

CN11-3346/B

2018年第2期（总第29期）



佛学研究

雅初題

Buddhist Studies

◎ 佛教制度建设研究

◎ 第16次中日佛教学术交流会议

- 现代性的宗教根源：韦伯的禁欲主义理念与太虚大师的佛教革新
- 戒律、僧制、人治：汉传佛教内部制度的历史变迁与危机
- 近代中国佛教制度革新的一个尝试：以民国时期佛化婚礼为例
- 公共介入与信仰方式变迁：从封闭式的宗教协会管理到开放式的社会组织治理

中文社会科学引文索引（CSSCI）扩展版来源期刊

国家哲学社会科学学术期刊数据库（NSSD）来源期刊

中国佛教文化研究所

《佛学研究》编辑部

国内统一刊号 CN 11—3346 / B



佛學研究

濮初題

Buddhist Studies

主管单位：国家宗教事务局

主办单位：中国佛教文化研究所

创办人：赵朴初

出版人：《佛学研究》编辑部

地 址：北京市北长街27号

邮 编：100031

电 话：010-66038749

印 刷：北京鹏润伟业印刷有限公司

开 本：787×1092 1/16

印 张：22

字 数：450千字

出版日期：2018年12月31日

定 价：50.00元

佛學研究

2018 年第 2 期
(总第 29 期)

中国佛教文化研究所
《佛学研究》编辑部

《佛学研究》编辑委员会名单

顾 主 副 编	问：楼宇烈				
	编：圣 凯				
	编：张 琪 黄夏年				
	委：（按姓氏笔划为序）				
	方广铝 王 颂 王雷泉 王邦维 圣 凯				
	孙英刚 池丽梅 纪华传 李四龙 李建欣				
	伍先林 陈 兵 杨曾文 杨笑天 宗 性				
	净 因 明 杰 定 明 张风雷 张文良				
	刘 东 张志强 湛 如 赖永海 魏道儒				

编辑部主任：能 仁

目 录

佛教制度建设研究

现代性的宗教根源：韦伯的禁欲主义理念与太虚大师的佛教革新	何 蓉 1
戒律、僧制、人治：汉传佛教内部制度的历史变迁与危机	王大伟 10
近代中国佛教制度革新的一个尝试：以民国时期佛化婚礼为例	邵佳德 23
公共介入与信仰方式变迁：从封闭式的宗教协会管理到开放式的 社会组织治理	吴 华 37
浅谈佛教戒律中的男女平等问题	张雪松 48
佛教慈济功德会圆形组织	何日生 58
北美佛教宗教师概念综述	[美] 振 冠 86

第 16 次中日佛教学术交流会议

佛教通识教育与专业教育	赖永海 圣 凯 94
现代人类学与佛教教育——关于佛教教育的现代性	[日] 川村觉昭 100
人工智能时代的佛教教育	净 因 107
中世纪净土宗教团的僧侣教育	[日] 曾和义宏 114
宗风与祖道——略论丛林教育的内涵与使命	李四龙 119
论僧格培养、丛林教育与现代佛学教育的结合	杨维中 123
佛教大学僧侣培养教育的课题与展望——特别是别科（佛教专修） 的情况	[日] 稻冈誓纯 128
杨文会的“马鸣宗”及其思想史意义	张文良 杨小平 135
近代日本对中国佛教教育的影响——以杨仁山和太虚为中心	王 颂 140
“和赞”于法然教团中的功用——弟子教育与信众教化	[日] 伊藤真宏 146
中国佛教教育刍议：在理性与“信仰”之间——兼论佛教教育与 非佛教教育的共通性与差异性	昌 如 152

佛教思想与实践研究

中国佛教的观世音菩萨信仰试论	杨曾文 157
初期中国佛教判教思想的展开	[日] 菅野博史 177
韩国古代中世起信学研究的现状与内容	[韩] 高英燮 188

净影慧远对龙树二谛思想的继承与发展	喻春勇	204
契嵩对佛教孝道伦理的调适与总结	侯慧明	223

佛教历史与文献研究

从泰山羊氏家族女性奉佛事迹看东晋南北朝士族门风的演变	周玉茹	232
二祖慧可邺城行迹考	法 缘	241
藕益智旭与《占察善恶业报经》	曲艺苑	255
《宝华山志》考略	朱馥艺	264
五台山志的档案汇编 世界遗产的文化遗产——评《五台山传志八种》	景天星	285

会议讯息

第五届世界佛教论坛学术分论坛综述		290
“知识社会史视域下的中国佛教百科全书撰著”学术研讨会综述		324
新时代中国佛教史研究座谈会在北京举行		328
“改革开放四十周年宗教工作理论与实践”学术研讨会在成都召开		331
第 16 次中日佛教学术交流会议在南京牛首山召开		336
“新时代坚持佛教中国化方向的路径与实践”研讨会在北京举行		338

Contents

Studies on Buddhist Institutional Construction

The Religious Origin of Modernity: Max Weber (1864 – 1920 CE)’s View on	
Asceticism and Master Taixu’s Buddhist Reform	He Rong 1
Precepts, Monastic Regulations, and “Rule by Man”: The Historical Change of the	
Internal Administrative System of Han Chinese Buddhism and Its Crisis	Wang Dawei 10
The Institutional Reform of Modern Chinese Buddhism: A Case Study on Buddhist	
Wedding Ceremonies	Shao Jiade 23
Public Engagement and the Change of Faith Pattern: From Enclosed Administration	
by Religious Associations to Opened Governing by Social Organizations	Wu Hua 37
On the Issue of Equal Rights of Men and Women in Buddhist Precepts	Zhang Xuesong 48
The Round Organizations of Buddhist Tzu Chi Foundation	He Risheng 58
A Review of the Concept of Buddhist Chaplain in the North	Zhen Guan 86

The 16th Sino – Japan Buddhist Academic Exchange Conference

On Buddhist General Education and Professional Education ...	Lai Yonghai, Sheng kai 94
Modern Anthropology and Buddhist Education: On the Modernity of Buddhist	
Education	KAWAMURA Kakushō 100
Buddhist Education in the Era of Artificial Intelligence	Jing Yin 107
Monastic Education of Pure Land Community in the Middle Age	SOWA Yoshihiro 114
The Tradition of Schools and the Way of Patriarchs: On the Content and Mission of	
Monastic Education	Li Silong 119
On the Integration of the Cultivation of Monastic Characters, Monastic Education and	
Modern Buddhist Education	Yang Weizhong 123
The Projects About the Monastic Cultivation and Education in Buddhist Universities and Its	
Future——Especially on the Preparatory Education of Buddhist Studies ...	INAOKA Seijun 128
Yang Wenhui (1837 ~ 1911 CE)’s School of Asvaghosa and Its Significance	
in the Intellectual History	Zhang Wenliang, Yang Xiaoping 135
The Influence of Modern Japan on Chinese Buddhist Education——A Study Focusing	
on Yang Renshan (1837 ~ 1911 CE) and Tai Xu (1890 – 1947 CE)	Wang Song 140
The Function of “Japanese Hymus” in the Buddhist Community of Hō Nen	

(法然, 1133 – 1212 CE) ——The Education of Disciples and the Teaching of Followers	ITO Masahiro	146
On Chinese Buddhist Education: Between Rationality and Faith——A Short Discussion on the Similarities and Differences Buddhist Education and Non – Buddhist Education	Chang Ru	152

Studies on Buddhist Ideology and Practice

On the Faith of Avalokiteśvara Bodhisattva in Chinese Buddhism	Yang Zengwen	157
The Unfolding of the Thought of Teaching Classification in Early Chinese Buddhism	KANNO Hiroshi	177
The Present and Situation of the Studies on The <i>Awakening of Faith</i> in the Mahayana in the Ancient Korea	Ko Young – seop	188
Jingying Hui Yuan (523 – 592 CE)’s Inheritance and Development of Nagārjuna (c. 150 – c. 250 CE)’s Idea of Two – fold Truth	Yu Chunyong	204
The Adjustment and Sum – up of Buddhist Ethics on Filial Piety by Qi Song (1007 – 1072 CE)	Hou Huiming	223

Studies on Buddhist History and Literature

A Study on the Change of the Family Tradition of Aristocrats in the Northern and Southern Dynasties (420—589 CE) Basing the Story of Women in Taishan YANG’s Family Worshipping the Buddha	Zhou Yuru	232
An Examination of the Secondary Patriarch Hui Ke (487 – 593)’s Stay in Ye Cheng	Fa Yuan	241
Ouyi Zhixu (1599 – 1655 CE) and Sutra on the Divination of the Effect of Good and Evil	Qu Yiyuan	255
A Brief Examination of <i>Records of Mountain Baohua</i>	Zhu Fuyi	264
The Compiled Documents of Records of Mountain Wutai The Culture of World Heritage——A Review of <i>Eight Records of Mountain Wutai</i>	Jing Tianxing	285

Conference Information

Review of the Academic Sub – forums of the Fifth World Buddhist Forum		290
Review of the Seminar “The Writing of Chinese Buddhist Encyclopedia in the Perspective of the Social History of Knowledge”		324
Seminar on “The Theory and Practice of Religious Work in the 40 th Anniversary of Reform and Opening Up” was Held in Chengdu		328
The 16 th Sino – Japan Buddhist Academic Exchange Conference was Held in Mountain Niushou, Nanjing		331
Studies on the History of Chinese Buddhism in the New Era Colloquium was		

Held in Beijing 336

Seminar on “The Direction and Practice of Adhering to Buddhist Sinification
in the New Era” was Held in Beijing 338

现代性的宗教根源：韦伯的禁欲主义 理念与太虚大师佛教革新*

中国社会科学院社会学研究所研究员 何蓉

一、宗教如何影响社会？韦伯新教研究的宗教史线索及其理论意义

在社会学领域，《新教伦理与资本主义精神》^① 可谓是一本“圣书”了，一百多年来，围绕它的讨论涉及多学科、多领域中的多种主题，且至今热度不减。这本书之所以声名远播，在一定程度上恰恰源自其复杂甚至模糊的结构和用语。韦伯写作时惯于全方位出击、不放过任何细节，常于定见中觅得不能自洽之处，甚至不惮于与自己为敌，在论证中不断自我质疑、发现新问题，因此，《新教伦理》呈现出多线索、多层次、多重结构等特征。自其诞生以来，不同领域、不同世代的学者试图突破韦伯文本的暧昧不明与矛盾交错，探究其核心命题，质疑其论证及方法。也可以说，其内在的复杂结构固然增加了阅读的难度，却也促发了研究者的热情。

以这种多重叙事观来看，《新教伦理》就远非一个“韦伯命题”所能概括的。所谓韦伯命题，究竟指的是什么？一种常见的看法是，韦伯用宗教原因解释资本主义的诞生，从而提出了一种唯心的历史发展观，用以对抗马克思的历史唯物主义；另一种看法是，韦伯在《新教伦理》中讴歌了西方理性主义的胜利，称资本主义之所以只诞生于西方，是由于西方的历史发展的独特性，因此西方的发展道路具有优越性，这是早期的现代化理论的基点之一。

而实际上，此类总结往往是误读或漏读的结果。证诸《新教伦理》文本，韦伯已明确表示，虽然社会的现实是多元的、多作用方向的因果关系，但此项研究限定于关注近代经济风格与新教的理性伦理之间的单面的因果关系（“前言”，13 页），并已明确点出了一些未来可能的指责：例如认为他要么将经济变革作为解释宗教改革得以发生的必然因素，要么从另一个方向上，认为资本主义精神乃至资本主义经济体制仅只为宗教改革的某些影响的结果（68—69）。在韦伯这里，作为人的行为直接支配力量的“利益”，本身可分为“精神的”和“物质的”两种（韦伯，2004：477），从而化解了物

* 本文为 2017 年度国家社会科学基金重大项目“汉传佛教僧众社会生活史”（17ZDA233）阶段性成果。

① 文中简称《新教伦理》，引用中仅页码项均出自此书。

质动力与精神动力的可能对立，与马克思的历史发展观并不冲突；且由《新教伦理》结尾部分的批判可以看出，他对于西方理性主义的发展前途持有某种悲观的看法，绝非简单的颂扬，因此他对现代化过程、现代性的内涵等问题的见解是深刻而多线索的。

在既有研究当中，比较常见的是对“资本主义精神”的内涵、机制的发掘，揭示宗教影响经济的可能的线索，但其宗教史的、神学思想方面的论证恰恰被忽视了，韦伯在作品问世后即对批评者们表示了失望，认为缺少从宗教的、神学的专业评论。而直到20世纪90年代，这种状况一直未有根本改变，马尔科姆·麦金农指出，从拉什法尔在最初阶段的批评、到桑巴特、布伦塔诺、齐美尔等人的第二阶段的批评，到萨缪尔森、罗伯逊、托尼等人的第三阶段的批评，韦伯批评者的研究策略有两个错误，一是没有关注或解析韦伯的论证中的神学基础问题，二是将韦伯当作一个唯心主义的决定论者（麦金农，2001）。研究者们注意到了新教伦理研究与当时德国社会的密切关联（Lieberson, 1988），但容易从局部的、历史的细节来质疑其理论论证，忽视其多元因果关联，即使是近年来的一些研究，在思路上也由此倾向（Amic, Gorski & Trubek, 2004; Swatos & Kalber, 2005）。

应当看到，韦伯对于宗教的研究有其独特之处：他一方面支持马克斯·缪勒及宗教史派的立场，容纳非基督教传统，视野开阔；另一方面，他并不拘泥于宗教的一时一地的特征、仪轨、教条和习俗，而强调宗教是一种内在地影响着人类社会的重要力量，特别是将宗教与理性化过程嵌合起来，用以解释历史以来的变迁与整合。体现在《新教伦理》当中，他一方面在具体问题上关照到各教派之间的各种差异；另一方面，从根本特征入手，将禁欲的新教作为“一个单一的整体”来处理（147）。但是，对于他的整体意义上的宗教与社会的作用关系、新教改革所标识的转折等，韦伯研究界仍较少关注。

在韦伯的路线上，宗教是文明的心智、激情与图像的来源，并且在社会的运行中，或隐或显地，作为人的教化和社会的秩序化的机制发挥着作用。人以宏道，宗教在传播、继承、创新等过程中，始终不脱离人的具体实践。因此，外在地看，不同的宗教、及一个宗教在不同时代或背景中，始终存在着变化的、特殊的因素。

不过，宗教之所以成其为宗教，在于其“恒久内在特质”（14）存在，无论“其一时所处的外在历史—政治情况”为何，都会对信徒的信念与态度产生影响。这一影响的发生是一种内化的、或社会化的机制：教理观念首先支配了最具灵性者而产生了超乎一切的力量，其道德觉醒又通过教会熏陶、灵魂司牧和讲道等方式，深刻影响到了广大信徒的生活实践，即由观念的内化进而外显为行动，宗教理念转变为行动的驱动力，“经由宗教信仰与宗教生活的实践而产生出来的心理动力，此种心理动力为生活样式指定了方向，并让个人固守这样的方向”（75—76）。其次，从内容上来说，是以“教理”为根基，影响指导行为的“非教条的伦理”；第三，从作用范围来说，是上层宗教精英影响信徒大众，社会在整体上的道德观念、生活实践都受其支配性的影响。

在《新教伦理》的论述中，宗教的社会影响还有一种非预期的、意图之外的（unintended）机制。清教徒追求一种在现世里却又不属于俗世、也不为了此世的理性生活，以救赎之确证为目标，在自己的职业里刻苦劳动。决定其职业是否有益、是否能得神之欢心，首先是职业所具有的道德水平，其次是其劳动产品的社会意义，最后而最重要的，则是私人经济的“收益性”（158）。因而，虔信虽然并非为着经济的利得，但经济利得却成为虔信的一个衡量，其根本点则在于为神劳动，相应地，致富是随之而来的结果和虔信的一种显示。通过观察社会中的宗教行动，韦伯提炼出了一种集体性的现象，即宗教虔敬与经济活动的相伴而行：一方面是宗教虔信、无时或止的禁欲的生活方式；另一方面是积极参与到资本主义的营利生活中，同一个人与同一个群体表现出既充满着“练达的资本主义企业精神”，又具有“贯穿并规制整体生活的虔信的无比强烈形式”（17）。因而，这种资本主义的经营方式的心理基础，并不是那种不知餍足的获利欲，而是理性的、有节制的经营。在此意义上，所谓“资本主义精神”，在一定程度上被认为是宗教的演变所带来的意料之外的后果。

这两种作用机制——内化与非预期后果——突出体现了宗教对社会的影响途径。基于此，有必要从宗教理念及其影响入手，理解韦伯在这一角度的思考，进一步梳理基督新教改革所带来的“精神史”的问题，即宗教的精神力量，如何产生心态的、制度的、组织的后果？从韦伯的论述来看，他对教派之间细微差异的琐碎考证，往往淹没了新教革命所带来的整体影响；他对个体宗教心理和经济伦理的聚焦，也容易令人忽略宗教组织层次的变化及其影响，因而，需要从整体上梳理宗教改革之后的基督教理念、伦理与组织方式的变化。对于研究策略来说，一方面是做主题的减法，聚焦于宗教的、神学的主题；另一方面是材料的“非历史”的处理法，即不考究新教改革具体历程、教派间差异等过于细致的争议问题，关注新教作为历史转折点所标示的精神变革及其影响。

二、宗教的现代演化：禁欲主义的入世转向

以《新教伦理》的论证来看，尽管新教改革是一个异常复杂的历史过程，但是，韦伯是以禁欲主义的延续与变化来剖析这一历史巨变的。在他的总结中，禁欲主义的内容和方向有所变化，从苦行式的、压制个人欲望，转向理性的、日常生活的规制；从对现世的逃离，转向入世的、履行现世职责。由此带来了新教诸教派对其信徒所规定的实际的生活样式，虽然教派之间有众多不同，不过，整体上存在许多类似之处，特别是在深层的思想观念方面是共通的。

具体来说，新教改革所带来的一个意义重大的改变是从内在的信仰转为外在的行动。在改革派信徒看来，信仰不仅仅是关乎内心的宗教情感，更要体现为“有效的信仰”，强调其客观的作用，要在现世内的活动来证明救赎，因而，是否真正的信仰，要看是否符合基督徒的生活样式、即增加神的荣耀的生活样式（96）。

禁欲精神并非新事物，只是在旧教中被搁置了。韦伯指出，从宗教改革家的本意而言，最初并无意形成一个新的教会，“只不过想从旧教会中把禁欲的精神重新唤起而已”；所谓清教派，就其最广泛的意义而言，是一个“禁欲运动”（74）。不过，在韦伯看来，新教改革前后的禁欲，既非“无计划的现世逃离”，也非“达人式的苦行”，而是一种具足了理性性格的禁欲，发展成一套理性生活样式的系统化建构的方法，其目标是对自然状态的克服，克服非理性的冲动、摆脱对俗世与自然的依赖，形成自我省思的伦理人格。从而，在确保灵魂救赎的目标之下，“客观上把僧侣培育成服事神的国度的工人”（102—103）；禁欲本身代表着生活的理性化，代表着“警醒、自觉而明彻的生活”、有秩序的生活样式（104）。

韦伯指出，在天主教会的时期，宗教精英与普通信徒之间是截然两分的生活状态。禁欲精神主要体现在修道院的僧侣身上，至于普通的天主教徒，他们在生活中“尤其认真地履行传统的义务”（99），但却未形成一以贯之的伦理行为，而且往往陷入“犯罪、悔改、赎罪、平安然后再犯罪的那种真正属于人性的起伏循环”（101）。这种状态的人，具有未经雕琢的天真与质朴，但缺少内在的规训，只有仪式性地、习俗性地遵从教会的规定或诫令。

由此可以看到，韦伯实际上将天主教时期的禁欲区分为两种状态，一种是约束普通人生活的、外在的戒条，相应地，普通人的伦理实践的特征是无计划性与无系统性；一种是僧道院中的生活理性化，包括其生活、劳动，甚至时间划分（153页，注15）等，都有其条理和明确的目标，其生活范围与内容与俗世有明确的分隔。在这个意义上，宗教改革带来的深刻影响在于，既将僧侣拉回俗世，又将世俗生活理性化，“将理性的基督教的禁欲和讲求方法的生活态度从修道院里拿出来，然后置入于世俗的职业生活里”（103，注100），于是，一方面，宗教精英不再有脱离现世的可能，另一方面，现世的每一个基督徒的生活都变得像僧侣一样自律，理性化、系统化其行动与生活（105、106）。在这种入世禁欲主义普遍影响之下，信徒们致力于在世俗的职业生活里做出信仰证明，“禁欲之逃离世俗的职业生活的潮流，如今已被一道堤防给防堵住，先前成为修道僧最佳代表人物之来源的那些热心真切的信徒，如今不得不在世俗的职业生活当中追求禁欲的理想”（107）。

韦伯文本中通过观念史的推理所得到的结论有经验现象的支持，后世的研究者应用神学的、历史学的材料，指出宗教改革带来了显而易见的经济后果，例如教会财产世俗化、废除僧侣独身与隐修生活、削减某些宗教节日，等等，都在一定程度上推进了经济发展（明希，2001）。

可以看到，在现代社会的开端处，宗教改革带来的影响，并非较晚近意义上的个体自由与解放，反而是普遍产生了系统的、整体的对个体的规训。无论主动还是被动，天真未泯的人都被无所不在的伦理原则约束起来了，进入一个理性行动者的状态，藉着内心的自我约制摆脱了外在的控制。尽管并非其意图所在，但是，宗教的改革产生了实际

的经济后果，即使是韦伯认为比较接近传统的路德派这里，也发展出了“天职”概念，亦即“经营为神所喜的生活的唯一手段并不是借着修道僧的禁欲来超越世俗的道德，反而是端赖切实履行各人生活岗位所带来的俗世义务，这于是也就成了各人的天职”（54），因而，“任何正当的职业在神之前绝对具有同等的价值”（56），现世内的职业劳动获得了“道德的重视与宗教的奖赏”上的提升（59），应当说，从劳动者的职业伦理的角度，宗教改革为资本主义的发展奠定了人力基础。

禁欲主义的入世转向，意味着宗教的约束从针对宗教精英的“劝告”（*consilia*）转向针对宗教信徒的伦理；从身体的、感受的、情感的约束，而且往往是外在的、缺乏弹性的诫命，转变为理性的、内在的自我规训；从注重内在的神秘体验，转而关注外在的行动及其效果。在系统地规制个体行动的基础上，人要重新树立人与神、人与人的关系。从宗教的社会影响角度来看，新教改革在使基督教走向现代的同时，也有助于建立现代社会的秩序。

三、现代性的宗教根源：重新定义人与社会

在新教改革的背景之下，现代人并非启蒙理性所唤起的一个追求自由、相信进步的个体，而是一个不断试图获得救赎确认的、焦虑的灵魂。韦伯认为，从宗教对社会的影响而言，“上帝预选说”是改革派教会影响尤其深远的、因而具有根本特质意义的教义，即“神的‘奥秘旨意’是人的宗教恩宠状态的唯一终极根源”（81）。

在此，我们不关注上帝预选说的各种神学的观点及其差异，而仅关注其影响，认为这一学说一旦深入人心，就会对人与神的关系发生实质的影响。上帝预选说意味着，是否获得救赎，既非归功于人本身的行为，也与“自身信仰与意志的功绩或品质”无关（81）；这也意味着，上帝从一个“喜悦人的悔改”、“亲切而易于理解”的“天上的父”（82），转变为一个超乎人之理解力的“超越性的存在”，“自亘古以来即按全然不可思议的旨命，指派了各人的命运，并支配了全宇宙的一切枝微末节”，神的旨意是不可改变的，得其恩宠者不可失，被拒绝者亦不可能令其改变心意而获得（83）。信仰上帝者并非自然而然地享有恩宠，反而在救赎与否的惶惑不安中不断地试图获得确证。

上帝的不同形象指示着不同的救赎方式。亲切的、乐见人悔改的天父令人确信，恩宠可能会失去，但能够藉着悔改谦卑、虔诚信赖神的话语和圣礼来重新获得；而在上帝预选说的极端形式之下，神与被造物之间的鸿沟不可逾越，神的心意不会因人的行动或功过而有任何改变，人必须独自面对其永恒的命运，无论牧师、教会等机制或组织形式，还是圣礼等手段，都无法在真正意义上有所帮助。在灵魂的深深的孤独之中，他既不能指望在忏悔告解中解除有罪之感，不能指望通过善功来保证被拣选的命运，也不能指望在教士的牧养、教会的护持当中成为宗教活动的客体。

这一种类型的个人主义，“毫无幻想且带悲观色彩”，从传统的世俗约束中解脱了，

他不服从于任何一个尘世的个人，只服从于上帝，但却切断了任何俗世的救赎渠道，进入了一个持续的、始终在日常生活中进行自我规训的状态。这样的个体，并没有堕入无所作为的听天由命状态，是因为他有义务、有必要按照神所喜的方式生活。尽管上帝的意志不可改变，尽管“以善功作为获取救赎的手段，是绝对不适切的，可是，作为被选的表征，善功却是不可或缺的”，(97)。换言之，善功不是用来向神换来救赎的，反而是为着解除自己的内心焦虑。为此，每个人都有义务相信自己是选民，有义务在日常生活的斗争中赢得自己已得拣选与义认的主观确定，孜孜不倦的职业劳动便是获得自我确认的最佳手段，唯其如此，方能消除宗教的疑虑，带给人恩宠状态的确认(92—93)。

从论证上来说，韦伯从信徒个人状态的角度，揭示出新教改革所带来的个人的生命状态的改变，即从密切沟通的、依恋型的人神关系，到坚不可摧的人神鸿沟；从情感的、激情的信仰体验，到理性的信—行推理；从朝向内心的信仰状态，到朝向外部世界的信仰行动。相应地，这种人神关系的改变，也带来了人与人之间关系的改变。

首先，人解脱了其世俗的义务，只服从于神，不服从于人——包括对教会的不服从。

这一变化的思想基础在于，宗教精英与大众的划分标准、界限等产生了变化。在中世纪，将僧侣与现世分隔开的，是一些外在差异和壁垒，如僧院的组织形式、生活方式、排他性宗教权威等；而在宗教改革之后，被拣选者（尽管并不可见）据有不可失去的恩宠，世人被分为“蒙神自亘古以来即预先选定的俗世圣人这种精神贵族”与“自亘古以来即被舍弃的其他人”两类绝不相通的人，彼此间相隔着一道不可见的、但“原则上无可跨越的鸿沟”（107）。被拣选者不可见、不可改变等事实，使得宗教精英所依托的自愿的守贞、神学讲论与仪式等知识、神秘的体验等都不指向救赎的必然性。

禁欲主义所特有的“万人祭司论”（*allegemeiner Priestertum/universal priesthood*）（122；292）本质上是反权威的。中世纪教会的圣礼体系、教阶体系所体现的垄断，现在被新教推翻了，天主教的主教制在本质上是一种中央集权管理制度，新教则宣称，“信徒人人都有权传播上帝救赎之道，并分享上帝救恩”（292），卡尔文派的反权威的特色，更是从根本上“贬斥教会与国家对于伦理与灵魂救赎的照料有任何价值”（87）。

其次，基督教的组织形态发生了变化，从普遍的、庇护型的、作为灵魂牧养与圣礼的代理人的教会，到有选择性的、平信徒享有根本上的平等宗教资格的教派，旧教会的代理体制失却了其权威性、主导性的地位，继之而起的是许多“规模小并因而为同构型的少数集团（*small therefore homogeneous minorities*）”（p. 14 - 15，注16）的新教教派，以便更好地为了“社会效用而非为了人的福祉服务”而劳动，以便“能增益神的荣光且为神所喜”（89）。

第三，教派的组织原则是某种为事而不为人的邻人爱。旧时代的邻人之爱，执行的是爱人如己的原则；但是，新教兴起的，却是一种“与人无关”（*unpersoenlichkeit*）

的、以神的旨意为取向的邻人之爱（257—258，注46）。

以卡尔文派为例，一方面，“尽管要得救赎就必须加入真正的教会成为教友，但卡尔文教徒与神的交通，却是在深深的心灵孤独中进行的”（87）；另一方面，“神要的是基督徒的社会事功，因为，他在社会生活形态依照他的戒律，并相应于此一目的而被组织起来”（89）。因此，每个人都秉持朝向神的爱、而非彼此的情感而加入社会组织，相应地，由于“邻人爱”是唯神的荣耀是事，而非服务被造物，所以最重要的是表现在履行那通过自然法所交付的职业任务。依此，邻人爱取得一种特别为事而不为人的性格——一种为了我们周遭社会秩序的理性建构而服务的性格。（89）

这样，抽空了对象性的邻人爱，表现为社会秩序建立过程中的神的在场。韦伯反省了这种邻人爱之缺少“人性”或人的情感，但是，从理性社会秩序的建立来看，教派的组织原则所带来的信仰者，则有助于社会的普遍的信任体系的建立。

第四，教派的组织原则成为社会信任体系、经济联合、政治结构的基础。

韦伯对美国的教派进行了专门的考察（191—221），指出其成员资格并非先赋的，而经历了个人选择与群体甄选过程，唯其如此，才可能产生一个值得信任的被造就的人（a made man），个人被置于严密的、无所遁逃的道德考察之下，任何违规的言行都有可以构成获得成员资格的阻碍。

因此，教派成员资格成为公认的道德上可信任的人的标志，获得成员资格的，是被既定的团体所认可并赋予信用（credit）的人，而一旦被所属教派开除，就会在社会生活中被排斥。这样，信任有信仰的、经受道德考察者（而不必然是有相同信仰者），不同信仰归属者可以在成员资格的道德背书之下，建立契约关系，从而建立包容异质性的社会与经济生活。即使迁移到一个完全陌生的社区，这种资格也能够为人们开启人际互动的大门，特别是在商业活动中，这种资格足以使他被当作可以信赖的交易伙伴而接纳。

因而，在教派的基础上，形成了各社会组织共处、联通为一整体社会的局面，并成为商业中的排他性自愿联合组织的结构基础；在政治上，美国式民主的构成，并不是一盘散沙的个体的随意聚集，而是一些复杂的、严格排他、但又共存的志愿团体。换言之，美国式民主的起点，恰恰在于社会团体的自治（何蓉，2007）。

四、反思现代性

以上试图表明，在《新教伦理》的多重叙事中有一“精神史”的层次，既有宗教的现代转向，也涉及宗教对现代性的形塑作用。这一历史过程同样充满了曲折与张力，并非目的论式的必然，甚至不是一个平顺的、一以贯之的过程。无论是禁欲主义的入世转向，还是上帝预选说，都存在着多种脉络和值得专门考察的差异性。

不过，《新教伦理》所致力，是从社会影响的角度来辨析宗教自身的改变。理念

作为“转辙器”的隐喻本身（韦伯，2004：477），表明思想的细微转换，有可能造成道路指向的戏剧性改变。新教改革所带来的人的生存状态、生活方式的改变，构成了现代性的基本内容。当然，依着韦伯的因果多元论、多重作用方向的一贯立场，探讨宗教的现代转向、现代性的宗教之根，并不意味着是决断性的、单一性的作用因素。

有趣的灵魂可能是相似的，尤其在处于类似的历史境况之下时，即使是遥远的思想、情感也会互有呼应，并呈现出革故鼎新的精神之力。同处现代化初期的强力震荡之中、资本逻辑扩张与侵略等时期，宗教的研究者与实践者的反思往往具有结构与内容上的相似性。例如，韦伯所梳理的宗教禁欲主义的入世转向在中国佛教中亦有体现，其典型即为“人间佛教”思想，以太虚大师的著作为例，其《真现实论》的佛教社会观（何蓉，2018）包容了人类社会诸层次、自然环境乃至未知空间，佛教在其间，要“依于全般佛陀真理而适应全世界、人类时机，更抉择以前各时域佛法中之精要，综合而整理之”，以“人生之改善”为侧重，可以医治“佛法向来之流弊”，更可以“依人生之改善而发菩提心，行菩萨道”（《人生佛教开题》）。

可以说，从太虚大师这里，就体现出一种入世的转向。太虚大师认为，佛教在本质上是“平实切近而适合现实人生的”，所以在“人类现实生活中了解实践、合理化、道德化，就是佛教”；学佛也不一定就是出家住庙，“在社会中时时以佛法为轨范，日时于道德化的生活，就是学佛”。进而，所谓贤人君子，也就是菩萨，能够以“合理的思想、道德的行为”，“推动整个的人生向上进步、向上发达”；最高一层，即“佛”，即所谓“大圣人”，佛菩萨就是“人类生活向上进步的圣贤”（《人生之佛教》）。这样，佛法、佛教与人生的规范、道德的标杆完全地结合在了一起，因而，“‘人间佛教’是表明并非教人离开人类去做神做鬼，或皆出家到寺院山林里去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理来改良社会，使人类进步，把世界改善的佛教”（《怎样来建设人间佛教》）。

佛教因而不是厌世、弃世，反而要学会承担对家庭、社会、国家与世界的责任。太虚大师以“职业”与“志业”概念来结合信仰与责。学佛即所谓“志业”，即“从吾志之所好，以趋践佛之淑吾身，善吾心，增进吾之德性，达到吾之乐地者也”；所谓“职业”，“则于或家、或国、或社会、或世界，随其势位之所宜，才力之所能，任一工，操一劳，用与人众交易其利，以资一身一家之生活者也”。学佛、即完成人格，须结合职业、志业之两途，“第一须尽职业，以报他人资吾身命之恩；第二乃勤志业，以净自心进吾佛性之德。必如是，佛乃人人可学；必如是，人乃真真学佛！”（《学佛者应知行之要事》）。以菩萨行为精神，“信隆而三皈、而五戒，而不离常俗婚娶、仕宦、农商工作之事业，以行布施、爱语、利行、同事等菩萨行可耳！但官为好官，农为好农，商为好商，工为好工，便是行菩萨道。”（《论佛法普及当设平易近人情之方便》）。

这一菩萨道或菩萨行，太虚大师称之为今菩萨行或新菩萨行，其实行者既有可能是出家众，但仍可参加文化界、教育界、慈善界等工作，至于在家众，则“政治界、军事界、实业界、金融界、劳动界、……都去参加，使国家社会民众都得佛教之益”，以

“菩提心为主因，以大慈悲为根本，实践方便的万行，发挥救世无畏的精神！”（《复兴中国佛教应实践今菩萨行》）。

这样，在今菩萨行的思想之下，佛教的改革与发展并不仅在于出家众的自律轨范，反而是打通了僧俗之隔，令佛教的教化施及全体，此种普遍的、理性化日常生活的取向，与历史上的新教改革遥相呼应，其对社会各阶层普遍造成生活样式的、经济伦理的等影响，由此可期。

无论韦伯还是太虚大师，都关注着宗教的根本特质或根本信念，直面历史的巨大转折，清醒地反思而不是沉醉于现代性的转折或进步。韦伯看到了宗教之根被抽去之后、丧失了心肝与灵魂的状态，也看到了为事不为人的社会中缺少人性的、情感关怀的可能性；太虚大师更亲历了现代化发展出来的赤裸裸的压迫与扩张逻辑。他们所揭示的，正是我们这个时代的前提，是现代人的生命境况，是必须要面对的事实，但同时也可能会成为重塑生命价值的新的起点。

参考文献：

太虚大师作品引自《太虚大师全书》，印顺文教基金会编，中华佛典宝库 2008 年 2 月制。

何蓉，2007，《成员资格与社团自治》，中国社科院社会学所第二届博士后论坛。

——，2018，《孤弦雅韵：太虚大师的佛教—社会理论》，《社会学评论》第 5 期。

保罗·明希，2001，《韦伯之前的命题：追根溯源》，载哈特穆特·莱曼与京特·罗特编《韦伯的新教伦理：由来、根据和背景》，阎克文译，沈阳：辽宁教育出版社，第 29—53 页。

马尔科姆·H·麦金农，2001，《命题长在：对批评家的批评》，载哈特穆特·莱曼与京特·罗特编《韦伯的新教伦理：由来、根据和背景》，阎克文译，沈阳：辽宁教育出版社，第 215—256 页。

Lieberson, Harry, 1988, *Fate and Utopia in German Sociology 1870–1923*, Cambridge: MIT Press.

Amic, Charles, Philip S. Gorski & David M. Trubek (eds.) (2004), *Max Weber's Economy and Society: A Critical Companion*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Swatos, William H. & Lutz Kalber (eds.), 2005, *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, Boulder: Paradigm Publishers.

戒律、僧制、人治：汉传佛教内部制度的历史变迁与危机^{*}

王大伟

内容提要：佛教作为一个制度性宗教，一直都有良好的内部制度建构传统。在历史上，戒律起到过寺院制度性文献的作用，但其逐渐变成了僧众身份认同的神圣象征并学术化。之后，僧制作为寺院的内部制度，曾从三纲制转到丛林制，这是汉传佛教的一大创造，但有着一千余年历史的丛林制度却并未经历过特别大的改革；同时，其也成为汉传佛教中具有神圣象征意义的制度文化，这套制度所形成的权力过度集中及某些有职僧人不受监督等现象，也是丛林制度中非常明显的缺陷。汉传佛教内部制度建设实际又面临着需要其作出改变的社会环境，只有改良或构建一个符合戒律与世间法律，同时又能体现佛教平等、公平精神的制度，才能维持和推动汉传佛教与这个时代最大程度的契合。

关键词：戒律 僧制 人治 汉传佛教内部制度 危机

作者简介：王大伟，哲学博士，四川大学道教与宗教文化研究所副研究员

佛教是一个制度性宗教，或者说，是一个有制度的宗教，按照杨庆堃的理论：“制度性宗教具有深邃的神学思想、正式的祭祀仪式和较高的组织化程度。”^① 佛教从其创教之始就一直进行着制度方面的建设和维护，这自然指的是佛教戒律的出现，但佛教戒律是“因事制戒”，并非一朝一夕完成，体现的是古印度僧团的修持与生活特色。这种带有浓烈地域色彩的戒律制度，伴随着佛教的传播，必然会出现“水土不服”的问题，佛教初入中国时的礼仪之争、夷夏之辨等，背后的因素与戒律有直接关系；因戒律所规定的僧众特殊的生活方式，使僧团与世俗社会在生活与礼仪方面产生区别，直接导致彼此之间礼仪范式与生活习俗上的割裂。

在学术界已经形成共识的是，汉传佛教所建立僧团（寺院）制度与印度佛教相比，曾发生过极大的变化，这就是以禅寺为代表的，以“清规”文本为标志的“丛林式”

^{*} 本文为2017年国家社科基金重大项目“汉传佛教僧众社会生活史”（17ZDA233）与2015年国家社科基金西部项目“汉传佛教自我管理制度研究”（15XZJ007）之阶段性成果。

① 杨庆堃著，范丽珠译：《中国社会中的宗教》，上海：上海人民出版社，2007年，第275页。

制度模式，这种方式的产生，在中晚唐时就已萌芽^①，延续至今，已有一千余年的历史。可以说，在如此长的时间跨度内维持一种寺院制度模式，又没有发生特别大的变化，这完全可用“超稳定”来形容。但这套制度模式发展到近代以来，实际面临着非常多的非议，近代以太虚为代表的一些僧人所进行的制度改革，就是认识到佛教制度的短板才进行的自救行为，但比较可惜的是，他们的行动未取得很好的效果。不过，近代以来的“律制革命”，实际给现代的寺院制度改革埋下了种子，这就是无论教界还是学界，似乎都认识到了寺院制度已经到了需要改革的时刻，但如何改，怎么改，依然没有共识。

虽然我们不想承认，但汉传佛教“因人而治”的色彩实在有些浓烈，住持等有职僧人的地位颇高，甚至为争夺某些职务，采取了一些并不光明的手段。在这样的背景下，寺院的制度模式，实际与丛林制度初起之时所带来的朝气蓬勃的感觉，已有很大不同。《宋高僧传》卷十《怀海传》中：“朝参夕聚，饮食随宜，示节俭也。行普请法，示上下均力也。长老居方丈，同维摩之一室也。不立佛殿，唯树法堂，表法超言象也。其诸制度，与毗尼师一倍相翻，天下禅宗如风偃草。禅门独行，由海之始也。”^② 这表达的非是怀海门下僧众和合，济济一堂的僧团风气。这样的描述方式，似乎也成为后世佛教文献描述丛林制度时的范本，因为佛教习惯将寺中团结与简朴的一面展现给世人。不过若换个角度来看，这样做的目的，往往有消弭矛盾之嫌，是希望寺院内部的问题，在寺内处理。在社会中几乎任何一个组织，都需要一个弹压矛盾的机构或理念，就汉传佛教丛林制度来说，具有极大权威的住持或长老往往就成为弹压矛盾的核心人物，已经形成共识的维护僧团和合的理念，则成为僧众必须接受的准则。

一 作为制度的戒律与作为身份认同的戒律

佛教戒律的创制，是伴随着僧团的扩大与僧众生活方面不如法问题的增多而出现的，按照圣严法师的观点，佛陀制戒并非强制，而是针对具体情况才制戒：“我们从律中可以看到，佛陀从未主动制过一条戒，都是由于有人犯了过失，遭受了外人的诽谤讥嫌，才由知足、少欲、乐头陀、知惭愧的弟子们禀告佛陀而由佛陀制戒；为了顺从大众的要求，佛陀甚至也不惜将他已制的戒条再三地修正，这都表现着充分的民主风范。”^③ “佛陀制戒的精神，从表面上看，是佛的意思，从实际看，乃是僧团大众的意思。”^④ 从

① 相关的考察可参考张弓《汉唐佛寺文化史》（上）（北京：中国社会科学出版社，1997年），第303—306页。谢重光《中古佛教僧官制度与社会生活》（北京：商务印书馆，2009年），第274—297页。刘长东《宋代佛教政策论稿》（成都：巴蜀书社，2005年），第220—229页。林德立《中国禅宗丛林清规史の研究》（东京：山喜房佛书林，2011年），第87页。

② [宋]赞宁撰、范祥雍点校，北京：中华书局，1987年，第236页。

③ 圣严著：《戒律学纲要》，北京：宗教文化出版社，2006年，第181页。

④ 圣严著：《戒律学纲要》，第181页。

戒律文献的情况来看，的确是如此，佛陀每次制戒，都有着具体的缘由，如下面这个案例的制戒过程，几乎就是佛陀制戒的“标准程序”：

尔时世尊从摩竭国界人间游行至罗阅城，时毕陵伽婆蹉在此城中住，多有知识亦多徒众，大得供养酥、油、生酥、蜜、石蜜与诸弟子。诸弟子得便受之，积聚藏举满大瓮、君持、卮中、篋中、大钵、小钵，或络囊中、漉水囊中，或着椀上，或象牙曲钩上，或窗牖间处处悬举，溢出流漫，房舍臭秽。时诸长者来入房，看见如是储积，众药狼藉，皆讥嫌言：“沙门释子不知止足，多求无厌，外自称言：‘我知正法。’如是何有正法？乃作如是储积诸药，如王瓶沙库藏无异。”时诸比丘闻，中有少欲知足、行头陀、乐学戒、知惭愧者，嫌责毕陵伽婆蹉弟子：“云何储积众药，乃至处处悬举，溢出流漫？”嫌责已往，至世尊所，头面礼足，在一面坐，以此因缘，具白世尊。世尊尔时以此因缘集比丘僧，无数方便呵责毕陵伽婆蹉弟子言：“汝所为非，非威仪、非沙门、法非净行、非随顺行，所不应为。云何多储积众药，乃至溢出流漫，如王瓶沙库藏无异？”世尊以无数方便呵责已，告诸比丘：“此痴人！多种有漏处，最初犯戒。自今已去与诸比丘结戒，集十句义乃至正法久住，欲说戒者当如是说：若比丘有病，残药酥、油、生酥、蜜、石蜜齐七日得服，若过七日服者，尼萨耆波逸提。”^①

世尊根据僧团面临的具体问题制定了弟子们需要遵守的戒律，这也是迫于舆论压力所作出的应对措施。给予戒律牢固地位的，正是借助了世尊的神圣性，当这些制度性内容被结集乃至书写流传下来后，自然也成为具有律法一样的价值属性。律典的内容虽然很多，但僧人所需遵守的戒律却有固定的数目，也就是一般所讲的比丘戒 250 条，比丘尼戒 348 条，这算是僧人要受持的戒律的核心内容。实际上，律典所载的内容，更像是原始佛教时期僧众们的生活图景，这些律条穿插在僧众生活的各类故事中，是戒律被创制的事实依据，同时也是佛教三藏中最接近僧众生活的文献。带有生活性与神圣性的律典，实际也决定了佛教的戒律处于两者之间的特质，戒律与僧人的生活息息相关，按照戒律的理论，甚至僧人的一言一行都应该处于戒律的范畴内。汉传佛教将戒律理论化、形象化甚至于抽象化，一方面是出于提升律学的目的，另一方面也为戒律的神圣化，概念化开辟了新的路径。这方面的典范自然是道宣，他将戒学一分为四：

一者戒法，二者戒体，三者戒行，四者戒相。言戒法者，语法而谈，不局凡圣，直明此法必能轨成出离之道，要令受者信知有此。虽复凡圣通有此法，今所受者，就已成而言，名为圣法。但令反彼生死，仰厕僧徒，建志要期高栖累外者，必

① [后秦]佛陀耶舍共竺佛念译：《四分律》卷十，《大正藏》第22册，第627页下—628页上。

豫长养此心，使随人成就。乃可秉圣法在怀，习圣行居体，故得名为随法之行也。二明戒体者，若依通论，明其所发之业体。今就正显，直陈能领之心相，谓法界尘沙二谛等法，以己要期，施造方便。善净心器，必不为恶。测思明慧，冥会前法。以此要期之心与彼妙法相应，于彼法上有缘起之义，领纳在心，名为戒体。三言戒行者，既受得此戒，秉之在心，必须广修方便，检察身口威仪之行。克志专崇，高慕前圣，持心后起，义顺于前，名为戒行。故经云：“虽非触对，善修方便，可得清净。”文成验矣。四明戒相者，威仪行成，随所施造，动则称法，美德光显，故名戒相。此之四条并出道者之本依，成果者之宗极。故标于钞表，令寄心有在。知自身心，怀佩圣法。下为六道福田，上则三乘因种。自余绍隆佛种，兴建法幢，功德不可思议，岂唯言论能尽。^①

中国律学家对戒学所进行的疏解，是对戒律观念思辨化的结果，也是努力将律学中国化的结果^②。原始律典中对戒律的记载之质朴，在佛教史界已形成了共识，平川彰在《印度佛教史》中，对戒律的解释就显得简单而平实，“戒（sila、sila）是自发地去遵守的，是决心要作佛教修行的人所受的。受戒时有作为在家者去修行，或成为出家者去修行的选择，因而所受的戒也就不同。戒是佛教修行的原动力，特别是出家众为了组织僧伽，过集团的生活，也因为有必要维持团体秩序，所以有强制守僧伽规则的要求。这个规则称为僧伽的‘律’（vinaya）……律的根基上虽有戒的自发精神存在，但出家者在戒之上更进而守律。”^③当戒律变成了律学，并进而在中国演化成律宗，寺院被称为“律寺”，那说明戒律就不仅仅停留在部派佛教的律典之中，更成为一种意识形态，成为中国佛教思想家的理论建构。佛陀制戒的目的是为了僧徒能如法修行，不越规矩，但历经千年的演变，佛教的戒律已经变成一门学问、一套制度、一种模式，但这往往也就决定了戒律会成为一种象征。世尊一句“善来，比丘”就可令五百梵志成为沙门的时代已经过去^④，之后的僧侣只能通过“授戒”的方式“受戒”，并且因此而正式进入僧团。这其实是一种传递神圣的方式，戒律因此而不仅是僧众需要遵守的轨范，更成为身份认同的方式以及觉悟圆满的法门，戒律也因此变得更有意义，律典的价值也就超出了

① [唐]道宣撰：《四分律删繁补阙行事钞》卷上，《大正藏》第40册，第4页中下。

② 如有学者就说：“以道宣为代表的《四分律》学因其大乘的皮相，犹如红皮白心的萝卜，适应如此构架的中国佛教而在华土大放光彩。”（严耀中著：《佛教戒律与中国社会》，上海：上海古籍出版社，2007年，第64页）

③ [日]平川彰著，莊崑木译：《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002年，第73页。

④ 如《增一阿含经》卷四十七：“尔时，梵志及五百弟子各各长跪，白世尊言：‘唯愿世尊听出家学道。’佛告诸梵志：‘善来，比丘！于如来所善修梵行，渐尽苦原。’如来说此语时，五百梵志即成沙门。尔时，世尊渐与五百说微妙之论，所谓论者：施论、戒论、生天之论，欲不净想，出要为乐，如诸佛世尊常所说：苦、习、尽、道，尔时，世尊广与诸人说之。时五百人诸漏永尽，得上人法。”（《大正藏》第2册，第800页上。）

记录僧团生活方式及佛陀制定规则的范畴，转而成为圣典。

“受戒”对出家人的意义是非同寻常的，这是判断他们是否有资格进入僧团的基本标准，佛教对僧人“持戒”一直有非常高的要求，起码在理论上没有降低过。但在现实中，僧众所秉持的戒律往往在发生着变化，或者对过去应当遵守的戒律，也有所放弃，这类事件在不同的佛教派系中都很普遍。从这个角度来看，“戒律”对僧徒来说更像是一个象征，一个标签，“受戒”是其获得祝圣的方式。虽然戒律是必须遵守的根本轨范，但依然能找到理由或思想进行修正，使其符合特殊社会背景下的僧团需求，在汉传佛教中出现的“僧制”、“清规”、“规约”等就是如此。

二 僧制与“人治”在丛林制度寺院中的纠缠

汉传佛教的清规制度从其产生之初起，似乎就一直受到赞誉，无论教界还是学界，都非常认同其在革新寺院制度，建立禅寺新规方面的创造性贡献。的确，禅宗丛林清规制度所改革的是中古时期寺院的三纲制度，三纲制度虽有印度背景，但实际官方主导的作用可能更大些。如唐代：“凡天下寺有定数，每寺立三纲，以行业高者充。诸州寺总五千三百五十八所，三千二百三十五所僧，二千一百二十二所尼。每寺上座一人，寺主一人，都维那一人。”^①“凡天下寺观三纲，及京都大德，皆取其道德高妙、为众所推者补充，申尚书祠部。”^②在具体施行过程中，寺院的职务可能并未见得如此标准，赞宁根据他所见到的情况，曾说：“今寺中立者，如玄畅勅为总持寺维那是地。次典座者，谓典主床座。凡事举座，一色以摄之，乃通典杂事也。或立直岁，则直一年，或直月、直半月、直日，皆悦众也。随方立之，都谓之三纲，杂任其僧纲也。”^③从中可见，在禅宗丛林制度未兴起之前，负责管理寺院的职务实际有些混乱，总体上讲，是以基本维持寺院秩序和正常运转为首要任务。义净在印度所见的寺院职事制度，似乎也比较松散，如他的这段记载：

寺内但以最老上座而为尊主，不论其德。诸有门钥，每宵封印，将付上座，更无别置寺主、维那。但造寺之人，名为寺主，梵云毘诃罗莎弭。若作番直，典掌寺门，及和僧白事者，名毘诃罗波罗，译为护寺。若鸣健稚及监食者，名为羯磨陀那，译为授事，言维那者略也。众僧有事，集众平章，令其护寺巡行告白，一一人前，皆须合掌，各伸其事。若一人不许，则事不得成，全无众前打槌秉白之法。若见不许，以理喻之，未有挟强便加压伏。其守库当庄之流，虽三二人，亦遣典库家

① [后晋]刘昫等撰：《旧唐书》卷四十三，北京：中华书局，1975年，第1831页。

② [后晋]刘昫等撰：《旧唐书》卷四十四，第1885页。

③ [宋]赞宁撰，富世平校注：《大宋僧史略校注》卷中，北京：中华书局，2015年，第117页。

人合掌为白，若和方可费用，诚无独任之咎。不白而独用者，下至半升之粟，即交被驱摈。若一人称豪，独用僧物，处断纲务，不白大众者，名为俱擢鉢底，译为家主。斯乃佛法之大疵，人神所共怨，虽复于寺有益，而终获罪弥深，智者必不为也。^①

从义净对其所了解的印度寺院的制度情况来看，这是一个非常松散的管理体系，有职务的僧人都属于服务性质，重要事务是寺中僧众决议，且有一人反对则不通过。职务的简约化恐怕与寺院规模不大或人数较少有一定关系，也可能与僧人更替频繁有关。汉地佛教僧团并未形成此类制度，而且无论从社会习俗还是政治模式，也都不允许有完全如同古印度寺院的制度。从道安曾赠与法遇竹杖之事可知^②，魏晋时期僧团的管理模式中，“师”往往有很高的权威，甚至可沿用世俗的体罚方式。所以，产生“僧制”、“清规”这类寺院的管理方式实际是符合古代中国社会的具体情况的，早期的清规制度的确起到了非常好的集中资源和维持僧团稳定的作用。

有学者称：“盖凡僧团已具较大规模时，其领袖为欲统众，多会重视戒律，东晋的道安、慧远如此。静琳、志超、怀海等亦然。”^③ 僧团在选择管理者时，负责任的僧团领袖，非常忧心寺院的人事安排，丛林制度同样如此，如：“晦堂一日见黄龙有不豫之色，因逆问之，黄龙曰：‘监收未得人。’晦堂遂荐感副寺。黄龙曰：‘感尚暴，恐为小人所谋。’晦堂曰：‘化侍者稍廉谨。’黄龙谓化虽廉谨，不若秀庄主有量而忠。灵源尝问晦堂，黄龙用一监收，何过虑如此？晦堂曰：‘有国有家者，未尝不本此。’岂特黄龙为然，先圣亦曾戒之。”^④ 不过丛林制度下的寺院领袖并非都如此尽职，有些寺院的衰微也与住持等有职僧人的贪腐等有很大关系，如清初成都文殊院的五山明泉、衡山实念两位住持，“一位‘怀金私处’，一位‘负债远奔’”^⑤ 类似的事件古已有之。实际上，任何一套制度模式，都要因社会的变化而进行改革，丛林制度的产生是改革的结

① [唐] 义净著，王邦维校注：《大唐西域求法高僧传》卷一，北京：中华书局，1988年，第113~114页。

② 此典故曾被广泛引用，“释法遇，不知何人。弱年好学，笃志坟素，而任性夸诞，谓傍若无人。后与安公相值，忽然信伏，遂投簪许道，事安为师。既沐玄化，悟解非常，折挫本心，谦虚成德。义阳太守阮保，闻风钦慕，遥结善友，修书通好。施遗相接。后襄阳被寇，遇乃避地东下，止江陵长沙寺。讲说众经，受业者四百余人。时一僧饮酒，废夕烧香，遇止罚而不遣，安公遥闻之，以竹筒盛一荆子，手自緘封，以寄遇，遇开封见杖，即曰：‘此由饮酒僧也，我训领不勤，远贻忧赐。’即命维那鸣槌集众，以杖筒置香橙上，行香毕，遇乃起，出众前向筒致敬。于是伏地，命维那行杖三下，内杖筒中，垂泪自责。时境内道俗莫不叹息，因之励业者甚众。既而与慧远书曰：‘吾人微闇短，不能率众，和上虽隔在异域，犹远垂忧念，吾罪深矣。’后卒于江陵，春秋六十矣。”（[梁] 释慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》卷五，北京：中华书局，1992年，第201页。）

③ 刘长东著：《宋代佛教政策论稿》，第228页。

④ [宋] 净善重集：《禅林宝训》卷一，《大正藏》第48册，第1020页中。

⑤ 段玉明等著：《成都佛教史》，北京：宗教文化出版社，2017年，第208页。

果，其出现的弊端也是未能及时改革的结果。

我们知道在丛林制的寺院中，住持有极高的权威，这在《禅门规式》中就有一定的体现：“凡具道眼有可尊之德者，号曰长老，如西域道高腊长，呼须菩提等之谓也。既为化主即处于方丈，同净名之室，非私寝之室也。不立佛殿唯树法堂者，表佛祖亲嘱授当代为尊也。”^① 后世针对住持一职的尊崇，似乎超出了这个职位实际的目的，这表现在住持的行为往往带有仪式性，而仪式往往又是权力的象征，笔者曾讨论过宋元禅寺中的住持，并认为：“宋元禅寺的管理实际已经形成了象征—权力—秩序的模式。这一模式的顶端就是以表法为最高象征的住持；进而通过这层象征意义，赋予住持寺院管理上的最高权力；最后，在这一权力的覆盖下，统合寺院各方利益，形成固定的寺院运行模式。”^② 这方面比较有趣的例子是，元代杭州天台宗寺院的住持在一些仪式活动中，要乘轿子到法堂，如安居期间住持开讲时：“鸣楼钟一十八下，鸣鼓，住持出厅坐；鼓转第二通，大众诵《法华·嘱累品》；鼓转第三通，住持乘轿，若法堂去方丈远，可令直日人先至法堂立，待住持至法堂前下轿，鸣引二下，众提坐具起立接住持。”^③ 在寺院内部乘轿子或肩舆参加仪式活动，实际是要彰显住持等人的庄重威严，是带有很强象征色彩的行为，其突出住持权威的用意非常明显。

在笔者看来，丛林制度产生后，住持等有职僧人权力的扩张，虽然对寺院的统合是好事，但同时也带来了权力的过度集中和单一化。从宋元以来清规制度来看，住持是寺院的最高行政官、是唯一的传法者，是几乎所有活动的中心人物。这种制度模式，其实是受“家长制”影响的结果，丛林制度下的行政体系，即像传统师徒模式，又像君臣模式，甚至可以这样说，丛林制度似乎在有意模仿中国古代的政权体制，是帝王政治在佛教内部制度上的投影。虽然无论佛教内部还是研究佛教的学者都不愿用“君主独裁”来形容丛林制度的管理模式，但丛林寺院的体制却又与之非常相似，“君主独裁，并不是说君主能够在政治上恣意而为。从官制上来说，这种体制指的是尽可能多地将国家机构置于君主的直接指挥之下，方方面面的国家运作，均由君主一个人来统辖。在这样的政体之下，如果设想一下没有君主将是一种什么样的情形，那么就会呈现出民政归民政、军事归军事、经济归经济这样一盘散沙的解体局面。宋代的君主独裁权，就是在这样一种构想下确立的。”^④ 丛林制度寺院中所形成的以住持为核心的行政模式，同样是将权力集中在住持手中，然后在向下施行各类具体事务性安排。在这样以“权威”为管理核心的制度下，必然会有冲突、弹压、调和等现象出现，但在佛教僧团强调“和合”的基本准则下，以及限于时代和社会背景的情况下，依然维持着这套模式，可见

① [宋]道原纂：《景德传灯录》卷六，《大正藏》第51册，第251页上。

② 王大伟著：《宋元禅宗清规研究》，北京：宗教文化出版社，2013年，第108页。

③ [元]自庆编：《增修教苑清规》卷下，《卮新续藏》第57册，第330页中。

④ [日]宫崎市定著：《东洋的近世》，张学锋、马云超等译：《宫崎市定亚洲史论考》（上），上海：上海古籍出版社，2017年，第219页。

丛林制度实际是与相应的社会制度发展相适应的。

关于“和”在宗教上的意义，有学者曾提到：“中国文化是以‘和’为核心价值体系的文化整体，大概是不成问题的。所以，对于和谐问题的理解，成为了理解、认识中国历史、社会、文化、甚至是宗教、信仰等问题的关键。然而，只有和谐而没有冲突，或者是无冲突的和谐，则难以构成一个社会变迁的整体；仅仅研究和谐而不涉及社会冲突，也就有可能仅仅看到社会的一个侧面。和谐与冲突的双向互动，才是社会变迁的正常进程，才是理解政治、社会、宗教、信仰的一把钥匙。”^① 极其重视“和合”的佛教，实际是处于这种矛盾之中，佛教并非不是参与改革的宗教，无论从声闻乘到菩萨乘，还是南宗禅的铺开，佛教的每次大转折都是改革的结果，就算是汉传佛教寺院制度的变化，同样有类似的改革。但汉传佛教寺院制度的革新却显得不那么明显，似乎悄无声息地就完成了这项工作，之所以如此，恐怕与这套制度所适应的社会环境是相关的，也就是当时的社会环境决定了古代寺院需要建立这种制度模式。

近代以来，佛教面临着文化危机、生存危机、认同危机，当然也有着制度上的危机，但制度上问题往往是最后才会被认识到的，或者是最不愿意接受的一个危机。所以，近代以来出现的佛教革新运动中，制度上的改革几乎并未落地^②，目前沿用的依然是丛林制度。而这套制度最大的问题（也可以说是缺陷），其实正是“人治”的问题，丛林制度的初心是好的，其主要目的是为了维持僧团的正常运行，大众围绕在德高望重的长老周围学习参学，并形成了济济一堂、同甘共苦、精进和合的局面。不过当寺院规模变大，长老成为住持，开始接管和决定几乎一切寺院事务时，他们就成为寺中的“家长”。如此，一切与“人治”有关的问题都会出现，虽然古代的官员和地方乡绅对住持等职位的选任及寺院重要事务，也有一定的发言权，但对寺院的具体事务方面，是几乎不会涉及的。所以，在没有监督的情况下，某些住持蠹空寺院财产，或因能力不济导致寺院衰败等事件，自古以来都层出不穷。另外，住持作为核心人物，其个人荣誉也关系寺院的荣誉，两者构成了“一荣俱荣，一损俱损”的关系，住持在操守上的缺失，直接影响到寺院的发展。所以，“人治”问题说到底，在于核心管理者不受监督，由于一般僧众多属于徒众的范畴，他们无论在感情上，还是道义上，都很难对住持起到监督作用。即使是非弟子的僧人，往往也是属下，几乎没有约束住持的能力和权力。如此下去，寺院的前途系于住持身上，“因人兴废”也成了古代寺院发展的常态。

① 李向平著：《信仰、革命与权力秩序：中国宗教社会学研究》，上海：上海人民出版社，2006年，第274页。

② 如陈金龙在《南京国民政府时期的政教关系：以佛教为中心的考察》中就提到：“南京国民政府有整理住持制度的愿望和措施，但由于阻力过大，这一时期住持制度的整理并无多少实效。”（北京：中国社会科学出版社，2011年，第188—189页）

三 关于一般僧职在丛林制寺院中所受到的监督

僧众在寺院中自然是为了修行，自从南宗禅“如风偃草”般在中国传播开来后，丛林制寺院的模式也逐渐在中国成为主流。禅僧游方参请式的学习方式，作为一个传统被保留下来，在中晚唐之后，未经参学的禅僧，几乎是不可能开悟及获得印可的。在这种背景下，僧众往往都经历过多处丛林的历练，有佼佼者能获得开法住持的资格，但其中的大部分人恐怕只能寻觅一处合适的寺院安稳生活。无论他们是游方参请，还是定居某处寺院，几乎都要参与寺中的某些事务，其中仪式活动是必须参加的，同时他们中的一些人也会成为寺中的管理者或为大众服务者。寺中僧众的身份也因此而出现划分，按照佛教的基本原则，僧众身份的划分是以僧腊为标准，但在丛林制度下，有职僧人与无职者，其身份上恐怕存在着明显的区别，《禅苑清规》之《龟镜文》中尤其提到：“设使粥饭主人一期主化。丛林执士偶尔当权，常宜敬待同袍。不得妄自尊大。若也贡高我慢，私事公酬，万事无常，岂能长保？一朝归众，何面相看。因果无差，恐难回避。僧为佛子，应供无殊，天上人间，咸所恭敬。”^①虽为警示之文，但也透露出丛林之中有职位者往往会因自己有职有权而尊大，实际上，丛林之中已经形成了一定的科层建构，住持与头首、知事等属于管理层，杂务僧中某些牵涉到银钱粮米者，实际也属于能占到利益的职位，其地位相对较高。某些工作内容比较污秽或劳动强度大的杂务，如净头等，成为僧中必不可少又地位尴尬的职务，这种职务往往成为愿意苦行为大众服务者的首选。

僧众在寺院中的职务发生轮换是必然的，而且在丛林中，一般认为只有经历过各种岗位，才能胜任未来住持寺院。

古云：不遇盘根错节，无以别利器。纵有能人，不历执事，何以陶炼德器，博综智能。非粗疏而任习，即掣肘而无才。以宰丛林，安得不败事而决裂哉？况从上古锥，欲磨厉人材也，丛林务行，无不命历。汾山古佛，百丈命以典座；雪峰大老，德山委以饭头。乃至杨岐自宝库司；仰山雪窦知客；云峰化主；五祖磨头；妙喜东司；百灵知浴；圆通知众；廻石监修；权直岁；匡桶头；洞山香灯；大伯知随。陆沈下板，率先苦行，皆所以养其器，老其材，斧斤其质干，霜雪其筋骨，使之任重致远而柱石法门也。独至付授一事，常不于列职而必于首座西堂者何哉？既望其荷担法门，必能锻炼衲子，方可利益方来。既期以宰断丛林，必能哮吼当场，不可绍续慧命。若不予板首时熟鍊其钳锤，使牙爪毒辣，推举其秉拂，使声光霭著。一旦居此位，行此令，岂能不捉衿而露肘哉？嗟见近世法门，不讲锻炼，急于

^① [宋] 宗赜撰，苏军点校：《禅苑清规》卷八，郑州：中州古籍出版社，2001年，第100页。

收入，衲子入门，草草付授。即或系执事，不循资例，轻易打发。所至丛林，辄曰某以侍者付矣，某以知客付矣，某以寮元直岁付矣，乃至某某以禅众付矣。竟不命以典司，试以盘错，举以板首，以利其牙爪，鍊其才能，蓄其声问，是事面墙而即打一印子，明知软弱而但搭一虚名。不但误天下苍生，而自弄自诳，门庭倒蹋而不可扶矣。^①

通过兼任职务的方式锻炼人才，本来算是寺院培养人才的一个手段，古代禅门宗师多经历过这个阶段。从清规文献的记载来看，宋元时期的寺院对人事轮换尤其在意的，故几乎所有的清规都详细记载了新旧人事轮换时的仪式程序^②，但这种制度安排在明代的清规中就几乎不见了，如内容还比较完整的明代《云栖共住规约》中就没有此类记载，但其在“知众”的职务功能中提到：“派理执事，随时添补，授一执事，必具茶送单礼拜，须开说本执事宜。”^③《百丈清规证义记》卷六中称：“知众，为知客之首，外应檀那，内调大众。既欲和光同尘，又须任劳任怨。时察大众贤否勤惰，举直错枉，不得爱憎不公。凡客堂外单巨细事务，留心照管。凡送新执，必开示彼本执所宜，令彼警心，以期称执。”^④明清时期的“知众”在宋元清规中并未见到，这个职位在此时有安排其他僧众执事的权力，这说明此时某些职务的配置已经由更高层的职务来安排，而非宋元时期专门要通过仪式活动进行安排了，当然这些职务指的可能是某些层次较低的岗位。这个区别看似简单，实际却透露出两个时期在丛林制寺院中，不同的人事特色。宋元时的寺院对人事轮换格外重视，并强调轮换过程的仪式性，是对相关职务寄予希望，仪式本身也是赋予其地位和意义的过程，所以，此时僧职的任命显得正式而庄严。如果单纯以上级行政命令的方式，或以口头通知的方式进行职务轮换，这其实是带有强制的味道，事实上，未必谁都愿意接受职务。如《虚云年谱》中记载虚云曾拒绝职事，还因此受罚：“高旻家风严峻，如请职事拒不就者，视为慢众。于是表堂，打香板，予顺受不语。”^⑤从这个案例来看，此时僧职的任命有强制轮值性质，从受职的仪式程度来说，其荣誉感恐怕也比前世逊色许多。

清代《百丈清规证义记》中提到在韦陀殿“告香立誓”的传统，并视此为维持丛林清正的重要手段：

暗室亏心，神目如电，善恶报应，似影随形。但有早迟，终无漏网。谨白大

① [明] 戒显著：《禅门锻炼说》，《卍新续藏》第63册，第784页下。

② 从北宋《禅苑清规》到元代的《敕修百丈清规》《增修教苑清规》《律苑事规》等都有详细条目涉及“两序进退”的礼仪问题。如《律苑事规》中有“两班进退”“挂钵请知事”“侍者进退”“方丈特为新旧两班汤”“官待新旧两班”等条目。

③ [明] 株宏著：《云栖法汇》卷二十二，《嘉兴藏》第33册，第166页下。

④ [清] 仪润，《卍新续藏》第63册，第449页中。

⑤ 净慧主编：《虚云和尚全集》第五册《年谱》，郑州：中州古籍出版社，2009年，第26页。

众，各谛思惟，惟兢惟惕，戒之慎之……我住持（某甲），若丛林不治，法轮不转，尅众益己，侵损常住者，使我现生之内，折禄减寿，恶疾缠身，或遭恶难，示报大众，临命终时，堕落三途，诸恶趣中。唯神鉴临，以警来者。（自下诸誓，各须预熟，以便告香。告已，一拜，退立本位。四班首同至韦天前，居中拈香，齐拜已，长跪合掌，齐声告曰）我首众（某甲），若三业不勤，四仪不肃，恣纵威暴，辜负常住者，使我现生云云。（告已，一拜，退立本位。下皆同此。次维那拈香三派，三拜，长跪合掌，高声白曰）我维那（某甲），若私心偏护，规势欺压，辜负众人，不尽执事，使我现生云云。（次都监、监院、副寺、衣钵等。凡财帛饮食经手者，齐至韦天前，居中者拈香三派，齐三拜，长跪合掌，高声告曰）我监院（某甲），若容众量窄，爱众心薄，侵公益私，瞒昧因果者，使我现生云云。（次知众、知客、僧值等，凡调众办事者，齐至同上）我知众（某甲），若憎贫爱富，重俗轻僧，过费常住，图自适意者，使我云云。（次禅堂清众某甲等，若人多，十人一班，齐至同上）我清众（某甲），若懈怠偷安，不办己事，虚消信施，辜负常住者，使我云云。（次列执等，亦十人一班，齐至同上）我列执（某甲），若不尽本执，有误众人，费常住物。而取自安者，使我云云。^①

这些记载说明，通过在神前立誓的方式约束僧众，似乎已成为惯例，在后文的“证义”部分，还认为这套方式具有很强的约束力：

故护持丛林，必须告香，以表清白。然清白与否，唯己自知，人不及知。人虽不知，神实知之。倘有愚僧，诬妄对神，自谓神是泥木，或可欺瞒，欲望侥幸逃于恶报，纵使暂时未报，终必受殃，无能逃者，可不惧哉……总之告香之典，关系于丛林不小。告香行，而人人知惧，纵有饰词者亦寡矣；告香废而梟鸾不别，纵有特立不变者亦寡矣。故丛林将兴，告香行也；丛林将衰，告香废也。兴衰之机，于是卜之。^②

自从清规之类的文献产生后，就不断的有诸如“龟镜文”之类的文献被创制出来，而这些文献的目的，无非是希望通过提高僧众道德水平及对因果报应的警醒程度，来告知有职僧众恪守本分，坚守底线。而上面“告香立誓”的仪式，显然与民间通过赌咒盟誓，来缔结信任与契约的做法有诸多相似。从这个角度来说，这其实并不是一个高明的约束僧职的方式，但就当时的社会环境来说，这也许是最有效最直接的管理僧职的手段，当担任某个僧职的荣誉感逐渐消解而变得没有约束力，那么通过神圣盟约的方式重构乃至监控他们的操守，实在显得非常无奈。

① [清] 仪润：《百丈清规证义记》卷五，《卍新续藏》第63册，第414页下~415页上。

② 同上书，第415页下。

四 余 论

笔者想讨论的问题，是关于汉传佛教内部制度演化的历史，但行文于此，也不得不对汉传佛教自从形成丛林制度之后，其后期变化之小，制度管理水平提升之慢而感到叹息。其实，从广被赞誉的新式寺院制度模式，到虽有诸多弊端，但依然施行的寺院制度，丛林模式已成为一个象征或习惯，一旦如此，那么后世对其进行修补的工作，实际可做的就会比较少。从丛林制度的构建来说，无论是人事、教育、建筑、礼仪等方面，都努力的将其带有象征的味道，“由于变成了象征，也就变成了超越现实的符号，这些符号取消了它们物质的限制，不再是孤立的碎片，而是成为一个完整的体系，或者更确切地说，尽管有着不稳定的、碎片化的性质，它们自身还是体现着相关体系的整体性。”^①也正是丛林系统内的诸多组成部分变成了有象征性的符号，那么其存在的合理性就变得更加强大，可以忽视外围社会环境的变化。这其实也是丛林制度从新颖走向守旧的一个因素，宗教的制度文化或多或少都在构建自己的神圣体系，这一方面是为其合理性寻求依据，另一方面也为维护宗教的稳定和权威提供制度上持久的保证。

丛林制度下的寺院同样带有神圣意义构建的味道，但在社会大变革的情况下，尤其是社会制度发生变化的情况下，如果这种寺院制度依然维持其超然的稳定，实际却很可能因其内部制度的缺陷爆发出来的危机，而发生与大环境相抵牾的事件，这实际是在消解其神圣性。古代寺院制度的变化，其实正是基于当时的社会制度构建的，如上文所言的丛林制度的产生，也是中国古代皇权逐步走入更加集权的情况下形成的；更明显的是，丛林制度是受古代宗族制度、“家长”制度、乡约制度等社会制度与习俗影响下形成的，甚至就是这些古代社会基层制度的翻版。古人限于知识背景及社会环境，习惯性地以此为常，并视之为有“必然性”的制度模式，即使其已千疮百孔，但囿于“祖制”“传承”等似乎不可打破的习惯，一直坚守这套制度，这依然是已经根深蒂固的制度的神圣性带给僧徒的影响。当然，也存在利益上的维护，在这套制度中，一旦成为掌事者，或多或少都会得到相应的利益与尊重，那么也就更难去修正制度中不合理的地方了。时至今日，恐怕我们应该直面丛林制度存在问题了，从其历史传承来看，其问题的重点就在于权力的不受监督，以及寺院内部对“和合”氛围的追求导致的对矛盾的遮盖。如果将这些问题放在释尊还在世的时候，也许都不是问题，因为一部律典几乎就是自揭丑处的文献，不过这些并未造成负面的影响，反倒促使佛教的制度愈发完备，但那个时候有佛教本师在，他几乎可以承担和纠正一切不良影响。不过，即使离本师驻世的时代已非常遥远，我们还应看到宗教自我修正的能力是非常强大的，存在两千余年的宗

^① [美] 米尔恰·伊利亚德著，晏可佳、姚蓓琴译：《神圣的存在：比较宗教的范型》，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第421页。

教能够依然存在，其关键就在于它可以根据各类环境修正或改变自己。那么对于今天的汉传佛教内部制度来说，恐怕只有改良或构建一个符合戒律与世间法律，同时又能体现佛教平等、公平精神的制度，才能维持和推动汉传佛教与这个时代最大程度的契合。

《集古今佛道论衡校注》

（〔唐〕道宣撰/刘林魁校注，中华书局，2018年10月）

《集古今佛道论衡》为唐代律宗巨匠、佛教史学家道宣大师撰，记录了从东汉明帝到道宣所处的唐高宗时代六百余年之间，佛教二教论争的具有代表性的事件和言论。全书四卷，收文三十余篇。卷一录东汉明帝、三国孙权、元魏、刘宋文帝、元魏明帝、梁武帝、北齐文宣帝时事各壹篇，共七篇，附录曹植、孙盛等论文三篇；卷二录北周武帝时事三篇、北周宣帝时事一篇、隋文帝时事二篇，共六篇；卷三录唐高祖时事三篇、唐太宗时事七篇，共十篇；卷四录唐高宗时事七篇，附录道士郭行真《舍道归佛文》十六章。本书内容包罗万象，虽然大量抄录了其他文献，但也提供了不少现存文献中没有涉及的独家数据，尤其卷三、卷四比较突出，对于研究佛道二教的历史事迹、思想演进具有最直接的价值，对于研究当时宗教之外的文化、学术以及今人文献考证亦有独特作用。

此次校释整理，以《高丽藏》为底本，以《资福藏》、《磧砂藏》、《普宁藏》、《永乐南藏》、《永乐北藏》、《径山藏》、《清藏》、《赵城金藏》、《频伽藏》等藏经为校本，并参校以《广弘明集》、《法苑珠林》、《续高僧传》及他书，《中华大藏经》、《大正藏》中据以上相应各藏经所出校勘记概予吸收。文中所记之名物、史实略做注释。

近代中国佛教制度革新的一个尝试： 以民国时期佛化婚礼为例^{*}

邵佳德

内容提要：近代中国佛教制度改革中对在家信众影响很大的一项是佛化婚礼的创制。按照设想，佛化婚礼是接引青年信徒、创立佛化家庭、建设人间净土的重要途径，但在推行过程中，经历了教义与戒律、利益与派系、实践与方法层面的反复争论，最终形成较为固定规范的流程，获得一定程度的认可。民国时佛化婚礼在论辩中曲折推进的过程，折射出近代佛教制度改革中教内外的关注焦点和多重困境，对当下佛教仪轨的改进和制度革新的推动有启发意义。

关键词：佛化婚礼 佛教制度 改革

作者简介：邵佳德，香港中文大学哲学博士，南京大学哲学系宗教学系助理研究员

一、引言

1927年2月28日下午四时，在上海大华饭店举行了一场别开生面的婚礼。婚礼的男女主角分别是张歆海和韩湘眉。张歆海是留美博士，曾在北京大学、清华大学、东南大学等著名学府担任英文或西语系的教授及主任，是学衡派的学者。他也曾任职于外交部，担任过国民政府的外交公使。而韩湘眉则是芝加哥大学的文学硕士，与近代知名的女作家冰心、林徽因、凌叔华等齐名。婚礼的特别之处不仅在于两位名流的结合，更在婚礼的佛化形式。主婚人是时任佛化教育社社长的太虚法师，证婚人则是东南大学校长蒋维乔，男女来宾有二百余人。婚礼遵照太虚最新设计的佛化婚礼仪轨举行，先由主婚人太虚致庆祝词并宣读证书，其次由蒋维乔讲佛教仪式结婚与改良风俗之关系，最后由徐志摩招待来宾用茶点，至六时余宾主与辞而散。^①

张歆海与韩湘眉的佛化婚礼可谓开风气之先。时隔不久，在上海由太虚新创的法苑又举办了另一场婚礼，汉口总商会会董同时也是佛教大护法的王森甫居士续娶刘德超女

^{*} 本文为国家社科基金重大项目“汉传佛教僧众社会生活史”（17ZDA233）、国家社科基金青年项目“地方视域下的近代江浙佛教革新研究”（17CZJ007）、中国博士后科学基金面上资助项目“沦陷时期南京佛教研究（1937—1945）”（2017M611790）阶段性成果。

^① 《佛教仪式结婚纪》，《申报》，1927年3月1日，第17页。

士，主婚人亦为太虚。婚礼仪式颇为简单：钟鼓云集佛堂、新僧赞诵、郎妇礼佛、宣读文疏、郎妇礼师、主婚致词、郎妇献花、主婚郎妇问答、郎妇交换礼物、发愿回向。^①

这两场婚礼之所以由太虚来主持，一方面是因为太虚赞同并推动佛教融入社会各层面，包括居士的婚姻和家庭；另一方面是太虚在1927年初在上海成立了法苑，这是其设计的僧制改革计划中的重要一环，法苑的功能中就囊括了婚礼的举行。佛化婚礼引起了社会舆论的较大反响，但根据太虚的自述，新生的法苑也因此受到抵制而夭折，这直接影响了太虚僧制改革计划的实现。尽管充满争议，佛化婚礼在1920年代后还是在持续举办，并有专门的文集出版宣传。从民国佛教界关于这一小众议题的讨论，可以窥得近代佛教制度改革的宏大背景，也可从中折射僧人对改革问题的不同看法和立场，值得深入探讨和反思。

二、佛教制度改革与法苑的婚礼尝试

佛式婚礼的举办，是近代佛教制度改革中的重要一环，虽然婚姻无涉出家人，但对于数量庞大的在家众而言，婚姻是除了生死之外多要经历的大事。如果能在婚姻之初以佛教理念灌输其中，无疑是和睦家庭、净化社会的重要起点，因此像太虚等僧人在早期的僧伽制度改革倡议中就考虑到了佛式婚礼的推行。

晚清以来部分僧人及居士希望改革佛教，是因为他们认为佛教出现了义学不兴、宗派败落、僧人水准低下、不守戒律、专事经忏营利等状况，因而在面对政府官员或地方精英的侵占以及基督宗教的竞争时，处于不利的地位。有学者认为中国僧人在民国所采取的面对挑战的因应方式大致有两种，一种是如印光、弘一、虚云、来果等主张修行的“保守派”，他们强调回归最基本的修行、戒律，以此作为复兴佛教的方法。另一种是太虚及其弟子们，采取现代化的做法，把佛教变革为一个积极投入社会服务工作和顺应现代价值的宗教。^②

1913年时太虚提出了其教制、教产、教理三大佛教革命的主张，其中教制的革新是核心部分，因为太虚认为中国佛教的诸多衰相，皆由僧制的弊端而来。1915年，太虚又写出了《整理僧伽制度论》，这是一套规制宏大、颇具理想色彩的理论设计，体现了其对当时佛教弊端的清醒认识及其对救治方案的初步设想。1917年，太虚曾赴日考察僧制，他说：“考察所得，深觉《整理僧伽制度论》之分宗，颇合于日本佛教之情况；而本原佛教以联成一体，则犹胜一筹。乃于革新僧制之素志，弥增信念。”^③可见改革本国僧制，一直是其关注的问题。

① 《法苑举行佛式婚礼》，《心灯》第28期，1927，第24页。

② Raoul Birnbaum, “Buddhist China at the Century’s Turn,” *China Quarterly*, Vol. 174 (2003): 428–450.

③ 印顺：《太虚法师年谱》，北京：宗教文化出版社，1995，第48页。

但僧制的改革，也只是佛教制度改革中的一个部分，因为佛教除了出家人还有大量在家信众。《整理僧伽制度论》中的很多新设机构的设想已经融摄了在家众，法苑就是一种这样的机构。例如“整理制度品”中就提出过：将当时全国18省及各道、县的各寺院分别配设大乘各宗的专门大学和慈儿院、医病院、仁婴院、行教院、法苑、尼寺、莲社、宣教院。而在国都则计划设一称为“佛法僧园”的总体机关，另附设银行、工厂各一，以上机构谓之“教所”。^①法苑按其设计，“大如丛林，佛殿供三佛像，两旁十八罗汉，佛后供马鸣、宝志诸大士。另建诸仪轨堂，如法设瑜伽水陆、忏摩诸仪轨。又建一诸佛菩萨殿，各处旧有之佛菩萨像等，凡不供者，皆供于此。诸士女等，亦可请供家中。若不供时，还令归供此殿。有僧寮无禅堂，有法堂无讲堂。大欢喜地进内左厢，设佛教经像图书流通所，内附设佛教正信分会，佛教救世慈济团。”^②

1927年，初太虚正式在上海依照《整理僧伽制度论》的计划创办法苑，意图整饬佛教。法苑的设立是为了解决僧人专事经忏的弊病，因此规定了若干原则，包括整齐严肃清净庄严、禅净律密精进修持、通达经论随场讲演、禁绝鸦片酒肉烟赌、废除楮烛精设香灯、非纯粹佛经忏不修等。^③法苑还新增了关于风俗之教仪，佛教在风俗上的仪轨向只限于庆祝生辰、追荐亡灵、庆祝冥寿诸端，法苑则别开生面新增佛式之婴儿汤饼仪、佛式之儿童入学仪和佛式之男女结婚仪三种“以适合信徒之需求殆取法耶稣教者”。其中结婚仪式按最初设想有如下规定：设佛堂一所，请一高僧主婚，僧众齐集佛堂举赞供佛，举赞时结婚之男女齐至佛前交拜，然后遍礼亲属归房，诵经或随喜作诸善事，关于佛式仪僧数至少十二人以上。^④当时甚至还专门设计了署名“法苑住持太虚”的结婚证书，内容是：“夫妇为人伦之大本，婚姻乃姓氏之原始，继祖先之血胤，垂后昆之嫡嗣，则其典礼之重，当敬慎之至矣！兹有○君○○、○君○○新成唱随之礼，永誓偕老之契，是固多生因缘之所感，亦由诸佛善友之所导。惟冀端身正心，和乐康寿，全敬爱修齐之德，践忠信治平之道；更遵如来因行时之故事，共誓必求无为道之大愿！学七枝花之供献，请十方佛以证明。”^⑤后来王森甫在法苑举行的婚礼，基本是按照以上流程仪轨操办的。

由此可见，随着太虚将其僧制设计付诸实施，法苑以及佛化婚礼已进入操作阶段。但法苑包括整个制度改革的进展并不顺利，法苑仅开办数月就草草收场，《整理僧伽制度论》的庞大计划也多有搁浅。所以印顺法师评价道：“1920年1月10日，大师作《太虚宣言》，述整理僧制之志愿。时国内政局日陷于纷扰割据，《整理僧伽制度论》，势难实行。”^⑥虽然当时局势艰难，改革推行困境重重，但太虚并未放弃，也不固守，

① 太虚：《整理僧伽制度论》，《海潮音》第1卷第1期，1920，第26页。

② 同上书，第37—38页。

③ 愚民：《法苑之内容》，《申报》，1927年3月8日，第15页。

④ 同上。

⑤ 太虚：《结婚证书》，《佛教公论》第17期，1947，第30页。

⑥ 印顺：《太虚法师年谱》，北京：宗教文化出版社，1995，第61页。

而是不断根据时局发展改换其建僧方法。1927年时,他作《僧制今论》;1930年春,重新议订建僧计划,在闽南佛学院讲《建设现代中国僧制大纲》;1930年冬,又作《建立中国现代佛教住持僧大纲》;1935年12月30日,在广州作《建设现代中国佛教谈》;1943年,作《人群政制与佛教僧制》;1947年2月2日,在宁波延庆寺讲《菩萨学处》,这些都是后来因应时局所作的变动。^① 相较而言,大虚对于僧制问题的论述提出时间早、思考时间长、规模体系大、应变能力强。正因为有长远、超前的规划和随机应变的能力,近代佛教制度改革才能曲折向前,佛化婚礼的推行也不至于在法苑的尝试失败后就销声匿迹。

近代僧界的制度革新,并不限于太虚的个人尝试,更是一场佛教界有识之士共所提倡的运动。当时关于变革僧制的计划层出不穷,有独立创发者,有因循先贤者,也有追随太虚者。^② 在佛化婚礼问题上,除太虚外同样有一批坚定的支持和实践者,比较活跃的包括持松、震华、密迦、芝峰、如三、亦幻、觉纯、朱石僧、王一亭、聂云台、范古农、陈海量、刘显亮、陈法香、苏慧纯、蔡惠明、郑颂英等。之所以有一批僧信坚定不移地尝试和改进,根本原因是一旦佛化婚礼获得认可和推广,必将对大量在家信徒的生活、家庭和信仰产生不可估量的影响,其重要性不亚于僧伽制度的改革。

三、佛化婚礼的实践及其论争

佛化婚礼在中国大陆的举行,从现有资料看至少可早至1926年前后。当时丁福保的次子丁惠康于1926年3月27日下午与前浙江会稽道尹黄涵之先生六女黄鼎雯在梅白格路本宅行结婚礼,当晚又在北京路功德林设筵待客,因丁、黄两家均皈依佛门,故男女两宅皆主张婚礼不用荤腥,以为之倡。^③ 这场婚礼的特点在两家佛教徒用素食宴客,但在婚礼仪式上尚未有明显的佛教特征。

所以,上述1927年太虚所参与的两场婚礼,并不是佛教徒婚礼的首秀。但其有两点重要性,一是有僧人直接参与,二是促进佛化婚礼仪式的丰富和成型。自1927年以后,越来越多的佛教徒尤其是中老年佛教徒在为其子女操办婚宴时选择佛化形式。所谓佛化形式,并无一绝对固定的模板,但大致内容类似,或由著名僧人出席,或由护法居士参与,仪式加入佛教内容比如佛前跪拜行礼、授皈依戒、讲经说法等,设宴采用素食(故范古农也曾主张叫蔬食或素食婚礼),贺仪兼有用作赈款的。

① 从《整理僧伽制度论》到《菩萨学处》,太虚对僧制改革的设想在不断调整,在僧团规模、组织建立和发展方向的设计上经历了数次的转变。

② 例如《海潮音文库》中的《整理僧伽制度论》(上、下)中收录了数十篇时人关于僧制问题的讨论,见《海潮音文库·第三编·佛学足论九》,上海:佛学书局,1931。

③ 《婚礼预志》,《申报》,1925年4月15日,第18页。

表：民国时期中国所办佛化婚礼举隅^①

时间	男方	女方	佛教界主要参与者	地点
约 1920 年 年代初			东海宜诚	台南某斋堂
约 1920 年 年代初			水上兴基	曹洞宗台北别院
约 1920 年 年代初			天田策堂	临济宗台北临济寺
约 1920 年 年代初			林德林	曹洞宗台中佛教会馆
1924 年	沈德融			佛教中学林
1926 年 3 月 27 日	丁福保次子丁惠康	黄涵之六女黄鼎雯		上海功德林
1927 年 2 月 28 日	张歆海	韩湘眉	太虚	上海大华饭店
1927 年 3 月	王森甫	刘德超	太虚	上海法苑
1929 年 3 月 3 日	补菜敦辉	洪文礼次女		西本愿寺台北树心 会馆
1929 年 9 月 11 日	朱石僧长子朱永钊	陈菊英	王一亭、李经纬、 关炯之、狄楚青、 赵朴初、袁希濂等	上海觉园
1929 年 12 月 1 日	刘达儒之子刘趾青		王一亭、范古农、 赵云韶、朱石僧、 杨莲欣	上海功德林
1931 年	林海山之子		范古农、朱石僧等	上海功德林
1933 年 10 月 28 日	朱石僧次子朱永钧		王一亭、关炯之、 赵云韶、蒋维乔	上海功德林

^① 本表依据民国报刊如《南瀛佛教会会报》、《觉有情》、《申报》、《佛化结婚纪念特刊》、《素食结婚汇刊》等刊载佛化婚礼信息统计而成。其中“?”表示时间不明或原文字迹难以辨识。

续表

时间	男方	女方	佛教界主要参与者	地点
?	洪勋	王辅东、吴碧霞之女王保敏	王一亭、朱石僧等	
?	丁旭传	何紫梨	朱石僧	
1934 年 (?)	南京市长石瑛胞妹	张纯一之子		南京沁心居
1936 年 (?)	最高法院书记官陈受三之子陈景铭		梅光羲	南京沁心居
1936 年 5 月 19 日	朱石僧三子陆永铭	张咏裳女张陆德	王一亭、李经纬、杨莲欣、刘达儒等	上海功德林
1936 年 9 月 25 日	王顺祥之子	腊梅女士	王一亭	上海功德林
1936 年	薛鸿发之子		王一亭、朱石僧等	上海功德林
1937 年	沙市居士林林长徐慧楞之子			
1940 年 10 月 5 日	佛学书局经理沈彬翰之子沈廷成			上海功德林
1940 年 11 月 5 日	范志强	黄润森	了如、宝开	九龙大华酒家
1942 年 4 月 20 日	郑颂英	杨丽馨		上海功德林
1942 年	沈上良	陈淑和		上海功德林
1944 年	窦存我之子窦海溶	卢石青之女卢玥	震华	上海玉佛寺
1945 年	陈无我之子陈蒙	王子臣之女王绉玥	持松、袁希濂、苏慧纯等	上海功德林
1945 年旧历六月初五	无锡吴彦清之子吴莘汝	范淑仪	惠山紫竹禅院觉纯	本府佛堂

续表

时间	男方	女方	佛教界主要参与者	地点
1947 年	功德林蔬食处经理之子			上海功德林
1947 年 5 月 31 日	东台卢隆基	崔柳春	蔡惠明出《法喜充满专册》	上海
1947 年 12 月 19 日	觉林蔬食处经理贾东初之子			觉林蔬食处
1948 年 1 月 1 日	上海佛教青年会干事周昌元	丁女士		上海功德林
1948 年	叶志净之子	? 觉信之女	遵照《法喜充满集》	皖南正阳关

通过上表可以发现，尽管佛式婚礼在起初受到过质疑，但并未因此停止，从各处的报道来看甚至可谓掀起风潮，一直在争议中不断发展。严格来说，最早在华人中推行佛教婚礼的当为台湾的佛教徒。在日本，寺僧介入婚俗较为常见，1930 年代东京和京都的佛教俱乐部甚至专门提供婚介服务，为佛教徒解决婚姻大事。^① 日据时期台湾佛教深受日本影响，佛教徒自 1920 年代初期开始，办婚礼就多在寺庙，已形成较完备的仪轨。各宗都有成套的礼堂布置方法、仪式流程、启白文、祝辞等规范，并由寺庙的僧侣主持。^②

而大陆的佛式婚礼自 1920 年代后期开始后，亦经历了不断完善的过程，早期只是婚宴不用荤腥，由个别僧人参与主持、发言或授三皈依戒，至于举办地点、仪式流程等皆有较大随意度。其后随着此类婚礼逐渐增多，参与者、举办地、仪式流程乃至发言词都趋于固定。一般多由地方著名的佛教护法居士任证婚人或发表贺词、宣演佛教和素食的道理。举办地以大都市为主，如上海佛教徒多喜在功德林蔬食处举办。

其中，1930—40 年代编辑发行的《佛化结婚纪念特刊》《素食结婚汇刊》《法喜充满初集》等印刷品，对于扩大佛式婚礼的影响以及推进其模式化起到了很大作用，后期的不少婚仪很多是因为受到刊物的启发而进行的。^③ 1941 年时，曾任南高师校长的江谦还曾专门撰文建议国人改良婚礼，提倡婚礼尚慈、尚俭、尚喜之原则，具体来说则为

① 《东西两京佛教俱乐部开始结婚媒介》，《南瀛佛教会会报》第 10 卷第 6 期，1932，第 44 页。
② 林德林：《佛式结婚启白文》，《中道》第 40 期，1927，第 10 页。林德林：《佛式结婚之枝折》，《中道》第 40 期，1927，第 6—9 页。内容包括：绪言及式场、结婚式次、圣训谨言、证明师报告等。
③ 愿西：《佛化结婚纪念特刊》，非公开发行，1936。朱石僧：《素食结婚汇刊》，上海鹿野苑佛学会，1939。蔡惠明于 1947 年所编《法喜充满初集》在报道中被多次提及，但笔者未见原书。

吃素念佛、捐助功德、佛化家人、同归三宝、共持净业等佛教的要求。^①另外上海的佛教青年会也曾广泛征集各方对佛化婚礼之建议,以期研究改良,可见当时积极倡导佛式婚礼的大有人在。^②抗战时期由苏慧纯任发行人、陈法香任出版人的《觉有情》期刊,曾经刊载了一批相关文章,是主张佛化结婚的重要园地,当然其中也不乏反对或商榷的声音。

其实,佛化婚礼在近代中国一直都是在质疑之声曲折发展的。争议的要点不外以下几点。首先佛化婚礼是否违犯戒律。在遭受的反对声中,最常见也是最严重的指责就是佛化婚礼不符戒律,或认为结婚是污染法、是不得已的世间俗事,在家人纵然允许结婚,亦不应使出家人参与此事,也不应在寺庙举办。这种指责也常引用佛教的经论来表明立场,比如称戒律中有媒介戒禁止僧人介绍婚事,《遗教经》中有僧侣不得参预世事的规定等等。而主张佛化婚礼不违佛制的一派则认为,戒律并未限制在家佛教徒的婚事,淫戒也不反对合理合法的婚姻。至于出家人只要不是为人做媒,参与婚礼授皈依戒或是宣扬佛法并不犯戒。关于出家人不参与世事的规定,实际较为模糊,应当随着时代和环境变化有不同的解读空间,如刻板死守,无疑是将僧团限制在遗世隐修的范围,于佛教的历史和现实情况都不相符。相反佛教徒出于普及佛教的使命,应当在社会中以方便法门大力推广佛法。日本和东南亚佛教国家的佛教婚礼实践被反复提及以证明其合法性和可行性。关于佛化婚礼是否违戒的讨论,是关涉这种婚礼形式是否可行的根本性问题,透露出不同观点对佛教出世与入世、真谛与俗谛、遮诠与表诠等根本精神和基本问题的看法。

其次,是改革佛教徒婚礼是否必要。反对的意见认为佛教对于婚姻之类的世间俗事,虽不必像要求出家人一样绝对禁绝,但亦无需过分参与,因为此事并非关涉解脱的最终进路,最多只是有染的方便法门。但赞同推行佛化婚礼的一方,则从佛教生存的现实考虑,认为佛教介入教徒的现实生活,能够改观佛教不事生产、无益社会的负面形象,积极响应政府和社会对近代宗教的要求及号召,并且以修行积德之说扩大影响、接引教徒,进而以个人、家庭为单位宣达佛理,以求推广至全社会。佛教界有无必要积极介入婚姻事务,这关系到推行佛化婚礼的动力和出发点,实际体现了不同佛教徒对于佛教在近代社会应采取何种发展方式的不同理解。对于制度革新和生存策略的不同主张,也成为近代佛教徒分化为不同派别的重要原因。

第三,是佛化婚礼究竟如何操作才算如法。即便是赞同或不反对佛化婚礼的佛教徒,对于婚礼的具体操办方式,仍有诸多争议。例如关于婚礼的举办地点是否放在寺庙,就有相反意见。反对者认为寺庙不宜办理婚事,不仅扰乱正常修行秩序,而且可能

① 江谦:《议改良婚礼为建国兴家最先之善法》,《觉有情半月刊》第46—47期,1941,第9—10页。

② 《佛教青年会汇集对于佛化婚礼等建议研究改良》,《海潮音》第28卷第7期,1947,第55页。

动摇部分僧人的欲心，是亵渎三宝之举。赞成者认为佛化婚礼为弘法利生而设，放在寺庙举办方能凸显佛教的主体地位。至于说婚礼会引起僧人动心破戒，并没有必然联系，否则僧人即便不在寺庙也多有会接触男女俗务，如因此禁止在寺庙办佛化婚礼，等于因噎废食。又如关于婚礼是否可由僧人主持或参与，也有争议。反对者认为让僧人为在家众主礼或担任仪式的礼宾，是对其身份的不尊重，宜由护法居士参与。赞成者则主张僧人在婚礼中授三皈依戒或演说佛理，正是入世弘道的绝佳机会。佛化婚礼的操办细节关系到婚礼形式的具体样态和演变历程，从上表统计的二十多年间的状况看，基本的趋势是举办地由寺庙向居士团体过渡、参与者由僧人向居士过渡，仪式流程则由早期的不用荤腥发展出一整套相对固定规范的程序。

四、佛化婚礼争论背后的焦点

民国佛教界关于佛化婚礼的诸种争议，很多是细致入微的，但其背后有着复杂和多重的背景，代表着时人对佛教制度改革、佛教发展方向等宏观问题的基本思考。

1. 佛教精神和戒律原则

首先是在时代剧变中坚守佛教义理和戒律与适应社会变化间的张力。在讨论佛化婚礼是否如法、有无犯戒的问题时，有不少佛教徒并未根据新旧派系的差异来站队，而只关心佛化婚礼本身是否符合教义。关于僧人不得做媒嫁之事，戒律中有明确规定，是犯僧伽婆尸沙，即僧残之罪的。比如《四分律》中就记载此戒的制定因缘：罗阅城的丘名迦罗善作媒嫁，听其言语而作婚娶的居士，如适宜则赞叹供养他，如不适宜则咒骂他。而不信佛教之人则传言如要与富贵人家为婚，只要去沙门释子中间取即可，对佛教造成负面影响。因此世尊呵责迦罗：“汝所为非，非威仪、非沙门法、非净行、非随顺行，所不应为。我以无数方便与诸比丘说离欲事，汝今云何乃作和合欲事？”并告诫诸比丘：“此迦罗愚人！多种有漏处，最初犯戒。自今已去与比丘结戒，集十句义乃至正法久住，欲说戒者当如是说：若比丘往来彼此媒嫁，持男意语女、持女意语男，若为成妇事、若为私通，乃至须臾顷，僧伽婆尸沙。”^① 戒律否定的是以比丘身份做往来媒嫁之事，因为此事从根本上说是和合欲事而非离欲事。但对于在家人的婚娶，佛陀并没有否定的意思，他所强调的离欲事也是与诸比丘而非居士所劝诫的。

佛教经论中另有一部《玉耶女经》，讲述的就是佛陀为给孤独长者之儿媳玉耶说法之事。所说之法其实就是教化女人的作妇之法，涉及诸多家庭生活及夫妇关系的细节。^② 这部经书并没有直接讨论佛教与婚姻的问题，但至少表明佛陀对于在家人的世俗家庭生活并无否定之意，而且还曾详细指导过夫妇和睦、家庭和谐之道，故称为近代支

① 佛陀耶舍、竺佛念等译：《四分律》，《大正藏》第22册，第582页下—583页上。

② 《玉耶女经》，《大正藏》第2册，第863页下—864页下。

持佛化婚礼者常援引的经典。

至于在争议中被多次提及的《遗教经》，又名《佛垂般涅槃略说教诫经》，其中也只说到“持净戒者，不得贩卖贸易、安置田宅、畜养人民奴婢畜生，一切种植及诸财宝，皆当远离如避火坑。不得斩伐草木、垦土掘地，合和汤药、占相吉凶、仰观星宿推步盈虚、历数算计，皆所不应。节身时食清净自活，不得参预世事通致使命，呪术仙药、结好贵人亲厚媾媾，皆不应作。当自端正心念求度，不得苞藏瑕疵、显异惑众。于四供养知量知足，趣得供事不应稽积。此则略说持戒之相。”^①其中并未专门提出婚娶之事。

而在家佛教徒举行婚礼，应当怎么做才如法，佛经中并没提及。明代高僧莲池大师在其《戒杀放生文》中曾提出“婚礼不宜杀生”的观点。他说：“世间婚礼，自问名纳采以至成婚，杀生不知其几。夫婚者生人之始也，生之始而行杀，理既逆矣。又婚礼吉礼也，吉日而用凶事，不亦惨乎？此举世习行而不觉其非，可为痛哭流涕长太息者四也。凡人结婚，必祝愿夫妻偕老，尔愿偕老，禽兽愿先亡乎？嫁女之家，三日不息烛，思相离也，尔以相离为苦，禽兽以相离为乐乎？信乎婚之不宜杀矣。”^②这是用佛教慈悲戒杀的精神去对治传统文化中婚俗陋习，可以说为佛教徒的婚礼制定了不用荤腥、不举曲乐的基本原则。

从上举经论来看佛化婚礼虽称不上终极的解脱道，但也不至于违犯戒律，在特定时期对佛教发展则不无裨益。在1927年一封署名“退休僧”写给太虚的信中，说到该退休僧一向钦佩太虚，但听闻其在法苑为居士主婚，甚觉不符佛制，称在诸经论和律典中均未见在寺庙举办婚礼之事。他在信中委婉指出太虚是被某些佛教徒迷惑，陷入迷魂大阵，劝其尽早脱离关系以免代人受谤。最后太虚应其要求在《海潮音》上刊载了信件，但从信后所附唐大定的按语来看，太虚及《海》刊对退休僧的观点显然不能认同，他们主张佛教发展必须因应时代变化。^③退休僧对太虚并无成见，甚至还颇为其利益考虑，但不影响他坚持反对佛化婚礼。他的立场有一定代表性，很多僧人在此事上并不根据派系站队，他们更关心佛化婚礼本身是否符合教旨，论争的焦点在于对戒律条文的诠释和对制戒精神的理解。

2. 经济利益与路线派别

根据太虚的自述，其依《整理僧伽制度论》所成立的法苑之所以昙花一现，很大程度上是因为其在法苑为人主婚。例如《太虚法师年谱》记载：“大师于法苑，为张歆海及王森甫，依佛式婚仪主婚，引起旧派之猛烈反对，甚或指法苑为共党机关。法苑之

① 鸠摩罗什译：《佛垂般涅槃略说教诫经》，《大正藏》第12册，第1110页下—1111页上。

② 株宏：《戒杀放生文》，《云栖法汇》卷11，《嘉兴藏》第32册，第757页下。

③ 退休僧：《各处寄太虚法师函一束：寄太虚法师函》，《海潮音》第8卷第7期，1927，第4—5页。

经忏来源，因以大受影响（自传二十一；退休僧“致太虚法师书”；臧贯禅与唐大定往来书）。^①《太虚自传》中说得更为详细：“特殊者，为张歆海借大华饭店举行结婚，由蒋维乔介绍请我为主婚；而王森甫之续娶，则来院完全依照苑定佛式婚仪举行，《申》、《新》各报皆争载其事。延至二月初，革命军已由杭趋沪。湖北之陈元白、汤芑铭、李开侁，湖南之欧阳起华、刘滇生等，亦均集沪，时来苑兴修法事。但施省之等所设觉园、佛教净业社，亦于此时成立，与上海之玉佛寺等，对于法苑同深嫉忌，隐图加害于我。”^②

法苑开办时轰轰烈烈，为何数月后太虚即匆匆离开，其中的来龙去脉如何，目前尚无详细的资料记述，我们只能通过一些蛛丝马迹进行推断。根据太虚的叙述，法苑受到当时一批佛教徒的攻击指责是肯定的，而在法苑举办的佛化婚礼，也确实成为这种攻击的一个重要诱因。法苑设址于上海静安寺路慕尔鸣路口，于1927年2月初隆重开幕。而3月初法苑在《申报》宣传讲经通告时，已经每次都在文末特别加上“太虚法师专主持法苑，不参预任何党会之事，特代申明”一句。^③这句话看起来与讲经的通知毫无联系，之所以每次特别提出说明，很有可能就是针对自传和年谱中说的法苑被指为“共产党机关”而作的澄清。可见法苑开幕后一个月不到，即受到外部的各种压力。到1927年3月时，太虚即应南普陀寺之请南下接任方丈，当时法苑所发的启事称四月初太虚仍会回沪主持并循原定章程办理。^④到5月时，随着太虚赴厦门住持南普陀，法苑的研究院、法事部、修持部、蔬食部已全部移设南普陀寺，仅于上海狄思威路设法苑办事处，内设图书部和宣传部，^⑤实际的工作已经停顿。

太虚所谓施省之等人在觉园设立的佛教净业社和其时由可成任住持的玉佛寺，究竟如何对法苑“同深嫉忌”，现在不得而知。臧贯禅在给唐大定居士的一封信中提及：“虚师天才纵逸，久已见忌于老辈，况有新进，不顾利害，如以脂粉污纯洁之丽质何异？”^⑥这一定程度上印证了太虚与当时上海一批僧人和居士关系不和，其中更多的是经济等利益冲突。因为净业社和法苑都是沪上有影响力的佛教团体，并举办各类法事活动，二者难免有竞争关系。佛教净业社虽在1922年就已正式成立，但一直到1926年下半年才以简照南、简玉阶居士所捐觉园作为社址开展活动，1927年成立的江浙佛化联合会也曾设址其中。^⑦时间上与法苑几乎同时在上海开幕，加之新老僧之间本来对于佛

① 印顺：《太虚法师年谱》，北京：宗教文化出版社，1995，第126—127页。

② 太虚：《太虚自传》，《太虚大师全书》第31卷，北京：宗教文化出版社，2004，第278—279页。

③ 《法苑讲经通告》，《申报》，1927年3月6日，第3页。

④ 《法苑启事》，《申报》，1927年3月31日，第4页。

⑤ 《法苑移设通告》，《申报》，1927年5月10日，第2页。

⑥ 臧贯禅：《通讯辑录：臧贯禅致大定书二封》，《海潮音》第8卷第4—5期，1927，“通讯辑录”第2页。

⑦ 高振农：《民国年间的上海佛教净业社》，《法音》第5期，1990，第30—34页。

教发展之路线就各持己见，因此将成立不久、风头正劲的法苑作为攻讦对象亦不难想象。而法苑恰在此时大胆操办佛化婚礼，这给了反对者很好的指责借口。

但是，即便是觉园和净业社的核心成员中，也不乏佛化婚礼的支持者和参与者，例如王一亭、黄涵之等，1929年朱石僧三子的佛化婚礼甚至就是在觉园净业社举办的，可见以婚礼来反对法苑更多只是一种托词，更多的是因为经济、声誉等世俗利益而产生矛盾，或者仅仅是不同派系之间为反对而反对的意气之举。

3. 礼俗变革与社会潮流

近代佛化婚礼的出现和流行其实有更宏大的社会背景，很大程度受到当时包括婚俗在内的社会风俗改革的影响和启发。民国时期的婚礼虽仍以旧式婚礼为主，但从清末民初开始，新的婚恋观念和新式婚礼就随着西方思想和习俗进入中国。尤其在上海、南京等东南沿海口岸和商埠，新思想和基督宗教对婚礼的影响尤为明显。史料记载至少在19世纪后半叶上海就出现了由牧师为中国信徒结婚举办的“夷礼”。20世纪初又出现所谓“文明婚礼”的形式。一般由“礼堂所备证书（有新郎、新妇、证婚人、介绍人、主婚人姓名），由证婚人宣读，介绍人（即媒妁）、证婚人、男女宾代表皆有颂词，亦有由主婚人宣读训词，来宾唱文明结婚歌者。”^①“文明结婚”强调男女平等自主，无须父母之命、媒妁之言，简化礼仪、崇尚简朴、去除陋习，为很多受新式教育及留学归来年轻人所欢迎。^②

到1930年代后随着国民政府推行以整肃日常生活、改良社会风气为目的的“新生活运动”，婚礼习俗也进一步发展。当时出现的最著名的就是崇尚隆重、热烈、简朴、文明的集体或集团婚礼。如1935年上海市政府操办的首次集团婚礼，在市政府大礼堂举行，除盛典的57对新人以外，出席盛典的有证婚人市长吴铁铨、社会局长吴醒亚，以及包括杜月笙、王晓籁等名流和观礼者近万人，轰动全国、反响极大。^③之后在南京、杭州、北平、天津等地纷纷出现集体婚礼，一直持续到1940年代末。

佛化婚礼的创制其实是顺应了当时社会习俗的改革趋势。当然，任何新的社会习俗的推广均非易事。新式婚礼虽然反响热烈，但其真正深入人心和广为接受是需要时间的。例如1936年天津举办集团婚礼时，报刊就有民众撰文认为此种形式不合传统文化，同时还语带讽刺地介绍了在上海新兴的“出世而又入世”的佛化婚礼。^④即使到了当今

① 徐珂：《清稗类钞》第5册，北京：中华书局，1984，第1987页。

② 左玉河：《由“文明结婚”到“集团婚礼”——从婚姻仪式看民国婚俗的变化》，薛君度、刘志琴主编：《近代中国社会生活与观念变迁》，北京：中国社会科学出版社，2001，第196—238页。

③ 《国内时事：上海市首届集团结婚》，《申报月刊》第4卷第4期，1935，第1页。《上海市新生活集团结婚办法》，《上海市政府公报》第153期，1935，第248—249页。

④ 《佛化结婚》，《玫瑰画报》第71期，1936，第2页。

社会，佛化婚礼在台湾和大陆的一些道场方兴未艾，但争议也仍未停止。^①

近代婚恋观念和婚礼习俗的演进，从本质上说是随着现代西方思想一并传入中国并发生影响的。这种西方现代性的影响当然不止存在于婚礼或习俗层面，也表现在宗教信仰观念和现实层面。包括中国佛教在内的本土宗教，需要重新适应包括政府和社会精英对宗教的界定，这也是近代佛教改革的大背景。^② 由于新的宗教观念多以基督宗教的形式为模板，因此佛教改革过程中也多有效仿基督教的内容，比如积极参与社会事务、推进慈善事业、加强新式教育、成立宗教组织等。佛教界推行佛化婚礼，其实也受基督宗教婚礼模式之启发，并试图与其竞争。同时举办这种婚礼能够在家信徒和世俗家庭入手弘传佛法，改观佛教出世的消极印象，亦迎合了政府对宗教所应承担社会义务的要求和对婚俗改革的推广。

结语：启发及意义

民国时期佛化婚礼的出现是整个近代佛教制度改革中的一个环节，其创办、演进和产生的争议，折射出整个佛教制度革新面临的社会背景、派别纷争以及教团发展的内外困局和前进趋势。虽然佛化婚礼的提倡，最初是为了应对社会思潮的变革和政府对于宗教改革的要求，并模仿了西方宗教的经验，但总体来说，围绕佛化婚礼是否符合佛制、有无推行必要和怎样如法操作等几大议题，佛教界在理论和实践层面进行往复论辩，经过二十多年的发展最终形成较为稳定的规制，并产生了一定的社会反响，对于扩大佛教在个人、家庭和整个社会的影响，有积极意义。

尽管如此，佛化婚礼的推行过程中还是充满争议和阻力。其中原则性的问题是这种婚礼是否违背佛教戒律基本精神，主张不悖佛制、支持方便接引的观点占据主流。而在婚礼操作细节的处理上，更多佛教徒认为可以有所突破，这种不拘细节既合戒律精神又是制度改革的意义所在。总结来说，佛化婚礼的利是决定性、现实性的，而弊是次要性的、可能性的。

除此之外，制度改革还面临佛教戒律和义理外的诸多问题，比如佛教徒之间的权力博弈、经济纠纷，佛教与社会政治的关系等。很多时候改革主张本身争议不大，但背后的利益纠葛、路线纷争常常使改革的动力在内耗中丧失，这也是以佛化婚礼为代表的近代佛教制度改革的困境所在。^③

目前佛化婚礼在台湾的佛光、法鼓等人间佛教道场以及东南亚佛教社会都较普遍，

① 例如《关于佛化婚礼的5点争论》，参见 http://www.fjnet.com/bty1/gdnr/200906/t20090629_126443.htm（检索日期2018年10月25日）

② Vincent Goossaert & David Palmer, *The Religious Question in Modern China*, Chicago & London: University of Chicago Press, 2011, pp. 43–65.

