基本主题,飞翔腾达、气势磅礴的整体效果,和讲究装饰美这样一些共同特征。这些石窟壁画也显示出,从西往东越来越深入内地,以及随着岁月的推移,佛像造型便越多带上中华民族审美观念的痕迹,更多带有西北地区少数民族和汉族的身体特征。

新疆境内的佛教壁画遗存,主要有:(一)拜城克孜尔千佛洞(当地称之为“明屋”),现存二百三十六窟,其中七十多个窟中保存有较完整的壁画,这些壁画分属三个时期,早期在汉魏时期,中期在两晋南北朝时期,晚期主要在隋唐时期,这部分比例最大。属于六朝的是一三、一四、一七、四七、四八、六三、八五、一七三、一七五诸窟。(二)库车的库木吐喇千佛洞,开凿时代略晚于克孜尔千佛洞,现存洞窟一百一十二个中有四十余窟留有壁画。(三)库车的森木塞姆千佛洞。以上三处均古龟兹国佛教遗址。壁画主要集中在“龟兹型窟”主室,满壁绘壁画,其次分布在甬道和后室。



甘肃敦煌莫高窟被称为“东方艺术宝库”。六朝时甘肃敦煌位于丝绸之路的要冲。自前秦宣昭帝苻坚建元二年(366)开始,在敦煌鸣沙山东麓崖壁上开凿洞窟,以佛教题材制彩塑、绘壁画。今存洞窟四百九十二个。另在敦煌西南西千佛洞有洞窟十九个,在安西万佛峡有洞窟二十九个,是为莫高窟艺术分支部分。敦煌佛教壁画若前后连接起来,长度大约可达二十五公里,近年又发现有“复层壁画”,即多层复盖的壁画,使敦煌壁画总数大大增加。这些壁画内容丰富多彩,规模十分宏大。1900年左右在莫高窟一七号窟发现“藏经洞”,藏品丰富令人叹为观止,其中画卷大多是佛教画。敦煌壁画洞窟中属于魏代有二十二个。

甘肃天水麦积山寺窟在南北朝初期是西北佛教的重要中心。其开凿年代上限约在后秦。现存壁画九百余平方米。其中属于北魏、西魏、北周的壁画洞窟有四、五、七八、一一五、一二一、一二三、一二七、一三三诸窟,尤以一二七窟规模最大,最为精彩,有《维摩变》、《净土变》、《七佛图》等画面。

甘肃永靖炳灵寺石窟造像约开始于西晋,现存佛教壁画约九百平方米。其中一六九窟有西秦建弘元年(420)墨书铭记,绘有以中国传统线描为主要表现手段的《佛说法图》等,人物丰满健壮,供养人有当地少数民族和汉族人形象。

五、士人佛书

岁月沧桑,使不少精彩佛书未能留存,也使得许多佛书高手未能留下姓名。从史料记载来看,有以下一些文人士大夫曾为佛书,然而他们的佛书真迹,除了刻成摩崖碑石者,今人无一得见,实在遗憾。

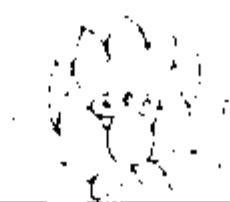


王羲之(303—379),东晋书法大师。字逸少,琅琊临沂(今属山东)人。官至右军将军、会稽内史,故世称“王右军”。居会稽山阴(今浙江绍兴),与高僧支遁为友,听支遁以玄学解佛学。中国书法艺术至东晋时空前兴盛,晋书以行草夺书法之冠,而行、草皆完备于“书圣”羲之,他对诸体皆有创造,对中国书法艺术的发展作出过继往开来之巨大贡献。他对佛教书法的影响,一是吸取佛法而创“意在笔前”之书论,二是可能曾书《遗教经》(宋黄庭坚《赠丘敬和》诗中认定)。另有唐代僧人怀仁集王行书的《圣教序》和唐玄序集王行书的《金刚经》等刻石拓本存世。

张野(350—418),东晋书法家。字莱民,浔阳柴桑(今江西九江西南)人。学兼华梵,累征不就,隐居庐山,可能受与之有姻亲戚的陶潜影响。尝书《慧远法师碑》(谢灵运撰文),著录于郑樵《通志·金石略》。

王子椿(生卒年岁不详),北齐书法家。工楷隶,尤擅大字。山东泰安徂徕山之映佛岩有石刻《佛号》摩崖,隶书,六行,每字直径二十厘米,为王所书,刻于北齐武平元年(570)。又有“大空王佛”四字,有人以为亦为王所书。或以为泰山经石峪北齐摩崖石刻《金刚经》与“徂徕山摩崖”(又名“映佛岩摩崖”)书风相类似,恐同出于王之手。

唐邕(生卒年岁不详),北齐书法家,《北齐书》有传。《北齐唐邕写经碑》云:“齐晋昌郡开国公唐邕自天统四年至武平三年写成《维摩诘经》等经四部,完成后立碑记。”时在569至572年。武平三年(572)五月廿八日立碑,碑在河北磁州武安县北响堂山(鼓山)响堂寺南堂外右边前壁,碑记刻经的经过,隶书,间有楷意。“书法丰腴,与《水牛山文殊般若经》相似”(杨守敬《平碑记》),“圆腴遒厚,实导唐贤先路”(欧阳辅《集古求真》)。有清初拓本,见张彦生《善本碑帖录》。



姚淑(生卒年岁不详),北齐孝昭帝(560—561)时人。书《崇因寺碑》,皇建二年(561)立,隶书。清阮元《南北书派论》据此将姚列为北朝书法大家。

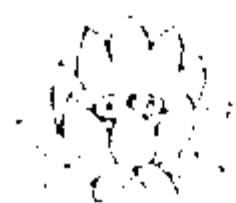
六、僧人书法

佛门弟子从事艺术与佛教教义并不违背。随着弘法积德动机的推动,魏晋南北朝时期涌现出许多佛门书法家。高僧法师既通艰深之佛经佛理,自然在学识修养乃至艺术上高于一般人,可以说,几乎历代高僧在书法艺术上造诣都不会浅薄,其中之著名者,乃是这庞大的僧人书法家队伍中之成就最显著者。在六朝时期突出的僧人书法家有以下一些:

释支遁(314—366),东晋佛学大师、诗僧和书法家。字道林,世称“支公”、“林公”,俗姓关,陈留(今河南开封市南)人。家世奉佛,自幼读经,二十五岁出家,与谢安、王羲之、孙绰等交流,好以老庄之学沟通佛教般若之理,以好谈玄理闻名当世。著有《即色游玄论》、《支道林集》等行世。“善草隶”(《高僧传》卷四本传)。又《世说新语·文学篇》云:支遁“养马放鹤,优游山水。善草隶,文翰冠世”。

释康法识(生卒年岁不详),东晋高僧、书法家。北地(今甘肃庆阳西南)人。从师竺道潜(法深),潜心义学,擅书艺。《高僧传》卷四《竺道潜传》中提到“康法识亦有义学之誉,而以草隶知名”。

释安慧则(生卒年岁不详),东晋高僧、书法家。关于这位书僧的资料,主要是《高僧传》卷十《安慧则传》中的记载。传称其“卓越异人,而工正书”。曾到洛阳大市寺,“手自细书黄缣,写《小品》一部,合为一卷,字如小豆,而分明可识”。当是微书精品。据说安共



书十余本，“以一本与汝南周仲智妻胡母氏供养。胡母过江，赍经自随”。从北中国带到了南中国，后来因火灾之故，该本经卷被毁，供养人万分悲泣懊恼。奇怪的是“火熄后，仍于灰中得之，首轴颜色，一无亏损”。这一来“同见闻者，莫不回邪改信”，皈依佛门。这劫后再现的奇迹，抑或是由于偶然，但那让人惊叹的效果，其实也来自精妙的法书。

释保志(418—514)，齐梁时高僧、书法家。亦称“宝志”、“保志”，俗称“志公”，本姓朱，金城(今甘肃兰州)人。少出家，止京师道林寺，师事沙门僧俭为和尚，修习禅业。据说在齐建元(479—482)中，言行神异，数日不食而无饥容，时或赋诗，言如讖记，“京土士庶皆敬事之”(《高僧传》卷十)。享九十三岁高寿。保志“常为偈，大字书于版。其字皆小篆，体势完具”(《佩文斋书画谱》卷二十四引吴淑《江淮异人录》)。

释洪偃(504—564)，南朝梁陈时高僧、书法家。俗姓谢，会稽山阴(今浙江绍兴)人。少小出家，从建康(今江苏南京)龙光寺僧绰学《成实论》、《毗昙经》，神悟非常。后转徙各地讲经弘法。工诗书。史载“善草隶，见称时俗。纤过芝叶，媚极银钩”，“貌义诗书，号为四绝。当时英杰，皆推赏之”(《续高僧传》卷九《洪偃传》)。

释慧朗(生卒年岁不详)，北齐高僧、书法家。因书艺超群、书风独特，被称为“朗公书”而载入书史。北齐王威《孝颂》云：“慧朗至能草隶，世人称‘朗公书’者是也。”

释静蔼(生卒年岁不详)，北周高僧、书法家。俗姓郑，荥阳(今属河南)人。幼学儒学，十七岁时观“地狱变相”有感现世苦难、佛法无边，遂决意出家。曾从天竺僧人就学十年。武帝毁佛时携门人入山，于险峻处造寺庙七十有二。静蔼书艺不凡，“草行相贯，高为世重，罕不华之”(《续高僧传》卷三十《慧朗传》)。

释安道壹(生卒年岁不详)，北周僧人、书法家。匡喆刻经颂摩



崖,在山东邹县小铁山之阳。刻于北周大象元年(579),为释安道壹书。约三十行,行约五十字,字径二十厘米,体在隶、楷之间;额篆书“经颂”二字,字径80厘米。杨守敬《平碑记》云:“相其格度与泰山经石峪、焦山《瘞鹤铭》相颉颃。”或以为小铁山北周《金刚般若经》摩崖亦为释安道壹所书。

除此之外,值得提到的六朝僧人书法家还有:东晋释康昕、释于道邃,晋宋间释法嵩、释僧岳、释昙瑶、释惠式,宋释僧饶、释道照,齐释昙迁(俗姓朱,本月支人,寓居建康),梁释惠生、释法护、释慧超、释慧生、释僧若,东魏释灵询等。

七、无名氏写经和碑铭题记

由于佛教的普及,写经抄经成为一种时尚,或者自书,或请人代笔。六朝以来写经数量之多现在还很难估计,总之是一个巨大的数目,因为仅北京图书馆、巴黎国民图书馆和伦敦大英博物馆三处所藏敦煌经卷文书,其中写本佛经(包括极少数刻本)就达到三万卷左右,占这些经卷文书的百分之九十五以上。华夏大地遗存的写本佛经当更加多得多,再加上湮没无闻者,该是令人惊叹的数字。写经者除了少数高僧、士人留下了姓名,绝大多数将永远无人知晓。其中尤其值得一提的是所谓“经生书”。佛教兴盛的六朝及后来的唐代,佛教徒大多以佛经敬奉,这些佛经一般以工整沉稳端庄之小楷书成,书者便是所谓“经生”。经生书虽风格不够鲜明,曾遭后人贬损,但实则大多有较高艺术水平,让人得见当时书法的一个侧面。现存北魏《华严经》(卷第卅一)纸本写经,署有“敦煌镇经生曹法寿”的名字,甚为罕见。另有更早的北凉《优婆塞戒经》写本残卷,隶楷书,是中国现存较古的佛经写本。



敦煌莫高窟一七窟“藏经洞”乃十一世纪初西夏征服敦煌前的一个秘密石室。它的发现是二十世纪最重大的古代文献发现之一。洞中藏有自曹魏至北宋近千年四万 multiple 件古代写本、印本和文物,现大部分散藏法、英、日等国,残余部分在北京图书馆。其中在北京、巴黎、伦敦三地的写本佛经包括经、律、论三藏的各种译本,时间从东晋安帝义熙六年(410)僧德佑书《戒经》开始,直到宋太宗太平兴国五年(980)的《大智度论》写本为止。这些写经具有各方面的巨大意义,亦可让人看出书法艺术的某种历史演变。此外在新疆吐鲁番等地也曾出土有佛经写本,其中如南朝梁《华严经卷第廿九》纸本写经,当是随着南北交往和佛教传播而去到西北部“丝绸之路”上的。

南北朝时期的幢柱碑版刻经、寺碑塔铭、造像题记,大多集中在北部中国,书风粗犷豪放、质朴沉雄。仅北魏时代,此类佛书刻石就遍及大河上下,数以万计。除了前面提到的少数作品以外,这些佛书绝大部分没有留下书者姓名。就书艺而论,北魏作品水平最为精湛高妙,东西二魏、北齐、北周次之。

现存经幢、石窟、摩崖石刻佛经,比较有名的多数为北齐时所刻。北齐泰山经石峪《金刚经》摩崖,以楷为主,兼有隶及篆书遗意,未署书者名款,或以为北齐王子椿书,亦有人以为出自他人之手。北齐《华严经·明难品第六》,楷书,在河南安阳宝山寺(又名灵泉寺)南岗上。北齐水牛山《文殊般若经碑》,楷书,在山东宁阳水牛山。北齐香泉寺《华严经》摩崖,书体在隶、楷之间。北齐鼓山《无量寿经》,楷书;《维摩诘经》,隶书;《诸行无常偈》,楷书,均在河北武安县北响堂山(鼓山)响堂寺。北齐尖山《文殊般若经》及《大空王佛》摩崖,特大楷书,在山东邹县。邹县境内还有留存至今的北周刻经:小铁山《金刚般若经》摩崖,体兼隶楷,间有篆、草笔意;葛山《金刚经》摩崖,楷而有隶意,间杂篆行体;冈山佛经摩崖,楷



书。以上四处北朝摩崖刻经,率大书佛号赞语,浑穆简静,合称“邹县四摩崖”。

六朝的造像题记、铭颂,仍以北朝,尤其以北魏作为代表,书体以楷书为正宗,极少用行、隶。楷书的易于辨识和端正庄重,更好地适应传播佛法的需要和透出佛教徒的虔诚。除了像河南洛阳龙门石窟《始平公造像记》有“朱义章书”、《孙秋生造像记》有“萧显庆书”这样鲜有的例子,这些题记铭颂几乎都是无名书手的精心之作。它们与造像相互辉映,闪耀不朽的光芒。

北凉《沮渠安周造像碑》是硕果仅存的十六国时代造像碑之一,也是此类书法最早者之一,隶书,二十二行,满行四十七字,出土于新疆吐鲁番高昌故城,碑石后藏柏林博物馆。同一遗址还出土有北凉《主客长史阴尚宿捐建道场记》,亦为德人掠走。“龙门二十品”,为洛阳龙门石窟三千六百余件造像题记当中的二十件精华,书风大多方拙雄健,俊爽多采,是魏碑楷书的经典之作,其中《始平公造像记》、《孙秋生造像记》、《魏灵藏造像记》和《杨大眼造像记》又为二十品之冠,有“龙门四品”之誉。北魏《曹望僖造像记》,楷书,清末出土于山东临淄。东魏《洛州报德寺造像碑》,即《七佛颂》,为少见的隶书造像记之一。东魏《高归彦造白玉释迦像记》,楷书,书风中显示已受南朝影响,河北定县出土。北齐《李清言报德像碑》摩崖,楷书,位于山西平定长国寺,有书者燕州释仙署名。北齐《刘碑造像碑》,即《碑楼寺碑》,楷书,在河南登封西刘碑村。北齐《姜纂造像记》,楷书,原在河南偃师城南董家村。北周《强独乐文王造像碑记》,楷书,旧在四川简阳。以上为十六国和北朝无数造像题记当中一些著名者。

南朝因东晋、刘宋禁碑之故,造像碑记寥若晨星。代表者则有:齐《吴郡造维卫尊佛碑记》,楷书仅十八字,原在浙江会稽(今浙江绍兴)妙香寺。梁《章景为梁王主尊并亡长儿造无量寿佛像题



记》，楷书，在四川绵州北江。

佛寺碑志塔铭原迹、拓本之代表者有：北魏《光州灵山寺舍利塔下铭》，楷书，山东黄县出土。北魏《宕昌公晖福寺碑》，楷书，今藏西安碑林。北魏《一千人造九级浮图碑》，楷书，在河南汲县，碑阳下截刻隋题《移碑记》。北魏《南石窟寺碑》，楷书，在甘肃泾县。北魏《马鸣寺根法师碑》，楷书，在山东乐安县。北魏《皇甫度造石窟寺碑》，楷书，在河南洛阳龙门老君洞。东魏《凝禅寺三级浮图碑颂》，楷书，在河北元氏白娄村东北凝禅寺故址。东魏《敬史君显俊碑》，楷书，多达二千五百余字，在河南长葛径山书院。北齐《赵郡王高睿修定国寺颂记》，楷书，今存河北曲阳县。

第三节 隋唐佛教书画：鼎盛时期

一、概 况

经历了数百年的战乱兵火、分裂内战，中华大地又复归统一，进入了隋代。隋王朝只历二帝，共三十八年，便在农民大起义冲击下土崩瓦解，但隋代在不少方面堪称唐之繁盛的前奏。唐代书写了中国古代史上最为光辉灿烂的一页，盛唐更登上中国封建时代的巅峰。从唐太宗李世民到唐玄宗李隆基，前后大约一百三十年，社会相对安定统一，国力强盛雄居当时世界之最，中外经济文化交流也十分频繁。正是在这样的社会背景和时代氛围中，隋唐，尤其是唐代的佛教书画达到了中国佛教书画史上的鼎盛时期，在不少方面甚至超过了南北朝。

隋文帝杨坚夺取政权称帝的当年(581)，就下诏修复被北周武



帝废弃的佛寺,新造佛像十万六千五百八十尊,修复原有佛像一百五十万八千九百四十余尊。隋代二帝,均虔诚崇佛,于佛寺之外,又开佛窟、造佛像。与此同时,寺庙、石窟壁画及榜书和佛寺碑记塔铭、石窟造像题记等佛教书法文字亦广泛流行。仅《历代名画记》所录在隋代绘制过佛教壁画的知名画家就有展子虔、郑法士、董伯仁、杨契丹等数十人之多。隋代复兴之后的佛教,声势不减北周武帝毁佛之前。隋之绘画,仍然是以佛教和道教绘画为主要内容。隋之佛画上承南北朝,而下启初唐延至盛唐,一脉相承,将中国佛教绘画推向新的高峰。隋之士大夫画家几乎都擅佛画。动乱甫定,成千上万的民间画工带着消灾祈福的宗教虔诚绘制大量浓丽庄严的工匠派寺窟佛画。又有域外画僧如于阗的尉迟跋质那,天竺的昙摩拙叉等加盟并传来域外画风,使隋之佛教绘画多采多姿,相当壮观。隋唐至五代,书法艺术以楷书为主流。隋代以至唐初的书法,以东晋“二王”的书风为主,在这一时期的佛教书法中可以看出,王羲之七世孙释智永的法书便是明显的例子。隋之佛寺碑刻精湛美妙,以《龙藏寺碑》为其典型。由于接受毁佛的教训,刻经也有发展。北京房山大规模石刻佛经,便是肇始于隋代的。

唐高祖李渊受隋恭帝禅位,统一天下而唐兴。太宗、高宗均崇祀佛教,时玄奘三藏西行归中土,携回大量经典佛像,开译场译经,率弟子共译出大小乘经论共七十五部,一千三百三十五卷。又有义净三藏由海道赴印度求法,偕印僧日照等携梵本经、律、论约四百部回到洛阳,武后亲迎之。玄宗时,有印僧善无畏三藏、金刚智三藏和不空三藏相继来华,被誉为“开元三大士”。慧日三藏西行印度回国,为当时士人如王维、颜真卿等人敬重信服。佛教至唐代在理论上已经中国化了,而且分成不同的教派。唐朝政府甚至设有佛教管理机构。于是建寺度僧、说法讲经,蔚为风气。佛寺石窟壁画不可胜计。《历代名画记》中《记两京外州寺观画壁》有上都



(今陕西西安)寺观画壁一百四十余处,东都(今河南洛阳)寺观画壁二十处,均系名家手迹。仅吴道子一人在长安(今陕西西安)、洛阳两地寺观就作壁画三百余间。足见佛画之盛。虽有晚唐武宗会昌毁佛之劫难,但宣宗李忱登基便大肆修复,佛教又兴。石窟壁画仍是表现佛陀、菩萨像和经变,尤以净土变相为多,因唐代宣扬人死后往生阿弥陀佛西方净土(极乐世界)的净土宗流行,仅敦煌莫高窟一地,有唐代净土变相壁画百铺以上。唐代不仅佛教壁画大兴而甚于南北朝,而且纸绢本佛画也数量多且技法更成熟。载名于史籍的俗僧佛教画家如阎立本、尉迟乙僧、吴道子、卢楞伽等,灿若繁星。中国佛教绘画至盛唐时已完成了除去摹仿痕迹,形成中华民族风格的演变过程。唐代佛教绘画较之前代内容更为丰富,大多色彩更为绚丽,境界更为宏大而气势更为雄伟,盖与唐代社会之气象相应也。同时唐时不少僧人不但积极从事佛画绘制,也作人物山水,钟爱书法,造诣修养颇高,并有释彦棕写出一部精彩的《后画录》留给后人。

初唐释慧能提出顿悟的佛教主张,不但使他成为禅宗六祖和南宗创始人,而且使禅宗大盛。中唐以后经过慧能弟子神会等人的提倡,又适应“安史之乱”以后社会民众的心理需要,并得到唐王室支持,南宗成为禅宗正统。浑简犀利的禅宗哲学启迪了笔简形具、追求禅境的绘画创作,于是佛教绘画艺术中一个特殊的分支,也是中国绘画中特殊的一类——禅画产生了。参禅的“诗佛”王维使禅心与画意一寄于萧疏清寂之“水墨渲淡”山水,便很受当时奉佛的文士和佛门中人赞赏,仿效者蜂起。

有唐一代,佛教书法同样得到了很大发展,达到了中国佛教书法的巅峰。由于太宗崇佛,并且笃好书道,造成初唐书法包括佛教书法的隆盛。太宗极力推重王羲之,莫立其“书圣”地位,搜求整理他的法书墨迹,并且下诏设立弘文馆传习书法,从而使得初唐佛书



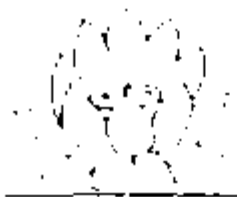
明显带有羲之父子书风痕迹,并出现了像《释怀仁集王羲之书圣教序》这样的集王佛书。大量的译经写经同时也造成了佛书的大普及。写经刻经、碑铭题记,遍布大江南北。唐代在家、出家的知名书法家几乎都留下了佛书墨迹。纸绢缣素难以久存,今日得见的大多是石刻、木版佛书。此外,还有恒河沙数的佚名书法家,以及以抄写经书为业的经生或书手。唐代“经生书”大量地被发现于敦煌和新疆、江南各地,其中不乏佳作。唐代佛教书法的精华是在大普及基础之上的佛书金字塔尖。由于国家统一,碑学和帖学混合,许多大书法家兼承南北,取长补短,贯通融汇。例如褚遂良承二王,兼学《龙藏寺碑》等;颜真卿出于王羲之,亦出于《晖福寺碑》、《太公吕望碑》等,不拘泥于此,立志变革,创出新风;柳公权在学二王、颜鲁公同时瞩目北齐碑铭而形成自己骨力之书。初唐之欧阳询、虞世南、褚遂良、薛稷,盛唐之颜真卿,晚唐之柳公权,僧人书家怀仁、怀素,无不有精美佛书传世,令今人赞叹不已。唐代佛书仍以正楷为主流。

二、士人佛画

隋王朝兴亡匆匆,历史虽短,载入史册的在家佛画家人数已不算少了,足证当时佛画的声势。

展子虔(生卒年岁不详),勃海(今河北盐山西南)人。历北齐、北周和隋,在隋任朝散大夫、帐内都督。据称画山水有咫尺千里之势。曾在洛阳(今属河南)、长安(今陕西西安)、江都(今江苏扬州)的天女寺、云花寺、龙兴寺、灵宝寺、崇圣寺等处绘制大量佛教壁画,并尝有隋朝官本《法华变相图》、《维摩像》等画迹,今皆不存。

董伯仁(生卒年岁不详),汝南(今属河南)人。活动于北周末



隋初,官至光禄大夫殿内将军。画史上与展子虔并称“董展”。尤擅台阁。曾作《弥勒变相图》著录于《贞观公私画史》。

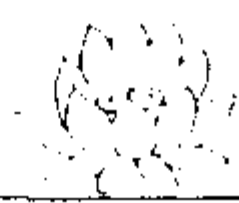
郑法士(生卒年岁不详),吴(今江苏苏州)人。北周末隋初画家,入隋授中散大夫。师法张僧繇,“气韵标举,风格遒劲”(《续画品录》)。曾在洛阳海觉寺、永泰寺、延兴寺、开业寺等处绘壁画《神》、《灭度变相》等。史籍著录画迹有《阿育王像》、《隋文帝入佛堂像》,后者取材特别,可证隋之帝王崇佛之事,此图唐时尚可见到。

杨契丹(生卒年岁不详)。官至上仪同。曾与郑法士、田僧亮一起于长安光明寺(后为大云寺)画小塔壁画,郑图塔内东、北二壁,田绘塔内西、南二壁,杨画外边四壁,时称“三绝”。据说郑欲求杨之画本,杨引郑至庙堂,指宫阙衣冠车马曰:“此吾画本也。”郑叹服。这正说明佛画世俗化倾向的现实生活基础。有宝刹寺壁画《佛涅槃变》、《维摩诘图》等,隋朝官本《杂佛变相》等画迹,但今皆不见。

孙尚子(生卒年岁不详),一作尚孜,吴(今江苏苏州)人。活动于北周末隋初,官睦州建德(今属浙江)县尉。与郑法士共同师从张僧繇,“孙则魑魅魍魉,参灵酌妙,善为战笔之体,甚有气力”(《续画品录》)。尝于长安西禅寺,洛阳敬爱寺,以及定水寺、总持寺等处作壁画,亦有《杂鬼神像》等画迹载录。

尉迟跋质那(生卒年岁不详),原为于阗国(在今新疆和田)人,一说吐火罗国(故址在今阿富汗北部)人。隋初入长安,一说父子二人皆属质子。封郡公。学印度画僧昙摩拙叉、跋摩。擅佛像、人物及外国风俗。尝图慈恩寺《千钵文殊》,光宝寺《降魔变相》,大云寺《净土经变》等,并尝作卷轴画《婆罗门图》等。

此外,李雅善画鬼神,于洛阳永泰寺、开业寺、延兴寺绘壁画《神僧像》等。陈善见擅画佛像,画迹有江陵(今属湖北)陟岵寺、江



都(今江苏扬州)静乐寺、金陵(今江苏南京)栖霞寺等处壁画。

唐代文人雅士佛画高手林立,被载入常见绘画史籍的就有百人以上。其中之代表者有:

初唐的阎立本(?—673),雍州万年(今陕西西安)人。与父毗、兄立德俱擅绘画、建筑和工艺,曾继兄任工部尚书,后官至右相中书令。人物、车马、楼观、道释画俱佳,尤长于写真。尝作佛寺壁画,驰誉丹青。画迹有《维摩像》、《观音感应像》等,不存。

范长寿(生卒年岁不详)。太宗朝官至司徒校尉。擅道释,师法张僧繇。曾与张孝师合作长安(今陕西西安)隆法寺壁画,并有常乐坊三阶院西廊《西方变》,以及长安崇福寺、洛阳敬爱寺、西禅院壁画。人有“落纸如飞”之誉。

张孝师(生卒年岁不详)。太宗朝为骠骑尉。擅道释鬼神,尤长地狱变相图。据说曾昏死而复苏,自谓入冥得所见。故所画形象凄酸悲恻,令人畏栗。曾在庐山归宗寺绘《地狱变相图》,吴道子见而评之“群雄推服”,并在景云寺摹之,因效绘《地狱变相图》。

盛唐的吴道子(约685—758;一作?—791),玄宗为之更名“道玄”,阳翟(今河南禹县)人。唐代杰出的绘画大师,人称“画圣”。被玄宗召入长安,供奉宫中。其佛画无论在数量上还是在质量上均居唐代佛画家之冠。所绘变相人物“奇踪异状,无有同者”(《唐朝名画录》),并有窃眸欲语之姿。喜用粗细变化、线形圆润似“莼菜条”之线条,笔不周而意周,被称为“疏体”。其焦墨勾勒、丹青轻拂的画风被名之为“吴装”。他的具有中国风格的佛像样式,人称“吴家样”。曾绘有《托塔天王图》、《大护法神像》、《高僧图》、《梵像图》、《地狱变相图》、《西方净土变相》等。今存有相传为吴氏所作的《送子天王图》和《观音像》等,系后人摹刻本。

杨庭光(生卒年岁不详)。吴道子弟子,尝在吴授徒讲课时潜写吴像,吴叹服其能。当时“吴杨”齐名。唐玄宗开元(713~741)



中曾与吴一起为长安慈恩寺、光宅寺、安国寺、兴唐寺、化度寺,洛阳昭成寺、圣慈寺等寺院绘佛教壁画。好将佛像菩萨安排在山林背景前,画风较细腻。著录之画迹有《诸神经变》、《西域记图》等壁画,和《药师佛像》、《观音像》、《仁王菩萨像》、《长寿菩萨像》、《如意轮菩萨像》、《思惟菩萨像》等。

卢楞伽(生卒年岁不详),一作稜伽,长安(今陕西西安)人。吴道子弟子,约活动于公元八世纪,“安史之乱”时避难入川,将“吴家样”传至蜀地。擅佛像、经变,画风细致,形象精备。唐肃宗乾元(758—760)初于成都大圣慈寺图《行道高僧像》三堵,颜真卿题字,时称“双绝”。绘神像本别出体,画罗汉,笔迹超妙。著录之佛画迹非常多。今存有《渡水僧图》和传为卢氏所作的《六尊者像册》。

韩幹(?—780),京兆(今陕西西安)人;一作大梁(今河南开封)人。出身贫寒,得王维资助,随曹霸学画。工鞍马、肖像、高僧、菩萨、鬼神,并传于世。尝为长安崇仁坊资圣寺、千福寺、兴唐寺、宝应寺图弥勒、菩萨、天王、天女及净土变相,又于镇江甘露寺绘《行道僧图》等。佛教画迹有《紫袈裟弥勒图》、《仰面菩萨图》、《一行大师图》、《智颢思大禅师图》等著录于册。

中唐的周昉(生卒年岁不详),字景玄,又字仲朗,京兆(今陕西西安)人。活动于公元八、九世纪之交。出身官宦人家,先后官越州(今浙江绍兴),宣州(今安徽宣城)长史。擅绮罗人物,作“浓丽丰肥之态”,亦长佛像,并鞍马、鸟兽、草木。尝奉德宗之敕于长安(今陕西西安)章敬寺图壁画,依观者意见改定,结果无不叹为精妙。周画观音,“妙创水月之体”(《历代名画记》),尝于上都(今陕西西安)画过《水月观自在菩萨》,风格华丽,学之者众,被称为“周家样”,并传到新罗(今朝鲜)等国。其佛教画迹曾有《托塔天王像》、《四方天王像》、《北方毗沙门天王像》等。

晚唐“会昌毁佛”,名家佛画毁除甚多,宣宗时佛教复兴,毕竟



气势逊于以前。此际佛画家的代表人物是孙位、张南本和滕昌祐。孙位(生卒年岁不详),一名遇,自号会稽山人,会稽(今浙江绍兴)人。曾居长安,僖宗广明元年(880),随僖宗入蜀,居成都。性情疏野放羁,常与僧道往还。擅人物、佛道、松石、墨竹等。尝于蜀中应天寺、昭觉寺、福海寺等处图绘许多壁画。所画龙水“波涛汹涌,势欲飞动”,天王部从“人鬼相杂,矛戟鼓吹,纵横驰突,交加戛掣,欲有声响”(《益州名画录》),笔简形具而神采飞动。其画水名盛,与同时的画火高手张南本并称于世。著录之佛画迹有《维摩诘图》、《龙水图》及《三教图》等。

张南本(生卒年岁不详)。随僖宗入蜀,中和(881—885)间居成都。擅佛道、神鬼、人物故事,尤以画火著称,留芳画史。尝于成都金华寺大殿绘《明王八躯图》,以火焰配景,有一游僧至寺,骤睹炎炎火势,惊惧蹶仆于门下。又画辟支佛,火周其身,笔势炎锐。尝于宝历寺水陆院图壁画,怪异多姿,轰动一时。曾有佛画《灵山佛会》、《大悲变相》、《观音图》、《文殊部从图》、《大佛像图》等。

滕昌祐(生卒年岁不详),字胜华,吴(今江苏苏州)人。随僖宗入蜀,后为五代前蜀画家。崇佛,不婚不宦,专事诗文书画,尤长花鸟。尝为成都大圣慈寺之普贤阁、文殊阁、药师院、方丈院等壁、额画花草装饰,并为蜀中寺庙书牌额。

唐代其他留下姓名的佛画作者更多。例如初唐的薛稷、王韵应、尹琳、刘行臣、勒智翼、何长寿、王定;盛唐的张藏、翟琰、王耐儿、陈闳、车道政、杨惠之、解倩;中唐的赵公祐、李洪度、左全、张璪、韦偃、边鸾;晚唐的范琼、常粲、陈皓、彭坚等人,都曾绘制过佛教壁画与卷轴画。其中有些人本是山水、花鸟名家,在唐朝佛教大流行的环境里,亦为寺庙画花鸟山水以作佛像背景、变相配景或题额装饰。

禅画之肇始与王维有关。王维(699—759;一作701—761),字



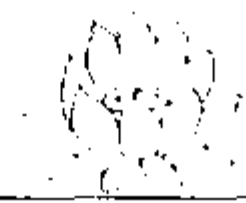
摩诘,太原祁(今山西祁县)人。开元初进士,官至尚书右丞,世称“王右丞”。晚年归隐蓝田辋川。参禅信佛,深究禅理,“晚年长斋”,“退朝以后,梵香独坐,以禅诵为事”(《旧唐书·王维传》)。以禅理渗入诗画,诗中有画,画中有诗。尝于凤翔(今属陕西)开元寺东塔下画《祇园弟子像》,“若其诗清且敦”。其画注重得之于像外,有如仙翩谢笼樊的境界。曾为长安慈恩寺、千福寺等处绘壁画。著录佛画画迹有《高僧图》、《渡水僧图》、《维摩诘图》、《须菩提像图》、《十六罗汉图》等。其“破墨山水,笔迹劲爽”(《历代名画记》),以水墨渲淡,追求恬静和禅理境界的画风,影响后代。

三、僧人绘画

隋代有印度僧人昙摩拙叉、跋摩来到中土。释昙摩拙叉善梵像并西域风俗画,亦是雕刻家。释跋摩后为长安(今陕西西安)增敬寺僧,善作罗汉像。曾在增敬寺宝月殿北壁画《罗汉像》及《定光佛布发故事》,精妙异常。此二僧曾给予尉迟跋质那及其子尉迟乙僧以影响。另外,梁画僧僧迦佛陀到隋初还健在。

佛门释子画佛教题材及其他题材画,在唐代十分普遍。这些画僧往往与士夫文人诗画交往,说佛谈禅。

唐代画僧之佼佼者首推尉迟乙僧。尉迟乙僧(生卒年岁不详),原为于阗国(在今新疆和田)贵族,继其父尉迟跋质那之后入官中原,袭封郡公。后深倦尘劳,于唐中宗神龙二年(706)出家,改所居为奉恩寺。佛像、鬼神、人物及花鸟皆擅长。所画“皆是外国之物象,非中华之威仪”(《唐朝名画录》),其佛像奇形异貌,“小则用笔紧劲,如屈铁盘丝;大则洒落有气概”(《历代名画记》)。又有评曰:“作佛像甚佳,用色沉着,堆起绢素,而不隐指”(汤垕《画



鉴》),这种“堆彩”法可能就是用色彩衬托阴影,使描绘对象有凹凸立体感的方法。曾在长安慈恩寺画“凹凸花”。其画风异于以阎立本为代表的中原绘画,被称为“凹凸画”,系西域画派代表。曾在长安慈恩寺、兴唐寺,洛阳大云寺、安国寺、光泽寺作壁画,光彩照人,并有《弥勒佛像》、《外国佛从图》、《明王像》等卷轴,均湮没无存。

其次有释法明(生卒年岁不详),居同州(今陕西大荔)。以人物见长。唐玄宗开元十一年(723)应召至长安,为丽正殿大学士绘像。

释道芬(生卒年岁不详),会稽(今浙江绍兴)人,活动于唐代中叶。善画山水松石,以书法渗入其间,格调颇高,精致稠沓,画技卓绝,人称“镜中真僧曰道芬,不服朱审李将军”(顾况《稽山道芬上人画山水歌》),画中有禅意。有画迹《松石图》、《山水图》等。

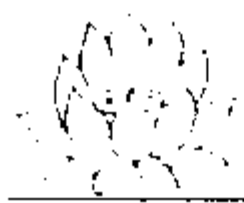
释梦休(生卒年岁不详),成都昭觉寺僧人。与人蜀之张询交契。擅长树石烟云,表现光影甚佳,亦作奇大画幅,气象森严。(另,北宋有同名画僧。)

释杨法成、释思道、释智瑰、释楚安也都曾绘制佛寺壁画,名列画史。

四、石窟壁画及雕版佛经

从历史文献中看,隋唐佛教壁画之盛,超出以往时代。当时的佛寺,“天花散香阁,图画了在眼”,到处是辉煌绚丽的佛陀菩萨经变。但这些画迹随着岁月灾变、建筑物倾圮毁灭,早已荡然无存。值得庆幸的是,那些数以万计的石窟壁画,有许多尚可得见,让人能面对那庄严肃穆、气势磅礴、色彩缤纷的佛陀世界。

新疆境内的唐代石窟壁画留有多处。拜城的克孜尔千佛洞壁



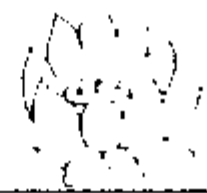
画中,以隋唐时期绘制的所占比例最大,其中一些署有“天宝”、“贞元”等确切纪年。库车的库木吐喇千佛洞和森木塞姆千佛洞也保存有不少唐窟壁画。除了上述龟兹古国艺术遗址以外,尚有高昌古国遗址的吐鲁番柏孜克里克千佛洞壁画,于阗古国遗址的和田丹丹乌里克废寺壁画,都是珍贵的艺术遗迹,其画风或多或少带有中原风格,对人体美的艺术表现很有历史文化价值。

敦煌莫高窟中的隋窟达九十个左右,约占现存石窟的五分之一,在隋代如此短的时间内完成,可以想见隋时佛教之隆兴。二七六、二九六、三〇一、三〇二、四一九、四二〇和四二三窟等是其中的代表。这些佛窟的壁画内容仍以佛像、菩萨和佛本生故事为主,同时也有维摩诘经变和法华经变,画法则常见到先精细勾描,后用色晕开的方法。莫高窟在唐代达到其全盛时期,新凿建和在前代基础上重绘的洞窟几乎占了现存莫高窟洞窟总数的一半。所存壁画有大量经变,尤其是净土变相,描绘理想中的西方极乐世界楼阁亭台、七宝莲池、歌舞伎乐,表现唐时人们对彼岸世界的幻想,而净土图也是弥勒净土变相、药师净土变相等图画的基本构成部分,同时法华经变、报恩经变和维摩经变也是唐窟壁画的重要内容。佛、菩萨类型增多,姿态表现多样化。另外,供养人在壁画中的位置变得较为突出。一七二窟壁画是盛唐时期壁画的典型。

甘肃天水麦积山石窟在隋唐时继续开窟塑像图壁。永靖炳灵寺石窟现存隋窟一个,壁画保存完好,而唐代窟龕占全部总数的三分之二以上,壁画之水平和气势也都属上乘。

此外,在西藏境内古格王国寺院遗址还存有具高原生活气息的壁画,富有装饰性,而且让人明显感到藏汉绘画文化交融的特点。

广泛遍布于全国各地的石窟壁画和寺院壁画并非都是由那些知名的和不知名的高僧、士夫佛画家们创制的,还有大量一般画



工,以及所谓“画杂工”、小画僧,他们实际上承担了主要的绘制工程。他们一般没有什么地位,尤其是“画杂工”、小画僧,不负责主要的构思起稿工作,而是专供役使,勾描敷彩,或打杂听差做辅助工作,在宗教圣地的图绘活动中度过其默默无闻的漫漫一生。他们当中一些人艺术上颇有功底,少数人后来脱颖而出,成为佛画高手。

唐代应佛教弘法和敬奉持诵佛经祈福之需,又得到雕版印刷技术作保证,雕版佛经已经出现,并且迅速地流行开来。雕版佛经既有很高的历史和宗教文化价值,又有很高的书法艺术和绘画艺术价值。唐代绘刻的佛经卷首图可以说是中国迄今发现最早的木版画形式,自唐以后,历朝历代,佛经卷首图都作为中国一种重要的版画形式而存在、发展和完善。

五、唐代佛画的风格特点

唐代佛教绘画的风格特点,表现在以下几个方面:

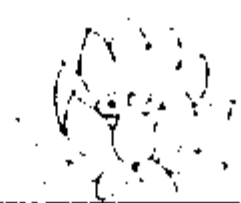
第一,佛画风格样式体系的建立和民族风格的成熟。至唐代,由所谓“四家样”构成的中国佛画风格样式体系建成了。晚唐张彦远在评述戴逵之后这样写道:“其后北齐曹仲达,梁朝张僧繇,唐朝吴道玄、周昉,各有损益。圣贤胖蚤,有足动人;瓔珞天衣,创意各异。至今刻画之家列其模范,曰曹、曰张、曰吴、曰周,斯万古不易矣。”(《历代名画记》)其中“曹、吴二体”,又有“吴带当风,曹衣出水”(《图画见闻志》)之说(一说“曹”指三国吴人曹不兴,“吴”指刘宋吴晔)。“曹家样”基本是一种沿袭古代印度佛教艺术模式及审美心理的样式(包括其仿佛水湿而体现身体结构的透明衣纹)。“张家样”是一种开始将西法融入中国传统艺术方法简洁明快的样



式。“周家样”乃是一种以《水月观音》为代表的造型丰肥色彩华丽的样式,这是佛教人物画世俗化的重大发展。“吴家样”则是一种自觉以汉民族的人物形象和服饰来造型,勾线为主淡彩略敷的佛画样式(包括其衣服宽松、裙带飘举的装束),是中国佛教绘画民族风格成熟的标志。

第二,佛画的世俗化倾向。唐代佛画与魏晋南北朝佛画相比,较多地摆脱宗教神秘气氛,而加入凡俗世情的内在和外成分。相传吴道子绘长安(今陕西西安)千福寺菩萨“现吴生貌”。韩幹宝应寺壁画“释梵天女,皆齐公妓小小等写真”(段成式《京洛寺塔记》)。这种以现实人物为“粉本”的佛画创作方式在有唐一代并非个别。唐代净土变相等变相壁画中常见到在佛陀菩萨之外点缀许多凡人俗景,与佛教的禁欲苦行观念相异趣,并且这些壁画大多具有宏伟博大、向上进取的时代精神。维摩造型更接近生活,例如敦煌莫高窟一〇三窟壁画上的维摩诘,就活像是一位汉族形象有名士风度的有须老人形象。现实与幻想的完美结合成为唐代佛画的一大成功。佛画的世俗化倾向在晚唐五代有进一步发展。

第三,菩萨的“柔化”或“女性化”。菩萨乃是代表佛尊以无上觉悟普渡众生的慈悲者,故而给佛教信徒以温柔亲切感,在被崇祀祈拜的历史过程中,其形象由男性渐变为女性,以适应上述宗教和审美心理需要,到唐代时,菩萨的女性特征已相当明显。韩幹、周昉笔下的菩萨,被人称为“菩萨如宫娃”。在克孜尔千佛洞壁画中常见菩萨的形象是留有胡须,而体态容貌却带着女性化倾向的形象。敦煌莫高窟唐画中,这种女性化造型已经蔚为风气。中国民众敬祀的菩萨中的典型是观世音,他逐渐成为中国佛教中的“圣母”形象,容易唤起祈拜者的皈依意识。这一变化有其历史过程,大约开始于南北朝时期。莫高窟四二〇隋窟东披之《观世音菩萨普门品》情节性画面的观音三十二身中便有女相,这也是莫高窟最



初表现观音的绘画之一。中唐周昉的《水月观音》今已不存,但今存唐代绢画《水月观音》俨然一少妇。莫高窟晚唐一四窟南壁西侧绘有独立的女相观音。晚唐以后男相观音渐渐隐退,南宋以后,妙年美容的女相观音形象便最后确立,男相观音就十分稀少了。

六、士人佛书

隋朝短命,史载士人佛书大家仅丁道护一人,但就当时佛经译写、佛画绘制的盛况来看,疏漏未录的书法家当不在少数。丁道护(生卒年岁不详),谯县(今安徽亳县)人。活动于隋文帝时,官至襄州(今湖北襄樊等地)祭酒从事。善楷书,“习北派书法,方严遒劲”(清阮元《南北书派论》),初唐楷书受其影响。书襄州《启法寺碑》和《兴国寺碑》,楷书,带有隶意。

唐代书法大家既众多,书亦体全艺精,为中国书法史之最。士人书家几乎没有不涉及佛书的,故士人佛书之精美绝代亦属自然。唐代是楷书的集大成时期,所谓“唐人尚法”,与此关系密切。而佛书又以楷书为正宗,故以下主要谈佛教楷书。

“初唐四家”都是佛书大家。欧阳询(557—641),字信本,潭州临湘(今湖南长沙)人。历三朝,唐时官至太子率更令、弘文馆学士,封渤海县男。宗隋碑又效二王,八体尽能,以“险劲”为特色,世称“欧体”。《化度寺碑》为其佛书传世碑刻,今存拓本,书风清劲。另有《荐福寺碑》,原石、拓本均无存。

虞世南(558—638),字伯施,越州余姚(今属浙江)人。历三朝,官至秘书监,封永兴县子,世称“虞永兴”。得智永传二王书艺,并学隋碑,书体遒丽秀美,“内含刚柔”(《宣和书谱》),晚年有飘逸特征。虞氏对佛教书法的贡献,一是从高僧学书,得佛门之气,写



成蕴含佛家哲理成分的《笔髓论》，创立“心悟”之书论。二是作佛书。今存小楷《破邪论序》石刻，相传为虞氏所书，三十六行，行二十字。

褚遂良(596—658或659)，字登善，钱塘(今浙江杭州)人，一作阳翟(今河南禹县)人。太宗、高宗朝均为大臣，封河南郡公，人称“褚河南”。善书，尤长楷书，师法二王及欧、虞等人，亦学隋碑，博采众长。书风铅华绰约，韵致婉逸，影响后人。有佛教书法《伊阙佛龕碑》、《孟法师碑》和《慈恩寺圣教序》石刻等传世。

薛稷(649—713)，字嗣通，蒲州汾阴(今山西万荣西南)人。官至太子少保、礼部尚书，世称“薛少保”。学虞、褚，尤以取褚法为多，书风迢丽，以瘦劲为法。传世作品较少，佛书有楷书《信行禅师碑》传世。

除“初唐四家”之外，初唐曾作佛教楷书的知名书法家尚有李邕、钟绍京、欧阳通、颜师古、张延寿、楚金、王知敬、陆柬之、赵冬曦、鞠处信、萧怀素、韩怀信、范无愆、刘钦旦、宁思道、王元惑。其中尤其是李邕(678—747)，乃是行楷书佛教碑铭之大家，传世碑刻亦多，有《岳麓寺碑》、《东林寺碑》、《法华寺碑》、《灵岩寺碑》等，都是佛书精品瑰宝。另有诸如国铨这样的著名经生，文化艺术修养也不低。事实上，“唐世……写经者亦多士人笔尔”(宋朱长文《墨池编》)。

盛唐颜真卿的佛教楷书是唐代佛书的冠上明珠。颜真卿(709—785)，字清臣，京兆万年(今陕西西安)人，一说临沂(今属山东)人。曾起兵抵抗安禄山叛军，后官至吏部尚书，太子太师，封鲁郡公，世称“颜鲁公”等。唐代书法变法之代表者，开创了二王系外风格鲜明的新书体，“颜体”乃是中国楷书完美形式的典型之一。其楷书参用篆意，端庄饱满，淳涵深厚，气度不凡；行书遒劲郁勃。其佛书代表为《多宝塔碑》。



徐浩(703—782),字季海,越州(今浙江绍兴)人。官至太子少师,封会稽郡公,世称“徐会稽”。善真草隶,书体厚重丰满,圆融精熟,尚有雄肆精神,为颜体的先导。其佛书有《大证禅师碑》、《不空和尚碑》和《金刚经》。

盛唐的史惟则、陈思光、关操、李潮、维那郭嵩、高坚等人都有佛书著录或传世。

中晚唐时期的佛教楷书亦很精彩,其代表书家有:

柳公权(778—865),字诚悬,京兆华原(今陕西耀县)人。官至太子少师,封河东郡公。学王书,并遍阅近代笔法,得颜体尤多,亦注意北碑,体势劲健,以骨力胜。“正书及行楷皆妙品之最,草不失能,盖其法出于颜,而加以遒劲丰润,自名一家”(宋朱长文《墨池编》),与颜真卿并称“颜柳”。柳氏佛书首推《玄秘塔碑》,其他还有《复东林寺碑》,写经有《金刚般若经》和《心经》。

裴休(生卒年岁不详),字公美。活动于宣宗朝。官至监察御史、同中书门下平章事。笃信佛教,得法于“断际禅师”黄蘗希运。属文工书。楷书遒媚,行书有体法。传世佛书有《圭峰定慧禅师传法碑》。

除此之外,中晚唐佛教楷书之作者值得提到的还有白居易、胡季良、郭谓、窦巩、冯卯、奚奖、崔涣、曹沂、张彦远等人。

楷书之外诸体佛书的作者虽不及楷书大家人多势众,但也有不少人留芳书史。行体佛书也较常见于著录,并有不少遗存至今。例如唐天授二年(691)刘翊行书《化善寺石井碑》,唐开元十四年(726)范希璧行书《索法师清德碑》,开元十五年(727)宋儋撰文并行书《道安禅师碑》,开元十八年(730)明乾节行书的《佛驮禅师塔铭后序》等,以及何荣光、陈瑰、王守泰、段清云、徐岷、杨播、张楚昭、刘云、孙藏器、萧起等人,均有佛教内容的行书创作。唐代行书成就也很大。颜鲁公丰富和补充了二王行书,将“正面开张”用于



行书,在潇洒中见体法,其行书像其楷书一样影响了后代书家,也影响到当时及后代的佛教行书。

唐代草书承张芝、王羲之风格而又有发展。“初唐四家”、颜真卿等书家都兼善草书,只是在佛书中少有用草体的。唯有张旭及释怀素等数人,以草体写经,人数虽少,标新立异,独辟蹊径,影响却也不小。张旭尤擅狂草,连绵飞动,奇峭狂放,有草书《心经》传世。另有唐开元十二年(724)孙义龙撰文并行草书丹的《石佛堂记》,也属稀罕。

在唐代有波磔的隶书被称为“八分书”,以别于曾作为楷书之别称的“隶书”。隶书(八分)虽在唐代书艺中不是主要部分,因其较为端正工谨,在佛教书法中仍时可见到。唐代佛教造像题记、寺塔碑铭之题额往往不是隶书就是篆书。北宋欧阳修《六一题跋》云:“唐世以八分名家者四人,韩择木、蔡有邻、李潮、史惟则也。”韩择木有传世佛书《心经》。蔡有邻之隶书《卢舍那佛像记》和史惟则之隶书《大智禅师碑》,今日仍可得见。李潮亦有书迹《弥勒像碑》。其他作八分佛书而知名者,如徐伯兴、吴知礼、苏洗、盖巨源、殷子阳等,各有千秋。至于唐代篆体佛书,仍然主要是采取“篆额”的形式,全篇皆篆的写经书碑寥若晨星。值得专门介绍的是李阳冰的《般若台题记》,二十四字,字大盈尺,骨气遒正,为唐篆佛书之楷模。另有毛伯政(一作伯长)篆书《千佛宝塔》,也属偶见。

有唐一代皇室宗亲作佛书者也不少。《荐福寺题额》乃武则天楷书,《大相国寺碑》题额为唐睿宗楷书,《慈恩寺常住庄地碑》篆额出自唐代宗之手,还有武则天姊韩国夫人之子贺兰敏之行书《岐州法门寺舍利塔铭》,武则天侄武三思楷书《福先寺浮图碑》等等,这些虽非书法名家精品,但从中可以看出唐代佛教书法受到朝野上下普遍重视的情形。



七、僧人书法

就史籍记载和遗迹留存来看,隋唐僧书都要超过同时期的僧人绘画。

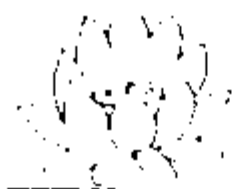
隋代的僧侣书法家首推释智永,他也是中国佛教书法史上最具有代表性的大家之一。释智永(生卒年岁不详),陈、隋间高僧书法家。俗姓王,名法极,人称永禅师,山阴(今浙江绍兴)人,住永欣寺。传为王羲之七世孙,传家法,真草兼备,“秀润圆劲,八面俱备”(米芾《海岳名言》)。有《真草千字文》传世,开后代书“千字文”之风气。据说曾书八百余本,分散浙东诸寺。智永对隋唐书法影响很大,其弟子之书法有成就者众,如释智果、沙门释述、沙门释特、释辩才和在家人虞世南等。此外,隋代高僧释智炬、释慧觉、释慧安、释敬脱、释靖嵩等人也都有相当深的书法造诣。

唐代僧人书家之留下姓名者书不胜数,其中之最为突出者,一为怀仁,二为怀素。

释怀仁(生卒年岁不详)。太宗时住长安(今陕西西安)弘福寺。曾集摹王羲之行书为《大唐三藏圣教序》,于唐高宗咸亨二年(671)勒石刻碑,开后代集王书之风气。

释怀素(725—785,一作737—799),字藏真,俗姓钱,长沙(今属湖南)人。“幼而事佛,经禅之暇,颇好笔翰”(《自叙帖》)。工书,尤擅狂草。为唐草之代表,亦为中国僧侣书法家之首席。所存书迹颇多,除写经《佛说四十二章经》之外,皆为非佛教内容者,然而佛理禅趣之渗入飞动遒逸之笔墨间亦显而可见。

还有释慧质、释慧龄、释仁基、释辩才(由隋入唐)、释法藏、释惠融、释湛然、释大雅、释温古、释智详、璋上人、释灵迅、释潭镜、释有邻、献上人、释知常、释高闲、释元鼎(怀素法孙,尝书《怀素律师



塔铭》)等一大批僧人书法家,其书体包括正行草隶篆,为唐代书艺的繁荣,为中国书法艺术的发展作出了贡献,其中许多人留有佛书作品,曾为弘扬佛法起过不少作用。

八、无名氏写经刻经和碑铭题记

隋代写经残卷几乎都出自经生书手。《佛说月灯三昧经》残卷和《大般涅槃经·卷第十七》残卷为隋代写经代表作。前者为隋文帝皇后(独孤氏)发愿书写众经中的一部,后者系隋炀帝杨广作太子时发愿书写经卷中之一部,具体担任书写任务的均为经生。北京房山云居寺石刻佛经群,由隋代高僧静婉创刻于隋炀帝大业(605—618)年间,这之后持续千余年而不辍,直至清圣祖康熙(1662—1722)年间,刻佛经一千余部,三千四百余卷,所存精美壮观、光彩夺目的书法具有极其重要的历史、宗教、文化和艺术价值,乃世界文化史之奇迹。

隋代佛教造像题记书法留存甚多,如河南湛县《郑元伯女道贵智能造万佛洞题记》,陕西泾阳出土《张辉造观世音像题记》,陕西西安出土《张信造像题记》等,都是较高水平的书法。隋碑既有北书之粗犷,又有南书之柔丽,为融汇南北楷书集于大成臻于完美之前奏,对于唐代书法乃至唐以后书法发展的影响是不可估量的。隋碑数量之多和书艺之精美令人惊叹,其中尤以楷书《龙藏寺碑》为其冠,遒劲有力而尤存古意,有虚和高穆之风,为唐楷之先导。其他如河南安阳出土之隶书《静澄法师塔记并阴》,陕西西安出土之楷书《惠云法师墓志》,河南祥符的楷书《邓州大兴国寺舍利塔下铭》,四川三台出土之楷书《大隋皇帝梓州舍利塔铭》,楷书《龙华寺碑》等等,都是佛书佳构。



有唐一代写经风气之盛为历史之最。试举一例证：唐玄宗时高僧璋上人“誓写一切经，欲向万卷余”（岑参《观楚国寺璋上人写一切经院南有曲池深竹》）。写经之绝大部分也是由经生完成的，其姓名鲜为人知。与此相仿，大量的传世石刻佛经和雕版佛经也没有署书者姓名。今存唐代石刻佛经之代表可以举出河北唐山纪王造《无量寿佛经碑》，北京房山云居寺《唐故上柱国庞府君金刚般若经颂》，河南洛阳《金刚经》摩崖等。敦煌莫高窟出土唐懿宗咸通九年（868）刊刻《金刚般若波罗蜜经》，为现存最早有确切纪年的雕版佛经，从其书法、扉页画之精美和刻作之稳熟来看，在此之前雕版佛经已经有一个不短的发展阶段。

留存至今的唐代佛教造像题记差不多全是佚名书手所作，但其中不少堪称范本。像河南洛阳龙门石窟的楷书《弥勒像碑》，唐贞观二十二年（648）立，和行楷书《河洛上都龙门之阳大卢舍那像龕记》，唐开元十年（722）刻；中国历史博物馆所藏楷书《玄奘法师造释迦佛像题记》；美国波士顿博物馆所藏楷书《智洪造像题记》，都不容忽视。而陕西长武的楷书《昭仁寺碑》，今藏日本的楷书《司马恩养造浮图铭》，陕西咸宁出土的楷书《荐福寺大德思恒律师墓志并盖》，陕西西安出土的楷书《敬节法师塔铭》等，同样代表了唐代佛教寺塔碑铭志记的水平。

九、唐代佛书的风格特点

唐代佛教书法的风格特点是与唐代书法的时代精神联系在一起的。列述于下：

第一，气魄雄强，刚健有力之基调。佛书之正宗楷体佛书尤其见出此风神。唐代佛书乃是中国佛书无可再现之高峰，同样鲜明



地体现了当时“豁达阔大之风”的时代艺术精神。初唐诸家书风遒劲精密,盛唐以颜书为代表丰腴端庄,中晚唐诸家钟情清劲,唐代书风之变在佛书中同样一一显现。总体而言,唐书虽承王羲之父子,但不同于二王的以平和自然含蓄为宗,而以雄豪壮伟、肃然博大为方向。这一趋向在佛教内容的书法中自然会因其与内容契附冥合而更加受到重视,得到强调和充分体现。

第二,抒情达性之初始。唐代书论中,孙过庭的“达其情性,形其哀乐”、“随其性欲,便以为姿”(《书谱》)有着一定的时代特征,这是开始强调书法艺术本体审美特征和书家创作个性的浪漫主义书法美学观。从唐代佛书来看,在更大程度上超出其传经弘法的初衷,而更为自觉地讲求个人创造意志和风格个性的努力开始了。楷书分宗别门,各呈风采。今草发展而为狂草,且用于写经书铭,其风格色彩较为浓烈。这是一个法度与风格结合的时代,艺术个性的追求还在很大程度上受到法度制约,但新的努力方向已经展示出来了。

十、中外佛教书画交流

隋唐时代中外佛教书画的交流很频繁,其缘由是当时文化交流之盛和弘法之需。

正如本节前面已经谈到的,唐时印僧来华、华僧西行都不少,因而印度佛像不断传入中华,影响中国佛画样式体系的形成。传到中华的梵文经卷有的被翻刻印刷,流布于众。例如四川成都唐墓出土的《陀罗尼经咒图》,木版雕刻,以梵文经咒与小佛像组成。往印度求取佛经佛像的活动在隋唐以后仍继续着。

自隋炀帝大业三年(607)至唐昭宗乾宁元年(894),日本先后



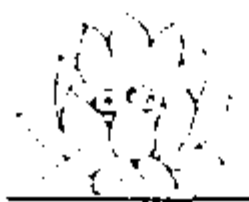
派出包括官吏、学者和僧侣在内的遣隋、唐使达三十二次之多(其中有三次未能成行),规模大的一次就有五百余人。他们来到中国学习包括佛学、书法、绘画在内各种学问技能,回国时带去的文物资料非常之多。有不少现藏日本的中国隋唐及前代佛教书画,譬如李真等人所绘《真言五祖像》,就是由入华求法的日僧携去东瀛的。而唐代扬州大明寺高僧鉴真则是华僧渡海弘法的代表人物,他应日本留学僧人荣叡和普照之邀,以“山川异域,风月同天”自勉,五次失败而不气馁,第六次东渡成功,成为日本佛教律宗始祖,而且带去大量写经佛像及其他文献工具,为中日文化交流作出巨大贡献,也促使中国佛教书画影响日本宗教和艺术界。

中国唐代佛教绘画也曾传播到朝鲜。据元代汤垕《画鉴·外国画》记载:“高丽画,观音像甚工,其源出唐尉迟乙僧,笔意流而至于纤丽。”又有资料表明,周昉所创的佛画样式也曾传至新罗(朝鲜古国)。

第四节 五代两宋佛教书画:禅的渗入

一、概 况

唐末社会矛盾和民族矛盾深化,中央宦官专权,地方藩镇割据,李唐王朝在黄巢起义浪潮中坍塌,国家又走向分裂,相继出现了五代十国。直到赵匡胤于960年夺取政权,建立了宋朝,国家才复归统一。两宋三百余年,虽有封建城市及工商业的发展,但内忧外患始终伴随着赵宋王朝。在这样的历史时代,佛教书画已不如魏晋南北朝和唐代,但也有自己的一些特点。



五代时战争主要集中在中原地区。兵火频仍,社会动荡,加上后周世宗柴荣于显德二年(955)下诏毁佛寺、禁佛教,废天下佛寺过半,达三千三百三十六所之多,各大寺院名人壁画大多被毁,佛教书法损毁也很多。五代兵火佛难对宋代佛教及佛教书画的发展也大有消极影响。五代时西蜀、南唐等地域较为安定,北人南下亦多,佛教及佛教书画相对较为繁盛。

唐末五代到两宋,禅宗极盛,中国大乘佛教至禅宗的彻底中国化而发展至极致。一方面,佛教以新的更简捷易行的方式得到普及和发展,并且以更加内在的方式作用于绘画及书法艺术,即禅悟意趣的渗透。另一方面,禅宗提倡不礼佛、不读经而直指顿悟,不重像教。在中国封建文化大发展的宋代,其统治思想是受佛教思想影响的儒家新学派一理学,对当时的文艺观起着主要的制约作用,例如强调明道致用,推崇禅理禅趣,使得宋代的佛教书画也讲究简远空灵、幽微清静的境界。宋代强调儒道释三教合流,苏轼的思想在相当程度上代表了当时这一社会思想倾向。自然,这种合流倾向也使得佛教难以有单独的突出地位,而宋代对书画抒情达性功能的进一步强调,禅宗重精神追求而轻仪典形式的旨义,都使得佛像、菩萨、变相、写经、书碑等不能有宗教狂热支持的大兴,当然,魏晋南北朝和唐代佛教书画那难以企及的成就,也使得一些后来的艺术家望而却步。因而,唐代以后,本体意义上的佛教书画,即用于敬奉崇祀礼拜讽诵的佛像菩萨写经刻经等渐趋衰落而禅画独兴于五代两宋,延续到元。

不过五代两宋佛教绘画仍有一定的发展,除了寺庙石窟壁画,卷轴形式的佛画也相当流行,盖因当时视绘画为鉴藏观赏对象的风气很盛之故。北宋初,承唐与五代余绪,寺院石窟壁画尚有一定声势,大相国寺壁画为其代表,此项工程有当时一流画家高益、高文进等人参加。这些壁画中世俗化倾向有所增加,与前代佛画相



比,佛陀形象趋小,而供养人变大,人间场景部分更为突出。北宋中期以后,壁画式微,佛道绘画渐渐为文人画所压倒。当时绘画名家少有绘制佛教壁画的,与唐时情形几乎完全不同。主要由民间佛教画师画工挑起佛画大梁,所留画迹,北以山西、河南为主,南以浙江为主,其绘画形式渐渐从壁上移栽到卷轴上。南宋时虔心从事佛像创制的,差不多也都是民间画师,比如金大受、张思恭、林庭珪等人,声势更不如前。

由王维开创的禅画,在五代两宋时全面发展。自唐末五代初前蜀高僧贯休开始,一个禅僧画派在禅宗大盛的宗教和艺术文化气氛中实际上形成了。五代时的释惠坚、释传古,两宋时的禅僧惠崇、梦休、觉心、梵隆等人均为其中坚人物。不惟僧侣,两宋不少文人士子也信佛参禅,本心顿悟,寄情书画,论画佛像图山水木石乃至论书学,纷纷追求出没太虚、风行水上的与禅相通的境界,这些人中最典型的是苏轼。或云:宋画尚理,宋书尚意。所指理、意实则也指禅理禅意。

这一时期佛教绘画中某些艺术形象的变化引人注目。其一是罗汉像。罗汉形象原由印度引进,东晋戴逵为中国之首作罗汉像者,继之者有隋代的来华天竺僧跋摩、唐代卢楞伽和前蜀贯休等人,其造型基本上都属天竺模式。五代两宋罗汉图广为流行,王齐翰、李公麟、梁楷等人取中国人形相来画罗汉。至北宋神宗时罗汉像成为当时所供奉佛教图画的代表样式之一,同时也经常成为文人士子观赏鉴玩的图画,成为他们遣兴抒怀的新形式,每每带有禅化的诗味,风靡一时。其二是维摩诘像。由东晋顾恺之开创的按当时士人审美趣味和人体美标准来画维摩居士的方法,至宋代李公麟时更为自觉而纯熟,李氏居士像活脱是一个宋朝有涵养的文士形象。

此外,两宋时期北方的辽、金、西夏和西南的大理等政权各民



族相互之间,与中原汉民族之间,都有不同程度的纠纷和交流、融合,在那些少数民族所在地区和所建立政权范围内,佛教及佛教艺术也有一定发展。

五代佛书之书家、书迹都很少,杨凝式之佛书和释贯休之书法是这一时期之代表。

两宋佛教书法贡献最大的是行书体佛书。两宋时期,由于帝王权臣的倡导,和文人化社会风气的形成,书艺亦很普及,尤其是行书十分流行,在两晋南北朝和隋唐历史发展的基础上,取得新的成就,冲破唐代定型完备而容易导致僵化的法度,走向更加自觉的抒情达性、个性抒发的阶级。被列入“宋四家”的蔡襄、苏轼、黄庭坚和米芾,以自己的生花妙笔,奠定了宋书的时代风格,实现了行书集大成和书法中兴大业,而后三者均有行、楷及草体佛书见于著录或传至今日,尤以行体佛书更显出时代意义。所谓“宋人书取意”(董其昌《容台集》)有一层意思是宋代书法家重视和强调个人识见、修养在书法中的体现,这在行书、草书中尤见分明。到了南宋,最为流行仍是蔡、苏、黄及米诸家书风,这在当时的佛书中同样有所反映。两宋之楷、隶、草、篆体佛书论数量也不算太少,亦有精品,但总体成就不如前代。

二、士人佛画及禅画

五代十国凡七十年,史籍所载士人佛画家甚多,其中之突出者为后梁之荆浩、南唐之周文矩和后蜀之石恪。

荆浩(生卒年岁不详),字浩然,沁水(今属山西)人,一作河内(今河南沁阳)人。博通经史诗文,唐末隐居太行山洪谷,自号“洪谷子”,与禅僧往还。所画山水多为大山巨壑,上突巍峰,下瞰穷



谷,且有禅意,所谓“恣意纵横扫,峰峦次第成”,“禅房时一展,兼称苦空情”(《答大愚僧》)。亦擅佛像,尝绘开封双林院宝陀落伽山观自在菩萨。

周文矩(生卒年岁不详),句容(今属江苏)人。南唐画院翰林待诏。善人物、山水、楼观,尤长仕女,颇具精思。衣纹多以曲折颤动的“战笔”描出。亦善佛像,尝于兜率宫内绘《慈氏像》,改天竺原本男像样式为“丰肌秀骨”、“明眸善睐”之中国妇女形象,颇见创意。另有《卢舍那佛像》、《金光明菩萨像》、《文殊菩萨像》、《法眼禅师像》和《佛因地图》等见于著录。

石恪(生卒年岁不详),字子专,成都郫县(今属四川)人。后蜀佛道人物画家,宋灭后蜀,至汴京(今河南开封)。后期笔墨纵放,追求新意,寓浪漫情趣。所绘佛教人物造型奇崛夸张,简练传神,为南宋梁楷“减笔”人物画之先声。入宋后尝奉旨图大相国寺壁。有《二祖调心图》卷传世。

今人知其名姓的五代士人佛画家还有不少:后梁之王道求、胡翼、王殷、朱繇、张图、跋异、王商;后唐之韩求、李祝、左礼、张南;后晋之王仁寿、胡严徵;吴越之王乔士、宋卓、富政、燕筠、李仁章;南唐之王齐翰、曹仲玄、陆晃、顾德谦、厉昭庆等人。前后蜀偏安西南,北方避乱入蜀之书画家众,故而是处佛画家也较多:前蜀翰林待诏房从真、杜颢龟、宋艺、李昇,院外士人杜子环、杨元真、张玄、支仲元;后蜀翰林待诏蒲师训、杜敬安、高从遇、赵忠义,院外画家赵德玄、周行道、丘文播及其弟丘文晓、赵才、程承辩等人都曾作佛画。后蜀翰林待诏李文才擅长写真,曾为高僧造像,有《西天三藏真》、《定惠国师真》、《奉圣国师真》和《元智禅师真》被著录于《益州名画录》。

北宋佛像画家之代表为武宗元和李公麟,禅画家以苏轼为首席。

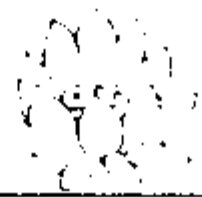


武宗元(?—1050),初名宗道,字总之,白波(今河南孟津)人。官至虞部员外郎。早熟的画家,擅佛道鬼神,笔法具曹仲达、吴道子之妙。尝图许昌龙兴寺《帝释梵天》、经藏寺《旃檀佛》,并有卷轴佛画《天帝释像》、《天王图》、《观音菩萨像》、《渡海天王像》、《文殊玄奘图》等经《宣和画谱》著录。

李公麟(1049—1106),字伯时,舒州(今安徽潜山)人。宋神宗熙宁三年(1070)登进士第,官至御史检法朝奉郎,宋哲宗元符三年(1100)病痹告老,隐居龙眠山,自号“龙眠居士”。其创作范围广,重写生,敢独创。将原本作为壁画粉本的“白画”加以提炼,形成其“扫去粉黛,淡毫轻墨”、“不施丹青而光彩动人”的“白描”画,从而确立了“白画”在画史上独立的美学格调和地位。创长带观音、石上卧观音等佛像新图式,并以文士形象写维摩居士。所作佛画甚丰,曾有《华严变相图》、《蕃王礼佛图》、《释迦佛像》等,今存有传为李氏所作的《维摩像轴》等。

苏轼(1037—1101),字子瞻,号东坡居士,眉山(今属四川)人。宋仁宗嘉祐二年(1057)进士,官至翰林学士、礼部尚书,仕途坎坷。博学多识,多才多艺,均卓然大家。主张三教合一,以禅理渗入其书画,为禅画大师。推崇“外枯中膏”(《评韩柳诗》)之美,倡导“萧散简远,妙在笔画之外”(《书黄子思诗集后》)和“静故了群动,空故纳万境”(《送参寥师》)之境界,并提出“诗画本一律,天工与清新”(《书鄢陵王主簿所画折枝二首》)的标准。所画水墨枯木怪石,颇富禅意,并亦曾作佛像,笔墨奇古。

有画迹见于著录或有作品传世的北宋佛教绘画作者还有不少。画院的王霭、赵元长、赵光辅、高益、高文进、王道真、杨斐、李雄、高元亨、陈用志、勾龙爽、高克明、崔白,院外画家王瓘、孙知微、孙梦卿、李用及、童仁益、李象坤、侯翼、陆文通、杨拙、张昉、孟显、武洞清、李元济、司马寇等人,都有过绘作佛画的经历。



南宋佛画声势不及北宋。梁楷为南宋佛画家之杰出者,其画亦禅画之典型。

梁楷(生卒年岁不详),祖籍东平(今属山东),南渡后流寓钱塘(今浙江杭州)。宁宗嘉泰(1201—1204)间任画院待诏。个性疏野豪放,“嗜酒自乐”,被称为“梁风(疯)子”。信佛参禅,与当时高僧妙峰、北涧居简、智愚等人过从甚密。工佛道、鬼神、人物,兼及花鸟、山水。初师贾师古,上承李公麟,曾作“细笔画”;后承石恪遗风,作人物笔墨简括,扼要传达神情动态,属于“减笔”。所作佛画有《天王图》、《罗汉像》、《释迦出山图》、《八高僧故事图》、《六组图》等,以疏减一路为主,颇见禅意。

南宋画院中人李从训、苏汉臣、刘松年、李嵩、贾师古、陈宗训、俞洪、李权,院外画家李祐之、李确等人,也都曾作过佛教绘画。李确画风近禅僧画派。而北宋之文同,南宋之“逃禅老人”杨无咎等人所画水墨竹梅兰花,也往往透出禅的意境。

帝王也有亲自作佛画者,例如宋仁宗赵祯会绘事,尝“画龙树菩萨,命待诏传模镂板印施”(《图画见闻志》卷三),为宫廷画家立下皇家标准。但总体来看,五代两宋佛画除少数几人有较大贡献,声势已不如前,尤其南宋,成就更不显眼,值得瞩目异军突起的一支,是禅僧画派。

三、禅僧画派

五代两宋由禅僧画家组成的佛教绘画流派,是所谓禅僧画派,宋以后也有后继者。这些禅宗画作者由于弃绝凡尘,一心向佛,以禅悟入书画,洒脱简远,思想倾向既接近,艺术风格又类似,虽未必都有同一时期的交往或前后的师承,然而蔚为禅林画风。其中的



中坚人物,五代有释贯休,五代宋初有释巨然,北宋有释惠崇,南宋有释法常。

释贯休(832—912),俗姓姜,字德隐,一作德远,婺州兰溪(今属浙江)人。禅僧画派之祖。自幼出家,寓居杭州灵隐寺及苏州各寺院。唐末避乱入蜀,受到蜀主王建礼遇,赐紫衣和“禅月大师”名号。善佛像、罗汉及草书。其书被称为“姜体”,佛像则线条紧密遒劲。尤以丰颊隆鼻、形容古怪“梵相”之水墨罗汉见长。佛画迹曾有《高僧像》、《维摩像》、《天竺高僧像》、《释迦十弟子》、《须菩提像》等。今存有相传为贯休所作《十六罗汉像》。

释巨然(生卒年岁不详),江宁(今江苏南京)人。少年出家,南唐亡后赴汴梁(今河南开封),居开宝寺。山水画大家,师法董源而颇多发展,致使“董巨并称”。早年注重形象构造,着力较多,晚年趋于平淡,人有“淡墨轻岚为一体”(沈括《图画歌》)之评。其画天真自然,富有禅味。有《秋山问道图》、《万壑松风图》、《层崖丛树图》等留传至今。

释惠崇(?—1017),淮南(今江苏扬州)人,一作建阳(今属福建)人。诗画均有声誉。工山水小景,鹅鸭鹭鸶,烟雨芦雁,江南春光,寒汀远渚,潇洒虚旷,荒率萧散,有画外之画,人称“惠崇小景”。今存有《秋浦双鸳图》、《沙汀烟树图》等。

释法常(?—约1281,一作1291),号牧溪(一作谿),俗姓李(一作薛),蜀(今四川)人。年轻时曾中举,中年出家,为径山寺住持无准师范佛鉴禅师法嗣。作佛像菩萨,猿鹤龙虎,山水花卉及人物,笔墨萧散虚和,意趣悠远,常在禅宗人物画中蕴含禅机妙悟。作品为禅林画风推波助澜,大多流传日本,其风格对日本画坛影响颇大,促进中日文化艺术交流。传世有《观音、猿、鹤》三联屏、《蚬子和尚图》、《马祖庞居士问答图》、《寒山拾得丰干图》、《罗汉图》等,但真贋难辨。

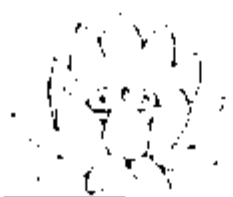


这一时期其他留有姓名并著录有画迹的禅僧画家还有：后周释智蕴，吴越释蕴能和释传古（后归宋朝），后蜀释令宗和释惠坚，两宋释梦休（唐代亦有同名画僧）、释仲仁、释觉心、释择仁、释静宾、释梵隆、释若芬、释萝窗、释智融、释怀贤等人。他们或擅长佛像、观音、罗汉，或善作花草、禽鸟、蔬果，或图绘寺壁兼作卷轴佛画，或钟情水墨梅兰松竹，其实都可归于禅僧画派，禅机悟境，显现于笔情墨趣的构成图式，其中又各有千秋，个性纷呈，亦正合禅家本色。比如说，释仲仁水墨晕写梅花必先焚香禅定，释法常、释萝窗创“六通寺派”（禅僧画派一分支），释智融创惜墨如命、用墨微茫之“罔两画”等等。

四、壁画、版画及其他

寺庙壁画难以保存，所以虽说有记载可查的五代两宋佛教壁画是寺庙画多于石窟壁画，但今日得见的以后者为多，而较之南朝和唐代自然又相形见绌得多。北方的汴梁（今河南开封）大相国寺宋时多次重修，高益及高文进、王道真等大批佛画高手参加，并有大量无名工匠共襄盛举。河北定县净众院和静志寺分别出土的两座宋代塔基的壁画，让人欣赏到涅槃变、天王像等画面。

这一时期的石窟壁画，首先是敦煌莫高窟中的图画。五代时的敦煌先后由张议潮和曹义金统治，一直到北宋仁宗景祐二年（1035）为西夏族所侵占为止。五代和北宋洞窟有许多为曹氏家族所修。五代时期代表性洞窟为九八、一〇〇、一〇八窟。莫高窟艺术在北宋时期开始进入尾声。宋窟以复壁改建为主，代表性洞窟为四五、五五、六一窟。九八窟《劳度差斗圣变》和六一窟《五台山图》是这些洞窟壁画中的典型之作。其次为甘肃安西榆林窟壁画。



其五代宋窟也有不少为曹氏出资凿修, 主建者曾招收各地画工前来参与, 以四窟、一二窟为代表。再次为甘肃永靖炳灵寺石窟壁画, 尚存有少量宋代佛像菩萨, 但精品不多。

迄今发现的五代木版佛经及扉页画和印本佛像分布于北方南方。敦煌出土有印本佛像《大圣毗沙门天王像》、《大慈大悲救苦观世音菩萨像》和《金刚般若波罗蜜经卷首图》及千佛像等。浙江湖州天宁寺发现有显德三年(956)吴越国王钱俶印《宝篋印陀罗尼经卷首图》, 浙江绍兴出土有宋太祖乾德三年(965)钱俶印《宝篋印经卷首图》, 杭州雷峰塔倒坍后发现在砖心中塞有宋太祖开宝八年(975)钱俶印《宝篋印陀罗尼经》, 其佛画清朗, 文字精美, 足证五代时吴越雕版印刷达到相当高水平, 其中尤以绍兴出土的佛经为最佳。两宋时代木版佛经及佛画的艺术水平更加提高, 遗迹留存也更多。当时的汴梁(今河南开封)、临安(今浙江杭州)、建安(今福建建瓯)、成都(今属四川)及眉山(今四川乐山)等地, 先后成为雕版印刷中心。北宋太祖开宝五年(972)开刻《开宝大藏经》, 费时十二年, 书法端正整肃, 佛画精细严谨。江苏苏州瑞光寺塔发现宋真宗咸平四年(1001)四月刊印《大隋求陀罗尼经咒》, 中间绘刻释迦像, 环以汉字咒文, 四个角上刻有天王像。北宋太宗雍熙元年(984)刊印、画院待诏高文进画《弥勒菩萨像》等三联作版画, 艺术上已经很成熟。以上作品, 还有北宋刊本《大佛顶陀罗尼经》及卷首图, 南宋临安版《佛国禅师文殊指南图赞》(中国古本连环图画之雏型), 均可作为这一时期雕版佛经及佛画的代表。

另外, 敦煌莫高窟藏经洞发现的纸、绢本佛画中亦有像绢本《白衣观音图》和《八臂十一面观音像》这样的五代精品。今藏苏州博物馆五代木函四面彩画天王像, 用笔流畅, 造型孔武传神, 至为难得。宋代除壁画外, 佛教卷轴也相当流行, 可悬挂用于供奉, 祈拜者名之为“行轴”。今存无款《燃灯佛授记释迦文图卷》是宋代民



间卷轴佛画中的典范之作。

宋代佛教绘画作者队伍也体现出宋代存在的画家社会地位严格的等级区分,也可以分为士夫画家、画院“士流”及贵族画家和以绘画为业的民间画工两大类。像武宗元那样画工出身后来改变身份的,毕竟是极少数。

五、士人佛书

与盛极一时的唐代书法相比,五代书坛实在寂寞冷清得很。士人书家惟杨凝式尚有一定贡献,亦有佛书传世。

杨凝式(873—954),字景度,号虚白、癸巳人、希维居士、关西老农,华阴(今属陕西)人。唐末官秘书郎,历仕梁、唐、晋、汉、周五朝,官至太子太保,世称“杨少师”。曾佯狂自晦,人亦称“杨风(疯子)”。书法上承欧阳询、颜真卿、怀素而有变化。行书有承先启后之地位,“尤工颠草,笔迹独为雄强”(《宣和书谱》)。信佛虔诚,有佛教书法《长寿华严院东壁诗》石刻传世,诗云“院似禅心静,花如觉性圆”,笔迹放纵遒劲。

另有南唐应用书《心经》。据宋代尤袤《江南野史》,应用“善用细字,微如毛发,尝于一钱上写《心经》”。当是中国早期的“微书艺术”,惜今已不见。又南唐后主李煜曾“手书金字《心经》一卷,赐其宫人乔氏”(宋王铨《默记》)。后周王献正楷书《龙泉禅院记》和南唐“雅好释氏”的高越书《舍利塔记》同属五代佛书遗迹中的妙品。

北宋时,文人不再能“以书取士”,又热衷于论佛谈禅和文学化生活方式,唐代“尚法”的楷书的至尊地位,到了宋代渐渐为重视抒发性灵、营造意境韵趣的行书、草书所代替。北宋中期以后,“宋四家”出现,改变了承接唐、五代书风余绪的局面,形成了书风及佛书



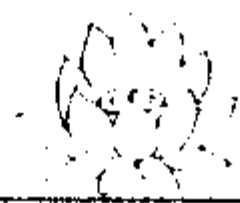
面貌之新变化,同时帖学盛行。尝作佛书的著名士人书家,是苏轼、黄庭坚和米芾。

苏轼乃是禅画大家,亦擅长行书、楷书,结字紧密,笔画丰厚悦泽,寓劲健、挺秀于敦厚之中,创潇洒雍容,以天趣为宗的苏体行书“苏字”。其书“学问文章之气,郁郁芊芊,发于笔墨之间”(《山谷题跋》)。尝作不少佛书,有《心经》、《华严经破地狱偈》、《楞伽阿跋多罗宝经》、《圆觉经》、单帖《金刚经》和《齐州舍利塔铭》等,有一些流传至今。

黄庭坚(1045—1105),字鲁直,号涪翁,又号山谷道人,分宁(今江西修水)人。宋英宗治平四年(1067)进士,以校书郎为《神宗实录》检讨官,迁著作郎,后遭贬谪。主张三教合一,精于谈禅。善行、草书,遒健放逸,以侧险取胜。其行书“虽昂藏郁拔,而神闲意秣,入门自媚”(康有为《广艺舟双楫》)。以禅学入书学,论书主去俗存真,破人我执而息心驰骛,破法我执而解除束缚。佛书墨迹有草书《文益禅师语录》和行书《华严疏卷》等传世。

米芾(1051—1107),初名黻,字元章,号襄阳漫士、鹿门居士、海岳外史,世居太原(今属山西),迁襄阳(今湖北襄樊),后定居润州(今江苏镇江)。宋徽宗召为书画学博士,官至礼部员外郎。好洁爱石,诗文书画鉴古俱擅长。行、草博取前人众长而自创一格,运笔迅捷,刚健沉着之中有婀娜婉丽之态,超逸入神,振迅天真出于意外。佛书墨迹有草书《方圆庵记》等。

两宋时代士人书写佛经风气流行,尝写经的有赵安仁、王安石、叶清臣、钱公辅、柳闳、孙朴、苏过、张即之、宋唤、蔡卞等人。以楷为主,也有行书,或作帖,或刻石,传世不少。还有不少文人士大夫书写佛寺碑铭题记,留有姓名者如王正己、彭太素、何润之、吴郢、孙道、丰稷、吕惠卿、章惇、任广、苏定武、王道、何大奎、季布、马光祖、马云夫等人,其中行书碑文的比例也不小,与唐代不同。这



些人虽说大都不是书法大家,亦有书法精美者。比如丰稷书《慈谿永明寺殿记》,“开大而不沓拖,谨密而不拘曲,驰骋于意象之先,从容于笔画之外”,博取“宋四家”而“不用其一笔”(明安世凤《墨林快事》)。南宋末以书法享誉天下的张即之有传世写经《金刚经》、《佛遗教经》、《大方广佛华严经》和东福寺“方丈”二大字及题记,清劲绝人,都很难得。

赵宋王朝君王权臣喜作书者亦不是个别的,对当时书艺普及起了一定的作用。宋哲宗赵煦当皇太子时奉太后之命手写佛书,“喜钟、王书”,书风端谨。宋高宗赵构曾书《金刚经》赐予孝宗,存世佛书墨迹有《般若波罗蜜多心经》等。

六、僧人书法

五代僧书以贯休书为榜首。释贯休“善小笔,得六法”(释赞宁《宋高僧传》本传),“善草书,时人比诸怀素”(《益州名画录》),创“姜体”。有草书《千文帖》留传,今不存。另有后梁释彦修、释大空,后唐释归屿、释齐己、书《楞严经》、《四注金刚经》的释应之,后周释师试,西蜀释昙域、释晓峦、释梦归,吴越释霁光、释从瑰、释智琮等,均有书法经历或书迹著录。

两宋高僧中能书者绝不在少数。首先来看曾写佛经者。杭州灵隐寺高僧道肯,在释梦英集十八体篆书《惠林诗》的基础上,广为三十二体篆书《金刚经》,今有明崇祯年间雕版印本留存。释瑛公写《华严经》,精妙简远之韵出于颜柳。临济宗黄龙派创始人释慧南,尝手录《四十二章经》,书风庄重沉稳而清劲。释栖公曾写《大方广佛华严经》于手掌大方册中。释法晖尝“作正书如半芝麻粒,写《妙法莲华经》、《楞严经》、《维摩经》等十部”,“其字累数百万,不



容脱落,始终如一”(《宣和书谱》)。释仁钦、释处严、释省言、释若逵、释行霆等人也都有不同书体佛经出于手下。

其次,宋代释子书写佛寺碑志塔铭者,有释道潜(号参寥子)、释云胜、释善俊、释和公、释思齐、释怀则、释惠昙等人,书体则包括楷、行、篆、八分。释静万《集王书慈云寺碑》和释怀则《集王书摄山栖霞寺碑》,为宋代精美雅致的集王书佛教书法。除此之外,有一些僧人虽不见有佛教书法被著录或存世,但工书且有成绩,是为书僧,不容忽略。例如,北宋永嘉(今浙江温州)人“圆通大师”释怀贤,禅慧明睿,博学多才,诗书画独步一时。释佛印好禅寂,善言辩,工诗书,与苏轼、黄庭坚等士人谈禅往还,有楷书《李太白传》墨迹本传世。释惠崇不仅善画山水小景,亦擅书法。释敏传“飞翰如蚕食叶,俄顷千字,横斜布列,擘窠棋画”(释惠洪《石门文字禅》),为速书高手。

然而总体而言,五代两宋僧人书法没有像释智永、释怀仁和释怀素法书那样的突出成就,故而在书法史上地位并不算高。

七、无名氏刻经及其他

这一时期之刻经,也有一些未署书者名款的遗存。其中石刻佛经之典型为江苏苏州虎丘的《陀罗尼经幢》,刻于后周世宗显德五年(958),楷书,“犹有唐人笔法,虽无书人姓名,亦堪宝爱”(《潜研堂金石文跋尾》)。木版佛经以北宋初《开宝大藏经》为代表,以谨严端正楷书雕印整部《大藏经》共五千多卷,并曾分赠朝鲜、日本、越南诸邻国。其他雕版刻经还有多种。

今存五代两宋佛寺碑铭题记大多留下了书者姓名,或镌刻于碑石,或记载于史册,不像前代同类佛书的书者姓名大多湮没无



闻。但也有一些为无名氏所书。佛教造像之风至此时期已敛,造像题记也只是残山剩水。壁画及题款、榜书的情况也相仿佛。

八、辽、金、西夏、大理国佛教书画

今存辽画迹中很少见到佛画,值得注意的是木版佛经及卷首图。1974年山西应县木塔释迦主像腹腔内发现的辽文物中,有十二卷《契丹藏》,刊刻于辽圣宗统和二十一年(1003),其中三卷附有卷首图,图文均极精工。同时出土有被认为是丝漏彩色对印本的《南无释迦牟尼佛像》,乃是珍贵遗物。辽之佛教书法也少见,值得介绍的有,辽穆宗应历(951—969)间所立《燕山云居寺碑》,郑熙书,著录于元末明初张绅《吉金贞石志》。另有二方佛寺碑刻,均由辽之高僧所书。一是辽圣宗统和五年(987)立《元佑唐寺碑》,释德麟书,清蒋溥《盘山志》著录。二是辽天祚帝乾统七年(1107)刻《感化寺碑》,释肃回书,亦见《盘山志》。另外,北京房山石经中有辽之高僧圆融、恒劬、善雍、惟和、真延等人所书佛经和佛寺碑记。

金政权注意学习和吸收汉民族文化,亦重视书画艺术和雕版印刷。金的重要佛寺壁画有三处,皆在今山西境内。一是朔县崇福寺弥勒殿壁画;二是大同上华严寺大殿壁画(曾经后代重修);三是繁峙岩上寺壁画。尤以后者为最佳,绘者为“御前承应画匠”(类似宫廷画家)王逵及“同画人”王道等,该寺壁画佛像、佛传故事和经变故事保存较为完好,画面中又穿插一些世俗场景,很富生活气息。另有金末元初僧人雪窗,擅绘山水、墨兰,书法亦佳,颇有禅味。金熙宗皇统九年(1149)至世宗大定十三年(1173)刊刻印行的《金藏》,又称《赵城藏》,每一卷之首附装《释迦说法图》一幅,画面舒朗醒豁。



金之佛教书法见于著录和留存至今的,均多于辽。其中代表性的有:沂州(今山东临沂)普照寺《集柳公权书沂州普照寺碑》,楷书,金熙宗皇统四年(1144)立。同年所立《汴城东光教寺普贤洞记》,施宜生撰文并书。金卫绍王大安(1209—1211)间立《六聘山天开寺忏悔上人坟塔记》,贾溉书。这些为金代士人佛书。金代僧人中善书者,有书《悯忠寺舍利函记》的释义中,书香水寺《头陀大师灵塔实行碑》的释善进,以及工书善画的释德普和释玄悟等。

西夏佛画以佛窟壁画价值最高。敦煌莫高窟六一窟甬道西夏《炽盛光佛像》,采取了鲜见的佛画题材,在莫高窟为孤例。安西榆林窟三、二九窟西夏供养人像鲜明地体现了该民族圆脸高鼻、体态修长的容貌特征和窄袖紧衣的民族服饰。三窟毗沙门天王像、二九窟菩萨像以线描为主要造型手段,形象也有些类似中原佛像,可见文化交流的影响。

大理国为宋时以所谓“白蛮”为主体所建之西南政权。关于其佛教及绘事情况,今人所知不多,题为张胜温所绘的《梵像图卷》是唯一重要的佛画遗存,图绘诸佛菩萨,以及大理国利贞皇帝、后妃等,画风类似宋朝。

第五节 元明清佛教书画:式微时期

一、概 况

元是由蒙古族贵族建立的政权。元世祖至元八年(1271)忽必烈定国号为元,至元十六年(1279)灭南宋,统一了全国。元朝历八十年左右,社会矛盾、民族矛盾激化,在元末农民起义急风暴雨中



土崩瓦解。朱元璋取而代之,建立明朝,恢复了汉族政权。明朝历二百七十六年,于明思宗崇祯十七年(1644)为李自成农民起义军所推翻。东北的努尔哈赤统率女真族军队趁机入关,定都北京,逐步统一全国,建立了长达二个半世纪以上的清王朝。在这社会变动的前后六百余年中,佛教及佛教艺术也发生了一系列重要变化,但总体规模、气势和艺术成就上,都进入了一个式微时期。

宋代已开始呈现衰势的佛像菩萨图绘和写经刻经等,在元代曾得到一定的复兴,盖因元朝统治者制订了保护一切宗教的政策,尤其是密宗(藏传佛教即喇嘛教的主要部分)为帝王显贵所崇奉和倡导,而密宗又是仪轨复杂,讲究入教、供养、诵咒、弘法仪式的宗派,加上受汉文化影响的元朝君王渐渐钟爱翰墨,以及受异族统治的汉族文人士子格外追怀民族文化。所有这些都促成了元代佛教书画一定的发展。

但元代佛教绘画大多是密宗画。随着喇嘛教流传地区兴修喇嘛寺,寺院壁画和寺窟壁画又有所发展,尤以世俗化繁荣场面为时代特征,其作者大多为无名工匠。专门之佛画大家在元代几乎没有。虽有擅人物或山水等的文人亦作佛像、观音、罗汉、变相,并亦有精品,不过大多主要是以题材之变化求笔墨之意趣,情感表现性强而宗教象征性弱。有佛画佳构惊世的赵孟頫等数人毕竟无力回天。元代整体上已不见前代佛画有过的庄严辉煌,实际上显示出自宋代萌生的佛画衰运之趋势。元代佛书呈复古(宗晋唐传统)态势和规整风格。中国书法史上大家赵孟頫是元代书画,也是佛教书画之第一人。此外,元代佛教书画也体现出以书入画、以画入书互相渗透融汇的特点,追求清空灵透、高雅绝尘的风韵与境界,实则是与禅境相通的。元代是禅画的终结阶段。

到了明清时代,魏晋南北朝和隋唐那种金碧辉煌、壮阔宏大的佛教艺术和五代两宋那种禅机渗透、简淡悠远的禅画,统统成为历



史过去了,连元代一时振兴的那种绚烂神秘而带恐怖感的密宗艺术也盛况难再。佛教书画随着佛教的衰微而趋于没落。

但佛教毕竟已经融进中国文化。明代时,明太祖朱元璋少时尝在皇觉寺为僧,取得政权后又选高僧使侍诸王和招徕外国僧人,授以封号、官位。明中叶武宗朱厚照亦崇佛通经,自号“大庆法王”,倡导佛教。这样,明代佛教还有一定声势。但佛教书画仍无大起色,在书画艺术中只列次要地位。明代绘画以山水花鸟为主,“至于神像及地狱变相等图,则百无一矣”(明谢肇淛《五杂俎》)。明以及清代的文人士子书画并重,在书家、画家作品中,在画家书法和书家绘画当中,都有一些佛教题材作品,但与其说主要是为了传经弘法,不如说更重在抒发性灵和追求笔情墨趣,从而也更具个性风格特征。这些绘画纵然有少数亦注重禅机悟境的蕴藉,但不少却是只承前代禅画的疏简清淡形式而不求禅意禅境,不过作者的宗教感情却是或多或少存在的,一些文人佛画也纳入宗教膜拜体系。

有明一代的佛书大多体现帖学书风,亦学晋宗唐,本身尚秀媚可观,少数佛书还自有风神,但毕竟在总体上缺乏气势力度,亦少有新的发展。到明代中期文徵明等人振作书风,也传下了精美的写经等佛教书法。明末董其昌以禅学论书学,又以禅家分宗为比喻,划分历代山水画家为南北两派,这些理论对清代影响很大。

清代之佛教绘画随着佛教继续明代之衰势,且更为萎靡不振。道释画在清代画坛几乎没有独立的地位,虽有山水、花鸟、人物画家间或图写佛像、观音、罗汉、鬼神,多少带有宗教的虔诚,也主要是当作抒情达性的工具,未必都纳入宗教膜拜体系。以佛画名世者惟丁观鹏等几人而已。民间佛画形式多样,因时代去今未远,仍有不少留存,看来较为热闹。明、清佛教图像中尤多罗汉,流传着取自中国人形相的《五百罗汉图》。佛画不盛,然而需要指出的是,



清代绘画以山水、花鸟最为发达,却是与许多禅门高僧画家的贡献分不开的。“清初四僧”弘仁、髡残、八大山人、原济的禅意山水、花鸟,强调“陶咏乎我”和“借古开今”,别具一格,匠心独运,影响了清代画坛。

清代书法略有振兴,得力于清朝初、中期几代皇帝(世祖福临、圣祖玄烨、高宗弘历)为了政治和艺术的原因而钟情华夏翰墨,临帖挥毫,倡导书艺。继明代之后至清宣宗道光(1821—1850)之前,崇尚魏晋以下钟(繇)、王(羲之)、颜(真卿)等书风体系的帖学非常流行。道光前后书坛开始出现变革。金石考据学的发达和乾隆嘉庆(1736—1821)间北朝和隋代碑志铭记的大批出土,使守成太久的帖学盛极而衰,有创意的书法家受撰写《南北书派论》、《北碑南帖论》的阮元及其同道的影响,使书风从纤弱走向遒劲,开始走出自己的路。清代佛书亦同时反映出书坛这一变化,代表者如邓石如、伊秉绶等人,在其佛书中体现“碑学”书风,并以融合其他书体技法的篆、隶体书写佛教文字。此外,元明清三代高僧法师中尚有一些人擅翰墨,留有墨宝,大多精致雅美,但突出者寥寥。惟“清初四僧”书法,自成风格。近代禅门高僧大德弘一,依西洋画图案之原则作书,醇朴自然,别开生面,为书史上独立一派。

二、士人佛画

赵孟頫及其妻管道昇、颜辉、王振鹏和朱玉是元代士人佛画作者中较有代表性的人物。

赵孟頫(1254—1322),字子昂,号松雪道人等,湖州(今属浙江)人。宋朝宗室,后仕元,官至翰林学士承旨,封魏国公,谥文敏。诗文书画俱精能,绘画则广涉题材,开始在绘画笔墨中追求书法运



笔意趣,为元代第一书画大师,并启迪后人。在社会现实与自我心理矛盾中,转而心向佛教,自称“信佛弟子”,与当时高僧明本等人来往甚密,写经图佛,精妙入神,造型有唐意,笔法古拙。其佛教绘画作品有《红衣罗汉像》、《观音大士图》和《达摩像》。其妻管道昇(1262—1319),字仲姬,湖州(今浙江吴兴)人。信佛,与其夫同为释明本弟子,工诗文,善画墨竹、佛像,有《鱼篮观音图》传世。

颜辉(生卒年岁不详),字秋月,庐陵(今江西吉安)人,一作江山(今属浙江)人。以人物、道释、鬼神见长,造型奇特,工拙有度,“笔法奇绝,有八面生意”。有佛画《水月观音图》等传世。

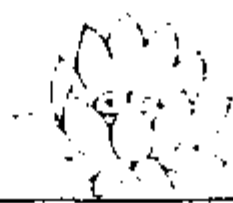
王振鹏(生卒年岁不详),字朋梅,永嘉(今浙江温州)人。其画曾得元仁宗赏识,赐号“孤云处士”。官至漕运千户。长于界画及人物。今存相传为王氏所作佛画《鬼子母揭钵图》。

朱玉(1292—1365),字君璧,一作均璧,昆山(今属江苏)人。师从王振鹏,擅长道释人物,亦精界画。尝作《大藏经》佛像引首画,尺幅虽小,意度横生。传世佛画有《地狱变相图》和《揭钵图》。

其他如刘贯道、许择山等人也兼绘佛像观音。又有王蒙尝在杭州保俶塔寺图《海天落照图》,王冕为山阴(今浙江绍兴)蜀阜寺壁画梅花,诸如此类的偶然所为,虽非佛教题材作品,但其内在情调和倾向,仍与其所在的佛教膜拜体系相协调。王蒙自称香光居士。倪瓚号净名居士、无住庵主。吴镇自号梅沙弥,并自题其墓为“梅花和尚之塔”。“元四家”等士人学道参禅,与高僧居士交往,将禅宗意识融入画中,追求净素自然、出尘脱俗之意味,其山水花鸟,特别是水墨梅竹,常有禅味渗透,而倪瓚所谓“逸笔草草”正是其外在表现的典型形式。

有明一代文人士大夫佛画之代表为蒋子成、丁云鹏、吴彬和陈洪绶。前三者偏重道释,后者兼作佛画,各有风采。

蒋子成(生卒年岁不详),一作子诚,阳羨(今江苏宜兴)人。幼



学山水,中年始攻道释人物,后被征为宫廷画师。所作佛画,设色精妍,尤擅水墨观音大士像,人评为有明第一人。曾奉诏图佛像以赠外国。

丁云鹏(1547—1628 尚在),字南羽,号圣华居士,休宁(今属安徽)人。明宫廷画家。工诗善画,长人物、山水、花卉,尤擅佛像,人称“有张(僧繇)、吴(道子)心印,神姿飒爽,笔力伟然”(清方薰《山静居画论》)。其佛画以精工为特色,晚年复归平淡。丁氏为徽州版画作者之首席。有佛画《白马驮经图》、《大阿罗汉图》、《大士像》、《六祖像图》等传世。

吴彬(生卒年岁不详),字文中,一作文仲,号枝隐庵头陀等,莆田(今属福建)人,流寓金陵(今江苏南京)。万历间中书舍人,官至工部主事。善人物、山水,尤长佛画。佛像奇古,不类前人,笔法细腻,设色工丽,又喜作梵刹山林。传世佛画迹有《十六应真图》、《古佛高坐图》、《佛像图》、《群峰梵刹图》等。

陈洪绶(1598—1652),字章侯,号老莲,明亡后出家,改号悔迟等,诸暨(今属浙江)人。曾于崇祯年间为舍人。清兵入浙东时避乱于绍兴云门寺为僧一年余。善人物、山水、花鸟,亦画佛像,无一不精不佳。人物造型躯干伟岸,面部夸张,衣纹细劲清圆而多折,设色古雅,这些特点也体现于其《观音像图》等佛教绘画之中。其画风影响后代。陈氏在明季武林版画作者中名列前茅。所作《婴戏图》绘群童拜佛嬉戏场面。

明朝历时甚长,时代又不算太远,佛画虽不炽旺,著录于史籍图录的佛画作者却还有不少。擅长佛画之士人尚有倪端、张仙童、沈鸣远、顾应文、张继、上官伯达、熊茂松、李麟等人;而兼作佛像、偶写罗汉的文人画家和画院画家则更多,有陈远、朱芾、戴进、王绂、吴伟、张路、邵弥、孙克弘、张世禄、文从简、崔子忠、金声、蓝瑛、邹喆、张瑞图等人。他们不仅作卷轴佛画,一些人还曾作佛寺壁



画。吴伟曾在南京昌化寺壁画五百罗汉,戴进尝图壁于报恩寺,是其中的例子。明朝帝王如明宪宗朱见深,也有佛画《达摩像》传世。

清代佛画更呈衰势,高手寥寥。著名之士人佛画作者是丁观鹏和金农、罗聘师徒,其中丁氏主要以佛画享誉。

丁观鹏(生卒年岁不详),乾隆时供奉于南薰殿。擅道释人物,兼山水。佛画承其同宗明代丁云鹏画风,人称出于蓝而胜之。《石渠宝笈》著录丁观鹏画迹八十三件,道释画轴占了三分之二。尝奉诏将南宋大理国张胜温《梵像图卷》摹成两卷,有《无量寿佛图》等佛画传世。

金农(1687—1764),字寿门,号冬心先生、昔耶居士、心出家盂粥饭僧等,仁和(今浙江杭州)人。布衣居士,博学多才,工诗词,精鉴赏。书法工隶、楷及行,自创一格,号为“漆书”。五十多岁始从事绘画,梅竹、花鸟、蔬果、山水、鞍马、人物、佛像皆能而有特色。学养渊深,用笔古朴,意境奇奥。为“扬州八怪”之一。崇佛画佛,有佛画作品《佛像图》、《菩萨妙相图》、《佛院冰姿图》、《十六罗汉像》等。

罗聘(1733—1799),字遁夫,号两峰,又号花之寺僧、衣云道人等,歙县(今属安徽)人,后迁居扬州。金农弟子,一生布衣。擅长人物、佛像、梅竹、花鸟、蔬果、山水,独辟蹊径。亦为“扬州八怪”之一。作佛像奇而不诡,画《鬼趣图》以鬼喻人。其佛画既有奉佛之虔诚,又有抒写性灵之洒脱。传世佛画有《观音像》、《普贤菩萨像》等。

曾经创作佛画的文人画家和宫廷画家还有方维仪、华岳、沈瀛、沈源、黄应谔、丁元公、徐人龙、金礼羸、傅雯、俞宗礼、张照、金廷标、贾全、闵贞、钱杜、王锡畴、陆靖、叶舟、王奂、改琦、苏六朋等人。其中一些人的佛画有异常之处。比如钱塘(今浙江杭州)画家杨芝擅巨幅佛像,尝曰:“安得三十丈大壁,磨墨一缸,以田家除场



大帚蘸之，乘快马以扫数笔，庶几手臂方舒而心胸以畅也。”新安（今安徽歙县）画家姚宋，相传能在瓜子上绘十八罗汉。这一大一小，一为浪漫抒情，一为精微献技，已经偏离开宗教意图相当远了。清季还有如任伯年、吴昌硕者，虽非专擅佛画，偶而为之，却也无不精妙盖世，实乃涵养深而技艺高之故也。除此之外，清代文人画家中以居士自居者为数不少，但未必都是心怀禅意而画有禅境，有的只是附庸风雅而徒摹禅画形式而已，其作品其实算不得禅画。

三、僧人绘画

元代画僧之跻身画史者屈指可数，地位也不大重要。元初杭州玛瑙寺僧温日观（生卒年岁不详），华亭（今上海松江）人。工诗书，以草书笔法写葡萄，先以手泼墨再挥毫收拾，其率意如此，世称“温葡萄”。

释普明（？—约 1352），俗姓曹，号雪窗，松江（今属上海）人，尝为江苏苏州虎丘云岩寺等庙住持。善书精画兰，流布民间，有“户户雪窗兰”之誉，作品并且流传到日本。

释祖柏（1282—约 1354），俗姓史，号子庭，通称“柏子庭”，四明（今浙江宁波）人。性好浪游，往来于平江（今江苏苏州）、松江一带。工书，擅绘石菖蒲及松石古木，画作亦流入东瀛。

元代画僧大多以水墨花卉蔬果见长，盖因画坛时尚所致，而画中渗入禅味自与一般文人墨戏有别，也有特别者。因陀罗，汴梁（今河南开封）上方祐国大光教禅寺住持，一名壬梵因，法号佛慧净辨圆通法宝大师。擅释道人物，喜用秃笔，简练稚拙，有梁楷遗风。佛画作品有《禅机断简》五图等传世。作品曾传至日本，日人目为梵僧。高僧玉涧也有画作流传日本。



有明一代诗僧书僧固然不算少,而较有成绩的画僧,仅释大涵等几人而已,佛门画苑寥落如此。释大涵擅水墨,精牡丹松石,超逸萧散,跻身明代墨戏画家行列,而以禅味为标帜。浙江僧人华朴中被归入浙派山水画家队伍。

又有士人宋旭(1525—约 1606),字初暘,号石门,嘉兴(今属浙江)人。中年后为僧,法名祖玄,又号天池发僧,“禅灯孤榻,世以发僧高之”(清徐沁《明画录》)。诗书画皆善,工山水人物,苍劲古拙有气势。为松江画派中坚人物,亦尝绘白雀寺壁画,并有《达摩面壁图》传世。

程嘉燧(1565—1644),字孟阳,号松圆、偈庵,休宁(今属安徽)人,寓居嘉定(今属上海)。晚年皈依佛教,法名海能。擅诗画,山水花卉,深静枯淡。著有《破山兴福寺志》等。

另有释莲儒,吴县(今江苏苏州)人。事佛之余,钟情于画史研究,从元代夏文彦《图绘宝鉴》和明代王世贞《王氏画苑》中搜寻、辑集自释惠觉至释普明历代画僧凡六十四人,编为《画禅》一卷,以存禅僧画家史料。

明末清初有四位著名画僧,不仅是清代禅僧画家当中卓越代表,而且在中国绘画史上占有显赫的地位,对后人产生过难以估量的巨大影响。这就是“清初四僧”弘仁、髡残、八大山人和原济,其中又以八大山人和释原济为最著。他们其实是清初人数众多“遗民画家”中艺术个性鲜明而艺术成就突出者,他们在政治上采取与满清统治者不合作或对抗的态度,复杂的现实矛盾和痛苦的内心感受,促使他们弃绝尘缘皈依佛门,以此作为生命历程的归宿,并以突破传统艺术形式的视觉表现方式传达自己真实而深刻的寓有社会性内涵的生活感情。

释弘仁(1610—1664),俗姓江,出家后法名弘仁,字无智,号渐江僧等,歙县(今属安徽)人。明末诸生,明亡有志抗清,离歙去闽,



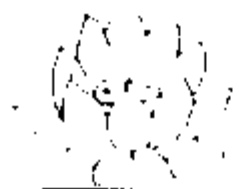
后从古航法师为僧,返歙居西干五明寺。工诗书,书学颜真卿、米芾、倪瓒,遒健放逸。善绘山水兼画梅竹,尤崇倪瓒画法,多写黄山之景,用笔清刚简淡,着墨无多,开创“新安画派”。并有《画偈》等诗文传世。

释髡残(1612—约 1692),俗姓刘,法名髡残,字介丘,号石谿等,武陵(今湖南常德)人。二十岁时削发为僧,清兵入湘时遁迹武陵山中,后居南京牛首山幽栖寺。与顾炎武等抗清志士往来。工五言诗,善行草,擅长山水,宗法释巨然及元四家,自出手眼,高山巨壑,气势不凡,好干笔皴擦而元气淋漓,境界奇辟,并以书法入画。

八大山人(1624 或 1626—1705),俗姓朱,名耆,本名统𦉳,出家后法名传綮,号八大山人,别署雪个、人屋、个山驴等,尤以“八大山人”名世,南昌(今属江西)人。明宁王朱权后裔,明亡后一度落发为僧,一说后当道士。作品常署“八大山人”,四字联缀类“哭之”或“笑之”。善诗文书画,画则尤擅花鸟竹石,次山水,皆叫人叹绝。作鱼鸟多“白眼向人”,图山水多地老天荒,造型夸张,构图奇特。

释原济(1642—约 1718),本姓朱,名若极,出家后释号原济,又号石涛、苦瓜和尚、大涤子等,全州(今广西全州)人。明宗室广西靖江王朱守谦后裔。自小因家国变故出家为僧,后漫游各地,晚年定居扬州。擅长山水花卉人物,亦画罗汉。用笔纵横恣肆,不拘古法,自成一家,对扬州画派影响很大。在绘画理论上亦有突出贡献,著有渗进禅学的《画语录》。诗文书篆皆精,融入绘画。书法则隶、行尤佳,奔放洒脱。有佛画《十六罗汉手卷》传世。

清代其他画僧还有:明末清初释逸然,擅山水人物;释弘智,俗名方以智,博学多才,明亡出家,偶作书画,以山水见长。晚清释虚谷,善诗文,工书画,喜作花果、禽鱼及山水,有佛画《无量寿佛图》等传世。释大汕、释弘瑜、释月蓬、释开智、释湛晖、释明中、释一



泉、释真怀也是禅僧中有绘画艺术成就者,有的人兼工佛画。

四、壁画、版画与“行轴”

元代佛画遗存,除士大夫、僧人的卷轴图册之外,还有民间石窟、寺院壁画和雕版佛经及附图。元代喇嘛教流行,带来密宗壁画的创制。敦煌莫高窟中三窟、四六五窟元代壁画为其中保存较好、制作较精的典范作品。四六五窟壁画包括三面十二臂和六面十六臂欢喜佛形象,带有恐怖和神秘感。体现了藏传佛教画风格。元代西藏等地喇嘛教寺院里遍绘密宗壁画,还创制、收藏有“唐喀”,岁月沧桑,留存至今的极少。到明清时代,在喇嘛教流传地区继续有密宗艺术的创制,但声势却无法与元代相比了。另有山西稷山县兴化寺和洪洞县赵城镇广胜寺都残存有元代壁画,其中兴化寺《七佛图》等,为元代显教佛寺壁画北支民间画工首领朱好古及弟子张伯渊等绘于元成宗大德二年(1298),该图保存较好,线条匀细流动,设色古朴。此外,据河南洛阳白马寺大德碑记载,民间画工马君祥曾于大德三年(1299)绘白马寺大佛壁画。这几位画工留下了名字,诚为难得。

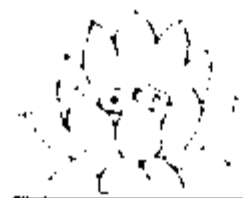
雕版佛经也随着佛教的流布继续进行。宋末元初平江府陈湖磧砂(今属江苏吴县)延圣院刊《磧砂大藏经》陈升所绘的卷首图,大德二年(1298)刊印《圆悟禅师语录卷首图》,元文宗至顺二年(1331)嘉兴(今属浙江)顾逢祥等刊版《妙法莲华经卷首图》,元惠宗至元六年(1340)江陵(今属湖北)资福寺刊版《金刚经注插图》,都是元代佛教版画的精品,而且佛教文字的书写、刻作也十分精致可爱。其中《金刚经注插图》画无闷和尚在注解经文,图左上角刻有“无闷和尚注书处有灵芝”字样,颇富生活气息。同时,佛教“行



轴”和长卷佛画也流传,例如今藏炎黄艺术馆的佚名作品《鬼子母揭钵图卷》就是。

有明一代,佛寺壁画不及宋、元,之所以如今各地都有一些明代佛教壁画残余,是因为明较宋、元要晚,壁画保存略多之故。其中较著名的有:山西稷山县青龙寺大殿、腰殿及伽蓝殿壁画《礼佛图》等,掺糅有道教内容,元末明初陆续绘制,署有画工姓名。北京西郊翠微山南麓法海禅寺壁画《帝释梵天图》等,风格典丽辉煌,带有皇家气派。河北获鹿县上京村毗卢寺后殿壁画是明代重修该寺时在前人基础上重绘或改绘的,其中《诸神行列图》杂有儒、道及历史人物,另有佛像菩萨、佛经故事画。天津蓟县独乐寺观音阁壁画亦为明代作品。四川蓬溪县宝梵寺(原名“罗汉院”)壁画有佛像、菩萨、罗汉像等。云南丽江纳西族自治县境内白沙琉璃殿、大宝积宫,芝山福国寺,大研镇皈依堂等寺院壁画处于喇嘛教传播地区,同时又是受汉族文化影响的地区。图画题材内容杂糅显教、密教乃至道教,画风大多融汇汉族绘画与藏画风格,体现出多民族共居的汉藏及纳西文化交汇地区的宗教艺术特征。明代佛寺绘画另一常见样式是卷轴佛画“行轴”,山西右玉县宝宁寺一堂明代“水陆画”中有佛教内容的六十一幅,值得重视。

明代为中国版画史上的繁盛时期,尤以明初、明末为双峰并峙,题材广泛,绘刻俱精,雕版佛经及单幅佛像也多有问世。然而相较于文学、戏剧刻本版画,佛教版画的数量仍然不多。其中明初有《地狱还报经插图》,明太祖洪武二十八年(1395)刊《妙法莲华经·观音普门品卷首图》,大约刊刻于明成祖永乐十八年(1420)上图下文类似文学连环画的《阿弥陀经》和明英宗正统五年(1440)内府版《正统藏卷首图》。明末有明神宗万历十七年(1589)武林版《经山藏卷首图》,明熹宗天启(1621—1627)间徽州版传为丁云鹏所绘《观音三十二变相》(绣像题句形式的组画),徽州刻本新都慈



仁斋版《楞严经卷首图》，还有明末版可作“水陆画”范本的《水陆道场神鬼像图》等等。有两点值得注意，一是这些佛教版画的作者有一些是当时闻名于世的士人画家，如丁云鹏、陈洪绶（曾绘版画稿本《地狱变相图》）；二是一些佛教题材文学刻本流行，实际上也宣传了戒恶劝善等佛教思想，比如万历十年（1582）徽州版《目连救母劝善戏文》和万历四十二年（1614）苏州版《西游记》。

清代民间佛画仍继续衰落，以壁画的情况为最严重。佛寺壁画于今可见且较有水平者有：山西浑源县永安寺壁画，供养人着清装；山西洪洞县赵城镇广胜寺上寺后大殿壁画，清世祖顺治十六年（1659）绘坐佛五十三尊等。不过屈指可数的几处。清代佛寺常对前代绘画及雕塑进行修复补绘或重绘重塑，但艺术水平普遍不如原作。“行轴”佛画继续绘制，画承明制，变化不大。山西太原崇善寺藏《佛传画》，浙江台州小明因寺曾藏清宣宗道光（1821—1850）间所绘佛像菩萨挂像四十幅，为其中较好的一些。世俗性成分的增多是清代佛教壁画、“行轴”的一个显著特点。

雕版佛教绘画题材、形式多样，一如明代。较有代表性的是：清世祖顺治八年（1651）徽州版《过去庄严劫千佛名经卷首图》，清圣祖康熙二十九年（1690）刊释大汕（号石濂）自绘的《石濂和尚集插图》，清世宗雍正十三年（1735）版《二十八经同函引首图》等。清末金陵（今江苏南京）刻经处由居士杨文会（字仁山）创立于清穆宗同治五年（1866），乃是清末最大的刻经坊，除刻佛经外，亦刻单幅佛画，皆大幅，有《十八臂观音像》、《四十八臂观音像》、《西方极乐世界图》等近三十种，一些驰名当时画坛的艺术家，例如华岳、沈瀛、赵松麓、张益和释开智，都参与过该处的佛画绘制。此刻经处还曾翻刻过乾隆版《造像量度经》，这原是藏传佛教造像工具书，对佛、菩萨、明王等面相的比例关系和描绘原则作了说明，利于各处佛像绘制。从乾隆间喇嘛寺壁画和刊刻之密宗佛画，以及一些显



教壁画中,可见出受该书影响的痕迹。康雍乾年间(1662—1795)各地纂修刊印方志盛行,同时一些佛庙寺志得以刊行,如杭州《灵隐寺志》的插图就很精美。

从绘者身份来看,明清佛教壁画、“行轴”和版画绝大部分由民间画工完成。他们中一些人并非主攻释画,而是专职泥水作、油漆匠等,兼作壁画“行轴”,也有自营画店承包寺院绘事者。这些图画大多不署名款,少数如青龙寺壁画署郭思齐、刘鼎新、刘士通及其子刘存得、刘存让等姓名,康乾间一些寺院壁画署张文辉、王永吉、张太古等人姓名,为后人留下了研究民间画工情况的宝贵资料。这一时期也有少数画工因技艺精湛而被召入宫廷作画,或列名《明画录》、《书画鉴影》等著录。

西藏各地喇嘛寺院中今存不少壁画,例如拉萨布达拉宫多幅《跳神图》,大昭寺《布达拉宫晒佛图》,江孜白居寺《白居寺古寺图》,以及萨迦县萨迦南寺一些壁画等。留存至今的布绢佛画卷轴“唐喀”数量也很可观。这些密宗佛教绘画以清代的为多。而云南边陲傣族、布朗族等少数民族居住地区的“缅寺”(亦即佛寺)绘画,大多绘制于明清时代。其佛教乃是十三世纪传自缅甸、泰国等国的南传上座部小乘佛教,以壁画、布幡形式绘唯一的主尊释迦牟尼佛,另将傣族传说中人物“丢合明”和“郎妥落尼”加以神化画进佛画,分别作男、女身菩萨相。

五、士人佛书

赵孟頫的佛书是元代佛教书法中的“高光”,另有管道昇、鲜于枢等人的佛书也很重要。

赵孟頫乃元代大书画家。真行草隶篆籀,皆妙绝古今。继柳



公权之后创“赵体”楷书，书坛方有世称“欧(阳询)、颜(真卿)、柳(公权)、赵(孟頫)”四体。其楷书寓刚劲俊利于典雅之中，行书纵横曲折、姿态朗逸。传世佛书有写经《金刚经》、《法华经》、《佛说四十二章经》，及书碑《湖州妙严寺记》、《头陀寺碑》、《灵瑞塔碑》等。其妻管道昇也是佛书高手，“翰墨词章不学而能。心信佛法，手书《金刚经》至数十卷，以施名山名僧”(赵孟頫《松雪斋集》)。

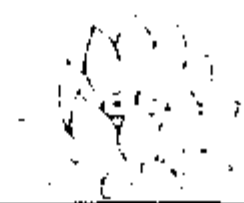
鲜于枢(1256—1301)，字伯机，号困学山民、虎林隐史等，大都(今北京)人，一作渔阳(今天津蓟县)人。官至太常寺典簿。性情豪放。善诗文，工正行草书，尤擅草体。行楷得晋唐雄健笔意，草书承怀素遗风，与赵孟頫切磋书艺，在元代与赵齐名。善悬腕作书，笔力劲健，落笔不苟，书风圆健熟练而奇姿横生，气势雄浑而不失法度。有写经《檀波罗蜜》等传世。

此外，还有吴镇写《心经》，赵孟頫(赵孟頫兄)写《华严经》、《莲华经》、《楞严经》等佛经，曾遇以泥金写《大藏经》，陈自幼写《妙法莲华经·观音普门品》。另有王恽、张起崖、吴志淳、葛裡等人书写寺塔碑记，也很见工力。元代书法名家饶介，以圆劲飘逸的草书称名于世，与当时高僧交往很多，有行草《赠僧幻住诗》传世。

有明一代佛教书法的突出代表是文徵明、董其昌和张瑞图。

文徵明(1470—1559)，初名璧，一作壁，以字行，更字徵仲，号衡山居士，长洲(今江苏苏州)人。曾一度为翰林待诏。自称佛门弟子，与释立庵等高僧往还，淡于功利而潜心诗文书画创作，均有突出成就，每每有禅味渗透其作品中。画擅山水兼花卉、兰竹、人物，与沈周、唐寅、仇英并称“明四家”。书擅行草，而以小楷最为精妙，“深得智永笔法”(《书史会要》)。为明代中叶书艺中兴之大手笔，与祝允明、王宠合称“吴中三子”享誉书坛。尝以小楷写《心经》、《金刚经》、《观音颂》等。

董其昌(1555—1636)，字玄宰，号思白，别署香光居士，华亭



(今上海松江)人。官至礼部尚书掌詹事府事,以太子太保致仕。晚明著名书画家和鉴赏家。心信佛,喜谈禅,以禅理论书画。强调画家的顿悟与天趣,以禅家南北宗比喻唐以来山水画的分派。倡导书家临帖要如禅之不执死法,用笔要古淡,以《楞严经》“八还义”论书家需能变,还其真心。擅山水,清润秀逸而灵动。书法疏宕俊逸,于姿致中出古淡,与邢侗、张瑞图、米万钟并列为“明末四大书家”。有《金刚经》、《弥陀经》、《罗汉赞》等佛书传世。

张瑞图(?—1644,一作1570—1641),字长公,号二水,别号果亭山人、芥子居士等,晋江(今属福建)人。明神宗万历三十五年(1607)进士,官至礼部尚书。因手书魏忠贤生祠碑文,明思宗崇祯二年(1629)罢官。返归故里,学禅以寄托。善山水、佛像,工书法,擅真、行、草。搦笔作书求适其笔意,奇逸而有气骨,独辟蹊径。佛书佛画墨迹有《观音像并书心经》、《心经》等流传至今。

见于史册或留有书迹的明代士夫作佛书者还有多人。例如朱铨、姜浚分别写金字经,卞赛刺舌血写《法华经》,俞允文、严济、洪度、蔡氏、何焯、朱俸、杜大绶等人均写过佛经,而孙慎行则有佛书《佛家语》等留与后人,王问书写《示僧诗》,个性纷呈,各有千秋。书写寺庙碑铭志记的朝野士人亦不少,有凌晖、张天保、吴亮、陈翀、吴谦、秦金、王礼、李璲、李时、于若瀛、李开藻、徐图等人。此外,据《书史会要》记载,明太祖朱元璋“默契书法,御书‘第一山’三大字于凤阳龙兴寺,端严遒劲,妙入神品”,从中亦可见出帝王对佛书的倡导。

明清王朝初中期几位帝王雅好翰墨,也在各地不少佛寺禅院题额书碑。康熙帝玄烨,以武功定内外,以笔翰颂宇中,在各大佛寺留有题额碑铭,其中大多数今人尚可观赏,杭州灵隐寺天王殿匾额“云林禅寺”四字就是由康熙帝题写的。乾隆帝弘历的书迹也在大江南北的佛寺中常见。这些帝王的书事书迹,虽说对推动佛教

及佛教书法传播起过作用,本身的艺术价值却并不很高。

清中叶,一些画家作书法承明代文、董余绪而敢于革新,戛戛独造,使清代书法到一新的阶段。其中部分人尝作佛书,多有传世。例如金农,曾虔心恭绘《佛像图》,自书《古佛颂》百余字于像侧,楷中兼隶,为其“漆书”之一代表作。清代中叶以后,碑学渐兴带来的结果之一,是对朴茂古拙篆隶书体的重新青睐和审视,一些书家作出了自己不可磨灭的贡献,其中同时也在佛书方面作出成绩者是邓石如、伊秉绶、阮元和赵之谦。他们也是清代士人佛书之代表者,虽说他们的佛书作品在数量上不算多,但其艺术价值和充实丰富佛书之林的文化价值是值得充分重视的。

邓石如(1743—1805),原名琰,又字顽伯,别号完白山人、笈游道人,怀宁(今属安徽)人。工篆刻,精四体书。其篆刻融书法于其中,端庄清新而不失流利,创“邓派”。邓氏作书尤长篆隶,为篆书艺术集大成之书家。康有为称他:“集篆之大成,其隶楷专法六朝之碑,古茂浑朴”。(《广艺舟双楫》)传世佛书有篆书《心经》等。

伊秉绶(1754—1815),字组似,号墨卿、默庵,汀州(今福建长汀)人,世称“伊汀州”。清高宗乾隆五十四年(1789)进士,官扬州知府等。工诗词古文辞,能画山水梅竹,尤以书法名世。精行草,尤擅分隶,得秦汉遗法,博厚壮伟。康有为《广艺舟双楫》评曰:清代之书集古之大成者四家,为邓石如、伊秉绶、刘墉、张裕钊,其中“集分书之成,伊汀州也”。伊氏传世佛书有《柘庵》二字等。

阮元(1764—1849),字伯元,号芸台、怡性老人等,仪征(今属江苏)人。清高宗乾隆五十四年(1789)进士,官至体仁阁大学士,加太子太傅,卒谥文达。博学多才,精于经籍训诂及书画鉴赏,工天文、地理、历算、文学,善诗文书画。倡碑学,著有《南北书派论》、《北碑南帖论》。精隶,能作擘窠大字,虽非书法大家,其书亦显得郁勃飞动,清古醇雅。有瓷青纸金丝栏泥金隶书《无量寿佛经》



传世。

赵之谦(1829—1884),初字益甫,号冷君,后改字挈叔,号悲盦、无闷等,会稽(今浙江绍兴)人。清文宗咸丰九年(1859)举人,历任江西鄱阳、奉新、南城等县知县。博古通今,工诗文书画篆刻,书则篆隶楷行莫不精能,承邓石如而能变。信佛,尝书“阿弥陀佛”篆体四字等。

见于著录的清代写经士人尚有裘曰修、于敏中、吴拜、林则徐、董耀、许乃钊、吴芝瑛、吴熙载、沈善登、许宝衡等士人、居士。而诸如鄂容安书云南嵩明海潮寺楷书楹联“海暗云无叶,山寒雪有花”这样的佛寺碑刻、联句,真不知道有多少散布于各地名山古刹、萧寺禅院之中,有的是直接书写佛教文字,有的是以文学语言间接表达禅意,这些书法构成佛教书法的一个分支,有待于广泛搜集,深入分析研究。

六、僧人书法

总元代僧侣以书艺见于著录者,凡三、四十人,但书艺卓绝堪称大家的则无一人。列元代书僧留有名姓者则有:释至温、释一宁、释明本、释行端、释了性、释溥光及法弟释溥圆、释圆琛、释可中、释祖铭、释祖瑛、释浦尚、释大智、释静慧、释慧敏、释道原、释宗衍、释湛然、释仪润、释镜塘、释允才、释永芳、释元旭、龙岩上人,以及书崇国寺《隆安选公传戒碑》的释法楨、先后书《天开寺碑》的释福珪和释洪注等。

有明一代见于著录的书僧远远多于元代,其中以释守仁和释德清为代表,也并非书法大家。

释守仁(?—1391),字一初,号梦观,富阳(今属浙江)人。出

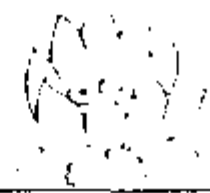
家四明山延庆寺,先后住持杭州灵隐寺和南京天禧寺。“能文辞,草书宗晋,亦能篆隶”(《皇明书画史》)。有草书《上桧楼和尚诗帖》等传世。

释德清(1546—1623),俗姓蔡,字澄印,号憨山,以号行,全椒(今属安徽)人。少入江宁(今江苏南京)大报恩寺,十九岁圆戒,师从无极法师,又从云谷参禅苦修。后云游四方。得皇太后所赐《大藏经》及布金,建海印寺,任住持。倡导禅宗、华严宗合一,释道儒一体。工诗书,善行草。尝刺血书《华严经》,有行书《怀净土诗帖》等流传。

此外如释昙噩诗文书画皆能,释德祥书法有铁画银钩之妙而盛名一时,释道源尝以泥金写《华严经》,释定皑被评为“弘治(1488—1505)间写经第一”,释妙清书《万寿寺碑》篆额,释无辨尝立就草书《善化寺记》数千言而被赞为“诗禅草圣”,释静闻刺血写成《法华经》,释道生作左手书,释光鹭以竹笔作书,又有游僧尝于浙江平湖南化寺殿壁书写巨字“心虚灵之觉”,如此等等,可以排列出一张长长的名单。

清代书僧之名列前茅者,主要是一些明末清初愤而出家的明朝遗民。在这朝代更替社会动荡之际,不少明朝遗民满怀嫉世恶俗之感和亡国之痛,寄情书画,其中有些人并且皈依佛门,从佛道和书画上找到心灵慰藉,从而也推动了书艺的发展,而这些不拘成法、抒情达性的书法,为清代书法求变准备了条件。明清之际这些书僧有八大山人等“清初四僧”、释深度、释通荷、释海明、释大错、释函昱、释净启、释浦畹、释通醉、释大拙、释弘智(俗名方以智)、释今释、释今楮、释今印、释上鉴(比丘尼)等。由于超然功利潜心书法,均以真情贯注,书法水平也较高,尤以释海明、释函昱、释今释和八大山人占有较突出的地位。

释海明(1597—1666),俗姓蹇,亦名通明,字万峰,号破山禅



师,大足(今属四川)人。十九岁出家,后历主万峰寺、凤山寺、祥符寺等名刹,从学法侣甚众。善诗书,书法承二王,得其神髓。尝书《藏经》。

释函昞(1608—1685),字丽中,别号天然。俗姓曾,名起莘,字宅师。番禺(今属广东)人。十七岁补诸生,明思宗崇祯六年(1633)举人,辞官不就,赴庐山归宗寺出家,历主诸多寺院弘扬佛法。明亡后一些民族志士托而逃禅,多出其门。博通佛学,引儒入禅。经史诗文书画俱精。其书法结体紧密,跌宕多姿,萧然率真而又有古朴之风。

释今释(1614—1680),俗姓金,名堡,出家后法名性因、今释,字澹归,号茅坪衲僧等,仁和(今浙江杭州)人。明思宗崇祯十三年(1640)进士,官至青州知州等。明亡投南明政权,后遭贬遣戍贵州,养病桂林,城陷出家。南明桂王永历七年(1653)行脚至广州,师从释函昞。工诗文,善书法,尤擅草书。

八大山人,即朱耷,清初山水花鸟大家,画风独异。兼工行楷狂草,运笔劲健,笔势锋利,晚年好用秃笔,寓刚劲于宕逸之中,其书“有晋唐风格”(《国朝画征录》)。其墨迹有《心经》、《行书四箴》等。

留下姓名的清代书僧人数,还有见于著录或迄今存留的清代书僧墨迹的数目,均为历代之最,此中缘由无它,盖因清朝历时既长,又只是上代之事,湮没者少。清代无名氏佛书反倒较为少见。除了上面介绍的一些书僧以外,清代还有以下一些书僧也值得一提,他们是释寂观、释际得、释大涵、释破门、释达受、释篆玉、释无迹、释超然、释圆照、释灵璧、释虚谷(书画皆精)、释竹禅(创“九分禅字”)等人。但纵观之,清代佛门书法艺术的情况虽说比元、明时稍强,但也不可与隋唐时代同日而语。除了八大山人,诸书僧在书法史上都不能占有一定篇章。就是八大,主要也是以绘



画名世的。

近代高僧弘一法师乃佛书圣手，独有建树。释弘一（1880—1942），俗姓李，名叔同，号息霜，法名演音，别号很多，浙江平湖人，生于天津。游学日本。新旧学兼通，善诗文、音乐、戏剧、绘画、书法，其成就皆不同凡响，为旷世奇才。1918年从杭州虎跑寺了悟禅师出家，次年在灵隐寺受具足戒，潜心律藏。其书法朴厚率真，蕴藉有味，多写佛教经典，并依西洋画图案之原则结体布局，意境含蓄且有笔墨之外的韵味。

七、中外佛教书画交流

在日本的镰仓时代（大致相当于中国的南宋后期和元代前期），南宋的释法常、梁楷和元代禅僧画家王润、因陀罗等人作品随同禅宗传到日本，导致日本禅风墨绘的形成并发展。自元至清，中外书画交流，主要是中日之间的交流，一直继续在进行。元代高僧一宁（1247—1317）工诗文，善书法。于元成宗大德三年（1299）被成宗授以江浙释教总统，赐号“妙慈弘济大师”，奉命出使日本，渡海至镰仓，先后住持建长寺、圆觉寺弘扬禅法，后应日本天皇之召住京都南禅寺。在弘法的同时并播扬中华诗文书画文化，广受敬重，圆寂后被赠“国师”称号。元代高僧普明、祖柏画名并列。释普明之独特画兰石法为其弟子郎玄隐及日僧灵峰顶云学得，传至日本，影响日本画坛，日本帝室现在还藏有释普明《兰石图》四联幅。释祖柏富有鲜明个性风格的石菖蒲和古木松石也曾在传至东瀛后吸引了一些日本僧俗画家，他的《石菖蒲图》、《松石图》今藏日本。又元代时，赵孟頫信佛明经，以书画名天下，“天竺有僧数万里来求其书，归国中宝之”（《元史》卷一百七十二本传）。



明成祖朱棣即位以后,因倭寇侵扰造成的中日紧张关系开始缓和,日本遣使来明廷进贡并获得回赐的活动得以继续。尽管所谓“贡”和“赐”实际上主要是明廷与日本政府间一种经济贸易方式,但与此同时带来的文化艺术交流亦不可小看。例如日僧雪舟等杨(1420—1506),在其本国曾师从擅长中国水墨画的日本画家周文学艺,研究宋元诸家绘画。明宪宗成化四年(1468,一说为成化三年,即1467年)随日使天與清启来华,师从画院待诏李在学画,请教破墨与设色之法,后至浙江宁波,学习佛学的同时,广访名家,精研绘画,声誉鹊起。宪宗朱见深喜好书画,闻雪舟名召入京都绘壁画。成化五年(1469)回国后,吸取南宋马远、夏珪等人画格,创日本民族绘画,有“画圣”之誉。

明季书画家、佛书佛画高手张瑞图的书法也曾流传至东瀛,在日本书坛激起浪花。又明末清初浙江杭州画僧逸然(1601—1668),东渡日本,住长崎崇福寺,有日本弟子河村若芝、渡边秀石等人从他习中国山水及人物,成为日本画坛一重要派别“逸然画派”的创始人。明末清初高僧隆琦(1592—1673)擅书法绘画,清世祖顺治十一年(1654)应释逸然邀请,携弟子释木庵、释即非(书法俱精)东渡,传佛法亦传书道画道于日本。而清代康乾年间先后有不少中国画家东渡,其中也有画僧。诸如此类的例子真是难以尽列。

第二章 士人佛画代表作品述评

一、唐吴道子(传)《送子天王图卷》

《送子天王图卷》(图一),一名《释迦降生图卷》,纸本水墨,早年流传日本,今存日本大阪市美术馆。无款印,传为吴道子所绘。图上有宋高宗乾卦绍兴小玺,贾似道封字长印。卷后有五代南唐曹仲元、北宋李公麟(伯时)等人跋记,李公麟书《瑞应经》(节录)等。

吴道子是一位炳彪千秋、承前启后的绘画大师,他以佛画为代表的艺术汇入了“盛唐之音”,有着雄豪壮伟、革故创新的时代精神。吴道子(约685—758,一作?—792),又名道玄,阳翟(今河南禹县)人。幼孤贫,后曾在韦嗣立处当过小吏,任过兖州瑕丘(今山东兖州)县尉,但一生绝大部分时间从事绘画。初学书于张旭、贺知章,未成而罢,转而学画。年未二十即称誉当时。尝入蜀观巴山蜀水之胜,后赴洛阳为寺观作壁画。唐玄宗闻其名,召入长安(今陕西西安),任以内教博士,为之改名道玄,使之供奉宫中。其画远宗张僧繇,近师张孝师,博览六朝画迹,并得观裴旻将军舞剑而悟飞动之美,技艺大进,自成一格,人称“画圣”。吴道子的绘画从内涵到形式,都充分迎合唐代佛教大盛的社会需要。吴氏又“好酒使



气,每欲挥毫,必须酣饮”,尝在绘长安崇仁坊资圣寺壁画时“秉烛醉画”,尤见神妙(《历代名画记》),盖能追求出尘脱俗之豪气与佛之境界相合。

在佛画成就上,无论是在有唐一代,还是在整个中国古代,吴道子都是无可匹敌的。他的佛画首先是寺观壁画。据《唐朝名画录》,吴氏仅在两京(洛阳、长安)寺观所画壁画就达“三百余间”。他在长安兴善寺画壁画时,“市肆老幼士庶竞至,观者如堵”,他“立笔挥扫,势若风旋”,“观者喧呼,惊动坊邑”。(《宣和画谱》)他绘佛像菩萨、天神鬼怪、维摩居士,无不生动传神,“变相人物,奇踪异状,无有同者”(《唐朝名画录》)。最为出色的是其“地狱变相”,据说是“了无刀林、沸镬、牛头、阿旁之像,而变状阴惨,使观者腋汗毛耸,不寒而栗”(宋黄伯思《东观余论》),甚至竟使“京都屠沽渔舍之辈见之而惧罪改业者,往往有之”(《唐朝名画录》)。

吴道子也是卷轴佛画名家。仅据《宣和画谱》著录的吴氏卷轴画,就有九十三件之多,绝大多数是佛像、菩萨、天王像。吴氏卷轴佛画当远不止此数,此外还有大量的壁画粉本连同技法经由其门生弟子流传,以至形成了一个“吴道子画派”。据史籍记载,吴道子尝作《孔雀明王图》、《梵像图》、《高僧图》、《大护法神像》、《西方净土变图》等。传世佛画有现藏日本的《送子天王图》和《释迦图》,现藏台湾的《宝积宾伽罗佛像》,以及西安碑林的线刻画《观音像》等。皆为后人托名摹本,或据吴氏粉本辗转摹刻。

在艺术造型方法上,吴道子也是具有开创性的一代宗师。中国佛教绘画的民族风格,是由吴道子最后形成的。吴道子佛画造型生动传神,“如以灯取影,逆来顺往,傍见侧出,横斜平直,各相乘除,得自然之数,不差毫末”(《苏东坡集》前集卷二十三《书吴道子画后》)。他作壁画绘“执炉天女,窃眸欲语”,图僧徒“转目视人”(唐段成式《京洛寺塔记》)。又能“笔才一二,像已应焉……虽笔不



周而意周也”(《历代名画记》),点划之间,时见缺落,人称“疏体”。他谙熟人体比例结构又善默画,“数仞之画,或自臂起,或从足先,巨壮诡怪,肤脉连结”(《历代名画记》)。更曲线、圆弧、直线,不假规尺,一挥而就。其画以变化丰富的线条为主完成,甚至只以墨线绘成,尝作“白画地狱”。用笔绘线如“莼菜条”,圆润折矫,雄放遒劲,而富于运动感。“其势圆转,而衣服飘举”(《图画见闻志》),与曹仲达梵式佛像衣纹紧窄,世称“吴带当风,曹衣出水”。其画勾勒为主,轻敷丹青,“于焦墨痕中,略施微染,自然超出缣素,谓之‘吴装’”(元汤垕《画鉴》)。吴道子的佛像去除了摹仿外国范本的痕迹,以汉族形相为本,绘法以线为主,辅以淡彩,又具有自己的独特风格,唐人称之为“吴家样”,是一种更成熟的中国佛画样式,成为当时及后世的一种重要楷模。大胆丰富的想象和激壮雄放的气势是吴道子佛画的主要审美特征。他的创作“脱落其凡俗”(《历代名画记》),不拘一格,勇于革创。其绘画的崇高美实则也是时代之要求。

吴道子在其他绘画题材方面也卓有建树。唐朱景玄《唐朝名画录》说他画“禽兽、山水、台殿、草木”,皆“冠绝于世”。曾奉命在大同殿绘“嘉陵江三百余里”山水,一日而毕。他也擅长雕塑,这使他的画具有更多立体感,人谓“吴生之画如塑然”(宋董道《广川画跋》)。另外,他虽没有在书法艺术上继续钻研下去,也有成就,《历代名画记》称吴氏“书迹似薛少保(薛稷),亦甚便利”。尝书《平康坊菩萨寺食堂东壁上智论论色偈变偈》,自题。

《送子天王图卷》究竟是否吴氏真迹,其说不一。明张丑《清河书画舫》云:“吴道子《送子天王图》,纸本水墨真迹”、“天下名画第一”。但有人说是宋代李公麟的摹本,或宋人的仿作。论者大体一致的看法是,此卷很可能是接近吴氏画风的人所临摹。图卷取材于《太子瑞应本起经》,绘迦毗罗卫国王净饭王之子悉达多(即释迦



牟尼佛)降生故事。画之前段绘送子之神骑瑞兽向前奔驰。中段绘天王端坐,雍容大度,神态自若,面露喜色,两旁簇拥的侍臣天神亦庄重而兴奋。后段绘净饭王抱了初生的悉达多,偕王后摩耶夫人到神庙中去的情景。净饭王及夫人雍容文雅,其装束形象仪态均具汉族帝后特征。净饭王小心翼翼抱着婴儿缓步前行,脸呈虔诚神态。前方一神怪慌忙伏地下拜,完全臣服。所绘神怪、天神,让人窥见吴氏此类形象“虬须云鬓,数尺飞动,毛根出肉,力健有余”(《历代名画记》)的特点。天王、侍臣、天女的造型,与敦煌莫高窟唐窟壁画和唐墓出土陶俑的造型相一致。线条劲拔挺健,流畅而富有节奏。人物生动,神采奕奕,衣带飘举。全卷通过场景组合的构图和不同人物性格、心理变化的刻画,来表达一个佛教主题意旨,获得巨大的成功。此卷为历代收藏家珍爱的杰作。

苏轼尝云:“诗至于杜子美,文至于韩退之,书至于颜鲁公,画至于吴道子,而古今之变,天下之能事毕矣。”评吴氏为“古今一人而已”。(《苏东坡集》前集卷二十三《书吴道子画后》)吴氏真迹今已难觅,实为遗憾之事,但正如米芾《画史》中指出的“唐人以吴(道子)集大成而为格式,故多似”,今天我们可以从吴之弟子作品中和遗存至今的唐代石窟壁画中看到吴氏画风的影子。而后世武宗元、李公麟等人也受吴影响,乃至明清寺观壁画也常以吴道子的画稿作为母本。就是这《送子天王图卷》,被归到吴道子身上,也从一个角度说明了这位“画圣”千百年不易的至尊地位。

二、唐卢楞伽(传)《六尊者像册》

《六尊者像册》(彩图一),一名《罗汉图册》,绢本设色,故宫博物院藏。凡六开,每开纵为30厘米,横为53厘米。此套图册画罗

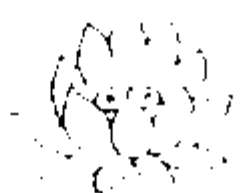


汉像,早有损佚,今存仅六幅。每幅上题款“卢楞伽进”楷书一行,但此墨书名款似为后人所题。又六幅中包括第十七降龙罗汉和第十八伏虎罗汉,而唐人画罗汉只有十六尊,十八罗汉之图绘始于唐末五代,张玄和释贯休为始作俑者,宋人苏轼尝分别题有赞诗,所以此二幅可能绘于唐代以后。或以为此图册由佛画粉本历代相传而得,或仿唐风而作。此图册每页上都有清高宗弘历的对题。此图册见于《墨缘汇观》等。

卢楞伽,一作卢稜伽(生卒年岁不详),为唐代著名佛教画家,大约活动于盛唐的唐肃宗乾元(758—760)间。卢为“画圣”吴道子最出色和最有成就的弟子,曾由吴道子授以“手诀”。卢氏工道释,善山水,能在咫尺之间画出气势辽阔之山水,而他的艺术成就主要在佛画上,画风细腻严谨,造型精备生动,对佛像、经变很擅长。“安史之乱”时曾入蜀避乱,在蜀地也为许多佛寺绘制壁画,传播和发展了其师吴道子的“吴家样”,声名大震。返京前在成都大圣慈寺殿东西廊绘行道僧三堵六身,颜真卿题字,时称“双绝”。乾元初回到京都长安(今陕西西安),仍大量创作佛画。长安千福寺塔传法二十四弟子像,化度寺“地狱变”,褒义寺“涅槃变”和庄严寺三门壁画等,也都出自卢楞伽之手。他的艺术造诣和探索创新精神,曾得其师赞许。精研艺术,积劳成疾,力竭而终,使人扼腕。

卢氏佛画除了壁画,见之于著录的还有纸绢佛画《释迦佛像》、《维摩像》、《孔雀明王像》、《大悲菩萨像》、《文殊菩萨像》、《普贤菩萨像》、《罗汉像》、《地狱变相图》等一百多件,惜几乎都已亡佚,今人无缘睹赏。传世作品唯有现藏日本大阪市美术馆的《渡水僧图》和今藏故宫博物院相传为卢氏所作的《六尊者像册》。

《六尊者像册》为“第三拔纳拔西尊者”,“第八嘎纳嘎拔喇辍襍尊者”,“第十一租查巴纳塔嘎尊者”,“第十五锅巴嘎尊者”,“第十七嘎沙雅巴尊者”和“第十八纳纳答密答喇尊者”。所图罗汉为梵



式造像,颇得梵僧神情意态。姿容生动,欲与人语,有凡间意味。用线匀细有力,并有造型立体感。设色无多,以赭红为主,局部细节有淡墨渲染,尤显生动,偏暖的色调沉着而带庄重感。无论是否卢氏真迹,图册画法具有唐风是显而易见的。

三、唐李真《不空金刚像》

《不空金刚像》(图二)绢本设色,日本京都教王护国寺藏。纵为21.3厘米,横为16厘米。

这是日本佛教真言宗所崇奉之五祖画像之一。五祖为金刚智、善无畏、不空、一行和惠果。日本高僧空海为日本佛教真言宗(密宗)创始人,于唐德宗贞元二十年(804)随遣唐使入华求法,住长安(今陕西西安)青龙寺师事释惠果,习密法,三年后即唐宪宗元和元年(806)归国,据史书记载,惠果“唤供养丹青李真等十余人,图绘胎藏金刚界等大曼陀罗等一千铺”以赠学成归去的空海和尚。“曼陀罗”一作“曼荼罗”,为密宗所称的佛或菩萨画像。赠物之中就有“真言五祖像”。这五幅画像的艺术处理方法和构图布局基本一致。每幅都绘高僧趺坐于胡床之上,人物个性特征较为鲜明。每个肖像的左右用飞白书题人物之梵名和僧名,倘若是华僧则只写汉字。下面有日僧空海草书所写的行状。五幅画像皆有残损,只有不空金刚像比较完整。

李真(生卒年岁不详),真,一作贞,活动在唐德宗时期(779—805)的人物、肖像和道释画家,唐高宗时佛像鬼神画家尹琳的弟子。其画法远承东晋顾恺之,而又得周昉画法之“规矩”。段成式《京洛寺塔记》记载,京师招福寺“库院鬼子母,贞元中李真画,往往得长史(周昉)规矩,把镜者尤工”。此壁画中鬼执野鸡,似觉毛起。



唐安寺、资圣寺中也有尹琳和李真师徒合作的壁画“菩萨像”等。当时人郑符(梦复)曾经有“李真周昉优劣难”的评语。从今存《真言五祖像》中可以看出李真等人(以李真为代表)画法之精妙、写照之传神。

《不空金刚像》是今天极为难得的传世唐画真迹,一帧形神兼备的肖像画精品。释不空(705—774),乃中国佛经四大译师之一,中国佛教密宗创始人之一,原为北天竺(今印度)人,一说师子国(斯里兰卡)人。画中高僧隆颊高鼻,眼眸细浓,凝望左方,面容呈专注之状,抿嘴,似在念诵佛经,双手捧持胸前,姿势神态十分虔诚。笔法拙朴苍古,构图稳重,刻画细致,设色和谐。《真言五祖像》在日本摹本很多,遍藏于日本真言宗(密宗)许多寺院中,使得李真等人的画风流布于东瀛各地。

四、五代宋初石恪《二祖调心图卷》

《二祖调心图卷》(图三、图四),今存日本东京国立博物馆。其中伏虎一幅,左下角署款行书“乾德改元八月八日西蜀石恪写”,宋太祖乾德元年即为公元963年。无钤印。

石恪是五代宋初一位艺术风格非常独特的著名画家,开创了后来由梁楷等人加以发展的“减笔”一派。他的佛像罗汉多以此法为之。石恪(生卒年岁不详),五代蜀画家,入宋尚在。字子专,郫县(今属四川成都)人。据史书记载,石恪性格滑稽,尚谈辩。“性不羈,滑稽玩世,所以作形相或丑怪奇崛以示变”。又“常为嘲谑之句,略协声韵,与俳优不异;有杂言,为世所行”(宋刘道醇《圣朝名画评》)。乾德三年(965),宋灭后蜀,石恪至汴京(今河南开封)。宋太祖时,尝奉旨绘相国寺壁画,深受嘉许,被授以画院之职,坚辞



不就,返蜀终老。足见石恪有感世事变幻,多有不平,乃以玩世、避世态度处之以求自保,并写怪诞形象以浇胸中块垒。据说他不乐都下风情时尚,尝绘奇怪形相讥刺豪门权贵。尝在其《玉皇朝会图》中绘天仙、神人朝拜队伍,而在绘龙王下属水府官吏时在其腰际绘上普通鱼、蟹水族挂件,人谓此乃讽刺当时达官显贵好腰上佩鱼以示显赫之风尚。人称其绘画“诡形殊状,以蔑豪右,西州人患之”(《圣朝名画评》)。

石恪的绘画以佛道、人物、鬼神见长。初事张南本学画,才数年功夫便已超过其师。好作故事画,尝画《夏禹治水》、《五丁开山》、《鬼百戏》等。后来画风变化,笔墨简括放逸豪纵,刚劲率真,造型奇崛夸张,多用己意,不犯古今,自擅逸笔,颇见劲健,“出入绳检之外”。元代汤垕《画鉴》评:“石恪画戏笔人物,惟面部手足用画法,衣纹乃粗笔成之。”北宋时蜀会秦川至汴梁,即石恪赴京都及返蜀一路上尚多恪笔。《宣和画谱》记载其画作二十一件。其佛画有《罗汉图》,以及《儒佛道三教图》等。但今存石恪作品很少,《二祖调心图卷》是其绝唱。

《二祖调心图卷》描绘“东土”禅宗二祖慧可调心诸态。释慧可,又作僧可,卒谥“正宗普觉大师”、“大祖禅师”。禅宗不以教规戒律作为修习规范。据佛教典籍说,慧可一心求道,为弘法历尽艰辛。他也常常饮酒食荤,有人责备他:“师是道人,何故如是?”他理直气壮答曰:“我自调心,何关汝事?”调心,即调伏俗情凡想,专精注神,静入禅定境界,故而不以世俗规矩为念。图画以水墨意笔写人物,有放笔直干之气势。二祖头、手、胸腹部勾勒略详,长眉密须,闭目调心,栩栩如生。衣纹用粗笔压擦的线条完成,人称“枯柴描”。粗疏纵放,随意之极,又见形显质。其一为二祖曲肱倚虎背而似寐,虎也像在闭目调心。释慧可被画成一长眉肥鼻秃顶的胖大和尚相,又似一沉醉的酒徒。虎亦不拘形似,低眉合眼温顺如



猫。另一幅中二祖盘腿而坐,曲臂支颐,闭目似寐,也是胖大和尚貌,有络腮胡须。石恪不以庄严之相为束缚,悟经体道而用似乎毫不经意的笔墨,塑造出契合禅理而貌似凡人的圣者形象,在中国佛教人物形象画廊中增添了新的典型。

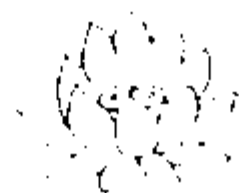
五、宋苏轼《枯木怪石图卷》

《枯木怪石图卷》(图五),纸本墨笔,今存日本。无款印。后接纸上有刘良佐、米芾诗题,从中可知出自苏轼之手。

苏轼(1037—1101),字子瞻,一字和仲,号东坡居士,眉山(今属四川)人。苏洵仲子。宋仁宗嘉祐二年(1057)进士,熙宁时授祠部员外郎,出知密州、徐州、湖州。因对王安石新政有异议,以“讪谤朝廷”罪下狱,被贬谪黄州。居黄州时,筑室于东坡,自号“东坡居士”。哲宗即位,复起用为朝奉郎,任登州知府。元祐间知杭州,官翰林侍读学士,权知礼部。后新法派执政,苏轼再谪惠州、琼州。最后大赦北还,病卒于常州,追谥文忠。

东坡居士博通经史,工诗文善书画,无一不精,皆卓然有成。其艺术成就首先是在文学创作上。其为文畅达明晓,汪洋恣肆,被列入“唐宋八大家”。其为诗好用比兴夸张,清新自然。其为词内容广泛,风格豪放,雄奇不羁,开创“豪放派”。其为书姿容奇逸,自成格调。其为画,古木枯树怪石疏竹及佛像,苍劲奇古。他又是一位奉佛弟子,将对禅学的通晓深悟,汇合其艺术天才,融注入诗文书画之中。清代刘熙载《艺概》云:“东坡诗如华严法界,文如万斛泉源,惟书亦颇得此意。”实则画也同样如此。在佛教书画方面,他的“禅画”是具有典型性意义的。

宋代的时尚是强调儒、道、释三教合流,苏轼正是倡导这种理



论主张的代表人物。他曾经说过：“孔老异门，儒释分宫，又于其间，阐律交攻。我见大海，有北南东，江河虽殊，其至则同。”（《苏轼文集》卷六三《祭龙井辩才文》）他崇佛通经，笃信禅学，这自然是与他一生坎坷的仕途经历有关，也是时尚的作用。由于思想的相通和艺术的切磋，苏轼好与佛门弟子、画僧书僧为友。苏轼曾自述：“吴越多名僧，与予善者常十九。”他曾向永嘉（今浙江温州）罗汉院惠诚禅师谈起自己的佛门友人，列于名单上的有释参寥、释维琳、释圆照等十几位禅僧，皆“行峻而通，文丽而清”，“志行苦卓，教法通洽”（《东坡志林》卷二）。其实他所到之处，都有禅僧友人。主张儒释互济的释契嵩，还有释慧辩等人也都与他友善往还。据《春渚纪闻》卷一记载，东坡还曾被一禅僧告知，自己的前身是禅宗五祖戒和尚。

佛教意识是东坡思想的重要组成部分，他以禅学论画论书是十分自然的。在绘画理论方面，他提出“诗画本一律，天工与清新”（《书鄢陵王主簿所画折枝二首》），推崇“萧散简远，妙在笔画之外”（《书黄子思诗集后》）和“静故了群动，空故纳万境”（《送参寥师》）的境界，赞赏信佛参禅的王维的作品，评曰：“摩诘得之于象外，有如仙翮谢樊笼”（《凤翔八观》之二），又说过“求物之妙，如系风捕影”（《答谢民师书》）。凡此种种，人或尽归于其“士夫画”（即文人画）主张，其实无不渗入禅意禅理，以直指顿悟来把握绘画真谛的努力。东坡作画多在吟诗为文之余，将其理论用之于创作，故而禅味十足，为禅画宗范。他曾学文同写墨竹，人归之于“湖州竹派”。曾画竹杆不分节，“从地起一直至顶”。又尝在试院，兴至无墨，以朱笔写竹。除枯木怪石疏竹之外，亦擅佛像，惜无片缣寸楮传世。

《枯木怪石图卷》是罕见的苏轼传世禅画作品，其绘画理论及对禅境的追求都体现于画中。画“作枯木，枝干虬屈无端，石皴硬亦怪怪奇奇无端，如其胸中盘郁也。”（米芾《画史》）通幅只一石浑



如蚌蛤，一树奇屈分叉似鹿角，另加竹数叶、草数茎而已，布局成丫状，内蕴张力。笔墨奇妙，以干渴枯瘦为主，而竹叶湿润。勾、皴、擦、点、破墨俱备，各有用处。行笔疏简随意，有“不知其然而然”之感，造型奇崛古朴，笔简形具，有悠远空寂的禅的境界。

六、宋李公麟(传)《维摩像轴》和 《维摩演教图卷》

《维摩像轴》(图六)，纸本墨笔，今藏日本。无款印，传为李公麟作。

《维摩演教图卷》(图七)，纸本墨笔，故宫博物院藏。纵为34.6厘米，横为207.5厘米。无款，明代董其昌题为李公麟所作。卷后纸上有明代沈度、董其昌、王穉登等人题记，曾先后经元代柯九思、清内府收藏。

这是两件取材维摩诘居士的著名画作，相传出于北宋之大画家李公麟之手，不一定可信，可能是南宋人所作，但承李公麟画风，从中可以窥知李公麟绘画的一些特点。李公麟(1049—1106)，字伯时，舒州(今安徽潜山)人。宋神宗熙宁三年(1070)进士，官至御史检法朝奉郎，宋哲宗元符三年(1100)因病老辞官回家，隐居龙眠山，自号“龙眠居士”。

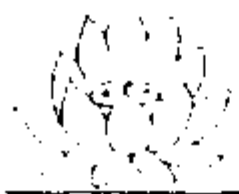
李公麟好古博学，精鉴赏，喜收藏，在诗文书画各方面皆卓然大家，其画尤为出色，人称“宋画第一”。李氏与当时的名人，也是著名书画家的王安石、苏轼、黄庭坚、米芾、王诜等人均有交往，在一起吟诗作画，谈禅论道，切磋艺术，而他们大多在佛教意识上也有共通之处。他毕生精研绘事，曾临习顾恺之、陆探微、张僧繇、吴道子等前代名手佳本，而不盗袭前人，“集众所善，以为己有”，又注



意观察体会现实生活,重视写生,致使自己的绘画创作题材广泛,表现力丰富,而具有极强的艺术感染力。李公麟擅画人物、道释、山水及花鸟杂画,而尤精鞍马。李氏画人物,能达到分别其状貌、动作态度、身份、地域、种族的程度,使人一望就能够辨别其为“廊庙、馆阁、山林、草野、闾阎、臧获、台舆、皂隶”(见《宣和画谱》)。画鞍马,注意仔细观察马的形状、习性,甚至终日不去,几与俱化,故而笔下之马不仅形态生动,而且显示出质感、量感,形神兼俱。他也喜作经史故事及诗酒山林、文人雅集场景画,均脍炙人口。山水近李思训,又自成格调。李公麟的画法,受顾恺之、吴道子影响较大,但不拘成法。尤以一种“扫去粉黛,淡毫轻墨”的纸本“白描”书法最为著称。吴氏或许用作“粉本”的“白画”,在李公麟手中发展成为一种有自己艺术审美特征的独立表现方式。运笔流畅自然,“云行水流有起倒”,以曲直、刚柔、粗细、轻重、虚实变化的线条塑造形象,“不施丹青而光彩动人”,堪称一绝。

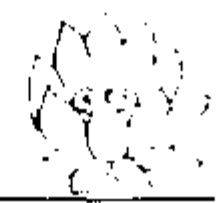
见于历代著录的李公麟画迹约有三百多件,其中属于佛画的亦不算少,有《释迦佛像》、《写大梵天像》、《天神像》、《亲近菩萨像》、《维摩居士像》、《罗汉图》、《华严变相图》、《蕃王礼佛图》、《金刚经相》等。李公麟又好画观自在菩萨,“跏趺合爪,而具自在之相。曰:‘世人以破坐为自在,自在在心不在相也。’”(《宣和画谱》)不拘囿于一般流行的坐相图式,也不只是刻划外形的静穆姿态,而是敢于突破定式,自创新样,在表现其“观达自在”的精神状态上下功夫。尝绘石上卧观音,又尝画飘带长过一身有半的长带观音,开启后人。李公麟是宋代佛画卓越大师。

传为李公麟所作的《维摩像轴》让人略知李氏“白描”风采。图中描绘假托生病而与“大智第一”文殊师利菩萨辩论佛法的维摩诘居士以及一位天女。此居士形象与顾恺之笔下“清羸示病之容”有所不同,而仍具“隐几忘言之状”的神情意态,完全是当时的一位修



养很高、善于论辩的文人形象。维摩诘凭几倚坐于榻上，左手执经卷，右手持麈尾，头上显出光轮，身上披着透明的薄襟，脸朝图之右侧，神情略显沉思，形容静穆，渊然而深。榻之左后方站立一秀丽如宫娃的天女，双环高髻，插珠冠戴璎珞，华服长裙，飘带接地，右手持花，左手捧盛满鲜花的盘子，侧过头来望着论辩场景。背景有祥云缭绕。图中几、榻及披襟均为六朝形制，画法也有顾、吴的影子。除帽、襟、发数处略施渲染之外，一体白描勾勒。线条变化丰富，容面手部、几榻、云彩、衣纹、佩饰，用笔各有不同。人物造型可亲可近，具较多世俗性情趣，也与六朝维摩像不一样。

《维摩演教图卷》描绘的也是维摩诘与文殊菩萨论法场景，情节构图更显得完整。此卷虽难说是李氏画迹，但从其画面的白描方式，以及线条表现的流利飘逸，神情刻划的精妙入微来看，可能是李作的摹本，或受其影响很深的后人作品。居士作一睿智渊深、文雅敦厚儒者相，似缓缓进言的长者。居士薄帽长髯，精神矍铄，穿广袖宽袍的儒服，手持麈尾，坐于榻上，正讲授大乘教义。坐于对面，位于图卷左侧的文殊师利俨然一妙容中年贵妇，端庄恬静，双手合十，脚登莲花，坐须弥座上，正聆听维摩演法。文殊左边静卧着其坐骑狮子。狮子旁立一童子，双手合十。文殊身后围座而坐的一群侍者是窈窕天女，有的在窃窃私语。演教场上听法者还有僧侣、神将。居士侧面一散花天女将花撒向听经的大弟子，他尴尬地闪避，极富生活情趣。图卷也在宗教的庄肃之中渗入了一些世俗意趣，乃至一些文人画意味，使画面更具表现魅力，生动感人。须发、眼珠及莲瓣等处略用重墨，其他地方均用淡毫轻墨完成，显得清俊秀逸，而意味隽永。



七、宋刘松年《罗汉图轴》和《醉僧图轴》

《罗汉图轴》(彩图二),绢本设色,台北故宫博物院藏。此轴纵为 177 厘米,横为 55.8 厘米,画面左边岩石凹处署小楷字款“开禧丁卯,刘松年画”,宋宁宗开禧三年丁卯即公元 1207 年。钤有“比德”、“郎润”二印。图上有清高宗弘历的题赞,钤有“内府之宝”等清内府收藏印。

《醉僧图轴》(图八),绢本设色,台北故宫博物院藏。纵为 95.8 厘米,横为 74.8 厘米,作于宋宁宗嘉定三年(1210)。图右下部岩石上有行书小字“嘉定庚午刘松年画”一行,无钤印。图上有清高宗弘历的题赞,并清内府收藏印等。

两幅佛画都出自南宋著名宫廷画家刘松年之手。刘松年(生卒年岁不详),钱塘(今浙江杭州)人。家住清波门(俗称“暗门”),故而人称“暗门刘”或“刘清波”(见《绘事备考》)。他是宋孝宗、光宗、宁宗时的画院画家,宋孝宗淳熙(1174—1189)间画院学生,至宋光宗绍熙(1190—1194)间升为待诏。相传初次应画院考试,以万顷碧波、红日升起以应“万绿丛中一点红”试题,传为佳话。刘松年工山水、人物、佛像罗汉、界画,师从张敦礼而名过其师。“宁宗朝进《耕织图》,称旨,赐金带”,其画乃“院中人绝品也”。(元夏文彦《图绘宝鉴》)因张学李唐,故而刘氏山水有李唐画意,也汲取释巨然淡墨轻岚的表现方法,自出机杼。多写江南秀峰青山、茂林修竹,笔墨谨严、色泽妍秀,善于将人物与山水结合在一起。其界画工整清丽,笔墨细润。其画风既有典型南宋“院体”本色格调的,也有如董其昌所谓“脱去南宋本色作中立(范宽)得意笔法耳”(题刘松年《风雨归庄图》)。刘氏人物、佛像画也很出色,是南宋一位极

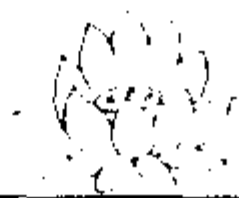


有创造性的人物画家和佛画家。造型生动,神情意态富于感染力。尝作《中兴四将像》,描绘抗金名将刘锜、韩世忠、张浚、岳飞。以其特出的艺术成就,刘松年与李唐、马远、夏圭合称“南宋四家”。

刘松年曾作佛画《五百罗汉》、《礼佛图》、《罗汉图》等。卷轴《罗汉图》自五代以后广为流传,大多不用以供奉礼拜,而是成为观赏鉴玩之珍品。刘松年的《罗汉图》便是其中的代表。《罗汉图轴》和《醉僧图轴》是刘松年传世佛教绘画精品。

此《罗汉图轴》实为今存刘松年所作三幅罗汉图轴之一。这三幅轴如今都收藏在台北故宫博物院里,均为绢本设色,均署款“开禧丁卯,刘松年画”,而图轴尺幅和图绘内容却不同。除了这一幅外,另二幅分别是:尊者袒右肩跣足,背靠石壁而坐,有蛮王献宝。纵为 118.1 厘米,横为 56 厘米;尊者拄杖而坐,另有一僧执经问义。纵为 117.4 厘米,横为 56.1 厘米。此幅图轴中绘有一尊者倚老树双眉紧锁,凝视前方,目光炯炯有神。树上有二只通臂猿跳跃摘果,树下有一持杖行童,正以衣袂承果,举首仰视,与树上猿相呼应。罗汉身后为山岩,身前平地上有双鹿驯游。树根旁边有新竹蔓草。图轴构图谨严完整而有层次节奏。用笔细致讲究,人物面部、手足,先以匀细线条勾勒,再以淡墨、色彩渲染。衣纹多用铁线描,与树石先以中锋勾形,再以枯笔皴擦的画法形成对比。运笔工稳清劲,设色淡雅和谐,画风秀美精妙而不失庄重。

《醉僧图轴》也为刘松年所绘。图中左侧石坡之上伟然屹立一盘曲虬松,高大苍劲,奇形怪相。树梢上挂一酒葫芦。松荫之下有一醉僧坐于石上,解衣搬礴,袒胸露臂,左手支于石上,身子略微左斜,右手握笔,悬臂挥毫于绢上。二童子随侍。其一双手执绢躬立醉僧面前,另一位捧砚墨弯腰立于醉僧左侧。此图突出线描之作用。淡设色,略见色彩。巨松用笔细致工整。怪石勾皴结合。而人物用笔略显疏朗概括,却妙于传神。尤其是醉僧形象,放浪形



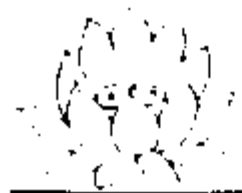
骸,不拘礼法,挥洒自如,直抒本性,其精神内涵正与禅宗唯心任性、“见性成佛”的旨意相通。图之右上角清高宗弘历题诗云:“人人送酒不曾沽,每日松间挂一壶。草圣欲来狂便发,真堪画作醉僧图。”一说此诗原作者为唐代书法家释怀素。但配于此图,亦相当贴切。

八、宋梁楷《八高僧故事图卷》和 《六祖斫竹图轴》

《八高僧故事图卷》(图九),绢本设色,上海博物馆藏。此卷共八段画面,每段纵为 26.6 厘米,横最短 57.9 厘米,最长 67.1 厘米。八段之中第二、三、五、八各段在树木山石或船体上有署款小楷“梁楷”二字。每段画面之后都有行书撰写的关于画面内容的简要概括说明,书风类赵孟頫体,为明初人所书。此图卷上有“乾隆鉴赏”、“嘉庆御览之宝”等钤印,曾由清内府收藏。

《六祖斫竹图轴》(彩图三),纸本水墨,今存日本东京国立博物馆。纵为 73 厘米,横为 31.8 厘米,款“梁楷”二字作草押形式。

南宋梁楷,在画风上兼承李公麟为代表的工整细致画格和以石恪为代表的简括粗放画格,并加以发挥,自成标格。尤以豪放纵逸格调的粗笔写意画为其绘画代表,这也是在工细严整之后的变格。梁楷(生卒年岁不详),祖上为东平(今属山东)人,居钱塘(今浙江杭州)。南宋宁宗嘉泰(1201—1204)间画院侍诏,其创作活动大致与马远、夏圭同时。梁楷是贾师古的高足弟子,而成就大于其师,人称其“描写飘逸,青过于蓝”。梁楷多才,擅画人物、佛像、鬼神,并山水、花鸟。综观其画作,可分为两类。其一为“细笔”,格类吴道子、李公麟。其二为“减笔”,属石恪一脉,疏简概括,飘逸写

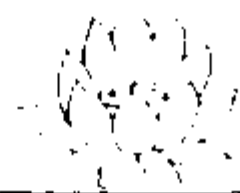


意。梁楷于中年后变“细笔”为“减笔”。明人汪砢玉评曰：“画法始从梁楷变，观图犹喜墨如新；古来人物为高品，满眼烟云笔底春。”（《珊瑚网》）其画法影响明清不少画家。

梁楷好作佛画，这与他的性格和思想倾向有着密切联系。梁楷秉性疏野，狂放不羁，“嗜酒自乐”。相传尝获宋宁宗赵扩恩赐金带的殊荣，竟不受，挂于院内。他行为越轨，不拘小节，人称“梁风（疯子）”。梁楷信佛参禅，与当时佛寺高僧妙峰、智愚等交往，说禅论书画，颇多一致之处。他被杭州净慈寺禅僧北涧居简引为知己，尊称为“梁宫干”。梁氏尝作许多佛画，例如《天王图》、《罗汉像》、《天蓬像》、《高僧图》等。传世作品也有多件，除《八高僧故事图卷》之外，还有《六祖图轴》（包括《六祖斫竹图》、《六祖撕经图》等）、《释迦出山图》、《布袋和尚图》和《寒山拾得图》等。

《八高僧故事图卷》画法比较工整，基本属“细笔”一路，当是梁氏早年之作。图卷绘古代高僧，计有：一达摩面壁，神光参问；二弘忍童身，道逢杖叟；三白居易拱谒，鸟窠指说；四智闲拥帚，回睨竹林；五李源、圆泽系舟，女子行汲；六灌溪索饮，童子方汲；七酒楼一角，楼子拜参；八孤蓬芦岸，僧倚钓车。每段各有一个特定情境，人物、情节与环境的结合十分协调。剪裁精当巧妙，有的人物只露半身，为卷轴中罕见的处理方式。人物生动传神，衣纹多用尖笔作细长撇捺，转折劲利，即所谓“折芦描”。笔墨富于变化，各绘画元素的组合配置疏密虚实得宜。

《六祖斫竹图轴》乃是梁楷最有代表性的绘画作品之一，属典型的“减笔”一路。图绘禅宗六祖南宗创始人慧能蹲地劈竹之神态，这正应合六祖的经历。六祖慧能曾为樵夫，主张“见性成佛”，尝言“青青翠竹尽是法身”（《景德传灯录》卷六）。但见六祖背心布裤，足穿芒鞋，左手握竹竿，右手举刀劈竹，仿佛平凡的乡间劳动场景。图轴笔墨简练，挥洒豪放而精妙传神，手法奇特奔放而有法



度。面部勾勒,须发蓬松,衣纹以粗笔撇折,流利而健劲。淡墨写竹,浓墨勾节。身后古树用笔粗阔疏朗而有质感。图轴气势非凡。作者通过少见的题材选择和大胆独特的艺术处理,很好表现出禅宗蔑视经藉教义、提倡“即心是佛”的任性、旷达的本真,寓有以一己通于万有、以有限达到无限的禅意。

九、宋张胜温《大理国梵像图卷》

《大理国梵像图卷》(彩图四),纸本设色描金,台北故宫博物院藏。此卷共分三大段,纵为 30.4 厘米。无纪年亦无款识,题为张胜温绘。各段有题名,书风类似唐人经生书。图卷引首有清高宗弘历题款。图卷拖尾有诸多题跋,出自释妙光、宋濂、释宗泐、释来复、曾英等人之手。其中释妙光为大理国高僧,在其记文后面署纪年“盛德五年庚子岁”,“盛德”为大理国王宣宗段智兴(又称利贞皇帝)的年号,盛德五年即为公元 1180 年,相当于南宋早期孝宗淳熙七年。明代宋濂在其题跋中考订“盛德五年”相当于南宋理宗嘉熙四年(1240),有误。此卷曾经清内府收藏。

大理国是宋时以所谓“白蛮”为主体所建立的西南政权,其统辖范围相当于今云南全境以及四川西南部等地,曾经以马匹为主与内地进行贸易往来,受内地文化影响很大。其国王曾受宋廷册封为云南节度使、大理王。大理国通用汉文,尤其在上层社会通行无碍。佛教为其流行宗教。蒙古宪宗四年(1254),大理国为忽必烈所灭。大理国绘画存世极少,王奉宗等《南诏图传》和张胜温《梵像图卷》为难得的珍品。张胜温(生卒年岁不详)为大理国宫廷画家,此图卷为其唯一存世画迹。

《大理国梵像图卷》以工细而生动的笔法和大设色描金的色彩



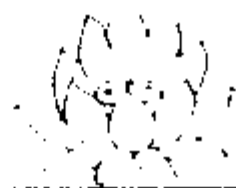
处理完成,有金碧辉煌、庄严广大的气派。此长卷三大段分别为:一绘大理国利贞皇帝、后妃,及诸臣属、男女扈从等。二绘诸佛菩萨、天龙八部法会等像。题《南无释迦牟尼佛会》,中间画佛祖,旁画迦叶、阿难二弟子,次为菩萨、天王、金刚等,作左右对称排列。三绘十六大国王众。诸佛像菩萨形象庄严妙好,金刚神将刚烈威猛,供养人像亦生动有神采。其间穿插有飞天和山水树石。线条细致流畅,施色涂金,人物造型及绘法与宋朝宫廷绘画相类似,画者也许有从内地传来之佛画粉本作参照。第二段中“大圣三界转轮王众”和其他五位护法神像,运笔刚劲,造型凶猛威武,栩栩如生。以环绕形象之烈焰象征法力无边,其火焰有炎炎升腾之势。此图卷不但是了解大理国佛教绘画的重要依据,也是了解大理国与内地绘画交流、影响的宝贵画迹。清代乾隆间,宫廷画家丁观鹏尝奉旨将此图卷摹成两卷,一为《蛮王礼佛图》;一为《法界源流图卷》,今存吉林省博物馆。

十、元赵孟頫《红衣罗汉像卷》和《达摩像轴》

《红衣罗汉像卷》(彩图五),纸本设色,辽宁省博物馆藏。此卷画面后侧上部有行书款“大德八年暮春之初吴兴赵孟頫子昂画”,下钤“赵氏子昂”朱文方印。元成宗大德八年,即公元1304年。此卷纵为26厘米,横为52厘米,卷后有明代董其昌和陈继儒题跋,卷前、后有明代朱之赤、清初宋荦收藏钤印,画心有乾隆御题跋记,并有清内府鉴藏印记。

《达摩像轴》(图十),纸本,台北故宫博物院藏。

赵孟頫(1254—1322),字子昂,号松雪道人、水精宫道人、三宝弟子等,中年时曾名孟俯,湖州(今属浙江)人。赵孟頫为宋太祖第



四子秦王德芳九世裔孙。幼聪慧,发愤读书,少年丧父,十四岁以父荫补官,任真州司务参军。宋亡后归里闲居,益自力于学。元世祖至元二十三年(1286),经程钜夫荐举,应召仕元,累官至翰林学士承旨、荣禄大夫等。有感世事多变,愈思退隐,于元仁宗延祐六年(1319)得请南归,其妻管道昇赠词曰“浮利浮名不自由,争得似,一扁舟,弄风吟月归去休。”卒于家,追封魏国公,谥文敏。

子昂工诗文书画乐律,善鉴定骨董,博学多闻,旁通佛老之学,俱极精善,人所不及,其艺术成就之高及全面性,为元朝第一,其中尤以书画为最突出。书法独创“赵体”。绘画上则山水、人物、鞍马、花鸟、墨竹皆擅长,亦善佛像,提倡“须知书画本来同”(《自题秀石疏林图》),以书法用笔作画,并推崇唐人笔墨,与钱选等人并称“吴兴八俊”。他身居官场,而又向往山林自由,既入世,而又有出世去俗之念,这其实是宋元之际不少汉族士大夫的矛盾心态。他又奉佛,佛教意识乃是其心灵世界一个重要组成部分。子昂从佛门中寻求精神慰藉,也从书画诗文中寄托情怀,二者的结合,便形成了他惊世流芳的佛教书画杰作。他与夫人管道昇同为湖州弁山幻住庵法慧禅师明本的弟子,与明本等人相互研讨禅理,诗文唱和,往来甚密。他以“信佛弟子”自称,常常书写佛经和佛寺碑铭,图绘罗汉、观音。其传世佛画有《观音大士图轴》、《红衣罗汉像卷》和《达摩像轴》。

《红衣罗汉像卷》是赵孟頫五十一岁时的作品。图中绘一穿红衣袈裟的罗汉,盘膝侧坐于嘉树之下青石坡上,平伸左掌作示人之状。罗汉作梵僧相,浓眉深目,隆鼻密髯,肤色黝黑。面部渲染,不作平涂,有立体感。红衣醒目,加强了形象在背景衬托下的张力效应。背后虬藤老树,枝繁叶茂。此画形象神态生动,色彩浓重而又协调一致,格调端严古穆。有唐代人物造型特点和古拙笔意,正应了作者本人所倡导的“作画贵有古意,若无古意,虽工无益”(见《清



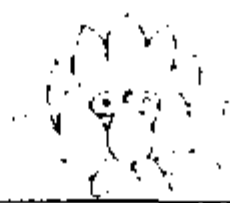
河书画舫》所引)的主张。作此画之后十七年,即元仁宗延祐七年庚申(1320),赵孟頫在此图卷后另纸又题:“余尝见卢稜伽罗汉像,最得西域人情态,故优入圣域。盖唐时京师多有西域人,耳目所接,语言相通故也。至五代王齐翰辈,虽善画,要与汉僧何异。余仕京师久,颇尝与天竺僧游,故于罗汉像,自谓有得。此卷余十七年前所作,粗有古意,未知观者以为如何也。庚申岁四月一日,孟頫书。”可见此图卷乃子昂接触、观察天竺僧人,学卢稜伽法图绘所得,在他看来以梵相图罗汉更为相宜。故而此图卷又名《红衣天竺僧》。

《达摩图轴》取立式构图,绘东土(中国)禅宗初祖菩提达摩盘膝左向侧坐于一大石坡上,回眸右视。达摩方脸浓眉,密腮胡须。左掌平伸作示人状。其衣纹组织和左手姿势都类似红衣罗汉,可见是赵氏一种有代表性的图式。达摩身下是石,右侧背后也是石。上部天空则空旷一片。画法仍为仿卢氏之法,勾勒与皴擦相结合,画风浑穆有古意。

十一、元王振鹏(传)《鬼子母揭钵图卷》

《鬼子母揭钵图卷》(彩图六),绢本设色,故宫博物院藏。纵为31.8厘米,横为97.6厘米。无款印。引首有行书“揭钵图真迹”五字,为倪灿所书。卷后纸上有倪灿所书《宝积经》和刘树勋所书题记。此图卷旧传由王振鹏创稿,这是元人摹本,留有王氏画风。

王振鹏是元代著名的释道人物画家,他的佛画在当时颇负盛名,粉本流传,摹本很多。王振鹏(生卒年岁不详),字朋梅,永嘉(今浙江温州)人。由于画艺超群,得元仁宗爱育黎拔力八达赏识,赐号“孤云处士”,官至漕运千户。尝入秘书监,得以博览群书,大



量临摹古代名家画迹。王氏擅界画,亦工人物、道释。其界画精细入毫端,绘宫室以准绳为则,几乎是按修内司法式描画,而又气势飞动,被推为元季界画第一。王氏画人物善作白描,有李公麟画意,线条流畅劲利,并以淡墨渲染。王振鹏之佛画真迹今已难觅,相传由他创稿的《揭钵图》摹本,可以让人窥见他的佛画格调。

取材于佛典《宝积经》的《鬼子母揭钵图卷》描绘了一个宣扬善恶果报、佛法无边而又渗入了母子深情的佛教故事。鬼子母,一译“欢喜母”、“爱子母”,据梵文音译则为“诃梨帝母”,为佛教护法神“二十天”之一。传说原为怀孕之牧牛女,在赴王舍城独觉佛出世庆典途中早产,众人弃之不顾,致使婴儿夭折。她二世投生王舍城,为娑多药叉长女,与犍陀国半发迦药叉结婚,生下五百鬼子,日食王舍城之婴儿以报宿怨。佛尊规劝无效,遂将其最心爱之幼子扣于钵下。鬼子母焦灼万分,到处寻觅,后率众鬼子竭力揭钵,施尽法术终不能救,昼夜啼哭,于是忏悔自己,皈依佛门。

图卷上彤云阴霾密布,阴风鬼气阵阵,愈显得佛法庄严广大不可抗拒。图卷左边绘有佛祖,斜披大红袈裟,结跏趺坐于莲台之上,周围由金甲神簇拥侍卫。当中是揭钵情景。钵内被扣幼儿张开手臂呼救,钵外众鬼拉绳搬棍,试图撬开佛钵,龇牙裂嘴,拼命使力。钵之右边是悲啼的鬼子母及慰藉母亲的群儿,均作正常人形相(鬼子母为一中年贵妇人形象),并不怪诞恐怖。起伏跌宕的情节,紧张的场面,通过丰富而均衡的构图和繁多而不杂乱的人物表现出来,主次分明,虚实得宜。鬼子母一方的焦急、紧张、慌乱、悲哀和无奈,与佛的端庄威严、洞察一切,形成强烈的戏剧性对比。线条匀劲,细如毫发,勾勒缜密,人物刻划具有一定个性,生动传神,佛尊天神,形神古穆。整幅画表现具有世俗性的题材,又不失庄严气势。设色较妍丽而协调,并不轻浮。此图设色可能也在一定程度上体现了摹制者的追求。此外,该题材的元代作品今存数



件,有的也被传为王氏手笔,造成这种情况的一个重要原因是王氏佛画在当时影响很大。

十二、元朱玉《地狱变相图轴》

《地狱变相图轴》(图十一),今藏日本。图上有乾隆御题“吴道子地狱变相,两京古寺多有流传。元人朱玉凡绘仙佛,动经年月。此轴运思精巧,神气如生,诚佳制也。乾隆丙申三月御题”,为行书体。

朱玉是元代继王振鹏之后又一位卓越的佛画名家。朱玉(1293—1365),字君璧,一作均璧,昆山(今属江苏)人。据史载,朱玉对功名利禄看得很淡,性格闲散,喜游山水,闻佳山水常常悠然独往。善绘画,擅长道释人物,师从王振鹏,也精于界画。朱氏作道释画十分虔诚认真,反复琢磨,精细刻划,经年累月,一丝不苟,画风细致。尝以十年时间画成《紫雾龙宫图》、《翠蓬神阙图》二幅,颇为满意。当海寇犯境时,朱玉独自抱拥二图坐于楼上,当寇搜到时,二图已为朱玉自毁,不污于寇手也。又尝奉命绘《大藏经佛像引首》,不拘绳墨,方寸之间意度横生,惜今已无存。朱玉传世佛画除《地狱变相图轴》之外,尚有《揭钵图卷》,纸本白描,今藏浙江博物馆。该卷线条纤细,婉转流畅,构图疏朗而又丰盈,形象刻划具有个性,动态描绘十分生动,是又一件在宗教题材画面中渗入世俗(母子)情感的动人图画。

《地狱变相图轴》是朱玉画风的代表作,细致生动,用笔细劲,刚柔兼具。“地狱变相”为佛画重要题材之一,按佛教传说绘地狱情景,常常被处理成变状阴惨的情境画面。而此轴则将人物作分层列队排列状,从上往下凡十四列。第一列为佛像,第二列为神



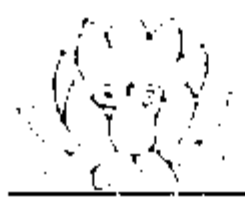
将,以下为各式人等,直至地狱底层。神将以下八列,每列中间略略空开,各各分成两组。以这种方式处理“地狱变相”题材十分鲜见,却也是佛画代表性图式之一种。纵览全图,诚知题款评赞并非过誉。

十三、明戴进《伏虎罗汉图轴》

《伏虎罗汉图轴》(图十二),纸本水墨,台北故宫博物院藏。此为明代中叶著名画家戴进的佛画真迹。纵为 113.9 厘米,横为 36.7 厘米。

戴进(1388—1462),字文进,号静庵、玉泉山人,钱塘(今浙江杭州)人。戴进初为银工,改专攻绘画,后进画院。学画幼师叶澄,及长,广泛临摹唐、宋诸家,工深精博,得其神妙,技艺大进,故其山水、道释、人物、花果、走兽、禽鸟俱精。明宣宗宣德(1426—1435)间,因画名征入宫廷,值仁智殿,后来据说是因为遭众工所妒,见谗被放,奔波流离,返归杭州,死于穷途。尝自叹:“吾胸中颇有许多事业,怎奈世无识者,不能发扬。”(见《中麓画品后序》)戴进是“浙派”的创始人,画风取法南宋画院格调颇多。其山水师法马远、夏圭,亦吸收董源、范宽、刘松年等人所长,苍润遒劲。人物好用钉头鼠尾描,顿挫起伏有变化。翎毛禽鸟也很精致。

佛教绘画是自号“山人”的戴进艺术中极重要一部分。他一生坎坷,不平与无奈交织于心中,作佛画带有慰藉精神的诚信,并掺入凡间情趣。多用铁线描,间用兰叶描,运笔劲健而有节奏变化。作佛像菩萨端严庄肃,天神威仪轩昂,鬼怪勇猛,论者称其不下唐宋先贤。据史载,南京报恩寺,杭州华藏寺、潮鸣寺都曾留有他的画迹,惜俱已灰飞烟灭。传世佛画除《伏虎罗汉图轴》以外,尚有



《达摩六代祖师图卷》，图绘禅宗祖师自达摩至慧能六代事迹。造型汉貌梵相各依人物不同，动态则或面壁、或打坐沉思、或伫立，背景为荒山野树，富有幽寂境界。

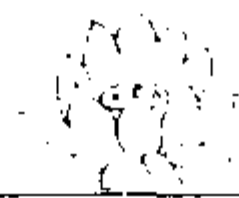
《伏虎罗汉图轴》将纵长画面大略分成两个相互并联的部分。下半部分为画面主体，描绘伏虎罗汉左向坐岩石上轻抚猛虎。罗汉作慈眉善目之长者相，头上显有佛光，右手执盘虬拐杖，左手抚身旁所卧斑斓猛虎之头顶。猛虎凶机收敛，温顺驯服。图左下侧有大斧劈皴绘就之山石，以及苔草疏蔓。图之上半部分为下半部的背景和陪衬。松桧之下隐一禅房，门扉半开，一童子正开门外出，突见猛虎而止步，作惊吓状。童子行止更衬出罗汉的佛力法道。图轴笔疏墨精，尤其是人物造型，面部为细笔勾勒，稍作渲染，衣纹较粗疏简率，略见南宋画院待诏梁楷遗风。浓墨绘石，泼墨写树。图中虚实变化有致，中心突出。罗汉、童子以及似通人性的猛虎，无不生动传神。罗汉似人间老叟，更显出佛的博大，佛力的柔韧而刚健。这使人想起董其昌所说一段颇有深意的话：“夫罗汉者，岂异人哉？众生是也。……若见诸相非相者，见罗汉矣。”（《栖霞寺五百罗汉画记》）

十四、明朱见深《达摩像轴》

《达摩像轴》（图十三），纸本水墨，台北故宫博物院藏。

有明一代，自开国皇帝明太祖朱元璋开始，很有几个皇帝崇佛并倡导佛教，使佛教有一定程度的复兴，从而也使佛教艺术取得新的成就，尽管不能有唐代那样的盛况气势。明宪宗就是一位崇佛好书画的皇帝。

朱见深（1448—1487），即明宪宗，为明宣宗孙，明英宗长子，庙



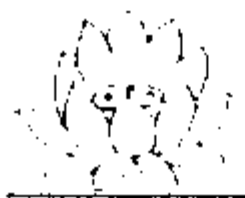
号宪宗,建元成化。朱见深工书画,人物、山水及蔬果皆能。曾经为张三丰画肖像,生动传神,非常精彩,且有超然尘表的意韵。明代汪砢玉《珊瑚网》中著录有朱见深所作的山水小景。又尝于成化十七年(1481)作《柏柿如意图》。朱见深亦好书法,不时书写诗赋以赐大臣。

《达摩像轴》以疏简笔墨绘达摩渡江。据禅宗史书记载,南天竺僧人菩提达摩于南朝宋末航海至广州,在南朝弘法受阻,又渡江前往北魏,入嵩山少林寺“壁观”九年,被奉为东土(中国)禅宗初祖。此图采用这一题材通常的处理方式,将达摩一苇渡江加以浪漫的想象和表现。初祖梵相,浓眉隆鼻繁须,头上显圆形佛光,身穿连帽衣袍。衣纹线条豪纵放逸,见结构见笔墨,与脸部、足部的勾勒形成对比,他正踏芦苇渡江,回眸作凝望状。芦苇回环上扬的结构的线条加强了形象的整体感。下有激流,用笔流畅,动感强烈。空白的背景似江似天,浑成一片。图轴属“减笔”一路,有较多的表现性,而意尽形全。

十五、明徐渭《渡海观音图轴》

《渡海观音图轴》(图十四),纸本水墨,宁波市天一阁文物保管所藏。此图轴纵为102.6厘米,横为26.4厘米。图右上角自题行书诗款:“海大鱼,观音居,波涛拍空身容与。童子不来蟹公俱,付人供养福有余。”款识“田水月”,自钤“徐渭之印”白文方印等二印。

明清时期士夫文人画家绘佛像菩萨、罗汉天神,常常并不是意欲创造一个单一供奉祭祀的对象,而主要是借佛教题材抒写自己的情怀,故其画面多“文人气”、“书卷气”,展现出作者的才情品性,体现出作者抒发性灵、强调个性色彩的艺术追求。徐渭之《渡海观



音图轴》便是一件诗书画印融为一体颇具文人画格调的佛教画。

徐渭(1521—1593)是明代卓越的文人画家、书法家和文学家。初字文清,改字文长,号天池山人、青藤道士、漱老人、天池渔隐、金回山人、山阴布衣、田水月等,山阴(今浙江绍兴)人。幼孤,性孤癖狂放,而又极警敏,学书学剑,胸怀远志。年二十为生员,先后八次应乡试皆不中。受王阳明“心明便是天理”等理论观点和禅学影响,悟得心性自然、恬淡自适的旨意,为人通脱,雄豪不羁。三十七岁为兵部右侍郎兼浙闽军务总督胡宗宪幕僚,参与抗倭斗争。后因胡失宠,精神深受刺激而患病,一度惊狂,击杀继室,入狱七年。出狱后纵游南北,蔑视权贵,佯狂拒交。晚年病发归里,在穷愁潦倒中寂寞死去。

徐渭堪称一世奇才,却遭遇坎坷,托足无门,而度过了他悲剧的一生。他在诗文书画方面均卓有建树。其诗歌奇恣,得李贺神髓;文章纵肆,具苏轼之辩,皆自成一格。徐渭也擅杂剧,尝创作洋溢狂傲反抗精神的《四声猿》等。其书法取法苏轼、米芾,行草纵逸奔放一如其人。徐渭中年始学画,以文学艺术多方面修养为基础,直抒胸臆,天趣自然,畅快淋漓,不求形似,至晚年趋于成熟。于山水、花鸟、人物、佛道、走兽、鱼虫、蔬果无所不精,其作品中充溢一种兀傲不群之气,并以题画诗抒写心中不平。尤以水墨写意花卉为代表,开创了大写意画派。与陈道复(号白阳山人)并称“青藤白阳”。常酣醉后作画,泼墨成趣,宛若天成。徐渭在诗书画印结合上颇有成就,署款则常作“田水月”。徐氏佛画为数虽不算多,但同样是其心灵世界的写照。他信禅宗,于花卉山水中见性悟道,也在佛画中抒写性灵。尝绘《寒山拾得图册》、《渡海观音图轴》等。

《渡海观音图轴》以粗简湿润笔墨绘观音大士像。渡海观音即“海岛观音”,乃是观音菩萨渡海之像。图中观音菩萨足踏鳌鱼前行于海上。但见她面相妙丽可亲,仿佛一位凡间秀美少妇。用笔

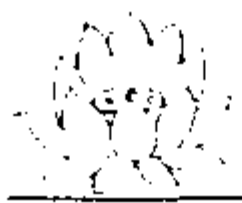


简练流畅,衣纹纵逸洒脱,刚劲而富运动感。大士前倾的身姿和向左后方飘拂的衣衫,造成了御风前行的动势。海中激起波浪,并有鱼虾跳跃。画面上半部一片虚空,右上角题款从内容上亦从构图形式上与渡海大士的形象相呼应,造成和谐均衡的效果。题款运笔一样毫端洒脱,与人物造型相映生辉。画面水墨渲淡。而“波涛拍空身容与”不也正是历尽坎坷、怀才不遇的徐渭的自勉希冀么?

十六、明丁云鹏《白马驮经图轴》

《白马驮经图轴》(图十五),纸本设色,台北故宫博物院藏。为明代佛画大家丁云鹏所绘之著名佛教历史故事画,作于明熹宗天启五年(1625)。

丁云鹏(1547—1628 尚在),字南羽,号圣华居士,休宁(今属安徽)人。名医丁璫之子。工诗善画,人物、佛像、山水俱佳,征入内廷。其道释人物,得吴道子法,白描取法李公麟,又学钱选设色,丝发之间,而眉目意态毕具。人谓其道释人物,“有张(僧繇)、吴(道子)心印,神态飒爽,笔力伟然”。(清方薰《山静居画论》)又据孔尚任《享金薄》记载,丁有“白描传奇六本”,“幅幅精工”。晚年画风有变,显得粗简苍劲,笔势峥嵘,于平淡中见绚烂。画罗汉承五代释贯休遗风而有创意。其山水取法文徵明,亦略近仇英。花卉、杂画兼妙。丁云鹏又是著名的明代徽州木刻版画的主要绘制者,曾为明代安徽制墨名家程君房《程氏墨苑》和方于鲁《方氏墨谱》绘图,许多徽州版画由他创稿,明熹宗天启(1621—1627)间绣佛阁程氏施版《观音三十二变相》传为丁氏所绘。丁氏传世佛画有《大阿罗汉图》、《白马驮经图》、《大士像》、《松下释迦图》、《伏虎尊者图》、《龙王拜观音图》、《六祖像图》等。



《白马驮经图轴》属丁云鹏画中精工一路。图绘汉明帝梦见金人,遣使赴天竺求法,以白马负经回归洛阳的故事。画中场景是使臣中郎蔡愔、羽林郎中秦景等人,偕应邀来华之天竺僧人摄摩腾、竺法兰,以白马驮佛经及佛像东归,走在路上。笔法较细秀,设色明艳。人物形相具有不同民族的特征,亦有个性色彩,动态生动,眉目意态鲜明。背景为山石大树,亦精描细绘。图轴笔墨秀劲,俱合古法,而又有书卷气,是一幅精美的情节性佛画。

十七、明吴彬《佛像图轴》

《佛像图轴》(彩图七),纸本设色,故宫博物院藏。图纵为 128 厘米,横为 65.4 厘米。图之左下角绘者吴彬自识“壬寅孟冬枝隐(庵)头陀吴彬斋心拜写”小楷一行,下钤“枝隐庵头陀”朱文方印和“文中氏”朱文方印各一。

吴彬(生卒年岁不详),活动于明代万历至天启(1573—1627)间,为有明一代为数不多专工道释的画家之一。字文中,一作文仲,号枝隐庵头陀、枝庵发僧、枝隐庵主,莆田(今属福建)人,流寓金陵(今江苏南京)。明神宗万历(1573—1620)间应召,授以中书舍人,官至工部主事。其画为神宗赞赏,入藏御府。明熹宗天启(1621—1627)间因得罪权宦魏忠贤,下狱去职。

吴彬擅长佛像、人物,兼作山水。其山水布置,绝不摹古,即景挥洒,率真天然,写山势非常出众,无论尺幅大小,均工丽奇出。佛像人物,造型奇古,风格鲜明。笔法细腻,设色妍丽,富有层次,并有一定立体感,人说乃是受明季传入中华的西画影响。尤精白描,脱出唐宋人之窠臼,秀雅精美。款识时用篆书。人谓其画堪比赵孟頫、丁云鹏。又因不满权宦而遭祸,其画更被人推崇。吴彬好作



佛画,与其佛教意识相关,从其别号及款识中亦可看得分明。其佛画有《古佛高坐图》、《佛像图》、《十六应真图》,以及将寺庙画得相当突出的山水画《群峰梵刹图》等。

今存吴氏佛像图多帧,有的阔笔粗线,笔法拙厚,有的细笔精描,更有代表性。此幅佛像图勾勒精细,着色浓淡鲜明,既很耐看,又不失古朴庄重氛围。图中绘一佛陀,华相,有唇髭并络腮胡,面容慈祥可亲,披连巾红袍,跏趺端坐于一白色卧象背上,正向右侧转过头去,向一弟子说法,弟子著玄青色袈裟,外面斜披红袍,肃然端立听法。佛之左前方立一古架花盆,内有鲜花供养,盆旁立一戴帽披红袍的弟子,正在弄花。佛之右后侧花树之下,立有一白衣弟子,眉目清秀,捧盂钵随侍,另有一侍者持扇而立。白象左后方立一老年弟子,斜披红袍。六个人物有集中有分散,安排得宜,互有呼应,主次分明,几块红色调也配置均衡,足见匠心。白象勾线匀劲,而形体结构和皮肤质感都得到很好的表现,它神态安详含笑,似在听法。从此图也可以窥见吴彬的白描功底。与一般端严不逾矩的佛像图有所不同,此图轴显得较为活泼,有较多的世俗气息。

十八、明邵弥《莲花大士像轴》

《莲花大士像轴》(图十六),纸本水墨,台北故宫博物院藏。自题诗款,署“僧弥”。

邵弥(约1592—1642),字僧弥,号瓜畴、芬陀居士,长洲(今江苏苏州)人。崇佛信禅,淡然名利,性好孤寂,不随俗流谐俗事。工诗书善画,与董其昌、杨文骢、王时敏等人并称为明末清初“画中九友”。其画则尤擅山水,远法荆浩、关仝,近学元人笔意,并略参以马远、夏圭之法,融为一体,自出新意。风格清瘦枯逸,闲情冷致。



笔简墨精,秀美疏淡,重萧散简远之意境。其小幅山水更有特色,以精妙笔墨写林麓萧寺,幽寂空阔,有野逸之趣。人谓其山水如同其人,寓不争之心、静穆之意。翎毛花鸟,亦有生趣。邵弥也善画佛像菩萨,同样追求萧疏闲冷之意味。

《莲花大士像轴》是邵弥传世佛画的代表作。图绘观音大士渡海之神迹。自南宋往后,中国佛教造型中观音美妙的女性形象最后确立,而男相观音形象反倒少见。邵弥此图正是男相观音像,菩萨俨然一汉族文人士大夫模样,戴风帽肩拐杖,于水上缓缓前行,表情镇静自然,神闲意定。用笔简括,衣纹用兰叶描,流利婉转,具运动感。一些水波纹,藉背景的虚空,给人以浩渺无边,水天一色的联想。泼墨莲花在大士行走之途绽开,显示出大士的佛法无边。作品既有书卷气,又于简淡之中透出隽永韵致。

十九、明陈洪绶《婴戏图轴》

《婴戏图轴》(图十七),绢本设色,图录于《中国绘画史图录》。此轴纵为 149.5 厘米,横为 67.5 厘米。画幅右侧边自识:“老莲洪绶画于护兰草堂”,行书。下钤二印。无收藏印。

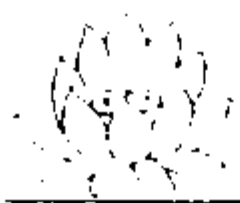
陈洪绶(1598—1652),字章侯,号老莲。明亡后一度出家,改号悔迟、弗迟、老迟、悔僧、云门僧、九品莲台主者等。诸暨(今属浙江)人。陈洪绶自幼天资聪慧,十岁时拓得李公麟《孔子及七十二贤》石刻,闭户临摹,不求形似,变易其法,遗貌取神,“人莫能辨”(周亮工《读画记》)。及长,曾向明末儒学大师刘宗周学习理学。陈洪绶性格“诞僻”,好饮,豪放狂散。补生员,应乡试不中,至北京捐为国子监生。明思宗崇祯年间(1628—1644)召为舍人,供奉内廷,临历代帝王图像,并得以博览宫中珍藏名画,画艺益进,与崔子



忠齐名,世称“南陈北崔”。后见政局动荡,返归江南。清兵入浙东时,避乱于绍兴云门寺为僧,一年余还俗。晚年在绍兴、杭州等地卖画为生。

陈洪绶身逢乱世,面对严酷又无奈的现实,他的艺术正是他心怀不平、愤世嫉俗的情感思绪的反映。他心向佛门,这也在他的佛画中体现出来。陈洪绶诗文书画俱佳,画则人物、仕女、山水、花鸟、走兽无不卓然大家。初学画于蓝瑛,后取法李公麟、赵孟頫,及周昉、徐熙、黄筌、王蒙,自立成家。其花鸟草虫,勾勒精细,设色浓丽清俊兼备。山水亭台,造型殊异,笔法苍古沉郁,颇有古人遗意。最擅人物,风格独特,为历代论者称赞。张浦山《越画见闻》评说:“洪绶人物,躯干伟岸,衣纹清圆细劲,兼有公麟、子昂之妙。设色学吴生法,其力量气局,超拔磊落,在仇(英)、唐(寅)之上,盖三百年无此笔墨也。”陈氏人物不拘成法,亦不为对象形态局限,而是根据自己的审美感受和创作需要加以组织,以符合自己的艺术审美理想。晚年作品更趋成熟,造型夸张,画风古雅。其人物画有肖像有故事,或为古圣贤人、英雄人物造像,或写历史故事,借古喻今,都是藉以抒发自己情怀。又尝绘《水浒叶子》、《九歌》、《西厢记》等绣像插图,是明代著名的版画绘作者。陈洪绶曾绘《地狱变相图》让刻工黄建中绣梓。今藏吉林省博物馆的陈洪绶《观音像图轴》,是一幅形象奇古的男相大士像。

《婴戏图轴》线条清劲圆细,虽无纪年,但可推断为晚年之作。图中绘群孩做拜佛游戏,是婴戏图画中少见的涉及佛教文化的画面,也可以说采用了佛画中少见的题材。图之左侧一太湖石假山造型奇古,交待出嬉戏的庭院环境。山石前有一小型佛塔和一小型佛像,佛像交手结跏趺坐,被供奉于一平石上。四孩童正摹仿大人行拜佛礼。佛像前一童双手捧一瓶黄菊青竹,躬身恭恭敬敬地献于佛前。其前一童已跪地俯身下拜,头手接地,全不顾开裆裤露



羞,稚气可爱。二童之后还有一童,双手合十,跪地参佛,神情肃然虔诚。另有一童跪于塔前,回首看小伙伴,造成人物间的呼应关系。四童发式、衣饰均有不同,形象夸张,神态生动。用笔劲健,衣纹有装饰性,设色淡雅古朴,构图灵活,此图轴营造了一个既活泼可爱又渊雅静穆的氛围。稚童作拜佛游戏,间接反映了明末清初动乱之际成人社会崇佛的情况,而实际上也反映了作者的奉佛心理。

二十、清金农《佛像图轴》

《佛像图轴》(彩图八),绢本设色,山东烟台市博物馆藏。此图纵为117厘米,横为47.2厘米。图之右侧自题,末尾有“七十四叟杭郡金农记”款,下钤“冬心先生”朱文方印。图之左侧自书《古佛颂》,末尾有款识“苏伐罗吉苏伐罗越日又书于扬州僧舍”,下钤“金吉金印”白文方印。

此图轴出于“扬州八怪”之一金农之手,佛画佛书均具代表性,珠联璧合,美轮美奂。金农(1687—1764),字寿门,又字司农、吉金,号冬心先生,别号稽留山民、曲江外史、苏伐罗吉苏伐罗(“苏伐罗”即佛典上“金”字)、枯梅庵主、昔耶居士、之江钓师、心出家齋粥饭僧等,仁和(今浙江杭州)人。金农博学多才多艺,清高宗乾隆元年(1736)荐举博学鸿词科,入京未就而返,布衣终生。性情逋峭,好游历,客扬州最久,卖画自给,怡然自乐。尝生活困窘,以抄佛经、画彩灯、刻砚台等增加收入。晚年客居三祝庵、西方寺,穷老而终。

金农工诗词,精鉴古,会篆刻,书画皆长。作词师法唐人李商隐、陆龟蒙,能自出机杼,其长诗短歌,“大江南北,无不传诵”,并传



至东瀛。作书工分隶兼及楷、行,其书亦方亦扁,横粗竖细,配置纯和,有金石味,号称“漆书”,为时人所重。金农学画较迟,据说五十多岁“始从事于画”(见清张庚《国朝画征续录》等),但其达到的艺术成就非同凡俗。金农绘画题材相当广泛,佛像、鬼神、人物、鞍马、梅竹、山水,无一不精。他反对“泥古不化”,主张表现自己的真情、风神,作品率真任性,笔法古拙朴厚,构图别出心裁,意境奇奥。又擅长将诗、书、画、印融合一体,长于题咏,寄题发挥,直抒胸臆。其画鬼神乃至佛像,常常不遵通常模式,而匠心独运,翻出新意。金农在当时居画坛首席不是偶然的。

金农心系佛门,其诸多别号表现出他的佛教意识。他好佛而钟爱画佛,常常出入僧舍,研讨禅学,琢磨佛像。其佛画作品有《佛像图》、《四大菩萨像》、《菩萨妙相图》、《十六罗汉像》、《佛院冰姿图》等,并有《冬心先生画佛题记》,既谈画法,又论佛法,渗透了虔诚的崇佛情结。亦作佛书,写经书偈,传于佛寺。

《佛像图轴》较全面体现了金农佛画风格。图中仅绘正面全身释迦牟尼佛祖一躯,静穆端庄,头顶青螺结,身披红色袈裟,右臂袒露,拱手肃立。以匀细线条勾勒面部及手臂,以渴笔折顿线条绘衣纹,又别具匠意地将衣纹下部延伸而绘成卷云状莲座,使衣纹看起来像是袅袅缭绕上升的云烟,色彩也从下而上逐渐加深。面部、手臂则略敷淡赭,显得丰满圆润。佛像上半部之宁静沉稳感与下半部之回旋动荡感的对比,形成了一种艺术张力。佛像右侧有长题曰:“十五年前为暖鹑居士写《金刚经卷》,刻之枣木,精装千本,喜施天下名胜禅林,与伐那婆斯尊者贝叶之书争光也……今又画佛、画菩萨、画罗汉,将俟世之信心,敬奉者镌摹上石,一如写经之流传云。七十四岁叟杭郡金农记。”于中可知金农写经、画佛,在当时被刻版摹石流传,影响之大,非同小可。佛像左侧有百余字《古佛颂》,与右侧长题均由金农本人以“漆书”书之。两则长题衬托出中



间的佛像,于均衡中见出变化,格调拙朴而清俊。

二十一、清沈源《十八罗汉图卷》

《十八罗汉图卷》(图十八),绢本设色,故宫博物院藏。此卷纵为28厘米,横为625厘米。署款为“乾隆八年闰月臣沈源恭画”,清高宗乾隆八年即公元一七四三年。下钤“臣沈源恭画”朱文长方印。

清代前期的宫廷绘画活动相当频繁,盛况与明代相差不多。一则是由于帝王的喜好,有些皇帝如圣祖玄烨、高宗弘历等本人也喜挥毫。而绘画的图绘功绩、崇德教化,包括与宗教相结合的教化作用,也是宫廷绘画兴盛的重要原因。宫廷画人有工匠,有“士流”,后者地位较高,且大多为兼职。而沈源则是专职画家。沈源(生卒年岁不详),为清世宗雍正至清高宗乾隆(1723—1795)间宫廷画家。沈源原是“画样人”,专司设计图样,在乾隆元年(1736)被调至画画处专司绘画,人物、佛像、山水皆工。画风谨严工细,一丝不苟,笔笔精致,而在一定程度上带有“图样”的痕迹,曾与唐岱合作《应真图》。

《十八罗汉图卷》绘十八尊者,为佛画之习见题材。沈源此图卷的显见特征在于其细腻精美,为典型的宫廷院画格调。另外,此卷长达六米以上,十八罗汉分绘在一个个不同的规定情景之中,而全卷又浑然一体,有一气呵成之气势。笔法工缜,构图在平稳之中有跌宕险劲,画风精整,设色和谐。罗汉造型奇特,神态怪异,安排在富有情趣的环境里。所画之洗盂烹茶童子,尤其具有凡间生活气息。降龙罗汉一段,显法之尊者、腾飞之蛟龙和激浪排空之沧海,汇成雄浑的气势扑面而来,成功地表现出佛法无边的题旨。



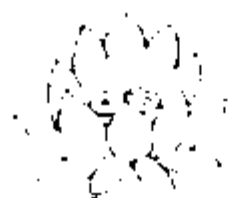
二十二、清金廷标《罗汉图轴》

《罗汉图轴》(彩图九),纸本设色,故宫博物院藏。此图轴纵为99.7厘米,横为53.4厘米。左下角一行楷书款识“臣金廷标恭绘”,下钐“臣”朱文方印、“廷标”白文方印。图上有清高宗弘历“八征耄念之宝”、“太上皇帝之宝”,清仁宗颙琰“嘉庆御览之宝”等钐印。图之右上方有乾隆御题,署款并钐“乾”字朱文圆印,“隆”字朱文方印。

乾隆时供奉内廷的画家,大多数循院画传统,画风拘谨呆板,只有少数人有较出色之表现。就人物画而论,全廷标是清宫廷画家中突出的代表之一,其白描及设色罗汉尤其为人称道。

金廷标(?—1767),字士揆,乌程(今浙江湖州)人。其父是画家金鸿(字耕山),金廷标继承父业而擅绘事。金廷标善画人物、佛像和山水,兼及花鸟、界画,能妙绘肖像,善取影,白描尤工。金廷标以其画艺而受到重视。清高宗乾隆二十五年(1760)弘历第二次南巡时,金氏进献《白描罗汉》册页,得到欣赏,从而召入内廷供奉。所绘写意秋果及人物,得高宗题咏。乾隆二十六年(1761)进《观音大士像》。乾隆三十二年(1767)又尝作《仿陈容九龙图卷》。因此佛教内容的绘画在金廷标艺术活动中占有重要地位。其画风细致工整,设色艳丽。

此幅《罗汉图轴》让人了解金氏人物画风。图中绘有红衣罗汉及一侍童。罗汉华相,清秀慈祥,类似凡人而又气度非凡,袒胸跣足,般礴坐大石之上,背倚山崖,手捧如意。童子躬身炷香,立于右侧。画之上部山岚云霭,缭绕飘浮,其间树石隐显,朦胧含蓄,以虚衬实,突出画下部之主体,又加强了非同凡响的气氛。线条因表现



对象而变化。人物身体以工整线条勾勒,细如毫发,尤显功夫。衣褶用笔多顿挫转折,似行云翻卷,而不失劲健。山石勾后加皴,略染花青。全幅构图平稳而讲究虚实,设色有对比又显古雅。

二十三、清丁观鹏《无量寿佛图轴》

《无量寿佛图轴》(彩图十),瓷青纸金粉画,故宫博物院藏。此图纵为 99.3 厘米,横为 61.9 厘米。图之左下角绘者自识“乾隆二十六年长至月,臣丁观鹏恭绘”一行小楷,清高宗乾隆二十六年即公元 1761 年。

此幅图轴乃是精美的黑色底细密金线佛像画,格调非凡。丁观鹏(生卒年岁不详),乾隆时内廷供奉,与其弟观鹤同值南薰殿。擅长道释、人物,兼及山水,学其同宗丁云鹏笔法,有出蓝之誉。其画迹著录于《石渠宝笈》的,凡 83 件,其中三分之二为道释画。曾于乾隆三十二年(1767)奉诏摹画南宋大理国宫廷画家张胜温《梵像图卷》,不仅形似,而且得其神韵气势,摹本分成两卷,分别命名《蛮王礼佛图》和《法界流源图》。

《无量寿佛图轴》是用小笔蘸金粉画于瓷青纸上的,深暗的背景,衬得佛像菩萨金碧辉煌,而且给人留下遐想、补充丰富画面的余地。图中居于中心位置的是端坐于须弥台莲花座上的教主。无量寿佛,即阿弥陀佛,“阿弥陀”梵文意译为“无量寿”,故名。此佛乃是净土宗主要崇祀对象,称他为“西方极乐世界”之教主,认为他能接引诵念其名号者往生净土。图中无量寿佛头上半空中有华盖。他头显佛轮,面容祥和端庄,身披袈裟,右臂袒露,双手交迭,结跏趺坐。须弥座两旁立着佛之弟子各一。座前有女菩萨盛妆华饰,广袖长裙,双手合十跪拜。佛之四周站着威武伟健、尊严勇猛



四大天王和肃穆庄严的诸佛。图中处处祥云缭绕,以示天界景象,并佛之无边法力。线条有力,一丝不苟,丝丝入扣,而又据描绘对象的不同而有变化。脸容、手部勾描工谨;须弥台用笔沉稳,乃界画笔法;衣纹飘带,流转飘逸;祥云朵朵,运线也如行云流水。脸部、手部略用晕染法,并且以衬出的底色形成细致线条,与衣纹的处理有所不同,从而使得人物形相神态更为突出。

二十四、清贾全《十六罗汉图册》

《十六罗汉图册》(图十九),纸本设色,故宫博物院藏。此图册每幅纵为 31.5 厘米,横为 25 厘米。署款“臣贾全恭绘”。

贾全(生卒年岁不详),清高宗弘历乾隆(1736—1795)时内廷供奉,以擅画人物、佛像、鞍马而著称。有画迹《二十七老图卷》(作于乾隆三十七年即 1772 年)和《八骏图卷》(作于乾隆四十一年即 1776 年)。又尝作《中元地官图卷》。

《十六罗汉图册》具有较明显的宫廷院画风格。图册中十六尊者两两成组,说法论道,策杖行吟,与山野林间、深壑流泉的幽寂环境相一致。绘制遵从成法,为传统的勾勒填色。尊者造型略显古怪,而神态多慈祥和善,令人可亲可近,但人物性格刻画欠鲜明细致。衣纹用笔畅利流动,于不经意中见韵致。树木山石较粗疏,勾勒点染随意而见工力。构图严谨,布局饱满。综而观之,该图册拘谨之中仍不失洒脱,是乾隆宫廷画家所作佛画中较有创造性的作品之一。



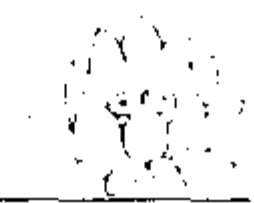
二十五、清闵贞《护法观音图轴》

《护法观音图轴》(图二十),纸本白描,上海博物馆藏。此图纵为 92.8 厘米,横为 37.5 厘米。

自唐代吴道子开其端,北宋李公麟达其巅的白描(白画)样式,以其简洁而不单调、纯净而不呆板的光彩照人的独特表现力,在中国绘画体系以及中国画史中,占有极重要的地位。历代佛画中,除却“粉本”,有着一些具独立艺术意义的白描佛画。闵贞这幅观音图便是清代此类佛画的杰出作品之一。

闵贞(1730—?),字正斋,或称闵骥子,江西南昌人,侨寓湖北汉口。布衣画家,有操守。据说在京师时,有权贵勒令他作画,他宁愿受辱挨饿而不屈从,却乐意为求画的贫苦者搦管挥毫。工人物,兼及花鸟山水,亦善篆刻。人物意笔、细笔兼能,尤精写意人物,运笔奇纵豪迈,落墨沉雄超轶,衣纹提按转折,随意任性,笔墨淋漓,气势不俗。工细之作,静逸幽闲,无浮躁气。人谓其画在黄慎之上。花鸟山水,常突破成法,颇多新意。铃印则远宗秦汉,章法布白融洽协调。

《护法观音图轴》绘大慈大悲观世音菩萨现身说法场景。图正中观音端坐,神态肃穆祥和。四周护卫、随侍有:托塔天王,庄重伟岸;手举金刚降魔杵的护法韦驮,年轻英俊;善财童子,稚气天真;龙女旁立,窈窕秀美;金刚力士,孔武威猛。神界人物疏密有致地形成一个整体。另有被驯服的怪兽,虽丑怪奇异,但虔心可鉴。整幅图画又以缭绕飘卷的祥云联系起来,有虚有实,并造成了非凡的宗教氛围。全画以细劲联绵的线条画成,但是曲直、粗细、轻重、刚柔富于节奏韵律变化,其组合也疏密简繁颇具匠心。人物面部、手部用铁线描,甲冑、璎珞铁线描、行云流水描兼用,衣纹多用高古游



丝描,怪兽用颤笔,而祥云则多用兰叶描,均富于表现力。此图轴精缜严整而有动感,有庄肃广大境界。同时,此图也代表了清代中叶“白描”的水平。

二十六、清罗聘《观音像轴》和 《普贤菩萨像轴》

《观音像轴》(图二十一),纸本设色。纵为三尺九寸(合130厘米),横为一尺七寸(约合56.7厘米)。画幅右侧有罗聘自书行草《心经》,款署“乾隆三十三年六月十九日前身花之寺僧罗聘盥手敬图”,清高宗乾隆三十三年即公元1768年,下钤“扬州罗聘”朱文方印等。画幅上部有乾隆四十年(1775)曹柱书《白衣咒》。画幅左侧有乾隆四十二年(1777)曹柱书《七佛偈》。而画幅之下部有清穆宗同治五年(1866)清末四大藏书家之一的丁申丁丙兄弟的识记。

《普贤菩萨像轴》(图二十二),纸本设色,上海博物馆藏。此轴纵为127厘米,横为55.1厘米。

罗聘(1733—1799),字遁夫,号两峰,又号金牛山人、花之寺僧、衣云道人、蓼州渔父等,原安徽歙县人,后迁居江苏扬州。罗聘是金农的入室弟子,与其一样布衣终生。为“扬州八怪”之一。好游历,曾三次到北京,因书画艺术造诣而名动公卿,结果却“一身道长,半世饥驱”,穷愁不济。罗聘工诗善画,山水、花卉、人物、佛像、墨梅兰竹,无一不精,笔情古逸,思致渊雅。尝自谓作画一是“业师指点”,一是“得造化之助”,一是“自己用心”,亦即学前人而不泥古,以自然为师,又能充分发挥自己的创造性,超逸不群。

对世间丑恶现象的愤懑和无奈,对自己坎坷经历的感慨和不平,郁结在罗聘心中。他期望一种超尘脱俗、摆脱烦恼的清静之



境。他夙耽禅悦也正由于此。他曾梦入佛庙曰“花之寺”，仿佛自己前身就是这寺院的住持，于是自号“花之寺僧”。这其实正反映了他从佛门中寻求理想世界的心态。其山水花卉册中《竹里清风图》的自题诗曰：“竹里清风竹外尘，风吹不到少尘生。此间干净无多地，只许高僧领鹤行。”罗聘佛画，笔调夸张，属怪诞一类审美格调，然而奇而不诡，独树一帜。尤以《鬼趣图》获盛名，罗氏画鬼讽时喻世，以浇心中块垒。构思奇特，造型偏“怪”，别具趣味。今存《鬼趣图卷》，藏中国美术馆。

《观音像轴》书画双绝，是罗聘佛画和佛书的精品，很有代表性。观世音菩萨被塑造成形相怪诞既是妇人又像文士的模样。头部比例夸张，身穿连帽风衣，右手持杖，正镇定自若地缓步前行。衣纹用颤笔。笔墨不多，疏朗有致，线条组合讲究疏密虚实变化。此轴构思奇异，匠心独运，有颇合禅理的“无法之法”，亦不禁让人想起当时人蒋士铨为罗聘《鬼趣图》所赋之诗：“鬼中诸趣妙难寻，生人苦海自浮沉；不须普给瑜伽食，画者真存菩萨心。”罗聘绘大士像其实也是存着“菩萨心”。

《普贤菩萨像轴》也对题材内容作夸张变形的艺术形式处理，但程度较《观音像轴》为轻。代表德行的普贤菩萨，乃是中国佛教四大菩萨之一，释迦牟尼佛的右胁侍，其坐骑为本性行止谨审静重的三首或独首六牙白象。此图轴中，普贤为有须男相，正在峨眉山中，坐于蒲团上显灵说法。前有白象以后腿直立，扬长鼻、拱前腿参拜，一如虔诚佛徒。周遭山岩，嶙峋错落，幽冥沉郁，衬出菩萨显灵场面。笔法苍逸，风格奇古。



二十七、清苏六朋《达摩图轴》

《达摩图轴》(彩图十一),纸本淡设色,广东博物馆藏。纵为140厘米,横为58厘米。苏六朋绘,自识草书“枕琴道人六朋”,钤“苏六朋印”白文方印。

苏六朋(1798—?),字枕琴,号怎道人、罗浮道人、南水村老,顺德(今属广东)人。不考科举,一生卖画自给。苏六朋是清代嘉庆、道光年间(1796—1850)岭南著名画家。苏氏年轻时曾到罗浮山读书,并向德堃和尚学过画。释德堃字载山,号罗浮画禅、罗浮山人等,尝为罗浮山宝积寺住持,晚年为广州大佛寺住持,擅人物、肖像,格近黄慎、闵贞。苏六朋从师罗浮山人,深受其影响,远接黄慎等人并得元人法,在广州设石亭池馆,卖画自给。

苏六朋的艺术成就主要在人物画方面,亦工道释、山水。早年作品较为精细,作人物和青绿山水,细笔工绘,取法宋元名家。后注意观察生活,晚年精研意笔人物,运笔放逸,构思奇巧,并作市井风俗以针砭时事。他曾应买画者之需,放笔写大量丈二宣纸画作,包括佛画。

菩提达摩自南天竺来华弘法,一开始便是航海来到广州。苏六朋身为广东画家,又曾受佛门中人传授,他创作《达摩图》自然有着特别的意义。此幅《达摩图轴》绘达摩祖师一苇渡江情景。达摩梵相,深目隆鼻,浓眉密须,双眼圆瞪。全身裹在头巾披袍之中,只露出面部及一赤足。面部及脚勾勒而成,用笔精炼,表现出肌肤、结构,巾袍以纵放潇洒之阔笔写出,粗疏豪放而意足神全。面部、赤脚以淡赭稍作渲染。足下踏一苇,亦只几笔。除了人物及苇,一片虚空,是水是天,一任观者遐想。此图线条洒落,气魄雄浑,得心



应手,着墨无多,神理俱足,有梁楷“灭笔”遗风。而达摩形象不露双手,突出精神面貌显示内心世界,又让人联想起法国雕塑大师罗丹那件举世闻名的杰作《巴尔扎克像》。

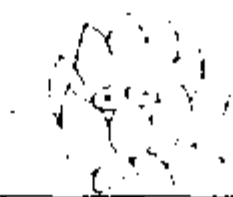
二十八、清任伯年《观音送子图轴》

《观音送子图轴》(图二十三),纸本设色,天津艺术博物馆藏。画家自识“光绪癸未正月敬造大士像一区(躯),山阴弟子任颐合十”,小楷。清德宗光绪九年癸未,即为1883年。

任颐(1840—1895,或1896),初名润,字小楼,后改字伯年,以字行。山阴(今浙江绍兴)人,寄寓浙江萧山。父任淞云是一位民间画师,成为任颐绘画启蒙老师。任颐十四岁到上海,先为扇庄学徒,后遇任熊,被收为弟子,继从任薰学画,画艺大进。少年时一度在太平军中司执军旗,“战时麾之,以为前驱”。中年起在上海卖画为生,声名流播于大江南北,成为晚清“海上画派”之杰出代表。

在晚清画坛,任伯年有举足轻重的地位。任伯年善画人物、花卉、走兽、翎毛、山水,尤其以肖像画更出色。他作画既讲师法古人和名家,又重视师法造化,坚持写生。人物取法陈洪绶,花卉及山水有陈淳、朱耷、华岳诸家遗风。他的绘画取材广泛,技法精熟而多变,能工能写,格调清新端丽,勾点泼墨细笔阔笔没骨交互结合,设色明艳而不失古雅,造型严谨。其肖像画工写结合,注意刻划人物性格,生动传神,为后人宗范。又常作历史故事画,均有感于时势,寓含深刻的社会性情感内涵。他亦工书,书法参用画意,奇警多巧趣。任颐以自己的创新精神和多方面的超绝艺术成就,成为后代楷模。

任氏佛画传世不多,此《观音送子图轴》是其代表,也可从中窥

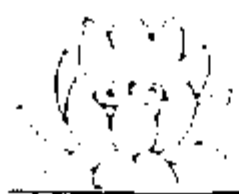


见任氏佛像画风格之一斑。此图为任氏后期作品,在其沪上鬻画时期,可能是应盼子心切的善男信女求购而绘。但从画者自识中“敬造”、“弟子”、“合十”的用词来看,他作此图时也带着奉佛的虔诚和精神上的某种寄托,那可以看作是一位挣扎于社会底层的布衣画家在动荡不安的社会环境中产生的一种希望,在本质上与他反复描绘辟邪除害钟馗形象所寄托的情感是一致的。送子观音乃是观音菩萨化身之一,常作手捧婴儿的中年妇人相。此图中绘观音送子,菩萨面容端庄姣好,无冠,仿佛人间一位缓缓行走的抱婴妇女。画以勾线为主,敷以轻淡色彩。面部以柔劲线条勾勒,面部手足略染赭石。衣纹用线刚健,多方折,以淡墨染凹处,与面部手足造成视觉上的对比。画家以工细淡雅、几近白描的画法和清静明丽的格调,成功地塑造了可亲可近,仿佛走入民间的大慈大悲菩萨的形象。

二十九、清吴昌硕《佛像图轴》

《佛像图轴》(彩图十二),纸本设色,中国美术馆藏。此图纵为146厘米,横为40.5厘米。图之左侧有行书题识长款,自识“吴昌硕时年七十又一”,据此可知作于1914年。

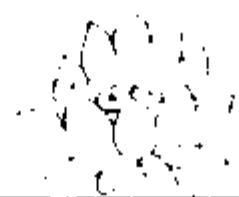
此画将强调绘画表现性、抒情性、笔墨情趣和文学修养的文人画风,与奉佛皈依意识及佛教文化内涵相结合,乃是佛画中有独特审美特征的代表性作品。吴昌硕(1844—1927),初名俊,后改俊卿,初字香补,或作香圃,中年后改字昌硕,一作仓石,号缶庐,别号老缶、苦铁,晚号大聋,七十以后以字行,浙江安吉县人。清末诸生,曾任丞尉,五十六岁时一度任安东(今江苏涟水)县知县,因不愿曲意逢迎,一月便辞去,有自刻印曰“弃官先彭泽令五十日”,之



后便专意艺术。吴昌硕一生,先后经历了太平天国、中法战争、中日甲午战争、八国联军、辛亥革命等历史事件,作为一位正直的艺术家,他曾作画题诗,表达对苦难民众的同情和希望“天雨粟”的愿望,表达对昏庸享乐、卖国求荣满清贵族的厌恶和讽刺。甲午战争时,他甚至奋然投笔从戎,随同吴大澄出山海关,参与戎幕。他的书画也表述了他身处逆境、洁身自好、勤于精业的品格和奋斗精神。

吴昌硕在诗文书画、金石篆刻各方面都有杰出的成就,为清末近代的后期“海上画派”的领袖人物。吴氏出生于一个两代举人的士人家庭,自幼博学多才,为以后的艺术发展打下坚实基础。他的篆刻近取法浙、皖大家,远追师秦汉钤印,又吸取齐鲁泥封、汉魏六朝瓦甓文字,集前人之大成而自成一家,古拙峭峻,苍劲浑厚,气魄宏大,被视为一代宗师,推举为名闻海内外“西泠印社”首任社长,其篆印格调人称“吴派”。吴氏工书,先楷后隶,中年之后专工“石鼓文”,朴茂雄健,行书刚健秀拔,晚年以篆隶笔法写行草、狂草。其书法自创面目。吴氏于三十多岁开始学画,能融合各家之长,又贯通其诗文书印修养,很快就达到了相当高艺术水准,并越画越精,晚年臻于绚烂,影响及于国内和日本。吴氏取法陈淳、徐渭、八大山人、释原济、李蝉、赵之谦等名家,受任伯年影响也不少,但能另辟蹊径,独创局面。他喜作梅竹松石、花鸟蔬果,亦能画山水、人物。他取篆、隶、狂草笔意入画,设色大胆,浓丽活泼,浑厚复杂,不拘成法。画有金石气,格调古拙刚健,雄浑磅礴。他又擅长于一幅画中,将诗、书、画、印四者冶为一炉,配合得天衣无缝,为后学者叹服。

《佛像图轴》是吴氏偶作的佛画作品,是他晚年手笔,表现出他成熟的艺术风格。图中长款曰:“赤足行何苦,低眉事已非。披猖开杀戒,悲智见禅机。龙汉风雷劫,修罗血肉飞。惟当持定力,我



佛许皈依。”表达了画家有感于动乱的社会现实，寄希望于佛教的善良愿望。诗题之后又题曰：“甲寅十月客有持王鹿公画佛像卷来，亟摹其意，取其神而不肖其貌，欲求其有我在耳。”体现出画家强烈的自觉的创造意识，事实上此佛像与王树穀（1649—？，号鹿公）接近陈洪绶的画风很不相同。图中于大片虚空背景前只画一佛，面相丰腴，神情端肃，双手交合，赤裸双足，似在缓行。身穿朱砂佛衣，以没骨法画成。意存笔先，笔势纵放，飞白见笔路，简洁明快地塑造出形体且有韵致。佛之卷发蓬松，富于浓淡变化，与勾勒的面部、手足形成生动的对比。面部着赭色，稍作深浅渲染，与佛衣的鲜丽亦成对比。佛衣下摆略略向后，造成了人物向前的动势。此写意佛像，风格独特。长款从图左上方直贯而下，体量上与佛像大体均衡。图之右上方、左下角的留空和图右下角的一方压角章，也都是精心安排的结果。

第三章 僧人绘画代表作品述评

一、五代释贯休(传)《十六罗汉像》

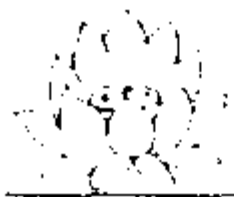
《十六罗汉像》(图二十四、二十五),绢本设色,日本宫内厅藏。凡十六幅,每幅纵为 92.2 厘米,横为 45.4 厘米。释贯休尝作罗汉十六幅,相传此十六幅原本即为释贯休手笔,完成于晚唐,欧阳炯曾为之歌。太平兴国(976—984)初年,宋太宗访求前代书画,给事中程羽将贯休《十六罗汉像》自蜀进呈皇室,宋摹本于日本镰仓时期(1192—1333)由日本来华留学生携回日本,为日本皇室收藏。故此图可能是宋初摹本,保存有释贯休画之风貌。其中伐那婆斯尊者像之左下角留存有篆书名款“贯休作”三字,虽有苏脱,依稀可辨。

盛唐开始佛教绘画出现了世俗化倾向,佛画一定程度上摆脱宗教神秘气氛,渗入凡俗世情意味,或取现实人物作佛教人物之“粉本”,或在变相中点缀凡人俗景,或不拘成法画罗汉。这种倾向至晚唐五代时有进一步的发展。释贯休笔下的罗汉便体现了这种发展变化,他的罗汉既突破既有矩度,又掺入某种文学情趣,并且将禅的意味融入其间,成为其主要内涵成分。他的罗汉史无前例,又启迪后人。明末陈洪绶便深受释贯休佛像、罗汉像影响。



释贯休(832—912),唐末五代前蜀之高僧,亦是诗、书、画大师。俗姓姜,名休,字德隐,亦作德远,婺州兰溪(今属浙江)人。七岁出家,寓居杭州灵隐寺及苏州等地寺院,苦节峻行。在荆州时,因得罪成中令,递放黔中。唐末昭宗天复(901—904)间避乱入蜀,受到蜀主王建(903—918在位)礼遇,赐以紫衣并法号“禅月大师”。又因其诗有“一瓶一钵垂垂老,万水千水得得来”,被称为“得得和尚”。

释贯休能诗工书善画,脱俗超群,在当时士大夫中享有盛誉,作品在民间流传很广。其诗有《禅月集》行世。书工草书,笔势飞动,自然潇洒,人比怀素。宋释赞宁《宋高僧传》卷三十本传云:“休善小笔,得六法,长于水墨,形式之状可观。歌咏讽刺,微隐存于教化,体调不下二李白、贺也。休能草书,书迹好事者号曰‘姜体’。”尝书《千文帖》,惜今无存。释贯休擅长画佛像、人物、罗汉。其画师阎立本,又受尉迟乙僧西域画派影响,运线紧密,笔力遒劲,而造型奇古怪诞,风骨超凡,朴野古拙,笔致一气呵成,悉由己出。他画罗汉状貌古野,“自谓得之梦中”(《宣和画谱》卷三)。欧阳炯《禅月大师应梦罗汉歌》有诗句“时帧大绢泥高壁,闭目焚香坐禅室;忽然梦里见真仪,脱下袈裟点神笔。”其画也透出率真任性、意境幽远的禅味。据说蜀主得其罗汉图后纳之宫中,设香灯崇奉逾月。他的罗汉图在宋代被用于“迎请祈雨,无不应验”(宋郭若虚《图画见闻志》),造成“禅月笔”罗汉图模本的广泛流布。贯休的创作是以唐末五代禅宗大盛为其时代背景的,他是中国历史上第一位卓越的禅僧画家,自他开始形成了一个风格独特的禅僧画派。释贯休的佛画迹很多,著录于《宣和画谱》被宋室收藏的有《须菩提像》、《维摩像》、《高僧像》、《天竺高僧像》、《罗汉像》等二十六幅。清内廷亦尝藏有他的《罗汉像》、《十八罗汉像》、《应真高僧像》等著录于《秘殿珠林》。可惜绝大多数今已不存。



《十六罗汉像》虽不能定为释贯休的真迹,却也在相当大的程度上体现了他的佛画,尤其是罗汉图的基本审美特征。这些罗汉造像笔法拙朴粗重。面部多用铁线描、高古游丝描或者二者兼用,又经渲染,显示阴阳凹凸和岩石般坚硬的皮肤质感。衣纹用线圆劲流利,有篆草笔法,富有装饰味。山石线条回绕方折,刚劲有力,稍染阴阳。罗汉造型则基本上是“梵相”即“天竺模式”,而加以大胆想象,夸张变形,从而别开蹊径,这是与他曾画过来自天竺的“胡僧”形象这一经历有联系的。北宋黄休复《益州名画录》评他所画十六罗汉:“厖眉大目者,朵颐隆鼻者,倚松石者,坐山水者,胡貌梵相,曲尽其态。”又欧阳炯《禅月大师应梦罗汉歌》中亦评曰:“天教水墨画罗汉,魁岸古容生笔头。”释贯休以水墨为主的这些怪诞突兀的奇异面貌,看来是为了突出罗汉的法力无边,也是体现出了他不守成法、追求本真的宗教意识和艺术精神。他的这些形象大多有着“天竺僧”的影子,其中有的还能让人窥见中国僧的原型。第十一罗怛罗尊者短躯肥满,浓眉肥鼻,深青色浓密口髯,就像一位青壮年中国僧人,传说这正是释贯休的自画像。此尊者的画面右下角还有释贯休的款记。此外,这些罗汉形象被巧妙地安排在丘壑石穴枯木之间,与这些苦修的山野环境协调一致,对人物塑造也很有作用。这位标新立异的画僧,借这些独特的罗汉像,抒发了自己对当时动乱时势、苦难人生的感慨。

二、五代宋初释巨然《秋山问道图轴》

《秋山问道图轴》(图二十六),绢本墨笔,台北故宫博物院藏。此轴纵为 156.2 厘米,横为 77.2 厘米。无款印。上钤有宋“蔡京珍玩”印、明“稽察司印”半印和清内府诸收藏印。



释巨然(生卒年岁不详),五代宋初画僧。江宁(今江苏南京)人,一说钟陵(今江西进贤西北)人。少年出家。南唐亡后至汴梁(今河南开封),为开宝寺僧。好饮酒,作画达旦不辍。

释巨然擅长山水,“祖述董源”,有所发展。“少年时多作矾头,老年平淡趣高”,其画“岚气清润,布景得天真多”(米芾《画史》)。宋代郭若虚评巨然“笔墨秀润,善为烟岚气象,山川高旷之景”(《图画见闻志》)。其画风总体特征接近董源,都属“淡墨轻岚为一体”(沈括《图画歌》),故而并称“董巨”,为南方山水画派之正传。但释巨然又有峭拔、琐细的特点,与董源的浑厚有所不同,释巨然画“明润郁葱,最有爽气”(米芾《画史》),也有个性。此外,其画在悠闲令人陶醉的气氛,和平淡天真的意境中,蕴有禅的意趣,这是这位禅林画家的心灵映照。释巨然也与荆浩、关仝、董源并称为五代宋初四大山水画家。他尝在学士院图《烟岚晓景》壁画为人称道。其画作见于《宣和画谱》著录的,有《重溪叠嶂图》、《夏景山居图》、《烟浮远岫图》等一百三十六件之多。存世作品有《层崖丛树图》、《秋山问道图轴》、《万壑松风图》和《山居图》等。

《秋山问道图轴》充分体现了释巨然的画风,当是其后期之作。图轴画高爽的秋天“山川高旷之景”。山林高深,“高远”构图。山多以长披麻皴画成,山顶有矾头。墨法不甚浓黑,而墨气沉郁,得“明润郁葱”之意,画出草木华润。林麓之外,配置以溪流、茅舍、山松、卵石、疏筠、蔓草,又有细径通幽。虽仍较注意山水形象塑造,但已不很着力,露出重抒发情感与率真天趣的趋向。笔墨醇厚老辣,境界茂郁旷远,有野逸之趣,实为禅林清幽之写照。

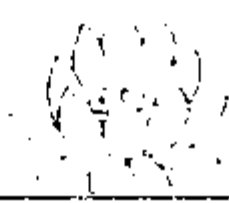


三、宋释法常《观音图轴》

《观音图轴》(图二十七),绢本水墨淡彩,日本京都大德寺藏。纵为 173.9 厘米,横为 98.8 厘米。图轴左下角有作者自识“蜀僧法常谨制”一行小楷,钤“牧溪”朱文印。此图轴与《松猿图轴》和《竹鹤图轴》合为一套三联屏,由入华学法日僧、法常之同门圣一和尚在宋理宗淳祐元年(1241)回国时携去日本,影响日本画坛。据日本《正法山志》资料记载,先归足利家,又由今川义元收藏,后义元歿,今川家庙妙心寺住持太原崇孚施于大德寺。

释法常是南宋末著名的禅僧画家,以其独特之艺术风格与成就享誉画坛,名扬东瀛。释法常(?—约 1281,一作 1291),号牧溪(一作溪),俗姓李(一作薛),蜀(今四川)人。法名为法常。初为儒生,一说年轻时曾中举人,兼擅绘事。中年出家,从师径山寺住持无准师范佛鉴禅师,来华日僧圣一与法常为同门师弟兄。南宋理宗、度宗时(1225—1274)为杭州西湖长庆寺僧。据传,法常好饮,性情豪爽。曾因反贾似道而遭追捕,避罪于越之丘氏家,至世变事释方敢出面。圆寂于元世祖至元(1264—1294)间。

释法常善画佛像、人物、山水、禽鸟、龙虎猿鹤。画风有两大类:一类承传石恪、梁楷的水墨“减笔”画法,另一类较注重对象的再现,风格较细腻,略近当时南宋“院画”的不少作品。两类之中以前一类更有其美学个性,其画常常是笔墨枯淡萧散,“随笔点墨而成,意思简当,不费妆饰”(元夏文彦《图绘宝鉴》)。讲究墨法运用,亦作泼墨画,或用蔗渣草结为绘具,俨然若生,殆出天巧,意趣盎然。释法常的作品显示出一种以禅理悟绘画的视觉模式,世间百般实相均可取作画题,超实凌虚,禅机静蕴。他的画体现出禅宗的



日常道,力求表现并启迪观者的正是无处不在的佛性。释法常曾住持杭州西湖边的六通寺,在他禅宗画艺术带动下,并经释萝髯努力,遂开创禅僧画派“六通寺派”。因释法常画颇有个性,故曲高和寡,有“粗恶无古法”(元夏文彦《图绘宝鉴》)之贬语,但这也从而说明了他不拘一格的艺术创造精神。

今传出自法常之手的作品,绝大部分流传至日本,真贋混杂,颇难鉴别。留存在中国大陆的唯一一件法常画迹《写生蔬果图卷》,有人考定是贋品。他的画风对日本当时及以后的绘画有巨大的影响,故被日人誉为“画道的大恩人”(日本《国宝全集》第六辑解说)。存于日本传为释法常所作的佛画很多,例如《罗汉图轴》,《寒山拾得图轴》,《达摩图轴》,《蚬子和尚图轴》,《五祖图轴》,《朝阳图轴》,《对月图轴》,《马祖庞居士问答图轴》等,除观音、罗汉以外,他常画禅宗诸祖、高僧及禅宗公案故事。其中“观音、猿、鹤”三联屏被认为是传世法常画迹中流传有绪的可信真迹。

《观音图轴》位于三联屏当中,左《猿》右《鹤》,浑为一体。《观音图轴》绘荒僻山间,白衣观音右向趺坐于濒水岩石的蒲团之上,身旁石上端放着插有柳枝的净水瓶,岩下水面平静,岩间小竹摇曳,蔓草华滋。观音似农家妇相,头顶宝冠、颈戴佩饰,象征其神界身份。面相丰满,圆脸凤眼,端庄稳重,仪态轻盈闲放,显出神闲意定而洞察一切的精神状态。画法属于半工半写,墨法苍润浑厚,略近梁楷而有变化。面部生动传神。衣纹作兰叶描,粗劲流畅,灵活合宜,简括柔和。粗健笔墨绘山岩,皴染放逸,向上融入岚气的虚空之中。幽深苍莽的环境背景中突出了“亮光朗照”的大慈大悲菩萨,造成了寂静大道、禅意充盈的氛围。



四、清释弘仁《西岩松雪图轴》

《西岩松雪图轴》(图二十八),纸本水墨,故宫博物院藏。此图纵为 192.5 厘米,横为 204.5 厘米。画者自识“西岩松雪,辛丑春为象也居士图,弘仁”小楷一行,下钤一印。清世祖顺治十八年辛丑即为公元 1661 年,时释弘仁五十二岁。

释弘仁(1610—1664),清初的明朝“遗民画家”,与释髡残、八大山人和释原济并称为“清初四僧”。俗姓江,名韬,一名舫,字六奇,号鸥盟。出家后法名弘仁,字无智、无执,号浙江学人、浙江僧。因生前爱梅,死后友人在其墓地植梅数百株,称他为“梅花老衲”。歙县(今属安徽)人。幼年丧父,家道中落,发愤攻读,习举子业,成为明末诸生,事母至孝,佣书养母。明亡离家赴闽,可能参加隆武政权抗清活动,失败后矢志不与清廷合作,出家武夷山回龙寺,师从古航禅师。数年后回归故里,居西干五明寺,后卒于此处。性爱山水,在缁衣倏忽十余年中,以黄山、齐云为家,数登黄山,一度云游南京、芜湖、杭州、庐山等地,以解亡明之忧。

释弘仁是一位诗书画皆长的和尚。诗文清新婉约,含蓄深沉,传有《画偈》、《偈外诗》、《偈外诗续》。工书法,楷学颜真卿,行学米芾、倪雲林,劲健放逸,纵横跌宕。尤以画著名,擅长山水,兼作梅竹。曾学萧云从,亦取法黄公望,尤其佩服倪瓒。山水多作黄山。作画以真山水为稿本,既遵传统,又师造化,自创一格。尺幅千里,有傲然秀气,风格冷峭。以他为首,并有新安(歙州别称)籍画家查士标、孙逸、汪之瑞,世称“新安四大家”(即海阳四家),形成“新安画派”,并有后继者。浙江传人不少,弟子江注、祝昌、吴定、姚宋被称为浙江“四大弟子”。



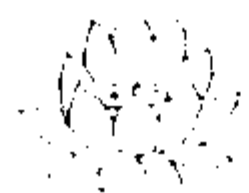
《西岩松雪图轴》画雪岭银峰,群松傲立,基本采用高远法。笔法清刚瘦劲,落墨凝重雄奇。山石层叠多方折,绝壁挺拔峭峻,柱石峰峦,奇诡尽变,而有伟俊沉厚、势壮雄险之感。老树虬松千姿百态,刚劲轩昂。间有山舍路亭、登山石阶,使画面富有生机。纯用水墨,劲洁洒落,略用淡墨渲染,显出积雪,并染出寒天,有寒肃冷峭气象,不觉让人感到“千峰笏石千株玉,万树松萝万朵云”。这是一幅笔墨不繁、明净恬洁而深得写生和传神之妙的山水杰作。

五、清释髡残《达摩面壁图卷》

《达摩面壁图卷》(图二十九),纸本,今藏日本。此卷纵为七寸(约合 23.3 厘米),横为二尺四寸五分(约合 81.7 厘米)。无款。左下角钤“石溪”白文方印。

释髡残(1612—约 1692),俗姓刘,法名髡残,字介丘,号石溪、白秃、石道人、电住道人等,武陵(今湖南常德)人。释髡残是清初著名画僧、诗僧,以其卓越的艺术成就,与释原济(石涛)并称“二石”,又加上释弘仁和八大山人合称“四僧”。释髡残幼而失恃,性鲠直,寡结交。年轻时弃科举之业,二十岁时削发为僧。云游四方名山大川,历诸方参访,其精深的禅学修养尝获当时高僧觉浪、继起、槩庵等人器重,皈依曹洞宗。清兵南下,避乱于桃源深处,历尽艰辛,而又感受到大自然山川奇辟、林木古怪的雄奇崇高景色,充实了胸中丘壑。晚年居南京牛首山幽栖寺。释髡残圆寂后僧徒遵照他的遗嘱将其骨灰投至燕子矶大江中,于该处绝壁刻“石溪禅师沉骨处”永志纪念。

释髡残是一位多才多艺的高僧。他工五言诗,善行草书,书宗颜真卿,其题画诗往往文、书俱佳,并与绘画相得益彰,且常寄托孤



傲不羈、不逐俗流、向往林泉之意。他的画更有名,他擅长山水、人物、道释,而尤以山水为最。人评其山水“奥境奇辟,面邈幽深,引人入胜。笔墨高古,设色清湛,诚元人之胜概也。此种笔法不之于世久矣!盖从蒲团上得来,所以不犹人也。”(清张庚《国朝画征录》)髡残的绘画师元四家,又得明人技法,而对释巨然情有独钟。不仅如此,他注意师法自然,“草木湖山信手拈”,又从与当时文人学士中佼佼者顾炎武、钱谦益、张怡、周亮工、龚贤、程正揆等人(其中顾炎武等人为抗清志士)的深交中,思想及艺术上均获益匪浅,正因如此,他才自出手眼,匠心独运,标新立异,自成一家。作画好用秃笔、渴墨,长于干笔皴擦,墨色沉着,又以书法通画法,其笔墨不拘成法,一任自然,人称“粗服乱头”。图高山巨壑,烟云氤氲,林木蓊蓊,气韵浑厚。这种创作精神从本质上与禅的率真见性是相通的,造成了他的作品与众不同的悠远意境。今故宫博物院藏有他五十岁时为“樵居士”所绘书画册六开,每页均有题识,禅学机锋警人,并自谓“残僧本不知画,偶然坐禅后悟此六法”(自题《山水册》),点出了其画与禅的密不可分关系。

流传至今的释髡残佛画作品极少,还有待发现。这幅《达摩面壁图卷》是代表其佛画水平,同时也充分体现其山水画特点的杰作,殊为难得。释髡残遭逢变乱,身处逆境,但毫无惧色,亦绝不随波逐流,蒿目时艰,洁身自好,皈依佛门,并以书画诗文寄托其内心世界。图绘中国禅宗初祖菩提达摩深山壁观情景。《续高僧传·达摩传》中称壁观之法是:“凝住壁观,无自无他,凡圣等一;坚住不移,不随他教,与道冥符,寂然无为。”《禅源诸诠集都序》卷二云:“达摩以壁观教人安心,外止诸缘,内心无喘,心如墙壁,可以入道。”上述阐说本质上相一致。图卷并不像明清常见之达摩像作人物画处理,而分明是一幅看似以山水为主的场景画。深山大壑,密林幽冥,藤蔓交织,达摩长发密须,面对石壁,默坐凝视,其人与石、



与林、与山,仿佛一起凝住,具体的地域时空一并隐退,留下的只有禅境的永恒。此图卷所绘事物充实茂密,笔墨自然任性,苍莽荒率,风格雄奇磊落,境界奇僻悠远。图中达摩虽只是一个侧面形象,但却是中国佛画中最有个性、最有艺术感染力的形象之一。它使我们想起绘者的生活遭际和精神追求,想起他避乱深山的经历。这初祖壁观形象不也可以视作释髡残的心灵写照吗?

