

循循善诱
欲罢不能

文 宋远

前阵子，一个从事化学研究的朋友忽然打电话给我，说他最近在网上看到了一篇文章，心里非常难受。原来他花费了好几年心血研究某化学分子，就在去年初，因为实在没有信心继续研究而选择了放弃。可是当他看到网上这篇论文后，才发现自己的思路是对的，只差最后一步，就可以推导出这个分子的结构。他说风是抓不住的，而对一个搞科研的人来讲，一项真正的发现就是通过摇摆的树而抓住了风。于是我们俩聊起了运气，聊到了命运，并谈到成功所需要的素质。最后我们一致认为，梦想是前进的动力，信念是长途跋涉中的支柱，而坚持才是成功的关键。

我们小时候都听过望梅止渴的故事：“魏武行役失汲道，军皆渴，乃令曰：‘前有大梅林，饶子，甘酸可以解渴。’士卒闻之，口皆出水，乘此得及前源。”（《世说新语·假谲》）在干渴艰苦的行军过程中，曹操利用人们对梅子酸味的条件反射，巧妙地鼓舞了士气并最终解困。刘义庆在《世说新语》中将这个故事放在“假谲”一节下面，很可能也是为了表现曹操的智慧风流。然而这则故事并不见于《三国志》等正统史籍中，似乎很有可能是刘义庆根据佛教中的故事臆造的。

《法华经·化城喻品》云：“譬如五百由旬险难恶道，旷绝无人，怖畏之处，若有多众，欲过此道，至珍宝处。有一导师，聪慧明达，善知险道通塞之相，将导众人，欲过此难。所将人众中路懈退，白导师言：‘我等疲极，而复怖畏，不能复进，前路犹远，今欲退还。’导师多诸方便而作是念，此等可愍，云何舍大珍宝而欲退还。作是念已，以方便力，于险道中，过三百由旬，化作一城。告众人言：‘汝等勿怖，莫得退还。今此大城，可于中止，随意所作，若入是城，快得安隐。若能前至宝所，亦可得去。’是时疲极之众，心大欢喜，叹未曾有：‘我等今者，免斯恶道，快得安隐。’于是众人前入化城，生已度想，生安隐想。尔时导师，知此人众既得止息，无复疲倦。即灭化城，语众人言：‘汝等去来，宝处在近。向者大城，我所化作，为止息耳。’”

导师带着一群人去远方寻找珍宝，道阻且长，疲惫不堪，当众人欲中途放弃时，导师以神通变化出一座城供众人休整后，并通过不断的苦心劝导最终找到珍宝，满载而归。这两则故事几乎如出一辙，我们完全有理由猜测在魏晋佛学流行的背景下，望梅止渴的故事是由化城喻的故事加工改造而来的。《法华经》用化城以比喻小乘的涅槃果位，而只有精进奋发，才能最终证得大乘涅槃境界。故该经接着说：

“诸比丘，如来亦复如是，今为汝等作大导师，知诸生死烦恼恶道、险难长远，应去应度。若众生但闻一佛乘者，则不欲见佛，不欲亲近，便作是念：‘佛道长远，久受勤苦，乃可得成。’佛知是心，怯弱下劣，以方便力，而于中道为止息故，说二涅槃。若众生住于二地，如来尔时即便为说：‘汝等所作未办，汝所住地，近于佛慧，当观察筹量所得涅槃、非真实也。但是如来方便之力，于一佛乘，别说三。’如彼导师，为止息故，化作大城。既知息已，而告之言：‘宝处在近，此城非实，我化作耳。’”

颜渊曾感叹孔子的教育方式说：“仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。”（《论语·子罕》）在前进的过程中，良师益友的鼓舞指导，往往能使我们把目标分阶段，分层次地进行，最终达到登堂入室的境界。



主 办 成都文殊院·空林佛学院
 创 刊 人 释宗性
 主 编 释亦乐
 副 主 编 释亦真 慧法 杜阳光
 责 任 编 辑 杜阳光
 编 辑 妙 知
 美 术 编 辑 木鸟佛教文化

电 话 028-62496212
 传 真 028-62493612
 地 址 成都市青羊区文殊院街66号
 邮 编 610017
 投 稿 邮 箱 laoshinianfo@sina.com
 网 址 www.konglin.net



开 户 名 成都市文殊院
 开 户 行 建行成都西月城支行

建设银行助刊账号(本账号为对公账号)
 5100 1416 1390 5069 4082

准印号:川新内[2019]45号
 (内部资料)

本杂志文章仅代表作者本人的观点,
 不代表文殊院及编辑部的观点和看法,文
 责作者自负。本杂志系免费赠阅刊物,有
 可能引用网络信息资源或图片,版权归原
 作者所有。如果您存有异议,请来信联络,
 对给您造成的不便,我们深表歉意。

目 录

刊首语

循循善诱 欲罢不能 \ 宋远

人间佛教

《惟贤长老全集》序 \ 宗性 -----002

法海般若

真俗汇通的人生哲学

——倓虚学佛“六字诀”诠 \ 麻天祥 -----004

“空”悟心性的人生智慧 \ 刘兴茜 -----009

《增一阿含经卷第十八 四意断品 第二十六》浅析 \ 闫天霖 -----012

论父母恩重难报 \ 邓月 -----015

史海掠影

“七堂伽蓝制”与汉传佛教寺院布局 \ 张家成 -----019

佛教怎么看待自由意志? \ 续祥 -----025

布顿眼中的汉译宝典 \ 冯明曼 -----029

国学论坛

佛禅诗话 \ 张培锋 -----034

韩愈辟佛与佛教界“非韩”论 \ 孔凡曦 -----039

修学体悟

南北传禅法梗概(一) \ 亦真 -----046

受戒之行 \ 周立 -----052

放下自我暗示的执念 \ 卢海娟 -----056

以欢喜心过生活 \ 高华 -----057

文苑漫笔

律宗祖庭净业寺 \ 史飞翔 -----059

禅意慈云寺 \ 施崇伟 -----061

养生智慧

白居易的养生理念 \ 东野 -----064

佛教艺术

民间水陆画中的十王图像说略 \ 蔡元平 -----068

空林动态

成都文殊院举行2019年“佛诞节”系列活动 十方信众共沐佛恩 -----075

成都文殊院举行纪念宽霖老和尚示寂二十周年传供法会 -----076

《惟贤长老全集》序

文 宗性

惟贤长老尽其一生，关心社会、情系苍生，在弘法化众的同时，善巧地将佛教的“出世法”与人间的“世法”融为一体，不仅是佛教界的楷模，也获得了党政各界的尊敬和爱戴。

惟贤长老尽其一生，建寺安僧，推动教务、培养人才，为新时期佛教事业的恢复和发展奉献了无尽的智慧，他的辞世，使中国佛教界失去了一位法门领袖，广大佛教徒无尽缅怀长老的功德。

惟贤长老尽其一生，讲经说法，布施法语、循循善诱，以“四无量心”的菩萨情怀摄受大众，让亲近他的人如沐春风，他的辞世，芸芸众生失去了一位慈悲导师，门下弟子永远铭记他的恩泽。

惟贤长老的学问和修养，不仅赢得了佛门四众弟子的尊崇，在社会各界也赢得了广泛的赞誉。长期以来，社会诸方贤达在与长老的交往中，也深受其高尚品格的感染，留下了许多文史佳话。

当前，人间佛教思想已经成为包括海峡两岸在内中国佛教界的共识，越来越多的有识之士加

入践行人间佛教思想的行列中，越来越多的专家学者将目光转入到二十世纪以来人间佛教思想的研究中。近百年来，中国佛教界投入到人间佛教思想建设进程中的高僧大德们是一个庞大的团队，将这些高僧大德们践行人间佛教思想的思考、方法、成果汇集起来，进行梳理和研究，也就显得十分迫切和重要。

惟贤长老作为太虚大师的弟子，而且是经历过劫难以后硕果仅存的少数弟子之一，他紧紧抓住新时期佛教事业发展的机遇，全身心投入到改革开放后的佛教恢复事业中，自始至终高标人间佛教思想的理念，推动当代佛教事业的健康发展。因此，有必要将惟贤长老一生践行人间佛教思想的论述、历程、工作所留下的文稿汇集成册，为开展二十世纪人间佛教思想的综合研究提供方便。

惟贤长老一生留下的大部分文稿，已于长老生前编辑印行。2008年下半年，长老门下弟子组成了专门的编辑人员，将长老发表在各种刊物

上的文章，刊印过的著作、读书笔记、经典讲记以及手稿全部汇总；2009年春经长老审定后，确定了编排体例，汇集起来的全部文稿约120余万字，分为：般若慧度编、唯识中道编、人间佛教编、正信正行编、诗文杂著编及附录，名为《慈云全集》，共五册。文稿编辑过程中，命名、书名题签、卷首序文都由长老亲自选定。《慈云全集》编好后，于2009年6月刊印，成为庆祝长老90岁生日的特别礼物。在此基础上，还召开了“惟贤长老与人间佛教座谈会”。长老在90岁生日期间曾表示，《慈云全集》的编辑印行，是他人生中最重要事情，也是让他最欢喜的事情。

2013年2月2日，长老走完了他曲折而又光辉的一生，在重庆真武山涂山寺安详示寂。从2009年至2013年间，长老还留下了部分开示整理而成的文稿。2013年长老示寂后，各方面人士还撰写了不少纪念的文章，这些纪念文章已于2014年长老灵骨舍利塔落成时，汇集成《人间佛教一明灯》刊印。

长老圆寂后不久，门下僧俗弟子便开始商议重新编辑他的文稿，计划将原《慈云全集》、2009年之后的相关文稿以及2009年之前未收全

的文稿补充汇集在一起，重新编排。在正澄法师的主持下，各有关方面的配合下，惟贤长老全部文稿已汇编完成，重新命名为《惟贤长老全集》，分为六类，共四册。

《惟贤长老全集》的出版发行，不仅是惟贤长老高风与品格的再现，也是惟贤长老思想与精神的结晶，更是研究二十世纪人间佛教思想的重要文本。

腊梅花开的时节，长老伴随腊梅的清香归隐，枯槎老干上的朵朵腊梅芬芳四溢，长老的品格，也犹如芬芳的腊梅历久弥香。长老的思想，是留给四众弟子的宝贵财富；长老的精神，永远激励着后辈的成长；长老的教诲，犹如涓涓细流流淌在弟子的心间。希望大家在阅读《惟贤长老全集》中，得到惟贤长老的加持，并领略长老的高风与品格，领悟长老的思想与精神，领会长老践行人间佛教思想的菩萨情怀。

以上心里的话，愿与大家共勉，是为序。

门下生宗性于雪泥居
2017年11月29日



《惟贤长老全集》 宗教文化出版社
出版时间：2019年5月

真俗汇通的人生哲学—— 倓虚学佛“六字诀”论

文 麻天祥



大势至菩萨 / 当代画家 刘成海

晚清佛学之重心不仅在缁衣，也流入居士长者之间。佛门在革故鼎新的时代潮流裹挟下，开始了自身的变革。他们不仅由外在的超越转向内在超越，而且把超越的追求一变而为积极的参与：成佛的终极关怀趋向于菩萨的救世精神；上求佛道的形上思辨融入下化众生的理性实践；对彼岸净土的关注返归至人间净土的建设。一言以蔽之曰“入世转向”，因而有人间佛教、人生佛学之谓而延至今日。倓虚法师以“看透、放下、自在”六字概括佛学，言简意赅，深入浅出，雅俗咸宜，把万卷佛经酣畅淋漓地展现在世人眼前，而使之心领神会。因此，倓虚“六字诀”可以说是契心于释迦和大德往圣之深思，游神于超越和参与之间，真俗汇通，集中体现了人生佛学的内在逻辑和终极关怀，以及实现自我的方法或道路。

佛家义理，博大精深；佛经经典，汗牛充栋。般若性空，涅槃实相，实相无相，非有非无，或唯识无境，或即心是佛，其理也深邃，其说也圆融，但对一般人而言，实在是莫测高深，望而却步。具体而言，佛学教人，有四法印，曰：“诸法无我、诸行无常、涅槃寂静、有漏皆苦。”前二句说实相（事物本来面目），第三句说终极，最后一句说现行。换个角度讲，佛家认为，事物原本无我、无常，但是人却执着于我，执着于常，而不能进

至游行自在的终极之境，故与苦相伴终生；因此苦的根源不在外境，而在内心；不在死的可怖，而在生的迷茫；用佛家的话说就是无明。所以解脱之道，或者说最佳的生存环境，不在于向外追求，而在于自心的觉醒。

应当说明，佛学固然也论及事物的生成，但核心是人的认识和生存，是关涉人生的大智慧。梁启超尝以四字概括佛理曰“无我我所”，可以说切中佛教哲学之肯綮，但仍然是云山雾罩，不知所以，诚所谓“只在空濛紫雾中”、“拟相寻即隔千峰”。

何谓无明，就是看不透、勘不破！看不透缘起性空，勘不破万相皆幻。由是而执为“我”、执为“法”，放不下，终致纠结而苦，而烦恼。如此何谈幸福和自在？倓虚据此总结的六字诀，显然是紧紧围绕人生，并引导人们向内追求最佳生存状态的至理名言，也可以说是切合实际，点石成金的方便说法。

倓虚是天台宗的传人，在观宗寺受具足戒，依谛闲专究天台教观，与大闹金山寺的释仁山，以及常惺等同学，尝随谛老北京讲学，任传译。亦尝在观宗寺禅七中得偈云：“观念即住，觉妄皆真”，深为谛老认可。其弘法遍及东北、天津、西安、青岛、香港等地，著述有《心经疏义》、《起信论讲义》、《天台传佛心印记释要》、《金刚经讲义》、《读经随策》、《佛学撮要》、《净土传声》等，以及《影尘回忆录》。蒋维乔誉之曰：“天台教观，宏宣南北。辩才无碍，圆融真俗。”南北、真俗，非为谬奖，由此可见，倓虚对佛理之熟稔而得运于掌上矣。

据《影尘回忆录》第二十章记载，1932年，倓虚讲楞伽经于青岛民众教育馆，王金珏宦海浮沉后闲赋青岛，亦潜心佛学。二人初无交往。一是因倓虚持“只负说法度众的责任”，“用不着去往外攀缘法”。二是王金珏虽信奉佛法，也“曾访问过南北的不少出家人，可是说话总不投机，有的一身烟火习气，专门注重世法应酬，因此他败兴不愿再多给出家人接近”^[1]，正像倓虚说的

“名僧风格酷肖俗流。”^[2]但是，王金珏偶然混迹于民众教育馆，远望倓虚威仪庄严，“一见有缘”，“自是每天到教育馆去听经”，并拜访倓虚下榻之处。其间，王氏和倓虚相谈甚恰，王氏便向倓虚请教佛心得。倓虚说：“倓虚苦恼，学佛这么多年，可以说一点心得都没有。不过以我的笨理想，从佛法中体验出来有六个字的一句话，就是：看破！放下！自在！”王金珏听了破颜微笑^[3]。这就是“六字诀”的来源。所谓“一点心得都没有”，不仅是倓虚的谦辞，实际上体现了倓虚在博大精深的佛法熏染中虚己待人，方便施教的圆融与宏阔。

倓虚对六字诀也有详细解释，他说：

世间（界）上的苦恼都是因人看不破；看不破就放不下；放不下就不得自在。能看的（得）破，就能放的（得）下；能放的（得）下就得自在。无论任何人，也无论任何事，都是这样。看破了就放下了，放下了就自在了。

看破就是般若德；放下就是解脱德；自在就是法身德。

众生之所以为众生，是因众生有执迷；有执迷就是看不破；看不破就放不下；放不下就整天烦恼恼，是是非非，不得自在。

佛之所以为佛，也并不是他另外有一个佛性，就因他对任何事理没有执迷；没有执就是看的（得）破；看的（得）破就放的（得）下，因种种都放下，所以佛能随缘不变；不变随缘的自在。用功的方法不在多少，如果你拿着一句话——看破、放下、自在——来做一个尺度，在每做一件事，或想一件事时，用它来测量一下，那些无明烦恼，自然就少了。如果你能把所有一切执迷看的（得）破，成佛都有余。^[4]

倓虚的解释可以说是势如破竹，自然也是当头棒喝。唯有看破，才能放下，也才能有随缘不变的自在。佛，就是觉者，通俗地说就是能看破，并非其另有佛性，故无执著。然而可惜的是，如此简单的道理一般人却不能理解，更不能奉行，是是非非看不破，烦恼恼放不下，同“自在”



也就永无缘分了。

自在，通常谓之任意舒适者，但又是一个典型的中国哲学范畴，与《庄子》的“逍遥”意同；“无己”、“无待”而得自在。简单地说就是超越了偶然、必然的“自由”。佛教传入中国后，便把觉悟的终极关怀谓之“自在”。《法华经》云：“尽诸有结，心得自在。”注曰：“不为三界生死所缚，心游空寂，名为自在。”作为哲学范畴似乎已成佛学的专利；作为佛教追求的最高境界，“自在”也就是“法身德”了。

和自在相比，看破、放下无疑是通向自在的方法和道路，但没有这样的方法和道路就无法实现或者通向终极的目的。就此而言，看破和放下便是自在的前提和必要条件。如果说自在是佛果，那么，看破、放下就是佛性，而看破则是首要的“正因佛性”。

《红楼梦》开篇的一首“好了歌”传诵至今，虽然不再新鲜，但仍是警醒世人的至理名言，说的就是“看不透”、“看不破”。所谓“世人都晓神仙好，唯有功名忘不了……”忘不了功名利禄，忘不了妻儿老小，到头来撒手西去，只落得

荒冢一堆，万般皆空，烟消云散。如此只见“好”，不见“了”，看不破所有的名缰利锁，看不破也就忘不了，也就是放不下。其实，人性最大的弱点就是经不起诱惑，而经不起诱惑的根本就是因为看不破！

佛家认为，诸法因缘生，无我无常，一切都是因缘假合的虚幻。《金刚经》末四句偈云：“一切有为法，如梦幻泡影，如雾亦如电，应作如是观。”就是引导人们对待现象世界，不要执着为有，诚如庞蕴居士所言：“但愿空诸所有，慎勿实诸所无。”这就是倓虚说的看破。他在《念佛论》中深入浅出地说明了佛家的这个道理：

普通一般的习惯，都以这个身体为我，我以外便是人，许多人我合起来就是众生。每个众生都想多活几年，相续不断，就是寿者。其实这都是些假名、假相。比如人我就是相待假；（对待法，以人而有我，以我而有人故。）众生就是因成假；（假借众因缘而成故。）寿者就是相续假。（我人众生相续不断故。）如果离开这些，哪里还有实我呢？^[5]

倓虚这里说的就是无我相、无人相、无众生相、无寿者相。我且不实，人何以实？寿何以实？众生何以实？一切有为法也虚幻如雷电泡影。看到这点，就是看破。他说人身不过是七大（眼耳鼻舌身意六根，以及识根）假合的“我”，“实际上不过是个臭皮囊”，并形象地比喻说：

比如在我们讲开示的时候，忽然有一个人用一个皮口袋装满了大粪，扎上口送进来。我们大家都以为这是肮脏东西，捏着鼻子嫌臭，躲远远的或赶紧把它扔出去，以为是褻渎。其实我们人人都是个臭皮口袋，我们人这个臭皮口袋，还不如用一个真的皮口袋装上大粪送进来的比较干净。因为送进来的这个臭皮口袋还扎着口，我们人人这个臭皮口袋，上下都张着口，直冒臭气，所谓“九窍常流不净”。但是人们就以此臭皮口袋是我，还爱得不得了！这样化妆，那样保养。如以佛的眼光来说，实属愚痴颠倒之甚！

我们这个身体，大家都认为是“我”，其实这不是我，而是我所使唤的一个物。应该在“我”

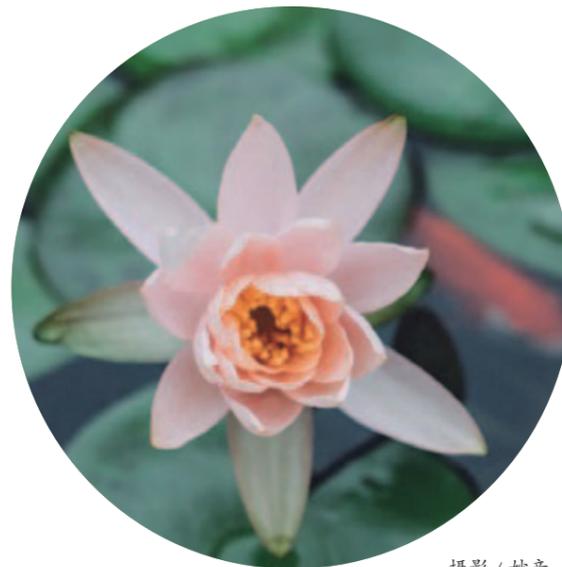
字下面加上一个“的”字，称为“我的”。因为这个身体是属于我的一部分，像一件应用的东西，如果我愿意使用它的时候就用它，不愿用的时候就放下，不被所累。如果放不下就被他累赘了。^[6]

倓虚强调，我非我，我也是因缘假合，不能执为实有。喻之为臭皮囊，意思是告诫人们慎勿爱、取和占有。

倓虚还强调“人生观最要者在认识自己”，即认识“我”。然而可惜的是，“世人瞽瞍，皆迷惑颠倒，认色身之假我，忽衣里之宝珠”，“皆误以家贼为真子也。”^[7]也就是说，在人生观最根本的问题上，世人往往执妄为真，以虚为实，看不透，看不破。为了说明这个问题，倓虚进一步假借中国圣者之说相印证，也可见其对佛教中国化的思维情结。他说：

佛曰“无我”，孔曰“毋我”，老子云“无身”，庄子云“无己”，此诸圣哲，岂不以世人皆妄认色身之假我，致起惑造业，故大声疾呼，以警之乎。

孔子绝四，因“意”是惑，“必、固”是业，“我”是苦，教人“毋我”离苦。老子以有身为大患，庄子视“己身”为障碍物，无己方能逍遥。此皆因世人错认自己，故恺切训示，毋我、无身、无己。总之，一切一切，皆为吾人错认自己之佐证也。^[8]



摄影 / 妙音

在这里，倓虚旁征博引，力图会通三教，用传统的思维和中国人熟悉的语言，说明佛家“无我”的观念，并借孔子绝四之说，导出佛教因惑生业，因业生苦的业报哲学。有“我”便是苦，因有“我”便有感。起惑造业，如是而已。错认者，就是看不破。

事实上，在佛学的概念中，“我”有二义，“一者法我，二者补特伽罗我”^[9]，后者即人我，也就是自身的我，与人相对的我。其实，“我为主宰”^[10]，指的是自性。至于倓虚“我的”之意，是通俗的说法，是对主体的否定，而非对主体意识的肯定。其意在说明，假合之“我”，或者“我的”，是用，是身外之物，该放下时就得放下，因为“我的”更不能执为实有。事实上有太多人常常把“我的”看得太重，看不破，看不透。看不破则迷茫，而不知所措，乃至失落，就会贪得无厌、喜怒无常、患得患失。放不下则有你我分别，执幻为有，以一切为已有紧抓不放，如是争夺、冲突，小则妇姑勃溪，大则杀人盈野，而永无宁日。世事兴衰际遇，悲欢离合，纷纷扰扰；人心惟危，蠢蠢欲动，所为何来？都不过是为了利，为了名，为了权势，为了情爱……总之一句话，为了自己的欲壑难填，而把眼睛盯着，手伸着，伸到那永远缩不回来的地方。“到了结果”，用梁启超的话说，“依然还他一个老忙、病忙、死亡。”^[11]“白云出岫观自在，青山无语笑人忙”^[12]。能看破者大自在，以妄为真者也就只有在名缰利锁的束缚中，谋虚逐妄，“忙”个不停，“自在”也就与他永无缘分了。这正是倓虚在吟咏中抒发的超然自在的境界。

诸法无我，诸行无常，我非我，相非相，万事皆幻，一切都在变动不居的状态，都不可执著。佛家教人，就是要与世俗的价值取向不同，把看在眼里的虚化，把抓在手中的松开。唯有如此，才能心地空净，才能从利害、贵贱、荣辱、穷达，乃至生死的束缚中解脱出来，才能够游行自在。也就是说，唯有看破才能放下！倓虚说：

佛说之六百卷《大般若经》，亦不过是破执

扫相。故曰“若见诸相非相，即见如来。”又说“观相元妄，佛即是魔，观性元真，魔即是佛。”此即是佛魔一如。“识得此，万事毕。”

这些话都是直接对名相的破斥。所谓“破执扫相”、“见诸相非相”，甚至说“佛魔一如”，也都是逼拶世人“看破”的当头棒喝。所以倭虚接着说，“应知破处即显处，放下即得处，夺处即予处。此即离苦得乐之根本大法矣。”^[13]只有放下才能“得”，当然不是“得”放下的，而是得“自在”也。^[14]舍得，舍得，如是而已。

唯有看破才能放下，但看破未必能放下。这就是说，不是仅仅懂得理论就能付诸实行而“立地成佛”的。其实应当说还是世人积习太甚，“执识”太重，而致难以放下，或者说还不能真正地看破。这就需要真修实证的功夫了。对此，倭虚有“五魔五要”的说法，随时引导人们在充满诱惑的大千世界中，看得透，看得破；拿得起，放得下。他说：“凡学佛之人，须知五魔利害，必须预防。”

一者死魔，二者病魔，三者烦恼魔，四者五阴魔，五者天魔。破此五魔，最要是预作观想。一观生死一如镜花水月，能破死魔。二观知苦断集，如露如电，能破病魔。三观世事如梦，逢场作戏，何须认真，能破烦恼魔。四观如幻化，能破五阴魔。五观一切环境，完全是梦，能破天魔。更有五要，第一要看破声色利货，转眼成空。二要看轻荣辱得失，如朝露阳焰。三要学吃亏，吃亏即便宜，确是修福。四要不被顺境所转，须知转眼成空。五要割亲断爱，须知恩重仇深。如是“五魔五要”，能作如是观，如是行，虽履险路，如同坦途。无挂无碍，立地清凉，随时皆得大自在。

显而易见，上述“五魔五要”都是看破、放下的具体要求和具体实践。魔要看破，要即放下，如此则“随时皆得大自在”。当然，“魔”也要放下，“要”也须看破，放下、看破二者不一不异。倭虚是以天台“止观”学说，汇通真俗，实践佛教人生哲学的。对照佛教哲学范畴，看破就是缘起性空，放下便是破除执着，自在无疑就是觉悟

的圆成实性，就是超越生死的涅槃之境。

近有未曾谋面的朋友持拙著要求题字留念，因受倭虚六字诀影响，题曰：

敢放下者大自在，惟看破时始风流。

说的是：放下名利、放下荣辱、放下得失，乃至放下生死；其实就是放下执着，放下在充满诱惑的滚滚红尘中不安而骚动的心！唯有如此才能够获得生命的大自在。

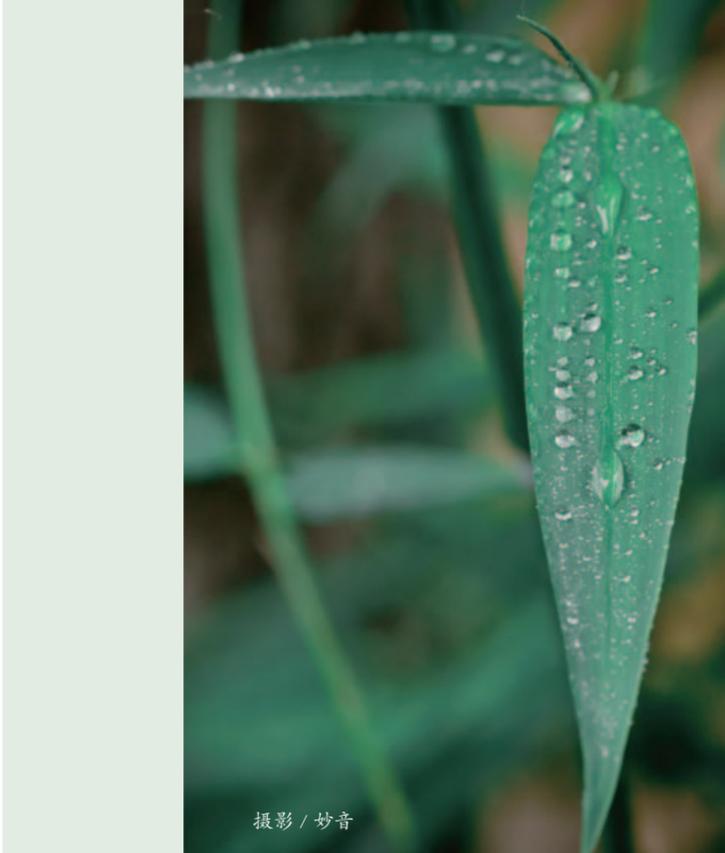
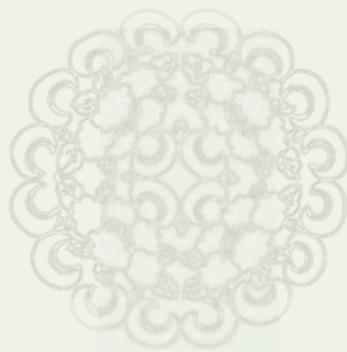
谨以此敬献倭虚法师。



（作者：武汉大学教授、著名佛学家）

参考文献：

- [1] 倭虚《影尘回忆录》，第123页，青岛湛山寺印本。
- [2] 倭虚《影尘回忆录》，第92页，青岛湛山寺印本。
- [3] 倭虚《影尘回忆录》，第125页，青岛湛山寺印本。
- [4] 倭虚《影尘回忆录》，第131-132页，青岛湛山寺印本。
- [5][6] 《倭虚大师法汇》三，第33页，海会讲寺印本。
- [7][8] 《倭虚大师法汇》三，第164页，海会讲寺印本。
- [9] 《大毗婆娑论》卷九。
- [10] 《成唯识论》。
- [11] 梁启超《人生的目的何在？》《弘化月刊》第66期。
- [12] 《倭虚大师法汇》三，第222页，海会讲寺印本。
- [13] 《倭虚大师法汇》三，第118页，海会讲寺印本。
- [14] 一般人以为，放下后有利于收回，其实不然。佛家的放下，虽然同“将欲取之，必先予之”意相近，而实不同。



摄影 / 妙音

“空”悟心性的人生智慧

文 刘兴茜

中国佛教哲学虽然和印度佛教哲学不同，但是两者的基本哲学路线是一致的。纵观中印的大乘佛教，就其哲学思想类型来说，可以分为两大系统或两大基本派别，即空宗和有宗。空宗，因宣扬“一切皆空”而闻名。印度大乘佛教空、有两宗在对世界的基本看法上是一致的，即都否定客观世界的实在性。空宗也讲“有”，它的基本主张是：一方面从佛教的观点来看，客观世界是空，空的意义不是什么也没有，而是指无实体、无自性而言；另一方面从世俗的观点来看，客观世界是有的，只是假有，而不是真有。这也就是真空俗有说。有宗也讲“无”，讲“空”。它认为众生有“识”，是内在的实存，至于外境，即客观世界是无，是空。这也就是内有外无说。空、有宗主要的区别，主要是有宗肯定“识”的实存，肯定涅槃境界，而空宗则认为“识”和涅槃境界都是空的。

以下我们主要围绕空宗，从印度中观宗和中国僧肇、禅宗的视域下进行讨论。

中观宗又称为大乘空宗，其创始人是龙树。中观学派的“空论”的根据是缘起说，他们认为万物既然是因缘和合而生，即依靠其他原因、条

件而生，不是从它自身中产生，这就说明万物不是真实存在的。因缘所生就证明事物内在的不真实。任何事物只要是依靠先行的事物而得以存在，它就必定失去声称自己有内在真实性的权利。依赖的存在不是真正的存在。这是在原来的缘起说的基础上，进一步发展为“缘起性空”、“一切皆空”的宇宙观。这也与大乘空宗认为一切事情和现象都没有实体，没有自性，是空的相一致。

龙树所讲的空是性空，自性空。空是佛教各派普遍应用的基本范畴，其含义相当复杂，对其的论证、诠释也很不同。龙树中观学派采用“即体空”的方法，以为无需经过分解，现象自身即是空的，这就是从因缘法自身讲空，“众因缘生法，我说即是空”。这个就是缘起性空。所谓性空，不是虚无，不是没有，不是不存在，而是对独立实体性的否定，即无自性，自性空。自性空是肯定假有的现象是有的，是存在的。“自性”是佛教哲学的重要范畴，《中观根本论·观有无品》对自性作了这样的界定：“众缘中有性，是事则不然。性从众缘出，即名为作法。性若是作者，云何有此义？性名为无作，不待异法成。”“自性”是自己作、自己成、自己有的意思，是不从缘起的、