③ 关于近代佛教改革在实践过程中的问题和困境，参见邵佳德：《近代佛教改革的地方性实践——以民国南京为中心（1912—1949）》，台北：法鼓文化，2017。

大陆佛教界亦有实行者，但教内外仍时有争议，讨论范围不出民国时期的争议议题。制度改革需要有大环境支持，中国大陆近现代佛教在社会和民众中的普及度、接受度与日本、东南亚、日据时期和当前台湾的状况有所差异，故佛化婚礼主要仍在少数精英信众中流行，要真正广泛推行和深入人心，还需适时顺应社会潮流，盲目复制形式而不考虑社会文化背景对于弘传佛法的根本目标来说作用有限。

《中国佛教仪式研究：以斋供仪式为中心》

（作者侯冲，中华书局，2018年3月）

信仰层面佛教的研究是当前中国佛教研究薄弱点，《中国佛教仪式研究——以斋供仪式为中心》追根溯源，对中国古代宋以下的仪轨佛教进行全面考察，为中国佛教研究界，打开一个新局面。本书在将佛教仪式分为修持仪式和斋供仪式的基础上，结合调查资料，挖掘佛藏经律、敦煌遗书、俄藏黑水城遗书以及传世佛教仪轨文本中相关材料，通过将道安三例、唱导、水陆法会、预修斋供等放在斋僧平台之上进行考察，研究中国佛教斋供仪式的起源、组成、核心内容、分类和程序、最有代表性的斋供仪式和宋代以后影响深远的斋供仪式，提出了一系列新观点，开拓了中国佛教研究的新领域。

中国佛教仪式融合了印度、中亚佛教的基本形式，在本土化、地域化的长期进程中，寄托着中国信众的思想和习惯，时有充实或略减。明清时期的佛教仪式和现行仪式应有很多不同，还原当时历史情况，对于研究封建时代社会生活史具有重要意义。《中国佛教仪式研究——以斋供仪式为中心》一书是此课题的首创，内容丰富，将为相关课题的深入开掘提供重要的镜鉴。

公共介入与信仰方式变迁：从封闭式的宗教协会管理到开放式的社会组织治理*

吴 华

内容提要：从外部适应来看，中国佛教在消费社会、商业社会之中是否面临制度改革的需要，是否面临组织结构转型的关口？从内部建设来看，佛教在中国现代化社会中的生存与发展的困境是什么？以各级佛教协会为代表的佛教组织在城乡融合发展进程中存在的种种利弊得失，如何权衡与把握？对这两个方面的思考，形成了该文的问题意识。作者以此思考佛教组织在公共介入中的表现及其如何在参与宗教治理中，产生信仰方式的变迁。文章首先检讨传统信仰在现代社会中的发展困境；其次，考察佛教组织如何介入公共社会，以自身的主体意识觉醒，推动法治化建设；然后，讨论佛教组织如何在媒体化社会之中产生公共介入，传播正能量，引领新时代信仰方式的变迁；最后，形成制度信任的信仰方式，在健全自身机构建设的同时推动公共社会的发展。作者指出，宗教协会能否推动社会德性的发展，决定了宗教自身在现代城乡社会融合发展中的安危存亡，也决定了现代国家社会治理的实际执行效益。

关键词：公共介入 信仰方式变迁 宗教协会管理 社会组织治理

作者简介：吴华，哲学博士、社会学博士后，四川大学道教与宗教文化研究所、佛教与社会研究所助理研究员

美国著名社会学家帕森斯认为：“佛教是目前所提到的文化复合体中最引人注目的现象，并在它最初形成的社会之外产生了极为深远的影响。但是，由于佛教并没有导致现代性的出现，并且对于西方社会没有什么根本意义，所以我们不打算详尽讨论。”^①

从帕森斯的观点来看，佛教缺乏现代性，对于西方社会无法产生意义，因此不在他的讨论范畴之内。对此，我们需要追问的是，为什么佛教只是在传统东方社会中产生了极为深远的影响，而在现代化的西方社会中缺乏根本意义？答案只有一点，佛教在现代

* 本文受四川大学中国语言文学与中华文化全球传播学科群建设专项经费资助（中青年学者成长基金，项目批准号：XKQZQN06），四川大学创新火花项目库（项目批准号：2018hhs-20）；四川大学中央高校基本科研业务费项目（项目批准号：skbsh201801）阶段性成果。

① Parsons, Talcott. “Societies: evolutionary and comparative perspectives.” Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1966. P. 95. 转引自[英]吉登斯：《社会的构成：结构化理论纲要》，北京：中国人民大学出版社，2016年，第253页。

西方社会中无法产生公共介入，无法为西方社会提供制度性支撑。那么，对于现代的东方社会呢？这就涉及到两对概念，一对是传统与现代，一对是西方与东方。

之所以这么区分，有两个原因：

第一，佛教作为东方文明，发源于古印度，之后在中国形成汉传佛教，开花结果，随后散布高丽、日本等；在缅甸、泰国、斯里兰卡、越南、柬埔寨以及中国云南等地方则形成南传佛教；在中国西藏地区形成藏传佛教。这既是古代佛教发展的三条脉络，也形成了今日佛教的世界传播格局。可以说，佛教在古代确实并未远传西方。

第二，佛教之所以传播到西方，又有两种不同的路径，一是近代日本铃木大拙在西方所掀起的禅学热，二是现代藏传佛教在西方的传播。相对于西方底蕴深厚的基督文明来说，佛教确实无法对西方社会产生什么根本性的影响，更遑论意义了。

但是，佛教之于当代的东方社会，尤其是城镇化进程中的中国社会呢？这就值得思考了！从外部适应来看，中国佛教在消费社会、商业社会之中是否面临制度改革的需要，是否面临组织结构转型的关口？从内部建设来看，佛教在中国现代化社会中的生存与发展的困境是什么？以各级佛教协会为代表的佛教组织在城乡融合发展进程中存在的种种利弊得失，如何权衡与把握？对这两个方面的思考，就形成了本文的问题意识。笔者将以此思考佛教组织在公共介入中的表现，及其如何在参与宗教治理中，产生信仰方式的变迁。

就本文的主题来说，我们首先需要检讨传统信仰在现代社会中的发展困境；其次，考察佛教组织应如何介入公共社会，以自身的主体意识觉醒，推动法治化建设；然后，讨论佛教组织如何在媒介化社会中产生公共介入，传播正能量，引领新时代信仰方式的变迁；最后，形成制度信任的信仰方式，在健全自身机构建设的同时推动公共社会的发展。

一、传统信仰在现代社会中的发展困境

伴随着中国经济的快速发展，社会中存在的腐败力量也不断渗入佛教组织之中，在侵蚀佛教组织各层级人物的同时，玷污了庄严佛法的弘扬与传播。本文希望从组织社会学的角度讨论佛教协会这一机构组织在现代社会中的适应情况及其遭遇结构性难题的现实处境。

（一）佛教危机事件发生的结构性难题

近年来，治理佛教商业化问题，在国家高层的关注下，成为了民心所向的趋势。中国佛教协会对此高度重视，专门下发通知倡导各级佛教协会自觉抵制佛教领域商业化不

良影响^①。然而，对于商业化治理的认识、理解与执行，并不是一纸通知就能解决的问题。佛教之所以出现商业化问题，无法摆脱的是地方政治权力以及商业资本对于宗教信仰领域所可能产生经济利益的觊觎。与此同时，也不能因此而推卸了教内某些负责人对于资本与权力的投机性举动。信仰沦为谋取利益乃至权力的工具，是佛教危机事件发生的结构性难题，也是导致传统信仰在现代社会中的发展困境。这一难题与当前整个佛教的生存状况有着直接的关系，这也是佛教界之所以在社会公共事务之中表现乏力的根本原因。上海大学成庆老师的“温室中的信仰”论颇值得一提：

佛教对社会的介入遭受两方面的限制：一是政府对宗教影响的限制，使得佛教本身很难以社会团体的身份主动介入到社会文化的重建当中，更无法自由地进行各种活动，而且政府的权力在僧团的组织、人事问题上的过多僭越，也使得僧团无法健全制度，进行自我管理与监督；另一方面，由于地方权力与资本的结合，使得许多传统庙宇被以旅游开发的名义圈入风景区，从而严重影响了佛教的弘法与自身的形象，而这种紧张关系如今已到了非常严重的地步。在这种背景下，佛教假如继续维持消极、顺从的传统，试图通过依附在权力结构上来获得生存空间，势必与当代自由民主的趋势有所背离，也势必会让自己隔绝于各种新兴的社会运动之外，成为“温室中的信仰”，这或许对于佛教在未来社会转型过程中的影响而言，并非是一项合理与明智的选择。^②

这一论述从政治权力与商业资本对于佛教的双重影响论证了佛教社会介入的被动、消极与困顿的处境。这一现象固然由来有自，但是佛教精英如果漠视现实，无意精进，则难免与时代相背离。

对于这一点，中国佛教协会常务理事圣凯法师指出：“当代中国佛教面临三大现实——中国特色的社会主义道路、商品经济社会和互联网时代。因此，必须依此而思考中国佛教的发展，即如何与社会主义社会相适应而又保持佛教的主体性，如何在商品经济社会仍然能够保持佛教的清静性，如何在互联网时代对传统进行创造性继承和创新性转化……佛教现代化的重要特征之一是信仰表达媒介的现代化和信仰表达形式的公共化。”^③ 圣凯法师提出的三大现实非常精辟，这一观察以及对于这一现象的行动趋向，基本决定了中国佛教能否从私人的个体碎片化的纯粹信仰走向公共整体参与性的社会宗教的路线。如果把握得好，也许是新时代佛教革新的契机；如果把握不住，适应不了，

① 中国佛教协会：《关于自觉抵制佛教领域商业化不良影响的通知》，中国佛教协会官网，2018-06-26，<http://www.chinabuddhism.com.cn/e/action/ShowInfo.php?classid=506&id=39328>。

② 成庆：《中国佛教的现代化挑战》，许纪霖主编：《多维视野中的个人、国家与天下认同》，上海：华东师范大学出版社，2013年，第68页。

③ 圣凯：《普隐心语·精进心》，北京：宗教文化出版社，2015年。

则可能无路可走……

（二）传统信仰方式存在弊端缺陷

从佛教组织的代表机构中国佛教协会来看，作为爱国宗教协会，其政治背景乃是依附于政治权力而被组织起来的。无论是中央，还是省市县，各级佛教协会都有相应的行政级别。因此，爱国宗教协会天然地具备双重属性：

其一是宗教同源性，这一性质指的是佛教协会作为爱国宗教组织，其创立源于佛教，其行动权力源于佛教徒的共同赋予，反映宗教徒的利益诉求。

其二是政治同构性，这一性质指的是佛教协会作为事业单位，是政府利用国有资产设立的，接受政府领导，从事宗教相关活动的社会服务组织。因此，佛教协会虽然不属于政府机构，但是在权力和利益上与政府行政系统之间存在着共同的政治属性。^①

在官僚化的政治体系之中，意志不坚定的个别爱国宗教协会管理者就容易在宗教同源性、与政治同构性之中徘徊，时而以宗教身份统理教内事务，时而在公共事件中做出自己的政治投机举动。^②如此一来，政治人物所可能犯的罪责、错误与过失，爱国宗教协会的管理者自然也无法完全避免，因为其本身就是拥有一定行政级别的领导人物。对于某些觊觎名利地位的爱国宗教协会管理者来说，他们虽然可以通过体制内运作而获得一定的政治职务与行政级别，但是，这一点对于宗教协会作为社会组织的良性发展而言，却未必是好事。爱国宗教协会管理者过度强调其作为宗教领袖的卡里斯玛魅力，以及热衷于建构所谓高僧形象而进行的人为设置，只能让高僧沦为名僧，而无法健全组织的发展。

对于佛教在四十年来的发展情形，俨然成为了整个社会对于宗教乃至传统文化复兴关注点的风向标。然而，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，在见证佛教快速复兴的历史进程中，我们不能不居安思危，乃至深刻检讨障碍佛教正常发展的多重痼疾。

首先，传统信仰已经成为了利益交换的工具，而不是信仰价值的体现与信仰教育的普及。个别地方佛教的发展将佛教从探究般若智慧的学问完全脱身成为消灾祈福的工具。消灾祈福是中国佛教长期存在的一种社会功能，也是佛教渗透民间社会，进入民众日常生活的主要方式。但是，如果舍本逐末，忽视了思想层面佛法的教化，只是沉迷于通过实践层面的社会服务获取财富收入，那么就不只是佛教理性精神沦丧的一种表现，也是当代佛教难以良性发展的生存难题。

其次，无上庄严的寺庙成为明码标价的旅游场所，神圣的法事可以像商品一样进行买卖，个别穿僧袍的人在名利圈中沽名钓誉。个别有心人士利用佛教教育中福慧双修的功德观，片面强调福田培养的重要性，而忽视了智慧教育的根本性，导致出现层出不穷

① 吴华：《宗教同源性、与政治同构性：论爱国宗教协会的行动结构与意义指向》，《宗教学研究》2018年第2期，第269页。

② 同上书，第270页。

的利益交换现象。在缺乏审计制度的前提下，得不到管制的个别社会不良供养现象，就成为了整体佛教之所以被诟病的内部缺陷。

最后，经济建设重于信仰建设，是佛教发展天平严重失衡的根本原因。在改革开放的早期，由于历史的原因，中国大陆的寺院处于修复重建的阶段，不得不重视经济建设，以实现自养的目的。然而，进入 21 世纪以后，物质文明的飞速发展已经在物质层面上得到了快速的提升，而在精神文明上却远远落后。今天的文明建设如果跟不上时代的发展，就可能让灵魂继续在外漂移。合理合法地发展佛教的寺院经济，形成正当的僧团供养制度，确保僧人守持戒律，寺庙财产不被滥用，是未来佛教信仰方式变革的主要方向。

从这三点来看，佛教协会作为中国佛教界最重要的合法社会组织，对此本应责无旁贷，在带领宗教参与社会公共事务，服务社会之中，积极引导宗教与社会主义社会相适应。

中共四川省委党校肖尧中教授经由实地的调研走访发现，爱国宗教协会面临的主要问题可在“关系”核心下归纳为以下七方面：政府行政管理与爱国宗教协会、地方财政支持与协会日常运转、协会与宗教活动场所、协会民主管理系统与宗教教务教阶系统、协会成员和领导与驻会工作人员、协会掌握的资源与协会发展需求、体制内宗教活动与体制外宗教活动等问题。这些问题反映了协会的行政化倾向与社会组织属性的矛盾所导致的权威性认同不足，经费来源支持有限，资源配置与工作任务不相协调等状况。对此，他指出，“从国家治理体系现代化的大视野看，爱国宗教协会系统的设计，至少需预设坚持现代社会管理的扁平化原则、强调协会的功能定位的明晰化、重视国家对爱国宗教协会的社团定性三大原则。”^① 三大原则的提出，实际上预示着推动封闭式的宗教协会管理转型开放式的社会组织治理的现实需求。

李向平教授认为“宗教群体的社会组织形式或者社团形式的宗教组织……能够将‘私人事务’整合成为社会公共事务。”^② 基于此，我们需要引入“公共介入”的概念，进一步关切宗教协会作为社会组织在新时代的转型。

二、佛教信仰与公共介入

佛教在当代社会中的发展问题，这些问题涉及国家社会的法治建设，并与政治体系产生一定程度的关联。因此，各界人士积极推动国家宗教立法的完善，以及敦促

① 肖尧中：《当前爱国宗教协会面临的主要问题及调整路径思考》，《信仰方式与社会变迁暨中国社会学宗教社会学专业委员会成立研讨会论文集》，上海：华东师范大学社会学系，2017 年，第 173—180 页。

② 李向平：《私人信仰方式与基督教的社会关怀》，《福建论坛·人文社会科学版》2014 年第 12 期。

政教关系的分离，在各司其职的前提下，服务社会。

（一）佛教内部的主体意识觉醒

“目前中国关涉宗教领域的法治建设已取得一些进展，但仍存在一些问题，如执法机构以自定的行政法则为主来管理宗教，却缺乏由立法机构确立、通过的基本宗教立法等。因此，目前状况尚需进一步加强宗教立法工作，加强宗教法治建设，建立和健全宗教方面的法规体系和执法监督机制。”^① 针对中国佛教界基于自身维权而倡导推动的国家宗教立法完善与落实情况，可以将之视为公共介入。

法国哲学家让·保罗·萨特（Jean - Paul Sartre）提出，公共知识分子在政治和社会等公共议题上，以批判的立场质询官方的政策，形成舆论和推动社会运动，迫使官方当局改变原先的错误政策，并借此维护社会的价值与市民权益，像这种就公共事务公开异议和借由行动向官方当局施压的行为，就称为公共介入（engagé）。^②

刘宇光通过对马来西亚南方汉传佛教的研究发现，马来西亚社会环境的变化间接影响了年轻一代汉传佛教社群对公共事务的立场，由传统的低调转变至近年公共意识的觉醒，甚至以其宗教责任维护公共社会中其他宗教。^③

年轻一代的中国佛教主体意识觉醒，他们不回避领袖师长乃至教内组织已有的缺陷问题，首先通过传统方式寻求解决问题的路径，并在内部拖沓而无法解决之时，才适当借助于移动互联网的表达与社会民意所形成的公共空间，推动事件的正常落地。可以说，伴随着媒体技术的发展，佛教发展问题已无法局限于协会的内部议题范畴，而成为具有公共性的佛教徒推动佛教组织转型发展的时代命题。

（二）以社会组织发展推动法治化建设

佛教发展问题，以及隐藏其后的精神控制、权力配置、性别平等、资源分配等问题，无形中反映了领袖人物沿袭前现代封闭化管理宗教协会的一元结构问题，在公器私用的情形下产生了严重的后果。对于宗教内部的上层人士，能否在教内形成有效的监督？所谓中国佛教协会汉传佛教教务教风委员会，对于整个佛协系统是否具有统摄性的作用，或者只是针对下属协会寺庙及其人员的一般性警示。协会不是法外之地，协会领导也不是高高在上的超然人士，无论是佛教协会这一类机构还是作为个人身份的宗教人士，均需要接受佛教戒律的规范，特别是要接受国家法律的约束。在道德戒律无法约束领袖人物行径的时候，只有依照法律为底线，才有可能正本清源。

① 卓新平：《中国宗教的当代走向》，《学术月刊》，2008年第10期。

② 转见刘宇光：《近年马来西亚南方汉传佛教的公共介入（engagé）：以官、民两版国族主义的竞争为线索》，《台湾宗教研究》，2014年6月，第13卷第1期，第101页。

③ 刘宇光：《近年马来西亚南方汉传佛教的公共介入（engagé）：以官、民两版国族主义的竞争为线索》，《台湾宗教研究》，2014年6月，第13卷第1期，第99—150页。

宗教协会，作为受到行政体制认可的合法性宗教组织，能否代言社会上广大宗教人士与信众的信仰需求？宗教协会能否通过实际行动推动国家法律在宗教界的落实与完善，切实为宗教与社会的交往提供一个合法的社会身份，实现各自的社会化行动，超越宗教信仰个体化、私人化的表达方式，形成良性互动机制？值得我们对其进行综合性、系统性的比较研究。

在法律意义上，依法维护宗教财产、信仰者权益，是国家法律、宗教政策中的基本要义，也是当前宗教治理中的重大问题。在国家宗教政策之中，对宗教实行属地化管理。然而，属地化的管理，是否表示各级政府都能够完全依照法律法规进行管理？当宗教的生存发展与地方社会的发展发生冲突的时候，国家、社会、地方等各界力量如何均衡多方利益关系？地方官员到底是依法对宗教进行社会治理，还是选择挟教谋利？对这些问题的抉择反映了不同层级政府的宗教观与价值观。因此，明晰宗教的权益范畴，有助于国家政府机关的依法管理，有助于地方的社会治理与区域稳定，也有助于促进宗教与社会主义社会相适应的进程。

宗教空间政治的博弈，在如实反映宗教生存现状的同时，也揭示出不同层级政府的行动规则差异性及其现存问题。对这些问题的理论研究，有助于引导社会各方力量正视宗教问题。佛教危机事件的意义在于正面应对时代变革所带来的挑战与阵痛，国家政府及时如理如法的处置，也反映了时代与社会的进步，这未尝不是宗教组织在新时期革新信仰方式的关键契机。

在趋向多元而立体的现代社会中，封闭式的宗教协会管理需要适应国家单位体制改革，转型为开放式的社会组织治理。首先，宗教团体话语建构模式依赖于其组织运营。强调公民身份的信仰基础^①，在宗教的社会表达之间讨论中国宗教格局的关系构成^②，既可以把握宗教发展的脉动，又可以为社会提供必要的服务。其次，宗教团体类的社会组织通过提供社会公益服务或者咨询建议参与社会治理事务，通过公共对话为改善社会福利进行呼吁并通过信众群体施加影响^③，可推动社会的善治。最后，种种理念与运营模式的现代化，使得宗教团体、民间组织逐渐得到主流社会的认可，也构成了当代宗教信仰方式发展的趋势。

三、公共介入与信仰方式的变迁

在前面的讨论中，笔者不仅讨论了佛教发展问题的结构性难题，传统信仰方式存在

① 李向平：《从“宗教文化”到“公民文化”——兼论当代中国宗教社会角色的转变》，《江海学刊》，2011年第2期，第113—120页。

② 李向平：《当代中国宗教格局的关系建构——以佛教、基督教的交往关系为例》，《宗教学研究》，2010年增刊，第122—129页。

③ 托马斯·雅诺斯基：《公民与文明社会》，沈阳：辽宁教育出版社，2000年，第19页。

的弊端缺陷,而且对佛教内部的主体意识觉醒,以社会组织发展推动法治化建设等做出进一步的分析。在此基础上,我们将以整合性的视角来认识佛教信仰方式的时代变迁趋势。

(一) 网罗天下与资源整合

移动互联网时代,新媒体技术^①打破了传统空间界限的区隔,将个体与整体进行即时链接,线上线下的活动不仅可以同时进行,还能够在个体之间、个体与主导者之间实行互动,从而形成新型平等通联的结构关系。这种结构关系可以称之为网罗天下的技术手段。这种技术手段,将以宗教活动场所的现实空间为中心的信仰方式转移到虚拟社会之中,从而形成更大范围的影响力。

新媒体以其独有的网罗天下的技术手段充分解决了信息社会资源整合的难题,改变了移动互联网时代中的宗教信仰方式。宗教空间政治的博弈,也从现实中具体的地理空间转移到了整个网络虚拟空间之中。宗教协会需要放下行政级别的束缚,回归社会组织的本来,适应新媒体技术的发展,在不同的社会空间技术平台之中,争取自己的一席之地。

信众与网民身份的多重叠合,以及他们对于信息技术的掌握,在某种程度上,已经破解了传统宗教信仰的等级制度,从而实现了平等自由的对话与交流。可以说,作为体制性代表的宗教协会已不再是民众信仰建构的主要路径与可信赖的资源,在网络之中,以新媒体为代表的社会民意已然跃居信仰建构的主要影响因素。如果传统宗教协会无法提供信众所需的信仰需求,网络之中自然有无数自由发展的信仰社群^②在跃跃欲试。

在由新媒体所建构的流动空间中,信仰得以表达,情绪得以宣泄。在新媒体时代,信仰不再是权力私有化的专属品,而是一种人人都可以了解、接触与交流,甚至是表达情绪的公共空间。宗教协会内部能否适应这一转型,及时而又准确地面对这一时代的挑战,或许决定了其在网络世界中话语权的大小与有无。否则,新时代话语权的转移,则意味着社会生存权利的丧失。

(二) 信息公开化促进信仰方式的公共化

媒体之中,佛教某些事件得以追踪报道,特别是在线直播参与的网络公开化促进了信仰方式的公共化。新媒体是信息社会传播的直接工具,通过新媒体连接个人与场所、连接多重媒体,实现即时性的跨地域传播,成为了瞬间即可实现的事情。社会大众可以通过新媒体了解事件动态。对于传统丛林来说,新媒体的应用并不能代替其他的宣传工作,新媒体需要与传统媒体以及其他的宣传方式进行结合,将线上的信息落实到线下的

① 吴华、任雅仙:《新媒体视域下的宗教传播与社会治理研究:以佛教网络群体为线索》,《新闻界》2016年第17期,第36—39、44页。

② 吴华:《当代中国宗教社会性研究视野中的“信仰社群”》,《云南社会科学》2017年第2期,第129—135页。

交流与实地活动的体验参与，方能带来切实的传播效果。传统媒体是单向的沟通体系，而新媒体则是多维的沟通模式，因此，对于特定信息的互动，利用网络公开化的形式不仅在速率上可以快速提升传播效果，而且更能够在线上与线下的互动之中产生新的信仰方式，或者说变革传统私人化的信仰方式为公共化的信仰方式。

基于新媒体带来的网络公开化思维，一定程度上改变了传统信仰的生成、传播与交往方式。某个宗教组织在网络中的出现或者缺席，就成为了大众是否了解、选择，乃至参与、支持或反对的关键存在。对于个体的修行者来说，拥有新媒体，不一定有助于其自身系统的修学。然而，对于宗教团体来说，却可以将无数的个体凝聚在同一网络之中，达成共同的了解、修学，乃至网络行动的兴起，可以号召千万人在世界各地共同关注同一行动，改变其既定发展路径。如 2013 年兴教寺事件之中寺庙的保护，就在于互联网与媒体的介入。全国各地权威媒体、地方媒体、佛教团体组织、信众乃至社会大众的公开讨论，促使政府决策的公开化，最终保全了寺庙的完整形态。从这一点来看，宗教协会既需要学会利用法律进行自我保护，还需要适应不断公开化的信息社会，并争取在信仰方式公共化之中引领正统信仰的传承与弘扬。

（三）推动总体性宗教向公共性宗教发展

在中国内地，宗教协会的管理、宗教活动场所合法性的建构均来自于国家宗教管理部门的授权，这是一种总体性社会的宗教管理模式。在总体性社会的宗教管理模式之中，信众对于宗教的了解，主要来自于宗教协会的倡导以及宗教活动场所的宣传，从而形成一种“政府—协会—场所—信众”为一体的私人化信仰方式。这种由在地化的管理与宣传所形成的私人化信仰方式，其管理的运行机制是行政化的，协会的垂直指导，无法做到有的放矢。场所之中对于信众的教育也是个别化的，或者说是单位化。四方主体单向运转，信众不了解寺庙的管理情况，寺庙也不了解信众的信仰需求，政府与协会和寺庙之间更是管理有余，参与不足，信众也难以理解政府的宗教管理政策与实际的管理行为。最后，协会沦为为落实政府政策方针的工具，而无法真实面对社会的信仰需求，就容易在宗教灵性市场之中被淘汰。

媒体与互联网的出现，突破了以往人们只有到宗教活动场所才能了解宗教知识、参与宗教活动的信仰方式。权力关系与空间政治的公开化，打破了总体性宗教的私人化信仰格局。公众舆论对于佛教危机事件的关心，并非总是出自一己的利益，更多地是为伸张正义而“管闲事”。这种“管闲事”式的公共介入，体现的正是公民参与的精神。^① 这种社会大众共同参与的公共介入，在流动空间之中创造宗教类话题，吸引社会大众的了解与参与，促使总体性宗教向公共性宗教的进一步转型。

在媒介化社会中，互联网与媒体的出现将信仰方式从私人领域拉到公共空间，将传

^① 徐贲：《通往尊严的公共生活》北京：中央编译出版社，2016 年，第 242 页。

统信仰方式形成过程中的权力关系与空间政治进行公开化的行为,推动了宗教空间政治的变迁,并促进了公共化信仰方式的形成。以宗教空间政治博弈为契机的宗教信仰方式,将一反之前宗教沉寂的消极状态,而以积极开放的精神融入社会,为社会提供宗教服务,并在法律范围之内发挥作用。宗教协会在着眼宗教权益的保障的同时,不可忽视的还有宗教信仰的合理合法表达。尤其是后者,实际上也考验着国家依法治国、地方政府依法治理社会的具体执行力度。

四、推动制度文明的新信仰方式

当前中国社会之中所发生的所谓道德与信仰问题,在于制度文明跟不上时代的发展。制度文明的基础在于制度信任。日裔美籍学者福山将信任提高到影响和决定一个国家经济繁荣、社会进步的层面加以强调和肯定。他认为中国的一切社会组织都是建立在以血缘关系维系的家族基础之上,对于家族之外的其他人缺乏信任,是一个低信任度的社会,也是缺乏普遍信任的社会。^① 如果中国社会无力改善传统信任模式,则无法面对新时代的经济大趋势。

佛教中国化、现代化也是如此。佛教信仰方式只有在推动制度信任,促进制度文明,为社会德性提供支撑中发挥积极作用,才能获得广大的生存空间。^② 从社会信任的层面上来看,可以发现固有宗教协会的内外管理仍旧停留于传统社会之熟人信任、组织信任层面。传统的熟人信任模式建立在人际关系的基础上,而今天,传统的农业社会已逐渐被城镇化的工商社会所代替,原来安居某地的人群已变成今天的流动人口。从社会转型的角度来看,熟人信任、组织信任已不再适用于新的社会形势。如何促成新社会信任的形成,在于借助传统文明的资源,建构符合新时代要求的信任模型。彼得·什托姆普卡在分析波兰社会变革前后社会信任的急剧下降和逐步恢复时指出,一个社会建立在历史和文化基础之上的信任会由于社会的急剧变革而受到侵蚀和损害,但是当稳定、透明和可预测的制度和结构不断建立之后,一种新的关于制度的信任就能产生,并且最终导致原有的人与人之间的信任重新恢复和不断增强。^③ 有学者提出制度信任和个人信任并非相互对立、相互排斥而是相互加强促进的观点。他认为制度嵌入在人与人的关系网络之中,因此人们对制度的信任源自人们在交往中对所建立的关系的信任。^④ 其意思实

① [美] 弗兰西斯·福山:《信任:社会道德与繁荣的创造》,呼和浩特:远方出版社,1998年。

② 吴华:《佛教城镇化视野下的宗教与信任的关系》,《宗教社会学》2019年,待刊稿。

③ Sztompka, P. *Trust: A Sociological Theory*. Cambridge University Press. 1999.

④ Wong, S. L. "Chinese Entrepreneurs and Business Trust." In G. Hamilton (ed.), *Business Networks and Economic Development in East and Southeast Asia*. Hong Kong: Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong. 1991. 转见周怡主编:《我们信谁?:关于信任模式与机制的社会科学探索》,北京:社会科学文献出版社,2014年,第99—100页。

际上反映了系统信任最终取决于人格信任^①的观点。

信任，应该从熟人信任、组织信任转型为制度信任。所谓制度信任，可以归纳为两句话：公共规则不可侵犯，公共资源不可浪费。这两句话既是传统社会政德“公器无私”的体现，也是开放社会之中社会德性的重要体现。

国家政府应考虑将原来宗教协会的封闭式管理，逐步开放为社会组织性质的治理，并纳入法律制度的监督管理之中，依据其事务范围归口相应的政府部门进行治理，从而形成社会化的宗教发展的制度文明与制度信任。宗教信众作为国家公民，既享有法律赋予的权利，同时必须履行相应的义务。由信众自愿组成的具有宗教性质的社会组织，无需另眼相待，而应通过民政部门的登记，在具体事务方面接受各类政府相关部门的监督与管理。从而，在法律框架之中，既保障合理合法的利益、权利，同时又对额外的权力与经济交往进行必要的约束与限制。

熟人信任，只是基于个人人情关系的连接，主要表现为个人之间的义气与关照，这两者是中国传统农业社会中对于亲朋好友之间的伦理要求。进入市场经济商业社会以后，传统的伦理规则在庞大的经济利益面前，似乎显得不堪一击，因此在社会中经常出现斩熟现象。如果缺乏法律的制裁，在“熟人信任”之中，所发生的斩熟，或者因为关系不够硬，就会诱惑无信之人肆意攫取利益与谋取权力。这一点，在宗教领域也是如此，在性别不平等基础上，大法师或者牧师可以对小徒弟或者信众进行行为不检点的侵犯，即是其证。

组织信任，组织如果非由公正之人执行，而是任由名利之徒所控制，则组织也会成为个人谋取私人利益的工具，因此，组织的信任必须建构在依法行政的基础之上。制度的信任，并不是个人的承诺与单独事件的约束，而是对同类性质组织的标准性管理，是对类似事件的规范实施。

制度文明，包括法律的尊严，政策的制定，都必须遵守公器无私，公共权力公共使用，并与保障私人权利相协调。在此基础上将契约精神贯彻到全社会之中，将法治意识渗透到每一个公民的生活之中，形成人人懂法，人人守法的社会秩序。只有在这样的信任框架之中，宗教信仰方式才能形成良性发展路径。宗教信仰能否推动信众群体走上制度信任之路，也是考验宗教组织能否得到良性发展的现实难题。换言之，宗教协会能否推动社会德性的发展，决定了宗教自身在现代城镇社会中的安危存亡，也决定了现代国家社会治理的实际执行效益。

① J. David Lewis and Andrew Weight:《信任：一种社会现实》，原载 Social Forces, 1985 年第 63 卷第 4 期，第 967—985 页。收于周怡主编：《我们信谁？：关于信任模式与机制的社会科学探索》，北京：社会科学文献出版社，2014 年，第 244 页。

浅谈佛教戒律中的男女平等问题

张雪松

内容提要：对佛教戒律进行学术性研究，不能把佛教戒律理想化，应该重视其在历史与现实中的真实实行状态。汉传佛教所用《四分律》，与藏传佛教、南传佛教的戒律不同；但比丘尼（二僧）又要依大僧（男僧）受具足戒，由此造成了在藏传佛教、南传佛教恢复比丘尼传统的实际性困难。而女众僧团在受戒、布萨、自恣等方面要依附于男众僧团的规定，来自“八敬法”。“八敬法”起源甚为古老，但在当今颇具争议。对于“八敬法”体现的佛陀要求比丘尼尊重比丘的精神实质，今天应该予以充分尊重，而“八敬法”的具体条文，各部派律宗本有分歧，对于一些戒律条文不应该做极端主义的理解，应该充分尊重历史与现实情况，戒律并非越严格越符合佛陀本怀。

关键词：比丘尼 戒律 八敬法 男女平等

作者简介：张雪松，中国人民大学佛教与宗教学理论研究所副教授

从女性穆斯林的面纱，到天主教神职人员是否可以由女性担任，当今世界各大宗教似乎都面临着男女平等问题的拷问。从表面上来看，佛教在这方面似乎不必过于担心，因为“众生平等”一直是佛教教义中的基本精神；特别是相对于南传佛教、藏传佛教，汉传佛教一直保持了女性教职人员（比丘尼）的传统。但传统佛教也绝非没有男女平等方面的问题，本文认为有两个戒律方面的问题特别值得当今学术界思考：（1）女性出家的问题；（2）出家女性的地位问题。在探讨这两个问题之前，引言部分简要说明一下学者从事佛教戒律研究的基本立场和态度，而文末的结语则尝试提出一种戒律研究的方法论，即通过不同律藏相关条文的差异性对比，来探讨戒律条文制定及其发展过程中的价值取向。

引言：学者从事佛教戒律研究的基本立场和态度

（一）充分重视对佛教戒律的研究

戒律对于僧团发展、组织制度至关重要。在印度佛教历史上，各佛教部派最明显、甚至可以说最重要的差别就在于戒律。印度佛教部派分裂的原因，有南、北传“十事非法”和“大天五事”两种传统说法，即佛教部派分裂是由于戒律上的分歧，还是由于思想上的分歧（对阿罗汉的看法不同）。大天五事为部派佛教晚出的大乘佛教张

目，且前后有两个“大天”，年代混乱，我国著名佛教史专家，吕澂、季羨林等先生都倾向于否定“大天五事”，认为部派佛教分裂是戒律上的分歧导致的。^① 尤其值得注意的是，印度佛教部派，直到大乘佛教时期，戒律依旧是区别部派最为重要的内容，唐代义净印度留学，记录当时印度部派，公认的主要部派有四大类（大众部、上座部、根本说一切有部和正量部），而且“其四部之中，大乘小乘区分不定”（《南海寄归内法传》卷一）。季羨林先生在波森（Louis de La Vallee Poussin）等人研究基础上所写的《关于大乘上座部的问题》^②，就是“大乘小乘区分不定”理论的一个典型代表。即便在义净当时的大乘佛教时期，固然各宗派教义认识各不相同，但根据《寄归传》的记载，各个部派之间最明显的区分，还是在衣着、行动坐卧等戒律上。季羨林先生的学生王邦维先生，主要依据《南海寄归内法传》，并参考其他汉文、梵文、藏文文献及其前人研究成果，对印度部派作了十分出色的研究，他的结论是：

义净讲的部派，主要是从律的角度讲的。从这种意义上讲，所谓部派，主要是指共同使用与遵守同一种戒律，按照这种戒律的规定而举行出家（pravrajana）、受戒（upasampada）等宗教活动，过共同的宗教生活，因而互相承认其僧人身份的某一特定的僧团组织。因此，使用不同的律就成为区别不同部派的主要标志。最重要的部派都有自己的“三藏”，尤其是自己的律。部派最初的分裂在于在戒律方面的分歧。由戒律不同而立异说，由学说不同而进一步变更戒律，由此形成众多的不同的派别。但是直到七世纪为止，律仍然是区别部派的最基本的标准。^③

大乘上座部接受了大乘部分思想，由于戒律未变，仍被视为（大乘）上座部。以往华语学术界对佛教的研究，比较偏重教义思想等方面的哲学研究，以及传承谱系等方面的历史；对戒律研究的重视相对不足。实际上，做好戒律研究不仅对印度佛教史研究有益，而且对于中国佛教史研究也帮助很大。

（二）佛教戒律并非越严苛越好，要重视研究佛教戒律的实际情况

从佛教史发展的历程来看，佛教戒律绝非越严苛越好；佛陀本人制定戒律也是强调中道，反对在戒律持守上极端化。

按照佛教内部的传说，佛陀成道后不久，曾短期返回释迦国，招引了许多释迦族人，甚至包括释迦族妇女加入佛教。后来这些族人在佛教的发展中都起到了关键性的作

① 吕澂先生在三十年代出版的《印度佛教史略》即提出对“大天五事”的反对意见，晚年出版的《印度佛学源流略讲》亦坚持这种看法，参考吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海：上海人民出版社，1979年，第26，32—33，73页。

② 见《中国社会科学》，1981年第5期。

③ 王邦维：《唐高僧义净生平及其著作论考》，重庆：重庆出版社，1996年，第64—65页。

用；尤其值得关注的是在佛陀晚年，他的从兄弟提婆达多“破僧”，提出“五法”即五种更为严苛的戒律改革措施，吸引了众多僧侣，他们放弃佛陀，而投入提婆达多门下。七世纪玄奘游历印度时，在《大唐西域记》羯罗拏苏伐剌那国还记录了“别有三伽蓝，不食乳酪，遵提婆达多遗训也”。应该说佛教严格的戒律，可能是释迦族人修道的一种普遍性主张。而佛陀相对来说，对这种严格的戒律，还有所缓和，因此遭到提婆达多等族人的反弹。佛陀成道前，传说吃了优娄频螺村善生女精制的乳糜，因此引起追随佛陀的五位释迦族人的不满，一度离佛陀而去。这些叙事应该是有文化寓意的。而佛陀对释迦族人严格的戒律有所调整，可能是佛教日后能够得以光大，并未局限在某个部族之内的重要原因；而提婆达多教团则逐渐默默无闻。

印度佛教也是历史上活生生存在的一种佛教形态，特别是作为专业研究者来说，不可将印度佛教过于脸谱化，甚至视为“正确佛教”的代表。将印度佛教、印度佛教戒律制度过分理想化（甚至以古讽今，托古改制），是学术研究不可取的。

《骨头、石头与佛教僧侣》一书出版于1997年，是美国当前研究印度佛教的重要学者萧邦（Gregory Schopen）收集了过去十五年间的十二篇论文结集而成。该书开篇就说“现代学者研究印度佛教历史的方法无疑是怪异的（peculiar）”^①。这种怪异在于只重视佛教经典文献的研究，而对考古材料极不重视。“考古必须是文献材料的婢女，它必须在‘由文献支持’的情况下，才能被‘完全理解’；它必须去支持和扩充文献材料，同时也必须被文献材料所支持和扩充；否则它将毫无用处。考古不能成为独立的证据，它不能讲述独立的历史。”^②而实际上，巴利语经典文献的年代要比众多考古材料晚得多。造成当代学者过于看重经典，注意力集中在观念上（ideal），而不是现实中的材料的原因，萧邦认为是由于当代学者头脑中有一种“正确宗教”（ture religion）的观念，而这种观念来自于基督新教的影响。^③

在该书第一章，萧邦使用石刻等考古文物，研究僧侣的财产、业的观念和丧礼。在第二章，萧邦通过分析建立石刻的人的身份和祈求内容，有许多重要的发现。比如大乘是僧人的运动，回向广泛存在于小乘教派之中，都异于我们的常识，推进了我们对印度佛教实际情况的了解。这些考古发现，若结合中国史料分析，如前文提到的《大唐西域记》中的“大乘上座部”，应有很重要的学术收获。

萨义德“东方主义”观念流行以来，西方学界非常流行在传统的佛学研究（特别是以斯里兰卡罗侯罗（Walpola Rahula）《佛陀的教导（What the Buddha Taught）》为代表的佛学框架，有意无意去迎合西方现代人哲学科学理性等观点）中去除基督新教的潜在影响因素。因为新教是启示信仰，强调启示事件；这种思维模式影响到佛学研究，也对应一个佛陀时期，将一切教义、制度的完善都归结于此，从学术研究的角度来看，

① Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, University of Hawaii Press, 1997, p1.

② *Ibid.*, p2.

③ *Ibid.*, p13.

其实并不符合历史发展的事实。^①

一、女性可否出家的问题

在汉传佛教、南传佛教和藏传佛教中，只有汉传佛教保留了最为完整的比丘尼戒律传统。1980年，斯里兰卡著名佛学学者李拉·拉尼特在成都访问隆莲法师后，通过中国佛协赵朴初会长转达，希望隆莲法师为斯里兰卡女信徒传授比丘尼戒。此后，我国台湾地区的佛教界也多次尝试将比丘尼戒传入南传佛教国家，但都遇到过很多阻力。

国际学术界对当代的比丘尼复兴运动进行了有益的探讨，召开了多次重要的学术会议，比利时根特大学汉学系教授、东方语言文化学院主任安海曼（Ann Heirman）教授对汉传佛教比丘尼戒律进行了较为深入的研究。^②当前南传佛教和藏传佛教比丘尼复兴面临的最大问题就是戒律问题。众所周知，“和合僧”必须是使用相同戒律的僧人，如果所依戒律不一致，则无法共住。汉传佛教的比丘尼所受戒律是法藏部的《四分律》，而藏传佛教僧人则是依据说一切有部的戒律，南传佛教僧人依据的是上座部的戒律。如果中国比丘尼在藏传佛教、南传佛教女性信徒中传授比丘尼戒，是依《四分律》，但比丘尼（二僧）又要依大僧（男僧）受戒，藏传佛教、南传佛教的男性僧人所受戒律与《四分律》不同，由此就给藏传佛教、南传佛教中恢复比丘尼戒律造成实质性困难。因此中国早期比丘尼戒律研究中，很多学者特别重视和强调五世纪三十年代中国比丘尼传戒是从狮子国（斯里兰卡）传入，亦有潜在地想有助于为南传佛教中恢复比丘尼戒扫清障碍的“现实关怀”。

在汉传佛教中，原则上并不存在女性出家的障碍；但实际情况却并非如此，特别是晚清民国以来，佛教受到外界较大冲击，呈现衰败态势，因此很多近代高僧都不鼓励女性出家，他们的观点主张与行为实践，并在一定范围内也曾引起争议。

近代著名历史学家陈寅恪先生在《武曌与佛教》一文中提到：“考佛陀原始教义，本亦轻贱女身。如《大爱道比丘尼经》下所列举女人之八十四态，即是其例。后来演变，渐易初旨。末流至于大乘急进派之经典，其中乃有以女身受记为转轮圣王成佛之教义。此诚所谓非常异义可怪之论也。”^③无意间激化了近代佛教知识女性群体对《解深密经》等佛教典籍中“女性暗弱”论述的理解分歧，太虚、竺摩等近代高僧都对此发

① 大陆这方面的文献并不太常见，港台推崇南传佛教，以 What the Buddha Taught 为经典教材的佛学教育结构也有很多，但少有批判，例如（美）金白莉·帕顿（Kimberley C. Patton）、本杰明·雷依（Benjamin C. Ray）主编，戴远方、钱雪松、李林等译：《巫术的踪影：后现代时期的比较宗教研究》（北京：中国人民大学出版社，2005年）中《有争议的统一性——后现代世界中的佛教研究》一文。

② 安海曼教授这方面的代表作是三卷本的《四分律中的比丘尼戒》（The Discipline in Four Parts, Rules for Nuns according to the Dharmaguptakavinaya），Delhe, Motilal Banarsidass，2002年出版。

③ 陈寅恪：《武曌与佛教》，《中央研究院历史语言研究所集刊》1935年第2期，第144页。

表意见。太虚法师认为佛教并不歧视女性，但劝导女性不要出家为尼，进而引发了部分知识女性的不满。

在民国年间，跟太虚法师持相同观点的高僧大德颇多，例如印光法师认为当时中国兵荒马乱，女子住持寺庙很危险。更为重要的是，印光、太虚、弘一等人人都非常重视家庭教育、重视女子教育，希望受过佛化教育的女子不要出家而是去结婚建立佛化家庭。如慈航法师认为，佛教要传播到民间去必须要女子、小孩、学生学佛。“今后所希望的，是一班新时代的女子来发心学佛，学佛可以在家学，并不一定要剃光了头去出家。以你们清醒的理智，去彻底认识佛法的伟大……为什么女子学佛，佛法就可以传到民间去呢？因为学佛的女子，最能坚定正信，将来择配，自然以同一信仰为前提……在佛化家庭中，小孩耳濡目染……自己亲生的儿女既能笃信佛法，继而媳妇、女婿、孙子、孙女、外孙、外孙女、曾孙……代代相习、世世相传，佛法从此便能根深蒂固地流入民间。总说一句：要奠定佛化家庭的基础，非靠现代正信学佛的女子不为功，所以要想佛法传到民间去，首要的办法，便是多劝女子发心学佛。”^①但上述看法有将女性的价值定格在相夫教子中“嫌疑”，至今仍受到不少女权主义者的质疑。

如果说劝阻女性出家，是为了人间佛教的理念、建设佛化家庭；那么在中国南方不少地方，有独身的佛教女性修行者，被称为斋嫗、斋姑、菜姑等等，这些独身的女性修行者，在民国年间仍然不能接受比丘尼戒，就不得不让人疑惑了。弘一法师为此还专门撰写《梵行清信女讲习会缘起》，将斋姑、菜姑定性为“优婆夷”（女居士）的身份，而不愿意给她们授比丘尼戒或沙弥尼戒。因此有较为激进的学者认为，若将弘一法师反对给菜姑授比丘尼戒的相关论述“当做为了拯救佛教而以减少僧尼为权宜之计，那么就与他（弘一法师）认为传戒给男众也无法使男众得到比丘戒体，却又以‘传戒过程可以使男众种植善根，即便只是挂名受戒，也好过不受戒’的说法互相矛盾，且显示出他对男众与女众出家所持的双重标准。与弘一大师一样，太虚大师与印光大师都认为女性一定无法完全遵守戒律，故必然造成佛法的毁灭。因此无论女众如何精进修持，犹如比丘尼一样，他们也不愿意为女性传授比丘尼戒与沙弥尼戒。这套对男众与女众所采取的差别待遇，正表现出这些法师的性别偏见。由于这三位在民国时期被称为高僧的法师反对女众出家，完全只以性别做为判断，而不具体考虑个人的出家动机，具体修行的表现来评估能否出家的标准，不得不让人怀疑佛教出家制度的平等性”^②。即便在末法时代僧侣很难住持正法，但为何单单不让女性出家，而对男性出家者网开一面呢？这是否是一种潜意识的男女不平等？

如果说在中国传统社会中“女子无才便是德”，女性的学识素养普遍低于男性，因此民国年间一些高僧大德认为住持正法的僧人应该具备较高的水准，故而反对一般女性

① 慈航：《佛法怎样到民间去》，见《慈航法师全集》第10册，台北：慈航法师永久纪年会，1966年，第100—101页。

② 刘一蓉：《闽南菜姑研究》，香港：香港中文大学博士论文，2005年，第222页。

出家为尼。那么时至今日，女性的社会文化水平普遍得到较大提升，知识女性比例大大增加；加之“独生子女”等原因，我国男性出家人数开始下降，比丘尼在出家人口中的比例不断增加。特别是在台湾地区，女性尼僧的比例早已远远超过了男性僧人。这些女性出家人中，许多人的素质很高，她们不愿意大学一毕业就相夫教子，做全职太太，而是有着不同的人生追求。这些知识女性出家，提高了尼僧的素质，为古老的佛教带来了生机；但与此同时，要求提高女性在佛教中地位的呼声，也给汉地佛教带来了冲击，其中最惹人注意的问题就是围绕“八敬法”的争议。

二、比丘尼僧团的地位问题

相传释迦牟尼佛本不愿意女性出家，后来佛陀的姨母大爱道，坚决要求出家。佛陀向大爱道说，如果你一定要求出家，必须遵守“八敬法”，即对男性出家比丘怀有敬意，大爱道答应了佛陀的要求，佛陀遂允许女性出家。^①“八敬法”在现存各派戒律中的次序和条文内容略有差异，为方便读者阅读，参考前人研究成果，列表如下：

《八敬法》条文	南传上座部《铜鑠律》 (巴利语律藏)	说一切有部《十诵律》	真谛译《律二十二明了论》	大众部《摩诃僧祇律》	《根本说一切有部毗奈耶》	化地部《五分律》	法藏部《四分律》
受过具足戒的百岁比丘尼应该礼拜、迎接刚刚受具足戒的比丘	1	1	2	1	6	8	1
比丘尼的居住地不得远离比丘的居住地	2	4	7	7	3	2	7
每半月，比丘尼在尼僧中布萨说戒，之后还要推派一位比丘尼代表尼众到比丘僧处请教诫、问布萨	3	6，请授八敬法	3，请授八敬法	6	2	1	6

① 近年来也有学者提出佛陀在世时没有女性出家，后因与耆那教竞争（耆那教有女性出家者），佛教也开始允许女性出家。（Oskar von Hinüber, “The foundation of the Bhikkhunisamgha——A Contribution of the Earliest History of Buddhism”, *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2007*, Vol. XI, The International Research Institute for Advanced Buddhology Soka University, Tokyo, 2008.）

续表

《八敬法》条文	南传上座部《铜鑠律》 (巴利语律藏)	说一切有部《十诵律》	真谛译《律二十二明了论》	大众部《摩诃僧祇律》	《根本说一切有部毗奈耶》	化地部《五分律》	法藏部《四分律》
安居结束后，比丘尼在尼众中自恣（检举自身过失以求恢复清净），第二日还要到比丘众中举行自恣，请比丘揭发检举。	4	5	8	8	8	3	8
尼众犯敬法戒，要在男女二部僧中行半月的忏悔法。	5	3，犯僧残罪	4	5	7，犯僧残罪	7，犯粗恶罪	5，犯僧残罪
式叉末那学满两年，在尼众中受具足戒后，即日要去比丘僧处，再受具足戒（比丘尼受具足戒，要经过比丘僧的认可）	6	2	1	2	1	4	4
比丘尼不得辱骂诽谤比丘	7	无	5	无	5	5	2
比丘尼不能向白衣（非出家的佛教徒）说比丘过失	无	无	无	无	无	5	无
比丘尼不能检举揭发比丘的罪责	8	8	6	3	4	6	3
未得比丘允许，比丘尼不得向比丘询问经律论方面的问题	无	7	无	无	无	无	无
在各方面比丘尼都不能处于比丘之前	无	无	无	4	无	无	无

从上面的《八敬法》条文规定来看，不仅是比丘尼要尊重比丘的问题，实则是比丘尼僧团必须依赖比丘僧团才能建立与生存。比丘尼僧团绝非是独立于比丘僧团而存在的。我们上节讨论的用汉传佛教比丘尼戒律在南传佛教和藏传佛教中恢复比丘尼僧团所遇到的戒律方面的困难，实际上也源于“二年学法于两众请受具足”以及尼僧须在比丘僧中布萨、自恣等“八敬法”条文中相关规定。比丘尼僧团使用的戒律与比丘僧团使用的戒律一致，才有可能实行“八敬法”的上述要求。

2001年3月31日，台北南港“中央研究院”举办“人间佛教薪火相传”研讨会，会上印顺法师的皈依弟子昭慧比丘尼公开宣读了《废除八敬法宣言》，以昭慧法师为首的僧俗两众八人当场撕毁了“八敬法”八项条文（撕毁的条文内容依《四分律》）。这一象征性的做法，在汉地佛教界内引起了轩然大波。

虽然印顺法师在“撕毁八敬法”事件后表态：“八敬法是佛制”。但依据印顺法师《原始佛教圣典之集成》等关于《八敬法》的相关研究，^① 他的观点其实是：佛所制定的是比丘尼尊重比丘的精神，但具体的条文，自部派佛教以来就有异议，而且不同的时代，用不同的方式来表达出自己的敬意也很正常。印顺法师本身实际上不大相信“八敬法”是佛陀为应允女性出家而特别制定出来的一组戒律条文，因为如果真是如此，那么就违背了佛陀制定戒律“随缘成制、随犯制戒”的原则。印顺法师比较倾向于佛陀本人允许女性出家，但这一决定引起了教团内部一些保守势力的不满；佛陀圆寂后，保守派长老增订和强化了佛陀关于比丘尼必须尊敬比丘的主张，甚至将一些相关规定的条文极端化，从而形成了“八敬法”。“八敬法”的形成早于部派分裂，是很古老的戒律，而且在一定程度上也体现和反映了佛陀让比丘尼敬重比丘的精神，所以笔者认为印顺法师是在这个意义上说“八敬法是佛制”。

以今天民主社会的眼光看来，如果对“八敬法”进行片面僵化的理解，确实不符合男女平等的时代要求，比如百岁比丘尼，见到刚受戒的比丘也要顶礼下拜。但如本文第一部分所述，对于戒律研究应该注重实际实行情况，“八敬法”部分要求，在两岸三地的汉地佛教界内其实早已不能完全实行，例如大部分比丘尼只对德高望重的比丘顶礼。因此也有人认为，我们现在不必要大张旗鼓地撕毁“八敬法”，挑战“佛制”，而是要更用心地培养女性僧才，建设好女众道场，让女性在佛教中发挥越来越多、越来越重要的作用。当然，也有一些相对“保守”的人士，包括许多比丘尼在内，认为历代为数众多、获得重要宗教成就的比丘尼都践行“八敬法”，说明这是一条虽然难走但却是可以走通的修行之路；如果贸然放弃“八敬法”，或许简便易行更容易成功，但也可能会误入歧途，不如走“八敬法”这条老路稳妥。

① 印顺：《原始佛教圣典之集成》（“印顺法师佛学著作全集”第十四卷），北京：中华书局，2009年，第326—334页。

结语：应该用什么方式对待“八敬法”

“八敬法”是古老的戒律条文，体现了佛陀要求比丘尼尊重比丘的基本精神；但其中部分条文规定又与现代社会格格不入。那么我们应该如何对待“八敬法”呢？对待戒律条文，显然我们不能随意取舍，“以凡滥圣”，但我们也并非只能无所作为。

清代著名历史学家赵翼在其名著《廿二史札记》小引中说：

闲有稗乘胜说与正史歧互者，又不敢遽诤为得闲之奇。盖一代修史时，此等记载无不蒐入史局，其所弃而不取者，必难以征信之处，今或反据以驳正史之讹，不免贻讥有识。是以此编多就正史纪、传、表、志中参互勘校，其有牴牾处，自见辄摘出，以俟博雅君子正焉。^①

赵翼认为《正史》的记载具有较高的权威性，不应该依据我们手头掌握的稗官野史中的各种说法去随意篡改正史的记载；但如此一来，是不是中国的历史学家只能对着正史“照本宣科”，而无所作为了呢？也不是，赵翼找到了一种他自己的治史途径，即寻找正史中各部分对同一件事情的记载互有出入的部分，而加以对比甄别、学术研究。

赵翼对待正史的态度，笔者认为可以借鉴过来研究“八敬法”等戒律问题。虽然我们不能“以凡滥圣”，随意质疑律典记载的真实性；但我们可以找到各家律藏对“八敬法”记载之间的差异，加以对比与合理性判断，来探讨“八敬法”戒律条文的精神实质，剔除被大多数律藏弃之不用的极端化条文。

据本文上节所列表格，关于“非得比丘允许，比丘尼不得向比丘询问经律等方面的问题，”这一条戒律只出现在《十诵律》中，而被其他戒律所不取或淘汰，说明在绝大多数戒律学者看来，比丘尼是拥有权力学习经律论三藏的。同时，在学习过程中，亦不禁止比丘尼问难比丘，这也是佛教一贯主张“依法不依人”的体现。在追求佛教真理过程中，任何人都是平等的，不能因为讲法者的性别，就不敢去质疑他的说教。这对于现代出家知识女性，尤其具有重要意义。如果说以往“女子无才便是德”，女性出家者学识较差，但现今不少女性出家者亦具备较高的知识水准，并不迷信盲从，对于佛法真谛的探讨不应设置过多障碍。

尼众犯敬法戒，要在男女二部僧中行半月的忏悔法，这是很严苛的规定。按照《铜牒律》的规定，比丘尼违反敬法，要在二部僧中行半个月“摩那埵”。众所周知，比丘犯僧残这种严重的违反戒律的行为，才行六夜“摩那埵”；而比丘尼仅仅是违反敬法，就要行半个月“摩那埵”，显然是过于严厉的。因此，在《十诵律》《根本说一切

^①（清）赵翼著，王树民校证：《廿二史札记校证》，北京：中华书局，2013年，第1页。

有部毗奈耶》《四分律》中将违反敬法改为犯僧残罪，《五分律》改为犯粗恶罪。这样，比丘尼只是在犯僧残等比较严重的错误时（而非仅仅违反敬法），才需要行半个月“摩那埵”；虽然这种惩罚仍然是比丘犯僧残惩罚数量级上的两倍半，但还是缓和了很多，也易于人们理解和接受。因此说，在多数律藏典籍中，是有将“八敬法”这一相关规定进行弱化、和缓的倾向。

从上面两个例子中，我们可以看出，各律藏典籍是有将“八敬法”条文限制在合理化范围内的努力。而从各律藏共有的条文来看，“八敬法”的核心精神主要是两点：1、比丘尼应该充分尊重比丘；2、比丘尼僧团在布萨、自恣，以及受具足戒等僧团实践活动中，要适度参与比丘僧团的相关活动、受其指导，以维护佛教僧团男女二部的统一性。这两点是比较明确的，相对来说短时期内很难撼动。但比丘尼充分尊重比丘，尼众僧团在一定程度上依附于比丘僧团，这两大原则不能极端化。从上文律藏典籍条文间差异对比的两个例子，我们可以看到：如果伤害到比丘尼的法身慧命，成为比丘尼修学的障碍；或者在戒律持守和惩戒上造成了男女二众非常严重的不公平的情况，则应该予以避免或纠正。

佛教慈济功德会的圆形组织

佛教慈济慈善事业基金会文发处主任 何日生

一、慈济的组织结构与成员

1. 慈济在佛教历史中的角色

(一) 理想的再诠释与体现

一千九百多年来，汉传佛教承袭印度佛教衍生出不同的宗派。佛教慈济功德会是佛教对当代社会的适应与开展，慈济的社会投入，强调“利他度己”“利他到觉悟”，通过“利他而成佛”。他所代表的是，引领佛教逐渐从心性的升华与追求，转向以世俗社会的改造着手，达成自我生命与内在心灵永恒极致的成就与圆满。

这种通过社会实践达成自我圆满修行的法门，在佛教的教义上一直被强调。佛陀在《药师经》里提出人间净土的理想，亦即身体健全、心灵健康、物质丰厚。药师如来十二大愿就是人间净土的理想蓝图之一。这在佛陀时代的理想，在现今佛教，慈济所体现确是实现这种人间净土的理想之努力。

人间净土的理想意味着，佛弟子不只是领受佛法，而是佛教本身参与创造一个身、心、境都丰足健康的净土世界。

慈济所带领的正是“通过社会参与，改善社会贫苦与弱势”，并经由“社会实践完成自我修行”，是佛教对当代社会的适应与承担。

因此立基于建构人间净土理想的慈济，其核心理念及实践是通过“改善社会以改善自我”、“通过社会实践以完成自我修行”的法门。

(二) 慈济对佛教当代性的体现

证严上人早年身处的世界，佛教逐渐被道教及民间信仰混淆，甚至沦为往生者的一套空虚的超度仪式。人往生了就找法师来念个经，一般人竟以为佛教是死后的超生仪式，而非生命的依归。文人于仕途也深信，进于儒，退于道，止于佛，佛教是一切繁华落尽之后最后的慰藉，是一切生命的热情消融殆尽之后，仅存的余温……

证严上人从剃度以来，从不赶经忏，他不愿意佛教经典沦为脚尾经（人往生后，法师在脚边诵经之意）。佛教必须更积极入世利益众生，佛教徒的一生追寻，并不是要往生西方极乐世界。从证严上人的观点，极乐世界在当下。他说：“涅槃即灭度，灭除

种种烦恼，将法度入己心，也度化他人。”^① 易言之，涅槃寂静不一定在死后，当下欲念不生、爱心不灭，就是涅槃寂静。

证严上人将佛教带回原始精神之入世情怀。只有透过利益众生，才能证得无上菩提。证严上人盼望复古佛在世时的教义与精神，其创立之四大志业，更是期望以适应现代社会生活的方式来教化大众。

证严上人一方面努力去除佛弟子在形上思维方面落入断灭空的陷阱，亦即将一生的努力沉吟在直观内证自明的神秘开悟经验之中；另一方面也避免把佛陀当作造物主或主宰神一样地膜拜。

台湾佛教徒或许多民间信仰者常常烧香拜佛，以求得平安发财。这种做法是把佛陀当作一位神祇，而不是一位生命的大觉悟者。其实礼敬诸佛是为了清净自心，将佛陀当作一生修行的典范，所以证严上人更希望大家“不要求佛，而是学习佛陀的人格，做一个能帮助别人的人。”

这不仅体现利益众生的教义，也肯定了众生皆有佛性、人人都有本自具足的自性力。上人期许慈济人实践付出利他之心，不要依赖神明神力，不要贪着欲求，终不得解脱；他鼓励慈济人从利他入门，并且从利他中净化自心。

早期许多喜欢算命的弟子，后来皈依上人，从此不再算命、问命运。上人告诫弟子，人要“运”命，不要被“命运”支配。他说命运是有的，人的一生的确有剧本，但是凭着愿力我们可以改变它。这思维既不是命定论，也不否认命定之存在。“万般带不去，只有业随身”，是证严上人常常强调的。^②

一个人学佛之后，并不是从此平安快乐，不会再有无常、不会再有逆境。学佛是要学会用正确的态度，面对生命无常的到来，然后更要融入共善汇聚的众多因缘中，超越命定之业力，多多造福，积累福德，如此即使有重业也才可能轻受。做慈济、行善并不是买保险，从此事事顺遂，而是要能深刻体会“利他”是证悟菩提必经之道。

证严上人的生命哲学，是希望把人的能动性启发出来，让人以更积极的态度面对自我的生命，改造自我的命运。非透过名利的追求，而是以人格修持与利他付出，来改变自我与他人的命运。

许多佛教国度里充满了贫穷及不平等。信佛难道不能改变人的处境吗？证严上人不要弟子行善积德，他更要大家以团体之力行善，创造共善之环境去改变贫穷及不幸。

慈济人曾经到中国大陆贵州赈灾，志工回来告诉上人，贵州太穷了，土地贫瘠、多山多石头，无法耕作。他们说贵州只能用三句话来形容，“开门见山，出门爬山，吃饭靠山”。贵州的穷是历史性的，难以改变。但是上人却说，历史也是人造的，只要发愿，有愿就有力，就能改变历史。慈济于是在贵州进行迁村，将住在贫瘠山区的农民搬

① 释德凡：《证严上人衲履足迹》二零一五年 冬之卷，静思人文出版社，第453页。

② 何日生：《慈济宗门人文精神与思想略说》，《慈济实践美学》上册，立绪出版社，2008年，第94页。

迁，找优质土地，盖新房，重建他们的生活，改变他们的命运。这是证严上人引领弟子们“运”命，而非“命运”的具体例证。^①

证严上人认为觉悟在当下、行善在当下、净土在当下，以务实之心，经由实践改变人为造作所产生之不幸、贫穷或业力，因为一切都是人心之造作。证严上人不崇尚神通，一切以科学事实做基础，不管是治病，或人生的规划、逆境之超越，都是以正向务实之思惟为念，取代社会求神问卜，企望出家人展现神通广大之神秘力量为众生脱困离苦的想法。

证严上人启发弟子“福人居福地，非福地福人居。”这种正向、自信的思惟，鼓励许多志工放弃迷信风水的习俗；而“逆境增上缘……不求身体健康，只求精神敏睿；不求事事如意，只求毅力勇气；不求减轻责任，只求力量增加……精进不懈。”这些都给予那些面临逆境的人，不经由求神问卜，而是凭着一己之信心及智慧化解横逆，展现自信丰沛之人生。

证严上人强调，真空亦是妙有，无常中正可以表现人性中永不歇止的觉有情。透过一切法门，让众生了解世间的一切终究无从把握，终究过往烟云，只有大爱和慧命长存不朽。慈济四大志业：慈善、医疗、教育及人文，都是为了认识一个永恒的生命之存在；体悟诸法究竟空、毕竟空，但又妙有真实之境界。

这种体悟并不是教导弟子去漠视人间、冷淡对待人生的苦。证严上人积极地要慈济人抢救生命，不论是地震、风灾、水灾或战祸，慈济人以无畏施的心情，在抢救生命中，看见生命的无常，终至体会“万般带不去，只有业随身”的道理；并发愿追求一个更为根本和清淨的心灵归宿。不舍众生，在抢救众生之际，能复为说法，使人人最终都成为能乐于帮助人的菩萨。

（三）慈济的佛教复古精神

慈济的发轫渊源于汉传佛教，而他的精神却是致力于恢复原初佛陀的教法。所以证严上人说：“我不是创新，我是复古。”佛教的发展历史中，充满了佛教在不同时空的运用与适应。佛教在中国深受儒家影响，也影响着儒家。佛教在藏区，深受原始宗教的影响，也吸纳原始的宗教仪式与仪规。佛教在印度一千多年的历史中，也深受印度教的影响，甚至被印度教吸纳后逐渐消失在其佛陀创教的原初地。

了解佛教的发展，必须从历史的脉络考察其演变与发展。而每一个宗教历史的转折，宗教“继承型的创建者”总是绕开历史的传统包袱，而寻找宗教原初的教义，并从此出发，开展出能响应他所处的时代之需要与发展。

慈济创办人证严上人所遵循的正是这种轨迹。特别是在思想上，他以《无量义经》为慈济的根本教义，在中国佛教的传统上这部经典并非主流，《无量义经》是智者大师的法华三部中的第一部，它自然是汉传佛教的历史资产，但是在在一千多年的汉传佛教历

^① 何日生：《慈济宗门人文精神与思想略说》，《慈济实践美学》上册，立绪出版社，2008年，第95页。

史中，这本强调“拔苦与乐，苦既拔已，复为说法”的入世济生教义，从来不是主流经典。我们可以说从证严上人的思想言之，这部经典给予证严上人对佛教从事救济群生的使命一个很大的信心。佛教的教义利他度己，利他到觉悟，在这部经典表述完备。从济渡群生，到觉悟的彼岸，正是《无量义经》的精髓：

医者大医王，苦既拔已，复为说法；
是诸众生不请之师，救处护处，大依止处；
船师、大船师，引度众生，渡生死河，至涅槃岸”。

以笔者观之，慈济在思想上是摆脱过去汉传佛教以净土及禅宗为主体的修行及实践方式，而以积极入世作为修行的方式和路径。慈济的目标并非停留在世间的救济工作，而是要通过救助他人，自身迈向觉悟，不只自己觉悟，还要众生都能觉悟。他的根本理想是佛陀的最终理想。这一点言之，慈济所继承的是佛教最原初的理想，就是超越世间的种种苦相无常，而迈向觉悟。

（四）慈济对汉传佛教组之继承

慈济在僧团组织上，其核心仍是继承汉传佛教的体制。但是在现代化的开展中，慈济的组织治理具备着现代化的组织型态，将科学理性与法治理性作为其含容的力量与帮助。从笔者认为，慈济的僧团制度是汉传佛教的体系，但是慈济的志工与志业体系是极为现代化的组织。证严上人以他高远的人格力量与智慧，将这两种体制融合的恰如其分，发挥各别的功能与良能。

静思精舍是慈济人佛教精神的发源地，慈济志业体系是佛教精神对社会的延伸与服务，两者缺一不可。没有任何一个时期的佛教，比起现代面临更巨大的挑战。佛教当年在中国能否适应开展，不是历史的必然，而是历史努力开创的成果。佛教在当代能否持续开展与兴盛，不是历史的必然，而是现代佛子的努力创造与发展出来的果实。

今天汉传佛教所面临的转型与适应，比起当年佛教进入中国是否能扎根中国是同样的严峻。我们考察慈济的发展与对当代的适应，必须先从历史的视野，探讨慈济僧团组织之源头，以及慈济志业体系构成的历史条件，才能更深入地了解慈济组织运作在当代社会之优势与面临的挑战。

2. 佛教在中国的进入时期

儒家与佛教在中国文化的发展中，有深刻的交集、冲击、融合与再造。

佛教从东汉末年传入中国之后，在魏晋南北朝得以得到发展。期间，儒家在乱世中的地位式微，是佛教在中国各阶层得以发展的关键。阿瑟怀特（Arthur. F. wright）在《中国历史中的佛教》即主张，正是中国五代十国混乱的政治局面，佛教在各阶层逐渐

地得到支持，成为各阶层立身处世之信仰。

首先，怀特（Arthur Right）主张五胡时代，入侵中原的君王不愿意以汉人的儒家为其立国思想根基，佛教就成为重要的统治基础之思想依靠。怀特说：

首先，佛教对中国来说，是一种外来的宗教。当胡人首领足够明白他们的部落方式不能支撑他们对北方中国的控制时，他们也不愿意采用老谋深算的汉人顾问们，竭力推荐的儒家原则，因为这种做法或许意味着文化身份的丧失，以及把致命的权力拱手相让给臣服的汉人。佛教提供了一种颇有吸引力的选择，而且佛教僧侣们很多是外国人，要完全依赖统治者的喜好，并且缺乏家族网络，看起来是很有用又值得信赖的仆人。

他们支持佛教更深的原因是他的伦理是普世性的，可以为所有种族、时代和文化的人们所接受。因此他看来正好可以弥补伤害这些正起的社会裂缝，并有助于建立一个统一而圆通的社会体。^①

怀特的研究指出，在魏晋时期的混乱，正好给予佛教在诸国伸展的机会。佛教给予各阶层安身立命的基准。流落到南方或留在北方的士绅，大战乱时期，让传统的士绅阶级溃散，名教式微，佛教的天人乘以及布施功德的概念给予富豪阶级处事之方。

来自北方的胡人首领，佛教的转轮圣王给予他们统治合理化的神圣基础。一般百姓，深受连年战乱之苦，佛教的西方净土给予他们的苦难得以超越之梦想。

每一个阶级都在佛教里看到自己的角色与位置，佛教在当时成了中国社会主要的信仰。这也是怀特所说的佛教中国的驯化期。

佛教在中国进一步的适应，是在中国本土的扎根。从早期译经是外国僧侣，在唐朝一统以后，中国僧侣特别是玄奘取经，开启了另一波佛教的兴盛期。唐朝以降，佛教彻底的中国化已然建立。随着佛教彻底中国化，僧侣修行与寺庙制度得以逐渐中国化。

佛教有信徒们慷慨的捐赠所支持，有信仰纯正而卓越的引领着所指引，有那个时代最有天赋的艺术家和建筑师所增设，他植入了中国人的生活和思想的激励。这几百年是中国佛教独立创造的黄金时期。

佛教仪式如今成为国家及皇家礼仪的主干，新皇帝的登基，皇子的出生，皇家祖先的祭典，如今所有这些和其他许许多多场合都包含了佛教的仪式，唱诵经典和咒语，素斋宴请僧团，礼仪性地供养寺庙和庙宇。

隋唐的皇帝们已经重新确立了天子是统一的帝国之中心和中枢，但是这些君王

^① Arthur F. Wright (芮沃寿)，"Buddhism in Chinese Buddhism" (《中国历史中的佛教》)，北京大学出版社2009年，第42页。

与他们的汉代前任不同；本土传统的观念象征，合理化了汉代君王的地位，而如今他们非常依赖外来的宗教增加他们权力的可信度和威严。^①

隋唐时期，随着汉人重掌政权，儒家也逐渐恢复其历史的地位。这时期的佛儒并立，给予佛教的义理与儒家的人伦次第，提供了融合的历史条件。

当初佛陀创立僧团是以平等的方式、简单而松散的方式，带领僧团。僧团并没有严谨的组织，一切以修行为目的。居无定处，食以一簞一瓢为足，不积蓄财物，不建置庙宇房产。佛陀入灭，嘱咐弟子以戒为师，没有立接班人，没有建立僧团的严谨制度，个人守好应该遵循的戒律，犯错自忏，有过应改，没有组织严密的阶级制度，没有他律的惩罚制度，一切回到以“因果观”为基础的修行根本。犯错造业意自有因果，何须外在惩罚。修行功夫到极致，证成菩提正果，何须他律来要求。佛教初期流行的印度修行组织是以律藏为中心的僧团时代。

佛教到了中国，建立了寺院制度。一方面中国人对于僧侣离家修行，云游乞食，对一向重视家庭的中国社会固难以接受。加上天寒地冻的中国北方，云游乞食是不容易实践的。寺庙的兴建，寺庙拥有田地、地产成为普遍的现象。即便在五代十国时期，地方仕绅的供养，寺庙经济已经相当充裕。加上君王皈依佛教，兴建寺庙成为功德之一。寺庙的僧侣众多，寺庙经济必须管理，组织形态逐渐建立，某种管理阶层制度也已然形成。

3. 僧团的管理体系

中国寺庙制度与清规的演进，以道宣和尚及百丈禅师为主要代表。道宣和尚订定的律制承袭了印度佛教的戒律。印度初期佛教如前所述着重自忏、共忏，每月初一、十五的波罗提木叉是佛订定戒律以及僧侣发露忏悔的场所。比丘犯错自行忏悔、自行改过。众比丘看着忏悔的比丘发露作罪过，自然也有互相勉励监督不再犯错之意。戒律一旦订定，再犯的比丘就要受到戒律的规范，最严重的就是默摈，僧团不再与他共语、共处。印度初期佛教是没有鞭打制度的。

到了中国百丈禅师清规，犯错比丘是可以鞭打的。初期佛教戒律中必没有杖打制度，杖打并非佛陀订定的律法，如道宣律师所说：自三世佛教，每诸诃罚，但有折伏、苛责，本无杖打人。但是佛教到了中国施行犯错僧尼可以接受杖打。道宣律师在《行事钞》对于体罚制度提出批评说：

比见大德众主，内无道分可承，不思无德摄他，专行考楚，或复房中缚束悬

^① Arthur F. Wright, (芮沃寿), “*Buddhism in Chinese Buddhism*” (《中国历史中的佛教》), 北京大学出版社 2009 年, 第 70 页。

首，非分治打。^①

若打骂破戒无戒，袈裟着身剃头者，罪同出万亿佛身血。^②

承继初期佛教律法的道宣律师虽然一再表达反对体罚，但是从《古清规》到《百丈清规证义记》都一再提杖打、捶搦的方式，可以看出这是中国千年的家长制度及世俗体罚的习俗所影响。^③

这种杖打制度其实必须同理的理解。古代中国家族体系就有杖罚制度。但是父亲或母亲杖打自己的小孩，打在儿身，痛在娘心。古代孝子被年老的父母杖罚，会痛还感到高兴，因为表示父母还健康。宫廷的杖罚是皇帝对犯错的士大夫或奴仆的一种惩戒，因为皇帝是天下的父母亲。

中国古代寺庙的杖罚系统可以理解为家族的家长对于自己亲儿犯错的一种警惕，其目的不是处罚、报复，而是出于爱的警示，希望藉由身的痛，心能记住这种过犯的责任，不要再犯。这跟当代的刑罚制度出于整体正义有很不同的意义。现代刑罚是为了整体秩序的维护，僧团的惩戒虽然也能起团体秩序的维护，但其出发点主要还是以僧侣个人修持之维护与提升为前提。这一点与佛制时代重视个人修行之启发有融通之意涵。

惟至近代，杖罚已不合时宜，寺庙不再见到这样的体制，不过儒家的家长制运作体系依然可见。

4. 静思精舍的体制与运作

（一）自力更生、不受供养

从功德会成立之前至今，静思精舍的生活始终坚持自力更生，一切精舍修行者的日常生活所需，都必须自己耕作，做手工，养活自己。这是唐朝百丈禅师所言“一日不做，一日不食”的信念。慈济会众的一切捐款都捐到慈济慈善事业基金会，去帮助所需的贫困众生。精舍的常住众不只自力更生，还提供场地、办公所需、住宿、伙食等供基金会同仁使用，这是常住众对慈济基金会的护持。

师父们自身是志工，也是慈济四大志业的力行者及精神的领导者。证严上人就是慈济第一个志工，他自立更生，不受供养，投入慈善救济。奉行证严上人与精舍师父们的志工精神，慈济志工赈灾所到之处，无论是勘灾、赈灾，访贫、助学，盖大爱村，都是自掏腰包，自负旅费。这是体现证严上人的志工精神。如今慈济静思精舍始终是全球慈济人心灵依归处，全世界志工每年回到心灵故乡寻求精神的提升及灵魂的纯净。

① 《四分律删繁补阙行事钞》卷上，《大正藏》第40册，第33页。

② 《四分律删繁补阙行事钞》卷上，《大正藏》第40册，第33页。

③ 释能融：《律制、清规及其现代意义之探讨》，法鼓文化事业有限公司，2003年03月，第484页。

简单素雅的静思精舍，从远处望去就是一个幽静的清修处所，宽广的广场前，有一大片草坪及整排的绿树，树的后面就是菜园及师父们耕作的地点。背后相映着雄踞东岸的中央山脉，和煦的暖风，是宽广的太平洋从远处的海面传送过来的。精舍师父们至今仍必须轮班，烧饭、拣菜、劈柴、种菜、磨豆圆粉，一日不做一日不食。数十年如一日。精舍师父们做过四十多种手工艺，而务农的工作从未停止。

（二）农禅的体悟与道德之养成

证严上人早年种田，犁田时，牛不愿意动，出家人不能鞭打牛，弟子们正想不出法子，上人就拿着草走在牛前面，一路引着牛往前走，这才把田犁好。除草也是一项辛苦的工作，春天二月时节是花东最冷的季节。一次上人正要除草，田间水特别冷，一大片草如何能完成？想着想着他就从双手能触及的范围做起，边除草边背诵《四书》，一会儿工夫，已经完成一大片了。这信念贯穿之后所有的慈善及救济的工作，从自己能力能够触及的先做起。不管灾难多大，苦难人多少，总是从我们自己能力所及的地方开始做起。与大地生活的岁月给予证严上人许多的体悟，不管是大地耕种，或是救度众生，对于证严上人而言，其理念同一，都必须以爱引导，尽力而为，并且坚持初心。

精舍师父持金钱清净戒，自己没有财产，一切都归回精舍全体。这是佛陀古训，比丘、比丘尼持金钱清净戒，不受金银的供养。静思精舍的师父们双手朴质粗糙，那是经年累月的农作所造成。与他们相处谈话，可以感受到他们的心情却充满法的平静与喜悦；大自然给予他们的启示，不亚于经典给予他们的教谕。

笔者曾与师父们一起在菜园工作，一位师父告诉笔者，穿过瓜棚要低头，这在教我们谦卑的道理；一棵苦瓜再怎么美，如果不照顾好，在成长过程给虫咬一个洞，这瓜只能丢掉。这教导我们戒体必须保护好，不可犯一小戒，否则修行就前功尽弃了。与他们处事的确感受到长期在大自然的耕作中，给他们的生命带来的爱和生命智慧。

早期师父们跟着上人除了耕地、种稻、植果树，还必须读诵佛教经典以及儒家的四书五经。这是证严上人期待的一个完整人格雏形的建立，应如孔子所言：“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。”透过耕作，与大自然相融相合，朴质的环境造就修行者的品格及志节。这种简朴克己的志节及品格是入世工作的泉源。

静思精舍是一座朴质的修行道场。唐式的主建筑不到二十坪的空间，早年拜经、慈善会务，会员联系，吃饭睡觉都在这里。即使经过十多次的增建，精舍建筑仍维持着不超过三层楼的高度。在近两百位静思精舍的师父中，有一部分（约五分之一左右）会经常参与慈济基金会的运作。他们是作为法的指导者，实际执行面比较少介入。这些参与会务的师父，平日还是要轮值洗碗、饭桌整洁或煮热食等工作。这个概念是精舍就是一个家，作为家庭的一分子，家务事大家都得一起参与，一起承担。

证严上人期待静思精舍的师父们做好法的传承，树立德的典范。为居士、为志工、为全球慈济人、为众生开启佛法的智慧，他们是慈济宗的法源传承者、继承者与践履者。

（三）清修士的创立

证严上人于2007年开始创立清修士的制度，清修士守着出家师父的戒律，与僧团同住。不结婚，但是不现出家相，不剃鬓发，但其修行之要求与出家人无异。

静思精舍的清修士是目前实际承担慈济基金会会务的力量之一。清修士在基金会里担任职务，与在家居士，包括志工、主管与同仁们一起负责慈济会务的推动。证严上人表示：

慈济是要走入人群社会，各志业需要的人才不同，清修士即是以出家的精神作入世的志业；以精舍为家，以众生为己任。身心奉献无家累。心出家的清修士，与身心皆出家的僧人，本质相同。僧团是延续佛教慧命，而显出家相宣扬佛教。“性”与“相”要连贯。性就是与佛同等的本性，其实一切无为法为何要着于相？既是清修士就要广纳宗教观，要总一切法，持一切善。

清修士有男众、有女众，多半是高学历，具硕博士学位，有建筑、法律、医疗、会计、生物科学等不同的背景。许多清修士是海外的年轻志工响应证严上人的号召，回到花莲静思精舍加入修行的菩萨道场。清修士制度中，也依修行之深浅，分为清修士、清修大士、以及清修师等。在证严上人眼中，清修士方便行于世间，是传承法脉、连接宗门的重要桥梁。

5. 慈济功德会的组织结构

慈济慈善事业基金会是立案于台湾地区政府的慈善基金会，它的运作与影响扩及全球九十多个国家地区。创办人证严上人作为基金会的核心领导人，从来没有离开过台湾。慈济领导核心的运作如何进行？

慈济慈善事业基金会的前身是慈济功德会。在1966年证严上人创立慈济，登记注册的是慈济功德会。在1986年慈济医院建立完成，台湾地区政府规定医院之捐助必须以基金会模式为之，所以才成立“慈济慈善事业基金会”，归属内政部社会司主管。

在慈济功德会时期的慈济，一切的运作以静思精舍为中心。小小的静思精舍三十三坪的空间，是精舍师父与志工们共同推动慈善志业的据点，晚上则是师父们下榻的寮房。一个空间，多种用途。即便在那个时期，证严上人坚持弟子必须贯彻精舍的财务与慈济的财务必须完全分开。曾经有精舍师父向功德会借浆糊用，上人坚持必须借一瓶还一瓶，原则于细小的部份都必须贯彻。1980年后，静思精舍的后面盖起了办公室及寮房，使用空间才比较充裕。

1986年慈济医院兴建完成之后，慈济的行政事务大半移到医院。医院除了院务，也成立了慈济行政中心。1995年静思堂兴建完毕，慈济的总管理处设在此处。此时的行政建制逐步走向专业化。财务处、营建处、秘书处、医发处、信息处、人资处等都设立在静思堂，此为慈济行政中心。但是宗教处与慈发处则仍设在静思精舍，一方面是历史的缘故，一方面宗教处与慈发处与志工互动密切，这两处设在精舍，让证严上人与师

父们互动、关怀较为方便。

6. 慈济志业机构的设立

慈济另一个系统是志业体，举凡慈善、医疗、教育、大爱台、大爱感恩科技都属于志业体。每一个志业体都是独立登记的法人或为“基金会”，如慈善、医疗、教育、人文基金会等。或为“公益企业”，如大爱感恩科技是属于慈悲环保科技的非营利企业。慈济功德会则是宗教法人，负责慈济相关的宗教活动事宜。佛教慈济功德会的前身为佛教克难慈济功德会，为慈济的起源。静思精舍是法脉，慈济功德会是宗门，连结慈济的四大志业。

各志业体属于独立运作，因为都是专业的机构。证严上人说，功德会是母会，慈善基金会是总会，慈善、医疗、教育、人文等“四大合一”——四大志业合一。所以每周四下午固定在花莲召开“慈济志业策进委员会”，简称“志策会”。各志业体主管以及慈济慈善事业基金会各处室主管都必须列席参加，针对四大志业的发展轮流讨论报告。

“志策会”由证严上人亲自主持，副总执行长及各志业基金会之主管都出席聆听，参与讨论。“志策会”是慈济凝聚四大志业体共同合作，建立共识、拟定未来方向的重要决策枢纽。

此外，慈济各志业体主管经常性地参与慈济慈善的各项紧急赈灾、访贫、义诊等活动，包括大型国际的急难救助。志业体主管们跟志工一样，都是自掏腰包、自付旅费、自假参与慈善工作。他们从中陶冶、理解慈济的利他精神，再将这份精神带回专业的职场中。

很多“国际慈济人医会（Tzu Chi International Medical Association, TIMA）”^①的医师们在参与慈济义诊之后，对医疗有重新的省思。台中慈院的简守信院长在2001年参加菲律宾义诊之后，对于医病之间那分单纯的爱有重新的体悟，在他进入慈济医疗多年后，他在那一刻终于发愿成为慈济人，并皈依证严上人。

7. “慈济人”的定义

所谓“慈济人”并无严格的定义，不过在慈济核心干部约定俗成的思维中，“慈济人”是泛指受证的志工或是已皈依的弟子。因为这些成员都必须遵守慈济十戒。一般的会员、捐助者，以及志业体的主管、职工，未皈依者或未培训的受证者，一般不包括在“慈济人”的称谓意涵里。“守戒”，是界定是否为“慈济人”的标准。但是这个界定仍然不是一个严谨的、或绝对的定义。可能问每一位慈济人，他们对此名相都会有不

① 慈济人医会，全名为国际慈济人医师联谊会，简称“人医会”；英文为 Tzu Chi International Medical Association. 简称 TIMA。“人医会”目前有一万五千名医师、护士、志工组成。在全球超过四十个国家进行义诊。帮助病患人数超过两百五十万人。

同的认定。

慈济各志业体的主管未必是证严上人的弟子，也未必是佛教徒。慈济花莲医院第三任院长陈英和医师，从创院开始至今，他在慈济医院已经服务二十八年，他始终是一名虔诚的基督徒。1999年证严上人邀请他担任慈济医院的院长，陈英和医师一开始婉拒，因为他觉得他不是佛教徒，怕不能胜任。他建议上人应该找一位佛教徒接此职务。证严上人问他：“你信基督教虔诚吗？”陈英和医师回答：“是，很虔诚。”证严上人说：“你越虔诚我越欢喜，因为医院需要有爱心的人，每一个宗教的本质就是爱。”陈英和医师当了四年的院长，现在是慈济医院的荣誉院长，目前仍在慈济医疗服务，他也是台湾最著名的骨科医师。^①

慈济大学的前任校长方菊雄，现在也是大爱台的主持人。方菊雄教授是基督教长老教会的长老，他担任慈济大学第三任的校长。他目前已经七十七岁，仍在慈济大学任教。凝聚不同宗教与理念的人一起长期在慈济服务，一方面是证严上人个人非凡的领导力，一方面是慈济体现的利他精神，让不同宗教的人都能参与慈济而不觉得与自己的信仰有冲突。

土耳其慈济负责人胡光中是伊斯兰教徒。日前在土耳其为数千户叙利亚难民进行发放，并帮助数千名叙利亚难民童工复学。菲律宾与非洲七个国家，各有上万名天主教与基督教信仰的志工，印度尼西亚亦有上万名伊斯兰教徒成为慈济志工。这是慈济所体现的佛教利他精神所创造的统摄力。

“慈济人”较适切的说法，以笔者观之，就是一群以佛教慈悲精神为本、从事利他、行善、服务别人、同时净化自心的爱心志工。

8. 慈济志工组织运作与修行

（一）慈济志工

慈济目前全球九十四个国家地区从事慈善、医疗、教育、人文等工作，约于五十多个国家设有分会及联络点，这些分会与联络点，多半由志工组成。特别是领导的执行长，多为资深志工担任。少数国家在该分会设有领薪的职工，而职工能被选择加入慈济，多数具备志工之精神，或曾经是志工。因此他们在一个范围内，不计较付出的时间与薪资的多寡。

慈济是全球具备志工人数最多的 NGO 之一。^② 志工的组成与管理是慈济的一大特色。慈济的志工是捐款者、行善者、修行者，也是慈济的管理者。志工是慈济门最重要的支柱。

慈济人或慈济志工约略可以分为几种类型：

① 俞秀珍：《慈济美国月刊 证严上人开示 人间菩萨大招生》2014年3月29日，393期

② 根据比尔盖兹基金会执行长麦可迪瞿（Michael Diech）所述，比尔盖兹基金会是全球最具财力的 NGO。而慈济是全球志工数最多的 NGO，2008年7月与笔者的会谈中提及。

第一：会员，通常是定期或不定期的捐助者。会员本身并不一定会参与慈济志工的活动。目前慈济在全球的会员超过一千两百万。

第二：志工，又分为培训志工与非培训志工。非培训志工不严格要求守十戒，但是在从事服务工作中，必须恪遵慈济的规矩，如不饮酒、素食、不喧哗、不谈生意、不议论政治等。

受证慈济志工则必须遵守十戒，通常培训两年，通过志业课程、慈济理念的了解，与戒律持守无虑，始能受证。受证志工分为三类，一为委员，二为慈诚，三为志业功能志工。

第三：委员，通常为女众，亦有男众。女众着“八正道”制服及慈济蓝色“旗袍”；旗袍又称为“柔和忍辱衣”，亦即度化众生必须勘忍。委员恪遵十戒，做好慈济人的榜样，并投入慈济各项志业的服务工作。更重要的是委员具备募款的身分，所以操守一定要严格的要求。

慈济委员定期向慈济会员收功德款，并藉此向会员们说明慈济慈善等志业的进展。会员家里有任何不愉快事情，委员会帮忙排忧解难。

委员是会员心中的菩萨，拔苦予乐。小区一旦遇到有不幸的事件，诸如火灾、车祸或紧急事故，慈济委员会立刻动员，前往探视关怀。平常小区有贫困、鳏寡、弱势家庭，都是慈济委员长期照顾、帮扶的对象。

慈济委员所穿着之“八正道”及“旗袍”之制服，非为捐款多寡所能获得。慈济委员必须见习一年，培训一年，谨守戒律，投入慈济志业，才符合资格穿着这套制服。犯严重戒律的委员，其制服与“法船”（胸前所挂别针），及委员资格会被慈济本会收回。

第四：慈诚，慈诚为男众，与委员一样是见习一年，培训一年，遵守十戒，投入慈善志业，才能受证为慈诚。慈诚肩负各种慈济的勤务，举凡救灾、物资结集、发放规划、兴建大爱屋等，无所不做。慈诚的资格与制服一样是非捐款所能获得。

第五是荣董：因捐款而得到慈济“类感谢状”的为“荣誉董事”（简称荣董）。在1976年之前，慈济准备盖医院，当时募款相当困难，因此有人一次捐一百万元兴建医院者，特颁“荣誉董事”；此为感谢状，荣誉董事不参加慈济董事会，也未严格要求其遵守十戒。当然许多荣董为企业家，后来因感动慈济的慈善工作，而投入培训，成为慈诚或委员者多。但不是每一个荣董都被期待成为慈诚或委员。连战先生与马英九先生都是慈济荣董。

第六：志业功能志工，志业型态的志工包括环保志工、人文真善美志工、人医会志工、骨髓关怀志工、教联会志工等。慈济一共有三十二个功能性团体，投入慈善、医疗、教育、人文、研发、环保等不同之志业工作。

受证的志工一样穿上制服相同之良能不同之制服，如环保志工为灰衣，人医会志工为白衣，教联会志工为灰蓝制服等，都是具备慈济的形象与标志。

表一：慈济功能志工团队分类

类别	功能组
宗教/总论	慈诚、慈济委员、荣誉董事、精进组志工
慈 善	访视志工、国际慈济人道援助会
医 疗	医疗志工、国际慈济人医会、骨髓捐赠关怀小组、大体捐赠关怀小组、器官捐赠关怀小组
教 育	慈济教师联谊会、慈济大专青年联谊会、慈济慈诚懿德联谊会、大爱妈妈、慈济青少年篮球家族联谊会
人 文	人文真善美志工、巧艺志工、环保志工、福田志工、外语队、公传志工、社教志工、书画志工、慈育队/人文推广志工、导览志工、手语队、慈咏队（已并入小区一般合唱团）
其 他	建筑委员、慈济警察消防暨眷属联谊会、咨询志工、香积志工、慈友会

这些不同的功能（慈济称为良能），都是来自不同之专业，他们把慈济的慈悲大爱之利他精神带入专业。

他们并非全职的志工，而是在工作之余，投入慈济。志业型态的志工亦有非受证的志工投入。他们不定期来慈济从事慈善、环保等工作。这类形志工以环保资源回收为多。慈济环保志工授证约十万人^①，非受证的环保志工约二十万。

（二）慈济志工“四法四门四合一”之体系

金字塔型的组织与社会这个概念，支配着人类数个世纪。决策权是少数，菁英分子是少数。少数菁英领导多数普罗大众，几乎是大家奉行的必然法则。但是金字塔型组织所造成的不平等与阶层对立，却也困扰着人类社会数个世纪。证严上人依止于佛教慈悲等观的概念，创立一种圆形的组织“无上无下，非上非下，可上可下，既上且下”的圆形组织来架构志工体系之运行。

证严上人于 2003 年推出志工体系的新组织架构，把已受证的慈诚与委员组织分为“合心、和气、互爱、协力”四个体系。合心，是由当区最资深或最服众望的志工组成，负责法脉的传承与经验信念之分享。和气，相当于一个省辖市的区级一般大小的地理范围，和气的干部负责工作的统筹规划，是志工主要启动力的来源。互爱，相当于行政区里数个里的大小所组成的单位，专司负责工作分配与实际执行。而协力组，则是以一个行政里为单位，负责该区志工第一线的实际执行工作。

然而证严上人却一再强调，希望合心干部在传承法脉与规划大方向之际，也能回归里的协力单位，在第一线付出与奉献。永远在第一线，是证严上人要求资深志工必须力行实践的一个重要理念。第一线，才能让法脉的传承者真正将法髓灌注在泥土里，让所

① 《慈济年鉴》2014 年，佛教慈济基金会，页 530。

有第一线较年轻资浅的志工亲润慈济法脉的精髓；永远都在第一线，才能养成谦卑的心情，不以职位与资历作为自我凭恃，而逐渐养成傲慢的心态；永远在第一线，能够让资深的志工始终保持在实际的付出中，常养自我的慈悲心与感恩心；永远在第一线，期许慈济世界人人平等，没有上下大小之别。

慈济大爱电视台的董事长杜俊元师兄是一位成功的企业家志工，他也是高雄志工体系里的合心干部。高雄会所的地是他捐赠出来兴建的。虽然付出金钱、付出心力，又承担重要的工作，但是他却力行合心与协力，回到第一线的协力工作，与志工们排班指挥交通、扫街等工作。这是体现上下无别、人人平等的佛教思惟。

虽然如此，慈济这里所体现的平等并不是齐头式的平等，认为每一个人所做的事和所做的时间都应该一样。其实平等是一种精神、一种态度。每一个人在能力与专业上仍然有所不同，应各自发挥，但是不管职位高低，专业有别，在一个程度上，志工必须有共同的工作，作为对于平等观的具体实践。

（三）以身作则 以德领导

许多认识慈济的中、西方管理学者或专家常常问，慈济的标准作业模式（SOP）为何？笔者认为，慈济的 SOP 就是“一个觉悟的修行经由力行去启发另一个志工，并让他有成为有德的修行者”。如此，一个一个的传递下去。如同证严上人所说，一切的慈善归为“德”的修持。这契合《无量义经》所言：“从一种子，生百千万；百千万中，一一复生百千万数；如是辗转乃至无量。”这是从证严上人的以身作则开始，然后五个早期出家弟子跟随他的脚步，带领三十个家庭主妇，到现在全球慈济数百万个志工。

就各种管理学的实务观之，所有杰出的领导者莫不都是以身作则，证严上人亦是如此。牛津大学宗教人类学教授彼得克拉克描述证严上人的慈济之所以成功是因为上人是“做他所说！She walks her talk.”^① 慈济希望激发每个人的利他与服务的精神。证严上人认为，要达到此一目标，必须以“爱”来管理，以“戒”为制度，共同发挥志业精神。

经由志工关爱人的方式，逐渐引导专业人士深入体会、了解何谓慈济志业精神。以医师为例，证严上人期盼医师“以病为师”，不只要医治病人，更要学习爱病人。他期许医师“不要做医匠，要做人医。从人医到人师”^②，拓展生命不同的面向与经历。慈济的志业精神不是只专注在事项上，而是去体会不同的生命历程后，重新界定专业，以服务他人作为一生中最重要的使命。

例如在慈济医疗体系里，非医疗专业的医院志工，经常给予医生许多生命及专业上的启发。证严上人期盼医师能以病人为中心，并透过志工们的具体实践，传达这个价值观念。花莲慈济医院的常住志工颜惠美师姊，1986 年花莲慈济医院启业时即离开台北优渥的工作，投入全职志工的行列。她在医院里陪伴重症病患，许多医师受她启发，知

① Clarke, B. Peter, “*New Religion in Global Perspective*”, Routledge, 2005.