六、清八大山人《双鸟图轴》

《双鸟图轴》(彩图十三),纸本水墨,浙江省博物馆藏。作于清圣祖康熙三十三年甲戌(1694)夏天。纵为75.3厘米,横为37.8厘米。画幅左上方题五绝两首,落款“甲戌之夏日画并题”,并“个相如吃”花押,钤“黄竹园”和“八大山人”两方白文方印。诗题右上角有篆笔“三月十九日”(即明朝崇祯帝自缢之日)花押。画心裱边四周有清代何绍基、陈希敬、宗稷辰等十一人题跋。

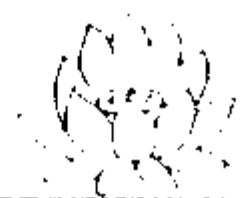
八大山人是一位诗书画全能的明朝遗民,一度为僧,是迈绝前代、启迪后世的一代名家,在中国书画史上有着重要的地位。八大山人即朱耷(1624或1626—1705),原名统,南昌(今属江西)人。明朝宗室,明太祖朱元璋第十七子宁王朱权的后裔,明末为诸生。明亡,深受刺激,由口吃而佯哑,遁迹奉新山以避乱,清世祖顺治五年(1648)剃发为僧,精研佛学,不数年竖拂为宗师。入佛门历时十四年,法名传綮,号八大山人,或谓“尝持《八大人觉经》,因以为号”(《南昌县志》),别署雪个、个山、个山驴、驴汉、哑驴、人屋、驴屋等。一说后入道教,改名道朗,字良月,号破云樵者,但作书画仍常署“八大山人”。晚年仍为儒士,但崇佛之心不泯,寓居北兰寺,终老于自己编造出来的“寤歌草堂”。花押有“个相如吃”、“三月十九日”、“黄



竹园”、“拾得”等。

八大山人寄情书画,善山水、花鸟、竹木,尤长水墨大写意花鸟,一振清初画坛。与释弘仁、释髡残、释原济并称“清初四僧”。八大山人的绘画,真正是其内心矛盾和复杂情感的抒写,在个性审美特征的深层,有着深刻的社会性情感内涵。他在笔墨中寄寓亡国隐痛和对现实悲愤慷慨而又无处发泄的情感。笔墨简约概括、冷峭凝炼,表现手法好用夸张、象征、寓意,绘鱼鸟“白眼向人”,图山水天荒地老,笔笔是写,又笔笔似真,落墨无多,又无不形神兼备。八大山人是禅坛高僧,精通佛理,倡释、儒、道三教合一之说。他的画作大多注入了佛理禅趣,那正是其心路历程的记录。其造型的乖戾谬怪,形象组合违背常规、浪漫无羁,呈现人性的本真和生命的实在。在那简笔衬托的虚无之中,蕴有无尽的真实。叶丹《过八大山人》诗曰:“一室寤歌处,萧萧满席尘。蓬蒿藏户暗,诗画入禅真。遗世逃名老,残山剩水身。青门旧业在,零落种瓜人。”生前孤寂贫寒的八大山人,终以超凡入圣的诗词书画,名垂青史。

《双鸟图轴》正是八大山人“入禅真”绘画的一件代表作,空阔的画面只有双雀对立,均一足,仿佛难以站稳,又相对如诉如语。绘法笔简形具,以浓墨点出口、眼,以浓淡渗化的墨色画出有毛茸茸质感的羽毛,以简劲的线条勾勒出雀足。笔墨精炼,而造型、布局、取势都非常奇特大胆,有“笔研精良迥出尘”之情趣。自题五绝二首为“西洲春薄醉,南内花已晚。傍着独琴声,谁为挽歌版。”和“横施尔亦便,炎凉何可无。开馆天台山,山鸟为门徒。”有对现实的愤慨和无奈之意,将山鸟拟人化为“门徒”,也有助于我们理解双鸟形象。“个相如吃”和“三月十九日”两个花押,同样有怀念前朝之意,不忘自己以口吃而佯装哑巴的往事。朱耷于清圣祖康熙二十三年(1684)开始在书画上署款“八大山人”,常将“八大山人”四字联写成既像“哭之”又像“笑之”。他的不少署款花押都有着社会



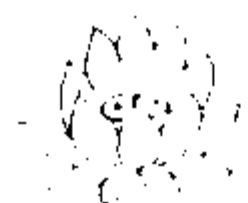
的历史的内涵。其傲岸不驯的性格、慷慨悲歌的襟怀,与佛的博大无限、禅的本真悠远,统一在不拘成法、奇古天真的笔墨造型之中,形成了别具灵奇的意境,这就是八大山人的艺术世界和生命世界。

七、清释原济《狂壑晴岚图轴》和 《十六罗汉手卷》

《狂壑晴岚图轴》(彩图十四),纸本设色,南京博物馆藏。左上角有画僧自题七言古风诗一首,署款“大涤子济并识”,下钤“头白身耽不识字”和“瞎尊者”两方白文长方印,“膏肓子济”白文方印,题诗起首处钤“清湘老人”朱文圆印。无纪年。纵为 164.7 厘米,横为 56.1 厘米。

《十六罗汉手卷》(图三十),纸本,美国纽约大都会博物馆藏。署款“丁未年天童恣之孙善果月之子石涛济”,绘于清圣祖康熙六年(1667)。画上钤“清湘老人”、“济山僧”印记。此卷纵为 46.36 厘米,横为 599.44 厘米。有清代梅清题识,钤“梅子”、“臣清”印。手卷并有诸鉴赏收藏家印记多方。卷后有数跋,出自吴荣光、清道人、徐衡、张大千等人之手。

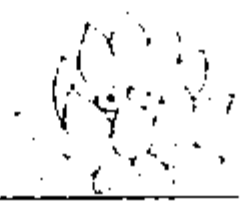
释原济乃清代高僧,杰出的画家、书法家和绘画理论家。释原济,即石涛(1642—约 1718),俗姓朱,名若极,全州(今广西全县)人。明宗室靖江王朱守谦十世孙,亨嘉之子。五岁时出家,法名原济,一作元济,字石涛,号大涤子、清湘陈人、清湘老人、济山僧、支下人、靖江后人、瞎尊者、苦瓜和尚、膏肓子、零丁老人等。于国倾家破时削发为僧,当时明王朝已亡,而他的父亲朱亨嘉因在桂林自称“监国”被南明唐王处死,幼年石涛避祸佛门得以全身。于全州剃落,一说投南海深度出家。曾参松江名僧旅庵、本月,接受佛学,



后云游江南,一度北上京都。讲说相仍,启迪后学,精研艺术,名声大震。一度与清室权贵交往,并两次为康熙帝召见,但不久又泯灭仕宦之念,复归民间。终卒于扬州。

石涛博通世学,诗文书画各方面都有杰出的才能。其为诗含蓄,为文率真。书法工分隶、行书,风格浑厚奔放。尤在绘画上表现天才横溢,卓然大家,堪称旷世奇才。他与释弘仁、释髡残和八大山人并称“清初四僧”,他的画对后来的“扬州画派”有极大的影响。石涛于山水、人物、佛像、花鸟、蔬果、兰竹无所不精,并将诗文书画篆刻融为一体。他反对泥古不化,主张到真山水中“搜尽奇峰打草稿”(《画语录·山川章》)。其作品造型离奇苍古而多变,笔墨雄健恣肆,奇险而秀润,风神独具,了无俗韵,每每于豪放纵逸之中有幽微静穆之意境。在他的作品中渗透了一位明朝遗民画家历经国破家亡悲惨遭遇的内心矛盾和痛苦。他“一生郁勃之气,无所发泄,一寄于诗画,故有时如豁然长啸,有时若戚然长鸣,无不以笔墨之中寓之”(见邵松年《古缘萃录》)。他的作品中也飘出禅家的气息。石涛又将他深厚的禅学修养融进他的画论当中,其绘画主张表现在其《画语录》中。他以所谓“一画”统摄全体,提出“无法而法,乃为至法”,“夫画者,从于心者也”,主张画家要“心淡若无”,认为“劳心于刻画而自毁,蔽尘于笔墨而自拘”,倡导“我之为我,自有我在”,以及“山川与予神遇而迹化”和“终归之于大涤”,如此等等,其实都默契神会于禅学的心性本净、“以无念为宗”和不立文字等旨义。石涛的画论与他的创作对后人产生的作用十分巨大。

《狂壑晴岚图轴》是释原济的代表作之一。画高岭、深壑,流泉直下,古松挺立,山岚雾霭,林屋清幽,为深山景色。用笔恣纵,皴法灵活,水墨酣畅,浑厚华滋。此轴意态雄伟,气势不凡。七言长题中曰“掷笔大笑双目空,遮天狂壑晴岚中”,“非烟非墨杂沓走,吾取吾法夫何穷”,“不道古人法在肘,古人之法在无偶。以心合心万



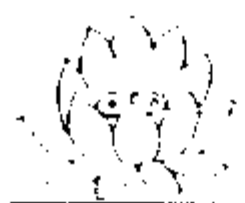
类齐,以意释意意应剖。千峰万峰如一笔,纵横以意堪成律”,“无声诗画有心仿,万里羁人空谷响”。从此轴述起,论绘画旨义,也是作者内心剖白。

释原济传世佛教题材画较少见,《十六罗汉手卷》尤为引人瞩目。手卷绘十六尊者,形相各异,姿势不同,无不兼有梵汉特征,形神俱备。人物以富于变化的线描完成,行笔流畅飞动,有宋代李公麟之“白描”笔意。山石有个性,皴法得宜。用墨层次丰富。梅清题识对此手卷有精当论评:“白描神手首善龙眠生平所见多贗本,非真本也。石涛大士所制十六尊者,神采飞动,天趣纵横,笔痕墨迹变化殆尽,白云此卷阅岁始成。予尝供之案前展玩数十遍终不能尽其万一,真神物也。”这是释原济精心绘制的佛画精品。

八、清释虚谷《无量寿佛图轴》

《无量寿佛图轴》(彩图十五),纸本设色,上海博物馆藏。此图纵为129.9厘米,横为61.1厘米,题款“无量寿佛”,并署“李庵盟弟,虚谷写”,铃一印。这是释虚谷寿友人李庵而作的佛像。

释虚谷(1824—1896),俗姓朱,名怀仁,出家后改名虚白,字虚谷,号紫阳山民、倦鹤,新安(今安徽歙县)人,移居广陵(今江苏扬州)。初为清廷湘军军官,因奉命攻打太平军,“意有所触,遂披缁入山”。他出家但“不茹素,不礼佛”,也“从不卓锡僧寺”,而寄趣书画,往来于上海、苏州、扬州一带,卖画为生,不图财旺,虽求画者云集,画卷即罢,是一个颇具禅宗意识的画僧。为自己读书作画处题名“一粟庵”、“觉非庵”等。据说曾暗助过太平军。他与当时书画名家任伯年、高邕之、吴昌硕等人都是朋友,互相交流、切磋艺术。他是“海上画派”最具创造精神的画家之一。



虚谷的艺术在晚清时期是很有个性特色的一枝奇葩。他善诗能书,长于隶书及行草。早年学过界画,后擅画花卉、蔬果、禽鱼、山水及肖像。好用枯笔、侧锋、“战笔”和断笔,笔法方折老健,设色明丽清澈和谐,构图新奇,不落俗套,造型夸张朴拙,格调奇峭清新,晚年尤冷峭老成,“画有内美”。杨逸《海上墨林》称其“落笔冷隽,蹊径别开”。吴昌硕对虚谷画则有“一拳打破去来今”(《题虚谷〈佛手画轴〉》)的评赞。从释虚谷的传世佛画《无量寿佛图轴》中可以清楚地看到他不受陈规拘束,求法外之法的艺术追求和包含在此背后的禅宗观念。

《无量寿佛图轴》造型、设色均与通常的佛陀造像很不相同。图中绘无量寿佛正面结跏趺坐于岩石上,面前岩石间放有芒鞋,左前方有一大石,背后露出菩提树叶。佛像梵相,方脸大耳,深目狮鼻,双目圆瞪前视,双唇紧抿,左手抚膝,右手伸出食指指向右方,体魄健壮,其形相仿佛有贯休遗风的阿罗汉。设色十分大胆,一反通常佛像色彩的古雅协调,而采用了富于对比的强烈色彩。佛像肤色淡赭,须眉呈白色,身着鲜红色袈裟,缀有墨色带花青色的襟边,置身于灰青色山岩和翠绿树叶的环境之中,而芒鞋则为鲜蓝色。这是极其鲜明热烈的色彩配置,是画作喜庆气氛要求所致,也反映了晚清佛像民间世俗化的情况,但画僧大家手笔,处理得隽雅鲜活。而不拘一格率真写性画佛陀的艺术手法在本质上又是与禅宗所理解的佛性本真相一致的。

第四章 佚名纸绢佛画、佛教壁画和 版画代表作品述评

一、唐佚名纸绢佛画《药师佛像》和 《引路菩萨像》

中国古代佛教绘画,有不少出自文人士夫名家大师之手,或系佛门画家妙手丹青,光辉灿烂,载入史册。然而有更大部分为无名艺术家所创制,尤其是数以千万计的民间画师画工乃佛教绘画不可忽视的创作力量,他们代代相传,倾心佛像天地,奉献出自己的生命年华,也融进了自己的艺术创造力,从而对佛教绘画艺术的发展,和佛教的播扬,作出了自己的贡献。所谓“自古善画者,莫匪衣冠贵胄、逸士高人,振妙一时,传芳千祀,非闾阎鄙贱之所能为也”(《历代名画记》)的结论是相当偏颇的。民间画工佛画不仅数量上占优势,在艺术水平上,有不少也达到了相当高的水平。

有唐一代,佛教大盛,佛画遍布塞北江南、大河上下,流传至今确切可靠而署名作品却如凤毛麟角。欲了解唐代佛画的实际情况,一个重要的途径便是研究遗存至今的唐代佛教壁画、雕版佛经附图、线刻画和佚名纸本绢本佛画。以纸、绢为载体的唐代佛画为数也十分稀少,与寺院石窟壁画不能相比,成为传世稀珍,使人得以窥知唐代佛画的一个重要部分。



《药师佛像》(图三十一),纸本淡设色,故宫博物院藏。此图纵为34厘米,横为30厘米,乃是今存罕见之唐代纸本佛画。据佛典,药师佛亦称“大医王佛”、“医王善逝”等,为“东方净琉璃世界”的教主。他曾发十二大愿,立志拔除众生一切痛苦。民间诵其佛号,可免除鞭撻、牢狱、无食、无医药、丑愚和众残疾之苦难。此图当为奉佛弟子供奉祈拜的佛像。图绘药师佛作降魔坐于莲花状蒲团之上,体态丰腴,面容丰满,圆脸大耳,慈眉善目,神态端庄。头顶有佛光,背后亦绘佛光。左上角有天花飞坠。原图右边残缺较多,但形象大体完好。线条流利,有粗细起伏变化。造型简括疏朗,设色雅致,有以少胜多的艺术魅力。

《引路菩萨像》(图三十二),绢本设色,今藏英国大英博物馆。此图纵为80.5厘米,横为53.8厘米。1900年被发现于敦煌莫高窟藏经洞。图绘引导死者亡灵走向西方净土极乐世界的引路菩萨。女性特征相当明显的菩萨及被引导之妇人造型均颇丰肥,有盛唐张萱、周昉作品为代表贵族仕女画的人体审美特点。图画右侧绘高大的引路菩萨,端丽雍容。头戴莲花宝冠,颈佩璎珞,衣饰华美。只见菩萨面容慈祥可亲,右手执一精巧香炉,左手持莲枝及引路小幡,缓缓前行,并回首俯视,招引着一盛装贵妇。朝其身后轻拂的衣袖飘带,和飘动翻飞的小幡,加强了菩萨前行的动势。菩萨头顶的佛光,图之左上角所绘菩萨由此降下凡界的空中楼阁及紫色祥云,还有飞坠的天花,都显示了菩萨的法力,进一步渲染了佛教氛围。一道祥云,弯曲延伸,从菩萨脚下开始向右、向上复向左,一直连到天上楼阁当中,显示出菩萨的行程,使画面更趋向协调统一。被引导的高髻贵妇人,低首拱手,亦步亦趋地跟随菩萨身后,比例缩小了几倍以示神人的不同。娴熟有力的笔法和匀称而有主次虚实节奏变化的构图,都显示出绘者水平的不俗。中国佛教绘画的民族风格至唐时成熟。此图人物形象具有汉族妇女特



征,也从一个侧面证明上述佛画风格演变过程。

二、五代佚名绢本佛画《白衣观音图》、 《八臂十一面观音像》和《伏虎罗汉图》

绘制于五代时期的纸本和绢本佛画,迄今为止多有发现。它们不是作为壁画的粉本,而是作为独立的供奉祈拜对象而存在。它们是宋代佛教卷轴画(“行轴”等)广泛流行的先声。由于五代士人、僧侣的佛画传世真迹极少,这些也许出自民间佛画工匠高手的五代佚名佛画更具有特别的研究价值。

《白衣观音图》(图三十三),绢本设色,故宫博物院藏。1900年敦煌莫高窟藏经洞被打开,重见天日的文物珍藏中有此图。纵为52厘米,横为55.2厘米。“西方三圣”之一观世音为大慈大悲、救苦救难菩萨,是中国佛像造型中最常见的形象之一。庄岳《委谈》云:“今塑画观音像者,无不作妇人相。考《宣和画谱》,唐、宋名手写观音像甚多,俱不饰妇人冠服。《太平广记》载一仕宦妻为神所摄,因作观音像奉焉,其妻寻梦一僧救之,得苏。则唐以前塑像亦不作妇人也。”事实上,广泛搜寻、分析史籍资料和佛画遗存可知,观音由男相转女相的变化约肇始于南北朝,晚唐以后女相观音常见,而此种图式的最后确立当在南宋以后。白衣观音,其梵文音译为“半拏啰嚩悉宁”。因观音菩萨常穿白衣,故有此名,也称“白衣大士”。又因其常处白莲中,又称“白处观音”。“白”表示明心之洁净。《大日经疏》卷五称:“半拏啰嚩悉宁,译云白处,以此尊常在白莲华中,故以为名……白者,即是菩提之心;住此菩提之心,即是白住处也。”此图正是取材于当时流行的白衣大士母题。

图中绘观音及供养人、童子各一。图之左侧为观音,头上显佛



轮,戴宝冠,着白衣,端坐于莲花座上。大士作妇人相,体态丰腴有唐风,眉目慈祥端庄亲和,双目略向下视,右手执一柳枝。图之右侧绘供养人,乃是一官吏,手捧香炉跪于菩萨面前,仰视大士,似在祈祷,一脸虔诚神色。供养人背后画有一个比例小得多的童子,执扇随侍。该图无款识题记,但从其精劲的线条和浓重厚实的色彩,以及均衡适畅的经营位置来看,应是出自熟练的画者之手,是一位供奉佛像绘制高手的作品。

《八臂十一面观音像》(彩图十六),绢本设色,中国历史博物馆藏。此图纵为 120 厘米,横为 60.5 厘米。也发现于莫高窟藏经洞。十一面观音亦即大光普照观音,是密宗所传的“六观音”之一,观音破“修罗道”三障的随缘化身,其十一个颜面象征大士修完“十地”,功德圆满,到达第十一地“佛地”。

此图所绘的观音形象,面如满月,唇上蓄髭,作天男相,但曲眉柔肤,具有一些女性性征。观音神态庄严,头上叠有十面,大多祥和端严,并不像密宗十一面观音通常那种怪诞恐怖的形象。菩萨着天衣,戴珠光瓔珞,立于莲台之上。一手托太阳,内有金乌;一手托月亮,内有玉兔、蟾蜍及神树,乃是吸取了中国古代神话题材内容。其余六只手或持法器,或持莲花等。莲台两侧各立一童子,左为善童子,右为恶童子,均梳双丫髻,戴垂珠步摇,着宽袖长衣,各持经卷,童子旁有榜题。观音像左右两侧,从上而下绘有大士施善救生故事各三组,各书五言榜题,内容是讲观音法力可救人于诸灾厄之中。图之下部中间有行书“子七月十五日题记”一则,凡七行,为吴勿昌所书,讲述为其故父供养观音菩萨像以祈“冥福”的情况。此题记左侧有女供养人立像三,右侧有男供养人立像三,各有榜题。在图像四周所缀绫边上还有墨绘的草花飞鸟。这是五代时期一幅典型的供奉菩萨像,布局繁杂而不紊乱,重点突出,疏密有序。人物造型较为匀称,讲究比例。笔法古朴,技术娴熟。设色妍丽,



协调之中运用一些对比。

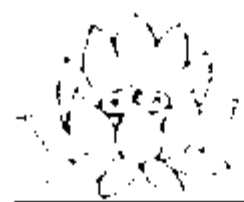
《伏虎罗汉图》(图三十四),绢本设色,台北故宫博物院藏。无款识。伏虎罗汉(即纳纳答密喇尊者)和降龙罗汉(即嘎沙雅巴尊者)同被归于十八罗汉。十八罗汉自十六罗汉发展而来,或自绘画肇始,时间约在唐末五代时期。此图是当时流行的罗汉图中的遗存物。

图中所绘伏虎罗汉明显具有释贯休罗汉图的造型特征。尊者梵相,深目高鼻,双耳垂肩,形相怪诞。他身着袈裟,左脚脱下芒鞋,盘左腿坐于平石之上。双目下视右侧蹲伏之虎,左手抚虎头。背后有修竹三竿,双勾,二直一曲折,亦颇古怪。另有云气一缕,自图之右下方向左上方缭绕上升。描绘面部、衣纹、虎、竹所用线条互有不同,皆劲健有力。构图完整统一,整体感很强。以此图结合释贯休罗汉图,可以窥知五代时罗汉造型的情况。

三、宋佚名《燃灯佛授记释迦文图卷》

宋代由于不重典仪的禅宗盛行,又由于北宋中期以后文人画真正成熟并传布开来,士夫画家绘制佛寺壁画的或者在纸绢上描绘用作供奉之佛像菩萨的越来越少,因而宋代的佛像菩萨图便大不如唐代。然而卷轴形式的佛画“行轴”之类在民间却也普遍被采用,它们的绘制者绝大多数是无名画工,是民间的艺术家。流传至今的无款宋画《燃灯佛授记释迦文图卷》就是在这样的背景中问世的。

《燃灯佛授记释迦文图卷》(彩图十七),绢本设色,辽宁省博物馆藏。此图纵为 26.2 厘米,横为 38.2 厘米。无款印。卷后有元末明初高僧弘道(1315—1392)、守仁(?—1391)题记各一,内容是



弘扬佛法。

这一图卷绘燃灯佛授记释迦牟尼佛场面。燃灯佛,一译“锭光佛”,锭即灯之足。此佛是光明之佛,《大智度论》卷九称其出生时周围一切光明如灯照,故名。又据《瑞应本起经》卷上,释迦牟尼佛前世时,曾买五茎莲花供献此佛,故被授记(预言)九十一劫后之“此贤劫”(今世之劫)时善报成佛。图中燃灯佛头显佛轮,身披袈裟,两手摊开,神情庄重,缓缓而行,似在边走边说法,授记释迦牟尼佛。其两旁及身后有大批弟子、菩萨、天女、金刚簇拥侍卫,并有一些儒冠博带的信徒跟从。众人动作神态不一。菩萨端丽,金刚威猛,天女姣美,或纠纠护行,或凝神听法,或低声细语,或注目前方。佛之前面,图卷右下角,绘有一长发披散的鬼魅,赤裸上身,着红裤,头顶接地匍匐,跪在佛前,聆听法旨,痛悔过去,虔心向佛。这一形象从反面衬托了佛法无边,也活跃了画面。此图卷为工笔重彩描金,绘制精工。线条刚柔相济。构图均衡稳健,主次分明。人物造型准确,神情生动。设色厚重典雅。从画面表现看,人物造型及绘制方法均与宋时的道教、儒教绘画非常接近,譬如说图中天王如武将,天女似仕女、仙女,信徒恰如帝王或文士,而佛之动作也与顾恺之、阎立本及宋代人物画中的帝王像相仿佛。整个图卷好像是帝王出行图。此图被认为系南宋民间佛画高手所绘,未必用于正规佛教仪典。

四、元佚名卷轴佛画《观世音图轴》、 《应真图轴》和《鬼子母揭钵图卷》

宋代以来民间流行的卷轴形式佛教绘画,在元代仍有一定发展,在佛教艺术中仍然占有一定的地位,但没有宋代繁荣,这也是



与元代佛教及佛画总的情况相一致的。这些佚名卷轴佛画中有不少作品具有相当高的艺术水平,值得充分肯定。

《观世音图轴》(图三十五),绢本设色,纵为165厘米,横为201.5厘米。无款识。观音大士是佛画常见题材之一,历代相因,传统影响颇多。此图有唐宋遗风,鲜艳夺目,是元代佛画的优秀代表之一。

图中所绘的是基本女相而留有一点男性特征的观音菩萨形象。南宋以后,妙年美容、可亲可近的观音菩萨形象最终确立,佛画中所见的观音,少有男相形象,带有某些男性特征的大士像也是少数。此图中观音如丰满美妇,蓄长发,戴宝冠钏环,披璎珞,半跏趺坐在海中礁石上。她头顶上有佛轮,面相慈祥亲和,若在沉思,而尚留有唇须,柔肤丰乳,又俨然妇人。右手执佛珠倚于右膝,左手支于石上。旁侧岩石上净水瓶中插有柳枝。观音右上方空中,祥云中显出护法神韦陀,尤见出唐宋寺院壁画中常见之笔墨情调。观音下方,图之左下角,绘龙王虔心参拜,旁边立龙女捧盘奉献宝珠。图之右下角绘观音之随侍善财童子,头显佛光,立于岸上。观音形象显见得比其他人物大出许多倍,海之波涛中涌出莲花,加强了画面的弘法主题。描绘精缜,笔法清俊流利,而富于变化。人物安排主次分明。设色鲜明,对比中获得一种感染力强烈的协调。此图被推想为民间画师所作,且可能有前代粉本参照,这是有道理的。

《应真图轴》(图三十六),绢本,藏台北故宫博物院。无款识、钤印,估计也是民间画师作品。图中绘有九罗汉二童子,可能是绘有十八罗汉的佛教“行轴”(到处可挂,用于佛教仪式的卷轴佛教绘画)当中的一幅,两幅合为十八罗汉。图中的罗汉个个头显佛光,似乎结伴而行。形相、性格刻画讲究,有的眉目清秀,有的须发奋张,有的庄重端严,有的慈祥和霭,神态动作均有不同,但大多作罗



汉相,是典型的中国民族特色的罗汉形象。面部勾勒线条匀细,显出结构及肌肤质感,衣纹用笔俊逸利落。二随侍童子也画得相当生动。淡淡染出的祥云作为唯一的背景,突出了诸应真的形象,也渲染了宗教情境与气氛。

《鬼子母揭钵图卷》(图三十七),绢本设色,炎黄艺术馆藏。此卷纵为三十厘米,横为一百零八厘米。无款识。鬼子母因食人子而遭佛惩,其一子被世尊扣于钵下。鬼子母悲痛欲绝而又万般无奈,遂幡然悔悟,归入佛门。这一富有戏剧情节的佛教故事,在元代及明清常被选作画题。此卷亦取“揭钵”为中心情节,自右至左分别绘佛祖及诸天,鬼子母率鬼军揭钵,诸鬼子助阵。佛祖端庄威仪,泰然自若,披红色袈裟趺坐莲台上,下有祥云承托。周围拥卫着诸菩萨、天王、神将、金刚。图卷中部绘众鬼,奇形怪相,蓬头厉齿,拼命撬钵。钵中小儿呼救。鬼子母站于左侧,形相如端丽妇人,正默默祝祷。后为仪仗,亦有诸鬼将簇拥,其中一鬼将张弓搭箭射向佛祖,箭未至就被佛光逼退。图卷左边众鬼扬旗擂鼓,鼓噪呐喊,奔跑进攻。场面气氛紧张,造型生动有神,仪态神情符合不同身份,而且动态描绘极为强烈感人。勾勒缜密,笔法多变,山石用斧劈皴,着色鲜丽。除鬼子母外,人物头上个个都有灵光,一律作火焰状,但着色不同。佛祖头顶显白色火焰状的佛光,诸神头上有绿色火焰状佛光,而诸鬼头上则为赤色之光,亦表示非同凡人。火焰描画非常精美,形态多姿,令人想起唐代画火名家张南本。这一去恶从善主题的叙事情节画,存有较多的宋代佛画意趣。今存有多幅考订为元代作品的无款“揭钵图”,彼此在笔法、构图上有些接近,其中有的相传为王振鹏所作,可能是王氏粉本流传,或王氏画风影响所致。此外,王振鹏高足朱玉也曾作《揭钵图卷》,纸本白描,今藏浙江省博物馆。



五、明佚名《文殊大士像轴》

明代佛教及佛教绘画处于式微时期,但明代至今不算太远,与前代相比,画迹遗存反而较多,其中一些便是佚名卷轴佛画。

《文殊大士像轴》(图三十八),无款,台北故宫博物院藏。

图中绘文殊菩萨坐于狮子身上的形象。文殊大士即文殊师利,亦译“曼殊室利”,意为“妙德”、“妙吉祥”等。以智慧辩才,尊号为“大智文殊”,为释迦牟尼佛之左胁侍,专司“智慧”,与专司“理”德的右胁侍大行普贤菩萨、大慈大悲观世音菩萨和大愿地藏菩萨共同成为中国佛教的四大菩萨。文殊大士通常形象是顶结五髻,手持宝剑(表示智慧锐利),坐莲座,骑狮子。按佛经记载,菩萨与佛陀一样,本是男性。而随着佛教西来,随着佛教的中国化,菩萨的形象也发生衍变,逐渐女性化。唐代的不少佛教壁画中,菩萨的女性性征已相当明显。宋代以后,完全男相的菩萨形象便相当罕见了。而此像轴的文殊大士,以及与它一组的另外两幅“观音大士像”和“普贤菩萨像”,均为具有典型汉族形相特征的男相菩萨。

图中文殊大士为一无冠老者,拄拐杖,无莲座坐狮子身上,也与通常的文殊造型不同。大士面容苍老而刚毅,眼神略向下,作沉思默想状。面部、手部,笔笔严谨。衣纹则舒纵放逸,马蝗描间有战笔。身下坐骑温驯而带神秘感,造型富有装饰性,描画亦很细致。这是一幅很有特色的明代佛画,作者不详,但带有不少文人画意趣。



六、明宝宁寺水陆画

元明时代佛教“行轴”继续流布。宋时此类画还常作通景，元明以来，便于保存、携带的单幅立轴得到更大的发展。这些佛画大多用于佛教法会“水陆道场”，成为专称为“水陆画”的佛画样式。水陆道场，也称“水陆法会”、“水陆斋仪”或“水陆斋会”，为诵经设斋、礼佛拜忏、追荐亡灵、超度水陆一切鬼魂和普济六道四生的一种大型法会，相传始自南朝梁武帝。迎合法会之需而产生、发展的“水陆画”，亦历经数代，多有“粉本”传摹，师徒教授，其作者大多为民间画工画师。《东坡后集》卷十九《水陆法像赞引》中，苏轼记述其在四川时为其亡妻王氏所设水陆道场中水陆画的内容，以佛教为主，也有诸如“一切五通神仙”、“一切人”之类其他内容。宋代以来，水陆道场广泛流行，“水陆画”内容题材及所用像轴数目均有增加。这些用于特别功德之物，与一般观赏、自娱之画截然不同，其绘制也几乎成为一种专门技术，为士大夫文人所不屑为，作者也不被列入画传。但这些为各大名寺保存的“水陆画”，亦有精品佳制，留存今世保存完好的却并不多，其中佼佼者则为山西右玉县宝宁寺的一堂明代水陆画。

宝宁寺为右玉县内一座名刹，位于城内鼓楼东大街，现存正殿五间、后殿七间。寺内收藏有水陆画一堂，为明代画迹，凡一百三十六轴，大多保存完好，画面清晰可辨。除少数几幅佛像尺幅较大以外，都有统一尺寸，纵约为一百二十厘米，横约为六十厘米，一律绢本设色，并以淡红或黄色花绫装裱。这百余幅水陆画中，内容较杂，有属于道教内容的，有绘各色人等的，也有以“超度亡灵”为主题描画社会生活的，也有装裱题识，而以佛教内容的“行轴”所占比



例最大,有六十一幅之多,绘诸佛菩萨、明王尊者、诸天梵王、金刚力士,并神界地狱,因果报应等,使人崇祀佛陀,明晓教义。

此堂水陆画的人物造型丰满,神态生动,装饰华丽。其服式大部分为明制,极少数为元制,但没有清代装束。笔法娴熟流利,衣纹富于装饰性。敷色鲜明,对比强烈,用大红大绿,白线用蛤粉绘成,画面明艳有富丽感。画佛像菩萨遵循传统旧制,有着宋代以来民间佛画传统的痕迹。图画也体现了明代人物画工笔细密、设色浓艳的格调。清圣祖康熙四十四年(1705)郑祖侨重裱此堂水陆画所作序称其“妙相庄严,非寻常笔迹所同”。清仁宗嘉庆二十年(1815)唐凯重裱序中称其“笔墨穷形尽相,各极其妙,诚名贤之留遗,非俗师之所能也”,并且说这些画的产生是由于右玉县在明代时系西北边防重地,“溯其由来,盖敕赐以镇边疆,而为生民造福者也”,则画者有可能是宫廷画工。

《地藏菩萨秦广楚江宋帝伍官》一轴(图三十九),图绘地藏菩萨及四阎王。地藏菩萨即“幽冥教主地藏王菩萨”,为“四大菩萨”之一,乃是以渡死鬼为主的菩萨。据《地藏十轮经》,他“安忍不动犹如大地,静虑深密犹如秘藏”,并且受释迦牟尼佛嘱咐,在释迦既灭,弥勒未生之前,自誓尽度六道众生,拯救诸苦,始愿成佛。而十殿阎王,一称“十王”,乃是十位分居地狱十殿的主管君王,即秦广王、初(楚)江王、宋帝王、伍官王、阎罗王、变成王、泰山王、平等王、都市王、五道转轮王。图中地藏菩萨头上显出佛光,头戴宝冠,冠上饰有佛像,佩璎珞,广袖长袍,袒胸跣足,足登白莲,徐徐而行。菩萨面容丰满,呈女性特征,慈眉秀目,端庄亲和。四阎王均头戴五梁冠,广袖长袍,双手捧圭,紧随菩萨前行。另有一随侍童子在菩萨左侧。当后有继行者,为其他阎王,在另一“行轴”上。人物形象刻划十分生动,符合人物身份。

《往古比丘尼女冠优婆塞优婆夷诸士等众》一轴(图四十),是

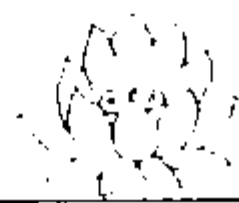


一幅处于社会下层的宗教信徒群像。比丘尼即出家受过具足戒的女僧人。女冠指女道士。优婆塞是指接受佛教五戒的在家男居士,优婆夷则为接受佛教五戒的在家女居士。画面被分成上下两部分。上半部比例较小,绘道教信徒,道士与道姑。下半部所占画面比例较大,绘佛教出家人和善男信女。比丘尼身披袈裟,一脸虔诚肃穆。此图显示出当时释道合流的民间宗教信仰趋向,下半部为主,乃是因为这是藏于佛寺,主要用于佛教法会的系列图画。由于画的是下层普通人,在人物的性格、神态刻画方面更见成功,人物之间的相互照应也处理得很好。

七、敦煌莫高窟壁画《降魔变》、 《维摩诘像》和《千手千眼观音》

佛教西来,带动了石窟寺的兴盛。这些沿着丝绸之路,依山崖开凿的洞窟,向今天的人们展示了一个辉煌壮丽、博大雄浑、崇高磅礴而具有神秘感的佛陀形象世界。与石窟中精美雕塑相配置的同样精美异常的壁画,乃是许多朝代佛教绘画的一个重要组成部分,是在今天具有宝贵的艺术学、宗教学、文化学、美学、民俗学、社会学等研究价值的,其意义无论怎么强调都不会过分的一份珍藏。敦煌莫高窟及其壁画就是这些石窟寺及其壁画的典型代表。

敦煌位于河西走廊交通要道之咽喉,为“丝绸之路”必经之地。敦煌石窟寺共有莫高窟、西千佛洞、榆林窟和小千佛洞四处,尤以莫高窟为主。前秦宣昭帝苻坚建元二年(366),释乐僔在敦煌鸣沙山东麓崖壁上开凿了莫高窟最早的洞窟,由此发端了敦煌佛教艺术。这之后历代凿建,一直到元末,历时一千余年(一说延至1935年)。现存洞窟为四百九十二个,有壁画四万五千余平方米,这还



不包括近年来发现的“复层壁画”(即多层覆盖叠压的壁画)。从这些壁画中反映出中国西北各民族文化艺术相互影响交融的情况,也可以看出中国文化与外国(印度、波斯、希腊等)文化相互交流的情况。不同历史时期的壁画有着不同的时代特征和美学风格,集中在一地,可以看出中国佛教艺术的发展演变过程。

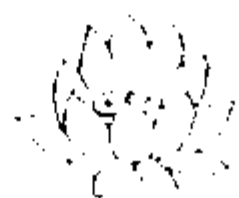
《降魔变》(图四十一)为敦煌莫高窟二五四窟北魏壁画,位于该窟南壁东侧。画面纵为 185 厘米,横为 270 厘米。莫高窟的北魏时期壁画大多取材于佛本生故事或千佛,这时佛传故事还不多。此图内容属佛传故事,为莫高窟早期少数几种变相之一,是莫高窟现存壁画中最早一幅降魔变。这幅著名壁画描绘的是释迦牟尼佛一生所经历的乘象入胎、降生、夜半逾城出家、降魔、成道、涅槃一系列过程中降魔一节。据佛传说,释迦牟尼佛在成道前曾与天魔波旬斗法,克服了魔王所率三个名叫“可爱乐”、“能悦人”、“欲染人”的魔女的美色诱惑,又克服了魔军的武力威胁,成佛的决心丝毫不动摇,终以神通伟力使波旬技穷,魔女变成老丑之姬,魔众亦被降服。此铺壁画采用左右两边均衡,接近于中轴线对称的构图方式。释迦牟尼佛身披红色袈裟结跏趺坐于正中,神态端庄,泰然自若,岿然不动,左手执衣裾,右手作“指地印”,四周则为以各种方式进攻的魔众。天魔波旬位于佛尊之右侧,披铠拔剑,抬头怒视释迦佛,狰狞凶恶地指挥手下诸魔向佛进攻,其身后为其子正在帮着出谋划策。再后面,在图之左下角为三个魔女,戴金冠、披大巾,身穿半袖外套背子,腰束长裙,着龟兹装,个个卖弄风骚。众魔奇形怪相,杀气腾腾,群魔乱舞,怪兽狂奔。佛之莲台前地上跪有二个被降服的魔兵,俯首认输。他们旁边还有二个跪地认输的魔兵。人物造型粗犷概括,人体画法采用西域的凹凸法,以明暗晕染表现肌肤体积感,见出受西域文化艺术影响的痕迹。因年代久远,颜料变色,鲜丽的肉红色成为深褐,画面呈现粗阔的黑线,而间以尚未



变色的青绿,更显出阴凄神秘的氛围。画面以浓重的色彩来分出层次。人物比例大小、神态差别和构图色彩处理,都围绕着善恶果报的崇高主题。画风粗野犷达,而气势雄伟。此图中可以看出北魏佛教壁画许多特征。

《维摩诘像》(彩图十八)是敦煌莫高窟一〇三窟东壁南侧盛唐壁画《维摩诘经变》中的局部形象。莫高窟唐代壁画中“经变”题材占了主体地位,“维摩诘经变”是其中较重要的内容,现存三十余铺,大多据《维摩诘经·问疾品》绘成,表现维摩诘居士称病在家,佛尊派文殊师利菩萨前往探病而二人论辩佛法的情景,以一〇三窟、二二〇窟和三三五窟图像为其代表。此维摩诘像,无论在人物塑造上还是在笔墨技法上,都很接近吴道子的画风。图中维摩诘着汉式服装,脱去梵相,右手持玉麈,向右前方倾身,坐在高脚胡床上,正作宏论。有魏晋以来名士风度,但形相已非“清羸示病之容”,而是双目炯炯、睿智超群汉族形相的有须老人。除褐色黑边的外衣着色较浓重外,人物设色淡雅,正如吴道子的“轻拂丹青”,近乎白描。线条粗细浓淡不同,圆浑劲健体势飞动,一如吴氏“行笔磊落挥霍如莼菜条”(元汤垕《画鉴》)。可以见出当时中原吴道子一派人物画风对敦煌佛画的影响。

《千手千眼观音》(图四十二),乃是敦煌莫高窟三窟北壁的一铺元代密宗观音像壁画,纵为二百厘米,横为二百四十厘米。与显教艺术相比,密宗艺术具有怪异、恐怖和神秘的特点。大慈大悲观世音菩萨在密宗艺术中,被塑造成以“十一面观音”为中心的千手千眼、一髻罗刹、多罗延命等怪诞奇异形象,甚至常常还在不同面容上涂以不同色彩,更显得恐怖可怕而法力无限。莫高窟壁画中密宗观音像最早出现于初唐,盛唐以后密宗千手千眼观音像也图绘于壁。三窟壁画是元代密宗壁画的代表之一。该窟四壁绘着观音,南、北两壁为千手千眼观音,取图案化方式处理,减弱了形象的



怪诞恐怖感,而带上了装饰美感。此北壁观音像,以白描勾线为主,敷以淡彩,非常精美。观音面如满月,丰满端庄,脸上有三眼,戴宝冠披天衣,佩戴璎珞环钏,腰系长裙,跣足立于莲花座上,伸出千手(一般以四十手代表),手心各有一目。观音右侧有辩才天,丰腴美丽,左手持莲花;左侧有婆薮仙,神态生动。下面两旁有健壮威猛金刚力士。上空有飞天持花供养,周围祥云环绕。诸造型中带有显教佛画的不少特点,反映出显密二派的互相影响。此像线描极见工力。面容、手、足以铁线描绘出,不加渲染即见立体感。衣纹、带饰以兰叶描、折芦描及钉头鼠尾描完成,变化丰富又极具表现力。据研究此窟壁画用的是“湿壁画”的方法,为莫高窟壁画中唯一的例子。

八、新疆地区佛教壁画《阿闍世王 梦见佛涅槃》和《吉祥天女》

中国的新疆地区在汉、唐时代属于“西域”,乃是古代东西方交通的关键地区,经济、文化、宗教、艺术相交流的集中地区。古高昌国(故址在今新疆吐鲁番地区)、龟兹国(故址在今新疆库车、拜城一带)和于阗国(故址在今新疆和田一带)等城国当时是佛教的中心,天竺传来的佛教就是经由这些地方再传向内地的。这些地方由佛教发展引起的佛教绘画,主要取了石窟壁画和寺院壁画的形式,其次还有绢画等形式。留存至今的克孜尔、库木吐拉、克孜尔尕哈、森木赛姆、柏孜克里克等地的石窟壁画以及和田的于阗废寺壁画,都是中国佛教绘画遗产的重要组成部分,其研究价值和审美价值均不可估量。

《阿闍世王梦见佛涅槃》(彩图十九)绘于新疆拜城克孜尔千佛



洞二〇五窟西甬道内侧壁,时间大约相当于初唐。画面纵为 140 厘米,横为 163 厘米。此铺壁画后来流传到国外,藏德国柏林印度艺术博物馆,不幸毁于二次大战的战火中。克孜尔千佛洞在新疆拜城东约五十公里克孜尔镇附近戈壁悬崖下,其开凿始于东汉末年而终于宋元间,现存洞窟二百三十六个,是新疆境内规模最大一处石窟。由于毁损严重,现在只有七十余窟尚保存较完整的壁画。

此铺壁画描绘了一个皈依佛教的国王的感人故事。据佛经记载,阿闍世王是古印度南方大国摩揭陀国的国王,曾对佛尊不敬,后皈依佛教。佛涅槃后,他于梦中见到山崩地裂,意识到释迦牟尼佛已去世,痛不欲生。其近臣行雨向他报告佛涅槃的消息时,为怕他悲痛过度而昏厥,采用了以图画来暗示的方式,并且采取了一些预防和准备抢救措施。龟兹壁画中描绘这一情节场面的有数铺,而以本图为最成功。

此图下部绘佛涅槃后天地震撼,日月滚动,华盖跌落,京都城墙坍塌,天柱妙高山折断。左上部绘行雨前来向国王及王后报告消息,国王居中,神情哀戚,其右为王后,裸身;其左为近臣行雨,皮肤为深褐色。图之右上部描绘行雨用图画暗示佛已涅槃。行雨站立,双手举着一块画布,上面绘有佛一生四个重要阶段:摩耶夫人树下生释迦牟尼佛,释迦牟尼佛降魔成道,鹿野苑初转法轮和涅槃,此所谓《佛传四相图》。行雨按顺序讲述从而暗示。行雨左侧放有四口盛着不同香液的大瓮(共有八口,图示四口),国王昏厥时用来让他沐浴从而苏醒。国王已在一口瓮中。这种将情节发展不同场景画于一幅之内的构图,与内地一些绘画相似。全图安排紧凑,主题醒豁、人物造型方式是以较粗的线条勾勒轮廓,再平涂以较单纯协调的颜色,体现出所谓“龟兹画风”的特点。而衣纹线条流畅,较为细致。尤其是《佛传四相图》构图匀称,线描缜密精工,是今存龟兹壁画中仅有的白描画,可能是受到中原画风的影响



所致。

《吉祥天女》(彩图二十)是新疆和田县丹丹乌里克古于阗国废寺遗址二号寺址残存壁画中的一个局部,此残墙断壁今已不存。此图展示了一个难得的极其精美的女性造型。一个裸体的美妙青年女子,头梳高髻,颈戴项圈,手臂上有臂钏、手镯,下腹及胯部佩带装饰物,立于长方形莲池之内。她右手抚乳,左手揽腰,身体稍稍俯向左边,而又回头俯视其右下方一人物,面露欣喜状。此人物形如小儿,裸体,亦立池中,与女子亲切相依而抬首仰望裸女,其身高只达裸女腿部。莲池左外侧绘有一匹配有鞍具的花斑马。

据于阗立国的传说,国王向毗沙门天王神像祷告求子,神像额上剖出婴儿,并于神像前地下涌出“地乳”哺育之,此婴儿乃后来的于阗开国君王,“瞿萨旦那”(地乳)成为于阗国的国号。“吉祥天女”,又称“乳海之女”,美丽无比,为古印度婆罗门教、印度教的命运、财富、美丽女神,爱神之母。后在佛教中成为护法天神之一,为毗沙门天王之妹,善施财布吉祥,故又被称为“功德天”。图中以吉祥天女与小儿表示地乳育婴的情节。对于这一组图像,也有人据藏文文献来分析,认为是描绘达摩阿输迦王的王后在莲池沐浴时感毗沙门天王形象而生子的情节。还有人注意到图中裸女及像小儿之男子的生殖器均被夸张突出地描绘出来,感到裸女神态有脉脉含情之意,于是据《大唐西域记》卷十二“瞿萨旦那国”条目中所记载的传说,认为画的是古代于阗龙女索夫故事中新夫求欢情节。

裸女身体造型呈S形曲线,可能是受古印度艺术女性造型的影响。而绘制方法几乎是纯用勾勒的白描画法,与同一壁其他画面完全不同。线条以铁丝描为主,微施色彩作晕染,与画史记载初唐于阗籍画家尉迟乙僧的画格很接近。人物妩媚健美,姿态婀娜。又有研究者指出,裸女壁画像是刮去原来壁画重绘上去的。



九、元兴化寺壁画《七佛图》

元代的佛寺壁画至今尚有一些遗存,从中可以看出,就民间佛画而言,其绘制方法和艺术格调仍保持了宋代,乃至唐代民间佛教绘画的传统,并在一定程度上有所发展。山西稷山县兴化寺和洪洞县赵城镇广胜寺的元代壁画最为著名,它们也代表了今存元代民间寺院壁画的最高水平,佛像画尤以兴化寺为最佳。

兴化寺地处山西省稷山县小宁村,初建于隋文帝开皇十二年(592)。民国初年时尚存有前、中、后三院,其中中、后院留存壁画。中院大殿壁画有道教内容的,也有佛教内容的。壁上留有题记:“襄陵县绘画待诏朱好古门徒张伯渊”,是留有画工姓名的佛寺壁画真迹。中国的佛寺壁画至南宋分成两支,南支以金大受、张思恭为代表,改为主要进行佛教卷轴画绘制;北支坚持发展佛寺壁画,朱好古是入元之后的北支班头。兴化寺壁画就是佛画名工朱好古及其弟子的杰作。

《七佛图》(彩图二十一)就绘于兴化寺中院大殿南壁,绘制时间约在元成宗大德二年(1298),今藏故宫博物院。此铺壁画基本保存完好,之所以被切割成五十九块,是因为公元1926年被古董商所得之后遭到剖分,偷运至北京以便出售给外国人。幸亏为北京大学马衡教授筹巨资购下,交故宫博物院收藏,方避免流落海外。

七佛即七世佛,据《长阿含经》卷一载,释迦佛之前有六佛,即毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍婆佛、拘楼孙佛、拘那含佛、迦叶佛,连同释迦佛,通称“过去七佛”。

此铺壁画描绘七佛庄严法相,七佛身披红色或蓝色通肩袈裟,



结跏趺坐于须弥台仰莲座之上。面容是典型的汉族形相,眉目慈祥,雍容大度。七佛对称形展开。正中间绘释迦牟尼佛,莲座两侧绘弟子迦叶、阿难。佛像头部两侧各有一只人身鸟翼鸟尾的极乐世界之鸟迦陵频伽。其他六佛的莲座之旁都有一位菩萨或罗汉,或站或跪,佛像头侧则有飞天或童子形象。

图中所示为此铺壁画左起第三尊坐佛,通高 166 厘米。佛像面容丰满,慈眉长耳,神态安祥,眼神略为向下。头上有佛轮,头顶青螺结,着绿纱内衫,披红色通肩袈裟,袒胸,于莲座上作“吉祥坐”。其左手置左股上,掌心朝上,右手抬至胸前,掌心朝下,且拇指与无名指指尖相触作环状。莲座右侧立一菩萨,头上有佛光,丰满端庄,形相如妇人,衣带飘举,祥云环绕。佛像头部右侧有一飞天,凝望佛陀,动作、衣带有飞动之势。此铺壁画描绘相当成功,线条劲健,衣纹流畅,一无所碍。敷色厚重,虽用对比色,但不失全体之典雅和谐格调。画风带有唐宋佛寺、石窟壁画的特点。

十、明法海寺壁画《诃梨帝母与毕哩孕迦》

有明一代的佛教壁画主要是佛寺壁画。由于距今不算太远,今存明寺及壁画遗迹为数不算少,是了解明代佛教绘画情况的一些重要可视资料和可靠真迹。北京法海寺明代壁画是这中间保存最为完整的典型作品。

法海寺位于北京西郊翠微山南麓,原为龙泉寺,明英宗正统四年至八年(1439—1443)改建成法海禅寺,有气势恢宏、辉煌典丽、绘制精美的壁画。明孝宗弘治十七年至明武宗正德元年(1504—1506),该寺重修,但壁画并未改绘或重绘,保持着初绘时原貌。今存壁画十铺:大雄宝殿正面扇形墙三铺云气(作为三佛的背景),左



右两壁佛会图及林泉环境(作为两厢罗汉像的背景),扇形墙背面绘观音、文殊、普贤三菩萨像,后壁(即北壁)隔门相对两铺帝释、梵天诸天众像。这两铺被称为“帝释梵天像”,是法海寺明代壁画的主体部分。据《敕赐法海寺碑记》及该寺楞严经幢上文字记载可知,该寺壁画由当时太监李童主持绘制,画者有供奉内廷的画家宛福清、王恕、张平、王义、顾行等十五人,和隶属于工部营缮所的画士们,故而雍容华贵的造型,珠光宝气的衣饰,贴金沥粉的图案,细如毫发的勾描,具有不少宫廷绘画的审美特点。这些壁画较严格地遵从佛教仪轨和教义,不杂入儒、道内容。梵天肃穆,天王威猛,风神剽悍,咒师狡黠,无不生动传神。这些壁画具有唐宋佛教壁画遗风,显示出明代早期壁画的特征,其艺术水平之高雄视后代。

《诃梨帝母与毕哩孕迦》(彩图二十二)画像位于月宫天女右侧,纵为一百八十八厘米,横为一百厘米。诃梨帝母即鬼子母,或称欢喜母,原为报宿怨而日食王舍城婴儿,后受佛祖以钵扣其子惩罚和教诲,幡然省悟,皈依佛祖,成为“二十天”之一。其形象通常为妙丽中年妇女。

《大药叉女欢喜母并爱子成就法》云:“先于白毡上或素绢上,随其大小,画我欢喜母,作天女形,极令殊丽。身白红色天缯宝衣,头冠,耳珰,白螺为钏,种种璎珞,庄严其身……。傍膝各画二孩子,其母左手抱一孩子,名毕哩孕迦,极令端正。”该壁画图像基本照此绘制,而毕哩孕迦傍膝偎依于其母身旁,传达出如同凡间一样的亲子之情。诃梨帝母作一盛妆华服贵妇相,头梳单环高髻,插凤钗,戴珠簪璎珞,神态端庄肃穆,透出发自内心奉佛的虔诚。右手持一宫扇倚肩,左手轻抚毕哩孕迦头顶,二人一起缓缓前行。孩子形象亲切可爱,稚气天真,双手合十,好奇地看着诸天行列。图画的线条非常精美,不但能表现结构立体、骨骼起伏和肌肤弹性,而且能表现不同对象的不同质感。着色妍丽而厚重典雅,与图画内



容的宗教主旨也很协调。

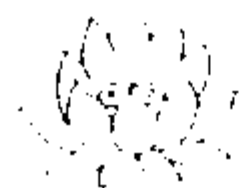
十一、萨迦寺壁画《辩经图》

西藏萨迦县萨迦寺壁画是藏传佛教绘画中的代表之一。

藏传佛教,俗称“喇嘛教”,是中国佛教变种和流派中重要的一支,是印度密宗佛教传入后与西藏苯(本)教相结合的产物。它在教义上兼容大小乘而以大乘为主,在大乘中兼具显、密宗而以密宗为主。藏传佛教绘画也有着与显教佛画相区别的艺术特征。藏传佛画的题材内容以佛经故事、佛传故事为主,密宗本尊护法神像数量大为增加。诸佛像造型大多丑蛮怪诞,充满神秘感和恐怖感。构思奇巧,画面严谨饱满,层次丰富。图画构图布局取散点透视,不受时空关系的限制。敷色厚重妍丽,对比鲜明。其绘画形式主要是寺庙壁画和布绢轴画(唐卡),据流传的说法,这些佛画形式兴起于松赞干布(约617—650)时期。公元641年,松赞干布与唐文成公主联姻,引进唐朝生产技术和文化。唐文成公主和松赞干布初娶的尼泊尔公主墀尊公主皆虔信佛教,都带了一些佛像、法物、经典以及为她们供佛的僧人进吐蕃。从此西藏始有佛教、佛画。藏传佛教绘画基本上属于有着严格规范限制的复制,因而它们在描绘方法、构图、设色上都受到中原画风,主要是唐风的影响,常用线描作为造型基本手段。

大体上从十一世纪中期至十三世纪初期,藏传佛教形成了宁玛派(红教)、萨迦派(花教)、噶举派(白教)为主的众多教派。属于萨迦教派的萨迦寺,在西藏萨迦县境内,初建于北宋,时间为1073年。后代有修建。北寺已毁,现在尚存南寺。

《辩经图》(图四十三)为萨迦寺南寺壁画中的一铺。中央一



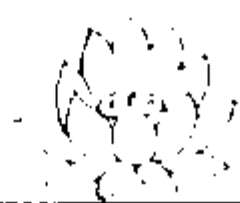
佛,头显佛轮,面相庄重,如慈祥老者,结跏趺坐。须弥台前有两女僧人相对舞蹈。动静对比,尤显活跃。佛四周还绘有较小的诸佛形象,以及龙水祥云等图案。构图饱满,层次清晰。人物衣纹类似铁线描,刚劲流利。人物动态和手足造型都很讲究。色彩冷暖对比强烈。从其人物线描手法及端正秀美的造型,都可看出受到中原画风影响。

另外,该寺南寺二楼画廊壁画有“欢喜金刚”,又称“欢喜天”、“喜金刚”、“饮血金刚”像,绘双尊置于莲花座上。此为双身合欢之神像,其中明王八面十六臂,主臂拥抱明妃“金刚无我佛母”(女相)。明王其余手臂都托着盛有神物的头器。这一形象具有明显的怪异、恐怖的特征。

十二、唐《金刚般若波罗蜜经卷首图》

佛教题材版画是中国古代佛教绘画一个不容忽略的组成部分。它们在行远而及众,普及和传播佛教经义、弘扬佛法方面发挥过卷轴佛画不可替代的作用,而它们可供受持瞻仰读诵,便于携带,也是佛教壁画所不可企及的。它们又是中国版画的最早样式,是中国古代版画史的重要篇章。而它们由内容所决定的,在自身发展中和受其他佛画样式影响下,形成起来的艺术形式,具有特殊的审美性征。

中国的佛教版画主要是雕版佛经的扉页画(卷首图)、插图,其次是独幅雕版印刷的佛像、菩萨像和变相。如同其他题材内容的中国古代版画一样,佛教版画也都是复制版画。这些版画的绘图者,除了少数留下了姓名,他们当中包括诸如宋代高文进,明代陈洪绶、丁云鹏,清代华岳、萧云从、释大汕等这样一些画史留芳的著



名画家,而大多数作者没有留下姓名。同样,雕版佛经的抄写,也大多由一些无名书法家所为。这些写经具有“经生书”的特点,一般是工整稳重而精熟的小楷,艺术性同样是不低的。同时,雕版佛经及佛教版画的刻工对于这些艺术的创作也起了重要的作用。没有他们的雕版艺术工程,画稿及文字就不能被再现、版印。这种雕版过程不但体现出他们娴熟精巧的技术,而且渗入了他们的再创造精神。历代刻工中不乏高手,其中像明代金陵(今江苏南京)刘希贤,武林(今浙江杭州)项南洲,新安(今安徽歙县)黄氏家族黄钟、黄应瑞、黄应泰等人,都是卓然有成的木刻家。然而也有许多刻工的姓名不为今人所知,他们为版画的发展,为佛教的传播,默默地作出了自己的贡献。

《金刚般若波罗蜜经卷首图》(图四十四)系唐懿宗咸通九年(868)刊刻,纵为24.4厘米,横为28厘米,仅存拓印原件现藏英国大英博物馆。此为1900年在敦煌莫高窟被发现的《金刚经》的首卷画,经卷由七张纸缀合成卷,经摺装。经卷尾有唐“咸通九年四月十五日王玠为二亲敬造普施”一行题记。第一张纸扉页刻画释迦牟尼佛说法图,图左上角有“祇树给孤独园”小楷标题,左下方有“长老须菩提”一行小楷。净口真言后为经文。这是目前发现的最早有确切纪年的木刻佛经及佛教版画,也是世所公认有确切纪年的世界上最古老雕版画。

图中描绘佛祖结跏趺坐于经筵之上,扬起右手说法,神态端庄安祥,雍容大度。面前有弟子须菩提跪拜听讲,但见他双手合十,举首瞻仰佛祖,脸上有醒豁、皈依之神情。释迦佛由菩萨、护法神、弟子及施主等十八人簇拥。上部绘有幢幡、飞天,祥云缭绕。地上有装饰铺地,并绘有二神兽。整幅画面线条遒劲有力,构图繁而不乱,场面宏大,气势雄伟,而雕刻刀法纯熟峻健,从此图的成熟程度可以推知,在此之前当有更早的处于发展过程中的佛教版画存在,



有待我们今后去发现。

十三、五代《大圣毗沙门天王像》

《大圣毗沙门天王像》(图四十五),刊刻于五代后晋出帝开运四年(947),纵为 39.4 厘米,横为 25.5 厘米,仅存拓印原件今藏法国巴黎图书馆。此像也于公元 1900 年被发现于敦煌莫高窟,乃是上图下文用于供奉的单幅佛像。图之左上角有小楷标题“大圣毗沙门天王”,下部的端正小楷是题记文字,说明此图像乃是敦煌统治者“归义军节度使特进检校太傅谯郡曹元忠”为祈求“国安人泰,社稷恒昌,道路和平,普天安乐”而让匠人刻制的,并有“于时大晋开运四年丁未岁七月十五日记”字样。另一幅也应曹元忠所请与此图像同年同月同日所刻、版式风格相近的《大慈大悲救苦观世音菩萨》,其题记文字在纪年之后有“匠人雷延美”字样,是中国迄今所发现有刻工刊记最早的一幅版画,可以推知《大圣毗沙门天王像》亦出自雷氏之手。

大圣毗沙门天王,一称毗沙门天,即北方多闻天王,是佛教中护法神“二十天”之一。图中天王为武士形相,戴盔披铠,右手执吴钩,左手托宝塔,双足由地神承托。天王目光炯炯,威武庄严,右有天女,左有辩才天、罗刹及童子。图像布局主次疏密有度,刻作刀法紧凑稳实,画面精致可爱。

十四、宋《大佛顶陀罗尼经卷首图》

《大佛顶陀罗尼经卷首图》(图四十六)被考证为北宋时所刊



刻,无纪年,亦无绘刻者姓名,尺寸不详。这是一幅构图比较自由的佛教雕版画,图绘观音大士向前来拜谒的善财童子讲述修菩萨行法门。观音半跏趺坐于海中礁岩的蒲团之上,头顶显出佛光,头戴宝冠,颈佩璎珞,衣纹密褶紧贴于身上,有“曹衣出水”笔意。立海中礁岩上的善财童子一如小儿,双手合十,虔敬听法,面露欣喜。观音左侧立有一天女,拱手站立于祥云之上。观音背后有菩提树叶相衬,上有柳枝拂动。空中祥云缭绕,下有波涛滚滚,波浪具装饰性,渐与祥云相接。图画以精劲线条为主,岩石见皴法,衣纹的飘逸舒展和树叶的缜密也形成对比,表现方法富于变化,显示了佛教雕版画的新发展。

十五、金《金藏卷首图》

《金藏卷首图》(图四十七)乃是金代刊刻的佛教雕版画存世珍品。这部佛教大藏经的刊刻时间从金熙宗皇统九年(1149)至元世宗大定十三年(1173),历时二十五年。由于这部大藏经原藏赵城(今属山西洪洞)广胜寺,故又名“赵城藏”。它不是由皇家主持刊刻的,而是相传为信佛女子崔贞断臂化缘积资,由解州(今山西运城)天宁寺开雕大藏经版会主持刻成。《金藏》卷子装,约七千余卷,今存四千七百卷左右,大部分藏于北京图书馆。每一卷卷首附装《释迦牟尼说法图》一幅,纵为26厘米,横为46厘米,刻者为平水(今山西临汾)地区刻工。是处产纸,官方设有出版管理机构,所刻称“金本”或“平水版”。

此版画绘释迦佛结跏趺坐于台上说法,左右为弟子、护法神,前面有一弟子双手合十,躬身听法。佛之头顶有佛光,而天上有祥云,地上长出明珠、珊瑚等珍宝,图之右侧有一棵菩提树。佛之手



势与唐咸通九年《金刚经卷首图》描绘的相似,可以从中窥知佛教雕版画的传承关系。《金藏卷首图》形象塑造和用笔特点与广胜寺上寺后殿佛像相似。佛的形象较丰厚,面容丰满,衣纹简括,具有宋金时期人物画某些特点;诸弟子也更具个性化,看出佛教版画的世俗化倾向。整个画面疏朗醒豁,刀法相当爽利。

十六、宋元之际《碛砂大藏经卷首图》

《碛砂大藏经卷首图》(图四十八)约为宋理宗绍定四年(1232)至元英宗至治二年(1323)间刊本。此大藏经刻于平江府陈湖碛砂(今属江苏吴县)延圣院,故称“碛砂大藏经”,经摺装,此乃是中国现存较全的一部大藏经。今藏陕西省图书馆。其卷首图只有四、五幅雕版,轮回印刷附在各卷经文之首。各图均纵为28.3厘米,宽为44.4厘米。绘者陈升,经文及图的刻工为陈宁、孙祐、袁玉等。

此图为释迦牟尼佛说法情景,场面宏大,气势不凡。佛披袈裟,袒右臂,吉祥坐在莲台上,面如满月,神情端庄。其前后左右、天上地下,密密匝匝围满了听法之菩萨、弟子、天神等,人人头顶光环,系由双线勾出,为佛画中少见。此图构图饱满,以繁密丰满为审美特征,但人物安排有主有次,有实有虚,有层次有节奏,达到杂多而统一的艺术效果。刀法稳健,一丝不苟,细如毫发,绝不少错,令人叹服。这是苏州刻本版画早期代表。



十七、清《过去庄严劫千佛名经卷首图》

《过去庄严劫千佛名经卷首图》(图四十九)刊刻于清世祖顺治八年(1615),纵为26厘米,横为47厘米,今藏北京图书馆。此图由四面连成一幅,绘者不详,刻者为著名木刻家安徽旌德鲍承勋(约1625—1695)。鲍氏乃是徽派版画刻工的殿军,实际活动多在苏州,为苏州版画刻制者的杰出代表。此经版心刊记“吴门兜率圜比丘明闻敬刊”,一则说明此为佛寺高僧主持刊刻,二则说明此乃苏州刻本。

图中亦绘世尊讲经说法场面。一棵巨松之下,佛双盘坐于蒲团上,底下为岩石。前有弟子跪地听法,左右为菩萨、神将、弟子。远景为险峻山峰,天上有祥云缭绕。除两护法神头上为火焰状灵光以外,余者都是圆形光环,以示法力。此图构图不像通常的佛说法图那样严谨稳实,而是更像一幅明清时期常见的人物故事画。人物安排自然,造型注意个性,笔法有变化,刻作亦注意用不同刀法表现不同对象。从此图中可以看出当时民间寺院刊刻的佛画受到文人画的某些影响。

十八、五代《四天王木函彩画》

五代时期民间佛教绘画的主要形式是石窟、寺庙壁画,其次是雕版佛经扉页画和少量纸绢佛画。除此之外,在某些实用工艺美术品上也残留有佛教绘画,原本主要是作为装饰的,而同时也具有相对独立的宗教文化价值和艺术审美价值。《四天王木函彩画》



(彩图二十三、图五十)便是这样的艺术珍品遗存,为世所罕见。

绘有“四大天王”的佛事木函,于1978年4月在江苏苏州瑞光寺塔第三层“塔宫”中被发现,乃是“真珠舍利宝幢”的内木函,为银杏木所制,五节正方形盃顶套叠式,除去顶、底部,周围共有四面,各绘有天王像一。木函内留有墨书“大中祥符六年四月十八日记”等文字,乃是施主供养入塔时所书,宋真宗大中祥符六年即公元1013年。据绘画风格分析,此彩画当作于墨书纪年之前的五代时期。今藏苏州博物馆。

《四天王木函彩画》在运笔和敷色方面,都继承了唐代吴道子一派的画风,可能是“吴家样”粉本传摹,再加以绘者某种创造的绘作。其行笔如行云流水,且苍劲刚健,流畅而多变,用吴氏“莼菜条”线条,衣带飘举,有“吴带当风”意味。敷彩则略施微染,轻拂丹青,以勾勒为主,渲染则留出木板的本色,借本色作为人物施彩的重要部分。同时又间用珠丹石绿粉白,造成厚重妍丽而古朴的色彩效果。墨线留有空白水路。

四天王,亦称“护世四大天王”,佛的四个主要护法神,是佛教绘画中常见人物,多作佛尊菩萨之陪衬,其单独形象绘制在五代之前还很少见。这里用作护卫木函之神像,运思精巧。据佛典《长阿含经》第五典尊经第三称:“四天王随其方面,各当坐位,守护正法,不使魔挠。”四天王塑像画像通常为:东方持国天王手持琵琶,南方增长天王手持宝剑,西方广目天王手持三叉戟或手缠一龙,北方多闻天王手托舍利塔或持银鼠。其戴天冠、披铠甲的武士形象,是隋唐以后才开始流行的。四天王所持之物,到明清时代又有所变化,一般为分别手持琵琶、剑、蛇、伞,象征风调雨顺,与古印度四天王象征地、水、火、风不同。

木函彩画之四天王皆作英姿勃勃之武士相。头戴冠巾或披散头发,其发飘扬上举,如火焰升腾。身披甲冑,手持兵器神物宝剑、



斧、戟、宝塔,扭腰转肢,脚踏地鬼。或怒目圆睁,虬须飞动,或英俊肃穆,个个硕壮雄伟,威武尊严,显示无穷神力。虽说木函彩画纵高不过42厘米,但人物刻划栩栩如生,形神兼备。

第五章 士人佛书代表作品述评

一、唐欧阳询《化度寺碑》

《化度寺碑》(图五十一)全称为《化度寺故僧邕禅师舍利塔铭》，楷书，拓本。此塔铭为李百药撰文，欧阳询书。唐太宗贞观五年(631)刻石。据清代王昶编《金石萃编》记载：此塔铭纵为二尺三寸(约合76.7厘米)，宽约二尺五寸(约合83.3厘米)，铭文共三十五行，满行三十二字。又清代翁方纲参阅诸本加以比较研究，得出结论为：塔铭凡四十三行，满行三十三字。原石在长安(今陕西西安)终南山佛寺，早在宋代就已毁坏不见，传世诸本无一全者，识者认为只有两个是原拓真本，即现藏上海博物馆的王侁本，和上有元代书法家赵孟頫、康里巎巎等人跋记的李子琪本。其余的都是翻刻本，计有：光绪二十二年(1896)敦煌莫高窟石室所发现的唐代残本，后来分别为法国人伯希和、英国人斯坦因带到国外，前者得残本首页，后者得五页，分藏巴黎图书馆和伦敦大英博物馆；大兴翁方纲氏苏斋本；临川李氏本；南海吴氏本；陆氏松下清斋本；顾氏玉泓馆本；吴县吴湖帆氏四欧堂藏成亲王旧藏本，即清内府本。末者一说据原石所拓，系攀古楼旧藏本。影印本传世更多。

唐初太宗雅好王羲之书法，亲自为其《晋书》本传作赞，复重金



购求其真迹而精意临摹,甚至拓《兰亭序》以赐朝贵,上行下效,造成朝野书法家宗王之风盛行。而王羲之书法不容置疑的崇高地位也为众望所归,以致于后人因为初唐犹有晋宋遗风,又去晋宋未远易觅真迹,继传统而得真传,故谓学晋宜从唐人入手,可推知羲之真迹之妙。初唐书坛,楷、行、草诸体均承王书,楷书尤为突出。众多书家得右军楷书意趣,又融入六朝碑版特征,逐渐形成了自己风格,并且涌现出欧阳询、虞世南、褚遂良、薛稷“唐初四大家”,而且都在佛教书法方面作出了贡献。

欧阳询(557—641),字信本,潭州临湘(今湖南长沙)人。仕隋为太常博士,尝与李渊为友。入唐,官至太子率更令、弘文馆学士,封渤海县男。尝奉敕编《艺文类聚》等。

欧阳氏敏悟绝人,博贯经史。其书法开始是宗法隋碑,入唐后效王书,参王书笔意于行书之中,楷书则效二王而方正平直,“险劲过之”(《唐书》本传),形成自己的特点,自成“欧体”。欧体楷书乃唐初四家中最具隋碑余风之体,不失隋碑方正峻利风貌,方圆兼备,在峭拔刚劲之中见温柔蕴藉精神,体现出为楷书完善法度的艺术追求。所书尺牍,被人传为法书范本,并传至高丽。欧阳询之后不久张怀瓘有《书断》问世,其评欧书的论语颇有价值,张曰:欧阳氏“八体尽能,笔力劲险,篆体尤精。……飞白冠绝,峻于古人,有龙蛇战斗之象,云雾轻浓之势,风旋电激,掀举若神。真行之书,虽于大令,亦别成一体,森森焉若武库矛戟,风神严于智永,润色寡于虞世南。其草书迭荡流通,示之二王,可为动色;然惊奇跳骏,不避危险,伤于清雅之致。自羊(欣)薄(绍之)以后,略无勍敌,惟永公特以训兵精练,议欲旗鼓相当,欧以猛锐长驱,永乃闭壁固守。”(《书断》)

欧阳询传世书迹以楷隶为主,楷书尤为著名。除了众所周知的《九成宫醴泉铭》以外,佛书《化度寺碑》为欧氏楷书代表之作。



他另有佛书《荐福寺碑》，但石久佚，据传为雷电击碎，拓本亦不见传。

《化度寺碑》乃长安(今陕西西安)化度寺邕禅师入寂后所建造舍利塔的铭文，位在长安南山鸱鸣阜信行禅师灵塔之左。该碑铭实际上在欧书碑版当中是艺术成就最高的，它体现出书家继承二王楷书余绪，又融北碑之端严刚健而力改其霸悍的努力，于浑朴清雅、丰腴圆润之中，蕴有雄健遒劲古朴的神采。结构平正精密而富于变化，体方笔圆，雄健典雅。此塔铭亦为中国古代楷书之典范之一，提供了一种楷书法则。赵孟頫尝云：“唐贞观间能书者，欧阳率更为最善，而《邕禅师塔铭》又其最善者也。”(引自《书画题跋记》)。又明代汪砢玉编著《珊瑚网》中引元代书法家揭傒斯跋：“此帖之妙，不独书法，模勒之工，亦非后世所及。”

二、唐褚遂良《伊阙佛龕碑》和《孟法师碑》

《伊阙佛龕碑》(彩图二十四)，亦称《三龕记》，楷书，拓本，现藏北京图书馆。此碑是摩崖刻石，唐太宗贞观十五年(641)十一月刻于河南洛阳龙门石窟宾阳洞，似碑坎立，岑文本撰文，褚遂良书丹。此碑高为252厘米，宽为154厘米，凡三十三行，满行五十字。篆额题《伊阙佛龕之碑》，三行六字。“伊阙”即龙门山。此碑拓本传世很多，据记载宋代以来历代有拓本流布，现存最早拓本为宋元间所拓，而明代何良俊清森阁旧藏明初拓本拓制精致，字口如新，且比《金石萃编》所记载的还多五十多字，是该碑传世墨拓中最好的。本图版即由何本而来。此拓为裱本，四十二开，首有清人费念慈题端“三龕记宋拓本西蠡秘籍”十字。并有钱大昕等题签二则，尾部有何元朗、张傲彬、沈志达、赵烈文等题跋。此拓并有钤印“静逸庵

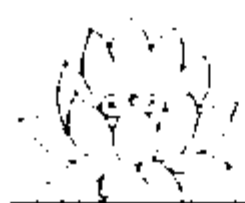


书画印”、“蓉初珍藏”、“毕泂鉴藏”、“长生安乐赵烈文印”、“清森阁书画记”等。北京图书馆并藏有宋元间拓本，曾由文物出版社珂罗版印行。又有陈文伯藏叶氏六行至十行未损三十字本，今为上海博物馆收藏。有正书局曾石印明末拓本。

《孟法师碑》(图五十二)全称为《京师至德观主孟法师碑》，楷书，拓本。唐太宗贞观十二年(638)刻，一作贞观十六年(642)刻，由岑文本撰文，褚遂良书丹，万文韶镌字。原石北宋末尚在长安(今陕西西安)国子监(《宣和书谱》)，遗失已久。唐代时曾拓过一册，原藏清代李宗瀚家，册共二十一面半，每面四行，满行九字，总共七百六十九字，附有明代王世贞、王世懋，清代王澐、王文治、李宗瀚等人跋记。原拓本已流入日本，为唯一孤本。后有文明书局、有正书局影印本行世。

褚遂良(596—658或659)，唐初大臣和著名书法家，与欧阳询、虞世南、薛稷齐名，号称“唐初四大家”。字登善，钱塘(今浙江杭州)人，一作阳翟(今河南禹县)人。太宗时，历任起居郎、谏议大夫、大书令，贞观二十三年(649)受太宗遗诏辅政。高宗即位后，历任吏部尚书、左仆射、知政事，被封为河南郡公，世称“褚河南”。褚氏为人正直，六十三岁时因反对高宗立武则天为皇后而遭贬斥，不久逝世。

据《唐书·褚遂良传》载，“遂良博涉文史，尤工隶书，父友欧阳询甚重之”。此处所说的“隶书”即楷书。又据唐代张怀瓘《书断》，遂良“善书。少则报膺虞监，长则祖述右军。真书甚得其媚趣，若瑶台青琐，窈映春林；美人婵娟，似不任乎罗绮，增华绰约，欧、虞谢之。”因此褚遂良之书法乃是从近人入手，学虞、欧而返述二王，并瞩目《龙藏寺碑》等隋代碑版，再融进自己的创意。他的书法虽然在变法创新上并没有作出重大贡献，但实际上开颜真卿书法创新之先路。所谓“褚河南书为唐之广大教化主。颜平原得其筋，徐季



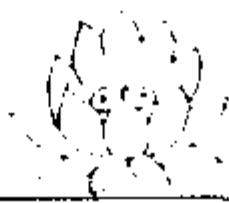
海之流得其肉”(清刘熙载《艺概·书概》),正是说明褚氏对后世书风的巨大影响。褚氏楷书参有隶意。用笔方圆兼备,硬劲之中透出秀润。结体方扁宽博,正气充盈,人称“字里金生,行间玉润”,自成一格。其行书自二王化出,而具有自己内在气度,婉畅多姿,别开生面,有刻本《枯树赋》、《文皇哀册》等。褚遂良还擅长书法鉴定。唐太宗曾对魏徵说:“虞世南死,无与论书者。”魏徵便推荐了褚遂良。当时由于皇帝下令拿出御府金帛购求王羲之书迹,天下争献,但真伪混杂难以分辨,褚遂良“独论所出,无舛冒者”(宋陈思《书小史》)。

由于褚书名盛,他常常被佛院高僧主持邀请去书碑题额。其《伊阙佛龕碑》,《孟法师碑》,还有《雁塔圣教序》,便是佛书墨迹,又皆为褚氏楷书之代表作。

《伊阙佛龕碑》系唐魏王泰为长孙皇后所造,碑文为褚氏中年所书,四十六岁时的力作,是其雄健书风之典型作品。此碑记刻于摩崖之坚硬石壁,存字较为完整清晰。楷书中参用八分笔意,结体平正刚健,雄浑广大而变化自然,而且隋碑余风亦可从中窥见。清末杨守敬《平碑记》评曰:“方整宽博,伟则有之,非用奇也。盖犹沿陈隋旧格,登善晚年始力求变化耳。又知婣娟婀娜先要此境界。”此碑之碑头字尤佳。

《孟法师碑》被历代书法评论家认为是褚氏所书碑帖之第一,远在《雁塔圣教序》之上。由于书写时间与《伊阙佛龕碑》相接近,风格也有些仿佛。据评,此碑已可见出褚氏集欧、虞之长于一体,融二王之意趣而力图创出新路的意图。此碑书法质朴,外柔内刚,沉着健劲,行笔兼有隶法。拓本王世贞跋称:“波拂转折处,无毫发遗恨,真墨池中至宝也。”王世懋跋云:“质若敦彝,雅若天球”,“精神烨烨,妙得八分古意”。

而《雁塔圣教序》(又名《慈恩寺圣教序》)刻于唐高宗永徽四年



(653),为褚氏晚年力作,显见其图变法而苦苦探求的内心世界,刚柔相济,遒健雅丽,空明飞动,带起一时风尚。

三、唐欧阳通《道因法师碑》

《道因法师碑》(图五十三),全称为《大唐故翻经大德益州多宝寺道因法师碑文并序》,额题《故大德因法师碑》横列七字,楷书,拓本。刻于唐高宗龙朔三年(663)十月,李俨撰文,欧阳通书。碑立于长安(今陕西西安),现存西安碑林。碑通高三百二十厘米,宽一百四十厘米。碑文凡三十四行,满行七十三字。碑额七字横陈,字径只有寸余,存世碑版额字以此碑额为最小。今存拓本多种,以北宋拓本为佳,残泐甚少。其中故宫博物院曾以珂罗版印之宋拓本,带王良常题跋,现藏台北故宫博物院;文物出版社曾出珂罗版宋拓本,带有翁方纲题跋,字略缩小,翁氏藏本现藏故宫博物院;王澐藏宋拓本,原为明代内府收藏,拓时比翁氏藏本略晚;故宫原藏宋拓本之残本,带“乾隆御览之宝”、“懋勤殿鉴定章”等印,拓时与王本、翁本相接近。此外,有正书局有石印宋拓本,中华书局有金属版印宋拓本,日本亦曾据故宫博物院所印之宋拓本或者据清初拓本胶印行世。

欧阳通(?—691),字师通,潭州临湘(今湖南长沙)人。尝官行兰台郎,世称“欧阳兰台”,再官至中书舍人、司礼卿、殿中监,后因反对立武承嗣为皇太子,忤诸武意而下狱死。他是欧阳询之第四子,自幼失去父亲,在其母徐氏教育下成长,徐氏让他揣摩父亲法书遗迹,教以父书。数年之后,欧阳通继承家法,而险峻过之。父子齐名,被号为“大小欧阳”。

欧阳通之书法笔力劲险,而瘦怯于其父。北宋朱长文《续书



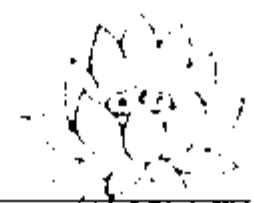
断》评曰：“(通)得询之劲锐，而意态不及也。”南宋董道《广川书跋》云：“笔力劲健，尽得家风，但微伤丰浓，故有愧于父。至于惊奇跳骏，不避危险，则无异也。”此为公允之论。相传欧阳通到晚年时书风矜重，以狸毛为笔复以兔毫，笔管都用犀象牙，没有此笔便不挥毫。

《道因法师碑》是欧阳通传世之唯一佛书，也是他书法艺术之突出代表。康有为《广艺舟双楫》中有一段专论此碑，康云：“小欧《道因碑》道密峻整，曾假道此碑者，结体必密，运笔必峻。上可临古，下可应制，此碑有焉。”说明了此碑承传统而能通变的特点。此碑颇多其父欧阳询书风，谨严慎密，险峻劲健，楷体而兼有分隶遗意，肩吻横露，似病维诘。点画沉逸，结构紧密，形宏繁茂，笔势崛强。碑文叙述道因法师一生事略。此碑额、碑座上的石刻线画十分精美。

四、唐国铨《善见律经卷》

《善见律经卷》(彩图二十五)，纸本写经，楷书，纵为 22.6 厘米，横为 468.8 厘米，故宫博物院藏。写于唐太宗贞观二十二年(648)，带有署款“国铨写”，并注有“校”、“装”、“监”诸臣姓名，赵模、阎立本等书画大家列名其中。经卷后有元代赵孟頫、冯子振、倪瓒和明代董其昌等九人题跋，先后递经宋代苏轼、宋高宗内府、元代吴镇、清内府收藏。经卷凡二百七十五行，满行十七字。

写经始于六朝。除了卓然有成的士人书家和佛门书僧以外，还有不少民间的书手专司此职。这种情形有唐一代尤甚。盖因唐代佛教盛行，出于弘法持诵祈福的需要，写经蔚为风气。加上书法发展到唐代达到高峰，一方面是名家辈出，群星璀璨；一方面是书



法的大普及大流行。这些因素都造成了唐代书手所写佛经格调不俗,艺术水平普遍高于六朝。北宋朱长文曾说:“唐世写经类可佳,绍宗者犹屈为僧书,则写经者亦多士人笔尔。”(《墨池编》卷十)。这里所提到的王绍宗,曾因家贫而佣力写佛经以自给,寓居佛寺近三十年,工书画,后被武则天召入禁中,官至秘书少监。清人钱泳对唐代经生书评价颇高:“即如经生书中,有近虞、褚者,有近颜、徐(浩)者,观其用笔用墨,迥非宋人所能跂及。”(《履园丛话·书学·唐人书》)唐人国铨所书《善见律经卷》就是初唐“经生书”的代表之作,具有珍贵的历史文化价值。

国铨,生卒年岁不详,据此《善见律经卷》书写年代,可推知书者为贞观(627—649)年间的经生,并且其写经活动与当时上层社会相联系。前人评“其书精熟匀净而近媚”。

《善见律》,亦称《善见论》、《毗婆沙律》、《善见毗婆沙律》等,述佛教戒律之书名。据说:某国三藏法师带此律到广州,授其弟子南朝僧伽跋陀罗,后又离去。释伽跋陀罗与沙门僧猗译出此书于广州竹林寺,时在齐武帝永明六年(488)。该书凡十八卷,前四卷讲述佛教三次结集等历史,后十四卷以注释《四分律》为主。国铨写本为工稳纯熟而端正秀美小楷,稍带隶意,结体疏朗,丰丽流采,工整匀称,首尾一致。从中可以窥见宗法褚遂良、薛稷的痕迹。

五、唐敬客《王居士砖塔铭》

《王居士砖塔铭》(图五十四),楷书,拓本,现藏日本东京书道博物馆。碑文为唐上官灵芝所撰。

此碑为唐代佛寺塔铭中的代表,也是中国佛教碑铭志记中的精品。据铭文落款可知为唐高宗显庆三年(658)十月所刻。明神



宗万历(1573—1620)时出土于终南山楞梓谷,出土时石碑尚完好。后移至西安府(今陕西西安市)城南白塔寺,存于该寺时已裂为三截。后来下部一小方又裂成五块,与上一方碎碑石和后一方碎碑石共有七块之多,但将它们拼合在一起,仍可读出碑文。据清代王昶《金石萃编》记载:铭石方约二尺(约合66.7厘米),铭文共十七行,满行十七字。七块碎碑石中上一石又佚,从“说罄求彼岸”等字以下十一行均完好,残碑拓本被称作“说罄本”。此铭传世拓本、翻刻本有多种,大多曾为有正书局所刊行。有正书局珂罗版印二种,均为出土初拓本,其一为朱筱沅藏本,附有清代书法家、诗人何绍基等人题款;一为沈均初藏本,附清代书画家费念慈题款。该书局又尝石印二种合册,其一为初拓本,其二为重刻本。又有初拓未裂本影印行世。中华书局亦曾印行珂罗版签题《原石拓唐王居士砖塔铭》全文重刻本。翻刻本还有郑廷旻本和钱湘本等,郑本娟秀清雅,钱本瘦削遒劲,尚称佳本。此外还有日本博文堂珂罗版印本,据初拓本印行,附清代书法家、文学家王文治和罗叔言二跋。今上海图书馆也藏有全拓本。

塔铭记太原晋阳居士王公孝宽家史、德行善迹。书者敬客,生平不详。铭文书法工谨秀雅,瘦劲俊逸,书风近乎虞世南、褚遂良,而笔执较虞、褚清朗,结构平稳,婉约秀媚。也有人以为,传此塔铭乃集《龙藏寺碑》字为之,“固不必然,亦可见波澜莫二矣”(《龙藏寺碑》莫友芝跋)。



六、唐薛稷《信行禅师碑》

《信行禅师碑》(图五十五),楷书,拓本,日本京都大谷大学藏。此碑立于唐中宗神龙二年(706)八月,越王李贞撰文,薛稷正书。原石散失已久,不知行款,传世仅清代湖南道州(今道县)书法家何绍基所藏的一个剪裱孤本,传自清代吴荣光(荷屋),原为南宋贾似道所藏。据称原藏吴荣光处时,还存一千九百余字,后来又残缺二百多字,为何所藏时册尾残缺,仅存一千七百余字。此册帖内钤有贾似道收藏印记,并在册后有清代书法家、收藏家王铎、何绍基、吴荣光题记。孤本原件据说已流入日本,存日本京都大谷大学。有神州国光社珂罗版、有正书局珂罗版及石印何绍基藏本行世。

薛稷(649—713),字嗣通,蒲州汾阴(今山西万荣西南)人。官至太子少保、礼部尚书,封晋国公,薛氏世称“薛少保”。由于参与了唐高宗之女太平公主在唐玄宗即位后阴谋政变、废黜玄宗的事件,谋泄被杀。薛稷为唐代著名书画家之一。他善绘花鸟、树石、人物、佛像,长于画鹤。当时被称为画坛一绝。

薛氏以书法为最佳,尤工楷书,与欧阳询、虞世南、褚遂良合称为“唐初四大家”。他少年时曾经于其外祖父、唐初著名政治家魏徵处见到虞世南、褚遂良等书法大家法书墨迹,遂精勤临摹学习,得其精髓,取之于褚尤多,形成自己成熟的书法。当时有所谓“买褚得薛,不失其节”的说法。《唐书》本传有如下记载:“贞观永徽间,虞世南、褚遂良以书专家,后莫能继,稷外祖魏徵家多藏虞、褚书,故锐精临仿,结体遒丽,遂以书名天下。”杜甫有诗赞其书“仰看垂露姿,不崩亦不蹇。郁郁三大字,蛟龙岌相缠”(《观薛少保书画壁诗》)。薛稷书迹传世不多,但对后代影响不小。

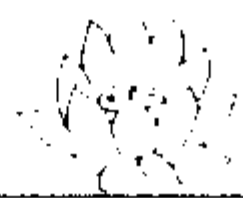


薛书“用笔纤瘦，结字疏通”（宋董道《广川书跋》）。潇洒秀逸而带冷峭，绮丽而不失力度。薛氏喜欢为佛寺书碑，表现出他对佛门释家的特殊感情。所书《信行禅师碑》为其佛书之代表。此碑书法妍丽瘦劲，娟秀锋锐，有庄严之像，清丽奇绝之中透出冷拔，较好地体现了薛稷书“如寒机夜织”（明解缙《春雨杂述》）的美学特征，人称上承褚遂良之余绪，下开宋徽宗赵佶瘦劲锋利“瘦金体”之先路。

七、唐李邕《岳麓寺碑》

《岳麓寺碑》（图五十六）亦称《麓山寺碑》，行楷书（一作行书），拓本。此碑为唐玄宗开元十八年（730）立，在湖南长沙衡山麓山寺。麓山寺又名岳麓寺，宋为岳麓书院，碑为修建岳麓寺而立，内容述及该寺于晋武帝泰始（265—274）间修建历史等，今存湖南长沙岳麓公园内。碑高为二百七十厘米，宽为一百三十五厘米，碑文行楷凡二十八行，满行五十六字。李邕撰文并书，黄仙鹤刻。篆额《岳麓寺碑》二行四字。碑阴有宋米芾、清翁方纲等题名。据《苍润轩碑跋》，“是碑笔势雄健，刻字亦出公手。大凡李公书言黄鹤仙、伏灵芝、元省己者皆托名也。”可知此碑刻者可能也是李邕自己。传世北宋拓本多种，以苏州博物馆藏本为最精旧，有端方、王澐题跋；另外有故宫博物院藏本，附王文治、王敬美跋；以及赵声伯藏本等。此外，端方藏南宋拓本，也为流传拓本。以上拓本有各种石印、珂罗版印、影印本行世。

唐代书法家李邕的《岳麓寺碑》，是他存世书迹的精品佳构，也是有唐一代少见的行楷书佛教书法，为李氏所创大字行楷的成功典范。李邕被称为“书中仙手”。



李邕(678—747),字泰和,江都(今江苏扬州)人。玄宗时历户部郎中、御史中丞、陈州刺史,官至汲郡、北海太守,世称“李北海”。后遭李林甫杀害。

李邕工文善书,精于翰墨,善书多体,尤以行楷书碑见长,当时佛寺高僧每每邀其书写寺碑塔铭,留下了不少佛教书法遗迹。李氏初学王羲之、王献之,“出入”二王,博采魏晋各家及北魏碑版之长,融汇贯通而有所创新,既不受其拘束,又不背离传统,乃摆脱形迹而自创风格,这风格首先从其行楷中见出。李邕生活在初唐盛唐相交接的时代,书坛鼓吹不拘囿于二王而自创新路的呼声很高,李邕正是顺应了这样的时代审美需要,以自己的胆识和努力,迈出了引人瞩目的一步。他改变了魏晋以来碑铭几乎必用楷书的做法,改变了隋以来楷书过于方正的写法,将平整方正的楷书与流畅生动的行书相互结合,首开以外展内敛大字“行楷”书写碑文之风。人说李氏一生书碑多至八百通,为后代书家之宗范。李氏佛书碑铭有《岳麓寺碑》、《法华寺碑》、《东林寺碑》、《灵岩寺碑》、《大照禅师碑》传世,另有《少林寺戒坛铭》有人也认为出自李邕之手。

《岳麓寺碑》笔势雄姿健肆,顿挫有神。结字宽博,纵横得体,中心紧密而笔势外张。通篇风采卓越,有浩然正气。北宋黄庭坚评曰:“字势毫逸,真复奇崛,所恨功力太深耳,少令功拙相半,使子敬(王献之)复生,不过如此。”(《山谷题跋》)。明代王世贞《弇州山人稿》评曰:“钩磔波撇,虽不能复寻,览其神情流放,天真烂漫,隐隐残楮断墨间,犹足倾倒眉山(苏轼)、吴兴(赵孟頫)也。”正是说明宋明人对李氏的折服和追慕。清代孙承泽《庚子消夏记》评此碑道:“虽已残剥,然其锋颖尚凌厉不可一世。北海奇人,故所书尔尔,昔俞仲蔚谓此碑胜云鬣,必有所见也。”



八、唐钟绍京《转轮王经》

《转轮王经》(图五十七),又称《转轮圣王经》,楷书,纸本长卷,乃唐代书法名家写经之罕见珍品之一,为钟绍京所书。

转轮王本是古代印度人意识中的世界统治者,按梵文音译为“斫迦罗伐刺底曷罗阇”或“遮迦越罗”,意译则为“转轮王”,一译“转轮圣王”、“转轮圣帝”或“轮王”,因为手持轮宝故有此名。又因飞行空中,有别名“飞行皇帝”。据古印度神话说,转轮王即位后,从天感得轮宝,转轮宝统治四方。佛教产生后,将上述内容吸收到自己的教义经典之中,在《长阿含经·转轮圣王游行经》、《俱舍论》卷十二等佛经中均有转轮王故事。据称转轮王有四位,即金、银、铜、铁四王,手持轮宝各各不同,统治范围亦有大小方向之别,但四王都有七宝,除轮宝外,还有白象宝、绀马宝、明月珠宝、玉女宝、主藏臣宝、主兵臣宝。

唐代佛教大行,写经供奉,祈福弘法,蔚为风气。此写经乃是此时尚中涌现的由著名书家完成的一件佛书代表作。书者钟绍京(生卒年岁不详),字可大,虔州赣县(今江西赣州)人。初为司农录事,以工书直凤阁。在武则天朝,“明堂门额九鼎之铭及诸宫殿门榜,皆绍京所题。”(《旧唐书·钟绍京传》)唐中宗景龙(707—710)间拜中书令,封越国公,官至少詹事。尝从玄宗平韦氏难。

钟绍京在武则天时期就是一位有一定影响的书法家,亦是书画收藏家和鉴赏家,《旧唐书》本传云:“绍京雅好书画古迹,聚二王及褚遂良书至数十百卷。建中元年(780),重赠太子太傅。”又武则天时张昌宗搜访天下图书,以钟氏识古今而奏请直秘书,使得钟氏遍览宝匣奇迹。因而钟氏既有博采众长的机会,又有丰富的书艺



实践,使其书法臻于绚烂。

钟氏传世墨迹有小楷《转轮王经》和《维摩诘经》,而刻帖《灵飞经》相传为其所书。《转轮王经》,字画妍媚,书风秀逸庄重兼具,遒婉有法。此经卷上有明代金幼孜、韩逢禧题识。金云:“臣幼孜侍读之暇,上从容论及古今书法,因以内府秘藏唐相钟绍京书《转轮王经》赐臣曰:‘钟书直追魏、晋,超出虞、褚,当子孙珍之。’”韩云:《转轮王经》“书法悉宗右军《乐毅论》,时兼有虞、褚体,正见其集大成也。纸为硬黄,烂漫七千余言,神采烨然,真世之罕物。相传鲜于困学公珍藏此卷室中,夜有神光烛人者,非此其何物耶?”

九、唐李阳冰《般若台题记》

《般若台题记》(图五十八),篆书,拓本,字高43厘米,书者为唐代篆书大家李阳冰。此为唐代宗大历七年(772)所刻,计二十四字,在福建福州乌石山。

篆、隶盛行于秦汉,但在当时主要是作为通用文字被采用,尚未被以自觉的书法艺术视之。魏晋南北朝以来,楷、行、草俱备并发展,代替了篆、隶,此二体有成就者不见史载。篆、隶之重新流行乃是在唐代,先是偶见于碑额,至中唐时渐多,并被从自觉的书法艺术角度加以重新审视。李阳冰及瞿令问、尹元凯、袁滋为此类书法家中的代表人物。

李阳冰(生卒年岁不详),字少温,赵郡(治今河北赵县)人,是李白族叔,李白晚年依李阳冰以终。唐肃宗乾元(758—760)时曾官缙云县令,官至将作监。李阳冰好古善属文,精小篆,是唐代著名的文字学家和书法家。他是唐朝治小学第一人,曾经刊定东汉许慎作《说文解字》为三十卷。在精研文字学的同时,识悟秦代《峯



山刻石》，及孔子《吴季札墓志》等，能入于其内而出于其外，书法自成风貌。窦蒙注《述书赋》评李阳冰小篆，自从见《吴季札墓志》以后，“变化开阖，如虎如龙，劲利豪爽，风行雨集，文字之本，悉在心胸，识者谓之苍颉后身。”李氏又尝“自言斯翁之后直至小生”（《唐国史补》），后代大多数人认为这里讲的是书法，指篆书艺术自李斯以后李阳冰为第一，亦有人以为讲的不过是对小篆文字的研究。宋代陈樵在其《负暄野录·篆法总论》中说：“小篆自李斯之后，惟阳冰独擅其妙。尝见真迹，其字画起止处，皆微露锋锷。映日观之，中心一线之墨倍浓。盖其用笔有力，且直下不欹，故锋常在画中。”是曾见李阳冰墨迹真品而评价甚高者。曾经为舒元舆所获得写在六幅绢素上的李阳冰真迹，如虫蚀鸟迹、屈铁陷壁，也曾被赞为李斯之后千年绝响。

《般若台记》系李阳冰英年所书，笔法圆淳瘦劲，结构灵动而不失严谨，体现出李书对秦篆的变革。康有为曾经这样评价此唐篆典范之作：“篆法大者，惟有少温《般若台》，体近咫尺，骨气遒正，精采冲融，允为楷则。”（《广艺舟双楫》）是精辟之论。

十、唐徐浩《不空和尚碑》

《不空和尚碑》（图五十九），全称为《唐大兴善寺故大德大辩正广智三藏和尚碑铭并序》，楷书，拓本。此碑唐德宗建中二年（781）立于长安（今陕西西安）大兴善寺，严郢撰文，徐浩书丹。据《金石萃编》记载，此碑通高八尺三寸五分（约合278厘米），宽四尺一寸八分（约合139厘米），碑文凡二十四行，满行四十八字，额楷书四行十六字。传世拓本多种，其中“闍”字未损者是明拓本。

徐浩（703—782），字季海，越州（今浙江绍兴）人。他是唐代名



相张九龄的外甥。官至太子少师、彭王傅，封会稽郡（治今浙江绍兴）公，人称“徐会稽”。

盛唐书坛大家并于佛教书法成就突出者，首推颜真卿，其次便是徐会稽。徐氏比颜氏早出生六年，却早谢世三年，大致是同时代的书家。盛唐气象在徐浩的时候还是时代的主潮，身居高位的徐浩在自己的书法中反映出这种时代的审美趋势。他的书法直接得自家传，为其父徐峤所传授，而作为颜真卿的朋友，徐浩可能也受过颜书的影响。后精于瀚墨，八体皆备，草、隶甚佳，笔势飞动，被形容为“怒猊抉石，渴骥奔泉”（《唐书》本传）。徐书最有影响的是楷书，历代书论大多认为徐浩楷书的风格是圆劲肥厚，精熟端凝，一种丰满圆融而有沉雄气度的书风。当时四方诏令多出浩手，他也像唐代其他一些书家一样，应佛寺高僧法师之请写经书碑，亦一寄宗教情结于毫端，刊刻于碑版，得以墨迹流传，尤其让人窥见其楷书风貌。北宋朱长文《墨池编》评徐氏“善正书、八分、真行，唐之工书者多，求其三叶嗣名者惟有徐氏。”其佛书几乎都是楷书，著名的有写经《金刚经》，碑铭《大证禅师碑》和《不空和尚碑》等。

《不空和尚碑》乃徐浩逝世前一年七十八岁时所书，书法老成，圆熟端庄，是他传世楷书的代表作。释不空原系北天竺（今印度）人，一说师子国（今斯里兰卡）人，其梵文名字音译为“阿目佉跋折罗”，意译为“不空金刚”，“不空”是其略称。释不空是唐代高僧，佛经翻译家和佛教密宗创始人之一。此碑即释不空圆寂之后所立。碑文圆劲厚重，匀整端严，用笔精熟，结法老劲，气度非凡。诚如米芾所评：“徐浩如蕴德之士，动容温厚，举止端正，敦尚名节，体气纯白。”（《书史》）宋代董道《广川书跋》亦评：“徐浩题经楷法最密，殆于《乐毅论》得其结字妙处，至形密势疏，字细画短，故当在伯仲间。然方而有规，圆而藏矩，未尝刃角耀锋，构成觚棱，正如大匠抡材，斫木就器，绳墨既陈，潜刃其间，求砉削之迹殆不可见，况痕瑕节



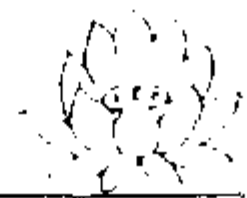
目,可得而求之邪?季海于此,可以忘情笔墨矣。”这些都是较为恰当的论评。此碑之雄肆气势,也早已为人称道。不过也有人以为徐书肥厚近俗,微少清逸,稍乏韵致,是为不足之处。

十一、唐颜真卿《多宝塔碑》

《多宝塔碑》(图六十),全称《大唐西京千福寺多宝佛塔感应碑文》,楷书,故宫博物院藏宋拓本。碑为唐玄宗天宝十一年(752)四月二十二日立于长安(今陕西西安),今存西安碑林,由岑勋撰文,颜真卿书丹,徐浩隶书题额,史华刊刻。此碑高为七尺九寸(约合263.3厘米),宽为四尺二寸(合140厘米),碑文凡三十四行,满行六十六字。额隶书二行六字;碑阴刻《楚金禅师碑》;碑侧刻金莲峰真逸题名,金章宗明昌五年(1194)刘仲游诗。此碑于清圣祖康熙(1662—1722)间断裂。传世拓本多种,以碑文中“凿”字未损者为宋拓本。宋拓本中以北宋李宗瀚藏十宝本为最精,后归陈宝琛,今藏故宫博物院。另有王虚舟、沈凡民等题跋本,北京市文管处藏康熙赐宋权本,中国历史博物馆藏上海俞氏本等。

有唐一代是中国书法艺术,也是佛教书法的高峰时期,书法大家群星璀璨,颜氏在其中闪射出尤为耀眼的光芒。盛唐玄宗时期,由于社会经济政治以及审美趋向的变化,也由于书法发展本身的要求,以二王书法为主体的书法艺术现状面临着必须变革的局面,于是以张旭开其端,而由颜真卿集大成的书法革新,便改写了书法史。颜真卿之书法充分体现了一种不拘囿于魏晋书法的大胆创新精神,是唐代书法雄强刚健时代精神的典型代表。颜氏创独特书体,开一代新风,被评为王羲之后第一人。

颜真卿(709—785),字清臣,京兆万年(今陕西西安)人,一说



瑯琊临沂(今属山东)人。唐玄宗开元(713—741)间进士,曾任平原(今属山东)太守,官至吏部尚书、太子太师,封鲁郡公,世称“颜平原”、“颜太师”、“颜鲁公”等。颜氏为人正直磊落,立朝正色,刚而有礼,曾起兵抵抗安禄山叛乱。最后为李希烈叛军所害。

颜氏博学工词章,书艺尤高。擅正、行、草,尤以楷书精妙绝世。开创了二王系统之外的新书体“颜体”。据传,少时家贫乏纸,执笔以黄土扫墙习字。一生嗜书石,晚年曾载石以行,磨平藏之,遇事以书,大至咫尺,小至方寸。颜氏初学褚遂良,后师张旭,亦取法王羲之并北朝碑版,深悟笔法,进而能变,自创格调。其楷书上参篆隶,正面开张,气势浩大,端庄雄伟,浑厚刚劲;行书遒劲舒和,阔达自在。《唐书·颜真卿传》云:颜氏“善正、草书,笔力遒婉,世宝传之”。《唐人书评》状颜书“如荆卿按剑,樊哙拥盾,金刚瞋目,力士挥拳”。是为得之。

流传至今的颜氏书迹很多,不但有不少法帖,而且有很多碑刻。欧阳修《六一题跋》云:“唐人笔迹见于今者,惟公为最多,视其巨书深刻,或托于山崖,其用意未尝不以为无穷计也,盖亦有趣好所乐尔。”其中《多宝塔碑》为颜书代表作,也是其迄今并不多见的佛书作品。他的另一件佛书是唐代宗大历七年(772)所刻的《有唐宋州官吏八关斋会报德记》,简称《八关斋记》,石幢八面刻,书法方整遒劲中别具姿态,刚健雄伟,气象森严。

《多宝塔碑》乃颜氏四十四岁时的力作,整密端庄,匀稳伟岸,雄秀独出。其用笔横轻竖重,笔画悬殊而不俗媚,坚实锐利而又圆转贯串,结体方正平稳而不刻板,丰腴健壮,有古拙苍劲之感。整件书法落落大方,气度非凡,有一种质朴雄伟而不失秀颖的美。正合宋人朱长文《续书断》所云:颜书“点如坠石,画如夏云,钩如屈金,戈如发弩,纵横有象,低昂有意”。欧阳修赞颜书曰:“其字画刚劲独立,不袭前迹,挺然奇伟,有似其为人”,又比喻说“颜公书如忠



臣烈士、道德君子，其端严尊重，人初见而畏之，然愈久而愈可爱也。”（《六一题跋》）证之《多宝塔碑》，信夫。

十二、唐《唐玄序集王羲之书金刚经》

《唐玄序集王羲之书金刚经》（图六十一），亦称《新集金刚般若波罗蜜经》，行书，上海博物馆藏宋拓本，明末两面装裱册。集于唐文宗大和（一作太和）六年（832），字数总共为五千多。经前有唐杨□序，经后带有翰林诸学士郑覃、王源中、许康佐、路群、宋申锡、崔郸、李让夷、柳公权等八人《金刚经赞》。裱本后面并有明代陈继儒题跋。曾经读书楼孙芝田收藏。此集王书金刚经刻石宋拓本流传极罕见，仅存二种，一为上海博物馆藏本，一为故宫博物院藏本（清代宋莘旧藏）。

模集者唐玄序（生卒年岁不详），活动于唐文宗大和（827—835）间。《金刚经》集王书石刻拓本尝见于多种著录，但模集者名字常有误。宋代赵明诚《金石录》卷十云：“唐六译《金刚经》上下，唐玄度集王右军书，大和六年春。”清代钱谦益《有学集》卷四十六题跋述及此石刻拓本之程邃藏本，也认为是唐玄度集。唐玄度，字彦升，唐文宗时待诏，工书，尤精小学。但上海博物馆藏宋拓本有楷书署款三行：“翰林待诏朝议郎行楚州司兵参军上柱国赐绯鱼袋唐玄度篆额，朝请郎前行右卫仓曹参军唐玄序模集，将仕郎试太常寺奉礼郎上骑都尉邵建刻”，为这桩公案的了结提供了重要的书迹实证。

自从唐高宗咸亨三年（672）释怀仁集王书《圣教序》首发“集王”先声，有唐一代集王书刻石成风。此《金刚经》刻石乃其中精品杰作。《金刚经》原为后秦鸠摩罗什所译，在唐代曾经玄奘、义净等



人六次重译。唐弘农杨白(即杨承和)排纂删缀,称为《新集金刚般若波罗蜜经》,毕于大和元年(827),并于大和四年(830)奉宣上进。刻成石经立于上都长安(今陕西西安)兴唐寺,初刻八分之体,因“读者多误言”,故而“翻集晋右将军王羲之书,至大和六年春功毕”,这一经过并见于刻石。

此集王书《金刚经》具有很高的佛教文化研究价值和书法艺术价值。它乃新译《金刚经》的石刻本,书法风格接近释怀仁集王书《圣教序》。但正如陈继儒题跋所云:释怀仁集右军书“未免凑合”,而此刻本《金刚经》“梵字无多,不必假借”。所以能够较多较好地存留王右军行书真貌,极有利于王书研究。纵观拓本,墨气苍润,气势贯通,为光彩照人的佛书珍异。

十三、唐柳公权《玄秘塔碑》

《玄秘塔碑》(彩图二十六、图六十二),全称为《唐故左街僧录内供奉三教谈论引驾大德安国寺上座赐紫金鱼袋大达法师玄秘塔碑铭并序》,楷书,拓本,故宫博物院藏。此碑立于唐武宗会昌元年(841)十二月,原在陕西万年县(今陕西西安)安国寺,现存陕西西安碑林。裴休撰文,柳公权书丹并篆额,镌字者也留有姓名,为邵建和,邵建初。碑文凡二十八行,满行五十四字,下截每行磨灭二字,篆额题《唐故左街僧录大达法师碑铭》。据《金石萃编》记载,碑通高一丈五寸,宽五尺一寸。即高 350 厘米,宽 170 厘米。此碑流传很广,拓本也多,为学书者重要范本。方岩《校碑随笔》以“上”字未损坏者为宋拓本。文物出版社曾印二种北宋拓本行世,行世印本还有:北京出版社印北宋拓本,商务印书馆印南宋拓本,艺苑真赏社印清初拓本和中华书局印清初拓本等。影印本亦有多种。



唐代书风以豁达阔大、刚健雄强、肃然巍然为时代美学特征，其代表者首推盛唐颜真卿，其次便是中晚唐柳公权。柳公权(778—865)，字诚悬，京兆华原(今陕西耀县)人。唐宪宗元和(806—820)初进士擢第，官至太子少师，封河东郡公，卒赠太子太师。

柳公权秉性刚直，与佛门交往甚多，以崇佛之心写经书佛寺碑额，影响很大，为时人敬仰。据《唐书·柳公权传》，穆宗即位召见柳公权说：“我于佛寺见卿笔迹，思之久矣。”即日拜为右拾遗充翰林院侍书学士。穆宗又曾问柳公权如何才能使书法尽善尽美，柳对曰：“用笔在心，心正则笔正。”于是帝上改容知笔谏。这句话后人以为讲的是心术正才能笔法正，即人品与书品的关系，也可以是讲讽谏，成为留传千古之名言。

柳公权是唐代，也是中国历史上著名的书法大家之一，尤工楷书，创造“柳体”，与颜真卿并称“颜柳”。当时的公卿大臣家庙碑志，若非出自柳公之手，人以子孙为不孝。柳氏学书是从师法二王开始的，深入揣摩过右军《洛神赋》，以此为基础再学颜真卿，又转学初唐名家，亦注意北碑，别创一格。《旧唐书·柳公权传》云：“公权初学王书，遍阅近代笔法，体势劲媚，自成一家。”柳氏是唐代书法变法继颜真卿之后又一家。柳书楷、行皆被评为妙品之最，草不失能。楷体用笔遒劲而兼丰润，结构紧劲，以骨力取胜，诚如宋人周必大语“字瘦而不露骨，沉着痛快，而气象雍容，欧虞褚薛，不足进焉”。世称“颜筋柳骨”。

柳公权传世佛教书法曾有不少。书写佛教经文有《金刚般若经》、《心经》等，其中柳书《金刚经》碑，楷体，刻于唐穆宗长庆四年(824)，毁于宋代，有敦煌藏经洞唐拓孤本传世，现存巴黎博物院。佛寺碑铭首推《玄秘塔碑》。另有《复东林寺碑》，楷书，唐宣宗大中十一年(857)四月立，碑原在江西庐山，有明拓整纸本传世。



清代王澐《虚舟题跋》评：“《元(玄)秘塔》故是诚悬极矜练之作。”此塔碑为柳书之典范，较全面地体现出柳氏书法的审美特点。用笔挺拔紧健，结体有中心向四外伸张之势，内紧外逸，雄俊爽朗。从碑文书法可见出明代宋濂所评的“铮铮乎其间”立于正楷书史的“柳体”风貌，笔精墨妙，遒劲有力。明人董其昌尝云：“自学柳诚悬，方悟用笔古淡处。”（《画禅室随笔·评书法》）这古淡实与禅境相通。故而《海岳书评》有一段深入柳书神髓的评语：“公权如深山道士，修养已成，神气清健，无一点尘俗。”对此碑及柳书也有人持保留看法，以为太露筋骨。例如明代赵岫《石墨镌华》评柳书“虽极劲健，而不免脱巾露肘之病，大都源出鲁公而多疏，此碑是其尤甚者”。

十四、唐裴休《圭峰禅师碑》

《圭峰禅师碑》（图六十三），全称是《唐故圭峰定慧禅师传法碑并序》，楷书，拓本，藏日本东京书道博物馆。此碑为唐宣宗大中九年（855）十月十三日立，碑在陕西户县东南二十里草堂寺内。裴休撰文并书碑，柳公权篆额，邵建初镌字。碑文凡三十六行，满行六十五字。此碑在清末横断一道，使不少字受损。

此碑乃晚唐佛寺碑铭精品之一。裴休（生卒年岁不详），字公美，唐宣宗时代政治家，官至监察御史、同中书门下平章事。为人蕴藉，任官之余虔诚奉佛，参悟禅理，与佛门高僧来往很多，说佛谈禅。当时有释希运（卒后谥“断际禅师”），幼年出家高安（今属江西）黄蘗山，后师事怀海禅师，得其法，弟子甚众。适逢裴休镇宛陵（今安徽宣城），建佛寺迎释希运前往说法，因其酷爱黄蘗山之名，乃以此名寺为“黄蘗寺”。裴休得法于释希运，记录所受心印成《筠



州(治今江西高安)黄蘗山断际禅师传心法要》二卷。

裴休善文工书,尤长楷体,遒媚有体法,常为佛寺书写碑铭题额。据说他“尝于泰山建化城寺,寺僧粉额陈笔砚以俟。休神情自若,以衣袖搵墨书之,极遒健”(宋朱长文《续书断》)。得心应手如此。其书被列为能品。又据米芾《书史》云:“江南庐山多裴休题寺塔诸额,皆真率可爱。”米芾《海岳名言》又云:“裴休率意写碑,乃有真趣,不陷丑怪。”作为宣宗朝宰相,又是著名书家,其墨迹留存于各地不少佛寺中。《圭峰禅师碑》便是其中突出的代表。

此碑乃圭峰定慧禅师传法碑。圭峰禅师即华严宗五祖释宗密,俗姓何,果州西充(今属四川)人。少有大志,博学经史,后在赴京应试途中谒道圆禅师,听其说法,悟而出家。又赴长安(今陕西西安)从释澄观学《严华经》,住终南山圭峰草堂寺弘法,人称“圭峰禅师”。唐武宗会昌元年(841)圆寂,卒谥“定慧禅师”。碑文笔画方整谨严,结体精密劲紧,书风兼有刚柔。可见出裴书“以遒劲取胜,兼有清劲方整之气”(康有为《广艺舟双楫》)的风格。此碑书风与柳公权相近,于是有人以为实则出自柳公权之手,不过署裴休之名罢了。然而这一推断并未得大多数人认同。

十五、宋王安石《楞严经旨要》

《楞严经旨要》(图六十四),行书,墨迹本。

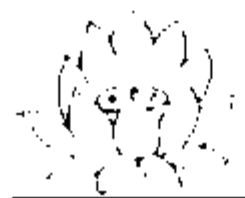
王安石(1021—1086),字介甫,号半山,世称“荆公”,抚州临川(今属江西)人。北宋著名政治家、思想家和文学家,“唐宋古文八大家”之一。宋仁宗庆历(1041—1048)间进士。初知鄞县,有政绩。神宗熙宁二年(1069)被任为参知政事,次年拜相,遂议订新法,推行改革,遭反对派坚决反对,新政推行迭遭阻碍。熙宁七年



(1074)辞宰相职位,次年再相,熙宁九年(1076)又辞职退居江宁(今江苏南京),封荆国公,忧郁病卒。王安石是一位积极进取、有所作为的士大夫。但累遭挫折,二次罢相退居后,在闲散生活中亦追寻精神庇荫、心情寄托之所。他曾在江宁城东门和钟山的正中间一个名叫“白塘”的地方,修盖数间房屋居住,名之为“半山园”。其诗“床敷每小息,杖屨或幽寻。惟有北山鸟,经过遗好音”正是他晚年厌倦政治斗争,醉心自然、宁静生活的写照。这是王安石思想面貌的另一面。

王荆公书法是一位大政治家抒写情怀之作,出人意料,独具匠心。荆公尤以行书见长,瘦硬清俊,入木三分,气韵飘逸而有凌厉之气。黄庭坚曰:“士大夫学荆公书,但为狂风疾雨之势,至于不著绳尺而有魏晋间风气,不复仿佛。”又云:“荆公率意而作,本不求工,而萧散简远,如高人胜士,敝衣破履,行乎大车驷马之间,而目光已在牛背上矣。”(《山谷集》)此是以禅学析荆公书,抓住了其艺术实质。

《楞严经旨要》乃珍贵的王安石佛书墨迹,是这位大政治家思想一个侧面的反映。《楞严经》即《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行楞严经》,宣传的是即事而真、即身成佛等旨义。此帖行笔妍妙洒脱,横笔略长,笔锋起止有飞动之势,结体匀净,分行布白既有疏纵跌宕之姿,又有映带呼应之态,神气清秀,自然浑成,见出书者行书的风韵。苏轼对王书评价甚高,曰:“王荆公书得无法之法,然不可学,无法故。”(《东坡集》)无法之法通于禅宗不立文字、教外别传,东坡道出了王书通于禅境的真谛。王安石传世佛书稀珍可爱,值得深加宝重。



十六、宋苏轼《金刚经》

《金刚经》(图六十五),楷书,单帖刻本。苏轼(1037—1101),北宋著名文学家、书法家和画家,崇佛,好谈儒道释三教合一,以禅学论书画,对佛教书画贡献很大。

在书法艺术上,苏轼善于取法古人,更擅长博取众长为己所用。他学习王僧虔、李邕、徐浩、颜真卿、杨凝式等名书家,上追晋宋诸贤,而自成家数,自谓“我书意造本无法,点画信手烦推求。”(《东坡集》)。这是指本无定法,翻出新意。这无法之法否定了书法权威,实则也是受禅家直指见性、教外别传的影响。人称其“本之平原(颜真卿)以树其骨,酌之少师(杨凝式)以发其姿,参之北海(李邕)以峻其势”(马宗霍《书林藻鉴》)。苏氏擅长行书、楷书,书风“丰腴悦泽,绵里藏针”(明解缙《春雨杂述》),“结法遒美,气韵生动”(明王世贞《艺苑卮言》)。黄庭坚评:“蜀人不能书,而东坡独以翰墨妙天下。”(《山谷题跋》)苏轼与黄庭坚、米芾、蔡襄并称“宋四家”,在行书方面成就尤其大,创造了一种自然洒脱又雍容敦厚的“苏字”。

苏轼以崇佛之心、天纵之资赋、书法大家之造诣书写佛经和碑铭,有《心经》、《华严经》、《圆觉经》、《楞伽经》、《华严经破地狱偈》、《金刚经》等十余种。尝为镇江金山寺书写全部《楞伽阿跋多罗宝经》四卷,据他《楞伽阿跋多罗宝经序》所说,当时张安道将此经授苏轼,“且以钱三十万,使印施于江淮间。而金山长老佛印大师了元曰:‘印施有尽,若书而刻之则无尽。’轼乃为之书。而元使其侍者晓机,走钱塘求善工刻之板,遂为金山常住”。宋时钱塘即临安(今浙江杭州)为佛经雕版印刷中心。又尝以楷体书《齐州舍利塔



铭》，宋神宗元丰二年(1079)十月书，宋徽宗宣和三年(1121)刻石。苏氏佛书以楷书为多。

此楷书《金刚经》为苏轼佛书代表作之一。笔画偏丰肥，结体稳密有态，字形稍显扁平，丰腴跌宕，体度庄安，中和雍裕，富有天趣，诚见“坡公书肉丰而骨劲，态浓而意淡，藏巧于拙，特为秀伟”（《学古绪言》）。清代王文治曾诗赞苏轼书：“坡翁奇气本超伦，挥洒纵横欲绝尘。直到晚年师北海，更于平淡见天真。”（《论书绝句》）这“绝尘”、“于平淡处见天真”用来形容《金刚经》，也是再恰当不过的。

十七、宋黄庭坚《诸上座帖》和《华严疏》

《诸上座帖》(彩图二十七)，亦称《梵志诗》，草书，纸本，黄笺墨迹卷，故宫博物院藏。此为北宋著名书法家佛教草书法帖，宋哲宗元符三年(1100)书。此帖纵为33厘米，横为729.5厘米，正文大草八十九行，款记行书十三行。卷后有明代吴宽、清代梁清标等人题跋，并有宋、明、清人鉴藏钤印。此为黄庭坚草书代表作。

《华严疏》(图六十六)，行书，花绫墨迹卷，上海博物馆藏。尝为明张丑《真迹目录》著录，为韩存良收藏，今存一百十二字。有正书局影印传世。

黄庭坚(1045—1105)，字鲁直，号涪翁，分宁(今江西修水)人。曾于赴任途中到舒州三祖山山谷寺游览，乐其泉石之胜，禅林清幽，便自号“山谷道人”。黄庭坚幼警敏，读书数遍成诵。宋英宗治平四年(1067)举进士，官至宣州(治今安徽宣城)知州、太平州(治今安徽当涂)知州等，赋性孝友，为官清政。曾以校书郎为《神宗实录》检讨官，迁著作佐郎，升中书舍人，后以修实录不实罪名，遭到



贬谪。仕途坎坷,而诗文书画及鉴赏成就甚高。因与张耒、秦观、晁补之三人同游于苏轼门下,人称“苏门四学士”。而黄氏创“江西诗派”,以其独特风格和杰出成就,与苏轼齐名,世称“苏黄”。他也是著名的鉴古家。

黄庭坚是宋代书法大师,擅行、草书,楷书亦自成一家。十六岁始学书,初师法周越,后上溯五代杨凝式,唐代颜真卿、释怀素、释高闲、张旭,又尝观汉魏晋六朝石刻篆韵,尤得力于《瘞鹤铭》,并从东坡游,从观察自然、生活中领悟用笔之理。黄氏书法正是在广采博纳,深究颖悟的基础上,形成自己放逸有力,以侧险取胜,去俗重韵的独特风格,与苏轼、米芾、蔡襄并称“宋四家”。南宋赵希鹄《洞天清录》称黄氏“悬腕书深得《兰亭》风韵”。《钝吟书要》评其书“遒健而不俗”,而清人刘熙载《艺概·书概》云:“黄山谷论书最重一‘韵’字,盖俗气未尽者,皆不足以言韵也。”

事实上,黄庭坚的书法及其他艺术方面的创作及理论,是与他的佛教观紧密相联系的。也许是基于仕宦生涯的教训,黄氏是虔诚的佛教徒,又是禅学大师,在禅学方面的造诣甚至超过苏东坡。他尝投“禅宗南宗五家七宗”之一黄龙派嫡传晦堂祖心及祖心弟子死心悟新门下聆听禅旨,并且劝导友人“深求禅悦,照破生死之恨,则忧愁淫怒无处安脚,病既无根,枝叶安能为害?”(《罗湖野录》卷上)他参谒圆通秀禅师之后,绝笔艳词,唯钟意于释道,著《发愿文》痛戒酒色。晦堂祖心禅师逝世之后,他吊以偈云:“海风吹落楞伽山,四海禅徒着眼看。一把柳丝收不得,和烟落在玉栏干。”(《五灯会元》卷十七)他喜谈儒道释三教合一,曾作诗以和尚自况,自谓“似僧有发,似俗无尘,作梦中梦,见身外身”(《山谷集》)。他以禅学论书学,以禅意入书法。他强调去俗存真,解缚息驰,认为张旭、颜真卿、王羲之、释怀素书风迥异,而“同是一笔法:心不知手,手不知心法耳”(《论书》),也就是要心手相忘。又云:“字中有笔,如禅



家句中有眼，直须具此眼者，乃能知之。”此“笔”实则归结到“无我”精神的笔法。黄氏栖心禅悦，有超然出尘之感，一寄于书，落笔纵横拗崛，风驰电掣，潜气内转，跌宕多姿。尝自谓：“老夫之书，本无法也，但观世间万缘，如蚊蚋聚散，未尝一事横于胸中，故不择笔墨，遇纸则书，纸尽则已，亦不计较工拙与人之品藻讥弹。譬如木人，舞中节拍，人叹其工，舞罢，则又萧然矣。”（《山谷文集》）讲的是出尘、忘我、无法之法，内在的驱动力之一正是禅之本性。

山谷书法对当时书坛，对后代行草都产生了很大影响，并且播散到东瀛。南宋时，日本僧人、书法家荣西于宋孝宗乾道四年（1168）和淳熙十四年（1187）二度入华学临济禅，并学黄庭坚书法，归国后在弘扬禅法同时，广泛传播黄庭坚、苏轼、张即之“书札体”书法，日人称为“禅宗样”。从中也可见出黄氏书法与禅宗的内在联系。

黄氏传世书迹甚多。他好写经书禅句，今存《诸上座帖》和《华严疏》是他佛书之代表，也是他行、草书法的精华。

《诸上座帖》系黄庭坚书赠友人李任道的《文益禅师语录》的节录。文益（885—958）为五代僧人，法眼宗创始人，余杭（今属浙江）人。七岁出家，二十岁受戒，晚年住金陵（今江苏南京）清凉院传法，世称“清凉文益”。好作颂偈，文采绚烂，著有《语录》传世。黄庭坚以禅心书禅语，以无法之法之禅书一寄情怀，使此帖熠熠生辉，成为黄氏佛书的代表作。此帖狂草渗入篆意，用笔瘦劲婉美，结字雄奇瑰丽，体势纵横开阖，飘逸飞动，烟云满纸，而气雄不可抑，有圆婉超然之势。

《华严疏》卷充分体现黄氏行书风韵最胜的境界。点画任意长短高下而无不恰到好处，结体随心所欲而又和谐圆通，笔力丰遒，布局疏朗有致，仪态万方，全卷贯通一气，“清圆妙丽，引绳贯珠”（明解缙《春雨杂述》）。康有为曾说他自己在宋人行书中尤爱黄



书,“虽昂藏郁拔,而神闲意秣,入门自媚”(《广艺舟双楫》)。于此佛书墨迹中可以见出黄书这些特点。

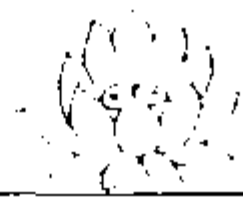
十八、宋张即之《大方广佛华严经卷第六十四》

《大方广佛华严经卷第六十四》(图六十七),楷体写经墨迹,为南宋书法家张即之佛书手迹,日本高岛菊次郎藏。

张即之(1186—1263,一作1266),字温夫,号樗寮,历阳(今安徽和县)人。为参知政事张孝伯之子,以父荫,授承务郎,累官司农寺丞,授直秘书阁。工书,擅楷法。《宋史》本传称其以能书闻名天下。金人特别喜欢张即之的法书墨宝,其翰墨也曾流播日本。自谓:早岁颇受其伯父、著名词人张孝祥(1132—1170)影响。明代丰坊《书坊》云:即之书学米元章,而变以奇劲,有春花秋水之势。清人王文治进而评曰:“人知张师海岳(米芾),而不知其出入欧(阳询)、褚(遂良)。”(《快雨堂题跋》)张氏师欧、褚、米笔意而自有创意,以挺劲峭丽、工稳圆熟为其特色。又喜作擘窠大字、丰碑巨刻,为佛寺题额,如作小楷,清劲绝人,颇合禅林清幽之气氛。其佛教书迹曾流播江东一带。

传世张氏佛书遗迹有:写经《佛遗教经》、《金刚经》、《大方广佛华严经》和东福寺所藏“方丈”二大字及题记。其中《佛遗教经》,楷书,署款“张即之七十岁写,宝佑三年夏至日”,即书于宋理宗宝佑三年(1255),为其晚年崇佛工书之力作。

《大方广佛华严经卷第六十四》为张氏佛书代表作品。书法峭拔奇劲而有清俊风神,字体严整,用笔刚健之中见秀润,布局匀净工稳之中见潇洒,显示张书深厚功力和独有格调。



十九、元赵孟頫《湖州妙严寺记》

《湖州妙严寺记》(图六十八),行楷书,纸本墨迹,为《妙严寺记》碑文之稿本,今藏美国普林斯顿大学博物馆。有署款“前朝奉大夫大理少卿牟巘记撰,中顺大夫扬州路泰州尹兼劝农事赵孟頫书并篆额”,无纪年,依署款官衔推知当书于元武宗至大二、三年(1309—1320)间。近人杨守敬认为:“此碑不署年月,当在书《胆巴碑》之前,以文敏官阶考之可得。”(《平碑记》)《胆巴碑》由赵孟頫书丹,立碑于元仁宗延佑三年(1316)。篆额“湖州妙严寺记”六字。此墨迹本纵为35.3厘米,横为362.8厘米,并附题跋,纵为34.6厘米,横为260.7厘米。题跋作者自明至近代有姚绶、张震、张謇,王同愈等人,其中姚绶先后共四跋。该墨迹著录于清代《式古堂书画汇考》等书,后于民国年间流传至海外。

赵孟頫(1254—1322),是元代最著名的文学家、书法家和画家,也是一位自称信佛弟子的虔诚信徒,佛书乃是其书法中重要的部分,亦是其心声的抒发。

作为一位在艺术上全方位开拓的士大夫,赵孟頫在书法上立意高,品位超群。《元史》卷一百七十二本传云:“孟頫操履纯正,博学多闻,书画绝伦,旁通佛老之旨,皆人所不及。篆籀分隶、真行草书,无不冠绝古今,遂以书名天下。”赵氏书法是广泛师法古人,而融汇贯通翻出新意,法备韵长,集众善而成一家。他还主张将书法与画法熔于一炉。明代王世懋说得明白:“文敏(赵孟頫)书多从二王中来,其体势紧密则得之右军,姿态朗逸则得之大令;至书碑则酷仿李北海(李邕)‘岳麓’、‘娑罗’体。”(《王仪部集》)而解缙评赵氏“天资英迈,积学功深,尽掩古人,超人魏晋”(《春雨杂述》)。赵



氏书法被评为其后七百余年无可逾越的一个高峰。虽亦有人有“奴书”之诮,但包括王世贞在内的许多评者不纯以经历定书品,看到赵书创意所在和海内书法为之一变的巨大影响。赵氏“用意楷法,穷极精密”(元黄溍《日损斋稿》),不拘泥古法,亦不趋时尚。其楷书圆转遒丽,风神妍媚,乃为继欧、颜、柳之后以独特风貌堪称为“一体”的宗范,至此,“赵体”与前三家书体并称为楷书“四体”。所写碑版甚多,大多以楷法或行楷完成,寓刚劲健利于清秀典雅之中,而又不失丰腴。

赵孟頫胸次不凡,识趣高远,而其书出入古人,与他的佛教情结和佛学修养有着直接的联系。他笔既流利,学亦渊深,书经写碑,带着虔诚恭谨的佛心,会意成文,故能得心应手,端严而有佛相。赵孟頫传世佛书多种,写经有《佛说四十二章经》、《妙法莲华经》和《金刚经》(由其子赵雍续成),佛寺碑铭则有《灵瑞塔碑》、《头陀寺碑》、《永福寺碑》、《湖州妙严寺记》、《姑苏能仁庵记》和《胆巴法师碑》等。其中《胆巴法师碑》稿,纸本墨迹,行楷,今藏故宫博物院,记述被元廷封为“帝师”的西藏喇嘛教高僧胆巴事迹。《永福寺碑》为赵氏晚年之笔。

《湖州妙严寺记》是赵孟頫行楷中的代表,亦是佛书中流传甚广的精妙绝品。书体以楷为主,兼带行书笔意。用笔精到稳健,结体严谨,温文端庄,包含清利劲健。杨守敬评为“无一稚笔,所以独有千古”(《平碑记》)。此帖诸家题跋皆评赞甚高:明姚绶跋之者四,每观一次都赞叹有加,称其“端雅而有雄逸之气”,又云:“赵公书法晋人,所以妙绝古今”,“赞之者,无间于往古来今,无间于簪绂韦布,则公之书,得之于心,应之于手,通之天下。使右军复生,亦必双赏。”更有张震题跋直指赵书之禅意禅性,云:“妙严乃佛心所见之事相也。观此书,端妙严重,知为松雪心中所见之事相焉。”

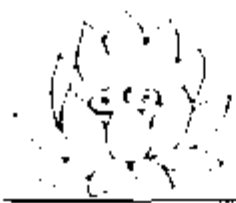


二十、元吴镇《心经卷》

《心经卷》(彩图二十八),草书,纸本墨迹卷,故宫博物院藏。此卷署款“梅花道人奉书,至元六年夏四月□□”,元惠宗至元六年即公元1340年。纵为29.3厘米,横为203厘米,共书三十九行,所书经文与赵孟頫等书家所写《心经》稍有出入。帖上钤有“梅花龕”朱文方印,“嘉兴吴镇仲圭书画记”白文方印等印记。卷后有清代刘墉、永理、杨守敬题跋,并有钱泳、钱樾、永理、刘墉、徐宗浩等家鉴藏钤印十八方之多。

吴镇(1280—1354),字仲圭,号梅花道人、梅沙弥、梅花和尚,嘉兴(今属浙江)人。家境贫寒,博学多才,除儒书之外,通释、道学说。隐居乡里,曾在村塾教书,并以卖卜为生,一生布衣。工画,不以画媚世。性喜癯仙,好作水墨梅竹。尤擅水墨山水,师法巨然,间学马远、夏圭,厚实沉郁,“苍苍莽莽,有林下风”(明董其昌《容台集》)。又好画渔父图,水阔天空,作一舟独钓,或数舟群栖,颇有“一叶风随万里身”的出尘避世境界。

仲圭书法乃典型的文人画家书法,大多见于其题画诗款,如此卷长篇草书写经,是仲圭遗墨之罕见精品。吴镇曾精研佛学,思想深处与佛禅相通,以道人、沙弥自况,并且曾自题其墓为“梅花和尚之塔”。此卷写经是其内心情结的投射,为其六十一岁时所书,体现了一种得心应手、成熟潇洒的风格。结体与怀素相类似,笔法精熟,流畅清逸,落笔如骤雨旋风,一无滞碍,游转飞动,笔走龙蛇,变化莫测又合法度,外秀而内苍,有萧淡出尘之韵致。明代李日华曰:“梅道人书作藏真(怀素)笔法,古雅有余。”(《六研斋笔记》)



二十一、元饶介《赠僧幻住诗》

《赠僧幻住诗》(图六十九),行草书,纸本墨迹,台北故宫博物院藏。此帖书于元顺帝至正二十五年乙巳(1365),即元朝灭亡前四年。纵为26.3厘米,横为109.1厘米,本幅凡二十八行,共一百九十一字。帖上有明代收藏家项元汴和清内府乾隆、嘉庆鉴赏印记。

饶介(?—1367),字介之,号芥叟,别号华盖山樵、华盖峰浮丘先生童子、紫玄洞樵等,临川(今江西抚州)人。自翰林应奉出佾江浙廉访司事。张士诚据吴地时,饶介曾以淮南行省参知政事领咨议参军事。至正二十七年(1367)秋平江城破张士诚败,张被俘至金陵(今江苏南京)自缢死,饶介亦随同被俘至金陵伏诛。

介之博学多才,口才很好,性格豪放。据说家中收藏不少历代法书墨迹,藏《兰亭序》摹刻本达数十本之多。善草书、行书,草书尤为圆劲飘逸。明代李日华尝赞饶介书曰:“圆劲畅朗,神追大令”(《六研斋笔记》)。介之书闻名当时,明初书法家宋克、宋广都出自饶介门下。

《赠僧幻住诗》是士人书家饶介书写赠给其佛门中朋友释幻住的禅味诗,七言古风,诗中描绘幽寂清丽的自然景色,并有“道人观化无方所,尘世茫茫广歧路,笑看草木岁时香,俱逐游尘何处去”诗句。饶介的别号颇见其隐逸情怀,此帖又书于他去世前三年,作为与佛门友人的唱和,故而佛家的“四大皆空”,禅宗的“本来无一物”和缘象悟性,与饶介的心灵世界有着某种相通之处。此帖行草中杂有真草笔法,体势清健,运笔圆转自然,布局错落有致,书风秀劲洒脱,瑰诡逸群,体现出介之行草“入山阴堂庑,有纯棉裹铁之致”



(姜绍书《评饶介行草书〈韩柳文卷〉》)的艺术特征。

二十二、明文徵明《心经》

《心经》(图七十),小楷,绢本墨迹。书于元代赵孟頫所作《观音图》之上方“上隔水”位置。画为绢本设色,有款“大德五年弟子赵子昂敬写”。《心经》书迹末识“嘉靖三十四年六月既望文徵明敬书”,明世宗嘉靖三十四年即公元1555年。下钤“文徵明印”白文方印、“悟言室印”白文方印。图、书一并收入公元1940年影印本《历朝名画观音宝相》(释弘一作《历朝名画观音宝相精神流通序》)。

文徵明(1470—1559),初名璧,一作璧,以字行,更字徵仲,号衡山居士,长洲(今江苏苏州)人。据说文徵明幼小时并不聪明,稍长,颖异挺发,学文于吴宽,学书于李应祯,学画于沈周,三人皆其父文林之友人。又与祝允明、唐寅、徐祯卿相交往,合称为“吴中四才子”。宁王朱宸濠慕名相聘,不赴。五十四岁时以岁贡生荐试吏部,任翰林院待诏,三年辞归。翌年春抵长洲,筑室于舍东,名“玉磬山房”。家居三十余年,享寿九十高龄。诗文书画皆精能。擅画山水,远师郭熙、李唐,近法吴镇、王蒙,尤慕赵孟頫,每事多师之。多写江南景色、禅林古寺,笔墨苍润秀美。亦善花卉、兰竹、人物。门生甚众,形成“吴门派”。名重当时,与沈周、唐寅、仇英合称为“明四家”。

文氏年少时拙于书,后刻意临学。初法宋元,既悟笔意,专法晋唐。工行、草书,尤擅小楷,亦能隶法。“小楷师二王,精工之甚,少年草师怀素,行笔仿苏(轼)、黄(庭坚)、米(芾)及《集王书圣教序》,晚岁取《集王书圣教序》损益之,加以苍老,遂自成一家。”(明



王世贞《艺苑卮言》)文徵明与祝允明、王宠同为明代中叶书法中兴之三大大家,但亦有人评其书活泼不足。

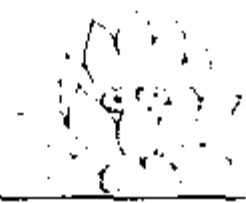
文徵明也是一位将精神寄托于佛教的士大夫,他自称奉佛弟子,好与佛门禅林中人(如高僧立庵)交游。他淡于利禄功名,其弃俗出尘之心与禅是相通的。晚年家居,潜心书画诗文,其作品常常渗入佛门寂趣和禅林清幽之意味。文氏喜欢写经,以温纯精绝的小楷书写《金刚经》、《心经》和《观音颂》等,为时人所重,善男信女得之供奉珍藏。

此《心经》墨迹为文徵明所书《心经》之一,书于他所仰慕的赵孟頫所作观音像之上方,与画图一起,珠联璧合,堪称佛教艺术之双绝。一片虔心诚意,渗透在字字珠玑的小楷之中。字体娟俊典雅,宽舒展和,流动秀劲,遒丽刚健,疏密合宜,首尾一致,见出钟繇、二王笔意,有金声玉润之感。

二十三、明王问《慧山寺示僧诗》

《慧山寺示僧诗》(图七十一),行书(一作行楷),纸本墨迹卷,故宫博物院藏。署款“仲山王问书于来凤堂”,款下钤朱文“王氏子裕”等印。卷后附万光炜题跋一则。无书写纪年。此帖纵为 31.4 厘米,横为 764.5 厘米,凡九十九字。

王问(1497—1576),字子裕,学者称仲山先生,无锡(今属江苏)人。明世宗嘉靖十七年(1538)进士,授户部主事,曾擢广东按察使佥事。据史籍记载,以孝行名。官南漕时,问迎其父,因其父王泽不欲远行,乃绘扇三十柄,每柄书一诗,对其父云:“如儿日侍也。”后来绝意仕途,旦夕侍父。王问诗书画俱精。其画工山水、花鸟、人物,无纤细柔弱之弊,挥毫泼墨,有苍劲古朴味,率真而有天



趣,人谓“格近南宋,不入吴派”。他是一位虽生长在吴派文化环境中而自出机杼、别具一格的文人画家。逝世后其门人私谥“文静先生”。

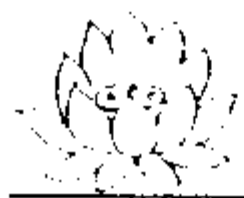
王问的书法也属文人画家书法,无师承,贵笔从意出,风骨遒劲,厚实沉稳,论者谓其书类似米芾、黄庭坚、苏轼法。王问离开官场,晚年筑亭于太湖滨宝界山,过着隐逸闲散的生活,三年不进城,兴之所至则吟诗挥毫。此卷墨迹为王问自撰诗并书以示慧山寺僧的作品,是他与佛门友人交往的产物。诗有两首,均为五律。一为《慧山寺示僧》“绣岭白云深,连峰榭树阴。溪深不辨路,昼静每关门。渐觉桑麻长,都无人世喧。闲来理残篋,只有道书存”。一为《过谈氏隐居》“独泛子猷棹,来寻处士村。秋来苍耳径,山下古禅林。香黍分僧供,明灯见佛心。愧非玄度约,常过虎桥寻”。超然出尘、虔心向佛的情怀渗透到诗行书法之中。书体行中兼楷,字如拳大,落笔沉着痛快,转运有度,雄浑而放逸,结字奇伟,有磅礴气势。

二十四、明董其昌《罗汉赞》

《罗汉赞》(图七十二),行书,拓本,为晚明书法大家董其昌所书。

明代书坛,仿古之风很盛,书家竞相以皈依古人相标榜。明中叶祝允明、文徵明等人以鲜明创作个性的行草书一振书风之后,晚明钟爱禅宗佛理的董其昌以出于赵孟頫而富有创意的书法享誉书坛,是影响到清代的书法家。

董其昌(1555—1636),字玄宰,号思白,别署思翁、香光居士。他是华亭(今上海松江)人。家境富有,少年即负重名。明神宗万历十七年(1589)进士,选翰林院庶吉士,后累官至礼部尚书、太子



太保,明思宗崇祯九年(1636)去世后,赠太子太傅,福王时谥文敏。但明末弹词说书艺人的脚本有《民抄董官事实》(收入《昆山赵氏风满楼丛书》),说明当时董家曾在乡里激起过民愤。

明末社会矛盾加剧,董其昌身居显赫,未免有“高处不胜寒”之感。时阉党擅权,党祸酷烈,董其昌有避祸之念,于是曾屡疏乞休告归。与此同时,其心转向信佛参禅。明末陈继儒《容台集叙》谓董其昌“独好参曹洞禅,批阅永明《宗镜录》一百卷,大有奇怪。”董氏读五代北宋之际永明寺高僧延寿(永明法师)《宗镜录》而豁然有悟。他的参禅又与庄学相渗透,一方面是“游戏禅悦,视一切功名文字,黄鹄之笑壤虫而已。”(《无声诗史》),一方面是“通禅理”(《明史·文苑传》)而以禅学论书论画,甚至将自己画斋以“画禅室”命名。

董氏书画理论深得禅学精髓。他论临帖以《五灯会元》卷五药山看经公案为譬喻,强调应当如禅之不执死法。他论书法以及文学、绘画,主张以“淡”为宗。曾说:“余于虞、褚、颜、欧,皆曾仿佛十一,自学柳诚悬,方悟用笔古淡处。自今以往,不得舍柳法而趋右军也。”(《画禅室随笔》)并且说“淡乃天骨带来,非学可及”(《容台别集》)。又自《楞严经》八还义悟得书家要还其真心之本妙明净之面目,认为“书家妙在能合,神在能离”(《画禅室随笔》),要学古而能变。他以禅学论画学,提出“画分南北二宗”说,以禅家有南北二宗为譬喻,将唐以来的山水画家及其作品,分成以李思训父子为首的北宗着色山水一派,和以王维为首的南宗水墨渲淡一派,并推崇“南宗”为正脉(见《画旨》,此说亦见莫是龙《画说》)。

董其昌是明末首屈一指的书法家、画家和鉴赏家,虽有人评说他创作成就不及其理论,但其艺术风格流风被及清代。他的绘画以山水见长,上承董源、巨然、米芾、米友仁,宗法黄公望、倪瓒,画风古雅秀润、烟云流动,成为“华亭(松江)派”的代表。其书法博采



晋唐各家,初学颜真卿,又改学虞世南,并柳宗元等,渐觉唐书不如魏晋,转仿钟繇、二王,并参酌李邕、杨凝式、米芾笔意。董氏善学,不显痕迹于点画之间,潇洒生动,讲究笔致墨韵,自成一家,在晚明与元代赵孟頫齐名,几夺其席。又与邢侗、张瑞图、米万钟合称“明末四家”。其佛书遗迹有楷书《弥陀经册》,白镜面笺本,乌丝栏,十一页,今藏故宫博物院;行书《罗汉赞》石刻拓本;楷书写经《金刚经》;行书《菩萨藏经后序册》,纸本,六开十二页,今藏台北故宫博物院,等等。

董氏《罗汉赞》较好地体现其书法观和以禅入书的特点。书中似有二王和米芾笔意,细察又不见踪影,乃融进书者有创意的笔墨之中。董氏以行、楷见长。此行书兼有楷意,寓刚劲于放逸之中,清润淡雅,自然而有天趣,见出其对真心真性的追求。

二十五、明孙慎行《佛家语》

《佛家语》(图七十三),行书(一作行草),纸本墨迹屏条,江苏常州市博物馆藏。无纪年。此佛家语共八屏条,每幅纵为164厘米,横为36厘米。曾为刘国钧收藏。

孙慎行(1565—1636),字闻斯,又字淇澳,武进(今属江苏)人。其外祖父是明代著名散文家唐顺之(1507—1560),孙氏从小受其影响,博学强记,工诗善文,文学修养颇高,并以此融入其书法,使之颇具文人气。明神宗万历二十三年(1595)进士,授职编修。累官至礼部尚书。

行书《佛家语》屏条系孙氏晚年作品,代表了他风格成熟时期的水平。屏条书“身从无相中受生犹如幻出诸形象幻人心识本无罪福皆空无所住起即此身心是幻生罪化之中无罪福……”,禅机妙



语,直指本真。此书法行中寓有草意,字不联体。率真随性,点划自然,潇洒中寓朴厚沉着,宽博健伟,可看出其师法黄庭坚、李邕,又受颜真卿、柳公权影响的书风特色。他不拘成法,创造自己痛快而沉着的风格,与书法的内容涵义取得了很好的统一。

二十六、明张瑞图《心经轴》

《心经轴》(图七十四),行楷,纸本墨迹轴,上海博物馆藏。此轴书于明熹宗天启七年丁卯(1627)二月,末识“果亭山人瑞图和南”。纵为124.2厘米,宽为30.2厘米,凡六行,共二百九十二字。

行轴作者张瑞图与董其昌、邢侗、米万钟一起被称为书法史上所谓“明末四家”。张瑞图(?—1644,一作1570—1641?),字长公,号二水,别号果亭山人、芥子居士、平等居士,尝筑室白毫庵,称白毫庵道者,泉州晋江(今属福建)人。明神宗万历三十五年(1607)进士,殿试一甲第三名及第,授编修,累官至礼部尚书,明熹宗天启六年(1626)擢武英殿大学士。尝手书魏忠贤生祠碑文,人为逆案,于明思宗崇祯二年(1629)罢官。遂返回乡里,信佛教,学禅定,寄兴诗文书画,优游余生。

张瑞图工书善画。善作山水、佛像。其山水画师法元季黄公望,骨格苍劲。其书法以奇逸为格调,于钟繇、王羲之外,又得张旭、怀素、孙过庭流韵,还曾得力于苏轼书,手摹心追,得其精髓,而蹊径另辟,别具风格。论者谓其真书如断崖峭壁,草书如急湍危石。因其位高权重,书风独特,而又书迹遍布,所以一时名重。又因其书写成轴幅时如泉流下注,时人或以为将张书悬挂在室内可以避免火灾。清代秦祖永《桐阴论画》云:“相传张系水星,悬之书室可避火厄。”其书法流传到日本。传世书迹以行、草为多。



由于张氏曾经附逆阉党,人品不佳,故而后人对其书画的评价也大打折扣。但客观而论,张氏书法在晚明尚属上乘。《评书帖》云:“明季书学竞尚柔媚,王(铎)、张(瑞图)二家矫积习,独称气骨,虽未入神,自是不朽。”这是比较符合实际的评论。张瑞图生活的时代,明王朝逐渐衰落并走向彻底崩溃,朝廷内部的矛盾争斗,也会使身居高位的张长公有忧恐之感。虽然他曾附逆投靠,但内心的矛盾存在着,对佛门的感情与此有关。他自称山人、居士,罢官后学禅定去俗念,都不是偶然的。

此幅《心经》行楷书于张氏受魏忠贤爱顾擢武英殿大学士的时候。自署“果亭山人”的张瑞图书写观音“照见五蕴皆空”等经文,多少可以看作其心路历程的一个记录。此轴体现出张氏书法的审美特征。小字楷书,参以行书笔意。张氏曾云:“晋人楷法平淡玄远,妙处都不在书,非学所可至也。……假我数年,撇弃旧学,从不学处求之,或少有近焉耳。”又自称“以行为楷二十年”。此轴不以法度严谨为宗,不斤斤于点画结字,只求适其笔意,有疏可走马、密不透风之意,章法疏落有致。笔酣墨畅,从容不迫,于自然萧散中见拙朴天趣,在端庄宁静中显飘逸悠远,是佛教书法中个性鲜明、注重内容与形式相一致的佳构。

二十七、清邓石如《心经》

《心经》(图七十五),篆书,石刻拓本,为清代著名篆书大家邓石如所书,有扬州平山堂石刻,天津古籍书店印行的拓本缩印本。

清代书坛声势、成就总体而言不如前代。虽有初期、中期几代皇帝倡导书艺并亲自实践,但未变书法守成之势,局部的复兴也没有能蔚为风气,难以涌现炳彪千秋的大家。清初一些胜朝遗老之



书风独特者,往往因其名节、文章或丹青的声名而掩住了其书艺造诣的知名度。康熙、乾隆间书坛崇尚董其昌、赵孟頫之风气不利于革创。柔媚婉丽“馆阁体”的流行持续到乾隆之后。这些情况直到道光前后“碑学”勃兴才有所改变,而时间已经到了近代的边缘,清朝的寿命已经剩下不多了。这时,书坛以碑学代帖学,以遒劲代纤弱,开了新生面。崇“碑学”著名的书家中邓石如、伊秉绶是突出的两位,前者以篆书傲视后人,后者以隶书载入书史,皆卓有建树,光彩照人,并留下了精美的佛书遗迹。

邓石如(1743—1805),初名琰,字石如,因避清仁宗讳,遂以字行,改字顽伯,一作完伯。因家在集贤关,当皖公山下,故又号完白山人。别号笈游道人。安徽怀宁人。幼喜刻石,能仿汉人印篆,后遇寿春书院梁巘,经介绍入南京梅銜家,留居梅家八年,得见所秘藏之秦汉以来秘府珍异金石善本,笃志临摹,寒暑无间,书法篆刻大进。后又遍游名山,广交名士,至京师曾受到大学士刘鏞、副都御史陆锡熊赏识,又尝为兵部尚书湖广总督毕沅幕下。暮年得遇包世臣,以其为平生能真知其书者。

完白山人是一位著名的书法家,也是篆刻家。虽偶受于官吏,终以书篆自给为主,自号道人、山人,透着一股超然的逸气。精四体书,尤长篆书。其篆书得力于秦汉碑篆,李阳冰《城隍庙碑》、《三坟记》,又上溯史籀,并旁搜三代钟鼎、秦汉瓦当,参其体势笔意,纵势博取,融汇众长而自成面目,以沉雄博大、朴厚豪迈为格调,一洗拘谨刻板之习气。其隶书也从汉碑入手,博采众长,自成格调,古茂浑朴,遒劲多姿。他使篆隶互相渗入,用篆书笔法写隶,在篆书中融入古隶意,这在历代书家中也是独特的。包世臣曾评完白书:“篆法以二李(李斯、李阳冰)为宗,而纵横阖辟之妙,则得之史籀,稍参隶意,杀锋以取劲折,故字体微方,与秦汉瓦当额文为尤近。其分书则遒丽淳质,变化不可方物,结体极严整,而浑融无迹,盖约



峰山、禅国山之法而为之。”(《艺舟双楫》)赵之谦的结论是：“国朝人书以山人为第一，山人书以篆为第一。”而康有为也对邓石如的篆书推崇备至，评曰：“怀宁集篆之大成”，能“上掩千古，下开百代。”(《广艺舟双楫》)邓石如的篆刻得力于书法，熔苍劲清俊于一炉，世称“邓派”。

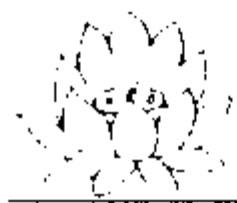
篆书《心经》乃邓石如篆书代表作之一。邓氏传世佛书很少见，此为难得之书迹。观此刻经可见，此篆书同样是笔笔从隶出，一点一画，用笔自由，若奋若博，豪迈奔放而又骨气丰匀，沉雄朴茂，有沉稳内张之气度，实在是臻于妙境的佳制。

二十八、清伊秉绶“柘庵”二字

“柘庵”二字(图七十六)，隶书，纸本墨迹。行草署款“云江六兄主讲属(嘱)汀州伊秉绶，嘉庆十一年腊月”，其中“秉绶”二字合为一字，别有情趣，这是伊秉绶惯常款书方式。清仁宗嘉庆十一年即公元1806年。款下有“墨卿”朱文方印等钤记。

伊秉绶与邓石如可以称得上是清代书坛双峰并峙的两位大家，前者的贡献主要在隶书，而后者则为篆书。康有为有言：“集分书之成，伊汀州也。”(《广艺舟双楫》)伊秉绶(1754—1815)，字组似，号墨卿、默庵，汀州(今福建长汀)人，人称“伊汀州”。清高宗乾隆五十四年(1789)进士，授刑部主事，迁员外郎，后官惠州知府、扬州知府。为政至廉，博学笃实，创丰湖书院。

汀州工诗词古文，善书。行草书师法李东阳，上溯颜鲁公。尤精分隶，宗《吊比干文》，博采秦汉古隶多家，深得其遗法，又能脱去前人窠臼，自出新意。其隶书博厚沉实，醇古壮伟，乃隶书发展的一个里程碑。清代焦循赞其德行、书法曰：“公之起居言笑，蔼然君



子儒也。时濡墨作隶书如汉魏人旧迹。”(《雕菰集》)其书出入秦汉,故仿佛铮铮有金石声。清代蒋宝龄《墨林今话》认为伊氏“以篆隶名当代,劲秀古媚,独创一家”。而何绍基诗赞伊秉绶:“丈人八分出二篆,使墨如漆楮如简。”(《东洲草堂诗集》)

题额隶书“柘庵”二字充分具有伊氏“以其八分为真书”、“瘦劲独绝”(康有为《广艺舟双楫》)的特征。运笔圆厚沉稳,结体开张,于端严方正中见险绝奇崛。人称“墨卿遥接汉隶真传,能拓汉隶而大之,愈大愈壮”(赵光《退庵随笔》),于此可见一斑。

二十九、清赵之谦“阿弥陀佛”四字

“阿弥陀佛”四字(图七十七),篆书,纸本墨迹。下有自跋五十五字,楷书参有隶意,落款“悲盦居士”。

赵之谦(1829—1884),初字益甫,号冷君。后改字撝叔,号悲盦,别号憨寮、无闷、铁三、梅盦,会稽(今浙江绍兴)人。清文宗咸丰九年(1859)举人,尝主修《江西通志》,历官江西鄱阳、奉新、南昌等县知县。

赵之谦学贯古今,诗词文章、书画篆刻无一不精。书法则篆隶楷行皆擅长。初学颜真卿,兼习南北二派,又悟书画一体之义,后从包世臣、张琦论著,参悟邓石如“万毫齐力”之法,于是专工篆隶,受邓石如影响很大,并参以六朝造像题记、佛寺碑铭,别树一帜。其作魏楷有别趣,寓刚健于妍丽之中,为清季书坛书宗北魏之杰出代表。又以魏碑笔势写行书,气机流宕,变化多姿。赵之谦的篆刻糅合浙、皖二派之长,又取法秦汉钱币、镜铭、碑版等篆字,卓而不群,自创一体,以浑朴秀劲为其风貌,创“赵派”,并首创印侧刻画像之方式。画则开清末写意花卉蔬果之新风。



篆书“阿弥陀佛”四字非赵之谦闲暇偶作,乃是他发自内心佛教情结的艺术结晶。赵氏自题:“常依江居士沅法日诵阿弥陀佛。壬戌十二月,在海上遇风,舟几覆,诵佛号满万声,波平浪息。佛徵应此为最显。稽首皈依,书以祈报。”可知赵之谦也是一位虔诚的佛教信徒。据佛典,阿弥陀佛为西方极乐世界的教主,又称“接引佛”,能接引念佛人往生“西方净土”。当海难即将发生之际,诵“阿弥陀佛”之佛号而终于逢凶化吉,这使得赵之谦更加笃信佛教。一幅书法,既是艺术佳制,又是作者内心世界变化的忠实记录。题跋以糅进古隶的楷体书写,闲雅精熟,婉转流畅,有北魏遗风。篆书“阿弥陀佛”四字,参以隶意。用笔坚实,逆入平出,使转自然。结体上紧下松,有中心紧密而向外开张之势,能含能拓。配以题跋文字,整幅书法富有大小、疏密、虚实变化,而又端严匀稳,典雅和谐,并有博大沉雄之气派。

第六章 僧人书法代表作品述评

一、隋释智永《真草千字文》

《真草千字文》(彩图二十九),纸本册装,日本藏墨迹本。此法书墨迹本传为中国陈隋间高僧、著名书法家智永所书,为中国书法史上经典名作之一。凡二百零二行,满行十字,首二行漫漶,中间有四字残缺,其余均完好无损。共一千余字,编成四言文章。正草二体。据史籍记载,释智永曾书写《千字文》达八百本之多。今传世主要有两种:一为墨迹本,自唐时流入东瀛,原为谷铁臣旧藏,后属小川为次郎。此墨迹本后面有杨守敬(曾于清德宗光绪六年至十年即公元1880—1884年充驻日本钦使随员)和内藤湖南题跋。不避隋唐帝讳,又有数字与唐以来传本不同。书法雅有六朝遗韵。此本被认为是智永真迹,但亦有论者杨守敬等持有异议,认为系唐人临本。一为石刻本(图七十八),为宋代薛嗣昌根据长安(今陕西西安)崔氏所藏真迹,于宋徽宗大观三年(1109)摹刻于石,世称“关中本”,今存西安碑林。据《金石萃编》,帖共八石,石高八寸(约合26.7厘米),宽二尺四寸(合80厘米)。凡二百零二行,满行十字,其中避唐讳,“民”、“基”等字缺笔。后面有薛嗣昌题跋,末尾署“侄方纲摹”。明代万寿国藏本,后面有李日华、许光祚、董其昌题跋,



为《宋拓薛刻本千字文》。此外还有《墨宝轩帖》刻本(据传据明代宁王府旧藏释智永真迹摹刻,但有人疑为据后人临本刻印),《群玉堂帖》刻本,《过云楼帖》刻本和《战鸿堂帖》刻本等。

释智永为中国僧侣书法家中最伟大的代表之一,是里程碑式的书僧。释智永(生卒年岁不详),俗姓王,名法极,山阴(今浙江绍兴)人。传为王羲之七世孙,右军第五子王徽之的后代。少出家,与其兄孝宾俱舍家人道,住会稽嘉祥寺,即王羲之故宅,后来梁武帝赐寺号为永欣寺。释智永通《般若》、《法华》诸经,好禅寂,人称“永禅师”。近百岁乃圆寂。

智永禅师精研书法,传家法,“远绍祖风,兼备诸体”(清冯武《书法正传》),尤工真草。据传,释智永数十年间天天工书不辍,所用毛笔锋秃废弃,所退之笔头置于可受一石余的大竹簏,竟盛满五个竹簏,作铭埋于土中成为一坟,号“退笔冢”。由于其书艺超群,声名远播,求书者盈门,以致住处门限几被踏破,不得不包裹以铁叶,人称“铁门限”。其弟子中名垂书史者也不少,有僧人智果、释述、释特、辩才和在家人、书法大家虞世南等。

在中国书法发展史上,释智永的烜赫地位主要是基于其两项贡献:其一是发“永字八法”之旨趣,传至隋唐,远及当世。“永字八法”乃以“永”字八笔为例来归纳书法点画用笔的基本方法,其肇始有多种说法,但看来在释智永之前,包括其远祖王右军在内已有人作过归纳的尝试,崔瑗、张芝、钟繇、王羲之等人为释智永铺筑了先路,而由他“发其旨趣,授虞秘监世南,自兹传授遂广彰焉。”(宋陈思《书苑菁华》卷二《永字八法》)其二是以精妙的书法写《千字文》。他的楷书脱“隶味”,弃“媚”法,沉稳而清雅,点画有韵味。他的草书入妙品,为后世学草的宗范。历代名家评智永书法的很多,大多赞誉备加。例如苏轼评其书“骨气深稳,体兼众妙,精能之至,反造疏淡。如观陶彭泽诗,初若散缓不收,反复不已,乃识其奇趣”(《苏



东坡集》前集卷二十三《书唐氏六家书后》)。不但概括了释智永南方书法的审美特点,而且实际上也揭示了释智永法书中的禅寂境界。他以精熟过人的书法,闭户书写《千字文》八百本,分赠浙东诸寺,供僧徒习文之用,开后代书家爱写《千字文》风气,使它的影响更大。释智永《千字文》为存世最早之千字文法书。

此《真草千字文》乃今人可睹之释智永唯一墨迹。行笔柔中含刚,起止提按映带有法。宋代米芾《海岳名言》评曰:“智永临集《千文》,秀润圆劲,八面俱备。”清代何绍基《东洲草堂金石跋》中也说:“智师《千文》,笔笔从空中落,从空中住,虽屋漏痕,犹不足以喻之。”观照此册,可见出永禅师书法“瑶台雪鹤,高标出群”(明解缙《春雨杂述》)的风神。

二、唐释怀仁《集王羲之书圣教序》

唐释怀仁《集王羲之书圣教序》(图七十九),亦称《集王羲之书三藏圣教序记》,行书,陕西博物馆藏宋拓本。此碑立于唐高宗咸亨三年(673),文林郎诸葛神力勒石,武骑尉朱静藏镌字。碑额刻有七佛像,故又称《七佛圣教序碑》。原立于长安(今陕西西安)弘福寺,现存西安碑林。据《金石萃编》载,此碑通高九尺四寸六分(约合315.3厘米),宽四尺二寸四分(约合141.3厘米)。碑文凡三十行,每行八十五字或八十六字不等。传世宋拓本多种。一为崇禹龄藏“墨皇”本,有崇氏及何绍基等人题跋,今藏天津艺术博物馆。二为周文清藏本,有董其昌、铁保、何绍基、周寿昌等人题跋,今藏上海博物馆。三为翁跋本,有清人伊秉绶、翁方纲等人题记,今藏上海图书馆。四为明刘正宗藏本,五为明庠装本(有董其昌、郭尚先等人题跋),今均藏陕西博物馆。六为南海筠清馆藏本,有



明晋王府印和姜宸英、翁方纲、吴荣光等人题记。七为王澍跋本，有王澍、韩逢禧、王国维等人题记。八为刘铁云藏本，有董其昌、刘铁云跋。九为整幅宋拓本，公元1972年发现于西安碑林石缝间。据上述种种拓本，又有许多珂罗版、石版印本和影印本流传。

释怀仁(生卒年岁不详)，唐初高僧，太宗时住长安(今陕西西安)弘福寺。善文工书，是中国书法史上继释智永之后又一位杰出的佛门书法家。他“积年学王羲之书，其合处几得意味。若语渊源，故未足以升羲之之堂，然点画富于法度，非初学所能到”(明陶宗仪《书史会要》卷五)。释怀仁的贡献集中在奉敕集右军行书为《大唐三藏圣教序》。

《大唐三藏圣教序》是唐太宗李世民为赴天竺取经归来玄奘法师翻译的佛经所撰写的序文，文中以“圣教”、“真教”尊称佛教，赞玄奘法师“多怀贞敏”、“早悟三空”，称他为“法门领袖”。高宗李治为太子时又撰《述三藏圣教序记》。唐初将《圣教序记》书丹勒石，存有多种。除了释怀仁集王书之外，还有褚遂良楷书石刻(世称《雁塔圣教》)，王行满楷书石刻，褚遂良楷书临本(一说为褚氏的别写本)石刻等，均有碑石及拓本传世。其中惟有释怀仁集王书是行书，是碑刻中集书之独创，首开“集王”之例，虽较雁塔褚书晚十九年，但多《文皇答敕》、《皇太子栈答》和《般若波罗蜜多心经》。

释怀仁这件佛书工程历时二十五年乃成。“唐文皇制《圣教序》，时都城诸释委弘福寺怀仁集右军行书勒石，累年方就。逸少真迹，咸萃其中”。(宋周越《古今法书苑》)自唐太宗贞观二十二年(648)至唐高宗咸亨三年(672)，释怀仁从唐内府所藏王羲之遗墨中集字，巧妙地安排起来，大的缩小，小的扩大，找不到的字则将有关偏旁点画拼合而成，力求保持原书风貌，在高宗朝刻石立碑。因此碑系由王右军真迹中直接摹出，更多地保持原字的审美特征，故而高雅整练，用笔清劲，点画多姿，体态妍美，选排精妙，乃后世习



行书之楷范,也为极富宗教文化价值和艺术价值的佛书精品。清代刘熙载评曰:此碑“古雅有渊致”。(《艺概·书概》)康有为称之为“位置天然,章法秩理,可谓异才”(《广艺舟双楫》)。此碑为中国书法史上备受赞誉推崇的杰作。

自从此碑开集王书先声,继起者代不乏人。择其与佛教文化有关的著名者有:唐代释大雅集王羲之行书为《兴福寺碑》(又名《镇军大将军吴文残碑》,俗称《半截碑》),田名德集王羲之行书为《清净智慧观身经铭》,唐玄序集王羲之行书为《新集金刚般若波罗蜜经》等(一说唐代集王书者有十八家);宋代释静万集王书为《慈云寺碑》,释怀则集王书为《摄山栖霞寺碑》等。受集王书影响,后来也有人集他家书成佛教书法的,像金代的《集柳公权书沂州普照寺碑》(又名《琅玕碑》)就是。

三、唐释法藏《与义想法师手书》

《与义想法师手书》(图八十),行书墨迹本。

释法藏(643—712),为佛教华严宗(即贤首宗)实际创始人,被尊为华严宗三祖。俗姓康,字贤首,或号“贤首大师”,复号“康藏国师”。祖居西域康居,后迁长安(今陕西西安)。早年开始崇佛,十七岁从云华寺释智俨(云华尊者)学《华严经》,曾经参与玄奘译场,后因志趣识见不一而离开。唐高宗咸亨元年(670)武则天舍住宅为太原寺,度僧,他出家受沙弥戒。宗奉《华严经》而创立新宗派。武则天万岁通天元年(696)受诏讲《华严经》,据说“感白光显然自口而出,须臾成盖”,武则天闻知,赐号“贤首戒师”。此后专心从事《华严经》之解说、著述和登座讲新译《华严经》,其学说深为武则天赏识,特下敕褒奖。唐睿宗景云元年(710),为睿宗主持受菩萨戒,



被赐“国一”号。圆寂后被谥“鸿胪卿”。生前尝讲《华严经》三十余遍，著述甚多，大多与《华严经》有关，故人称“华严和尚”。释法藏于讲经弘法之余暇，颇好工书，擅行体，艺术造诣不俗，当与其大量的佛教著述活动有关，其法书中透出超远出尘意境。

《与义想法师手书》乃释法藏写给他的同学新罗(朝鲜古国)高僧义想(通常作“义湘”)的手札，言及播扬华严宗之事。释义湘(625—702)，唐代入华求法之新罗僧人，海东华严宗初祖。俗姓金，二十九岁(一说二十岁)出家。后慕唐僧玄奘、窥基之名，于唐高宗永徽元年(650)独入唐土，后人终南山，师从释智俨学《华严经》，与释法藏同学。返国后弘扬华严宗旨义。此手书用笔流畅，轻转重按，富有变化。结构精巧，布白完美，笔法清丽，浓纤间出，风神洒落，有“不知其然而然”之天趣神韵。

四、唐释怀素《自叙帖》和《食鱼帖》

《自叙帖》(彩图三十)，狂草，纸本墨迹卷，藏台北故宫博物院。为唐代草书大家释怀素于唐代宗大历十二年(777)所书的草书法帖。此帖纵为28.3厘米，横为755厘米。凡一百二十六行，每行字数不一，共六百九十五字。首六行早损，为北宋苏舜钦补书。帖前有明代李东阳篆书引首“藏真自序”四字。帖上有书者所署纪年大历丁巳冬十二月廿八日。帖后有南唐升元四年(940)邵周、王□□重装题记，并有宋代杜衍、蒋之奇、苏辙、蒋璨、曾纡公、徐之行、赵令畴，明代吴宽、李东阳，清代高士奇等人题跋，宋代苏耆、李建中、邵颿、富直柔等人观款。另外还有明代文徵明跋语、文彭释文，均系墨拓。此卷原由南唐内府收藏，北宋归苏舜钦祖父苏易简，南宋时在吕辩老处，元时传承不详，明代递经徐文靖、吴文甫、



陆深、严分宜、文徵明、项元汴诸家收藏,清代先后为安歧和清内府收藏。此卷刻本有数种。

《食鱼帖》(图八十一),又称《食肉帖》,纸本墨迹本,藏青岛市博物馆。传为怀素所书,或疑为古摹本。无书写年月,有署款“怀素藏真白”。帖本凡八行,共五十六字。帖前有米汉雯题引首“翰珍”,前隔水上有“唐怀素草书食鱼帖”小楷标识。卷中有宋、元、明以来鉴藏印多枚。后隔水上有元赵孟頫、明项元汴等鉴藏印。帖后有宋代吴喆、清代何元英跋语。此帖曾经宋、元、明、清诸收藏家递藏。

释怀素(725—785,或作737—799),字藏真,俗姓钱,长沙(今属湖南)人。唐肃宗上元三年(762)诏住西太原寺。他是“大历十才子”之一钱起的侄子,是中国僧侣书法家中最负盛名的圣手大师。据其《自叙帖》中所述,他“幼而事佛,经禅之暇,颇好笔翰,然恨未能远睹前人之奇迹,所见甚浅。遂担笈杖锡西游上国,谒见当代名公,错综其事。遗编绝简,往往遇之。豁然心胸,略无疑滞。鱼笈绢素,多所尘点,士大夫不以为怪焉”。

释怀素工书,留下许多故事佳话。南宋陈思《书小史》称:“怀素疏放,不拘细行。”因家贫无纸可书,“尝于故里种芭蕉万株,以供挥洒”;“书不足乃漆一盘书之,又漆一方板,书至再三,盘板皆穿”。人称其家为“绿天庵”。他精勤学书,秃笔掩埋成冢,如同释智永。他观夏云多奇峰,又观壁坼之路,心有所悟,融入草书,愈见自然。他又好饮,酒酣兴发,运笔似急风骤雨,飞动圆转,人称“狂草”。与草书大家张旭齐名,为有唐一代草书鼎峰人物,并有牢笼百代之影响,世称“颠张醉素”或“张颠素狂”,而“张妙于肥,藏真妙于瘦”(宋黄庭坚《山谷题跋》)。在当时及其后历朝历代盛赞怀素者难以尽列。例如唐吕总《续书评》称怀素草书“援毫掣电,随手万变”。宋人董道形容怀素作书:“当其手笔调和时,忘神定气,徐起而视,所



向无前”，“怀素气成乎技者也！”又曰：“书法相传，至张颠后，则鲁公得尽于楷，怀素得尽于草。”（《广川书跋》）《宣和书谱》对怀素草书的评语是“字字飞动，宛若有神”，“状其势以为若惊蛇走虺，骤雨狂风，人不以为过论”。明人王世贞语：“藏真书虽从二张草圣中来，而结法极严谨密微有不可识者，或从心时，波磔不应手也。”（《弇州山人稿》）怀素草书尤以刚猛之气胜过前人，其晚年书复趋平淡。

作为佛门中人，怀素以诵经参禅为本务。而他生活的时代正是禅宗六祖慧能法嗣南岳怀让和青原行思之禅学兴盛的时代。他不是一味沉溺于佛经佛事，而在余暇工书，又不是一味追求艺术。他抒写性情，又不以感情渲泄为宗。他忘怀遣虑，率性任真，超然出尘，恁荡自然，一寄于书，于书艺中明心见性，造成意趣幽渺的禅的境界，一种禅宗所追求的真正个性解放、心灵自由和自我实现的境界。这种浓烈而又冷静的超然感情，通过细劲瘦削，有如行云流水、风态龙姿般飞动之美的笔法表现出来。宋代大觉禅师跋怀素草书《佛说四十二章经》说得清楚：怀素书“妙绝今古，落笔纵横，挥毫电掣，怪雨狂风，随手变化，隐见莫测”，“有清逸瘦劲通神之妙，如青莲花开向笔端，此亦书中第一义也，非师之廓然无圣，何能至此乎？”这一沧肌浹髓的评语，其实适合于怀素的几乎全部代表性书法。

今人得见的怀素书法很多，除了佛教写经《佛说四十二章经》以外，还有《自叙帖》、《论书帖》、《食鱼帖》、《千字文》、《律公帖》、《苦笋帖》、《自咏诗》、《东陵圣母帖》、《寻道帖》、《贫道帖》、《秋风辞》、《早春诗》等等，都是中国佛教书法珍贵遗墨，中国书法宝藏之一，且为自唐代至今学草书的重要范本。其中有的法书是否怀素亲笔真迹尚有歧说，但无疑是至少在相当程度上保留有藏真书之风神，而较为可靠的怀素墨迹本则是《自叙帖》、《苦笋帖》和《论



书帖》。

《自叙帖》的内容为怀素自叙其学书经历。首段为颜真卿《怀素上人草书歌序》，后段摘述当时士大夫对他书法从形似、机格、疾速、愚劣四方面的评说及赞颂。用笔刚劲有力，宛转自如，结体富有变化，书风奔放畅达，洋溢勃勃生机，又有“散僧入圣”之境界。此为怀素四十一岁盛年时狂草力作。草中融有篆意。

《食鱼帖》传为释怀素尺牍，字数不多，自叙自长沙（今属湖南）到长安（今陕西西安）饮食习惯的改变和久病不能多书的情况。笔法流转灵活，结构舒畅，高华圆润，一气呵成。苏轼《唐怀素草书食鱼帖跋》云：怀素“能自誉，观者不以为过，信乎其书之工也。然其为人悦荡，本不求工，所以能工如此，如没人操舟，无意于济否，是以复却万变而举止自若，近于有道者耶？今观此帖，有食鱼食肉之语，盖悦荡者也。至于行笔遒劲，如屋漏，如屈铁，非工其能如是乎？”既食鱼肉，公然举以向人，可见胸中无讳吝，超然出尘，故而书法超妙入神。

五、唐释高闲《千字文》

《高闲草书千字文》（图八十二），纸本墨迹本残卷，上海博物馆藏。此草书法帖纵为 30.8 厘米，横为 331.3 厘米，仅存后半部分“莽”字以下五十二行，凡二百四十三字。前半缺佚部分，曾由元代书法家鲜于枢补书，今无存。

释高闲（生卒年岁不详），乌程（今浙江湖州）人。于湖州开元寺出家为僧。为唐代著名草书大家之一。据宋赞宁《宋高僧传》卷三十《释广修传》载，释高闲在唐宣宗振兴佛法时，被召入御前挥写草书，赐以紫袍，加“十望大德”号。后与著名文学家韩愈交往，韩



作《送高闲上人序》赠之曰：“往时张旭善草书……今闲之于草书，有旭之心哉。”高闲书法的另一个师承之源是怀素。宋陈思《书小史》云：“高闲善草书，师怀素，深穷体势。”释高闲出于张、素而能化之，形成自己的艺术个性。他流离颠沛喜怒忧悲必于草书发之，所以变化多姿如鬼神不可端倪。“神采超逸，自为一家，盖得韩退之序，故其名益重”（宋叶梦得《石林避暑录话》卷三）。

其书存世甚少，此《草书千字文》墨迹残卷便显得尤为可宝贵。从残卷中可以见出释高闲书“矩矱森严，意度飘逸”（明杨士奇《东里续集》）和“随步置履于旭之境”（宋董道《广川书跋》）的特点。其草书之中带有行书意趣。对于释高闲书法，也有人认为略少含蓄之趣。

自从释智永领其先，后代书写“千字文”成为传统书法样式。释高闲本乃是又一位书僧的“千字文”遗墨。

六、明释守仁《上桧楼和尚诗帖》

《上桧楼和尚诗帖》（图八十三），草书，纸本墨迹卷，载《元明古德册》，美国普林斯顿大学博物馆藏。署款“京客守仁奉薰”等，有“元日早朝”、“二月二日灯下”日月款，无纪年。此诗帖纵为31.1厘米，横为62.8厘米。凡二十二行，共二百二十五字。

释守仁（？—1391），字一初，号梦观，或作号寄傲轩，富阳（今属浙江）人。元末明初高僧。年轻时从杨铁崖学《春秋》等经史诸书，后遭兵乱，遂出家四明山延庆寺，后住持杭州灵隐寺。明太祖洪武十五年（1382），征授僧录司右讲经，甚见尊礼，升右善世。洪武二十四年（1391），主持南京天禧寺，同年圆寂是处。释守仁力倡释、儒合一之说，善以佛教宗乘与儒家经籍理论相融合。



明刘璋所著《皇明书画史》中，附录能书会画僧人不过寥寥数人，释守仁列名其中。此书云：“一初能文辞，草书宗晋，亦能篆隶。”《上桧楼和尚诗帖》乃释守仁禅心虚灵，藉诗文、书法来表达的契合杰作。此帖是释守仁书赠“桧楼和尚尊兄法师”的一件手札，书录他自己近作诗二首“用代安问”，并述及一些友情交往之事和转致问候。诗文描写明代京都元日早朝和立春日早朝的情景，并有对丰年生意的希冀期盼。其中有“缁衣朝罢从空处，携得天香满袖还”句。草书中稍带行书笔意，书风中见出晋人神韵。字体大多不作连绵体势，用笔洒脱，使转纵横，流畅自然，挺秀豪逸兼具。

七、明释德清《怀净土诗帖》

《怀净土诗帖》(图八十四)，行书，纸本墨迹卷，载《元明古德册》，美国普林斯顿大学博物馆藏。有署款“天放道人憨山德清书于青莲一叶”，无纪年。此帖纵为 28 厘米，横为 52.3 厘米，帖中诗文凡八行，共八十一字。

释德清(1546—1623)，俗姓蔡，字澄印，号憨山，以号行，全椒(今属安徽)人。释德清为明末佛学大师，与释紫柏、释莲池、释溥益并称为明代四大高僧。十二岁入江宁(今江苏南京)大报恩寺为行童，十九岁受具足戒，从无极法师学经教。复从云谷参禅，得其法。后北上五台山，云游四方。得皇太后所赐《大藏经》及布金，建海印寺，任住持。又尝被诬入狱，以私造寺庙罪遣戍雷州(今属广东)。在雷州向戍卒讲佛，名动岭南。一度入主曹溪宝林寺。后遇赦，居庐山五乳峰下数年。晚年归曹溪，圆寂于宝林寺。释德清力主禅宗、华严宗二宗合一，倡禅净无别和释道儒三教归一之说。释德清诗文俱佳，善言辞辩论，妙语警句不断。黄岩陶宗仪《书史会



要》评：“德清文字妙敏，一写千言，善行、草书。”憨山曾刺血书《华严经》，其虔诚如此。

此帖正是德清法师诗书相匹配之佳制。其诗云：“苦因贪、憎爱生，乐从清净得。譬若梦中人，贵贱匪外觅。情想本无端，苦乐非预设。瞻彼晴空云，倏忽多变灭。愚者执为真，逐境劳欣戚。达人贵朗照，了罔净尘习。一悟永不迷，灵渊常湛寂。愿乘白毫光，端居极乐国。”乃述人生无常，贵贱无求，了绝尘习，涉彼净土的佛门旨义。书法字(文)从心出，富于变化，但不失法度。行书而略存草意，清劲超远，姿荣态秀，有刚柔相济风范。

八、清释今释《调木兰花慢三首》

《调木兰花慢三首》(图八十五)，行草，纸本墨迹卷。署款“澹归今释”，下钤“释今释印”白文方印、“澹归”朱文方印等钤印。无书写纪年。

释今释(1614—1680)，俗姓金，名堡，字卫生，号道隐。披剃后法名性因、今释，字澹归，号茅坪衲僧、借山野衲等，仁和(今浙江杭州)人。明末清初学者，愤而出家的明朝遗民。明思宗崇祯十三年(1640)进士，授青州(治今山东益都)知州。不久明亡，偕里人起兵山中，投南明政权，官至兵科给事中。因论事切直，下诏狱，惨遭拷打，左腿致残。后被遣戍清浪卫(今属贵州)，养病桂林，城陷遂削发为僧，永历七年(1653)投广州雷峰寺释函是(天然和尚)门下。后赴韶州(治今广东韶关)创建丹霞别传寺，名动岭南。后以请《藏经》，在经过平湖时寓居陆氏园，圆寂是处。释今释工诗词文章，善著述。释迹删称他“生平大要，多以文字而作佛事，著述数十万言，皆从般若光中流出”(参见《越秀集》)。释今释倡导释、儒合一。其



诗词文章多写亡明之痛,后遭清廷禁止。

澹归今释也是书坛圣手,擅长翰墨,尤善草书。其书《截庵诗》后有近人汪兆镛跋记,评澹归“书法逼真米董”,发现其书与米芾、董其昌书法的内在联系。此卷墨迹让人窥见这位书僧书法的风采韵致。书体草中兼有行书意味。用笔正偏锋兼施,使转纵横,沉着痛快,转折提按,变化多姿,结体匀净,神采丰逸,而欹侧取势,雄劲倜傥,亦有李邕笔意。

九、清八大山人《行书四箴轴》

《行书四箴轴》(彩图三十一),纸本墨迹轴。有署款“八大山人”,下有“八大山人”白文方印等钤印。此轴纵为123厘米,横为45.2厘米。凡七行,共一百八十五字。

八大山人,即朱耷(1624或1626—1705),明宁王朱权后裔,明亡后剃发为僧历时十四年,号八大山人等。精通佛理,诗文书画皆不同凡响。据说八岁能诗,并能悬腕作米家小楷,也会治印。工书法,善行、楷、狂草,时人推崇,得之以为珍藏。八大山人怀亡国之痛、愤世嫉俗之感,佯潜于佛、道,藉书画以抒怀抱,故而别有意趣。清代著名鉴评家张庚所著《国朝画征录》评曰:“八大山人有仙才,隐于书画。书法有晋唐风格。”八大山人尝书《般若波罗蜜多心经》,行书体,流传至今,上海有正书局曾印行。

朱耷晚年寓居北兰寺,在自己编造的“寤歌草堂”终其一生。此幅行书轴便在“寤歌草堂”,以行体写劝戒文字。山人行楷取法王羲之、王献之、颜真卿,革新变化,标格独具。此轴书法行书中杂有草意。用笔拓宕开廓,流畅圆劲,刚健内含,笔势挺锐锋利。结字随意自由而不失规矩。布白稳中有破。书风遒劲圆熟,情驰神



纵,姿容多变,具有丰美率真意味和傲岸不驯情态。此为八大山人书法绝妙遗墨。其署款一如既往,以草书联缀“八大山人”四字,似“哭之”又类“笑之”。

十、近代释弘一《佛光》二字和册页

“佛光”二字(图八十六),纸本墨迹。书者自题“证无上法,究竟清凉。《严华经》句。庚午六月亡言”,下钤“弘一”朱文方印。

“不是一番寒彻骨,怎得梅华扑鼻香”(图八十七),纸本墨迹册页。自题“灵峰大师偈句岁次鹑尾亡言”,下有“弘一”朱文方印。起首钤有印佛章。

弘一法师是一位艺术奇才,又是一位佛门高僧大德。释弘一(1880—1943),俗姓李,幼名文涛,又名广侯,改名岸、叔同,号息霜,出家后法名演音,别号一音、圆音、亡言、晚晴老人等。原籍浙江平湖,生于天津。少孤,聪慧好学,新旧学俱精深,诗词书画篆刻皆擅长。公元1905年赴日留学,研习音乐、绘画及戏剧。公元1910年归国,任教于津、宁、沪、杭等地,蜚声艺术教育界,为中国最早出国学习西洋艺术并将其传入国内的前驱者之一。

公元1918年,当他三十九岁时,投杭州虎跑寺了悟大师出家,翌年在灵隐寺受具足戒。去尘远俗,潜心律藏。创“南山律学院”,弘扬南山戒律,有复兴南山遗绪之志。圆寂于福建泉州开元寺。

释弘一从小就受到过严格的书法金石艺术训练,大量临摹碑帖法书,后来又以多方面的学问和艺术修养融入其书法艺术之中,并且吸收了西洋艺术的精华精髓。晚年摒除俗念,在奉佛之余精研书法,追求醇朴自然,独出胸臆,自成格调。整体而言,其书沉厚浑圆,雍容闲适,肃穆渊静,冲融高古。他曾在给龙溪马海髯的信



札中谈到自己的书法篆刻：“朽人于写字时，皆依西洋画图案之原则，竭力配置调和全纸面之形状。于常人所注意之字画笔法、笔力、结构、神韵，乃至某碑、某帖、某派，皆一致摒除，决不用心揣摩。故朽人所写之字，应作一张图案画观之，斯可矣。”叶圣陶先生曾以优美的散文笔法这样谈到自己对弘一法师书法的审美感受：法师其书“蕴藉有味”，“就全幅看，许多字是互相亲和的，好比一堂谦恭温良的君子，不亢不卑，和颜悦色，在那里从容论道。就一个字看，疏处不嫌其疏，密处不嫌其密，只觉得每一画都落在最适当的位置上，不容移动一丝一毫。再就一笔一画看，无不教人起充实之感、立体之感。”“毫不矜才使气，意境含蓄于笔墨之外，所以越看越有味。”（《弘一法师的书法》）

法师书法多写佛教经典，有写经《华严经》传世。此《佛光》二字和册页，也充分显示法师晚年书法的典型风貌。《佛光》二字，看来像是楷体为主参入隶法的书体，实为其独创之融合中西艺术原则的书体书风，配以题款及钤印，整幅作品浑然一体。端庄沉稳，博大精深，均衡和谐，又似有无尽张力不断扩散开来，正如同充盈天地之间的佛光。

册页“不是一番寒彻骨，怎得梅华（花）扑鼻香”是作为灵峰大师偈句书写的。看似带有隶意的行书，其实也不可以通常之书体、笔法、结构论之。相比于《佛光》的宽博严整，这幅书法显得瘦劲清逸，姿荣态秀，与辞句内蕴的那种佛门苦修的奋斗精神和坚韧意志相契合。题款是这一作品图案画的有机组成部分，起首章也不可或缺。各部分组成一个佛理内充、形式完美的视觉形象整体。作者对西方图案画审美原则的领悟，贯注在书写、构图之中，使得法师的书法同时又具有绘画性。

第七章 其他佛教书法代表作品述评

一、六朝写经《法华经残卷》、 《华严经卷第廿九》、《华严经卷第卅一》、 《大般涅槃经卷第九》

有别于译经的广泛写经和受持读诵开始于魏晋南北朝时代，这是中国佛教第一个高潮当中涌现的一种重要的佛教文化现象。写经抄经的发生契机，首先并始终主要是宗教性质的。传播佛教，弘扬佛法，离不开佛教的经、律、论等典籍文献，尤其是“三藏”中的经藏部分。六朝开始大流行的佛教经典皆有明训，翻译之后又一再抄写，僧俗佛门弟子写经、持诵，都是功德无量的事情。

写经既有益于修持，本身也就是一种佛事。写经之动机固然有奉诏受命，或迫于生计佣力写经的，绝大多数却是出于传经弘法、敬奉持诵、祈福报德、赐赠布施、光大佛门等动机，即便应命佣力者，也莫不心怀虔诚。故而上至帝王贵胄，下至布衣士人，佛门内外，写经成为六朝时到处可见的佛教文化景观。从过去考古发现的写本佛经来看，时代最古的是东晋的遗存。

在这样的时代背景和社会需求环境里，一大批专门写经的书手，即所谓“经生”也就产生了。他们的情况是，往往把宗教的虔



诚,包括献身佛事的诚笃与谋生自给的欲求结合在一起,除开少数人因机遇后来被召入宫廷内府从而改变了身份地位,绝大多数人终身从事此业。留下姓名或被载入书史、文化史的经生也屈指可数,更仆难数的书手默默无闻地隐没在历史的烟云里。“经生书”大多精美,自然曾受同时代士人书法家的影响,但又自成一体。一般是小楷书写,工稳端庄,精熟匀净。书坛繁荣,佛书盛行,也使得“经生书”具有着较高的艺术性。由于写本佛经的载体一般为纸或绢素,难以长期保存。岁月兵火,使得大多数写本佛经已经荡然无存。今天残留的东晋南北朝乃至隋唐写本佛经,大多被发现于敦煌莫高窟藏经洞。它们不但有着极为重要的佛教文献价值,而且对书法美学以及文字学、音韵学、修辞学、考据学、社会学等学科,也都有珍贵的研究价值。

《法华经残卷》(彩图三十二),小楷,纸本墨迹,上有乌丝栏。纵为 23.5 厘米,横为 41.3 厘米。现藏中国历史博物馆。此写经残卷并非同一时代完成。它由十四段残经装裱而成:第九、十一、十四这三段为黄纸本,写于唐代前期;其余诸段为白纸本,写于六朝时代。各段字行数目不等。第四段背后裱衬纸上有近人吴宜常一则题跋,第九段背后裱衬纸上写有维吾尔文,第八、九两段分别有近人王树枏的题跋各一则,第十一段背后有近人宋小濂的一则题跋,第十四段背后有近人赵维熙题七律一首。残卷引首有题跋三则,分别出自近人王树枏、潘震和吴宜常之手。包首原签题为“六朝写经残卷,素文先生珍藏,晋卿题签”。图中为第二段晋人写经,系《法华经》即《妙法莲华经》卷第一,《序品》一的部分。从此残经部分可以看出晋时佛教经生书的一些特点。楷书乃由隶书发展演变而成,初见于汉末,通行于魏晋。此写经文字楷中留有隶意,带有由隶入楷的转折痕迹。用笔入笔尖锋而轻,收笔略顿而重,形成比较明显的虚实变化。横笔带有上挑的圆势。结体匀净整齐。



书风沉稳而不失秀逸。

《华严经卷第廿九》(图八十八),小楷,纸本丝栏墨迹。纵为 21.2 厘米,横为 103 厘米。现藏日本书道博物馆。此卷出土于新疆吐鲁番,后流入日本。卷末署款“梁普通四年太岁□卯四月正法无尽藏写”,是鲜见的同时署有准确纪年和书者姓名的写本佛经之一。梁武帝普通四年,即公元 523 年。此经卷笔法仍带有入笔尖锋、收笔重顿的特征,但对比性大多已呈减弱之势。运笔圆熟,娟秀华润又不失劲健。结体严整茂密。风格端整流利,具有刚柔相济的特点,为南朝写经楷则之一,被认为已开隋唐写本佛经书风之先河。

《华严经卷第卅一》(彩图三十三),小楷,纸本墨迹。纵为 24.6 厘米,横为 817.5 厘米。现藏故宫博物院。此写本佛经被发现于敦煌莫高窟藏经洞,为北魏纸绢本写经的典型之一。卷上留有准确的书写纪年和书手姓名,卷末署款“延昌二年岁次水巳四月十五日敦煌镇经生曹法寿所写此经成讫”。北魏宣武帝延昌二年即公元五一三年。经生曹法寿生平不详。此佛经写本所用的基本是楷体字,但隶意略存,波笔稍留有隶体笔法痕迹,部分字体略显扁平方折之态,都可让人窥见由隶至楷的演变过程。书风兼有魏碑、帖书意味,以遒健刚劲为主,而兼得俊逸圆浑之趣。笔法稳健,仍有较明显的顿挫痕迹,但已摆脱逆入平出的隶体写法。是少见的北方楷书写经真迹。

《大般涅槃经卷第九》(图八十九),小楷,纸本墨迹。纵为 26 厘米,横为 1115 厘米。现藏北京图书馆。此佛经写本也随敦煌莫高窟藏经洞的发现而重见天日。卷末署有“天和元年岁在辰巳十二月七日比丘法定发愿造涅槃经一部”。北周武帝天和元年为公元 566 年,在先信佛后灭佛的北周武帝宇文邕亲政、禁断佛教之前。北周写经今日尤难见到。据题记可知,此经卷为僧侣发愿弘



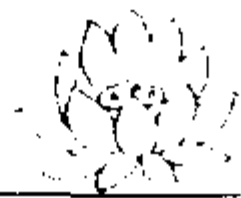
法的结果,无书者名款。《大般涅槃经》,略称《涅槃经》,北凉时入华中天竺僧人昙无讖译,述说佛祖临涅槃时向大众说法事,中心内容为阐述佛身常在和众生悉有佛性等。此经卷属北方楷书写经,但与北魏写本佛经遒劲淳朴书风略有差别,在流利畅达的行笔中透出沉着稳健。横笔略有波折,收笔稍作重顿,结体略显扁方、平正,书风兼有秀逸意趣。

从上述写经真迹中我们不难发现魏晋南北朝经生书一些共同的审美特征。由于内容传达的需要,时尚的标准,以及师徒传授这种教学方式,这些书法特征以不同程度保存在不同的具体时期不同书手的写本当中,而且在后来隋唐时代的经生书中依然有所显现。

二、北魏“龙门四品”

佛教造像,即开龕建寺塑刻佛像,以供观像膜拜,是佛事重点之一。北朝石刻造像规模巨大,盛况空前,造像之精美雄健,也为历代佛教造像之巔。造像铭文题记随造像而产生、发展,与造像一样产生过巨大影响。铭颂题记的书体以楷书为正宗,占了绝大多数,其次也有少数用隶书或行书,都有相当高的书法艺术水平。而书者姓名只有少数为后人知晓,这情况也与六朝经生书的情况相仿佛。

北方楷书以北碑,尤其以魏碑为代表,造像题记乃其中重要构成部分。清人阮元为北碑刚劲雄强的气骨所鼓舞,提倡北碑,继之者众,遂有清代碑学之兴。康有为对六朝造像题记进行了反复揣摩比较,得出结论说:“吾见六朝造像数百种,中间虽野人之所书,笔法亦浑朴奇丽有异态。”并且探究其书体书风的承传关系道:



“《杨大眼》、《始平公》、《魏灵藏》、《郑长猷》诸碑，雄强厚密，导源《受禅》，殆卫氏嫡派。惟笔力横绝，寡能承其绪者，惟《曹子建碑》、《佛在金棺上题记》，洞达痛快，体略近之，但变为疏朗耳。”（《广艺舟双楫》）

北魏乃北方楷书发展的主要时期，导隋唐楷法之先路。北魏碑碣、造像题记以豪放粗朴、挺脱雄强、斩刻峻拔的阳刚气派为主调，与石刻造像的拙厚瘦硬审美格调相协调，而与北朝绢帛纸楮写经的圆熟工稳、兼具遒健俊逸的那种风格又有歧异。魏碑用笔和结构均有新的创造，冲破了隶书那种以整齐安稳为主要特征的格调，追求书写的自觉自由和豪放奇伟的美。

河南洛阳龙门石窟造像乃中国著名佛教石窟造像之一，享誉天下。它兴盛于北魏孝文帝迁都洛阳（493）之后。其造像题记碑碣多达三千六百余件，其中之代表作为先后镌刻于北魏孝文帝太和十九年（495）至孝明帝熙平二年（517）的二十件精品，世称“龙门二十品”。其书体大致方劲古朴拙厚，雄强健挺多采，为北魏佛书之高峰。康有为评《龙门二十品》曰：“龙门造像实为一体，意象相近，皆雄峻伟茂，极意发宕，方笔之极轨也。”（《广艺舟双楫》）这二十品中又有四件最为精彩，被奉为造像题记的菁华极品，称为“龙门四品”，即《始平公》、《孙秋生》、《杨大眼》和《魏灵藏》。所用方笔魏体楷书也是北碑楷书最有代表性的书体，纯用方笔，棱角支槎，雄强沉重，有斩钉截铁气势。而且各件不同题记的书风，又有些差别。

《始平公造像记》（彩图三十四），全称为《比丘慧成为亡父洛州刺史始平公造像题记》，楷书阳文，故宫博物院藏旧拓本。另有北京图书馆藏旧拓本。此题记位于龙门石窟古阳洞（俗称“老君洞”）北壁。这是慧成和尚为追念亡父供养佛龕而造像的题记，孟达撰文，朱义章书丹。几十行，满行二十字，额题楷书“始平公像一区”



六字。题记文字与界格均阳刻凸起,在“龙门二十品”中是孤例,也为石刻佛书中极罕见者。题记末行有“太和□二年九月十四日”纪年月日,其中“太和”后面所泐之字,历来说法不一,《金石萃编》定为“廿”,今多从其说,则可知该题记为北魏孝文帝太和二十二年(498)完成。龙门造像题记大多未刻上书者姓名,此题记属于少数例外。笔法端庄流逸,带有侧势,字体清晰劲健而有神韵,结构多变,体势顾盼有致,配以横平竖直的周界方格,雄重遒密,颇有风骨气度。近人杨守敬云:“《始平公》以宽博胜”(《平碑记》)。康有为曰:“遍临诸品,终于《始平公》,极意疏荡。骨格成,体形定,得其势雄力厚,一生无靡弱之病。”(《广艺舟双楫·学叙第二十二》)

《孙秋生造像记》(图九十),全称为《新城县功曹孙秋生、刘起祖二百人等造像题记》,楷书,拓本。刻于龙门石窟古阳洞南壁,造讫时间为北魏宣武帝景明三年(502)。孟广达撰文,萧显庆书丹。此题记分两截刻成:上刻记文,凡十三行,满行九字;下刻题名,凡十五行,满行三十字。额题楷书“邑子像”三字,两旁各有人名。除去残缺的以外,整个题记字数将近一千字,居“龙门二十品”字数之首。笔法沉着,强劲拙健,书风雄肆,朴茂大方。所书、刻人名也拙厚耐看。有人认为记文作者很可能与《始平公》作者同为一人。

《杨大眼造像记》(图九十一),全称为《辅国将军杨大眼为孝文皇帝造像题记》,楷书,日本图书馆藏乾隆嘉庆间拓本。此题记位于龙门石窟古阳洞北壁上层。无造像立碑年月,约在北魏宣武帝景明、正始(500—508)之际,有人认为题记当刻于景明元年(500)之后,正始三年(506)之前。无撰书人姓名,或以为与孙秋生等的《邑子像》同为一人所书。题记凡十一行,满行二十三字,额题楷书“邑子像”三字。杨大眼为北魏骁将,武都(今属甘肃)人,氏族,与齐梁军队作战以英勇善战闻名,孝文帝时官至平东将军,孝明帝时为荆州(治今湖北江陵)刺史。《魏书》卷七十三有传。这是他为孝



文皇帝祈福而造像的题记。全文残缺十余字,完好者约二百四十字。结体行笔与《始平公》、《魏灵藏》、《孙秋生》有类似之处,笔画有力,横画一体丰满坚实尤有特色,结构茂密,雄浑生动,但不及《魏灵藏》严整紧密,略显放逸。康有为评其“如少年偏将,气雄力健,峻健丰伟之宗”(《广艺舟双楫》)。

《魏灵藏造像记》(图九十二),全称为《陆浑县功曹魏灵藏薛法绍造像题记》,楷书,拓本。此题记刻于龙门石窟古阳洞北壁上层。无造像时间,亦无撰书人名字。题记凡十行,满行二十三字,额题“释迦像”楷书三字。书法与《杨大眼》非常接近,据《杨大眼》推定,约刻成于景明元年(500)至正始三年(506)之间。题记铁画银钩,劲健非常,古厚整练,尤以匀整平正,突出于龙门诸品当中。不过其结体变化也是不难发现的,全题记八个“之”字无一雷同,殊见匠心。康有为在其《广艺舟双楫》中用“沉着劲重”评之,认为“若《杨大眼》、《魏灵藏》、《惠感》诸造像巨刃挥天,大力砍阵,无不以险劲为主”。

三、北齐《泰山经石峪金刚经》

《泰山经石峪金刚经》(图九十三),又名《泰山佛说金刚经》,简称为《经石峪金刚经》或《泰山金刚经》,楷书(一作隶书),故宫博物院藏清拓本。此摩崖刻石位于山东泰安泰山山腹,斗母宫东北一公里经石峪之平坡花岗岩溪床上。刻作时代和书者姓名均不详明。清代阮元断为北齐文宣帝天保(550—559)间所书。字径大小不一,大多数字纵约35厘米,横为40至60厘米,字大径尺,最大者近二尺。今存九百六十多字。旧拓本中以淡墨拓本为佳。

此刻石为北朝楷书杰作之一,北朝佛教榜书之宗范,被历代书



家所赞美。杨守敬《学书迺言》云：“擘窠大字，此为极则。”以楷为主，得分隶遗意，并杂有篆韵。字略呈方扁状，稳重安详，古穆雄浑，朴茂刚健，具阳刚之气而又庄重内敛，识者以为其书风与佛教博大无争之义相冥合。康有为对此摩崖赞许有加，以为是“榜书之宗”，列为“妙品下”。（《广艺舟双楫》）此刻石中存有一些俗字，譬如“万”、“无”等，为六朝书法中少见，有助于研究书体的发展演变。

有论者以为此刻石与山东泰安徂徕山刻石北齐王子椿所书“大空王佛”四字书风相近，推断亦为王氏所书。也有人据笔法推测为北齐唐邕所书。此外还有北齐韦子深、北周释安道壹以及宋、元人书诸说。

四、隋《龙藏寺碑》

《龙藏寺碑》（图九十四），全称为《恒州刺史鄂国公为劝造龙藏寺碑》，楷书，拓本。碑为隋文帝开皇六年（586）恒州（治今河北正定南）刺史、鄂国公金城（今甘肃兰州）王孝佺为劝造龙藏寺而立，在真定（今河北正定）境内，现存河北正定隆兴寺大殿内。碑末有“齐开府长兼行参军九门张公礼之□”字样，不少金石文字之著录、题跋将张公礼定为此碑的撰文并书丹者。张公礼乃北齐旧臣，进入隋朝不愿降隋，被认为有高风亮节，惜正史无传记。但也有不少人认为此碑并未刻上撰文、书丹者姓名，应属待考之列。据《金石萃编》记载，此碑通高七尺一寸（约合237厘米），宽三尺六寸半（约合121.7厘米）。碑文凡三十行，满行五十字。有楷书题额十五字。碑阴和碑侧另有题名五列。传世墨拓本多种，一般认为拓片中最佳的是明拓“张公礼”三字未泐本。今上海图书馆藏有清代康熙时黄云跋文拓本。方岩著《校碑随笔》对此碑有考订。此碑拓有



同欣社、文明书局、文物出版社影印本行世。

隋碑乃唐代楷书集大成之先导。此碑为隋碑典范楷则,人称“隋碑第一”,一直为研究者所崇颂,被认为是楷书自南北朝至唐代两个重要发展阶段之间衍续演变过程重要的书迹实证。是碑莫友芝题跋云:“真书至初唐极盛,而初唐诸家精诣,北朝无不具有,至开皇、大业间即初唐矣。此碑置诸褚登善诸帖中,直无以别,知即所从出也。前乎此,武平六年《道兴造像记》;后乎登善,《王居士砖塔铭》,皆是一家眷属。”又评《龙藏寺碑》题额“其结体既开《伊阙佛龕》,其精悍夺人又与张神额分道扬镳”。而杨守敬《平碑记》也将此碑书法与初唐诸家相比较:“细玩此碑,正平冲和处似永兴,婉丽遒媚处似河南,亦无信本险峭之态。”先后提到了虞世南(曾封永兴县子)、褚遂良(字登善,曾封河南郡公)、欧阳询(字信本)。可知《龙藏寺碑》实乃承先启后开唐楷先声之重要碑刻。

此碑也是隋代佛寺碑铭中的精华。笔画挺劲有力,书体方整有致、遒健宽博,“无六朝俭陋习气”(王澐《虚舟题跋》),庄严肃穆,法度井然,而又内蕴韵致,兼得北楷之雄健淳拙和南楷之婀娜秀气特点。人称其高于《启法寺碑》。康有为评曰:“隋碑渐失古意,体多闾爽,绝少虚和高穆之风,一线之延,惟有《龙藏》。《龙藏》统合分隶,并《吊比干文》、郑文公、敬使君、刘懿、李仲璇诸派,荟萃为一。安静浑穆,骨鲠不减曲江,而风度端凝。此六朝集成之碑,非独为隋碑第一也。”(《广艺舟双楫》)揭示了此碑在书法发展史上无可替代的地位。“曲江”所指为唐玄宗时大臣、诗人张九龄,韶州曲江(今属广东)人,为人鲠直,曾在吏部考试拔擢人才时负评定等第重任,时称平允,并敢于评论君王得失。以此人喻碑,使人加深对碑文书风的理解。



中国佛教 百科全书

赖永海 主编

雕塑卷

上海古籍出版社



中国佛教百科全书

49.3042

L580

0037856



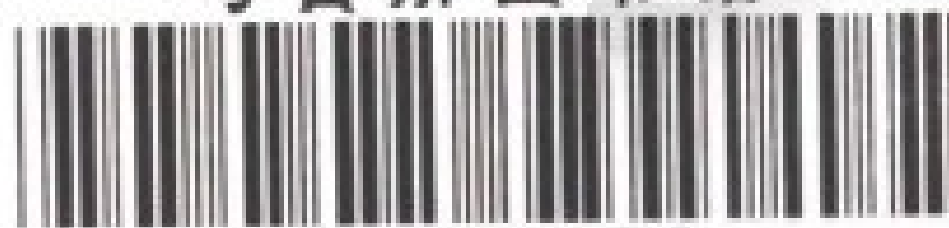
雕塑卷

刘道广 著

上海古籍出版社



考古所图书馆



Z0037856

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·雕塑卷 / 刘道广著. —上海:上海古籍出版社, 2001. 1

ISBN 7—5325—2870—7

I. 中... II. 刘... III. ①佛教—百科全书②佛教—雕塑—宗教艺术—中国 IV. B94—61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 59676 号

中国佛教百科全书

雕塑卷

刘道广 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 6 插页 32 字数 142,000

2001 年 1 月第 1 版 2001 年 1 月第 1 次印刷

印数:1—6,000

ISBN 7—5325—2870—7

B·330 定价:30.00 元



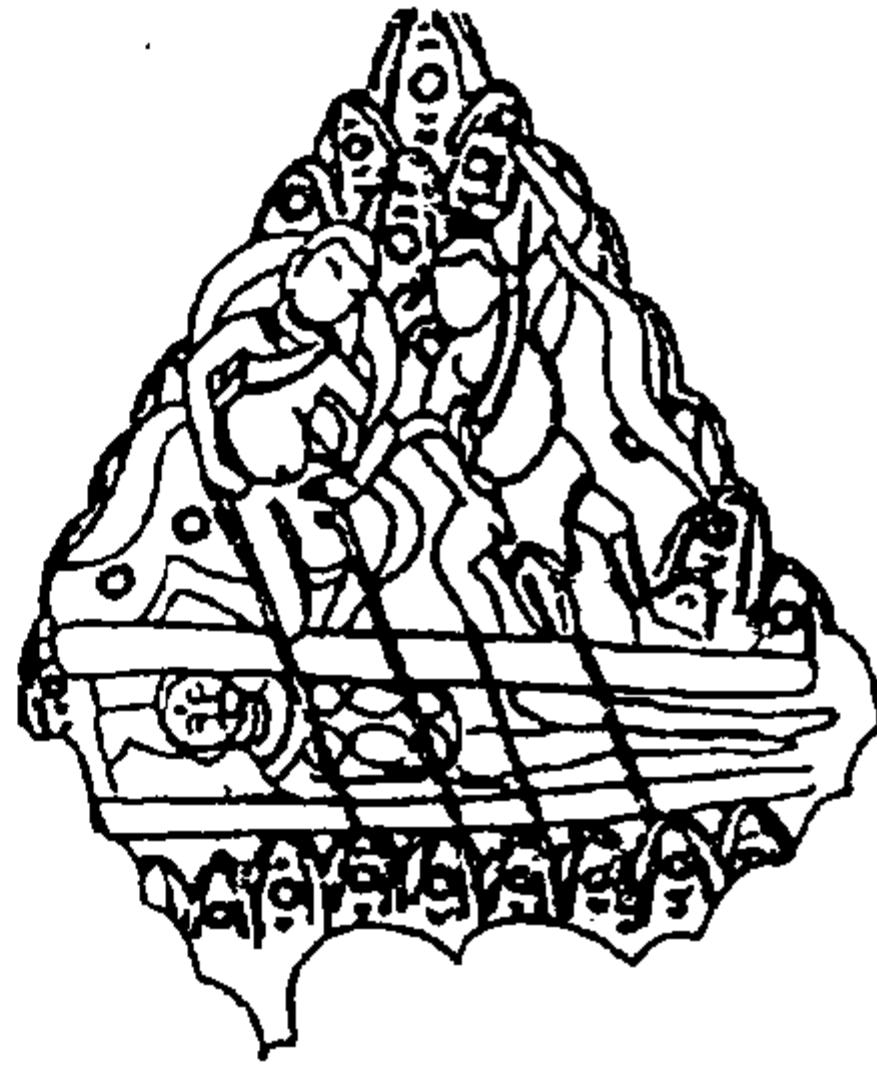
商主断爱恋之情



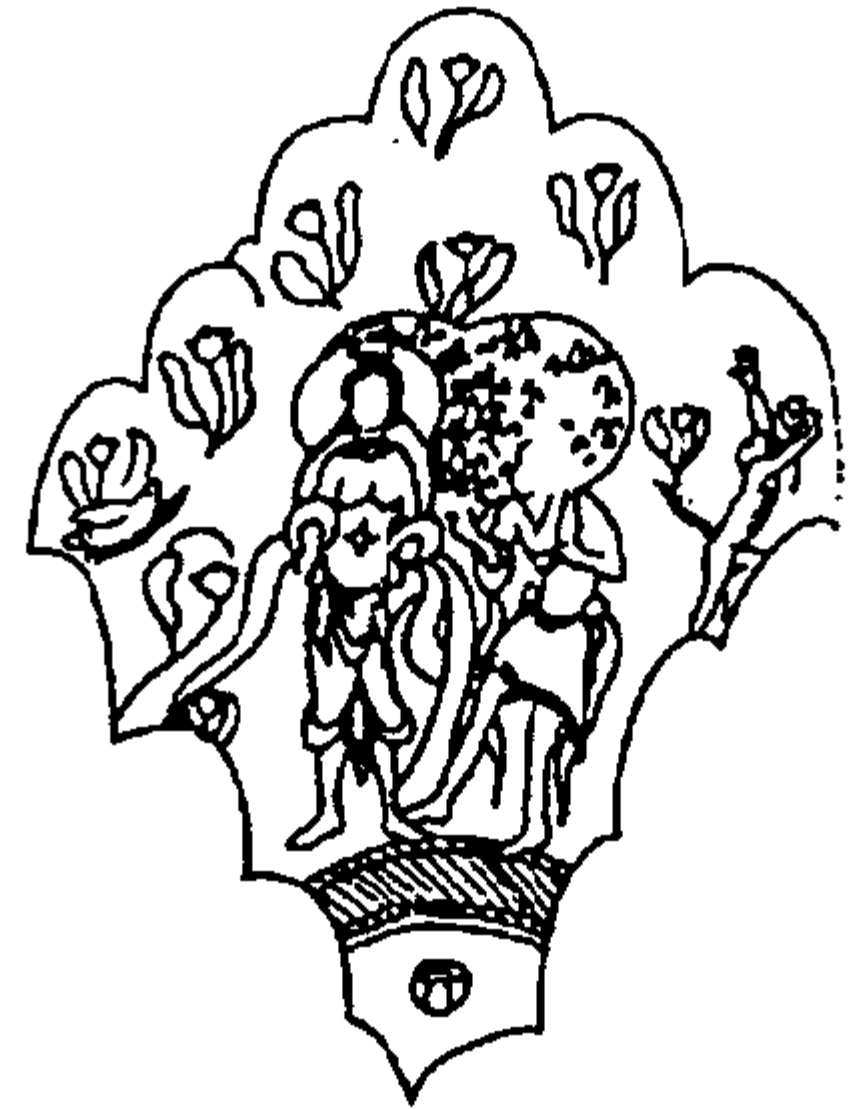
顶生王因贪丧生



善事兄弟



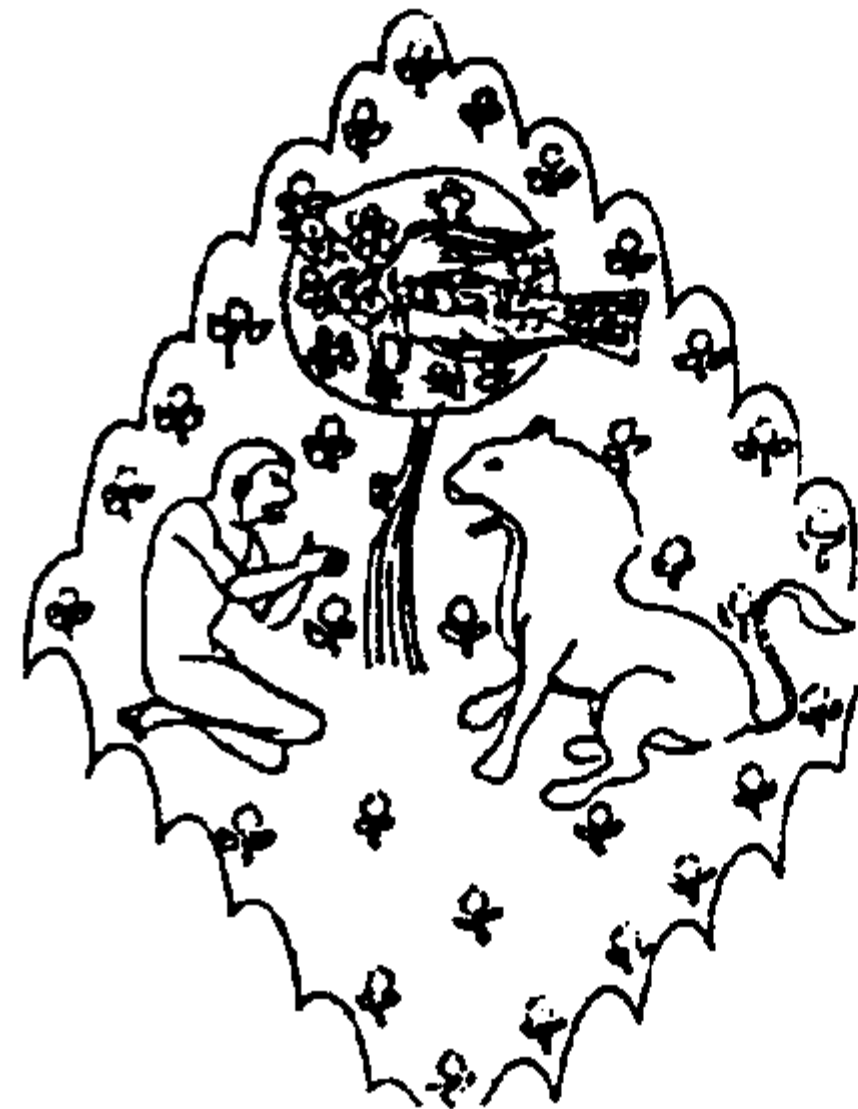
慕魄被埋



清信士舍身成相



须陀素弥王不食言



狮王舍身

图一 克孜尔石窟本生故事“戒度类”