不变化的，因而也是绝对的实有本性。“无自性”就是普遍的相对性，没有质的规定性，没有独立永恒的实有本性。龙树认为，缘起和自性是逻辑上的反对关系，是不相容的。自性是不依赖缘起的，缘起就是无自性。宇宙间的一切事物和现象无不是缘起的，所以都是无自性的。即——因缘所生就等于不真实，凡依靠各种条件和合而成的就等于失去声明自我存在的权利。依赖的存在不是真正的存在，正如借款不是真正的财产一样。龙树讲空都是为达到中观所作的铺垫。

佛教约在东汉之际传入中国，此后直至整个三国时代，佛教的流传都是微弱的、缓慢的，直到西晋才逐渐推广普及于民间。东晋、十六国时代，般若学的“空”论是重要佛学思潮之一，僧肇的“不真空论”是其建立的重要原因。

僧肇集中批评了“六家七宗”的心无、即色和本无三家，指出心无家是“得在于神静，失在于物虚”（《肇论·不真空论》）；批评即色家说：“夫言色者，但当色即色，岂待色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。”（《肇论·不真空论》）；对本无家则是“本无者，情尚于无多，触言以冥无。故非有，有既无；非无，无亦无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳。何必非有非无此有，非无无彼无？”（《肇论·不真空论》）。僧肇认为“非有非真有，非无非真无”

或“非真有非真无”这便是“不真空”。所谓“不真空”，就是说万物没有真实性，但不是不存在，万物是虚妄不真而空，是不真的存在。

禅宗对“空”的见解。禅宗首要关心的问题是生命的真实性问题。在佛家看来，人处在俗世之中，身处生死流转的苦海中，备受痛苦和烦恼的系缚和折磨。没有觉悟的人，受到无明的遮蔽，就把烦恼和痛苦作为生命的全部，从而在命运的无情打击下，丧失生存的希望、意义和根基。佛禅则要人在此痛苦中看到世相的虚假不真，以般若智斩断无明的系缚，直观生命的真相，从而把自己有限的存在消融、投入宇宙生命的无限存在中，在不真实中找到真实，在虚空中找到充实，在短暂中找到永恒，在局促中找到从容，在片面中找到全体，最终找到安身立命之所在。

真实，是生命永恒的话题。禅宗认为，生命的真实，存在于空悟的心灵中，存在于清明澄澈、洁净空灵的心性中。除尘扫染，斩截系缚，需要心灵真实的力量。但如何达到真实呢？佛教认为人生和宇宙万象都是由各种因缘和合而成的，一切现象都是刹那变化、流逝无常，因而没有自我主宰的特性，没有永恒不变的实体。这其实是要人在寻求真实的过程中，不要把生命的终极意义挂搭在虚假不真的幻象上，不要让现象掩盖了生命的本质，不要让短暂遮蔽了永恒的光辉。万事万物之幻象总如朽木，是承担不起永恒真实的生命重量。

现象本身是因缘和合的产物，是虚假不真的，佛家认为只有金刚般若智才能穿透不真的幻象，把握生命的真体。般若智如晴空里的烈日，驱散了无明的阴霾，让整个世界在空荡荡的自由中，在光明的流

布中显现出来；真实无所逃，真实也就在直观的把握中了。禅宗还更进一步，点明般若智的深层结构和根源，即空悟的心性与心性的空悟。通过空悟的心性之用，我们认识了宇宙的真相和永恒存在；而通过空悟的心性之体，我们反省和体验到身心、人我、凡圣是一体的。在空悟的心灵之中，人生和宇宙都是空明透澈的，没有一丝阴霾，没有一丝遮挡，人性的真善美在此以金刚的坚硬、锋利和灿烂展示出来。这其实必然地得出只有真实的生命，才是最善最美的结论。因而证入涅槃，寻求解脱，关键在于顿悟生命的真实。

不论是大家佛教，还是中国的禅宗等对“空”的阐述对自我人生均有实在意义。人生之所以常感悲苦、烦恼，是因为人沉沦于无明中不能自拔，即法我二执，不能以“空”来证悟本心本性，证悟生命本原。

佛教的“空”之于古代。比如王维的《终南别业》：

终岁颇好道，晚家南山陲。
兴来每独往，胜事空自如。
行到水穷处，坐看云起时。
偶然值林叟，谈笑无还期。

就强调一切都空了，消失了超越了，才可能“自知”，在好静和不关心的态度中把一切汲汲的追求，功名利禄的诱惑闲下来，澄下去。有什么惆怅、牵绊不能在“坐看”、“谈笑”中付之空明呢？“空”的生命力就像王维的诗一样：空而不死，悟而不伤，生机融融，和乐自由，恒有一股活泼的宇宙力量充盈流荡。

佛教的“空”之于现代。首先，它让我们以积极的心态面对人生。既然俗世当中一切都是不真的，那我们何必去执着于痛苦、困难等一切不好的事情。当“空”的心性一下落实到具体生命活动中，落实到社会性的人中，爆发一种顶天立地，支撑主体宇宙间的力量，是我们以更好的心态去面对人生中逆境、困苦，而不是以一种消极待命或做出伤害生命的事情，从而实现一种更

好的人生。其次，它让我们明白道德层面的利害关系。因为“空”与缘起相联系，我们所正在经历或者即将经历的一切都是有其“缘”而发生的，所以不要因现在处于坏的环境而放弃生活，也不要因现在处于优越环境而有所欲为。最后，它让我们不执著于万事万物。既然我们无法有效地让世界听自己的，那我们何不去改变自己呢，正如海伦凯勒所说“黑夜给了我们黑色的眼睛，我却用它来寻找光明”。现代社会虽无法保证人人都信仰佛教，但其教义却可以让我们始终保持一颗善良的心，保持一种对自然的敬畏之心，以慈悲之心待人待物；帮助我们改变心境，从而控制甚至超越处境，实现人生的意义和价值，使人生境界得到升华。



作者：山东大学哲学与社会发展学院



《禅院琴声》摄影/妙音

《增一阿含经卷第十八 四意断品 第二十六》浅析

文 闫天霖

《增一阿含经卷第十八 四意断品 第二十六》这部分的经文，可被概括为对“人生的明与暗”的讨论。本部分经文通过讨论四种人生明与暗的关系，揭示出四种完全不一样的人生道路，并在此告诫、引导人们避免错误的道路、走上正确的人生道路。这其中也体现出佛教认知论的一些特点以及业力论的一些内容。

一 明暗关系及四种人生

这篇经文中，佛陀讨论了四种不同的人生，分别是：先暗而后明、先明而后暗、先暗后暗、先明后明。

首先，佛陀对这四种人生作了阐释。

先是先暗后明的人生：先暗后明的人生中，这个人出身卑贱，身体有残疾，但心怀善法、乐善好施。这样的人死后“生善处天上”，“犹如有人，从地至床，从床乘马，从马乘象，从象乘讲堂”，可谓是先暗而后明。

再是先明而后暗的人生：先明后暗的人生中，这个人出身高贵、天资聪慧，生活富足、家财万贯、仓廩充实，容貌端正、容色娇好，但是怀有邪见，不施不受，不信业报，不分善恶，不敬沙门，不喜惠施。这样的人死后“生地狱中”，“犹如有人从讲堂至象，从象至马，从马至床，从床至地”，可谓是先明而后暗。

然后是先暗而后暗的人生：先暗后暗的人生又是从暗至暗的人生，是由暗一以贯之的人生，这种人生，这个人出身卑贱、贫困，长相凶恶，并且他心怀邪见，多行不善。这样的人死后“生地狱中”，“犹如有人从闇至闇，从火焰至火焰”，

可谓先暗而后暗，以暗贯之。

最后是先明而后明的人生：先明后明的人生又是从明至明的人生，是由明一以贯之的人生，在这中人生，这个人出身高贵，生活殷实，容貌端丽，又怀有正见，多行善举。这样的人死后“生善处”，“犹如有人从讲堂至讲堂，从宫至宫”，可谓是先明而后明，以明贯之。

在这四种人生，我们首先要关注的是明暗关系的对比。

其中有这样几组对比：

- 一是明与暗的对比；
- 二是“先明而后暗”与“先暗而后明”的对比；
- 三是“先暗而后暗”与“先明而后明”的对比。

1. 明与暗的对比

这里明与暗的对比是极为强烈的对比。“明”体现一种好的生活状态，它表现为出身的好、生活的好、容貌的好、死后的好……同时和正见、善举有很强的关联性；“暗”对应一种不好的生活状态，它表现为出身不好、生活不好、容貌身体不好、死后不好……同时和邪见、恶举有很强的关联性。这种明和暗的生活状态在前期体现在出生即拥有的状态——出生即明或者出生即暗；在中期体现于在正见或邪见的指引下的生活状态；在最后体现在业报上——死后“生处善中”或死后“生地狱中”。

笔者认为，在这里，佛陀认为的明暗是有轻重之别的。前期的生活状态的明暗是天生给定的，我们无法更改，它确实影响了我们前期的部分生活状态，并影响我们的天赋和机会，但是它不是那么重要，或者说，就算它很重要，我们对它也是无能为力的，因而不宜过分戚戚于此。而中期的生活状态的明暗是由我们的不同认识决定的，正见和邪见是我们自己选择的，引发的善举和恶举也是我们自己选择的。我们选择了正见、选择善，它就给我们相应的善的生活状态；我们选择了邪见、选择恶，它就给我们相应的恶的生活状态。这是可变的，在某种意义上讲，我们在正见

和邪见、善和恶之间是自由的、可选择的，因而这一阶段的明暗就更重要一些。最后的明暗是前面中期的明暗的业果，因而，其重要性和中期生活状态的明暗是关联的。

2. “先明而后暗”与“先暗而后明”的对比

这组对比是在前期状态和中后期状态的对比中体现出来的。佛陀赋予了这两种人生以不同的前提状态——先明或先暗，在经文的描述中，甚至于让人感觉到是极明和极暗。在这种极端的处境下，先明的人看似比先暗的人有着某种优势，然而，他们在接下来的人生中的做法让他们的状态有了极大的转折。先明的人并没有利用这些优势持正见、乐善好施、行善举，浪费了他所有的一切优势条件，进而转入了人生之暗；先暗的人并不因先天条件不好就甘于堕落，反而持正见、好施助人、以行善举为乐，进而转入了人生之明。

3. “先暗而后暗”与“先明而后明”的对比

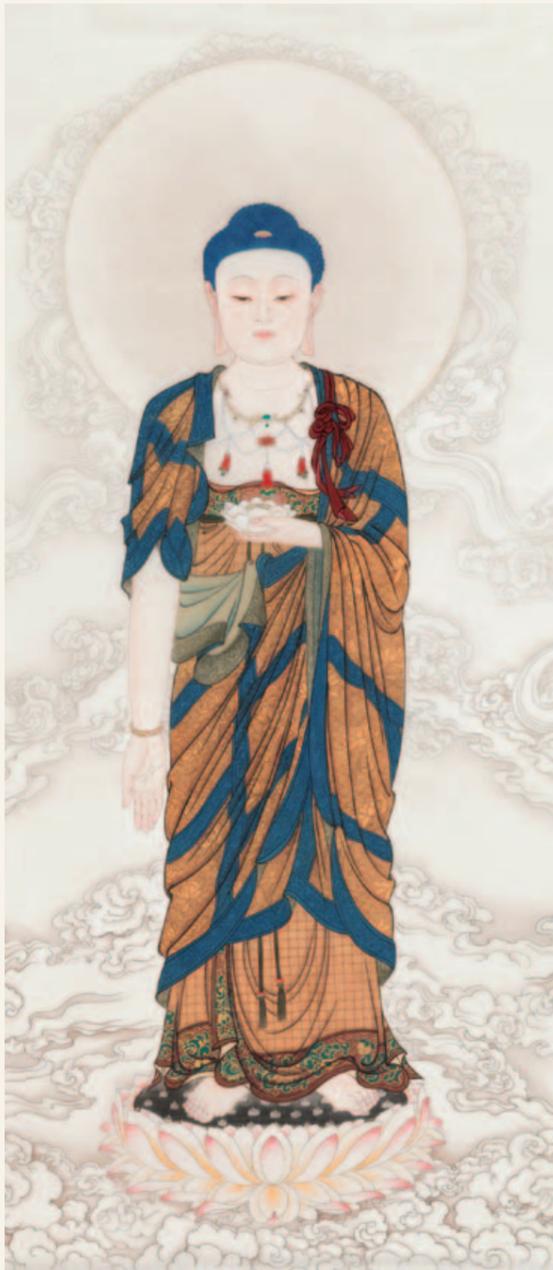
这组对比是“先明而后暗”与“先暗而后明”的对比的反面，是相反情况的描述。说明了并不是先明就一定会后暗，先暗就一定会后明，若有不当之处，会一直暗，若行为妥当，会一直明。

那么，影响这个明暗状态转化的因素是什么呢？根据以上的分析，我们很容易就看到，这是和认知有着密切关系的。

二 正见邪见与佛教认知

通过上文分析，不同的认知与人生明暗状态的转化有着密切关系。从这里，可以引出本篇经文中蕴含的佛教认知的讨论。

人的无知在佛学里称作“无明”，无明是一切烦恼苦难的原因，任何非真实的认知都是无知，即都是无明。把无明变成明是人要去努力的方向。佛学在认知上主张的是“如实知见”。如是契合，实是真实，如实知见就是指契合真实道理的知见，脱离如实知见就造成无明。但是世间的人很难做到如实知见，佛陀就通过引导，让人们接



阿弥陀佛 / 当代画家 刘成海

近如实知见。

在此段经文中，多次提到了正见和邪见。其中，正见是正确地认识、了解各种因果。正见与邪见相反。邪见是不正之见，如本段经文中所提到的认为无因无果、无善无恶、无施无受的观点等等，都是邪见。如果说正见是如实了解各种因果、认识到各种事物的关联、许下善因、换来善果，是好的知见，那么邪见就是偏离如实知见的不好的认知。它偏离了契合真实的目标，它将人的认知继续引向无明，使一个人远离真实，隔断了由无明到明的可能。

相应地，正见是好的知见，所以，它把人引向明，使人由暗向明或一直明；邪见是不好的知见，因此，它把人引向暗，使人由明向暗或一直暗。

此外，在佛家的认知培养上，先是教导人独立观察，观察生活中的因果法则。其中要去除贪、嗔、痴，做到：“无贪”，即内心流畅和自由；“无嗔”，即做到内心柔软慈悲；“无痴”，即做到内心的清明。在此条件下得到的因果法则，在下一步就要用来反观自身的因果认知，使观察认知的主体向自身扎根、向自身照明。佛家就这样，一步一步培养人的认知，引导人由无明到明。

相应地，正见引导人做到无贪、无嗔、无痴，有助于人远离无明；而邪见引导人行不善、作出一些贪嗔痴的事情，这也是与正确的道路相违背的。在这个角度看，正见和邪见也因此使人走向或明或暗的、截然不同的生活状态。

再有一点就是，认知上的无明和明，恰恰对应了生活状态的暗和明，足以见得认知在行为上的重要意义。

三 人生明暗与业力因果

从上文认知的讨论和人生明暗转换的分析中，我们还能看到业力论在此的体现。

其中，在对四种人生的分析里的最后一阶段，我们可以看到这四种人生的业报，即“身坏命终，生善处中天上”、“身坏命终，生地狱中”、“身

坏命终，生地狱中”和“身坏命终生善处”。在佛家的业力论中，主张“因有善恶，果为无记”，在这四种业报——四种“果”中，一定是和“因”的善恶有密切关系。能构成因的阶段有两个：一是最初阶段的明暗，二是中间阶段的明暗。而佛家的业力论又强调“故作业”，在意识清醒的状态下、有动机的业，才会有相应的报。那么，这最终的果报，就和最初给定的明暗无关，与中间阶段个人选择导致的明暗有关。反观其四种人生：正见、善举将人生引向明，导致了最终的“生善处中”；邪见、恶举将人生引向暗，导致了最终的“生地狱中”。

四 总结

本篇经文，是佛陀为波斯匿王说法的经文，佛陀提出来了人生中四种可能性，在这四种可能性里，人生的明暗关系随个人的认知和业力发生转化，从而导致不同的结果。接着，佛陀应机说法，根据波斯王生而本“明”，提出“大王，当学先明而后明，莫学先明而后暗”的劝诫，同时也引导人持正见、行善举、将人生保持在明的状态里，走上正确的人生道路。



论父母恩重难报

文 邓月

由于对佛教经典缺乏了解，有些人对于佛教伦理观念常有诸多误解。比如有情者斩断“有情”，清心净性一心向佛，是否是对世间恩情亲情的辜负？对于佛教伦理，笔者侧重在报父母之恩，以肯定佛教报恩观为始，展开佛教对于报答父母恩情的规范性。

我原先对于出家者如何对待父母这种伦理上的问题很有兴趣，如果真的将人世间的感情视作牵绊，是不是对不起生我养我的父母？“不孝有三，无后为大”，那出家者是否为不孝？对众人平等的爱是否是对父母的不公平？如果对父母存在爱是否应该满足父母的意愿，成家生子平凡世俗地活着？后来方知，我的这些困惑有很多来源于对佛家思想的不理解。因而在读到“父母恩重难报”这一节时，想要就这一主题展开对佛教对父母的孝道、报恩等内容的学习。

首先，佛家是讲求报恩的。《胜天王般若经》讲：“受恩常感，轻恩重报。”而“其有众生，

不知恩报恩，多遭横死，生于地狱。（《华严经如来随好光明功德品》）”此处肯定佛家对报恩之肯定和看重。再论报何恩，《大乘本生心地观经》卷二《报恩品》中说：“世出世恩，有其四种，一父母恩，二众生恩，三国王恩，四三宝恩。如是四恩，一切众生平等荷负。”恩分四种：父母恩、众生恩、国王恩、三宝恩。这四种恩，是所有人都必定承担的，再扩展一步，也就是所有人都应该报的。可知，实际上佛家的态度并非冷漠的平等与普爱，是知恩知报，且强调出四恩应知应报。此四恩之中，以父母之恩为首。

此引《大正藏》之《增一阿含经卷第十一》。

闻如是：

一时，佛在舍卫国祇树给孤独园。

尔时，世尊告诸比丘：“教二人作善不可得报恩，云何为二？”所谓父母也。若复，比丘，有人以父着左肩上，以母着右肩上，至千万岁，衣被、饭食、床褥卧具、病瘦医药，即于肩上放于尿溺，犹不能得报恩。比丘当知，父母恩重、抱之、育之，随时将护，不失时节，得见日月，以此方便，知此恩难报，是故，诸比丘，当供养父母，常当孝顺，不失时节。如是，诸比丘，当作是学。

尔时，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

于佛家，父母生养之恩是被肯定的。“父母恩重，抱之育之，随时将护，不失时节，得见日月，以此方便，知此恩难报。是故，诸比丘！当供养父母，常当孝顺，不失时节。（《善知识品》）”此论父母生养恩重如山；《增一阿含经》卷五十



《空林净瓶》摄影/妙音

《大爱道般涅槃品》云：“父母生子多有所益，长养恩重，乳哺怀抱，要当报恩，不得不报恩。”另，“此恩难报”可知，此恩必报且当“供养父母，常当孝顺，不失时节”。此论如何报父母之恩，这是落实到具体的实践之中。这样符合日常伦理道德中对报答父母这一方面的要求，也与笔者过去想象中的佛教对于父母的态度大为不同，佛家子弟并非不再在意父母的感受了。出家者也并违背伦理，摒弃与父母之情感联系。而实际上佛家主张的是报父母恩，且提出了一个大致的实践要求。

另外，再节选《增一阿含经》卷九内容：

“有二妙法，拥护世间。云何为二法？何谓有惭、有愧也。诸比丘，若无此二法，世间则不别有父、有母、有兄、有弟、有妻子、知识、尊长、大小，便当无猪、鸡、狗、牛、羊六畜之类而同一等。以其世间有此二法拥护世间，则别有父母、兄弟、妻子、尊长、大小，亦不与六畜共同。是故，诸比丘，当习有惭、有愧，如是，诸比丘，当作是学。”

所谓“有惭”“有愧”，据北本《大般涅槃经》卷十九载，“惭”即自己不作罪，“愧”即不教他人作罪；“惭”为自心中感觉羞耻，“愧”为自己之罪向他人披露而感觉羞耻；“惭”为对人之羞耻心，“愧”为对天之羞耻心。有惭有愧，即羞耻罪过的精神作用。有惭有愧，使人能恭敬父母师长，才能说有父母兄弟姐妹，才可名为人而非同六畜为一类。人类之所以有别于其他动物，最重要的是人类懂得人伦道德。有惭愧之心，知惭愧之心的作用，才不至于坠于秽杂颠倒之中，胡乱颠倒非为而违背人伦道德。

报恩对象，尤其在母，特摘录《大般涅槃经》卷九：

“奇哉我母受大苦恼，满足十月怀抱我胎，既生之后推干去湿，除去不净大小便利，乳哺长养将护我身，以是义故我当报恩，色养侍卫随顺供养。”在《心地观经》中摘录“母在堂时为最富，母不在时为最贫；母在之时为日中，悲母亡时为

日没；母在之时皆圆满，悲母亡时悉空虚。”

“世间大地称为重，悲母恩重过于彼；世间须弥称为高，悲母恩高过于彼。”父母之恩中，佛家尤其强调母亲的功劳，尤其强调对母亲报恩，理由出于“生来哺乳怀抱亦多是母，故偏重母。是以经中但云报哺乳之恩也。（《盂兰盆经》）”。初学者或许对于这一点感到相当惊讶，以一度作为官方思想代表的儒家为例，古代虽也有对孝顺父母的要求，但是在男尊女卑的父权社会背景下，似乎并未将母亲强调性地提到一个更高的地位。儒家所主张的更多是对父亲的尊敬爱戴与服从，从亲其亲的实践而达成一种秩序，从家庭的秩序再上升到政治的秩序，强调子女对父亲的敬爱与顺从，甚至，对于母亲的孝顺也是归因于父亲。而佛学却以母亲为更重的施恩者，昊天无极之恩，几乎是无法报答完的。这种报恩的目的更从伦理出发，而非从政治出发，是因自然感情基础的散发而成的，自觉地报恩。二者在这一点上的区别，或许也可以看出为何儒家越来越被当作官方正统思想来作统治工具，而佛教则更自由地作为个人的信仰来发展。

在论报父母恩之中，佛教又独有“报众生恩”的观点：

《大乘本生心地观经》卷二《报恩品》论“众生恩”：

“无始以来，一切众生，轮转无道，互为父母。以互为父母故，一切男子即是慈父，一切女人即是慈母。”

则报众生恩与报父母恩无差别。这一部分笔者本是不理解的，若论伦理，只有亲生父母二人生我养我，只有我一个母亲怀胎十月哺乳养育，只有我父亲一人勤勤勉勉地创造条件养育我，那么我如何可以将所有的男人女人都视为父母呢？这样是不是反而不公平？但在要求自己以此要求出发，就可以理解我的狭隘与所应有的宽怀。儒家其实也有“亲其亲，子其子”的呼吁，但这种呼吁是来源于对社会和睦风气的形成的需求，认为“老吾老以及人之老”，则吾老也因此而被



《观音大士》/当代画家刘成海

更多地关怀。其动力源于人本身之不忍与善，呼吁人们实践人性之对老者弱者的自然的关怀，并以此图得某种“回报”，以相互之间的关怀构成内在和睦向善的秩序。以孝为仁之本，以感恩亲情血缘的直接表达来维护家庭之伦理，来巩固社会政治之伦理，凸显礼制、秩序的意义。但佛教的理论却不同，所谓观一切女人皆为我母的观点，是一种用于激励大乘心，特别是慈悲心的方法。直到今天有些佛教宗派仍然强调这一观念。“我生生无不从之众生，故六道众生皆是我父母。（《梵网经》）”人有今世父母，还有多世父母，因而普渡众生才为至孝。昔生生中有大悲故，犹如现在父母之恩等无差别。一切众生轮回五道，互为父母，即报众生恩与报父母恩无差别，若因无明之障不报前世父母之恩，亦是为不孝。另一方面，以父母恩之大而言，现世为父母做什么，都不足以报父母之恩，且这些只孝顺父母的行为也是狭隘有限的。要报答父母的恩情，还应扩大报恩的对象，应对众生皆怀大慈悲心，让一切众生止恶修善，敬信三宝，才能报答父母之恩。

至于如何孝顺父母以报恩，《善生经》中如是说：

“善生，夫为人子，当以五事敬顺父母，云何为五？一者供奉能使无乏，二者凡有所为先白父母，三者父母所为恭顺不逆，四者父母正令不敢违背，五者不断父母所为正业。善生，夫为人子，当以此五事敬顺父母。父母复以五事敬亲其子，云何为五？一者制子不听为恶，二者指授示其善处，三者慈爱入骨彻髓，四者为子求善婚娶，五者随时供给所须。善生，子于父母敬顺恭奉，则彼方安隐，无有忧畏。”

在读这一段中有两个要点概括：一、为人子，当以五事孝顺父母。此则为何以报恩父母。二、为人父母，亦应以五事敬亲其子。《大正藏》第一卷《六方礼经》中对子女义务的具体叙述：“一者当念治生，二者早起敕令奴婢时做饭食，三者不益父母忧，四者当念父母恩，五者父母疾病，当恐惧求医师治之。”更显爱护与恭顺。而照顾

赡养父母是为人子应尽的责任，那么僧尼出家对于尽孝来说就不好理解了。实际上，佛教认为僧尼出家前就要先安顿好父母的生活，如果出家后父母生活不顺更应尽心赡养父母。布施圣贤不如孝事其亲，父母为家中佛，要将孝敬双亲当作敬奉佛陀一样尽力是为最大的功德。“孝也者，大戒之所先也。”而在佛教看来，世俗之孝所尽得只是微不足道的养亲义务，是为小孝，而要真正地报答父母完成大孝，应是修德成佛，报答多世父母的恩德。僧人舍世俗而出家表面上是背井离家舍弃父母，实际上是舍小孝而成大孝，僧人修心念佛供奉三宝，善劝而教父母见佛闻法，从而使父母也皈依三宝，吃斋念佛，从而断除三途辗转之苦，是为大孝。进一步由救济今世父母致救济多世父母，普渡有情众生，是为至孝。

总的来讲，佛教的孝道出发于真实的情感和伦理。以报恩为重点，更注重对父母的，精神上的报答，另外，笔者原先理解的佛家之普渡众生是以父母为平凡众生之一而消解了父母的恩情其实有误，实际上更应该说是以众生为父母来强调了父母之恩重与佛教之平等与慈悲，超越了血缘关系，强调报众生恩。



摄影 / 阿哲

“七堂伽蓝制”与汉传佛教寺院布局

文 张家成

一、佛寺的演变

“寺院”是佛寺的通称，指安置佛像、经卷，且供僧众居住以便修行、弘法的场所。略称作寺，又名精舍、道场、佛刹、伽蓝、兰若、丛林等。此外，中国民间习惯于统称一般祭祀神灵的场所为庙，故后世佛教的庙宇因此也称寺庙。通常，一寺之中可以有若干院，如下院、别院之类。后来也有称建筑规模较小的寺作“院”或“庵”，中国习俗又有将比丘尼住的寺院称作“庵”的。印度的寺院，原有两种：一种叫作“僧伽蓝摩”，僧伽，意为众；蓝摩，义为园，意谓大众共住的园林，略称为“伽蓝”。一般都是国王或富有的长者所施舍，以供各处僧侣居住的。另一种叫作“阿

兰若”，简称为“兰若”，意为空闲处，就是在村外空隙的地方，或独自一人，或二三人共造小房以为居住、清静修道之所。或不造房屋，只止息在大树之下，也可以叫作“阿兰若处”。

佛在世时建于王舍城的“竹林精舍”以及舍卫城的“祇园精舍”，是印度最早的寺院。根据古寺院的遗迹，可知印度佛寺多在中央设方形佛殿，殿外有僧房围绕，殿内正面则安置佛龛。建材系采石、砖、木三种，形式有佛堂、僧房、塔婆等分别。可惜今日完整留存者不多。

佛入灭后，佛弟子为纪念和供奉佛陀，开始建藏有佛舍利的佛塔。这是最早的佛塔，也是早期佛寺的雏型。石窟则始于阿育王时期，有两种基本类型：一为礼拜窟，造有塔及佛像等供人

瞻礼，是众人聚集礼拜的场所；一为禅窟，为僧众禅修和居住的地方。印度早期的礼拜窟没有佛或菩萨的像，而晚期的石窟则除了塔之外，佛像随处可见。这些石窟在佛教传入中土以后，对敦煌、云冈等石窟产生了深厚的影响，只是中国僧人绝大多数住于僧院，并无住在石窟中的传统。因此中国石窟一般很小，没有集会讲经的讲堂，大抵都是雕像画佛，作为观像之用，而在洞窟的前面或旁边另建寺院，作为僧众居住和集会的场所。

在我国，佛“寺”之起源与朝廷有关部门的名称有关。“寺者，释名曰寺，嗣也。治事者相嗣续于其内也。本是司名。西僧乍来，权止公司。移入别居，不忘其本，还标寺号。僧寺之名始于此也。”^[1]又据《汉书·元帝纪》注云：“凡府廷所在，皆谓之寺。”^[2]由此可知，在两汉时，“寺”原为中央与地方的有关政事机关之通称，如太常寺、鸿胪寺等。如在东汉明帝年间，印度高僧摄摩腾、竺法兰来到洛阳后，原住鸿胪寺。后来朝廷在洛阳城外另建一座精舍供他们居住和安置佛像经典，此即“白马寺”，这也是佛教传到中国后的第一座僧伽蓝。后世沿袭，便将僧人的居所称为“寺”，又称“院”。然而，早期中国佛寺的制度如何，现已难以详考了。

随着中国佛教各宗的成立，作为一寺之主的佛寺住持，各以其所秉承的宗派义理传授学人。然而由于先后佛寺住持所秉承的宗派不同，其修行法则也随之有变更。因此早期中国佛寺并无严格的宗派继承问题。只是到了唐末以后，由于禅宗衣法相传的习惯，于是寺院的住持有了世代的标称。元时，朝廷分天下寺院为禅、教、律，各守其业，不得变易。于是法派与寺院成了固定的关系，逐渐形成明清以至近代所通行的寺院制度。

一般来说，若依创设者而分，可分成官寺（由官府所建）、私寺（由私人营造）。若依住寺者而分，乃有僧寺、尼寺之别。若依宗派，则分为禅院（禅宗）、教院（天台、华严诸宗）、律院（律宗）或禅寺（禅宗）、讲寺（从事经论研究之寺院）、

教寺（从事世俗教化之寺院）等类。

近代的寺院大致分为两类：一类叫作“丛林”或“十方”，一类叫作“小庙”或“子孙”。每个寺院都必定属于一定的宗派，世代相承，很少任意更改的。

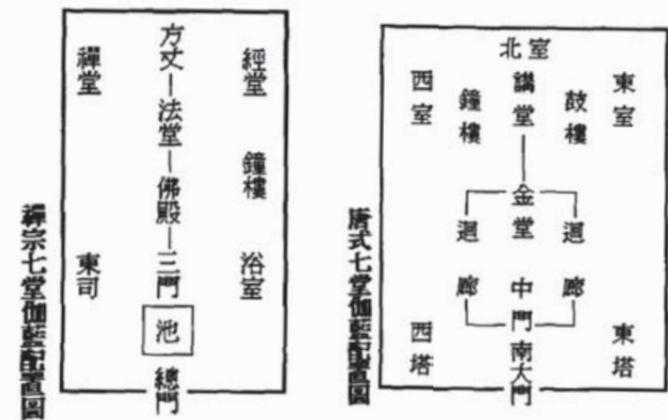
一般而言，十方丛林是大型寺院，住众较多，日常生活有严格的规约限制，寺产公有，住持之推选较合乎住众公推的原则。而子孙庙则与此不同，是小型寺院（偶亦有例外），住众较少，规约的限制力较小，寺产私有，住持之传承多由该寺院之拥有者所决定。十方寺院可以开堂传戒，子孙寺院是不许开堂传戒的。

二、“七堂伽蓝”制： 汉传佛教寺院的布局模式

中国早期佛寺建筑的布局，大致沿袭印度形式。然而，从佛教初创时期的树下住到住寺院，目的乃是维持色身所需，以便于僧人出家修道为原则。因此早期寺院亦无一定的规制。后来，随着佛教的中国化，寺院亦渐融入了中华民族的建筑风格，遂呈现出新的面貌。

就现有的资料来看，中国早期的佛教建筑是以塔为主、寺塔合一的格局，亦即塔建立在寺院的中心。院庭有廊围绕，正中院庭的前面有殿堂，房院为僧房。北朝时王公贵族施舍宅第为寺成为一时的风尚，这些寺院因原系私人住宅，很少重新造塔，而以正厅供奉佛像代替佛塔。其建材以木为主，多设于平地（如府城市街）或山中。故后世寺院除寺号、院号外，亦附加山号。又有以年号名寺者，如北魏之景明寺、正始寺、唐之开元寺。