② 释德凡：《证严上人衲履足迹》2006 夏之卷，静思人文出版社。

道如何与病人沟通，如何表达对病人的关爱，志工以德带领医师去关爱病人。

“德”亦是领导的重要特质之一，若能做到人圆、事圆、理圆，便是有德行的人。组织最重要的还是人，对于人的珍惜，是慈济社群很重要的核心价值，特别是不为金钱与权力来参与付出的志工，因此，人的感受与尊重是组织里很重要的关键。

在慈济里担任领导者的志工，并非都是高知识分子或富有之人，真正能领导他人的是爱，能够激发他人的也是爱。例如美国硅谷（Silicon valley）的资深志工林王秀琴师姊，大家都称她“硅谷阿嬷”；她的英文能力很不好，亦未受过高等教育，但她在美国北加州以“爱”领导众多高科技、高教育、高阶管理阶层的志工。因为她永远充满笑容，大家跟她去做慈善，大家在她身上永远感受到爱。

慈济是一个扁平化的组织，企业家与基层志工都一样要轮值班、扫街、做环保，这是慈济很重要的一个理念，从帮助别人当中淬炼自己的性格，利他而度己。

慈济以信念作为组织之核心力量，以信念领导，多元创发，希望达成在地化、小区化、去中央化，只要追寻同一个信念，在各地都能开花结果。高度小区化的结果是，小区中一旦有事就全部动员，例如莫拉克风灾，慈济志工非常清楚每一户的状况，能在最短的时间内，送上最需要的关怀与协助。

（四）情感领导与类家庭体系

在慈济，对人的关注是它成功的重要因素。慈济强调工作场域就是一个家，工作的同仁都是家人。这与一般企业或政府组织的运作与文化不尽相同。

一般的企业组织里，标榜竞争。对内鼓励同仁互相竞争，对外与同业竞争；竞争才能迈向卓越。所谓竞争力，是企业界标榜的黄金法则。但是竞争的同时，逐渐出现的争与斗亦在所难免。公司或组织不断在内部压力与互相倾轧之下，凝聚力与生产力相对下滑。

慈济的组织体系里，却要求人人互相感恩。主管感恩部属的付出，部属感恩主管的带领。人人相互体谅，以成为一个温馨的大家庭为目标。爱，特别是家庭的爱，是每一个人企求的工作环境氛围。证严上人强调的“以爱为管理”，不以责备、压迫、物化的模式作为组织的管理形态，才能使人人生活在一个安全与自信的氛围中，因而具备正向的思惟、态度与行为。换言之，爱才能让自我对社群做更具创造性的能量产出。

从慈济的观点言之，感恩心与爱并不会削弱个人在专业上持续提升与迈向优质的能力。感恩心与爱同时也强化了团队合作的质量，让人在和谐的环境中，不必再分出一部分的力量去平衡彼此而造成内部力量的抵销。

社会忧郁症的骤增，多半是和工作竞争压力、人与人之间的不信任及相互倾轧有关。家，是人类最基本的生活核心，营造每一个组织的环境都像家的环境，自然人的身心都会获致一种澄静的平衡。中国传统社会以家为中心。这种“家”为核心的人情体制，与其所衍生的裙带关系，曾被认为是现代化的阻碍。但是现代社会的人际过度生冷、过度讲求制度化的环境，造成官僚体系的气息，其弊病仍然不亚于裙带社会所衍生

的后遗症。

儒家的“家”之人情关系，在慈济转化成人人必须照顾他人的感受、尊重他人的感受，因此做事不是只讲求成果，不只事圆，还要人圆、理圆。“人圆、事圆，理圆”是上人对于“德”的重要诠释。组织最重要的还是人，对于人的珍惜，是慈济社群很重要的核心价值。特别是志工，不为金钱与权力来参与，因此人的感受与尊重是组织里很重要的关键。^①

在慈济这样“类家庭”体系的管理动力是情感，以情感相互依靠，彼此疼惜，因此在慈济很少讨论谁做错什么，并不是大家都彼此乡愿，而是对于错误，大家都谈得很委婉隐讳，针对事，很少针对人，因为不可以伤害到别人，因为对错与谁负责，经常不会确切地论断。

证严上人强调的理念是对于做错的人都要持一“宽”字，在慈济，即使有人犯了错误，证严上人当他们的面前告诫他们，但是在其他人面前都还会为犯错者缓颊。在他看来，立刻追究责任在很多情况下不是真正解决问题的方法。但如果因此就认为在慈济做错事的人，都一直会被原谅，而不会做任何更动，那也是偏颇的想法。佛陀时代的自忏、发露忏悔之方式，在慈济的环境中是被鼓励与肯定的。

以笔者长期之经验观之，如果一个人不适任，他当然还是会被调整，不过是以一种很和缓的方式，在尽量照顾到他的尊严及情感的情况下，进行职位移转。这里指的尊严不只是维护他的面子，更是照顾好他的“道心”与“慧命”。证严上人的理念是，一个志工或同仁不继续承担某项工作，只有在他不能接受别人，而且其他人也都不能接受他时，才会有这个因缘产生。而即使他离开某个职位，并不等于他离开慈济，证严上人会希望他继续透过其他的方式付出奉献，并藉此精进修行。

（五）慈济志业人 工作即修行

在慈济的世界里，即使职工或学有专精的专业人士投入慈济志业体，也都希望他们以志工的精神投入工作，甚至以此作为他们生命中最重要使命与理想。

在工业社会中，工作与休息都是分开的，但是如果工作如同在家庭里一样温馨，人是不是需要那么多的休息时间？现代人一年休息的时间几乎超过一百天。这么多的休息究竟意义何在？对于人的身心平衡健康真的有益吗？

证严上人说：“休息，就是换个方式工作。”^② 不区别工作与休息、修行与休息是慈济重要的修行理念。在证严上人眼中的确没有过劳这种理念。在慈济同仁与志工身体健康当然是被极度关怀的。生病休息当然是必须的。但是慈济鼓励多做事，做事就是修行，工作与休息不应该被二分法。或觉得工作就是辛苦，休息就是快乐。乐在工作，乐于服务，是人生的宗旨。

① 卢惠馨：《慈济志工行善的人情脉络》，《慈济大学人文社会科学学刊》，2002年，第31—68页。

② 释证严：《静思语》，九歌出版社1989年，11月25日，第246页。

以此理念，静思精舍的师父们终年工作，他们耕作、做豆圆粉、做蜡烛，以及从事各种日常生活的食、衣、住、行等忙碌庶务，他们不需要周休二日，依然身体健康、精神开朗。有人会说，因为他们是修行人，但是慈济许多资深的志工或同仁、主管，一样几乎全年无休，他们并没有因为工作压力或过度劳累，而发生忧郁或沮丧感。

从慈济的观点言之，现代人忙着工作，之后忙着休闲；忙着应酬，再忙着健身。现代多元化的功能，将个人切割成不同的区块，人于现实中无法得到真正的完整性，也无法真正地掌握自己的身、心、灵、境。慈济人的理念是工作即为休息。证严上人常问志工，做得累不累？他们都会回答：“很幸福！”慈济人不说辛苦。

证严上人希望人是为了工作而生活，不是为了生活而工作。所以没有退休这个理念。证严上人曾在对静思精舍的出家师父与清修士说，静思弟子不退休。不可以将长者师父送老人院，要自己照顾。能做事的，一定要做，静思勤行道，做到生命的结束，还要再来人间，继续为人间、为众生努力。^①

台湾的工作体制是周休二日，而证严上人就期勉慈济人“周修二日”，别“周休二日”。慈济的主管与主要志工其实多半全年无修。证严上人每日清晨三点半即起，开始讲经，到八点半已经开示两场，全年无修。弟子们也是不敢须臾离也，努力精进不懈。从慈济的观点言之，区别工作与休息，人的生命之统一也丧失。慈济的理念是工作即是福报，能付出很幸福。心心念念为众生，少欲志坚，为他人付出之际，不断地缩小自我，达到体验与大我一体的境地。这是慈济人的生命目标与使命。

证严上人在2008年初的一场岁末祝福的开示中，向慈济志业体的核心干部强调，“无我、放空自己，真正用我空、无我的心去为人群服务。”^②慈济要培养的志工与同仁就是这种品格、这种人品典范的“志业人”。志业人不是以物质、情欲、自我为中心，而是以付出、无我、修行、利他为精神依归。

二、慈济的决策与治理

1. 佛教僧团的决策方式

初期佛教的决议与管理方式以羯磨为核心，强调共识决，这是平等观的实践。僧中的每一个修行人都是平等的，每一个的意见与生活的调适、困难都值得重视。只要在遵守律法的前提下，个人的生活方式与僧团的和合，采取共识的方式进行。佛教的羯磨法通常是要求一致的决定，只要有一人反对，羯磨就不成立。^③太虚大师言：

① 释证严：《静思精舍与清修士开示》，2007年。

② 释证严：《2008年岁末祝福》人文志业中心，2008年1月。

③ 释能融：《律制、清规及其现代意义之探讨》，法鼓文化事业有限公司，2003年03月，第100页。

凡从佛出家之比丘、比丘尼众，莫不摆脱君亲家国之累，以个人为教会单纯份子，以教会为个人直接团体。无论贫富贵贱，一入佛法大海，胥得萧然解脱，混然平等。

及传入中国，沿承纲伦劣制，宗法恶习，于净虚空妄加彩画，致破坏平等大同之佛教教会，坐受纲伦宗法之宰割，以产生出非驴非马之佛教家族制，此寺彼庵，各自封执，传徒及孙，俨同世俗。

显然初期佛教的羯磨之体制，僧侣在僧团中权利是平等的，没有谁有特殊的权利，僧团中并没有领袖的体制，而是以受戒先后为礼节的次序。太虚大师希望改变。

2. 羯磨制之决策

羯磨之于当代，即是“一票否决制”，一票否决制对于一个修行团体而言，其着重僧团的和合，自有其重要性的意义。每一人都值得重视，因为僧团是平等的。不以多数压抑少数或个人是其精神。僧团的摩羯亦是让群体学习超越自我的执着，真正具备同理心，对于自我认定的善恶是相对的，包容与接纳是修行的关键之一。太虚大师在《佛学总论》言：

羯磨、梵音，此译作业，即会议所作事。有四人以上即可作者，有须二十人以上方能作者。白羯磨、即会议提案报告，在此处即提出此授戒之事。默然、即无反对者。不听者、即有反对者。和合、即一致通过。^①

僧团的羯磨制已经行之两千多年，在今天西方民主政治，逐渐从多数决的民主制 (Majoritarian Democracy)，转化为共识决的民主制 (Consensual Democracy)。佛制的羯磨自有其贯穿历史的洞见。

然而羯磨、共识决、一票否决制对于群体共同生活有其优点，但其决策缓慢，到了中国随着寺庙功能的公共化与世俗化，僧团亦必须与世俗深度的互动、教化。甚至投入慈善工作，庙产的增加与管理，对于世俗的机构，处处讲求决策的效率，一票否决制是有其窒碍难行之处。在大乘入世度众的理念下，汉传佛教的家长制决策当然更为快速及有效。在面对居士与信徒的各种信仰与世俗的需求下，一票否决制是有其效能的落差与困难之处。羯磨或共识决其决策缓慢，不及应付面对众多繁杂事务，汉传佛教走上家长制自有其时代背景。

3. 家长制之决策

家长制的决议风格，以住持为主要决策者，其效率当然比摩羯有效率得多。在圣格

① 太虚大师：《佛学总论》，太虚大师全集，台北：善导寺出版，1980年，第181页。

领导的僧团，其决策质量与对于信仰的坚守是成果丰硕的。但是家长制在非圣格的带领下，流俗、媚俗、或乡愿之风气就会产生。这不仅是对佛教僧团言之，一般中国社会的家长制，家长贤明者，善于治家，家庭和睦，幸福圆满。不善于治家者，才德不足的家长，其家庭问题丛生，道德败坏者有之。

因此家长制的前提是必须培养圣者领导，贤者领政的典范治理。培养圣贤作为僧团领导，是传统汉传佛教僧团制度发展的关键之一。中国历史上，从传统到现代不乏德才兼具的高僧辈出。对于僧团的治理、佛法的传播与社会的影响都有重大的贡献。

而时到今日，家长制在西方法治理性的冲击下，逐渐被要求制度化与法规化。虽然寺庙僧团有很大的自主空间，但是当僧团在融入社会的过程中，引进非营利组织（NGO 或 NPO）的运作模式，家长制的风格就会受到一定的冲击与转化。非营利组织在台湾、大陆及世界各国都是以法人形式在运作。

法人是以董事会治理，是群体决策，是投票制。投票制与家长制是相背离的。虽然在汉地，僧团在建立非营利组织之后，仍保留了相当强的家长制风格，即便中国与华人家族企业依样具备强烈的家长制风格。但是在法令的规范下，董事会的决策遵循的法规与必要的透明，就不是家长制，家长说了算的决策模式。

包括对于人员的聘任，机构的运营方向，经费的使用等，都是必须团体决议，多数决议，而非一人决议；而且必须向政府报备或核备。因此法治理性对于传统佛教僧团家长制的冲击是显著而重大的。汉传佛教的僧团运作与信仰之推展如何吸纳西方的法治理性，而不会失去其原本的信仰基础与决策伦理，是一大课题与挑战。

信仰的核心理念，佛法的传播与阐述，都不是民主的投票制能确立的，它是靠着思想见解的高远，修行品德具备的僧才来诠释、统领。因此，对于信仰的传播与深化而言，僧团的特定个人之见解与修行，常常胜于多数的投票决。投票多数决恰恰可能扼杀了真理与信仰。

以希腊雅典的民主为例，当时希腊雅典是希腊诸国最民主的社会，也是当代民主政治引为参酌的典范。雅典的官员与法院法官都是由具备公民身分的族群当中，公平地透过选举或抽签的方式产生。

当时希腊最重要的智者，也是人类历史上最伟大的哲学家与圣人之一的苏格拉底，由于其思想挑战了当时的主流思潮，被指控是异端，煽惑年轻人，因此法院从公民中选出五百人陪审团。这五百人中审判苏格拉底，结果有两百六十四人判处苏格拉底有罪，必须处死。多数决，决定处死人类思想史上最具创造力的哲学家——苏格拉底。

判刑定案后，苏格拉底其实可以轻易逃亡，他的朋友们都已准备妥当。但是苏格拉底说：“我可以无罪而死，不可以有罪而逃亡。”因此他依照判决，饮毒而亡。

雅典的民主制度，雅典的投票制度，杀死自己的族民中、也是人类历史中最伟大的智者。所以当代政治哲学家汉纳·鄂南（Hannan Arnet）才说，真理不属于多数决。真理是少数智者，通过辩证所产生。

如果说真理是智者的辩证所产生，那信仰更不是投票所能创设。信仰是有德者、有思想者，透过实践所证悟。如神学家保罗·田立克所言，“信仰不是知识，甚至不是思想，而是一种心理的证验。”

真正的信仰是通过信仰者所感悟、证验的。我们不能透过投票来决定有没有上帝？正如我们也无法透过投票或多数决，来确认有没有轮回？因缘果报存不存在？我们不能投票决定太阳绕地球走，科学的真理与信仰的真实都无法以多数决的方式投票产生。

由此观之，佛教家长制的精神在于求取“法的典范”，一票否决制（羯磨）意在追求僧团对于“法的共识”。家长制必须植基于法的典范，家长本身即是法的实践者与典范示现者，家长制必须是圣贤领导，才不会出现独断、任意妄为的弊端。然而，不管是世俗或僧团，圣贤之才可是可遇不可求，圣贤的认定标准也会因人、因时代而异。所以它无法被标准化、条例化，自然也无法依此复制。

圣贤可以由圣贤来陶冶、培育。禅宗的禅师在徒弟学成之后，要他出师门，自我独立，这是家长制的一种创新。家长制不是人身依附，而是追随法的典范，最终自己也成为独立的新典范。这是典范传承的可贵。

在历史上，圣贤之后，也常常出现庸俗之辈。特别是以权力为导向的伟大君王，也常常出现庸俗的继任者。原因即是，家长制如果是植基权力，而非于德，其继承就会出现庸俗之人。因为权力的特质是人身依附，不是德的传承。

家长制如果倾向人身依附，那就会造成私相授受，各种传统社会的裙带关系的弊病丛生。如果是法的追随，而后典范相承，这将会是家长制的最大成就。

这有点像柏拉图的哲学家皇帝的培育，经过国家的机制，以学院的方式培养之。有像中国的禅让制度，圣贤传圣贤，只不过禅让制度是遴选，不是由机制培养。家长制的优点在于典范的继承，对于组织精神与永续是比较有利的。所以，“以德为导”的家长制，必须强化机构对成员才德之培育与养成。机构性的培育不一定能培养出圣贤，但大大增加培育更多圣贤的可能性。

4. 家长制与西方法制

不管是“以德为导”的家长制或“以权力为治”的家长制，其决策模式于今日社会仍有扞格之处。先前提到法治的董事会制度，是多数决。我们想象如果每一个来开会者都是圣贤之辈，董事会的决议不管是磨羯，或多数决，或一人决议，都是圆满和谐。集思才能避免错误，因此集思或群体决策似乎有好处。如果一人决策，该决策者必须是权威而非权力。因为仅依靠权力而决策的错误机会较大。权威的养成是自然形成，犯错机会当然有，但比起让以一人权力独断的模式，其刚愎自用的机会自然增加。

笔者认为，当家长制在面临一人决议之际，该一人应该在专业及品格上，是公认的权威。如此一来，其犯错机会不是没有，但是比起投票，权威的典范更为可靠。权威意味着该成员在某一领域已经投入很长的时间，曾经做出很多的成果与贡献。医生的行

业，老师是学生的医疗权威典范。即便学生也成为医师，对于资深老师辈的医师一样地尊重，遇到医疗难题，一样恭敬地向老师请教。

医疗专业的老师也永远在看病、在学习、在成长。医生有点像半学徒制，他们有客观的医疗教本与案例，但是也有师徒相传的体制，让医生的行业兼具科学的客观性，也具备家长制的典范与传承。是兼具专业权威与典范传承的优点。

5. 德行家长制与角色家长制

我们讨论重点放在决策的质量，也放在群体的和谐。董事会的董事长是家长制，才德兼备的圣贤家长也自然是察纳组织成员的各种意见，最后才做成决策。这是组织永续发展良好的运作模式。如果家长制意味着仅仅是一人判断，而不是群体参议，那不只决策质量容易偏差，也不符合当代法治社会之要求。

直言之，维持圣贤体系的“德行家长制”，培育圣贤的传承机制，然后能广纳雅言，集思广益，最终由以德为导的家长裁决之，是最成功的决策状况。

在家长制的运作模式下，也可以依议题之不同，选出不同的“家长”，亦即品格及专业的权威者，来主持会议，以审议民主的方式讨论，最终由“家长”决议之。这是“角色家长制”。

家长，家过去是家庭，家族，宗族；现在是企业，是机构，是主其事者，谓之家长。把机构经营成家，机构负责人即是家长。把单位经营为家，家长即是单位负责人。把团队视为家人，团队负责人即为家长。家长视团队同仁如家人，每一个人都可能是家长，“角色家长制”让每一个人都依不同任务负责承担决策。决策前先集思，再由主其事的“家长”决策。

比起投票制或一票否决制，圣贤形态以德为导的家长制，更能兼备“集思”的广益与“决断”的优质之两全。中国敦和基金会专门推动中国传统文化为使命，执行理事长陈越光先生在内部推动决策模式，很符合这种既集思又具备决断力的体制。每一个项目由项目负责人提出，但经过团队讨论，讨论完任何意见如参差不齐，最终由提案人拍板。

美国科技界发展出来的共创制（Holacracy），至今在亚马逊、Twitter 等公司适用如此的制度。共创制强调，团队中每一个人都能够有公平的机会发言、讨论，但是最终由某一项专责的角色人物做最后决定。例如讨论市场议题，大家都给出意见，最终由团队中负责市场的专责角色来做决定。我把这种决策模式称为“角色家长制”。

如先前所述，家，是机构、是单位、是任务团队、也可以是专业者、权威者。我们传统所说的“成一家之言”，不正就是指专业中的权威者吗！我们说儒家、道家、佛家，不都是指一种信仰相同的人所汇聚的团体，或指大家所认同的某一种权威价值。都称为“家”。

“角色家长制”，强调专业分工下的权威者，聆听大家公平的发言之后，他必须做

最后决议。

“德行家长制”，更是以德服人，尊重群体中每一个人的意见，即便其所采取的决策与成员相左，也能善尽沟通让成员感受到被尊重。仍然能遵守决议，全力执行。

6. 共识决的融会

到目前为止，我们讨论了传统以伦理或权力为基础的家长制，以阐述了以德为导的“德行家长制”，以专业为主的“角色家长制”。家长制有利于事情的推展与决策的快速，甚至有决策的质量，只要家长是基于德与专业。落入权力为主与伦理阶级次序的家长制，则极可能造成扼杀团体成员之创造力，并导致团体集体覆灭的危机。

多数投票制的优点在于解决纷争，分配利益。但不利于追寻真理与利益信仰。因为真理与信仰的真实不能以多数投票决定。但是攸关不可妥协的利益与权力分配，与其打架、杀人，不如以多数投票决，代替流血冲突。在一个成员都极为权威及高度信仰认同的组织，投票不会导致分裂的情况下，投票制有助于选出最具突破性的领导人。但是宗教信仰的团体，常常以投票作为事项工作的决策，其日常的生活必定会有会议之外的异议与是非。

共识决的民主体制，有助于提升生活的和谐与对于个体差异的尊重。但其前提是对律的遵守。共识决必须在情感融合与信仰认同的前提下，才能够完善的行使。

因此，共识决与家长制的前提都是在情感的关照与对于信仰的认同，如何将这两者适当的融合与运用，是宗教型组织可以思考与努力的方向。

以共识决来议定共同的生活方式，以“德行家长制”与“角色家长制”来议定社会负责人的工作与使命，是宗教组织可以借镜的模式。

7. 圆型组织与信仰团体

共识决与家长制的融合是目前佛教慈济功德会在尝试努力的目标。一方面，“德行家长制”的证严上人具备万众信服的圣贤之格，而其成员，无论是志工与僧众都在培养共识决的决策方式。家长制与共识决是两个很大的极端，一个是仰赖一位圣贤决定，一个是一票否决制，每一个人都是平等的参与。这种融合有其优点，亦有其挑战。

共识决与家长制的共同性在于成员对于团队的信仰或对于圣格者的信仰极高，但是长期仰赖圣格者的领导，不可能突然习惯大家都平等决议。家长制与共识决有内在本质的张力。一方面要求一个圣格的智慧，一方面要求大家都能平等的共同治理。其核心问题仍在于平等与差异如何同时被关照与融通。我们既不能不让圣贤领导，又必须关照能力及德性弱势者。在家长制的垂直体系，与共识决的平行体系，如何建立一个交叉与融会的组织，证严上人以圆形组织来涵融这两者。

显然，慈济基金会的职工场域偏向家长制，是有阶级次序的管理机构。执行长、副执行长、主任、高专、专员、基层同仁等。证严上人在此家长制的基础上，强调爱的管

理与理念的认同。

而慈济的志工体系与静思精舍的僧团体系则强调共识决，在平等的体系底下，仍希望涵融传统的伦理次序与资深者权威典范的传承。证严上人开创的圆型组织，是结合着“共识决”与“家长制”的组织模式。

8. 圆形组织的运作理念

证严上人创立的慈济静思法脉强调以慈悲等观，期望建立一个圆形组织。让出家师父、清修士、以及居士们能够一同合心、协力，为天下众生，为慈济志业努力。证严上人说：

我们的道场，是“勤行道”，出家弟子在立体琉璃同心圆的中心“小千圈”认真付出；清修士虽未现出家相，也立志清修，无家庭挂碍而能全心投入志业，连结中心与外围，所以在“中千圈”；在家弟子普遍在世界各地护持，是“大千（圈）”。

大家同一理念，心灵回归于静思，行动投入于慈济，合为三千（圈）大千世界，也就是立体琉璃同心圆。调伏刚强习气，培养勇于承担的责任心。

在静思精舍的运作中，采取共识决的方式进行。师父、清修士与居士共同讨论，获致结论后，再以议题所需汇报证严上人。静思精舍的事务，一般居士不会涉入，这里所指的是慈济功德会的慈善志业推动，都是由这三圈共同讨论。

慈济功德会则有层级架构，设置执行长，副执行长等，这是现代层级组织必要的设置。而他的运作必须是家的概念，以爱为管理软化阶层组织。扩大讨论，成为慈济功德会组织里避免阶层化或过度家长制所造成的独断与偏私的问题。从证严上人的眼光观之，慈济基金会的执行长与副总执行长比较像是儒家体系里面的家长、长辈，比较不像是上司、长官。家长要照顾家人，照顾同仁，着重职位的责任，而非只强调权力的归责。

至今为止，慈济基金会阶层化的组织因为有证严上人的圣格领导，一直维持一个软性、弹性，充满人情温暖的组织体系。他的传承如能以圣格之培育，以圣贤传圣贤，则其阶层组织就会倾向德行家长制，而不会走向“权力家长制”。

再者，对于基层员工能以角色家长制，更能够软化阶层制可能带来的僵化结果，让慈济能够不断地吸纳基层力量，能够互爱协力，从而落实佛陀慈悲等观的理想。

在慈济，我们依然可以看到佛教的慈悲等观所建构的组织里，承继着儒家人情结构的网络。这是慈济吸纳人才的重要关键。不仅仅是证严上人“付出无所求”的理念，更是这浓厚的人情结构，使得社会各种人才投入慈济行列，得到生命的价值与喜悦。理念让人们活得有价值，爱让人们生活得喜悦。

9. 人情体制与西方法制

慈济在以慈悲等观为价值核心，兼容儒家人情体制的运作下，以科学实事求是的精神，将宗教慈善推广到全世界华人及部分非华人的区域。它的成果在佛教历史上是显著的。如前面所述，对于人的关怀，是慈济成功的关键。以家为基础的慈济世界，卢蕙馨教授将之描述为“情感社群”。^①

黄倩玉教授观察慈济的人情运作中，证严上人扮演一个最大的情感动力的角色。慈济的成功在于将强烈渲染的感情约制在某种稳定的感情里的集体性过程。这是慈济在庞大的组织能成功运作的关键。这强烈的情感之集体性格，产生慈济类家族的特色，这特色接近儒家的人情体制。人与人的关系是做事成功的关键。结好缘是慈济团体做事的重要圭臬。

值得厘清的是在慈济并不是讲求利益交换的结好缘，正因为不能也没有利益交换，所以结好缘成为做事的重要基础。在这种具儒家人情的关系体系里，慈济仍然以佛教的清净无染的长情大爱为导，但是在组织中有不适任的人，或是有不当的行为，其是否能更大范围的遵循人情体系去圆满解决？

丁仁杰先生在慈济的研究中提及，慈济因为不能引进与佛教自身价值不相符的西方式职权本位的分工管理体系，所以对内部成员之间所发生的不和谐就更强调忍让原则，即“知足、感恩、善解、包容”，来调和人与人之间的意见不同或差距。^② 证严上人的德行与他的法是慈济社群人与人之间的误解能得到圆满解决的枢纽，这是黄倩玉强调圣格领导（Charismatic Leadership）的特色。^③

笔者的体会是，慈济内部任何的不和谐，在志工体系是透过资深者或有德望者的协调获致和谐。这是圣格领导的衍伸。所以证严上人强调“以德领众”，特别是志工体系，都是志愿者，与企业或公部门的奖惩升迁之体系不同。志工是依靠价值与情感驱动的组织网络。人与人的差异必须以理念、以情感、用佛法与人的德行来调和。这一部分，笔者认为慈济应该继续保有它原本之运作模式。

笔者认为，慈济下一步的努力将会在儒家人情结构与佛教慈悲等观的价值体系基础之上，向西方的法制思想吸纳。这种吸纳是有其内在矛盾的。过度重情，则制度不彰。过度法制化，则情不通达。如丁仁杰所观察，慈济未来的制度化即使建立，并不能保证它能带给志工爱的动力。丁仁杰说：

制度的建立是使一个大规模组织能够延续下去的重要条件，然而却不是——甚至有时候还是相反的——一个组织能够更为兴盛的条件。尤其是一个以修行为要求的佛

① 卢蕙馨：《人情化大爱—多面向慈济共同体》，南天书局，2011年12月，第99页。

② 丁仁杰：《社会脉络中的助人行为：台湾慈济功德会个案研究》，联经出版社，1999年7月，第499页。

③ Julia Huang 黄倩玉，*Charisma and Compassion*，Haveard University Press，2009。

教团体，终极上，制度不能取代一切，它的是否能够兴盛与繁荣，取决于它是否能够继续唤起人们的理想、情感、和兴趣，而非取决于它的“制度化”是否能够成功的问题上。^①

这是真知灼见的观察。体制化也可能造成理想、热情与爱心的冷却。特别是志工体系是自愿的、自发的，不支薪酬的，保住每一个人力量是慈济成功的另外一个重要关键。但是如果有“不当者”不愿离开，性情不改，创意不再，如何以人情与慈悲处理？因此法制的吸纳是慈济目前正进行、或需进行的课题。

慈济医院、慈济大学、慈济人文志业中心（含大爱电视台），都是极为专业导向的机构。政府的法规，专业的准则都在引导慈济法制体质的建立。然而过度适应会世俗化，吸纳不足则创意与适才适所会出现迟缓的现象。慈济决策的核心要为此努力或正为此努力，都需要极大的文化创造性的智慧。

这种文化的融合，很可能要经过几个世代才能够将“儒家的人情结构”、“佛教慈悲等观的价值体系”与“西方的法制思想”做适切的、恰如其分的圆满之融合。果能如此，他将会是中国或东方智慧与西方和合的新文明之典范。

10. 共责制与圆形组织

笔者跟随上人多年，常常听见他询问我们，某件事你怎么不知道？你怎么没有参与？明明跟我的部门无关的事务，为什么我必须知道？为什么我要参与？因为从上人的角度言之，慈济事都是大家的事，人人有责。就像家里发生任何事，都是家里人的事，大家都有责任。慈济就是一个家。主管就是家里的家长、长辈，不仅仅是分工后的主管。这使得慈济能够体现集体协作，让人人都能参与，使得事情能够更完满，因为每一个角度都能被看到，都能被关照。

圆形组织里，每一个人都是领导人，每一个人都是被领导者。

资深合心干部在大区域合心区是领导者，到了小区的协力区，他投入第一线服务工作，听从协力干部的调度，他就是被领导者。再决定大方向，合心是大家长，协力干部都是家人。回到了小区，家长角色转换，协力是家长，合心是资深的家人。大家一起为社会奉献。因此慈济的圆形组织有德行家长制的特质，也有共创制里角色家长的特质。他兼顾了尊重专业分工，让专业能发展做事能力，也含融伦理次序与历史精神的传承。这传承经由资深合心干部的典范来传递与体现。

决策之际，合心、和气、互爱、协力都共同讨论决定，由资深的合心干部领导，这是家长制与共识决的融合。如同我们先提及非洲的部落共识决，他的成功在于有德高望重的大家长——酋长做主持。大家长的角色不是让人处处听他的，而是能够让大家顺

^① 丁仁杰：《社会脉络中的助人行为：台湾慈济功德会个案研究》，联经出版社1999年7月，第496页。

利地讨论，畅所欲言，达成共识与和谐。这两样缺一不可。事情有共识，情感能合和融洽，才是真圆满。

难免儒家家长制的文化会出现在圆形组织的四合一运作中，即是某区域的资深合心会过度强调自己的看法，以家长方式训育年轻干部，这就形成了将共识决转成家长制。或者资深干部在小区，仍以传统儒家大家长的心态，不能真正在第一线投入或听取年轻干部的调度，弯下腰来亲自付出。这是传统儒家家长制伦理次序的留存。这当然需要很长的时间倡导、培训，以及透过证严上人不断地呼吁，不断地开示教导弟子，希望真正落实圆形平等的四合一。

一个组织如果能够体现在议题讨论时“共识民主制”，大家未能获致决议时“德行家长制”，任务执行时“角色家长制”。从讨论，到决议，到执行，每一个人都参与，每一个人都受到尊重，每一个人都有其贡献，如能如此，圆形组织就是共责制。共同责任制，才能消弭组织中的垂直阶层与平行分工的壁垒。这样的组织型态必须从根本的文化思想着手，摆脱传统阶层制，或去除儒家伦理差序格局的文化，需要长时间之觉醒。

儒家的人情体系是维系人的重要力量，但如何保持那一分对家人的关爱，少一点家长制的傲气，能够以平等的共识态度，讨论事情，在执行时能落实角色家长制，让人人都是领导者，人人也都接受领导。而隐形、软性的伦理结构，就在付出中，得到尊敬与体现；亦即资深的合心志工是在第一线谦卑地付出中彰显他自我的德行，那也就是“德行家长制”的体现，这是儒家伦理结构中最具枢纽的因素，也是佛教平等观的落实与实践。而当每一个人能够实践遵循这种圆形的体制，而非彰显个人的特殊性之际，西方法治的精神亦已然实现。

11. 历史转折中的慈济之理想

慈济依《无量义经》而开展。之于社会，《无量义经》有“入世、淑世”的理想与愿景；之于个人，它有内在修习人格的方法与思路；之于终极关怀，它提供宗教信仰不可或缺的究竟觉悟之境；亦即“性相本空，非有非无，非自非他，自本具足”；本不生灭，以及最终涅槃寂静之境。

此涅槃之境以证严上人的诠释是当下“一念不生，一念不灭”；当下“恶念不生，善念不断”；当下“欲念不生，爱心不断”，即是涅槃寂静。这是现世间意义的涅槃寂静之境。这涅槃之境是趋向爱一切众生，度一切众生。因此，慈济宗的理念是“修行为众生，开悟为众生，成道为众生”，或者说：“为众生才是修行，为众生才能开悟，为众生才能成就无上菩提大道”。^①

一切众生，一切因缘，都是菩萨觉悟的契机。佛教之根本大义，“一切因缘生，因缘灭”。而一切“缘起”都是随着“因”而转，没有因，就没有外缘的牵引。唯识学倡

① 何日生：《无量义经与证严上人》，《法印学报》，第二期，2014年10月，第126页。

议阿赖耶识为一切种识，善恶一切的业因种子都含藏其中。第七识，则为自我生成的推力。第九识即为清净智，是为佛智。当外缘与第八识阿赖耶识接触后，就会开始造作各种因因果报。对于慈济而言，业因在境界中，而佛智的获得一样是在境界中。

证严上人阐述，如果每一个种识在与外界的境接触之际，都能将识转为清净智。亦即当识与缘对应，众生能不以第七识的自我来对应，而是以第九识、佛性的清净智来对应；在每一个缘与识的接触中，不以小爱，而是大爱；不以忌妒，而是赞叹；不以占有，而是给予；不以私我，而是以无私的爱来对应；如此心念，就能常在寂然与清净的佛智之中。

这种见解是实践的、能动的佛教观。临近一切的境界，都把握住清净的心，则一切种识里的业因，就能不断地清除，而转成一切种智。在人间一切作为，都是以第九识的清净智来应对，则无时无刻不在佛性的愉悦中。时时利他，时时心念众生、时时无所求的为众生付出，即是清净的源头，即是将一切种识转为一切种智的动中静。这是利他实践与佛教终极觉悟的契理与契机。牛津大学佛学研究中心龚布齐教授说：

佛陀和证严法师都为这些经历重大社会变迁的人，提供了一种新的秩序和稳定性。传统的社会阶级和它的形式对这些人并不重要。

佛陀与证严法师所提供给人們的安身立命之选项，是建立在尊重个人自由意识与个人责任的选项，而不是如现代存在主义所主张的那样，对于任何整体系统、任何能让人寻求自身稳定，或对于任何可以让人遵循之可预测原则，都不给予肯定式的空间。

而两位导师的教法，都以道德为基础来规范人们的生活方式，这对于信徒而言比任何抽象的理论来得重要。确实，核心的秩序原则本身就符合道德的规则：业律、道德因果规律。^①

以救渡众生为志，而在济渡众生的同时，清净自心。

慈济宗门以佛教为本，它的实践却是超越佛教边界的。许多基督徒、天主教徒、伊斯兰教徒、犹太教徒，乃至无神论者，都成为慈济志工。因为有《无量义经》使得慈济宗里的佛教徒找到入世修行的法门。因为有《无量义经》使得慈济宗门里的非佛教徒，找到个别信仰里共通的元素——无私大爱。

《无量义经》的教义：“所发慈悲明谛不虚，于众生所，真能拔苦；苦既拔已，复为说法，令诸众生受于快乐。”^② 证严上人期望慈济慈善理念与实践就建立在这样的基石上。慈济宗门在依循《无量义经》的本怀，引领无数千差万别的众生，投身慈济，

① Richard Gombrich, Oxford, and Yu - Shuang Yao, *A Radical Buddhism and Modern Confucian*, *Tzu Chi in Socio - Historical Perspectives*. Buddhist Study Review. BSRV 30. 2, 2013.

② 昙摩伽陀耶舍译，《无量义经》德行品第一，《大正藏》第9册。

在济助他人的同时，亦提升自我的人格。而渐次地迈向“性相空寂，本不生灭”的终极觉醒。

《佛陀相佑：造像记所见北朝民众信仰》

（作者侯旭东，社会科学文献出版社，2018 年 11 月）

本书主要依据铭刻资料，并结合文献，采用“自下而上”的视角分析五六世纪高僧大德与知识阶层信徒之外的一般佛徒的信仰，试图弄清他们如何接受佛教、接受了什么，进而探讨佛教对普通民众的思想与行为产生何种影响。在重新考察佛教流行北方的历史背景后，根据 1600 种有纪年及纪年可考的造像记，借助统计分析，辅以例证，具体展示了民众信仰对象的兴衰变化；剖析了民众对佛教的认识与追求，涉及生死观念变迁、大乘起义的心理基础、民众的社会观念等；还考察了部分民众对法、佛、像与觉悟之途的理解。同时还揭示了造像供养与中土传统祭祀的关系，分析了兴福造像流行的历史意义，探讨了佛教信仰广及朝野的时代意义与影响。

北美佛教宗教师概念综述

振冠 (M. Div, MSW)

内容提要：本文就佛教宗教师专业在北美的出现做了概念性的综述。全文主要从佛教宗教师的概念形成、专业训练、理论实践、授戒认证以及当下相关学术研究成果方面入手论析。在此基础之上，本文提出了目前佛教宗教师在北美实践有待解决的问题，并对北美佛教宗教师实践体系的未来发展，做了概要性的展望。

关键词：佛教宗教师 神学 佛学 专业训练 受戒认证

作者简介：振冠，中国人民大学哲学博士生，美国汉传佛教国际文教中心执行秘书长

一、引言

“佛教宗教师” (Buddhist Chaplain) 一词，最早在二十世纪八十年代中期，于北美及英国出现。起初，在北美佛教宗教师仅仅只是以“志愿者” (volunteer) 的形式存在，参与到社区服务，并没有得到社会机构的正式认可。专业化、系统化、及被社会公众服务领域、各级机构认可的佛教宗教师在北美的出现，是在二十一世纪初以来的事情，也就是最近十几年来事情，属于“新现象”。但这一新现象，正在以一定的速度，深入到北美社会的各个社服领域，并以专业佛教宗教师精神服务个体和团体，被正式编制到已有的宗教师专业社服系统，成为政府和社会机构认可的标准行业。实践方面，目前佛教宗教师在北美，服务的对象从联邦政府机构如军队（海军、陆军、空军），联邦医疗系统，到州立国防部队、医院、法院、警察局、监狱、消防局、大学校园、私人企业公司，以及无家可归者救助站等等，不一而足。由此随之而来的佛教宗教师训练机构、授戒、认证机构，亦相应北美社会本身的需求蕴运而生。本文旨在从概念上综述北美佛教宗教师的由来、当下发展状况、构成其专业社服的学术理论、以及建构未来佛学理论框架下佛教宗教师系统的可能性。

二、佛教宗教师概念发展、实践及佛学基础

北美佛教宗教师所沿用的“宗教师” (Chaplain) 概念，最初由西方基督教神学而来，意指教会神父或者牧师，代表本身教会到教堂以外的地方，为不能到教堂参加祈祷

的信徒提供宗教服务 (Block, 2012)。所以, 英文“宗教师”一词, 在传统基督教神学里, 原意为“传教师”之意。比如, 在西方历史上曾有教会传教师随十六世纪著名的英国航海家弗朗西斯·德雷克 (Sir Francis Drake, 公元 1540 – 1596) 出海航行布教, 宣传上帝福音; 在美国独立战争期间, 亦有教会传教师随乔治·华盛顿将军出征, 在战场上代表上帝, 为信教者祈祷护佑 (Paget, 2006)。二十世纪七十年代开始, 随了实践神学 (Practical Theology) 在北美的兴起和推广, “传教师”的定义从传统神学的狭义中走了出来, 不再仅仅局限于教会委派的神父或者牧师等神职人员, 而延伸到教会一般的在家信众。“传教师”一词, 也不再被单一地定义为听从“天命”召唤 (Vacation) 进入教堂, 传播上帝福音, 而被赋予了更为广泛、多元以及具建构性体现, 指向教会自身改良、发展多元社会服务的定义 (Campbell, 1972; Fowler, 1987)。

实践神学对早先传统神学“传教师”一词的定义, 实际上, 还从西方一神教早先狭义、单一定义中, 广义上“解脱”了传统神学强调人和神的从属关系, 间接提出人、人、人和社会的直接关系。这种解脱, 主要体现在宗教信仰取向上, 从独尊“上帝”的宗教情怀, 回向体察、关照人间苦难; 从科学、人文的角度, 尊重多元宗教、文化、种族, 倾听不同声音; 有系统地吸取社会服务专业, 接受科学、社会学、心理学、精神分析学等知识, 充实自身作为宗教师在社会的角色, 更好地走入社会服务人群 (Gill, 1977; Ian, 1980; Fowler, 1987)。至此, 可以说原先一神教的“传教师”, 从本质上完成了自身转化, 成为尊重多元宗教文化、关注人文、社会发展和服务的“宗教师”, 既服务基督徒, 也服务非基督徒。

以现在的角度来看, 最初佛教宗教师专业在北美的展开, 很大程度上借助了二十世纪七十年代初实践神学的推广及其带来的概念开放、包容多元宗教文化的普及。或许, 可以这么说, 佛教宗教师从一开始在北美的出现, 即被赋予了“实践神学”的宗教社服角色和人文色彩。其价值观, 亦不再仅仅局限于自身宗教事务领域的弘扬, 而有了更为深入人间、悲天悯人的专业化社服发展。佛教宗教师在北美的实践, 对社会提供的服务, 不仅有宗教、文化层面, 亦发展了以佛教义理结合西方心理学的“精神治疗”和“心理咨询”, 为需要的社会大众, 提供自身宗教文化专业、多元宗教文化诠释、心理和精神咨询服务 (Cadge 2012; Kinst, 2012)。而佛教宗教师人员的形成, 也不仅仅局限于寺院里的出家僧人, 而可由接受过佛教宗教师专业培训、经过本地具备资格的佛教团体认证的在家人, 代表其所属佛教团体到各个世俗领域, 以多元文化、包容面貌, 服务佛教徒、非佛教徒、甚至无宗教信仰者 (Todd, 2011)。值得注意的是, 北美佛教宗教师的出现, 并不是要取代已存僧人或者寺院系统, 而是在已有系统的基础上, 代表所属僧团寺院, 以佛法的智慧、慈悲以及专业社会服务精神, 做更进一步有利于匡扶人心, 提升社会道德伦理的事业。

从佛学理论角度来分析, 佛教宗教师到世俗世界去, 实践帮助世人解脱生、老、病、死之苦, 既是回归历史上释迦牟尼佛本怀, 发扬汉传大乘佛教菩萨道精神, 也是近

代中国佛教大德太虚大师（公元1890－1947）毕生所提倡的“人间佛教”在社会服务的具体展现。佛教宗教师以慈悲喜舍心，观众生苦难，亲身陪伴世人深入探索和消灭造成苦的根源——无明、烦恼、颠倒、梦想、恐惧、挂碍、愤怒、担心、失落、焦虑、忧郁、悲伤、孤独等等有害心理、精神健康情绪，引导世人走上快乐幸福、见证和谐圆满人生，从而影响社会的良性发展。在佛教宗教师的领域里，所依据的佛学经典理论，一开始即不同西方一神教宗教师所依据的神学经典理论，这一点是明确的。佛法义理，和经典的解读以人为本，以要世间人从烦恼、生、老、病、死苦中解脱出来为根本，不存在西方传统神学经典中强调人和造物主“神”的从属关系，或者相信“上帝”乃是人类以及宇宙万物一切苦乐的根源（Block 2012；Todd, 2011；Kinst 2012）。

三、佛教宗教师的专业训练、授戒、认证

“专业”（Professionalism）一词用在北美佛教宗教师身上，意指接受过正规系统训练、在北美教育系统认可的学术机构里，修完七十二个学分或以上的佛教宗教师硕士学位（Master of Divinity in Buddhist Chaplaincy），或在非学术机构内修完相关规定的佛教宗教师课程，毕业后受到被认可的佛教团体认证、以及获得宗教师执照——如医疗系统佛教宗教师，需要在被认可的医院实习一千六百个小时，然后才能申请美国宗教师协会执照，成为合格的临床医疗佛教宗教师（BCCI, 2018），之后正式受聘成为全职带薪的佛教宗教师，进入社会机构如联邦政府或医疗系统，提供佛教精神、宗教教育、灵修关怀（Buddhist spiritual care）、道德伦理、以及佛学心理健康咨询等相关服务（Vande-Creek & Burton, 2001；Hickey 2012；Danny, 2013）。

目前，在北美已知的佛教宗教师训练机构，有两类的不同。第一类，由社会学术机构建立的训练机构。比如哈佛大学神学院（Harvard Divinity School）、纽约协和神学院（Union Theological Seminary）、纳罗帕大学（Naropa University）、加州伯克利联合神学研究院（Graduate Theological Union）以及美国加州洛杉矶西来大学（University of the West）。在这些大学学术机构里，都有开设美国教育系统认可的佛教宗教师硕士学位。在这些学术机构里，学生可以接受到根据西方神学系统发展起来的佛教宗教师理论——理论涵括：佛教圣典与世界宗教传统经典对比研究学习；佛教与不同宗教仪式、礼仪观察、分析、练习；宗教人文关怀；宗教对个体、家庭精神健康咨询；宗教练习与社会实践；佛学与西方心理学分析等课程。虽然，就目前而言，这些学术机构提供的佛教宗教师训练课程及理论建构，基本上大同小异，实际上，各自还是有明显的侧重不同。比如哈佛神学院和伯克利联合神学研究院，侧重对学生多元宗教人文情怀（Multi-faith）的培养和发展；纽约协和神学院，侧重对学生以宗教师情怀参与世务（Socially-engaged）、寻求社会正义（Social Justice）的努力开发；纳罗帕大学，和美国加州洛杉矶西来大学，侧重从中国藏地和汉地佛教修习传统理论延伸，并涉及多元宗教文化、人文

情怀、社会服务的培养和发展。所有这些侧重点的不同，无疑都是在回应当下社会发展所带来的社会问题、个体道德伦理问题、宗教信仰问题、精神问题和时代前沿需求问题。

第二类，是由本地佛教团体自办的训练机构。目前在北美比教广为人知，逐渐在此领域具备一定影响力的，有东岸的纽约禅修关怀中心（New York Zen Center for Contemplative Care）和坐落在西南方新墨西哥州的尤帕亚禅修训练中心（Upaya Institute and Zen Center）。这两个中心皆为北美本地白人佛教团体设立，以日本曹洞宗禅修为基础，宗教师的佛学理论构架，涉及原始佛教、大乘佛教以及日本禅宗，并借以实践社会服务，又两者皆偏重临床医疗系统佛教宗教师教育（Clinical Pastoral Education）的训练。比如纽约禅修关怀中心，一期十个月的课程里，以关注医疗系统中面临重大危机病人——如面临大型手术、或身体功能正在逐渐死去的病人，或由于长期病痛，产生自我恶劣情绪转移（Transference）或者他人身上情绪转移（Countertransference）的病人为对象。运用的方法，以佛教的禅坐冥想和精神意识力转变为导向，同时寻求佛教精神、伦理看护的发展（New York Zen Center for Contemplative Care, 2018）。而新墨西哥州的尤帕亚禅修训练中心的一期两年课程，则以佛教慈悲、利他为中心，虽也注重临床医疗佛教宗教师的训练，但主要是关注病人的安宁护理和临终关怀（Palliative Care）为主，并旁涉环境保护、和防止社会暴力等科目的训练（Upaya Institute and Zen Center, 2018）。

北美目前这两类训练机构，除了系统上建构的不同，在理论及社服方面的完善程度亦有差异，且各自的侧重点互为倚重——前者以训练学生的佛教宗教师专业发展、以及开展社服为主，后者则以训练学生的宗教师情怀为主。这也导致了学生在这两类训练机构，接受完佛教宗教师课程训练后，得到不同的结果。在第一类被北美教育系统认可的学术机构，接受完佛教宗教师训练的学生，毕业后经过当地佛教团体的授戒、认证，便可以进入北美宗教师社服系统，成为系统里正式职员；而在第二类本地佛教团体自办的训练机构里修完课程的学生，毕业后无法进入系统，成为全职带薪的佛教宗教师，一般只能以“志愿”者的身份，根据需要安排服务。

此外，学生在以上所提到的学术机构里，虽可以建立自己佛教宗教师佛学、与实践理论基础，但正式和权威性的佛教宗教师系统修学、授戒、认证（Endorsement）以及之后持续的宗教教理、仪轨训练，则根据学生所信仰的佛教传统，全权交给本地不同的佛教团体去执行和监管，以保证其宗教师情操、道德伦理以及作为单位精神领袖的质量。所以，学生在大学修完佛教宗教师硕士学位之后，如果没有得到被当地认可的佛教团体接纳，给以授戒、认证，则不能取得最终的宗教师资格，亦无法正式到各个相关领域去服务。

目前在北美本地，提供授戒、认证、佛教宗教师后续训练的佛教机构，有位于三番市的日本净土真宗北美总道场（Buddhist Churches of American）提供的军队佛教宗教师认证，但没有提供授戒以及后续的佛教宗教师训练。临床医疗系统方面，则有北美韩国

五禅佛山宗 (The Five Mountain Zen Order) 提供推荐美国专业宗教教师协会 (Association of Professional Chaplains) 有关临床医疗佛教宗教教师执照 (Board Certified) 的认证。位于加州洛杉矶, 由洛杉矶振冠法师、福州开元寺本性和尚以及菲律宾信愿寺传印长老等创办的美国汉传佛教国际文教中心 (The International Center of Chinese Buddhist Culture and Education), 不仅提供年度性授戒、认证推荐, 亦开设后续佛教宗教教师年度训练。此中心是北美目前唯一一个尝试综合性培养佛教宗教教师的本地汉传佛教团体 (ACMHE, 2015)。

四、已知北美研究成果及其限制

就目前佛教宗教教师在北美的学术领域, 比较全面、综合性简介的专著, 有丹尼·费舍 (Danny Fisher) 于二零一三年自费出版的《利益众生! —— 专业佛教宗教教师指南》(Benefit Beings!: The Buddhist Guide to Professional Chaplaincy)。此书分五部分, 以面试、和问卷提问的方式, 收集到可观的第一手资料, 简要地介绍了北美佛教宗教教师目前所涉及的各个服务领域 (如医疗、军队、监狱、校园、消防等)。此书在一定程度上提供了目前北美佛教宗教教师系统运作介绍, 以及佛学理论基础。不足之处, 在于过度简略, 为常识性介绍, 对佛教宗教教师专业所依据的佛学理论、服务领域以及实践神学对此领域发展的影响, 没有进行必要的分析、探讨和总结。

此外, 值得关注的是由吉尔·察瑞欧 (Giles Cheryl) 和 缪勒·维拉 (Miller Willa) 于 2012 年主编出版的《冥想关怀艺术: 佛教宗教教师先驱者之音及其宗教辅导》(The Arts of Contemplative Care: Pioneering Voices in Buddhist Chaplaincy and Pastoral Work) 一书。此书分六部分, 由三十一篇不同作者论文组成。是本到目前为止, 在北美佛教宗教教师领域研究综合性全、学术性高、涉及领域广、具深入传统神学、应用神学、与佛学对比、宗教与文化探讨、以及种族反思的出版物。比如由马克·鲍尔 (Mark Power) 撰写的“基督教背景下的佛教宗教教师专业: 个人经验之旅”(“Buddhist Chaplaincy in a Christian Context: A Personal Journey”)一文, 即深刻地以个人经验, 对神学阴影下佛教宗教教师专业发展, 进行了深入而有见地的分析和探讨。吉尔·察瑞欧撰写的“超越种族: 修习无畏冥想关怀”(Beyond the Color Line: Cultivating Fearlessness in Contemplative Care)一文, 则让人对跨越种族佛教关怀、如何以宗教教师身份, 关注、导正社会正义等话题, 进行深刻思考。此书, 亦深入讨论了佛学与西方心理学、佛学与精神健康对宗教教师在临床医疗实践的重要。如此等等, 不一而足。此书, 是目前北美有关研究佛教宗教教师专业发展、佛学理论探讨、及实践, 不可多得的学术著作。

以目前北美已出版或已在刊物上发表的文章来看, 与临床医疗佛教宗教教师领域相关。在宗教教师临床医疗实践, 神学与佛学理论分析, 佛学与西方心理学之间的影响, 以及佛学对西方精神健康治疗领域的开发等有限论文中。汤玛斯·琦尔 (Thomas Kilts)

在《宗教教师关怀与咨询期刊》发表的“一位密宗佛教徒对佛教宗教师训练的看法”（“A Vajrayana Buddhist Perspective on Ministry Training”）一文；斯达芬·卡拉克（Stephen Clarke）撰写，被收集在《了解宗教师咨询》一书的“卡拉秘锤：一种佛教学咨询方式”（“Kalamitra: A Buddhist Approach to Pastoral Counseling”）一文；玖迪斯·西门伯恩（Judith Simmer-Brown）撰写，发表在《佛教与基督教研究》期刊的“冒险地倾听：对话训练作为冥想诠释学”（“Listening Dangerously’: Dialogue Training as Contemplative Pedagogy”）一文，都是质量厚重的参考文献。这些文章在一定的范畴内，根据自己的修学传统，给出不同于神学的佛学专业社服理论框架。

五、结语

由于到目前为止，佛教宗教师专业在北美仍然是个崭新的领域，除了专业社服实践，有待逐步完善之外，其在调和自身佛学与北美原有实践神学理论的同时，也尚处在摸索和初级发展阶段，同时也面临着同本地宗教、文化、习俗磨合的挑战和考验。在所有目前已知的挑战和考验中，最为迫切的挑战和考验要属如何从“佛学”理论体系内，建立起佛教宗教师自身行业行持规范，并从学术理论架构和系统操作两方面，替换原有神学理论建构对佛教宗教师在北美专业社服框架的影响，以分清佛学与神学的不同，以及两者之间在概念、理论和实践上的差别，从而在本质上确立自身佛教实践、专业社会服务的“佛学”理论依据。

从已知北美佛教宗教师专业社服领域来观察，学术上，目前仍然偏重临床医疗佛教宗教师的理论架构，缺乏对其他领域的综合性研究。在这种情况下，解构神学与佛学同异对此系统刻下和未来的影响，建构性地对佛教宗教师各个领域做出整体而有规划地研究、探讨，也就显的意义重大，且将对这一领域未来的学术发展、理论建构、社会服务实践开发，做出推进性地贡献。从学术理论、实践以及可行性的角度而言，目前做这项研究，有较大的局限性。以目前学术方面，就有关佛教宗教师的可用资料非常有限，并且在反映事物现象本质核心的概念基础上，亦无法就已知文献，做出前瞻实质以及系统理论建构的可能。

有鉴于此，北美佛教宗教师的研究，可采用质量（Qualitative Study）研究法、和扎根理论（Grounded Theory）研究模式进行。从已知的神学和佛学经典资料，现有北美已出版或发表的有关佛教宗教师文献基础上建立理论，并通过个人亲身深入系统观察、实践，设立问卷调查，收集面试资料，在反映事物现象本质核心的概念基础上，前瞻实质以及系统理论建构。如上所述，研究范畴可涵括如下：（1）分析研究西方神学理论架构——主要以常见的过程神学（Process Theology）、实践神学（Practical Theology）与反思神学（Theological Reflection）理论下之宗教教师情怀及社会服务精神；以及神学理论如何对北美佛教宗教师社服实践方面产生影响；（2）分析刻下佛教宗教师在北美提供社

服时所依据不同的传统“佛学”理论基础,及其与原有西方神学理论关系;(3)从佛教(特别是汉传佛教)原有经典所述大乘菩萨道精神的理论架构,以及近代太虚大师所阐述的“人间佛教”理论基础上,分析出佛学与神学在佛教宗教教师领域的区别,从而建立佛教宗教教师自身“佛学”专业社服系统;(4)讨论、分析北美宗教教师行业行为规范准则(Chaplain Code of Ethics)、佛教宗教教师,以“佛学”为基础,在不同领域进行之社服(比如军队,医院,大学,企业等领域)及其专业精神,以检验佛学理论依据在实践专业社服方面的可行性。

参考文献

- ACMHE. (Summer, 2015) . The association for contemplative mind in higher education. Retrieved on April 8, 2018 from http://contemplativemind.org/files/newsletters/2015_Summer_ACMHE_Newsletter.pdf
- Block, Jennifer. (2012) . Chaplaincy: A Brief Introduction for the called or curious. Retrieved on April 8, 2018 from <http://jenniferblock.org/jboprod/wpcontent/uploads/2012/07/Chaplaincy-A-Brief-Intro.pdf>
- Block, Jennifer. (2012) . Toward a definition of Buddhist chaplaincy. in C. A. Giles & W. A. Miller (Eds.), *The arts of contemplative care: Pioneering voices in Buddhist chaplaincy and pastoral work* (pp. 3 - 7) . Boston: Wisdom Publications.
- Board of Chaplaincy Certification. (BCCI) . Equivalency issues for Buddhist candidates for board certification through the Board of Chaplaincy Certification Inc. A white paper. http://bcciprofessionalchaplains.org/files/equivalency_forms/buddhist_bcc_white_paper_equivalencies.pdf
- Bunting, Ian D. (1980) . Practical theology and pastoral training. *Evangelical Review of Theology*, 4 (2) , p. 116 - 122. Retrieved on April 8, 2018 from <https://pdfs.semanticscholar.org/897d/ee7e7b625eb50a13506e8508a8187de88124.pdf>
- Cadge, W. (2012) . *Paging God religion in the halls of medicine*. Chicago: Chicago University Press.
- Campbell, Alastair V. (1972) . Is practical theology possible? *Scottish Journal of Theology*, 25 (2) , pp. 217 - 227. doi: 10.1017/S0036930600027988
- Clarke, Stephen. (2015) . Kalamitra: A Buddhist approach to pastoral counseling. in Elizabeth A. Maynard and Jill L. Snodgrass (Eds.), *Understanding Pastoral Counseling* (pp. 275 - 289) . New York: Springer.
- Fisher, Danny. (2013) . *Benefit beings!: The Buddhist guide to professional chaplaincy*. America: Off the Cushion Books.
- Fowler, James W. (1987) . *Faith development and pastoral care*. Philadelphia: Fortress Press.
- Gill, Robin. (1977) . The future of practical theology. *Theological Investigations*, 56 (1) , pp. 17 - 22. doi: 10.1080/13520806.1977.11759344
- Giles, C. A. , & Miller, W. A. eds. (2012) . *The arts of contemplative care: Pioneering voices in Buddhist chaplaincy and pastoral work*. Boston: Wisdom Publications.
- Hickey, W. S. (2012) . Meditation is not enough. in C. A. Giles & W. A. Miller (Eds.), *The arts*

of contemplative care; *Pioneering voices in Buddhist chaplaincy and pastoral work* (pp. 17 - 26) . Boston: Wisdom Publications.

Kinst, D. J. (2012) . Cultivating an appropriate response: Educational foundations for Buddhist chaplains and pastoral care providers. In C. A. Giles & W. A. Miller (Eds.), *The arts of contemplative care; Pioneering voices in Buddhist chaplaincy and pastoral work* (pp. 9 - 16) . Boston: Wisdom Publications.

Kilts, Thomas. (Fall, 2008) . A vajrayana Buddhist perspective on ministry training. *The Journal of Pastoral Care & Counseling*, 62 (3) , pp. 273 - 281.

New York Zen Center for Contemplative Care. (2018) . Professional chaplaincy training. Retrieved on April 9, 2018 from: <https://zencare.org/contemplative-care-training-program/professional-cpe-buddhist-chaplaincy-training/>

Paget, Naomi K. , & McCormack, Janet R. (2006) . *The work of the chaplain*. PA: Judson Press.

Power, M. (2012) . Buddhist chaplaincy in a Christian context. in C. A. Giles & W. A. Miller (Eds.), *The arts of contemplative care; Pioneering voices in Buddhist chaplaincy and pastoral work* (pp. 63 - 71) . Boston: Wisdom Publications.

Simmer - Brown, Judith. (2013) . Listening dangerously: dialogue training as contemplative Pedagogy. *Buddhist - Christian Studies*, 33, pp. 33 - 40.

Todd, A. (2011) . Responding to diversity: Chaplaincy in a multi - faith context. in M. Threlfall - Holmes & M. Newitt (Eds.), *Being a chaplain* (pp. 89 - 102) . London: SPCK.

VandeCreek, Larry. , & Burton, Laurel. (2001) . Professional chaplaincy: Its role and importance in healthcare. *The Journal of Pastoral Care*, 55 (1) , pp. 81 - 97. Retrieved on April 9, 2018 from <http://www.healthcarechaplaincy.org/userimages/professional-chaplaincy-its-role-and-importance-in-healthcare.pdf>

佛教通识教育与专业教育

南京大学中华文化研究院院长、哲学系教授 赖永海

清华大学哲学系教授 圣凯

佛教教育既是佛陀一代时教契理契机的展开，更是佛教作为现实宗教解决其传承的根本途径。近现代以来，随着“人间佛教”理念的推行，佛教教育则指借助学院教育的根本形式而专门培养僧团人才的专业教育。现代佛教教育接续民国太虚大师等所创建佛学院的传统，同时逐渐吸收现代大学教育的一些经验与模式，从而为佛教的慧灯相续、教化传播提供了最重要的人才成长途径。时代日新月异，世界纷纭变化，全球佛教的交流成为人类文明交往的重要内容；中国佛教从20世纪80年代初的废墟中崛起，经过40年的发展，已经完成了“神圣表征”的硬件建设；同时，寺院管理、日常运转、初中级佛教教育师资等人才基本得到满足。同时，教化弘法、学术研究、社会参与、全球传播、高级佛教教育师资等精英佛教人才的匮乏，已经严重影响到中国佛教的声誉与未来发展。但是，目前佛学院的人才培养模式受到当今佛教教育中“佛教教育”与“世俗教育”、“丛林教育”与“学院教育”、“丛林熏修”和“专业院校”、“学”与“修”、“道心”与“学问”、“宗教信仰”与“学术研究”之间所造成的人为对立影响，明显无法承担现代佛教教育高级人才的培养重任。

欲解决佛教教育的这些问题，必须承认“佛教即教育”，而非偏指“佛教的教育”；承认教育规律与佛教所强调的“断烦恼”“自由解脱”的修道过程是一致；“佛教教育”的规律即“教育”的规律，广义即“教化”的实践，狭义即“专门组织的教育”。因此，探索与理解佛教“通识教育”与“专业教育”的范畴与定位，对于推动佛教的弘法与佛学院教育具有根本性的意义。

一、作为人类文明的佛教与通识、专业教育

佛教是佛陀在菩提树下所觉悟的真理，依机施教，随着时间的演变而出现不断的教育；佛教即是超时空的“佛法”真理进入历史，故有“不变”的正法，亦有依时、依方、依人而有不同施设的教化。历史是真理的一个层面的开显，所有的佛教既进入真理，又同时在一定程度上遮蔽了佛陀觉悟的真理。因此，“教化”就是要祛除语言施设所带来的“遮蔽”，而“证悟”入超时空的真理，即禅宗所说的“不立文字，明心见性”。“设教”与“证悟”并非矛盾，“设教”的目的在于共同需求与制度传承，“证悟”的目的在于“个体需求”与“心灵解脱”，二者具有不同的目标与对象。

因此，2600 多年的佛教文明是人类文明的重要组成部分。无论是古代佛教在亚洲的流行，成为“亚洲之光”；还是现代佛教在欧洲、非洲的传播，成为今天世界上最和平的文明力量。因此，超时空的“佛法”真理与时空中流行的“佛教”，都是人类文明不可多得的智慧资源；理性、自由的佛教信仰，自主、自律的佛教制度，内省、综合的佛教思想，这三点特质都是人类最需要的智慧。

所谓佛教通识教育，就是要关切作为人类文明的佛教，提供最广泛、非功利、非专业的智慧，在生活中的实践，培养出自由、健全的人格和具有佛教智慧特质的信仰者。从这一点来说，现代大学中强调人文知识的佛学研究，佛学院强调僧人培养的佛教专业教育，二者皆为一致。现代大学通识教育强调要体现出教育的自由，加强人文渗透、理想渗透和文理渗透，帮助学生形成知识的整体观，开发学生的智慧，培养学洞察、选择、整合的能力；大学教育要体现超越功利，弘扬人文精神和科学精神。因此，佛教往往也成为现代大学通识教育的重要课程，得到著名大学的提倡。

从佛教通识教育看，弘扬佛法不仅是佛教界的责任，这是继承人类文明的共同责任。因此，佛教界主办的佛教专业教育要以佛教通识教育为基础和前提，训练年轻僧人能够认识和理解佛教的“三点特质”。从佛教弘法来说，要强调佛教是智慧的宗教，它是给人以智慧和觉悟的。因此学习、研究佛法是很重要的。一个不学习佛法、完全不懂得佛法的人，其信仰往往带有相当程度的盲目性。所以，学佛重于信佛。

其次，僧团的修行与寺院生活、节日等皆是人类文明的重要传统。佛教通识教育不仅认识和理解佛教文明，最重要的是在生活的实践中去体证“佛法”的真理智慧，深刻彰显“生活即教育”就是“生活就是修行”的智慧精神。佛教文明重在于实践智慧与心性体证的传承，知识文本的传播只是传承的载体。因此，佛教专业教育重在体现佛教实践智慧与心性体证的内在超越性，这种智慧与心性的内证性宗教传承，是佛教文明传承的核心。从生活与实践来说，佛教通识教育是佛教专业教育的基础与前提；但是，智慧与心性的体证仍然是佛教通识教育的目标与境界。

作为体现人类知识积累和思维发展一般规律的佛学院教育，与高中、大学教育，是有许多共性的，是有许多共通的东西。这是事情的一个方面。另一方面，出世学与世间学之间也不是互为楚汉、相互悬隔的，而往往是相通互融，可以相互发明的。历史上的乃至现、当代许多高僧大德，往往不仅精通三藏，而且饱读世间学。虽然由于时代和历史条件的限制，他们不一定按部就班地从初中读到大，但他们通过自学或其它途径和方式所读的世间学，远远超出大学课程的范围，在他们的知识结构中，世间学常常成为出世间学的基础，读过《弘明集》《广弘明集》的人都可以看到，当时的许多高僧大德，他们对世间学的精通及运用的熟练程度，往往令人叹为观止。

二、佛教通识教育与专业教育的“现代化与化现代”

佛教从“亚洲之光”走向全球传播，最重要的变化在于遭遇完全陌生的现代西方

文明。所以，面对现代西方文明的佛教教育，就是要培养未来的佛教人才，必须意识到佛教要领导现代文明、促进文明转型的使命出发，要吸收西方文化的长处，总持传统佛学中的积极因素，根据契理契机的原则进行重建，转化出能适应未来社会的现代化佛教。无论是弘法布教，还是学术研究，现代佛教教育要让未来人才继承发扬中国佛学的“总持智”，运用现代哲学、科学、历史学、心理学等方法，能够提炼佛法精华，批判其不适宜时代的芜杂，以清晰晓畅的现代语言进行诠释发挥，当现代之机演绎现代佛法，恢复佛法的“生机”。能够运用现代学科的方法，论证佛法“真理即方法”的特质，如论证因果的真实不虚等，使佛法的理论与实践具有强大的现代根基。同时，能够总结、重建、开设出适宜现代社会的修习法门，既有般若正见，更具备现代社会的可行性，真正实现佛法的“生活化、家庭化、社区化、事业化”。

“佛教现代化与化现代”即佛教如何在现代化国家生存，如何面对完全不同传统文明背景的现代群众进行布教弘法，如何与具有高度契约与组织精神的其他宗教进行竞争，如何化解现代化、全球化所带来对人类幸福、和平的破坏。佛教需要面对西方文明弊病，既要与现代精神相协调，顺应现代人尚理性、重验证、重现实生活的特点，重建一种科学性与超科学性、世间性与超世间性、系统性与简易性统一的新佛学，重建一种理性与超理性、有情感而不狂热、有仪式而增益现实生活的信仰生活模式，重建一种继承传统而又有平等、民主、符合现代法治的现代组织制度模式。因此，佛教要关切到现代文明，适应现代人类的语言、思维习惯、生活方式等，能够为现代生活提供前瞻性、普遍性、终极性的关怀。

从“佛教现代化与化现代”看佛教专业教育，“现代化”与“全球化”的视野与能力培养无疑是重中之重。要实现、建设在世界文化重建中担当大任的现代佛学，要求现代僧青年应有出离生死、严持净戒的清净品格，包容众生、服务大众的慈悲情怀，承担正法、奉献生命的无尽愿行；拥有专业突出、基础扎实的佛学修养，掌握传统思想、现代学科的人文素质，通晓国际国内社会、政治、经济、文化的现代视野；具有国际学术视野的研究力，适应现代根机的弘法力，利用现代工具的行动力。

南京大学历来重视佛教教育，从1994年开始招收博士研究生，共招收、培养博士生83人，其中海外留学生17人。南京大学旭日佛学研究中心举办了7期以出家众为主的研究生班，海内外有300多位出家众，其中有相关大一部分学员是所在寺院的住持、监院、佛学院院长、教务长；南京大学旭日佛学研究中心举办了6期“宗教学大专班”，有200多位出家众取得由江苏省教育厅颁发的大专学历证书。现代大学教育的通识与专业互为补充和融合，为佛教专业教育提供最重要的支撑。

大学佛学研究中“佛教学术专业教育”，不仅是佛教通识教育的“提升版”，更是佛学院体系“佛教专业教育”的“学术版”。在学术研究中，在还原主义、历史主义、文献主义的精神指导下，“历史意识”与“知识论”是主要进路。前者关注的是佛教文本的形成与演变，文本的真理性必须屈从于历史意识，经典也不再被认作是真理的承载

者；后者则是将佛学视作知识体系的一种，理性因剔除了个体经验与信仰，理所当然地被作为解释文本的唯一可靠标准，文本原本带有的某种觉悟力以及宗教意趣被消解而成一种可供玩味的精致哲学。但是，这种“客观”、“准确”的还原是否真的可能？因为，在研究过程中，研究者的“成见”或“前理解”是不可避免的。同时，在这种情况下，佛教经典所指涉的伦理实践境界，是否会因为涉及主观经验与个人价值判断等问题，而只能被视为“不客观”、“不准确”，这其实是对大量描述修行证量或觉悟境界等文字的弃绝。这样，佛法的宗教性与神圣性在目前的研究成果中是无法体现出来的，佛法只剩下充满逻辑、理性、客观与科学思维的世界，甚至只存在于文字中。在这种“祛魅”与世俗化的过程中，佛法中的直觉、感性、象征与神话思维等亦被祛除了。

这时候，佛教学术专业教育需要体现中国著名学者汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》中所说的精神：“佛法，亦宗教，亦哲学。宗教情绪，深存人心，往往以莫须有之史实为象征，发挥神妙之作用。故如仅凭陈迹之搜讨，而无同情之默应，必不能得其真。哲学精微，悟入实相，古哲慧发天真，慎思明辨，往往言约旨远，取譬虽近，而见道深弘。故如徒于文字考证上寻求，而乏心性之体会，则所获者其糟粕而已。”

“同情之默应”是对研究者心理素质的要求，则是对佛教的宗教性、神圣性给予尊重与体会，感受信仰者的宗教需要、宗教心理、宗教情绪，从而与信仰者的心默然相应、体会；“心性之体会”则是对研究者人格品质的要求，强调研究者必须有心性的磨练与体认，通过内在心性的修养、生命智慧的升华、精神品格的净化，去体会佛教哲学，感悟人生的真实，这样才能得到佛法的精髓。

从汤用彤先生所强调的“同情理解”“心性默应”来说，大学的“佛教学术专业教育”与佛学院的“佛教宗教教育”，具有境界上的一致性；二者的差别，无非在于生活途径的不同，前者为“作为知识的生活”，后者为“作为制度的生活”；前者的生活为世俗义，后者的生活为宗教的神圣义，但绝非出间与出世间的差别。因为，世间与出世间是有关真理和境界，而非基于宗教信仰的世俗与神圣。

三、知识与信仰的互为增上

目前佛学院的佛教教育最大问题在于“对知识的否定”，学僧面临着“反知识的传统”与“知识理性高扬的时代”悖论。或者说，“知识的匮乏”反而是佛学院专业教育的最大问题。因此，佛学院应该高度重视人文知识、佛法的基本精神、佛教历史的基本脉络，切实、全面提高教育者和受教育者的整体素质。从佛教教育的角度来说，首先必须学习佛法、了解佛法、懂得佛法，然后才可能谈信仰。

知识的积累是一个渐进的过程，人类的思维发展也有其规律性，因此，作为比较成熟的大学教育，不论在课程设置，还是在教学方法上，都有一定的科学性合理性，都有许多可供借鉴的地方。佛学院应该根据学生的文化水平和知识结构，按文化层次的高低

和思维发展的规律，进行合理课程设置。对那些仅是初中文化程度的学生，高中阶段的课程是不能不补的。可以先设预科班，花几年时间把高中阶段的课程补上；对于那些高中毕业生，亦不宜一入学就开设许多佛教原典课，研读佛典是要有一定的文化基础和理论训练的，其中包括古汉语、逻辑学、中外历史乃至中外哲学史，想跳过这些必要的知识准备和理论训练，直接去研读《华严经》、《成唯识论》，其结果只能是欲速不达，甚至适得其反。再如现在不少佛学院班开设了研究生班，这些研究生中虽然也有一些比较突出的，但也有一些学生，还不太会写学术论文，因为他们没有经过必要的写作训练。在这一点上，高校的研究生教育也有一些值得佛学院研究生教育借鉴的地方。

其次，教育的本质重在启发，传授的本质亦在于方法。无论是佛教通识教育，还是专业教育，“内省”“反思”“启发”皆是佛教最为根本的方法。因此，佛教教育的根本在于开发智慧，而非传授知识。无论是佛教学术研究，还是禅堂的坐禅开悟，“内省”“反思”“启发”都是一致的，这一点在禅宗的教育上体现得最为明显。

佛教教育最明确“填鸭式”的教学，充其量是让学生记住了一些知识性的东西，如果加上食而不化，就容易导致“守指忘月”的偏弊。实际上，知识性的东西，甚至包括佛典上的经句，单纯的死记硬背，非但无所补益，有时甚至会缘木求鱼。这是历史上许多高僧大德所明确反对的，中国佛教史上自竺道生开始就十分提倡“得意忘象”、“入理言息”，许多禅宗大德更明确主张“因指得月”。应该说，这是对待佛教经典（包括研习佛教经典）较正确的方法，而要做到这一点，大学教育中那种开放式教学、启发式教学、讨论式教学的方法是值得借鉴的。

因此，佛教教育一定要实现知识与信仰的互为增上。佛学院专业教育的任务是如何让这些年轻僧人的信仰逐渐由模糊变成清晰，由盲目变成自觉。要做到这一点，首先必须懂得佛教，把握佛教的基本精神。佛学院教育的目标是为了实现“正法久住，广度众生”的理想而培养合格的宗教师，其定位是以能够住持正法的宗教师为经，以能够广度现代众生为纬。在这一目标下，着重培养学僧的信仰意识、危机意识。因此，所有的课程设置都必须围绕这两种意识。

第一，信仰意识的培养在现有的佛学院课程中，《印度佛教史》的内容过份偏重理性与知识，必须在熟悉各种现代学术观点的基础上，又能坚持信仰本位的观点，强调佛陀的神圣性、大乘佛教是佛说的基本观点。在经典解释方面，要学会掌握中国佛教的传统解经方法，如净影慧远、天台智顗、嘉祥吉藏等释经方法，又能融合哲学、心理学、科学等现代学科方法。

同时，佛学院在课程授课方面，可以体现佛教信仰的基本仪规。仪轨对信仰意识有潜移默化的作用，同时也是具有师道庄严的表法作用。

第二，宗教师对“正法久住”的理想要有危机意识，具足危机意识才能反思现状，弥补不足，精进不懈。所以，佛学院要开设《中国佛教法难史》《近现代中国佛教史》，充分了解中国佛教的发展不易，以史为鉴，改变现状，创造未来。

因此，信仰的明晰反而需要通过完整的知识储备，这才真正符合佛教作为人类文明、智慧宗教的特质。知识与信仰的互为增上，应该是现代佛教教育的根本精神与方法。

佛教教育从佛教作为人类文明与智慧宗教出发，经过知识、学术、生活、信仰等种种途径，理解、化解真理与历史、传统与现代、通识与专业、知识与证悟、知识与信仰等悖论与冲突，才会出现既有人类关怀、现代气质，又有佛教特质、传统继承的佛教教育新气象。

现代人类学与佛教教育

——关于佛教教育的现代性*

日本佛教大学教育学部原教授 川村觉昭

引言

我的专业是哲学和教育学。“人是什么”，这是我所关心的，从而希望洞彻人的本质。因此，问题就在于不管任何人，都是从孩子起步的。人正是由于始于尚未成熟的孩子，为了成为“像人的人（homo humanus）”，其形成的过程才不可或缺。所以，在思考人的时候，脱离形成、陶冶（Bildung）、教育（Erziehung）等阶段，则难以想象。我本人一直在研究在思考人与教育方面最基础的学问——教育人类学及教育哲学。从这个意义上来说，本次演讲就是从这种角度来探讨“佛教教育”。

然而，教育则是形成“像人的人”的人类行为。为此，教育伦理则以理解人类为前提。不理解“人是什么”，则难以进行教育。在包括日本在内的西方先进国家所进行的教育伦理，被誉为近代教育学，起码是在西方近代逐渐形成的伦理。这一伦理的背后则是西方近代形成的人类观。它是根据笛卡尔（Rene Descartes 1596 – 1650）的二元对立论思维的基础上来理解人类的。然而，在观察构成哲学基础学的人类学当代动向时，才发现起码在向克服西洋近代传统思维的方向发展。因此，我想首先从现代人类学的动向方面开始探讨这一问题。

一、在现代哲学中的人类学动向

在现代哲学的人类学研究方面，始于哲学人类学（Philosophische Anthropologie）。二十世纪初即一九二〇年代，由 H. 普莱斯纳（Helmuth Plessner, 1892 – 1985）和 M. 舍勒（Max Scheler, 1874 – 1928）等二位哲学家尝试打下了这一学问的基础。在普莱斯纳著《权力与人类本性（Macht und menschliche Natur）》以及舍勒著《人在宇宙中的地位（Die Stellung des Menschen im Kosmos）》之中，均对贯穿于近代哲学的西方传统人类观、即视人为“理性动物（animal rationale）”的观点予以批判。他们起初主张理性为人类的本质，因而没有采用研究人类特殊性的传统立场，反而试图从更为开放的角度探

* 本文译者李贺敏，中国佛学院教研室副主任。

明人类的本质。当代德国代表性哲学家之一的 O. F. 博尔诺夫 (Otto Fridrich Bollnow 1903 - 1991) 就哲学人类学的新动向作了如下阐述, 即“在一九二〇年代末的德国, 虽由普雷斯纳和舍勒打下了哲学人类学的基础, 随着近年来各种科学的发展, 代之已经变为难以支撑的理性动物这一人之表象, 它却是在身心等各种力量的整体方面得到捕捉人的综合性人类形象之努力”。

称为“理性动物”的人类观, 西方自古希腊以来, 以自明为前提。然而在思考现代哲学人类学在当代哲学中的地位时, 它却不能成为现代哲学人类学的前提, 应该说这一点极须引起注意。那么, 为什么不能成为前提呢? 那是因为作为近代哲学核心的认识论在存在论面前业已脆弱地崩溃。

西方自十九世纪后半叶至二十世纪初, 发生了思想大变动。虽然以康德 (Kant, Immanue, 1724 - 1804) 的理性为中心的认识论哲学作为德国观念论得以系统化, 但是对于认识构成来说, 却是次要的或是没有任何意义的观点, 无疑是超越理性的, 是根本性的。例如, 与其说是精神, 不如说是将热情作为人类存在原点的克尔凯郭尔 (Soren Aabye Kierkegaard, 1813 - 1855) 的现实主义; 宣告神已死, 主张弘扬人之生的权利的尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844 - 1900); 主张实践比理论更根本的柏格森 (Henri Bergson, 1859 - 1941); 进而将生与实践在“生之关联 (Lebenszusammenhang)” 方面进行精神科学系统化的狄尔泰 (Wilhelm Dilthey, 1833 - 1911) 的生之哲学 (Lebensphilosophie); 又, 在认识世界方面, 明确提出比理性更为根本的是作为基本情绪的状态的海德格尔 (Martin Heidegger, 1889 - 1976) 之基础存在论 (Fundamental-ontologie); 特别强调“不是意识决定存在, 而是存在决定意识”之马克思 (Karl Heinrich Marx, 1818 - 1883) 的意识形态批判; 在人类认识构成方面, 与意识相比, 发现根本上是潜意识 (或称“无意识”) 在发挥作用的弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856 - 1939) 的精神分析学等为其代表。他们一致认为, 理性认识受到内含近代认识论哲学所排斥的心情、感情、潜意识等整体关联的影响、支配和决定, 这一点是明确的。从这种意义来说, 之前的认识论, 因主张将人类存在的整体纳入视野范围的存在论而发生动摇, 从而夺去了哲学的核心地位。对于人类理解来说, 基本前提就是没有阿基米德 (Archimedes, 287? - 212 · B. C.) 支点 (Archimedean point), 因而偏离了之前学问自明的前提, 意味着从更加开放的观点来重新审视它。哲学人类学, 就是从这些学问的动向而出现在现代哲学之中。从这种意义上来说, 可以认为哲学人类学的学问位置, 不在哲学这一领域之中, 反而是从根本上打下了立于历来人类观上的哲学整体的基础。是故, 前面提到的 O. F. 博尔诺夫就哲学人类学的学问特征指出, “哲学人类学, 不是添加在哲学已存在部门中的一个新部门。只要从人类角度来理解各种存在领域并想要还原给人类, 可以理解哲学人类学是康德之先验哲学的一次扩大, 其范围或哲学全部可以被视为人类学”。普莱斯纳虽然提倡作为哲学人类学之方法论的“开放的提问原理 (das Prinzip der offenen Frage)”, 那也是站在不受“特定先行观念”左右的更加开放的立场

上,来阐明“人是什么”的提问。当代不以理性为前提来思考人类,而是如O. F. 博尔诺夫所说的那样,“在各种现象中,有将人类作为整体来加以理解的直接通道。由于不得不对人类解释,绝不会用其他方法得到,所以各种个别现象是不可替代的”,这种开放的立场是理解人类非常重要的视角。

如果这样理解哲学人类学成立的历史背景,则基本上在各种科学从理性方面获得解放时,其自身也从理性中解放出来,应该说在解放之处同时有学之基础。从这种意义上来说,哲学人类学克服了自笛卡尔以来,象征近代思维的理性中心二元论,即自始至终使主观—客观对立的现象。在现代西方哲学中,理论上克服这种二元论最彻底的是海德格尔。他主张现象学的基础存在论,对最初就以主、客对立为前提的表象思维予以彻底批判。由于深化海德格尔提倡的存在论思维方法对于理解人类很重要,因此我认为哲学人类学从以前就想确立“存在论人类学(Ontologische Anthropologie)”。然而,哲学人类学的现实,却是O. F. 博尔诺夫在确立方法原理方面批判海德格尔,其思维方法即使采用开放立场,也不能完全克服表象思维的二元对立。作为海德格尔高徒之一的伽达默尔(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)认为,虽然海德格尔作为问题加以批判的是近代思维的基本原理,即“回溯笛卡尔乃至再前的胡塞尔(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938)以来一直放射光芒的自我意识原理”,哲学人类学批判海德格尔,反而残留了这种自我意识。这样看来,不得不说哲学人类学的理性批判还是不彻底。

二、克服在文化人类学中的自我意识原理和教育人类学

我通过考察哲学人类学成立的历史背景而明确了现代人类学的学之基础,它超越克服了一直流淌于西洋思想根本之处的“自我意识原理”。因此,不管在任何场合,现代人类学必须站在超越这种自我意识原理的方向上,而最近的文化人类学(Kulturanthropologie)的尝试就显示了这种方向性。

我首先阐述了海德格尔的基础存在论的特性,它是超越西方近代思维传统的二元对立的哲学。关于二元对立的主观—客观的认识框架,可以明白其“最初着手将认识设定为主观与客观之间的某种‘关系’,与藏于其自身之内的‘真理’一样藏着空虚”。这种说法,使海德格尔的哲学意图更加明确。它脱离了西方近代自明的二元对立的思维框架,反而试图回归其最初成立的原点。因此,海德格尔关注人类存在的原事实。它将人类的现存在视为“世界内存在(In-der-Welt-sein)”,将其作为理解人类的根本。人类作为现存在,在主观之前既已存在于世界之内。这具有难以否定的原事实性,哲学应从这里开始。海德格尔的基础存在论,因而是关注主客分离以前之根本的哲学。“世界内存在”的原事实,是指人类与世界之间的根本综合的一体性,人类从最初就成为与一切存在之非对象性的共有者。现在,将其视为问题的文化人类学,作为人类学要关

注这个“共有（Mitsein）”，弄清人类的本质。

人类现存在的原事实是“世界内存在”，从存在论来说，意味着人类具有最初被投向世界内的“被投性（Geworfenheit）”。文化人类学是站在与文化的关系角度来看待它的。文化（culture, Kultur）一词，词源上称为 cultura，犹如农耕文化中的“耕作”，文化本来与人类生活是一体的，不是被人类隔离的对象。文化通常与人类共有，是内含人类的生活世界的场所。作为存在于世界内的人类，自从降生之后，就被投放到这种生活世界的场所。无视这种原事实，就不能理解人类。从这种意义上来说，人类文化学将文化视为人类存在的根本事象，将人类的文化被投性作为理解人类的基础。在人类文化学的研究方面，代表当代德国的鄂图科摩（Otto Kümmler, 1874 – 1952）指出了文化与人类的关系，即“文化平等包括人类和世界，可以认为它是包括人类全部的场所。这样为认识了解人类，在很长一段时间将其视为传统，与世界隔离，眼前浮现在人类社会内部孤立思考的主观，从其主观态度及行动来解读其根本特性和能力的做法不可取。人类学在探讨人类本质时，不应把单纯与外界隔离的内在的、心的领域视为对象。之所以如此，是由于人类的本质，不是寻求或者发现脱离内在领域与外在领域交错之下的生的复合现实。人类生的现实，是在共同社会内形成并传承下来的文化世界之全体，人类作为陶冶在其中者及满足其内容者而居住”。虽然引用的内容较长，但从鄂图科摩的言语中能够清晰发现致力于超越自我意识原理的现代人类学状况。文化人类学将人类生动的整体视为文化内存在（In – der – Kultur – sein），从其内有的事实考察人。是故，鄂图科摩在理解人类方面有如下解释，即“面向文化的关系，从根本上限制人类，因而可以适当的理解为人类只是文化存在”。可以说排除了二元对立的自我意识原理。

如此认为文化人类学，就会发现它与教育人类学（Pädagogische Anthropologie）有很深的联动关系。教育人类学作为一门新学问新领域而出现的背后，有哲学人类学的影响。是故，教育人类学应从超越二元对立的自我意识原理角度，来认识教育与人类的本质。它与教育是人的问题一样，是“现在正在成长之中的一个人格”的孩子的问题，是因为孩子可以从人的角度来思考其本质。也就是说，思考孩子，就是思考人类自身。因此，不能站在二元对立的立场，进行从外面所见到的科学考察。在教育人类学的考察方面，代表现代欧洲的兰格威尔德（Martinus Jan Langeveld, 1905 – 1989）对拘泥于科学研究的研究人员进行了尖锐的批判，然而这种批判则是面向传统研究因二元对立的自我意识而忘记了人类整体的生之事实性，教育人类学应对其重新审视。即“从来的传统太过自明故，反而长期被忽视遗忘。但是，实际上我们现在因应重新体会从根本上所规定的人之生而必须再出发”。当时，引起广泛关注的依然是文化。所谓教育人类学，是将文化视为“在人类的社会生活、社会与个人的发达背后的连续背景”，从根本上所规定的人之生与人类文化学一样，视为人类生之原事实。兰格威尔德为此指出，“教育与文化，…是让‘人类的’行为全部发达，又在很多场合，将其重新创造出来。如果失去教育与文化的助力，任何人类的社会和文化生活，以及创造性地参加道德活动及美

的活动，均不可能”。

我刚才以文化人类学和教育人类学为中心考察了现代人类学的特点，从中认识到超越最初分离西方传统伦理——主观—客观之二元对立，因而不将学的基础置于理性中心的自我意识原理之中，克服这种状态就是现代人类学的方向。这样看来，人类学可以说既有摆脱西方的一面，又有触动东方思维的可能性。特别是将文化视为人类存在的本质规范，可以说多少有些逼迫正在忘却居住于东方文化世界的我们进行反省。我认为教育人类学阐明的一个事实，就是在“人像人（homo humanus）”的形成过程中不能忘记各种具体的文化所发挥的作用。对于存在于文化内的人类来说，文化就是生活本身。因此，生活就是文化在人类中起媒介作用的教育场所。现代人类学阐明了它的构造。这样一来，给予我们强大影响的佛教作为我们精神生活的基础，在人类成长方面会具有何种意义，又有哪些特点呢？

三、从人类学的角度来看佛教教育的现代性

如今，现代人类学在了解人类过程中，发现人虽被投入到文化之内，仍然以在完全未与文化分开的非对象性之内为原事实的根本。因此，这里回归到始于二元对立的西方理性中心——“自我意识原理”根源之思维，作为方法原理开始显露出来，为此必须考虑将角度放在人类成长也要超越“自我意识原理”的人类存在的原事实性上。

根据文化人类学可知，教育与陶冶犹如传统的文化教育学那样，不能只是将其单纯地理解为“文化进程中的自我保护与自我传播功能”。在文化教育学方面，认为教育是文化财产的传播，先行将教育视为“人类和文化世界相互关系”的对象。然而，文化人类学却将教育视为人类存在的根本。也就是说，将人类存在视为文化的被投性，是人类存在的第一次表现形式在文化方面“融合同化世界人类存在及人类存在的世界”。人类作为文化性的世界内存在，处于与文化未分离的状态，与文化非对象性“共有”。教育人类学以此为基础，成就了教育与人类的成长。

在这种主客未分的“共有”存在方式方面，人类由于在文化世界内先行遇到了文化，因而这种非对象性的相遇场面，就成为了我们的“生活世界（Lebenswelt）”。而且，那里同时成为教育场所。作为人类教师迄今依然令人尊敬的裴斯泰洛齐（Johann Heinrich Pestalozzi, 1746 - 1827）曾经说过“生活陶冶”，其意义直至今日仍然值得人类学重新予以确认。也就是说，人类存在作为文化被投性的本身是处于教育状态，因为有这种教育的原事实，人类才能理解世界、了解自己。前面提到的鄂图科摩将这种原事实的教育解释为“陶冶似的相遇”，并将其构造进行以下说明，即“在人类与世界最密切的相互渗透和相互充实方面，世界逐渐获得了其独特的约束性，人类又获得了独特的存在方式和对世界的独立性。换言之，当前尚未分化的双方现实领域相互模仿并使之成为自己的东西，同时相互分化、分离”。因此，应该说最初分离人类和文化世界并将其

认为对象的教育是次要的。

如果这样考虑教育与人类关系的话，在思考人类本质时，必须注意作为存在于文化内的人类起初所遇到的文化形态。何以言之？因为人类不管是谁，都被投放到限定在一定时间与空间的生活世界之中而成长起来的。这里展现了各种具体的文化形态。

日本独创哲学家西田几多郎（Nishida Kitaro, 1870 - 1945），曾经从形而上学的角度来解析西方与东方的文化形态的差异。他认为，相对于西方视为实在根本的“有”，而东方却将它视为“无”，这种差异就形成了文化形态的差异。现代人类学，不拘泥于西方世界的表象，而是将克服西方近代传统思维的“自我意识原理”作为问题，在思维上具有脱离西方的一面，意味着这里恰恰存在所谓试图克服近代各种问题的现代意识。从这种意义上来说，以“自我意识原理”为中心的“有”的文化形态，可以说现在正在寻求否定性的转换成“无”的文化形态，将精神生活的基础置于佛教的我们，则站在现代人类学最现代的课题之前。前面提到的兰格威尔德对于最为优先自我意识原理的西方近代文化，也从教育人类学的角度，认为业已不能期待“人类高资质的陶冶”，对东方文化、尤其对日本文化寄予强烈地期待。即“在现代西欧世界，……有关形成真正人像‘人’的胜义之‘术’，几乎业已失去。然而，幸运的是，能够极大包容西欧式单纯理性世界的丰富‘文化’，深深扎根于日本，‘人类的睿智’不断增长。衷心期待正是在这种美好人情与风光的国度，取代‘虚无才智’的‘人类卓越’必将得以成就”。

然而，在明治以后的西方近代化的过程中，日本佛教的现实却是追随西方，将近代知识视为开明之物，认为构成近代哲学基础的物理学自然科学与佛教原理不矛盾，并对其予以积极评价。因此，明治以后的日本佛教，由于当时日本社会一致氛围下的“西方文明的冲击”而受到近代文化的洗礼，从而导致以西方近代的理性为中心的启蒙立场得以先行。明治以降的佛教教育，是故启蒙民众，找到了开辟近代文化的使命。我认为现代佛教教育的现实，难道不也是超越这种启蒙立场吗？特别是二战之后的教育，以形成于“有”的文化形态的美国式近代民主主义为标准，将近代的个人意识彻底化。而佛教教育不也是以宗教意识的个人化为理念，在加上所谓的民主主义启蒙吗？但是，如西田所言，本来是形成的“无”的文化形态，在本质上与“有”的文化形态不同。“无”必须是“有”的根本，“无”内含“有”。鉴此，“无”作为“有”的否定，与“有”是非连续性的。是故，“无”因无形，西田认为“无的文化”是在“表达用形而无形”的基础上成立的。那是“无形的统一”，是“无形限定有形”的“绝对无的自我限定”。西田就着重表达的这种文化形态的日本艺术指出，“日本艺术在根本上必须与希腊艺术不同，不是象形。虽然无论何种艺术都不能离开形，希腊的艺术却在有形之中见到无形。而且不仅我国艺术，所有以无的思想为根本的东方艺术特色都是用形表达无形。那不是象征性的，是无形的显现”。在思考现代人类学正在转向脱离西方的思维时，佛教教育不是站在理性中心的启蒙立场，反而是应该回归到西田所主张的对内统摄其中的佛教本来的“无”的思想。

如反复指出的那样，人类存在的本质是文化内存在，那是人的成长在与文化没有分离的情况下发生的。如果没有它，就会失去世界认识与自我认知的基础。从这种意义上来说，由于非对象性陶冶相遇的生活世界在人类成长方面具有十分重要的意义，所以如其不健全的话，人类成长就会变得扭曲。而且孩子由于在与大人的关系下完成自我成长，因而与处于生活世界的大人的稳定相遇，对于孩子的发展不可或缺。西田虽说西方式的自然科学构成“物质世界”，然而现在出现在我们面前的生活世界，成为完全不承认人类的主情性和感性的合理的物质世界。但是，这种自然科学式的生活世界的先行，对于人性的发展来说存在问题。作为现象学之师，对海德格尔产生很大影响的胡塞尔，在其主要著作《欧洲科学的危机与先验现象学》中已经阐述了这种自然科学在人类成长过程中的危险性，即“十九世纪后半叶，近代人类的全世界观彻底受制于实证科学，而且被实证科学所背负的‘繁荣’彻底迷惑。这种彻底性却意味着将目光从对真正的人性来说具有决定意义的问题性转向无关心。单纯地事实学，只能造就单纯的事实人”。我们如果从正面接受胡塞尔的这种观点的话，则我们必须关注现代人类学所展示的脱离西方思维、即西田所说的“无”的文化。

这种文化是东方思维的根本，是佛教之教育式的培育结果。从这种意义上来说，在我们生活中的脚下就能发现。因此，文化人类学转向西田哲学的伦理，阐明教育原点。换言之，无疑证明了正是在形成了我们精神生活基础的传统教育文化之中存在教育之普遍的世界性根源。现在，如果仔细观察，它则最具典型的出现在禅与念佛的师资相承的教育观上。可以认为那里正是由于排除了“思量分别”，才构成人类本来的存在方式。例如，日本曹洞禅的始祖道元（1200—1253）将其解释为“净身心，静眼耳，唯听受师法，更勿交杂念。身心一如，如水泻器。若能如是，方得师法”，阐明学道在思虑分别之外。以法然上人（1133—1212）为师的净土真宗创始人亲鸾（1173—1263）认为，除了“蒙、信善人（指法然）‘唯念佛可被弥陀助’之言外，无别子细”，从而证明了亲鸾理解的否定自力的他力信仰是基于来自法然上人的师资相承关系。所以，在佛教方面，从道元及亲鸾的话语中了解了不加思量分别的无思量无分别之智，才是人类本来的思维。这种佛教观点，由于历史上已经成为日本及东方教育文化的传统，因而形成了东方人的文化和生活的基础，尤其成为创造日本独特文化的根基。例如，日本俳谐之祖芭蕉（松尾芭蕉，1644—1694）站在老师的角度，用“祖翁壁书”的形式向弟子们解释句作（俳谐创作之简称）的原点，即“可思于无分别之场有句作”，阐释了不掺杂主客对立的个人私见之境界、换句话说即与物非对象性的相遇之瞬间的重要性，“物见光，今未消心中可说出”。因此，这样看来，人类成长的问题，不是西洋近代最早显著表现在人类学中的表象对象伦理，而是全面表现佛教主客未分伦理。从这种意义上来说，佛教教育必将成为今后教育的基础。我认为现代人类学至少对其有所昭示。

（李贺敏 译）

人工智能时代的佛教教育

中国佛教文化研究所执行所长 净因

近年来，人工智能（Artificial Intelligence，AI）受到了全社会的普遍关注，并被提升到了国家战略的高度。人工智能时代已经到来，AI 技术正在悄然改变着传统行业的方方面面。如何应对人工智能带来的机遇与挑战已成为各行各业都必须面对的问题，佛教教育也不例外。本文在回顾历史上每一次传播技术革新为佛法的传播带来新的机遇与挑战的基础之上，以中国佛教文化研究所与香港宝莲禅寺联合开发的佛教在线教学平台为例试图说明人工智能时代佛教教育的特点。

1. 人工智能：佛教教育现代化的新机遇

每一次人类文明的巨大进步，无不是在技术革新的引领下实现的；每一次传播技术的革新，都为佛法的传播带来新的机遇与挑战。以智慧著称的佛教界大德，总能及时运用传播技术革新的成果，紧跟人类文明的进程，确保佛教教育与时俱进，内容深入人心。

1.1. 古代语言、文字传媒：佛法传播的基石

公元前一世纪之前，佛弟子将所闻之教法，以口传为媒介，古老的智能得以传承；公元前一世纪左右，随着书写方式和技艺的成熟，大德高僧们以贝叶为文字的载体，“贝叶经”成为佛教弘传上最原始的记录媒体。东汉（25—220AD）时，随着造纸新材料的使用，敦煌藏经洞内的敦煌写经、刺血写经、名人抄经不仅反映出“写本时期”古代大德对中国书籍流传所作出的杰出贡献，更对中国书法的发展产生巨大影响。雕版印刷技术经历了印章、墨拓石碑，到公元 600 年左右（隋代）而趋于成熟，佛教界率先应用于佛经的雕刻、印刷与流通；北宋科学家沈括在《梦溪笔谈》中提及，毕升于 1041—1048 年间发明了活字印刷术，改写了人类文化传播的进程，佛教经籍的编辑便进入一个全盛的时代，先后刊印出 20 多种汉文大藏经，为保持佛陀教法的神圣性、权威与纯洁性作出杰出的贡献。

1.2. 近代听、视觉传媒：近代佛教复兴的重要力量

当人类走入近代工业文明时期，印刷媒体（主要是报纸、杂志）诞生于 17 世纪，

兴盛于 18、19 世纪，却在 20 世纪形成前所未有的规模。报刊的诞生标志着人类由信息封闭时代进入了大众传播时代。百多年来，报刊的数量不断增加，发行量逐年扩大——日报销售量达到几十万、几百万，甚至突破千万份；与此同时，读者的数量、范围也不断扩大。清末民初，佛教界高僧大德充分运用近代印刷技术的新成果，先后出版了 400 余种佛教刊物。其中以《佛学丛报》最早，《海潮音》历史最久，上海的《佛教日报》篇幅最大，成为近代佛教复兴的重要力量。

1.3. 现代信息传媒：加速佛法全球化的进程

九十年代，随着数字化、网络化技术在印刷、出版业的运用，佛教界先后出版了内容丰富的 9 种全国发行的佛教和社科宗教类杂志、94 种地方性佛教简要通讯和杂志，还有 7 家全国佛教印经机构和社会出版社出版了大量佛教书籍，为佛法的传播、保存作出了杰出的贡献；与此同时，随着网络媒体的出现，大陆佛教界热心人士以电子为媒介，纷纷将佛教文献数字化，制作出 143 个佛教网站，有利于佛法在全球的传播。

1.4. 当代人工智能：佛教教育的新机遇

美国未来学家雷蒙德·库兹韦尔认为，人类正在接近一个计算机智能化的时刻，计算机不仅变得聪明而且比人类还要更聪明。届时，人类（身体、头脑、文明）将发生彻底且不可逆转的改变。他认为，这一刻不仅不可避免，而且还迫在眉睫。人工智能为佛教教育带来前所未有的机遇。

2. 人工智能时代佛教教育的特点

伴随人类文明的进程，伴随着传播技术的革新，经历了古代语言文字传媒、近代视听觉传媒和现代信息传媒时代，而进入当代人工智能时代，佛教教育显示如下特点。

2.1 教师角色的改变，化解佛教院校师资短缺问题

从 1980 年中国佛学院恢复算起，大陆佛教教育在“文革”后已经走过二个春秋。在充分肯定成绩的同时，大家也清醒地认识到种不足，正如圣凯法师说，“由于师资的缺乏及不稳定，以至于许多课程只能视老师而定，无法按照教学大纲而进行开课。”受人工智能思维的影响，中国佛教文化研究所自 2016 年开始，尝试开发佛教在线教学平台（Model 3.4），邀请十多位佛教界大德高僧、专家学者制作佛教在线课程，可供各佛教院校选用，有效地解决佛学院师资短缺难题。与此同时，我们利用 AI 系统可以被程序设计用来提供专业知识，为学生查找信息提供平台，为学生提供专业知识和个性化帮助，可以取代教师完成非常基础的课程教学，因此教育工作

者的角色将变得更加便利。在大多数情况下，人工智能将把教师的角色转变为促进者的角色。人工智能为佛教教育和学习过程提供的增强和帮助，将使教师的工作更加高效，并专注于他们最擅长的事情，创造优秀的内容。通过翻转课堂，老师将作为人工智能课程的补充，提供需要人的思维模式与情感体验的课程，并让学生在课程中获得人际互动和亲身体验。

2.2 学生学习方式的改变

使用人工智能系统，学生可以随时在世界任何地方学习，学生根据自己的安排学习时间。通过人工智能，学校可以创建全球化的教室，学生所处的位置将不再重要。学生如果由于某种原因无法参加课程，则通过访问连结，点击该连结，加入现场教室。人工智能还可以将全世界的学习者联系在一起，超越教室的墙壁，与其他学生、教师、著名作家、科学家等互动，以加强他们的学习效果。人工智能可促进合作学习，通过比较学生学习模型，而后建议处于相似认知水平或具有互补技能的参与者互相帮助，并通过分组来支持协作学习。人工智能还可作为成员参与学习小组，通过提供内容、提出问题以及提供替代性观点来帮助小组在正确的方向上进行讨论。

2.3 个性化学习方案设计

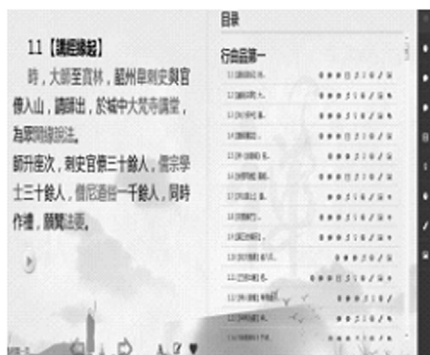
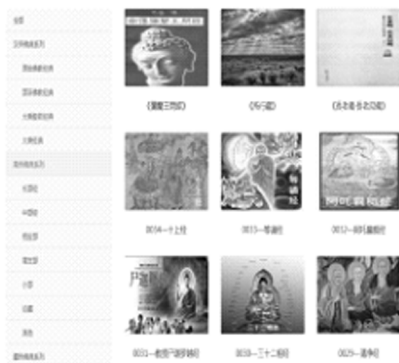
人工智能，在教学手法上，超越了语言文字的局限性，将文字、语音、图像、音乐、动画熔于一炉，达到前所未有的教学效果；在传播模式上，人工智能超越了“一对多”的批量“生产”制造出的弘法内容，能为大众提供个性化的教学内容，是教与学融会成对等的交流者、而无数的交流者相互间可以同时进行个性化交流，令我们仿佛又回到了佛陀时代，佛陀有时独自一人游化于恒河流域，若遇有缘人，进行一对一的交流，对机说法；在传播管道上，人工智能打破了一场讲经法会、一堂课、一群人、一本杂志的局限性，能将弘法的内容通过互联网传遍世界的每一个角落。微信、手机自媒体的出现，加深了我们理解《佛说阿弥陀经》中诸佛说法的情景：“东方亦有阿閼鞞佛、须弥相佛、大须弥佛、须弥光佛、妙音佛，如是等恒河沙数诸佛，各于其国，出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：汝等众生，当信是称赞不可思议功德，一切诸佛所护念经。”

可以预见，随着智能技术的发展，去中心化一定是必然的趋势，佛学教育势必由目前佛学院式的、班级教学的模式，逐渐走向更能培养独立思考精神的、符合禅宗自悟自修精神的精准化、个性化学习模式。大数据的强大支持，将会为教师提供科学合理的分析手段，充分了解你的学生。在人工智能时代，或将可以真正实现我们长久以来梦寐以求的个性化教育和因材施教。个性化是人工智能时代教育应用发展的必然趋势，其基础是佛教大数据的建立。为此，我们开发了佛教数据库系统。

T2008-六祖坛经

传法者：惠能；集录者：法海、宗宝等

佛教经典分为经、律、论三藏。弟子们将佛陀一生的言行录收集整理成「经藏」，将佛陀制定的戒律收集整理成「律藏」，将弟子们对佛陀教法阐释的著作收集整理成「论藏」。换言之，只有佛陀亲口宣说的教法，才能被尊为「经」。唯一的例外倒是六祖惠能的言行录，被弟子们收集整理成册，以「经」冠名为...