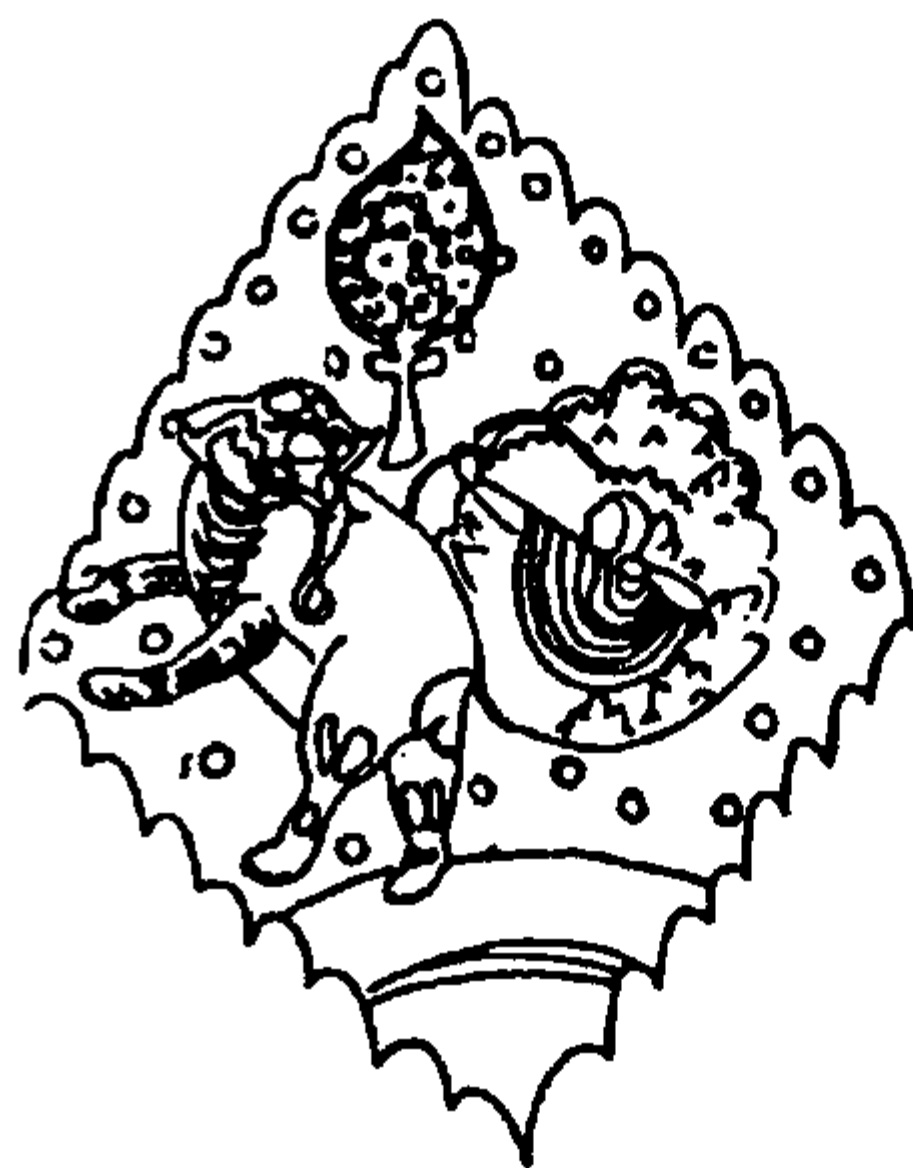
雁王复归



象王护鹑



母鹿守信



象王拔牙



象、猕猴、鸟自分长幼



菩萨善行

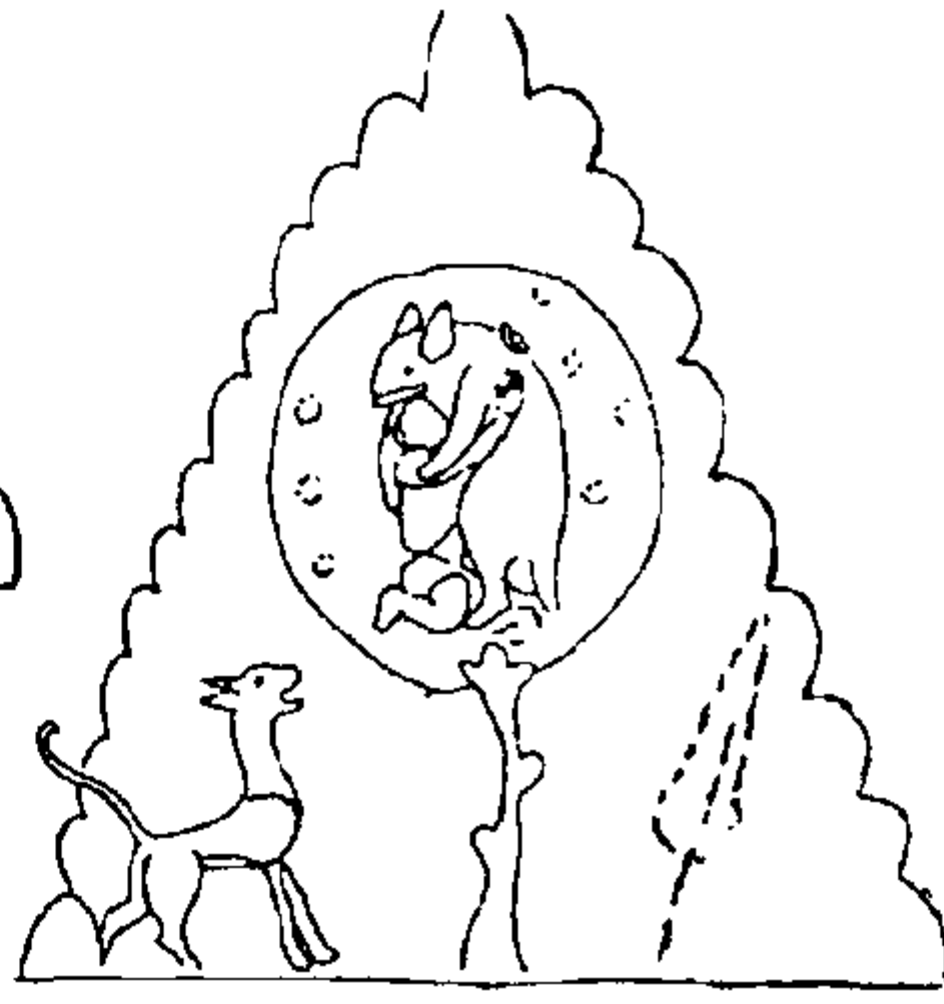


仙人破戒

图一 克孜尔石窟本生故事“戒度类”



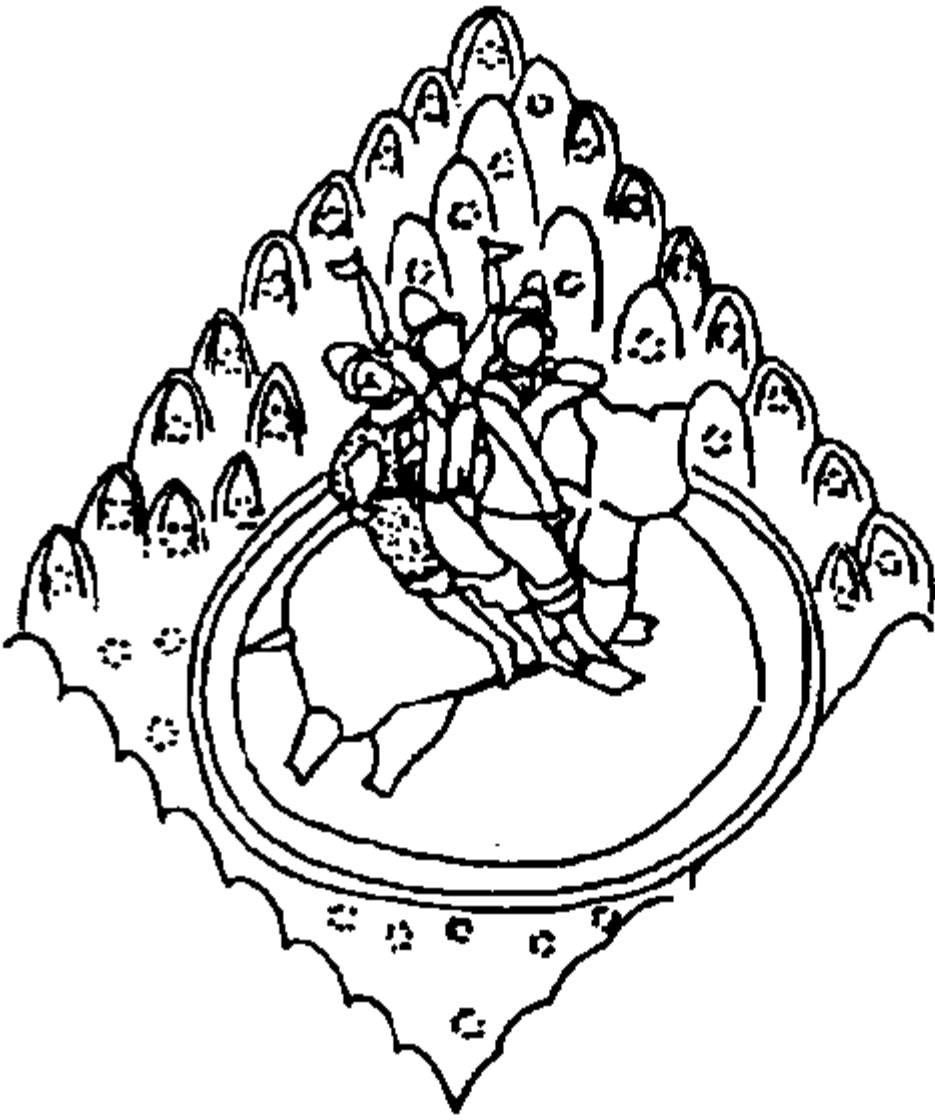
熊救樵夫而被害



熊救樵夫而被杀



水牛忍让猕猴之辱



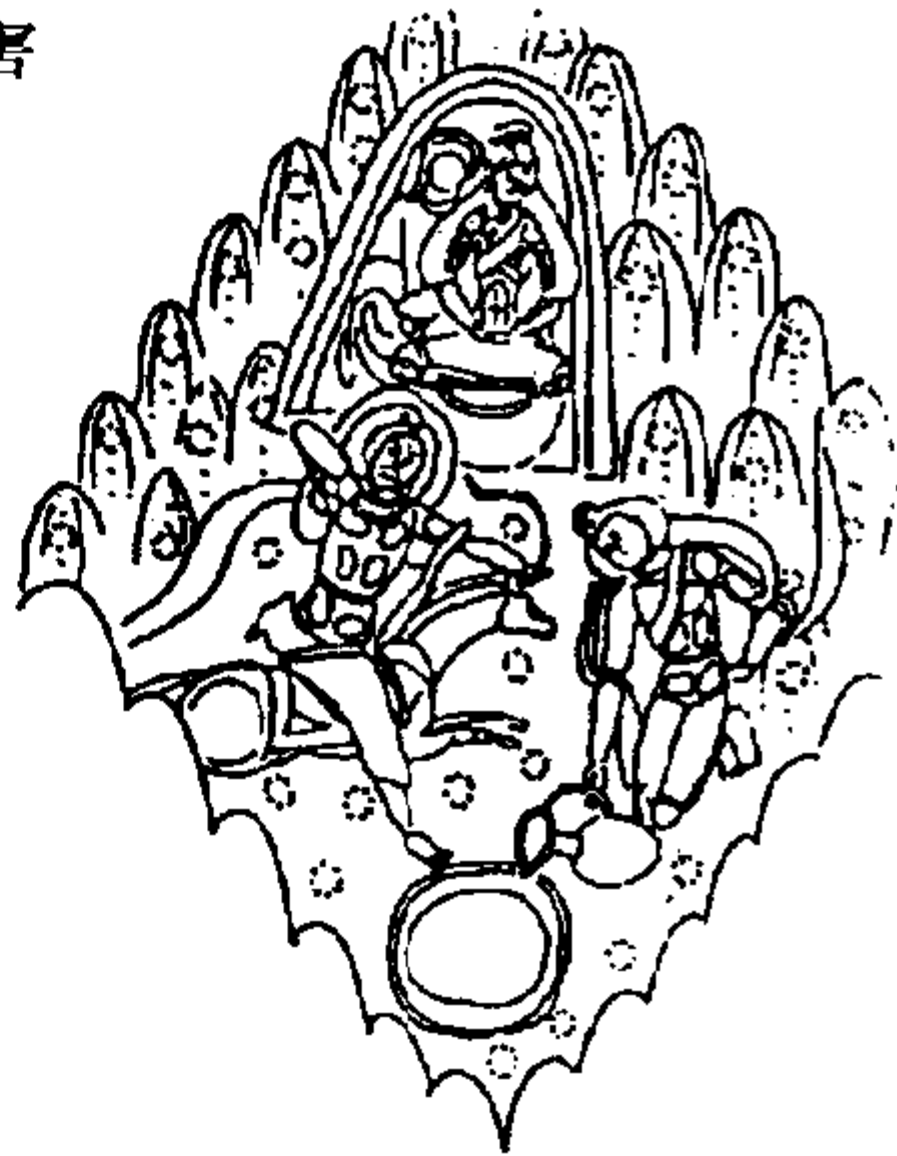
龟救客商而被害



猕猴王救人而被害

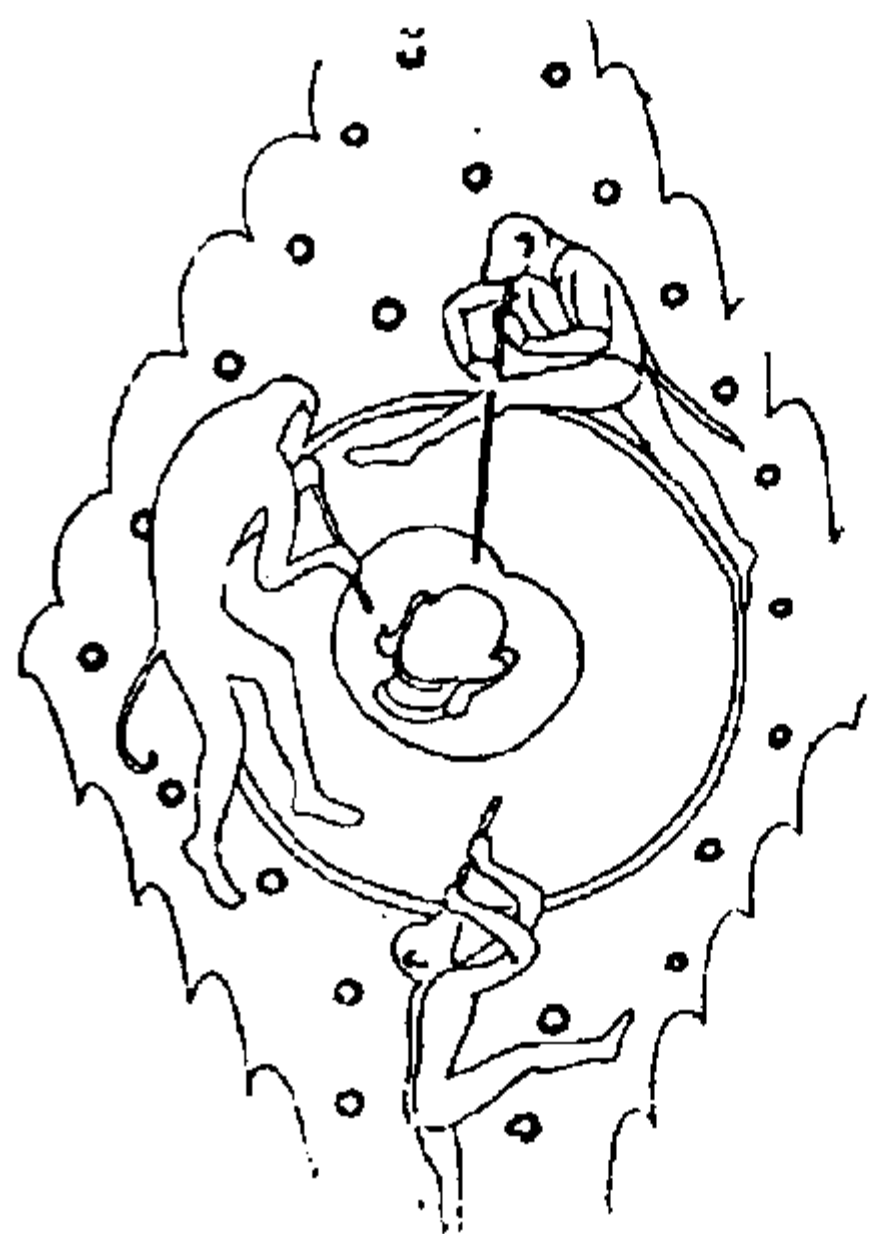


属提波罗忍辱修行

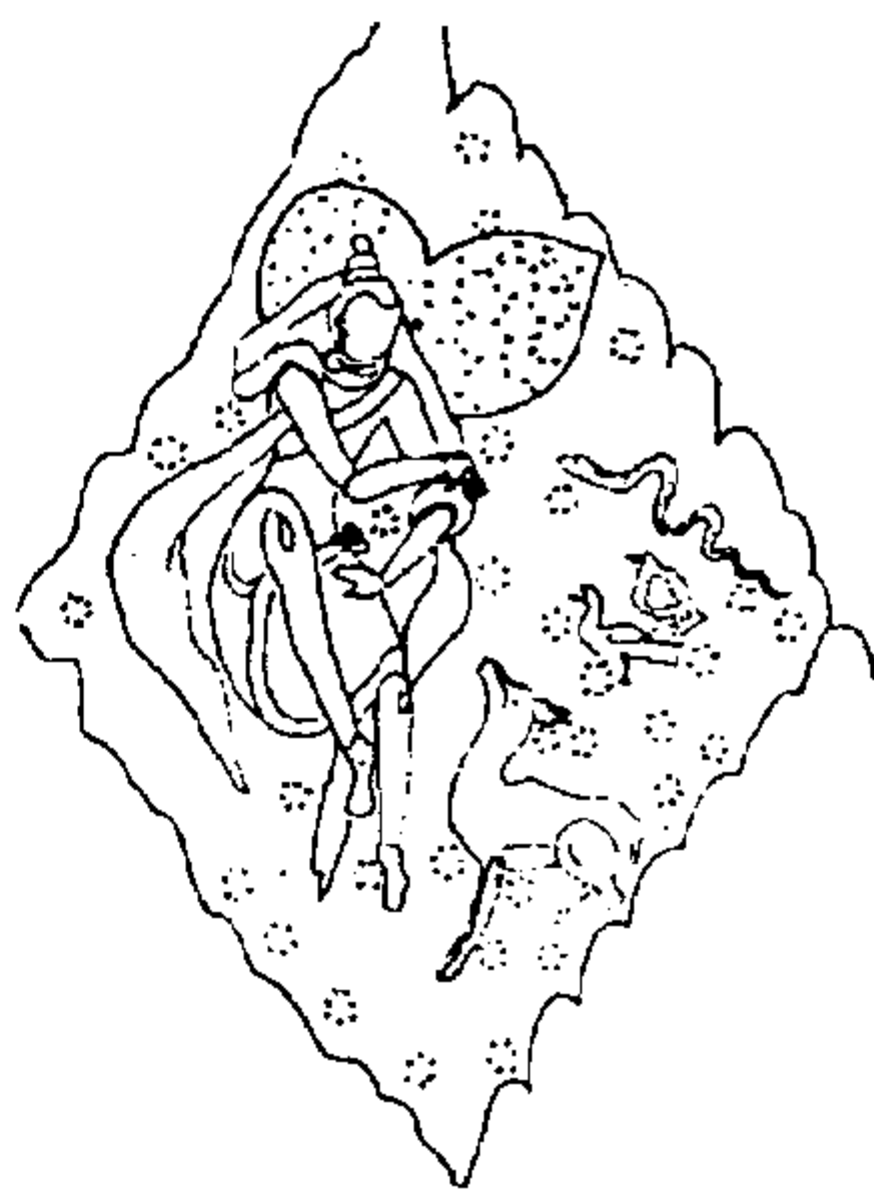


睽摩迦行孝道而被射

图二 克孜尔石窟本生故事“忍辱度类”



猴王斗水妖



五通比丘论苦



郁多释偈



大光明王始发道心



端正王判断亲子案

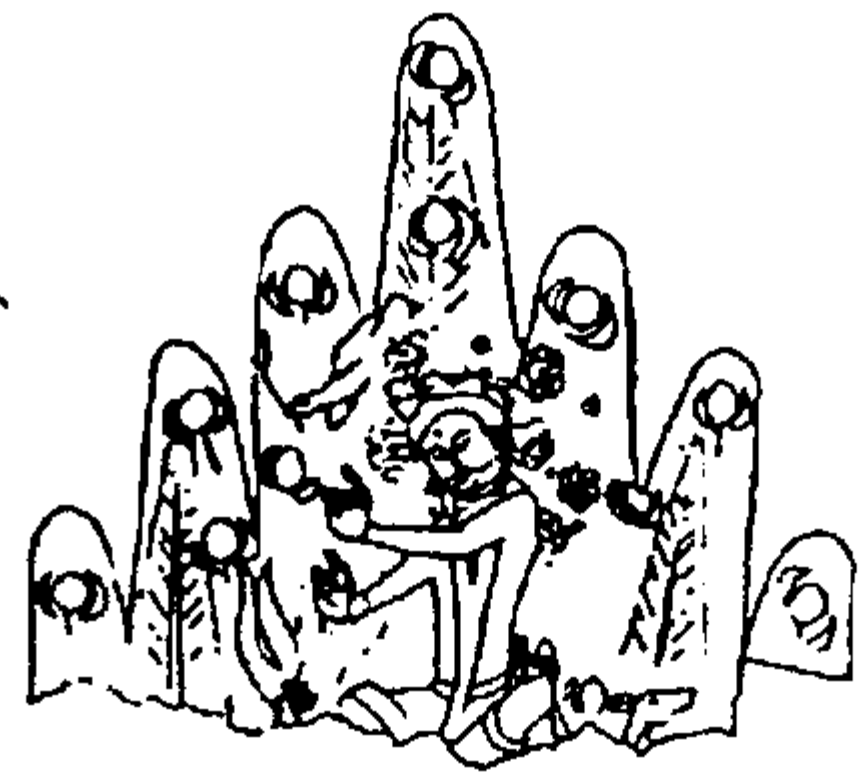
图三 克孜尔石窟本生故事“明度类”



萨埵那太子舍身饲虎



白兔自焚供养



雪鸽自焚救人



童子投身饲虎



设头罗健宁王化鱼救人



尸毗王舍身饲鹰



贫人以身布施



一切施王布施



快目王施眼

图四 克孜尔石窟本生故事“布施度类”



月明王施眼



慈力王施血



月明王施头



圣友施乳



散檀宁恒施食

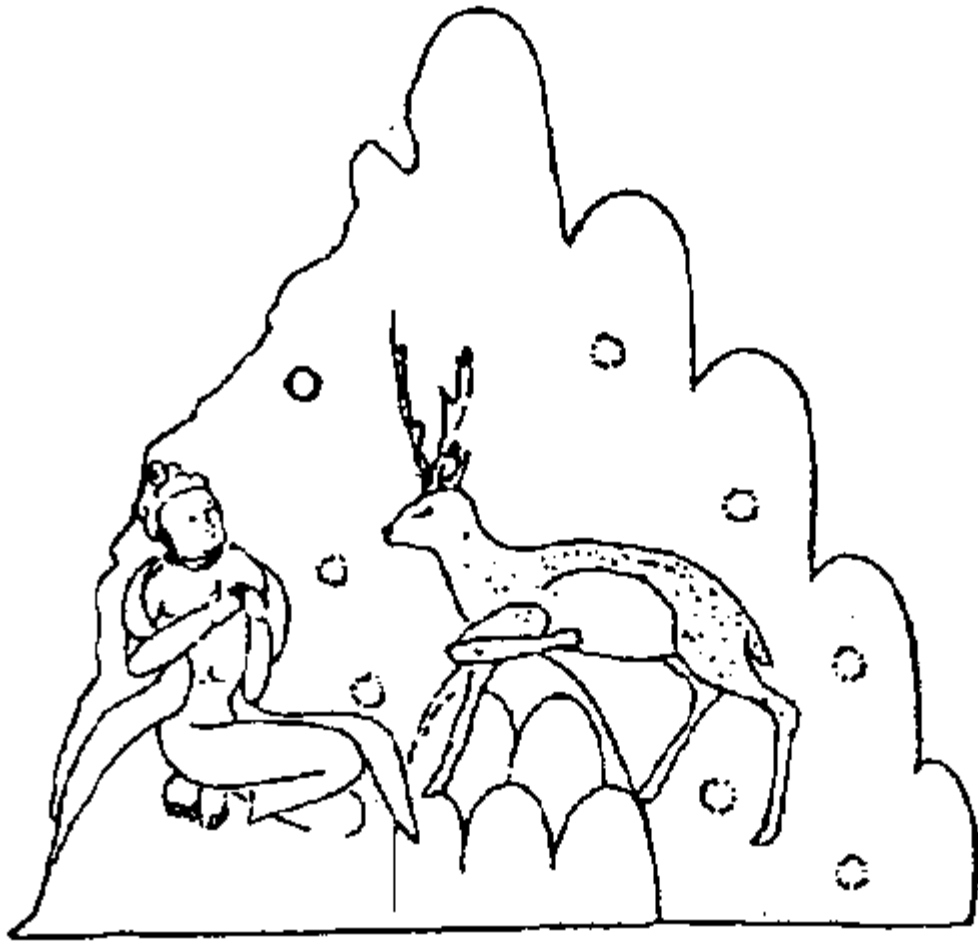


跋摩竭提施乳

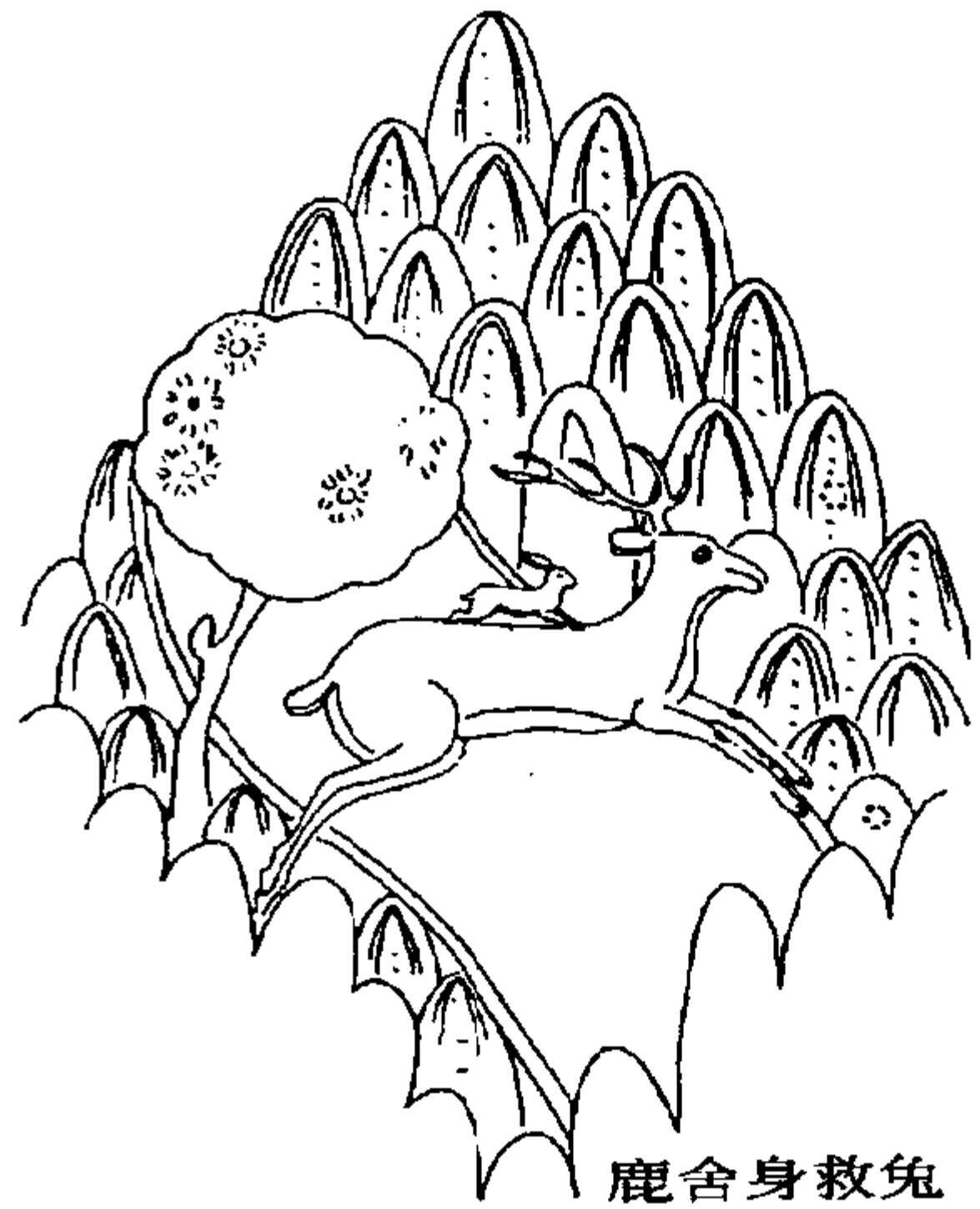


须大拿布施

图四 克孜尔石窟本生故事“布施度类”



九色鹿王



鹿舍身救兔



鹿王舍身救群鹿



鸚鵡舍身救火



锯陀兽舍身救猎户

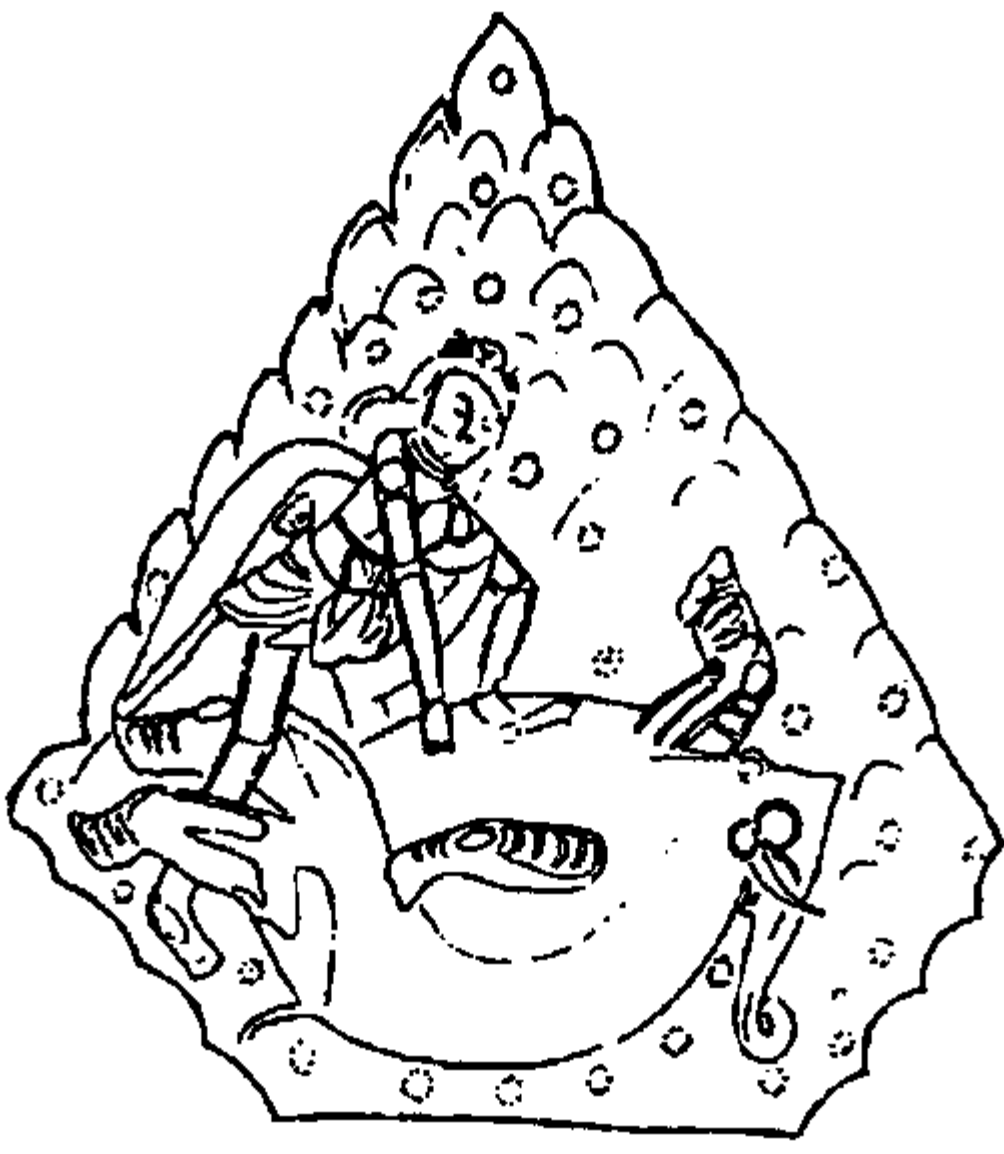


狮子商主斗旷鬼



勒那闍耶舍身济众

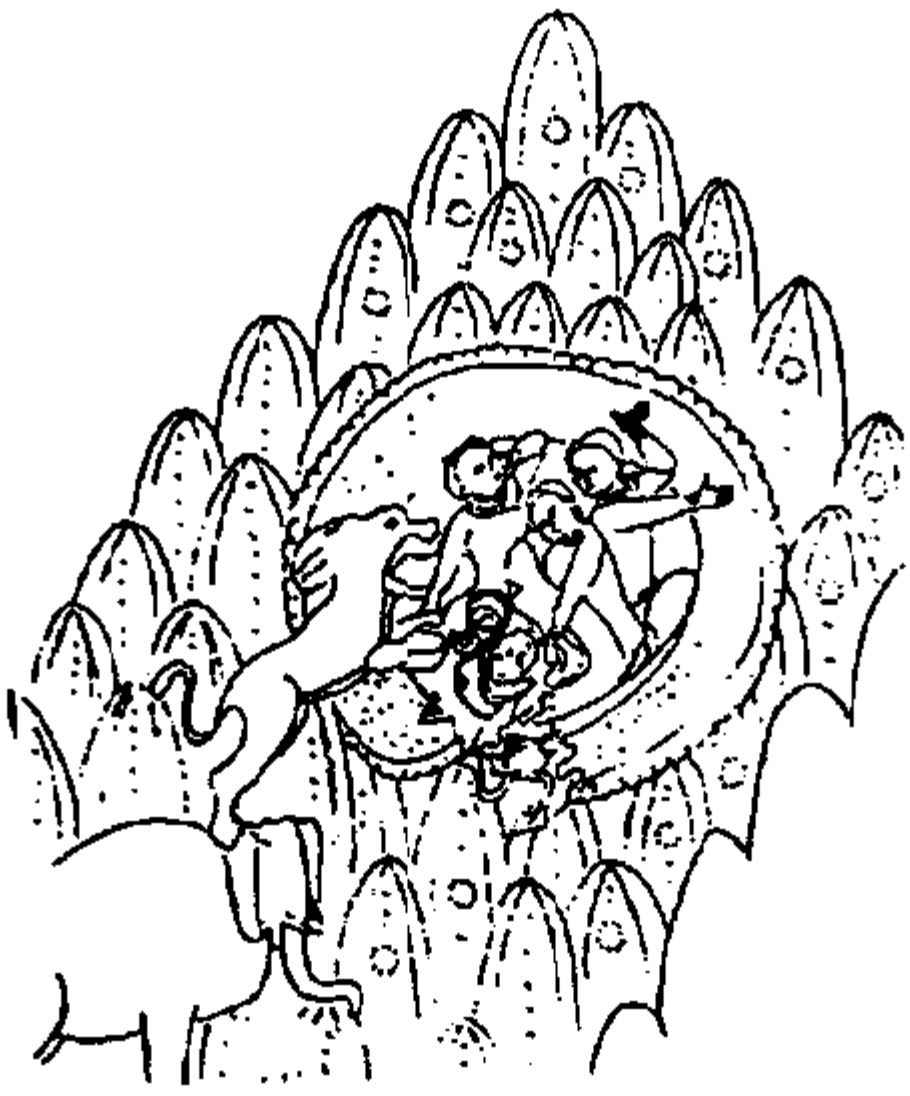
图五 克孜尔石窟本生故事“精进度类”



大象舍身救囚徒



猕猴王舍身救群猴



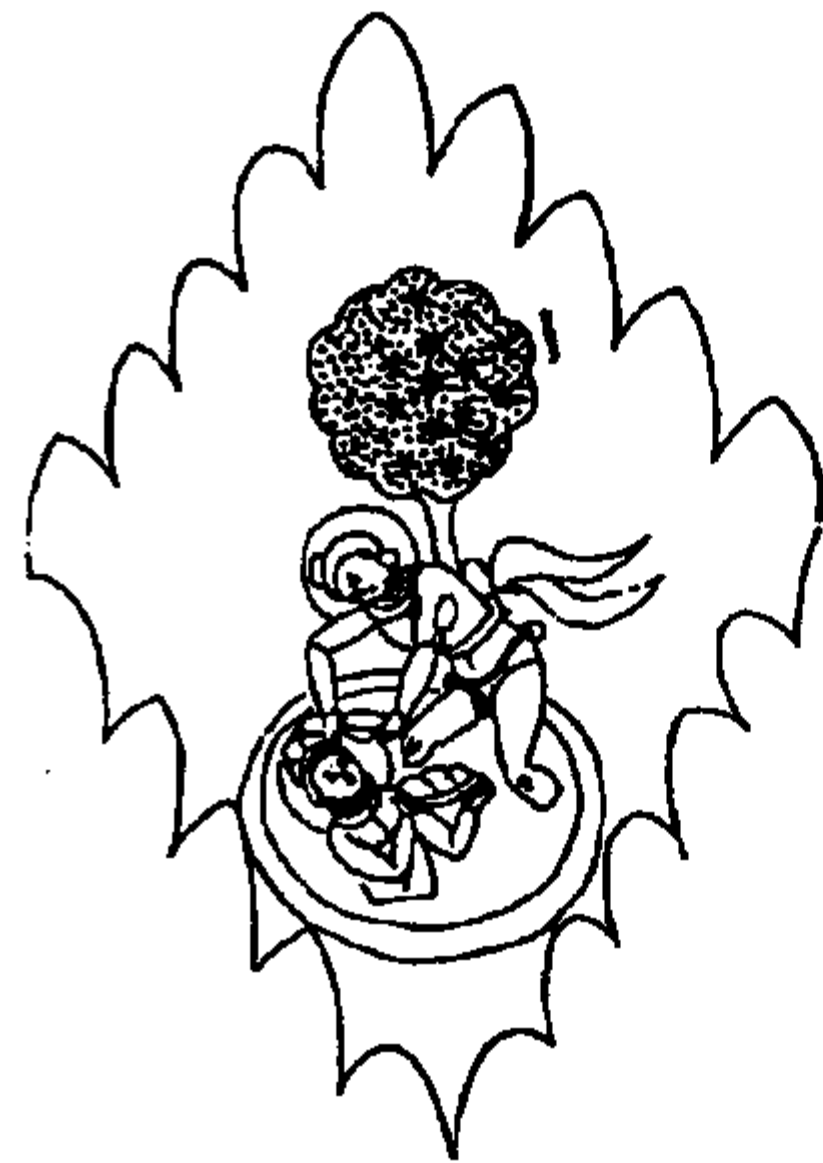
狮子舍身救商贾



马璧龙王载救商贾



骏马舍身救主人



大施岸海索珠

图五 克孜尔石窟本生故事“精进度类”



萨缚燃臂为炬



须闍那割肉奉双亲



昙摩钳自焚闻法



修楼婆王闻法舍妻儿



婆罗门闻法舍身



阿兰迦兰修行

图五 克孜尔石窟本生故事“精进度类”



梵志禁日出

图六 克孜尔石窟本生故事“禅度类”



图八 年代不详 西藏摩崖石刻佛、菩萨像



图七 西藏铜雕镀金千手千眼观音



图七之一 西藏迦栖罗神鸟



图九 约十二世纪末 西藏石雕怒金刚



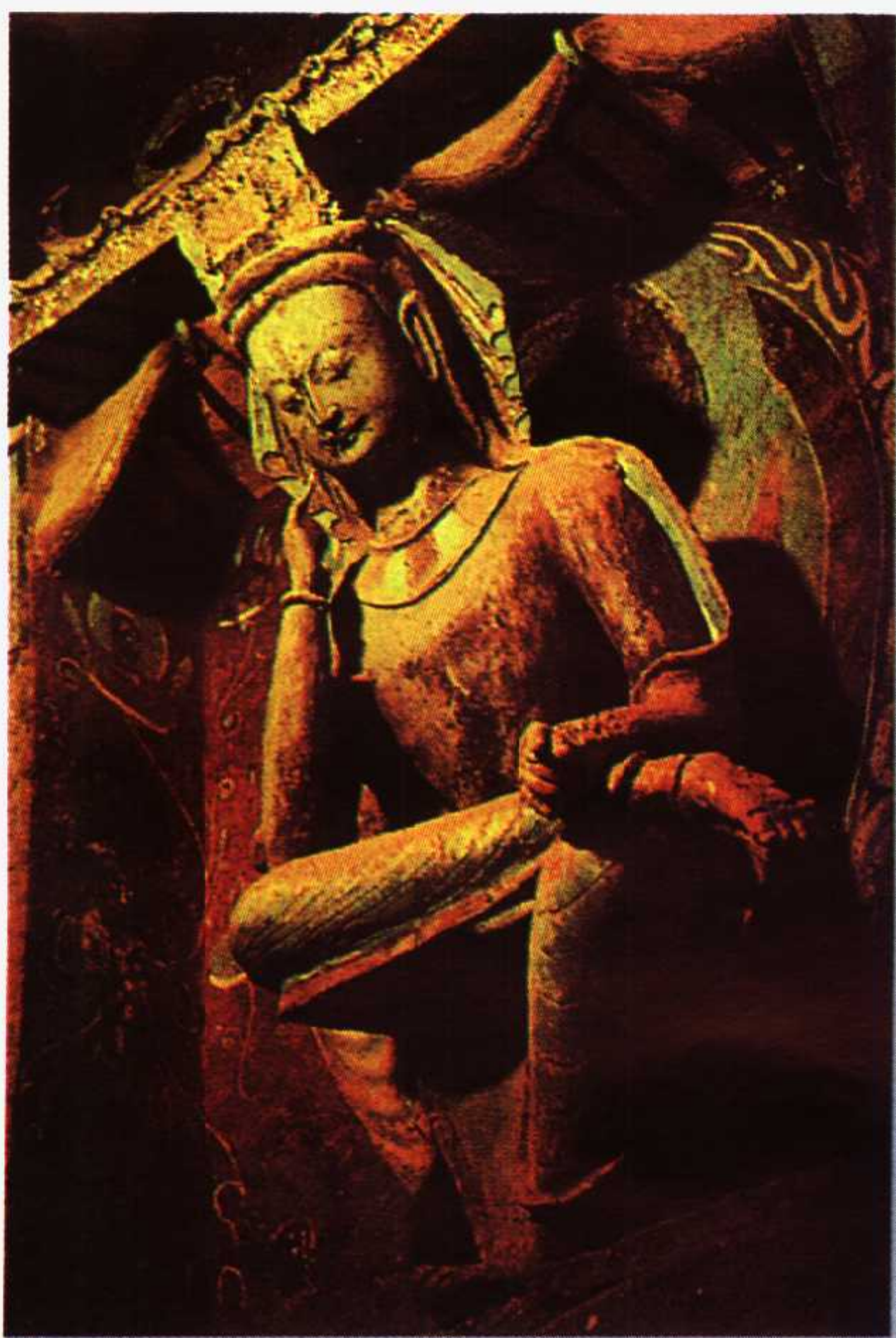
图九之一 年代不详 西藏石刻线画 金刚喜像



图九之二 约十四世纪 西藏浮雕 四菩萨



图十一 莫高窟二五四窟 北魏 萨埵那太子本生



图十 莫高窟二五七窟
北魏 思惟菩萨



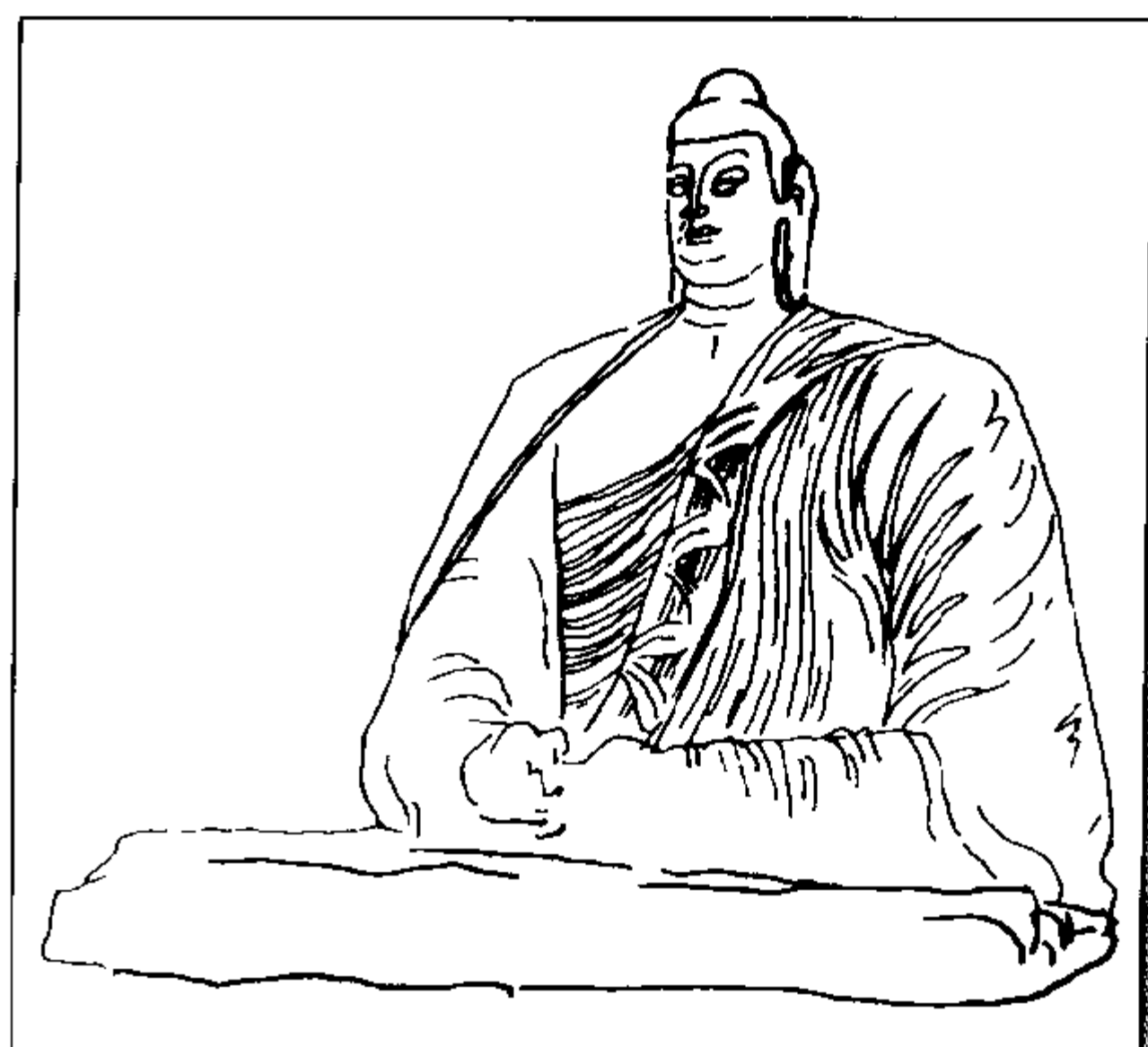
图十五 洛阳龙门石窟宾阳中洞
北魏 释迦牟尼佛坐像



图十二 莫高窟二五七窟 北魏 九色鹿王本生



图十二之一 莫高窟二五七窟 北魏 九色鹿王本生



图十三 云冈石窟第二十窟 主尊佛 图十三之一 云冈石窟第十九窟 坐佛



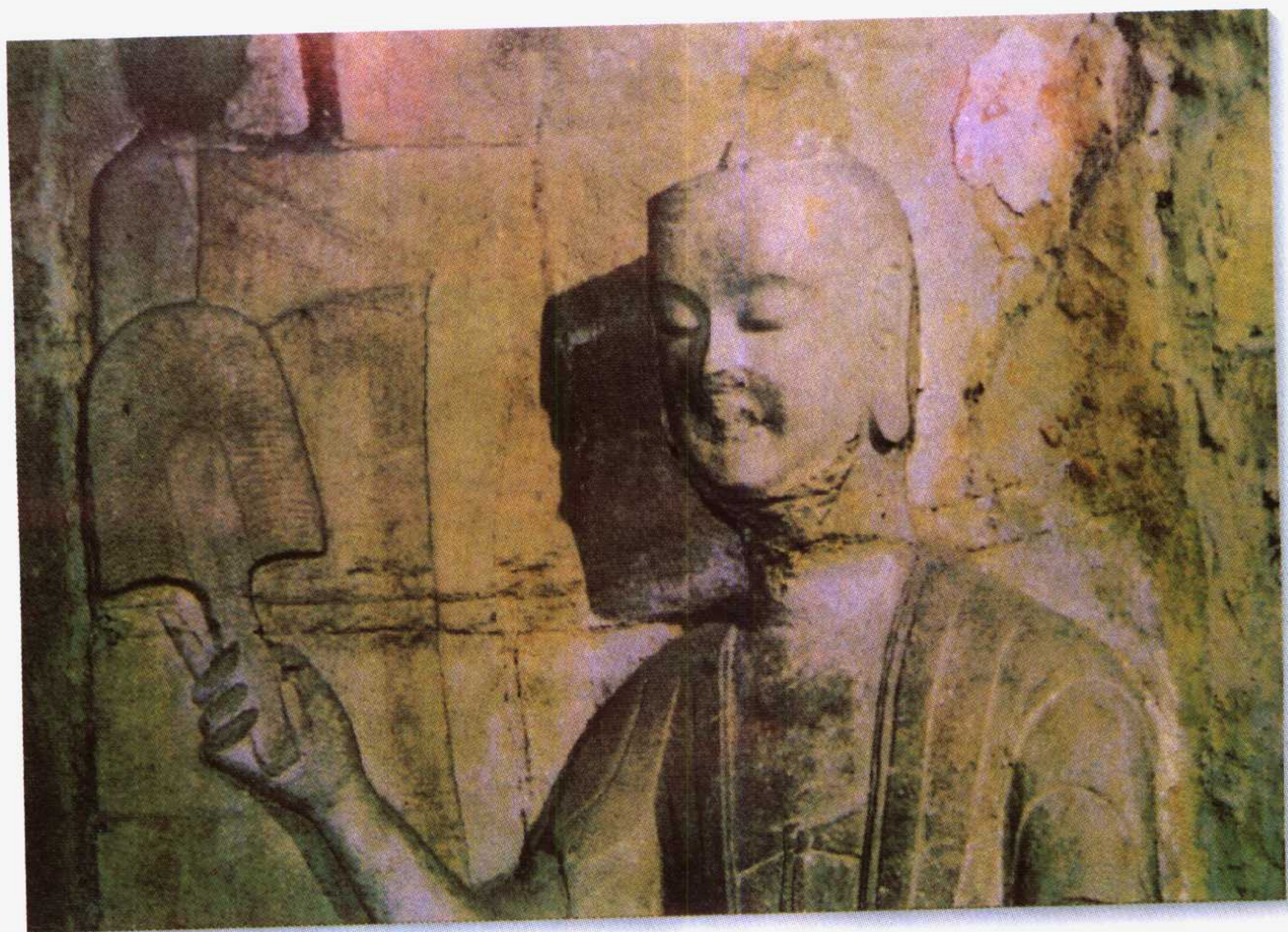
图十四 云冈石窟第六窟 立佛



图十四之一 云冈石窟第六窟
上:释迦多宝像
下:坐佛



图十六 龙门宾阳中洞 北魏 帝后礼佛图



图十七 河南巩县石窟寺第一窟 北魏 维摩诘像(局部)



图十九 河南巩县石窟寺第一窟
北魏 立佛头像



图十八 河南巩县石窟寺第三窟
北魏 飞天浮雕



图二十二 太原天龙山石窟东峰
第四窟
北齐 坐佛像



图二十 河南巩县石窟寺
北魏 坐佛头像



图二十一 河南巩县石窟寺坐佛造像四尊
 上左:第一窟西龕
 上右:第一窟中心柱东龕
 下左:第四窟中心柱南壁
 下右:第一窟中心柱北龕



图二十三 河北南响堂山石窟北齐坐佛像



图二十四 河北北响堂山石窟第七窟北齐坐佛像



图二十五 河北北响堂山石窟第七窟北齐塔形龕外观上部雕刻



图二十六 河南安阳小南海中窟 北齐 佛说法图



图二十七 东魏 石三尊佛
高 127cm



图二十八 东魏 石雕观音像
高 196.5cm



图二十九 东魏 石三尊佛立像
高 179cm 石灰岩



图三十 北周末隋初
持莲子观音像
高 249cm



图三十一 北齐 石造太子
半跏思惟像



图三十二 北魏神龟元年(518)
金铜交脚弥勒菩萨
日本大阪藤田美术馆藏



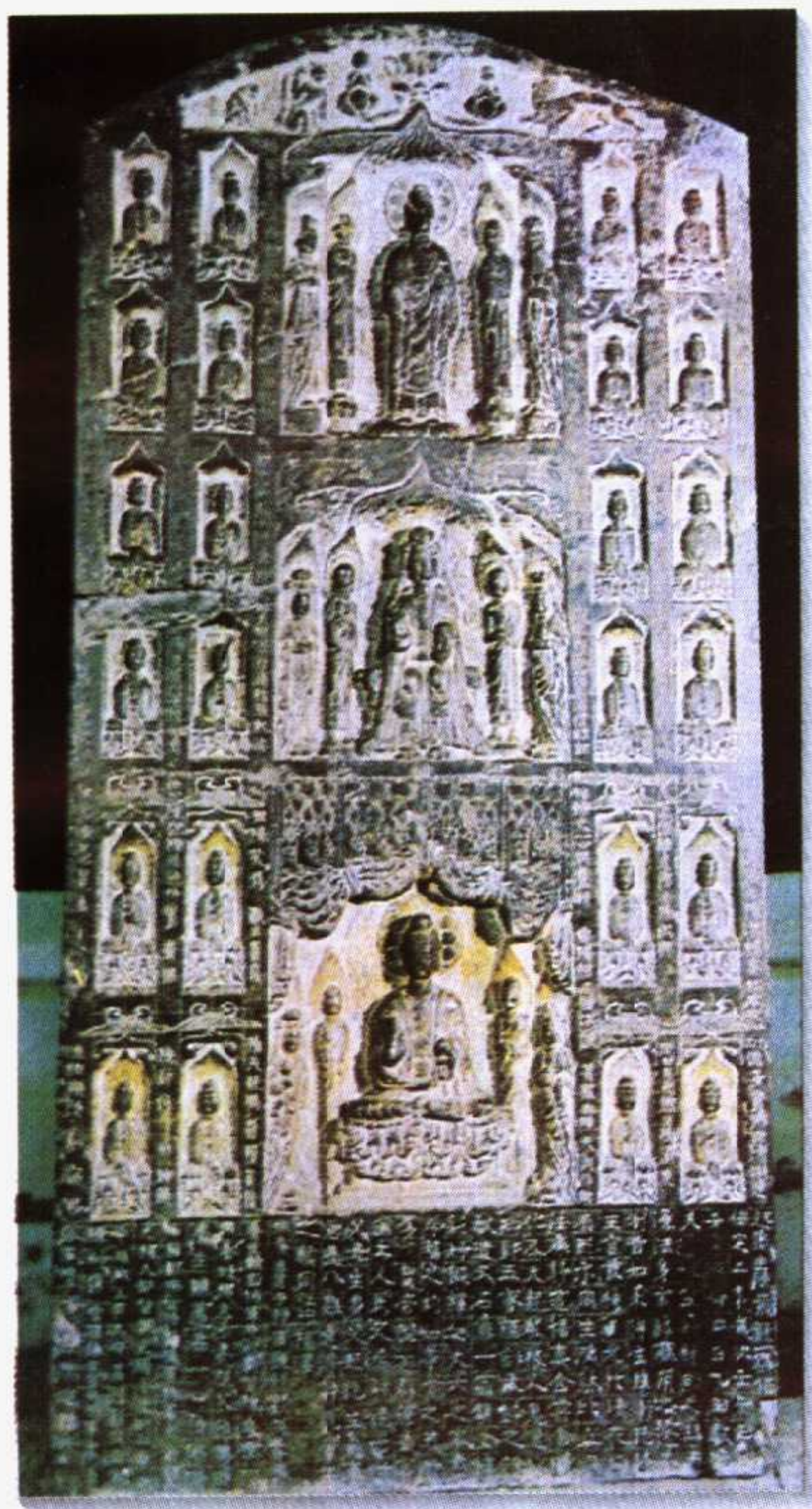
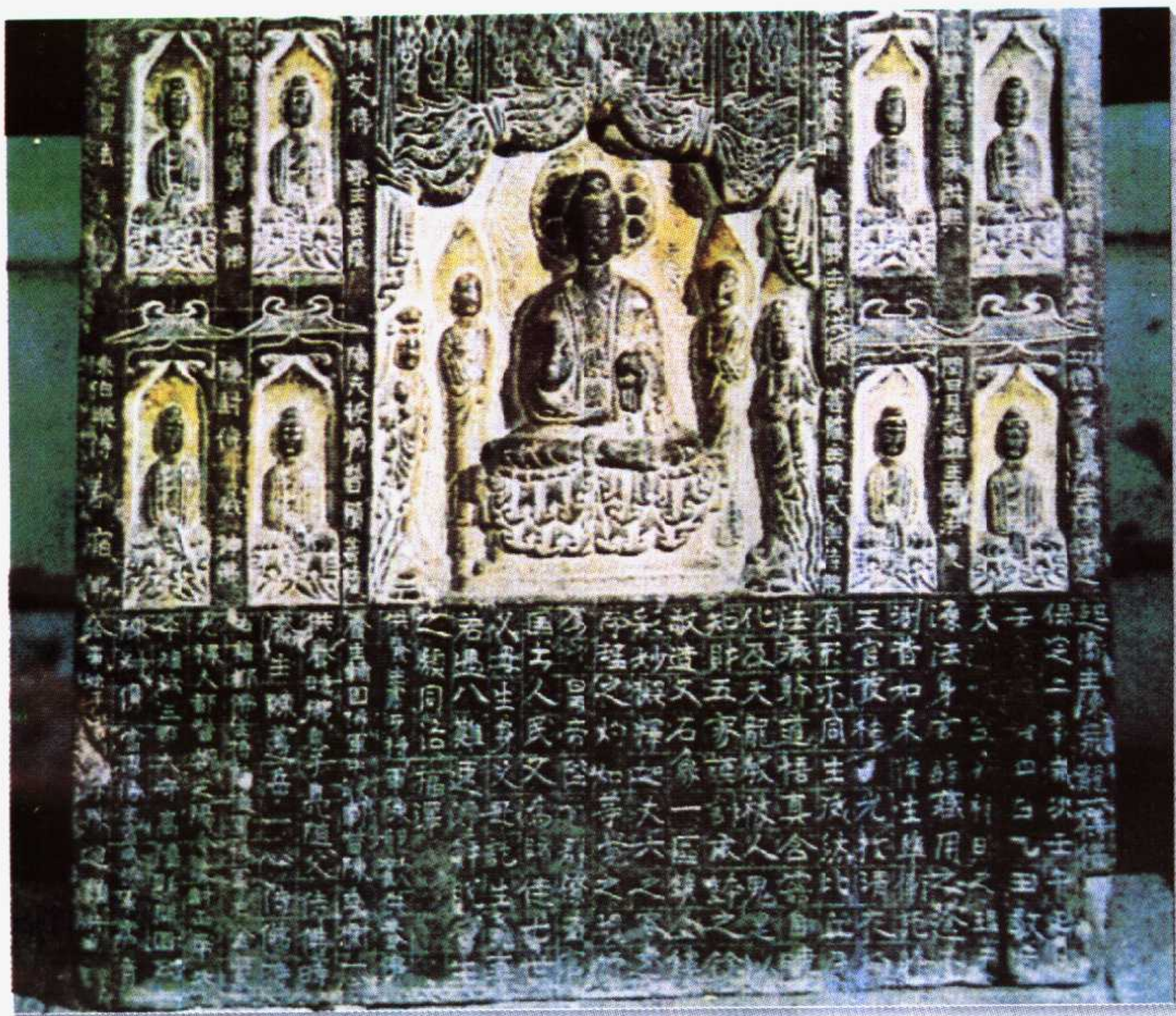
图三十三 陕西兴平县出土
北魏皇兴五年(471)
造像碑背面



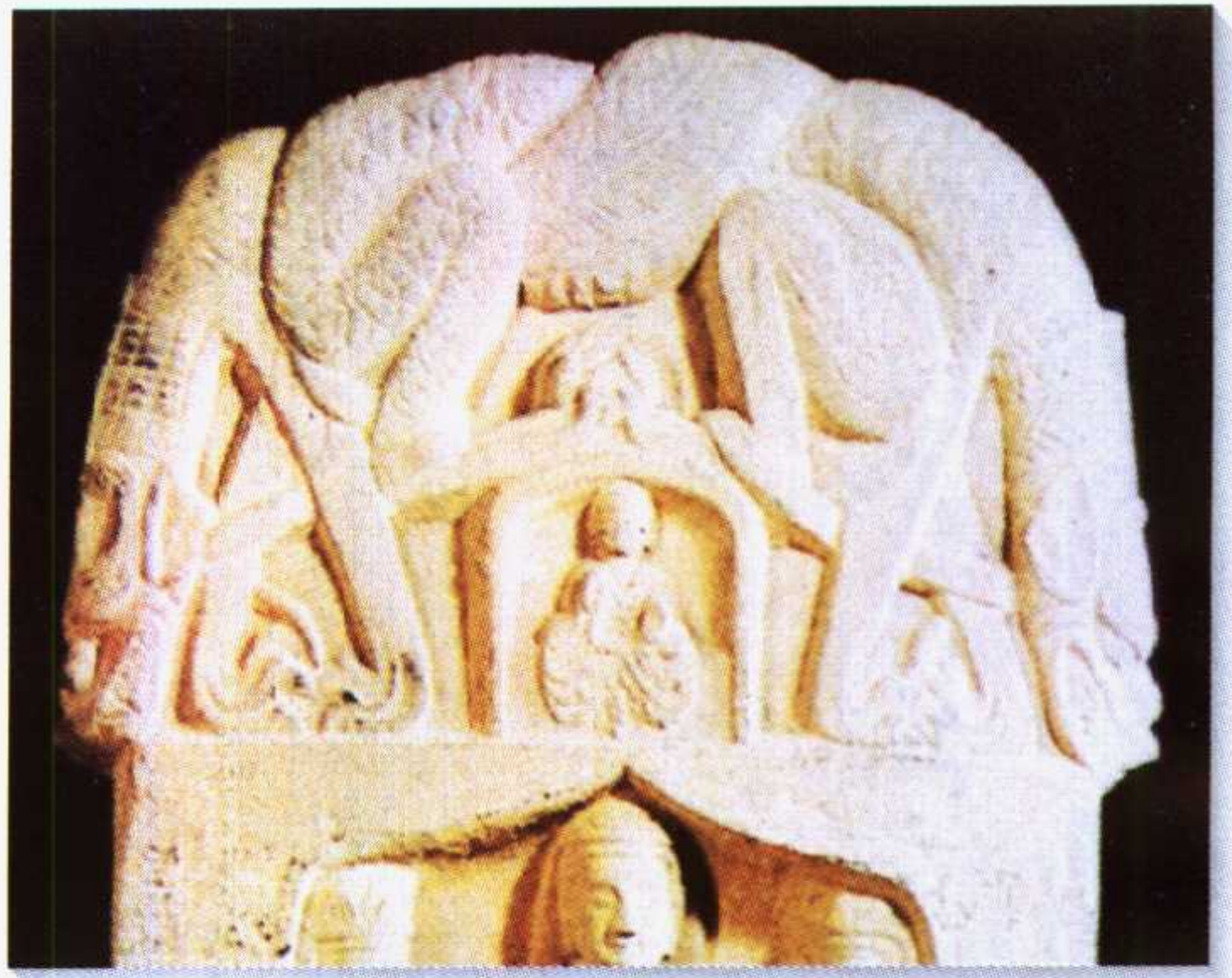
图三十四 北魏 朱双炽造像龕



图三十五 北魏景明年间(500—503)刘保生造像
陕西省博物馆藏



图三十六 北周保定二年(562)
陈海龙等造四面像碑
山西省博物馆藏



图三十七：甘肃张家川出土
北周建德二年(573)
王令猥造像碑背面
左上：螭龙首下垂的碑额
左下：供养人浮雕



图三十八 北齐 菩萨立身残躯
山西省博物馆藏



图三十九 北魏 二佛像
(释迦牟尼佛与多宝如来对话)



图四十 十六国时期(304—420)
金铜坐佛像
美国哈佛大学藏



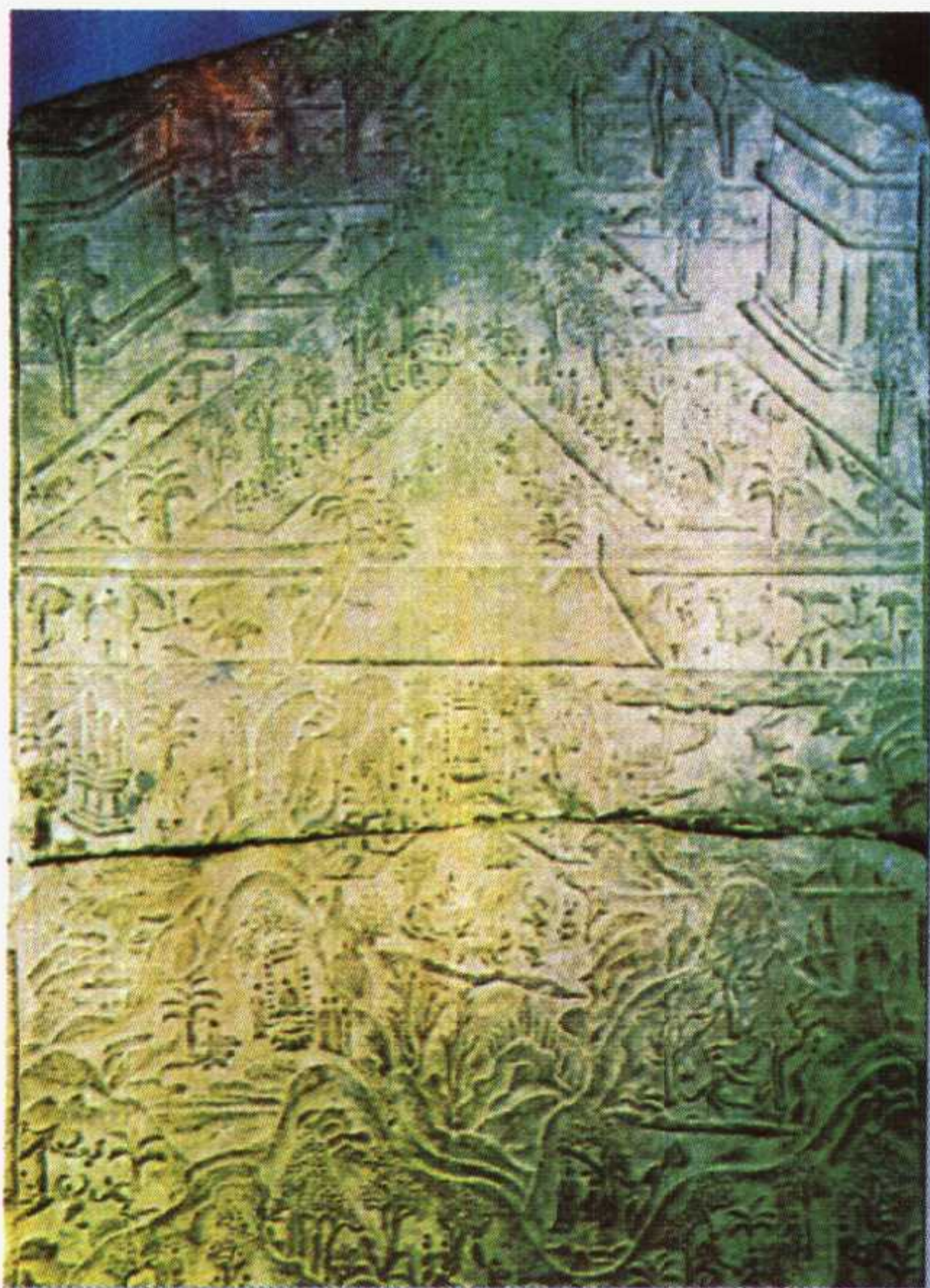
图四十一 四川彭山县出土
东汉 佛像陶插座



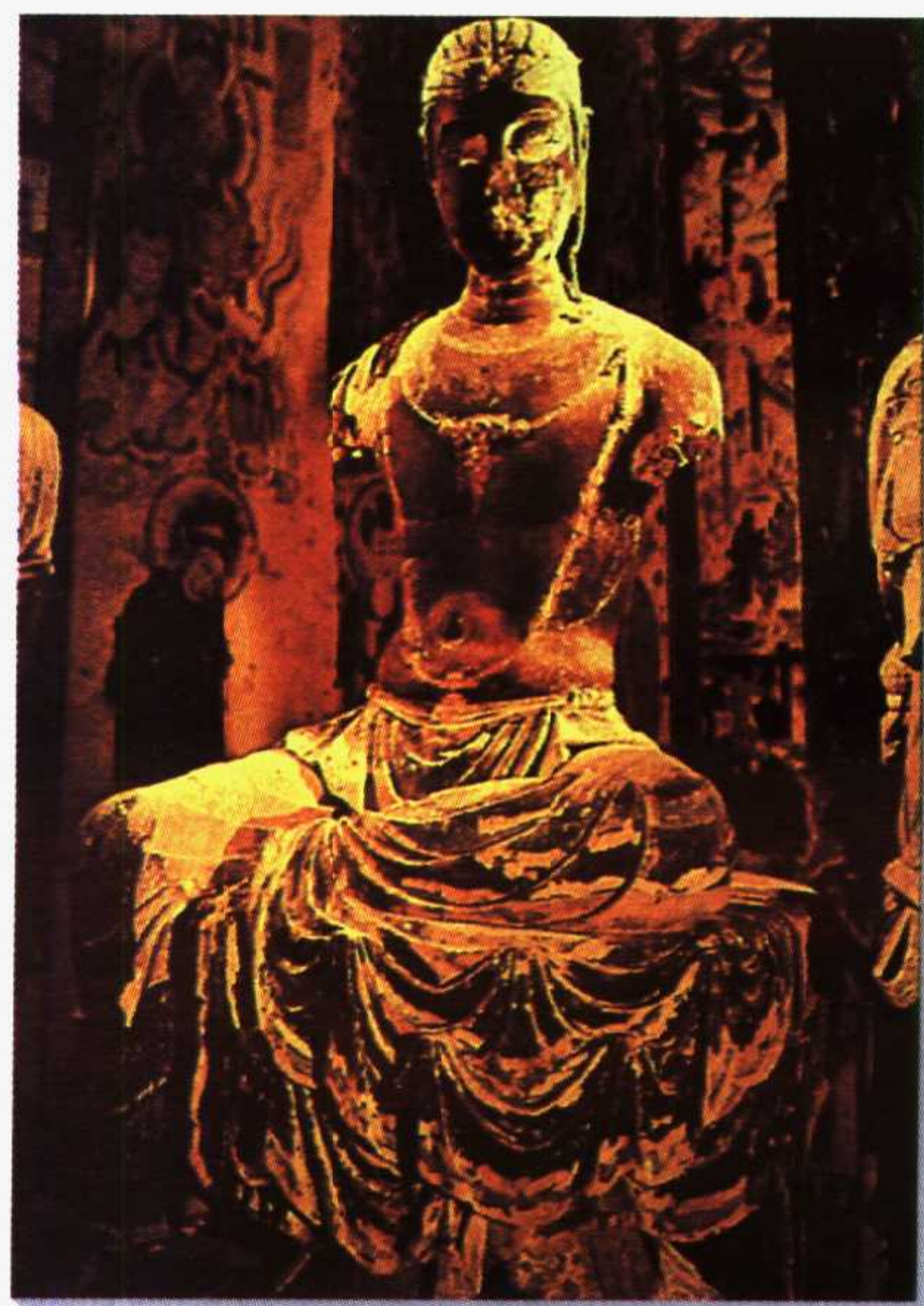
图四十二 湖北武昌出土
吴永安五年(262)
鍍金坐佛铜像



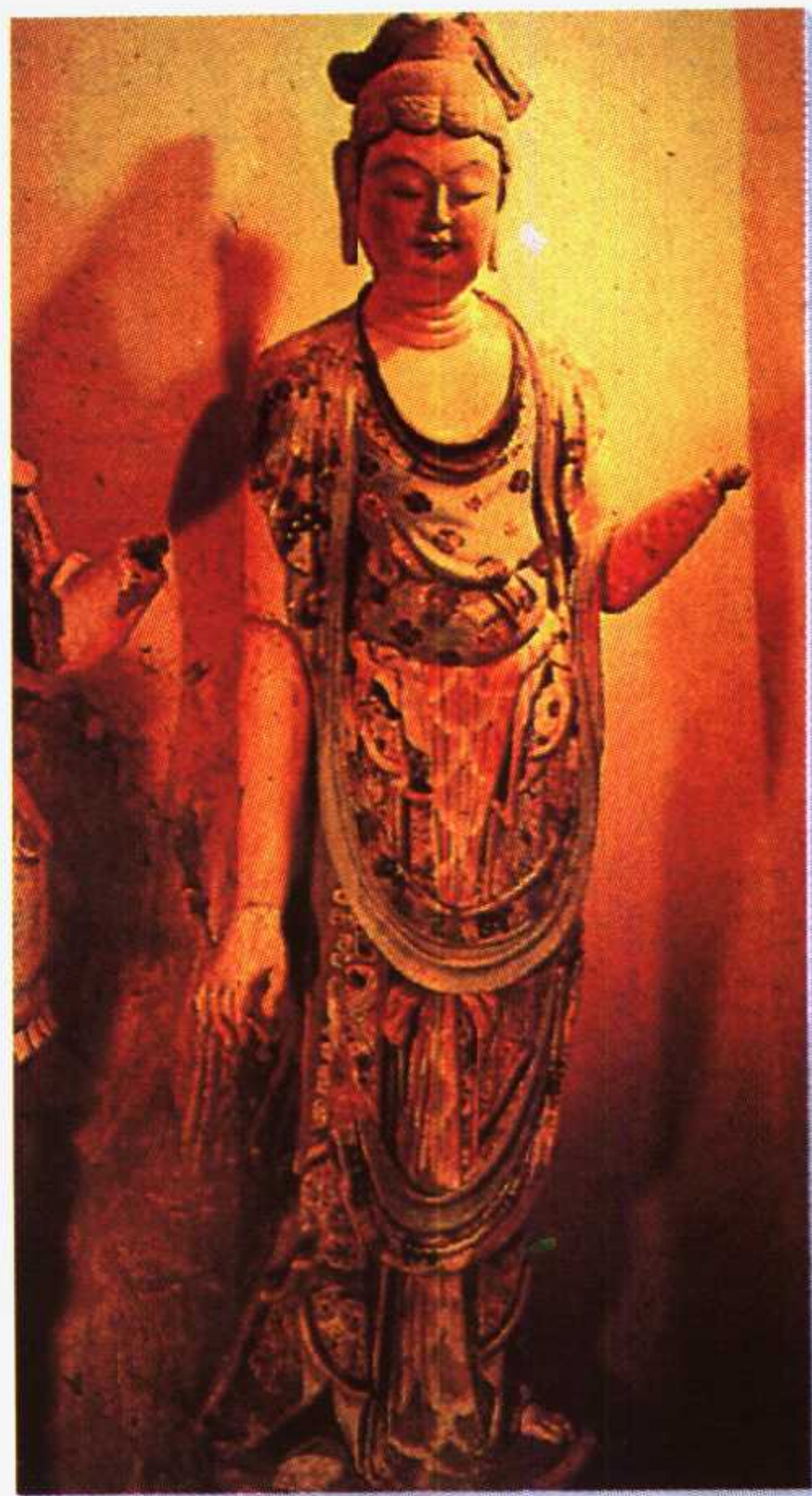
图四十三 四川成都万佛寺出土
梁普通四年(522)
释迦立像碑(残)



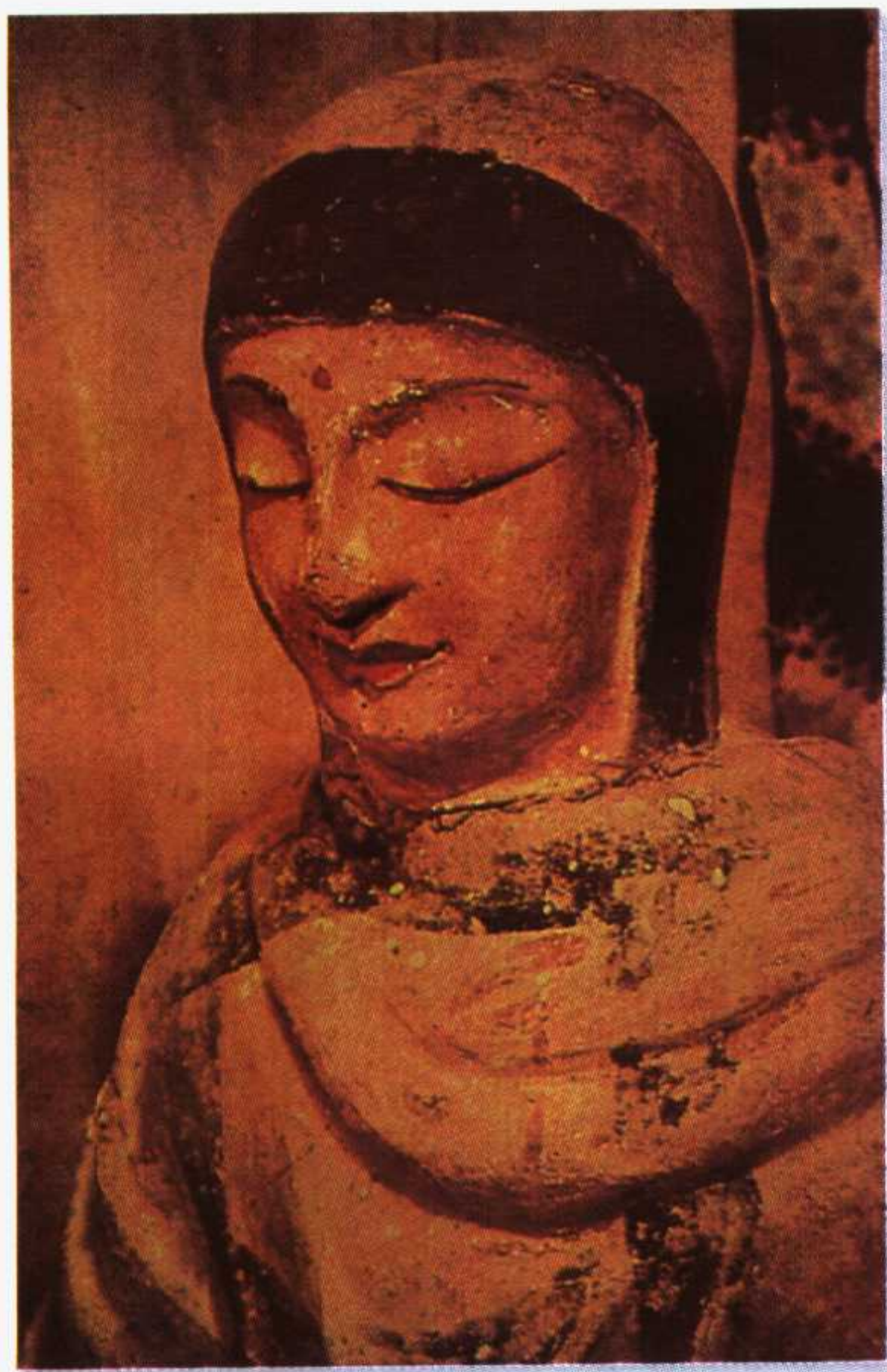
图四十四 四川成都万佛寺遗址出土
南朝 经变故事浮雕



图四十五 莫高窟二〇五窟
唐 菩萨坐像



图四十六 莫高窟一九四窟
唐 菩萨像



图四十七之二 莫高窟四十五窟
唐 舍利弗像



图四十七之一 莫高窟一九七窟
唐 菩萨像



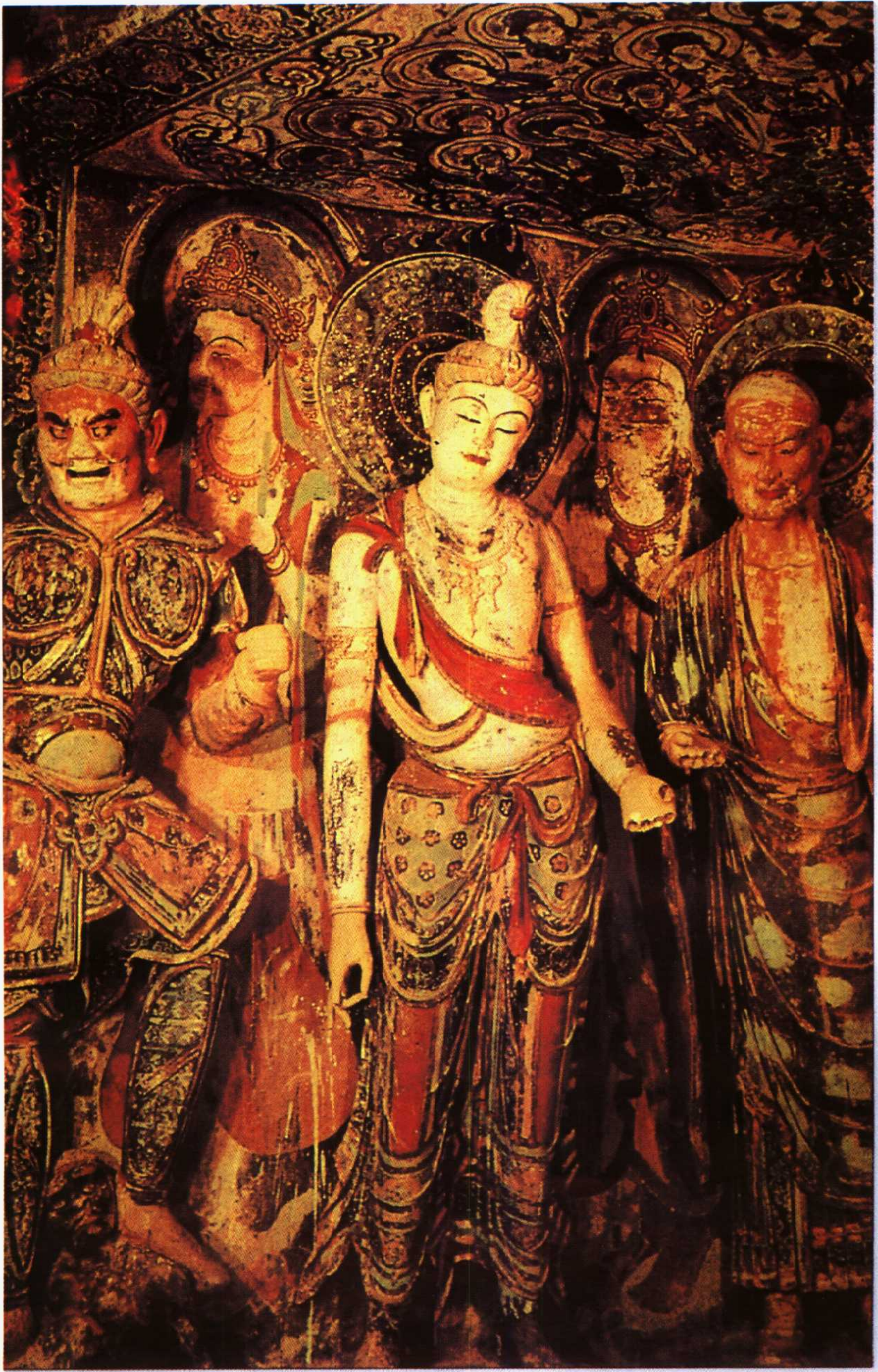
图四十八 莫高窟一五九窟
唐 菩萨像



图五十 莫高窟二十七窟
唐 供养菩萨



图四十九 莫高窟三八四窟
唐 供养菩萨



图五十一 莫高窟四十五窟 唐 菩萨、迦叶、天王像



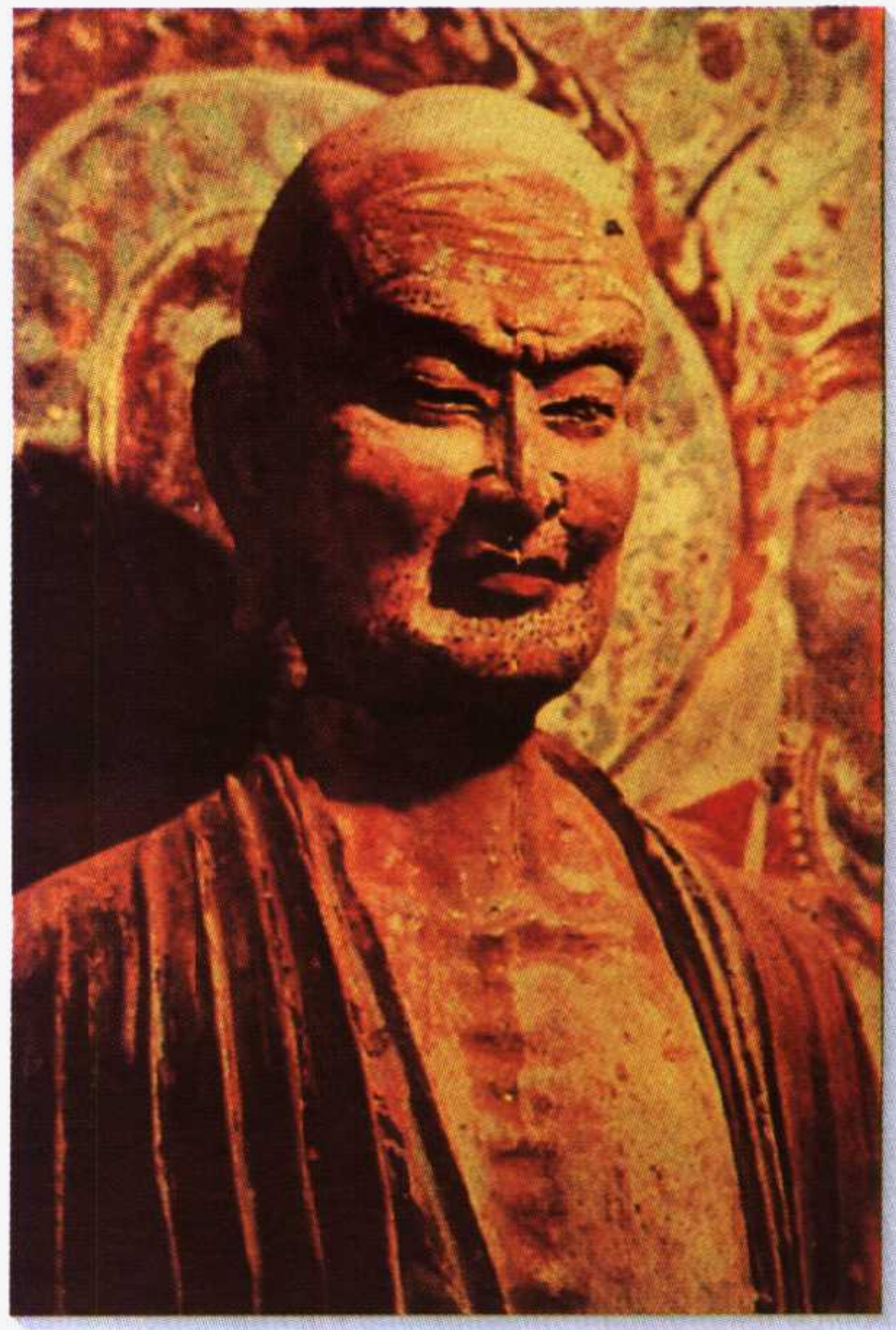
图五十二 莫高窟一九四窟
天王像



图五十三 莫高窟四三九窟
北魏 迦叶像



图五十四 莫高窟四一九窟
隋 迦叶像



图五十五 莫高窟四十五窟
唐 迦叶像



图五十六 莫高窟四二七窟
隋 阿难像



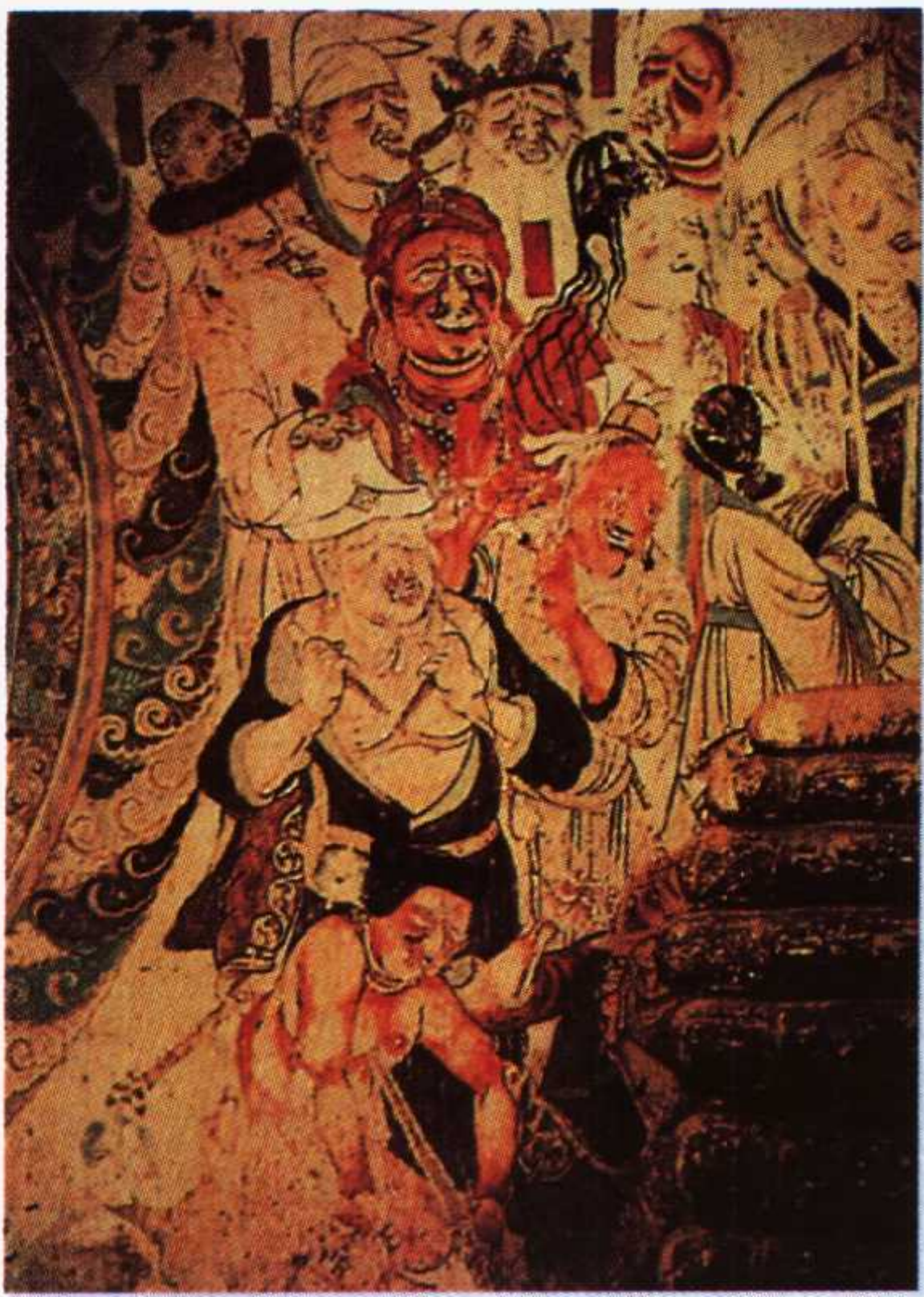
图五十七 莫高窟四十五窟
唐 阿难像



图五十九 莫高窟一〇三窟
唐 维摩居士



图五十八 莫高窟二二〇窟
唐 维摩变



图六十 莫高窟一五八窟
唐 涅槃变



图六十一 莫高窟八十五窟
树下弹箏



图六十二 莫高窟七十一窟
唐 思惟菩萨



图六十三 莫高窟二二〇窟
唐 供养菩萨



图六十五 莫高窟一五六窟 唐末 张仪潮出行图(局部)



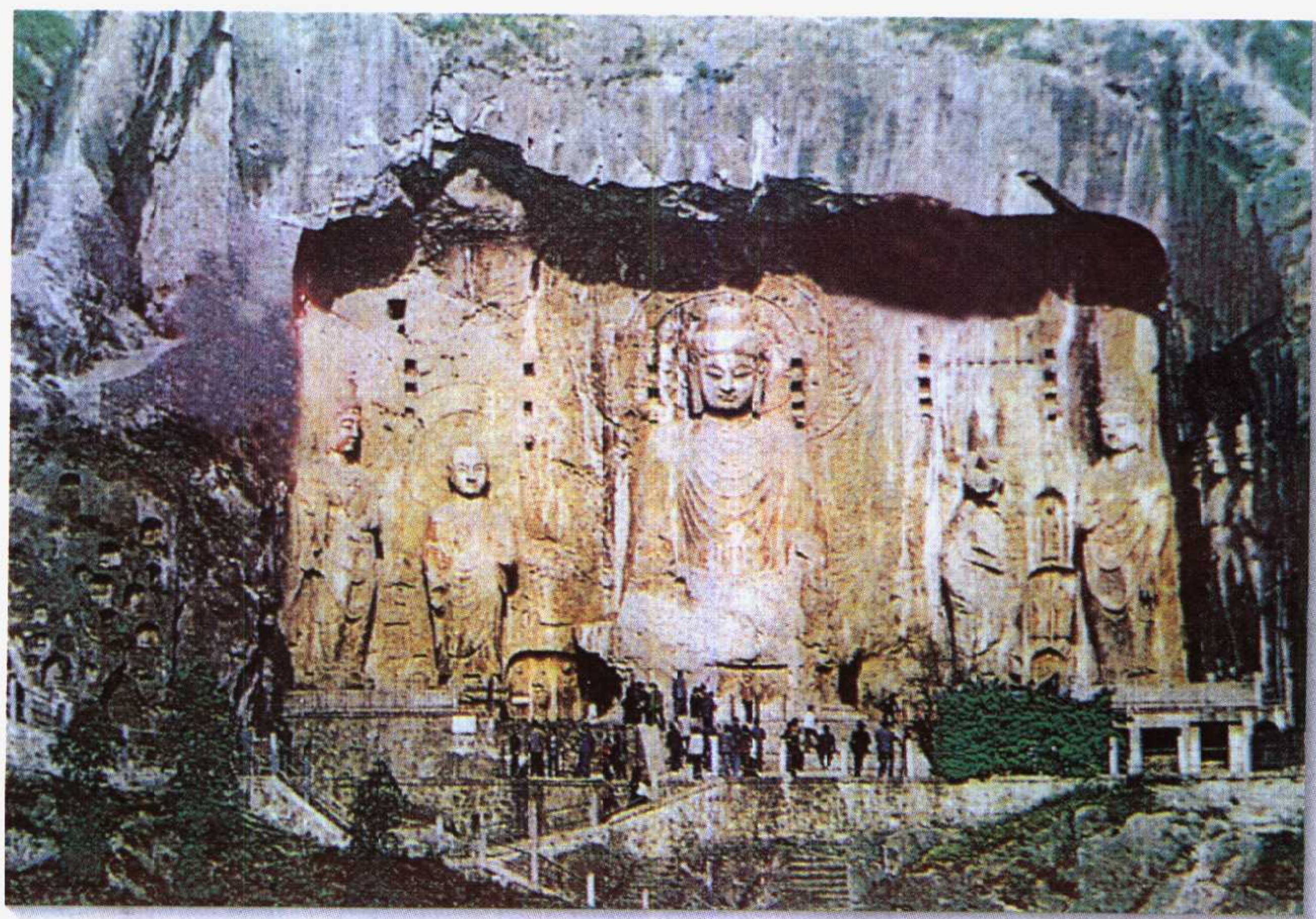
图六十四 莫高窟三二九窟
盛唐 供养人



图六十六 莫高窟九八窟
五代 于阗王供养像



图六十七
上：奉先寺卢舍那佛头部特写
下：龙门奉先寺





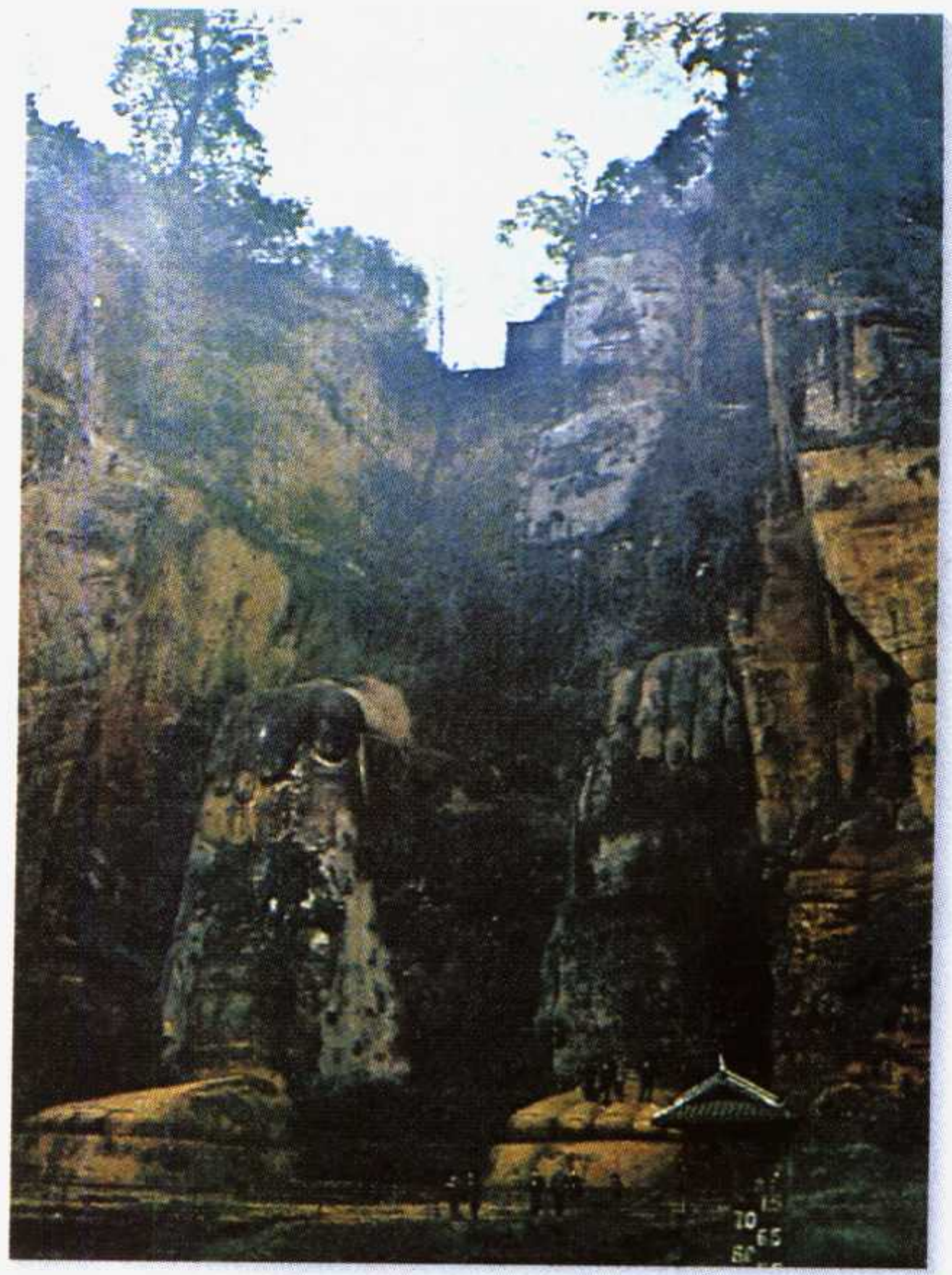
图六十八
龙门奉先寺西壁
南侧普贤菩萨

图六十八之一
龙门奉先寺北壁东侧
金刚力士与天王





图六十九 河南安阳县大住圣窟
隋 传法圣师石刻



图七十 四川乐山
唐 弥勒大佛



图七十一 四川仁寿牛角寨三〇号
唐 摩崖弥勒半身大佛像



图七十二 唐贞观十三年(639)
如来坐像(石灰岩)



图七十四 陕西彬县大佛寺
唐(北宋修饰) 大佛雕刻



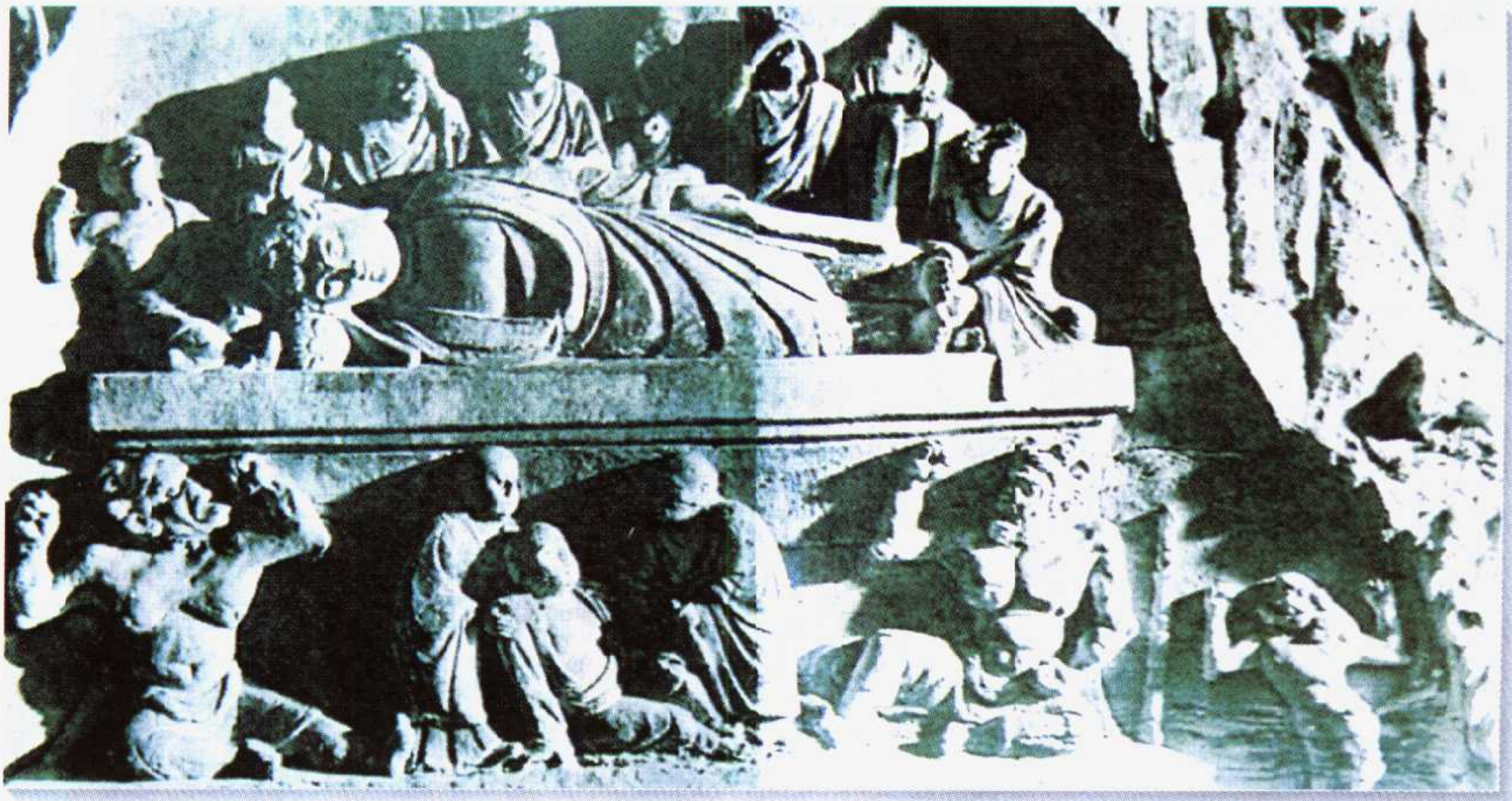
图七十三 陕西彬县大佛寺
唐(北宋修饰) 大佛
雕刻



图七十五 陕西彬县大佛寺
唐(北宋修饰) 胁侍菩萨
雕刻



图七十六 陕西西安大明寺
出土
唐 残躯菩萨像



图七十七 陕西黄陵千佛寺石窟 北宋 佛涅槃雕刻



图七十八 陕西黄陵千佛寺石窟 北宋 药师佛雕刻



图七十九 北宋 木雕观音菩萨像
美国纽约大都会博物馆藏



图八十二 陕西子长县北钟山石窟
北宋 供养菩萨(局部)



图八十 陕西延安万佛洞石窟
北宋 侍坐菩萨雕刻



图八十一 陕西延安万佛洞石窟
北宋 普贤菩萨雕刻



图八十四 陕西子长县北钟山石窟
北宋 罗汉雕刻(局部)



图八十三 陕西子长县北钟山石窟
北宋 罗汉雕刻(局部)



图八十七 陕西富县直罗塔
北宋 罗汉雕刻



图八十六 陕西富县
直罗塔
北宋
罗汉雕刻



图八十五 陕西富县
直罗塔
北宋
罗汉雕刻



图八十九 四川安岳千佛寨五十六窟
北宋 观音像(局部)



图八十八 陕西子长县
北钟山石窟
北宋 残躯菩萨像



图八十八之一 陕西富县阁子头寺
石窟外道旁
北宋 残躯佛像



图九十 北山一三六窟
南宋 日月观音头像



图九十之一 北山一三六窟
南宋 宝印观音



图九十之二 大足妙高山
南宋 净瓶、蜀索、
持钵观音



图九十一 北山石刻
北宋 孔雀明王

图九十二 北山一二五窟石刻
数珠手观音



图九十三 四川大足宝顶山石窟十一龕摩崖石刻 南宋 涅槃图



图九十四 大足宝顶石刻 喂鸡妇



图九十五之一 温州白象塔出土
北宋 彩塑菩萨
通高 64cm



图九十五 温州白象塔出土
北宋 彩塑菩萨
通高 64cm



图九十五之二 温州白象塔出土
北宋 彩塑菩萨
通高 64cm



图九十六 元 铸铜镀金文殊菩萨
故宫博物院藏



图九十七 元 佛传造像石刻
故宫博物院藏



图九十八 浙江杭州宝成寺 元 麻曷葛刺雕像



图九十九 浙江杭州飞来峰
元 无量寿佛



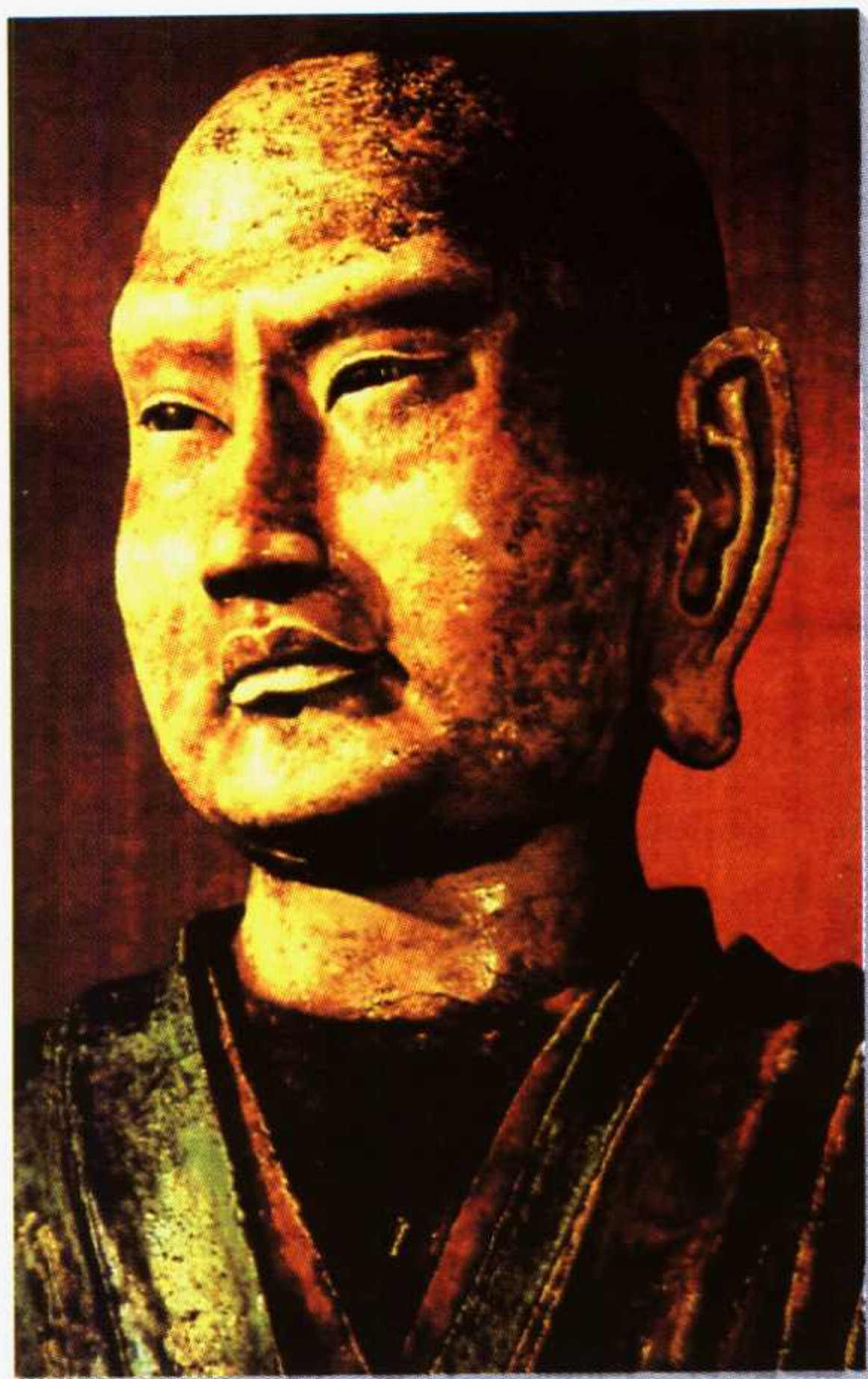
图一〇〇 浙江杭州飞来峰
元 金刚浮雕



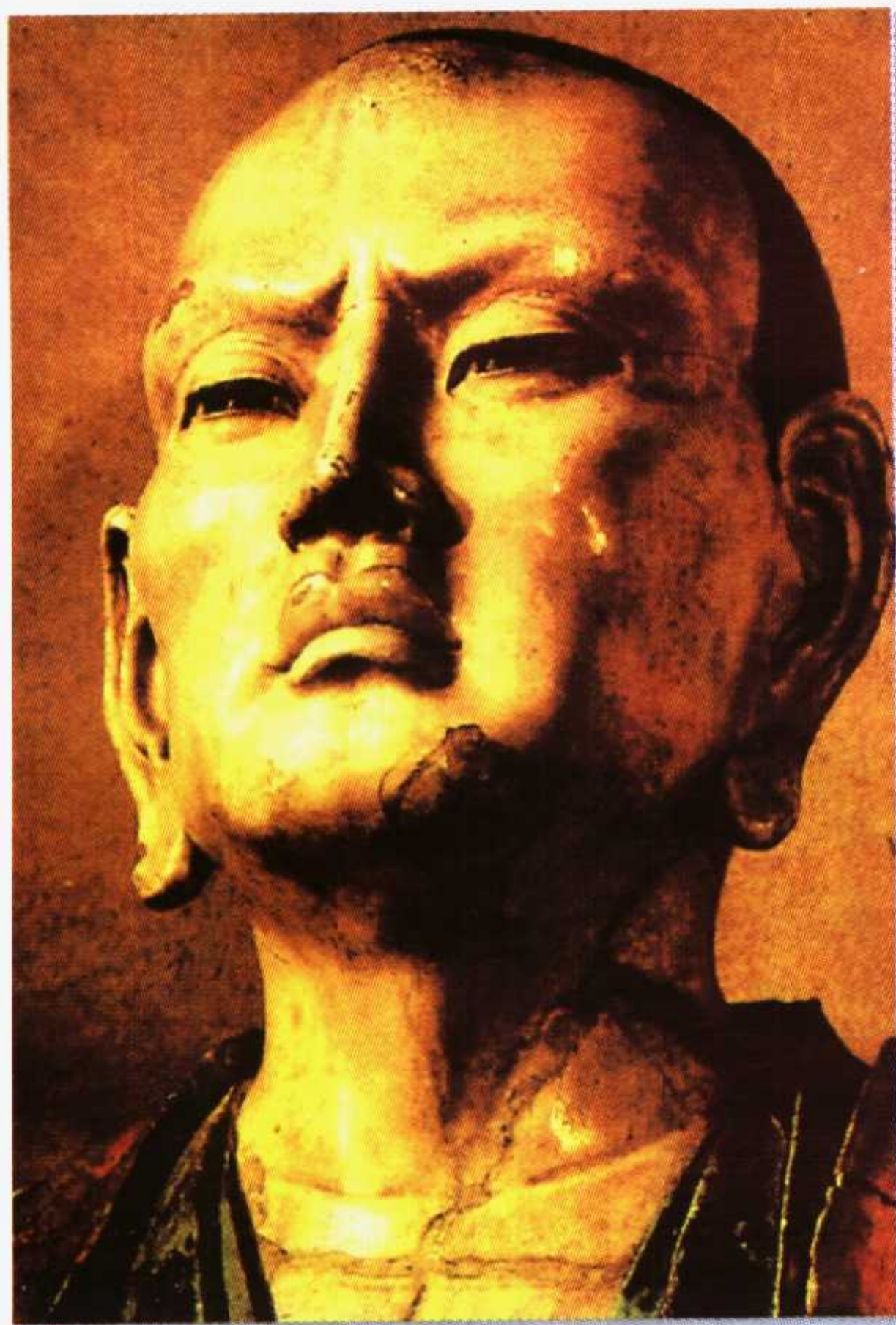
图一〇一 福建福清县海口镇 元 弥勒佛雕刻



图一〇二 辽 三彩罗汉
高 104.7cm



图一〇三 辽 三彩罗汉细部
高 100.17cm



图一〇四 1912年河北易县八佛洼
辽 三彩罗汉细部



图一〇五 山西大同市善化寺
金 彩塑月宫天子



图一〇六 山东长清县灵岩寺
北宋 彩塑罗汉

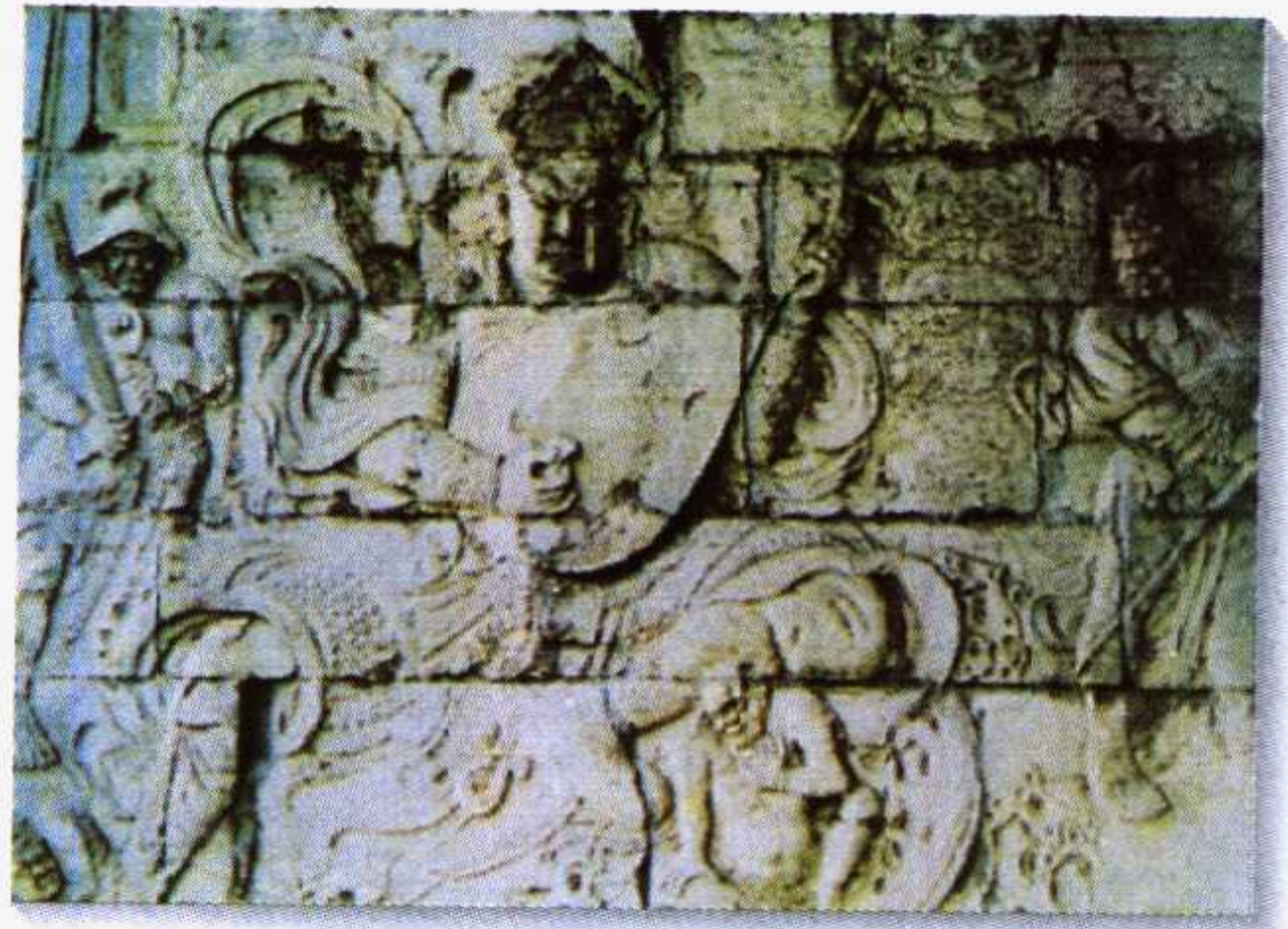




图一〇七 江苏吴县角直镇保圣寺
北宋：彩塑罗汉
上左：坐禅罗汉
上右：降龙罗汉
下：降龙罗汉(局部)



图一〇八 北京昌平区居庸关云台
元 多闻天王浮雕



图一〇八之一 北京昌平区居庸关云台
元 广目天王浮雕



图一〇八之二 北京昌平区居庸关云台
元 增长天王浮雕



图一〇八之三 北京昌平区居庸关云台
元 持国天王浮雕



图一〇九 云南昆明筇竹寺
清 彩塑罗汉
上：寺内梵音阁持蟾罗汉
下：寺内天台菜阁持杖罗
汉、持龕罗汉

图一一〇 云南昆明筇竹寺
清 彩塑罗汉
上：大雄宝殿北壁罗汉群像
下：寺内梵音阁念佛罗汉



图一一一 明 铸铜镀金
无量寿佛(报身佛像、
秘密像)
故宫博物院藏



图一一二 河南洛阳白马寺
明 夹纻罗汉



图一一三 河南洛阳白马寺
明 夹纻多闻天



图一一四 山西五台山碧山寺
清 夹纻罗汉



图一一五 清 夹纻无量寿佛
河北承德外八庙管理处藏



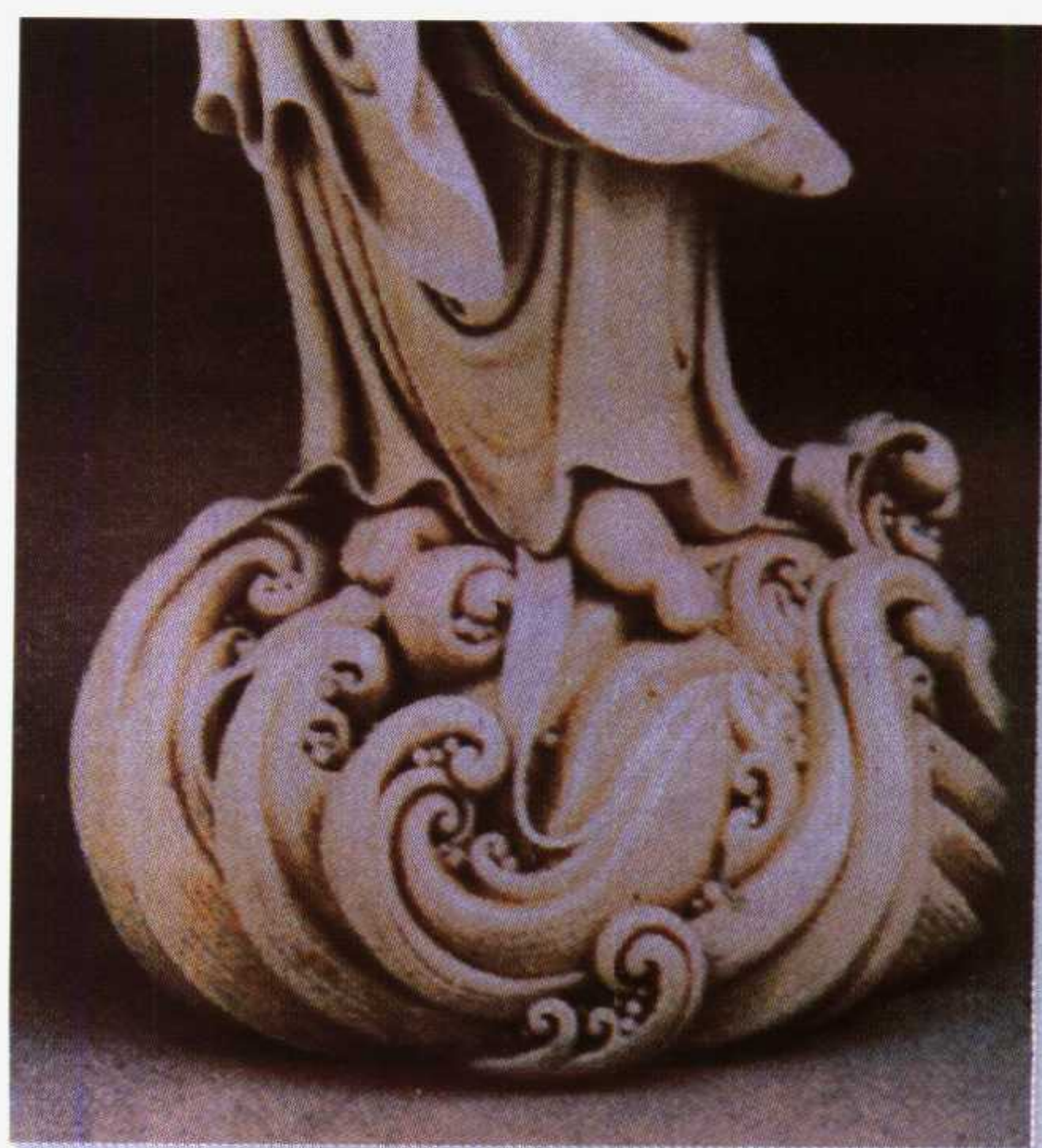
图一一七 明 釉陶金刚
山西洪洞县广胜寺上寺
飞虹塔



图一一六 明 瓷塑观音
广东省博物馆藏



图一一六之一 清 木雕金漆观音
故宫博物院藏



图一一八 明 何朝宗瓷塑
达摩渡江
故宫博物院藏
左上:达摩渡江
右上:达摩头部
右下:达摩足部



图一一九 清 黄杨木雕济公和尚
浙江省温州博物馆藏



图一二〇 明 泥塑贴金五方佛之一
山西大同上华严寺

《中国佛教百科全书》编辑委员会

(按姓氏笔画为序)

主 编	赖永海				
副 主 编	刘迎胜	莫励锋	徐小跃		
编辑委员	王雷泉	业露华	刘迎胜	张宏生	张晓敏
	吴为山	李书有	李向平	陈士强	罗 颢
	洪修平	徐小跃	莫励锋	麻天祥	董 群
	赖永海	潘桂明			

组编单位 南京大学中华文化研究院
南京大学宗教学系

策划编辑 张晓敏

责任编辑 王 纯 江建忠 吕 健 罗 颢 郑明宝

编 审 史良昭 汪贤度 李剑雄

统 筹 罗 颢

美术编辑 速泰熙

总 序

佛法广大,号称八万四千法门;经典浩瀚,总有三藏十二部之众。这是一份极可宝贵的人类遗产和精神财富。随着人们对其宗教、文化乃至社会价值认识的不断深入,时下学佛者日多。然而,面对八万四千法门,究竟应该从何而入?浩如烟海的经典宝藏,又如何才能真正做到开卷有益?初学有得者,怎样才能循序渐进、更上一层楼?素有研究者,又如何广开思路、进一步发掘佛教的文化、社会价值,为净化人的心灵、创建时代的精神文明做贡献?凡此种种,《中国佛教百科全书》将试图做出力所能及的努力。

佛教经典浩繁、义理精深,《经典卷》对所有重要佛教经典的结集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍与评释,让你一目了然,阅藏知津;《教义卷》则对整个佛教基本教义的形成、思想意蕴和哲学内涵等分门别类地进行了深入浅出的阐释与评述,使人们对佛教义理的思想内容和哲学意蕴有一个较为全面、清晰的了解。

佛教源远流长,宗派繁多,《历史卷》对佛教传入中国后的历史发展及这种发展的社会历史根据、思想文化背景等进行了线条清晰而又资料翔实的梳理与剖析,以有限的篇幅展现了中国佛教的历史衍变和发展大势;《宗派卷》则对中国佛教史上从魏晋南北朝般若学的“六家七宗”到隋唐佛教的四大宗教各自的思想渊源、学



术传承、基本义理以及各派之间的相互联系及此消彼长等,进行了颇为深入的论述与辨析,一展隋唐佛学盛世之风采。

中国佛教,自汉魏至明清,高僧辈出,代有其人,《人物卷》对中国佛教史上较著名大德高僧之生平活动、思想特质、译经弘法、道行德操等的报道,既客观公允,又深入具体,从一个侧面反映了中国佛教发展的历史风貌。中国佛教的制度仪轨,有些承续于印度佛教,有些则颇具中国特色,史称“马祖创丛林,百丈立清规”,说明中国佛教的寺院制度和礼仪清规多有本土僧人的创造,《仪轨卷》对中国佛教的寺院殿堂、教职教制、节日礼仪乃至罗汉诸天等都有较详尽具体的介绍与述评,借此可以一窥汉化佛教的制度仪轨和寺院生活。

中国佛教的另一个重要特点,就是受中国传统文化的影响逐渐走上中国化的道路,隋唐以降,中国化的佛教又反过来对中国传统文化产生巨大的影响,此中尤以禅与传统诗书画的结合进而演化为禅诗、禅画表现最为突出,《诗偈卷》精选了近二百篇的诗词偈句,既深入地剖析了这些诗篇的文学意韵,又着重揭示其中所蕴涵的佛理禅趣,并且通过比较分析的方法,探讨了禅与中国古代诗歌之间的相互渗透和相互影响,使人们确实地看到,禅与古代诗歌的关系,正如古人所说的:“不懂得禅,不足以论诗。”《书画卷》则采取个案分析与历史叙述相结合的方法,较深入地揭示出佛理禅趣与中国古代书画的相互关系。一方面,僧人禅师常常染指书画,另一方面,书画家也多涉足佛教,一方面,佛理禅趣大量融入书画之中,另一方面,书坛画苑处处流露出禅机佛意,中国古代书画的历史发展,确实与中国佛教思想的演变遥相呼应、息息相关。

佛教艺术是中国佛教文化的一个重要组成部分,此中尤以佛教建筑、佛教雕塑以及佛教对中国古代建筑、雕塑艺术的影响,值得人们进行深入的探讨和发掘。《雕塑卷》对佛教雕塑艺术的传



人、流变及其形成中国特色的发展道路、对佛教雕塑的造型、装璜乃至石窟艺术中之彩塑、壁画等,都进行颇为深入、详尽的介绍、剖析与论述,较系统地再现了中国佛教雕塑艺术的全貌。《建筑卷》则对中国佛教建筑之历史发展、各派佛教寺院之布局、各种佛教殿堂之结构及其特征乃至典型之佛教建筑如寺塔、经幢等,都进行较全面甚至颇为专业性的介绍和评析,不仅对于人们了解历史上的佛教建筑,而且对于日后的寺院、殿堂的构建等,都有一定的借鉴意义。中国古来有“天下名山僧占多”的说法,历史上的名胜古迹多与佛教有联系,中国佛教的发展也常与寺院之变迁相关联,《名山名寺卷》除了对中国佛教四大名山进行由点到面的详细介绍外,还收录了全国著名寺院数百个,并对其地理位置和人文景观、创寺高僧和宗派特色、历史沿革和现存规模等都进行较为具体的介绍与点评,举凡“到此一游”者,既可一览祖国的名山宝刹、风景名胜,又能从一个侧面窥探中国佛教的此消彼长和迁流演变。

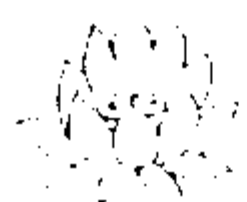
《中国佛教百科全书》凡十一卷,总约三百万字,从经典、教义、人物、历史、宗派、仪轨、诗偈、书画、雕塑、建筑、名山名寺等十一个方面,较全面系统地再现了中国佛教及中国佛教文化的总体面貌及其历史发展,其中,既有基本知识的介绍,又有主要义理的阐释;既有历史发展的概述,又有个案的深入剖析;既有宗教意义的阐发,又有文化价值的揭示。就编撰者的主观愿望说,力图把通俗性与学术性较好地统一起来,使《全书》既是初学者登门入室之阶梯,对佛学研究者又具有较高的参考价值。当然,由于编撰者的学力识见等多有局限,书中之错讹偏颇在所难免,凡此,均俟之于方家大德的赐正、教示。

赖永海

刘道广，1947年生，江苏南京人，文学博士。曾先后在南京师范大学、南京艺术学院主讲中国绘画史、中国装饰画史、中国工艺美术史。现为东南大学艺术学系教授。著有《中国民间美术发展史》、《中国古代艺术思想史》等。

目 录

总序	(1)
第一章 佛教雕塑艺术的东传	(3)
第一节 佛教雕塑艺术的产生	(3)
第二节 西域佛教雕塑艺术	(6)
一、西域佛教艺术的分布	(6)
二、于阗地区的佛教造像	(8)
三、龟兹地区的佛教造像	(10)
四、克孜尔千佛洞的壁画	(11)
五、疏勒地区的佛教造像	(17)
六、楼兰地区的佛教造像	(19)
七、高昌地区的佛教造像	(20)
第三节 藏传佛教及其造像	(22)
第四节 南方佛教艺术的传播及其遗存	(26)
一、西南北上的传播方向	(26)
二、云南地区的佛教造像	(28)
三、东南北上的传播方向	(30)



第二章 南北朝时期佛教艺术的流变	(32)
第一节 敦煌莫高窟的开凿	(33)
一、莫高窟的雕塑	(35)
二、附录:莫高窟的壁画	(37)
第二节 云冈石窟	(44)
第三节 龙门石窟	(47)
第四节 巩县石窟寺及响堂山石窟群	(51)
第五节 麦积山石窟	(56)
第六节 北朝造像碑和工艺造像	(60)
第七节 南朝的造像	(66)
一、江南地区石窟造像	(67)
二、戴逵、僧祐的造像活动	(69)
三、南朝造像碑和工艺造像	(72)
第三章 隋、唐佛教造像的逐渐“汉化”	(77)
第一节 唐代寺院造像的发达	(77)
第二节 佛画“样式”	(80)
第三节 唐、五代的石窟造像	(83)
一、莫高窟雕塑	(83)
二、附录:莫高窟壁画	(89)
三、龙门奉先寺石刻造像	(102)
四、寺院石刻造像	(115)
第四章 汉化佛教造像的世俗化发展	(118)
第一节 宋代北方石窟造像	(119)
第二节 宋代四川地区石窟造像	(124)
第三节 元代“梵式”造像的插曲	(134)



第四节 明、清彩塑造像及工艺造像 (142)

附 录	(150)
一、《画塑记》和造像量度	(150)
二、《元代画塑记·佛像》注释	(159)

图 版

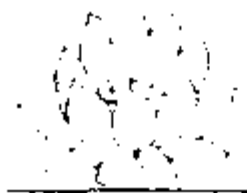
- 图一 克孜尔石窟本生故事“戒度类”
 图二 克孜尔石窟本生故事“忍辱度类”
 图三 克孜尔石窟本生故事“明度类”
 图四 克孜尔石窟本生故事“布施度类”
 图五 克孜尔石窟本生故事“精进度类”
 图六 克孜尔石窟本生故事“禅度类”
 图七 西藏铜雕镀金千手千眼观音
 图七之一 西藏迦栖罗神鸟
 图八 西藏摩崖石刻佛、菩萨像
 图九 西藏石雕怒金刚
 图九之一 西藏石刻线画金刚喜像
 图九之二 西藏浮雕四菩萨
 图十 莫高窟二五七窟 思惟菩萨
 图十一 莫高窟二五四窟 萨埵那太子本生
 图十二 莫高窟二五七窟 九色鹿王本生
 图十二之一 莫高窟二五七窟 九色鹿王本生
 图十三 云冈石窟第二十窟 主尊佛
 图十三之一 云冈石窟第十九窟 坐佛
 图十四 云冈石窟第六窟 立佛



- 图十四之一 云冈石窟第六窟 上:释迦多宝像 下:坐佛
- 图十五 洛阳龙门石窟宾阳中洞 释迦牟尼佛坐像
- 图十六 龙门宾阳中洞 帝后礼佛图
- 图十七 河南巩县石窟寺第一窟 维摩诘像(局部)
- 图十八 河南巩县石窟寺第三窟 飞天浮雕
- 图十九 河南巩县石窟寺第一窟 立佛头像
- 图二十 河南巩县石窟寺 坐佛头像
- 图二十一 河南巩县石窟寺坐佛 造像四尊 上左:第一窟西龕
上右:第一窟中心柱东龕 下左:第四窟中心柱南壁 下右:第
一窟中心柱北龕
- 图二十二 太原天龙山石窟东峰第四窟 坐佛像
- 图二十三 河北南响堂山石窟 坐佛像
- 图二十四 河北北响堂山石窟第七窟 坐佛像
- 图二十五 河北北响堂山石窟第七窟 塔形龕外观上部雕刻
- 图二十六 河南安阳小南海中窟 佛说法图
- 图二十七 石三尊佛
- 图二十八 石雕观音像
- 图二十九 石三尊佛立像
- 图三十 持莲子观音像
- 图三十一 石造太子半跏思惟像
- 图三十二 金铜交脚弥勒菩萨
- 图三十三 陕西兴平县出土 造像碑背面
- 图三十四 朱双炽造像龕
- 图三十五 刘保生造像
- 图三十六 陈海龙等造四面像碑
- 图三十七 甘肃张家川出土 王令猥造像碑背面 左上:螭龙首
下垂的碑额 左下:供养人浮雕



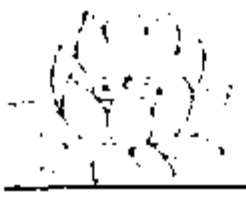
- 图三十八 菩萨立身残躯
图三十九 二佛像(佛陀牟尼佛与多宝如来对话)
图四十 金铜坐佛像
图四十一 四川彭山县出土 佛像陶插座
图四十二 湖北武昌出土 鎏金坐佛铜像
图四十三 四川成都万佛寺出土 释迦立像碑(残)
图四十四 四川成都万佛寺遗址出土 经变故事浮雕
图四十五 莫高窟二〇五窟 菩萨坐像
图四十六 莫高窟一九四窟 菩萨像
图四十七之一 莫高窟一九七窟 菩萨像
图四十七之二 莫高窟四十五窟 舍利弗像
图四十八 莫高窟一五九窟 菩萨像
图五十 莫高窟二十七窟 供养菩萨
图四十九 莫高窟三八四窟 供养菩萨
图五十一 莫高窟四十五窟 菩萨、迦叶、天王像
图五十二 莫高窟一九四窟 天王像
图五十三 莫高窟四三九窟 迦叶像
图五十四 莫高窟四一九窟 迦叶像
图五十五 莫高窟四十五窟 迦叶像
图五十六 莫高窟四二七窟 阿难像
图五十七 莫高窟四十五窟 阿难像
图五十九 莫高窟一〇三窟 维摩居士
图五十八 莫高窟二二〇窟 维摩变
图六十 莫高窟一五八窟 涅槃变
图六十一 莫高窟八十五窟 树下弹琴
图六十二 莫高窟七十一窟 思惟菩萨
图六十三 莫高窟二二〇窟 供养菩萨



- 图六十四 莫高窟三二九窟 供养人
- 图六十五 莫高窟一五六窟 张仪潮出行图(局部)
- 图六十六 莫高窟九八窟 于阗王供养像
- 图六十七 上:奉先寺卢舍那佛头部特写 下:龙门奉先寺
- 图六十八 龙门奉先寺西壁 南侧普贤菩萨
- 图六十八之一 龙门奉先寺北壁东侧 金刚力士与天王
- 图六十九 河南安阳县大住圣窟 传法圣师石刻
- 图七十 四川乐山 弥勒大佛
- 图七十一 四川仁寿牛角寨三〇号 摩崖弥勒半身大佛像
- 图七十二 如来坐像
- 图七十三 陕西彬县大佛寺 大佛雕刻
- 图七十四 陕西彬县大佛寺 大佛雕刻
- 图七十五 陕西彬县大佛寺 胁侍菩萨雕刻
- 图七十六 陕西西安大明寺出土 残躯菩萨像
- 图七十七 陕西黄陵千佛寺石窟 佛涅槃雕刻
- 图七十八 陕西黄陵千佛寺石窟 药师佛雕刻
- 图七十九 木雕观音菩萨像
- 图八十 陕西延安万佛洞石窟 侍坐菩萨雕刻
- 图八十一 陕西延安万佛洞石窟 普贤菩萨雕刻
- 图八十二 陕西子长县北钟山石窟 供养菩萨(局部)
- 图八十三 陕西子长县北钟山石窟 罗汉雕刻(局部)
- 图八十四 陕西子长县北钟山石窟 罗汉雕刻(局部)
- 图八十五 陕西富县直罗塔 罗汉雕刻
- 图八十六 陕西富县直罗塔 罗汉雕刻
- 图八十七 陕西富县直罗塔 罗汉雕刻
- 图八十八 陕西子长县北钟山石窟 残躯菩萨像
- 图八十八之一 陕西富县阁子头寺石窟外道旁 残躯佛像



- 图八十九 四川安岳千佛寨五十六窟 观音像(局部)
- 图九十 北山一三六窟 日月观音头像
- 图九十之一 北山一三六窟 宝印观音
- 图九十之二 大足妙高山 净瓶、鬘索、持钵观音
- 图九十一 北山石刻 孔雀明王
- 图九十二 北山一二五窟石刻 数珠手观音
- 图九十三 四川大足宝顶山石窟十一龕摩崖石刻 涅槃图
- 图九十四 大足宝顶石刻 喂鸡妇
- 图九十五 温州白象塔出土 彩塑菩萨
- 图九十五之一 温州白象塔出土 彩塑菩萨
- 图九十五之二 温州白象塔出土 彩塑菩萨
- 图九十六 铸铜镀金文殊菩萨
- 图九十七 佛传造像石刻
- 图九十八 浙江杭州宝成寺 麻曷葛剌雕像
- 图九十九 浙江杭州飞来峰 无量寿佛
- 图一〇〇 浙江杭州飞来峰 金刚浮雕
- 图一〇一 福建福清县海口镇 弥勒佛雕刻
- 图一〇二 三彩罗汉
- 图一〇三 三彩罗汉细部
- 图一〇四 1912年河北易县八佛洼 三彩罗汉细部
- 图一〇五 山西大同市善化寺 彩塑月宫天子
- 图一〇六 山东长清县灵岩寺 彩塑罗汉
- 图一〇七 江苏吴县角直镇保圣寺 彩塑罗汉 上左:坐禅罗汉
上右:降龙罗汉 下:降龙罗汉(局部)
- 图一〇八 北京昌平区居庸关云台 多闻天王浮雕
- 图一〇八之一 北京昌平区居庸关云台 广目天王浮雕
- 图一〇八之二 北京昌平区居庸关云台 增长天王浮雕



- 图一〇八之三 北京昌平区居庸关云台 持国天王浮雕
- 图一〇九 云南昆明筇竹寺 彩塑罗汉 上:寺内梵音阁持蟾罗汉 下:寺内天台菜阁持杖罗汉、持龕罗汉
- 图一一〇 云南昆明筇竹寺 彩塑罗汉 上:大雄宝殿北壁罗汉群像 下:寺内梵音阁念佛罗汉
- 图一一一 铸铜镀金 无量寿佛(报身佛像、秘密像)
- 图一一二 河南洛阳白马寺 夹纻罗汉
- 图一一三 河南洛阳白马寺 夹纻多闻天
- 图一一四 山西五台山碧山寺 夹纻罗汉
- 图一一五 夹纻无量寿佛
- 图一一六 瓷塑观音
- 图一一六之一 木雕金漆观音
- 图一一七 釉陶金刚 山西洪洞县广胜寺上寺飞虹塔
- 图一一八 何朝宗瓷塑 达摩渡江 左上:达摩渡江 右上:达摩头部 右下:达摩足部
- 图一一九 济公和尚 黄杨木雕
- 图一二〇 泥塑贴金 五方佛之一 山西大同上华严寺

雕塑卷

第一章 佛教雕塑艺术的东传

佛教雕塑艺术是指用雕或塑的形式塑造的三维度的佛教造像,当佛教形成并以印度为发祥地向四周传播之时,艺术的形式才渐次发生,其中,东向传播的一支后来直接和中国传统艺术发生了关联。

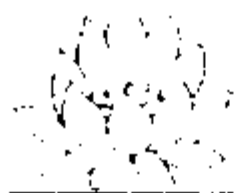
第一节 佛教雕塑艺术的产生

佛教雕塑艺术产生于何时?据《增一阿含经》卷二十八的记载,是:

是时,(优填)王即敕国界之内诸奇巧师匠,而告之曰:“我欲作(如来)形像。”巧匠对曰:“如是,大王。”是时,优填王即以牛头栴檀作如来形像,高五尺。

是时,波斯匿王闻优填王作如来形像高五尺而供养。是时,波斯匿王复召国中巧匠而告之曰:“我今欲造如来形像,汝等时当办之。”时波斯匿王而生此念:当用何宝作如来形像耶?斯须复作是念:如来形体,黄如天金,今当以金作如来形像。

是时,波斯匿王纯以紫磨金作如来像,高五尺。尔时,阎浮提内始有此二如来像。



波斯匿王与释迦牟尼佛同岁,当时是中印度拘萨罗国国王,他信奉并且支持佛教,被信徒誉为“月光”。后来因其子篡位而外逃,与释迦牟尼佛同年逝世。

《增一阿含经》的基本内容在佛教第一次结集,即释迦牟尼佛逝世的当年的集会上已经基本确定,形成文字则迟至公元前一世纪时候。按照它的说法,似乎佛教造像早在释迦牟尼佛在世的时候就存在。

事实上,至今没有一件出土实物可以证明佛教造像的历史有这么早。

从现有的资料情况看,佛教雕塑艺术的第一次兴起应该是阿育王弘法的时代。相当于中国秦始皇时代的阿育王孔雀王朝在国力强盛的基础上,宣扬佛法,佛教建筑雕刻一时大兴,从遗留的高达十五米,重达五十吨的石柱实物推测,当年的建筑物规模应该是相当壮观的。特别是这些残存的石柱上,往往有狮、象、马、牛及法轮、莲花的雕刻,造型准确,形象生动,手法洗炼,显示了阿育王时代的艺术特色。

但是,阿育王时代的佛教雕刻中却回避了释迦牟尼佛具体造像问题。譬如,在北印度保留至今的阿育王时代的山奇大塔上有丰富的佛本生故事浮雕,其中东面浮雕是象、牛、蛇、金翅鸟、羚羊等各种动物膜拜一株菩提树;西面浮雕是一群野象向一株菩提树致敬。在这些画面中,佛的形象是被菩提树取代的。

同样,在其他画面中,佛的具体造像都是用佛座、佛足印等物来作“标号”式的表现,而回避佛的形像直接出现在画面上。据《阿育王传》卷二说:弗那槃达有尼乾陀弟子画作佛像,而令礼拜于尼乾子像。……阿育王闻而大怒,捕捉所有尼乾陀弟子加以屠杀。

佛的形像实在是太神圣,太高大了,但凡有具体的佛造像都会有损于心目中的理想形象,所以造像艺术活动只会亵渎神灵,而不



会为之增光。由此可见,在释迦牟尼佛当世,直到阿育王的孔雀王朝时期,佛教造像的艺术活动还没有深入到对佛像本身的具体塑造的研究方面。

到公元前 127 年的时候,孔雀王朝的势力已经衰微,大月氏迅速强盛起来,建立了崇奉佛教的“贵霜王朝”。

在这一年前后,由阿育王主持在华氏城(今印度比哈尔邦首府巴特那)召开了佛教徒的第三次结集,对《阿含经》重新会诵整理,由此而确认了雕塑佛像的“合法性”。

大月氏的贵霜王朝疆域相当大,使佛教又一次有了普及的条件,当时的迦腻色迦王提倡佛教,除了继续阿育王早期的阐释经义,大造寺塔建筑外,尤其值得注意的是邀集的工匠中,有希腊手工艺师雕刻佛像,开始了具体的佛教造像艺术活动,形成后世所谓“犍陀罗”艺术风格,在出土实物的观察中,可以看到:佛造像是以人物形象为根据而加以塑造的,面部前额宽广,鼻梁隆起,大眼薄唇,下腭宽大突出,头发呈波状、螺旋状。

很明显,和早期希腊阿波罗神像有共通之处。

公元四世纪时,旃陀罗笈多一世扩充疆土,建立笈多王朝,也是弘法致力的朝廷,贵霜王朝的犍陀罗佛像艺术风格至此而一变,佛像造型以印度人为模特儿,薄衣透体,衣纹线条柔密平缓,背光布满雕镂精细的莲花纹,佛座也出现莲花样式,是后世所谓“秣菟罗”艺术。

犍陀罗和秣菟罗的佛教造像艺术随着佛教的东向传播,逐渐伸延到中国境内。



第二节 西域佛教雕塑艺术

一、西域佛教艺术的分布

当犍陀罗佛教艺术兴起的时候,佛教的传播区域也在逐渐扩大,从公元三世纪始,阿富汗的兴都库什山,斯库鲁阿布上游的巴米羊摩崖石窟开始兴建,佛教造像艺术活动也借助于佛教在各个地区的逐渐流行而发展起来。

从战国至汉代,新疆地区分散着诸多小国,汉武帝时候,与汉朝有交往关系的西域诸国就从三十六个渐次增加到五十多个。

从这一地区出土的文牍简册来看,当时这里流行着三种主要语言,即龟兹焉耆语、康居语和于阗语。在流行这些语言的国家里,佛教并不是唯一的宗教,拜火教、摩尼教和景教都各有自己的信徒。因此,佛教本身尽管在公元前就已经成熟,佛教造像艺术也在第三次结集时得到确认,但它对新疆地区的影响还有碍于已经流行一时的其他宗教而暂时未能打开局面。

佛教究竟在什么时候传入新疆,并且成为当地居民的主要信仰,历来尚无确定的认识。但我们可以从这一地区陆续发现的一些佛教艺术遗址遗物来推测出一个大致的时间轮廓。

东汉永元二年至建和元年(90—147),新疆库车“森木塞姆千佛洞”开凿。

东汉初平元年至唐天祐四年(190—907),新疆拜城“克孜尔千佛洞”开凿。

东汉建安六年至北魏太平真居十一年(201—450),新疆鄯善



吐峪沟千佛洞开凿。

东汉建安六年至唐天祐四年(201—907),新疆库车库木吐拉千佛洞开凿。

西晋泰始元年至唐天祐四年(265—907),新疆焉耆锡克沁千佛洞开凿。

西晋泰始元年至北魏泰常五年(265—420),库车克孜朵哈千佛洞开凿等等。

(以上时间顺序是根据奚传绩先生编《中外美术史大事对照年表》,江苏美术出版社,1988年1月版。)

如果把上述地点联系起来,就会看到有一条沿着塔克拉玛干沙漠北部边缘地带由西向东的上行传播路线,它的最西端的出发地是喀什、疏勒一带,依次北向上行是乌什、札木台、拜城、库车、沙雅、轮台至焉耆,从焉耆向东南下行是楼兰,向东北上行是高昌。

那么,佛教传播到喀什一带的时间应该早于东汉永元二年(90)。

此外,五十年代末在塔克拉玛干沙漠南端的民丰县境内曾出土有东汉蜡染佛教人物像棉布,人物上身半裸,双手持一物,物上有葡萄,项上有串珠,头部后有多层圆光,被一般论者以为是“供养人”或“菩萨”的形象,不论这块棉布是当地生产,还是从印度、尼泊尔境内传入,都说明佛教造像的影响范围确实已经到达这一地区。

因此,从喀什、疏勒一带沿塔克拉玛干大沙漠南面边缘东向,包括和田、于田在内是一片受佛教艺术熏陶的地区。

这片地区沿着塔克拉玛干沙漠东端走向,在且末沿车尔臣河上溯到达罗布庄,它的东北向就是楼兰。



二、于阗地区的佛教造像

塔克拉玛干沙漠南部和昆仑山北部地区是当时新疆地区众多小国之一——于阗国的地域。

于阗国立国时间是佛涅槃后的二百三十四年(《于阗国授记》),立国后一百六十五年,由尉迟胜执政,佛法才开始兴起。

如果以佛涅槃在公元前 485 年计算,于阗立国当在公元前 251 年,尉迟在公元前 86 年掌国。这一年是中国汉武帝的卒年,即昭帝始元元年。

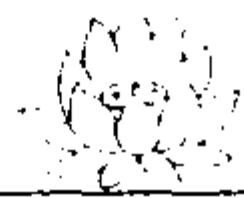
于阗国原本是一个信奉拜火教(祆教)的国家,东汉初曾被塔克拉玛干北面的莎车所灭。佛教在其初并不是她的国教。东汉时候班超于永平十六年(73)曾出使于阗,于阗王受制于匈奴的势力,“且其俗信巫。巫言:神怒何故欲向汉?汉使有弱马,急求取以祠我。”说明当时的于阗国流行的还是以马为牺牲的“巫”教,佛教处于非主流地位。

永元六年(94)班超联合于阗王,发龟兹、鄯善等国兵力,攻打焉耆、尉犁二王,于阗等西域各国才正式归附汉朝。西晋时,于阗王被册封为“亲晋于阗王”,南北朝时又属于北魏。

可见,于阗当地的文化和汉族文化之间在相当长时间内都处在相互交流的状态中。

北魏神龟二年(519),惠生西行到于阗,在《惠生行记》中记载说:

于阗王不信佛法,有商将一比丘名毗卢旃,在城南杏树下,向王伏罪云:“今辄将异国沙门来在城南杏树下。”王闻忽怒,即往看毗卢旃。旃语王曰:“如来遣我来,令王造覆盆浮图



一躯,使王祚永隆。”王言:“令我见佛,当即从命。”毗卢旃鸣钟告佛,即遣罗睺罗变形为佛,从空而现真容,即于杏树下置立寺舍,画作罗睺罗像,忽然自灭。于阗王更作精舍笼之,令覆瓮之影恒出屋外。见之者无不回向。其中有辟支佛靴,于今不烂,非皮非缁,莫能审之。

大概佛教在于阗国的真正兴起也是在这一记载的事情发生之后。

值得注意的是,在这一兴起的过程中,当时据有中国北方领土的少数民族诸政权都和于阗国的佛教有频繁的接触,《惠生行记》记述佛教流行于阗国之后的情况是:

后人于像边造丈六像者,及诸像塔乃至数千。悬彩幡盖亦有万计,魏国之幡过半矣。幡上隶书云:太和十九年(495)、景明二年(501)、延昌二年(513)。唯有一幅,观其年号,是姚秦(384—417)时幡。

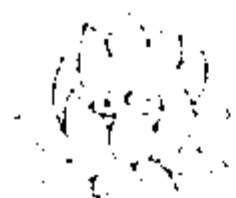
于阗国的佛教到了汉末,已经有一定的影响,而且名声远播于中土,魏甘露五年(260)颍川人朱士行出家为僧,同年自雍州(今陕西西安西北)西行到于阗国取经,后来抄写梵书正本九十章六十万余言。此后,不断有梵文佛经自于阗传入中土。

北魏之时的于阗国佛法既盛,佛教艺术也盛极一时,如《北周书·于阗传》的描述是:

俗重佛法,寺塔僧尼甚众,王尤信向。每设斋日,必亲自洒扫馈食焉。

城南五十里有赞摩寺,即昔罗汉比丘比卢旃为其王造覆盆浮图之所。石上有辟支佛趺处,双迹犹存。

于阗佛教造像艺术的兴起,直接刺激了远道而来的中国经师的佛化感受,北魏天兴二年(399)法显西行取经,第二年到达于阗,《高僧法显传》记其见闻是:



其城西七、八里，有僧伽蓝名王新寺，作来八十年，经三王方成，可高二十五丈，雕文刻镂，金银覆上，众宝合成，塔后作佛堂，庄严妙好，梁柱、户扇、窗牖皆以金箔，别作僧房，亦严丽整饰，非言可尽。

按文中“作来八十年”计，王新寺开始兴建的时间应该是东晋太兴三年(320)。

在法显的观察中，于阗国佛教造像不独寺院供奉，行像的样式也相当流行，他说：

法显等欲观行像，停三月日，其国中十四大僧伽蓝，不数小者。

从四月一日，城里便扫洒道路，庄严巷陌。其城门上张大帷幕，事事严饰。(于阗国)王及夫人采女，皆住其中。

瞿摩帝僧是大乘学，王所敬重，最先行像。离城三、四里，作四轮像车，高三丈余，状如行殿，七宝庄校……皆金银雕莹，悬于虚空。

像去门百步，王脱天冠，易着新衣，徒跣持华、香，翼从出城迎像。头面礼足，散花烧香。

像入城时，门楼上夫人、采女遥散众华，纷纷而下，如是庄严供具，车车各异。

一僧伽蓝则一日行像，四月一日为始，至十四日，行像乃讫。

行像讫，王及夫人乃还宫耳。

三、龟兹地区的佛教造像

在于阗国佛教兴盛之时，新疆其他地区也同样在流行着这一



宗教,尤其是到了北魏时期,塔克拉玛干沙漠北部的龟兹国也兴起了佛教石窟造像和壁画艺术。

龟兹,又称归兹、鸠兹、屈茨、丘茨等。龟兹虽然地处西陲,但和汉朝的联系却相当早,西汉元康元年(前65)龟兹王绛宾偕夫人到达长安,接受汉宣帝的印绶。绛宾夫人是乌孙公主之女,是汉外孙,所以,宣帝又“赐以车骑旂鼓歌吹数十人,绮罗杂缯奇珍凡数十万,留且一年,厚赠送之”。

到神爵二年(前60)西域都护成立,在轮台东野云沟附近治乌垒城,以防范匈奴的南侵,龟兹和中原汉政权关系一时更密切了。

此后数百年间,随着匈奴势力的消长,龟兹和中原汉政权的关系也时有兴废,但龟兹文化犹如涓涓细流,未曾中止和汉文化的交流。

龟兹国的袄教、佛教都很盛行,现在拜城木札提河北岸摩崖石窟,即克孜尔千佛洞、朵哈千佛洞、森木赛姆千佛洞、库木吐喇千佛洞及玛扎伯赫千佛洞等都是当年佛教艺术盛行的遗迹。

龟兹国的佛教艺术兴起的时间,如果从拜城克孜尔千佛洞遗址来看,大约是从南北朝时候开始的,也就是说,与法显记述于阗国的佛教造像艺术勃兴差不多同时。

四、克孜尔千佛洞的壁画

克孜尔千佛洞建造时间的下限,目前有二说,一说在唐末五代,一说在元代。

克孜尔石窟编号已有二百三十六个,较完整的石窟有八十个,佛教洞窟占多数。

石窟的形制有三种类型,一种是仿木石结构的六重斗四窟顶;



一种是方形穹顶窟；还有一种就是一般所谓“龟兹型窟”。

“龟兹型窟”的结构是前后室的长方形建构，前后室之间用置有中心柱的间壁隔开，前室较为明亮宽敞，后室相对阴暗窄小。在格局上，前室正壁中间是佛造像，立于佛龕中；龕上部和左右两侧壁面，则分布佛传故事的壁画。

后室壁面上是涅槃像，画着释迦牟尼佛圆寂时的情景。

克孜尔石窟的佛传故事在具体壁面上的处理，似乎也有位置不同选择情节不同的特点，如正壁上端弦月形壁面上以独立画面形式出现在众伎乐女环绕下的悉达多太子无精打彩的情景描写，完全以壁面实际平面轮廓作为构图依据。而两侧的壁面则以连续展开的形式展开佛传情节，各段情节均以释迦牟尼佛修道及说法为中心，利用周围人物的散聚加以区别。

克孜尔千佛洞的题材内容在早期属小乘(说一切有部)，晚期出现一佛二胁侍及千佛的大乘题材。但不论其早晚，石窟设计显然是以塑像为主，壁画为辅。

经历了历史的风风雨雨，克孜尔千佛洞的塑像已无一幸存，壁画破损也很严重，但从整个壁面绘画情节的大致分类看，除了前述的佛传故事主要分布在四壁之外，券顶则集中着本生故事的画面，依然可以归纳出当时十分流行的几类本生题材，它们是：

(一) 戒度类(图一)

- 1, 商主断爱恋之情。
- 2, 商主受报。
- 3, 顶生王因贪丧命。
- 4, 善事兄弟。
- 5, 慕魄被埋。
- 6, 清信士舍身成相。
- 7, 须陀素弥王不食言。



- 8, 狮王舍身。
- 9, 雁王复归。
- 10, 象王护鹑。
- 11, 母鹿守信。
- 12, 象王拔牙。
- 13, 象、猕猴、鸟自分长幼。
- 14, 菩萨善行。
- 15, 仙人破戒。

(二) 忍辱度类(图二)

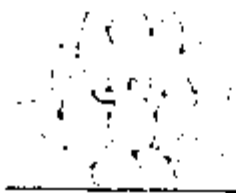
- 1, 熊救樵夫而被害。
- 2, 熊救樵夫而被杀。
- 3, 水牛忍让猕猴之辱。
- 4, 龟救客商而被害。
- 5, 猕猴王救人而被害。
- 6, 羼提波罗忍辱修行。
- 7, 睽摩迦行孝道而被射。

(三) 明度类(图三)

- 1, 猴王斗水妖。
- 2, 五通比丘论苦。
- 3, 郁多释偈。
- 4, 大光明王始发道心。
- 5, 端正王判断亲子案。

(四) 布施度类(图四)

- 1, 萨埵那太子舍身饲虎。
- 2, 白兔自焚供养。
- 3, 雪鸽自焚救人。
- 4, 童子投身饲虎。



- 5, 设头罗健宁王化鱼救人。
- 6, 尸毗王舍身饲鹰。
- 7, 贫人以身布施。
- 8, 一切施王布施。
- 9, 快目王施眼。
- 10, 月明王施眼。
- 11, 慈力王施血。
- 12, 月明王施头。
- 13, 圣友施乳。
- 14, 散檀宁恒施食。
- 15, 跋摩竭提施乳。
- 16, 须大拿布施。

(五) 精进度类(图五)

- 1, 九色鹿王。
- 2, 鹿舍身救兔。
- 3, 鹿王舍身救群鹿。
- 4, 鹦鹉舍身救火。
- 5, 锯陀兽舍身救猎户。
- 6, 大象舍身救囚徒。
- 7, 猕猴王舍身救群猴。
- 8, 狮子舍身救商贾。
- 9, 骏马舍身救主人。
- 10, 马璧龙王载救商贾。
- 11, 大施岸海索珠。
- 12, 狮子商主斗旷鬼。
- 13, 勒那阁耶舍身济众。
- 14, 萨缚燃臂为炬。



- 15, 须阇那割肉奉双亲。
- 16, 昙摩钳自焚闻法。
- 17, 修楼婆王闻法舍妻儿。
- 18, 婆罗门闻法舍身。
- 19, 阿兰迦兰修行。

(六) 禅度类(图六)

- 1, 梵志禁日出。

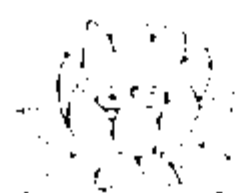
在这些残存的本生故事画面中,以“精进度类”为最多。

“精进度”是“六度”之一,小乘有部七十五法,大乘百法之一。它的主旨是通过不懈努力地修善去恶,成就“菩提”、“佛道”的必备条件。每一个本生故事有一个独立完整的情节,而克孜尔千佛洞的券顶部分的本生故事画面都是以一个独立装饰纹样的形式表现故事的高潮,以期引起观者对这个故事的前因后果的联想。

例如“萨缚燃臂为炬”一幅,故事内容是:一队五百人的商贾队伍在其首领萨缚的带领下走到一条黑暗的山谷中,因天黑迷路,行动极为迟缓,又有遭到强盗抢劫的危险。萨缚深感自己责任重大,遂以白毡缠住双手臂,浇上酥油点燃为火炬,为大家照明引路。历经七日七夜,才安全走出山谷,五百商贾皆感其德。

画面是一幅菱形构图,只有三个人物,半匹骆驼。右侧一人立前方,双足分开作前行状,略顾首。双手高举,手掌处各呈火焰状,他的身后是二位身着龟兹服装的商贾,商贾亦作举手呼叫之态,似乎因意外而惊呼。他们身后的半匹骆驼背上驮满货物。背景是由呈花心状的六小圆点作四方连续排列,因而减低了背景层次,以暗示黑暗的环境。

画面选择的是萨缚刚刚开始引臂自燃作炬的时候,同行者既见到光明,又意外地看到萨缚的双手已成火焰在燃烧,不胜惊讶,于是举手呼喊,而萨缚却毫无畏怖,迈开双腿且回头招呼同伴们随



之同行。可以说,这一个特定情节的表现是借此以展现全部故事过程,从而很好地揭示了主题思想。

克孜尔千佛洞壁画人物造型十分简练,擅长于线条表现。形像除了轮廓线条而外,几乎不加任何辅助线条,画面因此显得干练明确,人物动态清楚,充分表达了画面中各个形像之间的相互关系。

克孜尔千佛洞中本生故事壁画大放异彩的时候,也是中原地区本生故事十分流行的时期。值得注意的是,克孜尔千佛洞的本生故事在逐渐东传过程中,有一些题材曾被后世中国汉文学创作所撷取。

如“明度类”的“端正王判断亲子”的本生故事即其一。

故事梗概是:有二妇人都自称是某小儿之母,争执不下,求端正王判断。端正王要两位妇人各执小儿一手,说:“谁能把小儿拉到自己身边,谁就是他的母亲。”结果亲生的母亲因为怕儿子被拉痛,非其母者则拼命狠拉,把小儿拉到自己身边。端正王因此判定真假母亲。

画面上端正王抱小儿在膝上,前方有两妇人跪地作诉辩状。画面选择的情节是端正王正在冥思苦想,找一个妙法来判断面前这两个妇人的真伪。端正王面相俊慧,表情严肃认真,使观者预感到事情的发展会有一个巧妙圆满的结局。

这个故事情节在宋代以后的“清官断案”故事中几乎有完全雷同的版本,应该是本生故事题材“汉化”结果之一。

克孜尔千佛洞中众多的佛教艺术画面,是龟兹国当年佛教盛行的标志,寺院造像相当普遍,《出三藏记集·比丘尼戒本所出本末记》卷十一记述龟兹寺庙之盛:

拘夷国(即龟兹)寺甚多,修饰至丽。王宫雕镂之佛形像,与寺无异。



同时,在于阗国流行的行像样式在这里一样盛行不衰,直到唐代玄奘所见,还是令人目眩:

在(龟兹)大(都)城西门外,道路左右两旁各有佛的立像,高九十多尺。在这些佛像的前边,建筑了五年一度的大会会场。在每年秋分的几十天内,全国的僧徒都来这里聚会。(在聚会期间)上自君王,下至官员百姓,全都抛开世俗事务,来这里持斋受戒,听讲经说法,乃至忘记饥渴疲劳。各个寺庙都装饰佛像,点缀上晶莹的奇珍异宝,披挂上锦绣罗绮,装载在轩车上,称为“行像”,(行像之多)往往数以千计,云集在会场上。(今译本《大唐西域记》卷一)

每年秋分的几十天里,集中全国人力大作佛事,数千尊行像的集中展示,无疑对佛教造像艺术的交流和发展起着重要作用。

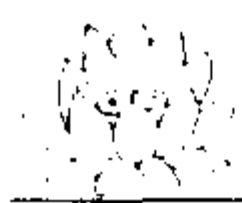
五、疏勒地区的佛教造像

龟兹的西南是疏勒,汉代的疏勒也是一个独立的西域强国。在汉代,是中原和西域交通“丝绸之路”最西端的一个咽喉之地,从这里再西行,就进入今天的尼泊尔、印度等地区。

《汉书·西域传》云:

疏勒国,王治疏勒城,去长安九千三百五十里,户千五百一十,口万八千六百四十七,胜兵二千人。疏勒侯、击胡侯、辅国侯、都尉、左右将、左右骑君、左右译长各一人。东至都护治所二千二百一十里,南至莎车五百六十里。有市列,西当大月氏、大宛、康居道也。

不难想象,当大月氏兴起佛教的时候,疏勒作为大月氏东向的首要地区,接受佛教的影响必然也是很快的,按唐玄奘《大唐西域



记》的追述,是:

在大都城以东三、四里的北山下有一座大寺庙,庙中有僧徒三百多人,全都学习小乘法教。听老年人说:当初健驮逻国的伽腻色迦王声威布及邻国,很远的地方都受到他的教化。他扩充兵力,开拓疆土,把势力扩大到葱岭以东。河西蕃维慑于他的威势,把儿子送去为质。迦腻色迦王得到质子之后,特别优礼相待,在严寒酷暑的不同季节,使他改住(大同地区的)宾馆,冬季住在印度各国,夏季回到迦毕试国,春秋住在健驮逻国。因此,在质子三个时期的住处,各自建立一座寺庙。现在(我们所说的)这座寺庙,就是在质子夏天居住的地方建立的。所以各个房屋的墙壁上,都有质子的画像,(质子的)容貌和服饰,与中国很一致。后来质子得到机会返回本国,但心中思念故居,虽然有山川阻隔,也不曾中断送来对佛的贡献物品。因此,现在的僧徒们每到入安居日和解安居日,便大兴法会,为质子祈福行善,(这种法会)相继不绝,一直沿续到今天。

迦腻色迦王在位时间约在公元一、二世纪之交,相当于中国东汉和帝永元元年前后。虽然今天看到的当地佛教艺术遗迹,如巴楚县城东北脱库孜萨来古城南部的佛寺遗址属北魏时期,脱库孜萨来古城南、小阿图什石窟等都延至唐中期,没有发现一例西汉时期的佛教寺院遗迹,但是还不能否定疏勒佛教艺术创作历史的上限不超过东汉。

疏勒因为地理之便,有可能是印度佛教东传的一个汇聚站,佛教的兴起应当是很早的。由于疏勒地处塔克拉玛干沙漠西端,它的东北方向通道是拜城、库车一线,东南方向是莎车、和田、民丰一线,所以佛教一旦传入疏勒,也就等于传入了龟兹国和于阗国,很快就会普及开来。并且也会由龟兹和于阗继续东传,高昌、楼兰的佛教艺术也必定随时兴起。所以,在时间序列上看,这些地区的佛



教艺术几乎分不出相互之间多大的时间差距,实在是因为佛教艺术伴随着佛教自身的传播太过迅速。

六、楼兰地区的佛教造像

楼兰在罗布泊一带,又叫鄯善,早在张骞首次通西域之后,楼兰就和中原汉政权有了交通联系。

楼兰的伊修曾是汉代屯兵之所,元凤四年(前 77)汉使傅介子至楼兰,斩杀亲匈奴的楼兰王,立其弟屠耆为王,同时改楼兰名为鄯善。屠耆王则上书汉朝:

王自请天子曰:身在汉久,今归单弱,而前王(指被傅介子斩杀的楼兰王)有子在,恐为所杀,国中有伊循(即伊修)城,其地肥美,愿汉遣一将屯田积谷,令臣得依其威重。于是汉遣司马一人、吏士四十人,田伊循以镇抚之。其后更置都尉,伊循官置始此矣。

在伊修周围发现的几座佛教寺院遗址,早已破损不堪,但其部分结构还能窥见大概。

如斯坦因定为“密兰二号遗址”的长方形寺院,外壁与内室之间有宽大走廊,二层结构,原高度在八英尺左右,约合二点四四米。第一层就有佛龕一列,龕高四英尺,宽二英尺,深八英寸。龕内尚有与真人相等的塑像,两龕之间有浮雕半圆形立柱。佛龕对面走廊上有六尊趺坐佛像一字排开,佛头高约三英尺,膝部宽约七英寸。头部尽管已经缺损,跌落地面,但从趺座下的梵文贝叶书推测,年代不会在四世纪之后,也就是说,肯定是北魏以前的作品。至于会不会和西汉在伊修置都尉的年代相近,目前尚无有力佐证。

楼兰的佛教艺术遗迹虽然有限,但其形式及题材却颇为引人



注意。

密兰二号遗址中面对佛龕的靠寺走廊横排六尊趺座大佛的形式,就其体积而言,仅佛头就高约三英尺(合九一公分),在今天也是煌煌巨制。其次,这些佛像陈置在走廊之中,面对的是内室佛龕,这种建筑布局可能和古印度的寺庙或居室结构有一定关联,至今在东南亚地区寺院中还保留着类似的格局。

密兰二号的壁画构图形式也很突出,一块约十八英尺长的残损壁画,用连续的方式展开须大拿本生故事,画面顺应故事情节逐步展开而人物聚散有致,构图紧凑自然,人物动态明确,神情突出,尤其是须大拿形像反复出现而形貌准确,显示了作者出色的造型能力。

七、高昌地区的佛教造像

现在吐鲁番地区的高昌遗址,在汉代是车师前部,西汉元帝初元元年(前48)时,此地已置戊己校尉,晋咸和二年(327)始置高昌郡。在《魏书》中记述高昌的宗教情况是“俗事天神,兼信佛法。”到唐代时候,佛教徒似乎还有限,唐玄奘西行到高昌,高昌王对他说:“令一国人皆为师弟子,望师讲授。僧徒虽少,亦有数千,并使执经,充师听众。”(彦惊《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷一)高昌国佛教艺术的兴起大概在此之后。

高昌国佛教遗迹年代较早的是吐峪沟石窟,据调查报告,大概在东汉末至北魏年间开凿,此后一直延续到唐代。

吐峪沟石窟位于鲁克沁之北,依山开凿,上下相错,窟形有长方形和方形两种,佛传故事、本生故事及小千佛是壁画主要题材。

高昌国佛教艺术另一处遗存处是伯孜克里克石窟,现存壁画



面积总共约一千二百余平方米,最早的第二十五窟始建于西魏时期,在唐中期后,当地佛教进一步兴旺之后,很多原先的僧房也逐渐改成石窟。

从散落在新疆地区的佛教艺术遗址上看,从东至西相对集中在楼兰、高昌、龟兹、疏勒及于阗等处,其中石窟寺遗址又都分布在塔克拉玛干沙漠以北一线,即从疏勒到龟兹、高昌,东南下行到楼兰。

现存的石窟艺术遗迹最早建造时代在晋与十六国之交,以北魏时期居多。但这并不等于就是当地佛教艺术的起始时间。按常理推测,当地的佛教艺术应当在佛教传入不久就开始了它的历史,只是由于后来种种社会原因而遭到破坏,以致于湮灭。到北魏时期出现那些佛教壁画明显表现了作者对佛教故事的深切了解和熟悉,技法也有鲜明的地方特色,暗示了佛教艺术在此前有一个逐渐成熟的阶段。

值得注意的是:佛教及其艺术在从印度东传的过程中,并不始终是单一方向的传递。由于汉唐时代汉族已经具备了深厚的民族文化基础,对这一外来宗教艺术也有自己的理解和发挥,并且,这种理解和发挥也在不断地向西域地区“反馈”。就它的经义来说,十六国时期高昌僧鸠摩罗跋提向占据北方的前秦苻坚进献梵文《大品经》,这是前秦建元十八年(382)的事,晋太元十五年(390)法显西行至高昌,特别是唐代玄奘西行,在高昌受到国王坚留,绝食数日才准其西去,但仍要在当地讲经一个月。汉人经师对佛教教义的研究显然已经得到西域诸国的倾慕。随之而来的佛教艺术,汉文化的艺术影响也将越来越明显,所谓“汉化”的佛教艺术也是在不断受惠于西域地区佛教艺术的滋养,才修成自己的正果。



第三节 藏传佛教及其造像

西藏虽然和印度、尼泊尔相邻,但由于地理形势,交通不便,佛教的传入并不及时。

在佛教传入西藏之前,当地风行的是所谓“苯教”,亦称“本教”、“苯波教”、“黑教”。苯教开始在后藏阿里一带流行,后来渐渐自西向东散播,它崇奉天地、山林、河流等自然万物之精灵,是“泛神”的宗教。

佛教传入西藏的时间,一般认为大约在七世纪松赞干布娶文成公主时,就从唐朝带回了佛教。

吐蕃王朝是由松赞干布、赤松德赞、热巴坚诸赞普的家族联盟为基础的,842年(即唐会昌二年)反对佛教的赞普朗达玛被僧人刺杀后,联盟解体,吐蕃王朝瓦解。一般论述把佛教传入到朗达磨灭法这段时间称作藏传佛教的“前弘期”。

朗达玛家族势盛之时,苯教势力扩大,佛经上称这一段时期为“黑暗期”。

在十至十一世纪之际,佛教在西藏又有流行的趋势,所谓“后弘期”就要开始。

西藏的西部及西南部和印度、尼泊尔接壤,但在唐代以前,从上述两地传入西藏的佛教艺术遗迹却很难得一见,只能从文献资料上作些推测罢了。

据西方佛学和藏学研究者的意见,早在公元前74年的时候,迦腻色迦王在迦湿弥罗结集佛典后向东方弘法,即越过葱岭进入新疆南部的于阗国。直到唐玄奘西行,在于阗国还曾目睹当地“于阗毗沙门天之神庙,尚多诸珍宝,拜祠享祭,无替于时”。



这里所说的“毗沙门”，不但是于阗国的保护神，而且也是后来西藏佛教密宗的主要崇拜对象。于阗种族在血统上“混杂土耳其及西藏种族之血统，尤以藏族为最多”（翟理士《人类学会杂志》，1903年）。于阗地区出土的文书，如戈壁滩石块上的刻划文字，据有关学者考证，就是古藏文字，斯坦因在于阗尼维墟地（今民丰县）发现的佉楼虱底文，也被考定是古藏文。由此可以推想，由于藏族和于阗地区民族的血缘关系，互相之间的交流和往来是肯定存在的，在迦腻色迦王东向弘法进入于阗国之后，多多少少也会流向西藏地区。同样地，从尼泊尔加德满都西部山口进入西藏聂拉木（唐代此处有章求拔国，与中原交通），然后沿山间道路至拉孜，顺雅鲁藏布江到日喀则、拉萨。佛教雕塑艺术从西部入藏，在早期也应以此二条途径为主。只是因为当地苯教的固有势力，佛教的影响也就有限，遗迹也就无从寻觅了。

在西藏的东南面是云南，而云南在公元四世纪时就传入了佛教密宗，不过，这个密宗在云南又掺和了当地巫教的神祇观念。所以不能完全否认云南方向的传入可能。到六世纪的时候，洱海地区的密宗对藏传佛教的影响更是不争的事实了。

到了十至十一世纪，从于阗地区南下，进入西藏阿里的佛教逐步扩展到安多、多康一带，佛教经师如仁钦桑波、马尔巴纷纷赴印度求经，至十二世纪时，第一批寺院如萨迦寺、止贡寺、达陇寺等陆续营建完成。

佛教影响在日益扩大，很多贵族成为僧侣，十二世纪中叶后，元蒙势力使已经成为僧侣的贵族感受到只有和最有影响力的寺院结合，才可能生存。和寺院的结合不是为了抗争，而是通过宗教影响来获得社会更广泛的承认。自此，教徒们有了逐步取代贵族的机缘，而西藏的佛教也很快和政权合流。

十二世纪以来，最有影响的藏传佛教有三派：即萨迦派、止贡



派和蔡巴派,萨迦派保留有维如巴特有的密法;止贡派是玛尔巴传入藏地后噶举派的一个分支;蔡巴则是由松赞干布时的名相噶尔后裔所统领,到成吉思汗时代,势力是最盛的。

在 1245 年,萨迦寺住持萨班的两位侄子八思巴和恰那留住在窝阔台次子阔端的军事驻地热振寺和杰拉康寺。

萨班在 1274 年也来晋见阔端,阔端这一次大概和萨班谈了许多自己学习佛教的心得,所以被这位住持认为是:“这位汗王是一位菩萨,他对佛法怀有极大信心,特别信奉三宝。”可见,元蒙贵族正是通过西藏的经师来信仰崇拜佛教的。

在萨班努力下,西藏佛教势力日益扩充,忽必烈没有接受已经汉化的佛教,而特别信任噶举派宗师噶玛拔希。噶玛拔希之后的八思巴也取得忽必烈的信任,地位日升,藏密依然成为蒙古族信奉的主要宗教。

西藏是个政教合一的地区,自元代以来,寺院住持要保持绝对的行政权,都要取得中国皇帝的允许。明代皇帝往往用赐封名号的形式表示这种允许。

明初宗喀巴创新迦当教派,即“黄教”,起先影响有限,但宗喀巴晋见明成祖,获得“西天佛子大国师”的封号,就取得了扩展影响的条件,此后,他的弟子也被明宣宗封为“大慈法王”。

宗喀巴是达赖和班禅的经师,其弟子根端珠巴的三世化身锁南坚错,即达赖三世,又是明代封为“顺义王”的俺答汗请求朝廷准许入蒙的经师。这位达赖三世先被俺答汗请到青海弘法的时候,他自己也是通过俺答汗求得明廷封号,亲自写信给当时权臣张居正,表示自己欲得敕封的心愿。

藏传佛教到宗喀巴时代可说已经相当兴旺,西藏原有苯教的种种神祇和仪规也都很快地转化为藏密的一部分,使藏传佛教艺术在题材和形式表现上自具特色。



藏传佛教艺术中的雕塑和绘画大抵分属于两种不同的应用环境,一种在寺院庙宇中,一种存留在野外及信徒家居场所。

在前者,如1409年建立的甘丹寺,1416年建立的哲蚌寺,1419年建立的色拉寺,1447年建立的札什伦布寺,1437年建立的昌都寺等,都是黄教的著名寺院,在崇奉本尊教义的规范下,释迦佛、观音、绿度母、白度母、不动明王都是常见的雕塑、绘画题材。其中“度母”,也叫“救度母”、“多罗姆”,是救苦救难本尊,和汉传佛教中的“观音”相类似。汉传观音有三十三种不同,有七十二化身,“度母”则以其颜色的不同而表示其化身的区别,“白度母”、“绿度母”最为常见。

藏传佛教寺院中有一批专门从事艺术创作的喇嘛,作为职业画师、雕塑艺师(拉日巴),他们在艺术实践中自有一套程式。相对来说,更多的在民间生活中随处可见的那些佛教艺术形象,和摩崖荒岭、苍天白云的大自然环境融为一体,更显现出整个藏密的神秘博大的艺术氛围。

这些散布在大自然里的雕刻艺术品的作者是无数不知名的民间艺师,他们在雕刻佛像或“唵嘛呢叭吽”六字真言的时候,或在围绕着经幡焚香环拜的时候,实际上多多少少已经带有“苯教”的敬神因素。

在形式上,按照材料的不同,藏传佛教雕刻有三种,一种是石刻,一种是结合铸造工艺的金属雕刻,一种是附属于建筑等木制品的木雕(图七)。

这里主要说一下石刻造像。

石刻大致又有两种:一是依山傍崖的摩崖或巨石石刻(图八);一是在片状石块上的雕刻。如朱拉日巴巨石像、拉萨北山巨石、仁布摩崖石刻、堆龙德庆摩崖石刻、尼木摩崖千佛等。石片上的雕刻则比比皆是。



石刻手法主要有线刻和浮雕两种。

线刻在较平整的石面上进行,表面处理很少。所谓阴刻线条是用小凿子逐步敲打而成。如《金刚喜像》在一块天然绿砂石上,是相拥喜极的金刚像,形像全部以凿出的阴线条表现,也许正因为线条不是一刀刻就,才使造像具有独特的凝重厚实感。

有的阴刻作品中把主要形像留出,铲去或凿去形像周围的石面,使形像平面高出周围石面,形像本身的结构则用阴刻线条表现。这种手法和汉画像石中的“减地阴刻”一类完全相同。

由于形像平面突出在底面之上,画面层次感明确,起到烘托形像的艺术作用,这种特点在诸如《四大种神》、《森札罗汉》、《大成就者》、《拓花天女》等作品中都可以看到。

这种“减地阴刻”的手法若进一步加工,即沿形像边缘阴线条作有弧面的铲凿,逐层加深,于是出现浮雕的艺术样式,大至巨石、摩崖,小至一、二十公分高的石片,浮雕的佛像相当普及(图九)。

石刻形像有佛、菩萨、护法天神、供养人等,大都是单个或二、三个形像成一组,“佛传故事”、“本生故事”、“经变故事”似乎不是石刻造像的主流题材。

第四节 南方佛教艺术的传播及其遗存

一、西南北上的传播方向

当印度佛教成熟之后,分布在南印度的佛教也像北部印度佛教一样向外扩散弘法。

南印度佛教南下的路线,一是渡海到达斯里兰卡,另一支是沿



着印度半岛东行,从利多进入缅甸的密支那,到达伊洛瓦底江上游的八莫,再溯江而上进入中国云南腾冲、瑞丽,从腾冲东北行到保山市、大理洱海地区;向东是昆明滇池地区,从瑞丽北上是剑川、瑞丽和迪庆藏族自治州。

云南至印度的通道,在最早可能是由商业的交往而被探寻完成的,西汉张骞在大夏见到四川出产的布、杖,据大夏人说是从印度来。四川出产物不可能从北面进入大夏,“以骞度之,大夏去汉万二千里,居汉西南。今身毒国又居大夏东南数千里,有蜀物,此其去蜀不远矣。今使大夏,从羌中险,羌人恶之;少北,则为匈奴所得”。于是汉朝决定分四路南西行,探求去身毒的可能性,但因安全问题没有解决,“终莫得通”。

尽管如此,也获得一些情况是:“然闻其西(指昆明以西)可千余里有乘象国,名曰滇越,而蜀贾奸出物者或至焉。于是汉以求大夏道始通滇国。初,汉欲通西南夷,费多,道不能,罢之。及张骞言可以通大夏,乃复事西南夷。”(《史记·大宛列传》)

汉代官方探听到的这条通往印度的道路存在于民间,据《华阳国志·南中志》的记载:云南永昌郡(即今之保山)的居民中就有印度人:“明帝及置(永昌)郡,以蜀郡郑纯为太守,属县……有闽濮、鸠獠、骠越、裸濮、身毒之民。”

这些“身毒之民”从哪条渠道来到云南的呢?显然从北面是不可能的,唯一的通道只能是从这条西南古道,如《魏书·西域传》所指出的那样,是“(大秦)水道通益州永昌郡”。对照地理形势,这里说的水道应当是伊洛瓦底江,永昌郡是今天的云南保山。

云南和古印度的交通,可以通过缅甸,也可以通过泰国,但不论哪一条具体途径,它的存在时代不会是从唐代才开始的,有的学者根据云南出土大量非本地出产的海贝,考定上述古道早在战国时代就存在,应该说所言不虚。



二、云南地区的佛教造像

然而,就云南地区目前所知道的佛教造像艺术而言,它的早期作品也只是剑川石钟山石窟寺里的唐代天宝七年(748)的作品,在当地则属于南诏国到大理国的三百年历史时期内。

石钟山石窟分为石钟寺、狮子关、沙登村三处,范围有十余公里。

石钟寺有石窟八所,题材有南诏王阁罗凤与僧侣讲经的场面,也有释迦佛、阿难、迦叶及诸菩萨的弘法场景。其中长近十二米的第六窟规模最大,窟前檐有六根方形柱把窟面横开间分隔成五个空间,方柱上下均雕出莲花形纹饰,释迦佛居中,左右是阿难、迦叶两大弟子,再往外两侧分别是所谓“八大明王”:

大圣西方马头金刚明王

大圣西北方大笑金刚明王

大圣北方步掷金刚明王

大圣东北方不动尊金刚明王

大圣东方六头六足大威德明王

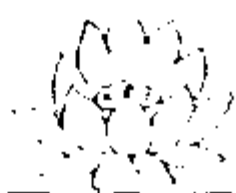
大圣东南方降三世明王

大圣南方无能胜明王

大圣西南方大轮金刚明王

明王的背面都有火焰纹的背光,火舌上卷,跃动灵活,配以明王强悍的体魄,形成威武严正的气势,和中间释迦佛、诸弟子们的沉静和善的神情适成强烈对比。

云南地区佛教造像题材较集中,以观音、大黑天神和毗沙门为主。



观音是佛教密宗中的重要形象,在中国大陆,大的观音道场有三个:一个是浙江的普陀山;另一个是西藏的布达拉;第三就是昆明的补陀罗山(今昆明圆通寺所在地)。事实上昆明的补陀罗在唐代贞元十六年(800)就已经是南方密宗一大道场,只是到后来才渐渐被禅宗影响湮没。

观音形象流行于云南,在雕塑造型形式之外,当地民间传说也有相当完整的有关观音的故事内容。《万历云南通志杂志》说:云南这块地方,“邃古之初,苍、洱为泽国……,老人凿河底,泄水之半,人得平土以居”。这位“老人”就是“观音”。如此一来,观音成了云南居民的再生父母,成为当地佛教尊崇的第一大神是很自然的。

民间传说的流布日广,又推动了造像艺术的拓展,石刻和描绘的观音形象不绝,和中原地区所熟悉的观音造像不同的是:云南观音在“愁面观音”、“甘露观音”等女性的观音外,也出现了身着长袍的长髯老人的形象。

大黑天神的原型与印度教中的湿婆有密切关联。在印度教中,湿婆原本就是一尊大神,又有多种形像,如慈悲相、恐怖相、苦行相、双身相等等。相应着这一特点,云南佛教的“大黑天神”也有了各种不同“相”的造型,或威严,或悲切,或欢喜,或慈祥,不一而足。

剑川石窟甲子寺的唐代大中年间雕刻的《大黑天神造像》,高约二米,头戴牛角冠,身挂骷髅串饰,面呈三目,持三叉戟;同样的造型在禄劝彝族苗族自治县柏树乡密达拉山壁上也有出现。

大黑天神后来在元代又成为镇南的大神,一度流行在江南。

不可否认的是云南佛教大黑天神,在观念上已经掺和了不少当地原有巫教的理解因素,所以在题名上,既出现了“名实相称”的“大圣摩诃迦罗大黑天王”,又有保护神意义的“镇国灵岩天神”的地方神名。

毗沙门天王主要遗存在昆明和在大理地区,造型的主要特点



是左手托佛塔,右手持旗枪,躯干略呈“S”形,早期形象中冠上无迦楼罗鸟,足下也无夜叉(地神)。到唐中期,即南诏晚期的造像中双手所持托物不变,但足下出现夜叉。到南宋年间,毗沙门造像右手仍持旗枪,但左手叉腰,不再托塔,不但足下有夜叉骷髅,而且冠中有迦楼罗鸟、耳上戴耳环。在当地已是大理国的初期。

毗沙门天王造像艺术在大理国之前已经有了一定的发展,雕刻技艺的不断丰富,使它的技术经验有可能随着佛教北上入川,也逐渐通过凉山、宜宾而达到重庆大足。但是,另一方面,随着时间的推移,云南本土也不得不接受来自中土汉文化的影响,狮子关的王子、王妃造像龕中有浮雕的日中用墨绘一鸟,月中用墨绘一株桂树,是最明显的例子之一。此外,昆明博物馆收藏的大理国晚期石幢上共雕有密宗造像三百躯上下,其中高约一米的毗沙门天王浮雕比例适度,形体健美,雕刻相当精工。而晋宁县上蒜乡峭壁高约五米的毗沙王浮雕造像,除沿袭以前手持三叉戟等法相外,足下又刻有青龙白虎和混元珠等道教题材,这是明末清初的时代,表明云南佛教密宗造像艺术进入了尾声。

三、东南北上的传播方向

当南印度的佛教借助伊洛瓦底江进入中国云南的时候,不可否认的是还有一条东进的通道,可以直达越南。从历史上说,越南和中原政权的关系要比老挝、泰国更早,也更亲密,因此,当时到达越南的僧人、商旅从河内以北进入广西境内是很方便的。同时也可以乘船沿南中国海北上,过台湾海峡到达中国东南部。

这条通道的存在时间也是相当早的,江苏扬州及浙江东部出土汉末三国时吴国的不少铜镜及青瓷罐,上面附饰有佛坐像的题



材。虽然这不能说明当时佛教在东南已经得到正确的认识,但至少证明佛教传入中土,首先是通过民间商旅之道,先在民间有所传播。而长江上游的四川,也无独有偶地出现了一些佛座像,在时间上甚至可能更早于三国时代,而到东汉 中晚期。西蜀和东吴一在长江头,一在长江尾,相隔千里而造型特点近似,都有南印度流行的秣菟罗式佛教造像样式因素,似乎暗示了长江上、下流的佛教雕塑样式的来源是同一个地方,而传播之路却有不同:一取陆上,即从云南北上入川;另一条路线则横穿南亚到达越南,北上入广西上溯到武昌,或因季风之便取海路抵达江浙。

第二章 南北朝时期佛教艺术的流变

佛教艺术从新疆传入中国内地的路径,分别取道塔克拉玛干大沙漠的南北两侧东渐,最后的汇合地是甘肃敦煌。

西域的于阗、莎车、疏勒一带虽然在汉代已经是佛教开始兴起的国度,但是西汉武帝刘彻“罢黜百家,独尊儒术”的国策雷厉风行,深入人心,此后一直是汉代治国的思想之本,佛教思想的东渐因此必然受到抵制。

到了三国之后,北方少数民族逐鹿中原,先后有“三秦五凉”等十六国政权的更迭。从思想文化上说,这些少数民族的汉文化根基有限,汉代儒家思想观念的影响也不深,这就为原本在西域一带甚为流行的佛教东向提供了空间。早在敦煌莫高窟第一个洞窟产生之前五十六年,即晋永嘉四年(310),西域经师佛图澄就来到洛阳,此后一直受到执政者的礼敬。

北方少数民族执政者对佛教十分崇尚,甚至为了得到一位孚众望的经师名僧而不惜大动干戈,如苻坚为了向名僧道安致礼,用十万兵力攻克襄阳;为了得到著名译经大师鸠摩罗什,命大将军吕光西征龟兹,命令是“若克龟兹,即驰驿送什”。西域另一位名僧昙无讖也被沮渠蒙逊奉为“圣人”,朝政大事都要和他商量。

在这样长期的崇佛的社会生活气氛中,修建佛寺和开凿石窟都一直方兴未艾。如果以敦煌为一个站点,那么,在十六国直至北



朝时期,从敦煌到玉门,再到张掖、武威的各个站点,正是沿着河西走廊的通道直下到达天水,即沿着东南与西北向的祁连山北侧产生了大大小小的石窟。

第一节 敦煌莫高窟的开凿

西晋废帝太和元年,即前秦苻坚建元二年,公元366年的时候,有一位乐僔和尚在敦煌主持了第一个佛教石窟的开凿。以后又有一位法良禅师在乐僔的洞窟之侧又开凿了第二个石窟。这一开端之后又有一些继建者,唐代武周圣历元年(698)李怀让重修莫高窟佛龕的碑文中有如下记载:

莫高窟者,厥前秦建元二年,有沙门乐僔,戒行清虚,执心恬静,尝杖锡林野,行至此山(指当地三危山——作者注),忽见金光,状有千佛□□□□□,造窟一龕。次有法良禅师,从东届此,又于僔师窟侧,重即营建。伽蓝之起,滥觞于二僧,后有刺史建平公,东阳王□□□□□□□□,后合州黎庶,造作相仍,实神秀之幽岩,灵奇之净域也。……乐僔、法良发其宗,建平东阳弘其迹,推甲子四百余岁,计窟室一千余龕。

在编号为一五六号石窟中有一段唐代人的题识,内容也是叙述莫高窟建窟肇始及由来:

右在州东南二十五里三危山上。秦建元中,有沙门乐僔,杖锡西游至此,遥礼其山,见金光如千佛之状,遂架定凿岩,大造龕像。次有法良禅师东来,多诸神异,复于僔师龕侧,又造一龕。伽蓝之建,肇于二僧。……从初开窟,至大历三年戊申,即四百四年。又至今大唐庚午,即四百九十六年。时咸通六年正月十五日记。



自乐僊开凿石窟以来,在当地渐渐形成一股崇佛之风,石窟逐年增加,占地面积不断扩大,莫高窟、西千佛洞和榆林窟三处被后世总称为敦煌石窟。

西千佛洞位于南湖西侧二公里外的党河北岸,距敦煌县城 37 公里,窟群分布在一千五百余米的河岸上,目前保存可见的有十六窟。

榆林窟在安西县南 75 公里的榆林河两岸的崖壁上,东岸现存三十窟,西岸现存十一窟。榆林窟又称作“万佛峡”。

莫高窟分布在风月泉西侧鸣沙山崖面,绵延千米。洞窟集中的中部崖面,从上至下分层开凿,有的地方上下有五层之多。莫高窟洞窟密集如蜂窝,洞窟总数为五百七十余,塑像二千五百躯以上,壁画面积达五、六万平方米。是敦煌地区佛教雕塑艺术最为集中之处,因其规模巨大,又叫“千佛洞”,一般所说的敦煌石窟主要是指莫高窟。

莫高窟石窟艺术可以上溯到十六国时期,自后至元代,累朝都有不同规模、不同程度的营建。

北朝中期以前的石窟形制大都呈长方形或方形,支提柱在窟内进深二分之一到三分之二的地方。柱为方状四面,柱前窟顶作人字坡面,前檐处有支柱承受。从支提柱到后壁之间有一个空间,适应听讲经义的信徒们环柱走动浏览壁面绘画的佛经内容故事的需要。

莫高窟所在的河崖崖面本是窟前“大泉”河水每年冲积形成,在地质学上属玉门系砾岩层,质地相当松散,容易风化。开凿洞窟固然不太费事,但却不适宜作佛教造像的雕刻。所以,莫高窟众多的佛教造像都是雕塑而成,在用捶制过的细粘土塑成的佛像上再加彩绘,民间塑工谓之“妆彩”、“装銮”。因此,敦煌雕塑都是“彩塑”。



据统计,北魏时期的彩塑造像有三百余躯。

从十六国到北朝的八十年间,佛教先在北方执政的少数民族中流传开来。但是,敦煌石窟的肇始者乐僔、法良,都是从东方西游至此,可见,就佛教石刻造像艺术而言,作为主其事者并不一定是单一方向地从新疆地区传来,更多的倒是来自东方中土。

一、莫高窟的雕塑

北方少数民族和汉人一样,都属于蒙古人种,对“佛”的理解则是“当今陛下即佛”,这就使北方的佛像造型和新疆克孜尔等地石窟的艺术形像有了一定的区别。佛、菩萨的头部虽然鼻梁较高直,口唇较薄,但眼窝并不内陷,眼眉骨相对平整,特别是眼睑的内眼角低于外眼角,仍有蒙古人种的明显特征。

产生这种造型特点的原因,推究起来,大概和具体创制塑造这些造像的工匠有关。敦煌地处西陲,历来的塑像工匠多是四方游走谋生,他们应募到敦煌之前,也许早就活动于拜城等地,正像当年印度首批佛教造像的创作工匠中有不少来自希腊一样,敦煌的这些塑工、妆色工匠在他们原已熟悉的造型基础上加以变通,才使这些造像的五官面相适合中国北方少数民族如拓跋氏的审美要求。

所以,就佛、菩萨的整体造型来说,半裸的身体,紧贴着肌肉的薄衣都可以看到印度佛教造像的某些痕迹,可以说,敦煌地区的十六国至北朝时期的造像艺术是北方少数民族的佛教艺术,还不是汉族的宗教艺术。

但是,北方少数民族的政权出于政治的考虑,也不能彻底排斥汉族文化。晋室南迁后,作为华夏文化的正朔被公认在南方,也就



是仍然以汉族文化为指归。汉文化中的社会伦理道德观念、“天人合一”的世界观及思想方法都被少数民族不断理解和吸收,这在北朝的敦煌佛教造像中也能偶尔看到一些反映。譬如莫高窟第二七五窟北魏“交脚弥勒”龕,龕顶和两侧手绘的单斗拱建筑样式都是汉代建筑物流行的构件。在塑像背面壁画上,位于背光左右两侧各有一侍从,他们一手叉腰,一手举着一支流行于晋代汉族士族标榜“清流”的麈尾。第二四八窟的支提柱正面坐佛的龕沿则是一条长躯干的龙形边饰,躯干两端各有一龙首,双角上卷,巨目招耳,咧开的牙口下衔一圆形物,其状如汉代门饰上的铺首。在西魏二八五窟顶端的壁画供养菩萨、伎乐天,其形象已经少有西域人物面部特点,而手持的乐器也都是当时南方士人喜好的拨弄之物。当然,在北朝整个造像艺术风格上看,汉族文化并不是一开始就显示出强大的影响力,但在佛教雕塑艺术东向的渐进历史过程中,汉族文化因素对其渗透从弱到强,从少到多的发展趋势却是很明显的。

敦煌的彩塑像多在支提柱的四周,尤其是当门迎面的柱体上必然有一龕,以一佛二胁侍的格局组成一铺。主佛以释迦牟尼佛或弥勒佛为主,两旁侍立着菩萨。北周时候这种格局略有变化,主佛两旁又出现二弟子像,这样一铺就包括了一佛二弟子及二菩萨五位塑像。塑像的背面多与壁面粘连在一起。

北魏后期又出现“壁塑”的样式,即用夹杂短稻草的粘土在墙壁上堆塑稍许凸出的形像,再加妆彩。形像主要是供养菩萨、小飞天之类,主要用于主佛、菩萨等塑像背壁上的空白处,在艺术效果上,既起着整个装饰空间的“填充”作用,又烘托了主佛弘法场景的热烈虔敬气氛。

彩塑主佛都作弘法宣讲时的姿态,面相安详沉着,如二五九窟坐佛,着红色圆口通肩衣,双腿盘坐,双手持握长襟带叠放其上。面庞方正充实,柳眉高挑,形似弯月,嘴角微微上翘,给人以慈善聪



慧的感受。

北朝弥勒多作交脚样式,所谓“交脚弥勒”,造像取坐姿,上身挺直,左手扶膝,右手上抬,双腿交叉,形像颇为严正。

北朝菩萨造型普遍的样式是“思惟菩萨”(图十),造像取坐姿,一腿横架另一腿上,头微前倾,一肘支起作思考状,神情十分专注。

敦煌石窟在创作上说,每一个石窟都是一个整体,在总体的构思设计中,彩塑是其重点表现,所以它的位置总是在整个洞窟的视觉中心之处。围绕着彩塑展开的是四壁、地砖及窟顶的壁画。这些壁画的题材大致有三大类:一是作为烘托整个石窟的祥和热烈气氛的藻井图案;其次是为加强壁面艺术节奏而绘制的小千佛;再就是弘法所需要的各种人物形像、有情节的佛传故事,本生故事和飞天、供养人以及作为填充空白而添加的日常平民生活场景。

彩塑造像在整个石窟中既是不可分离的一部分,又是该窟艺术表现的重点所在,所以它既能和谐地融合在整体宗教的氛围之中,又能在这一氛围中引人注目,从而又加重渲染了宗教艺术的色彩,展示了当年那些塑匠艺师们的高深艺术造诣。

二、附录:莫高窟的壁画

敦煌石窟虽然以彩塑为中心,但由于自然及人为的破坏,留到今天的彩塑已经受到很大的损失,相比之下,当初围绕彩塑而绘制的壁画数量要多得多。

莫高窟石窟壁画基本上都属于水粉壁画,使用的颜料如石青、石绿、赭石、铅粉、炭黑、朱砂等矿物性颜料和靛青、胭脂、栀黄等植物性颜料共有十余种之多。壁面制作是以半寸厚的泥层作底,在泥层上平整的涂复一层约一毫米厚的石灰面,打磨光滑后即可绘



制壁画。壁画绘制由领班画师用土红色线条或淡墨勾勒物象轮廓,在轮廓上标明敷色色别,如涂红色则写一个“工”,涂绿色则写“六”等等,由画师的门生徒弟上色。一般上色完毕后,再由领班师傅或技艺较好的门生再勾勒一次线条就算完成了。

北朝石窟的壁画在题材上以尊像、佛本生、佛传故事、说法图为主,其中佛本生故事最为突出。

所谓“佛本生”,是指释迦牟尼佛降生为净饭王太子之前若干世的故事。这类经文叫《佛本行集经》。它的主旨是弘扬释迦牟尼佛成佛前若干世行善事、苦修行的事迹。这类题材在北朝流行的原因,一般都认为是北朝时期社会生活动荡不安,民众生活困苦而多灾多难,本生经以佛所曾经历的劫难而最终取得大光明的结局来为世人的现实生活排解愁绪,并给予相当的心理安慰,因此才有了充足的流传缘由。

这个原因之外,还有一个不可忽视的因素是:在敦煌以西的新疆拜城地区佛教艺术中,本生故事已经成为常见的题材,小乘教派已经流行起来。在北朝敦煌艺术发生发展的时候,这些因素契合了当时现实生活的机缘,本生经及其经变形式同样拥有了广泛的基础,因而使北朝的敦煌壁画中本生故事盛行不衰。

本生故事壁画中最负盛名的有莫高窟二百五十四窟中北魏壁画“萨埵那太子本生”,又叫“摩诃萨埵本生”,一般俗称《萨埵那太子饲虎图》。

故事的大意说摩诃萨埵是摩诃罗陀国王的小儿子,他和二位兄长一同外出到竹林园游玩,二位兄长因竹林过于清静,内心有些惶恐。只有摩诃萨埵处之泰然。当他们走到一座山崖上时,看到崖下有七只乳虎围着一只母虎嗷嗷待哺,但这只母虎已经饿得奄奄一息,根本不可能有奶水喂哺幼崽。摩诃萨埵看到此情此景,竟有了舍身救虎的念头。



于是他借故支走两位兄长,自己脱下衣服,对天起誓要牺牲自己。他从崖上投身跳下,但不料母虎已经饿得全身乏力,连吃他的力气也没有。摩诃萨埵舍身的决心不动摇,用竹枝刺自己的颈子,流出血来,让母虎舐食,母虎吃了血,有了力气,便把他整个吞食了,只剩下一堆骨头和毛发。

他的二位兄长又来寻找他,只发现弟弟的衣服挂在竹林上,崖下一片血污,一堆白骨。这个消息传到宫中,国王和王后痛苦得昏厥过去,待到苏醒之后就赶到山崖下,在收拾完摩诃萨埵的遗骨后,就地起造了一座七宝舍利塔,以作纪念。

这幅壁画的构图是在一个近方形的独幅轮廓内连续展开故事情节的,从画面上半部中间并列的三兄弟开始,到右上角摩诃萨埵自刺放血,再到摩诃萨埵跳崖饲虎,然后是右下角一群饿虎吞食摩诃萨埵。左下角二位兄长发现弟弟的遗物和遗骨,到父母闻讯赶来痛哭,转至左上角葬骨建塔,塔的四周有“飞天”环绕,喻示逝者将转世(图十一)。

这一连串紧凑的情节在有限的轮廓里展开,势必使得主要人物形象反复出现,容易给观者留下深刻的印象。

画面用色以青绿为基调,用土红色山峦切割和联系各情节之间的关系,同时也造成三位太子外出游玩的环境气氛。白色在运用中起着提醒的作用,白骨、白衣在重彩背景中分外触目,同时也加强了画面的悲壮沉重气氛。

北朝壁画也有连续展开的形式,著名的有莫高窟二百五十七窟西壁的“九色鹿王本生”,又叫“修凡鹿王本生”。画面高六十公分,宽六百一十公分(图十二)。

故事内容说一头叫“修凡”的鹿王,毛色美丽,有九色之多,它常在河边漫步玩赏。有一天,它在河边看到一个溺水者在呼救,于是跳进水中把他救上岸。被救者为感谢它的救命之恩,表示愿意



做它的奴仆。但鹿王不图回报,只要求他不要对任何人说见到过自己就行了。被救者应允而去。

这个地方的国王为人宽厚,但王后却贪财嗜货,一天她梦见一只九色鹿,非常美丽。她于是向国王要求得到这只鹿,想以鹿皮为衣,鹿角为珥饰,并且要挟国王说,如得不到九色鹿,她也活不成。国王无奈,只得发出布告,以县官之职和大量金银为赏,征求能知道九色鹿行踪的人。

那个溺水被救的人看到这份布告,心中盘算要得到诱人的赏金,完全不顾及自己对九色鹿许下的诺言,向国王报告了九色鹿的行踪。

九色鹿此时还不知道它救起的溺水者正带领国王的人马来捕捉它,等到九色鹿的朋友——一只小鸟来向它报告的时候,国王的队伍已经来到它的前面,它要逃也不可能了。于是它纵身一跃,跳到国王面前,控诉溺水者食言,把自己如何把溺水者救起的经过向国王陈述一遍。这使国王十分惊奇,为鹿王的义行所感动遂放走了它。而溺水者因为忘恩负义也身上长满恶疮,口中发着臭秽之气,王后则因得不到九色鹿恚恨心碎而死。

作品的构图虽然是连续循序展开,但是是从左、右两端向中间发展,左方是九色鹿救溺水者到溺水者跪谢九色鹿再到九色鹿休息;右方有王宫建筑,从溺水者告密到率队围捕九色鹿。在两端的中间则是九色鹿向国王申诉情况。很明显,民间画工是要突出这最后的情节,引起观者的悬想:九色鹿在对国王说什么?进而再看左、右两侧的画面,就会清楚地了解整个事件的来龙去脉。因此,客观地说,民间画工选取的是九色鹿向国王陈述揭发溺水人丑行的情节为重点表现,所以安排在画面的中间部分,左右两端循序发展的画面则是九色鹿陈述事件的经过情况,因为情节联系清楚,所以画面构图也就被当作连环展开的形式。



莫高窟二百五十四窟中还有一幅北魏时期壁画,是“尸毗王本生”,这位尸毗王也是一位乐善好施的人物,说他有一次坐在宫中,突然有一只鸽子飞来求救,一只饿鹰也追赶而至。尸毗王护卫鸽子,可是饿鹰却责问道:“你虽然要放生,保护鸽子的生命,可是我如果没有食物也同样要丧失生命,你也不能见死不救。”尸毗王想想也对,但又不能放弃鸽子,于是和饿鹰商量,用自己身上的肉来交换鸽子的身体。饿鹰同意了,但要求尸毗王割下的肉重量要和鸽子一样重。于是尸毗王割下一块肉放到天平里称,结果不够份量。再割一块肉添加进去,仍然不够份量,继续割肉加进去,总是不足一只鸽子重。最后尸毗王起身,整个身体都放到天平中去。此时饿鹰和鸽子忽然不见,却出现毗首羯摩和帝释,原来这一切都是在试探尸毗王做“功德”的决心的。

画面上的尸毗王坐在正中位置,他的左手放在大腿上,掌心有一只小鸽子。他的右手支起,作拒绝状,他的右上方有一只白色老鹰俯冲下来。周围空间绘满了飞天和供养菩萨。

尸毗王上身全裸,因为年代久远,原来的肉色因为银朱加白的氧化已经发暗灰黑色调,但人物形象圆润的肌肤特点仍然可以感觉。这种画法是沿着轮廓线条斡染,中间部分白粉加多,令手臂肌体有浑圆凸起的效果,以往因为这种方法在佛画中出现较多,就往往称作“凹凸画法”,或者径称作“天竺画法”。实际上在民间画工创作中,是为了把立体感觉表现出来而普遍采用的技法之一。

莫高窟中西魏时期的壁画在总体风格上和北魏相一致,但双方之间的区别也多少存在着。

首先是在人物形象塑造方面有更突出的写实特点。在二百八十五窟南壁有一幅西魏大统四年至五年(538—539)完成的“得眼林故事”,高八十公分,长四百五十八公分。

故事说有五百名强盗横行不法,国王派兵围剿,捕捉一尽后挖



去他们的双目,丢弃在树林中。这些强盗痛苦万状,哀号叫佛。于是佛以法力吹得香药到他们的眼中,五百强盗顿时恢复了视力。有感于佛法无边,五百强盗从此改恶从善,皈依佛门,成了虔敬的佛弟子。

画面从左至右展开,分别是国王军队与强盗们交战——强盗被俘——挖去双目——弃之树林——双目复明——喜见真佛——强盗皈依佛门——强盗过着皈依后的和平生活。

画面情节紧凑,高潮迭起。先是左侧以五名强盗表示五百之众迎战来围捕的官军,接着是五百强盗被俘,而昂首挺胸,仍有桀骜不驯的气概。接着画面是剥去衣服,一人正被挖眼,二人等待受刑,另有一人被挖眼后已昏倒在地,另一强盗双手掩面作恐惧状,行刑者身旁地上丢弃着几只被挖出的眼睛。接下来的画面是失去了双目的强盗在林中哀号的情形,紧接着是双目复明,见到佛祖和表示皈依的意愿,最后一幅是皈依后在山中修行情况。

作者用写实的手法把战争的激烈,强盗的狂傲与受刑后的恐怖、惨烈以及哀号辗转和皈依后平静的生活气氛都作了强烈的对比,令观者从中得到的是对现实生活中触目惊心事件的反省和对佛法宗旨的感悟。

整幅画面中又穿插群山、树林及狩猎等景物情节,以反映这一事件的发生环境。全幅以黄灰色作底,人物设色以石青、石绿、赭红和黑色为主,房屋等建筑物以石青、石绿、赭石为基调,山峦涂以青绿及灰黑色。山体的色彩以上下两色相接作渲染,一般上部较重、较深,下部相对浅淡一些,作者显然想以此充分表现出山景的远近虚实关系。

莫高窟二百四十九窟的覆斗形洞顶北坡是西魏时期的壁画,高一百二十五公分,长二百公分。画面中主要人物已经残损,但飞驰的四龙云车、护驾的卫士、羽人神兽、星云瑞鹤和点点飞花依然



完好,俨然是一幅灵动流畅的天国行乐图。值得注意的是画面下部有一组狩猎的场面,远处是一位驰骋的猎人,正在振臂投枪刺杀前方奔逃的三只野鹿;近处又有一位猎手,骑马疾驰,他返过身来引弓劲射,目标是一只扑来的猛虎。在这一组搏杀场面中,前后各有一只野牛在惊慌地飞逃。

这一组狩猎的情节在内容上和它上部的天国生活情景并没有什么必然的联系,在整个石窟的绘制过程中,那些领班的画师在布置好构图大要之后,往往根据具体场景的具体加工情况,再作一些调整。在一些空白中也会加上一些自己熟悉的情节描绘,目的是把画面填满。

这组狩猎图应该也是这样产生的,我们看那只扑过来的猛虎、猎人前方的野牛,甚至猎手的腿,都还只是赭石线条的勾勒,全无色彩的敷染,就可以推想到它实在是画师们的随意而作。尽管如此,也应该看到,画师们的添加点缀的场景,虽然和佛教主题不一定契合,但在全幅气势上却是顺应着主题需要的。在这一组壁面上,满壁飞动的天国欢快气氛得到了加强。

此外,猎手的形象及其服饰都是明显的汉人样式,而整个画面充满着的生命跃动感又是与汉画的特质相默契,因此可以说,西魏时期的敦煌石窟壁画中,“汉文化”因素加强了。

尊像,就是佛、菩萨及罗汉的单幅造像,其中菩萨尊像在艺术上最具特色。

莫高窟二百七十二窟北魏菩萨尊像上身全裸,下着摆裙、赤足。头微下倾,右手下垂,左手屈肘上举,十指纤细柔软,躯干略呈S型,有十足的女性化特征。已经初具后世菩萨特有的身姿。形象色彩因为年久氧化,边缘发黑,因此而显现出工匠概括的描绘能力。

北魏和西魏的“说法图”中都有佛着左衽的形象,莫高窟二百八十五窟西魏“说法图”中主尊佛则着通肩红衣,面型椭圆,大耳蓄



须,背光一圈三世佛,华盖下一周是灿烂华丽的火焰纹,两侧侍立菩萨颧骨明确。这种造型特点同样在这一时期同一窟中的供养菩萨、伎乐天等形象上亦可见到,高挑的细眉,修长的细目和三撇神气的小胡须,加上清俊的面庞,都体现了和西域不同的汉文化审美意识。

第二节 云冈石窟

北魏太武帝拓跋焘于太平真君七年(446)下诏灭佛,这是佛教史上“三武灭佛”之始。太武帝去世,即由孙子拓跋浚于北魏正平二年(452)继位,即北魏文成帝。

太武帝的时候,佛教影响已经相当大,太武帝的灭佛,只是在表面上使佛教的发展受到一点阻碍,并不能完全消除佛教的基础。他的孙子文成帝是一位信奉佛教的皇帝,于是佛教又迅速弘扬起来,声势比起过去有过之无不及。

他任命的“昭玄都统”昙曜本是凉州名僧,曾到敦煌礼佛,很久以来对莫高窟的石窟造像心向往之。自从领了沙门统职之后,便计划在当时的京城附近开凿石窟,大约在和平元年(460)“于京城西武州塞,凿山石壁,开窟五所,镌建佛像各一。高者七十尺,次六十尺,雕饰奇伟,冠于一世”。

这就是大同云冈石窟的肇始,昙曜开凿的五窟即今编号为第十六至二十窟。

云冈石窟所在的山崖石质坚硬,有利于雕刻技艺的发挥,因此它没有彩塑和壁画的形式。从时间上说,云冈石窟主要开凿在北魏迁都洛阳之前,因而就其雕刻风格上说,除了极少数初唐造像之外,几乎是清一色的北魏作品,并且可以看出北魏前、中、后期不同



雕刻风格的嬗递关系。

北魏前期石刻以昙曜五窟为代表,石窟平面呈马蹄形,穹窿顶。主佛居中,以三世佛为主,形体高大雄伟,面相方圆敦厚,双肩齐平,深目高鼻。上身内穿“僧却崎”,即“覆左肩,掩两腋,左开右合,长裁过腰”。外套通肩衣或右袒肩。菩萨则上身裸或斜披络腋帔巾,头戴高冠,璎珞臂钏齐备,下着大裙,赤足。

十八、十九、二十号三窟都是形体高大的三世佛为主造像的石窟。十八号窟释迦佛身披袈裟,高十五点五米;十九窟正中释迦佛坐像,身高十六点八米,两侧各有一耳洞,内雕坐像也身高八米;二十窟正中也是释迦佛坐像,窟前石壁已经崩落,造像暴露在天穹之下,使这座高十三点七米的面相饱满、两肩宽厚的坐像更显雄伟浑厚。

根据《魏书·释老志》的记载,太安初年(455)师子国(Sinhala,今斯里兰卡)的沙门浮陀难提、邪奢遗多等五人曾持奉三佛像到达平城,这三座佛像雕作精美,“去十余步视之炳然,转近转微”。轰动一时。

同时,又有西域疏勒的沙门“赴京师致佛钵并画像迹”,可见,在当时的大同,已经吸引了不少技艺高超的域外高僧,他们携来的诸佛样式,尤其是三世佛(《魏书·释老志》中只云三佛,以云冈早期造像多三世佛度之,其滥觞或许在于此)的题材必然会对云冈初期的造像带来影响。或者竟可以说,云冈早期五个洞窟的造像是在上述斯里兰卡来的浮陀难提的参与下完成的,只是这种参与,并非原样照搬,仍然是要在北魏主政者的佛教艺术观念制约下,假凉州的工匠之手来完成的。

这些石窟造像的雕凿刀法以平直为主,使云冈前期的佛像造型呈现简洁干练的特点,应该看作是云冈石窟的典型风格(图十三)。



文成帝登基之后到迁都洛阳之前的五组石窟,一、二窟,五、六窟,七、八窟,九、十窟和十一、十二、十三窟属于北魏中期风格(图十四)。

这期石窟的平面多呈方形,窟中间有的有立柱,顶部多雕平棋。佛龕有屋形、对称和上下排列诸式。

北魏中期云冈石窟艺术的显著变化是汉文化因素进一步强化。主佛衣装也有了“褒衣博带”的衣式,雕刻题材也增加了供养人、佛传故事和本生故事,维摩和文殊的形象也出现在雕刻之中。

第五窟后室西壁正中趺坐的释迦像高十七米,是云冈石窟最大的造像,拱门两侧有坐在菩提树下的佛,内壁雕满佛龕、佛像,顶部则是飘扬的飞天。与第五窟相关的第六窟有一个中心方柱,上下两层呈干塔状,高近十五米。塔柱下端四面大佛龕,东面是交脚弥勒,南面、西面是坐佛,北面是释迦佛与多宝佛。周围壁面是完整的佛传故事。

云冈中期的石窟中圆雕与浮雕手法并存,主佛一般均以圆雕完成,其余以所谓高浮雕表现,刀法朴质流畅,形象塑造简洁有气势。

北朝佛教艺术和政治的关联是很明显的,北魏释门首先公开宣扬“当今陛下即是佛”,这使帝王贵族相继投入到石窟开凿的“功德”事业之中,而云冈石窟的一些佛像就其本来的创制之意而言,也是以当时在位的皇帝为其楷模的。

同样,云冈石窟的兴衰也是同北魏政治举措息息相关的。当北魏政权出于政治考量决定迁都洛阳后,直到正光六年(494—525),这是云冈石窟的后期。

这一时期云冈石窟没有以前那样的煌煌巨制,在原有壁面空隙处再加补刻的小佛龕和一些中、小型石窟是其主要作品。但细审起来,这些石窟的形式反比以前多一些,这大概是因为开凿者没



有统一规划,各人所凿都是根据自己的需要而独自进行之故。

第一种形式是小千佛,满壁雕镂成百上千姿态、体积一致的小龕和坐佛,不以生动取胜,而是以繁复见长。第二种形式是窟中有塔柱,柱及壁面亦布满千佛龕。第三种形式四壁雕满重龕,上下重叠,佛像以弥勒佛、释迦佛为主。第四种形式四壁上下三重佛龕,以释迦佛、多宝佛为主。

北魏迁都到洛阳,标志着汉文化影响进一步扩大,尤其是晋室东迁后,汉文化的正朔被认定在南方,与北魏对峙的南朝齐梁,此时佛教义理的研究远胜北方,对北方佛教造像活动有着潜移默化的渗透力。云冈后期造像,佛的形像清峻有神采,削肩长颈,佛装一律是宽衣博带的“汉装”,大有南朝士人“瘦骨清像”的风貌。正是南方文化、即汉文化影响的必然结果。

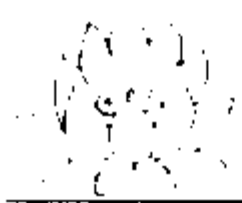
第三节 龙门石窟

北魏太和十七年(493)秋,北魏孝文帝进入洛阳,太和十八年(494)正式宣布迁都洛阳。龙门石窟最早的造像则在太和十二年(488)已经产生,那是古阳洞内比丘慧成为其亡父始平公造的释迦像龕。此外,在魏字洞与破窟之间的交脚弥勒像,也是北魏云冈中期的造像风格。可见,龙门石窟在北魏迁都前已有零星开凿。

北魏迁都后首先开凿的是古阳洞。

古阳洞的名称最初叫石窟寺,《洛阳伽蓝记》云:“京南关口有石窟寺、灵岩寺。”明代末年改称古阳洞;清代有道士用泥涂塑释迦像,改为太上老君像,因此又更名叫老君洞。现在恢复明代古阳洞的称谓。

古阳洞是北魏迁都后贵族显宦做佛事而兴造佛像较为集中的



一个石窟。南北两壁造像的供养人有“使持节司空长乐王丘穆陵亮夫人尉迟”、高太妃、北海王元详、齐郡王元佑、安定王元燮及广川王贺南汗的侯太妃、辅国将军杨大眼等。

北魏时候佛教盛行，社会上有一种“义邑”的组织，由僧侣和信徒们组成，主持民间集资造像及一些佛事活动。杨大眼的造像碑文上说“邑主仇池杨大眼”，说明古阳洞的杨大眼供养的造像是以他为邑主的“义邑”为孝文皇帝造石像，并非只是他个人捐资刻石，这一情况也证明北朝石窟之盛行是有社会基础的。

古阳洞中正面格局是一佛释迦，左右各一菩萨，孝文帝(477—499)、宣武帝(499—525)时期又在两壁上开凿了两层并列的佛龕和站立在莲花座上的胁侍菩萨。此外，南壁比丘法生造像记两侧有浮雕“礼佛图”，供养人是北海王。北壁的“礼佛图”系孝明帝时期(516—528)的作品。

孝文帝死后，宣武帝继位，开始也在龙门开凿石窟，但同时也其他地方物色新的地点，《魏书·释老志》记云：

景明初，世宗诏大长秋卿白整准代京灵岩寺石窟，于洛南伊阙山，为高祖、文昭皇太后营石窟二所。初建之始，窟顶去地三百一十尺，至正始二年中，始出斩山二十三丈。至大长秋正卿王质，谓斩山高，费功难就，奏求下移就平，去地一百尺，南北一百四十尺。永平中中尹刘腾奏为世宗复造石窟一，凡为三所。从景明元年至正光四年六月己前，用功八十万二千三百六十六。(北魏尺短，一尺约合今尺三十公分——作者注)

上文中说的“下移就平”，是当时重新选址造窟，地点是今巩县石窟寺。

刘腾奏请为世宗造石窟一，凡三所，是今天龙门的宾阳三洞。

宾阳三洞在开凿过程中，北魏朝廷发生了一场变乱，宣武帝在延昌四年(515)去世后，七岁的孝明帝继位，朝政控制在灵太后胡



氏手里。灵太后也是虔敬的佛教徒，她临朝后大建洛阳永宁寺，礼拜“伊阙石窟寺”。但很快刘腾发动政变，幽禁了孝明帝和灵太后。

刘腾也是佛教徒，他取得朝政执掌大权后也开凿石窟，正光四年(523)宾阳中洞首先在他主持下完成，也在这一年，他去世。

刘腾一死，灵太后再次临朝执政，这样宾阳南、北二洞的开凿也就停止了，因此，龙门宾阳三洞只有中洞是北魏时开凿的(图十五)。

北魏后期的孝昌年间(525—527)又开凿有莲花洞、普泰洞、魏字洞和六狮洞等。

北魏后来分裂为东魏、西魏的时候，修造石窟仍在继续，东魏在天平元年至武定七年(534—549)间开凿路洞；天平三年(536)有比丘尼昙会、阿容主修了古阳洞北壁的一个佛龕。西魏大统四年(538)则有党屈蜀在王祥洞造龕像；大统七年(541)洛州灵岩寺僧在唐字洞也有造像之举。

上述诸洞造像中的主佛像都是释迦牟尼佛，坐姿一般取结跏趺坐，衣着多作右袒式，或有双腿交叉，即所谓“交脚式”。格局一般都是主佛居中，左右分列胁侍菩萨各一。再两侧是力士、供养人。

一般而言，古阳洞中主佛右袒衣式，带有明显的云冈石窟造像遗风。而宾阳中洞、莲花洞等洞窟中的主佛释迦牟尼佛已经是博带褒衣。这一变化和鲜卑拓跋氏的“汉化”进程相表里。

拓跋氏原是草原游牧民族，他们的习俗就是编发左衽。孝文帝迁都洛阳后推行“汉化”，禁服胡装，禁在朝上说胡语，严令申饬是有效果的，在这一时期雕凿的主佛像在衣式上有所变化也是很自然的。

作为整个石窟的四壁、券顶及地面，也都作了精心的雕刻，浮雕、平雕及线刻多种手法交相运用，使每一座石窟都显出雕镂华美的特色。题材中又以详细的佛传故事和生动的维摩故事为突出。



如古阳洞南壁第二层列龕龕楣上以浮雕手法展现乘象入胎、游园、树下诞生、步步生莲、九龙灌顶、报喜、阿弥陀占相、立为太子、山林之思、遣散仆从、苦修得道等一系列佛传情节。构图紧凑有致，人物关系交待清楚，每一幅画面都有承上启下的作用，同时又各自独立，整个壁面是统一而有变化的。

佛龕的开凿者都是为了修功德，“礼佛”遂成为石窟中的重要部分。

“礼佛”，就是发愿供养人在比丘、比丘尼的引导下列队向佛致礼问候。古阳洞《比丘法生造像记》两侧、《安定王元燮造像记》两侧、北壁下层各有《礼佛图》的画面。而宾阳中洞前壁左右原有浮雕《帝后礼佛图》(图十六)，人物排列有序，动态丰富，神情肃穆之中犹有欢欣之意。衣褶线条畅达而富节奏感，刀法沉着稳健。石窟寺北壁和南壁各有高六十八公分、长一百五十七公分及高七十二公分、长二百二十四公分的《礼佛图》尚存，也都是大幅精彩作品。

北朝石窟主佛的背光和龕楣装饰十分精美，背光外圈多火焰纹，圈内多小坐佛、飞天或莲花。古阳洞中杨大眼造像龕的外形取对称尖拱状，左右立柱下部是力士，中部是龙首多棱石柱，上部中间为汉代斗拱建筑，左右不规则地安排着坐佛和佛传故事浮雕。

北海王元详造像龕主佛背光的中心是一朵莲花，外圈一周排列小坐佛，从圈外切边引一弧线，以波线骨式为组织，灵巧活泼。龕顶沿弧线安排十五尊坐佛，每尊坐佛双手下引出垂幛式联珠一束，每隔一佛相互接引。这种样式在当时的龕楣纹饰中是相当流行的。



第四节 巩县石窟寺及响堂山石窟群

巩县石窟寺位于太室山之北,洛河之南的小平津附近,《后魏故孝文帝故希玄寺碑》所谓“云飞巩洛,爰止斯地,创建伽蓝”。这是《魏书·释老志》说“至大长秋正卿王质,谓斩山高,费功难就,奏求下移就平”之后,又重新选定的新址,于北魏熙平二年(517)开凿。

云冈、龙门、宾阳中洞、巩县石窟寺虽然都是北魏时期的作品,但三地石质不同,寺窟的建造形式也就不一样。简单地说,云冈和巩县石窟寺石质不及龙门坚硬,石窟内部都有中心立柱或窟外回廓,龙门石窟则没有。由于中心方柱的出现,主尊佛的排列也就有别:如龙门宾阳中洞是在大窟当中作一坐佛,左右各一立佛;云冈十九窟是在大窟左右各凿一个小窟,窟内有立佛;巩县石窟寺一号窟中心柱上则安排三尊佛像。

总之,建筑样式是根据建筑材料的性质而设计的,而窟内造像的布局又是随着具体的建筑样式而随宜变化的。

巩县石窟寺现存四个石窟,编号是一、三、四、五。除第五窟较小外,其余三窟都较高大,都有中心方柱的结构。

从构图设计上看,四个石窟的内部总体布局相当完整,较小的第五窟窟门即作龕状,两侧各有一立佛。内壁迎面是一大龕,一坐四立的五尊佛,主尊佛座下左右各有一护法狮子,其余两壁各有一龕,佛座较高,座下两侧各有一供养人。顶部中心是大莲花,飞天环绕,忍冬、莲花纹穿插其间,画面舒展平缓,刀法质朴,形象简率。

第一窟的窟外左右各有一个六米多宽的大龕,形成总宽达二十六米,高八米的整体,中心方柱以卷帷式作龕沿,中间主尊坐佛



高二米余；两壁从上至下分四层，最上层是以飞天、卷草组成的二方连续边饰；第二层是近三米高、七米宽的壁面布满雕饰的小千佛；第三层从左至右排列四个大佛龕，左面三个是一坐佛二立佛的格局，右侧一龕是卧佛，即“涅槃变”的写照；南壁门两侧从上至下分层雕刻“礼佛图”。

第三、四窟高度不及第一窟，总高约四米左右，两侧壁面均以大面积的小千佛为主，只在密密匝匝的小千佛的中央位置凿一佛龕，面积相当于三十个左右小千佛的大小。

根据窟顶高度的不同，中心柱的设计也有变化，第四窟中心柱分上下两层，各凿一龕；第三窟中心柱只作一龕。所有各窟中心柱的下端柱脚都作伎乐天或力士、天神的浮雕，各壁壁脚则以伎乐天浮雕为主。

巩县石窟寺在总体设计上突出的是利用窟内外壁面上端宽大的二方连续形式的边饰，造成整体格局上的完整和宏丽基调。窟内雕像位置的安排则以观者进门首先映入眼帘的一坐佛二立佛为主，加上两壁整齐划一的小千佛，给人以一种繁盛崇高的审美感受。当观者返身离开石窟面对大门内侧又是场面肃穆的大幅礼佛图，尤能加深观者虔诚的宗教印象。

在题材方面，巩县石窟寺对“维摩变”的处理是很突出的。

“维摩变”属“经变”系列，维摩诘作为在家修行的居士，对佛义理的深刻研究使佛祖也有所敬服。居士的形象对汉族士人有很大的吸引力，佛教在逐渐为汉族接受的同时，维摩居士在佛教艺术中的表现比重也在不断增加，在形象塑造上，也越来越显得生动而富于内在力量的表现。

巩县第一窟东壁北侧第一龕有“维摩、文殊对坐说法”的画面。维摩舒眉垂目，眼光略有下视，左手举起一麈扇，食指上翘，一副胸有成竹、泰然自若的神态，似乎正在辩说“示有资生而恒观无常，实



无所贪；示有妻妾采女，而常远离五欲淤泥”的真正通达佛道的“菩萨行”(图十七)。

维摩诘形象所蕴含的精神正反映了汉族士人审美意向对北魏石窟造像的潜在影响。

石窟寺内壁下端的壁脚雕刻的伎乐天、神王和力士也都富于表现力。第三窟东壁壁脚和第四窟西南隅壁脚均有伎乐天雕刻，也都是世俗乐队演出时的写照，箏箏、琵琶、竹笛、双面鼓无一不是现实乐器的再现；伎乐天头作双髻，内着圆领衫，外披短袖对襟袍，神态专一，气氛悠然，给人以亲切的生活感受。

壁脚高浮雕还有所谓“神王”的形象，面相均较为丰满，神情自得，俨然是当时有权势的贵族、将军形象的翻版。处于壁脚下端、双手上托的力士、异兽则筋肉饱满，孔武有力，有千钧之势。这些题材无一例外用高浮雕手法完成，手法相当粗犷而造型形神兼备，显出石窟寺简约质朴的雕刻风格。

第三窟又有“飞天”一对，下方均以弧形忍冬纹相托，飞天造型瘦俏灵秀，体态轻盈，清癯的面庞和修长的十指都隐现出南朝士人的清羸之风。而后掠的飘带和衣裙下摆上举张扬的幅度甚大，加强了飞动的节奏感。形象平面上阴刻的衣褶线条流畅简约，也增添了飞天凌空神游的动感(图十八)。

巩县石窟寺的雕凿刀法相当洗炼，形象造型的艺术概括性很高，如第一窟的主佛头像，眉棱骨至鼻两侧的轮廓线条明确干练，双目不作细部加工，只雕出圆形弧球状，再加浅线刻出上下眼睑，唇部两角微上翘，均有含蓄生动的效果，重叠的衣褶处理也显示了利落干练的平刀技法是十分娴熟的(图十九、二十)。

平直的雕刻刀法是巩县石窟寺造像的主要技法，但在衣纹处理上和云冈石窟造像已有不同的表现。一般说，云冈石窟所代表的北魏早期造像的衣褶，如袖、裙下摆往往雕刻成三道以上重叠后



掠的翘状,这似乎是因为这一时期的雕刻工师还没有掌握好衣褶的飘动和躯干前后的转换关系之故。

巩县石窟寺的主佛造像以坐姿为主,衣纹自然下垂,座前下摆重叠,转折柔和,合乎结构,反映了雕刻技艺在不断成熟和丰富(图二十一)。

北魏在永熙三年(534)分裂为东魏、西魏,十六年后东魏为北齐取代,二十三年后西魏恭帝被杀,北周建国。在政权上说,这是一种分裂,可是在佛教艺术发展上看,北魏末年以来已经出现的佛教石刻造像中的汉文化因素并没有停止发挥它的影响力。相反,由于新政权确立后,在文化上仍然重视对汉文化,特别是对汉族伦理道德观念的追随和发扬,执政者都是崇尚佛法的信徒,因此,从整体中说,石窟艺术也就继续着“汉化”的过程。

东魏、北齐两代都城是邺(今河北省临漳县),当朝权贵们的佛事活动便是在邺城附近开凿了灵泉寺、响堂山石窟和“下都”晋阳(今太原)的天龙山石窟。太原天龙山石窟分布在东、西二峰的半山腰,从东魏至唐代共凿有石窟二十一座,其中东峰有八窟,西峰有十三窟,而东峰第一、二、三窟是东魏执政者高欢营建(图二十二)。

石窟的凿法,是沿石壁作洞窟外檐,窟门及门两侧壁面向内凹进,形成石窟大门退至岩壁内的格局。外檐则仿汉代木结构,斗拱粗大,格局以三间两柱为主。

响堂山石窟位于邯郸市峰峰矿区的鼓山,包括南响堂、北响堂及小响堂三处。南响堂山现存石窟七处,北响堂山有石窟八处,小响堂山石窟三处,大小佛像约四千三百余尊。

响堂山石窟在高欢执政时期已经存在,《资治通鉴》卷一百六十云:

(武定五年即547年八月)甲申,虚葬齐献武王(高欢)于漳水之西,潜凿成安鼓山石窟佛寺之旁为穴,纳其柩而塞之,



杀其群匠。

至于该石窟的开凿时间是高欢执政时期,或者是更早时候,都没有明确文献可予资证。

一般说,东魏时候南响堂山石窟比北响堂山石窟的雕刻风格趋于精致。南响堂山三号石窟和七号石窟顶部的窟檐作山花、蕉叶、金翅鸟、摩尼珠题材浮雕,雕镂工整,至今保存完好。但到北齐时候,北响堂山石窟也出现相当精美的作品。如第七窟南壁的塔形龕,在浮雕礼佛图的上方平列七座塔形龕,龕外廓呈方形,坐佛上方龕楣弧形,两侧卷帷式,龕柱以仰莲为基础,柱中段有仰覆莲为束,上下段以波线相向的骨式,阳刻忍冬为饰。柱顶端是莲花宝珠火焰纹样,列龕上端壁面横排宝珠相轮忍冬火焰的单独纹样,整个壁面华美富丽(图二十三、二十四、二十五)。

灵泉寺在河南北部的安阳,和响堂山石窟相距不远。它的东南有小南海石窟,开凿于北齐文宣帝天保元年至六年(550—555),有东、西、中三个方形窟。

其中中窟是当时的国师大德稠禅师作为供养僧人,与“云阳公子林”等义邑主持开凿,稠禅师的供养像就在中窟北壁。

小南海石窟有圆雕浮雕诸式,尤其突出的是一种类似“减地阳刻”的样式少见于其他石窟雕刻中。如中窟《佛说法图》、《九品往生图》,形象轮廓完整而凹凸结构含蓄,形象细部线条用双刀刀法刻出,走刀自然,力度稳健。线条简约流畅,是汉代画像砖技法在石刻技艺上的新运用(图二十六)。

佛教造像的一佛二胁侍菩萨的格局在雕刻上以主佛为突出表现的习惯已经形成的时候,随着造像艺术本身的演进,也开始把一般主佛、菩萨等形象作为独立的表现对象,在技法上也由原来常出现的浮雕、圆雕和“减地阴(阳)刻”诸样式交相运用,其中圆雕立像大都以其肩宽为主要造型的标准尺度,从而形成从上至下的如同



圆柱般的形体类型,开启了隋唐单个立佛造像的先声。

第五节 麦积山石窟

十六国时期,后秦姚兴信奉佛教,位于甘肃天水的麦积山石窟就在此时开始兴建了。

麦积山东崖第三、四窟之间的崖面上原有南宋绍兴二十七年(1157)的铭刻,是:

麦积山胜迹始建于□秦,成于元魏,经七百年四郡名显,绍兴二年岁在壬子兵火毁□……

这段纪文后来成为十三世纪成书的《方輿胜览》的“麦积山,后秦姚兴凿山而修”的主要依据之一。

石窟前还有南宋嘉定十五年(1222)《四川制置使司给田公据碑》,有句云:“(石窟寺)始自东晋起迹,敕赐无忧王寺□□给田供贍,七国重修敕赐石岩寺。”这里也指出了麦积山石窟的创建年代在东晋,和姚秦时代不相矛盾。

1962年有北京中央美院师生在麦积山石窟测绘实习,在第七十六窟的主尊佛座上发现了覆盖在底层的墨书题记,是:

南燕主安都侯□□□姬□□□后□造……

据此,可以确定麦积山石窟在十六国时期已经开始兴建。

姚兴之后四十多年中,兵戈相争不断,麦积山石窟似乎陷于停顿的局面。

北魏攻占西北之地后,在太平真君七年(446)实行“灭法”：“诏有佛图形象及胡经尽皆击破焚烧,沙门无少长悉坑之。”

因此之故,麦积山十六国时期的造像无一幸存。

现在所见麦积山石窟最早的作品,是第七十八窟佛坛上的墨



书所题,仇池镇供养人画像,应当是北魏文成帝复法之后的事。

文成帝复法,“诏有司为石像,令如帝身”,后来又令有司于五级大寺内“为太祖已下五帝”立佛五尊,使造像活动不但重新活跃起来,而且还把造像和“帝身”联系起来,巩固了佛教造像活动的社会影响,对清除七年灭法后造成的社会畏惧心理起了很大的作用。

麦积山第七十八窟的主尊佛是三世佛,形体高大,着右袒服,衣褶线条繁密流畅,有一定的厚重感。面相略呈“用”字型,眉目清秀,鼻梁高直,唇微上翘,大耳几近垂肩,直腰趺坐,体格雄伟。四周壁面则刻有千佛。

前面已经提过,云冈石窟的昙曜五窟的造像不排除来自斯里兰卡的持奉三世佛的浮陀难提的参与,根据仇池镇供养人题记,七十八窟三世佛的建造年代在云冈昙曜五窟完成之后,即和平初,460年和仇池镇改梁州的488年之间。

故此可见,七十八窟三世佛在风格上和昙曜的云冈五窟应是一个系统,风格是相近的。

北魏太和十八年(494),诏禁士民着胡服,有意识推行“汉化”。南朝作为汉文化正朔所在,南朝士人的服饰、言行及崇尚的社会风气在北方产生影响。但麦积山地处西北,比不上洛阳龙门石窟可以得风气在先。只有在北魏之后的西魏,麦积山造像才出现姗姗来迟的带有南朝风的变化。

西魏时候,麦积山石窟一度兴旺,这就是大型洞窟一二七、一三五窟的兴建。

但是,这次兴旺是和当时西魏文帝元宝炬和皇后乙弗氏的生离死别的悲惨命运联系在一起的。

元宝炬面对北方柔然族的威胁,不得不把感情甚笃的皇后乙弗氏废黜为尼,去迎娶柔然公主为后。当乙弗氏以比丘尼身份带着幼子来到秦州,侍婢随从俱全,物质生活并不欠缺,而精神寄托



全在于佛教。麦积山石窟寺的修建因此有了兴旺的条件。

大统六年(540),文帝迫于压力,又一次违心地将乙弗氏赐死,死后“凿麦积崖为龕而葬”。这就是第四十三窟又被叫作“魏后墓”的由来。此时距乙弗氏来到秦州不过二年时间。

西魏在文化艺术上,延续着北魏“汉化”的余绪,尽管它屈服于柔然的压力,但在艺术风格上,由北魏造成的汉化发展趋向一时难以克服,何况在西魏与东魏对峙的状况下,更需强调自己是北魏的正统后继者呢!