大约在魏晋南北朝时期，汉式佛寺布局已基本定型，多采用中国传统世俗建筑的院落式格局，院落重重，回廊周匝，引人入胜。到了隋唐以后，中国佛教寺院逐渐形成了以佛殿为主体的“七堂伽蓝制”的基本布局格式。作为院落式格局，空间功能异常丰富。



七堂伽蓝配置图

所谓“七堂伽蓝”，原指具备七种堂宇的寺院，后引申为堂宇齐备的大寺院。即作为一僧伽蓝，应具七种主要堂宇，故有此称。实际上，所谓七堂，未必限于七个堂宇。之所以谓之“七堂”，一说是古人认为寺院诸堂即表佛面，七堂分别指顶、鼻、口、两眼及两耳，或说相当于人体的头、心、阴、两手、两脚。

在营造法式上，以佛殿为中心的佛教寺院诸殿堂按南北中轴线分布。在南北中轴线上为主要建筑物，在东西两侧为附属设施，布局对称。

不过，当时也有例外情况，如唐百丈怀海禅师所创立的禅寺，却主张不立佛殿。在基本反映古清规的《景德传灯录》卷六附《禅门规式》中有记载说：“不立佛梵行得轻安：丛林清规与寺院生活殿，唯树法堂，表佛祖亲嘱受当代为尊也。”^[3]说明早期的一些禅寺，最初只有方丈、法堂、僧堂、寮舍等建筑，并不设佛殿，与佛世伽蓝的风格最为相近。法堂是代表住持说法的地方，也是当时寺院中最重要的地方。

然而，由于禅林规模日趋庞大，僧众与信众日渐增多，为接引信众及应檀信要求作佛事，只有住持说法的法堂是不够的，建立佛殿是必然的趋势。因此北宋以后，所有寺院（包括禅寺）都建立了佛殿，丛林寺院遂逐渐形成诸宗大体一致的规制格局——寺院主体建筑一般按“川”字形布列，包括以下建置。

供奉佛、菩萨、护法神像：三门殿、天王殿、大雄宝殿、观音殿、地藏殿、伽蓝殿；

供祖师像：祖师殿（堂），开山堂、影堂、罗汉堂等；

安置法宝藏经：藏经楼、转轮藏殿；

讲经说法、集会、坐禅、传戒之所：法堂、禅堂、念佛堂、学戒堂、忏堂等；

供僧众起居、接待之所：方丈、茶堂（方丈接待室）、客堂、僧寮、客寮、延寿堂（养老之处）、斋堂（食堂）；

容四海云游僧：云水堂；

藏舍利、骨灰：佛塔、塔院、海会塔；

置钟鼓：钟楼、鼓楼；

此外，其他还有，放生池、莲池、亭台园林等设施。以下即对佛寺内部主要殿堂及其像设择要略作介绍。

三、佛寺各殿堂及其像设

1. 佛殿

佛殿即大雄宝殿，是汉传佛教寺院的中心主殿。关于古代佛殿中像设如何布置，至两宋时方有具体记载。如宗鉴在《释门正统》卷三《塔庙志》说：“今殿中设释迦、文殊、普贤、阿难、迦叶、梵王、金刚者，此土之像也……盖若以声闻人辅，则迦叶居左，阿难居右；若以菩萨人辅，则文殊居左，普贤居右。今四大弟子俱列者，乃见大小乘各有二焉耳。梵王执炉，请转法轮；金刚挥杵，卫护教法也。”^[4]这种一佛四弟子的形式，一直为后世部分佛殿像设所采用。

但自宋代以来，较大佛殿常供佛像三尊，即“三佛同殿”。或以弥勒为中尊，以释迦、弥陀位于左右，又以无著、天亲二菩萨为弥勒胁侍；或以释迦佛为中尊，

以弥陀、弥勒位于左右，又以迦叶、阿难二尊者为释迦胁侍（如天台山国清寺）。或以释迦为中尊，与药师、弥勒为三尊者，则是以药师代替弥陀坐于左方（东方），而将弥勒另居于弥勒殿（即天王殿）。亦有在佛殿中塑三世佛者。

目前一般丛林常见的是于佛殿设佛像三尊，中为释迦，左为药师，右为弥陀。释迦之左为迦

叶擎拳含笑之像，其右为阿难合掌随侍之像，二像或对立或略斜向。药师、弥陀二佛，已少见胁侍。较小佛殿，仅奉释迦与二尊者，而置药师、弥陀于别殿。另外，现今中国著名佛寺大殿，亦有唯供一佛，或一佛二胁侍，或专供一菩萨者。如杭州灵隐寺在近代重修大殿时，唯雕塑释迦佛一尊。

佛殿两侧，后世多塑十八罗汉之像，左右各九尊。

2. 天王殿

天王殿实应称弥勒殿，因其正面本尊多安奉弥勒坐像。在汉地，弥勒像多取自被视为弥勒菩萨化身的布袋和尚之像，人称“大肚弥勒”。不过，也有例外，如北京广济寺则奉天冠弥勒菩萨坐像。盖弥勒所居之地位于欲界之兜率天，与众天王同处天界，故称“天王殿”。在弥勒左右，分塑汉化了四大天王像。弥勒背后设手执宝杵现天将军身的韦驮天像。

布袋和尚为五代禅僧，名契此（？—916）。因其体躯肥满，言语无恒，常以杖负布袋入市行乞，面现喜悦之相，人呼为“布袋和尚”。后梁贞明二年（916），圆寂于浙江奉化岳林寺东廊磐石上。临终遗偈，自称为弥勒化身；后人遂多塑其像于山门。

四天王之名常见于大小乘经论，原为印度



摄影 / 阿哲

十六善神之属，皆从属于帝释天。居首且最知名者为北方多闻天王，乃印度北方守护神，与东方持国天王、南方增长天王、西方广目共称四天王。在我国，四大天王的形像及所持器物，古今略有不同。大概自元明时起逐渐固定下来，民间俗有以四天王分别司职“风、调、雨、顺”之说：

南方增长大天王，其身青色执宝剑，职“风”；

东方持国天王，其身白色持琵琶，职“调”；

西方广目大天王，其身红色执霄索，后来换成了蛇类，职“顺”；

北方多闻天王，其身绿色执宝叉，后换成持伞，职“雨”。

韦驮天本为南方天王部下八将之一，在四天王三十二将中以武勇著称。唐道宣在《感通录》里写了他常于东西南三洲巡游，守护佛法，故称“三洲感应”；又现天将军身，守护伽蓝等故事传出后，遂渐渐定型，凡建寺必奉之为守护神，世称韦驮菩萨。其像形式有二：（1）合十指掌，横宝杵于两腕，两足平立。（2）以左手握杵拄地，右手插腰，左足略向前立。面向佛殿，注视出入行人。

3. 山门及金刚殿

明代佛寺在山门之内多设有金刚殿，塑二密迹金刚力士像，称为二王。后来即塑于山门内，不另设殿。此二力士执金刚杵分立左右，守护佛刹。现今寺门左右的金刚力士像，都是面貌雄伟，作忿怒相，头戴宝冠，上半身裸体，右手执金刚杵，左手扼腕，两脚张开，故身体四肢均呈紧张之状。其不同者，只左像怒颜张口，以金刚杵作打物之势；右像忿颜闭口，平托金刚杵，怒目睜视而已。

4. 法堂

法堂也称讲堂，乃高僧大德演说佛法皈戒集会之处，在佛寺中为仅次于佛殿的主要建筑，一般位于佛殿之后。法堂之建，始于东晋道安，唐百丈怀海创制《清规》，不立佛殿，唯树法堂，明其对此尤为重视。法堂之内应有佛像、法座、果盂法被或板屏及钟鼓等。法座亦称狮子座，于堂中设立高台，中置坐椅，名曲录床（略称曲录）。法座之后设果盂法被（今多设板屏），或挂狮子

图以象征佛之说法。曲条之前置讲台，供小佛坐像，下设香案，供置香花。两侧列置听席等。左钟右鼓，上堂说法时鸣之。

5. 禅堂

禅堂古称僧堂，与佛殿、法堂同为禅宗丛林的主要堂宇，为禅僧昼夜坐禅习静之所。自唐百丈怀海始立此制，寺内僧众无论多少高下，尽入僧堂之中，依受戒前后安排。禅堂内设长连床（今称广单），施楸架以挂道具。堂中设一圆龕，正中央奉圣僧像。圣僧之像不定，或以僑陈如、宾头卢为圣僧，或以文殊师利及大迦叶为圣僧。故唐时食堂即僧堂，是安文殊师利和宾头卢为圣僧的。后世于禅堂外另设斋堂（食堂），而圣僧仍留于禅堂，或禅堂改设毗卢佛像，将宾头卢设于斋堂，并设香灯以奉香火。于是食堂在东，禅堂在西，遂成为丛林定式。

6. 毗卢阁

毗卢阁是明代佛寺常建的殿堂，其上下层像设略有不同。明姚广孝《天界寺毗卢阁碑》记曰：“阁成，上供法、报、化三佛及设万佛之像。左右度以大藏，诸经法匳。后建观音大士，示十普门。下奉毗卢遮那如来，中坐千叶摩尼宝莲花座，一叶上有一如来，周匝围绕。旁列十八应真罗汉，二十威德诸天。珠缨宝幢，幡盖帷帐，香灯瓜花之供，靡不毕备。”^[5]由于阁上设有万佛之像及度置大藏，亦被称为万佛楼及藏经阁。

7. 转轮藏殿

转轮藏殿，略称轮藏殿，是将藏经楼中所使用之书架，设置机轮便于旋转，故称为轮藏。又作转轮藏、转关经藏。亦即于收藏大藏经之库房中，将藏经之搭棚，作成八角形，于其下安置车轮，中央立一支柱，以便回转搭棚，得以自在检出所需之经卷。转轮藏殿创始于梁代傅翕（善慧大士），故在南方寺院颇为流行。傅大士常以经目繁多，人或不能遍阅，或有生来不识字者，或识字而为他缘逼迫不暇披阅者，为是之故，特设此便方，令信心者推之一匝，则与看读同功。

8. 伽蓝殿及祖师堂



《空林掠影》摄影 / 妙音

伽蓝殿及祖师堂常分建于佛殿或法堂两侧。伽蓝殿供守护伽蓝之神像，位于佛殿之东。据《七佛八菩萨大陀罗尼神咒经》卷四，护伽蓝神有美音、梵音、天鼓等十八神，称“十八伽蓝神”。广义伽蓝神泛指所有拥护佛法之诸天善神。近世以来，中国佛寺常有以关帝（关羽）为伽蓝神予以供奉的。祖师堂位于佛殿之西，多奉达摩或当寺开山祖师。今一般佛寺祖堂中，故常塑达摩（中）、慧能或马祖（左）、百丈（右）三像并坐。

9. 浴室

禅林中设浴室，置有知浴（浴主）、浴头等职。又于浴室置跋陀婆罗（贤护）菩萨之像，此尊曾于浴室依水之因缘而证圆通（盖本《楞严经》卷五“水因圆通”之说）。据说清乾隆帝考证，此跋陀婆罗即《法住记》十六罗汉中之第六跋陀婆罗云。

10. 香积厨

香积厨即厨房。香积原是佛号。《维摩诘所说经》卷下“香积佛品”中，提及上方世界过四十二恒河沙佛土，有国名众香，佛号“香积”，其国香气比于十方诸佛世界人天之香，最为第一。后世僧家乃以之喻食厨或供料，盖取香积世界香饭之意。香积厨内所安置菩萨像，传为洪山大圣，乃为佛寺之监护僧食者。自元代以后，则多奉大乘紧那罗王菩萨之像。后天下佛寺斋厨多塑画其像，祈其监护。

寺院殿堂内的布置除佛像之外，还有比较固定的各种庄严和供具。所谓“庄严”，为严饰布列之意，即布列诸种众宝、杂花、宝盖、幢、幡、璎珞等，以装饰严净道场或国土等。主要的庄严有宝盖、宝幢、幡、欢门等。

“宝盖”系伞之美称，即指七宝严饰之天盖。悬于佛菩萨或戒师等之高座上，作为庄严具。今有以木材、金属或丝织之类，制成华盖之形，垂于佛像之上；也有不用此盖的。此外，古代建筑中，如经幢、石塔之顶上，有雕刻精细如伞状之盖，亦称宝盖，又称华盖。

“宝幢”又称法幢。即庄严佛菩萨之旗帜，幢上常置如意珠，故称宝幢。为佛、菩萨的庄严标帜。一般以绢、布等制成。今每一佛前多置四幢，或绕宝盖而悬。

“幡”又称胜幡，为表示胜利之旌旗。古代印度即有此风尚，故道场降魔亦树立胜幡，表示胜利。今凡结坛场，必以幡严饰，布列四周，所谓“幡坛不相离”。

“欢门”是悬于佛前的大幔帐，其上以彩丝绣成飞天、莲花、瑞兽、珍禽之属。两侧垂幡，称为幡门。门前常悬供佛琉璃灯一盏。

而殿堂内的供具则视堂构的大小及法事所需而定。一般当设二十一种供奉之具，若不能供

二十一种，五种亦得。一者香水。二者杂花，三者烧香，四者饮食，五者燃灯。今佛前所设香炉、花瓶、烛台，所谓“三具足”，即由此简化而来。

佛像前一般设有香几供台（大桌），其形或长或方不一。长的香几，以安置三具足之属，而供台则以奉五供（即涂香、花鬘、烧香、饮食、灯明）之用，以丝绣桌围围其四面。供台之前，置香几，几上放小香盘。凡住持尊宿入殿诵经及上堂说法，多由侍者端香盘先导，至佛前置于香几，尊宿即就其前礼佛拈香。

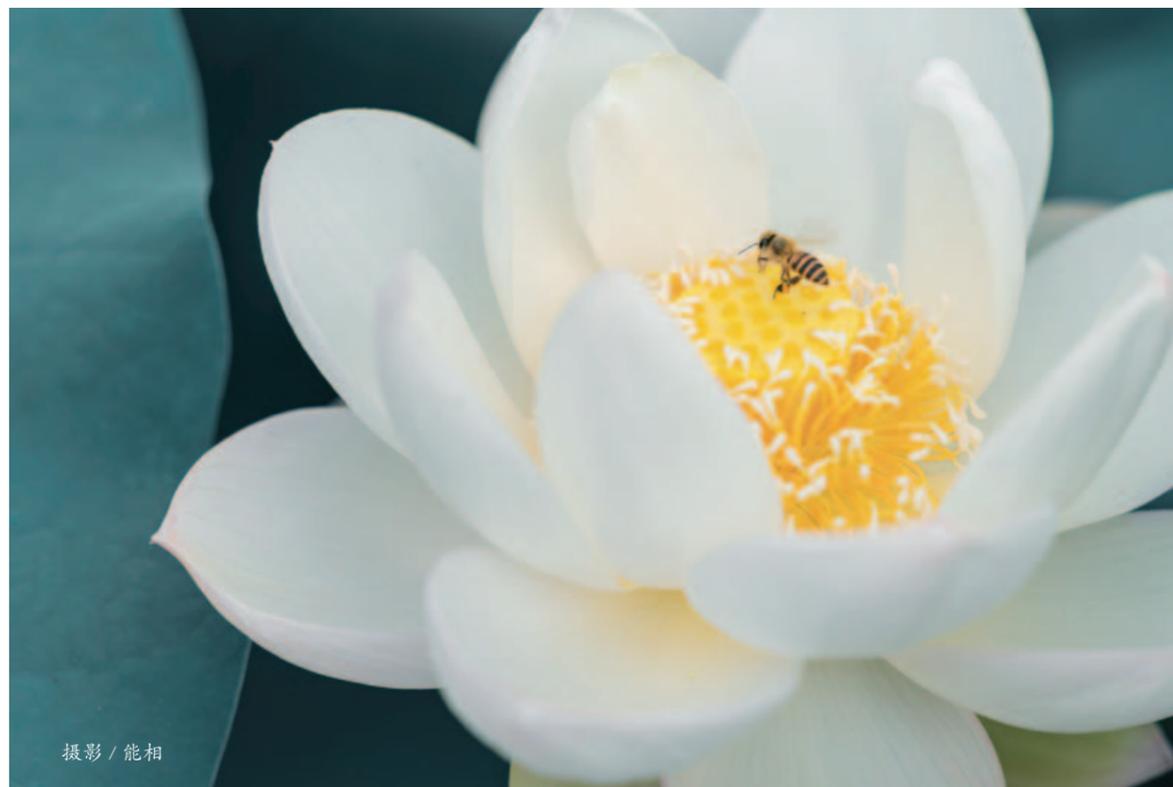


作者：浙江大学教授

浙江大学佛教文化研究中心执行主任

参考文献：

- [1]（宋）赞宁：《大宋僧史略》卷上《创造伽蓝》条，《大正藏》第54册，第236页。
- [2]《汉书》卷九“元帝纪”注，《汉书》第1册，中华书局1962年6月版，第282页。
- [3]（宋）道原：《景德传灯录》卷六，《大正藏》第51册，第250页。
- [4]宗肇：《释门正统》卷三（塔庙志），《卍字续藏经》第75册，第297页。
- [5]（明）葛寅亮：《金陵梵刹志》卷十六，载《中国佛寺史志汇刊》第一辑第2册，明文书局1980年版，第750—751页。



摄影 / 能相

佛教怎麼看待自由意志？

文 续祥

你知道吗？你的想法你可能无法自主。

你看到这句话可能会心想：“这和尚怕不是个傻子吧”？我的想法我当然可以自主了是吗？你的这个想法不正是被我的话术激发的吗？你的想法和意志真的随心所欲，自由自在吗？怕不见得吧。

这只是一个玩笑，但聪明的哲人和科学家们早都发觉自己的意志受到种种物理和心理的限

制，所以我们的意志是否真的自由一直以来都是争论不休的一个议题。

自由意志的疑云除了最先笼罩了心理学，很多心理学家都认为自由意志只是大脑编的一个故事，是一个虚构的叙事中心，它的存在是为了整合并理解行动、话语、思维，令我们的行动与思考变得更有效率。

而近些年又有了神经科学、生物学等其他学



摄影 / 能相

科的新发现，使得这团疑云变得更加扑朔迷离。

自由意志之谜的吊诡之处在于：它因意识本身而被提出，而如果它能被理解和解决，也必须凭依有意识的理智本身。

一位学哲学的朋友昨天就问我：佛教自诩拥有最究竟的智慧，那对于自由意志的问题是怎么看待的呢？

我回复说：如果否定了自由意志，那么我们修行是否证果都是必然的、注定的、没有选择的，那么修行还有什么意义？所以佛教肯定承认自由意志的存在。当然了，佛教基于教义的需求认为自由意志必须存在和自由意志真实存在是两回事，但佛教的教义来源正是佛陀对宇宙人生的如实谛观，所以二者并不违和。

他听完后好像疑惑更多了，甩给我两个大难题：

(1) 再者如果肯定了自由意志，那是不是

会对佛教的因果体系造成破坏呢？因为因果之间的必然性会导自由意志毫无“自由”可言。有果必有因，有因必生果，因果之间的决定性会使一切已经发生的都是注定要发生的，我们的此刻的想法不过是前一秒的想法以及环境等因素共同谱写好的定局，此刻我们心里的一切光景就如同事先写好的脚本一样，我们毫无选择的余地。

(2) 如果承认了自由意志，那么是不是和无我的法印背道而驰？毕竟无我所否定的三种邪执：“常一”、“主宰”、“不变”，不正是自由意志的展现吗？否定了作为主语的“我”，哪里有作为宾语的自由意志呢？皮之不存，毛将焉附？

不得不说，这两个问题真的很毒辣，以至于我一时之间想不出任何满意的回答，只好写下这篇文章，希望通过书面文字严谨的探讨这个问题。

首先，佛教的因果观与宿命论的因果观是截然不同的，如果世界的运行逻辑是你上述的那种宿命论必然因果，那么肯定没有自由意志存在的空间。

古印度六师外道之中有一位末伽梨拘舍梨，就是宿命论之自然论者，他与他的门徒主张人生的一切际遇都是自然产生，命中注定，所以就不需要再努力的修行。

这种见解者似乎可以解决世间一切问题，反正一切好事或坏事的发生都是过去的善业或恶业的作用，这种论调的后果就是我们会发现我们可以为自己的所有行为寻找借口而不必为此负责。没必要追究谁的责任，没必要分辨是非，因为一切皆不自主，一切早已注定。

在这个视角下，我们在本质上就是机器，按部就班地做着机械运动而已，成佛也好，下地狱也好，都是因果齿轮和业力发条说了算。想想就觉得生无可恋。

佛陀在世时曾对这种论调予以严厉批评，并在因果论的基础上提出了缘起论以对治这种错谬。缘起，是指一切事物之间生起一种互相干涉的关系。缘起论认为即使有内因也并不一定必然

结果，具体还要依赖相应的外缘。用一句我们耳熟能详的话来解释二者的不同：我们通常以为的因果论是：“善必善报、恶必恶报”。有因必然有果。

缘起论的主张则是：“不是不报，时候未到”。有因并不足以直接生果，还需要种种缘的助。因果之间有了缘这个变量，外缘不确定，果报亦不确定，就可以对治因果之间必然联系的断灭论。如果是不定业，那可能还会发生有因无果的情况，此处不多赘述。

之所以要扯到缘起论，一来是破除因果之间的必然性对自由的消解，二来就是因为自由意志就是一个缘，一个生命中须臾不离的缘，更是因果系统之中的重要变量。

因是事物的本源，缘是一种助力或条件，果报是后来的结局。由因得果，全是缘的力量助成。打个比喻，就像种树，只有作为内因的种子是远远不够的，还要有肥料、水分、温度等种种外缘，并假以时日此树才能长成开花结果。

由此可见，佛教的自由意志明显是因缘的自由，而非业果的自由；是选择承担什么结果的自由，而不是逃避为选择负责的自由；是因地选择修善修恶的自由，而非果地修恶法得乐报，种地

瓜收土豆的自由。

其实佛法不仅讲你提到的无我，还讲无常，物理上的生灭变幻、心理上的念念迁流都是无常的体现，无常和缘起论是相辅相成的，正因为诸行无常，因、缘、果之间才能相续迁流。无我对治的是我执，无常对治的是法执，正因为心理物理都遵循无常的定律，我们才能摆脱宿命论的深渊，拥抱自由意志。自由意志的自由本质上是选择的自由，选择的自由就是因生果的自由，所以自由意志的存在必然会改变因果的确定性。改变了因果之间的确定性，我们的一切努力才有意义？只有肯定自由意志，我们才有未来可期，才能凭借自己的愿景去塑造它，让梦想照进现实。

修行如此，生活亦然。

其次，无我和自由意志并不是一个维度的概念。无我是在实相的层面，道破众生的本质；自由意志是在现象的层面，解释众生的思维。无我是性上的寂然，自由意志是相的宛然，无我否定的是我有不变之体，而非自由意志的随缘之用。打个比喻，桌子可以被拆分成木板、木块乃至木屑，所以我们可以说并没有一个坚固不变的桌子真实存在；但不能说它安置物品的功能也不存在。即便你从究竟的层面体悟了万法皆空，难道你就



摄影 / 能相

不用桌子放杯子,用杯子喝水了吗?用术语来讲,认为桌子安置物品的功能也不存在的思维叫做“执理废事”。语气说无我把自由意志的主语消解了,倒不如说把自由意志的桎梏破除了;其实无我并不妨碍自由意志,甚至可以说只有无我后我们的意志才真的有自由可言。

凡夫的意志受到种种烦恼、业力、习气的系缚,只有相对的自由;即便你认为自己不信佛,所以烦恼习气之类的概念都是扯淡,但你却不能否定你一直被你自己所绑架。你所有的思想、行为、语言都是以自我为中心,向外攀缘,向内依附,“我”这个概念就像一个拴马桩一样的捆绑着你,这不是最大的不自由吗?你可能还是会疑惑:没有我了,自由意志要安放到哪里?

禅宗的临济禅师曾经回应过这个问题:他经常讲:“有一无位真人,在汝诸人面前放光动地!”所谓的无位真人,临济宗大德净慧老和尚说可以勉强命名为“佛性”。

我们日常的一切言行举止,起心动念,都是

这位无位真人的表现,我们与佛性的距离咫尺天涯,时时刻刻都在用,没有一分一秒离开过它,但却处于“日用而不知”的迷惘状态,这就是我们众生的迷惑所在,也是诸佛圣人的觉悟所在,迷与悟原本就是不二法门。

我们在哪里迷就在哪里悟,在贪处悟舍、在嗔处悟慈、在痴处悟智、在慢处悟惭愧、在疑处悟净信,在自由意志的疑云中,顿悟的关键正在于知缘起的规律与无我的实相。正所谓:“诸佛悟处、众生迷处,是一处不是二处”。

这两个问题真是好问题,让我们通过佛教的缘起、无我的两大特色了解:到佛教不仅不否定自由意志,还能令我们的自由意志有更多位面。缘起消解了因果之间的必然,把自由意志从宿命论的深渊解放出来;无我则能斩断生命最大的束缚,令我们得到真正意义上的自由。

由此可见,想要真的拥有自由意志,还是要学习佛法啊。



摄影/能相



空林佛教图书馆

布顿眼中的汉译宝典

文 冯明曼

布顿是十四世纪著名的西藏佛学大师,他在《布顿佛教史》^[1]一书中对藏地所传的经论进行了详细的勘定与分类。藏地所传的经论大多数译自印度梵文本,但也包括部分从汉文译出的佛经。本文将对《布顿佛教史》记载的这部分汉译佛经的汉文本存佚情况、译者等方面进行研究与整理,对布顿大师经论目录中记载的汉译宝典进行考证,并简要分析元代以前汉传佛教对藏传佛教的影响。

一、布顿生平及其著作

布顿·仁钦珠(1290-1364),元代西藏著名的佛教大师和佛经翻译大家,一生勤于著书立说、广宣佛法,是西藏佛史里声名赫赫的人物,学者李冀诚先生认为他是“萨班以后,宗喀巴以前,

最大的一位佛教学者”^[2]。布顿1290年出生于后藏的佛教世家,其父亲、祖父都是有名的宁玛派上师,从小受到良好的佛教熏陶。他七岁皈依绰普巴大师,受多种密法灌顶,开始了学习佛法的历程。他历时五年,师从堪布羊孜哇·仁钦僧格、大善知识索南贡布等人,掌握了声明、般若、中观、俱舍、律学等主要课程,正式成为比丘。随后又师从堪布塔巴·尼玛坚赞等高僧,潜心修习各派仪轨与典籍,三藏及译经技巧,于寺庙讲经说法。同时,布顿修习无上瑜伽密法,并十分精通,在藏地名声大振,成为一绝。1314年,夏鲁万户尊其为夏鲁寺寺主,布顿主持夏鲁寺事务35年,在这期间著书立说,讲经说法,培养了大批优秀的佛教弟子,使得夏鲁寺成为当地数一数二的名刹,布顿及其弟子的思想流派被后世称之为“夏



千手观音 / 当代画家 刘成海

“普派”或“布顿派”。

布顿一生忙于讲经说法、著译经，因此留下了大批佛学著作，并为藏地译经事业做出了重要贡献。后人将其著作整理成26辑，多达200多种，其中最为著名、影响最为深远的就是1322年写成的《布顿佛教史》，被称作是“记述印度、西藏显密教乘之形成、发展历史的最有权威的专著”^[3]。《布顿佛教史》享誉中外，是研究西藏历史与佛学的必读书目。介绍了佛教基本教义、元及元代以前佛教发展历史以及佛教史中有名的佛学大师，而精髓在于布顿对藏文大藏经目录进行了整理与分类。他按照藏地所译的显宗经论、密宗经论以及藏人所著论著这几类详细整理出了藏地所传的经论目录，这份目录是藏文大藏经

的雏形，也是佛教不可多得的瑰宝。

就布顿整理结果来看，藏地所传的经论多为译经，藏人所著论著所占比例较小，而译经中绝大多数经论都是译自印度梵文文本，但也有小部分经论从汉文译出，这部分汉译宝典就是本文所要研究的主题。藏地译经的分布情况在一定程度上反映了藏传佛教发展的状况，藏传佛教整体上流淌的是印度佛教的血脉，但发展过程中也多多少少受到了汉传佛教的影响。本文着重对《布顿佛教史》中所记录的汉译宝典进行整理并加以考证、分析。

二、藏传经论中的汉译宝典

布顿按照藏地所译显宗经论目录和藏地所译密宗经论目录两个大类分别整理了藏地所传的经论。其中绝大多数译经从梵语译出，但也有小部分从汉文译出的宝典。本文着重对此部分进行整理与分析。

（一）显宗经论中的汉译宝典

藏地所译显宗经论目录中从汉文译出的佛经共有21种。其中包括显宗经典13种，显宗论典8种。

1. 显宗经典

显宗经典中《百业经》（37卷）、《贤愚因缘经》（13卷）、《佛说善恶因果经》、《金光明最胜王经》（略本5卷）、《金光明最尊胜王大乘经》（10卷）由桂·曲珠（法成）^[4]译出。

《百业经》在汉文大藏经中并未收录，名录只在法尊所译的宗喀巴的《菩提道次第广论》和克主的《密宗道次第论》两个译文中有所提及，其它汉文大藏经并没有相关记载，如今汉地流传的汉文《百业经》是1999年上师仁波切根据藏文本译出的文本，故此《百业经》真伪存疑，或者是翻译导致的名称错乱或汉文本亡佚。

《贤愚经因缘经》应是汉文佛经中元魏时期

凉州沙门慧觉所译的《贤愚经》，二者同为13卷，并且《开元释教录》等多个文本明确指出《贤愚经》又名《贤愚因缘经》：“贤愚经十三卷（或十五卷或十六卷或十七卷亦云贤愚因缘经）”^[5]。但《贤愚经》汉文文本并未收录于汉文大藏经中，疑似亡佚。

《佛说善恶因果经》即为汉文佛经中的《善恶因果经》，在大正藏中有收录，共一卷，没有译者与年代信息可考。

汉文大藏经中的《金光明最胜王经》由唐朝僧人义净译出，共十卷，法成的同名藏译本为略本5卷。而法成译出的另一本《金光明最尊胜大乘经》在汉文大藏经中并没有同名佛经，根据经名的相似性，以及《金光明最尊胜大乘经》为10卷，与汉文本卷数相同，因此笔者猜测这两本皆是对汉文大藏经《金光明最胜王经》的翻译，一个是略本，另一个是全文翻译。

除了法成，将汉文大藏经译为藏文的译师还有桑迥和伯则，据布顿大师记载，他们二人合译了《梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品第十卷》。这与汉文大藏经《梵网经》相一致。汉文大藏经多部佛经提到《梵网经》，且汉文本《梵网经》正文也只包含《梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品第十卷》上下两部分内容，由后秦鸠摩罗什译出，因此基本可确认藏汉文本的一致。

布顿大师还列举了许多未记录译者的汉译藏文本，如下所述。《佛藏经》共5卷，汉文佛经中的《佛藏经》由姚秦龟兹三藏鸠摩罗什译，分为上中下三卷，共十品。二者卷数有出入，是否为同一本尚存疑。并且布顿也补充道：“此经在三大目录中列入经藏，但有人对此有怀疑。”^[6]

《圣大解脱方广忏悔灭罪成佛庄严大乘经》疑是汉文佛经《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》的译本，二本名字相似且皆为2卷本。汉文佛经疑为天平三年（公元536年）的文本，作者不详，被归为大正藏的疑似部。

《大涅槃经》未找到同名汉文佛经，疑似为汉文佛经《大般涅槃经》的译本。布顿记载的《大涅槃经》共56卷，而汉文佛经《大般涅槃经》分为两种：一种是由北凉天竺僧人昙无讖译的，大正藏共收录40卷；另一种是宋代沙门慧严等依泥洹经加译的，共36卷。由于证据不足，《大涅槃经》由汉译藏的具体情况有待再考。

另外，仍有一批藏文译经未能找到同名或相似的汉文佛经。如《佛临涅槃智大乘经》10颂、《金刚三摩地经》6卷、《大佛顶九品中抄出魔品》2卷、《圣理趣调伏虚空色忍辱大乘经》11卷，皆未记录译者，也未找到同名汉文佛经，疑名称翻译有出入或信息不实。

2. 显宗论典

显宗论典中由汉文译出的有8种，具体情况如下所示。

《金刚经释》5卷，未记录译者，亦未找到同名汉文佛经。《金刚经》是《金刚般若波罗蜜经》的略称，而关于此经的著疏和释本众多，目前已知信息较少，因此汉文原本尚待考证。

《解深密经广释》，74卷。布顿记载此经由汉族亲教师圆泽著，桂译师曲珠（法成）译。但汉文佛经未找到同名佛经，且汉文大藏经中没有以“圆泽”为作者或译者的佛经。汉文佛经中出现的“圆泽”是唐代僧人，能通晓三生，与隐士李源深交，均以佛教故事“圆泽、李源二人同游峨眉山”的典故在佛经中出现。汉文大藏经中与布顿记载最为相似的一部经典为唐代僧人圆测撰写的《解深密经疏》，共9卷。现代学者旺多在《管·法成对汉藏佛经翻译的重大贡献》一文中对法成进行考证，提出其由汉译藏佛经中包含圆测的《解深密经疏》，亦可证实是经名与译者翻译误差。^[7]布顿记载的另一本名字相似的由汉文译出的佛经《解深密经大疏》（9卷），未记录译者，也未找到同名佛经。