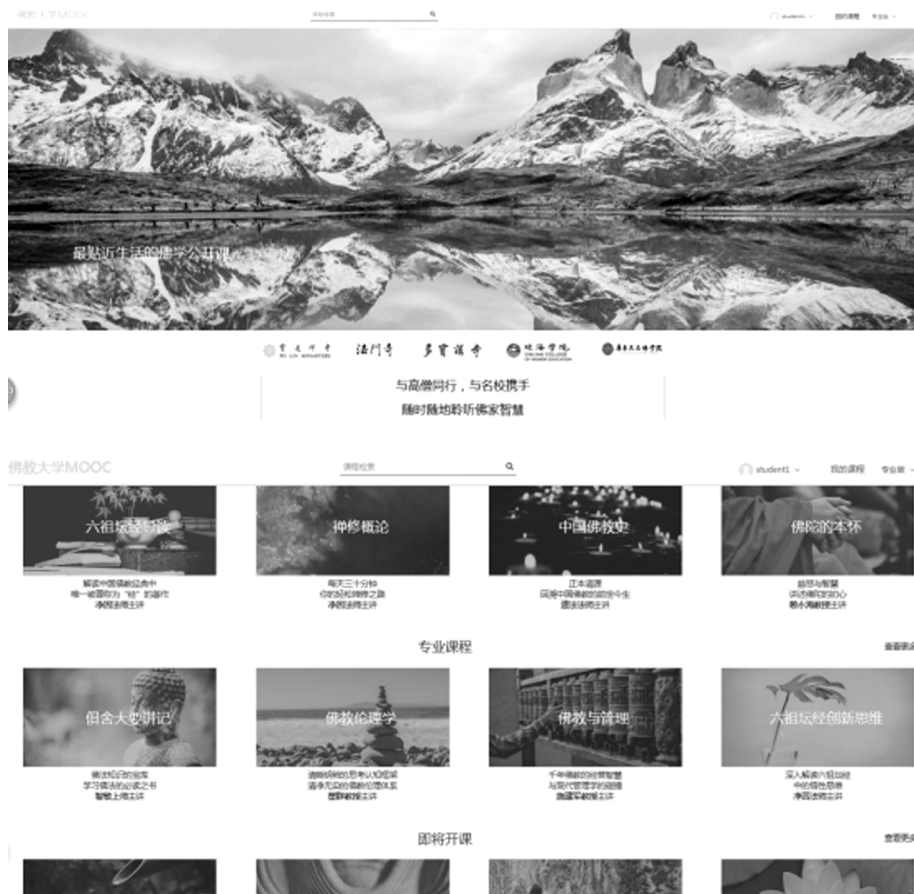
2.4. 精准化教学方案实施

提高学习效率、可规模化的个性化教育是 AI + 教育的核心目标，“搜集大数据——构建学习模型——输出学习建议”则是实现人工智能自我调整学习的基本步骤。人工智能技术能够解决分层教学的最大瓶颈。“怎么样把老师的能力科学、标准地复制到教学场景中去，而且是大规模地复制，这是教育本身带给人工智能教育赛道的一个观察点。”因此，我们将大规模的佛教教育依据学生的特点和对佛经佛理的掌握程度而分层设置的，专门开发了网络佛教大学的公众慕课版（buddhamooc）和专业版（pro. buddhamooc）。在公众慕课版中主要是设计比较浅显易懂视觉性强的课程。

依据学生学习的需要，未来的网络佛教大学将提供预科、本科、研究生乃至以后的博士学位的学习。目前我们已经开发的课程近二十门。这两个系统尚在课程制作阶段。希望可以尽快的推动给推荐给大家。同时我们也在进行这两个系统的再次升级改造改造，希望能够涵盖语音、甚至未来能够涵盖远程课程的内容。这样我们就可以实现聚集所有的优秀老师共同在一个平台上完成课程。真正实现佛陀所说的因特罗网式的佛教教育。

2.5 有效分析、设计合理的智能辅导系统

根据上线后学生基础情况的收集，从业务的角度实现人工智能通用技术与业务流程



的融合，以实现学习过程的个性化、教学过程的精准化和管理过程的科学化等具体业务要求，使应用产品能够快速获得开展个性化教育的必要能力。

①智慧推荐服务。充分利用用户的学业诊断数据、用户行为数据，并根据学生的学习目标、学习风格、学习习惯以及对知识点的掌握情况，通过使用用户画像、资源画像及构建知识图谱，实现学习资源的个性化推荐。

②学情分析服务。实现了各类学情数据和教师教学数据的打通、汇聚、规整与分析，并在数据挖掘技术和学习分析技术的支撑下，使教师不仅能够全面掌握学生个人的学情信息，还能够全面掌握全班学生的学情分布状况。

③决策支持服务。基于用户教育管理数据、行为数据及相关行业数据，利用 BI（Business Intelligence）分析、业务建模、数据可视化等技术手段，实现对管理决策活动的的数据支撑，并提供监控、模拟和模型预测等功能。

2.6 建立提供有意义的回馈系统

未来我们还将在课程体系中，开发设计不仅让学生定制课程与学习进度，还能及时为学生提供回馈。例如，“Coursera”已经将付诸实践，当发现很多学生向系统提交

网络佛教大学

Create new course | Sort courses ▾ | Per page: 20 ▾

1 2 ... Next Last

✚	☐	寶蓮禪寺員工培訓高級課程--88个佛教故事	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	寶蓮禪寺員工培訓初級課程--《寶蓮百問》	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	寶蓮禪寺員工培訓進階課程--佛教禮儀	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	六祖壇經創新思維	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	六祖壇經導讀	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	佛教与管理	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	明心見性與企業管理	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	南北傳佛教比較研究	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	佛教醫學概論	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	《莊子·達生》	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	佛解黃帝內經	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	佛教倫理學	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	中國佛教史（一）	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	中國佛教史（二）	⚙️🗑️🔍📄
✚	☐	佛教高級英語	⚙️🗑️🔍📄

佛敎大學MOOC-網絡佛敎大學
我的課程 > This course
Admin

今日共計 >
課程
問卷
論壇精華

點燈報讀

- 成員
- 班務
- 進度
- 成績
- ...
- 學習系統
- 行動曲
- 留言板
- 提問區
- 定時器
- 空禪區
- 留聲區
- 搜尋區
- 通訊區
- 魔法區
- 竹編區
- 分享文庫

六祖壇經導讀

學聖李忠 0 	行曲曲 1 	觀智篇 2
解開篇 3 	空華篇 4 	空蝶篇 5
傳轉篇 6 	佛華篇 7 	華華篇 8
蓮清篇 9 	付囑篇 10 	分事交流 11

簡日曆

2015年10月

星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	星期日
1	2	3	4	5	6	7
8	9	10	11	12	13	14
15	16	17	18	19	20	21
22	23	24	25	26	27	28
29	30	31				

☐ global events
☒ mid category events
☒ mid course events
☒ mid group events
☒ mid user events

六祖壇經研習營
 研習網匯集梵文及南傳、
 漢加南傳系
 查都有南傳系

☐ 我的私人文件
 * 物 《空慧內刊》
 * 物 《六祖壇經》
 * 物 《中國佛教史》
 * 物 禪師正字
 歡迎私人文件...

簡通訊表
 留成員

错误的家庭作业答案时，系统会向教师发出警报，并为学生提供定制的消息，提供正确答案的提示。这种类型的系统有助于填补课程中可能出现的空白，并有助于确保所有学生都能掌握知识，让学生立即得到回馈，帮助他们理解概念。

综上,我们理应充分利用人工智能的优势,鼓励人们通过多元媒体的制作(如电影、音乐、设计等),表现佛教主题,以此来增加人们对佛法的兴趣,响应人们关心的问题,必能取得意想不到的弘法效果,把健康的佛法带入主流社会,赋予弘法手段的时

代气息。我们理应抓住千人工智能技术在教育领域的广泛应用，为传统的学校教育注入了新的活力，推动了教学、学习与管理模式的变革，也使得教育在一次又一次的模式变革中不断由量变走向质变。

《禅籍词语研究：以《祖堂集》为主要考察对象》

（作者詹绪左，科学出版社，2018年11月）

《祖堂集》是晚唐五代最重要的口语文献之一，也是禅宗语录体的开山之作，具有很高的文献价值和词汇史价值。本书是在博士学位论文《〈祖堂集〉词语研究》的基础上所作的一项专题性的研究。通过各种比较的方法，尤其是异文比勘，考释出一大批《祖堂集》与禅籍乃至敦煌文献中的疑难词语，清理出数百条未被现今语文辞书和佛教词典收录的新词、新义，对一些佛教词语的溯源与考论以及语形变化的探讨也多有新见。同时，本书通过对《祖堂集》与禅籍行业语的个案分析和系统考察，为研究禅宗词语的研究探索出一条新路。尤其是对行业语的系统考察，以前极少有人问津，本书对行业语的鉴别、理据、俗化等作了探讨。

中世纪净土宗教团的僧侣教育*

日本佛教大学佛教学科教授 曾和义宏

一、前言

日本净土宗是在圆满完成在传宗传戒道场（加行）的修行即满行后才能成为一名合格的净土宗僧侣。在道场传授两个内容，即相当于净土宗教义的宗脉和以圆顿戒为代表的戒脉。

这一制度是由净土宗第七祖了誉圣囧（1341—1420，以下简称圣囧）制定的。圣囧确立了五重相传的次第，即法然所作的《往生记》（初重）、圣光所作的《末代念佛授手印》（二重，以下简称《授手印》）、良忠的《领解末代念佛授手印钞》（三重，以下简称《领解钞》）、良忠的《决答授手印疑问抄》（四重，以下简称《决答抄》）、昙鸾的《往生论注》中的口授心传（五重）。根据机、法、解、证、信的纲格继承净土宗义，传授血脉，确立五重相传的制度，并传授给其弟子西誉圣聪（1366—1440，以下简称圣聪）。五重传书中共确立了五十五条传目，通过口传的方式传授。

另外，圣囧为了进一步明确五重的内容，分别注释《往生记》为《往生记投机抄》、注释《授手印》为《授手印彻心抄》、注释《领解钞》为《领解授手印铭心抄》、注释《决答抄》为《决答疑问传心抄》，称为三卷（《往生记》《授手印》《领解抄》各一卷）七书（《疑问抄》二卷、《投机抄》一卷、《传心抄》一卷、《彻心抄》一卷、《铭心抄》二卷）。

鉴于这一五重相传的制定，使得净土宗的僧侣可以通过同样的形式统一进行培养成为可能。

完成五重相传，共需一百一十四天，详细日程如下：

第一日～第七日（为期七天）：前行，早六时开始念佛、礼拜、忏悔、诵经；

第八日～第十四日（为期七天）：正行，一日三座（晨朝、日中、初夜）的《三卷七书》讲读与口传五十五条传目；

第十五日～第一百十四日（为期百天）：别行，净土三部经、善导大师的五部九卷、法然《选择集》、昙鸾《往生论注》、道绰《安乐集》、源信《往生要集》、圣光《西宗要》、良忠《东宗要》等讲义；

* 本文译者李玉梅，中国佛教协会国际部。

第一百一十四日（满行）：日中（即正午）圆顿戒羯磨作法，后夜在密室相传。

后，增上寺第三世音誉圣观（1414—1479，以下简称圣观）将其简化，日程如下：

百天前行：听讲净土三部经、五部九卷，《选择集》《往生论注》《安乐集》《往生要集》《西宗要》《东宗要》讲义，平时省略入行前的修学。

十四天别行（入行期间）：具体包括以下三部分

前七日，六时念佛、礼拜、忏悔、诵经；

后七日，一日三座的《三卷七书》的讲读及五十五条传目的口传；

第十四日（最后一日），日中为圆顿戒羯磨作法，后夜在密室相传。

后来，这一制度又被进一步省略，此处不再谈及。

不论是圣囧还是圣观，无论哪种制度，都要求修学净土三部经、善导大师五部九卷、法然《选择集》、昙鸾《往生论注》、道绰《安乐集》、源信《往生要集》、圣光《西宗要》、良忠《东宗要》。也就是说，在中世纪净土宗教团中，规定僧侣有义务修学这些典籍，换句话说就是利用这些典籍对弟子进行培养僧侣的教育。

二、法然的僧侣养成教育

那么，这样的僧侣养成教育到底是从何时开始的呢？接下来对此进行考察。首先，我想先从法然（1133—1212）对其门徒的教育进行考察。

法然如何对其门徒进行教育并不明确。与其他门徒相比，只是对证空（1177—1247）和圣光（1162—1238）记录的稍微详细一些。在《西山上人缘起》中对证空有这样的记载：

入室出家后，常随师匠习学法门。其性俊逸，闻一知十。圆顿菩萨大戒，传承智者大师十七代血脉；净土真宗要义，被授善导和尚十六观精要。

另外，在良忠《决答抄》中对圣光还有如下记录：

始则依明星寺众徒劝进，广劝九州建立五重塔。其塔本尊为奉迎令上洛之时，上人御事故法印被奉赞之事思出，始参东山御菴室。夏五月比也。于时上人六十五，弁阿三十六也。先心中思念上人劝化不可过我所存，云云。爰弁阿遁世之由令申之处，上人问云：‘汝为出离行何法耶’。答申云：‘劝人建五重塔候。又常时行法者念佛候也’，云云。上人云：‘所立塔者如善导御意者判杂行而名疎杂之行。所行之念佛者判正行正所劝之行也。但念佛言，广通八宗九宗。汝念佛何耶。’被

問之时，不知智分边际如望大海。又云：‘汝天台宗学徒也。仍分別三重念佛义，可奉令闻。一摩诃止观念佛，二往生要集念佛，三善导劝化念佛也’。云云。此三重被立替事微微细细也。教化及于多时自未至子。是时弁阿、如闻释尊说法，似值善导教化，心大欢喜。解行全学上人行仪。

这是圣光初次拜访法然时的情形。法然问出离之行是什么，圣光回答劝进建五重塔和念佛。对此，法然开示，用善导的解释，建塔则为杂行，念佛方为正行。又说，虽说念佛，而与诸宗相通。对修学过天台宗的圣光讲到，《摩诃止观》、《往生要集》、善导的各种主张，就是以所谓的三重念佛，自己念佛即是善导流的念佛。

法然对证空和圣光的教导，其共同之处在于运用善导《观经疏》进行教育。

法然虽然只将其主要著作《选择集》授予了有限的几位弟子，或者准许抄写，然而《选择集》则是根据善导的解释而解读“偏依善导一师”、净土三部经的书籍。即法然用净土三部经、善导的四部八卷来教育那些被授予《选择集》的弟子们。

三、圣光的僧侣养成教育

接下来，我想对圣光的僧侣养成教育进行考察。圣光授予《授手印》的弟子有数人，其中只有针对良忠（1199—1287）的教育内容明确。良忠《选择传弘决疑抄》五中写到：

弟子嘉祯二年九月八日、诣天福寺始谒先师。〈先师七十五、弟子三十八〉。二箇年间，观经疏、法事赞、观念法门、礼赞、般舟赞、论注、安乐集、选择集〈剩被作加微选择集〉往生要集、并十二门戒仪，一一读传毕。但至般舟赞者，先师云：“上人在世未流布故，不闻口诀。今准八轴义势所授也”，云云。

良忠在嘉祯二年（1237）九月八日开始拜谒圣光。据传，随后历经两年的时间，一一拜读了五部九卷和《往生论注》《安乐集》《选择集》和《彻选择集》《往生要集》《十二门戒仪》。此处虽未明确记载，理应包含了所依经典——净土三部经。

此处列举的典籍全部包含了在五重相传的教育中所使用的书目。圣光《西宗要》中虽然没有列举，但在卷末却有如下记载：

嘉祯三年丁酉四月二十日午剋终也。于天福寺终功。御口笔也。但草案文体狼藉也。后可书直。同闻众、专阿、持愿房、敬莲社、信称房。执笔然阿。

该书由良忠执笔，作为圣光授予良忠的传达教育的模式体系，在五重相传中也有

应用。

四、良忠的僧侣养成教育

很明显，在五重相传制度中，采用净土三部经等做教学，始于圣光对良忠所进行的教育。

那么，良忠是怎样教育他的弟子们的呢？关于这一点，我想从良忠的著作中做一考察。

良忠的著作包括金泽文库所收藏的门徒良圣的抄写本在内保存下来的很多。依据大桥俊雄所著的《良忠上人著作》，有以下部分内容：

对法然《选择集》的注释：《选择传弘决疑抄》；

对善导五部九卷的注释：《观经疏传通记》《观经疏略抄》《玄义分闻书》《序分义闻书》《定善义闻书》《观念法门私记》《法事赞私记》《般舟赞私记》《往生礼赞私记》《法事赞闻书》《往生礼赞闻书》；

对圣光著作的注释：《领解末代念佛授手印抄》《决答授手印疑问抄》《彻选择集抄》《净土宗要集听书》；

对其它净土教祖师著作的注释：《无量寿经论注闻书》《无量寿论注记》《安乐集私记》《安乐集论议》《释净土群疑论见闻》《往生要集义记》。

这些著作是良忠对圣光教学典籍的注释。其特征为这些著作并非束之高阁的解说书，而是良忠对门徒讲法的基础。比如在《定善义闻书》的后记中写到：

建长七年乙卯二月六日读了。中间日数三十六日除阙八日定也。同闻众五十人。

能化然阿弥陀佛生年五十七也。抑此定善义建长六年十二月二十日被谈始（中略）谈处下总国匝瑳郡饭塚御庄内松崎乡福冈村也。

也就是说，在建长六年（1254）十二月二十日开始讲义，第二年即建长七年（1255）二月六日讲完。据传，在此期间听闻众多达五十人。在《序分义闻书》中没有后记，但在《玄义分闻书》里则有，如下：

建长七年乙卯五月十七日，于下宗国匝瑳御庄福冈乡被谈。能化然阿弥陀佛五十七，良圣时年二十二岁。

由此可知，自建长六年至七年，他一直在讲义善导大师的《观经疏》。《观经疏传通记》中写到：

抑去康元二年丁巳三月二十一日于下总光明寺始书，正嘉二年戊午三月二十九日于同国西福寺终功。予三十八于西海听受，六旬于东里添削。或载竹牒之真文符此意趣，或拾兰菊之异说验彼义势。今又建治元年龄阑七旬有七，于鎌仓悟真寺始自去年正月十六日至于今年十一月十六日重以治定已竟。

可以认为他是在康元二年（1257）着手著书，正嘉二年（1258）完成。此后又写到“在文永十一年（1274）至建治元年（1275）治定。”从开始写就的年份来看，建长六年开始的《观经疏》讲义构成了《观经疏传通记》。

五、结 语

开创了五重相传制度的圣囧传记《了誉上人行业记》中，有以下记录：乃授以三经一论五部九帖，不几训诂皆通习。

文中讲到圣囧也是利用净土三部经、《往生论》、善导的五部九卷进行教育。圣囧在教育后进之际，沿袭了圣光对良忠、良忠对其门徒的教育方法。

以善导、法然为二祖，法然、圣光、良忠为三代，以此四人所说为基准，决定、判释以净土宗教义为传统，称为“二祖三代定判”。也就是说，二祖三代的释义才是理解净土宗教义的标准。

此外，在传法制度上，也是以二祖三代的相传为基准。在这些教学和传承上，良忠的贡献非常之大。

再则，如上所述，在传承教学的方法即教育制度方面，良忠也可谓功勋卓著。

良忠接受且推行的教育，直接关系到圣囧传法制度的确立以及此后江户时代的檀林教育，甚至关系到现代净土宗中的净土宗僧侣养成制度。

（李玉梅 译）

宗风与祖道

——略论丛林教育的内涵与使命

北京大学哲学系教授 李四龙

当前中国的佛学院建设，常有一句话挂在嘴边，“学院丛林化”或“学修一体化”。然而，什么是传统的丛林教育？其实，这是颇难说清的问题。丛林教育，狭义的理解，是指禅宗寺院的僧教育，但也可以泛指传统的佛学教育。

本文从“祖庭”这一概念说起，探讨丛林教育的内涵与变迁，以弘扬宗风、振兴祖道作为丛林教育的核心使命。

一、“祖庭”以弘法或教育为本，有宗风有祖道

“祖庭”一词最早的使用是在禅宗内部，以北宋大观年间（1107—1110年）编成的《祖庭事苑》为代表，后来逐渐延伸到各宗各派。之所以成为祖庭的关键要素，是祖师在思想创新、组织制度、弘法实践、法脉传承等方面具有持久的影响力，或是开创性的祖师，或是宗派中兴或海外传播的关键人物。祖庭在弘扬佛法方面做出了里程碑式的重要贡献，在信徒中间具有重要而持久的影响力，其核心功能是弘法或佛学教育。祖师在其中发挥了不可替代的关键作用。

祖师的魅力，首先表现为独具感染力的教学方式，能有效地把握点拨度人的机缘。这在禅宗，被称为“宗风”。而在这样的教授过程中，所要传达的则是一代又一代传承不已的心法，又被称为“祖道”。所以，笼统地说，“宗风”是禅师接引众生的教学方式，不仅包括独特的说话方式，也包括非语言的行为方式；“祖道”则是潜藏于这些宗风的、源自释迦佛祖并由历代祖师发扬光大的思想或心法。宗风、祖道，是两个在汉文大藏经高频出现的词汇，在北宋以后编撰的禅宗史料里尤为常见。

宋元时期编撰的佛教史书，如《传法正宗记》《佛祖统纪》《佛祖历代通载》，充斥着儒家的宗法观念。释迦牟尼被当作“远祖”或“始祖”，后来的祖师则被当作“近祖”。所以，“祖道”指释迦佛的思想或心法，也包括历代祖师的思想或心法，在佛教典籍里还有“祖意”、“祖令”等不同说法。契嵩说，“能仁氏之垂教，必以禅为其宗，而佛为其祖。祖者乃其教之大范，宗者乃其教之大统。”这是后来通用的理解，“宗”指禅宗，所谓“宗门”，与“教门”相对，“宗风”是禅宗内部各派的家风，如“菏泽宗风”、“临济宗风”等说法。但实际上，被归入“教门”的宗派，如天台宗、华严宗，

把自己的佛法概括为“教观总持”、“禅教一致”，经典与禅修同等重视，乃至净土宗也说自己有“弥陀教观”（语见《乐邦文类》），各有法门。所以，“宗风”的实际用法并不专指禅宗，而是遍及诸宗。

“祖道”具体是指什么呢？“道”首先应指道法，祖道即佛道，就是释迦牟尼所传的“一味法”，也就是“佛法”。因此，佛教诸宗对“祖道”的理解应该没有分歧，但如何理解“佛法”？尤其是关于“了义”或“圆教”，汉传佛教各宗派各有自己的理解，歧义迭出。若就禅宗而言，他们的祖道是六祖慧能（638—713）所说的“顿悟见性”，即是禅宗自己的宗统。祖道与宗统，在各自的宗派里实则相通不二；但在各派宗师，又有教学方法的差异。如果还原到中国儒家宗法社会的大背景里，祖与宗的连用，在儒家礼法里特别常见，分别代表两种不同层级的祭祀，表示尊崇：祖的祭祀对象是远祖，宗的祭祀对象是近祖。“祖宗”连用，表示历祖历宗，但有远近之别。《梁高僧传》有“祖”与“宗”连用的例子：“祖述四含，宗轨三藏。”以四《阿含》为远源，以三藏为近流。北宋僧人直接以“祖宗”连用，称呼历代祖师。祖、宗，常被直接演变为“祖师”、“宗师”。所谓“宗风”，亦被理解为“宗师之风”，是对“宗门之风”更具体的描述。宗风虽被赋予灵活、生动的多样性，但归根结蒂，与祖道并无二致，两者在各自的宗派里具有统一性。以禅宗为例，宗风必定是在禅师接引弟子的教学过程中出现，与祖道相印。

唐宋时期逐渐形成的宗风与祖道，是传统寺院佛学教育或丛林教育的根本内容。不过，佛教界在任何时代总是需要各式各样的人才，儒家、道家等外道思想，诵经唱导，法会仪式等，都是佛学教育的辅助内容。佛学教育内容的主次之分，不同类型僧人的主次之分，是在中国佛教的发展史上逐渐形成的，与各自的佛学教育目标直接有关。

二、僧人类型与佛学教育目标

完整的僧团需要各式各样的佛教人才，很多工作由护法居士代为完成，但是那些具有宗教神圣性的修持活动，只能通过寺院内的师徒传承完成。我们不妨以历代《高僧传》为主要依据，从它们对僧人的分类出发考察传统佛学教育的内容、方法与目标。

慧皎（497—554）《高僧传》十四卷对后世的僧传具有根源性的影响，收录正传 257 位僧人，附传 274 人，分设“十科”：译经、义解、神异、习禅、明律、亡身、诵经、兴福、经师、唱导。道宣（596—667）《续高僧传》三十卷收录正传 489 人，附见 229 人，亦设“十科”：译经、义解、习禅、明律、护法、感通、遗身、读诵、兴福、杂科。赞宁（919—1002）《宋高僧传》三十卷，收录正传 531 人，附见 125 人，亦设“十科”，体例完全依照《唐高僧传》。如惺《大明高僧传》八卷，共收正传 112 人，附见 69 人，亦设十科，但仅有三科：译经、解义、习禅，实为未完成著作。

依据笔者对四朝僧传各科僧人数而对僧人类型的统计分析，以及依据各科所占的卷

数而对僧人类型进行统计分析，我们可以大致了解历代僧团的基本结构，以及僧教育的主要内容及其变化。我们发现了其中重要的历史变化：

(1) “习禅”类僧人的比例急剧上升，从《梁高僧传》篇幅不到4%升到《唐高僧传》19%，《宋高僧传》维持20%的占比；而且，唐、宋《高僧传》把“习禅”类僧人放在第三位；

(2) “义解”类僧人的比例在唐宋之际直线下滑，梁唐《高僧传》篇幅基本维持在35%以上，但到《宋高僧传》仅占13%；

(3) “译经”类僧人的比例，在梁唐僧传已经有大幅度的下滑，篇幅从23%降到13%，降幅接近一半，唐宋高僧传的占比基本持平，而到《大明高僧传》，译经僧仅有1人，译经活动接近于完全停滞。适成对比的是，“明律”类僧人的比例，梁、唐、宋僧传稳步上升；

其他科目，“遗身”、“诵经”、“兴福”、“经师”、“唱导”的比例变化，总体上并不明显。“十科”的设置，是传统僧教育的主要内容，也是僧教育所要达成的人才培养目标。“译经”是中国早期佛教特别需要的工作，到了后期这项工作的紧迫性逐渐丧失。“义解”与“习禅”类被认为是最重要的佛教人才，他们在僧传里占了40%以上，《唐高僧传》更是超过50%。“明律”类的比例不高，但稳步上升，说明“明律”虽不被当作僧教育特色，但“以戒为师”“持戒”这样的观念越来越受重视。

因此，传统僧教育的核心内容是“义解”、“习禅”与“明律”，无论是排序还是僧人的占比，全都处在十分显著的位置。以我们今天的眼光来看，“义解”、“习禅”两类僧人是隋唐以后各佛教宗派的祖师大德。我们从中也能观察到禅宗不断突出的上升轨迹，这个宗派的核心思想与教学方法，是传统佛学教育最主要的内容。

三、清规、传法与心法：丛林教育的基本过程

“丛林”是“寺院”的别名，丛林教育是传统寺院的僧教育，丛林的教育过程与寺院的组织制度直接相关。

为让“寺院”这种新型的社会组织扎根于中国社会，历代高僧大德把印度的戒律逐步演化为中国的清规。最典型的事例，是禅宗史上的“马祖创丛林，百丈立清规”。百丈怀海（720—814）倡导“一日不作，一日不食”的“农禅”规制，融会、折衷大小乘经律，制订《禅门规式》。此后的中国佛寺，大多延续百丈清规的精神，制订各自的常住规约。到北宋末年，《禅苑清规》的出现，标志着丛林制度已经十分完备。其他宗派仿效禅宗清规，如律宗《律苑事规》、天台宗《教苑清规》，成为中国寺院组织管理的基本制度。这套丛林教育制度，代代相传，是培养僧伽人才的轨范。

丛林教育，特别重视老师对学生的直接指导，“直截承当”。在慧能的《坛经》里，师父直接给弟子传法，已是常态。尽管当众说法还是重要的寺院生活，但法师给特定弟

子的接引倍受关注，师父的教导被记录下来，成为所谓的“语录”，甚至有可能被提炼成“公案”。这样的寺院生活，在禅宗语录或公案里，常被表现为“上堂开示”、“对机垂示”。弟子领受师父教导的方式，从公开的说法教导转变为私下的应机点化，以“不说破”为重要特色，强调弟子直接的心领神会。这种“以心传心”的交流过程，在禅宗常以佛祖与迦叶的“拈花微笑”为喻。与佛祖拈花这种静默的宗风相映成趣，中国的禅师在六祖以后常以棒打、大喝、竖拂、吹耳等种种肢体语言点拨弟子。语默、动静的变化交替，完全取决于禅师对弟子悟道机缘的捕捉。这是真正意义上的“传法”，是丛林教育在“宗风”形成过程中的关键时刻。

宋代以后，禅宗的心法，常被说成是“祖道”。譬如，法演（1025—1104）说“发挥祖道，建立宗风”，把顿悟见性当作“祖道”，把参究公案看话头当作“宗风”。历史上的丛林教育，始于清规，立于传法，成于心法。广义的传法，也应包括传戒、讲授清规，是传统佛学教育的基本形式。围绕这三方面的讲授，构成了丛林教育的基本过程。三者之中，“心法”最为其上，但最是不能强求，属于僧传“习禅”的范围；广义的“传法”，是指佛法思想的传承，对佛教的历史、典籍与思想有深入的了解，属于僧传“义解”的范围，所有宗派的典籍、历史，包括禅宗史、灯录，都是丛林教育的学习范围，只是在不同的佛学院或寺院应该各有侧重，不必全学；狭义的“传法”，与寺院的清规戒律有关，涉及寺院内部的人事组织制度，属于“持戒”或“明律”的范围。

因此，各地的禅宗祖庭，现在应该致力于恢复传统的丛林教育，首先是要恢复丛林制度，至少要继承“师徒传授”的丛林精神，落实从清规、传法到心法的教学过程。恢复祖道与宗风，接续心法，是当前佛教界推行丛林育的核心使命。

论僧格培养、丛林教育与现代佛学教育的结合

南京大学哲学系教授 杨维中

伴随着佛教近代化和现代化的进程，佛学院应运而生。对于中国佛教来说，现代意义上的佛教教育如何吸收传统丛林教育的优长仍然是一项重要课题。从佛教教育的角度，对于古代佛教的这一方面遗产进行系统地整理研究，对于我们今后更好地作好佛教教育工作以及佛教现代化等方面都会有重要的启迪。

佛学院是近代西式高等教育渗透影响佛教的结果。现代高等教育虽然不能说不关注人格培养，但知识和技能教育、培养显然是其核心关注，其检验成效的最核心标准是社会工作能力和创新能力。而佛教以信仰和修行为先，以僧格的培养为起点构建活动平台，然后展开终身修行。当下汉传佛教教育，特别是大陆佛教教育有很多棘手也是亟待解决的问题。但解决的难度之大，超乎想象，其症结就在于如何处理在处理僧格培养、丛林教育与现代佛学教育的结合方面缺乏共识。

古代僧人，其僧格的养成以内学和外学的融合来构建平台，而其基本内容是“戒”、“定”、“慧”三学，其基本手段则是受戒与学戒、坐禅与研习经教。在此举两个僧人为例。

第一个是北朝至隋初的高僧灵幹。

灵幹（535—612年），俗姓李氏，本金城狄道（今甘肃临洮）人，后因祖为相而封于上党，于是迁至上党。灵幹即生于上党（今山西省长治市、晋城市等地），此地离当时的佛教中心洛阳和邺城都不远。“年始十岁，乐闻法要，游寺观看情欣背俗，亲弗违之。年十四，投邺京大庄严寺衍法师为弟子，昼夜遵奉，无怠寸阴，每入讲堂想处天宫无异也。十八，覆讲《华严》、《十地》。初开宗本，披会精求，金共怪焉。又酬抗群锋，无所踬碍，众益欣美。”所谓“覆讲”就是在其师讲毕之后，弟子又重新讲之。这是训练弟子的一种方法。在灵幹十四岁时，拜当时住锡邺都大庄严寺的昙衍为师，十八岁时就奉师命覆讲《华严经》和《十地经论》。《续高僧传》卷十二记载：“冠年受具，专志毘尼，而立性翹仰，恭摄成节，三业护持，均持遮性。”二十岁受具之后，专志研习戒律，养成了严谨持律的作风。受戒时日为天保六年（555年）。

灵幹的行历，最重要的节点是，僧格养成阶段的研习律学。特别是，受具足戒之后，必须有两三年跟随律师研习律学的经历。

而四大译经大师之一的义净所留存的材料足以证明一位高僧是如何培育出来的。

义净（635—713.2.16），俗姓张，名文明。义净圆寂于先天二年正月十七日

(635—713. 2. 16), 享年七十九岁。

义净在七岁时, 蒙家人允许住于寺院, 至十四岁时剃度成为沙弥, 正式出家。义净自述, 自己的出家依止师是善遇法师, 住于竺法朗所开创的神通寺。我们来看善遇法师和慧智禅师。

善遇法师 (584—646), 义净在文中以“七德”来刻画叙述善德的事迹。其一, 博闻。法师内学、外学兼通。其二, 多能, 指善遇法师的艺术修养。其三, 聪慧。“读《涅槃经》, 一日便遍。”此事可能发生于其年轻时候。其四, 度量, 处理世俗事务的宽宏大量。其五, 仁爱也。“重义轻财, 遵菩萨行。”其六, 策励。读八部《般若》各并百遍, 持久坐禅, 如如不动。念阿弥陀佛, “四仪无阙, 寸影非空, 计小豆粒可盈两载。弘济之端, 固非一品。”

善遇法师从义净七岁入佛寺后, 就教授义净外学。在其圆寂时, 将其外学书籍都留给十二岁的义净, 并告诫说: “汝略披经史, 文字薄识, 宜可钦情胜典, 勿着斯累!”善遇法师特别提醒义净, 需要学习文化知识, 可以撰著作文, 但不能因此而耽误弘教修行。

关于慧智 (习) 禅师 (597—?) 的事迹, 义净叙述说: “禅师则专意律仪澄心, 定漱昼夜, 勤六时而不倦旦夕, 引四辈而忘疲, 可谓处乱非諠, 闹而逾静, 道俗咸委, 非曲亲也。诵《法华经》六十余载, 每日一周, 计二万余遍。”慧智禅师戒、定、慧三学完满无缺。

义净说, 在善遇法师圆寂两年后, 剃度为沙弥, 与慧智禅师共同生活于神通寺。在义净成长的过程中, 善遇法师如严父, 慧智禅师如慈母。在善遇法师圆寂后, 他以少年之身跟随慧智禅师十年, 禅师屡次叮嘱他不要被各类杂学所牵涉精力而浪费自己的生命。要记住你的使命是弘扬佛法。“斯二师者, 即是继踵先圣朗禅师之后也。……及亲教二师, 并余住持大德明德禅师等, 并可谓善闲律意, 妙体经心, 烧指焚肌, 曾无此教, 门徒训匠, 制不许为。并是亲承, 固非传说。”义净如此说, 是想表明自己禀承了神通寺的传统, 竺法朗之师为佛图澄, 由竺法朗所创建的这座佛寺, 有善遇法师、慧智禅师以及住持明德禅师这样的高僧住锡弘法, 义净由此寺的历史和现实, 深深地感受到了自己的责任。义净说, “及至年满进具, 还以禅师为和上。既受戒已, 忽于清夜行道之际, 烧香垂涕而申海曰: ‘大圣久已涅槃, 法教讹替, 人多乐受, 少有持者。汝但坚心重禁, 莫犯初篇。余有罪愆, 设令犯者, 吾当代汝入地狱受之。烧指烧身, 不应为也。’进奉旨日, 幸蒙慈悲, 赐以圣戒, 随力竭志, 敢有亏违。虽于小罪有怀大惧, 于是五稔之间, 精求律典, 砺律师之文疏, 颇议幽深, 宣律师之钞述, 窃谈中旨。既识持犯, 师乃令讲一遍, 方听大经。乞食一餐, 长坐不卧, 虽山寺村遥, 亦未曾有废。每想大师慈训, 不觉流泪何从。方验菩萨之恩济苦类, 投炎炽之大火; 长者之悲念穷子, 窥连隘之小门, 固非是谬。”这一受戒经历的描述, 确实是唐代僧人受大戒的第一手资料。义净受戒之后, 在慧智禅师门下, 学习戒律五年。时为高宗永徽六年 (655) 至显

庆四年（659）。

受大戒，研习律本数年，须离开师尊外出访学。慧智禅师敦促他外出学习，义净叙述说：“每亲承足下，不行远听。便赐告曰：‘我目下且有余人给侍，勿废听读而空住于此。’乃杖锡东魏，颇沈心于《对法》《摄论》；负笈西京，方阅想于《俱舍》《唯识》。”大致在显庆五年（660）起，义净离开神通寺，先去洛阳学《对法》（《集论》）、《摄论》，又往长安学《俱舍论》和《成唯识论》。这样的学习持续十年。

上述二例，是指“教”门训练僧人的方法。

南宗禅之后的“禅门”则是另外一套东西。流贯于禅宗教育之中的关键就是“文字”与“言语”两大中介的如何使用问题。惠能之自性自度原则的确立将成佛之道归结为个体的瞬间顿悟，因此，唐宋以来禅宗丛林便以苦觅机缘的参禅为主流，禅僧跟从师长以求得在参禅的关节点处之点拨。这种佛教教育，可称为“丛林教育”。

而禅悟何以可能以及如何顿悟真如理体两个禅宗中的最重大问题，也可以从佛教教育的角度去重新认识。所谓顿悟成佛，在禅宗而言就是悟显本来清净的自心，使其真如理体完全显现出来。然而，真如即佛教最高真理是不可言说的，如此便有“不立文字”、“以心传心”的解悟原则。但是，禅法又必须有所传授，因而也就有表达的需要。禅悟实际上又离不开语言文字以及“言语活动”。这样，如何借助主体的能动性，借助于语言文字悟得离言的最高真理，便是禅宗解脱论不可回避的难题。唐代禅宗的机锋、棒喝及宋代的文字禅，都是禅僧致力于这种努力的组成部分。不同的是，唐代禅宗关注的是“言语活动”传达禅境的可能性，宋代禅宗欣赏的则是诗性语言表观悟境的可用性。教育本身是一种有目的交流活动，而发生于禅师之间的领悟禅旨的各种类型的“对话”，不正是在师徒之间所进行的特殊形态的教育么？流贯于禅宗教育之中的关键就是“文字”与“言语”两大中介的如何使用问题。而这一路向，也可为现代佛教教育提供若干启示。

惠能之自性自度原则的确立将成佛之道归结为个体的瞬间顿悟，“直指心源”的“见性”当然是仅属于个体的独有直觉体验。这样的体验若欲借助于作为公共交流工具的语言文字表达出来，自然是难于尽如人意的。从这个角度看，“不立文字”的原则确实是禅宗唯一可能的选择。南宗禅倡直指人心、不立文字，但修持方法却是师徒之间的“以心传心”。“心”如何表达？朦胧的“心”怎样才能一经点拨就转“悟”？禅法必须有所传授，因此也必须有所表达。两难之下，禅师们便在“不点破”的原则下以“机锋语”来“暗送秋波”；也有些禅师、禅派干脆什么也不说，或用动作，或画圆相。如此等等，用现代语言哲学的术语讲，二者均属于广义的“言语”。语言是社会的产物，具有约定俗成且相对固定的形式和意义。言语则与之不同，它是个人的活动，言语的每个行为和意义都有其创造者，即按自己意图说话的人。唐宋时期之“分灯禅”正是着力于发掘非语言文字之外的表达手段以期达到师徒交流启发禅悟的目的。五家参禅、教禅的门庭气象各异，但以“语境显性”的努力是相同的。诸家的祖师们既有理论的思

考,更多的则是实践的示范。师徒间的言行、唱和留给后人便成了“公案”而供人参究。但作为这种文本之原初发生则是另一番景象。那些禅师们在其问答交流之时,不大可能预见到会被留传作为参究的对象。因此,鲜活的、具有特定的语境的“话语”、言说、行为,在“当场”及以后不太长的时间内,或者在当时的主宾双方间,仍然是可以得到理解的,因而也是有意义的。这里应该充分注意到,具有创造性、依赖于语境的语言及其活动与共同的、形质化的文字符号,在传达意义方面固有的重大差别。宋代禅宗的失足处就在于将这些鲜活的、语境化的语录当作公案加以参究,而近乎忘记了这些话语本来的指向和意图。

唐代禅宗关注的是“言语活动”传达禅境的可能性,宋代禅宗欣赏的则是诗性语言表现语境的可用性。教育本身是一种有目的交流活动,而发生于禅师之间的领悟禅旨的各种类型的“对话”,正是在师徒之间所进行的特殊形态的佛教教育。现代佛教教育在很大程度上摈弃了这一特殊的教育形式,而代之以老师授课的教育体制,极大地弱化甚至取消了师徒之间直接交流的可能性。尽管也有些佛学院试图引入国民高等教育的导师制以弥补这一缺憾,但这一制度的目的是培养高级研究型人才的制度安排,对于僧格的培养,对于禅悟或其他类型的修行,都无大多的助益。在实践层面上,中国佛教教育仍然没有找到协调融合现代教育职能和传统丛林教育之殊胜处的良方。融会之处在何方,时间和实践一定会做出回答。

当代僧人,古代所谓的“外学”具体化为以现代教育为核心构建平台。

中国近代的社会转型从教育方面言之,首先从西式学堂的普遍化设置开始,逐步构建成与西方高等教学接轨的大学。而大学区别于“京师大学堂”的最主要特征是西方日趋细密的学科或科学体系以及与其配套的教学系统。在这样的一套系统的运作后,所有号称为“学术”的研究都必须纳入到这一现代教育和科学体系之中,才能获得认可。面对这样一种局面,佛教教育向何处去?踌躇与探索一段时间后,在上个世纪前半叶陆续出现了一批与传统丛林教育有明显区别的佛学教育机构,有些叫“佛学院”,也有直接称之为“大学”的,如“华严大学”等等。

佛学院在近代出现后,立即就面临如何将现代大学制度所包含的内容与佛教教育结合的问题。对此,太虚大师一生致力于佛学院的创办和完善,做了有益的探索。现在汉传佛教佛学院的格局很多内容都来源于太虚大师的理论和实践。

然而,最近四十年的佛教教育中,并非所有高僧都认同将现代教育融汇于传统丛林教育之中而形成的佛学院模式,而竭力想恢复传统的佛教教育形式。

如国内某著名道场自办研究班,但不取佛学院的形式。开创者概括其宗旨:“本寺依丛林讲学方式,为培养热爱祖国,住持正法,具有真才实学,严持净戒,精修止观,教证结合,继承佛教优良传统,能为庄严国土,利乐有情,促进国家安定团结、世界和平作出实际贡献的合格僧才。”又说:“讲寺顾名思义,讲经律论,但非佛学院,而以丛林形式讲学。”开创者认为,佛学院只重视学习佛教知识,只讲学不讲修,讲寺真正

培养的是学修结合的僧才，所以他把佛学院比喻为一足人，把讲寺比喻为两足人。我们讲闻、思、修，要和戒、定、慧三无漏学相配合，使学与修有机地结合在一起，绝不能脱节。

《鬼子母研究：经典、图像与历史》

（作者李翎，上海书店出版社，2018年11月）

本书的研究对象是中国的鬼子母信仰与图像的流变。通过对图像和文献的观察研究，以图像学方法为主要研究手段，经过相关文献的严格考据，笔者阐释了各种图像产生的情境和可能表达的含义，从而描述了鬼子母信仰在中国盛衰变迁的轨迹。对一些有争议和流变不清的话题，如云冈、巩县石窟造像、鬼子母与观音的关系、鬼子母的丈夫是谁等问题，从图像和文献上做了考证和推测。对于人们较少提及的云南和西藏鬼子母信仰也做了深入调查。通过鬼子母这个个案的研究，本文的一个基本结论是，鬼子母在中国并不是一非常流行的女神，她来去匆匆，但却非常重要。重要的意义在于：通过对这个曾经非常重要的佛教女神的解读，可以看出一个外来神灵是如何本土化，又如何因为文化背景的不同，逐渐消失在历史的长河中。

佛教大学僧侣培养教育的课题与展望

——特别是别科（佛教专修）的情况^{*}

日本佛教大学准教授 稻冈誓纯

一、引言

在日本净土宗，取得净土宗教师（净土宗僧侣）资格，有以下四条途径：

- 1、取得大正大学或佛教大学本科（或研究生）学位，或就读佛教大学通信教育课程二年以上，取得下面表格所规定科目的 36 个学分。
- 2、就读于大正大学或佛教大学的佛教专修科，取得下面表格所规定科目的 36 个学分。
- 3、学习完成僧侣培养道场的全部课程。
- 4、戒律师检定考试合格。

在佛教大学取得净土宗教师（净土宗僧侣）资格，有三条途径：

- 1、在本科或研究生就学时取得；
- 2、于通信教育取得；
- 3、于别科（佛教专修）取得。

本文将就佛教大学第三途径的别科（佛教专修）展开论述。

二、关于别科（佛教专修）

别科（佛教专修），是在 1977 年 4 月，于净土宗大本山清净华院内，作为佛教大学宗门继承人培养道场（净山道场）而开设的。今年已经迎来了第 42 期学生。毕业生总计超过 500 人，活跃于全国各地。净山道场中，课定了二年整的道场生活，期间，行（实践）学（理论）双修乃第一特色。生活方面，第一年与二年级的学长、第二年与一年级的学弟、以及与同级同学，共同度过二年的道场生活。同级、学长、学弟之间的人际关系加深，乃至深入交往成为终身之友。

净土宗宗定标准的僧侣必修科目分类为：1、净土学相关科目，2、佛教学相关科目，3、现代社会与教团相关科目，4、僧侣实践相关科目。

^{*} 本文译者杨笑天，中国佛教文化研究所研究员。

1、净土学相关科目定为：法然上人的生涯与思想、净土学基础、三部经的思想、净土宗日常功课解说、净土教的思想与展开（三部经、选择集、三卷书、圆顿戒等）、法然门下的思想，共9个科目。

2、佛教学相关科目定为：释尊的生涯与思想、佛教学的思想、日本佛教史的历史与教导、佛教的接纳与发展、佛教史、各宗概要，共6个科目。

3、现代社会与教团相关科目定为：现代社会与人、净土宗与加行（传法与圆顿戒）、宗教法制、佛教与人权、佛教的礼仪与仪式、宗教学/社会福祉学/临床心理学概论，共6个科目。

4、僧侣实践相关科目定为：仪轨（初级）、仪轨（上级）、传道（念佛讲座）、唱诵、传道Ⅱ，共5个科目。

以如上净土宗宗定标准为基准，佛教大学别科所定科目如下：

1、净土学相关科目：宗祖传、净土学概论Ⅰ、三经概说Ⅰ、佛典概说Ⅱ、净土教史概说Ⅰ、选择集Ⅰ、净土教史概说Ⅱ、三经概说Ⅱ、选择集Ⅱ、传法概说、圆顿戒概说、净土学概论Ⅱ，共12个科目。

2、佛教学相关科目：佛教学概论Ⅰ、佛教学概论Ⅱ、佛教史概说Ⅰ、佛教史概说Ⅱ、佛典概说Ⅰ，共5个科目。

3、现代社会与教团的相关科目：宗教概说、传法概说、圆顿戒概说、宗教法制、同和教育、佛典概说Ⅱ、宗教概说、佛教福祉、寺院信息处理、花道、茶道、佛教音乐，共12个科目。

4、僧侣实践相关科目：实践佛教学Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ、法务实习Ⅰ、实践佛教学Ⅳ、Ⅴ、法务实习Ⅱ、悉昙、传道学Ⅰ、唱诵Ⅰ、唱诵Ⅱ、传道学Ⅱ，共12个科目。

以上总计42个科目。不过，“佛典概说Ⅱ”相当于宗定科目的“净土宗日常功课解说”和“佛教礼仪与仪式”二个科目，“传法概说”相当于宗定科目的“净土教的思想与展开”和“净土宗的加行”二个科目，“圆顿戒概说”相当于宗定科目的“净土教的思想与展开”和“净土宗的加行”二个科目，“宗教概说”相当于宗定科目的“现代社会与人”和“宗教学/社会福祉学/临床心理学概论”二个科目，所以，实际上开讲的是38个科目。（参见资料1）

其次，别科（佛教专修）的每日作息时间安排为：周一至周五，早6时起床，于大本山清静华院大殿作早课，然后早饭，饭后进行道场内和寺院内的扫除。9时开始上课（每课时为1小时10分钟），上午2节课，11时30分半斋供养及午餐。下午12时50分开始上第三、第四节课（偶尔有第五节课），15时30分作晚课并扫除。17时30分药食，18时学习会（仪轨指导），19时至21时30分自习（有时可自由安排或外出）。另外，从18时到21时30分可随时洗浴，22时熄灯就寝。（参见资料2）

此外，别科（佛教专修）的周六安排是其一大特色：一年级生在大本山清静华院进行法务实习，二年级生在总本山知恩院进行法务实习（起床、早课、扫除及药食之

后的安排与平日相同),纳入教学规划。此法务实习,一年级生除在大本山清静华院进行大扫除外,尤其要参加4月份的御忌大会、9月份的彼岸会、骨佛法会等定期法会。二年级生除了要在法然上人的遗迹、专修念佛的发祥圣地总本山知恩院参加御忌大会(为期一周)、秋季彼岸会(为期一周)外,还要参加日中法会日课,培养对法然上人的敬畏之心。参加此类法会,还有很多机会接触前来参拜的一般信众,从而培养作为一名僧侣的真挚态度。

此外,别科(佛教专修)还有作为特色的研修旅行。两年一次,一般以海外佛教遗迹、净土教遗迹为中心,筹划一个8天左右的佛教遗迹研修旅行。此前共有:印度佛教遗迹7次,中国佛教遗迹3次,韩国佛教遗迹1次,美国开教区1次。在国内,隔年参访法然上人诞生之地的冈山县诞生寺、法然上人苦修之地和净土宗开宗之地的比叡山青龙寺。此外,每年春秋二次,还参访其他的法然上人遗迹和佛教遗迹作为研修旅行。

三、别科(佛教专修)的课题与展望

佛教大学别科(佛教专修),在上述净土宗僧侣培养的各机构中,可以说是最高级别的机构。通过二年的行学双修的道场(僧堂)生活,来充分培养一个僧侣的素养。

但是,此中也还是存有一定问题。第一个是学生的课题。首先,学生定额虽有40人,但最近一年的入学者只有20人。之所以入学人数减少,大约是因为别科(佛教专修)虽类同于学校,但却拿不到类似大学毕业的学位。虽然进入别科(佛教专修)之后,可以通过并修佛教大学通信教育课程,在插班考试合格之后可以插入本科,但近年来没有学生利用这个制度。此外,从当今社会风潮来看,能够忍受两年的道场(僧堂)生活的人越来越少。其次是学生的资质问题。虽说别科(佛教专修)的入学资格最低必须是高中毕业,但学生的学力水平有见下降。最初这个课程的设置是为了那些需要净土宗僧侣资格却又没有进入大学的学力的人所采取的一种补救措施,但近年来大学毕业乃至研究生毕业的学生却有所增加。由于学生学力的差距变大,以致授课老师和道场辅导员的负担加大。

第二个是师僧与弟子的关系问题。在日本,师僧与弟子的关系为亲子关系的非常多。也就是,师僧为父亲,弟子为亲生子女。而在现代社会的风潮之下,师僧与弟子的关系也变得徒有虚名——家长溺爱子女,子女依赖父母,乃为常见。但从根本上说,僧侣是什么?师僧作为僧侣,培养弟子,当如何做?弟子将来想要成为怎样的僧侣?为此,当下应当如何去做?作为僧侣将如何置身社会之中?这些根本问题最初没有解决便进入了道场的学生很多。这是进入道场之前的师徒关系也就是亲子关系的问题,这在日常生活中应当予以深思。

第三是专任教员不足的问题。现在,佛教大学佛教学部的专任教员有16人,其中只有9人承担别科(佛教专修)的教学。而净土宗学的专业教员更少。当然,学问重

质而非量，但作为培养净土宗僧侣的机构，专攻净土宗学的教员是必不可缺的。研究宗学的教员减少，对于日本佛教各宗派来说都是一个大问题。其他课程由 20 名兼任讲师讲授，也没有仪轨相关的专任教员。佛教大学佛教学部的专任教员还兼有培养宗门僧侣和担任各种讲习会讲师的工作，非常繁忙。这是佛教大学自身的问题，隐含着培养后来学者的大课题。

第四是照料学生日常生活的辅导员不足的问题。道场没有专任职员，只有身份为签约职员的二人作为辅导员，全盘照料学生生活。签约期最多 5 年，每年一签，每天 24 小时在岗，有志于这样工作的辅导员很少，大学每年都要为此操心。因此必须尽早考虑辅导员的专职化和中长期雇佣的问题。

四、结 语

从日本大学中的佛教系大学的历史来看，大多数都是起始于宗派的僧侣培养机构或道场。当它们成为大学之后，以佛陀或宗派祖师的精神为“建校精神”，为了将当时发生的社会问题，具现于领域更加广阔的教育和研究之中，于培养僧侣的教育课程之外的领域也倾注了力量。但是，在大学的成立和发展的另一面，贯彻紧要的建校精神的僧侣培养事业却被忽视了。首要问题就是，在大学的授课形式之下，对于培养僧侣而言最为重要的道场教育或僧堂教育，渐渐不能得到充分实施。

僧侣在大学教育中，攻读佛教以外的课程，获得广泛的知识教养，这一点是应当肯定的。但另一方面，有的学生却只重学分（毕业需获 124 学分）。在这样的大学教育背景下，我们佛教大学作为兼有培养僧侣的使命的机构，从明年开始，在培育僧侣的本科课程中，在入学的最初一整年中，再次实行道场（僧堂）生活。也许有人会说我们在逆历史潮流社会潮流而动，但为了让优秀僧侣辈出于现代社会，我们还是决定了把以往半年的道场（僧堂）生活延长到整一年。

（杨笑天 译）

基础知识必修课程表（资料 1）

	净土宗宗定标准	佛教大学标准				
	科目	佛大开讲科目	担当者	学分	1 年	2 年
净土学相关科目	法然上人的生涯与思想	宗祖传	稲岡 誓純	2	○	
	净土学基础	净土学概论Ⅰ	伊藤 真宏	2	○	
	三部经的思想	三经概说Ⅰ	市川 定敬	2	○	
	净土宗日常功课仪轨解说	佛典概说Ⅱ※1	加藤 弘孝	2		○
	净土教的历史	净土教史概说Ⅰ	齊藤 舜健	2	○	
	选择集的思想	选择集Ⅰ	田中 実 马科斯	2	○	
	净土宗的历史	净土教史概说Ⅱ	松永 知海	2		○
	净土教的思想与展開 （三部经・选择集・三卷書 ・圆顿戒等）	三经概说Ⅱ	角野 玄樹	2		○
		选择集Ⅱ	曾和 義宏	2		○
		传法概说※2	稲岡 誓純	2		○
		圆顿戒概说※3	齊藤 隆信	2		○
	法然门下的思想	净土学概论Ⅱ	伊藤 茂樹	2		○
佛教学相关科目	释尊的生涯与思想	佛教学概论Ⅰ	山極 伸之	2	○	
	佛教学基础	佛教学概论Ⅱ	森山 清徹	2		○
	日本佛教的历史与教导	佛教史概说Ⅱ	中御門 敬教	2		○
	佛教的接纳与展开					
	佛教史	佛教史概说Ⅰ	吹田 隆道	2	○	
	各宗概要等	佛典概说Ⅰ	梶原 隆淨	2	○	
现代社会与教团相关科目	现代社会与人	宗教概说※4	竹内 真道	2	○	
	净土宗与加行 （传法与圆顿戒）	传法概说※2	稲岡 誓純	2		○
		圆顿戒概说※3	齊藤 隆信	2		○
	宗教法制	宗教法制	野田 雅史	2		○
	佛教与人权	同和教育	八橋 秀法	2		○
	佛教礼仪与仪式	佛典概说Ⅱ※1	加藤 弘孝	2		○
	宗教学・社会福祉学・ 临床心理学等概论科目	宗教概说※4	竹内 真道	2	○	
		佛教福祉	（休讲）	2	○	
		寺院信息处理	法澤 賢祐	2	○	
		花道	（休讲）	2	○	
		书道	金田 充康	2		○
		茶道	大塚 真教	2	○	
		佛教音楽	小川 隆昭	2	○	

续表

	净土宗宗定标准	佛教大学标准				
	科目	佛大开讲科目	担当者	学分	1 年	2 年
僧侶实践相关科目	仪轨（初級）	实践佛教学 1	太田 正敬	2	○	
		实践佛教学 2	太田 正敬	2	○	
		实践佛教学 3	太田 正敬	2	○	
		法务实习 I	川 文雄	6	○	
	仪轨（上級）	实践佛教学 4	八橋 秀法	2		○
		实践佛教学 5	八橋 秀法	2		○
		法务实习 II	南 忠信	6		○
		悉曇	花園 善信	2		○
	传道 I（念佛讲座）	传道学 I	日下部 謙旨	2	○	
	唱诵	唱诵 I	眞泉 善章	2	○	
		唱诵 II	眞泉 善章	2		○
	传道 II	传道学 II	日下部 謙旨	2		○

每日作息时间表

(资料 2)
周一 ~ 周五

時 間	内 容	備 考
6：00	起床、洗漱	
6：20 ~ 7：20	早课	大殿
7：20 ~ 7：40	早餐	
7：40 ~ 8：10	劳动	寺内、寮内
9：00 ~ 10：10	第一节课	
10：20 ~ 11：30	第二节课	
11：30	半斋供养、午饭	阿弥陀堂
12：50 ~ 14：00	第三节课	
14：10 ~ 15：20	第四节课	
15：30 ~ 16：40	第五节课	仅开课时
15：30 ~ 17：00	晚课、劳动	大殿、阿弥陀堂、寺内
17：30 ~ 18：00	药食	
18：00 ~ 19：00	学习会（仪轨指导等）	入浴（随时）
19：00 ~ 21：30	自习	入浴（随时）
21：30	门禁	
21：45	点名确认、熄灯、就寝	

周六

进行法务实习。时间、内容，每次具体指导。 起床、早课、劳动及药食之后，与平日相同。 自习时间，鼓励别时念佛。

周日・节假日

起床，早课，劳动，点名，与平日无异。

杨文会的“马鸣宗”及其思想史意义

中国人民大学哲学院 张文良 杨小平*

杨文会（1837—1911）是中国近代著名佛教教育家、思想家、出版家，也是久负盛名的金陵刻经处的创始人。已故中国佛教协会会长评价杨文会居士时曾云“近世佛教昌明，义学振兴，居士之功居首”。关于其在佛教典籍的整理、流通事业和佛教教育事业方面的业绩，学术界已经有相当多的研究，而关于其佛教思想方面的研究，相对而言，尚显不足。如“马鸣宗”是杨文会提出的一个重要概念，在其思想体系中占有重要的地位。但何谓“马鸣宗”？“马鸣宗”提出的思想背景是什么？从中国佛教思想史看，它具有什么样的思想史意义？关于这些问题，以往的研究虽然有所涉及，但仍然有许多有待解明的问题。本论文拟从《起信论》的流通史和诠释史的角度，对“马鸣宗”的概念内涵和思想意义略作考察，以期对杨文会的佛学思想及其思想史定位有更准确的认知。

一、“马鸣宗”的思想内涵

关于“马鸣宗”，杨文会并没有给出一个明确的定义，但在诸多文献中皆对这一概念有所说明。如1904年，他在写给友人的信中云：

仆建立马鸣宗，以《大乘起信论》为本，依《大宗地玄文本论》中“五位”判教，总括释迦如来大法，无欠无余，诚救弊补偏之要道也。

从这段话可以看出，首先“马鸣宗”并不是一个组织性的宗派。杨文会曾著《十宗略说》，把中国佛教概括为十宗，但其中并没有所谓“马鸣宗”。这说明，杨文会提出“马鸣宗”的概念，并不是要在既有的学派或宗派之外创立一个新的派别。杨文会也曾提出“贤首宗”、“清凉宗”的概念，其基本含义分别指法藏的和澄观的思想。从这个意义上讲，“马鸣宗”也可以说是指泛马鸣菩萨的思想。

综合杨文会在不同文献中对“马鸣宗”的说明，可以将其内涵概括为以下几个

* 张文良，中国人民大学哲学院教授；杨小平，中国人民大学哲学院宗教学博士在读。本文为中国人民大学重大研究课题“《大乘起信论》的思想史研究”成果之一。

方面：

一、以《大乘起信论》作为佛教特别是大乘佛教之根本。杨文会之所以对《大乘起信论》情有独钟，首先与他个人经历有密切关系。据《杨仁山先生年谱》记载，同治三年（1864年），即杨文会二十八岁时“忽大病，见马鸣菩萨《起信论》，一读，大好之”。由此可见，《大乘起信论》是杨文会接触佛教、信仰佛教的重要契机。

杨文会在《佛教初学课本注》中认为，《大乘起信论》的“一心二门”是佛教的总纲，构成大乘佛教理论的基石；一切大乘佛教宗派，无论是华严宗、天台宗等教门，还是律宗、禅宗、净土宗等实践法门，其思维构造都是“一心二门”。可以说，杨文会以《大乘起信论》统括大乘佛教，是其提出“马鸣宗”概念的主要意图。

从修行的角度看，杨文会认为“信解行证，四门次第，出《起信论》，贤首宗之，释《华严经》，此古今不易之法也”。即认为佛教的信解行证等修行次第，出自《起信论》，而华严宗诠释《华严经》的基本立场也是《起信论》的思想。杨文会又以“次第门”和“圆顿门”来概括佛教的修行，认为《起信论》兼具“次第门”和“圆顿门”，而对两者的关系作出圆满说明的则是《大宗地玄文本论》。从这个意义上说，《起信论》和《大宗地玄文本论》是整个佛教修行体系的基础。

二、依据《大宗地玄文本论》的“五位”判教说对佛教教义进行重新整理，将大小乘、显密教统合起来。判教说是中国佛教的特色之一，影响最大的判教说是天台宗的五时八教说和华严宗的五教十宗说。《大宗地玄文本论》虽然署名为马鸣所作，但从内容看，学术界一般认为属于托名马鸣的中国撰述。由此之故，《大宗地玄文本论》及其“五位”判教说在佛教史上并没有受到历代思想家的重视。杨文会在其所著《大宗地玄文本论略注》中，对其“五位”判教说做了详细分析，并以此对佛教教义进行重新组织，从新的视角对佛教思想体系的统一性进行了论证。

三、对马鸣菩萨的信仰。关于历史上的马鸣菩萨，据“马鸣菩萨传”的记载，是生活于公元一世纪的佛教诗人和哲学家。但佛教典籍中出现的马鸣菩萨是否都是同一人，学术界存在不同意见。实际上，署名马鸣所作的《大乘起信论》非印度马鸣菩萨所作而是中国撰述，已经成为学术界的主流见解，而《大宗地玄文本论》亦非马鸣所作，也已经是学术界的定论。尽管如此，杨文会对马鸣作为两种典籍的作者深信不疑，特别是把《大宗地玄文本论》中关于马鸣的神话性的描述完全当成历史事实。可见，马鸣菩萨在杨文会的眼里不仅仅是思想家、著作家，而且是带有神话色彩的大菩萨，是信仰的对象。对马鸣菩萨的信仰是“马鸣宗”的重要内涵。

二、“马鸣宗”成立的思想背景

杨文会之所以在当时提倡“马鸣宗”，除了他自身的信仰经历之外，主要源自他的教禅一致、禅净一致的佛教立场和独特的教育理念。

禅宗在清代虽然仍有传承，不绝如缕，但禅宗各派都只注重对自己所属宗派法门的整理，强调自派的正统性和教团的发展，而在思想上少有创建。面对禅宗凋零的局面，杨文会提倡禅教一致，认为要挽救时弊，修禅者必须读经看教，而《大乘起信论》又是所有经教中最重要的典籍。杨文会认为，修禅宗者之所以难以取得成就，一个很重要的原因就是“但阅宗门语录，经论全未措心。不分解行，不明历位，处处扞格，无由自通。欲除二弊，需诵说《大乘起信论》，通利造微，深究贤首《义记》”。即修禅宗者只满足于阅读禅宗的各种语录，而对经论不加用心，结果对佛教的“解”和“行”缺乏了解，对修行的次第不明就里，结果自然是难有成就。而要克服这种弊端，必须研究《大乘起信论》，同时研究法藏的《大乘起信论义记》。

杨文会自述其平生得力处曰，“教尊贤首，行在弥陀”。在《十宗略说》中，杨文会在谈到“净土宗”时，认为此宗是“圆顿教中之捷径”。杨文会还以《华严经》的“普贤菩萨行愿品”中出现的普贤十大愿中包含净土思想，主张净土宗应该以普贤菩萨为初祖。而《大乘起信论》也有往生极乐净土的思想，所以杨文会认为《大乘起信论》也是以极乐世界为归趣。杨文会重视《大乘起信论》，其重要原因，是认为此论与净土信仰有关系。

因为无论对禅宗修行者还是对净土修行者，《大乘起信论》的研读都不可或缺，所以杨文会极度重视《大乘起信论》在佛教教育中的作用。在回答信徒关于佛教典籍众多、修行者应该从何处入手的问题时，杨文会云：

有马鸣菩萨所作《起信论》。文仅一卷，字仅万言，精微奥妙，贯彻群经。学者苟能熟读深思，如法修行，从十信满心，得六根清净，证入处住，见少分法身。历十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉，彻证满分法身，现圆满报身。以大悲心，起随业用，即现千百亿化身。与十方诸佛，无二无别也。

杨文会显然把《起信论》视为修行的指导书，认为只要按照《起信论》所说的修行理念，次第修行，就能够证得法身、报身，并化现出无数化身，达到诸佛的境界。在杨文会看来，佛教修行法门有禅和教的区别，关于“教”门的修行，杨文会云：

从解路入，先读《大乘起信论》，研究明了，再阅《楞严》《圆觉》《楞伽》《维摩》等经，渐及《金刚》《法华》《涅槃》诸部，以及《瑜伽》《智度》等论。然后，依解起行，行起解绝，证入一真法界。

可见，在杨文会看来，《大乘起信论》是大乘修行，特别是“教”门修行的起点，只有通晓《大乘起信论》的思想，再逐步阅读其他大乘佛教的经论，才有可能证入所谓“一真法界”。“马鸣宗”的提倡，与杨文会的修行理念和教育理念密切相关。

三、“马鸣宗”的思想史意义

杨文会鼓吹“马鸣宗”，推崇《大乘起信论》和《大宗地玄文本论》；从《起信论》的传播史看，其思想史意义首先是再次确认了《大乘起信论》在中国佛教思想史上的重要地位。《大乘起信论》成立之后，主要受到地论宗和华严宗的重视，特别是随着法藏的《大乘起信论义记》的成立，法藏基于《大乘起信论》的如来藏思想而提出的“如来藏缘起”思想与法界缘起思想相结合，成为华严宗思想的重要组成部分。《大乘起信论》的思想影响，经过澄观（738—839）、宗密（780—841），一直延续到宋代的长水子璿（965—1038）等。但在宋代，《圆觉经》、《楞严经》等经典的影响力日炽，《大乘起信论》在华严教学中的地位有边缘化的趋势。在经过长时期的沉寂之后，《大乘起信论》在明清佛教中重又引起佛教界的重视，如憨山德清（1546—1623）著有《起信论直解》，藕益智旭（1599—1655）著有《大乘起信论裂网疏》，清代的续法（1641—1728）则著有《起信论疏记会阅》等，但在他们本身的思想体系中，《大乘起信论》很难说居于核心地位。在杨文会的思想形成方面，明末的云栖株宏（1532—1612）和憨山德清的影响最著，但在对《大乘起信论》的定位方面，杨文会显然比云栖株宏和憨山德清更为重视《大乘起信论》在大乘佛教中的作用和意义。

其次是杨文会对法藏的《大乘起信论义记》的再评价。在《裂网疏》中，藕益智旭云“《大乘起信论》，佛祖传心之正印，法性法相之总持”，认为《起信论》不仅仅是“性宗”的著作，而是融会性相二宗的著作。正是因为认为《大乘起信论》是“圆极一乘”，所以藕益智旭对法藏将《起信论》判为“如来藏缘起宗”，又将其教义与中观、唯识等加以区分的作法不以为然。在《宗论》中，藕益智旭评法藏的《义记》云，“所传《起信论疏》，浅陋支离甚矣。失马鸣大士之宗旨，殊不足观”。即认为法藏对《起信论》的解读，完全没有把握《起信论》作者马鸣的思想实质。这无疑是对法藏的《义记》的全面否定。

杨文会则对法藏的《义记》持全面肯定的态度。1898年，杨文会刊行了通过南条文雄得到的法藏《义记》的古本，在“会刊古本起信论义记缘起”一文中，认为在隋唐之后的《大乘起信论》注释书中，法藏的《义记》最为重要。杨文会还编辑刊行了《大乘起信论疏解汇集》，除了真谛译和实叉难陀的译本，还编入了法藏的《义记》《别记》与《疏》，以及《海东疏》《纂注》《直解》等六种注释书。由此可见杨文会对法藏《大乘起信论》注释书的重视。

值得注意的是，杨文会虽然全面肯定法藏的《义记》，但这并不意味着杨文会对《大乘起信论》的理解与法藏完全一致。实际上，从杨文会对《大乘起信论》的判教看，杨文会是从性相圆融的立场出发理解《大乘起信论》的思想特质，与法藏将其理解为“性宗”的立场并不相同。杨文会虽然宣称“复古”，力图回复法藏思想的本来面

目，但实际上他更多地受到明末“性相一致”思想的影响；其《大乘起信论》观，在判教方面与对法藏持批判态度的藕益智旭有相近之处。

五、余 论

杨文会除了站在信仰的立场，确信《大乘起信论》和《大宗地玄文本论》为马鸣所作之外，还将《大乘起信论》的“一心二门”的思维模式视为普遍性的方法，用来解释其它佛教经论，甚至以此分析儒家、道家的经典的思想。《大乘起信论》在杨文会那里，既是他所信仰的真理，也是一种普遍性的方法。他所提倡的“马鸣宗”，从《大乘起信论》的传播史和注释史的角度看，是对《大乘起信论》成立以来的相关注释史的一种总结和概括。

但众所周知，在杨文会的晚年，在日本佛教界，随着西方实证主义研究方法的导入，传统的信仰主义的研究范式受到挑战，关于《大乘起信论》的真伪问题被提了出来，并成为学术界研究的热点问题。这种建立在历史学、语言学、文献学基础上的实证主义研究范式成为当代佛教研究的主流。关于《大乘起信论》的实证性研究，直到如今，仍然不断取得引人瞩目的成果。而杨文会对东亚佛教界的这一新的动向并无关注。直到其弟子欧阳渐（1871—1943），才关注到这一问题。欧阳渐还站在法相唯识宗的立场对《大乘起信论》的“无明真如相互熏习说”提出批判，否定《大乘起信论》的思想价值。在此之后，虽然仍有太虚等近代佛教者肯定和维护《大乘起信论》的价值，但随着实证主义研究的展开，这种信仰主义的立场不断受到冲击和挑战。从这个意义上说，杨文会的“马鸣宗”可以说是传统意义上的《大乘起信论》研究的绝响，杨文会也成为传统的《大乘起信论》研究的终结者。在杨文会之后，其后继者开辟了《大乘起信论》研究的新范式，中国的《大乘起信论》研究进入新的阶段。

近代日本对中国佛教教育的影响

——以杨仁山和太虚为中心*

北京大学哲学宗教学系教授 王颂

近代中国的佛教教育受到了日本的诸多影响，相关事实已为学术界所熟知。限于篇幅，在此仅以居士佛教和僧侣佛教的两位代表人物——杨仁山先生（1837—1911）和太虚大师（1890—1947）为线索，略举一二史实，以为说明。

日本佛教在近代对中国的影响，是双向作用的结果。一方面是日本出于各种目的的主动输出，另一方面是中国佛教徒的积极引进。早在1873年，日本净土真宗东本愿寺派就派遣小栗栖香顶到中国传教。^①小栗栖考察了上海、北京、天津等地的实际情况，并学习汉语，为下一步传教做好了准备。1876年5月，东本愿寺派法主大谷光胜在小栗栖陪同下赴外务省商讨传教问题。同年8月，日本在华的第一所佛教寺院，东本愿寺的中国别院在上海开张，小栗栖等六人作为第一批教职人员被派驻。1896年以后，日本通过《马关条约》获得了在华治外法权，在传教方面也拥有了与西方列强一样的诸多特权，由此迅速扩大传教力度。他们敏感地注意到了兴办教育的重要性，针对中国人提出了“国家兴亡靠人才，人才培养靠教育”这样具有煽动力的口号。1898年到1899年两年间，他们就先后在南京、杭州、泉州、厦门兴办了四所学校。学校用日语教授，学习内容是现代科目。^②二十世纪二、三十年代，净土真宗进一步在上海、杭州等地创办多所东文学堂，也创办有多种面向一般信众的讲经弘法机构。另外，在日本占领下的中国台湾地区，佛教全面受到日本影响，佛教教育概莫能外。1917年，日本曹洞宗永平寺派和总持寺派联合创办了台北佛教中学林，开启了台湾地区现代佛学教育的先河。该校校长为日本曹洞宗台湾别院住持大石坚童，台湾佛教界的一些人士也参与了学校的工作，如灵泉山住持善慧法师就担任了该校学监，中日两国教师各占了一半。其后，台湾地区创办的佛教学校以及由佛教徒创办的国民教育学校如雨后天春笋般涌现，影响波及到了毗邻台湾岛的福建、浙江等大陆省份。^③在此背景下，中国佛教徒开始关注日本佛

* 本文为北京大学佛教研究中心与闽南佛学院合作项目“太虚大师研究”阶段性成果。

① 参阅：陈继东《小栗栖香顶的清末中国体验——近代日中佛教交流的开端》，山喜房佛书林2016年版。

② 参阅：[美]霍姆斯·维慈著、王雷泉等译《中国佛教的复兴》，上海古籍出版社2006年版，第135—136页。

③ 参阅：邓子美《20世纪中国佛教教育事业之回顾》，载《佛教文化》1999年第6期。

教改革的成果，并重点借鉴了教育方面的成功经验。

众所周知，杨仁山先生是中国近代佛教教育的开创者。先生名文会，出身于仕宦家庭，因病中偶读《大乘起信论》，甚为惬意，始信佛法。中年后弃政从佛，致力于佛教事业，在佛教教育方面居功至伟。

1866年，杨仁山先生创办了金陵刻经处。他认为，佛教教育至关重要，是佛法振兴的必由之路。他曾应日本净土真宗邀请发表演讲，回顾中国佛教的历史，特别指出：“近世以来，僧徒安于固陋，不学无术，为佛法入支那后第一堕坏之时，欲求振兴，唯有开设释氏学堂，始有转机。”（《等不等观杂录·般若波罗密多会演说一》）^① 1878年至1886年期间，杨仁山先生随同曾纪泽（1839—1890）两度赴欧洲考察，在伦敦结识了日本佛教学者、净土真宗僧人南条文雄（1849—1927）。其后，两人交往密切，南条氏曾帮助杨氏在日本搜集大量中国已经亡佚的佛教典籍，对金陵刻经处的事业予以了有力支持。二人虽然在佛教信仰，特别是对日本净土真宗的教义教理上有不同看法，但一直保持友情。杨仁山逝世之后不久，南条文雄与日本佛教界人士和正在日本讲学的章太炎一同发起了纪念杨氏的追悼会，南条氏在会上发表了情真意切的讲话，缅怀杨氏的功绩。由此可见二人在佛教事业上的惺惺相惜之情。

通过与南条等人的交往，杨仁山对日本佛教教育的情况有所了解。1908年秋，杨仁山在陈三立、沈曾植等社会名流的支持下，创立了祇洹精舍。在办学宗旨方面，杨仁山明确提出要吸收借鉴日本佛教教育和基督教教育的成功经验。他说：“如耶稣天主教之设学徒徒；日本佛寺，亦扩充布教之法，开设东文普通学堂，处处诱进生徒。近日创设东亚佛教会，联络中国、朝鲜，以兴隆佛法，犹之西人推广教务之意也。”他还由此建议：“为今之计，莫若请政务处立一新章，令通国僧道之有财产者，以其半开设学堂。分教内教外二班，外班以普通学为主，兼读佛书半时，讲论教义半时，如西人堂内兼习耶稣教之例。内班以学佛为本，兼习普通学，如印度古诗学五明之例。”（《等不等观杂录·支那佛教振兴策一》）^② 他在《释氏学堂内班课程》一文中，还明确将“东文”（日文）列为必须课程。

祇洹精舍因经费不足，不到两年即被迫停办，但其影响至为深远，不但成为支那内学院的先声，还培养了诸如欧阳渐、梅光羲、桂伯华、李政刚、太虚、仁山等在其后的佛教界叱咤风云的人物。他们之中的很多人都与日本佛教界有密切的往来，代表人物如太虚、桂伯华^③。

① 参阅：杨文会撰、周继旨点校《杨仁山全集》，合肥：黄山书社2000年版，第340页。

② 以上两条参见：杨文会撰、周继旨点校《杨仁山全集》，合肥：黄山书社2000年版，第332页。

③ 桂伯华居士（1861—1915），名念祖，近代东渡学密求法第一人。他曾师从经学大师皮锡瑞，工于经学、词章，为时人所重。后追随康、梁变法，主持沪萃报馆。其后对时政失望，投身于佛教事业，1910年赴日本学习真言宗。留日期间与章太炎过从甚密。他在日本期间还著有多篇佛学论著，惜不存，逝世于日本。章太炎（1869—1936），一代国学大师、革命家，除经史之学以外，对佛学也有很深造诣。他与蔡元培、蒋维乔、太虚等人为友，并且都受到过出身于僧侣的日本哲学家、教育家井上圆了（1858—1919）的影响。

太虚大师（1890—1947）是近代中国佛教界的领袖人物。他对日本佛教非常关注，曾两度赴日考察，与日本佛教界有密切的友好往来^①，其一生中多项弘法事业，如在庐山创办的“世界佛教联合会”，也受到了日本佛教界的支持。同时，太虚又是近代中国佛教教育的伟大实践者、改革家，他提出的三大革命的口号，即“教理、教制、教产”革命，其中前两个方面都与佛教教育有关。

太虚大师在与日本佛教界的交往中，一向特别重视对大学等教育机构的考察，与学者的交往互动，中日双方互派留学生等事宜。以下，兹举例说明。1917年十月，太虚首次赴日本考察，以“觐佛教与欧学调剂之方”。抵日之前，他顺访了日本占领的台湾，与台北佛教中学林教授熊谷泰寿等人进行笔谈，^②“询明治维新来之佛教情况，布教欧美之成就，各宗研究及名学者等甚详。”抵日以后，他除了参拜寺院，还专程考察了净土真宗的佛教大学、真言宗智积院大学。^③1924年，庐山举办“世界佛教联合会”大会，日本方面派出了法相宗管长佐伯定胤、东京帝国大学教授木村泰贤为首的代表团。在会议期间，中日双方还特别商讨了互换教授和留学生的事宜。1925年，太虚作为团长，率领中华佛教代表团再度访日，受到了日本社会各界的热烈欢迎。访日期间，太虚密集参观了日本与佛学教育相关的机构，如东京帝国大学、立正大学、大谷大学、龙谷大学、黄檗山临济大学、高野山大学，他还与诸多日本学者进行了会谈，如南条文雄、村上专精、大内青鸾、高楠顺次郎、铃木大拙、渡边海旭、常盘大定、木村泰贤、金山穆昭等。^④这份名单几乎囊括了当时日本佛学界的代表人物，可见太虚行前已经对日本佛学教育和佛学研究进行了细致的调查研究。

1922年，太虚大师在僧俗两界的支持下，于武昌佛学院创办了近代中国第一所佛教高等教育机构，——武昌佛学院。这所佛学院无论是在教学理念、管理人材还是课程设置方面都受到了日本的影响。就管理人材方面而言，最值得一提的是史一如居士，他是太虚大师早期弘法和创办武昌佛学院的最得力助手之一。史一如（1876—1925），原名锡绰，字裕如，又名靖和，法名慧圆。他幼承庭训，擅长经史之学，早年留学日本，毕业于日本东京帝国大学。他不但精通日、英文，对东西方哲学、佛学都有较深造诣，归国后受聘于多所大学任教。1919年，太虚与史一如等人创办弘法讲经团体“觉社”，发行会刊《觉社丛刊》，史一如负责常务工作。后《觉社丛刊》更名为《海潮音月刊》，史一如继续担任主编。武昌佛学院成立后，史一如先生自北京南下任教，除了亲自讲授日语、中印佛教史等课程之外，他还翻译了大量日本佛学著作，作为学院的教材。如《小乘佛学概论》上下册、《因明入正理论讲义》、《中华佛教史》、《印度佛教

① 九一八事变以后，在日本帝国主义侵略政策的阴影下，中日关系急转直下，太虚也不得不中断了与日本佛教界的交往，并且取消了其后的赴日计划。

② 此即前文提到的日本曹洞宗在台北开办的学校。

③ 以上参阅：印顺《太虚大师年谱》，北京：中华书局2011年版，第58—61页。

④ 同上书，第137页。

史》、《印度六派哲学》等。其中，《中华佛教史》一书，后来经蒋维乔先生修订增补，更名为《中国佛教史》，成为民国时代影响最大的佛学著作之一。

太虚大师对日本近现代佛学研究成果非常重视。所以，由他所创办的佛学院，无论武昌佛学院、闽南佛学院还是汉藏教理院，不但大量采用了日本的佛学研究成果作为教材，还始终都将日语列为必修课程之一。这一举措影响深远，迄今为止为中国大陆、台港澳地区的几乎所有佛学院所继承，成为了一种传统。1929年，太虚自欧美弘法归来，进一步拓展了国际视野。他特意将闽院改为“世界佛学苑华日文系”，将漳州另立分院，以期将来成立“世界佛学苑巴利文系”。1932年，他又在重庆创办了“世界佛学苑汉藏教理院”。由此可见，他是将中日佛教（汉语系佛教）视为一体，期望以语系为划分，建立完整的佛学教育体系。

事实上。近代日本对中国佛教教育的影响一直延续到改革开放以后。文革结束后，佛教界百废待举，当时主持工作的赵朴初会长明确提出，培养僧伽人才是第一要务，佛教教育再次被置于复兴中国佛教大业的显要位置。其后振兴佛教教育的举措，最重要的两项都与日本有关。其一是派遣留学人员，其二是恢复、新建佛学院。限于篇幅，这里仅举例说明第一点。

1981年，中国佛教协会派出的第一批公派留学生前往的就是日本。1981年2月17日，应日本净土宗佛教大学邀请，中国佛学院教师传印法师、中国佛教图书文物馆馆员姚长寿居士应日本净土宗佛教大学邀请，前往该校进行为期三年的进修学习。以赵朴初会长为首的中国佛教协会对此高度重视，对他们的学习和生活予以了无微不至的关怀，学成归国后，又委派二人担任了重要的领导工作。在赵朴老的指示下，后来也曾担任中国佛教协会会长的传印长老还向朴老和佛教协会进行了书面报告，以便总结、推广相关经验。2004年，传印长老将相关汇报材料编辑成书，他在序言中自述到：“本书是作者于1981年春至1983年末在日本国净土宗佛教大学考察日本佛教教育所写的一份汇报材料。当时中国佛教协会刚召开过第四次全国佛教代表会议，会议决议认为僧伽教育一事，为当代佛教第一要务。在这次会议上，赵朴初居士被正式推选为会长（原为代会长），他以中国佛教协会名义召我和姚长寿居士，告诉我两人应日方邀请要去日本净土宗佛教大学晋修，嘱传印晋修课题主要是考察一下日本的佛教教育情况；因为我们现在是值遇国家兴盛和佛教复兴的大好时期，在这一伟大的机遇中，我们首先要着手僧伽教育的事业，具体地说，便是要开办和办好佛学院。”赵朴老还进一步强调说：“佛教传统文化（包含文物）的继承和保护、佛教学术的研究和佛教教育方面，日本颇有值得我们借鉴之处。”^①中国佛教协会副会长刀述仁在2002年9月16日发表的《继承传统、与时俱进、开创二十一世纪佛教事业的新局面——中国佛教协会第六届理事会工作

^① 传印《中国佛教与日本净土宗》，宗教文化出版社2004年版，第3页。参阅：张雪松《当代中国大陆地区汉传佛教公选公派留学问题研究》，载中国佛学院主办“佛教教育的传承与发展学术研讨会”《论文集》，2017年11月25日。

报告》中总结指出：“为了多渠道培养人才，本会继续选派学僧出国留学。有多名学僧分别在日本、英国、美国、斯里兰卡、缅甸、韩国等国家学习，有几位在获得博士学位后已经回国服务。”^①可见日本仍然是中国佛教界派遣留学生的首选国家。

以上略以杨仁山先生和太虚大师为例，以证日本之于中国近代佛教教育的影响。总结如下：其一，日本佛学教育，历史悠久，自成家法。尤其是江户时代学林蔚为规模，颇有可观之处，^②这也成为了日本近代得以顺利引进西洋现代学术方法并予以发扬光大的内在因素。日本的佛教教育和佛学研究目前在世界上仍然处于领先地位，值得我们继续借鉴、研究。其二，日本经验对中国近代佛教教育有重要影响，相关史实是中日两国佛教交流史上的重要篇章，值得进一步研究。其三，了解日本佛教教育在近代对中国的影响，对我们反思当代的佛教教育，特别是佛学院教育也是有借鉴作用的。因为我们现今大部分佛学院的办学理念，仍然是承续太虚大师等人所奠定的近代路线，而如上所述，这一路线受到了日本的强烈影响。任何事情都有利有弊，日本佛教的近代佛教改革，有几个特点：其一是西化或曰现代化，这与日本社会的整体转型相一致，自不待言。其二是世俗化。这一趋势原本在江户时代就非常明显，是个自然而然的过程，到了明治维新以后，日本社会的现代化转型进一步推动了世俗化。僧人变成了职业，寺院变成了公共服务机构。其三是去中国化。集中体现在教育与研究中对汉传佛教以外的佛教传统的“偏重”或推崇。这三个方面都是有利有弊，站在中国佛教本位的立场而言，甚至在有些方面弊大于利。在中国佛教的改革阶段，先行者如太虚大师等人不能一边借鉴日本佛教的经验，一边结合本国的国情进行探索。例如在僧教育方面，太虚以及受其影响的佛学教研机构都加强了对印度佛典的研究，对南传佛教也表现出了赞赏的态度。一个明显的标志就是梵文、巴利文成为了佛学教育的必修课，乃至延续至今。^③这一动向对于中国佛教界拓展视野、丰富学识固然有所裨益，但是否人人都需要印欧语系的佛教文献语言的训练，值得考虑。特别是佛学院不同于大学等纯粹从事学术研究的科

① 刀述仁《继承传统、与时俱进、开创二十一世纪佛教事业的新局面——中国佛教协会第六届理事会工作报告》，《法音》2002年第10期，第16页。

② 参阅：王颂《日本佛学教育的历史传统和意义》，载李四龙主编《人文宗教研究》第二辑，北京：宗教文化出版社2012年10月，第255—261页。

③ 欧阳竟无、吕澂等人创办的支那内学院较为突出地体现了这种“学术”的追求。例如吕澂说：“本院的创设，是要由学术方面去研究和发扬佛教文化的。当时提出了这样的目标，至少做到真实之学和‘为人’之学。（见《内学》年刊第一辑所载《法相大学部开学讲词》）因为我国传播的佛学乃经翻译而来，文字上、理解上，种种隔阂，一向是多少走失了原样。必需先把研究资料彻底整理得其真实，才会见到佛学的本来面目。其次，大乘佛学的实践本系积极地利益世间，但传来我国却走上超然自了的途径，要矫正它，必得重行发挥大乘为人的精神。我们的工作，就是朝着这样目标前进的。”（吕澂《内学院研究工作的总结和计划》，载黄夏年主编《近现代著名学者佛学文集》，中国社会科学出版社1995年版，第301页）。参阅：赖岳山《考论：“民国教育部‘著作发明及美术奖励’（1941—1949）”与“吕澂、柳诒征《汤用彤〈汉魏两晋南北朝佛教史〉审查书》，载《汉语佛学评论》第三辑，上海古籍出版社2013年版，第11—121页。

研机构，其教育的核心目标在于培养适宜在中国乃至世界弘法、续佛慧命的僧才。那么相对而言，中国传统文化的学习无疑比这两门孤僻的学术语言的学习更为迫切。近代也不乏认识到这一点的有识之士，例如继华严大学之后续办的法界学院就为学员开设了《左传》《古文观止》等课程。但是，如何把传统文化的教育落到实处，予以加强，仍然是我们坚持走中国特色的佛学教育道路时要反复思考的问题。

《释氏要览校注》

（〔宋〕道诚编/富世平校注，中华书局，2018年8月）

全书分为姓氏、称谓、住处、出家、师资、剃发、法衣、戒法、中食、礼数、道具、制听、畏慎、勤懈、三宝、恩孝、界趣、志学、说听、躁静、诤忍、入众、择友、住持、杂纪、瞻病及送终共27篇，收录679个条目，引经据典介绍了佛教中的一些基本概念、历史沿革、仪轨制度等，以类相从，简明扼要，既是一部以类书形式编撰的解释佛教重要词汇的辞书，也是佛教徒修行入门的指导书，对当代普通读者了解佛教文化知识亦有重要意义。其引证广博，收录了当时有关佛教制度、风俗的大量资料，尤其是作者所见南北不同习尚，并保存了一些佚书，对理解佛教常识、研究当时佛教状况及相关问题有重要意义。此次整理以日本宽永十年（1633）本为底本，校以明刻二卷本、《佛学备要》本、世界书局刊行本等，详加校勘标点，以简体横排面貌呈现。注释以考见引文出处、解释佛教术语为主，对出处可考的引文皆注明经名、卷数，并适当征引原文，做出具有集校集注性质的定本。书后附有条目索引，以便读者查阅。

“和赞”于法然教团中的功用

——弟子教育与信众教化*

日本佛教大学准教授 伊藤真宏

一、引言

笔者对于日本佛教在历史上刻下了怎样的痕迹，掀起过怎样的浪涛，很感兴趣。尤其是，在平安佛教到镰仓佛教的时代变迁中，之前的旨在满足一部分阶级的求知欲的佛教，转入平民之手，变成了“被信仰的”佛教。将这段历史与信仰缺失的现代佛教所面临的课题结合起来思考，遂萌生了将其信仰面的形态亦即信仰史加以整理的念头。从而，关注到了日本佛教史上自古流行而绵延至今的“和赞”这一佛教歌谣，并欲通过其历史和内容，一窥信仰。

本文将对净土宗中发展出了怎样的和赞，予以确认；并通过其对教义传播所发挥的作用，指出其教育性的功效。

二、关于和赞

和赞，定义为：用和语（日本語）所作的，用来赞叹佛菩萨的教诲和功德，赞叹祖师高僧业绩的佛教歌谣中，由七五调、四句以上的不定句数所组成的歌谣。^②

佛教歌谣，乃是立足于佛教的歌谣，用于佛教仪式，流行于信众之中，也包括了在寺院及其领地内所举行的文艺演出。具体指梵赞、汉赞、和赞、释教歌、训伽陀、法文歌、歌念佛、御咏歌等。其中，和赞，从其诞生的平安时代一直持续流行至今，于日本

* 本文译者杨笑天，中国佛教文化研究所研究员。

② 多屋莱俊《和赞的形式》，收于《国语与国文学》8—2（昭和6年）。同《和赞史概说》。（昭和8年，法藏馆出版。平城4年作为《多屋赖俊著作集》之一卷而再版。本书作为和赞历史的汇总，乃是空前绝后的贵重研究著作。多屋之后，对其所提示的学说，根据其业绩而作的进一步研究有很多，而批判和验证性研究较少。对于和赞研究来说，可以确认作者和年代的写本这种第一级文献很少，同时，由于脍炙人口而版本种类不多。所以不难想象，作为文科的学问，在实证方面有很多困难。因此，多屋之后，研究无所推进，从某种程度上来说也是无可奈何的。其中，以一观者，只有屈指可数的武石彰夫、榎克朗的成果。笔者亦得益于上述前辈的启发，今后期待着基于现代学术研究新方法的新资料探索和多屋论文再探讨等学术研究成果。）

佛教歌谣中，无论量、质，都被认为是最为优秀的。

根据和赞的定义，慈惠大师良源的《本觉赞》、千观阿闍梨的《极乐国弥陀和赞》、惠心僧都源信的《极乐六时赞》《天台大师和赞》、空也的《空也和赞》等，被认为是最古的和赞。由此而学者们指出，和赞肇始于平安时代中期的天台宗的净土愿生者。今后随着新资料的发现，这个观点，可能会被推翻，但在现阶段，还是被认可的。

尤其是源信的《极乐六时赞》，乃是由七五调、八九三句所构成的大部头和赞，是为六时法会的唱诵而作。虽称是源信所作，但并没有能证明此点的手写本，即源信亲笔的原写本或近于亲笔的抄本。只是因为，如此长篇的富于文学性的描写极乐净土情景的和赞，被认为，除源信之外无人能作而已。而且，也可以从《荣花物语》《长秋咏藻》《新古今和歌集》《梁尘秘抄》等著作中确认对它的引用和它的影响，以作为旁证。毕竟除源信之外无有他人能有如此影响力。这一观点被颠覆的可能性肯定是有的，但在现阶段，还应当认为是源信所作。

总之，可以认为，随着平安时代天台净土教的兴隆，和赞也随而盛行，甚至可以说，和赞的盛行乃是由平安时代净土教的兴隆所导致的。

三、法然周边的和赞

法然（1133～1212）夙以日本净土宗开宗祖师而闻名。与路德的宗教改革并称的法然净土宗开宗，被评价为从真正意义上使佛教日本化了。这个评价正确与否，尚需反复论证，但吟诵和赞，对法然思想的信仰和传播的意义，在评价法然思想时，是要重视的。

法然教团中吟诵的和赞，有空阿（1156～1228）的《文赞》。空阿，就是法性寺的空阿弥陀佛。据传，他本是天台宗僧，后皈依法然，一向念佛，乃至经亦不读。他还喜欢将法然像缝于胸前，呈悬挂项上之状，又以风铃之声模拟极乐之音。《法然上人行状绘图》（以下简称《四十八卷传》）第四十八卷记载了他常吟诵法照《五会法事赞》之“如来尊号甚分明，十方世界布流行，但有称名皆得往，观音势至自来迎”（《净土宗全书》六一六七七，以下简称《净全》）一节，口称“戯乎南无极乐世界”而泪流满面的样子。而每次念佛结束，必定吟唱的和赞就是《文赞》：

此界一人念佛名
西方便有一莲生
但使一生常不退
此花还到此间迎
娑婆勤修念佛
净土便有莲生

一生若常不退
 此花便来相迎
 一生勤修，愿须臾杂事悉舍
 愿必得生，务必不可懈怠
 光明遍照十方世界
 念佛众生摄取不舍

这些描述，亦见于《明义进行集》（卷二，十五岁），被认为是《四十八卷传》的出典。《四十八卷传》是法然传记中部头最大的，现收藏于净土宗总本山知恩院，是篇幅浩瀚的卷轴绘本。据转这是为了纪念法然圆寂百年而将其之前的传记集大成而于1311年前后制作而成。它具有以净土宗镇西派为正统的倾向，且是法然圆寂百年时的作品，记载的来源也有很多不明之处，因此无法否认其中也会含有非历史事实的内容。但在理解法然寂后百年的净土宗这一点上，可以说这是最庞大和最好的资料。

《明义进行集》据传是法然的得意弟子信空（1146～1228）的弟子信瑞（？—1279）所著，信瑞同时还受到过法然的另一得意弟子隆宽（1148～1227）的启蒙，其所处位置，使其得以对法然周边非常了解。故其所著《明义进行集》的内容是可信的。大阪府金刚寺所藏弘安六年（1282）的写本，成于信瑞寂后四年，距《四十八卷传》成立可上溯约三十年，因而可以确定《明义进行集》的问世更早，故其所记可信度很高。

《明义进行集》中有与上述《四十八卷传》的描述相同的记载。而且记载之后有云：“只诵此等文赞，其法始于此上人”，明言只唱诵和赞《文赞》而念佛的方法，始于空阿。而且，《明义进行集》中“亦不礼赞，亦不读阿弥陀经”的空阿，念完佛后，必诵和赞，这个记载告诉了我们和赞在念佛信仰上的重要性。

此外，《四十八卷传》中，关于空阿，还说：“上人常说，源空以智德化人，尚有不足，法性寺的空阿弥陀佛虽然愚钝，却能作为念佛的老前辈而广布教化”，由此可知，空阿的念佛与《文赞》为教化众生带来了很好的影响。

游莲房圆照（1139～1177）是法然于承安五年（1175）归心专修念佛而告别比叡山后，最初去拜会的僧侣。法然就自身所臻念佛境界是否正确，从游莲房进行了印证^①。《明义进行集》中关于游莲房之讽诵和赞，记云：

游莲房身体瘦弱……（中略）牢记极乐六时赞，按时讽诵，念佛（卷二）

谓游莲房于日没、初夜、中夜、后夜、晨朝、日中的一日六时中，将源信的《极

① 伊藤唯真《游莲房圆照与法然》（收于香月乘光编《净土宗开创期之研究》）。

乐六时赞》，一一按时唱诵，称念佛号。作为法然回心坚固和广布教化的契机，并结合日后净土宗的诞生而观之，游莲房的存在，意义深远。而游莲房系心和赞之事，便有了一定的意义。而且，在法然拜会游莲房的时候，游莲房已经作为三昧发得之师而闻名，所以法然才会去拜访他。而正是这位三昧发得之师游莲房，平时以唱诵和赞为常，说明这作为弘扬念佛信仰的手段是有效的。《四十八卷传》第四十四卷云：

上人常说，得遇净土法门和游莲房，乃人生二大幸事。

法然举出此生二件大事，其一就是与游莲房的相遇。这个记载是否真实，多少还需验证，但《四十八卷传》中如此记载，说明游莲房与法然的关系受到重视。所以，游莲房之讽诵和赞的记载值得注意。

《来迎和赞》于法然周边被唱诵的例子，可以散见。《四十八卷传》第四十六卷中有圣光（1162～1238）传，其中云：

嘉祯三年十月起，病恼，同四年正月十五日未时，集门弟子，诵来迎赞，并令念佛。

谓圣光自己临终之际，集合弟子，让他们诵《来迎和赞》并念佛。关于此事，了慧（1234～1331或1330）所著《圣光上人传》中云：

即告看病弟子曰：极乐圣众侧塞半天。又示曰：来迎赞曰：念佛三昧现前。此句肝要也。（《净全》十七—三九三）

指的是《来迎和赞》中的：

是时心安，念佛三昧现前，毫光照我身，无始罪障消。

了慧是净土宗镇西派第三祖良忠（1199～1287）的弟子，以编辑法然上人语录《黑谷上人语灯录》（又称《汉语灯录》《和语灯录》）而著名。《圣光上人传》著于弘安七年（1284），其时，非常了解圣光的良忠尚且在世，虽距圣光圆寂已经四十六年，但其所记内容殊为可信。因此，圣光临终时说《来迎和赞》的那一句为肝要的记载，可以认为是真实的。

关于圣光讽诵《来迎和赞》之事，《净土本朝高僧传》中亦云：

历仁元年正月二日，颈下生肿，八日授菩萨戒于门弟，十五日修来迎赞，极乐

之圣众充塞于空里（《净全》十七—四二九）

此传作于宝永元年（1704），是近代新成。但作为圣光传，亦必述《来迎和赞》这一点，值得注目。可以说，这是一个在描述圣光晚年的场面时，非常重视和赞的好例子。

《四十八卷传》第十二卷中记载，藤原隆信（1142～1205，右京权大夫）以法然为师，专修念佛，出家为僧。他临终时，法然遣弟子住莲、安乐前往，

既至临终，置二僧于左右，病者与知识同音念佛，诵来迎赞，端坐合掌，而遂往生。

此外，在了慧著《圣光上人传》三年后的弘安十年（1287），良忠圆寂，他又立即著《然阿上人传》，以报良忠之恩。其中说：

上人高声念佛凡五六遍，忽有威仪具足之僧二人侍坐其左右，各谈，而曰可念佛，而诵来迎赞（《净全》十七—四一一）

谓良忠临终时，念佛并诵《来迎和赞》。此传记乃于良忠寂后，由其弟子了慧立即著成。所以，作为良忠的传记，这是头等资料。《来迎和赞》很重要，当时曾经唱诵的记载，应当是真实的。

如上所述可知，在法然教团中，念佛与和赞的关系密切，和赞受到相当重视。那么，法然自己又如何呢？游莲房“不违时辰”而诵《极乐六时赞》之事，法然上人不可能不知道；空阿既不读经，亦无其他修行，唯称佛名，唱诵和赞，法然也不可能不知道。不妨认为，法然对和赞的必要性或者说重要性在某种程度上是认同的。只是，尚无资料显示法然自己制作和讽诵和赞的事实。据传是法然所作的《天台霞标》中有《涅槃和赞》，但正如《昭和新修法然上人全集》中所示，乃假托法然之作。其内容乃是描述释尊涅槃的情形，是二二七句的长篇，分为五段。凡法然所作的和歌，皆有净土教思想的色彩，欲将净土信仰和思想托之于和歌；很难想象法然会特意制作与念佛等净土教思想无关的、旨在描述释尊涅槃情形的和赞。^① ③

如上所述揭示了和赞于法然及其周边的重要性。可以认为，在法然教团中，和赞获得了很高评价，被接受并活用。尤其值得注意的是集中于“临终”这一点。和赞不仅以教化为目的而使用于僧侣之外的贵族与平民信徒，而且，僧侣为了提高自身的念佛信仰，建立信心，也流行唱诵和赞。

四、结 语

和赞于法然教团中的发展情况，迄今为止并不清楚，可以说不太受重视。但是，法

① 关于法然的和歌，参考拙文《净土宗歌谣史》（《佛教文化研究》四一）。

然及其周边、门下的念佛者们，提倡念佛得度，事实上也一直救度众生至今，虑及于此，和赞作为教育念佛者和教化信徒的一个方法，指出其重要性，意义重大。在面对当代日本佛教所面临的问题时，作为对教育僧侣和教化信徒的方法的摸索，也需要对和赞进行重新认识。亦即，可以下这样的结论：唱诵和赞的行为，在教育念佛者方面可以发挥重要作用，在教化信众方面也是最合适的方法。

如上述，对和赞的研究，还存在资料有限等很多问题，但是，如果忽略了在法然周边被重视的和赞，对于念佛信仰的研究将是一大损失。今后的课题是，深入挖掘与和赞相关的新资料，和前人的批判性研究。