麦积山第六十九窟北魏的菩萨立像,面容清秀,头微右倾,含笑凝视,神情安详亲切。高发髻作盘绕状,扎以饰带,发髻中间佩有玉环。内着圆领服,外罩通肩衣,广袖博带。

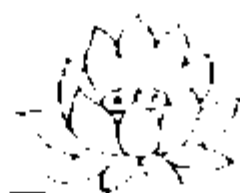
第一二一窟也有北魏的菩萨、弟子像。菩萨头梳高平髻,着对襟袍,右手屈肘直起手掌,左手放左腹侧。他的旁边是一位双手合十的年轻弟子,着通肩袈裟。

两尊造像的位置相互靠近,头部均倾向一处,面容清癯、眉目清俏,笑意盈然,似乎是在窃窃私语中心有同感,才发出的灿然一笑。

一般认为,北魏的这些造像在形象上已完全不同于云冈早期的雄大粗壮的风格,修长的体型,清峻的面容,含蓄的微笑以及宽袍广袖的衣着,都是北魏推行“汉化”,引起南朝风流行的结果。

西魏第一二七窟的菩萨像,在造型特点上说正是和北魏上述作品一脉相承。

第一二七窟左壁有两菩萨,上身皆裸露,披戴着项圈、长巾,巾带宽平,巾端卷折如鱼尾。其中一尊菩萨左手垂放体侧,右手屈肘上举,掌心向上。另一尊菩萨双手皆屈肘抬起,指向方向一致。头上发式都是从额上向左右分梳至后披下。高髻前有冠护持。面相比较瘦,眉毛弯曲,细目如柳叶,嘴角翘起明显,精神相当活泼;比起



北魏菩萨的含蓄笑意,要显得更加轻快。

同样,主尊佛的造像也有清峻之相,如四十四窟的坐佛,头梳流水状高髻,着双肩袈裟,博带广袖,服饰相当简洁洒脱,眉目修长舒缓,直鼻小口,笑意微妙动人,神情恬静自适。

西魏地处西北,毕竟接触“胡人”的机会较多,在石窟造像中,作为主尊佛、菩萨、弟子等的造型和精神状态的刻画上,追求和慕效南朝士人之风,固然是其必然。但在一些非主要形像的刻画上,造型往往有“胡人”特点,也能很好的注意到精神境界的表现。

第一二三窟左壁有一位侍者造像,头戴圆顶毡帽,身穿圆翻领窄袖长袍,面相瘦削,呈“甲”字型。眉弓高长,鼻梁高直而窄,上唇短而下颌长,一望而知是“胡人”的形像。

他的双手对拢,放于袖口之中,头微前倾,目光下视,含一丝笑意,是一副虔敬听法而内心有所感动的样子。虽然只是一个“小人物”,但造像工匠不苟且,表现相当出色。

西魏时期的麦积山石窟中还出现了集中的“经变故事”壁画。

在第一二七窟四壁剥蚀严重的壁画中,依稀可辨的有正壁的涅槃变、左右壁的维摩变和西方净土变、受十善戒经变等。

在当时盛行本生故事的大环境中,众多的经变题材出现在同一个窟中,是个很奇特的观象。个中原因,我以为仍然和乙弗氏等贵族的心态有关。

乙弗氏是在万般无奈的情况下来到秦州的,对现实生活中的不平,用善恶报应的理论来化解心中的困惑,(据载,柔然公主后来“产讫而崩”,是乙弗氏亡魂显灵所致。)也只有把来世寄托在极乐世界中,才能减轻精神上的苦痛,经变题材遂有了展现的机缘。

西魏末年,势力日减,恭帝元年(554)要和北齐对抗,企图再次变革图新。不过这次变革不是继续“汉化”,而是恢复鲜卑原貌,自此至北周宣帝大成元年(579)时才议改穿汉魏衣冠。



在这样的社会背景下,西魏原先的那种博带广袖、形象清峻洒脱的造像风格也随之消失,也要朝着“鲜卑化”方向趋进。似乎可以说,也就是要把云冈前期的造像风格再次发扬光大。

但是,这次发扬光大毕竟是在石刻造像中已经风行“南朝风”近百年的历史上进行的,整个社会审美趣味的主流已经形成了“清峻为美”的格调。

在这一前提下,北周造像在极力挣脱这种处于主流地位的社会审美趣味规范下的结果,是出现了相对而言的面相丰圆、形体结实且璎珞满挂的造像类型。在客观上造成促使造像向着骨肉停匀的柔丽妩媚方向发展的趋势,也因此成为北周造像的基本特色之一。

第六节 北朝造像碑和工艺造像

当北方分别为少数民族执政,形成历史上的“五胡十六国”及北魏以降,执政者虽然在政教上竭力对汉文化靠拢,但就整个文化水准而言是大大落后于已经政权南迁的南方士人。尽管某些阐述佛教义理的经书在北方有所译出,但在当地士人之间并没有得到足够的反响。大部分信徒,包括皇亲国戚在内,无须说他们有多少儒家、老庄文化的修养,就是对佛教精义能有所研读也是很困难的。

因此之故,反而推动了北方佛教在雕刻造像上的进一步发展。那些大石窟之外,一些单独成一龛、成一碑的造像,或者一尊佛、菩萨的石刻造像,或者结合工艺制作的金属造像也相当丰富,展示了佛教雕刻艺术的另一方面(图二十七、二十八、二十九、三十、三十一、三十二)。



著名的皇兴造像是北魏皇兴五年(471)的作品,高八十七公分,底宽五十四点五公分。这是一尊独立的交脚弥勒像,背光呈舟形,纹饰分四层:内外两层是火焰纹,其次是波线骨式的忍冬二方连续和小千佛二方连续。头部圆光纹饰也有两层:内层是变化了的云鸟纹,外层是小千佛。

造像的背面是“佛传故事”,从上至下共分八层,最下(第八层)是铭文(图三十三)。

“佛传故事”的雕刻手法完全沿袭汉代画像石的“减地阴刻”,人物形象之侧留有“榜题”(榜题上没有文字,汉代画像石榜题中亦有不刻文字的)。人物只刻出动态轮廓,五官细部一律省略。

像这样从汉画像石表现手法而来的石刻造像还有北魏时期的“朱双炽造像龕”,龕高一百二十一公分,宽五十一公分。龕分上下两层,上层一佛二胁侍,主佛坐姿,胁侍站立。均为深浮雕处理;下层刻供奉者形象,中间上方一力士手捧博山炉,炉左右分列供奉比丘一人和护法狮子各一。力士下方是铭文,刻供奉人姓名,左右是其父、母、孙子二人及侍者。下方所有形象均用“减地阴刻”手法完成,人物造型清瘦,线条流利,衣纹处理不雷同(图三十四、三十五)。如供奉人物是“中军将军、武都太守”,衣纹柔和宛转,体现出丝质服装的特点,而供奉沙门袈裟的服料是麻葛品质,所以衣纹又有弧曲之状。

东魏天平元年(534)的《程哲造像碑》,高一百二十公分,宽六十八公分。碑的中上方凿一龕,本尊佛结跏坐姿,内着右衽,外披袈裟。右手握右侧袈裟下摆,面相敦方,形态温和。龕内壁和碑面形象皆以阴刻线条表现,龕两侧以忍冬、莲花纹为边饰,龕顶部作聚中的火焰纹,上方布满飞天及散花天女。龕左右有几乎等高的线刻菩萨,站在莲座上。下方左右是护法狮子,中间是两位在华盖护底下的供奉比丘。阴刻线条流动畅利,简繁变化对比有致,体现



了娴熟的线刻技艺。

北齐时候的造像碑和佛龕都出现了“龙”的形象,如北齐天保十年(559)的《张噉鬼造像碑》,高一百零八公分,宽五十七公分。碑额雕有四龙交缠,龙首下垂于两侧,形成圆拱形碑额。

拱形中间下方是观音龕,下方右侧是文殊菩萨,左侧是维摩居士,中间是听法的天王和众僧人。左、右两侧外观皆作龕形,文殊与维摩都是深浮雕;中间听法者形象则是浅浮雕,外观不作龕状。再下一层中间是一大龕,中坐者是说法本尊释迦佛,弟子、菩萨侍立左右;中间下层是莲花童子,肩扛莲座和博山炉,背景是左右对称骨式的忍冬纹和比丘及护法狮子。

造像碑用缠绕的龙为额头纹饰,是汉文化和佛教文化融合后的具体表现,说明佛教艺术在进一步和“汉文化”结合,另一方面也说明汉文化在不断丰富自己。

《张噉鬼造像碑》在雕刻技法上已不单是平刀的运用,圆刀的技艺也已经出现,从而使作品具有细腻精致的特点。

与此相类的还有上海博物馆收藏的北齐时的《释迦佛石刻像》,高一百六十一公分,主尊释迦佛结跏趺坐于双层莲台之上,内着右衽,外披双肩袈裟,头作高肉髻,面微下倾,笑意含蓄,目光和善。

背光从内至外三层,内层是莲瓣相轮,外一圈是莲花、忍冬缠枝纹,最外圈是奔腾跳跃的火焰纹,衬托着五尊莲花佛。

整个作品利用动、静形象的对比,雕刻手法的繁简对映,突出主尊佛的可亲可近,是北齐独尊石刻造像中精致风格的代表。

北周有《陈海龙等造四面像碑》,高一百二十公分,宽五十六点五公分,也是一件雕刻精致的作品(图三十六)。

造像碑最上层中间是一兽首,左右各有一“化生儿”及神兽,兽口张开,下承立佛背光中的火焰纹,左右两端是回首相向的长龙。



碑中间从上至下三层石龕，内以高浮雕作立、坐佛及胁侍菩萨，主尊佛出现璎珞披挂的装束，左右双排六层小坐佛，共二十四尊。每尊小龕侧面石壁上均刻有供养人及供养佛菩萨的文字，如“日月流离(丽)光佛主陈供畅妻杜容姬”、“功德多宝佛主陈洪建”等。各供奉佛均作高肉髻，面容清秀，削肩细腰，形象仍有修长的特点。

甘肃省博物馆收藏的北周《王令猥造像碑》，额高二十三公分，宽四十二公分，碑身高六十七公分，宽三十九公分(图三十七)。

《王令猥造像碑》阳面、阴面及两侧皆有雕刻。碑额作四龙交蟠样式，碑额阳、阴两面中下方均有一高约十公分的小浅龕，内置小坐佛一尊。

阳面碑身分上下两层，上层作方形帷幕龕，高二十五公分。帷幕两侧刻垂苏长穗。龕内雕一佛结跏趺坐于方形台基上，手施无畏印，内右袒，外着通肩长袍，袍下摆遮住台基。

左右胁侍菩萨头戴花冠，披巾下垂，璎珞华美。下着长裙，赤足。各拈花一枝。坐佛与菩萨高度只有二十五公分，而比例合度面容丰润，表情愉悦。

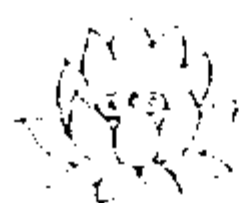
下层排列四个方形浅龕，中间二龕各雕有相向单跪的护法神王，一手抚膝，一手握拳置于胸前，面均朝外，目光与左右二龕中的护法狮子的目光相接。

再下层是刻有供养铭文的碑座。

碑身两侧在碑额下垂的龙首下方各有一小浅龕，左侧浅龕内一坐佛，双腿屈膝直放，所谓“善跏趺坐”，手施无畏印；右侧浅龕内小坐佛作交脚坐姿，作施无畏印。

最有特色的是碑阴雕刻。

碑阴居中上部开一尖形龕，高约二十公分，内雕一佛二菩萨，佛作善跏趺坐姿，低肉髻，挂项圈，内右袒，外着通肩大衣，面圆颐



方,作施无畏印。两侧各有一胁侍菩萨立像,均头戴花冠,双肩有宝镜、帔巾为饰,拈花含笑。

此龕两侧刻供养人姓氏文字:“猥清信息女□容清信女颜容清信□容供养”;“猥弟永世法□侄元庆弟主簿王安绍先孙何□”。

龕下为一组供养人车马图,高约四十七公分,前左方为两辆牛拉棚车,右方为骑马乘者的随从,均以浅浮雕手法刻出。

牛拉棚车前高后低,边厢开有车窗,其中一窗内刻出一人面,旁题文字“忘息女白(?)女乘供养佛时”。车后上方乘马者也有一随从为他撑长柄伞,旁刻文字云:“忘息延庆乘马供佛时。”在车马的周围刻满了一家人的姓名。甚至在牛车前方,也浅刻出一个模糊的人头,注明“扶车奴丰德”。

根据碑上发愿文来看,供养主的身份是“堡主”,从碑上乘马者戴卷边毡帽,着圆领窄袖紧身服,束腰带,脑后露出小辫等形象特点来看,供养者是鲜卑人。

从构图上说,此碑在主要格式上显然遵照了流行的样式,即碑额四龙交蟠,额中有小佛龕,下为一大龕,供一佛二胁侍。但碑阴部分作者自行其是,把供养车马放大,且形像生拙,配合杂乱的汉字题记,显现了供养人朴质纯真的宗教感情。

独尊的石雕造像,则以北齐时期的残躯菩萨为典型(图三十八)。

这尊残躯菩萨立像高九十五公分,宽三十二公分,比例甚为修长。上身着对襟襦服,着长裙,束腰带成花结,斜披薄纱巾,衣纹自右上向左下,形成弧线叠出,由紧凑致松散,韵律平缓优美。雕凿技艺上也交替使用平刀、圆刀,刀法简洁干练,体现出菩萨独有的文静优雅风度。

金属工艺在青铜时代以来就有成熟的技艺,战国、汉代失蜡、分铸诸工艺及金银错、鎏金工艺本来已经有长足的发展,作为工艺



程序之一,先作泥模或木模,再加翻砂,浇铸之后才能完成一件工艺造像。从这点出发,工艺造像无疑体现了当时的雕塑水平(图三十九)。

当佛教艺术在北方迅速播扬的时候,利用传统的金属手工艺制作佛像也就开始了。

后赵石虎建武四年(338)铭文的金铜坐佛像是迄今所见最早纪年的工艺造像。这座造像系铜质鎏金,高三十九点七公分,没有背光、圆光,高肉髻,着圆领通肩衣,两肩衣纹成下凹状,左右相连。佛趺坐,手作禅定印,方座边饰为忍冬二方连续。

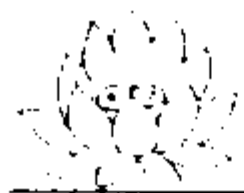
无背光圆光部分的铜质鎏金佛像还有十六国时期的一尊金铜佛坐像,高三十二点九公分,座下有宝花瓶和护法狮子,佛高肉髻,着通肩衣式,双手作禅定印,肩及上臂部分有向上飘出角状物,所谓“焰肩式”。面相却有北方少数民族特征,眉弓突出,杏目弯眉,鼻若悬胆,上唇有左右撇出的胡须(图四十)。

北魏太武帝灭佛在公元四四六年,不久文成帝继位,佛教又兴起。有感于“灭佛”的前车之鉴,这些佛教徒提出皇帝就是“当今如来”的新见解,工艺造像当然也在这些新见解的制约之下。

首先在兴光元年(454)平城五级大寺以太祖以下五代皇帝相貌为模特铸造金铜释迦立像五尊,像高一丈六尺,耗铜二万五千斤,是首次制作的大型金属工艺佛像。

此后随着寺院的增多,金属工艺佛像也不断增加,仅洛阳一地,据《洛阳伽蓝记》云,最盛时多达一千三百六十七所,如永宁寺“佛殿一所……中有丈八金像一躯,中长金像十躯,绣珠像三躯,金织成像三躯,玉像二躯,作功奇巧,冠于当世。”

北魏独尊金属造像,有的运用了失蜡技法,使佛像造型趋于繁杂,如北魏神龟元年(518)的金铜弥勒菩萨交脚像,通高四十四公分,交脚菩萨端坐于榻座上,手作施无畏印,头戴莲花冠,缨络穿



插,披带略有飘扬之势,在工艺上是相当成功的。

北魏通常所见的金属工艺佛像是以大背光为主体,立佛或坐佛下是莲花座,座下是四足方形台基。背光火焰纹的焰头轮廓明确,背光上的纹饰往往在铸出基础上再加凿刻修整,最后加鎏金,整体显得金碧辉煌。

第七节 南朝的造像

大陆东南及长江流域地区的佛教艺术流布时间似乎是最早的。

《三国志·吴志·刘繇传》记述说:笮融在广陵(今江苏扬州)起佛寺,造佛像,以铜为人,黄金涂身,衣以锦朱。垂铜盘九重,下为重楼阁道,可容三千余人。每次浴佛多设酒饭达数十里,吸引信徒观众万余人。

汉明帝在永平八年(65)给楚王刘英的诏书说:“楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁慈。”证明在此之前,佛教在长江流域已经有所传播,而洛阳白马寺在此诏书下达三年后(永平十一年,68年)才建成。

汉献帝建安二十五年(220)孙权在武昌建佛寺“昌乐院”,据《武昌县志》引文:“昌乐院在县南六里,汉建安二十五年建,有二浮图。”

三国时候,康居国佛经师康僧会来到建业(今南京),孙权为之修建初寺,时间是赤乌十年(247),比起乐僊在敦煌开凿第一个石窟的时间,提早了一百二十年。



一、江南地区石窟造像

在迄今为止所见的实物中,最早的佛教雕刻作品是四川彭山县出土的东汉末年的陶制摇钱树座上的佛像。

佛像是事先用陶模压捺造型后再压贴在摇钱树座上,手法是传统的“塑贴工艺”。

摇钱树是汉代相当流行的祈财用物,把佛像作为摇钱树座的纹饰之一,是符合有关东汉时期在佛教传入之始是被当作一般求福求财的传统宗教类型的记载的。

这件佛像造型因为是摇钱树的附饰之一,所以体积不大,高肉髻,着通肩长袍,右手握袍角,在动态上和西域传入的佛教造像样式略有区别(图四十一)。

1956年武昌大东门外莲溪寺东北也出土吴“永安五年”(262),铭文买地券墓,其中有鎏金铜佛像的小饰件,宽约三公分,高约五公分,佛像作立姿,足下莲花台,手印似作施无畏印,佛首后有圆光,着圆领通肩内衣,外披袈裟,莲台左右下方各伸延一支莲花(图四十二)。

佛教造像在当时吴国流传甚广,而结合各种工艺样式,成为工艺纹饰的新题材,又随着工艺品的实用性走向千家万户,甚至远播海外,在客观上也起到传播佛教艺术的作用,吴国制作的大量青铜镜和青瓷器中所含有的佛像纹饰都是很好的例子。

西晋之际,佛教在南方进一步发展,表现在民间的传播更加普及。南京江宁县谷里乡在1982年出土有晋元康七年(297)铭款的墓葬,墓内一件堆塑罐上即有所谓“白毫相”的塑贴;江苏金湖县出土西晋堆塑罐上亦有带圆光,着通肩衣的佛像等等。



这一切都说明佛教艺术在长江流域正是方兴未艾。

南朝佛教重视义理的辩析,流行“西方三圣”的崇拜。与此相适应的是江南寺院塔庙的数量越来越多。《南史》记载说,仅南京一地,就有“佛寺五百余所,穷极宏丽”。唐诗“南朝四百八十寺”,还是缩小的数字。

寺院造像,如无量寿佛、大势至和观音菩萨大都选用高贵的材料来雕作,金、银、铜及夹苎、檀木,无一不备。作为石刻造像并不多见。南京栖霞山千佛洞算是南方规模较大的石窟群了。

栖霞山位于南京城东北,又名伞山、摄山。栖霞中峰西麓是南朝刘宋泰始年间(465—472)始创的栖霞古寺。寺西南有隋代始建、南唐续建的石舍利塔一座。

自塔南登山,经无量殿东向至千佛岩。沿着山势的高下,大小佛龕散落其间。据统计,现有大小佛龕二九四个,造像共五一五尊。

栖霞石刻中最大的两个窟是山脚下供奉无量寿佛的“无量殿”,以及与它紧邻的“释迦窟”。

据《法苑珠林》卷三十六引《梁京寺记》等资料记载,居士明僧绍是最早创建栖霞寺的人,因为他曾在梦中见到“有法度法师于山舍讲《无量寿经》,中夜忽有金光照寺,于其光中如有台馆形象弘宣”,于是才有开窟造无量寿佛的打算。在永明二年(484)由其子仲璋“克荷先业,庄严龕像,首于西峰石壁与度禅师镌造无量寿佛,坐身三丈一尺五寸,通座四丈,并二菩萨倚高三丈三寸”。

今天所能见到的无量寿佛,高约六米,面部已有局部风化。作结跏趺坐,身穿通肩袈裟,下摆遮至坛前,手施禅定印。两侧各侍立大势至和观音菩萨。

三尊造像曾经后世多次修补,但原来形貌大体犹存。总体上说,三尊造像体格伟岸,精神含蓄深沉,雕刻手法简洁朴实。

无量殿旁的“释迦窟”,正面是释迦、多宝并排坐像,两侧各有



一侍立菩萨。释迦、多宝身着通肩袈裟，施禅定印，结跏趺坐。身后大背光，项光中间雕莲花纹。

按《高僧传》记载，栖霞石刻造像曾经由僧祐律师参与其事，“江宅、摄山大像、剡县石佛等，并请祐经始，准画仪则”（《高僧传》卷十一《僧祐传》）。

释迦窟造像的样式和北方石窟样式是互为影响的。即以永明二年（484）计，即北魏太和八年，其时云冈窟尚未完工，而释迦窟的具体造像样式，如右肩偏衫等形式，都在北魏中、晚期造像中屡有出现。

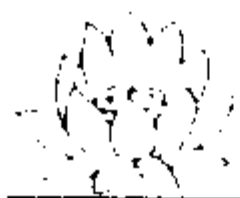
无量殿一侧有小窟数十个，历经装修，无复旧观。惟从其轮廓上尚可见有思惟像龕，倚坐像龕等不同。在最末一龕，则是一位手持凿槌的石工自刻像，龕楣题“石匠殿”。造型并无长处，构思却甚为奇特。

僧祐参与的浙江剡县石佛在新昌剡溪石城山，即南明山处。佛像坐身高十三米，佛座高近三米。始于齐永明四年（486）僧护发愿“造弥勒，敬拟千尺，故坐形十丈”。直至梁天监十五年（516）才在僧祐指导下竣工。

原像完成后，刘勰作碑文细述其事，按照碑文所说，弥勒为倚坐相，头上螺髻，右手施无畏印，是弥勒在龙华树下成佛，广度众生，共成佛道时的情状。和今天所见施禅定印，结跏趺坐的姿态大不一样。

二、戴逵、僧祐的造像活动

东汉末年中原战乱，大批士人和北方高僧经师南下。而由海路经林邑、扶南至广州、交州的名僧也北上，他们在长江流域不期而遇。长江流域佛教艺术的兴盛正是势之必然。



到西晋结束,晋室南迁,中原士族又一次南下到长江流域,北方成为少数族政权的逐鹿之地,因而汉文化中心自然转移到长江中下游地区,佛教的“汉化”也就有了依托。反过来,长江中下游的佛教在汉文化规范融和之下,对北方少数族的佛教信仰也起着导引方向的作用,最终必将促使北方的佛教艺术表现在样式上以汉文化为准绳。

东晋士族讲究仪表,把言行举止及外在的打扮,都当作是清高洒脱的表示,同时社会盛行服长生之药的风尚,个人形像以身材修长而显飘逸,面型瘦削而见精神,于是艺术造型上也就有所谓“秀骨清像”的判语。这种审美时尚指导下的佛教造型,自然和云冈那种宽肩厚脯的雄壮佛像完全不同。

东晋戴逵父子、僧祐等人亲自创制佛像,由于他们本人就是当代名士,作品的形式风格也就成为大家仿效的对象,也因此促使黄河流域佛教造像风格的变化。

戴逵,生年不详,卒于晋太元二十年(395),字安道,谯郡铨县(今安徽宿县)人,后迁会稽剡县(今浙江嵊县西南),记载中说他幼年聪慧,中年时所作佛教行像甚有名气。又曾为山阴(今绍兴)灵宝寺创作《无量寿木像》,享有盛誉。唐代道宣在《法苑珠林》中有文,记述自己在亲自观赏了这尊一丈六尺高的佛像之后的感想,是:

自泥洹以来,久逾千祀,西方像制,流式中夏。虽依经熔铸,各务仿佛。名士奇匠,竞心展力,而精分密数,未有殊绝。

晋世有谯国戴逵字安道者……机思通赡,巧凝造化。乃所以影响法相,咫尺应身,乃作无量寿、夹侍菩萨……核准度于毫芒,审光色于浓淡,其和墨、点彩、刻形、铸法,虽周人尽策之微,宋客象楮之妙,不能逾也。委心积虑,三年方成,振代迄今,所未曾有。

唐代张彦远在《历代名画记》中也记述他创作佛像是:



曾造无量寿木像，高丈六，并菩萨，逵以古制朴拙，至于开敬，不足动心。乃潜坐帷中，密听众论。所听褒贬，辄加详研，积思三年，刻像乃成。

戴逵以普通观众的评点意见作为自己创制的佛像的修改依据，证明他是一位善于听取并分析意见的艺术家。更为重要的是，戴逵重视南方民众对佛像的“审美”评定，说明佛教造像的“汉化”在南方已经开始。

戴逵的儿子戴勃、戴颙都擅长美术创作，戴颙尤其擅长制作大型佛造像，《历代名画记》卷五记录他为宋太子的铸像修改而成的事：

宋太子铸丈六金像于瓦棺寺，像成而恨面瘦，工人不能理。乃迎颙问之。曰：非面瘦，乃臂胛肥。既铅减臂胛，像乃相称。时人服其精思。

南朝齐、梁之际的名僧祐，生于宋元嘉二十二年(445)，卒于梁天监十七年(518)，南京人。他作为著名的佛教史学者，同时又拥有精深的雕塑艺术造诣，《高僧传》卷十一云：

祐为性巧思，能自准心计，及匠人依标，尺寸无爽。故光宅、摄山大像、剡县石佛等，并请祐经始，准画仪则。

在佛教史籍中，关于僧祐主持剡县石佛的经过有一段神话般的描写：剡县石佛的雕造，自北齐建武中至梁天监六年，“资力莫由，未获成遂”。后来始丰令陆咸回家乡：

夜宿剡溪，值风雨晦冥，咸危惧假寐，忽梦见三道人来告云：“君识信坚正，自然安稳。有建安殿下感患未瘳，若能治剡县僧护所造石像得成就者，必护平豫。冥理非虚，宜相开发也。”咸还都经年，稍忘前梦。后出门乃见一僧云，听讲寄宿，因言：“去岁剡溪所嘱建安王事，犹忆此不？”咸当时惧然，答云：“不忆。”道人笑曰：“宜更思之。”仍即辞去。咸悟其非凡，乃倒屣谘访，追及百步，忽然不见。咸豁尔意解，具忆前梦，乃



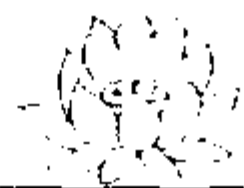
剡溪所见第三僧也。咸即驰启建安王,王即以上闻,敕遣僧祐律师专任像事……初,僧祐未至,一日寺僧慧暹梦见黑衣大神,翼从甚壮,立于龕所,商略分数。至明旦,而祐律师至,其神应若此。

僧祐的“神应若此”,可见其造像之神妙程度。剡县石佛体格雄壮,从刘勰的碑记中可知,在当时士人间,僧祐指导的这尊造像是有盛誉的。“铲入五丈,更施顶髻……坐躯高五丈,立形十丈,龕前架三层台,又造门阁殿堂,并立众基业,以充供养,”从天监十二年(513)始至十五年春完成,历时三年,也就是说,剡县石佛是在僧祐接手三年后完成。

三、南朝造像碑和工艺造像

南朝宋、齐的石刻造像立龕大都以质朴见长,到了梁朝,在皇帝崇佛的身体力行之下,造像龕的创制出现趋向精细的特色。梁普通四年(522)有释迦佛立像龕(图四十三),高三十五点八公分,宽三十点四公分。此龕已经残破,作为背景的舟形背光有三分之二已经不存。只有本尊释迦佛及两侧侍从菩萨、比丘十尊尚属完好。形像比例合度,衣饰已有繁复的趋势。下方台基浮雕六个伎乐人物,与北朝伎乐不同的是这六个人物以载歌载舞的造型出现,社会世俗的娱乐趣味十分浓厚,龕背面似“佛传故事”和铭文,构图简洁,形像生动。

梁中大同三年(实为太清二年,548年)的观音立像龕,高四十四公分,底宽三十七公分,上部残损严重,观音居中而立,左右从后至前分三层分列二菩萨、二弟子。台基的两侧各是足踏白象的普贤菩萨和护法狮子。



观音及众菩萨花冠巍峨,璎珞垂饰,有雍容之貌。下方又有伎乐十二人,演奏舞蹈者八人,姿态各一,形象优美而有诙谐之趣。

南朝佛教造像有明显的“世俗”情调,主要表现在伎乐天这一类形像的塑造上,但从文献记载中可知,前已述及的雕塑佛像高手戴逵的创作已经有“世俗”的特征。庾道秀观赏他的行像之作后,对他说:“神犹太俗,盖卿世情未尽耳。”这位曾“密听众论”的雕塑家这次却坚持己见,回答说:“惟务光当免卿此语。”

这样看来,南朝造像的“世俗化”,不惟伎乐天形像,就连主尊佛都有“神犹太俗”的事例。不过,就数量而言,伎乐天的“俗情”表现较多,而且也不大会受到像庾道秀这样人物的批评。

南朝造像龕的题材纹饰上出现不少经变故事。一般说,本生故事因为都是有关乐善好施、苦修行的主题,在北方流行有它现实的基础,容易被人们理解和接受。

南朝地处南方,社会生活相对安定,物产丰饶,民风勤劳,经济生活较北方要优越得多。宣扬苦修的主题未必在社会上能引起多大反响。况且南方士人孔门和老庄学说的修养精深,传统的中国汉文化培育的生活观也与万念俱灭的佛家出世苦修观念有一定距离,于是经变故事的主题渐渐受到社会认同,宣传西方极乐世界的“净土宗”影响日益普及,“净土变”的经变也成为艺术表现的首选题材。四川成都西门外万佛寺遗址出土有南朝造像碑(图四十四),碑高一一九公分,宽六十五公分,碑阴以减地阴刻法雕出满幅佛经故事,画面上部似为“西方净土变”的场景,中间高座上的是弥勒佛,座前有桥,桥下是莲花池,莲池两侧向佛座延伸,左右又各有一桥。听讲弘法的众生散布在佛座与莲池之间,伎乐天点缀其中。

莲池桥的下部似为本生故事,约有十个场景,互相之间不作相继,如右侧中间画面一人举手成烛状前行,似是西域流行的本生故事“萨缚燃臂为炬”的翻版。



造像碑画面的表现技法明显继承着汉代四川画像石的表现手法,那种减地阴刻的方法使全幅作品呈现浅浮雕的样式风格。但历史毕竟又前进了数百年,在画面透视表现上,有了很大的进展,造像碑上方经变图中的建筑、树木之间的远近透视关系,人物、树木、建筑之间的比例关系都近于合度;而下方诸多经变、本生故事画面用山石树木穿插,分割成各个独立的小画面更是自然而富于装饰性,体现了南朝造像碑石刻技艺在传统技法基础上的创新。

南北朝时候,佛教造像除了那些大型石刻之外,更多的是作为传统工艺的题材,使中国传统工艺至此形成独立的“宗教工艺”门类。根据《魏书·释老志》提供的资料:

兴光元年,铸释迦立像五,各长一丈六尺,用赤金二万五千斤;

显祖于天官寺造释迦立像,高四十三尺,用赤金十万斤,黄金六百斤;

明帝造千躯金像丈六,丈八铜像;

梁武帝光宅寺有弥陀铜像,长一丈八尺,大爱敬寺有檀木像一丈八尺,铜像一丈八尺;同泰寺有银像十方;

陈武帝的先皇寺有与真人高度相等的檀木像十二躯,金、铜像一百万躯;

宣帝时造金像二万躯,同时修治古代遗像一百三十万躯等等。

造像数目动辄在万、百万以上,实在令后人叹为观止,而陈宣帝修治的所谓“古代遗像”也达一百三十万之巨,如果这些记载不错的话,东晋以来南朝的造像数目已是惊人。

“宗教工艺”的造像根据材料的不同,分别有不同的工艺方法,金、银、铜等造像属于金属工艺,檀木则属于雕刻。

金属工艺首先要求有“模”,“模”是事先用泥、木等材料塑、雕



成原大尺寸的造型,然后装入砂箱,待砂箱成型后再取出原模,砂箱内形成造型的空窍。再根据选定的金属材料,熔化后浇灌入砂箱。冷却后撤去砂箱,就有了金属的造型。“晾”透此造型还需略加修整,才算完成。

金属造像中的“模型”是一个重要的因素,制造模型,其实已经是“雕塑”的创作,金属造像的艺术效果如何,是由作为模型的“雕塑”效果来决定的。

金属造像大都是一次性浇铸完成,整个砂箱的浇灌入口、出口的程序设计必须合理科学,特别是那些大型作品,金属用量一次在万斤以上,就更需要有周详的用料预算,《高僧传》卷十三有一则相关记载,说的是宋明皇帝经造丈八金像事:

以梁天监八年(529)五月三日于小庄严寺营铸,匠本量佛身四万斤铜,融泻已竭,尚未至胸。百姓送铜不可称计,投诸炉冶随铸,而模内不满,犹自如先。又驰启闻,敕给功德铜三千斤,台内始就量送,而像处已见羊车传诏,载铜炉侧。于是飞辘消融,一铸便满。甫尔之间,人车俱失。比台内铜出,方知向之所送,信实灵感。工匠喜踊,道俗称赞。及至开模量度,乃踊成丈九,而光相不差。又有大钱二枚,犹见在衣缘,竟不销铄,而莫测其然。寻昔量铜四万,准用有余,后益三千,计阙未满。而祥瑞冥密,出自心图,故知神理幽通,殆非人事。

从工艺铸造的方面看,上述造像原先设计高度虽为一丈八尺,但制模实际高度却可能是一丈九尺,所以才有备料不足的情况发生。尽管原文引入了不少“神理幽通”的因素,但铸造成功这一事实却证明了当时金属工艺水平相当高明。

檀木雕刻在选材上有整段木料和拼接木料的区别。一般说,整段檀木料较难得,尤其是大件作品。在雕刻上,事先分出头、躯干的大小比例,雕出大形后再逐步入细。木雕刀有直口、圆口、三



角单刃等不同,使雕刻刀法相当丰富。

分段拼接的造像一般是把头部和躯干分成两部分,有的还把双手、双足也分开另刻。分别刻成后再组合拼装成一个整体,修整后再上彩装饰。

木雕造像事先都要在木坯上用墨线勾画出主要轮廓、面部五官位置和身躯结构、衣褶走向等,雕出轮廓外形后,墨线已经不复存在,需要再勾勒一次墨线,再行雕刻,再补画线条,如此反复,直至完成。每一次补画的线条比起上一次勾画的线条在形象上要更加细致、准确,只有这样,每一次的雕刻层次才能深入。

在历史上,从事木雕的艺人都是自己勾勒线条,自画自刻,所以一件作品能够得心应手地完成。

在工艺造像中,漆工艺的应用也是非常广泛的。

漆工艺是中国的传统工艺之一,造像的材料是苧布(细麻布的一种),和生漆。制作前先要塑造泥坯或陶坯,然后贴上数层苧布,每层苧布贴上后均要用小槌、硬毛刷反复捶打,使苧布每一根经纬都妥贴到坯体上的细部。

待到若干层苧布干燥后形成一定厚度的时候,再用桐油稀释生漆,从面部依次展开,反复涂刷若干次,使生漆在布表面形成坚固的漆膜。完全干燥后,在造像背部或底部把坯体打碎拆去,使造像只剩下涂饰生漆的苧布层。

在拆去坯体过程中损坏的造像底部或背面要重新用苧布贴服,再涂饰生漆,作到“天衣无缝”。

这种漆工艺制作的造像又叫“夹苧造像”,它的长处是可以完美地表现塑像原作(坯体)的细致部分,同时因为只有几层苧布和漆膜,重量很轻,一个人就可以随意搬动,把夹苧造像放置在龕内或架置在车上,就可以走乡串镇,大大便利了当时和尚们到处弘法时的“行像”需要。

第三章 隋、唐佛教造像的逐渐“汉化”

佛教的东传过程,也是不断接触汉文化的过程,尽管北朝时候,少数民族政权分立,但作为治国治民的思想,他们还是要纳入到儒家济世意识的框架之中,而汉族士人研习佛教,更是促进了佛教和汉文化的进一步兼容。

作为雕塑艺术,如果说在北朝尚有相当多的少数民族的宗教观念反映,那么,到了北朝后期,尤其是北周的时候,佛像的造型比例与汉人接近,装彩开始富丽明艳,同时与汉文化中强调的“以形写神”、“形神兼备”的审美追求相谐和,北周许多造像都有生动、鲜明的精神表现如敦煌莫高窟四二七窟“阿难”的虔敬、二〇六窟“菩萨”的自信,都有含蓄深沉的特点,预示了造像艺术“汉化”的总趋势已不可改变。

第一节 唐代寺院造像的发达

唐代是继汉代之后又一个大一统的强盛之国。如果说,汉代艺术如同一个巨人从莽莽林海中登上高山之巅,有着俯瞰大地般的气魄,那么,唐代艺术犹如花团锦簇的世家子弟,有的是“逍遥一世之上,睥睨天地之间”的气度。



在这个充满自信的社会中,佛教在初唐之际,虽然不被官方重视,李世民有意识地崇道抑佛,但佛教仍然可以在社会上活动,相反,这一现实反而刺激它更主动地适应儒家思想统领下的社会需要。

到盛唐之时,佛教由于经过武则天执政时的大力倡导,已经相当普及。文人相互之间探讨义理,或在寺院苦读经书以应科举,或在空余之日相邀游览佛寺建筑,观赏壁画雕塑,几乎成为唐人文化生活中不可或缺的部分。

当时京城附近寺院林立,塑像、壁画丰富,唐代张彦远《历代名画记》中“记两京外州寺观画壁”就分列出太清宫、荐福寺、兴善寺、慈恩寺、龙兴寺等六十五座寺院庙观,每一座庙宇都有不止一铺的雕塑和壁画。如唐人段成式《寺塔记》卷上所述:

常乐坊赵景公寺的华严院中,输石卢舍立像高六尺,古样精巧……寺有小银像六百余躯,金佛一躯,长数尺,大银像高六尺余,古样精巧。

安邑坊玄法寺……铸金铜像十万躯,金石龕中皆满,犹有数万躯。

翊善坊保寿寺……有僧杨法成……后塑先天菩萨凡二百四十二首,首如塔势,分臂如意蔓,其膀子有一百四十,日鸟树一,凤四翅,水肚树,所题深怪,不可详悉。

寺院造像有的来自内廷,《寺塔记》记“崇义坊招福寺”“长安二年,内出等身金铜像一铺,并九部乐,南北两门额,上与歧薛二王亲送至寺。”《历代名画记》卷三“敬爱寺:佛殿内菩提树下弥勒菩萨塑像,麟德二年自内出,王玄策取到西域所图菩萨像为样。”更多的塑像出自当时当地民间匠师之手。

唐代雕塑造像已经塑、画分工,一尊造像的塑者是一人,装彩是另一人,造像背光的雕刻又是一人,如“敬爱寺”佛殿有弥勒菩萨



塑像，“巧儿、张寿、宋朝塑，王玄策指挥，李安贴金”。东大殿的弥勒造像是张寿之弟张智藏塑，陈永承完成。西大殿的弥勒造像由窆弘果塑，三处弥勒的“象光及化生等，并是刘爽刻”。

其中窆弘果是内廷塑工，职尚方丞，他还塑有殿中门西神及东禅院四大金刚、狮子、昆仑、讲堂圣僧等。他和张爱儿、王耐儿、毛婆罗、孙仁贵、金忠义、赵云质等塑匠都是被公认的“巧绝过人”的名工艺师。

唐代寺院造像除了一般常见的“圆雕”外，还有一种所谓“壁塑”，又叫“画塑”、“影塑”。它是在墙面上另堆塑出凸出的人物造型，造型后半部和墙面联成一体，犹如浮雕（浮雕是刻，影塑是塑）一样。塑成后连同墙面一起装彩。现在印度的塑匠仍然擅长此法，而北朝敦煌石窟亦有此技法运用，所以这一技法本是汉人的再创造再传到印度，还是从印度传入，为唐人所用尚不得而知。

当时的壁塑大师，历来首推杨惠之，据说他还首创了“山水影壁”，曾给宋代画家郭熙很大启发。

杨惠之生卒年不详，活动于开元年间，《五代名画补遗》说他：

杨惠之，不知何处人，与吴道子同师张僧繇笔迹，号为画友，巧艺并著。而道子声先独显，惠之遂都焚笔砚毅然发奋，专肆塑作，能夺僧繇画相，乃与道子争衡。时人语曰：道子画，惠之塑，夺得僧繇神笔路。

又说：

惠之之塑抑合相术，故为古今绝技。惠之曾于京兆府塑倡优人留杯亭像，像成之日，惠之亦手妆染之，遂于市会中面墙而置之，京兆人视其背，皆曰：此留杯亭也。

杨惠之的作品没有遗存，从记载中看，他的作品主要是“塑”，并且自己妆彩。



第二节 佛画“样式”

在唐人的审美观念中,寺院壁画的份量要大大超过雕塑。像杨惠之这样的名家,原先也是学画,因为吴道子画名太大,他才改而学塑;此外,《历代名画记》记述的“张爱儿”也是“学吴画不成,便为捏塑”。

吴道子是唐代寺院壁画最负盛名的画家,吴道子生卒年不详,活动于开元、天宝年间。初名道子,唐玄宗闻其名召为内教博士后,改名道玄,擅长佛道人物,当时长安城里寺院庙观多以能得到吴道子创制的壁画为胜事,段成式《寺塔记》卷上记“平康坊菩提寺”初起时:“初,会觉上人以施利起宅十余亩,工毕,酿酒百石,列缸瓮于两庑下,引吴道玄观之。因谓曰:檀越为我画,以是赏之。吴生嗜酒,且利其多,欣然而许。”

按张彦远记“西京寺观”的壁画,有吴道子作品的有:

荐福寺:净土院门外两边,吴画神鬼;西廊菩提院,吴画维摩诘本行变。

西南院佛殿内东壁及廊下行僧,并吴画,未了。

兴善寺:东廊从南第三院小殿柱间吴画神,工人装损。

慈恩寺:南北两间及两门,吴画,并自题。

塔北殿前窗间,吴画菩萨。

龙兴观:大门内吴画神。

殿内东壁,吴画明真经变。

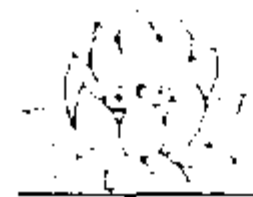
资圣寺:南北面吴画高僧。

兴唐寺:三门楼下,吴画神。

西院,又有吴生绢画。



- 殿轩廊东面南壁,吴画。
院内次北廊向东,塔院内西壁,吴画金刚变。
次南廊,天画金刚经变及郗后等,并自题。
小殿内,吴画神、菩萨、帝释,西壁西方变,亦吴画。
东南角,吴弟子李生画金光明经变。
- 菩提寺:佛殿内东西壁,吴画神鬼。
殿内东、西、北壁,并吴画。
- 景公寺:中门之东,吴画地狱,并题。
西门内西壁,吴画帝释并题次,南廊吴画。
- 安国寺:东车门直北东壁,北院门外画神两壁,及梁武帝郗后等,并吴画,并题。
经院小堂内外,并吴画。
三门东西两壁释天等,吴画。
大佛殿东西二神,吴画。
殿内维摩变,吴画。
西壁西方变,吴画。
殿内正南佛,吴画。
- 千福寺:塔院门两面内外及东西向里各四间,吴画鬼神、帝释。
- 崇福寺:西库门外西壁神,吴画,自题。
- 温国寺:三门内吴画鬼神。
- 福先寺:三阶院,吴画地狱变,有病龙最妙。
- 天宫寺:三门,吴画除灾患变。
- 长寿寺:门里东西两壁鬼神,吴画。
佛殿两轩行僧亦吴画。
- 敬爱寺:禅院内西廊壁画,开元十年吴道子描。
日藏月藏经变及业报差别变,吴道子描等等。
- 吴道子作寺院壁画极善于制造气氛,据说他曾画“地狱变”,长



安城里屠户看后不敢操刀。他作画时运笔甚快,下笔准确,有如神助。

从记载中看,吴道子创造佛教壁画喜欢追求动势,如《寺塔记》卷上记云:“吴道玄画智度论色偈变,偈是吴自题,笔迹遒劲,如磔鬼神毛发,次堵画礼骨仙人,天衣飞扬,满壁风动。”吴道子的佛画样式于是有“吴带当风”的“吴家样”的命名。

从晋到唐,佛教绘画的样式除了从域外传来部分,影响最大的就是像“吴家样”这样的“新样”。

按照唐人的看法,早期从印度传来的释迦佛像,“以形制古朴,未足瞻敬”。只有“北齐曹仲达、梁朝张僧繇,唐朝吴道玄、周昉,各有损益,……有足动人,璎珞天衣,创意各异,至今刻画之家,列其模范,曰曹、曰张、曰吴、曰周,斯万古不易矣”。

这里所说的“曹仲达”,创造的新样是擅长表现薄衣贴体的造型,所谓“曹衣出水”。

张僧繇创造的新样大概是“骨气奇伟”,形像凹凸有很强的立体感。

周昉原本擅长绮罗人物,他以“妙创水月之体”而有“周家样”的专称。他和吴道子的淡设色不同,特别追求“彩色柔丽”,菩萨形象端严,在飞扬雄壮的“吴带当风”的映照下,“周家样”的“水月观音”尤为庄静明丽,所以能在强手林立的唐代佛画领域占有一席之地。

一般可以认为:曹仲达的“曹衣出水”式的“曹家样”,是西域风格下的第一次“汉化”结果;同样张僧繇的带有凹凸感的“张家样”则是“天竺画法”的进一步“汉化”,但两者都没有在“神”的方面“汉化”。吴道子的“吴家样”以其“意气而成”、“气韵雄壮”而契合盛唐社会风气,赢得“吴生独擅长”的名誉。

周昉后起,但创“水月观音”,“菩萨圆光及竹并是列整成色”,



在构图和造型上突破北朝诸式,使“菩萨”形像贴近世俗社会的生活情调,换言之,完全以汉文化的审美标准来创作佛教造像,“汉化”的佛教造像已经成熟了。

第三节 唐、五代的石窟造像

佛教造像在隋代的时候,除了以往一佛二菩萨的格局外,又流行阿难和迦叶两位大弟子的造像,而且在具体造像上,已不再注重过去瘦削严肃的特色,面庞和手足都开始趋于丰满,鼻梁略低而双耳下垂,神情亦以和善宽厚见长。只是由于隋代国祚短促,造像艺术的进一步“汉化”,只有在唐代才得以长足的发展。

佛教造像在唐代产生了“吴家样”和“周家样”,是唐代佛教造像艺术繁荣昌盛的反映。作为佛寺庙宇的造像,大都因为自然和人为的破坏,不复存在。只有在各地石窟中还保留着不少当时无数无名作者的作品,这些作品完整的反映了唐代造像艺术的成熟,同时,也提供了“吴家样”、“周家样”的底蕴由来。

一、莫高窟雕塑

敦煌处于唐代西北边陲地区,是唐代北方“丝绸之路”的必经处所,这里商贾云集,地方经济一时发达,佛教造像活动也随之进入高潮。

目前在敦煌莫高窟的唐代塑像尚存留近七百躯,莫高窟最大的塑像如九十六窟三十三公尺高的坐佛像,一三〇窟高二十三公尺的坐佛像都是唐代的鸿篇巨构,作为石胎泥塑,在国内也是罕见



的大型作品。

敦煌莫高窟彩塑的制作方法,是完全的中国传统泥塑匠的技法,除了小型泥塑外,一般泥塑都要先搭木架,如果造型有动态,如伸手屈臂,则木架亦要有相应的结构。

木架架好后,要在木架上抛挂竹丝、草杆,使木架周身都挂满这些短小的附件。然后用淘洗捶打过的粘土包裹上去,逐渐加厚,塑出躯干轮廓。

佛像头部的发髻则事先制有阴模,用粘土捺压成型取出后,像发套一样安放在头顶,边缘修整服贴。

手部因为动作丰富,往往也是单独制作后再塞入袖口粘合。

泥坯塑好后,表面加一层细泥,就要由装彩匠上彩,行话称“装銮”。

“装銮”首先要用白色打底,掺和胶汁量要适中,在白底上再按需要上色,底色上的装饰纹样最后描画,在用色上,凡金色亦是最后进行。整体修整一次即告结束。

唐代莫高窟的彩塑在题材上仍然有佛、菩萨、罗汉、天王、力士等。一佛二胁侍的形式虽然亦有,但更多的是一至尊佛二胁侍菩萨、供养菩萨、阿难,迦叶及天王、力士共同组成一铺,在成员队伍上逐渐形成完整的系列。

至尊佛的造像虽然还不像后来的规制那样严格,但毕竟作为主佛,不可以随意塑造。莫高窟的佛造像一般都有庄严、镇静、深沉慈祥的精神表现,多盘膝趺坐,作说法或召唤(接引)之势。只是因为彩塑十分追求“真实”的效果,佛像比例正确,体态丰润魁伟,结构契合人体,所以在感觉上,尚能和常人亲近。

如莫高窟三二八窟的坐佛,发式作螺结状,内左衽外加披肩,趺坐,面部整肃,神情专注,施说法手印。凛然庄严之中不乏可亲可敬。



唐代塑像最有特色的是“菩萨造像”，在当时，即有“菩萨如宫娃”、“释梵天女皆是齐公家伎写真”的说法，其实唐人追求写实，菩萨不但以“宫娃”为模特儿，即是塑工、画工认定某人形像后，皆可作为“菩萨”造型的依据，所以，《历代名画记》中才有吴道子也成为过菩萨面像的创作模特儿，所谓“千福寺：绕塔板上传法二十四弟子，画时菩萨现吴生貌”。

虽然菩萨本身无所谓“男”、“女”之别，但塑造菩萨的工匠还有“男”、“女”的概念，唐代的男菩萨一般有座像，梳高髻，面庞周正，弯眉细目，上下唇均画出弯曲飘洒的小胡须，神情谦和亲切。上身全裸，缨络臂钏多采用如意云头纹，单膝盘坐，一足落地，坐姿相当随意轻松。

莫高窟二〇五窟的菩萨，头部高髻及双臂均残，面部亦有破损，但微倾的头部和躯干，单膝盘足的动态却处处透露出优雅雍容的气度，结实匀称的肌肉饱含着旺盛的青春活力(图四十五)。

七九窟的坐姿菩萨，足部均外露，肌肤滋润丰腴，直身侧面，眉目舒展略带笑意，气质随和谦恭。

立姿菩萨在躯体造型上略加变化，特征是人体中轴线呈轻微的“S”形变化，使体态身段显得柔美娇媚。

一九四窟的菩萨着圆领长襦裙，发髻顶向后作分式，面部微前倾，细眉高挑，修目下垂，抿口略带笑意。虽然口唇部还描画了三撇小胡须，但整个身躯已明显女性化，皮肤白皙细腻，体态丰润雍和，尤其是神情温和高雅，有大家闺秀的风范(图四十六)。

女性菩萨的口唇部不描画胡须。

一九七窟的立姿菩萨面部圆润，淡扫蛾眉，睛如黑漆，红唇白肤，着左衽内衣，外披通肩衣，面容端庄秀丽，自信的神情之中不乏单纯心态，和四十五窟舍利弗(图四十七)一样，有涉世不深的少女风采。



一五九窟的立姿菩萨一手下垂,一手上举,头微倾,目光斜下视,嘴角微抿,唇部撅起,神情在庄严之中犹有一丝不以为然的意绪,尤为耐人寻味(图四十八)。

供养菩萨如唐代“宫娃”,认真虔敬而稚气未脱。

三八四窟的供养菩萨单膝跪在莲花台上,双手合十,举手胸前,头顶高髻,有红色发箍,上身裸露,仅横一披肩,腰佩摩尼珠带,下着红裙。

供养菩萨肌肤白皙丰腴,面部丰满,细目修眉,小口微收,目光略下垂,神情极为专注而稚气不减(图四十九)。

二十七窟的供养菩萨也是单膝盘坐莲台上,一手放膝上,一手屈肘支起,头偏右侧,似在注意外界发生的事情,目光中尚有某种期待之情,给一铺法相庄严的弘法场面多少注入了一些世俗的生活情绪(图五十)。

总的来说,唐代菩萨造像从初唐到盛唐,比例渐趋正确,造型由秀丽而至丰腴,躯干体型以女性为指归。袒胸露臂,眉目俊秀,唇小而嘴角略上翘,笑意微妙,尤以双目细长而灵动,神采灿然。

上彩装奁以真实衣饰为标准,衣着质地厚薄与肌肤结构相表里,有富丽堂皇又健康端庄的娴雅气度。

与菩萨造像的典丽之美相对映的是天王、力士的雄强有力的形象塑造。

天王梳高髻,或顶戎帽,均着盔甲,如四十五窟天王,一手叉腰,一手握拳,足下踏一小鬼(或者即是所谓“地神”),浓眉圆目,宽胸束腰,正是唐朝将军威猛刚强的真实写照(图五十一)。

一九四窟的天王造像则与此不同,这位天王着锦衣锦裤,上佩护肩,挺胸凹肚而躯干略呈“S”型。脸型圆胖,眉毛粗壮,卷曲的胡须布满唇腮。细目舒展,口唇微启,笑意盈然,给人以宽厚和善而不乏刚强有力的性格感受。精神面貌完全不同于历来的天王造



像,可见唐人的造像并不拘泥于某一程式(图五十二)。

力士的地位低于天王,造像一般上身赤裸,着齐膝短裤,小腿双足外露,全身肌肉紧张,显示出粗犷有力的形象特点。

从北朝到唐代,迦叶和阿难的形像塑造变化较大。

北朝的迦叶造像以四三九窟的北魏迦叶像为代表(图五十三)。

迦叶着红色通肩长袍,一手置腹部,一手握成拳形,长袍遮掩中露出胸骨历历可数。颈细而青筋暴露,面部方正,细眉高扬,嘴角上翘,出于内心的笑意溢于形色之外。虽然瘦骨嶙峋,但精神状态极好,表现了迦叶在艰苦生活环境中,对“佛”的无限信赖和充足的自信力。

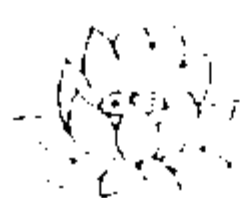
进入隋代的迦叶造像,在体态上基本保持着瘦弱的苦行僧特色,精神上依然达观自信。如四一九窟隋代迦叶造像,一手持钵,一手握拳置胸前,面部微仰,细眉大眼,而皱纹满布,表情恰如弘法中听到会心处的灿然一笑(图五十四)。

唐代的迦叶造像则是一副魁梧结实的壮年男子的造型,如二二〇窟的唐塑迦叶,嘴角略带笑意而双眉紧蹙,目光凝视,作沉思状,形像深沉朴实。同样,四十五窟的唐代迦叶又是络腮大胡,在沉静坚定的神情中犹有一股豪迈之气(图五十五)。

阿难在北朝至隋代都是年轻后生的造型,四二七窟的隋代阿难更有女性的秀美。而四十五窟的唐代阿难穿大襟锦服,斜披红袈裟,双手操起,放置腹前,双目略下视,嘴角一丝微妙的笑意,体现出含蓄温和的气质(图五十六、五十七)。

塑像的装奁上彩是决定塑像效果的关键,如前所述,唐代装奁追求写实风格,大处既有统调,精细之处亦不苟且,从奁甲结构到衣饰纹样均以现实为依据。

一般来说,菩萨服饰用色以红绿对比为主,以墨、白、金等色加



绘纹样。纹样多是唐代流行的小簇花样式,线条舒展自如,行笔流畅、色彩富丽灿烂如唐人自谓“章彩奇丽”。色彩极富表现力,一经组合运用,薄而轻柔的丝绸和厚而沉实的毛呢的质感均判然分明。

天王、力士造像的装璜以绿色为基调,略施红、黑、金色点缀修饰,色调趋于沉静,和造像的飞扬跋扈互为映照对比。

装璜匠人还负责造像面部的描绘。

菩萨面部的眉、眼,胡须在黑色底纹上,都用石绿复勾一次,下笔准确,一笔即就,不须修改,笔法甚为畅利。

而一九四窟那位宽厚可亲的唐代天王造像,满脸络腮浓须,线条勾勒有条不紊而疏密有致,卷曲自如,体现作者娴熟的笔法。

唐代的敦煌集中着来自内地和西域(包括印度)的众多彩塑匠、装璜匠。在佛教造像的样式上,固然不宜排除有西域、印度匠人带来的“粉本”,如四十五窟的舍利弗,头戴宽边斗篷帽,高鼻、小口薄唇,眉骨高耸,具有西域少数民族的形像因素;二〇五窟残损菩萨和三二〇窟的立姿菩萨,肤色着土红色,鼻弓高直而窄,也有南印度人的特点。

但是,唐代毕竟是当时的泱泱大国,唐代文化对当时周围国家、民族的吸引力是巨大的,大多数唐代造像都是完全的汉族面型体型,尤其是装璜上彩完成的锦衣图案,完全以唐代丝织印染物为标准,说明这些来自各地的工匠杂处混居,并共同创造着莫高窟佛教造像艺术的同时,在技法上是相互影响,互为补充的,而且在造像的形象审美趋向上,仍然是以唐代社会审美的主流为主臬的。

盛唐之后的莫高窟彩塑,在造型上仍然遵循着从清癯之像向丰腴之体的方向发展,和唐代整个社会审美趣味的变化大体是一致的。

但是,“物无美恶,过则为灾”,当丰腴的造型倾向一味发展,甚至达到丰肥的程度,就大大脱离了盛唐时代形成的那股高贵典雅



的大家风貌。特别是在造像精神刻画上不能继续深入,致使造像表情缺乏活力,就使五代时期莫高窟的佛教塑像有了相形见绌的不足。

二、附录:莫高窟壁画

莫高窟中每一个洞窟的设计是以塑像为中心,周边饰以壁画,以创造、烘托气氛。由于壁画的题材自成体系,构图完整,已经形成自己独立的时代风格。

唐代在莫高窟共创建洞窟二百四十七个,占莫高窟洞窟总数一半以上,可见,唐代洞窟的壁画面积也是相当可观的。

北朝最常见的壁画题材是本生故事,至隋代仍有若干表现,但从技法上看,本生故事的构图多用横向展开的连环画形式,而且开始注意在背景上作较为详细的描写,比起北朝同类题材的画面更为注意细节的交待处理,似乎说明,佛教故事的理解正在被不断深化。

经变故事在北朝壁画中表现有限,如北魏的莫高窟壁画也只有涅槃变、本行变和降魔变几种。

隋代的莫高窟壁画经变故事尚无大量增加,这和隋代立国时间短促有关,但经变故事在构图上已经开始复杂则是明显的事实。如第二九五窟的“涅槃变”,涅槃的释氏横卧绳床,周围围满他的弟子,画面下方还有摩耶夫人和不能接受世尊圆寂事实而自焚的须跋多罗(Subhadra),其余诸弟子或牵衣捶胸,或拍头扯发,表现出极端痛苦的情绪,都是以往画面中所没有的。

唐代壁画以经变故事为主,经变的题材有多种,如净土变、维摩变、报恩经变、法华经变、天请问经变、弥勒变、金刚经变、华严经



变、金光明经变、本行经变、降魔变、涅槃变、楞伽经变等等。

每一“变”中含若干“品”，每个“品”都是一个完整独立的故事。

净土变中以“西方净土变”最流行。

西方净土变是净土宗的俗讲，净土变图是俗讲的绘画表现。

西方净土宗强调极乐的西方净土为归宿。认为：要取得往生西方净土的资格，可以作功德事，所谓“功德”，简单的是口念佛号：南无阿弥陀佛。

净土宗宣扬说，只要一念佛号，或作其他诸功德事，西方极乐净土的水池中就会生一朵莲花苞，作功德事的信徒将在其中往生。

这种“西土净土变”的依据是《阿弥陀经》，故又叫作“阿弥陀经变”。因为“阿弥陀”的意思又是“观无量寿佛”，所以还可以称作“观经变”。

“西方净土变”故事的美满结局是此俗讲的精彩之处，在壁画中往往加以刻意描写，所以出现“程式化”的构图。

一般的画面中心是坐在莲花座上的主尊佛，左右分列着观音、势至菩萨，供养菩萨和力士、护法天王等神界形象环绕在四周。

主佛的前方有伎乐天在载歌载舞，主佛的上方有诸多飞天在上下翱翔。

主佛的背景有高大瑰丽的楼阁建筑，画面下方多是莲花池，池中莲花朵朵，有的正在含苞开放，池岸边是菩提树和妙音鸟。

“西方净土变”的构图宏大严谨，基本上以对称为基本结构，在视觉上突出主尊佛的位置，比例上也以主尊佛最大，两侧的观音和势至菩萨稍小，护法天神及飞天则更小。这种位置安排和比例大小，从意识上说，是等级观念的反映，但从艺术上说，却也是构图的需要。

“西方净土变”的色彩富丽堂皇，大量运用红、绿对比，间杂以金、黑诸色，气氛是相当热烈的。极好的体现“极乐世界”的丰足和



谐的生活基调。

“西方净土变”和其他题材壁画一样，都是勾勒设色的画法，线条粗细一致而圆浑，行笔流畅而飞扬。

“西方净土变”画面两侧，往往还画有“十六观”和“未生怨”的连环画式的题材，画面简洁明了，和繁复富丽的“西方净土变”恰成鲜明对映。

“净土经变”除“西方净土变”外，还有“东方药师净土变”，也是唐人欣赏的题材。

“东方药师净土变”的主尊佛是东方药师佛，左右分列的是日光菩萨和月光菩萨，此外，还有十二员药叉大将。

“东方药师净土变”的构图和“西方净土变”构图大致相同，都有宏大的场景，如其经文所云：

彼佛土……琉璃为地，金绳界道，城阙宫阁，轩窗罗网，皆七宝成。亦如西方极乐世界，等无差别。

但它所绘制的不少内容却与现实生活息息相关。如“经变”的两侧多有“九横死”和“十二愿”，都是当时社会生活中最为人关心的内容：

“九横死”是药物误死、王法诛戮、耽淫贪酒而死、火烧死、水淹死、被兽咬死、坠崖死、饥渴死、尸鬼害死等。

“十二愿”则是十二种美好的愿望，诸如丰衣足食，无病无痛，有病得治，转女成男，解脱刑罚等等。

“东方药师净土变”主张信奉药师佛，就可以免除“九横死”，获得“十二愿”。有的“东方药师净土变”在画面之外，还向观者提供药方数十种，可见它是相当讲究实际效果的。

“弥勒净土变”自从武则天执政之后，也是一度流行的经变故事。

“弥勒净土变”的构图和“西方净土变”基本相同，作为主尊佛



的弥勒佛左手扶膝，右手作说法印，画面下方有婆罗门拆塔的情节。

整个画面依次表现弥勒下生至出家得道，以及弥勒世界丰衣足食、路不拾遗，夜不闭户的和平安定的生活情景。

“法华经变”根据《妙法莲华经》的内容作画，共有二十八品，在“经变”中最宜于创作，尤其是其中第二十五品，即《普门品》，内容是宣传观音的三十二化身救十二大难的故事，常常被单独作为创作题材，说明“救苦救难观世音”的形象已经在当时深入人心。

“法华经变”把各个不相关联的内容安排在一个壁面上，相互之间用山丘、树木、流水作间隔。如四十五窟的“法华经变”中《普门品》，叙述观世音救十二大难的缘由，上部在左右两小列山丘环绕中，六名商人面对着三名执刀的强盗，地上放着已经卸下的驮子，丝绸财物堆在地上，画面上方红色作底上有大片榜题文字，其大意是：商旅在途中遇到强盗，“善男子勿得恐怖，汝等应当一心称观世音菩萨名号，是菩萨能以无畏施于众生。汝等若称名者，于此怨贼，当得解脱”。

后来，“众商人俱言：南无观世音菩萨，称其名故即得解脱”。

画面右下角山丘外是一牢狱，中有一愁眉不展的罪犯。狱门外有二人，榜题在其间，大意亦是如犯罪之人不断口念“南无观世音菩萨”也能得到及时解脱。

唐代经变中的“维摩变”相当流行，莫高窟中现可见到的“维摩变”就有三十多铺。

《维摩变》有三种译本，支谦译本共列出十四品：

一、佛国品；二、善权品；三、弟子品；四、菩萨品；五、诸法言品；六、不思議品；七、观人物品；八、如来种品；九、不二入品；十、香积佛品；十一、菩萨行品；十二、见阿閼佛品；十三、法供养品；十四、嘱累弥勒品。



罗什的译本是：

一、佛国品；二、方便品；三、弟子品；四、菩萨品；五、文殊师利问疾品；六、不思議品；七、观众生品；八、佛道品；九、入不二法门品；十、香积佛品；十一、菩萨行品；十二、见阿閼佛品；十三、法供养品；十四、嘱累品。

玄奘的译本又是：

一、序品；二、显不思議方便善巧品；三、声闻品；四、菩萨品；五、问疾品；六、不思議品；七、观有情品；八、菩提分品；九、不二法门品；十、香积佛品；十一、菩萨行品；十二、观如来品；十三、法供养品；十四、嘱累品。

据《维摩诘经》所说，维摩诘居士原是毗耶离大城的一位善知识者，又名净名居士。他为了让众人透彻了解佛理，现出疾病的形貌，吸引四方来客探问病情，也借此为题，弘法度众。

当世尊知道维摩的本意之后，准备派遣大弟子舍利弗等去向维摩问疾，舍利弗顾虑到维摩的辩才，自知不是对手，向世尊推托。

世尊又要弥勒菩萨去向维摩问疾，不料弥勒菩萨与众菩萨也都以同样的原因推辞不去。

以上情况都是《维摩变》中《弟子品》和《菩萨品》中的内容。

当佛问到文殊师利时，文殊虽然知道维摩“深达实相之理，善为说法”，还是遵命前往。

文殊师利在佛弟子中也是一位辩才，以智慧第一。这次去探望维摩，必定会有一场精深的佛理辩说，因此诸菩萨弟子、释梵天王等成千上万的人都跟随文殊师利到维摩居住的毗耶离城。

这一场论辩内容就是《不思議品》、《入不二法门品》所叙述的部分。

唐代《维摩变》壁画，都以《问疾品》为表现中心，围绕“问疾”而概括其他诸品的相关内容，使画面人物众多、情节丰富，构图饱满。



画面中维摩与文殊对坐,在他们四周,围满了随从文殊而来的菩萨、天王,和人世间的国王、大臣等。

维摩诘的上方,现出三个师子座,这是《不思议品》中所说:

尔时,长者维摩诘问文殊师利:“仁者,游于无量千万亿阿僧祇国,何等佛土有好上妙功德成就师子之座。”文殊师利言:“居士,东方度三十六恒河沙国,有世界名须弥相,其佛号须弥灯王。今现在彼佛身长八万四千由旬,其师子座高八万四千由旬,严饰第一。”

于是长者维摩诘,现神通力,即时彼佛遣三万二千师子座,高广严净,来入维摩诘室,诸菩萨大弟子释梵四天王等昔所未见。其室广博悉皆包容三万二千师子座,无所妨碍,于毗耶离城及阎浮提四天下,亦不迫迮,悉见如故。

在维摩诘之前,有一持钵菩萨,单膝下跪于床榻前,这又是《香积品》中的内容:

于是香积如来,以满钵香饭一切香具与化菩萨……化菩萨既受钵饭,与诸大人俱承佛圣旨及维摩诘化,须臾从彼已来在维摩诘舍。

在维摩诘身后,还有一小身维摩诘,是《见阿閼佛品》的故事:

是时,大众渴仰,欲见妙乐世界阿閼如来,及其大人……。于是维摩诘菩萨自念:吾当止此师子座不起,为现妙乐世界铁围山川,溪谷江湖河海州域,须弥众山明冥,日月星宿,龙神天官梵官,及众菩萨弟子具足,国邑墟聚人民君王、阿閼如来及其道树所坐莲华,其于十方施作佛事,及其三重宝阶,从阎浮提至忉利宫,其阶忉利诸天所,以下阎浮提礼佛拜谒供奉闻法,阎浮提人,亦缘其阶上忉利宫,天人相见如是无数德好之乐,从妙乐世界上至第二十四阿迦膩吒天又断取来供养入此忍界,使一切众两得相见。维摩诘念欲喜众会,即如其像正受三昧而为神



足，居诸众前于师子座，以右掌接妙乐世界来入忍土。

可见，这尊小像正是维摩诘“入于三昧”的“断取妙喜世界”时的幻相。

维摩居士与文殊菩萨之间，还有一位拈花天女，这个情节在《观众生品》中：

时，维摩诘室内有一天女，见诸大人，闻所说法，便现其身，即以天华(花)散诸菩萨大弟子上。

华至诸菩萨，即皆堕落。至大弟子便着不堕，一切弟子神力去华，不能令去。

尔时，天问舍利弗：何故去华？

答曰：此华不如法，是以去之。

天曰：勿谓此华为不如法，所以者何？是华无所分别，仁者自生分别想耳，若于佛法出家，有所分别，为不如法。若无所分别，是则如法。观诸菩萨华不着者，已断一切分别想故。譬如人畏时，非人得其便，如是弟子畏生死故，色声香味触得其便也。已离畏者，一切五欲无能为也，结习未尽，华着身耳，结习尽者，华不着也。

在文殊菩萨身旁有一位比丘，就是这位“结习未尽，华着身耳”的大弟子舍利弗。

维摩诘在家修行，能言善辩而聪慧过人，具大神力而折服文殊师利。这个故事自东晋以来就开始受到士人欣赏，尤其是其雄辩的才能深受倡清淡的文人推崇，在文人士夫范围内，维摩居士是被引为知己的。

“维摩变”的构图主要部分画维摩居士凭几坐在榻上，和前来问候的文殊师利遥遥相对。这个构图在当时是有粉本的，和“净土变”的构图也有粉本一样，都有一个基本程式。

基本程式确定后，具体的描绘则按各个画师的不同水准，在形



貌(开相)造型及笔法表现、形色处理诸方面都会有各自的特点,因此出现同一种题材,基本程式相近的情况下,维摩居士的形像有大同小异的现象。

第二二〇窟和一〇三窟都有唐代“维摩变”的壁画(图五十八、五十九)。

从造型上说,两者基本动态相同,都是坐榻上,一膝支起,左手抱膝,右手执麈尾,上身略前倾,蹙眉张口作辩说状。

但在细节上看,双方又有不同,二二〇窟的维摩诘执麈尾的手,食指与小指伸开;而一〇三窟的维摩诘执麈尾的手是食指与中指伸开;细审之下,双方精神状态的表现也有微妙的差别。二二〇窟的维摩居士眼珠圆而突出,眉尖聚蹙较紧,一副口若悬河的神态之外,尚有咄咄逼人的架势。

相比之下,一〇三窟的维摩居士目光深沉,眉头虽蹙,但较舒散,精神安详自信,是一种侃侃而谈,从容不迫的情态,形象表现相当含蓄。

在表现技法上,双方亦有很大的差异。

二二〇窟的壁画以色彩为主,其画法过程是先用墨线勾出轮廓,然后沿轮廓线条赋色,在衣服内袖口、帷布等部分,先沿线条赋深色,在相近部分赋浅色,或上白色,趁颜色未干之际,在深浅色交接处涂刷多道,使色彩出现深浅的变化。

人物面部先在额口、上眼睑、鼻梁及下颌处赋浅肤色,再在其余部分赋重肤色,双颊处轻染朱色,再加渲染,使之色调润和。五官轮廓在赋色完毕后复勾勒一次,用朱色点唇。

由于色彩有深浅的转换,物象也就出现了一定的凹凸感觉。

一〇三窟的“维摩变”又是另一种画法。就是基本上以线描为主,局部赋色。就维摩居士的形象来看,似乎只是原来粉本的再现,墨色基本以淡墨、重墨为主,五官中只有眉、目、鼻孔三处用浓



墨。双手局部用重墨在淡墨基础上略加提醒。

赋色部分只是维摩的绿色凭几和身披的红色长袍。

在莫高窟壁画中,也有一些画面只完成了“草图”,而未加赋色,即如一〇三窟“维摩诘”的上方帷幕亦有线条勾出的狮子和祥云,上下红色均已涂满,惟独留下了奔驰的狮子。

同样,维摩诘所坐的榻几也基本上完成了赋色,只有面部及内襟服装及双手、双足还是“白描”,有可能这也是一幅没有完成赋色的作品(按照民间画工行业规矩,画面中不甚重要部分的色彩由徒弟,或由经验不足的匠人完成,主要人物的开相和上色都要由师傅动手。)

但从已完成赋色的部分看,如维摩诘身上披着的红袍,衣折线条已经重新勾过,用色是“平涂”,没有渲染的因素,仅此而言,其画法应该是勾线平涂。

一般来说,唐代经变壁画对气氛渲染十分重视,人物的精神活动是重点表现对象,这一点在一五八窟的“涅槃变”画面上表现也很突出。

一五八窟“涅槃变”着重表现了众弟子面对世尊的圆寂而不能接受,从而引发种种痛苦的举动。

画面左侧一组五人,中间一人张口大号,高举双手,作扑向世尊的动作,他的左右各有一人拉扯住他的前胸,前方一人伸出双手亦作阻拦状,后一人自扯胸襟,一手握拳上举,全都是一副悲痛欲绝的形象。

画面右侧有一人执长剑自刺前胸,他上方有一人双手各执一匕首,亦刺入自己的胸口。他们的上左方又有一人一手扯着自己的耳朵,一手拿着匕首划割。这些疯狂的自残动作,都是表现众信徒在极端的精神重创之下,不能自己的下意识行为,从而渲染了画面悲惨的气氛(图六十)。



和前代“涅槃变”不同的是,画面左侧那组悲恸欲绝的人群前方,有一位盘坐在地上的僧人,他双目微闭,一手扶膝,一手扶住耳背,作沉思状。

这位僧人应当是须跋多罗,据《长阿含经》卷四记载,他原是婆罗门学者,在释迦临圆寂前曾听最后一次弘法,也是释迦的最后一名弟子。一五八窟“涅槃变”的须跋多罗神态安定,对周围众弟子的号啕之声似乎充耳不闻,还沉浸在对所听佛法的回味之中。

构图中的这种细节安排,说明唐代壁画作者对具体经变的内容十分熟悉,并且善于利用某些细节,加强对人物内心活动的刻画,从而使画面形象丰富生动,更好的凸现画面气氛。

经变图的故事是完整的,壁画作者能够撷取整个故事内容中的若干个关键情节,加以表现,这样既使画面构图简洁明了,又使情节的衔接紧凑。

如“弥勒变”壁画,依据的是《观弥勒菩萨上生兜率天经》,说弥勒当往生兜率天,即弥勒净土。弥勒菩萨曾把转轮圣王赠送的七宝台施舍给婆罗门,但婆罗门众却拆毁七宝台,瓜分一净。弥勒菩萨看到完好的七宝台转眼间不复存在,由此悟得一切皆“无”的真谛,于是在华林园龙华树下得道成佛。

唐代的“弥勒变”在画面下方画婆罗门众拆毁七宝台,抓住了促使弥勒菩萨重新深思而得道的重要细节,在构图上就起着画龙点睛的作用。

此外,八十五窟的《报恩经变·恶友品》故事曲折复杂,大意是说善友、恶友兄弟二人外出寻宝。恶友为了把哥哥善友寻得的摩尼宝珠占为己有,趁其不备,刺瞎他的双目,抢走宝珠,在作国王的父亲面前谎称其兄已死。

但善友并没有死,从此靠弹箏谋生。在利师跋国,善友遇到了自幼订亲的公主。公主听到箏声,不能舍离,最后不顾父亲反对,



嫁给善友,但此时她并不知丈夫就是善友。后来当她知道他的真实身份后,他的双目都恢复了视力,而恶友得到恶报,被系入狱。善友夫妇归国后,重新得到宝珠,用宝珠的法力,使国家人民都富足安康。

壁画作者选择故事中的典型情节,加以扼要的榜文说明来概述故事过程。

八十五窟的《恶友品》用近似写意的笔法画两人对坐,迎面坐者是善友,对面坐着的是利师跋国公主。造型都是用寥寥几笔淡墨线条勾出轮廓,善友上衣湖兰色,缀以绿色襟带袖口;公主头顶紫红花冠,上衣紫红,缀以湖兰袖口。远处背景是两棵浓荫大树,色调极为清幽(图六十一)。

画面构图并不复杂,但寥寥数笔却极富表现力,把初次相遇的公主通过听箏而与善友逐渐发生的内心情感的交流沟通委婉含蓄的表达出来,使画面产生浪漫的抒情气氛,从而具有浓郁的生活气息。

唐代莫高窟壁画中还流行单身的菩萨像,造型都是体态优美,身材匀称,面容端丽可人,神情温和大度。

代表作品有七十一窟的“思惟菩萨”(图六十二)。屈膝盘坐在莲花座上的菩萨一手支腿,一手放置面下,柳眉高挑,目含春风,似乎是在佛法的沉思之中突然有所悟得而发生的会心一笑,表情相当和美。

而一四八窟的“思惟菩萨”相对简率一些,但凝神静思的神气十分充足。

唐代的“供养菩萨”亦极优美,二二〇窟有一尊小供养菩萨,双腿跪在莲花座上,双手上捧宝莲花,肤色赭红色,眉弓高,鼻梁笔直,有南印度人的体貌(图六十三)。

这尊供养菩萨神情自然虔敬,用圆浑略呈短弧形的线条勾勒



肌肤轮廓,使形象骨肉停匀,而有丰润俊美之态,充满青春活力。

唐代壁画的“飞天”形象是活泼灵动的。

飞天,又名“香神”,有人以为即“乾闥婆”(Gandharva),是八部众之一的乐神,广泛出现在壁画中。从北朝壁画中开始出现,直到唐代壁画,其形象、动态都有不断改善的趋向。

北魏时期的飞天往往只有一条飘带,多数为侧坐或俯飞的动态,面部均为所谓“小字脸”。

隋代的飞天飘带增加,以俯飞动态为多,面部清瘦,部分飞天还蓄有小须。

初唐之时,飞天的飘带加长,带子增加,卷舒自如,富于变化。动势除俯飞外,又有直升、倒飞等多种,面部趋向丰满,眉清目秀,神采盎然。

盛唐的飞天“吴带当风”的飘动感极强,动姿又增加坐式背向飞行,立式倒向飞行及横向飞行,以至二人同飞,互为呼应的处理,脸型丰满,眉目修长,身材娇美,体态灵活,手持花朵、或乐器法物,种类不一而足,且有手中不持一物,而举手作抛散状,俗称“天女散花”。

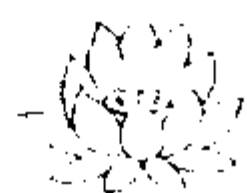
中唐及至晚唐、五代,飞天的飘带又开始趋于短小,飘动感亦由盛唐的强趋于弱,体态渐大,不够灵动,神气淡化,不复盛唐洋洋大观。

唐代壁画中“供养人”题材也是引人注目的。

供养人都是实有其人的现实人物,出钱资财以修建洞窟之后,再把自己的像画在墙壁上,洞窟内的所有造像都是他们“供养”,也是他们的一份“功德”。

供养人像在北朝时期一般只有几寸高,到唐代渐渐拔高到数尺,直至与生人等身。

供养人像因为是现实的人物描写,所以衣冠服饰都不同于造



像的衣饰,而具有时代的特征。三二九窟唐代供养人坐像,是一位年青妇女,跪坐在地毡上,双手放置膝上,上身着白色圆领衫,袖口窄细,下身着长襦裙。又眉粗长,细目小口,面庞丰圆略施胭脂,神态安详镇静(图六十四)。

乐庭瓌一家供养像在一三〇窟,乐庭瓌头戴软脚幞头,穿圆领长袍,腰带上插着一把朝笏,手执香炉,表明是贵族身份。身后是他的子嗣,衣着华美,态度也是虔敬不苟的。

另一组是乐庭瓌夫人率领眷属的供养人群像。

乐夫人太原王氏梳高髻,花钿累累,穿长襦裙,披肩衣,足穿花冠鞋。面庞圆润,神情肃然,有富贵雍容的气度。女眷们的服饰均极华美,色彩艳丽,都是“秾丽丰肥之态”。

乐庭瓌一家是达官贵人,供养像也大许多,小的与生人相仿佛,大的则高八九尺。

唐代供养人像也出现了宏大的场面描写,一五六窟《张议潮出行图》表现唐宣宗大中五年(851)的归义军节度使,敦煌郡守张议潮的出行情景,洞窟开凿人是张议潮的侄子张淮深。

《张议潮夫妇出行图》高一百二十公分,长一千六百四十公分,画面上下是骑兵队列,中间是张氏夫妇及近侍们的车骑,全部画面有人物二百五十七人,车乘相接,徐疾相间,场面相当宏大(图六十五)。

唐朝末年已经出现的经变故事《牢度叉斗圣变》在五代时期流行开来。

牢度叉是外道六师的代表,他们反对释迦牟尼佛的弟子舍利弗和“给孤独长者”建立精舍,要求相互斗法,以输赢决定能否建精舍。于是双方登上高座开始斗法,结果自然是外道六师大败,都出家皈依佛法,精舍也建立了。

壁画中的构图十分丰富,情节表现紧凑,斗法场景热烈,引人



人胜。而某些动态描绘亦相当精采,夸张而不失真实,在五代时期的大型壁画中是难得的上乘之作。

五代时期的供养人像是莫高窟最大的供养人像。这就是九十八窟的于阗国王李圣天及其后曹氏的供养立像。

主要供养人于阗国王高近三米,比例基本正确。头戴华冠,一手执香炉,一手拈花,腰佩拳形把手的长剑,身材伟岸,面目和善,神情相当温和。前方榜题上书:“大朝大宝于阗国大圣大明天子”,表明了供养人非凡的身份(图六十六)。

五代供养人造像规格庞大,但衣饰细部交待清楚而不紊乱,设色雅致而不艳浮,行笔沉稳而不失流利,说明五代时期的壁画艺术虽然比起盛唐,已是强弩之末,在精神塑造上趋于平淡,但就描绘基本功而言,仍然是有相当基础的。

三、龙门奉先寺石刻造像

隋代开国皇帝杨坚自幼就受到佛教的熏陶,所以隋代三十七年中,迎藏舍利,兴建佛塔寺院等大规模佛教活动并不少。

初唐李世民把道教地位提高到佛教之上,但并未大规模镇压佛教,甚至朝廷还赞助了玄奘法师在长安的译经活动。

贞观二十三年(649)唐太宗逝世,高宗李治即位,到显庆五年(660)武则天参与政事,情况就不同了。

天授元年(690),僧法明上《大云经》,说武则天是弥勒佛投胎下凡,应取代李氏而为阎浮提主。武则天命朝廷刻印此经颁行天下,佛教地位得到空前提高。对隋代以来的造像活动起了推波助澜的作用。

隋代在洛阳龙门石窟的造像有大业十二年(616)在宾阳中洞、



南洞附近的小龕像,还没有专门另开的洞窟造像。

初唐的龙门石窟造像也大都是利用前代已经开成的洞窟,在洞窟中寻找空隙之地,经营位置,雕凿造像。后来的“供养主”越来越多,可利用的空余之地也越来越少,“见缝插针”雕凿造像的结果,是一座洞窟的地面也雕上了纹样,真正出现“雕绩满眼”的情景。

唐代在龙门石窟的造像,及开凿洞窟的前后顺序,按手头的材料,大体是:

贞观十一年(637)刘太妃在破窟西壁开龕造像。

贞观十五年(641)豫章公主、岑文本在宾阳南洞南壁开龕造像。

贞观十六年(642)石坦妃继续在宾阳南洞南壁开龕造像。

贞观二十年(646)张世祖在莲花洞外口南侧开龕造像。

永徽元年(650)高宗继位到显庆五年(660),高宗头重目眩,武则天始参与朝政,而龙门石窟造像即将进入昌盛时期。

咸亨四年(673)十一月七日,西京法海寺僧惠简造“惠简洞”,南壁洞口的题字是:“奉为皇帝、皇后、太子、周王敬造弥勒像一龕,二菩萨、神王等,并德成就,伏愿皇帝圣花无穷,殿下诸王福延万代。”

在此之前,则有麟德二年(665)王玄策在宾阳南洞西壁开龕造像;乾封元年(666)司列主事许大德在莲花洞开龕造像;首尾相继只是一年,可见造像活动日趋频繁。

此后,仪凤三年(678)有比丘在清明寺开龕造像;调露元年(679)始置大奉先寺。调露二年(680)万佛洞完工,处贞造弥勒佛五百躯;永隆二年(681)万佛洞外南壁比丘尼真智造像。连续四年,都有大型造像活动。只有永隆二年至垂拱二年(686)相隔五年才有薛国公史夫人在火烧洞开龕造像,算是时间相隔较长的了。

唐玄宗执政,虽然压抑了佛教的发展,但龙门造像活动事实上并没有停止。



如开元三年(715)有韦利器在老洞口为超度其母亡魂而开龕造像。

开元五年(717)双窑外侧亦有新开天尊像一铺。

开元八年(720)礼部员外郎张九龄撰《牛氏像龕碑》，现存于奉先寺北壁。

开元十八年(820)高力士等为玄宗祈福，于奉先寺北壁开龕造像。

从开元十八年后至玄宗朝结束，新的开龕造像活动几乎没有了。

然后是安史之乱，龙门石窟的造像活动完全停顿。

直到贞元七年(791)，有户部卢徵在伊水东岸的东山万佛沟崖口开龕造像。

到五代，只有后梁乾化三年(915)李琮在莲花洞口开龕造像，余无继作。而龙门造像的昌盛历史也似乎结束了。

从隋到唐五代的龙门石窟造像在艺术特征方面也有一个流变发展的过程。

隋代宾阳南洞北壁的梁佩仁造像龕，作于大业十二年(616)，主尊佛释迦牟尼佛，左右各有一胁侍菩萨。主尊佛座台基下龕外侧有破残的护法狮子。

这个像龕虽然较小，雕刻不是很精细，但造像面庞圆满，体型较为丰腴，和北魏时期流行的造像体态已经有了明显的差别。

初唐贞观年间的造像风格和它当时其他艺术一样，都未脱尽前朝影响，潜溪寺的主尊佛及胁侍菩萨的造像，和宾阳南洞西壁主尊佛的造像基本相近，从面相特征到雕刻样式都是同一类型。主尊佛面容皆丰满，发髻、衣饰几近雷同。但衣褶线条都是以凸出的线条表现，和北朝时候多弯曲平行的阴线条大相径庭。

潜溪寺右胁侍的大势至菩萨体型饱满，面容端庄，略带思索意



味。手势亲切自然,已经具有后来唐代菩萨造型中所谓“世俗”的情调。

大势至菩萨的衣饰法相仅前胸一串金勾宝珠项链,下垂相交于腹前法轮;发髻中央缀以宝珠,和武周时期的璎珞满身菩萨形象有所不同。

武则天赞助的奉先寺是龙门石窟中最大的造像作品。

奉先寺的始建时间、完成时间,在奉先寺大像龕《河洛上都龙门山之阳大卢舍那像龕记碑》有所说明:

大唐高宗天皇大帝之所建也。佛身通光座高八十五尺、二菩萨七十尺。迦叶、阿难、金刚、神王各高五十尺。

粤以咸亨三年壬申之岁四月一日,皇后武氏助脂粉钱二万贯。奉敕检校僧西京实际寺善导禅师、法海寺主惠暕法师、大使司农寺卿韦机、副使东面监、上柱国樊玄则、支料匠李君瓚、成仁威、姚师积等。至上元二年乙亥十二月三十日毕功。

咸亨壬申三年,即 672 年,上元乙亥二年,即 675 年,显然以三年时间完成这项大工程是不可能的。

其实细审碑文,奉先寺是高宗所建,因此是武则天参政前的事情。

武则天永徽五年(654)被高宗召入宫为昭仪,第二年立为皇后,显庆五年(660)开始参与政事。

按照这个过程,奉先寺大像龕可能在 660 年以前就已经动工,碑文中所谓“粤以咸亨壬申三年”,是指“到了咸亨壬申三年”,可能是工程经费不够,到了这一年,武则天才捐赠脂粉钱促其完成。

该碑又云:

调露元年己卯八月十五日,奉敕于大像南置大奉先寺……至二年正月十五日大帝书额,前后别度僧一十六人,并戒行精勤、住持为务。



调露元年己卯,即 679 年,二年即 680 年,一年多时间就已经完成了寺院建筑工程。如果从石刻造像完工的上元二年乙亥到奉命建大奉先寺的调露元年,中间相隔的三年也许是石刻完成后的清理工作。

又据《旧唐书·五行志》的记载:开元“十年二月四日,伊水泛涨,毁都城南龙门天竺奉先寺”,可见当时在一年时间里完成的木构件寺院建筑,其质量是不怎么好的。

奉先寺大卢舍那佛像龕,位置在龙门西山南部山腰,东西进深约三十九米,南北宽约三十四米。大卢舍那佛居中,左右向外排列菩萨,神王、力士等八尊造像。

主尊佛卢舍那佛像通高十七点一四米,头顶高髻至下颌高四米,耳高一点九米(图六十七)。

卢舍那佛取结跏趺坐的形式,头顶螺结,身披袈裟,丰颐秀目,微带笑意,整个造型手法是简约的。而卢舍那佛的背光则以繁复的火焰纹为饰,跃动活泼的纹样衬托出卢舍那佛沉着安定的态势,暗示主尊佛所有的自信力。

“卢舍那”是光明普照的报身如来佛,武则天取名“曩”,也是光辉满天的意思。从这点来看,卢舍那佛也就是武则天本人的理想化身。

卢舍那佛的左右侍立着迦叶、阿难两位弟子,阿难的头部已有损毁,迦叶双眉弯曲,定睛凝神,口唇紧抿,严肃庄严的神情中尚含一股稚气。左右胁侍着文殊、普贤菩萨头戴云纹冠,身披缨珞挂饰,面相饱满,神色端庄,气派雍容华贵。

南壁的金刚、南方增长天王损毁严重,北壁北方多闻天王身披甲冑,右手托塔,左手叉腰,一腿直立,一脚抬起,下踏地神。多闻天王双眉微蹙,眼神下视,面部威严有加。他的外侧是力士,上身赤裸,面部多皱纹,双目圆睁,口微张,神情颇为凶恶(图六十八)。



各尊造像的个性特点十分鲜明,卢舍那佛的慈祥庄严、迦叶的天真而严肃、胁侍的文殊、普贤菩萨的端庄华贵、北方多闻天王的威风凛凛和金刚力士的凶悍有力,都令人一望而能感受。

奉先寺是摩崖造像,卢舍那佛等造像都是自然采光,在造像设计之前,已经考虑了礼佛者的感受,实际上,整个大像龕的置陈布势都是以礼佛者的宗教感受为中心而展开的。

每个礼佛者拾级而上之后首先遇见的是横眉怒目的金刚力士,其次是威风的护法天王,这两尊雕像以其外在的气势威摄着人们的虔敬心理。

礼佛者继续前行,看到的是端庄肃立的菩萨,温和的面容令人心境稍为轻快。待到礼佛者在长方形的池子跪下拜佛,昂首望去,正和卢舍那佛下垂的目光相接触,看到那庄严不可侵犯的面庞,亲切而自信的目光,更使人深感到佛法无边了。

奉先寺大像龕的设计和制作都是成功的,礼佛者最后的跪拜点也是整个设计的视觉标准点,在这个位置所能感受到的宗教气氛最为浓郁。同时,大像龕的自然采光,又要考虑到在不同角度,甚至在风雨阴晴诸不同的天气情况下,都要能体现出佛法的庄严。主尊佛卢舍那佛被安排在面东的摩崖上,光照量最大,因而也最易突出其形像,加上设计时有意识地加大了头部的比例,也加强了主尊佛给礼佛者以深沉博大的艺术感染力。

略早于奉先寺大像龕完工的惠简洞中的主尊弥勒佛,他的左胁侍菩萨的头部已不存,但残留的身体结构已注意到胸、腹、腿三部分的曲线起伏变化,胸部微倾,腹部微凸,显得体态轻盈,风韵十足。

这种风格的作品还有永隆二年(681)万佛洞外南壁的菩萨造像。

万佛洞位于龙门西山中部,洞呈方形平顶,分内外龕,内龕高



五百八十公分,深六百五十公分,宽五百九十公分;外龕深二百二十公分,宽四百九十公分。

内龕南北两壁是满壁的小千佛,总数有一万五千尊,万佛洞命名由此而来。

万佛洞的主尊佛位于后室正壁,供奉为阿弥陀佛。两侧分列二弟子、二菩萨、二天王和二供养人,窟门外两侧是二力士。造像的排列和大奉先寺基本相同。

万佛寺洞外南壁有一位许州仪凤寺比丘尼真智捐修的菩萨造像,头部上部已毁,只残留着鼻头以下部分,而丰腴的面庞依然可以想见。菩萨左手执麈尾,右手提净瓶,头略左偏,双肩、腰、腿之间形成略有微妙曲线变化的轮廓,相当优美,给人以含蓄端庄的感受。

这尊菩萨像高只有八十五公分,不似万佛洞主佛及菩萨的高大,而且,万佛洞的建造者是高宗、武后等贵族,而这尊菩萨像的供养者只是一个普通的比丘尼。可见在唐代,优秀的石刻造像工匠是相当多的。

从大像龕的力士裸露着的上身,可以看出当时的石刻工匠对肌肉组织结构已经具有相当的艺术概括能力,万佛洞主佛座下的托重力士和洞口北侧力士及极南洞洞口外南侧的力士像都是通过外裸的紧张暴露的筋肉来表现其超人的力量和刚强剽悍的气势。

正如同佛教壁画在重大或主要的题材方面都有“粉本”一样,在唐代石刻造像中,多多少少也有一些“底样”,其结果,是逐渐形成某一固定的格式,于是有“程式化”的趋向,在力士之类造像的肌肉表现方面,这种“程式化”的趋向是存在的。

其次,在窟龕的形制方面也同样出现了一定的“程式化”,奉先寺卢舍那等九尊造像的组合排列位置基本上也是这个时期中的标准程式之一。



“程式化”本身是艺术技巧达到一定高度的产物,是艺术形式逐渐形成流派的反映。从北魏的一佛二胁侍为一铺的“程式”发展到唐代,其间由于种种社会及佛教本身的流派消长诸因素,终于又出现新的九尊佛、十一尊佛为一铺的“新程式”。

新的程式形成后,旧有的程式不会消失,只是从原先的艺术形式的主流地位退居为非主流地位而已。而造像艺术也因为新的程式不断出现,旧有的程式被不断克服而日益丰富和繁荣。

一般说,龙门石窟的主尊佛像中,阿弥陀佛的题材越来越多,其原因直接来自西方净土宗的社会活动和社会影响。阿弥陀佛的造像大都是着通肩大衣或对襟长袍,面像方正,双目垂视,眉弯鼻直,神情都是沉稳含蓄,慈祥和平的。

而一般菩萨、天王、力士和罗汉的形像则有相对鲜明的个性表现,现实生活中的将军、役夫,无不可以成为天王、力士的模特儿,唯因此,才能使其充满强烈的生活感受。

安史之乱后,龙门石窟的造像活动不复旧观,只有东山万佛沟崖口的贞元七年(791)的观音造像,尚称佳作,身体比例大致合乎比例,体态丰腴有过,衣带垂落,神情略有冷寂清静之概。

龙门全部洞窟有二千一百个之多,唐代开凿的洞窟有一千七百六十个,有文字纪年的洞窟共四百七十个。按照通行的“大窟”标准,即洞窟后室长、宽、高均超过三米者为“大窟”,在一米至三米之间的称作“小窟”,一米以内者称作“小龕”,唐代开凿的大窟数量不少。

在考古学界,把龙门的唐代造像从佛座及服饰方面分为三个时期,第一期指太宗到高宗;第二期是武则天执政时期;第三期是玄宗到德宗,最晚是贞元七年。

按照上述标准,佛座的变化是:

第一期佛座形式有两种,一种方座,一种圆座。方座有两种,



一为方座,另一为束腰方座。

圆座,主要是圆莲座,即仰覆莲座。莲瓣是单瓣翘尖,宽而短。

第二期也是方、圆两种,方座:八角束腰方座,圆座为束腰仰覆圆莲座,以圆座为典型。这期的晚期,束腰部分加珠形装饰,凸箍,出现座基且有座基加高趋势。莲瓣成双圆,单圆翘角(宝装),突出立体感。

第三期佛座简单化,束腰仰覆莲圆座,装饰少,莲瓣也是。变化最多的是武则天时代。龙门造像的盛期,唐代造像的代表是武则天时期,从佛座发展过程看有以下几个趋势:

第一,束腰化,束腰部分日渐复杂。

第二,圆座化。

第三,莲花的普遍使用,出现有梗莲花等,这与阿弥陀净土信仰有很大关系。

服饰的变化以佛、菩萨为例,变化规律是:

佛的衣服变化比较单纯,第一期双领下垂大衣为主,第二期通肩大衣为主,第三期只有通肩大衣一种。

菩萨装:

第一期上身着内衣——僧祇支,少数斜披络腋。

第二期上身斜披络腋。

第三期多袒上身。

披巾:

第一期横过胸膜之间两道。

第二期自两肩垂体侧,双手牵动飞扬,即垂体侧牵巾式。

第三期同第二期。大裙下摆第一期比较齐平;第二期中开衩,两角尖长;第三期基本同第二期。

此外:

手势变化是比较突出的。



佛像：

第一期说法印，一手贴身斜举胸前，一手下放置于体侧或抚膝。

第二期除说法印外，新出现降魔印。一手直举胸前，一手抚膝。

第三期以降魔印为主。

菩萨手势：

第一期一手贴身斜举，一手下放，立执宝瓶。

第二期一手上举外扬，一手下放或牵巾，或横执宝瓶。

第三期手中持各种法器。多臂观音形象出现，这是密宗化的具体表现。

又有：

面相线条：

第一期佛、菩萨面相方圆，颈部刻出三道纹，身体僵硬，很少有曲线。

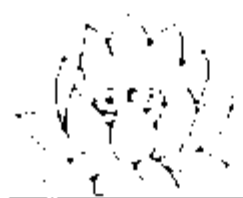
第二期丰满适度，婀娜多姿，姿态自由，线条较突出，舒展、曲线美，有动韵。

第三期有清秀感，身体曲线有滞重感。已失神韵。（引自《佛教石窟考古概要》，1993年文物出版社）

如果从佛教在唐代的发展历史来看，龙门石窟造像的不同题材的出现和当时流行的宗派有直接的关系。

龙门石窟造像先后受到三阶教、净土宗、华严宗和密宗、禅宗的规范。其中三阶教中的地藏造像主要出现在初唐至高宗时期，晚唐几乎消失。

净土宗里主要是西方净土和兜率净土，供奉的主尊佛分别是阿弥陀佛和弥勒佛，随着历史的进展，弥陀净土的影响又要大些。



武则天和高宗修建奉先寺,供奉卢舍那佛,这是华严宗的主尊佛。本来净土宗造像从三尊到九尊不等,而九尊像又是净土宗石窟的主要排列方式,当华严宗流行的时候,其造像的排列样式是从已经流行的诸种样式中择优而用,于是有了奉先寺卢舍那佛等九尊造像的排列。

龙门的密宗造像,据考古界的调查报告有六处,它们是:擂鼓台南洞的大日如来;擂鼓台北洞的佛、菩萨;擂鼓台北洞窟楣上的观音;万佛沟的千手千眼观音龕和观音洞;擂鼓台院的大日如来二尊。

在这些造像中发现有不少纪年题记,它们是:擂鼓台刘云洞窟楣左方题记:“天授三年三月八日”。

擂鼓台北洞北侧上方小龕题记:“大足元年三月八日”。

北侧上方另一小龕题记:“长安元年四月八日”。

擂鼓台北洞窟楣北端还有一则近年发现的题记:“弟子朝议郎行内侍省内谒公诸□,刘合山为合家平安及先世眷属、法界众生敬造救苦观世音菩萨像一躯,以开元六年十月十五日建立。”

上述纪年以天授三年(692)为最早,其次是大足元年(701)、长安元年(701)和开元六年(718)。

总的来说,在高宗、武后执政的当时,也是佛教各流派自由发展的时期,长安和洛阳,尤其是洛阳一地,因为武则天的原因,而一度经济、文化相当昌盛。虽然净土宗、华严宗、禅宗的发展和普及最为迅速,但其他的流派也并非没有立足之地,一些流派的首座经师于是来到洛阳,寻求机遇,以图发展。

开元四年,密宗大师善无畏来到长安,开元八年,金刚智到达洛阳。之后,善无畏在开元十二年也来到洛阳,在洛阳福先寺译出密宗《大日经》,金刚智则译出《金刚顶经》,并且建立曼荼罗灌顶道场以弘扬密宗。一般认为,在此之后,中国密宗才正式形成。



但从上述“天授三年”的纪年题记来看,洛阳地区的密宗活动在善无畏、金刚智来此地之前已经在民间开始了。因此留下的造像也是中国佛教密宗造像中最早的作品。

唐代龙门密宗造像都是摩崖凿龕,一龕一尊造像,只有擂鼓台北洞是三佛二菩萨。

密宗造像主要是大日如来,梵语称摩訶毗卢遮那佛,和四臂观音、八臂观音及千手千眼观音。

不过,此时的密宗造像题材既不多,造型样式亦并不复杂。

擂鼓台南洞的大日如来坐像高二一五公分,结跏趺坐,下为方形须弥座,座高八十六公分。

据调查报告称:此尊像是在清朝末年从附近寺庙迁来,原来并非此窟中原物。只是从该造像的形式上看,应是天授至开元年间的作品。

主尊大日如来戴高云冠,冠上雕饰忍冬、莲花纹,面相略呈“用”字型,左手平展五指,掌心向上放在足心上,右手掌心向下抚右膝。

擂鼓台北洞的主尊佛亦是大日如来,身高二四五公分,已经残损。座高九十公分。残存的面部可见螺髻高冠而已,其余如南壁、北壁的大佛均剥损严重,或竟不存,无法窥其原貌。

但仅此数例亦可见大日如来造像不外是着右袒,或圆领菩萨装,头戴高冠,有螺髻,双臂皆圆润,且饰以臂钏、璎珞、项链皆备。神情端庄肃穆。

此外,擂鼓台北洞正壁和左右壁上雕有十六尊莲花菩萨,上身裸露,肩披长巾,下身着长裙,头戴宝花冠,神情各异不相雷同。

前壁南北两侧各有八臂观音和四臂观音一尊,雕凿方法是以深浮雕形式雕出双臂观音,然后再和观音身后相连的石壁上用浅浮雕形式刻出其余数臂。



千手千眼观音立像位于万佛沟里北壁朝南的石龕中，龕高二四〇公分，宽一七一公分，深三十五公分。龕内只有一尊观音立像，裸露的上身披挂着华美的璎珞，自双肩垂下的长巾下垂于身体两侧，下着长裙覆脚。菩萨正额之中刻一目，躯干上共雕出十二只手臂，分布是身前六臂，身侧六臂。十二臂皆戴钏饰，身躯周围的壁面上刻有众多的小手臂，手掌展开，掌心均有一眼。

像这种把深浮雕，甚至圆雕作出主尊造像，再在主尊像身后周围用浅浮雕手法雕出其余的“千手千眼”，是龙门唐代密宗造像最普遍采用的形式。

所以，万佛沟高平郡王洞东侧下方断崖上的观音龕，高一三三公分，宽一五八公分，深一四〇公分。虽然窟内尊像不存，东壁壁面上只留有深雕断裂的手臂和呈放射状的浅浮雕千手千眼，但据此亦可知这里原也是一尊千手千眼观音造像。

隋唐两代佛教流派纷起，当各个派系的佛教在大张旗鼓弘法的同时，也渐渐有了整理师承传授的系统需要，在禅宗来说，尤为其注力。

在隋代的响堂山造像中已经出现了大住圣窟的《传法圣师图》。此图位于大住圣窟门的内侧，自上至下分六层，每层刻四人，共二十四人（图六十九）。

每层四人又分左右两组，每组两人，相对拥坐。两组之间用山石或花卉相隔。人物形像的下层即是铭文，内容是注明上列人物的姓名、国籍、身份和传法谱系等。

二十四位传法圣人从迦叶、阿难开首，到第二十四位传人师子比丘。

唐代龙门石窟的擂鼓台中洞中亦有开元年间的二十五祖谱系相传的形像，除了增加了一位夜奢比丘之外，其余与此相同。

严格地说，这幅《传法圣师图》的创作手法是沿袭着汉代画像



石、南北朝石刻线画的传统而来的,采用的是“剔底阴刻”的样式,把形像轮廓之外的石面铲去,平底;在留出的形像平面上用阴刻线条走刀刻出人物五官、衣褶及山石、器物、花卉的结构。因为形像之外的石面已经铲去,所以形像平面略高出底面,似有一点浅浮雕的意味。

从这里也可以明白:佛教艺术固然有不少从西域、包括印度带来的技法因素,但对于中国原有的艺术造型方法,也并不排斥,仍然是加以援用的。

四、寺院石刻造像

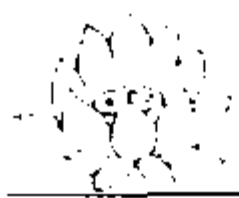
唐代大型佛教造像主要在河南洛阳附近,其次就是四川地区。

成都乐山摩崖弥勒像依山就势凿成,足下是三江汇合之处,自然景观甚为壮丽。在雕刻手法上不取精细一路,这是因为四川的巨型石刻追求的是和大自然融为一体,高山峻岭和汹涌澎湃的江水已经令人生景仰之情,石刻造像则取其大要,更能体现出佛法的博大精深(图七十、七十一)。

唐代佛教造像除了石窟寺所供奉者外,更多的则散落在各地寺院,供人膜拜。

就石刻而言,唐代相当多的石刻造像表现了工匠精湛的技艺,说明唐代雕刻工艺的基本水准是相当高的。

例如和贞观十三年(639)《如来坐像》(图七十二)相类的咸亨三年(672)《裴居俭造释迦像》,高一〇三公分。释迦佛坐方台座上,一手扶膝,一手抬起,作说法手势。释迦佛内着右袒衣,外着通肩衣,体格宽厚,面相丰润略具方圆,眉目舒展,微含笑意,神态沉着从容。



下垂的衣褶线条自然柔和,疏密有致,既有一定质感,又契合身体结构。考虑到坐像放置的高度都在人们跪拜时的视平线之上,所以释迦佛的膝部及扶膝手腕的厚度加大,向上抬起,虽然不合常规下的比例结构关系,但却完全符合礼拜敬奉者的视觉感受。

可见雕刻工匠独运的匠心。

山西荣和文化馆保存的《贾元封等八人造释迦像》,高二一四公分,开元二十五年(737)的作品。

这是一尊独立的释迦佛立像,释迦佛站在仰覆莲座上,座下正面有长篇铭刻,其余两面各有小坐佛四尊,雕刻较为粗简。

释迦佛的右手已残,左手抬起放置腰前,握住束带,上身右袒,面庞丰润有度,眉弯曲舒展,鼻梁高窄,作举目远望之态,在唐代主尊佛造像中殊不多见。

相对来说,陕西地区佛教造像的大型之作虽然不多,但作为一般寺院供奉的造像,也鲜明的反映了唐代典雅华贵的风貌。

陕西彬县西十公里山岩有大佛寺石窟,这里原有佛、菩萨造像近百尊,最大的佛造像连座高二十四米,是唐代贞观四年(630)的作品。

大佛短平髻,内服右袒,外着通肩长袍,左手抚膝,右手掌朝外抬起,无名指前倾。形体魁伟宽厚,背光蔓草,火焰纹中浮雕小坐佛,焰火灵动活泼,坐佛则沉稳安定(图七十三)。

大佛面部五官轮廓线条整饬富于装饰性,右眉通联作一平面,眉中间以圆刀走线,上下眼睑弧线流畅,内眼角用双复线处理,鼻直而饱满,口唇亦以双复线刻出,嘴角微上翘,唇部突出,方面大颐,下颌丰满,耳垂中心有穿孔。眼部有眼白、眼珠,黑白分明,目光深沉,在唐代造像中,表现了严谨的工艺规范(图七十四)。

同窟胁侍菩萨头戴花冠,面相丰腴,黑眉高挑,大眼黝黑,颇见神采。彬县位于唐代“丝绸之路”,外来文化频繁,造像中所隐含的



西域情调可能是渊源有自的(图七十五)。

西安北郊唐大明宫遗址出土的一尊菩萨残躯立像,用汉白玉雕凿而成,同样作品还有山西太谷白城村广化寺出土的汉白玉雕菩萨像,都是唐代开元年前后的杰作(图七十六)。

造像除了颈部有一圈项链外,帔巾自左肩斜下绕至腰部、腹部脐眼外露,裙带相结,薄体长裙落地。体型修长,腹部凸出,腰肢轻微扭动,整体轮廓围绕中轴线从双肩到腹部再到下肢,适成“S”型曲线,动态含蓄娇柔,体态婀娜多姿。

雕刻手法极为简约,衣褶随肌体结构起伏妥贴,线条疏密有致,流畅飘洒,富于节奏感。而汉白玉的质地对丰润细腻的肌体和轻薄柔软的丝帛帔巾的质感均有充分的表现。整个形象修长健美,堪称唐代石刻菩萨的典范之作。

第四章 汉化佛教造像的世俗化发展

佛教及其造像艺术经过唐代高宗、武后的全力倡导,到开元、天宝之际,外来的佛教完全“汉化”,成为汉族的佛教和汉族的佛教造像艺术。

就唐代的造像风格来说,典雅端庄是其主流,灿烂富丽是其特色,这也是唐代社会审美主流的反映,无疑问地,这一主流是带有贵族的审美情调的。

北宋立国后,采取“只看文章,不论门第”的科举方针,促使大批出身平民的子弟通过科举进入朝廷,形成艺术审美层次上的文人士大夫群。他们和贵族的追求富丽堂皇的审美意识不同,更主张含蓄平和,天真自然的格调。

同时,宋代市民阶层扩大,增加了佛教的新信徒。同样,作为市民的信徒也会把自己的生活审美趣味有意无意地影响到佛教艺术活动中来。

这样,我们看到,宋代以降的石窟造像就数量上说不如唐代那样众多,但在石刻造像或彩塑佛像上的精神表现,却更注意于生活趣味的展示。



第一节 宋代北方石窟造像

北宋石窟在地区分布上不广,近代以来在陕西北部黄陵至延安一线发现一批宋代石窟,却是富有特色的当代雕塑艺术作品之一。

这些石窟主要分布地点和创作年代及造像作者的姓名,是:

黄陵千佛寺石窟,位于黄陵县西四十公里的双龙镇附近,面临沮水。石窟内宽约九米,深约八米,窟门过道长约四米。造像有年代题名的是“绍圣三年(1096)”,“镌佛人:介端”;“政和五年(1115)”,“作佛人:鄜州介端,男介元,弟介子用,弟介政。”并有题诗句云:“四合山行如抱曲,为僧凿洞苍岩壁;勤劳不辍二十年,佛像才成莹赛玉。”

从绍圣三年上溯二十年,可知造像开始于宋熙宁九年(1076)。

富县石泓寺石窟,位于富县城西六十公里处,共七窟。其中第二窟的年代题记是“宋开宝二年(969)”;作为主窟第六窟,有造像三千余尊,有年代题记:“金皇统元年(1141)”。“(金)贞元二年(1154)”。

富县阁子头寺石窟,位于富县城南约十五公里处,开窟题记是:“政和二年(1112)”。

子长县北钟山石窟位于县城东北一公里的北钟山麓,窟内有明代立碑的碑记:“治平四年(1067)佛人张行者偕石工王信辈之所凿焉”。

延安万佛洞位于延安旧城东门外清凉山麓,下临延河。造像有题记:“元丰年(1078—1085)造”等等。

和唐代相比,这些石窟造像并没有出现多少新的题材,但在一



些原有的传统题材表现上,却有不少以前所未曾有过的构思。

例如:“涅槃变”是北朝至唐代盛行不衰的表现对象,艺术处理上一般都是众弟子面对主尊的圆寂而表现出的痛苦,着重在呼天抢地般的动态塑造上。

相较而言,富县阁子头寺石窟的佛涅槃造像、黄陵千佛寺石窟的佛涅槃造像(图七十七),围绕卧佛的众弟子没有举手投足,或持刀自残的动态。大部分弟子的神情是哀伤而能自制,或以手扶额,或以手掩目,即如黄陵窟顶一缕祥云护持的摩耶夫人也只是俯首掩面饮泣而已。

佛床前有三位弟子,中间一弟子一手撑地,瘫坐在地上,呈半昏迷之状。他的身后有一弟子跪扶着他的双肩;他的前面有年略长的一位弟子,弯腰作护持状。

这位瘫倒在地地的弟子应是须跋多罗。

在唐代同题材的艺术表现中,须跋多罗是安详而略有所得的思索状,借以反衬诸弟子痛不欲生的状况,且表达出释迦之“道”的奥妙之处。

但宋人似乎以为身为释迦最后一位弟子,不该对主尊的圆寂无动于衷,“道”固然奥妙无上,但“情”却不能绝无。所以,当这位婆罗门出身的须跋多罗在有感于释迦最后的弘法之际,释迦却突然离去,对刚刚接触到的妙言要道,且决定皈依的须跋多罗来说,不啻晴天霹雳——他只有昏厥了。

这固然是宋人以“世俗”的目光来揣测须跋多罗的“应该发生的事情”,但作为艺术构思,却是突破了前人的藩篱。

陕北地区造像中的主尊佛的塑造,相当注意神情动态的互动,创造和谐的氛围。

黄陵千佛寺石窟右壁有一尊高约三米的药师佛,左手持一大钵,右手拇指、无名指和小指相压,食指、中指并列直指。内着右袒



服,外加通肩长袍,赤足,各踩一莲座。

持钵手臂下方有七层宝塔一座,塔下有两位并肩而立的儿童。右边的儿童抬首仰视药师佛,左边的儿童双手合十,侧面注视身旁的伙伴(图七十八)。儿童形象极为写实,造型亦相当准确。动态自然而稚气十足。药师佛体格壮大,低首含笑,与儿童相呼应,场面充满亲切随和的生活气息。

石窟寺中还有一组“说法”的造像。

主尊佛释迦高坐莲台上,莲台安放在床上。他的下方左右排满了听法的众弟子。大多数侍立,只有右侧有二弟子跪坐。

众弟子手中各持法器,大部分弟子面部朝向释迦佛,右侧一只护法狮子,闭口昂首,也似在恭听弘法。

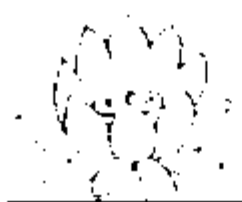
释迦佛作说法手印,头部取侧面,目光下视,与持幡旗诸弟子的目光相接。床下左侧有三位弟子作旁视它物,或交头接耳状,也使这类传统的说法造像在肃静专注的气氛之外,增加了一丝轻快的意味。

千佛寺石窟前壁右侧又有十方立佛,十位立佛一字排开,皆赤足踏祥云之上,“开相”大同小异,衣式至少有三种:右袒、通肩、圆领长袍。或持法器,或作手印,互不相同。

十位立佛分左右两列,左列立佛面部一律右向,右列立佛面部一律左向,互为相向,如亲朋好友的聚会,个个如沐春风,亲近自然,没有了唐代立佛的庄严,却有了浓厚的常人之情。

菩萨的造像在宋代已经普遍注重衣饰的装扮。子长县北钟山石窟佛坛上一尊坐式菩萨,头发向上作高髻,四周长发披下覆肩,插满花钿。双肩长帔巾交缠花结披下,璎珞从项上垂至正胸落下,长裙覆盖双足。长帔巾垂落莲座,散挂在莲花瓣上。

菩萨面型方长,修眉细目,高鼻小口,右手扶膝,左手背放左膝上。腰背端直,略作前倾,是一幅凝神思索的样子。



衣饰之外,宋代菩萨造型还普遍出现半倚坐的形式,上身斜倚,右手撑立台座。右脚垂下,左腿屈膝放台座上。左手腕放膝上,手掌垂下,是一种相当轻松散漫的坐姿(图七十九)。

在延安万佛洞石窟第一窟东壁上也有这样一位半倚坐的菩萨,插着柳枝的净水瓶闲置在她身旁龕内石上。菩萨衣冠华饰,倾首斜视地面,神情专注之中不乏好奇的意味,而轻松的坐姿,又仿佛暗示她从长时间的参悟趺坐状态中刚刚得到一点解脱(图八十)。

延安万佛洞石窟第一窟左右上部各雕一龕,左为文殊菩萨,右为普贤菩萨,都采取半倚坐的姿态,至于各自的坐骑狮子和白象,则缩小形体刻在主人的身旁。二位菩萨轻松自如的坐式基本一致,都是头戴宝冠,璎珞满身,一副华贵气息,但神情却有微妙不同。

文殊菩萨眉目平正,直鼻小口,容貌颇为清秀,神情犹有亲切之感。而普贤菩萨略昂首,细眉弯目,口角微下撇,容貌端正而神情颇有几分自傲之气(图八十一)。

子长县北钟山石窟大窟的十尊供养菩萨分上下两列,每列五人,面相神情近似,而动态不一,或高下呼应,或左右相倾,气氛轻松欢快,俨然是宋代少女春游踏青的真实写照(图八十二)。

罗汉像在宋代石刻中也比较普遍,也都无例外的具有浓郁的人情意味。

子长县北钟山石窟大窟有八位罗汉并排坐像。右起第四位头戴风帽,趺坐,手作禅定印,双目微闭,眉尖微蹙,似是面壁达摩的形像。

两侧七位罗汉或支额,或抬脚,坐姿各不相同,均随意自如。面部均朝前略倾,目光下视,笑意盈盈,似乎面前一桩有趣的事物牵动着他们的情思。气氛轻快,不乏诙谐之意。

罗汉面部表情刻画细腻,互有差异。如右侧第二座罗汉,额上



四道皱纹和双目粗深的鱼尾纹,略瘪的双唇,都显示其有着丰富的生活阅历。因此之故,他对眼前的事物,只流露出微微的笑意,内心的喜悦之情表达得十分含蓄(图八十三)。

另一侧一尊罗汉上身前倾,似欲从座位上站起,而眉弯目笑,张口抬手之态又是一番欢呼雀跃的情状,令人如闻其声(图八十四)。

此外,富县直罗塔有三座圆雕罗汉坐像,均是印度人面型。其中头戴风帽者似是达摩,他高额深目,鼻肥大,口侈而下颌突出,目光炯炯,神态安详自若(图八十五)。

另一尊罗汉座下浮雕一翻腾于波涛之中的蛟龙,第三尊罗汉身旁则有一兽。这种布局,和苏轼《应梦罗汉记》中记述有元丰四年(1081)歧亭庙中的阿罗汉相近,那一尊罗汉是左龙右虎。可能是后世所谓十七降龙罗汉迦叶尊者、十八伏虎罗汉弥勒尊者(《秘殿珠林续编》第四册《贯休补卢楞伽十八应真册后题颂》)的滥觞。那位“降龙”罗汉比例略有欠缺,但矜持之情溢于眉眼之间;至于趺坐的“伏虎”罗汉上身挺直,侧首回顾,又是一副沉着自信的神态了(图八十六、八十七)。

陕北地区的宋代石刻造像的雕凿技法亦见特色,用刀极为概括,形象简洁生动。

富县阁子头寺石窟窟外道旁有一尊无头的佛坐像,残留的左手抚左膝,双腿直放座前莲花台上,如善跏趺坐。衣纹垂落转折自然,线条平扁,宽窄有度。平刀和圆刀交替使用,线条或整饬,或圆润,手法洗练(图八十八)。

同样,上述富县直罗塔三尊罗汉坐像、子长县北钟山石窟大窟的菩萨残像、黄陵千佛寺石窟的十方立佛等作品也都是大刀阔斧的风格,刀法运用自如,形象简约,体现出雕刻工匠娴熟的技艺。

陕北石刻造像虽然是石雕作品,但仍然要装彩,色彩以红、黄、绿为主,色调热烈艳丽。佛与菩萨面部流行橙中偏黄色调,当时称



作“佛妆”。“有女天天称细娘,珍珠络髻面涂黄;南人见怪疑为瘴,墨吏矜夸是佛妆”。说出了宋辽对峙之际,北方民间女子仿效佛教造像的装彩。由此可以想见,宋辽时期,佛教艺术和民间审美活动之间有着密切的互为引发,互为制约的关系,这也是促使造像艺术不断“世俗化”的一个原因。

第二节 宋代四川地区石窟造像

唐末五代的时候,中原地区又起狼烟,四川地区因其独特的地理形势,社会相对平静,文化艺术活动比较繁荣昌盛。

佛教在四川地区早有传播,佛教艺术的发展也有悠久的历史,加上从金牛道——自汉中勉县至广元、昭化、剑阁、武连驿,继续南下至绵阳、成都——入川和由江南溯江而上入川的,自南朝以来就存在的水陆通道,也在一定程度上为四川地区石刻造像艺术的发展提供了滋养。

所以,当中原地区石窟艺术日见式微的时候,四川地区的造像艺术却方兴未艾,大有兴旺发达的景像。

南朝时候的四川地区在佛教信仰上,和江南地区相同,都流行无量寿佛和弥勒佛的“西方三圣”。据考古材料证明,最早的着褒衣博带的无量寿佛和弥勒佛尊像就是成都北原茂县(今茂汶羌族自治县)出土的齐永明元年(483)的作品。

南朝至隋唐,四川石窟造像随着交通要道的延伸而时有雕凿。如自陕入川的金牛道上有广元千佛岩和皇泽寺;沿米仓古栈道上则有巴中石窟,纪年题记云“唐祗扈从僖宗入蜀,经此镌龕”,证明也是由中原入川的产物,在造像艺术上多少带有中原佛教艺术的成份。



完全显示四川当地文化特色的石窟造像艺术在重庆大足、安岳、资中、潼南一带的所谓“川中石窟区”。

潼南石窟造像开始于隋代开皇(581—600)、大业(605—617)年间。从大中八年(854)至大中十一年(857)均有续作。而潼南大佛则是在咸通至广明年间(860—880)始凿,北宋末又有重修。

安岳石窟的前山以五代作品为多,后山有北宋圆觉洞和西方三圣窟,时间分别是庆历四年(1044)和元祐二年(1099)至大观元年(1107)(图八十九)。

资中石窟的造像以盛唐到五代时期作品为多,其中北岩造像以五代时期为主,山下造像大致是晚唐大中、咸通、乾符年间(847—879)的作品。

西岩造像有晚唐、五代、北宋作品,以五代造像最多。

东岩主要是北宋大佛造像。

南岩造像盛于晚唐,而垮石岩大佛又是唐会昌五年(845)九月开始的造像,正是中原正式灭法的第一年。

重庆大足石窟主要指北山和宝顶两处。

北山石刻洞窟编号共有二百九十个龕窟,尊像近万尊。主要造像集中在佛湾地段,全长五百米。最早开凿始于晚唐景福元年(892)经五代至两宋,前后历时二百五十余年。

考古界把北山石窟中造像题材出现的先后数量,划分成三个时期,按照这种分类,第一期造像题材以释迦佛、三世佛、西方三圣、阿弥陀佛与地藏菩萨、观音菩萨合龕、观音菩萨与地藏菩萨合龕、胁侍菩萨、大势至菩萨、月光菩萨、如意轮菩萨、千手千眼观音、毗沙门天王及西方净土变等为主。

这一期造像的纪年题记分别是:乾宁二年(895)、“敬造救苦观音菩萨、地藏菩萨一龕,右为故何七娘镌造,为愿成此功德,早生西方,受诸快乐。乾宁三年(896)九月二十三日,设斋表赞毕。检校



司空守昌州刺史王宗靖造。”

还有：

“敬造观音菩萨一身，比丘尼惠志造，奉报十方施主。乾宁三年五月十六日设斋表庆讫，永为供养，小师敬修，小师法进。”

“敬造如意轮菩萨一龕，都典座僧明悟奉为拾□□施主镌造。乾宁四年(897)三月□日，设斋表赞讫，小师道添。”

“光化二年(899)七月二十六日。”

上述年代证明第一期年代在晚唐时期。其题材特点是密宗造像数量颇多。

从佛、菩萨等形象的具体特征而言，考古界作了如下的统计资料：

“佛 螺髻较高，有的头发呈水波纹状。面相丰圆，颈稍粗短，臂胛略肥，眼睑较厚，眼角小，鼻翼与嘴宽度大体相等。着褒衣博带式或圆领袈裟。仅第十二号龕释迦佛祖露右臂和胸部，坐于龙头背椅上，其余均有衣饰蔽体，少有袒露。本期佛的衣褶较少飘垂于莲台前。

“菩萨 观音、大势至菩萨等皆头戴高花冠，大部分站立，少数为坐像。面型宽而短，下颊丰圆饱满。着天衣，不露臂乳，腹前垂宽饰带，帔巾压肘后下垂。整个衣裙轻薄似纱，隐隐透出躯体轮廓。地藏像有站坐两式。站像为秃头，坐像戴冠。多手捧宝珠，少手持锡杖。

“飞天 数量较多，约占本期窟龕的百分之四十左右。主要刻于宝盖两侧及龕顶。胸饰璎珞少许，有的有火焰头光。体态丰满，手捧供物或持乐器。整个身体多被祥云环绕。

“其他造像，本期第三、五号龕的毗沙门天王戴高方冠，着七宝庄严金刚甲冑，腰佩刀，身躯硕壮，怒目圆睁，威武逼人。金刚力士像在本期出现不多，在龕内的位置也不显著。但造型英武，如第五



十一号窟外两侧门柱前的力士,袒胸赤足,肌肉突出,仅有短裙贴体,披帛飞扬。

“这期的供养人像较少,多刻于龕外左右门楣下或龕内两侧壁。

“宝座

“本期佛座主要以如意轮莲花座为主,其次为八角束腰须弥座和金刚座。座基部分除有的刻扁形莲花外,无其他纹样装饰。

“装饰图案

“本期佛像多有阴刻火焰纹桃形背光和火焰纹圆形头光。菩萨则有火焰纹圆形头光。较特别的是第三、五号龕毗沙门天王肩后饰有火焰纹牛角形头光,第十号龕释迦佛左右迦叶、阿难的头光作锯齿形放射状。

“本期佛、菩萨头上方的宝盖有两种形式:一种为垂莲圆形,浅浮雕于龕顶,饰有莲瓣和几何纹;一种为方形和八角形,高浮雕于龕顶,宝盖沿皆满布璎珞,装饰性强,雕刻精细。”(见《文物》一九八八年八期黎方银、王熙祥文《大足北山佛湾石窟的分期》下引文同,不注。)

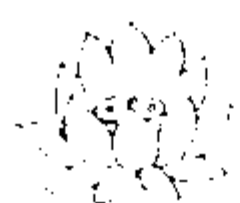
第二期造像的纪年题记较多,有:

“建造日光菩萨、月光菩萨一龕,永为供养。永平三年(913)九月十四日追斋赞讫”;

“敬造地藏菩萨一身,右衙第三军散帅将种审能,为三男希言被赋伤,敬造上件功德,早生西方,见佛闻法。以永平五年(915)四月四日因终七斋表赞讫,永为供养”;

“(前蜀)乾德四年(922)十二月十六日……杨宗厚等敬造大威德炽盛光佛并九曜像共一龕,永为供养”。

“敬镌造地藏菩萨一龕,右弟子于彦璋、邓知进并奉为外□任师礼发心造上件功德,以希眷属宁泰,□□增荣。以广政三年



(940)十二月四日修斋表庆讫,永为瞻敬”;

“时以广政十七年(954)太岁甲寅二月丙午朔十一日丙辰,设斋表赞讫,永为瞻敬”;

“广政十八年(955)岁次乙卯□月□日赞讫,永为供养”等等。时代在五代前,后蜀时期。

第二期造像在题材上的显著变化,是第一期较多的观音、观音地藏合龕更为流行。观音类型造像又增加了水月观音、日月观音、不空绢索观音。

此外,大威德炽盛光佛、不动明王、十方佛、千佛、地藏、十六罗汉、药师变和陀罗尼经幢都是新出现的题材,而西方三圣、三世佛、阿弥陀佛、日、月光菩萨和千手观音等造像随着二期向三期的推进趋于减少。

第二期 造像资料情况是:

“佛 较第一期无大变化,只是面相较显清秀,颈稍长。有的作随意坐式。衣褶更多下垂至莲台。

“菩萨 面相较前期清瘦,眼稍稍向上挑起,神情更丰富。坐姿由前期单一的全跏坐发展为半跏坐或游戏坐。胸部仍显丰满,胸前璎珞渐趋繁缛精细,但衣纹却出现厚重之感。

“本期地藏像多为坐像,头戴披风,几乎全着‘和尚装’。无论坐像或站像,皆手持锡杖,或左手持珠,右手持锡杖,单独捧珠的很少,与前期有所不同。

“飞天 比第一期减少,约占本期龕窟的百分之二十左右。除继续刻于宝盖两侧及左右侧壁外,有的还雕于龕门楣上。本期飞天的体形不大,略显修长;腰部转折较大,体态轻盈。但由于飘带较短,又为云气所托,加之受到龕窟空间位置的限制,因而动势稍嫌不足。

“其他造像 本期没有出现天王、金刚、力士。神将主要是药



师变中着盔甲、踏祥云的十二药叉。

“供养人像在本期出现较多,但像很小,多处于龕左右下部。

“本期特有的陀罗尼经幢雕刻精美,均为八面柱形,幢顶与龕顶相连,幢底八角基座由四力士扛抬。幢身由上到下分别为蟠龙、佛顶尊胜陀罗尼经文、八角飞檐、彩云、坐佛、八叶莲瓣檐、八角亭阁、莲花等。

“宝座 本期宝座有二式。一种是束腰须弥座和金刚座,尤以须弥座最为突出。

“另一种是束腰莲花圆基座,在座基上饰镂空云层花纹或其他纹样,这在前后期均未出现。

“本期少见如意轮莲花座。

“装饰图案 本期佛的背光和头光仍为阴刻火焰形,菩萨的头光主要为阴刻圆形。龕顶上的宝盖多为垂莲形,仅浅刻莲瓣纹,装饰性较第一期明显减弱。”

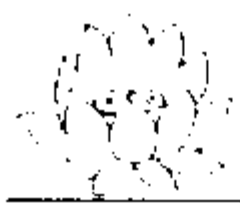
第三期是北山湾造像最主要的时期,题材变化特点是观音种类繁多,不但一、二期出现过的观音此期依然流行,而且还盛行玉印观音,净瓶观音、数珠手观音、如意珠观音、宝珠观音及十三观音变相、释迦胁侍观音等(图九十)。

相对而言,一度流行的观音地藏合龕像、药师变、地藏像等都大大减少。

新出现的题材亦有不少,如毗卢佛龕、华严三圣龕、二佛坐龕、七佛龕、孔雀明王窟、诃利帝母龕、弥勒下生经变窟、摩利支天女龕、十三观音变相龕、地藏与志公、泗洲和尚合龕等。

有关造像形像特征的资料统计,是:

“佛 面相长圆,嘴角下垂,口形较小。均由嘴角边,或头顶部,或背光中,或宝盖上飞出两道,或四道毫光,绕数圈后横贯龕顶达于龕外;有的圆圈内刻佛像或天宫楼阁。



“菩萨 基本上全着通肩广袖长服,面肌丰盈,眼细长,嘴角略后收,长颈,削肩,胸腹平。多肃立或端坐,体态略显呆板。项后蝴蝶结的翅长而明显。宽大的衣褶较多飘散于莲座下,衣饰有厚重之感。

“飞天 数量较少,且大多残毁不全。体态、动势、雕刻技法均与前二期大同,但没有飘动的云朵和饰带衬托,略显呆滞。

“其他造像 本期金刚像较多,主要刻于窟的左右壁。在窟内的位置和形体较前两期突出,表现的形式更为多样。如第一三三号窟两侧壁的金刚,为一头四臂或二头六臂;铠甲甲片或呈人字、井字形,或呈菊花、田字形;手持斧、鞭、剑、矛、宝镜、绢索,或捧风火轮、执钺,挥刀、举铜等。

“本期的供养人像颇值得注意,主要位于龕窟内壁转角处或两侧壁及菩萨左右。男女老少皆有,或着宫服,双手拱揖;或头挽高髻,身披彩带;或梳双环高髻,双手捧物。

“第一四九号窟内壁左侧男供养人像着宽袖直领服,戴直角幞头。

“此外,第一一八、一一九、一二〇、一三三号龕主像左侧的善财像均为长者形像,与前两期不同。

“宝座 本期菩萨的宝座主要是束腰高方座和束腰须弥座,在某些座基上刻有云纹和其他纹样。

“佛的宝座是束腰圆形莲花座,在圆形基座上饰蟠龙、狮子、乐伎等。

“前两期常见的金刚座在本期少见。

“装饰图案 本期佛、菩萨的头(光)、身光以阴刻圆形为主,少数有火焰纹。宝盖不多,有圆形和阴刻莲瓣形两种,装饰极简单。相反,本期菩萨装饰性极强,第一三六号窟中的数珠手观音、日月观音、玉印观音、如意珠观音及第一八〇号窟中坐的观音像,均全



身饰华带、披璎珞，头戴由各种宝珠、纹饰组成的精美花冠，这种繁缛的装饰是本期所独有的。

“此外，第一三三号龕后壁上、第一一三号龕门楣上雕有山形水波装饰，第一四九号窟下部阴刻卷草带状纹以及山形图案，也是本期装饰上的特点。”

第三期造像的纪年题记有：

“遂发心就北□镌造观音菩萨一龕，大观三年(1109)正月彩绘毕”；

“□门前令弟子邓惟明，妆普见一身供养，乞愿一家安乐。政和六年(1116)十一月□□弟子邓惟明”；

“丙午岁(1126)伏元俊、男世能镌此一身”；

“本州匠人伏元俊、男世能镌弥勒泗洲大圣，时丙午岁题”；

“奉直大夫知军州事任宗易同恭人杜氏、发心镌造妆璠如意轮观自在菩萨一龕，永为一方瞻仰。祈乞□□□□，干戈永息。时建炎二年(1128)四月”；

“壬戌绍兴十二年(1142)仲冬二十九日题”；

“时以丙寅绍兴十六年(1146)季冬十二日，表赞庆讫”，等等。

可见，作为北山石刻中的主要作品，正是北宋末到南宋初期这段时间内完成的。

北山石窟造像的雕刻手法是相当细腻的，尤其重视形象的“生命感”。

心神车窟正壁是菩提树下的释迦佛，左右是净宝瓶观音和多罗观音，左壁是文殊、玉印观音，右壁是普贤菩萨、日月观音、数珠手观音。造像均有二米高左右。周围又有各胁侍菩萨和诸弟子及供养人像。坐像与立像之间互有照应，空间充满宽松和谐的气氛。

净宝瓶观音、日月观音丰润的脸庞、和蔼的神情、温和聪慧的眼神，都表示出在随时注意倾听每一个参拜者内心的倾诉。



普贤菩萨端坐在白象背上,头戴高高的花冠,身披华美的璎珞,容貌端庄,神态怡然自得;而骑在狮背上的文殊菩萨,服饰依然华美,神情却文静恬适。形象比例正确,神态生动自然,几有呼之欲出的意味。

地藏菩萨的造型又具朴实的风格,雕凿手法亦以平实见长,使形象令人可信、可近。

北山石刻多的是密宗的题材,密宗认为:佛、菩萨都有两“身”,一是“正法轮身”,是佛、菩萨因为行愿修行而得到的真实报身。

另一种是“教令轮身”,是佛、菩萨因大悲而展示的威猛之相。密宗自称是以智慧之光明来破除一切烦恼业障的,故称作“明王”。

一般明王都呈现剽悍的怒容之相,唯有“孔雀明王”不同,北山石刻的“孔雀明王”一面四臂,驾金色孔雀,和善慈悲之相中隐含着一种华贵的气质(图九十一)。

北山一二五号窟门侧有一个高一二六公分、宽一〇二公分、深七十一公分的小龕,浮雕着一尊数珠手观音,背光是一块素朴无华的椭圆平面,观音正身侧首,头戴花冠,上身裸,饰以华丽的璎珞帔巾,下着长裙,裙边垂至脚面。两赤足各踏一朵莲座。两手自然垂放于腹前,左手轻握右腕,右手提数佛珠,帔巾从肘部绕下向后飘起。颇有玉树临风之概(图九十二)。

数珠手观音在造型处理上以静为主,参以卷动上飘的长带,使构图产生“动”、“静”对比的效果。

北山石刻造像是以常人的心态为指导进行的,所以佛、菩萨大都所谓“拟人化”的特点。

宝顶山石窟也是密宗的造像,主事人是当地一位非正式出家人赵智凤。

宝顶山石窟石刻造像最大特色是善于借助自然山石的体势,结合造像设计,使石刻造像收到事半功倍的效果。



宝顶山石窟十一龕是宋代涅槃图，卧佛只露出总长三十一米的胸部，腰部以下则融入巨石之中，构思奇特雄伟(图九十三)。

而“九龙沐太子”，把山泉流水处自高而低雕出九个龙首，最下一龙首下方刻全裸的太子，龙口中泻下的山泉浇洒在他的头上，下半身沉没在水池中，巧妙生动地表现了“九龙浴顶”佛传故事的重要情节。

宝顶石窟的圆觉洞深十二米、宽九米、高六米，走进洞口，首先见到的是一束光柱从观者后上方射入，光照之处是一尊背朝洞口的罗汉跪像，虔诚敬服的动态令人印象深刻。

四周一圈雕有主佛、胁侍菩萨、护法天王等形象。静听之下，还有节奏分明的滴水声。

仔细观察，原来是窟顶渗出的山水。工匠设计者把渗水的窟顶凿出高低，使水滴落下的地方正是一尊罗汉右手高举的钵盂。钵盂下又有暗道，将积水引出洞外。所以钵盂里的水永远不会溢满。

圆觉洞的整体设计效果是光线明暗反差过大而造成雕刻群像丰富的层次，清脆的水滴声又增加了幽静的神秘感。

宝顶山石刻有统一计划，先建小佛湾，后建大佛湾，历数十年完成。在石刻造像的前后顺序安排上有条不紊。如上述“九龙浴太子”的积水是通过涅槃变前的九曲涧流出，体现出设计者的巧思。

宝顶山石刻的另一出色之处，是表现《父母恩重经变》、《地狱变相》、《六师外道谤佛不孝》诸情节内容中的生活气息相当浓厚。

《父母恩重经变图》有《临产受苦图》一铺，半跪在地捋袖露手者是产婆，由人架扶站立一旁的是孕妇，一副神疲力乏的样子相当真实。

《推干就湿恩》，说的是孩子夜半尿床，父母把孩子抱起移到干燥处，自己睡在湿处。画面上是躺卧的母亲支起一肘把孩子抬起，



另一手轻轻搬开尚在酣睡之中的孩子的右腿,母亲面含微笑,全无恼怒之意,母子头额相靠,情景亲切动人。

《地狱变相》描写诸种不该、不能做的事,作者在选材造型时是从真实生活的感觉中进行创作的。

如《喂鸡妇》石刻(图九十四),原意是喂鸡用虫子,就犯了“杀戒”,死后要下地狱受苦。壁面上是一位正在打开鸡罩的妇人,两只大鸡在争啄一条虫,鸡罩下有小鸡争出。妇人头向左倾,面目温顺和善。她固然不知道此刻的举动正铸就了未来的苦难,但从艺术方面说,形象和动态、情节都是来自浓郁的农家生活,从而生动可信。对于信奉者而言,也因此强化了《地狱变相》感染力。

宝顶山石窟虽有先小佛湾、后大佛湾的建造计划,但从具体造像题材的分布来看,从“柳本尊”及其“十炼图”,到“华严三圣”、“弥陀净土”,又有“西方净土变”、“醉酒图”、“报父母恩重经变相”、“地狱变相”、“圆觉道场”等混杂在一起,似乎在流派上有点紊乱。

只是从“欲□无穷孝,当求出家因;凡曾不到处,须向释迦文”的石刻偈句来分析,宝顶石窟的艺术主题,大概是“孝”。

佛教原本对“孝”较淡漠,后来碍于中国传统伦理道德的核心正是“孝道”这一事实,才又有不少有关释迦佛孝行的本生经出现在中土。而宝顶山石窟中也竟然有了石刻“大孝释迦佛,亲抬父王棺”的情节表现,可说是把佛教当作“孝道”的形像教材了。仅此而言,宝顶山石窟也证明了佛教进入宋代,进一步和中国社会儒家道德观念相结合,而且,是用最为世俗的情节来完成这种结合的。

第三节 元代“梵式”造像的插曲

宋代以降,石刻造像继续追求彩塑的效果,所以在雕刻完毕之



后都有一道装銮工艺。大足石刻都有彩绘,这种情况是普遍的。

造像的样式风格,总的来说,仍然是“写实”为其尚。

温州白象塔 1965 年出土北宋彩塑造像四十二尊,题材包括菩萨、天王、力士、伎会和供养星像(图九十五)。

温州这批彩塑像采用了瓷土材料,以木构架上堆黄粘土,外层以细麻丝粘合瓷土,拌以桐油而成,所以最后完成犹如油泥塑作。

根据相关材料,这些彩塑的情况是:

菩萨立像八尊,身高二十四公分到六十公分之间,有的额上有白毫,面部丰润饱满,动态或正面直立,或略有躬腰,面容和善如常人。

菩萨坐像有五尊,通高在二十五公分到六十五公分之间。亦有“白毫像”出现。坐姿中有的端坐在莲台上,有的半倚坐,形象随和自然。

值得注意的是,密宗造像中的矮平髻的形式在坐姿菩萨中亦有出现。

供养星像共有四尊,其中“木星供养像”身高三十一公分,座高七公分。面部丰满,笑意盈然,头戴进贤冠,身穿交领袍服,腰系同心结带,长裙覆地,遮住双足。立像下部是须弥座,座后有墨书题记云:“至道二年(996)三月十日,会首黄昌绶三十人为皇帝并四县百姓建炽盛光道场,捏造木星供养。”

太平星供养像身高三十一公分,座高八公分,面容亦圆润,修眉细目,微带笑意,头梳扇形髻,身穿交领襦裙,腰系同心结绦带,足登云头履,双手作前抬状。须弥座后亦有墨书云:“至道二年三月十日,会昌黄昌绶为皇帝并四县百姓建炽盛光道场,捏造太白星供养。”

北辰星供养像身高三十公分,座高七公分,面相较太白星更为丰圆,衣饰动态相近,座后墨书内容亦相近。



太阳天子供养像身高三十一公分,座高八公分。面庞方圆,下颌饱满,眉目清秀端庄,头戴花冠,垂带后飘,穿交领云肩宽袖长袍,双手相叠加置于胸前。神情庄重大方。

色彩调配追求妍丽,以朱砂、石绿、石青、靛蓝、赭石、黑为主,配以金箔或金粉描绘,妍丽中显华贵之概。

宁夏贺兰县潘昶乡宏佛塔于 1987 年出土一批西夏佛教文物,其中有绢本彩绘喜金刚等佛画十四幅,佛头像六件、佛面像二件,罗汉头像十八件、力士面像二件,罗汉像身十八尊,彩绘木雕多件。

据出土报告称,彩塑情况是:

“佛头像一,原置槽室下层北部。头高二十九点五公分,面宽二十四公分。螺髻,中有一白色肉瘤。方颐,隆黑眉,细眼,眉间有白毫。眼珠乌亮,为黑色釉料特制。鼻梁高直,双唇闭合。唇上墨线绘八字胡,下颌用墨线画出日月云状纹饰。面部妆白色粉。左耳残缺,右耳残。头像中空,孔径十公分。”

另一件佛面像,亦是“面方圆,双眉隆起,眉间有白毫,双眼细长,眼珠黑亮。直鼻大嘴,唇上墨线绘八字胡,下颌墨线绘日月云状纹饰”。

至于罗汉头像则“皆光头,面丰圆”、“隆眉大眼,眼珠黑亮,鼻梁高直”。

另有彩绘木雕,是:

“菩萨像,高二十四点四公分。菩萨头戴化佛高冠,面丰腴,五官秀丽,上身斜披络掖,饰项圈、璎珞,下着长裙……通体施朱红色,表面贴金。”

还有一尊舞伎雕像,舞姿动作与唐代敦煌壁画净土变中舞姿有相近之处。

这些作品的造型风格显然与四川、江南的造像风格不同,面相较丰圆而颐宽广,眉高眼大,佛、菩萨面部犹保留笔绘胡须的传统,



说明宁夏西北地区造像还恪守西域风格的造型规则,和南方“世俗化”的造像还有距离。只是在内容上说,同样都属于密宗的范畴。

元代开始有了所谓“梵式”造像。

《造像量度经》的序言说:

所谓梵式者,元世祖混一海宇之初,你波罗国(即尼泊尔)匠人阿尼哥善为西域梵像,从帝师八思巴来,奉敕修明堂针灸铜像,以工巧称。而其门人刘正奉(即刘元)以塑艺驰名天下。因特设梵像提举司,专董绘画佛像,及土木刻削之工。故其艺绝于古今,遂称梵像,此则所谓梵式者也。

文中说到的阿尼哥,尼泊尔雕塑家,生于1245年,卒于1306年。1260年时曾应忽必烈之邀,在西藏参加营造黄金塔,后在大都(今北京)和上都(今内蒙古正蓝旗闪电河北岸)主持塑造佛像,在当时影响甚大。

刘元是元世祖时建筑家、雕塑家。河北宝坻人,本人原是道士,从青州杞道录学习塑像,后来又跟从阿尼哥学梵式造像,名气渐大。据载北京香山寺四天王像、文殊、普贤菩萨像均出自刘元之手。

从文献资料中可知,阿尼哥的梵式,其实就是藏密的造像样式,而刘元的梵式,虽然有阿尼哥梵式的基础,可是也极有可能已带有中国传统宗教、民间造像的种种因素,只是在总体风貌上,仍是以梵式为主(图九十六、九十七)。

杭州飞来峰造像在元代来说,始于至元十九年(1282)主持人是当时炙手可热的高级僧侣杨连真伽。选中飞来峰造像的原因,是因为杭州是南宋故都,雕刻造像以求“厌胜”。

从这一点出发,杭州的梵式造像其实不止限于飞来峰,宝成寺的梵式造像就是散布在各寺院的作品之一。

据《宝成寺住持成实重修石碣》说,明代万历四十三年(1615)曾经重新修过大殿中的“麻曷葛刺龕”。



1988年在修葺此寺时,在正殿后岩壁的“麻曷葛刺龕”的左右又各清理出一龕,共三龕成为一组。中间为“麻曷葛刺”,左为骑狮侍者,右为骑象侍者。龕左有铭文刻石,云:

朝廷差来官骠骑卫上将军左卫亲军都指挥使伯家奴,发心喜舍净财庄严麻曷葛刺圣相一堂,祈福保佑宅门光显禄位增高,一切时中吉祥如意者。

至治二年(1322)月日立石

麻曷葛刺造像是高浮雕,头戴冠,粗眉努目,络腮胡,取蹲坐姿。双手横置前凸的腹上,左手位下,手掌朝上;右手位上,手掌朝下,两手掌之间是一人头(图九十八)。形状确如清人厉鹗所述:“五彩与涂饰,黯惨犹淋漓。”

据考证,麻曷葛刺即大黑天神,《佛祖历代通载》卷二十二记述他灵验的情况是:

(胆巴)壬申(至元九年,1272)留京师,王公咸稟妙戒。初,天兵南下,襄城居民祷真武,降笔云:有大黑神领兵西北方来,吾亦当避,于是列城望风款附,兵不血刃。至于破常州,多见黑神出入其家,民罔知故,实乃摩诃葛刺神也,此云大黑。

是年,遣使诏师问曰:海都军马犯西番界,师于佛事中能退降否?奏曰:但祷摩诃葛刺,自然有验。复问曰:于何处建坛?对曰:高粱河西北瓮山有寺,僻静可习禅观。敕省府供给严护……于是建曼荼罗依法作观。未几,捷报至。

在当地民间也有《大黑天显灵传神话》(见《西湖石窟揽胜》),说:

相传元兵攻城时,曾遭守城的官兵奋力抵抗。以后,由于大黑天显灵,带了许多天兵天将,腾空而行,在城内降法,于是守兵大败。

《汉藏史集》记八思巴为巨州麻曷葛刺塑像开光后说:“此依怙(即麻曷葛刺)像之脸面,朝向南方蛮子地方,并命阿闍梨胆巴贡噶



在此护法处修法。”

可见，梵式造像确实含有浓厚的政治色彩。

梵式造像的题材有四部，即：佛部、菩萨部、佛母部、护法部。

据统计，飞来峰梵式造像中佛部题材最多，共有十三尊，主要刻藏传密宗各部主佛，如：

龙泓洞口上部第十三龕的中央如来部主毗卢舍那，左手持金法轮，右手结降魔印，取坐姿。

第十六龕是南方宝部主宝生佛，手持摩尼宝珠，取坐姿。

溪畔石壁第四十八龕是无量寿佛，双手作弥陀定印，掌上置宝瓶，取坐姿(图九十九)。

第五十五龕为释迦佛，左手作入定印，右手作降魔印，取坐姿。

傍溪栈道第三十七龕是释迦佛于菩提树下成道的坐像，右手作降魔印。

呼猿洞第七十龕是一铺三尊造像形式，中为释迦佛，左右分置普贤菩萨、文殊菩萨，普贤菩萨执莲，文殊菩萨持剑。三尊皆取坐姿，释迦佛短平髻，螺状，普贤菩萨、文殊菩萨头皆戴莲花宝冠。

一线天洞第二十五龕是胜初佛，又叫原始佛、秘密大持金刚。高约一四〇公分，头戴莲花冠，左手握金刚铃，右手握金刚杵，交叉于胸前，即所谓金刚吽伽罗印。取全跏坐姿，坐下是莲台(图一〇〇)。

菩萨部造像有十一尊，较突出的是出现四臂观音像。

如六十四窟四臂观音，取全跏坐姿，头戴莲花冠，前二手合十，后左手持莲，后右手执数珠。

第四十九龕狮子吼观音像也是少见的造像，坐高约一五〇公分，面部有三目，皆闭目下视，高髻，著虎皮，底为狮子座。后壁作浮雕，右有叉戟，左有一莲，莲上置一剑。

第四十九龕石壁又有浮雕，人身鳞尾，首为戴花冠的人面，面



相方圆,下颌丰满,作回首顾盼状,人头后上方又伸出七只鸟形头,圆目尖喙。按照《一字顶王画像法品第三》说:“熙连禅河神后,画七头迦里大龙王母,止鳞驮七头龙王,各跪捧宝莲花宝珠。”

据此,此处浮雕似应是“七头迦里大龙王母”。

此外,飞来峰第四十七龕的多罗菩萨、诸佛母像亦多有独特的形式。

如上所述,梵式造像实际上是藏蒙佛教造像样式,在仪规上比起已经“汉化”、“俗化”的佛教造像又有一套标准,飞来峰不少造像确实是按照这些仪规进行塑造的,如《大白伞盖总持陀罗尼经》云:“(大白伞盖度母)一面二臂具三目,金刚跏趺而坐。右手作无怖畏印,左手执白伞当胸,严饰种种瓔珞……具喜悦相。”与此对照飞来峰第二十二龕的度母,完全相符。

又如密宗《五秘藏诀》说金刚萨埵的造像是:“以五佛为冠,背倚月轮,坐白莲华,右手持金刚杵安于心上,左手执般若波罗蜜金刚铃安胯上。”飞来峰第二十三龕的金刚萨埵(即普贤菩萨)亦符合此仪规。

梵式造相有《造像量度经》作指导,总的标准是:佛面丰满如满月,菩萨、度母面修长如枣状,护法神面方硬,呈四方形。

以佛为例,具体而微的说,佛部头像平整而宽,额头转角明显,眉目细长,或圆眼大张,耳垂单薄细长,肉髻高耸,上有尖端。

梵式造像还有详细的比例规范,以一个头长为单位,以造型的耻骨位(所谓阴藏)为中心,上部四个头长,下部四个头长,连头部共八个头长。同时也是双手侧平举的总长,所谓“纵广相称”。

其次,肩宽是二又三分之二头长,腰部最细之处是一又四分之一头长。

梵式造像另一特色是服饰、背光、莲座、须弥座等法相相当丰富,人体结构关系的表现却相当简单,神情表现亦显浅薄。



与梵式造像同在飞来峰的还有非梵式的“汉式”造像,即已经“汉化”又进一步“世俗化”的造像,这和当时供养人的社会基础有直接关系。

飞来峰造像的历史可从五代算起,原先是吴越王室供养,后来风气渐渐下被,从“上直都管军都头”到平民百姓,都有开龕造像的活动。

宋代造像则以平民为主要供养人。

南宋经济一度发展,海外贸易亦较唐代发达,作为都市的经济活动相当昌兴,社会生活相对安定而富足,才有了出于“为亡妣亡考”、“资荐亡考亡妣生界”、“为亡妻”、“为自身”、“保身位”、“为四恩三有”的目的开龕造像的活动,造像为有一定经济能力的平民所供养。

因此可以说,宋代佛教造像的进一步世俗化是有深厚的市民社会基础的。民间的世俗观念必然会进一步影响造像艺术。

飞来峰临溪有大弥勒佛造像,形体肥胖,袒胸露腹,圆头大耳,作开口嘻笑状,完全不同于唐代庄严肃穆的弥勒形象。

这尊弥勒佛像的造型其实也不是来自唐代弥勒,而是来自于五代的布袋和尚。

布袋和尚是后梁时人,生年不详,卒于后梁贞明二年(916),名契此,又号长汀子。明州奉化(今浙江奉化)人。民间传说他不修边幅,常常以杖背一布袋入市化缘,见物即乞,出语无定,居无定所,随处寝卧。虽然近于疯颠,但又能“示人吉凶,必应期无忒”。后来在岳林寺盘石上说偈“弥勒真弥勒,分身千百亿,时时示时人,时人自不识”。说完即圆寂。当时都以为他是弥勒显化,于是到处图塑其像,广为流播。

自此之后,流行的弥勒佛像不再有法相庄严的肃穆意味,而是带有浓厚市民审美趣味的布袋和尚的形象,和“大肚能容,笑口常



开”的通达人生观相谐和,成为各地寺院庙宇山门后首先出现的第一尊喜佛、笑佛(图一〇一)。而借助元蒙政治势力一度推广的梵式造像终究敌不过世俗的力量,在大江南北消退了。

第四节 明、清彩塑造像及工艺造像

宋代至明清是彩塑造像普及的时期。

彩塑在材料上比较容易取得,劳动强度比起石刻造像要小得多,这是它容易普及的一个原因。

另一方面,宋代以来佛教也日益深入到乡村,每县必有一庙,甚至数庙,规模不一定很大,但每庙必定要有佛、菩萨像。这是彩塑像发展的另一个原因。

在唐代敦煌彩塑中,我们已经看到造像在人物比例、造型和精神刻画方面的杰出水平,宋代以降,彩塑像在这些方面并无逊色,而且因为石刻造像的逐渐衰弱,相对来说,彩塑造像的特色反而更明显了。

与宋政权对峙的辽国、金国,在佛教艺术创作上和宋代同样都立足在“汉化”的历史传统上,也有优秀之作(图一〇二、一〇三、一〇四、一〇五)。

建于辽代清宁八年(1062)的山西大同华严寺至今仍保留有三十一佛、菩萨和罗汉尊塑像,均是辽代彩塑精品。

三十一尊造像动态、精神各不相类,容貌方正、下颐饱满。其中罗汉造像眉尖或蹙,目光沉郁;或凝眸仰视,神情凝重,气氛庄重肃穆。

造像面部贴金,即宋辽之际北方流行的“佛妆”、“金妆”。

河北蓟县西门内独乐寺的观音阁,相传建于唐代,辽代统和二



年(984)重修。内有十一面观音大型彩塑造像,高十六米。

观音菩萨取立姿,双手合十,足踏莲花。上身裸,璎珞披带,帔巾自臂绕下,长飘曳地。腰束花结,薄体长裙覆下。体型轮廓从双肩至腰腹,再至双足,成一前挺的弧形,显出腰肢轻盈的柔美之态。

观音菩萨虽然正身直立,双手合十于胸前,但她头部微倾,目光斜视,面露微笑,使庄严法相之中透出亲切随和的生活情调。

在北方,山东长清县灵岩寺的彩塑罗汉(图一〇六)也富于生活气息。

同一时期的江南,则有江苏吴县角直镇保圣寺的罗汉彩塑(图一〇七)。

保圣寺最初创建于南朝梁武帝天监二年(503),唐、宋两代均有重修。其中天王殿内原有十八尊彩塑罗汉。有现代学者认为是唐代杨惠之的传世之作。从风格上看,其创作上限在宋代是没有问题的。

保圣寺建筑由于保管不善,1927年大殿倒塌,十八尊罗汉只剩下九尊。

保圣寺罗汉彩塑不是单独出现,也不是通排并列,而是和壁塑相结合,高下错落,构成一壁,气势相当磅礴。

山水壁塑本创自于唐代杨惠之,后来北宋画院山水画家郭熙受到启发,不用泥掌,止以手抡泥于壁,或凹或凸,或挂或流,都不拘定。待泥干燥后则随其形迹变化用笔着色渲染勾勒,使之出现峰峦林壑幽远之状,间杂以楼阁桥梁,宛如一壁平远景色。

保圣寺罗汉背景就是近似浮雕的山水壁塑,山石嶙峋,波涛汹涌;着色以大青绿为主,突出苍翠幽静的环境特色。

罗汉塑像大小如常人,身体比例、结构皆合法度,衣褶线条起伏,切合自然。彩绘精确,有很好的质感。

现存九尊罗汉造像各有不同的性格特征,或沉静、或豪放、或



随和、或刚强,不一而足。面部塑造突出眉眼特征,加强精神表现深度,如降龙罗汉圆颅大颐,高鼻阔口,双目斜视前上方,大有睥睨万世之概。

同时,塑像还巧妙利用细节变化,刻画人物内心活动,即如降龙罗汉而言,右手放膝上,食指微曲,似在轻轻叩击膝盖,轻松自然的动作发人联想。

达摩以面壁十年著名,塑像中有一似达摩的坐禅罗汉,头戴风帽,趺坐,双手作禅定印。眉尖微皱,双目轻闭,口唇自然放松,嘴角略下垂,其聚精会神之态,表现充足。从背后观察,达摩从头部至臀部的轮廓恰成一葫芦形,形体尤为安详沉稳,大有超凡脱俗的入定之态。

保圣寺的壁塑样式在北方也有运用,陕西蓝田县水陆庵正殿后壁和两山墙上,用壁塑样式塑出五百罗汉和十尊护法神王,安排在山峦楼阁之间,还穿插其他传说故事。塑像精致,装彩艳丽,情节繁多,构图复杂,有很强的娱乐性。

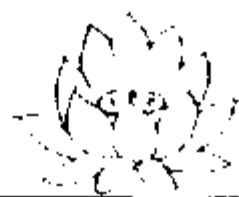
苏州东山镇紫金庵也是创建于唐代,明清均有装修的寺院。其中罗汉堂中有十八尊罗汉塑像,据说是宋代雷潮夫妇的作品。

十八尊罗汉动态各异而生动异常,神情或沉郁、或自持,各有特色。尤为出色的是衣饰塑造极富质感,重叠的衣褶中隐露出内层衣装的起伏,表现细腻而真实。装彩的描绘相当精致,赋色鲜丽明亮,尤长于丝绸质地的质感表现。

后壁有观音立像一尊,神态亲切大方,衣饰、华盖塑造、装彩具体而微,给人以临风飘拂之感。

宋代彩塑在民间工艺中自成一体,陆游在《老学庵笔记》中记述北方鄜州有田妃者,以擅捏泥孩儿名天下:

承平时,鄜州(今陕西富县)田氏作泥孩儿,名天下,态度无穷。京师工效之莫能及也。



到了南宋,孟元老《东京梦华录》记述苏州泥孩儿天下第一,特别提到苏州木渎袁遇昌“益异众工”。宋诗有句云:

牧渎(即木渎)一块泥,装塑恣华侈。
所恨肌体微,金珠戴不起;
双罩红纱厨,娇立瓶花底。
少妇初尝酸,一玩一心喜;
潜乞大士灵,生子愿如尔。

诗中所咏的泥孩儿,就是摩喝罗,本来也是佛教中的福神,因民间塑其形象小巧可爱,市民阶层也渐渐把他当作求子的灵验物,使之成为“土宜”之一种。

这种现象,正是佛教在扩大影响的同时,也在逐渐走向世俗化的反映。

因为有这样的基础,江南地区的民间彩塑工艺一直不衰,保圣寺、紫金庵罗汉塑像的成就是很自然的。

明清两代彩塑像大体上仍沿袭“写实”的“世俗化”方向进展。而明代塑像中某些题材形象又大都呈现出程式化特点。

如山西平遥县的双林寺(原名中都寺)天王殿内高约二米的四大天王彩塑像,全副明代武将甲冑装扮,挺胸凸肚,竖眉怒目,形象雄伟壮丽。而当时各寺院山门两侧的四大金刚的样式也均与此大同小异。

四大天王的形象在逐步程式化的同时,在意义上也逐渐被世俗观念改变。在佛教中,四大天王是东方持国天王,身白色,左手握刀,右手的执长矛或弓矢;南方增长天王,身青色,执宝剑;西方广目天王,身红色,右手握绳索或持剑;北方多闻天王,身金色,左手托塔,右手执戟,他们的职守是各自一方的护法神。

从元代开始到明清时候,四大天王的名谓、法器被统一,是:增长天王执青光宝剑,广目天王执玉琵琶,多闻天王执混元珠伞,持国



天王执花狐貂。其职守则把中国社会最关心的与农业生产密切相关的气候变化联系起来,于是增长天王职风,广目天王职调,多闻天王职雨,持国天王职顺,连在一起,就是“风调雨顺”(图一〇八)。

四川新津县观音寺有罗汉堂彩塑,也是明代中期作品。据经幢文云,该寺造像原有从内廷派遣的御用工匠参与壁画创作,但罗汉堂所塑诸像估计仍是当地工匠完成。

观音寺罗汉堂构思非常富于生活气息,堂内两侧高台上排坐各罗汉塑像,在大门打开最先看到的近处罗汉尊像,虽是正襟危坐,双手合十,但面孔却是迎着大门,眉开眼笑,完全是一副“早知你会来”的意味。四川文化中特有的诙谐情趣使堂内充满亲切轻松的气氛。

明代彩塑造像在写实追求上继续和宋代保持一致,但总的来说,在具体形像塑造上,对精神内涵的刻画却不够注意深入。而且,由于明代志怪、传奇小说流行,佛教的尊神往往和民间流传的种种神话人物,历史人物相混杂,互为补充,使佛教造像题材显得庞杂。

如河南灵宝县朱阳乡石破湾村洞梁沟有一个明代正德十四年(1519)的石窟,尚存有近四十尊当时的佛教彩塑造像就是这种情况。

洞梁沟石窟原是一个天然洞窟,主尊像是释迦牟尼佛,左右塑文殊、普贤菩萨。南北两壁下有土坛,南壁上下共四层,最上层是佛传故事;第二层是二十四诸天中的十二天;第三层是九尊罗汉造像(即十八罗汉的半数);第四层有重檐歇山式小龕和十殿阎罗的五躯造像。

北壁与南壁相应部位也有二十四诸天的十二天,说尊罗汉和三尊阎罗造像。在南北两壁的罗汉造像中,既有流传有绪的达摩面壁坐像,也有哈哈大笑的布袋和尚造像。而且,在罗汉像的中



间,有壁塑形式的大门一座,门扇半开,一妇人半身掩映门内,一足在门内,一足出门外,所谓“妇人半掩门”的形象与众罗汉排列一处,是以往未曾有过的构图。

宋元戏曲流行,戏曲历史故事的人物扮相对明代以来的佛教造像也有影响。从民间草台戏班子的演出中了解历史,丰富自己的创作构思。这在民间彩塑艺人中是普遍存在的现象。洞梁沟石窟彩塑造像人物有的足蹬云头履、高厚底靴,身穿护心锁子甲等衣饰,都是来自戏曲人物造型的启发,并无真实的历史根据。

窟东南北台基上还塑有“文圣”、“武圣”形象。武圣戴软锦帽,长袍,面如重枣,丹凤眼、卧蚕眉、三络长须,飘拂胸前,面色红如朱漆。显然是来自民间说唱文学、戏曲演出中“面如重枣”的关羽形象。

关羽在宋徽宗时首次被封为武安王,元文宗时加显灵威勇英济王。明代万历二十二年(1594)进爵为帝,庙号英烈,又称武庙,和孔庙并祀。这个时间比洞梁沟石窟要晚七十五年,可见在民间,早就把武圣关羽和文圣孔子等量齐观,甚至重于文圣,并且把他们一起归入到佛教造像之中,共享人间香火。

云南昆明西北玉刹山筇竹寺的五百罗汉彩塑是清代光绪九年(1883)四川民间雕塑家黎广修和他的五位弟子创作,历时五年完成。

筇竹寺的罗汉造型写实逼真,但也有程式化迹象,较突出的是在罗汉造像之外,又塑有官吏、僧侣、老人、儿童等市民形像,作为一个群体,形象之间相互照应,协调和活跃了整个构图,体现了作者巧妙大胆的构思(图一〇九、一一〇)。

宋至明清,还有大量佛教造像由金属工艺(图一一一)、漆工艺(图一一二、一一三、一一四、一一五)木雕工艺和陶瓷工艺(图一一六、一一七)创制而成。



大型木雕工艺有清代北京安定门雍和宫万福阁的旃檀木弥勒造像。

造像高十八米，直径三米，埋入地下八米，总长二十六米。

弥勒佛造像是西藏七世达赖喇嘛为感谢乾隆皇帝帮他平息内乱而雕造。据说这一整株檀木在尼泊尔寻购，运到北京雕刻，弥勒双手掐住一长蛇，蛇躯从弥勒佛颈部绕过。弥勒佛面容方正，神情庄重威严。据此，这种造像样式和藏密似有一定关系。

陶瓷工艺一般取模制方式，事先都要先塑出原大造型，翻成阴模后入窑烧成，就成为母模。因此瓷塑工艺是以雕塑为基本手段的。

陶瓷工艺造像以佛、观音菩萨和罗汉为主要表现题材。其中，观音菩萨和罗汉数量最多，而且，由于造型上的相对自由，和一般市民审美趣味更相接近的原因，观音菩萨和罗汉造像尤为出色。

元代就有了影青瓷观音。

明代则有福建德化窑的瓷塑观音菩萨、达摩渡江等著名作品传世，近年来又有不少弥勒佛和罗汉瓷塑出土。

德化窑以烧白瓷为主，从明到清，都以擅瓷塑闻名，根据历年的考古报告，德化窑中瓷塑像底部铭印的作者和堂号分别有明代的：“张寿山”、“陈伟之”、“许世华”、“林学宗”、“何朝宗”、“联谊轩”；清代的则有：“许云麟”、“许裕源”、“何朝春”、“博及渔人”和“珍和金记”等。

瓷塑造像充分发挥瓷质特点，造像表面都有一层温润莹亮的釉色，和洁白胎土相映照，使造像如脂似玉，尤为清净纯洁（图一一八）。

在民间，济公的故事广为流传，据记载，济公实有其人，原名李心远，是南宋僧人，生于绍兴十八年，卒于嘉定二年（即 1148—1209）。今浙江临海人，原在杭州灵隐寺出家，后又移往净慈寺。



虽为僧人,却不守戒律,嗜食酒肉。行为举止有乖于常人,被称作“济癫僧”,民间把他神化成好打抱不平又颇具法力的人物(图一九)。

济公属于“罗汉”类。从五代以来,罗汉的数目与日俱增,最多的是“五百罗汉”,于是出现“罗汉堂”的专门场所。

一般在罗汉堂中,五百罗汉各依其名号,顺序排坐。在这其中,往往就有一位济公。不同的是,济公没有座位,以立像形式安置在罗汉堂内走道中间,甚至也有悬于屋梁之上的情况。按照民间的说法,以为济公到罗汉堂报到时迟到,所以没有位子可坐。他的形象依然是民间习见乞丐装束,在周围衣冠楚楚的众罗汉中相当瞩目。

济公与罗汉的关系不见于经传,但盛行于民间的口口相传之中,尤其是济公故事中展示的种种智慧有很大成份是民间世俗幽默精神的体现,如苏州西园寺罗汉堂清代雕塑济公像,面部一半作笑状,一半作哭状,如“哭笑不得”,似“非笑即哭”,在滑稽的造型中,不能说完全没有某种深刻的寓意。

山西五台山显通寺藏有清代陶塑济公造像,高三十五公分。济公面带微笑,目视远方,一手提僧鞋,一手握破扇,头戴褐色船形僧帽,身穿蓝色长袍,襟扣不整,前胸袒露。颈挂黑色佛珠,一副无拘无束又幽默放荡的情貌,形象相当生动。

可以认为,这正是世俗精神在佛教造像艺术中的集中反映。佛教雕塑艺术走到这一步,也就完成了它的“汉式”。

附 录

一、《画塑记》和造像量度

当元代立国之后,蒙古族和藏族文化关系密切,藏传佛教的影响日渐扩大,政府成立梵像画局,负责官方的佛教造像事宜。

随着政府大张旗鼓地从事佛像雕塑活动,尼泊尔的佛像雕塑家阿尼哥来到元大都,他和后来的学生刘元一起,创制了流行一时的“梵式”造像。这是元代佛教雕塑艺术的特色。

由于官方介入佛像雕塑活动,于是有了一系列的相关资料的记录和整理,元代佚名《元代画塑记》就产生了。

《元代画塑记》原来是元代《经世大典·工艺》中一部分,是政府有关部门对主要塑作绘画用料标准的记录。具体所记时间是元成宗铁木耳元贞元年(1295)至文宗图帖睦尔至顺元年(1330)之间三十五年,和阿尼哥、刘元的活动时间相同。

《元代画塑记》内容有四个部分,第一部分是“御容”,第二部分是“道教及孔子像”;第三部分是“佛像”,第四部分是“杂器用”。

从《元代画塑记》的记载来看,元代皇室,朝廷介入的佛教雕塑活动相当频繁,如:

武宗皇帝至大三年(1310)正月二十一日,敕虎坚帖木儿丞相,奉旨,新建寺后殿五尊佛咸用铜铸……正殿三世佛三尊;东西趺殿内山子二座,大小龕六十二,菩萨六十四尊;西洞



房内螺髻佛并菩萨一百四十六尊；东西趺殿九圣菩萨九尊，罗汉一十六尊，十一口殿菩萨一十一尊，药师殿佛一尊；东西角楼魔梨支王四尊；东北角楼尊圣佛七尊；西北角楼无量寿佛九尊；内山门天王一十二尊。

又有：

仁宗皇帝皇庆二年(1313)八月十六日，敕院使也讷，大圣寿万安寺内、五间殿八角楼四座，令阿僧哥提调。其佛像计并稟搠思哥、斡节儿、八哈失塑之，省部给所用物。

塑造大小佛像一百四十尊，东北角楼尊圣佛七尊；西北趺楼内山子二座，大小龕子六十二，内菩萨六十四尊；西北角楼朵儿只南砖一十一尊；各带莲花座光焰等；西南北角楼马哈哥刺等一十五尊；九曜殿星官九尊；五方佛殿五方佛五尊；五部陀罗尼殿佛五尊；天王殿九尊；东西角楼四背马哈哥刺等一十五尊。

每逢一位新皇帝继位，似乎都有一番造像的动作，仁宗登基，照例是：

延祐四年(1317)八月十一日中政院使阔阔觶奏：青塔寺山门内四天王，今已秋凉，正可兴工，未审命谁塑？奉旨：刘学士塑之。合用塑画匠令阿哥拔。五年正月三十日奉，今岁青塔寺后殿内，先令吴同金于正面塑大师菩萨；西壁塑千手钵文殊菩萨；东壁塑千手眼大慈悲菩萨；山门内塑天王……山门塑四天王四尊……后殿塑大师菩萨三尊；千手眼大慈悲菩萨一尊；千手钵文殊菩萨一尊。

造像材料有黄土、铜、铁、银、白金等不同，按照佛教工巧明典所引 Rrhatsam hita 的说法是：“木及泥像予长寿、吉祥、力、胜利，摩尼像世间之利益，黄金像繁荣，银像名誉，铜像使人增殖，石像及陵伽(Linga)予土地。”即如一般泥像也往往要贴金，铜像大都要鎏



金。其目的,大概也是追求上述所有的象征意义。

在材料支领上,我们从《元代画塑记》中也可以看到武宗至大三年塑像之“用物”:

黄土一千六百九十九石,红土四百二十一石四斗,净砂三百九十九石,睛目三百八十八副,黄香一百三十八斤,安西香一百三十二斤,白线纸九千六百三十斤,糯米七十二石七斗,江淮夹纸二千张,麻一万一千五百二十五斤,穰子一千四百五十束,单大铁条一百二十七斤,莞豆铁条一千一百一十六斤,黄米铁条二百七十三斤,铁针条二百二十七斤,绿豆铁条一千二百二十五斤,小油一百五十斤,松棒九十九条,松方九百二十三条,榆木一百一十条,赤金官箔二万六千八百,平阳土粉三百九十斤,明胶一百八十六斤,西碌一百四十斤,石青三百九十斤,心红五十八斤,黄子红四十斤,官粉一百一十九斤,回回青一十斤,熟石青二十斤,熟白丝线十一斤,蛤粉三百斤。

这些材料中最可注意的是纸的应用,如江淮夹纸之类。

如前所述,中国造像不论石雕,还是泥塑、木雕,都有装彩的要求,以石雕为例,石雕完成的装彩,并不是直接把色彩涂饰在石面上,而是用韧性极好的绵纸、皮纸在要上色的部位粘贴数层,每贴一层都要用硬短毛刷反复敲打,目的是粘贴紧密合缝,不留空隙,把雕刻造像每一部分都完整显现出来。

纸张干燥后再行赋彩。

四川大足宝顶山石刻曾被认为是“石胎泥塑”,所谓“泥”,其实是多层粘贴连成一体的纸“泥”。

《元代画塑记》中还记到材料中有的是“黄蜡二十斤”,“白矾一十斤,出蜡”,“黄蜡一千一百斤”,“黄蜡四百一十八斤”,“黄蜡四百三十五斤八两”等等。

显然,这里的黄蜡是作为“失蜡法”制作造像的材料,也就是



说,元代铸铜造像有些是运用了“失蜡法”这一悠久传统的铸造工艺。

《元代画塑记》中提到不少造像都是属于密宗系统。密宗主张用形象来表述某些义理,如密宗的“五方佛”就是表示“转识成智”的义理问题。所以密宗在造像上十分注意轨则,对形象造型及构图都有一系列明确的规范,以曼荼罗的绘制为例,如《陀罗尼集经》卷二关于阿弥陀佛的造像规范,是:

其作像法,先以香水泥地作坛,唤一二三好巧画师,日日洒浴,与其画师受八戒斋。咒师身亦日日洒浴,作印护身,亦与画师作印护身。咒师、画师两俱不得犯戒破斋,不吃五辛酒肉之物。

作坛中央着帐,四方着饮食果子,种种音乐供养阿弥陀佛。

其画师著白净衣服,用种种彩色,以薰陆、安悉等香汁和之,不得用皮胶。

咒师坐于坛外,面向西,画师面向东,咒师前着一香炉,烧种种香及散诸华。夜即燃灯。咒师作阿弥陀佛身印,诵陀罗尼咒曰:“那谟阿梨耶,阿弥陀婆耶,怛他揭多夜,阿罗诃底,三藐三菩提耶,跢侄他,唵,阿密哩羝,诃那诃那,萨婆波跋尼,陀诃陀诃,萨婆波跋尼,呜吽泮,莎诃。”

次,画师画佛像法,用中央着阿弥陀佛,结跏趺坐,手作阿弥陀佛说法印。左右大指、无名指头各相捻,以右大指、无名指头压左大指、无名指头,左右头指、中指、小指开竖。

佛之右厢作十一面观世音菩萨像,左厢作大势至菩萨。

《一字佛顶轮王经》规定作此王像,应该:

画斯像者,先曾入此顶轮王灌顶无胜法坛,于阿闍梨手授具足咒句印法,或复入于胜顶王坛已成就者,为阿闍梨印赞许



可,求证出世大涅槃处。如是行人乃堪画像。……色盞新净,勿用皮胶。水调和彩色,用以香胶调色画彩。或取如来种族部中教法轨则,画像亦得。

画是像者,当于一切佛神通月画饰庄采,所谓正月、五月、九月,则斯等月月初一日,或十五日起首画模,其画像处,于佛堂殿,或于山间仙人窟处。是处占相方圆百步,无诸臭秽,水复无虫,清洁净美。当所画地,日日如法香水涂洒。

其画匠人,诸根端好,性善真正,具信五根。若画彩时,授八戒斋,一出一浴,着新净衣,断诸谈论。先正当中画菩提树,种种宝庄枝叶花果……树下画释迦牟尼如来,备三十二大人相,八十妙好。身背圆光,坐狮子座。结跏趺坐,作说法相。《不空绢索神变真言经》论画“不空王像三昧”是:

当以白氎或细布上,或覆绢上。方圆四肘,或方八肘。画匠画时一出一浴,以香涂身,着净衣服,食三白食,寂然断语,受八戒斋。

盞笔彩色皆令净好,勿用皮胶调和彩色。当中画七宝补陀洛山,其山腰像须弥山腰,山巅九嘴犹若莲花,当中嘴状如莲花台。

山上画诸宝树花果一切药草,山下大海水中鱼兽水鸟之类。当中嘴上七宝宫殿种种庄饰,其宫殿地众宝所成,殿中置宝莲花狮子座。其上不空绢索观世音菩萨,一面三目一十八臂,身真金色,结跏趺坐,面貌熙怡。首戴宝冠,冠有化佛,二手当胸合掌。

唐代不空所译《金刚恐怖集会方广轨仪·观自在菩萨三世最胜心明王经·成就心真言品》又有相类的规定:

诵此真言,一一字满一洛叉(师云:三十五万),然后画像。

应令童女于清净处织氎绢等,以帛覆口,三时洗浴,身着



白衣。供给织者饮食等人亦须清净，织以白线，机杼应新。诸难调伏信根不具足人，是恶流辈，皆勿令见。于织处布散时花，转读大集经，令会画人当受八戒。缘像所市一依所索，勿与画者有争竞心。

其绢氎等香水浸渍，蓝青雌黄及与紫矿，此中彩色，是等皆除，白色应用白檀、乌始罗、龙脑香等。黄色应用苜蓿香、萨计拈耶（百合代）龙等。赤色应用郁金香、紫檀等。黑色应用多迦罗花、青莲花、酥合香等。身分及乳皆不应用。

画者护持禁戒，常思六念。先中央画菩提树，树下画阿弥陀如来，坐狮子座，以二莲承，身金色。右手施无畏。佛左圣大势至菩萨，佛右圣观自在菩萨。

至于佛母的造像，《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》中已经说的明白：

取不截白氎去毛发者，搯于净壁，先应涂坛，以阏伽饮食随力供养。画师应受八戒斋，清净画像。其彩色中勿用皮胶，于新器中调色。应画准提佛母像，身黄白色，结跏趺坐，坐莲花上，身佩圆光，着轻縠，如十波罗蜜菩萨衣，上下皆作白色。……其像面有三目，有十八臂，上二手作说法相；右第二手作施无畏，第三手执剑，第四手持念珠，第五手掌俱缘果，第六手持钺斧，第七手执钩，第八手执金刚杵，第九手执宝鬘；左第二手执如意宝幢，第三手持开敷红莲花，第四手军持，第五手绢索，第六手持轮，第七手商佉，第八手贤瓶，第九手掌般若梵夹。莲花下画水池，池中有难陀龙王、坞波难陀龙王托莲华座。上画二净居天子。

“七俱胝佛母”又叫“准提观音”，是六观音之一，形象从二臂、四臂、六臂到八十四臂不等，通常所见是十八臂。在菩萨类造像中，属于观世音菩萨中密宗一系。



就“菩萨”而言,除了等觉菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨、弥勒菩萨、地藏菩萨、大势至菩萨、药上菩萨、宝印菩萨等名号菩萨及诸供养菩萨在佛教教义中自有其意义外,在民间影响最深的就是观世音菩萨。

观世音菩萨又有三类,第一类是按正规仪容制作的一面二臂的法相庄严的菩萨,第二类就是密宗仪规中的种种菩萨,第三类是并无严格仪规的菩萨,如水月观音、宝相观音、白衣观音、鱼篮观音、自在观音等“三十三观音”之类。

作为创作的“量度”规定,菩萨等形象都是参照佛的量度而略有减裁变化。

佛的量度,以立像为例,全身总长一百二十分,自上至下具体各部位尺寸分配:

肉髻高:四分。肉髻根至发际:四分。面长:十二分。颈长:四分。颈下至心窝与两乳平:十二分。心窝至脐:十二分。脐至胯:十二分。胯骨长:四分。股长:二十四分。膝骨长:四分。胫长:二十四分。足踵长:四分。

横量以心窝为标准:

由心窝垂直向上六分处横量至腋:十二分。由此处下量至肘:二十分。由肘下量至腕:十六分。由腕下量至中指尖:十二分。

坐像量度的上半身与立像一致,下身不同:由胯下加四分是结跏双趺交会处,由此处垂直下加四分是宝座上缘,两踵相距四分。

菩萨的量度在佛身量度的一百二十分上减去十二分,具体各部均有减数。

清代光绪三年(1877)金陵刻经处翻刻乾隆年版的“造像量度经”,所附图样中有佛、菩萨、佛母、明王正面脸型,上下比照,并以规矩线标出比较尺寸,旁有注明文字:如来满月面,菩萨鸡子面,佛母芝麻面,明王四方面。概括了面相轮廓的特征。



雕塑造像的量度标准和画像标准略有不同,具体部位尺寸稍大一点。

按《造像量度经》说,佛像规定尺寸单位是“拏”,即拇指与中指张开之长为一拏,佛像总长和两臂平举之宽相等,应有十拏之数。

根据 1943 年版的戴蕃豫著《佛教美术史·印度篇》,又以“指”为单位,意同上述之“分”,具体尺寸如下:

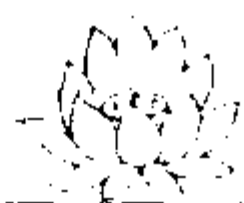
横 量		
身 分	画 像	雕 像
心窝之上六指处至腋	十二指	十二又二分之一指
腋至肘之里点	二十指	二十一又二分之一指
臂	十六指	十六又二分之一指
臂至中指尖	十二指	十二又二分之一指
计	六十指	六十二又二分之一指
左右展开横宽	一百二十指	一百二十五指

纵 量		
身 分	画 像	雕 像
肉 髻	四指	四指
身 分	画像	雕像
肉髻至发际	四指	四又二分之一指
颈 喉	十二指	十二又二分之一指
面 轮	十二指	十二又二分之一指
喉至心窝	十二指	十二又二分之一指
心窝至肚脐	十二指	十二又二分之一指



续表

纵 量		
身 分	画 像	雕 像
肚脐至阴藏	十二指	十二又二分之一指
以上上身	共六十指	共六十二又二分之一指
脾 枢	四指	四指
膝 骨	四指	四指
足 踵	四指	四又二分之一指
股	二十四指	二十五又二分之一指
胫	二十四指	二十五指
以上下身	共六十指	共六十二又二分之一指
上、下身总计	一百二十指	一百二十五指



二、《元代画塑记·佛像》注释

武宗皇帝至大三年^①正月二十一日,敕虎坚帖木儿丞相奉旨,新建寺后殿五尊佛咸用^②铜铸,前殿三世佛^③、四角楼洞房诸处佛像以泥塑;仿高良河寺铸铜番竿^④一对。虎坚帖木儿、搠思吉、月即儿、阿僧哥^⑤泊^⑥帝师议,依佛经之法,拟高良河寺并五台佛像,从其佳者为之,用物省部应付^⑦。

正殿三世佛三尊;东西趺殿^⑧内山子^⑨二座,大小龕六十二,菩萨六十四尊;西洞房内螺髻佛^⑩并菩萨一百四十六尊;东西趺殿九圣菩萨^⑪九尊,罗汉一十六尊^⑫,十一口殿菩萨一十一尊,药师殿佛^⑬一尊;东西角楼魔梨支王^⑭四尊;东北角楼尊圣佛七尊^⑮;西北角楼无量寿佛^⑯九尊;内山门天王^⑰一十二尊。

用物^⑱:黄土一千六百九十九石,红土四百二十一石四斗,净砂三百九十九石,睛目^⑲三百八十八副,黄香一百三十八斤,安息香^⑳一百三十二斤,白线纸九千六百三十斤,糯米^㉑七十二石七斗,江淮夹纸二千张,麻一万一千五百二十五斤,穰子^㉒一千四百五十束,单大铁条一百二十七斤,莞豆铁条一千一百一十六斤,黄米铁条二百七十三斤,铁针条二百二十七斤,绿豆铁条一千二百二十五斤,小油一百五十斤,松棒九十九条,松方九百二十三条,榆木一百一十条,赤金官箔二万六千八百,平阳土粉三百九十斤,明胶一百八十六斤,西碌一百四十斤,石青三百九十斤,心红五十八斤,黄子红四十斤,官粉一百一十九斤,回回青一十斤,熟石青二十斤,熟白丝线十一斤,蛤粉三百斤。



仁宗皇帝皇庆二年^⑳八月十六日,敕院使也讷,大圣寿万安寺内五间殿八角楼四座,令阿僧哥提调^㉑。其佛像计并稟搦思哥、斡节儿、八哈失塑之。省部给所用物。塑造大小佛像一百四十尊,东北角楼尊圣佛七尊;西北角趺楼内山子二座,大小龕子六十二,内菩萨六十四尊;西北角楼朵儿只南砖^㉒一十一尊,各带莲花座光焰^㉓等;西南北角楼马哈哥刺^㉔等一十五尊,九曜殿星官^㉕九尊;五方佛殿五方佛^㉖五尊;五部陀罗尼^㉗殿佛五尊;天王殿九尊;东西角楼四背^㉘马哈哥刺等一十五尊。

用物:黄土七百五十二石六斗,红土一百一十六石一斗,好麻四千四百五十一斤半,睛目三百一十四对,滑石一百斤,净砂一百二石,莞豆铁条四百一十七斤,绿豆铁条四百三十五斤,黄米铁条二百一十八斤,粳米三十九石,安西香一百四十斤,北土布一百匹,江淮纸六千张,油一百一十斤,柏木九百七十条,榆木一百八十条,椴木八十九条,明胶一千五十七斤,铁攀六百条,丁线一十万九千二百八十个,赤金二百五十七两二钱半,平阳土粉一千八百一十七斤,石青八百五十五斤,上等西碌三百九十九斤,心红一百六十九斤,朱砂二十一斤二两,官粉三百三十八斤,回回青五十三斤,白矾一百八十九斤,皂角一百四十斤,包金一百五十斤,蛤粉六百斤,大赭石一百一十五斤,南细墨四十七斤,三色笔一万五千五百管,石材六千八百九十六斤,条砖三万五千个,下水砂一十石,东筒铁二千九百三十九斤,江砂石一千块。

延祐四年^㉙八月十一日,中政院使阔阔解奏:青塔寺山门内四天王,今已秋凉,正可兴工^㉚,未审^㉛命谁塑?奉旨,刘学士^㉜塑之。合用塑画匠令阿哥拔。五年正月三十日奉,今岁青塔寺后殿内,先令吴同金^㉝于正面塑大师菩萨,西壁塑千手钵文殊菩萨,东壁塑千手眼大慈悲菩萨^㉞。山门内塑天王,用物移文省部需之,山门塑四天王四尊,执团换撞以^㉟。后殿塑大师菩萨^㊱三尊,千手眼大慈悲



菩萨一尊,千手钵文殊菩萨一尊。

用物:东铁七千五百三十六斤,莞豆铁条三百五十二斤,回回胭脂一十一斤,单铁条二十斤,藤黄四斤,黄米铁条三百二十斤,叶子雌黄八斤,铁针条一百四十斤,生点漆^⑩二十斤,松木一百五十条,西番粉二十九斤,稻穰一百六十束,西番碌四斤,明胶九十八斤,平阳土粉一千五百四十斤,黑木炭二千一百一十斤,腹里连边纸五千一百五十张,官粉四十斤,黄丹七十斤,川包金一百五十斤,蛤粉四百八十斤,麻二千四十斤,拣生石青四百二十斤,白木炭四百八十六斤,江淮夹纸三千五百张,北土布二十四匹,赤金官箔二千五百,腹里西碌一百五十斤,心红六十九斤,黄子红五十八斤,熟石大青六十斤,水和炭二万二千五百八斤,柏木三十四条,南细墨一十八斤,糯米二十石,滑石三十斤,小油三十斤,睛目五百六十九对,回回青三十八斤,朱砂一十七斤,代赭石二十斤,黄土七百三十石,净砂石二百一十石,细白布五匹,白线纸一万二百八十八张,及成斤者^⑪一千四百九十五斤,赤金六十二两八钱,槐木四条,黄香六十斤,安息香五十斤,瓦粉六十斤,皂角七十斤,松方一百八条,椴木八十七条,方铁条二百八十斤,藤黄一十斤十五两。

九月四日,院使阔察塔海等奏,新寺西旧小傍殿有五方佛,今合无^⑫,添塑何佛?上曰:塑文殊菩萨、观音骑狮子,普贤骑象。复于两壁塑五十三参佛像^⑬,五护陀罗尼佛五尊,名带莲花座等。画壁五扇^⑭,各高七尺五寸。

用物:胶二百五斤,腹里纸千三百三十九张,东简铁九百八十斤一十二两,莞豆铁条五十五斤,水和炭二千九百四十二斤,松檀一十一条,松方六十二条,西碌四十五斤五两,黄丹二十斤,芦子黄九斤一十两,叶子雌黄九斤一十两,白线纸二千二百三十张,成斤四十斤,糯米四石,黄蜡二十斤,安息香二十斤,北土布三匹,江淮线纸一千张,南细墨五斤,生绢一匹,赤金二十四两五钱,江淮夹纸



一千二百张,睛目二十五对,榆木六条。

十月二十五日,香山四天王,命刘总管^④塑之。阁下毗卢佛^⑥,两旁添塑立菩萨二,文殊菩萨一,用物于省部需之。文殊菩萨一尊,高九尺,普贤菩萨一尊,高九尺,火焰^⑦二扇,各高一丈五尺,阔七尺五寸。

用物:梵像提举司^⑧用黄土三斗石,净沙三石,麻一百四十斤,莞豆铁条五十斤,绿豆铁条三十斤,黄米铁条四十斤,铁针条一十二斤,黄香十二斤,糯米一石六斗,白瓷碗十只,睛目二对,各重五分,大小笔二十支,马尾罗四,竹筛三,浴石十五斤,小油十斤,稻穰三十束,赤金官箔七千四百,平阳土粉八十一斤,生石青二十四斤,明胶一十五斤,西碌一十一斤,上色心红三斤,官粉二十六斤,回回青一十二两,回回胭脂六两,藤黄四两,叶子雌黄一斤,朱砂四两,西番粉二斤,汉儿青五斤,川包金五斤,南细墨二斤,代赫石一十斤,白矾五斤,蛤粉二十斤,黄蜡三斤,江淮夹纸三百张,江淮白纸一百张,腹里连边纸一百张,成斤白纸一百四十斤,北土布一匹,三色笔三百管,榆木三条,松方六条,松标五条,东铁一千九百二十斤,水和炭五千七百七十二斤。

七年^⑨四月十六,诸色府总管朵儿只等奏,八思吉、明里董阿二人传旨,于兴和路寺西南角楼内,塑马哈哥刺佛及伴绕神圣。画十护神,全期至秋成。塑工命刘学士之徒张提举,画工命尚提举,二人率诸工以往。所需及饭膳皆令即烈提举应付。秋间朕至时庆赞^⑩,毋误也^⑪。马哈哥刺一,左右佛母^⑫二,伴绕神^⑬一十二圣,画三扇,高一丈五尺,阔一丈六尺。

至治三年^⑭十二月三十日,敕功口使阔儿鲁、同知安童、诸色府杨总管、杜同知等,延华阁下徽青亭门内,可塑带伴绕马哈哥刺佛像,以后砌净台,而复制木净台于两旁,其装塑之物需之省部,此朕往上都^⑮令塑成立。正尊马哈哥刺佛一,左右佛母两尊,伴神



像^⑥一十二尊。

梵像提举司用赤金官箔七千六百五十,平阳土粉一百八十八斤,明胶八十五斤,拣生石青六十斤,上等西碌一十九斤,上等心红一十四斤,黄子红五十斤,官粉四十五斤,回回青五斤二两,回回胭脂二斤一十四两,西番粉一十一斤,西番碌一十六斤,叶子雌黄三斤,汉儿青二十斤,川包金一十五斤,赭石十一斤,黄丹一十斤,白矾一十斤。出蜡,提举司用黄土五十一石,净沙一十四石,白线纸三百一十张,糯米四石三斗,穰子五十八束,麻四百八十五斤,黄米铁条五十斤,绿豆铁条六十六斤,铁针条二十四斤,乳香六十四斤,安息香六十四斤,睛目一十七对,铃一个。

泰定三年^⑦三月二十日,宣政院使满秃传敕,诸色府可依帝师指受,画大天源延圣寺,前后殿四角楼画佛,□□制为之。其正殿内光焰佛座^⑧及幡杆咸依普庆寺制造。仍令张同知提调,用物需之省部。正殿佛五尊,各带须弥座^⑨及光焰;东南角楼天王九尊;西南角楼马哈哥刺等佛一十五尊;东北角楼尊胜佛^⑩七尊;西北角楼阿弥陀佛^⑪九尊,各带莲花须弥座、光焰。

用物:净沥青五千七百斤,蛤粉一万二千斤,明胶一千九十六斤,平阳土粉一千三百八十七斤,芭豆二斤,官粉二百七十九斤,槐子五十五斤,瓦粉五十斤,代赭石五十斤八两,牛筋木棒八十条,川包金一百五十斤,熟江鳔七斤,麻三千七百斤,铁丝线四十斤,定铁钻子十个,水和炭九万七千七百六十三斤,莞豆铁条一千六十六斤,伏地槽钢釜一百四十斤,堆炭七百斤,东铁二万五千二百八十一斤,潞州定锅四十个,黄蜡^⑫一千一百斤,生石青七百二十九斤,上等西碌三百三十一斤,心红二百一十六斤,西番碌七十二斤,汉儿青一十斤,尺二^⑬条,砖一万一千五百个,水银一百五十两,盐一千四百斤,赤金一千一百九十八两一分七厘,江淮绿纸二万八千三百张,北土布四十四匹,南细墨五十六斤,腹里白线纸二万六千二



百张,蓝大绫一百六十七尺五寸,片脑一十两五分,生绢一十尺,黄大绫三十四尺八寸、阔二尺,绵子一十一斤,糯米四十石,雄黄三斤,黄香一百五斤,安息香七斤,细白布二匹,白线纸四千二百五十二斤,细白麻丝一千八百五十四尺、阔一尺,松方一千三百六十一条,松标一百七十一条,铁平盖丁儿六千七百。块子石炭一万一千斤,殿椽二十条,熟白线一斤八两,墨穰乱丝三斤,丝三斤,椴木一十七条,榆木九十一条,小油一千三百两,麝香一十两,猪鬃二十斤,白芨五斤,引开一十九副,白砚七百九十斤,茱萸木槌一十个,描笔二百五十管,黑木炭一万二千一百个,三色笔一万五千五百管,檀木斧柯六百个,黄金石三十四块,西番粉八十二斤,回回胭脂一十六斤九两二钱,藤黄一十二斤一十两,白面一百二十斤,西礪砂九斤,丝线六斤,柜伏三副,淮竹一百二十片,回回胡麻八十斤,熟白鹿皮一十二张,朱砂一十九斤,稻穰四百六十束,铁针条三百斤,睛目一百四十八对,水道皮条七十条,滑石一百五十斤,杯锅二千一百五个,茱萸木轴二十五条,白铁二十斤,柳腹炭一百斤,椴木杉板一百片,骨灰一十石,熟白羊皮二十张,牛尾五十个,松木寸板五百块,熟铁银一百五十个,磨石二十块,皮一百五十片,打□子铜六十斤,方铁条二百八十斤,芦甘石一千斤,桐油一百四十斤十两五钱,生铁一千五百斤,白碗一百五十个,青石净石材六百三十八块,管心石六块,木柴一百条,熟赤铜叶段七千七百二十四个,输石四千三百一十八斤一十二两,白木炭十三万五千九百一十五斤,漆一千三百二十八斤一十两八钱,下水砂三石五斗⁶⁴。

天历二年⁶⁵十一月十九日,敕留守臣阔阔台等,差祇应司官一员,引画匠头目一人乘驿往隆镇街守隘处,图其山势四进图四轴。

用物:熟西碌二十斤,熟石青一十斤,紫胶十斤,心红一斤,细墨一斤,铅粉五斤,罗丝绢二百,江淮夹纸五百张,蓝绫三十尺,黄绫二十尺,装褙⁶⁶。



大德四年^{⑥7}九月二十四日,速古儿赤、众家奴、合敕撒哈都奉旨:秘书监所蓄书画,选其佳者,众家奴、合刺撒哈都汝二人总之^{⑥8},移文中书,依张参政所言,驰驿杭州,取巧工裱褙。所用绫命将作院官给以御用者矣。完,教留守司官用江南佳木作不油木匣,余用漆匣贮。其所用玉图书,以本朝年号,依古制,令马家奴以中等玉为之。大府监所有玉轴^{⑥9},少则添之,命张参政提调。据关知书画支分裱褙人王芝^{⑦0}呈:自大德四年十二月为始,节次秘书库内关到画轴手卷^{⑦1}六百四十六件,修褙已完。

用物:画带等四幅带二十丈,三幅带二十丈,双幅带八十丈,单幅带四百丈,手卷带八十丈。补画匀净细白标清水生绢十五匹,匀净大厚夹纸二千张,线纸一千五百张,中样夹纸六千五百,清江连四扎纸一千五百,连四处扎三千,毛连四处扎五千,玉股徽纸四千幅,福州大桌面青三千一十八斤,纸一千张,白唐连二千,皂唐连一千,皂皮方一斤,白大信连二千二百,大样油纸二千,黄蜡十斤,白蜡一斤,明矾五斤,白芨一斤,乳香二斤,芸香八两,樟脑四两,皂角三斤,蜜五斤,铅锡一斤,白面五十斤,橡斗三十斤,温土黄二斤,北罗青一斤,藤黄一斤,好油烟^{⑦2}一斤,木炭一百斤,煤炭一千五斤,木柴一千斤,松油^{⑦3}二十斤,蜡烛五十条,鸾鹊木锦一百三十匹,玉轴头^{⑦4}五十对,象牙轴头三百对,输石环大小一千五百,蓝青条大小二百丈,椶木轴杆轴略大小三百,天碧绫二千七丈四尺,黄绫六丈八尺五寸。

大德九年十一月四日,司徒阿尼哥^{⑦5}等奉皇后懿旨,中心阁佛像欲岁久不坏,可用铜铸之。又工物令中政院措办。仍塑千手眼佛,期同时毕工。铸造阿弥陀等五佛,各带光焰莲花座,塑造千手眼大慈悲菩萨及左右菩萨。

用物:黄蜡四百一十八斤,心红二十六斤八两,输石^{⑦6}四千五百六十五斤,赤铜八百四十三斤,白铁三十三斤,定铁一百三十八



斤,东筒铁一千二百五十斤,槽铁五十三斤半,白银三十六两,蛤粉八百斤,硼砂二斤四两,明胶五斤,小油七十五斤,沥青四百斤,麻二十六斤,豌豆铁条五十三斤,绿豆铁条五十三斤,黄米铁条五十三斤,白木炭七万八千六百斤,黑木炭二千六百斤,松木五条,柴一万八千斤,卢甘石九百五十斤,黄金石五十块,红砂石五十块,水和炭四千一百六十九斤,坯锡二千七百四,牛筋木棒五十杆,草五十三束。

延祐四年^⑦十月九日敕,用输石铸燃灯弥勒佛^⑧二,普庆寺安奉^⑨。正殿砖净台上造一木须弥座,其佛西番水镀砑金妆。省部给用物。六年七月十日兴工,八月十二日毕成。输石燃灯须弥佛二,带莲花府,各高五尺,西番水镀砑金,打钹^⑩里钉木胎光焰二,西番水镀金,各高七尺五寸,阔六尺。须弥座二,各长六尺五寸,阔四尺五寸,高二尺二寸。木莲花座座板二,各长四尺五寸,木净台一,长五丈五尺,阔九尺,高三尺。

用物:输石一万斤,赤铜九百一斤,定铁七十斤,银二十八两,金二百六十八两一钱铢四分,水银一百十七斤,东筒铁五百二十八斤,黄米四百三十五斤八两,心红三十斤四两,丝线铁条十斤,黄米铁条八十斤,豌豆铁条八十斤,沥青二百四十斤,蛤粉四百八十斤,酥油三十斤,小油五十九斤,麻子油二十八斤二两五钱,麻子三石六斗四升,卢甘石四十六斤十四两,钢砂二十八两,白矾五十斤,盐一百斤,杏片十五斤,明胶十三斤,江淮线纸一千五百张,夹纸一千五百张,白木炭二万七千七百八十斤八两,黑木炭四千斤,水和炭一千五百八十四斤九两,水道皮条十(各长七尺),松方八十六条九分(各长十八尺,阔一尺,厚五寸),榆木二条(八分八厘,各长一丈八尺,阔一尺,厚五寸),松木踏板四片(各长五尺,阔一尺),柴一万一千二百斤,青白碎石十四石,坯锡二千四十八,定锡七,坯四千条,砖六百,水银一百七斤,板松三十片(各长五尺,阔一尺,厚



一寸)^⑧。

七年十二月六日进呈玉德殿佛样^⑨，丞相拜住、诸色府总管朵儿只奉旨，正殿铸三世佛，西夹铸五方佛，东夹铸五护佛^⑩、陀罗尼佛，皆用输石莲花座及栴铍光焰裹钉座，合用工物，省部取之，部下大都路应付，枢密院拨军二百供役。成造出蜡输石铸造三世佛三身，出蜡输石铸五方佛五身，出蜡输石铸五护陀罗尼佛五身。

用物：白银六十两，赤金四百六两八分，水银一百七十四斤十两，输石一万六千四百二十八斤，黄蜡三千三百二十斤，心红一百九十八斤十两，沥青五百六十斤，蛤粉一千一百二十斤，小油二百九十斤，定铁五百三斤，白木炭四万斤，黑木炭四万一千六百斤，西安祖红土一百三十五石，坯锡七千七百三十二，红砂石一百六块。

至治元年^⑪十二月十八日，敕诸色府朵儿只等，大殿后御塔殿内玉塔，可傍像置之，塔上添制铜栴铍水镀金光焰，用假七宝^⑫窟嵌，其西安置文殊菩萨像，其东弥勒佛像，咸以布裹漆^⑬为之，光焰座具皆铜栴铍^⑭，裹钉镀金，下以漆制净台，所用之物，中书取给。

天历二年^⑮十一月十三日院使拜住奏：皇后懿旨命八儿卜匠铸救度佛母、银佛，其银奉宸库给之。十五日拜住传懿旨，依所画样，银铸八臂救度佛母^⑯，光焰及座亦以银为之。余左右佛用输石铸而镀以金，咸造出蜡^⑰。白银铸八臂救度佛母一身，带莲花须弥座并光焰，水镀金出蜡。输石铸左右伴绕佛母、善菩萨等二十三身，各带莲花须弥座，内二身有光焰，其十臂者二身，八臂者二身，六臂者二身，四臂者六身，二臂者九身。

用物：白银九百八十三两五钱，赤金三十两，水银十二斤，赤铜十斤，心红十四斤，黄蜡一百四十六斤，输石七百六十八斤，小油七十斤，柴一千二百斤，白木炭五千四百五十斤，黑木炭一千五百五十斤，定锡三十，坯锡三百八十四，西安组红土六石。

十二月九日，院使拜住传皇后懿旨：令诸色府李同知以白金铸



佛九尊,皆具光焰,其银奉宸库速与之。同日又传懿旨,中政院日给三十人饮膳,成造银铸佛九身,各带莲花座,高一尺,输石须弥座^①九,各高六寸,长一尺四寸,阔八寸,铜光焰九扇^②。

用物:赤金九十二两六钱九分,白银四千五百八两,水银三十二斤,黄蜡一百九十八斤,心红十七斤,输石五百四斤,熟赤铜一百三十三斤,白木炭五千九百三十斤,小油七十三斤,定锡一百九十,柴一千八百斤,坯锡一百三十五。

二年四月十日,平章明理董阿等进僧宝今^③画像,上命诸色府李同知等,用输石用蜡铸造一身,以妆妆之,省部给物。铸造宝公菩萨^④像一身。

用物:潞州输石定一百六十,赤金三十一两二钱七分三厘,水银八斤十一两三钱九分,黄蜡二十五斤,心红一斤四两,定铁十斤,黄米铁条五斤,丝线铁条三斤,沥青二十斤,蛤粉四十斤,白矾十斤,盐二十斤,焰硝五斤,明胶七十斤半,小油五斤,柴一百六十斤,白木炭一千一百八十斤,黑木炭一百五十斤,黄金红砂石各十五块,坯锡八十,石板一,楠木三条,各长一丈,方一尺,铁钉一千五百。

注 释

① 至大三年:1310年。

② 咸用:即全用、皆用。

③ 三世佛:有“竖三世佛”和“横三世佛”两种。“竖三世佛”指过去、现在、未来三世之佛;过去佛是燃灯佛,现在佛是释迦牟尼佛,未来佛是弥勒佛;他们之间的关系是按时间先后排列的。“横三世佛”是同时存在的三位佛,是东方净琉璃世界的药师佛,娑婆世界的释迦牟尼佛,西方极乐世界的阿弥陀佛。

④ 番竿:即幡杆,悬经幡的竖杆。

⑤ 阿僧哥:尼泊尔雕塑家阿尼哥的儿子。



⑥ 泊:即及。

⑦ 用物省部应付:意为雕塑用材料由宫廷有关部门,如“祇应司”等负责供给。

⑧ 趁殿:似为偏殿之意,趁,音朵。

⑨ 山子:似指塑壁。

⑩ 螺髻佛:首作螺髻的佛。

⑪ 九圣菩萨:圣菩萨或即圣观音、正观音。密宗系统的观音有多种化身,圣观音是其代表,形象是戴天冠,或风帽,天冠中有阿弥陀佛像,结跏趺坐,手持莲花或杨柳净瓶。

⑫ 罗汉一十六尊:十六罗汉名称最早出现在唐代《法住记》,是:宾度罗跋啰惰阇(Pindolabharadvaja 俗称“长眉罗汉”)、迦诺迦伐蹉(kanakavatsa)、迦诺迦跋厘惰阇(Kanakabharadvaja)、苏频陀(Subhinde)、诺矩罗(Nakula)、跋陀罗(Bhadra)、迦理迦(Kalika)、伐阇罗弗多罗(Vajraputra)、戍博迦(Snpaka)、半托迦(Panthaka)、罗怙罗(Rahula)、那迦犀那(Nagasena)、因揭陀(Angaja)、伐那婆斯(Vanavasin)、阿氏多(Ajita)、注荼半托迦(Cudapanthaka)。五代时又加上《法住记》作者庆友和译者玄奘,或者加上迦叶尊者和军徒趁叹尊者,各有不同。至清代乾隆定为降龙、伏虎两罗汉后,成为流传至今的十八罗汉。同时,显德元年,(954)杭州净慈寺又建五百罗汉堂,宋代在五百罗汉之外再加十六罗汉。近代寺院五百罗汉的名号称谓则依《嘉兴续藏》收录《江阴军乾明院罗汉尊号石刻碑记》所定。

⑬ 药师殿佛:即药师佛,是“横三世佛”之一,左右胁侍是日光、月光菩萨,一般取全跏趺坐,左手放左腿上,掌心向上托钵,钵内盛放甘露;右手屈肘,掌心向外,拇指与食指持圆药丸一粒,余三指竖起。

⑭ 摩梨支王:即日光菩萨,药师佛胁侍之一,头戴五如来冠。

⑮ 尊圣佛七尊:似指供七尊佛,即释迦牟尼佛以及在他之前的毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍浮佛、拘留孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛。

⑯ 无量寿佛:即阿弥陀佛。净土宗称其为西方极乐世界的主尊佛,因能接引信徒往生西方净土,又叫“接引佛”。密教则称其为“甘露王”,在佛教中有十三个名号:无量寿佛、无量光佛、无边光佛、无碍光佛、无对光佛、焰王光



佛、清净光佛、欢喜光佛、智慧光佛、不断光佛、难思光佛、无称光佛、超日月光佛等。

⑰ 山门天王：山门，即佛寺大门。山门一般有三扇门，称空门、无相门、无作门，故又叫山门殿或三门殿。金刚力士即塑立在此殿内，明清以来又有多塑哼哈二将的情况。天王，即四大天王，东方持国天王、北方多闻天王、南方增长天王和西方广目天王。明清寺院在山门殿后有天王殿，供大肚弥勒佛、四大天王和韦驮天。此文所述证明元代四大天王亦有塑在山门殿内的。

⑱ 用物：应需用之物。

⑲ 睛目：黑色石料，塑像中镶在眼球上用。

⑳ 黄香、安息香：皆香名，密宗造像时咒师和塑师周围均要焚香。

㉑ 糯米：估计作调和土用。煮熬成汁，粘度很大，和在土中，加强塑像坚固度。

㉒ 穰子：即稻、麦杆子，用作塑像内部衬托物。英国大英博物馆藏西域泥塑造像中有稻草杆子露出，可证。

㉓ 皇庆二年：公元 1313 年。

㉔ 提调：元官职名，职责是承皇帝旨负指挥事务之责，这里似乎只是指其总管、指挥。

㉕ 南砖：不详其指。

㉖ 莲花座光焰：莲花座，佛教座式之一种，《大智度论》卷八：“问曰：诸床可坐，何必莲花？答曰：床为世界白衣坐法，又以莲花软净，欲观神力，能坐其上令不坏故，又以庄严妙法座故，又以诸花皆小，无如此花香净大者，人中莲花，大不过尺，漫陀耆及池及阿那婆达多池中莲花，大如车盖，天上宝莲花复大于此，是则可容结跏趺坐；佛所坐花，复胜于此百千万倍，又如此莲花台，严净香妙可坐。”莲花座即莲花形座，总名叫波头摩(Padma)，白色莲座叫芬陀利(Pundarika)；青色莲座叫优波罗(Utpala)；黄色莲座叫拘物陀(Kumuda)。按类分有三种，一种叫人花，有十余花瓣；第二种叫天花，有百花瓣；第三种叫菩萨花，有花瓣千只。光焰，指背光火焰纹。

㉗ 马哈哥刺：梵名 Mahakala，即大黑天，藏语玛哈葛拉，是大自在天化身，身青色，三头六臂，前左右手执剑，中左右手执牝羊、人头，后左右手执象皮。



粗眉努目,形象威严。元代作为镇南神供奉。后为满人崇信,清代一度出现玛哈葛拉庙。

⑳ 九曜殿星官:出于梵历,《大日经》疏云:“执有九种,即是日月水火木金土七曜及与罗睺、计都,合为九执。罗睺是交会蚀神,计都正翻为旗,旗星谓慧星也。除此二执之外,其余七曜相次值日,其性类亦有善恶。”按序说,一日曜,二月曜,三火曜,四水曜,五木曜,六金曜,七土曜,八罗睺,九计都。日曜为太阳,月曜为太阴,火曜为荧惑星,水曜为辰星,木曜为岁星,金曜为太白星,土曜为镇星,罗睺为黄幡星,计都为豹尾星。每星各有一官,是为该星官。宋代南方寺庙中亦有供奉星官的情况,参见本书第四章第三节。

㉑ 五方佛:即供奉五尊佛:居中位的毗卢遮那佛;左列第一位是南方宝生佛,第二位是东方阿閼佛;右列第一位是西方阿弥陀佛,第二位是北方不空成就佛。五方佛又叫五智如来,是密宗大日如来的五种化身,正中毗卢遮那佛表法界体性智,南方宝生佛表福德,东方阿閼佛表觉性,西方阿弥陀佛表智慧,北方不空成就佛表事业。形象见图一二〇。

㉒ 陀罗尼:梵文 Dhāraṇī 的音译,有法陀罗尼、义陀罗尼、咒陀罗尼、忍陀罗尼四种,总其意是对所闻诸法不会忘怀,对秘密真言牢记在心,对法之真相安住而不动心。

㉓ 四背:似指殿内龕后面。

㉔ 延祐四年:1317年。

㉕ 兴工:即开工之意。

㉖ 未审:即不知道。审,知。

㉗ 刘学士:刘元,字秉之,河北宝坻人。元代著名宗教雕塑家。元仁宗(1314—1320)时敕非有旨不许为人造神像,是阿尼哥嫡传人物,官至昭文馆大学士,正奉大夫、秘书郎,详见《元史·方伎传》。

㉘ 吴同奩:与刘元同时代的梵式造像雕塑家。

㉙ 千手眼大悲菩萨:六观音之一,据佛经说,观世音在过去无量劫时曾听千光王静住如来说《广大圆满无碍大悲心陀罗尼》后,发誓要为一切众生谋利益,遂长出千手千眼,即每个手掌中有一眼,造型往往在两腋之下,左右各出二十手,共四十手四十眼,每只手配二十五“有”,共成千手千眼。



③⑧ 执团换撞以：语意不明，似有脱字错置。

③⑨ 大师菩萨：大师是佛尊号之一，此处大师或即大士之误写。

④⑩ 生点漆：即生漆，俗称大漆。是制作夹苎造像主要材料，此处用物中有大漆和布匹，刘元本人擅作脱胎漆器造像，故此上述尊像中可能亦有漆工艺造像。

④⑪ 及成斤者：不详其意。

④⑫ 今合无：现在没有的意思。

④⑬ 五十三参佛像：参，即参究、研讨之意。《华严经·入法界品》善财童子遍求法门要义，历一百十城，参五十三位善知识，终得一切佛刹微塵数三昧门。此处“佛像”疑作“画像”。

④⑭ 五扇：即五铺。

④⑮ 刘总管：即刘元。

④⑯ 毗卢佛：即毗卢遮那佛，梵文 Vairocana 的音译，《华严经》译称卢舍那，是莲花藏世界之教主。天台宗以其为释迦佛的法身佛，密宗称为大日如来，文中所指应是大日如来造像。

④⑰ 火焰：即背光火焰纹。

④⑱ 梵像提举司：元代朝廷设立专司梵像造作诸事的职能部门。

④⑲ 七年：即延祐七年，1320年。

⑤⑰ 庆赞：即赞语，赞，文体之一。

⑤⑱ 此段文句是皇帝的诏书内容。按该年仁宗死，三月，皇太子硕德八剌即位，是为英宗，故此诏书应是英宗所颁。

⑤⑲ 佛母：这里指密教中的佛眼佛母、准提佛母等。

⑤⑳ 伴绕神：即前文所谓伴绕神圣，似无具体所指。

⑤㉑ 至治三年：1323年。该年八月英宗被右丞相铁木迭儿下属铁失杀死，晋王也孙铁木儿于九月即位，是为泰定帝，此次塑像是按泰定帝旨意进行的。

⑤㉒ 上都：即原蒙古汗国开平府，今内蒙古境内。泰定帝即位在龙居河，不在上都，故有此语。

⑤㉓ 伴神像：即上文“带伴绕马哈哥刺佛像”的诸神像，具体所指不详。

⑤㉔ 泰定三年：1326年。



⑤⑧ 光焰佛座：指背光和座。

⑤⑨ 须弥座：佛座样式之一。须弥本山名，有妙高之意，佛经认为须弥山在大海之中，处南瞻部洲等四大洲的中心，高三百三十六万里，顶端是帝释天所居，山腰有四大天王。须弥座即形式如须弥山之状的佛座，唐代王勃有句云：“俯会众心，竟起须弥之座。”

⑥⑩ 尊胜佛：密宗崇佛有六尊，即大日如来，乘狮子座，表游行无畏；阿閼如来，乘象座，表大力；阿弥陀如来，乘孔雀座，表自在；宝生如来，乘马座，表神力；不空成就如来，乘金翅鸟迦楼罗座，表无碍。此处不详其确指。

⑥⑪ 阿弥陀佛：见无量寿佛注。

⑥⑫ 黄蜡：作蜡模用材料，据此可知这批塑像中似有以蜡为模胎的造像。

⑥⑬ 尺二：即一尺二寸。

⑥⑭ 这批塑像用物庞杂，从材料上看，似有彩塑、脱胎漆造像诸种形式。有些材料前后重复，如蛤粉即白粉，芦甘石亦作白粉用。有些用途不明，如水银、鹿皮等。

⑥⑮ 天历二年：1329年。是年正月周王即位，为明宗。八月，明宗被杀，皇太子即位，为文宗。此诏系文宗颁发。

⑥⑯ 装褙：即装裱。

⑥⑰ 大德四年：1300年。

⑥⑱ 总之：即总负其责。

⑥⑲ 玉轴：此段内容是佛画，画以轴计，此指玉质轴头。

⑦⑩ 王芝：装裱书画的负责匠人，下文是他装裱书画的耗用材料。

⑦⑪ 手卷：中国书画装裱形式之一，横向展开。

⑦⑫ 油烟：似指油烟墨。

⑦⑬ 松油，似指松油烟墨。

⑦⑭ 玉轴头：书画轴两端把手，玉质为玉轴头。

⑦⑮ 阿尼哥：又译阿尔尼格尼，字西轩，尼泊尔国人，生于1245年，卒于1306年。十七岁时从尼泊尔至西藏，参加黄金塔建造工程，由西藏入元朝，以雕造佛像见长，凡两京寺观造像多由其所创制。至元十年（1273）授人匠总管银章虎符，十五年授光禄大夫、大司徒，领将作院事。是元代最负盛名的雕刻



艺术家。卒赠凉国公，谥敏慧。

⑦⑥ 输石：即黄铜，唐诗云：“输石打臂钏，糯米吹项瓔，归来村中卖，敲作金玉声。”从此段用物看，上述佛像似乎运用“失蜡工艺”制作。

⑦⑦ 延祐四年：1317年。

⑦⑧ 燃灯弥勒佛：《大智度论》：“如燃灯佛生时，一切身边如灯。故名燃灯太子。作佛亦名燃灯。”释迦牟尼佛前世曾向该佛献莲花，而被预言九十一劫后于“此贤劫（即现在之劫）成佛。因此，燃灯佛是过去佛。弥勒是将要成为佛的菩萨，也就是未来佛。此处所说，应是“竖三世佛”。

⑦⑨ 安奉：安置之意。

⑧⑩ 钺：镂刻之意。

⑧⑪ 本节所述材料表明造像也是运用“失蜡工艺”的铸造方法。

⑧⑫ 佛样：即佛造型样式。

⑧⑬ 五护佛：不详确指，从文意看，是与五方佛，对应的五佛，五方佛或即《大日经疏》之中因、东因之佛，中因是大日佛、宝积佛、宝生佛、无量寿佛、不空成就佛，分别为中、东、南、西、北。东因是宝幢佛、宝生佛、无量寿佛、不空成就佛、大日佛，分别是东、南、西、北、中。

⑧⑭ 至治元年：1321年。

⑧⑮ 假七宝：系代用品。七宝，七种珍贵材料，佛教各经说法不一，《法华经》说是：金、银、琉璃、砗磲、玛瑙、真珠、玫瑰；《无量寿经》说是：金、银、琉璃、玻璃、珊瑚、玛瑙、砗磲；《阿弥陀经》等认为是：金、银、琉璃、玻璃、砗磲、赤珠、玛瑙；《般若经》说是：金、银、琉璃、砗磲、玛瑙、琥珀、珊瑚。

⑧⑯ 布裹漆：即布胎漆造像，脱胎。

⑧⑰ 枱钺：大意是背光、座都用铜铸出平面加凿刻。

⑧⑱ 天历二年：1329年。

⑧⑲ 救度佛母：佛母之一种，从下文看，救度从二臂到十臂不等。

⑧⑳ 咸造出蜡：指全用失蜡工艺法铸造。

⑧㉑ 输石须弥座：黄铜质地须弥座。

⑧㉒ 铜光焰九扇：铜质地背光九面。

⑧㉓ 宝今：疑为宝公之误。



④ 宝公菩萨：南朝齐、梁时僧人宝志，亦作保志，生于 418 年，卒于 514 年。俗姓朱，籍贯金城（今甘肃兰州），南朝宋太初元年（453）后在江南影响渐大，数传有神力，被齐武帝、梁武帝视为“神僧”。《高僧传》卷十记其“现真形，光相如菩萨像焉”。天监十三年（514）逝前对人说“菩萨将去”，无疾而终。其遗像“处处存焉”。墓在今南京灵谷寺附近。四川大足石篆山石窟二号龕有北宋“志公和尚龕”，据此估计文中“宝公菩萨”可能即此志公。



中国佛教 百科全书

赖永海 主编



建筑卷
名山名寺卷

上海古籍出版社



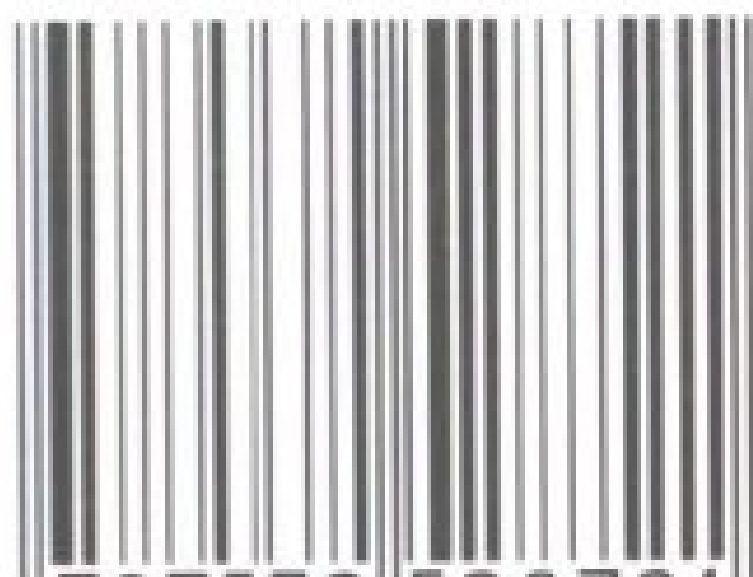


中国佛教 百科全书

- ① 经典卷
- ② 教义卷
- 人物卷
- ③ 历史卷
- ④ 宗派卷
- ⑤ 仪轨卷
- ⑥ 诗偈卷
- 书画卷
- ⑦ 雕塑卷
- ⑧ 建筑卷
- 名山名寺卷

B·332 定价：40.00 元

ISBN 7-5325-2872-3



9 787532 528721 >

2106504

B948-61

中国佛教百科全书

18



建筑卷 名山名寺卷

鲍家声 萧 玥 著
倪 波 方 英
陈 雅 臧明东

上海古籍出版社



201065042

中央社会主义学院
图书馆
★ 藏 书 ★

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·建筑、名山名寺卷 / 鲍家声, 倪波著. —上海: 上海古籍出版社, 2001. 1
ISBN 7—5325—2872—3

I. 中... II. ①鲍... ②倪... III. ①佛教—中国—百科全书②佛教—寺庙—中国—百科全书③佛教—山—中国—百科全书④佛教—宗教建筑—中国—百科全书 IV. B94—61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 59675 号

中国佛教百科全书

建筑·名山名寺卷

鲍家声 萧 玥 倪 波
方 英 陈 雅 臧明东 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 11.875 插页 44 字数 282,000