《妙法莲华经释》，僧伽林轨范师伊杂勒（地亲）著，20卷，未找到同名汉文佛经，也未找到名为伊杂勒（地亲）的僧人，疑为翻译有出入或信息不实。《如来藏庄严论》，汉地亲教师益西多杰（智金刚）著；《禅定书》（3卷）轨范师毗底达玛达惹著，情况同上。

《楞伽经广释》40卷，《楞伽经释》760颂，二者均未记录译者且都没有找到同名汉文佛经。旺多在研究桂·曲珠的文章中列出桂·曲珠的从汉译藏的经典中包括《入楞伽经》和《楞伽阿波多宝经》，与上述二者名字相似。因此，布顿记录的二经疑为桂·曲珠译出。汉文经典中现存《入楞伽经》共10卷，由元魏菩提流志^[8]译出；旺多所说的《楞伽阿波多宝经》疑为大正藏经集部收录的《楞伽阿跋多罗宝经》，共4卷，由刘宋的求那跋陀罗译出。

（二）密宗经论中的汉译宝典

密宗经论中的汉译宝典主要以经为主，共5



种，均由桂·曲珠（法成）译出。具体情况如下。

《不空绢索十地陀罗尼》，布顿记载其汉文经名为《不空绢索神变真言经十地真言品》，经过检索，此处应是指汉文佛经《不空胃索神变真言经》的第18卷的十地真言品，收于大正藏密教部，由唐朝法师菩提流志译。

《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》同名汉文佛经收于大正藏密教部，共一卷，由唐朝僧人伽梵达摩译出。《观自在如意轮心要陀罗尼》，汉文经名《如意轮陀罗尼经》（240颂），唐朝僧人菩提流志译。

《十一面观音陀罗尼》，布顿记载其汉文经名《佛说十一面观音神咒经》，54颂，经查阅汉文经名应为《佛说十一面观世音神咒经》，由北周时期译师耶舍崛多译出。另一部为《十一面观音心咒》，汉文经名《十一面神咒心经》，由玄奘译出。

三、藏经中汉译宝典整理状况浅析

经统计，布顿梳理的由汉文译出的佛经共26种，其中显宗经论21种，密宗经论5种。显宗经论占绝大多数，这与汉地所传的佛经中密教类经典较少相关。译者方面，桂·曲珠在藏汉经典互通方面贡献巨大。除他以外，只有桑炯、伯则二人有记录，其余佛经均未记录译者。这也体现从事的译经僧在历史记载中并不多见。布顿大师所整理的佛经目录中，由汉译藏的经典在总占比上来说只是少数，藏地佛教更主要的还是受印度的影响，但布顿大师所整理的汉译宝典也向我们展示了唐朝时期汉地佛教曾对藏地佛教有一定的影响。

以上26部经论中明确记载的有11部是由桂·曲珠（法成）译出，另有两本疑似由其译出。

汉文大藏经中并没有关于此人的记载。经过笔者考证，桂·曲珠亦被称为“管·法成”、“郭·法成”、“吴法成”等，是唐代著名的高僧及翻译家。旺多指出在20世纪初已经有学者开始对桂·曲珠进行研究，如陈寅恪、日本上山大峻、陈尧等人都对法成有过研究^[9]。旺多认为桂·曲珠生于后藏地区的一户大户人家，是公元8-9世纪精通梵、藏、汉等多种语言的著名译经大师，主要活跃于敦煌地区。当时敦煌被吐蕃统治，使得敦煌避免了会昌灭佛的磨难，从而成为当时的佛教文化中心，这为汉地佛教传播到藏地奠定了基础与条件。旺多整理了法成的译作，共30余种，将其作品分为以下几个部分：由汉译藏、由藏译汉、由梵译汉、由梵译藏、于阗文译藏、汉文集录以及藏文著述。其中从汉文译出的藏文佛经共19种，上文中提及的大多包含在内，但经名稍有出入。除此以外，还涵盖了其余不在布顿大师目录里的几部佛经，如《大宝积经披甲庄严会第七》、《大宝积经佛为阿难说出胎会第十三》、《大宝积经净信童女会第四十》、《佛说是非时经》等。

以上佛经中有12种由汉译藏的佛经未能找到相对应的汉文本，信息真伪未定；其余14种能找到与之相似或基本信息一致、基本上可以确信的汉文本。布顿大师的目录无疑有着重要的参考价值，也提供了明确的证据表明历史上汉地佛学对藏地佛学具有一定的影响力。但由汉译藏，再由蒲文成作者将其译成汉文的几次辗转，导致许多经名的表述及作者的名称都有些许偏差，汉藏之间信息难以同步，这对布顿大师恢弘的佛经整理项目的学术价值稍打折扣。由于笔者个人水平有限且不通藏文，难以直接通过藏传佛经对这部分汉译佛经进行对勘与整理。因此，对布顿大

师所整理的汉译宝典尚需要进一步的考证和对勘，以实现汉藏文本信息的基本一致。



参考文献：

- [1]《布顿佛教史》亦译作《佛教史大宝藏论》、《正法生源宝藏》、《布顿教法源流》、《善逝教法史》。本文主要参考汉译本为蒲文成先生的译本。
- [2]李冀诚：《西藏佛教夏鲁派祖师布顿大师及其著述》，《西藏民族学院学报》，1989年，第4期（总第40期），第34页。
- [3]李冀诚：《西藏佛教夏鲁派祖师布顿大师及其著述》，《西藏民族学院学报》，1989年，第4期（总第40期），第37页。
- [4]法成，亦称之为桂·曲珠、桂·却珠、管·法成、吴·法成等，本文随布顿记载使用桂·曲珠一名，唐朝人，八至九世纪前半期活跃于敦煌的译经僧。
- [5]（唐）智昇撰，《开元释教录》，CBETA2016，T2154.no.6.0539b06。
- [6]（元）布顿著，蒲文成译：《布顿佛教史》，兰州：甘肃民族出版社，2007年，第151页。
- [7]旺多：《管·法成对汉藏佛经翻译的重大贡献》，《宗教学研究》，2010年，第2期，第135页。
- [8]菩提流志，亦译作菩提流支，北印度人，大乘瑜伽系佛教学者，于元魏永平元年（508年）来到洛阳译经弘法。
- [9]旺多：《管·法成对汉藏佛经翻译的重大贡献》，《宗教学研究》，2010年，第2期，第134页。



佛 禅 诗 话

张培锋

小序

余欲撰《佛禅诗话》有年矣，乃取古来涉佛谈禅诗作，吟讽把玩之余，或评说、或赏析、或考订，出之以浅近文言，略以时代先后为次，择引用诗句之一二为目。非吾好古炫博，实以诗话文体简明平易，要言不烦，品诗谈禅者非此不办。数年间，仅得百余则，盖知古人“为己之学”远难于、亦远胜于今日之“为人之学”也。至于隐于行墨之间者，尤待知音云尔。

禅栖不废诗

徐寅《雅道机要》：“夫诗者，儒中之禅也，一言契道，万古咸知”。释元净《次韵参寥寄少游》：

岩栖木石已皤然，交旧何人慰眼前。
素与昼公心印合，每思秦子意珠圆。
当年步月来幽谷，挂杖穿云冒夕烟。
台阁山林本无异，故应文字不离禅。

苏轼曾录此诗，并于此诗后题跋曰：“辨才作此诗年八十一矣，平生不学作诗，如风吹水，自成纹理，而参寥与吾辈诗，乃如巧人织绣耳。”（《东坡全集补遗·书后五百六首》，或以为此诗为苏轼所作，误。）有自愧不如之叹，“平生不学作诗”而臻诗之高品，盖在参禅功夫耶？《鹤林玉露》乙编卷二：“大抵古人好诗，在人如何看，在人把做什么用。如‘水流心不竞，云在意俱迟’，‘野色更无山隔断，天光直与水相通’，‘乐意相关禽对语，生香不断树交花’等句，只把做景物看亦可，把做道理看，其中亦尽有可玩索处。大抵看诗，要胸次玲珑活络。”谭元春《谭友夏合集》卷六《奏记蔡清宪》：“窃以为梅花妙物，生心发政，寂悟冥想，大道不远。明公以佛作诗，而春以诗作佛，则大小之别，浅深之候，莫可强耳。”钱锺书《谈艺录》（中华书局版）第104页引述之，而谓钟、谭论诗，“每不深而强视为深，可解而故说为不可解，皆以诗句作禅家接引话头参也。”“皆不特以禅说诗，并以读诗为参

禅。于禅或可藉以证悟，而于诗则谬以千里。”举例如《古诗归》卷二《伯牙水仙操·序》曰：“学琴三年，精神寂寞”；谭评曰：“大道妙艺，无精神不可，然精神有用不著处。寂寞字微矣微矣。”《序》又曰：“刺船而去”；谭评曰：“大指点。”《序》又曰：“伯牙心悲，延颈四望”；钟评曰：“禅机”，又评曰：“到此光景，才是精神真寂寞处，难言难言。”《序》曰：“仰天叹曰：先生将移我情”；钟评曰：“悟矣。伯牙大悟头，立地成佛，毕从精神寂寞来。将字妙，顿渐二义俱有。”《操》曰：“移形素兮蓬莱山”；谭评曰：“七字悟头。”又钟总评曰：“古人技艺，各有神化，皆以道情禅观对之。”窃谓钟、谭此类读诗法，未可厚非，实吾国古诗大用之一端，苏轼所谓“每逢佳处辄参禅”，钟、谭特标举而成系统耳。其理即钱先生翻译白瑞蒙《诗醇》第二千零六十则：“诗之感通于神秘之感，皆精微秘密，洞鉴深隐，知不可知者，见不可见者，觉不可觉者。如宗教之能通神格天，发而为先知预言也。”（《谈艺录》第270页）皎然《酬崔侍御见赠》：

买得东山后，逢君小隐时。
五湖游不厌，柏署迹如遗。
市隐何妨道，禅栖不废诗。
与君为此说，长破小乘疑。

可见唐代诗僧正以“禅栖不废诗”为区分大小乘之依据，又堪称中国诗僧之“大乘宣言”也。窃谓“禅栖不废诗”与白居易《新昌新居书事四十韵》之“语默不妨禅”堪称绝对。而齐己《喻吟》所谓“吟疲即坐禅”又明学诗学禅可以相辅相成之旨，三句诗可鼎足并立也。龚自珍《破戒草》：

亦是三生影，同听一杵钟。
挑灯人海外，拔剑梦魂中。
雪色檐恩怨，诗声破苦空。
明朝客盈座，谁信去年踪？

“诗声破苦空”一句，可断章取义，为“以诗学佛”之宗旨者，可乎？

打乖非是要安吟

刘衍文先生《雕虫诗话》卷一录白居易《读禅经》诗云：

须知诸相皆非相，若住无余却有余。
言下忘言一时了，梦中说梦两重虚。
空花岂得兼求果，阳焰如何更觅鱼。
摄动是禅禅是动，不禅不动即徐徐。

又录程颢《和邵尧夫打乖吟》云：

打乖非是要安吟，道大方能混世尘。
陋巷一生颜氏乐，清风千古伯夷贫。
客求墨妙多携卷，天为诗豪剩借春。
尽把笑谈亲俗子，德容犹足畏乡人。

并引纪昀《瀛奎律髓》之批云：“竟是偈颂，何以为诗？”云云，以为“此二诗，一言禅机，一谈儒理，皆是永嘉诗风之历史重演，不足以言哲理之诗也。”窃谓此论有失公允。白、程二诗不可以一般所谓“诗意”方之，必于格物致知之中、禅定寂默之际，方能体会其妙，陆游所谓“工夫在诗外”是也。《庶斋老学丛谈》卷中引张栻之语谓：“诗人之诗也，可惜不禁咀嚼。”或问其故，曰：“非学者之诗。学者诗，读着似质，却有无限滋味，涵泳愈久，愈觉深长。”余深服其理。若道者之诗，似较学者之诗更耐玩味。拾得诗辩白曰：“我诗也是诗，有人唤作偈。诗偈总一般，读时须子细。”余戏改其语为：“我偈也是诗，有人不满意。诗偈总一般，读时须勿泥”。谢榛《四溟诗话》卷一：“诗有可解，不可解，不必解，若水月镜花，勿泥其迹可也。”范仲淹《范文正公别集》卷四《十六罗汉因果识见颂序》谓：“方知尘世中有无边圣法，大藏内有遗落宝文。”余戏改其言谓：“方知歌诗中有无边圣法，佛偈内有遗落宝文。”

家有寒山诗，胜汝看经卷

刘禹锡《秋日过鸿举法师寺院便送归江陵并引》：“梵言沙门，犹华言去欲也，能离欲，则



摄影 / 阿哲

方寸地虚，虚而万景入，入必有泄，乃形乎词，词妙而深者，必倚于声律。故自近古而降，释子以诗名闻于世者相踵焉。因定而得境，故攸然以清；由慧而遣词，故粹然以丽，信祥林之花萼，而戒河之珠玑耳。”王梵志诗曰：“家有梵志诗，生死免入狱”；寒山诗谓：“若能会我诗，真是如来母”；拾得诗云：“家有寒山诗，胜汝看经卷。”皆足为佛家“以诗说法”张目矣。《竹坡诗话》载：“聪闻复，钱塘人，以诗见称于东坡先生……东坡伴钱塘时，聪方为行童试经。坡谓坐客言，此子虽少，善作诗，近参寥子作昏字韵诗，可令和之。聪和篇立成，云：‘千点乱山横紫翠，一钩新月挂黄昏。’坡大称赏，言不减唐人，因笑曰：‘不须念经也做得一个和尚。’是年，聪始为僧。”袁枚《随园诗话》卷十六：“余在广东新会县，见憨山大师塔院，闻其弟子道恒，为人作佛事，诵诗不诵经。和王修微女子《乐府》云：‘剥去莲房莲子冷，一颗打过鸳鸯颈。鸳鸯颈是睡时交，

一颗留待鸳鸯醒。’殊有古趣。”此真不念经而可做和尚者也。

四 半偈已能消万事

《大般涅槃经》卷十四：“我住雪山，天帝释为试我，变其身为罗刹，说过去佛所说半偈：‘诸行无常，是生灭法。’我于尔时闻半偈，心生欢喜，四顾唯见罗刹。乃言：‘善哉大士！若能说余半偈，吾终身为汝弟子。’罗刹云：‘我今实饥，不能说。’我即告曰：‘但汝说之，我当以身奉大士。’罗刹于是说后半偈：‘生灭灭已，寂灭为乐。’我闻此偈已，于若石、若壁、若树、若道、书写此偈，即时升高树上投身于地，尔时罗刹复帝释形，接取吾身。”培锋按，雪山大士舍全身以求半偈，极言佛法语句之珍贵也。盖前两句只言生灭法而未明解脱道，既知吾身为生灭之躯，则何惜舍之而求涅槃大道，故舍身之行已示悟道，则后半偈之得，如水到渠成，不待外求矣。且一历耳根，永为道种，是“半偈”虽少，俨彰佛法之全体，故用之以示佛法之精深微妙也。如石溪心月《墨梅——题序》所谓：“丛林以偈颂为禅悦余味者，盖黄梅有曰：‘此偈亦未见性。’法眼有曰：此颂可续吾宗。’此皆因语而识人也。往往禅宴之暇，一歌一咏，以淘汰业识，疏通性源，亦未敢彷彿单明之旨。否则错砉言句，滋培道根，其损益又从而可知？学者不可不审。”诗如郎士元《题精舍寺》：“月在上方诸品静，僧持半偈万缘空。”耿漳《题童子寺》：“半偈留何处，全身弃此中。”李端《赠衡岳隐禅师》：“半偈传初尽，群生意未回。”羊士谔《郡斋读经》：“半偈莲生水，幽香桂满炉。”喻皃《一公房》：“岚霏燃香夕，容听半偈还。”司空图《与伏牛长老偈》：“长绳不见系空虚，半偈传心亦未疏。推倒我山无一事，莫将文字缚真如。”吴融《禅院弈棋偶题》：“半偈已能消万事，一枰兼得了残阳。”李纲《许崧老赋三友篇》：“从来心地法，半偈已觉繁。”陈献章《得伦长官诗疑其果于游而未可以游次韵复之》：“何处与君谈半偈，玉台留

作济人舟。”袁中道《月印上人书杂华为作歌》：“一言半偈岂轻闻，前人为法已殷勤。”钱谦益《奉常王烟客先生见示西田园记寄题十二绝句》：“还向右丞参半偈，水穷云起坐行时。”等等。传佛之弟子周利槃陀伽资性鲁钝，惟诵半偈，证罗汉果，益知半偈之贵也。古之崇佛者作诗，每有拈偈之想，宜哉。

五 禅病诗魔俱辟易

白居易《闲吟》：

自从苦学空门法，销尽平生种种心。
唯有诗魔降未得，每逢风月一闲吟。

《醉吟》：

酒狂又引诗魔发，日午悲吟到日西。

李中《赠致仕沈彬郎中》：

自言婚嫁毕，尘事不关心。
老去诗魔在，春来酒病深。

刘禹锡《春日书怀·寄东洛白二十二杨八二庶子》：

曾向空门学坐禅，如今万事尽忘筌。
眼前名利同春梦，醉里风情敌少年。
野草芳菲红锦地，游丝撩乱碧罗天。
心知洛下闲才子，不作诗魔即酒颠。

齐己《寄郑谷郎中》：“还应笑我降心外，惹得诗魔助佛魔”。又《自勉》：“分受诗魔役，宁容俗态牵”。“诗魔”盖成文人诗僧喜吟诵、乐绮语之藉口，其他俗缘皆可割舍，唯此魔最难敌。叹此者固多习佛者，然历代每写此境，似明知故犯而又无可奈何。宋元人如章甫《与北山长老》：

数间破屋城南街，坐卧一榻心如灰。
现身幻化本无住，疾病问渠何自来。
剥啄谁欤破幽寂，道人定起北山北。
齿冰骨玉两高寒，禅病诗魔俱辟易。
我倦欲眠君且归，篮舆入郭知何时。

贫家客来无准拟，为君时供难苏水。

赵蕃《幽居即事八首》：

世事不关幽事，睡魔可伏诗魔。
隐几灰心南郭，无言示病维摩。

契嵩《钱湖草堂沙门惟晤次韵上》：

雪满西山春未归，泉声冻咽鸟声稀。
静观眼境人间渺，驱逐诗魔天外飞。
一饱每将松作饭，大寒重换纸为衣。
我怜诗是君家事，更约论心极细微。

张养浩《翠阴亭落成自和三首之二》：“无奈诗魔未易降，顿兵坚壁鹤华邦。”丁鹤年《逃禅室解嘲》：“周妻何肉俱无累，只有诗魔老未降。”袁宏道《闲居杂题》：“酒障诗魔都不减，何尝参得老庞禅？”代有其人，知此魔果难降矣。近代夏莲居士，汇集《大乘无量寿经》，禅教兼通，净业精纯，作《净语》一集，诗风清雅，其《卜居示儿》亦叹：

蒲团坐破乾坤小，佛号持纯妄念单。
刹那诗魔妨净课，应知结习断除难。

六 高僧吟兴苦

《永乐大典》卷之五千八百三十九有《唐高僧诗》云：

一片又一片，等闲苔面红。
不能延数日，开亦是春风。
公子歌声歇，诗人眼界空。
遥思故山下，经雨两三丛。

培锋按，此为唐僧修睦《落花》诗，今见《唐诗纪事》卷七十六、《全唐诗》卷八百四十卷。修睦之诗乃典型僧诗，如《睡起作》云：

长空秋雨歇，睡起觉精神。
看水看山坐，无名无利身。
偈吟诸祖意，茶碾去年春。
此外谁相识，孤云到砌频。

皆清新可喜。杨士奇《文渊阁书目》录《唐

高僧诗》一部一册，注曰“阙”，盖明时已佚耶？又《永乐大典》卷之九百二载马虚中（臻）《霞外集》有《读唐僧诗》：

高僧吟兴苦，吹万各秋声。
着物鬼难测，为容人尽惊。
力回千古意，气逼五言城。
输与无心者，轻轻道得成。

以诗体论僧人，颇值表彰。《元诗选·初集·壬集》收《霞外集》一卷，却未录此诗。小传谓“臻字志道，别号虚中，少慕陶贞白之为人，著道士服，隐于西湖之滨”云云，盖为全真派道士耶？

又释可朋者，五代以诗而闻名之僧也。《全唐诗话》、《唐诗纪事》皆载：“可朋，丹陵人。少与卢延让为风雅之交，有诗千余篇，号《玉垒集》。曾题《洞庭诗》曰：‘水涵天影阔，山拔地形高。’《赠友人》曰：‘来多不似客，坐久却垂帘。’欧阳炯以此比孟郊贾岛。言其好饮酒，贫无以偿酒债。故时嘲之。可朋自号醉髡。《赠方干诗》云：‘月里岂无攀桂分，湖中刚爱钓鱼休。’《杜甫旧居》云：‘伤心尽日有啼鸟，独步残春空落花。’《寄齐己》云：‘虽陪北楚三千客，多话东林十八贤。’有诗僧读洪州滕王阁诗，谓守者：‘诗总不佳，何不除却？’守曰：‘僧能佳乎？’即吟曰：‘洪州太白方，积翠满空苍。万古遮新月，半江无夕阳。’守异之。然南方浮图能诗者多矣，予尝见可朋诗云：‘虹收千嶂雨，潮落半江天。’又云：‘诗因试客分题僻，棋为饶人下著低。’不减古人。”

七 诗有二宗

唐人诗分南、北二宗之说首见遍照金刚《文镜秘府论》，略谓：“荀孟传于司马迁，迁传于贾谊。谊谪居长沙，遂不得志，风土既殊，迁逐怨上，属物比兴，少于风雅。复有骚人之作，皆有怨刺，失于本宗。乃知司马迁为北宗，贾生为南宗，从此分焉。”钱钟书《中国诗与中国画》一文评曰：“这位日本和尚居然讲司马迁而连《史记》都没看，不知道有《屈原贾生列传》，但他

也显然道听途说，拣得了唐人的一些谈屑。”（《七缀集》第8页，上海古籍出版社本。）或谓文中“司马迁”当为“屈原”之讹，所言有理。卢盛江谓：“王昌龄之旨本在论文意，于文学的历史变迁传承本无意深究，故难免讹误，不足为凭。”（卢盛江《文镜秘府汇校汇考》第1292页，中华书局）传为贾岛所作《二南密旨》谓：“宗者总也。言宗则始南北二宗也。南宗一句含理，北宗二句显意。”所举之例，皆如吃语，百思莫解。《二南密旨》篇末竟有“以上一十五门，不可妄传”之语，殆真以诗密为禅密耶？释虚中《流类手鉴》谓：“诗有二宗：第四句见题是南宗，第八句见题是北宗”之说，虽论之甚简，尚能言之成理，启人诗思，特补杜诗二例以张目焉。杜甫《咏怀古迹》第二首：

摇落深知宋玉悲，风流儒雅亦吾师。
怅望千秋一洒泪，萧条异代不同时。
江山故宅空文藻，云雨荒台岂梦思。
最是楚宫俱泯灭，舟人指点到今疑。

乃第四句见题，可当“南宗”之品。黄生评此诗谓：“前半怀宋玉，所以悼屈原，悼屈原者，所以自悼也。后半抑楚王，所以扬宋玉，扬宋玉者，亦所以自扬也。”《咏怀古迹》第四首：

蜀主窥吴幸三峡，崩年亦在永安宫。
翠华想像空山里，玉殿虚无野寺中。
古庙杉松巢水鹤，岁时伏腊走村翁。
武侯祠屋常邻近，一体君臣祭祀同。

则第八句见题，可归“北宗”一类。朱瀚评此诗谓：“先主崩于白帝城，其立庙宜也。武侯祠自在沔阳，而此处亦为立祠，实以君臣一体之故，陪享正合典礼，见后主不允臣民之请为阙失矣。”细味黄、朱二人之品评，可断曰：先见题者为南宗，为顿；后见题者为北宗，为渐，或可证“南宗”、“北宗”之别矣。

作者：南开大学文学院教授



韩愈辟佛与佛教“非韩”论

文 孔凡曦

韩愈的《谏迎佛骨表》公然反对唐宪宗事佛。与前人相比，韩愈尝试从理论上破斥佛老，回归儒家的伦理之道，建立儒家的道统说，重建儒家的正统地位。作为中唐排佛的代言人，韩愈高举辟佛的大旗，但是其道论以及推崇《孟子》等观点都与佛教有着千丝万缕的关系。韩愈的辟佛思想也引发了佛教界的“非韩”思潮。文章立足于韩愈的排佛思想，从儒佛互动的角度，探究儒佛之间的交互影响。

韩愈（768年—824年），字退之，河南河阳人，祖籍河北昌黎，世称韩昌黎。唐德宗贞元八年（792）进士，曾任宣武及宁武节度使判官，贞元末升任监察御史。唐宪宗时，因随裴度平定淮西，升刑部侍郎。后上表谏迎佛骨，贬为潮州刺史。唐穆宗时，任国子监祭酒，兵部、吏部侍郎。韩愈是著名的散文家，是唐代古文运动的领袖。其文章主要收集在《昌黎先生集》。而韩愈的辟佛思想主要集中在《道论》、《与孟尚书书》、《论佛骨表》等文章中。

韩愈生活在安史之乱以后的中唐时期，安史之乱是唐王朝由盛转衰的重要转折点。政治上，中央政府逐渐失去了对地方藩镇的控制力，地方割据现象严重，皇权与地方割据势力矛盾重重。由于连年的战乱和豪强地主的土地兼并，大量农民背井离乡，流离失所，土地兼并导致均田制无法再推行，经济上也是危机四伏。思想文化上，“中国思想学术发展到隋唐，出现了鼎盛的局面，儒学、经学、佛学和道学等都获得了充分的发展，同时也出现了许多与以往不同的特点。隋唐思想文化中一个令人瞩目的重要特点就是佛教兴盛为标志的儒佛道三教鼎立。”^[1]唐朝皇帝顺应了这一趋势，大体实行三教并行政策，利用儒学来维系现实的封建宗法制度，因为各自爱好及需要，对佛、道二教的不同利用。唐高宗李渊强调三教并行，但是更尊崇道家、道教；唐太宗李世民，以儒家思想为主，理性对待三教；武则天时期更重视佛道义理发展。帝王对佛道的不同态度虽不是佛道兴衰的惟一原因，但对佛道二教发

展的影响毕竟是巨大的。

◆ 韩愈辟佛思想

韩愈在《论佛骨表》《与孟尚书》《原道》等文中都明确表示了他“尊儒排佛老”的基本立场。

1. 从政治经济的实际功效排佛

唐统治者的三教并行的政策，大大促进了佛教的发展。佛教宗派林立，各宗派纷纷创立自己的理论系统，佛教义理日趋完备。其中，寺院经济也得到了空前的发展，出现“十分天下之财而佛有七八”（《旧唐书·辛替否传》）的现象。最初，唐朝从法律层面承认寺院经济存在的合法性。不少信奉佛教的官僚和地主，把大量的土地和财物布施给寺院以求福德。寺院的田产不断增多，加之寺院享有免除租赋等特权，导致寺院经济不断膨胀。僧人有免服兵役的特权，导致“丁



摄影 / 阿哲

皆出家，兵悉入道”（《新唐书·李峤传》）的现象，佛教的发展，从一定程度来说，对国家的财政税收与稳定兵源带来了冲击。韩愈深刻地意识到了这一矛盾，在《送灵师》中说“佛法入中国，尔来六百年。齐民逃赋役，高士著幽禅。官吏不之制，纷纷听其然。耕桑日失棫，朝署时遗贤。”

元和十四年(819)，唐宪宗把陕西凤翔法门寺所藏的佛骨，迎到宫中供养了三天，并下令各寺庙轮流供养佛骨。针对这一事件，韩愈上奏《谏迎佛骨表》，公然反对唐宪宗事佛。韩愈从历代事佛帝王的王朝盛衰来检验佛教的实际功效，得出佛教不足事的结论。“明帝时，始有佛法，明帝在位才十八年耳。其后乱亡相继，运祚不长。宋、齐、梁、陈、元魏已下，事佛渐谨，年代尤促。惟梁武帝在位四十八年，前后三度舍身施佛，宗庙之祭，不用牲牢，昼日一食，止于菜果；其后竟为侯景所逼，饿死台城，国亦寻灭。事佛求福，乃更得祸。由此观之，佛不足事，亦可知矣！”韩愈列举了各朝的盛衰之史实以及梁武帝奉佛反得祸的实例来论证“事佛求福”的虚妄。^[2]

2. 从华夷之辨，礼法制度排佛

韩愈以华夷之辨申明佛教不符合中国国情。“夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情。”^[3]韩愈指出佛教不合民族传统和先王礼法。最后，韩愈指出奉佛有违高祖之志，是伤风败俗之事。

针对佛教追求出世解脱和道家寻求清净无为的最终目标，韩愈指出儒家圣人“教之以相生养之道”，并对君、臣、民的职务作了清晰的界定。“是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝、作器皿、通货财，以事其上者也。君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，民不出粟米麻丝、作器皿、通货财，以事其上，则诛。今其法曰：‘必弃而君臣，去而父子，禁而相声相养之道。以求其所谓清净寂灭者。’”^[4]韩愈批判佛老背离

了儒家圣人的“生养之道”，背弃了君臣夫子之间的礼法。

在韩愈之前，排佛思想就已经提出，如狄仁杰、李峤、辛替否、傅奕等。但焚毁佛骨的主张却是由韩愈首发，韩愈的《谏迎佛骨表》中大胆而激烈的言辞震惊朝野，触怒了唐宪宗。宪宗欲将韩愈处以死罪，后经群臣劝谏，宪宗免除了韩愈的死罪，但被贬为潮州刺史。

汤用彤先生指出，“韩公虽代表一时反佛之潮流，而以其纯为文人，率乏理论上之建设，不能推陈出新，取佛教势力而代之也，此则其不逮宋儒远矣。”^[5]与宋儒相比，韩愈确实在理论上建设不足，但是“韩愈之所以不同于前人，乃在于企图建立一套完整的与佛教道教相对抗的理论体系，这个理论体系虽极简陋，但已粗具轮廓。《原道》《原性》《原鬼》《原毁》这四篇体例相同的论著，可说是他所要建立的这个理论体系的论纲。”^[6]韩愈已经开始尝试理论建构，虽然不能完全超越佛教道教的理论体系，但却开启了道学发展的新篇章。

3. 复兴儒学

① 以仁义为核心的伦理之道

韩愈的道论以排佛老为目的。韩愈认为，儒家之道与佛老之道的区别在于儒家重视仁义思想。“博爱之谓仁，行而宜之谓义；由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。”^[7]韩愈把仁解释为博爱，义即行为得当。在韩愈看来，遵仁从义就是道，德是人本身先天具有的，不需要经过后天外在条件促成。“仁与义为定名，道与德为虚位。故道有君子小人，而德有凶有吉。”^[8]韩愈强调道与德为“虚位”，“‘道’与‘德’这两个范畴是佛、道、儒三者所共同使用的范畴，但三者所赋予这两个范畴的涵义各不相同，释氏有自己的‘道’，老子也有自己的‘道德’……因此，作为哲学范畴来说，‘道’与‘德’为虚位；但‘仁’‘义’则是儒家所固有的用语，佛道二者都摒而不取或鄙薄之，因此，‘仁’与‘义’

为定名。”^[9]“老子之小仁义，非毁之也，其见者小也。坐井而观天，曰天小者，非天小也。”^[10]韩愈所反对的老子之说，实际上“既不是先秦的道家，也不是流行于汉初的黄老之学，而是魏晋玄学。”^[11]

② 儒家之道的具体内容

韩愈对儒家之道的具体内容进行了界定。“其文，《诗》《书》《易》《春秋》；其法，礼、乐、刑、政；其民，士、农、工、贾；其位，君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇；其服，麻丝；其居，宫室；其食，粟米、果蔬、鱼肉。其为道易明，而其为教易行也。是故以之为己，则顺而祥；以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当。是故生则得其情，死则尽其常，郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨。曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。”^[12]韩愈从文、法、民、位、食物等，把儒家仁义之道具体化，指出与佛老的不同。