附记：拙文乃是将笔者修士论文所作的和赞研究中聚焦于法然教团周边的部分，加以重新改写而成。其中某些部分已经发表过，在此事先声明。

（杨笑天 译）

中国佛教教育刍议：在理性与“信仰”之间

——兼论佛教教育与非佛教教育的共通性与差异性

中国佛学院讲师 昌 如

绪 论

相较于晚清的中国佛教界，在“庙产兴学”的背景下，被动地将佛教教育拖入新的学院式的佛教教育；今天的中国佛教界，学院式的佛教教育已经蔚为大观！除了中国佛学院继续保持传统优势之外，各个地方佛教协会所主办的佛教学院，无论是在硬件上，还是在师资力量上，也已经不容小觑。回首往事，中国佛教界在佛教教育方面所取得的成绩是毋庸置疑的，是令人瞩目的！可是，当前中国佛教教育可能还有很多问题需要思考，比如说佛学院的属性问题、定位问题、功用问题等等。也就是说，自改革开放的几十年来，中国佛教界对于佛教教育的重视程度之高，投入之大，也是前所未有的。但是，对于学院式佛教教育本身，我们却还没有来得及停下脚步，仔细琢磨，深入讨论。所以，当前承担学院式佛教教育的佛学院，其任务、属性、功用都没有被明确界定，并形成共识。当前中国的佛学院并没有很精确的定位，所以中国社会以及佛教界对其价值的判断，也时常会让其陷入尴尬的境地。属性上的不明确，定位上的不清晰，功用上的不明了，经济上的不独立，最后会导致佛学院办学方向与风格的不清晰与不稳定，从而难以形成自己独特的办学模式与风格；如此，则其投入与产出就不会成正比。某种情境下，中国佛教界大量地重复地投入佛教教育，消耗大量的佛教资源，但培养人才的效率却是一般。当前的中国佛教教育，虽然在形式上采取了学院式的教育，但是在质量上、在产出效率上，可能还没有达到学院式的效率。至于其中的原因，恰恰可能是因为中国佛教界还没有给学院式的佛学教育的属性、功用等给予明确地定性和界定。在当前佛学院体系中，一个很具体、也很尖锐的问题就是学术与信仰的问题。学术已经成为现代社会的一种公共话语体系，其理性与逻辑，使各方沟通与交流成为可能；与之形成对照的是，很多学僧认为，信仰似乎并不需要太多的学术与理性；但是，现代学院式的教育却是以学术精神为其核心的。那么，学院式的佛教教育，到底需不需要学术？或者，在多大程度上需要学术？这个问题成为横亘在诸多佛学院年青学僧心中的最大的疑惑。有的年青学僧直接否定和排斥学术；有的学僧则有追寻学术精神的理想与诉求，但又容易遭到其他学僧的排斥与质疑。那么学院式的佛学院到底需不需学术精神？或者在多大程度上需要学术？笔者就这些问题，作一些简要地探讨。

一、佛教教育是否需要学术？

学术是人类一种高度自觉的理性精神活动。学术就是对对象和问题，按照一定的方向、途径、方法和规程，进行专门的、经过一定训练的、专业性的研究和探求，以得到体系性的知识和道理。有着学术精神的人，他们都有着共同的社会道德良知，对人类社会有着共同的理想与责任感，并肩负着推动人类社会文明前进与发展的使命。

当然，学佛人的核心是解除烦恼，了脱生死。但是，当前的中国社会正在急剧变革，其经济环境、政治生态、社会意识与传统的中国相比，已经日新月异。任何一种组织或者团体，如果不融入这场社会的变革，那么社会必然就会将其淘汰！这是毫无疑问的。遥想释尊当年对于婆罗门教等诸多外道的扫除与激荡，实际就是一种在批判中融入主流社会意识的变革。东汉初，大法东渐，佛法从精英上层开始传播，再普及到社会的大众阶层，逐渐成为社会的一种主流思想，最后在隋唐时达到最高峰。宋以后，佛法与中土文化的相互融合，促使两种文化最后的成熟与定形，即中国化的禅宗与佛学化的心学。从元到明、清，两种文化开始从巅峰开始走向低谷，这其中有诸多必然的与偶然的因素，在此不作详述。清末，西方列国的洋枪利炮打开了封闭已久的中国大门，中国从此进入苦难的中国。但是，如果换一个视角，这或许也是中国再一次攀登高峰前的阵痛。从鸦片战争以来的一百多年的时间里，中国不断经过烈火的煅烧与冶炼，国人为了重振中华，付出无数的血与泪，忍受无数的屈辱与不快。新中国成立以来，特别是二十世纪八十年代中国改革开放以来，中国社会在各个层面正经历着深度变革，在此变革的过程中，中国社会必然要经历冲突、发展、融合与定形的过程。那么谁主动融入这个过程，谁必然就能完成新的蜕变，亦才能融入社会主流意识。中国佛教界也就应当意识到，必须主动融入这个过程。唯有这样，在未来的社会发展中，才会有新的发展空间，为人类社会的发展，提供新的智慧源泉与价值道德体系。如果当前的学佛人，或固步自封，或一味排斥，那么最后的结果就只能是被淘汰！

诚然，佛教在融于社会变革过程当中，肯定会有诸多的偏颇与过失，但我们不能因为这些就停滞不前。学术其实就是当前中国佛教教育界（以佛学院主体）融入中国社会深度变革的一个关键着眼点。佛教与中国传统文化一样，必须赋予新的生命力，让其重新焕发新的活力与光彩；如此佛教才有可能成为社会主流意识的一部份，才有可能在真正意义上完成佛教教育乃至佛教的现代转型。学佛者不可以无视或规避现代学术精神，唯有主动地参与，理性地吸收与应用，方可完成佛教义理研究的现代转型，形成全新的办学体系与模式，形成自我办学风气与特色，从而能在有限的时间内，高效地赋予现代学僧理性、正见、信仰的气质。因此，如果学院式的佛学院，并不具备现代的学术精神与气质，那么佛学院其实还不具备现代性，其效率也必然不会具备现代的效率，其属性、定位、功用、价值亦必然会摇摆。

二、佛教教育需要学术限度之商榷

现代学术作为一种精神生产活动，逻辑是其生产工具，理性精神是其体现。那么传统意义上的佛学，在多大程度上需要学术？或者，在传统佛学研究方法中，学术的有效限度是什么？

众所周知，传统意义上佛学，其研究对象是戒、定、慧三学，其所用方法是闻、思、修。如此，就佛教需要学术的限度的问题，我们可以替换成：学术的有效度可以达到闻、思、修的哪个层次？也就是说逻辑的有效性，在闻、思、修当中，到哪个层次是有效的？

就传统的佛学研究方法而言，闻与思的过程，是有必要将学术融入的；甚至可以说，如果没有经过学术与逻辑过滤的闻与思，那么其所获得的法的系统性、精确度不一定经得住考验，其未必能精确地楔中实践成佛的方法论。如果方法论是不清晰的、不精确的，那么其在后面的修的偏离程度，就不可预知了。所以笔者认为，学院式的佛学教育是否可以定位在闻与思的层次，借助现代学术方法，运用系统的逻辑，严谨地研习佛陀的教法，从而使佛学院的学生，能在有限的时间限度里，最大可能地获取精确的修的方法？或许，通过系统、规范、理性的闻与思的训练，从而获得精确的修的方法论的学生，就会具正法眼藏，具源头活水、具大雄大力、具正知正见、具无限的正能量！

回想魏晋南北朝以及隋唐的诸位大德，他们虽然没有用现代学术规范；但是，他们都是驾驭他们那个时代学术方法的高手。在他们那个进代，其学问、道德、文章无一不是时代之巅峰与楷范。他们的学术思想，以致成为研究隋唐思想无法回避的学术话题。因此，学术精神与学术活动，对于佛教教育从来都没有成为问题；只是佛教传自晚清，佛教早已退出社会主流文化意识的话语平台。如今的我们，如贫子返家，却反而纠结于我们是否应需要学术？我们是否应当学术？！

当然，佛学院应当规避另一个极端：佛教完全学术化。以逻辑为核心的学术的有效性，应当用于闻、思，而止于修。因为逻辑不能有效地论证和阐释修。如果学术超越它的界限，那么其有效性就很难得到保障，这也是中国佛教教育界应当意识到的问题。

三、试论佛教教育与非佛教教育的共通性与差异性

综上所述，笔者认为佛教教育在闻、思时需要现代学术精神与学术方法；同时明确学术不可以逾越闻、思，延伸于修。如果这样的前提成立，那么佛教教育与非佛教教育的共通性与差异性就很明确了：就闻思而言，佛教教育与非佛教教育，是共通的，可以依于学术精神、语言、规范、方法，相互促进，相互吸取；就修而言，佛教教育与非佛教教育是不共的，在修的层面，学术可能会失去其有效性。

因此，现代学院式的佛学院教育，到底该承提什么样的角色和功用？中国佛教界应当有所思考并形成共识。一个具体的例子就是，现代学院式的佛学院教育所提倡的“学修一体”的提法，是否可以再明确一点、清晰一点？大体上“学修一体”，可以细化为二种途径：一、在“学修一体”中强调“修”。此种路径下，将佛学院定位于佛学院功能与寺院功能的叠加，也就是重回寺院的教育功能，也就是中国传统佛教教育的模式，也就是“师徒相授”模式。此种模式下，在闻、思、修中，偏重于修，这对于师资的要求特别高，如果我们想回到这种传统，可能还具备相当的挑战性。二、将“学修一体”理解为“学”是为了“修”。将佛学院定位于通过现代学术精神与规范的闻、思，获得精确的正知正见（即实践方法理论），从而让学僧在未来宗教生活中能够精确地、清晰地、有效地、如理如法地修（即将理论用于实践）。在此模式下，将佛学院与寺院的功能二分，佛学院专职于闻、思；寺院承担修，这样可能会无意中更契合“传统”。当前，诸多寺院不太可能承担专职的、具备现代学术理性精神与规范的教育功能，佛学院恰恰能补充这个功能；但是如果让专职于教学的佛学院，再加上寺院的功能，这个意图是理想的，但效果如何，尚需论证。反证一下，如果让寺院同时承担佛学院的教学功能，估计绝大部份寺院都做不到。是以，在当前条件下，如何精确地定位佛学院与寺院各自的职能与功能，是值得我们深思的问题。如果将“学修一体”理解为佛学院与寺院角色叠加，那么佛学院则徒具现代学院形式，而不具备现代学院精神与规范，其培养佛教人才的效率，就有不确定性。是以，当前的中国佛教教育界应当重新思考当前中国佛教教育的现状，并加以总结与调整。个人浅见：学院式的佛教教育，其重点应当放在作为现代学院精神之学术能够行之有效的闻思上，辅以备要的宗教仪式与宗教生活。简单说，除了必要的宗教生活与宗教仪式外，佛学院的主要任务是借助现代学术精神与方法，系统、规范、精确地完成传统的闻与思的活动，高效地保障学僧能在有限的时间限度内，获得精确的修的方法，从而保障学僧在未来宗教生活中能够精确地修。如此，才能尽可能地使学僧在佛学院学习阶段获得源头活水，也就是法的传承。也就是说，中国佛教教育界能否将佛学院的主要任务定位于现代学术规范下的闻与思？除此之外，佛学院不应也不能背负太多的责任与目标。因为有限的时间，不可能完成太多的任务。只有明确了佛学院的角色与功用，中国佛教教育才有可能办出其特色、办出其效率、办出其声誉。也只有这样，中国佛教教育才有可能出现像哈佛大学那样享誉海内外的佛教教育高等学府；也只有这样，中国佛教教育才能为中国佛教乃至世界佛教源源不断地输送源头活水！

结 语

几千来以宗族为基础的中国社会，正经历着向以社区为基础的社会的急剧变革。中国之政治结构、经济结构、社会结构正以千年之未曾有的速度向现代社会快速变革。当

前中国之强大、发展、张力也是前所未有的。中国正在找回自鸦片战争以来失去的国家自信、民族自信。中国社会也强烈地呼唤着各种文化的正能量，融入当前急剧变革的中国，从而更有效地推动中国文化的完善与强盛。学术已经不能完全自封于象牙塔中，中国传统文化也必须正面社会的呼唤，以无畏之勇气去粗存精，融合创新，为社会输送正能量。作为中国传统文化的一部份的中国佛教，面临此千年之大变革，是固步自封，还是主动融入？是自我束缚，还是当头棒喝？是陈腐不化，还是壮士断腕？这是当前中国佛教界必然面临的选择。佛教不能固守传统，自我束缚，一定要融入社会，承担责任。如此，中国佛教界就急需解放思想，释放正能量。没有正知正见则不足以解放思想；没有正知正见，则不可能释放正能量；而正知正见的具备，恰恰在很大程度上依赖于中国佛教教育。是以，当前的中国佛教教育，应当让现代式的佛学院，具备现代性，在有限的时间内，运用系统的、规范的、有效的方法，赋予学生在闻、思层面的正知、正见，唯有具备这种正知、正见，就不会固守与自我束缚，就能解放思想；从而精确地、通透地实践正知正见，也就是修；行之有效的修，必然会产生一种正见的气质、一种正向的能量、一种通透的磁场！是以当前之中国佛教教育任重道远，未来之中国佛教教育任重道远！

中国佛教的观世音菩萨信仰试论

杨曾文

内容提要：本文对中国佛教盛行的观音菩萨信仰依据的经典、体现的大乘菩萨之道、民间信仰的观音形象和传播发展历史等，作了综合梳理和介绍，最后提出当代弘扬观音信仰应当注意的问题。

关键词：大乘佛教 《普门品》 观音 马郎妇 妙音

作者简介：杨曾文，中国社会科学院荣誉学部委员、世界宗教研究所教授、博士生导师

佛教传入中国，在适应国情和民俗实现中国化的过程中，既积累了数量庞大的历代翻译的汉文三藏经典，形成了会通民族传统文化和融合大小乘佛教教义的各个宗派的教理；又适应中国环境建立寺院、按照戒律清规管理的教团，同时还形成了受到广大信众尊奉、供养、礼敬的带有民族特色的佛菩萨罗汉的神圣敬信体系、修行仪规和各种形象的造像。

在对菩萨的信仰体系中，体现大乘菩萨之道的大悲、大慈、大行、大愿的观世音菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨、地藏菩萨的信仰最为盛行，然而其中流行最广、影响最大的莫过于观世音菩萨的信仰。

本文仅对观世音菩萨的信仰作比较全面、综合的考察和介绍。

一、中国佛教观世音菩萨信仰依据的经典

菩萨，全称“菩提萨埵”（梵语：Bodhisattva），意为“觉有情”，指发心上求菩提（觉悟），下化有情众生的众生，古代曾意译为开士、始士或高士。

在尊奉佛为本尊的同时，尊奉菩萨信仰，奉行标榜“大慈大悲”和“六度”^①宗旨的菩萨之道是大乘佛教的基本特色。从佛经记述来看，大乘佛教所遵奉的菩萨可谓无数，但在中国佛教中最常见而且影响大的有观世音菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨、地藏菩萨等，其中尤以观世音菩萨影响最大。

观世音（梵语 Avalokite'svara），意译阿婆芦吉低舍婆罗、瘞楼亘等，意译光世音、观世音、观自在等，唐代以后多称观音。在大乘佛经中，记载观世音菩萨的经很多，然

^① 意译是六波罗蜜，包括：布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。

而最基本的是《法华经》中的《观世音菩萨普门品》。

《法华经》在两晋时期先后有两个译本，一个是西晋竺法护译的《正法华经》，一个是后秦鸠摩罗什译的《法华经》（全名《妙法莲华经》）。《正法华经》有十卷二十七品，第十卷所载第二十三品即为《光世音普门品》。光世音”是“观世音”的异译。至于《法华经》有七卷，原亦二十七品，后人增为二十八品^①，第七卷所载的第二十五品是《观世音菩萨普门品》，在语句上增有《光世音普门品》所没有的重颂偈。这两个译本的文字语句虽不一致，但内容大体相同。

此外，如东晋佛驮跋陀罗译的《华严经·入法界品》、难提译的《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》（简称《请观世音经》）^②、北凉昙无讖译的《悲华经》，以及重要的弥陀净土经典、三国魏康僧铠译的《观无量寿经》和南朝宋昙良耶舍译的《观无量寿经》等，都有关于观世音菩萨的内容。

隋唐以前，重要的观世音经典还有：南朝宋昙无竭译《观世音授记经》一卷；南朝齐法意译《观世音忏悔除罪咒经》一卷（佚）；北周耶舍崛多译《十一面观世音神咒经》一卷。隋唐以后，又有大量密教的观世音经典译出。

二、何谓“观世音”

《法华经·观世音菩萨普门品》说：

若有无量百千万亿众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱。

《正法华经·光世音普门品》则为：

若有众生，遭亿百千横困厄、患难，苦毒无量，适闻光世音菩萨名者，辄得解脱，无有众恼。

后秦僧肇《注维摩诘经》卷一引鸠摩罗什的解释说：

世有危难，称名自归，菩萨观其音声，即得解脱也。亦名观世念，亦名观自在也。

这都是说，有这样一个超越时间和空间，神通广大的观世音菩萨，当众生遭遇危

^① 其中的《提婆达多品》为后人所知。

^② 《出三藏记集》卷五，此据《开元录》卷三，谓出《法上录》。

害、苦难时，只要称诵观世音菩萨的名字，观世音菩萨就会“观”到这个声音，立即前往解救。在当时佛经翻译者和历代佛教信众的心目中，对这种说法是认真对待并且是深信不疑的。

历史证明，是社会存在决定社会意识，是人按照自己的需要和面貌创造了神和一切超越现实的膜拜对象。在古代，自然灾害，社会上的暴政和战乱、贫困饥饿、疫病伤亡以及各种精神苦恼、心灵创伤，……这一切都是民众现实遭遇的真实苦难。那么如何摆脱这些苦难呢？在当时情况下，人们在探求和实施现实的手段来超脱困境和创造生活的同时，也往往借助想象或者期盼在那辽阔的苍天有超现实的神灵、救世主能够帮助他们摆脱苦难，得到安乐。各种宗教所崇奉的具有不同形象和超现实巨大济世功能的神灵和膜拜对象，便是适应民众的这种心理需求而创造出来的。大乘佛教的观世音菩萨应当说就是这样一种具有在现实人间以大慈大悲精神救苦救难的神通广大的菩萨，能够将遭遇苦难的人们解救出来，给予安乐和幸福。

在佛教信仰的教义体系中，观世音菩萨信仰的教说也蕴含着劝善惩恶、扶弱济困的伦理和抚慰苦难民众心灵的内容，应当说是有益于社会道德教化和维护社会秩序稳定的。

三、观世音信仰体现的菩萨之道

大乘佛经所描述的观世音菩萨是以实施“大慈大悲”的菩萨之道，在现实世界解救众生苦难为特色的，信众因称为“救世观音”、“大悲观音”等。

佛教所说的“慈”、“悲”有其特定的含义。在小乘佛教禅观“四无量”中有慈、悲两种禅定，各以修慈心、修悲心为禅观内容，也称为慈观、悲观，合称“慈悲观”，谓以修此观来克制瞋恚，培养慈悲心理。大乘佛教认为小乘佛教的慈悲是局限于禅观范围的小慈小悲，而称大乘的慈悲是真正在众生中实践的大慈大悲。《大智度论》卷二十七解释说：

大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。大慈以喜乐因缘与众生，大悲以离苦因缘与众生。……小慈但心念与众生乐，实无乐事；小悲名观众生种种身苦、心苦，怜愍而已，不能令脱。大慈者念众生得乐，亦与乐事；大悲怜愍众生苦，亦能令脱苦。

意为大乘主张的慈悲已超越于禅观，是要求让众生在现实“得乐”，“脱苦”。观世音菩萨就以大慈大悲为本愿，有这种德能。据《法华经·普门品》，众生遭遇的四种苦难观世音皆可解救：

（一）自然灾害，如水灾、火灾，遭遇者称念观世音名字，“入大火不能烧”，“为

大水所漂……即得浅处”。

(二) 社会性苦难,如即将被杀害,念观世音名字,“彼所执刀杖,寻段段坏”;“若有罪若无罪桎械枷锁,检系其身”,或经商遇贼,念观世音名皆可得救。

(三) 个人的情欲之类,佛教所说的淫欲、瞋恚、愚痴等等,认为是妨碍修行,达到觉悟的苦恼之源。据称,念诵观世音名字,就可“离欲”,“离瞋”,“离痴”等。

(四) 鬼怪之害,如遇罗刹、夜叉(皆为佛教所说能伤人吃人的恶鬼),称念观世音之名,也可得救。因此,观世音也被称为“施无畏者”,说它可以给遭遇危难的众生以“无畏”,使他们不再感到恐惧。

另外,佛经还迎合人们愿生好儿好女的心理,宣说:“若有女人设欲求男,礼拜供养观世音菩萨,便生福德智慧之男;设欲求女,便生端正有相之女,宿殖德本,众人受敬。”此为后来中国民间在寺庙观世音像(也有“送子观音”)前供养发愿求子求女的根据。

近代倡导人生佛教或人间佛教的太虚大师(1890-1947)^①曾以厦门五老峰下南普陀寺的大悲殿为题写诗:“五老此留形,清净为心皆补怛(按:观音净土普陀、补怛洛迦);普门无定相,慈悲济物即观音。”^②突出点示观世音菩萨最突出的特色是以“清净为心”,处处在在应机显化“慈悲济物”。这正是大乘菩萨之道的体现。

四、佛经描述观世音菩萨显化的形象

《法华经·观世音菩萨普门品》记述:

若有国土众生应以佛身得度者,观世音菩萨即现佛身而为说法;应以辟支佛身得度者,即现辟支佛身而为说法;应以声闻身得度者,即现声闻身而为说法;应以梵王身得度者,即现梵王身而为说法;应以帝释身得度者,即现帝释身而为说法;应以自在天身得度者,即现自在天身而为说法;应以大自在天身得度者,即现大自在天身而为说法;应以天大将军身得度者,即现天大将军身而为说法;应以毗沙门身得度者,即现毗沙门身而为说法;应以小王身得度者,即现小王身而为说法;应以长者身得度者,即现长者身而为说法;应以居士身得度者,即现居士身而为说法;应以宰官身得度者,即现宰官身而为说法;应以婆罗门身得度者,即现婆罗门身而为说法;应以比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身得度者,即现比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身而为说法;应以长者、居士、宰官、婆罗门妇女身得度者,即现妇女身而为说法;应以童男、童女身得度者,即现童男、童女身而为说法;应以

① 太虚生于清光绪十五年十二月十八日,按照公历是1890年1月8日。本文月份,凡用中国数码表示为阴历,用阿拉伯数字表示则为阳历。

② 《太虚大师全书》第二十编《诗存·联语》:《南普陀寺大悲殿》。

天、龙、夜叉、乾达婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗伽、人、非人等身得度者，即皆现之而为说法；应以执金刚身得度者，即现执金刚身而为说法。……是观世音菩萨成就如是功德，以种种形游诸国土，度脱众生。

后世把以上种种形象概称为“观世音三十三身”。即：佛、辟支佛（缘觉）、声闻、梵王、帝释、自在天、大自在天、天大将军、毗沙门（即多闻天，四天王之一）小王、长者、居士、宰官、婆罗门、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、长者妇女、居士妇女、宰官妇女、婆罗门妇女、童男、童女、天、龙、夜叉、乾闥婆（乐神）、阿修罗、迦楼罗（金翅鸟）、紧那罗（歌神）、摩睺罗伽（蟒神）、执金刚（金刚力士）。说观世音现化这三十三种形象是为了向不同的众生说法和施救，使他们达到解脱。后来，题为唐般刺蜜帝译的《楞严经》（或疑为汉人撰述）卷六所载观世音的三十二种应化身形（“三十二应”），也取自这里。

总之，按照佛教的说法，观世音菩萨大慈大悲，拥有无限神通，能够适应不同时机和场合，显化各种形象向各类众生宣说佛法，引导他们觉悟解脱，并能把他们从遭遇的苦难中解救出来。

由于观世音菩萨信仰迎合了广大信众希望拥有超现实力量的神灵帮助摆脱苦难的心理，因此各种记述观世音菩萨信仰和观世音形象的佛经、情节多岐的观世音故事得到迅速传播。

三国魏康僧铠译的《无量寿经》只说西方安乐（极乐）世界“有二菩萨，最尊第一，名神光明，普照三千大千世界。……一名观世音，二名大势至。此二菩萨于此国土修菩萨行，命终转化，生彼佛国”。到南朝宋畺良耶舍译的《观无量寿经》中，把观世音与大势至二菩萨说成是无量寿佛（阿弥陀佛）的侍者“侍立左右”，在所说的“极乐世界”十六观（禅观）中，第十观即为观世音，说如有人信仰、发愿往生西方极乐净土者，死后根据其功德大小而受到阿弥陀佛和观世音、大势至不同方式的“迎接”和教化。后世寺院塑像中有阿弥陀三尊，在阿弥陀佛的左侧是观世音菩萨（代表佛的慈悲），右边是大势至菩萨（代表佛的智慧）。

寺院供奉善财童子拜观音造像的做法，是源自《华严经·入法界品》的记述，谓善财童子接受文殊师利菩萨的教化，到处访求“善知识”（意为善友），“问菩萨行，求菩萨道”，前后参访了五十三位善知识^①，其中第二十七位善知识就是观世音菩萨。说观世音菩萨在南方的光明（唐译《华严经》音译为“补怛洛迦”）山。这里“处处皆有流泉浴池，林木郁茂，地草柔软”。观世音向善财童子自称“已成就大悲法门光明之行，教化成熟一切众生，常于一切诸佛所住，随所应化普现其前，或以惠施摄取众生，乃至同事摄取众生。显现妙身不思议色摄取众生，放大光网，除灭众生诸烦恼热，出微

^① 东晋佛驮跋陀罗译的六十卷本《华严经》仅有四十四名。唐时由法藏与日照增为五十三名；实叉难陀译的八十卷本《华严经》亦为五十三名。

妙音而化度之，威仪说法，神力自在，方便觉悟，显变化身，现同类身，乃至同止摄取众生（唐译本：“或为化现同类之形，与其同居，而成熟之”）。……欲令一切离险道恐怖……杀害恐怖、贫穷恐怖……”（卷五十一，唐译卷六十八）。着重突出观世音菩萨教化众生的方面，是说观世音显化各形状，用各种方式向众生宣说佛法，解脱众生。根据此经，后世佛教信众把观世音所居光明山——补怛洛迦（或“补陀落迦”）称为观世音净土。

大乘早期经典多说观世音是菩萨，未讲他成佛。然而随着观世音等菩萨信仰的流传，也出观世音于未来成佛的经典。北凉昙无讖译的《悲华经》卷三“诸菩萨本授记品”说：无数劫以前，世界名“散提岚”，劫名“善持”。当时人寿八万岁，有佛出世，称“宝藏如来”。国王名无量净（也作“无净念”），受宝藏如来的教化成佛，此即无量寿佛，佛国称为“安乐”。他原来的太子即为观世音，第二子为大势至。宝藏如来又为观世音“授记”（预言），说他在此后无数劫（无量时间），在无量寿佛涅槃以后也要成佛，“号遍出一切光明功德山王如来，世界名曰：一切珍宝所成就。”再过无数劫，观世音涅槃后，大势至继之成佛^①。

约在5至7世纪以后，在大乘佛教的中后期兴起密教。在密教经典中关于观世音的经典很多，共同特点是把观世音菩萨与某一个秘密经咒（陀罗尼）联系在一起，并且一般都规定绘制或塑造持某一密咒的观世音菩萨化身的形象及有关祭祀、祈祷的方法。东晋时期西域居士难提译的《请观世音经》就属于这类经典。此经大意是：毗舍离城发生大瘟疫，当地信徒受佛教诲，请来西方无量寿佛及观世音、大势至二菩萨。观世音持杨柳净水，教人反复念诵：“南无（按：意为归命）佛，南无法，南无僧，南无观世音菩萨摩訶萨，大悲大名称，救护苦厄者”，并念所谓“十方诸佛救护众生神咒”，使当地病除；还载有观世音说“消灭毒害陀罗尼咒”及其利益功德等。此经译出后曾相当流行。

记述观世音菩萨内容的密教经典，从南北朝到隋唐陆续译出很多。这些经典介绍种种观世音菩萨的形象和相应的供养礼拜仪轨、密咒，其中主要的观世音形象有十一面观音、千手观音、马头观音、不空罽索观音、如意轮观音、准提观音等。

十一面观音，谓持“十一面心咒”，其造像是：“十一头，当前三面作菩萨面，左厢三面作瞋面，右厢三面似菩萨面，狗牙上出，后有一面作大笑面，顶上一面作佛面。悉向前后著光，其十一面各戴花冠，其花冠中各有阿弥陀佛。观世音左手把澡瓶，瓶口出莲花，展其右于，以串璎珞施无畏手。”（北周耶舍崛多译《十一面观世音神咒经》）

千手观音，也称千手千眼观音、千眼千臂观音，谓观世音在过去“无量亿劫”从千光王静住如来受“大悲心陀罗尼”，发誓“利益安乐一切众生”，身上长出千手千眼（唐伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》）。其造像为：

^① 南朝宋时昙无竭译《观世音菩萨授记经》也讲这个内容，但详略和某些情节和译名不同。

“面有三眼，臂有千手，于千掌各有一眼，首戴宝冠，冠有化佛，其正大手有十八臂，先以二手当心合掌，一手把金刚杵，一手把三戟叉，一手把梵夹，一手执宝印，一手把锡仗，一手掌宝珠，一手把宝轮，一手把开敷莲花，一手把罽索，一手把杨枝，一手把数珠，一手把澡灌，一手施出甘露，一手施出种种宝雨，施之无畏，又以二手当肘右押左仰掌。其余九百八十二手，皆于手中各执种种器仗等印。”（唐菩提流志译《千手千眼观世音菩萨姥陀罗尼身经》）后世寺院也有其他造型的。

马头观音，谓持“马头观世音菩萨法印咒”（或“马头观音心陀罗尼”），其造像：“有四面，中菩萨面，极令端正，作慈悲颜，颜色赤白，头发纯青。左边一面作大瞋怒黑色之面，狗牙上出，头发微竖，如火焰色。右边一面作大笑颜，赤白端正似菩萨面，头发纯青。三面头上各戴天冠及著耳珰，其天冠上有一化佛结跏趺坐，中面顶上作碧马头，仍令合口。”（唐不空译《阿耶揭唎婆像法》）唐阿地瞿多译的《陀罗尼集经》卷六详载关于马头观音的信仰。

不空罽索观音，谓持“不空罽索心王陀罗尼真言三昧耶”，度脱一切众生。其造像为：“三面两臂，正面慈悲。左面大瞋，怒目张口。右面微瞋，频眉合口。首戴宝冠，冠有化佛，左手执罽（按：原意为绊兽索），右手扬掌。”（唐菩提流志译《不空罽索神变真言经》卷五）

如意轮观音，谓持“大莲华峰金刚秘密无障碍如意轮陀罗尼明三昧耶”，造像为：“面西结跏趺坐，颜貌熙怡，身金色相，首戴宝冠，冠有化佛，菩萨左手执开莲花，当其台上画如意轮宝珠，右手作说法相。”（唐菩提流志译《如意陀罗尼经》）

准提观音，原作准提佛母，后世也作为观音形象之一，谓持“七俱胝佛母准提大明陀罗尼”，其造像为：“身黄白色，结跏趺坐，坐莲花上，……其像面有三目，十八臂，上二手作说法相，右第二手作施无畏，第三手执剑，……左第二手执如意宝幢，第三于持开敷红莲花。”（唐不空译《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》）

以上六观音皆被看作是观世音的化身，其总体或本体被称为“圣观音”或“正观音”，为佛教通常所说的观音菩萨。^① 相关佛经宣称，人们只要按规定祭祀这些观世音，并诵持那些与之相应的密咒，就有求必应，可以得到各种现实功德和利益：或治病，祛灾，解难，灭罪，得福；或迅速觉悟，解脱成佛。

① 隋天台宗创始人智顗在《摩诃止观》卷二之上说有六观音，“能破六道三障”，即大悲、大慈、师子无畏、大光普照、天人丈夫、大梵深远六观音，分别主破地狱道、饿鬼道、畜生道、阿修罗道、人道、天道的“三障”（迷执于中谛、假谛、空谛的无明障、取相障、无知障）。日本天台宗所传密教（台密）和真言宗（东密）对此有新解释。台密以圣观音代化地狱的大慈观音、以千手观音代化饿鬼的大悲观音、以马头观音代化畜生道的师子无畏观音、以十一面观音代化阿修罗道的大光普照观音、以不空罽索观音代以化人道的天人丈夫观音，以如意轮观音代化天道的大梵深远观音；东密前五观音与此相同，对化人道的观音作准胝观音。

五、马郎妇观音、三十三观音和妙善观音

在《法华经·观世音普门品》对观世音三十三应身的描述中已有比丘尼、优婆夷、长者妇女、居士妇女、宰官妇女、婆罗门妇女、童女等女性形象。因此，在观世音菩萨信仰中以女性形象出世传法、救苦救难是应有之义，并非是后人超越佛经提出的。

根据佛教文献的记载，随着观世音菩萨信仰的盛行，在唐代中后期开始出现女性形象的观世音菩萨的传说和信仰。其中最早见诸文字的是南宋志磐编撰《佛祖统纪》卷四十一所载唐宪宗元和四年（809）“马郎妇”的传说：

马郎妇者，出陕右。初是此地俗习骑射，蔑闻三宝之名。忽一少妇至，谓人曰：有人一夕通“普门品”者则吾妇之。明旦，诵彻者二十辈。复授以《般若经》，旦通犹十人。乃更授《法华经》，约三日通彻。独马氏子得通，乃具礼迎之。妇至，以疾求止他房。客未散，而妇死。须臾坏烂，遂葬之。数日，有紫衣老僧至葬所，以锡拨其尸。挑金锁骨谓众曰：此普贤圣者，闵汝辈障重，故垂方便，即陵空而去。

大意是说，在陕西一带民俗尚武，善骑射，不重佛教信仰。有菩萨为教化引导民众信佛，化身为貌美的少女，提出谁能在一晚上背诵《法华经·普门品》，便嫁给他。结果，能背出者达二十人。接着又依次提出一晚上能背《般若经》，三日能背《法华经》……。最后，只有马姓男子皆能背诵。未想到将女子娶进门之后，尚未同房女子已死。数日后，有异僧前来点示此女是普贤菩萨的化身。进入元代之后，在念常集编《佛祖历代通载》卷十五所载的马郎妇传说，情节与此相同，只是文字稍有增加，将原来的《般若经》改为《金刚般若经》，并谓马郎妇是“圣者”显化。然而在觉岸所编撰的《释氏稽古略》的唐代记事中，明确地说：“马郎妇，观世音也。”并且将元和四年改为十二年（817），说：“菩萨大慈悲力，欲化陕右，示现为美女子……”。此后，以马郎妇为观世音的化身的说法几乎成为佛教界的共识。

南宋以后，马郎妇观音也被说成“鱼篮观音”。南宋临济宗大慧下三世北涧居简（1164-1246）曾作《马郎妇》之赞，说：“念得莲经（按：《法华经》）便嫁伊，空花无蒂欲谁欺。金沙滩上黄金锁，狼藉春风到几时？”金末元初曹洞宗高僧万松行秀（1166-1246）在所著《从容录》卷五第七十九则“长沙进步”的“示众”中说：“金沙滩头马郎妇，别是精神，琉璃瓶里捣糍糕，谁敢转动。不入惊人浪，难逢称意鱼。宽行大步，一句作么生？”他们说的“金沙滩上”、“金沙滩头”的马郎妇观音就是鱼篮观音。据明代云栖株宏辑，钱谦益订《宋文宪公护法录》卷九记载，宋濂（1310-1381）引作

者不详的《观音感应传》^①说：

唐元和十二年，陕右金沙滩上，有美艳女子挈篮鬻鱼。人竞欲室之。女曰：妾能授经，一夕能诵《普门品》者，事焉。黎明能者二十。女辞曰：一身岂堪配众夫邪？请易《金刚经》，如前期。能者复居其半。女又辞，请易《法华经》，期以三日。唯马氏子能。女令具礼成婚。入门，女即死，死即麤烂立尽。遽瘞之。他日，有僧同马氏子启藏观之，唯黄金锁子骨存焉。僧曰：此观音示现以化汝耳。言訖飞空而去。自是陕西多诵经者。

这里描述的虽是马郎妇观音的传说，然而这个马郎妇观音已经成为在“陕右金沙滩上……挈篮鬻鱼”的鱼篮观音了。清代弘赞在惨所编《观音慈林集》卷下载录此文，题之为“文宪公宋濂作《鱼篮观音像赞》”。可见，世人已经将马郎妇观音与鱼篮观音混同。



(左为马郎妇观音，右为鱼篮观音)^②

后世据《法华经·普门品》观音三十三应的说法描绘出形象各异的三十三体观音

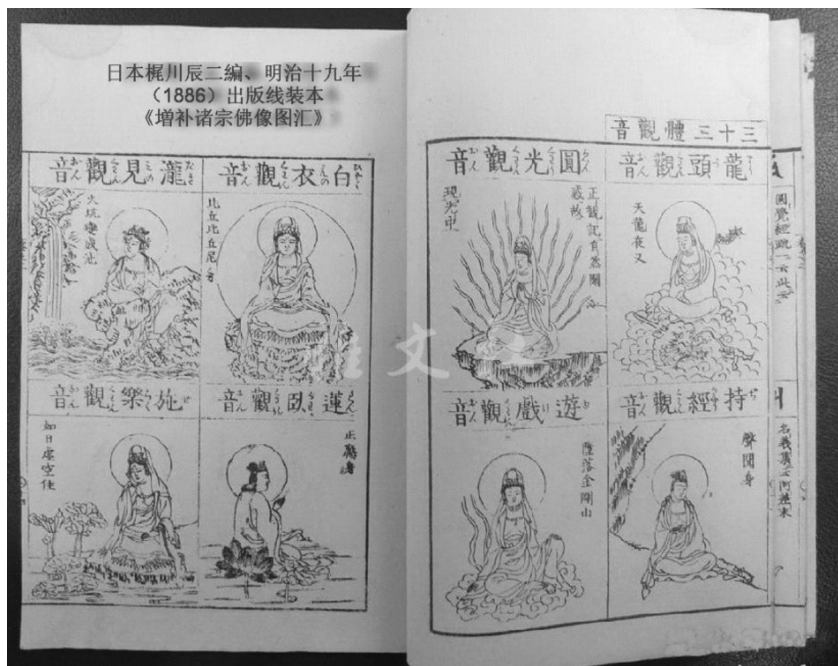
① 在唐道宣《续高僧传》卷二十五《释法力传》中有：“别有《观音感应传》，文事包广。”法力是北魏末期人。道宣生活在唐前期，传中的《观音感应传》自然不会有唐宪宗元和年间的事，自然不是宋濂所引。

② 上引画像取自网上载依林法师绘《中国古代三十三观音圣像图》。

的图像。同时，立体造像也日益普及，以在寺院的彩塑最多，也有铜雕、木刻、玉雕、瓷制和刺绣等。清代卓峰绘制了“观音应化图”三十三幅（现藏日本东京帝室博物馆）。据日本梶川辰二编、明治十九年（1886）出版线装本《增补诸宗佛像图汇》所载，此三十三观音包括：

杨柳观音、龙头观音、持经观音、圆光观音、游戏观音、白衣观音、莲卧观音、泅见观音、施药观音、鱼篮观音、德王观音、水月观音、一叶观音、青颈观音、威德观音、延命观音、众宝观音、岩户观音、能静观音、阿耨观音、阿摩提观音、叶衣观音、琉璃观音、多罗尊观音、蛤蜊观音、六时观音、普悲观音、马郎妇观音、合掌观音、一如观音、不二观音、持莲观音、洒水观音。^①

在这里是将马郎妇观音、鱼篮观音分别描绘的。此外，直至现在，参照《法华经·普门品》绘制各种艺术形式的观世音菩萨画像仍盛行不衰，反映了观世音菩萨信仰在社会广大民众中的广泛影响。实际上，观世音菩萨造像也已经成为中国美术界、艺术界艺术创作的一个重要体裁和取材领域。



进入宋代以后，兴起妙善公主千手千眼大悲菩萨的造像和供奉。经考察了解，在今河南平顶山市宝丰县城东南的香山（火珠山）之巅的香山寺内大悲观音大士塔的卷洞

① 参考蓝吉富主编《中华佛教百科全书》“观世音菩萨·附六：三十三观音”，台湾中华佛教百科全书编辑委员会，1994年。

内，有立于宋代的《香山大悲菩萨传碑》（全名《千手千眼观世音菩萨得道正果史话碑》^①），由宋哲宗元符二年（1099）十一月知汝州的蒋之奇（1031～1104）撰写碑文，翌年请翰林学士兼侍读、修国史蔡京（1047～1126）书丹。碑后之赞说，唐代道宣律师（596～667）在终南山灵感寺期间曾听天神讲述妙善公主在香山修证成道为大悲观世音菩萨的“灵踪”。弟子义常奉师命于武周圣历二年（699）将此传闻编录为《香山大悲菩萨传》，长期置于旧屋经堆之中无人注意。直至宋哲宗元符二年（1099），有称来自终南山灵感寺的僧人带来《香山大悲菩萨传》抄本，赠予香山寺的住持怀昼。蒋之奇读后，对原文加以润色并撰此碑文。

道宣是唐代著名律僧，平生为人严谨，碑赞说他听闻天神讲述，然后让弟子义常编录《香山大悲菩萨传》之事，明显带有神秘传说色彩。然而，碑文由宋朝名臣蒋之奇撰写、所述妙善公主是观世音化身的内容为世人信奉，在香山为之建塔立碑却皆是事实。

据此碑文：天神应请告诉道宣说：“观音示现无方，而肉身降迹，惟香山因缘最为胜妙。”香山在哪里？谓在嵩岳南二百余里，有三山并列，中间者为香山，为“菩萨成道之地”，示意在今河南宝县一带。又说，往昔在香山东北有国，国王名庄王，信邪而不信佛教。与夫人生有三个女儿，最小的名妙善，自幼慈惠，诚心向佛，“志求出家，修行学道，成佛菩提，报父母恩”，招致父庄王的恼怒。先是把她拘禁于后园，后又迫使比丘尼把她安置于寺院反复规劝。妙善矢志不改，庄王竟派使臣前往杀她。妙善被“龙山山神”以神通力救至龙山，而比丘尼众皆惨遭杀害。此后，妙善得到山神启示，前往清静的香山搭建草庵艰苦修行三年。庄王全身患“迦摩罗疾”（长癞），无人能医。有“异僧”前来告知：“用无瞋人手眼乃可成药”，并示意到香山求无瞋仙人相救。庄王派使臣到山找到妙善，妙善听闻缘由，告诉：“汝之国王膺此恶疾，当是不信三宝所致。”于是以刀自刎两眼，让使臣断其两手，带回入药。庄王报药痊愈，携夫人和眷属进山致谢，见竟是自己的女儿妙善，相抱大哭，眼前忽见“千手千眼大悲观音身相端严，光明晃耀，巍巍堂堂，如星中月”。妙善乃恢复手眼完具的自相，随即坐化。王与夫人虔诚地将妙善遗体置入宝龕，火化后建塔安葬于草庵之下，此后重建寺院，增度僧尼，建塔十三层以覆妙善“菩萨真身”。

妙善公主成道故事，在南宋祖琇编撰《隆兴佛教编年通论》卷十三“唐道宣传”中也有记载，内容显然是摘要取自《香山大悲菩萨传》，最后明确指出观音菩萨化身在“今汝州香山是也”。由此，妙善大悲观音的传说流传四方，影响更广，汝州香山寺便成为信众参拜大悲千手千眼观世音菩萨的神圣道场。

① 碑文是楷书，碑高2.22米，宽1.46米。原碑在文革期间受损，后从北京寻得民国年间全文拓片。2009年由文物出版社出版由肖红、曹二虎、何清怀主编的《香山大悲菩萨传》载录原碑照片、拓片、录释文及相关介绍。

六、观世音菩萨信仰的迅速传播和广泛影响

自西晋竺法护译出《正法华经》以后，其中的《光世音普门品》迅速被传抄流行，称之为《普门经》或《普门品经》《光世音经》。后秦鸠摩罗什译出《法华经》后，其《观世音菩萨普门品》迅速被抄出作《观世音经》单独流行。此外还有译经僧从梵本《法华经》中仅译出《普门品经》《光世音经》《观世音经》等^①流通社会。随着观世音菩萨信仰的广泛流传，中国内地也相继出现一些以佛经形式撰述的观世音经典，它们在佛教经录中被列入“疑经”或“伪经”之内。据《开元释教录》卷十八载有这样几部“疑伪”、“伪妄”的观世音经典：

《高王观世音经》一卷

《观世自十大愿经》一卷

《观世音三昧经》一卷

《弥勒下生观世音施珠宝经》一卷

《观世音咏托生经》一卷

《弥勒下生遣观世音大势至劝化众生舍恶作善寿乐经》一卷

《新观世音经》一卷

《日藏观世音经》一卷

以上除《高王观世音经》及《观世音三昧经》外，皆已佚失。参照隋法经等人编的《众经目录》卷二、唐道宣《大唐内典录》卷十等，可以认为，前五经在隋代以前已经流传。

《高王观世音经》著于东魏初年。东魏孝静帝天平四年（537），河间邢摩纳与卢仲礼、卢景裕起兵应西魏而反对以大丞相名义把持朝政的高欢，第二年被高欢军队镇压下去。卢景裕被捕送押晋阳狱。据传他“至心诵经，枷锁自脱。是时又有人负罪当死，梦沙门教讲经，觉时如所梦，默诵千遍，临刑刀折，主以以闻，赦之。此经遂行于世，号《高王观世音》”。^② 此经今存，篇幅很短，说一心称观世音名字可灭罪脱难。《观世音三昧经》也是南北朝时的撰述。此经今存^③，宣称观世音先于释迦成佛，号“正法明如来”，释迦原是其弟子，因读此经而成佛，并称读此经可灭罪达到解脱。我们从这些

① 《出三藏记集》卷二、卷四。

② 见《北史》卷三十，《魏书》卷八十四的《卢景裕传》。传中所说：“又有人负罪当死”是指孙敬德，其事见《续高僧传》卷二十九《僧明传》、《大唐内典录》卷十，《法苑珠林》（四部丛刊本）卷二十一、二十五等。

③ 日本京都博物馆藏有《观世音三昧经》一卷。日本学者牧田谛亮用敦煌本（S.4338）与之对勘，发表于《六朝古逸观世音应验记的研究》（京都平乐寺书店1970年版），并有研究，可参考。

伪经可以了解观世音信仰在当时社会上的流行情况。

在观世音经典和观世音菩萨信仰传播各地过程中，陆续出现很多带有浓厚神秘色彩的“灵验”、“感应”之类的故事传说。在这类故事传说中有不少主人公在历史上确有其人。有些文人把这类传闻搜集加工润色并编集成书，如南朝宋刘义庆编著《宣验记》十三卷、齐王琰编《冥祥记》十卷^①，其中就有不少是讲西晋以来观世音菩萨的“灵验”的故事传说的。也有专门记载观世音灵验的书，如南朝宋傅亮（374426）编《光世音应验记》，张演（5世纪前半）编《续光世音应验记》，齐朝陆杲（459532）编《系观世音应验记》皆比较生动地记载了两晋南北朝时期社会各阶层对观世音菩萨的信仰情况。以上提到的几部书在中国早已散佚，在唐道世《法苑珠林》、宋李昉等编的《太平广记》等书中多有引证^②。

进入20世纪40年代，日本学者在京都发现上述傅亮等人撰的三种《应验记》的镰仓时期的古抄本（约抄于12世纪），70年代已校勘注释出版^③。据此，傅亮《光世音应验记》收观世音传闻7条，张演《续光世音应验记》有10条，陆杲《系观世音应验记》有69条，三者合为86条，其中讲西晋的2条，在东晋十六国的34条，南北朝的26条，时间不明的24条。从内容上看，与当时各种战乱有关的共达32条，带有鲜明的时代特色。

现利用上述部分资料并参考其他相关文献，仅对两晋及南北朝时期佛教信仰的一个侧面——观世音菩萨信仰的现象作概括介绍，着重考察是哪些人，在怎样的环境下，出于什么目的向观世音菩萨乞灵求救的。

（一）在东晋、南朝与北方少数民族割据政权的频繁战争中，不少人被北朝官兵俘获、掠卖。他们想方设法逃回故乡。还有一些原在北方少数民族政权统治下的汉族民众，因不堪野蛮的民族压迫，也伺机南逃。这些人在遭遇危急时，往往念诵观世音菩萨的名字，企盼观世音菩萨前来相救。

（二）十六国、北朝割据政权，挑动民族仇杀，残害民众，无辜的受害者向观世音菩萨呼救。

（三）封建统治者内部不断发生激烈的争权夺利的纷争，一些在斗争中的失败者或无辜受牵连者，在遇害时也乞灵于观世音菩萨。

（四）由于违犯官府禁令各种原因被冤枉、受连累而被捕入狱者，把希望寄托在观世音菩萨身上，称诵观世音名号祈求救助。

（五）大量民众因遇水火灾害，遭受疾病及各种危急而祈祷观世音菩萨化身出世，

① 《隋书·经籍志·史部》杂传类。

② 主要见《法苑珠林·敬佛篇·观音部》、《太平广记》卷一百一十、一百一十一。

③ 日本牧田谛亮《六朝古逸观世音应验记的研究》中“观世音应验记本文”收录这三种《应验记》全文，且加“校记”、“注记”。此后，中华书局1994年出版孙昌武点校《观世音应验记三种》；江苏古籍出版社2002年出版董志翘《〈观世音应验记三种〉译注》。

解救他们的苦难。^①

因为观世音菩萨信仰盛传不衰，直至明清，仍有类似的记述观世音救苦救难灵验传说故事的图书出世，如前引明代宋濂所引现已佚失的《观音感应传》、清代周克复所集编《观音经持验记》二卷、弘赞辑编《观音慈林集》三卷等，受到信众欢迎，也为世人了解和研究古代观世音信仰提供了宝贵资料。

七、当代观音信仰应依据佛典，继承传统，适应时代

观世音菩萨信仰与阿弥陀佛净土信仰是深入中国民间的两大佛教信仰形态，自古有“家家观世音，处处弥陀佛”^②的说法，说明这两种信仰在社会传播之广，影响之大。

在当代，中国佛教坚持适应时代和社会进步的中国化方向，走与社会主义社会相适应的人间佛教道路，加强自身的信仰、道风、人才、教制、组织五大建设，不断发展佛教的文化和教育事业。习近平总书记在2006年全国宗教会议讲话中说：

要用社会主义核心价值观来引领和教育宗教界人士和信教群众，弘扬中华民族优良传统，用团结进步、和平宽容等观念引导广大信教群众，支持各宗教在保持基本信仰、核心教义、礼仪制度的同时，深入挖掘教义教规中有利于社会和谐、时代进步、健康文明的内容，对教规教义作出符合当代中国发展进步要求、符合中华优秀传统文化的阐释。

佛、菩萨信仰体系是中国佛教基本信仰、核心教义和礼仪的一个重要组成部分，自然受到党、政府和广大人民的尊重和保护。然而，对此应当审时度势进行自我调整、完善和改进，并且尽力实事求是地作出“符合当代中国发展进步要求、符合中华优秀传统文化的阐释”。

这里笔者仅对当代信奉观音信仰应当注意的问题提出一些想法。

（一）观世音菩萨信仰、造像和修行必须依据佛教经典，特别是观音正典、历来被称为“观音经”的《法华经·观世音菩萨普门品》，其次是其他讲述观世音菩萨信仰的经典，从中汲取阐释和弘扬以“拔苦与乐”的大慈大悲、普度众生为宗旨的大乘菩萨之道。

（二）对于古来广泛传播的观世音菩萨救苦救难的故事和传说，应以理智的精神来理解，从中了解当时充满各种苦难的历史背景、佛教传播的状况和各阶层信众的心理追

① 请详见笔者《观世音信仰的传入和早期流行情况》，原载任继愈教授主编、中国社会科学出版社1988年出版《中国佛教史》第三卷；后稍作修改载入笔者论文集《佛教与中日两国历史文化》，中国社会科学出版社，2015年。

② 现在一般作“家家观世音，户户弥陀佛”。

求和企盼，体会佛教广泛流传和观世音信仰受到信众欢迎的深厚社会基础。

（三）继承中国佛教的优良传统，适应当代社会发展形势和民众的心理需求来弘扬观世音经典、观世音信仰供奉和修行方法，倡导大乘菩萨之道的慈悲为怀、救苦解困、扬善止恶、助人为乐的精神，将社会主义核心价值观融入对佛教教义和五戒、十善等伦理戒规的诠释和推广之中，为当代“五位一体”的社会主义宏伟建设、富强民主文明和谐美丽的现代化国家的早日实现，努力奋斗，积极奉献。

（四）应当团结广大信众维护法律尊严、人民利益、民族团结、社会和谐，维护祖国统一，积极弘扬与社会主义社会相适应的人间佛教正法。对于那些来自国内外的种种表现形式的极其消极乃至敌对的势力，应当提高警惕，要善于识别打着佛教旗号、观音信仰外衣的蛊惑人心的邪教邪说，绝不能让他们兜售的那些反科学、反人类、反社会的假丑恶的货色得逞，毒害人民。

相信，我国的观世音菩萨信仰在当代不仅能适应社会形势继续传播，而且能将体现于观世音菩萨信仰之中的慈悲济世、利益人群的大乘菩萨之道运用发扬于社会主义现代化建设、建立富强民主文明和谐美丽的社会主义强国的宏伟实践之中。

（2018年8月29日于北京华威西里自宅吸收以往研究和新掌握资料撰写）

附录：

汝州香山大悲菩萨传碑 杨曾文重校

按语：

在河南平顶山市宝丰县城东南的香山（火珠山）之巅的香山寺内大悲观音大士塔的卷洞内，有立于宋代的《香山大悲菩萨传碑》（全名《千手千眼观世音菩萨得道正果史话碑》），宋哲宗元符二年（1099）十一月由知汝州蒋之奇撰文，翌年由翰林学士兼侍读、修国史蔡京书丹。碑文楷书，碑高2.22米，宽1.46米。

据碑后赞，唐代道宣律师在灵感寺期间曾听天神讲述妙善公主修证成道为大悲观世音菩萨的故事，弟子义常于圣历二年（699）将此传闻编录为《香山大悲菩萨传》。蒋之奇所撰碑文即据此整理润色而成。

原碑在文革期间受损，后从北京寻得民国年间全文拓片。2009年由文物出版社出版由肖红、曹二虎、何清怀主编的《香山大悲菩萨传》载录原碑照片、拓片、录释文及相关介绍。

以下即取自此书后面所载经过编者整理的《香山大悲菩萨传》，但将原繁体字改为

简体，并对分段和标点稍作修改。

通议大夫、同知枢密院事、弋阳郡开国公、食邑二千户，食实封三百户蒋之奇撰。

翰林学士承旨、中大夫、知制诰兼侍读、修国史、上柱国、食邑一千二百户，食实封二百户蔡京书。

如是我闻：

道宣律师在长安终南山灵感寺行道。律师宿植德本，净修梵行，感致天神给侍左右。师一日问天神曰：“我闻观音大士于此土有缘，不审灵踪显发何地最胜？”天神曰：“观音示现无方，而肉身降迹，惟香山因缘最为胜妙。”师曰：“香山今在何所？”

天神曰：

嵩岳之南二百余里，有三山并列，其中为香山，即菩萨成道之地。山之东北，乃往过去，有国王名庄王，有夫人名宝德。王心信邪，不重三宝。王无太子，有三女，大者妙颜，次者妙音，小者妙善。三女之中二女已嫁，惟第三者资禀绝异，方娠之夕，夫人梦吞明月，及将诞育，六种震动，异香满宫，光照内外。国人骇异，谓宫中有火。是夕降生，不洗而净，梵相端严，五色祥云覆盖其上。国人皆曰：“我国殆有圣人出世乎？父王奇之，名曰妙善。

及长，进止容仪，超然拔俗，植性柔懿，宅心慈惠，常服垢衣，不事华饰，日止一食，不茹荤辛，非时不言，言必劝戒，多谈因果、无常幻妄。宫中号为佛心。从其训者，皆获迁善，斋洁修行，靡有退志。

王闻之，谓夫人曰：“小女好善，在宫中教我嫔御皆修道行，不事华饰，颇近怪妄，为之奈何？夫人曰：“大王何忧，亟与嫁之，令自择婿。”王闻语已，即谓女曰：“汝今已长，当遵吾教，毋在后宫惑乱嫔嬙。汝父有国，不喜此事。我与汝母为汝纳婿。汝自今已往，当依正道，勿学邪法，坏吾国风。”妙善闻父王敕，微笑答曰：“父王，见爱河浪阔，苦海波深，富贵不能久长，荣华殆如泡电，无常忽至，无以支梧，岂贪一世之乐，而沉万劫之苦。儿念此事，深生厌离，志求出家，修行学道，成佛菩提，报父母恩，拔众生苦。若令下嫁，儿不敢从，愿垂哀察。”父王闻语，谓夫人曰：“小女不听吾言。”夫人曰：“王尚自宽。”即召女勉谕之。女曰：“母何苦令儿出适，若能免三种患者，当从母命。”母曰：“何谓三患？”女曰：“一者，世人少时面如珂月，及老且至，发白面皱，行住坐卧，百不如少；二者，世人支体康强，步武若飞，及一病至，卧于床褥，四大不遂，无一可喜；三者，世人姻戚集会，骨肉满前，一旦无常且至，虽父子至亲不能相代。此三种患，婿能为免，儿即嫁之。若不能者，儿誓不嫁。儿愍世人堕于此苦，若欲免者，除有佛门，志愿出家，冀修行得果，为一切人免此过患。是故发心，冀从儿愿。”夫人闻已，遂以女言闻王。王愈益怒，嫔女后园茅茨之下，绝其膳饮。宫中嫔御，不令亲近。母夫人哀思，乃密令宫人馈致饮食。王曰：“吾见贬在后园，犹不畏死，遂不食。可携妙颜、妙音二姊往视之，且劝其回心，即父子相见，不

然即从饿死。”夫人乃与二女及宫嫔御侍往至后园，见彼妙善凝然端坐，不顾其母。夫人前抱持大哭曰：“自汝离宫，我两目将枯，肝肠碎裂，令母如此，汝复何安？汝父在宫，为汝忧挠，累日不朝，国事不治，令我与妙颜、妙音俱来劝汝。汝念汝父，回思迁虑，在家出家，如此修行，岂非善事？”女曰：“儿在此无苦，父母何至如此！一切世间恩情缠缚，无有出期，骨肉会合，要必离散。借使父母相守百岁，无常且至，要必一别。母尚自宽，幸有二姊虔侍，须儿何益？母自归宫，儿无退意。”妙颜、妙音复前谓曰：“我妹居此，甘忍艰辛，欲求作佛，汝观今出家人作比丘尼者，谁能放光动地，成佛作祖，上报亲恩，下度一切？岂如以礼从人，成其家室，乃令父母烦恼如此。”妙善闻语，谓二姊曰：“汝自贪着荣华，恩爱缠缚，趣目前之乐，不知乐是苦因，无常一到，地狱门开，从谁可免！不可恃亲，辞之不去。当此之时，虽有夫婿，能代汝乎？二姊，汝等各人有一生死，且自省顾，勿深劝我。业证见前，空悔无益。汝劝夫人还宫，为奏父王，虚空有尽，我愿无尽，死生一决，惟父王裁之。”妙颜、妙音归告其母曰：“妹不可劝，不若方便，奏父听其出家。”

夫人还，具奏于王，王益加怒。尔时有比丘尼，号曰惠真。王即召至，谓曰：“朕小女妙善，不循义礼，坚祈出家，无乃汝等谋诱我女？朕将季女权寓汝舍，期以七日，谕劝吾女，从吾教者，朕当为汝完饰精舍，广度尼众。不然，将火汝居室，灭汝徒众，靡有孑遗。”乃遣使将尼俱至后园，令女随尼往居尼舍。

尼众五百迎女以入，对像焚香。翌日，尼众谓妙善曰：“妙善生长王宫，何苦自求寂寞，不如还归宫禁，犹胜静处伽蓝。”妙善闻语，微笑曰：“我本离内出家，寻师访道，学修梵行，望证佛果，救度一切众生，今见汝辈如此智识，令人轻贱。汝是佛门弟子，尚发此语，何况俗士！怪我父王憎恶汝辈，不肯令我出家，抑有由然。岂不知圆顶方袍，本为何事。夫出家者厌离荣华，解脱情爱，毁其形体，坏其服色，深惟病本，自觉觉他，方于出家有少分相应。我佛世尊，明有遗戒，出家之人，当自摩顶，以舍饰好，着坏色衣，执持应器，以乞自活。如何汝辈，皆事华靡，举止夭冶，服饰华鲜，滥入佛门，公破净戒，空受信施，虚度光阴，名曰出家，身心染俗。故我父王不敬三宝，皆由汝等出家，心不合道之所致也。”尼众为妙善诃责，噤不能对。尔时惠真忧虑，告妙善曰：“适尼众谏妙善者，禀王命也。”即叙王诫敕，如前所陈，控告妙善早为回心，救此尼众，免貽佛门祸难。妙善曰：“汝岂不闻释迦因地为法忘躯，尝舍全身而求半偈；萨埵太子投崖饲虎，证无生果；尸毗王割肉救鸽，得超彼岸。汝等既求出家，当观幻躯无常可厌，四大假合，本来非有，念念离于轮回，心心求于解脱，何得怖死爱生，犹恋革囊腥秽。岂不知障人出家，万劫受苦，安违佛门利益，甘受三途业报，只愿王心冀脱一死。汝但自安，我得证果，救汝轮回，勿用忧心。”尼众闻言，乃相与议曰：“妙善生于宫中，不知外之艰难，意谓出家快乐，宜以劳辱苦之，使知悔惧。”言已，乃谓妙善曰：“既欲出家，须办得出家作务辛苦。”妙善曰：“诺。”

二时斋供，服劳先登，庖厨作务，他人不能者，皆躬亲之。尼曰：“蔬圃无菜，汝

当供之，计时必足，不管缺供。”妙善入圃，见菜蔬甚少，乃念明日如何供众得足，方发念次，伽蓝龙神助以神力。及旦，园蔬藿靡，供用有余。尼众又谓妙善曰：“供庖无水，去寺西一二里取水甚劳，奈何？”妙善神化，于厨之左涌出一泉，味甚甘美。惠真知其不凡，能感龙神之助，乃以奏王。

尔时父王乃大震怒，谓左右曰：“朕之季女，长习邪法，斥置尼舍。又为妖妄，惑乱于众，辱朕何多！”急救使臣擒往郊外，断头以来。使臣既至，妙善听命，即谓尼众：“汝等速避，吾当受诛。”妙善乃出就死。将婴刃次，龙山山神知妙善大权菩萨，将证道果，救度众生，无道父王误将斩首。以神通力，天大暗冥，暴风雷电，摄取妙善置于山下。使臣既失妙善所在，驰奔奏王。王复惊怒，驱五百军尽斩尼众，悉焚舍宇。夫人王族莫不恸哭，谓女已死，欲救无及。王谓夫人曰：“汝勿哀哭，此少女者非我眷属，当是魔怪来生我家。朕得除去妖魔，甚可为喜。”

妙善既以神力摄至龙山之下，环视无人，即徐步登山。忽闻腥秽，又念山林幽寂，安有斯气。山神化为老人，见妙善曰：“仁者欲往何所？”妙善曰：“我欲入此山修道。”老人曰：“此山之中乃鳞介羽毛所居，非仁者修行之地。”妙善曰：“此名何山？”曰：“龙山也。龙居此山，故以名之。”“此去西岭若何？”曰：“亦龙所居，是故谓之小龙山。惟二山之中有一小岭，号曰香山，此处清静，乃仁者修行之地。”妙善曰：“汝是何人，指吾居处？”老人曰：“弟子非人也，乃此山神。仁者将证道果，弟子誓当守护。”言讫不见。

妙善乃入香山，登顶四望，阒无人踪，即自念言，此处是吾化缘之地。故就山顶葺宇修行，草衣木食，人莫之知，已三年矣。

尔时父王以是罪业，故感迦摩罗疾，遍于肤体，寢息无安。竭国妙医不能救疗，夫人王族夙夜忧念。一日，有异僧立于内前，曰：“吾有神方，可疗王病。”左右闻语，急以奏王。王闻，召僧入内。僧奏：“贫道有药，救王疾病。”王曰：“汝有何药，可治吾病？”僧曰：“贫道有，方应用两种大药。”王曰：“如何？”僧曰：“用无瞋人手眼，可成此药。”王曰：“汝毋戏论，取人手眼宁不瞋乎？”僧曰：“王国有之。”王曰：“今在何处？”僧曰：“王国西南有山，号曰香山，绝顶有仙人，修行功著，人无知者，此人无瞋。”王曰：“如何可得其手眼？”僧曰：“他人莫求，惟王可得。此仙人者，过去与王有大因缘。得其手眼，王之此疾，立愈无疑。”王闻之，乃焚香祷告曰：“朕之大病果获痊平，愿此仙人施我手眼，无所吝惜。”祷已，即令使臣持香入山。

使臣至，已见茅庵中有一仙人，身相端严，趺坐而坐。即焚妙香，宣王敕命曰：“国王为患迦摩罗疾，及今三年，竭国神医妙药莫能治者。有僧进方，用无瞋人手眼乃可成药。今者窃闻仙人修行功著，谅必无瞋。敢告仙人，求乞手眼，救王之病。”使臣再拜。妙善思念，我之父王不敬三宝，毁灭佛法，焚烧刹宇，诛斩尼众，招此疾报。吾将手眼，以救王厄。既致念已，谓使臣曰：“汝之国王膺此恶疾，当是不信三宝所致。吾将手眼以充王药，惟愿药病相应，除王恶疾，王当发心归向三宝，乃得痊愈。”言

讫，以刀自抉两眼，复令使臣断其两手。尔时，遍山震动，虚空有声赞曰：“希有，希有！能救众生，行此世间难行之事。”使臣大怖。仙人曰：“勿怖，勿怖！持我手眼，还报于王，记吾所言。”

使臣受之，还以奏王。王得手眼，深生惭愧，令僧合药。王乃服之，未及旬日，王病悉愈。王及夫人、戚里臣庶、下逮国人，皆生欢喜。王乃召僧供养，谢曰：“朕之大病，非师莫救。”僧曰：“非贫道之力。王无仙人手眼，岂得愈乎？王当入山，供谢仙人。”言讫不见。王大惊，合掌曰：“朕之薄缘，乃感圣僧来救。”遂敕左右：“朕以翌日，往诣香山供谢仙人。”

明日，王与夫人、二女、宫族，严驾出城，来入香山，至仙人庵所，广陈妙供。王焚香致谢曰：“朕婴此恶疾，非仙人手眼难以痊愈，故朕今日亲携骨肉来诣山中，供谢仙人。”王与夫人宫嫔，皆前瞻睹仙人无有手眼，深生哀念，以仙人身不完具，由王所致。夫人审问瞻相，谓王曰：“观仙人形相，颇类我女。”言讫，不觉哽噎，涕泪悲泣。仙人忽言曰：“阿母夫人勿忆妙善，我身是也。父王恶疾，儿奉手眼，上报王恩。”王与夫人闻是语已，抱持大哭，哀恸天地，曰：“朕之无道，乃令我女手眼不全，受兹痛楚。朕将以舌舐儿两眼，续儿两手，愿天地神灵令儿枯眼重生，断臂复完。”王发愿已，口未至眼，忽失妙善所在。尔时天地震动，光明照耀，祥云周覆，天鼓发响，乃见千手千眼大悲观音身相端严，光明晃耀，巍巍堂堂，如星中月。王与夫人、宫嫔睹菩萨形相，举身自扑，抚膺号恸，扬声忏悔：“弟子肉眼不识圣人，恶业障心，愿垂救护，以免前愆。弟子从今已往，回向三宝，重兴佛刹，愿菩萨慈悲，还复本体，令我供养。”须臾，仙人复还本身，手眼完具，趺坐合掌，俨然而化，如入禅定。王与夫人焚香发愿：“弟子供办香薪，阁维圣体，还宫造塔，永永供养。”王发愿已，乃以种种净香围绕灵躯，投火然之。香薪已尽，灵躯屹然，举之不动。王又发愿：“必是菩萨不肯离于此地，欲令一切众生见闻供养。”如是言已，与夫人舁之，即时轻举。王乃恭置宝龕内。

菩萨真身，外营宝塔庄严，葬于山顶庵基之下，与宫眷在山守护，昼夜不寝。久乃归国，重建梵宇，增度僧尼敬奉三宝。出内库财，于香山建塔十三层以覆菩萨真身。

弟子蒙师问及菩萨灵踪，略述大旨。若夫菩萨微密应化，非弟子所知。

律师又问“香山宝塔今复如何”天神曰：“塔久已废，今但土浮屠而已，人无知者。圣人示迹，兴废有时，后三百年当重兴尔。”律师闻已，合掌赞曰：“观音大士神力如是，非菩萨悲愿广大，莫能显其迹，非彼土众生缘熟，不能感其应。巍巍乎功德无量，不可得而思议。”乃命弟子义常志之，庶传之不朽云耳。

赞曰：

香山千手眼大悲菩萨乃观音化身，异哉！元符二年仲冬晦日，余出守汝州，而香山实在境内。住持沙门怀昼遣侍僧命予至山，安于正寝，备蔬膳，礼貌严谨，乘

闲从容而言。此月之吉，有比丘入山，风貌甚古，三衣蓝缕。问之，云居于长安终南山，闻香山有大悲菩萨，故来瞻礼。乃延馆之。是夕，僧绕塔行道达旦，已乃造方丈，谓昼曰：“贫道昔在南山灵感寺古屋经堆中，得一卷书，题曰《香山大悲菩萨传》，乃唐南山道宣律师问天神所传灵应神妙之语，叙菩萨应化之迹，藏之积年，晚闻京西汝州香山，即菩萨成道之地，故跋涉而来。冀获瞻礼，果有灵踪在焉。”遂出传示昼，昼自念住持于此久矣，欲求其传而未之得，今是僧实携以来，岂非缘契，遂录传之。翌日，既而欲命僧话，卒无得处。乃曰：“日已夕矣，彼僧何诣？”命追之，莫知所止。昼亦不知其凡耶，圣耶，因以其传为示。予读之，本末甚详，但其语或俚俗，岂义常者少文而失天神本语耶？然至菩萨之言，皆卓然奇特入理之极谈。予以菩萨之显化香山若此，而未有碑记此者，偶获本传，岂非菩萨咐嘱，欲予撰著乎？遂为纶次，刊灭俚辞，采菩萨实语著予篇。噫，天神所谓后三百年重兴者，岂在是哉？岂在是哉？

元符三年岁次庚辰九月朔书

住持嗣祖沙门福满作偈，以纪其意云：稽首大悲心，愿力无穷已，旧碑风雨残，故重刊于此。谨识。

至大元年岁次戊申秋七月上吉日，香山十方大普门禅寺众知事等，
洛阳阎孝卿画额，汝阳张□宁□□重建。□台魏伯□刊。

初期中国佛教判教思想的展开^{*}

日本创价大学教授 菅野博史

一、中国佛教判教思想形成的必然性

一方面由于中国佛教徒没有关于印度佛教历史展开的正确知识，另一方面也由于无论大乘经典还是小乘经典都以“如是我闻”开头，这使得中国佛教徒都认为大小乘经典都是由释尊直接所说（如下所述，也有个别例外）。“如是我闻”是说，经文的内容都是以阿难为代表的佛弟子直接从释尊那里听到、然后转达给大家。无批判地接受这一原则的中国佛教徒，理所当然地认为大小乘经典都是佛说。

然而，事实上，印度佛教经典在教义上相互抵牾，在信仰内容上也千差万别。由于中国佛教徒将它们都视为释尊所说，所以随着对这些经典研究的深入，经典之间思想上的差异或矛盾对立就日益凸显。作为佛教徒，当然对于这种思想上的差异或矛盾对立不能视而不见或置之不理。

在林林总总的经典中，哪些经典代表了释尊最核心的思想？为什么释尊会在另外的经典中说出与核心思想不同甚至矛盾对立的思想？随着研究的深入，佛教界需要在思想上对这些问题作出回答。实际上，需要强调的是，回答这些问题不仅仅是一种思想行为，对于中国佛教徒来说，它也是一种宗教行为、求道行为，即在不断增加的众多佛教经典中探寻释尊的核心思想。在中国发展起来的判教思想，就是试图将在印度本来是历史地、沿纵的时间轴展开的、各不相同的佛教思想压缩到释尊的一生之中，将其解释为释尊在其一生的不同时段所说的经典。

二、判教形成的直接契机

前面讲到中国佛教为什么会必然出现判教思想的问题，下面我们将讨论在公元四世纪的中国佛教界，是什么直接触发了种种判教说的出现。关于这一问题，横超慧日曾有

^{*} 本文译者张文良，中国人民大学哲学院教授。

专门的研究^①，值得参考。

按照横超慧日的说法，中国佛教徒关注到汉译经典之间存在的思想差异特别是大乘与小乘之间的差异的直接契机，是他们“对翻译的关注”以及“对教义的积极研究”。

关于“对翻译的关注”，横超慧日又举出“亲自参与众多经论的译出”与“通过编辑经录，开始重视重译经典”两点。

关于前一点，横超慧日特别提到“前秦末期在长安的译经”，这些译经既包括众所周知的《般若经》，也包括阿含部的经典、阿毘昙、律藏等文献。这些思想内容不同的经典给亲自阅读的人带来了震惊和混乱，同时也刺激他们思考“佛教思想之间的差别与统一”的问题。

关于“经录的编辑”，横超慧日指出，许多经典在中国数度重译，这说明中国佛教徒高度重视这些经典。其中，最著名的重译经典有《般若经》《维摩经》《华严经》《法华经》《涅槃经》等。在编辑经录过程中，中国佛教徒开始关注并集中思考这些重要经典在思想上的相互关系。

关于“对教义的积极研究”，横超慧日强调，当时中国佛教徒一方面具有了“判别佛教一般性的基础理念与特定经典独特思想内容的能力”，另一方面“某一特定研究者具有了同时研究多种经论的意向”。

关于前者，横超慧日指出，“佛典中多专门术语，没有充分的佛教素养就难以读懂这些典籍。而任何经典在内容上除了佛教一般性的基础理念之外，尚有经典独特的理论主张”，当时的佛教徒已经开始重视经典的思想内容。横超慧日的分析是很重要的。实际上，任何佛教经典在内容都具有二重构造，即佛教共通的思想以及经典独特的思想主张。对中国佛教徒来说，在很长一个时期，区分经典的这两个方面的内容都是极为困难的事情。只有到了大量经典进入中国的东晋时代（317—420），“东晋的支遁、前秦的道安等才开始强调要把握经典的宗要，以及排除格义的作法”，其中，“把握经典宗要的要求，直接与人们对不同经典中的不同思想的认知直接联系在一起”。“对不同经典的教说差异的认知”，推动中国佛教徒在把握主要经典的独特思想从而认识经典思想内容差异的基础上，对经典的相互关系进行序列化整理，而就是我们所看到的判教。

关于后者，即“某一特定研究者具有了同时研究多种经论的意向”，比如，某位研究者既研究小乘的禅观与大乘的《般若经》又同时研究阿毘昙、律藏等，他必然意识到这些经论在思想上的分歧，也不得不去思考这些多种多样的教说获得统一的问题。横超慧日具体举出道安为首的教团的例子来说明这一点。

横超慧日在做了上述分析之后总结道，“总之，如何解释佛教思想的多样性，成为来自佛教界内外的急迫要求。但当时尚没有确切的答案。四世纪末中国佛教界的状况就

① 参见横超慧日《教相判釈の原始形態——鳩摩羅什とその弟子をめぐる》（收于《中国佛教の研究第二》，1971年，法藏馆。最初收于《塚本博士颂寿纪念・佛教史学论集》，1961年）。本章的第二节与第三节所引横超慧日论文的内容皆出自此文。

是，大家都在等待这样的答案出现”。

三、鸠摩罗什判教说形成的背景

五世纪初的中国佛教界发生了一件影响深远的事件，此即鸠摩罗什到达长安（401）。他历经曲折到达长安的细节这里不再赘述。当时的国主姚兴（366－416）以国师的之礼迎请鸠摩罗什，将他安排在逍遥园的西明阁和长安大寺，从事佛典翻译。姚兴将佛经翻译作为国家的一项文化事业，高度重视。据《出三藏记集》卷第二的经录记载，鸠摩罗什一生共译出经典三十五部、二百九十四卷。

鸠摩罗什之前的翻译家，即使精通佛教思想，往往不通中国语，而鸠摩罗什则既对佛教思想有精深的理解同时又具有很高的汉语造诣，是一位不世出的思想家和翻译家。此外，由于当时的统治者将佛经翻译视为国家的文化事业，所以可以征召优秀的人才辅佐其翻译事业。由于有这样的条件，所以鸠摩罗什所翻译的佛典文质兼备，在整个东亚地区广受欢迎，长期被奉为佛经翻译的范本。

在诸多的汉译经论中，横超慧日特别强调《小品般若经》的注释书《大智度论》翻译、以及《般若经》《维摩经》《法华经》《十住经》（相当于《华严经》十地品）翻译的意义。关于《大智度论》，横超慧日认为，它“站在很高的水准向当时的中国人显示了如何对经典进行诠释”，而《般若经》等代表性的大乘经典的重译，使得这些经典成为中国学者耳熟能详的经典，它们“为后秦学界关注这些大乘经典之间的相互关系”提供了契机。

关于《大智度论》对中国判教思想形成的影响，主要是《大智度论》对大乘与小乘的明确区分，以及确立大乘相对于小乘的优越地位。鸠摩罗什与庐山慧远（334－416）的往复书简《大乘大义章》（《鸠摩罗什法师大义》）也强调了这一点。庐山慧远当时年届七旬，是中国佛教界的重镇。当得知鸠摩罗什到达长安之后，向鸠摩罗什提出了自己多年来关于佛教学的诸多疑问，请其赐教。鸠摩罗什也向慧远表达了敬意，并诚恳地回答了慧远所提出的问题。关于这些问答，后来整理为三卷十八项的《大乘大义章》。

在《大乘大义章》中，对于慧远将小乘的阿毘昙与大乘并列的作法，鸠摩罗什以《大智度论》的思想为背景，强调佛教分为大乘与小乘，大乘是深远而真实的教义，必须坚持大乘的立场。鸠摩罗什的这一看法，不仅仅针对慧远，而且对从中国各地集聚而来的僧侣精英皆有指导意义。因此，由于鸠摩罗什的影响，作为判教说的基本内容之一，大乘与小乘有根本区别、以及大乘相对于小乘具有优越地位的说法就被中国佛教界所普遍接受。

关于鸠摩罗什对中国判教思想形成的影响，第一点就是关于大乘与小乘的区别以及大乘的优越性的说法；而第二点则是承认诸经典各有其独特的作用；第三点则是围绕阿

罗汉成佛问题，在说明《般若经》与《法华经》的不同立场时导入了说时前后的视角。在《大乘义章》中，鸠摩罗什对两种不同的说法，即通常的经典所主张的、阿罗汉在轮回的最后身而入涅槃的说法，与《法华经》所主张的阿罗汉成佛的说法的关系，做了如下说明：

又阿罗汉还生者，唯《法华经》说。无量千万经皆言，阿罗汉于后边身灭度。而《法华经》是诸佛秘藏，不可以此义难于余经。若专执《法华经》，以为决定者，声闻三藏及余摩诃衍经，寝而不用。又有经言，菩萨畏阿罗汉辟支佛道，过于地狱。何以故？堕于地狱，还可作佛。若尔者，唯有《法华》一经可信，余经皆为虚妄。是故不应执著一经，不信一切经法。当应思惟因缘，所以取涅槃，所以应作佛。然五不可思议中，诸佛法是第一不可思议。佛法者，谓阿罗汉涅槃当作佛，唯佛知之。^①

由此可见，鸠摩罗什认为，阿罗汉可以再生是《法华经》的独特的说法。如果阿罗汉进入究竟涅槃，那么就不可能回心修行菩萨道而成佛。阿罗汉可再生，意味着阿罗汉可以回心修行菩萨道而成佛，而这是《法华经》的独特说法。众所周知，《法华经》方便品中云，理解了三乘方便、一乘真实思想（开三显一）的舍利弗等众多阿罗汉都得到未来成佛的预言（授记）。

其次，关于如何看待宣扬阿罗汉成佛的《法华经》与未说阿罗汉成佛的其它经典，鸠摩罗什提醒慧远，不可以执著于《法华经》一经而不信未说阿罗汉成佛的其它一切经典。因为在鸠摩罗什看来，阿罗汉成佛的说法是《法华经》中的诸佛秘密法^②。在五不可思议中，佛法是最大的不可思议，其内容即阿罗汉成佛，这一点只有佛才知道^③。

但既然说阿罗汉成佛是诸佛秘密法，而《法华经》又宣说了佛法不可思议，为什么又不能执著于《法华经》呢？按照鸠摩罗什的见解，因为各个经典都有各自的作用，所以仅仅根据阿罗汉成佛一事而判定那些不说阿罗汉成佛的其它一切经典都是无益、无用的或者不足凭信的，则是错误的。鸠摩罗什提醒道，必须仔细考虑阿罗汉取涅槃（意味着阿罗汉不能成佛）的理由与根据，以及阿罗汉成佛的理由与根据。

由此可见，鸠摩罗什对于《法华经》的基本立场是：一方面认为讲阿罗汉成佛的《法华经》是诸佛秘密法，显示了佛法不可思议；另一方面，又认为不能执著于《法华经》一经。其基本立场是提醒人们正确把握各种经典的作用，不能根据某一特殊的观

① 《大乘大义章》，《大正藏》卷45，133页中。

② 《大智度论》卷一百“般若波罗蜜非秘密法，而《法华》等诸经说阿罗汉受决作佛，大菩萨能受持用；譬如大药师能以毒为药。”（《大正藏》卷25，654页中）。

③ 《大智度论》卷第九十，“复次，佛法于五不可思议中最第一，今言漏尽阿罗汉还作佛，唯佛能知。”（同前，714页上）。又，卷第三十，“五事不可思议，所谓众生多少、业果报、坐禅人力、诸龙力、诸佛力。於五不可思议中，佛力最不可思议！”（同前，283页下）。

点而绝对肯定某部经典，或者绝对否定某部经典。看待任何经典，都要把握潜存于所有经典根底的佛教度众生之心。鸠摩罗什的这种经典观对中国佛判教思想的形成，发挥了不可忽略的影响。

第三点则是围绕阿罗汉成佛问题，在说明《般若经》与《法华经》的不同立场时，导入了说时前后的视角。对于《法华经》的阿罗汉成佛说，慧远提出了三点疑问，其第三点即阿罗汉因为未兼具方便与般若，所以不能成佛的问题。鸠摩罗什关于这一问题的回答此处省略，由这一问题诱发出的《般若经》与《法华经》的关系问题，鸠摩罗什做了如下说明：

又佛说般若波罗蜜时，未说《法华经》。是诸佛欲入涅槃时，最后于清净众中，演说祕藏。^①

如上所述，中国的判教思想就是试图将印度佛教的历史发展，纳入释尊一生的范围之内。从这个意义上说，鸠摩罗什以释尊说法前后时间的不同来说明经典之间思想上的差异，就为中国判教思想的形成提供了重要的视角。

四、诸种判教说

前节考察了鸠摩罗什的思想对中国佛教判教思想形成的影响，而就显示的影响而言，鸠摩罗什诸弟子在判教方面的初步尝试具有重要意义。下面，参考横超慧日的作法^②，以僧叡（生卒不详^③）、道生（355 顷—434）、慧观（元嘉年间中，即 424—453 年间去世，享年七十一岁）为例，对此略做考察。南北朝以后发展起来的各种判教，在此不能一一考察，最后只略作概括。

1、僧叡(慧叡)的《喻疑》

法显的六卷《泥洹经》在四一八年译出不久，就出现了对《涅槃经》的批判，即批判其说为非佛说。《出三藏记集》卷第五的“小乘迷学竺法度造异仪记”记载，印度商人竺婆勒在中国所生男孩出家之后名法度，法度有志于小乘：

无十方佛，唯礼释迦而已，大乘经典，不听读诵。^④

① 《大正藏》卷 45，134 页上。

② 参见 178 页前注 1 的论文。

③ 如果僧睿与慧睿是同一人的话，僧睿的生卒年是 352—436。如果他们不是同一人，据《高僧传》记载，僧睿六十七岁去世，生卒年不详。

④ 《大正藏》55，41 页上。

此外，还记载慧导否定《大品般若经》、昙乐否定《法华经》，以及彭城僧渊因为诽谤《涅槃经》而舌根腐烂^①。

鉴于这种形势，鸠摩罗什的高足僧叡^②在六卷《泥洹经》译出后，从长安转移到江南，作《喻疑》之文^③，主张鸠摩罗什即使读到《泥洹经》，也会很高兴地接受《泥洹经》。僧叡显然是借鸠摩罗什的宗教权威来论证《泥洹经》的真实性。他在《喻疑》中云：

什公时，虽未有《大般泥洹》文，已有《法身经》，明佛法身即是泥洹。与今所出，若合符契。此公若得闻此“佛有真我”、“一切众生皆有佛性”，便应当如白日朗其胸衿、甘露润其四体，无所疑也。^④

此外，僧叡在比较《法华经》与《涅槃经》基础上，又有以下意味深长的说法：

而亦曾问，此土先有经言，一切众生皆当作佛，此云何？答言。《法华》开佛知见，亦可皆有为佛性。若有佛性，复何为不得皆作佛耶！但此《法华》所明，明其唯有佛乘，无二无三，不明一切众生皆当作佛。皆当作佛，我未见之，亦不抑言无也。若得闻此正言，真是会其心府。故知闻之必深信受。^⑤

由此可以看出，与鸠摩罗什将《法华经》的一佛乘思想与“一切众生皆当作佛”思想严密区分开来的认识不同，后代佛教思想家往往将《法华经》的思想视为“一切皆成

① 《出三藏记集》卷第五，“昔慧导拘滞疑惑《大品》，昙乐偏执，非拨《法华》。罔天下之明，信己情之谬。关中大众，固已指为无间矣。至如彭城僧渊，诽谤《涅槃》，舌根销烂，现表厥殃。”（《大正藏》卷55，41页上）。

② 僧叡曾著《大品经序》《小品经序》《法华经后序》《思益经序》《毘摩罗诃提经义疏》（皆为《出三藏记集》卷第八所收）。《净名经集解关中疏》上、下（收于《大正藏》85卷。另有黎明的校订翻刻本，收于方广钊主编《藏外佛教文献》二卷[宗教文化出版社，1996年，175—292页]、三卷[宗教文化出版社，1997年，71—214页]所收）中引用了僧叡对《维摩经》所作注释二十一条（见《藏外佛教文献》）。另，如本文所见，僧叡在《喻疑》中也言及《涅槃经》。

③ 关于《喻疑》的作者，本文虽然标注着“慧叡”，横超慧日认为“僧叡与慧叡是同一人”（见《僧叡と慧叡は同人なり》[收于《中国佛教の研究第二》，法藏馆，1971年，119—144页。初刊于《东方学报·东京》13—2，1942年]），此说在日本学界是主流观点。而在中国学界，不仅认为僧叡与慧叡非同一人，而且认为《喻疑》的作者不是慧叡，而是僧叡。徐文明，“僧叡慧叡非一人辨”，（《中国佛教哲学》[宗教文化出版社，2008年]，181—193页）。

④ 《大正藏》卷55，42页上。

⑤ 同上，42页上。

佛道”的思想^①。这是很有意味的现象。无论如何，从僧叡的立场看，《涅槃经》所说符合鸠摩罗什的思想。从判教说的视角来看，这实际上是僧叡对《法华经》与《涅槃经》关系的一种判析。

不限于《法华经》与《涅槃经》的关系，僧叡在《喻疑》中还对三藏教（小乘教）、《般若经》等诸经典做了比较，如：

故大圣随宜而进，进之不以一途。三乘离化，由之而起。三藏祛其染滞，《般若》除其虚妄，《法华》开一究竟，《泥洹》阐其实化。此三津开照，照无遗矣。

在这里，僧叡对小乘教与大乘的《法华经》《般若经》《涅槃经》三经的宗要做了简洁概括和比较。虽然这种概括和比较过于简略，但这种将这些经教并列的同时又对其思想特征进行比较的问题意识，就是一种判教的初步尝试，值得关注。

2、道生的四种法轮

鸠摩罗什在翻译经典的同时，还对经典的用语、思想进行讲解。他对《维摩经》的注释就被收录到《注维摩诘经》之中。关于《法华经》，鸠摩罗什似乎也曾做过讲解。道生^②就是在鸠摩罗什的《法华经》讲义基础上，撰述了《妙法莲花经疏》^③。在《妙法莲花经疏》的开头部分，道生对四种法轮做了如下说明：

妙法。夫至像无形，至音无声。希微绝朕思之境，岂有形言者哉？所以殊经異唱者，理岂然乎？实由苍生机感不一，启悟万端。是以大圣示有分流之疏，显以参

① 关于智顗，《法华玄义》卷第六下，“今《法华》定天性审父子，非复客作，故常不轻，深得此意，知一切众生正因不灭，不敢轻慢。于诸过去佛，现在若灭后，若有闻一句，皆得成佛道，即了因不灭；低头举手，皆成佛道，即缘因不灭也。一切众生，无不具此三德，即是开粗显妙，绝待明眷属妙也。”（《大正藏》卷33，757页中）。关于吉藏，《法华义疏》卷第九，“此经明唯有一乘，无有余乘，一切众生并皆成佛，故悉与佛记。亦是悉与佛记，则显唯有一乘，故举授记，释成一乘也。”（《大正藏》卷34，584页上）。《法华游意》，“〈譬喻品〉云‘我亦如是，众圣中尊，世间之父，一切众生，皆是吾子’，则知此经明父母之道。父则有乐无苦，子则有苦无乐。今大悲拔子之苦，大慈与子之乐。令一切众生普皆成佛，故说《法华经》。”（同前，684页下）。

② 道生对《法华经》《涅槃经》《维摩经》的注释书现存。另外，道生似乎还曾对《小品般若经》进行注释（已不存）。《出三藏记集》卷第十五，“《维摩》《法华》《泥洹》《小品》，诸经义疏，世皆宝焉。”（《大正藏》卷55，111页中）。

③ 道生《妙法莲花经疏》卷上，“余少预讲末，而偶好玄口。俱文义富博，事理兼邃。既识非芥石，难可永纪。聊于讲日，疏录所闻，述记先言，其犹鼓生。”（《新纂大日本续藏经》27，1页中）。笔者的解释参考了横超慧日的解释（《竺道生撰〈法华经疏〉の研究》[《法华思想の研究》（平乐寺书店，1975年）]176—177页。初刊于《大谷大学研究年报》第5集，1952年）。近年，史经鹏在《从法身至佛性——庐山慧远与道生思想研究》（人民出版社，2016年）中提出新的解释（202—203页）。

差之教。始于道树，终于泥曰。凡说四种法轮：一者善净法轮。谓始说一善，乃至四空，令去三途之秽，故谓之净；二者方便法轮。谓以无漏道品，得二涅槃，谓之方便；三者真实法轮。谓破三之伪，成一之美，谓之真实；四者无余法轮。斯则会归之谈，乃常住妙旨，谓无余也。^①

在这里，道生在明确了佛根据众生的不同根机而施以种种方便教说的基础上，认为释尊自三十五岁在菩提树下成道到八十岁入涅槃的一生中，共宣说了四种法轮。四种法轮的内容包括：第一善净法轮，即人天乘（指导众生离开三恶道，趋向人界与天界的教说）；第二方便法轮，即声闻乘与缘觉乘的二乘教；第三真实法轮，指宣说三乘方便、一乘真实的《法华经》方便品的内容；第四无余法轮，指宣说佛身常住的《法华经》如来寿量品。

关于第四无余法轮，有的学者认为是指法显带回中国的《大般泥洹经》。据史料记载，道生的《妙法莲花经疏》是在听讲鸠摩罗什《法华经》讲义所作笔记基础上进一步推敲，于元嘉九年（432）在庐山东林精舍完成的。元嘉九年之前，道生就接触到《大般泥洹经》，但从其《妙法莲花经疏》一次也未曾出现“佛性”一词来看，道生在撰述此书时，其思想还停留在接触到《大般泥洹经》之前的阶段。而且由于可以确认道生将《法华经》的佛身视为常住^②，所以如横超论文所说，此处的无余法轮不是指《大般泥洹经》而是指《法华经》的如来寿量品的思想更为妥当^③。

如此一来，四种法轮所指的人天乘、二乘教、方便品的一乘思想、如来寿量品的佛身常住思想，如横超论文所说，皆是基于《法华经》的记述而构想出来，而对于大乘经典之间的相互关系则无有涉及。从这一点来看，四法轮说作为一种判教说无疑是有缺陷的。如横超慧日所批评的那样，“很显然，四种法轮说并没有把佛教视为一个有机的整体，对于不断传到中国的大乘经典也没有做出说明。这是四种法轮说作为一种判教说在后来没有得到进一步展开的重要原因^④”。顺便提一下，关于道生的四种法轮，横超慧日在别的论文中还有更为详细的分析^⑤。

① 《新纂大日本续藏经》27，1页中。

② 如《妙法莲花经疏》卷下，“所以现塔者，证说法华。理必明当。一以塔证，二以所出声证。物因二事，信弥深至。亦远表极果，微现常住也。”（《新纂大日本续藏经》卷27，13页上）。又云，“彼亦显常住之旨也。”（同前，14页上）。又云，“常住微旨，渐现斯矣。”（同前，一四中一一二）。又云，“寿量者，即是上品奋迅，诸佛神通，即是极果。极果既显，非常住如何。”（同前，一四中七一八）。

③ 参见178页注1的论文，158页。另参见《竺道生撰〈法华经疏〉の研究》，183页。对此，近年，史经鹏在《从法身至佛性——庐山慧远与道生思想研究》（204页）又提到无余法轮或许是指《涅槃经》。根据横超慧日在《竺道生撰〈法华经疏〉の研究》，183页的说法，此说最早是常盘大定、高千穗彻乘所提出。

④ 参见178页注1的论文，159页。

⑤ 参见横超慧日《竺道生撰〈法华经疏〉の研究》，180—191页。

3、慧观的顿渐五时教判

据史料记载，慧观提出了顿渐五时判教说，当然，也有人认为此说实际上是慧观之后的时代才出现的学说。不过，如横超慧日在论文中所指出的，慧观自身不仅接触到《般若经》《维摩经》《思益梵天所问经》《法华经》，而且也接触到《涅槃经》《华严经》^①。关于《涅槃经》，慧观亲自参与了对昙无讖所译北本《涅槃经》四十卷的改定工作，是南本《涅槃经》三十六卷的编辑者之一。《华严经》是觉贤（359—429）于四一八年在建康的道场寺译出，而慧观恰好就住在道场寺。由此可见，此说的提出者不能完全排除是慧观本人的可能性。

据传，在南北朝时代，此判教说特别在江南流行，梁代的智藏（458—522）、法云（467—529）以及僧旻（467—527）等皆接受这一判教说。实际上，在法云的《法华义记》中可以看到不完整的五时判教说，在梁代编纂的《大般涅槃经集解》中也可以看到此说。此外，也有反对此说的声音。如梁武帝在《注解大品序》中，就对从五时判教立场出发定位《般若经》的作法，从四个方面进行了批判。四个方面即：《般若经》劣于《涅槃经》；《般若经》劣于《法华经》；《般若经》被称为三乘通教、被视为声闻法；《般若经》被视为渐教第二时^②。吉藏在其著作中，也有多处将五时判教当作江南地区代表性判教说进行批判。

以上介绍了慧观的五时判教的主要内容，但遗憾的是我们不能够依据第一手资料即慧观自身的著作来把握其思想。由于南北朝时代的佛教著作大多散逸不存，所以为了窥知南北朝时代判教思想，我们只能依赖二手资料，即后代的相关引用。如净影寺慧远的《大乘义章》、智顗·灌顶的《法华玄义》、吉藏的诸著作、基（632—682）的《大乘法苑义林章》、法藏（637—714）的《华严经探玄记》《华严五教章》等。关于慧观的五时判教说，最详细的介绍是吉藏的《三论玄义》的如下引用：

言五时者，昔《涅槃》初度江左，宋道场寺沙门慧观仍制《经》序，略判佛教，凡有二科。一者顿教，即《华严》之流，但为菩萨具足显理；二者始从鹿苑，终竟鹁林，自浅至深，谓之渐教。于渐教内，开为五时：一者三乘别教，为声闻人，说于四谛，为辟支佛，演十二因缘，为大乘人，明于六度。行因各别，得果不同，谓三乘别教；二者《般若》，通化三机，谓三乘通教；三者《净名》《思益》，赞扬菩萨，抑挫声闻，谓抑扬教；四者《法华》，会彼三乘，同归一极，谓同归教；五者《涅槃》，名常住教。^③

① 参见 178 页注 1 的论文，160 页。

② 参见《注解大品序》（《出三藏记集》卷第八所收，《大正藏》卷 55，53 页下）。

③ 《大正藏》卷 45，5 中。

根据吉藏的引用，五时判教说的特征包括：作为顿教的《华严经》被置于最高的地位；释尊一生的说法按照时间先后被排序；认为释尊的教说是由浅入深、渐次展开的；按照由浅至深的原则自然推导出《涅槃经》是渐教中最高的教说。此外，渐教中的三乘别教（对声闻说四谛、对缘觉说十二因缘、对菩萨说六波罗蜜，无论是修行之因还是修行所得之果皆各各不同之教）、三乘通教（对三乘人共说的教义）、同归教（三乘的人无别、皆归于成佛之一果的教义），显然都是基于《法华经》方便品的三乘方便与一乘真实的思想而展开的。

《法华经》自身就是讲释尊一代教化从三乘进入一乘，可见，提出判教说的中国思想家是以前《法华经》为基准而展开其思想的。

如上所述，这一判教说的优点在于，在把握主要大乘经典的宗要 = 根本特征的基础上，根据由浅至深的原则将这些经典定位于释尊一生不同时间段所说。借助这种判教，杂然纷呈的教说就获得一种体系性，便于大家的理解。这一判教在江南地区流行一时，也就是理所当然的了。

此外，吉藏在《法华玄论》卷第三云：

宋道场寺惠观法师著《涅槃》序，明教有二种：一顿教，即《华严》之流；二渐教，谓五时之说。后人更加其一，复有无方教也。三大法师并皆用之。^①

由此可见，《三论玄义》所说的“经序”就是《涅槃序》，但此文已经不存。按照吉藏的说法，“无方教”是后人所加，有的学者推测这里的“后人”是指南方成实学派的人^②。《胜鬘经》《金光明经》等，既不是《华严经》那样释尊最初所说的经典，也不是释尊成道后经过四十余年于临终时所说的经典。尽管如此，由于经典中讲到一乘思想、佛身常住思想等，所以将它们纳入顿渐五时教判很困难。于是设立了“无方教”这一新的范畴，将这些经典纳入其中。

智顗、灌顶在《法华玄义》卷第十上介绍了南三北七的判教说（江南的三说、河北的七说合在一起，称为南三北七）。在介绍其中的第三说即五时判教^③时，指出江南的三说在说明南北共用的顿教、渐教、不定教（相当于吉藏的“无方教”）中，分别将渐教分为三时、四时、五时，而将渐教分为五时的判教说出自定林寺僧柔（431—494）、慧次（434—490）、慧观，而被智藏、法云所沿用，僧旻则使用四时判教。

4、判教说在之后的展开

面对杂然纷呈的佛教经典，中国佛教界一直在探索佛教的归结点到底何在的问题，

① 《大正藏》卷34，382页中。

② 参见平井俊荣《中国般若思想史研究——吉藏与三论学派》（春秋社，1976年）495页。

③ 参见《大正藏》卷33，801中。

对于迷茫的中国佛教界来说，顿渐五时判教为人们提供了将这些经典统一加以把握的可能性。由此之故，在一个时期里，此说很流行，产生了很大的影响。但在大乘经典之间区别出深刻的教义与浅显的教义，意味着在经典之间进行一种价值判断。这种态度受到净影寺慧远、吉藏的严厉批判。

净影寺慧远的判教说是声闻藏与菩萨藏的二藏判，在这一判教体系中，他虽然承认大乘与小乘在教义浅深有差异，也承认大乘经典各有其宗趣（根本思想），但他坚持认为，不同经典在价值上是平等的，不应该有价值高下之别。吉藏也主张“诸大乘经，显道无异”，即所有的大乘经典在显示“道”（佛教的真理）方面是完全平等的。智顗对待大乘经典的立场，与其说是《法华经》至上主义，不如说是圆教至上主义^①。

但慧远及吉藏的立场，在后世并没有成为佛教界的主流。法相宗的基（632—682）基于《解深密经》创立三时教，又在此基础上进一步提出更详细的八宗判教，表现出重视《解深密经》唯识思想的立场。华严宗的法藏（637—714）立五教十宗的判教说，重视《华严经》。天台宗的湛然（711—782）比之智顗的约教判，更重视约部判，提出了可以称为《法华经》至上主义的判教说。

也就是说，后来中国佛教徒往往重视特定的大乘经典，并将特定经典作为自己宗派的根本经典。这种作法也被日本的判教说所继承。

但唐末以降，随着学问佛教的衰退，以及标榜教外别传的中国禅的流行，中国的判教说也再无新意，走向了终结。

（张文良 译）

^① 与净影寺慧远、吉藏比较，智顗判教说的特征何在？关于这一点，参见拙稿“智顗与吉藏的法华经观比较——智顗是法华经至上主义者么？”（《南北朝·隋代的中国佛教思想研究》[大藏出版，2012年，179—194页]。初刊于《平井俊荣博士古稀纪念论文集·三论教学と佛教诸思想》，春秋社，2000年，155—170页）。

韩国古代中世起信学研究的现状与内容*

韩国东国大学佛教学科教授 高英燮

一、序 言

随着从印度到中国，对佛陀的觉悟的解释变得更深刻更广泛。被评为大乘佛教宗要书或教科书的马鸣的《大乘起信论》^① 包含了对佛教觉悟的精巧理论体系和具体实践方法，成为了起信学^②或起信宗^③的所依论书。《大乘起信论》论述了我们生活的现象世界的宇宙万物的存在（法）和让这一切停留的终极存在都是真如的发显和表现。这里的大乘指的是“真如”。真如意为“存在的基础”，故而被称作“法体”，法体亦称“真如法身”。这一论书阐明了真如本身（体）、真如显现的面貌（相）和真如的现象性活动（用）。为了通过阐明大乘（即真如）的体相用，让人们产生对真如的信任，马鸣撰写了此书，力陈“众生心即真如心”，“信真如”即“信自己本身”。^④

有关《大乘起信论》的作者马鸣是否存在和书中思想出现的地区，存在不少异说，但从论书内的内容来看，它被理解为像大乘经典一样的著作。尽管对这一论书的作者和成立处的主张众说纷纭，但它作为一部超越东亚佛教各学派、宗派的局部性和排他性的核心著作，具有巨大的影响力。^⑤ 然而，国内外学术界不仅没有形成有关《大乘起信论》作者和成立问题的定论，连对真谛翻译的可能性也产生了怀疑。首先，日本的宇

* 本文译者甘沁鑫，韩国东国大学佛教学术院博士生。

① 《大乘起信论》有 548 年从印度抵达中国的真谛三藏（499—569 年）在 550 年翻译的旧译本和实叉难陀（652—710 年）三藏在 696 年（或 703 年）翻译的新译本。大多数佛学者试图注释旧译本，只有藕益智旭（1599—1655）等人对新译本做注释，智旭留下了《大乘起信论裂网疏》。

② 自 6—8 世纪以来，以当时东亚佛教思想史上具有代表性的论书《大乘起信论》为中心的起信学研究虽然没有形成一个学派或宗派，但它超越学派或宗派的差别发挥着影响力。

③ 在起信学基础上展开的思想的影响不断延续，19 世纪末清朝的杨文会（1837—1911）创立了马鸣宗。他认为“此论宗教圆融，为学佛之要典”，因为是“学佛之纲宗”，“常以《大乘起信论》为师”。杨文会：《杨仁山居士遗著》第 9 册，第 4 页。

④ 高英燮：《佛教古典：揭示所有生命体无限可能性的人文学的佛经》，《现代佛教》2014 年 2 月 5 日。

⑤ 到目前为止，由马鸣撰写的印度成立说和真谛三藏译经以前形成的中国成立说还存在对立。但现存的《大乘起信论》不仅有出身西印度优禅尼国（Ujjayani）的真谛翻译的旧译本，还有出身西域于阗国的实叉难陀翻译的新译本，是不是应该将《大乘起信论》看作是印度、西域的撰述呢？

井伯寿(1882—1963)认为《大乘起信论》中提到的主要理论都是印度佛教的理论,平川彰(1915—2002)提出对真谛(499—569)汉译表示怀疑的佛教目录有出错的可能性^①,两人都主张印度撰述说。另外,柏木弘雄在整理到那时为止的讨论后,认为即使《大乘起信论》不是真谛的翻译,这一论书的早期注释也和真谛的《摄大乘论释》有关,从新的角度主张印度撰述说。^②