2001 年 1 月第 1 版 2001 年 1 月第 1 次印刷

印数: 1—6,000

ISBN 7—5325—2872—3

B·332 定价: 40.00 元



彩图一 南禅寺大殿

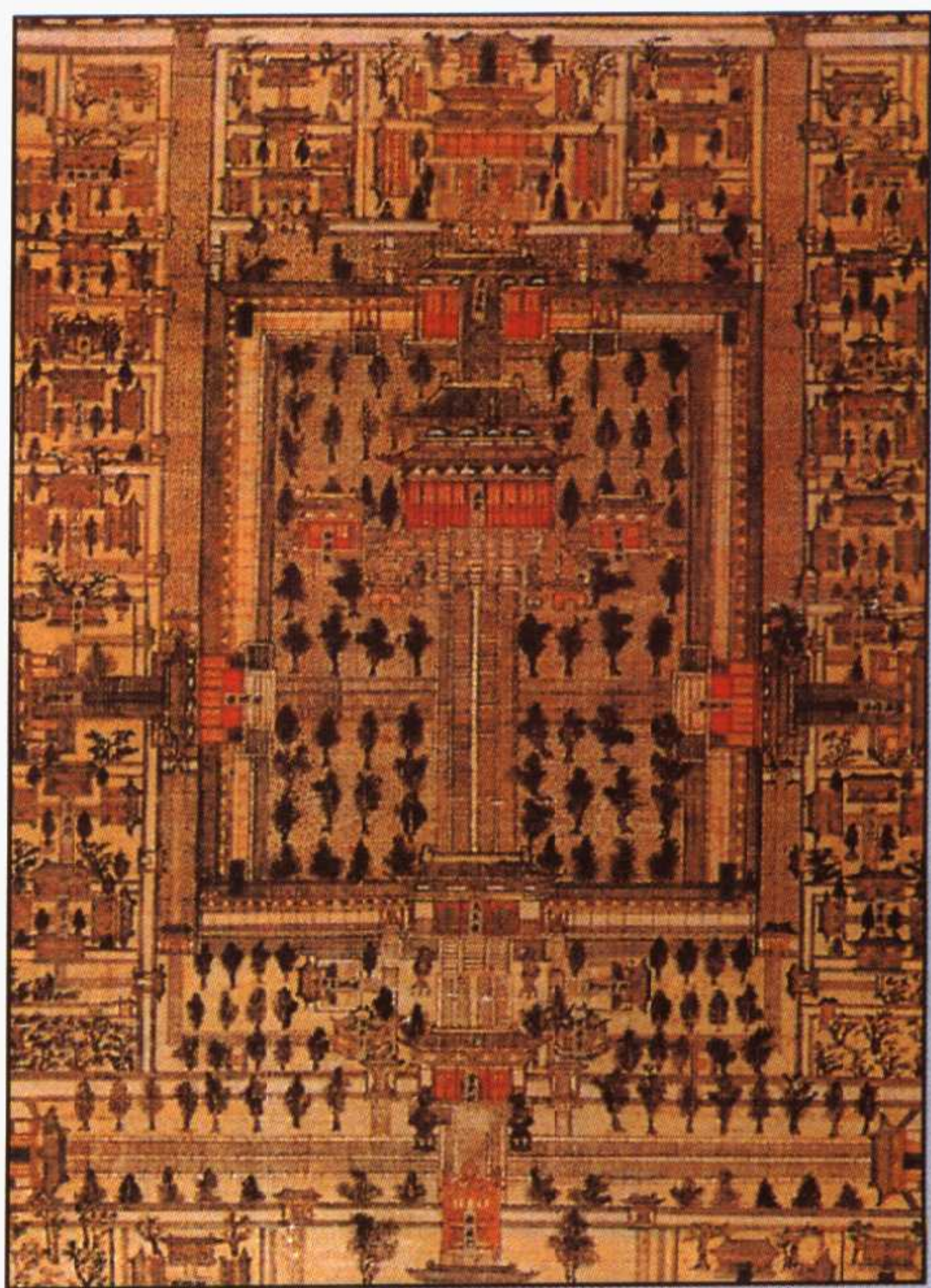


彩图二 佛光寺大殿

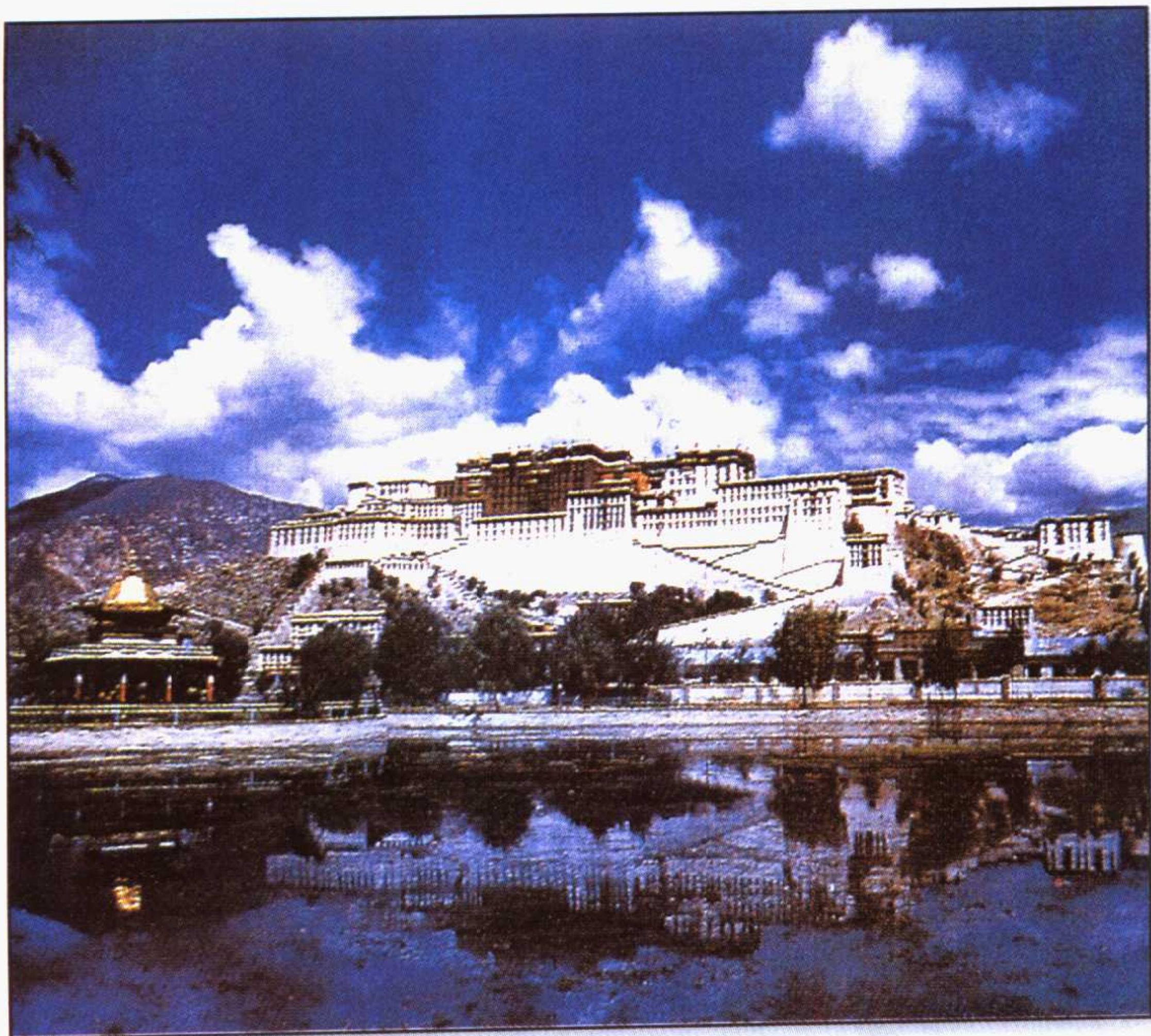
202, 03



彩图三 独乐寺观音阁



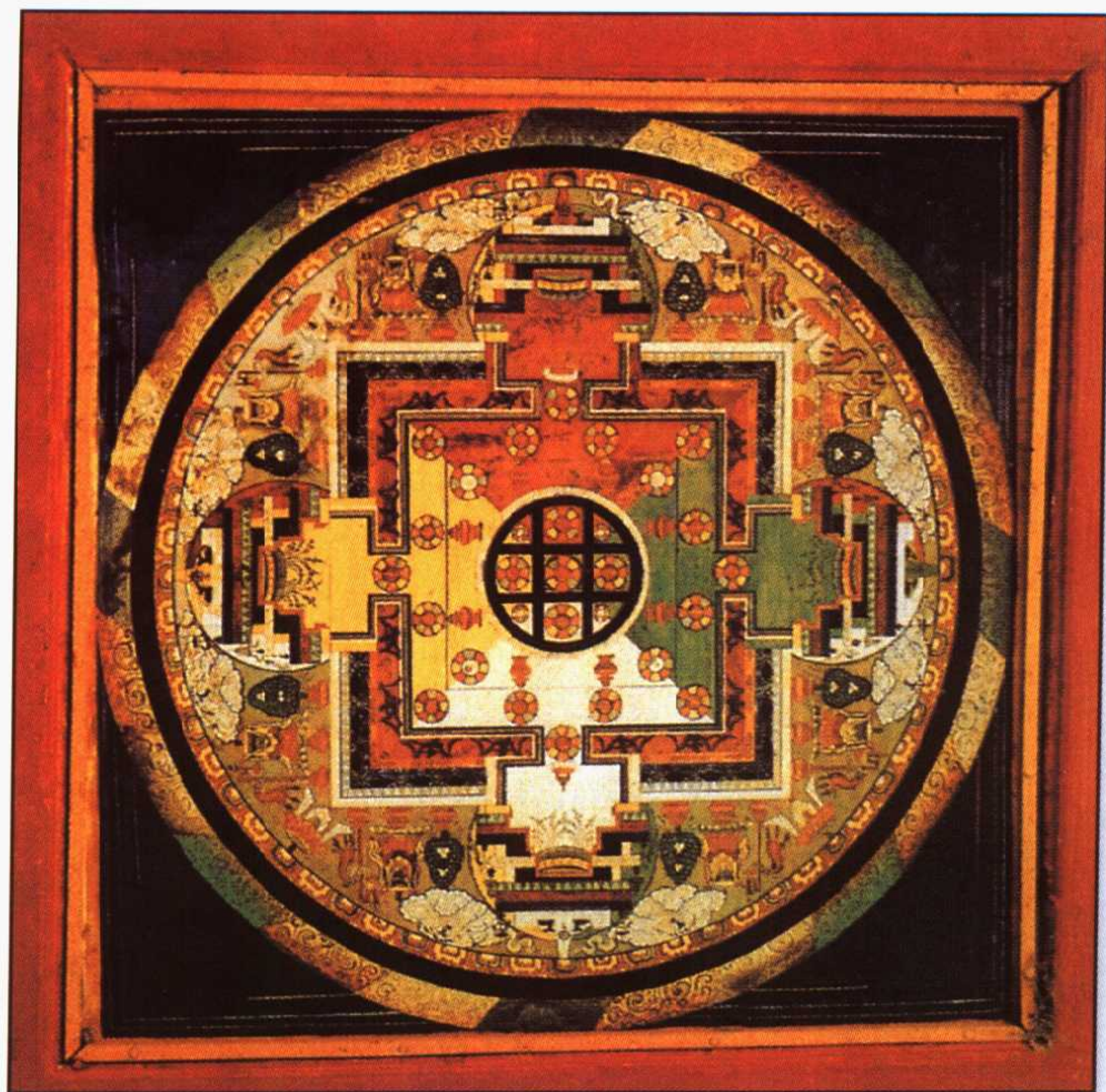
彩图四 崇善寺明代布局图



彩图五 布达拉宫全景



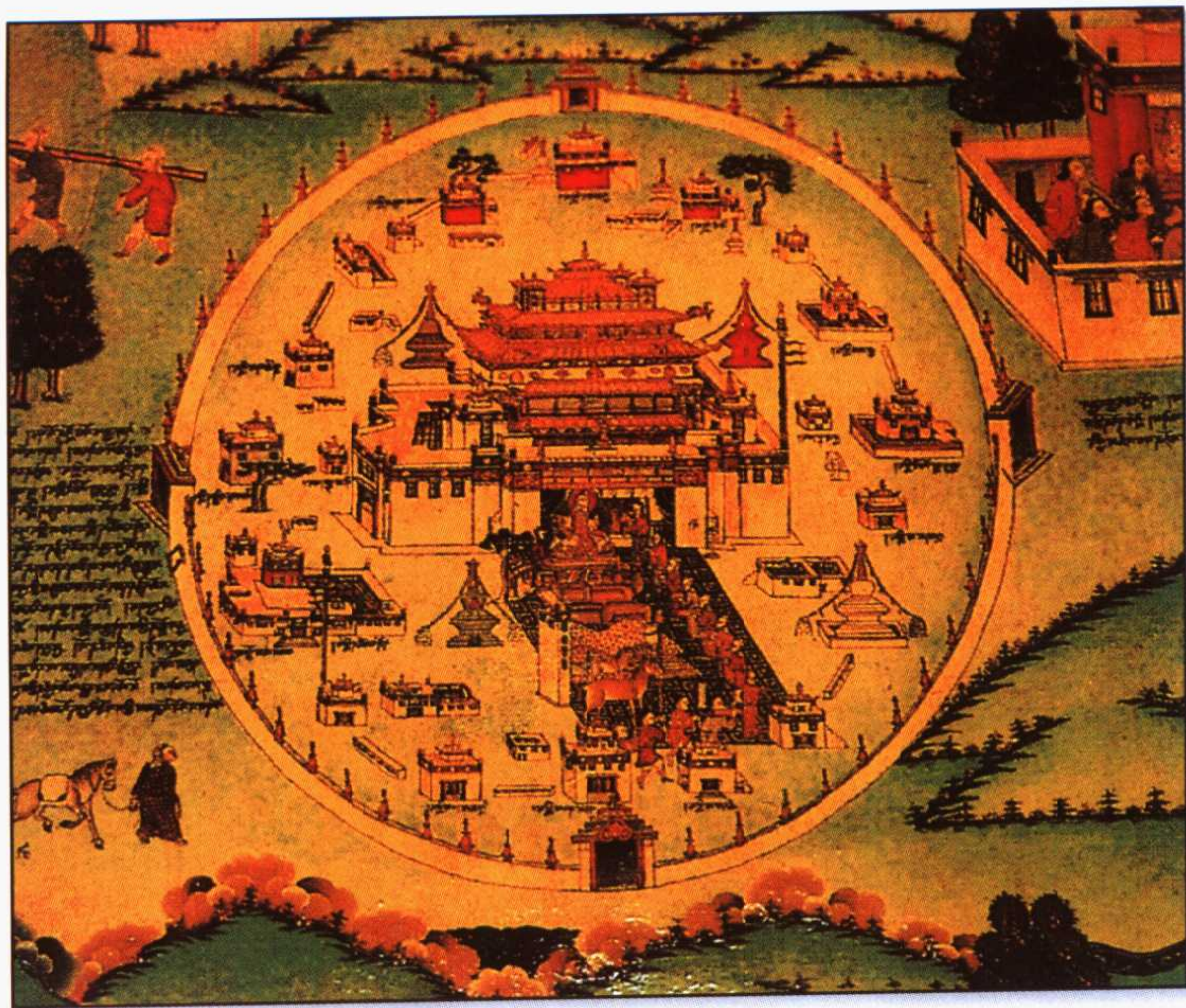
彩图六 觉山寺全景



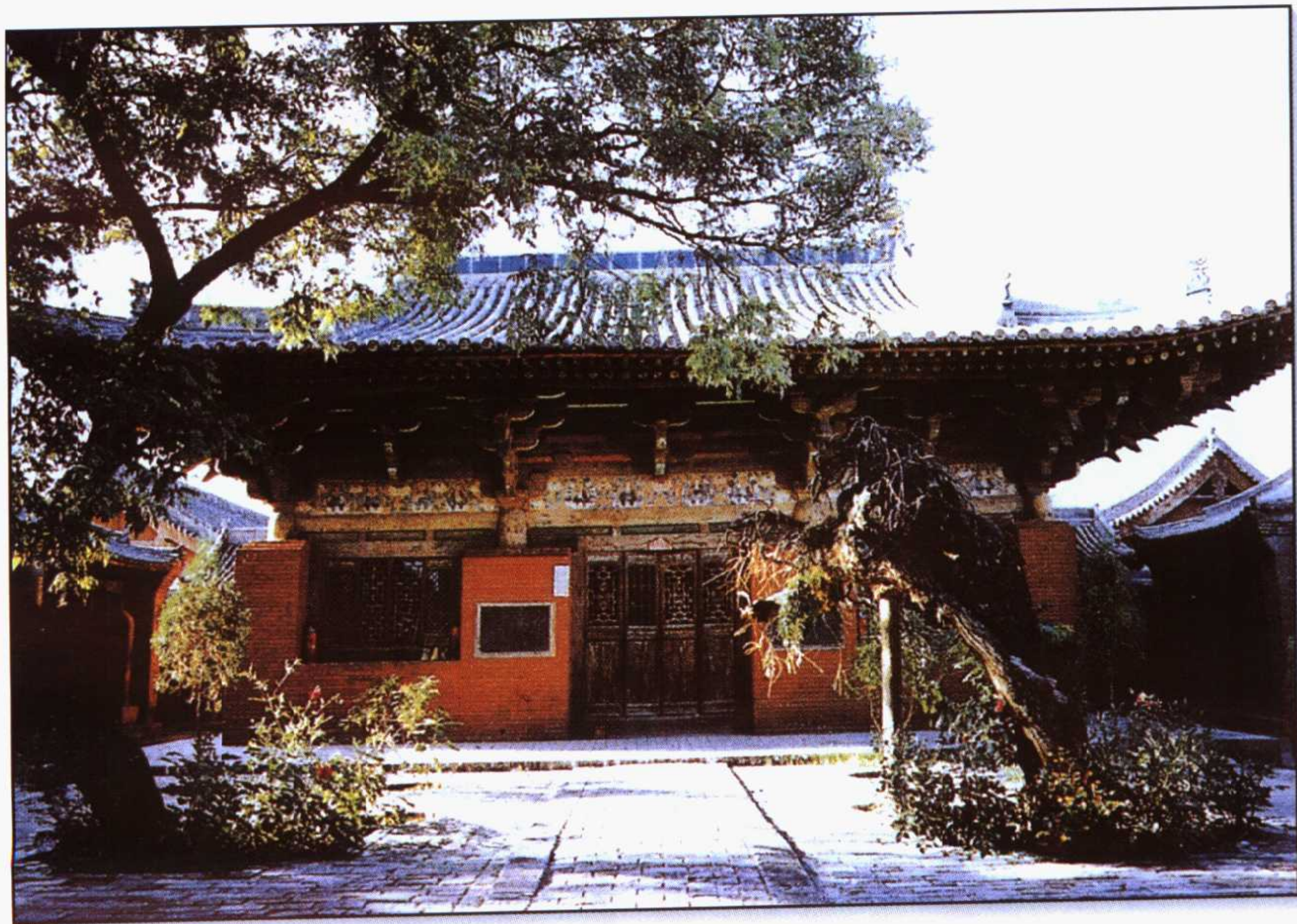
彩图七 塔尔寺密宗学院天花



彩图八 萨迦南寺



彩图九 布达拉宫壁画桑耶寺图



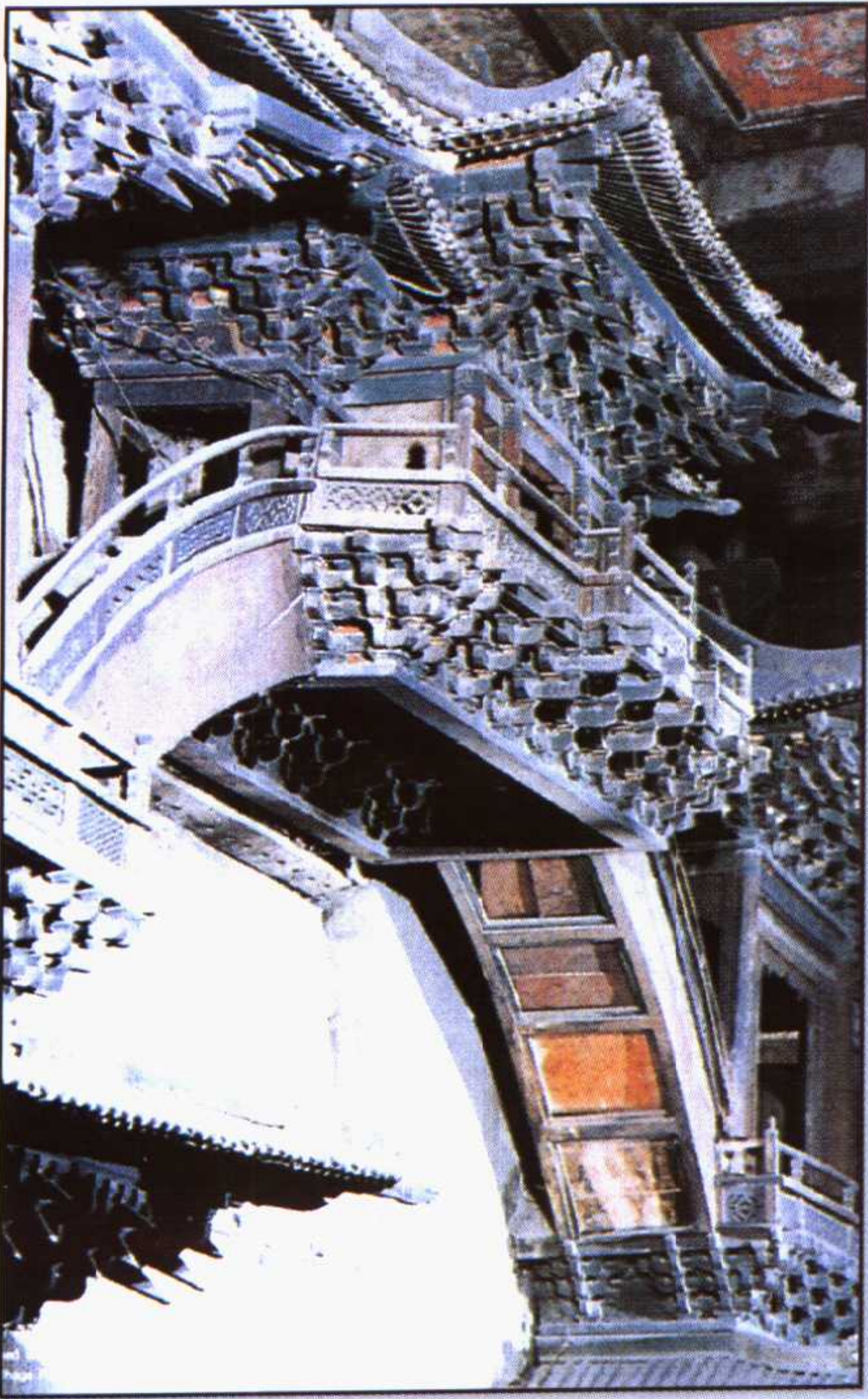
彩图十 镇国寺大殿



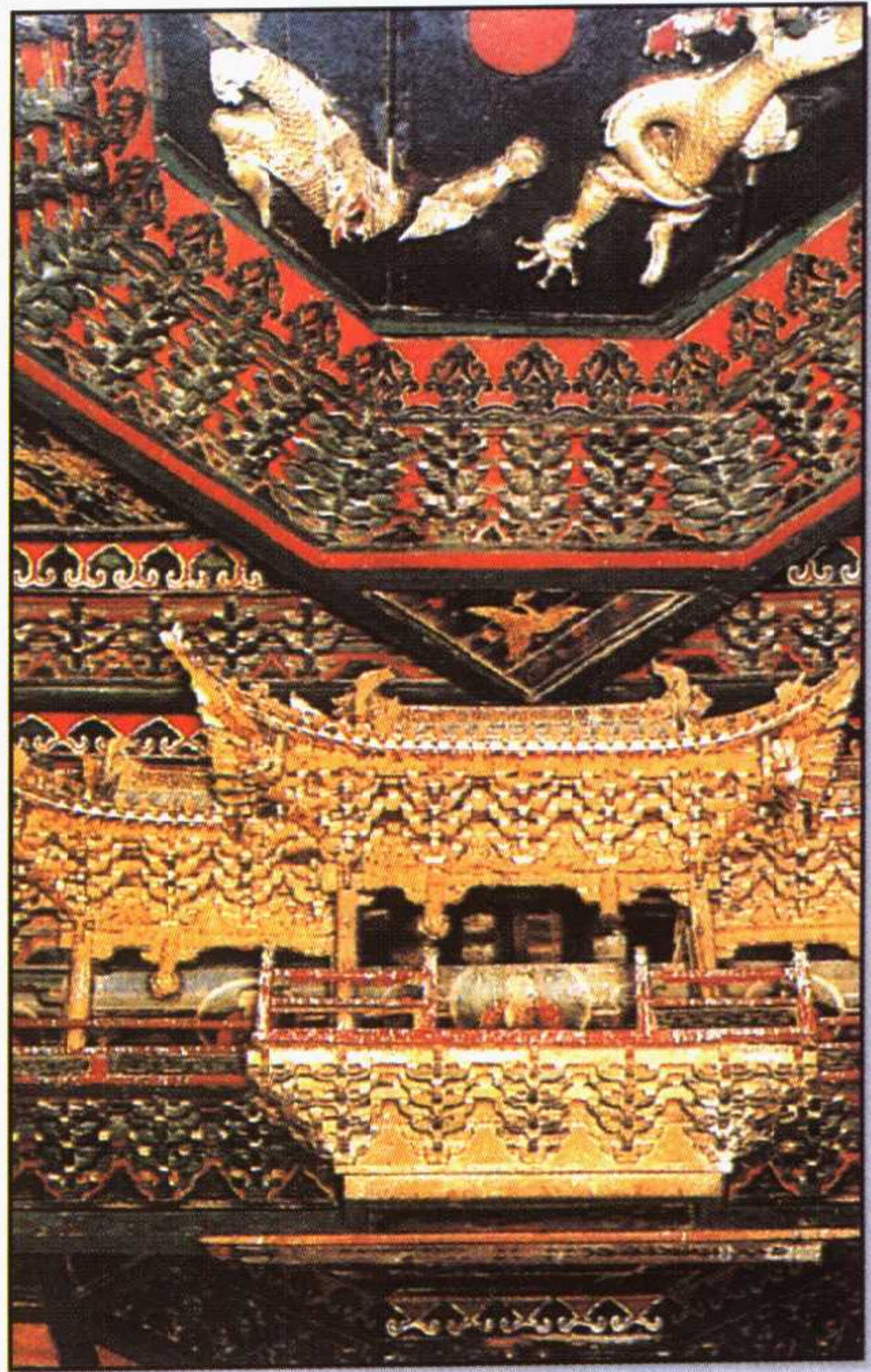
彩图十一 佛光山正殿外槽梁架



彩图十五 初祖庵大殿



彩图十二 下华严寺薄伽教藏
殿拱桥楼阁



彩图十三 净土寺大雄宝殿
藻井



彩图十四 保国寺大殿斗八藻井



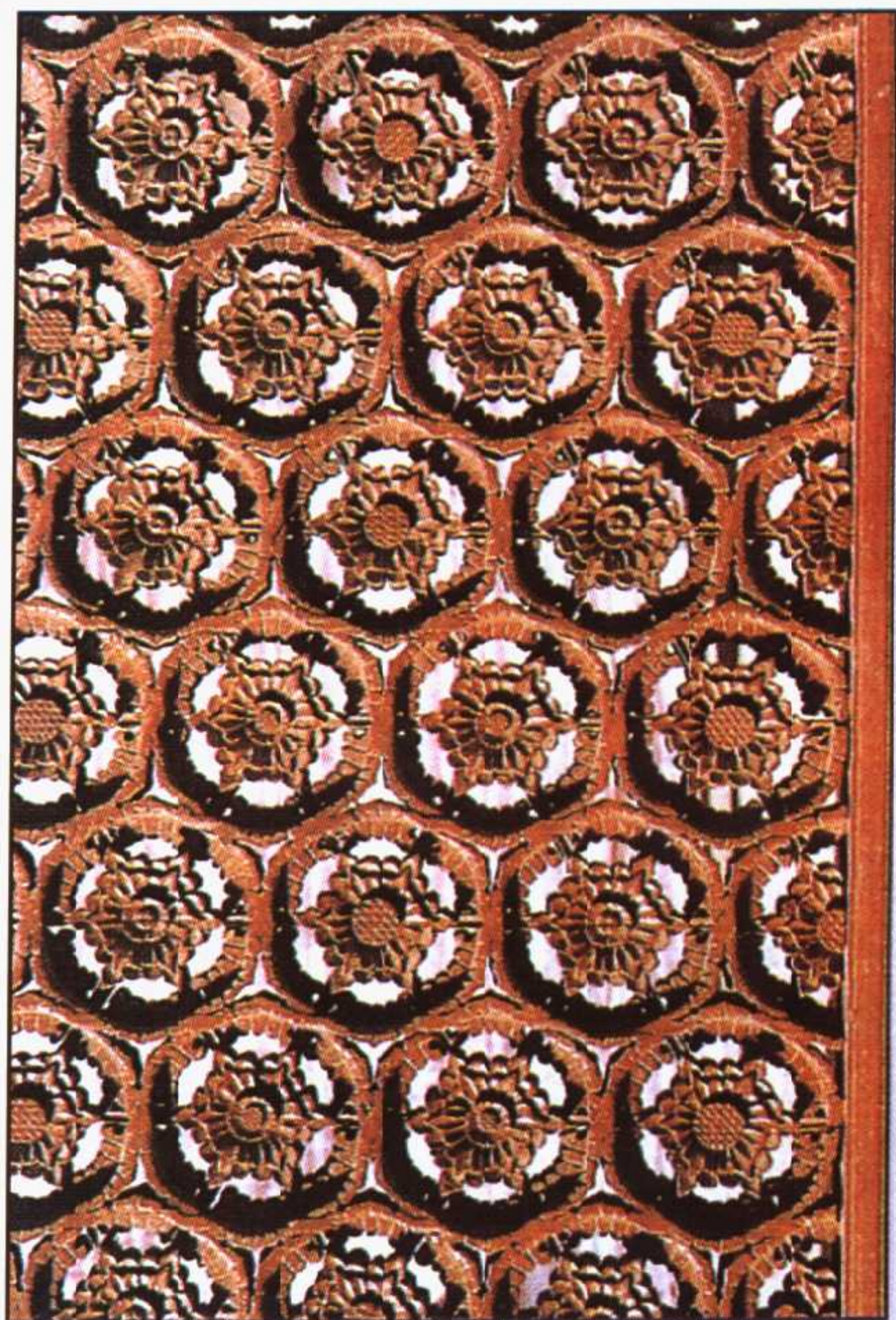
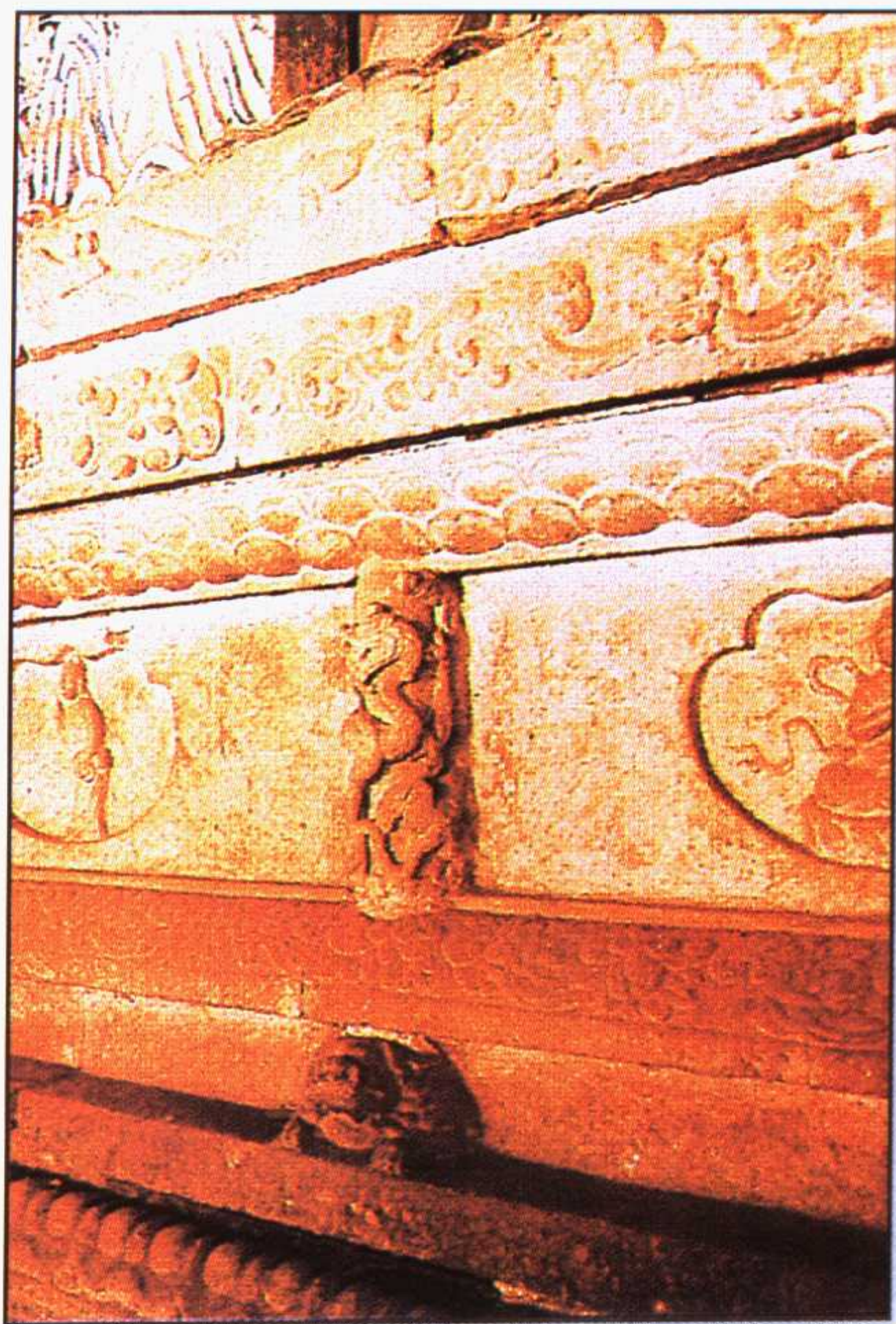
彩图十六 保国寺大殿瓜楞柱



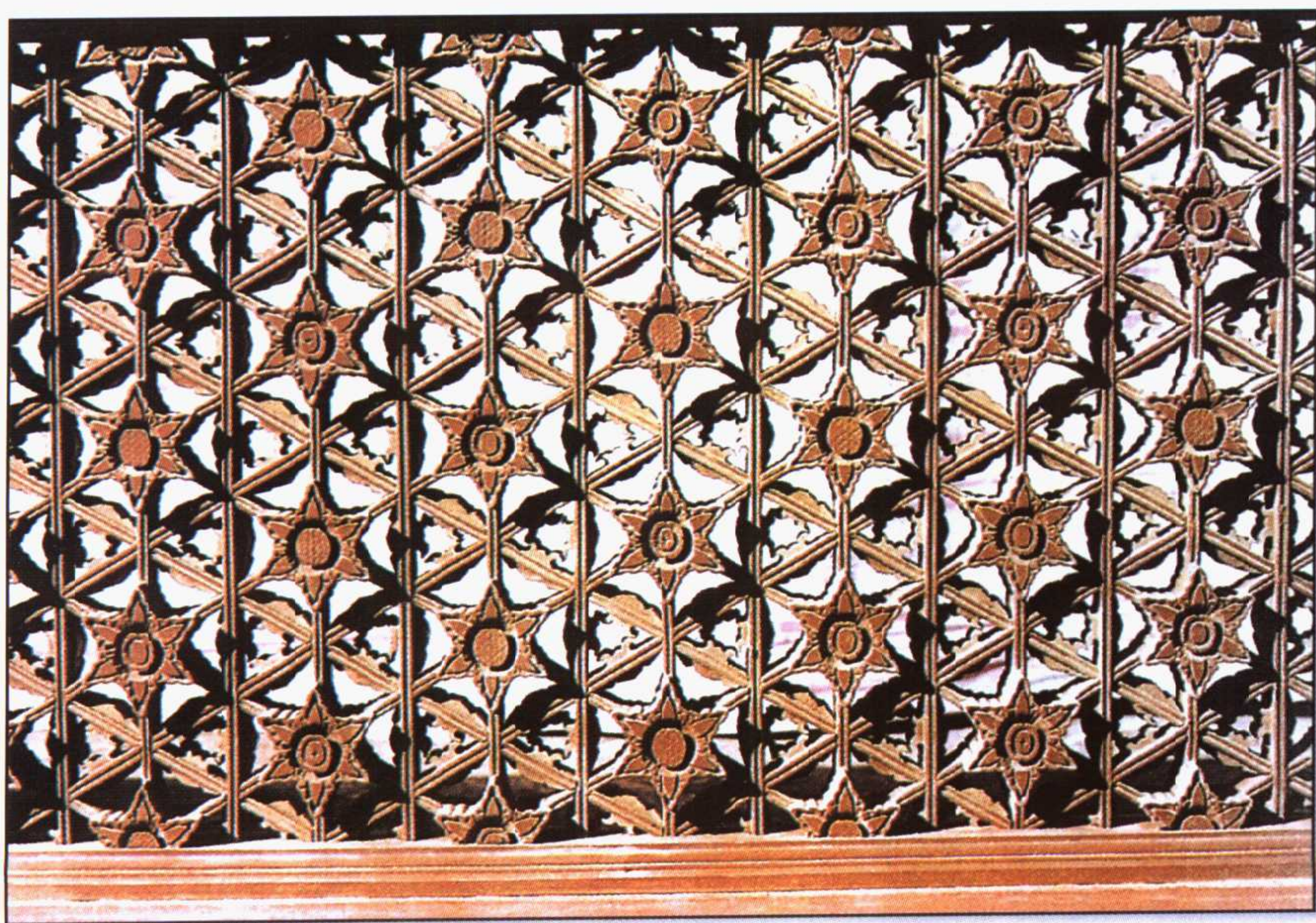
彩图十七 崇福寺弥陀殿门扇榑格



彩图十八 阁院寺大殿窗榑格



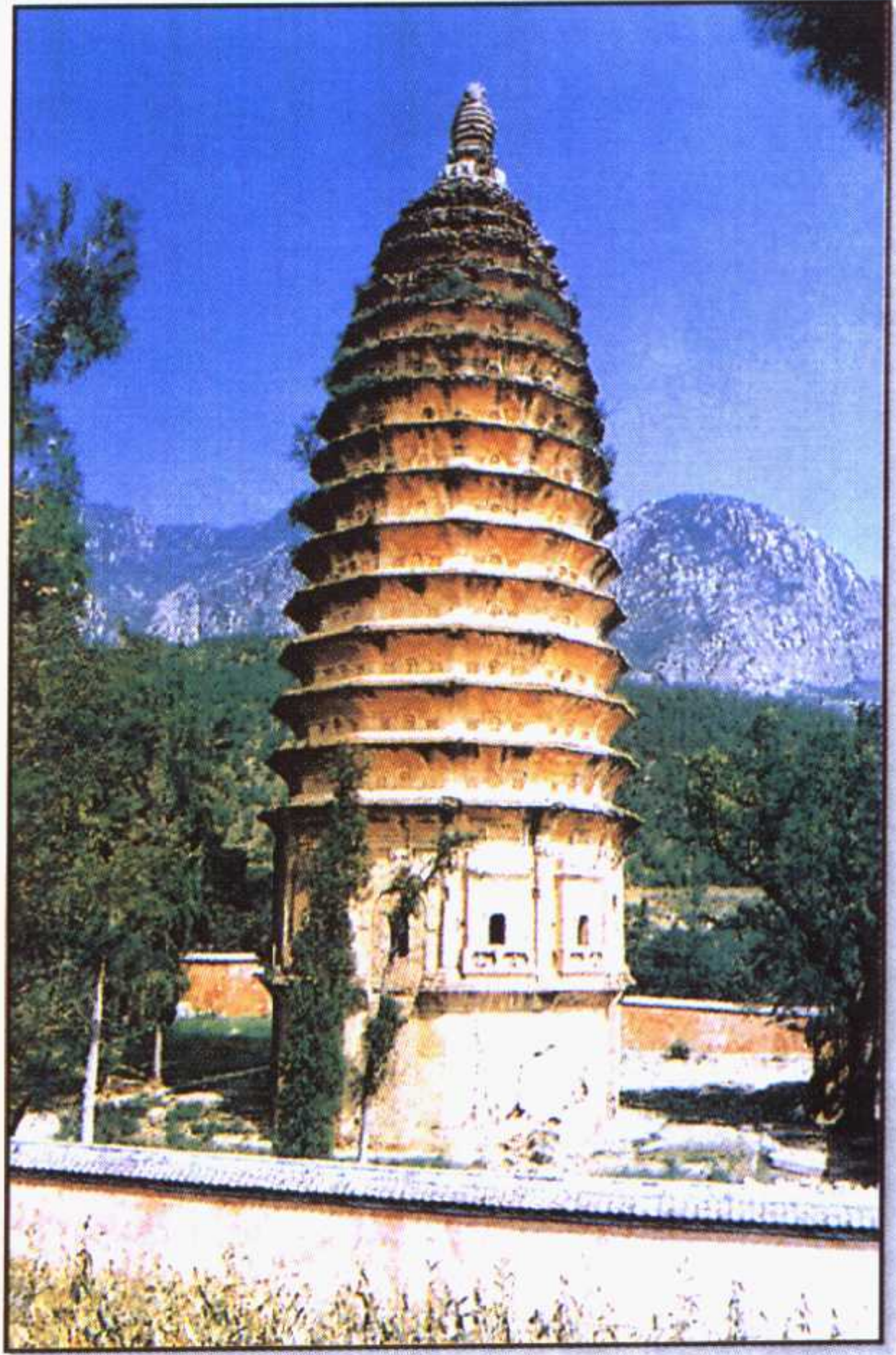
彩图二十 隆兴寺大悲阁佛座 彩图十九 上广胜寺毗卢殿窗櫺



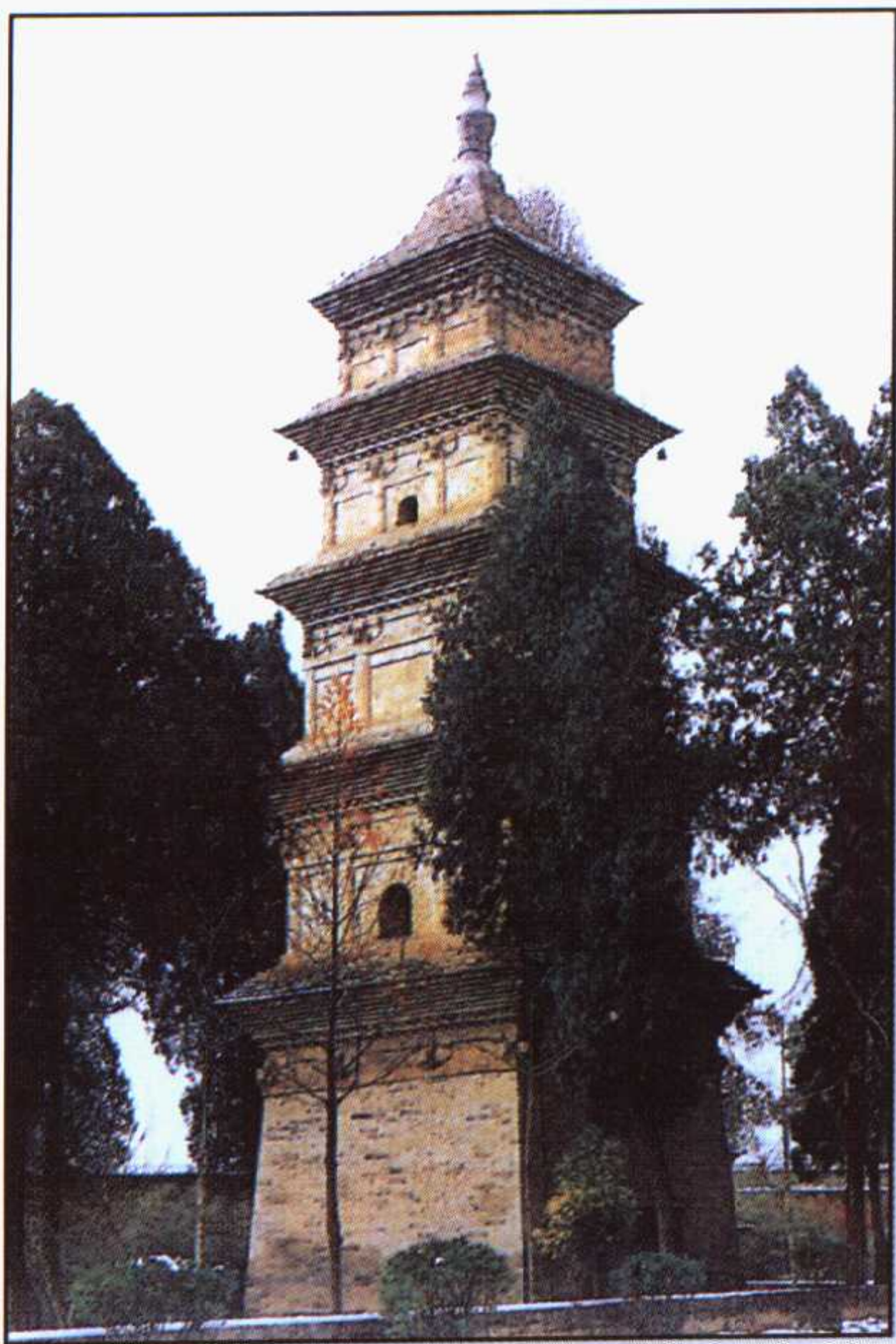
彩图十九 上广胜寺毗卢殿窗櫺



彩图二十一 悬空寺



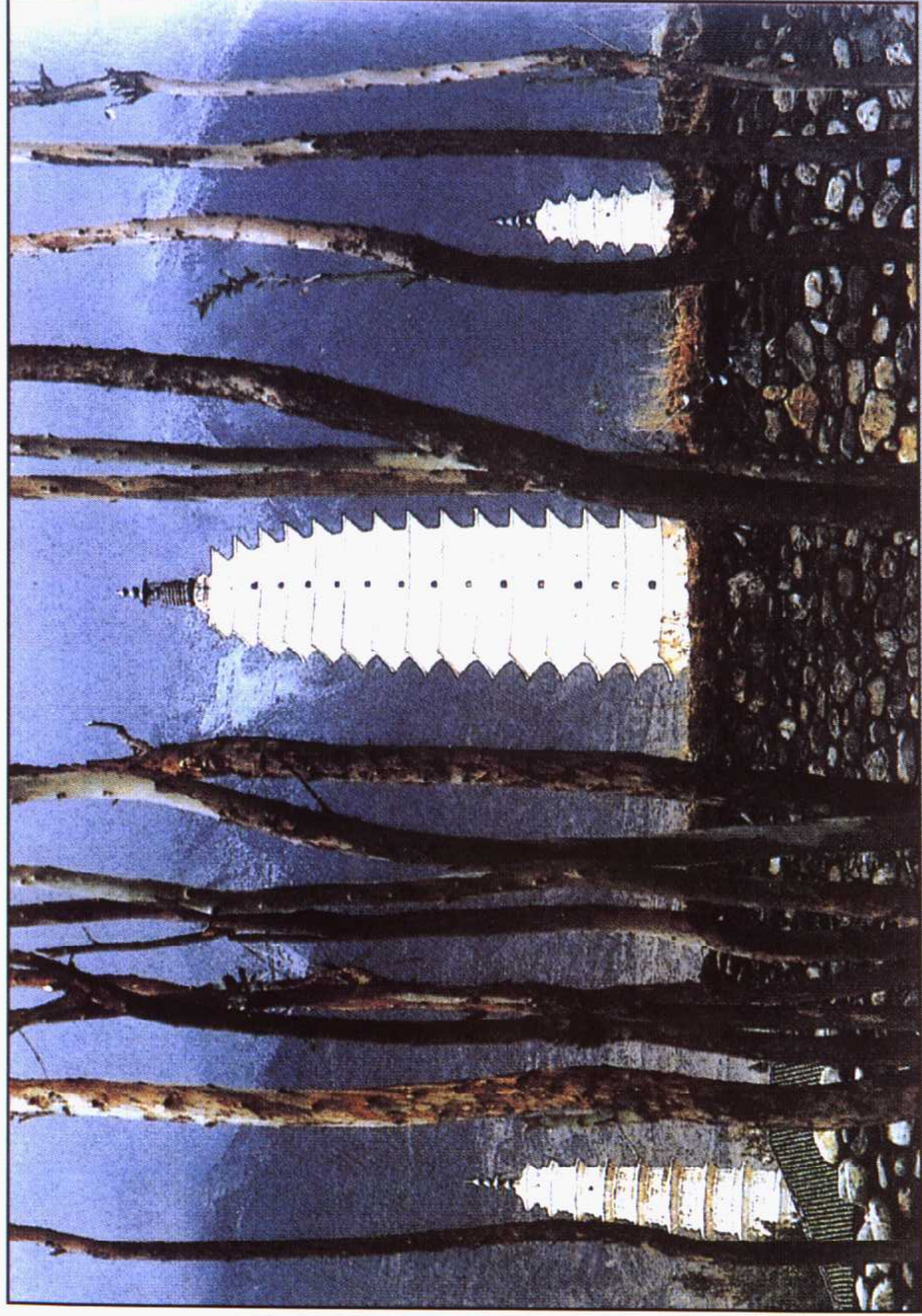
彩图二十二 嵩岳寺塔



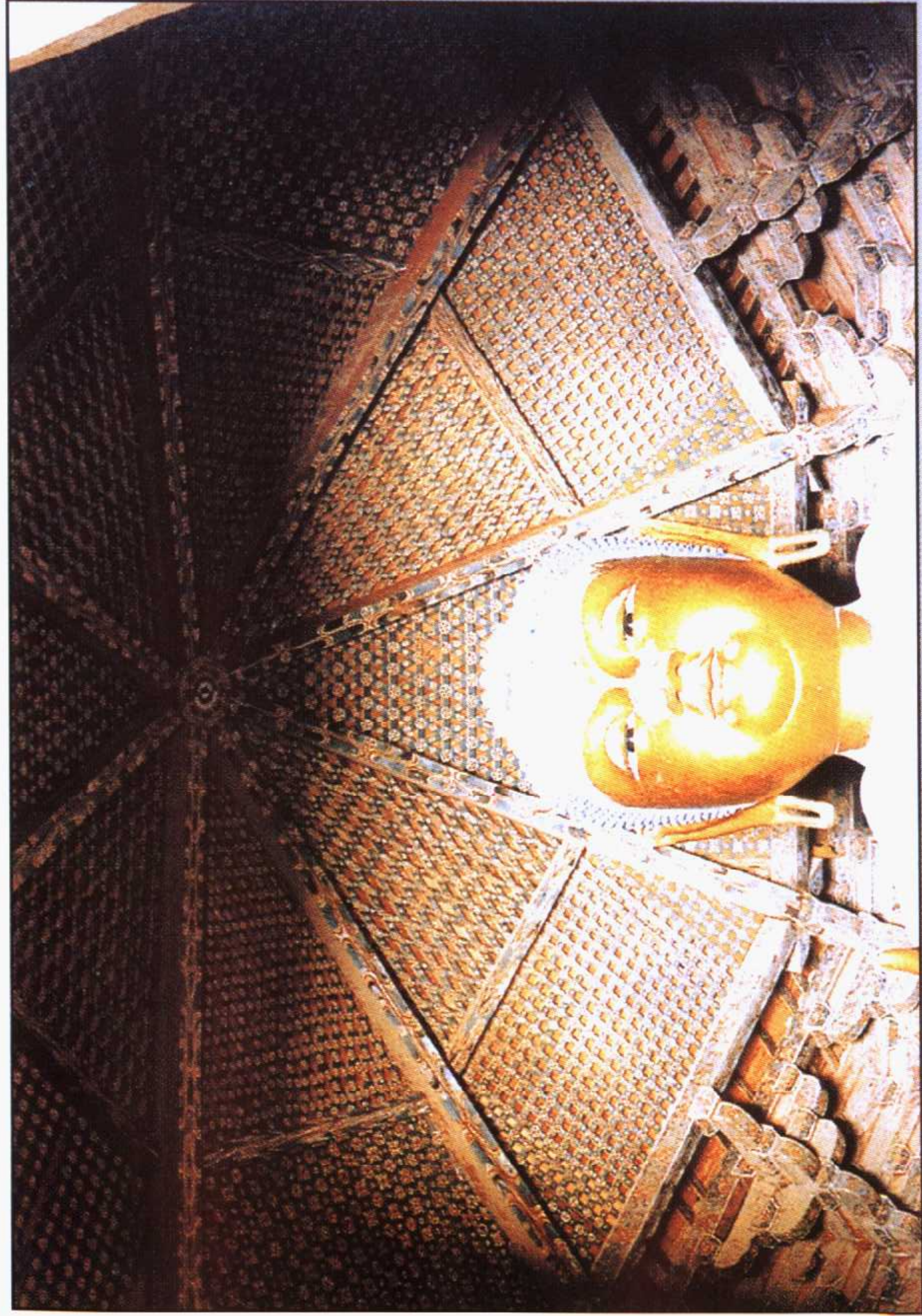
彩图二十三 玄奘塔



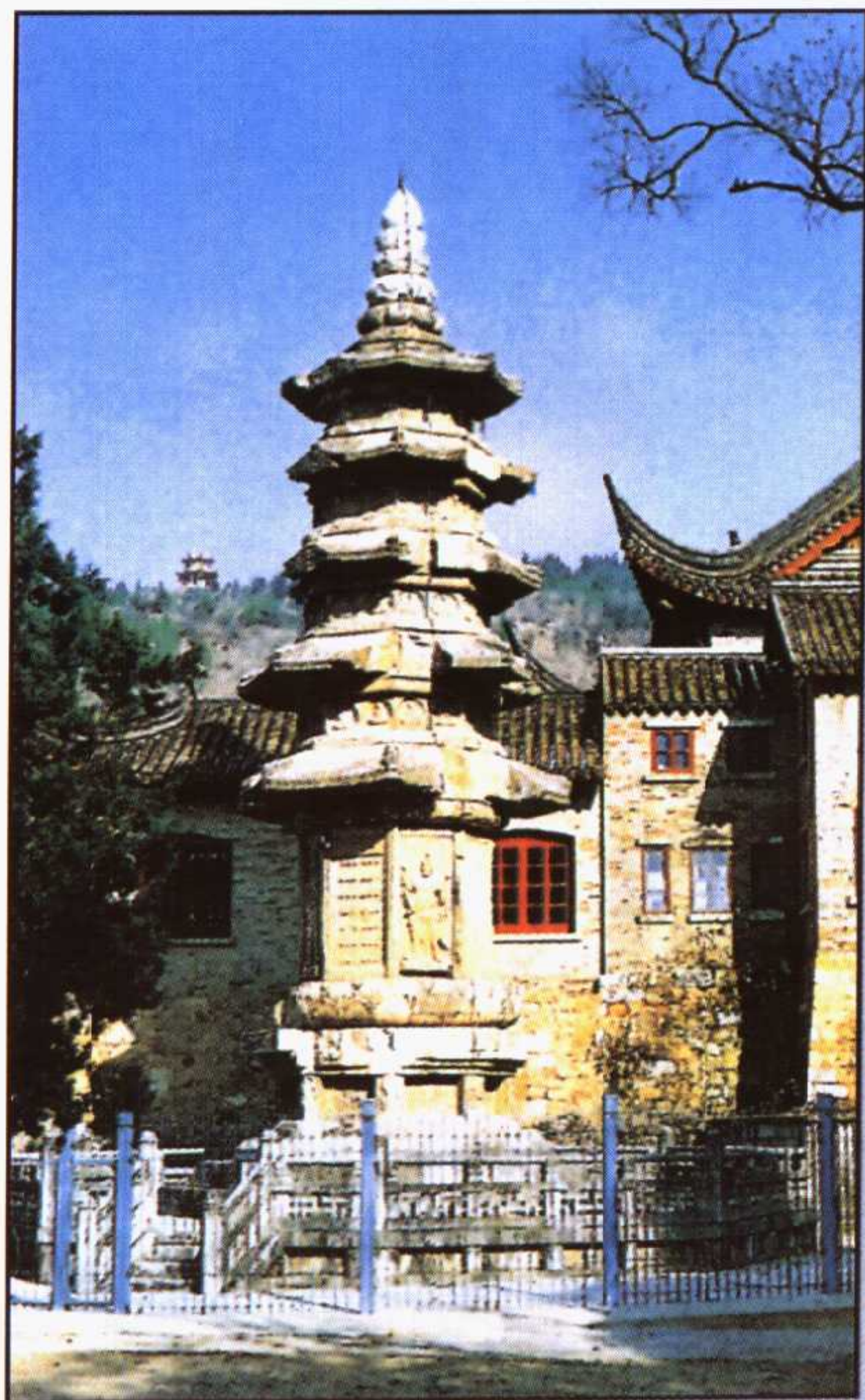
彩图二十四 大雁塔



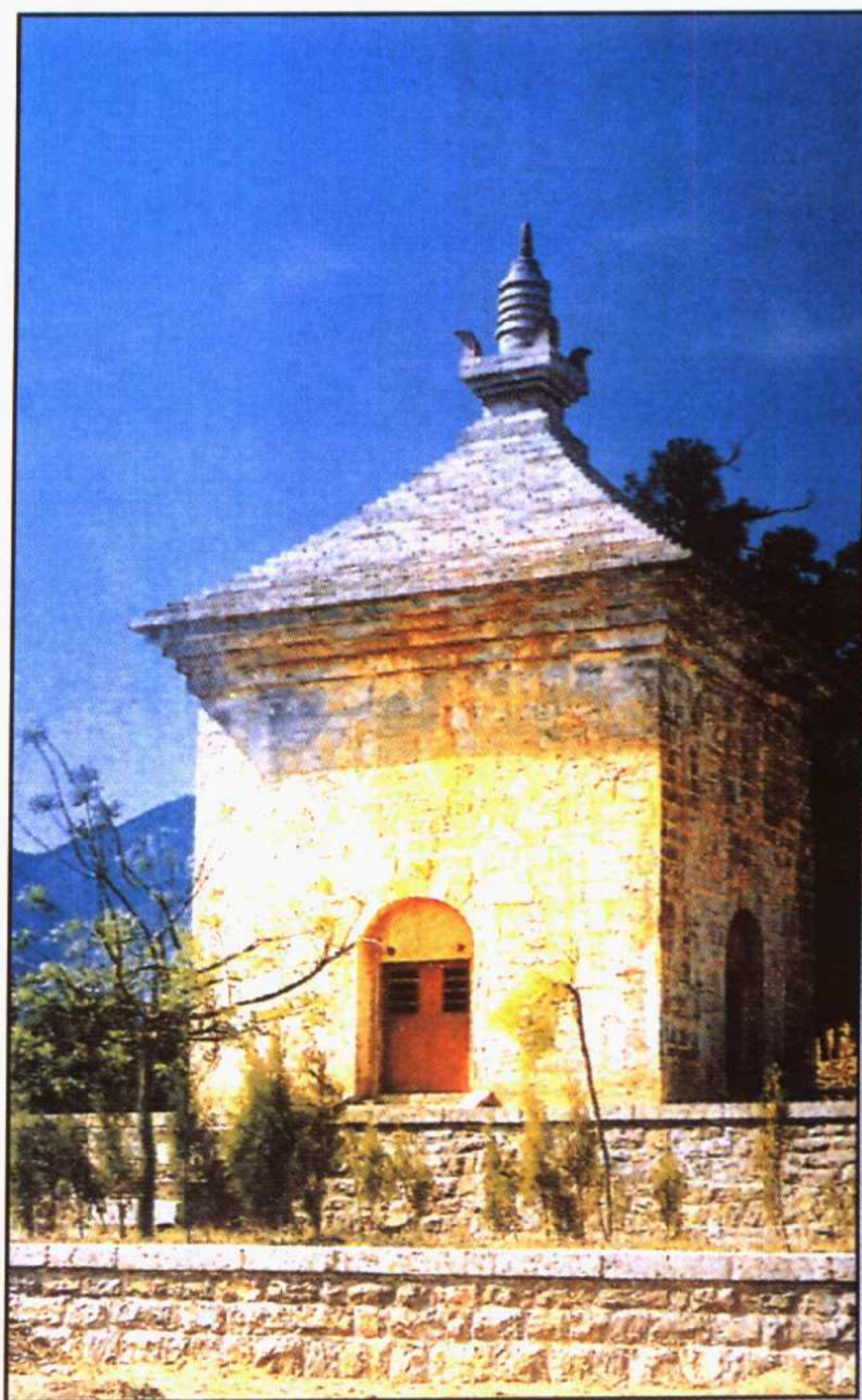
彩图二十五 大理三塔



彩图三十 释迦塔藻井



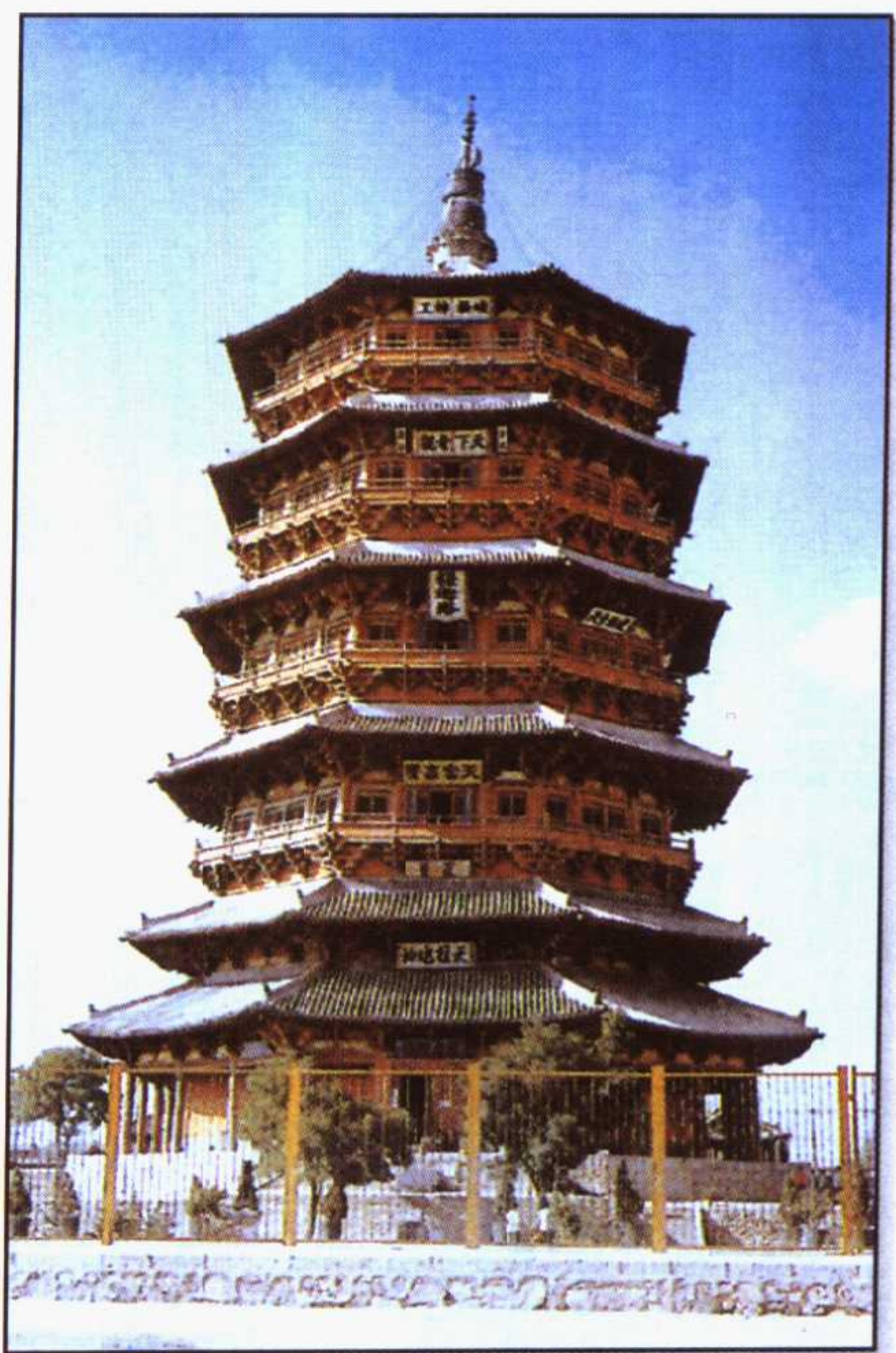
彩图二十六 栖霞寺舍利塔



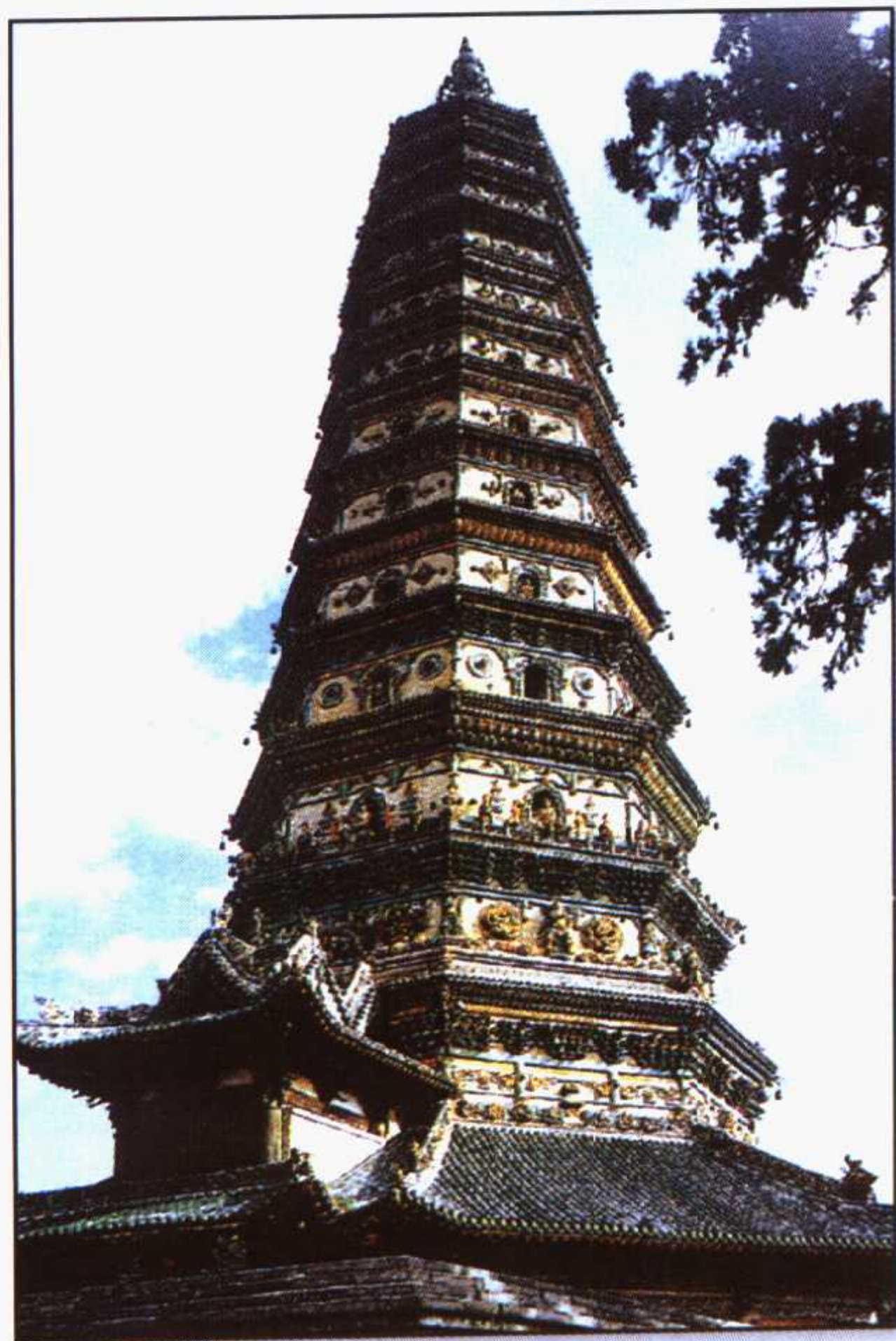
彩图二十七 神通寺四门塔



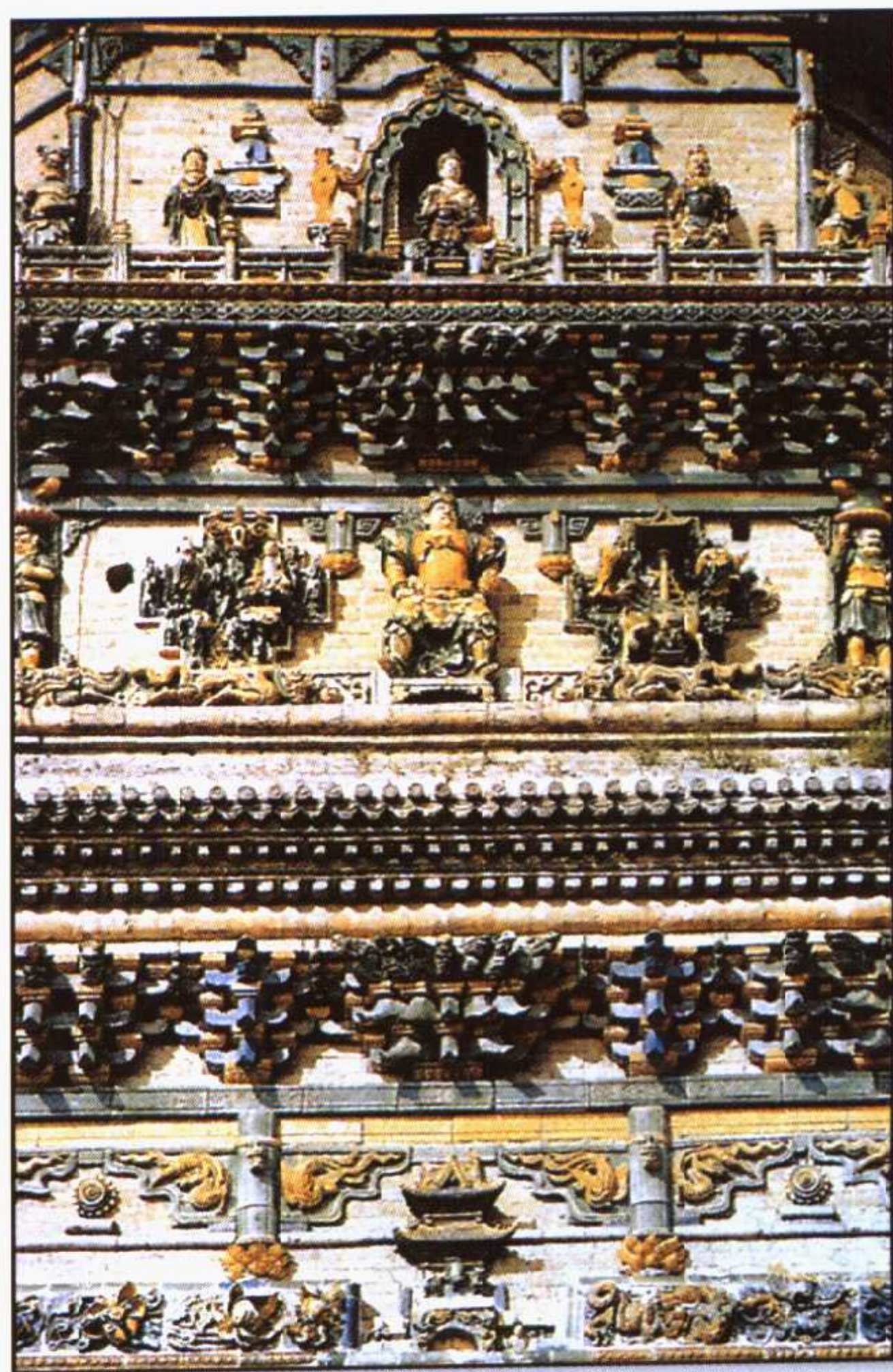
彩图二十八 会善寺净藏禅师塔



彩图二十九 释迦塔



彩图三十一 飞虹塔



彩图三十二 飞虹塔细部

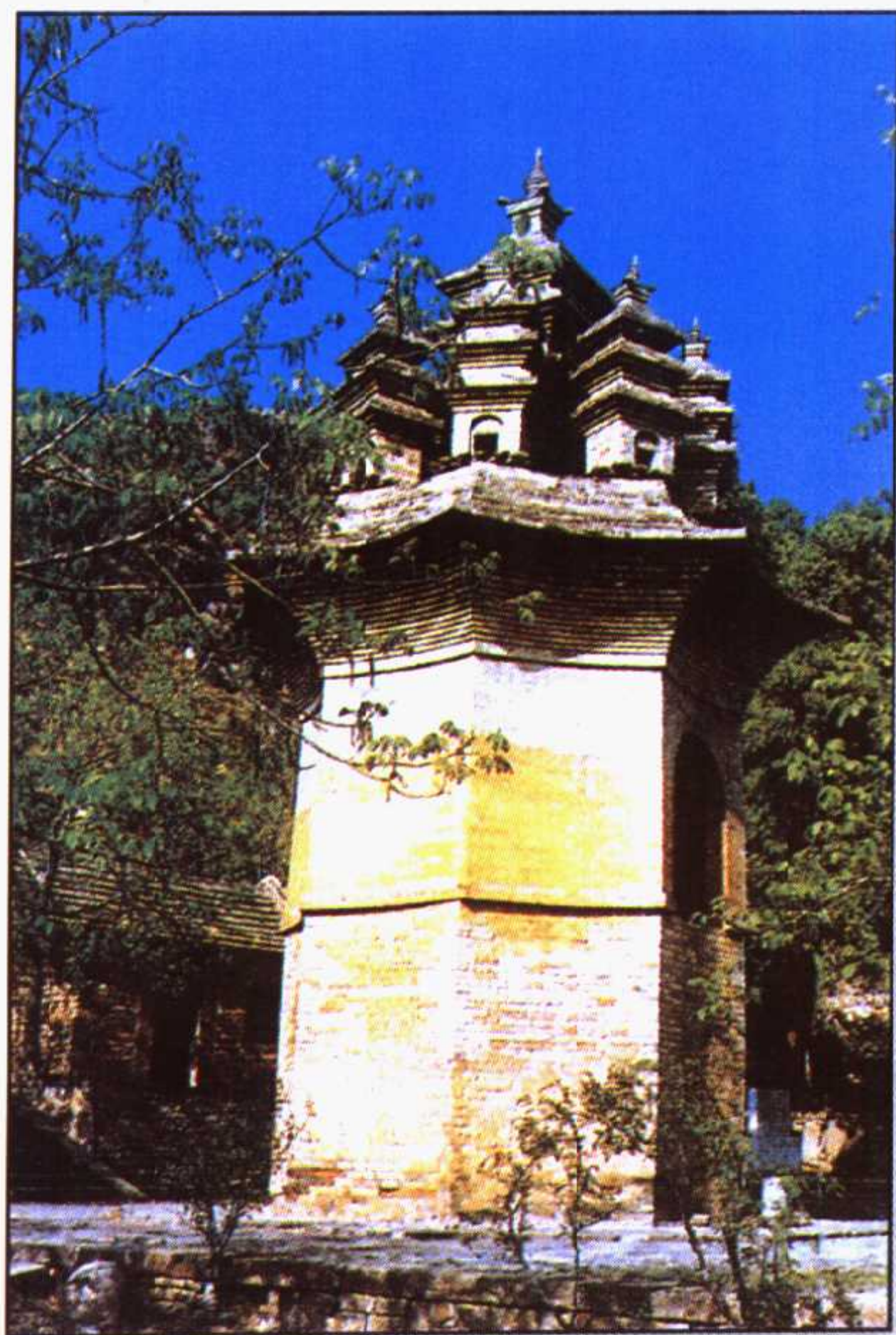


彩图三十三 大正觉寺金刚宝座塔

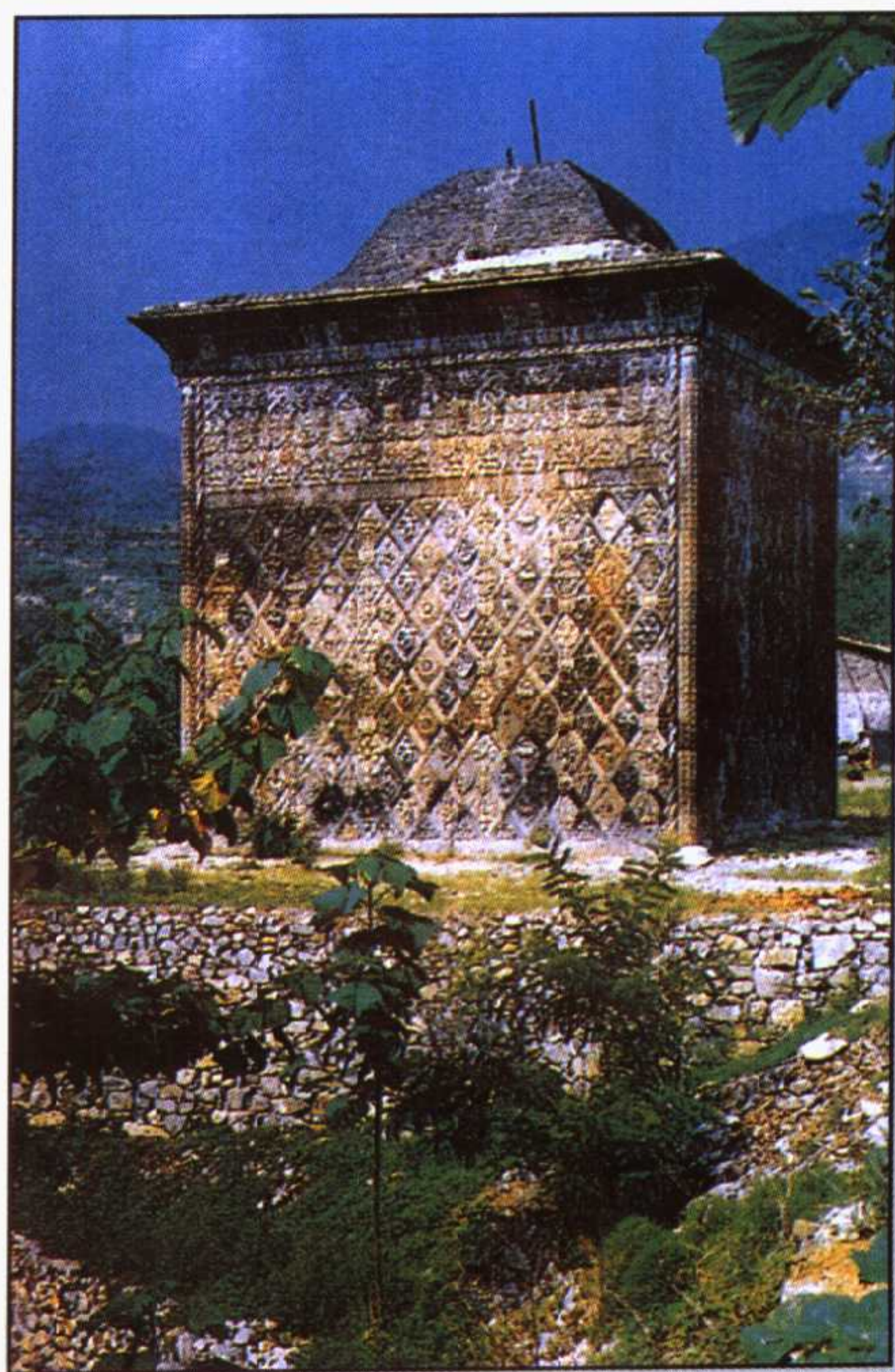


彩图三十四 龙虎塔

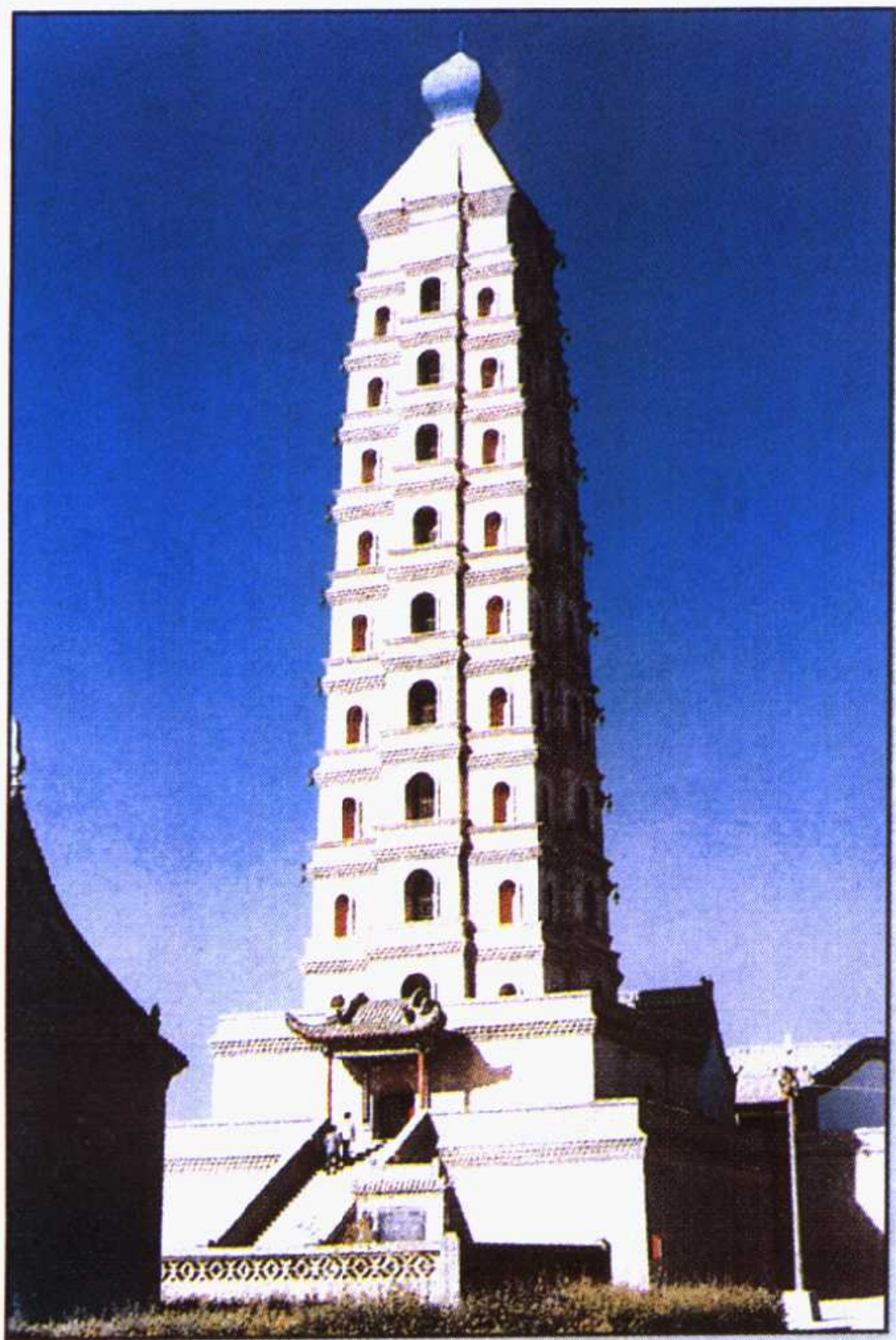
中央社会主义学院
图书馆
★ 藏 书 17 ★



彩图三十五 九顶塔



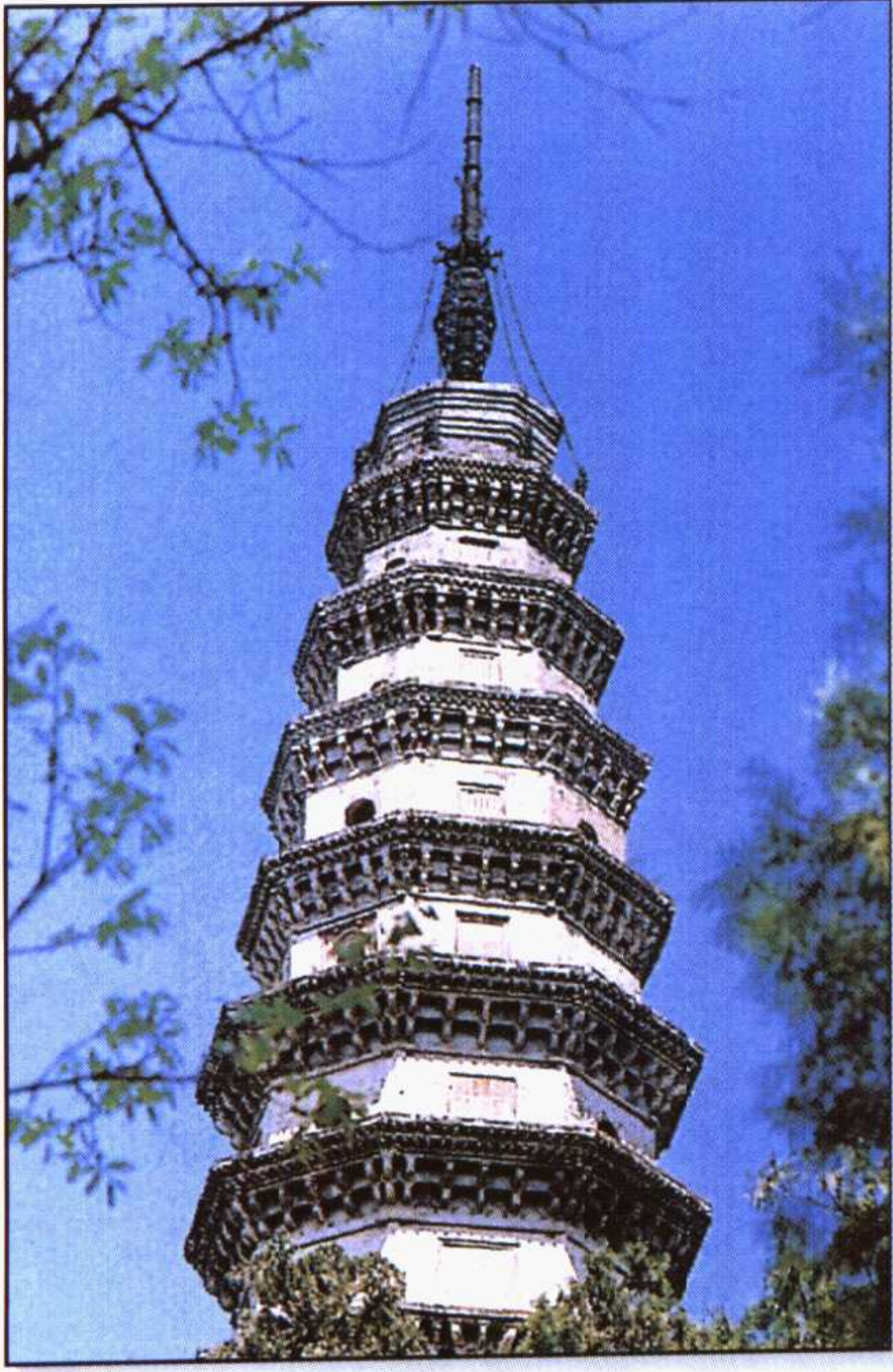
彩图三十六 修定寺塔



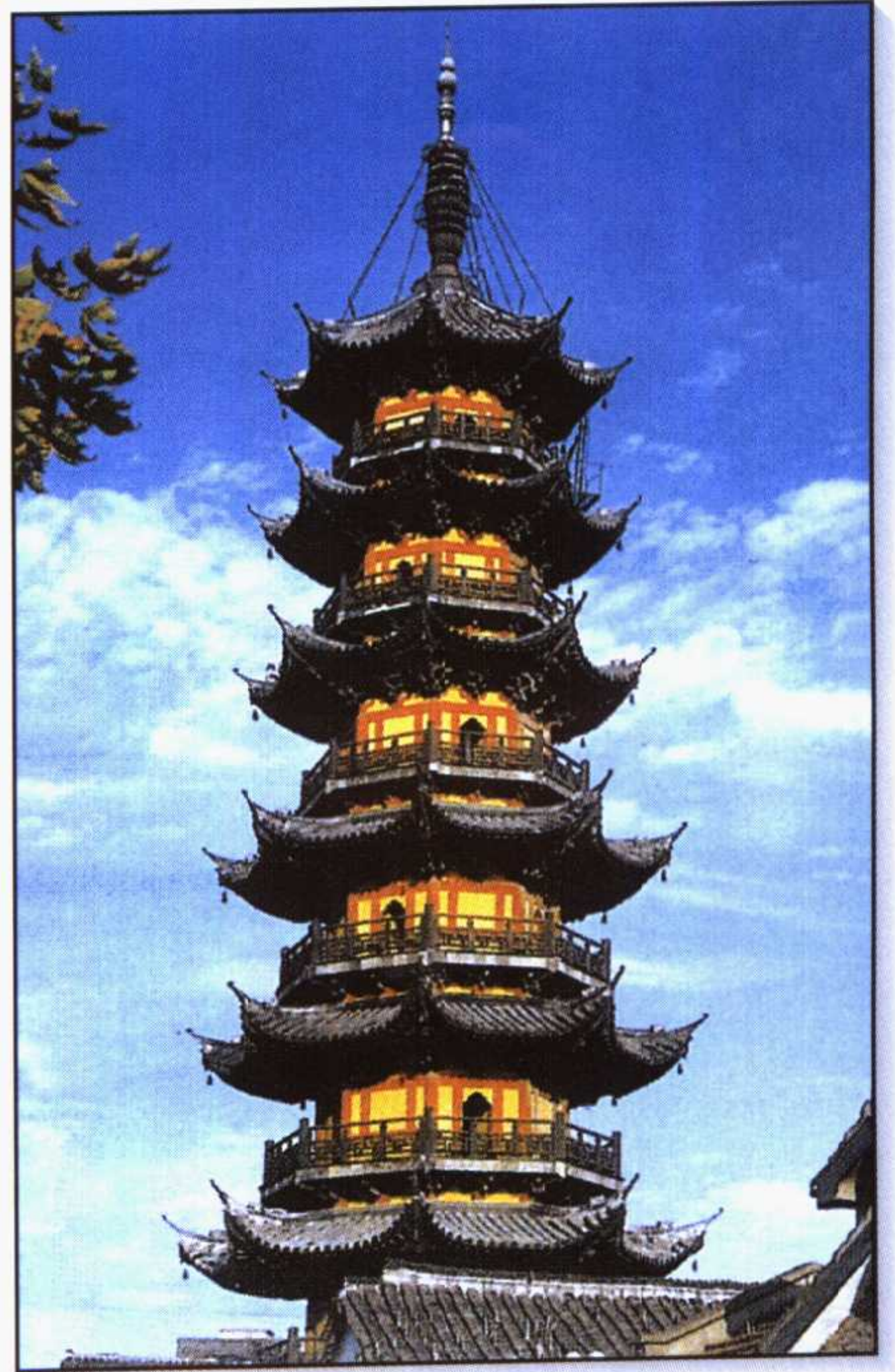
彩图三十七 海宝塔



彩图三十八 报恩寺塔



彩图三十九 灵岩寺辟支塔



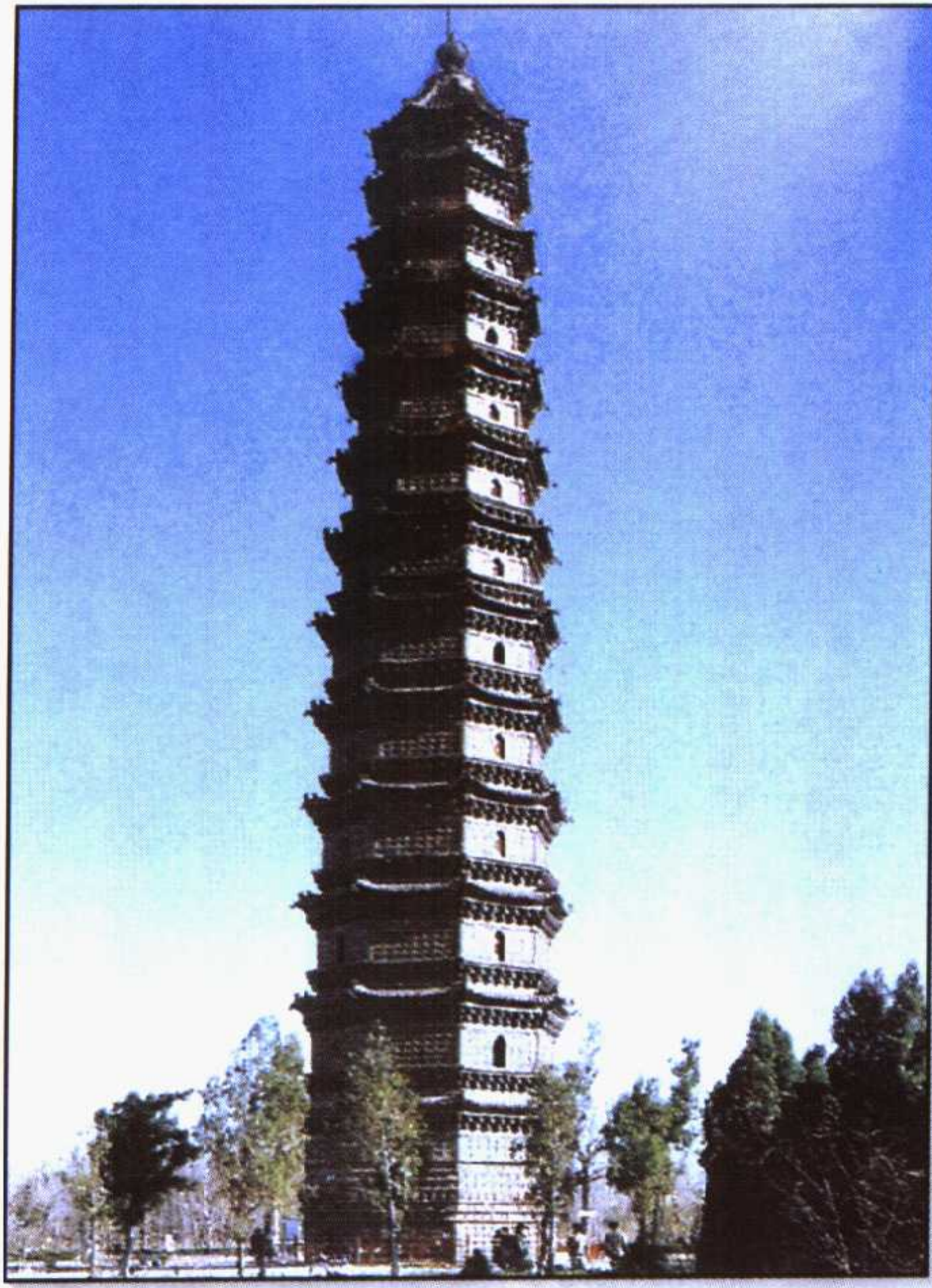
彩图四十 龙华寺塔



彩图四十一 繁塔



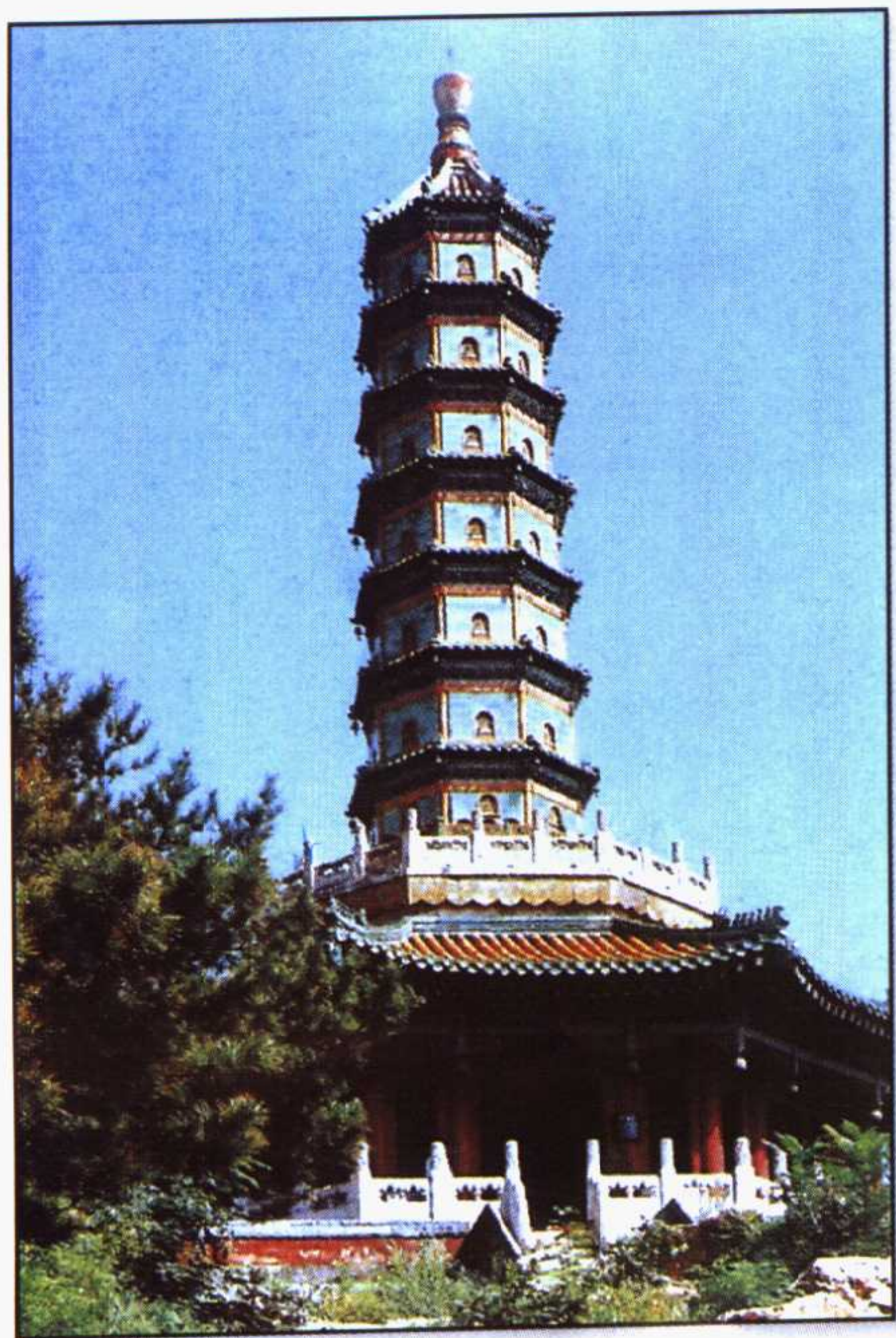
彩图四十二 灵隐寺石塔



彩图四十三 祐国寺琉璃塔



彩图四十四 祐国寺琉璃塔细部



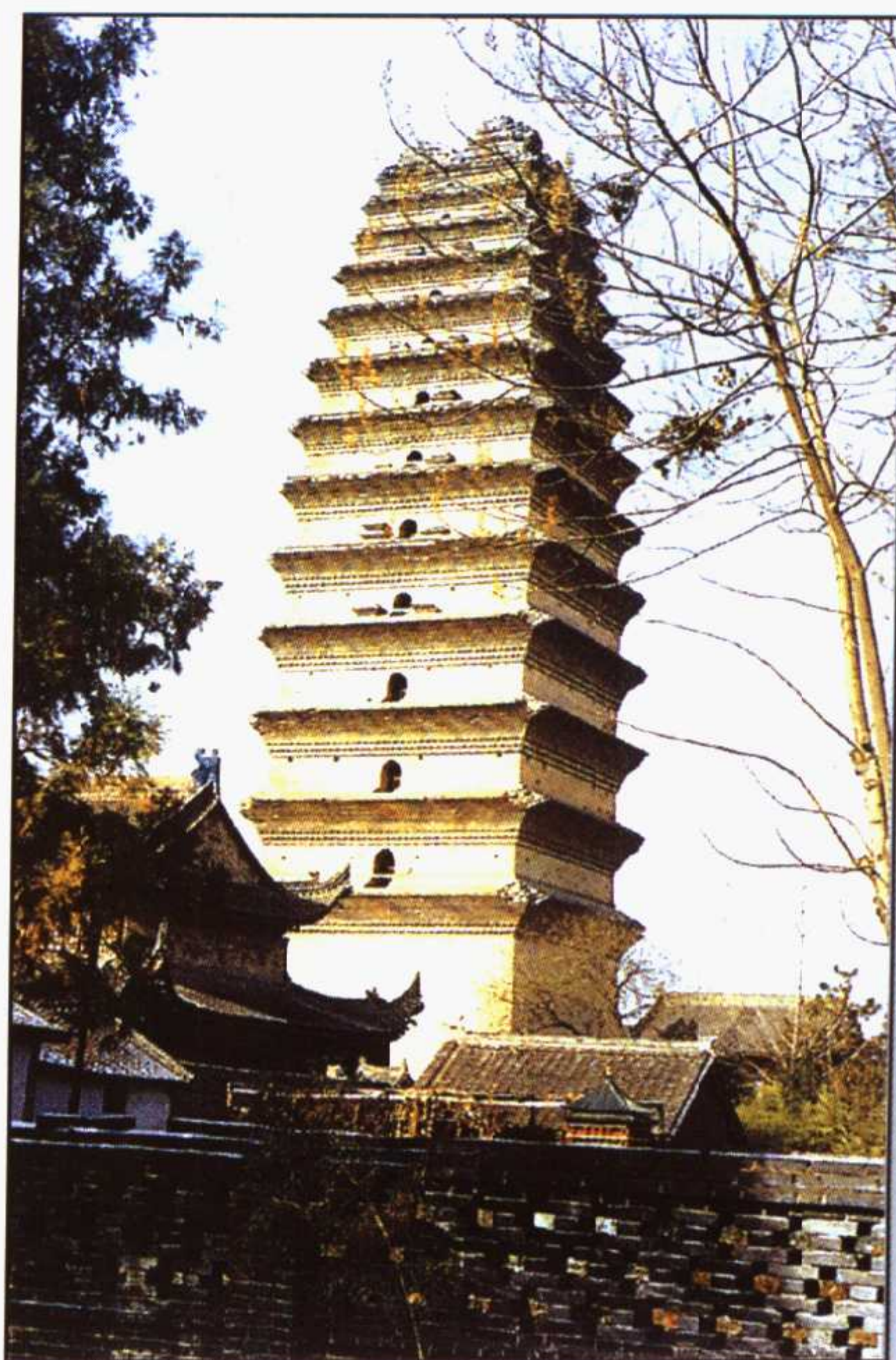
彩图四十五 须弥福寿之庙琉璃万寿塔



彩图四十六 玉泉寺铁塔



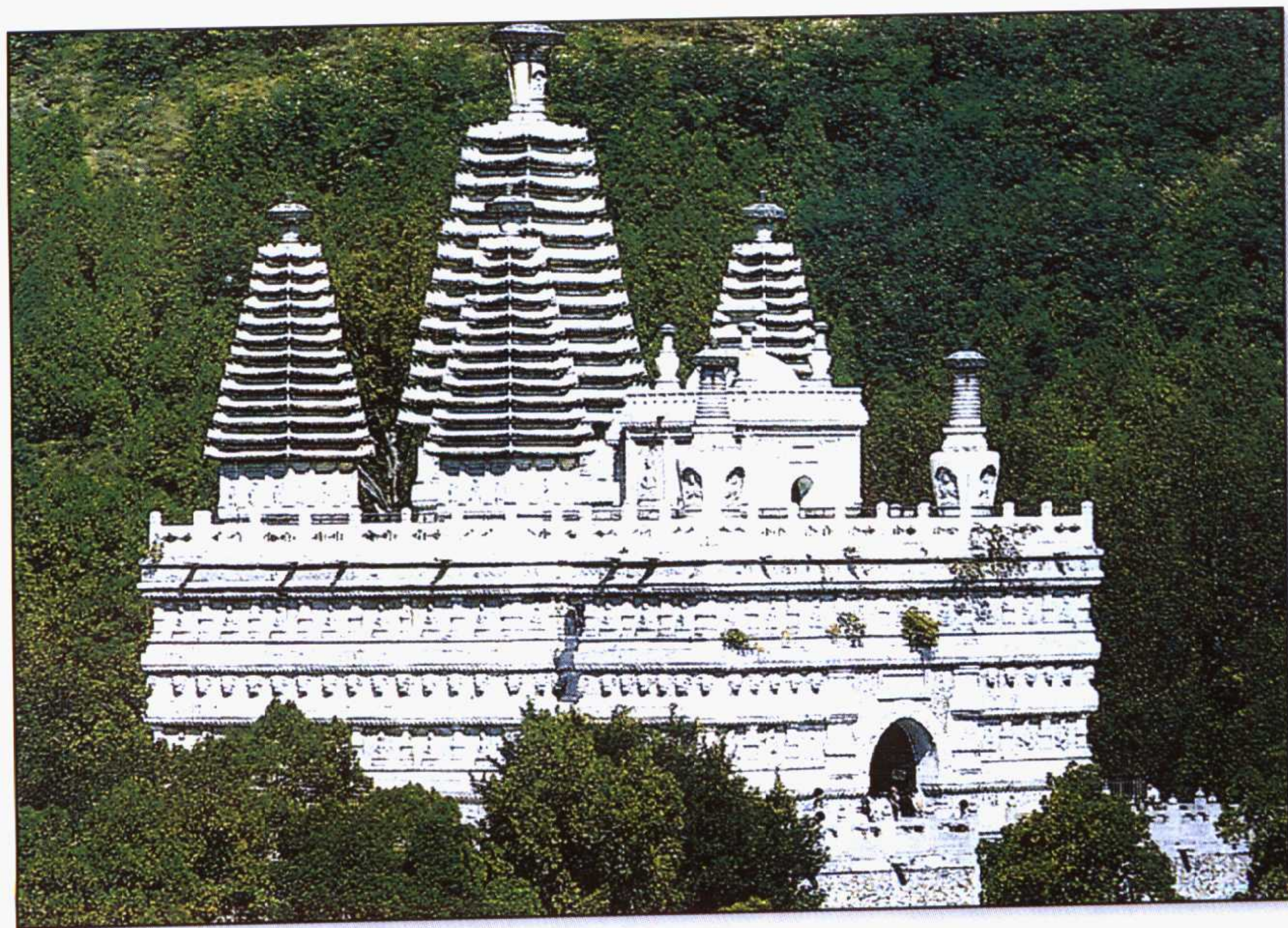
彩图四十七 玉泉寺铁塔细部



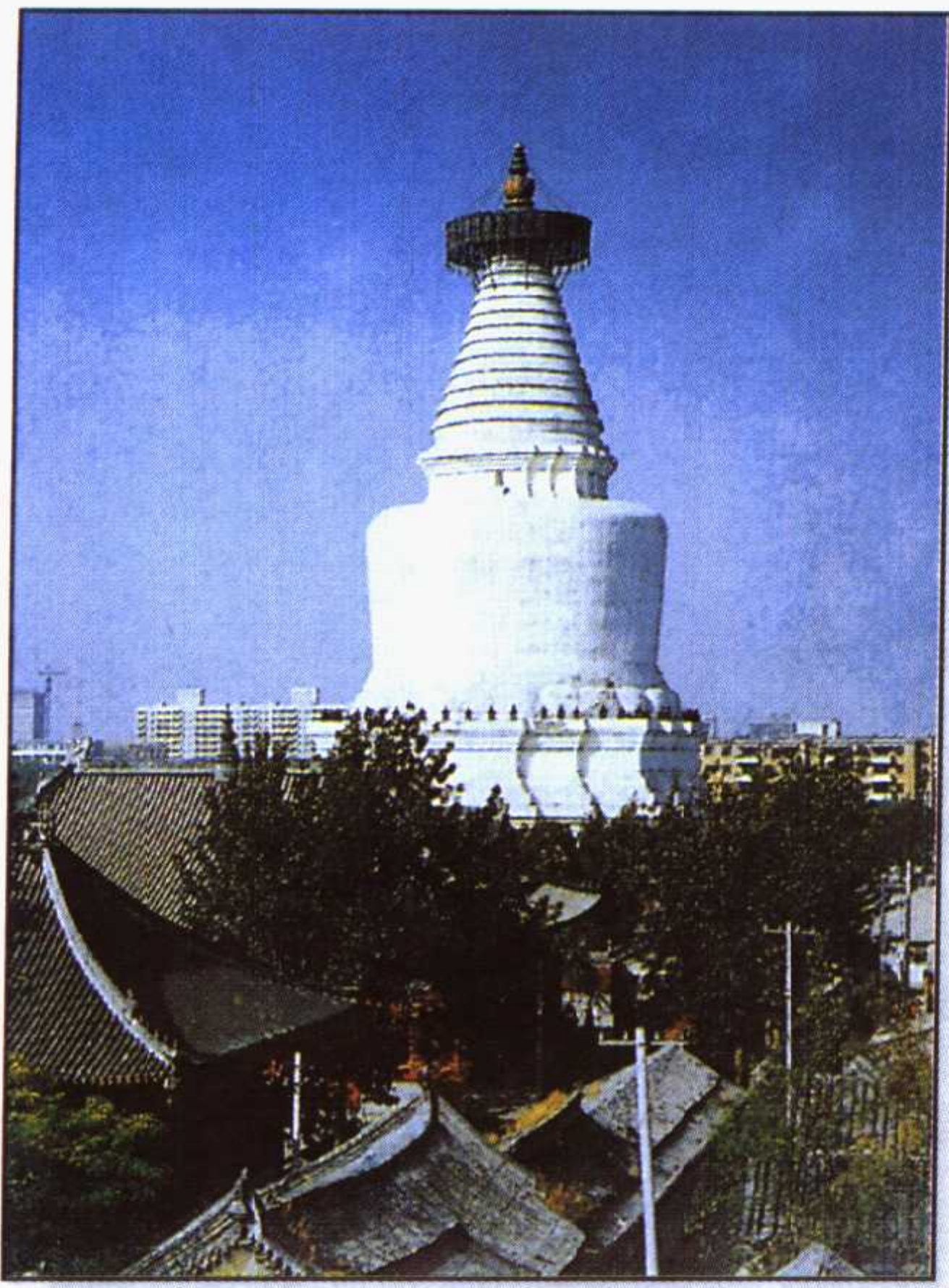
彩图四十八 小雁塔



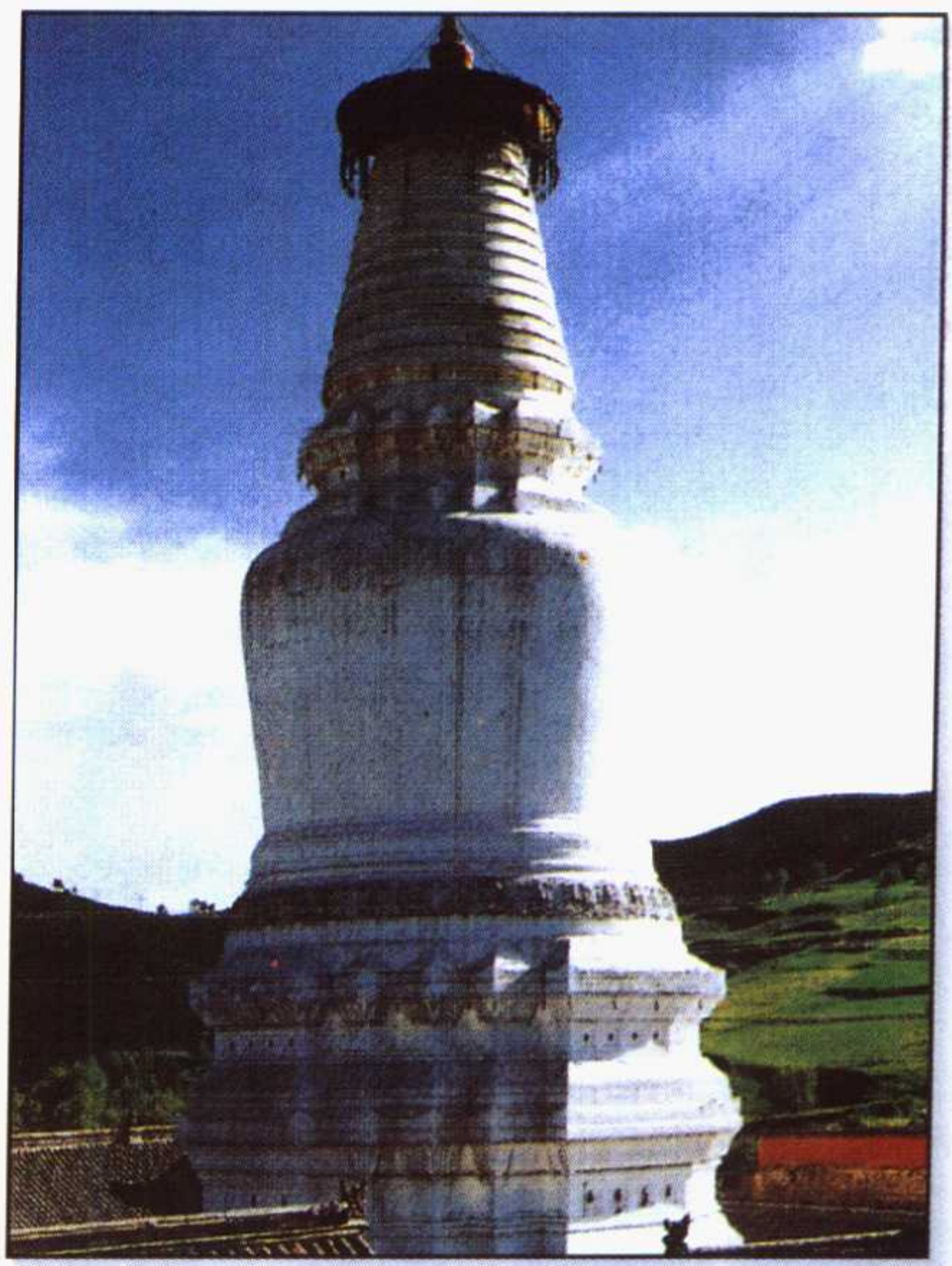
彩图四十九 圆觉寺塔



彩图五十二 碧云寺金刚宝座塔



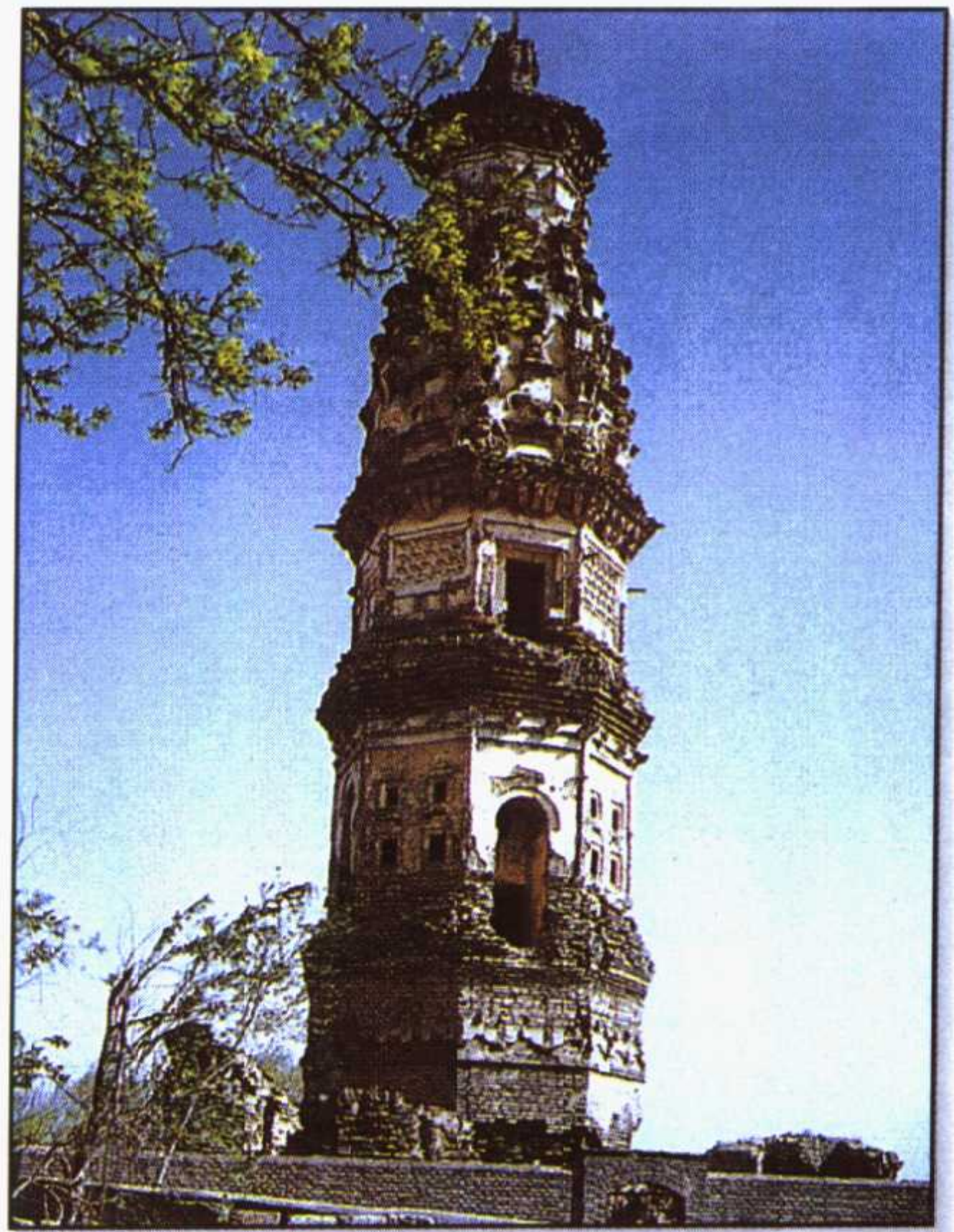
彩图五十 妙应寺白塔



彩图五十一 五台山塔院寺
大白塔



彩图五十三 呼和浩特金刚
宝座舍利塔



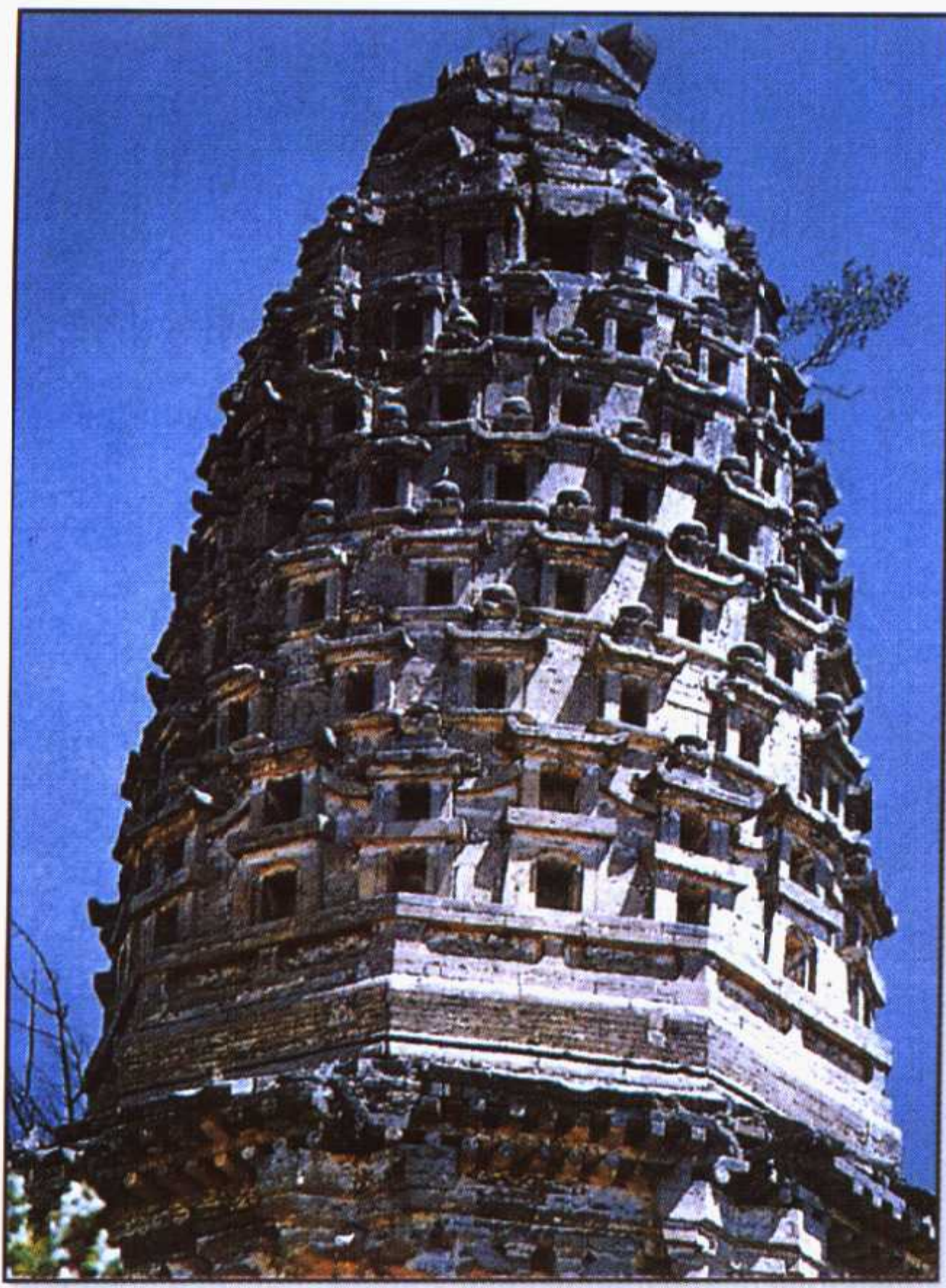
彩图五十四 广惠寺花塔



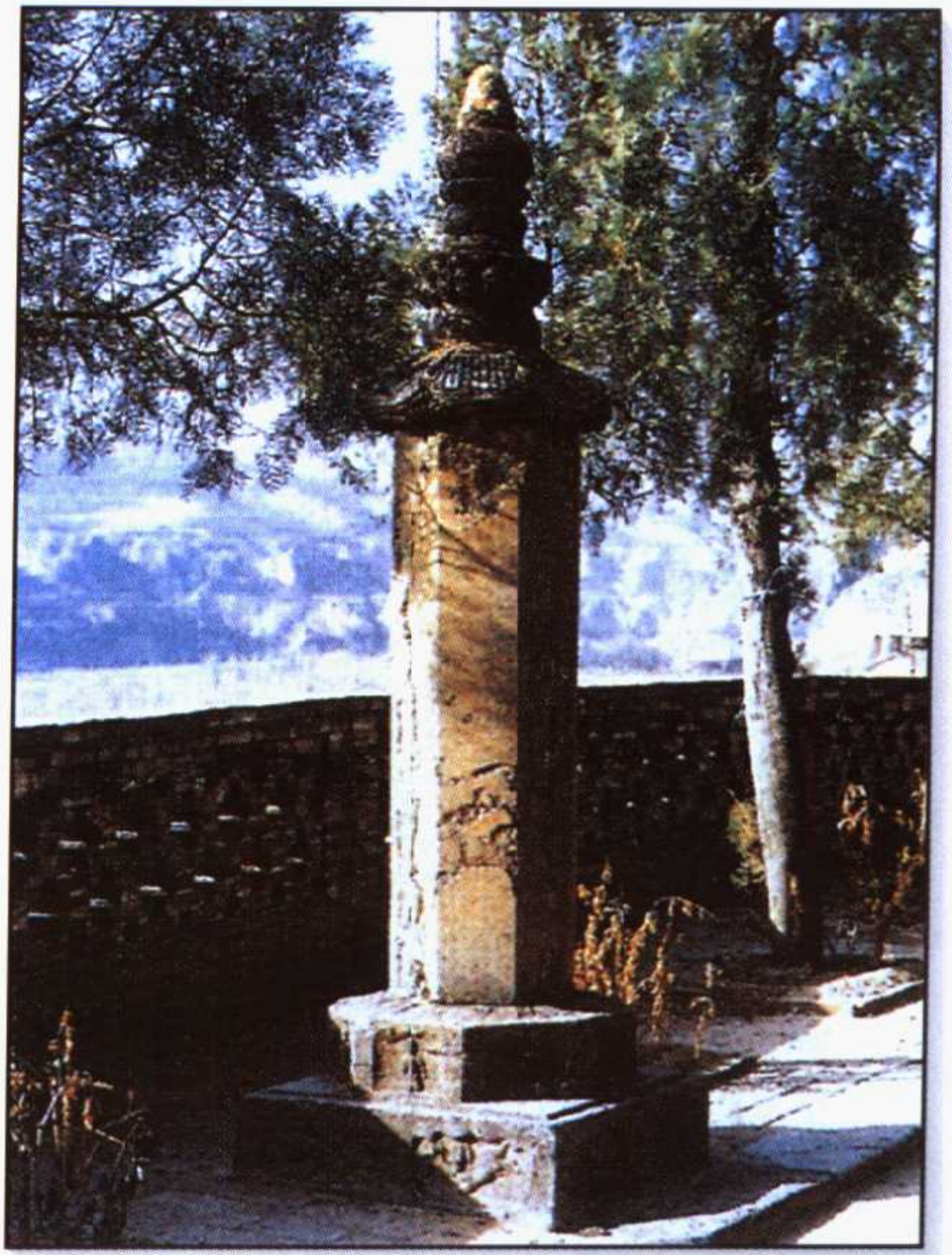
彩图五十六 少林寺塔林



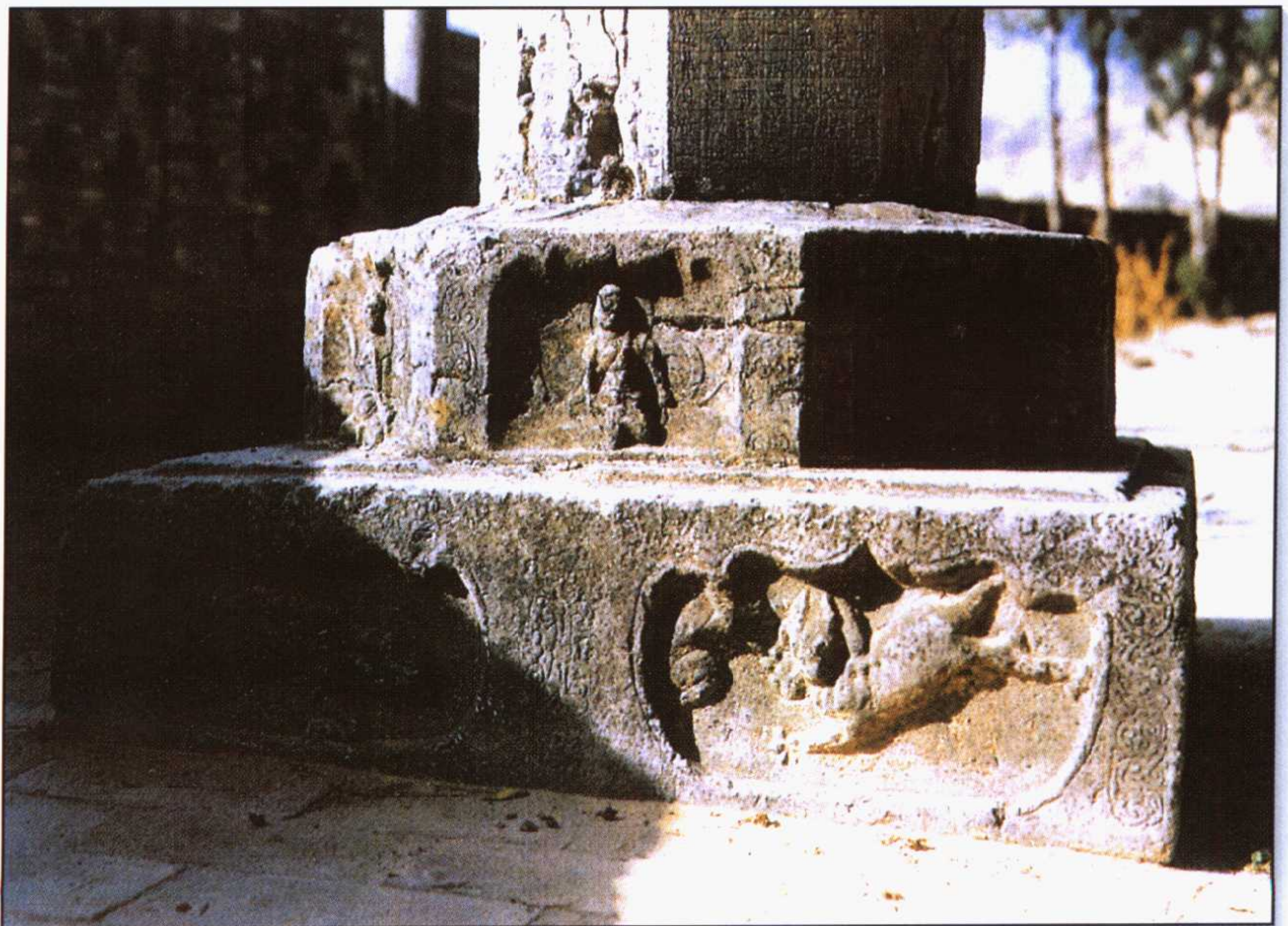
彩图五十七 一百零八塔



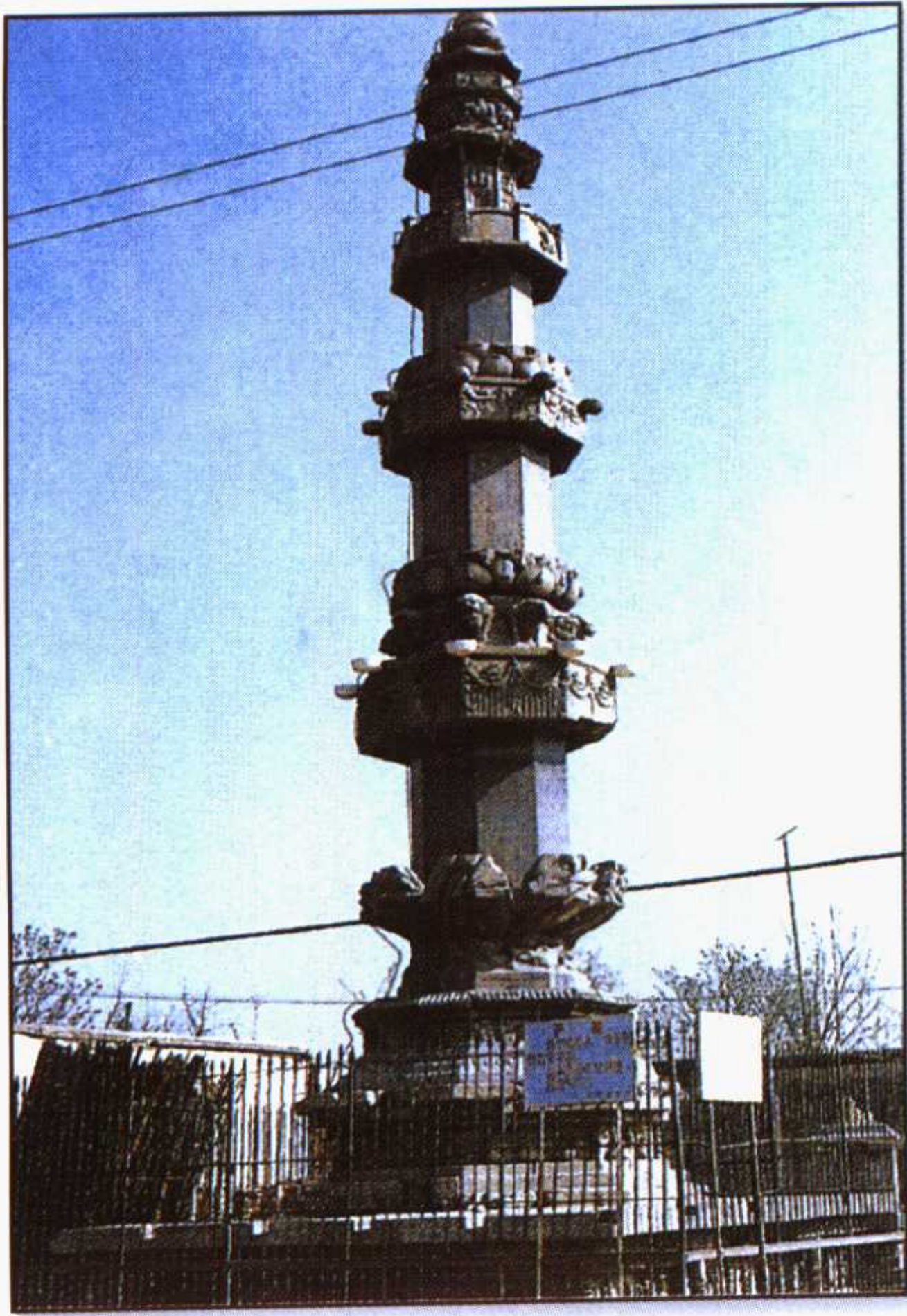
彩图五十五 庆华寺花塔



彩图五十八 原起寺经幢



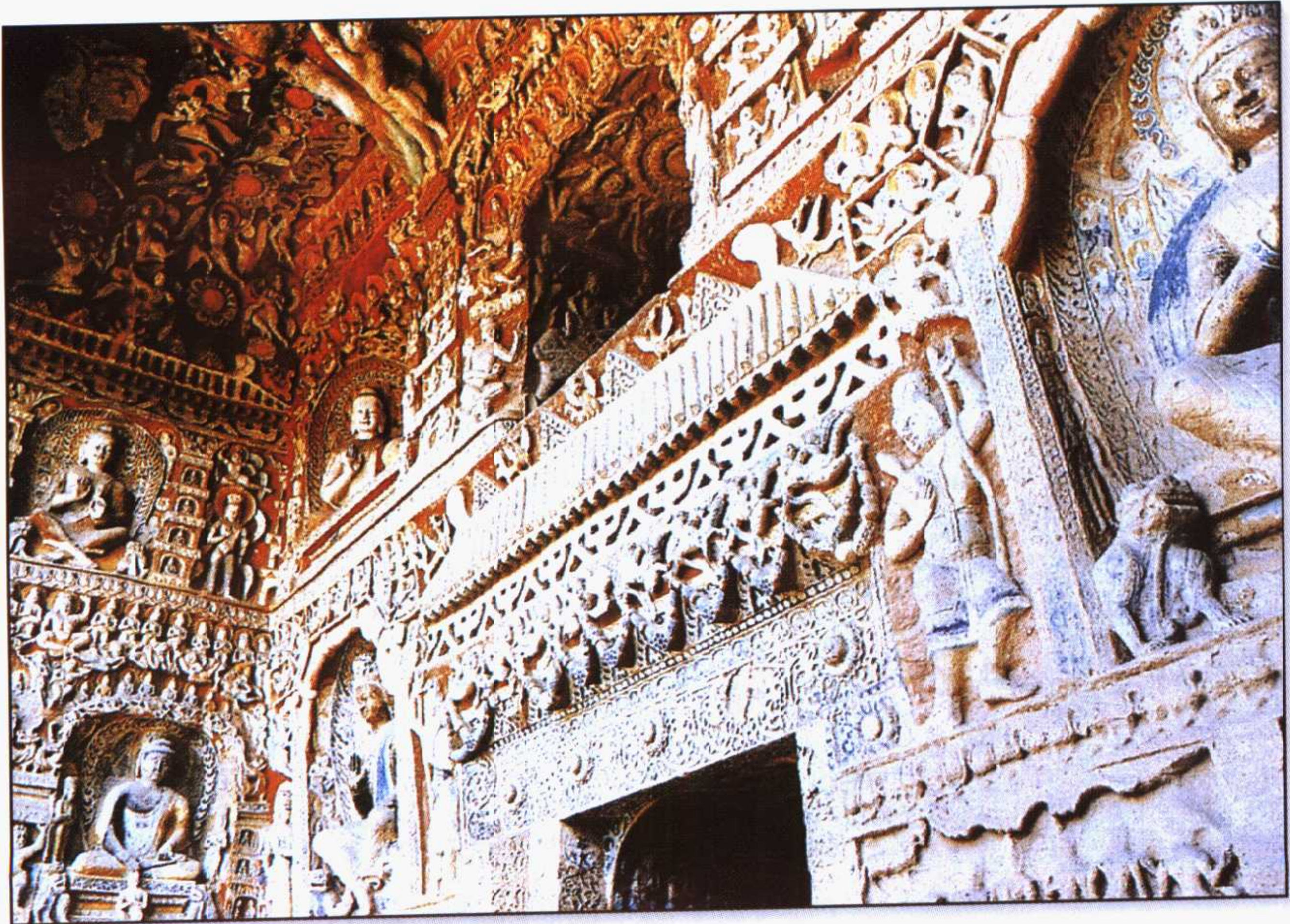
彩图五十九 原起寺经幢幢座



彩图六十 赵州陀罗尼经幢



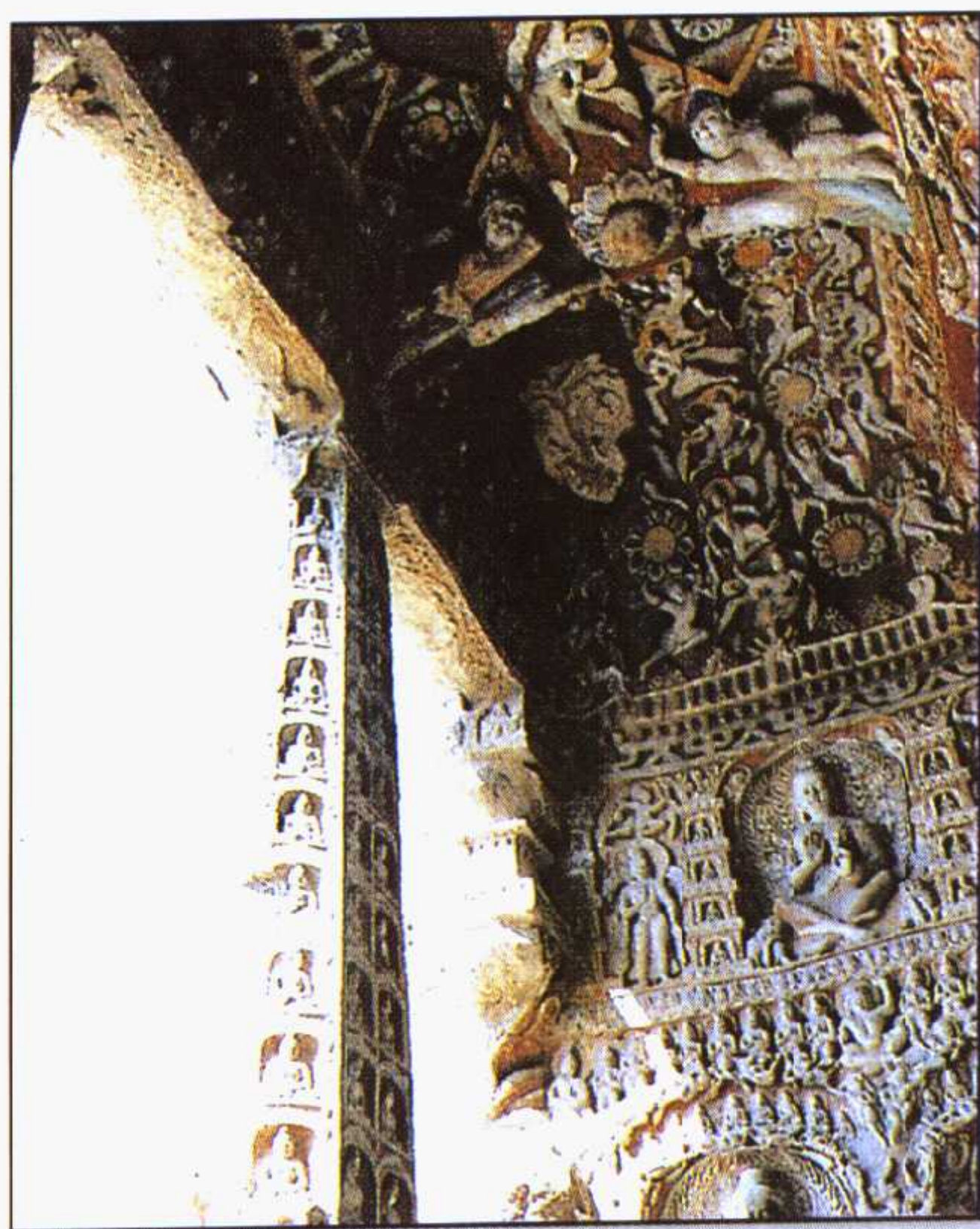
彩图六十一 赵州陀罗尼经幢
细部



彩图六十三 云冈石窟第九窟雕刻



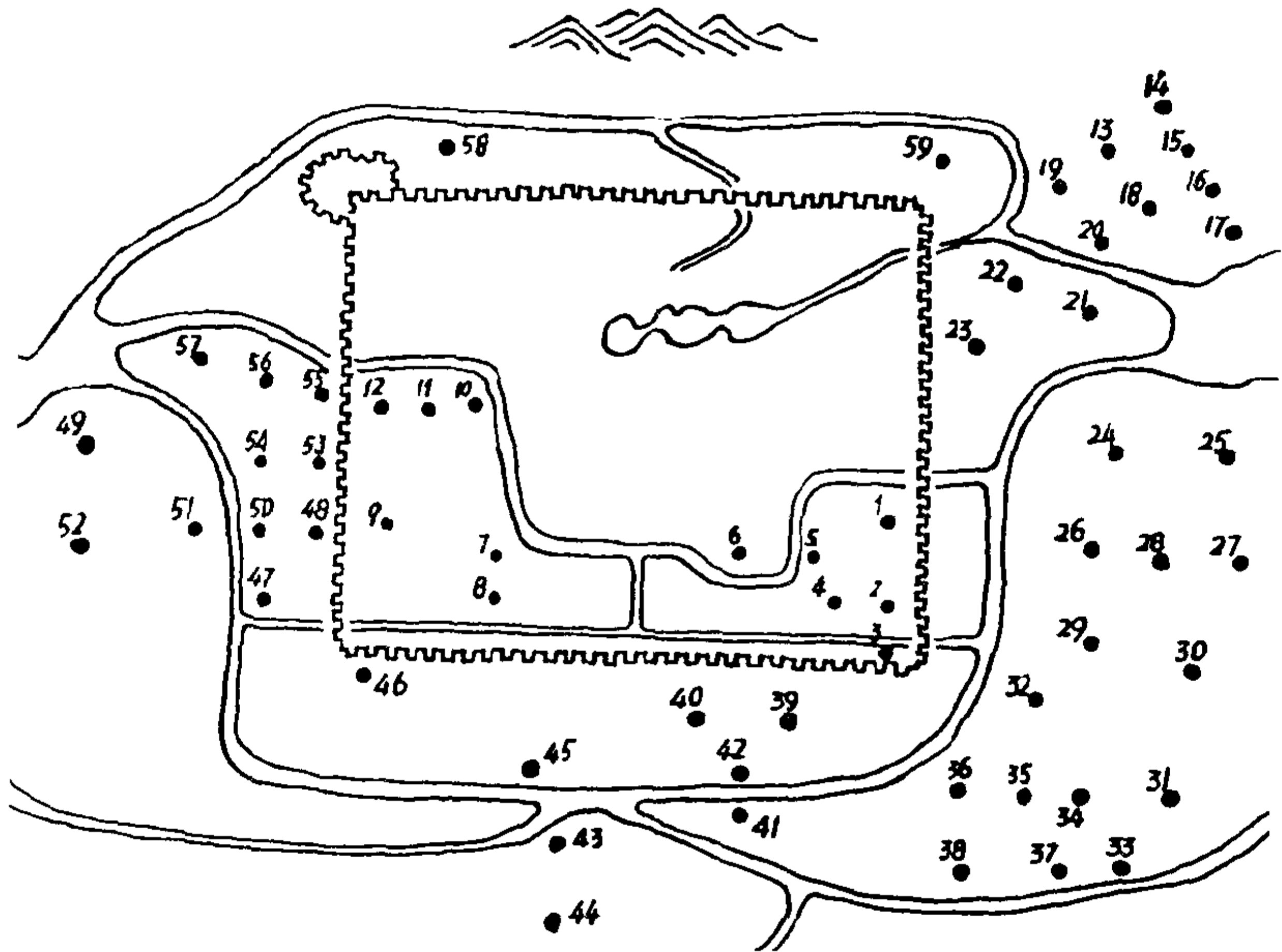
彩图六十二 云冈石窟第二窟



彩图六十四 云冈石窟第十窟
前廊



彩图六十五 天龙山石窟第十
窟雕刻



洛阳的寺与塔

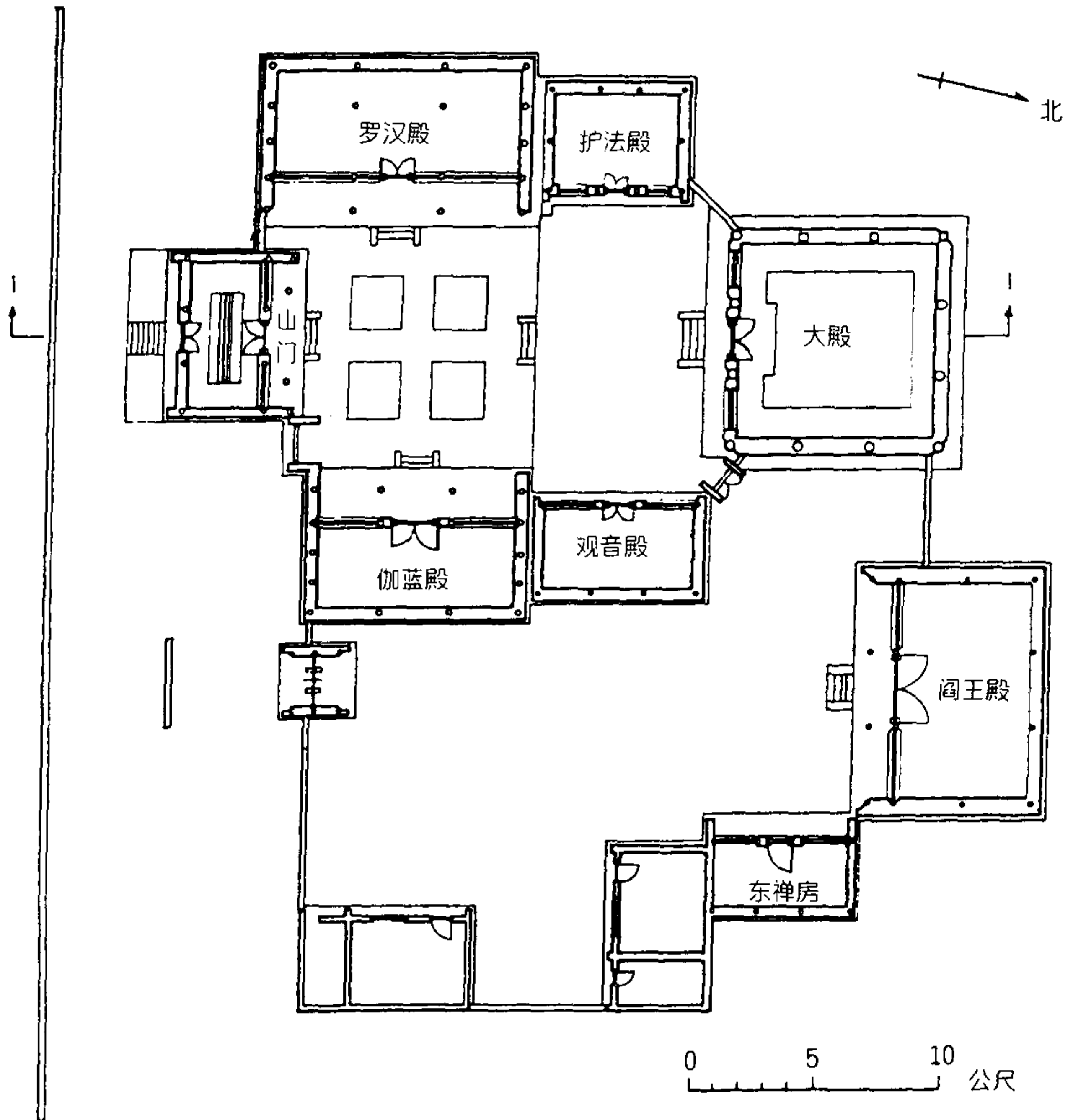
据仿宋版《洛阳伽蓝记》（魏抚军司马杨衒之撰）所载，仅记有名者，洛阳城内和近郊有佛寺五十九处，造塔者十七座：

昭仪尼寺	灵觉寺	正觉寺	崇虚寺
修梵寺	太康寺	景宁寺	冲觉寺 五层塔
景林寺	崇真寺	追圣寺	王典御寺 三层塔
嵩明寺	瓔珞寺	文觉寺	开善寺
光明寺	魏昌尼寺	三宝寺	宣忠寺
景乐寺	龙华寺	宁远寺	白马寺 塔
永宁寺 九层塔	景兴尼寺	龙华寺	追光寺
胡统寺 五层塔	明悬尼寺 三层塔	报德寺	光宝寺 三层塔
建中寺	庄严寺	景明寺 七层塔	法云寺
长秋寺 三层塔	秦太上君寺 五层塔	大统寺	融觉寺 五层塔
太仆寺	正始寺	秦大师公寺 五层塔两座	永明寺
瑶光寺 五层塔	归觉寺	招福寺	大觉寺 塔
崇民寺	宝明寺	归正寺	禅虚寺
融觉寺	平等寺 五层塔	菩提寺	凝园寺
禅林寺	小寺	高阳王寺	

天平元年(公元466年)迁都邺城时，洛阳余寺421处。

图1 洛阳的寺与塔 引自《中国古塔》

南禅寺总平面图



南禅寺剖面图

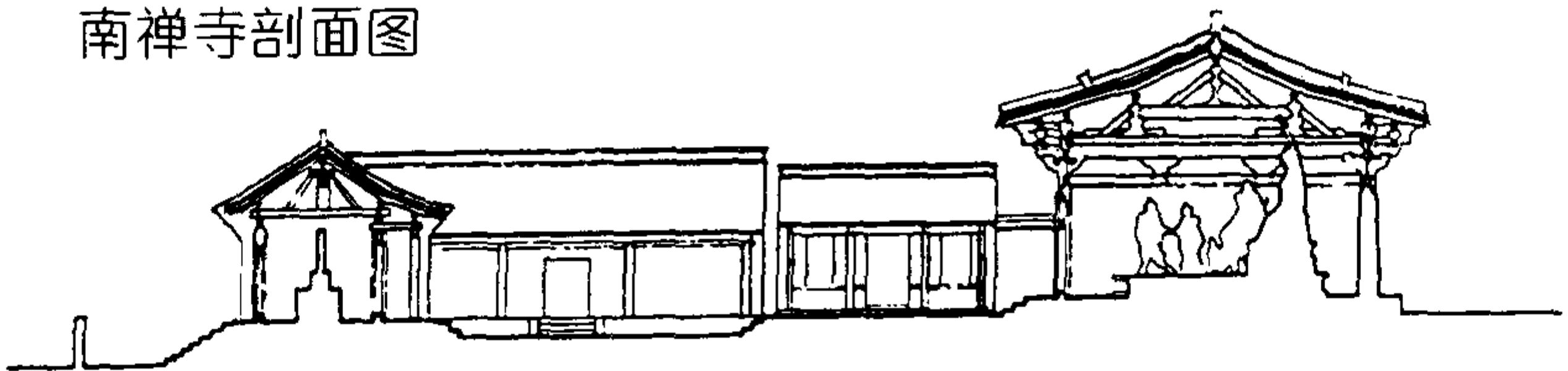


图 2 南禅寺总平面图、剖面图

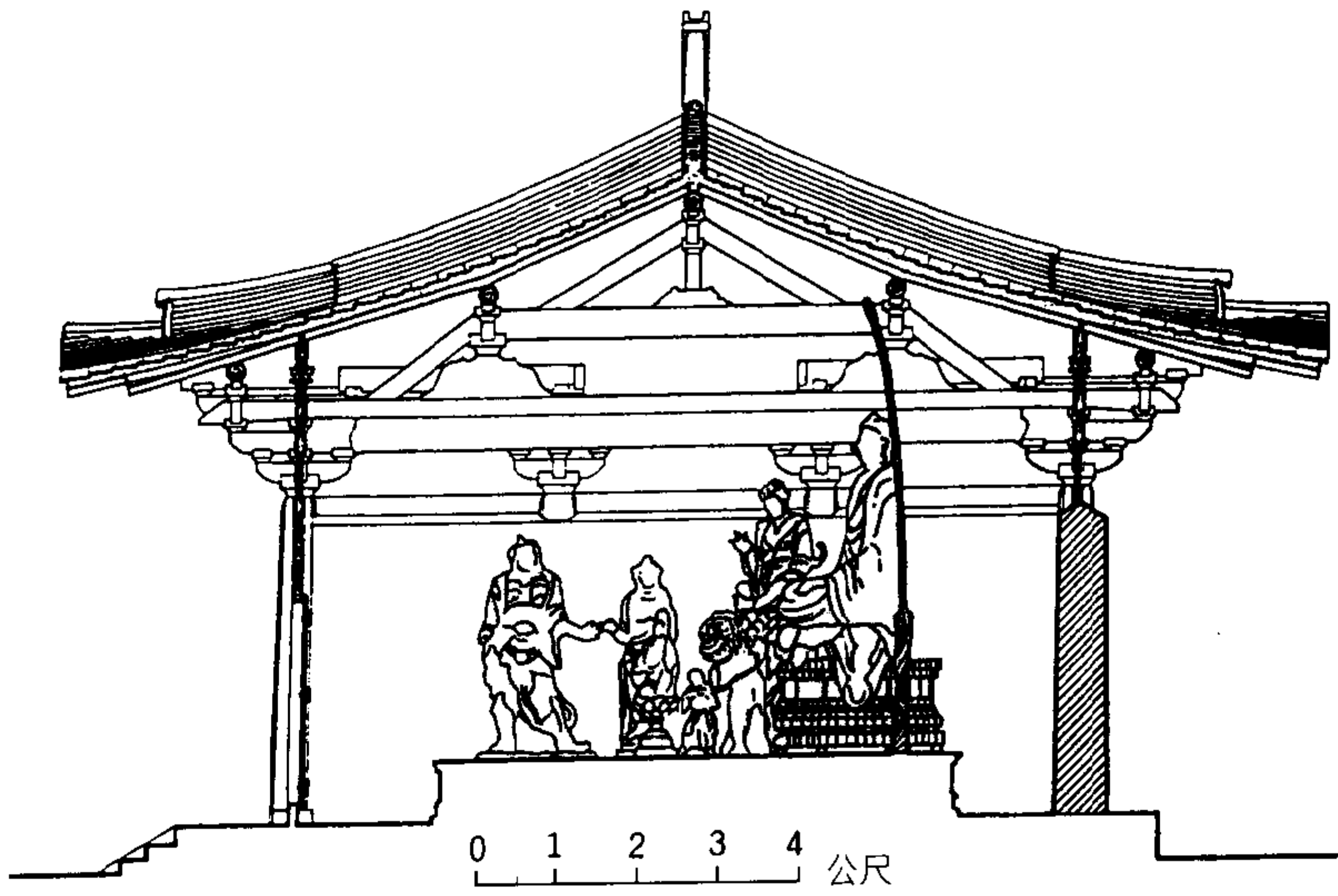


图3 南禅寺大殿剖面图

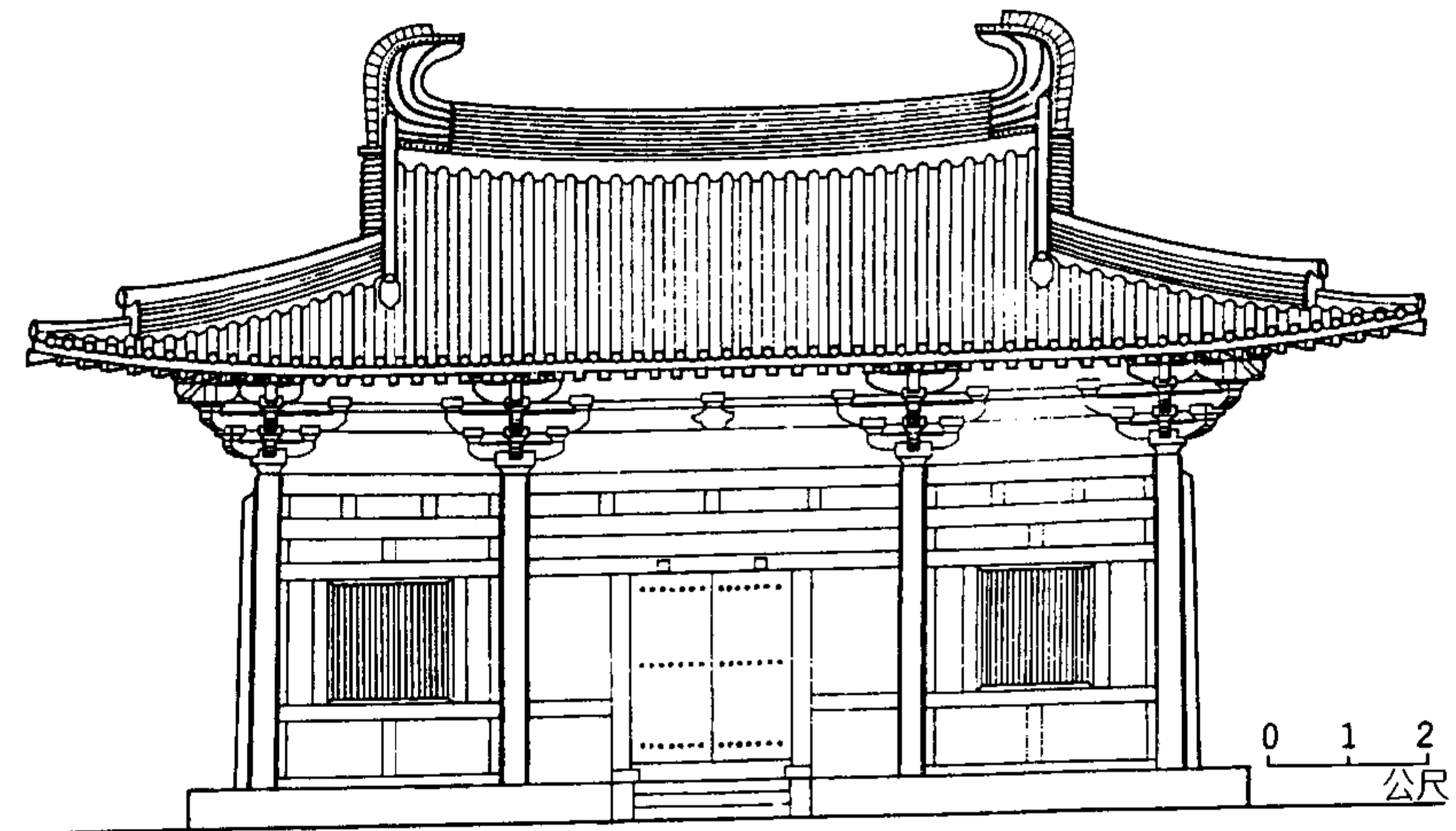
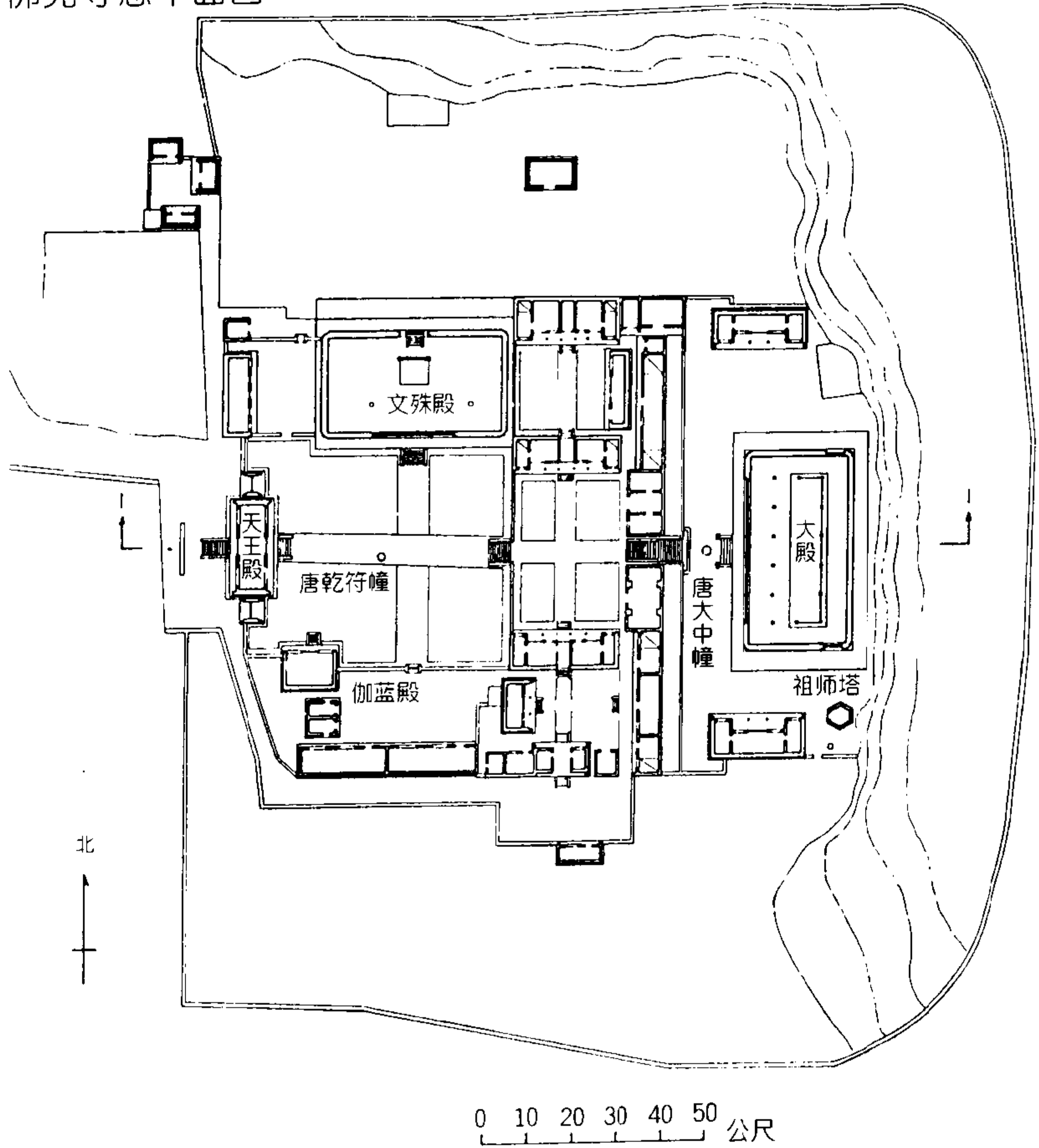


图3 南禅寺大殿立面图

佛光寺总平面图



佛光寺剖面图

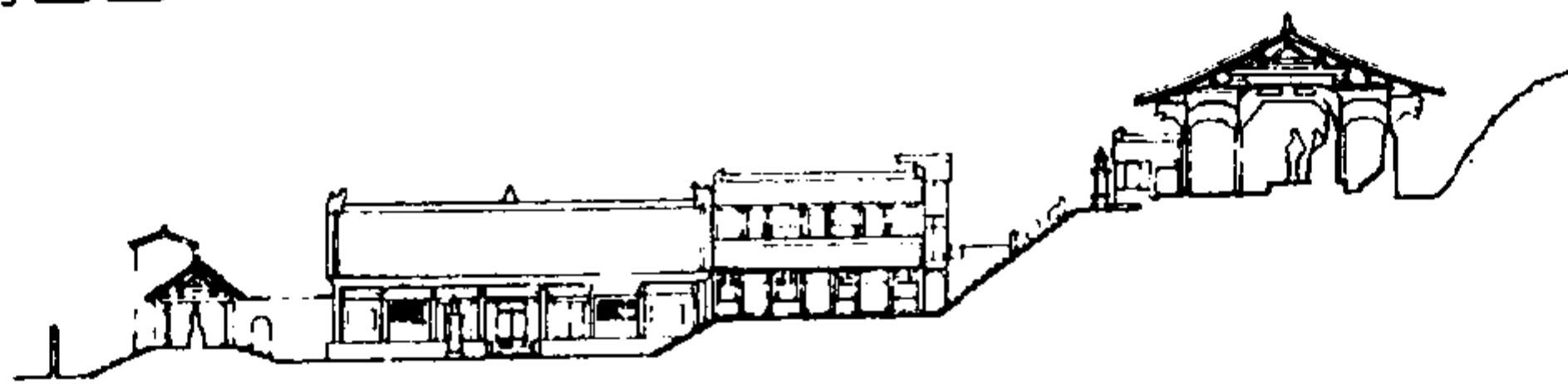


图 4 佛光寺总平面图、剖面图

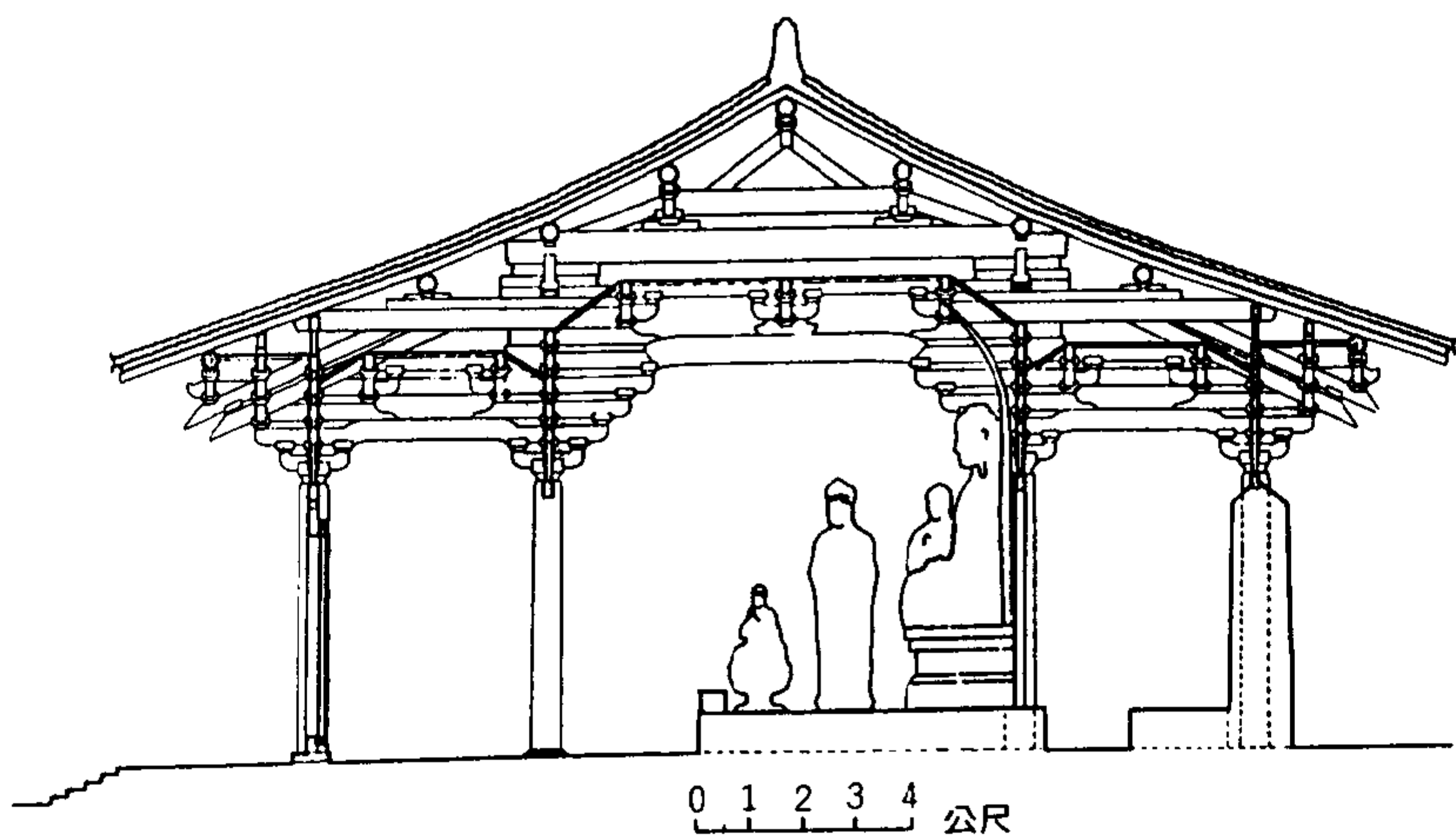


图 5 佛光寺大殿剖面图

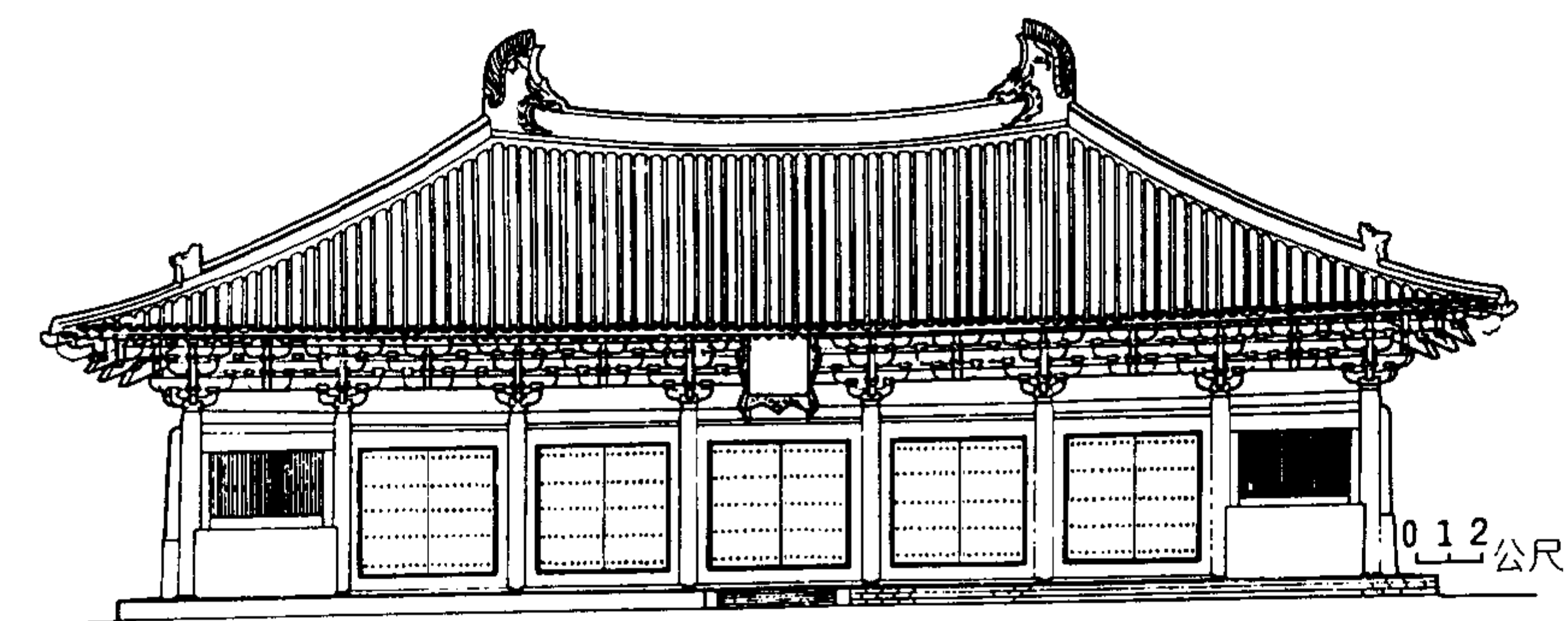
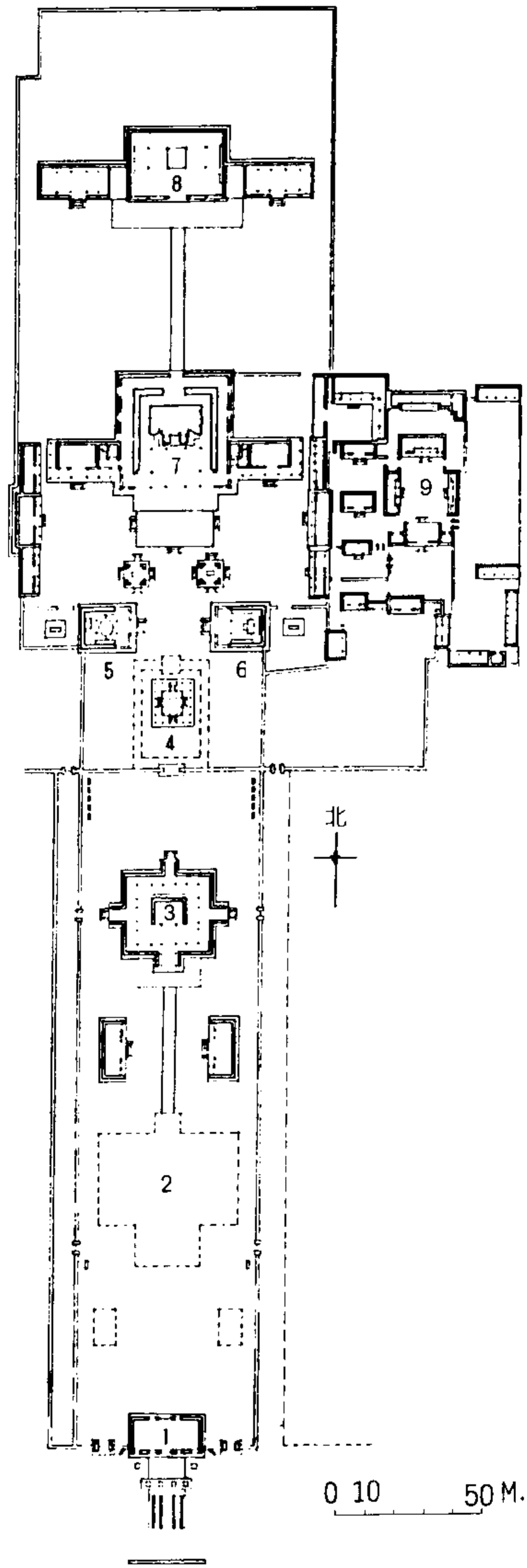


图 5 佛光寺大殿正立面图



1 - 山门; 2 - 大觉六师殿址; 3 - 摩尼殿; 4 - 戒坛; 5 - 转轮藏殿;
6 - 慈氏阁; 7 - 佛香阁; 8 - 弥陀殿; 9 - 方丈

图 6 隆兴寺总平面图

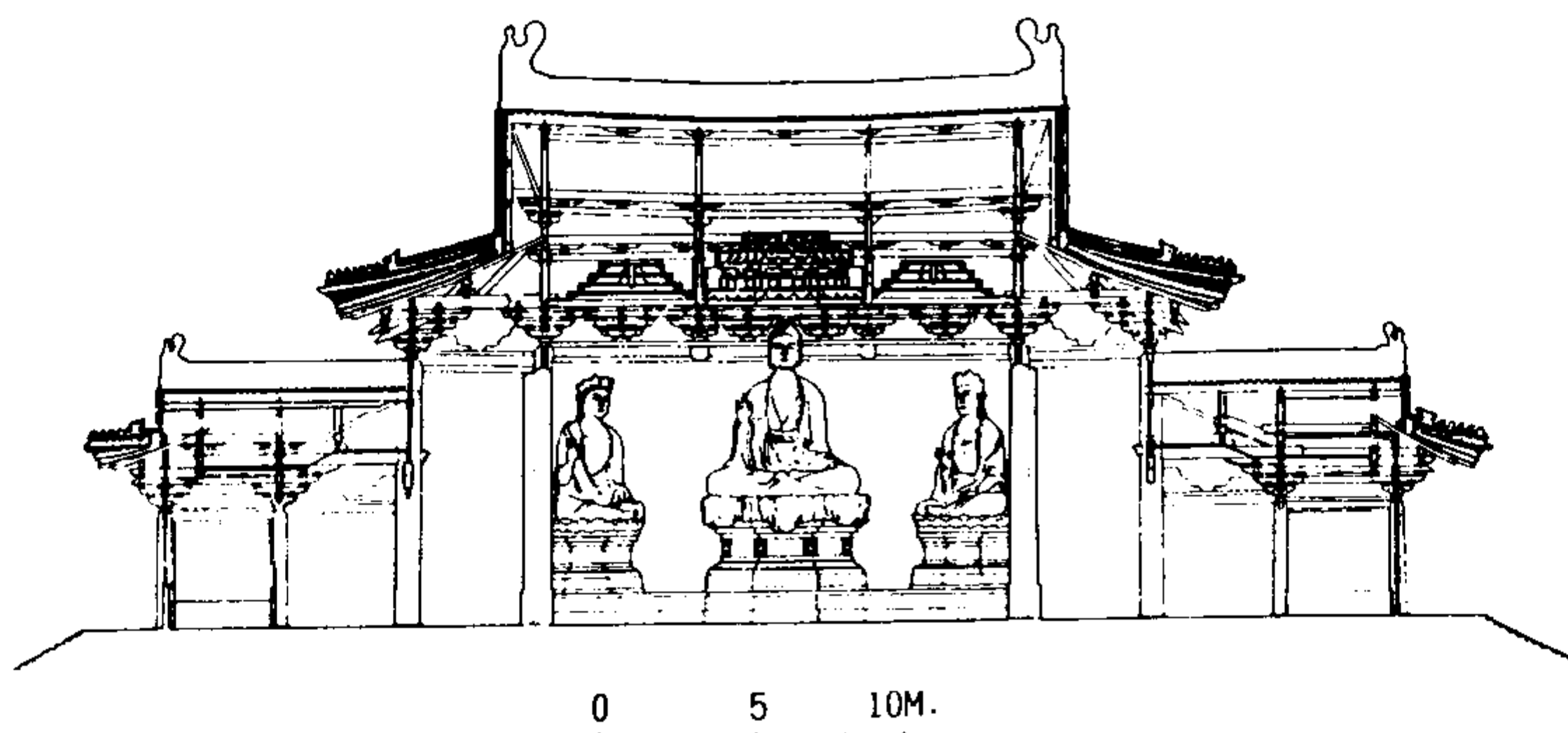


图 7 隆兴寺摩尼殿纵剖面图

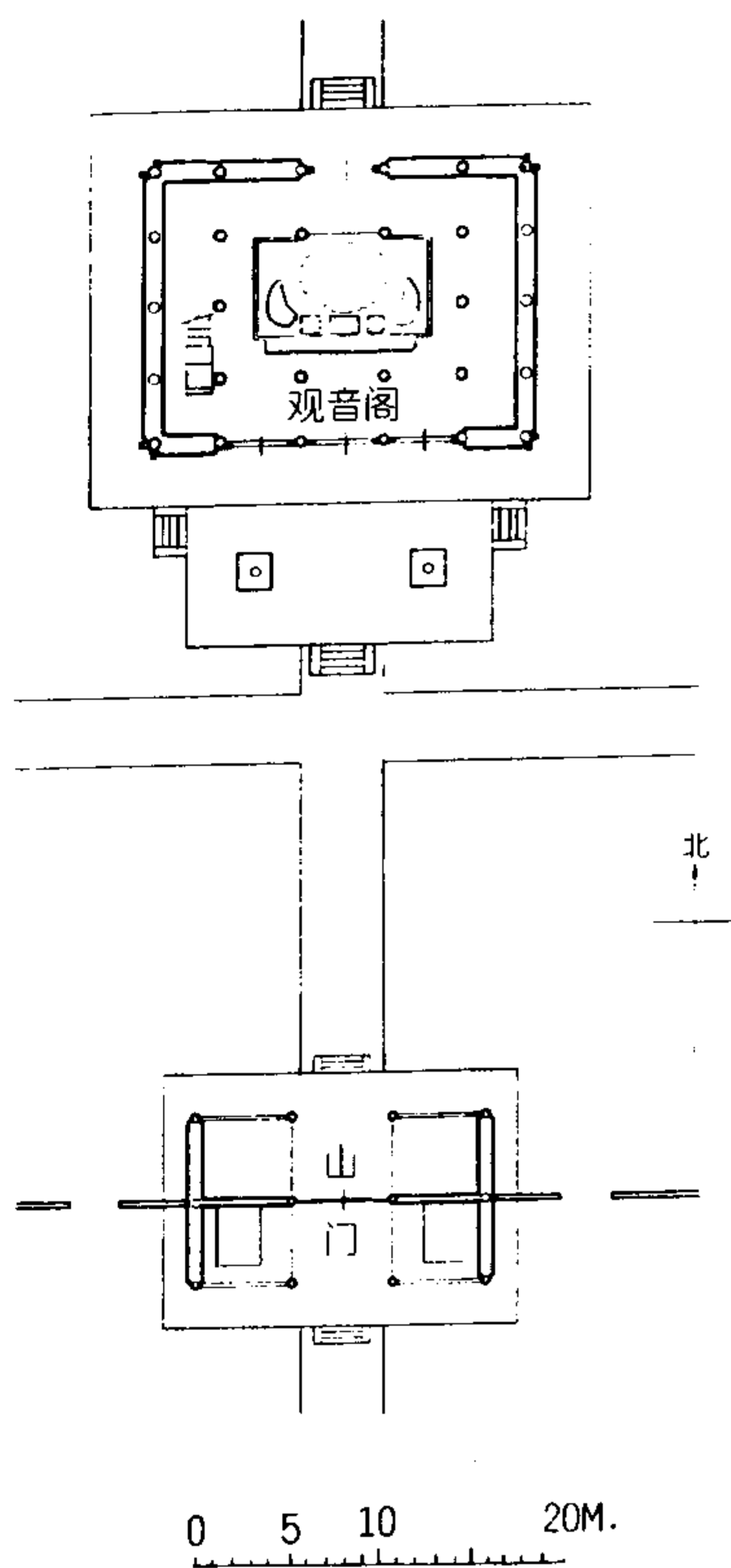


图 8 独乐寺山门、观音阁平面图

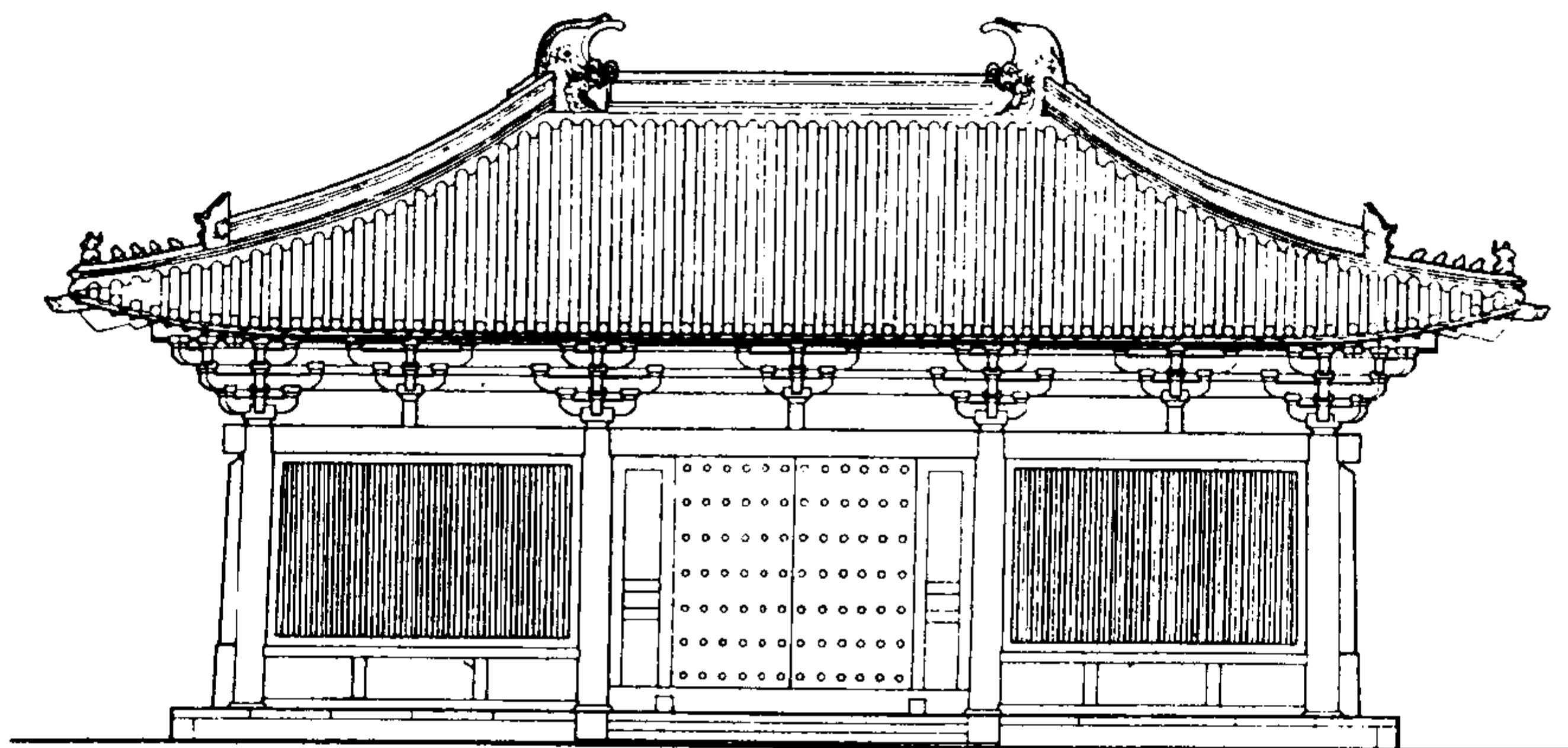
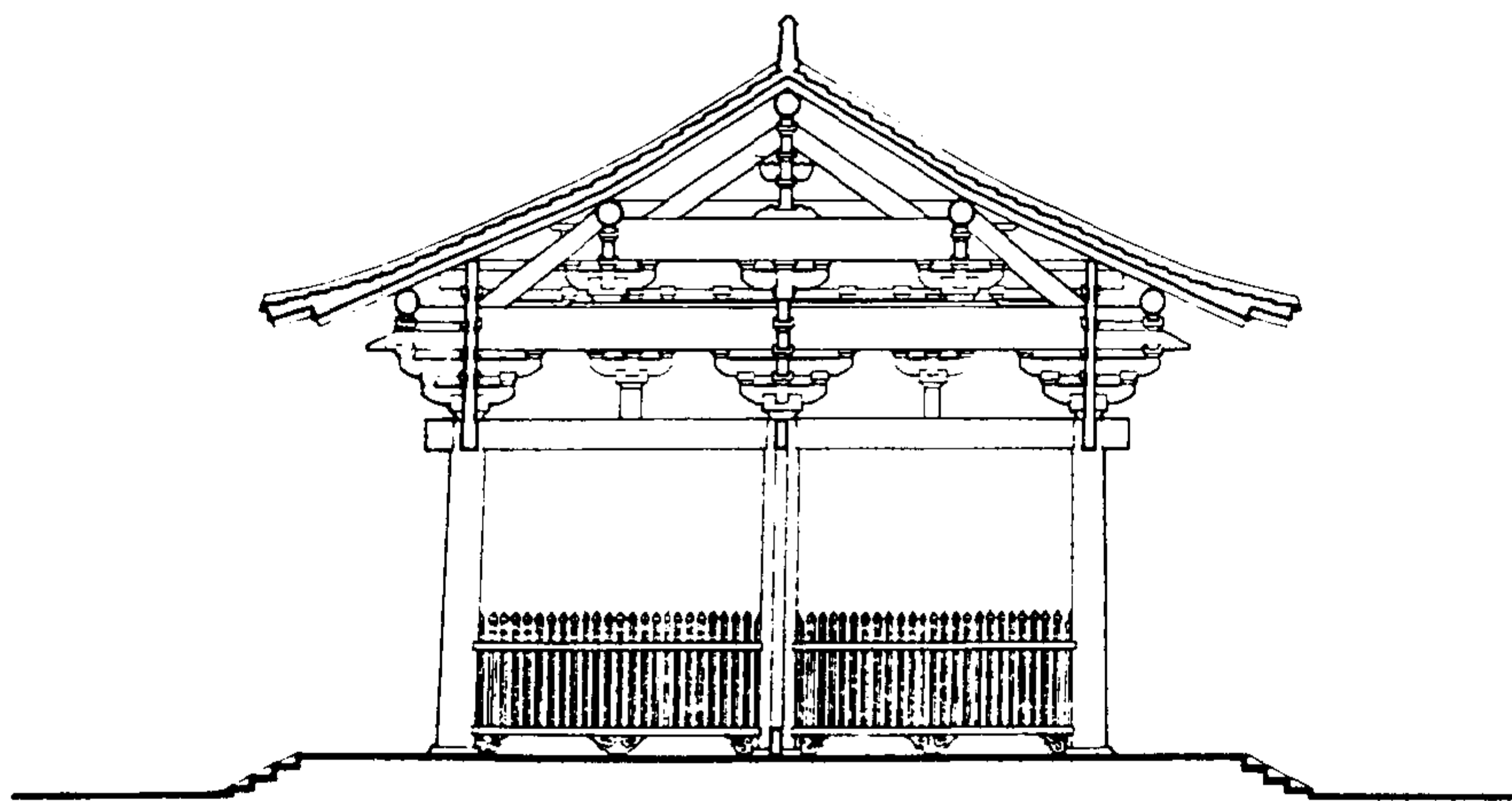


图9 独乐寺山门正立面图



当心间横断面

0 1 5M.

图9 独乐寺山门剖面图

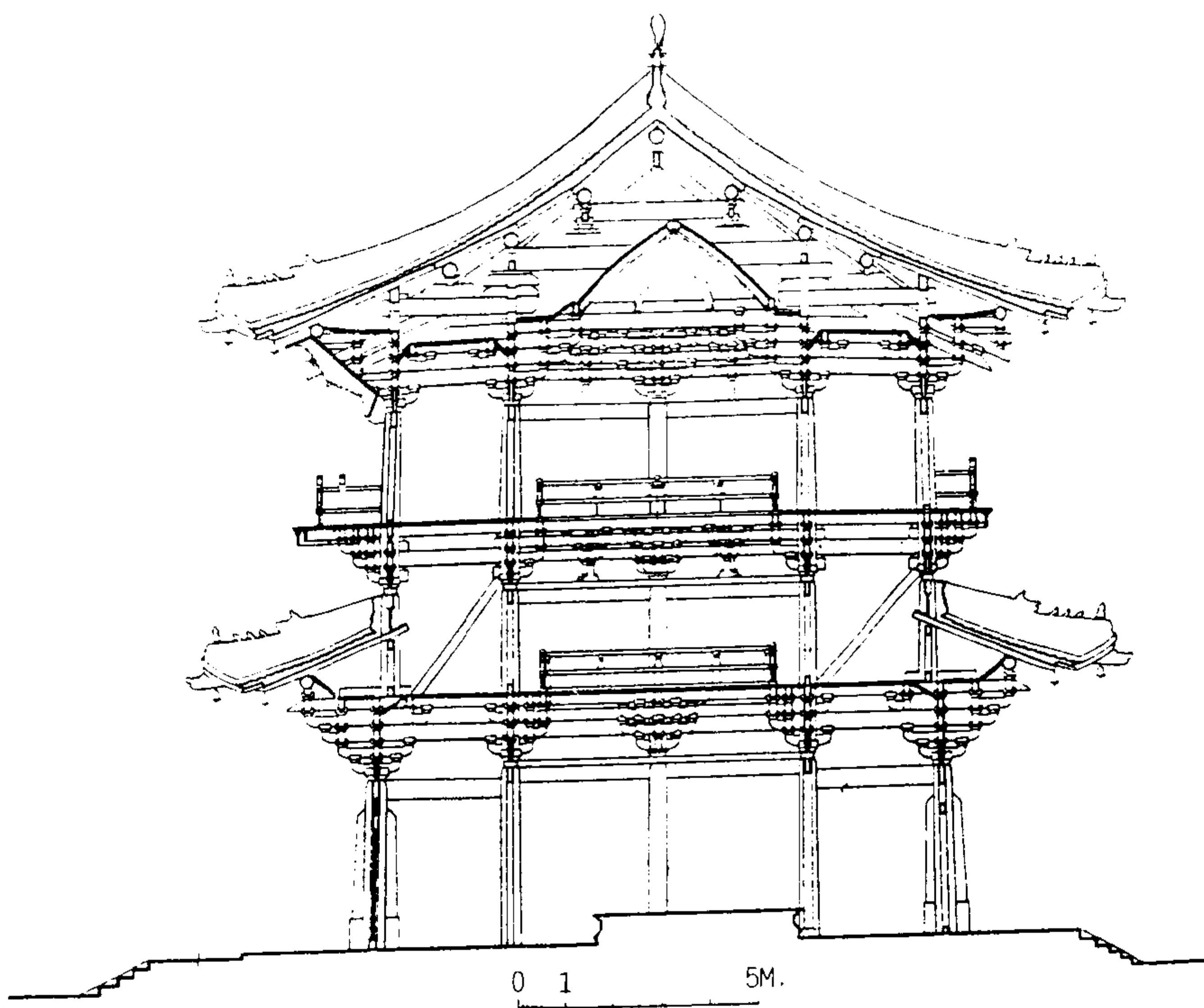


图 10 独乐寺观音阁横剖面图

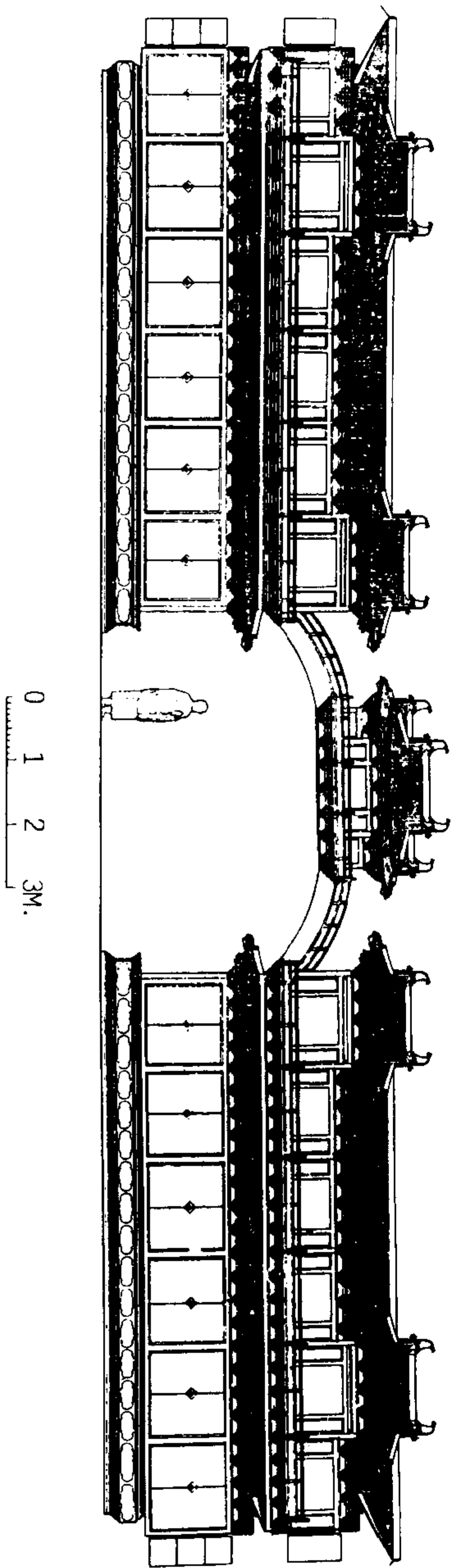


图 11 华严寺薄伽教藏殿壁藏西面立面图

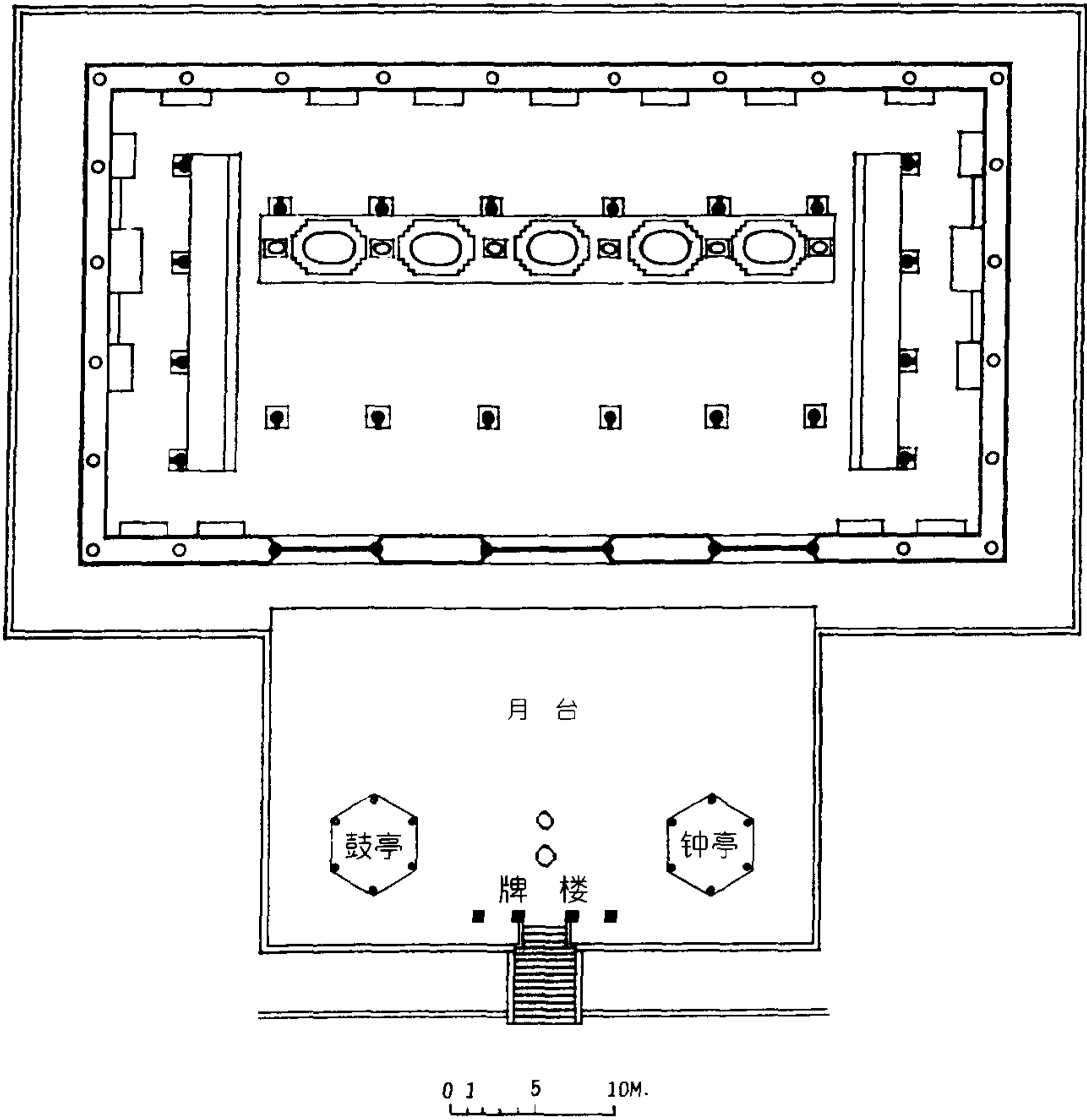


图 12 华严寺大殿平面图

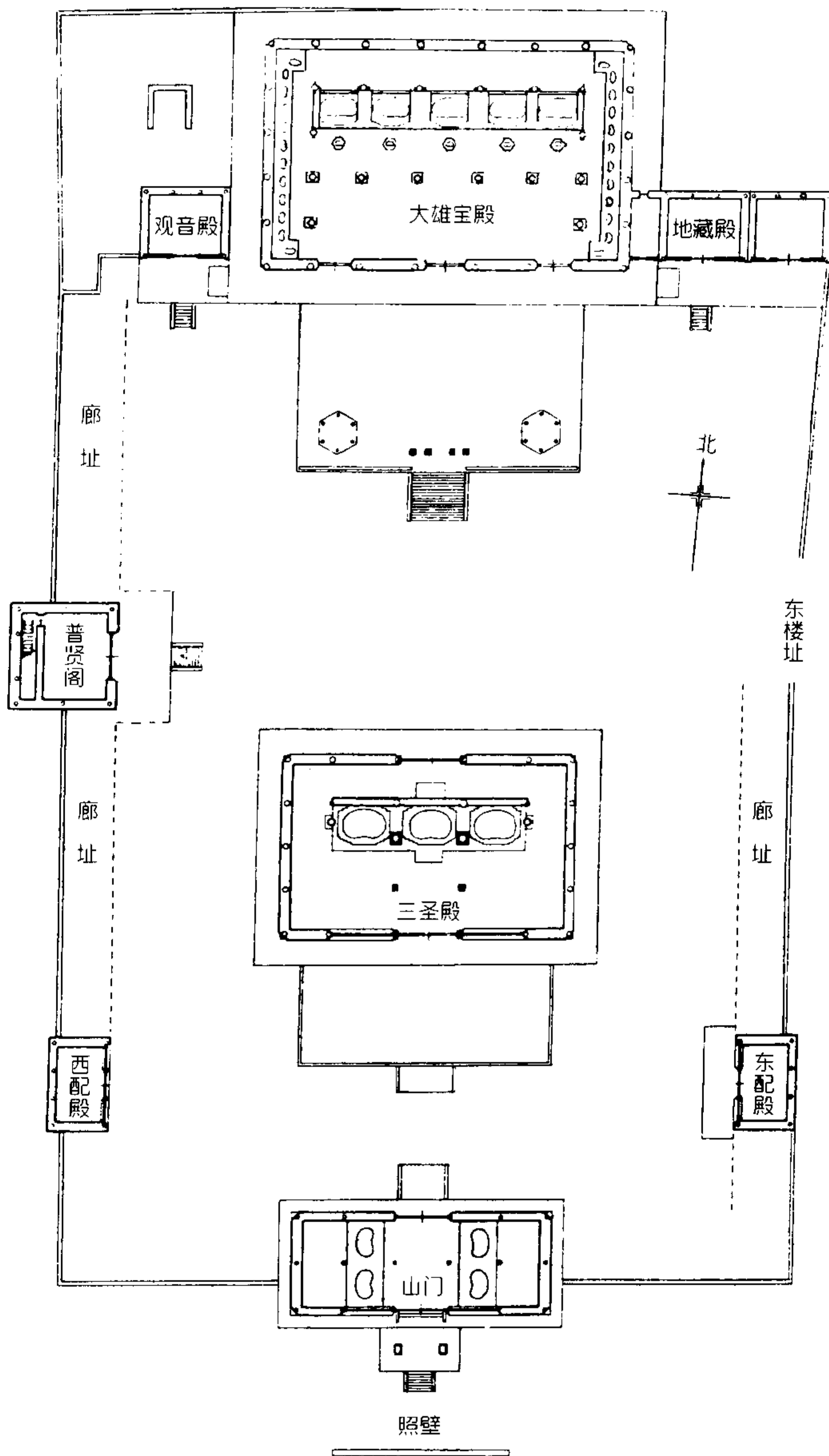


图 13 善化寺总平面图

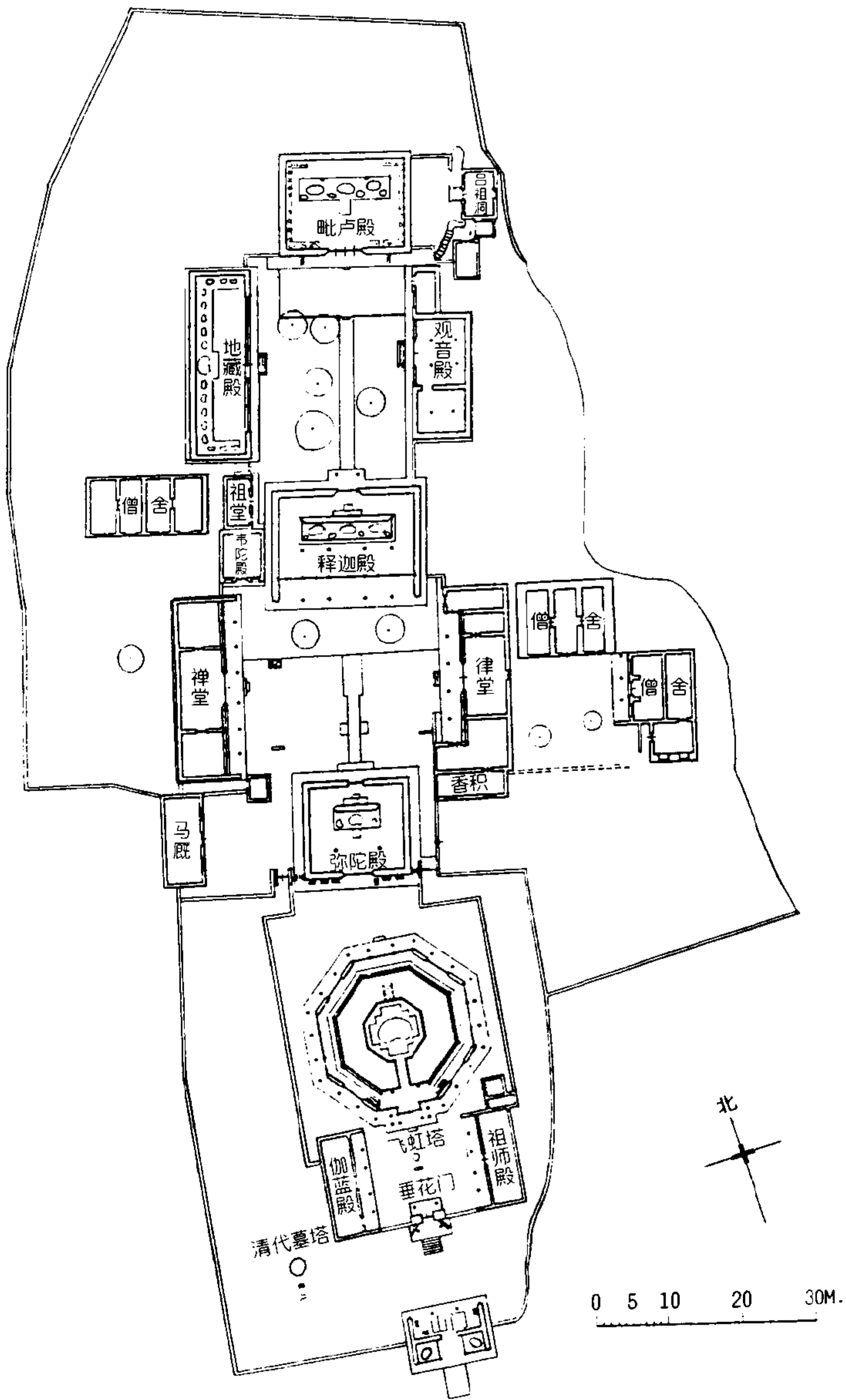


图 14 广胜上寺总平面图

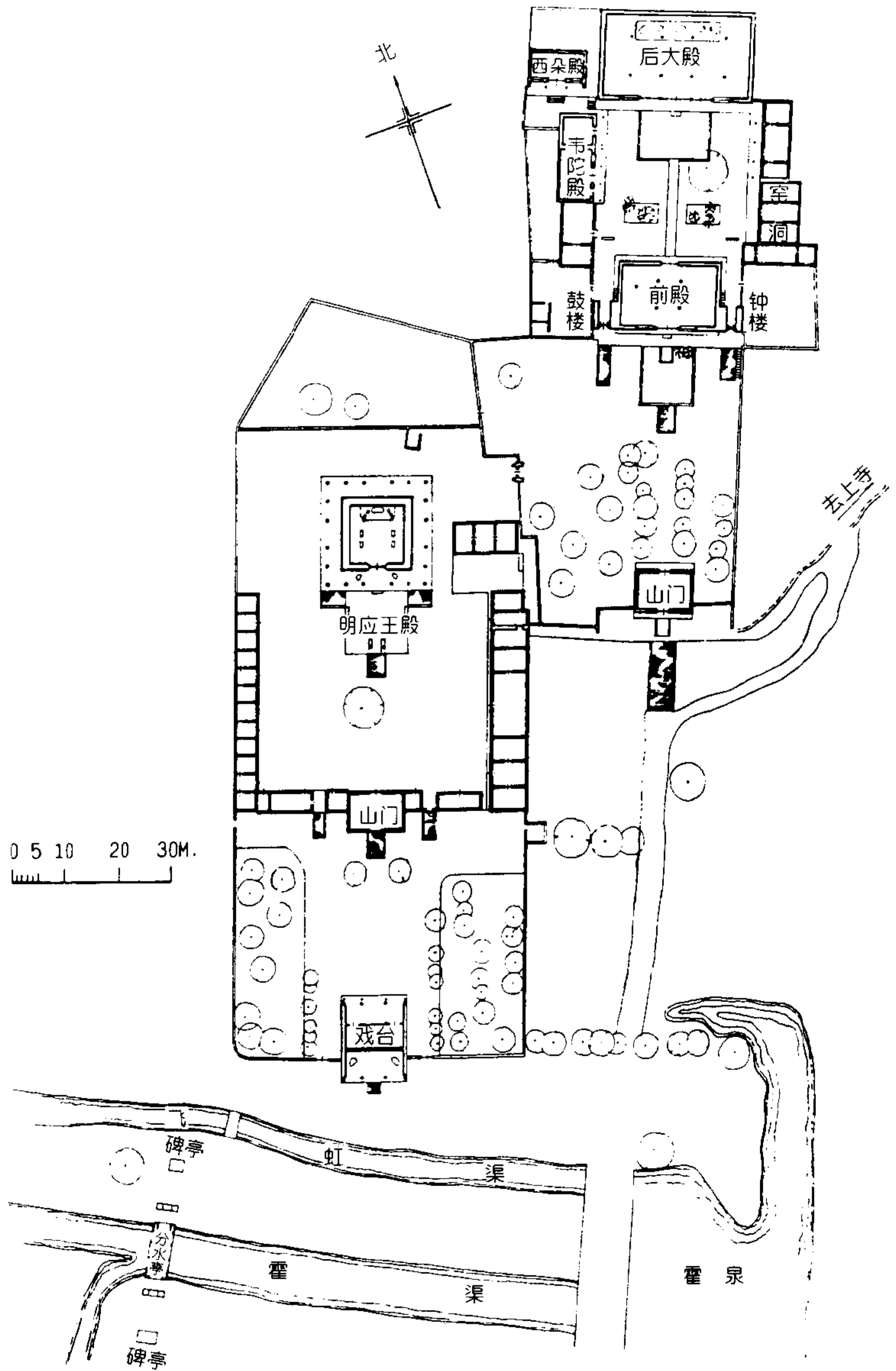
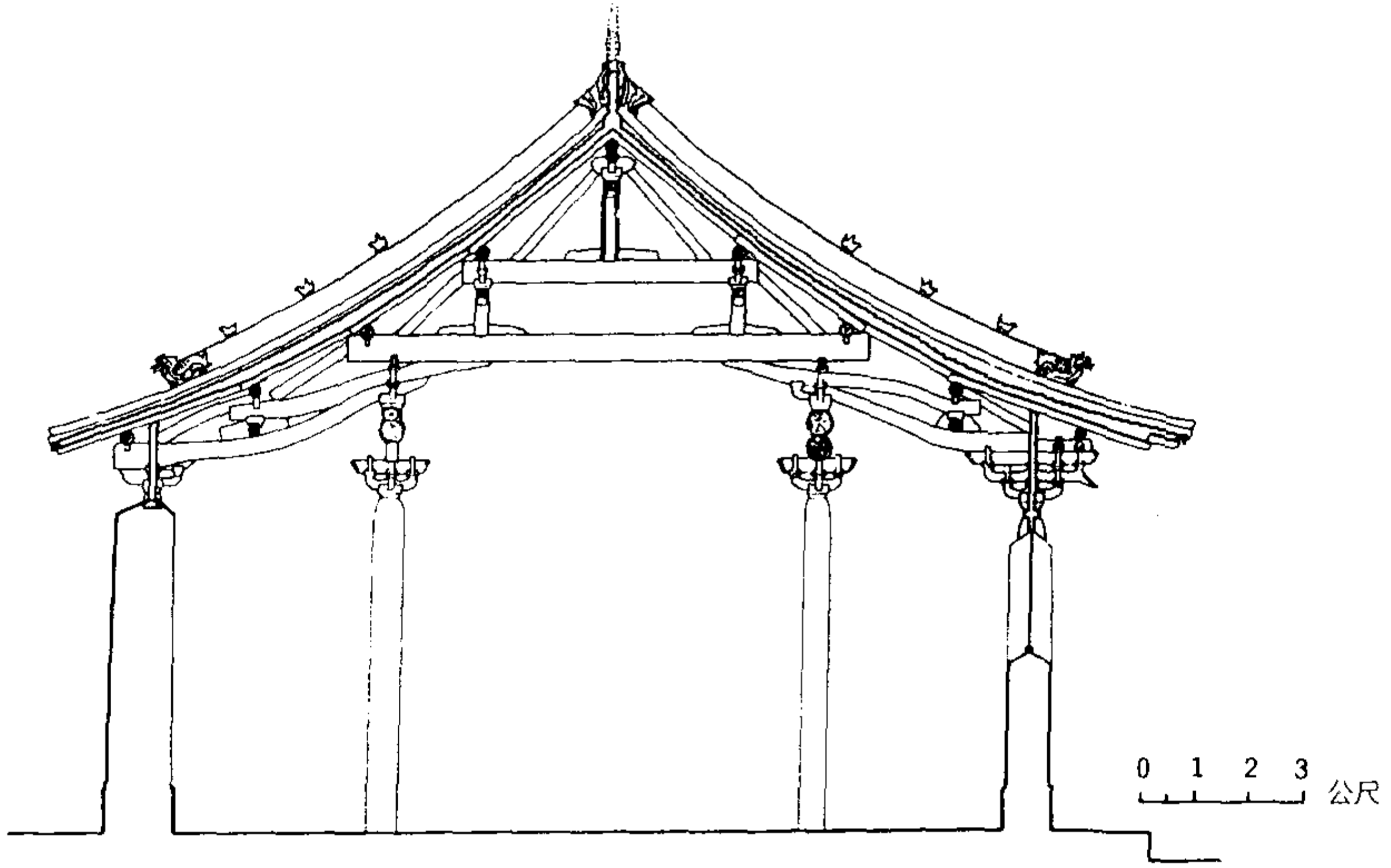


图 15 广胜下寺总平面图

广胜下寺大殿横剖面图



广胜下寺大殿平面图

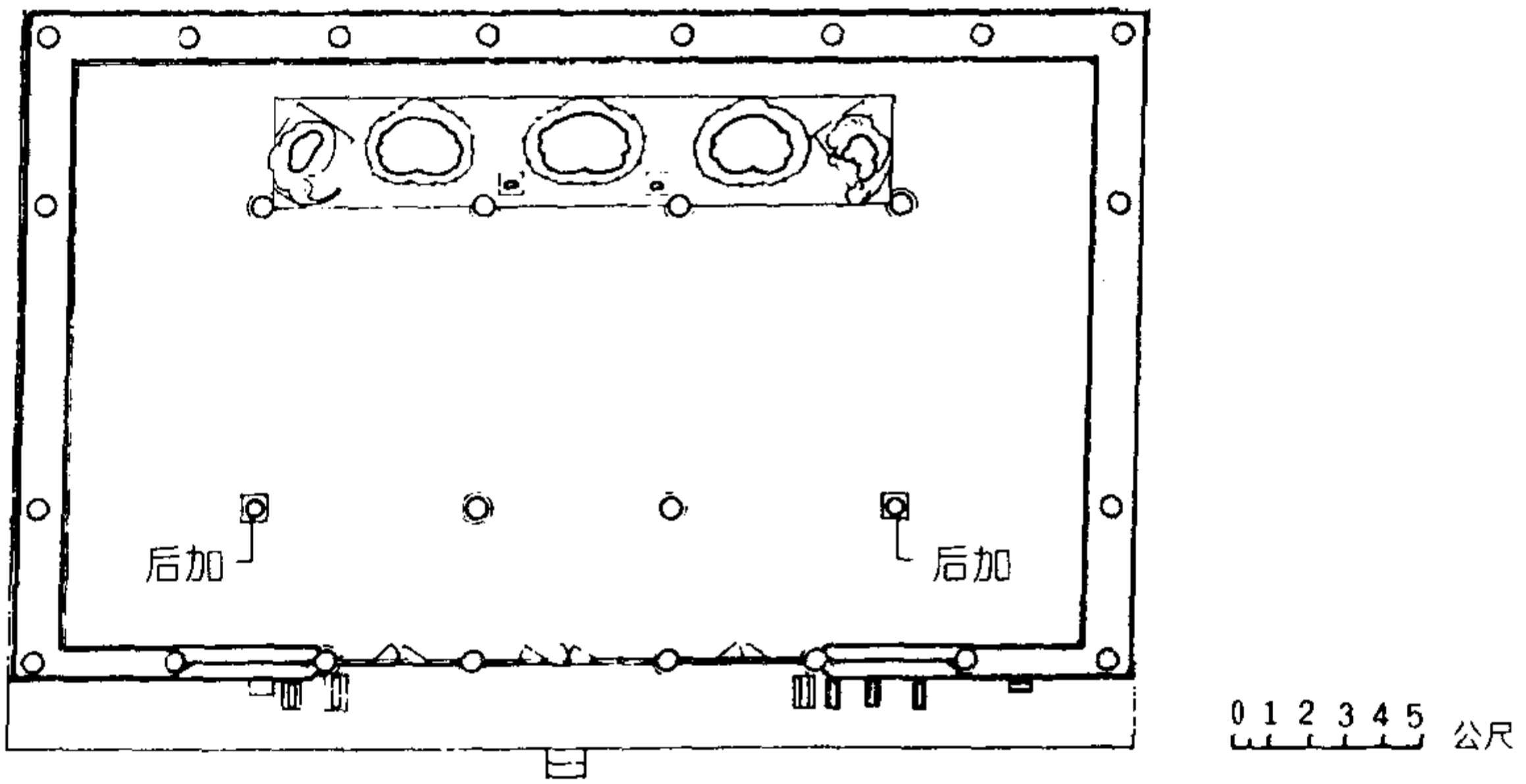


图 16 广胜下寺大殿平面、横剖面图

目 录

总序.....	(1)
---------	-----

建 筑 卷

第一章 中国佛教建筑的发展历程.....	(3)
第一节 佛教建筑的产生.....	(3)
第二节 两晋、南北朝时期	(4)
第三节 隋、唐、五代时期.....	(5)
第四节 宋、辽、金时期.....	(7)
第五节 元、明、清时期.....	(9)
第二章 中国佛寺的布局	(14)
第一节 汉地佛寺	(14)
第二节 藏传佛寺	(17)
第三节 小乘佛寺	(18)
第四节 实例	(18)
第三章 中国佛寺的典型建筑——殿堂	(25)
第一节 佛寺殿堂的构成	(25)
第二节 佛寺殿堂的特征与详部演变	(30)
第四章 中国佛寺的典型建筑——寺塔、经幢与石窟.....	(39)
第一节 寺塔	(39)



一、塔的起源	(39)
二、塔的演变	(41)
三、塔的类型	(50)
第二节 经幢	(69)
第三节 石窟	(71)
附 录	(80)
一、中国佛教的宗派与祖庭	(80)
二、中国著名佛寺	(89)

名山名寺卷

一、四大名山	(109)
(一) 五台山	(109)
显通寺	(110)
塔院寺	(111)
菩萨顶	(111)
殊像寺	(112)
罗睺寺	(112)
金阁寺	(112)
文宗寺	(113)
(二) 峨眉山	(113)
报国寺	(114)
伏虎寺	(115)
清音阁	(116)
万年寺	(116)
洪椿坪古寺	(117)
仙峰寺	(117)
天华禅院	(118)



卧云庵	(118)
(三) 普陀山	(119)
普济寺	(120)
法雨寺	(121)
慧济寺	(121)
(四) 九华山	(122)
化城寺	(123)
肉身殿	(125)
东崖寺	(127)
甘露寺	(127)
万年寺	(128)
祇园寺	(128)
上禅堂	(129)
天台寺	(131)
二、各省、市、自治区著名寺院	(133)
安徽省	(133)
三祖寺	(133)
马祖寺	(134)
报恩寺	(135)
龙兴寺	(136)
琅琊寺	(137)
迎江寺	(138)
广济寺	(139)
海会寺	(140)
澳门	(140)
普济禅院	(140)
北京市	(142)



妙应寺	(142)
觉生寺	(145)
碧云寺	(146)
潭柘寺	(149)
法源寺	(152)
西山八大处	(154)
卧佛寺	(160)
法海寺	(162)
天宁寺	(163)
大觉寺	(164)
云居寺	(165)
柏林寺	(168)
智化寺	(169)
兜率寺	(171)
西黄寺	(173)
雍和宫	(175)
戒台寺	(180)
福建省	(182)
涌泉寺	(182)
西禅寺	(185)
开元寺	(186)
南山寺	(190)
三坪寺	(192)
南普陀寺	(193)
广化寺	(194)
圣水寺	(196)
雪峰寺	(196)



万福寺	(198)
支提寺	(198)
甘肃省	(199)
拉卜楞寺	(199)
白塔寺	(201)
广东省	(202)
六榕寺	(202)
光孝寺	(205)
南华寺	(208)
云门寺	(211)
庆云寺	(213)
灵山寺	(214)
开元寺	(215)
广西壮族自治区	(217)
洗石庵	(217)
贵州省	(218)
宏福寺	(218)
河北省	(219)
外八庙	(219)
河南省	(225)
白马寺	(225)
大法王寺	(229)
少林寺	(230)
风穴寺	(235)
黑龙江省	(236)
极乐寺	(236)
湖北省	(238)



归元寺	(238)
宝通寺	(241)
五祖寺	(243)
玉泉寺	(245)
章华寺	(247)
湖南省	(248)
麓山寺	(248)
开福寺	(249)
祝圣寺	(252)
福严寺	(253)
南台寺	(254)
上封寺	(255)
吉林省	(256)
般若寺	(256)
江苏省	(257)
栖霞寺	(257)
灵谷寺	(258)
鸡鸣寺	(258)
兜率寺	(259)
金陵刻经处	(260)
寒山寺	(260)
戒幢律寺	(261)
灵岩山寺	(261)
定慧寺	(262)
金山寺	(262)
高旻寺	(263)
天宁寺	(263)



大明寺	(264)
江西省	(264)
东林寺	(264)
能仁寺	(265)
真如寺	(267)
净居寺	(268)
辽宁省	(268)
实胜寺	(268)
内蒙古自治区	(270)
席力图召	(270)
乌素图召	(271)
呼和浩特大召	(272)
美岱召	(274)
五当召	(275)
宁夏回族自治区	(277)
武当庙	(277)
牛首山寺	(278)
青海省	(278)
塔尔寺	(278)
瞿昙寺	(282)
赛宗寺	(283)
山东省	(284)
灵岩寺	(284)
湛山寺	(285)
兴国寺	(286)
山西省	(287)
佛光寺	(287)



陕西省	(288)
水陆庵	(288)
大兴善寺	(288)
慈恩寺	(289)
香积寺	(290)
兴教寺	(291)
净业寺	(292)
法门寺	(293)
草堂寺	(294)
荐福寺	(296)
上海市	(297)
玉佛寺	(297)
龙华寺	(299)
静安寺	(301)
沉香阁	(302)
圆明讲堂	(302)
真如寺	(303)
四川省	(304)
文殊院	(304)
昭觉寺	(305)
大佛寺	(306)
乌尤寺	(307)
宝光寺	(307)
灵岩寺	(309)
报恩寺	(310)
圣寿寺	(311)
凌云寺(大佛寺)	(313)



祥符寺	(314)
安觉寺	(315)
光福寺	(316)
八邦寺	(317)
嘎托寺	(317)
台湾省	(318)
玄奘寺	(318)
龙山寺	(319)
佛光山寺	(319)
法华寺	(320)
开元禅寺	(320)
观音寺	(321)
天津市	(321)
独乐寺	(321)
天成寺	(323)
西藏自治区	(323)
哲蚌寺	(323)
色拉寺	(325)
大昭寺	(326)
小昭寺	(328)
夏鲁寺	(330)
扎什伦布寺	(330)
萨迦寺	(332)
白居寺	(334)
桑鸢寺	(336)
布达拉宫	(337)
香港	(338)



宝莲禅寺	(338)
青山寺	(340)
新疆维吾尔自治区	(341)
金顶寺	(341)
圣祐寺	(342)
云南省	(342)
圆通寺	(342)
筇竹寺	(343)
华亭寺	(344)
曹溪寺	(345)
祝圣寺	(346)
浙江省	(348)
灵隐寺	(348)
净慈寺	(349)
七塔寺	(349)
天童寺	(350)
阿育王寺	(351)
大佛寺	(352)
国清寺	(352)

图版(彩图)

- 一 南禅寺大殿
- 二 佛光寺大殿
- 三 独乐寺观音阁
- 四 崇善寺明代布局图
- 五 布达拉宫全景



- 六 觉山寺全景
- 七 塔尔寺密宗学院天花
- 八 萨迦南寺
- 九 布达拉宫壁画桑耶寺图
- 十 镇国寺大殿
- 十一 佛光山正殿外槽梁架
- 十二 下华严寺薄伽教藏殿拱桥楼阁
- 十三 净土寺大雄宝殿藻井
- 十四 保国寺大殿斗八藻井
- 十五 初祖庵大殿
- 十六 保国寺大殿瓜楞柱
- 十七 崇福寺弥陀殿门扇榫格
- 十八 阁院寺大殿窗榫格
- 十九 上广胜寺毗卢殿窗榫
- 二十 隆兴寺大悲阁佛座
- 二十一 悬空寺
- 二十二 嵩岳寺塔
- 二十三 玄奘塔
- 二十四 大雁塔
- 二十五 大理三塔
- 二十六 栖霞寺舍利塔
- 二十七 神通寺四门塔
- 二十八 会善寺净藏禅师塔
- 二十九 释迦塔
- 三十 释迦塔藻井
- 三十一 飞虹塔
- 三十二 飞虹塔细部



- 三十三 大正觉寺金刚宝座塔
- 三十四 龙虎塔
- 三十五 九顶塔
- 三十六 修定寺塔
- 三十七 海宝塔
- 三十八 报恩寺塔
- 三十九 灵岩寺辟支塔
- 四十 龙华寺塔
- 四十一 繁塔
- 四十二 灵隐寺石塔
- 四十三 祐国寺琉璃塔
- 四十四 祐国寺琉璃塔细部
- 四十五 须弥福寿之庙琉璃万寿塔
- 四十六 玉泉寺铁塔
- 四十七 玉泉寺铁塔细部
- 四十八 小雁塔
- 四十九 圆觉寺塔
- 五十 妙应寺白塔
- 五十一 五台山塔院寺大白塔
- 五十二 碧云寺金刚宝座塔
- 五十三 呼和浩特金刚宝座舍利塔
- 五十四 广惠寺花塔
- 五十五 庆华寺花塔
- 五十六 少林寺塔林
- 五十七 一百零八塔
- 五十八 原起寺经幢
- 五十九 原起寺经幢幢座



- 六 十 赵州陀罗尼经幢
- 六十一 赵州陀罗尼经幢细部
- 六十二 云冈石窟第二窟
- 六十三 云冈石窟第九窟雕刻
- 六十四 云冈石窟第十窟前廊
- 六十五 天龙山石窟第十窟雕刻

图版(黑白)

- 1 洛阳的寺与塔
- 2 南禅寺总平面图、剖面图
- 3 南禅寺大殿剖面图
南禅寺大殿立面图
- 4 佛光寺总平面图、剖面图
- 5 佛光寺大殿剖面图
佛光寺大殿正立面图
- 6 隆兴寺总平面图
- 7 隆兴寺摩尼殿纵剖面图
- 8 独乐寺山门、观音阁平面图
- 9 独乐寺山门正立面图
独乐寺山门剖面图
- 10 独乐寺观音阁横剖面图
- 11 华严寺薄伽教藏殿壁藏西立面图
- 12 华严寺大殿平面图
- 13 善化寺总平面图
- 14 广胜上寺总平面图
- 15 广胜下寺总平面图
- 16 广胜下寺大殿平面、横剖面图



- 广胜下寺大殿梁架结构示意图
广胜下寺大殿立面图
- 17 崇善寺复原图
 - 18 拉卜楞寺总平面图
 - 19 拉卜楞寺闻思学院经堂平、剖面图
 - 20 布达拉宫总平面图
 - 21 呼和浩特市席力图召总平面图
 - 22 呼和浩特市席力图召大经堂剖面图
 - 23 避暑山庄和外八庙总平面图
 - 24 普陀宗乘庙平面图
须弥福寿庙平面图
 - 25 普宁寺大乘阁一层平面、侧剖面、侧立面图
 - 26 普陀宗乘庙大红台平面、立面图
 - 27 碧云寺总平面图
 - 28 天台国清寺平面图
 - 29 北魏九层石塔(原藏山西朔县崇福寺)
 - 30 嵩岳寺塔平面图
 - 31 嵩岳寺塔立面图
 - 32 佛光寺祖师塔平面图
 - 33 玄奘和尚墓塔平面图
 - 34 香积寺塔平面图
 - 35 栖霞寺舍利塔南立面图
 - 36 神通寺四门塔平面图
 - 37 净藏禅师塔平面图
 - 38 泛舟禅师塔平面图
 - 39 应县佛宫寺释迦塔总平面图
 - 40 虎丘山云岩寺塔平面图



- 41 定县开元寺塔平面图
- 42 祐国寺塔平面图
- 43 觉山寺塔平面图
- 44 妙应寺白塔平面图
妙应寺白塔立面图
- 45 云南潞西县风平大佛殿总平面图
- 46 白居易班根塔平面图
- 47 云冈石窟塔柱
- 48 碧云寺金刚宝座塔立面图
- 49 赵县陀罗尼经幢立面图
- 50 云冈、龙门、天龙山石窟平面示意图
- 51 敦煌莫高窟演变图
- 52 麦积山石窟第四窟原状想象图
- 53 麦积山石窟上七佛阁平面、剖面图
- 54 天龙山石窟第十六窟平、立、剖面图

建筑卷



第一章 中国佛教建筑的发展历程

第一节 佛教建筑的产生

佛教作为一种外来宗教传入中国,已有两千多年的历史了。事实上,从石器时代到佛教传入中国的西汉后期,中国本土建筑已形成一整套具有高度科学性的结构方式和具有独特艺术风格的建筑体系,即所谓的中国以木结构体系为主的建筑,并具有多种满足物质和精神需求的建筑类型,如住宅、宫殿、衙署、作坊、坛庙、高台等,中国佛教建筑在此基础和背景下生根、发展、历经传布融合成中国式的佛教建筑形式,并与其他本土建筑类型共同发展,成为中国建筑的重要组成部分。

最早见于记载的佛寺是东汉永平十年(67)天竺高僧下榻的洛阳白马寺,该寺是利用原来接待宾客的官署鸿胪寺改建而成的。“寺”本是汉朝的一种官署名称,此后成为中国佛教寺院的专称了。由于中国早期的寺院多为官吏、富豪施舍现成的官署或私邸所成,所以最初的佛寺就是按照汉朝的官署布局建造的,这种“舍宅为寺”的风气使得这类住宅式寺院以“前厅为佛殿,后堂为讲堂”为特点,并将府第住宅与寺院融为一体。佛寺在以后两千年的发展历



程中,一般都采取这种中国本土传统的院落形式,并一脉相承,使之成为中国佛教建筑的基本特点之一。

第二节 两晋、南北朝时期

公元二世纪末,汉末三国之际,丹阳人笮融在徐州建浮屠祠,“上累金盘,下为重楼,又堂阁周回,可容三千许人,作黄金涂像,衣以锦采”(《后汉书·陶潜传》)。这是中国历史文字记载中较具体地描述一个佛寺的最早文献。此浮图应是中国楼阁式木塔的萌芽。经三国至两晋、南北朝时期,建寺逐渐成为当时社会的重要建筑活动之一,这与统治阶级大力提倡是息息相关的。如十六国时期,后赵石勒与前秦苻坚建立寺塔,晋恭帝“造丈六金像,亲迎于瓦棺寺”;孝武帝“立精舍于殿内”,因而,南朝建康有五百多所佛寺,北魏统治范围内于正光(520—524)前后就有佛寺三万多所遍及城市和乡村,呈现出“京邑帝里,佛法兴盛,神图妙塔,桀跼相望,法轮东转,兹为上矣”(《水经注》)的景象。北魏洛阳就有一千三百六十七所佛寺,北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》记述了当时洛阳的四十多所重要佛寺(图1),其规模最盛者当数灵太后胡氏于北魏熙平元年(516)所立永宁寺,永宁寺塔是笮融浮图发展的更高阶段。永宁寺的平面采取在中轴线上布置主要建筑:前有寺门,门内建塔,塔后为佛殿。塔作为教徒崇拜的对象而立于寺的中央,成为寺的主体。早期中国佛寺的布局大致与此相同,永宁寺是此时期佛寺的典型,其平面方形,四面开门,中央建主体建筑的方法,是从印度的佛寺得到启示,同时结合汉代以来的礼制建筑发展起来的。



第三节 隋、唐、五代时期

佛教建筑是隋、唐、五代建筑活动中一个重要方面,国家和民间都投入大量的人力、物力进行建造。因而数量很多,分布面也很广。其中若干佛寺拥有大量庄园和水碾,并在城市里进行商业活动,在雄厚的经济基础上,寺院建筑和附属艺术得以发展和提高。

隋、唐佛寺继承了两晋、南北朝以来的传统,平面布局同样以殿堂门廊等组成以庭院为单元的组群形式。据记载,大寺可多至十数院,且以二、三层楼阁为全寺的中心,可是这样的大型建筑组群都已不存在,现只能从文字记载和雕刻、绘画中了解当时殿阁、回廊等组合的大体情况。唐代佛寺在建筑、塑像、绘画相结合的方面有了很大发展。本来在南北朝时代已经开始在殿堂和回廊的壁画上绘制各种以经变为题材的壁画,到公元七世纪,随着净土宗的发展和佛教进一步世俗化,各种壁画更为盛行。雕塑则在北魏的基础上进一步发展。留存至今的唐朝佛教殿堂中较为完整的只有两处,即山西五台山的南禅寺大殿和佛光寺大殿。

南禅寺大殿(彩图一)建于唐建中三年(782)是山区中一座较小的佛殿,周围建筑都是后代所建。这座小殿平面广深各三间,单檐歇山顶。其建造年代比佛光寺正殿稍早,主要构架、斗拱和内部佛像也基本上是原物。(图 2、3)

五台山是唐朝华严宗的重要基地,而佛光寺是当时五台山“十大寺”之一。这个寺位置在一个向西的山坡上,因而主要轴线采东西向。寺的总平面适应着地形处理成三个平台,第一层平台较宽阔,北部有金天会十五年(1137)建造的文殊殿,南侧和它对称的观音殿已不存在。第二层台上只有些近代建造的次要建筑;后面即