③ “道”之统论

韩愈提出了道统说，证明儒家仁义之道的传授之渊源。“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。”^[13]由尧、舜、禹、汤、文武、周公、孔子、孟子。孟子之后道统失传，韩愈把荀子和杨雄排除在道统之外，特别推崇孟子，“向无孟氏，则皆服左衽而言侏离矣：故愈尝推尊孟氏，以为功不在禹下者，为此也。”^[14]韩愈认为孟子的功劳不在禹之下，肯定了孟子拒杨墨，树立儒家正统的贡献。

韩愈道论的目的是辟佛老，韩愈抓住了儒教与佛老的不同，以儒家的仁义之道区别于佛老之道。强调儒家积极入世精神，重视对为人、为政等方面加以区别，以道统论保证仁义之道的正统和延续。

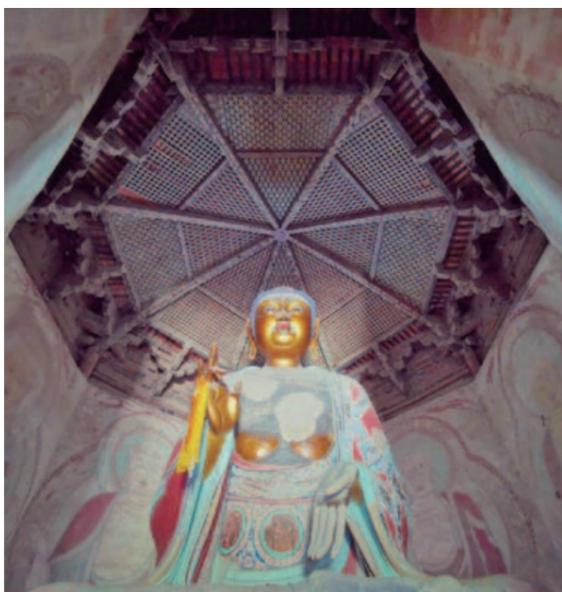
二 佛教对韩愈辟佛思想的回应

韩愈的辟佛思想引起了很大的反响，韩愈成为“排佛”的代言人。北宋的许多文人士大夫，如欧阳修、石介、孙复、李觏等纷纷“师韩”排佛。“尊儒排佛”的思潮，也引发了佛教的回击、反抗，佛教出现了“非韩”的思潮。《明觉禅师语录》《潭津文集》《佛祖统纪》《佛祖历代通载》《释氏稽古略》《性善恶论》《禅林疏语考证》等，对韩愈排佛思想作出了不同程度的回应和反击。本文主要以契嵩^[15]的《潭津文集》、志磐^[16]的《佛祖统纪》为主，对“非韩”思想加以梳理。

1. 韩愈求法事迹与公案

在以上很多禅师语录中，佛教人士把韩愈上奏《谏迎佛骨表》以及与大颠的交往演变为韩愈求佛悟道的事迹。《明觉禅师语录》《佛祖统纪》记载：“唐宪宗迎舍利，现五色光。百辟俱贺，惟韩愈端立。帝问：‘百僚皆贺，卿为甚不贺？’愈曰：‘臣曾看经来，光佛非青黄赤白等相，此是神龙荷助之光。帝云：‘作么生是佛光？’代云：‘陛下高垂天鉴。’”^[17]这里把韩愈上奏唐宪宗《谏迎佛骨表》的政治事件，演变为参禅悟道之事。明了什么是佛光成为悟道关键，雪窦重显借韩愈之事，还给出了答案。

韩愈见大颠的事迹，也演变为韩愈向大颠求法，大颠慈悲引导的事迹。《佛祖统纪》记载：“韩愈至潮州，闻大颠师之名。请入郡问道留旬日，后祀神至海上。登灵山造其居，问师如何是道。师良久，愈罔措，时三平义忠为侍者。乃击禅床三下，师云：‘作么？’三平云：‘先以定动后以慧拔。’愈大喜曰：‘和尚门风高峻。’愈于侍者边得个入处。一日问师春秋多少，师提起数珠云：‘会么？’答云：‘不会。’师云：‘昼夜一百八。’愈罔措，明日再造门首。”^[18]这里对大颠和韩愈的对话有详细的记载，但在《与孟尚书书》中，韩愈并未记载这些对话，有可能是后人杜撰出来的。把韩愈上奏《谏迎佛骨表》以及与大颠的交往演变为韩愈求佛悟道的事迹，



摄影 / 阿哲

目的在于讽刺韩愈表里不一，表面排佛，实际上却“阳奉阴违”。

2. 破《谏迎佛骨表》

志磐对《谏迎佛骨表》提出了反击。首先，志磐对韩愈提到的佛法的实际功效问题以及梁武帝事佛但最终被侯景所逼饿死台城的例子进行了破斥。“上古俗厚故治，后世俗薄故乱。周孔以仁义为前驱，佛以真道为救世，皆所以易薄俗也。国祚修短系之定命，非佛法之可咎。梁武是住世四果圣人，临终尚修斋戒，当时史臣不足以知，故言‘索蜜荷荷’而崩。退之创为饿死台城之言，甚为褻渎，后世君子勿用此论”^[19]志磐把治与乱归咎于俗之厚薄，他指出国运的盛衰自有因缘定数，佛法并不是国家短命的原因。关于梁武帝之死存有争议，志磐认为史臣对此记载有误，韩愈的说法是道听途说，不足为信。其次，对韩愈提出的华夷之辨也提出了质疑。“佛大圣人，降中天竺国。如此方乃天竺之东境边方，岂当以中天为夷？一大藏此皆先佛之道，岂非法言？坏色袈裟，出世标格，岂非法服？行法王法，故君不得而臣，为出家士，故父不得而子。然于忠孝之道，所以报君与亲者。非世俗区区能

比。”^[20]志磐对韩愈的华夷之分的标准表示怀疑，他认为释迦牟尼出生在中天竺国，以天竺为中的话，中国就是夷。释迦牟尼舍弃王位、离开父母妻儿，出家修行，普度众生，其中也有忠孝，佛教的忠孝并非仅仅局限于世俗的忠孝之事。

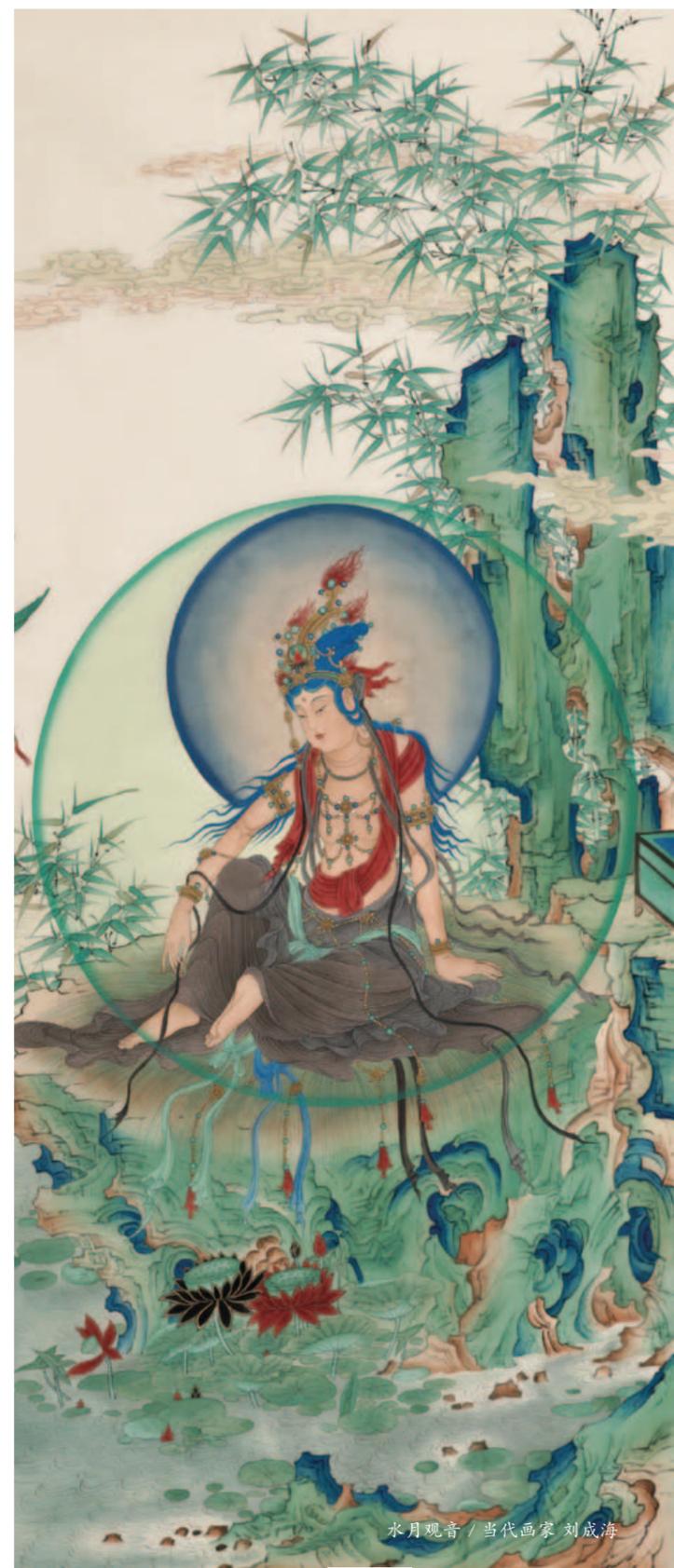
3. 借他人之口批韩愈

① 柳宗元批韩愈

与韩愈高举反佛老的大旗不同，同时代的柳宗元认为，佛老皆有可取之处。他强调以儒家为主，吸收佛老之长。志磐引用了柳宗元在《送僧浩初序》批韩愈的话。

柳宗元送沙门浩初序曰：“儒者韩退之与予善……浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合，诚乐之。其于性情爽然，不与孔子异道。退之好儒，未能过杨子，杨子之书，于庄、墨、申、韩皆有取焉。浮图者，反不及庄、墨、申、韩之怪僻险贼耶？”^[21]柳宗元认为，佛教有些观点往往与儒家的《易》、《论语》相符合，佛教的性情观也不违背孔子之道。柳宗元斥责韩愈不及杨子，杨子尚不斥庄、墨之怪险，韩愈却斥责浮图之广大。

志磐肯定了柳宗元斥责韩愈排佛的言论，但是对柳宗元将浮屠之言与《易》、《论语》相合的观点进一步加以辨明。“柳子谓浮屠之言与《易》《论语》合。《易》《语》，世间言教，岂足以知佛道之极际？曰：浩初以子厚儒生，未可语以深妙，故以《易》《论语》要义比况之，俾其易领耳。柳子既有所发，故复欲以此警退之之不逮。非从《易》《论语》中说，则儒人未易领也，然子厚自此卒能优入此宗。故其《送元举序》云：佛之道大而多容。《无姓碑》云：绍承本统以顺中道。《送重巽师序》云：吾自幼学佛，求其道三十年，吾独有得焉，此未可以《易》《论语》裁量之也。呜呼！退之之斥佛，非柳子不足以责。今以浩初序章句以释之，将以广柳子之能



水月观音 / 当代画家 刘威海

言也。”^[22]志磐强调佛教博大精深，并非《易》《论语》所能概括。柳宗元之所以有以上观点，是因为僧浩因材施教，用《易》《论语》的观点来格义佛教要义，引导柳宗元入佛门。而从《送元举序》《送重巽师序》中可以看出，柳宗元确实对佛教义理有体悟。由此，柳宗元看到韩愈辟佛思想的不足。最后，志磐发出了韩愈排佛，非柳宗元不足以斥责的感叹，借柳宗元批判韩愈。

② 宋孝宗批韩愈

《佛祖统纪》引用了宋孝宗反驳韩愈的《道论》的一段话。“朕观韩愈《原道论》，谓佛法相混三教相绌，未有能辨之者……何则释氏穷性命外形骸，于世事了不相关？又何与礼乐仁义者哉？然犹立戒曰：不杀、不婬、不盗、不妄语、不饮酒。夫不杀，仁也；不婬，礼也；不盗，义也；不妄语，信也；不饮酒，智也。此与仲尼又何远乎？固失其理……曰：以佛修心，以道养生，以儒治世，斯可也。其唯圣人为能同之，不可不论也。”^[23]宋孝宗赞同佛教把五戒与五常相比附的观点，不杀生就是仁爱；不邪婬即守礼；不偷盗合义；不妄语就是守信；不喝酒就是有智慧。从修心、养生、治世三个层面，强调三教各有所长，不可偏废。志磐引用宋孝宗批韩愈的话，意在指出韩愈的辟佛论忽略了佛儒之间相通之处。

4. “引儒非韩”

契嵩的“非韩”大部分是从儒者的角度引用儒家典籍经义对韩愈论说展开的驳斥辨析。《非韩》《原教》《劝书》等篇章都有批评韩愈的言论。

契嵩以中庸之道来批评韩愈的道论和人性论。“始视韩子《原道》止以仁义为道德，谓韩子如此当绝不识儒之道德也……夫中庸诚明者，真圣贤道德仁义百行之根源也。如此，韩子固亦知有中庸诚明之道德，《原道》何故弃之而不言也？”（《非韩·二》）韩愈的《原道》仅讲仁义，并未发挥《中庸》的诚明之道德。韩愈道论体系

尚不完备。“《中庸》曰：‘喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。’是亦备见乎情性之分矣。呜呼！古圣人其言情性如此之效白，而后世不遵，竞务异而苟为其说。虽欲求异乎佛老，殊不识大悖其师之言，而乱乎圣人之道也。”（《非韩·三》）契嵩指出，韩愈的“性三品”说，以区别于佛老为目的，但是却忽略了《中庸》所讲的“性”与“情”有“未发”和“已发”的区别，而把“性”与“情”相混同。契嵩援儒入释，用儒家的《中庸》驳斥韩愈的道论和心性观点，提升了“非韩”的理论水平和说服力。

三 小结

韩愈是中唐排佛的重要代表，但其排佛思想与佛教有着千丝万缕的关系。韩愈之所以能够成为“排佛”的代言人，一方面，韩愈的排佛观点鲜明，比同时代的柳宗元、李翱等士人都更彻底、更激进；另一方面，相比于前人，韩愈尝试从理论上破斥佛老，回归儒家的伦理之道，建立儒家的道统观，重树儒学的正统之位。宋明理学家继承和发展了韩愈的道统说，经过宋明理学家完善，儒家之外的各种思潮统统被列入异端邪说，儒家独尊的地位得以重新确立。冯友兰指出“真可为宋明道学家先驱之人，当推韩愈。”^[24]佛教的“非韩”思潮引起了佛教界的回击和反抗，从最初的事迹改造、杜撰，到以佛教义理对韩愈言论加以破斥，再到借他人之力批判韩愈，最后“援儒非韩”。在这一思潮中佛教“非韩”的理论深度不断加深，在“非韩”的运动中，佛教也进一步加强了对佛儒义理的融合贯通。

通过对儒佛交互影响下的韩愈排佛与佛教“非韩”论的探究，我们可以进一步反思当下如何应对中西不同文化之间以及文化内部的冲突和融合问题。首先，面对文化冲突，要有开放的心态。不能为了回避冲突和矛盾，而固步自封。应

该学习韩愈和“非韩”的佛教人士直面矛盾的态度和勇气。其次，对于不同的文化要同情地理解。韩愈由于太过于强调儒佛的不同，限制了其理论学说的建构，他的“性三品”说虽然回归孔子之道，但无法与佛教严密的心性理论体系相抗衡。契嵩深入到儒家思想核心，用中庸之道批判韩愈，不仅拓展了理论深度，而且为儒佛的融通发展开辟了新思路。最后，要立足于中国优秀传统文化之所长，从韩愈到宋明理学的发展，都以儒家之道为立足点，对佛老进行批判和吸收。以此为鉴，只有立足于中华文化的根源，充分发挥中华文化的优势，对于西方取其精华，去其糟粕，才能实现文化复兴。



作者：西北大学中国思想文化研究所

参考文献：

- [1] 参洪修平：《中国儒佛道三教关系研究》，中国社会科学出版社，2011年版，第239页。
- [2]（唐）韩愈著；马其昶校注：《韩昌黎文集校注》下册，上海：上海古籍出版社，2018年版，第722页。
- [3]（唐）韩愈著；马其昶校注：《韩昌黎文集校注》下册，上海：上海古籍出版社，2018年版，第723页。
- [4]（唐）韩愈著；马其昶校注：《韩昌黎文集校注》上册，上海：上海古籍出版社，2018年版，第20页。
- [5] 汤用彤：《隋唐佛教史稿》（现代佛学大系26），台北：弥勒出版社，1984年版，第35页。
- [6] 侯外庐主编：《中国思想通史》，第四卷上册，北京：人民出版社，1959年版，第331页。
- [7]（唐）韩愈著；马其昶校注：《韩昌黎文集校注》上册，上海：上海古籍出版社，2018年版，第17页。
- [8]（唐）韩愈著；马其昶校注：《韩昌黎文集校注》上册，上海：上海古籍出版社，2018年版，第17页。
- [9] 侯外庐主编：《中国思想通史》，第四卷上册，北京：人民出版社，1959年版，第332页。
- [10]（唐）韩愈著；马其昶校注：《韩昌黎文集校注》上册，上海：上海古籍出版社，2018年版，第18页。
- [11] 沈善洪，王凤贤：《中国伦理思想史》，北京：人

民出版社，2005年版，第213页。

[12]（唐）韩愈著；马其昶校注：《韩昌黎文集校注》上册，上海：上海古籍出版社，2018年版，第22-23页。

[13]（唐）韩愈著；马其昶校注：《韩昌黎文集校注》上册，上海：上海古籍出版社，2018年版，第23页。

[14]（唐）韩愈著；马其昶校注：《韩昌黎文集校注》上册，上海：上海古籍出版社，2018年版，第251页。

[15] 契嵩（公元1007--1072年），俗姓李，字仲灵，自号潜子，出生于藤津。庆历间（公元1045年前后）居杭州灵隐寺。皇祐间（公元1051年前后）入京师，两作万言书上之，仁宗赐号明教大师。契嵩博通内典，作《原教》、《孝论》与当时辟佛者相抗，有《铎津文集》传于世。

[16] 志磐（生卒年不详），号大石，南宋末年禅宗、天台宗僧，佛教史家，著有《佛祖统纪》。

[17]《明觉禅师语录》第四卷；（宋）志磐撰；释道法校注：《佛祖统纪校注》下册，上海：上海古籍出版社，2012年版，第973页。

[18]（宋）志磐撰；释道法校注：《佛祖统纪校注》下册，上海：上海古籍出版社，2012年版，第973页。

[19]（宋）志磐撰；释道法校注：《佛祖统纪校注》下册，上海：上海古籍出版社，2012年版，第972页。

[20]（宋）志磐撰；释道法校注：《佛祖统纪校注》下册，上海：上海古籍出版社，2012年版，第972页。

[21]（宋）志磐撰；释道法校注：《佛祖统纪校注》下册，上海：上海古籍出版社，2012年版，第975-976页。

[22]（宋）志磐撰；释道法校注：《佛祖统纪校注》下册，上海：上海古籍出版社，2012年版，第977-978页。

[23]（宋）志磐撰；释道法校注：《佛祖统纪校注》下册，上海：上海古籍出版社，2012年版，第1139页。

[24] 冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，第153页。

南北传禅法梗概（一）

文 亦真



禅本为音译词“禅那”的简称，梵文为dhyana。禅那的本义是“静虑、思维修”，即将心专注于某一特定对象，在极致寂静的状态之下，进行清晰详密的思维。在佛法中，内心的专注又叫作“止”，专注而有相当的延续性即是“定”；思维过程中的清晰详密叫作“观”，清晰详密又符合正理的思维抉择即是“慧”。所以，佛教认为真正符合佛法的禅定是止观双运、定慧圆融。

在释迦牟尼佛的一代教法之中，佛陀拥有圆满智慧，所以能够极具善巧地针对不同的根机，传授各具特点的禅定方法，如数息观、不净观、念佛观、百八三昧等等，引导学者获得如实的利益。佛陀入灭之后，各种禅定方法随着佛教在世界的流传，早已普遍融入各个佛教流派，又呈现

出不同的形式与样貌。至今，南传巴利语系佛教以内观禅修著称于世，北传汉语系佛教的禅宗更是最为著名。

佛教南传和北传，乃至藏传的区别，是由于佛教在世界不同地域的传承，受不同的语言、民俗等等因素所影响，再加上其他很多复杂因素所致。曾经的学者只需要依照其遇到的某种禅修理路，依之精进修学便可获得如实的功德。如今，全球一体化、获取资讯信息高度便捷，学者可以足不出户就获得南传或北传的禅定教导信息。而某些属于心理学或者文化艺术等方面的机构组织，以某种“禅”为名所传布的一些方法，无论其是否有借鉴某种佛教禅修方法，都足以使人眼花缭乱，难辨真伪。这种现实情况，既可谓千载难得的机遇，又可谓巨古难逢的困扰：学者

面对如此纷纭的禅修学说，究竟应该如何抉择，如何坚持依之修行，当实修陷入某种困境又如何调理应对呢？

首先，如果发心是学佛教所传、通向解脱的禅法，就应该对于非佛教所传的、属于心理学或文化艺术等方面的所有“禅”，保持敬而远之的态度。其次，如果真正的誓愿是学习佛教的禅修，也有时间与精力，可以使用这样的方法：收集各大语系佛教各自流传史上的禅学流派资料，包括其思想特点与变化的全部信息，然后将这些材料进行罗列对比研究，清晰地勾勒出来以一个全面的禅修方法、思想特点、变化发展的脉络表格。这样能从知识理论上全盘把握佛教禅修理路，然后再依之实修体验，即便实修中遇到任何困境，也能够很好地解决。但是，这种以学术研究为基础的修学方式并不适于所有佛教禅定修学者。佛教禅定修学者并非一定要成为禅学专家之后才能来实际修行。只要有一个诸种禅修理路梗概，以及某种清晰详密的禅修方法，修学者便能精进禅修而获得功德了。

三大语系总体的禅修理路梗概，是笔者的向往。藏传佛教的禅修对于现在的笔者来说，虽知格鲁派一系的禅修方法受印度佛教擅长法相唯识学的瑜伽行派影响很深，但藏传佛教中其他教派的禅修思想与方法就力所不及了。所以，有关藏传佛教的禅修只能有待将来再行补充。传佛教、北传佛教的各种禅修派别的禅修理路概述，及其各自禅修的方法与特色，便是本文所致力之处。当然，这种文字描述依旧只是禅修的“标月之指”，真实的禅修受用还必须经由此文字指示的方向，精进实践乃能获得。

一 南传巴利语系佛教的内观禅

南传巴利语系佛教又被称为南传上座部佛教，简称南传佛教，是指现今流传于斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝等东南亚国家，以及中国云南省傣族地区的佛教。之所以名为“南传”

佛教，是因为这一系佛教流派是在公元前三世纪阿育王时期，由阿育王的儿子摩哂陀长老率领的弘法使团，从印度向南传播到斯里兰卡，然后以斯里兰卡为中心发展起来的佛教。之所以名为“上座部”佛教，是因为摩哂陀所传承的佛教思想属于印度早期部派佛教中的分别说系上座部。

佛陀入灭后一百年左右，印度佛教发展分裂为上座部与大众部两系，其中上座部思想偏向于全然保留原始教规。至佛灭后两百多年的阿育王时代，阿育王笃信佛教，敦请上座目犍连子帝须为座主，举行了佛教三藏的第三次结集。经典结集之后，组成了很多弘法团向世界各地弘扬佛法，传法至斯里兰卡的摩哂陀率领的团队即是其中之一。最初，摩哂陀在斯里兰卡弘扬的三藏经典即是第三次结集的三藏经典，采用的方式仍然是记诵。后来，长老们认同了只依赖部分人记诵的方法来保存经典是一件非常冒险的事，于是在公元前一世纪（公元前29年），在斯里兰卡中部马特列地区的阿卢寺举行了一次三藏结集（南传佛教第四次结集），并用巴利文将三藏典籍于贝叶之上书写成文以便保存。这是佛教经典的第一次笔之于书，对后来上座部佛教长期流传有着决定性的作用。上座部佛教以斯里兰卡为中心发展壮大，逐步弘传到缅甸、泰国等地，并产生了重要影响。值得特别指出的是，缅甸于公元1871年和公元1954—1956年，分别举行的南传佛教第五次和第六次三藏结集，对巴利文三藏进行了非常严密地校勘。尽最大力度保持原始部派佛教的思想与修行方式，正是南传佛教的最大特色。

在物质文明高度发达的今天，南传佛教依旧保留着托钵乞食、住阿兰若、安居自恣等简单朴素的原始佛教乞食制生活，并且最大限度地保留着三藏圣典的原始风貌，这是多么难能可贵。所以，近年来，南传佛教广泛地传布于世界，其淳朴的原始佛教思想引起了世界的重视并产生了深远影响。尤其是南传佛教保留的内观禅修方法在心理学界已被广泛地应用于心理治疗，是跨越佛教信仰界产生的积极影响。

近年来，南传佛教的禅修方法也开始传入中国大陆，为禅修爱好者与佛法研修者提供了弥足珍贵的指导与参考资料。

1. 南传佛教内观禅修概述

“内观禅修”其实只是南传佛教禅修方法的一个代称，而不能仅仅从“内观”或“观”一词上来理解南传佛教禅修方法。因为，南传佛教的禅修方法包含了“止”和“观”两部分，如果认为南传佛教禅修方法仅仅只是“内观”的方法，是有失偏颇的。但在现实中，“内观禅修”这个称呼确实指代的是所有南传佛教禅修方法，这是因为近代以来南传佛教中偏重“观”的禅修方法较为流行，故而给一般人留下了“南传佛教禅修就是内观”的印象。这一点必须在了解南传佛教禅修方法之前得到澄清：真实的南传佛教禅修方法实际上是包含“止”和“观”两部分的。

“止”，梵文为 Samatha，音译为奢摩他，又译为三摩地，义即止息一切思想与思虑，让心专注于一处的状态。南传佛教称之为“止禅”或“寂止禅”，是集中注意力的、平静的、沉着的禅思。它能够灭除烦恼，平静心识，能使人达到绝对的定。“止”的内容主要是四禅八定及其近分定。

“观”，梵文为 vipasyana，音译为毗婆舍那，南传佛教又称之为“观禅”或“内观”，即以正智慧细致观察事理。南传佛教内观禅法的“观”，主要指得证世出世间智慧的十六观智。内观是一种在禅修中向内洞见身心实相的方式，根本来说是对苦空、无常、无我的洞察、觉知与实证。

无论是南传佛教还是汉传佛教，普遍一致认为，“止”是“观”的基础。如果没有将心专注一处的止禅功夫，细致观察事理的内观实际上是无从建立的。止禅的修行，不仅要求身体固定为某个姿势（结跏趺坐、端身正意等等），更要求内心专注在某个特定对象上，摒弃思虑，只是专注再专注。长时间地摒弃妄念，修得心一境性；长时间地专注，修成四禅八定。内观则身体不必

保持某个固定姿势，只需要保持对瞬息万变的事物进行清晰地觉知，以敏锐的洞察力去观察事物的本性，即能生起并证得真实的十六观智。内观的那种敏锐洞察力，确由止禅心志专一的功夫获得。止禅能够平心静虑，让心志专一，与世间凡夫、外道的禅定相通，不过只是压制烦恼暂时不起，并不是真实的智慧。只有内观才能洞见事物的苦空、无常、无我，进而产生真正的智慧，从根本上斩断烦恼。所以“止”是“观”的基础，“观”生起的智慧是“止”的根本目的。所以，在佛教看来，只有内观才别具佛教的思想智慧。

南传佛教的止观禅修方法都是依照巴利文三藏为根本依据展开的，主要有两种路径的区别：第一种是先修行止禅证得禅定功夫，然后进一步修行内观，可以称为先止后观。这主要依照《清净道论》为根本典据。第二种是以“一切时处保持正知正念”的平等舍心，培养专注力达到近行定，其未纯熟禅定功夫就直接修行观禅，可以称为以观为止、止观并进。这主要依照《大念处经》为根本典据。

迄今为止弘传至中国大陆的各个南传佛教内观禅修派别，都是按照以上两个路径加以偏重阐释而来。以下，就现今流传于中国大陆的各种南传佛教内观禅修流派给予一个简要介绍。

2. 南传佛教内观禅修的主要派别介绍

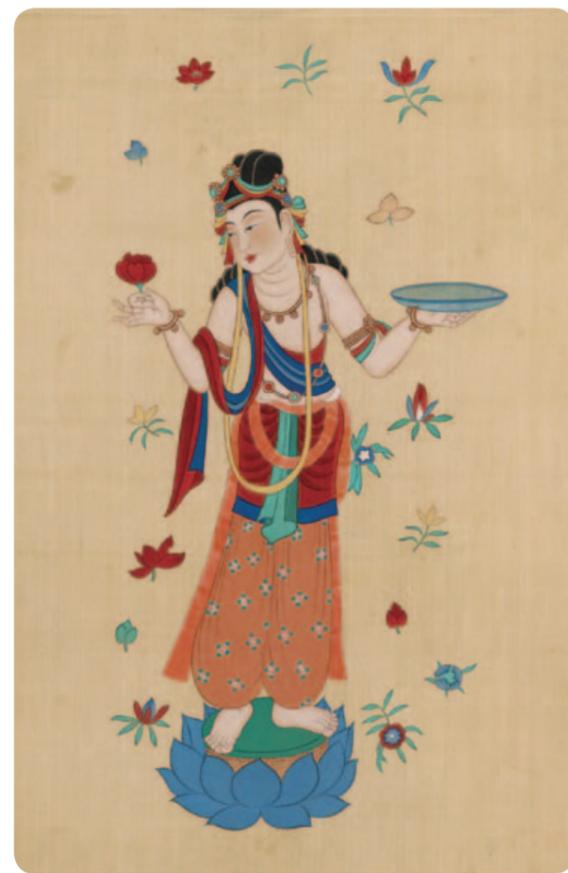
① 马哈西的内观禅法

马哈西长老（1904—1982）毕生精研学修上座部佛教义理，是南传佛教近代一位非常有成就的大师。1929年，马哈西在毛淡棉地区的唐渊伽寺教导佛法时，开始深入研究《大念处经》及其注释。1932年，马哈西得遇阿罗汉替隆尊者的弟子明贡禅师，在明贡禅师的引导带领下，马哈西开始深入禅修实践。这期间，马哈西曾近四个月静默不语也不睡眠。精进禅修一年左右，马哈西证得圆满的十六观智。1940

年，马哈西获得缅甸政府颁予“最高巴利佛学博士”头衔。1947年，马哈西应缅甸政府总理之请，主持仰光耶克塔内观禅修中心教授佛法与内观禅修。1954年—1956年，缅甸政府举行南传佛教第六次结集，马哈西长老被委以重任，即相当于初次结集中大迦叶的角色，并担任三藏经典最后的审订人。1957年，马哈西长老获得缅甸政府封赠“最高大哲士”的荣誉头衔。马哈西长老在禅修方面重要的指导性著作，并翻译为汉语的有《内观基础》《毗婆舍那讲记》《内观禅修：基本和进阶练习》《实用内观练习》等。马哈西长老对南传佛教教义与内观禅法有非常重要的影响，被誉为二十世纪时期缅甸乃至整个南传佛教中最重要的禅师之一。

马哈西所教授的禅法，以《大念处经》为根本依据，不强调一定得有奢摩他（止禅）的基础，才能进行毗婆舍那（观禅）。对于身体姿势而言，只要脊柱保持在自然放松、端正平直的状态之下，无论单跏趺坐还是双跏趺坐，甚至是一般坐姿都可以。其用心特点是，尽量将注意力和观察力放在呼吸时腹部的起伏上，觉知腹部起，则知其起，觉知腹部的伏，则知其伏。若间或有妄念，则觉知其妄念。如果昏沉欲睡，则让心多次反复更换觉知处，例如觉知吸气、吐气、腹部起、腹部伏、酸疼处等等。对于禅修过程中产生麻胀酸疼等感受的处理，马哈西禅法也强调去觉知它：忍一忍，观察一下，再坚持，实在坚持不了就稍微换个姿势缓缓，继续觉知观察。马哈西禅法正是这样以通过觉知观察腹部起伏为主，修行四界分别观，从而引发正念与观智。

时至今日，马哈西的弟子比较著名的有班迪达尊者（著作《就在今生》）、恰必禅师（著作《毗婆舍那禅修讲记》），班迪达的弟子卡玛兰迪禅师，以及马哈西曾主持的耶克塔内观禅修中心与其弟子们建立的诸多禅修中心，仍在积极传扬马哈西禅法。马哈西禅法广为盛行于世界佛教界，并已跨越佛教，被欧美身心医学界引用为辅助疗法，推广应用到多种身、心疾病的临床治疗与预防上。