与此相反,荒木俊典认为撰写最早的《大乘起信论》注释书《大乘起信论义疏》的昙延受到真谛译《摄大乘论释》的影响,撰述了《大乘起信论》,主张中国撰述说。^③对此,吉津宜英主张《大乘起信论》和真谛没有关系,译者是真谛为后人所假托,他考虑到《大乘起信论》和菩提流支三藏的关系,提出《大乘起信论》是由这一系统的印度论师撰述的。^④另一方面,大竹晋分析《大乘起信论》的引文,阐明了《大乘起信论》的术语、叙述方式和勒那摩提翻译的《宝性论》及菩提流支翻译的《金刚仙论》类似,予以反驳。^⑤高崎直道发现《大乘起信论》引用了没有梵本,只存在勒那摩提汉译的部分,主张《大乘起信论》和勒那摩提的著述有关。^⑥另一方面,竹村牧男指出《大乘起信论》用语和早期地论宗论师菩提流支和勒那摩提的译语有相关性,提出《大乘起信论》是以出身印度的僧人的讲义为基础,由像熟悉地论系统经论的6世纪左右的道宠一样的人编撰的可能性。^⑦同样,石井公成注意到菩提流支汉译的《法集经》和《大乘起信论》之间思想结构的类似,提出《大乘起信论》和地论系统相关。^⑧

这些前人研究已经超越了《大乘起信论》印度撰述说和中国撰述说两者择一的情况,暗示了它与初期地论宗系统的关系。尽管如此,和有关《大乘起信论》的成立问题一起仍然未解决的问题是《大乘起信论》假托印度僧人马鸣的思想背景是什么,还

① 平川彰:《何谓如来藏思想》,《如来藏思想和大乘起信论》(东京:春秋社,1990年),第5—96页。

② 参见柏木弘雄:《大乘起信论研究——有关大乘起信论成立的资料论式的研究》(东京:春秋社,1981年)。

③ 荒牧俊典:《北朝后半期佛教思想序说》,《北朝隋唐 中国佛教思想史》(京都:法藏馆,2000),第83页。

④ 吉津宜英,《大乘起信论再探》,《东亚佛教的诸问题:圣严博士古稀纪念论丛》(东京:山喜房佛书林,2001),第133—149页。

⑤ 大竹晋:《〈大乘起信论〉的引用文献》,《哲学思想论丛》第22辑,2004年,第51—65页。大竹晋:《近年有关〈大乘起信论〉成立问题的研究动向》,《佛教学评论》第12辑,金刚大学佛教文化研究所,2014,第9—43页。

⑥ 参见高崎直道:《大乘起信论的语法:以‘依’、‘以’、‘故’为中心》,《早稻田大学研究生院文学研究科纪要》第7辑 哲学史学编,1992年。

⑦ 竹村牧男:《大乘起信论续释》(东京:山喜房佛书林1985)。竹村牧男:《地论宗和〈大乘起信论〉》,《如来藏思想和大乘起信论》(东京:春秋社,1990),第363页。

⑧ 石井公成:《大乘起信论的用语和语法的倾向:利用NGSM的比较分析》,《印度学佛教学研究》第52辑,印度学佛教学会,2003年。

有,如果《大乘起信论》是早期地论师的著述,为何《大乘起信论》的早期注释依据真谛的思想来解释《大乘起信论》,等等。与此相关,《大乘起信论》本身的女和和《大乘起信论》的注释之间,以及《大乘起信论》的注释相互之间在思想上的差异乃至解释上的差异应当如何解释,对此也需要进一步的研究。^①综合迄今为止国内外的前人研究来看,虽然范围被缩小为与地论系统有关,但也很难否认和真谛摄论系统的关系。因为不仅《大乘起信论》的早期注释根据真谛的思想来解释论书,而且真谛也不是直译的翻译者,显示了对印度唯识学论书的“解说翻译”^②的面貌。^③本文在这些前人研究^④的基础上,考察韩国古代中世《大乘起信论》研究的现状和内容。考虑到该文本注释和流通的状况,部分内容将越过古代四国时期和中世高丽时期,延续至近世的朝鲜时期。

二、新罗时期起信学研究的现状和内容

韩国撰述的古代佛教文献中,高句丽、百济^⑤及伽倻的文献大部分都散佚了,尽管只是一部分,新罗保存了一定分量的佛教典籍。^⑥新罗时期的佛学者们撰写了多部《大乘起信论》的注释书,现存的著作如下面的目录所示。新罗最早的《大乘起信论》注释书是元晓所撰,佛学者的著述目录中没有发现元晓以前的《大乘起信论》注释书。通过现存元晓的《大乘起信论别记》《大乘起信论疏》和《〈大乘起信论〉二障义》,可以探明元晓对《大乘起信论》的理解。

元晓立足于鸠摩罗什、佛陀跋陀罗、菩提流支、勒那摩提、真谛三藏等旧译经论开始了佛学探讨。他根据旧译论书执笔时,还参考了玄奘(602—664)回国后翻译的新

① 参见李秀美:《起信论疏》,《主题韩国佛教4》(首尔:东国大学出版部,2016年),第40页。

② 真谛在《决定藏论》《三无性论》《转识论》《十八空论》中显示了这样的面貌。参见安性斗:《真谛对三性说的解释和阿摩罗识》,《佛教研究》第42辑,韩国佛教研究院,2015年,第101—150页。

③ 高英燮:《芬皇元晓和真谛三藏对摄论学的理解》,《佛教哲学》第2辑,东国大学世界佛教学研究所,2008年10月。

④ 朴太源:《新罗佛教的大乘起信论研究》,《新罗文化祭学术发表论文集:对新罗佛教的再审视》第14辑,东国大学新罗文化研究所,1993年2月。石吉岩:《近现代韩国的〈大乘起信论疏〉〈别记〉研究史》,《佛教评论》第2辑,金刚大学佛教文化研究所,2007年。李秀美:《东亚〈大乘起信论〉解释的展开》,《哲学思想》第60辑,首尔大学哲学研究所,2016年5月。

⑤ 仅有从以辽西(大陆)百济为舞台到以本国(半岛)百济、倭国(列岛)日本为舞台活动的慧均的《大乘四论玄义记》(600年)等一部分著作流传至今。崔鉉植校勘:《大乘四论玄义记》(首尔:佛光出版部,2010年)。

⑥ 东国大学韩国佛教全书编纂委员会编撰的《韩国佛教全书》,第1—3册是新罗时期篇,第4—6册是高丽时期篇,第7—10册是朝鲜时期篇。第11—14册补遗篇也收录了一部分新罗时期的典籍。

译经论。那时的东亚佛教思想界随着玄奘、义净（635—713）三藏的新译的传播，新

表 1 韩国撰述新罗时期《大乘起信论》注释书

编号	姓名	著作名	卷书和存佚	时期
1	元晓	大乘起信论疏	2 卷 存	新罗时期
2		大乘起信论别记	1 卷或 2 卷 存	
3		大乘起信论宗要	1 卷 佚	
4		大乘起信论大记	1 卷 佚	
5		大乘起信论料简	1 卷 佚	
6		大乘起信论私记②	1 卷 佚	
7		大乘起信论一道章③	1 卷 佚	
8		大乘起信论二障章④	1 卷 存	
9	憬 兴	大乘起信论问答	1 卷 佚	
10	胜 庄	大乘起信论问答	1 卷 佚	
11	太 贤	大乘起信论内义略探记（起信论古迹记）	1 卷 存	
12	缘 起	大乘起信论珠网	3 卷或 4 卷 佚	
13		大乘起信论舍繁取妙	1 卷 佚	
14	大 衍	大乘起信论疏	1 卷 佚	
15		大乘起信论记（疏）	1 卷 佚	
16	智 憬①	起信论一心二门大义	1 卷 存?	
17	见 登	大乘起信论同玄章	2 卷佚	
18		大乘起信论同异略集	2 卷存	
19	月 忠	释摩诃衍论⑤ 10 卷存		

① 崔鉉植：《作为新罗佛教文献的〈起信论一心二门大义〉》，《佛教学研究》第 13 辑，佛教学研究 会，2006，第 5—34 页。

② 虽然《义天目录》中没有看到《大乘起信论私记》，但永超的《东域传灯目录》讲论录 3（《大正藏》第 55 册，第 1158 页下）和圆超的《华严宗章疏并因明录》（《大正藏》第 55 册，第 1134 页中），以及东国大学佛教文化研究院编《韩国佛教撰述文献总录》（第 33 页）将《大乘起信论私 记》列为元晓的著述。

③ 石田茂作编《从写经所见奈良朝佛教》（1930，东洋文库论丛第 11 卷）的附录中“古书中的 书名”一栏作“《起信论一道章》”。东国大学佛教文化研究院编《韩国佛教撰述文献总录》（第 33 页）元晓条第 74 项写有“《奈良录》，2440 天平 20 年记支那撰述释论部（东洋文库论丛第 11 附录第 126 页）作‘起信论一道章’，同录 2441 天平胜宝 5 年支那撰述释论部作‘一道义’，同录 2442 作 ‘一道章’。”

④ 石田茂作编《从写经所见奈良朝佛教》的附录中“古书中的书名”一栏作“《起信论二障 章》”。

⑤ 永超：《东域传灯目录》讲论录 3（《大正藏》第 55 册，第 1158 页下）。该目录中《释摩诃 衍论》条写有“《释起信论》，新罗大空山中沙门月忠撰云，云龙树造者，伪也”。

提出了以空性和假有各异的教门,旧译和新译唯识的分歧,一乘和三乘的对立,佛性有无的对立等为争论焦点的种种佛教理论。对此,元晓感到有必要和净、会通新旧经论之间相异的理论。^①

他先援引《大乘起信论》的一心二门结构,在《大乘起信论别记》中主张对中观和唯识的综合扬弃,接着在《大乘起信论二障义》试图综合作为妄识阿赖耶识的一心和作为真妄和合识如来藏的一心。进一步元晓在《大乘起信论疏》中阐明了作为寂灭的一心(心真如门)和作为如来藏的一心(心生灭门)等一心的两个侧面,进而在《华严经疏》等华严注释书中阐明作为真心的一心,在禅经《金刚三昧经论》中阐明作为本法的一心,以一心的真如和本觉的一心之源,树立了自己的哲学体系。^②在这里对在韩国发行、流通的《大乘起信论》注释书做一番考察。

元晓一生中执笔了103部208(214)卷著作。据推断,其中一部分著作至高丽中期仍广泛流通。^③高丽中期义天(1011—1101)的《新编诸宗教藏总录》中记载了他撰写的41种著作。^④《大乘起信论》的注释书如上表所示,共有八种。

但是这八种著作中的《大乘起信论私记》在《东域传灯目录》《华严宗章疏并因明录》中被标记为:“同上可勘,或本云塞部撰,而文与晓别。”现存元晓著作中唯一在《大乘起信论别记》的题目下标记有“塞部撰”,“塞部”是年轻时期元晓名字“세벽”的汉字标记。

元晓的《大乘起信论别记》和《大乘起信论疏》在中国对法藏、宗密和永明延寿等产生了很大的影响。在新罗,对现存的太贤《大乘起信论内义略探记》,见登《大乘起信论同异略集》,月忠《释摩诃衍论》起到了很大的影响。在日本,对新罗系统的华严学僧审祥和智憬等产生了一定的影响。新罗之后,在高丽时期和朝鲜时期,元晓的注释书似乎没有被广泛阅读。但考虑到法藏的《大乘起信论义记》以元晓《大乘起信论别记》《大乘起信论疏》等注释书为基础写成,宗密的《宗密疏》是对《法藏疏》的撮要,也接受了《元晓疏》的观点和主张,可以认为元晓的起信论观通过《法藏疏》《宗密疏》的刊刻和流通,间接地传给了高丽时期和朝鲜时期的佛学者们。

另一方面,没有发现有关对元晓的《大乘起信论》注释书的注释,以及刊刻和流通的记载。但元晓的注释书对从自身视角综合元晓、法藏的注释的太贤、见登和月忠产生了一定影响。元晓以后新罗时期的《大乘起信论》注释书可在目录中见到的有憬

① 高英燮:《芬皇元晓对和净和会通的认识》,《佛教学报》第76辑,东国大学佛教文化研究院,2017年9月。

② 高英燮:《芬皇元晓的一心思想》,《禅文化研究》第23辑,韩国禅理研究院,2017年12月。高英燮:《东亚佛教的普遍性和特殊性》,《文学哲学史学》第52、53号,大渤海海洋学韩国学研究院 韩国佛教史研究所,2018年6月。

③ 高英燮:《芬皇元晓的生涯和思想》(首尔:云住(音译)社,2016年),第59页。

④ 义天:《新编诸宗教藏总录》(《大正藏》第55册,第1165页中—1178页下)。

兴的《大乘起信论问答》，胜庄的《（大乘）起信论问答》，缘起的《大乘起信论珠网》和《大乘起信论舍繁取妙》，大衍的《（大乘）起信论疏》和《大乘起信论记》，太贤的《（大乘）起信论内义略探记》（起信论古迹记），智憬的《（起信）论一心二门大义》^①，见登的《大乘起信论同异略集》，月忠的《释摩诃衍论》（释起信论）^②等等。其中太贤、智憬、见登、月忠的注释流传至今。

元晓的注释书表现出了独创的解释，法藏和宗密等唐朝佛学者们也接触到元晓的论著，在他们自己的著述中接受或补充了元晓的观点。另一方面，《义天目录》中记载了元晓《大乘起信论疏》等注释书和他对《金刚三昧经》^③的注释书《金刚三昧经论（疏）》^④，但后世没有形成对这些注释书的新的注释。仅从叙述本觉和一心的关系这一点来看，可以说元晓的另一晚年作品《金刚三昧经论》是必须和《大乘起信论疏》一起讨论的注释书。

三、元晓的起信学注释书和之后的发展

在韩国的《大乘起信论》注释书主要在新罗时期形成，但这些注释书在高丽时期以后没有广泛流通。在禅宗广泛传播的高丽时期和朝鲜时期^⑤，元晓的著述没有被直接阐明过。^⑥相反，唐朝贤首法藏的《大乘起信论义记》和圭峰宗密的《大乘起信论疏》在高丽时期和朝鲜时期持续被刊刻、流通。元晓八种注释中现存《大乘起信论别记》《大乘起信论二障义》《大乘起信论疏》三种。元晓在比较年轻的时候执笔的《大乘起信论别记》完成后，经过《大乘起信论二障义》，在后期作品《大乘起信论疏》中反映了他的哲学的深化和思想的扩充的状况。他首先在《大乘起信论别记》的大意门中，试图进行对空性和假有的和净，即对中观和唯识的综合扬弃。^⑦

另一方面，前人研究中有认为元晓在《大乘起信论二障义》中在现象的角度显了门和根本的角度隐密门的结构中，探索了作为唯识的妄识阿赖耶识的一心，和作为如来

① 崔鉉植：《作为新罗佛教文献的〈起信论一心二门大义〉》，第5—34页。

② 义天：《新编诸宗教藏总录》中“释摩诃衍论”的书名下写着“释起信论”。

③ 义天：《新编诸宗教藏总录》（《大正藏》第55册，第1177页中）。

④ 对《金刚三昧经》的注释现存元晓的注释，曹洞宗第27代禅师明朝的湛然圆澄（1561—1626）的《金刚三昧经注解》（4卷）和清朝戴震的《金刚三昧经通宗记》（10卷）等三种。

⑤ 高英燮：《高英燮教授的元晓随笔》（首尔：博文社，2015年）。只是朝鲜初期的代表性文人徐巨正在自己的《东文选》中收录了元晓的《法华经宗要序》《涅槃经宗要序》《晋译华严经疏序》《解深密经疏序》《金刚三昧经论序》《本业经疏序》等六种序言，广为儒者们所阅读。

⑥ 高丽末期存在遵循元晓的义学，被称为芬皇宗或海东宗的宗派，据推断该宗派继承了元晓的义学，但没有当时该宗派对《大乘起信论》的注释书的流通的记载。

⑦ 赵明基：《元晓的思想和生涯》，《新罗佛教的理念和历史》（首尔：新太阳社，1960年）。朴钟鸿：《元晓的哲学思想》，韩国思想研究会，《韩国思想史》（首尔：瑞文文化社，1963、1976）。高翊晋：《元晓的起信论疏别记所见真俗圆融无碍观及其成立理论》，《佛教学报》第11辑，东国大学佛教文化研究所。殷贞姬：《〈起信论疏〉〈别记〉所见元晓的一心思想》，高丽大学博士论文，1983年。

藏的真妄和合识的一心的综合。^①与此不同,也有主张认为元晓的起信论思想应当在旧唯识中进行讨论,单凭限定在生灭门中叙述的如来藏无法全面体现元晓的起信论思想。^②另外,对元晓的“一心”的理解,有观点认为它包含了以华严为首的种种思想,元晓的起信论观应当被看作是“华严一心”或“和净一心”。^③在这样的脉络中,也有研究者提出元晓的起信论思想应当从华严的立场被看作是“华严一心”的意见。^④

虽然对元晓的起信论观提出了各种解释,但学界还没有达成确定共识。不过可以肯定的是,将元晓的起信论观与华严思想或如来藏思想联系起来理解时,只能按照现有的立场来理解元晓。从这一点来看,对元晓思想的判断必须特别留意它与现有的传统思想框架的差异性问题。^⑤

笔者认为元晓思想的主要概念是一心,他在《大乘起信论疏》中区分了作为寂灭的一心和作为如来藏的一心,分明将一心看作是如来藏的上位概念。^⑥从这个角度看,元晓的一心进一步被主张为作为唯识的妄识阿赖耶识的一心,作为如来藏的真妄和合识的一心,作为寂灭、如来藏的一心,作为华严的一心,作为禅法的本法一心。^⑦

元晓评价道:“其为论也,无所不立,无所不破。如《中观论》《十二门论》等,遍破诸执,亦破于破,而不还许能破所破,是谓往而不偏(遍)论也。其《瑜伽论》《摄大乘》等,通立深浅,判于法门,而不融遣自所立法,是谓与而不夺论也。”^⑧超越空观和假观,元晓显示了自己的“和观”。

他还认为:“今此论者,既智既仁,亦玄亦博。无不立而自遣,无不破而还许。而还许者,显彼往者往极而偏(遍)立。而自遣者,明此与者穷与而夺。是谓诸论之祖宗,群净之评主也。”^⑨因此,“开则无量无边之义为宗,合则二门一心之法为要。二门之内,容万义而不乱;无边之义,同一心而混融。是以开合自在,立破无碍。开而不繁,合而不狭;立而无得,破而无失。是为马鸣之妙术,起信之宗体也。”^⑩

① 李平来:《如来藏说和元晓》,《元晓研究论丛》(首尔:国土统一院,1987年)。李平来:《新罗佛教如来藏思想史研究》(首尔:民族社,1995年)。

② 朴太源:《元晓评价〈大乘起信论〉的视角》,《释山韩钟万博士花甲纪念:韩国思想史》(益山:圆光大学出版局,1991年)。朴太源:《大乘起信论思想研究1》(首尔:民族社,1994年)。

③ 崔裕镇:《元晓思想研究:以和净为中心》,首尔大学博士论文,1998年。崔裕镇:《元晓和净思想研究》(马山:庆南大学出版部,1999年)。

④ 石吉岩:《元晓的普法华严思想研究》,东国大学博士论文,2003年。石吉岩:《对一心的解释所见元晓的华严视角》,《佛教学报》第49辑,东国大学佛教文化研究院,2008年。

⑤ 李秀美:《起信论疏》,第51—52页。

⑥ 高英燮:《芬皇元晓的一心思想》。

⑦ 高英燮:《何谓一心、一心之源?——芬皇元晓觉悟思想的向心和离心》,《佛教哲学》第2辑,东国大学世界佛教学研究所,2018年4月。

⑧ 元晓:《大乘起信论别记》(《韩佛全》第1册,第678页上)。

⑨ 同上。

⑩ 元晓:《大乘起信论疏》(《韩佛全》第1册,第698页下)。

元晓调用哲学式修辞学来评价《大乘起信论别记》大意门中《大乘起信论》的一心二门（心真如门、心生灭门）结构，认为立足缘起—如来藏—空（性）观看待存在的中观学“破而不立，往而不偏论”，和依据假有一缘起性—有（性）观看待存在的唯识学“立而不破，与而不夺论”。可以说这是根据这些学问传统的主要论书而形成的自身的哲学立场。

然后，元晓综合心真如门和心生灭门，认为《大乘起信论》“无不立而自遣”，“无不破而还许”，“彼往者往极而偏立”，“此与者穷与而夺（破）^①”，以此展现出自己展开的起信学的正当性。这可以说是立足于结合《大乘起信论》心真如门、心生灭门的一心二门结构的哲学论辩。

不过被理解为对中观和唯识的综合扬弃的这一论书的特性，在《大乘起信论疏》中则被理解为作为唯识学妄识的阿赖耶识和作为起信学真妄和合识的如来藏的结构，为了综合它们，元晓展开了讨论。这可以被理解为是对过去在《大乘起信论别记》大意门中展开的作为中观学和唯识学的通摄来理解《大乘起信论》地位的观点的修正。^② 这种观点的修正或扩充可以通过他的《二障义》所显示的隐密门（烦恼碍、智碍）和显了门（烦恼障、所知障）的结构来推断。

一心法亦不守一，生死涅槃空寂无二。无二之处是一心法，依一心法有二种门。然俱取二门即不得心，二非一故。若废二门不俱而取，亦不得心，无非心故。由是义故无二心法，俱不俱取亦应寂灭。^③

元晓把一心即寂灭的《楞伽经》的经说理解为一心和寂灭的关系。即没有生死与涅槃的区分（二）就是一心法，根据一心法有两种门。这是在不一和不异的关系中解释一心与二门，即一与二的关系。马鸣和元晓称之为“一心与二门的‘不相离性’和‘不相杂性’”。

因此，他的核心思想可以说是忠实于《大乘起信论》本意的一心思想。但是元晓虽忠实于起信学本意，却在作为寂灭（心真如）的一心和作为如来藏（心生灭）的一心以外，设定非因非果的“本法一心”，树立了三谛说，这可以理解为是在确立作为如来藏概念的上位的一心概念的地位。^④

元晓在解释《大乘起信论》“显示正义”中的“依一心法有二种门”的段落中，引用菩提流支译《入楞伽经》展开自己的一心观。他区分了作为寂灭的一心和作为如

① 从文章结构上推断，“夺”字后，“破”字被遗漏了。

② 朴太源：《大乘起信论思想研究1》。

③ 元晓：《金刚三昧经论》卷下，（《韩佛全》第1册，第668页中）。

④ 高英燮：《芬皇元晓的一心思想》。

来藏的一心。^①

依一心法有二种门者，如经本言：“寂灭者名为一心，一心者名如来藏。”^②此言心真如门者，即释彼经“寂灭者名为一心”也；心生灭门者，是释经中“一心者名如来藏”也。所以然者，以一切法无灭，本来寂静，唯是一心，如是名为心真如门，故言“寂灭者名为一心”。^③

元晓将作为寂灭的一心和作为如来藏的一心各自配对为心真如和心生灭。但即便如此，他设定真如和生灭之外的“本法一心”，通过区分心真如和一心，树立了三谛说。这段文字显示了本法一心和提出第九识阿摩罗识的旧译唯识的关系。这也和分别说明止行和观行后再次通摄止观行的文字相通。

为了遣除障于修行的疑“门”，元晓认为应当依真如门修止行，依生灭门修观行。从而止观双运，万行斯备。^④“入此二门，诸门皆达，如是遣疑，能起修行也。”^⑤他将作为寂灭的一心配对在真如门，将作为如来藏的一心配对在生灭门。然后在真如门和生灭门之外重新设定本法一心。

这和《楞伽经》中将一心区分为作为寂灭的一心和作为如来藏的一心相通。法藏通过将作为寂灭的一心和作为如来藏的一心理解为“同位”，主张提出一心和心真如的同一性的二谛说，元晓和法藏不同，因为元晓通过将作为寂灭的一心和作为如来藏的一心理解为“别位”，主张提出一心和心真如的差异性的三谛说。虽然三谛说是根据多次引用元晓著作的均如的著述而来，均如即便遵循法藏的学说，却也明确地表示了他引用元晓的立场。^⑥

这是显示元晓通过将一心和二门中的真如门相区分，明确将一心视为如来藏的上位概念，将他的核心思想置于一心思想的片段。^⑦他虽然认为一心开二门，但通过区分作

① 高英燮：《芬皇元晓的一心思想》。

② 菩提流支译：《入楞伽经·请佛品》（《大正藏》第16册，第519页上）。

③ 元晓：《大乘起信论疏》（《韩佛全》第1册，第610页上）。

④ 同上书，第701页下。

⑤ 同上。

⑥ 均如著述中引用的“本法一心”不能只看作是均如对元晓观点的解释，因为均如在很多部分都通过接受元晓的观点，阐明元晓和法藏的差别，以明确自己的立场。

⑦ 均如《释华严教分记圆通钞》第3卷（《韩佛全》第4册，第324页下）：“言有异者，晓公意，非因非果，是本法一心；章主（法藏）意，非因非果，是真如门故。有不同也，何者？章主意者，真如生灭外，更无一心故，非因非果，是真如门；晓公意者，真如生灭外，别立本法一心故，非因非果者，是本法一心也。是故章主唯立二谛，晓师即三谛也。”多次引用元晓著作的均如遵循法藏的学说，却也明确地表示了他引用元晓的立场。依据这段文字，法藏主张“真如生灭外，更无一心”（一心=真如、生灭）的二谛说，而元晓主张“真如生灭外，别立本法一心”（一心，真如，生灭）的三谛说。参见南东信：《元晓的起信论观和一心思想》，《韩国思想史学》第22辑，韩国思想史学会，2004年。

为寂灭的一心和作为如来藏的一心，将一心视为和心真如门不同，树立了三谛说。与此不同，法藏也认为一心开二门，但将作为寂灭的一心和作为如来藏的一心看作“同位”，将一心和心真如门同等看待，成立了二谛说。

这里想要注意的一点是，元晓在真如门和生灭门之外树立非因非果的“本法一心”，树立了三谛说，而法藏没有在真如门和生灭门之外树立另外的一心，认为非因非果是真如门，主张“一心（真如门）、生灭门”的二谛说。这都忠实于引用《楞伽经》区分作为寂灭的一心和作为如来藏的一心的《大乘起信论》的本意，但元晓提出“一心（非因非果）—真如门（果）—生灭门（因）”的三谛说，而法藏意识到华严学的方向，在“一心（非因非果）=真如门（非因非果）—生灭门（因）”的二谛说的视角下，任意地解释起信学的本意，这是元晓和法藏有分歧的地方。^①

对于一心二门，元晓依据《楞伽经》和《十地经》加以说明，他的这种认识很好地体现在对《大乘起信论》《华严经》《金刚三昧经》的一心解释中。特别是元晓在引用《楞伽经》（10卷）一心二门的结构解释一心的部分，很好地展现了自己的一心观。在这里，他从寂灭和如来藏两个侧面说明一心。然后，他最终在真如和生灭之外树立了“本法一心”的上位概念，坚持“一心—真如—生灭”的三谛说。

元晓之所以将一心区分为作为寂灭的一心和作为如来藏的一心，是因为为了忠实地理解《起信论》的本意，引用、解释了《楞伽经》的教说。在将一心分为两个侧面来看的地方，反映了他对人的理解和对世界的认识。元晓将作为寂灭的一心配对在“无生义的真如门”，将作为如来藏的一心配对在“有生义的生灭门”，这可以被解读为是为了给尚在修行之路上的修行者留下在已完成的佛陀之路和未完成的凡夫之路的紧张中做思想斗争，精进的名分。^② 然后，他再次树立了本法一心，将其定位在真如和生灭二门之上。^③

元晓不仅将人理解为是拥有作为寂灭的一心的存在，也将人理解为是拥有作为如来藏的一心的存在。拥有作为寂灭的一心的存在已经完成修行，因此没有必要再走上修行的道路。这样的话，他作为佛陀应当作为引发对众生的慈悲心的存在而生活。不过，他自己也认识到自己还没有成为一位完完全全的佛陀。因为他是拥有“是善不善因，能遍兴造一切趣生”的如来藏的存在。因此，他不仅要成为拥有作为寂灭的一心的完成的人，还被要求和拥有作为如来藏的一心的未完成的人一起生活。

元晓在说明一心的两个侧面心真如门和心生灭门的段落中，经常引用一句话。即他认为在《大乘起信论》中所说的心真如门是在解释《楞伽经》中的“寂灭者名为一

① 高英燮：《芬皇元晓的一心思想》。

② 高英燮：《芬皇元晓和贤首法藏对起信学的理解》，《佛教哲学》第1辑，东国大学世界佛教学研究所，2017年10月。

③ 元晓在真如门（果）和生灭门（因）之外树立非因非果的“本法一心”，因为他认可依据旧译唯识的第九识阿摩罗识。

心”，《大乘起信论》中的心生灭门是在解释《楞伽经》中的“一心者名如来藏”。在《大乘起信论疏》^①和《金刚三昧经论》^②中都引用了“寂灭者名为一心，一心者名如来藏”，这体现了元晓将一心分为两个侧面看待的认识。^③

元晓是超越佛教学派或宗派的框架，用自己赋予并扩充了新的涵义的一心概念来进行哲学思考的哲学家和思想家。在佛教思想史上，用自己的明确的哲学概念进行哲学思考的佛学者并不多。像佛陀展现的中观、龙树的空观、僧朗的正观、天台的妙观、元晓用一心表现出的和观等，没有多少思想家完整地表现出了自己的哲学的标识。考虑到这一点，他作为超越佛教内部的思想框架，通过一心确立自己哲学基础的哲学家，应当受到关注。

如上所见，元晓起信学注释书产生的影响是深远的。在中国唐宋时代，对以法藏为首的静法寺慧苑、宗密及永明延寿等都有影响。不仅在韩国的新罗时期，批判性地接受元晓起信学注释书的法藏的《大乘起信论义记》在日本平安时代影响很大，元晓的注释书也在日本的平安时代产生了一定影响。

在新罗的太贤和见登的前面，已经有元晓和法藏这两位巨人的著作占据了位置，因此被压倒，太贤和见登基本上无法摆脱元晓和法藏的阴影。太贤通过对元晓和法藏的注释进行详细地对照，严密、忠实地编辑，代替了他的起信论研究；见登通过立足于元晓和法藏的起信论研究，揭示起信论说和唯识说的异同点，突出了起信论的思想特征和优点，取得了比较思想研究的成果。^④

另一方面，近来的研究提到传统上被认为是真谛弟子智恺撰述的《起信论一心二门大义》中被发现和日本华严僧人智憬（8世纪中后叶）的《大乘起信论同异略集》有类似的部分，日本学者认为从到10世纪的佛教文献目录中没有出现《起信论一心二门大义》的名字来看，这可能是11世纪以后在日本撰述的。^⑤对此，有研究者认为和《起信论一心二门大义》引用的《流转本际经》只出现在韩国的著述中相关，《起信论一心二门大义》是八世纪前半期的新罗撰述文献，不仅如此，《大乘起信论同异略集》也是参照《起信论一心二门大义》撰述而成。^⑥

首先笔者将《大乘起信论同异略集》记为见登的著作。随着元晓的起信学之后在王室和贵族的关心下从8世纪中期开始义相的华严学的抬头，新罗出现了试图综合起信学和华严学的佛教研究倾向。笔者将接受这一倾向的智憬看作是新罗系统的华严僧人，

① 元晓：《大乘起信论疏》（《韩佛全》第1册，第704页下）。

② 元晓：《金刚三昧经论》（《韩佛全》第1册，第610页上）。

③ 高英燮：《芬皇元晓的一心思想》。

④ 朴太源：《大乘起信论思想研究1》，第65页。

⑤ 崔鉉植：《作为新罗佛教文献的〈起信论一心二门大义〉》，第5—34页。

⑥ 崔鉉植：《作为新罗佛教文献的〈起信论一心二门大义〉》，第5—34页。（这里的背景是，崔鉉植教授认为《大乘起信论同异略集》是日本僧人智憬的著作，而高英燮教授认为《大乘起信论同异略集》是韩国僧人见登的著作，且智憬应被看作是在日本活动的新罗系统的僧人。——译注）

因为他和曾在法藏处修学的审祥一样被看作是新罗系统的华严僧人。

在义天的目录中载有书名的憬兴的注释书没有流传下来，无法查看。月忠的《释摩诃衍论》是对比龙树、元晓、法藏和自身的思想，注释《大乘起信论》的著作。通过对比龙树一元晓—法藏—月忠的起信论观展开的《释摩诃衍论》研究现在才开始，今后的研究状况还有待观察。正如所看到的，元晓的注释书对新罗时期的《大乘起信论》研究产生了绝对的影响，而且对接受元晓的影响写成的法藏的注释书和对它进行概括、解释的宗密的注释书也起到了一定的影响。

四、高丽时期起信学研究的现状和内容

高丽时期由于禅宗的流布和义学的衰退，《大乘起信论》注释书未能广泛流通，而且也没有出现新的注释书。取而代之的是批判性地接受元晓注释的法藏的《大乘起信论义记》，和概括、解释《义记》的宗密的《起信论疏》被刊刻、流通。高丽时期刊刻的法藏《大乘起信论义记》三卷中的上下两卷刊本被收藏在东国大学图书馆。^①

无法详细了解高丽时期《大乘起信论》的流通过程。不过根据《义天目录》，考虑到目录中记载的元晓41种著述的书名中有七种《大乘起信论》注释书的书名，可以推断当时仍有元晓《大乘起信论》注释书的流通。此外，目录中还可看到憬兴、缘起、太贤、月忠的注释书，可推断这些注释书在高丽时期也有流通。虽然只是部分内容，但也可以从均如和知讷的著述中发现对《大乘起信论》和元晓注释书的引用。

高丽后期曾存在继承元晓义学的芬皇宗或海东宗，但后来没能持续。而且也不清楚这一宗派如何继承元晓的注释书。如果今后能对高丽后期的芬皇宗进行研究，就可了解当时他们如何熟读元晓的著作并和信行相联系。从没有发现现存高丽时期佛学者的《大乘起信论》注释书这一点来看，笔者认为有必要加速对这一部分的研究。

在朝鲜时代前期，没有出现新的《大乘起信论》注释书或对元晓的注释书的注释。和高丽时期相同，批判性地接受元晓注释的法藏的《大乘起信论义记》，和概括、解释《义记》的宗密的《起信论疏》间或被刊刻、流通。不仅宗密的注释书被刊刻，对宗密弟子石壁传奥的《大乘起信论随疏记》（6卷）做批判性理解的长水子璿（965—1038）的《大乘起信论笔削记》（20卷）也被流通。

由此可见，高丽时期的起信学研究并没有取得太大进展。虽然在义天的目录中可见到元晓的注释书和憬兴、太贤、月忠的注释书，但对于它们如何被流通和阅读，有待今后进一步研究。

^① 依义天的《新编诸宗教藏总录》，法藏《大乘起信论义记》本为上中下三卷，但现存的刊本以“起信论义记”的名字分为上下两卷。

表2 韩国高丽、朝鲜时期《大乘起信论》注释书和法藏、宗密的注释书及会编

20	法藏	大乘起信论义记（疏）	3卷 流通	高丽时期⑤/ 朝鲜时期
21	宗密	大乘起信论疏	4卷 流通	
22	子璿	大乘起信论笔削记	20卷 流通	
23	性聪	大乘起信论疏笔削记会编①	20卷 流通	
24	有一	大乘起信论蛇足	1卷 存?	
25	莲老（莲潭有一）系统	大乘起信论疏记逐难②	1卷 存	
26	义沾	大乘起信论私记	1卷 存③	
27	最讷	诸经会要——介绍众生心，阿赖耶识等唯识说④		

五、法藏、宗密起信学注释书的刊刻和流通

采录法藏《大乘起信论义记》（3卷⑥）并加以解释的宗密的《大乘起信论疏》（4卷）流通于高丽时期和朝鲜时期。特别是在朝鲜时期《宗密疏》间或被刊行、流通⑦，对宗密弟子石壁传奥注释《宗密疏》的《大乘起信论随疏记》（6卷）做批判性解说的宋朝长水子璿的《大乘起信论笔削记》（20卷）也广泛流通。

朝鲜肃宗7年（1681年），台湾一艘满载佛经前往日本的大船漂流至新安近海的茭子岛。当时台湾由郑成公（1624—1662）一家统治。为了进行贸易交流，他们派遣装有嘉兴大藏经中数千余卷佛经的船前往日本。不过该船在6月5日遇到台风后，漂到了

① 性聪：《刻起信论疏记会编叙》，《大乘起信论疏笔削记会编》（《韩佛全》第8册，第654页）。

② 金龙泰：《朝鲜后期佛教文献的价值和禅、教的二重奏——以〈禅家龟鉴〉和〈大乘起信论疏笔削记会编〉为中心》，《韩国思想史学》第58辑，韩国思想史学会，2018年4月，第162—163页。该书虽不存在，但推断是莲潭有一系统的门徒所撰。

③ 李钟寿：《朝鲜后期佛教讲学私记的种类和定本化的必要性》，《南道文化研究》第33号，顺天大学南道文化研究所。《起信论》私记大体上都是参考性聪《大乘起信论疏笔削记会编》写成，东国大学图书馆藏有六册，潭阳龙华寺藏有四册，潭阳龙兴寺藏有六册。

④ 最讷：《诸经会要》（《韩佛全》，第10册，第26—57页）。

⑤ 朝鲜时代抄写的《法藏疏》卷上也保存至今。在东国大学中央图书馆可下载刊本卷上、刊本卷下和写本卷上。

⑥ 义天：《新编诸宗教藏总录》（《韩佛全》第4册，第693页）。若分为本末，共有六卷。

⑦ 金龙泰：《朝鲜后期佛教文献的价值和禅、教的二重奏——以〈禅家龟鉴〉和〈大乘起信论疏笔削记会编〉为中心》，第162—163页。在韩国学中央研究院藏书阁、首尔大学奎章阁、东国大学图书馆、国立中央博物馆等处收藏了16世纪和17世纪的《宗密疏》刊本。藏书阁本有1457年刻版时的世祖御制跋文和1528年的开版记录。奎章阁也有与此相同的1528年刊本，国立中央图书馆收藏了17世纪的三种刊本。

全罗南道新安近海的荏子岛。据推测，该船内装有明朝万历 17 年（1589 年）左右刊刻的嘉兴大藏经。^①

嘉兴大藏经的流入开启了朝鲜后期佛学理解的新纪元。当时的佛学者们过去只能零散地接触刊行的佛书，通过嘉兴藏中在东亚形成的多种佛学书籍，拓宽了佛学视野。当时漂流来的商船上的佛书作为从 1589 年开始刊刻，1677 年完成的中国的径山藏，是日本方面为了刊刻以“铁眼版”为人所知的“黄檗版一切经”而订购的嘉兴藏和嘉兴续藏系列的佛书。^②

船中装载了只有嘉兴大藏经中收录的明朝平林居士叶祺胤校勘的《华严经疏钞》《大明法数》《会玄记》《金刚记》《起信论疏》《四大师所录》《净土宝书》等 190 余卷佛典。共达 7000 卷的嘉兴大藏经中，罗州官衙收藏的 1 千多卷佛书被送往王室。但应重视性理学的臣僚们的要求，这些佛书又被送往南汉山城。

当时柏庵性聪（1631—1700）打探被送往南汉山城的这些书，搜集了其中一部分，还搜集了分散在各寺庙的书。他将 4 年间搜集到的嘉兴大藏经的佛书带到乐安的金华山澄光寺，从 56 岁开始 15 年间将达 190 余卷的佛书刻在约五千块木版上，予以印行。这件事使他受到四面八方的佛教徒的尊敬，他被奉为一大宗师。

1695 年性聪刊刻了嘉兴大藏经^③中澄观的《华严经疏钞》，华严玄谈注释书《会玄记》，《笔削记》等各种佛书。^④通过当时他对《大乘起信论疏笔削记会编》的刊刻，加深了朝鲜后期佛学者们对《起信论》的理解。柏庵性聪在《会编》的序言中这样描述该书的性质和刊刻的意义。

宗《百本了义经》遂著斯论，绎流支那唐贤首大士造《疏》以释。嗣后石壁师作《广记》以解之，实伤繁冗，长水法师即笔削而于中节论通疏，最为切。当我海东，则未有闻。去辛酉，幸其波及。讲学者如获重宝，但疏记别行，寻讨甚艰。不慧于是不揣凡愚，妄自操觚，编成一家，使续论者一转易见了义，实便于初学也。^⑤

① 高英燮：《朝鲜后期佛教徒的净土认识和佛教仪礼的调整》，《韩国佛教史研究所第 23 次集中研讨会资料集》，韩国佛教史学会韩国佛教史研究所，2018 年 8 月。

② 李钟寿：《肃宗 7 年中国船的漂来和柏庵性聪的佛书刊刻》，《佛教史研究》第 21 号，佛教学研究会，2008 年。

③ 嘉兴大藏经从明朝万历 17 年（1589 年）到清朝康熙 51 年（1712 年）刊刻，在中国各种刊本大藏经中收录典籍最多。

④ 李钟寿：《肃宗 7 年中国船的漂来和柏庵性聪的佛书刊刻》。黄金渊：《柏庵性聪的净土修行研究》，《净土学研究》第 29 辑，韩国净土学会，2018 年 6 月。

⑤ 性聪：《刻起信论疏记会编叙》，《大乘起信论疏笔削记会编》（《韩佛全》第 8 册，第 654 页）。

朝鲜后期的柏庵性聪通过在序文中阐明马鸣—法藏—石壁—子璿—性聪自身的连接《大乘起信论》和注释书的缘起过程,显示了《大乘起信论》具有的地位。性聪将法藏、宗密、长水子璿的注释书合在一起编为《大乘起信论疏笔削记会编》传布。性聪对《会编》的刊刻在日后对讲学的再整顿过程中产生了巨大影响,在18世纪以后讲院的课程“四教科”中,《大乘起信论》取代了《法华经》的位置。^①

虽然朝鲜后期的《大乘起信论》注释书有莲潭有一(1720—1799)的《(大乘)起信论蛇足》和以莲老即莲潭有一名义著述的《大乘起信论疏记逐难》^②,但都没有保存下来^③。仁岳义沾(1746—1796)的《(大乘)起信论私记》也能在目录中见到。此后,在大韩时期(1897年—南北统一前)到德国留学的无号性郁(1897—1981)于1922年留学于维尔茨堡大学哲学系,他在1925年提交《佛教纯全哲学》的论文^④,成为哲学博士。这篇论文可以说是最早对《大乘起信论》的近代研究。

六、结 语

韩国古代、中世出现的《大乘起信论》研究受元晓注释书的影响很大。元晓八种注释中现存的《大乘起信论别记》《大乘起信论二障义》《大乘起信论疏》等对法藏的《大乘起信论义记》产生很大影响,也对概括、解说法藏注释的宗密的《大乘起信论疏》起到了一定的影响。元晓的注释对新罗的太贤,见登和月忠也产生了很大的影响。

元晓在《大乘起信论》的注释书中,从寂灭和如来藏两个侧面来说明一心。然后,他最终在真如和生灭之外,树立“本法一心”为上位概念,坚持“一心—真如—生灭”的三谛说。元晓之所以将一心区分为作为寂灭的一心和作为如来藏的一心,是因为为了忠实地理解《起信论》的本意,引用、解释了《楞伽经》的教说。在将一心分为两个侧面来看的地方,反映了他对人的理解和对世界的认识。

在高丽时期和朝鲜时期,由于禅宗的传播和义学的衰退,《大乘起信论》注释书未能广泛流通。相反,批判性接受元晓注释的法藏的《大乘起信论义记》和概括、解释它的宗密的《起信论疏》被刊刻、流通,后来的佛学者间接地受到了元晓《起信论》观的影响。朝鲜后期,柏庵性聪将法藏、宗密、长水子璿的注释书合在一起编为《大乘起信论疏笔削记会编》传布。性聪对《会编》的刊刻在日后对讲学的再整顿过程中产生了巨大影响,在18世纪以后讲院的课程“四教科”中,《大乘起信论》取代了《法华经》的位置。

① 金映遂:《朝鲜佛教史稿》(首尔:中央佛教专门学校,1939年),第162页。金映遂(包光)认为《法华经》文义浅近而被《起信论》取代。

② 最讷集:《诸经会要》(《韩佛全》第10册,第26—57页)。

③ 但如表2所示,这两部著作被标记为“存?”和“存”。——译注

④ 性郁归国后将这篇论文分八次发表在《佛教》上。

高丽时期、朝鲜时期及大韩时期对《大乘起信论》的关注虽然不能和新罗时期相提并论，但也对《大乘起信论》进行注释、刊刻、流通和研究，而且一直持续不断。这不仅体现了东亚佛教史上《大乘起信论》的地位，也符合韩国人喜欢哲学的心态。

(甘沁鑫 译)

《经律异相校注》

([梁] 宝唱等编，董志翘、刘晓兴等校注，巴蜀书社，2018 年 9 月)

《经律异相》是我国现存很早、保存很完整的佛教类书，由南朝梁代高僧宝唱等在引用 270 多种佛经的基础上按内容分类编纂而成。其中引用较多的有早期佛教的重要经典四部《阿含经》的内容，也有部派佛教的重要律典，另外还涉及大乘佛教时期的相关经典，可说是将 6 世纪初之前传入中国的汉译佛经中的故事传说搜罗殆尽。它不仅对中国佛教的发展产生过直接的重要影响，而且在文献学、文学以及汉语言文字学等方面均有重要的研究价值。

论净影慧远对龙树二谛思想的继承与发展

喻春勇

内容提要：无论是在印度大乘佛法中，还是在中国佛教思想体系中，“二谛”思想都占据很重要的地位。本文首先从认识主体、认识内容、法的实有性以及“二谛”的体用关系等方面对龙树“二谛”思想进行分析和总结；其次，通过对净影慧远的四宗判教、“二谛”的释名、事法及理法，以及从“有”“无”两方面就四宗对“二谛”的思想内容进行分析来阐述净影慧远的“二谛”思想；最后，从“二谛”的思想内涵以及设立“二谛”目的的不同来比较净影慧远的“二谛”思想与龙树的“二谛”思想的差异性，从中来分析净影慧远对龙树“二谛”思想的继承和发展。笔者认为，净影慧远以“实有”之如来藏为第一谛的“二谛”观是为了服务于中国佛教大乘教义的建设 and 推广，同时也为中国佛教的宗教实践寻找理论依据。

关键词：龙树 净影慧远 二谛 世俗谛 第一谛

作者简介：喻春勇，中央民族大学哲学与宗教学学院博士生

“二谛”思想在佛教思想体系中占据很重要的地位，对于佛教的发展及其理论建树都起着很重要的作用。部派佛教时期，“二谛”观念初步形成之后，即受到重视并逐渐发展为大乘佛法的核心理论。龙树（Nāgārjuna）在中国佛教中被视为八宗之共祖，其“二谛”思想主要体现在《中论》（Mūlamadhyamakakārikā）、《十二门论》（Dvādaśanikāyaśāstra）以及《大智度论》（Māhaprajñāparamitopadeśa）之中，对中国佛教产生了深远的影响。龙树关于“二谛”思想的著作自鸠摩罗什（Kumārajīva）译出之后，在南北朝至隋唐时期曾引起了一股学习热潮，并出现了一批相关论著。其中较具代表者有：僧肇的《不真空论》，道生的《二谛论》，周顒的《三宗论》，萧统的《令旨解二谛》，法朗的《二谛疏》，吉藏的《二谛义》及《大乘玄论》等。

净影慧远（532—592）正是处于这一时期的一位义学高僧，后人将他与天台宗开山祖师智顗以及三论宗创始人吉藏并称为“隋代三大师”，著名史学家陈寅恪赞誉其为南北朝时期佛学界最博学的佛学大师。^①对于当今学界而言，“如果不能对净影慧远所

^① 陈寅恪：《金明馆丛书二编》，北京：三联书店，2001年，第181页。

流传下来的十来部著作融会贯通的话，则任何学术研究都无法完成”^①。《大乘义章》是净影慧远所著关于大乘佛法的百科全书式的著作，^② 其中的《二谛义》较为集中地体现了其“二谛”思想。本文主要依据《大乘义章·二谛义》，同时结合净影慧远的其它著作，阐述他的“二谛”思想，并从中分析与龙树“二谛”思想的差异。

一、龙树二谛思想简述

（一）二谛思想的提出

“二谛”思想虽然在大乘佛学体系中占据很重要的地位，但在原始佛教时期和早期佛教时期，却没有明确地提出“二谛”思想。“二谛”一词在佛教早期的阿含（āgama）类经典中虽有提及，但并没有明确其内涵。通过对早期佛教经典的检索，发现“二谛”一词只有《增一阿含》（Ekottara-āgama）经中出现过2次，如：

若有一人出现于世，便有一人入道在于世间，亦有二谛、三解脱门、四谛真法……是谓一人出现于世，便有一人入道在于世间，亦有二谛、三解脱门……^③

此处，文中虽然使用了“二谛”一词，但对于“二谛”所指代的具体内容并没有予以解说。从前后文也不能做出准确推断。“世俗谛”（lokasaṃvṛti-satya，又作“世谛”或“俗第”）和“真谛”（paramārtha-satya）是“二谛”思想中的具体内容。在阿含类经典中，“世俗谛”一词未曾出现，只有在《杂阿含经》（Saṃyukta āgama）中出现的“世俗”与之最为相近。如《杂阿含经》中所说：

世俗者，是名有漏法。云何无漏法？谓出世间意。^④

从文中可以看出，此处“世俗”所指代的是有漏法，并非“二谛”思想中的“世俗谛”。“真谛”一词，虽然在阿含类经典中频频出现，但绝大多数是作“四真谛”之“真谛”，属于“四圣谛”（Catvāri-āryasatyāni）的内容。只有在《中阿含》（Madhyamaāgama）中提到的“真谛”，其所指代的意义和范畴有所不同，如经中讲：

梵志施設第一真諦法，有大果報，有大功德，作福得善。^⑤

又如《中阿含》卷七中所说：

① Kenneth K. Tanaka: *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yuan's Commentary on the Visualization Sūtra*, New York: State University of New York Press, 1990, 第21页。

② [美] 保罗·L·史万森，史文等译：《天台哲学的基础——二谛论在中国佛教的成熟》，上海：上海古籍出版社，2009年，第62页。

③ 《增一阿含》卷三，《大正藏》卷2，页561上。

④ 《杂阿含经》卷八，《大正藏》卷2，页56上。

⑤ 《中阿含经》卷三十八，《大正藏》卷1，页667下。

真谛不虚，不离于如，亦非颠倒。真谛审实，合如是谛，圣所有，圣所知，圣所见，圣所了，圣所得，圣所等正觉。^①

此处所讲的“第一真谛法”以及“不离于如”的“不虚”之“真谛”，虽然多少含有后期大乘佛法中“真谛”的内涵，但并没有与“俗谛”并用，因此，不足以推断在阿含经典（时期）就已经出现具有后期大乘佛法中的“二谛”思想。

有学者主张“二谛”思想是在部派佛教时期形成，其产生的目的是为了调和各部派对佛陀教义的不同理解，以及用于解释佛法教义前后的不一致性。^②在部派佛教时期的典籍中，具有以“世俗谛”与“真谛”为思想内涵的“二谛”一词经常出现，“二谛”观念已经十分明确。如《大毗婆沙论》（Abhidharma-mahāvibhāṣāśāstra）中记载：

能显名是世俗，所显法是胜义。复作是说：随顺世间所说名是世俗，随顺圣贤所说名是胜义。大德说曰：宣说有情瓶衣等事，不虚妄心所起言说是世俗谛；宣说缘性缘起等理，不虚妄心所起言说是胜义谛。^③

可以看出《大毗婆沙论》中具有完整的“二谛”思想，其中将“世俗谛”称为“世俗”，把“真谛”称为“胜义”或“胜义谛”。而且对于“二谛”的思想内涵也进行了说明。依《大毗婆沙论》，所谓“世俗谛”就是随顺世间能显示事物的名言，或有情等以不虚妄心所起的言说；而“真谛”则是随顺圣贤所说能显示事物的道理（即法，dharma），或者是以不虚妄心所宣说的关于因缘（hetu-pratyaya）和缘起（pratītyasamutpāda）的道理。由此，可以得知至部派佛教世友（Vasumitra）之时，“二谛”的观念已经被明确提出，并且对其内涵已有简单的阐述。

（二）龙树的二谛思想

“二谛”思想自部派佛教提出之后，被不断的加以阐释和发展，并形成了具有丰富内涵的大乘“二谛”思想观，其中论述较多的是在般若学系统以及中观学系的经论之中。龙树的二谛思想在《中论》《十二门论》以及《大智度论》中均有详细论述，如《大智度论》第三十八卷中所讲：

佛法中有二谛：一者，世谛；二者，第一义谛。为世谛故，说有众生；为第一义谛故，说众生无所有。^④

① 《中阿含经》卷七，《大正藏》卷1，页468中。

② A. K. Warder: *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1970, 第152页。

③ 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七十七，《大正藏》卷27，页400上。

④ 《大智度论》卷三十八，《大正藏》卷25，页336中。

又《大智度论》第九十九卷中所说：

佛法中有二谛：世谛、第一义谛。世谛故言佛说般若波罗蜜，第一义故说“诸佛空，无来无去”。^①

此中，龙树明确提出“二谛”概念，并将佛法分为“世谛”和“第一谛”。认为“世谛”是为众生所说的般若波罗蜜（*prajñāpāramitā*），强调的是“有”的一面；而“第一谛”则是无来无去的诸佛空理，强调的是“无所有”，即般若空义。依据《大智度论》中的论述，并不能完整看出龙树“二谛”思想中二谛之间的关系，而这一点在《中观》中则有详细的阐述。如《中论》第四卷中所说：

诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。^②

从上述偈颂来看，第一偈只是明确提出“世俗谛”和“第一谛”，在第二偈中则是强调“二谛”在佛法修学中的作用和重要性。至于龙树在《中论》中所说的“世俗谛”和“第一谛”所指代的具体内容是什么，则没有任何解释。现存的汉译《中论》是把龙树中观五百偈颂与青目对龙树偈颂进行解释的集合文本，故可以依据青目的解释来了解龙树在《中论》中的“二谛”内涵。如论中所讲：

世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒，故生虚妄法，于世间是实。诸贤圣真知颠倒性，故知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛，名为实。诸佛依是二谛而为众生说法。若人不能如实分别二谛，则于甚深佛法不知实义。若谓一切法不生是第一义谛，不须第二俗谛者，是亦不然。^③

依据青目的解释：一切法都是空性的，而世间凡夫由于颠倒（即不能正确认识到法的空性），对于法产生虚妄的认识，把世间的存在当作一种实有，这种见解即是“世俗谛”的认识范畴。“第一谛”则是从圣贤者的角度来进行解说，圣贤者由于能认识到诸法都是缘生缘灭的关系，破除了世俗的颠倒认识，了知“一切法皆空”，无生无灭。圣贤者这种对于法的空性的认识就是“第一谛”的思想内涵。

“世俗谛”和“第一谛”作为“二谛”的具体内容，同时也是众生认识深奥佛法真实之意的必要途径，那么“世俗谛”与“第一谛”之间的关系又是如何？对此，龙

① 《大智度论》卷九十九，《大正藏》卷25，页746中。

② 《中论》卷第四，《大正藏》卷30，页32下。

③ 同上。

树在《中论》中又进一步解说道：

若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。（Vyāvahāram anāsritya paramārtho na daśyate, paramārtham anāgamyā, nirvāṇam nādhigamyate.）^①

在《十二门论》中，龙树也对“二谛”之间的关系进行了说明，如《十二门论》中所讲：

有二谛：一、世谛，二、第一义谛。因世谛得说第一义谛，若不因世谛，则不得说第一义谛；若不得第一义谛，则不得涅槃。若人不知二谛，则不知自利、他利、共利。如是若知世谛，则知第一义谛；知第一义谛，则知世谛。汝今闻说世谛，谓是第一义谛，是故堕在失处。诸佛因缘法，名为甚深第一义，是因缘法无自性，故我说是空。^②

从上述引文可以看出：“世俗谛”是获得“第一谛”的基础，如果不通过“世俗谛”中的世俗事物及其名言的话，就不可能知道宇宙万物的缘生性，不能了知万物的无自性之空性，也就无法获得对法的本质的认识，即“第一谛”。“第一谛”是对于宇宙事物及现象的本质属性的认识。佛法修学的目的并不只是通过“世俗谛”来认识“第一谛”，而是通过“第一谛”来到达解脱的涅槃佛果。通过上述的分析，可以看出“世俗谛”是获得“第一谛”的必要途径和条件，也就是说“世俗谛”是“第一谛”的用。“第一谛”是通过“世俗谛”而获得的宇宙事物及现象的本质属性，即“第一谛”是“世俗谛”的体。故而，“第一谛”与“世俗谛”之间是一种体用关系。因此，“世俗谛”和“第一谛”不是关于现象世界中事物或现象的两种存在，而是两种不同的认识，只是认识的主体和认识的内容及深度不同而已。

综合上述的分析，可以将龙树的“二谛”思想归纳为以下几点：（1）“二谛”思想是由“世俗谛”和“第一谛”所构成。（2）从认识的主体来看，“世俗谛”是从世间凡夫的认识角度来阐述；而“第一谛”则是以圣人的角度来认识现象世界。（3）从认识的内容来看，“世俗谛”的认识内容是世间凡夫对法的认识，将法视为一种现象界的存在；“第一谛”对一切事物或现象的认识是透过现象而认识到事物的本质属性。（4）从认识内容的“空”“有”属性（即实有性）上来看，“世俗谛”所认识到的是有生有灭的，是“有”的一种体现（不空），是一种颠倒不实的认识；“第一谛”的认识则是能知道一切事物或现象都是因缘的聚合体，都是无生无灭的，从其本质属性上来说都是没有能保持不变的自性，都是空性的存在。（5）从体用关系上来讲，“世俗谛”和

① 《中论》卷第四，《大正藏》卷30，页33上。

② 《十二门论》卷一，《大正藏》卷30，页165上。

“第一谛”不是两种存在，而是一个事物或现象的两个方面。“世俗谛”是获得“第一谛”的基础和条件，是“第一谛”的用；“第一谛”是“世俗谛”的本质属性，是“世俗谛”的体。

	世俗谛	第一谛
认识主体	世间凡夫	圣贤者
认识内容	现象界的存在和认识	本质属性上的认识
实 有 性	有生有灭，属于有的层面	无生无灭，缘起的空性
体用关系	第一谛之用	世俗谛之体

表 1：龙树二谛思想的总结

二、净影慧远的二谛思想

龙树的“二谛”思想被鸠摩罗什传译至中国之后，随即掀起了对“二谛”思想进行讨论和研究的热潮，吉藏之后对于“二谛”思想的研究逐渐走向沉寂，成为绝学，至宋明时期，基本上已无声音。^① 纵观佛教思想发展史，可以看出关于对“二谛”思想的讨论高潮主要处于南北朝至隋末唐初之际，期间对于“二谛”思想进行阐述的著作也十分丰富。例如，僧肇著《不真空论》，以“不真”为世俗谛，“空”为第一谛，从“有”和“无”的角度来展开对“二谛”的讨论；道生著《二谛论》则主张“二谛”是从一实相之理所开出的两种方便，同时也阐述了“二谛”之间的不二关系；周顒著《三宗论》的核心内容是辨真俗二谛，强调要不离假名而论空；萧统的《令旨解二谛》是从理和行的层面对二谛进行分析，从教化的层面主张二谛的相对独立性，从理的方面则主张真俗理一；法朗所著的《二谛疏》主要是从“教”的方面强调了二谛的意义，把“二谛”分为“于二谛”和“教二谛”；吉藏继承了法朗的“于二谛”和“教二谛”的思想，并发展了“四重二谛”之说，可以说是“二谛”思想的集大成者。

综上所述，南北朝至隋末唐初关于“二谛”思想的讨论无外乎以下两方面：（1）从“空”和“有”的角度来讨论“二谛”思想；（2）从“教”和“理”的角度来讨论“二谛”是教还是理。净影慧远对于上述思想（吉藏的二谛思想除外）应当十分熟悉，然而其对“二谛”思想的阐述则是另辟蹊径。在净影慧远《大乘义章·二谛义》中，首先将佛所说之法判为四宗，然后再依据所判之四宗分别阐述“二谛”思想内涵之差异。故于此有必要先介绍净影慧远的二乘四宗判教思想。

^① 董群：《中国三论宗通史》，南京：凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社，2008 年，第 348 页。

（一）净影慧远的二乘四宗判教

判教是中国佛教僧人根据佛教经论义理的浅深、说法时间的先后等，对佛教经论加以剖析类别并进行排列，以明佛法意旨之所在的行为。佛教自两汉之际传入中国至南北朝时期，各种经论具已大备，不同经论之间说法不一，歧见纷出的情况时有发生。为了对这些矛盾作出合理的解释，在南北朝时期出现了各种判教学说。判教者可以根据自己的佛法修学体系以及所依据的经论教义将佛陀整个教法整合成一个完整的体系，并以此来确定不同体系的高下，同时也能藉此突出自己所学的佛学经论及义理体系的优越性。因此，通过判教可以判断出判教者在佛法思想体系上的归属。

净影慧远的判教在其诸多著作中均有体现，主要有“一乘教”判教说、“半满教”判教说、“声闻藏菩萨藏”判教说以及“二乘四宗”判教说。^①其中“二乘四宗”判教说是其最具有代表性的判教学说，根据《大乘义章·二谛义》的记载：

宗别有四：一、立性宗，亦名因缘；二、破性宗，亦曰假名；三、破相宗，亦名不真；四、显实宗，亦曰真宗。^②

从上可以看出净影慧远判教思想中的四宗即是立性宗、破性宗、破相宗和显实宗。此四宗判教是净影慧远的原创思想，是其根据各经论所宣说的义理而“望义名法”。此四宗判教之说并不见于任何经论之中，但净影慧远认为其内涵肯定符合佛法的教义：

此四乃是望义名法，经论无名。经论之中，虽无此名，实有此义。^③

对此四宗，净影慧远又依据其教理深浅不同，认为立性宗和破性宗是小乘教法，而破相宗和显实宗属于大乘教法。那么净影慧远所说的四宗的具体内容又是如何？依据慧远的判教，此四宗分别如下：

立性宗，指的是以说一切有部（Sarvāstivāda）思想为宗义的毗昙宗，^④由于该宗宣说所有法均有体性（svabhāva），是三世恒有，故而慧远称之为立性宗。又因为诸法的体性是由种种因缘所生，所以称之为因缘宗（pratītyasamutpāda）。该宗教义属于小乘之中最浅的层次，其主要经典为《阿含经》及《阿毗昙》（Abhidharma）。破性宗则是针对立性宗而言，在毗昙立性的基础之上认识到因缘所生之法的本性都是虚假无性的，因

① “一乘教”、“半满教”及“声闻藏菩萨藏”的判教思想主要见于净影慧远对经论的注疏之中，如《大乘起信论义疏》《胜鬘经义记》《大般涅槃经义记》等。

② 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页483上。

③ 同上。

④ 冯焕珍：《回归本觉——净影慧远的真识心缘起思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第140页。

此该宗破除了毗昙所立的法性，故而慧远称之为破性宗。诸法虽然虚假无性，但其作为一种现象界的存在或者言语的安立都是一种假相，或者说是一种假名，所以破性宗又被称为假名宗。根据净影慧远的判教标准，该宗虽然否定诸法的自性，但其空观还不够彻底，依然还有假名的存在，故而破性宗仍然属于小乘教法，只不过是“小乘中深”说而已。该宗的主要经典为《成实论》。如净影慧远在《二谛义》中所说：

言破性者，小乘中深，宣说诸法虚假无性。不同前宗立法自性，法虽无性，无假相，此宗当彼《成实论》也。^①

破性宗因为要破除立性宗对于法性的执着，肯定了假名或假相的存在，被判定为小乘教的范畴。因此，在大乘教法之中首先要破除的即是破性宗对于假名或假相的执着，故而净影慧远把宣说空义思想的《中观》《般若》类经论判为破相宗。破相宗不但要破除诸法自性，还要破除诸法之假相，并借《法华经》（Saddharmapuṇḍarīka Sūtra）化成之喻，把诸法之假相比作为乾达婆城（gandharva），是一种幻化的显现，并不是真实的存在，所以破相宗又称为不真宗，说明诸法之自性、假相都是不真实的。破相宗虽然能破除对诸法性、相的执着，指出诸法的不真实性，但未能显示诸法性相背后的真实之体，因此净影慧远认为破相宗虽然属于大乘教法，但被判为“大乘中浅”说而已。那么什么才是诸法之真体？如何才能显示诸法之真实性？净影慧远认为世间一切的妄相和妄想都是没有体性，它们之所以能够生起则必须依托其背后的本体。显实宗所宣说的如来藏（tathāgata-garbha）才是诸法最真实的本体，是一切妄相和妄想生起的所依。如《二谛义》中所讲：

诸法妄想故有，妄想无体，起必托真。真者所谓如来藏性，恒沙佛法，同体缘集，不离不脱，不断不异。此之真性缘起，集成生死涅槃，真所集故，无不真实，辨此实性，故曰真宗。^②

依净影慧远所讲，如来藏具足恒沙河数佛法之功德，一切现象的存在都是由如来藏之自性清净心生起。如来藏既能够常住不变，也能随缘起动而变现万有，可以说如来藏的真性既包括了众生的生死轮回，也包括了众生的涅槃解脱。因此，如来藏是生死与涅槃之真体，含摄一切法，显诸法之实性，所以又称为真宗。在净影慧远看来，《华严经》《涅槃经》《维摩诘经》《胜鬘经》等这类大乘经典宣讲的都是“真性缘起”，从佛法教义上来讲，显实宗是最为圆满的，所以将其判为“大乘中深”。

① 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页483上。

② 同上。

总结净影慧远的判教思想，可以看出其是从性、相、体的层面来对佛法进行分类，其中性和相属于小乘的教法，体则属于大乘的教法，即以立性破性判为小乘，把破相显实（即体）判为大乘。立性宗即是用因缘法从现象中来认识到事物的体性；破性宗是从假名（假相）安立的角度来破除对事物体性有的执着；破相宗则是通过分析假相产生方式，认为假相只不过是一种妄想，虚假不实，从而破除对假相（假名）的执着；显实宗是通过对象所产生的根源进行分析，从而发觉现象背后的本体。净影慧远的四宗是一个由现象到体性，由体性到假相，由假相到妄想，由妄想到本体如来藏，是一个从“事”到“理”再到“体”的不断否定，直到发现本体的过程。四宗的内容可以简述为缘起立性，破性显相，破相显妄（即妄想）以及破妄显真。

小乘教		大乘教	
小乘中浅	小乘中深	大乘中浅	大乘中深
立性宗 (因缘宗)	破性宗 (假名宗)	破相宗 (不真宗)	显实宗 (真宗)
性	相	体	
现象→性	性→相(假相)	假相→想(妄想)	妄想→如来藏
事 理	理 理	理 理	理 体
缘起立性	破性显相	破相显妄	破妄显真

表 2：净影慧远二乘四宗判教图解

（二）净影慧远对二谛思想的辨析

净影慧远对“二谛”思想的阐述，正是以上述四宗为基础，分别从“约宗分法”、“以深摄浅，随义具论”、“历法分别”及“辨即离”四个方面分别就四宗的二谛进行论述，总结其论述内容，不外乎“有”、“无”两个方面。所不同的是净影慧远并非如南北朝时期二谛论者将“有”统说为“世俗谛”，把“无”统说为“第一谛”，而是从“事相”、“法相”、“理相”、“妄相”、“妄想”及“真实有”六方面来就“有”来辨“世俗谛”和“第一谛”；同样，在就“无”讨论“二谛”时，则是通过“五阴”、“假名”、“妄相”、“妄想”及“真实寂灭”五个方面来分别解说。

1. 二谛之释名

为了更准确地把握净影慧远“二谛”思想的内涵，需先从释名的角度来了解净影慧远对“二谛”概念的解释。如其所说：

言二谛者：一是世谛，二是第一谛。然世谛者，亦名俗谛，亦名等谛……第一

谛者，亦名真谛。^①

与通说一致，净影慧远同样将“二谛”分为“世俗谛”和“第一谛”。其中，“世俗谛”又被称为“世谛”、“俗谛”、“等谛”；“第一谛”又被称为“真谛”。关于“世谛”，净影慧远就“世”从“时间”和“世人”两个角度来阐述，如《二谛义》中所讲：

世名为时，事相诸法生灭在时，就时辨法，故云世谛。……又云世者，是其世人，一切事法世人所知，故名世谛。^②

以“世”为“时”，即从时间的角度来看，“世谛”所指的内容即是在时间上有生灭变化的有为法（saṃskṛta-dharma）；如把“世”作“世人”讲，即从认识主体的角度来看，“世谛”所指的内容即是能被世间凡夫所能认知的对象。无论是从“时间”的角度，还是从认识主体的角度来讲，“世俗谛”的内容都是众生界的世相，是为世人所知的一切事法，属于有生灭变化的有为法，也就是能被世俗凡夫所认知的现象世界，故而“世俗谛”可以称为“俗谛”。由于世俗的现象世界（即有为法）于世人而言等齐无差别，所以“世俗谛”又可以称为“等谛”。

“一”在佛教哲学中不仅仅只是个数字，它往往代表着“最关键点的”、“最高的”、“最大的”、“最优越的”意思。世俗凡夫所认知的现象世界的一切事法就其本质而言是虚假的，不能显示出殊胜之处，不是佛教所言说的“第一义”。因此，“第一义”或“第一谛”也就是能显示出佛法的究竟和圆满，能体现佛法的殊胜。与“世俗谛”相对应，“第一谛”所讲的内容是没有生灭变化的无为法（asaṃskṛta-dharma），其属性是真实不虚的，故而“第一谛”又被称为“真谛”。

此外，净影慧远还把“二谛”分为“事法”和“理法”，如《二谛义》中所说：

是故事法且名世谛、俗谛、等谛；理法且名第一义谛，乃至真谛。^③

可以看出，净影慧远把“世俗谛”归入到“事法”的范畴，把“第一谛”则归入到“理法”的范畴。在《二谛义》中，净影慧远并没有对“事法”和“理法”进行解释，但可以在《四真实义》中找到相关的说明，如《四真实义》中所讲：

事者，所谓地、水、火、风、色、香、味等；法者，所谓苦、无常等法之缘

① 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页482下。

② 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页482下。

③ 同上书，页483上。

数；理者，所谓诸法相空……^①

由上可知，“事法”即是由四大、五蕴所构成的世间森罗万象之相，是凡夫依迷情所见之事相，是因缘所生之法。“理法”则是万象差别事法之本体，是超越凡夫之相对知识，是无法以言语、文字所表现出的绝对性真如实相，是平等无差别之理性真如。

净影慧远虽然将“二谛”分为“事法”和“理法”，但从其对“二谛”辨体的内容中来看，其将“事法”等同于“世俗谛”，“理法”等同于“第一谛”仅仅是就“立性宗”而言。如《二谛义》中分析：

初约宗之中，事理相对，事为世谛，理为真谛。阴界入等，彼此隔碍，是其事也。苦无常等十六圣谛，通相之法，是其理也。^②

此中，其将五蕴（pañca skandha）、十二入（dvādaśa āyatanani）、十八界（aṣṭādaśa dhātavaḥ）等构成外部现象世界视为“世俗谛”；将“苦”（dukkha）、“无常”（anitya）、“十六圣谛”（ṣoḍaśākārāḥ）等诸法的体性视为“真谛”。但就“破性宗”而言，则是“因缘假有以为世谛，无性之空以为真谛”^③；就“破相宗”来说，则是“一切诸法妄相之有以为世谛，无相之空以为真谛”；就“显实宗”来说，则从依持和缘起两个方面进行解说：

若就依持以明二者，妄相之法以为能依，真为所依。能依之妄说为世谛，所依之真判为真谛。……若就缘起以明二者，清净法界如来藏体缘起，造作生死涅槃真性自体说为真谛，缘起之用判为世谛。^④

其中，把能依的妄相之法及能用之缘起判为“世谛”，把所依之真及“法界如来藏体”判为“真谛”。可以看出“破性宗”“破相宗”及“显实宗”的“世谛”均是属于“理法”的范畴，“显示宗”的“真谛”属于诸法最真实的“自体”。故而，可以认定净影慧远将“事法”判为“世俗谛”，“理法”判为“第一谛”仅仅是就“立性宗”而言说的。

2. 就四宗辨二谛

净影慧远对于“二谛”辨析的内容在《二谛义》中主要体现在“约宗辨谛相”的

① 《大乘义章》卷二，《大正藏》卷44，页510下。

② 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页483下。

③ 同上。

④ 同上。

第二门和第三门，即“以深摄浅，随义具论”和“历法分别”两部分，所采取的角度是通过“有”“无”来对四宗的“二谛”进行辨析，如文中所讲：

诸法虽众，不出无有。有中随义差别有六，无中有五。^①

净影慧远认为一切诸法都可以用“有”和“无”来统摄，“二谛”的内涵也是如此，不出“有”和“无”的范畴。如前文所说，净影慧远并没有采取一刀切的方式把“有”直接判为“世俗谛”，把“无”判为“第一谛”，而是采取相对论说的方式，四宗之中从“有”、“无”的角度分别论说其中的“世俗谛”和“第一谛”。

（1）以“有”辨“二谛”

依据净影慧远的理解，“二谛”之“有”可以根据四宗的义理分为六种，即“事相之有”、“法相之有”、“理相之有”、“妄相之有”、“妄想之有”及“真实有”，如《二谛义》中讲：

有中六者：一、阴界等事相之有；二、苦无常等法相之有；三者，因缘假名之有；四者，诸法妄相^②之有；五、妄想之有；六、真实有。^③

“事相之有”，如净影慧远所说即是“阴界等”，也即前文中所讲的“事法”，是指由五蕴、十二入、十八界等构成外部现象世界，是凡夫依迷情所见之事相，是因缘所生之法。因此，“事相之有”是凡夫众生对于外部现象的一种认识，于四宗之中均被判入“世俗谛”的范畴。

“法相之有”，如净影慧远所说即是“一切法苦、无常等，法之实相”。^④此中“一切法”是指一切的外部现象世界，“苦”和“无常”则由于一切法都是因缘和合而生的聚合体，没有维持不变的自性之体，不能由自主控制，故而说一切法是“苦”和“无常”。“法相之有”是已经认识到“事相之有”的缘起性，属于对法的属性上的认识，已经超越于世间凡夫的认识。对于毗昙学人而言，即说一切有部认为，诸法体性三世恒有，故而于“立性宗”而言“法相之有”属于“第一谛”的范畴。“破性宗”不但认为世间事物都是虚假不实的，同时对于说一切有部“三世恒有”的主张也进行破除，故而就“立性宗”依《毗昙》所立的“苦”、“无常”的“法相之有”也持一种否定的立场，因此将“法相之有”判为“世俗谛”。

“假名之有”是《成实论》的主张。《成实论》的基本立场偏重于大乘空观思想，

① 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页484下。

② “相”，《大正藏》为“想”，据文意改。

③ 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页484下。

④ 同上书，页484上。

如其论中所说：“第一义者，所谓色空无所有，乃至识空无所有”，^①可知《成实论》认为因缘和合而成的一切色法都是如幻如化，虚假不实，只是一种假名的存在，这种假名存在就被称为“因缘假名之有”。净影慧远认为因缘假名之有是“法虚假因缘集用”^②，以为假名是因缘集成之用，属于前文中“理法”的范畴，因此将“因缘假名之有”称为“理相”。“立性宗”由于还没能认识到法的虚假性，故而不存在对“理相”的讨论。《成实论》虽然设立假名的存在，但能认识到假名的不真实性，所以“破性宗”认为“因缘假名之有”的“理相”属于“世俗谛”。

“妄相之有”是对“因缘假名之有”的进一步发展，“破性宗”虽然认识到一切现象都是假名的存在，也认识到假名的不真实性，但就大乘经论来讲，“破性宗”的认识还不够彻底。依“破相宗”来看，假名虽然不实，但依然有假相的存在，“破相宗”主张世间的一切现象和存在就如同海市蜃楼，或如同《法华经》中的乾闥婆城，原本不存在，只是一种幻化的妄相。在“立性宗”及“破性宗”并不存在妄相之说。就“破相宗”来说，妄相由于是幻化虚妄的，因此净影慧远认为妄相是“世俗谛”。

“妄想之有”是基于“妄相之有”而存在，如《二谛义》中所说：“妄想有，辨明心外毕竟无法，但是惑心，妄想所见。”^③根据净影慧远的分析，“妄想”是世间一切现象和存在在心外的幻化之相，这种幻化之相之所以能够产生是基于心的所想。“妄相”和“妄想”之间是一种能所关系，“妄相”是能依，“妄想”是所依，“妄相”依据“妄想”而得以产生和显现。对于大乘最为究竟圆满的“显实宗”来说，不但要认识到“妄相”自身，还要了知“妄相”产生的根源，即“妄想”。所以，就“显实宗”来看，“妄想之有”属于“世俗谛”的范畴。

“真实之有”，如《二谛义》中所说即是“如来藏缘起，集成生死涅槃”^④。此处净影慧远通过宣说如来藏之用来解释“妄想”的产生。通过前三宗的分析，可以知道“事相之有”、“法相之有”、“理相之有”、“妄相之有”的虚妄性和产生原因。但“妄想”产生的依据又是如何？如前文中所引，“诸法妄想故有，妄想无体，起必托真，真者所谓如来藏性。”依据净影慧远的分析，“妄想”是没有自体，不能孤起，“妄想”的生起必须要有所依，其所依即是真实自体的如来藏。众生正是依此如来藏缘起而产生一念不觉的无名，从而产生妄想，以至于堕落生死苦海而有轮回。同时，众生也会因为如来藏缘起而有一念觉悟之心，从而能破除对虚妄之法的执着，证入涅槃，获得解脱。可以看出，净影慧远对于如来藏的理解是受《起信论》（Mahāyānaśraddhotpādaśāstra）的影响。此处即是《起信论》中所宣说的如来藏自性清静之一心而开二门，即生死流转门和涅槃还灭门。然而，依如来藏而有的涅槃还灭门属于无为法的层面，所以“如来

① 《成实论》卷十二，《大正藏》卷32，页333上。

② 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页484上。

③ 同上书，页484中。

④ 同上。

藏缘起，集成生死涅槃”的“真实之有”是“如来藏”之用在生死流转方面的体现，故而属于“世俗谛”。但就其自体来讲，如来藏是清静无染的，是与“恒沙佛法”同体而究竟真实的，因此，净影慧远在《二谛义》中说如来藏“体为真谛，用为世谛。”^①

(2) 以“无”辨“二谛”

如净影慧远所说，“二谛”之无也可以分为“五阴之无”、“假名之无”、“妄相之无”、“妄想之无”及“真实寂灭之无”五个方面，如《二谛义》中说：

无中五者：一者，阴上无彼凡夫横计之无；二者，假名因缘故法中无性之无；三、离妄相^②无；四、离妄想无；五者，真实寂灭之无。^③

“五阴之无”，如净影慧远所说即是“阴上无彼凡夫横计之无”。“五阴”是“五蕴”（pañcaskandha）的旧译，指的是构成一切有为法的五种要素。“立性宗”所说的世间凡夫虽然能认识到现象世界是五蕴的集合体，认识到其虚假性，但对于由五蕴构成的我却误以为真，对于我产生执着。然而圣人能透过五蕴认识到无我，从我中解脱出来，如净影慧远所说：

圣人知阴非我、我所，阴从圣解说为无我，名为真谛。^④

“阴上无彼凡夫横计之无”即是能破除以五蕴为我的执着，故而对“立性宗”来是属于“第一谛”。但就“破性宗”来讲，如《成实论》所说：“五阴实无，以世谛故有，”^⑤即《成实论》者否定五蕴的实有性，故而佛法中所说的“阴上无彼凡夫横计之无”也只不过是方便之法，属于“世俗谛”的范畴。但是如果能够从第一空义中认识到五蕴也是“妄情所立”，从而了知五蕴无我，则是“第一谛”。

“假名之无”即是“破性宗”对法的认识，如前文中分析，“破性宗”主张诸法都是因缘和合的假有，都是假名的存在。因此，于“破性宗”而言，“假名之无”即是“因和合中无性之空，法和合中无性之空”，^⑥属于“第一谛”的范畴。但就大乘的“破相宗”而言，“五阴假名法中，无彼妄情所取自性”^⑦，即五蕴假名之法本无自性可言，故而言说“假名之无”只是妄情所取，所以属于“世俗谛”。但是如果能从“无相”的第一义中认识到“假名之无”，则属于“第一谛”的范畴。

① 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页484下。

② “相”，《大正藏》为“想”，据原本改。

③ 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页484下。

④ 同上书，页483下。

⑤ 《成实论》卷十二，《大正藏》卷32，页333上。

⑥ 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页484上。

⑦ 同上书，页484中。

“妄相之无”如上所说，是“破相宗”以“无相”的第一义来认识“假名之无”，如净影慧远所说，“妄相之无”有以下三个方面：

一者，毕竟妄相^①空寂，以为真谛；二、此空中无彼凡夫横计我人，以为真谛；三、此空中无彼凡夫取立自性，以为真谛。^②

从中可以看出，“妄相之无”是无相、无我、无性的毕竟空寂，故就“破相宗”而言是“第一谛”。但就大乘深义之“显实宗”来说，“破相宗”的无相是“彼六地因缘观中逆观因缘，空寂之意，名世谛观”。^③即净影慧远认为“破相宗”的无相的获得方式采用的是世俗谛的观点，故而“妄相之无”应为“世俗谛”。

“妄想之无”和“真实寂灭之无”，净影慧远在《二谛义》中并没有给予说明，只是对其“二谛”之所属进行评判，如文中所讲：

第四无者，前三宗中一向未说，第四宗中义有两兼：就世谛辨，判为世谛；就真谛辨，说为真谛。第五无者，前三宗中亦所未说，第四宗中一向说之为真谛也。^④

净影慧远认为就“世俗谛”来辨，“妄想之无”应判为“世俗谛”；就“真谛”来辨，则应判为“第一谛”。而“真实寂灭之无”则一向只为“第一谛”。净影慧远认为诸法之体即是如来藏，其对如来藏的认识在很大程度上受到《起信论》的影响，认为自性清静的如来藏能开生死流转和涅槃还灭之二门。世俗谛来辨“妄想之无”即是从如来藏受染污而生死流转的角度来讲，故而判为“世俗谛”。从真谛的角度来辨“妄想之无”，则是从妄想产生的根源来讲，其依真实如来藏而起，故而是“第一谛”。“真实寂灭之无”所指的是空无烦恼的“空如来藏”，是诸法清静的、真实的自体，故而一向说为“第一谛”。

(3) 就“有”“无”对“二谛”的小结

通过上述分析，可以对净影慧远从“有”、“无”两个角度解说“二谛”进行总结。从“有”的层面，净影慧远通过“事相”、“法相”、“理相”、“妄相”、“妄想”及“真实有”来进行分析。“事相之有”，于四宗之中均为“世俗谛”。“法相之有”，就“立性宗”而言，属于“第一谛”，就其它三宗则属于“世俗谛”。“理相之有”，“立性宗”中不曾涉及，于其它三宗均为“世俗谛”。“妄相之有”，“立性宗”和“破

① “相”，《大正藏》为“想”，据文意改。

② 《大乘义章》卷一，《大正藏》卷44，页484中。

③ 同上书，页484下。

④ 同上书，页485上。

相宗”不曾涉及，于后两宗中均为“世俗谛”。“妄想之有”，前三宗中未曾涉及，于“显实宗”中判为“世俗谛”。“真实之有”仅在“显实宗”中，就其用而言，为“世俗谛”；就其体而言，则为“第一谛”。从“无”的层面，净影慧远通过“五阴之无”、“假名之无”、“妄相之无”、“妄想之无”及“真实寂灭之无”来进行讨论。“五阴之无”于“立性宗”而言为“第一谛”，于其它三宗来讲，若就世而辨为“世俗谛”，若就真而辨，则为“第一谛”。“假名之无”在“立性宗”未曾涉及，于“破性宗”而言为“第一谛”，于其它两宗来讲，若就世而辨为“世俗谛”，若就真而辨，则为“第一谛”。“妄相之无”在前两宗中未曾涉及，于“破相宗”而言为“第一谛”。“妄想之无”和“真实寂灭之无”仅在“显实宗”加以讨论，其中“妄想之无”于“显实宗”而言，若就世而辨为“世俗谛”，若就真而辨，则为“第一谛”；“真实寂灭之无”则一向为“第一谛”。净影慧远以“有”、“无”就四宗之义来辨析二谛，正如其所说，是“以深摄浅”。（如下表所示）同时，净影慧远对四宗“二谛”的评判，体现自己的“二谛”观。净影慧远将“显实宗”判为大乘中深说，视为最究竟圆满的教法，故而“显实宗”以清静无染的如来藏为“第一谛”的“二谛”思想也即净影慧远所认可的“二谛”观。

【浅】

←-----

【深】

论具义随，浅摄深以

四宗		立性宗 (因缘宗)	破性宗 (假名宗)	破相宗 (不真宗)	显实宗 (真宗)
历法分别					
有	事相：阴界等事相之有	世谛	世谛	世谛	世谛
	法相：苦无常等法相之有	真谛	世谛	世谛	世谛
	理相：因缘假名之有		世谛	世谛	世谛
	妄相：诸法妄相之有			世谛	世谛
	妄想之有				世谛
	真实有				用为世谛 体为真谛
无	阴上无彼凡大横计之无	真谛	就世辨：世谛 就真辨：真谛	就世辨：世谛 就真辨：真谛	就世辨：世谛 就真辨：真谛
	假名之无		真谛	就世辨：世谛 就真辨：真谛	就世辨：世谛 就真辨：真谛
	妄相之无			真谛	就世辨：世谛 就真辨：真谛
	妄想之无				就世辨：世谛 就真辨：真谛
	真实寂灭之无				真谛
备注		灰色填充部分表示“未说”。			

表 3：净影慧远的四宗二谛判

三、净影慧远对龙树二谛思想的发展

“二谛”思想无论是在印度大乘佛法体系中，还是在中国佛教思想体系中都占有绝对重要的地位。在印度的佛法体系中，“二谛”观念虽然不是由龙树首次提出，但正是因为龙树的著作，尤其是《中论》中对于“二谛”的阐述，从而使得“二谛”得以发展并成为大乘佛法中重要的理论之一。龙树的“二谛”思想经由鸠摩罗什传译之后，在中国佛教中同样产生了深远的影响。中国佛教不但继承了龙树的“二谛”思想，同时还在龙树的基础之上对“二谛”思想进行了不同的发展。以本文所讨论的净影慧远为例，可以看出其对“二谛”思想的认识在以下几个方面与龙树的“二谛”思想有着较为明显的差异。具体分析如下：

（一）“二谛”内容的差异性

佛法于“二谛”之中设有“世俗谛”和“第一谛”，通过分析可以知道“世俗谛”和“第一谛”之间的关系：“世俗谛”是通往“第一谛”的基础和条件，是“第一谛”的用；“第一谛”是“世俗谛”的体，也是“世俗谛”所要达到的目的。“二谛”之中，“第一谛”才是重点所在。因此，比较净影慧远与龙树的“二谛”内容的差异性只需比较他们对于“第一谛”认识的差异性即可。

龙树对于“第一谛”的理解，如前文分析，其“第一谛”是无来无去的诸佛空理，是“无所有”，强调的是诸法的般若空义。净影慧远对于龙树的这种认识也是十分清楚，如其在《大乘义章·三智义》中所讲：

如龙树说：一、观照般若证空实慧，通则了达二谛之智，斯皆是也；二、文字般若，谓《般若经》，此非般若能诠般若，能生般若，故名般若；三、实相般若，谓真谛空。^①

如上文所讲，净影慧远认为龙树所讲的“真谛空”即是“实相般若”，也就是明了一切诸法皆空的般若智慧。所以龙树的“第一谛”其重点在于“空”。净影慧远对于“第一谛”的理解却与之相反，其最终落脚点在于“有”。净影慧远通过四宗来辨析二谛，从而确定其自己所认同的“第一谛”为“显实宗”所主张的“第一谛”，即不生不灭、自性清净的如来藏。其对“第一谛”是一种“有”的理解，这一点在《大般涅槃经义记》中也能够得到印证。如《义记》中所说：

^① 《大乘义章》卷十九，《大正藏》卷44，页845上。

空者，所谓一切生死；言不空者，谓大涅槃。若就二谛相对以论，义则不定。若说相空以为真谛，真谛名空，世谛不空。若说真实如来藏性以为真谛，真谛不空，世谛名空，以不实故。^①

从中可以明确看出净影慧远以如来藏为真谛之体，主张如来藏不空之真谛。此外，净影慧远还认为“第一谛”是常是恒，如《大般涅槃经义记》中所讲：

涅槃是常，二谛相对，世谛无常，真谛是常。……涅槃是恒，二谛相对，真谛名恒，世谛非恒。^②

净影慧远认为，“第一谛”是真实如来藏性，是涅槃之体。涅槃是恒常不变的无为法，不生不灭，故而“第一谛”也是常，是恒。

（二）设立“二谛”目的的差异性

龙树的“二谛”思想主要体现在《大智度论》《中论》以及《十二门论》之中，因此，可以依据经论所宣说的要义来推断其中“二谛”思想的用意。《大智度论》属于般若类经论，在龙树看来，般若的整个精神是以假成空，以假显空，以三假（即法假、受假、名假）贯彻于般若的全体，从而构成空观，破除对“有”的执着。故而，龙树的“二谛”思想在般若体系中，目的在于帮助学人获得对诸法空性的认识。因此，龙树以第一空义为“第一谛”则恰好符合这一目的。

《中论》和《十二门论》属于中观学派的论著，是对般若空义的进一步发展。中观学派会通了大乘般若经论中的性空、假名之说，成立缘起即空的无自性说，其中不但破斥了以说一切有部为代表的实有论，对于部派佛教及各种外道一切皆空的思想也进行了批判。中观派通过建立起“二谛”，依“世俗谛”而说假有，依“第一谛”而说性空。“二谛”之间的是一体两面，缺一不可，是“空”、“有”不二的关系。如《中论·四谛品》中所讲：

众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。（Yah pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe, sū prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā.）^③

也就是说，“诸法无非是因缘所生，而此因缘有不定有（空），空不定空（假有），空有

① 《大般涅槃经义记》卷二，《大正藏》卷37，页643上。

② 《大般涅槃经义记》卷二，《大正藏》卷37，页643中。

③ 《中论》卷四，《大正藏》卷30，页33中。

不二，名为中道。”^①其中的“无”即是指“第一谛”，“假名”即是“世俗谛”，通过“第一谛”和“世俗谛”才能达到“中道义”。根据中观派的理论，中道才是第一义，是非空非假的智慧，是诸法的实相，终极的真理，是众生成佛的前提，因此，龙树在《中论》中并未就“二谛”的具体内容进行详细的解说。“二谛”的建立是为认识“中道”理论而服务的。

净影慧远通过四宗判教而对“二谛”进行分析，最终以“显实宗”所主张的自性清净的如来藏作为“第一谛”，其目的不仅仅是要突出“显实宗”以宣扬如来藏思想的大乘经论的圆满和殊胜性。而是因为他能从这类经典中为学佛人士找到修行的理论依据，为众生能够成佛找到原因。在净影慧远看来，如来藏蕴含恒河沙数佛法功德，是众生超越本来平等具有的成佛可能性的自性清净心、真识心，^②具有成佛现圣之作用。所以，如来藏是究竟真实，永不变异，是所有生死妄法所依之本体，如《起信论义疏》中说：

依如来藏，故有生有死；若无藏识，不得厌苦，乐求涅槃也。^③

在此，净影寺慧远引用《胜鬘经》以如来藏的心体功用来说明如来藏具有生死之因；同时因为如来藏是佛身，也是佛德，所以如来藏也是得涅槃、证佛果的因，从而体现了如来藏的流转生死和解脱证果的两重作用。如此，以如来藏为“二谛”之“第一谛”既能为宗教实践寻找理论依据，同时也强调了“二谛”在宗教实践中的意义和重要性。

总 结

龙树和净影慧远分别是印度佛学思想和中国佛学思想中的集大成者，通过对两者的“二谛”思想进行比较分析，不但可以认清“二谛”思想的发展，同时还可以找出印度佛学与中国佛学之间的差异。净影慧远不但继承了龙树的“二谛”观念，关于“二谛”的具体内涵也有所发展，把龙树以究竟空义为内涵的“第一义”解释为恒常不变的自性清净的如来藏。笔者认为，净影慧远对于“二谛”思想的认识，虽有对龙树“二谛”思想的继承，但更多的是根据中国佛教的具体情况作了相应的发展。龙树的“二谛”观主要是用来破除其所在时期的对“有”和“空”的执着，通过“二谛”建立中道，以认识诸法的实相。净影慧远对“二谛”的解释，一方面是为了服务于中国佛教大乘教义的建设和推广，另一方面则是为了中国佛教的宗教实践寻找理论依据。正是由于两者所解决的问题不同，从而决定了两人对“二谛”的作用和目的产生不同的理解。

① 唐明邦：《“三谛圆融”与中道观》，《宗教学研究》，2000年，第4期，第59页。

② 方立天：《中国佛教哲学要义》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第242页。

③ 《大乘起信论义疏》卷上之下，《大正藏》卷44，页185下。

契嵩对佛教孝道伦理的调适与总结

侯慧明

内容提要：儒家的孝道伦理是中国传统社会的主导价值，佛教要在中国立足和发展，就必须面对儒家孝道至上主义对佛教的质疑。在历代的争论中，佛教对于儒家的攻击采取了比较合理的策略，肯定儒家的孝道伦理的同时，迂回证明佛教并不违背孝道之义，论证佛教在中国存在的合法合理性。宋代高僧契嵩专门著《孝论》阐发其维护佛教发扬孝道之思想，特别是注重对佛教徒奉行孝道之教化，并提出具体要求，契合中国社会根深蒂固的孝道伦理，促进了佛教在中国的深入发展。

关键词：佛教 契嵩 孝道 《孝论》

作者简介：侯慧明，宗教学博士，山西师范大学历史与旅游文化学院教授

孝道伦理在中国传统社会具有文化之源、社会之基的重要地位。孝被看作是子女与父母关系中必须秉持一种善行和美德，进而扩展到尊祖敬宗，以致也包含了传宗接代、光宗耀祖的家族责任，成为人格养成的核心伦理道德，亦成为治国安邦的基本伦理素养。

孔子对孝道思想极为重视。据统计，“孝”字在《论语》明确提到的有18次。孔子认为：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与。”^①《国语·周语下第三》曰：“孝，文之本也。”^②《左传·文公二年》：“孝，礼之始也。”^③儒家孝道思想的集成之作《孝经》在《三才章》亦曰：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也”。在这里“孝”道彻底成了天经地义。民众需要根据这“天之经、地之义”之道而行事，便成为人们的天然行为准则，即是“孝”。

孝道在中国社会中是最早被确立和得到广泛认可的人伦道德之一，并且与个人人格、宗族兴衰、乃至国家兴亡密切联系在一起。因此，在中国社会中违反孝道必然会遭到从道德到法律的谴责与惩罚。佛教作为一种外来文化，传播之初就遭遇到儒家以及道家的激烈批评，主要抨击佛教制度违反了根本的孝道伦理，对此，佛教一方面进行

① 杨伯峻译注，《论语译注》，中华书局，1980年版，第2页。

② 徐元浩撰，王树民，沈长云点校，《国语集解》，中华书局，2002年版，第89页。

③ 杨伯峻编著，《春秋左传注》，中华书局，1981年版，第527页。

理论辩驳，另一方面调适自身的思想理论和行为规范，实现了和中国文化的融通，获得了发展。

一、儒家对佛教“不孝”之抨击

佛教传入伊始，儒家就指责佛教“不孝”，从指责佛教违背伦理到发出佛教“人身破身、人家破家、入国破国”的危言耸听的恐吓式抨击，各代佛教信徒从不同方面积极予以回应，对佛教在华夏立足、生根乃至传播发展发挥了巨大作用。

汉末之《牟子理惑论》是最早反映佛教与儒道思想交锋的论著，牟子采用自设主客问答的形式，所假设的问者是对佛教提出种种质疑的儒者，应答者是佛教支持者——牟子。“问曰：《孝经》言：身体发肤受之父母，不敢毁伤，曾子临没，启予手启予足。今沙门剃头，何其违圣人之语，不合孝子之道也。……夫福莫踰于继嗣，不孝莫过于无后，沙门弃妻子，捐财货，或终身不娶，何其违福孝之行也。……正其衣冠，尊其瞻视。原宪虽贫，不离华冠；子路遇难，不忘结纓。今沙门剃头发、披赤布，见人无跪起之礼仪，无盘旋之容止，何其违貌服之制，乖搢绅之饰也。”^① 儒者主要批评佛教剃发毁身、无子继嗣、貌服怪异与中国礼制相违背。

作为佛教支持者的牟子首先认可儒家孝道伦理作为中国社会主导伦理价值的地位，进而采取比附儒道，征引中国传统典籍的方法，迂回证明佛教之理论与行事与中国礼制的差异只是表面现象，其核心本质上并没有差别，根本思想符合中国之孝道。《理惑论》举例说：“泰伯祝发文身，自从吴越之俗，违于身体发肤之义，然孔子称之，其可谓至德矣，仲尼不以其祝发毁之也。由是而观，苟有大德，不拘于小。沙门捐家财弃妻子，不听音视色，可谓让之至也，何违圣语不合孝乎。”^② 春秋时期，吴国第一代君主泰伯让国适吴，断发文身，而孔子亦称其为至德。言下之意，是否是至德，并不在于是否剃头断发之类的外在表象，外在形式只是一种通权达变之举，其根本在于是否符合至德要道之大义。

至于佛教僧众独身无嗣，《理惑论》指出，“许由栖巢木，夷齐饿首阳，舜孔称其贤曰：求仁得仁者也。不闻讥其无后无货也。沙门修道德，以易游世之乐，反淑贤，以背妻子之欢，是不为奇，孰与为奇？是不为异，孰与为异哉？……老子云：上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。三皇之时，食肉衣皮，巢居穴处，以崇质朴。岂复须章甫之冠，曲裘之饰哉？然其人称有德而敦庞，允信而无为。沙门之行有似之矣。”^③ 可见，牟子思路非常清晰，能与儒家思想契合之方面，则征引儒家思想解释佛教思想及

①（东汉）牟子《牟子理惑论》卷一，《大正藏》第52册，新文丰出版社，1983年版（以下版本相同），第3页。

②（东汉）牟子《牟子理惑论》卷一，《大正藏》第52册，第3页。

③ 同上。

行为，与儒家思想根本相违背者则援引道家思想。牟子还利用道家批评儒家伦理之功利性，证明佛教与道家的出世思想一致，并把许由、夷齐归入道家之列。认为许由栖于巢木，夷齐饿于首阳，二人都受到帝舜和孔子的称赞，是天下景仰的圣贤，从来无人讥讽他们无后。

在《理惑论》看来，佛教僧众的出家独身与无后，与许由、伯夷一样，都是“求仁得仁”的奇崛卓异之事，值得赞赏。僧人们辞亲出家，放弃了世俗间的一切荣华富贵，甘于清贫乐道是一种非常高尚的让，是一种符合道家精神的返本修道之举。强调佛教与道家思想主旨一致，有助于中国社会对初传中国的佛教这一新生事物的理解与接纳，尤其是得到社会上层的宽容与理解。

东晋成帝咸康六年（340年），中书令庾冰强烈维护礼法，再次激烈抨击佛教。在朝廷之上，下令讨论“沙门应礼敬王者”事，骠骑将军何充并不赞同，最后争论未分胜负，事情不了了之。“晋世庾冰始创议欲使沙门敬王者，后桓玄复述其义，并不果行。大明六年（462年），孝武使有司奏沙门接见皆尽敬，诏可。前废帝初复旧。”^①由此可见，佛教从汉末到东晋时期，经过一百多年的发展，已经在士大夫阶层中获得认可，站稳了脚跟，并获得了初步发展，在社会生活与政治中产生重要影响。

同时期，东晋名士孙绰著《喻道论》，仿《理惑论》采用自设问答形式进一步回击社会批评，阐发佛教理论。发难者仍然认为，佛教剃发弃亲，背理伤情，大乖世教。孙绰对发难者的回击一方面仍然采用牟子的思路策略通过阐明儒家孝道中也存在形式上违背孝道的权变情况，特别提到忠孝不能两全问题，说明这种形式上的权变非常普遍，以此证明佛教也属于一种达道之权变，从根本上并不违背孝道。

孙绰与牟子不同之处在于重点从释迦牟尼以及佛教发展情况来证明佛教不仅不违背孝道，还大力提倡孝道，“佛有十二部经，其四部专以劝孝为事。殷勤之旨，可谓至矣。而俗人不详其源流，未涉其场肆，便瞽言妄说辄生攻难。”“昔佛为太子，弃国学道。欲全角以向道，恐不免维縻，故释其须发变其章服。……还照本国，广敷法音，父王感悟，亦升道场，以此荣亲，何孝如之？于是后进之士，被服弘训，思济高轨。皆由父母不异所尚，承欢心而后动耳。若有昆弟之亲者，则服养不废，既得弘修大业而恩纪不替。且令逝没者得福报以生天，不复顾歆于世祀，斯岂非兼善大通之道乎。”^②孙绰列举释迦修道返国的例子，力图说明释迦之出家不仅不违背孝道，而且因使其父亲获得荣耀，乃至光耀宗族，成为大孝。同时提出，后世出家人都是征得父母“欢心”而出家，并未违背父母之意；如果有兄弟，父母也可以得到赡养；出家人可以为家族中逝没者祈福生天。可见，孙绰不仅从理论上证明佛教不违孝道，佛教出家也不一定会导致无人赡养父母，而且注重从佛教社会实践操作层面利用祈福度亡、超升天界的神秘主义思想来说明佛教出家可为家族亡魂祈福，力图证明佛教不仅不违背孝道而且对于助化孝道

①（唐）李延寿《南史》卷七十八，中华书局，1975年，第1963页。

②（东晋）孙绰《喻道论》卷一，《大正藏》第52册，第17页。

有大功能。孙绰之论充分利用佛教自身理论来阐释孝道及其神秘主义功德，更容易征得人心，比牟子更前进一步。

东晋安帝时期，桓玄总揽朝政。他认为沙门对君王免行跪拜礼，对君王极不敬重，于元兴二年（403年）颁布政令，强制沙门跪拜王者。针对桓玄所颁布的政令，慧远作《答桓太尉书》、《沙门不敬王者论》，桓玄最终听从了慧远的劝说，收回了沙门必须跪拜王者的政令。《沙门不敬王者论》中也提及佛教孝道问题。“出家则是方外之宾，迹绝于物。……皆遯世以求其志，变俗以达其道。变俗则服章不得与世典同礼，遯世则宜高尚其迹。夫然，故能拯溺俗于沈流，拔幽根于重劫。远通三乘之津，广开天人之路。如令一夫全德，则道洽六亲泽流天下。虽不处王侯之位，亦已协契皇极，在宥生民矣。是故内乖天属之重而不违其孝，外阙奉主之恭而不失其敬。从此而观，故知超化表以寻宗。则理深而义笃。照泰息以语仁，则功末而惠浅。若然者虽将面冥山而旋步，犹或耻闻其风。岂况与夫顺化之民、尸禄之贤，同其孝敬者哉。”^①与孙绰相比，慧远更显自信，阐释了佛教虽然表象上“内乖天属”，但实质上符合孝道，而且具有破贪释惑、化民导俗、“协契皇极”维护统治的重要政治稳定作用。慧远主要从佛教对国家政治统治的重要维护功能角度阐释了佛教孝道与国家政治、社会稳定的密切关系。中国统治者从维护国家政治统治的根本目的出发，以实用主义、追求实际效果的功利主义政治意图出发，也基本认可了佛教的辩驳，承认了佛教对于国家政治统治、社会治理、教化民众的重要作用。

从《理惑论》到《喻道论》《沙门不敬王者论》，佛教回应了来自民间和官方对佛教“违反孝道”的质疑，一方面宣传了佛教思想，另一方面从维护国家政治统治、稳定社会、教化民众角度获得了统治者的认可。虽然之后亦有儒者假托张融著《三破论》，认为佛教“人身破身、人家破家、入国破国”，但反对者实际仍然是围绕“佛教违反孝道”展开对佛教的攻击，已无新意。刘勰著《灭惑论》予以反驳，曰：“夫孝理至极道俗同贯，虽内外殊迹而神用一揆。……释迦拔苦，故弃俗反真，检迹异路而玄化同归。”^②刘勰亦是从小乘佛教神秘主义以及因果论角度说明佛教具有强大的社会教化功能，可以维护孝道。

二、佛教孝道思想的宣传与践行

佛教早期的《阿含经》最能体现原始佛教的特色和思想。《增一阿含经》最早由苻秦昙摩难提于前秦建元二十年（384年）诵出，竺佛念翻译汉文，昙嵩笔录。东晋隆安二年（398年）瞿昙僧伽提婆重译。《长阿含经》于后秦弘始十五年（413年）长安由罽宾三藏沙门佛陀耶舍口诵，凉州沙门竺佛念译为汉文，秦国道士道含笔录。

①（东晋）慧远《沙门不敬王者论》卷一，《大正藏》第52册，第17页。

②（南朝）刘勰《灭惑论》卷一，《大正藏》第52册，第30页。

《阿含经》中有宣传孝道的思想，要求乞食的比丘也要供养父母，声称父母恩重，子女对父母应该尽其所需，并不求报答。《增一阿含经》卷十一曰：“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！有人以父著左肩上，以母著右肩上，至千万岁，衣被、饭食、床蓐卧具、病瘦医药，即于肩上放于屎溺，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！”^①《长阿含经》卷十一曰：“佛告善生：当知六方。云何为六方？父母为东方，师长为南方，妻妇为西方，亲党为北方，僮仆为下方，沙门、婆罗门、诸高行者为上方。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。”^②释迦除了要求子女应该让父母衣食无忧之外，还提出子女应当尊重父母的意见，听从父母的教导，不违背父母的意思，这是从精神层面上对子女孝养父母提出的具体要求。同时，父母也负有教育抚养子女的责任。