第三层平台以高峻的挡土墙砌成,上建正殿。据文献记载,此寺在唐太和(827—835)以前有一座七间三层的弥勒阁。现在的大殿(彩图二)则是唐大中十一年(857)所建。按五代时记载,当时殿阁并存。佛光寺的大殿比南禅寺大殿晚七十五年,但规模较大,而且后世改动极少(图4)。

大殿(图5)面阔七间、进深四间。其柱网由内外两圈柱组成,形成面阔五间、进深两间的内槽和一周外槽,内槽后半部建一巨大佛坛,对着开间正中置三座主佛及胁侍菩萨,坛上还散置菩萨、力神等二十余尊,皆为唐代作品。殿前面中央五间设板门,二尽端开窗;其余三面围以厚墙,仅山墙后部开小窗。

佛光寺大殿在创造佛殿建筑艺术方面,表现了结构和艺术的统一,也表现了简单的平面里创造丰富的空间艺术的高超水准。这是中国古代建筑的优秀传统之一。

大殿的外貌,下面用低矮的台基,立面每间比例近于方形。柱有生起及侧脚。各柱头上直接放置硕大的斗拱,而且正脊、屋顶、鸱尾和殿身各间构成和谐的比例,再加上屋檐和缓的起翘以及造型遒劲的鸱尾,使整个立面呈现出庄重稳定的形象。斗拱与柱高的比例为一比二,但因为出跳达四跳,整个屋檐挑出约近四米(相当于檐口至台基面高度的二分之一),所以在感觉上斗拱的尺度比实际大得多,由于屋顶采用一比二和缓坡度,使斗拱在结构和艺术形象上发挥了重要作用,这种比例关系,表现出唐代建筑稳健雄丽的风格。宋代以后,虽不乏大体量的建筑,斗拱用材很大,柱高也依然与明间面阔相等,但由于柱身加高使每间面阔与斗拱的比例相对地减少,由此所形成的外观也就与唐朝建筑具有显著的差别。

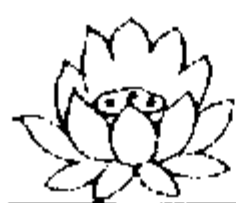


第四节 宋、辽、金时期

河北正定隆兴寺(图6)是现存宋朝佛寺建筑总体布局的一个重要实例,山门内一长方形院子,钟楼、鼓楼分列左右,中间大觉六师殿已毁,但尚存遗址。北进为摩尼殿,有左右配殿,构成另一个纵长形的院落,再向北进入第二道门内,就是主要建筑佛香阁和其前西侧的转轮藏殿和慈氏阁,其与其他次要的楼、阁、殿、亭等所构成的形式瑰伟的空间组合,也是整个佛寺建筑群的高潮。还有一座弥陀殿位于寺后。佛香阁和弥陀殿都是采用三殿并列的制度。全寺建筑依着中轴线作纵深布置,自外而内,殿宇重叠、院落互变、高低错落、主次分明。

佛香阁现高约33米、三层、歇山顶,上两层皆为重檐,并有平坐。重建于1940年左右。阁内所供四十二手观音像,高24米,为北宋开宝四年(971)建阁时所铸,为中国现今留存的最大的铜像。转轮藏殿与慈氏阁都为二层,重檐歇山顶。大小相同,但结构各异。寺内其余配殿都是单层。这种以高阁为全寺中心的布局方法,反映了唐中叶以后供奉高大的佛像而使主要建筑不得不向多层发展、陪衬的次要建筑也随之增高的特点。摩尼殿(图7)建于北宋皇祐四年(1052),殿基近方形,四面正中各出抱厦。殿身厚墙围绕,仅抱厦正面开门窗。此殿外观别致,重檐歇山顶,抱厦为歇山顶而以山面向前,与传世的宋代绘画极类似。

河北蓟县独乐寺(图8)重建于辽统和二年(984),现存的山门和观音阁都是辽代原物,原来两者之间有回廊环绕,现不存在。山门(图9)面阔三间,单檐庑殿顶。台基低矮,斗拱雄大,出檐深远,内部不用天花,斗拱、梁、檩等构件显露可见,装饰效果显著。观音



阁(图 10)、(彩图三)三层高,但外观仅为两层,中间是暗层,阁中置一座高 16 米的辽塑十一面观音像,是现存中国古代最大的塑像,该像直通三层,阁内有一空井以容纳像身。阁的上下两层间的暗层就是平坐结构和下层屋檐所占的空间。上下各层的柱子不直接贯通,而是上层柱插在下层柱头斗拱上的“叉柱造”。上下两层空井的形状不同,有助于防止空井的构架变形,加强了整个阁结构的刚性,而空井又是容纳佛像的空间,做到了结构与功能的统一。另外,还利用下昂和华拱出挑相等而高度不同的特点来调整屋顶坡度,这是唐以来单层与多层建筑常用的方法。阁的外形兼有唐朝雄健和宋朝柔和的特色,是辽代建筑的一个重要实例。

留存至今的还有山西大同的华严寺和善化寺,也都是辽、金建筑的重要作品。华严寺现分上、下寺,其中上寺的大殿重建于金天眷三年(1140),是至今已发现的古代单檐木建筑中体型最大的一座,下寺的薄伽教藏殿(图 11)建于辽重熙七年(1038),内部沿墙排列藏经的壁橱三十八间,仿重楼式样,分上下二层,在后窗处中断而做成天宫楼阁五间,飞越窗上,以环桥与左右橱相连接,忠实地反映了辽代建筑的风格,也是辽代小木作的重要遗物。而大殿(图 12)的柱网平面和“金厢斗底槽”的形式相近似,内外柱同高,其上用明栿、草栿两套屋架,与五台山佛光寺大殿相类似,可以证明辽代建筑直接继承唐代建筑的风格。善化寺(图 13)大雄宝殿建于辽,普贤阁、三圣殿和山门则是金代遗物。该寺殿宇高大、院落开阔,为现存辽金佛寺中规模最大的一处,同时这些建筑的平面、结构、造型各具特点,是研究辽、金建筑嬗递变化的重要资料。

宋代建筑的总体布局和唐朝不同,它是沿着轴线排列成若干四合院的组群布局,加强了纵深发展,如正定隆兴寺。另外一些组群的主要建筑已不是由纵深的二、三座殿阁所组成,而是四周以较低的建筑,拥簇中央高耸的殿阁,成为一个整体,如宋画《明皇避暑



图》、《滕王阁图》和《黄鹤楼图》都是如此。这时四合院的回廊已不在转角处加建亭阁,而在中轴部分的左右建造若干高低错落的楼阁亭台,使整个组群的形象不陷于单调。此外,与纵深布局相结合,在主要殿堂的左右往往以挟屋与配殿烘托中央主体建筑的重要性。从这些资料中还可以看到组群的每一座建筑物的位置、大小、高低与平坐、腰檐、屋顶等所组合的轮廓及各部分的相互关系都经过精心处理,并且善于利用地形,饶有园林趣味。

第五节 元、明、清时期

山西洪洞县广胜寺是元代佛教建筑的重要遗迹。广胜寺分上、下二寺,上寺(图 14)在山顶,下寺(图 15)在山麓,相距半公里许。下寺的建筑基本上都是元代修建的,上寺则大部分经明代重建,但总体布局变动不大。下寺建在山坡上,整个建筑群前低后高,由陡峻的甬道直上至山门,经过前院,再上达前殿。左右贴着正殿山墙有清代修建的钟楼及鼓楼。后院靠北居中为正殿,东西有配殿。前后两个院落利用不同的建筑间距和建筑组合方式,形成不同空间,是传统建筑常用的布局方法。

下寺大殿(图 16)重建于 1309 年,其梁结构有两个很大的特点。第一、殿内使用减柱法和移柱法,柱子分隔的间数少于上部梁架的间数,所以梁架不直接放在柱上,而是在内柱上置横向的大内额以承各缝梁架,殿前部为了增加活动空间,又减去了两侧的两根柱子,使这部分的内额长达 11.5 米,负担了上面两排梁架。第二、使用斜梁,下端置于斗拱上,其上端置于大内额上,再上置檩,节省了一根大梁。像下寺这种大胆而灵活的结构方法,是元代地方建筑的一个特色。



明、清时期,国内建造了许多大寺院,如南京灵谷寺、报恩寺和山西崇善寺等。崇善寺建于明洪武十四年(1381),是明太祖第三子晋恭王为纪念其母而建造的。现存明成化十八年(1482)的一幅寺院总图,忠实地表现了原来的面貌(图 17)、(彩图四)。

寺南向,据记载东西 290 多米,南北 570 多米,以东西两门间的甬道将寺分为南北二部,南部是仓、碾、园等,北部为寺的主体。主体部分在天王殿以北以回廊构成庭院。正殿九间,重檐庑殿顶,下承二层白石台基,与后殿间以廊连接,成为工字殿。在这个主要庭院的东西,隔着夹道各有八院,夹道前后有门,另在主殿前东西配殿各以走廊与东西院的两座大殿连接,也成为工字殿的形制。崇善寺的布局是中国古代大型建筑平面的典型形式之一。由廊院制度、东西部小院与主体廊院的关系、主院与小院间以夹道联系等这些特点,不难看出其与唐、宋、金时期的建筑有一定的嬗递发展关系,再以北京乾清宫和东西六宫的关系和崇善寺比较,也可看出若干接近之处。至于工字殿形制的主殿,东西配殿及周围回廊等是宋代以来大型建筑群常用的方法,重檐九间的大殿、白石台基则与明长陵棱恩殿、北京太庙相近似。这些都说明该寺的布局和造型仅次于宫殿一等。

明、清时期,藏族和蒙古族的喇嘛教建筑在元代的基础上进一步发展,数量很多,仅在内蒙就有喇嘛庙一千余所,西藏、四川、甘肃、青海等地则更多。

每座喇嘛寺院有二至六个札仓(经学院),分别供学习不同种类经典的僧众念经。札仓之外有佛寺,是供奉不同佛像的高大建筑。这两类建筑构成整个寺院的中心建筑,活佛的办公所和住宅、印经院、讲经坛、塔和僧众住宅,都是围绕着中心建筑而修建的。

甘肃夏河的拉卜楞寺(图 18)始建于清康熙四十八年(1709),是一组规模很大的建筑群。该寺的闻思学院是典型的札仓建筑,



由庭院、前廊、经堂和佛殿所组成。经堂(图 19)可容纳四千喇嘛念经,以中部凸起的天窗采光。佛殿高而进深小,内供铜像,旁边一个殿内放置活佛尸塔。经堂和佛殿内挂满彩色幡帷,柱上裹以彩色毡毯,在幽暗的光线中显得非常神秘、压抑,形成喇嘛教建筑特有的气氛。

一般而言,佛寺只是为了容纳佛像,建筑高而不大。空间处理有两种形式:一种如拉卜楞寺的寿喜寺,内部只容一座大佛,空间上下通敞;另一种如甘肃合作县札木喀尔寺的格达赫寺,内部容纳许多小佛,所以各层分开。佛寺前以僧众住宅等附属建筑围成庭院,而佛殿以其高大的体型,成为全寺的主体。

寺院建筑的墙很厚,且有很大的收分,窗很小,因而建筑显得雄壮坚实,檐口和墙身上大量的横向饰带,给人以多层的感觉。这些特点增大了建筑的尺度感。坚实的墙身上往往点缀一部分木门廊,上面又有轻扬的汉族形式屋顶,使这种坚实的体型并不呆板。藏族特有的装饰如由柱子到屋檐的一整套构件,平顶檐口饰带、屋顶的鎏金装饰构件、大门及窗户等,从比例、形式到纹样、色彩都已定型化,而各类建筑又都使用同样装饰,对于统一建筑风格发挥了一定作用。

西藏拉萨的布达拉宫(图 20)、(彩图五)是一组大型寺院建筑群,始建于公元七世纪松赞干布王时,现存的建筑是清顺治二年(1645)五世达赖喇嘛时期建造的,工程历时五十年。布达拉宫依山修建,高达二百余米,外观十三层,但实际仅九层。主体建筑分两部分:“红宫”主要是大经堂和存放历代达赖喇嘛塔的大殿;“白宫”是经堂、会客室、餐厅、办公室、仓库及寝室。在主体建筑之前有一片六公顷多的平坦地带,其中布置了印经院、管理机构、守卫室及监狱。围绕全宫有很厚的石城墙及城门。宫殿的结构和一般寺院相同,其中最突出的是藏族工匠有着熟练的砌墙技巧,不立



杆、不挂线,而砌缝平整、收分准确。布达拉宫的艺术处理手法和其他寺院建筑相似,利用山峰建造群体,而高耸的主体建筑位于山顶,控制全部建筑群,是非常成功的艺术处理。

蒙古族的寺院从使用上可分为两类:一类主要供僧众学习经文,组合内容及建筑处理和藏族寺院类似;另一类僧众不多,一般只有一所经堂主要供朝拜之用。后一种在蒙古族寺院中有一定的典型意义。

蒙古族从明代起大量吸收汉族文化,至清代达到更密切的融合。这种情况反映到建筑上是城市中的寺院完全采用了汉族传统佛寺的布局方式。除大经堂的平面、空间处理仍然保持喇嘛教经堂的特有形式外,其他建筑都与汉族建筑一样,呼和浩特市席力图召(图 21)是这类建筑中的典型实例。主要建筑按纵轴线排列,完全采用汉族传统佛寺的制度,但在中轴线的后部,布置了喇嘛教寺院特有的大经堂。大经堂(图 22)重建于清康熙三十五年(1696),平面分为前廊、经堂、佛殿三部分,但佛殿已毁,只余前面两部分。大经堂建于高台上,前有月台,这是汉族建筑的特点。外墙用砖,屋顶用汉族建筑的构架形式,但整个平面和空间处理,仍是喇嘛教寺院经堂特有的方式。建筑造型,墙身不太厚,外镶蓝琉璃砖,门廊很大,上面满开朱红色窗户,檐口饰带很宽大,并和屋顶的黄琉璃瓦檐组合起来,上面的鎏金饰物也很多。这些都使大经堂在外形上显得很华丽而无雄伟的气派。

河北承德的喇嘛教建筑形式,吸取了西起西藏、新疆,北到蒙古,东南到浙江等许多地区著名建筑的特点,集中了当时建筑上成功的经验而创造出来的,反映了当时民族文化交融的状况。清朝皇帝为了抵御苏俄侵略者,便于联系和团结蒙族、藏族等少数民族,从公元十八世纪起在这里建造离宫,兼作避暑之用(图 23)。围绕离宫的东面和北面的山地上建有十一组喇嘛教寺院,现存八



座,即:溥仁寺、普宁寺、普佑寺、安远庙、普乐寺、普陀宗乘庙、殊像寺、须弥福寿庙。其中普陀宗乘庙是模仿布达拉宫、须弥福寿庙是模仿札什伦布寺修建的。这些寺院在总体处理上,有些利用山势的自然坡度布置建筑,有些则作了较多的人工处理,把坡地处理成几个不同高度的台阶,在各个台阶上对称地布置建筑。建筑布局大多采用对称方式,但普陀宗乘庙和须弥福寿庙(图 24)则只是前面对称,其他部分随地形而变化。一部分寺院还附有园林,但处理手法不同于一般园林,而是就自然地势略加人工点缀,把山石树木组合到一起,也有些山石花木的处理主要是用来衬托建筑,增添不少意趣。主体建筑的造型引人入胜,各不相同,绝对尺度很高大,且依地形建于寺中最高处,尤为突出,甚为壮观。其中如普宁寺大乘阁(图 25),高三层,上面五个屋顶一大四小,造型稳重;普乐寺旭光阁为重檐圆顶,下面承以两层高台,周围配置八座琉璃小塔,比例和谐而形体富于变化;普陀宗乘庙的大红台(图 26)利用山势修建,平面曲折、体型错落,并在模仿藏族寺院形式的基础上,加入若干汉族建筑的手法,给人以雄壮而活泼的印象。

第二章 中国佛寺的布局

第一节 汉地佛寺

中国汉地佛寺的平面布局非常灵活,大体上可以概括为单体布局、组群布局和园林布局三类。

一、单体布局

单体式布局除了在佛教圣地中的茅庵、精舍、精室之中可以找到范例之外,中国汉传佛教寺院一般没有此种形制。

二、组群布局

历史上曾出现过多种布局形式,最早出现的是廊院式。这是一种受印度佛教寺院形式影响,并结合中国传统构图而形成的形制,即在每一个佛殿或佛塔的四周以廊屋围绕,形成独立院落,大



型寺院可由很多廊院组成。据载,献帝时笮融在徐州所建寺院即是廊院式布局的。东汉由于舍宅为寺的风气影响,寺院的最初形制为住宅式,“博敞弘丽,廊庑充溢”。魏晋南北朝塔庙普遍兴起之后,人为兴建的寺院保持了汉末塔庙布局的传统,以塔居中,前有寺门,后有佛殿。北魏洛阳永宁寺的布局可作为此时期塔庙的代表。永宁寺规模恢弘,平面方形、四面开门、中央耸立主体建筑。住宅式寺院与塔庙经过南北朝时期的搓磨融合,至唐而向更为繁芜的形制发展。随着塔的中心地位的跌落,讲堂、佛殿、方丈室等主要建筑构成的多重对称院落成为寺院的核心,曾经雄峙一时的塔则成为附属物。据《关中创立戒坛图经》记载,唐时大寺动辄十数院之多,且以二、三层楼阁为全寺的中心,原来居于中心地位的木塔转为重重叠叠的楼阁取而代之。廊院式寺庙中宽广的廊壁也为佛教壁画艺术提供了极为有利的场所,丰富了寺院建筑的艺术表现力。廊院式寺院构图特色是向心的。对于独院来讲可以形成强烈的艺术面貌,但对于多院的组群布局则显得主题过于分散,不易形成统一构图,也不适于修建于较复杂的地形上,所以后来被纵轴式布局所代替。廊院式布局实例已无存留,仅在个别寺庙布局上存有痕迹,如明代太原崇善寺的布局。

纵轴式布局将各主要殿堂布置在一条轴线上,每个殿堂前左右各置一座配殿,形成三合或四合院落。这种排列有序的院落群可引导信徒有秩序地、有层次地观赏全部寺院,以达到信仰的高潮。轴线上各进院落可以借助主体建筑造型不同、院落空间大小不同以及附属建筑不同以取得建筑艺术上的变化。较大的寺院还可以并列有两条或三条纵轴线,在侧轴部位可以建造塔院或花园、禅房等。每进院落根据地形高低建立在不同的标高上,虽然平面布置是规整的,但实际建筑空间却是丰富多变的,每个寺院都可以形成自己的特色。所以这种类型成为中国佛寺中应用地域最广、时间最长的寺



院类型,纵轴上的主要建筑大致为山门、天王殿、大雄宝殿、法堂,某些佛教寺院的藏经阁(楼)在最后。山门一般有门三道:象征空门、无相门、无作门“三解脱门”,故名“三门”。殿内左右分塑二金刚力士守护佛法。山门后的天王殿,中供大肚弥勒,背塑韦驮,左右分列四大天王,东西南北各护一天。再后的大雄宝殿供奉本尊——释迦牟尼或其他诸佛,是整个寺庙的核心。殿内两侧多塑十八罗汉或二十诸天。法堂是演说佛法、皈戒集合之处,最后的藏经阁(楼)是珍藏佛经与文物的地方。大雄宝殿两旁的东西配殿,东为伽蓝殿,供像三尊:波斯匿王(中)、祇陀太子(左)、给孤独长者(右),两侧常供十八伽蓝神守护寺院;西为祖师殿,专祀该宗奠基与功绩卓著的祖师。其他尚有斋堂、客堂、寝堂、延寿堂、库房、浴室等按照东内西外——东边为僧侣寝居、西边为施主寝居的原则分布左右。在总的布局大体不变的情况下,个别寺院也常根据自己宗派、环境的需要而对部分殿堂配置加以调整,体现了中国传统建筑均而不僵、严而不死的灵活原则。河北正定隆兴寺是纵轴式布局的优秀实例,北京碧云寺是沿山区地形布置、纵轴式寺庙的佳作。

三、园林布局

园林布局可分城市型、山林型和综合型三类。城市型一般位于城市及近郊,寺外无园林环境,常有独立的寺园,园内以人工造景为主,其风格和构景特征与私家园林差异不大;山林型一般位于自然风景优美的山林村野,寺外具有园林环境或山林环境,以自然景观为主,辅以人工造景;综合型一般位于风景条件好、地形复杂的近郊,既有自然景观为主的构景,又有人工景观为主的构景,两种构景方式综合并用。



第二节 藏传佛寺

中国喇嘛寺的平面布局有四种情形：

一、藏族居住地区的小型喇嘛庙的平面布局与藏族民居相同，以方形四合式碉楼作为特征，中大型喇嘛庙的组群布局则分为均称与不均称两类。

二、有轴线贯穿的均称布局的喇嘛庙，大多建于河谷山间的平缓地带，平面布局分为方形和圆形两种，主体建筑居中，附属建筑呈十字展开，或居四角，以合佛教五方四天之说，寺多起周墙，俨似城堡。西藏萨迦的萨迦寺与札囊的桑耶寺是此类布局的典型代表。

三、无明显轴线贯穿的不均称布局的喇嘛庙多依山而建，以白色或其他色彩为主调的大小建筑循山顺势、错落重叠。

虽然，在平面布局上此类寺庙并无统一规划，由于建筑材料、色彩相同，主体建筑尺度夸大，装饰精彩繁杂，具有统一全局的作用，整个寺庙并不显得杂乱。西藏拉萨的布达拉宫是此类布局的杰出作品。这种布局的出现与形成，一方面受西藏宗山建筑的启发（西藏地方政府一般设在山上，利于应急防守）；一方面由于藏传佛教寺院的内容较多，建筑类型随之也较复杂。如一般除供奉佛像的佛殿和讲习佛法的经堂外，还有保存活佛遗体的灵塔殿、转经廊、喇嘛塔、活佛公署、喇嘛住宅等。

四、汉族居住地区的喇嘛庙由于受到汉传佛教寺院的影响，布局颇与内地晚期寺院类似，主要建筑置于轴线之上，附属建筑均称排列左右。



第三节 小乘佛寺

西双版纳地区的缅寺一般位于村寨地势险要、风景最佳的地方。仅供释迦牟尼一佛的佛殿居于寺中，经堂一般在前，僧舍在后，塔的位置较为自由，整个平面布局随意倾向十分明显。云南景洪橄榄坝曼苏满寺的平面布局代表了此一地区缅寺的布局风格。德宏地区缅寺的平面布局更为自由灵活，云南瑞丽大等喊寺的平面布局可以作为此一地区缅寺布局的代表。

第四节 实 例

北京碧云寺(图 27)位于北京西郊香山东麓。相传是金章宗(完颜璟)玩经景楼旧址。始建于宁宗至顺二年(1331)，原名碧云庵。明正德、天启年间，扩建成寺。全寺北靠西山、南邻静宜园，环境优美，为北京著名风景名胜地。碧云寺是一座结合山势布置的优秀纵轴式佛寺实例。自山门开始依山叠起，分为六进院落，分别安排了各式门、殿、亭、塔、牌坊诸类建筑，沿途松柏蓊郁，形成丰富多变的空间效果。南跨院的五百罗汉堂为田字形平面，北跨院的水泉院中布置有飞瀑、池亭，为幽静的避暑场所，都为该寺增添了许多魅力。

北京潭柘寺位于北京城西戒台寺西北的潭柘峰上，是北京地区历史最悠久的寺庙，也是北京郊区最大寺院之一。因为山上有个青龙潭，寺内又有古老的柘树，故名之潭柘寺。始建于晋代，当时称嘉福寺，“先有潭柘，后有幽州”的说法证实其修建要比元代建



大都早八百年,唐代曾成为规模较大的讲经处,改名龙泉寺,后代又多次易名,现有建筑皆为明、清遗物。全寺建筑分三部分,沿中轴线自牌楼进入山门,即天王殿、大雄宝殿、三圣殿、毗卢阁。东是庭院式建筑,有方丈院、清帝行宫、万岁宫、太子宫等,西是一组寺院建筑,有楞严坛、戒台、观音殿。现存的拜殿,相传为元世祖忽必烈之女妙严公主拜佛的遗址。寺外的塔院和后山腰的龙潭,也为古刹增色不少。

湖北当阳玉泉寺与栖霞、灵岩、国清诸寺于隋时并称天下丛林四绝。该寺位于当阳县城西十五公里玉泉山(一名堆蓝山,又名覆船山)东麓。汉建安年间,普净禅师初结茅于此。隋开皇初,建寺三十六座,造像八十万躯。宋天禧末重修,改为“景德禅寺”。据载“为楼者九,为殿者十八,僧舍三千七百”。星环云绕,为荆楚丛林之冠。元明清各代都有修葺。寺前有玉泉铁塔,还有天王殿、大雄宝殿、毗卢殿、毗卢上方、东堂、西堂、般舟堂、藏经楼等建筑,皆体现三楚古建筑物特有风貌。殿前有隋铁镬、宋铁钟、元铁釜等文物,殿前有莲池。池左右为讲经、伽蓝二堂,与禅院相连。天王殿殿后有毗卢殿。殿侧数十步处为般舟堂,宋敕建,清重修。堂与殿南的藏经楼(亦名倚玉楼)皆为四合院。院内有明代的月桂,堂左临溪有唐代银杏。

江苏南京栖霞寺位于南京市东北约二十公里的栖霞山中峰西麓。南朝齐高帝建元年间(479—482)始建,唐高祖时增建殿宇楼阁四十九所,改名功德寺,后经数次易名终称栖霞寺。现存木构建筑,如山门、天王殿、毗卢殿、藏经楼、摄翠楼等,大部分为清光绪三十四年(1908)重建。寺后有舍利塔,为南唐遗物,是寺内遗留的最有价值的建筑。塔后山崖间,为齐、梁间开凿的千佛岩,是中国已知唯一的南朝石窟。

山东长清灵岩寺位于长清县东南方山下,泰山西北麓,寺兴于



北魏,盛于唐宋,全盛时有殿阁四十余处,禅房五百多间,主要建筑有千佛殿、大雄宝殿、御书阁、钟鼓楼、辟支塔等,寺周群山环抱,汉柏、一线天、对松桥等胜景,皆别有情趣。

浙江天台国清寺(图 28)位于天台县城北天台山麓,前有双涧环绕,后有五峰环列,为佛教天台宗的发祥地。寺创建于隋开皇十八年(598),历代屡有兴废,现存建筑为清雍正十二年(1734)重建。建筑接三条纵轴线布置。正中轴线上是大雄宝殿、雨花殿、弥勒殿、雨花殿前两侧是钟楼、鼓楼;西轴线上有安养堂、观音殿、文物室、妙法堂,妙法堂楼上有藏经阁,楼下即台宗讲席,系为寺僧讲经说法之处;东轴线上有斋堂、方丈楼、迎塔楼,还有修竹轩、禅堂、静观堂等建筑。现有房屋六百余间,面积达 19600 平方米。山门巧妙避开了主轴线,开在一道黄色然壁的转弯处,使佛门显得神秘肃穆。山门外有寒拾亭、丰干桥,分布得错落有致、浑然一体。寺内外长松巨樟、景色清幽。

浙江杭州灵隐寺位于杭州市灵隐山(即武林山)山麓,前临冷泉,面对飞来峰。东晋建寺,五代吴越国时为全盛时代,传有九楼十八阁,七十二殿堂,拥有房屋一千三百余间,清顺治六年全面重修。清康熙元年赐名云林禅寺。寺的东、西皆有山门,与天王殿并立。天王殿前有两座建于宋开宝二年(969)的石经幢,殿后有 大雄宝殿,单层三重檐,高达 33.6 米,琉璃瓦顶,殿左有联灯阁、大悲阁。殿前有两座九层八面仿木结构的石塔,是北宋建隆元年(960)建。与灵隐寺隔溪相对的是飞来峰,又称灵鹫峰。峰的峭壁上刻有自五代至元代石雕佛像三百三十余尊,飞来峰有不少溶洞,灵隐寺不仅为佛教圣地,同时也是观光的自然胜境。

浙江宁波天童寺位于距宁波市 30 公里的太白山麓,草创于西晋,宋代兴盛,现有殿宇多为清代建筑。中轴线上依次为外万工池、七塔苑,内万工池、山门、天王殿、佛殿,法堂后有倒坐厅、大鉴



堂、罗汉堂、先觉堂等,法堂楼上为藏经楼。中轴线东侧有钟楼、伽蓝殿云水堂,西侧有祖师殿、斋堂、静观堂。天童寺建于群山环抱之中,环境幽美。自宁波东行,过镇蟒塔,入万松关,古松夹道,浓荫覆地。越过伏虎亭、古山门、隐盖亭,翠竹丛紧接古松林,渐闻泉水淙淙,峰回路转,豁然开朗,便是天童古刹。天童寺是一座名闻海内外的大型寺庙园林,别有情趣。

山西灵丘觉山寺(彩图六)位于灵丘县城东南 15 公里,寺周群峰环抱,风景幽绝。始建于北魏孝文帝时期,经历代重修,现有建筑除一座辽代砖塔外,均为清代重建。全寺由三条轴线组成,中轴为大雄宝殿,东轴为弥陀殿,西轴为塔院及贵珍殿,在前方设置山门及东西阁以为全寺的总廊,布置紧凑,条理清晰,为清代佛寺布局的佳例。为了平衡全寺一塔独立的视觉构图,在寺右前方山岗上设置墓塔一座,以为呼应,从各角度都能形成较好的空间构图。

山西晋城青莲寺建于崇宁元年(1102),该寺总体布置上有许多巧妙的艺术处理。首先沿通往寺院的山路上设置七座过街式门楼,称七星楼。用这样层层引导的方法加深信徒拜山的印象,构成佛寺建筑的序幕。寺院总体是中轴对称式的,但沿着山坡地势组成了不同高程的四个院落,每个院子的形状与空间皆不相同。最成功的是在寺院东侧,利用壁立的山崖、山峰,在其中间添建了龙王殿、钟楼、款月楼、城墙等建筑,构成东路屏障。无论从寺院内或寺院外观赏,都好像是自然与人工交融一体,打破了规整寺院的严肃性和单调感,为寺院增添了不少诗情画意。

山西五台山塔院寺位于五台山台怀镇,建于明永乐五年(1407),是五台山五大禅处之一。原为显通寺的塔院,明代重修舍利塔建立为寺。大雄宝殿在前、藏经阁在后,中间建立高约 50 米的舍利塔,周围以廊屋环绕,是一座以塔为中心的寺院。塔院寺的空间环境设计得十分成功。虽然本身是一规整轴线式布局,但在



其前方建造了天王殿,山门、牌坊、影壁等一系列小建筑,增强与大塔之间的对比效果;另外,大塔与附近的万佛楼建筑群、钟鼓楼二层楼阁以及山顶上的菩萨顶建筑都有呼应。在青山翠屏之中,其巨大而凝重的体量、洁白的塔身显得十分醒目,信徒未达台怀镇之前即已在望,这座建筑物自然成为五台山的标志物。

四川峨嵋山报国寺为出入峨嵋山的门户,建于清代,是一座规模较大的寺庙,主要建筑有弥勒佛、大雄宝殿、七佛殿、藏经殿等,自前而后,依据山势逐步抬高,气势十分雄伟。

浙江普陀山法雨禅寺创建于明万历八年(1580),清康熙三十八年(1699)重修。其与普济、慧济为素有“海天佛国”之称的普陀山之三大寺院。建筑群背山起势,凡殿宇六重,层层升高。主要建筑有天王殿、玉佛殿、圆通殿、御碑亭、大雄宝殿、藏经楼等。法雨禅寺布局整齐、殿宇宏伟,气势不凡。

安徽青阳九华山百岁宫位于素有“莲花佛国”之称的四大佛山之一九华山上。九华山寺院始建于东晋,盛期有寺院、庵堂、茅蓬共二、三百处,寺院依山就势,自由布局,白墙灰瓦,富有民居风格。百岁宫又名万年寺,始创于明,在九华山摩空岭山脊上,东壁以悬崖为基,西临九华峡谷,形势险峻,有九十九间半殿宇与僧房组合在一起,屋顶采用同一高度,天际轮廓整齐,墙身挺拔。下部随山势高下,附于岩石上,其内部空间与层数亦随山势而异,是建筑与岩石结合的一个很好的范例。

青海湟中塔尔寺是为纪念藏传佛教格鲁派(俗称黄教)的创始人宗喀巴而在其降生地建造的寺院,始建于明,后屡有增建,是一座沿山沟布置、规模巨大、占地六百余亩、集聚各类佛教建筑于一体的宗教城。为保证总体意图,在山沟入口处建立了门塔以为始点,继而建造了八座喇嘛塔及小金瓦殿以为引导,达到作为全寺的重点的大金瓦殿建筑区,最后以在山沟尽端的密宗学院为全部建



筑群的结束,其他殿堂、学派、公署皆围绕大金瓦殿四周山坡上下建造,虽自由但有组织,虽分散但有重点,是山寺布局的佳作。整个寺院的建筑形式与细部装饰,溶合了汉藏建筑艺术的表现手法(彩图七)。

青海瞿昙寺位于乐都县南山坳里,明以前已建,经明洪熙、宣德年间扩建,更具规模。整个建筑群系典型汉官式庙宇形制,建于山麓,有三重院落,因势高升。中轴线上有:殿式山门、金刚殿、瞿昙殿、宝光殿、隆国殿,左右两侧有碑亭、莲花宝塔、配殿、大小鼓楼、大小钟楼和壁画长廊等,作总体对称、细部不对称的配置。画廊共有五十余间,其中二十八间布满巨幅彩色壁画,以连环画方式表现释迦牟尼的一生,堪称一绝。

西藏萨迦寺位于萨迦县奔波山附近,建于公元十三世纪中叶,分为南、北两寺,规模宏大,北寺坐落于重曲河北岸的奔波山麓,南寺(彩图八)择地于重曲河南岸的平地上。北寺除二层大殿和配殿等,其他建筑已毁,南寺则保存完好。南寺为方形,四面筑有护城河和两重城墙。东西纵 214 米,南北宽 210 米,占地约 45000 平方米。内城墙高 8 米,厚 3 米,墙的四角上建有角楼,可眺望。城墙东开有三个大门,并有三座桥梁和护城河相接。寺内建筑,主要有大经堂、则金拉丈(法王公署)等。大经堂高 21 米,在藏族传统建筑基础上带有元朝建筑风格。北寺包括萨迦地方政府的办公处。

西藏桑耶寺(彩图九)位于扎囊,初建于公元八世纪中叶,后于达赖七世时(1708—1757)重建,为西藏第一座喇嘛教寺院。其主要佛殿建于一个正圆形的围墙内,中央是象征世界中心的乌策大殿,周围十二座殿堂象征须弥山四方咸海中的四大部洲和八小部洲,四角白、绿、青、红四座舍利塔,象征四大天王,正南、正北有太阳殿和月亮殿,圆形的石墙则象征世界的外围。桑耶寺完全按照佛教对世界的解释进行总体布置,是西藏喇嘛庙中布局构思最奇



特的典例。清乾隆二十年(1755)为纪念平定准噶尔达瓦奇的叛乱,在河北承德所建普宁寺的主殿大乘阁即仿桑耶寺乌策大殿的形制建造,并在其周建四大部洲以及日、月拜殿。

第三章 中国佛寺的典型建筑——殿堂

第一节 佛寺殿堂的构成

常见的佛寺殿堂有许多类型,包括三门殿、弥勒殿、钟楼、鼓楼、天王殿、大雄宝殿,法堂、伽蓝殿、祖师殿、玉佛殿、三圣殿、药师殿、观音殿、三大士殿、念佛堂、罗汉堂、佛学苑、戒坛殿、藏经楼、方丈室、斋堂、放生池、如意寮、化身窑等,佛寺建筑的布局内容随着宗教礼仪、教义的不同以及其他因素的影响而各异,下面简要介绍其特征:

三门殿 亦名山门殿,因象征“三解脱门”而得名。门两旁塑两大金刚像,守护佛法。

弥勒殿 一般寺院将弥勒的真身塑像置于天王殿,有的寺院将弥勒的化身塑像专供一处,即称此处为弥勒殿。上海龙华寺设有弥勒殿。弥勒殿的建筑常为单檐歇山式或单檐庑殿式。殿两侧置有蹲立石狮和石幢。

钟楼 位于天王殿左前侧,一般为三层飞檐歇山式或三檐庑殿式。击之以召集僧众。因其供奉地藏菩萨,亦有称之为地藏殿的,一般地藏殿也设置于寺院的东边。



鼓楼 位于天王殿右前侧。一般为三层飞檐歇山式或三檐庑殿式。佛寺素有早撞钟、暮击鼓以报时之说。鼓楼中供奉关帝,其左胁侍为关平,右胁侍为周仓。也有供奉观音的。

天王殿 一般而言,天王殿是三门内的第一重殿,有着显正却邪的意义。单檐歇山式或单檐庑殿式。正门左右两侧有石幢,左右前两侧有钟楼和鼓楼。殿中供奉弥勒的真身或化身。东西两房供奉四大天王像。

大雄宝殿 其是佛寺的正殿,亦称大殿。日本称之为金堂。其建筑式样有重檐庑殿式或重檐歇山式等。大殿左右有石幢,大殿前有大香鼎,殿内正中一般供奉的是释迦牟尼像。有各种不同姿势的佛像。主要有两种:一种为结跏趺坐,左手横置左足上,名为“定印”,表示禅定之意,右手直伸下垂,名为“触地印”;另一种是结跏趺坐,左手横置左足上,右手向上屈指作环形名为“说法印”,表示佛说法的姿势,有的大殿中供奉的是三世佛,称横三世佛,即释迦牟尼佛、药师琉璃光佛、阿弥陀佛,也有其旁各有两位菩萨立像或坐像。有的大殿供奉毗卢遮那佛,有的供奉阿弥陀佛,有的大殿两侧供有二十诸天,有的大殿则于后两侧按古制供有十六罗汉。一般大殿供奉的像前挂着欢门、长明灯、幡、金幢……正中一尊像头顶处为藻井,分外精美。

法堂 位于大雄宝殿后面。法堂是演说佛法和传戒集会的场所,平时常作佛事用。也有在其他殿堂进行这些活动的。

伽蓝殿 位于大殿东边,属配殿。殿正中供奉波斯匿王,左边供奉祇多太子,右边供奉给孤独长者,以表示崇敬。

祖师殿 位于大殿西侧,此种布局以禅宗寺院最常见,其他宗派亦仿效。殿正中是达摩禅师,左边为六祖禅师,右边为百丈怀海禅师,其他宗派的寺院再加祀本宗祖师像。

玉佛殿 供奉释迦牟尼玉佛之地,有的供奉于楼中,如上海玉



佛寺中的玉佛楼；有的供奉于偏殿中，如上海龙华寺的玉佛殿，屋顶属硬山式。

三圣殿 其为寺院重殿之一。常为重檐庀殿式或重檐歇山式。殿正中供奉阿弥陀佛，左胁侍为观世音菩萨，右胁侍为大势至菩萨，此三圣为“西方三圣”。三圣皆于莲花座上，幢幡皆有莲花图案，甚至地上皆刻有莲花图案。也有的供奉“东方三圣”，正中是药师佛，左右胁侍是日光普照菩萨和月光普照菩萨。

药师殿 俗称药王殿，供奉“东方三圣”。

观音殿 又名大悲坛，有的寺院将观音殿设于轴线上无量寿佛殿之后，屋面为歇山式。有的将观音殿置于偏殿，屋面为悬山式或硬山式。殿中供奉观音塑像，旁有童男童女。

三大士殿 供奉观世音菩萨、文殊师利菩萨、普贤菩萨的殿堂。与宋、元以后民间对观音菩萨的敬仰与日俱增有关。

念佛堂 寺院僧众修持之处。如设有念佛堂，可在所供奉的佛像处念佛，如三圣殿。

罗汉堂 今北京碧云寺、成都宝光寺、苏州西园寺、汉阳归元寺、昆明筇竹寺等处，皆设置有五百罗汉堂。

佛学苑 其是佛教寺院附设机构之一。

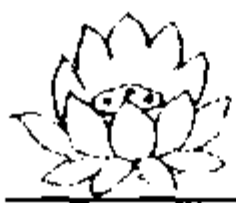
戒坛殿 位于中轴线东侧的僧众生活区，为传戒的场所。内供奉多尊佛像，正面莲花座上是释迦牟尼佛。殿前多有一门状小殿，内供优波离。

藏经楼 一般藏经楼中藏有三藏十二部。

方丈室 佛寺长老及住持说法之处。亦称丈室、函丈、正堂、堂头等。

斋堂 供应素食的食堂。中央供奉一座佛龕。

放生池 一般放生池四周垂杨夹道，架着两座小石桥，池中心小岛上有一座朱红栏杆的凉亭，亭里石碑上刻“放生池”三字。



如意寮 寺院中医疗场所。

化身窑 俗称大葬场。

另外,殿堂内外陈设亦名目繁多,如下:

照壁 亦称“影壁”、“影墙”、“照墙”,即设于建筑物前或大门内的一道墙垣。或设于山门前,如苏州寒山寺;或隔路设于山门对面,如上海玉佛寺;或设于山门外必经之路上,如杭州灵隐寺。有的镌刻浮雕,如九龙壁、五龙壁、三龙壁,有的题寺名或诗词,有的书以“南无阿弥陀佛”。照壁可增加佛寺气势,显得敞朗宏伟。

牌坊 亦称牌楼。一种门洞式的用木或砖搭起的建筑物,有纪念和装饰作用,如扬州大明寺。

石狮 成对置于山门或大殿两侧。

经幢 一种刻有佛的名字或经咒的石柱。现存经幢大多为唐至北宋的。

香炉 亦称宝鼎,烧香器皿。一般置于天王殿、大雄宝殿前。还有供奉于佛像前的香炉。

梆 直形木鱼,中空,粥饭时击之为号。常悬挂于大雄宝殿东庑廊下。

云板 亦称大板。云朵装金属板,上铸有字,击之报时。

云鼓 绘有云彩状的鼓,专报午斋之用。

台座 供奉佛像于上的台,常见有莲花座、金刚座、须弥座等。

光背 置于大雄宝殿主尊佛像背后,仿佛起着“反光镜”的作用,使“丈光”普照。一般多为近似椭圆的叶状,可细分为顶光、身光等层次。

钟、鼓 无论佛寺规模大小,一般于大雄宝殿的东西两侧分别置放钟和鼓。

宝盖 即华盖,罩于佛像之上,平顶圆柱形伞状丝织物,也有以金属或木制成的。



欢门 挂置于佛像前的方形大幔帐,多手工绣奇花异卉、珍禽瑞兽,以示尊重。

幡 悬挂于佛殿两侧或前方与两侧。四周,长条形丝织或棉织物,以示敬意。上或绘狮、或绘龙、或绘莲花,也有书写经文的。

长明灯 亦称续明灯、无尽灯,常当空悬挂于佛像前或大殿中央,也置于庭院中间围以玻璃柜。

烛檠 即落地烛台。放置于佛像前香案两侧,精雕彩绘。中国佛寺殿堂的形式大致分为殿宇式、楼阁式和都纲式三种。

殿宇式的特色可概括为“上栋下宇”、“上尊而宇卑”,汉地寺院大都以方形作为空间隔定的贯常形式,以山形双坡作为空间封闭的原始顶式,一定的阶基与崇峻屋顶互相呼应,屋顶与台基之间的立面多以木质窗櫺相间而成,鲜用封壁,左右两面山墙少有开墙辟门的习俗。汉地寺院历代极受注意的屋顶的演变使其式样极其丰富,但基本形制保持不变。喇嘛庙则直接受到藏式建筑的影响,采用碉楼式建筑式样,以方形作为空间隔定的一般形式,以平顶作为空间封闭的常见顶式,以石为墙起楼,下宽上窄,四周开窗,正面建筑一般稍低,形似碉堡。流行于云南边境地区的小乘佛寺,普遍采用干栏式建筑式样,方形取空,山形双坡封顶,以竹木立柱起架为楼,上为居室,下为杂屋。

楼阁式是由于冶铸、泥塑以及制漆技术的发展,可以建制形体高大的佛像,比如有高大的毗卢遮那佛像、弥勒像、观音像,必须建造高大而中空的楼阁而形成的建筑式样。北宋雍和宫的万福阁与东西两侧的永康阁、延绥阁用两座阁道连接,造型别致,别具匠心。

都纲式是藏传佛教所特有的佛殿形式,常见于西藏、青海、内蒙,其是佛殿与经堂结合的产物,殿内不仅供奉佛像,而且进行诵经、举行法事。



第二节 佛寺殿堂的特征与详部演变

中国佛教建筑有着丰富的内容和多彩的形式,佛寺殿堂在材料选用、结构发展、平面处理和艺术造型方面,都有许多自己的特点,曾达到很高的水平,在世界建筑中别具一格。

在外观上单体建筑大致可分为台基、屋身和屋顶三部分。其中变化较显著的是屋顶,形式有庑殿、歇山、悬山、硬山、卷棚、攒尖、盔顶、盪顶、平顶等,其组合形式又有丁字脊、十字脊、勾连搭、重檐等。使用于屋面的材料有木、竹、陶瓦、琉璃、石板、金属等,屋身部分包括墙、柱、门、窗、装修等。由于比例尺度、材料、色彩的不同,因而产生许多变化。台基包括基座、踏步、栏杆等,材料和形式也有多种类型。

中国传统建筑的结构方式根据建筑材料的不同分为木构架、竹构架和砖石构架等。木构架有抬梁式、穿斗式和井干式三种类型。

一、木构架技术与艺术

抬梁式木构架最迟在春秋时代已经初步完备,后经过不断提高,产生一套完整的做法,广泛运用于中原汉式建筑之中。这种木构架是沿着房屋的进深方向在石基础上立柱,柱上架梁,再在梁上重叠数层瓜柱和梁,最上层梁上立脊瓜柱,构成一组木构架。在平行的两组木构架之间用横向的枋联络柱的上端,并在各层梁头和脊瓜柱上安置若干与构架成直角的檩。这些檩上除排列椽子承载屋



面重量以外,本身又将构架加以联系,这样由两组木构架形成的空间称为“间”。一座房屋通常由二、三间乃至若干间组成,沿着面阔方向排列为长方形平面。除此之外,还广泛运用于三角、正方、五角、六角、八角、圆形、扇面、卍字等平面的建筑和多层楼阁的建造之中。

中国佛寺殿宇的结构方式的核心即为木构架结构。汉传佛寺的建筑以抬梁式结构方式为主,通常以柱网作为基本手段。建筑的间数多少视其柱网的排列而定,一般多为奇数,单体建筑唐代时以内外槽平面为最多。山西五台山佛光寺正殿的平面柱网由内外二圈柱组成。宋《营造法式》称为“金厢斗底槽”,内外柱同高,但柱径略有差别,金代山西朔县崇福寺观音殿采用“单槽”、河北蓟县独乐寺山门则采用“分心槽”。就面阔而言,佛光寺正殿均为五米上下,左右二进间略窄,这与唐代建筑各间间距使用同一尺度这一特点一致的。

五代平遥镇国寺大殿(彩图十)则和宋辽遗存的建筑一样,各间面阔从中央明间起向两端采取递减的方式。一般各间面阔的划分以明间最宽,约五至八米,次间次之,梢间最窄,中国佛寺殿堂完全遵循此原则。

辽代保留了不少唐代结构的特点,如大同下华严寺薄伽教藏殿、蓟县独乐寺观音阁等都使用内外槽的柱网结构和明袱、草袱两套屋架,显然与佛光寺正殿外槽梁架(彩图十一)具有一脉相承的关系。而多层建筑如观音阁,使用平坐暗层做法,应是唐代楼阁建筑的遗风。可某些具有殿堂和厅堂混合结构的建筑,如河北新城开善寺大殿、大同善化寺大殿、义县奉国寺大殿等,由于功能上的要求,内部采用砌上露明造,并将原来作为布置佛像空间的内槽后移,前部空间扩大,柱网突破了严格对称的布局,无疑地是金代建筑的减柱、移柱法的前奏。金代反映了宋、辽建筑相互影响的结



果,如朔县崇福寺弥陀殿和五台山佛光寺文殊殿、大同善化寺三圣殿等,都为适应功能需要而把内部柱子做了一定调整,因而使梁架的布置比辽代建筑更为灵活。其中如文殊殿、弥陀殿都因减去内柱,在柱上使用了大跨度的横向复梁以承纵向的屋架,而文殊殿的复梁竟长达面阔三间。后来,元代某些建筑则直接继承了金代这种灵活处理柱网和结构的传统。许多殿宇柱子排列灵活,往往与屋架不作对称的连系,而是用大内额,在大内额上排屋架,形成减柱、移柱的作法。明、清时期木构架整体性加强了,再没有金、元时期那种灵活处理空间和构件的方法,较为死板僵化。

斗拱是抬梁式木构架建筑特有的结构构件,由方形的斗、升和矩形的拱、斜的昂组成。在结构上挑出承重,并将屋面的大面积荷载经斗拱传递到柱上,它有一定的装饰作用,是屋顶和屋身立面上的过渡,也是建筑尺度重要的衡量标准。斗拱大体可分为外檐斗拱和内檐斗拱二类,从具体部位又分柱头铺作、柱间铺作、转角铺作,另外还有平坐斗拱和支承在檁枋之间的斗拱等。佛光寺正殿的斗拱至迟产生于盛唐时期,因为据敦煌石窟中的初唐壁画,栌斗上已出跳水平拱。盛唐壁画则有双抄双下昂出跳的斗拱。补间铺作在初唐时期多用人字形,到盛唐其基本特点已形成,并对后来进一步发展完善起了很大作用。由于唐代柱头铺作与补间铺作在结构机能上不同,繁简各异,主次明确,再加上开间较窄,柱身较矮和斗拱雄大出檐深远,成为构成唐朝简洁雄浑建筑风格的因素之一。斗拱在唐代建筑中在室内结构上和形象上的作用尤为突出,发展到宋代可认为是已经成熟,如转角铺作已经完善;补间铺作和柱头铺作的尺度和形式已经统一,在结构上的作用也发挥得较为充分,内檐斗拱出现了上昂构件,规定了材的等级并把它和契作为建筑尺度的计量标准等。

辽、金继承了唐、宋的形制,但又有若干变化,如在补间中使用



四十五度、六十度斜栱、斜昂等。元代以后斗栱尺度渐小,明、清时更小。由于斗栱结构机能发生变化,将梁外端做成巨大的耍头伸出斗栱外侧,直接承托挑檐檩,梁下的昂失去了原来的结构意义,而补间的昂也多数不延长到后侧,成为纯装饰性构件,因而斗栱比例可减小,排列也可丛密。另外,明、清时期的楼阁建筑都将内柱直接升向二层,而去掉了辽、金楼阁建筑常见的上下层柱间的斗栱。这种结构方式在整体性上无疑具有更大优点,承德的大乘阁即为典例。斗栱之制因出抄出昂,单栱重栱、计心偷心而各有不同,不胜枚举。如河北蓟县独乐寺山门的双抄单栱偷心。山西大同下华严寺薄伽教藏殿与天津宝坻县广济寺三大士殿的双抄重栱计心、河北正定隆兴寺转轮藏殿平坐的三抄单栱计心与转轮藏的双抄三昂重栱计心、摩尼殿的单抄单昂偷心昂形耍头,大同下华严寺薄伽教藏殿、蓟县独乐寺山门、宝坻县广济寺三大士殿的补间铺作之下施矮柱、其下或更施驼峰……这都是中国佛寺殿堂斗栱处理的佳例。

屋顶形式非常繁芜,大体可分单体屋顶与组合屋顶两类。其中,庑殿、歇山、重檐等屋顶处理最常见于大殿,硬山、悬山、卷棚等却常见于佛寺的附属建筑之中。组合式屋顶由于形式较为随意,技术要求较高,所以虽更能体现建筑风格,运用却不十分广泛。现以河北正定隆兴寺和山西五台山佛光寺为例。隆兴寺沿轴线依次为:天王殿单檐歇山、摩尼殿重檐歇山四面另加歇山顶抱厦、戒坛三重檐攒尖顶、转轮藏殿(及慈氏阁)单檐歇山、大悲阁重檐歇山前加卷棚前廊、弥陀殿单檐歇山、毗卢殿重檐歇山、附属建筑硬山;佛光寺正殿单檐庑殿顶、配殿(文殊殿)单檐悬山顶、附属建筑硬山顶。

屋顶材料分琉璃和陶瓦,它们都有筒瓦和板瓦之分。佛寺多用绿色琉璃瓦,或全部覆之,或用琉璃瓦与陶筒瓦相配合成为剪边



式屋顶,也有陶筒瓦上涂漆的。佛寺在正脊、垂脊的装饰方面也独造甚多,瓦当多用兽面及花卉纹,隋、唐多用鸱尾卷曲向正脊中央,宋、辽、金多用鸱吻,元以后多用吻兽,尾部向外弯曲,明、清已完全向外弯曲,形制与元以前完全异趣。

与抬梁式木构架结构有关的技术处理方式,如天花、藻井、柱础、门窗、台基、栏杆以及彩画等,在中国佛寺殿堂中运用也很普遍。

天花在宋《营造法式》中被分为两种,即平暗和平棋。平暗是指为了不露出建筑的梁架,在梁下用天花枋组成木框,框内放置密且小的木方格的做法,实例可见唐佛光寺大殿和辽独乐寺观音阁;天花是指在木框间放较大的木板,板下施彩绘或贴以有彩色图案的纸的做法,后代沿用较多。藻井是高级的天花,一般用于殿堂明间的正中,如佛像座之上。形式有方形、矩形、八角形、圆形、斗四、斗八等。宋以后室内天花使用平暗的渐少,而各种形式的斗拱和藻井的数量则大量加多,其中构图和色彩以山西应县净土寺大雄宝殿的藻井最为华丽。这时期的小木作不仅雕刻精美,而且富于变化,如山西大同下华严寺薄伽教藏殿内壁藏(彩图十二)、山西应县净土寺大雄宝殿内部的天宫楼阁藻井(彩图十三)、浙江宁波保国寺斗八藻井(彩图十四)、浙江普陀山法雨禅寺观音殿的“九龙盘拱”藻井以及河北承德普乐寺旭光阁藻井等,都是模仿木构建筑形式而雕刻华美细致的精品。而四川江油县云岩寺的飞天藏使用如意、斗拱交叉成网状和河北景县开福寺大雄宝殿使用如意、斗拱构成四方八角藻井,当为此一流变的特例。四川江油县云岩寺的飞天藏上层为天宫楼阁,中层藏身安有雕像二百多尊,下层为藏座,八角攒尖顶,像个大木塔,设计宏丽,构制精巧。

自南北朝乃至隋、唐时期,柱础形制无论简单的覆盆或雕琢莲瓣的柱础,整个形体都较矮、较平。柱身有直柱和收分较大两种。山西五台南禅寺大殿的抹角方柱和佛光寺正殿的圆柱都是木质直



柱,仅上端略有卷刹。五代柱多为八角或圆形断面。宋代棱柱以柱上三分之一卷刹,柱头紧刹如覆盆状,直柱柱头略有卷刹。柱子除圆形、方形、八角形外,还出现了瓜楞柱,而且大量使用石柱,柱的表面往往镂刻各种花纹。河南登封少林寺初祖庵大殿(彩图十五)所用八角柱上径微收,但无卷刹,柱面雕花;山东长清灵岩寺大雄宝殿柱有显著卷刹,柱头无紧刹覆盆,柱身断面作十余凹八瓣,上下为槽;宁波保国寺大殿采用瓜楞柱(彩图十六)……宋代以平础不出覆盆为多,形式和雕刻趋向于多样化。佛光寺文殊殿内柱础用莲瓣覆盆,山东长清灵岩寺大殿柱础覆盆雕山水龙纹,苏州双塔寺大殿柱础覆盆雕卷草花纹,其上并栝同雕出,吴县栝直保圣寺大殿柱础雕饰精美……元代以后,北方以直柱较为常见,梭柱之制仅存南方。清代柱身仅微收分而无卷刹,柱础多为鼓镜。

门窗处理是建筑艺术和技术处理的综合反映。中国传统建筑一般不在山墙开门辟窗,正面多由门窗联体构成,此一原则为佛寺殿堂遵循不逾。常见的门式包括版门、格子门(榻扇门)和罩。版门一般两扇,又有棋盘版门和镜面版门之分。格子门唐代已有,宋、辽、金广泛使用,明、清更为普遍。一般作外门或内部隔断,每间可用四、六、八扇,榻扇门大致分为花心和裙版二部。唐代花心常用直棊或方格,宋代又增加了柳条框、毯纹等,明、清的纹式更多,不胜枚举。框格间可糊纸或薄纱,或用磨平的贝壳。裙板在唐为素平,宋、金多施花卉或人物雕刻,是榻扇的装饰重点所在。罩大多用于室内,是用硬木浮雕或透雕成几何图案或缠交的动植物、神话故事等,在室内起着隔断空间和装饰的作用。窗式包括直棊窗、槛窗、横披和漏窗等。唐以前直棊窗为多,固定不能开启,使窗的功能和造型受到一定限制。宋起开关窗渐多,在类型和外观上有许多发展。槛窗是由格子门演变而来的,施上殿堂门两侧的槛墙上,格眼多用柳条框或方格,横披既可通风、采光,又避免因门窗过



于高大而开启不便的缺陷。

建于金皇统三年(1143)的山西朔县崇福寺弥陀殿前檐柱间保留有金代门窗榻扇门(彩图十七)五间,是佛寺中使用棱花榻扇门的较早实例,图案达十五种之多。横披用了有四碗棱花等二种精美图案。

建于辽应历十六年(966)的河北涞源阁院寺大殿横披窗榻格(彩图十八)有四交米字格、毯文、三交棱花、斜方格诸种纹样;山西洪洞上广胜寺毗卢殿(彩图十九)横披的窗榻花也具有极高的工艺价值。元代以后横披就更广泛了。漏窗形式复杂而精美,云南安宁曹溪寺大雄宝殿的“天涵宝月”即在殿堂前檐正中开一直径30厘米的圆窗,月光可落于佛像身上并移动,设计精巧,令人叹为观止。

台基、栏杆等在佛寺中多有杰作,形式灵活,内容丰富,主要应用于塔等类型中,石窟中多有实例。这里不再细说。最值得一提的是河北隆兴寺大悲阁佛座(彩图二十),其上坊、壶门内和束腰蜀柱上刻有伎乐、飞天、盘龙及装饰图案等精美雕刻,对于了解宋代工艺水平及装饰艺术风格都有参考价值。

彩画方面,辽宁义县奉国寺大殿的辽代彩画继承唐代遗风,在梁枋底部和天花板上画有飞天、卷草、凤凰和网目纹等图案,属于宋代五彩遍装做法。

穿斗式木构架是由柱距较密柱径较细的落地柱与短柱直接承檁,柱间不施梁而用若干穿枋联系,并以挑枋承托出檐,这种结构在我国南方使用很普遍,优点是用料较小,山面抗风性能好;缺点是室内柱密而空间不够开阔。因而有时与抬梁式混合使用(抬梁式用于中跨、穿斗式用于山面)。井干式构架将圆木或半圆木二端开凹榫、组合成矩形木框,层层相叠作为墙壁——实际是木承重结构墙。它耗材量大,建筑的面阔和进深又受木材长度的限制,外观也较厚重,因此应用不大,一般仅见于林区。



二、竹构架技术与艺术

竹构架结构是南方少数民族建筑较为独特的结构方式,以竹为柱梁,采取干阑式或吊脚楼式外观风格搭架成楼。柱、梁、檩、椽通过榫穿与缚箴加以联系,简单牢靠。以竹构架结构为主的部分小乘佛教缅寺,其结构技术处理方式与木构架异曲同工:以两列平行柱体构成柱网,上置梁架,构成中堂顶架本部。平行列柱外侧承接副梁,构成四周偏厦。其上可有蜀柱和小梁构成的檩架,支撑屋顶。为了扩大佛堂的使用空间,也常运用减柱、移柱的特殊技术处理。

三、砖石构架技术与艺术

喇嘛庙作为砖石构架处理的杰作,别具一格。其大部分使用密梁平顶构架。外部包以很厚的石墙或土墙,部分地方还使用汉族形式的木构架屋顶。由于这种构造上的特点,再加以比较定型的一些装饰手法,使得许多建筑的外形有着共同的艺术特点。

除喇嘛庙外,佛寺建筑中屡见不鲜的无梁殿也是砖石构架处理的代表。无梁殿是一种拱券式的砖结构,盛行于十六世纪中、晚期。如山西五台显通寺无量寿殿,宽七间深四间,重檐歇山顶,砖雕精致,藻井镂空富丽。南京灵谷寺无梁殿建于明洪武年间,面阔五间,达 53.80 米,正面设三门二窗,背面设一门二窗,门窗均为券洞式,高 2 米,进深三间,达 37.85 米,由三跨纵长筒形组成,中跨最大,净跨距 11.25 米,高 14 米,在筒拱两端设窗。正面门窗均以



水磨砖嵌成门形,殿外为仿木结构形式,檐下挑出斗拱,立面开建门窗,为一采用多样券法、错综连合构成的建筑。四川峨嵋山万年寺砖殿修建于明万历年间,高16米,为方形平面的穹窿顶无梁殿结构。明中叶修建的山西太原永祚寺大雄宝殿及东西配殿与苏州开元寺无梁殿的内部穹窿顶发展为多层的斗八形状。以上均是佛寺殿堂砖石构架处理的珍品。除了以上几种主要的结构形式和技术处理之外,危崖建筑和金属建筑也在佛寺中占有一席之地。

山西浑源恒山金龙口西崖壁上的悬空寺(彩图二十一),是中国现存规模最大的危崖建筑组群。其寺始建于北魏后期,金、元、明时曾经重建。寺内殿宇楼阁多为清代建筑,是在陡崖上凿洞,插悬梁而构架起来的。各建筑之间以栈道相通,殿阁背依峻崖,下临陡壁,悬空于山腰间,有如云楼雾阁,险峻异常。全寺建筑高低参差、错落有致,构图十分灵活自由,一反传统寺庙规整布局之风貌。山门后有应楼、大殿、经阁、配殿与僧舍等,其中碑亭、钟楼、鼓楼、大殿、经阁都是重楼,配殿建于经阁之上,交通便捷,形成环路,有序而别致。另有四川江油窦圉山云岩寺也是危崖建筑的成功作品。云岩寺临岩负山,气势恢宏,有山门、天王殿、大殿、禅堂、飞天藏殿,殿阁峥嵘、精彩夺目。

金属建筑以山西五台山显通寺铜殿为代表。铜殿建于明神宗万历三十七年(1609),面阔三间,重檐歇山顶式样,高约5米,下有汉白玉为台基,整个殿宇从殿顶盖瓦到门窗柱子,全用紫铜铸造。殿壁四周,都由榻扇门围成。由于榻扇上精雕着光彩闪烁的万佛和珍禽异兽,又称为“万佛殿”。普陀山、峨嵋山的铜殿已毁。

第四章 中国佛寺的典型建筑 ——寺塔、经幢与石窟

第一节 寺 塔

一、塔的起源

中国古代建筑类型丰富，“塔”这种类型作为吸收外来形式和构架的成功范例，显著地反映了佛教建筑艺术在中国的演变及特点。

塔起源于印度，原为梵文 *Stūpa*，意译为坟冢。最初建塔是作为埋藏释迦牟尼佛的舍利之用的。这种被称为“窣堵波”的藏舍利的土石台子是佛塔的起源，其形制为台座、覆钵、宝匣和相轮（又称刹竿或伞盖）四部分构成的。后来，塔由埋藏佛舍利的建筑物，渐渐变成一种宗教纪念建筑了。从现存实例看，塔保存或埋藏的东西除了舍利外，还有佛经、遗物等。《杂心论》：“有舍利名塔，无舍利名支提。”

古代印度建造窣堵波式佛塔的黄金时期是“阿育王时代”，其



建造了为佛经盛赞的“八万四千塔”，史称阿育王塔，佛寺建塔之风遂开。其原始形制不得而知，但从其基础上发展起来的西北印度犍陀罗式窣堵波的“覆钵式小塔”上可窥其一斑。

随着佛教的传入，“阿育王塔”或犍陀罗式窣堵波也被带到中国，并逐渐发展为三种类型：第一类是藏语系佛教寺院中的喇嘛塔；第二类是巴利语系佛教塔庙里的缅寺塔；第三类是在我国固有木结构楼阁建筑基础上衍生出的一种完全不同于窣堵波的汉语系佛教的高层佛塔，早期的实例已见不到，可从现存的日本飞鸟和白凤时代的楼阁式木塔上了解其形制。

窣堵波和支提传入中国，均有很大变化。支提式的塔在印度原为刻有纪念佛的石窟，窟内塔前有较大集会礼佛的场所，中国的石窟式即由此发展而来的，石窟内因小而无集合之地，需在其旁另建寺宇。窟内之塔发展成塔柱或中心塔，与支提在用途与形式上有很大变化。窣堵波式的塔传入中国后与僧院结合形成中国式的寺塔。

印度有一种毗河罗石窟及僧院又称伽蓝，讲堂在石窟中央设方形或长方形讲堂，在石窟的中窟后壁刻小型佛塔并造小室以为说法之用。在石窟正面和左右两面开凿许多小型石室，一室仅能容一僧，约合一丈见方的面积，“方丈室”的名称由此而来。在寺中建塔，设立僧房、讲堂、禅房等，而以塔这种埋有所谓佛骨舍利的建筑为主体，成为中国式的佛教寺院。

由于汉代中国已确定了木构为主的建筑体系，并创造了楼阁、殿堂等有很高成就的建筑类型，为了突出塔的地位，古代建筑工匠将高楼与之结合，楼顶安设凌空挺拔的塔尖“刹”。此外，还有以古代传统的建筑形式“亭阁”为基础创造的“亭阁式塔”，结合的方法即于亭阁之上，安设塔刹。塔的“地宫”，则是结合了古代墓葬创造的。从高层楼阁式塔和亭阁式塔又发展出密檐式塔、花塔等类型，



结合我国的高台建筑、城关式建筑又创造了金刚宝座式塔、过街塔、门塔、台塔等形式,即使最为接近印度原来窣堵波的喇嘛塔,也被赋予了不少中国建筑艺术特色。

二、塔的演变

(一) 两晋、南北朝时期

最早见于记载的佛寺是东汉永平十年(67)的洛阳白马寺,曾建有大型的方形木塔,塔于寺的中心,四周廊庑围绕。公元二世纪末,笮融在徐州建浮屠祠,金盘九重、重楼阁道,应是中国楼阁式木塔的萌芽。东汉至南北朝之间,佛教势力发展惊人,随着佛寺的兴建,佛塔的营造也极为普遍。《洛阳伽蓝记》所记载的洛阳佛寺,标有寺名者五十九所,立佛塔者达十七座之多。《法苑珠林》中记载仅五台山就有一千多座塔。这种于南北朝数量最多,成为主流の木构楼阁式塔可以洛阳永宁寺塔为代表。文献中除了关于塔的高度有相差很大的记载以外,其余都大致相同。塔高九层,正方形,每面九间。每面有三门六窗,门漆成朱红色,门扉上有金环铺首及五行金钉,共用金钉五千四百枚。塔顶的刹上有金宝瓶,宝瓶下置金盘十一重,四周悬挂金铎。又有铁瓌四道,将刹系住在塔顶的四角上,瓌上悬金铎;塔九层檐的四角也都悬金铎;上下共有一百二十个金铎。这塔在北魏永熙三年(534)被火焚毁,但从石窟内的塔心柱、各种浮雕和壁画以及北魏的九层石塔(图 29)等。可以看出当时的木塔都建于相当高大的台基或须弥座上,这是自春秋战国至秦汉日渐盛行的“台”的运用,从敦煌二至七窟石壁上有关台的壁画来看,台很高,上设平座,有栏杆围绕,中央建塔,在宁夏银川



市的海宝塔,依旧沿袭这种做法。另外,在敦煌壁画中见到被日本称为“多宝塔”的样式,即中国的木构建筑和古印度的窣堵波各自成为一个层级重叠结合的形式,实际建塔过程中尚未出现,只是山西省五台县佛光寺祖师塔大致表现了这种形式,至辽金时代,多宝塔形制有所发展。

此时期佛塔的形制基本创立,绝大多数是木塔。四川什邡东汉残墓中发现的画像砖上有清晰可见的佛塔图案,其塔分别由塔基、塔额、塔刹三部分组成,基本上属于楼阁式式样,应是确切无疑的证据。值得注意的是北魏中期出现了模仿木塔式样的石塔,对唐以后砖石塔的发展,给予一定影响。从平面上看,大多塔采用正方形,正多边形则以登封境内的北魏嵩岳寺塔的十二边形为代表,山西省五台县佛光寺祖师塔为六边形亦为特例;从立面上看,佛塔的高台基、塔身装修的多样化、塔刹的运用和细部装饰的佛教题材成为此时期佛塔的明显特征。

河南登封县嵩岳寺塔(彩图二十二)建于北魏正光四年(523)是中国现存年代最早的砖塔,也是唯一的十二边形平面塔、立面图(图30,31)。除了塔刹部分用石雕以外,全部用灰黄色的砖砌成。该塔高约39.5米,底层直径约10.6米,内部空间直径约5米,壁体厚2.5米。塔身建于简朴的台基上,中部用挑出的砖叠涩将塔身划分为上下两段,而上段建于叠涩上,比下段稍大。在四个正面有贯通上下两段的门,门上在半圆形拱券上做成尖形券面装饰,下段其余八面都是光素的砖面,可是上段塔身的这八个面上,各砌出一个单层方塔形的壁龛,龛座隐起壶门和狮子作装饰。同时又在上段塔身的角上砌出角柱。柱下有雕砖的莲瓣形柱础,柱头饰以砖雕的火焰和垂莲。塔身以上,用叠涩做成十五层密接的塔檐。每层檐之间只有短短的一段塔身,每面各有一个小窗,但多数仅具窗形,并不采纳光线。根据各层塔身残存的石灰面,可知此塔外部



色彩原为白色,这是当时砖塔的一个特点,并一直流传到宋代。塔顶的刹,在壮硕的覆莲上,以仰莲承受相轮,形制雄健,全部用石造。而塔的整体轮廓用和缓的曲线所组成,十分秀丽。塔内做成直通顶部的空筒,有挑出的叠涩八层。塔内平面最下层也是十二边形,至塔身上段以上则改成八角形。

山西省五台县佛光寺祖师塔相传是创建佛光寺时住持和尚的墓塔(图 32)。塔身平面六角形,下层中空,正西面辟门。门洞为拱券式,门上作火焰形门楣,门内作六角形小室。门上用砖砌出单拱和小斗,斗上有莲瓣和叠涩构成的塔檐。檐上是束腰须弥式平座,上下雕仰覆莲瓣,转角处砌成瓶形矮柱,别致有趣。第二层塔身西面作假券门,门上亦作火焰形门楣。西南、西北两面刻假破子窗,各转角处依塔身雕成仿印度形制的束莲式倚柱,塔刹部分甚为简洁。在仰莲基座上安覆钵和宝珠。根据塔身形制及门楣、倚柱、莲瓣、塔刹等处制作手法判断,应是北魏或北齐时期(420—577)遗物。

(二) 隋、唐和五代时期

如果说隋朝是佛教在北周灭佛后的恢复、提倡和开始兴盛时期,唐朝的佛教则进入了其极盛时期。这时期的佛塔继承了南北朝佛塔的形制,其建塔的数量之多、规模之宏伟和地区的广泛性,则是前代不可比拟的。唐末以后,五代十国割据时期世变无常,佛教大兴,南方修寺建塔的活动更为风行。

在南北朝时期,塔是佛寺组群中的主要建筑,但到了唐朝,塔已经不位于组群的中心了。尽管如此,它毕竟还是佛寺的一个重要组成部分。它的挺拔高耸的姿态,对佛寺组群和城市轮廓面貌都起着一定的作用。隋、唐两代许多木塔都不存在。现在保存的砖塔,就其外形方面而言,大致可分为楼阁式塔、密檐式塔和单层



塔三个类型。塔的平面,除了极少数的例外,全部都是正方形,而河南登封县净藏禅师塔为八角形平面形式提供了重要实证和线索。

隋、唐时期,砖的产量和用砖的结构技术达到一定的水平,随着材质的转变,出现了以砖石仿木构的楼阁式塔。其特征表现为每层之间距离明显相当于楼层高度、塔身与塔檐等大都仿木构以及各楼层可供登临远眺等等。唐朝留下来的实例中,唐总章二年(669)建造的西安兴教寺玄奘塔是一个重要的范例。此外还有唐开耀元年(681)建造的西安香积寺塔和建于公元八世纪初期的有名的大雁塔。

玄奘塔是中国佛教史上有名的高僧玄奘和尚的墓塔(图 33)。这塔平面方形,高五层,高度约 21 米。每层檐下都用砖做成简单的斗拱,斗拱上面,用斜角砌成的“牙子”,其上再加叠涩出檐。值得注意的是,由于斗拱作为木结构的主要特征,富有装饰意义,而玄奘塔是至今遗存最早的一座带有斗拱雕砌的佛塔。并且,第一层塔身经过后代修理已是平素的砖墙,没有倚柱,而以上四层则用砖砌成八角柱的一半的倚柱,再在倚柱上隐起额枋、斗拱。这座塔是中国现存楼阁式砖塔中年代最早和形制简练的代表作品。

西安香积寺塔平面图(图 34)。底层边长 9.5 米,用平素砖墙砌筑,东、西、北三面各有券形龕一个。南面辟门,内为方室。塔原为十三层,现存十层。底层特高,其上各层骤然变低矮。宽度亦由下至上递减,每层四面皆有砖砌凸起的方形倚柱四根,划分为三开间,柱上施阑额一道,柱头及补间皆承栌斗一,其上为间有二道棱角牙子的叠涩出檐。各层当心间设券形龕,梢间有砖砌椽柱,中为朱绘的直棂窗。凸起的柱、椽柱、阑额亦施朱色,阑额中心部分留有一段段的空白,这些装饰处理显示出模拟木建筑楼阁的特征。

西安大雁塔(彩图二十四)的平面呈方形,原为五层,改建时添



为十层,现存七层,高64米。自第一层以上逐层内收,形如方锥体,非常稳固。塔内设木梯楼板,可以逐层上登,远眺四方。大雁塔造型简洁,气势雄伟,具有明显的时代风格,既是寺庙建筑艺术的杰作,也是研究中国古代建筑的珍贵实物。

密檐塔既适应于砖石结构的材料特性,又表现出佛塔多层次风格。

唐朝密檐塔的典型有云南大理崇圣寺的千寻塔、西安的小雁塔、河南嵩山的永泰寺塔和法王寺塔。千寻塔是现存唐代最高的砖塔之一,达十六级,是我国级数最高的密檐式砖塔,和位于其后的左右两座宋塔合成一组(大理三塔—彩图二十五),显得格外引人注目。唐朝密檐塔和登封的嵩岳寺塔相比,除平面采用正方形这一差别外,多数只有朴素无饰但具有显著收分的塔身从扁矮的台基上建立,塔身以上是层层密叠的叠涩檐。

南京栖霞寺舍利塔(图35)、(彩图二十六)建于五代的南唐时期,是一座八角五层,高约18米的小石塔。塔的整体构图是基座部分绕以栏杆,其上以覆莲、须弥座和仰莲承受塔身,而基座和须弥座被特别强调出来予以华丽的雕饰,这创造了密檐塔的新形式。

位于山东历城县的柳埠镇的神通寺四门塔(图36)、(彩图二十七)建于隋大业七年(611),是一个全部用青石块砌成的单层塔,塔的平面作正方形,每边长7.38米,每面当中开一较小的拱门。塔高约13米。塔内中央有一个石块砌成的方形大石柱,柱前每面各有一个圆雕佛像。塔的上部在挑出的石叠涩上,向内收成截头方锥形。顶部有方形须弥座,四角置山华蕉叶,中央安置一座雕刻精巧的刹。

唐朝留存下来的单层塔绝大多数是僧尼的墓塔。它们之中有石造的也有砖造的。平面一般都是正方形,但也有少数六角、八角或圆形。墓塔的体积都不大,一般高度在3—4米之内。其中河南



登封县嵩山会善寺的净藏禅师塔(图 37)与山西平顺县明惠大师塔,山西运城泛舟禅师塔(图 38)都是重要例证。净藏禅师塔建于唐天宝五年(746),其八角形平面是现存砖塔最古的一例。塔身仿木构形式,每角有露出五面的八角形倚柱,柱上砌出额枋和斗拱及人字形补间铺作;墙上还隐起门和直棂窗。明惠大师塔建于唐乾符四年(877),塔为单层方形,塔下有基座,上置须弥座以承塔身,塔身上雕刻天神及门窗,内部有平暗天花;塔身上覆以石雕的屋顶,顶上为四层雕刻组成的塔顶。

(三) 宋、辽、金时期

此时期砖石塔留存很多,形式丰富,是中国砖石塔发展的高峰。木塔中以山西应县佛宫寺释迦塔为典型,这座木塔不但是世界上现存最高的木结构建筑之一,而且在当时技术条件下,塔的造型和结构达到了较高水平,反映了中国木构建筑取得了重大成就。释迦塔(图 39)(彩图二十九、三十)建于辽清宁二年(1056)。塔位于寺的山门与大殿之间的中轴线上,保持南北朝时代佛寺平面布局的传统。塔平面八角形,高九层,其中有四个暗层,所以外部看来只是五层,再加最下层是重檐,共有六层檐。这座楼阁式木塔高达 67.3 米,底层直径 30.27 米,由于在各层屋檐上,配以向外挑出的平座与走廊,以及攒尖的塔顶和造型优美而富有向上感的铁刹,显得雄壮华美。塔身木构架的柱网是采取内外两环柱的布局,五个明层的内环柱以内的内槽都供奉佛像,外槽为走廊,各层上下柱不直接贯通,而是上层柱插在下层柱头斗拱中,全塔所用斗拱共约六十多种。这“内外槽”制度和“叉柱造”是唐、辽时期木结构建筑的重要特征。另外,释迦塔采用八角形平面和双层套筒式的结构,大大增强了塔的刚度。后金代又在暗层内增加许多梁柱斜撑,使四个暗层成为四个加固钢环,更加强了塔的整体性。总之,释迦塔



是研究古代高层木构建筑结构和建筑形式的重要实物,其规模之宏大、结构之精巧、技术之纯熟,是举世闻名的。

宋、辽、金时期的大型砖石塔的形成大致可分为楼阁式和密檐式两种。楼阁式的砖石塔又可分为三类:一是塔身砖造,外围采用木构,外形和楼阁式木塔并无多大区别,宋代建造的苏州报恩寺塔及杭州六和塔基本属于此类型。二是塔全部用砖或石砌造,但外形完全模仿楼阁式木塔。苏州五代末至宋初建造的虎丘山云岩寺塔(图 40)、内蒙古自治区的辽庆州白塔及福建泉州的宋开元寺双塔都是此时期的重要遗物。三是塔用砖或石砌造,模仿楼阁式木塔时适当加以简化。如山东长清宋灵岩寺塔、河北定县开元寺塔(图 41)和河南开封市祐国寺塔(图 42)等。从构造上看,北宋中期以后,楼阁式砖塔的平面以八角形为最多。除沿用旧法只有外壁的塔之外,有些运用双层套筒式结构原则,与木结构不同的是无暗层,这比唐代砖塔使用方形平面与空筒砖壁内木楼板分隔的方法要进步多了。南方的塔大多数在塔内回廊中布置楼梯,而北方的塔则楼梯多位于塔心室内,这也许是地区做法的差别。

密檐塔盛行于北方。辽、金密檐塔大部分是八角形平面,也有一部分方形的。造型上的特点是在台基上建须弥座,上置斗拱与平座,再上以莲瓣承托较高的塔身,塔身雕刻门窗及天神等,塔身上部以斗拱支承各层密檐,顶部用塔刹作结束。这种形式可从五代的南京栖霞寺塔以须弥座与莲瓣承托八角密檐塔溯其渊源,可见辽、金密檐塔的形式是在前代的基础上发展起来的。山西灵丘县觉山寺塔(图 43)是一座保存较完好的辽代密檐塔。塔下有方形和八角形两层基座,上置须弥座两层,第二层须弥座上有斗拱及平座,平座以上用莲瓣三层承托塔身。塔身八角形,角上圆倚柱。上下部分的繁密衬托出塔身平整刚健的主体形象,塔檐轮廓具有和缓的卷刹,顶部用高刹结束,给人以安定优美的感觉。北京天宁



寺塔也是一座优美的辽代密檐塔。

从宋、辽、金时期的砖塔来看,材料、结构和施工技术有了极大发展。到了北宋中叶又发展了发券的方法,使塔心和外墙连成一体,提高了砖塔的坚实度和整体性。砖石塔的风格,由于南北各地出现了大量模仿木结构的形式,因而比唐代的更为华丽。辽代密檐塔在须弥座、柱、额、斗拱、门、窗等方面也模仿木结构的形式,辽末又在塔身额枋下面增加一系列装饰性的“如意头”。到金代,塔的总体轮廓更趋向于挺秀。这类密檐塔只见于黄河以北到辽宁、内蒙古一带,从年代和地区的分布可见是在唐塔基础上的一个新发展。金朝对佛塔的装饰,已引向过于繁复的程度,还出现了一种特殊的佛塔类型,即“花塔”,如河北正定县城的花塔是典型的金代佛塔形式。应该说这是辽代以来,“多宝塔”形制的发展和演化。

(四) 元、明、清时期

元代的佛塔除增加了喇嘛塔这一新形式外,其他式样的塔虽仍有修建,但数量不多。明清两代也大量建造喇嘛塔,高层的砖塔则多为楼阁式,密檐塔很少见。喇嘛塔的形象有点像敦煌石窟中出现的一种早期佛塔,同古印度的窣堵波比较接近。其座址、塔身的构成及材料的选用,有一定的特点。

元朝的喇嘛塔,常建于高耸的座址上,具有强烈的独立性。北京西城妙应寺白塔(图 44)是重要实例。在喇嘛塔的构成中,塔基和塔刹在显示高耸雄伟方面起着关键的作用。因为塔身都是形状几何形的覆钵体,尽管后来逐渐趋于瘦高,但终因只有单层,而不可能占有更大的高度。塔基的平面是由正方形发展而来的,形成“四出轩”,现称“十字形”。其他平面形式如八角形、圆形,常见于西南边陲地区。就塔身而言,早期覆钵体较为平矮,显得肥大、丰满。明末以后,上至下逐渐收分,是一个倒置的圆锥体,并于腰位



饰有称为“眼光门”的火焰形券龕。

山西洪洞县广胜上寺飞虹塔(彩图三十一、三十二)建于明正德十年至嘉靖六年(1515—1527),是一座典型的明代楼阁式砖塔。塔八角,外观十三层,高47.63米,外壁用各色琉璃装饰。琉璃制的栏杆、天神、动物、斗拱等都极为细致华丽,是明代琉璃技术水平的重要标志。

佛塔中的另一种类型为金刚宝座塔,虽在敦煌石窟隋代壁画中已经出现,但实物最早的却见于明代。这种塔的基本体型源于印度,到中国后有很大变化。特别是装饰中掺入大量喇嘛教的题材和风格。北京的大正觉寺金刚宝座塔(彩图三十三)是这类塔中最早的实物,建于明成化九年(1473),宝座方形、石造、遍刻天王、狮子、孔雀及喇嘛教“八宝”,图案组织和谐,刻工精致。宝座上建五座密檐方形石塔和一个圆顶小殿。塔身也有与宝座类似的雕刻。北京西黄寺清净化城塔是金刚宝座塔中的另一种式样,建于清乾隆四十七年(1782)。基座较矮,共两层,座上正中建一高大的石喇嘛塔,四隅配以四座八角小石塔。小塔上遍刻经文。第一层基座前后各有一座石牌坊,整个塔群雕刻不多,以多变的体型形成了华丽的风格。

云南傣族的佛塔群也是明、清时期重要的一种形式。位于潞西县风平的大佛殿(图45)重建于清雍正三年(1725),其中有两座典型的傣族佛塔——熊金塔、曼珠曼塔。塔下有复杂的亚字形基座,塔身比例修长,周围以小塔和怪兽陪衬。多变的轮廓和丰富的雕饰,使这种形式的佛塔显得异常美丽夺目。由于傣族集居地区与缅甸接壤,所以这种塔群和缅甸塔具有类似的风格。

明、清时期,藏族和蒙古族的喇嘛教建筑在元代的基础上进一步发展。塔的形制随着教派的改变,已与元朝有所不同。塔身下以方涩数层代替莲瓣,塔身和十三天的比例皆为瘦高,宝盖以上不



用宝瓶而累叠月盘、日盘和宝珠。同时塔在寺院中,以其高耸的形象成为突出的标志。西藏江孜白居寺班根塔(图 46)建于公元十五世纪初,下面的基座作成佛寺的门廊形式,层叠而上,上面安放塔身。沿塔的外壁设置许多小佛龕在喇嘛塔中,造型较为特殊。

三、塔的类型

塔自从传入我国之后,结合原有建筑的结构与艺术造型,创造出了许多种新形式,成为中国古代建筑中重要的组成部分。由于种类繁多,可以按照塔的结构及造型、平面、层级、材质、用途等几种分类方式加以说明,现就按照塔的结构及造型为主作一简介,其他方法为辅穿插分类,以免重复。

(一) 亭阁式塔

这种形式的塔是印度窣堵波与我国传统建筑中的亭阁相结合的产物。常指塔檐仅一层的单层塔,大多建于隋、唐时期,唐代尤多。现存单层塔通常都是僧尼的墓塔。塔的平面以正方形居多,六角、八角和圆形也有。材料有石造的,也有砖砌的。

我国著名的亭阁式塔(单层塔),除了前一章详细介绍的山西五台佛光寺祖师塔、山东历城神通寺四门塔、河南登封嵩山会善寺的净藏禅师塔,以及山西平顺明惠大师塔以外,还有山西运城泛舟禅师塔、山东历城神通寺四门塔旁的龙虎塔和九顶塔、河南安阳修定寺塔等等。

山西运城泛舟禅师塔建于唐德宗贞元九年(793),平面圆形,极为少见。全高约 10 米,立面造型独具匠心。台基高约 4 米,基座被作成须弥座形式,其下面圭脚逐圈放大为一斜坡,与台基衔接



自然。基座的束腰方整,为蜀柱分隔成许多小龕,很有阴影效果。塔身正向辟一方门,其他六面雕饰櫺窗。檐口顶部砌成反叠涩,承托顶刹,比例协调,装饰性突出。该塔整体形象达到很高的艺术水平。山东历城神通寺四门塔旁的龙虎塔和九顶塔(彩图三十四、三十五)造型别具一格。龙虎塔因塔门上雕有龙虎而得名。塔高10.8米,石砌三层须弥座塔基,上有覆莲、狮子、伎乐等精致浮雕。塔身由四块长方形石板筑成,每面辟火焰形券门,上部雕龙、虎、佛、菩萨、力士、伎乐、飞天等。室内有方形塔心柱,每面雕有一尊佛像。塔顶为砖砌,重檐,顶置覆盆相轮塔刹。九顶塔始建于唐,单层八角,其塔顶与众不同,有九座小塔,故名九顶塔。塔身用水磨砖对缝砌筑,十分细腻。塔身之上每角均筑高2.84米的三层叠涩挑檐方形小塔一座,八个角八座,加上正中一座高达5.3米小塔,共计九座。九顶塔有一定方向性,正向朝南,顶部中央的小塔塔门南向,四周八座小塔塔门则都朝外,开向八个方向。

河南安阳修定寺塔(彩图三十六)是一座极具研究价值唐代砖浮雕舍利塔。塔高9.3米,单层正方形,每边宽8.3米,塔四周外壁全部用雕砖嵌砌。塔外壁的雕砖与内层砖均采用榫卯相套和相互嵌制的方法衔接,砖雕面积达300平方米,图案有人物、动物、花卉等,形象生动,技艺精湛。

一般而言,唐代亭阁式塔雕饰不多、以上三个实例为特例,比较少见。

(二) 楼阁式塔

这种形式的塔为数众多、历史最久、形式也更为壮观。其从木塔起源,逐渐向砖石方面发展,千姿百态。从平面形式分,有正方、六角、八角以及十二角等多种形体。依建筑材料而言,可分为楼阁式木塔、楼阁式砖塔、楼阁式石塔、楼阁式琉璃塔、楼阁式金属



塔等。

早期楼阁式塔的实物不在,但还保存了一些石刻楼阁式塔的形象可供参考。如山西大同云岗石窟中第一、二窟和二十一窟的塔柱,即是当时楼阁式塔的缩影(图 47)。唐代以后的砖石楼阁式塔,实物则非常多。

1. 楼阁式木塔

这种塔起源于东汉末年,盛行于南北朝,是我国最早兴起的楼阁式塔。北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》详细描述了洛阳永宁中的木塔,反映了当年非凡气势。现在遗留的隋、唐时代的木塔已不存在,现存最古最大的是山西应县佛宫寺的释迦塔,亦称应县木塔。

2. 楼阁式砖塔

这种形式的塔数量最多、技艺水平最高,是我国塔的一个主流,著名的楼阁式砖塔除西安兴教寺玄奘塔、香积寺塔、大雁塔外,还有:宁夏银川海宝塔、浙江杭州六和塔、苏州虎丘塔、北寺塔、内蒙古自治区庆州白塔、山东长清灵岩寺辟支塔、河北定县开元寺塔、内蒙古呼和浩特万部华严经塔、宁夏银川承天寺塔、上海松江方塔、上海龙华塔、杭州保俶塔、安徽安庆振风塔、河南开封繁塔、浙江天台山国清寺隋塔等等。其他闻名于世的尚有江苏常熟崇教兴福寺方塔、江苏淮安县文通塔、江苏无锡梅园梅塔、江苏南通五福寺塔、江西南昌猪市街绳金塔、江西九江能仁寺大胜塔、江西赣州慈云塔、江西信丰大圣寺塔、山东兖州兴隆塔、山东长清辟支塔、山西太谷无边寺塔、广东潮州凤凰塔、广东肇庆崇禧塔、安徽潜山觉寂塔、浙江海宁镇海塔、浙江宁波天封塔、浙江湖洲飞英塔、上海嘉定法华塔、上海松江秀道者塔等。

宁夏银川海宝塔(彩图三十七),今称北塔。相传为夏国国王赫连勃勃所建,明代叫“黑宝塔”,清代称“海宝塔”。塔高为 54 米,连同塔座和九层之上未开券门的一层,共十一层。平面呈“亚”字



形,外形有十二个棱角,每层每面的正中脊梁有龕形门窗,左右两边为龕形的券门,构成古朴、明朗的独特风格。匀称端庄的塔身和绿色桃形四角尖顶相配,十分协调。

浙江杭州六和塔,其造塔原理是根据北宋喻皓《营造法式》建造的,全部为砖木结构,塔座占地 1.3 亩,塔高 59.89 米。现在的砖石结构的塔身只有七级,为南宋原作,外边的十三层木壳外罩是清光绪年间在此基础上添加的。平面八角形、腰檐层层支出,宽度向上递减。外观宏伟壮丽。

苏州虎丘塔,亦名云岩寺塔。塔初建于五代周显德六年(959),落成于北宋建隆二年(961)。平面八角形,七层砖身木檐。塔身由外壁、回廊和塔心三部分组成。现存砖砌塔身高 4.75 米。整个塔已因火灾无寸木遗留,甚为罕见。砖砌建筑结构比例适度,各层高度并非有规则地递减,第六层反比第五层高 20 厘米。塔身外部在各层转角处砌有“圆倚柱”,每面又以塔柱划分为三间,当中一间为塔门,左右两间是砖砌直櫺窗。塔身由底向上逐层缩小而显出微鼓的曲线,造型极为美观。

苏州北寺塔,原名报恩寺塔(彩图三十八),位于江苏最古老的一所佛寺北寺内。现塔为南宋绍兴年间所建,历经后代修缮。该塔为砖木结构,高 76 米,底层面积 1.2 亩余,八角九层。每面施平座、腰檐,重檐复宇,回廊萦绕。塔身结构为外廊、外壁、内廊、内壁及塔心方室。塔刹约占塔高五分之一,合理而坚固。塔的中心为塔心室,至第八、九层有刹柱穿过中心室直接透出顶端。

内蒙古自治区庆州白塔,位于巴林左旗以北 120 公里平原上,此地辽时称庆州,曾为辽代皇帝游猎之所,后废于金代。塔建于辽兴宗重熙十八年(1049),塔高 49.48 米,八角七层。空心楼阁式。底座有高 1 米的仰莲带,带上即为塔身。塔身每层外表镶嵌图案花砖。雕刻极工,逼真传神,塔的枋额、雕像及塔刹等处共安放有



八百二十八面圆形及菱形铜镜,为辽塔中罕见之作。

山东长清灵岩寺辟支塔(彩图三十九)创建于唐天宝十二年(753),北宋重建,是一座八角九层、高54米的楼阁式砖塔。立于两层台基之上,外观二、三、四层设平座,顶上置塔刹。塔身四正面辟拱门。一至四层在塔心柱中设梯,可沿塔身外壁旋转而上。五层以上为实砌塔身。

河北定县开元寺塔,亦名料敌塔,高达84.2米,是我国现存最高的古塔。平面八角形,共十一层,外观形制简洁秀丽,结构严谨,比例和谐,各层的东、西、南、北皆有门。首层较高,上施檐平座,其上各层仅有腰檐。塔顶雕饰忍冬草覆钵,上为铁制承露盘及青铜塔刹,该塔保留了宋代建筑风格,其挺拔高耸的雄姿、精工绮丽的棂窗,丰满秀丽为人注目。

内蒙古呼和浩特万部华严经塔,亦名白塔。建于辽代。全高45.18米。塔座上部砌成仰莲瓣。塔身第一、二层外壁嵌有砖雕佛、菩萨、天王、力士像。第三层以上,塔身处有角柱,每层设腰檐平座,并用砖砌出斗拱承托枋檁。八角七层,收分很缓,塔顶平圆,无塔刹,颇有雄伟庄重之美。塔内外壁和塔心设有多层相互交错搭接木梁,形成完整的木骨体系。

宁夏银川承天寺塔,亦称西塔。始建于宋仁宗皇祐二年(1050)。承天寺是西夏一座名寺,现仅剩孤塔一座,现塔为清嘉庆二十五年(1820)按原貌重建,与开封铁塔相似。塔总高达64.5米,平面八角形,十一层,塔顶用绿色琉璃砖砌成。每层交错变化,顶层为“十”字形空间。塔外形简洁明快,收分很大,立体轮廓为角锥形,秀削挺拔,承天寺塔与海宝塔遥相呼应,别具一格,使“塞上江南”更添风采。

上海松江方塔,建北宋元祐年间(1086—1094),后经历代修葺,1976年大修并建方塔园。塔总高48.5米,平面正方,分为九



级。砖身木檐,木楼板。平面及空筒形塔身,是唐塔风貌的延续,而塔身的构件颇具宋代风格,众多木质斗拱中超过六成是宋代原物,皆为楠木。在留存一百一十七朵斗拱中,有一百一十朵为宋代的,这在我国是不多见的。塔刹高 7.85 米,套在长达 13 米的中心木柱上,竖立于塔的第八层楼板上。塔外形玲珑美观。

上海龙华寺塔(彩图四十),现存为北宋太平兴国二年(977)所造,后世重修。总高 40.64 米,八角七层,砖身木檐,砖为北宋原物。外壁呈八角形,内壁为方室,底层较高大,以上各层面积与高度递减。每层四面有壶门,隔层交换方向,既美观又使荷重均匀。底层有围廊,以上各层有腰檐平座。塔刹高达 8 米,重约 10 余吨,由铁制的覆钵、露盘、相轮、宝瓶、浪风索组成。

杭州保俶塔,原名宝所塔,又名宝石塔、顺天塔,塔建于北宋初期,现存为公元 1933 年重建。高 45.3 米,七级实心砖砌塔。塔身线条平缓柔和,塔基极小,形成几乎与地面相垂直的垂线,保俶塔隽美优雅,被誉为西湖风景线上的一个标志。

安徽安庆振风塔,位于长江岸畔的迎江寺内。为我国长江中、下游江岸上著名的方塔。始建于明隆庆二年(1568),相传为使人才扎根,不致随江东流,因而建塔镇住地灵。该塔又名万佛塔,因三、四层集中了六百多尊砖雕佛像。后为振文风,易名振风塔。高 72 米,八角七层,八方塔门围有 70 厘米高石栏。游人凭栏远眺,它又是安庆的标志之一。

河南开封繁塔(彩图四十一),造型颇为奇特,六角三层,呈平方状,高 31 米,在三层平台上又有一个七级小塔,构成了不同寻常的塔上有塔的形状。塔建于北宋太平兴国二年(977),为当地现存最古的建筑。繁塔大塔托小塔的造型印度古已有之,不过印度佛塔为四角,我国佛塔为八角,而繁塔介乎二者之间,为六角,也许是中印文化交融的明证。繁塔的底边宽 14.1 米,向上依比例收缩百



分之五,塔身内外墙面大多用 33 厘米见方的灰砖镶砌而成。砖上圆形小佛龕内的砖雕佛像,形态各异,极富艺术价值。

浙江天台山国清寺隋塔,建于隋开皇十八年(598),高 59.3 米,平面六角,九层,塔内中空,内壁镶嵌许多石刻佛像和隋朝的经碑,塔砖的正面还塑有佛像浮雕。该塔塔砖体大质坚,砌浆是用糯米和粘土搅和而成,历经上千年,不偏不倚,挺直如故。

3. 楼阁式石塔

据史记载,在北魏中期开凿的一些石窟里,就已出现石工模仿木结构的楼阁式塔刻制的石塔。位于山西朔县崇福寺内的小石塔,是北魏天安二年(467)制作的小石塔,是我国现存较为古老的石塔。现存楼阁式石塔数福建最多,多建于南宋时期。如建于福建省福清县瑞云寺的瑞云石塔,用雕琢精致的花岗石砌筑,仿木构,八角七层,高达 30 多米,享有美誉。全国最著名的石塔,除南京栖霞寺舍利塔外,有浙江杭州灵隐寺石塔、泉州开元寺双塔、福建榕城双塔、福建晋江六胜塔等,其他闻名的有浙江杭州西湖华严经石塔、杭州闸口白塔、陕西户县东南草堂寺的八宝玉石塔、山西平顺县大云寺石塔、江苏扬州古木兰院石塔、江苏无锡宛山塔、湖北武汉石榴花塔、湖北黄冈县青云塔、辽宁锦西县石塔、福建福州闽江金山石塔、福建莆田释迦文佛塔、福建仙游龙华双石塔、福建长乐三峰寺塔等。

浙江杭州灵隐寺石塔(彩图四十二),创建于东晋咸和元年(326),是佛教禅宗五台之一。该塔模仿木楼阁形式,八角九层,塔身刻划平座、倚柱、正向壁面,刻出券门,门上券面呈火焰状,两边壁面雕刻菩萨像。其他七个壁面雕刻佛经或佛教故事。各层檐口和平座,皆用斗拱承托挑出,瓦当、滴水等也刻划成木檐瓦顶形式,忠实地用石刻模仿木构楼阁式的佛塔形制,在五代、北宋初年作为一种风气,以解决木构佛塔难以长存的问题,反映了古代建筑艺术的



高超水平。

福建泉州开元寺双塔,一东一西,东塔叫“镇国塔”,西塔叫“仁寿塔”,东塔创建年代比西塔早,但改建为石塔的年代,西塔则比东塔早十几年。两座佛塔的平面和立面的形制、层级与结构情况相似,只是东塔比西塔在须弥座上多了有佛陀生平的故事和力士像的浮雕。平面八边形,东塔高 48.2 米,西塔高 44 米,忠实地模仿了木楼阁式样,五层塔檐起翘甚大,气魄宏伟,呈现出南方建筑风格。壁面和平座的雕刻很精细,显得十分富华。塔各层正向的四个壁面皆有门洞,可登临远眺。

福建榕城双塔,位于福州城内。双塔一名白塔,一名乌塔,耸峙对立。白塔原为定光塔。塔高 41 米,八角七级。本为内砖身外楼阁的木塔。后遭毁改为砖塔,外敷白灰。乌塔又称崇妙保圣坚牢塔,塔身用青色花岗石砌造,外表略带乌黑,故名乌塔,塔高 35 米,八角七级,墙上设佛龕,嵌有浮雕佛像和题刻。转角设倚柱,每层叠涩出檐。该塔造型雄伟古朴,为福建省最古石塔之一。

福建晋江六胜塔,因地名又称“石湖塔”。该塔初建于宋徽宗政和初年(1111—1117),现存石塔为后代重建,据推断为元顺帝至元二年(1336),但其仍沿用宋代传统手法。塔全用石材砌筑,立面造型完全模仿木楼阁形式。八角五层,每边长近 6 米,四周带有檐廊,总高 31 米。四个正向的壁面辟门,其余四个壁面设龕供佛。六胜塔同其他矗立于河畔、海滨的佛塔一样,还充分发挥了作为夜间指示航行的实用作用。

4. 楼阁式琉璃塔

一些楼阁式塔外表涂以琉璃,使之瑰丽夺目。琉璃是我国具民族风格的传统的高级材料,常见的有黄、绿、蓝、白、赫等色泽,是在陶制品表层加涂富有光泽的釉质经煅烧而成,软可防止风化、粉蚀。我国著名的楼阁式琉璃塔有南京报恩寺琉璃塔、河南开封祐



国寺琉璃塔、安徽蒙城插花塔、山西洪洞广胜寺飞虹塔、河北承德须弥福寿之庙万寿塔等,还有山西阳城海会寺琉璃双塔、北京颐和园后山琉璃多宝塔、北京西山灵光寺佛牙舍利塔等。

南京报恩寺琉璃塔,是明成祖朱棣登上皇位后为报母恩而建造的,是我国历史上最高大的琉璃砖塔,高 84 米,共九层,五色琉璃,完全仿楼阁式,结构上不施寸木,利用预制砖榫咬合。塔心有琉璃灯,顶上有铜盘、承露盘。该塔毁于十九世纪中叶。

河南开封祐国寺琉璃塔(彩图四十三、四十四),因塔外壁褐色琉璃砖面近似铁色,故称“铁塔”。建于北宋皇祐元年(1049),塔高 54.66 米,八角十三层,一体铁色,十分庄重。原来塔基周围有八棱方池,池北有拱形小桥,现已淤没。塔身外表用二十八种不同形状褐色琉璃砖砌成,砖面上塑有飞天、坐佛、宝相花等五十余种图案。形似而传神。塔顶有垂脊铁链八根,上有桃形铜宝瓶,塔内不同部位,有许多形状各异大小不一的“结构砖”,有榫有眼,符合力学要求。

安徽蒙城插花塔,矗立于县城东南的慈氏寺内,创建于北宋后期徽宗崇宁年间(1102—1106),后代修葺多次,平面八边形,底边约 3 米,是楼阁式砖塔表面琉璃覆盖,是我国早期建造的一座琉璃塔。塔身十三层,高 38 米,只露出 5 米厚高的条石地基。塔身四个正向的壁面是券门,其他为券窗,都是尖拱形,第八层以上塔身门窗位置相错转换而上。壁面转角砌出半圆形倚柱,底面则为半圆形双柱。柱间以普拍枋、阑额、又有斗拱承托挑檐、平座。檐口部位的檐枋、飞椽、角梁等,皆用砖雕,并细腻地刻划出升起和翼出。该塔琉璃砖有红、绿两色铅釉,尺寸为 24×27 平方厘米,由于每块面砖上雕出一个佛龕,内塑有一佛二弟子像,故有“万佛塔”之称。虽就琉璃的色彩和烧釉质量而言,远不及开封铁塔,但基本上保持了宋代佛塔形制,甚至连细部装修的做法和纹样,也是宋代典



型作品。

山西洪洞广胜寺飞虹塔,是我国最大最完整的一座琉璃塔,始建于汉,后毁,现存塔为明正德十一年(1516)始建,至嘉靖六年(1527)完工,共十二年。天启二年(1622)又在底层增建围廊。塔高47.31米,八角十三层。除底层为木回廊以外,其他均为青砖砌成。各层皆有出檐,塔身用黄、绿、蓝、紫琉璃装饰。底部三层最为精致,檐下有斗拱、倚柱、佛像等各种构件和图案。精巧明丽,尤以人物形象传神,令人叹为观止。由于琉璃色彩深浅不同,浓淡各异,五彩缤纷,闪闪欲动,犹如雨后彩虹,故称飞虹塔。

河北承德须弥福寿之庙琉璃万寿塔(彩图四十五),建于清高宗乾隆四十五年(1780),据记载,该塔模仿了杭州六和塔,只是材质不同。塔底下有两层台基,下层呈正方形,高约2米;上层是正八边形须弥座,围以隋式雕石栏杆。底层有一个顶面带平座的附阶檐廊,平座四周围以栏杆,其下有石质塔壁承托。底层塔壁四个正向壁面,设拱形门道,拱门两旁有八宝、卷草等装饰图案,檐廊平座的台面以上,是七檐琉璃塔身。这样,整座塔有了八层塔檐,但从佛教意义讲,说成“一加七”,更为合适。该塔塔刹,用了元、明、清时期的盪顶形式,成为创举。北京香山琉璃宝塔,也属此类。

5. 楼阁式金属塔

我国在南北朝时期便开始以金属材料装饰佛塔,塔刹上的铁链、金盘、檐角、链上的金铎和门上的金钉均由金属铸成。到隋、唐时期,用铁、铜等金属铸造的塔开始出现,并与日俱增。全国著名的金属塔有广州光孝寺东西塔、湖北当阳玉泉寺铁塔、山东济宁铁塔寺铁塔、江苏镇江甘露寺铁塔、山西五台山显通寺铜塔等,还有四川峨嵋山报国寺紫铜华严塔、广东梅州千佛塔、山东泰安岱庙内铁塔、山西运城关帝庙的铁塔、陕西咸阳千佛铁塔、陕西府谷南屏山铁塔等。



广州光孝寺东西铁塔,两塔外形酷似。东铁塔,建于南汉大宝十年(967),西铁塔建于南汉大宝六年(963),是我国现存铁塔中年代最早的一座。东铁塔高7.69米,七层、四方形,全身有九百个带佛像的佛龕。西铁塔已于清末毁坏,只剩下三层塔身。铁塔石基座为仰覆莲花形,基座四周有精美的雕刻,塔身四面各设一个印度式佛龕,供弥勒佛,逼真精美,该东西铁塔是我国年代最古、体量最大而又保存得最完整的铁塔。

湖北当阳玉泉寺铁塔(彩图四十六、四十七),建于北宋仁宗嘉祐六年(1061),以形制上与开封祐国寺琉璃塔(1041)和以后的济宁铁塔寺铁塔(1105)基本相似。该塔与济宁铁塔寺铁塔,都用生铁铸造而成。采用当时开始盛行的正八边形平面,立面造型,采用祐国寺铁塔的十三檐的木楼阁形式,其特殊的一点在于铸有一层佛塔基座,做成须弥座形式,上铸精细云龙、卷草花纹样,还有八个力士像,栩栩如生。塔身铁壁厚约4厘米左右,内有青砖作胎模,外表面制有镶嵌花纹。如果说开封祐国寺琉璃塔显示了宋代琉璃技术的成就的话,当阳玉泉寺铁塔在说明当时生铁铸造技术先进高超方面,有其特殊意义。

江苏镇江甘露寺铁塔,始建于唐宝历年间,后毁。现存铁塔建于宋熙宁二年(1069)至元丰元年(1078),原建九层,后世遭雷击后修建的结果是基座和一、二层为宋代的,三、四层为明代的,每层皆有精致佛像和飞天像,巨大莲座上有云水纹和龙戏珠纹,佛座束腰的每面雕有壶门和佛像。全塔以铁铸成,体现了古代冶炼工匠精湛的技艺。

山西五台山显通寺铜塔,建于明万历年间,原有五座,暗合五台之意。现存东、西两座,高8米,建于雕琢精美的石质须弥座上,喇嘛状的覆钵上,是六角十三级铜质塔身。塔刹呈亭式,形制秀美,制作精巧。



(三) 密檐式塔

此类塔一般是实心建筑,不能登临,造型比较划一。其特点是下部一般均建有须弥座,底层塔身较高,以上各层较低,不设门窗,有也只是通风小孔。以砖石结构为多,隋、唐时多为正方形平面,辽、金时八角形平面逐渐替代正方形平面,明、清则很少建密檐塔。密檐塔在我国北方比较多见。辽宁省是分布较密集的地区。陕西、河北、河南、四川等省也有二十余座较为突出并具有一定历史价值的塔。全国著名的密檐式塔有:河南登封嵩岳寺塔、云南大理三塔、陕西西安小雁塔、河南登封法王寺塔和永泰寺塔、南京栖霞寺塔、山西灵丘县觉山寺塔、北京广安门天宁寺塔、北京房山云居寺塔、山西浑源圆觉寺塔、内蒙古宁城大明塔、陕西泾阳崇文塔等,还有辽宁辽阳白塔、辽宁北镇崇兴寺双塔、辽宁兴城白塔、陕西扶风法门寺塔、陕西长安香积寺善导塔、河北正定澄灵塔、河南沁阳天宁寺三圣塔、四川成都宝光寺塔、四川大足多宝塔、天津蓟县古佛舍利塔、河北涞水金山寺千佛舍利塔,宁夏银川拜寺口双塔等较为著名的密檐式塔。下面详述除前文提及的河南登封嵩岳寺塔、云南大理三塔、南京栖霞寺塔、山西灵丘觉山寺塔等几个全国著名的实例。

陕西西安小雁塔(彩图四十八),是唐代著名佛寺荐福寺的佛塔。该塔建于唐中宗景龙元年(707),是为保存佛教大师义净从印度带回的佛经、佛像而建。塔高43.3米,原为十五层,现为十三层,最上二层已震坍。正方形,底层边长11米,底层特别高,以上逐层递减,呈现出秀丽舒畅的卷刹轮廓。南北各开门,在底层青石门楣上,布满唐线刻天人供养图像与蔓草花纹,画法雕刻极工,为珍贵遗产。塔壁不设柱额,每层砖砌叠涩出檐。整座塔玲珑秀气,别具风采。



河南登封法王寺塔,位于嵩山玉柱峰下,塔高 40 余米,平面方形,密檐十五层,塔身下部略高瘦,塔身砌成平直壁面,塔檐从叠涩层层挑出。塔刹较短,塔下部有半圆券,以上各层也相仿开半圆券窗,整个塔的体型颇具唐风,既秀美又挺拔。永泰寺塔位于登封县太空山西麓,其名与纪念永泰公主入寺为尼相关。塔亦为唐塔,高约 20 余米,平面方形,叠涩密檐十一层,砖造。

北京广安门天宁寺塔,始建于辽代,重修于明初,塔总高 57.8 米,平面呈八角形,密檐十三层,为实心砖塔,建于方形平台之上,塔下部是须弥座,有壶门浮雕的束腰一道,上面是具有斗拱勾栏的平座和二层仰莲瓣,上立塔身。塔身四面有拱券假门,门旁有金刚力士、菩萨等雕像。出檐不远,檐下有斗拱,塔刹为宝珠形。整座塔造型奇丽而挺拔。

北京房山云居寺塔,位于房山县云居寺内,云居寺为隋代幽州智泉寺僧静琬所建,他刻造石经上万块,这些经板埋在寺南穴内。辽代时于穴旁筑塔,穴南塔称南塔,穴北塔称北塔,亦分别称为压经塔和罗汉塔。现仅存北塔及四隅的小石塔。北塔高 30 米,塔身二层、锥形顶。其附近还保存有唐、辽石塔及辽砖塔共六座,与其他经幢、石碑相呼应,构成了一处事佛的盛地。

山西浑源圆觉寺塔(彩图四十九),位于浑源县城内,俗名小寺,寺宇已毁,寺塔独存。始建于金,明代重修,为九层密檐式砖塔,平面呈八角形,砖刻门窗均仿木结构式样。塔刹顶端有一铁制“候鸟”,可随风旋转,具风标作用。

内蒙古宁城大明塔,位于辽中京城遗址内,为现存辽塔中最大一座。塔高 74 米,平面呈八角形,密檐十三层,立于高 6 米的长方形土台上,塔座呈须弥座形式,上部砌成仰莲瓣。底层每面嵌镶浮雕造像,转角雕成小塔形砖柱,每边正中有佛龕,上雕饰有宝盖,宝盖下有飞天、力士等,塔刹为砖砌小塔。整座塔浑厚凝重,具有辽



代风格。

陕西泾阳崇文塔为我国密檐式砖塔之最。塔高 79.19 米,平面呈八角形,共十三层,皆用青砖建成。边长 9 米,每层有四窗,窗内各有四个佛龕,置明代石刻佛像,第二层内铸有金属立佛一尊。塔刹为圆形、铜制,置于石砌莲座上,莲瓣外围是高大的栏杆。

(四) 喇嘛塔

喇嘛塔是喇嘛教的一种独特的建筑形式,与印度“窣堵波”很相近。喇嘛塔主要特点是:台基与塔刹造型讲究一个高大基座上安置一个巨大的圆形塔肚,其上竖立一根长长的塔顶,塔顶上刻成许多圆轮,再安置华盖和仰月宝珠。喇嘛塔起源于元朝,于明、清进一步发展,清更突出。明、清时期喇嘛塔除用以埋葬活佛外,大部分塔内都藏有佛像,供朝拜之用。全国著名的喇嘛塔中除了前文介绍的西藏江孜白居寺菩提塔外,有北京妙应寺白塔、五台山塔院寺大白塔、青海湟中太平塔、如意宝塔、内蒙古呼和浩特席力图召双耳喇嘛塔、北京北海白塔、江苏镇江昭关石塔等,其他较著名的有:湖北武汉胜象宝塔(五轮塔)、西藏拉萨布达拉宫内的达赖喇嘛灵塔、甘肃夏河拉卜楞寺内喇嘛塔。

北京妙应寺白塔(图 44)、(彩图五十),建于至元八年(1271),为元世祖忽必烈请尼泊尔工匠阿尼哥设计的。白塔为我国现存最古、最优美的喇嘛塔。台基呈“亚”字型,高达 9 米,甚为巍峨庄严。台基上建有须弥座二重,以硕大莲瓣承托 50 多米高的塔身,塔身由一个圆形的白垩色覆钵和相轮(十三天)组成。相轮以上是青铜宝盖和流苏。宝盖直径达 9.7 米,顶上原有一个宝瓶,现换成一个小喇嘛塔,高近 5 米。该塔为喇嘛塔中的杰作。

五台山塔院寺大白塔(彩图五十一),是五台山的标志。建于明万历年间,塔高达 63 米,周围宽达 75 米,塔的基座为方形,顶端



20多米高的覆盘上托起一只风磨铜大宝瓶,高约5米。塔刹、覆盘、宝珠全为铜铸,塔腰及覆盘四周各悬风铎,计252枚,风来叮当作响,山鸣谷应,妙韵无穷。

青海湟中太平塔和如意宝塔,位于塔尔寺内,塔尔寺为西北地区佛教活动中心。寺内有如意宝塔、太平塔、过门塔、菩萨塔、如意宝塔并排八座,列成一行,造型大同小异,布局十分奇特。塔高约6米,塔身白灰抹面,腰部装饰有经文,每座塔的塔身南面有一个佛龕。这八座宝塔建于清乾隆四十一年,是为了纪念佛祖释迦牟尼八件大事而建。太平塔即在八宝如意塔的东边,身宽体庄,塔刹呈宝珠仰日状,显得金碧辉煌。

内蒙古呼和浩特席力图召双耳喇嘛塔,是内蒙古现存喇嘛塔中第一巨刹。藏语称法座或首席达赖喇嘛为“席力图”,为尊重达赖,此寺庙称为席力图召。这是一座白石雕琢堆砌的覆钵喇嘛塔,高约15米,塔上以彩色勾勒图案花纹及六字真言,相轮部分有从宝盖垂下两个镀金铜饰,故称“双耳”,造型更具特色。

北京北海白塔,建于清初顺治年间,在元代广寒殿的旧址上营建的。后经数次修缮。高35.9米,皆采用砖石木结构。由塔基、塔身和宝顶三部分组成。塔基的砖石为须弥座。座上有三层圆台,中部为圆形塔肚,上部为相轮,顶部为鎏金宝顶,分别称为天盘、地盘、日、月、火焰,宝顶缩腰处有动物及花草图案,塔身南面称“眼光门”,又称“时轮金刚门”。塔身有三百零六个通风口,塔内有一根通天柱,高达9丈,柱顶上放一金盒,盒内放两粒“舍利”。

江苏镇江昭关石塔,位于镇江西云台山北麓,北临长江。建于明末清初。塔的下半部用块石垒砌,成四根石柱,顶部铺满条石,筑成一个柜架形的台座,下面可以通行人马,横卧于街中间,平添不少雅趣。塔高4.69米,塔座、塔身、塔顶皆用青石雕刻建成。塔座用两个相同的须弥座叠成,须弥座上为覆莲圆座和扁鼓形塔身,



再上有十三圈带形浮雕,象征十三层天,上置法轮和圆形仰莲小座,轮上刻有“八宝”,其上便是塔顶。

(五) 金刚宝座塔

该类塔为佛塔中的一个分支。塔的形式一般在高大的台基座上建筑五座密檐方形石塔和一个圆顶小佛殿。虽然这种建筑在敦煌石窟的隋代壁画中已经出现,然而最早的实物始见于明代。中国式的金刚宝座塔比印度提高了塔基座,缩小了基座上的小塔,增加了传统的琉璃亭,尤其在塔座和塔身的装饰雕刻中,掺入大量喇嘛教的题材和风格。我国仅存五座这种塔:北京大正觉寺金刚宝座塔、北京西黄寺清净化城塔、北京碧云寺金刚宝座塔、内蒙古呼和浩特金刚座舍利宝塔以及昆明官渡金刚塔。

北京大正觉寺金刚宝座塔和北京西黄寺清净化城塔前文已介绍,现将另三个加以叙述。北京碧云寺金刚宝座塔(图48)、(彩图五十二),位于香山东麓,依倾斜山势而建。创建于元至元二十六年(1289),清乾隆十三年增建金刚宝座塔。塔高34.7米,有石阶盘登,塔为汉白玉砌造,塔基共两层,上为三层塔座,座身为层层佛龕,内有精致佛像。塔基外砌虎皮石,围以石栏。二层以上金刚座正中开券洞,曾为孙中山灵柩停放处,现用汉白玉封闭。

内蒙古呼和浩特金刚座舍利宝塔(彩图五十三),建于清雍正五年(1727)至雍正十年(1732)之间。塔以雕砖作为主要饰面材料,边缘及转角部分镶以白色条石,挑檐和塔刹部分用琉璃装饰。塔通高16.5米。平面呈“凸”形,砌筑于高约1米台基上。下层为须弥座,束腰是砖雕狮、象等图案花纹,座身下半部镶嵌蒙、藏、梵三种文字刻写的《金刚经》,工整细致。座上部有七层短挑檐,檐下塑有一千一百一十九尊鎏金佛像。座上设置五座方形舍利宝塔,当中为七级,四隅为五级。五塔遍刻佛像、菩萨等,十分精细娴熟。



塔北照壁上还嵌有一幅“天文图”，用少数民族文字标志，是一件具有科技价值的珍贵文物。

昆明官渡金刚塔，始建于明天顺二年(1458)，正方形平面高基座上挺立着五座白色的藏式喇嘛塔。正中塔距地表约15米，四座小塔立于四角。基座上有石雕围栏，基座采用四门塔式，即相对两门拱券作十字形贯通，又称“穿心塔”。高基座上束腰分隔的须弥座，座上雕刻动物形象，四角各雕力士像，座上是逐层缩小的五层覆莲瓣组式圆环，上砌塔身，塔身以上是相轮塔刹，再上是金属的宝盖宝顶。

(六) 傣族塔

大约一千多年前，小乘佛教开始传入傣族聚居地区并取代原始宗教，形成全民信仰的佛教。至十五世纪，寺塔遍村落。傣族古塔大多建于山坡高地上，又因傣族集居地与缅甸接壤，所以具有缅甸塔类似风格。塔由塔基、塔身和塔刹三部分组成。塔基一般呈正方形，塔身大多为圆形，呈葫芦状，塔刹由一节比一节小的环节堆积而成，最上面是塔针。大多为砖结构，傣族塔是古老的传统建筑艺术，同傣族人民的文化和生活紧密相连。著名的傣族塔有曼飞龙白塔、景真八角亭式塔、云南潞西风平大佛殿佛塔、傣族母子塔等。由于前文已经介绍了云南潞西风平大佛殿佛塔，这里不再赘述。

云南西双版纳曼飞龙白塔，由九座塔组成。8个子塔围绕着中心母塔。此塔是佛教传入西双版纳最先建的三塔之一，是为埋葬佛的足迹而建。该塔建于傣历五六五年(1204)，塔基1米多高八角形基座，座上最外圈为八个佛龛，中圈为八个小塔(即子塔)，围绕着中心大塔(即母塔)。九塔均圈形实心。顶部莲花瓣状的座上为贴金的喇叭状锥体塔刹和相轮。母塔高16.29米，子塔高9.1



米,甚为绚丽壮观。

云南景真八角亭式塔,位于勐海县景真山上,又称勐景佛塔。这是一座将亭和塔巧妙结合的特殊建筑,是罕见的砖木结构建筑。始建于傣历一〇六三年(1701),历经三次大修。总高 15.42 米,由塔基、亭身、十层塔檐和塔刹组成。塔基高 2.5 米,宽 8.6 米,为砖砌“亚”字形须弥座。亭身四方开门,可出入。十层悬山式塔檐,集中收于一金属圆盘下;每层塔檐脊上有小金塔、禽兽和火焰状琉璃。塔基、塔身外抹浅红色泥皮,镶各种彩色玻璃,并以金银粉印出图案,光彩夺目。

(七) 花塔

该类型塔的主要特征是在塔身的上半部装饰各种繁复的花式,远观犹如一通大花束。其装饰由简到繁,既有巨大的莲瓣,密布的佛龕,也有各种佛像、神人以及狮、象、龙、鱼等动物形象和其他装饰。有些花塔还涂上各种色彩,富丽堂皇,早期的花塔是从装饰单层亭阁式塔的顶部和楼阁式、密檐式的塔身发展而来的。山西五台山佛光寺唐代解脱禅师墓塔,顶上装饰重叠的大型莲花,是为先声。至宋、金时期(仅在此时期),此种塔形方真正形成。现存花塔实物不多,约十余处,著名的有:河北正定广惠寺花塔(彩图五十四)、湖北襄阳广德寺多宝佛塔、河北涿水庆华寺花塔(彩图五十五)、北京房山水落洞花塔、河北曲阳修德塔、甘肃酒泉高善穆造塔等。其中以河北正定广惠寺花塔为其典例。

河北正定广惠寺花塔,始建于金。塔为三层八角形楼阁式,砖石砌成,高 40.5 米。平面布局较为特殊。首层为八角形,其四角附建扁平的六角形单层小塔,有如金刚宝座塔的意味。第二层为正八角形,四正面辟龕门,门旁设格子假窗。塔身上出斗拱承托塔檐,上设八角形平座,座上置第三层塔身。其骤然收小,仅正面辟



方门,其余三面为假门,四隅面则隐作出斜纹格子窗。第三层塔身之上即花塔的上半部花束形塔身,约占全高的三分之一左右。塔身上按八面八角的垂直线刻塑虎、狮、佛和菩萨等形象,参差配置、变化有致。花束状塔身以上,用砖刻制出斗拱和椽、枋,上覆八角形塔檐屋顶。屋顶上冠以塔刹。该塔为此类型中造型最特异、装饰最富丽的典型,具有很高的价值。

(八) 过街式塔与门式塔

过街式塔是建于街衢之上的塔形,门式塔与之类似,把塔的下部修成门洞的形式。前者塔下可通车马行人,后者仅供人通行,均始于元。全国著名的有北京居庸关过街式塔、西郊法海寺门式塔、颐和园后山香岩宗印之阁四周的门式塔、江苏镇江云台山过街式塔、河北承德普陀宗乘之庙内外的各式门式塔。

北京居庸关云台就是元代至正二年(1342)创建的一座过街式塔,原来上面有三座并列的喇嘛塔。北京西郊法海寺门前有一个塔门,跨于大道之上,上建喇嘛塔一座。颐和园后山香岩宗印之阁和河北承德普陀宗乘之庙的门式塔都是在塔下开券门,以表示人行其下顶戴礼佛之意。江苏镇江云台山过街式塔是跨于大街之上的一个石制门框楼子,上建一喇嘛式塔。过街式塔与门式塔均是与中国古代建筑中的城关建筑相结合而创造出来的典型塔式。

(九) 群塔

我国佛塔以一塔为主,曾出现双塔、三塔、五塔、九塔以至群塔的形式,著名的有:河南登封少林寺塔林、黄河青铜峡峡口百零八塔、山东长清灵岩寺塔林,还有山西永济栖岩寺塔、山东历城白虎山下龙虎塔北的僧塔林、河南临汝风穴寺塔林、北京门头沟潭柘寺外塔群等。



河南登封少林寺塔林(彩图五十六),是我国最大的一处塔林,式样多种多样,造型有四角、六角、圆柱形、圆锥形、瓶形、抛物线形等,高的达14.5米,低的只有近1米,层数有一层、二层、三层直至七层。现存唐至清各代的砖、石基塔二百二十座,埋葬历代少林寺知名和尚的尸首,其中唐塔二座、宋塔三座、金塔六座、元塔四十座,其余为明、清塔,是综合研究古代砖石建筑和雕刻艺术的珍贵资料。

黄河青铜峡峡口西岸百零八塔(彩图五十七),位于一个向东的陡峭山坡上,是我国现存保护较完整的古代塔群。百零八塔依山势,从上至下,依一、三、五……奇数排成十二排,构成一个等边三角形的图案,塔底座为砖砌八角形须弥座,塔身似覆钵,塔顶如宝珠,高达2米,是一种实心喇嘛塔,最上端是一座形制特大、实心、覆钵式的喇嘛塔,以下逐层按比例缩小。该古塔群对于研究我国西北民族历史、佛教传播以及古塔建筑艺术等皆极有价值。

山东长清灵岩寺塔林,有墓塔一百六十七座,形制多样,造型优美,为国内罕见。其中慧崇塔建于唐天宝年间(742—755),为最早的一座。塔高5.3米,塔身南面辟券门,内一个半露作启门状,门上雕有狮头、飞天等图像。塔顶出檐两层,上置露盘、仰莲、宝珠组成的塔刹,古朴优美。

第二节 经 幢

公元七世纪后半期随着密宗迢迢东来,佛教建筑中增加了一种新的类型——经幢。“幢”之词为梵文 Dhvaja 和 Ketu 的意译,原指佛像前所立用宝珠丝帛装饰的竿柱,后改为石刻。其形式与塔相仿,一般为八角形石柱,顶上覆以石质八角屋顶,上刻《陀罗尼



经》。密宗认为,这种经幢具有无限的法力,可以镇魔驱邪、护佑太平。

现存最早的经幢为山西潞城的原起寺经幢(彩图五十八、五十九),建于唐天宝六年(747),幢身八角形,刻尊胜陀罗尼经,高2.64米,青石造,幢顶仿瓦屋顶,幢底为方形、八角形幢座两层,壶门内有神兽及伎乐天女雕刻,造型简练而稳重。由于木幢易腐,故自唐始出现石幢,置于殿前庭院内,成为永久性的佛教小品建筑形式。此经幢反映出早期经幢从木制品向石制品过渡的原始形态。

中唐以后,净土宗也建造经幢,数量渐多,其中奉弥勒佛为主的仅在殿前建经幢一个,奉阿弥陀佛或药师佛的则以两个或四个经幢分立于殿前。这时候的经幢的形状不但逐渐采用多层形式,还以须弥座与仰莲承托幢身,雕刻也日趋华丽。山西五台山佛光寺石幢立于唐乾符四年(877),相当高大,朴实庄严。

经过五代而至北宋,经幢发展达到高峰。数量愈多,形制愈繁。五代时,吴越王为杭州梵天讲寺造双石幢,细高繁复,雕造精密。河北赵州陀罗尼经幢(图49)、(彩图六十、六十一)是现存经幢中体形最大的一座,形象华丽,雕刻精美,是典型代表作品之一。建于北宋宝元元年(1038),全部石造,高15米余。底层为6米见方扁平的须弥座,其上建八角形须弥座每面雕刻廊屋各三间,再上以宝山承托幢身,其上各以宝盖、仰莲等承受第二、第三两层幢身。最上雕刻八角城及释迦游四门故事。自此而上三层幢身减小减低。

云南昆明地藏寺经幢为现存经幢中雕饰最为精美的一座。建于大理国时期,高8.3米,整体石雕,呈八棱形,七层。第一层雕四大天王,间刻梵文《陀罗尼经》,第二层四角分雕四神及释迦坐像,第三层雕佛、菩萨与胁侍,第四层雕大小不一的坐佛八尊,第五层为灵鹫,第六层为庑殿,第七层为佛像。幢顶为葫芦形。四周饰以



莲瓣。整幢共雕大小神像二〇〇余尊,大者逾米,小者0.1米,比例匀称,造型优美。

元代以后,经幢建造渐趋没落,所见甚稀。

其他著名的经幢有:广州光孝寺大殿前的石幢,造于唐宝历二年(826),仅在石柱上立八角柱。柱上覆以石盖。浙江海宁县盐官镇的三座石经幢,为唐代遗物,三座经幢鼎足而立,其上皆刻有《佛顶尊胜陀罗尼经》全文,其中以南座最为精巧多姿。上海淞江县陀罗尼经幢,建于唐大中十三年(859),高9.3米,八角二十一級。除刻经文外,尚有云龙、海水、莲瓣、力士、铺首、菩萨等图案,颇具唐风。整个造型雄浑丰饱,雕刻洗炼圆熟,线条流畅细腻,反映了盛唐风格。山西高平定林寺经幢,在寺内雷音殿前,东西两幢皆建于北宋初年,造型完全近似。下为基石,上托八角台座,再上为须弥座、幢身、华盖、腰檐、莲座。雕刻华丽的相同两座经幢分置于中轴线两侧,说明经幢完全成为一种装饰化的小品建筑。还有:湖南常德市滨湖公园的铁经幢,为生铁铸成,国内罕见。圆柱形,下大上小,高4米余,底径0.9米。结构分二十层,仿木结构,第八层上部有出檐,八面批角,为北宋遗物。另外,还有上海嘉定南翔寺经幢、杭州龙兴寺经幢、杭州凤凰山的梵天寺经幢、江苏无锡惠山寺山门前的陀罗尼经幢以及河南白云寺经幢等。

第三节 石窟

石窟是佛教建筑的最古形式之一,来源于印度的石窟寺。后者是在石窟中设一不到顶的石塔。作为信徒膜拜对象,窟侧常设小室数间供僧人居住。印度现存的佛教石窟以公元前一、二世纪至公元五世纪时所造的阿旃陀石窟群为最著名。随着佛教的东



传,石窟寺成为中国佛教建筑的一个重要类型,成为在山崖陡壁上开凿出来的洞窟形的佛寺建筑。尽管在开凿山崖并予以建筑手法的处理,从汉代的崖墓开始已具有悠久的传统。所不同的,崖墓是封闭的墓室,而石窟寺则是供僧侣的宗教生活之用。

南北朝时代,凿崖造寺之风遍及全国,如云冈西部五大窟与龙门三窟是为北魏皇帝祈功德而建的,北响堂山石窟则是北齐高欢的灵庙,其他大小统治阶级也凿崖造寺,因而西起新疆,东至山东,南至浙江,北至辽宁,都有这时期留存至今的石窟。

经过南北朝到了隋、唐,特别是在唐朝,凿造石窟寺的风气达到了顶峰。凿造石窟的地区,由南北朝的华北范围扩展到四川盆地和新疆。凿造石窟的功德主由帝王贵族到一般平民。宋以后即逐渐衰落。石窟寺的建筑,精美的雕刻、壁画等是中国古代文化的珍贵遗产。

南北朝时期最重要的石窟有山西大同云冈石窟(彩图六十二、六十三、六十四)、甘肃敦煌莫高窟、甘肃天水麦积山石窟、河南洛阳龙门石窟、山西太原天龙山石窟(彩图六十五)、河北峰峰南北响堂山石窟等(图 50)。除了敦煌莫高窟和洛阳龙门石窟在隋、唐以后相继大量开凿外,其余各处的主要石窟多是公元五世纪中叶至公元六世纪后半期约一百二十年期间内开凿的。另外,其他著名石窟有新疆克孜尔石窟、甘肃永靖炳灵寺石窟、河南巩县石窟寺、四川大足石窟、陕西彬县大佛寺石窟、四川广元千佛崖摩崖造像、辽宁锦州万佛堂石窟、山东历城千佛崖造像、云南大理石钟山石窟、四川夹江千佛岩、宁夏须弥山石窟以及四川临邛千佛岩等,这些都是佛教石窟艺术的重要胜地。

山西大同云冈石窟,位于山西大同市十六公里的武周山南麓。依山开凿,东西绵延 1 公里左右。大、中型石窟总计五十三座,雕像计五万一千余尊,是佛教石刻艺术的宝库,云冈石窟始凿于北魏



兴安二年(453),大部分完成于北魏迁都洛阳之前,即太和十九年(495),而造像工程一直延续到正光年间(520—524),可谓历史悠久。同时在相当多的洞窟中还雕刻出各类建筑形象,所以云冈石窟又是研究北魏时期建筑风格的重要例证。

甘肃敦煌莫高窟(图 51),位于甘肃省敦煌市东南 22.5 公里的鸣沙山东麓的断崖上,为上下五层、高低错落的佛教石窟。南北绵延长达 1600 余米。敦煌莫高窟始建于北魏,终至元代(公元五世纪——十四世纪)。现存洞窟四百九十二个,壁画 40000 余平方米,彩塑二千四百一十五身,唐宋木构窟檐建筑五座,是一座由建筑、绘画、雕塑组成的综合艺术宝库。鸣沙山的崖体质地松软,不适宜制作像云冈那样的圆雕和浮雕,而因地制宜地采用壁画和敷彩泥(彩塑)的形式,是古代艺术家智慧的结晶。敦煌石窟的窟型有禅窟,中心柱式窟、方形佛殿和佛殿建筑的不同布局与形制。在石窟壁画中保留有大量的建筑内容。例如一百七十二、二百一十七窟的唐代净土变壁画中,即描绘了场面宏大、富丽、辉煌的佛教建筑组群形象,成为了解唐代建筑的重要资料。

甘肃天水麦积山石窟(图 52、53),位于甘肃省天水市东南,山高 142 米,山形上突下缩,犹如麦垛,故名之。麦积山石窟始建于十六国后秦时期,北魏、西魏、北周期间大规模建造,延续至清。整个窟群由于唐代地震分为东崖、西崖两个部分。东崖现存洞窟五十四个,西崖现存洞窟一百四十个。多为泥塑造像,也有少量石塑造像。泥塑像、石雕像共有七千二百余尊。麦积山石窟是中国仅见的一座洞窟悬空的石窟寺。由于洞窟是依据地势,在麦积山陡峭的岩壁上开凿的,所以洞窟之间均以飞悬的栈道相联系,异常艰险。故造成一种十分奇绝的意境。同时该石窟群中有数座早期洞窟的窟檐是依据当时建筑形制开凿的,例如第四、五、二十八、三十、四十三诸窟窟檐都有明确的梁柱、瓦檐、斗拱以及装饰纹样等



雕刻,成为南北朝时期建筑艺术形象的珍贵资料。

河南洛阳龙门石窟,位于河南省洛阳南郊的龙门口,洛阳市南伊水两岸的龙门山和香山的石灰岩崖面上。开凿于北魏孝文帝太和十八年(494),历经隋、唐、北宋四百余年的经营。龙门石窟与大同云冈石窟、敦煌莫高窟、麦积山石窟合称为中国四大石窟。现存洞窟一千三百五十二座,佛龕七百八十五个,佛塔三十九座、造像九万七千三百零六尊,题记和碑碣三千六百八十块,代表性洞窟有北魏的古阳洞、宾阳洞和唐代的潜溪寺、奉先寺等,是我国著名的石窟建筑群之一。石窟大多是利用天然溶洞稍加扩展而成的,窟形简单,平面多呈马蹄形,个别的呈方形,窟顶也是略加雕饰的平顶,一反敦煌石窟、云冈石窟的中心柱窟、覆斗形天花和洞口柱廊等做法。

新疆克孜尔石窟,位于新疆维吾尔自治区拜城县克孜尔镇东南七公里、木扎特河河谷北岸的悬崖上。绵延于东西约二公里的沙石山中。克孜尔石窟是中国天山南麓规模最大的石窟。该石窟所处地理位置,在古代属于龟兹境内,该地佛教兴盛,因而开凿石窟具有优越条件。这座石窟群有洞窟二百三十六个,初建于东汉末期,其中最早的石窟比敦煌早近百年。其中石窟建筑、造像雕塑、壁画绘制各方面都有独特的时代风貌和地域特色。一个重要特点是多样石窟配置一起,有为数众多的“支提窟”,供养佛像作礼拜用;有一般石窟群少有的“毗诃罗窟”,供僧侣修行用;还有作仓库用的洞窟等等。克孜尔石窟反映出用中国石窟建筑的较早形式,为研究早期佛教石窟的珍贵资料。

甘肃永靖炳灵寺石窟,位于甘肃永靖县西约50公里的黄河北岸积石山中,长2公里,上下四层,高低错落,气势非凡。开凿于西秦建弘元年(420),经北魏、隋、唐、宋、元、明以迄清,共一百八十三座石窟,大小石佛、塑像达七百七十六尊,壁画九百平方米。炳灵



寺石窟分上寺、下寺和大寺沟三部分。洞窟形式和云冈、龙门相似,但佛龕多作覆钵式的塔形,为别处所罕见。唐代雕像占较大比例,大多集中于崖壁下层,一百六十九窟内壁画上有西秦建弘元年的题记,为全国石窟中迄今发现最早的题记。

河南巩县石窟寺,位于背依黄河、面向伊洛的大力山这一天然石壁上。始凿于北魏、东魏、西魏、北齐、唐、宋、金、明直至清雍正年间,都曾补雕重修。继北魏之后,造像最多的是北齐和唐代,现存石窟五所,千佛龕一个,小型佛龕二百五十五个,摩崖大像三尊,共雕刻大小石像七千七百四十三个,碑刻题记二百余块。此石窟寺规模虽比不上云冈和龙门诸石窟那样气势磅礴,雄伟宏大,但小巧玲珑、维妙维肖之处,则是不多见的。巩县石窟是继龙门石窟之后开凿的,其将佛教艺术的外来影响同中原汉族艺术相结合,又因地制宜地独树一帜的风格,其特点表现在中心方柱、雕刻大量礼佛国浮雕以及伎乐人等方面,尤其是第五窟门左侧雕有一座九级佛塔,下三级为楼阁式建筑形式,每一级都有佛像,甚为少见,对研究北朝的建筑史有重要价值。

四川大足石窟,位于四川省大足县。始凿于唐昭宗景福元年(892)。县内保存的唐、宋以来的摩岩造像有五万多躯,皆是利用四川特有的红砂岩雕刻而成的。主要分布在:佛湾的浅断崖石窟、大足县西北方的北山佛湾、佛耳窟及多宝塔;西南方的南山佛湾、石篆山、玉滩及妙高山;东方的石门山、塔耳山;东北方的宝顶山等四十余处,总称“大足石窟”。其中以北山和宝顶山造像最集中,是大足石窟的精华所在。北山石窟最出色的是一百三十六窟的诸佛像,于宋高宗绍兴十二年(1142)至十六年(1146)间完成的。窟口内雕一八柱并立中心镂空的转轮藏。壁面有天宫楼阁浮雕,结构豪华。宝顶山造像更现实化、民间化,数量非常庞大,充分表现出南宋雕刻的特色,这对于了解和研究宋代佛教艺术具有重要价值。



陕西郴县大佛寺石窟,位于郴县城西十公里左右,凿于泾河南岸的石崖峭壁上,是陕西省最大最完整的石窟寺。大佛寺石窟以唐代开凿的大佛窟中心,大佛窟平面呈半圆形,直径约21米,高30余米。整个大佛寺石窟在建筑上别具特色。

四川广元千佛崖摩崖造像,位于四川省广元市北4公里,嘉陵江东岸。崖高50余米,长约300米,是四川省境内规模最宏伟的石窟群,窟龕密集,最多处叠至十三层,有摩崖造像一万七千余躯。该石窟始凿于南北朝时期,以后各代续建。藏佛洞内刻有南朝梁天成(555)年号,可见其为早期摩崖造像,颇有研究价值。睡佛洞内,中刻释迦牟尼涅槃像,后刻娑罗双树及天龙八部组成双柱,直连洞顶,设计周密,是研究建筑美学和力学的重要资料。

辽宁锦州万佛堂石窟,位于辽宁省锦州市西北9公里的大凌河北岸上,分东西两区,共有大小十六洞窟。西区共九窟,凿于北魏太和二十三年(499),分上、下两层,上层有三小窟,下层有六大窟。东区窟较小,凿于北魏景明三年(502),山顶上有一圆形小塔,为明成化十年(1474)所建。万佛堂石窟遗留的碑刻、题记、塔铭,是研究辽宁省历史的珍贵资料,虽风化严重,但仍不失为中国佛教石窟艺术中重要石窟之一。

山东历城千佛崖造像,位于山东省历城县柳埠村白虎山东麓的崖壁上,是中国唐代早期石刻造像艺术中较为完好的珍品之一。南北长65米,大小窟龕一百余个,石刻造像二百一十余尊。大部分凿于唐代初年,造像最大的有五个石窟,自北向南伸延,其中以第五号石窟刻工最精,千佛崖造像保存较为完整,为山东省重要的佛窟艺术胜地。

云南大理石钟山石窟,位于云南省大理白族自治州剑川县城西南25公里的石钟山上。石窟开凿于南诏、大理时期,依山开凿,宏伟壮观。石窟共十七处,造像一百三十九躯。石钟山石窟雕像,



衣冠服饰富有民族和地区的特点,为研究南诏史和南诏艺术提供了重要资料。石钟山石窟是古代艺术遗产,具有很高的历史、科学和艺术价值。

四川夹江千佛岩,位于四川省夹江县城西3公里的古涪口,东西石壁上依山傍岩排列着二百余龕石刻造像。始凿于隋,兴盛于唐,延及明、清。有的独占一龕,有的多尊同窟,有的甚至几十尊,上百尊集于一窟。弥勒坐佛龕是其中最大一窟,高2.7米,镌刻比例适度,造型精美,除摩崖石刻造像外,还有琳琅满目的历代题刻,十分壮观。

宁夏须弥山石窟,位于宁夏回族自治区固原县县城西北的须弥山麓。石窟始凿于北魏,至唐代止,先后有石窟一百三十余个,其中保存较完整的有二十个石窟,分别坐落于五个山峰之上,随山势迂回蜿蜒约2公里。据其石窟形制和造像特征,可分为三类。一为北魏时期石窟,室内方形,单室,有多层塔柱;二为北周时期石窟,窟室方形,中心柱已改多层小龕为一大龕,高大雄伟、装饰华丽的造像为国内北周造像中所罕见;三是唐代石窟,中心柱消失,沿后三壁设佛座,窟内造像增至一铺七身。须弥山石窟,是我国佛教石窟艺术的一处重要遗存。

四川临邛千佛岩,位于四川省邛崃县鹤林山。千佛窟凿于唐贞元十四年(798),以大佛窟为中心,其他龕、窟向左、右依山而排列,左侧有相连两窟,刻有一千七百余尊小佛,故称千佛窟,右侧也是佛窟,其中第二窟刻划极乐世界的人物和建筑。整个临邛千佛岩,造型优美,比例适度,形象逼真,刀法娴熟,是佛教石窟艺术的一处重要胜地。

石窟的布局 and 外观虽具有若干地区性,但从发展过程来看,大致可分为以下几个阶段:

一,南北朝初期的石窟,如云冈第十六至二十窟(昙曜五窟)



五个大窟,都是开凿成椭圆形平面的大山洞,洞顶雕成穹窿形。其前方有一个门,门上有一个窗,后壁中央雕刻一座巨大的佛像,以高达 15.6 米的第十七窟的雕像为最大,左右壁刻有许多小佛像,这些佛像几乎充满整个洞窟,显得相当局促。这类石窟的主要特点是窟内主像特大,洞顶及壁面没有建筑处理,而窟外可能有木构的殿堂。

二,晚于五大窟的云冈第五至第八窟与莫高窟的北魏各窟多采用方形平面,或规模稍大,具有前后二室;或在窟中央设一巨大的中心柱,柱上有的雕刻佛像,有的刻成塔的形式;窟顶则做成覆斗形、穹窿形或方形、长方形平棋。这类石窟的壁画布满精湛的雕像或壁画,除了佛像外,还有佛教故事及建筑、装饰花纹等。在布局上,由于窟内主像不过分高大,与其他佛像相配合,宾主分明达到恰当的地步,因而内部空间显得开阔,窟的外部多雕有火焰形券面装饰的门,门以上有一个方形小窗。这类石窟,内部已有建筑处理,雕像的分布也创造新的形式,有些石窟外部可能建有木构殿堂。

三,公元五世纪末,开凿的云冈第九窟和第十窟,石窟的外部前室正面雕有两个大柱,如三开间房屋形式。接着六世纪前期开凿的麦积山石窟和略后的南北响堂山石窟与天龙山石窟(图 54)等,虽有个别石窟在洞门外雕刻门罩,或在石壁上浮雕柱廊形式,可是另有若干石窟在洞的前部开凿具有列柱的前廊,使整个石窟的外貌呈现出木构殿堂的形式,同时窟内使用覆斗形天花,壁面上的雕像不十分丛密,并且多数在像外加各种形式的龕,是这类石窟的主要特点。麦积山石窟的第四窟俗称上七佛阁,前廊面阔七间,长 31.5 米,方形列柱高 8.87 米,上置栌斗,承受檐额,而栌斗口内有梁头伸出,其上部虽已残缺不全,但仍可看出原来刻有庑殿式屋顶,正脊两端各置有鸱尾。前廊深约 4 米,上部雕长方形平棋;廊



后排列七个佛龕，不但规模巨大，而且忠实地表现了木建筑的式样。至于南北响堂山和天龙山等处的石窟虽都开凿若干具有前廊的窟洞，但以天龙山第十六窟的形式最为精美。天龙山十六窟完成于 560 年，是这个时期最后阶段的作品。其前廊面阔三间，八角形列柱在雕刻莲瓣的柱础上，柱子比较瘦长，且有显著的收分，柱上的栌斗，阑额和额上的斗拱的比例与卷刹做得十分准确，廊子的高度和宽度以及廊子和后面的窟门的比例，都恰到好处。到此时，石窟形象的“民族化”已达到相当完善的程度。

四，唐代凿造的形式和规模由容纳高 17 米余大像的大窟到高仅 30 乃至 20 厘米的小浮雕壁像。在这两极端之间，有无数大小不等的窟室和佛龕，在巨大的窟室和细小的造像之间，建筑和雕刻的界线很难明确地划分。虽然这些窟室中的雕塑、绘画和彩画装饰是中国古代文化的珍贵遗产，可是除了山西太原天龙山的少数隋代石窟还凿有外廊以外，唐代石窟外部已无前廊，所以从外观上看，建筑的成分已减少了，龙门仅有少数窟洞的顶部雕作天花形状，窟外已不开凿前廊，予以建筑的处理。敦煌现存隋、唐石窟虽仅由天花可看出一定的建筑处理，但是内墙的壁画反映了唐朝内地佛寺的情况，也可以从这些石窟看到很多唐代建筑彩画的范例。至于石窟在窟型上的演变过程，隋窟基本上和北朝的相同，多数有中心柱，但有些窟洞已经将中心柱改为佛座。唐窟则绝大多数不用中心柱。初唐盛行前后二室的制度，前室供人活动，后室供佛像，盛唐以后则改为单座的大厅堂，只有后壁凿佛龕容纳佛像，更加接近于一般寺院大殿的平面，龙门的奉先寺，也和这种窟型接近。

附 录

一、中国佛教的宗派与祖庭

流传于中国的佛教,大而言之,有汉地佛教、藏传佛教和小乘佛教三系,其中汉地佛教发展至南北朝时出现了许多学派,进入隋、唐,更形成诸多宗派,如三论宗、天台宗、慈恩宗、华严宗、密宗、净土宗、禅宗。现把各系各宗的佛教思想及其祖庭简单介绍如下:

三论宗 所宗学说以《中论》(亦称《中观论》)、《百论》、《十二门论》三部论为依据,故称三论宗。又因为强调诸法性空,又称法性宗。此宗初祖龙树,所著《中论偈》,从多方面发挥宇宙万法当体性空而无碍于缘起的中道之理,又著有《十二门论》,以十二门解释一切有为、无为诸法皆空之义。龙树弟子提婆,著《百论》,驳斥一切有所得的邪见邪执。

三论宗的祖庭位于江苏南京东北 17 公里处,刘宋明帝泰始年间,处士明僧绍舍宅为法度造寺,称栖霞精舍。其子秉承父志于山崖雕无量寿佛,并雕二菩萨像。梁时辽东人僧朗来师事法度,称为三论宗初祖。隋文帝于天下各州立舍利塔,此寺为一,现存佛舍利塔,为五代时重修。基座及塔身雕饰精美,塔基上雕八相成道像。

浙江省绍兴市有嘉祥寺,三论宗僧诠传另一弟子法朗,法朗传吉藏,于此讲学,被称为嘉祥大师。因其学说有所发展,世称其学派为新三论宗。



天台宗 该宗派的得名是因为由隋朝天台山(今浙江天台县境内)智顓开创的。教义又以《法华经》为主要依据,又称法华宗。该宗讲经论法,以反省观心为主,故又称性宗。天台宗初祖为印度龙树,四祖为智顓,他确立注重禅法一定(止)、注重佛教义理一慧(观)双修原则,所著《法华玄义》、《摩诃止观》、《法华文句》被奉为“天台三大部”。主张一切事相都是法性真如的表现,提倡一心三观的禅观修习。

国清寺位于天台山麓,是天台宗的根本道场。天台国清寺与南京栖霞寺、山东灵岩寺、湖北玉泉寺一度合称为“天下四大丛林”。寺前岗上有九层砖塔,寺门前有宝塔七座,山上真觉寺为智者塔院,祖殿中有智者大师真身六角宝塔。山中寺院很多,宝相寺为大师入灭处,有弥勒像及智者大师入灭塔。

湖北当阳县玉泉山东南麓的玉泉寺,智者大师在此讲经。今大殿前有隋大业十二年(616)造大铁锅及元代铸铁钟、铁釜各二。寺左有观音像碑,相传为唐吴道子所画。寺前隔溪有宋嘉祐六年(1061)建十三级铁塔。

浙江宁波市的延庆寺,明永乐中列此寺为天下诸宗名山的第二山。北宋时中兴天台教观的知礼曾居位于此,称之为四明尊者。

慈恩宗 玄奘及其弟子窥基为慈恩宗的创始人,他们主张以三相(依他起相、遍计所执相,圆成实相)解释宇宙万物,故又称三相宗或法相宗。他们把世界一切现象归结为“识”的作用,不承认有离开“识”的客观物质世界存在,所以又称唯识宗。因为玄奘、窥基长期位在长安的慈恩寺,故此宗又号为慈恩宗。窥基被称为慈恩大师,其宗主要经典为《华严经》、《解深密经》、《瑜伽师地论》、《成唯识论》。

慈恩宗祖庭位于陕西西安市南的慈恩寺。唐贞观二十二年(648)高宗为太子时,为其母文德皇后建寺,故称慈恩寺。首请玄



奘为上座，在寺西北立翻经院，其于此译经。唐高宗永徽三年（652），玄奘仿西域造五级砖塔，高180尺，面方140尺，以安置梵筭，名为“雁塔”。武则天重建时改为七级，五代后唐长兴年间（930—933）又行修缮，即现存塔状。原有四门楣尚为唐初原物，刻有佛像。

陕西长安县杜曲东少陵原半坡上的兴教寺内有玄奘及其弟子窥基、圆测三塔。玄奘塔于中央，五层，另二塔左右面对而立，三层。原来于二塔的首层中有木雕像，皆为宋代作品，今皆不存，兴教寺于唐时为著名佛教，被列为“樊川八大寺院”（即兴教寺、华严寺、云栖寺、禅定寺、洪福寺、观音寺、牛头寺、兴国寺）之首。

华严宗 始于隋代杜顺，因以《华严经》为主要经典而得名。又因其实际创始人法藏被武则天赐号“贤首”，亦称“贤首宗”。还因该宗发挥“法界缘起”为宗旨，故又称“法界宗”。华严宗强调“圆融无碍”是观察宇宙、人生的法门，也是认识的最高境界。杜顺先从寺僧道珍修习禅定，后在终南山讲《华严经》。其弟子智俨随师在终南山至相寺出家，著作颇多，对后世影响较大。唐代智俨弟子法藏对其师学说详尽发挥，真正创立华严宗。唐武宗灭佛后，此宗一蹶不振，后传入日本。

华严宗祖庭位于陕西长安县少陵原半坡的华严寺，为唐代樊川八大寺之一。三祖法藏是实际创始人，葬于华严寺南、华严寺始建于唐贞元十九年（803），现仅存砖塔两座，东为初祖杜顺禅师塔，西为四祖清凉国师塔。四祖法名澄观，于三祖法藏歿后私淑其学，住五台山清凉寺，撰新译《华严经疏》等，后世称之“清凉大师”。

陕西户县东南圭峰西的草堂寺，相传为姚秦鸠摩罗什译经之处。华严宗五祖宗密居此，世称之“圭峰禅师”。寺内有鸠摩罗什塔。宗密葬于东小圭峰，有唐裴休撰并书圭峰禅师碑，今移置于草堂寺鼓楼内。



律宗 由唐代道宣创立。唐武德七年(624),道宣入终南山丰德寺,长居于此,潜心律学研究。他以《四分律》为依据,创设戒坛,规定了受戒、说戒、安居以及礼、食、坐、卧的标准,从而创建律宗。因道宣住终南山,故又称“南山宗”、“南山律宗”。律宗的创立,对于中国佛教的发展影响很大,至今中国僧尼出家受戒和日常生活,仍按当年道宣之规定而行事,律宗因而通于各宗。鉴真从天宝元年(753)到十二年(753)间,渡海六次,历尽艰辛,终于在日本传授戒法,弘扬律学,开日本佛教和文化之先河,被尊为日本律宗的始祖。

江苏扬州的大明寺位于扬州市西北蜀肖中峰上,为道宣的再传弟子鉴真的讲律之处。始建于南朝宋大明年间(457—464),故得名。日本奈良建有唐招提寺,鉴真塔即在寺的后院。

江苏句容县北的宝华山隆昌寺,明末寂光曾在此中兴律宗,清代成为律宗根本道场。

密宗 亦称密教、秘密教、真言乘等。相对显教而言,自称受法身佛大日如来深奥秘密教旨传授,故名密宗,该宗以《大日经》、《金刚顶经》为依据,以高度组织化的咒术、仪礼、民俗信仰为特征,仪轨复杂,设坛、供养、诵咒、灌顶等皆有严格规定,需经阿闍梨(导师)秘密传授,在中国西藏地区的密宗为藏传佛教,俗称喇嘛教。

大兴教寺位于西安城南,始建于西晋泰始至太康年间,名“遵善寺”,隋时改今名。隋开皇时有印度僧人那莲提黎耶舍、闍那崛多、达摩笈多先后在此传授密宗,称“开皇三大师”。该寺为唐长安城佛经翻译的三大译场之一,是密宗的发祥地。后一行和尚曾住持此寺,对天文学、数学的研究做出了杰出的贡献。现有建筑为公元1956年修葺完善,堪称西安第一大寺。

陕西西安的青龙寺位于西安城东南郊铁炉庙村北高地上,始建于隋开皇二年(582)。唐不空三藏、弟子惠果曾住持此院东塔院,世称密宗七祖。唐贞元二十年(804),日本僧人空海入唐求法,



从惠杲受灌顶,传金刚界、胎藏界两部大法并受灌顶,回国后在高野山建立日本真言宗。故青龙寺也是日本真言宗的策源地,其建筑规模和法门声望仅次于大兴善寺。寺宇北宋时被毁,今于遗址建有惠杲、空海纪念堂。

净土宗 该宗由唐代善导创立,以称念阿弥陀佛名号,求往生西方极乐净土为宗旨而得名。相传东晋名僧慧远在庐山邀集十八高僧结“白莲社”,同修净业,共期往生西方,被后代奉为初祖,所以,此宗又称“莲宗”。隋、唐之间,道绰在汾州玄中寺提持念“阿弥陀佛”名号,并以数珠记数。唐初,善导从道绰学净土教义,后到长安光明寺传教,创立净土宗,成为二祖。净土宗以“三经一论”为基本理论依据,三经是《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》,一论是《往生论》。至宋以后,凡禅宗、天台宗、华严宗、律宗学者,几乎无不兼习净土,成为中国佛教中流行最广的一派。

净土宗祖庭位于江西庐山西北麓的东林寺,为东晋太元十一年(386)刺史桓伊为慧远建。慧远于山中立般若台,安弥陀三圣像,聚集道俗发誓,期生西方极乐世界,号为“莲社”,宋代尊称慧远为莲社初祖。寺东岗石室中有八角覆钵形慧远塔,塔右方有石造圆窠、藏骨室。宋元以来,净土宗盛行,尊奉慧远为净土宗初祖。

山西交城县西北20里石壁山中的玄中寺,建于北魏延兴二年(472),元魏昙鸾在此依据《十六观经》修净业,愿往生西方极乐世界。唐初,道绰于玄中寺见昙鸾遗迹,因而专修净业,并教人念佛,善导从道绰学,后至长安教化道俗,一心持名念佛,宋尊奉善导为净土宗二祖。日本净土宗也将此寺奉为祖庭。

禅宗 由南朝入华印度僧人菩提达摩创立,以主张“禅定”概括佛教的全部修习而得名,又因自称“传佛心印”,以觉悟所称众生本有之佛性为目的,故又称“佛心宗”。相传如来以心印付嘱摩诃迦叶为西天禅宗初祖,二十八传至达摩,故达摩为东土禅宗初祖。



后衣钵相传,二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍。弘忍著名弟子有神秀、慧能,因主张不同,分别成为北宗、南宗的创始人,时称“南能北秀”。北宗强调“拂尘看净”,力主“渐悟”,要求打坐“息想”,起坐拘束其心,故称“渐门”,此宗数传后即衰不振。南宗强调心性本净,佛性本有,觉悟不假外求,不读经、不礼佛、不立文字,“即心是佛”、“见性成佛”,力主“顿悟”,故称“顿门”。慧能门下有青原行思、南岳怀让、南阳慧忠、荷泽神会,形成禅宗的主流。后青原系下形成曹洞、云门、法眼三宗,南岳系下形成沩仰、临济两宗,世称“五家”。其中以临济、曹洞两宗流传时间较长,影响较大。临济宗在宋代形成黄龙、杨岐二派,杨岐下又有虎丘和大慧二派,与上述“五家”合称“五家七宗”。宋、元时期,此宗继续流传,成为中国佛教史上独有的、势力最大的宗派,并先后入日本、朝鲜。

禅宗祖庭位于河南登封县嵩山的少林寺,北魏太和二十年(496),孝文帝为佛陀禅师建。菩提达摩来此,于寺凝修壁观,建立禅宗,历代多次修葺。现存鼓楼仍为元大德六年(1302)的原建筑。柱石雕刻十分富丽。禅宗的传承以达摩为初祖,少林寺西北2里许有初祖庵,建于宋代,石柱上有宋宣和七年(1125)题字,寺西南8里处原有二祖庵,中有二祖像。

河北成安县的匡救寺,曾为禅宗二祖慧可说法之处。

安徽潜山县天柱山野寨区的山谷寺,又称乾元寺、三祖寺。禅宗三祖僧璨禅师曾云游于此,扩建寺院,讲经说法,声扬遐迩。

湖北黄梅县西山上的四祖寺,为禅宗四祖道信道场。

湖北黄梅东北2里的冯茂山上的真觉寺,又称东山寺,四祖道信、五祖弘忍曾居于此。禅宗至五祖兴旺,门徒常超过千人,世誉之为东山法门。

广东韶关南60里处的南华寺,原名宝林寺,禅宗六祖慧能开法于此。寺内有六祖肉身塔,六祖真身犹存,供于六祖殿内。



慧能以下“五家七宗”各支系的祖庭,概述如下:

沕仰宗 祖庭位于湖南宁乡县沕山。山顶为广野,古来为僧人耕作,世称“罗汉田”,山上有密印寺,即灵祐所居住。另:江西宜春县南 80 里的仰山有栖隐寺,宋更名为太平兴国寺,灵祐弟子慧寂在此大建法幢。

曹洞宗 祖庭位于江西宜丰县东北 50 里的洞山,山有普利院,唐大中年间,良价住此,世称其禅风为“洞山宗风”。另:江西宜丰县东北 30 里的曹山上的荷玉寺,为良价弟子本寂居地,其大振“洞山禅风”。浙江宁波天童山的天童寺,为明代天下禅宗五山的第二山,曹洞宗十三世如净住持此寺。

云门宗 祖庭位于广东乳源县北云门山大觉寺,原名光泰禅院,五代时文偃居此大弘禅法,建立云门宗。

临济宗 祖庭位于河北正定城里 2 里的临济寺,义玄住于此建立临济宗,今唯存临济禅师塔,亦名“青塔”。另:江西宁州西南 80 里的黄龙山上的永安寺,亦名黄龙院。临济宗八世宋代慧南居此建立黄龙派。江西萍乡县北 70 里的杨岐山上的普通禅院,是宋代与慧南同门的临济宗八世方会的住地,其弘扬道法,建立杨岐派。江苏苏州虎丘的灵岩寺,春秋时吴王阖闾葬于此,晋竺道生于此说法,宋绍兴四年(1134),临济宗杨岐派五世绍隆居此建立虎丘派。浙江杭县径山的能仁兴圣万寿寺,简称径山寺,宋绍兴七年(1137),杨岐五世宗杲居此立话头禅,因宗杲封号为大慧,世称其为大慧派。江苏镇江的金山寺,为东晋元帝时创建,宋时以修水陆法会知名,一度为云门宗道场,佛印禅师(云门宗五世)居此,南宋以后便成为临济宗的主要寺院。

法眼宗 祖庭位于江苏南京城内的清凉寺,五代时文益居于此寺,立法眼宗。



藏传佛教

流传于中国西藏、蒙古等地区,其经典属于藏语系统的佛教是中国藏传佛教,俗称“喇嘛教”,这是从古印度和中国内地传入西藏地区的佛教密宗与西藏当地的古老宗教融合而成的具有西藏地方色彩的佛教。

据文献记载,早在东晋安帝义熙三年(407),西藏多里隆赞汗,得到《百拜忏悔经》、《多宝经》及金宝塔,此为佛教入藏之始。公元七世纪,松赞干布皈依佛教后,曾派人往印度学习梵文和佛经,回来后创造了藏文字母和文法,形成统一的藏文,并开始修建寺院,供奉佛像,由此拉开了佛教在西藏兴盛的序幕。公元八世纪,天竺僧人寂护、莲华生等到西藏传播显、密两系佛教,折服了原来盛行的苯教,佛教大兴;营建桑耶寺,度僧出家,建立伽蓝制度,迎请译师,翻译佛典。公元九世纪,佛教被禁,公元十世纪起,佛教有所复兴。公元十一世纪,印度摩揭陀地方超岩寺上座阿底峡大师经尼泊尔入藏,大弘佛法,宣传大乘佛教教义,传授密法灌顶,指导藏族僧人翻译了许多显密经论,于是佛教又逐渐得到发展,并逐步形成了格鲁派(亦称“黄教”)、宁玛派(亦称“红教”)、噶举派(亦称“白教”)、萨迦派(亦称“花教”)等不同特色的佛教派系。大约十三世纪以后,上层喇嘛逐步掌握了政权,经过不断发展,终于形成了西藏地区独特的、政教合一的藏传佛教,其主要流传在西藏、蒙古及西伯利亚等地,其经典属于藏语系统。在教义上,藏传佛教是大小乘兼容而以大乘为主,在大乘中显、密俱各,尤重密宗,并以无上瑜伽密为最高修行决策,统称为“藏密”。藏密具有其独特的许多教派,严密的寺院组织和学经制度,有藏文的三藏典籍称《甘珠尔》和《丹珠尔》。



黄教的祖庭甘丹寺位于拉萨东达孜县境内旺古尔山上,始创于明永乐七年(1409),为西藏黄教创始人宗喀巴所建。其与哲蚌寺、色拉寺合称藏传佛教格鲁派拉萨三大寺。

花教的祖庭萨迦寺位于西藏自治区萨迦县奔波山附近,始建于北宋神宗熙宁六年(1073),由贡却杰波在此建寺弘法,名萨迦寺。“萨迦”藏语意为白土,因寺建于白土上,故之一;又因其庙墙上面,分别涂有象征文殊菩萨的红色、观音菩萨的白色、金刚手菩萨的灰黑色等三色花条,故被称为“花教”。

小 乘 佛 教

从印度向南,传入斯里兰卡、缅甸、泰国、老挝、柬埔寨等国家,以及中国傣族等云南边境少数民族地区,经典为巴利语系统,亦称“上座部佛教”。中国云南省的傣族、布朗族、德昂族、阿昌族和佤族等大部分人信仰它。他们崇拜佛牙、佛塔和菩提树等释迦的纪念物,奉行巴利语系三藏,并仍旧保持着如法如律,特别重视禅定,还保留着早期佛教的某些戒律。

二、中国著名佛寺

除前文所着重介绍的著名寺院外,全国各地较著名的寺院还有:

北京市

北京市十方普觉寺,位于北京西山香山山麓北部,创建于唐代贞观(627—649)年间,因内有释迦牟尼佛卧像,故俗称卧佛寺。山门前有一座四柱七楼的黄绿琉璃大牌坊,山门殿前半圆形的池塘两侧对峙着钟、鼓楼,后依次排列着天王殿、三世佛像、卧佛殿、藏经楼。东路院落主要有斋堂、大禅堂、霁月轩、清凉馆、祖堂等,西路则为当年行宫院。三院落布局紧凑,气氛古雅。卧佛殿内供有元英宗至治元年(1321)冶铜五十四万斤所铸的中国最大的铜制释迦牟尼涅槃卧佛,显示出高超的技术和艺术水平。

北京市智化寺,位于北京东城区禄米仓东口。明正统八年(1443)建。天顺六年颁赐藏经一部,经橱两座,供藏于如来殿。主要建筑有:钟、鼓楼、智化门、智化殿、东西配殿(大智殿、藏殿)、如来殿、大悲堂等。藏殿内珍存转轮藏一具。如来殿面阔五间,重檐歇山顶,上下两层。上层四壁遍设小型木制佛龕九千个,称万佛阁,保存完好,阁内明间顶上原有雕饰精美的斗八藻井被盗,现珍藏于美国纳尔逊博物馆。寺内主要建筑的屋瓦用黑色琉璃脊兽铺砌,虽经历代修葺,梁架、斗栱、彩画等仍保持明代早期建筑艺术特征。



北京雍和宫,位于北京东城区雍和宫大街,为北京城内最大的喇嘛教寺庙,亦是中国内地最大的藏传佛教寺庙,建于清康熙三十三年(1694),为清世宗雍正即位前的府邸,就是雍亲王府。雍正死后,因为雍和宫停放灵柩,将宫内永佑殿、法轮殿等主要建筑的琉璃瓦由绿色改为黄色,与宫殿同级。乾隆九年(1744),雍和宫正式改为喇嘛庙,其内供奉清帝历代祖先。其规模宏丽,院落五进,主要建筑有:影壁、牌坊、碑亭、天王殿(雍和门)、正殿(雍和宫)、永佑殿、法轮殿、万福阁。其中法轮殿,平面呈十字形,殿顶设有五座小阁,阁上设小型喇嘛塔,具有鲜明的喇嘛教艺术风格。万福阁是全宫最高大建筑物,黄瓦歇山顶,阁高有三层,其东西各有一座两层楼阁,三阁之间用两座阁道连接,为中国木构建筑之佳作。万福阁内有一尊高18米的弥勒佛主像,系用西藏七世达赖进贡的整根白檀木雕成。

天 津 市

天津市大悲院,位于天津河北区北纬路,为天津地区规模较大又保存完好的佛教寺院。由旧庙和新庙两部分组成,旧庙于清康熙八年(1669)重建,殿内所珍藏的数万尊铜、铁、木、石造像,皆为魏晋南北朝至明、清各代作品;新庙建于公元1940年,由天王殿、大雄宝殿、大悲殿、配殿、耳房和回廊构成。殿内旧有的唐僧玄奘灵骨,1956年已转赠印度那烂陀寺,院内松柏参天,庄严清谧。

河 北 省

河北省涞源阁院禅林寺,位于涞源县城内西北隅。寺始建于



东汉,重建于唐代,修缮于辽代,现仍保留辽代建筑特点。天王殿和藏经阁均为后代增筑,又名阁院寺,俗称大寺。文殊殿为主体建筑,亦名大雄宝殿,面阔进深皆为三间,单檐歇山顶,建于一座高0.75米的砖台上,前有月台,台上有古松两株,殿堂内部空间宽敞,门窗样式表现了辽代晚期风格。

河北省净觉寺,位于玉田县蛮子营村。建于清雍正、乾隆年间。中轴线上有门殿、碑楼、正殿、后殿等。门殿为无梁殿。碑楼面阔三间,中间为二层。两侧有钟鼓楼。正殿和后殿斗拱、椽、雀替等皆雕成鸟、兽、鱼、龙之形。正殿两侧有配殿各三间。后殿三间。三大殿皆为琉璃屋顶。

山 西 省

山西大云寺,位于平顺县石灰村北。始建于晋天福五年(940),取名仙岩院。宋改称大云禅寺,殿堂扩展到一百多间,蔚为一时之盛。除大佛殿为五代遗构,其他均为清以来重建。大佛殿面阔和进深各三间,单檐歇山顶,正脊有琉璃花饰,垂脊及戗脊均为瓦砌,檐下斗拱疏朗,形制严谨,比例雄大,加之角柱升起及出檐深远,显得浑厚古朴。佛殿的内壁及拱头、拱眼壁、阑额等处,分别保存了五代时期留下来的21平方米佛教壁画和彩色图案原作,为国内罕见,极有价值。距大云寺不远尚有八角石雕灵塔一座,建于后周显德年间,雕凿极精美。

山西平遥双林寺,位于山西省平遥县西南约7公里的桥北村北侧,始建于北魏早期,名中都寺。此后历代修葺多次,现存建筑多为明代遗物。整个寺院建有夯土围墙,横宽120米,纵深123.7米,占地约14844平方米,前后三进院落,依次为:天王殿、弥陀殿、大雄宝殿、佛母殿。弥陀殿两侧建钟、鼓二楼,中院东西为千佛殿



和菩萨殿,前院左右为罗汉殿和地藏殿。各殿彩塑完好的罗汉有一千多尊,均为明代艺术珍品。

山西繁峙岩山寺,位于繁峙县城东南 40 公里的天岩山北麓的天岩村。创建于金海陵王正隆三年(1158),元、明屡有修葺。现存山门、钟楼、东西配殿、禅院等,皆为清代建筑,惟菩萨殿尚为金、元遗物,五开间,进深六椽,单檐歇山顶,上盖灰瓦屋顶。殿内壁画是金代壁画的极佳作品,可谓独放异彩。

山西天镇慈云寺,原名法华寺,在天镇县城内。初创于唐,辽开泰八年(1019)重修,明宣德五年(1430)又予修葺。中轴线自山门起依次为金刚殿、大雄宝殿、释迦殿、毗卢殿,东西厢为观音殿、地藏殿,均为明代所筑。山门内钟鼓二楼为元代所建,圆形重檐攒尖顶,形制奇特,为他寺所罕见。

山西高平崇明寺,俗称狼谷寺,位于高平县圣佛山,创建于宋开宝年间(968—975)。现有建筑为山门、钟鼓楼、中殿、后殿及东西配殿,中殿为宋代遗物,殿内“断梁”的做法实属罕见,这种小材大用的做法是当时匠师们的创举。

内蒙古自治区

内蒙古自治区大召庙,位于呼和浩特市旧城内,蒙语名“伊克召”。因寺中释迦牟尼佛像是银铸,故又称银佛寺,建成于明神宗万历八年(1580),清康熙年间维修殿顶,改铺黄琉璃瓦,升格为皇庙。该寺坐北朝南,除经堂大殿外殿宇皆为汉式。寺内大雄宝殿把经堂和大殿设计在一起,成了汉藏结合的喇嘛庙式殿宇,大殿面阔三开间,高为二层,又可分为前、中、后三部分,前部是前殿,底层为空廊,上层为单檐歇山顶;后部是佛堂,重檐歇山顶。整个大殿恢伟瑰丽,至今保持明建结构的原貌。



内蒙古美岱召,位于包头市萨拉齐镇东 20 公里。明隆庆年间始建成寺,召四周有城墙。城墙四角有重檐四角方亭,南墙正中有城门,形成一座城堡的规模,美岱召汉名原为“寿灵寺”,明万历中期以后改名“灵觉寺”。中轴线上主要建筑有:天王殿、大雄宝殿、琉璃殿,琉璃殿为三层楼阁,殿顶覆有琉璃瓦。城内两侧还布置各种形式和风格的佛殿,东北侧尚有民居式二层楼的万佛殿,城寺兼具城堡、寺庙和民宅的功能,在内蒙古地区尚属孤例。

辽宁省

辽宁省龙泉寺,位于鞍山市东 20 公里千山北沟的中部山腰上,千山又名千朵莲花山。唐代以来,千山有五寺八观九宫十二庵之称,龙泉寺与中会寺、大安寺、香岩寺、祖越寺合称千山五大禅林,龙泉寺是其中保存最完整、规模最宏大的寺院。现存建筑多为明代嘉靖、万历年间建造。大小建筑二十幢坐落在山腰平台上,平台分三层,第一层为法王殿、斋堂、客堂;第二层为“龙泉演梵”和东、西配殿;第三层为大雄宝殿,为寺内最大的建筑,寺旁有一些著名的摩崖石刻。

辽宁省实胜寺,位于沈阳市皇寺路,建于清崇德三年(1638)重修于雍正四年(1726),全称莲花净土实胜寺,又称皇寺,或称黄寺。该寺为清入关前盛京最大的喇嘛寺院。寺为两进院落,有山门、天王殿、大殿等建筑;两侧设有钟楼、鼓楼、配殿、玛哈噶拉楼、建经堂和僧房等。玛哈噶拉楼位于大殿西南,原藏金质玛哈噶拉佛,因而得名。

黑龙江省

黑龙江极乐寺,位于哈尔滨市南岗东大直街,始创于民国十三



年(1924),属于禅宗临济一派寺庙,为黑龙江最大的近代佛教寺院。全寺占地 26000 平方米,分主院、东跨院、西跨院三部分,主院沿轴线依次为:天王殿、大雄宝殿、三圣殿和藏经楼。大雄宝殿为最大建筑,天王殿前方左右两侧为钟楼、鼓楼。寺内两侧尚有配殿掩映其间。

黑龙江兴隆寺,位于宁安县渤海镇西南。旧址为渤海时期寺庙,后毁,但大石佛犹存,故又称石佛寺。现存建筑建于康熙初年,五殿为马殿、关帝殿、天王殿、大雄宝殿和三圣殿。大雄宝殿为庀殿顶,为黑龙江地区仅有的清初木构斗栱建筑。三圣殿内有渤海大石佛,三圣殿与大雄宝殿之间有著名的石灯幢(即石灯塔),为渤海时期的佛教建筑,殿前还有渤海时期大型佛教石刻。

上海市

上海龙华寺,位于上海市徐汇区龙华镇,为江南地区著名古刹之一,是上海地区历史最悠久和规模最宏大的佛教寺院。相传初建于三国东吴年间,一说建于唐垂拱三年(687)。经后世重修,规模渐弘。现存建筑为清光绪元年(1875)重建,并保存着宋代的伽蓝七堂制。山门后沿轴线有弥勒殿、天王殿、大雄宝殿、三圣殿、方丈室。天王殿东西两侧有钟楼、鼓楼。中轴线西侧尚有玉佛殿、观音殿、念佛堂等,中轴线东侧有僧寮、斋堂等,寺内龙华塔雄伟壮观,成为龙华镇的标志。

上海真如寺,位于上海市真如镇,俗称大寺。初建于宋,大殿重建于元延祐七年(1320)。真如寺旁后来出现市集,进而发展为镇,真如镇因寺得名。真如寺建筑体现元代建筑特色。现存正殿,其梁、柱、枋、斗栱等皆为元代原物。值得一提的是,公元 1963 年修葺时发现于大批木构件接榫处,有元代工匠为便于安装而用墨



书注明的构件名称和部位,真如寺内元建大殿实属珍贵,殿内有如来、文殊、普贤三大佛像以及明铸铜弥陀。

江 苏 省

江苏省大明寺,位于扬州市新北门外约 2 公里的蜀岗上。创建于南朝宋大明年间,故名大明寺。现为清同治年间重建,主体建筑有天王殿、大雄宝殿、附属建筑有平山堂和谷林堂。大雄宝殿东侧为东苑,后有晴空阁,现改建为鉴真纪念堂。鉴真是中国唐代高僧,扬州人,曾先后六次东渡日本,于第六次成功,把佛学、医学、文学等介绍给日本,成为中日文化交流史上的先驱之一。1973 年新建的鉴真纪念堂,由碑亭、陈列室和正殿组成,由中国著名建筑学者梁思成参照唐代建筑风格设计而成,堂院占地 2540 平方米,成为中日文化交流及佛教胜地之一。

江苏省兴福寺,位于常熟市虞山北麓,初名大慈寺。南朝梁大同五年(539)大修时,于大雄宝殿内发现一块隆起的大石,左看似“兴”字,右看又似“福”字,易名为兴福寺。寺内主要建筑有:山门、天王殿、大雄宝殿、藏经楼等,均系明、清两代重建。寺前原唐、宋经幢各一,现仅存有唐幢。寺内名胜有空心潭、空心亭、救虎阁、君子泉、破龙涧、罗汉桥等。兴福寺为江南名刹和著名风景区。

浙 江 省

浙江省阿育王寺,位于鄞县宝幢镇、距宁波市东 20 公里处。据记载晋太康三年(202),开山祖慧达在此得一舍利塔,高一尺四寸,广七寸,内悬宝磬,中缀舍利,相传此塔为阿育王所造八万四千塔之一。寺创建于东晋义熙元年(405),始建一亭供奉此塔。南朝



宋元嘉二年(425)扩建为寺,后代多次修葺。全寺占地 80000 平方米,建筑面积约 14000 平方米,中轴线上有阿耨达池(放生池)、天王殿、大雄宝殿、舍利殿、藏经楼、天王殿、大雄宝殿与舍利殿皆为重檐歇山顶。舍利殿高 15.3 米,琉璃顶,内设石舍利塔一座。塔里放置七室镶嵌的木塔,木塔中又放着释迦舍利塔,整个建筑群雄伟壮丽,掩映于苍松翠竹中。

安 徽 省

安徽省迎江寺,位于安庆市枞杨门外长江边上,为中国长江沿岸著名古刹之一。古称万佛寺,又称永昌禅寺,始建于北宋开宝七年(974)。清同治元年(1862)重建,始名迎江寺,寺建于江边高地上,中轴线依次排列天王殿、大雄宝殿、振风塔、毗卢殿、藏经楼等建筑,除此还有附属建筑慈云阁、大士阁紧靠寺旁。振风塔乃取“以振文风”之意,又名迎江寺塔,乃因其位置坐落于迎江寺中。塔高 60 米,八角七层,楼阁式砖石结构,自古“塔影横江”即为安庆八景之一。

福 建 省

福建省开元寺,位于泉州市内西街,创建于唐武则天垂拱二年(686),该寺唐代为桑园,后园主以桑开白莲舍地为寺,故初名莲花寺。唐玄宗开元二十六年(738)改称开元寺。宋代有支院百余所,元并为大寺,现存建筑为明代遗构。主要建筑有大雄宝殿、甘露戒坛、东西二塔等。大殿为明代重檐歇山式,面广九间,进深八间,高约 20 米,有近百、八十六颗石柱,又俗称为“百柱殿”。殿上斗拱有“飞天乐伎”二十四尊,雕刻精美,为国内罕见。殿前石台砌有人面



狮身青石浮雕七十二幅,庭中有南宋绍兴十五年(1145)建的金涂式小石塔一对,殿后廊有波罗门式浮雕青石柱二根,甘露戒坛现存清初修建的五重檐八角攒尖式建筑,为坛五级,仍仿宋制。坛顶藻井结构复杂,斗拱也附刻飞天乐伎。东西双塔对峙于大殿前,相距约200米,东塔为镇国塔,西塔为仁寿塔。该寺为著名的佛教胜地。

江 西 省

江西省东林寺,位于九江市南庐山西北麓。创建于东晋太元九年(384),为长江以南最大寺院之一,系佛教净土宗的发源地。东晋名僧慧远在此建寺讲学,并创白莲社,该寺唐时极盛,庙堂殿宇多达三百一十余间,藏经书一万余卷,佛教主要经典皆存,成为唐代藏经最多的寺院,超过长安的西明寺而列全国首位。现存殿宇基本上是清末遗物,除神运殿、念佛堂、三笑堂外,还有护法殿、文殊阁、慧远墓、聪明泉、古龙泉、六朝松等名胜古迹。

江西省佑民寺,位于南昌市八一公园北门对面。始建于南朝梁天监年间,为江西省著名古刹,并在东南亚佛教界有一定影响。其初名上兰寺,后一再易名达八次之多,直到民国十八年(1929)才改名为佑民寺并沿用至今。寺内后殿有尊著名的巨型铜佛像,丈八金身,重三万六千斤,民间故称:“江西穷是穷,还有三万六千斤铜。”除了大铜佛外还有一口悬挂于方阁上的大铜钟,方阁位于寺的右侧,建于民国十八年,阁的外形为四角形,共分四层,纯用花岗石建成。铜钟高约2.3米,重5吨多,为南唐古物,为南昌“三宝”之一及唯一幸存者。



山东省

山东省千佛山兴国寺,位于济南市东南。兴国寺位于千佛山腰间,南依悬崖峭壁,北俯济南泉城。隋开皇年间,山东佛教盛行,镌凿佛像遍布山崖,故称千佛山。现存寺院为明代重建,东西长,南北窄,共分四院,主殿坐南朝北,配殿座北朝南,还有观音堂、佛爷殿、文昌阁、舜王殿、鲁班祠等建筑。千佛岩造像群中有三个著名洞窟:龙泉洞、极乐洞和黔娄洞。

河南省

河南省少林寺,位于登封县城西北 13 公里少室山北五乳峰下,为禅宗的祖庭和少林派拳术的发源地。创建于北魏太和十九年(495),几度兴废,唐初达到极盛,寺内建筑达五千余间。现主要建筑为:山门、天王殿、大雄宝殿、方丈室、达摩亭、千佛殿、白衣殿、地藏殿等,以及初祖庵、二祖庵和塔林等胜地。其中初祖庵大殿为宋徽宗宣和七年(1125)所建,为河南省现存重要的宋代木结构建筑,殿内石柱、佛坛、须弥座上所雕各种人兽花草图案,具有很高的艺术价值。

湖北省

湖北省古德禅寺,位于武汉市解放大道东端,清光绪三年(1877)创建,名为“古德茅蓬”,后改建更名为古德禅寺。现存建筑有天王殿、大雄宝殿、幻觉舍、观音堂、藏经楼等。主体建筑大雄宝殿是仿缅甸阿难陀寺形式而建,顶部有象征九龙拜圣的九座佛塔;



布局严谨巧妙,显示出卓越的建筑艺术。

湖南省

湖南省龙兴寺,位于沅陵县城西虎溪山山麓。始建于唐贞观二年(628),明清迭经修缮。该寺依山而筑,有山门、天王殿、弥勒殿、大雄宝殿、观音阁、栴檀阁、弥陀阁及东西厢房等。大雄宝殿面阔五间,进深三间,中间明间特大。明间重檐歇山顶,两梢间则用硬山顶。大殿内四根金柱间的空间也较大,保留了宋以前小佛殿的平面特征。四金柱有卷刹,柱础上置木楹,皆保存了宋代建筑样式,观音阁为三重檐歇山顶,建于明代,其与大殿后分列左右的栴檀、弥陀两阁成品字形,具有地方楼阁特色。

湖南省普光寺,位于湖南大庸市。始建于明永乐十一年(1413),清曾重建。现存建筑有两座山门和大佛殿、二佛殿、观音殿、高贞观,为湘西地区重要古建筑群。大佛殿面阔五间,深三间,重檐歇山顶,二佛殿为明原构,斗拱、枋等有明代建筑特色,大佛殿与二佛殿间以过亭相连,成“工”字形,为元代建筑常用手法。高贞观前殿建于明代,但梁枋、驼峰有元代建筑特点。

广东省

广东省光孝寺,位于广州市光孝路,为广州现存最古的寺院。原为西汉南越王子孙的故居。后捐作庙宇,名“制止寺”,经历代易名于南宋绍兴二十一年(1151)始定为“光孝寺”并沿用至今。旧有十二殿、六堂、钟楼、鼓楼、睡佛阁、延寿庵、兜率阁、笔授杆、虞翻祠等建筑。现存主要建筑有大雄宝殿、六祖殿、伽蓝殿、天王殿。此外有五代南汉时所铸的东、西铁塔两座。大雄宝殿最为宏伟,重檐



歇山顶,颇具唐、宋风格,右侧为供奉护法神之伽蓝殿,左侧为六祖殿。大殿台基左右两侧有一对石法幢,千年古刹的风采为人向往。

四 川 省

四川省报恩寺,位于平武县内。相传平武县所属的龙安府宣抚司佥事王玺欲仿照明代北京紫禁城为自己修建一座王府,因僭越朝廷等级制度,险遭问罪;王玺奏修报恩寺被准,主体建筑营造七年,直至明天顺四年(1460)才告竣工。寺前广场有华表两座,寺内有金水桥三座,布局酷似故宫前庭。山门外有一对八字墙,形制又似紫禁城后宫。该寺以大雄宝殿为中心,前有天王殿,后有万佛阁,左有大悲殿,右有华严藏。大雄宝殿为重檐歇山顶。整个中轴建筑辅以二幢、二狮、南北碑亭的相互映衬以及戒台禅室库舍斋房相互簇拥,形成了一座布局严谨、装饰华丽的宫殿与寺庙特征兼而有之的建筑群。该寺历经地震考验而安然无恙,充分显示了非凡抗震性能。

四川省宝光寺,位于新都县北距成都 19 公里处,相传始建于东汉,隋时称大石寺,唐僖宗中和元年(881)改为宝光寺,现存规模形成于清咸丰年间。该寺占地 120 余亩,为四川省大丛林之首。整个建筑群由一塔、五殿、十六院宇组成,共用四百多根石柱支撑。自山门起依次为天王殿、七佛殿、大雄宝殿和藏经楼。宝光寺塔平面方形、十三重檐。大雄宝殿为单檐歇山顶,面积 700 平方米,立体结构的三十六根柱子为整石雕凿。罗汉堂位于大雄宝殿东侧,有一长廊相通,其建于清咸丰元年(1851),平面呈田字形,形成四个天井,供室内采光之需。十字交叉处屋面升起,下供奉千手观音塑像一尊。该寺引人注目的珍品为高 5.5 米、直径 2 米、大青石上镂空精雕的三层“舍利塔”,由三代石工雕凿而成。



贵州省

贵州省湘山寺,位于遵义市城边的湘山。元大德年间兴建护国寺,后毁。清代重修改为湘山寺。山门两侧矗立五座七级浮屠,颇为壮观。山门内佛殿分前、中、后三殿,并有左右厢房及四廊,显示了传统建筑特色。

云南省

云南省曼角佛寺,位于景洪澜沧江对岸、景洪大桥北侧。其总体布局不像汉族寺庙常用的封闭四合院周边内向布局。大殿坐落于中心,为东西纵向布置,由东端入口,纵深长八间。该寺大殿为重檐组成歇山式,上层屋面两坡水甚陡有举折,下层屋面四坡水稍缓无举折,构成柔美曲线;上下两层屋面沿纵向分成三段,中段较高,上下重叠,整个大殿造型既肃穆庄重又灵活华美,与汉传佛寺相异。殿内梁下有汉族常用的雀替,外墙无窗,但不到顶,利用上部空隙通风采光,屋面缝隙中亦可通风采光,作为室内上部空间的光源。经堂在佛殿的侧面,有较高的台基,但不架空。屋顶形式与大殿一致,但体型较小,与大殿高低错落,相互映衬。曼角佛寺具有独特的建筑形式和秀美的外形轮廓,显示出傣族建筑特色和动人风格。

西藏自治区

西藏哲蚌寺,位于拉萨西郊格培山(积善山)的山腰上,明永乐十四年(1416)建成,哲蚌为藏语音译,意为“米堆”。因为哲蚌寺建



筑错落重叠,以白色为主调,犹如米堆,故名之。其与甘丹寺、色拉寺合称藏传佛教格鲁派拉萨三大寺。该寺僧人定额为七千七百人,为西藏地区最大的寺院。佛殿以错钦大殿最为壮观,这是一座典型的扎仓建筑,其平面按转经礼仪布置,由门厅或前廊围成的天井、经堂、佛殿组成一个整体建筑,经堂为主要部分,近 2000 平方米,有立柱一百八十三根,可容纳九千喇嘛诵经。经堂中部凸起天窗采光,天窗周围满挂彩色唐卡、帷幕,造成庄严的宗教气氛。大殿二层为藏经堂,其中经架无隙,三藏皆备。二、三、四世达赖的灵塔设置于错钦大殿的配殿。寺西南方的甘丹颇章宫,约建于明嘉靖九年(1530),为达赖二、三、四世居住的地方,历代达赖以该寺为母寺,掌管西藏地方政教大权,拉萨学经的僧人皆入寺。因而,哲蚌寺在藏传佛教中地位非常显要。

陕 西 省

陕西省大兴善寺,位于西安市南门外约 2.5 公里处,始建于晋武帝泰始二年(266)。据记载,隋代“当时寺宇之大,海内冠也”。唐宪宗元和四年(809)修建转轮藏经阁。唐文宗大和二年(829)增建观音大士阁,并将宫内的天王阁移建于此。隋、唐时期,大兴善寺与慈恩寺、荐福寺同为长安城内翻译佛经的三大场所,而大兴善寺更为印度等国佛僧重要住所。该寺为中国佛教密宗的发源地,不仅为唐代名刹,也是与印度、斯里兰卡和日本友好往来的象征。

陕西省华严寺,位于长安县少陵原半坡,北距西安市约 15 公里,为樊川八大寺之一,始建于唐德宗贞元十九年(803),是中国佛教华严宗的发源地,在中国佛教史上占有重要地位。现仅存砖塔两座,东为华严宗初祖杜顺禅师塔,西为华严宗四代祖清凉国师塔,还有一些文物。



甘 肃 省

甘肃省宏仁寺,位于张掖市内,创建于西夏永安元年(1099),原名迦叶如来寺,清康熙十七年(1678)改称宏仁寺,俗称大佛寺。现存大佛殿、藏经阁、土塔为清乾隆年间重建。殿两层,重檐歇山顶,总面积 1370 平方米,平面长方形。殿正中塑释迦牟尼佛的侧身涅槃像,木胎泥塑,金装彩绘,身长 34.5 米,肩宽 7.5 米,造型匀称适度,神情柔和安祥,“视之若醒,呼之则寐”,为全国最大的室内卧佛。该殿为甘肃省境内遗存的最大的西夏建筑。寺内原有一座土塔,名弥陀千佛塔,已震毁。

青 海 省

青海省西来寺,位于乐都县城东关,创建于明万历三十四年(1606)。寺由山门、过厅、东西两厢和大殿组成。大殿立于台基上,单檐歇山顶,面宽五间,进深三间,颇为雄壮,大殿周檐斗拱繁缛,昂嘴下突,是明代建筑的典型风格。墙面上有山水、人物、建筑等浮雕,玲珑剔透,甚为珍贵。

宁夏回族自治区

宁夏高庙,位于中卫县城北,建在连接城墙的高台上(包括高台下的保安寺),始建于明永乐年间,现存建筑为清咸丰以后重建。据传,中山县南山高、北山低,为客欺主之势,所以修建高庙以取得南北平衡,以弥补自然之缺陷。该寺分为保安寺和高庙两部分,保安寺在前,正面为单檐歇山顶的大雄宝殿,高庙位于大雄宝殿后



面。整个寺庙依中轴线为砖砌牌楼、南天门、中楼和三层高的五岳、三皇、圣母殿(每殿占一层),两侧有重檐歇山顶天池、钟楼、鼓楼、文楼、武楼、灵官、地藏等配殿。全寺仅于 55 × 38 米的高台上,修建了近百间包括九脊歇山、四角攒尖、十子歇山等各种类型的殿宇,重楼叠阁。亭廊相连,构成迂回曲折的室内外空间,颇具宁夏古建筑的风貌。

新疆维吾尔自治区

新疆圣佑庙,位于伊犁哈萨克自治州昭苏县城西约 3 公里处,现存寺庙建于清末。据传该庙经历六次迁建,最早可能于十三世纪初创建。该庙为新疆蒙古族喇嘛信徒的宗教活动场所,中轴线上有照壁、山门、前殿、大殿、后殿,东西两侧各有硬山顶的配殿,并有东楼、西楼与之对应,尚有八角形平面的二层重檐楼亭。大殿为七开间正方形平面、二层歇山顶建筑。殿内挂有帐幔和旗幡,绣工精致,大部分来自西藏,从建筑到内部陈设颇具喇嘛教建筑风格。

台湾省

台湾省开元寺,位于台南市,始建于明,为台湾最大的古刹。进山门即称小西天,有用竹叶文、篆、隶所书对联。主体建筑为大雄宝殿,尚有天王殿、开元三塔、前后殿堂、左右祠、集英堂、慕贞堂、南山堂等建筑。内供释迦牟尼佛、阿难尊者、文殊菩萨、弥勒佛、韦驮菩萨、达摩师尊、关壮缪神、天上圣母、黑红二将、四大天王、十八罗汉、开山诸和尚等像,楼台四周古木参天、梵音清幽。



香 港

香港灵渡寺,位于香港元朗区灵渡山东边幽谷之中,创建于东晋末年,历经修缮和易名。灵渡是佛有灵异、普济众生之意。现存建筑为清代重修,是目前香港仅存的清代形式的古寺。

青山禅院,位于香港屯门墟西面青山之东麓,其与灵渡寺为香港最古的两座寺院,创建于东晋末年,主要建筑有大雄宝殿、护法殿、青云观、五德观、诸天宝殿、海月亭、方丈室、居士林、地藏菩萨殿、牌坊、山门等,构成一组雄伟的建筑群。

名山名寺卷

一、四大名山

(一) 五台山

五台山位于山西省五台县境内,是我国佛教四大名山之一。五台山是太行山的一个支脉。山势险峻,由东西南北中五峰遥遥相对,五峰山之山顶垒土如台,故称五台。五峰分别为“南台锦绣峰,东台望海峰,西台挂月峰,北台叶斗峰,中台翠岩峰”。北台叶斗峰海拔三千多米,为“五台”最高峰,距五台县东北六十多里的台怀镇为寺庙密集之地。

五台山被视为文殊菩萨应化道场。文殊菩萨是佛教中四大菩萨之一,全称“文殊师利”。意为“妙吉祥”。文殊菩萨在佛教四大菩萨中以智慧闻名,位居四大菩萨之首。

文殊菩萨的形象最常见的有二种:(1) 五髻文殊,表示五种佛家大智,手持宝剑,表示智慧锐利,骑狮子,表示智慧威猛,它通常作为释迦左胁侍。(2) 千臂千钵文殊,有一千只手臂,每只手都托着一只钵。五台山还供着五方文殊:东方聪明文殊,南方智慧文殊,北方无垢文殊,西方狮吼文殊,中台儒童文殊。

五台山现存寺庙四十三所,其中一半以上集中于台怀镇,其中



显通寺等十一处被国务院确定为汉族地区佛教全国重点寺院。显通寺、塔院寺、殊像寺、罗睺寺、菩萨顶号称“五大禅处”，显通寺、塔院寺、殊像寺、罗睺寺、圆照寺、广宗寺、碧山寺、南遇见寺、永安寺、灵镜寺，号称“十大青庙”，另有著名的黄庙镇海寺、台麓寺、观音洞、善财洞、慈福寺、广仁寺、寿宁寺等。

五台山又称清凉山，唐代华严宗澄观师从法藏，于唐代兴元元年(784)住五台山显通寺，历时四年，编译《大方广佛华严经》六十卷，其在有关经疏中把佛典上所说的清凉山和五台山等同起来。

北魏文帝时，五台山就建有灵鹫寺、菩萨顶等，北齐时，五台山寺院多达 200 余所。隋文帝时，又下令在五个顶峰各建一寺，寺中供奉文殊菩萨。从唐太宗至唐德宗一百七十余年间，拜文殊菩萨的香客络绎不绝，因此五台山寺庙大增，元武帝赦建殊像寺，至明万历年间，五台山佛寺增至 300 多处，清代对蒙古、西藏取怀柔政策，提高了黄教在五台山的地位。清朝的蒙古王公、西藏喇嘛每次朝礼五台，都住在菩萨顶。五台山的喇嘛教事务，除镇海寺等六所黄庙归章嘉呼图克图管辖外，绝大多喇嘛寺则由住在菩萨顶的扎撒克大喇嘛统率。

显 通 寺

在五台山诸寺庙中，显通寺规模最大，坐落于五台山中区，占地 120 亩，各种建筑 400 余间，始建于东汉明帝永平十一年(68)，初称大孚灵鹫寺，唐武则天时改名为大华严寺，明太祖朱元璋赐额“大显通寺”。在五台山诸寺中，显通寺地位最为重要，明代寺内设“僧纲司”统辖全山僧寺，现在五台山佛教协会设于此寺内。

显通寺为七进大殿，东西廊房对称，布局宏大整肃，富有宫廷建筑色彩。七进殿宇分别为观音殿、文殊殿、大佛殿、无梁殿、千钵殿、铜殿和经殿。观音殿、文殊殿紧依山门，分别左右，文殊殿后是



大佛殿,每逢重大佛事活动,全山各寺僧均在大佛殿举行礼佛活动,大佛殿后是无量殿,殿内供奉毗卢大铜像,取佛法无量之意;无量殿后是千钵殿,供奉千钵文殊铜像。全寺最高的建筑为藏经殿,收藏有各种佛家经典及各代珍贵文物。

塔 院 寺

塔院寺坐落于台怀镇,以巨大白色佛塔著称,该寺原为显通寺的塔院,明永乐五年(1407)扩建为寺。寺中舍利大白塔高五十米,据《清凉山志》记载,该塔在汉明帝以前就有了,现在的大白塔始建于元大德六年(1302)。大白塔塔基为正方形,塔身如瓶子粗细相间,方圆搭配,造型优美,塔端有铜盘,圆盘上面是铜质宝瓶,圆盘四周挂风铃,加上塔腰内的风铃共有 252 个。大白塔不但是我国塔式建筑中的珍品,也是朝山教徒首要朝拜的地方。

菩 萨 顶

菩萨顶位于灵鹫峰上,为五台五大禅处之一,始建于北魏孝文帝时,名“大文殊寺”,唐太宗贞观五年(631),僧人法元重建称真容院。明代以后该寺仍称大文殊寺至今。清顺治十三年(1656)菩萨顶改为喇嘛庙,全寺占地 4100 多平方米,殿堂楼房 110 间,殿堂上覆盖着黄绿蓝色琉璃瓦,通向菩萨顶山门共有一百零八级石阶,象征世上的一百零八种烦恼。

寺内由南向北依次为天王殿、大雄宝殿、文殊殿。大雄宝殿内供奉释迦牟尼佛、弥陀佛、弥勒佛,我国藏传佛教的达赖、班禅活佛朝拜五台山时都在这里讲经说法,菩萨顶的文殊殿是朝山信徒肯定要礼拜的地方。汉地佛教徒朝拜时,一般是供奉、焚香和跪拜。蒙藏佛教徒朝拜时,则行“五体投地礼”,十分恭敬和虔诚。菩萨顶前后院之间的过堂和后院分别立有乾隆御碑,碑文分别用蒙、汉、



藏、满四种文字镌刻,抒发了乾隆皇帝朝拜五台山时的感受。

殊 像 寺

殊像寺位于台怀镇,始建于唐,元朝廷祐年间重建,明成化二十三年(1487)再建。全寺占地 6400 平方米,共有殿堂 50 余间。殊像寺以般若泉和文殊阁最闻名。般若,梵语译音,意即智慧,传说饮用五台山般若泉的圣水,可以消除烦恼,给人以智慧,洗目灌顶,可以使人眼睛明亮。五台山喇嘛寺供奉用的圣水,就是用的般若泉水。文殊阁共五间殿堂,殿内有文殊菩萨驾狮塑像,高约 9 米,在五台山所有文殊驾狮像中,这尊塑像最为有神,传说此像是由于文殊显灵才最终雕成的。

罗 睺 寺

罗睺寺创建于唐代,明代重建,清代多次修整。传说罗睺罗曾在这里显灵并留下足迹,罗睺罗为释迦在俗时的儿子,后随佛离家修行,被称为“密行第一”,成为释迦牟尼佛的十大弟子之一。该寺保存较为完整,有山门、天王殿、钟鼓楼、文殊殿、大雄宝殿、配殿、后殿、藏经阁等。山门前的一对石狮为唐代遗物,在五台山诸寺中为仅有。罗睺寺最为吸引人的是“开花现佛”,位于后殿中央,莲台是活动的莲花基部下着—个圆盘,上部是一朵活动的八瓣莲花。平时,莲瓣是合起来的,当转动莲台时,莲瓣便慢慢的展开,此为五台山—景。

金 阁 寺

金阁寺位于南台之北,中台之南,海拔 1900 米,距台怀镇 15 公里。金阁寺为我国著名的密宗寺院,建于唐大历元年(766),寺庙建筑参照印度那烂陀寺。该寺现存建筑为明、清及民国时修复,全寺分前后两院。前院以观音为主体,共有八座大殿,后院为大雄



宝殿,占地达 21000 平方米,有殿堂、楼房 160 余间,金阁寺内供奉一尊千手观音,高达 17.7 米,为五台山最高大的佛、菩萨像,该铜像为明世宗嘉靖三十四年(1555)所铸,分上下两层,下层铜像身旁有两尊胁侍像,传说为观音的父母妙自在王夫妇,金阁寺中塑像共有 1000 多尊,是五台山佛教塑像最多的寺院。

文宗寺

文宗寺位于灵鹫峰上,占地 2900 平方米,计有殿堂房舍 28 间,始建于明正德二年(1507),全寺规模不大,以其主殿铜瓦霞顶而闻名,俗称铜瓦殿,为五台山寺庙中所仅见。大殿为木制,上盖铜瓦,在大殿正前上方的梁上,悬有康熙御书“云岷笔法”,字体苍劲雄浑。

(二) 峨 嵋 山

峨嵋山地处我国西南部,在峨嵋市境内,脉出岷山,山势蜿蜒。据说峨是形容其高,嵋是比喻其秀;或谓远望有峰相对如峨嵋,故名。包括大峨、二峨、三峨、四峨四座大山。峨嵋山主要是指大峨山,全山面积 115 平方公里,最高峰万佛顶海拔 3099 米,巍峨雄伟,景色秀丽。

素有“雄秀西南”之誉的峨嵋山,其雄伟壮丽不仅因为海拔高,更重要的是它的相对高度达 250 多米,看上去像是凌空的巨屏,隔开半壁苍天。置身山间,但见重峦叠嶂,嵯峨峥嵘,老树葱茏,落英烂漫,溪涧高下,云雾来去,加以清幽的梵音、鸣禽的应和,无论四季和朝夕,都各具气象,各有情韵。峨嵋山陡峭险峻,横空出世,唐李白诗中有“峨嵋高出西极天”之赞;南宋诗人范大成曾说“峨嵋



秀色甲天下，何必涉海觅蓬莱”。

峨嵋山优美的自然景观和优良的生态环境，很早就吸引着探奇寻胜、求仙修道的人们。传说东汉明帝时，一位名叫蒲公的隐士正在山上采药，突然见到一个全身放金光者，坐骑白象，从空中飞驰而过，遂跟踪到顶峰，却又渺无人迹，后得知这是普贤菩萨显现金身，于是，蒲公回山后舍宅为庙，供奉普贤，以后峨嵋山就成了普贤道场。

佛教认为“四大”是构成“色”的四种要素，也就是“地、水、火、风”。《普陀山志》说：“佛经称地藏、观音、普贤、文殊诸道场曰地、水、火、风，为四大结聚。”普贤司定主行，所谓“火觉定”。而峨嵋山金顶上有“宝光”、“圣灯”等奇异自然现象，所以又被称为光明山。恰好《华严经》里已分明写道普贤道场在西南方的光明山上。佛界传说，普贤入三昧定力中，通身辉耀光明大火，遍照大千世界，佛教因之以“四大”中的“大火”与峨嵋山相匹配。实际上，远至汉代、三国时，峨嵋山还只是道教的“洞天福地”，被道家称之为“第七洞天”，佛教是在晋初才传上山的。唐宋时期，两教并存，寺庙宫观得到很大发展。文人学士如唐代陈子昂、岑参、李白、贾岛，宋代苏轼、黄庭坚、陆游、范大成等，都曾探寻峨嵋奇观、讴歌当地山水。明代中叶，道教日微，佛教日盛，至明崇祯时全山有僧侣约为一千七百多人。明清之际是峨嵋山佛教的鼎盛时期，全山有大小寺院近百座，并以普贤菩萨道场和作为观音菩萨道场的普陀山、作为地藏菩萨道场的九华山、作为文殊菩萨道场的五台山一起，被称为中国佛教四大名山。现存主要寺庙有报国寺、万年寺、洪椿坪、仙峰寺、伏虎寺、洗象寺、遇仙寺、金顶、雷音寺、白龙寺等十多处。

报 国 寺

报国寺在峨嵋入山之始，此寺是峨嵋山的门户，背靠雄浑的光明山，寺前有一壮丽牌坊屹立，上有郭沫若题词“天下第一名山”。



寺原名“会宗堂”，始建于明万历四十三年(1615)，原为明光道人创建，明末毁于兵火。清顺治十一年(1654)由闻达禅师重建，清康熙帝敕名报国寺，清嘉庆和光绪年间又两度扩建，成为四重殿宇和楼台亭阁俱全的宏大寺庙。

寺依山而建，逐级升高。中轴四殿纵列，入寺一殿比一殿显得高大。第一殿为弥勒殿，门联曰：“看他袒腹欢颜原是菩萨化相；愿尔清心虑尘去睹金顶拜光。”第二殿是大雄宝殿，中供释迦牟尼，旁立十八罗汉，造型生动。第三殿为七佛殿，殿内并排端坐丈六金身、高大庄严的七尊大佛。七佛殿后有一尊高达2.4米的施以彩釉的瓷佛，身着千叶莲衣，趺坐千叶莲台，色泽晶莹，形象生动，成于永乐十三年(1415)，是景德镇专门烧制的，至今已有四百余年的历史。第四殿是藏经楼，藏有佛教经典和赵孟頫手书的《王右军兰亭序》大条幅，还有郑板桥、康有为、张大千、徐悲鸿等古今名人的墨迹。寺内还藏有一座紫铜华严经塔，塔高14米，七层，塔上镌刻了《华严经》经文及佛像4700余尊。佛教之“石经”是指刻在石上为防止佛典湮没不传的经文，留存世间已很名贵，这《华严经》镌于紫铜塔上，留存下来更为名贵。寺内还多楠竹和桂树；寺外周围是茂密的树林，有松柏等针叶树，满眼翠绿，环境清幽。

伏虎寺

伏虎寺位于报国寺西约一公里处，始建于唐，原名神龙堂，后因寺后有山雄峙，横出寺背，蹲伏如虎，改名伏虎寺。寺在明末毁于兵火，清顺治八年(1651)大事扩建，历时22年，建成十三重殿宇的崇隆大庙，层楼复阁，曲折深幽，廊庑寮堂，清净庄严。整座寺掩映于葱葱郁郁的楠木林中，尽管寺周楠木葱茏，而宇顶却终年不积败叶，清康熙帝为此手书“离垢园”匾额一方。原因是伏虎寺处于群山环抱之中，屋顶上的树叶都被山风环流所形成的小旋风刮走，



所以屋顶不积败叶。寺内建筑多为二层。弥勒殿中供弥勒像及四大金刚,后壁为韦驮神像;离垢园供普贤菩萨,左右为客堂;大雄宝殿前有天井,两厢是通廊,殿内供释迦坐像,两边为十八罗汉像,栩栩如生。大殿右侧新建的亭内,有从报国寺迁来的华严铜塔一座,显示了明代精湛的冶铸工艺水平。

清 音 阁

清音阁离神水阁和中峰寺仅里许,是峨嵋山胜景之一。阁隐现于牛心岭下,左为黑龙江,右为白龙江,两股湍流自桥下回抱,汇合处的峡谷中有一黑色茂石形似牛心,故称“牛心石”,黑白二水洗牛心便为峨嵋一名景。有亭在汇合处的凤凰嘴上,形成“双飞两虹影,万古一牛心”的美丽景观,水击石上,喧响清澈,故名“双桥清音”。清音阁系唐僖宗乾符四年(877)慧通禅师所创建,原名集云阁,清康熙时重建,改名清音阁。

万 年 寺

万年寺是峨嵋山历时最久的古刹之一,相传为汉代采药老人蒲公礼佛处。东晋隆安五年(401)创建时名普贤寺。唐乾符三年(876)慧通重建,易名白水寺。宋称白水普贤寺;明万历二十八年(1600)重修时,神宗赐额“圣寿万年寺”,沿称至今。

此寺原有殿宇七重,规模宏大,几经兴废,现今只剩一座明代无梁砖殿。明代重修时,仿印度、缅甸建庙技术和风格,主殿长宽均为16米,四壁全部用砖砌,砌到7.7米处,逐渐内收,建成穹窿形拱顶,上面绘有手持琵琶、箜篌、笛子仙琚飘拂的四天女。全殿无梁无柱,不用一木,故称“无梁殿”,殿墙上装饰圆拱、垂柱、窗棂等仿木结构的图案。圆顶上建有五座白塔和四只吉祥兽物;殿内顶壁四周佛像密布,原供铁佛三千尊、金人十二、罗汉五百,造型古



朴,称为“千佛朝普贤”,现只穹窿下正中供奉着高 7.35 米、重 62 吨,铸于宋太平兴国五年(980)的骑白象的普贤菩萨铜像。菩萨神态安详,跌坐于莲花宝座上,头戴五佛金冠,手执如意,体态丰满,神情肃穆;莲花花瓣怒绽,重叠四层。座下的六牙白象姿态浑雄,大耳下垂,鼻几触地,四足立于莲台之上。普贤又称“通吉”、“三曼多陀罗”,代表德行。传说此菩萨有延命之德,发过十大弘愿,因而成为主理德、行德者,尊号“大行普贤”。而行之谨审静重莫若象,故普贤常骑六牙白象。

寺内右侧有一长方形水池,相传唐代僧人广浚曾在池边为李白弹琴,遂有李白千古传颂的《听蜀僧浚弹琴》诗,诗曰:“蜀僧抱绿绮,西下峨眉峰。为我一挥手,如听万壑松。客心洗流水,余响入霜钟。不觉碧山暮,秋云暗几重。”

洪椿坪古寺

洪椿坪位于万年寺西南,既是地名又是寺名。寺始建于宋,初名千佛庵;明万历五年(1577)楚山性一禅师在下建千佛禅院;崇祯年间,德心禅师重修时因寺外有三株千年洪树乃改名洪椿坪;清乾隆五十五年(1790)峨云禅师又扩建、筑殿四重,于是成为山中名刹。今全寺有殿三重,前殿悬挂有清末刻制的一盏千佛莲灯,灯高 2 米,直径 1 米,七角七方,刻纹龙七条,十分精美;灯上雕刻有佛像五百尊,造型生动,工艺高超。寺附近尚存洪椿一株,独立深谷,枝叶繁茂,已有 1500 余年的树龄。寺后有天池,传说其泉乃因明末德清禅师持锡杖咒水而得,故又名“锡杖泉”。此处幽清凉润,有峨嵋十景之一的“红椿晓雨”。

仙峰寺

仙峰寺在洪椿坪上行,因附近有一石灰岩溶洞,传有九仙修行



于此,故而又称“九老洞”。寺古名“慈延寺”,元代修建;明万历四十年(1612)改建,由本炯和尚所建。原有殿宇四重,均覆以锡板铁瓦,素称山中古刹;现存建筑多为清代重建。寺门楹联上书:“问九老何处飞来一片碧云尺影静,悟三乘遥空望去四山明月佛光多。”含有佛教、道教兼顾之意。寺背负仙峰岩,面向华岩峰,林木葱郁,深邃幽寂。

天 华 禅 院

天华禅院又名洗象池,在峨嵋山钻天坡上,晋时由印度和尚阿婆罗多创建,南宋诗人范成大仕蜀期间曾游于此,他在《吴船录》中写道:“称初欢喜,或称错欢喜,因履险至此,始得平地,游踪稍适,故称欢喜;但前行仍多峻坡险径,故又称错欢喜。”明中叶建洗象庵;清康熙三十八(1699)由行能禅师扩建,名天花禅院。院由弥勒殿、大雄宝殿、观音殿组成,建筑面积达 3600 平方米,殿内分祀观音、地藏和大势至菩萨,衣纹飘逸,体态端庄。因寺前有小方池,传为普贤骑象登山曾在此浴象,故又名洗象池,寺遂以池名。寺周一片冷杉林,每当碧空万里,月高中天,在此赏月如入仙境。清人谭钟岳诗中有“普贤骑象杳何之,胜迹空留洗象池。一月映池池贮月,月明夜静寄幽思”之佳句,“象池夜月”遂成峨嵋十景之一。

卧 云 庵

卧云庵位于峨嵋山顶西峰,始建于唐,唐代诗人贾岛于开成二年(837)任长江(今四川蓬溪县)主簿和普州(今四川安岳县)司仓参军时,与庵僧交往甚笃。他在《送卧云庵僧》诗中云:“下视白云时,山房盖木皮。重枝松落子,侧顶鹤听棋。”元代寺顶改用锡瓦,故又有“银顶”之称;清康熙初年由可闻和尚重建。道光七年(1827)、光绪十年(1886)两次失火,几成灰烬。现存四合院为 1974



年重建,基本保持清初风貌。该庵建于西峰绝顶,海拔 3000 米,俯卧白云之上,故名。庵外为观日出、云海及佛光三大奇观的舍身岩,庵下有水池,形如半月,深广数丈,古称观音水,或称井络泉,可供千人饮用。池前原有石坊,附近还有曙光台、金刚石、七宝岩、飞来钟等胜迹。

(三) 普陀山

普陀山位于浙江省,东海之上,是我国著名的佛教四大名山之一,相传为观音菩萨的应化道场。

观音又称观自在,意为“关照世间众生痛苦中称念观音名号的悲苦之声”。这里的“世”不仅指人世,还包括人、天、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱六道,“音”是指遇难众生念诵观音名号的声音,如果观音菩萨听见有人念其名号,就会立即去解救。

在佛教四大菩萨中观音以慈悲著称,这里的慈悲并非一般意义上的慈悲,而是“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦”。慈悲是观音济世的动力,在《华严经》和《楞严经》中列举了观音救渡众生变化的各种形象,共 32 种,称为“三十二应身观音”。观音菩萨是根据众生的不同身份变化成各种形象去普渡众生,救苦救难的,观音在佛教经典里常辅佐释迦牟尼佛教化大众。在我国佛教发展史上,观音一般以两种形象出现,一种是普渡众生往生西方的观音,一种是循声而救众生的观音,前者给人以来世利益,后者则给人以现世利益。观音信仰始于东晋,全面发展于南北朝大中年间,有一印度僧到我国东南沿海的梅岑山(今普陀山),在朝音洞前焚烧十指,礼拜观音,观音受到感动,为他现身说法,并授以七色宝石。另外,后梁贞明二年(916),日本学僧慧鄂学成离华前到五台



请得一尊观音像,准备带到日本,当船航行到梅岑山时,遇风浪被困三日三夜,他在观音圣像前祈祷,风浪逐渐平静,他从中悟出观音不肯去日本,于是上岸与山民张氏在潮音洞上建一所“不肯去观音”道场,供奉观音圣像,观音道场从此流传开来。

如今,山上寺院大小有几十座。其中以普济寺、法雨寺和慧济寺三大寺最为著名。

普 济 寺

普济寺占地 11400 平方米,规模宏大,共有 10 殿、12 楼、7 堂等共 200 余间,中轴线上由南至北共有六进殿堂,分别是御碑殿、钟鼓楼、天王殿、大圆通殿、法堂、方丈室、功德殿。普济寺前有一莲池,名叫海音池,亦名放生池,建于明代,池上有桥三座,中间一座桥靠南的地方建有御碑亭,该亭为清雍正九年(1713)所建。

进入普济寺山门内,有明万历、清康熙时的御碑三块,正中一块记录了普济寺的历史沿革。沿南北中轴线上有一天王殿,面宽五间,进深四间,进门迎面是一弥勒菩萨,佛像两旁有一幅对联“慈颜常笑笑天下可笑之人,大腹可容容世间难容之事”,弥勒中间竖立着雍正手书白玉碑一块,碑文记载普陀山历史,碑面四周雕刻异常精致。弥勒菩萨后面的塑像是韦驮菩萨,手持宝杵,两旁的四大天王各自手持法器,维护法门。

普济寺的主殿是大圆通殿,供奉的是观音菩萨,殿堂面宽七间进六间,黄琉璃瓦,殿前平台正中铜鼎,高约四米。殿内正中端坐着观音菩萨,高达 8.8 米,身旁站立着她的门徒善财和龙女。东西两壁各有 16 尊不同服饰、不同造型的观音菩萨,称观音 32 身,她们是:佛身、独觉身、缘觉身、声闻身、梵王身、帝释身、自在天身、大自在天身、天大将军身、天王身、天王太子身、人王身、长者身、居士身、宰官身、婆罗门身、比丘身、比丘尼身、优婆塞身、优婆夷身、长



者妇女身、童男身、童女身、天身、龙身、夜叉身、乾闥婆身、阿修罗身、紧那罗身、摩睺罗迦身、人身、非人身。32身观音只能以整体形式供奉，不能单独出现。主殿旁边各有一个配殿，东配殿供奉文殊菩萨，西配殿供奉普贤菩萨，另外在法堂中还建有地藏殿，供奉地藏菩萨。

普济寺是普陀山佛教活动中心，一切重大的佛事活动多在此进行，每日进香的善男信女络绎不绝。

法 雨 寺

法雨寺又叫“石寺”，是普陀山的第二大寺院。始建于明万历八年(1580)，初名“海潮寺”。万历三十四年(1601)，改名为护国镇海禅寺，后毁于火。清康熙二十八年(1689)重建大殿，并赐匾额“天花法雨”，于是改为“法雨禅寺”，后经历年扩建，法雨寺逐渐成为普陀第二大寺。

法雨寺占地 9000 平方米，共有殿堂 294 间，分列在六层台基上，从天王殿、玉佛殿、九龙殿、御碑殿、大雄宝殿、直到方丈殿，殿殿升高。法雨寺中的玉佛殿面宽三间，外加围栏，黄琉璃顶。现供奉的玉佛高 1.3 米，是 1985 年从北京雍和宫移来的，原来供奉的是普陀山僧人慧根从缅甸请得的玉制释迦牟尼佛像，像高 2 米，雕刻精细，后被毁。

方丈院中间七间为印光法师纪念堂。印光法师俗名赵绍严，陕西人，光绪十九年(1893)，印光到普陀山，在法雨寺研究佛经，长达十余年，著述甚丰，在他的影响下，数百人皈依佛教，1941 年圆寂。他是公认的净土宗第十三代祖师。

慧 济 寺

慧济寺又名佛顶寺，位于佛顶山上，最早时为一石亭，里面有



佛像,明代慧通和尚创建,清乾隆五十年(1783)扩庵为寺,建圆通寺、玉黄寺、大悲寺。清光绪三十三年(1907),僧人德北请得《大藏经》,由文正和尚监工建造,慧济寺规模大增,与普济寺、法雨寺合称普陀三寺,全寺占地 20 亩,建筑面积 3300 平方米,天王殿傍山而建,与普陀山其他寺院不同,主殿大雄宝殿供奉释迦牟尼,两边由阿难与迦叶侍之,大殿两厢各有 10 尊塑像,是传说中的“二十诸天”,后两侧供奉千手观音木雕像。寺内还保存有御印三枚,分别为明万历年间铜印,清乾隆六年(1795)金印,嘉庆元年(1796)玉印。普陀山以“海天佛国”享誉海内外,在古今中外的文化交流中发挥出了重要作用。

(四) 九华山

九华山是汉地佛教四大道场之一,与普陀、五台、峨嵋齐名。坐落于安徽省青阳县西南二十公里的地方,与黄山同脉。山方圆一百多平方公里,主峰海拔 1342 米。山上有 99 座各具风姿的峰峦,远观似莲花出水,俯视如儿孙绕膝。其中以天台、天柱、十王、莲花等九峰最为雄伟,高耸云端,竞相斗奇,远远望去好像并肩耸立的九个兄弟,因而又叫九子山。据史籍记载,九华山在汉代称陵阳山,南朝梁称赧山。《太平御览》载:此山奇秀,高出云表,峰峦异状,其数有九,故名九子山。唐代诗人李白遥望九峰如莲花状,写下《改九子山为九华山联句》的诗和序,序中有“予乃削其旧号,加以九华之目”之辞,并作《望九华赠青阳韦仲堪》诗,诗云:“昔在九江上,遥望九华峰,天河挂绿水,绣出九芙蓉。”自李白易山名后,九华山名始传。

九华山层峦叠翠,山灵水秀,崖壑树石别致独特,名胜古迹遍



布其间。山中多溪流、瀑布、怪石、古洞，古松参天，翠竹如海，景色幽绝，好似世外桃源，素有“东南第一山”之誉和“仙城佛国”之称。宋代苏辙称其“萧然九仙人，缥涉凌云烟”。

九华山峰之闻名者四十有八，岩十四，洞五，岭十一，泉十九，源二，其余台石、池溪，涧、潭之属，以奇胜名者不一。《青阳县志》载：九子峰在碧云峰侧，列峙者九，尤多小峰。

进入九华山区，站在五溪桥远眺山色，风光如画；坐在东岩上小憩，则意境恬然。皓空之夜，舒潭一月映水，三潭闪烁生辉；雪花飞舞之时，平冈玉树银花，一片琉璃世界。桃岩瀑布飞珠喷玉，白练悬空，长达数十丈。九子岩上，七步泉间如鼓钟不绝，垂云涧声如环佩合鸣。天柱峰如一柱倚天，惊险突兀；莲花峰如云海天国，变幻万端。晨钟暮鼓中烟霭缥缈，青山绿水间瑞气环绕。据《宋高僧传》卷20《池州九华山化城》记载，唐天宝中，新罗国王子金乔觉喜欢九华的幽翠，得山神之助，出家为僧，名地藏，栖止于山。至德中(756—757)诸葛节到此，见地藏修苦行，遂为构建禅宇。建中(780—783)初年，张公严闻地藏高风，移旧额，并上章奏请建寺，贞元十九年(803)地藏圆寂。明代因以金地藏为地藏菩萨的化身而祭祀之，此山遂为地藏菩萨道场。山中佛寺历经宋、元、明、清的大规模建宇筑寺而日益兴隆，鼎盛之时，佛寺达300余座，僧众4000余人，故有“佛国仙城”之称。

化 城 寺

九华天街上的开山古刹化城寺为僧人杯渡禅师建于东晋隆安五年(401)，“化城”之名源出《法华经》，意为释迦牟尼佛恐弟子在学道的进程中，畏惧路途艰险，不愿继续前进，佛祖为劝诱他们继续前进而在前方变化出一座城池。化城寺南对芙蓉峰，东为东崖，西临神光岭，北倚白云山，四山环绕如城。以此寺为中心，周围星



罗棋布数十个寺庵,计有九莲庵、通慧庵、旃檀禅林、天然棋庵、菩萨阁、天池庵、宝积庵、长生庵、龙庵、永庆庵等,参差坐落,香烟缭绕,木鱼梆梆,经声琅琅。

化城寺是九华山唯一的一座坐北朝南、呈轴线对称布局、由南向北逐渐升高的寺院,分前后四进,依山而建,有山门殿、天王殿、大雄宝殿、藏经楼。建筑庄严古朴,恢宏高大,是九华山开山之寺和总丛林。据《安徽通志》记载,唐开元七年(719)24岁的新罗王室弟子金乔觉,剃发出家后携白犬于唐开元、天宝年间渡海来到中国,入九华山独居石室,岩栈土饭,苦修达数十年之久。据《九华山志》载,唐至德二年(757),居士诸葛节等,拓僧檀公旧址,建殿宇,延地藏居之;建中二年(781),刺史张岩,奉请寺额,朝廷赐“化城”匾额。明宣宗、神宗、清康熙、乾隆都曾赐匾额并赐金修葺。

四进大殿巍峨壮观。山门殿面宽五间,三间大门,雕梁画栋,门前石阶两侧蹲石狮一对,形态特殊,传为唐宋时之遗物。山门石檐柱上刻有对联“九华峰前香云缥缈,化城寺里花雨缤纷”,“大圣道场同日月,千秋古刹护东西”。天王殿面宽同山门,殿内有“满天星”斗拱藻井。大雄宝殿面宽五间,中有天井,两侧配殿各三间,大殿正顶上的九龙盘珠藻井,雕刻精美,殿内有一对联“愿将佛手双垂下,摸得人心一样平”。因为原有的佛像造型没有一个是双手下垂的,祈求者希望佛的双手下垂,以法力使人去掉私心与不公平。殿内右有宣统元年(1909)制的大鼓,直径约1.4米,两壁有“十二殿王像”,左有光绪十七年(1891)铸造的,高约1.6米,号称九华十景之一的“洪钟”高悬在巨大的木架上。此钟铸造精美,体积超群,敲击时发出凝重清扬的声音,声震山谷,气势磅礴。这里的钟声是全山佛课的号召,每当红日西沉,化城寺钟声一响,山上禅林的洪钟纷纷击发,群钟齐响,久久回荡。最后一层藏经楼高二层,是寺内唯一的明代建筑,古朴庄重,气势雄伟,现珍藏有许多宝贵文物,



如高约2米的铜质毗卢佛坐像,缅甸的白玉佛,金、玉、铜质印章以及一函函佛经,一尊尊佛像;有明万历帝圣旨一道和御赐藏《涅槃经》一部,装帧精美,保存完好,据说,目前此经在国内只有两部,是稀有的文物;此外,还有铁质定光佛坐像,高约5尺余,供在藏经楼下;有直径约2米的大铜锅(又称千僧锅),还有玄烨皇帝于康熙四十四年(1705)南巡时写的“九华圣境”御书;有弘历皇帝于乾隆三十一年(1766)写的“佛陀普救”御书及宋徽宗、苏东坡、唐寅、文征明、丁云鹏等著名书画家的书画墨宝等。藏经楼上收藏有紫黑色碑,碑上刻有地藏菩萨像,轻轻敲叩,就能发出清脆的铜声,寺前还有一水池,因状如半月,故名偃月池,又称放生池,相传为金乔觉所掘。

据传金乔觉坐化后,“颜色如生,兜罗手软,骨节有声如撼金锁”。因肉身不坏,其门徒“建塔三层藏之”。因他的相貌酷似地藏菩萨,时人认为他就是地藏菩萨化身,称他为金地藏。据佛经说,释迦牟尼涅槃后,未来佛弥勒尚未出世,出现了一个无佛世界,众生全依赖地藏菩萨救苦救难,地藏自己也曾发誓要渡尽六道众生,拯救诸苦,才愿意成佛。他现身于人间、天上、地狱之中救苦救难。据说金乔觉坐化后肉身不坏,就安置于九华山上的月(肉)身殿,明万历皇帝赐匾金地藏遗体安放之塔为“护国肉身宝塔”后,九华山香火更是日益鼎盛,晨钟暮鼓,僧徒云集,成为地藏菩萨的应化道场,九华山也因此成为佛教四大名山之一。

肉 身 殿

化城寺前神光岭上的肉身宝殿,殿宇宏伟,顶覆铁链,可扶之而上,大有攀登高峰之状,也有更上一层楼之乐。顶有天桥,桥侧镌刻有“神光异彩”四个大字,相传在建殿宇时,山岭上彻夜闪闪发光,人们认为是佛辉神光。宝殿面宽三间,四面有廊,通高18米,



红墙铁瓦,殿正门楣上悬“东南第一山”匾额。殿内汉白玉铺地,四周有精美石柱和木刻画廊,佛像有的高达数丈,有的才及寸余。菩萨低眉,金刚怒目,千姿百态,栩栩如生。中间是木质地藏塔,高7层,每层有8间小阁,供奉地藏大小雕像一百多座。木塔内即地藏肉身所在的三级石塔。殿北门外门上方有黑底金字的小篆体横匾,上书地藏菩萨的誓言:众生度尽,方证菩提;地狱不空,誓不成佛。门前有半月形瑶台,列有三只铁香炉,称为“布金胜地”,终日香火不绝。殿西有佛教文物展览室,数以千计的展品,琳琅满目,不胜枚举。内藏有宋、元“聚红磁瓶”和“青蓝磁钵”,也有康熙、乾隆皇帝手谕真迹;还陈列着一只明代制造、重约500多斤的“谛听”(或称“坐骑”),它头上有一只角,所以又称“独角”,据说就是它当年驮着金地藏从新罗渡海来到九华。展室里还陈列着一座明代“万岁碑”,高约1.1米,宽50厘米,花岗岩质,上除雕有佛像外,还有双龙戏珠和双狮滚球等图案、文饰。中间陈列着三百多年前的珠砂镜和四个大小银塔。此外还有唐、明、清历代皇帝赐给九华山的玉印、谕书等,还展有精巧的手工艺品,历代名人字画。令人欣赏叫绝的是一件在一枚直径约5公分桃形菩提叶上,佚名画家用彩笔绘的一尊观音像,那柔中带刚的线条,描绘出观音婀娜多姿的形体,那细腻笔触描眉点睛,表现了观音那似笑非笑楚楚动人的美貌和仁慈的神态。还有件手书藏经,它是无瑕和尚刺舌血写就的《大方广佛华严经》共80册,费时28年,笔划刚劲,字体清秀,从头到尾一丝不苟,加上刺血为墨,至今仍熠熠闪光。尤为难得的是塔内还收藏有梵文书写的贝叶经,这是一种用贝多罗树叶制成的经书,是印度大诗人迦黎达沙的作品,已有两千多年历史。还有各代钦赐的地藏金印等文物。据清光绪《青阳县志》记载,唐一夔曾为金地藏赠诗:“渡海离乡国,辞荣就苦空。结茅双树底,成塔万花中。”

九华山作为地藏菩萨显灵说法的圣地。曾有“九华一千寺,洒



在云雾中”之说。据史料记载,唐代有 870 座寺庙,号称 999 座,佛像一万多尊,现尚有 78 所寺庙,1500 余尊佛像。东崖寺、甘露寺、祇园寺和万年寺原是九华山的四大名寺。

东崖寺

东崖寺建在东崖,古称东峰,在化城寺东,崖上有一块巨石,形如苍龙昂首,有角有齿有鳞甲,上刻“石舫”二字,素有“东崖云舫”之称。峰北有一黑色巨石,又称晏坐岩,相传为金地藏打坐之处。东边的堆云涧又名地藏洞,是金地藏居住过的地方。曾有晏坐堂,明万历年间扩建成寺。清中叶定慧和尚募化扩建大雄宝殿、万佛楼、地藏殿、禅房、静室等。现寺已毁于 1933 年,仅存钟亭,亭二层,六角,内悬古“幽鸣钟”,钟声深沉浑厚,响遍九子峰。寺周有小观间峰、天池、龙女泉、闵公墓和通慧禅院、太白书堂遗址等。

甘露寺

甘露寺在九华山北路半山腰的定心石下,据传,清康熙十六年(1677)玉琳国师到九华山朝礼地藏菩萨,见该处景色雅致,山水环拱,苍松翠竹间有块平地可以建寺,便说“此处若筑蓝若,必代有高僧”。禅居伏虎洞 20 余年的苦行僧洞安法师听闻国师这番话后,欣然离洞出山,后四处奔走化缘,筹建佛寺,同治年间曾重修。清康熙年间由优昙禅师住持,开坛传戒。咸丰末,梵宇全毁。光绪年间又由大航禅师募修,并住持甘露寺。他头戴斗笠足穿草鞋,步行万里去北京,延工请刻藏经,持归寺中。后来由常贤禅师住持谨遵佛制,增建殿宇。寺依山而筑,为石料所建,大殿古香古色,高 5 层,琉璃瓦顶,面宽进深各 5 间,大雄宝殿对面是韦驮殿,两厢配殿为祖师殿等。楼阁上下分别是玉佛楼、禅堂、法堂等,金光闪闪的殿宇掩映在遮天蔽日的翠竹修林之间。相传动工前夕,满山松竹



皆滴甘露,后把此奇迹奏闻朝廷,请准赐寺为“甘露寺”。清代诗人曾有“到此禅关宿,方知山色好”之赞誉。寺旁有定心石,嵯峨陡峭。坐在石上,清风徐来,耳听松涛,眼观竹海,心宁身爽。