琉璃观音 / 当代画家 刘成海

② 葛印卡的内观禅法

葛印卡老师（1924—2013）是缅甸政府封赠“伟大正法炬旗”称号、缅甸僧团国家中心执行部门封赠“摩诃优婆塞”称号的在家禅修导师。虽然祖籍在印度，葛印卡却在缅甸出生成长。1955年，葛印卡师从乌巴庆老师学修内观禅法。精修十四年后，葛印卡于1969年回到印度弘扬内观禅法。其后，葛印卡以印度为中心向全世界推广十日内观禅修法，对印度、欧美等国家各个阶层的人士产生了深远影响。葛印卡在禅修方面的经典著作是《内观介绍》《内观十日课程开示》《四念处课程开示集要》等等。

葛印卡本着解脱之道是普遍性的、无宗派性的观念，强调平常人的普通生活都是内观禅修的道场，强调生活的内观禅修艺术。因此，葛印卡禅法广泛吸引了各种背景人士的关注和参与，包括不同宗教信仰的人群、无宗教信仰的人群、哲



南海观音 / 当代画家 刘成海

学信奉者，以及世界各地人士。葛印卡所传的内观禅修标准课程方式，即十日之内，学员必须待在课程学修场地全程参与，严格按照作息时间表与学修内容进行学修。学员之间须在前几天保持禁语，并在禅修开始之前受持斋戒。十日课程的初期，以观呼吸入手，以便较快地集中心念。在专注于呼吸的过程中，学员还会接受八正道的教导以树立人生正见。学员在获得一定的集中心念能力之后，便是内观禅修的真正内容。内观的方法，简单来说就是按顺序反复观照全身，身体每一个部位的任何感受都要清楚地觉知，不要欣喜

坚持于愉悦，也不要厌弃逃离于疼痛，只是平等地对待任何感受。观照身体部位的顺序也不能错乱。在这个过程中，体验四念处（身受心法）的真相，同时也通过导师的教导，了解或有机会体证四谛、五蕴等佛教基础教理的意蕴。十日内观禅修的最后，学员会在导师的带领下积极思考并讨论如何将内观禅修运用在日常的生活之中，且学员随自愿真正皈依三宝。

葛印卡的内观禅修方法与思想来自另一位在家禅修大师乌巴庆。乌巴庆（1899—1971）是一位很有名望与能量的在家人，一方面他是缅甸政府高级公务人员，另一方面他积极从事内观禅修的教学指导。正是由于乌巴庆的特殊身份与经历，致使其所传授的内观禅法有非常明显的积极入世态度。乌巴庆善于运用直接、密集的方法，强调实用性，而不局限于禅修理论的建立与阐述。这种思想也使得乌巴庆在教授内观禅修时，大多用自己的话阐述个人禅修经验与感悟，而并非严格以南传佛教教义术语进行阐释。所以，在很多佛教人士看来，乌巴庆内观禅修体系中所使用的一些佛教术语很不准确。其在禅修思想与方法方面，更侧重于现实生活的实用性，则实实在在产生了很大的正面影响，并得到了其弟子葛印卡的完整继承与发扬。

乌巴庆的禅修导师是铁吉老师，铁吉的禅修导师是雷迪尊者，但是乌巴庆的禅修特色已经与雷迪有很大的不同。雷迪（1846—1923）是十九至二十世纪时期缅甸僧人中一位学修兼善的大师。雷迪曾参与南传佛教第五次经典结集，深研巴利文三藏经典，并且兼通印度吠陀典籍。其著述《哲学关系》由英国巴利圣典学会出版之后，使其获得了国际佛教团体的肯定。雷迪一生共有七十六部巴利文与缅甸文著作，可谓著作等身。印度政府于1911年特赠雷迪“首席大智者”头衔。对于内观禅修的推动，雷迪特别强调调观，并强调以四念处中的受念处入手。雷迪依据巴利文三藏以及《清净道论》，完整地建立并阐释了他的内观禅修次第体系，即先通过四界分别观，来修

行色业处，然后再修名业处；之后修行缘起法，再观照名色法的无常、苦、无我。这对后来缅甸的内观禅修发展产生了深远影响。雷迪的禅修著作有《阿罗汉的足迹：三十七道品导引手册》。

雷迪的弟子中有一位名叫铁吉的在家弟子，后来成为缅甸非常著名的在家禅修导师，他也是乌巴庆的禅修老师。但是，铁吉与乌巴庆在禅修风格上，逐渐与雷迪不同。雷迪的南传佛教佛学义理扎实稳固，其所教授的内观禅修方法是依照巴利文三藏建立的完整体系，乌巴庆的禅修风格不甚注重禅修体系的建立与阐述，而是依据自己的经验感受直接描述。

可以说，正是经由铁吉、乌巴庆与葛印卡三代禅修大师对雷迪所建立的内观禅修体系深入发展，葛印卡内观禅修体系才能如此契合当前全世界不同人士的机宜，从而产生了世界性的深远影响。

③ 帕奥的内观禅法

帕奥禅师1934年生于缅甸中南部，十岁出家，十六岁开始在中多位老师的教导下学习巴利语三藏圣典。经过十多年研习经教，他于1964年（30岁）开始转向禅修实践。接下来的十七年时间，帕奥依据巴利圣典及其相关注疏，深入研究禅修理论，并配合止观实践，同时兼修头陀行。1981年，帕奥主持帕奥禅林并成为该寺的第三任主持，正式开始对外传授禅法。由于帕奥禅法严谨的学修次第，致使帕奥禅法越来越受人重视，影响也越来越大。至今世界各地仍有很多人到缅甸帕奥禅林学修帕奥禅法，很多国家和地区也相继建立了多个帕奥禅修中心。帕奥的主要禅修著作有《正念之道》《如实知见》《入出息念》《观察缘起》《禅修入门与次第》《突破止观》等等。帕奥的弟子中，弘扬帕奥禅法着力甚勤的有玛欣德禅师、吉祥禅师、本雅难陀禅师等等。

帕奥所授禅法，严格依照巴利三藏及其注疏，特别是《清净道论》。依照《清净道论》中三学、七清净及十六智观的渐进次第，帕奥禅法坚持让学禅者必须以受持相应的戒律为定、慧的基础，

在修习定、慧之前必须持戒清净。在修行定（止禅）的部分，视学禅者个人的根机，由“安那般那念”（观呼吸）或“四界分别观”入门，遍修入禅的四十业处，证得色、无色界四禅八定。之后，以名色业处、缘起、相、味、现起与足处等证入毗婆舍那（观禅），从见清净开始终达智见清净（慧），现见涅槃。帕奥禅法的整个禅修体系的特色，是将南传佛教的教理与禅修实践紧密结合，系统严谨，次第清晰，目标明确。来自巴利三藏圣典的帕奥禅修理论既是禅修实践的指南，又是检验禅修的标准。学禅者在禅修过程中，证入何种禅定、达到哪一个阶段，甚至证悟何种果位，禅修者自己都能了然于心。

帕奥禅法在缅甸的种种内观禅派系之中可谓异军突起，近年来影响越来越大。在禅法传承上，虽然没有明确的证据说明帕奥与雷迪之间有传承关系，但帕奥禅法的次第性与雷迪所传的禅法有很高的相似度。与以马哈西禅法为代表侧重观禅的各派内观禅体系相比，帕奥禅法严格先止后观的特色，可谓独树一帜、特点鲜明。也正因如此，很多人对帕奥禅法有偏见，引起了关于帕奥禅法的诸多争议，甚至毁谤。

作者：成都文殊院法师



受戒之行

文 周立

摄影 / 妙音

今早醒来，一觉睡到天光，一时有些恍惚，前几天凌晨 3:30 揉着惺忪睡眼晕头转向地起床洗漱的日子恍若前世梦中，我本能地想再赖会儿床，但随着脑子渐渐清醒，一骨碌爬起身来。我要趁着那些感受还清晰，把它们记下来。



初到

一个月前，偶然在朋友圈中看到宝光寺传居士菩萨戒的通知，一直想去受戒的我当下就决定报名，于是电话联系，问清时间和所需材料，去宝光寺报了名。在 4 号刚结束体验营活动后，浑身酸痛且睡眠不足，想到后天开始还要整整一周的早起晚睡，顿时有点犹豫。转念一想，机缘易逝，于是心一横，收拾好行李上路了。

报到后，领了胸牌，被安排到念佛堂。宝光寺本来计划 300 人受戒，最终接收了 500 多人。禅堂大通铺已满员，我被安排到新增的住宿点——念佛堂。我的床铺左边是西方三圣，昼夜常明，右边紧挨着弥勒菩萨，殊胜庄严。自从了

解一些唯识学后，对弥勒菩萨感觉分外亲近，如今就睡在菩萨脚边，心中自然十分欢喜。

此次传戒持续 6 天，5 月 11 日正式传戒。寮房门口贴着每日流程，前面几天依次为请师、教授礼佛、过堂、穿袍搭衣，传三皈五戒、八关斋戒、羯磨忏悔等活动。每天早晨 3:30 起床，4:50 集合早课，21:00 养息。

听管理寮房的义工师兄说，这次来受戒的大部分是老年人，最大的九十多岁，七十多岁都算年轻的。有的老人刚手术完也坚持要来，流着泪请求着报了名；有的拄着拐杖，颤颤巍巍却一步不离地跟随在队伍中。

天气降温又阴雨连绵，夜晚要睡在草席上，如果起夜去厕所则要冒雨走到附近的公厕，并且除了那里的两个水龙头，没有更多的洗漱设备。但是一位老菩萨说，求戒就是要吃苦的。



烦恼

傍晚第一次集合，500 多人，场面相当热闹，

特别是老太太们，聊得热火朝天不亦乐乎，师父们屡次大声提醒都无济于事，而且这样的场面一直延续到最后一天。而我也第一次与这么多老人近距离接触，感触相当深刻。

大殿请师的时候很多人挤到中间去看，我恰好边上就挡住了几位。这时对面有位老菩萨也马上挺身而出表情严肃地挡住身后的人，我向她投以心领神会的感恩一笑。突然她的朋友直接从她身后冲出来拿出手机对大殿中央的师父们不停拍照，我赶紧眼神提醒，那位老菩萨却对我点头赔笑，挡着身后的人，却由着她朋友举着手机站在面前，直看得我目瞪口呆。

还是在大殿，师父说西单行进的纪律不如东单，一位老菩萨马上大声说：“那是带队领头的带得不好！”师父没听到，她后面的师兄马上摇手让她止语，她理直气壮地说：“我就是要说！就是她的错！错了就是要说出来！要不带着大家还得错！”

还听到师父讲过的两位老菩萨，在寺院见到一位十来岁刚出家的年轻师父，其中一个犹豫着问：“师父……啊……师兄？”旁边一个不屑地打断：“这么小，什么师兄啊，师弟！”

还有一次，大众对面而立，我身后的师兄突然凑过来说：“你背后有几根头发，我帮你捏起来。”我还没阻止，她就嗖嗖在我背后捏了几下，然后伸过来一只手说：“给，拿着，别掉到大殿上。”无奈的我只好用手捏着几根头发，想了想，只有先揉成团塞口袋了。这时，旁边一位老菩萨默默递过来一个塑料袋，里面还有一团她用过的纸巾，碰了碰我，示意我把头发丢进去。我感激不尽，把头发塞进去，封好袋子，准备递回去，她却一脸不可思议地看着我：“你还给我干什么？收你自己包里啊！”我看了看袋子里她用过的纸巾团，和我那几根几乎看不清的头发，顿时无语……

平时在大殿接电话的，聊天的，抢蒲团的，进门插队推人的，跟师父抢路的，还有在斋堂嫌巡堂师兄打的菜不好的，五十岁嫌弃六十岁

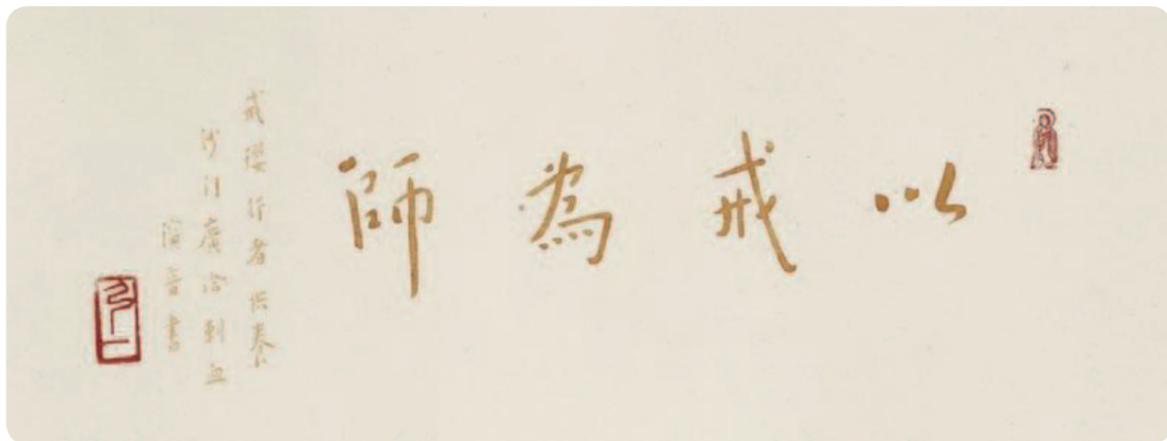
说话多的，六十岁嫌弃七十岁动作慢的……一路寡言的我，默默看着她们在戒堂、大殿、斋堂拍手嬉笑聊天或戳着对方争吵，师父们从苦口婆心讲道理，到严词制止，用尽各种方法，甚至有一位师父忍不住喊得大声了，事后还向大家道歉，但是，收效甚微。仍然能在开始庄严的早课时，手机闹钟也准时开始此起彼伏；仍然能在师父们在大殿主持法事时，前排的自顾自站起身观望，甚至冲到前面拍照，后排的开始不停埋怨指责；仍然能在五观堂敲着碗，催促还没走近的巡堂师兄甚至师父快点加菜；仍然能在发放物资时，一群人挤成一团，对着已经喊哑嗓子的义工不停责难。

我的心中渐渐浮起嫌恶。我敬重那些慈爱的老人、优雅的老人、宽容的老人、智慧的老人，却厌恶这些自私刁蛮、傲慢唠叨、斤斤计较的人。我甚至在心中问：这样的人，怎么可能来受菩萨戒？直到休息时偶然翻到师父的一条朋友圈：有空多思善，无云天自蓝。豁然开朗。

因为我想着她们的恶，于是我的天空乌云密布。能来受菩萨戒，必是有深厚善根，只是我没有发现，却只看到他们不好的一面，徒自增添烦恼。我对这些的反感，也正是因为我的傲慢。

如果他们不够资格受戒，我又何尝有呢？试着换位思考，想象如果面前这个举止不当的人是我，这个刁蛮任性的人是我，这个因为你碰我蒲团我占你座位而争吵不休的人是我，当我老了，行动迟缓，反应迟钝，教了几遍学不会，眼花耳背，还爱唠叨，或者被生活的苦难逼迫得尖酸刻薄斤斤计较，此时的我能对那样的我给予慈悲吗？我又发现，那些老菩萨再闹，师父们总能时不时笑着与他们开玩笑，他们像对待孩子一样对待这些老人，会批评、会管教，但更会包容、会关爱。而我把他们当成年人，并且是应该比我更成熟更理智的成年人，预期过高，故而失望厌恶。

于是，两天的纠结哗一下解开了。在学习穿袍搭衣时，师父要先学会的人去教别人，我临时做了组长教一组老菩萨们，在给她们一一搭好



《以戒为师》——弘一法师

缙衣后，她们开心地对我合十感谢。当他们学会之后我一一赞赏“真不错，一百分”时，一个个又笑得像个孩子。那一刻我发现，他们突然和我印象里那些可爱的老人一样了，尽管有一位正笑得灿烂时又突然转过头对身后的师兄凶巴巴地说：“你踩着缙衣了！”

三 责骂

第三天的黄昏休息时间，我在寺院信步而行，不知怎么就走进供奉宗喀巴大师的殿里，一位师父在这里看殿堂，其中细节不表，只是最后，师父严厉地批评着我：“回去要多读书，深入经藏，才能智慧如海！一本佛经，读十几年都不够。”我想要辩驳，刚开口却又被新一轮责骂打断。当时的我站在殿里，尴尬又不服气，心里满是不平：“我还什么都没说，你劈头盖脸就说不读书，我读的书是不多，但也没你说那么不堪吧？你给我讲的这些我都知道，只不过你是师父，我不跟你吵罢了。”于是转过身气呼呼地站在那里背对着他。师父转身出去了，我继续闷闷地在殿里看墙上的唐卡，看上面画的佛像、菩萨像，看着看着，眼泪就掉下来，不是因为师父的责骂，而是因为我竟然这么愤怒。我一直以为自己是恭敬师父们的，却没想到受到责骂时第一反应竟然是怨愤。我尊重敬佩平日常接触的师

父们，认为他们慈悲、博学、睿智，却轻视了一位看殿堂的师父，如果不是这次的愤怒，我也许一直误以为自己真的尊敬僧宝。擦干泪，师父又进来了，坐在门口继续借着昏暗的光看他手里的《金刚经》，我走过去对他深深礼拜：“感恩师父。”他抬头看着我一笑，继续读书了。

之后的几个小时，心里越发忏悔，晚上的佛事结束后，再次回到那里，跪在已经关闭的殿门前顶礼叩首，深深忏悔自己的傲慢。把自己心里的脏污清洗出去，才能更清净地纳受妙善戒法吧。深深感谢这位师父的责骂，也感谢那些老菩萨们的“刺激”。然而有时我又想，到底是外界给了我们启示，还是我们内心一直在追寻答案和解脱呢？

四 出离

第四天，又有麻烦了。家里小朋友给我电话，告诉我班里发生了一件很严重的事，而老师第一怀疑对象竟然是他！事态严重，甚至有可能被劝退，我再三确认，他坚定地告诉我不是他做的。心乱如麻的我马上联系家人问情况，但说得不清不白。我又马上联系老师，但久久没有回复。我什么也做不了，却也安定不下来，对孩子的牵挂使我坐立不安。我随口把这件事告诉一位已经受戒的师兄，她一改往日温和，坚定地告诉我：“不要去想。关机。安心受戒。有些事情不是非要你

才可以解决。你要想想你受戒是为了什么。”

是啊，我受戒是为了什么呢？一时竟回答不上来。为了我的受戒，可以狠心关机对孩子不管不问吗？为了我自己的修行不管家人，难道就不是自私吗？

那一刻我发现，心里一直最割舍不下的东西，和最信仰的东西，直面相撞，左右为难。出离心？菩提心？荡然无存。我突然发现，这个突发事件不是为了让我思考自己是否自私，而是让我直面了一个事实。

发现这些之后，心反而慢慢平静下来。我给孩子爸爸发信息，商量能否把他第二天一早出差的航班改到晚上，把事情所有处理的决策权都交给他，然后说了句：“明天早上你去学校处理这件事吧。我相信不是他做的，但需要跟老师解释清楚。明天开始我准备关机了。”

然后，关机，睡觉。

五 虔诚

经过几天思想的斗争、心灵的煎熬、寒流的侵袭、困倦的折磨，每晚喝着感冒药入睡，清晨一杯咖啡提神，夜晚穿着外套睡觉，淋着细雨刷牙。也经过几天师父们的开示，早晚课的梵呗，一饭一菜的细嚼慢咽，行住坐卧的语默安然。每天的忏悔，每天的发愿，每天的思索。关机的那天晚上，突然一句话在脑海中跳了出来：“不为自己求安乐，但愿众生得离苦。”神志刹那清明。受戒不是为了自己更高的修行，而是一种甘愿受苦的誓愿。前面开导我的师兄说，受戒后，会出现种种困难，不断考验菩提心是否坚定。但是怕什么？这反而更燃起我的斗志。能力不足可以努力提高，但心愿已定，便再不更改。

这之后，这句话就一遍遍在我脑海中循环往复。受戒前一天忏悔、拜愿，心中异常轻松，仿佛一块石头落了地，仿佛久久悬而未决的难题有了答案。

第六天上午，受戒法会开始。我被分配为打幡领队，走在请师队伍中比较靠前的位置。当踏出几步时，我震撼了。前面长长的走廊两侧，两排花白的头匍匐在地上，至诚顶礼。我当然知道他们是在拜佛，但我的脚就这样从他们头边走过，心中说不出的难过。这些老人，他们或许在生活中的某些举止令人难以接受，但面对佛，他们如此虔诚。他们比我们更真切地懂得老、病和死，他们求解脱的心更迫切也更真实。年轻人喜欢把佛学当清谈，当学问来研究，当情调来品味。老人们却实实在在把佛当作救命稻草，如救头燃。他们可以几十分钟匍匐在地上，可以几个小时地跪拜在佛前，这就是众生求度的心！

六 受戒

在庄严的坛场，我在最边上的角落，听着耳边音箱里清晰洪亮的声音震动着耳膜。闭着眼，我要把这声音刻进阿赖耶识，铸成一颗坚固的种子，生生世世。2019年5月11日上午10:04，受戒完成，焕然重生。



作者：空林研修读书会



放下自我暗示的执念

文 卢海娟

一位老画家画了大半辈子画，可惜一直都不出名，他很希望自己的画能卖出高价钱。

有个精通世故的人给他出主意说，梵高生前只卖出一张油画，死后才身价百倍，艺术品收藏，人们最喜欢的还是艺术家死后流传下来的作品，要想提高画的价钱，就要装出一副不久于人世的样子。

画家很希望自己的画作能在有生之年变成源源不断的金钱，于是四处散布“身体不好”消息。

他很认真地开始装病，说自己已经病得无法拿起画笔。每每见有人来就歪到床上，哆哆嗦嗦地伸出手来给人看，还把大把的药片儿堆到床头柜上，装出病入膏肓的样子。

过了一段时间，他的画作确实受到一些收藏家的注意，画作也陆陆续续卖出去很多，望着越来越鼓的钱包和越来越少的画作，他很高兴也很着急，决定拿起画笔继续创作。可是，他发现自己的身体真的不行了——不但拿画笔的手真的哆嗦不止，从腿脚到头脑也都僵硬不灵便了。

惊恐之下，他勉力恢复晨练，恢复从前的生活节奏，结果摔了一跤，住进了医院，真的一病不起了。

自我暗示，实在是一个可怕的骗局！

人们常用“乌鸦嘴”来形容某人的嘴巴特别可恶，好事说不灵，坏事一说就灵。其实，说的人没有错，错的是那充满了负能量的自己暗示，通常，越怕的事自我暗示越强。我们都有这样的经验，出门时被家人嘱咐“出门开车慢一点，别撞到人”，结果往往真的撞了人；家人嘱咐“走路小心，别摔跤”，却难免会摔跤。越是不想遭遇的越容易遭遇，越是想躲开的越是躲不开，怕什么来什么。这些，便是自我暗示的结果。

自我暗示，就本质上讲，是一种应对外来刺激的抵御意识，这种抵御意识被我们的潜意识反复强调、无限放大，根据“作用力越大，反作用

力也越大”的法则，嘱咐者越是强调，我们的自我暗示就越容易走向它的反面，好心的劝说往往会变成邪恶的咒语，这就好比很多人学自行车时都有过的体验：越想避开什么，偏偏撞上什么——越是加深自我暗示，越容易惹祸。

减肥的人都有个共同的难题：越减越胖，想减哪里，哪里的肉就长得格外快，这是因为你暗示了自己肥，更强调哪些部位更肥，结果那里就在你的暗示下不断长肉。流行病发作时期，越是怕被传染的，越是很快就被传染上。同样，越是挖空思想要挣钱的，越挣不到钱……我们的自我暗示越执着，受到的反噬就越大。

自我暗示是一种执念，是一个肉眼看不见又与我们形影不离的异质世界，他让我们的生活总是南辕北辙，因此，不容小觑。

信心、正见、觉悟是克服负面自我暗示的法门。我们迎刃而解的难题往往不是蓄谋已久的，我们避过的灾难往往不是经过反复推演的。危难之时，总会有神来之笔，不是命有多好，而是信心、正见和觉悟的累积。因为有信心，骑自行车上的我们可以轻松躲过所有的障碍，因为有正见，我们不会跟风减肥，不会不择手段地四处捞钱，生活自然平静安闲，好运自然会找上门来。行得正，坐得直，生命坦坦荡荡，心中没有纠结，意识里没有负累，那些负面暗示便没有了落脚点，没有可攀附的地方，你不执着，不在意，它也就烟一样淡了、散了、最终了无痕迹。

生命是一场修行，在漫漫一生的长途中，我们不断修正自己行为的方式，不断提升精神力量。心存正见，全身充满正能量，人的境界就会更高、胸怀会更广、视野会更广阔。

放下自我暗示的执念，在修养德行的同时，存心养性，成就道德，我们就会远离一切坎坷和厄运。



以欢喜心过生活

文 高华

初春的一个下午，去学琴的路上，红叶李的小花开始凋谢，紫红色的叶子渐渐占据了枝干；垂丝海棠呈现出即将喷薄而出的态势，娇艳的红色呼之欲出；鸢尾花成片开放，蓝紫的花瓣中间托出娇嫩的鹅黄，很少女的感觉……气温不高，但春天真的已经来了。花草树木，飞禽走兽，全都显露出春天的样子，让人莫名地欢喜。于是，见到认识不认识的人都会开心一笑。有人露出惊诧，甚至有人皱眉，但更多的人露出了同样的笑来回应。快乐被彼此感知，并因此给周遭带来愉快和欣悦，一个美好的下午就此展开。虽然这只是凡夫俗子的欢喜心，然而，能给别人连带地带来快乐，不是很好吗？

“欢喜心是一种涵养，能令周围的人都有‘如沐春风’的喜悦感。”不知道在哪里读到的这句话，深以为然。欢喜，其实是佛教术语，梵语 pramudita，巴利语 pamudita。音译波牟提陀。即接于顺情之境而感身心喜悦；亦特指众生听闻佛陀说法或诸佛名号，而心生欢悦，乃至信受奉行。于修行之历程，有各种不同层次之欢喜。欢喜心可以理解为“充满法喜的欢喜心境界”，就是知道自己这样做有什么意义，所以做的时候内心非常欢喜。好比农人春种，看着小苗茁壮成长，心里就充满了希望，很快乐、很有干劲。当然，这并不是要你装疯卖傻，或者强作笑脸，那样并不是真的欢喜。涵养是指人的内在修养。将欢喜心作为一种涵养，当欢喜心升起，不仅可以给自己愉悦，同时能在身边形成快乐的气场，愉人悦己。

欢喜心，好简单的三个字，但包含了太多的



内涵。欢喜是不需要掺杂其他情绪的，是一种简单到极致的快乐。然而，做到谈何容易。红尘中人，早上起早了，公交车等久了，路上塞车了，孩子成绩不理想了，甚至天气不够晴朗，等等等等，所有的不如人意都可能引起不快，生出怨愤的心。一个人的不快，有的时候会象瘟疫蔓延开来。即便只是一张苦脸，也会令你身边相关的所有人，家人、同事、朋友、同学……感到紧张，小心翼翼，进而生出更多的不安。境随心转，空气变得窒息了……这样的经历，许多人应该跟我一样都有吧。大乘教理有云：常生欢喜心。“欢喜者，适悦在心，寂灭为乐也。”这个“欢喜”是个形容词，不是一般理解当中的欢喜，这种欢喜是我们无法想像的，是真心里面的，本来具有的大德，大善。南怀瑾先生在《维摩诘的花雨满天》写到：“你纵然好像是起了欢喜心，只是凡夫的欢喜心，是亲近不了善知识的。在心境中有充满法喜的欢喜心境，才可以随时随地接触善知识、亲近圣贤。”显然，我等凡夫俗子，还在努力修炼的过程中，要达到这样的境界还有漫长的过程。然而，这并

不意味着我们可以放任自己的情绪。祈祷在日常生活小事中多生一些欢喜心，给周遭带来更多的喜悦祥和总是可以做到的。

南怀瑾先生在《维摩诘的花雨满天》写到：“一天到晚看到人家嫌烦，别人看到你也烦死了，脸孔像讨债的冤家，一点喜心都没有，你还能度众生？”时刻保持一颗快乐的心，需要有随遇而安的智慧，有宠辱不惊的从容，不被眼前的境况所左右。不以物喜，不以己悲。呵呵，看起来似乎很难。但其实，只要你随时观照自己的内心，当贪、嗔、痴念动，烦恼生起，积极地以正念应对，以慈悲柔软的心面对世人，用觉醒的智慧打破外境的困扰，久而久之，欢喜心慢慢就自然生成了。如果日常生活、工作中，一举一动都遵循佛法，自己知道自己这样做是对的，是善业，心里自然就会欢喜而安定，面对生活的喜乐与悲苦便多了几分从容与淡定。如此，便可以如林清玄先生所言：以清净心看世界，以欢喜心过生活，以平常心生情味，以柔软心除挂碍。



律宗祖庭净业寺

文 史飞翔



净业寺是中国“佛教八宗”之一“律宗”的祖庭，为唐代樊川八大寺之一。有道是：天下修道，终南为冠。净业寺就位于终南山北麓的凤凰山上。凤凰山山形如凤、地脉眠龙，襟带左右两谷。东沟幽远，茅棚散布。西沟邻近，叠崖耸峙。层峦雀起，壁立千仞，凌空欲坠。最高处为凤凰岭。岭头崇高临涧，览尽诸峰，顾盼山外，回视长安。净业寺雄踞山腰处，坐北朝南，北依悬崖，东对青华山，西临泮峪河，南面阔朗。东有翠微寺，西有西观音寺，北接丰德寺，山口外西北方向有灵感寺，实乃修行之佳地。

净业寺在中国佛教史上享有崇高之地位。净业寺是我国佛教律宗的发源地。《长安古刹提要》载：“律宗之净业寺，犹相宗之慈恩寺也。因一代高僧道宣住终南山，又称为南山宗，今寺为各丛林之冠。”净业寺初创于隋文帝开皇元年（581年）。唐高祖武德七年（624年）高僧道宣在终南山仿掌谷（即今泮峪）修习定慧，所住之地没有水，遂挖地取水，掘地一尺，清泉涌出，因此人们称道宣所住之处为“白泉寺”（即今净业寺）。道宣在此著述立说，筑坛传戒，开创了我国汉传佛教律宗的法脉。律宗后由道宣再传弟子鉴真传到日本，成为日本律宗的始祖。后世研习律经，都以道宣的解释和规定为依据。时至今日，中国





出家僧徒仍以道宣的学说为自己持戒的楷模。

净业寺历时千载，法脉传承、宗风不减，目前是国务院确定的142座汉族地区佛教全国重点寺院之一。终南有大道，净业数第一。净业寺凭借其悠久的历史、深厚的文化、广博的佛法、恢弘的建筑以及优美的自然环境，吸引了无数的香客游人、文人贤士来此参访。我曾数次拜谒净业寺，每次感受都不一样。每一次都是净化，每一次都是洗礼，每一次都是朝圣！

来到净业寺，首先映入眼帘的便是巍峨庄严的山门。净业寺山门由著名建筑大师张锦秋设计，门墙和山墙均由精选的蓝田花岗岩石堆砌而成。石壁瓦脊，翼然向天，典雅古朴，庄重威严。迎面的“依无上觉”题跋出自原中国佛教协会会长赵朴初手笔，字体饱满，笔法遒劲。里面的“净业寺”三字描金匾额则是国学大师南怀瑾先生所题。

欲闻佛法，须进山门。但是，对于净业寺来说，进了山门才是“万里长征第一步”。原因是净业寺建在高高凤凰山上。你得沿着石阶铺成的蜿蜒小路，一阶一阶地徐徐往上爬。一路气喘吁吁，

一路风光无限。雾闭疑无路，云开忽有山。行至水穷处，坐看云起时。当年苏轼游楼观台时曾写下这样的诗句：“剑舞有人通草圣，海山无事化琴工。此台一览秦川小，不待传经意已空。”我在登净业寺的过程中也有“不待传经意已空”的体悟。记得有一年春天，我与书法家陈云龙等人雨中登上净业寺，那种“攀山将磨志，瞰海能忘忧”的感觉，那种“暮色苍茫看劲松，乱云飞渡仍从容”的境界真是终生难忘。

净业寺最能考验人。很多人登净业寺都是半途而废，原因是坚持不下来。倘能坚持，必结善缘。就在你沮丧、绝望，以至于迈不开双腿时，忽得前面传来一声“到了”。那种惊喜，不亚于杜甫那句“剑外忽传收蓟北”。此时立足寺前，苍山远望，云卷云舒，风光秀丽，花开花谢。面临深谷，目极天际。迎风长啸，宠辱皆忘。

净业寺坐北面南。自南而北依次为天王殿、大雄宝殿、五观堂等。天王殿青砖黛瓦，朴素素梁，悬挂“依法护法”匾额和南怀瑾先生所题对联：

“回首依依穷奢极欲歌舞繁华大梦中谁识我；
到此歇歇风清月白梵呗空灵高峰顶上唤迷徒。”