孝事父母亦被佛教认为是国家兴盛久安的治国之道，《长阿含经》卷二曰：“阿难！若能尔者，长幼和顺，转更增盛，其国久安，无能侵损。阿难！汝闻跋祇国人孝事父母，敬顺师长不？”答曰：“闻之。”^③古印度摩竭陀国王阿闍世准备去讨伐跋祇国，派遣一个叫禹舍的大臣请示释迦。释迦劝解阿闍世不要进攻跋祇国。释迦将孝事父母作为人民是否生活安逸，国家是否能够长治久安的标准之一，可见释迦很重视孝道，并且提倡和推崇孝道，认为孝事父母是立国之本。

佛教以因果报应、善恶福祸来说明孝道的功德果报，并声称将会派使者降临监督。《增一阿含经》卷十曰：尔时，世尊告诸比丘：“有此二法，令人生贫贱家。云何为二法？不孝父母、诸尊师长，亦不承事胜己者。是谓，比丘！有此二法，令人生贫贱家。诸比丘！复有二法生豪族家。云何为二？恭敬父母、兄弟、宗族，将至己家，惠施所有。是谓，比丘！有此二法，生豪族家。如是，诸比丘！当作是学！”^④《长阿含经》卷二十曰：“常以月八日，四天王告使者言：‘汝等案行世间，观视万民。知有孝顺父母、敬顺沙门、婆罗门、宗事长老、斋戒布施、济诸穷乏者不？’尔时，使者闻王教已，遍案行天下，知有孝顺父母、宗事沙门、婆罗门、恭顺长老、持戒守斋、布施穷乏

①（东晋）瞿昙僧伽提婆译《增一阿含经》卷十一，《大正藏》第2册，第601页。

②（后秦）佛陀耶舍、竺佛念译《长阿含经》卷十一，《大正藏》第1册，第71页。

③ 同上书，第11页。

④（东晋）瞿昙僧伽提婆译《增一阿含经》卷十一，《大正藏》第2册，第595页。

者。具观察已，见诸世间不孝父母、不敬师长、不修斋戒、不济穷乏者，还白王言：‘天王！世间孝顺父母、敬事师长、净修斋戒、施诸穷乏者，甚少！^①甚少！’”释迦认为行孝会得到好报，不孝则会有恶果。孝敬父母，能得到幸福，家里会变得富裕，反之家庭则会变得贫穷卑贱。

东汉安世高摘检《中阿含》成《佛说父母恩难报经》^②，佛教徒还自造了一部《佛说父母恩重难报经》征引《本生心地观经》说：“父有慈恩，母有悲恩，父母长养之恩，广大无比。若有男女，背恩不顺，死即堕于地狱、饿鬼、畜生；若有男女，孝养父母，承顺无违，常为诸天护念，福乐无尽。假使有人，粉身碎骨，经百千劫，犹不能报父母深恩。”^③唐代以后，说书人提胡琴走街串巷，乞丐拿筒板唱莲花落，皆以“报母恩”为基本篇目。

西晋竺法护所译《佛说盂兰盆经》是一部专弘孝道的佛经，应与中国孝道思想契合，被中国佛教所重视，并极力宣传。《佛说盂兰盆经》^④主要讲述，神通第一大弟子目犍连以天眼通看到亡母生于饿鬼道中，备受诸苦，不得救拔，因而驰往见佛。佛为说救济之法，于七月十五日众僧集会时，为七世父母及现在父母在厄难中者，集百味饭食，供养十方众僧。七世父母得离饿鬼之苦，生人天中，享受福乐。

梁武帝萧衍曾依据此经设“盂兰盆斋”，自此以后，相沿成俗，上至帝王，下至黎庶，莫不举办盂兰盆会，以救拔幽冥。“（大同）四年，（梁武）帝幸同泰寺设盂兰盆斋，”^⑤“代宗七月望日于内道场造盂兰盆，饰以金翠，所费百万。”^⑥“（元和十五年）秋七月辛丑朔……是日，上幸安国寺观盂兰盆……盛饰安国、慈恩、千福、开业、章敬等寺，纵吐蕃使者观之。”^⑦七月十五日中元节（俗称鬼节），亦可溯源于此。

佛教也大量参与中土的丧祭活动，成为孝子们超度父母亡灵，寄托哀思的一种基本方式，对中土民情风俗产生了非常重大的影响。

唐代以后，佛制规定，“出家必禀父母。若有兄弟子侄可托，乃得禀请于亲，亲允方可出家，否则不许制落。其有出家之后，兄弟或故，亲无倚托，亦得减其衣钵之资，以奉二亲”。

三、契嵩《孝论》重践行而集大成

北宋佛教高僧契嵩著《孝论》^⑧，是佛教回击社会之批评，并论证佛教倡行孝道的

①（后秦）佛陀耶舍、竺佛念译《长阿含经》卷二十，《大正藏》第1册，第134页。

②（东汉）安世高《佛说父母恩难报经》卷一，《大正藏》第16册，第778页。

③（明）一如集注《大明三藏法教》卷十一，《大藏经补编》第22册，文物出版社，2013年，第805页。

④（西晋）竺法护《佛说盂兰盆经》卷一，《大正藏》第16册，第779页。

⑤（宋）志磐《佛祖统记》卷三十七，《大正藏》第49册，第351页。

⑥（五代）刘昫《旧唐书》卷一百一十八《王缙传》，中华书局，1975年。

⑦（五代）刘昫《旧唐书》卷十五《宪宗本纪》，中华书局，1975年。

⑧（宋）契嵩《钁津文集》卷三，《大正藏》第52册，第660页。

集大成之作。契嵩自言：“近著孝论十二章，拟儒《孝经》发明佛意，亦似可观。吾虽不贤其为僧为人，亦可谓志在《原教》而行在《孝论》也。”^①

首先契嵩认为，佛教特别尊崇孝道，其践行孝道比儒家更胜一筹，发挥的社会作用更大，应居于儒家之上。《孝论》曰“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也。虽然其说不甚著明于天下，盖亦吾徒不能张之。”^② 契嵩主要从孝道与戒律之关系证明佛教崇孝之理，“夫孝也者，大戒之所先也。戒也者，众善之所以生也。”^③ 又曰：“五戒始一曰不杀，次二曰不盗，次三曰不邪淫，次四曰不妄言，次五曰不饮酒。夫不杀仁也，不盗义也，不邪淫礼也，不饮酒智也，不妄言信也。是五者，修则成其人，显其亲，不亦孝乎？是五者，有一不修，则弃其身，辱其亲，不亦不孝乎？夫五戒有孝之蕴，而世俗不睹忽之，而未始谅也，故天下福不臻而孝不劝也。大戒曰：孝名为戒，盖存乎此也。今夫天下欲福不若笃孝，笃孝不若修戒。戒也者，大圣人之正胜法也。以清净意守之，其福若取诸左右也。”^④ 契嵩认为佛教之五戒同于儒家之五常，根本上是维护孝道的。并提出，如果欲为天下招福，就必须行孝道，欲行孝道就必须修戒。他以佛教之戒律与儒家孝道汇通，贯通儒释，迎合了宋代儒道释文化汇合之风气，一方面容易使儒家知识分子接受，另一方面也主要是规劝佛门弟子，应该清净守戒。

契嵩对于孝道的解释非亦步亦趋地迎合儒家，而是充分发挥佛教的特点和优势，对孝道也做出了全新的佛教倾向的阐释，体现了佛教对于中国文化的深刻影响。《孝论》曰：“天地与孝同理也，鬼神与孝同灵也。故天地之神不可以不孝求，不可以诈孝欺。”^⑤ 契嵩将孝道神秘化、神圣化，认为孝道是天经地义的，并且具有神秘莫测的灵验功能。所谓：“制其外者，非以人道设教则不能果致也。感其内者，非以神道设教则不能必化也。故佛之为道也，先乎神而次乎人，盖亦感内而制外之谓也。”^⑥ 契嵩认为，佛教是内外皆修，人道与神道并用，务必使民众身心内外皆受感制，才能发挥实效。他又举例说：“李观，唐之闻人也，居父之忧，刺血写《金刚般若》，布诸其人，以资其父之冥。遽有奇香发其舍，郁然连日，及之其邻。”^⑦ 契嵩规劝社会民众应该奉行孝道，主要从佛教神秘主义理论出发，试图通过神秘主义思想从内心深处影响民众心理，使奉行孝道成为每个人心里深处认可，自愿奉行的行为，变成一种心灵自觉。认为，民众以佛教形式为父母祈福行孝，具有不可思议功德，实际也是通过宣传孝道进而宣扬佛教的巨大社会作用。

其次，如何践行呢？契嵩认为，“孝行者养亲之谓也，行不以诚则其养有时而匮

①（宋）契嵩《钁津文集》卷十，《大正藏》第52册，第701页。

②（宋）契嵩《钁津文集》卷三，《大正藏》第52册，第660页。

③ 同上。

④ 同上书，第661页。

⑤ 同上书，第660页。

⑥ 同上书，第650页。

⑦ 同上书，第661页。

也，夫以诚而孝之，其事亲也全，其惠人？物也均。”^① 又《仁孝》曰：“父子不以道，虽禽兽亦能亲，则君子何以别乎？是故圣人爱子以义谓之仁，事父以礼谓之孝。舜之为子，文王之为父，可谓仁孝者也。天下宜法。”^② 养亲以礼，诚心待亲，这同于儒家之思想，也就是孝顺不仅是指应该赡养父母，提供父母生活所需之物质，更要从内心诚心诚意侍奉，并能给父母精神上的愉悦。

契嵩还将孝道思想与佛教慈悲济世、普度众生、因果轮回思想相互结合，论证孝顺应该由亲人扩延至众人乃至畜类等有情众生，扩大孝顺对象的范围，《孝论》曰：“应生孝顺心爱护一切众生。”^③ “佛之为道也，视人之亲，犹己之亲也。卫物之生，犹己之生也，故其为善，则昆虫悉怀，为孝则鬼神皆劝。”^④ 契嵩从佛教因果轮回理论出发，认为杀生可能伤及自己的七世父母，违反孝道，进而主张戒杀。“故其视今牛羊，唯恐其是昔之父母精神之所来也，故戒于杀不使暴一微物，笃于怀亲也。”^⑤ 可见，契嵩宣传佛教的孝道比儒家更为广博、平等。

契嵩进一步提出“以道达亲”的至高孝道境界，比儒家“以德报亲”理论更为深刻，追求的目标更高。《孝论》曰：“养不足以报父母，而圣人以德报之，德不足以达父母，而圣人以道达之。道也者，非世之所谓道也，妙神明，出死生，圣人之至道者也。德也者，非世之所谓德也，备万善，被幽被明。”^⑥ 行孝的最高境界不仅是赡养父母而且要通过修德修道使父母增添荣耀。契嵩明确提出圣人之“道”与“德”，并非世俗之“道”与“德”，实际是指儒家的道德观是低层次的，应该追求更高层次的道德，也就是暗指追求超脱生死修行之道，即修持佛道。修持佛教也就是修持孝道，是一种至高境界。可见，契嵩在迎合儒家孝道理论的同时，更注重阐释佛教之孝道，并极力宣扬佛教伦理，抬高佛教之地位。

契嵩更进一步将孝道思想扩展至对待佛教僧人，认为应该：“孝顺父母师僧”^⑦ 将父母与子女之孝道关系扩延至佛教之师徒关系乃至僧俗之关系，抬高僧人在信仰者中的地位。《梵网经》中“孝顺父母师僧”思想已经出现，《梵网经》卷二曰：“尔时，释迦牟尼佛初坐菩提树下，成无上觉，初结菩萨波罗提木叉：孝顺父母、师僧、三宝，孝顺至道之法，孝名为戒，亦名制止。佛即口放无量光明，是时，百万亿大众诸菩萨、十八梵天、六欲天子、十六大国王，合掌至心听佛诵一切佛大乘戒。”^⑧ 可见契嵩是继承了《梵网经》的思想，表现出浓厚的宣教辅教精神。

①（宋）契嵩《钁津文集》卷三，《大正藏》第52册，第660页。

② 同上书，第679页。

③ 同上书，第661页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第660页。

⑥ 同上书，第661页。

⑦ 同上书，第660页。

⑧（后秦）鸠摩罗什译《梵网经》卷二，《大正藏》第24册，第1004页。

再次，对佛教内部之僧侣提出具体要求，要求僧人在出家之后仍需尽孝赡养父母。《孝论》曰：“夫出家者，将以道而溥善也。溥善而不善其父母，岂曰道邪？不唯不见其心，抑亦孤于圣人之法也。《经》谓父母与一生补处菩萨等，故当承事供养，故《律》教其弟子得减衣钵之资而养其父母，父母之正信者可恣与之，其无信者可稍与之，有所训也矣。”^① 教诲出家僧侣应该将父母视为菩萨孝顺。

《孝论》曰：“父母之丧亦哀，缋经则非其所宜，以僧服大布可也。凡处必与俗之子异位，过敛则以时往其家。送葬或扶或导，三年必心丧，静居修我法，赞父母之冥，过丧期唯父母忌日孟秋之既望，必营斋讲诵如兰盆法，是可谓孝之终也。”^② 要求僧人需参加父母丧礼，为父母祈福，但不必穿丧服。应于父母忌日以及特殊时令节日为父母营斋讲诵，祈求冥福。契嵩还要求僧人对待自己的师父要像父母一样对待，特别是应“居师之丧必如丧其父母。”^③ 契嵩针对出家之僧侣，规劝教诲僧人应该孝顺父母，主要也是从佛教之践行孝道方面阐发理论。

总之，佛教中的“孝”与中国文化中的“孝”在很多方面具有相同之处。首先二者都强调人们应该谨记父母的养育之恩，养育之恩是最无以为报的；其次二者在孝敬父母的具体要求中也有很多相同的地方，比如都认为应该关心父母的生活，父母生病要细心的照料和治疗，让父母在衣食住行各方面都感觉舒适，对父母提出的要求要尽力去满足；最后指出要尊重父母的意见，听从父母的教诲，要多和父母进行思想方面的交流，让他们的感情世界更充实和愉悦。佛教中所提倡的孝和中国传统文化中的孝也存在一些差异。佛教利用宗教思想与孝道伦理结合，利用民众崇奉佛教神秘主义心理，设定了所谓的天神监督制度，更容易使信仰者形成自我约束，践行孝道。佛教的孝道更为广博、平等。佛家言孝，只是根据佛教自身的思想，对于父母的敬重，其重要性与敬重佛、法、僧比较，甚至在此之下。《本生心地观经》更是直言：“有情轮回生六道，犹如车轮无始终；或为父母为男女，世世生生互有恩；如见父母等无差，不证圣智无由识；一切男子皆是父，一切女人皆是母。”^④ 佛教的孝道思想，要求对待别人的亲人就像对待自己的亲人一样，甚至推及保护别的有生命的物类，就像保护自己的生命一样，将“孝”的对象扩展到了所有的人，将孝道推及所有的物类，而不仅仅是对待自己父母、家族、国家的伦理。

宋代高僧契嵩专门著《孝论》阐发其维护佛教发扬孝道之思想，特别是注重对佛教徒奉行孝道之教化，并提出具体要求，契合中国社会根深蒂固的孝道伦理，不仅促进了佛教在中国的深入发展，也体现了佛教对中国传统文化以及传统社会的深刻影响。

①（宋）契嵩《镡津文集》卷三，《大正藏》第52册，第661页。

② 同上书，第662页。

③ 同上。

④（唐）般若《大乘本生心地观经》卷三，《大正藏》第3册，第302页。

从泰山羊氏家族女性奉佛事迹看东晋 南北朝士族门风的演变

周玉茹

内容提要：泰山羊氏是中古时期北方著名的清流豪族，在西晋时期一度跃上权力中枢，自东汉末年至隋唐，在政治、社会、文化学术上有较大的影响。羊氏家族是儒家公羊学的传人，家族男性成员家族男性成员颇有奉道之举，但女性成员却选择了佛教信仰，本文通过对泰山羊氏家族女性奉佛事迹的考察，可以看到羊氏家族家族门风和宗教信仰从汉末两晋到北朝末年的历史演变轨迹。

关键词：泰山羊氏 门阀士族 佛教 儒佛合流

作者简介：周玉茹，陕西省社会科学院宗教研究所副研究员

一、作为清流豪族的泰山羊氏

泰山羊氏是中古时期青齐一代著名的门阀士族。羊氏自东汉安帝时（107）算起，至唐宪宗时（820）止，其家族绵延持续达七百年之久，为泰山第一望族。^① 羊氏一族源出春秋时期晋国“羊舌氏”，秦末战乱中迁居泰山，《通志·氏族略》记载：“羊舌氏之后……秦乱，徙居泰山”。因羊祜拥立司马氏有功，晋武帝“诏以泰山之南武阳、牟、南城、梁父、平阳五县为南城郡，封祜为南城侯，置相，与郡公同”^②。虽然羊祜辞封，羊氏因此自称泰山南城人。从汉至唐数百年中，羊氏家族作为“七世二千石，九世清德闻”的清流豪族，《二十四史纪传人名索引》收录的羊氏族人就达三十九人之多。两晋至南北朝，显耀于朝堂的羊氏族人主要有羊琇、羊发、羊玄之、羊伊、羊篇、羊聃、羊曼、羊贲、羊鉴等活跃于两晋；羊玄保、羊璿之、羊崇、羊徽、羊欣、羊希、羊戎、羊侃、羊鸞、羊鸦仁、羊亮（鸦仁子）等见重于南朝；羊灵佑、羊灵引、羊规之、羊瑩、羊深、羊敦、羊烈、羊修、羊肃等皆光耀于北土。

泰山羊氏虽比不上琅琊王氏、弘农杨氏那般群星闪耀，长期活跃于中枢，直接影响中朝政局，但自东汉以来，羊氏以经学传家，累世深耕于兖州，根深叶茂，在中古思想史、政治史和社会文化史占有重要的历史地位。

① 周郢：《新发现泰山羊氏家族墓志考略》，《岱宗学刊》，1997年第3期。

② 《晋书》，中华书局，1974年，第1019页。

羊氏郡望泰山郡，永嘉南渡时部分房支随着司马氏政权迁到了江南，有的则留居泰山南城。魏晋禅代之际，因羊氏与司马氏联姻以及羊祜在晋武帝一朝的影响，羊氏家族得以进入权力中枢，部分羊氏家族成员离开泰山，定居于洛阳。永嘉南渡后，部分羊氏家族成员如羊祉一支后人羊忱、羊发一支后人羊曼、羊聃等随司马氏南下，羊氏家族开始在建康开枝散叶。

刘宋元嘉中，留居泰山的羊规之降魏，开始了羊氏家族在北朝的仕宦生涯。此后，泰山羊氏中羊规之一支显耀于北朝，《通典·食货典·乡党》引宋孝王《关东风俗传》云：“文宣之代，政令严猛，羊、毕诸豪，颇被徙逐，——诸如此辈，一宗将近万室，烟火连接，比屋而居”^①。此处所谓羊氏豪族，指的就是泰山羊氏。自两晋时起，羊氏一族一直掌握着泰山周边及兖州军政大权，北魏到北齐，羊氏族人所任兖州地方军政职务有别驾、行台、太守、州主簿、大中正和长史等。^②

二、羊氏女性与佛教信仰

佛教自两汉之际传入中土，到东汉末年，迅速在社会上层流传开来。到三国两晋时期，随着中西交流进一步扩大，大乘佛教经典翻译极大地促进了汉地女性佛教信仰的发展。^③

佛教信仰之于泰山羊氏家族女性影响更为深刻，羊氏家族女子与佛教的关联的史料主要有四笔：

其一：《比丘尼传》卷一“洛阳城东寺道馨尼”：

竺道馨，本姓羊，太山人也。志性专谨，与物无忤。沙弥时常为众使，口恒诵经。及年二十，诵《法华》《维摩》等经。具戒后，研求理味，蔬食苦节，弥老弥至。住洛阳东寺。雅能清谈，尤善小品，贵在理通，不事辞辩，一州道学所共师宗。比丘尼讲经，馨其始也。晋泰和中，有女人杨令辩，笃信黄老。专行服气。先时，人物亦多敬事。及馨道王，其术寝亡。令辩假结同姓，数相去来，内怀妬嫉，伺行毒害。后窃以毒药内馨食中，诸治不愈。弟子问往谁家得病，答曰：我其知主，皆籍业缘，汝无问也。设道有益，我尚不说，况无益耶。不言而终。

对于道馨尼俗家和郡望，传文没有作更多的说明，只说她俗姓羊氏，太（泰）山人。《比丘尼传》没有记载道馨尼的生卒年，通观本书作者宝唱撰文时通常将传主卒年

① 杜佑《通典》卷三《食货三·乡党》中华书局1988年，第62页。

② 王蕊：《北朝时期的泰山羊氏》，《临沂师范学院学报》，2005年第2期。

③ 周玉茹：《竺法护的佛经翻译与汉地女性佛教信仰的发展》，《唐都学刊》2017年第3期。

作为先后排序的惯例来看,道馨尼卒亡的年代大约在东晋太元到隆安年间(366—401)^①;传文记载道教信徒杨令辨与道馨尼结交在太和年间(366—371);又据《大宋僧史略》《佛祖统纪》《释氏要览》等均记载道馨尼讲经是在东晋废帝太和三年(368)^②;从以上三条证据大致可以推测,道馨尼大体上活跃在4世纪后半叶即太和末年。羊氏家族素以经学传家,清谈则是当时门阀士族的风气。羊氏家族重视女教,道馨尼擅长讲说“雅能清谈,尤善《小品》”,开尼众讲经之风气,道馨尼讲说的《小品》,属于般若系,与当时清谈风气一致。二十岁时就能背诵《法华》《维摩》等佛经。洛阳是汉地比丘尼肇兴之地,建兴元年(313),种令仪出家在洛阳宫城西门建立了中原汉地第一所尼寺竹林寺,其后不久,北方相继出现了安令首和智贤尼为首的两大比丘尼教团,洛阳具有深厚程度女众信仰基础。比丘尼最早兴起之地,道馨的出家,和两晋之际洛阳女性佛教信仰风气浓厚有一定的关系。

其二为《比丘尼传》卷四“禅林寺僧念尼”:

僧念,本姓羊,泰山南城人也。父弥州从事吏,念即招提寺昙睿法师之姑也。圭璋早秀,才监明达。立德幼年,十岁出家为法护尼弟子,从师住太后寺。贞节苦心,禅思精密。博涉多通。文义兼美。蔬食礼忏,老而弥笃。诵《法华经》日夜七遍。宋文、孝武二帝常加资给。齐永明中移住禅林寺,禅范大隆,诸学者众,司徒竟陵王四事供养。年九十,梁天监三年卒,葬秣陵县中兴里内。

据传文记载,僧念尼卒于梁天监三年(504),享年九十岁,则她生于415年,元嘉元年(424)出家,师父是一位名叫法护的比丘尼,初住建康太后寺。太后寺,据《南朝寺考》记载:太后寺,不知其所起,疑晋何、褚太后创之。除以诵经为业,兼及禅修。晚年禅修愈见精进,永明中(483—493)移住禅林寺。禅林寺是建康最著名的尼寺之一,素以禅风知名,为竟陵王萧子良礼敬。禅林寺是建康最著名的尼众寺院之一,尼众以禅修知名,禅林寺与僧念尼同时代的比丘尼有净秀尼。僧念尼的父亲羊弥,曾任州从事吏的官职,官职不高,不见于史传,其侄子昙叟出家于建康招提寺,姑侄二人均少年出家,可以看出佛教信仰之于流寓江南的羊氏族人而言,其影响相当深远。

自建兴三年(313)种令仪出家建立汉地首个尼众僧伽以来,越来越多的女性不满足于仅仅作为居家信仰者的身份,进一步剃度出家,尼众人数不断膨胀,在南北朝时期,甚至出现了僧众尼亦众的局面。^③宝唱撰写《比丘尼传》为自西晋末年至萧梁时期二百余年德行学养俱佳的比丘尼作传,正传就收录了五十六人,选取标准不可谓不严

① 《比丘尼传》卷一所记道馨尼前延兴寺僧基尼卒于隆安元年(397),其后道容尼则在晋太元中不知所踪。

② 王孺童《比丘尼传校注》卷一《道馨尼·附录》,中华书局,2005年,第27页。

③ 白文固《中国佛教僧尼名籍制度》,青海人民出版社2002年,第7页。

格，在这五十六人中，来自泰山羊氏家族的比丘尼就有二人之多，可见羊氏家族女性奉佛之虔诚，佛学修养之深厚。

其三“羊银光造像碑”

该造像碑于1983年11月出土于新泰徂徕山光华寺遗址，为“一佛二菩萨三尊像”之形制。正面像高60cm，高浮雕，主佛内着僧祇支，穿褒衣博带袈裟，施无畏与愿印，跏趺立于莲座之上。两侧分立二菩萨，各持莲蕾、净瓶。背面有铭文：“〔维太〕和三年四月壬寅朔八日己酉，清信女佛弟子羊银光造像一躯，所愿从心。”

李静杰教授认为，羊银光造像碑是迄今为止出土的北魏造像碑较早的一方，具有很高的史料价值。北朝佛教注重功德福田，造像写经是北朝民众表达宗教祈愿的重要手段，羊氏家族女性造像题记至迟到北魏太和年间，佛教信仰已经成为留居泰山羊氏家族共同的信仰。

其四为《北齐书》卷四十三《羊烈传》中的一条记载：

烈家传素业，闺门修饰，为世所称，一门女不再醮。魏太和中，于兖州造一尼寺，女寡居无子者并出家为尼，咸存戒行。

本条史料虽然源自北齐人物，但其所言却是北魏太和年间的史实，某种意义上，已成为上一条史料的注脚，通过本条史料可以看出，羊氏家族女性对于佛教信仰，已不再仅限于和普通信众一样的功德福田事业，而是亲身实践。家族的男性成员对于寡居女性出家为尼持肯定态度，甚至将之作为值得宣扬的家族门风看待。

从以上与泰山羊氏女性有关的史料可以看出，无论是到了南北朝时期侨居江南的羊氏家族成员还是留居泰山的羊氏家族，佛教信仰都已经成为家族共同的信仰，其家族重视女教的传统也为该家族女性的宗教信仰选择奠定了基础。

三、羊氏家族的门风与宗教信仰

泰山地处齐文化与鲁文化的交接地带，是齐鲁文化中心，两汉时期就是经学重镇，又是道家文化的起源地之一，同时还是佛教最早传入的地区之一。历史上，儒教、道教和佛教都曾对泰山羊氏家族产生过重要影响，

（一）羊氏家族的儒学传统

泰山羊氏是中古时期著名的经学世家，毛汉光认为羊氏“以经术传家，享盛名于

魏晋，衰于南朝”。^①羊氏家族的经学渊源最早可以追溯到秦代羊子。《汉书·艺文志》收录有《羊子》一书。秦末羊氏一族移居到儒学重地泰山，家族经学修养进一步得到提升。西汉初年，泰山地区出现了两位著名的经学家，即专治《礼》的高堂生和精研《公羊春秋》的胡毋生，羊氏家族受胡毋生经学思想影响最大。胡毋生系泰山奉高人，治《春秋公羊传》，汉景帝时立为博士，暮年归教于齐，齐地言《春秋》者多从其学。东汉末期羊氏家族的羊弼师从胡毋公羊之学，后入仕为博士，任城人何休师从羊弼，二人合著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》等三书。羊弼之后，羊氏家族中羊侵、羊陟、羊续等人亦均以“学行”被征辟入仕，历任清要，羊陟和羊续“清直有学行”，生活简朴敢于直言，成为东汉末年的清流领袖。党锢之祸时，羊陟为“八顾”之一，有声乡里；羊续为颍武府吏，曾参与谋诛宦官。

羊氏与同时代的其他几个经学世家互为姻娅，如鲁国孔氏（孔融）、陈留蔡氏（蔡邕）、河内山氏等，羊氏族人在幼年开始，便接受极其严格的经学教育，羊祜在《诫子书》回忆其早年的受学经历：“吾少受先君之教，能言之年，便召以典文；年九岁，便海以《诗》、《书》……”

（二）泰山羊氏与道教信仰

羊氏家族多位成员与道家（教）关系密切。如西晋羊祜、东晋时的羊权、羊欣和北齐羊烈等。

羊祜精研老子，曾著《老子传》一书，唐人杜光庭在《道德真经广圣义序》中提到，注解《老子》诸家中有“晋仆射太山羊祜”，其文“皆明虚极无为，理家理国之道。”

两晋南北朝时期，五斗米道转化为天师道，泰山羊氏部分家族成员开始转而成为天师道信徒。根据陈寅恪教授的研究，滨海地域和天师道有密切关系，他在《天师道与滨海地域之关系》一文中提出了地域与宗教信仰的关系，同时对两晋南北朝时期主要几个天师道世家进行了分析，其中著名的天师道世家有琅琊王氏、会稽孔氏、陈郡谢氏等。羊氏郡望所在泰山虽然并非严格意义上的滨海地域，但相距不远，同时羊氏家族和天师道世家存在长久的姻娅关系，如羊瑾外祖父孙旗乃赵王伦的核心谋士孙秀同族，琅琊王氏和羊氏之间也存在姻亲关系，王献之即羊欣舅舅，早在两晋时期，羊氏和天师道之间就存在密切联系，南渡以后的羊氏族人更加醉心于服食养生，羊氏也成为当时著名的天师道世家^②。

南渡建康的羊氏族人羊忱后人羊权和羊欣祖孙二人皆好道术“潜修道要，耽玄味真”，多部道经都记载了羊权遇仙女萼绿华下凡的故事。《云笈七签》记载：

① 毛汉光《中国中古社会史论》，上海书店2002年，第62页。

② 任继愈《中国道教史》，中国社会科学出版社，1990年，第114页。

萼绿华者，仙女也。年二十许，上下青衣，颜色绝整。以晋穆帝升平三年己未十一月十日夜降於羊权家，自云是南山人，不知何山也。自此一月辄六过其家。……赠权诗一篇，并火浣布手巾一条，金玉条脱各一枚。条脱似指环而大，异常精好。……授权尸解药，亦隐影化形而去。^①

羊权的孙子羊欣则擅长用天师道符水治病。《宋书》记载：

“羊欣字敬元，泰山南城人也。曾祖忱，晋徐州刺史。祖权，黄门郎。父不疑，桂阳太守。……少靖默，无竞于人，美言笑，善容止，泛览经籍。”与祖父羊权一样，羊欣好道术尤其对天师道符水治病感兴趣，其擅长医术，撰有《药方》十卷，“常手自书章，有病不服药，饮符水而已”。^②

流寓江南的羊氏家族有多位成员长于书法，如羊欣乃王献之外甥，东晋时期天师道世家对书法多有造诣，人有“卖王（献之）得羊（欣），不失所望”之语。此外，晋朝羊玄之、羊同之、南朝羊穆之、北朝羊规之皆以“之”命名，与琅琊王氏中“王羲之”、“王献之”取名一样，都是当时崇道世家的一个标志。

（三）泰山羊氏男性成员与佛教信仰

部分羊氏家族男性成员也和佛教关系密切，见诸史料的有羊祜、羊烈和建康招提寺僧昙睿。早在魏晋时，就有羊祜五岁忆前生的典故。

《晋书·羊祜传》记载：

祜五岁时，令乳母取所弄金环。乳母曰：“汝先无此物”，祜即诣邻人李氏东垣桑树中探得之。主人惊曰：“此吾亡儿失物也，云何持去！”乳母具言之，李氏悲惋。时人异之。^③

建康招提寺僧昙睿乃禅林寺僧念尼之侄，大约活跃在齐梁时代，祖父羊弥，很可能是永嘉南渡时追随司马氏南下的羊氏族人后代。

北齐时期，羊烈更有为佛经作注之举。《羊烈墓志》记载：“（烈）入老室以练神，安庄领以全补。睿如冲壑，豫若涉川，遂注道佛二经七十余卷，仍似公纪作释玄之论，

① 张君房《云笈七签》卷九十七《萼绿华赠羊权诗三首并序》，蒋力生校注，华夏出版社1996年，第587页。

② 《宋书》卷六十二，列传二十二《羊欣传》，中华书局1974年，第1661页。

③ 《晋书》卷三十四，列传第四《羊祜传》，中华书局1974年，第1013页。

昭晋无已；辅嗣制指例之篇，向不息。”^①早在羊烈之前，如羊祜就曾注《老子》二卷，羊氏家族虽然和佛道教关系紧密，但笺注佛经，羊氏家族当始自羊烈。羊氏家族作为传世经学世家，在经学之外笺注佛道经典，应该和北朝时期北方经学世家大多亲近佛教的风气有关。^②

除了僧昙睿外，羊祜和羊烈虽有亲近佛教之举，但并没有个人对佛教修行实践的具体内容，羊祜和羊烈更多的是效力于皇权和宗族的政治家，符合羊氏家族经学传家的传统，特别是羊烈，“童言名理，以玄学知名”^③，笺注道经的同时也笺注佛经，可以看出此时佛教信仰和佛教义理对于传统经学世家的影响。

四、羊氏家族的女教

两晋南北朝时期世家大族多重视家庭女性成员的教育，在文学、艺术、教育等领域都有较多杰出的女性，如谢安侄女谢道韞、左思的妹妹左芬等。自两汉以降，泰山羊氏即开始对经学研究，并以之作为家学代代相传“素业传家”^④，羊氏家族以儒学传家，家族女性成员文化、政治素养都较高。

羊氏家学不仅传之男性子嗣，女性成员也从中受益。史料显示，无论是嫁入羊家的媳妇还是家族中的女子，大多具有良好的文化修养和识见。羊祜姐姐司马师夫人羊徽瑜（景献皇后）“聪敏有才行”^⑤，惠帝皇后羊献容虽然在八王之乱时几经废立，后又被刘曜立为后“有殊宠，颇与政事”^⑥，除了羊氏本身异常美貌以外，和她出身高门大族从小受到良好的教育不无关系。

羊耽之妻辛宪英即为魏晋间颇具政治远见的一代女杰，其事迹被收入《晋书·列女传》，史籍称赞她“聪朗有才鉴”。辛氏极具政治洞察力，父辛毗、弟辛敞都常就朝政征询她的意见。辛宪英育有羊琇和羊姬一子一女。羊姬虽是女儿，但得到了以“才智”著称的母亲严格教育，遍览经籍，后嫁与兖州刺史夏侯威之子夏侯庄。羊姬对子女的教育相当严格，子夏侯湛“幼有盛才，文章宏富，善构新词，而美容观”，他在《昆弟诰》中对羊姬教育子女的功德进行了高度赞叹：

我母氏羊姬，宣慈恺悌，明粹笃诚，以抚训群子。厥乃我毗齿，则受厥教于书学，不遑惟宁。敦《诗》《书》礼乐，孳孳弗倦。我有识惟与汝服厥诲，惟仁义惟孝友是尚，忧深思远，祇以防于微。翳义形于色，厚爱平恕，以济其宽裕。用缉和

① 罗新等《新出魏晋南北朝墓志疏证》，中华书局2016年，第76页。

② 焦桂美《论南北朝时期佛教与经学的相互渗透》，《北方论丛》2013年第1期。

③ 《北齐书》卷四十三《羊烈传》，中华书局1972年，第373页。

④ 《北齐书》卷四十三《羊烈传》，第372页。

⑤ 《晋书》卷十一《后妃传·景献羊皇后》，第949页。

⑥ 《十六国春秋辑补·前赵录·刘曜》，齐鲁书社1999年，第46页

我七子，训谐我五妹。惟我兄弟姊妹束修慎行，用不辱于冠带，实母氏是凭。予其为政叢尔，惟母氏仁之不行是戚，予其望色思宽。狱之不情，教之不泰是训，予其纳戒思详。呜呼！惟母氏信著于不言，行感于神明。若夫恭事于蔡姬，敦穆于九族，乃高于古之人。^①

道馨尼和僧念尼均出身于注重女教的羊氏家族，具备较好的文化修养，两人均虽幼年出家，但自幼得到家学濡染，家族成员本身也有佛教信仰，出家后得到了完整的佛学教育，为她们最终成为僧伽精英打下了坚实基础。同时佛教戒律主张戒色节欲，经学传家的泰山羊氏注重礼法，比丘尼剃发清修的形象符合羊氏家族对于女性守贞的需要，支持家族女性奉佛乃至出家修行也成为家族共识。

五、女性佛教信仰之于羊氏家族的意义

羊氏家族作为著名的士族，家族门风和同时代的其他门阀士族演变具有一致性。正如陈寅恪先生指出：“所谓士族者，其初并不专用其先代之高官厚禄为唯一表征，而实以家学及礼法等标异与其它诸姓”……“夫士族之特点既在门风优美，不同于凡庶，而优美之门风，实基于学术之因袭。故士族家传之学业，乃与当时之政治社会有重要之影响。”又云，“盖自汉代学校制度废弛，博士传授之风气止息以后，学术中心移于家族，而家族复限于地域，故魏、晋、南北朝之学术、宗教皆与家族、地域两点不可分离”^②。从东汉末年到北齐，儒家思想和学术是羊氏家族获取仕宦门径和社会地位的基础和保证，道教信仰与佛教信仰则既和家族成员个人兴趣有关同时也和社会风气密切联系。从地域上看，侨居江南的羊氏家族成员和道教关系更为密切，这和当时东晋南朝天师道在上层社会的流行有关。佛教信仰则成为南北羊氏族人共同的信仰选择，既是个体选择也和家族门风和形象有关，从北齐羊毕两大豪族争夺大中正职位可窥得一斑。

天统中（565—569），羊烈与同为青齐豪族的尚书毕义云因为争夺兖州大中正职位互相自夸门第，羊烈以家族门风“男清女贞”自矜，讥刺对方闺帷轻薄：

（羊）烈天统中与尚书毕义云争兖州大中正。义云盛称门阀，云我累世本州岛刺史，卿世为我家故吏。烈答云：“卿自毕轨被诛以还，寂无人物，近日刺史，皆是疆场之上彼此而得，何足为言。岂若我汉之河南尹，晋之太傅，名德学行，百代传美。且男清女贞，足以相冠，自外多可称也。”^③

① 夏侯湛：《昆弟诰》，转引自《晋书》·卷五十五·列传第二十五《夏侯湛传》，第1497页。

② 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿·礼仪篇》，三联书店，2001年，第20页。

③ 《北齐书》卷四十三《羊烈传》，第372页。

这里“女贞”所指的就是羊氏家族女性寡居不再醮而以尼僧身份终老而言。很显然，社会主流价值对于羊氏“男清女贞”非常认可，最终，羊氏胜过“闺门秽杂”的毕氏，羊烈当上了兖州大中正。

从三国到南北朝，泰山羊氏从地方性豪族变成具有深厚政治、军事、文化影响力的世家大族，历经数百年不衰，羊氏家族的宗教信仰也历经了儒玄合一、儒道并行和儒道释共存的嬗变。相对于男性成员来说，家族女性的信仰选择更自由，更能反映时代的特色。羊氏家族个案显示，世家大族女性信仰的演变，既是“主外”的男性社会所给予的自由与福利，同时也对男性社会价值进行了“反哺”。

二祖慧可邺城行迹考

法 缘

内容提要：二祖慧可作为中国禅宗第一人，前接印度菩提达摩，后启三祖僧璨，因此其无论在中国佛教史上，还是在中国思想史上，都是一位具有重要影响的人物。慧可一生的行迹区域大致可分为河南、邺城、安徽三处，而其中尤以邺城最为重要。邺城是慧可弘化及圆寂之地，为了弘扬禅法他历经艰辛，最终使禅宗在以邺城为中心的北方地区被更多的人所了解和接受，这为禅宗在华夏大地上的开敷作出了贡献。本文考察了慧可到邺城的时间，原因，及在邺城弘化行迹，以此除了是为展现当时邺城佛教状况，更是为缅怀这位为法不辞艰辛高僧之伟大行迹！

关键词：二祖慧可 邺城 安阳 行迹 二祖寺

作者简介：法缘，闽南佛学院讲师

邺城，是我国历史上的著名古都。春秋时期，五霸之首的齐桓公建立了邺城，此后直至北周大象二年（580）被杨坚下令摧毁，一代名城成为废墟。隋代建都西安后，以相州安阳为新邺城。邺城存在了一千两百多年，在漫长的发展历史中经历过数次重建和破坏，从最开始的一座具有军事防卫性质的边陲小城慢慢发展，最终成为在我国北方甚至于全国都具有显赫地位的历史名城。魏晋南北朝时期是邺城发展的黄金时期，它先后成为曹魏、后赵、冉魏、前燕、东魏、北齐的国都或陪都。特别是东魏、北齐时的邺城一跃而成为在整个北部中国乃至全国范围内具有重要地位的城市，成为当时北方中国的政治、经济与文化的中心，同时也是中原北方地区的佛教文化中心。^① 二祖慧可曾于东魏、北齐年间到邺城弘扬菩提达摩来华所传的禅法，因为当时邺城盛行讲习，所以慧可在传禅法过程中颇为艰难，最终也为传扬禅法而付出了自己的生命。邺城是慧可弘扬禅法及圆寂之地，是其一生行迹中重要的处所。到底慧可是于什么时间到邺城？又是出于什么原因到邺城？他在邺城是如何弘化的？以及最后怎样圆寂于邺城？这些都是值得探讨的问题，所以本文拟就这些问题予以考究，以追寻慧可当年弘化的行迹，缅怀其为禅宗在中国的弘扬所做的贡献。并由此了解当时邺城的佛教文化背景。

① 刘志玲：《纵论魏晋南北朝邺城的中心地位》，《邯郸学院学报》2008年第4期，第31页。

一、慧可到邺城的时间

关于二祖慧可一些史料对其生平情况记载并不统一，多说并存。因而，其一生的事迹错综复杂很难厘清。本文主要依据《续高僧传》、《宝林传》、《传法宝纪》、《神会和尚禅话录·师资血脉传》、《历代法宝记》、《祖堂集》、《景德传灯录》等史料对其有关邺城的行迹作一考察。

二祖慧可，俗姓姬，虎牢（又作武牢，今河南荥阳县汜水镇）人。关于大师的生卒年依《宝林传》的记载字井伯寿推论当为北魏太和十一年至隋开皇十三年（487—593）。^①《续高僧传》、《宝林传》、《传法宝纪》等史料都言其少为儒生时，博览群书，通达老庄易学。《续高僧传》更赞其：“解悟绝群”，^②《宝林传》曰：“一言一气不与凡同，每吐每谈，恒加妙健。”^③年近三十，往洛阳龙门香山寺，依宝静禅师出家。《续高僧传》、《传法宝纪》、《神会和尚禅话录·师资血脉传》、《历代法宝记》皆言慧可是在年登四十岁时于嵩洛见达摩。又《续高僧传》，《楞伽师资记》《传法宝记》、《历代法宝记》皆言慧可于达摩门下从学六年，“精究一乘，理事兼融。”^④得到达摩传付衣法。达摩示寂后，慧可的行踪各史料所记略为不同。《续高僧传》说：“达摩灭化洛滨，可亦埋形河渚”。^⑤《传法宝记》中云：“大师（按：达摩）既示西还，后居少林寺。”^⑥《神会和尚禅话录·师资血脉传》与《历代法宝记》则言其“遂隐居舒州岷山”，^⑦“可大师得付嘱，以后四十年，隐岷山洛相二州”。^⑧但有一点确定的是诸史料皆记载了慧可到过邺城。那么慧可到底是何时到邺城的呢？

关于慧可到邺城的时间，《续高僧传》载：慧可“以天平之初，北就新邺，盛开秘苑，滞文之徒，是非纷举。”^⑨《传法宝记》中言：“后魏天平中，游邺、卫，多所化度。”^⑩可见，这两部史料都认为慧可是在天平之初或天平年中，也即天平年中到邺

① 字井伯寿：《禅宗史研究》〈慧可传记〉，岩波书店1966年4月版，第47页。

② 唐·道宣：《续高僧传》卷十六〈僧可传〉，《大正藏》册50，第551页下。（以下简称《续高僧传》）

③ 唐·智炬、天竺三藏胜持编撰《宝林传》，载苏渊雷、高振农点校《佛藏要籍选刊》第10册，第67页。（以下简称《宝林传》）

④ 《续高僧传》卷十六〈僧可传〉，《大正藏》册50，第551页下。

⑤ 同上。

⑥ 唐·杜朏：《传法宝记》载杨曾文《敦煌新本六祖坛经》，宗教文化出版社2001年5月版，第177页。（以下简称《传法宝记》）

⑦ 杨曾文校刊《神会和尚禅话录·师资血脉传》，中华书局1996年7月版，第105页。（以下简称《神会和尚禅话录·师资血脉传》）

⑧ 《历代法宝记》，《大正藏》册51，第181页上。

⑨ 《续高僧传》卷十六〈僧可传〉，《大正藏》册50，第551页下。

⑩ 《传法宝记》，第177页。

城。“天平”是东魏孝静帝元善见的第一个年号，当为（534—537）年之间，这一期间，北魏分裂成东魏与西魏。慧可到邺城的时间，学术界经过各种考察即依《续高僧传》及《传法宝纪》所载为东魏天平年间（534—537）。王荣国先生更考证是在天平二年（535）。^①

《续高僧传》与《传法宝纪》虽指出了慧可到邺城的时间，但相较《宝林传》《神会和尚禅化录·师资血脉传》《历代法宝记》《祖堂集》《景德传灯录》对慧可相关记载是从略的。特别是《续高僧传》以至于连僧璨的传记都没有。所以完全依《续高僧传》而忽视其他史料对慧可的记载是不合适的，特别是成书于公元八世纪的《神会和尚禅话录·师资血脉传》与《历代法宝记》等著作中所透露出的禅宗早期信息值得我们高度重视。因此，可以根据《宝林传》等史料将《续高僧传》与《传法宝纪》所缺的补充出来。如果慧可是在东魏天平年间（534—537）到邺城，若按慧可的生年是北魏太和十一年（487）来算，他四十岁见达摩，参学六载之后就是四十六岁，他四十六岁时正好是北魏永熙二年（533），由此学术界推论达摩圆寂于东魏天平元年（534）。达摩圆寂之后，慧可于天平年间（534—537）到邺城，时年当在四十八岁左右。又根据《续高僧传》载“及周灭法与可同学共护经像”，^②北周灭佛是在（574—578）一位林法师与慧可共护经像，他们护经像到哪？《续高僧传》与《传法宝纪》没有详说。如果根据《神会和尚禅化录·师资血脉传》所载“值周武帝灭佛法，遂隐居舒州岷山（按：安徽皖公山）”，^③慧可在北周武帝灭佛时南下到了安徽皖公山，并在此一时期收僧璨为徒，宇井伯寿也持此一观点。^④“于时璨禅师奉事，首末经六年”。^⑤在《历代法宝记》中载“师付嘱僧璨法已，入司空山隐。可大师后佯狂，于四衢城市说法，人众甚多。”^⑥可见，慧可付嘱僧璨法时是在安徽，僧璨遵慧可之命隐迹于司空山，而慧可则到繁华的城市说法度众。

另外也可得知，慧可天平年间（534—537）到邺城，至北周灭佛（574—578）时离开，那么他在邺城弘化的时间长达四十多年。宇井伯寿更精确的认为慧可在邺城弘化的时间为四十一年。^⑦故《神会和尚禅化录·师资血脉传》及《历代法宝记》中皆记载慧可在达摩寂后“经四十年外，重开法门，接引群品。”^⑧皆是可信的。

僧璨依止慧可的时间，《神会和尚禅化录·师资血脉传》中说为六年，^⑨《宝林

① 王荣国：《慧可生平几个问题》<http://www.fjdh.cn/wumin/2010/02/06491198484.html>

② 《续高僧传》卷十六〈僧可传〉，《大正藏》册50，第551页下。

③ 《神会和尚禅话录·师资血脉传》第105页。

④ 宇井伯寿：《禅宗史研究》〈慧可传记〉，岩波书店1966年4月版，第42页。

⑤ 同上。

⑥ 《历代法宝记》，《大正藏》册51，第181页上。

⑦ 宇井伯寿：《禅宗史研究》〈慧可传记〉，岩波书店1966年4月版，第44页。

⑧ 《神会和尚禅话录·师资血脉传》第105页。

⑨ 同上。

传》、《祖堂集》、《景德传灯录》说为二年。^①之后慧可付法僧璨后，又离开安徽到达邺城。若按《神会和尚禅化录·师资血脉传》中说的六年，就意味着慧可于安徽大概也是六年的时间，慧可北周灭佛574年离开邺城，在安徽六年，依此可以算出，慧可第二次到邺城的时间是在北周大象二年（580）。而《宝林传》、《祖堂集》、《景德传灯录》言僧璨依止慧可二年是不合理的，因为若只依止二年，此时正是北周灭佛的575年，且灭佛运动还未结束，慧可不可能在正灭佛时北上邺城。因此慧可第二次北上到邺城的时间当在北周大象二年（580）。宇井伯寿则根据房琯所撰《三祖僧璨大师碑文》：“当周武灭佛法，可公将大师隐于舒州岷山（按：皖公山）。岷山之阳有山谷寺，超云越霭，回出人众，寺后有绝巘，登溪更为灵境。二公即其逊焉，居五年，风疾都差，时人号为赤头璨。可公将还邺……”，^②认为周武灭佛时慧可在皖公山居住的时间为五年，之后北上邺城，这样慧可第二次到邺城的时间则在大象元年（579）。^③慧可于北周灭佛时574年离开邺城南下安徽皖公山，578年9月宣帝即位恢复佛教，故慧可于次年579年就再次北上邺城。

慧可在皖公山隐居五年还是六年不会很矛盾，因为579与580仅相差一年左右，在580年杨坚下令火烧邺城，一代名都成为废墟。^④但杨坚隋朝的建立却给佛教发展带来生机。所以慧可此年北上邺城。此年相州、魏郡和邺县及大部分居民一并南迁至安阳城，于邺城旧址置灵芝县。此时安阳代替邺城成为这一地区的政治、经济和文化中心。原旧邺县地划入安阳县，同时安阳县更名为邺县。据《宝林传》《祖堂集》《景德传灯录》载慧可到邺城的其最后圆寂之地为成安县，而成安县在隋代属于相州，治安阳。隋代的成安县虽属于相州，但为原东魏、北齐时原邺南城的辖地。东魏天平初（534年），成安县并入临漳县（邺南城位于河北省临漳县内），属司州魏郡。北齐天宝年间（550年—559年），复置县，更名成安县，属司州清都郡。隋时，仍名成安县，属相州。^⑤最终慧可于隋开皇十三年（593）以一百零七岁的高龄在成安县圆寂。那么慧可二度在邺城弘化的时间只有十三年左右。这与《神会和尚禅化录·师资血脉传》所载较吻合。按《神会和尚禅化录·师资血脉传》所载，慧可四十岁遇见达摩，从学九年，时年慧可四十九岁，当在东魏天平三年（536），如果按此来算达摩圆寂应在536年后。但一般认为慧可从达摩修学六年，如果是六年的话，达摩圆寂当在533年，这样比较合理一些。在达摩圆寂后四十年间慧可都在“重开法门，接引群品”。时年慧可当在八十七岁左右。于北周武帝灭佛（574—578）时南下隐居安徽皖公山总计六年，时慧可九十三岁。在付法僧璨后，到邺城，此时就是北周大象二年（580）间。这样慧可在邺城

① 《宝林传》，第67页。

② 同上，第71页。

③ 宇井伯寿：《禅宗史研究》〈慧可传记〉，岩波书店1966年4月版，第43页。

④ （唐）令狐德棻等撰《周书·帝纪第八》，北京中华书局1971年11月版，第133页。

⑤ 《新唐书》卷三十九，《地理三·河北道》，《二十四史》，第11册，中华书局2011年7月版，第276页。

弘化十三年左右，直至一百零七岁于成安县圆寂。

依《历代法宝记》慧可于北齐武平四年（573）也即北周灭佛前到过邺城，^①由此更可知《续高僧传》与《传法宝记》中所言慧可于东魏天平年间到邺城，又于北周灭佛时离开邺城是可信的。不过这是慧可第一次北上到邺城，并且在邺城弘化长达四十年。慧可于北周大象元年（579）或二年（580）第二度北上到邺城，弘化的时间约十三、四年左右。最后以一百零七岁的高龄在成安县圆寂。以上便是根据相关史料对慧可到邺城是时间及相关其他行迹的一些考察。

二、慧可到邺城的原因

慧可于东魏天平年间（534—537）到邺城，此时间的邺城叫邺南城。邺城是我国历史上著名的古都，位于河北的最南部，地处太行山东麓的漳河冲积平原。邺城地区沃野千里，漕运通畅，自曹魏在此建都（216）以降，后赵、冉魏、前燕、东魏、北齐先后以此为都。邺城有南北二城，北城为曹操所建，位于今河北省南部邯郸市的临漳县，在今漳河水之北；南城则为东魏时期高欢所建，位于今河南省安阳县，在今漳水之南。^②邺南城是东魏与北齐的都城，并且在这两个时代邺城邺城一跃而成为在整个北部中国乃至全国范围内具有重要地位的城市，成为当时北方中国的政治、经济与文化的中心，同时也是北方佛教的中心。^③那么，慧可缘何要到邺南城？

1. 弘扬禅宗

慧可到邺城的原因主要之一就是使禅宗在当时北方政治文化中心乃至佛教中心的邺城能传播开有一席之地。

佛教自东汉初年传入中土，就在与中国传统文化和宗教礼仪观念不断磨合中缓慢发展，直至十六国时期，河北地区成为佛教东传的重镇之一。十六国后赵时期，西域高僧佛图澄就在河北一带弘扬佛法，并得到后赵皇室的极度尊崇，由是“中州胡晋略皆奉佛”，^④佛寺塔庙在各地纷纷兴建起来。竺佛调、竺法雅、道安等中印高僧云集法化。北魏定鼎河洛，中原北方地区佛法大盛，河北各地建寺立塔，译经注疏常见于史载。及至东魏，东魏历一帝，共存在十七年，武定八年（550）为高洋所代北齐（又称高齐）所代替，迁都邺城。原在洛阳的僧徒，包括一批外国的著名译师，如菩提流支、佛陀扇

① 《历代法宝记》中说慧可年四十，奉事大师（达摩）六年，得达摩付嘱，以后四十年，隐居安徽皖公山及洛相二州。这里洛州（今洛阳），相州（在今河南省安阳市近郊，临漳县南）照这样来推算慧可在八十六岁左后也即北齐武平四年（573）到过相州也即当时邺城所在地。《大正藏》册51，第181页上。

② 刘志玲：《纵论魏晋南北朝邺城的中心地位》，《邯郸学院学报》2008年第4期，第31页。

③ 高敏：《略论邺城的历史地位与封建割据的关系》，《中州学刊》，1989年第3期，第115页。

④ （梁）慧皎：《高僧传》卷六〈佛图澄传〉，《大正藏》册50，第383页下。

多等人，亦都随朝廷的迁徙到了邺城，邺下佛学由此大盛。东魏北齐继承了北魏以来崇佛之风，上起帝王将相，下迄平民百姓无不倾心礼佛。东魏北齐皇室往往耗费巨资用以修建寺院、开窟造像。东魏孝静帝以邺城的旧宫为天平寺，大丞相高澄在自己的府第举办译经活动。^①

北齐六主二十八年（550—577年），都城在邺，存续时间虽短，且与北周之间战乱频仍，其时却是中国佛教尤其是义学中心之所在。《续高僧传》云：“且夫佛教道东，世称弘播，论其荣茂，勿盛梁齐”，“山东江表，乃称学海，仪表有归，未能逾矣”。^② 汤用彤先生《汉魏两晋南北朝佛教史》云：北朝义学之兴，约在孝文帝之世。其先多来自彭城，其后洛中乃颇讲佛义，而终则在东魏、北齐，邺城称为学海焉。^③ 北齐时期，无论是出家人数、寺庙规模还是财用方面，佛教都曾兴盛一时，甚至超出了鼎盛之际的元魏佛教。《释氏稽古略》云：“北齐译经师六人，出经论五十二卷，僧二百万余人，建寺院四万余所。”^④ 《释氏通鉴》云：“因以国储分为三分：一以供国，一以自用，一供三宝，自是彻情归向，通古无伦，大起寺塔，僧尼满于诸州，佛法东流，此焉盛矣。”^⑤ 《广弘明集》中亦云：“帝（高洋）大起佛寺，僧尼溢满诸州，冬夏供施，行道不绝。”^⑥ 至于北齐首都邺城的佛教盛况，《续高僧传·靖嵩传》云：“属高齐之盛，佛教中兴，都下大寺略计四千，见住僧尼仅将八万，讲席相距二百有余，在众常听，出过一万，故宇内英杰，咸归厥邦。”^⑦ 当时仅邺都一地，寺庙即有四千座，僧尼八万多人，开设的讲经法席二百多处。

北齐时的邺城名僧云集，西域高僧菩提流支、佛陀扇多、菩提达摩、那连提离耶舍，中土名僧慧光、法上、道凭、灵裕、慧远等先后在邺下译经注疏讲经说法。小乘之毗昙、成实；大乘之地论、华严、维摩、法华、净土、涅槃以及禅律等佛学思想在此敷扬。总体而言北朝佛教义学渐盛，讲学之风盛极一时。尤以涅槃、地论、摄论等学派最为流行。邺城作为六朝古都，在北方处于政治、文化、军事中心，特别是在东魏、北齐的时代邺城佛教达到全盛，所以作为禅宗想在中土弘扬与传播就要到这种政治、经济、文化中心的都城去，才能迅速传播扩大影响。据《续高僧传》记载，达摩圆寂后慧可“埋形河浚。而昔怀嘉誉，传檄邦畿，使夫道俗来，仪请从师范。可乃奋其奇辩，呈其

① 朱岩石、何利群、沈丽华：《邺城佛寺的兴衰》，载《中国文化遗产》2013年第6期，第42页。

② 汤用彤：“盖不但山东义学之盛有似江表，而二地学风，至南北朝末叶，已有相同，因此而可并称也。”又云，“北朝之学，经学佛学，似为俱起。”《汤用彤全集》第一卷《汉魏两晋南北朝佛教史》，河北人民出版社2000年9月版，第397页。

③ 汤用彤：《汤用彤全集》第一卷《汉魏两晋南北朝佛教史》，河北人民出版社2000年9月版，第62页。

④ （元）觉岸：《释氏稽古略》卷二，大正藏册49，第805页上。

⑤ （宋）本觉：《释氏通鉴》卷五，《续藏经》册76，第57页中。

⑥ （唐）道宣：《广弘明集》卷四，《大正藏》册52，第113页中。

⑦ （唐）道宣：《续高僧传》卷十〈靖嵩传〉，《大正藏》册50，第501页中。

心要，故得言满天下，意非建立；玄籍遐览，未始经心。”^①《传法宝记》中云：“大师（按：达摩）既示西还，后居少林寺。”^②说明慧可在没到邺城前曾在黄河流域的河南嵩洛等地弘化，也达到一定的影响。但在公元534年，北魏孝静帝（元善见）由洛阳迁都邺城建立为东魏，随着从洛阳来的高僧也迁都东魏，东魏后来代替洛阳成为佛教兴盛之地，并为东魏的都城。所以，为了使禅宗立足于中土，扩大在中国的弘扬，慧可在弘化的区域上也要加以调整了，就是要从嵩洛转战到邺城。

禅宗初祖菩提达摩于南朝刘宋年间（420—479）到达中国，后来也是北上嵩洛一带弘化，希望将禅宗在中原北方一带传播开来。达摩虽然在当时中国北方生活了五十多年，但想要将印度传来的禅法迅速于中国传播开来，不是一件容易的事情。因为南朝与北朝的北方佛教一样注重义学研究和盛行讲习。所以达摩当时在北方传播禅法是备受艰辛，但仍然不被大多数中国人所接受，没有办法使禅宗在当时像毗昙、成实、三论等义学宗派那么兴盛。慧可从达摩那授法，他要继承从上祖师们的遗愿将禅法递代相承下去，弘传于中土。而如何能使禅宗在中国站稳脚跟弘传下去，就是要找到地理上的至高点——邺城，在这政治、经济、文化、军事乃至佛教的中心弘禅，对于禅宗在中土的开展会起到极大的推动作用，产生巨大影响。所以慧可在达摩圆寂后于东魏天平年间（534—537）到邺城弘禅，直至北周灭佛时才离开邺城南下。慧可在邺城弘禅长达四十多年的时间，为使禅宗能在邺城立足、弘扬开来，他做了不懈的努力，付出了艰辛！

2. “还债”

据《宝林传》《神会和尚禅化录·师资血脉传》《祖堂集》《景德传灯录》等史料记载慧可传法给僧璨后对其言：“吾归邺都还债”、^③“‘吾亦有宿累，今要酬之。善去善行，俟时传付。’大师付嘱已，即于邺都随宜说法。”^④按这几种史料所载，都是慧可付法僧璨后才说这句话，说明当时北周灭佛后慧可南下安徽收僧璨为徒，僧璨依止修学六年，慧可付法僧璨之后，在北周大象元年（579）或二年（580）慧可二度到邺城。

慧可二度北上到安阳邺城时已高龄。他对僧璨所说这句“吾归邺都还债”颇让人寻味。所谓还债，有欠才有还，正如《楞严经》卷四所说：“汝负我命，我还汝债”。^⑤因果报应丝毫不爽。东汉时期著名的佛教翻译家安世高曾来中土还命债，就是这一还债的范例。在《梁高僧传》卷一〈安士高传〉记载他两度还命债之事。第一次：安世高（前生）到广州，正是寇贼作乱的时候。走在路上，遇到一位少年，唾手拔刀说：“真逮到你了！”安世高（前生）微笑着说：“我过去生亏欠你一命，所以千里跋涉，特地

① 《续高僧传》卷十六〈僧可传〉，《大正藏》册50，第551页下。

② 《传法宝记》，第177页。

③ 《宝林传》，第67页。

④ 宋·道原：《景德传灯录》卷三〈慧可传〉，《大正藏》册51，第221页上。

⑤ 唐·般刺蜜帝译《楞严经》卷四，《大正藏》册9，第120页中。

前来偿还宿债。你现在非常地忿怒不平，这本来就是过去生所积存的怨气。”于是，安世高（前生）伸长脖子挨刀，没有丝毫恐惧的样子。那位少年挥动快刀，也没有丝毫迟疑，迅速地杀了安世高（前生）。安世高（前生）的神识，回到安息国，投生为安息国的太子，此即安世高。第二次：安世高再次来到中国广州寻找曾经杀害过的他的少年，当时的少年，已经是白发皤皤的老人，乍见安世高，有着似曾相识的感受，但总想不起来。安世高对老人述说数十年前偿命的事，并追叙多生以前的业缘。此时，二人冤恨已消，握手言欢。安世高说：“我还有残余的罪报，现在我应当赶往会稽（今浙江省），来偿还过去世的命债。”老人追随着安世高往东游化，终于到达会稽。刚刚进入市镇，恰巧遇到一片打杀的乱事，霎时只见滋事者误打安世高的头部，安世高即刻倒地身亡。^①

慧可以九十二、三岁左右的高龄，第二次北上邺都也有十三、四年的时间。在这十多年的时间里他不仅只是还债，也还在弘禅。《神会和尚禅化录·师资血脉传》载“可大师谓璨曰：‘吾归邺都还债。’”^②遂从岷山至邺都说法，或于市肆街巷，不恒其所。道俗归仰，不可胜数。经一十年，时有灾难。”《宝林传》：“大师（慧可）言讫，便往邺都化导群品三十四载。后而变行，复异寻常，或在城市或于巷陌，不拣处所，说法度人。或为人所使，事毕却往”。^③慧可在邺都以九十六岁左右的高龄继续弘禅，直至最后在成安县以还命债的方式圆寂。慧可还命债之事迹《宝林传》与《祖堂集》、《景德传灯录》所载基本相同，《神会和尚禅化录·师资血脉传》与《宝林传》等所载略有不同，但都是在说明一件事，就是慧可在成安县弘禅时，引起教内法师不满，于是伙同成安县令非理损害而终。若慧可在成安县还债之记载属实，那么他此举可谓无比悲壮，为法忘躯。为了使禅宗在北方地区立足发展，不惜以命作为代价，因此这种壮举与其说是还债，不如说是一种弘禅的责任与使命，慧可大师此为法忘躯之壮举，值得我们无比的敬仰与感怀！

三、慧可在邺城的行迹

关于慧可在邺城的行迹各史料记载不一，但分析和比较各史料大致可以厘清其在邺城弘化的事迹。而且这些史料通过对比考察后有一个明显的地方就是《续高僧传》与《传法宝纪》所载多为慧可东魏天平年间（534—537）第一次到邺城的事迹，而《神会和尚禅化录·师资血脉传》《历代法华记》《宝林传》与《祖堂集》《景德传灯录》等所载皆为慧可二度到邺城的事迹。

《续高僧传》记载慧可于东魏天平年间（534—537）第一次到邺城弘禅，而遭遇的

① 以上参见梁·慧皎：《高僧传》卷一〈安世高传〉，《大正藏》册50，第323页中一下。

② 《神会和尚禅化录·师资血脉传》，第105页。

③ 《宝林传》，第68页。

却是“滞文之徒，是非纷举。”^①北朝的北方佛教注重义学研究和盛行讲习，比较注重对经教的诠释讲解，侧重在语言文字的工作上。但禅宗一向主张“不立文字，教外别传，直指人心，见性成佛。”禅宗对文字有特殊的看法，按照禅门的解释，“不立文字”的主要含义是指以心传心。当年释迦牟尼佛在灵山会上，以“拈花微笑”的方式，将“正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门”传授给摩诃迦叶，这被认为是禅宗“不立文字，教外别传”的开始。到了六祖慧能他的禅学思想和禅法要求都充分体现出了“不立文字”的基本精神，也代表了禅宗对文字的观点。在禅宗看来文字语言只是一种符号、工具、手段，只是用来指月的手指，并非月亮的本身。修行者应通过手指看月亮，而不能以指为月。更何况，佛法大义不可言说，超言绝虑，非语言文字所能及，因此不能执著于语言文字，而应得意忘言，去体认语言文字背后那超言绝虑的诸法实相，即证见自心佛性。^②禅宗对语言文字这一特殊的观点，与当时传统注重义学研究，讲习经典的时代风潮有些不相应。可以说禅宗相较当时盛行的涅槃学、地论、摄论等学派，他更注重实践修持。

而且禅宗的祖师们在通过实践修持后有所证悟，即便是有所说，这个所说的语言文字也皆是从大悲智海中自然之流露，言简义深，对佛教义理的发挥也不拘泥于语言文字的外相。正如当年菩提达摩回答梁武帝实无功德的公案一样。^③禅宗祖师们对佛教义理的诠释往往与传统佛教有别。这在慧能的《坛经》中体现得更为明显。慧能于唐高宗仪凤元年（676）在法性寺（今光孝寺）著名涅槃学者印宗法师向慧能徵诘深奥的义理，而慧能回答得都非常简单。印宗见慧能所说虽言词简单，但义理而又极为恰当，乃是从自性心灵之所流出，即从自性智慧之海所流出，而不是从文字语言中搜寻而来。并且还慧能还为印宗讲从上禅宗历代祖师所递相传授的唯只是直指人心，见性成佛的顿悟妙法，而不论如何通过修禅定而得解脱。在传统佛教看来戒、定、慧三学，由戒而定，由定而慧，禅定是佛教所有宗派重要的修行方法，也是佛教得解脱的重要修行方式，而慧能却说禅宗历代祖师皆言不由禅定而得解脱，所以作为教下讲习代表的印宗感到非常的惊讶，不能理解。^④

正因为禅宗对语言文字有别传统佛教的观点及禅宗祖师们注重实修及对佛教义理有别传统的发挥与诠释，加上当时北朝东魏乃至北齐佛教盛行义学研究及讲习不注重实践修证，所以慧可在邺城的弘化极为不顺利，受到遵循传统讲习拘守经文僧徒的攻击。《续高僧传》载，“时有道恒禅师，先有定学王宗邺下，徒侣千计。”这位道恒禅师所学

① 《续高僧传》卷十六〈僧可传〉，《大正藏》册50，第551页下。

② 慧能大师关于语言文字的观点参见元·宗宝：《六祖大师法宝坛经·付嘱第十》中称：“执空之人有谤经，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合语言。只此语言，便是文字之相。又云：‘直道不立文字。’即此不立两字，亦是文字。见人所说，便即谤他言着文字。汝等须知，自迷犹可，又谤佛经。不要谤经，罪障无数。”《大正藏》册48，第360页中。

③ 宋·道原：《景德传灯录》卷三〈第二十八祖菩提达摩传〉《大正藏》册51，第218页下。

④ 元·宗宝：《六祖大师法宝坛经·行由品第一》，《大正藏》册48，第349页下。

之禅非达摩来中土所传授之禅，而是当时在邺城流行的禅定之学，如佛陀跋陀罗（359—429）系所传的数息、不净、慈心、缘起、界分别之五门禅。这位道恒禅师有门徒千计，听说慧可传授达摩禅法，主张“情事无寄”（当指禅宗不执着语言文字，不固守坐禅程序，而强调直指人心，顿悟成佛），便认为是“魔语”。“乃遣众中通明者，来殄可门”，想要赶走慧可。谁知，道恒弟子一到慧可门前，听了慧可传法，非但下不了手，还佩服得五体投地，“悲感盈怀，无心返告”，就归顺了慧可。道恒几次差人，均未见归。后来道恒与所派去的这些门人相遇，道恒就问他们：“我用尔许功夫开汝眼目，何因致此？”诸使答曰：“眼本自正，因师故邪耳。”这让道恒更加恼恨，加谤于慧可，并“货赇俗府”，贿赂地方贪官，无端加害慧可，几乎置慧可于死地。道恒的门徒都大为庆快，而那些曾听过慧可说法的弟子深为不平，绝学道恒的华而不实的“定学”。而曾诽谤过慧可的人也深感惭愧，乃“操刀自拟。始悟一音所演，欣怖交怀，海迹蹄滢浅深斯在。”^①

慧可第一次在邺城弘化的不顺《传法宝纪》所载又有所不同，如中载慧可于邺城弘化时“僧有深忌者，又默鸩之。惠可知便受食，毒不能害。”^②《传法宝纪》没有具体指出是谁加害慧可，而只是说有僧对于慧可有很大的忌讳，就是极为不喜欢慧可所传授禅法，竟然下毒加害慧可，而慧可即便受有毒食物也不能为害。无论是《续高僧传》中道恒对慧可的加害，还是《传法宝纪》中有僧对慧可下毒的加害，这都说明当时慧可在邺城的弘化极为不顺，而且很艰辛危险。由此也逼迫慧可不得不改变弘法的方式，《续高僧传》言“可乃从容顺俗”，^③并且托以可以吟诵的诗歌方式来弘禅，毕竟难以一时改变当时人们注重佛教理论研究学习乃至讲习之风，难以接受达摩所传禅法。所以慧可这种以诗歌方式弘禅最终还是不理想，没起到太大的作用，故道宣感叹“正道远而难希，封滞近而易结，斯有由矣。”^④慧可不得已乃流离于邺、卫（在今豫北境内，地理位置主要包括今河南新乡、鹤壁等地）之间。

在北周武帝灭佛时，慧可离开邺城乃南下到安徽皖公山。北周大象元年（579）或二年（580），大概九十二、三岁高龄的慧可二度来到邺城，慧可二度在邺城弘化的时间也有十三、四年左右。关于慧可从安徽二度到邺城弘化事迹《宝林传》、《祖堂集》《景德传灯录》系史料记载颇详。《神会和尚禅化录·师资血脉传》与《历代法宝记》也有记载。根据这些史料也可以清晰的梳理出慧可当时在邺城弘化的行迹。

《神会和尚禅化录·师资血脉传》记载慧可从安徽“至邺都说法，或于市肆街巷，不恒其所。”^⑤《历代法宝记》则说：“师付嘱僧璨法已，入司空山隐。可大师后佯狂，

① 《续高僧传》卷十六〈僧可传〉，《大正藏》册50，第552页上。

② 《传法宝纪》，第177页。

③ 《续高僧传》卷十六〈僧可传〉，《大正藏》册50，第552页上。

④ 同上。

⑤ 《神会和尚禅化录·师资血脉传》，第105页。

于四衢城市说法，人众甚多。”^①可见，慧可二度到邺城弘化时不同寻常。关于此《宝林传》《祖堂集》《景德传灯录》系史料记载颇详，且所记大致相同。如《宝林传》载：“后而变行，复异寻常，或在城市或于巷陌，不拣处所，说法度人。或为人所使，事毕却往。”^②在《景德传灯录》中更形象的说：“遂韬光混迹，变易仪相，或入诸酒肆，或过于屠门，或习街谈，或随厮役。”^③通过这些史料的记载能看出慧可当时在邺城弘化是装疯卖傻，不择处所，随意说法度人，或是在繁华的都市，或是在偏僻的小巷，甚至酒肆、屠门都有他的身影。除了说法度人，还供人使唤，完全没有一代祖师的风范，因此有人看不下去，就劝谏他说：“和尚高人，莫与他使。”慧可则曰：“我自调心，何关汝事。”^④如果这些记载属实，那么不禁让人觉得慧可此时之行迹若按佛教戒律来看，是有违戒律又失威仪。那么慧可为什么要这样自毁形象呢？我想原因或许很多，但无非还是迫于当时的环境，当时的人们并没有太多人能接受慧可所传达摩的禅法，无奈之下慧可只能变异其相，以此来引起人们的注意。也可以说是放下祖师的身份，和光同尘，以最贴近的方式和人打交道，融入老百姓的生活中，改变了说法的方式。同时，也是以身教告诉人们，能离相即是禅，禅宗不执着外相。甚至说法的处所也不一定，是以游化的方式，没有固定的道场。所以还是以弘禅为目的，只不过在弘化的方式上作了调整。慧可已经是禅门中所称之的过来人，是有证悟的人，像他这样的人即便是装疯卖傻，乃至入酒肆、屠门，也不过是逢场作戏，或是身从百花丛中过，却片叶不沾身。如寒山、拾得二位大士一样疯疯癫癫，实乃大智慧者。

慧可这样高深莫测的行迹一般人难以接受，特别是在当时禅宗还不被大多数人所理解接受的情况下，慧可在邺城的弘化最终再次遭遇磨难。慧可行化到成安县的时候，在《宝林传》《祖堂集》《景德传灯录》系史料记载，有辩和法师于邺都成安县匡教寺讲《涅槃经》。是时，慧可也至彼寺门说法，并且还有很多人来听他讲法，而辩和法师讲下人却衰少。时，辩和法师再三嗔怪于慧可，逐于县令翟仲偁言之云：“彼邪见道人，打破讲席，乱坏佛法，诳惑百姓。”^⑤于时，翟令不委事由，非理损害慧可，以至于慧可损命。《神会和尚禅化录·师资血脉传》更具体的说：“打煞慧可。死经一宿重活，又被毒药而终”。^⑥《历代法宝记》则曰：成安县令翟仲偁对慧可依法处刑，慧可“遂示形身流白乳，肉色如常。”^⑦对于辩和勾结县令无理加害慧可之事，《历代法宝记》说是菩提流支徒党，^⑧无论是辩和还是菩提流支但都是勾结县令无理加害慧可，慧可对

① 《历代法宝记》，《大正藏》册 50，第 181 页上。

② 《宝林传》，第 68 页。

③ （宋）道原：《景德传灯录》卷三〈慧可传〉，《大正藏》册 51，第 221 页上。

④ 《宝林传》，第 68 页。

⑤ 同上。

⑥ 《神会和尚禅化录·师资血脉传》，第 105 页。

⑦ 《历代法宝记》，《大正藏》册 50，第 181 页上。

⑧ 同上。

于这样的祸事非常的从容,《景德传灯录》说:“师怡然委顺。识真者,谓之偿债。”^①慧可最终以一百零七岁的高龄圆寂于成安县。慧可这种为弘禅而还债之壮举,不禁让人肃然起敬!

通过慧可二度艰辛的在邺城弘禅,使达摩所传的禅宗在以邺城为中心的北方大地上被越来越多的人所接受。《神会和尚禅化录·师资血脉传》说当时慧可在邺城弘禅:“道俗归仰,不可胜数”。^②《历代法宝记》则曰:“人众甚多”,“所司奏帝,帝闻悔过,此真菩萨,举朝发心,佛法再兴。”^③并且,慧可卒后,隋文帝赐谥“正宗普觉大师”,唐德宗赐谥“大祖禅师”。^④可见,慧可当时在邺城的弘化对禅宗在北方的传播发展还是起到一定作用与影响的。只让人感到悲痛的是这种影响却是慧可付出生命所换来的,慧可这种为法忘躯的精神值得我们无限的缅怀!

四、慧可在邺城的葬地

慧可以一百零七岁的高龄被成安县令非礼加害,到底葬于何处?《续高僧传》、《楞伽师资记》、《传法宝记》、《神会和尚禅化录·师资血脉传》等史料中皆未指明。只有《宝林传》、《历代法宝记》、《祖堂集》、《景德传灯录》等史料有载。《宝林传》、《祖堂集》、《景德传灯录》中皆载慧可“葬在磁州滏阳东北七十余里”,^⑤“磁州滏阳”:磁州,治今隶属于河北邯郸市。滏阳,县治在今河北省邯郸市磁县城,北周保定元年(561)置,设置成安郡,治领磁县、滏阳县。隋开皇十年590年废成安郡,始置磁州,滏阳县为州治。^⑥所以磁州滏阳东北七十余里,即现在成安县西北的二祖村元符寺。在《磁县县志》载,慧可寂后五十年也即贞观十六年(642),在其示寂的地方建有元符寺。元符寺位于今成安县城西北十八里之东二祖村村北(该村原属滏阳县、磁县。1945年后属成安县)。又据新修河北省《成安县志》客籍人物篇记载:当知县崔仲侃听信了辨和诬告,对慧可加以非法,将其迫害致死,尸体投入漳河。民间传说,慧可从水里漂出,盘腿打坐,双目微闭,安详如生,逆流而上十八里到芦村以北,被葬在那里。唐朝时,在此修元符寺,并建二祖灵骨塔,以示纪念。这里形成的村落也称为二祖村。^⑦

关于慧可的葬地与《宝林传》等史料所载不同,《历代法宝记》中载慧可的葬地

① (宋)道原:《景德传灯录》卷三〈慧可传〉,《大正藏》册51,第221页上。

② 《神会和尚禅化录·师资血脉传》,第105页。

③ 《历代法宝记》,《大正藏》册50,第181页上。

④ (宋)道原:《景德传灯录》卷三〈慧可传〉,《大正藏》册51,第221页上。

⑤ 《宝林传》,第68页。

⑥ 增修《磁县县志》,台湾成文出版社1968年影印。

⑦ 姜海明:《成安县志》,中州古籍出版社2014年8月版。

说：“其墓葬在相州成安县子陌河北五里，东柳沟去墓一百步，西南十五里，吴儿曹口。”^①《历代法宝记》所言“相州成安县”：“相州”，古州名，治所在隋代前之北魏、东魏、北齐、北周一一直在邺城（今河北临漳县西，河南安阳市北郊），隋代以后的相州治所即安阳。因此相州成安县就是现今的河北省邯郸市下辖县。位于河北省南部，邯郸市东南二十公里处。《历代法宝记》与《宝林传》虽然对慧可葬地所载不同，但大致方位可知就是在今河北邯郸成安县，不过《历代法宝记》记载得更为具体详细。但据1969年于二祖村元符寺出土慧可大师舍利来看，慧可葬地依《宝林传》等所载在今成安县城西北十八里之东二祖村村北元符寺所在地可能性极大。

元符寺始建于唐贞观十六年（642），唐太宗钦命尉迟恭监工建寺。开元二十年（732）于寺内建塔，安奉慧可舍利。唐元和十二年（817），昭义军监军使李朝正在塔前立碑。天复二年（902），钦赐寺名为‘广慈禅院’。宋元符三年（1100年）更名‘元符寺’，至今仍复名二祖寺。明永乐及清康熙年间屡有重修。”^②大盐毒山著《支那佛教史地图》中曾注有：“元符寺，一名‘广慈禅院’，二祖寂地”之语。^③“元符寺原有山门殿、二祖舍利塔、韦陀殿、大雄宝殿、藏经楼、禅堂、钟楼、鼓楼、背座殿等建筑。民国年间，元符寺亦逐渐破败。1938年二祖舍利塔遭土匪焚烧，塔刹跌落。1969年，塔被彻底拆除。进而发现四壁有精彩绘画的地宫。慧可舍利也被同时发现。其舍利保存于地宫内舍利石函中。有铁链将舍利函于地宫中悬空吊起，石函中又有雕饰精美的银棺，银棺内安放慧可大师舍利。石函前有长明灯两盏，其周围又有十八尊铸铜罗汉像。由于当时文物部门参与发掘，故慧可大师舍利发现后即被文物部门收藏。”^④现在已经恢复为寺院。如今的二祖寺正在极力修缮重建中。

结 语

综上所述，本文考察了慧可到邺城的时间分两个阶段：第一次慧可到邺城的时间是在东魏天平年间（534—537）。当时的邺城为邺南城，邺南城是东魏与北齐的都城，慧可在邺城弘化的时间长达四十年左右，至北周灭佛乃南下安徽。第二次慧可从安徽北上到邺城的时间当在北周大象元年（579）或二年（580），时年慧可已是九十二、三岁左右高龄了。慧可二度到邺城弘化的时间大概在十三、四年左右，最后以一百零七岁的高龄圆寂于成安县。慧可到邺城的主要原因就是使禅宗在当时北方政治文化中心乃至佛教中心的邺城能传播开有一席之地。即便是他第二度以“吾归邺都还债”北上邺城，但无非还是为了弘禅，只不过是“不惜以命作为代价”，因此这种壮举与其说是还债，不如

① 《历代法宝记》，《大正藏》册50，第181页上。

② 高士涛：《中国禅宗第一人》，载河北佛教协会编《禅》杂志2001年第2期，第17页。

③ 大盐毒山：《支那佛教史地图》，日本大雄阁出版社1924年版。

④ 高士涛：《中国禅宗第一人》，载河北佛教协会编《禅》杂志2001年第2期，第17页。

说是一种弘禅的责任与使命，慧可大师此为法忘躯之壮举，值得我们无比的敬仰与感怀！由于当时整个北方佛教注重义学研究和盛行讲习，不注重实践修证，所以慧可在邺城的弘化极为不顺利。先是受到以修禅定为主的道恒禅师的排斥与诽谤，甚至“货赇俗府”，无端加害慧可，几乎置慧可于死地。由此也逼迫慧可不得不改变弘法的方式“可乃从容顺俗”，但毕竟难以一时改变当时崇尚义学及讲习之风，难以接受达摩所传禅法。所以即便之后，依《宝林传》等所载，当慧可二度到邺城弘化时又遭到辩和法师的排斥迫害，以至于让成安县令翟仲偁对慧可依法处刑至死。慧可在邺城的行迹无论各种史料所载是第一度时就遭受迫害，还是还是第二度也遭到迫害，无非都说明他在邺城的弘化充满艰辛，但对禅宗在北方的传播发展还是起到一定作用与影响。经过他的不懈努力终使达摩所传的禅宗在以邺城为中心的北方大地上被越来越多的人所接受，使禅宗在北方立足。慧可对于禅宗在中土的弘扬作出了贡献。慧可最后以一百零七岁的高龄圆寂于成安县，葬在今成安县城西北十八里之东二祖村村北元符寺（今二祖寺）所在地。期待现在正在重建的二祖寺能顺利建成，并发扬光大，以此缅怀这位为弘禅付出艰辛的一代高僧！

藕益智旭与《占察善恶业报经》

曲艺苑

内容提要：《占察善恶业报经》自隋代问世以来，由于种种原因，历代乏有注释者。直到明末的藕益智旭著《占察善恶业报经义疏》《占察善恶业报经玄义》和《占察善恶业报经行法》，《占察善恶业报经》的思想内涵和修行方法才首次得到系统阐发，此经作为忏法经典和地藏菩萨信仰经典的地位才得到确立。智旭在对此经的注疏中，将佛教占察法定位于佛教忏法的一部分，并与地藏菩萨信仰密切结合起来，从而使其与世界的卜筮相法严格区分开来。这是智旭在佛教史上一大贡献。智旭对于《占察善恶业报经》的注疏书对近代的弘一法师和当代的梦参法师的思想产生了直接的影响，是承前启后的重要文献。

关键词：藕益智旭 《占察善恶业报经》 《占察善恶业报经疏》 木轮相法

作者简介：曲艺苑，中央民族大学东亚佛教研究中心研究员

藕益智旭（1599—1655），明末四大高僧之一，一生尊奉《楞严经》，弘扬天台、禅、律、净土，是明代中国佛教思想史上的一座高峰。以往的研究，大多关注其教禅一致、性相圆融、三教会通等思想，将其定位于中国佛教史上义学大师。这当然有其道理，因为智旭佛教思想的主体确实在于天台教理的阐释以及对净土宗法门的大力弘扬。但智旭的思想博大精深，检视其著述就可以发现，其思想中还有另一个侧面，即他的佛教占察思想。

本来，自原始佛教以来，佛教反对占卜、星象、算命等活动，认为它们不符合八正道的“正命”，是被否定的对象。但在《占察善恶业报经》（以下简称《占察经》）中，却出现了以“木轮”占察善恶业报的所谓“木轮相法”。此法中的“木轮”类似于博弈工具中的骰子，通过投掷木轮，解读木轮上所书写和刻画的内容，从而判断占察者的宿业善恶、业力的强弱及现实果报，从而对个人的命运作出判断，并凭借地藏菩萨之誓愿力而改变命运。《占察经》的内容，是将占卜思想与佛教的供佛思想、忏法思想、地藏菩萨信仰、轮回思想、业报思想、如来藏思想等相结合，以占卜为方便手段而使众生发菩提心，最终消除无始以来的重重业障，证得“一实境界”。

但此经问世以来，鲜有注释书的问世。直到藕益智旭的《占察善恶业报经玄义》和《占察善恶业报经疏》和《占察善恶业报经行法》的问世，此经的占察思想才得到系统阐发。在近代，著名律宗大师弘一法师（1880—1942）继承藕益智旭的思想，弘

扬此经。当代华严宗僧人梦参法师（1915—2017）曾亲近弘一法师，得其“木轮相法”真传。梦参法师本人多次宣讲此经，并著有《占察善恶业报经讲记》，结合现代人的生存状况，阐发《占察经》的奥义。可以说，蕅益智旭开创的佛教占察学，在当代佛教界仍然有一定的影响力。考察智旭占察思想的内容和特征，对我们全面把握智旭的佛教思想特质以及考察《占察经》在中国佛教思想史上的地位，皆不无裨益。

一、智旭注疏《占察经》的背景

《占察经》最早出现于隋代法经的《众经目录》中，但被作为“真伪未分”的经典，被列入“众经疑惑”章。唐代道宣的《大唐内典录》也将其列入“伪疑类”。这说明，在此经问世之后相当长的一个时期，它都不被视为是翻译经典，而被怀疑为中国撰述的经典。直到武则天的天策万岁元年（695年）问世的敕撰《大周刊定众经目录》，该经才被列入“翻译经典”，即被视为“真经”。但由于此经与在中国成立的《起信论》和智者大师的《法华三昧忏仪》等在内容上有密切联系，现代学者一般认为《占察经》不是翻译经典，而是在参考中国天台宗的忏法和《起信论》的如来藏思想基础上由中国人撰述的经典。^①

《占察经》的忏法在内容上与天台智者大师的忏法思想多有共同之处，但与智者大师的忏法著作在后世多有注释书问世的状况不同，《占察经》直到明末一直没有出现专门的注释书。究其原因，或许与隋文帝开皇十三年（593年）发生的一件惊动皇帝的占察事件有关。据《历代法宝记》的记载，当时在广州发生了僧人教人行“塔忏法”以占察宿业善恶的事情。据说僧人用皮革制成两枚“帖子”，一个上面书“善”字、一个上书“恶”字。如果投掷之后得到“恶”字，就要忏悔。而忏悔方法就是五体投地以灭罪，此忏悔法称为“自扑法”。而青州的在家居士也有行此法者。广州有人将此事举报给官府，称其所行“塔忏法”是兴妖作怪，并说此忏法源自《占察经》。此事最终惊动隋文帝。隋文帝派内史侍郎问京城宝昌寺僧侣，《占察经》属于什么性质的经典。该寺的大德法经回奏，此经在经录中被列为“伪经”，“塔忏法”与其它经典所讲的忏法不同，不可依据此经而行忏法。隋文帝听了回奏，下令禁止《占察经》流通。^②由此记载可以看出，《占察经》流传到民间之后，似乎只有浅显易懂的木轮相法被大家所接受，而此经所阐发的更重要的忏法思想、如来藏思想等反倒被忽视。在隋代发生的占察事件中，由于隋文帝的亲自干预，此经被贴上“伪经”的标签，为后世佛教思想家所忌惮，从而鲜有注释书问世。

① 参见望月信亨《大乘起信论之研究》第一编之“起信论学说与伪妄之占察经”、附录五“起信论学说与占察经之类同与关系”（金尾文渊堂，1922年），以及《佛教经典成立史论》第十章第一节“传隋菩提灯译占察善恶业报经”（法藏馆，1946年）。

② 《历代法宝记》卷12，《大正藏》第49册，106页下。

虽然隋文帝明令禁止《占察经》流通，但隋唐易代之后，《占察经》重新引起佛教界关注。由于其中包含净土往生的思想，故早期引用此经者，多为净土经典的注释者，如窥基（632—682）在《阿弥陀经疏》、^① 怀感（初唐）在《释净土群疑论》（695年）中都曾引用此经。^② 而到天台宗的中兴之祖湛然（711—782），《占察经》的引用频率骤增。如在《止观辅行传弘诀》、《止观义礼》、《法华玄义释忏》等著作中，湛然都引用了《占察经》的内容来阐释天台宗的忏法。^③ 对《占察经》的正面解读，也见于五代时期的永明延寿（904—975）。永明延寿在《宗镜录》中，解释“诸法”与“实相”二相时，引用《占察经》下卷的唯识观和真如观两种观法来说明。^④ 据《佛祖统纪》的记载，延寿在天台山国清寺修行法华忏法时，对自己以后修行的进路难以做出决断，于是在与天台智者大师有缘的岩石上，作“一生禅定”和“诵经万善、庄严净土”的两阕，通过抓阕，得到后者。^⑤ 永明延寿以抓阕来决定自己修行进路的作法，是否受到《占察经》“木轮相法”的影响不得而知，但两种作法的理念是一致的，即都是借助菩萨、先代大德的感应力而占卜自己的未来。永明延寿之后，被尊为天台宗第十七祖的知礼（960—1027）在《四明十义书》中，在说明天台“理观”时，明言“则是《占察经》中实相之观”。^⑥ 自唐代以后，虽然也有净土宗、华严宗、律宗等其他宗派思想家引用《占察经》，但引用最多的仍然是天台宗思想家。而且，值得注意的是，无论是湛然还是永明延寿、知礼，都重视天台忏法，正是在阐释天台忏法过程中，他们不约而同地引用了《占察经》。这与《占察经》从一开始就与天台忏法存在密切关系有关。

智旭年轻时习儒业，曾著批判佛教的文章，虽然他后来读过徂宏的著作后，意识到自己的错误，将之前辟佛的文章付之一炬，但智旭一直有深深的负罪感^⑦。加之，智旭一生屡患恶疾，几次九死一生。这都让智旭感到自己罪报深重，一直需求出离之道。最初，智旭修观音“大悲忏法”，在三十三岁接触到《占察经》之后^⑧，他开始重视“占

① 《阿弥陀经疏》卷1“《占察经》《文殊般若》并云，若人欲生他方现在净妙国土，应当随彼国土佛名一心诵念”愿往生者，必得往生”。《大正藏》第37册，325页下。

② 《释净土群疑论》卷5“又《占察经》说，若欲往生十方佛国，当念彼国佛之名号，即得往生。”《大正藏》第47册，60页上。

③ 《止观辅行弘传诀》卷4之1“若有道俗，犯已能悔，更欲进求清净戒者，具如《方等》《占察》等经。《占察》上卷云，未来世中，在家出家，欲求净戒，犯增上罪不得受者，当修忏法。具在经文”。《大正藏》第46册，254页中。

④ 《宗镜录》卷10“又《占察善恶业报经》，立二种观门。为钝根人，立唯心识观；为利根人，立真如实观。”《大正藏》第48册，473页下。

⑤ 《佛祖统纪》卷26，《大正藏》第49册，264页下。

⑥ 《四明十义书》卷2，《大正藏》第46册，852页上。

⑦ 《“复九华常住”》：“不肖智旭，少时无知，毁谤三宝，罪满虚空。仗地藏大士，深慈厚愿，拔我邪见，令厕僧流，故今日称地藏孤臣，山中大众，皆吾幼主”。《灵峰藕益大师宗论》卷5，《嘉兴藏》第36册，339页中。

⑧ 《占察经义疏跋》卷二“忆辛未冬，寓北天目。有温陵徐雨海居士，法名弘铠，向予说此《占察》妙典。予乃倩人特往云栖，请得书本。一展读之，悲欣交集。”《卮续藏》21册，454页下。

察经行法”。从三十五岁到四十八岁之间，曾五次修“占察经行法”。按照佛教的教义，“定业不可救”，宿世的恶业必然会在此世显现为恶报。但按照《占察经》的说法，佛为了末法时代的众生又开设一方便法门，这就是《占察经》中的地藏法门。只要念诵地藏菩萨的名号，众生就可以除灭宿世的“定业”。

智旭倾心《占察经》的另一个原因，与他得戒的复杂经历有关。在他二十五岁时（1623年），智旭在云栖寺求得比丘戒。但当时智旭的受戒属于“自誓受戒”的范畴。按照佛教的授戒规范，出家人受具足戒时，需要“三师七证”，即授戒的戒和尚、主持授戒仪式的羯磨和教授戒律威仪的教授师，以及七位以上作证的比丘。但当时的佛教界并没有这样的高僧，或者说，在智旭的心目中没有这样的高僧。智旭崇敬的高僧云栖株宏（1535—1615）也已经过世。于是，智旭就在云栖株宏的画像前完成了受戒仪式。不过智旭对于“自誓受戒”是否能够得戒，一直心存怀疑。在研究了全部律藏之后，在三十五岁时，自动放弃了比丘的身份，在四十六岁时，甚至放弃了沙弥的身份。之后，智旭就严格按照《占察经》的教义，修习忏法，以图消除罪业。在四十七岁的元旦，智旭通过木轮相法，占得清净轮相。这证明其身口意三业的障难已经消除，获得了清净戒体。从自己的得戒经历中，智旭得出结论：在末法时代，凡夫众生不依赖《占察经》的忏法，就不可能得到清净的比丘戒。这是智旭晚年完成关于《占察经》系列注释书的最大动因。

二、《占察善恶业报经义疏》中的忏法思想

忏法，属于僧团律仪“羯磨”的一部分^①，通过特定仪轨，发露自己的过失，请求宽恕，灭除自己的罪业。在中国佛教中，对忏法阐发最多的是天台宗僧人。智者大师在《摩诃止观》中将忏法分为“事忏”和“理忏”。前者指礼拜、称唱、赞诵、观想存念佛菩萨的圣容；后者则是观察实相忏悔，即观察过去和现在所造作的一切罪业皆从心生起，本性空寂。智者大师还有诸多关于忏法的著作，如《法华三昧行仪》《方等三昧行法》《金光明忏仪》《般舟证相行法》《修三昧常行法》等。智者大师可以说是中国佛教忏法之祖。之后，荆溪湛然（711—782）著有《授菩萨戒仪》，宋代的慈云遵式（964—1032）著有《金光明忏法补助仪》《请观音忏仪》《往生净土忏仪》《炽盛光忏仪》《法华三昧忏仪》《授菩萨戒仪式附授五戒法》。四明知礼（960—1028）则有《礼法华经仪式》《修忏要旨》《光明忏仪》《大悲忏》《准提忏》《出像大悲忏法》等。现存的关于忏法的著作，几乎都出自天台宗僧人之手。

① “羯磨”包括授戒、说戒、忏重、治罪、灭争等。其中，忏罪、除恶的“羯磨”仪式梵文称为“Ksamayati”（忏摩），道宣在《四分律比丘戒本疏》中将其翻译为“忏悔”，知礼在《金光明经文句》中也袭用“忏悔”一词。但义净在《南海寄归内法传》中认为，“Ksamayati”是求宽恕、容忍之意，并没有追悔、忏悔之意。在律典中，与“追悔”（“说罪”）相当的是“āpatti desanā”一词。

根据学术界的研究,《占察经》的内容与智者大师的忏法思想,特别是《法华三昧忏仪》之间有着密切关系。比如,两者都把忏法定位为末世修大乘行者的成道手段,而且是修大乘行初级阶段的修法;两者都强调在正式进行忏法仪式之前要忏悔过去的恶业。《法华三昧忏仪》中所讲的忏悔包括供养三宝、严饰道场、一心系念,对过去世的恶业生惭愧心,礼佛忏悔。在《占察经》中则是通过木轮相法,占察过去世的恶业轻重。《法华三昧忏仪》虽然没有这样具体占察善恶业的方法,但智者大师的《方等三昧行法》中提到,修行者在梦中或禅定中可以看到十善和十恶。两者最核心的共同之处,是忏法的最后阶段都是思惟“一实境界”。《法华三昧忏仪》中所说的“正忏法”是“一者严净道场;二者净身;三者三业供养;四者奉请三宝;五者赞叹三宝;六者礼佛;七者忏悔;八者行道旋绕;九者诵《法华经》;十者思惟一实境界”^①。而《占察经》下卷的内容也是通过唯识观和真如观两种“观道”而证得“一实境界”。^②按照智旭的解释,“一实境界”即真如、自性清静心、如来藏。可见,占察或忏法、止观都是证得“一实境界”的方便手段。

智旭在《占察经义疏》中对忏法的阐释,显然也受到天台宗的忏法观的深刻影响。如在解释《占察经》中的“速达心本,永灭罪根”时云,“观罪性空,名实相忏,名无生忏,亦名大庄严忏,即是唯心识观,真如实观”。这里的“实相忏”“无生忏”“大庄严忏”的说法,皆源自天台宗思想家。“实相忏”出自智者大师(538—597)的《摩诃止观》卷二,即与“事忏”相对的“理忏”,又称“观察实相忏”。一切罪业都出自修行者的“心”,如果体证自心的本性空寂,那么一切罪业同归空寂。比之于“事忏”,作为“理忏”的“实相忏”在忏悔罪业方面更为根本。“无生忏”出自智者大师的《禅波罗蜜次第法门》卷第二。其中谈到有三种忏法:作法忏、取相忏、无生忏。作法忏和取相忏,相当于前面所说的“事忏”,而“无生忏”相当于“理忏”。“大庄严忏”的说法则出自四明知礼。^③可见,我们需把智旭的忏法思想放在天台宗的忏法思想中去把握。

当然,智旭的忏法思想也有自己的特色,那就是结合唯识思想对忏法进行诠释。比如,关于过去所作恶业如何能够影响到现世的问题,智旭就结合唯识的八识说来解说。即过去的恶业会作为种子而藏在第八识中,并且由第六、第七识的“我执力”而不断增长。忏悔仪式中的“发露”即公开说出自己的罪业,就是破除“我执力”,等于使潜藏在第八识中的罪业种子发芽,只有发出牙茎,才好连根拔除。智旭本身一生尊崇

① 《法华三昧忏仪》卷1,《大藏经》第46册,第950页上。

② 参见池平纪子:《〈占察善恶业报经〉の成立と伝播》,《唐代の宗教》,春秋社,2002年,355—380页。

③ 《四明尊者教行录》卷2“一切罪相,无非实相,十恶五逆,四重八邪,皆理毒之法門,悉性染之本用。以此为能忏,即此为所观。惑智本如,理事一际。能障所障皆泯,能忏所忏俱忘。终日加功,终日无作。是名无罪相忏悔,亦名大庄严忏悔,亦名最上第一忏悔”。《大正藏》46册,869页中。

《楞严经》，而《楞严经》一般被认为属于主张真如受熏的“性宗”，它与主张真如不受熏的“相宗”（唯识思想）在基本立场上是对立的。本来，智旭应该站在“性宗”的立场对忏法进行解说，那为什么智旭在会用唯识思想来解说占察忏法呢？这与智旭“性相一致”的佛教立场有密切关系。

三、《占察善恶业报经义疏》中的地藏菩萨信仰

自隋唐以来，在中国人的菩萨信仰中，观音菩萨信仰和地藏菩萨信仰具有特殊的意义。观音菩萨作为大慈大悲、救苦救难的菩萨形象，在中国深入人心，自鸠摩罗什译出《正法华经》之后，观音菩萨的信仰就风靡于世，后来又出现送子观音、观音老母、观音娘娘等形象，被称为东方的圣母玛利亚。与此同时，地藏菩萨信仰也兴盛起来。在隋唐时期，出现了大量宣扬地藏菩萨功德的经典，如《大方广十轮经》《大乘大集地藏十轮经》《地藏菩萨本愿经》和敦煌出土的《地藏菩萨经》等。《占察善恶业报经》的说法主不是佛陀而是地藏菩萨，该经同样宣扬持诵地藏菩萨名号的功德，所以也属于地藏类的经典。

如果说观音菩萨信仰的流行与其大慈大悲、救苦救难的形象密切相关，那么地藏菩萨的流行又是因为什么样的特质呢？简言之，观音菩萨是大悲思想的人格化，其思想基础是自原始佛教就主张的人生皆苦的理念；而地藏菩萨是消业思想的人格化，其思想基础是业感缘起的理念。本来，按照佛教的业报理论，虽然众生一般性的“业”不一定必然得到果报，但根本性的“性罪”是不能消减或消除的，这就是“定业”。但《地藏菩萨本愿经》则明确提出，只要信仰地藏菩萨，众生无论有多么重的罪业，也可以完全消灭。^①另外，《盂兰盆经》中的目连供僧救母的故事，又将地藏菩萨信仰与孝道思想结合起来。宋代之后，各种形式的目连戏层出不穷，在民间，地藏菩萨作为救度地狱众生的菩萨形象深入人心。

智旭之所以对地藏菩萨抱有特殊的情感，与他年轻时的人生经历有关。在“化持灭定业真言一世界数庄严地藏圣像疏”中云：“旭少习东鲁，每谤西乾。承观音大士，感触摄受。后闻《地藏本愿》尊经，始发大心，誓空九界”。回忆他年轻时曾学习儒教而诽谤佛教。后来承蒙观音菩萨和地藏菩萨的加持才发菩提心，改邪归正。他特别提到《地藏菩萨本愿经》在其信仰转变过程中的作用。在智旭二十岁时，其父亲病重，智旭曾诵念据说有延命效果的《药师经》。在父亲去世后，宣扬孝道思想的《地藏菩萨本愿经》引起他思想的共鸣是自然的。智旭最早的经典注释书，是他三十七岁时所著《盂兰盆经新疏》。这既与智旭对地藏菩萨的信仰有关，也与《盂兰盆经》的孝道思想有关。又因为智旭一直对卜筮很感兴趣，所以，宣讲占卜法门的《占察善恶业报经》自

^①《十轮经》“一切过去，所引未尽，恶不善业，无暇恶趣，诸有诸趣，生死诸业，皆能除灭。令尽无余，不受果报”。《大正藏》第13册，第775页上一中。

然成为智旭最心仪的地藏经典。智旭在“刻占察行法助缘疏”中云：“此《占察善恶业报经》，诚末世多障者之第一津梁也”。^①

智旭在《占察经义疏》中引用《大乘十轮经》的说法，若有人在百劫之中念诵弥勒、妙吉祥、观自在、普贤等菩萨，其所获功德也不及一食顷念诵地藏菩萨所得功德。因为地藏菩萨的大悲大愿，远远超过其它大菩萨。智旭在解释《大乘十轮经》的经文时云，“此土众生与六十二亿大士所有因缘，不若观音大士因缘最深；与观世音大士所有因缘，又不若地藏大士因缘更深也”。^② 这说明，在唐宋之后流行起来的观音信仰和地藏信仰之间，智旭对地藏菩萨更为倾心。

另外，值得注意的是，智旭还结合天台宗的“空、假、中”的教义，来解说念诵地藏菩萨名号。即所诵念的地藏菩萨的名号包含了空谛、假谛、中谛；而能诵念的心则包含了空观、假观、中观。一心念诵地藏菩萨的名号，就是以蕴含“三观”的“一心”诵念蕴含“三谛”的“一境”。另外，“一心”即是禅定；“称念”即是智慧。圆教中到达名字位的修行者，虽然能够理解“一心”和“一境”无非法界，但尚有散乱和昏沉两种烦恼，所以必须通过修习念诵地藏菩萨名号的法门，修习禅定和智慧。念诵地藏菩萨名号是圆教的修行，而非权教的修行。

四、智旭的卜筮实践与占察思想

卜筮相法在中国有悠久的历史。明代顾炎武在《日知录》中记录了古代流行的日占、月占、时占和梦占，并认为所有这些卜筮的理论基础都是《易经》的理论，即通过八卦和六爻的变化，可以预测天道和人事的吉凶。根据智旭的《选佛谱》序的记载，在明末佛教界和社会上流行诸多版本的《选佛图》，这种选佛图实际上是一种结合佛教思想而成立的占卜法。通过占卜，算出占者在十法界中的位置，然后通过积累善行，逐渐向上提升自己在十法界中的位置，最终达到十法界的最高位——妙觉位，亦即成佛。《选佛图》的流行，说明占卜法已经渗透到明代佛教界，并与佛教教义相结合，成为传播佛教教义的一种方便手段。