万年寺

万年寺又名百岁宫,它处于九华山摩空岭上,高居危岩绝壁,闵园溪如玉带飘然其下。远远望去,似天上宫阙,又似海市蜃楼,在缥缈的云雾中若隐若现,若浮若沉。99间半的5层楼宇是一座拔地而起、凌空高悬的宏伟建筑群。从僧房倚窗远眺,摩盘峰、五老峰、太古岭、凤凰岭皆历历在目,宛若仙境。大有俯仰烟云,抵御风雪之势。据寺前碑记:明万历年间,河北宛平僧海玉,号无瑕禅师,在24岁时游五台山和峨眉山,但他尤“爱九子之灵气,慕地藏之宗风”,于是来到九华山,在摩空岭摘星亭结茅布道,名摘星庵。长年以野果为生,戒律谨严,刻苦修行,在九华山中住了102年,死前三个月点滴不食,于126岁时枯竭而逝。他坐化前嘱咐弟子将他的遗体安放在一口大缸里,三年后再打开。弟子遵嘱,三年后启视,肉身不腐,颜色若生。僧徒认为他是转世的活佛,时人慕称“百岁公”,并建宫纪念,僧徒将其肉身装金供奉,明崇祯帝敕封“应身菩萨”,并赐以金粉敷身,至今完好,陈存于百岁宫内。寺内供有无瑕和尚肉身敷金像,头戴僧帽,身披红色袈裟,头部与常人相差无几,躯干萎缩至孩童一般,盘腿端坐于莲台之上,外罩玻璃柜。相传咸丰年间曾遭大火,禅师肉身于熊熊大火中,忽抬起左手作遮火状,大火旋即熄灭,迄今350余年未遭不测。大雄宝殿内供释迦、文殊、普贤、韦驮像,还有栩栩如生的二十四诸天像。

祇园寺

祇园寺在化城寺东,东崖西麓。又名“祇园禅寺”,古名“祇



园”、“祇树庵”，是山上唯一的一座宫殿式建筑。寺始建于明嘉靖年间(1522—1566)，清嘉庆时(1796—1820)寺院无人照料，且殿宇行将颓废，经长老议定，邀请禅居伏虎洞 20 多年的隆山和尚出来住持。隆山和尚率弟子在“祇园”聚众说法，开坛传戒，大兴土木，重建殿宇，后又经大根和尚和宽慈住持的苦心募化，陆续修建，始将一座衰微的古刹改为兴盛的“十方丛林”，规模为全山寺院之冠。寺依山而建，层层叠叠，鳞次栉比；有方丈寮、大雄宝殿、退居寮、衣钵寮、客厅等上百间房屋。寺门、山门里面，左右两厢是哼哈二将，正中供奉的是一尊红脸、三目，手执钢鞭的护法神像，据传此神原是道教护法神，来到佛门为金地藏护法守门，是九华山一奇，象征佛道两家的互尊精神。二进殿内供四大金刚、弥陀佛。中间大雄宝殿，高约 30 米，通宽 28 米，进深 4 间，呈方形，红墙覆以金黄色琉璃瓦，飞檐高挑，四角各悬镂空花篮，檐下有雕花斗拱。殿内供奉三圣大佛和海岛观音群像，大佛身高 16 米有余，颇为壮观；殿后墙供文殊、普贤菩萨，两侧有十八罗汉。后为地藏殿、戒坛、方丈室等。

上 禅 堂

肉身殿下的上禅堂景色清幽，原名景德堂，清康熙年间由玉琳国师弟子守衍扩建，始改今名。当时九华诸寺香火唯此寺最盛，风景唯此寺最佳，殿宇唯此寺最丽。上禅堂山门虽小，但大殿却宽敞明达，金碧辉煌。所绘佛像也极为精细，实在是艺术水平很高的雕刻杰作。上禅堂曾在咸丰年间焚于火灾；同治年间由开泰禅师募捐重建。光绪年间，由清镛禅师修建上禅堂的万佛楼。后来霞光禅师住持上禅堂时，又继承清镛禅师的遗志，建造殿堂，接待香客。步入山门，迎面就是大肚弥勒佛，其身不大，供于佛龕中，佛龕旁悬一黄铜大钟，钟口上的佛像凸出钟面，面目传神。佛龕画有一组组



人物故事,生动活泼;殿内供奉释迦、观音、地藏、十八罗汉等像。堂后有金沙泉。清泉一道,迂回曲折,高悬半空,泻入圆坑,池底沉积黄沙,闪烁如金,故名“金沙泉”。此泉深不盈瓯,四时不竭。相传李白曾在此洗砚,“金沙泉”三字也是李白所书,又有“太白洗砚池”之称。泉边有金钱树,一串串金钱挂于树上,据说是李白沽酒钱所化而成,故又称太白金,与山中形体怪异的娃娃鱼和羽毛丰艳的叮当鸟并称为九华三宝。

在芙蓉峰与天台峰之间自然形成的优美峡谷里,有宽阔陡峭的石涧,有层层叠叠的山峰,有大片大片的竹林,还有躲在竹林之内的庙宇。经接引庵过通天桥,即是中闵园。它是登天台必经之地,面积约30平方公里,是山中寺庙集中区,为华严洞、海会寺、潮音精舍、香山茅蓬、净修茅蓬、莲花庵等20多座庵院的总称。这里山青水秀,泉声潺潺,怪石林立,山道盘旋,时隐时现,别有一番清静雅致。九华山的尼姑多在此修行。相传唐时,此处原为闵让和庄园,其善行布施,斋百僧缺一,金地藏至,足百数。闵公问金有何求,金乞“一袈裟地”,闵公允诺,金遂展开袈裟,以至盖尽九华,闵即舍地,父子并先后皈依佛教。闵园回龙桥畔的凤凰松是著名的“九华三松”之一,鳞甲交错的树干一高一低,远远望去似一只绿色凤凰,翘首振翅飞来。腰部绿草如茵,凤尾之下躺着一块很大的圆石,人称凤凰蛋。这棵古松生长于南北朝时代,距今已有一千四百余年的历史。老干虬枝,松枝绵密。主干高3米处分出三枝:一上曲似凤凰昂首;一下弯似凤尾后垂;一微翘分成两翼,好似一只展翅翩翩起舞的凤凰。画家李可染赞其为“天下第一松”。

九华胜景在天台。清代钱诱选曾以“天台南直上,九十九峰间。放眼心无相,扶筇步欲难。石梯云折断,松涧水冰王。泉寺山山里,高僧静掩关”这样的诗句来描写天台峰之高。由闵园上行,山势渐陡,一路奇峰耸立,怪石嶙峋。经普济寺、小金刚寺和华云庵遗址,



过慧居寺,有“长生洞”,右下复有洞,泉水淙淙。这里岩石奇形怪状,多呈黝黑色,有的像莲花瓣,有的像老虎头,有的像金鸡独立,有的像雄鹰展翅,有的错落如桥,有的兀立似烛,雾气缭绕,云山混沌。越朝上行石级越陡。过朝阳庵,壁上刻“天梯”二字。四周峰峦显露,景色绮丽,道临深渊,悬崖万丈。吊桥之上有座翠云庵,庵前一副对联写的真切:“来到半山坐一坐,再行五里天上天。”坐石观望,果见奇峰怪石各显神姿:有的如群仙列队,名“列仙峰”;有的如罗汉跌坐,名“罗汉峰”;还有金鸡峰、花瓶峰,千姿百态,自然成画。再往上行,便进入蓬莱仙境。山峰下观音庙依山而筑,高达五层,远看如要塞城堡。庙后门正下方有块岩石,形似侧面观音,面庞圆润,依稀可辨,飘然欲动,好似观音飘然入天。再行片刻则到一平台,名“拜经台”,又名大愿寺,相传是地藏菩萨拜经之处,内留有金地藏的脚印。台后岩壁上有一形似老鹰的巨石,俗名老鹰爬壁,又名“大鹏听经石”。由拜经台顺石阶直上,石壁上“一览众山小”的大字石便映入眼帘。前行20米,在天台峰亭北便是天台寺。

天 台 寺

天台寺又名地藏禅林。建于明,现存建筑系清光绪年间重修,依山势高低构筑楼阁,上下五层。寺内有万佛楼、大雄殿、地藏殿等,内供释迦牟尼、金地藏、弥勒佛像等,梁壁间悬木雕小佛近万尊。宋时有高僧宗杲描写此寺是“踏遍天台不作声,清钟一杵为山鸣”。寺旁有清康熙年间僧尘尘子所结茅庵,名活埋庵。据九华山志载,明代诗僧智仁在此寺著《雪华集》,明末清初兼工诗书画的默安禅师长居此,使寺院有“诗寺”之称。寺前为天台正顶,寺后巨石耸立如屏,为“平屏峰”。寺前有渡仙桥,桥梁上刻“中天世界”,左边有茂石刻“非人间”三字。捧日亭内供有金地藏铜像。天塔峰最高处有两巨石,直立如门,上宽下窄,从岩隙仰望长空,蓝天仅有一



线,故称“一线天”。站在天台绝顶青龙背上,只觉风起云涌,茫茫云海一团逐一团,一浪赶一浪,形如异峦,这种瞬息万变的景色,正如古诗所云:“不识九华真面目,只觉身在云雾中”,“从此置身千仞上,不须别处觅蓬莱。”

九华山现存的寺庵除上述九寺外,规模较大的还有半山寺、龙池庵、二圣庵、大桥庵、小桥庵、无相寺、通慧庵、龙庵、聚龙寺、云庵、华严禅寺(回香阁)、九华莲社、普济庵、华严洞、金刚寺、福兴寺、朝阳庵等。九华胜景确实无愧于“仙城佛国”的美称。

二、各省、市、自治区著名寺院

安 徽 省

三 祖 寺

三祖寺位于安徽省潜山县境天柱山中。天柱山在周武王时称“晚山”，因纪念晚伯执政之德，又更名为“皖公山”。西汉武帝曾于元封五年登天柱山，封为“西岳”。汉元封五年冬，武帝南巡在此设台祭岳，敕封为“南岳”；人群高呼万岁，又有“万岁山”之称。天柱山山势绵延逶迤，东接绵亘大别山，南有皖水，西有潜河，两水夹一山，山因水流，水随山转。45座山峰次第展开，如三道翠屏，以相对300余米之差，一道高出一道。主峰天柱山峰雄石奇，水秀洞幽，西风晴雪，植被繁茂，神彩风姿令人叫绝。《天柱山志》云：此山“峰无不奇，石无不怪，洞无不杳，泉无不吼”。它有“绝称人意”的奇峰，有“烟云争吐没”的奇云，有“夏木荫浓四月寒”的秀木，有“楼台令簇云萝外，种磬擎鼓水石间”的庙宇。三祖寺便座落于三祖山顶。

三祖寺属禅宗五大祖庭之一，又名乾元禅寺、山谷寺，位于天柱山野寨区。原为南北朝齐梁间何氏三高故宅，后舍为寺。相传



南朝梁武帝时宝志禅师与白鹤道人斗法得胜,卓锡开山建寺,外建七小塔。三祖僧璨禅师得二祖慧可传法后,承达摩衣钵云游至此,隐居天柱十五年,扩建寺院,选场建坛,讲经传法,名扬长江两岸。隋大业二年(606),三祖禅师在山谷大树下为众说法,合掌立化,葬山谷寺后。唐玄宗天宝年间,舒州别驾李常素仰宗风,将三祖身火化得五色舍利三百粒。以百粒出己俸建塔。唐肃宗在位期间,赐寺号“祖山谷乾元禅寺”。代宗大历七年,谥塔号“觉寂”,独孤及撰写碑铭历述寺塔之来由、盛况。后来,寺塔多次被毁。至明洪熙元年,寺僧普翳重兴寺门,佛子葛暹捐建天王殿、乾元阁。宣德年间,阁圯,葛公缓建大雄宝殿。嘉靖43年,院僧了莹重修觉寂塔及塔院,一时称盛。此后屡有兴废。至1979年,人民政府拨款重修,顿改旧观。

寺依山势建成,前低后高,雄大壮丽。除天王殿、大雄宝殿等正殿外,两旁有东佛堂、观音阁、西房等。香火鼎盛时,拥有百余间庙房、4亩土地和成片山林,为天柱山第一大庙。四周古木参天,卓锡泉、锡杖井、宝公洞、风箐台、三高亭、文化亭点缀其间。觉寂塔又名三祖寺塔,始建于唐天宝五年(746),已有一千二百多年历史,虽经宋、明、清几代重修,但塔形仍保持唐塔风格。塔外旋中空,出入相制,与他塔异。塔为楼阁式,斗栱布局,七层八角,高约30米。塔壁上有佛像浮雕,外有砖栏环卫,内有台阶可登塔,一览四周美景。塔顶有铁铸相轮,高5米,四方系铃,风吹悦耳。三祖寺西有一清泉自洞中流出,泉旁有一大石如卧牛,又名卧牛石,附近的石上蹄迹宛然。崖壁上有大量题名石刻,相传北宋诗人、书法家黄庭坚曾坐在此石上读书。

马 祖 寺

三祖寺邻有马祖寺,位于天柱山半山,别名马祖庵,因唐代僧



人马祖道一到此行脚习静修持而得名。马祖道一是禅宗南宗怀让的杰出弟子,少年出家,侍怀让十年,始得开悟,前后30年聚徒教化,自创法堂,开堂说法,并形成了洪州禅派。明万隆间,有贯之和尚,清修苦行,根器深厚,被拜为国师。明帝赐名佛光禅寺,清咸丰时与同治时重修。后毁,仅存竹屋三间。1933年,住持妙高募修大殿及寮舍,甚具规模。清人马敬曾为此寺题诗曰:“马祖开山处,武皇驻蹕时。气钟舒霍胜,门抱洞天奇。地群松山老,峰高日月迟。此中有佳趣,哪许俗人知。”寺周围有马祖和尚修行圣地马祖洞,洞门小,内则宽平,可容数十人。洞后大石开裂如线,每值正午,一道天光从隙射入上下四旁,明照朗澈,石莹如镜,呼为“马祖一线天”。幽涧泉穿洞而出,终年潺缓,如赋琴瑟。门外有“嘉平馆”三字,下有“洞中方丈”四小字,洞旁多存石刻。

报 恩 寺

报恩寺位于安徽省寿县城内东北隅,旧名东禅寺、崇教禅院。传为唐贞观年间(627—649)玄奘法师奉敕建造。宋天圣五至九年(1027—1031)建塔。明洪武初年改称报恩寺。清嘉庆十七年(1812),大殿后又建毗卢阁,并将山门移于中,添造僧房。现在的寺宇为清式建筑。前有浮图高数丈,中为殿,殿后为阁,左右为廊,为法堂,为丈室,为钟鼓楼等。布局于对称中求变化,于错落中求统一,构成单体与群体的匀称、和谐,反映了古代佛教建筑的高超艺术。

寺内建筑有山门、佛殿门、大雄宝殿、禅堂、客堂等十余座。大雄宝殿金碧辉煌,雄伟壮观。殿中列有唐、宋、明、清历代木雕铜铸泥塑佛像。其中唐宋木雕佛像各一尊;明万历三十三年(1605)铜铸罗汉像十五尊;清乾隆四十六年(1781)泥塑罗汉像17尊。这些佛像,造型各具特色:唐木雕恬静庄严,颊丰颐满;宋木雕低眉默



坐,表情生动;明铜雕简练浑厚,意态栩栩如生;明清泥塑十八罗汉庄严肃穆,姿态各异。塑法简练,各类造像富有生活气息,又寓哲理于形象之中,堪称不可多得的传世珍品。

龙 兴 寺

龙兴寺坐落于安徽凤阳县凤凰山下。凤凰山位于安徽凤阳县西北隅,又名凤阳山,有三峰,势如凤凰飞翔,故名之。据清光绪年间编定的《凤阳县志》记载:中峰曰万岁山,东曰日精山,西曰月华山。万岁山山峰最高,雄视左右,冈峦环向。明朝开国皇帝朱元璋于洪武二年(1369)在此建立中都,经六年时间,建城池、宫阙、鼓楼、钟楼和御史台、日月坛、社稷坛、太庙功臣庙等。现仅存遗址和一段城墙。在后宫遗址上还保存有5块27米见方的白玉石龙蟠柱。月华山又名马鞍山,在旧皇城西华门外。日精山又名盛家山,山顶有明太祖御书“第一山”碑,下有龙兴寺。

龙兴寺又名大龙兴寺,是座国内著名的古刹,元代至正十二年(1352)毁于兵火。明朝开国皇帝朱元璋幼年时在皇觉寺当和尚,其寺址就位于凤阳南六公里处。朱元璋当皇帝之后,想把皇觉寺恢复兴建,但旧寺附近已建皇陵,不宜拓展,便于洪武十六年(1383)在“第一山”前兴建龙兴寺,并赐名“大龙兴寺”,亲撰《龙兴寺碑》文,设僧寻官住持,颁降龙兴寺印。寺占地面积约1282亩,寺宇楼阁规模极为宏丽壮观。据《大明洪武实录》载,有佛殿、法堂、僧舍之属凡三百八十一间。寺内原藏有朱元璋画像、铁像及铜佛、铜镬、铭文铁磬,并有御书亭一座,亭内有明太祖“第一山”手书石碑。明清两代名人诗词题刻琳琅满目,嵌于东西两廊。现尚存殿阁二十余间,占地数亩,红墙黄瓦,掩映于茂林修竹间,有“龙兴古刹”牌坊、“皆大欢喜”牌额等物;明代铸打铜镬4个,高1.45米,口面直径1.64米;铜鼓一个,高1.11米,口面直径1.01米;铜钟一



座,高 1.11 米。明万历诗碑等文物,至今完好。

琅 琊 寺

琅琊寺位于滁州琅琊山。琅琊山在安徽省滁州市西南 5 公里,古称摩陀岭。自唐宋以来,为皖东历史名胜,闻名遐迩。山名由来,说法不一:一说山形似东海的琅琊山,故名琅琊;一说西晋琅琊王司马昭率兵伐吴,吴主孙皓献玺请降于此;一说琅琊王司马睿避难此山,后即位,山因此而得名。最高峰 317 米,层峦叠嶂,享有“蓬莱之后无别山”之誉。北宋庆历六年(1046)欧阳修任滁州知府,登山亭醉饮,写下脍炙人口的《醉翁亭记》。此地有二贤堂、古梅亭、怡亭、九曲流觞等古建筑群,更有琅琊寺、醉翁亭等名胜古迹传誉至今。

琅琊寺始建于唐代大历六年(771),滁州刺史李幼卿令山僧法琛所建,初名为宝应禅寺,又称开化寺、开化禅寺和开化律寺。因坐落在州南十里琅琊山深处,通称为琅琊寺。后周显德年间中废,北宋乾德二年郡守胡珣令僧德嵩重建,太平兴国三年,赐今额。宋元明清皆有重修或增筑。门额上题有“琅琊圣境”四字,内藏历朝御书。鼎盛时期,香火兴旺,僧人多达五百余人。

前为山门,门内一池,曰“明月池”。池北为二生堂,均东向,左为观音殿,南向。现有大雄宝殿、韦驮殿、上客堂、悟经堂、藏经楼、三友亭、翠微亭、环翠亭、蔚然亭、无梁殿、拜经台、明月桥等建筑。大雄宝殿是琅琊寺的主要建筑,庙檐飞翘,绿树掩映,佛像各异。无梁殿面迎三天门,内供玉皇大帝铜像,高 8 尺,并有古钟一架,系东晋遗物。其殿宇全系砖石垒成,高 3 丈 2 尺 8,深 2 丈 4 尺,殿前天炉均系古置。

寺周有瞿纓泉、归云洞、雪鸿洞、醉翁亭、南天门等胜迹。唐宋明清各代摩崖、碑刻遍布其间,尤以唐李幼卿、柳遂、皇甫曾等题诗



最为著名。

迎江寺

迎江寺在安徽皖河入江口安庆市的东部,南临长江,是长江沿岸著名古寺之一。始建于北宋开宝七年(974)。时僧人涵万去四川峨嵋山时路过此地,见此地背山面水,风景幽美,决定在此结茅修禅,并立愿建庙,四方募化,历时三年修建成前后三进的佛寺。原名万佛寺,又称永昌禅寺。历代均有整修或扩建。明光宗皇帝亲题赐名“护国永昌禅寺”。清顺治七年(1650)改称“敕建迎江禅寺”。乾隆赐“善狮子吼”额。光绪八年题匾“迎江寺”。慈禧赐额“妙明贺镜”。现在的殿宇为清同治间所建,住持僧竹庵、续源、静密等募化扩充。

寺分三进,建在江边的高地上,面临大江,气势宏伟。山门边左右各铸有一铁矛。矛铸于一次洪灾之后,为洪灾的压禳物,意为将这片船形之地锚于佛国而不使其陆沉,为天下佛寺所少见。寺内建有天王殿、大雄宝殿、藏经阁、毗卢宝殿等主体建筑,依次排列在中轴线上,长江10里之外均能见其雄姿。除上述建筑外,还有两组附属建筑:慈云阁、大士阁、东西廊房、镇皖亭及振风塔等。寺内建筑因修建时代各异,建筑风格不一。天王殿、大雄宝殿共为硬山式,小青屋瓦面,系近代民居式寺庙建筑。寺内供奉释迦牟尼、弥勒佛,观音、文殊、普贤诸菩萨,以及四大天王、十八罗汉、韦驮护法等佛像。各大殿均翘角飞檐,红墙绿瓦。藏经阁内富储经典及古书画,其中以明宣德七年泥金书画《妙法莲华经》全帙为最。

振风塔位于寺内正中。此塔又名万佛塔,亦名迎东寺塔,建于明隆庆四年(1570)。四百多年来被称为万里长江第一塔。楼阁式砖石结构,高7层,每层八角。檐角飞翘,悬挂铜铃,风起即叮当作响,故有“振风”之名。相传是根据北京白云观开字塔的形制结构



创设而成。塔体全用石块,塔基座每边长 18.72 米,边宽 5.3 米,从塔心到基座的外接圆半径为 10.13 米,自底到顶按比例缩小。江风徐来,丁当悦耳,如佛音四播。塔顶有塔刹装置,下部是八角型“须弥座”,座上是半圆形的覆钵,上是数重圆环形铁圈组成的相轮,顶尖是小戎芒形的宝瓶。塔内有砖雕佛像 600 多尊,明、清碑刻 51 块,186 级台阶盘旋向上,可通塔顶。每层塔门布局多变,迷宫重重,门户结构,各不相同,外有石栏环卫。底层室内饰有一西方接引佛,左手托一塔,佛教称之为“金台”,以示接引众生。登塔远眺,浩浩长江,巍巍龙山,江城景色,尽收眼底。有诗赞曰:“八面凌空八面窗,危栏七级反斜阳,点燃百丈佛龕火,指引千帆夜竞航。”

广 济 寺

广济寺坐落于芜湖赭山。赭山位于安徽省芜湖市区,周长 4.5 公里,有大小二山,总面积为 50 公顷。因土石呈殷红色,故名赭山。相传春秋时代干将莫邪在东北边神山铸剑,火熏而使土变赤。山巅原有“一览亭”,南宋淳祐年间建(1241—1252),取杜甫“会当凌绝顶,一览众山小”诗意。明嘉靖年间重修,后废。西南山腰有广济寺,寺后有滴翠轩,即北宋诗人黄庭坚读书处,并有“山谷道人晏坐处”横额。寺后又有赭山塔,5 层,高十多米,已有 500 多年的历史。赭山与神山、马鞍山逶迤相连,右控大江,舳舻相接,鸥鸟群集,风景天然。

广济寺又名广济院,唐乾宁年间(894—898)兴建。唐光化年间(898—901)名永清寺。北宋大中祥符年间(1008—1023)改为今名。明景泰、清乾隆、嘉庆时曾加修葺,咸丰年间(1851—1908)重建。殿宇依山构筑,分三重,殿殿相接,层层相叠,后殿比前殿高出十多米。自下而上有天王殿、药师殿、大雄宝殿、地藏殿等,共有 88 级台阶,两旁护以锁链。最上一层为主殿地藏殿,是仿九华山



的月身殿而建。相传唐永徽四年(653),新罗太子金乔觉云游中华抵芜湖,先到四合山,后到赭山,曾在此开坛讲经说法,后定居九华,世称金地藏。旧时凡朝九华山者,必先于此进香,故其又有“小九华”之称,为佛教朝拜圣地,历来香火旺盛。广济寺内藏传世金印,是唐至德二年(757)寺僧为纪念金地藏,用砂金铸成,重7斤,印纽饰以九龙戏珠,刻阳文“地藏利成方印”,另刻有“唐至德二年”字样。现在,广济寺已列为全国重点庙宇。

海 会 寺

海会寺坐落于太湖白云山畔。白云山在安徽太湖县城东北15公里处。山耸然而起,峰峦环合,景致幽奇。岭上多白云,掩映如练,故得名白云山。山半有泉,成瀑于两崖之间,下注成潭,飞珠溅玉,悦耳清心。海会寺位于白云山麓,建庙时间不晚于宋代。端演禅师曾讲道于此。清代多次修葺。原有上、中、下三殿,现仅存上、下两殿,轩昂壮观。下佛殿有四根大柱,刻有图案。有巨佛四尊。全盛时,有僧众三千余。殿侧有千年罗汉松一棵,盘根挺立,苍劲古朴。寺前临玉带河,右有响水崖,后依凤凰岭,四周竹林葱郁,万壑千岩,清泉飞瀑,山高石奇,景色秀丽。

澳 门

普 济 禅 院

普济禅院位于美副将大马路,是闹市当中的一方净土。她是澳门最著名的古刹。由此凭高远望,珠海清晰可见。昔日的普济禅院在澳门城外望厦村的东面。相传望厦村的西边有一座观音古



庙,为当地村民所建,村外人不得入寺参拜。明朝天启年间,有位游方僧来到望厦村,在村东荒地的一棵樟树上悬挂观音菩萨的画像,并且每天在树下诵经,藉此化缘。当时寓居澳门的闽籍人士因为不能进入观音寺,便与此僧一起诵经。以后,信徒便在此地集资兴建了观音堂,这座观音堂就是普济禅院的前身。鸦片战争以后,葡萄牙政府将澳门属地逐步向北扩展,并开辟了美副将大马路,占用了禅院门前的空地。二十世纪五十年代,这一带兴建了多栋楼房,这片清净简朴的郊野变成了热闹的街市。

普济禅院占地很广,寺庙巍峨。寺门前写着“普济禅院”四字,两旁的对联为:“贝叶传经西天竺境,莲华妙法南海潮音。”庙内有殿堂多层。第一重为大雄宝殿,殿内供奉三世佛像。旁悬一口大铜钟,铸于明代崇祯五年。第二重为长寿佛殿。第三重为观音殿。大殿的西侧依次为天后殿、地藏殿、语清殿、龙华堂、静乐堂和祖师堂。大殿的东侧依次为关帝殿、客堂、檀越堂。再向东伸展还有报恩堂、斋堂、方丈室、藏经阁等。后面还有幽静的花园。

普济禅院的后山上有棵百年历史的老榕树,高数丈,绿叶婆娑。这棵榕树四株相连,人称其为连理树。此中流传着一个动人的故事:三百年前,有位吴姓少女与邻村一位农家子相恋。但是女方父母却嫌弃男方家穷而加以阻拦,致使两人好梦难圆,二人于是相约同缢于山冈上的一棵大树下。女方父母懊悔之余乃答应让两人合葬。后来墓地上就长出了这棵连理树。此外,花园后面的高丘上还有一座普同塔,塔内安放历代高僧的骨灰。普同塔形如古墓,以石砌成。塔后立有碑志:“本山至天启三年由循智祖师斥衣钵资购下。崇祯五年建斯普同塔。雍正癸酉,比丘天树,乾隆丙午,比丘静持,同治癸酉,比丘畅澜,均重修之。至民国丙子,塔渐颓毁。比丘遐龄、比丘济航经营之,遂成今观焉。”除了普同塔之外,后山还有一座八十二人合葬的墓冢。1874年澳门遭遇台风,



死伤无数。事后将部分尸体合葬于沙岗。1905年,由于开辟马路,因而将沙岗墓地迁移到普济禅院的后山。

普济禅院缺乏创立禅门的碑志记载,其初创时日已经难于确考。寺内有块高四尺的石碑,中间刻有“祀坛”两字,其下署曰“天启七年七月吉日立”。“天启七年”即1627年。寺内还有刻有崇祯五年(1632)铸造字样的一口大钟。根据这两条材料推断,普济禅院至少已经有三百六十余年的历史。

普济禅院可以考知姓名的祖师为大汕和尚。大汕和尚,字石濂,号石莲。原籍江西南昌,生于明崇祯六年,十六岁时在苏州削发为僧,后移居广州长寿寺。他是位富有民族气节的高僧。他募捐来的巨款除资助各地寺院以外,还用以支持各地反清义士。可惜晚年事发,于押解途中圆寂。时为康熙四十一年(1702),享年六十九岁。他的画像现在供养在祖师堂内。大汕和尚之后,畅澜和尚接任住持。畅澜和尚深感寺域狭小,便发心募缘以扩建修葺寺院。此举获得当地信徒的大力支持。清咸丰八年(1858)终于完工。自二十世纪三十年代开始,慧因和尚住持普济禅院长达半个世纪,为普济禅院的发展作出了重大贡献。为了纪念慧因和尚,1980年10月在后花园兴建了一座六角亭,亭内放置一座高约两米的慧因和尚像供人瞻仰。

北 京 市

妙 应 寺

位于北京阜城门内,早在辽道宗寿昌二年(1096)就曾在此建造过一座供奉佛舍利的塔。塔身内藏有释迦佛舍利戒珠20粒、香



泥小塔 24 座、《无垢净光》等陀罗尼经 5 部,后毁于兵火。元世祖至元八年(1271)又建起形制巨大的砖筑喇嘛塔。整个工程宏大,历时 8 年,于至元十六年建成竣工,并迎释迦佛舍利藏于塔中。同年又在塔前建起了一座面积约 16 万平方米的华丽寺院,敕名“大圣寿万安寺”。因塔、寺位于元代大都城的西部,故又有“西苑”之称。寺成于至元二十五年。以后这里就成为当时皇家进行宗教活动和百官司仪的中心场所,同时也是蒙汉佛教及其他经书的译经之处。元世祖忽必烈于至元三十一年去世后,皇室在白塔两侧修建了神御殿(也称影堂),月遣官员致祭。元贞元年(1295)铁穆耳皇帝参加了大圣寿万安寺举办的“国祭日”佛事,当时参加佛事的僧众竟达七万多人,这是白塔寺香火最为鼎盛的时期。元至正二十八年(1368)特大雷火焚毁了所有殿堂,只有白塔幸免。直到明宣德八年(1433)明宣宗才又敕令修葺白塔。明天顺元年(1457)宛平县民向朝廷请修寺庙,建成后改称“妙应寺”。面积仅 13000 平方米,占地仅为原元代所建佛寺的中间一个狭长带。由于寺内喇嘛塔通体洁白,通常也叫白塔寺。明成化元年(1465)在白塔的周围加了铁灯龕 108 座,万历二十年(1592)重修了白塔宝盖,并在覆体上放了一座小铜碑。清代又屡有修葺。

妙应寺由寺院和塔院两部分组成。中轴线上从南到北依次排列着山门、钟楼、鼓楼、天王殿、三世佛殿、七佛宝殿和塔院。寺中古木参天,殿堂修饰华丽,屋上梁下飞金溢彩,绘有各种莲花图案,天花板上以藏文绘密教六字真言。山门面阔三间,东西两侧有八字形壁,中间券门上有石刻横匾额书“敕赐妙应禅林”。山门后两侧分列着楼阁式的钟鼓楼。其后为天王殿,面阔三间,内塑四大天王像,其北是三世佛殿,面阔五间,前有月台,内立三尊 3 米多高的楠木三世佛,两侧是 24 诸飞天,塑像各具神态。再往北为七佛宝殿,面阔五间,内供七尊佛像;旁边为明代十八尊铜鎏金护法神像;



顶部为三个盘龙藻井,外层方形,中层内八角形,共雕金龙八条、金凤十四只;内层圆形,内有金色蟠龙,共九龙十二凤;四外为“六字真言”贴金彩绘天花。在三世佛与七佛殿间的东西两旁都有配殿廊庑,最北为塔院。

塔院高出地面 2 米,并围以红墙,院内四隅各建角亭一座,白塔位于院子中央偏北。院墙南门上题额:“敕建释迦舍利灵通宝塔。”门内是一座名为“具六神通”的殿堂,正中悬挂着“具六神通”四字牌匾,为乾隆御笔。殿的上方木雕鎏金三佛结跏趺坐,供奉在三个大小一致的木质佛龕内,造型皆具西藏造像特征,殿内两壁挂着八幅藏传佛教画像,为清末作品。其北即为白塔。

白塔由塔基、塔身、相轮、华盖和塔刹五部分组成。塔基是砖筑的须弥座,塔身是一巨型覆钵体,直径 18.4 米,高 50.9 米。塔身之上又制小“亚”字型小型须弥座,俗称塔脖子,用以连接塔身和相轮,相轮层层拔起,下大上小,呈圆锥状,结构复杂,华盖上包铜质筒瓦及铜板,厚木为底,四周饰以 36 片铜质流苏和 36 个风铃。在华盖的上部又有 5 米高鎏金钢质小塔的塔刹,也有覆钵体和相轮,重达 4 吨,高大洁白的塔体金光闪烁,醒目壮观。塔在建造过程中有尼泊尔匠师阿尼哥参加。据《元史》载,阿尼哥擅长画塑及铸金像,他于元中统元年(1260)应元帝师八思巴之聘,带 80 名工匠来到中国,元世祖授于他工匠总管的职位。他入朝 40 年,参加了当时京城的很多庙宇的建造。因此这座白塔既采用了尼泊尔的形制,又融合了具有我国民族特点的装饰,是喇嘛塔中的精品。

1978 年在对白塔及 4 座殿堂进行全面修整时,在铜塔顶内部发现了乾隆十八年(1753)修缮时存留的一批珍贵佛教文物。其中 724 函的龙藏新版《大藏经》可装一卡车;还有乾隆手书、铜三世佛像、黄檀木观音像及数十粒舍利子、精雕的赤金舍利长寿佛、玉佛冠、补花袈裟和哈达等,都是佛教文物精品。



觉生寺

觉生寺又名大钟寺,位于北京海淀区内三环西路北侧。初建于清雍正十一年(1733)正月,落成于次年冬,占地3000多平方米。该寺坐北朝南,殿宇六重,规模宏大。由南向北依次为山门、钟鼓楼、天王殿、大雄宝殿、观音殿、藏经楼、大钟楼和东西翼楼。此外,还有六座配庑分布在两侧。

寺院建造之初为僧人的寂静清修和信女善男顶礼朝拜的地方。乾隆五十二年(1787)又为皇家祈雨场所。每逢久旱无雨之年,皇上就到此祈雨,若持续时间长,便由亲王等贵戚轮流在寺内拈香。该寺的皇家祈雨活动一直持续到清朝末年。

大钟楼是寺内独具特色的核心建筑,它矗立在一座巨大的由青石砌成的台基上,整个钟楼上圆下方,象征“天圆地方”。青石台基上砌有八角形的“散音池”,池深70公分,直径4米,池口距钟口1米;钟响池鸣,别有情趣。

钟楼内悬挂的永乐大钟,号称“世界钟王”,是明代永乐年间明成祖朱棣迁都北京后下令铸造的,距今已有近600年的历史。大钟通体赭黄,高6.94米,直径3.7米,钟唇厚18.5公分,重达46.5吨。钟体光洁,无一处裂缝,钟内外共铸阳文楷书佛教经咒16种,梵文咒语100多种,共230,184字,无一字遗漏。经文主要是朱棣在永乐十五年御制的《诸佛世尊如来菩萨尊者神僧名经》,此经几乎全部是佛、菩萨、神僧的名号,钟上仅铸此经前20卷,就达十三万七千字。经文字体婉丽典雅,是明初馆阁体书法艺术的代表作。据文献考证,明成祖下令铸此大钟,一方面是为靖难之役歌功颂德,超度亡灵,另一方面则是为定鼎北京,强化封建思想统治的需要。大钟铸造于明京师铸钟厂,明万历年间此钟移至万寿寺,每月由六个和尚敲钟,直到清雍正年间才再移到觉生寺,并为之修建了



一座上圆下方的两层钟楼。站在楼上层,能够清楚地看到钟钮和钟顶部的纹饰。悬钟的架子是用粗大的木柱制成的,它的8根立柱顶部向内倾斜,合心向力,受力均匀。大钟能够悬挂在主梁上,主要靠一根长1米,高14公分,宽6.5公分的铜穿钉,穿钉虽承受40多吨的剪切力而安然无恙,由于结构合理,历时几百年,毫无倾斜、歪闪现象。大钟配方科学,钟体强度达最佳值,故受撞500多年仍完好如初。钟声雄浑响亮,重撞时尾音长达2分钟以上,方圆百里皆闻其音,可谓世界古钟之冠。由于钟的壁厚不同,它的顶部厚12厘米,腰部厚9.4厘米,钟唇厚达18.5厘米,因此一经撞击,钟壁各部位产生不同频率,发出圆润、沉深的古音。凡有音乐素养的人均能从中辨别出十几种音调来。

大钟寺的东面庭院内,设立了古钟博物馆,收集陈列各类古钟数百口。其中既有原始社会的陶钟,也有民国的警钟;有高达两层楼的大钟,也有仅酒盅大小的微型钟,最大的为宋代熙宁年间铸造。宋元时代的钟呈桶形,从明初开始,钟口逐渐外张,呈喇叭形,反映了我国古钟发展史中对声学、力学原理的认识过程。

碧 云 寺

碧云寺位于香山。香山是西山的一支余脉,位于北京西北,据金朝李晏《香山记略》说:“西山苍苍,上于云霄,重冈叠翠,来朝皇阙。中有古道场曰香山,相传山有二大石,状如香炉,原名香炉山,后人省称香山。”这里指的是香山最高峰“鬼见愁”上那两块大石,含云吐雾,在阳光照射下,岚光袅袅,似有几柱高香在燃烧,因而得名。此山重峦叠嶂,清泉流水,花木遍布,景色优美,因而自金朝以来就不断建造寺庙。其中,碧云寺是西山风景区最为壮丽的一座古老寺院。马汝骥的《碧云寺》诗说:“西山台殿数百十,侈丽无过碧云寺。”足见碧云寺在西山寺宇中的地位。



碧云寺始建于元至元二十六年(1289),当时叫碧云庵,传为元耶律楚材后裔阿勒弥舍宅开山而建。明正德十一年(1516)太监于经拓之为寺,俗呼“于公寺”;天启三年(1623)太监魏忠贤又重修,改称“碧云寺”。清乾隆时又进行过大规模扩建,在南院仿杭州净慈寺添罗汉堂一座,北院建行宫,寺后墓地建金刚宝座塔,是一组布局紧凑,保存完好的寺庙式园林。全寺占地四公顷,坐西向东,依山势而建,从山门到寺顶共六重院落贯穿在一条中轴线上,建筑依次为山门、山门殿、天王殿(弥勒殿)、丹青阁、菩萨殿、普明觉妙殿、金刚宝座塔等。寺院布局采取层层封闭形式,各组殿堂层层迭起,愈上愈高,三百多级台阶穿插其间,上下相差二百多米,最高处达山的半腰,每进院落都各具特色。登顶展眼远望,松柏掩映着寺墙,别具一番风韵。从一条槐径进入,中有“绿玉之华白石桥”一座,下临数丈深的沟壑,沟底溪流淙淙,寺周古木参天,环境优雅。过桥即是寺的大门,门前有石狮一对,雕琢精细,形象威猛,是北京城雕刻最好的石狮之一,传为明代遗物。入门有卓锡泉,据《长安客话》载:“寺后石罅,罅以百兽,泉从兽吻汨汨喷薄入山泉,人以卓锡名之。”王昔樵的诗句“入门闻泉声,涓涓出幽邃”即咏此。

碧云寺三面环山,寺门面对平野,气势雄伟,正如此处的一副对联所说:“恐坏云根嫌地窄,爱看香山放墙低。”碧云寺,顾名思义,为“万峰围殿阁,碧色净如云”之义。

碧云寺与杭州灵隐寺有些相像,也有很多精美动人的雕塑。在中轴线上的几重佛殿基本为明代遗物。如寺门内将近5米高的哼哈二将,泥质彩塑,姿态勇猛,面貌威武。天王殿内四大金刚各守一方,正中供奉着笑容满面的大肚弥勒铜佛。这些皆为明代艺术珍品,距今已有四百多年的历史。

天王殿后为丹青阁。此阁系寺之主殿,系明代建筑,面阔五间,方形庑殿式顶,殿前有一对高约8米的六角形汉白玉石经幢。



殿内正中供奉着佛祖释迦,左有迦叶尊者和文殊菩萨,右有阿难尊者和普贤菩萨,塑像造型肃穆庄严,神态安详。山墙上还有壁塑,塑的是悬崖云海中姿态各异、形象活泼的十八罗汉和唐僧取经神话故事像。释迦像后的隔断墙背后则塑有观音、善财童子、龙女、韦驮等像,并衬以观音救八难的故事,和前殿浑然成一整体。

丹青阁后即是菩萨殿,殿内供奉地藏、普贤、文殊、大势至等五尊高约2米,各乘、象、怪兽的木雕菩萨像,仪姿生动,形态各异。

罗汉堂在佛殿南侧,内有木质漆金罗汉508尊。堂内过道上七尊,还有一尊是伏在梁上的济公像,传说济公来晚了,座次排满只好到梁上去了。还有第444号罗汉像是乾隆皇帝像,满身盔甲,穿靴戴帽,号称“破邪见尊者”,可见封建帝王自认已修成正果。所有罗汉的雕塑都充分体现了明、清两代匠师的卓越成就。

菩萨殿后的一片苍翠古树丛中,有一座玲珑精致的汉白玉石塔,就是著名的金刚宝座塔。印度菩提伽耶城释迦牟尼悟道成佛处有座纪念塔,仿其形制建造的都称金刚宝座塔。塔分7层,高约34.8米,有石阶可通塔座。塔座上建有两座圆形嘛嘛塔和五座13层密檐方塔,一座小金刚宝座塔。整个塔身布满浮雕,有大小佛像、天王、力士、龙凤象和云龙梵花等。

金刚宝座塔的台阶前有两个八角形碑亭,里面各有一块碑,记述了建塔的经过。塔院前有四柱三楼的汉白玉石牌坊一座,长约34米,高约10米,上面刻了麒麟等精美图案。牌坊两侧的石照壁上,分别刻有蔺相如、李密、诸葛亮、陶渊明、狄仁杰、文天祥、赵壁、谢玄八个古代历史人物的浮雕塑像并有题名。北侧是帝后行宫院,其后由流泉、小桥、古树、假山组成的小园林流泉院,是全寺风景最美的地方。清泉从山石中流出,淙淙有声,聚集池中,池上有桥,桥旁有亭,院内古柏套古柏,柏树上再长银杏的“三代树”更是奇中一奇。罗汉堂北为普明妙觉殿,现为孙中山纪念堂。1925年



孙中山在京逝世,曾在此停灵,后将衣帽封葬塔内为衣冠冢。还有婆罗树、白皮松、银杏等古树。寺周高槐大柳,松柏参天,自古即为西山诸寺之冠。

潭 柘 寺

潭柘寺是北京郊区最大的庙宇之一,占地 6.8 公顷。它坐落于北京西门头沟区潭柘寺山腰。这里群山逶迤,风光明秀,有九龙戏珠、锦屏雪浪、雄峰捧日、层峦架月、千峰拱翠、万壑堆云、飞泉夜雨、殿阁南熏、平原红叶、玉亭流杯等景观,人称“潭柘十景”。寺院坐倚身后的宝珠峰,西有莲花、架月、象王峰;北有及云、瓔珞峰;东有回龙、虎距、捧日、紫翠峰;南面一片平畴沃野,九峰环抱,天成胜地。故俗语称潭柘寺曰:“前有照,后有靠,左右有抱。”

据《潭柘山岫云寺志》载,远在一千年前的西晋(265—317),山上已建有嘉福寺,传说唐代华严和尚曾在寺传法,武则天时扩建改名为龙泉寺。五代后唐时期,从实禅师率徒在寺内讲经,声传四方,烟火鼎盛。金代皇统年间(1141—1149)重修后改名大万寿寺。明天顺元年(1457)又复名嘉福寺,清康熙三十一年(1692)再行扩建,更名岫云寺。名称虽更迭频繁,但寺址却保留在原处。现存建筑为明清两代遗物。因寺后有龙潭,山间有柘树,便习惯称这座千年古刹为潭柘寺。

古人称“潭先柘,柘先寺”。作为潭柘寺名称起源的龙潭,位于寺后的云集峰上,离寺约 2 里路。池潭方广丈余,12 块大青石雕成一条青龙,水从龙嘴里喷出,注入潭中,潭边有龙亭和石碑。相传潭龙舍潭为庙基后,搬迁到这里。从潭柘寺到龙潭沿途有观音洞、海蟾石等古迹遗址。观音洞内塑有观音大士未出山时的塑像,洞内泉水相传能治眼疾。沿途树木葱郁,异草丛生。

寺因山而建,坐北朝南,故殿堂高下参差。周围古木扶疏,寺



前松柏交翠,修竹成荫,流水淙淙,碑塔如林。主要建筑分成三路,中路建在南北中轴直线上,有牌楼、山门、天王殿、大雄宝殿、毗卢阁等。最南端是一座彩绘木牌楼,上书康熙御笔亲题“翠嶂丹泉”、“香林净土”,下有一对石狮,威武雄壮。穿过牌楼后的怀远桥,便是山门。山门内古松苍劲,其中尤以“清、奇、古、怪”四松最为有名。山门上刻康熙御笔“敕建岫云寺”,两侧的红墙上嵌有琉璃大字,左为“佛日增辉”,右为“法轮常转”。山门内是天王殿,殿中两侧供奉高约3米的彩塑四大天王像:东方护国天王手持琵琶;南方增长天王手握宝剑;西方广目天王手环蛇龙;北方多闻天王左执伞、右执鼠,脚下踩着妖魔鬼怪,意为风调雨顺,永镇妖魔之意。中央供奉含笑而坐的弥勒佛,佛身后为护法神韦陀。

天王殿后的大雄宝殿是全寺的主体建筑,为五开间重檐庑殿顶,上覆黄琉璃瓦绿剪边屋面,上下檐悬“清净庄严”、“福海珠轮”金字匾,为康熙和乾隆的亲笔。正脊两端有巨形碧琉璃鸱吻,高2.9米,色彩鲜艳,形态生动。鸱吻上系有鎏金长链,气势轩昂。相传潭柘山下原是个海眼,寺址原为水潭,唐时华严大师在此传经,潭龙也来听经,但总看不见大师的容貌。后来听山神说只有大师生气时天龙鬼神才能见到他,于是潭龙故意把饭洒在地上惹大师生气才见大师容颜,于是连忙施礼陪罪,并表示愿舍潭为寺。当天夜里风雨大作,水潭化为平地,水中涌出两个鸱吻,据说此为龙生九子之一,后来用作大雄宝殿正脊两端的建筑构件,一为装饰,一为镇邪。据说清康熙皇帝初来寺时在马上看到鸱吻跃跃欲飞,便令人用金链锁住。殿内正中供奉硕大的释迦佛像,神态庄严,两侧分立阿难、迦叶塑像。

大雄宝殿后是三圣殿,今已不存。殿两侧植有两株巨大银杏树,相传为辽代种植。东边一株高数十米,粗可数围,树荫浓密。当年康熙帝来时树新生一枝,表示祝贺,康熙帝命名此树为帝王



树；西边一株树干丛生，据说每出一帝树就增生一干，人称配王树。中轴线上有毗卢阁，为康熙所命名。阁为二层硬山木结构建筑，高15米，供奉漆金木雕菩萨5尊，挂有乾隆御书的“圆灵宝镜”匾，两旁楹联为“寺枕龙潭七祖分支传妙法，山连鹫岭九峰环翠拥诸天”，上层供奉三世佛。在两侧山墙外有石级可上，屋面造型别致，登阁远眺，远处群山如黛，近处全寺尽收眼底。

寺东路是庭院式建筑，有方丈院、廷清阁、流杯亭、帝后宫、舍利塔、地藏殿、元通殿、竹林院等，碧瓦朱栏，绿竹葱秀。竹林有一方亭，上悬“猗亭”，乾隆御题匾额，俗称流杯亭。亭内巨大的汉白玉基石上凿有形似蟠龙的水渠，龙岩泉之水流进亭内，引水入渠，盛酒杯中，杯随水流，别具一格。

西路由寺院式殿堂组成，有楞严台、戒台、观音殿、龙王殿、祖师庵、大悲坛、写经室、西南斋等，庄严肃穆，瑰丽辉煌。戒台是和尚受戒的地方，室内供奉接引佛。佛教和尚授戒分三种或说三级，称“三坛大戒”，即“沙弥戒”、“比丘戒”、“菩萨戒”，潭柘寺戒台是专授比丘戒的地方。观音殿位于全寺最高处，红墙绿瓦，巍峨壮丽。廊下挂有乾隆手书“莲界慈航”匾，殿内观音彩塑端坐莲台之上，敛目合掌，隽秀端庄。殿内原有两个凹陷的砖石足迹，相传为元世祖忽必烈的女儿妙严公主出家在此礼拜磨出的遗址。殿西原龙王殿下挂有一块石鱼，长1.5米，重150公斤，远看仿佛为铜铸，敲击不同部位会发出各种不同的声响。

寺院前方的塔院中还有辽、金、元、明、清的僧塔共72座，玲珑多姿，集各代塔之大观。有金天眷时(1138—1140)的“佛日圆明海云禅师塔”、金大定十五年(1175)的“广慧通理禅师之塔”、金大定十九年的“故奈的长老塔”和忽必烈女儿的“妙严大师之灵塔”及各种藏式砖塔。



法源寺

法源寺位于北京广安门内南拱街北,坐北朝南,是北京城区内现存的历史最久的古刹之一。建于唐贞观十九年(645)。当时唐太宗东征,为了悼念阵亡将士,兴建此寺院,直到武则天万岁登封元年(696)完工,赐名悯忠寺。天宝十四年(755),安禄山在寺内东南隅建塔,两年后史思明又在西南隅造塔。五代时此寺曾一度改为尼寺。景福元年(1031),幽州节度使李匡修复寺院,并建起供奉观音的三层高阁,于是有“悯忠高阁,玄天一握”之语。悯忠寺在辽代清宁三年(1057)一次大地震中成为一片瓦砾,现在的法源寺是后修的。金大定十三年(1173)曾以此寺作为女真人进士考场,宋钦宗赵桓被金兵掳至燕京时被囚于此。明正统年间重修,曾改名“崇福寺”,建大藏经阁。清雍正十一年(1733)又重修,赐名“法源寺”。乾隆时,写了“法源真源”的匾额,从此名称方才确定下来。

寺内苍松翠柏,银杏、丁香掩映着布局严谨、空间多变的建筑群。在长达230米的中轴线上,布置了山门、钟鼓楼、天王殿、大雄宝殿、悯忠台、净业堂、大悲堂、藏经阁等建筑。东西两侧廊庑、庭院分列,层次变化,错落有序。全寺总布局充分体现了中国传统寺庙格局的特点,各组建筑之间安排紧凑,纵深开阔。

雕梁画栋的天王殿坐落在第一层院落的正面。殿内前面供奉布袋和尚,背后为韦驮造像,左右两壁分列明代铜铸四大天王造像。天王像高达1米多,由原拈花寺内移植过来的。

穿过天王殿进二层院落是华丽雄伟的大雄宝殿,雕梁画栋,辉煌壮丽,金线和釉玺彩绘在阳光照耀下闪烁着光芒。大雄宝殿是寺内宗教活动主要场所,坐北朝南,东西面阔五间,南北纵深三间,檐下施五彩重昂斗拱,灰筒瓦山阔大集顶,檐枋、檐檩均施以精美的釉玺彩绘。南面前檐伸出,东西面阔三间。南北有六檩的卷棚



顶抱厦，内抱厦梁上悬乾隆御书“法源真源”匾，殿中供奉释迦牟尼佛和普贤、文殊二菩萨像，妙相庄严，是明代初期极其珍贵的造像。两厢分列清代木雕十八罗汉。殿内有两个卷叶莲花青石柱础，是唐代遗物。观音阁坐落在第三层院落的中央，又称悯忠寺阁、悯忠台。这里陈列着历代法源寺的石刻文物，有唐《无垢净光宝塔颂》、辽《燕京大悯忠寺观音地宫舍利函记》等碑刻。这些石刻有的保存了唐代的重要资料，有的则清楚的反映了统治阶级崇佛的目的。台之外壁，东墙上嵌有翁方纲复制唐李邕书“三麾将军李公（秀）碑残拙”和“京都古悯忠寺今法源寺龙王菩萨灵井记”，西墙上嵌有清代张白陶绘、石韞玉撰“西方接引佛像赞”等“法源八咏”石刻。

台后为毗卢殿，原名将业堂。殿前有巨大石钵，置身于双层古座上，钵身周围雕以海水江崖花纹和海兽。殿内供奉一明代铜制“五方佛”像，像下层为千叶瓣莲巨座，每一莲瓣上镂刻一尊佛像，中层为四方佛，分别面向四方。毗卢佛则居最上层，铜像置于石须弥座上，通高 5.65 米，为一尊极少见的造像。

毗卢殿后是大悲坛，现为“历代佛经版本展室”，陈列着唐、五代写经，宋版开宝藏、思溪藏、碛砂藏，元代普宁藏和清代龙藏、北藏和嘉兴藏，还有传世唯一残本武林藏和清代龙藏，以及西夏文经、回鹘文经、傣文经、藏文经、蒙文经等少数民族文字的经典和一些善本经书，是我国珍藏佛经最多、版本最珍贵的寺庙之一。

最后一层主要建筑是藏经楼，上下两层布局相似，东西面阔五间，南北进深三间，朱红色梁柱和斜方格隔心的门窗，青灰色的庑殿顶。檐枋和檩条均施以花卉和人物故事为题材的彩绘。藏经楼东西两侧有朱红色转角小楼，扶廊把小楼和主楼连成一体，使建筑显得格外紧凑。藏经阁楼下是“历代佛造像展室”，迎门供奉一尊原广渠门内卧佛寺大殿内的巨大木雕卧佛像，长 7.4 米，是北京市



明代木雕佛像最大的一尊。殿的四周陈列着历代佛造像。其中以唐咸亨三年(672)造像最为珍贵,高 1.25 米,刻有题记,为唐代雕像之精品。元代青铜自在观音像,高 1.6 米,妙相庄严,悠闲自在,原存护国寺内,亦为元代造像之上品。这里集各个朝代、各种造像于一堂,具有很高的艺术价值。藏经阁楼上供奉明代泥塑三大士像,周围经柜藏有明代南藏、北藏、喜兴藏和清代龙藏等珍贵经书。

寺内文物还有明代的铁炉,清乾隆时通体雕花的石香炉,元、清两代镂雕的极精致的大石钵和天王殿前的一对石狮,均具极高的艺术和历史文物价值。

从观音阁后经毗卢寺,空间忽然缩小,两边廊庑向中间拢靠,天地变窄。置身于此地给人以有生世界将绝的感觉。但是闯过底层深处,进青砖墁铺的地面,经狭路通大悲堂,进侧面圆洞门,感觉豁然开朗,展现出一座幽静的庭院。海棠灿烂、绿阴满地,阵阵花香,沁人心扉。巍峨的藏经楼在古老的银杏树衬托下显得雄伟宽阔。在经过曲折似绝的路程之后,更能深刻体会到法源寺建筑艺术的妙趣。

西山八大处

西山是北京最负盛名的山峦,古称“神京右臂,太行山第八经”,又名小清凉山。张鸣凤《西山记》说:“西山内接太行,外属诸边,磅礴数千里。”其实,西山是西郊诸山的总称。众山中,最著名的则有妙峰山、玉泉山、卢师山、翠微山、百花山、香山等。八大处是指西山余脉翠微、平坡、卢师三峰间的八座寺庙,即长安寺、灵光寺、三山庵、大悲寺、龙王堂、香界寺、宝珠洞、证果寺。三山峰岚叠翠,山势蜿蜒,翠微山在左,平坡山在北,卢师山在右,南面敞向华北平原,占地约 140 平方公里。八座寺庙错综分布于山下、山腰及山顶,旧有八刹之称。翠微山挺拔叠翠,是西山最佳丽的山峰,原



名觉山。传说因明代翠微公主葬于此山而改名。卢师山与翠微山两峰对峙。相传隋朝末年,有个卢师和尚驾一船来此,发誓说:船止则止。小船从桑乾河飘至崖下,和尚便在此结茅而居。过了几年,有二童子拜谒,愿拜和尚为师学参禅。有一年天大旱,官府征求祈雨者,二童子前去应征,当他们乘云上天后,顷间甘露如注,方知二童子原是龙身。龙回来后,投入潭中,此即青龙潭。崖上有一柏树,不凋不荣,为卢师和尚所植。山上有卢师寺,即今清凉寺,山因此得名。八大处素有三山八寺十二景之称,早在隋代即有僧栖息,世事沧桑,今日所存只余此八寺,故总称西山八大处。

各寺历史久远,历尽沧桑,名称亦多改变,但各寺特色大多保存。如长安寺的“树”、灵光寺的“塔”、三山庵的“石”、龙王堂的“泉”、香界寺的“殿”、宝珠洞的“洞”、证果寺的“铜钟、石屋”、大悲寺的“罗汉、翠竹”等,各有胜者。三山鼎立,八寺点缀,林石生辉,五桥跨越,涧溪长流,构成一幅十分和谐美妙的风景图画。

长安寺

在翠微山西南隅,原名初地寺、翠微寺,又名“善应寺”,为八大处第一处。寺院始建于明弘治十一年(1504),清康熙十年(1671)重修。寺院依山而拓,殿宇规模宏丽,寺门东向,两进院落,前院为释迦牟尼殿,殿内有关羽铜铸像,殿前有一只明铸铜磬,后院娘娘殿廊有一铜钟,为明神宗朱翊钧所制,至今保存完好。寺前有两株白皮龙爪松,老干横空,松枝上仰,白鳞斑驳,历经600多年,犹如盘屈的苍虬,旁生紫荆、紫微、百日红、金丝木瓜等珍贵花木。

灵光寺

灵光寺位于翠微山东麓,始建于唐大历年间,初名龙泉寺。辽时在这里建“招侧塔”,塔十层八棱,巍然壮观,因塔壁上刻有佛像,



所以俗名“画像千佛塔”。金大定二年(1162)重修,改称觉山寺。明宣德三年(1428)再度重修,始称今名。为西山八大处第二处。寺内原有建筑与雕塑,毁于八国联军。事后,僧人收拾残局,在寺后残存辽建的八角形“招侧塔”基基下发掘出石函,函内有沉香木匣,匣内有“佛牙”一颗,内外有高僧善慧在建塔的108年前手题的“释迦牟尼佛灵牙舍利”和“天会七年四月二十三日”等字样及梵文经咒。据考证,这是佛祖如来的一颗牙齿,已流传在世二千四百多年了,是佛祖涅槃后留下的四颗牙齿之一。当年放在“招侧塔”内,1900年几乎毁于八国联军的炮火。1959年为供奉这颗“佛牙舍利”,中国佛教协会在辽塔原址左侧重建八角十三级单层密檐式佛牙塔,高51米,砖石结构,塔身呈橘红色,底部以汉白玉石作塔基,上面是莲花石座和白雕栏,中部镶砌石门、石窗、石柱,上部覆盖绿琉璃瓦,顶安有鎏金宝瓶,每层系铜铃,塔内分为七层殿堂,底层四壁嵌镶碑刻经文,塔上高悬“佛牙舍利塔”匾额,青松塔影,风光绮丽。

灵光寺南院后峭壁下的大金鱼池历史悠久,各色金鱼来往穿梭,自在游翔。金鱼以朱红色、玄黑色的居多,还有蓝脊黄腹的,其中最长者70多公分,据说是1851年前放养的。相传慈禧曾游山至此,一见金鱼顿喜,并赐赤金耳环,挂于一条大鱼鳃上,使灵光寺和尚欣喜若狂,视此鱼为佛门至宝。沿岸子午莲,绿叶红花,与岸边水心亭相辉映,构成一幅醉人图卷。池西峭壁天然,高达20米,配以周围参天古树,构成又一奇观。池后有韬光庵,左近有翠微公主之墓,北有观音洞及石井。另外寺中还珍藏有辽国萧太后宫中的雕龙屏风及各国佛教界人士赠送的礼品。

三山庵

三山庵地处翠微、平坡、卢师三山之间,故取其名。始建年代不详。清乾隆年间曾重加修缮。据记载,原称麻家庵。庵堂面积



不大,仅一层院落,但玲珑别致,小巧幽雅。正殿前有长方形“水云石”,上有天然山水、人物、鸟兽等花纹,引人入胜。寺内有一敞亭,上悬“翠微入画”匾额。沿通幽小径登亭远眺,殿宇四周峰峦起伏,松柏苍翠,灌木丛生,清凉宜人。从三山庵北上,两旁巨石突出,奇形怪状,似人类兽,其中一石如门,上镌“云巢”二字,笔力遒劲。

大悲寺

大悲寺位于平坡山半腰,始建于元,名隐寂寺,为西山八大处第四处。明嘉靖年间在寺后建大悲阁。清康熙五十一年(1712)改为今名。乾隆六十年(1795)重修。寺地处山腰,东向,风景幽胜。寺门前有两棵树长在两个约70公分高的云纹石座里,像两个大盆景,被人们称作“树旗”。寺内殿后庭院中有两棵古老的银杏树,树干高耸,中心空大,粗达数围,据考证树龄已愈800年之久,至今长势旺盛,有“活化石”之称。寺有三进院落,山门镶嵌有康熙印章的“敕建大悲寺”匾额。入门翠竹满院,茎节匀称,枝叶秀丽,青翠欲滴。前院大雄宝殿内塑有三世佛,两厢的十八罗汉为稀有艺术珍品,欲起、静坐、讪笑、沉思,神采各异,面容传神。此为元代雕塑家刘元所塑,全用檀香末和香沙塑成,香气袭人。后殿为大悲阁,内塑大悲菩萨像。寺左侧的山谷中有两个像骡驹的巨石。传说早年有一股山泉,沟底的方形水池便是泉眼,康熙年间这股山泉引来两匹金骡驹,天天来此饮泉。有一人得知便来到此,一住三秋。他本为寻找金骡驹而来,可始终未得,一气之下跳涧身亡。为此,寺内老和尚施展法术,让净沟中的两块大石变成两头石骡驹,从此再没人打金骡驹的主意了。

龙王堂

在平坡山大悲寺西北,又名龙泉庵。为西山八大处第五处。



建于清康熙十一年(1672),后屡经修缮。寺东向,院落二进,依山而建,随其自然。苍劲的古松怪柏迎门而立,寺中泉道迂回,泉流晶莹,终年不息。山泉从第二进院落后峭壁下涌出,流进第一进院落,通过粗雕石龙嘴吐泻,注入深5米有铁盖的方池,人称“甜水螭汤”。此泉分上中下三潭,泉声淙淙,俗称甜水泉。泉旁有大石,如床,如枕,如几,如凳,可供人小憩。池后有龙王堂,堂内有泥塑龙王、雷公、电母等,相传为龙王居住的地方,后殿有卧龙阁,池左有“听泉小榭”,堂旁翠竹丛生,佳境天成。

香界寺

在平坡山龙王堂西北,西山八大处第六处。创建于唐(一说元代),以山命名,为平坡寺。明洪熙元年(1425)重建,改名大园通寺。清康熙十七年(1678)又重建,改为圣感寺。乾隆十三年(1748)重修后改为今名。现存建筑多为明清遗物。香界寺是八大寺的主寺,规模宏大,殿宇五进,山门高耸,殿宇层层,宏敞非凡,进寺的石阶达数百级,是历代帝王游山驻蹕之地。寺院以藏经楼为中心,以东西“弄楼”围成方形庭院,左右有大钟楼,东边是乾隆行宫,中为正殿,供奉大佛三尊,两旁有十八罗汉彩色雕塑。行宫上层设有皇帝宝座,对面大厅悬乾隆亲题“绿净平华”匾额。弄楼下有白玉兰一株,高与楼齐,暮春花开,芳香四溢,花瓣洁白,花蕊金黄,传为明代所植。寺内有乾隆年间从地下挖掘出的罕见石碑,正面镌刻“敬佛”两个大字,笔力雄劲、浑厚;背面雕有“大悲菩萨自传真像”,慈眉善目,颌下长髯,据考为唐制。院内还有婆罗树两株,亭亭玉立,寺僧视为无上珍木。据说此树来自西域,不可多得。行宫前厅有“眺远斋”,开门远眺,令人心胸开阔,豪情满怀。寺内建有藏经楼,楼内有藏经柜4个,高3米,正中有木雕千手佛一尊。在寺庙不远处,有乾隆所题外额“欢喜地”、内额“坚固林”的牌坊



一座。

宝珠洞

雄踞平坡山顶,为西山八大处第七处。寺内有正殿一座及两厢配殿,正殿为观音大士殿,殿后紧靠殿墙的陡崖旁有岩洞,深广各约5米,一人多高,入洞黝黑,昼不见人。内砾石胶结,砾石颗粒状如珠,故名“宝珠洞”。传说香界寺和尚桂芒常用气功开凿此山,日久成洞,他在洞内居住40余年。洞中塑有桂芒和尚盘膝坐像,俗称鬼王菩萨,与天台山魔王菩萨相对。传说乾隆曾敕桂芒等高僧进宫诵经,超度新疆公主香妃的亡灵,而乾隆居然在经坛后见到香妃的影子,认为是桂芒勾来了香妃的鬼魂,因此封桂芒为鬼王菩萨。洞上另有一殿为阿弥陀佛殿,正殿前有敞轩三间,名“眺远亭”,是八大处登高远眺最佳之处,凭亭远眺,昆明湖明镜如盂,永定河碧绿如带,广厦成簇,田畴千里,山川景色,历历在目。

证果寺

在卢师山腰绿荫深处,与其余七处隔山相对,西山八大处第八处。始建于隋,初名尸陀林,为全山历史最悠久的一处寺院。唐天宝年间,因卢师和尚又叫“感应禅师”,改称感应寺。元泰定三年(1326)改名“大天源延圣寺”。明正统、景泰年间又改名清凉寺、镇海寺,天顺年间方改今名。寺有前后殿宇二进,主殿为释迦牟尼殿,殿前有报恩碑,碑后有高2米,周4米的铜钟,铸于明成化六年(1470),钟身铸有《摩诃般若波罗密多心经》经文,字体隽秀,为明代遗物。寺西北隅有岩洞,洞上有从山顶悬空伸出的岩石,向下斜伏,状如狮口,形势险恶,名秘魔岩,岩石上刻“天然幽谷”四个漆丹大字。岩下有一石室,约50平方米,相传隋唐时期卢师和尚曾居于此。过去,秘魔岩下还塑有卢师与二童子侍师像,今已不存。



卧佛寺

卧佛寺在北京西山余脉寿安山南麓,是一座比香山碧云寺年代更久远的古刹。建于唐太宗贞观年间(627—649),原名兜率寺,已有一千多年的历史。当时塑有檀香木卧佛一尊,现已不存。元代英宗至治元年(1321)在原址上扩建,并铸造了一尊巨大的释迦牟尼卧式铜像,因此主殿即称为卧佛殿,并改寺名为招孝寺,又叫洪庆寺。到了元文宗至顺二年(1331),又多次大兴土木,耗银500多万两,佛寺建筑盛况之空前,规模之巨大,是当时数一数二的,并改名为大招孝寺。明代宣德、正统年间重修时改称“寿安禅林”,崇祯年间又改为永安寺。清雍正十二年(1734)再修,更名为十方普觉寺,今天寺门上仍有此题额。

卧佛殿左前方,保存有两株古老的婆罗树,据说是建寺初由印度移来的。据《宸垣识略》记载:“婆罗,外国之交趾木也。叶似楠,皮如玉兰,色葱白。最洁,鸟不栖,虫不生子。能下气。花苞大如拳,叶似琵琶,凡二十余叶,相沓捧苞,类桐花,一簇三十余朵,经月方谢。”因为开花时,朵朵都像座洁白的小玉塔,倒悬于枝叶之间,很是好看。在佛教中它和菩提树一样被视为“宝树”,深得善男信女们的喜爱。

寺坐北朝南,建筑规整,对称严谨。山门前一座四柱七楼的彩色琉璃牌坊,在阳光下闪闪发光,白色的须弥座和券面、红色的墙身、黄绿色的梁柱和檐部形成强烈的对比,色彩极为绚丽。过牌坊入山门,庭内有半圆形水池,池上有石桥一座,桥柱用精美的汉白玉雕刻,水池左右是钟鼓楼。整座寺院背靠寿安山,环以花园,水石奇秀,竹树交荫。共四进殿院,左右并围以廊庑配殿,有天王殿、三世佛殿、卧佛殿、藏经楼,依次由南而北排列在中轴线上,中轴线东侧为斋堂、大禅堂及霁月轩、清凉馆、祖堂等;西侧排列三座行



宫,并间以假山、亭台。三组建筑平行排列,中轴宏丽,两侧纤巧,共同组成一个长方形整体。

山门殿后是四大天王殿,殿内原有四大天王坐像及笑口常开的弥勒坐像和韦驮站像。天王殿后是三世佛殿,居诸殿之最,面阔五间,进深三间,绿琉璃瓦黄剪边单檐山顶。殿前门额上悬有雍正御笔“双林遂境”木匾一块,门两侧有乾隆御题楹联:“翠竹黄花禅林空色相,宝幢珠珞梵宇妙庄严。”殿内供奉三世佛、倒坐观音和十八罗汉像。三世佛殿前有东、西配殿,东配殿供有“悉多太子”和“波斯匿王”像,西配殿供奉“达摩祖师”和“地藏菩萨”像。殿内传说原有一尊檀香木的唐代卧佛,明末清初时已不知去向。

卧佛殿面阔三间,单檐歇山顶,黄色琉璃瓦,檐下为五彩斗拱,顶棚有彩画天花。门额两侧有慈禧御书楹联:“祭菩提心印诸法如意,现寿者相度一切众生。”殿内的铜卧佛长5.3米,重54吨,据元史记载,共冶铜50万斤,铸铜用工达7000个,是北京现在最古、最大、最精的铜卧佛。卧佛侧卧在一座很大的榻上,头东脚西,面朝南方,体态均匀,衣褶流畅,双目微合,表情安祥。右臂弯曲,右掌托头,左臂伸直,指掐吉祥印,卧像身后十二尊塑像是他的十个大弟子。这个卧式据说是释迦牟尼在印度拘尸那伽城外圆寂前的姿势,描绘的是佛陀在生病时自感不起,就在婆罗树下向弟子们作最后一次教诲的情景。此即佛教故事“释迦涅槃圣迹图”。佛殿上方有两块横匾,一是“得大自在”,一是“性月恒明”。前者是释迦一生的写照,含义是他生前和死后都得到最大的自由。后者是把佛性比作月亮,明亮的光辉永照。殿后有五间藏经楼,楼后依山岗,山多林木,由蜿蜒曲折的石级登上山顶,可以俯瞰全寺。寺东路为寺僧起居所,从前向后依次是大斋堂、大禅堂、霁月轩和清凉馆,最后有供奉寺内开山祖师的独立院落祖师院。西路是皇帝避暑和兼理政事的三座行宫院。



卧佛寺周还有久负盛名的“白鹿岩”。山岩上的“白鹿仙迹退谷幽栖”八个石刻篆字清晰可见,反映了白鹿仙人漫游到此乐而不返的传说。这里有幽静的“樱桃沟”、高大挺拔的“石上松”、流水潺潺的“水尽头”溪流,以及郁郁葱葱的竹林,景象繁荣。

法海寺

法海寺坐落于北京西郊,是一座以壁画闻名的庙宇。寺北依翠微山,西邻承恩寺,南对永定河,风景如画。

据寺中《法海禅寺碑》记:寺建于明正统四年至八年,历时五载。寺坐北朝南,分三级平台逐渐上升,山门殿、四大天王殿、大雄宝殿依次分布在三级平台上,周围有回廊连接。原来建筑由大雄宝殿、伽蓝殿、祖师二堂、天王殿、护法金刚殿、钟鼓楼及云堂、厢房等组成,规模宏伟。明弘治十七年又行修葺。这座寺院不仅布局严谨,而且内部装修绚丽,尤为著名的是各殿的生动壁画。经过五百余年的变迁,今天的法海寺只有大雄宝殿一处较为完整,壁画也仅存大殿内的几幅了。

大雄宝殿内供奉着佛祖、十八罗汉。宝殿顶部为井口天花,正中间有三个“曼陀罗”式藻井,由于藻井高顶屋脊,因而增加了殿堂内部上空容积,给人以庄严、开阔、曲折多变的美感。藻井制作精美,很有艺术欣赏价值。

大殿东侧挂有一口大铜钟,高2米多,铸造精美。钟身内外铸满梵、汉文经咒和一千多个资助建庙人的姓名。传闻这些经咒与大钟寺的大钟上所铸经咒相同,不同的是大钟寺的大钟没有咒题,这钟上标明了咒题,因而给大钟寺的大钟的经咒提供了参考资料。

法海寺最为壮观的要数九幅精美动人的壁画了。这些壁画绘在殿中佛像座龕背壁、十八罗汉身后的两面山墙以及北墙门的左右壁。据法海寺西山坡处发掘的撰刻于明正统九年(1444)的八面



《楞严经》石幢载,此壁画均出于民间无名画师之手,体现了我国古老恢宏的民间艺术。

佛龕背后的三幅壁画,画的是观音、文殊、普贤三菩萨,以中间的水月观音画得最为传神,半身裸露,肩披轻纱,胸佩璎珞,屈右膝盘左腿而坐,右手臂极自如地轻置膝上,神态文静庄严。文殊、普贤神态自若,端坐于坐骑之上,好一幅潇洒自如超凡脱俗的神态。

十八罗汉身后山墙上的两幅壁画,以如来、飞天为主,以牡丹、月季、菩提、芭蕉等花卉为衬托,加以祥云缭绕,很像传说中的“梵天佛地”的境界。

北墙门左右壁上的两幅,是由帝后、天龙八部和鬼众等三十六个人物组成的“礼佛护法图”。人物最高达160厘米。帝后雍荣华贵;天王甲冑森严,威风凛凛;力士肌肉突起,气魄刚劲。人物性格表达得维妙维肖。加上光影色泽采取叠晕、烘染的手法,利用描绘、沥粉贴金等技法以及朱砂、石青、石黄等重要颜料,描绘出烟云飘缈、宁静神秘的气氛。

这些壁画虽已有部分损脱,但仍能看出高度的绘画艺术水平,既受我国传统壁画的影响,又融入印度佛教艺术风格,在我国壁画史上占有重要的地位。

天 宁 寺

天宁寺在北京宣武区广安门外,创建于北魏孝文帝时期,初名光林寺,隋代仁寿二年(602)改称宏业寺,唐时又称天王寺,金代更名大万安寺,元末毁于兵火,明初重建,明宣德时改称天宁寺。

天宁寺现有殿宇三进,为清乾隆二十一年(1756)重修。该寺著名的天宁寺砖塔是北京地区保存较早的古塔,据文献记载,始建于隋文帝时,现存塔为辽代重建。塔高57.8米,平面呈八角形,砖砌实心密檐,底为须弥座,上有斗拱勾栏,平座和三层仰莲瓣承托



塔身。塔身转角为柱,四正面为拱券假门。两侧夹立天王像,形象生动传神,为辽代雕塑艺术的精品;塔身浮雕各类佛像,造型稳重挺拔;飞檐叠拱十三层,以露盘承托塔刹为宝顶。整座砖塔雄伟壮丽。券门两侧浮雕的金刚力士、菩萨、云龙等,造型极为生动,如力士宽胸阔背,肌肉突起,体魄威武,呼之欲出。相传塔内藏有佛舍利子。

大觉寺

大觉寺坐落于北京西郊群山的汤台山麓,是一座相当宏敞的古寺。据记载,寺创建于辽咸雍四年(1068),距今已近千年。最初因这里有清冽的泉水流入龙潭,故名清水院,后改称灵泉寺,明宣德三年(1428)重修时,更名大觉寺。现寺院基本完好。

清康熙五十九年(1720)增建了四宜堂院、领要亭等。乾隆十二年(1747)重修了主要殿宇。又由于辽代契丹人在建筑上有“朝日”的习惯,故建筑全部坐西向东,布局基本保持辽代特点。建筑高低错落有序,宏丽典雅相宜。中路为六进院落,包括山门殿、碑亭、功德池、钟鼓楼、弥勒殿、大雄宝殿、无量寿佛殿、大悲坛、舍利塔、龙王堂等,颇为壮观。其中天王殿、无量寿佛殿、龙王殿都是明代遗迹,气势雄伟。其余部分在南面的山上,有戒台、四宜堂、憩云轩、领要亭等。寺后部是布局精巧、幽深别致的寺庙园林,大都为清乾隆年间重修或扩建的。寺内各殿高悬的匾额中有不少是光绪帝、慈禧太后及醇亲王等人的亲笔手书。

寺内有一座辽碑,在大悲坛北,是大觉寺现存最早的文物。全名叫“汤台山清水院造藏经碑”,建于辽咸雍四年,记述了庙宇建筑的历史。碑文大略可辨,碑首石刻花纹简洁深厚,对研究大觉寺的历史具有重要价值。

在寺庙的最高处,藏经楼院内泉水旁有一座玲珑舍利塔,与一



棵参天古松相互掩映。塔的形式和北海的白塔极相似。塔的下部刻有浮雕的八角须弥花纹,雕刻十分秀丽。中部是圆形塔肚。上端是细长的相轮,顶上装有金饰的宝盖,从建筑和雕刻的风格看,应为清代的遗物。据传此塔可能是迦陵禅师的舍利塔。

寺内现存许多明代遗物。有宣德三年《御制重修大觉寺碑》。在大悲坛前,有英宗正统十年(1445)立的《御赐大藏经碑》。在无量寿佛殿前,有宪宗成化十四年(1479)的《重修大觉寺碑》。还有无量寿佛殿内的观音壁塑和铜刻观音像等。

在北玉兰院和正殿院内有康熙四十三年(1749)造的大铜钟两个,直径约有1.7米,高约1.2米,是重要的清代文物之一。

寺内有一棵高大古老的银杏树,已有千年的历史,至今仍然枝叶繁茂,挺拔俊秀,粗大的枝干六人合抱才能围拢,是这座寺庙悠久历史的见证,给古刹平添几分古色古香。乾隆曾为此赋诗曰:“古柯不计数人围,叶茂环梦绿荫肥,世外沧桑阅如幻,开山大定记依稀。”

寺南院有白玉兰两株,每逢初春开花,冰姿舒秀,香气袭人,故谓“古寺兰香”,大觉寺因此也以玉兰著称。

在后院龙头泉的上方筑有二层藏经楼,两旁有山石垒成的石阶,循此登楼,扶栏下视,可见泉水不断从龙头涌出,涓涓细流汇集成龙潭池水,经楼塔影倒印池中,意境非凡。

云 居 寺

云居寺坐落于北京西郊房山县境内西部山区,距北京市区约75公里,是隋唐以来的佛教胜地。启建年代一说始自北齐(550—557),一说始自隋大业年间(605—618)。全称“西域云居禅林”,简称“西域寺”或“云居寺”。为隋代幽州智泉寺僧人、天台宗三祖慧思之弟子静琬所建。



寺周有白带山围绕,山有五顶,名曰五台,唐代的金仙公主曾在五台峰顶立白石小塔。寺门东向,寺内中路五层院落六进殿宇依山而建,雕栏画栋,层层叠起,有天王殿、毗卢殿、释迦殿、药师殿、弥陀殿等,最高处为大悲殿,各层正殿旁又有配殿,旁院又有行宫。寺南北有二塔对峙,北塔称舍利塔,亦称罗汉塔,是一座辽代砖塔,高约30米,下部平面呈八角形须弥座,基座各面包砌浮雕砖。塔身分上下两层,每层回檐下都有砖雕仿木结构的斗拱,塔身八面设拱门及直棂假窗,中心有八棱塔柱,柱周围有砖阶可由下层登上上层。塔身以上有一层须弥座,座以上是圆形覆钵,再上为圆锥形九重相轮,最高处是宝珠形塔刹。这种下部如阁楼,上层用覆钵和相轮的做法,是同时代砖塔中极为罕见的形式。塔身以上的覆钵、相轮部分似元代补砌。塔身集楼阁式、覆钵式和金刚宝座三种形式为一体,造型极为特殊。塔下基座四角各立高3米左右的唐代小石塔一座,平面均为方形,分单檐和密檐式两种,造型大致相同。塔身正面有尖拱形塔门,中空形成一个龕洞,龕内正面浮雕佛像,塔身以上有七级石檐,外壁均有阳刻纪年,分别为唐景云二年(711)、太极元年(712)、开元十年(722)和开元十五年(727)。内壁雕刻的供养人深目高鼻,为外国人形象,衣纹华丽,线条细腻流畅,反映了盛唐时中外文化交流的繁荣景象。四座小塔与舍利塔相映成趣,使得寺院景象更加壮丽。南塔在抗战时被毁,原为一座八角十一层密檐砖塔,建于辽天庆七年(1117),因塔旁有藏经穴,故又称压经塔。

云居寺和石经山上还存唐、辽两代小石塔十余座。其中有辽大安九年(1093)通理大师为云居寺创始人静琬法师所建的舍利塔,和唐开元二十八年(740)金仙公主塔,塔内的雕刻佛像、供养人、金刚力士等,神态生动,线条流畅,显示了唐、辽时代建筑和雕刻艺术的成就,其数量之多、雕刻之精是北京地区少见的。



云居寺还有两大珍奇宝藏，一是佛舍利，二是石版经。据记载，明代万历二十年（1592），寺内的达观和尚率门人清理石版经，在藏经洞内发现隋大业十二年（616）置放于函内的佛舍利三粒。据《帝京景物略·畿辅名迹》记载：“发现时，异香发于函盖石、银、金函三发，而得小金瓶，舍利现矣。状黍米，色紫红。”后仍将佛舍利放回。

该寺另一宝为石版经，由云居寺石经山藏经洞出土，现藏于寺内的有1.4万余块，保存了一千二百余卷写经刻本，证实了辽石经就是《契丹经》的刻本，实为“国之重宝”。佛教于西汉末年传入我国，后逐渐为封建统治阶级所利用，成为中国封建上层建筑的一个重要组成部分。南北朝隋唐以来，历代帝王更借助佛教以维持其统治，开窟造像、建塔筑寺，僧侣急剧增多，形成前所未有的崇佛热潮。但由于政治、经济和社会诸多因素，也发生过灭佛行动。第一次是北魏太武帝时的“魏武之厄”；第二次是北周武帝时的“周武之厄”。经过这两次“法难”，许多手写经卷均化为灰烬。云居寺创始人、隋代僧人静琬法师的师父、天台宗二祖慧思大师就是鉴于南北朝时期灭佛的教训发愿将佛经刻石收藏，留传后世，以防教灭。静琬承其师志，从隋大业年间到唐贞观年间在此建寺刻经。贞观十三年（639），静琬圆寂，他的弟子玄导、僧仪、慧暹、率法四代相继主持刻经事业。虽唐末五代偶有中断，辽金时期又转盛，直至明末始告结束，前后历时近千年，刻经千余部，3400多卷，经版万余块，分藏于石经山藏经洞和云居寺南塔下的藏经穴内。

云居寺背倚的石经山又叫白带山，是太行山的支脉，当地俗称小西天。山腰南北向上下两层凿有九个存放石经版的藏经洞。九个洞中，有八个是封闭的，里面叠藏双面刻字的石经版，其中一个开放式的，也是九洞中最大的一个，名叫雷音洞，面积约80多平方米，洞口下方石碑上“宝藏”两个大字遒劲有力，是明代书法家董



其昌的手迹。洞口有一方残石,上刻《静琬题记》;洞中有四根八棱石柱支撑洞顶,石柱各面雕有佛像,共 1054 个,每尊像旁都有名号,刻工精美,十分庄严,故称千佛柱。洞作不规则的方形,每面宽约十米左右,静琬最初所刻石版经 146 块就镶嵌在洞壁上。辽金以后,刻经事业继续进行,山上的藏经洞已经逐渐填满,后刻的石经便被埋在云居寺南塔的地穴中。该地穴南北长 29 米,东西宽 10 米,深 5 米。里面以方砖铺墁,周围砌砖墙,东墙中有一门。南北两穴经版排列形式不同,北穴经版是一排排的顺序排列,南穴经版则纵横交错排列,瘞藏经版六层。这就是埋藏了 800 多年的辽、金两代所刻石版经。两穴共发掘出经版 10082 方,成为我国现存规模最大的石刻佛经之所。这些石经仅少数重叠压断,一般字迹很清晰,是我国古代金石文物和碑刻艺术的灿烂明珠。

房山石经是世界宝贵的文化遗产,对我国古代社会史、佛教史的研究有重大价值。从石经中可以看出我国书法风格的变迁和文字的演变;许多经文后附的题记是研究历代政治、经济、文化和风俗习惯的宝贵资料,也是判断佛教历史发展的最可靠的实物见证。

云居寺附近还保存有唐、辽时期的碑刻,著名的晒经台等建筑,被誉为“幽燕奥室”。

柏 林 寺

柏林寺位于北京东城区东北角,为京师八大寺庙之一。寺创建于元代至正七年(1347),明正统十二年(1447)重建,由国子监祭酒李时勉亲撰碑文。规模最大的一次修缮是在清康熙五十二年(1713),由后来登基的雍正皇帝亲自主持,规模宏大,盛况空前。乾隆二十三年(1758)曾又一次拨巨款进行重修。

整个寺院坐北朝南,五层殿阁全部分建在南北中轴线上。五



进殿院由南而北依次为山门殿、天王殿、无量殿、大雄宝殿和维摩阁，中轴线的东西两侧为配殿，整座寺院布局整齐严谨，全部建筑都建在高大的砖石台基上，显得雄伟壮观。山门殿的前面矗立着一座高大的砖砌影壁，上面雕刻有精美的图案。大雄宝殿是全寺的主殿，檐下正中悬挂着巨额横匾，上书“万古柏林”，为康熙六十寿辰时亲笔题书。殿内有明代塑造的三世像。维摩阁内七尊木制漆金佛像，造型生动，栩栩如生。东配殿南北原有康熙四十六年（1707）间铜铸精致的交龙钮大钟，高 2.6 米，重 2268 公斤，周围刻满往生净土神咒，制作十分精美，现已陈列于北京大钟寺古钟博物馆。

柏林寺内曾保存有我国唯一幸存的新制龙藏经版。佛教经典分经、律、论三“藏”，龙藏即指清朝御制镌刻的佛学大丛书，其中收录了元、明、清三朝著名高僧及佛学研究著作，有很多为史书所不记载的史料，都可以从这里探源溯流，找到答案。龙藏洋洋大观，不仅是佛学研究的宝藏，也是文、史、哲、艺术、翻译研究的宝藏。这部龙藏刻于清雍正十一年（1733），成于乾隆三年（1738），材料全部选用上等梨木，历时六年之久。共 7167 卷，成经版 78230 块。刀法洗练，字体深厚端秀。由于印刷不过 200 部，因此至今字口锋棱俱在，完整如新。

智化寺

智化寺位于东城区禄米仓东路口，为明朝宦官王振于正统九年（1444）创建。原寺规模较大，分东、西、中三路。中路又分前、中、后三院，前院由山门、钟鼓楼、智化门、东配大智殿、西配藏殿、智化殿等七殿堂构成，按唐宋时期以来的伽蓝七堂之寺庙規制布局；中院正殿为如来殿，东西无配殿；后院由大悲堂、万佛堂组成。东路由山门东侧之旁门经深远之通道直至最后为方丈院，由山门



西侧之旁门延伸直至最后为后庙。山门前有照壁。现仅存山门、幡杆座、钟鼓二楼、智化门(山门殿)、智化殿、如来殿、大悲堂等。其中智化殿有后抱厦,东配大智殿和西配藏殿是寺内主殿。殿内正顶原有造型优美的三花藻井,现被美国费城博物馆收藏。明间抱厦后壁绘有地藏王菩萨壁画,颇似法海寺的明代壁画,甚为精美。据传是由别处移至此。西配藏殿有转轮藏。东配大智殿结构为明代风格,殿内供奉观音、文殊、普贤等菩萨。如来殿为重檐歇山顶式,因楼内上下各壁遍饰佛龕,塑有近万尊高约13厘米的佛像,故又称“万佛阁”。楼上供奉三身佛,即法身佛毗卢遮那、报身佛卢舍那、应身佛释迦牟尼。楼下正中供如来佛,据传为楠木雕成,高约3米,两侧设英宗所赐之格式经橱;还有明成化十七年(1481)所铸铁钟一口,高约1.5米;明万历二十八年(1600)信徒捐造的重约3000斤的铁香炉一个。

除此之外,智化寺还以自己的“三绝”称雄北京。一为黑琉璃瓦顶。这不仅在寺院内独一无二,而且在全国也属罕见。一般寺院规格高者用黄琉璃、绿琉璃或黄绿剪边,此寺用黑色,当与宗教有关。佛经上有“四种色”之说:“息灾为白,增益为皇,敬爱为赤,降伏为黑。”配地水火风共“四大”。黑色象征风大,风为大力之意;如来成道时,亦以风指降伏恶魔。这与“智化”之义相互补充。“智”指佛所持有的智慧,“智化”即以佛智度化众生。一边用“风”伏恶,一边以“智”度化,可谓文武相辅,法力无边。二为转轮藏。智化寺西配藏殿内置转轮藏一具,高近6米,直径4.17米,体呈八角形。下为汉白玉八角须弥座,中为经架,上为僧帽形顶。须弥座束腰浮雕“二龙戏珠”,转角处雕“天龙八部”;木制经架每面九层,每层五屈,表面皆刻像;僧帽形顶的檐部上雕大鹏金赤鸟、龙女和龙,帽顶中央托莲瓣数层,上供毗卢佛一尊,造型美观,衣纹流畅,佛像顶的天花上饰以藻井,下方上圆,井心绘梵文真言,井下斗拱



五层,拱下斜板遍绘佛像并雕卷云莲瓣各一层,雄壮遒劲。此类转轮藏据说北京只有三个,另两个在雍和宫万佛楼东西两侧,是稀少的艺术珍品。三为智化寺音乐。寺建成后,王振将宫廷音乐移入寺中,召募艺僧演奏。艺僧世代相传,至今尚存第十五代僧永乾于康熙三十三年(1694)抄录的《音乐腔谱》,录有管乐曲48首。由于传袭的严格性和寺院的保守性,这套古乐在基本不受外界影响的情况下流传五百多年,被音乐界称为“北京寺院管乐”。从音乐史角度看,这套古乐在乐调曲牌和乐器基音上均保留了唐宋“燕乐”成分,与福建南音、西安城隍庙鼓乐、开封大相国寺音乐和五台山上清庙音乐一起同属我国现存的最古老乐种。

兜 率 寺

兜率寺在北京房山县境内。大房山绵亘起伏,其中有一条支脉,叫上方山,古时称六聘山,也曾叫上房山。山上有九洞十二峰和以兜率寺为中心的七十二庵等古迹。隋唐时已成佛教胜地,以后历代扩建修葺,成为规模巨大的房山佛教区。沿山麓自东向西分布着下院、中院和以兜率寺上清院为主的寺庵群,总称“六聘山天开寺”。古往今来,上方山以其山峦秀丽、景色幽邃,被称为“燕郊诸山之冠”。

上方山最高峰为摘星坨,海拔860多米,山上景色秀丽。登峰鸟瞰,上方山全景、琢县古塔及“如链、如带、如游丝”的拒马河尽收眼底。天柱峰则为最险峻的一峰,至今仍无路可供攀登。其他诸峰多以形状命名,如狮子峰、青龙峰、象山峰、回龙峰、啸月峰、观音峰等,其中以驼峰居首,这座山峰高耸入云,头昂口张,像是一匹骆驼正在气喘吁吁地赶路。

云水洞是上方山的明珠,在上方山西部,距兜率寺不远,洞前有大悲庵小庙一座,入口是一块石碑,由清康熙三十九年(1700)显



亲王撰记。洞内布满钟乳石,形态各异。有卧虎岩、丰悬山、通天柱、钟鼓楼、狮子望莲、二龙戏珠、双狮顶牛、老头看瓜、象驮宝瓶、塔倒三截、长眉罗汉等,维妙维肖,为朝阳、华严、金刚、西方、九还等九洞之冠。洞的尽头有高约数丈的小山,上刻石笋,有高有低,有粗有细,或直立,或斜倚,形色不一,多似人形,故名十八罗汉。洞顶下垂的钟乳石不可胜计,其形如伞如幡,如帷幕,如飘带,下面环围诸罗汉,堪称“西天梵境”。

“天下名山僧占多”。上方山也不例外。据记载,从东汉时期开发上方山的第一代僧人华严慧晟禅师骑白马来到这里,修塔筑基,兴办佛事起,上方山经历代扩建,形成了一个寺庵群,所谓“岩壑雄伟,林木森蔚,禅房精舍,错置其间”,上方山也因此被誉为“千年佛家胜地”。兜率寺是上方山七十二庵的总汇,也称上方寺,该寺是全山最大的一处寺院,位于群山的中峰。接待庵位于上方山的山脚下,是七十二庵的头一庵,也是山的起点。此庵是专为接待拜佛烧香和游览者而设,故以“接待”为名。从接待庵向北上山,跨入山口,再转弯,过发汗岭,远远可以望见一簇梵宇精舍建于断岩绝壁之间,如半山之巢,极为险峻。山脚有依山势而凿的 262 级石磴,每磴甚高,陡峭而崎岖,两旁有铁索供攀扶。据文献载是明代内监向福善于成化丙戌年(1466)而建。踏磴逐级而上,仿佛直入云霄,故名“云梯”。云梯尽处是云梯庵,只有小房数间,左临高岩,右傍深涧,为上山下山的必经之道。

兜率寺依山而筑,四周树木成荫,寺内神像庄严,殿宇外形巍峨。寺最早建于隋末唐初,历代多次修葺,现存的是明代司礼太监冯保重建的。院内有三座记载庙史的明代石碑,正殿后檐墙上则嵌有四十二章佛经的 15 块雕板,书法挺秀。兜率寺西南的塔院中存有许多埋葬僧骨的墓塔,其中显眼的有辽代一座石塔,塔有碑记名“六聘山天开寺忏悔上人塔记”,这座塔为诸塔中年代最久远的,



从它的碑记文字上可看出昔日上方山寺庙香火的兴盛。

藏经阁为民国年间所建,据传是专门为藏明代经卷而设。望海庵是山中现存庙宇位置最高的一座,海拔近 600 米。上方山有许多与佛教有关的文物古迹。云水洞前大悲庵有殿宇三间,殿内的西山墙上有明代壁画,色调明快,笔调细腻,画旁壁上布满游人题记。从绘画风格看属明代晚期作品,是北京地区现存的几处较名贵的壁画之一。进洞不远处右侧石壁上那尊元代至元二十三年刻制的浮雕像——大悲佛母已在此安居了 700 多年。

西 黄 寺

西黄寺位于北京安定门外,建于雍正元年(1723),乾隆三十六年(1771)重修。清乾隆四十五年(1780),西藏班禅额尔德尼六世来京亲为乾隆祝寿,曾在西黄寺内居住。是年十一月,班禅六世病逝北京。次年,清政府将他的舍利金龕送回西藏。乾隆四十七年(1782),乾隆为了纪念六世班禅,就在他生前住过的西黄寺内西侧建造了一座“清净化城塔”,后人亦称之为“班禅塔”。

清净化城塔院规模很大,占地约 19000 余平方米,亭殿屋宇 50 余间,布局严谨肃穆。塔院坐北朝南,平面呈南北向的长方形,由三进院落组成。临街的三间前殿,绿琉璃瓦黄剪边歇山调大脊顶,旋子彩画,五彩斗拱,前檐明间为红漆棋盘大门,后檐为菱花格扇门窗,砖石台基。殿左右外围墙上各有一座灰筒瓦箍头脊悬山顶的角门,殿内原有四天王泥塑像。垂花门内正殿五间,殿前有月台,中间有雕龙丹陛。殿内井口天花,井心绘曼陀罗花,花心书为藏文。大殿左右各有配殿三间,正殿后面有一条高台甬道通向石塔,即清净化城塔。

石塔建在高 3 米多的塔台上,塔台平面呈亚字型,四角均向内收二折,四周围以白石栏杆。塔台南面和北面各有一座四柱三楼



通体为汉白玉雕成的仿木结构建筑的牌坊,南面正向的牌坊题额为“慧因最上”、“妙祥真空”;北面居后的题额为“圆觉观音”、“华严海会”。楼顶为庑殿式,楼下拖斗栱,额枋浮雕龙凤和藏文经咒;二边楼柱面上浮雕缠枝八宝,正楼阳面刻清高宗书楹联,石柱和抱框为整石雕成,柱脚用浮雕莲瓣串珠夹柱石,中间锢以铁箍。南面台阶两侧各有石雕辟邪一头,昂首吐舌,身附短翼蹲于石须弥座上,形象十分生动。塔台四角各有约7米的塔式经幢一座,带有密檐式塔的形式;上刻经咒,并有乾隆四十九年的纪年。塔台中央为主塔,塔高15米,为覆钵形的喇嘛式塔。主塔由顶部、塔身及塔基组合而成。塔基呈八角形,其上有八角形须弥座,八面各浮雕有卷草、莲瓣、云彩、蝙蝠等花纹,雕工极精美。腰部雕佛传故事画八幅,即佛门中所谓本身“八相”,画面虽不大,但景物细致生动,呼应配合,是极精美的艺术品。转角处各雕一座力士像,个个跣足赤背,筋肉暴涨,似用力承托状,生动的表现出力士们孔武有力的形象。其上又有一层雕满流云和小坐佛的须弥座,座上以亚字形折角塔座为过渡,承托着覆钵式塔身。塔身正面有佛龕,浮雕三世佛,两旁雕有菩萨立像八个,塔身以上为折角小座承托莲花座、相轮和宝瓶组成的塔刹,两侧飘垂云纹垂带,好似宝冠的帽翅,阳光照射下,宝塔金顶光灿夺目。

这座塔整体形制仿印度佛陀迦耶寺塔的布局,属金刚宝座式塔,但主塔的结构和形制则是我国西藏喇嘛塔的样式,而主塔四隅的经幢式样的小塔、塔台前后的仿木结构石牌坊、台阶两侧的石雕辟邪以及佛教题材的浮雕和装饰性文样的,又是我国汉族建筑和雕刻艺术的传统手法。这些不同的艺术风格融合在一起,使清净化城塔具有独特的风貌,成为清代金刚宝座佛塔建筑中的精华。

清净化城塔前方左右各有碑亭一座,黄琉璃筒瓦重檐歇山顶,上檐斗栱三踩,下檐五踩,四面柱间隔以朱漆木栏,台基四面各出



垂踏踈五级。亭内各竖石碑一座：东碑螭首龟趺，为乾隆四十七年御笔“清净化城塔记”，碑阳满汉文，碑阴蒙藏文；西碑方首石座为乾隆庚子年（四十五年）仲冬月御笔“班禅圣僧并赞”，附满蒙藏三种译文，碑阳刻玉兰花。

雍 和 宫

雍和宫是一座皇宫式的喇嘛庙，坐落于安定门内，占地约六千多平方米，原是清代雍正皇帝当太子时的府邸，乾隆九年（1744）改为喇嘛庙，成为喇嘛教的上院，是我国内地最大的藏传佛教寺庙。

雍和宫规模宏伟，布局严整，融宫殿与寺庙建筑艺术为一体。主要有牌楼、昭泰门、天王殿、正殿、永佑殿、法轮殿、万佛阁等七进院落五进殿宇组成，两侧有钟鼓楼、碑亭、密宗殿、讲经殿、药王殿、东配殿、西配殿、班禅楼、戒台楼、照佛楼、雅木达嘎楼、永康阁、延绥阁、东顺山楼、西顺山楼和亭台。高低错落，参差有致。南侧松柏浓郁，甬道深远；北部殿阁错落，密集幽深。整个宫殿初建时琉璃瓦全为绿色。1735年，雍正死后因停灵雍和宫，故将主要殿堂的琉璃瓦由绿色改为黄色，升格为宫殿的同一等级。

入宫内，首先看见三座气势雄伟、古色古香的琉璃牌坊。这三座高三丈多、柱围石座、飞檐斗拱的牌楼正背两面都书有乾隆御笔匾额。一为“寰海尊亲”、“群生仁寿”；一为“慈隆宝叶”、“四衢净辟”；一为“福衍金沙”、“十地圆通”。北牌坊前蹲伏一对石狮，昂首仰视，形态生动。穿过宫门，迎面有方砖甬道直达昭泰门；甬道两旁种植许多花卉果木，给寺庙增添了几分幽静。昭泰门内东西两侧为钟楼、鼓楼，钟鼓楼边是东西碑亭。碑亭之后是雍和宫第一大殿——天王殿，殿前有一对铜狮，雕刻精美。楹柱上刻着乾隆亲书对联：“法镜交光六根成慧目，牟尼直净十地起祥云。”殿中供奉布袋尊者像一座，其上有“现妙明心”匾额，四大天王塑像分列两旁；



殿后供手握金刚杵的韦驮。古印度的佛教寺庙是释迦牟尼的佛院,塔是坟墓,建在山门里的大雄宝殿前面,大雄宝殿作为享堂。我国唐末以前寺庙依此制度建筑,唐末以后将塔与享堂分成两处,却仍沿袭韦驮站立山门后的旧规。天王殿左右各有一座八角形黄瓦碑亭,记载着雍和宫的历史。每年农历正月二十九至二月初一这三天,喇嘛们化装在殿前举行“跳布札”驱鬼。跳布札为蒙语“打鬼”之意。穿过五间两进的天王殿,有一条砖砌的甬道直达正殿,这条道称“仪路”,曾是排列亲王仪仗的道路。在仪路正中设立着一座古铜鼎炉,高4米,全身在古朴的色彩中透射出一种黛青色的宝光。据说这样的铜鼎炉全国只有二只,与北海真谛门和故宫宁寿宫的两座九龙壁及团城承光殿前的玉瓮并称为“北京三绝”。炉中部六个“二龙戏珠”的火焰门上雕有云龙细纹,下部的圆形古铜狮子座上铸有“三狮戏球”图案。铜炉后的大殿正前方是乾隆五十七年(1792)修建的“御碑亭”,内刻有乾隆所作《喇嘛说》碑文,这就是著名的“雍和宫四体碑”。碑体呈四方柱形,碑顶刻有宝盖,似石幢造型,碑文用满、蒙、汉、藏四种文字刻于碑的四周,因此称“四体碑”。在碑文上乾隆不仅简要回顾了藏传佛教的历史,而且着重叙述了元朝以来中国历代封建帝王与藏传佛教的关系,分析了历史上中国封建政府过分庇护喇嘛教的教训,阐明了清政府对藏传佛教的基本国策和态度。

正殿相当于大雄宝殿,原为亲王府的银安殿,匾额“雍和宫”三字用满汉蒙藏四种文字写成。殿内供奉着竖三世佛像,即现在佛释迦牟尼、过去佛燃灯和未来佛弥勒,两旁立有阿难和迦叶尊者像。左右山墙的长形土坑式高台上陈列着十八罗汉,有趣的是,这十八尊罗汉塑像全着中国和尚装束,姿态文雅,面目清秀;像后对应挂有同名罗汉的天竺装束绣像,这种中国和印度相对照的陈列方法实在是雍和宫的一个独创。殿外丹墀旁有嘛呢杆,悬挂着喇



嘛教用来驱邪镇魔嘛呢幡,上绣唵、嘛、呢、叭、咪、吽六字真言。据说这是佛教密宗莲花部的根本真言。唵表示佛部心,念诵此字时,要身、口、意与佛成一体才能获得成功;嘛、呢,梵文意为如意宝,表示宝部心,据说此宝出于龙王脑中,如得此宝珠,入海能聚宝,上山能得珍,故又称聚宝;叭、咪,梵文为莲花,表示莲花部心,象征法性和莲花一样纯洁无瑕;吽表示网部心,即祈愿依靠佛力,得到正觉,成就一切。喇嘛教把这六字真言看成是经典的根源,认为循环往复地持诵思维,念念不忘,就能功德圆满,得到解脱。正殿东西两侧对称设置了四座殿堂,这就是雍和宫四学殿,四学殿的空间布局采用了藏传佛教寺庙的“扎仓”的基本建筑模式。

“扎仓”的意思是“僧院”。一般地讲,与内地寺院相比,西藏寺庙在总体空间格局上没有严格的形制,但一些较大的寺庙往往采取在主殿四周设立若干个以扎仓命名的经学院。十五世纪格鲁教派产生后,由于宗教组织制度上的需要,这种寺庙格局就基本定型。因此它成了以格鲁派为代表的藏传佛教寺庙主体建筑的基本形式。由于寺庙规模不同,西藏寺庙的扎仓数量有二、四、六个不等,其中以密宗的居巴扎仓、显宗的参尼扎仓、医学曼巴扎仓和天文历算丁科扎仓四大经学院为主。

密宗殿是雍和宫的居巴扎仓,位于正殿东南侧,是专门学习密宗经典的学校。学生学完十五年通过考试可获得“阿林巴”的名号。

药王殿是雍和宫的曼巴扎仓,在正殿东北,是专门学习医疗和药物的学校,学生学完十二年通过考试可获得“麻林巴”名号。

讲经殿是雍和宫的参尼扎仓,在正殿西南侧,是专门学习显宗经典的学校,学生学完应修经典并通过考试可获“格布然”名号。

教学殿是雍和宫的丁科扎仓,在正殿西北侧,是专门学习数学和历法的学校,学生需修业十二年通过考试可获“资林巴”名号。



总之,雍和宫四学殿不只是一种宗教建筑的空间布局,也反映了这座寺庙完整、系统的藏式佛教教学设置,为中国内地的喇嘛名寺。

在密宗殿中有百余座佛像,与显宗和内地佛像不同的是有各种欢喜佛。因为密宗认为,佛教有显、密两大类,显宗是应身佛释迦牟尼公开宣说之教;密宗是法身佛大日如来对自己眷属所说的秘密大法。传说三世纪左右印度大乘佛教祖师龙树创立了密宗,八、九世纪由印度传入中国内地和西藏并广为流传。雍和宫是一座显、密兼奉的寺庙,所以既供有面貌慈祥庄严的显宗教像,如三世佛、十八罗汉、四大金刚等,也供有面貌丑怪、残忍凶恶的寓言像,如以象征性为特色的欢喜佛。根据密宗教义,欢喜佛是护法佛,它通过各种狰狞、恐怖的形象象征用凶猛力量战胜邪魔外道,表示大愤怒、大胜利、大欢喜的宗教精神,同时又以单裸体、双身裸体男女交接象征脱离尘垢界,以男代表方法、女代表智慧,男女裸抱展现方法与智慧双成,从而能进入佛国。喇嘛教供奉的单体和双体佛都是表示降伏妖魔得到大胜利的寓意像。“欢喜”在这里的含义是指用大无畏的气概和力量把异教徒俘虏到手,尽兴蹂躏,内心因得到巨大胜利而欢喜,从而更增加了密宗佛教艺术的魅力。

正殿后的永佑殿面阔五间,重昂五彩斗拱,下有龟背纹绿琉璃坎墙,前有台阶二屋,后一层殿内正中供有无量寿佛,右侧是狮吼佛,左侧是药师佛,殿西北有千手观音像,殿东北有观音化身佛,两壁悬挂“唐卡”20余件。

法轮殿位于正殿之后,是面积最大的殿堂,也是宫中喇嘛集中念经的地方,取法轮常转永世不灭之意。殿前后出抱厦,平面呈十字型,殿堂高大,黄瓦多阶,殿顶上耸立有五座暗楼。各立一座鎏金的铜质喇嘛宝塔,具有以汉族传统加西藏宗教装饰的独特风格,



使雍和宫增添了几分异域情调。阳光从暗楼的天窗透进来,照得殿中佛像闪闪发光,好像佛光一般。殿中供奉着一尊黄教创始人宗喀巴铜像,高6.1米,头戴黄帽,身着黄衣,全身遍贴足金叶片。宗喀巴是格鲁派的祖师,他自幼受戒学经,通晓佛教显、密经论。公元1373年,宗喀巴离开家乡青海来到西藏研究佛典,从事独立的宗教活动。十多年后他在西藏进行了一系列宗教改革活动,并开始创建新型的西藏佛教组织。1409年西藏拉萨甘丹寺的建立,标志着宗喀巴完成了格鲁派的创立工作。由于该寺僧侣穿戴黄色衣帽,所以俗称“黄教”。宗喀巴创立的格鲁派给藏传佛教各方面都带来了历史性的变革,从此,西藏地区迅速形成了以拉萨三大寺和日喀则的扎什伦布寺为核心的覆盖全西藏的寺庙网。从十五世纪末开始,格鲁派在同各种教派的角逐中取得了在西藏的统治地位。十八世纪,清政府重用格鲁派并在北京城内建雍和宫、东西黄寺三座喇嘛庙,作为格鲁派喇嘛庙之一的雍和宫法轮殿便供起了宗喀巴像。像后的紫檀木雕五百罗汉山是雍和宫三绝之一,山高3.4米,宽3.45米,厚0.3米,山上群峰叠立,恍如仙境,如真景一般。遍布山中的五百罗汉用金、银、铜、铁、锡五种金属制成,或坐或立,或动或静,真是姿态百出,维妙维肖。殿内西墙下存放大藏经108部,东墙下续藏经207部,还有两部金字藏文经《大白伞盖仪轨经》和《药师经》;东西墙壁上绘有精美、生动的壁画,描述释迦牟尼的部分传教史。

万福阁是全宫最高大的建筑,原是一座观音殿。1750年乾隆发兵平定了西藏朱尔默特郡王的叛乱,把西藏军政大权交给七世达赖,达赖感激不尽。据说乾隆想在雍和宫后院造一座楼,却找不到巨大佛像,便将尼泊尔国王从印度运回的一棵直径达3米的白檀木买来。阁中的大佛即用这整根檀木雕成。这座大佛从头到脚高18米,连基座8米共高26米,整个佛身贯通三层中空的楼阁。



佛像造成后,拆了原有的观音像,先竖起大佛,再造万福阁,故有“先有佛像,后有宫殿”之说。大佛也就成为雍和宫三绝之一。佛像方脸浓眉,背搭大袍,袒胸露肚,凸目巨口,胸前手臂上搭一条长几十米的黄绸哈达,全身贴满金泊,头戴嵌宝金冠,颈悬 1 米长的硕大朝珠,腰挂串珠花篮。佛祖双目微垂,深沉凝思,嘴唇紧闭,露出慈祥的微笑。佛像头部在阁的第三层,胸部在第二层,可沿着阁中的楼梯和回廊从各个角度观瞻大佛。佛像旁竖有两株 4 米高的海藻化石,石上布满细长孔,好似两根巨大的凤眼香。阁两侧建有延绥阁和永康阁,两座飞虹似的天桥将三阁连在一起,形成一座造型新奇的笔架形大建筑,是我国木式建筑中别具匠心的杰作。

永康阁内建有八角塔形的转轮藏,上供八尊长寿佛坐像。按动机关,转轮藏就像走马灯似的旋转起来。佛教认为法轮转动好似释迦说法讲经,能免去众生的罪孽。延绥阁内设有木刻莲花台,转动枢纽,莲花绽开,花蕊中即现一尊合掌端坐的释迦牟尼佛像。阁后的照佛楼供有一尊金丝楠木旃檀佛,佛后的围屏式火焰背光好似一盆烧红的木炭。佛用楠木雕成,上有金龙 97 条,有的腾云翘首,有的中流击水,有的摇身起舞,加上中间二龙戏珠,构成一幅群龙欢腾的画面,精美绝伦,巧夺天工,成为雍和宫三绝之一。

戒 台 寺

戒台寺距北京市区 35 公里,坐落在马鞍山上。戒台寺又名戒坛寺,在全国寺院中因拥有最大的戒台而出名。

戒台是佛教寺院向信徒传授戒律的地方,只有大的庙宇才有。北京的戒台寺最初建于唐高祖武德五年(622),距今已有 1300 年,原名慧聚寺。辽代咸雍年间(1065)有一个名叫法均的高僧来寺院开坛传戒,普度众生。准备皈依佛门的人也纷纷来到这里学习经文和戒律,然后到潭柘寺的楞严坛进行考核,合格者准许出家,并



可成为游方僧人。戒台寺因此名传天下。到了明代正统年间(1436—1449),又进行了重修,改名万寿寺,由被称为“凤头和尚”的如幻律师立坛说戒。清代康熙、乾隆年间又不断进行了扩建。当时,全国许多游方僧人都前来听戒。《日下旧闻考》记载说:“戒坛,为每年说戒之地,周围皆列戒神。四月八日,游僧毕集听戒。”历代对戒台寺屡有修葺,仅明代有记载的修葺工程就有三次,其中最大的一次是嘉靖年间的修葺,长达七年之久。清代康熙、乾隆年间也曾多次修葺和扩建,现存的建筑大部分是清代修建的。

寺坐西朝东,依山而建,分东南、西北两组建筑群。东南部由山门殿、天王殿、钟鼓楼、大雄宝殿、伽蓝殿、祖师殿及洗心殿组成;西北部由明王殿、戒殿、大悲殿及左右罗汉堂组成。戒台殿为一重檐、琉璃叠顶的方形建筑。殿顶高悬的巨匾上写着“树精进幢”四个大字,这是乾隆的御笔。戒台为明代原物,三丈见方,一丈多高,分三级,用汉白玉条石砌成,四周雕有莲瓣、祥云等图案,刻工精美。坛的周围原有数百个戒神,其中24个身高3尺,戴盔披甲,神态威武。殿堂内有明代雕花沉香木椅,是当年传戒时三师七证的座位。殿外有金主完颜亮时所立的传戒大师遗行碑。戒台之前有明王殿,又称为优波离殿。门外有三经幢,八角或六角形柱,刻有佛像、经文,其中两座建于辽代,一座建于元代。戒台殿的周围有53间房屋,原来内有500罗汉塑像。戒台北面高台下是塔院,有辽塔、元塔,其中一塔高11级。里面还有两座塔,相传是辽代在本寺首创戒台的开山法师法均的衣钵塔和灵塔,均为明代如幻律师重新筑坛时所建。在千佛阁遗址和戒坛之间,有牡丹院等庭院式建筑,为皇帝、后妃避暑之处。寺的东南是方丈院,据说明清各代法师、方丈都住在此。寺内还陈设有明代铸造的巨大铜香炉、铜宝鼎和大铜钟等珍贵文物。寺院的东面是历代和尚墓地,有“一峰耸奇秀,数里诱人行”之句。古时每年六月六日是僧人晾经的日子,



届时善男信女都从这里去戒台寺参加盛会。峰下有溶洞多个,洞中石笋、钟乳石到处可见;洞外还保留有佛塔、佛殿等古迹,堪为古代名胜。

戒台寺还有许多奇特的古松。有些松树是辽、金时代所植,距今已有七八百年的历史了。对此寺苍松之奇,曾有诗赞道:“潭柘以泉胜,戒台以松名,一树具一态,巧与造物争。”植于原千佛阁戒台前等处的五株树以奇特而著称于世,它们是活动松、自在松、卧龙松、九龙松和抱塔松,合称“戒台五松”。活动松树冠如盖,枝条交错,摆动一个旁枝,全树的树叶都会晃动;自在松扎根墙角,姿态安然自在;卧龙松枝干弯曲,横向生长,干躯长达10米,从高坛上俯身而下,状如卧龙;九龙松有九条枝干,灰白色的树皮上满是鳞片,看上去活像九条白龙将离地腾空;抱塔松树枝紧紧围抱着高塔生长,如人引双肱抱住法均和尚的衣钵塔。棵棵姿态各异的苍松掩映着绿瓦红墙的殿阁,使这座古刹既庄严肃穆,又秀丽清幽。

福 建 省

涌 泉 寺

涌泉寺在福州市东部、闽江北岸的鼓山之上。鼓山蜿蜒数十里,有白云、狮子、香炉、卓锡、钵盂诸峰,因山巅有巨石如鼓,故名。一说每当雷雨大作,岩石间便发出蓬蓬鼓声,故名。最高峰俗称“绝峰”,海拔969米,状如覆釜,常为云雾所罩。谚云:“鼓山戴帽,三日泥道。”故绝峰可观晴雨。峰上昔有“天风直送海涛来”诗句,为朱熹所赞,朱熹所书“天风海涛”四字刻于石上。唐建中四年(783)山中建有华严寺,后废。五代后梁开平二年(908)填潭建寺,



即今涌泉寺。全山以涌泉寺为中心,周围有诸多名胜。寺东灵源洞、蹴鳌桥、白猿峡、水云亭一带,岩石嵯峨,摩崖密集,俗称“石鼓都会”;寺西有达摩十八景,俗称十八洞。

涌泉寺在鼓山山腰白峰南,海拔 480 米,相传因寺前有一股泉水即罗汉泉奔涌而得名。寺最早建于五代后梁,清康熙三十八年(1699)赐御书匾额“涌泉寺”悬于寺门。寺掩映于层峦叠嶂之中,有“进山不见寺,入寺不见山”之感。主体建筑有山门、天王殿、大雄宝殿、法堂、钟鼓楼、白云堂、明月堂、学戒堂、圣箭堂、香积厨、石卷桥、回龙阁、岁寒寨、弥陀阁等,均为清代所建,共 25 座殿宇,占地 25 亩。楼阁高低错落,布局严整,规模宏大,为福州清末五大禅寺之一,有“闽刹之冠”的美称。

藏经殿位于钟楼东南,明崇祯九年(1636)由曹学诠始建,清顺治十六年(1659)重建。殿为歇山顶,面阔五间,四面风火墙,殿前为庭院,三面有廊房环抱,门扉窗格古香古色,均保持清初形制,是鼓山现存最古老木构建筑。殿内正中有一座贴金铁塔,内供宋代“舍利子”数十颗,装在水晶瓶中;还有象牙化石一节,称为“灵牙”。塔前安放一尊缅甸释迦牟尼涅槃玉石佛像,俗称卧佛;两侧十二架大经橱内藏康熙三十三年(1694)钦颁御藏四橱、清乾隆七年(1742)御藏经 7420 卷;此外还有明朝《南藏》、明朝《北藏》等残本、日本《续藏》和本山僧人著作等,共计 3 万多册。特别引人注目的是清代本山主持道需禅师著作《华严经疏论纂要》,共 120 卷,分装 48 册,这是未收入藏经的一部巨著。五十多年前名僧弘一法师曾翻印数十部赠送日本各禅院,引起日本佛教界的重视。这里还收藏十多种贝叶经、苦行僧刺血书写的《大乘般若波罗密多经》等佛经 657 册、言尚昆(清嘉靖年间知府)所写的一部《金刚经》。涌泉寺自宋时开始刻经、印经,至清康熙年间达到全盛。所刻印的经书质量极高,在国内首屈一指。



寺内法堂后有神晏国师塔一座,花岗岩石砌造,有塔座,塔身呈圆馒头形。法堂西有一座圣箭堂,创建于宋宣和年间(1629),称频仲斋,现保持清代风格,自成院落,自古以来多为主持僧所居,又称方丈室。堂内有百寿屏一座,集百余种篆书“寿”字,梁上悬“梵天多寿”匾,系清周莲所书。

寺天王殿前有两座7米高的陶塔,原为福州南台岛龙瑞寺之物,1972年移此。塔烧造于北宋元丰五年(1082),用陶土雕造,上施釉,作紫铜色,仿木构八角九层楼阁式,座径1.2米,自下而上逐层缩小。先分层烧造,然后砌成。东边名“庄严动千佛宝塔”,右边名“贤动千佛宝塔”,塔墙共分贴塑像1078尊,故名“千佛陶塔”。塔顶置宝戒芒,塔座塑舞狮、力士和各种莲瓣,并刻铭文,记载建塔时间和工匠姓名。塔上八角檐上压有镇檐佛72尊,檐下也挂有陶制塔钟72只。此种大型陶塔在国内甚为罕见。

寺前与大门相对的山麓旁有一泓清水,围有方形栏杆,立碑名曰“罗汉泉”。相传建寺初,寺内饮水难供,有一高僧至此,手指其地,泉水便涌流不断。后人赞曰:“卓锡斯须便涌泉,阿罗指点证金仙,天功亦拟资人力,为问旖龙何处眼?”泉清水冽,旱久不涸。若以硬币放诸水面,因涌泉浮力,经久难沉。

寺西狮子峰下有达摩十八胜景。一为达摩洞,洞广16米,深7米,有石壁,高4米,洞内有一米左右的达摩像,因有石壁在前,故名“达摩面壁”。由此西北行便到千佛庵,亦名“千佛梵宫”。此外还有“八仙岩洞”、“狮子戏球”、“蟠桃林”、“铠甲卸岩”、“玉笋成林”、“福寿全图”等胜景,均围绕达摩洞,故称达摩十八景。

寺周留有众多摩崖石刻,约有四百余段,尤以灵源洞为密集,占全数之一半。宋、元、明、清及近代均有刻作,正、行、草、隶、篆诸体各具,琳琅满目,宛如一书法宝库。寺东有灵源洞,入口处为一座石拱门,上书“灵源深处”四字。傍崖而下有石蹬六十多级,两旁



石壁，中裂一涧，广约3米，深数十米，有似石洞，因名“灵源洞”。

西 禅 寺

西禅寺坐落于福州市西郊怡山凤尾村。怡山是一座小山坡，因形如飞凤落坡，又名凤山。原为南朝梁炼丹士王霸所居。唐咸通八年(867)，观察使李景温延请长安大禅师来此地建寺，两年后改名请禅寺，不久又改名延寿寺。五代后唐长兴四年(933)，改名长庆寺，后遭战乱破坏。宋天圣年间(1023—1032)复建，景祐五年(1038)敕号“怡山长庆禅寺”。旧时福州东南西北郊均有禅寺，此寺在西郊，故俗称“西禅寺”。

寺庙占地约100亩，有三道山门，天王殿、大雄宝殿、法堂、藏经阁、客堂、祖堂、斋堂、念佛堂、方丈室、禅堂、明远阁、钟鼓楼、伽蓝殿等大小殿堂四十多座，大部分是清光绪年间(1875—1908)微妙禅师在海外募金重建，其规模在清末居福州五大禅寺之首。寺内有玉佛阁、明远阁、懒安祖师塔、内真身铭等建筑。垣内寄园，花木似锦，周围有古荔三百株，因荔枝品种不同，成熟时间不一，“怡山啖荔”传为佳话韵事，也留下很多名人字画。

玉佛阁在西禅寺内，供奉两尊玉佛。阁为两层建筑。底层供奉释迦牟尼玉佛像，高2.8米，重8吨；第二层卧佛像，长3.7米，重10吨。这一坐一卧两玉佛为我国目前最大的两尊玉佛。阁两旁有联曰：“一字澄清，闽峤新开楼阁好；佛光普照，禅窗依旧荔枝红。”由苏渊雷、虞愚、林宪民等题。阁掩映在荔枝丛中，颇为壮观。

明远阁在寄园内，为清顺治七年(1650)创建。荔枝红时，文人名士，争相邀约，会聚此间品荔，啖荔和咏荔，素称风雅。现存建筑为清光绪三年(1877)重建，双层翘檐，中为厅堂，旁为客房。

寺内懒安祖师塔真身铭，是1952年建在楞伽山的懒安祖师塔



毁时迁居人的。懒安和尚名大安,唐代福州长溪人,初入福清县黄檗山学戒律,后往江西洪洲百丈山参拜百丈禅师怀海,深造《禅门规式》,再居洩山,因号大洩。唐咸通八年(867)观察使李景温请来此兴建佛寺,为开山祖师,僧众达三千余人,鼎盛一时。中和三年(883)坐化于方丈室,世寿九十一。今塔内真身铭已建碑亭。此外,寺中文物古迹甚多。除梁代王升天之“冲虚观”、“白龟吐泉”遗址外,还有本寺开山祖师懒安禅师塔内真身铭石碑、唐七星井,弘一大师放生池碑,雪庵禅师朱地金字百寿屏,康熙御笔之《药师经》,佚名僧人刺血缮写的《法华经》、《楞严经》等。西禅寺在历史上还派出僧人任新加坡双村寺、马来西亚槟城双庆寺、越南南普陀寺等地主持,这些国外的寺庙香火亦十分兴旺。

开 元 寺

开元寺位于泉州市西街,是福建省最大的佛教建筑。唐代名僧匡护、五代释弘、宋行昭、近代著名高僧弘一法师都曾在此寺设坛讲经。唐宋时,天竺、西域也常有僧人驻锡于此。寺始建于唐垂拱二年(686),初名“莲花寺”,738年改为开元寺。五代和两宋是开元寺大发展时期,时有支院120所,僧1000多人。

全寺占地7万平方米。整座寺院以山门、大雄宝殿为中轴,殿后依次有甘露戒坛、藏经阁。中轴线西侧是麒麟壁、尊胜院、水陆寺;东侧有小开元寺,檀越祠、准提禅寺等。有房舍500余间。是福建规模最大、建筑最华丽、珍贵文物最多、保存最完整的寺庙。寺门外照壁又曰紫云屏,建于明万历四年(1576)。壁高6米,宽15米,厚85厘米,中间嵌着一块书有“紫云屏”三个大字的石刻,是明代书法家陈于王的手笔。山门殿始建于唐垂拱三年(687),现建筑为1952年所建,面积427平方米,24根唐代棱形大石柱,柱围2米,檐柱上雕彩斗拱和振翼展翅的鸟形雀替,明间两柱间雀替是两



条扑抓宝珠的滚龙。屋脊正中有一座五层小宝塔,两端鸱尾处有两条腾龙,头向宝塔,取“两龙护塔,镇邪摄吉”之意。宝塔下部有火焰宝珠,浮于波浪之上,两旁有两条大青龙奔向玉珠,取“双龙抱珠”之意。门上悬挂“紫云”横匾,殿内左右各塑一尊天王像,像高4.5米,一位密迹金刚,一位梵王。据《宝积经》记载,勇郡王有4个儿子均得道成佛,最小的两个太子立誓要为诸佛护法,后成了护法天王,守护山门。一般寺院的天王殿都是供奉弥勒佛和四大金刚,而泉州开元寺的天王殿供奉的却是密迹金刚和梵王。

穿过金刚神殿的山门,只见寺内流金溢彩,2800平方米的大庭院内铺着整齐的石板,八株树龄高达600余岁的榕树遮天蔽日。榕荫下列置着苔藓斑驳的石雕熏香炉、被风雪磨损侵蚀的石幢以及完成于南宋时代的宝篋印塔。此塔为南宋绍兴十五年(1145)建,高5米,塔座占地3.2平方米,上雕萨埵太子舍身饲虎的故事。

主体建筑大雄宝殿面宽九间,深六间,高20米,面积为1387平方米。宝殿重檐的匾额上书“桑莲法界”,气概非凡。大殿与山门殿之间有116米长、用120根石柱建成的带脊长廊和120平方米的月台,台东、南、西三方嵌着72块狮身人面青石雕柱,上刻印度神话故事。这些具有异国情调的浮雕是宋元年间泉州婆罗门教寺的珍贵遗物,是明朝时从印度教寺庙废址上搬来的。它是我国佛教中绝无仅有的装饰。开元寺大雄宝殿具有三大特点:一是殿内并排塑有五尊巨大的佛像。正中为大日如来,是密宗奉敬的最高神;左右依次是阿閼佛、宝生佛、阿弥陀佛、成就佛,象征着佛光普照东西南北中,无所不在。它属于密宗。密宗自唐开元年间由印度传入中国,只传了两代便衰落,所以在全国各寺院的大雄宝殿中供奉五尊佛像的极少,多数供的是三世佛。二是殿内拱顶刻有二十四个彩色飞天的“飞天乐会”,其造型与著名的敦煌石刻有别。敦煌石刻上的飞天没有翅膀只有飘带,而开元寺的飞天却用翅膀



代替了飘带。飞天不但是装饰品,而且是拱顶的二十四个支撑点。特别是木柱头上十二尊体型较大的飞天,头戴花冠,冠上有个莲花钵盂顶托粗大的木杵梁,起着斗拱的作用。在大雄宝殿中它既是五方佛的侍会,又是建筑上的重要构件和装饰品。三是殿内有三人合抱的大石柱 86 根,数目之多,亦属罕见。柱子全用泉州花岗岩制成,柱围 2 米,有方、圆、棱形,雕有蟠龙、海棠花等多种形式,故又有“百柱殿”之名。

二进是大雄宝殿的后殿。殿内位置最高的是毗卢佛像,端庄肃穆,居高临下,举世独尊。佛像下方有密宗六观音的首席观音——圣观音像,头戴宝佛冠,神态怡静,左右是善财童子和龙女,背景屏上雕着五条金色腾龙。圣观音的两侧供奉着十八罗汉,与真人一般大小,出神入化。殿正中有一座三足铁香炉,高 2 米,重 500 公斤。前面是僧人受戒的戒坛,此戒坛建于北宋天禧三年(1019),相传唐时此地有一口甘露井,后在井上建坛,故又称甘露坛。现建筑是清康熙五年(1666)重建的,五重檐八角攒顶式,面积 645 平方米。戒坛主柱斗拱和四面铺作的杵梁上,有 24 尊飞天组成的与大雄宝殿起同样作用的飞天乐会,一个个飘带飞舞,吹奏着具有闽南地方色彩的各种乐器,从四面趋向中心,这是研究泉州地方古乐的珍贵资料。中部戒台高 3.7 米,分五级,表示五分法身,最高一级是明代木雕卢舍那法身佛,端坐于须弥座边花台上,每一莲花瓣上都刻有一尊小佛像,共 1000 尊,又称佛莲台,下边按层环立着金刚春、金刚索、金刚爱、金刚语等四菩萨及 27 尊菩萨像,大的高 2 米,小的仅高 50—60 厘米。坛座的束腰部分有护三皈和护五戒等各种名号的神王牌位龕 64 个,台上还有一座释迦如来真身舍利石幢,高 2 米,据铭文记内奉真身舍利 7 颗,于康熙二十七年(1688)从涌泉寺请来。像这样的甘露戒坛全国仅有三处,即北京的戒台寺、杭州的昭庆寺和泉州的开元寺。



藏经阁位于中轴线最北端。其前身是法堂,1925年改成经阁。面积1860平方米。楼下为经堂,内供一尊七宝铜铸弥陀佛立像,高2米,作接引手状,为清代作品。阁内陈列着铜铸铁大钟12口,其中一口大铁钟由清道光十七年(1837)台湾鹿港郭公所置,是研究泉州与台湾经济史的宝贵资料。阁中收藏各种版本大藏经37000多卷,其中有北宋雕版《毗卢大藏经》40余卷、《碛砂大藏经》7000卷。还有宋、明两刻版《大云经》、《大方广佛华严经》及血经、金银汁写经、贝叶经等。阁内还藏有唐初至民国的各类玉、铜、瓷、木雕佛像32尊。其中最早的是唐开元二年的青铜释迦佛,高35厘米;最晚的是1936年从印度请来的玉雕释迦佛像,高55厘米;最大的是紫铜箔铆制的五头二睛观音,高2.6米,有大手6只,小手48只,背后护屏雕小手1000只;最小的是铜铸释迦牟尼苦行求法像,只有拇指般大。最可贵的是斯里兰卡赠送的玉雕佛像,各高30厘米。最生动的是铜铸普化天尊,高25厘米,体态肥胖,袒腹席坐,一脚内屈,一脚伸出,右手按着虎头,左手揽小童,似睡非睡。绝妙有趣的是七宝鎏金的寒山、拾得,只有10厘米高,一个头戴荷叶,一个手执诗卷,表情幽默,令人为之倾倒。还有明代书法家张瑞图和近代弘一法师所写的木板楹联。由于藏经阁内珍贵文物颇多,故又称之为“百宝楼”。阁西为功德堂,内供开元寺创建者匡护禅师及唐代驻锡该寺的印度和尚袒膊禅师的塑像。

前后殿中间长着两株高大的菩提树,枝繁叶茂,浓荫如盖。寺内还有一颗奇异的桑树,已有一千三百多年的历史,恐怕是世界上最长寿的桑树了。这颗树不但活的年代久,而且四季常青。树身已被雷劈成三半,仍为一个大树,长年边落边长新叶,从不结果。相传建寺之前这里是个大桑园,园主黄守恭一日梦见一位和尚要他舍园建寺,黄不舍,遂对和尚说若要他献地除非桑树开出莲花。谁知梦过三天,桑树真的盛开白莲花,园主于是献地建寺,故寺又



雅称“桑莲法界”，寓意佛法无边。

开元寺内还有东西两座石塔，一名“镇国”，一名“仁寿”，建于南宋，系我国现有最高最大的石塔。全部用石头砌成。东塔高 48 米，西塔 44 米，两塔相距 200 米。五代始建时为木塔，后改建石塔。塔顶刹尖高托的金葫芦金光灿灿，八角檐下四十只小铜钟在微风中叮当作响。双塔浑身布满精湛的石刻。每层门龕两旁有武士、天王、金刚、罗汉等浮雕。东塔须弥座束腰处有各类鸟、花、虫、兽及装饰图案，所有石雕均形态逼真，刀法细腻，线条清晰，是极有价值的古代石雕珍品。双塔成了泉州独特的标志。

寺的东西两院还有准提禅林、水陆地等附属小寺和为捐地建寺的黄守恭而建的檀越祠以及弘一法师纪念馆。另有一座麒麟壁，原为府城隍庙的照壁，1974 年迁入此寺。此壁为清代乾隆六十年建，高 5 米，宽 199 米，厚 60 厘米，图雕面积 94.5 平方米。共分 5 部分，中为一巨大麒麟，是古人以传统的象征手法，把美好的愿望与宗教思想结合在一起，成为一种珍贵的建筑艺术品。

南 山 寺

南山寺位于漳州九龙江畔、丹霞山麓，是一座历史悠久、闻名海内外的佛教寺院，也是漳州八大名胜之一。该寺建于唐玄宗开元年间。历代均有修葺，现存建筑为清光绪年间（1875—1908）重修。寺内建筑、雕塑、碑文、经论等文物宝藏丰富。据《漳州府志》记载和历史传说，南山寺原为唐太傅陈邕的住宅，因太傅遭人谗害，告他僭越制度，大祸临头，他女儿金花劝他舍宅为寺，自己则落发为尼，方幸免于难。

南山寺有“五宝”：大钟、血书《华严经》、方丈茶花树、贝叶经和藏经。主体建筑有大雄宝殿、石佛阁、玉佛殿、太傅祠、娘娘墓、修真净室、梅园和栗园。山门上挂有巨匾，上书“南山寺”三字，书法



高古,引人注目。寺内有殿堂三进。进山门为天王殿,内供弥勒、四大天王及天将韦驮像。主殿为大雄宝殿,始建于唐代,经过多次修葺。殿堂高大雄伟,内奉三座金身坐佛,中为释迦牟尼,佛眼睑微合,是谓苦行像,左为阿弥陀佛,右为东方药师佛,眼均上挑,下巴较尖,双肩削狭,身体部分裸露,这是宋塑特征。三佛盘膝趺坐,貌若凝思。两侧新塑护法天神,更显得庄严肃穆。殿内右角的方形林架上,挂一口巨大的铜钟,是寺内宝贵文物。现在这口钟铸于元代延祐年间,高 1.84 米,重 1300 余斤。传说当年寺僧四方募化,一位孤苦伶仃的老寡妇献出她仅有的一支铜钹,一个乞丐献出仅余的一文铜钱,当时不为寺僧重视,弃铜钱和钹于墙角。然而铸钟时几次浇注,钟始终有两处空洞无法弥补。后来住持僧想起了这两件铜器,扔入炉中,恰好弥补了这两处空洞,时至今日仍可见铜钟上宛然嵌上的钱迹和钹痕。

玉佛殿内的玻璃神龛内供奉玉佛一尊。由整块纯白大理石雕成,高 2 米,重达 4000 斤,净碧如玉,故称“玉佛”。据查是清光绪三十年(1904)住持僧妙莲向缅甸华侨募请而来的,为国内所罕见。

最后一进为藏经殿。建于高坡上,收藏有六大橱三藏经论,还有一部血书《华严经》,这是明朝天启年间寺僧用三年时间,绝盐食,间歇刺血合写而成。笔法秀丽,字呈金黄色,字迹尤新,可惜现在仅存残页。和藏经殿并列于高坡左边的是太傅祠,内供陈太傅泥塑像。祠后还有金花的修真净室,墙壁为唐代的板筑,墙外是其坟墓。

在大殿左边回廊上有一石佛洞,现称“净业堂”。阁中有一块天然的石笋,巍然耸立,因而雕成一尊大型金身弥勒佛像,莲花座高达一丈尺,面部丰满,肩部略垂,眼睛凸起而明澈,雕技细致,形态逼真,表现出唐代大型造像艺术风格。殿内石柱上有明朝天启时人柯兴邦的题联。石佛左右有女菩萨塑像两尊,相映成趣,益



增光彩。

三 坪 寺

三坪寺原名“三坪真院”，原址在漳州市内紫芝山东南麓。唐宝历二年(826)高僧义中来漳州创建。

义中(781—872)，唐朝僧人，俗称三坪祖师，以其高明的医术和热心救苦的“救世”精神而闻名。14岁出家，27岁削发受戒，先后访求过怀晖、智藏、怀海、石巩、大颠等得道高僧，研究过佛教的经、律、论，喜爱医术，宝历初年在三坪山建三坪真院进行传教，同时研究前辈医术，行医济世，救死扶伤。他还教育民众锻炼身体，教授“太祖拳”和“少祖拳”。他经常观察自然变化，记录整理一些天气谚语，传授给群众，用土法预测天气，指导农业生产，深受广大群众爱戴和尊敬。大中三年，宣宗皇帝赐义中为“广济大师”。咸通七年，义中八十六岁时返九层岩山建三坪寺。咸通十三年去世，终年九十二岁。

今寺为清末修建，密林掩映，占地面积约3000平方米。殿宇依山而建，坐北朝南，前低后高，主次分明，结构严密，处于一条中轴线上。建筑群分前后两组：前组有山门、钟鼓楼、僧房、大雄宝殿；后组有祖殿、斋堂、塔殿寺。整个建筑均充分体现了南方建筑的艺术风格。

从山门入寺，即见木樨老树撑空，荫护着两侧的莲花池。沿着中间一段石板路登上台阶，便是大雄宝殿。前有一个月台，两廊对峙，一座钟楼，一座鼓楼。殿堂内有宋塑贴金“三世佛”泥像。

第二进为祖师殿，即广济大师(义中的敕号)殿舍。始建咸通十四年。殿舍前设一长廊，由边门入长廊才能达殿堂。祖殿地势较大雄宝殿高许多，单檐，面宽仅三间，堂中塑广济大师泥像，旁立四尊青面獠牙的侍者。



祖殿的最后一进为塔殿。塔殿的基座两侧有台阶,登上台阶由边门入殿。塔殿为正方形,面积约有 200 平方米,重檐,面宽三间,殿堂正中石龕中有一尊广济大师趺坐像,旁立蛇、虎二侍者。据说广济大师的遗骨就埋在石龕下。殿壁两侧,镶有七通碑碣,都为明清时期重修殿宇的碑记。据方志载,此处原有一座唐碑,即《漳州三坪大师碑铭》,系王疯撰写,现存的《漳州三坪山广济大师行录碑铭》系明朝万历三十九年李密重刻。还有清代刘勃、王林等碑刻,均具有较高的文史价值。

寺周围有龟蛇峰、和尚潭、虎跑泉、仙人亭、侍郎亭、手氏洞、龙瑞瀑布、虎林等八大胜景,留有许多美妙神奇的传说。

南 普 陀 寺

南普陀寺位于福建厦门市区的五老峰下。寺坐北朝南。北依峥嵘凌空、白云缭绕、松竹苍翠的五老峰,南濒大海,风光秀丽。

寺始建于唐中叶,初名普照寺,五代名泗洲院,宋时称无尽岩,宋治平年间(1064—1067)重建后又改为“普照”。元明之后屡有兴废。清康熙年间(1621—1669)由靖海将军施琅重建,因与浙江普陀山相对应,寺内供奉观音菩萨,故改名南普陀寺,闽南佛教圣地之一。

寺内有放生池、天王殿、大雄宝殿、大悲殿、藏经阁和鼓楼、钟楼等主要建筑。西侧为闽南佛学院,东侧为僧房。放生池是花岗岩石条砌筑,东西长,南北短,北池壁正中嵌“放生”石刻碑。拾级而上,即天王殿前的月台,高 1.5 米,围有花岗岩石栏板,东南栏下石墙上嵌有一石刻碑,上书一个约一米见方的“佛”字。

天王殿为五开间重檐歇山顶,全用石柱,廊檐各柱均刻有红字楹联,二檐之间正中有一横匾,上书“天王殿”三字,殿顶装饰宝塔与腾龙,造型与泉州开元寺基本相似。殿内供奉着四大天王像。

大雄宝殿是全寺最宏伟的建筑,为五开间重檐歇山顶,石柱结



构。闪闪发光的琉璃瓦盖顶,殿脊和檐角装饰着各种色彩的磁料贴砌成的九鲤化龙。南向檐间自东至西均匀排列着“佛日增辉”四个篆体字,各柱均有楹联。殿内供奉释迦牟尼佛,殿前有钟、鼓二楼。

大悲殿坐落于石砌台基上,高 20 米,原系木构,因毁于火,后改用混凝土仿木构重建,八角三层飞檐蹿角式,全以斗拱叠架而成,精巧挺拔。南向一层门上悬挂一横匾,蓝底金字,上书“俱大慈悲”四个行体字。殿内供奉四尊观音菩萨像,迎面是坐莲观音,其余三面是千手观音,妙相庄严。

藏经阁外形为二层三重檐,下层正门上方挂一匾,上书“法堂”二字。二楼为玉佛殿,陈列有释迦牟尼涅槃白玉像和明代宣德元年(1426)铸的铜观音菩萨施甘露像。藏经阁内珍藏佛教文物,有经典、佛像、宋代铜钟、书画等。其中明朝虞亭描绘四季景色的行书,何朝宗雕塑的白瓷观音,影印的宋代《碛砂大藏经》,三十年代日本佛教界知名人士收集并于日本出版的大正新修《大藏经》等都是其中的珍品。

寺周围保留不少题刻。著名的有明万历二十九年(1601)陈第、沈有容的题名石刻和清朝乾隆的御制碑。寺后册坡有一大石,上刻特大的“佛”字,高一丈四尺,宽一丈,传系清光绪三十一年(1905)振慧所书,笔力苍劲,行书饱满,最为引人注目。寺内还藏有台湾林爽文、庄大田、朱一贵起义的史料、实物以及 1962 年郭沫若游寺的题诗手迹。寺后五老峰松竹苍翠,岩壑幽美,半山还建有太虚亭,名山古刹,相得益彰。

广 化 寺

广化寺在福建莆田市南郊凤凰山山麓,是福建省著名古刹,福建佛教九大禅林之一。南朝陈永定二年(558)创建,初名金仙庵。



隋开皇九年(589)改为金仙寺。唐景云二年(711)寺僧志彦被召进宫廷讲解《四分律》，睿宗诏赐改名为灵岩寺，柳公权书匾。宋太平兴国(976—984)初，太宗皇帝改名广化寺。宋明两代最为鼎盛，规模最大，与福州鼓山涌泉寺、泉州开元寺、厦门南普陀寺并称为福建四大丛林。当时有院10座，下属120庵，僧众千人，檐楹相摩，轩宇层出，山门若市，香客如云。明成化年间(1465—1487)提学佥事黄伸照有诗曰：“灵岩百二十寺，多少楼锁夕曛。”其后几经兴废，今存建筑为清光绪年间依旧制重建，后又几经修葺。

全寺依山而构，占地近3万平方米，整个布局以照壁、牌坊、山门、放生池、天王殿、大雄宝殿、法堂(上为藏经楼)、祖师堂(上为卧佛阁)为中轴线，纵长385米，两侧建有宽敞的百柱廊庑，左厢依次为功德堂、溪声阁、水云乡、尊客堂、伽蓝殿、五观堂、钟楼；右厢依次为般若堂、看山楼、方丈室、烟霞窟、净化堂、祖师殿、学戒堂、鼓楼。整个建筑连成一体，结构谨严，布局匀称，表现出闽南古寺院建筑风格。

大雄宝殿面积840平方米，广五间、深四间、高22米，为寺内各殿之冠。殿前有北宋治平二年(1605)建造的五层八角形石经幢两座，高约3米，其中一幢刻有《佛顶尊胜陀罗尼经咒》，是研究梵文汉译与本地方言关系的珍贵实物资料。

寺东有宋代释迦文佛塔一座，建于南宋乾道元年(1165)。八角五层，通高30米，仿木构楼阁式石塔，造型古朴典雅。须弥座呈工字形，其束腰和转角倚柱上浮雕着狮子滚球、牡丹和侏儒。第一层东西两面开门，余设佛龕；门两旁浮雕罗汉，神态逼真。第二层至第五层四面开门，四面设佛龕；门旁雕金刚武士，威武庄严，龕旁浮雕观音菩萨，丰盈慈祥。各层塔檐飘举欲飞。檐下各出三层，浮雕凤凰、双头羽人、飞天乐会以及奇花异草等图案，工艺精湛。



圣水寺

圣水寺坐落于福建省罗源县风册镇南郊外的莲花山半山中。初建于北宋绍圣三年(1096)。依山面西构筑,毁而复建者三。今寺系明万历年间重建,三进,高低如台阶,面积为3000平方米。大殿悬山式屋顶,面阔五间,纵深四间。殿前东西为重檐歇山顶式钟鼓楼,再前为泻露池,一缕清泉从石雕龙嘴喷出。殿右方丈室及客堂,清雅幽静。殿左墙外方池前横,石桥通路,峭壁拔地。此处有栖云洞石室,高1.3米—2.85米,围37米,中有澄心井。十八罗汉石像围壁列坐,为南宋淳祐八年(1248)陈曾篆刻,高75—84厘米不等,造型美观,神态各异,神形兼备。洞壁摩崖石刻九幅,或篆或草,书法遒劲,多为明清所题刻。洞口额篆“栖云”,乃元东莱太史手书。洞上有堞如城,称“近日台”。台之南有一巨石,曰龙虎岩,又称翠屏峰。岩下一泓清水,日夜淙淙,如拨丝弦,曰仙源泉,有“圣水”之誉。还有“连峰月色”、“孝妇哭棺”等八景。全山泉石不凡,风景优雅。

莲花山东端有巽峰塔,又称吕洞塔。明万历三十三年(1605)县令吴文英等募资营建。塔身用花岗岩石雕砌,七层、实心、八角,高21米,塔基高1.1米,边长7.5米,围20米,用三重条石,中间浮雕龙云、鲤鱼和莲蓬诸物花纹,底层高1.9米,每层飞檐高90厘米。塔门朝北,旁立青石塔神两尊,高1.3米,宽0.5米。除塔门外,各层平面正中有龕,高0.5米,宽0.27米,中置青石雕刻的罗汉诸佛坐像,原有55尊,今仅存27尊,神态各异,衣饰褶皱鲜明。每层转角处镶以圆柱,柱上阴文久为风雨剥蚀,已不可辨认。整座塔造型颇为壮观,是研究明代建筑艺术的珍贵资料。

雪峰寺

雪峰寺又名雪峰崇圣禅寺,在闽侯县大湖乡雪峰山南麓。山



本名象骨峰,绵亘 60 余里,跨闽侯、罗源、古田、闽清四县。唐咸通十一年(870)僧义存大师来此传法,里人谢防等为其斩茅结庵于怪洋映琼台北,乾符二年(875)始建成,赐名应天雪峰禅院,因山“四时皆雪”故名。俗传,闽王王审知曾问义存:“象骨峰有何奇景?”义存答:“山顶暑月犹有积雪。”于是改名雪峰。乾宁元年(894)移寺今所,闽王捐资,里人兰义卿舍田赞助,殿宇遍布全山,僧众最多时达一千五百多人。宋太平兴国三年(978)改今名。明永乐元年(1403)重建,规模宏大,为清末福州五大禅寺之一。

寺内主要殿宇有山门、大雄宝殿、法堂、斋堂等。殿内佛像高大,雕刻艺术精湛。有唐代木雕观音坐像两尊,善财、龙女立像各一尊,达摩遗像一尊,甚为珍贵。十八罗汉姿态各异,神采不同,栩栩如生。法堂右有义存祖师塔。寺附近有磨香石、棋盘石、文殊台、虎迹石、罗汉岩、古镜台、枯木庵、白云堂、无字碑等古迹名胜,以悬崖瀑布尤为壮观。寺外有古怪四株,相传前两株一为闽王植,一为义存植;后二株为清光绪年间达本禅师植。寺后有应潮泉,广二、三尺,水仅数寸,而进退深浅应潮变化。

义存大师(822—908)系雪峰寺开山祖师。十七岁落发为僧,云游吴楚燕秦等地,得名师指点,精通禅理。唐咸通年间回闽,开堂宣讲佛法,远道来学者数以千计,禅宗中云门、法眼两宗皆出其门下。大师圆寂前一年自画塔样,闽王特遣使到江西瑞迹山选取材石为其建塔。塔为钟形,石造,每方石上均镌一卵,称“难提塔”。下为圻室,据《雪峰山志》记,内有铭与序,计二百二十五字,系义存生前自撰、闽王王审知署名的刻石。

古寺附近有枯木庵,庵内有一株枯木,高 3.32 米,围 7.13 米,无枝梢,腹已空,其表层约厚 7 厘米,南向开一门孔,腹内可容纳十余人。相传为义存大师初入山栖止的地方。唐天祐二年(905),闽王为其建庵保护,并于庵前凿一口“万工池”。寺僧在树腹壁刻三



行左读的文字。自宋至明,枯木内外续刻有 23 段文字。其中最早的为王审知造庵题记,字大如碗,挺拔遒劲,是罕见而珍贵的纯天然木牌。枯木腹内刻字,后世金石学家称之为“树腹碑”,视为国内奇迹。庵为二层,重檐九脊顶,近代重建,楼上供义存祖师塑像,明朝董应举诗云:“存公阐大教,乃在枯木中。白日雪花附,千年梵刹同。”

万 福 寺

万福寺位于福建福清县的黄蘗山上。黄蘗山在福清县温溪镇西北,旧时因山上多产黄蘗而得名。唐贞元五年(789),高僧正干禅师在山上创建寺院,德宗赐名“黄蘗山万福寺”。山峰峦叠翠,怪石林立,有五岭、七石、十五峰胜景。五岭、七石多以独特的天然形态而定名,十五峰则连绵起伏,气势磅礴。万福寺西侧有一飞泉直泻而下,飘飘洒洒,夕阳映照,化作七彩珠山,蔚为奇观,有“珠帘瀑布”之称。历代名人学者,如宋朱熹,明叶向高、黄道周等均在此留有游踪。

万福寺初名般若堂,明崇祯十年(1637)住持隐元禅师曾重建,规模宏大,超出前代。1949 年前夕烧毁,现仅存法堂、塔各一座。明末清初曾是名噪东南沿海的名刹。清顺治十一年(1654)隐元应日本长崎的崇福、兴福诸寺住持的邀请,带领三十名弟子束装东渡,传播佛教文化,七年后在日本京都东郊仿福清的万福寺结构建一大寺,亦名“黄蘗山万福寺”,以不忘本源,此寺因此成为日本佛教黄蘗宗的发源地。隐元在中日文化交流中作出重大贡献,为日本佛教界所推崇,万福寺也因此闻名于海内外。

支 提 寺

支提寺在福建宁德县霍童村东南的支提山上。支提山绵亘



25公里,海拔800多米,远近罗列九十九奇峰,三十六洞天。主要有大重、华顶、狮子和双髻四大山峰。峰岩奇特,洞壑玲珑,有石棋盘、霍林洞、金龟爬壁、玉龙潭、钓月桥、忘月石、号猿岩、说法台、那罗延寺、金灯寺等名胜古迹。支提寺是华藏寺(原为华严寺)的俗称,位于双髻峰脚下,为宋开宝四年(971)吴越王钱俶创建。宋雍熙二年(985)赐名雍熙寺。现寺系明永乐五年(1407)重修,赐名华藏寺。山门有御赐匾额“天下第一山”。支提山曾与山西五台山、四川峨嵋山、浙江普陀山、安徽九华山并称佛教名山。

主要建筑物有大雄宝殿、天王殿、祖师殿、伽蓝祠、藏经阁、鼓楼、斋堂、山门等,规模宏敞,全盛时期住僧曾达千余人。佛界有“不到支提枉为僧”之语。寺内保存着明铁铸“天冠”佛坐像一千尊,每尊高0.3米,重10公斤,神态各异。布局也有异于他寺。大雄宝殿为明代所建,有三重檐翼,结角内列九池,池的四周各两层,供天冠铁佛于其上,构造大方,殿中供奉着明万历二十五年(1597)御赐铜铸鎏金大毗卢佛像一尊,高2.5米,重约500公斤,莲座周围刻有一千尊浮雕半身小佛像,如莲瓣层叠,形象生动,工艺精巧。此外还保存明正统四年(1439)内府刊本《北藏经》6441册,还有一件五爪金龙紫衣。寺外有元第三、九、二十二代禅师塔、明中兴大行国师塔等。

甘 肃 省

拉 卜 楞 寺

拉卜楞寺位于甘肃省夏河县大夏河北岸。北依龙山,南临风山,大夏河纵贯其间。江流把山谷冲刷成一个不大的盆地,拉卜楞



寺就建在盆地边缘地台上。寺始建于清康熙四十八年(1709),旧称“扎西奇寺”。作为甘南藏族地区最大的寺院,拉卜楞寺属我国喇嘛教格鲁派六大寺院之一。过去既是学府,又是信仰中心,也是统治机构,是拉萨以外最大的喇嘛教学府,甘、青、川地区藏族的政治、宗教、文化中心。最盛时本寺僧侣 3500 多人,下辖寺院 108 所,喇嘛总数达两万余人。

整个寺庙占地 1234 亩,建筑面积 82.3 万平方米,内有殿房 90 多座,僧舍一万间。拥有六大扎仓(学院)、十八囊欠(活佛公署)、十八拉康(佛寺)及辩经坛、藏经楼、印经院等。这些殿宇多为底宽上窄,呈梯形,别具民族风味。外层为大小均匀的白灰色石灰岩,内层多用木料支架立柱,周围绘有佛教图案、镶以佛龕书架,古人称其为“外不见木、内不见石”的草原金殿。整个建筑布局严谨,金碧辉煌。

闻思院即大经堂,为全寺之中枢,分前殿、正殿和后殿三部分。正殿置乾隆御赐匾额,上书藏、汉、满、蒙文字。宽 100 米,深 75 米,内有 140 根可合抱的柱子,可容上千喇嘛同时诵经。堂内挂各色彩幡,燃酥油灯 108 盏,使得室内光线幽明相间、烟雾迷漫,气氛神秘。

寿禧寺是全寺最早的建筑,共六层,高 20 米,四角飞檐上覆鎏金铜瓦、狮、龙、宝瓶、如意和法轮,为全寺最大鎏金瓦屋面,故称大金瓦寺。寺内供一尊鎏金释迦如来佛像,高达 15 米,屋顶金龙盘绕,墙旁铜狮雄踞,是尼泊尔工匠的杰作。寺内还有绮丽的舍利塔四座。粉白耀目的舍利塔立于红墙金瓦的殿堂间,倍加鲜明夺目。寺内珍藏一部用金银汁书写的《甘珠经》,为稀世珍宝。

藏经楼内保存有经文、藏语文法、藏史、哲学、医学、历法、音乐、美术等 6500 多卷。另有 70000 余块大藏经(200 多卷)木刻印版,这是全国仅有的四个经版之一。



寺内现存各类大小佛像两万四千余尊。最大的狮子吼佛身高15米,铜质鎏金铸就;最小的高约一寸的千佛,在度母殿内。殿中两、三尺高的桌子上各放一个五彩莲台,台上又各放一个镀金铜瓶,瓶口各插一棵高约两米的铜质菩提树,每树五百叶,每叶站一佛,两树共有一千叶一千佛,故称千佛树,为寺内一大奇宝。

寺内还藏有许多稀世珍宝。其中有用一根彩线编成的九层佛楼;有从印度运来的容量为十立方米、一次可煮千斤米或两头牦牛或熬酥油六百多斤的大锅。

拉卜楞寺壮观的建筑是汉藏人民智慧的结晶,是宗教艺术的宝库,是藏族喇嘛教信徒朝拜的圣地。

白塔寺

白塔寺位于兰州北岸的白塔山上。白塔山在黄河北岸,海拔约1700米,因山巅有白塔而得名。山上峰峦叠嶂,下有玉迭、金城两关,形势险要,为古代军事要冲。山上楼台、回廊上通下达,有“风林香袭”的牌坊,有依山而建的罗汉殿,有三星殿和白塔寺等等。白塔寺为山上最早建筑,始建于元代。据载,元太祖成吉思汗在统一大元帝国的疆域时,曾致书西藏喇嘛教的萨迦派法王。法王即派一著名喇嘛去觐见成吉思汗,该喇嘛途经兰州时不幸病逝,于是元朝下令修塔纪念。元代所修白塔今已不存,现存塔为明景泰年间(1450—1456)镇守甘肃内监刘永成在旧址上重建。清康熙五十四年(1715),巡抚绰奇扩其旧制,名为慈恩寺。

该寺平面呈长方形,塔南是三大寺楼,北面是准提菩萨殿,殿后为地藏殿遗址。据载该殿内绘有四个飞天,与敦煌飞天不同,别具一格。东西两侧各有配殿数间。寺内原有石佛和铜钟,今铜钟尚存。寺东还有云月寺、三星殿、迎旭阁等古建筑。在山脚下正对黄河铁桥的一、二、三级台上,都建有庞大的建筑群,其中有七级斗



拱和二台排厦、一台上的双飞重檐方亭,均为古典式园林建筑的杰作。

寺内白塔形制奇特,通高 17 米。下筑围基,有早期印度佛塔特征。上覆绿顶,七级八面,檐角系有铁马铃,塔身外层通涂白浆,挺拔秀丽。这是我国境内不可多得的过渡式佛塔。

寺内最著名文物为岫嵎碑,又称禹王碑。据传此碑在一次打雷时从天上落到湖南境内,原在湖南衡阳市北的岫嵎山上,故又称霹雳石。石上字体怪异难辨,如太古篆文,后人遂附会为大禹治水时的神物。宋嘉定五年(1212)何致摹刻于岳麓书院,清咸丰十一年(1861)酒泉郡侯建功摹刻于兰州。碑高 9 尺,宽 3 尺,上刻大篆字 77 个。此碑原立于金山寺禹王庙,庙宇塌毁后,移立于白塔山北端山头的牡丹亭内,后又改置于白塔寺内。

此外寺内尚有清康熙五十七年(1718)铸造的青铜钟一座,重 153 公斤,声音洪亮,造型优美。

广 东 省

六 榕 寺

在广州市的六榕路,有一座 1400 多年历史的佛教古刹——六榕寺。该寺是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

六榕寺是禅宗道场,与海幢寺、光孝寺、华林寺并称为广州“四大丛林”。它始建于南朝梁大同三年(537)。当时梁武帝萧衍母舅县俗法师,千里迢迢到柬埔寨求得佛舍利带回广州,广州刺史萧裕特造宝严寺迎供。后改名为长寿寺。宋朝元符三年(1100),苏东坡被贬海南,奉命北归,途径广州,慕名到寺内一游。他被寺内六



棵苍劲如虬龙的榕树所吸引,欣然挥笔题“六榕”两字,字迹潇洒遒劲,寺僧将它刻于石壁之上。这座寺庙自此俗称六榕寺。1982年重修六榕寺时,把苏东坡的“六榕”两字制成匾额,挂在山门之上。山门两侧是“一塔有碑留博士,六榕无树记东坡”的对联,记下了六榕寺与苏东坡的一段因缘。

现在六榕寺保存下来的最有特色的建筑是花塔。它原名宝严舍利塔,与宝严寺一起兴建于南朝梁武帝大同三年(537)。唐时王勃赞美它“仙楹如雨,岩披云翳之宫;采楹临风,似遇扶遥之路”。宋代初年,塔毁于火。宋元祐元年(1086)重建,历时11年才竣工。内供奉千佛像,易名为千佛塔。塔身原为砖木结构,今塔墙内还砌有北宋铭记。1933年整修时内部用钢筋水泥加固。近年又加以整修,仍保存着宋代建筑风格。该塔建筑精巧,造型别致,通高57米,外观八角九级,以琉璃瓦盖檐身,塔身色彩绚丽美观。塔顶之上有宝珠、双龙珠、九霄盘等组成的塔刹。整座塔刹造型华丽,通体玲珑剔透,宛如花柱屹立在蓝天上,故俗称“花塔”。花塔内从底端到最高层有一大铜柱,柱上刻着千佛铜像。这一铜柱连同塔刹,重达5000公斤。塔外观九层,每层皆有暗层,内里共十七层,暗层作上下之用,明层只作过道通风。沿梯级可达塔顶。登花塔时上塔右转,下塔左转。否则塔有八面,人进入塔中便好似进了八阵图,绕完八面才找到更上一层楼的梯口。记住登塔诀窍就可以每层少走六面的冤枉路。花塔是花城广州市现存的最古建筑,也是广州悠久历史的见证。登塔凭栏远眺,全城景色历历在目。

六榕寺的大雄宝殿于1984年6月竣工。重修大殿高14米,面积300平方米,琉璃瓦面,庄严雄伟,体现了我国南方的古建筑风格。大殿正门上悬挂着赵朴初先生书写的“万德庄严”金字匾额,笔力雄健,神韵浑藏。大殿瓦檐下的“大雄宝殿”四字是羊城书法学会会长连登所书。在大雄宝殿正中供奉的三尊铜像高6米,



重 10 吨,为清康熙二年(1663)铸造。这是广东省现存最大的古代铜像,现重新装金。殿内还陈设各种法器、帐幔、长幡等,把殿堂装饰得五彩缤纷。佛前有三盏由 48 支小灯组成的莲花灯,交光互映,使佛像更加金碧辉煌。在大殿南侧,建有法堂。

观音殿重修于 1987 年。高 13 米,面积 233 平方米。殿内供清康熙二年(1663)铸造的观音菩萨铜像,像高 4 米,重 5 吨,神态安详自若,铸造工艺精美。1985 年 7 月,泰国国王的王兄,泰国越卫律哇那蓝寺住持三廉大师向六榕寺赠送了一座木质舍利塔。舍利塔高约 60 厘米,系木质精雕细刻而成。舍利塔安奉在大雄宝殿。三廉大师和六榕寺僧众共同礼佛诵经,祝愿世界和平,中泰两国人民安乐。7 月下旬,泰国教育部又赠送六榕寺一尊释迦牟尼佛铜像,高 1.8 米,重 800 公斤。8 月 5 日,即农历六月十九日,是观音菩萨成道日,六榕寺举行了隆重的佛像奉安仪式。僧众及信徒四千多人参加了仪式,将释迦牟尼铜像供奉在友谊佛堂中。

六榕寺内文物荟萃。在碑廊里,保存着宋代以来的碑石二十余方,有的图文并茂,是研究六榕寺和花塔历史沿革的重要实物资料。其中有一块“宋苏文忠公笠履像”石刻,碑上刻的苏东坡头戴竹笠、脚踏木屐在雨中行走。这里有一段小故事,说苏东坡有一天访友,途中遇雨,到一农舍暂避,农户非常热情,以红薯招待他,临时还送他竹笠和木屐。苏东坡告别农家后,不觉在泥泞的竹林中迷失了方向,正着急,遇到一个牧童,苏像看到救星询问路径。牧童说,你就顺着这有牛屎的路,拐个弯就到了。苏东坡每每回忆到这件事,总是感慨地说,自己既懂诗文,又能做朝廷的官,但到了乡间,连牧童都不如。此后,每逢雨天,他特别喜欢戴竹笠,穿木屐,因此有人就给他画了这张笠屐图。



光 孝 寺

光孝寺坐落在广州市区的光孝路北,是岭南年代最古老、规模最大的的一座古刹。民谚有“未有羊城,先有光孝”之说。光孝寺也是古代中外高僧经常驻锡的佛教道场,是中印佛教文化交流的策源地之一。

光孝寺的历史源远流长。公元前二世纪,南越王赵佗的玄孙赵建德在此处建宅。三国时,吴国贵族虞翻流放南海,居此讲学,人称“虞苑”;因苑中有不少诃子树,又名诃林。虞翻死后,家人捐宅为寺,名“制止寺”。光孝寺作为寺庙的历史便从这时开始的。

东晋隆安元年(397),昙摩耶舍法师航海到达广州,在这里创建佛殿,改名“王苑延寺”,又称“王园寺”。他是光孝寺住锡的第一位高僧。南北朝时期,中天竺高僧求那跋陀罗(394—468)于刘宋元嘉十二年(435)泛海到达广州,在这里创建戒坛,传授戒法。梁武帝天监元年(502),印度高僧智药三藏法师带来菩提树种植在戒坛前,并预言,过170年后,当有肉身菩萨,在此树下开演佛法,度无量众。20多年后,即梁武帝普通八年(527),印度佛教禅宗第二十八祖菩提达摩(?—536)航海到达广州,被笃信佛教的广州刺史萧昂迎于王园寺,弘传禅法,名声益著。后达摩被梁武帝请到金陵,晤谈不契,又北上到少林寺,在那里面壁十年,独修禅定,被尊为中国禅宗的初祖。

唐朝贞观年间,王园寺重修殿宇,改名为“乾明法性寺”。高宗仪凤元年(676),慧能来到法性寺。据载,慧能得到禅宗五祖弘忍的衣钵后,已在南方隐居多年。有一天,他来到法性寺,正遇上印宗法师讲解《涅槃经》,有两位僧人在辩论堂内的风幡为何飘动,一人说是风动,一人说是幡动。慧能道:“不是风动,不是幡动,是仁者心动。”印宗大惊道:“久闻黄梅五祖法衣南来,莫非就是行者?”



慧能拿出衣钵给大家看。印宗与慧能研讨禅学,慧能言论玄奥,言简理当。印宗十分欣喜,集众僧在法性寺菩提树下为慧能剃发,请智光律师等为他授具足戒。后来慧能就在菩提树下为僧众开示禅门,讲说般若波罗蜜法。不久寺中住持法才和尚在掩埋慧能戒发之处修建了发塔。此塔至今完好地屹立在寺内,高6.7米,四角七层,每层有八个佛龕,精美别致。那棵菩提树也生机勃勃地生长在大雄宝殿东北角,与六祖发塔相依并立。当年智药三藏来广时带来两棵,一棵种光孝寺,一棵种台山灵湖寺,后分植一株于曲江南华寺。清嘉庆二年(1797),光孝寺菩提树为台风所毁,便派人到南华寺取枝补种原处。这棵菩提树干四人合抱,树叶扶疏,高达数丈,荫覆数亩。国内外佛教徒前来朝拜,无不在此浓荫古树下良久徘徊。

宋代时,曾改名为乾明禅院、崇宁万寿寺。有几年还曾改作道教宫观。宋高宗绍兴七年(1137),下诏改称报恩广孝禅寺。绍兴二十一年,再改名光孝寺,一直沿用至今。

元明清时期,光孝寺香火兴盛。寺庙规模扩大,殿堂雄伟。有十一殿:大雄宝殿、毗卢殿、西方三圣殿、观音殿、罗汉殿、六祖殿、伽蓝殿、韦驮殿、天王殿、悉达太子殿、轮藏殿;有六堂:戒堂、风幡堂、客堂、禅堂、檀越堂、十贤堂;有三楼:睡佛楼、钟楼、鼓楼。此外还有方丈室、库房、僧舍、笔授轩、延寿庵、兜率阁、虞翻祠等建筑,为岭南丛林之冠。据《光孝寺志》记载,兴盛之时,田产不下五十余顷,常年食僧万人,是南方最富有的寺庙。这一时期住持光孝寺的名僧有正源、通炯、德清、天然、至善、道济、铁禅等。

1961年,该寺被国务院公布为全国重点文物保护单位。1979年,政府拨款60多万元,重修了大雄宝殿和六祖堂。1986年,光孝寺交给佛教团体管理,作为佛教活动场所开放。经广东佛协常务理事理事会决定,请本焕法师出任光孝寺住持。此后,占用单位相继迁



出,在佛教团体和僧人的精心管理下,逐步恢复原貌,寺内幸存下来的大雄宝殿、六祖堂、睡佛楼、发塔、东西铁塔、大悲幢及大批碑刻、佛教文物都得到妥善的保护和维修。

大雄宝殿是寺内的主体建筑。东晋隆安五年(401)由昙摩耶舍创建,唐代重修,清顺治十一年(1654)扩建为七开间,面宽 35.36 米,进深 24.8 米。虽历经修缮,仍保持唐宋寺庙建筑风格。整座大殿四周围以石栏。重檐歇山顶,屋顶有龙、石兽、人像等装饰。山檐平缓深远。殿用中间稍粗、上下两端略小的棱形柱支承大梁,下檐斗拱分担屋顶的重量,表现了唐宋以来的古代木式结构建筑的独特艺术风格,对岭南各寺院建筑有深远影响。整个殿堂既巍峨宏丽,又精美古朴。宋代以来,殿正中供奉释迦牟尼佛、阿弥陀佛和弥勒佛像。解放初在这三尊佛像肚内发现了一批雕刻精美的罗汉木像,是珍贵的唐宋木雕。

大雄宝殿两侧为东铁塔和西铁塔。东铁塔为五代时南汉大宝十年(967)铸造。七层四角,塔身高 6.35 米,每层刻满通体贴金的佛像、飞天等,故称“涂金千佛塔”。这是我国现存年代早、体积大、保存最完整的铁铸佛塔。西铁塔是南汉大宝六年铸造,早于东铁塔 4 年,在清朝末年被倒塌的房屋压崩了四层,仅留三层。这两座塔四周刻有威武的力士浮雕,形态生动;柱身八面刻有梵文和汉文楷书的大悲咒,是广东现存最古老的纪年经幢,有重要的文物和考古价值。

伽蓝殿位于大雄宝殿左侧,建筑年代不详,有“越王台上开绀宫,珍楼宝屋光玲珑”之美誉。据考证,它是明代前期的仿宋建筑,体小玲珑,结构严谨,外形优美。殿内供奉伽蓝像,此殿在历史上曾改为书舍、禅堂。

大雄宝殿后是比伽蓝殿更为小巧的六祖殿。建于北宋大中祥符年间(1008—1016),专为供奉六祖慧能而建立。现供奉着六祖



坐像,高 2.5 米。殿东邻有碑廊,置六祖像碑等碑刻,是研究禅宗南宗的重要文物。

寺内还有一棵诃子树,传说是当年虞翻所植,是光孝寺的同龄树。它至今仍枝叶繁茂,生机勃勃。

睡佛楼分上下两层,三开间,楼上供奉睡佛像,楼下为风幡堂,是讲经场所。

近年来,光孝寺在海内外各界人士的支持下,准备用 5 年时间分五期工程逐步重新修建殿堂。第一期工程是修建头山门、长廊、钟楼、鼓楼和千菩萨殿,已经破土。待五期工程全部完工后,寺宇建筑将占地 3 万多平方米。届时,千年古刹将重现昔日风采。

南 华 寺

南华寺坐落在广东省曲江县正南 10 公里处的南华山畔,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

南华寺初名宝林寺,建于南朝梁武帝天监三年(504)。唐代敕名中兴寺、法泉寺。宋开宝三年(970)赐额南华禅寺,沿用至今。因禅宗六祖慧能(亦作惠能)在此弘法,也称六祖道场。

南华寺最珍贵的文物,就是被僧人称作镇山之宝的六祖真身像了。六祖真身像供奉在红墙绿瓦、古色古香的六祖殿内。坐像通高 80 厘米,六祖结跏趺坐,腿足盘结在袈裟内,双手叠置腹前作入定状。头部端正,面向前方,双目闭合,面形清瘦,嘴唇稍厚,颧骨较高。从塑像中可以看出这位饱经风霜的高僧多思善辨的才智和自悟得道的超然气质。据广东省考古学家徐恒彬、韶关市博物馆和南华寺僧人考证和研究,这座六祖造像的确是以六祖慧能的肉身为基础,用中国独特的造像方法——夹苎法塑造的。其法是:慧能圆寂前,身披袈裟,双腿盘屈,打坐入定,不吃不喝,使体内营养和水分逐渐耗尽,最终坐化圆寂。然后将遗体放在两个盖密的



大缸之中的木座上,座下有生石灰和木炭。座上有漏孔。经过相当时间后,内脏和遗体上的有机物腐烂流淌到生石灰上,不断产生热气,水分被吸干,变成坐式肉身干体。然后进行塑造。先上香泥,其次加布,再以铁叶、漆布固颈。由于方辨是慧能弟子,不止一次为慧能塑过像,对他的音容相貌、气质神态有深刻的了解,因此这尊塑像很成功的反映出慧能超脱的气质和高僧的形象,成为流传万古的真身像。

唐代宗时(762—779)下诏赐六祖真身像为“国宝”,令寺僧严格守护。唐宪宗元和十年(815)又诏谥“大鉴禅师”,安置六祖真身像的塔为“灵照之塔”。北宋初年,塔毁于战火,而六祖真身像为守塔僧保护,毫发未损。宋太宗建“太平兴国之塔”,安供六祖真身像。元朝政府两次下圣旨,在南华寺内,“使臣不下榻,不得索取铺马,不得征收地税,商税,不得抢夺寺院所属土地、河流、人畜、园林、碾磨、店舍”。明成化十三年(1477),改木塔为砖塔,并造六祖殿,安置六祖真身像。因塔内和六祖殿供奉真身像之处地势较高,比较干燥,加上历代王朝特殊的礼遇和僧人精心的保护,使这尊塑像经历了一千二百多年的沧桑而保存下来。今天,这尊凝聚着中华民族智慧的国宝不仅具有杰出的艺术价值和文物价值,而且具有重要的历史价值和科学价值。

南华寺面向曹溪,背靠象岭,峰峦秀丽,古木苍郁。庙宇依山而建,殿堂在同一中轴线上,结构严密,主次分明。进入第一道山门曹溪门(又称头山门)后,就是放生池。池为椭圆形,上建一座八角形、圆柱挑角、攒尖顶式五香亭。宝林门是南华寺第二道山门,明嘉靖十三年(1534)建,清代及1912年重修,门联是“东粤第一宝刹,南宗不二法门”,横批是“宝林道场”。钟、鼓二楼相对,元大德五年(1301)建。明清两代及1933年均曾重修。楼分三层,歇山顶,檐角挑起,格子门窗,钟楼顶层悬有宋代铸造万斤铜钟。天王



殿建于明成化十年(1474),清代重建,原为罗汉楼,后改为天王殿,殿正中央供奉弥勒佛像,后面塑韦驮像,两边塑四大天王像。

大雄宝殿建于元大德十年(1306),明清时及 1934 年重修。殿前有月台,四周回廊,重檐歇山顶,飞檐饰坐狮,顶用双鱼吻,门窗为格子式。殿内正面塑三大佛像,每尊佛像高 8.31 米,形貌庄严。左右两壁及后壁是泥塑彩绘五百罗汉像,神形怪异。殿后有千人锅,元代铸造,高 1.6 米,口径 2.08 米。

藏经阁,清康熙六年(1667)和 1933 年重修,两层,四周辟廊,单檐歇山顶。

灵照塔,初建于唐宪宗元和七年(812),为木塔。宋朝时改为砖塔。明清及 1933 年多次重修。塔呈八角形,五层,正面有券门可入内。塔内辟有螺旋形阶梯直到塔顶,每层每面均有卷门和小窗,八柱攒尖顶,上置大型铜铸净瓶及铁铸覆盆。寺后有卓锡泉,俗称九龙泉,传为六祖浣洗袈裟之处,泉水甘冽,经年不竭。

和许多寺庙一样,南华寺还保存了许多珍贵的历史文物。除六祖真身像外,还有千佛袈裟、元代圣旨和宋代木雕五百罗汉像等等。千佛袈裟是罕见的唐代传世刺绣,长方形,长 2.86 米,宽 1.46 米,绢底呈杏黄色。上面绣有一千个佛像,佛像全部为结跏趺坐式,手式有入定、接引、说法、合掌等,口、鼻、眼和发髻清晰分明。用金线绣出形象,然后以蓝色、浅蓝色、朱红色、黄色丝线陪衬,再绣蓝色背光。四周是十二条形象生动的蛟龙。据广东省博物馆有关专家考证,此袈裟是唐中宗赐给六祖慧能法师的。

寺内木雕五百罗汉造像是我国现存唯一的宋代木雕五百罗汉群像。明朝曾经重新饰金,清光绪年间,曾补雕过 133 尊被火烧毁的罗汉。1936 年,虚云法师主持修庙时,将大部分木雕罗汉藏在大雄宝殿里三尊高达 15 米大佛的腹中,直到 1963 年才发现。现存 360 尊,其中有 133 尊为清代补刻。有 154 尊罗汉像上刻有铭



文。从铭文中可以看出,这五百罗汉像雕于北宋仁宗庆历三年至八年(1043—1048),由“会首弟子”杨仁禧组织募化和雕造这批罗汉像,捐造者有商人、手工业者、僧人和平民等,匠师有张续、蔡文贄、廖永昌、王保、郝璋等。每尊造像都用整块木坯雕成,通高49.5至58厘米,直径23.5至28厘米,木料主要是柏木,少量为楠木、樟木或檀香木。每尊像由底座和坐像两部分组成。这些罗汉造像形态自然,变化多样,生动传神,雕工洗练,具有相当高的艺术研究价值,是十分珍贵的历史文物。

南华寺还有北齐昭帝皇建元年(560)的铜佛造像、唐代花缎袜、六祖坠腰石、唐代铁质观音殿、天人像、释迦牟尼像、明代四大天王木雕、清代五百罗汉瓷瓶、明代金书《华严经》残卷等文物,都具有一定的历史价值。

近年来,筹集资金一百多万元,新建了禅堂,先后修葺了六祖殿、方丈室、观音殿、大雄宝殿、海会塔、头山门、大围墙。海外佛教徒捐赠了价值20多万美元的金箔,对大雄宝殿的释迦牟尼像、药师佛和阿弥陀佛重新装金,对五百罗汉等诸佛重新彩饰。南华寺现住寺僧130余人。1992年5月,南华寺隆重举行了方丈升座仪式,佛源法师荣任南华寺方丈。同时,虚云和尚舍利塔和惟因和尚(南华寺原方丈)舍利塔亦相继建成,并举行了开光法会。

云 门 寺

云门寺又称大觉寺,坐落在广东省乳源县云门山,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

云门寺源于云门文偃。文偃(864—949),俗姓张,嘉兴(今浙江)人。出家后到各地参学。初参睦州道,后参义存,获得印可。禅宗六祖慧能圆寂后,嗣法弟子有湖南南岳怀让和江西青原行思两个法系。到唐末五代间,南岳一系形成沩仰和临济二宗,青原一



系分出曹洞、云门、法眼三宗,合称禅宗五家。云门宗的传承是:青原山行思——道悟——崇信——宣鉴——义存——文偃。文偃在福州象骨山雪峰广福院得义存印可后,就来到韶州云门山,修复残破的光泰禅院,开创了自成一系的云门宗禅风。其说教方式独特,被称作“云门三句”。据《五灯会元》曰:“我有三句话,示汝诸人。一句函盖乾坤,一句截断众流,一句随波逐浪。”悟此三句便可入道。

1943年,近代名僧虚云从广东曹溪来到云门寺,见古寺年久失修,残破不堪,但文偃祖师肉身犹存,就发愿重兴云门宗祖庭。在虚云法师的努力下,1943年至1951年,历时10年,先后修建了殿堂楼阁300余间,雕塑佛菩萨圣像100余尊,并安禅传戒,演教弘宗,使梵宇重光,钟鼓重鸣,宗风重振。从1953年起,虚云法师的入室弟子佛源继任云门大觉寺方丈,实行农禅并重,以寺养寺。“文革”中停止佛教活动。1983年国务院确定大觉寺为汉地佛教全国重点寺院,受到政府的重视和保护。大觉寺交给佛教界管理使用,佛源法师回到云门,重修寺庙,再塑佛像,恢复佛教活动。1986年农历十月十五日至十七日,大觉寺举行传戒法会,有800多人分别受出家和在家居士的戒律。云门寺住持佛源法师、广州光孝寺住持本焕法师、香港大屿山宝莲寺住持圣一法师分别担任传戒师。

1984年7月至1990年夏,在政府的支持和海内外信徒的资助下,云门大觉寺进行了大规模的维修。修复后的云门寺,主要建筑有天王殿、大雄宝殿、法堂、藏经楼、客堂、钟楼、功德堂、鼓楼、伽蓝殿、延寿堂、祖师殿、禅堂,还新建了虚云和尚纪念堂、舍利塔、山门、佛经流通处、凉亭等,殿堂内塑造了佛像,使寺庙比原貌更加雄伟庄严,格局更加宏大,设备更加完善,以新的面貌再现云门山麓。云门大觉寺共维修改建2600多平方米,新建9800多平方米。今



后拟规划建设图书馆、佛教诊所,开发云门峰、云门亭等旅游景点。

云门大觉寺新修的山石碑坊高达 12 米。山门内壁存有著名的南汉大宝元年(958)《大汉韶州云门光泰禅院故匡真大师实性碑》等重要石碑,为佛教珍贵文物。距寺半华里,有海会塔,周围有殿堂房舍数十间,可容百人居住,现为女众修学的场所。后山又新修了虚云和尚纪念堂及舍利塔,林泉幽胜,可供僧人闭关阅经之用。寺前有观音山、桂花潭风景区,有桂花潮、出米石、九仙岩、慈悲峰、铁鼓山等山水名胜,流泉飞瀑,山岩嵯峨,桂花香溢,风光绮丽。

庆 云 寺

庆云寺坐落在肇庆市东北 18 公里处的鼎湖山,是岭南四大名刹之一,也是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

庆云寺始建于明朝崇祯六年(1633)。寺四周峰峦环抱,如莲花瓣,因此庆云寺又称莲花庵。清朝顺治初年,增修殿宇,扩大规模。至清末有僧众 800 人,成为肇庆第一大寺。

庆云寺依山而建,殿宇重重,楼堂深邃,建筑面积达 1 万多平方米。大雄宝殿是主体建筑,琉璃瓦面,鱼珠脊顶,彩釉生动,十分庄严雄伟。殿内供奉释迦牟尼、阿弥陀、弥勒三尊佛像,金身闪烁,神态庄严。钟楼上悬一口高约 1.5 米,直径 1.2 米的大铜钟,为清代咸丰年间铸造,上铸有各种花纹及佛教咒语。每日清晨僧人击之,声如雷震,山鸣谷应,余音久久不息。寺内还有一铁铸“千人锅”,为清乾隆十一年(1746)造,深近 1 米,直径为 1.92 米。这是清代庆云寺香火兴盛的见证。寺内还珍藏着佛家珍宝——舍利子。

庆云寺新建了茶花阁、指月台等建筑。茶花阁设花馆、工艺品及土特产经营部。白天凭阁远望,只见西江从羚羊穿流而出,如玉带蜿蜒东去,消失在天际。月夜凭栏远眺,群峰隐约,树影婆娑,悬泉喷石韵,明月挂枝头。寺后有古龙泉,泉水甘冽,用来泡鼎湖茶



和紫见天葵茶,则有“划然长啸不知累,仙浆瑞露逊甘冽”之感。

庆云寺的回廊壁上,有清代诗人袁枚的诗句、诸慕贞的梅花图、宋广业百首梅花诗等碑刻。寺内有白茶花树、桂树。白茶花树为1633年寺内僧人所植。冬季白茶花缀满枝头,清香四溢。

灵 山 寺

灵山寺坐落在潮阳县铜孟村灵山山坡上,是国务院确定的汉族佛教全国重点寺院。

灵山寺又称灵山护国禅寺,由唐代僧人大颠法师创建于贞元七年(791)。当时,灵山一带野兽出没,荒无人烟。大颠法师云游至此,见灵山林木茂密,山水秀丽,与众不同,就决定在这里筑寺。他在佛门弟子和周围百姓的帮助下,终于建成一座占地700顷的潮汕第二名刹,赐名“灵山护国禅寺”。在以后的岁月里,灵山寺几废几兴,但主要殿堂得以保存下来。建国后,曾一直作为佛教活动场所,由僧人管理使用。“文革”中佛教活动被迫停止,寺院改作农场。1981年,政府落实了宗教政策,把灵山土地移交给佛界管理,作为佛教活动场所开放。1983年,国务院确定灵山寺为汉族地区佛教全国重点寺院。

大颠法师塔是灵山寺珍贵的建筑文物。这是开山祖师大颠法师的墓塔。据明朝隆庆《潮阳县志》记载:大颠和尚长庆四年(824)逝世,年九十有三,墓塔建在灵山寺左。“至唐有窣堵而葺之者,骨髀尽化,惟舌根尚存如生,复瘞之,号舌琢;宋至道中,乡人称之为舌镜塔”。这一记载为这座塔赋予了神奇色彩。这座塔是广东境内罕见的唐代墓塔,其建筑形式仿照古印度的“窣堵波”建造。窣堵波即佛图、浮图,意为方坟、灵庙等,原是古印度的坟墓。释迦牟尼佛圆寂后,佛教徒开始向埋葬佛骨的窣堵波顶礼膜拜,使窣堵波成为僧侣崇拜对象。这座大颠禅师塔高2.8米,塔身直径1.8米,



由 78 块花岗岩堆砌而成。塔呈钟形,上部为钟形塔身,下为正八边形,如一立地巨钟。塔正面嵌刻有“唐大颠祖师塔”六字墓碣。塔座边沿镂刻的莲花瓣纹依稀可辨,八方石块上镌刻的龙、麟、狮、黑形象,别具风格。飞龙体短足大尾粗,张牙舞爪作戏宝状,矫健有力,与现在龙的造型明显不同。另外,单狮戏双球、麟奔黑逐的姿态也各具特色。

在方丈室的会客门厅前,悬挂着赵朴初先生题写的“信兰厅”贴金行书大字。“信兰”是用典。传说清朝康熙年间,信如法师应邀任灵山寺方丈,重修这座古刹。信如是位嗜好花木的和尚,来灵山寺时带来了许多花草,在大颠祖师堂左厢侧壁上种植了一株壁兰。壁兰是兰花中的珍品,植于墙壁,不沾尘土,也不需浇水施肥,自然生长,四季长青。壁兰碧绿修长,状如水仙,清明前后开花。这株壁兰与众不同之处,是有特殊灵性,在国泰民安、繁荣兴盛时,便迎春怒放,异香袭人,但在寺庙荒芜、天下动乱的岁月,就郁郁寡欢、不展花容。据已故方丈释又成法师介绍,1956年,这簇幽兰迎春开放;而十年动乱中从未展露笑靥;1981年落实宗教政策后,它年年迎春盛开,愈来愈繁妍。因此寺僧称为信兰。

现在,这座千年古刹巍峨壮观,修葺一新。在寺庙的中轴线上,依次分布着大山门、观音殿、韦驮殿、大雄宝殿、大颠祖堂和大颠禅师塔。两侧环绕着钟楼、鼓楼、客堂、功德堂、念佛堂、伙房、僧舍等建筑,布局合理,错落有致。1989年12月6日,寺内举行了隆重的佛像开光创建千佛宝塔奠基仪式,潮阳县佛教协会会长、灵山寺住持宝根法师主持了典礼,粤东各地及香港、泰国佛教界人士二千多人参加了典礼,盛况空前。

开 元 寺

开元寺坐落在潮州市甘露坊,是国务院确定的汉地佛教全国



重点寺院。始建于唐玄宗开元二十六年(738),是唐代全国十大州郡敕造的十个开元寺之一。元代称“开元万寿禅寺”。明以后改“开元镇国禅寺”,简称开元寺。开元寺自建寺以来,香火兴盛,是潮汕地区规模较大,保存较完好的一座佛教古刹。

开元寺占地百亩,为比较完整的四合院式佛教建筑群。主体建筑是大雄宝殿,耸立在寺庙中心,周围是观音阁、地藏阁、知客堂、韦驮庙、香积厨等建筑,环绕大殿。

大雄宝殿底为四重檐,双滴水,顶上葫芦,鸱尾为装饰。殿中供奉三世佛,娑婆世界释迦牟尼佛居中,东边是东方净琉璃世界的药师佛,西边是西方极乐世界的阿弥陀佛。均为高达5米的浮金坐像。两侧是形态各异的十八罗汉像。大殿四周是石栏,有78块唐宋石刻树立在周围,石碑上刻有佛教故事,异禽怪兽、奇花瑞草等图案形象,题有“法轮常转,佛日僧辉,皇风永扇,帝道遐昌”,是研究唐宋石刻画像的珍贵文物。大殿前竖着一对唐代经幢,刻有《准提咒》和《尊生咒》经文。

开元寺文物较多,藏经楼内珍藏着雍正版《大藏经》一部,共7240卷。寺内有一座刻有“三韩弟子任国祚”文字的香炉。可以推断当年开元寺曾住锡过朝鲜僧人。还有尊著名的陨石香炉。据说元朝泰定二年(1325),潮州落下一块陨石,当地工匠顺其自然雕琢成香炉。香炉重950斤,高140厘米,口径85厘米。座上刻着飞龙、莲瓣、梅花等图案,棱角分明,细腻入微。与众不同的是,香炉内即使燃烧着熊熊烈火,香炉外却烤不焦一根发丝。这尊香炉六百多年来毫无缺损,是件难得的艺术佳品。开元寺的铜钟也有悠久的历史。这口大钟铸造于北宋政和四年(1114年),重3千余斤。每日清晨敲击,声传四方,余音久久不绝。另有一座明代的金木千佛塔也很珍奇。1989年初,开元寺举办了“开元寺年迎春”大型展览,展品琳琅满目,佳作众多,其中最引人注目的是开元寺前



方丈智诚法师刺血为墨书写的《华严经》。

1982年1月2日(农历腊月初八),开元寺鼓钟齐鸣,香火缭绕,信徒云集,气氛热烈。来自广东、福建以及泰国、香港等地的佛教徒欢聚一堂,在这里隆重举行佛像开光仪式。庆祝开元寺三大殿阁成功修复,千年古刹焕然一新。1989年12月3日,开元寺隆重举行了藏经楼佛像开光典礼。开元寺住持定持法师主持了开光仪式。广州光孝寺、汕头证果寺、潮州灵山寺等佛教界人士一千多人参加。藏经楼内重塑了华严三圣,即毗卢遮那佛、文殊师利菩萨和普贤菩萨,法像庄严。

开元寺的素餐在海内外享有盛誉。慧原法师改变诸方常用动物形状及以荤菜为素菜命名的习惯,而根据各道菜的烹调手法、颜色、形状等不同特色,为本寺推出的十四道新菜,它们分别为:百花迎客、太极开天、鹏程万里、凤毛济美、慧眼圆明、八宝香斋、鹊报乡音、春绿岭南、黄金布地、玉版金钟、翡翠珍珠、六般若密、上品莲台、清白传家。海内外来宾游罢寺庙,坐下来品尝独具特色的素菜,莫不啧啧称美。

广西壮族自治区

洗石庵

洗石庵坐落在桂平县西山风景管理区,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。始建于清顺治三年(1646),康熙三十八年(1699)建成。雍正、乾隆两代都曾修葺。嘉庆十四年(1809)重建。

洗石庵建筑面积1021平方米,有庵门、经堂、佛堂三进堂,层次分明,玲珑多姿。屋顶、屋脊、殿内柱身、梁枋、顶棚、门窗、花格



等都十分精制,极富南方特色,是目前广西境内保存最完整、最华丽的寺庙之一。洗石庵山门墙壁上嵌有清朝重修时的两块石碑。门两旁石柱上刻有对联一副:“天竺俯江流到眼睛岚归爽气,云山经雨洗奇石点头也思灵。”经堂为三开间的楼房,屋顶为硬山重檐,覆金黄色琉璃瓦。楼下供佛像,上为方丈室。经过两旁的石阶上到佛堂。佛堂为一层三开间大殿,外檐柱为整条石柱,内为红漆木柱,下基为宝瓶型石柱。

洗石庵四周风景优美,名胜众多。庵前有唐代建的李公祠。庵后有清朝建的龙华寺及李宗仁建的飞阁。还有乳泉、史隐洞等名胜。西山的古松挺拔俊秀,西山的巨榕蔽日参天,西山的泉水清甜入脾,西山的瀑布洁白如练,优美的自然风光给游人以更多的享受。

贵 州 省

宏 福 寺

宏福寺位于贵州省贵阳市的黔灵山上,又名黔灵山寺。黔灵山由象王岭、檀山、白象山、大罗岭等群山连结而成。山上古树参天,泉石奇特,梵宇宏伟。山前有古佛洞、响石洞、洗钵池。山后有黔灵湖,四周青山环绕,湖水碧波粼粼,岸边有水楼台和石堤长廊,并有圣泉、碑石和二、三小亭错落崖壁。清康熙十一年(1672)创建的宏福寺即坐落其间。

该寺为高僧赤松和尚所建。赤松为禅宗南宗五大分支之一的临济宗第三十三代传人,曾依照佛教丛林规章,设“两序”,立“法规”,续“法派、挂单、传戒”,收集佛教经典,使宏福寺香火日盛。以



后该寺不断增修,规模逐渐扩大,至康熙二十七年已购置百块田产,常住僧30余人,富甲一方,素有“金方丈、银知客”之说,成为西南有名的古刹。宏福寺素有“黔中寺庙之冠”的称誉,与贵阳栖霞寺(东山)并称为“东西二胜”。整个寺院由二、三十个单元建筑和若干庭院组成。有正殿十楹,左右各十楹。山门前有高大牌坊,上书“黔南第一山”大字。寺内分大佛殿、观音殿、天王殿、关帝祠、法堂及藏经楼。内塑有毗卢佛、弥勒佛、释迦佛、观音大士、关羽等像,另有韦陀一尊置于龕旁。中殿大门左右设金刚二尊,前殿置四大天王,塑像生动精美,各具姿态。寺内还建有一座法华塔,塔高15米,由白绵石雕砌,六方六佛,内藏经典,外刻佛祖语录,庄严典雅。

宏福寺在南方名刹中,以其规模、气势和建筑艺术久享盛誉。整个寺院虽经几代建成,但在布局结构及建筑风格上却能浑然完整,协调统一,将中国传统的古典园林和高山园林风格巧妙地结合在一起。

河北省

外八庙

外八庙分布在河北承德避暑山庄北面的山麓。这些金碧辉煌的寺庙众星拱月般围绕着山庄,庞大多样、瑰丽多姿的艺术建筑象征着国家的统一、民族的团结。这里原有寺庙十一座,因其中八座是朝廷派驻喇嘛之所,由理藩院发放银饷,地处塞外,故称“外八庙”。目前尚存七座。是一组气势雄伟,集汉、蒙、藏三民族多彩艺术风格为一体的大型古寺建筑群。



普宁寺

建于清乾隆二十年(1755)。历时四年竣工,占地 23000 平方米。是清政府平定蒙古准格尔部达瓦齐割据势力后兴建的。规模宏大,体系完整,在外八庙建筑群中有着十分重要的地位,实际上是外八庙宗教活动的中心。

该寺系格鲁派寺庙。顺山砌造,平面主体建筑贯穿于中轴线上,分前后两大部分。以大雄宝殿为界,前半部是典型的汉族寺庙建筑,包括牌坊、山门、碑亭、钟鼓楼、天王殿、大雄宝殿等,为伽蓝式布局,其主殿是一座汉、藏、梵混合风格的建筑物,殿外四角分设红、黑、白、绿四色塔。

寺的天王殿中供奉“布袋和尚”像一尊,两侧拱手执法器的四大天王像。大雄宝殿内供释迦、迦叶、弥勒三世佛像。大乘之阁又称三阳楼,阁高 36.75 米,六层,上置鎏金宝顶。内部分为三层,第一层后檐设夹层,上有五尊金漆木雕五方佛以表五智:即南方世界宝生佛以表平等性智;北方世界成就佛以表成所作智;西方世界弥陀佛以表妙观察智;东方世界阿閼佛以表大圆镜智;中央世界毗卢遮那佛以表法界体性智。中部上下贯通,在 1.22 米高的汉白玉须弥座上置一尊闻名中外的金漆大雕千手千眼观音菩萨立像,其高 22.8 米,腰围 15 米,重量 110 吨,用木材 120 立方米,是世界上最高大的木质雕像。两侧各立善财、龙女两弟子。东西山墙一、二层墙壁上是万佛龕,每龕内置一尊无量寿佛,计一万零九十尊佛像;二层南面有三尊三世佛,东西两面有八座形状不同的大如来宝塔,寺内高阁入云,塔台罗列,松柏参天,景色绮丽。

安远庙

矗立于武烈河东岸的高地上,建于乾隆二十九年(1764)。布



局方正密合,占地面积 26000 平方米。有三道山门,最内层周围 64 间房屋。三层重檐的普度殿顶覆黑色琉璃瓦,十分庄严肃穆。殿内供奉绿度母塑像,四壁绘有情景生动的佛家故事壁画;殿前有乾隆御笔卧碑一通,以满、汉、蒙、藏四种文字镌刻。此庙是仿新疆伊犁河北的固尔扎都纲式样建造的,所以又称伊犁庙。

普乐寺

坐落于武烈河东岸,为汉式建筑。它是特为哈萨克、布鲁特(今克尔克孜)等少数民族来承德朝见时观瞻而建的。因主殿是圆亭子式,故俗称圆亭子。乾隆三十一年(1766)开工,次年竣工,取乾隆“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的“普天同乐”之意命名。

寺坐东朝西,占地 24000 平方米,分前后两部分。前殿名宗印殿、含山门、钟鼓楼、天王殿。正殿内供三方佛,两侧为八大菩萨。东西配殿内供金刚塑像。后部是造型独特的三层城,为寺内主建筑。通高 35.5 米,均为石砌方台。第一层置乾隆御制《普乐寺碑》;二层台上四角和四边中心各有琉璃喇嘛塔一座;三层当中圆台上是仿天坛祈年殿而建的旭光阁,阁中央置一立体大型曼荼罗,内供上乐五佛铜像,又称胜乐金刚或欢喜佛。

普陀乘宗之庙

该庙是为庆祝乾隆本人 60 寿辰和他母亲 80 寿辰而建的。始建于乾隆三十二年(1767),历时四载竣工,是外八庙中最辉煌、规模最大的庙宇。当时乾隆考虑前来朝觐祝寿的少数民族王公贵族大多笃信黄教,便下令此庙仿西藏布达拉宫而建,普陀乘宗即藏语布达拉的汉译。寺占地 22 万平方米,庙内有大小建筑物四十座。前部有山门、碑亭,极富藏族色彩的五塔门,光华艳丽的三间四柱七楼式琉璃牌坊;30 余座白台与僧房自由散布在步步升高的山坡



上,最北是气势宏伟的大红台,台高 43 米,正面红墙上浮三色盲窗,红白相间,中线部分自下而上嵌饰有六个黄紫色的琉璃幔幢佛龕,内供无量寿佛坐像,四面有落迦胜镜殿、慈航普渡殿、千佛阁等建筑,最妙的是台顶中央钻出了鎏金铜瓦的万法归一殿殿顶,金光闪烁。

须弥福寿之庙

与普陀乘宗之庙相邻,建成于乾隆四十五年(1780)。是乾隆专为班禅六世来京而建的,形制仿西藏日喀则的扎什伦布寺风格。庙从山角顺山势向上延伸,占地 3.79 万平方米,揉合了汉、藏艺术之长,形式独特。分前后两部分,前部为汉式,有五孔桥、石狮、山门、碑亭、石象、琉璃牌坊等;后部主体建筑为大红台,班禅讲经传法的妙高庄严殿在大红台内部群楼的中央,重檐攒尖,殿顶用流金铜瓦铺盖,每个屋脊上有腾空欲飞的金龙两条,造型十分生动。殿共三层,一层供释迦牟尼佛像和释迦涅槃塔;二层供释迦牟尼佛及两弟子像,两侧为十八罗汉;三层供三尊密宗金刚像,还有可转动的塔,是为皇帝祈祷长寿时所用的。大红台西北的吉祥法喜殿是班禅的寝宫,同样金顶闪耀。庙的最后部是八角七层琉璃万寿塔。班禅到热河受到清皇朝的特殊礼遇,妙高庄严殿内至今存放着乾隆听班禅讲经时两人的坐床。

殊像寺

在普陀乘宗之庙西,建于清乾隆三十五年(1774)。据碑记,皇太后七旬寿辰时,乾隆奉母上五台山进香。五台为文殊道场,有寺名殊象寺,传为文殊现身之处。乾隆有感而发,返回后仿五台殊像寺形制而建,此寺,故名。

寺为汉式寺庙建筑,南向成轴线对称布局。殿后左右有钟鼓



楼,山门殿前有石狮一对,门殿内有哼哈二将,正中为天王殿,供笑弥勒一尊和四大天王塑像。殿北三十五级的高坛上为会乘殿,内供文殊、普贤、观音三菩萨像,像前左右各置三层楠木佛龕,原供铜佛像 304 个,惜被军阀所盗。

溥仁寺

又称前寺,是外八庙中最早建造的一座寺庙,立于武烈河之东。寺建于康熙五十二年(1713)。南向,门额用满、汉、蒙三种文字书写。占地面积 1.1 万平方米,成轴线对称布局,均为汉式建筑。四周护墙环绕,山门上方有康熙御笔题“溥仁”二字。天王殿内供四大天王像。前殿名为“慈云普荫”,面阔七间,单檐歇山式,殿内正中供三世佛,两侧为十八罗汉,殿庑立碑两块。后殿名“宝相长新”,面宽九间内供九尊无量寿佛。

寺内古树参天,殿宇辉煌,雕塑均为清初优秀匠人精心杰作,具有较高的艺术价值。

开元寺

开元寺在河北省邢台市内东北隅,俗称东大寺,约建于唐开元年间。历代多有修葺。五代时,天竺高僧空本曾于后梁乾化年间(911—915)在此翻译佛经。元初,世祖忽必烈曾两次临幸,成为此寺的鼎盛时期。明、清之际,香火渐衰,但仍有高僧在此集会,聆听住持法师讲授教义。寺院坐北面南,占地 45 亩。现存殿宇 4 座,南北两列。三殿前檐下建有四根明正德十三年(1518)浮雕滚龙石柱,高 45 米,柱围 25 米。上有游龙数条,盘柱而绕,或盘荷戏水,或腾云凌空,粗犷雄伟,生动逼真,雕刻工艺十分精美。

寺内两侧有“道德经幢”一座,石质,通高 7 米,呈六面形,分为三截,共十八面,上刻有《道德经》。据《邢台县志》载,经幢文字系



唐代大书法家褚遂良所书,为国内仅存的三座同类经幢之一,极具历史价值。寺内第三殿前有大铁钟一口,铸于金大定二十四年(1184)。钟高2米,下围0.7米,厚15厘米,重3万余斤。钟顶有纽,呈二兽扭斗状。钟壁铸有八卦、日、月、人、兽、牛、鱼等十二种图案和文字。其线条清晰,笔划刚劲,充分显示了当时的高超的铸造工艺。

隆 兴 寺

隆兴寺位于河北省正定县城内东部。据文献记载始建于隋朝开皇二年(586),当时规模较小,称龙藏寺。宋初更名龙兴寺。宋太祖开宝四年(971),赵匡胤率兵攻打太原路过正定,见到城西大悲寺的铜铸观音被入侵的契丹人砸掉,便发下宏愿,再塑金身,敕命在龙兴寺内别铸一尊观音像,十倍于旧。因此,龙兴寺便大兴土木扩建,并改称隆兴寺。又因铸七丈三尺高的佛像而俗称大佛寺。寺由山门、大悲阁、摩尼殿、毗卢殿、牌楼、戒坛、韦驮殿、集庆阁、御书楼及弥陀殿组成。与山门相对的镶有琉璃的照壁,和三座单孔石桥,衬托出寺前端庄凝重。现存建筑中最古老的是摩尼殿,建于北宋皇祐四年(1052)。从空中往下俯瞰,它是平铺着的一个巨大的十字。因为此殿四出抱厦,大殿覆以重檐歇山顶,四出抱厦的单檐歇山顶与下檐相交,使建筑玲珑多变。殿内的悬架结构,也极富宋代特色。殿中供奉如来佛像,双手托膝,肌肤细腻,神态安详。

大悲阁高33米,配上东西两侧的慈氏阁和转轮藏阁等建筑,高低错落,主次分明,具有宋代寺庙建筑的显著特点。大悲阁有扶梯可通顶层,阁内供奉开宝年间铸造的千手千眼观音佛像,像高24米。佛像双手合十,两侧各有四十臂执法轮、宝瓶、宝剑、宝镜、金刚杵等法器,并均有一眼。大佛脚下的石须弥座上是一组精美的浮雕。



慈氏阁内塑高约 10 米的弥勒佛一尊,贯通两层,立像两侧有肋侍一对,塑工精巧,姿态动人,颇具宋风。

转轮藏阁内有直径 7 米的八角形转轮一个,作成重檐八角形亭子的形式,一般用来藏经或供佛,可以左右旋转。

毗卢殿建于明万历年间。殿内供奉的大如来佛像形制奇特,是其他同类佛像所不及的。像分三层,每层均有四尊毗卢佛面向四方,肩以下互相衔接,端坐于莲花座上。莲台上每瓣莲花中都雕刻着一尊坐佛,三层加起来共有一千多尊佛像,而且十二尊毗卢佛的佛冠上也有六十尊小佛,真是妙不可言。

隆兴寺中还藏有一些石碑。最引人注目的是那块“龙藏寺碑”,碑下以方石为座,没有雕刻繁缛的花纹,保持着早期碑刻的古朴风格。碑高 2.1 米、宽 0.9 米。碑上文字规矩,方正有致,用笔朴拙而不失清秀,庄重而不板滞,有一股刚正之气,早在南北宋时期就为金石学家所推崇。它被看成是中国书法的“楷书之祖”。

河 南 省

白 马 寺

白马寺位于洛阳市东 12 公里,北依邙山,南近洛水,是中国佛教的发源地。创建于东汉永平十一年(68),迄今已历一千九百余年的岁月。据记载:东汉永平年间的一天夜里,汉明帝刘庄做了一个奇异的梦,梦见一位神异的金人。那金人身高六丈,背项发光,从空中飞行而来。明帝不知此梦是吉是凶,第二天便询问众臣。一位叫傅毅的大臣叩首答道:梦见的金人是天竺圣人。于是永平七年(64)汉明帝派遣蔡谟、秦景、王遵等十多人由洛阳出发,前往



天竺国寻求佛法。这十多位西行求法者过天山、越葱岭,辗转来到今阿富汗一带的古大月氏国。在那里,他们巧遇印度高僧摄摩腾和竺法兰。乃同腾、兰以白马驮载佛经佛像于永平十年(67)返回中土。第二年汉明帝下令在洛阳城雍门(正西门)外,根据天竺佛寺式样,建造了中国第一座寺院。鉴于佛经佛像由白马驮载而来,遂以白马寺为名。

白马寺建成后便成为东汉最主要的译经场所。摄摩腾、竺法兰首先在这里译出了第一部汉文佛经《四十二章经》,之后天竺僧人昙柯迦罗又译出了第一部汉文佛律《僧祇戒心》。随着佛经汉译本的逐渐增多,佛教在我国日益广泛传播开来。所以尽管后来佛教派系繁多,刹庙林立,但白马寺一直被佛门弟子同尊为“释源”,即中国佛教的发源地。

白马寺原来的建筑规模极其宏伟壮观,千百年来已几度兴衰,现存建筑多为明清两代修建。整个寺庙坐北朝南,为一长形院落,总面积约4万平方米。主要建筑有天王殿、大佛殿、大雄宝殿、接引殿、毗卢阁等,均列于南北向的中轴线上。虽不是创建时的“悉依天竺旧式”,但寺址都从未迁动过,因而汉时的台、井仍依稀可见。整个寺庙布局规整,风格古朴。园内古树成荫,四时落英缤纷,增添了佛国净土的清静气氛。白马寺山门采用牌坊式的一门三洞的石砌弧券门。“山门”是中国佛寺的正门,一般由三个门组成,象征佛教“空门”、“无相门”、“无作门”的“三解脱门”。由于中国古代许多寺院建在山村里,故又有“山门”之称。明嘉靖二十五年(1546)曾重建。红色的门楣上嵌着“白马寺”的青石题刻,它同接引殿通往清凉台的桥洞拱形石上的字迹一样,是东汉遗物,为白马寺最早的古迹。山门左右两侧各立一匹青石圆雕马,身高1.75米,长2.20米,作低头负重状。相传这两匹石雕马原在永庆公主(宋太祖赵匡胤之女)驸马、右马将军魏咸信的墓前,后由白马寺的



住持德结和尚搬迁至此。

走进山门,西侧有一座《重修西京白马寺记》石碑。这是宋太宗赵光义下令重修白马寺时,由苏易简撰写,淳化三年(992)刻碑立于寺内的。碑文分五节,矩形书写,人称“断文碑”。山门东侧有一座《洛京白马寺祖庭记》石碑,这是元太祖忽必烈两次下诏修建白马寺,由当时白马寺文才和尚撰写,至顺四年(1333)著名书法家赵孟頫刻碑,立于寺内的,人称“赵碑”。过东西对称的两碑,便是白马寺的第一殿——天王殿。

天王殿系元代建筑,明清两代均重修,为一座单檐歇山式建筑。殿基高0.9米,长20.5米,宽14.5米,是明朝由原山门殿改建而成的。整个建筑面阔五间,进深三间,四周绕以回廊。屋顶正脊有“风调雨顺”、后脊有“国泰民安”几个大字。殿内两侧泥塑四大天王像。中央佛龕内是明代塑造的弥勒笑像。在佛教传说中,弥勒菩萨将继承释迦牟尼佛位,成为未来佛。可是白马寺天王殿内这尊笑口常开的弥勒佛,却以另一个民间传说为蓝本:相传五代时,浙江一带有位名叫契此的和尚,他经常用一根锡杖肩背一个布袋来往于热闹的街市,人们叫他布袋和尚。这位和尚逢人乞讨,随地睡觉,形似疯癫。他在临死时,说了这样一个偈:“弥勒真弥勒,分身千百亿。时时示时人,时人自不识。”于是人们就把他当做弥勒的化身,并根据他的形象塑造了一尊佛像,供在寺内的天王殿里。这是印度佛教中国化的一个缩影。

天王殿后是一座大佛殿,长22.6米,宽16.3米,殿脊前部有“佛光普照”、后部有“法轮常转”各四个字。殿的中央供奉着三尊佛像:中为释迦牟尼,左为摩诃迦叶,右为阿难。这三尊佛像构成了“释迦灵山会说法像”。这取材于一个佛教禅宗典故。据说有一次释迦牟尼在灵山法会上面对众弟子,闭口不说一字,只是手拈鲜花,面带微笑。众人十分惘然,只有摩诃迦叶发出了会心的微笑。



释迦牟尼见此,就说:“我有正眼法藏,涅槃妙心,实相无相,微妙法门,不立文字,教外别传。”这样,摩诃迦叶就成了这“不立文字,教外别传”禅宗传人,中国佛教禅宗也奉摩诃迦叶为西土第一祖师。白马寺大佛殿的“释迦灵山会说法像”就是根据此传说塑造而成的。三佛旁边,还有手拿经卷的文殊和手持如意的普贤两个胁侍菩萨。释迦牟尼佛像背后是观音菩萨像。殿内还有一口引人注目的大钟,高 1.65 米,重 1500 公斤,上饰盘龙花纹,刻有“风调雨顺,国泰民安”等字,并附诗一首:“钟声响彻梵王宫,下通地府震幽冥。西送金马天边去,急催东方玉兔升。”据传此口钟与当时洛阳城内钟楼上的大钟遥相呼应,每天清晨,寺僧焚香诵经,撞钟报时,洛阳城内的钟声也跟着响起来,因此,白马寺钟声被列为当时洛阳八景之一。

大佛殿之后,是一座悬山式建筑“大雄宝殿”。它长 22.8 米,宽 14.2 米。殿前有一月台,是寺院内最大的殿宇。由歇山顶改为悬山顶,面积有所缩小。殿内贴金雕花的大佛龕内塑的是三世佛:中为娑婆世界的释迦牟尼佛,左为东方净琉璃世界的药师佛,右为西方极乐世界的阿弥陀佛。三尊佛像前,站着韦驮、韦力两位护法天将的塑像,执持法器。两侧排列十八尊神态各异、眉目俊朗的罗汉塑像。这十八罗汉都是用漆、麻、丝、绸在泥胎上层层裱裹,然后揭出泥胎,制成塑像,这种“脱胎漆”工艺叫夹苎干漆工艺,在国内是独一无二的,乃寺中塑像之精品。背后殿壁上还排列整齐地刻镂着五千余尊微型佛像。

大雄宝殿后有接引殿,为一般寺院所罕见。长 14 米,进深 10.7 米。为双层殿基,是寺内最小建筑。殿内供西方三圣。中为阿弥陀佛立像,左边为持净瓶的观世音菩萨,右边握牟尼宝珠的是大势至菩萨,均为清代泥塑。

毗卢阁是白马寺内最后一座佛殿,坐落于清凉台上,系一组庭院式建筑。清凉台原是明帝少时读书乘凉之处,后为摄摩腾、竺法



兰译经之所。在寺中位置最高,长 43 米,宽 33 米,高 5 米。正面大殿毗卢殿为重檐歇山楼阁式建筑,长 15.8 米,宽 10.6 米,初建于唐,元、明、清历代都曾重修。阁内正中有一座砖台座,设一木龕,龕内供奉一尊毗卢佛像,左立文殊,右立普贤,这一佛两菩萨,在佛教中合称“华严三圣”。

毗卢阁外两侧有两座配殿,即摄摩腾与竺法兰配殿,分置二高僧泥塑像,以示纪念。今山门东西两侧尚有二僧之墓。

白马寺东南有一座齐云塔,为方形密檐式砖塔。塔边长 7.8 米,通高 35 米,13 层。每层南边开一拱门,可以登临眺望。旧与清凉台、腾兰墓、断文碑、夜半钟、焚经台合称“白马寺六景”。千百年来,民间流传两句谚语:“洛阳有座齐云塔,离天只有一丈八。”原是五代后唐李存惠修造的九级木结构佛塔,高 500 尺。

寺南还有两座夯筑高土台,台上立着一块“东汉释道焚经台”字样的通碑,这就是“六景”之一的焚经台。这个焚经台记述了佛教徒与中国方士之间的一场角逐,以佛教取胜而告终,汉朝佛教由此兴盛。

“明月欠古寺,林外登高楼。南风开长廊,夏日凉如秋。”这是唐朝诗人王昌龄笔下的白马寺。今天这座著名古刹仍名扬海内外,巍然屹立在邙山脚下。

大法王寺

大法王寺坐落于万仞壁立的嵩山玉柱峰下。据明嘉靖十年(1513)《重修法王寺记》碑载,大法王寺创立于东汉永平十四年(71),仅比白马寺晚三年。传为天竺僧法兰所造,已有一千多年的历史,为我国最早的佛寺之一。三国时改称护国寺。后又多次更名,但习惯称法王寺。该寺为两进院落,占地约一万多平方米。天王殿、大雄殿、地藏殿由南向北一字排开,旁有隋塔、唐塔各一座。大雄宝殿



面阔五间,进深三间,供奉有数尊佛像。殿内两侧墙上有一方金代石刻,上镌《玄悟老人劝请亨公住潭枯寺七律诗》,木庵书册,昭公立石。亨公是承袭了禅宗临济宗和曹洞宗的虚明教亨;木庵是著名诗僧木庵情英,赵秉文称他“书如东晋名流,诗有晚唐风格”。教亨出师后,历任五大寺住持,他曾住持法王寺,晚年住持少林寺。

寺内有《嵩山大法王禅寺第九代复庵和尚塔铭并序》石碑,还有元高祖时代的《汾溪蒲公禅师首行碑》、元末的《嵩山大法王禅寺第二十四代无能了学公禅师道行碑》等。

寺后矗立的隋塔为挺拔俊秀的 15 级密檐方塔。建于隋文帝仁寿三年(603),高 40 多米,塔身砌成半直壁画,塔檐以砖相叠层层挑出,挑檐之外轮廓又层层收分,至上部几层东向内,最上以短短的塔刹封顶。整个塔造型挺拔秀美,实为现存密檐方塔中的上品。塔的南面辟有塔门,入门到塔心室,室内供养汉白玉雕刻阿弥陀佛像一尊,是明代永乐七年(1409)所供。唐塔为单层檐式,高约 10 多米,塔室四角攒尖,塔刹覆钵为砖砌半球形台墩,周镶八块石雕花瓣,仰莲石刻圆盘上置鼓镶式相轮,再上为锥形尖石雕圆球,图案精美,刀笔坦柔,为国内罕见的塔雕艺术。

法王寺的东南方有二山对峙,人称“嵩门”。据说只有每年中秋,皓月才会悬挂于嵩门正中,于是便成为开封八景之一的“嵩门待月”。此时坐于寺口山谷,可以体悟到月印万川的禅境。

少 林 寺

少林寺位于河南省嵩山西麓。嵩山在登封县境内,属伏牛山脉,东西绵亘近百公里,为我国五岳之一。有 72 峰,峰峰有名。东为太室山,有太白、望都、玉女等 36 峰;西为少室山,有望洛、罗汉、钵盂等 36 峰,主峰为峻极峰,海拔 1492 米,像横卧中原的巨人。嵩山先后建有 72 座寺院。这里有中国最古老的北魏嵩岳寺塔,最



早的禅宗寺院少林寺,规模宏大的塔林,最著名的元代观星台,最有史料价值的汉三阙(太室、少室、启母阙),规模宏伟的中岳庙,古朴雅致的嵩阳书院,苍翠清幽的大法王寺等。

少林寺面对少室山,背依五乳峰。据史书记载:少林寺的第一位住持是一个叫跋陀的小乘教和尚,北魏孝文帝元宏太和二十年(496),他从小印度跋涉来到中国,得到虔信佛教的孝文帝的崇拜。因跋陀喜欢隐居幽静之处,孝文帝就让人在少室山下密林深处为他建了一座寺院,取名少林寺。跋陀在寺内收弟子百人,并翻译了随身带来的经典。跋陀圆寂后因无传灯接宗的规矩,其弟子也分散各地传道。数十年后,少林寺成为大乘教的基地。南朝末年,菩提达摩经过三年海上飘泊来到中国宣传大乘佛教。他先在广州光孝寺讲道传教,后被梁武帝接到南京相见。梁武帝以为自己建寺、写经、度僧造像甚多,积有不少功德,而达摩却说“无功德”,所作皆是“有为之事”,不是实在的功德。二人话不投机,达摩便以五叶芭蕉作舟渡江,入魏,来到嵩山少林寺,创立了禅宗。他所传的禅宗不重玄理,而主张坐禅“壁观”,以面壁沉思,屏息众念来领悟禅理,这种简便易行的修养方法自然易于推广,使得后来禅宗成为中国佛教的主流派别,达摩则被中国禅门定为初祖。唐代宗赐谥“圆觉禅师”。由于达摩所传的大乘教对当时流行于中国广大地区的旧禅法是一种革新,因此斗争激烈。达摩去世后,他的弟子们形成了以慧能为首的南宗和以禅秀为首的北宗。南北宗在教义上无多大区别,但在修行上北宗倡导“渐悟”,而南宗倡导“顿悟”,主张“放下屠刀,立地成佛”。经过十几年的争执,至唐德宗时,南宗终于取代了北宗的势力。此后少林寺一直成为南宗一派的传法道场。后南宗内部又分为曹洞、临济、云门、法眼和沩仰五宗,其中以曹、临二宗影响最大。元初后,少林寺明确以曹洞宗为正宗,一直延续至今。



少林寺曾一次被废,二次被焚。被废发生在北周武帝时,当时国内信佛人数占居民一半,生产受到影响,损害了皇室利益。于是建德三年(574)周武帝下令禁佛、道二教。少林寺被废弃,僧众纷纷遣散回乡。七世纪初,少林和尚们因在李世民征战中助战有功,受到唐王大力支持,又重建少林寺。至宋时,寺已聚僧二千多人,楼台殿阁五千余间,占地 36 公顷,藏经近万卷,号称“天下第一名刹”。清雍正年间(1723—1735)皇帝怕武僧造反,放火围攻寺院,将少林寺置于火海中。乾隆以后又加以重修。1928 年,军阀石友三纵火又将名刹付之一炬,这次大火损失严重,火势延续五个昼夜,七进院落只剩下二、三间,无数经典、法器等贵重文物化为焦土。解放后又多次整修,逐渐恢复往昔模样。现寺共七进,总面积约三万多平方米,规模宏大,并有常住院、初祖庵、二祖庵、三祖庵、塔林、甘露台、祠堂及南园等附属建筑。

山门为一殿,面阔三间,雕脊彩瓦,吻兽生动,系清雍正十三年(1735)所建。门上“少林寺”横匾原悬于天王殿,兵火后移此,为清圣祖玄烨亲书。殿内有弥勒佛坐像和韦驮护法神像各一尊。山门后甬道两旁立有唐、宋、元、明、清各代碑铭三十余座,为少林寺有名的“碑林”。其中有王知敬写的大唐天台御制诗书碑,元代日僧邵元撰文的息庵禅师碑,明代的释迦双迹灵相图,扶桑园沙门德始书写的淳拙和尚碑以及书法家米芾“第一山”刻石,明代董其昌书写的天言道公碑,清乾隆的御书碑,吴道子的观音画像碑等。其中以北宋苏轼的《观音赞碑》和元代赵孟頫的《裕公碑》为最佳。

二进院为天王殿。该殿与四进的藏经阁和三进的大雄宝殿均被毁,现已重修好,内有四大天王像。三进大雄宝殿于 1986 年重建。殿内柱基均为雕刻高 1 米多的石狮。藏经阁遗址前后,除钟楼遗址上放重 5.5 吨的金代大铁钟外,神座上放明代弘治元年(1488)铸的 1.75 米高的地藏王铁像和石碑等文物,东配殿为紧那



罗王殿和东客堂,西配殿是六祖堂和西客堂。

方丈院在第五进院落,这是兵火后山门内幸存的第一所建筑。中为方丈室,是历代住持和尚居住的地方。乾隆十五年(1750)高宗弘历曾留宿于此,因此一度易名“龙庭”。站在方丈室门口南望少室山主峰,山坡上横卧一块巨石,约10多平方米,每当夏季雨过天晴,阳光直射石上放射出奇异彩,遥望如白雪一片,晶莹夺目,故称“少室晴雪”,为中岳八景之一。

出方丈室拾级而上,高台上有一座琉璃佛殿,称“达摩殿”,又叫“立雪亭”,相传为禅宗二祖慧可立雪断臂处。慧可,少为儒生,博览群书,通达老庄易学,后出家,精研三藏内典。在40岁左右遇达摩于嵩山洛阳一带游化,即拜他为师。达摩闭门面壁,置之不理,慧可便在门外等候,时数九寒天,大雪过膝,慧可站立雪中不动,第二天达摩仍不许入室,于是慧可砍下左臂献于达摩前,表示求道至诚,达摩才把木棉袈裟和钵盂传他,作为传法的凭证。“衣钵传真”的典故便出于此。亭内佛龕中供奉达摩铜像。亭正中悬挂乾隆御书“雪印心珠”横匾。亭外东墙镶嵌金代模刊的苏轼观音像和观音赞、金代刻制的二祖慧可画像、明代左思明的“炼魔台”三字刻石等。

过了立雪亭便是毗卢阁,又称千佛殿,系明末重建。佛龕中供明代铸造的毗卢佛铜像。殿东、西、北墙上有大型彩色壁画——五百罗汉。高7米,面积320多平方米,其规模之大为全国同类壁画中所罕见。五百罗汉形貌奇特,分为35组,各表达一个故事,据说色彩数年一更。整个三层画面采用重彩平涂法,朱黑和谐,勾勒粗劲有力。线条简炼,笔法流畅。东壁是明代雕刻的阿弥陀佛玉石像。殿内地面上有48个排列成深20厘米的陷坑,据说是少林武僧练拳习武的脚坑遗址。

千佛殿的西厢为地藏殿,东厢为白衣殿。白衣殿内供奉白衣



观音铜像一尊。殿内三面墙上绘有彩色壁画,均系晚清所制。北面和南面绘的是众僧徒手和持械练拳习武的动作,所以千佛殿亦称拳谱殿或锤谱殿,北面山墙上绘湛举和尚在殿前指导僧徒拳赛的情景。后壁北端二间绘“十三和尚救驾唐王”与“活捉郑将王仁则”的传统故事。神罩两侧绘制的是降龙伏虎图,东北和东南壁角是文殊骑青狮和普贤骑白象等。

出寺向西北行一公里,便是初祖庵。这座寺院主要是为了纪念禅宗初祖达摩上山修行而建。庵内有山门、大殿、千佛洞,现存主要建筑为一殿、两亭和千佛阁等。大殿建于北宋宣和七年(1125),木构梁架,斗拱都是典型的宋代风格,是河南现存木构建筑中之杰作。殿内梁柱用16根石柱和弯曲圆木叠成,柱上雕刻的武士、游龙、舞凤、飞天、凤戏牡丹、群鹤闹莲等图,工艺精细,神态生动,体现了宋代中叶绘画和雕刻技艺的水平。大殿东南有古柏一株,相传为禅宗六祖慧能所植,俗称马柏。殿后两亭有宋代书法家的碑石四十余品。初祖庵不远的五乳峰中有一“达摩洞”。洞前立有一片明万历三十二年(1604)雕刻的双柱单孔石坊,洞内有“面壁石”一块,据说是由于达摩在此静坐面壁九年其影入石所致。佛徒们视此为至宝,可惜已毁于兵火。

二祖庵位于钵盂峰上,庵内有大殿、碑碣数道,庵外有古柏及唐、元、明代砖塔三座,庵南有一块巨石叫“石削石芙蓉”,传为慧可断臂养伤处,名“养臂台”。庵前有四眼泉水,虽相隔咫尺,但水味各异。据说慧可在此养伤时吃水困难,达摩知道后使用锡杖点几下,所点之处便涌出泉水,故称“卓锡泉”。南面还有觅心台,为慧可行经处。

寺西300米处,有一片宏大的古塔群,这是安葬历代高僧、住持、大和尚的坟墓,占地约1.4万平方米,共有唐、宋、金、元、明、清历代250多座砖塔和石塔,为我国最大的塔墓群。塔从一级到七



级,为四、六、八角,也有柱体或锥体,空心实心均有,大都雕刻塔铭题记。塔林是我国研究砖石建筑的重要实物资料。

风 穴 寺

风穴寺在河南省汝州市东北九公里处的少室山南麓。寺始建于北魏,距今有 1400 余年的历史。因当时满山野花,芳香郁积,故名香积寺。又因寺北山峰林立,峥嵘奇秀,故名“千峰寺”。隋末,寺院被焚。唐初,又重建寺院。寺院地点定在白马寺石沟中的银洞山下。传说当时物料齐备,正要破土动工时,一阵狂风将砖石木料刮到现在寺址,风点穴位,故名“风穴寺”。又据《风穴寺志略》载:寺东龙山阳坡有大小风穴两个,山因名风穴山,寺因山名。

寺院藏在山谷之中。入山口后,两山夹道,山侧苍松叠翠,流水潺潺,葱郁静雅,蜿蜒曲径。约走 1.5 公里后方见寺院,给人以“深山藏古寺”之感。寺院占地约 50 亩,现存建筑有金代中佛殿、明代毗卢殿和钟楼,寺周有一处大型塔林,为元明清各代和尚的墓塔百余座,仅次于少林寺。另存有历代碑刻和元明清各代佛教造像数十尊。

寺前有接圣桥,传说是拜接乾隆帝圣旨的地方,故名“接圣桥”。桥上青石栏杆雕刻玲珑。桥北是观音阁,为重檐歇山式,飞檐挑角,细工剔透。该阁俗称“水府”。因阁前有大慈泉,碧水喷涌。阁后有东西龙眼、君子、问清、盈科诸泉汇于桥下,泉水环绕“涟漪亭”一周,观音阁恰似水中龙宫,故名。

寺院的天王殿、中佛殿、大雄宝殿依山就势兴建,高低错落有序,与白马寺、少林寺建筑迥然不同。三宫殿、六祖殿、韦驮殿、神堂布局如棋盘。西南角有钟楼,西北角有藏经楼,七祖塔耸立在水陆殿前寺院的中心左侧,俊秀挺拔,给人“五步一楼,十步一阁,抬头一景,转弯另一天地”的扑朔迷离情趣。中佛殿是河南省保存最



完整的金代殿堂建筑。面阔、进深各三间，歇山顶，图案规正，结构严谨，雕梁画栋，比例适当。殿内的石雕、木刻、佛像、菩萨等形神兼备，刚劲潇洒。悬钟阁为三檐歇山式，巍峨高耸，内悬宋宣和七年(1125)所铸大铁钟一口，重 9999 斤，造型古朴，声音浑厚。

大雄宝殿之后，拾级而上，攀登 108 级台阶，穿过方丈殿、罗汉殿，便是望州亭。此处海拔 305 米，临亭俯瞰，寺内亭台楼阁、殿堂碑塔尽收眼底；向北眺望，9 华里处的玉皇山紫霄峰连着紫云峰、香炉峰、沙帽峰、石榴顺峰等九峰，逶迤叠拥着寺院，宛如九条长龙，故称九龙口；向下俯视，山峦环拱，状若莲花，寺院恰居莲台中心。

寺庙中最有文物价值的是寺院右殿后侧的七祖塔。该塔建于唐开元二十六年(738)，唐玄宗赐名七祖塔。塔的形制为四方形，九层，密檐式砖结构，高 27 米，塔的各部比例均匀，造型优美，为唐代早期密檐的典型风格。塔刹由覆钵、相轮、宝盖及火焰组成，塔身和塔刹都保存完好，是唐塔中较为罕见的。

风穴寺周围松柏如涛，群山如障，风光绮丽，自古为寺庙胜地。

黑 龙 江 省

极 乐 寺

位于哈尔滨南岗区大直街，是黑龙江最大的佛教寺院。1983 年被国务院定为汉地佛教全国重点寺院。

极乐寺筹建于 1921 年，建成于 1924 年。据《哈史丛谈》记载，哈尔滨原名傅家甸，位于松花江南岸，这里土地肥沃，人烟稀少。1840 年鸦片战争后，中国一步步沦为半殖民地半封建社会，哈尔



滨也成为沙皇俄国掠夺的对象。20世纪初,随着中东铁路的修建,俄国人大量涌入,东正教也在帝国主义的掩护下在这里传播开来。民间传说南岗是哈尔滨的风水所在,而东正教的教堂正建在龙脊梁上,破坏了哈尔滨的风水。因此,民间呼吁建一座佛教寺院以震慑洋教。1922年正月,哈尔滨佛教界请倓虚法师来哈尔滨主持修庙。因倡议发起人陈青云信奉净土宗,这所新创建的寺院取名“极乐寺”。

极乐寺于1923年夏秋之交破土动工,1924年8月末竣工。共修建了三层大殿、两边配殿、地藏殿、斋堂、佛学院教室、僧室和馆寮等。在寺院佛像开光法会上,哈尔滨及各地香客、居士云集,进行佛事活动。反映了中国民众反对帝国主义、殖民主义侵略的勇气和决心。

极乐寺坐北朝南,进山门后,依次是四层殿堂:天王殿、大雄宝殿、三乐殿、藏经楼,这是极乐寺的主体结构。左边为安养堂、念佛堂、钟楼、斋堂、十方室、膳房、司房等建筑;右边为宿舍、鼓楼、佛学院教室、禅房、客堂等堂室。所有殿堂和法像法器,都装修华丽,庄严辉煌,成为今日哈尔滨一大景观。

极乐寺山门正额刻有“极乐寺”三个大字,为清代状元南通人张謇所书,字体刚劲有力。极乐寺四周是红色的围墙,正面两侧有蓝色磁砖砌成的“法轮常转”四个大字。

钟楼里悬铜钟一口,鼓楼里架着大鼓一面,两楼均为三层结构。天王殿,又称前殿,供奉着弥勒菩萨像一尊,身高2.27米,韦驮菩萨像一尊,高2.30米;两侧东座为广目、增长天王;西座为持国、多闻二天王,都是泥塑,高达4米,十分威武庄严。大雄宝殿里供着释迦牟尼铜像,高3.34米,还有一尊4眼4手观音菩萨莲花座铜像,高2.23米,左右是阿难、迦叶两尊站立铜像,高2.27米。铜像上方悬挂宝盖一顶,殿内装饰着龙绣金花幔帐和刺绣佛图,另



外还有香炉、烛台等器物。

三圣殿里供奉着阿弥陀佛、观音菩萨、大势至菩萨站莲铜像，三尊佛像均高 2.84 米，十分安详、庄严。地藏殿里供着地藏菩萨木像，高 1.47 米。藏经楼为两层建筑，是如光法师 1937 年建造，现楼下供奉释迦牟尼铜像一尊，高 2.40 米。楼上收藏佛经。现有藏经宋版影印《碛砂藏》一柜，计 60 函，《频伽藏》一柜，计 48 函，《龙藏》13 柜，计 678 部。

在寺东 30 米处还有占地约 44100 平方米的墓地。主要建筑有灵堂、比丘塔、七级塔。登上七级塔顶，美丽的哈尔滨市尽收眼底。

湖 北 省

归 元 寺

归元寺位于武汉市内，是清顺治十五年(1658)浙江僧人白光、主峰来此创建的。1983 年被国务院确定为汉地全国重点佛教寺院。现为湖北省佛教协会和武汉市佛教协会的所在地。这里古树参天，花木繁茂，泉清水绿，曲径通幽，是“汉西一境”。

归元寺由北院、中院和南院三个各具特色的庭院组成，拥有藏经阁、大雄宝殿、罗汉堂三组主要建筑，占地面积 17500 多平方米。北院的主要建筑是藏经楼，是一座两侧五开间的楼阁式建筑，高约 25 米，顶为大脊，鱼角搬爪，飞拱飞檐，古朴玲珑；当面为四柱通天，双凤朝阳，五龙戏珠。整个建筑精巧壮观，金碧辉煌。这里藏有许多佛教文物，除藏经外，还有佛像、法物、石雕、书画碑帖及外文典籍，是国内收藏佛像较多的一个佛寺。1935 年太虚法师出访