殿内正中供奉的是天官弥勒法身。四周围绕四大天王，造型清俊。天王殿内中央坐像为律宗祖师道宣律师，上悬木匾：“龙华三会”。落款是现今方丈本如法师墨宝。天官弥勒法身后供奉的是韦陀护法菩萨，上悬：“千佛应身”匾。大雄宝殿位于天王殿后，面阔5间，古朴肃穆。殿内正中供奉泥塑释迦牟尼佛和药师佛、弥陀佛三尊庄严法相。东边有文殊菩萨像，西边有道宣律师画像一轴。唐高宗乾封二年（667年），道宣律师在终南山清宫精舍圆寂，弟子为其建舍利塔于寺后峰顶，永作纪念。唐懿宗时（869年），追封宣公谥号，曰“澄照”，塔名“净光”。

作者：著名散文家、西安翻译学院终南学社副秘书长



禅意慈云寺

文 施崇伟



重庆，中国最年轻的直辖市；依长江、嘉陵江的山城地势，而产生了重庆火锅、重庆美女、山城夜景三大名片。

节日期间，网红的重庆人来熙往，广场街头张灯结彩。我没有去朝天门、洪崖洞凑热闹，独寻一处安静地，享受半日的初夏时光。

最美的南滨路上，重庆最自豪的朝天门的对岸，重庆山城那嶙峋的山势之间，一朵“慈云”，护佑这方平安。打开车窗，招惹着阳光与江风；不用加速，慢慢的，我们到了，它来了。其实它一直在那里，始建于唐，复建于清乾隆二十二年（1775），民国16年成形的现有格局，它就在那儿。只是，我多少次从它面前过时，因为匆匆，因为没有今天这番淡然的心情，我忽略了它，它也忽略着我。

原来，人与景，也是相互的。一如时下的人与人。是的，歇下尘劳；是的，放下名利；是的，简单就好。双手合什吧，我们一起，感谢阳光，祈福未来。

站在它的面前，阅读它的身世——慈云寺，现有的格局，是从宁波天童寺应邀来此弘法的云岩法师募资改建而成。系从上海请来的建筑师设计，依山取势，形制合璧中西。当年世局动荡，民生凋敝，交通不便，加之慈云寺所处地块，地形奇特，跌宕起伏，坡坎错杂，迂回折转，于此艰难的环境中扩建寺宇，云岩法师不但多方奔走化缘筹资，还亲自搬石运土，历时数载，极尽艰辛。云岩法师又叫慈云和尚。为感念慈云和尚建寺的辛劳和功德，扩建竣工后，诸方有缘一致要求，寺名更为慈云寺。

寺外是人来车往的长江滨江路，对面是解放碑的摩天大楼。繁华与喧嚣包围之中的慈云寺，独享这份静谧。既无过多游客的打扰，连香客善信也很少。这里的“净”，这里的“禅”，有阳光知晓，有枝叶静听。

依山取势，一路上行，皆须仰望，如凡尘世间对须弥山的崇敬与向往。依山取势，一层层高起，构成了每一处都能享受到阳光或雨露。若如来的佛光，若观音之甘露，普洒世间，普度众生。我摊开双掌，我仰起脸庞，接引爱的佛光，渗透纯净禅意。暖暖的，从手到心。

大雄宝殿，为几乎所有寺院之主体。建筑体制之最壮观，佛教圣地之最庄严。大殿前并排的匾额虽被一口洪钟所隐约遮掩，其实它是雄伟而珍贵的。三块牌匾上的题写，均为当年原物，为时任国民政府主席林森、国民政府参军长吕超、四川省政府主席刘湘题赠。

变的是历史，不变的是心情。高檐悬挂着一枚铜匾，为方丈释维贤于公元2007年7月所铸的“慈云古刹”。维贤长老是慈云寺改建后第六任方丈，1920年生人。长老少小出家，国学功底坚实，佛学造诣精深，尤精法相唯识。他住持慈云寺近三十年，并于1993年至圆寂担任重庆市佛教协会会长，为包括慈云寺在内的重庆佛教的恢复和发展呕心沥血，2013年安然寂于南山涂山寺。

大殿前的三面观音还有新的凿痕，似乎入住的时间不长。三尊连体，却是不完全一样的神态，或持净瓶或持莲花，但观音的菩萨心肠是永恒的——救苦救难，普度众生。这种菩萨心肠在慈云寺，有着与众不同的佳话。

佛，在世外，亦在世中。信然矣！在民族危亡、日寇大轰炸陪都重庆时的1940年3月18日，慈云寺僧侣本着佛教寓出世、超世于慈悲济世、救世的本怀，组织成立了“重庆慈云寺僧侣救护队”。他们脱下僧袍换战袍，出生入死为救护。



救护队从慈云寺僧中挑选出20至40岁的体壮者60名，以15人为一组，编成4个分队。救护队平常内着圆领救护短装、外穿大袖僧袍，平时于寺内修持劳作，遇有空袭立即脱去僧袍，戴上党徽“佛”字军帽，扛起担架药包赶往被炸现场。慈云寺的僧侣救护队，成为惨烈大轰炸中的一抹难忘的记忆。

是的，出世，入世，一念之间。台上是巍峨的大雄宝殿，殿下是捻珠思考状的可爱小沙弥。人置其中，如鱼得水；悠悠闲致，自拂烦躁。

转过大殿，后有石阶引人入更高之境。犹石壁题刻所言：“境随心转”，步入此境，恍然便有“宁静致远”之心，顿生“淡泊明志”之愿。

拾级而至大殿的背后，橙的墙，红的柱，金黄的琉璃瓦，呈现出阳光哺育出的金碧辉煌。

转身向山行，两道洞开之门，一为解脱道，一为菩萨道。由此既可上山登高处，由此还可入道佛界“不二门”。观景也好，修佛也好，要达更高之境界，这是必经路——由此上山，可瞰大江东去的山城风光；由此入门，可获得佛的光照，解脱内心之苦求得解难之愿。

好的，我也从此进入吧。

入门处，两个前贤留言启未——中国佛教领袖赵朴初先生提醒：“发菩提心”。

爱国志士于佑任先生告诫：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”这四句话最能表出儒者的襟怀，也最能开显儒者的

器识与宏愿，因而也可说是人类教育最高的向往。

“心有菩提，在游历中化育”，以此为念，踏入山门，进入菩提道。一侧有观音洞，隔栏而泛出金光，映红了铁门上的心愿红绸。静静的念佛堂，雏菊静静地开放。

又是石级，又是一坡，爬至又一个平台。与其他寺庙不一样的藏经楼，西洋风格的罗马式砖楼翘立于坡顶。夕阳被树叶剪碎，纷洒而下，就像静静的时光，在不知不觉间慢慢地散去。

穹廊粉墙，禅语润心。一句句的念叨，一点点的润泽。句句净言，洁净着内心。

一棵扎根于山城坡顶的黄葛树支撑开浓密的华盖，挡住世俗的风尘，营造一片静穆的圣地。信众寄托愿望的红丝带，被从树叶间落下的阳光映得更红更艳。

藏书楼旁，立有一块石头。方丈正澄题写“三生石”。正澄法师，是现任的慈云寺方丈。正澄

法师从维贤方丈手中接过衣钵传承，全面承担起慈云寺的如来家业，肩负建寺安僧、弘法利生、服务信众、造福社会的使命。维贤方丈亲撰的碑记，记录了慈云寺成长的点滴。

最顶上一层，已经与对岸正在兴建的楼群可以比高了。隔着一道红墙，一笼芭蕉绿，伸展入墙来。墙外的人与物，似在探寻寂静的佛教世界，当探头一望之后，却也无法拔出欲念之根。六根不尽，何以成佛。回去吧，回到自己的佛前，用一生的虔诚去修炼。

三圣殿里静悄悄，从门缝里去寻找毗卢遮那佛的影子，寻找普贤与文殊的笑容，无明的我，什么也看不见。

转头间，寺庙脚下，滚滚长江东逝水，晚霞映照尘世间。一江分隔，是尘与佛的距离；一桥飞架，是此岸与彼岸连接。一年轮回，昨天与今天在此交接。拂去岁月之尘，踏着坚实的台阶，我一步一步走向新的一天……



白居易的养生理念

文 东野

白居易(772-846)是唐代三大著名诗人之一,字乐天,号香山居士,祖籍山西太原,曾祖父时迁居下邳(今陕西渭南)。白居易的祖父白湜任巩县县令时,与当时的新郑县令是好友。白湜见新郑山川秀美、民风淳朴,十分喜爱,于是举家迁到新郑城西的东郭宅村。唐代宗大历七年(772),白居易在东郭宅降生。贞元十六年(800)中进士,十九年春授于秘书省校书郎。元和元年(806)罢校书郎,元和二年(807)回朝任职,十一月授翰林学士,次年任左拾遗。元和五年(810)改任京兆府户曹参军,此时的他仍为翰林学士,常常草拟诏书参与国政。元和六年(811)因母丧辞官居家,服满之后应诏回京任职。元和十年(815)因率先上疏请急捕刺杀宰相武元衡的凶手而被贬为江州(今江西九江)司马。白居易晚年常居洛阳,过着亦官亦隐的生活,武宗会昌六年(846)八月卒于洛阳,享年75岁,葬于洛阳龙门

香山的琵琶峰,由李商隐为其撰写墓志。白居易一生著有《白氏长庆集》七十一卷,因为他还是一个虔诚佛教信徒,所以一生创作了很多佛教题材的诗歌作品,这些诗歌作品有相当一部分是阐述佛教养生的。

寄情山水 悠游乐性

白居易一生为官,即便晚年依然分司东都,拿着半俸的薪水过着亦官亦隐的生活。久为朝官,身形所累,难得闲暇。因此诗人在公务之余喜欢寄情山水,在山水悠游之中怡情悦性。在诗人眼中,能从繁忙官府事务中抽出一空闲自然地游览山水,不失为一种养生良方。如其《偶吟》诗云:

人生变改故无穷,昔是朝官今野翁。
久寄形于朱紫内,渐抽身子蕙荷中。

无情水任方圆器,不系舟随去住风。
犹有鲈鱼莼菜兴,来春或拟往江东。

诗人认为世事无常、人生多变,过去为朝中官员,因遭贬来到地方为官。虽然离开京城不再做京官,但做地方官却有了更多的时间游山玩水,亲近大自然。在大自然中,不仅能享受美景带给自己的愉悦,也能使自己忘却世俗的失意与不快;不仅能闻到沁人心脾的蕙荷花香,还能看到水中自由自在游动的鲈鱼以及生长正盛的莼菜。这些都是朝中见不到的景致,他因此顿感心旷神怡、如意自在。

诗人在《闲游》一诗中描述了自己闲游的生活情趣,对自己往昔经常游历山水的经历感到欣慰,诗云:

欲笑随情酒逐身,此身虽老未辜春。
春来点检闲游数,犹自多于年少人。

诗人指出如今虽然年老,但令自己感到欣慰的是数十年来自己却没有辜负美好春光。如今又逢春暖花开时节,检点一下自己以往游历山水的数量,欣慰的是比年轻人游玩的山水还要多。

顺其自然 乐天知足

白居易凡事顺其自然,乐天知命,一生虽遭遇许多人生波折,仍能不忧不恼地坦然面对。诗人认为凡事能够顺其自然就是一种好的养生方法。他的《自觉》一诗就是表达自己凡事顺其自然的心境的。诗云:

畏老老转迫,忧病病弥缚。
不畏复不忧,是除老病药。

世人大多怕自己变老,害怕年老之后被疾病困扰,由于诸多担心,因而整天忧心忡忡。长期焦虑的结果往往会使自己老得更快,生出许多原本可以避免的疾病。诗人认为与其整天杞人忧天,倒不如顺其自然,活得洒脱一点。“不畏复不忧,

是除老病药”,说的是如果一个人从不畏惧也不忧虑自己变老,并能够在平常日子专注于自己的事业,自强不息,自然就会身康体健、延年益寿。白居易不仅是这么提倡的,自己也是这么做的。诗人在《览喜老》一诗中对自己变老显得很乐观。诗云:

今朝览明镜,须鬓各成丝。
亲属惜我老,相顾兴叹息。
而我独微笑,此意谁人知?
笑罢仍命酒,掩镜将白髭。
生若不足恋,老亦何足悲。
生若苟可恋,老亦多生时。

诗人认为世人欲望很多,而为满足自己的欲望常常劳心费神损害了身心健康,如果能在坎坷不平的生活中乐天知足、心无挂碍,不失为一种养生秘诀。他在《对酒闲吟赠同老者》一诗中感叹道:

人生七十稀,我年幸过之。
远行将尽路,春梦欲觉时。
家事口不问,世名心不思。
老既不足叹,病亦不能治。
百事尽除去,尚余酒与诗。
兴来吟一篇,吟罢酒一卮。
于中我自乐,此外吾不知。
寄问同老者,舍此将安归?

“人生七十稀,我年幸过之”,民间说“人生七十古来稀”,在唐代人若能年过七十已算是高寿了,诗人觉得自己年过七十,比一般人寿命都高,对此已经很知足。“家事口不问,世名心不思”,儿女婚嫁之事已经完成,没有家事挂怀,因而内心宁静,世间的功名利禄从不去想,更不与人相争,有了这种乐天知足的心态,因而也就没有了烦恼忧心之事。

诗人知足常乐,他虽也与人比较,但总是与各方面不如自己的人去比较,比较之后他就很知足。如《病中十五首·五绝句》之一云:

李君墓上松应拱,元相池头竹尽枯。

多幸乐天今始病，不知合要苦治无？

李杲直是诗人好友，比诗人小八岁，去世已经九年，如今坟头大树已经长到合抱这么粗了，元稹是诗人结拜弟兄，比诗人小七岁，却于八年前暴卒于武昌。这些比自己小很多的好友已经在多年前过世，自己现在才开始生病，这不是一大幸事吗？诗人在很多诗歌中都表达了这种乐天知足的理念，如《狂言示诸侄》、《把酒》、《枕上行》等，都是描述诗人知足常乐的作品。

三

闲居静处 静心坐禅

白居易认为一个人能够闲居静处，过坐禅的修道生活，也是很好的养生方法。闲居静处即不做各种世间事务，居住在没有人声喧闹之处。闲居静处由于远离世间干扰，故能够专注修道，因而古往今来很多修行者都喜欢住在清净之所。白居易很多诗歌都是描写自己闲居静处的快乐的，如《负冬日》诗云：

杲杲冬日出，照我屋南隅。
负暄闭目坐，和气生肌肤。
初似饮醇醪，又如蛰者苏。
外融百骸畅，中适一念无。
旷然志所在，心与虚空俱。

诗人描写冬天太阳刚出之时，自己在温暖的阳光下闭目静坐，此时没有外界的干扰喧闹，内心十分宁静，感觉是一种人生享受。诗人描写自己当时的感觉“初似饮醇醪，又如蛰者苏”。描写自己闭目静养的心境既像喝了香醇的美酒，又如蛰居之人苏醒过来，由于心中没有杂念妄想，仿佛与虚空融为一体，身心安然自在。

诗人在《消暑》一诗中描写了自己由于居处安静、内心清净因而能在炎热的夏天身心清凉。诗云：

何以尚烦暑，端居一院中。
眼前无长物，窗下有清风。

热散由心静，凉生为室空。

此时身自得，做回人间翁。

炎热的夏季，很多人都会感到酷暑难熬，诗人由于居处幽静，眼前没有烦心之事，内心清净无染，加之室内空旷，没有杂物充塞，因而能够化暑热为清凉。闲居静处的生活给诗人带来了许多乐趣。在这种生活中，身心闲适，无所用心；睡眠安闲，不知时光流逝。

在诗人看来，静心坐禅也是养生妙法之一，他在《病中十五首·五绝句》之四诗云：

目昏思寝即安眠，足软妨行便坐禅。
身作医王心是药，不劳和扁到门前。

目昏犯困之时便安心睡眠，行走不便之时便静坐参禅，睡眠充足能令精力充沛，静心坐禅能令内心愉悦。清净的内心便是良药，坐禅是调节身心最有益的方法。如果一个人睡眠好，又能心无旁骛地静心修禅，就会身体健康、心如止水，



用不着名医为自己医病了。“不劳和扁到门前”中的“和扁”是指中国古代名医秦和和扁鹊，秦和是春秋时期秦国名医，中国史籍中最早提及的医生，曾提出阴、阳、风、雨、晦、明六气致病说。扁鹊本名秦越人，春秋时期渤海莫郡（今河北任丘）人，善用脉诊和望诊诊断疾病。坐禅是禅宗重要的修行方法。意译为静虑，当人坐禅时，双腿趺坐，心专注一境，由于坐禅时心无妄想，内心清净，因而有益于身心健康。

四

多素少荤 无欲无求

白居易晚年积极修道的同时，还注重饮食养生。平常时日，诗人多以素食为主，少吃肉食。他虽有妻妾多人，但从沉迷美色。诗人认为坚持吃素、远离女色可以祛病延年。如《赠少尹》诗云：

老海心不乱，庄诚形勿劳。
生命既可保，死籍亦可逃。
嘉肴与旨酒，多为腐肠膏。
艳声与丽色，真为伐性刀。

美味佳肴虽然可以快乐一时，不如平常素食有益健康。诗人认为一个人若要身心健康快乐，应清心寡欲，清心寡欲之时，外界各种事物才不会对自己产生负面影响。当一个人少动多静、悠闲自在的生活时，内心就会减少很多不必要的欲望。内心清净了，各种是非都不会在意了，自然也不会产生影响了。这种良好的心态可以防范很多疾病发生。

在《消暑》一诗中，诗人认为内心清净时，外界环境对自己的影响微乎其微。即便在炎热夏季，对酷暑的感觉也会减轻很多。诗云：

何以消烦暑，端坐一院中。
眼前无长物，窗下有清风。
散热由心静，凉生为室空。
此时身自保，难更与人同。

人的烦躁热恼常常由于内心不纯净造成，若人内心纯净，盛夏酷暑也不会感觉太燥热了。诗人还认为无欲无求之时能百病消除，如其《原诗》诗云：

暖床斜卧日曛腰，一觉闲眠百病消。
尽日一餐茶两碗，更无所要到明朝。

此诗反映了诗人淡泊宁静、生活简单的养生观念，在暖暖的床上侧身而睡，阳光照在身上，午睡后一觉醒来，百病皆无，身体舒适，精神爽朗。每日粗茶淡饭别无他求，从容面对晚年人生，这种恬淡平和的简单生活对养生极为有利。诗人之所以悠闲地晒太阳、喝茶，深沉睡眠，是因为内心无欲无求，“尽日一餐茶两碗，更无所要到明朝。”人若生活简单，没有欲求，就能自在安乐。

诗人在《不出门》一诗中表达了自己无欲无求的生活理念。诗云：

不出门来又数旬，将何销日与谁亲。
鹤笼开处见君子，书卷展时逢古人。
自静其心延寿命，无求于物长精神。
能行便是真修道，何必降魔调伏身。

诗人常在读书中感受精神愉悦，加之内心清净、无欲无求，便觉得容光焕发、精神倍增。无欲无求不仅是一种养生方法，也是修行必不可少的途径。

白居易一生注重养生，他的养生理念不是注重物质享受，而是侧重于心灵快乐。他常在寄情山水的悠游生活中感受心灵喜悦。日常生活中的诗人凡事顺其自然，处处以乐天知足心态对待。诗人喜欢闲居静处的安闲生活，独居无人时摄心坐禅，不仅有助养生，更有益修道。诗人坚持清淡饮食、多素少荤，简单的生活增强了诗人的体质。凡事看得开想得开，无欲无求，乐观豁达，也使诗人拥有了好的身体。在医疗水平尚不太好的唐代，诗人能以75岁高龄无疾而终，都是得益于他自己的养生妙方。

作者：怀化铁路公司职工

民间水陆画中的十王图像说略

文 蔡元平

十王地狱信仰在我国流传悠久，历代十王地狱图像的风格面貌，也代表着各个时代的绘画工艺水平。十王地狱的概念是在中国本土道教与佛教文化的共同影响下形成的，认为地狱有十八层，共有十殿，这种思维及其伴生的信仰行为，称之为十王信仰。十王地狱信仰在我国民间信仰程度很高，仅次于观世音菩萨。水陆画中的十王地狱图像，既表现佛教题材，又表现道教内容，是水陆道场祭祀活动中的重要组成部分。

一、十王地狱图像的历史

道教认为在佛教未传入中国前，人死后亡魂会归于泰山之下，我国最早的幽冥主宰是“泰山府君”，即“泰山神”，后来被人们封为“东岳大帝”，长期掌管幽冥地府和其中的一班鬼怪亡灵，故将泰山旁的蒿里山定为鬼都，这也是最早的阴司地府所在地。但是随着本土道教的创立，掌握幽冥之事的神祇由东岳大帝变成了“北阴大帝”，而且阴司地府也迁移到酆都，成为著名的鬼城，而“北阴大帝”人们习惯又称“酆都大帝”。隋唐以后，佛教经典大量输入中国。印度的一位神祇“阎罗”也传播到中国，作为佛教传说中人类的第一个祖先和第一个死者，佛教使其成为司掌死亡以及裁判死者的冥界主宰。同时，一本名为《十八泥犁经》的佛经也传入中国，里面描述了冥界的十八层地狱。

冥界十王之信仰约起源于唐末五代，是将古印度掌管冥界的阎罗神信仰随着佛教传入中国后，同中国传统的道教思想相结合，产生的冥界十王世界。十王信仰除了弘扬佛教的“因果轮回，

善恶报应”等思想外，更发挥了警世劝善的宗教功能。但是十王图像中，除五殿阎罗王是印度名称外，其余均为我国传统之称呼，其服装多为我国汉民族之道服。经考证其内容及图像很大程度上受本土道教经典文献影响。十王图像是从《十王经》中演变而来，而《十王经》本身为唐末五代时中国本土所造伪经。十王信仰与我国丧葬礼仪的七七忌、百日忌、一周年忌、三周年忌等相结合，以超度亡灵的水陆法会形式在民间广为流传，成为为亡者祈福的一种重要民间活动，流传甚广。

目前最早的十王地狱图像，是敦煌藏经洞五代时期的十王图，该图现存只有地藏菩萨与五王，另五王（包括第五王阎魔王）已缺失。画面中地藏菩萨身披袈裟，手持锡杖和铁钵，为前来的亡灵们做最后的超度。画面上有罪作恶的亡灵被戴



图一



图二

着颈枷、手枷，有的被狱史驱赶，有的则被用棒殴打。生前行善积德的亡灵，则穿着阳间贵人的衣衫，男的捧着经卷包，女的捧着佛像。十王最后一位是转轮王，亡灵在六道轮回中，会进入其中哪一道，决定权在转轮王之手。这幅图是目前保存最早的纸本地藏十王图资料。在敦煌藏经洞还保存着北宋时期的纸本《佛说十王经画》长卷，画卷中以图像加文字注释的形式，表现出七七忌、百日忌、一周年忌、三周年忌中亡灵在阴间十王过关的完整画面和漫长过程。该画内容是根据唐末五代《预修十王七经》的内容而绘，主要讲述的是人死后每遇七期、百日、周年等十个日期，便至某一殿的阎王处接受审判。倘若生前作为恶多善少就必须受到严酷的处罚。但若按经文所述，由亡者的亲人按时举办超度仪式，或生前为自己抄经文斋戒，就能避免死后的审判。画面内容完整与经文一致，表现出地藏菩萨与十王超度亡灵的全程记录。现藏于法国的敦煌披帽地藏十王图，显示出地藏菩萨与十王的关系。图中地藏王菩萨在中央主尊的位置，此外秦广王、初江王、宋帝王、五官王、阎罗王、变成王、泰山王、平等王、都市王、五道转轮王，这十殿阎王，依次分坐在地藏王菩萨的两侧，画面十王各标有逢七祭奠榜题（见图一）。这些敦煌十王遗画，是研究十王图像与水

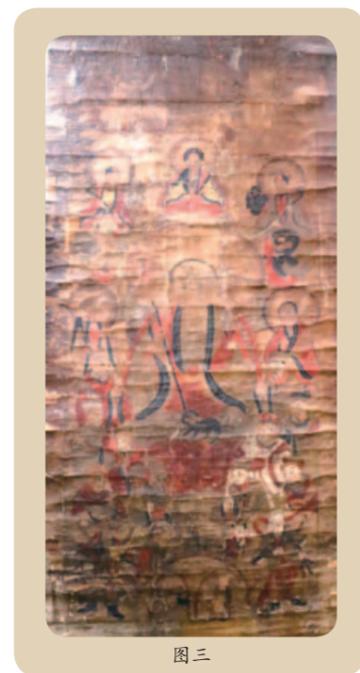
陆道场超度仪式难得的珍贵原始资料。

到了宋代，随着水陆法会的兴盛，卷轴水陆画大量出现在水陆道场的祭祀之中。两宋时期对外海域交流繁盛，“十王信仰”作为佛教净土信仰的一部分，通过净土宗从宁波由海上传入日本，这些在中国已佚失不存的绢本《地藏十王图》与《罗汉图》水陆画，大多为南宋，少量为元代，至少有二十二套，一百八十多幅保存在日本各大寺庙及博物馆（见图二）。

从图二可看出，阎罗王坐在宝座之上，顶戴峨冠博带，颈佩方心曲领，身着黑色袍服，正在伏案书写文档，颇有文官气质。图的左上角有“五七阎罗大王”文字记载。这幅水陆画的作者是南宋民间画师陆忠信。画面设色妍丽，构图丰满，笔法工细，很具有宋画的韵味。国内现存宋代的《十王图》已难觅其踪，元代虽有十余幅水陆画，但未发现十王地狱水陆画，因此，这批流传在日本的绢本十王水陆画，是研究宋元时期水陆法会与水陆画的珍贵资料。

到了明代，民间对地狱的概念传播得更加广泛，佛经里的插图、版画、寺庙的塑像，以及水陆法会中的水陆画，都有十王地狱图像显示。

这一时期的水陆法会已达到兴盛期，卷轴水陆画由于具有可移动轻便使用的功能，扩大了水陆道场的使用范围，逐步取代水陆壁画的功能。在水陆画中，有地藏菩萨与十王在一起的单幅画，画面上部为观世音菩萨，右为骑狮的文殊菩萨，左为骑象的



图三

普贤菩萨。如图三所示：画正中为地藏菩萨，身披袈裟，手持锡杖，左右为道明父子和瑞兽谛听，下方为十殿阎王，最底层是亡灵在经过阴间奈何桥的情景。生前积德行善者顺利通过奈何桥，而生前作恶者均被推入奈何桥下的血污池之中，遭受蛇蝎之苦，奈何桥两头各站有牛头马面护法，一幅阴森恐怖的地狱景象。

这时期十王水陆画十幅为一套，每幅分为两个层次，上层为阎王伏案执法，身旁为办案的判官、冥吏，下层是亡灵在地狱经过奈何桥、望乡台、鬼门关、业镜、刀山等酷刑区的历程。在明崇祯年间山西省五台山南山寺有一种木版十王图，画面上地藏菩萨居中，左右为闵公、道明父子，下方左右为十殿阎王，从文字说明这是一张做水陆道场超度亡灵时用的梁皇宝坛的牒文，时间为崇祯元年八月十五。

满清政府十分重视汉文化的发展和延续，汉族宗教文化还处于主流优势。这时期水陆法会已成为一种寺庙文化活动，广泛流行于社会之中，在我国南方将在正月初八阎王爷生日举行拜阎王活动，信奉阎王的都会为他焚香祭祀。每年农历七月十五日，是中国传统的重要节日，道教称

中元节，佛教称“盂兰盆节”，民间则称之为鬼节，全国各地大型寺院道观都要举办水陆法会，对阴间亡灵进行祈福超度。在广大民间所用的十王水陆画，不像唐宋那么正规，其内容、结构变得复杂，画面变成三层，在最上层增加了各种佛教、道教的救苦

天神，其职能可以让地狱的死者免于酷刑。在清代早期水陆画遗存中，仍保留地藏与十王的水陆画图像。

如图四所示，从图中可看出地藏菩萨手持锡杖，左右为闵公道明父子，为十殿阎王站立左右。图中有供养信士的文字记载，时间为清康熙二十七年，为湖南湘西十王水陆画。

到了清晚与民国时期，水陆画大量用于小型水陆法会和斋醮科仪之中，水陆画中的十王内容相当杂乱，佛教、道教及民间信仰的神灵相混杂，导致画面为三层或四层，或为多层形式出现。从图五中可看出，上层为二位救苦天神和左右随从。第二层为第四殿五官王在伏案审判，左为冥界武官马面王，右为冥界陪审判官。第三层为恶人在前三殿受刑后接受四殿阎王的审判。第四层剥戮血池地狱。这幅画时间为民国十八年，为典型的北方陕西凤县十王水陆画。

二、佛教地藏菩萨与十殿阎王

地藏王是佛教中的四大菩萨之一，在中国民间信仰中，尤其受《地藏菩萨本愿经》之影响最



图五

深，故视地藏菩萨为地狱最高主宰，称之为幽冥教主，其下管辖十殿阎罗王。根据《地藏菩萨发心因缘十王经》所举，十王皆由本地之佛菩萨应化转变而来，如一殿秦广王之本地为不动明王，二殿初江王为本地释迦如来，其他三殿至十殿之本地依次为文殊菩萨、普贤菩萨、地藏菩萨、弥勒菩萨、药师如来。观世音菩萨、阿闍如来、阿弥陀佛。但这种说法无论文字还是图像都未能传承下来。最终随着佛教信仰的普及和世俗化，十王信仰同中国传统的道教思想相结合，产生了佛教十殿阎王，即一殿秦广王，二殿初江王到第十殿的转轮王。

从图六中可看出，最上层为释迦牟尼佛，身旁为弟子阿难和伽叶，左为普贤菩萨，右为文殊菩萨。正中为地藏菩萨，以光头沙门像出现，身后有头光和背光，长眉秀目面相丰圆，身披袈裟，手持锡杖，坐在白莲之上。左右为道明闵公父子，脚下为瑞兽谛听，下方左右各为十殿阎王。最下层为经过地狱奈何桥生前积德行善之人，前面一男子手举引路幡，中间跟着一位拄着拐杖的老者，身后跟着一位手捧经文的女子。奈何桥下血污池中，一对生前恶多善少的男女，在遭受蛇蝎的

折磨，岸边还有一条饿狗在等待，在奈何桥头尾，牛头马面手持枪叉面露凶相，守护在奈何桥左右两侧。地藏王与众佛、菩萨图像均有圆形头光。而地狱十王图像均为帝王高官相，头戴五梁冠，面相慈祥，长袍宽袖，双手捧笏于胸前肃穆侍立。还有两位头戴冕疏冠，白面长须，身穿青红长袍



图六

的阎王，颇具帝王之相。地狱是亡灵在轮回转世之前的过渡之所，恶有恶报，善得善果，众生在死亡之后，根据生前善恶的程度和性质，须得接受阎王的审判，发配相应的地狱层，接受惩罚。所以，佛教的因果报应是教人们应该记住今生行善所积的福报，所有恶行都会在今生或后世受到报应。

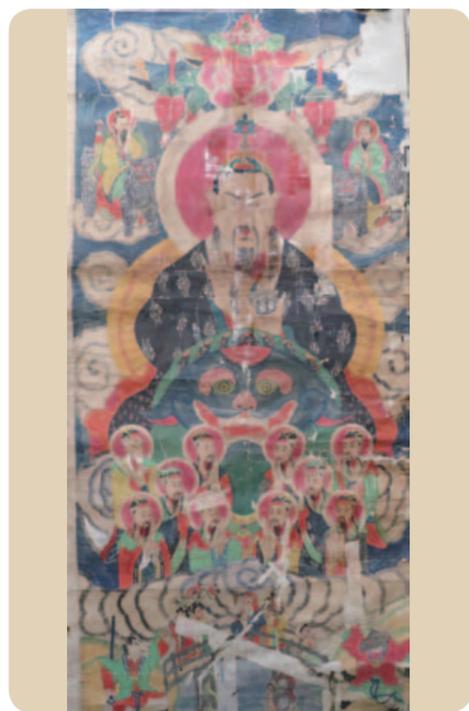
三、道教太乙救苦天尊与冥界十王

道教是我国本土宗教信仰，道教认为人有三魂七魄，道教在十王信仰上不否认轮回，只是更注重今生。道教的十殿阎王，又称十殿阎君、十代冥王、地府十王，是统治阴曹地府的主宰，下辖城隍土地、府县境主、文武判官，日夜游巡、阴阳诸司等诸部鬼吏。地府就是天庭下辖负责管理人间事务的地方，共有十殿掌管不同事物。在我国民间，古人十分相信十殿王的存在，但民间除重庆酆都奉祀十殿阎君外，少有专门奉祀十殿阎君的庙观，佛教寺庙没有十殿阎王的神像。一般均在当地城隍庙内设阎王殿，所以每个县城都有城隍庙，阎王殿供奉的就是十殿阎君，以警示世人多行善，少作恶，以免死后受苦受罪。明清以来，十殿阎王之说盛行，由于受轮回转世因素的影响，佛教因果报应思想深入人心，并渗入我国民间丧葬礼俗，形成了本土特色与具有完整体系的十王信仰。道教为挽回民间十王信仰在道教固有的位置，就像“老子一气化三清”一样，由具有救苦救难的太乙救苦天尊统管地府十王，以致有太乙救苦天尊替代道教原有东岳大帝与北阴大帝主宰生死之事。

从图七可看出，画的上部为太乙救苦天尊，是地府的十王主宰。太乙救苦天尊头戴道冠，清眉秀目，玉面长须，和蔼慈祥，身着青色霞衣，手持一水盂，端坐于九色莲花宝座上，身下一只九头青狮吐焰，簇拥宝座。身左上侧为骑狮大惠真人，右上侧为骑狮救苦真人。下方为头戴冕疏冠及五梁冠，身穿宽袖长袍，持笏侍立的十位冥



图四



图七

王，威风凛凛之气势，既显示出十王震慑作用，又衬托出太乙救苦天尊具有统领各方地狱之神威。最底层为地狱中的奈何桥，桥上一有接引仙童手持引路幡，引导善信慈老过桥，身后一男女正迈入奈何桥。奈何桥下血污池虫蛇密布，波涛翻滚，一对生前作恶之人堕入河中，血污池中二条毒蛇张口欲咬，二人抱柱拼命挣扎，感到了奈何血污池的恐怖，等待他们将是铜蛇铁狗的折磨惩罚。桥头为手提狼牙棒的鬼卒马面，桥尾是手握刚叉的牛头，威风凛凛，很具震慑力，是一对名符其实的地狱执法武士。

在道教水陆画中，有我国的民间传说融入十王图中。比如北宋的包拯、寇准，都以清官之德行在地府变成五殿阎王。由于泰山王原本为东岳大帝，被佛教融入本土文化，封为十殿阎王第七殿，所以道教水陆画的泰山王就以帝王相描绘，头戴冕旒，身着帝王之长袍，镇守在第七殿。在我国许多五岳庙壁画中，泰山王的形象都以帝王之相为主，特征尤为突出。但是到清代，十王图像得到道教超度科仪的重视，水陆画的十王图像

变的较以前更加复杂化，画面上有文官武将，红脸黑脸与白脸，各王的样貌已趋于程式化而大同小异。北方十王水陆画中，各王办案桌前的故事层中有《魏征梦斩泾河龙王》、《郗氏变蟒故事》、《武松杀嫂》等故事情节。在南方十王水陆画中，榜题标有“曹操和董贵妃跪地受审”、“关公走麦城二本，活捉吕蒙”、“捉拿祝英台梁山泊到案，另有马俊”、“忠奸善良判断分明，岳飞永法为神，秦桧奸极永受地狱，夫妻各二”等民间故事情节。其内容已超越佛教十王图像的使用功能，是道教亡灵超度科仪的重要内容。

四、佛教目连救母破地狱图

地狱并不是某个宗教所独立的信仰观念，而是世界宗教所共有的一种普遍现象。由于佛教认为地狱是中六道轮回中最苦的一道，佛教破地狱的法事就是通过法事，将堕入地狱之人救出来，帮助走出地狱，免受地狱之苦。佛教将中国一年一度的“鬼节”中元，称为盂兰节。相传到了这一天，阎罗王就会打开地狱之门“鬼门关”，让关押的鬼类出来自由活动，直至七月结束才回归地府。因此，这一天对死去的亲人进行拜祭招魂，烧冥钱元宝，香蜡纸烛，做水陆道场法事，以祈求祖宗保佑，消灾增福，或超度亡魂，化解怨气。

相传释迦牟尼的弟子目连尊者在未得道前，父母双亡，他十分思念自己的母亲，结果发现母亲已堕入饿鬼道，食物入口，便化为熊熊烈火，苦不堪言。目连很心痛，便去向师尊释迦牟尼请求解脱之法。释迦牟尼训示道，由于你母亲生前罪孽深重，死后堕入饿鬼道，万劫不复，如要解脱，非你一人之力可为，须集合众人力量，方可化解。于是目连历尽艰辛，广集僧众比丘，于七月十五日做了一场盛大的水陆法会，超度地狱亡魂，终于使母亲脱离苦海。佛教破地狱法事为佛事活动之一，邀僧尼为亡灵诵《宗镜录》中的《破地狱偈文》以拯救度亡灵出地狱得解脱而往生。



图八

图八是一套福建省永安市佛教破狱牌位水陆画。十八层地狱与相对应的菩萨罗汉排列顺序如下：

虎牢门牛头马面	金童玉女
一狱泥犁	观音菩萨
二狱刀山	文殊菩萨
三狱沸沙	普贤菩萨
四狱沸尿	地藏菩萨
五狱黑暗	摩诃迦叶
六狱火车	阿难陀
七狱镬汤	舍利弗
八狱铁床	须菩提
九狱石碓	富楼那
十狱剥皮	大目犍连
十一狱畜生	摩诃迦旃延
十二狱铁丸	阿那律
十三狱寒水	优婆离
十四狱铁磨	罗喉罗
十五狱磔刑	苏频陀尊者

十六狱铁栅	伐那婆斯尊者
十七狱蛆虫	如意杂尊者
十八狱血盆	跋陀罗尊者

从图中可看出佛教图像十八层地狱与菩萨罗汉之间的关系，也因破地狱确定了目犍连在佛教十大罗汉的地位。早在佛陀时代，印度就有兴办盂兰盆会的活动。在中国自从西晋三藏法师竺法护翻译了此经之后，经中供养十方僧众以求报答父母恩德的孝亲思想与中国传统孝道观念不谋而合，因此得到中国帝王的倡导，目连救母成为民间最普及的佛教传统的故事。

五、道教太乙天尊破地狱

破地狱是道教里一种基本的科仪法事，是用来超度死去的先人，具有拔罪超度等效果。由于地狱是阴府沉沦滞留之处，所以据道教所言，生前有作孽者，死后必入地狱，而破地狱就是用来“斋醮建功”，即以神光为求来破彼岸之幽暗，使亡者猛然醒悟，放下执迷，从而超拔仙界，不再受地狱之苦。一般人会以为破地狱的仪式，是打开地狱之门让死者进去。其实破即是“破彼”，是在亡者出殡前的一个法事坛场。坛场中央设有亡者牌位，设置元宝和瓦片（做法用），两侧是破地狱专属的水陆画图像，经道士作法将通往地狱来引导及拔导亡者。通过这种破地狱法事活动，可令在场的众人感到亡者已得到醒悟，因而得到安慰。

道教破狱科仪有破九幽狱和破五方地狱，我国南方与北方因师承和地区信仰习俗的差异不同而有所差异。破地狱主要流行于江南福建省泉州地区，湖南省湘西武陵原与四川东部一带，所用坛场祭祀图称之为九方地狱图。以九方地狱与救苦天尊排列顺序如下：

虎牢门牛头马面	太乙救苦天尊
东方风雷地狱壹	东方第一玉宝皇上天尊
东南方铜柱地狱贰	东南第二好生度命天尊
南火翳地狱叁南方	第三玄真万福天尊

西南方屠割地狱肆 西南第四太灵虑皇天尊
西方金刚地狱伍 西方第五太妙至极天尊
西北方火车地狱陆 西北第六无量太华天尊
北方溟冷地狱柒 北方第七玄上玉宸天尊
东北方饕餮地狱捌 东北第八度仙上圣天尊
中央普掠地狱玖 中央第九玉虑明皇天尊

上述诸天尊的神职能，体现出破狱的具体功能。由于太乙救苦天尊的主要职责是度亡、循声救苦，各宗教中认为业果最难消除与阻断的，但太乙救苦天尊却可以将业果与地狱的象征血湖化为莲池，座下九头狮子一声吼，能够打开九幽地狱的大门，也就是地狱最深处，使地狱亡灵得到解脱与救助。到了清代道教认为太乙救苦天尊化身“燃面鬼王”，主宰诸鬼，护佑冥、阳两界。为了治理九方地狱神鬼之事，尤其在度亡斋醮上，还有破狱坛场上，法师不论使用何种科仪书，无不请太乙救苦天尊加持。作为地狱的救世主，太乙救苦天尊以大慈大悲的心怀拯救冥界的众多罪魂，因此受到民众的普遍信仰，成为道教信仰中香火供奉的尊神。

六、结语

我国十王信仰及鬼神信仰源流甚早，其起源于远古社会的自然崇拜、祖先崇拜、天地神及灵魂崇拜。生与死是人生的首要问题，生的眷恋，死的恐惧，时刻萦绕人们的心间，人们乞求宗教的护佑，这也是宗教能够成为人们心目中信仰的原因，十王信仰能被广大的信众痴迷地尊奉，主要原因之一就在于他们都包含了对人类最深沉的，也就是最原始的心理隐患——对死亡的最终解决的承诺。在魏晋南北朝时就形成的泰山地狱观念的信仰，发展到唐宋时期的道教酆都大帝与佛教的地藏十王信仰，这时期佛教地狱思想与中国传统民间信仰经过碰撞、影响，渗透融合，使其内容愈来愈丰富，形成了地藏与十王信仰的主流。经过古代佛、道信徒和古代文人的渲染，十

王信仰发展成佛、道两家自成体系的格局，以至发展到明清时期的佛教地藏与十王信仰与道教的太乙救苦天尊的十大冥王信仰，成为中国民间信仰的重要部分，并延续至今。

中国民族众多，幅员辽阔，加之南北信仰不同与文化欣赏习俗的差异，使明清水陆画十王图像风格较唐宋以前有很大的变化。在佛教水陆画中，以地藏菩萨与十殿阎王的单幅图像与十殿阎王一整套、十幅地狱图像为主，主要描写十殿阎王的审判过程，描写地狱的恐怖场面。由于佛教信仰为诸佛、诸菩萨、诸声闻、缘觉、诸天、天王、明王、天龙八部护法神等，因圣贤地位高，在水陆法会中，其画像居于大雄宝殿及其他主殿。而四海龙王、社神后土、十殿阎王、门神城隍、亡灵孤鬼等，因地位较低，其画像往往居于外廊或配殿。十王信仰只流行于民间，并在佛教水陆法会中具有扬善惩恶作用，才在民间受到广泛香火供奉。在道教水陆画中，以太乙救苦天尊与十大冥王的单幅图像为主，还有一套十幅或十二幅的十大明王地狱图像，其图像远比佛教内容复杂，除有道教固有的地狱图像外，还有民间传说、戏曲内容等出现在道教地狱图像之中。由于我国古代民间信仰的多元化，加之水陆画本身为儒释道的“三教合一”的内容，使其具有丰富性与多样性。

关于破地狱图像研究，由于破狱法事只是亡者出殡时应用，规模较小，除西北的甘肃外，这种法事主要在南方四川、湖南、福建省等少数偏远地区流行，而且大多为道教破狱法事。道教主张清静无为，主张“宁可失传，不可妄传”之规定，留下破狱文字记载的不多。民间除了只流传下来一些有关破狱科仪手抄本外，图像资料更加奇缺，只有福建省永安一带保留着小型的佛、道教破狱法事牌位水陆画。由于图像资料的局限性，有些问题还需进一步探讨。



作者：西安水陆画博物馆馆长、水陆画研究专家

成都文殊院举行 2019 年“佛诞节”系列活动 十方信众共沐佛恩

2019年5月12日，农历四月初八，成都文殊院恭迎释迦牟尼佛圣诞，迎来一年一度的“佛诞节”。今年的佛诞节系列活动从5月10日至5月12日，安排了浴佛法会、瞻仰佛陀舍利、供灯法会、佛诞专场讲解及佛诞文艺晚会等，来自全国各地的信众及游客参与了系列活动，在这殊胜难得的日子里了解佛陀，感恩佛陀，随学佛陀。

12日上午8时30分，在寺内藏经楼广场隆重举行了浴佛法会。法会恭请本寺首座宏琳法师主法，文殊院全体僧众、空林佛学院学僧、香光念佛会居士参加了法会，在场大众排队浴佛。

文殊院还于10日至12日开放佛陀舍利，供信众及游客瞻仰。文殊院供奉的佛陀舍利被誉为“空林二圣”之一，源于上世纪20年代能海上师在印度受托并迎请至文殊院，每逢佛诞节开放。



除了浴佛、拜舍利、供灯，文殊院“菩提花语”讲解组还开启了佛诞专场讲解，为信众及广大游客讲解了佛诞的故事、文殊院佛陀舍利的来历，以及各种大家感兴趣的佛教故事，让大家感觉到“佛诞节”不虚此行。

“心怀光明·全球盛典”成都文殊院举办 2019 年佛诞文艺晚会

2019年5月12日，农历四月初八。法雨如丝。这天是释迦牟尼佛诞辰，也是母亲节。成都文殊院莲香四溢，华光冉冉。晚上7时30分，“成都文殊院2019年佛诞文艺晚会”在寺内千佛和平塔广场拉开帷幕。文殊院常住法师、空林佛学院学僧、友情寺院代表，以及来自社会各界的嘉宾、居士信众等近千人共襄盛会。

以音声纪念佛陀、净化心灵的文殊院佛诞晚会，已连续举办了24年，被誉为成都“佛教春晚”，在佛教界和文艺界影响深远。晚会在文殊院方丈宗性大和尚的关心支持下，坚持以艺术为方便，弘扬佛法、服务社会、教化人心，坚持为大众呈现高品质、有文化内涵的公益性佛教节目。

今年佛诞晚会的主题为“心怀光明”。整场节目将佛陀的一生通过佛源、传承、慈爱、光明四个篇章，融于梵呗、歌舞、杂技、器乐、魔术、沙画、情景剧等表



演形式中，集中展现了净化人心、传递正念、促进社会和谐普世价值与极高的艺术欣赏性，为更多大众提供了了解佛教、认识佛教、走进佛教的机会。

吉林省民族宗教工作干部提升能力素质培训班到成都文殊院现场教学

2019年5月16日，在四川省民族宗教事务委员会副主任马飞的陪同下，吉林省民族事务委员会（省宗教事务局）副主任（副局长）图门带领吉林省民族宗教工作干部提升能力素质培训班六十余人，到成都文殊院开展现场教学。

文殊院寺务处思过法师代表常住欢迎图门一行，并介绍了文殊院在寺院管理、宗教中国化等方面的情况。

本寺讲解员带领培训班人员参观寺院，并介绍了寺院历史沿革、建筑文物及弘法理念等。

据悉，本次现场教学是吉林省委组织部、民宗委举办的民族宗教工作干部提升能力培训班，为深入学习和了解宗教场所管理、宗教中国化情况，在宗教活动场所进行的教学活动。

助刊功德芳名

● 2019年5月1日至5月31日 ●

成都文殊院举行纪念宽霖老和尚示寂二十周年传供法会

2019年5月29日，为纪念成都文殊院第十七代方丈宽霖老和尚示寂二十周年，文殊院举行了“纪念宽霖老和尚示寂二十周年传供法会”。四川省佛教协会副会长、内江市圣水寺方丈、文殊院座元智海大和尚，四川省佛教协会副秘书长刘源，成都市佛教协会秘书长张蓉生、副秘书长郭敏、教务办主任雷翔，云南鸡足山迦叶殿住持宏信法师、都江堰天国山圆通禅林住持宏开法师、明杰居士等宽老僧俗弟子、文殊院全体僧众、空林佛学院学僧及香光念佛会居士等数百人参加了法会，共同怀念老和尚的巍巍功德。



受文殊院方丈宗性大和尚委托，座元智海大和尚代表常住缅怀宽霖老和尚的功德和行愿。大和尚对宽霖老和尚出家、受戒、修学、弘法、护教及振兴道场的一生给予了高度评价。他说：“宽霖老和尚对四川佛教的贡献非常大！在对僧才的培养上，老和尚不遗余力。在文殊院期间，老和尚在用人、管理、学修及

道风建设、居士接引上殚精竭虑，使道场恢复生机。”大和尚还分享了宽霖老和尚与清德老和尚的法缘。真实的故事让人感受到老和尚对僧才培养的重视。最后，大和尚寄语年青一代坚守信仰，在学修过程中敢于担当，继承老和尚的遗志，做好弘法利生的事业。

"以慈扶贫·以善暖心" 文殊院举行端午赠“寿桃”慈善活动

2019年6月5日，成都文殊院举行了扶贫助农慈善关怀捐赠“寿桃”活动。活动由文殊院福慧功德会发起，以“以慈扶贫 以善暖心”为主题，通过参与扶贫和送温暖表达爱心，在端午节前夕向本市二十一家养老机构及部分环卫单位赠送了五千斤水蜜桃。



“夏季放生”慈悲与智慧让鱼儿们重获新生

文殊院追随历代祖师大德慈悲护生的足迹，在新时代，以“如理如法 科学放生”为自我要求。从去年开始，将放生与环境保护、动物保护结合起来，合理制定放生计划，在取得相关部门许可后，再进行放生活动。让每一个小生命与大自然都能够获益。

2019年6月22日，经过检验检疫的七万多尾岩原鲤、白甲、青波鱼苗被运送至郫都区柏条河畔，在文殊院2019年夏季放生活动中重获自由，回归到祖辈生长的长江中上游流域。

1000元	众生
600元	吴林蔚全家、杨璇
500元	杨振
400元	杨承峻、杨承峻
300元	叶义文、陈光辉、李英、静?
200元	妙闻、郭佳奇、妙云玉光、众生、刘春风全家、佛子、康居士、李枝贞
120元	陈光兴全家
100元	崔煜坤、三宝弟子、王子宁/王子安、王森潮/黄钰清/苏泰/黄政瑄/黄正树/陈德金/黄海基、蔡建/蒋第云、陈咏轶、廖励坤、郑少宇、黄逸嘉、马胜贞全家、徐能、李小明、蹇伟英、赵翼华、李勇强、傅明洋、赵贵龙、袁诗英、黄浩、赵昌钰、益西、德吉、刘戟、曹德州全家、杨程珺、赵陆沂、耿瑞霞全家、李直声全家、张桂春、张海洋、张祺耘、赵俊、众生、陈光辉、蒋蔡姣、众生、黄大慧、戴居士全家、贺凤娥/常昇、林子凯、李昀瑞、心明、王军澜、五正华、众生、葛海涛、杨怀智、袁志强、洪嘉明全家、李霞、崔艺丹/王梓鑫、刘垣辰、张弟子、高银秀全家、吴国宇、善恒、余杨樑、宿少杰全家、徐莹涛全家、刘蓓/刘京辉、黄思、陶钢领、刘小兵、王青青、李恒品全家、胡美玉全家、三宝弟子、郑涵钊、邓小虎、袁诗英全家、孙惠玲/熊烈/熊元恺、尤筱涵、尤其磊全家、曾会琪全家、钟佳红、徐素华、恒持、刘娇、李子砚、施敏全家、张梦璐、众生、王森潮/黄钰清/苏泰/黄政瑄/黄正树/陈德金/黄海基、吴廷州、周诗蓉、张培基、陈积康、孙运超、慈雨、屈龙琦、李欣泽/李波
80元	周敏/周密/严洁
60元	邓久凤全家、涂洪翠/陈素芳/罗浩宇/罗燕/罗俊、张红全家、李世轩、陈玉清、罗小雪全家、妙慧、李琼霞
50元	众生、张春蕾/李明翔/王曦悦、唐嘉艺、唐梦阳、张瑞驰、弓桂贤、谢资名、张宏、谢林娟、冯宇霞、刘柯伶、鲜宜君、张楠婧、鲜汶成、鲜镇雄、曹树蓉全家、叶世福全家、张译培全家、黄健全家、李梁全家、严怡全家、严植霖全家、十万众生、张家伟、张敏、众生、杨坤、格桑次仁、众生、张忠权、唐俊英全家、贾心妮/唐强、王安、梁冰全家、吴思航/吴忆航、王居士、吕世富全家、陈砚砚全家、刘毅全家、方秀丽、孙金璇、曹桂兰、孙黎娟、黄筱丹/黄山源、众生、道根、廖锡林全家、廖寿硕全家、一切众生、杨勇、张珊、户丽华/王户恕/王栋/刘忠清/户明恒/彭祖英/王守才/黄太玉、林裕胜、计宝辉、众生、吴显、众生、刘龙斌、许法慧、罗余伦全家、三宝弟子、徐典全家、马兰芹、何阳春、众生、何彦瑜、何健源、杨阳/杨加城/吴占蛟/武超/曾新华/曾新梅/李满弟/李刚/杨冬/杨军、邢钦中
40元	能明明/谭雯文/涂俊宇、徐源廷、刘泽芳、冯小英、吴为、顾旋、孟庆敏、邓益海
35元	黄小弟/晏书能/晏书萍/曾必全/曾必英/曾必球/曾玉萍
30元	丛锦健、彭居士、赵秀容全家、陈姬毓/陈建清/陈建、李博、庞年秀、张光平、王丹瑞、众生、夏瑜、夏凡、荆梅、众生、众生、众生、陈香莲、李川玲、田琪、田晓刚、武瑞西、李德凯、何德珍、谢德元、谢永霞、张衍、袁佳慧、刘晓彤、陈洪、佛弟子
25元	金楠翔、杨小艳全家、文家成、众生、三宝弟子、赵悦然、众生、王璐、谭建、刘玉蓉、谢瑶、王睿
20元	贺泽维、徐凤琼/龙俊杰、李蓉、众生、潘丽维、潘丽杰、李治渝、钟宜洋、刘莉、蒋居士、王中惠、谢高翔/朱英豪/谢清德/高卫秀、张守国全家、周东玲、黄宇舒全家、邹俊杰、龙海潮、邹卫、谢玲/刘龙仙/谢建国、黄彬、叶金阳、黄莉、陈居士全家、刘小琼全家、易先琼全家、钟平英、华世龙、欧连连全家、周永侠、众生、杨永科全家、吕海生全家、三宝弟子、李欣、众生、李执夏、孙茜、杨杰涵、叶欣怡全家、谢春梅、葛晓霞、刘建、姚占英、程思迪、众生、谭清文、刘玉芬、彭明国、欧兴利、宋福英全家、何居士全家、王璐、王钰、伍燕玲、陈瑾如、王居士、薛芙蓉、张丽、郭笑惠全家、孙嵩、孙嵩、众生、邹先敏/蒲奕霖/邹佳轩/蒲俊舟、梁勤杨、曾祥华、夏虹、兰波、张开江、王翎媛、众生、孙文侠、朱子奇、张翰铨、张洋瑞、蒲俊峰、法界众生、冯超意、丁文奇、万器、赵群芳/杨定国/杨传、程嘉城/向禄坤、沈秋云全家、众生、郑菊凤、众生、冯媛全家、杨洋、王友谊、胡源枫、刘丽英、岳益正/岳益可、众生、曹林洪、林明辉、曹居士、三宝弟子、妙谱、叶力波、黄宇舒全家、粟尚明、王英、粟楷博、聂小平、朱文兵、张祥妃、曾清兰、卿太淦、肖淑君、苏丽华、宋庆跃、曾晓东、潘国相、顾树都、陈微华、陈劲昌、刘朝俊、姜蓉临、众生、郭殊楠、杨洋、赵柏杨、康旭尧、众生、张红君、刘梅华、杨亚琴、王培英、康咏梅
15元	廖胤钢/李玉兰/廖尚安全家
12元	刘国英
10元	王应江、颜双、陈筱玲、众生、刘昕迪、廖春蓉、众生、吴敏、张珂、郭启盟、叶凤林、刘金香、鞠完全家、熊观、颜双、李艳、众生、罗永秀、吴与伦、王怡、吴辛国、肖光芝、沐玉洁、李镇东、李格全家、李敏、李灵、万国义、李克云、董谋先、皮绍英、众生、刘述芳全家、亚托、赤乃、刘成华全家、妙戏、侯洪军、陈宝英、李富强全家、贾浩英、文根根、王睿涵、阿如姐、赵熙婷、王桂华、众生、唐居士、众生、唐奇、何苗、众生、陈涌新、吴英光、李任军全家、罗林鑫、卢秋好、众生、李幽桐、王淑群、姜礼玉、雷祥林、法界众生、曾宁川、王荣尊、陈取戈、张庆、赵泰明、众生、李富强全家、众生、刘毅、众生、众生、张正贵、众生、余家英、陈英、陈兴辉、屈信、众生、佛弟子、佛弟子、王林、罗明霞全家、文兰艺、文伟、肖莹、众生、黄俊英、高洪菲、戴玉琼、众生、唐韵、众生、银旭宇、众生、夏亚伟、众生、赵居士、曾俊全家、陈秀全家、田星宇、田勃、余佳航、王小虎、众生、倪燕平全家、众生、周俊清、邱汉萍、程玉鹏、众生、张祖德、高集兰、众生、王健、董培雯全家、李盛耀、李月雯、陈诗文、王东华、李茂盛、李杨庆、殷德芬、李居士、朱俊光、朱雨禅、尹居士、吕雨嘉、吕浩宇、吕忠强、吕忠兴、杨通明、李明宣、包德树、刘思言、雷光琼、陈祝英、杨君、银昌容、王杰、杨洪、陈涌新、邵珊珊、晏飞/黄依琴全家、众生、李天雨、张秀群、张浩、许红、房凡、李轶龙、众生、陈兴兰、高小晰、众生、刘金香、张玉群、郑家新、林洪彬、韦炜、郑泽秀、众生、蒲志、众生、魏星、舒杭、众生、李居士
6元	吴建华、刘景发、温贤容、赖昌群、钟晶、度莱照、众生、谢言琼全家、敬林婷、余春藩、康尚瑞、张照玉、众生
5元	丁秀娜、丁葵曦、罗忆薇全家、吴海如全家、杨程暄、杨超、邹学诗、张福全家、张海英、父母众生、上师师父、众生、陶军、肖朝威、何庆澄、钟居士、张馨子、孟庆洪、佛弟子、彭弘来、谢月琴、谢睿辉、谢礼、李湘、于斌全家、李利生全家、众生、严永凤、王悦琳全家、范文、众生、父母众生、上师师父、众生、赵玉波、宫紫然、宫紫璇、宫祥祥、赵娟、张昌碧、罗素华、周承书、王运唯、刘顺坤、众生、李华、侯仕杰、任恬叶、陈灼、朱丹、朱兰芳、众生、吴婉全家、吴河如全家、张腾江全家、众生

助刊功德芳名

● 2019年6月1日至6月30日 ●

2000元	刘锋 / 珙秀 / 众生
1000元	王晓燕
600元	吕小强全家
500元	浙江瑞安金山寺、徐毅俊
300元	众生、王雁、于晓龙全家
200元	杨文震、沙敏全家、谭宇珊、吴鸣瑜 / 吴建霆 / 吴建霖 / 吴昇晔 / 许月理 / 吴文峰、庸和晖晖、叶欣全家、吕琳、周新全家、梁海万
150元	邓雨嫣、李富祥
100元	阮葱、段新杰、众生、于斌、唐琼、张檬檬 / 任曼丽、华欠、李坚林 / 红新风、陈蜀良、付仪贞全家、万玲、聂浩天、梁思奇、李居士、李润棠、蔡俊伟全家、蔡瑞瑞全家、邓雅文、邓懿文、林国强、贺泽琼、林荣秀、陈颖、邹远桐、徐瑞阳、王一焱、刘思言、廖玉香、晏鹏宇、李勇强、王桦、邓雅文、邓雅文、陈居士、六道众生、郝思远、海门众弟子、杨文莉 / 林兵 / 林珈玉、众生、秦仪琳、黄浩、唐钰涵 / 唐祥钜 / 唐锐、袁诗英全家、曹利君全家、曾令琪全家、王清儒、徐华全家、陈文杰、林海山全家、众生、袁莉、陈广泰全家、李兴文、赵大巍、李小方、薛晨、黄政瑄 / 黄正树 / 陈德金 / 黄海基、向秋曲珍、蒋蔡娇、徐小平全家、黄湘婷
90元	李桂英
80元	吴湧强全家
70元	王雄武全家、王琪
60元	牟姜葵、吴玉蓉全家、吴汎香全家、吴思航 / 吴忆航 / 吴春江、梁艳玲、贾子娴、蒋焯南、刘恒言全家、黄荣、梁伟强、吴万慧、贺明秋全家、刘习宇全家
50元	张志强、杨勇、辛泓邑、刘柯玲、三宝弟子、谢林娟、贺家锦、林慧、唐化珍 / 唐其萍 / 唐跃 / 林莉 / 唐飞 / 敬云珍、张文林、涂洪翠、邹卫、郑笑宇、叶金阳、刘燕林、董世超、董航、唐居士、唐钰皓全家、龚新亚、蒋居士全家、贺小红、廖玉香、周妙兴全家、郑云、胡春华全家、兰北、佛弟子、赵乐青、李欣泽、顾兴莲全家、廖福柳、众生、李居士、段立华全家、陈桂华、唐孟秋、曹桂兰、谢林娟、杨玛燕、马一轩、蔡德彬、林瑞聪、彭楚翁、周玥岐、唐艺丹 / 王蓉霖、邹瑞英 / 盛大国、众生、刘德华全家、刘景玉、佛弟子、吴晓艳、方若嘉、文明章、陈智昊、杨敬亭、众生、雍利石、众生
40元	徐源廷、杨敏、众生
35元	周子曜
30元	刘昌伟、樊建君、伍亚亚、周渝云、许佳慧、许馨尹、梁居士、柯香香合家、廖俊、代博文 / 程莘然 / 程榆涵 / 程思迪、钟玥茹、众生、江钰、刘昌伟、黄廷宣、平措觉旦等人、顾兴利、李银惠、汪清汉、杨杨、李杨可芮、黄宇舒全家、吴艳、钟蓉、杨世久、邱思怡、妙远、于香云全家
25元	杨玉山、林御那、林英莉、陈居士、众生、次仁玉珍、三宝弟子、众生、谭建、王璐、肖月秀、佛弟子、蒲思竹
23元	罗震霖
21元	冯昌群
20元	靳红梅、秦举秀全家、郑建伟、李蓉、蒋金池、陈七珍、王长海、许以忠、众生、聂小平、朱文兵、朱彩萍、唐慧敏、刘杰凡、田宜惠、刘绍吉、程丽、孙显辉、众生、刘瑜姝、郑一林、陈秀珍、曾海岚、刘思言、钟瑾、姚占英、袁英、肖玲、宋燕、何祉欧、易四元全家、邓博、邓欣、邓禾全家、石居士、彭颖佳、姜玉晚、王乾兰、李淑芳、廖居士、陈世杰、肖淑君、众生、涂良芳、蔡锁淮、罗晓宏 / 郑可佳 / 郑云全家、程兰、张文娜、邱思怡、众生、众生、林晓庆、康静、蔺枫博、孟秋明、罗居士、胥诗瑶、王婧媛全家、王德华、陈军
16元	众生
12元	刘代先、胡云博、刘玲、胡登明、聂凤莲、文丽
10元	众生、梅显华、张宇全家、陶宝麟、众生、姜玉莲、李克云、董谋先、李镇东、黄宇全全家、李敏、李灵、万国义、李建英、李建春、罗兰、陈雪梅、范欣怡、唐代培、唐代勇、范蓉、朱俊光、朱雨禅、代宏秀、众生、周承书、苏拥罕、纵丹、苏钰健、李作琼、李岱阳、万治江、苏卓、苏苇杭、苏一杭、苏越、袁浩、龚欣、彭民伟、廖康曼、众生、陈玉华、罗林鑫、众生、夏蓉、众生、朱雅琪、鲁淮兰、黄奕慈、胡文颖、黄俊辉、众生、黄全东、胡波、众生、朱纷全家、众生、张丹、刘昕迪、廖春容、周子曜、汪居士、谢书香、李艳、赵泰明、盖茨、任晏清、邱思怡、当当、叮叮、雷祥林、雷玉兰、众生、李伟鸣全家、王居士、众生、罗霞、杨凯、杨庭昊、孙玉新、陈金和全家、陈诗文、李盛耀、李月雯、王东华、李茂盛、李畅庆、冯浩叔、冯金贝、贾晓会、史大琴、房桂芳、杜康华、众生、吴战、曾雅丽全家、胡先仕、众生、李永、陈素琼、李响珊、众生、众生、徐科、陈取戈、张庆、李金凤、众生、邹昫廷、李承峰、众生、苏氏合家、乔语涵、张云、周琦茗、张稼泓、罗光秀、众生、赵珠林、晏书平、魏星、陈晓英全家、刘洵麒、刘蕊和、陈静汉全家、辛健康全家、刘兴赢全家、朱纷全家、夏光、众生、刘博宇、侯金丽、舒杭
9元	梁少伟、苟智明
8元	叶丁齐
6元	众生、邓琼、刘桂华、方秀华
5元	众生、陶静、马秀凤、廖书梅、妙宣、众生、杨稷暄、杨超、邹学诗、高考生、梁乃俊、郭瑚瑞、众生、马性清、陈听荣、吴煜琳全家、吴海如全家、任小清、任琼、杜琼尧、王徐欣欣、父母众生、法界众生、黄弟见、黄志勇、孙毅、李磊华全家