缅甸时,仰光的佛教徒赠他一尊 1 吨多重的玉石雕成的释迦牟尼佛像,就供奉在这里。这种佛像在我国只有三尊,其他二尊分别列供于北京和上海。藏经阁里收藏的佛经有:清代《龙藏》一部,宋代影印本《碛砂藏》一部,清末民初上海印《频伽藏》一部。另外还有两件珍品:一是清光绪元年(1875),湖南衡山 69 岁老人李舜千书写的“佛”字。“佛”字是在长宽不超过 6 寸的纸上,由《金刚经》和《心经》原文共 5424 个字组成。每个字只有芝麻大,肉眼分辨不清。用 30 倍放大镜看,笔力挺秀,是书法珍品。另一件是武昌僧人妙荣和尚刺血调和金粉抄成的《华严经》和《法华经》,字体娟秀,堪称精品。

南院的主体建筑是罗汉堂,始建于清道光年间,咸丰二年(1852)毁于兵灾,光绪二十一年(1895)重建,1902 年完成,至今有二百年历史。民间有句谚语:上有宝光(成都),下有西园(苏州),北有碧云(北京),中有归元(武汉)。是说这四个寺院的五百罗汉堂是最具代表性的,是佛教塑像的精华。中国汉地佛教供奉五百罗汉是从五代时开始的。当时,吴越王钱氏在天台山方广寺造五百铜罗汉。五百罗汉的名号,最早见于五代的《复斋碑录》,惜今已不存。另有南宋绍兴四年(1134),高道素所录《江阴军乾明院罗汉尊号碑》,将五百罗汉一一起名造姓。归元寺的罗汉堂布局成“田”字型。四个小天井给庞大深邃的殿堂提供了良好的通风和采光条件。罗汉依“田”字排列,殿堂里尽管安放了五百多尊塑像,却没有拥挤之感。这种建筑格局既巧妙又合理。这里的五百罗汉是湖北黄陂县王代父子用九年时间塑成的。黄陂至今是湖北的雕塑之乡,有悠久的泥塑传统,技艺娴熟,艺人辈出。据《归元丛林罗汉碑记》,归元寺的五百罗汉,是以南岳衡山祝圣寺的五百罗汉石刻拓本为依据,进行加工提炼,创造而成的。工艺上采用“脱胎漆塑”,又称“金身托沙塑像”。先用泥胎塑成模型,然后用葛布生漆逐渐



沾巾套塑,称为漆布空塑,最后饰以金粉。它的特点是抗潮湿,防虫蛀,经久不变。两百年间罗汉堂几次受水灾侵袭,但水退后罗汉仍完好无损。

走进罗汉堂,无不被它们的生动形象所感染。只见有的盘腿端坐,有的卧石看天,有的研读佛经,有的驱邪除恶,有的勇武,有的温良,有的天真憨厚,有的饱经沧桑,个个维妙维肖,活灵活现。如第463尊罗汉是陀怒尊者,周围有6个童子,为罗汉挖耳,掩嘴,遮眼等,称“六戏弥勒”。“六”即眼、耳、鼻、舌、身、意。它告诫佛门弟子,不要为凡情所染。塑像中把孩子的天真烂漫,幼稚顽皮和罗汉的慈祥憨厚的神态刻画得淋漓尽致。“数罗汉”是人们游罗汉堂的趣事。据说我们任意从一尊罗汉开始,顺下数完自己的现有的年龄,这最后一尊罗汉的身份、表情和动作,便可昭示数者的命运。这一活动为人们参观罗汉堂增添了不少乐趣。

罗汉堂外侧地藏殿内,供奉着地藏菩萨。殿内的木刻神龛为佳品,其间斗拱飞檐,鱼度搬爪,双凤朝阳,飞龙滚柱,浮雕垂柱,花草人物,均极为精巧玲珑,为国内少有的艺术珍品。

中院的主体建筑是大雄宝殿。该殿初建于清顺治十八年(1661),后经多次维修。现大雄宝殿是清光绪三十四年(1908)重修。大殿正中供奉着释迦牟尼坐像,两侧为其弟子阿难和迦叶像。释迦偏袒左肩,结跏趺坐,庄严静穆。佛像后背是用樟木雕刻而成的“五龙捧圣”的图案。佛像前还有韦驮、弥勒、地藏像。佛像后是一组海岛观音像。只见海岛观音赤足站立,左右侍立着一龙女和童子,背后是一面高达八尺的泥塑悬崖峭壁,足下碧波万顷,怒涛汹涌。整个塑像向前倾覆。人们仰视上去,只见观音衣袖似在飘动,正在汹涌的波涛上迎面向你走来,增加了宗教艺术的感染力。佛像前的供桌,是一件不可多得的木刻珍品。供桌高4丈8尺,横阔1丈2尺,深宽2.5尺,前嵌垂栏,宽1.5尺,高0.6尺,其间分为



五格,深画镂空。图案描绘的是唐玄奘取经回长安时,君民夹道欢迎的场面:有唐僧、孙悟空、猪八戒、沙和尚等《西游记》人物,有李世民以下文武百官、侍卫、庶民百姓;有亭院殿墙,车马山水,幢幡宝盖,香炉蜡台等一应俱全。综观全图,繁复活泼,盛况空前。垂栏下沿为五龙云彩,周围匝绕,以四虎腿支地,生动有力。相传这一樟木雕刻由十人历时一年才完成。

大雄宝殿前的韦驮殿内,供奉着一尊木雕韦驮像,身着铠甲,手持宝杵,威武挺立,用我国古代武将形象表达了古印度神话中“四大天王三十二将”之首的护法神形象。这座木雕系用整块樟木雕成,线条刀法都是唐朝风格,是归元寺的艺术珍品,也是我国雕刻艺术品中的一件宝贵遗产。

归元寺属曹洞宗,又称归元禅寺,它与宝通寺、溪莲寺、正觉寺今称为武汉的四大丛林。

宝 通 寺

位于武汉市武昌大东门外的南麓,武汉四大丛林之一,1983年被国务院确定为汉地佛教全国重点寺院。

宝通寺始建于唐代宝历二年(826)。时兴州(今江西南昌市)开元寺善庆和尚云游到隋州大洪山,修建了“灵峰寺”。835年,唐文宗赐善庆“慈恩大师”的法号,还御书了“维济禅院”的庙额送与灵峰寺。北宋末年迁址武昌,改名“宋宁万寿禅寺”。元代该寺废于兵火。明代成化二十一年(1485)进行了重修并改名“宝通禅寺”。因宝通寺的禅风和镇江金山寺相同,又称“小金山”。康熙十五年到三十年(1676—1691),清政府多次拨银两对古寺进行修复并增建规模,成为武昌首刹。

寺内现有放生池、圣僧桥、接引殿、东西厅、大雄宝殿、祖师殿、禅堂等建筑。整个寺庙建筑随山势而起伏,隐现自然,层叠有致。



寺后有洪山宝塔、法界宫,另有小亭、层石、奇石、幽径、华严洞、白龙泉等胜迹,碑光塔影,林密花茂,让人流连忘返。

洪山宝塔高 45.6 米,塔坐北向南,共有七望,拾级盘旋而上,直达顶层。登高远眺,武汉三镇景色尽收眼底。宝塔原名临济塔,为该寺当时的住持所建。元代至元十七年(1280)动工,至元二十八年竣工,历时十一年建成。塔为七级八方,砖石叠成,塔高 13 丈 3 尺,基宽 11 丈 2 尺,顶高 1 丈 3 尺。据方志记载,原建时每层围均有木质飞檐和护栏,塔下围为砖木结构的围廊,每层八角坠以风铃。因风雨浸蚀,累加修补。清朝同治十年(1871)进行了大规模的重修工程,至十三年才完工;为了长久保留,将原木质飞檐改为石檐,易木栏为铁栏,塔下围廊改为八方石阶。塔顶照原样增高五尺,且用文笔峰式铸铜 13000 斤结顶,以求永固。中华人民共和国成立前,塔已损坏不堪。五十年代和八十年代又进行了两次大的全面维修。

宝通寺内文物有唐铸铁佛、宋朝万斤钟及明石雕狮等。唐铸铁佛是唐天宝年间(742—756)铸造的一尊大佛,高 4 米,底座宽 8 米,重膝盘坐,形象生动。宋代“万斤钟”铸造于南宋嘉熙四年(1240),钟身为铁制,边口镶上青铜,钟体积庞大,沉重。据专家考证,以铁铸钟身,可以减少造价,而以青铜镶边,可使击钟时音色浑厚,悦耳动听。万斤钟四周有“皇帝万岁,重臣千秋,风调雨顺,国泰民安”的铭文,字体清晰。寺内还有一口清光绪年间铸造的铁钟,比“万斤钟”略小而薄,体型庄重而秀丽,上部饰以生动的花纹线条,钟口周缘铸有“皇图巩固,帝道遐昌,河清海晏,天地承平”的铭文,字体刚健遒劲,吸引了不少金石铭文爱好者。

宝通寺正院后面还有一座佛教密宗的坛城——法界宫。法界宫是宝通寺住持松法师所建。持松(1894—1972)是现代名僧,湖北荆门人,1913 年在汉阳归元寺受具足戒。曾先后几次去日本学



习真言宗(密宗),1924年春从日本回来任该寺住持,传戒灌顶,弘扬密宗。法界宫是持松回国后仿唐朝密宗金刚部“五佛曼荼罗”形式建造,为修习密法之用。原设木质密宗戒坛,镂空雕刻,玲珑别致,可惜早废。现存建筑为黄琉璃瓦,五亭结顶,借以表示东西南北中五佛方位。各亭均为镂空大屋脊,飞檐蟠爪,富有民族特色。殿前廊柱,刻有法轮十字羯摩杵,殿基四周刻有双莲瓣,殿前阶下为三孔拱桥,桥外双亭侍立,殿亭相映,景色别致。1954年班禅大师、喜饶嘉措大师先后到过宝通寺,并在这里举行了密宗的灌顶法会。

五 祖 寺

五祖寺位于湖北省黄梅县城北的东山上。东山为大别山山脉,山势险峻,峰岗层叠,风景优美,寺因山而名,又称东山寺,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。距今有一千三百多年的历史。宋徽宗曾为之御书“天下禅林”。当时有殿阁楼台二千五百余间,禅众千人。宋代末年,国势日下,寺毁于兵乱,僧众四散。元朝时,了行禅师入东山,重建五祖寺。从至元到至治年间,经两次大规模的修建,为江汉之间第一大寺,僧众曾达六百余人。元代末期又废,明代再修,明末复毁于战乱。清朝康熙至道光近二百年间,对该寺进行了不断的修建。共建有殿堂僧舍一千七百余间,住僧二百余人。近年来,五祖寺又进行了大规模的整修,先后翻修了真身殿、祖师堂、毗卢殿、圣田殿、天王殿,新塑了佛像,添置了法器,大雄宝殿于1989年奠基,整个寺庙焕然一新。多年来,每年来此地朝山拜佛参观游览道俗达十万余人。港、澳、台及日本、美国的佛教徒及游人也络绎不绝。

五祖寺依山势而建。从南面山麓一天门到山顶的莲峰,以蜿蜒石桥路为主线拾级而上,是新建的石质结构大门,山门是座高



3.3米、宽2米的门楼，门楼的左右两侧是青条石砌成的围墙，依山傍洞，十分险峻。山门内侧有一石桥，称飞虹桥，用青石铺成，横跨谷洞，状如飞虹。迎面是三株高大古老的晋代古油朴树，树围6.6米，盘根错节，枝繁叶茂，树龄达千年以上。在五祖寺的中轴线上修有真身殿、祖师堂、毗卢殿（麻城殿）、圣母殿、天王殿、客房。麻城殿原名毗卢殿。传说宋代时，有个和尚到湖北麻城县化缘，不乞食物，世人以为是黄梅五祖菩萨麻城显圣。麻城老百姓就背砖带瓦到黄梅县东山建成了这座殿堂，取名麻城殿。目前这里陈列着黄梅县出土的历代文物两百余件，其中以清乾隆年间绿松石磨制的编钟最为珍贵。

圣母殿是五祖寺方丈及门人了徽等人为纪念五祖弘忍之母周夫人所建。圣母殿西侧，有白莲溪从山涧流过，声响如琴。这里有苏东坡书写的“流响”和清钟谷书写的“法泉”石刻手迹。真身殿是古寺仅存的清代砖木结构宫殿式建筑。大殿门口的楹联是：“五叶垂芳，教流西极东震；祖恩广被，法传北脉南宗。”大殿内华表柱上也有一副对联：“佛法有因，佛法有缘，有因有缘，皆成佛果；祖传一衣，祖传一钵，一衣一钵，乃是祖师。”对联之上的悬匾上写着“正法眼藏”四个苍劲大字，是前清进士于甘候所书。真身殿后的法雨塔，供奉着五祖弘忍的真身像。真身殿西侧，是方丈室。室内有两件重要文物，一是六祖慧能坠腰石。相传慧能在寺内碓房舂米时，为了加重碓力，在腰间系一石，就是这块石头。石间上刻着“六祖坠腰石”、“龙朔元年”等字，并赋诗一首：“块石绳穿祖迹留，曹溪血汗此中收；应如一片东山月，长照支那四百州。”另一件文物是宋代五祖寺玉印，以汉白玉雕刻而成。印身为正方体，长、高各11厘米，重2.45公斤。印文为篆体，刻有“天下祖庭大满身宝印”，印座上刻有“北宋真宗皇帝于景德间敕雕”字样，是珍贵的历史文物。



在五祖寺周围,有东塔林、西塔林和寺塔林。还有唐、明、清各代僧人墓 60 多座,均为白灰砖石砌成,高 3 米左右,有八角型、圆型、长方型,有锥体、瓶体、喇叭体,有的用扁形独柱石块雕刻,形式多样,是研究僧塔历史建筑艺术的珍贵文物。

玉泉寺

玉泉寺坐落在湖北当阳县 15 公里的玉泉山上。玉泉山,一名堆蓝山,又名覆船山。它海拔 400 米,满山古柏苍松,遍地奇花异草,峥嵘竞茂,四季葱茏。这里谷幽涧深,洞灵石秀,珠泉晶莹清澈,山溪蜿蜒奔泻,风光绮丽,美不胜收,被称作“三楚名山”。驰名中外的古刹玉泉寺就静卧在玉泉山的脚下。1983 年国务院确定玉泉寺为汉地佛教全国重点寺院。

玉泉寺历史久远,是湖北省最早的佛教寺庙。早在东汉建安二十二年(218)普净和尚就在这里结茅为庵,打坐修行。隋开皇年间,佛教天台宗创始人智顓和尚在这里正式创建了玉泉寺。唐朝时,禅宗北宗神秀从黄梅东山寺来此弘扬禅法,四海倾仰。宋朝时,玉泉寺达到鼎盛。宋真宗天禧元年(1021),明肃皇后敕建玉泉寺,扩建后规模宏大,殿宇辉煌,为楼者九,为殿者十八,三十七进僧舍,占地左五里,右五里,前后十里,并改为“景德禅寺”,成为“荆楚丛林之冠”。玉泉寺自智顓法师开创后,高僧辈出。唐代有高僧神秀、一行、神会;宋代有慕容、务本;元代有藏山、钟山;明代有常镇、无寂;清代有莲月;近代有祖印;建国后有尘空、超明法师。他们在玉泉寺讲经说法,对佛教文化作出了巨大贡献。

玉泉寺原为十方古刹,但自明末开始,演为“八堂十三家”。八堂分别指东禅堂、西禅堂、般舟堂、观音堂、退居堂、藏经楼、圆通阁、小关庙,另加毗卢殿、大士阁、送子庵、大关庙、大云寺五家,合称十三家。



大雄宝殿前放着一口隋代铁镬,重 1.5 吨,高 89 厘米,口沿直径 157 厘米。其上铸有铭文:“隋大业有十一年岁次乙亥十一月十八日当阳县治下李慧达建造铁镬一口用铁今秤三千斤永充玉泉道场供奉。”造型浑厚古朴,距今一千三百多年历史。此外,还陈列着元代的铁钟、铁釜,明清的鼎、炉和碑刻。在大雄宝殿左侧,有座碑亭,碑上刻有手托法轮、足蹈莲台的观音像,线条流畅,笔触细腻,神态自然,相传为唐代大画家吴道子所画。

大雄宝殿前平列着两口方形的荷花池。池塘里培育着世间罕见的并蒂莲花。莲花和菩提树、娑罗树、龙脑香一起,列为佛教的四大圣树。这里的莲花每朵有千枚花瓣,紧紧环抱着中间的两个花蕊。色彩由外瓣的粉红色渐渐向深红过渡,心部转为胭脂色,娇艳无比。传说此地并蒂莲原产浙江舟山群岛,隋朝开皇年间,寺中有位白意长老,到普陀进香朝拜时带回一支,种在玉泉寺池内。现在的并蒂莲就是它繁衍的后代。

沿大雄宝殿右侧的台阶拾级而上,便是毗卢殿。过去这里是当阳县出土文物展览馆。1990 年 8 月,玉泉寺在毗卢殿新塑了五百罗汉像。这五百罗汉像,吸收了北京碧云寺、成都宝光寺等地罗汉塑像的长处,栩栩如生,为玉泉寺增色不少。

中国古典文学名著《三国演义》中的“玉泉山关公显圣”的故事,为玉泉山和玉泉寺增添了一层神话色彩。相传建安二十四年(219),关羽大意失荆州,败走麦城,被吕蒙所害。关公死后阴魂不散,悠悠飘到玉泉山,大呼三声“还吾头来!”被普净法师所劝。关羽所骑的赤兔马也悲愤不已,四蹄击土,跃出大坑,泉水涌出。关羽心如刀绞,泪如雨下,滴到水里如串串珍珠,就形成了珍珠泉,又称跑马泉。现位于玉泉寺左侧的翟寒山下,泉水中冒出一串串水泡,恰似珍珠一般,水质洁净清澈。宋代苏东坡题为“漱玉喷珠”,明代袁宏道称为“珠泉跳玉”。在珍珠泉右山麓,竖立着一座一丈



高的石望表,柱顶蹲着一双昂首仰天的石兽,正面刻着“汉云长显圣处”,背后落款为“万历孟秋月吉旦建立”。立碑时日为明神宗万历四十四年(1616)。

古时,玉泉乳窟洞的溪水畔,茗草丛生,叶如碧玉,其形状如掌,制作的茶叶被称作“仙人掌茶”。此茶清香滑熟,饮之能还童振枯。现在,玉泉林场恢复了仙人掌茶的生产。到玉泉寺的游人香客都要摘仙掌试清泉,品尝一杯玉泉茶。在般舟堂院内,有两棵桂花树,枝繁叶茂,“叶似碧玉花如金,异香扑鼻醉人心”。这是世上稀有的“月月桂”。除了最热和最冷的两个月外,一年四季总是金花满枝,浓香四溢。

章 华 寺

章华寺位于湖北省沙市市太师渊,为荆楚名刹。据寺内碑文记载,该寺始建于元代泰定年间,即1325年左右。另据史料记载,该寺的位置正是楚灵王五行宫古章华台的遗址,章华台是楚灵王于公元前535年所建。因此,章华寺当初又名章台寺。清代章华寺重修。鼎盛时期占地约14.7万平方米,殿宇建筑面积1.2万平方米。有山门、天王殿、财神殿、韦驮殿、大雄宝殿、观音殿、弥陀殿、藏经楼、禅堂、念佛堂、净月堂、斋堂、客堂、方丈室等主体建筑,规模巨大,雄伟壮观。整座寺庙为宫廷式建筑格局,布局合理,金碧辉煌。清光绪年间,章华寺高僧净月奉旨进京,深得慈禧太后及皇宫大臣赏识,赐其《龙藏》一部、銮驾半副以及其他宫廷珍品,净月被封为四品大僧正和钦命方丈。从此,章华寺名声大振,香火兴旺,成为湖北佛教三大丛林和长江流域最有影响的寺庙之一。章华寺内的章华古梅、沉香古井、银杏古树、石碑古刻被称为“四古之绝”。其地下还有春秋时的贝壳路和东汉时的大汉砖等。1956年,章华寺被列为湖北省第一批重点文物保护单位。



湖 南 省

麓 山 寺

位于湖南省长沙市西郊的岳麓山上,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。岳麓山是南岳 72 峰之一,海拔 295 米,与湘江相依。这里古木参天,幽涧蜿蜒,山麓秀美,风景宜人;夏日枫树葱郁,浓荫覆地,深秋层林尽染,红叶似火。杜牧的“停车坐爱枫林晚,霜叶红于二月花”就是对此景色的真实描写。麓山寺殿堂掩映在青山绿水之间。岳麓山的林涛绿海,湘江的碧波荡漾,古寺的暮鼓晨钟,使古刹充满了永久的魅力。

麓山寺又名岳麓寺、慧光寺、麓苑、万寿寺。创建于西晋武帝泰始四年(268),是第一个到湖南传播佛教的僧人竺法崇所建。它不仅是湖南第一座佛教寺庙,也是我国早期的佛寺之一。唐代麓山寺处于极盛时期,这里殿堂雄伟,规模宏大,头山在湘江之滨,二山在今天的麓山门,大雄宝殿在今天的岳麓书院处,前门有放生池,西侧有钟鼓楼,其间有舍利塔、观音阁、藏经楼、讲经堂、法华泉,直至山顶法华台。盛唐许多书法家、文学家、诗人游览至此,留下了千古传颂的佳作。中唐以来全部被毁。847 年后逐渐恢复,建筑范围在青风峡以上。宋代妙光和尚在清风峡寺的旧址重建了大雄宝殿、观音阁、万法堂、藏经楼等建筑,赐名“万寿寺”。清代,对寺院又进行了几次大规模的修建,使得大雄宝殿、法堂、方丈室、前殿都焕然一新。此时被称为该寺的中兴时期。二十世纪以来寺院几度兴废,直到 1983 年被定为国家重点寺院时才真正兴盛。先后修复了大雄宝殿、弥勒殿、讲堂等,现在寺内僧众济济,佛像齐



备,藏书甚丰。

麓山寺保存了珍贵文物《麓山寺碑》,由唐书法家李邕所撰并书碑记,唐开元十八年(730)刻于麓山寺,后移置岳麓书院旁。清咸丰年间移嵌于岳麓书院楼壁间,保存完好。碑高 2.72 米,宽 1.33 米。碑额篆书“麓山寺碑”四个大字。碑文 1413 字,采用骈体文,词藻华丽,叙述了自晋太始年间建寺至唐开元立碑时,麓山寺的兴废和历任方丈禅师弘扬佛教的事迹,描绘了岳麓秀丽的风景,字体秀丽,遒劲有力。碑后有宋代四大书法家之一米芾书写的“襄阳米芾同广惠道人来元丰庚申元日”16 个字。世人称此碑为“北海三绝碑”,即碑的文、书、刻都达到了绝佳的程度。

开福寺

开福寺在历史名城长沙市区内,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院,也是湖南省佛教协会的所在地。

开福寺历史悠久。民间有“先有开福,后有长沙”一说。早在五代十国时期,楚王马殷据此设会春园,后施舍给保宁和尚作寺院。后唐明宗天成二年(927),保宁据此修筑殿堂,创建开福寺。当时香火兴盛,有近千名僧人住寺。宋朝是开福寺的鼎盛时期,庙宇壮丽,名僧辈出,佛事兴隆。寺内及附近有紫微山、碧浪湖、白莲池、龙泉井、放生池、鸳鸯井、凤嘴洲、木鱼岭、楔亭、嘉宴堂、会春园、回步桥、舍茶亭、清泰桥、舍利塔、千僧锅等十六景。整座寺庙依紫微山而立,后有碧浪湖,寺内古樟掩映,碧水萦绕,幽静深远。南宋理学家张栻的《题开福寺》,以优美的笔调描绘了开福寺的秀丽景色。北宋初年,开福寺出了位擅长医药的洪蕴和尚。宋太祖赵匡胤召见他,赐紫衣袍,封号为“广利大师”。宋太宗赵光义诏求医术药方,洪蕴和尚将自己多年积累的数十付处方献给太宗。宋真宗时,洪蕴出任僧官。徽宗时开福寺道宁和尚(?—1113)被称



为开福寺的中兴祖师。据《五灯会元》记载,道宁为歙溪(安徽省歙县)人,初为道士,后在金陵(南京)蒋山削发为僧,从禅宗临济宗修学。后任开福寺住持,修治庙宇,僧侣云集,达 500 人。道宁圆寂后,有五色舍利,弟子门徒建道宁舍利塔。道宁的嗣法弟为了阳月庵善果,其后传承依次为:老衲祖师、月林师观、无门慧开、法灯觉心。其中觉心是来华求法的日本僧人,他于 1249 年来宋学习禅法,回日本后驻锡日本纪州兴国寺,受到龟山、宇多两位天皇的赏识,圆寂后赐“法灯贺明”国师的谥号。宋代开福寺的住持高僧还有紫珂、佛果克勤、进英、宁智禅师等。

明清时期,开福寺几经沧桑。明太祖洪武四年(1371),澈堂禅师重修殿堂。明世宗嘉靖年间(1522—1566),寺宇倾毁,吉藩与当地士绅将它重建起来。明末又毁于兵火。清朝又有过四次重建。第一次是清顺治十七年(1660),由住持佛果禅师主持修建。第二次是康熙八年(1669),由当地官宦、士绅捐助,重修天王殿。第三次是乾隆三十七年(1772),寺宇被焚后,当地巡抚梁国治命僧募修。第四次是乾隆六十年(1795),也因火灾,寺宇被焚,复为修葺。清末文人王运、王先谦、诗僧寄禅等 19 人在开福寺组织了“碧流浪诗社”,常相聚这里拈香拜佛,赋诗填词,传为文坛佳话。至今寺内还存有《长沙开福寺碑》,记载了这段盛事。清末诗僧笠云(1837—1908)在寺内创办了“湖南僧立师范学堂”,对培养僧伽人才作出贡献。1905 年,他应日本佛教界之邀,率领门徒东渡日本,参观访问,共商佛事。1911 年,诗僧海印在开福寺设中华佛教总会湖南支部。1919 年,住持慧修重修毗卢殿。后宝生和尚任开福寺住持,1922 年至 1924 年间,先后主持重修了大雄宝殿和三圣殿,并邀请天台宗僧人空也法师来寺内举办湖南佛学讲习所,直到解放前夕,一共办了四期。可见,兴办学校,培养僧伽新人是开福寺的一大传统。

1952 年政府拨专款修复开福寺,使殿堂楼阁焕然一新。寺内



建立佛教丛林制度,明真法师任住持,对外开放。开福寺僧人发扬佛教“一日不作,一日不食”和“农禅并重”的优良传统,办起了手工业生产合作社,从事织布生产,后发展为工厂。十年动乱中,开福寺与其他寺庙一样,停止了佛教活动,僧众流散。从1980年起,这座千年古刹又恢复了生机和活力,天王殿、大雄宝殿和毗卢殿逐步得到了修复,佛像、菩萨像和罗汉像也重新塑造。散失文物相继收回,僧人回到寺庙。由于湖南省和长沙市佛教协会都设在开福寺,这里成为湖南省佛教活动的中心。

开福寺的山门为清代建筑,古朴别致。有三个门洞,中间门洞两侧有清嘉庆十一年(1806)书法家韩葑所写的对联“紫栖楼风,碧波潜龙”。字体2尺见方,苍劲有力。正门上方是光绪十七年(1891)江南福山镇总兵陈海鹏题“古开福寺”四金字横额,古朴大方。两侧边门比正门要矮小一些,门上方的横额分别是“回头”、“是岸”。山门上有许多佛像、花草、树木的雕刻,十分精致。门前还有一对石狮,一对石象,增加了寺庙的威严和肃静。

开福寺整个建筑以宫殿式结构为主。殿堂分三进,山门内,中轴线第一个殿堂是天王殿,第二进是大雄宝殿,第三进是毗卢殿。东边从前向后依次是客堂、斋堂、摩尼所、方丈室、藏经楼,西边分布着讲堂、禅堂、念佛堂等。寺内还有放生池、宝鼎、碑刻、石雕等。盖黄绿色琉璃瓦,殿宇用许多根圆石柱支撑,屋顶正脊塑有狮子滚绣球和佛教的传统故事,四壁和脊吻龙腾凤舞,空瓶、法轮,直插云霄。四角飞檐垂有风铃,铃声随风飘扬。放生池绿水盈盈,轻波荡漾。殿前屋后的腊梅、月桂、芭蕉等花木,把寺庙装点得生机盎然,轻香四溢。

天王殿内供奉着弥勒佛像,两边是四大天王像。这里原来是三圣殿,供奉着西方三圣,中间是现世释迦牟尼佛,左边是东方净琉璃世界的药师佛,右边是西方极乐世界的阿弥陀佛。1980年重



修时把三圣殿改成天王殿。大雄宝殿又称大佛殿,正中供奉着释迦牟尼佛像,两边是迦叶和阿难像。大殿石柱上有一副有趣的对联:

斋鱼敲落碧湖月,觉觉觉觉,先觉后觉,无非觉觉;
法钟撞破麓峰云,空空空空,色空相空,总是空空。

毗卢殿正中供奉毗卢遮那佛像。两旁是五百罗汉像,雕塑精细,形态各异,有的托腮搔耳,有的开怀捧腹大笑,也有的怒目暴睛,凛凛可畏,形象栩栩如生。

祝 圣 寺

祝圣寺坐落在湖南衡阳市南岳区的南岳山脚下,是南岳最大的佛教丛林,该寺是国务院确定的汉地佛教重点寺院。

该寺历史悠久。据《南岳总胜集》记载,夏朝的君王大禹在这里修建了清宫,唐代高僧承远(712—802)在这里创建寺庙,名叫弥陀台寺。由于承远法师信奉净土宗,以称念阿弥陀佛名号和追求西方极乐净土为宗旨,这里也是净土宗的道场之一。弥陀台寺自建立之后即成为天下名寺。宋徽宗赐名“神霄宫”,后又改名胜业寺。清朝康熙帝南巡,大兴土木,把它扩建成行宫,规模宏伟,后因康熙没有来此而改名祝圣寺。

祝圣寺周围古树参天,奇花异草众多。殿堂依山而建,错落有致,金碧辉煌,曲径通幽。从牌坊高耸的山门入寺,中轴线上依次分布着天王殿、大雄宝殿、说法堂(楼上为藏经阁)、方丈室四进大殿。东边厢房有客房、斋堂、香积厨、药师堂、库房、祖堂。西边厢房有禅堂、万古不磨(今接待室)、罗汉堂等。此外还有不少僧舍库房及招待所等建筑。

祝圣寺最有特色的艺术品是罗汉堂的罗汉像。这是清朝光绪年间,祝圣寺僧人心月和沿根据常州天宁寺的五百罗汉拓本,经过



三年的艰苦的艺术再创造,在青石上雕刻而成。所刻罗汉神态、动作因人而异,有的执禅杖,有的挥禅帚,有的闭目养神,有的笑容可掬,有的怒气冲冲……形象生动传神,造型千姿百态,雕刻精致细腻,是祝圣寺的一座艺术宫殿。可惜十年动乱中遭到严重毁损,保存下来 100 多尊。近年来,祝圣寺精心加以修复。

福 严 寺

福严寺坐落在南岳衡山掷钵峰下。这里松杉茂密,修竹掩映,古藤纵横,为南岳胜景所在。该寺是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

福严寺是六朝陈代光大元年(567)由高僧慧思和尚创建。当时名叫般若禅寺,又名般若寺。唐朝先天三年,怀让禅师来到南岳,驻锡于此。今天福严寺的山门上有“天下法庭”的横额,两边有“六朝古刹”、“七祖道场”的竖联,即是指这一段历史。宋朝时,改名为福严寺,一直沿用至今。当时,寺中有位名叫福严的僧人增修寺院,并栽柏树 10 株,福严寺因此得名。明清时福严寺香火兴盛。近年来,南岳佛教协会在有关方面的支持下,将福严寺修复一新,并隆重举行了佛像开光法会。寺内有 30 多位比丘尼。

福严寺殿堂、佛像基本上是按照历史原貌修复的。寺内的殿堂有岳神殿、方丈室、祖堂、莲池堂、右神堂、左斋堂、云水堂、藏经阁、法堂等建筑,虽规模不大,但布局规整,形成一个完整的寺庙整体。

在福严寺东边,有一股清泉从方形石井里涌出,这就是“虎跑泉”。泉旁有块石碑,记载着这泉的来历。慧思建般若寺后,见寺周围没有水源,就将寺僧领到山下,举起锡杖用力向沙地刺去。一会儿,一股泉水涌流而出,徒弟们把泉口扩大成井,这就是“卓锡泉”的来历。有一天慧思和徒弟们来泉边汲水时,见丛林中窜出一



只猛虎,从泉边衔起慧思的锡杖走到般若寺后的岩石前,大吼三声,泉水就从岩石里流了出来。慧思在泉边修一石井,命名为“虎跑泉”。这两处奇异的泉水至今潺潺不断。

福严寺右侧有一颗古银杏树。据《南岳志》载,这颗古银杏树是慧思亲植,有一千四百多年的历史。现在这棵银杏树仍枝叶繁茂,树围有 1.5 丈,是福严寺一景。福严寺东,有著名的“磨镜台”。相传这里是怀让磨镜传法的地方。福严寺前后,有许多石刻,有唐朝宰相所刻的“极高明”石刻,此石台就是高明台。旁边岩石上另有一石刻,中间是“佛”字,两侧为“高无见顶相,明不借他光”。这是注解“极高明”石刻的含义,指佛像极高,佛光极明。还有“慧思禅师三生塔”,相传慧思三生遗骨都藏在其中。

南 台 寺

南台寺位于掷钵峰下,在慧思三生塔南面,距福严寺约 3 华里,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

南台寺历史悠久。南朝梁天监年间(502—519),高僧海印禅师在这里创寺。唐天宝年间(742—756),禅宗高僧希迁(700—790)来到南台寺。希迁,俗姓陈,端州高要(广东高要县人)。他到南华寺投慧能门下,受度为沙弥。慧能逝世后又前往江西吉州青原山净居寺,拜行思禅师,后又到南岳拜怀让为师。唐玄宗天宝初年(742),希迁离开青原山来到南岳,住南台寺。寺东有大石,平坦如台,希迁就在石上结庵而居,世称“石头和尚”。该寺也定名为南台寺。希迁与马祖道一被视为并世二大士。圆寂后谥“无际大师”。希迁的弟子众多,著名的法嗣有药山惟俨、天皇道悟、丹霞天然、招提慧朗等。药山惟俨传法云岩昙晟,又续传洞山良价,曹山本寂,形成禅宗曹洞宗。希迁的禅法,到五代时衍为云门、法眼两宗。后传入日本、朝鲜。所以南台寺被尊为“天下法源”。



宋朝乾道元年(1165),无碍和尚拄锡南台寺,并加以扩建。元朝时期沦为废墟。有僧人在衡山另建寺庙,故有老南台、新南台之分。现存的南台寺是清光绪年间(1875—1908)由淡云和尚在南台寺旧址上修建的,经营十余年,主要殿堂有佛堂、关帝庙、禅堂、祖堂、云水堂、禅房、山门、庙墙等,建筑雄伟,巍峨壮观。1987年11月20日,南台寺举行了隆重的开光法会,千余名佛教徒参加这一盛会。

南台寺还有一段“梅晓赠经”的中日友好佳话。1903年,日僧梅晓来到南台寺,他自称是希迁第四十二代法孙,前来拜谒希迁祖塔,联接宗源。淡云法师厚礼相待,向他讲述了发现梁天监年建、沙门海印所刻的“南台寺”石刻经过,并请他参观了建寺情况。梅晓深受感动,许下宏愿:要在寺宇落成之时,赠寺佛经。梅晓回国后四年,终于把成套的藏经从日本运送到南台寺。

藏经包括黄檗藏经、高丽藏各宗禅师语录等各一部,共700多卷,十分珍贵。淡云和尚为接受这批宝藏,设禅斋,立道场,举办了七天隆重的法会。淡云与梅晓亲手翻新海印题刻的“南台寺”,重树“南台禅寺碑”和希迁和尚的“草庵歌参同契”石刻。梅晓归日后,淡云请王运撰写了《日本僧赠南台寺藏经记》刻于石。这段中日两国僧人的友好交往,至今传为美谈。

今日的南台寺周围绿树环抱,翠黛含烟;寺内花草繁多,绿叶扶疏;周围曲径通幽,清泉如漱。千年古刹,殿堂整洁,佛像庄严,是南岳“别有洞天”的胜地。

上 封 寺

上封寺在东汉时期是道教宫观,称“光天道观”。隋朝初年定为第二十二福地。隋大业年间(605—618),隋炀帝南巡至此,下旨改观为寺,赐名上封寺,至今已有1300多年的历史。清朝末年,寄



禅(1851—1912)法师任上封寺住持。寄禅,名敬安,别号八指头陀,俗名黄读山,是我国近代著名的诗僧。

上封寺历经兴衰。50年代遭火焚,现在按历史原貌进行重修。现存后殿一座,三开间,为清代建筑。寺周有高五丈的古树,寺后山顶有望月台,为南岳胜景。“衡岳千仞起,祝融一峰高。”自古以来,人们将登临祝融峰观日望月、进上封寺烧香拜佛视为一大乐事。

吉 林 省

般 若 寺

般若寺坐落在长春市中心,占地7200多平方米,是长春市规模最大、保存最为完好的寺庙。它始建于1923年,1931年迁址重建,更名为“护国般若寺”。

寺院有左、中、右三门。门楼翘角飞檐,错落有致,建工精巧,宏伟壮观。门侧红墙上书有黄底黑字“南无阿弥陀佛”,一字占一堵墙面。

寺院内有两座大殿,即天王殿和大雄宝殿。东西数十间厢房,为禅堂、斋堂、藏经楼等。天王殿前伫立一座汉白玉石碑,记述着般若寺建寺的始末。石碑两侧有钟楼和鼓楼。天王殿内金色的弥勒佛坐像,慈光四照,舒眉展眼,祥和良善,笑容可掬。两侧为四大天王像,背后立有韦驮像。

出天王殿北门是庄严的大雄宝殿,斗拱交错,檐牙高啄,煞是雄伟。大殿内画栋雕梁,壁画重彩。最引人注目者为两米高的释迦牟尼佛塑像,塑像两侧群列着十八罗汉像。大佛背后是面朝大殿北门的巨型观世音菩萨像。



江 苏 省

栖 霞 寺

栖霞寺位于南京市东北二十余公里处的栖霞山上,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

栖霞寺始建于南齐永明元年(483),距今已有一千五百余年的历史。栖霞寺为江南三论宗的发祥地。三论宗是中国佛教的宗派之一,渊源于古印度大乘佛教的中观学,以《中论》、《十二门论》、《百论》为主要经典依据,宣扬诸法性空的理论。栖霞寺历史上几易其名,南齐永明时称“栖霞精舍”,唐时易名“功德寺”,南唐时改寺额,为“妙因寺”,宋太平兴国五年(980)改称“普三寺”,宋景德四年(1007)改称栖霞寺。后又更名“崇报寺”、“虎穴寺”。明洪武五年(1372),太祖敕书“栖霞寺”,一直沿用至今。

栖霞寺占地40余亩,有山门、天王殿、毗卢殿、藏经楼等大小殿堂几十所。进入山门,是弥勒佛殿,殿内供奉弥勒佛像,背后侍立韦陀天将。出弥陀殿入天井,天井两侧为斋堂、殿堂等。拾级而上,是寺内的主要殿堂——毗卢殿。出毗卢殿,即入方丈室,拾级而上,是念佛法堂和藏经楼。藏经楼内珍藏有《大藏经》七千余卷,另有各种书籍一万四千余册。

寺外右侧是舍利塔,始建于隋文帝仁寿元年(601),后唐时再建。塔用白石砌成,高约15米,为八角五级,构筑别致,须弥座以五层密檐式塔室构成。全塔不仅结构精巧,而且雕刻华丽细致,人物栩栩如生,堪称精品。

从舍利塔往东便是千佛岩。内有佛像五百余尊,其中最大的



佛像是无量寿佛,高约 10 米。左右两侧是观音、大势至菩萨立像,组成“西方三圣”。周围岩壁上遍布佛龕和佛像。这些佛像精美壮观,反映了古代工匠的聪明智慧。

栖霞寺在中国佛教史上具有特殊的地位。江苏省佛教协会设在栖霞寺,中国佛学院栖霞山分院也设在寺内,成为我国佛教教育的基地之一。

灵 谷 寺

灵谷寺是南京著名寺庙之一。位于南京市东部钟山东侧,与明孝陵、中山陵毗邻。1983 年被国务院列为汉地佛教全国重点寺院。

灵谷寺原名开善寺,是南朝梁武帝所兴建,原地址在钟山南麓独龙阜。唐末乾符年间改名为宝公院。明朝建都南京后,明太祖迁寺于钟山东南麓,赐额“灵谷禅寺”。几经沧桑,如今的灵谷寺主要有山门、天王殿、大雄宝殿、无量殿、宝公塔等建筑。

山门正门“灵谷寺”三字为于右任所书。入门有佛龕,供奉弥勒佛,佛龕背后为韦驮菩萨。从前殿经甬道到大雄宝殿,殿内供奉释迦牟尼佛像和迦叶、阿难二弟子像,两侧列十八罗汉像。殿内藏明版藏经和古钟。进入解脱门有玄奘纪念堂,中供玄奘法师坐像,像前立玄奘法师顶骨纪念塔一座。塔为木构,内藏玄奘顶骨。

灵谷寺的主建筑为无梁殿,高 22 米,宽近 54 米,深近 38 米。整个建筑都用砖造,不施寸木。殿中供三大佛,两旁塑二十四天。1928 年国民政府将无梁殿改为国民革命将士纪念堂。

鸡 鸣 寺

鸡鸣寺位于鸡笼山东麓山阜上,是南京最古老的梵刹之一。它的前身是同泰寺。唐朝诗人杜牧《江南春》中有“南朝四百八十



寺,多少楼台烟雨中”之句,其首刹就是鸡鸣寺。

由鸡鸣寺路左侧循石级缓步而上,一座黄墙洞门迎面而立,洞门正中“古鸡鸣寺”四个金字跃入眼帘,这就是鸡鸣寺的山门。步入山门,左为施食台,古时为杀人场,相传为处决犯人之刑场,后朱元璋将行刑杀人之地改作祀神宣法之所。

由施食台往前,为弥勒殿。其上为大雄宝殿和观音楼。大雄宝殿之东为凭虚阁遗址,西为塔院。一座七层八面的药师佛塔即立于此。它是1990年重造的,高约44米,外观为假九面,实为七级八面。

观音楼左侧为豁蒙楼,楼甚轩敞。豁蒙楼东为景阳楼,在这座楼上,游人凭栏远眺,情景至雅。

千年古刹鸡鸣寺建筑壮丽宏伟,环境幽雅清静,加上处居城中,自明清以来,朝山敬香的善男信女不绝于途,香火之旺,享誉南京。

兜 率 寺

兜率寺位于南京市江浦县老山西华峰下的狮子岭。相传地藏菩萨在西华峰坐了一夜,后山的石头忽然从地下冒出,模样很像一头狮子,狮子岭因此而得名。人们通常也把兜率寺称为狮子岭,从远处看,兜率寺亦恰如一头雄狮。

兜率寺有三圣殿、大雄宝殿、弥勒殿、藏经殿等殿宇建筑。藏经楼中有新版《大藏经》和《中华大藏经》各一部。寺庙现有房屋十间。整个建筑依傍山势,起伏错落。寺庙周围为一望无际的深山密林。岭上有文殊洞、天门洞、笔宝峰、罗汉迹等名胜,与兜率寺交相辉映。大江南北的三宝弟子们不远千里前来参学修行。目前,兜率寺仍处于恢复与开发之中。



金陵刻经处

由清末佛教复兴的奠基人杨文会于 1866 年创办。杨文会年轻时笃信佛教,为了学佛他遍求佛经,但深感佛经难求。他认为只有佛教经典广为流传方能复兴佛教,遂决心创办刻经处。

1866 年,杨文会等募集资金,在南京北极阁创立金陵刻经处,并刊行了第一部经书《净土四经》。30 年后,他又将南京延龄巷的住宅捐给刻经处。1901 年,再将住宅房屋六十多间永远捐给刻经处。经杨文会等人苦心经营,至本世纪初,金陵刻经处制印佛学经典达百万余卷,佛像十余万张,藏有佛教典籍一千四百四十余种,并藏有大量明清经版。如今,金陵刻经处已成为我国经文本版刻印的中心。它不仅在中国近代佛教发展史上起到了举足轻重的作用,而且完整地保存了我国古老雕版印刷传统工艺,在保护我国传统文化方面至今仍发挥着重要作用。

寒山寺

寒山寺位于江苏苏州阊门外枫桥镇,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。始建于南朝梁天监年间,原名“妙刹普明塔院”。相传唐贞观初有寒山、拾得二高僧自天台国清寺来此住持,遂改为寒山寺。

历史上寒山寺做过多次修葺。全寺主要建筑有大雄宝殿、藏经楼、碑廊、钟楼等。大雄宝殿为寒山寺的主体建筑,殿内供有清代罗聘所作寒山、拾得写意画石刻。藏经楼珍藏清刻《龙藏》一部,壁嵌有宋代著名书法家张樗所书《金刚经》全部石刻。寒山寺碑廊嵌立着宋明以来名人碑刻多块,以唐张继《枫桥夜泊》诗碑最为出名。每年除夕午夜,寒山寺都要举行“听钟声迎新春”的活动。寒山寺作为著名的佛教活动场所,寺内每年接待一百多万国内外游



客,享誉海内外。

戒幢律寺

位于苏州阊门外,创建于元至正年间。原名归源寺,明嘉靖时成为太仆徐时泰西园,徐氏后人舍园为寺,取名复古归元寺。崇祯八年(1635),该寺住持茂林律师弘扬律宗,改名为戒幢律寺。后法会极盛,与杭州灵隐、净慈鼎峙,成为江浙三大名刹之一。清咸丰年间遭兵火,光绪年间重建。寺院布局严整,殿宇宏伟,佛像庄严,是苏州现存最完整的佛寺。

寺内主要殿堂有天王殿、大雄宝殿、观音殿、罗汉殿、藏经楼、禅堂等。大雄宝殿南向,气势雄壮。两侧有配殿,东为观音殿,西为罗汉堂。堂西为西花园。天王殿正中供奉弥勒佛像,弥勒背后是韦驮像。大雄宝殿供奉三尊大佛,正中是释迦牟尼佛,东西两边分别是药师佛和阿弥陀佛,三尊大佛背后是海岛观音像,大殿两侧是二十诸天像。观音殿内供三尊不同形象的观音像。罗汉堂共三进四十八门,平面成田字形,以四天王塑像为中心,四壁列坐五百罗汉像,雕塑构思奇特,栩栩如生。是当今国内最著名的罗汉堂之一。在大雄宝殿后边是禅堂以及藏经楼,藏有各种经书五万余册。罗汉堂西侧为西花园,亭台廊榭,曲桥流水,花木山石,为苏州园林中别具一格的寺园。

近几年来,戒幢律寺注重佛教文化研究和佛教人才培养,创办“戒幢佛学研究所”,招收佛学研究的研究生,成为国内佛学研究和佛教人才培养的重要基地之一。

灵岩山寺

位于江苏吴县木渎镇附近的灵岩山上。山门朝南,俯临太湖。又名崇报寺,梁时名秀峰寺,唐代始称今名。明弘治年间寺庙遭



毁。清康熙时重建。咸丰时又毁于战火,现存殿主要为印光法师于三十年代重建。

该寺的中轴线上有天王殿、大雄宝殿、念佛堂三进殿堂,东部为多宝塔、钟楼、香光厅等建筑,西部为花园。天王殿正中供奉天冠弥勒,后为持杵坐像韦驮,两旁为彩塑四大天王像。大雄宝殿高25米,宽20米。正中供奉释迦牟尼佛像,高6米。两旁侍立迦叶和阿难两大弟子像。大殿两侧列有十六罗汉像。后壁左右供奉文殊、普贤像。大壁后是海岛观音塑像,两侧善财、龙女侍立。念佛堂为1932年建造,堂内供奉弥陀、观音、势至西方三圣像,楼上是藏经阁,共有佛经四万七千多册。

多宝佛塔又称灵岩塔,始建于南朝梁代。七级八面,高34米,为灵岩山的突出标志。钟楼建于1919年,高15米,楼上悬着清康熙六年铸造的铁钟,楼下为千佛殿。灵岩寺是中国佛教净土宗著名道场之一,在东南亚一带享有较高的声誉。

定 慧 寺

位于江苏镇江市东北长江之中的焦山。创建于东汉兴平年间,宋朝时称“普济禅院”,元代称“焦山寺”,清代康熙皇帝将寺改为“定慧寺”。现存殿宇十余座,房舍数百间。主要建筑有山门、天王殿、大雄宝殿和海云堂等。仍保持明代的建筑风格。大雄宝殿建筑风格独特,殿内屋顶不用钉子,全为小方块木头拼合而成,实属罕见。殿内供奉释迦牟尼坐像,两侧有十六罗汉像。海云堂相传是宋代为纪念《华严经》记载的海云菩萨而修建的,现为方丈室。

金 山 寺

位于江苏镇江市区西北的金山上,原名泽心寺。始建于东晋,南朝梁武帝天监四年(505),令僧宝志、僧祐在金山举行盛大水陆法



会,开创中国佛教举行水陆法会之先河,金山寺也因此而享誉天下。

金山寺与高旻寺、天宁寺、天童寺并称为禅宗四大丛林。自东晋至今,它历经沧桑。1949年前,金山寺残破不堪。之后,人民政府陆续对全寺进行了修缮。1985年重建大雄宝殿,1990年建成。大殿采用钢筋混凝土结构,坚固庄严,内供释迦牟尼佛、阿弥陀佛、药师佛以及海岛观音像,两侧列十八罗汉,大殿正中悬挂赵朴初手书“大雄宝殿”匾额。寺内还有天王殿、藏经楼、祖师楼、观澜堂、永安堂、海岳楼等殿堂。值得一提的是,耸立于金山峰巅的慈寿塔。该塔砖身木檐,七级八面,每级四面开门,有楼梯攀援而上。东面临焦山,南面临长江,西面临金山鱼池,北面临瓜洲古渡。北宋王安石曾有诗赞曰:“数重楼枕层上石,四壁窗开面面风。忽见鸟飞平地起,始惊身在半空中。”

高 旻 寺

位于江苏扬州市南门上三汊河西岸,号称清代扬州八大名刹之一。始创于隋代,后经数度毁建。相传康熙帝曾登寺内天中塔,书额赐名“高旻寺”。当时有大殿五楹,供五世佛,殿后左右建御碑亭,中间是金佛殿,最后是天中塔,道光、咸丰年间毁于兵火,同治、光绪年间重建并增建御书楼二层,现寺内建筑保持清末原貌。

天 宁 寺

位于扬州市城区北部。原为东晋谢安私宅,后改宅为寺,名兴严寺。北宋政和年间易名天宁禅寺,一直沿用至今。清乾隆二十二年(1757)赐名“江淮诸寺之冠”,同时在寺兴建行宫,御花园。现存山门殿、天王殿、大雄宝殿、华严阁、东西廊房、配殿、方丈楼等十余座殿宇,规模宏伟,文物很多。



大明寺

位于扬州市西北蜀岗中峰,又称西寺,为我国扬州名刹。建于南朝宋孝武帝大明年间(457—464),故称大明寺。

隋仁寿元年(601)曾于寺中建九层塔,称栖灵塔,故该寺又称栖灵寺。寺中建筑于清咸丰年间毁于火灾,现存牌楼、天门殿、大雄宝殿、东苑等建筑系清同治时复建。

历史上有关该寺之诗文记载颇多,素以“天下第五泉、淮东第一观”驰名于世。寺门东墙上之“淮东第一观”题刻为北宋文学家秦观诗句,清代书法家蒋衡所书。

寺中有著名的鉴真纪念堂。该纪念堂是为纪念唐代高僧鉴真东渡日本传教而于1973年兴建的。纪念堂为仿唐建筑,前有碑亭,中置汉白玉横碑,碑正面有郭沫若手书:“唐鉴真大和尚纪念碑。”北面为赵朴初所写碑文。堂正中供奉鉴真雕像,以楠木制成,神态凝重。堂四周绘鉴真东渡壁画。鉴真纪念堂是中日两国一千多年来文化交流的象征,也是当今两国文化交流的重要场所。

江西省

东林寺

东林寺坐落在风景如画、秀丽巍峨的庐山的西北麓,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

东林寺是佛教净土宗的发源地,由著名僧人慧远创建于东晋太元九年(384),也是中国佛教八大道场之一。东林寺在一千多年的岁月里,迭废迭修。其中,唐代是东林寺的极盛时期,有殿厢塔堂三百一十



余间,居僧万人。寺内藏经一万多卷,居唐代藏经之首。宋代该寺一度改为律宗的道场,元代恢复为净土宗道场。1979年,东林寺恢复宗教活动,管理体制以住持为首,果一法师被推选为东林寺的方丈,并对外开放。众僧利用国家拨款和自己的劳动所得以及信徒的捐赠,修复扩建殿舍,重塑或增塑了佛像,使千年的古寺焕然一新。

进入东林寺的山门,眼前是一片白莲池,莲池占地 1050 平方米,是“文革”之后恢复修建的。池中有莲花座,供滴水观音像。池中之莲,花色清白,婷婷玉立,丰满清香,花开时节,荷香阵阵,吸引了不少的中外游人。

大雄宝殿是寺内的主要建筑。殿前有两棵几围抱的罗汉松,苍劲挺拔。据说是当年慧远亲身所植。树旁的石碑有明闵孝庆所书的“六朝松”三个大字。殿内建筑规模宏大,金碧辉煌,有 5 米多高的三世佛,泥塑镀金,安详端庄,线条柔和。

护法殿位于大雄宝殿后。殿内的弥勒笑容可掬,栩栩如生。另外还有文殊、普贤、阿难、迦叶等圣像。寺后是郁郁葱葱的竹林,林边是闻名的“聪明泉”,据说饮此泉之水可以治愚。

东林寺在古往今来的千年岁月里,吸引了许多文人墨客、达官显贵,来此吟诗铭碑。如唐人著名书法家柳公权就留有真迹刻碑于此。

改革开放以来,东林寺的传戒活动的规模越办越大。仅 1989 年 11 月 28 日至 1990 年 1 月 5 日的传戒活动中,就有 400 多名佛教徒参加受戒仪式。

能 仁 寺

能仁寺位于江西省九江市内风景秀丽的庐山北麓,是 1983 年国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

据《九江能仁寺同戒录》和《德化县志》载:能仁寺原名承天院,创建于南朝梁武帝时代(502—527)。唐大历元年(766),有位白云



法师云游至此,见寺院一片瓦砾,就结茅为居,募捐修整了大雄宝殿和大胜宝塔,从此香火不断。宋哲宗元祐六年,增建铁佛寺。元代以来废于战火。明代洪武十二年(1379)重建。弘治二年(1489)改承天院为能仁寺。明万历元年(1573)重建了藏经楼。直至清代,乾隆皇帝又赐给能仁寺《大清三藏经》,同治年间对其进行了大规模的修复。现存的寺院建筑,多为同治九年(1870)所建。

能仁寺的建筑依坡就势。寺内地势平坦,局部略有起伏。三面环坡,紫烟作屏。寺院布局合理,层次分明,分前中后三个院落,在中轴线上展开。

大雄宝殿是寺内最具特色的建筑。砖木结构,单层重檐,八角高翘,朱柱回廊,显得古朴庄严。殿内供有释迦牟尼佛、阿弥陀佛、药师佛三尊木雕金佛像,威严安详,光辉普照。左右两边塑有十八罗汉,形态各一,栩栩如生。

寺中的大胜宝塔是九江市的标志。它始建于唐代宗大历元年(766),明洪武十二年(1379)重建。同治三年(1864)又修建。塔高43米,分七层六面,石凿成拱,砖砌牙檐。登高远眺,浔河风光尽收眼底。

双阳桥,据传是宋元祐年间(1086—1093)所建,后来僧人在天王殿迦依泉开凿一长方形放生池,面积240平方米,深3米,池上有三孔石桥一座,石刻雕栏,飞龙走兽,花草卷纹盘刻其上,池水清澈,游鱼可数。每当红日当空,池中出现二个倒影,堪称奇观。

西穿石,是一块位于大雄宝殿石廓檐下的长高各80厘米、宽50厘米的花岗岩石,其正中有一锥形洞穴,是千年雨滴所成,印证“水滴石穿”的哲理。

在大雄宝殿的背后,有一口直径为40厘米的小泉,深达10余米,水质清凉甘甜,沁人肺腑,被称为“仙水”。寺内的僧人认为饮此泉水可益智生慧,增进悟性,他们常在住持的带领下泉边忏悔



礼佛,饮水受海,故名海尔泉。

除此之外,能仁寺还有飞船、铁佛、冰山、雪洞等景观,合称“八大奇景”。

能仁寺除了每日暮鼓晨钟外,还组建了佛乐团,拍摄过电视片《天音》。它的佛乐融南、北佛乐为一体,保持了肃穆、淡雅的风格。

真如寺

真如寺位于江西省永修县西北的云居山上,是国务院确定的汉地佛教重点寺院。

真如寺始建于唐宪宗时期。当时司马火陀等人同游云居山,见山顶地面如掌,湖水如镜,四周的龙珠、袈裟、钵盂、家王诸峰环列如屏障,于是决议在此建立了寺院曰“云居院”。至唐僖宗中和三年(883),在道腐法师的主持下该寺名闻天下。道腐法师(835—902)是曹洞宗洞山禅法传人。曹山和洞山创业,后曹山法脉断绝,只有洞山道腐一脉在云居真如寺弘扬,得以绵延流传。真如寺成了曹洞宗的发源地。

道腐在云居弘法后,僧众云集,多时达 1500 人。北宋大中祥符年间(1008—1016)寺名更为“真如禅寺”,一直沿用至今。清顺治年间重建真如寺,皇太后赐予紫衣等法物和一尊千花卢舍那铜佛像,高丈余。又赐《大藏经》一部共 678 函。清代的各朝皇帝对真如寺都有赐予。寺内的文物珍贵,历任住持多为佛教高僧,从而香火日盛。

中华人民共和国成立后,殿舍重建。当代禅宗大师虚云和尚成为首届住持,以后又有幸福、海灯等名僧当过住持。僧伽大都禅农并重,这也是真如寺最具有特色之处。宋代就有了这种农禅并重的传统。无论是住持还是一般和尚,都艰苦朴素,共同劳动。

真如寺现有天王殿、大雄宝殿、藏经楼、斋堂、钟楼、鼓楼、禅堂、虚怀楼、云海楼等建筑,占地 4764 平方米。1982 年 9 月重修了



“虚云和尚舍利塔”，高 55 米，直径 3 米，庄严古朴。1986 年底重增佛像 2200 多尊、历代祖师塔 41 座。

净 居 寺

净居寺位于江西省吉安市东南 15 里处的青原山上。青原山环境优美，气候宜人。山上古木参天，绿荫铺地，群峰耸列，百鸟和鸣。风景名胜众多，有象鼻峰、狮子峰、玉带峰、翠屏峰、虎跑泉、喷雪泉、珍珠泉、钓鱼台、试剑石、飞来石、飞来塔、拱圣桥等名胜 36 处。净居寺就点缀其中。

该寺始建于唐景龙三年(709)，是唐代禅宗七祖青原行思禅师的修行道场。青原系后演变为禅宗的曹洞宗、云门宗和法眼宗，对中国佛教产生了深远的影响。净居寺自建立之初便香火兴盛，名闻四方。净居寺红墙碧瓦，金辉耀目。法鼓金铎，响彻晴空。大雄宝殿处在四方环水、三桥拱立之所，宛如清水之中的一座琼楼玉宇。寺内存有铜锅、香炉和千斤大钟等文物古迹。历代的文人雅士在这里留下不少珍贵的墨迹，为净居寺和青原山增色不少。该寺成为国务院确定的汉地重点佛教寺院。

辽 宁 省

实 胜 寺

实胜寺位于沈阳市和平区皇寺路。始建于明崇祯元年(1636)秋，竣工于崇祯三年八月初一，历时三载，是清政府在东北地区建立的第一座正式藏传佛教寺院，也是清军人关前盛京最大的喇嘛寺院。



实胜寺的建立是清军入关前藏传佛教在后金(清)政权辖区活动的一件大事。藏传佛教在继元代的鼎盛之后,历经明代几百年教派林立、互相争斗的局面。至明末,逐渐形成以格鲁派占优势的新局面。藏传佛教向外传到广大蒙古地区,成为蒙古族全民信仰的宗教。在这种形势下,以格鲁派为首的藏区政权上层集团积极寻求新的政权力量的支持,而崛起于东北地区的后金(清)政权便成为藏传佛教积极联络和寻求支持的目标。实胜寺就是在这种情况下建立起来的。

寺院曾于雍正四年(1726)进行过重修,又名莲花净土实胜寺,俗称黄寺或皇寺。实胜寺中的《实胜寺碑》记载:实胜寺原有大殿五楹,装塑西方三圣像三尊,左右列阿难、迦叶、无量寿、莲花生、八大菩萨、十八罗汉。东西庑各三楹,东藏如来一百零八龕托生画像,并诸品经卷。西供玛哈噶喇。前天王殿三楹,外山门三楹,至于僧寮、禅室、钟鼓音乐之类,全部具备。现在寺院为两进院落,由两层青砖墙围起,占地约5500平方米。整个寺院由南向北建筑在中轴线上,山门两侧是钟楼、鼓楼,天王殿和大殿之间东西都有配殿,大殿两侧有经房和更衣房,大殿的西南有玛哈噶喇楼。天王殿后有座亭,亭内石碑上以满、蒙、汉、藏四种文字记述了玛哈噶喇金佛的铸造及迁移的经过。大殿是寺院的主体建筑,为五间重檐歇山式,盖黄琉璃瓦边剪边。殿内供有释迦牟尼、弥勒、无量寿等佛的造像;上有十八罗汉,下有八大菩萨。天王殿为三间歇山式建筑,殿内有四大天王的彩绘造像。玛哈噶喇楼为两层歇山式木结构建筑,是专为供奉玛哈噶喇金佛而建的。楼内有玛哈噶喇金佛一尊,传说由元代八思巴亲自主持铸造。玛哈噶喇,又作“摩诃葛利”,意译为“大黑天”。本是印度崇拜的一种神,传说是自在天的化身,又说此大黑天为战神,礼祀此神,可增威德,举事能胜。后来,玛哈噶喇被佛教接纳,成为密宗护法神之一。在蒙元时期,藏



传佛教又把玛哈噶喇介绍给元朝皇帝,自忽必烈的帝师八思巴命阿尼哥塑此神像后,历代蒙古皇帝都奉此为保护神。此神像曾秘密供奉于山西五台山,后又移至八思巴的故乡西藏萨迦地方供奉,几经转折,至满洲崛起时,又有墨尔根喇嘛载此神像归顺皇太极。因此,此神像历元明两代传至入关的清廷,受到皇太极的供奉,并专建实胜寺内楼亭供奉此佛像。后此佛像被盗走。楼下有小塔,葬有莫尔根都尔吉喇嘛的遗骨。

寺内尚有实胜寺碑两块,在寺内前庭东西两侧。东侧石碑前镌满文,后镌汉文;西侧石碑前镌蒙古文,后镌藏文。碑文文字通俗,具有很高的史料价值。寺内原藏有皇太极为寺开光时赐的腰刀一柄及努尔哈赤宝剑,现珍藏于沈阳故宫文物博物馆。

内蒙古自治区

席力图召

席力图召位于呼和浩特旧城石头巷北端,始建于明万历十二年(1585),后经清康熙、雍正、咸丰和光绪诸帝不断扩修,成为呼和浩特地区规模最大的喇嘛教寺院,黄教的中心。席力图是藏语首席或法座的意思。该召一世活佛希体图噶熟悉经典并通晓蒙、汉、藏三种文字,受到阿勒坦汗的推崇。后来他将藏文《般若经》译成蒙文,又受到当时来蒙古推广黄教的达赖三世的重视。1588年达赖三世在呼和浩特圆寂时留下遗嘱,指明他的替身“可从东方寻找”。他死后一年,阿勒坦汗的重孙被确定为转世灵童。由于年幼无法赴藏,灵童便在希体图噶的护持下学习经文,直到万历三十年(1602)在希体图噶的护送下才回藏坐床,成为四世达赖。在典礼



仪式上,希体图噶坐上了达赖喇嘛的法座。法座的藏语名叫席力图,他从西藏返回后,就将他主持的寺庙称为席力图召。

席力图召建筑宏伟,布局严谨。采用中原传统的轴线对称手法,白牌楼至大殿形成一条轴线,共五进。山门外为木牌楼,山门内立着四种文字记功碑。天王殿左右各开拱形山门一个,门侧有钟、鼓楼。随后是广场,两侧有厢房、仓房、碑亭,正面为菩萨过殿。殿两旁有垂花门。穿门而过是经堂佛殿大院。大殿采用汉藏木结构建筑,歇山式屋顶,绿色琉瓦;四周墙采用藏式结构,用彩色琉璃砖镶嵌组成各种绚丽多彩的图案,墙中嵌有小窗;殿顶饰鎏金宝刹,法轮、飞龙、群鹿等,别具一格。院内东侧傲然屹立着一座汉白玉砌成的覆钵式喇嘛塔,高约15米,塔上用彩色勾勒图案花纹及六字真言,是内蒙现存喇嘛塔中第一巨制,结构最为完美。塔基用条石砌成,四周有旋梯可登。基上为须弥座,向上呈梯形,分五级内收,四边各立圆柱一根。须弥座顶正中为火焰形佛龕,有12生肖刻石等,图案色彩鲜明、格外夺目。相轮部分从宝盖下垂两耳状镀金铜饰,使其比一般喇嘛塔更为优美。因有这两个耳状物,故又称“双耳喇嘛塔”。

乌素图召

乌素图召位于呼和浩特市西北大青山南歧下的西乌素图村。乌素图蒙语为有水之意。整个寺院由庆缘寺、法禧寺、广寿寺(已毁)、罗汉寺、长寿寺等五座寺院组成。以庆缘寺为中心,占地面积共12000平方米,相继建成于明清两代。其中庆缘寺建于明万历十年(1583),广寿寺建于清康熙二十九年(1697),法禧寺和罗汉寺建于雍正三年(1725)。五寺各有红墙环绕,互为近邻。

庆缘寺是五座寺庙中规模最大,创建最早的主寺。这是一座完全由蒙古工匠自行设计、施工的寺院,具有鲜明的民族色彩。由



游方喇萨木腾阿斯尔所募建。寺院内外被青蓝色所笼罩,象征着纯洁与兴旺。大经堂为汉藏结合式,五开间,重檐歇山顶,建在1米多高的平台上,前有广阔的庭院,气势雄伟壮观。经堂后院是两层楼的硬山顶佛堂,庙内的壁画融宗教经变、战事和现实生活于一体,不论内容形式和技法都自成风格。线描雄劲有力,以大面积的白底色衬托少许石绿、朱砂,显得古朴、浑厚有力。

长寿寺在庆缘寺之西,寺的殿堂形式在内蒙古召庙中是很别致的。前部与一般召庙相同,是三开间的双层前廊,后部都是两重檐互相叠落在一起的歇山顶殿堂。寺中前院立有记载修葺年代的蒙汉石碑两座。

法禧寺在庆缘寺东北,是五座寺庙中保存较好的一座,布局紧凑,建筑小巧,装饰精美,为乌素图召第三代活佛罗布桑旺扎勒所建。罗布桑旺扎勒不仅熟悉经典,而且擅长医术,传说该寺大殿顶铺葺的绿色琉璃瓦就是因为他治好了皇后的病后改换的。寺山门三开间,门前阶下两侧有旗幡杆;经堂为三层阁楼,面宽三间,二面有平座围廊。过去殿内供有药王菩萨,神案上木钵里存着藏药。法禧寺内藏的罗布桑旺扎勒整理的西藏喇嘛所著《松希堪巴著经》经版3455块,闻名于世。这是从西藏传到内蒙的一部珍贵经版,它的经文用藏文刻成,内容包括经、律、论、医、数五个方面。其中医学、数学为其精华,具有很高的科学价值,乌素图召几代活佛都有很高医术,与此经版有密切的关系。

罗汉寺在庆缘寺西北,布局和建筑形式完全为汉式,与其他几个寺院迥然不同。寺后有东西横亘的赵长城遗迹,地表有突起的夯土城墙。庙附近树木茂盛,风景优美,整个建筑掩映其中。

呼和浩特大召

大召在呼和浩特旧城,蒙语为“伊克召”,意为“大庙”,是蒙古



族杰出人物阿勒坦汗建于明万历八年(1580),明廷赐名“弘慈寺”。因召中供奉银制释迦牟尼像,又被称作“银佛寺”。大召建成后,远近寺庙纷纷仿效。一时间呼和浩特召庙林立,被誉为“召城”。也因是阿勒坦汗所建,又被称作“阿勒坦汗庙”。从僧格杜棱汗到俄木布几代顺义王统治土默特部的时期,大召的寺院,是呼和浩特最大的寺院。明思宗崇祯五年,后金天聪六年(1632),后金皇太极战败蒙古最后一代大汗林丹汗,追至呼和浩特,金兵在城中纵火,大召寺幸存。皇太极到呼市后,就住在大召。后金崇德五年(1640),皇太极命重修大召,改“弘慈寺”为“无量寺”。顺治九年(1652),清世祖迎达赖五世赴京,路过呼和浩特,驻锡在大召后面的五间楼上,大召的声价又随之提高。康熙年间(1662—1722),整修殿顶,改铺黄琉璃瓦,以此作为“帝庙”。清廷还用黄金铸成“皇帝万岁”牌位,特设“皇帝宝座”供奉在银佛前,大召被尊为“皇庙”。

大召的建筑为藏汉结合式。其平面布置采用汉庙形式,分为东、中、西纵向三列,占地为3万平方米。主要建筑为寺中心。最南面为山门,檐下高悬“九边第一泉”名匾,笔势如飞,为呼和浩特的名匾。大殿是整座庙中唯一的一座藏汉结合式殿宇(其他为汉式),殿内木式结构仍保持明代的原样。大殿由前殿、经堂和佛堂三部分组成。前殿为双层三开间,下部是空廊,上层由歇山顶覆盖,前殿后为经堂、佛堂。经堂门前的阶下,东西各有一只明天启七年(1627)铸造的空心铁狮。庭院中安放着一只清代的铁香炉。经堂单檐歇山顶,外部围以藏式女儿墙,内部空旷森严。佛堂与经堂相连,重檐歇山顶。堂正中三尊巨型银佛形象栩栩如生。银佛前特设通天柱,一对金色木雕飞龙蟠于柱上,张牙舞爪,表现了“二龙戏珠”的动人情景。佛顶有“万人镜”辉映殿堂。银佛左右为宗喀巴、达赖三世和四世的铜像。大殿内还保存着108部甘珠尔经及乐器、法器、供器等珍物。



美 岱 召

美岱召位于包头市土默特右旗北部大青山脚下。16世纪下半叶(明隆庆年间),蒙古族土默特部首领被明廷封为顺义王,为了巩固统治,他将西藏的喇嘛教引入了蒙古地区,并开始兴建城市。明万历三年(1575),草原上第一座石头城寺“灵觉寺”建成,后又改为灵寿寺,朝廷赐名福化城。因殿内供奉用纯银铸成的四米高的佛像(蒙语为美岱尔佛),俗称美岱召。明万历八年(1580),达赖三世锁南嘉措曾一度来此居住。后有西藏来的麦达力小活佛在此坐床,并为弥勒佛像主持开光仪式,人们便俗称灵光寺为麦达力召、美岱召。

美岱召是内蒙地区仅有的一座兼具城堡、寺庙、邸宅功能的喇嘛庙,总体平面布局为一不规则的正方形,类似一座堡寨式的建筑。建筑物周围采用大块河卵石垒成高约5米的城墙,南面为城门,上垛门一座三层歇山顶式的城楼(已塌)。城墙四角有向外伸约11米的墩台,上建角楼,俗称凉亭。整座召坐北向南,主要建筑均布于中轴线上,总面积约4万平方米。院内靠近城门的是四大天王殿,东西是清乾隆年间增建的十八罗汉殿和观音殿,北面为佛殿。佛殿由前廊、经堂和大雄宝殿组成,是一组藏汉结合的喇嘛庙布局,前廊和经堂的侧墙为藏式。大雄宝殿内墙上有色彩斑斓的壁画,除喇嘛教供奉的佛、菩萨、天王等像外,还有大量关于释迦牟尼的故事画。西墙下层为人像画,正中端坐蒙古族装束的男女像,即阿勒坦汗及其夫人三娘子。大雄宝殿以北是琉璃殿,为宫殿式的三层高楼,矗立在一个正方形的高台上,四面环廊,绿色琉璃瓦盖顶,雄伟壮丽,传说这是阿勒坦汗接受朝拜的地方。

琉璃殿的西侧有两座殿,具有汉族的双檐八角亭式风格,称老君庙;另一座民居式二层楼的为万佛殿。万佛殿南面紧接一座藏式的建筑叫乃春庙,是麦达力活佛居住过的地方。经堂东北方有



座重檐歇山顶式建筑,通称太后庙,传为阿勒坦汗夫人三娘子的寝宫。殿房仅有三间,四壁无窗。庙内无塑像,仅供有一座檀香木塔,高约八、九尺,雕刻颇精。传说塔内盛放着三娘子的骨灰,现仍留有腰刀、头饰、靴帽、盔甲等文物。

美岱召作为一座城寺结合、人佛共居的喇嘛庙,外有堡寨式大院,内有王公住宅、佛堂及骨灰殿,是喇嘛教传入蒙古时的一个重要弘法中心,是蒙古土默特部从游牧生活逐步过渡到定居生活的见证,也是研究明代蒙古和土默特部历史的珍贵古迹。

五 当 召

五当召在内蒙包头市东北约 70 公里的五当沟内,是一座规模宏大的藏式佛庙。蒙语“五当”意为柳树,“召”是庙宇之意,故称位于柳树沟中的庙为“五当召”。它是内蒙现存最大最完整的喇嘛寺院。

五当召原名巴达嘎尔庙,藏语意为“白莲花”。建于清康熙年间,乾隆十四年(1749)重修,汉名广觉寺。最早是鄂尔多斯左翼前旗(今伊克昭盟准格尔旗)王公所创建,后在清代又大规模扩建。全寺依山势布局,面南而建。占地约 300 多亩,屋宇 2500 多间,层层递高,雄伟壮观。共有六宫(苏古沁独宫、却依拉独宫、沿阔尔独宫、当坎希德独宫、那木林独宫、阿会独宫)、三活佛府(洞阔尔府、甘珠尔府、章嘉府)、一陵(苏卜尔盖陵)、六十多栋僧房和喇嘛塔等。各幢建筑自成一区,建筑物全部采用藏式做法,墙体方正洁白,并开有窗孔和走廊;草墙为紫红色,上有各式喇嘛教铜饰物,色彩鲜明,壮丽辉煌,体形上具有强烈的节奏感和韵律感。

全寺的主要建筑是苏古沁独宫、却伊拉独宫和洞阔尔独宫。苏古沁独宫位于寺庙前部,共三层,是举行全庙性集会、讲经的地方。经堂内有六十四根大方柱,全部包着彩乡云龙毛毯,顶上悬着一排排经幢,其中画满了各种内容的壁画,除释迦本生故事外,还



有草原城乡生活的场景。二楼供释迦牟尼佛及宗喀巴塑像,天井北壁绘有西藏布达拉宫、色拉寺、甘丹寺及五台山等著名佛寺的图画。五当召的全景图也在此。三楼供两座曼陀罗,即祭供、修道的坛场,铜质、圆底,上面制成宫殿形,底部作成城墙,精巧奇致。第二层楼从楼体的后半部复出,高层顶上的女墙上有铜质鎏金莲花塔,两侧各有一个铜铸小方士像,一手叉腰,一手拉着牵塔的链索,把佛殿装点得更加威严神圣。

却伊拉独宫在苏古注独宫西侧,是讲授佛教教义的场所。体质略小,但宫墙造型敦厚,双层大门红黑相间,使整体风格变得沉稳威重。宫内供奉的弥勒佛铜像高达10米,头戴宝冠,肩饰莲花,身上的璎珞钗镯等雕刻十分精细。

洞阔尔独宫在前面两宫的后部山腰上,是五当召最早的一座建筑。后半部为黄色,大门外有前廊,前檐用四根方柱支撑,斗拱上彩雕艳丽。门额“广觉寺”用汉蒙满藏四种文字书写。这座宫殿是讲授天文、历法、地理、数学的场所。每年夏历三月十五,在此举行学术升级考试,开展学术辩论。宫内供奉着五当召第一代活佛(蒙语称“呼图克图”)洞阔尔·班迪达的塑像。前厅有壁画,人物形象生动,色彩艳丽浓重。洞阔尔独宫后是洞阔尔活佛府,是一幢二层的藏式楼房,外有白石台基。大厅前廊门罩雕着龙、狮、象、金翅鸟等各种浮雕,两侧墙上绘着五色斑斓的壁画。室内陈设豪华,古色古香,收藏有大量佛像和艺术品。

那木林独宫位于山顶,是讲授喇嘛教义的地方。殿内供奉宗喀巴铜像,高达9米,巨像两侧龕内供有宗喀巴小塑像一千尊。

当坎希德独宫殿内供着威德金刚、可畏金刚、胜乐金刚等九尊神像,相貌狰狞可怖,颈上装饰骷髅项链,倒着人头,脚下踩着恶鬼,手执武器。这种神像在喇嘛教寺院里很常见。喇嘛教认为他们是各大菩萨的化身像,为铲除异端,镇压邪恶而变换的一种愤怒



的形体,统称“愤怒像”。脚下踩着的恶鬼是世间邪恶、妖魔及各派异教势力的象征。

阿会独宫设密宗和医学二部,二楼供奉菩萨白度母和绿度母的塑像。宫内两侧塑四大天王和十八罗汉像。

苏卜盖陵是历代活佛的灵塔殿。殿内共有七座灵塔,铜质鎏金,覆钵形,宽肩圆腹,嵌有珍珠宝石,实为华美的艺术作品。

五当召的建筑及文物是研究宗教神学、建筑艺术的宝贵资料。

宁夏回族自治区

武 当 庙

武当庙在宁夏石嘴山市平罗县城关西北 24 公里,贺兰山东麓,原名福寿寺,又称北寺,是佛教禅宗在北方的一处深山宝刹。据《武当庙配殿落成碑》记载:“邑有武当者,连亘贺兰山,因祀元武之像而名之也。”(元武即玄武,清代为避圣祖玄烨讳而改)始建年代不详。据清嘉庆十四年(1809)《武当山建立狮子碑》称,武当山庙“乃山林名刹,西夏名蓝”。可见此庙当为西夏建筑。顺治十一年(1654)居士郑惠、周光熊协助和尚真如、博参重建,乾隆四十四年(1779)和嘉庆十四年(1809)曾增建和重修。

寺庙建筑坐西向东,依山而建,左右对称,占地十八亩,建筑面积为 4300 平方米,前后四进,中轴线上有山门、灵光殿、观音楼、无量殿、多宝塔、大佛殿等,尽为雕梁画栋。大佛殿是寺内主体建筑,单檐歇山顶,砖木结构,左右山墙饰砖雕。殿内天花板为八十八方,每方画一神态各异的佛像。四壁上绘飞天、护法神等。鼓楼在山门左右,为二重檐歇山顶凉亭式建筑。多宝塔居寺中心,为清道



光年间增建,塔为楼阁式,塔身共有七层,呈六角形,高约 25 米。南券门顶部刻有“多宝塔”三字。塔身每层均有串角、佛龕、风铃,山风吹动,风铃发出叮当悦耳的声音,回荡于空谷山梁之中。

牛首山寺

牛首山寺建在银川平原与卫宁平原之间的牛首山武英峰顶,寺因山得名。相传这里曾是释迦牟尼佛为众生说法的地方。据明弘治年间碑刻载:“本堡南有金积山,盖古迹也,有刹名保安刹。”现存寺庙为明、清以后重建和增建,民国年间改名为大西天寺。

牛首山寺为规模宏大的寺群,分东西两部分。西寺群建在牛首山西麓的山谷中,以万佛洞、睡佛殿、净土寺、三教堂为中心,南北布列 28 座寺庙,均为歇山顶和硬山顶式砖木结构,依山凿庙台,直出峭壁,树木参天。睡佛殿内有金牛池。东寺以金塔寺为中心,周围布列娘娘庙、鸿庵寺、保安寺、药王庙、观音堂、龙泉寺、十五殿、无量殿、太阳宫等二十二座寺庙。庙宇大都依山峦走向,自下而上次第筑台修建,布局别具匠心。登高而望,寺庙殿宇金碧辉煌,气势不凡,宛若仙境。

青海省

塔尔寺

塔尔寺坐落于青海省西宁湟中县鲁沙尔镇西南隅,是大西北的佛教中心。它有一个美丽的传说:文殊菩萨在《大慧妙吉祥文论》中曾预言:“从东方方向将出现一位显密合修的教主,名宗喀巴,未来清净胜地圆满完成狮子吼如来正觉。”1379 年,宗喀巴大



师诞生时从剪脐带滴血的地方长出一株白旃檀树,根深枝繁的树上结出了十万片叶子,每片叶面上呈现一尊狮子吼佛像。当宗喀巴 22 岁时,其母年迈,寄白发一绺求速返故里一晤。当时宗喀巴正在西藏潜心研读佛经而难以返回,便给慈母和姐姐寄去自己用鼻血绘成的自画像各一幅,并在信中写道:“倘若在我出生的地方以十万尊狮子吼佛像及菩提树为中心建立一座佛塔,则如同亲晤儿面。”次年,其母在众多藏胞和信徒的资助下建成一座莲聚宝塔,从那迄今已有六百多年了。此后历代佛门信徒依山构筑寺院,形成了一片富含汉藏风格的建筑群。因先建塔,后建寺,故名塔尔寺。在藏语中则称为“痛本贤巴林”,意为十万狮子吼佛像的弥勒佛寺。塔尔寺是我国藏传佛教格鲁派(意为善规派)的六大寺院之一。在其鼎盛时期供职的喇嘛达四、五千众之多。喇嘛们头戴黄帽,身披红黑袈裟,在几十间殿堂里虔敬地念诵经文,领会佛理。

塔尔寺是一个包括塔殿、佛殿、经堂、学院、活佛公署和僧舍等多重院落的寺庙,始建于明嘉靖三十九年(1560),由大金瓦寺、小金瓦寺、小花寺、大厨房、九间殿、大拉浪、如意宝塔、太平塔、菩提塔、过门塔大小建筑群组成。

来到塔尔寺,首先映入眼帘的是赞颂释迦牟尼一生八件大事的“如来八塔”。八塔并排,尖顶,上圆下方,由东而西,一字排开。又称如意宝塔,建于清乾隆四十一年(1776)。大金瓦殿藏语称赛尔顿,是塔尔寺最早建筑物,该殿建筑面积有 450 平方米,建于清康熙五十年(1711),因其屋顶全用金而得名。后来藏王颇罗鼎布施巨款,又在殿脊安置大金顶宝瓶。金顶两侧是一对喷焰宝饰,阳光照耀之下流金溢彩,灿烂夺目。殿内珍藏佛经数百卷。其中有大藏经一部。还有一块乾隆帝赐的“梵教法幢”匾。两侧各有弥勒佛殿一座。左为明万历五年所建,右为明万历二十二年所建。大金殿内还有一奇观:由于藏胞尊崇宗喀巴为“天上、地下唯一明



灯”，世代相袭，所以到塔尔寺膜拜是广大黄教信徒一生的夙愿。许多藏胞千山万水跪拜而来，在佛像前端肃而立，匍地而拜，以头叩地，循环反复，久而久之便在跪拜过的地板上留下了一道道光滑如镜的深陷的凹槽。使人目睹，深感佛力的伟大。

大灵塔高 11 米，以纯银作底，塔面镀以黄金，并镶嵌各种珍宝，蔚为奇观。塔前设有金、银、铜灯、象牙、古瓶等饰品和法器，莲台上有塑、铸绘画、堆绣的佛像，墙壁、天花板上绘有佛教故事。大灵塔内的菩提树向外生一枝，其皮叶上显有藏文字母，据说虔诚的佛教徒都能见此奇观。

小金瓦殿又称护法神殿，也叫金瓦屋顶，建于明崇祯四年（1631）。殿内有大面积的故事壁画，构思神奇。还有造型怪异的金刚力士像数十尊。另有小型佛像、小型铜质金宝塔、经卷若干、昔日“唵神”用的面具、服饰、枪刀剑戟等物。楼上两侧设野牛、羚羊、狗熊、猴子标本，制作精巧，宛若活物。殿内有白马标本，据说九世班禅从西藏来此，骑上它只用了一天的时间便到了塔尔寺。

弥勒殿显得朴实端庄，建于 1577 年，是一座重檐歇山顶式建筑。内有弥勒十二岁身量的塑像，像内装有宗喀巴大师的头发等物。小花寺又称长寿殿，藏语为夏达拉康，建于清康熙五十六年（1717）。殿内设有释迦牟尼、十八罗汉、四大金刚等塑像，雕刻、彩绘细腻优美。院内菩提树枝叶茂盛，一到盛夏，花满枝头，芳香扑鼻。院中央小花坛上供奉一块涂满酥油、粘满硬币的异样怪石，传说为宗喀巴之母当年背水休息之石。

大经堂是众僧礼佛、诵经的地方，藏语称“从灵多活”，是塔尔寺宗教组织的最高权力机构所在。建筑面积为 2750 平方米，初建于明万历三十四年（1606），后又几次扩建。原是 36 根柱的小经堂，后改为中型经堂，最后扩建为 168 根柱子的大型经堂（其中有 64 根柱子在四壁的墙内），气宇轩昂。经堂内的柱子上裹以整幅



藏毯,柱间挂有大量堆绣,地面铺通长佛垫,堂内四壁神龛中供有小巧精致的千尊铜质金佛,两侧经架上存有数以百计的经卷。经堂内设蒲团上千个,可供二千多喇嘛集体诵经之用。屋柱上安放高大的金幢、刹式宝瓶、倒钟、宝塔、法轮等,把大经堂装饰得金碧辉煌,与大金殿交相辉映。

汉宫式的文殊菩萨殿由九开间组成,又称九间殿,系硬山式建筑,建于明天启六年(1676),是供佛的地方。佛像造型敦厚严谨,肃穆庄重,栩栩如生。其他如财源仙女、妙音仙女等亦匠心独具,造型优美。殿内有一块数百斤大的石头,年代日久,已被栈油染成黑色。上有一个肢印和一对很深的手指印,相传是宗喀巴小时候留下来的。中间还塑有文殊、观音、金刚三尊菩萨像。南间正中设宗喀巴头戴黄帽的泥质塑像。文殊菩萨殿前有辩经堂,屋顶铺设碧色琉璃瓦,还有玲珑挺拔、古雅秀气的时轮塔,雕琢细密。

寺中“三绝”:壁画、堆绣、栈油花。在塔尔寺,几乎所有殿堂内都有壁画和堆绣。这些壁画有的直接绘于墙壁或栋梁之上,而更多的是画在布幔上,悬于殿堂中央和四周。壁画风格属喇嘛教画派,洋溢着浓郁的印藏风情,内容多取自佛经和黄教诸密乘经典,画面构思奇巧,色调和润。堆绣是当地的绝活,分为刺绣和剪堆两种,用彩绸剪成佛像、人物、花卉或鸟兽图案,再用羊毛棉絮充填其内,最后将其绣在布幔上,图案形象逼真,跃然于上。栈油花的艺术源远流长。641年,文成公主与松赞干布缔结秦晋,文成公主从长安带去释迦牟尼佛像,在佛像前供奉了一束栈油花,这一习俗相沿迄今。每年农历正月十五,寺内艺僧用黄油上彩,塑造多姿多彩的佛像、鸟兽、楼阁、花卉、树木。

塔尔寺每年的传统宗教节日极为隆重。每逢农历四、六月两次法会时,塔尔寺都会举行“晒大佛”仪式,纪念释迦牟尼诞生、成道、涅槃。寺内的狮子吼佛、释迦牟尼佛、宗喀巴、金刚萨埵四种堆



绣造像被移至山坡上日晒,每次只晒一座,仪式极为隆重,观者如云,数万信徒跋涉前来一睹佛光。每年农历正月的祈愿大法会,从初八起连续十天。这是宗喀巴于明永乐七年(1409)在大昭寺创行的,是格鲁派所有寺院共行的法会,通过供养诸佛菩萨来祈祷一年安顺。届时每个喇嘛在佛前发愿:“为利益众生而成佛。”农历七月二十日起举行九天的纪念宗喀巴圆寂法会,二十五日晚上整个寺庙房顶上点燃酥油灯,喇嘛在房顶高声诵经,此起彼伏的诵经声中,千万盏酥油灯连缀山峦,象征佛光普照,煞是壮观。

瞿 昙 寺

瞿昙寺是一座喇嘛教寺院。据寺碑记载:明代以前,在乐都县南山坳里背山面水的地方就建有庙宇。明洪武二十六年(1393),因寺院主三罗藏拥护明朝,朱元璋皇帝御赐题为“瞿昙”的金匾。从此,这座庙宇便定名“瞿昙”。十五世纪初的明永乐年间,朱棣皇帝又赐三罗藏之侄班丹藏卜“顶净觉宏济大师”头衔,令其主持寺院,提高了寺院地位。经明朝洪熙、宣德两代的扩建,使瞿昙寺有了较大的规模。

寺院建筑基本采用汉式庙宇形制。背依罗汉山,面对瞿昙河,耸立在长形土筑坛城中,占地1.5公顷。有三重院落,中轴线上疏密有致地排列着山门以及金刚、瞿昙、宝光、隆国四重殿宇,左右两侧有碑亭、莲花宝塔、小佛殿、经堂、大小钟楼、鼓楼和壁画长廊等,总体对称,局部不对称,具有明代早期建筑的特色。整个寺院高低错落,气势雄伟。

山门是寺院的正门,面积150平方米,斗拱粗大。前院左右两侧有两座御碑亭。金刚殿是前中后殿的分界和过道,面积约110平方米,采用梁柱结构,不施斗拱。殿内纵向划分最后两个拜佛空间。瞿昙殿居中院前部,面积为170平方米,平面布局。前设有比



较深的半敞式抱厦三间,而其他三面则为封闭式回廊,是比较典型的喇嘛寺院的格局。宝光殿居中院后部,面积约400平方米,左、右、后三面砌砖墙,四面围明廊。隆国殿在后院,又名大持金刚殿,是全寺最高大壮丽的建筑,面积约900平方米,殿前设有带罩壁式栏杆的敞式平台,四周皆设明廊。殿内墙壁上绘有彩色巨幅壁画。大小钟鼓楼分别在隆国殿前左右两侧。东西遥相对峙,登楼可远眺,欣赏寺内外风光。

瞿昙寺的四角有香趣塔四座,塔高9米,长、宽各约5米。半壁式画廊从金刚殿左右两侧起,分经大小钟楼和鼓楼,直连隆国殿两侧,形成环抱之势。画廊共有50余间,面积近400平方米,其中28间布满了巨幅彩色壁画,堪称寺内最为珍贵的艺术品,它是用连环画的方式描绘释迦牟尼一生的故事。画面上的日、月、星辰、山川云雨、人物器具、亭台楼阁、花草树木、飞禽走兽、仪仗兵器等应有尽有,场面宏大,画艺精湛,为瞿昙寺一绝。

赛宗寺

赛宗寺位于青海海南藏族自治州兴海县大河坝乡南部一百多里处的“哲嘎尔赛宗山”下,意为“白岩猴寨”。此山是安多藏族地区佛教四大名山之一。乳白色的山峦犹如一朵盛开的白莲花,巍然耸立,直插蓝天,远远望去酷似一头饮水巨象,象鼻下垂于寺前清清水中;山上窟洞密布,苍松古柏,葱茏秀丽。神迹甚多,充满神秘色彩,有“莲花生大师修行洞”、“宗喀巴大师宝座”、“吉祥坡”、“莲花大师脚印”、“岭国格萨尔王的骏马蹄印”、“如意奶牛蹄印”、“吉祥天母的骡子蹄印”、“印度十八罗汉的自然灶台”等古迹。

赛宗寺建于1923年,由阿绕苍大师创建,各方资助,规模宏大,成为藏族佛教文化的圣地之一。全寺有小经堂、弥勒佛殿、菩提塔、八大灵塔、百柱大经堂、佛塔等十八座二百多所,并建立有哲



学院。最繁荣时期有僧众 669 人,是“青海地区”规模最大的寺院。百柱大经堂供上师瑜伽百佛像、阿绕苍大师佛像、十六尊者、千佛铜像、印度十八罗汉像,藏有《甘珠尔大藏经》、《丹珠尔大藏经》、《宗喀巴师徒文集》等经典著作。文殊菩萨殿供有文殊菩萨塑像,左右为不动佛和药师佛,两面为六庄严二胜像、十六尊者、四大天王。弥勒殿内供弥勒佛塑像,高达 3.5 米左右。护法神殿内供大威德佛、六臂护法神、净罗王、吉祥天母,每到月节法会,常诵《五部护法经》。阿绕苍大师佛堂内供“洛迦夏惹”、弥勒佛等像,藏有《数次大乘修行菩提道次广论续部》佛经及珍贵的象牙、托钵、净水杯、银灯等祭品。

山 东 省

灵 岩 寺

灵岩寺位于泰山西北麓方山之阳的灵谷峪中。方山又名玉符山,相传前秦苻坚永兴年间,有一天竺僧人来此说法,猛兽归伏,乱石点头,故而得名灵岩。

灵岩寺始建于东晋永和十年(354),北魏孝文帝太和三年扩建。唐、宋时极盛,最盛时有殿阁 40 余处,禅房 500 多间,僧众 5000 余人,与天台国清寺、江陵玉泉寺、南京栖霞寺合称天下寺院“四绝”。以后历代又有增建。大雄宝殿即千佛殿,是寺内保存下来的最早的木质结构建筑。始建于唐贞观年间(627—640),宋、明、清三代都予以重修,至今仍保存完好。殿中佛龕上供奉着三尊佛像,毗卢那遮佛端坐在莲花座上,组成莲花座的数百支细长花瓣,分离疏散,围成一个美丽的花坛。左为药师佛,右为弥勒佛,均



为铜铸,三尊佛像的目光与朝拜者的视线呼应,充分表现了“人天相接,两得相见”的境界。另外,在四壁有30厘米高的木雕小佛,最引人注目的是40尊宋代彩塑佛像,每尊高约1.1米,加上坛高约1.55米。根据寺内存的木牌题榜,这40尊罗汉有释迦牟尼的弟子、印度高僧、中国高僧,还有灵岩寺历任住持等。这些塑像面部较方,筋骨逼真,有的脉管都隐约可见,姿态变化多样,衣饰卷褶自然,立体感强,充分反映出我国古代精湛的雕塑艺术成就。梁启超浏览至此,感叹为“海内第一塑”。

在千佛殿的西面是辟支塔,建于唐天宝十二年(753),北宋嘉祐二年(1057)重建。塔身砖砌,八角九级十二檐,高54米。四周浮雕地狱酷刑的场面,顶端冠以铁制塔刹。在灵岩寺之西,有从唐代至清朝灵岩寺住持僧的墓塔167座,形制多样,可与少林寺比美。寺内外文物古迹众多,有鲁班洞、功德顶殿等石窟造像、辟支塔、慧崇塔、千佛殿、徯玉阁、李北海撰书的《灵岩颂碑》等。

湛山寺

湛山寺位于山东青岛市太平山东麓,是青岛市唯一的佛寺,1983年被国务院定为汉地佛教全国重点寺院。

湛山寺建于1934年,是由现代名僧倓虚法师主持创建的。倓虚法师为天台宗的第四十四代法嗣,住持湛山寺11年之久。他出于天台宗而不囿于此宗,主张兼收并蓄,各家取长补短。他曾邀请慈舟、弘一法师等近代名僧来寺讲学,弘扬佛法,使得湛山寺成为著名的佛教学府,其门下和信徒遍布国内外。

湛山寺有殿堂、经楼十余处,占地面积23亩,建筑面积2万平方米。寺前有石砌莲花池,称放生池,池内清澈见底。放生池东面为花师塔,塔高七级,古朴庄严,塔内四层,可攀梯而上,登高远眺。在湛山寺的中轴线上依次排列有天王殿、大雄宝殿、西方三圣殿和



藏经楼四重殿堂。藏经楼内珍藏《龙藏》等佛经 6000 余卷,其中宋代用金银粉书写的《妙法莲华经》十分珍贵。

湛山寺依山面海,风景秀丽,有北方丛林明珠之誉,是青岛市有名的旅游景点。

兴 国 寺

兴国寺坐落在离济南市约 2.5 公里的千佛山上。千佛山的风景优美,在悬崖峭壁之上雕刻有众多佛像。兴国寺是千佛山的首刹,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

兴国寺兴建于唐代贞观年间(627—649)。宋代曾加以扩建。元末明初,连年的争战,寺院废于兵灾。明成化四年(1468)又重建包括大雄宝殿、天王殿、僧舍等。殿内的佛像也重塑金身。清代嘉庆年间,又加以修葺,增建了观音殿。现存为清代的格局。

兴国寺依山势而建。共有七个殿堂,四重院落,习惯上称四个禅院为“东庙”和“西寺”。东庙是个佛、道、儒三教混杂的寺院。西寺是个纯粹佛寺,也是兴国寺的主体建筑。拾级而上,经过古木掩映的亭台,来到“兴国禅寺”的大门。进入寺内,是千佛山的南座,有九个石窟开凿于此。石窟中共有佛像约 130 余座,这里既有唐代的石刻,也有隋代石刻,镂刻精美,线条精细,是研究隋唐石刻的重要史料。

兴国寺于 1985 年 4 月起对外开放,接待四方信徒,八方来宾。每逢重阳节,济南人民喜欢来此登高赏秋,进庙拜佛。



山 西 省

佛 光 寺

位于山西五台县城东北 32 公里的佛光山腰,《高僧传》、《清凉传》、《佛祖统纪》等经籍中均有记载。坐东面西,三面环山。寺内建筑高低错落。寺创建于北魏孝文帝时期,至隋唐日渐兴盛,唐武宗会昌五年(845),寺宇被毁,宣宗大中十一年(857)重建。现存六角形祖师塔,为北魏遗物。山腰的东大殿是唐代所建,文殊殿是金代建筑。山门、伽蓝殿、万善堂、香风花雨楼及厢房都是明清建筑。寺内还有唐代塑像、壁画、石幢、墓塔、汉白玉雕像等多处景点。佛光寺的文物是我国唐代佛教艺术的精华,其建筑在中国乃至世界建筑史上都有重要地位。

佛光寺前院有文殊殿,金天会十五年(1137)建,形制特殊,结构精巧。殿内佛坛上塑文殊菩萨及侍者塑像共六个,是金代的雕塑遗物,殿内四周绘有五百罗汉壁画,属于明宣德年间的作品。

山腰的东大殿,于唐大中十一年建。殿内有彩塑三十五尊,都是唐代作品。五百罗汉为明代所塑。各间皆有主像一尊,分别为释迦牟尼佛、弥勒佛、阿弥陀佛及普贤、文殊二菩萨。东大殿中木结构建筑是我国现存唐代木式建筑代表。



陕 西 省

水 陆 庵

水陆庵位于陕西省蓝田县城东二十里的王顺山下,原名水陆殿,是悟真寺的组成部分,因建于河心岛上,三面环水,形似孤岛而得名。

庵内大雄宝殿属明代建筑。殿中隔间上塑有三尊佛像:释迦牟尼佛高坐莲台,神情端庄,体态丰盈,慈祥可亲;左右站立阿弥陀佛和药师佛;莲花须弥座前恭立阿难、迦叶两尊者。三佛身后有佛光,佛光外沿塑有一道火轮,火轮碾过几条花带,中间有羊、大象、鳌鱼,另有诸佛、菩萨、天王、力士等等。南北山墙悬彩色泥质壁塑。壁塑是一种依附墙壁、悬空塑造的圆锥式或高浮雕泥像,一般有三、四个墙面,上下层层排列着释迦牟尼的本生故事,包括入胎、降生、出游、降魔、成道、说法、涅槃等。有山水桥梁,园林瀑布,亭台楼阁和殿宇、宝塔等建筑,也有人物、鸟兽、诸佛、菩萨、罗汉、飞天及龙凤等。

大殿拐角还有三大菩萨、十六臂观音,中隔背后的孔雀灵王、地藏王、药王菩萨的造像以及儒、道、佛三大教主的塑像。药王菩萨近身处还有孙思邈和我国十大名医塑像。此外还有千尊小佛像。这是本庵的一大特色。泥塑布局严谨,层次分明,各种人物表情、姿态、服饰都反映出不同的身份、性格和心理状态,充分显示了精美的雕塑技巧和高超的想象力。

大 兴 善 寺

大兴善寺在陕西西安市城南。寺院创建于晋武帝泰始至泰康



年间(265—289),初名“遵善寺”,至隋文帝开皇二年(582)营建大兴城时,在原遵善寺的基础上兴建寺院,名为大兴善寺。

据《长安志》记载:寺建成后,寺广为京城之最,制度与太庙同。第一位寺主是与隋文帝有布衣之交的灵藏。隋代住于寺内的是昭玄统僧猛。继任昭玄统昙延及其随员等,协同王朝处理全国僧尼事务。开皇七年,慧远、慧藏、僧休、宝镇、洪遵、昙千等“六大德”入京,并有僧众 300 余人入寺供奉,令其为国行道。建寺同时即创设译经馆。当时有印度僧人那莲提黎耶舍、那崛多和达摩籍多先后来长安,住在此寺内翻译佛教经典,计 59 部,凡 278 卷。所译经约占隋代译经总数之半。他们同时传授“密宗”。唐玄宗开元四年至八年(716—720),有“开元三大士”之称的印度僧人善无畏三藏、金刚智及不空等也先后来此地传授密宗。当时不空和尚曾在此寺翻译密宗经典 500 余卷,因此这个寺院是隋唐时代长安城佛经翻译的三大译场之一,也为中国佛教密宗的发源地。不空弟子惠果于青龙寺为日僧空海大师灌顶说法,因此该寺不仅是密宗祖庭,也是与斯里兰卡、日本等文化交流史上值得纪念的一座寺院。其后一行和尚曾任该寺住持。一行不但是位密宗大师,他还精通天文、数学,在他住持大兴善寺期间,寺内众僧对天文、数学的研究也曾作出过重大贡献。

现寺院占地 120 亩,由山门、钟鼓楼、方丈殿、大雄宝殿、禅院等组成。历经数劫,几度兴废,现存唐刻青石狮和历代整修寺院的碑碣、香木千手千眼观音菩萨佛像、清康熙年间西藏喇嘛向朝廷进贡的二十一度母像、明代如来佛像及很多宗教艺术品。

慈 恩 寺

慈恩寺在陕西省西安市南,为中国佛教慈恩宗祖庭之一。隋开皇九年(589)建,唐高宗李治作太子时为其母祈福,以报慈母之



恩而扩建“大慈恩寺”。重楼复殿，玄阁楼房十余院，共计 1897 间。建成后，剃度僧众三百，礼请五十名高僧住持，并请玄奘法师由弘福寺迁居此寺，专建经场供其使用。

唐高僧玄奘于贞观十九年(645)携带经典数百部回到长安后，先在弘福寺译经，后经太子李治亲迎，便来到此寺主持译经事务。慈恩寺译坊是当时最大的国立译坊之一。在玄奘的主持下，共译出佛经 74 部凡 1335 卷，在我国翻译史上前无古人。玄奘为储藏保护所译佛经，于唐永徽三年(652)由高宗李治赞助，在寺内西院仿印度建筑建“大雁塔”。相传建塔时有雁过而坠，瘞于塔，故名“雁塔”。之所以冠以“大”字，是后人为了区别于后建的小雁塔。

当时的慈恩寺占地 342 亩，为现有殿宇房舍的 34 倍半。殿堂内金佛趺坐，名家壁画布列其中，帷幡高悬，香烟缭绕，为大唐最大寺院。后几经兴废，今存建筑大致为明代以来的建筑规模，殿堂多为后来重修。目前尚存中轴线上大殿五间，内供释迦牟尼佛及十八罗汉塑像，后有经堂，两侧建有钟楼、鼓楼及厢房，院内古木浓荫。殿北红墙边即是大雁塔。

大雁塔砖表土心，方形五层，台基周方 45 米，高 4 米，由地面至塔顶通高 64 米，塔身方形，斗拱，栏额均为青砖仿木结构。塔内有梯可盘旋而上。每层四面各有一个拱券门洞，可凭栏纵目远眺。塔底层四面皆有石门，门楣上有精美的线刻佛像。西门楣的说法图，刻有当时的殿堂建筑，是研究唐代建筑、绘画、雕刻艺术的重要资料。塔南门两侧镶嵌唐代大书法家褚遂良所书的唐太宗李世民撰《大唐三藏圣教序》和唐高宗李治撰《大唐三藏圣教序记》石碑两块，碑边塑有乐舞人形浮雕。

香 积 寺

香积寺坐落于陕西西安城南长安县韦曲西南神禾原上的香积



村,为中国佛教净土宗祖庭之一。寺院处于橘河与高河的汇集处,面山临水,东南邻近景色优美的樊川。唐代诗人王维曾写诗赞曰:“不知香积寺,数里入云峰。古木无人径,深山何处钟。泉水咽危石,日色冷青松。薄暮空潭曲,安禅制毒龙。”可见这里是一处远离人烟、古木参天、流水淙淙的幽静之所。

据《长安咸宁县志》、《关中胜迹图志》和《长安县志》等书载,唐代高僧善导,曾在此寺居住,寺原名“光明寺”。唐高宗永隆二年(681)善导入寂,他的弟子为其建造善导塔,又于塔侧广构伽蓝,由塔发展成一座唐代著名的寺院。寺建于唐中宗神龙二年(706)。

善导为净土宗二祖。日本僧人源光(法然上人)提出“遍依善导大师”口号,创立日本净土宗,尊善导为祖师,奉香积寺为祖庭。安史之乱后,道运衰微,香积寺遭到破坏。北宋太平兴国三年(987)重建,改名开和寺,不久复名。清乾隆三十一年(1766)又整修一次。清末民初,寺毁而复修。原殿宇早已倒毁,现存的建筑是后建的。共有大殿五间、佛堂五间、僧房十间等。寺内遗存唐代两座古塔,其中最大的一座就是为纪念善导而建立的,故名“善导塔”。塔用砖砌成,平面呈正方形,仿木结构,高23米,形制古朴别致。另一座塔为善导的门徒净业和尚的灵塔。香积寺内现有日本赠送的善导法师木雕贴金塑像一尊及善导、法然二祖师的像、法器和石灯龕等。

兴 教 寺

兴教寺在陕西长安县少陵原畔,是唐代樊川八大寺院之一,也是中国佛教慈恩宗的祖庭之一。公元664年,玄奘圆寂,先葬于长安东郊的白鹿原上,唐总章二年(669)迁葬少陵原,并同时修寺建塔以示纪念。唐肃宗李亨专门为寺塔题额“兴教”二字,意为“大兴佛教”,寺院也因此而得名。



全寺分正、东、西三院。正院建筑物密布,从前到后依次为山门、钟鼓楼、大雄宝殿、法堂等主体建筑。山门额上镶着“护国兴教寺”、“法相”、“庄严”九个金色大字,映衬着朱红大门,显得格外肃穆。大雄宝殿红柱碧椽,气势宏伟。门额上有康有为书写“兴教寺”三个大字。殿内大理石铺地,正中龕台上有新近塑造的释迦牟尼佛像一尊,造型精湛。座前有缅甸赠送的白玉佛像,剔透玲珑,极为罕见。还有明代铜铸阿弥陀佛像,高约2米。后侧有唐代铜铸观音像。殿后为经堂,四壁满嵌佛门各宗戒律碑。至后分东西两院,东院为藏经楼,为古代楼阁式双层建筑,内存《藏经》、《续藏经》、《大藏经》等经书达万卷,还收藏有梵文贝叶经等;西院为“塔院”。兴教寺多次被毁,除西院的三座舍利塔为唐代建筑外,其他部分均为后建。从山墙圆形洞进入西院,在林木荫翳中醒目地耸立着三座结构相同,大小有别的佛塔,中间为玄奘法师舍利塔。这座仿木结构砖塔形似大雁塔,高23米,是我国现存最古的砖砌木构形塔。底层洞内置玄奘彩色泥塑像,塔背嵌有《大通觉法师元(玄)奘塔铭》,详叙玄奘一生业绩。两侧的小塔为玄奘弟子圆测和窥基的墓塔。各有塔铭,龕中置有坐像。

三塔正北不远处便是慈恩塔殿,内陈玄奘和两大弟子石刻影像以及《玄奘行程图》、《玄奘传记条幅》等。

净业寺

净业寺位于陕西西安城西南终南山半峪口内,为中国佛教律宗祖庭。寺始建于隋末唐初,是中国佛教律宗创始人、唐代高僧道宣长期布道传法的道场。

净业寺占地面积约十亩,殿宇规模不算太大,但因地处幽僻,历代战乱破坏较少。据《长安县》记载,麟德二年(665),诏令道宣于此建石戒坛,依新法为后续沙门再受具足戒。唐以后寺渐陵夷。



明正统二年(1437),住持云秀曾加修葺。嘉靖三十四年(1555)地震塔倾,隆庆年间重修。清康熙五十二年(1713)诸山长老重建道宣律师塔。道光十二年(1832)又作大修,并立规约碑记。现寺改为十方常住寺院,立十方碑记。每年结土净修。寺内正殿面宽五间,形制古朴。两廊及檐额皆为彩绘。有东西学堂、法堂、伽蓝殿三间及僧舍等,寺外东北有道宣律师舍利塔。寺内堂存有明代所制的《唐道宣律师遗迹》碑刻一方,详细记叙了道宣的生平历史。

法 门 寺

法门寺坐落于陕西扶风县法门镇,是一座以供奉佛真身舍利而闻名中外的千年古刹。它又是隋唐时期佛教四大圣地之一,为“关中塔寺之祖”。据记载,法门寺初建于东汉,早期称“阿育王寺”。北周武帝尊儒禁佛、道两教,寺院遭严重破坏,寺僧被逐。隋文帝重兴佛教,法门寺香火重盛。隋炀帝大业年间(605—617)改为“成实道场”。义宁二年(618)重修后,改为法门寺。至唐,因帝王崇佛,法门寺变成皇室寺院。于是,重修殿宇,建地宫,增建四层木楼,赐置大量金银珠宝、法器、锦锻衣饰等供藏于塔下地宫中。

法门寺的舍利塔闻名古今。据佛教经籍记载,释迦牟尼涅槃后,他的弟子用香木焚其遗体,得八升四斗舍利。笃信佛教的阿育王派人将舍利分成八万四千份,并在一夜之间在各地建造八万四千座塔供养舍利。当时有八个国家的代表各分得一份,带回国内建塔供养。中国历史上曾经传入佛指节舍利计四处:一为五台山,一为泗州普王寺,一为终南山五台,一为扶风法门寺。在几经沧桑后,其他三处的舍利下落不明,因此法门寺的佛指舍利便成为中国境内发现的独一无二的真身指节舍利。

最初的舍利塔为木构,四层,建于北魏。今天看到的塔是明代万历年间重建的,由原来的木塔变为砖塔。呈八棱形,塔底层的四



个方位各有题额,最高层是覆钵形塔刹。每层各开八个佛龕,置佛像各一尊。塔的最高层还放有佛经数卷,金色盾牌一面,上刻建塔的日期。寺的建筑布局以塔为中心,四周为殿宇,南北长 180 米,东西宽 51 米,总占地 9180 平方米。塔前为大佛殿,面宽五间,单檐歇山顶,内有铜佛数尊。塔后正北有大雄宝殿,三间,硬山单檐。两侧各有耳敞三间;两侧是钟楼、鼓楼。这是典型的“寺有塔,塔居寺中心”的中国佛教建筑模式。

法门寺在历史上规模比今天大,寺占地近万亩,共分二十四院。历代皇帝均特别重视它,如唐朝帝王曾于 631、659、704、760、790、819 年及 873 年七次敕迎佛骨;宋徽宗亲自手书“皇帝佛国”四字嵌在山门上。

1987 年,在法门寺砖塔下发现了一座地宫,是中国迄今为止发现的规模最大的一个佛塔地宫。地宫呈隧道形,自南向北,依次有踏步漫道、平台、甬道、前室、中室、后室六部分。地宫内有一大批已封存了一千多年的唐代稀世珍宝,内有舍利四枚,其中三枚为影骨,一枚为佛指舍利真骨。地宫内还同时出土了大量的金玉珠宝器物 and 丝织品,还有珍贵的法器锡仗。其中一枝四轮十二环金花银锡杖制作精美绝伦,令人叹为观止,堪称法器中的至宝。

草 堂 寺

草堂寺位于陕西西安南秦岭山脉的圭峰北麓,即户县境内的草堂村。它是西安远郊的一座著名古寺,为中国佛教三论宗的祖庭,也是华严宗的祖庭。

据说原为南北朝十六国后秦姚兴的“逍遥园”故址、西域高僧鸠摩罗什译经之地,是我国首创翻译佛经的国立译坊。寺曾用名“栖禅寺”,后改称“草堂寺”,这是由于当时全国各地高僧云集于逍遥园,姚兴便在园内设寺,寺内临时构筑一堂,权以草苔覆顶,草



堂寺由此得名。据记载,鸠摩罗什在逍遥园内与弟子翻译的经典计97部凡425卷,其中包括《中论》、《百论》和《十二门论》等“三论”。经道生、僧肇等人对它们的大力弘传,形成了早期的三论宗,故草堂寺遂成为三论宗最早的开山祖庭。鸠摩罗什入寂于后秦弘始十五年(413),并葬于草堂寺,建塔一座,名为“鸠摩罗什舍利塔”,此塔尚存寺内。

魏末周初,大寺一分为四,草堂寺即其一。唐初,草堂寺荒芜。天宝初年,飞锡法师住寺弘扬净土。唐宪宗元和年间,圭峰宗密禅师住持草堂寺,大振宗风,中兴草堂。唐末寺毁。宋乾德四年(966)改为清凉建福院。金明昌四年(1193)辨正大师增修讲所,梁栋宏丽,楹檐宽敞,复称草堂寺,曾作亭覆护罗什舍利塔。元代,皇太子五年内曾四度下旨对寺进行大规模修葺,逍遥园、栖禅寺、草堂寺之名并用。清雍正十二年(1734),罗什门人僧肇被封为“大智圆正圣僧”,易名圣恩寺,然民间仍然以“草堂”为寺名。同治以后,寺宇全毁,现建筑为后来所修。寺内有正殿五间,内供如来佛,佛像前放鸠摩罗什楠木座像一尊,高1.9米,高鼻深目,神态端庄,稳坐莲台,凝望远方,再现生前讲经念佛风姿。寺院南边有12间碑廊,墙上嵌以历代名人、学者游草堂寺书写的诗词和重修草堂寺的碑文21块。钟楼一间,置放明钟一口,鼓楼一间,内竖《禅师传法碑》,元代至正十二年(1352)建的敕封大智圆正圣禅师僧肇碑;唐太宗赞罗什法师诗碑和历代文人游寺题诗碑记等。

寺内的鸠摩罗什舍利塔造型奇特,是用砖青、玉白、墨黑、淡红、浅蓝、赫紫、乳黄等各色大理石雕刻镶砌而成。高2.33米,分八面十二层,因而又称“八宝石塔”。塔上都是屋脊形的盖和圆珠顶,盖下有阴刻的佛像,中间为八棱形龕;塔底是须弥山座,经历一千五、六百年仍基本完好。寺周多树木,塔前有古柏两株,小井一眼,人称“二柏一眼井”,为此寺景点之一。塔后有茂盛修竹一片,



竹林中有烟雾井一口,每逢秋冬之晨,井内雾气上升缭绕,直向帝都长安飘去,著名的长安八景之一“草堂烟雾”由此得名。

草堂寺还是著名华严宗五祖宗密出家常住的地方,宗密圆寂后葬于东山圭峰,世称“圭峰禅师”。故草堂寺又是华严宗的传法宝地。

荐福寺

荐福寺位于西安市内南门外。原为隋炀帝宫邸,唐初改为襄城公主宅第,684年唐高宗李治死后百日,皇室为其荐福而兴建寺院,故最初取名为大献福寺。武则天天授元年(690)改称荐福寺。武则天曾以飞白体为寺内净土院书匾额,门外有吴道子所画的神鬼,寺庙香火旺盛。神龙二年(706)扩充寺庙为翻经院,成为继慈恩寺后的又一个佛教学术机构。宋、元、明、清各代虽无大发展,但香火终年不绝。

寺内建筑有山门、钟楼、鼓楼、大雄宝殿、藏经楼、白衣阁、慈氏阁和小雁塔。钟楼内有铁钟,铸于金代。这口钟当时悬于渭河边的武功崇教寺内,因渭河发水,河床改道,寺院被水冲毁,大钟沉于河滩。康熙年间,有村妇常去河边,以木杵捣衣,一日忽闻有声自地出,惊而报以官府,挖出巨钟一口,移置荐福寺内。此钟重8000公斤,高3.55米,钟钮高60公分,平均厚度6公分,沿口周长7.65米,口径2.45米。据勘察,“雁塔晨钟”的音响之所以传得很远,是因原钟楼的中心地面有一深坑,形状若井,正对上悬之钟口。击钟时,钟声由此入地,故传得很远。凌晨时分,无论在西安何地,只要钟声一响,若将耳贴于床、墙、地上均可听见。寺内还有北宋碑记,殿堂屋宇宏伟壮观,夹道有槐、古楸,树龄皆在300年左右。

寺内有建于唐景龙元年(707)的小雁塔。共15层,43米。塔身全用砖砌。从下至上,周宽逐层递减。塔下南北入口处的青石



门楣上刻有阴文蔓花纹和天人供养图像。此塔曾历经唐、五代、宋、元、明、清，中经两次地震，曾出现豁裂，后又吻合。震而不倒，裂而复合，充分显示了我国古代建筑技术的高超。

荐福寺还是唐代僧人旅行家、翻译家义净的译经处所。

上海市

玉佛寺

玉佛寺又名玉佛禅寺，坐落在上海市繁华的闹市之中。它为繁华的闹市争得一片清静，一方净土，以独特的方式引来众多的香客。

虽然玉佛寺的历史不如龙华寺古远，但因玉佛之故，名气很盛。据说，清光绪八年（1882），浙江普陀僧人慧根法师从西藏出国到印度去朝拜，回国途经缅甸，募化白金二万余两，在缅甸国王的支持下，开山取玉，聘请能工巧匠，精雕玉佛五尊。1899年，他带着这五尊玉佛到达上海，在江湾建寺供奉，其中三尊运往佛教名山普陀山，留下两尊供上海教徒膜拜瞻仰。辛亥革命中，江湾的寺庙被毁，玉佛幸存。1918年，佛教临济宗僧人可成法师主持重建玉佛寺，这次修建历时四年，以后又经六年修缮、增建，使得玉佛寺成为上海市一大名刹。

玉佛寺有二尊闻名遐迩的玉佛，一尊是释迦牟尼坐像，被称作“镇寺之宝”。佛像高1.95米，光滑透明。释迦牟尼佛盘腿坐在莲花宝座上，左掌心朝上，放在左腿上，结祥定印，表示他在菩提树下静虑入定，最后觉悟成佛。右手自然下垂，手指触地，结触地印，表示佛愿意为众生作种种奉献。玉佛面带微笑，安详温和，佛态庄



严,仁厚慈爱。让人称奇的是,无论你站在什么角度,玉佛总是安详地注视着你。这尊佛像供奉在玉佛楼上。

另一尊是供奉在卧佛堂内的卧佛像。这尊佛像由整块汉白玉雕刻而成,长96厘米,身披袈裟,袒露右肩,一只手支撑头部,侧卧于红木榻上。卧佛像又称释迦牟尼涅槃像。佛像神态安详,自然微笑,衣纹线条流畅逼真。

玉佛寺的建筑承宋代风格。中轴线上分别排列着天王殿、大雄宝殿、玉佛,两侧有观音堂、卧佛堂、弥勒堂、怀思堂,以及僧舍等。所有殿舍都有走廊连接,庄严美观,精巧实用,金碧辉煌,布局整齐。

玉佛寺的山门外黄墙和影墙也十分吸引人。正门上方书有金光闪闪的“玉佛禅寺”四个大字,东偏门和西偏门的上方分别书有“般若”、“解脱”,告诉人们只有获得了佛陀的智慧,才能摆脱各种烦恼这一佛教的真理。

天王殿内供有一尊弥勒佛。佛像袒胸露腹,笑容可掬。其后为天王韦驮像。他手持去烦恼镇邪魔的金刚杵,勇猛而威严地守护着寺院。两侧四大天王守四方天下,保护佛法源远流长。

大雄宝殿内另供有三尊佛像,分别是释迦牟尼佛、阿弥陀佛和药师佛。他们都神态安详,坐在莲花宝座上。佛像全身披金,身高4米,肃穆庄严。大殿两侧是十八罗汉像。三尊大佛的背后是巨幅彩塑的海岛观音。值得一提的是,在观音像的下面又塑了十八罗汉像,这与其他寺院通常将罗汉像放在大殿两侧的做法显然不同,别具一格。

玉佛楼里除供奉玉佛之外,还藏有许多佛经等珍贵文物,其中藏经7000余卷,还有唐人写经等,是国内较完整的藏经之处。

“文革”中玉佛寺曾一度停止佛事活动,1976年10月之后,落实了党的宗教政策,玉佛寺又重新焕发生机。现有僧人一百余



名,按章从事寺庙管理和佛事活动。1983年9月,停办了40年的上海佛学院得到了恢复和发展,招生50多名。上海佛学院曾于1942年,由玉佛寺法师远尘在寺内创办,后因种种原因而停办。现在佛学院内分预科班、本科班和研究班三个等级,学制均为两年。毕业生分赴玉佛、龙华、静安三大寺担任执事等职,为寺庙管理以及佛学教育充实新的力量。

龙 华 寺

龙华寺位于上海市南郊龙华镇北,黄浦江西岸,是中国著名的佛教古刹之一,也是国务院确定的汉地全国佛教重点寺院。它的创建年代说法不一,一说创建于东吴赤乌年间(238—258),二说创建于唐垂拱三年(687),三说根据宋、元地方志载为五代吴越王钱俶建。佛教界和学术界一般都认为该寺始建于三国东吴赤乌年间,是当时东吴的国君孙权为孝敬其母而建立的,到唐垂拱年间形成了一定的规模。

龙华寺建寺久远,历经沧桑,寺庙本身也几建几毁,可谓上海历史的见证。唐武则天钦赐五千贯钱,四千纱绽,用于建寺,使寺院形成规模。北宋治平元年(1064),宋帝赐名“空相寺”,并建龙华寺塔。在元末的战乱中,此寺大部分毁于兵火,僧众离散,仅存空相寺西南角的界石石刻,以及龙华寺塔。元朝又全面修复,复称龙华寺。明嘉靖十二年(1553)赐名“万寿慈华禅寺”。万历二十五年(1601)又赐毗卢佛像、金印等各种物件,其中的藏经、金毗卢佛像以及金印被称为“龙华三宝”,至今仍藏在寺内。

清代是龙华寺的全盛时期。在这个时期,不仅寺院的殿舍增多,整个建筑也更加金碧辉煌,雄伟壮观。并且著名的法师也大量涌现,如观竺、所澄、迹端、文果等,为佛学的发展和寺院的繁荣做出了贡献。值得一提的是,清代天台宗的传人曾住持该寺,成为当



时佛教天台宗的十大古刹之一。民国年间,战乱纷起,龙华寺的建筑大多被毁,到1949年时已破败不堪。1954年,在幸存下来的塔基和塔身上按宋代的规模重建了龙华寺。龙华塔呈八角形,共七层,高40余米,底层大,逐渐收缩。密檐飞檐高翘,檐角系有铜铃,微风一过,铃声叮呤清脆,给古刹添得一分清远之气。塔顶有镇刹之宝“七相轮”。整个古寺造型轻盈,令人喜爱,较好地体现出宋代建筑的风格。1957和1979年,政府再度拨款,进一步整修龙华寺。1983年1月20—22日,龙华寺隆重举行佛像开光和住持升座仪式,使古刹呈现新貌。

现在的龙华寺的中轴线上排列着六进殿堂,它们分别是:弥勒殿、天王殿、大雄宝殿、三圣殿、方丈室和藏经楼。两侧设有钟鼓楼、偏殿等。

第一殿为弥勒殿。相传龙华寺的名称就取自弥勒菩萨将在龙华树下成佛的预言,因而龙华寺也是弥勒菩萨的道场。这里供奉的弥勒菩萨同其他寺院的一样袒露胸膛,笑口常开。

第二殿为天王殿。两侧供有镇守四方的身高4米的四大天王,姿态庄严。而与众不同的是,这里还有一尊天冠弥勒像,弥勒头戴五佛冠,佩璎珞。佛教认为,这是仍住兜率天的弥勒菩萨的法相。

第三殿为大雄宝殿,即寺内主殿。殿中供奉三尊金身的“华严三圣”,正中为毗卢遮那佛,左边为文殊菩萨,右边为普贤菩萨。同时正殿中有一口明万历十四年(1586)铸的寺钟。大殿的两侧供奉二十四天神和十六罗汉像,个个神态庄严,生动逼真。大雄宝殿的背面一如其他寺庙,有海岛彩塑,描绘慈祥、仁爱的观音菩萨在大海中巡游。

第四殿为三圣殿,为1983年重修,供奉“西方三圣”。中间为阿弥陀佛像,左边为观音菩萨像,右边为大势菩萨像。



第五、六殿,分别为方丈室和藏经楼。藏经楼上藏有各种版本的大藏经和佛教经籍,还有唐人写经等珍贵的文物。

为了培养佛教后继之人,从1985年起,龙华寺开始举办僧伽培训班,学制为两年,培养佛教人才。

龙华寺是一座几经废建的千年古刹,也是上海的风光胜地。它既有“柳绕江村”、“桃花十里”的胜景,也有“龙华晚钟”的美誉。

静安寺

南京西路是上海市最繁华的地区,这里有一座金碧辉煌的千年古刹,它就是被国务院定为汉地佛教全国重点寺院的静安寺。

静安寺原名“沪渎重元寺”,建于三国东吴赤乌十年(247),唐代改名“就泰禅寺”,宋真宗大中祥符元年(1008)才开始称静安寺,一直延续至今。它已有一千八百年的历史。静安寺在元明两代已有相当规模,由于战乱使寺院遭到毁坏。清光绪年间曾拨款重建,但民国年间,又屡被毁坏。到1984年时,这座古刹只存一些破烂的殿舍,连大雄宝殿都不存在了,众僧散离。1984年2月,“静安寺修复委员会”在政府有关部门的支持下,自筹资金,逐步将寺庙修复。1991年5月12日,静安寺举行了玉雕释迦牟尼佛座像开光典礼,标志着静安寺的全部修复,其规模与解放初相当。如今它已经成为上海市内一座殿堂巍峨、法像庄严的佛教寺院,千年古刹旧貌换新颜。

静安寺是我国真言宗即密宗重要道场之一。1959年4月,静安寺住持持松法师,在静安寺重设真言宗坛场。现在静安寺的真言宗坛场共分五个坛,每个坛中真言宗的种种法器都很齐备。

从赤乌山门入寺,依次排列着天王殿、大雄宝殿、三圣殿三座大殿,另外还有功德堂、方丈室、佛教文物展览馆、香积斋、僧舍、厢房等建筑。天王殿供奉弥勒佛。两侧为四大天王像,分别为东方持国天王,持琵琶;南方增长天王,持宝剑;西方广目天王,持游龙;



北国方多闻天王,持伞。大雄宝殿两侧供有十八罗汉贴金像,金光闪烁,神态各异。三圣殿供有弥陀、观音、大势“西方三圣”像。三圣殿的后面是方丈室和真言宗的坛场,是密宗僧人修习密法,举行灌顶仪式的场所。

静安寺内保存有许多的文物古迹,现收有文物数百种,如光绪九年(1883)所记的《重修静安寺记碑》、《云汉昭回元阁碑》,另有明洪武大钟、历代名人字画以及石刻的佛像等。

沉香阁

沉香阁又名慈云禅寺。是上海著名的寺院,华严宗有名的道场。1983年被国务院定为汉地佛教全国重点寺院。

沉香阁创建于明万历二十八年(1600)。1943年,现代名僧应慈法师应沉香阁住持苇乘之请,在这里首先开讲华严初祖杜顺的《华严法界观门》。从此,沉香阁即慈云寺便成为弘扬华严宗的道场了。应慈法师作为华严宗的传人,一生不遗余力地传播、讲授《华严经》,即使在晚年仍然在沉香阁弘讲不辍。

“文革”期间,沉香阁为工厂占用。改革开放后,为落实宗教政策,市政府花了很大力气,协调各方面关系,搬迁工厂,将沉香阁又交还佛教团体管理使用。

如今沉香阁已恢复了佛教活动,每天都有许多国内外的信徒、游人前来参观。为了纪念应慈法师为弘扬华严宗所做的贡献,寺内辟有“应慈法师纪念堂”。

圆明讲堂

圆明讲堂是现代名僧圆瑛法师的道场,于1934年秋创建,1983年被国务院定为汉地佛教的全国重点寺院。

圆瑛(1878—1953年),法号宏悟,别号韬光,又号一吼堂主人,



福建古田县人。幼年聪颖过人,18岁在福州海泉寺出家,从妙莲法师受具足戒,后来向禅宗的名师法开学禅习定,又跟从通智、谛闲、袒印、慧明、道阶法师听经研教,广泛涉猎了大小乘教诸经论,对《楞严经》造诣尤深。他云游全国各地佛教名寺,并到香港以及东南亚各国讲经弘法。创办了佛教讲习所、圆明讲堂、楞严专宗学院等机构。1928年被选为中国佛教会会长,连任七届。1953年5月当选为中国佛教协会第一任会长。在佛学思想上,他以《楞严经》为核心,沟通天台、贤首(华严)、禅宗、净土四宗,博大精深,破除门户之见,消除宗派争端。

为了纪念圆瑛法师一生追求进步,反对侵略,热爱和平,热爱祖国和人民的高贵品质,1983年9月19日,在他圆寂三十周年之日,举行了“圆瑛法师纪念堂”的揭幕仪式。1990年1月7日,圆明讲堂举行了玉佛开光法会,盛况空前。

圆明讲堂现有释迦如来殿、藏经殿、前殿、重光讲堂、圆瑛法师纪念堂等建筑,规模不大,但在佛教界的影响却很大。在纪念堂内珍藏着圆瑛的著作,墨宝,照片,遗物200余种。

真如寺

真如寺位于上海真如镇。该寺建于元延祐七年(1320),清代重建,1963年又作修补。在重修时发现了当时工匠用墨书写的建筑构件的名称和部位,是研究江南古建筑的珍贵文物。近年来,由于香客人数的增多,国家又拨款重修。

真如寺规模不很大,由正殿和厢房等组成。正殿有进深各三间,十分宽阔。正殿中的主要建筑大多建于元代。



四川省

文殊院

文殊院在成都市西北文殊院街。占地5万多平方米,殿堂房舍190余间。为清代川西四大丛林之一,是成都著名的佛教寺庙。建于南朝,唐时称“妙国塔”,宋时叫“信相寺”。明毁于战火,清康熙三十年(1691)重修,改名文殊院,以后多次重修扩建。

院内所有建筑在一条中轴线上,弥勒殿、三大士殿、大雄宝殿、说法堂、藏经楼五楼连属,典雅古朴。东西厢两侧的钟楼、鼓楼、斋堂、廊房等浑然一体。殿宇系木石结构,采用四川峡石为柱,柱础研磨精细,柱上斗拱雕饰玲珑,朴实壮观。诸佛殿镂空花窗,式样繁多,图案精巧。

寺内现存铁铸、铜铸、石刻、玉雕、木雕、脱纱、工艺精湛的佛像200余尊,为清代名匠所铸。其中15尊较大的铜像,据传整整三年,方才铸成。这些铜像中,地藏王菩萨的造形非常优美,他趺坐龕内,手托宝珠,神态安详。三大士观音、普贤、文殊,更是容姿飘逸,其花冠、璎珞、坐骑、莲台,金光闪烁。形象最为生动的要数那尊韦驮像。据说当年铸造这尊铜像时要求很高,姿态既要威武,又要慈祥,对降魔杵上的镂空花饰,铠甲上的连锁图案浮雕,都有精细要求。当初这尊仅两米高的铜像,在实际铸造中屡遭失败。正在束手无策之际,突然来了一个游方和尚,他自告奋勇将此像一举铸成,此故事一直传为佳话。说法堂内正中壁间有康熙御书《空林》、《海月诗》碑刻。另有宋代十尊护戒神铁像,风貌古朴奇特,具有北齐风格。还有唐玄奘的头盖骨,唐代日本鍍金经筒,宋代绣像



《金刚经》，明崇祯皇帝田妃绣制的千佛袈裟，清川陕总督杨遇春之女抽发绣水月观音像和挑纱文殊像，缅甸的白玉佛像及明代《南藏经》、清代《龙藏》、日本的《大藏经》和印度梵文贝叶经，清代杨光圻用蝇头小楷写成的“金刚经宝塔”，以及清代破山、丈雪二高僧的书法，碧眼、竹禅的绘画等艺术珍品。

昭 觉 寺

昭觉寺位于成都北郊，素有川西第一丛林之称。历史上昭觉寺曾几度易名，且大都为皇帝赐名。早在汉朝时，这里是一董姓人家的住宅，在南北朝时期方成为庙宇。唐宣宗时，剑南节度使崔宁对该寺进行过一次大规模的修建，宣宗亲自赐名为“昭觉寺”。南宋绍兴初年，宋高宗敕令改昭觉寺为“禅林”。历经元明两朝，至清才又复今名，因此山门上仍书写“禅林”二字。清康熙帝曾为该寺题诗曰：“入门不见寺，十里听松风。香气飘全界，清荫带碧空。霜皮僧衲老，天籁梵僧通。咫尺蓬莱树，春光共郁葱。”清雍正十三年（1735）有亲王来寺重修真祠碣：“处一座而十方俱观，演一音而沙界全闻。”昭觉寺以唐宋时的规模最大，当时占地为300多亩。明崇祯十七年（1644），在成都建立大西政权的张献忠曾亲临昭觉寺巡视，并敕封昭明和尚为大西国师。不料清军入川，寺被战火所毁。直至清康熙二年（1663）才得以重建，但规模已远不如唐宋时期。

该寺殿宇规模宏大，林木葱茏，寺内殿宇园林占地22万平方米。主要建筑有大山门、八角亭、天王殿、先觉堂、观音阁、藏经楼、御书楼、涅槃堂、普同塔及圆悟禅师墓园等。昭觉寺的山门上书写“第一禅林”四个大字。寺内御书楼中有清光绪皇帝御书敕石，上书“御赐龙象神通”六字，御书楼由此而得名，楼内还珍藏有各类文物。寺中还藏有国画大师张大千为该寺以铁线游丝描笔法画的一



道汉白玉的“南无阿弥陀佛”和释迦牟尼佛画像，画上佛像端庄慈祥，神态栩栩如生。画好后寺僧请名工刻石，并将这佛像石刻安置在说法堂后面的玉佛殿内至今。此外，张大千还为昭觉寺书写了径逾两尺的横匾：“变华严相”，可惜已被毁。当年张大千作画的那张黑亮照人的大圆桌还放在普同塔院内，成为昭觉寺的至宝。

大 佛 寺

大佛寺位于涪江对面的峭壁上。始建于唐咸通年间，原名为定明院，又名南禅院。后因宋代在寺内依山凿一尊大佛，故俗称大佛寺。这里有摩崖造像以及清泉瀑布，殿阁巍峨，景色古雅。

大佛寺前有壮丽的“飞霞”瀑布，数丈高的“佛”字雕刻清晰可见。走过一座玲珑别致的三层楼阁——创亭，就是著名的大佛殿。寺殿依山而建，以七重飞檐为大佛遮蔽风雨。上下七层，翘角飞檐，巍巍壮观。大佛依山凿成，高约 27 米，趺坐，头饰螺髻，袒胸，着双领下垂外衣，左手放膝前，右手平置胸前，两眼炯炯，全身饰金，体态庄严。据潼南县志记载：大佛寺初建于唐咸通年间，原仅有石佛头像。宋靖康元年（1126）王了知命工匠雕佛像身，高 80 尺。清同治年间（1862）又重装大佛全身。大佛虽然不如乐山大佛高大，但乐山大佛的十三层殿阁早为兵火所焚，而此大佛至今仍光彩夺目，殿宇附崖如故。大佛殿有三层门楼，每层左右各出一飞檐，有彩瓷镶嵌图案，艺术水平很高。

大佛殿内的大佛脚下有一股清泉终年不断，增添神秘色彩。在佛寺石壁上有历代名人题咏，其中如飞霞、天开图画等，清晰可见。大佛殿左边有两座同样大小的殿宇，一为玉皇殿，一为观音殿，与大殿一起形成一组壮丽的景观。大佛殿右侧还有被人们称为“七步弹琴”的石洞，据说人在石洞中向上登路时可听到回声，声音时高时低，传为仙境。



乌 尤 寺

乌尤寺位于乐山市古离堆上。古离堆即乌尤山,距凌云山约一里许,四面环水,孤峰兀立。乌尤山与凌云山原为一山二峰,战国秦昭王时蜀郡守李冰为避水害而凿开,成为两山,故又称“离堆”。

乌尤寺始建于盛唐天宝年间(742—756),创建者为唐代僧人惠净,原名正觉寺。宋代曾加扩建,改名乌尤寺。元代毁于兵火。明成化年间重建。明代末年复毁,清代再建。现有山门、天王殿、弥勒殿、正觉禅林、大雄宝殿、罗汉堂、观音殿、五观堂、禅堂、钟鼓亭、厢房、僧舍等。

一踏进寺门,便见两侧刻的两副对联。其中“寺门高开洞庭野,苍崖半入云涛堆”一联,集唐代诗人李白、杜甫的两句诗而成。天王殿内供奉四大天王像,彩绘金身。弥勒殿中供弥陀佛一尊,高近8米。大雄宝殿重建于民国26年(1937),高约15米。殿内供奉释迦牟尼、文殊、普贤像,系香樟木精雕细镂而成,全身镀金,高约3米,宝像庄严。正觉禅林又称如来殿,内供五方佛,楣上额书“佛眼垂青”。罗汉堂内有近年重塑的五百罗汉、乌尤大士和济公像,形态各异,颇具神韵,绘彩装金,色彩斑斓。

山上有旷怡亭和尔雅台。相传汉代文学家郭舍人等在此台注释《尔雅》。台壁中央嵌有赵熙考证郭舍人在山中注释《尔雅》的石碑。临江绝壁之上,刻有明代彭汝实书的“中流砥柱”四个大字。字径约5米,至今舟行江上仍然可辨。由尔雅台而上,有山顶花园,登顶眺望,三江一城尽收眼底,风景如画。

宝 光 寺

宝光寺在成都北面的新教城外。千年古刹红墙环绕,古柏参天,竹木葱茏,佛塔凌空,为川西平原最大寺院之一。据传这座寺



始建于汉。隋代叫大石寺。唐僖宗李僩于中和元年(881)因避黄巢起义,逃到四川,在成都大石寺园林修建行宫。传说庙前佛塔废墟上夜放紫色霞光,便令人就地挖掘,得一石匣,内有舍利子 13 颗。李僩即命随行的国师悟达修建佛塔,珍藏这 13 颗舍利子。并重修佛寺,名“宝光寺”。悟达即为此寺第一代长老。因此,宝光寺可考的历史有一千多年。明代末年,寺毁于战乱。清康熙九年(1670)在旧址重建,经一百多年至咸丰年间(1851)才建成现在这片近 8 万平方米的庞大建筑群和园林。

寺由五殿、十六院及一塔组成。有山门殿、天王殿、七佛殿、大雄宝殿、藏经楼、佛堂、罗汉堂等,殿堂层叠,宏伟壮丽,结构复杂,造型优美。舍利塔耸立其中,配衬着两廓对称的四十多根大石柱,显示出中国宫殿式建筑的整齐、雄伟、庄严。殿堂的门、窗、檐、拱雕刻着翎毛、花卉,屋脊上塑置飞禽走兽,无不细致精巧,栩栩如生。寺内主要建筑共用四百多根大小石柱,工程浩大可想而知。佛堂内供玉佛一尊,是从缅甸迎来的,玉佛高 1 米多,神态慈祥,凝目趺坐。是用一块完整的玉石精雕细刻而成,白璧无瑕,晶莹皎洁。

罗汉堂建于清咸丰元年(1851),是宝光寺如胜禅师荟萃杭州净兹寺、灵隐寺及常州天宁寺的罗汉图像仿建的。结构取三寺之长。过道中塑有七十六尊佛和菩萨像。殿堂正中的千手观音头戴翠冠,法相庄严,每只手形状和所持器物各不相同,以示神通广大,法力无边。五百罗汉列置巷道两侧,每尊高约 2 米,或立或坐,神采飞扬,全身鎏金,衣纹清晰,各不重复,俨若真人。殿堂中部的济公和尚,手持蒲扇,眉飞色舞,似笑似瞋,妙趣横生。尤令人惊奇的是济公身躯前倾,与地面成 70 度却历经百年不倒,足见力学原理利用得相当成功。这是目前四川保存较完整的清代塑雕群像。

天王殿与七佛殿之间,有舍利宝光塔一座。塔的外观颇似西安的小雁塔,唐僖宗时建塔的刻字火砖还有部分砌在里面。塔身



四面 13 层, 高约 30 米, 巍然屹立。塔顶的鎏金铜制飞鹅灿烂辉煌。每层的四面都嵌有十二座石雕佛像, 每层四方檐角处挂有铜铃, 风吹铃响, 叮咚悦耳。

天王大殿东侧的金佛堂中还有一座石凿舍利塔。它由三块青石雕镂而成, 上齐屋梁, 高约 5、6 米, 底座直径 2 米。塔的中间凿空, 呈六方宫殿形, 有内外两层, 重檐叠户, 高榑椽柱, 精美绝伦。顶部刻有各种佛经故事, 其中的“唐僧取经”图很有特色: 师徒四人形体各异, 唐僧端庄慈祥, 悟空聪慧敏捷, 八戒呆头呆脑, 沙僧憨厚忠勤, 维妙维肖, 跃然塔上。每边石柱上都雕有滚龙抱柱。其足四周还刻有耗子偷葡萄、野鹿衔梅、白鹤含花等浮雕, 形态生动逼真, 色彩鲜艳悦目, 实为难得的石雕珍品。

寺内藏经楼中收藏的汉代合金优昙花和印度贝叶经, 连同舍利塔中的舍利子, 过去被称为“寺内三宝”。此外唐僖宗时建塔的刻字火砖也很珍贵。寺内收藏的书画琳琅满目。中有元世祖至元二十八年(1291)用金银水写绘的《华严经》五卷, 精美完好。从新都正因寺移入寺内的梁武帝大同六年(540)造像题记石刻千佛碑, 高 175 厘米, 宽 67 厘米, 厚 14 厘米, 四周浮雕着一千多尊高约 5 厘米的全身佛像, 这些佛像瘦削刚健, 衣纹流畅, 形态优美。还有明永乐十一年(1413)的石刻尊胜幢, 高 8 米, 坐基刻有飞龙、莲花, 幢顶刻有佛像, 幢身刻尊胜咒全文。

灵 岩 寺

灵岩寺在四川都江堰市北五公里处的灵岩山上。寺内林木葱郁, 环境幽静。寺庙始建于隋, 初名光化寺。唐代高僧道因曾住持于此。唐玄宗开元年间(713—741)印度高僧阿世多重建, 并造千佛塔。尔后几经兴废。

灵岩寺现存罗汉殿、天王殿、接引殿、喜雨坊、千佛塔等建筑,



均为清代重建。另有灵窦泉、黑风洞、棋盘石和摩崖造像等古迹。千佛塔高2米,呈覆钵状,13层,每层刻小佛数十不等,总数上千,故名千佛塔。该寺曾出土许多石经。据载,道因法师在此住持时,见院宇凋零,慨然于寺北岩开刻石经。经板为长方形,长0.7米,宽0.4米,两面刻字。据《灌县乡志》载:经文旁书写人的姓名不一,其中有褚遂良、虞世南等名字。经文内容有《华严经》、《楞严经》、《大般若经》、《大般涅槃经》、《佛说灌顶经》、《波罗蜜多心经》等。这些经板均藏在砖砌的地窖中。清光绪时大雨崩岩,被发现。其中完整的几十块被湖北举人陈仲实运回老家。其后陆续有出土,均散佚,估计有千块以上,现仅存数十块藏于都江堰文管所。

寺侧有保存道因遗骨的墓地。龙朔中(661—663)中台司藩大夫李俨为其撰写碑文,这就是有名的“道因法师碑”。

报 恩 寺

报恩寺位于滨江上游平武县境内的岷山东麓。修建于明正统五年(1440)。该寺原为明朝龙州佥事王玺所建的小型宫殿,由于事漏被追查,王玺畏罪,将王府改为寺庙,得到恩准,遂改名为报恩寺,并于山门匾额上题:“敕修报恩寺”。

寺院布局坐西向东,建筑在一条长300米的中轴线上,占地27000多平方米。整个寺院由广场、经幢、山门、钟楼、三桥、天王殿、大悲殿、华严藏、大雄宝殿、碑亭、万佛阁及戒台、禅室、斋房、南北长廊等构成,红墙绿瓦,金碧辉煌,布局严谨,浑然一体。是兼具宫殿与寺庙特征的古建筑群。寺前广场有华表两座,寺门内有金水桥三座,其布局酷似故宫前庭。山门外有一对八字墙,颇似紫禁城后宫和新华门。整个报恩寺以大雄宝殿为中心,前有天王殿、后有万佛阁,左为大悲殿,右是华严藏。大雄宝殿面宽五间,重檐歇山顶,万佛阁置于中轴最后,面宽五间,二层楼,重檐歇山顶,雄伟壮观。



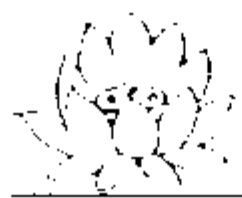
报恩寺的建筑很有特色。第一,全用楠木建造;第二,殿宇屋顶形式多样,檐下斗拱,形状各异;第三,建筑风格由宋、元向明、清过渡,体现了承前启后的特点。自建寺以来,经历多次大地震仍安然无恙,完好如初。

寺内有许多精美绝伦的艺术珍品,尤以“四绝”最为著名。一绝是,所有柱、木、梁、椽等木质构件均用楠木建成,质地坚固,芳香四溢,不结蛛网,为全国独有;二绝是华严藏内的转轮藏,它是专为存放经卷而建的,是目前国内保存最完好的一座,高 11 米,直径 7 米,中心有一立柱,上端套入殿梁,下端立于锡铁砧,藏体用于宫楼阁装饰,下大上小,犹如一座凌空脱起的七级佛塔,仅凭二、三人力即旋转自如。三绝为千手观音雕像,位于大悲殿。这尊像通高 9 米,正身由一根巨大楠木雕成,身后共悬空密布 1004 只手,前后参差,左右环绕,层层相叠,错落有致。抬头凝望有如一株怒放的菊花,千姿百态,神奇壮观。四绝乃报恩寺的龙。寺内所有柱额梁枋、天花藻井、香炉瓦当,或塑或雕,或刻或绘,无不突出龙的形象。尤以转轮藏内立柱上的四条蟠龙引人注目。龙身长 7 米,体形矫健,大有呼风唤雨离柱腾飞之势。据说寺内有龙 9999 条,因而又被称之为“山中龙宫”。

寺内的壁画、壁塑也令人惊叹不已。它们大部分绘在大雄宝殿和万佛阁的墙上,面积达 500 平方米。其中的大雄宝殿和大悲殿内的壁塑,生动地描述了观音得道的故事。壁上山川云雨,花草竹木,人物兵马,形象生动,是我国壁画中不可多得的艺术珍品。

圣 寿 寺

圣寿寺在四川大足县宝顶山。宝顶山素有“上朝峨嵋,下朝宝顶”之誉。圣寿寺始建于南宋,建者为著名僧人赵智凤,原名圣寿院。赵智凤五岁(1163)出家,宋孝宗淳熙五年(1178)西往汉州(今



广汉县)、弥牟镇(今新都县)等地云游三载。1181年回大足传柳本尊法,立柳本尊教派。他承袭唐金刚顶瑜伽部密教,在宝顶山开宗传教,自称是“六代祖师传密所”。他连续七十余年,四方募化,竭尽毕生精力,营造规模宏大的密宗道场。据明代《重修宝顶山圣寿寺院碑记》云:“赵智凤于此首建圣寿本尊殿,因名其山,曰宝顶山”。该寺元代毁于兵火,明代重修,明末复毁,清代又获重建。

殿宇六重,依山势高低而建。自下而上有山门、玉皇殿、大雄殿、三世佛殿、燃灯殿、维摩殿等。建筑宏伟,雕刻玲珑。维摩殿因位于最高处,故又称“维摩顶”;殿内供石刻维摩居士卧像一尊;石台三面圆龕 77 个,内镌小佛。登上维摩顶,极目眺望,远山近水,晓雾岫云,田园林舍,陂塘沟壑,如诗如画。殿外古柏森森,景色宜人。寺侧南岩有“万岁楼”,建于明永乐年间(1403—1424)。八角四重檐,高约 20 米,雕刻题材多为人物故事,情趣生动。

寺周有大、小佛湾等以佛像为主的石刻 13 处。南宋淳熙二年(1175)高僧赵智凤在小佛湾造小佛像群,然后在大佛湾雕造,共有造像万躯,工程一直延续了七十多年。内容大部分是佛教中经变故事,颇有趣味,保存完整。著名的巨型雕塑有六道轮回、华严三圣像、释迦涅槃圣迹图、九龙浴太子、观无量寿佛经变像、十大明王像等 30 余幅,雕刻精湛,是我国唐以后石窟造像中的明珠。

大佛湾南崖上还有一个千手观音龕。观音身高不到 3 米,坐在莲台之上,双手合十;另外千只手呈圆形分布在岩石上,每手各持法物,样式各异,象孔雀开屏,金碧辉煌。南岩还有一个宝顶圆觉洞,整石开凿,十分宽敞,设计周密。洞顶上方开天窗导光。洞口开甬道,有洞顶泉水引进洞内,经甬道墙壁上的小沟流进龙口吐出,再入暗沟流出洞外。泉水叮咚,和谐悦耳。左右墙壁上刻有十二圆觉菩萨,坐于莲台,妙相庄严,姿态不一。沿西侧有著名的宝顶山题刻。南宋嘉定四年(1211)魏了翁任四川潼川府路刑狱公事



时,曾游宝顶山而题“宝顶山”三个大字,后镌于壁,又在大佛湾“妙智宝塔”下题“毗卢庵”三字。

凌云寺(大佛寺)

凌云寺位于四川乐山县城乐岷江、青衣江、大渡河汇流处凌云山的栖霞峰上。乐山有“凌云九峰”,唐代时已成为佛教圣地。据记载,唐代各峰皆建有寺庙,保存至今的佛寺只有凌云一座了。

凌云寺始建于唐初武德年间(618—626),明末毁于兵火,现存建筑多为清康熙元年(1667)所重建。该寺之得名,主要是临江崖上凿成的一尊弥勒佛坐像,它就是名扬中外的乐山大佛,又称凌云大佛。因此,人们又多把山上的凌云寺称为大佛寺,自古就有“上朝峨嵋,下朝凌云”之说。

乐山大佛之大令人惊羨。仅其鼻长就有五、六米,头高 14.7 米,直径 10 米,耳长 6.72 米,耳窝中可并立 2 人,脚背宽 9 米,长 11 米,赤露的脚背上可围坐数百人。肩宽达 24 米,座像通高 71 米,头与山齐,依岩凿成,临江危坐,体态端庄,雍容镇定,是世界上最高的石佛。有诗赞曰:“山是一尊佛,佛是一座山。”大佛由沙门海通于唐玄宗开元初年(713)开凿,在未成之时海通圆寂,当时建七层楼阁予以覆盖。唐德宗贞元十九年(803)由剑南节度使韦皋继续凿就竣工,前后历时九十年。当时彩绘全身,并覆以十三层楼阁,旧称大佛像阁,宋代称天宁阁,明末毁于兵火,但佛像却巍立江岸至今。

大佛寺就在凌云山中。主要建筑有山门、弥勒殿、载酒亭、凌云禅院、天王殿、大雄宝殿、藏经楼、客堂、东坡亭、竞秀亭等。地势开阔,建筑宏伟,素有“天下山水之胜在蜀,蜀之山水在嘉,嘉之山水在凌云”之誉。天王殿门外的墙壁上嵌有韦皋所撰、释宏善重书《嘉州凌云大佛像记》碑刻。大佛周围的峭壁上有不少佛龛经变故



事中的人物形象,菩萨慈祥端庄,力士威武刚健,供养人婀娜多姿。石刻作品生动地反映了盛唐时造型艺术水平的高超。

大佛后侧的灵宝峰上还保存有盛唐时建造的一座十三层空心砖塔。唐建明修,高约40米,名曰“灵宝塔”。塔的形状与西安小雁塔酷似。内有95级石梯盘旋而上,有踏道可攀登。在大佛右面的悬崖小道旁,有一处摩崖净土经变图,约与大佛同期或稍晚,雕刻着三座楼阁,中间以阁道相连,气势雄伟,是研究我国唐代建筑的重要资料。

凌云寺旁还有宋代文人苏东坡遗迹多处。据《乐山县志》载,凌云绝顶曾有东坡楼。凌云寺前有载酒亭,明代州守郭卫宸在岩上刻有“苏东坡载酒时游处”八字。殿后有清音阁,其匾额原为东坡所题,后代将题名刻于石上。

祥 符 寺

祥符寺位于四川绵竹城内,占地80余亩,是闻名海内外的千年古刹。寺内栩栩如生的五百罗汉、历代著名文人留下的大量诗咏墨宝和珍藏的原本《大藏经》,被世人誉为当今寺院中的三绝。

据考证,祥符寺始建于唐朝元和年间,由圭峰定慧禅师主持。圭峰定慧禅师曾被封为国师。历经宋、元、明、清,寺宇历经沧桑。全寺分为四重主要殿宇,是典型的宫殿式结构,雕梁画柱,金碧辉煌。四重殿宇中尤以大雄宝殿恢宏宽敞,极尽壮观。大雄宝殿东、西两侧为罗汉堂,由四个四合院组成。环绕四合院的天井,五百罗汉各自打坐禅台,或凝神闭目,或正襟危坐,或横眉冷对,或显示法力,或侧耳私语,或嘻笑沉思。每座罗汉一丈多高,真所谓“丈二金身”。东、西罗汉堂的中间,地下各生出莲株一茎,莲茎上端陪衬四张荷叶,一朵硕大的荷花托着巨大的“四面佛像”。佛像周围都有数朵用锦缎刺绣而成的荷花;清风徐来,朵朵荷花轻轻摇曳,四周



香烟缭绕,真如极乐世界一般。每排罗汉的转角之处都有护法金刚两尊,加上十三代禅师共为 613 座。其塑工、造型、刺绣等比成都宝光寺、重庆罗汉寺、湖北归元寺等都略胜一筹。

该寺珍藏的日本昭和年间所印的原装本《大藏经》,也为我国庙藏一绝。据悉,这套书我国共有四部,其他三部或荡然无存,或残缺不全,只有该寺的一部保存齐全。全书共 80 卷,装订很精致,每篇页码四周全以赤金粉末粉刷。

历代文人学士留下了不少诗词书画。神笔张三丰在寺院山门内以如游龙走蛇狂草写下“重修祥符寺庙”六个大字;李调元在大寺门前照壁上奋笔疾书“第一禅林”;沙园大和尚在关帝殿内的题咏;还有著名书法大师张大千、赵朴初、郭沫若,高僧贯一、印铨、太虚、定慧、能海等都留下了墨宝。

安 觉 寺

安觉寺坐落于康定城内将军桥西侧,是一座著名的黄教寺庙。一说始建于十八世纪末期清乾隆年间;一说始建于清顺治十年(1653),是由一世达赖喇嘛洛桑嘉措进京朝觐,返藏途经康定时修建。安觉寺本名安雀寺。“安雀”为藏语,“安”意为“五”,“雀”意为“供奉”,即五僧供奉的寺庙。相传是后藏著名经师益西降泽的弟子罗勒格勒等五位经师设计修建的,故名。1937年,国民政府考试院戴传贤书“安觉寺”三大字,用金贴成后,竖于正殿鎏金屋檐下,从此更名安觉寺。

寺庙是一座由四周石墙围成的藏式木质结构四合院建筑,内设宗喀巴正殿,弥勒、护法两偏殿,僧房 20 余间。正殿规模较大,庄严雄伟,金碧辉煌。泥塑宗喀巴讲经座像,高约 5 米,仪态自若。弥勒殿内的鎏金铜弥勒佛像,高 2 米,神情从容。护法殿里的“护法”、“守卫”菩萨,个个威武庄严。诸殿各具特色,工艺十分精湛。



1932年,庙宇遭火焚,除弥勒佛殿和部分僧房外,大部分被毁。次年降巴格西集资重建,其佛像由甘孜巧匠琪米重塑。殿前还有两对石狮子,其中一对镌于清同治十年,是修建公主桥的石匠所刻。

光 福 寺

光福寺位于四川西昌市东南的泸山上。是泸山最大的建筑群,人称“泸山第一殿”。泸山因山势如青蛙蹲地,位于古州南郊,《水经注》中又称“蛙山”。主峰海拔 2317 米,景色幽古清秀,是著名的川南胜境。“泸峰春晓”为西昌八景之一。山中林密草幽,古藤攀缘,苍松翠柏间曲径回环,其间散布 16 座古寺,今存有光福寺、五祖庵、三教庵、观音阁、隐溪寺等多座。庙宇建筑古朴典雅。其中五祖庵居顶,光福寺最大。这里佛、道、儒“三教合一”,鼎立一山,有别于其他宗教胜地。

光福寺创建于唐贞观十五年(641),原名“飞梁寺”。明成化年间(1465—1487),由宪宗朱见琛敕封为现名。整座寺庙建筑古朴精美,规模宏大。主要建筑有飞梁寺、千佛殿、文武宫、大雄宝殿、魁星阁、望海楼等。寺内保存有技艺精湛的木、石雕刻艺术品,珍藏着历代漫游泸山题咏诗歌赋的名流佳作,供奉有明代的铜、铁铸塑佛像,以及数千斤重的清代大青铜吊钟和塔式香炉等珍贵文物,保存有百余道国内罕见的地震碑林,记有西昌、冕宁、甘洛、宁南等地历史上发生地震的资料。特别是记录了西昌地区在明嘉靖十五年(1536)、清雍正十年(1732)、道光三十年(1850)发生的三次大地震,碑文铭刻有发震时间、震前兆、前震、主震、余震、震及范围、震后建筑物毁坏和人畜伤亡等具体、详细的情况。在右侧蒙段祠内,还保存凉山州境内出土的自原始社会以来历代石器、土陶器、青铜器、铁器等文物数百件。

寺中的望海楼也名“观炬楼”,因明代名人杨慎曾在此观景赋



诗而得名。当年杨慎路经此地去云南宝山,在观海楼观赏泸山、邛海美丽如画的夜景和彝族火把节盛况,并即兴赋诗,留下了“老夫今夜宿泸山,惊破天门夜未关;谁把太空敲粉碎,满天星斗落人间”的佳句。寺前有唐、宋时代的千年古柏,柏高数丈,上入苍穹,根柯如铁,主干径围 8.9 米,树形虬曲,奇特异群。

八 邦 寺

八邦寺位于德格县八邦乡以西 1 公里处的一座小山岗上,海拔 3900 米,为藏传佛教噶举派(白教)在这一地区的主寺,与后藏的楚菩寺同为藏区白教两大圣地。

八邦寺意为“吉祥寺”。据史书记载,该寺创建于南宋高宗时期,至今已有八百多年历史。寺庙环境幽静,风景秀丽。建筑群沿山而上,层层叠叠,朱墙褐檐,金顶闪耀,十里之外,可见寺庙雄姿。该寺主经堂高 24 米,分三层,大殿装饰富丽堂皇。寺内有各种房舍 180 多幢,附设有一所佛学院和印经院,有“小布达拉宫”之称。

八邦寺辖寺甚多,自称 108 座。又称大寺三院,小寺五院,讲堂 35 处,禅堂 25 处,分布在西藏、云南、青海等省区和印度、不丹、尼泊尔等国。该教的历代住持大多道行高深,著书立说,留下许多著作。第一代司徒活佛却吉穷乃曾与七世达赖格桑嘉措以及驻藏大臣、尼泊尔国王等均有往来。

嘎 托 寺

嘎托寺位于四川白玉县河坡乡,是康定区藏传佛教宁玛派(红教)最大的朝拜圣地。相传早在唐玄宗时,这里已成为喇嘛讲经习禅之所。南宋绍兴二年(1132),西藏喇嘛教名僧嘎当巴德西在此正式修建嘎托寺。为康区第一座寺庙,是仅次于印度的第二金刚座。其属庙遍及西藏、青海、云南等省区和蒙古、印度、不丹诸国,



共达 140 余寺。

嘎托寺气势宏伟,占地约一平方公里。建筑群顺山势自下而上,层层叠叠。共有经堂 48 座,辩经寺 42 座,坐经寺 5 座,僧众寝房达 513 套。建筑均为飞檐式房顶,檐下饰兽形尾式斗拱,浓墨重彩,雕镂各种花纹图案。寺内四墙绘有人物、兽、祥云、巨浪等精美壁画。三座正殿高大宽敞,雄伟壮观。第一殿置有印度运来的大铜塔,高 9.4 米;第二殿供奉 8 米高的释迦牟尼铜像;第三殿青狮白象,刻工细腻,形态逼真。经堂门供奉十万尊大小佛像,千姿百态,栩栩如生。寺内设有一间印经平房,保存着各类经书刻板 900 余枚,藏、梵文共存,十分珍贵。寺庙还珍藏有相传是格萨尔王用过的铠甲铜刀、藏王松赞干布的贝叶经文等。这些实物是研究藏族历史的重要参考资料。

嘎托寺名僧辈出。其中杏见活佛曾被清康熙皇帝宣召进京,御赐金冠、四窗轿、全套仪仗和宫中乐器;格支班知达著有《格支班知达全集》十部,集录了天文、地理、医药、佛教和舞蹈艺术等丰富内容;格支班知达弟子章嘉,被清雍正皇帝奉为国师;其他活佛,被十三世达赖奉为经师。

台 湾 省

玄 奘 寺

位于今台湾省中部南投县日月潭畔青龙山麓。三面临潭,水明山秀,风景幽雅,为天然圣地,以珍藏唐代高僧玄奘的遗骨而闻名。原藏于南京天喜寺的玄奘遗骨,在 1942 年被日本人劫走。1952 年 9 月,日本有关人士表示愿意将玄奘顶骨送到台湾供养。



同年12月从日本迎回玄奘遗骨,初存新竹县狮头山开善寺,后移至日月潭玄光寺,最后专门建成此寺供养。玄奘寺动工于1960年,1964年3月落成。今寺院为中国传统宫殿式建筑,附近有文武庙、孔雀园、玄光寺、珠仔岛等。

龙山寺

在今台湾台北市西南,临淡水河。清乾隆三年(1738)创建,至五年建成,是台湾最著名的佛寺。因其与台北市早期移民关系至深,向被视为福建泉州龙山寺的分支和祖籍的标志,迄今香火甚盛。原建筑在清嘉庆、同治间先后被地震和台风破坏,现存建筑多为1920—1926年改建,1953—1965年扩建。正门石阶两侧的两个铜柱是早期遗物,为重要的艺术品。寺内所供神像甚多,主神为观音像,亦称安海观音,即旧泉州府晋江县安海乡龙山寺所供。每年农历二月十九日观音诞辰,寺中举行盛大祭典,四周民众皆赶来赴会。

佛光山寺

佛光山位于台湾省高雄县大树乡,原为一野草遍地、荆棘丛生之荒岭,行人绝迹。1967年开始在此建立寺院,1975年4月完成初期工程,计有东方佛教学院教室、宿舍、图书馆、大悲殿、怀恩堂、医务室、事务处、服务部以及池院、亭桥等等。第二期工程建有可容纳千人的朝山会馆、大佛城、大雄宝殿、大智殿、大悲育幼院、普门高中、麻竹院等等。佛光山寺除本山之外,在各地还有台北普门寺北海道场、高雄普贤寺、宜兰雷音寺、基隆极乐寺、嘉义圆福寺、台南福国寺、彰化福山寺、善化慈悲寺、澎湖海天佛刹、香港佛香精舍以及美国洛山矶西来寺等几十所分别院。另外,佛光山寺还有电视台、出版社、图书馆、佛教文物陈列所等等设施。



法 华 寺

法华寺位于台南市中区法华里 100 号,创建于南明永历十八年(1664)。原为明末武进士出身并曾任郑成功参军的李茂春来台退職后的隐居地。清康熙二十二年(1683)台湾知府蒋毓英集资改建成为佛寺,名为“准提庵”,不久改称为“法华寺”。乾隆二十九年(1764)知府蒋元焘筹款增建,至乾隆六十年遭受地震而塌毁,后经寺僧募化修复,但至清末又荒废。1917 年,善慧禅师应台南地方绅士的邀请任法华寺住持,方才重兴此寺。后又有善性、善昌先后继任住持。经过多年修缮、扩建,法华寺得到改观,面貌一新。不幸,在二战之时,因为日军于此寺储存弹药,引来盟军轰炸,时为 1945 年 3 月。1949 年初,乃由若干人士资助,法华寺逐渐得到重修。法华寺现在派属基隆月眉山灵泉寺法脉,是台湾南部佛教重刹。

开 元 禅 寺

开元寺位于台南市北区北园街,为台湾著名的佛教名刹。原系明末延平郡王郑成功嗣子郑经为奉养其母董氏所建的“北园别馆”遗址,创建于南明永历年间。清康熙二十年(1686)巡抚周昌复作了若干增建。康熙二十八年,巡抚王效宗、总镇王化行等捐其奉禄改建为寺,当时称为“海会寺”。乾隆十四年(1749)巡道书成以及乾隆四十二年台湾知府蒋元枢先后倡修。至嘉庆元年(1796)水陆提督兼台湾总镇哈当阿重修之后,此寺改名为“海靖寺”,不久又改名为“开元寺”。该寺除奉释迦牟尼佛以及诸菩萨、祖师之外,另立延平郡王郑成功牌位,以资纪念。

寺内有郑经所凿水井一口,名为“郑经井”,凿井时所出的海螺化石今日仍然俱在。董夫人于公元 1680 年从湖南卧龙岗所移植七玄竹一棵,仍然欣欣向荣。寺中也珍藏有郑成功亲笔文件以及



所用过的餐具。此外,尚有台湾最早铸造的铜钟等物品。

该寺开山住持为志中和尚,历代住持较为著名者有同治、光绪年间的荣芳、传芳、玄靖等禅师。荣芳曾赴福建鼓山受戒,并赴少林寺习禅练武。传芳亦赴福建受戒,返台后传戒弘法,广度众生。承其法系的寺院有八十余座,其徒玄靖出家前原传道教方术,因而在开元寺作住持后,开元寺影响更大。现在该寺设有佛学院以及其他社会服务机构。

观 音 寺

全名为“竹林山观音寺”,位于台北县林口乡菁湖村,奉祀十八首观音菩萨圣像。清初由福建省晋江县安海龙山寺奉送来台,乾隆三年(1738)安奉台北艋岬龙山寺。在日本占领期间,即1937年,日本人禁绝台湾同胞的宗教活动,企图焚毁此菩萨像,幸赖陈添秀兄弟设法保护,供奉两年多。后来,日本人又同意建设日本式寺庙,林口地方绅士乃于现今寺址兴建寺庙。1938年开始兴建,1939年完成,名为“观音寺”。1946年,该寺信徒商议扩建计划,决定将日本式建筑改为中国式建筑。1949年完成,经当时主事修建的诸位大德建议在芦竹乡、林口乡、龟山乡三地各取一字添成“竹林山”三字加于寺名之前,这就是今日所用“竹林山观音寺”之名的来由。

天 津 市

独 乐 寺

独乐寺坐落于天津市蓟县城关西门内,相传建于唐贞观十年(638),辽圣宗统和二年(984)秦王耶律奴瓜重建,其后又多次进行



修缮和扩建。寺之得名,有二说。相传唐玄宗时,蕃镇节度安禄山曾在此誓师叛唐,历数玄宗只知独乐而不与万民同乐,寺名因而称“独乐”。其二此地有独乐河流经,故名“独乐寺”。又因寺内有观音大佛塑像,又称“大佛寺”。

寺由东、西、中三部分组成。东西两部为僧房和行宫,中部是寺庙的主要部分,由山门、观音阁和东西配殿等组成,排成南北轴线,是研究中国古代木结构建筑的代表作。

山门建在低矮的台阶上,坐北朝南,面阔三进,进深两间。屋顶为五脊四坡形,古称“四阿大顶”。出檐深远曲缓,檐角如飞翼,是我国现存最早的庑殿顶山门。正脊两端的鸱吻,鱼尾翅转向内,是较早的鸱尾实物。中间是门道,两侧有泥塑哼哈二神像;后间两侧为清代绘制的四大天王壁画。整个建筑柱身不高,倒角明显;斗拱雄大,布置疏朗,瓦坡顶度和缓,屋檐伸出很远,檐角翘起如翼,显得轻巧舒展;正脊两端的鸱尾形象生动优美。南面檐下正中悬有“独乐寺”匾额,相传为明朝严嵩手笔。

入山门正北,迎面为主体建筑观音阁。楼三层,其中第二层是暗层,外观为两层,中间有腰檐和栏杆环绕,上覆以单檐歇山顶,阁高23米,是国内最古老的楼阁建筑;阁内作长方形和六角形双层空井,空间运用自如。阁中央的须弥座上,有一尊辽代泥塑十一面观音像,通高十六米,躯干微微前倾;面容丰润,两肩下垂,体态端庄,似动非动,两侧伴以姿态优美的胁侍菩萨,具有盛唐时期的艺术风格,是现存辽代雕塑中的精品,也是国内现存的最大的泥塑。阁内四壁有明王和十六罗汉彩色壁画,间绘山林云水和世俗题材画,为明代重绘。观音阁内以佛像为中心,四周列柱两排,柱上置斗拱,斗拱上架设梁枋,其上再立木柱、斗拱和梁枋,将内部分成三层,可以从不同的高度瞻仰佛容;梁枋绕像而设,中部形成天井,上下贯通,容纳像身,像顶覆以斗八藻井,内部空间和佛像紧密结合。阁内光线较弱,正



面光线充足,佛容清晰,背面却仅可辨轮廓,更使佛像具有一种朦胧的神秘感和庄严感。观音阁中的明朝壁画画面清楚,色泽鲜明。清乾隆十八年(1753)在寺前增砌照壁,寺东侧兴建行宫,今仍存。

天 成 寺

天成寺位于天津市蓟县西北的盘山之中,又名福善寺。

盘山承接燕山余脉,平均海拔 500 米,主峰近 1000 米,历史上被誉为“东京第一山”,是我国十五大名山之一。古人赞盘山之胜曰:“上盘之松蟠曲翳天,中盘之石千奇百怪,下盘之水涓流不息。”山上原有七十二寺观,十三座玲珑宝塔,现仅存天成、万松、千像、少林、盘古等寺,有些寺仅留遗址。其山景色秀丽多姿,乾隆皇帝曾发出感慨:“早知有盘山,何必下江南。”

天成寺是盘山七十二寺观中的主要寺庙之一。在盘山莲花岭北,是下盘水胜地。寺建于唐代,辽、明、清历代重修。寺背靠翠屏峰,依山势分上下两层构筑。上层有大殿、配殿、月亮门、唐代石幢、辽代古塔、明清石刻碑记和千年银杏两株;下层建“江山一览园”和游廊。寺前有“入胜”、“四正门经”等历史名人题刻和大元宝石、仙人石桥等。大殿内供释迦牟尼、阿弥陀佛像,宝相庄严。大殿西侧有古佛舍利塔一座,为辽天庆年间重建。相传塔内藏神龙,安奉舍利三万余颗。明崇祯年间重修时发现石函、舍利和佛像。

西 藏 自 治 区

哲 蚌 寺

哲蚌寺位于拉萨西郊更培乌孜山的半山坡上,明永乐十四年



(1416) 由黄教创始人宗喀巴门徒绛央却杰兴建。建筑以白色为主调,错落重叠,形如米堆。与许多寺庙以形为名一样,这座寺遂以“米堆”为寺名,“哲蚌”是藏文“米堆”的译音。

哲蚌寺是格鲁教派最大的寺院,与甘丹寺、色拉寺合称格鲁派“三大寺”。当年绛央却杰拜宗喀巴为师,专攻佛教经典,终成精通佛教显、密二教的著名人物。为使格鲁派延续下去,宗喀巴嘱托他建一座规模宏大的寺庙,并赠给他一个象征吉祥的右旋法螺。在大贵族朗呷桑的资助下,哲蚌寺建成,绛央却杰为首任法台。此寺法台共延续 23 任。1464 年起,哲蚌寺建立僧院,传授佛教经典,为西藏佛教培育出大批佛学人才。由三大寺推选出来继承宗喀巴法座的 96 位甘丹法王中,哲蚌寺出身的就占了一半以上。

全寺庙宇毗连,规模宏大,层次错落,巷道纵横,犹如一座城镇,具有藏族宗教建筑艺术的特色。全寺占地 25 万平方米,分果芒、罗色林、德央、阿巴四个经学院,曾拥有一万多僧人。寺内主要建筑是错钦大殿堂。这是一座典型的扎仓建筑,其平面按方向布置,由门厅或前廊围成的天井、经堂、佛殿组成一个整体建筑,雄伟壮观,雕刻精美。错钦大殿堂近 2000 平方米,有立柱 183 根,可容 9000 喇嘛诵经,是我国佛教现存最大的一座经堂。大殿二层供有绛央却杰建造并由宗喀巴亲自开光的强巴佛像,是寺内最珍贵的佛像。殿中央的大文殊像及白伞盖像尤为精致。大殿内供养着哲蚌寺的主要信物——白色的右旋法螺。大殿背后有绛央却杰当年修行的净室。大殿侧室的两座银塔中分别供有三世和四世达赖遗体火化后的骨灰。大殿及僧院的墙壁上绘有许多壁画,诸如释迦牟尼佛的百行传、生死轮回图、人间形成图等。墙上书有回文诗,不论从哪个方向去念,均能成为内容不同的诗。经堂天窗周围挂满彩色唐卡、帷幕,造成了光怪陆离的宗教气氛。佛殿幽暗,只有一小束光线穿过天窗直射佛像,展现了“举世浑黑,惟有佛光”这一



主题思想。寺内能容纳三、四千人，大经堂有四个，另有七、八个较小的殿堂，一般能容 1000 人以下。寺内经堂中藏有佛教经典《甘珠尔》和佛经注疏《丹珠尔》各一百多部，以及宗喀巴师徒等所著的几百部佛教经典手写本，经架无隙，三藏皆备。

甘丹颇章宫是达赖的居住地，为 1530 年二世达赖根敦嘉措创建。1486 年根敦嘉措作为转世灵童在扎什布伦寺受到排挤，来哲蚌寺学经，后来他的转世地位在这里重新得到承认。为扩大黄教影响，根敦嘉措出外说教达 20 年，足迹遍布全藏，并取得成功，根敦嘉措也成为该寺的“池巴”（住持）。1578 年，索南嘉措接替根敦嘉措的寺主地位后，成吉思汗的十七世孙、蒙古汗阿坦汗封他为“圣识一切瓦齐尔达赖喇嘛”尊号，至此，达赖喇嘛名号开始出现，这是黄教中最高的名号。以后，有条不成文的规矩，凡任哲蚌寺的寺主同时也是达赖，直到五世达赖受清朝皇帝册封，搬进布达拉宫为止。五世达赖以前的转世灵童都住此寺坐床，这是活佛转世的继承仪式之一。虽然自五世以后，达赖都在布达拉宫坐床，但因一至五世达赖均历任哲蚌寺池巴，故他们均以此寺为母寺。

寺内各僧院供奉宗喀巴师徒、观音、文殊、无量寿佛等塑像。藏有用金汁丹砂手抄经、朝廷赠送的礼品、佛像及工艺品，是研究西藏历史和佛教发展的珍贵资料。

色拉寺

色拉寺坐落于拉萨北郊色拉乌孜山下，为西藏佛教格鲁派祖师宗喀巴的徒弟绛钦却杰于明永乐十六年（1418）所建。是格鲁派三大寺中最后一座建筑。据传，拉萨北山下长满了一种叫“色拉”的酸果树（“色拉”是藏语酸果林的音译）。五百年前，宗喀巴骑马经过这片果林，坐骑竟无故三鸣，他由此断定，该地三年后必有马头金刚降临，宜建寺供奉。后来由他的弟子绛钦却杰奉命兴建，马



头金刚遂成为该寺依持之物。

绎钦却杰是宗喀巴的八大弟子之一,自幼刻苦钻研佛经,后来给宗喀巴当了司膳,并拜宗喀巴为师;在宗喀巴的指导下,终于精通佛法,并两次进京朝见明皇,先后给明成祖和宣宗皇帝讲经,宣宗敕封他为“大国师”,后又封他为“大慈法王”。绎钦却杰返藏时,从北京带回许多钦赐礼物,其中有金汁写成的《大般若经》,朱砂汁写汉藏文《大藏经》一部,旃檀木雕十六尊者像一套,金汁画成的释迦牟尼转正法轮折卷轴画一幅。

色拉寺的建筑规模宏大,佛殿僧舍顺着山势错落起伏,若从布达拉宫远眺色拉寺,只见白墙金顶跃然于山坳之中,犹如一座奇异的山城。主要建筑有一大殿、八个扎仓、二十九个僧舍,僧人最多时达 5500 多人。大殿与扎仓的经堂中有许多珍贵的壁画。寺中的雕塑佛像一般均比较大,特别是大殿中的弥勒像和大殿后部中室两侧的菩萨像最精美。寺内有上万个西藏本地制作的金刚佛像,还有许多从内地和印度带来的铜像。除了大量金粉书写的大藏经外,还有不少明、清两代的卷轴布画,特别是一幅大慈法王的绀丝像最为珍贵。像的上端织有明朝皇帝给绎钦却杰的封号及自己的印模,为该寺的一宝。

大 昭 寺

大昭寺位于拉萨市旧城中心。始建于 647 年。当时松赞干布娶了尼泊尔尺尊公主和唐朝文成公主,由于两公主都是虔诚的佛教信徒,所以松赞干布决定修建一座收藏佛像和经书的宫内佛堂,这就是大昭寺。

传说当时拉萨仍是一片僻静的荒原。文成公主进藏后观天察地,认为沙地乃龙之门,需建寺镇压,建议在此地建佛寺。在松赞干布的支持下,西藏第一座供奉佛像的大昭寺建立起来。至今大



昭寺的建筑还体现了中原五行算法风格：大昭寺东南角上用石头雕刻了一尊大自在天王；西南角上用石头雕刻了一只大鹏鸟；西边修起了石塔；北边立了石狮。在大昭寺外墙的各个部位均可看到这些遗迹。寺庙落成后本地善男信女纷纷来朝拜，随后寺庙周围出现了旅舍、居工房子，逐渐形成了以大昭寺为中心的八角街，这就是拉萨古城的雏形。当时的大昭寺成为王朝的突出标志和象征，故人们又把“惹萨”这一大昭寺落成时的名称赐给这座城。汉文把“惹萨”音译为“逻些”，故史书称拉萨前身为“逻些”。这就是未有拉萨先有大昭寺的缘由。

大昭寺是经历代王朝不断修建、逐渐形成的庞大建筑群。整个寺院从东西向。现在的大昭寺占地 25100 余平方米，寺内有经堂、佛殿等建筑，布局匀称大方。中间是巨大天井，四面沿墙壁修建佛堂，外面设很多窗户，门窗都朝向中心，光线充足。殿高四层，上覆金顶，屋檐下吊铜铃，辉煌壮观，具有唐代建筑风味，也吸收了尼泊尔和印度的建筑艺术特色。寺中正殿有大木柱两根，柱上斗拱架梁，浮雕精美，有人物、天鹅、象等鸟兽。主殿二、三层檐下，有成排的木雕伏兽和狮身人面银质半圆雕塑。在殿廊的初檐和重檐间，排列着 108 个雄伏兽和人面狮身木雕，为承檐饰，这在中国的建筑艺术中是少有的。传说在大昭寺兴建中松赞干布亲自挥斧上梁，惊动天神，纷纷前来赞助。一日尺尊公主亲自送饭前来工地，一见此景，脱口而出“怪哉”！这一声被骑于梁上的松赞干布听到，他扭头下望，手中斧头不慎落地，把檐下人面狮身像的鼻梁削平了。今天我们仍可以看到这 108 个人面狮身伏兽的鼻子无一不是扁平的。

四周走廊和殿堂布满藏式壁画，描述历史人物事迹和神话故事，长近千米，色彩艳丽，形象逼真。这些壁画有许多是按汉族风格绘制的，至今还可以看出护法神“龙王宫”壁画。大殿中间座上的释迦牟尼十二岁时等身镀金铜像，是当年文成公主进藏时从长



安带来的,当时并不戴帽子,是1409年黄教祖师宗喀巴给佛像献上了金制玉佛冠,佛像才变得更加威严。在内殿前还雕有当年运送释迦像的四力士像。大殿两侧配殿中供有松赞干布和文成公主及尼泊尔尺尊公主的塑像,仪态生动大方。在正殿释迦像的供桌上,整齐地排列着二十盏金灯。寺内还保存着自唐代以来的各种典籍、档案等大量珍贵文物。签瓶是清乾隆57年(1792)所赐,高34厘米,通体以莲瓣纹、如意头纹、梦纹等图案组成,外包五色锦缎制成的瓶衣,瓶口内插有签筒,筒内放置如意象牙五支,供寻找活佛和呼图克图灵童时用,常供奉在宗喀巴佛像前。寺前有公主柳,亦称唐柳,相传是文成公主于寺落成时亲手所植。传说此树为文成公主带到吐蕃的释迦牟尼佛像的头发,落地而生,故又称释迦发。

大昭寺门前有一座高达5米多的石碑,这是唐长庆三年(823)唐僖宗和吐蕃赞普赤松德赞会盟于拉萨东郊而留下的《唐蕃同盟碑》,又称《甥舅同盟碑》,是为了纪念唐蕃会盟,重申历史上的“和同为一家”的甥舅亲谊而建。碑身呈方形,宽95厘米,厚50厘米,碑阳及两侧用汉藏两种文字刻载会盟全文及会盟官员姓名、职位;碑阴以藏文刻载唐蕃友好关系的历史和此次会盟的经过。现碑保存完好,碑文绝大部分清晰可见,是千余年来汉藏人民团结友好的历史见证。

小 昭 寺

小昭寺始建于唐代。据考证,建筑年代可能与大昭寺同时,即646年。它与文成公主和松赞干布的联姻有着密切关系,是由文成公主主持修建的,原名惹莫其神殿。其建筑风格融合了汉藏两地建筑特点,是西藏最早的寺庙之一,也是汉藏两个民族团结友好的象征。

小昭寺建成后几度繁荣,几度衰落。到元、明、清时期,朝廷对



藏传佛教采取扶持政策,小昭寺得到了大规模维修扩建。据清代史料记载:小昭寺在大昭寺半里许,地名喇木契,坐向东,背布达拉,楼高三层,上有金殿一座,唐公主建,公主悲思中国,故东向。

整个寺庙占地约 4000 平方米。其前部是个庭院,后院是神殿及门楼、转径回廊等附属建筑。门楼三层,底层是比较宽敞的明廊,明廊有 10 根直径 0.8 米的大柱,皆为十六棱形。柱头上雕大力士、浮雕宝珠、狮子、回字纹、升云纹、花瓣及连续的六字真言等,古朴典雅,明显具有唐代风格。大柱周身有三条铜箍,铜箍上面透雕花瓣,柱子上半部雕有花草纹,前四排大柱柱拱上浮雕海水云龙纹。明廊后部的墙壁上绘有四大金刚、六道轮回、极乐世界图等壁画,六楼二、三层是僧房和经堂。

神殿是该楼的主体建筑,高三层,底层为佛殿、经堂、门庭。门庭左间的配殿中供有石榴树做的贡布色懂马塑像。中间是四柱宽的空廊。传说原来其中一根柱上挂有文成公主手印的石板,另一柱上挂有护法神画皮两张。四柱皆为圆形大柱,大柱小拱两侧各雕一大力士,力士作承托支撑状。有些柱头小拱两侧浮雕象征性的狮子和人像。门上铺着如钹形,上有二龙戏珠图案,横梁上皆写梵文六字真言。

经堂进深七间,面阔三间,共 30 根木柱,柱下皆有石柱。经堂天井正对的一排檁头上雕有 28 只卧狮,一种是全雕、一种是半浮雕。西后净室门口南面供塑有舍利弗与目犍连两大弟子的灵塔与铜鎏金集密金刚造像一尊、泥塑杰尊贡嘎顿珠造像一尊。北门供有吉祥金刚、能仁佛、藏巴拉等塑像,门口左右还塑有四大天王。最后部为佛殿,内有二柱,无柱基,东西长 4.35 米,南北宽 5.4 米,殿内供有尼泊尔尺尊公主带来的铜鎏金不动金刚佛,还有泥塑八大弟子、两大愤怒力士和宗喀巴塑像。佛殿后部和两侧还有密闭式回廊,回廊窄而高,布局很有特色。



夏 鲁 寺

夏鲁寺位于日喀则市的夏鲁区内。“夏鲁”是藏文,意为新生草芽苗。该寺为西藏佛教僧人杰尊西绕迥乃于北宋元祐二年(1087)创建。公元1314年,该寺迎请当时西藏著名的学僧布顿大师主持寺务,重新扩建,编集了藏经《丹珠尔》,并以此寺为中心创立了西藏佛教夏鲁派,又称布顿派。布顿大师对佛教有很深的研究,曾写过著名的《布顿佛教史》和许多佛经注释。在其主持夏鲁寺期间,各地僧徒常来听经学法,最多时达3800余人。1333年以后,布顿大师再大兴土木,重修该寺。

夏鲁寺的主体建筑是夏鲁大殿。殿顶铺绿色琉璃瓦,整个寺院造型与西藏其他寺庙不同,远看像内地寺院,高屋脊,双泻水,瓦顶流槽;近看则又与汉式建筑不同,是地道的不规则石砌殿墙的藏族风格。在截式平顶上建有四合院,殿堂设琉璃歇山顶和飞檐翘角,斗拱古朴,具有元代建筑风格。它是一座少有的藏汉建筑风格相糅合的艺术品。寺内各墙上的壁画十分丰富精美,既古朴生动又活泼多姿。寺内设有卡瓦、床青、热巴、安宁四个扎仓。收藏的文物颇丰,除法器、供器、贝叶经等外,还有元代国师八思巴的文告,这文告是当时萨迦法王在接受元朝皇帝赐书后,转发给西藏各地的命令和通知,极为珍贵。寺内还藏有一块拼经板,已有700多年历史。经板二尺见方,板中有108个字,据说采用108小木板拼成,不能拆开。一旦拆开便再也拼不成块。

扎 什 伦 布 寺

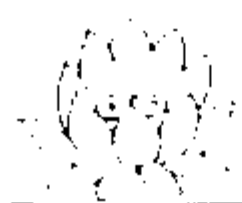
扎什伦布寺坐落于西藏日喀则市西南的尼色日山下。日喀则藏语的意思是“土质最好的庄园”。日喀则位于雅鲁藏布江边,曾经是西藏的中心城市,最初是以寺庙为中心形成的,在西藏是仅次



于拉萨的第二大城市。扎什伦布寺藏语的意思是“吉祥须弥山”。这座寺庙是班禅额尔德尼的“座床”与“驻锡”之地，是西藏黄教的四大寺院之一，历来被视为日喀则的标志。该寺由一世达赖根敦朱巴主持兴建于明正统十二年(1447)，历时12年建成。根敦朱巴本人也是这座寺庙的第一位“池巴”。1600年前后，四世班禅任寺内第十六世“池巴”时，对寺院又进行了大规模的扩建，成为历代班禅的驻锡地。

今天的扎什伦布寺方圆两公里，建筑面积30万平方米，共有大小殿堂57座，金顶14个，经堂56个，房236间。全寺分宫殿、班禅灵塔殿、经学院等。寺依山而筑。层楼高耸，大强巴殿和晒佛殿左右矗立，巍峨庄严，在阳光下殿堂的金顶熠熠生辉，气宇不凡。整个寺院看上去好像一座小城市，为格鲁派第四大寺。

一进寺门，有一个开阔的讲经场。讲经场地面用喜玛拉雅山的片岩铺成，是班禅对全寺僧人讲经及僧人辩经的场所。讲经堂中每个佛像的形象不尽相同，但大小基本一样，全部穴居沿壁。接着是错钦大殿、净室、弥勒佛殿、度母佛殿，为全寺最古老的一组建筑。错钦大殿又称显宗大殿，是众僧听经和集会的主要场所。度母佛殿面积589平方米，内有四十根立柱，可同时容纳数千人诵经。中央立柱处供奉白度母等佛像，班禅讲经时的宝座就在殿堂的中央。周围墙上绘有各种壁画，挂满了唐卡。净室内安放释迦牟尼铜像，高2.7米，是根敦朱巴请藏、尼泊尔工匠精制的；两旁有八大首席弟子、药王、无量寿佛像及宗喀巴三师徒的塑像。大经堂内还有许多年代久远的壁画，其中著名的有宗喀巴师徒、八十位佛教高僧、各种仙女飞天、菩萨等像，这些壁画画工精美，色泽鲜艳，别具一格，其中不少出自当年名家之手。寺的西侧有一高大的殿堂，是扎寺最高的建筑。共7层，建筑面积860多平方米，殿内有一尊世界最大的强巴佛(即未来佛)。这尊像为铜铸坐式佛像，



通高 26.8 米，净高 22.4 米，连宝座为 38 米，佛像面部宽约 4 米，肩上可放下一辆卡车。据史料记载，当年铸造这尊佛像用紫铜 23 万斤，黄金 558 斤，珍珠 300 颗，珊瑚、琥珀、松耳石等各种珍贵宝石 1400 颗，蚕豆大的钻石就达 30 颗，大佛眉间镶嵌的是一粒罕见的特大钻石。整个大佛珠光宝气，十分华贵，是当今世界上最大的铜佛像。大佛建于 1914 - 1916 年之间，是先建好大佛再建大殿的。大殿长 26.8 米，宽 22.2 米，高度是进深的一倍，达 50 米。远远望去好像高耸的瞭望台，鹤立于扎什伦布寺的群殿之中。

显宗大殿的左侧是弥勒大佛堂，为 1461 年建，堂中立一尊高 11 米的弥勒佛像，是尼泊尔工匠与西藏工匠共同劳动的结晶。弥勒佛像旁有一世根敦珠巴亲自塑造的两尊菩萨像，是扎寺最古老的塑像。大殿的右侧是度母宫，里面安放高 2 米的白度母铜像，两旁是泥塑的绿度母像；塑像背后是度母的画像，光线幽暗，靠手电才能看清数米高的三尊度母。显宗大殿的楼上，佛堂、经室分门别类，互相贯通，路线复杂，犹如迷宫。寺内还有班禅的书房和卧室。寺内有历代班禅的真身灵塔，塔身包裹银皮，镶嵌珠宝，无比华丽。其中以四世班禅的最大，塔高 11 米，耗费黄金 3000 多两，白银 30000 多斤。

大经堂旁有一座其他寺庙所没有的佛堂，叫做“汉佛堂”，内供有乾隆皇帝的画像。还有一间文物陈列室，其中有不少古佛像、唐卡、古法器、刺绣、古经籍，明、清两代皇帝颁发的大量金封诏书，镌有元代“大司徒”印章等珍贵历史文物。经堂的金顶西北有一巨大的晒佛台，完全用块石砌成，是 1468 年建成的。每年要在这里晒一次卷画佛像，让信徒们有机会在露天里一睹佛的容光。

萨 迦 寺

萨迦寺位于西藏日喀则西南 150 公里的奔波山附近，因它建



在奔波山腰的灰白色山坡上,故名“萨迦”,即“灰白色”之意。原分南、北二寺,北寺始建于1073年,现已毁;南寺建于1268年,尚完好。

萨迦寺是萨迦教派的主寺。1073年,昆·贡觉杰布在萨迦地方创立了一套教法,并建寺,开始形成萨迦派。该派的寺庙围墙都涂有象征文殊、观音、金刚手菩萨的红、黑、白三色花条。元代,该派势力最盛。1240年,成吉思汗的孙子西征时获悉藏区诸教派中萨迦派佛学精湛,深得诸教派推崇,因此他有意借助萨迦寺的力量影响西藏,但当时由于萨迦寺教主萨班年事已高,未能完成这一重任。萨班的侄子八思巴即位教主后,几度来内地朝见元世祖忽必烈,共商国事,经过八思巴的不懈努力,西藏终于归属元朝。忽必烈封八思巴为帝师,由他拟建西藏地方政权。1265年八思巴建立了政教合一的萨迦王朝,萨迦寺也成为西藏地方行政事务机关的所在地。萨迦寺更因八思巴地位的显赫而香火兴旺。以后萨迦寺经过多次修缮、扩建,更具规模。

寺的主体建筑是经堂。大经堂高约10米,内竖40根立柱,面积达5700平方米,可同时容纳7000多喇嘛诵经。堂内有一根三人合抱的大柱,人们称之为“加那色钦嘎娃”,意思是“内地元朝送的柱子”。传说当年八思巴欲离京回藏修建庙宇,临走时忽必烈选了一根直径四尺的柱子赐给八思巴,但柱太大无法运送,八思巴深为惋惜。忽必烈安慰他说:“爱卿不用发愁,我择良辰吉日为汝水路送去。”八思巴回到萨迦时,那根柱果然漂浮在萨迦寺旁的仲曲河上。经堂前后左右有厢房,周围是僧人居住的楼房,红色高大的城墙高三丈余,厚一丈多,东西长约170米,南北宽近100米,上面有40个城堡,四面均设门楼;墙外还有一道护城河,至今可辨,保持了内地古代城池样式,据说建造寺庙时候请了内地汉族、蒙古族的工匠前来参加。



由于萨迦寺曾为西藏地方政权所在地,保存的历史文物众多。全寺藏书十万卷,故它又有“第二敦煌”美称。仅就经书来说,萨迦寺就占了三项全国之最:它是全国藏经最多的寺庙,是全国保存贝叶经最多的寺庙,还是全国最大的一部经书《甲龙马》的收藏地。在大殿后部及左右靠墙处,是直达殿顶的大书架,藏有难以数计的古代佛教经典,多为元明时代的手抄本,很多是用金粉、银粉写成的。楼下是藏经库,长100米,宽、高各20米,内分428龕,每龕各藏经300卷计,总藏经数十万卷。《甲龙马》经卷长2米,宽1米,厚半尺,是整个经库的“经头”,相当于图书馆的目录。这里有印度传入的“贝叶经”,是用漆写在树叶上的梵文经典,且篇目完整,字迹清楚,经文中的彩色插图仍十分鲜艳,为世界罕见。这些典籍的夹板雕刻之精美,缮抄之工整,本身就是艺术品。典籍的内容除宗教教理外,不少是历史、哲学、文学艺术、医学、历算、天文地理、名人传记、藏文文法等方面的著作。

寺内还收藏两千余块经文印版、汉文活字经版、明刻经典、宋元以来的大量壁画、塑像、刺绣、供器、日用品珍玩和法王遗物。大殿右侧有座高一尺半的玉钟,是专门用来罩佛前的长明灯的;另有一块长方形的玉板,上面题刻一首汉文诗,落款“醒石”,两件均为无价之宝。还有元世祖送给八思巴的一幅用蒙、藏两种文字书写的封诏及一枚金印,上刻蒙文“大宝法王”四字。寺内尚存元代的法器,上万件宋、元瓷器。最引人注目的是130多幅“坛城”(圆轮型壁画),都是元代作品,每幅坛城都像八卦图一样,有的分成若干层次,有的按辐射线条分成许多格,分别绘着佛像及有关故事。还保存着几十幅“唐卡”(轴画卷)。这些历史文物,为中外学者所瞩目。

白 居 寺

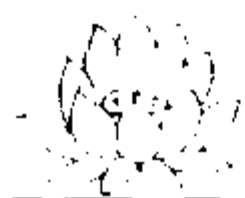
白居寺位于西藏门孜县城东北。它是西藏喇嘛教的一处圣



地,同拉萨的哲蚌、色拉等古寺一样久负盛名。

白居寺建于十五世纪初叶,原是萨迦王朝钦帕巴白的儿子为父祖祭祀兴建的,后其子孙又扩建了数次,已有五百五十多年的历史。它是在西藏各教派分庭抗礼、势均力敌的情况下建立的,原属喇嘛萨迦派(花教),后来布顿、格鲁(黄教)等派势力先后入据,遂成为西藏少有的各派共存的一座寺院。每个教派在此寺内都拥有五、七个“扎仓”(殿堂)。寺内喇嘛最多时达五百多人,珍藏经书三万余册。每年从内地以至印度、尼泊尔前来这里朝拜、取经的喇嘛络绎不绝。

全寺共三层,殿内挂满各种“唐卡”,“唐卡”中央有一尊近8米高的铜佛坐像。据史料记载,铸造这尊佛像用去二万八千斤黄铜。大殿二层东西配殿,有闻名全藏的泥塑罗汉堂。堂中的罗汉雕塑形象逼真,体态各异,是明代艺术珍品。大铜佛与罗汉殿之间,酥油灯光荧荧,香烟缕缕,飞向殿顶,又从天栅回折,弥漫殿宇之内,使整个大殿变得扑朔迷离,给人一种逼近佛界仙境之感。寺内有一座造型优美、雄伟坚实的巨大的佛塔,俗称八角塔,始建于明永乐12年(1414),塔高43米,11层,计108门。塔身五层以下呈四面八角形,六层以上呈圆形,底座2200平方米,造型雄伟。塔瓶为直径20米的圆柱形,内设佛殿四座,神龛、经堂77间,有“塔中寺”之美称。该塔木石相衔,层层联结,再配铜壳罩顶、幢幔围绕。远望塔顶,金光闪闪,酷似缅甸仰光市的大金塔;近看塔基像阶梯似的依次上垒,又好像来到了埃及的金字塔前。塔中有泥、铜、金质佛像3000尊,第一、二、三层为各种佛、菩萨、金刚、天王、侍者塑像,第四层为西藏各教派祖师和著名历史人物塑像,第五层为四尊大佛和罗汉塑像,故又称“十万佛塔”。塔内保存着各类雕塑一百九十二个,壁画九千八百余幅,形象各具特色,生动逼真,其风格融合了印度、尼泊尔和克什米尔等外来的佛教艺术,也吸收了内地汉



族佛教艺术的特点,形成江孜地区的独特艺术风格。

桑 鸢 寺

桑鸢寺坐落于西藏扎囊县境内的雅鲁藏布江北岸。该寺建于吐蕃王朝第五代赞普赤松德赞时期,藏历水兔年兴工,木兔年竣工(763—775),用了十二年时间。整个寺庙占地 11 万平方米,大小殿堂 108 座,规模宏大,被称为“庙宇组成的城”。寺几经火灾,目前的建筑多为七世达赖时期重建的。

“桑鸢”是藏语的音译,汉语“不可想象”的意思。传说赤松德赞是一位笃信佛法的国王,为了弘扬佛教,他遣大臣白色朗到尼泊尔国拜高僧菩提萨埵为师,并决定在雅鲁藏布江北建一座寺庙以传教弘法。他还请来印度密宗大师莲花生。传说当时动工后一建就倒,莲花生来后施展法术,终于把寺建成。它是仿照印度登达波寺的规模,糅合汉、藏、印的风格为一体的建筑。寺庙建好后,便被令名为“桑鸢”。从此,吐蕃人便把赤松德赞、菩提萨埵和莲花生三人尊为师君三尊。“桑鸢”的来历还有一种说法。该寺中心的乌策大殿最为新奇别致,殿高三层,上尖下宽,金顶闪耀,宛若一座宝塔。下部采用藏族建筑风格,中部起檐设斗拱,为汉族式经堂建筑,上部五顶相持,是印度建筑风格。由于大殿糅合了三种建筑风格,故称“桑鸢”,是汉语“三样”的意思。

桑鸢寺的建筑布局是按照佛教的世界形成图说设计的。中央的乌策大殿象征着世界中心的须弥山。南、北的米玛(太阳)、达娃(月亮)庙象征日、月轮。大殿四角各有白、青、绿、红四座形质特殊、风格不同的舍利塔,黑塔塔身为条砖砌成;绿塔塔身为绿色砖砌成;白塔塔身方形,腰部以上逐层收缩为阶梯,墙基四周的方形围墙上立有小塔 108 座;红塔形方而实圆,状若钟。围绕大殿有十二座建筑,象征着须弥山四大部洲和小洲,而圆形的围墙就是世界



的外围铁墙。

桑鸢寺建成后,赤松德赞亲自选派了七个贵族子弟出家为僧,他们成了桑鸢寺的第一代喇嘛,也是西藏第一批剃度僧人。因此,桑鸢寺又是西藏第一所接纳僧人的寺庙,被称为西藏千寺之祖。

桑鸢寺有围墙 1008 米,上建 1008 座佛塔。墙头上每一米左右便有红陶塔一座,这在西藏寺庙中仅此一例。大殿四廊布满绘图,主殿门前吊有赤松德赞王妃与王子所铸造的铜钟一口,钟上用铭文镌着赤松德赞弘扬佛法的功绩。该寺正门南侧有一方形柱石碑,立于赤松德赞时期,碑式古朴无花纹,上有古藏文,这就是著名的《桑鸢兴佛证监碑》。它反映了佛教在王室支持下获得了经济权益,并要求用法律形式巩固其既得利益的历史。主寺的北面山坡上,有三个庙宇,叫做乌孜日松(意为三峰宫)。主寺西南有个译经场,当年曾聚集了不少西藏和外来翻译家,把佛教经典译成藏文以推广教义。译经场上的壁画反映了当时译经的盛况,对于研究西藏的宗教史、文学翻译史等有很大参考价值。

布 达 拉 宫

位于西藏拉萨市西北的玛布日山(即红山)上。又称普陀宫、布怛罗庙、补陀罗庙、补怛洛伽宫、初陀落迦宫等,皆系梵语 Potalaka 音译而来。布达拉,梵语意为“佛教圣地”。该宫相传始建于七世纪。据《新唐书·吐蕃传》记载:七世纪时,吐蕃赞普松赞干布与唐朝联姻,为迎娶文成公主,“乃为公主筑一城以夸后世,遂立宫室而居”。后来毁于雷击和兵灾,仅剩曲吉卓布和帕巴拉康两处佛堂。十七世纪中叶,达赖五世接受清朝册封,其总管第巴·索朗受托主持修建白宫;后又由总管第巴·桑结嘉错主建红宫,前后历时近五十年。此后历代达赖皆有扩建,逐渐成为现在的规模。寺内僧众最多时达二万五千人以上。该寺不但是西藏最大的佛教寺



院,也是世界上最有特色的佛教寺院。这里既是原西藏政教合一的政治宗教中心,也是历代达赖喇嘛的冬宫和坐床处。自五世达赖起,举凡重大的宗教仪式、政治活动皆在这里举行。

布达拉宫系宫堡式建筑群,依山体蜿蜒而叠砌,占地 10 余万平方米,寺域几乎占了玛布日山的一半。殿宇重叠,巍峨耸峙,金碧辉煌,气势雄伟,充分体现了西藏古典建筑艺术的优秀传统和独特风格。宫体主楼垒积十三层(实为九层),自基地至宫顶高 117 米,东西长 600 米,全系木、石构建;宫墙厚度 2—5 米,墙身全部用花岗岩砌筑。红宫居中,白宫横贯两翼。主要殿堂有达赖灵塔殿、东大殿、西大殿、法王禅定宫、圣者佛殿、三界兴盛殿、日光殿、坛城殿、萨松朗杰殿、持明殿、世系宫、极乐宫等数十座。其中的宫殿、佛堂、习经室、寝宫、客厅、灵塔殿、僧官学校、扎厦(喇嘛居处)以及庭院等交相辉映,浑然一体。宫内长廊交错,雕梁画栋,四壁塑有人、龙、凤、鹤、狮等浮雕和各种壁画,题材丰富,色彩明丽,艺术价值极高。寺中佛像数以万计,仅极乐宫就供有大小无量寿佛一千余尊,但往来参拜者多以观音为本尊。除八座达赖喇嘛灵塔以外,宫内保存着大量的珍贵历史文物,如明清两代皇帝封赐官员的封诰、诏敕、印鉴、金册、玉册、匾额、工艺品、贝叶经,各种罕见的经文、医药、历史、文学等典籍以及各类佛像、唐卡、法器、供器等,无愧为西藏文化艺术的宝库。

香 港

宝 莲 禅 寺

宝莲禅寺位于香港九龙半岛西部的大屿山,是香港最著名的



佛寺。宝莲禅寺所处之地是大屿山中的一片广阔的高山平地，隔海与澳门的马祖庙相望，有青山禅院与其相邻。七十多年前，大悦禅师、顿修禅师、悦明禅师初来此地，见其四面环山，环境清幽，于是合力搭盖茅棚，草创禅门。这三位禅师成为宝莲禅寺的开山始祖。1924年，纪修和尚从镇江金山江天禅寺来到香港，经大悦、顿修、悦明三位禅师恳请，成为此四方丛林的第一代住持，由此改名为宝莲禅寺。

纪修和尚原籍广东，光绪年间在罗浮山受戒，1914年至镇江江天禅寺作挂搭和尚，负责打更。1924年他应定佛师太的邀请来到香港大屿山东涌地塘仔住持楞严坛。纪修和尚来到香港后，与悦明禅师相遇认识，这成为后来纪修首任此寺住持的机缘。纪修和尚任住持之后，以镇江江天禅寺为规范，制定清规律仪并修建殿堂。1928年大殿落成，内供一佛二弟子塑像，大殿右侧建有方丈室和客堂，大殿后木屋禅室一侧又建有五观斋堂。1930年因纪修和尚年事已高，经诸山长老会议公推屯门青山清凉法苑的筏可法师为第二代住持。筏可法师原籍广东南海西樵，其父为当地富商。他从小就喜欢研习佛理，十八岁就发愿出家，至26岁时方才承蒙其父允许。筏可接掌宝莲禅寺以后，大转法轮，将几间木屋茅棚改建为红墙绿瓦、庄严宏伟的十方丛林，成为香港僧侣潜修的神圣道场。

宝莲禅寺前有一座气势雄伟的牌坊，上有筏可法师亲笔书写的“宝莲禅寺”匾额，两旁有对联：“愿乘云水毋疲沧涯入宝所，行仰高山历过崎岖自坦平。”离牌坊不远就是堂皇富丽的山门。进入山门，就至弥陀殿，内供奉弥勒佛和四大天王像，后面为护法韦陀像。弥勒殿后面就是大雄宝殿。殿内有玉佛一尊，有释迦牟尼佛像和迦叶、阿难二尊者金像。大殿右方为地藏殿，殿内有地藏菩萨铜像一尊和两千余斤的铜铸巨钟一口。地藏殿对面为金刚窟和祖堂。



大雄宝殿的左侧,有十余间平房,供游客凌晨攀登凤凰山观日出留宿之用,慕名而来的游客为数不少。斋堂前有东、西两亭,亭内有石椅供游人休憩。

宝莲禅寺前有座木鱼山,山前有座妙法莲花经塔,山后有罗汉塔以及华严塔,山峰上屹立着一座堪称世界之最佳的青铜大佛。这座大佛高 26.4 米,底部莲花座高 7.55 米,通高 33.95 米,总重 250 吨,占地面积为 2339 平方米,耸立于海拔 482.2 米的木鱼峰顶。大佛的基座仿照北京天坛的环丘设计,故有香港“天坛大佛”之称。早在 70 年代,宝莲禅寺的几位法师就有筹款修建这样一尊大佛的计划,却一直未能实现。直到 1982 年,中国佛教协会赠送“珍版大藏经”给宝莲禅寺,这个计划才由宝莲禅寺住持初慧法师、监院智慧法师重新发起。1988 年 10 月 8 日,终于在南京举行了“天坛大佛”佛首的浇铸洒净仪式,数十年来宝莲禅寺僧俗的愿望终于实现了。

青 山 寺

青山寺位于香港九龙半岛的西南部,是香港最古老的一座寺院。青山原称屯门山。据清同治重刊的《广东通志》记载:“南头寨在县之东南海口,乃一府之门户,即屯门镇故址。”引文中的屯门镇即今青山湾及后海湾一带,屯门山与大屿山遥相呼应。屯门山又称杯渡山,与晋宋间的一位高僧有关。这位高僧于南朝宋元嘉五年(428)来到屯门山,建一间茅棚,开凿了一座岩洞居住。人们常见其乘坐大木杯渡海,或者踏着水上的浮木渡河。人们都不知晓他的僧名,姑且称他为杯渡禅师。现今青山北腰有一寺,名为杯渡寺,就是为了纪念杯渡禅师而兴建的。据《青山禅院大观》记载:“青山有杯渡寺、青云观,久废,居士为之重建。”这位居士就是陈春亭。陈春亭原籍福建漳浦,初到香港时经商,致富后在九龙山各地设多处斋堂。因其信奉佛教,后来隐居青山,以后远赴宁波观宗寺



请谛闲法师收他为徒,出家后法号显奇。显奇返回香港后,与其好友张纯白居士致力于募缘兴建青山寺。后来,终于建起了大雄宝殿、地藏菩萨殿、观音阁、海月亭以及方丈室等等建筑。青山寺得到恢复。

青山禅院建筑简朴典雅。进入寺门,上为佛堂,右为地藏菩萨殿,左为韦陀殿。韦陀殿的背后有大佛像。再朝上走,就登上了大雄宝殿,殿内供奉三世佛像。殿左侧为诸天宝殿,右侧为青云观,供奉观音菩萨像。观后有古钟一口,上书“青云观,道光二十二年制”的字样。沿路向西而行,有平房十余间,此为知客堂和食堂。

沿杯渡花园西行,即可到达海月亭。亭上横书“海衔明月”,亭旁则有“白云白鸟飞东去,青史青山自古今”的联句。稍上,有写有“杯渡遗迹”的牌坊。入内有法堂,上有藏经阁,中央放置杯渡禅师的石像。堂后有杯渡岩,岩石上建有一小庵,庵额为“杯渡禅师”四字。相传此庵为杯渡禅师的弟子所建,名为“杯渡庵”。

新疆维吾尔自治区

金 顶 寺

在今新疆伊犁哈萨克自治州伊宁市东北 3.6 公里处,为著名的喇嘛庙。相传建于明末清初,因寺屋顶为黄金所饰,故名金顶寺,维吾尔语称“孔塔巴”。清雍正时为准噶尔部落的阿睦尔撒纳所毁,乾隆二十七年(1762)曾建小堡于此,故又称“固扎尔寺”。今寺内有一方形土台,高 3 米余,周约 700 余米左右,系清乾隆时所建小堡遗迹。附近残砖、碎瓦颇多,在此曾发现刻有兽面形状的琉璃残砖及藏传佛教风格的佛像等。北面有一“托卜墩”,地面散布



有陶片及残砖瓦,为金顶寺初建遗址。

圣 祐 寺

又名圣祐庙,在今新疆伊犁哈萨克自治州昭苏县城西北2公里处。建于清代中叶,后曾三次重修。今存庙宇坐北朝南,布局严整,主建筑有前殿、大殿、后殿,东西两侧有配殿,并有东、西二楼。大殿前曾悬有以汉文书写的“敕建圣祐寺”匾额。殿内挂有帐幔和旗幡,大部来自于西藏,修工精致。近年,国家拨款重修。

云 南 省

圆 通 寺

圆通寺坐落于昆明市区圆通山南麓,是昆明最早的佛寺,也是市内最大的佛寺。始建于唐朝南诏时代,原名补陀罗寺,已有1200多年历史。现存正殿是元朝廷祐七年(1320)重建。明、清两代曾多次重修。八角亭和“圆通胜境”牌楼是清康熙初年所建。虽几经重修,仍保持了元朝的结构。

圆通寺的布局非常奇特。整座寺坐落于一个倒坡地带,利用坡底最低洼处筑几千米放生池,占据整个庭院,圆通寺处于最低点。整殿台基凸入池中,池中心建两层大八角亭,八角亭的位置和庄重华美的造型将佛殿和庭院巧妙地折中调和起来。小岛上建八角重檐弥勒殿,池两侧用曲廊地厅的围廊和正殿的柱廊串通起来,巧妙地构成“池塘院落”,在我国的寺庙建筑中确为一大胆创造。大殿背靠明月石壁,成为圆通寺的屏障。

圆通寺面阔七间,梁柱粗壮,内外设各式斗拱,加之天花藻井,

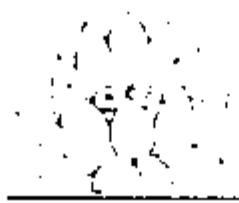


花枋雀替,镂空雕饰,使整座建筑显得既肃穆端庄又雄浑壮丽。殿内供有元代彩塑三世佛和二十四诸天像,两壁塑十二圆觉像,东隔墙上存有元代壁画残片;两柱上飞舞着巨大的彩塑黄、白二龙,张牙舞爪,头伸向佛,似聆听、欲飞状,四壁塑五百罗汉,衣纹线条优美。正殿后面有潮音洞和“咒蛟台”。相传古时洞内有蛟危害人民,寺僧筑台念咒,蛟遁。台上原有小屋,为孙髯翁先生卖卜居住处。孙即是大观楼驰名海内的长联的作者。此处峭壁嶙峋,藤萝飞瀑,石刻题壁甚多。攀石道登岩顶,有“观音阁”、“接引殿”等四合院,殿前有护栏,凭栏远眺视野开阔,滇池西山远横天际,市郊景色尽收眼底。

筇竹寺

筇竹寺坐落于距昆明市七公里玉案山上,峰峦环抱,云雾缭绕,松竹丛生。它是中原佛教禅宗传入云南的第一寺。这座有名的古刹,流传着一段神奇的故事。相传在唐代贞观年间,有鄯闾侯高光和他弟弟文智在太华山下的滇池之滨打猎,突然发现一奇异的犀牛,兄弟紧追不舍,追到玉案山上,牛突然不见,却见一个相貌古怪的和尚坐在地上,走近,和尚也不知去向,只留下筇竹数根在地上,力莫能拔,后生笋成林,因此便在此建寺庙,并取名“筇竹寺”。故事虽然是虚构,但考高氏为侯是大理国时代的事,所以可推测该寺应在宋代建造。据载,延祐三年(1316),元仁宗从遥远的大都发来一道圣旨,敕封该寺的住持玄坚为“大和尚”,赐《大藏经》一部,增建藏经楼,允许寺庙可以拥有土地、人口等,并令当地官府保护该寺。由于这一圣旨作用,内地佛教在这里得到不断传播和发展。这道圣旨曾用汉、蒙文刻在石碑的两面,嵌于大殿正门偏左的墙上,这就是有名的《筇竹寺白话碑》。

进山门,有松柏四棵,分植左右,均系明代遗物,门上题额为



“西来胜迹”，悬联一副：“地产灵山，白象呈祥，青狮献瑞；天开胜境，犀牛表异，筇竹传奇。”现存殿堂三座，依山势而建。其中大雄宝殿正中为元塑三世佛；大殿两侧有著名的泥塑罗汉六排，每排三层，像高1米多，称为“筇竹寺五百罗汉”，实际必须加上大殿对面两厢“梵音阁”、“天台来阁”的罗汉方足五百之数。他们是蜀中雕塑名手黎广修等从光绪九年到十六年，七易寒暑，呕心沥血，精雕细塑而成。这些塑像与清代一般神像塑法迥然不同。它摆脱了塑造佛像的固定模式，通过宗教题材，突出人物的典型性格，用大胆夸张的手法，塑造了具有强烈个性的形象。有的金刚怒目，有的慈眉善目，有的赤脚，有的袒腹，有的侧耳谛听，有的促膝谈心，有的俯首沉思，有的欣然相顾，形象各异，神情不同。据说当时为使五百罗汉能体现五百种不同的性格，每逢省城的“街子天”，师徒四人就要赶到昆明仔细观察市场上的人物神态，然后回去加工，使每个塑像的衣衫、神情、肤色，悉本天然。历来人们称赞“筇竹寺的罗汉，人的气味多，神的气味少”，就是这个原因。

寺内还有黎广修的淡墨山水壁画和担当和尚“托钵归来，不为钟鼓鸣响；结斋便去，也知盐尽炭无”的楹联。寺后山上，有对云南佛教发展及筇竹寺的开拓做出杰出贡献的雄辩大法师墓地——雄辩法师圆寂塔。雄辩法师23岁出家，曾在内地学习佛法25年，精通佛学，元世祖赐法名“洪镜”，圆寂于元大德五年(1301)。梁王为云南王时，雄辩法师回滇，在筇竹寺讲经，传播禅宗经典，此寺成为云南宣讲大乘佛教的寺院。塔呈四方八面十二角，青砖砌成，底座四方形，塔刹圆形，塔前原有“雄辩法师宝塔铭”石碑，现已移至寺内华严阁中。

华 亭 寺

华亭寺坐落于云南昆明的西山之中。西山位于云南昆明西南



郊,又称碧鸡山,由碧鸡山、华亭山、右华山、罗汉山、柱枋山等峰组成,嵯峨绵延 40 公里,最高的罗汉峰海拔 2500 米。远眺西山群峰,像一尊庞大的睡佛,故过去又称它为卧佛山。全山环绕滇池,景色优美,气势雄伟,绿树丛中点缀着元、明、清各代修建的华亭寺、太华寺、云清阁等各具特色的著名游览胜景。

华亭寺座落在山腰林荫处,海拔 2034 米,始建于 1320 年。后倚危峰,前临洱海,左枕太华。故址为宋大理国鄯阐匡国侯高智升的宅院,历代四次重修扩建,元玄通元峰禅师创建大光明殿、供毗卢佛和圆觉十二大士,寺称圆觉寺。明朝正统六年(1441)英宗赐名华亭寺,1923 年虚云和尚重修华亭寺,又名“云禅寺”。寺内有天王殿、大雄宝殿等建筑。大雄宝殿内的神像,脸谱神态各异,塑技高超。寺内有石雕青狮白象,供有三尊 5 米高的三世佛全身像,侧壁上供有五百罗汉像。天王殿塑四大金刚和哼哈二将,正中供奉弥勒佛,背面有韦驮造像。寺前有一水池,使景色深幽又兼开阔。

曹 溪 寺

曹溪寺位于昆明近郊安宁县西北,“天下第一汤”的安宁温泉附近山腰的茂林丛中,传为禅宗第六祖慧能法师三弟子所建,历代重修。寺周浓荫覆盖,景色幽静,被称为“月印悬佛座”。

整个寺庙采取传统布局,前有台阶,层层往上。寺内建筑有山门、左右庑廊、钟鼓楼、大雄宝殿及后殿。进门至前殿,有哼哈二将和数十座佛像排列两边。再上一层,便为大殿,该大殿创建于宋,迄今已有七、八百年的历史。大殿东向,保留宋元建筑风格,基座高约 1.6 米,重檐歇山,三面环以回廊,造型宏伟,尺度匀称,斗拱分布疏朗,彩画华丽,保留着宋代建筑特色,是云南省现存木结构建筑中最早最完整的一座寺院。殿内供有木雕观音、文殊、普贤



像,另有铜铸摩诃迦罗大黑天神、千手观音和三世佛等,是国内少见的宋代造像。在大殿的上檐正中,有一个直径约 0.81 米的圆孔,据传,每逢甲子年八月中秋夜,月光透过圆孔直射殿内佛像,从鼻尖至肚脐而止,这种壮观奇景称为“曹溪印月”。有人赞它为“月印佛像佛印月”,又称“天涵宝月”。充分体现了古人将天文学与建筑学高度结合的杰出才能。

在寺内左厢和后殿还保存着一些赞景咏史的碑文。其中有明代文学家杨慎谪官云南时撰写的《重修曹溪寺记》石刻,有崇祯帝的“松风水月”大字碑刻等存留。寺内庭园内有一株“元梅”,树龄在百年以上,盛开时,枝繁花茂,香气扑鼻。寺外北山坡有一池,石环月形,池中有大蟾蜍出入,每日子、午、未三个时辰,金蟾一出,水如泉涌,故称为“三潮圣水”。寺南有一珍珠泉,泉水喷涌,明亮似珠,冉冉而上。池前有一观鱼台,周围古木清风,佳境天成。

祝 圣 寺

祝圣寺位于云南省大理白族宾川县城的鸡足山山麓。鸡足山在洱海东北部,又名九曲岩、清巅台,因山背西北,面东南,前伸三支,后出一趾,形似鸡爪,故名。主峰天柱峰,海拔 3240 米,左濒金沙江,与点苍遥遥相望。千岩竞秀,百涧争流,古木苍天,旧庵古寺隐映其间,真可谓名山胜景。山上庙宇始建于唐代,兴盛于明、清。明代建寂光寺为主的八大寺,至清代发展为 36 寺 72 庵,共 108 座建筑,常住寺僧 5000 以上,每逢鸡年,各地佛教徒和西藏喇嘛多来此朝拜,号称佛教第五名山。现仍存有祝圣寺、金顶寺寺庙,山脚有大庙、二庙、九蓬寺等庙宇。六庙内供有鸡足大王,其貌十分凶恶。相传鸡足大王原统治整个鸡足山,后来释迦牟尼大弟子迦叶尊者来到鸡足山传教,鸡足大王不肯相让,二人斗法,鸡足大王败逃,从此鸡足山成为佛教名山。

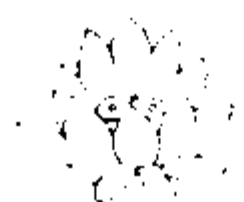


山上庙宇中多供奉迦叶尊者像。铜瓦寺后的华首门，为一堵壁上剥蚀而成的约 10 米高的大圆拱，中垂一缝，其状如门，缝上端悬一块镇石门，相传为迦叶入定处。

祝圣寺是近代禅宗大师虚云和尚三年募金三万两，在钵盂庵的旧址上修建的。虚云和尚为慈禧太后祝寿入朝，太后赐予半副鸾驾，并为寺赐名“护国祝圣禅寺”。全寺有如小型城池，进入山门，正面是一堵高大的照壁，上有“岩开觉路”四个颜体大字。再后为一半月形池塘，上有石桥，桥上为玲珑八角亭，过桥拾级而上便是天王殿，殿宇门前有两株孔雀杉，高达 30 余米。殿后有天井，月台上立一重约 3000 余斤的青铜巨鼎。天井两边为钟、鼓楼，雄伟的大雄宝殿正中塑有佛像，妙相庄严，两旁有五百罗汉，神态各异。两厢为禅堂、僧室、大雄宝殿，后为藏经楼。其右为珍藏楼，楼内原珍藏鸾驾、紫衣钵具、玉印、锡杖、如意、玉龙杯、缅甸玉佛、碧玉观音，还有名人字、画等，惜多已损坏。

金顶寺前身为昆明太和宫“铜瓦寺”（铜殿），明崇祯十四年（1641）黔国公沐天波与巡抚张凤镛将“铜瓦寺”移建于此，改称“金顶寺”。从此山顶有了寺庙，香客游人在此驻足以观日出。树洞寺在桥边的空心树中，故亦名“空心树寺”。空心树已有 1800 多年树龄。高约 25 米，根部直径 4 米余，洞内面积 10 平方米，“寺”即在洞中，分上、下两层，楼下用木板隔成一僧房和一殿；楼上为“藏经阁”和“库房”，楼下殿内供一尊佛像。僧房内置一床，此寺住持元空长老在此念佛诵经，这也许是我国、乃至世界上最奇特的寺设。

历代文人雅士游历鸡足山的甚多。明代地理学家、旅游家徐霞客曾畅游此地几载，写了近两万字的日记，并纂修了《鸡足山志》八卷，为我国著名的山志，并对鸡足山冠以“东日、西海、南云、北雪”和“一顶而萃天下之观”等美誉。清末梁启超曾为金顶寺题“灵岳重辉”额，孙中山也题“顾光俨然”匾。



浙 江 省

灵 隐 寺

灵隐寺建于杭州灵隐山上,离杭州城约 12 里,又称灵范山、仙居山。是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

灵隐寺相传是晋成帝咸和三年(328)印度高僧慧理来到灵鹫峰而建的。灵隐寺初创时,规模不大,唯在唐朝规模空前。一千六百多年来,历经战火,时毁时建。

现在的灵隐寺主要建筑有天王殿、大雄宝殿、东西四廊、西厢房和大悲阁等。有飞来峰、咫尺西天、会涧桥、泰淙亭、冷泉亭、翠微亭等景物。整个寺庙隐翳在苍郁的林海之中。

全寺的主殿是大雄宝殿,高 33.60 米,占地面积 1200 平方米,气势雄伟。殿中主像为释迦牟尼佛,高 19.6 米,连座 24.8 米,由 24 块巨大香檀木雕成。佛呈趺坐说法相,右手上举,左手伏膝,双眼微启,微露笑容,全身装金,光芒四射,妙相庄严,发髻、衣褶、坐姿皆显唐代佛雕之特色。

天王殿重檐下悬挂着“灵鹫飞来”和“云林禅寺”两块金匾。相传由黄元秀居士与康熙所题。殿内供奉着一尊袒胸露腹的弥勒像,称为“皆大欢喜弥勒佛像”。佛龕壁上挂着“说法现身容大度,救人出世尽欢颜”的对联。弥勒像背后是寺庙的保护神——韦驮菩萨像。佛身由檀香木雕成,可一块块卸下,雕技精湛,整个佛像不用一钉,是南宋造像艺术之精品。

在灵隐寺内,还有一座“现分之塔”,是为纪念开山祖师慧理和尚而建的。还有一尊最受游人喜爱的石刻弥勒像,肥头丰颊,大腹



便便,坐倚布袋,喜笑自若,人见人爱。

净慈寺

净慈寺位于南屏山中峰慧日峰下,是西湖周围的第二大名刹,与灵隐寺并称南北两寺之最。这里峰峦竞秀,怪石林立,松柏苍翠,蓝天绿林古刹,自然天成。它是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

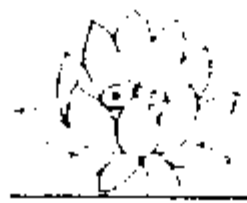
净慈寺最早叫“慧日永明院”,为五代十国时期后周显德元年(954)吴越王为永明禅师所建。永明禅师曾主持杭州灵隐寺六合塔的修建,并创建净慈寺,是净慈寺的开山祖师。净慈寺在南宋嘉定十三年复建,历时五年,塑五百罗汉,供奉在罗汉堂内。明清以后屡毁屡建。

现今的净慈寺分前、中、后三重大殿。中间的大雄宝殿,黄色琉璃屋顶,端正庄严。在大雄宝殿西侧有济祖殿,殿前有运木古井一口,这是净慈寺最具传奇色彩的殿堂。殿内供奉着济公像。济公,僧名道济,南宋僧人,原名李心远。据《慈寺志》记载:济公本是台州人,初在灵隐寺出家,后移住净慈寺并长期在此修行,最后也在此寺圆寂。关于济公的许多传说大多与净慈寺有关。

净慈寺右边有“南屏晚钟”,这是杭州著名的西湖十景之一。在西湖十景中,南屏晚钟最负盛名。清朝末年,铜钟在战火中消失,从此钟声沉寂。直到1984年10月,净慈寺在日本佛教界的相助下,重铸铜钟,置于二层三檐的钟楼内。钟高3.6米,直径2.3米,重1万公斤,外铸《妙法莲华经》6.8万余字。铸造精致,造型古朴。每敲一下,余音绕梁达两分钟之久,浑厚动听,使人流连忘返。

七塔寺

七塔寺位于宁波市江东百丈街。身处闹市,无山水之美,松柏



之幽,但殿堂金碧辉煌,结构古朴,梵宫浑邃,气度宏伟,规模巨大。七塔寺现为宁波市佛教协会所在地,浙东四大丛林之一,被国务院确定为汉地佛教全国重点寺院。

七塔寺历史悠久,始建于唐大中十二年(858),距今一千一百多年历史。宋朝大中祥符元年(1008),宋真宗赐名为“崇寿寺”。明朝曾更名为“普陀寺”、“南海普陀”、“小普陀”。清康熙二十一年(1682),在寺前建立了七座佛塔,故俗称“七塔寺”。

七塔寺的大雄宝殿中供奉着一尊千手观音像,高 5.3 米,重 1500 公斤,外部装金,结跏趺坐在莲花座上,金身焕彩,妙相庄严。七塔寺的大殿正面供奉千手观音像,这也是七塔寺的最大特色。一般寺内塑像有圣观音像、十一面观音像和千手千眼观音像,在大殿背后修海岛,西北设海岛观音像,大殿正面供释迦牟尼像,而唯独七塔寺大殿正面供奉千手观音,这是它与众不同的地方。在大雄宝殿墙壁上,嵌着五百罗汉像,篆刻精雕,神态各异,为国内稀有的壁上雕刻罗汉像。

七塔寺较完整地保存着历代石刻、碑碣、藏经等珍贵文物古迹。如宋代的大铜钟两口,明代古木雕一座,大清《龙藏》等等。

天 童 寺

在浙江宁波市东 20 公里太白山麓,创建于晋朝,已有一千七百年的历史,是国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

相传西晋永康元年(300),僧人必兴云游南山之东谷,见此山明水秀,就结茅修持。当时,四周荒无人烟,却时有童子奉薪水,临别时自称是“太白金星”的化身,是玉帝派来,特行护持法师,说毕乃去。自此山名太白,寺曰天童。

天童寺在宋代成为禅宗名刹。宋淳熙五年(1178),宋孝宗赐“太白名山”之号。宋嘉定年间(1208—1224),天童寺被列为“禅院



五山十刹”之第三山。元朝、明朝时,天童寺几经修复。到了清朝,天童寺与镇江金山寺、扬州高旻寺、常州天宁寺共称为禅宗四大丛林。雍正皇帝曾赐御书“慈云密布”于此寺。

今日的天童寺规模巨大,风景优美。从太白山下进入天童寺,首先映入眼帘的是小白岭上五佛镇蟒塔。高七层,约30米,六角玲珑,古朴挺拔。从小白岭到寺前,古木参天,苍松成屏,翠色蔽空,延绵十余里。松径中,有一翠绿的竹林。再往前走,就到了“清天桥”。清天桥溪水潺潺,雨后观看,溪水似从桥上直泻而下,如素练倒挂。这就是天童寺的十景中的三景:“万松关”、“风岗修竹”、“清关喷雪”。

过松径,穿竹林,跨关桥,天童寺就呈现在眼前了。现存的天童寺为明代格局,中轴线上依次分布着雄伟高大的天王殿、玉佛殿、法堂、藏经楼、罗汉堂等,依山势而建,逐渐高升,气势磅礴。东边是伽蓝殿、云水堂、自得斋等,西边对称分布着客堂、祖师殿、应供堂、静观堂等殿,与主体殿互相呼应。另外还有钟楼、御书楼等十余处建筑,所有建筑都古色古香。天童寺照壁上有“海天佛国”四个大字,引人注目。照壁后是天王殿,殿正中供奉着弥勒佛,殿内左右两旁分列高达7.8米的四大天王塑像。大雄宝殿是寺内规模最大的殿堂。殿上供奉释迦牟尼佛、药师佛、阿弥陀佛,两侧是十八罗汉泥塑镀金坐像。

天童寺的宋碑和八指头陀石刻画像等文物保存完好,还有一口千僧铜锅,建于1641年。近年来,天童寺与日本佛教界交往密切。天童寺以它悠久的历史,优美的景色吸引着众多香客。

阿育王寺

阿育王寺座落于浙江省阿育王山。它以山明水秀、殿宇巍峨而名扬天下,更以一舍利宝塔而闻名中外。我国共有19座舍利



塔,而至今保存较好的唯有阿育王寺的舍利宝塔。

阿育王寺创始于晋义熙元年(405)。因舍利宝塔的存在,得到历代统治者的赏赐和殊遇。

阿育王寺建筑面积3万多平方米。进入山门,中轴线上有天王殿、大雄宝殿、舍利殿、藏经楼,东侧有钟楼、念佛堂、客堂等,西侧有大坛、祖师殿等,四周还有养心殿、文物陈列室等。

阿育王寺离宁波市不远,交通便利。南与天童寺隔山相望,东近普陀山寺,周围胜景繁多,因此近年到阿育王寺游览参观的达百万人次。它成为国务院确定的汉地佛教全国重点寺院。

大 佛 寺

位于浙江省新昌县城西三里南明山中。寺中有号称“江南第一大佛”的石雕弥勒大佛。该佛座高1.91米,身高13.74米,佛头高4.87米,耳长2.7米,两膝相距10.6米,可与云冈、龙门石窟的大佛媲美。大佛寺由僧护、僧淑等相继建造而成。规模宏大、气势非凡。

大佛寺的殿堂主要有天王殿、西方殿、大雄宝殿、大佛殿等,另有千佛院、智者法塔等著名建筑,此外还有朱子题字、隐岳洞、无量桥等风景名胜。

大佛寺被列为浙江省重点文物保护单位。1983年被列为汉地佛教全国重点寺院。

国 清 寺

位于浙江天台县城北的天台山麓。此寺是隋开皇十八年(598)晋王杨广建立,为我国佛教天台宗的发源地。现存主要建筑系清代重建,有殿宇十四座,房舍六百余间,分布在三条线上。东轴线上有斋堂、方丈楼、迎塔楼、修竹轩、禅堂、静观堂等建筑,中轴



线上有弥勒殿、雨花殿、大雄宝殿，西轴线上有安养堂、观音殿、文物堂、妙法堂。大雄宝殿正中设释迦牟尼铜像，高近7米，重1300公斤，像背壁后有以观音像为中心的慈航普渡群塑。殿两侧列元代楠木雕制的十八罗汉坐像。妙法堂楼上为藏经阁，楼下是讲席，为寺僧讲经说法之处。传说唐贞元二十年(804)日本僧人最澄来寺，师从天台宗十祖道邃，次年归国创立日本佛教天台宗。后该宗尊国清寺为祖庭，至今仍常来华参谒。