智旭对卜筮相法的关注，也与智旭个人的占卜信仰有关。据其传记记载，智旭在二十一岁尚未出家时，曾找到星象家占卜其母亲的寿命，结果是寿命只有六十二、三岁。智旭遂于佛前立下誓言，愿意折损自己的功名，增加母亲的寿数。^③ 出家之后，智旭对占卜的兴趣不减。在三十三岁时，智旭准备注疏《梵网经》，但对于从何种宗派的立场出发进行注疏南下决断，于是制作华严宗、天台宗、唯识宗、自立宗四阄以卜，结果占

① 《灵峰藕益大师宗论》卷7，《嘉兴藏》第36册，383页上。

② 《占察善恶业报经义疏》卷1，《卮续藏》第21册，432页上。

③ 《灵峰藕益大师宗论》卷5“忆二十一，至星家问母寿，言六十二三，必有节限。遂于佛前立深誓，唯愿减我算，薄我功名，必冀母臻上寿”。《嘉兴藏》第36册，333页下。

到天台宗。^① 在他三十八岁隐遁九华山时，智旭已经舍弃比丘的身份，对未来的修行方向感到茫然，于是燃臂供养地藏菩萨，用木轮相法占卜。在修习忏法、修习禅定、修习观智、修行三昧等选择中，占得“著述宏经，先修观智”。^② 这坚定了智旭为多部佛教经典进行注疏的决心。当然，另一重要的占卜活动就是四十六岁时，通过占察行法，占得清净轮相，证明自己已经得戒。

智旭的上述占卜实践，或者与对父母的孝道有关，或者与佛教的修行有关，都不是纯粹的占卜吉凶的活动。在智旭的心目中，占卜只是手段而不是目的本身。这一立场，在他的《占察善恶业报经》的注疏书《占察善恶业报经义疏》中也得到充分体现。如关于众生为什么一定需要木轮相法的问题，智旭根据《占察经》的内容，认为在末法恶世，众生由于罪障深重，所以不能直接修习定慧。如果直接修习禅定智慧，那么，或者心思散乱，或为外邪所恼，或者纳受邪法，增长恶见。只有首先修习忏法，让宿世重罪得以减弱，才能进入定慧修行。而修习忏法的第一步则是首先通过木轮相法，发现自己宿业的善恶及其强弱。可见，木轮相法是禅定智慧修行的第一步。其目的并不是为了占卜吉凶，而是为了下一步的修行做准备。

正因为占察行法与普通占卜的出发点和目标皆不相同，两者的内涵和意趣皆不相同。如在利用木轮相法进行占察之前，需要庄严道场、供养三宝、诵念地藏菩萨名号。如智旭所云：“轮相一法，乃地藏大士威神之所建立，依法而求，决无虚谬”。^③ 正因为占察者是在供养地藏菩萨之后才占卜，占察不是靠占察者之力，而是借地藏菩萨的威神之力而占，所以才会准确无误地显示占者八识所藏善恶种子、三世因果。如果所占的结果与现实情况不相符合，如占者一生从不杀生，而木轮所显示的是“杀生”，这称为“不相应”。出现这种“不相应”的情况，只能说是占者本身心不够至诚。木轮相法与一般占卜活动的最大差异是，世间一般的占卜活动，即使很灵验，最多只能让占卜者知道自己的命运，而难以改变自己的命运。那些消灾解难的说法，大多是以此为业者的谋财之道。而占察行法则不仅可以让占察者改变此世的命运，还能在来世往生净土世界。也就是说，占察法不仅可以改变此生的命运，甚至能够改变来生的命运。

关于占察法与世间卜筮之法之间的差异，智旭认为世间卜筮由于不能真正理解佛教的缘起法，所以对于人的命运的解释，或者归于种种邪因，或者完全归于命运的偶然。这种认知，都会阻碍众生追去圣道。而占察法以佛教的缘起法思想为基础，强调众生的命运决定于前世的宿业，所以知道占察结果，可以促使占者弃恶从善，走向佛教的修行。此外，占察行法的理论基础还包括一切法皆空、一切唯心所现。占察行法的终极目

① 《灵峰藕益大师宗论》卷1“拟注《梵网》，作四阄问佛，一曰宗贤首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。频拈得台宗阄，于是究心台部，而不肯为台家子孙”。《嘉兴藏》第36册，253页中。

② 《占察善恶业报经义疏》卷1，《卮续藏》第21册，432页下。

③ 《占察善恶业报经疏》卷1，《卮续藏》第21册，第432页下。

标，是引导众生修行唯心识观和真如实观，最终证得一实法界。

如上所述，《占察善恶业报经》应该是在隋代由中国人撰述的经典。由于种种原因，这部经典在很长的时期里很少得到关注，直到蕩益智旭对其进行注疏，才引起佛教界的广泛关注。人们之所以对其敬而远之，一个很大的原因是其中的占卜思想的存在。由于自原始佛教以来，星象算命都被视为“邪命”，不符合佛所说的八正道，所以在佛教思想界，占卜思想难以得到正面评价。

但实际上，在《占察善恶业报经》中出现的木轮相法，与世间的卜筮算命有根本的差别，它仅仅是佛道修行的一个方便手段，具体地说，是引导众生忏悔宿业，去恶从善，积累功德，最终通过禅定智慧而成就佛道的入门工具。所以它与世间卜筮的预测吉凶、趋利避害的理念是完全不同的。

蕩益智旭的《占察经义疏》以及《占察经玄义》、《占察经行法》等，结合佛教的忏法、地藏信仰和如来藏思想、止观思想等，对《占察经》的内涵进行诠释，同时对《占察经》中的木轮相法的修行论意义做了分析，从而使得《占察经》的思想价值重新受到关注，其作为忏法经典、地藏信仰的经典的地位得到确认。由于智旭的努力，被掩埋在历史尘埃中的《占察经》得到正名，重见天日，直到近现代仍然在佛教界和社会上持续具有相当的影响力。这可以说是智旭的一个重要思想贡献。

《宝华山志》考略

朱馥艺

内容提要：本文以宝华山隆昌寺第三代祖师定庵德基律师编辑于清康熙庚午年（1690年）的《宝华山志》与文人刘名芳纂修于清乾隆年间（约1751年）的《宝华山志》为中心，系统对比了两志在体裁、体例和修志方法的异同，发现现今流通的乾隆版《宝华山志》对康熙版《山志》存在较大幅度的删改，从一部僧史转变为普通的山志，而引发清前期宝华山律门发展出现变化的端倪，并总结二者的作用和意义。

关键词：宝华山志 定庵德基 刘名芳 隆昌寺 律宗

作者简介：朱馥艺，（1972—），女，湖北省武汉人，南京师范大学副教授，研究方向为佛教建筑艺术

宝华山作为明末清初古心如馨律师中兴南山律宗之后最重要的律宗祖庭，其山志无疑是考察清代及之后佛教发展，尤其是律宗一脉的重要文献。《宝华山志》现有三个版本，按刊刻出版先后分别是：第一是宝华山隆昌寺千华^①三世祖定庵德基律师辑，康熙庚午年（1690年）刊刻^②（以下简称康熙版《山志》，定庵辑《山志》或前《志》），十一卷^③；第二是千华七世祖福聚文海律师重校，刘名芳纂修^④，乾隆年间^⑤刊刻（以

① 宝华山历史上有佛教组织千华社，三昧律师驻锡宝华山后重新结社，立有《千华社序》等社约，故后世称宝华山律宗传承为千华派，三昧律师为其一世祖。

② （清）释德基撰：《宝华山志》，华东师范大学图书馆藏清康熙二十九年刻本，《四库全书存目业书》，济南：齐鲁书社，1996年影印本，史部，第236册。

③ 续志称十二卷，不可考。

④ （清）刘名芳纂修，文海重校：《宝华山志》（句读本），释慈舟主编，徐巧道编校：《宝华山志合帙》，南京：江苏古籍出版社，2001年。

⑤ 据刘名芳在《金山志》的自序，《宝华山志》成于《五山全志》后，《金山志》前，详见后文。又依惟光和尚重刻刘名芳纂修的《金山志》所作《跋》，有言：“南庐（刘名芳的号）天机清旷，独往独来，放浪巅涯之间，辄经年不去，尽为志以荅其幽。乾隆初尝诣里人于南通州，成《崇川五山志》二十卷，后入宝华山成《宝华山志》十五卷，乾隆十六年南庐适游此土，睠流峙之奇丽，感旧迹之多湮，发凡起例始事纂述”，出于刘名芳纂修：《金山志》，民国廿五年江天寺刻本，《中华山水志丛刊》13《山志卷》，北京：线装书局，2004年影印本，第192页上栏。可知刘名芳于乾隆十六年（1751）开始纂修《金山志》，推测《宝华山志》当成于乾隆十六年（1751年）前后。《续志》所说《宝华山志》是刘名芳完成《金山志》之后所作，即乾隆二十二年（1757）之后，与前述几处文献不符。

下简称乾隆版《山志》，刘编《山志》，或后《志》），十五卷；第三是慈舟法师主编，徐巧道句读编校，2001 年出版，该版本根据千华十五世祖圣性律师再梓的乾隆版《山志》加以句读，并新增图文五卷，新增部分又称《新编宝华山续志》（以下简称《续志》），二者合帙成五部共二十卷。

表 1 三种《宝华山志》目录内容对比

（表中黑体部分为康熙版《山志》独有的内容，楷体为乾隆版《山志》独有内容）

版本 卷目录	定庵德基辑《宝华山志》 （康熙版）	刘名芳纂修《宝华山志》 （乾隆版）	新编《宝华山续志》
卷首：	（前置序文 4 篇）凡例、山图	御制	见月像、碑刻、测绘图、隆昌律寺图
卷一：	开山	（前置凡例）山图、形胜、星野	序、缘起、宝华纪事
卷二：	重兴	山水	律 师、方 外、碑 铭、塔 铭
卷三：	山水	建置	文钞、千华诸祖赞
卷四：	梵宇（附：经律、碑碣）	古迹、灵异	艺文、志、宝华诗抄
卷五：	记载（附：古迹题咏）	高僧、律师	
卷六：	规则（又名轨则）	碑铭、碑记	
卷七：	艺文（诏敕、照牌、碑记、游记、赋、考、稟辞、纪事）	塔 铭	
卷八：	艺文（序、缘起、书、启、赞、颂、表、跋）	诏敕、奏疏、公移	
卷九：	艺文（誌铭、戒坛铭、塔铭、行述）	记	
卷十：	艺文（五言古诗、七言古诗、五言律诗、七言律诗、五言绝句、七言绝句、歌行）	赋	
卷十一		序	
卷十二		传	
卷十三		赞、考、书、启	
卷十四		诗（七言古、五言古）	
卷十五		诗（五言绝、五言律、七言绝、七言律）	

由表1简单对比各版目录内容可知,《续志》部分如其缘起所述“旧志所载,新志不述。旧志所无,新志庚续^①”,加之编者在成书时未见康熙版《山志》,故而《续志》是对乾隆版《山志》的史料补充,以及对宝华山隆昌寺近现代发展的简要记录。从佛教志书的角度观察,《续志》尚不能成为独立的志书,可以将其列入补充资料。那么,表中呈现的康熙版《山志》与乾隆版《山志》,都有着明确而完整的体例,记录详实丰厚,是考察宝华山佛教历史和明末清初南京地区的重要文献,因而本文主要针对这两个版本的《山志》作对比研究。从目录中可以观察到两种《山志》明显在记录内容方面各有侧重,有部分内容是各自独有的,且后《志》删裁了前《志》不少内容。随着后《志》的出现,前《志》便不再流通传播,以至于最近一次的《续志》编辑都无从查找前《志》。那么,两种《山志》对于宝华山的佛教发展起了什么作用,分别代表了怎样的意义和体现了什么价值,将是本文所要追寻的。

以下针对定庵辑的《宝华山志》和刘名芳纂修的《宝华山志》,作一系统的内容对比。先就二者各自独有的内容,分别标立出来;再将均有的篇章考察其异同,如两版都有《序》,前者置于卷八艺文部,后者单独成卷十一,将二志内容条列出来对比,可知其重叠与否及相异之处。据此,通过对比两志的体裁、体例及修志认识等方面,剖析他们的作用和意义。

一、康熙版《宝华山志》独有的内容

1. 该志开篇列有三篇《宝华山志序》,分别为朱雯^②(赐进士第中宪大夫)、白良瑄(句容知县)、张总(南京居士)所撰,最后以定庵律师自叙一篇为结尾。四文均对山志的缘起、目的和意义及体例作了阐述和说明。

2. 第二卷《开山》亦为此志独设,其内容遵循宝华山最初为梁代宝誌和尚道场的起因而集录《宝志公传》,详细收集了描述宝志公行迹的文字。

3. 第六卷《轨则》篇幅巨大,占据全志七分之一的文字内容。如其开篇言:

轨则者,释氏规条,律门之仪范也!山待人兴,人必以道重,华山专主律法,若夫轨则其大纲也!^③

该卷录有千华二世祖见月和尚定立的《宝华山见月和尚律规自序》、《共住规约》、

① 徐巧道:《新编宝华山续志缘起》,第5页中,释慈舟主编,徐巧道纂修:《新编宝华山续志》卷一,释慈舟主编,徐巧道编校:《宝华山志合帙》,南京:江苏古籍出版社,2001年。

② 朱雯为原授提督山西通省学政按察司副使,前知松江府事,内阁诰敕撰文中文书,今候补学政按察司副使。

③ 定庵德基:《轨则》,《宝华山志》卷六,《四库全书存目业书》,史部,第236册,第430页。

《安居略谕》、《出食规辩》、《日课册题辞》、《沐浴轨示》、《一叶庵规约》、《宝华山隆昌寺同住略禁》，附《天隆愿约》^①。定庵和尚奉行重立的《共住规约》、《芳庵规约》、《鹿山略规》、《鹿山庵共住规约》、《华山隆昌寺下院定水庵共住规约》。总计十四篇。

二、乾隆版《宝华山志》独有的内容

该志开篇将《御制》作为卷首，罗列了康熙帝游华山的诗、匾额及赐品，雍正帝的诏谕、赐赠各样内容和诗，乾隆帝六次游访宝华山的诗、匾额、题刻、赐赠等。其中雍正帝的诏谕记录了千华七世祖文海福聚律师赴北京放皇戒、主持法源寺的缘由。

三、两者均有的章节内容对比

两个版本的《山志》均有不少章节是内容相同而分类方式有异，既有重叠又各有独特之处，以下依康熙版《山志》为参照，一一举证。

（一）凡例

定庵律师辑《宝华山志》在《凡例》里清楚地表述了内容目录编辑次序的缘由，强调本山志与诸山志之不同在于宝华山“惟释氏一门，创于宝志，重兴于妙峰三昧见月三公^②”，所以首先著《开山》、《重兴》二卷，然后《山水》、《梵宇》等。诸山志往往率先写山水，次建置、物产、人物，而以艺文终。而宝华山不以形胜著名，而以道场显达，故而山志当首先记开创兴起之人，故而尊崇宝誌和尚为宝华山开山鼻祖。另，他山人物多有儒仙并列，而宝华山唯独佛教。又山志一般录物产特色，宝华山非沃田庄稼地，满山松楸外，盛产的就是戒律精严的戒子了，他们虽“非此山所生，要皆此山所成，成之犹生之也！”^③这些在宝华山陶冶过的佛子们将分赴大江南北，肩负传播弘扬佛法的重任，以戒为师，从而挽救颓落的纲网。此乃正是《山志》有别于他志的重中之重。

刘编《宝华山志》在《凡例》指出“圣天子以文治天下，而山川灵萃，人文蔚起，悉属出风入雅。宝华虽僻处一隅，而谢屐潘车，往来不乏，又为圣祖今上后先巡幸之地，天章灿烂，照耀林泉，柳柳州曰：‘山若增而高，水若辟而广’，有以哉！”^④可

① 见月律师晚年受礼请主持南京天隆寺，该寺为古心如馨律祖的墓塔所在地，见月律师视其为祖师道场而破例担当。

② 定庵德基：《凡例》，《宝华山志》卷首，《四库全书存目业书》，史部，第236册，第387页上栏。

③ 同上

④ 刘名芳：《凡例》，第1页上，《宝华山志》，释慈舟主编，徐巧道编校：《宝华山志合帙》元部。

知，刘名芳纂修《山志》时更重视山水人文的风雅盛况。

(二) 山图

关于山图的用意二志相当，前者言语更为简练：

志，山史也！史，必佐以图。图，为史眉目。志，又山眉目也。眉目则传神写照，通体攸关，凡诗若文记载之迹，所难书者必将神遇之于图。图也者，犹眉之有彩，目之有瞳也！宝华固以律重宇内，律今古孰踰鄮候。鄮候制律首重图籍，宝华律庭亦端赖山图，故以之冠于诸卷之首。^①

二志由于撰写时间相差大半个世纪，其间庵基房舍增建较多，所以前《志》仅五幅（见表 2），包括隆昌寺全景鸟瞰图、铜殿鸟瞰图、戒坛庭院鸟瞰图、塔院区全景鸟瞰图和从北面望山全图；后《志》十二幅，除了重绘与前志相同角度反映隆昌寺建筑的四幅图外，增加了多幅全开大图，囊括了宝华山全景，如宝华山全图从北望山包括龙潭镇、东阳镇、山里的诸大小寺庵，直到南部的汤山止。又较前《志》增加了三幅人文景观和反映山的四个方位关系图，且图幅描绘较前细腻。

表 2 两种《山志》山图对比（楷体为后《志》增加内容）

版本 序号	定庵德基辑《宝华山志》 （康熙版）	刘名芳纂修《宝华山志》 （乾隆版）
1	宝华山圣化隆昌寺图	宝华山全图
2	铜殿图	宝华山敕赐慧居寺图
3	戒坛图	铜殿图
4	塔院图	戒坛图
5	宝华山北向图	戒公池图
6		塔院图
7		拜经台图
8		欢喜岭图
9		宝华山北向图
10		宝华山南向图
11		宝华山东向图
12		宝华山西向图

① 定庵德基：《山图》，《宝华山志》卷首，《四库全书存目业书》，史部，第 236 册，第 390 页上栏。

另外，乾隆版《山志》此卷增设了《形胜》、《星野》两节。其中《形胜》一文盛赞宝华山“其形安而逸，其势尊而严。东凌铁瓮，西控金陵，南负句曲，北俯大江，山之所趋，水亦至焉！岷川自西而下，直走山麓，与黄河淮泗，东汇于海，为山水都会，诚东南一奥区也！”^①显示出后《志》对于地区文化的关心和较广博的心理空间。

（三）山水

《山水》一卷在两志中都单独成文，而前《志》极为简练，仅简单罗列九处山名及其来历，三页纸而已。其百多字引文，一语“神圣佛祖所息止，其蕴必深，其风土必绵，恒而敦厚，初不贵峰峦峻拔以标奇，涧壑幽险以示异也！钟山以东今华山为江左律宗第一业林，所望之有道人气，将惟献花之祖堂并隆，非他登临名胜所可同日语也！”^②将宝华山以道重于自然风光的特点标示无余。

后《志》则大篇幅详细地记述了36处山，3个峰，4座岩，3处岗，4座台，2处弯，一座岭，一墩，一矶，7块石，9个洞，8口泉，4座池沼，3口井，并加以释名考证，且附有古人专为某山水而发的短小诗词。该卷所述宝华山东起沿江诸山如铜山、竹里山，西至射乌山、石佛山，南到汤山、雪浪山，东连空青山、五岐山，将宝华山的气宇扩大成方圆数十平方公里的巨大区域，囊括了这些山地中大小数十个庵基道场及其周边环境，较全面的反映了宝华山佛教最盛期的地理条件。

（四）梵宇与建置

前《志》称为《梵宇》卷与后《志》的《建置》一卷内容相当，都记述的是隆昌寺建筑及其下院庵舍情况。所不同的是，前《志》是按照入寺参行的顺序来表述，从山门（包括环翠楼、留云阁、山门、二山门）起始，到殿堂（包括大雄宝殿、大悲楼等），再是三大士院（包括铜殿、无梁殿等）、宣戒坛院（包括石戒坛等），然后塔院、支提、园房（包括悦心轩等）、下院（包括一叶庵等）。如此根据寺院功能区块的不同加以分门别类地记录，条理清晰。并可以显著地体会到当初重兴隆昌寺时，寺院的格局设立为四大板块，即保留妙峰大师初创的三大士院，以大雄宝殿等十大殿堂围绕的丹墀为核心的寺院主体，代表律宗寺院性质的戒坛院落和序列递进之山门区域的系列寺前引导空间。

后《志》则是从铜殿、无梁殿开始，以“兹山先有铜殿，而后有寺宇，先及之，亦犹古人”^③，再是大雄宝殿等殿堂寮阁亭榭，最后是下院和塔，基本上依循建筑的建造次序由远及近。阅之稍觉次序杂乱，无如前《志》谨严条理。

① 刘名芳：《形胜》，第14页中，《宝华山志》卷一，释慈舟主编，徐巧道编校：《宝华山志合帙》元部。

② 定庵德基：《山水》，《宝华山志》卷三，《四库全书存目业书》，史部，第236册，第414页下栏。

③ 刘名芳：《凡例》，第1页中，《宝华山志》，释慈舟主编，徐巧道编校：《宝华山志合帙》元部。

另外，前《志》该卷后附有经律、碑碣目录，录有 42 种、9 块。

（五）高僧、律师

宝华山历代祖师及关联的高僧记录在志中的方式，两版差别较大。由于康熙版《山志》成书时距离隆昌寺开山不到百年，仅限于记录此间（明末清初）的高僧，而乾隆版《山志》晚其 60 多年，收录人物内容自然要多于前者。表 3 就其录述内容和记载方式作一对比。

表 3 高僧律师记录对比表

版本 和尚名号	定庵德基辑《宝华山志》 （康熙版）		刘名芳纂修《宝华山志》 （乾隆版）	
宝志公	卷一·开山	集录《宝志公传》	卷五·高僧	简介释宝志
释普照			卷五·高僧	简介释普照
妙峰大师	卷二·重兴	德清慈山大师撰《妙峰禅师传》、附录钱谦益《妙峰大师传后》	卷五·高僧， 卷十二·传	简介释福登，传同左
雪浪洪恩			卷五·高僧	简介释雪浪
三昧寂光律师	卷二·重兴	读徹苍雪《宝华山第一代律师三昧和尚传》	卷五·律师	简介释寂光
见月读体律师	卷二·重兴	方亨咸《宝华山第二代律师见月和尚传》、尤侗《见月和尚传》。	卷五·律师， 卷十二·传	简介释读体，传同左

另外，后《志》卷五《律师》一节续见月律师之后，按次序逐个介绍了十二位祖师，他们是千华第三代德基定庵、四代真义松隐、五代常松闵缘、六代实永珍辉、七代福聚文海、八代性言理筠、九代圆先浑仪、十代明如恺机、十一代定静卓如、十二代慧皓朗鉴、十三代昌苍体乾、十四代海然敏通。由于后《志》由十五代圣性印宗和尚再梓，所以该节止于此。

据《续志》载，隆昌寺传承尊古心如馨律师为律宗中兴之祖，以寂字为开山第一代，演派五十六字如下，并一直沿用：

如寂读德真常实，福性圆明定慧昌
海印发光融戒月，优昙现瑞续天香
支歧万派律源远，果结千华宗本长
法绍南山宏正脉，灯传心地永联芳

所以，《续志》简介了如馨古心律师和寂光三昧律师，之后补录有十五代圣性印宗

律师、十六代浩静发圆、十七代光悦德宽、十八代融忍妙柔、十九代戒署东巽、十九代月济慈舟。

又《续志》立有《方外》一节于《律师》后，简介了近现代对宝华山有贡献的高僧三人，即清定、大鼎映徹、优鑫茗山。

（六）记载与碑铭、灵异等

前《志》摘取典籍中有关宝华山的内容成一卷《记载》，涉及文献有《一统志》、《江南通志》、《江宁府志》、《句容县志》、《郡国志》、《金陵世纪》、《金陵志》、《元金陵山水志序》、《方輿记》、《戚氏志》、黄汝亨《隆昌寺碑记》节录、焦竑《铜殿碑记》节录、李本宁《华山游记》节录、李模《见月律师塔铭》节录、周天成《见月本师七十序》节录。

后《志》未有单独的《记载》卷，但其内容散见于其它卷，如《碑记、碑铭》（第六卷）、《塔铭》（第七卷）、《古迹、灵异》（第四卷）、《记》（第九卷）中，且前《志》节录的记载部分在后《志》单列的碑记等卷里是全篇内容。仅周天成《见月本师七十序》未见后《志》收录，因后《志》收录有释道忞的《见翁法兄弟华山大和尚七十序》和张有誉的《见月律师大和尚七十序》，顾推测编者在凡例里告白“庆祝之篇，酬赠之什，绮语谀词，是编删削殆尽。^①”

（七）诏谕公文等

前《志》将当时国朝来往公文等全部详细地编入艺文部之首，即卷七。后《志》则根据文体形式分列于诏敕、碑铭等卷六、卷八之中，增补了后续的部分公文内容（见表4），如奏疏、蠲免杂差等碑，然则细节有所省略，如题款、时间等。

表 4 诏谕公文等记载对比表

（黑体为前《志》独有，楷体为后《志》独有内容）

版本 公文名称	定庵德基辑《宝 华山志》（康熙 版）	刘名芳纂修《宝 华山志》（乾隆 版）	备注（撰文或勒石时 间）
尊宝志大师（梁武帝）	卷七·诏	卷八·诏敕	
敕谕钦赐宝华山敕建护国圣化隆 昌寺住持福登及僧众人等（万 历帝）	卷七·艺文	卷八·诏敕	万历三十五年（1607）
照牌：钦差督征四川等处地方税 务开采矿洞御马监太监丘为公务 事照得僧人妙峰钦奉	卷七·艺文		万 历 三 十 一 年 （1603）

① 刘名芳：《凡例》，第2页b，《宝华山志》，释慈舟主编，徐巧道编校：《宝华山志合帙》元部。

续表

版本 公文名称		定庵德基辑《宝 华山志》（康熙 版）	刘名芳纂修《宝 华山志》（乾隆 版）	备注（撰文或勒石时 间）
稟词：隆昌寺僧为恳恩乖悯废刹 转请高僧住持法门/批复		卷七·稟词		崇 祯 十 二 年 二 月 (1639)
奏请将宝华山律宗五部编入大藏 疏（福聚文海）/清世宗谕旨			卷八·奏疏	雍正十二年五月初二日 (1734) /乾隆二年正月 二十八日 (1737)
碑阳	敕建宝华山护国圣化隆昌 寺碑（黄汝亨）	卷七·艺文	卷六·碑铭	万 历 乙 卯 年 长 至 日 (1615)
碑阴	黄汝亨文，顾起元文，憨 山 德 清 文，戒 显 文 (1648)			丙 辰 (1616)，丁 巳 (1617)，戊子
碑阳	敕建华山护国圣化隆昌寺 观音菩萨铜殿碑（焦竑）	卷七·艺文	卷六·碑铭	万历乙卯仲冬（1615）
碑阴	焦竑文，乌程沈淮文，邹 迪光文，戒显文（1648）			
建造宝华隆昌寺三大师行略碑 （陈丹衷）		卷七·艺文	卷六·碑铭	顺治辛丑（1661）
宝华山隆昌寺蠲免杂差碑记 （姜承基）		卷七·碑记	卷八·公移	康熙十七年十月初九日 (1678)
宝华山奉总督部院永禁找赎杂 差碑			卷八·公移	康熙五十五年四月十八 日 (1718)
宝华山奉将军都统永禁找赎杂 差碑			卷八·公移	康熙五十五年五月初三 日 (1718)
宝华山漕米蠲免入仓杂项碑 （贾泽润）			卷八·公移	乾隆九年二日（1744）
重建天隆极乐禅寺碑记（李皋）		卷七·碑记		康熙十三年十月望日 (1674)
敕建宝华山隆昌寺戒坛铭（读 体）		卷七·铭	卷六·碑铭	康熙二年三月十六日 (1663)

（八）记、记事、赋、考等纪事文收录对比

前《志》在卷七的公文之后，罗列了记、记略、赋、考关于本山本寺的重要记载文体（表 5），体现了编者对丛林道场重要文献资料加以归类的思路。这样编辑的思路一方面表明与宝华山相关场所的起源关系，言之有据；另一方面，经过数十年变迁，传说纷纭，为避免是非曲直，集中各纪事文章可以统一认识，匡正源流。对比之下，后《志》虽然基本收录了前《志》该卷的内容，但根据文体不同分别录入《碑记》《记》《赋》《考》各卷，表明编者仍以形式重于内容，分目较细致虽方便查找，却也割裂了

纪事内容的连贯性。

表 5《记》文体等对比表（黑体为前志独有，楷体为后志独有）

版本 记文名称	定庵德基辑《宝 华山志》（康熙 版）	刘名芳纂修《宝 华山志》（乾隆 版）	备注（撰文时间）
华山定水庵记（薛正平）	卷七·记	卷六·碑记	顺治十三年仲春 (1656)
题宝华下院定水庵缘册（薛正平）	卷八·缘册		
定水庵修建殿阁缘起（姚思孝）	卷八·缘册		
建悦心轩记（读体见月）	卷七·记 附规约五则	卷六·碑记	康熙己酉春（1669）
环翠楼记（读体见月）	卷七·记	卷六·碑记	康熙癸丑上元日 (1673)
千华社缘起（寂光三昧）附千 华社约	卷七·缘起		约 1641
华山千华社序（寂光三昧）	卷八·序	卷十一·序	该文虽为序意类同纪 事，故记入此表
重新铜殿香亭石台记（德基定 庵）	卷七·纪事	卷六·碑记	约 1685
奉旨重修宝华山慧居寺碑记 (赵洪恩)		卷六·碑记	乾隆元年仲秋（1736）
华山游记（李维楨）	卷七·记	卷九·记	约 1612
游宝华山小记（盛时泰）	卷七·记	卷九·记	万历戊寅三月（1578）
华山游记（陆求可）	卷七·记	卷九·记	
游宝华山记略（鲍鳞宗）	卷七·记略	卷九·记	
游宝华山记（王士禛）		卷九·记	
宝华山记略（刘景福）		卷九·记	乾隆十五年（1750）
铜殿赋（曹山秀）	卷七·赋	卷十·赋	
戒坛赋（王槩）	卷七·赋	卷十·赋	
朱竹樟子赋（王槩）	卷七·赋		丁卯夏（1687）
宝华山赋（王蓍）	卷七·赋	卷十·赋	
华山铜殿考（王槩）	卷七·考	卷十三·考	
宝华山灯谱序（景考祥）		卷十一·序	雍正癸丑（1733）

（九）序、启等来往文书

前《志》卷八包含内容广博，其中包括各护法、道友问候祝寿的序文 16 篇，后《志》仅录入 5 篇，补 2 篇。前《志》记录 11 人来往函书共 14 篇，后《志》收录 3 篇，补充 2 篇。前《志》有 26 人写有 27 篇启，后《志》录 12 篇，增补 3 篇。前《志》有 14 首像赞，后《志》录入 10 首。前《志》有三篇颂，一篇表，一篇跋，后《志》均未录。

由上可见前《志》将序、书、启、赞、颂等集为一卷，大意都是与宝华山来往称颂的礼文，可知千华一派当时举国钦慕的盛况和民间敬佛敦请的虔诚。后《志》将其剖为两卷，删削过多，尤其不屑于道贺祝寿的礼文，嫌其冗长阿谀，殊不知其中珠玑佛语，枉费世人多少心思。

（十）铭文等比较

前《志》录有铭文三篇，行状和道行各一篇。后《志》全部收录前《志》三篇塔铭，增补五篇，然未录行状和道行二文。

表 7 铭文比较表（楷体为后《志》收录前志内容者）

版本 文书名称	定庵德基辑《宝华山志》（康熙版）	刘名芳纂修《宝华山志》（乾隆版）	备注（撰文时间）
谿法师墓志铭（陆倕）	卷九·墓铭	卷七·塔铭	梁
华山雪浪大师塔铭（邹迪光）		卷七·塔铭	
华山雪浪大师塔铭		卷七·塔铭	
金陵宝华山千华三昧大律师塔铭（张有誉）	卷九·塔铭	卷七·塔铭	乙未（1655）
千华老人行状（云居山戒显）	卷九·行状		
金陵宝华山见月大律师塔铭（李模）	卷九·塔铭	卷七·塔铭	
宝华山隆昌寺见月大律师道行纪（丁思孔）	卷九·道行		
定庵和尚塔铭（高士奇）		卷七·塔铭	康熙癸未秋（1703）
松隐和尚塔铭（严思位）		卷七·塔铭	癸巳春（1713）
宝华山海海和尚寿塔铭（和硕显亲王）		卷七·塔铭	乾隆十一年（1746）

（十一）诗歌对比

前《志》卷十全部是诗篇，次序录有五言古诗 10 篇，五言律诗 28 篇，七言古诗 3 篇，七言律诗 33 篇，五言绝句 13 首，七言绝句 14 首，歌行 1 篇。后《志》分两卷录前《志》五言古诗 7 篇，增 4 篇；七言古诗全部录前《志》3 篇，增 8 篇；五言律诗录前《志》22 篇，增 14 篇；七言律诗录前《志》18 篇，增 18 篇；五言绝句录前《志》5 首，增 1 首；七言绝句录《前》志 10 首，增 5 首。

可见后《志》按照前《志》分类收录，次序有所不同，前《志》以五言古诗、律诗起始，再是七言古诗、律诗，最后绝句，歌行；后《志》则以古诗打头，分五言和七言，再是律诗各分五言和七言，最后绝句。后《志》较前《志》诗篇各部分均有增删，未收前《志》歌行。

四、两志的差异及分析

佛教方志在吸收传统方志的经验基础上，结合佛教自身的特点和诉求而形成各家之特色。然于方志学的传统中，有较多的借鉴和运用，主要体现在体裁、体例和修志认识方面^①。体裁是志书的基本框架，体例是组织该框架的方式、方法，修志思想是作者在体裁与体例的实践基础上所进行的理论高度提升，并体现了修志者的思想倾向和趣味。据此，以下对两种《宝华山志》作一对比研究。

（一）两种体裁类型

刘编《宝华山志》是较为典型的平目体（平列分目体），十五卷内容即是十五个平行排列的类别，互不统摄。他既具备了该体裁详细和容量大的特点，然而未能成功避免冗赘之嫌。从表 1 两志目录的对比上，可以清晰地观察到，刘编《山志》大部分是按照文体分类，如记、赋、碑铭等各自独立成卷，而无视所写内容之间的关联，所以会出现如果查找记录某位高僧的文字时，可能分布在碑铭、记、传不同卷里的复杂情况。

相形而言，德基辑《宝华山志》则分类明朗，将《开山》、《重兴》分列卷一、二，清楚表明山志缘起和重心；书中单列《轨则》一卷，则将律寺之纲骨表露无遗；各种文体之文字记载则统归于《艺文》一类，下列子目将不同文体分门别类，根据记述内容的相关性集成卷。此种体裁有政书体的风范，类同明末高僧德清撰《庐山归宗寺志》，该书分山川形势考、开创古迹考、传灯人物考、杂志机缘考、重兴因缘考、山场田地考、清规执事考、法缘文字考八类。此种体裁分类清晰，各类下详分子目，上下关系明了。故而，前《志》与后《志》内容虽然有别，源于后《志》多积累数十年

^① 参见曹刚华：《明代佛教方志研究》，中国人民大学出版社，2011 年，第三章。

资料，含量自然大于前者，且秉承前者为多，然而在阅读感受方面前《志》较后《志》更为框架分明，分类合理，此为二志体裁之差异。

（二）两种体例

体例是文献内容如何组织和表述的原则和方法。以下就内容结构的编排和详略等方面，选取代表性的几则内容对比两种山志的不同特征。

1. 序

德基辑《宝华山志》有四篇序，分别由大臣名士朱雯、宝华山所属地的知县白良琯、负责整理编辑山志的南京人张总和自己撰写，都主要言明作山志的目的和意义，并统一在“僧史”这样的框架下。朱雯借史书的体例称山志即是史，

志也者，史之一体，是尤荟萃诸体者也。其志山水非史之载地理乎，志规则非史之载礼乐乎，志开山、重兴非史之有世家列传乎，志诗赋记铭非史之有艺文乎，与文章之杂见于各传者乎。志，诚史也！^①

并赞许该志“尤集大成，即比之志匡庐，志黄海者，裒纂似更精研。史有信史，志亦可谓信志也哉！”^②白良琯亦欣然称其“规条井井，次序彰彰，诚沙门之玉牒，释氏之良史也！”^③张总具体简略地言明编辑采集资料的原则，德基律师则秉明编辑山志“以三学^④为正因，削繁绪正，循其踪奥，其义简，其辞悉，其意志年纪事，而存后鑑，或可由以针砺后人也！”^⑤祖师有先见之明，为防止后世随意删改，序文最后提醒道：

（《山志》）以纪古之诸师诸祖隐显机缘，今之是圣是贤，出处事迹，警策七众，精修三学，直扫执情，互严智行。尝圆证真禅真教真律，自利利他，继绍芳踪，俾后世方外史臣不自立宗，秉直大书曰：光隆僧史。不无挽回末运乎！^⑥

由此，可以感受到定庵和尚用心良苦地安排四位不同身份的作者，从不同角度对山

① 朱雯：《宝华山志序》，定庵德基：《宝华山志》，《四库全书存目业书》，史部，第236册，第372页上栏。

② 同上书，第373页下栏。

③ 白良琯：《宝华山志序》，定庵德基：《宝华山志》，《四库全书存目业书》，史部，第236册，第381页上栏。

④ 即戒定慧，修此三学，可以由戒得定，由定发慧，最终获得无漏道果，故三学又称为三无漏学。

⑤ 德基：《自叙》，定庵德基：《宝华山志》，《四库全书存目业书》，史部，第236册，第385页上栏。

⑥ 同上书，第385页下栏。

志的缘起给予了充分而又统一的定位，即“僧史”。将山志定位于以佛教为主题，以纪事为内容，以严谨的态度昭示宝华山的历史轨迹为核心，以期起到启迪人心的作用。

刘名芳纂修的后《志》则无序文，并删去了前《志》的所有序文，使后人无从知晓前人编志的用心，甚为可惜！

2. 凡例

凡例是地方志常用的开篇内容，用于对志书的宗旨、内容、体裁、结构以及编写的一些基本约定或说明。随着明代传统方志的成熟和繁盛，佛教方志在内容编排上也借鉴这种方式，故而两种山志均立有凡例。

前《志》即便有四篇序文，仍然保留了长篇幅的《凡例》十三条，并与《山图》单独成卷，显示出谨严的治学态度和清晰的编辑原则。

后《志》的《凡》例十一条，列于卷一之前，不单独成卷。第一条即禀明录入的原则是“不雅驯者不载^①”，之后对前《志》评价为“未免芜蔓未芟，有失体裁^②”，并大力删削过半，仅对前《志》的改动和裁剪加以说明。所以，后《志》《凡例》基本上是对裁剪前《志》内容时给予理由，且言明了编者的主观立场和批评态度。

3. 图

图作为山志的文字补充是考察古迹变迁的重要史料，两志虽然相距不到百年，然而图中反映的境况却相差巨大。一方面，在三世祖至七世祖之间，隆昌寺添建了大量房舍，形成环绕中心丹墀的重重院落；再则反映了隆昌寺鼎盛时期的繁荣景象，尤其体现在建筑的精美和宏阔气象上，以及山中多处庵舍均详细收载于图中。所以，后《志》不仅涵盖了所有前《志》的图幅内容和摹写角度，而且增设了东南西北各个方向观察宝华山名胜和庵院情况的全景图，这对后世了解宝华山古迹提供了不可多得的依据，特别是在多数庵院建筑已然湮灭无存的情况下，更显珍贵。

值得注意的是，后《志》通过全景山图的使用，陡然扩大了宝华山作为佛教圣山的空间范围。例如，其《宝华山全图》中将北抵长江边的丘陵及城镇（如龙潭镇、东阳镇）均纳入山图中，因为该处是由长江水道朝山的必经之地，留有乾隆行宫和隆昌寺的下院定水庵等多处古迹；又，南达汤山一带，东至铜山、青空山，西到射乌山，将方圆几十公里的整个丘陵山地统一到宝华山的佛教圣境下。相形而言，前《志》五幅图尚处于山林寺院建筑为中心的单一层次里，唯一一幅山图反映了从长江北上宝华山的道路关系，仅单页版面，较为简略。而刘名芳修志将所有的寺庵加以梳理记录，因而在《山水》一卷中格外细致地载有各峰、岩、洞、潭等地景特征，与《建置》一卷配合相得益彰，并且大多可以在山图上印证。

另外，可以观察到两志对于山景建筑的描画迥异。例如同样是塔院图，前《志》

① 刘名芳：《凡例》，第1页a，《宝华山志》，释慈舟主编，徐巧道编校：《宝华山志合帙》元部。

② 同上书，第1页b。

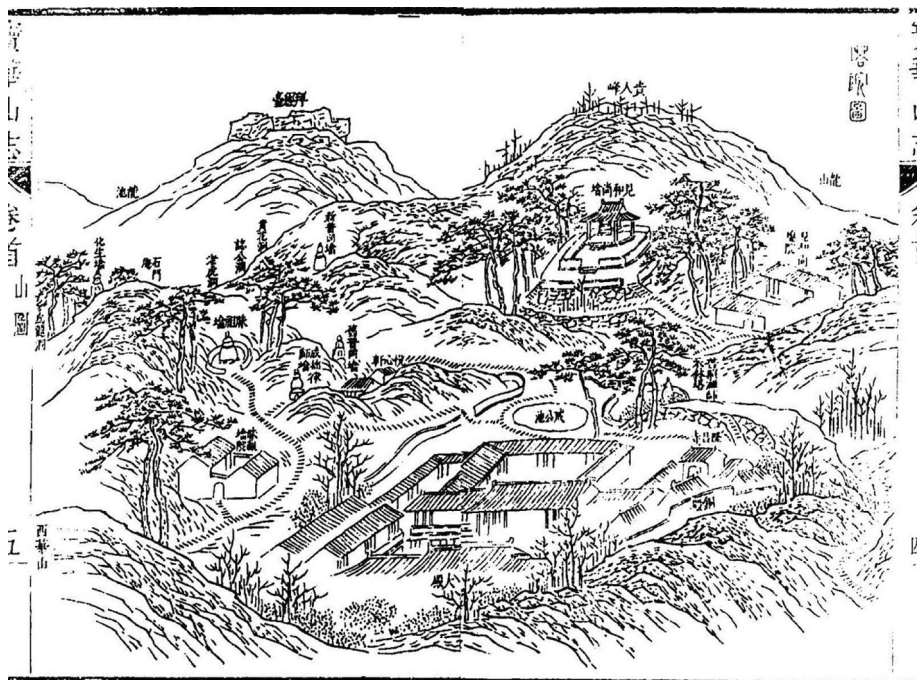


图 1 康熙版塔院图

的山体与建筑关系基本上与现有地形地貌可以对应,并文字标示出主要地景,使人一望而知(图1);后《志》则是概念性地将各个塔院纳入图内(图2),与山林岩石之间的关系仅仅是意向性的,比如文和尚塔应该在见和尚塔右侧的相同海拔高度,图中则画于其下,显然是为了尊崇先祖,且受图面局促所至。幸而两塔皆存,所以易于区分,但是对于已毁的墓塔建筑,根据后《志》则难以判断具体方位,是为其不足之处。又如隆昌寺图,后《志》侧重描画建筑的精美和细腻,四周山景以线描法的片状山石为衬托;而前《志》基本写实,将铜殿后方平坦的天平山较为立体地表现出来,一脉山脊巨石如游龙直抵大雄宝殿后方,与志中所说“本山坐向,巽乾穴结,其中龙形起伏,耸秀峰而环绕^①”和“大殿后是来脉^②”相吻合。故而,通过前《志》对照现况可以较清晰地了解已有建筑和已毁建筑的布局关系,此乃前《志》优于后《志》之处。

4. 内容详略的原则

志书详略的问题主要表现在两个方面：一是如何处理佛教与世俗之间记载的关系；二是如何处理古今史事的记载。

显而易见的是两志在佛教与世俗之间的轻重份量方面是相去甚远的。前《志》由定庵和尚亲自编辑主导的，僧人编僧史，自然以佛教本怀行事。他不仅将开山鼻祖和建

① 释读体：《环翠楼记》，定庵德基：《宝华山志》，《四库全书存目业书》，史部，第236册，第485页下栏。

② [明] 见月读体：《一梦漫言》，镇江：宝华山隆昌寺，1999年，第56页。



图2 乾隆版塔院图

寺三位大师首当其冲地单列在前，分开成卷以示尊重，而且将所有规约不无遗漏地罗列在《轨则》一卷中，旗帜鲜明地倡导律寺以戒律为精神，以持戒精严为楷模，以继承古心如馨律师中兴律宗的法脉为己任，可谓是用心良苦。故而，前《志》将上述之外的常规文献统一划入《艺文》一类，依据诏谕公文、碑记等类别次序录入。所以，该志重在继承先师定下的方向和开创道场的精神，内容以《轨则》为重，为特色。后《志》是游访的文人刘名芳所修，其人雅好山水，志中落款“十六洞天刘名芳”，以道家的雅称标明自己的籍贯在武夷山，可见其有别于佛教徒的立场。后《志》见长于俗世的描写，刘名芳甚为详细地记录山水、山图即是显见。总体而言，后《志》删减前《志》内容较多，增加的部分除卷首独立的《御制》篇外，总有高僧律师、建置、公文等随年数推移的材料积累，主要侧重在增添多篇诗作方面。可见后《志》未解识前《志》之用心，当文字诗章而作，详述于山水梵宇之美和文人之才情中去了。

对于古今详略的问题上，两志差别仍然比较大。前《志》成时距离创建隆昌寺不到百年历史，其改为律寺后到定庵和尚才是三世，志中立《开山》和《重兴》两卷着力记述和赞誉四位大师，可以表明和尚以师为重，以教为本，尊古启今的意向，特别在《开山》卷中，不遗余力地从各种文献里收集整理了远至梁代的宝誌公行迹，其中涉及的书籍有《释氏编年录》《漫录》《行状》《万花谷》《释通鉴》《如如居士语录》《梁皇忏序》《南史》《苇江集》《释氏感应记》《大藏传灯录》。后《志》独立设置有《高僧律师》卷，是按照先后顺序、平行罗列各高僧律师的生平简介，未有前《志》的立

意深刻,表现出传统史学详今略古的作风,故而在其增删时也是删的力度大,增近代的文字为多,如诏谕公文、诗作等。

(三) 两种修志认识

明清以来佛教方志的评判标准基本趋于统一,僧元贤在《泉州开元寺志》序中给出了代表性的几个要素^①:一是立意高,编撰者能够站在一个佛教历史发展的高度,审时度势地看待寺院所处一方重要作用的胸怀;二是编撰者具备高瞻远瞩的史识远见和广博的知识;三是语言流畅典雅,可读性强;四是史料详于考辨,诚信真实。

对照上述标准,比较两志体裁和体例的差别,可以从以下几个角度认识两种《宝华山志》的修志意趣。

1. 两志立意标准的差别

在两志立意的高度方面,可以从其对待佛教史料的详略窥见一斑。那么,篇幅浩大的《轨则》一卷明显地成为判别二志的依据。关于《轨则》卷的繁简存留,德基在序文里清晰地批判过:“儒有六经,经有春秋,经中史也!释有三藏,藏有律部,藏中史也。春秋者圣人之刑书,律部者僧众之规则。古人之文即经即史,后则离经而史。”^②《凡例》第六条专门针对其立言:

诸山多载上堂语录,兹独列轨则者,以律宗所重也!昧公有云:‘僧行非威仪莫显,威仪非规约莫束’,寺之所以隆昌,业林之所以永盛者,均是赖焉,庸可忽乎!^③

这些文字清晰而深刻地表明了定庵和尚编撰志书的用意和鲜明态度,他以隆昌寺为佛门振兴戒律的中流砥柱自居,严肃地规范了道场的依止精神。这里不免要廓清当时中国佛教界戒律凋敝的局面,在明末高僧灿烂之后的夜幕下,虽然清朝皇帝对佛教有支持和鼓励,整个僧团的秩序仍然是散漫的。所以,在古心如馨律师中兴南山律宗的旗帜感召下,隆昌寺经过两代大师的经营,到三世祖定庵和尚主席时,他的全副精神都是在延续和秉持先祖留下的规则,正是这样的坚守和维护,使宝华山为佛教培养了大量的律学人才,将宝华山的影响传播到江南、中原以至于海外。由此可见,前《志》如其编撰者崇高的地位一样有着坚定而高远的立意,托以志书传播佛法是其中心思想。

刘名芳纂修《宝华山志》显然没有前《志》命意奇拔的使命感,书中除却《凡

① 参考曹刚华《明代佛教方志研究》第三章中的见解,见第130页。

② 德基:《自叙》,定庵德基:《宝华山志》,《四库全书存目业书》,史部,第236册,第384页上栏。

③ 德基:《凡例》,定庵德基:《宝华山志》卷首,《四库全书存目业书》,史部,第236册,第388页上栏。

例》的十一条言明其修志原则外，基本上少有他自述的文字，我们只能从他对前《志》增删的态度上感受后《志》的意趣。刘名芳对前《志》应是有异议的，《凡例》中几次批判其“有失体裁”，“近怪过诞，概置弗录”，“不敢以鄙俚贻玷山灵”，“旧志庆祝之篇，酬赠之什，绮语谀词，是编删削殆尽”^①。虽然有些个人喜好的取舍，但是后《志》完全去掉《轨则》一卷，犹如拔骨抽筋，失却了前《志》的精神。又从后《志》的体裁上观察，该志更接近于普通的志书格局，不以僧重而于世俗见重，从其开卷列《御制》篇可以知之。虽然明代以来佛教方志常见记载历代皇室的恩宠，如明人周应宾《重修普陀山志》专设《宸翰》一卷，又《雪窦寺志》卷首收录历代皇家的敕谕，《武林梵志》有《天朝宠赐》篇。但据《梵网经》卷下“出家人法：不向国王礼拜，不向父母礼拜”，僧人是以佛法为无上之宝；且定庵和尚出版山志前，康熙皇帝已到访过宝华山，当有赐赠，然和尚不以此自持，仅将诏谕等编入《艺文》类最前面，代表对世俗的最高礼敬。故此，刘名芳列《御制》在卷首的作法，陡然将山志的佛教意蕴打折，加之全删《轨则》一卷，两种山志的立意即见高下。

2. 编撰者的身份和志向相去甚远

两种山志出自于气类不同的编撰者，前《志》是和尚亲历亲为的编辑，后《志》是文人游访之余的雅作，其责任感和品质迥异。

前《志》的编辑者定庵德基律师是隆昌寺作为律宗道场的第三代祖师，其一世祖寂光三昧律师，二世祖见月读体律师，均为法门龙象。三昧律师的戒和尚古心如馨律师被称为中兴南山律宗的荷担者，有优钵离尊者再来之喻。见月律师则大力改革律门乱象，使宝华山成为全国传戒、弘戒的重镇，并影响至现代中国佛教戒律的传承^②。在这样光辉的师承中，定庵律师不辱使命，主席隆昌寺二十一年“与众同疾苦，均澹泊。凡遇劳瘁，以身先之。规模大振，四方瓶钵，风从云集，莫不皆叹：澄照^③之再来矣！”^④除著有《宝华山志》十二卷外，定庵律师还撰写《羯磨会释》十四卷、《比丘尼戒本会议》十二卷，又《毗尼关要》十六卷在乾隆二年经七世祖福聚奏请入藏。以“直探毗尼奥蕴，三学该通^⑤”的智识编辑《宝华山志》，定庵和尚具格地体现了僧人编僧史的价值。所以，志中的自叙里强调“不以山川胜迹著，唯以三学为正因”，可知和尚将山志当作有助于后人修学的佛教材料来编辑，其志向之深远昭然。

后《志》纂修者刘名芳是旅居江苏通州的福建福清人，其性嗜山水，工吟咏书法，一生如闲云野鹤般地游历于山水间，因酷爱通州五山，遂结茅以居于其中的军山，雅号“水云窝”，又历三年潜心撰修《五山全志》，留有不少诗词和功业在通州，并终老于此。

① 刘名芳：《凡例》，《宝华山志》，释慈舟主编，徐巧道编校：《宝华山志合帙》元部。

② 参见释圣凯：《明末清初律宗的传播情况与特点》，《世界宗教研究》2014年第5期。

③ 唐道宣和尚谥号澄照律师，开创南山律宗，为中国律宗始祖。

④ 刘名芳：《律师·释德基》，《宝华山志》卷五，第12页b，释慈舟主编，徐巧道编校：《宝华山志合帙》元部。

⑤ 同上

刘名芳也常宿于佛寺，往来之人皆士大夫，如好友丁有煜（号“个道人”），亦风雅之辈^①。《五山全志》为刘名芳建立了声誉，籍此被延聘到宝华山修《宝华山志》^②，在往来镇江与通州时，惊叹金山之奇，因而留心收集金山的文献，又逢乾隆皇帝南巡索要《金山志》之需，得以正式纂修《金山志》（并同《焦山志》），此举应当在完成《宝华山志》后。故而，刘名芳一生留下的著作即是以上四个山志，从文字观察，最能体现其性情的当是《五山全志》^③，该志完全在闲适沉浸的心境中完成，没有约束和限制，恰如其所好。而《金山志》是给他带来最高荣誉的作品，成志之时得以“敬将是志并所纂之《焦山志》进呈睿鉴。…奉召行在，拜赐彩缎二端。夫山野愚蒙，妄邀天贶，自顾转生愧色^④”，由此可以理解他纂修的后三个山志都以《御制》开卷了。又，其《宝华山志》由千华七世祖文海律师亲自校对，然志中未见文海律师的文字，其于山志的辑修意见不得而知。十五世祖圣性印宗律师再梓时，增添了卷五《律师》部分从七世祖至十四世祖的简介，之外也未见印宗律师的文字。所以，可以认为乾隆版《宝华山志》主要体现了刘名芳的个人意趣。后来的清人卢见曾再次纂修《金山志》时，述及前有四人作志，各有褒贬，言及“近闽人刘名芳亦为志，务在增广，而讹舛愈多^⑤”。由以上所述可以想见，在《宝华山志》、《金山志》和《焦山志》这三座佛教名山的山志纂修中，面对浩瀚巨量的史料，刘名芳的主要工作体现在体裁的重新制定和材料的增删方面。

虽然刘名芳第一次接手此类工作即《宝华山志》时，没有明确表态重山而轻寺的观点，其《凡例》里些微印迹可循，但在《金山志》里就态度鲜明得多了，“舆地首重山川之有志，犹家之有乘，国之有史也！……至方外法系、上堂语录，悉弗载入，兹为山志，非专志寺也！^⑥”。再如对待同样是建筑一篇，定庵和尚讲究开门见山，标示隆昌寺作为江南第一律院崇重法门，因而从山门区域而及殿堂，再是三大士院、宣戒坛院，到塔院、支提，最后园房，根据参行次序分区域板块地讲述，条理清晰。唐宋以降丛林大刹多寺域广阔，从外山门到二山门设有漫长参道，如天童寺二十里松道，十里松门国清寺等，参道成为城市到山林的过渡和空间引导，也是寺院整体空间序列的起始^⑦。隆

① 参考陈世镛：《刘名芳》，陈世镛纂：《福州西湖宛在堂诗龕征录（下）》卷十五，《福建文史丛书》，福州：福建人民出版社，2007年5月，第722页。

② 刘名芳在《重修金山志自序》曰：“初无成志念也，后应聘纂修《宝华山志》，因搜宝华名作，旁采金山记序、诗赋，不下千余篇”。另外可能的因缘是刘名芳在通州发现了骆宾王的墓地遗骸，迁葬于五山之一的狼山。而文海和尚俗家是骆宾王后裔，有可能出于对刘名芳修墓的感恩而聘请修志。

③ 参考刘名芳纂修：《五山全志》，《中华山水志丛刊》9《山志卷》，北京：线装书局，2004年影印本。

④ 刘名芳：《重刻金山志自序》，刘名芳纂修：《金山志》，民国廿五年江天寺刻本，《中华山水志丛刊》13《山志卷》，北京：线装书局，2004年影印本，第22页上下栏。该志纂修始于乾隆辛未年（1751），完成于丁丑年（1757）。

⑤ （清）卢见曾：《凡例》，《金山志》，《中华山水志丛刊》13《山志卷》，第196页下栏。

⑥ 刘名芳：《凡例》，《金山志》，《中华山水志丛刊》13《山志卷》，第22页上栏。

⑦ 参考张十庆：《中国江南禅宗寺院建筑》，武汉：湖北教育出版社，2001年，第三章。

昌寺修建在山涧峡谷边的外山门亦是如此，行者须经过山涧、岩崖，由环翠楼、留云阁多重空间，方才到达戒公池，接近寺院。古人求法多需经历一番曲折探寻，参道也蕴育着由世俗到圣地的心理准备。所以，前《志》作《梵宇》卷依循求法的路径将山门列为起始，符合佛教徒的心理期许，也是寺主重门庭的必然。刘名芳作《建置》卷则先铜殿，再殿堂等，因为“山先有铜殿，而后有寺宇，先及之，亦犹古人，祭山川而后海也！”^①其理由昭昭然，然而若真是尊古崇先，偌大一座宝华山，其志为何不先讲述开山始祖、创寺因缘，却于寺宇古迹如此计较，究其内心乃以山川古迹重于佛教本体，将山优先于寺，将山与寺分离开来了。由此可知刘名芳对山志的重修认识局限在山水本身，未将寺院丛林以山为号理解到位。《禅林象器笺》云：

山对城市之言，城市俗，山林真，凡兰若反俗居，本宜在山，所谓远离处也。故纵在城市者，亦用山号。^②

所以，虽名“宝华山志”，其实山中寺院之总称也！又若金山，本是一处小石山，如一拳之势，寺包着山，故言山即是寺，寺就是山。再如明代以来的佛教四大名山，其山志就是山中寺院的总志，无不以菩萨显迹因缘着手，大谈寺院古迹、高僧梵行、檀越护法等为其事。

另外，刘名芳的重修工作也许有委托人身份和需求的不同所致，因为《宝华山志》由僧人延聘，替人工作，总得照顾寺院的需求；而《金山志》则是官府的事，非寺院所请，所以用世情作世事，也无可厚非。综上所述，刘名芳以道人的性情，文人的才学，纂修《宝华山志》的意趣如其前后几个山志的情形，重在山水名胜，对于佛教的内涵和寺院作为律宗祖庭的作用是不够重视的。这里，应当指出的是隆昌寺容许刘名芳重定体裁体例，大幅删削前《志》内容，特别是全部删掉定庵和尚认为隆昌寺赖以永盛的《轨则》卷，以俗情擅改佛教方志，可以窥见隆昌寺以一律宗巨刹尚且如此，那么寺院道风日下基本呈现了清朝前期的佛教之境况了^③。

① 刘名芳：《凡例》，第1页中，《宝华山志》，释慈舟主编，徐巧道编校：《宝华山志合帙》元部。

② （日）无著道忠：《禅林象器笺》，《佛光大藏经》，禅藏，杂集部，高雄：佛光出版社，1994年12月。

③ 参见印光大师：《与佛学报馆书》，言：“刻论佛法式微，实不在于明末。明季垂中，诸宗悉衰。万历以来，勃然蔚兴。……虽不及唐宋盛时，亦可谓佛日重辉矣。及至大清启运，崇重尤隆。林泉隐逸，多蒙礼敬。如玉林，憨璞，木陈等。世祖（顺治皇帝）遂仰遵佛制，大开方便。罢除试僧，令其随意出家。因传皇戒，制护戒牒，从兹永免度牒矣。佛法之衰，实基于此。在当时高人林立，似乎有益。……而世宗（雍正皇帝）以大权乘愿，建中立极。……迨至高庙（乾隆皇帝）以后，哲人日希，愚夫日多。加以频经兵燹，则鄙败无赖之徒，多皆混入法门。自既不知佛法，何能教徒修行。从兹日趋日下，一代不如一代。”出自《增广印光法师文钞（上）》卷第一，苏州：弘化社，2004年，第15—16页。

3. 史料来源的广泛性、真实性和可靠性

方志撰述的规范性是志书编修水平的反映，其中标明引文出处是一个重要标志。明代之后的佛教方志已经开始重视引文的标注，如德清撰《庐山归宗寺志》由于前无志书，所以需要大量从传统史书和佛教文献里摘取资料，全书引用了数百种文献，并尽可能在每处引文后标明史料出处。在这个方面，两种《宝华山志》也体现了前《志》优于后《志》的特点。

例如，前《志》在《开山》一卷中集录梁代宝志的行迹，采摘了十多种文献，一一标明史料来源；又在《记载》一卷广泛采集多种地方志、碑记等，如实标注出处。在文献、碑记方面，前《志》均完整地录入所有信息，包括碑阳、碑阴的文字、题刻和落款、时间等，易于阅读和查找。后《志》新增的文献尚存有完整的信息，但录用前《志》时往往掐头去尾只留正文，略去了如落款、时间或碑阴的文字等信息，此举不能不说是不够谨严。

五、两志对于宝华山佛教发展的意义

定庵律师编辑的《宝华山志》开创了宝华山以隆昌寺为首的律宗祖庭历史记载之先河，奠定山志“僧史”的基本格调，维护了宝华山的律宗道场的楷模作用，一定程度上扩大了社会影响和启示后学。

刘名芳纂修的《宝华山志》虽然改变了前《志》的格局，削弱了山志的佛教意义，但增添了数十年间的文献材料，有益地补充了前《志》出版后宝华山六十多年的发展境况。其中最有价值的贡献当是他对于山川名胜古迹的详实记录和通过多幅山图、寺图描绘宝华山佛教顶峰时期的盛况，并且扩大了宝华山的疆域概念。他以爱山之心囊括了宝华山周边诸多的山峰丘陵和古迹，无意间将隆昌寺推向了更宽阔空间的宗主地位。

然而令人叹息的是，定庵律师辑山志的苦心本是维护隆昌寺作为律寺的核心精神，以志书的形式借以宣化佛理，启迪人心，却未料不到百年的功夫就被束之高阁。后《志》的推出距前《志》六十多年间，隆昌寺具体发生了什么变化，不得而知，从《轨则》一卷的整体删除中宁可以为是文人刘名芳的擅自举措，也勿愿想做当时的隆昌寺恐是不能秉持或不再坚定地执守那些严刻的规约了。

五台山志的档案汇编——世界遗产的文化遗产

——评《五台山传志八种》

景天星

内容提要：《五台山传志八种》是五台山地方志编撰历史上的一大学术盛事，自唐代以来，关于五台山的不同朝代不同语种的地方志书版本大约有 20 余种，汉译本的古志中，有八种比较重要。本书的出版，有效抢救并保存了五台山地方志中比较重要的资料，这不仅是五台山地方志书的档案汇编，而且是文殊般若的文献集成，更是世界遗产的文化遗产。因此，该书的出版，不仅对我国名山文献资料的整理与研究有重要的启发意义，而且在我国的地方志书编撰史上有重要意义。

关键词：五台山地方志 《五台山传志八种》 五台山世界遗产

作者简介：景天星，历史学博士，陕西省社会科学院宗教研究所助理研究员

2015 年 7 月，由五台山佛教协会编的《五台山传志八种》出版^①。《五台山传志八种》选取了自唐代以来的八种五台山主要志书整理出版，这不仅是五台山志的档案汇编，而且是文殊般若的文献集成，更是世界遗产的文化遗产。

一、五台山志的档案汇编

自 7 世纪中后期至今，关于五台山的传志层出不穷，约有 20 余种，其中包括：1、唐高宗龙朔二年（662）会曷撰《清凉山略传》一卷，2、唐高宗永隆元年（680）慧祥撰《古清凉传》二卷，3、宋仁宗嘉祐五年（1060）延一重编《广清凉传》三卷，4、宋哲宗元祐四年（1089）张商英记述《续清凉传》二卷，5、明正德间（1506—1521）秋崖法师编《清凉山志》二十卷，6、明神宗万历二十四年（1596）释镇澄修撰《清凉山志》八卷，7、清顺治十八年（1661）阿王老藏修正《清凉山志》（又称《清凉山旧志》），8、清康熙三十三年（1694）老藏丹巴缮述《清凉山新志》十卷，9、清康熙四十年（1701）刻《清凉山志》满文本、蒙文本、藏文本，10、清乾隆二十年（1755）淮阴祁丰元刻本释镇澄《清凉山志》，11、清乾隆三十二年（1767）章嘉国师若必多吉

^① 五台山佛教协会“清凉文化丛书”编委会编：《五台山传志八种》，北京：宗教文化出版社，2015 年，

开始修订藏文版《圣地清凉山志》（道光十一年即1831年五台山集福寺刊印，1993年由青海民族出版社再版），12、清乾隆四十五年（1780）《清凉山志辑要》二卷（收于清雅德修，汪本直撰《山西志辑要》）、13、清乾隆五十年（1785）清董诰等纂《钦定清凉山志》二十二卷，14、嘉庆十六年（1811）续增《钦定清凉山志》，15、清光绪十三年（1887）释镇澄《清凉山志》重刻本，16、民国十四年（1925）重印乾隆二十年（1755）淮阴祁丰元刻本释镇澄《清凉山志》，17、民国二十二年（1933）印光大师重修《清凉山志》八卷（弘化社排印），18、2003年侯文正主编《五台山志》（太原：山西人民出版社），19、2007年阿旺旦代著藏文版《文殊道场清凉山志》（北京：中国藏学出版社）。

这20余种志书，历经唐、宋、明、清、民国并直至当代，前后跨越1300余年，分别运用汉文、蒙文、满文、藏文四种语言，基本勾勒了五台山的地理概况、历史脉络、风土民情尤其是佛教特色。除1种满文本、1种藏文本和3种蒙文本外，尚有10余种汉文本，汉文本的古志中，可惜唐《清凉山略传》于唐开成四年（839）由圆仁带回日本后不知所踪，国内亦再无保存；明秋崖法师《清凉山志》亦不见其文；清阿王老藏修正《清凉山志》仅有《旧志序》收于《清凉山新志》中。此外，清《清凉山志辑要》过于简略；清嘉庆十六年《钦定清凉山志》为在乾隆本上续增；光绪本《清凉山志》亦未见史册。余8种传志为五台山传志之核心，该书选取点校的版本，分别是《清凉三传》宛委别藏本（唐释慧祥《古清凉传》、宋释延一《广清凉传》、宋张商英《续清凉传》），明万历二十四年（1596）刻本释镇澄《清凉山志》，清康熙四十六年（1707）刻本老藏丹巴《清凉山新志》，清乾隆武英殿刻本《钦定清凉山志》，淮阴祁丰元刻本《清凉山志》以及民国释印光重修本《清凉山志》。

将8种重要的版本整理出版，是对五台山志所展开的重要的档案汇编。在《五台山传志八种整理出版缘起》中，五台山佛教协会会长昌善法师说：“五台山历史上志书虽多，然目前流通于五台山者，仅只明代释镇澄撰、民国释印光重修的《清凉山志》而已。”至于明刻本的《清凉山志》，“多少年来从未谋面。据说此书现已成为孤本，若不及时抢救，实在是有所失传的危险。”因此，“编委会从五台山旧志中，就年代、内容、体例、版本等方面综合考虑，选定具有特色的八种，整理出版。”^①将此核心资料整理点校，汇编出版，作为档案进行保存与研究，在五台山1300年的修志历史中具有重要的划时代意义。

二、文殊般若的文献集成

从公元5世纪开始，随着《华严经》的宣扬与随后华严宗的发展，山西五台山逐

^① 释昌善：《五台山传志八种整理出版缘起》，收于五台山佛教协会“清凉文化丛书”编委会编：《五台山传志八种》，北京：宗教文化出版社，2015年，第3页。

渐被认为是文殊菩萨的道场。文殊菩萨由于善说法要、法门独特、风格迥异，在大乘佛教中处于重要地位，因此各种不同版本的《大藏经》中，都收录有关于文殊菩萨的典籍，其中《文殊般若经》主要讲了“法界与般若无二无别”、“如来界与我界无二无别”、“般若无相无住，但不离世间”、“菩提五逆无二相”以及“一行三昧”等重要思想，这些都是文殊般若的重要特色。在其他典籍中，也蕴含了丰厚的文殊般若智慧以及体现了文殊菩萨对禅法、密教、净土以及戒律等方面的影响。这些都是在佛经中记载的文殊般若，以理论为主，而且没有固定的弘扬地点。

相对来说，7世纪及其以后在五台山出现的清凉山志书，主要是对文殊般若的实践所进行的详细记载。在新出版的《五台山传志八种》之《古清凉传》中，我们可以看到，上卷的“古今圣迹”和下卷的“游礼感通”及“支流杂述”中，有很多在五台山修行时或目睹“大圣”或见到“异僧”的朝圣者，这里的“大圣”、“异僧”都被认为是文殊菩萨。在《广清凉传》中，这一记载数不胜数，如“菩萨化身为贫女”、“天女三昧姑”、“牛云和尚求聪明”、“佛陀波利入金刚窟”、“无著和尚入化般若寺”、“神英和尚入化法华院”、“道义和尚入化金阁寺”、“法照和尚入化竹林寺”以及“高德僧事迹”的“高德尼事迹”等。在《续清凉传》中，张商英的记载更是详细而神玄，不论是梦到的五台山金刚窟还是所见的梵仙山以及记载的其他圣迹，都凸显出重要的特色。而释镇澄的《清凉山志》的出现，更是一部关于实践文殊般若的重要文献，之后的《清凉山志》大多数在此基础上进行修正、补编或增删。该《志》中，不论是“五峰灵迹”、“诸寺名迹”，还是“帝王崇建”、“名公外护”，抑或是“菩萨显应”、“历代高僧”以及“异众感通”、“名公题咏”等，都揭示了不同身份的人在同一修行道场——五台山的修行实践和人生感悟。这些记载，都深刻揭示了文殊般若的特色，尤其是对《文殊般若经》中“一行三昧”的实践，《文殊般若经》说，修“一行三昧”，“应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字。随佛方所，端身正向，能于一佛念念相续，即是念中能见过去未来现在诸佛。”^① 诸传志中所载的僧信朝五台山，念文殊圣名、圣号，可说是关于“一行三昧”之具体实践的资料集成。

如今出版的《五台山传志八种》，可谓是文殊般若的文献集成，是对以理论为主文殊菩萨类经典的补充与说明，是关于文殊般若的一部百科全书，这不仅对于五台山文化的传承有着重要的指导意义，而且对于从事佛教文化研究尤其是文殊信仰研究的学者来说，也是非常重要的参考资料。

三、世界遗产的文化遗产

2009年6月26日，五台山被列入世界遗产。世界遗产包括的内容非常多，既有寺

^①（梁）曼陀罗仙译：《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》卷2，《大正藏》第8册，第731页中。

庙建筑、塑像、壁画、佛乐等，也有流传下来的传志等。作为重要的文字档案，五台山传志亦是支撑五台山佛教历史和五台山文殊信仰大厦的基础性材料。昌善法师在《五台山传志八种整理出版缘起》中说：“这八种志书，基本上呈现了五台山所有志书的面貌，勾勒了五台山山川、寺院、僧人、佛法兴衰、历代当政者宗教政策变化的脉络，是五台山佛教界，乃至中国及世界共同的文化遗产。”^① 将此8种重要传志结集出版，是对世界遗产文化的重要保护与传承。

大约从改革开放以后，当代学者便对五台山传志展开了研究、点校与整理。在研究方面，1985年，李凭发表于《五台山研究》第1期的《评山西的三部山志》除了评介恒山与霍山外，主要对五台山传志尤其是《清凉山志》进行了详细评介，这是较早的研究。之后，与五台山志传相关的研究论文约有30余篇，分别研究其版本、诗文、文学价值，与文殊信仰的关系，对五台山文化研究的重要意义等，尤其在2013年，杜瑞平还出版了《清凉传研究》^②，对其作者、著录、版本、所记载的宗教活动和文殊信仰等进行了考证与研究。在点校与整理方面，1989年，侯仁之先生主编了一套《中国名胜志丛书》，其中收有康奉、刘可兴、李宏如和周南校点的《清凉山志》^③。该书以民国二十二年（1933）印光大师重修《清凉山志》为底本，并参以清乾隆二十年（1755）淮阴祁丰元刻本《清凉山志》进行校对。同年，陈扬炯、冯巧英出版《清凉三传校注》^④，该书以光绪吴县蒋氏双唐碑馆本为底本，参以宛委别藏明天顺本为校本，点校精研，注评严谨，2013年又再次出版^⑤。1991年，沈慧云、张凤瑞等点校出版《清凉山志》。2000年，崔玉卿点校的《清凉山〈传〉〈志〉选粹》^⑥出版，该书“第一次将五台山历史上留传下来的4部最著名和最有学术价值的《传》《志》合在一起点校出版，为爱好和从事五台山历史文化研究的专业人士提供了一部非常便捷的工具书。”^⑦ 2009年彭图出版《文白对照清凉山志传》^⑧，通过翻译、注释的方式对四部五台山传志进行了整理。

在此基础上，《五台山传志八种》精选八种版本，将这份厚重的世界遗产档案整理出来，不仅是对五台山佛教文化的一大贡献，也是对世界遗产的保护，更是对其价值的一种彰显。

① 释昌善：《五台山传志八种整理出版缘起》，收于五台山佛教协会“清凉文化丛书”编委会编：《五台山传志八种》，北京：宗教文化出版社，2015年，第3页。

② 杜瑞平：《清凉传研究》，太原：三晋出版社，2013年。

③ 康奉、刘可兴、李宏如、周南校点：《清凉山志》，北京：中国书店，1989年。

④ 陈扬炯、冯巧英点校：《清凉三传校注》，太原：山西人民出版社，1989年。

⑤ 陈扬炯、冯巧英校注：《古清凉传·广清凉传·续清凉传》，太原：山西人民出版社，2013年。

⑥ 崔玉卿点校：《清凉山传志选粹》，太原：山西人民出版社，2000年。

⑦ 王杰瑜、任润林：《五台山传志点校的一次成功结集——贺〈五台山传志选粹〉出版》，《五台山研究》2000年第3期，第46页。

⑧ 彭图：《文白对照清凉山志传》，太原：山西人民出版社，2009年。

对此，昌善法师在《清凉文化丛书序》中说，出版此书，就是为“让五台山佛教文化走向世界，文殊菩萨的智慧光明照彻全球”，为“使世界更为清凉”^①。无疑，这是对世界遗产的传承，并且在此基础上，要让无形的世界遗产发挥其应有的价值。

总之，《五台山传志八种》是近 30 年来五台山传志整理的重要成果。本书首次将八种重要的传志统一整理出版，是五台山志书整理史和五台山文化研究史上的一大学术盛事。

^① 释昌善：《五台山传志八种整理出版缘起》，收于五台山佛教协会“清凉文化丛书”编委会编：《五台山传志八种》，北京：宗教文化出版社，2015 年，第 3 页。

第五届世界佛教论坛分论坛综述

2018 年 10 月 30 日，第五届世界佛教论坛 9 大分论坛在福建莆田各个论坛分会场同时进行。来自 55 个国家和地区的佛教界人士、专家学者于各个分论坛现场积极发言、交流，分享自己的研究成果、提出有关佛教发展的关键问题、聆听全球佛教交流的声音。

本届论坛设立 7 个学术分论坛，1 场新媒体论坛，1 场电视论坛。分别是“佛教与海上丝绸之路分论坛”、“佛教与公益慈善分论坛”、“佛教与环境保护分论坛”、“中美欧佛教分论坛”、“海峡两岸暨港澳佛教分论坛”、“中韩日佛教分论坛”、“澜湄流域佛教分论坛”、“佛教与“一带一路”新媒体分论坛”、“佛教与人类命运共同体（英文）电视论坛”。

一、“佛教与海上丝绸之路”分论坛综述

丝绸之路，既是商贸自然形成路线，也是文明古国交流的重要渠道，建构与融合成各国文化的软实力，影响至今。佛教创立于印度，经海上丝绸之路，越中南半岛、南洋群岛，抵达中国广州、泉州等沿海港口城市；再经中国，向东传播自朝鲜半岛、日本等地域。中国，在亚洲文明构建的历史进程中，是海上丝绸之路的主要输入国和输出国，更是连接亚洲，乃至世界，传播文明的重要航线和地域。

2018 年 10 月 30 日，第五届世界佛教论坛之“佛教与海上丝绸之路分论坛”在中国福建莆田举行。参与者百余人，与会嘉宾来自丝绸之路的沿线国家和地区：尼泊尔、印度、斯里兰卡、孟加拉国、缅甸、泰国、马来西亚、新加坡、澳大利亚、越南、中国香港、中国澳门、中国台湾、韩国、蒙古、白俄罗斯、坦桑尼亚、美国、英国等。为加强各国及地区的交流互鉴，在此次分论坛中，23 位与会代表围绕着“佛教和亚洲文明的构建与未来”主题进行了长达 4 小时的交流。分论坛由“海上丝绸之路文明传播的未来”拉开序幕，探讨了 21 世纪的传播新方式、文明新融合，并探源溯流，研究传播历史及考察现状。

回顾历史：高僧海上丝路传佛法

分论坛中，中国北京师范大学哲学学院教授、博士生导师徐文明，英国伦敦大学博士、中国五台山佛教研究院副院长宽广，中国南京大学哲学与宗教学系教授杨维中，美国新州福慧寺、美国佛教教育学院释超烦分别选取了一个视角，让我们见微知著，看到

了史上高僧的弘法之路。

天竺高僧求那跋摩、菩提迦耶大寺住持室利沙通过海上丝绸之路来华弘扬佛法，天竺沙门般刺密谛大师割肉藏经来唐，达摩大师渡海东来，日本圆仁三番渡海入唐求法巡礼；法显法师 60 岁西行印度求法 14 年，义净三藏海路求法，鉴真大师双目失明六次东渡扶桑……两千多年来，求法与弘法的高僧万里征帆，在海上丝绸之路中九死一生，留下了无数可歌可泣的悲壮故事，将佛教传向各国……这正如唐义净大师有诗写道：“晋宋齐梁隋唐间，高僧求法离长安；去人成百归无十，后者安知前者难。路遥碧天惟结冷，砂河蔽日力疲殚；后人如未谙斯旨，往往将经轻易看。”

忆往而惜今。新时期下，佛教的仁人志士在各国文化大融合搭建的丝绸之路中，续写着属于这个时代的新华章。

新时代下：扬佛光共续新华章

2013 年，中国国家主席习近平提出了“21 世纪海上丝绸之路”的倡议构想，同样也给海上丝绸之路沿线国家的佛教界开辟了一个具有时代特色的历境修身、弘法利生的大道场。“我们要与沿线所有国家、民族的各界朋友们一起同声高奏时代交响曲，谱写海上丝路的新华章。”中国佛教协会副会长道慈说出了与会嘉宾的共同心声。他从认清人类文明进程中的危机、认清佛教发展的机遇和挑战等方面，阐述了丝路沿线国家的佛教界要在交流的方式与内容、深度与广度方面进一步拓展，交流互鉴，在实践方面做到中道圆融。中国佛教协会常务理事寂仁通过详述“南海道”对佛教传播的重要作用，探究海上丝绸之路在对外文化交流中的重要地位。

“主动服从服务于国家的发展需要，是佛教界的时代任务，也是推动佛教进一步走向世界、服务人类的时代责任。”中国佛教协会副会长、上海玉佛禅寺住持觉醒表示，在此基础上，他进一步给出了具体的发展建议：一要主动搭建平台，形成交流机制，讲好中国故事；二要参与沿线国家佛教古迹修复，主动开展圣物巡展，积极传播佛教文化；三是总结佛教中国化经验，深入研究当地风土民情，主动融入沿线国家文化氛围；四要注重小语种外语交流人才培养，夯实宗教文化交流基础；五要积极利用新媒体平台，多语种介绍中国的文化、中国的佛教、中国的现状、中国的发展；六要加强宗教间的对话和交流，凝聚集体智慧，共谱交流新篇章。

交流互鉴：随拈一法，无不中道

在此次分论坛上，来自丝绸之路的沿线国家和地区的代表互相交流，对佛法不同视角的体会，令人视野开阔且不断深思，可谓随拈一法，无不中道。

中国台湾慈济慈善事业基金会副总执行长林碧玉阐述了慈善与佛法慈悲济世的一体两面。发言中，林碧玉介绍了创办台湾慈济基金会五十余年的证严法师为追寻真理走入佛教世界的人生历程。例举了《佛说四十二章经》中“人有二十难”之贫穷布施难、

豪贵学道难、弃命必死难三篇章实证。表明了深耕“随拈一法、无不中道”精神，深信处处是慈悲与爱，无处不慈悲，无处不见爱，和谐美善不只是世界图景，亦是慈遍法界光照十方最高境界。

中国社会科学院哲学研究所博士后体恒阐述了大肚弥勒的思想内涵与印度的哲学传统。他指出，大肚弥勒化身的契此和尚事迹反映出来的大肚弥勒的慈悲性格，与印度戒杀护生的精神完全一致；契此和尚禅宗特色的“直觉”式接引方式以及对于精神世界的高度重视，与印度的精神哲学传统高度吻合；布袋和尚欢喜自在的形象及其所蕴含的豁达乐观的哲学精神，与印度民族传统的忍耐、快乐精神特征并行不悖。

印度尼赫鲁大学梵文与印度学学院博士生寂肇则阐述了《大事譬喻》中的“四阶微妙性行”：一是“自性行”，指菩萨修行的初级阶段，即“居家”阶段。二是“愿行”，指切实自觉理想、立下誓愿、发菩提心。三是“顺性行”，是随顺最初的发心决心。四是“转性行”，指的是菩萨毕竟不退、确定成佛的阶段。

分论坛上，就是如上所示的呈现着多元的思想与视角，这正如孟加拉国佛教复兴会副会长苏吉他库玛巴如瓦指出的那样：也许，我们从丝绸之路中学到的最重要的就是宗教多元化和包容的思想，这或许仍能使它再次成为沟通不同文化的桥梁。在丝绸之路的沿线我们会发现一些全世界最古老的栖居地。每一种信仰都在那里留下了其思想、艺术、音乐和建筑等标志，以及当地学习、纪念、庆祝和分享等习俗方面的印记……

求道圆融：面对问题的佛陀心态

当今人类面临诸多问题。各种自然灾害时有发生、不断威胁着人类，后者以进步和发展之名四处攫取着汽油、天然气、煤炭、石油等等，严重破坏了地表，只为满足那永不餍足的欲望，这些问题亟需各国政府合力解决。

面对这些问题，与会嘉宾从佛教的视角给出了自己的思考。

中国佛教协会常务理事广霖认为：佛法不离世间法，要用佛法化解争端。他指出：世界需要以“和”的精神去化解矛盾、消弭纷争，和合需要众缘，众缘才能和合！佛法一向是积极的、引导觉悟的。佛法要在今天更好地发挥出作用，就要更紧密的融入生活，做一切利益人群的事务，这才是大乘佛法的精神本质。

印度佛教比丘联合会主席菩提巴旦塔罗候长老表示，需要用和平、幸福、圆融来自理解。他指出：佛陀说的是，要看到生活中问题繁多，不乏身心的痛苦；然而，还要看到确实也还有一种没有问题、没有身心痛苦的生命状态和存在状态。当培养、净化和提升我们的心灵。佛陀教导我们，无论外在世界给我们带来何种问题和困难，只要我们能善用其心，一切问题皆可消失，乃至向好的方向转化。生活不必本该如此。我们不仅能改变其一，且能改变其诸多方面，甚至能驾驭自己的生活。我们能够改变自身的命运和定数。

文化承担：丝路中的佛教使命

随着“人类命运共同体”这个伟大思想被世界上越来越多的各界人士和文化体系所认同，佛学也获得了来之不易的新的发展机遇，必将焕发出新的生机。在此次分论坛上，与会代表也阐述了在海上丝绸之路中，佛教应有的历史使命。

内蒙古赤峰市佛教协会副会长、康宁寺住持堪布多杰指出，“佛教是佛学文化教育，为了国家和民族的繁荣富强、国泰民安，为世界和平和全人类的文明进步，应在新时代下做出更大的贡献。”

“‘一带一路’”不仅是一条经济和商业丝绸之路，而且也是人类文化与文明之路，是一条佛学文化传播之路。”中国佛教协会常务理事噶尔哇·阿旺桑波指出：佛教不仅是一种宗教，而且其本质是一种具有体系完整的佛学文化教育。佛祖释迦牟尼是佛学文化教育的开创者，建立了一套完整文化教育体系，而一代代高僧大德和僧人是佛学文化教育的继承和传播者，各大寺院是佛学文化教育的继承和传播基地，这四者之间相辅相成、缺一不可。

韩国太古宗韩国佛教新闻主笔圆应更是探讨了佛教传播的动脉“丝绸之路”。他指出，海上丝绸之路的动脉是海路。以佛教的观点来看，海路应该设定为从地中海、红海、阿拉伯海、印度洋至南中国海，更延长到韩国的东海，度过太平洋扩展到美洲新大陆。“佛教界应在建设一带一路过程中应该承担的文化使命。”中国佛教协会常务理事耀智的观点一语中的。

是的，文化使命的担当，这是新时期，时代给了佛教的历史重任，佛教的传播者们深知此点，并不断向前。

面向未来：佛教任重而道远

展望未来，佛教该如何发展呢？这是与会嘉宾共同关心的问题，也纷纷给出了自己见解。随着中国移民为代表的亚洲移民成为澳大利亚增长最快的族裔之一，佛教徒增长速度及人数也日益接近伊斯兰教，成为澳大利亚第三大宗教。面对此种新形势，澳大利亚墨尔本兜率内院住持妙净阐述了佛教在澳洲弘扬的几点思考：顺应多元文化发展需求及多元文化政策出台的历史发展机遇，佛教应当在移民文化归属感、宗教信仰建设及社会价值观的树立上发挥积极作用。他认为，可按照“第一步先解决温饱问题，第二步搞好硬件建设，第三步实现软件突破”的步骤，切实推进佛教在澳洲的发展，接引众生走上大乘菩萨道的修行之路。

“生为人身，能够学习佛陀的教法，并将其代代相传、弘扬开来，实乃因缘殊胜。为利益众生而能常随佛学，造诸善业，机缘不可思议，且任重道远。”蒙古佛教会会长堪布喇嘛致辞中表示：我们今天都在学习佛教，为自他正见的树立和心灵的净化共同的努力着。如佛所教，若人能够断除身口意之不善业，当知是人为善男子，于环境与社会

当有大利益。为利益他人故，我们当以菩萨慈悲之法教导众生，并能助其次第深入。愿佛陀之圣教能够令众生得证菩提，离苦得乐。任重道远下，此弘愿与宏志道出了弘扬佛法者的共同心声。

2017年，中国国家主席习近平曾在一项国际高层对话大会的开幕时强调，中国要联合全世界的友好国家努力建设：一个远离恐惧，没有战争，和平安全的世界。一个远离贫困，没有饥饿，共同繁荣的世界；一个远离封闭，没有偏见，开放包容的世界；一个远离污染，山清水秀，清洁美丽的世界。

此倡议和佛教慈悲喜舍的精神不谋而合。佛教已有2500年的历史，以净化人心为宗旨，为促进社会和平与安宁一直做着应有的贡献。相信，在承载历史与新时代赋予的使命中、在海上丝绸之路的发展中、在亚洲文明的构建中，佛教定能在多元文化的圆融中砥砺前行，并熠熠生辉。

（超闻）

二、“佛教与公益慈善”分论坛综述

2018年10月30日上午，第五届世界佛教论坛“佛教与公益慈善分论坛”在莆田悦华酒店凌云厅举行。该分论坛的双语主持人为张风雷和冯文玮，来自世界各地的佛教界代表、专家学者以及居士善信150多人参加论坛。大会发言从多角度，多层次，多维度阐释了“佛教与公益慈善”的主题，可谓精彩纷呈，亮点颇多。

“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦”，佛教倡行慈悲精神，并将其视为佛法根本。佛教空有不二的甚深教义与慈悲济世的广博情怀，为慈善文化提供了丰厚的精神资源。现代公益慈善形式包括社区服务、环境保护、知识传播、公共福利、帮助他人、社会援助、社会治安、紧急援助、青年服务、文化艺术活动、国际合作等等。“菩萨兴行救济为先，诸佛出世大悲为本。”佛教与公益慈善分论坛，聚焦于佛教的公益慈善思想与实践，发扬佛教慈悲精神，扶危济困，利益群生。

围绕着佛教与公益慈善这一主题，来自中国、孟加拉、马来西亚、印度、韩国、尼泊尔、斯里兰卡、澳洲、新西兰、中国香港、中国台湾等的高僧大德、专家学者参与研讨，共收到31篇论文与讲话稿。下面就从三个方面来总结本次佛教与公益慈善分论坛：一、佛教的教理教义与公益慈善事业的联系；二、佛教公益慈善的社会责任；三、现代佛教公益慈善的新模式。

佛教的教理教义与公益慈善事业的联系

纵观佛教两千多年的历史，我们可以发现，它近乎于是一个佛教慈悲思想的发展史。《大智度论》卷二十七有：“大慈，与一切众生乐；大悲，拔一切众生苦。大慈，以喜乐因缘与众生；大悲，以离苦因缘与众生……”大悲怜悯众生苦，亦能令脱苦。可

见，慈悲应该就是：与人同喜，与人同忧；即是慈能与乐，悲能拔苦。

佛教慈善：“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”是佛教慈善事业的主要精神，从原始佛教到近代太虚大师倡导的人间佛教都倡导佛教慈善事业。中国佛教协会副会长、山西省佛教协会会长妙江基于佛教慈悲观，将佛教的慈悲思想与佛教的慈善事业联系起来进行对比研究，他认为，佛教的慈善事业一直是以佛教的慈悲思想为指导，当代佛教慈善事业可以归纳为生态保护和赈灾济困两方面，并对当代佛教慈善事业的特点进行了总结。

中国佛教协会副会长、黑龙江省佛教协会会长静波提到佛教的教理教义，为慈悲和智慧提供了有力的理论依据。他结合佛教的教理教义慈悲观、报恩观、福田观、修行观等理论依据，以哈尔滨极乐寺慈善会参与的精准扶贫工作为例讲述了佛教与公益慈善实践相结合，不会因为信仰不同不帮扶，也不会影响对方的信仰，在利他中成就自己的慈悲和智慧。

中国人民大学佛教与宗教学理论研究所张风雷阐述了“中道”是佛教最核心、最基本的理念，天台智者大师的“中道”思想有其独特之处，即站在天台圆教的立场上，把传统的以“二谛”论“中道”改造成以“三谛”论“中道”，同时对“但中”和“圆中”作了分疏，强调“中”不单单是“中”而已，而是“含备诸法”、“三谛圆融”的“圆中”。依据天台智者大师的著述，对其分疏“二谛”与“三谛”、“但中”与“圆中”的具体理路作了清理，揭示了天台“中道”观的独特之处及其思想意义。

韩国曹溪宗法师道业在《佛教和公益资产》一文中研究了与佛教有关的公共利益资产，佛教的公益资产在物质层面有寺院建筑物、田产、树林等三宝净财，精神层面有佛的教义，他认为佛教和公益事业是不可分割的。大韩佛教曹溪宗所依经典《金刚经》所体现的公益资产的形态菩提道和禅的“冥想”思想。最后述说了韩国佛教综合宗派的大韩佛教曹溪宗的宗旨禅“冥想”修行给人类带来什么样的益处。其结果，佛教和公益资产是有无法分离的关系。可以称为佛教等于公益资产。

韩国佛教宗团协议会常任理事、天台宗总务部长月张从佛教的公益慈善精神着手，对经书中出现的关于公益慈善的教导进行了阐释，他建议佛教国家之间的相互交流应该进一步扩大，以世界一体化精神来提升人类福祉。

韩国圆光大学正译院教授元益善指出所有佛教宗教都把三宝放在仪式的中心。其原因在于它植根于佛陀的教义。亚洲佛教正以新的形态发展变化，可以理解是为“参与佛教”的发展跃进。宗教的公共性在大乘佛教思想中可见一斑。佛教的社会参与成为建立在大乘精神基础上的公共哲学的基石。可以说作为宗教的佛教作用进一步得到升华与进化。

韩国中央僧伽大学教授吾印以韩国和古代东亚高僧的行迹为中心来阐述佛教与公益慈善的关系，他认为对于“佛教与公益慈善”可以站在两个立场上进行诠释，一是站在“佛教与社会性公益慈善的关系”的立场，二是站在“佛教本身大众性慈善的实践”

的立场。

印度阿底峡慈善基金会会长昆德林仁波切·苏玛提嘎纳在发言中提到两个层面，一个是在经文上的学习，第二个方面就是在实践方面，这两个方面都是非常重要的，互相推进，互相促进的。对我们来说最重要就是慈悲以及我们人与人之间的关系。他认为慈悲心是非常重要的，但是我们实际上所做的工作是非常有限的，在佛教慈善方面我们确实应该有所进步，这也是我们所追求的目标。

尼泊尔佛教复兴会秘书长兼副主席萨嘎在发言中分享了从我们需要分享的内容、我们需要练习什么两个方面来实践爱的仁慈和同情，建立一个共同的未来社区。他说，我们修行佛陀的教导，分享给他人，必将建立一个我们所需求的社会。通过这样的修行慈悲的方法，我们也希望能够建立起人类命运共同体，互相学习，共同的建立起来一个慈悲为怀的社会。

佛教公益慈善的社会责任

宗教界是社会慈善公益事业不可或缺的一支有生力量，积极发展宗教慈善公益事业是宗教自身的需要，也是社会发展的需要。

中国佛教协会副会长、湖南省佛教协会会长圣辉提倡将佛教的慈善事业与建设“一带一路”和构建“人类命运共同体”联系起来，让沿线国家人民、让世界人民通过佛教文化的交流，通过佛教慈善事业的开展来推动世界和平，从而开创世界佛教慈善事业的新境界。

中国佛教协会副会长、内蒙古自治区佛教协会会长赵九九通过对各盟市开展公益慈善特点及方式的调研，对内蒙古自治区佛教公益慈善的发展方向梳理，结合党和政府在全自治区范围内开展各项政策，提出佛教慈善与政府的配合方式，将慈善形成机制，建立体制，组成合力，发挥实力，从而缓解社会矛盾，增进社会福祉，促进社会和谐。

马来西亚南传首座达鲁克在发言中对佛陀所传授的诸恶莫作、诸善奉行、自净其意、是诸佛教进行了解读，他认为，当我们建立起慈善之业的时候，我们就可以帮助人们更好的学习佛陀给我们的教导，所以我们必须要明白多行善，建立起宜居和谐的健康的环境，为世界做出更多的贡献。

现代佛教公益慈善的新模式

佛教界在开展慈善救助等过程中，也在不断摸索适应时代的新模式，现代公益慈善形式包括社区服务、环境保护、知识传播、公共福利、帮助他人、社会援助、社会治安、紧急援助、青年服务、文化艺术活动、国际合作等等。

香港佛教联合会董事释广琳以香港佛教联合会在弘法、教育、社会服务、医疗、丧葬服务、文化刊物方面等慈善事业为例介绍了香港佛教在公益慈善方面的新模式。

香港慈山寺住持洞鋁以香港慈山寺为例，讲述了慈善寺创办慈山寺佛法心灵辅导中心，开展与推动临终关怀服务的发展——生命善友计划、与大学合作推动课程发展与研究计划、普及佛教教育、举行具公益性质的嘉年华活动与艺术展览等文教项目，探讨佛教公益事业在当代的发展，提倡以佛法修持净化身心、以慈心服务社会，以佛学教育培育人才，以佛教艺术提升修养，以多元形式以及更活泼与现代的技术与方法面向社会大众弘法，以慈心关怀社会、服务社会，造福社会，践行人间佛教，以出世精神，做入世事业，在现世生活中与社会大众共同建设人间净土。

台湾“中华佛教居士会”名誉理事长陈声汉在发言中提到智敏·慧华金刚上师从1996年开始在医院推广临终一念往生，更于1999年至2002年间大力在全台超过25间医院、老人院，推广临终往生观念，并协助医院成立佛堂及助念室，探讨佛教公益事业在推广临终往生与移风易俗方面的发展。

南京鸡鸣寺、江苏尼众佛学院莲华以南京鸡鸣寺开设的“菩提轩心理咨询中心”为例，他指出佛教界在“人间佛教”的思想指导下，积极从事弘法利生的事业，在弘法、慈善等事业上取得了相当大的成就，但是佛教的慈善并不应该仅仅局限于金钱和物质的资助，同时应该更多的关注人的心灵健康，提倡在“人间佛教”思想指导下，将佛教理论运用到现代的心理治疗中也有着可操作性，既符合佛教教理，又贴近和关怀现实人生的成功实践，开拓出一条全新的佛教慈善实践之路。

安徽省佛教协会副会长、秘书长智文提倡有必要回顾中国佛教经典《坛经》，在心性的观照下进行世俗的慈善事业，佛教慈善既是一项现实关怀的事业，更是心性修养，成佛契机，只有在心性的观照下，佛教慈善才能保持其出世性、神圣性和宗教性，否则，就会流入世俗的求福交易活动，遗害无穷。

澳中文化协会会长、昆士兰大学孔子学院教授冯文玮介绍了研究佛教的教学方法和探究理解佛教的各种途径、澳大利亚的跨文化教育以及昆士兰大学的教育方案、“通往和平之路研究项目”等，他指出佛教教育的关键是增加智慧和加强慈悲心，将佛教思想应用于家庭和事业以及与经济、政治、教育与环境有关的当前问题，探讨将佛教的基本概念和理论思想与生活联系起来，佛教与心理学相结合，发挥佛教教育促进社会和谐的作用。

新西兰佛光山住持满信以新西兰佛光山寺为例，介绍了与新西兰警署部联手防范犯罪、共创和谐社会，建立三好校园及善美小区，艺术弘法，赠送星云大师英文著作《366 Days with Wisdom》两万余本，地震赈灾，参与红十字送便当等慈善事业，并用视频生动展示了阐述了佛法是生命教育的核心价值，佛教不仅解答生死问题，佛教更是尊重生命、爱护生命，佛教倡导惜缘、惜福、惜生、惜命。生命教育最重要的，就是指导大众如何尊重生命，如何活出生命的尊严，如何创造生命的价值与意义。

台湾慈济慈善事业基金会董事释德怀介绍了佛教克难慈济功德会的发展历史和慈济与大陆的慈善结缘、医疗、教育、人文、骨髓捐赠、环境保护、小区志工、海外赈灾等

慈善事业，阐述了慈济法门的修行，不只接受“教”法，同时还要身体力行，世间法和佛法相互印证。“以理启事，藉事会理，理事圆融”“做中学，学中觉”。行经之路，是生生世世行菩萨道，追随菩萨芳踪，回归佛陀慈悲济世本怀。

台湾慈济慈善事业基金会董事、世界佛教徒友谊会妇女委员会联合主席释惟静“未成佛道，先结人缘”，在世间生活，应该要广结善缘。学佛者若能奉行“慈悲喜舍”四无量心，四无量心是诸佛菩萨为普度无量众生，令离苦得乐，所应具有之四种精神。不仅能增长福慧、断除烦恼，更是人生路上四个成功的锦囊妙方。

斯里兰卡科伦坡凯拉尼亚大庙住持克鲁皮提耶剖析了佛教的社会道德有两种层面，一是从个人层面，二是从社会层面。他说，社会服务实际上是一种社会责任，为了创造和谐的世界，自然以及社会的和平，佛教徒都要推广社会慈善。慈善有两种评价方式，第一是自我行事准则，第二个是社会行事准则。佛教关于社会福利的教育都是关于大慈大悲，如果你参加了社会公益服务，你应该深入其中，并感到很荣幸。

孟加拉国复兴会资深副会长普拉克认为，佛教是智慧的宗教，佛教其实一切都是以生活为原则，而没有任何束缚，同时佛教也非常提倡包容，所以这也是为什么大家都非常的喜欢佛教，信奉佛教，同时遵守佛教的教义，从这个角度来讲佛教确实可以称为是世界的核心宗教。同时，他发出倡议，希望能够去建立起这样一个佛教慈善组织，然后以这个组织为平台，来帮助社会里的贫苦民众。

（德光）

三、“佛教与环境保护”分论坛综述

2018年10月30日上午，第五届世界佛教论坛“佛教与环境保护分论坛”在莆田旷远锦江国际酒店锦绣厅举行。该分论坛的双语主持人为上海社会科学院佛教研究中心秘书长、宗教所研究员刘元春和南京大学外国语学院副教授郭启新，来自世界各地的佛教界代表、专家学者以及居士善信近100人参加论坛。

“溪声尽是广长舌，山色无非清净身”，自然环境与有情众生共生不二。环境污染正严重地影响着人类的生活，环境保护的问题已经越来越引起全人类的高度重视。庄严国土、利乐有情，佛教在环境保护方面曾经发挥了重要的作用，在生态危机日益严重的今天，佛教将当仁不让、一如既往地担负起这一使命。佛教与环境保护分论坛，聚焦于佛教的环保思想与实践，继承中国佛教环境保护的优良传统和智慧结晶，发扬光大，净化人心，净化环境。

围绕佛教与环境保护，共收到22篇论文与讲话稿，来自国内外共14位教内外人士参与发言。下面就从几个方面对此次会议内容进行一个总结。

佛教与环保的渊源

佛教蕴含着丰富的生态环保思想，具有独特的生态观。中国佛教协会副会长永寿法师从自心清净到世间清净、中国佛教的环保思想与实践、以习近平生态文明思想指导佛教环保事业的发展三个方面，论述了印度佛教戒杀、尊重生命的思想，以培养修道者的慈悲心、达到解脱为目的，仅是佛教生态环保思想的无意识善良体现。自佛教传入中国发展起来的佛性说，即把自然看做是般若的本体、法身的示现，体现了对众生万物的同体大悲心，为中国的环保提供理论支持。

中国佛教协会常务理事、山东省佛教协会常务副会长本悟法师以寺院如为切入点，认为自古名山多古刹，中国的许多古寺名刹，既是历史上有名的丛林，也是美轮美奂的经典园林和古典建筑群，所以从“最美古建看寺院”的说法上，也能反应出佛教与环保息息相关。

中国佛学院普陀山学院讲师安详法师则从僧团对亡僧物的循环再利用的处理模式之中，分析佛教对物质的持有态度、归属与使用，特别是亡僧遗物的分配与再利用，探索在对物质的循环使用中所体现出的生活模式，以及在对当今社会生态环保的借鉴和启发。

总体上看，诸位法师和专家教授认为，佛陀虽然没有明确提出“环保”这一概念，但在众多佛教经典中和僧人的生活场景中无不体现出“环保”的思想。

现代佛教环保理论

面对生态问题，人们从不同层面思考，佛教也在千年演变进化中形成了富有特色的生态理论，并应用于不同实践中，对人类社会的发展做出了一定贡献。

中国东南大学人文学院董群教授总结了四大重要的生态原理，即基于缘起思想的相依与整体观，基于多重原理的平等与不二观，基于唯心原理的净心与净境观，基于慈悲原理的不害与护生观。

中国上海社会科学院佛教研究所秘书长、宗教所副研究所刘元春认为，环境保护是生态文明建设的重要内容，而生态文明是社会文明发展的基础，更是人类不懈追求的理想境界。生态文明建设归根结底在于生态智慧的确立与信守，在于人类心灵的净化与精神的提升。佛教生态智慧根植于佛性平等、因果相依、慈悲护生、报众生恩、戒禁杀戮、灭贪嗔痴、和谐相生的理念，有助于改善生态文明建设实践、有助于培育高尚的生命伦理观念、有助于引导社会人群提升生命品格、有助于矫正社会人心维护心态平衡，从而维护生态平衡，推动生态文明，促进社会和谐发展。

闽南佛学院教研室主任法缘法师极力推崇心灵环保，并从《楞严经》中的“万法唯心”道理，分析了人类正在尝受着因为满足物欲追求，而破坏人与自然的和谐关系，遭受自然界无情报复的苦果。因此，认为实践佛教环保，应该从心开始。

中国佛教协会常务理事、山东省佛教协会会长仁昌法师，也从佛教的角度出发，认为人类心灵的环保才是保护环境的关键所在，并从思想缘起、观念转变、感恩惜福三个方面层层递进，讲述养成保护环境就如同保护自己一样的自然习惯，真正去实现人类保护环境的目的。

中国台湾灵鹫山圣山寺监院慧慧法师（代表心道）进行了发言，台湾灵鹫山一直致力于“爱与和平”理论，探究人类与万物之间的相依共存关系，思考系统提升至以生命为中心；参透地球给予我们的慈悲与包容，让我们扩大胸襟、放大眼光、反摄自心，视万物皆有情，以地球生态系为中心，思索与实践身而为人的责任与义务。

韩国大韩佛教天台宗金刚大学校教授光道法师以《天台智者大师的身土不二思想与生态环境净化》为题，认为环境污染的根本原因在于迷惑；站在十二缘起的角度，人类痛苦源自于业，而业的根源则来自于无明；智者大师身土不二的思想在《维摩诘经疏》以及《摩诃止观》中都有阐述，“身土不二”这样的圆融之理对生态环保的实践具有积极作用。

韩国圆光大学名誉教授金圣泽以佛教环境伦理的实质为题，以圆佛教中的天地恩为中心，从佛教的环境观（环境伦理）、圆佛教中的天地恩（自然环境观）、圆佛教中的环境伦理三个方面进行了细致阐述，主张以恭敬诸佛的态度对待有情、无情一切众生，是圆佛教中报答天地恩的实践，也是圆佛教中可以实际操作的环保实践。

总之，诸位法师和专家学者在不同侧面对佛教的环保思想进行了阐述，深入分析和挖掘了佛教中的环保思想，对当代佛教与生态文明、佛教与环境保护方面的实践提供了理论支持。

佛教环保观的实践

佛教的环保观不仅仅是存在于经典中的“观”，更是落实于实践中的“行”。在当今社会，佛教的环保思想在各国、各地区被广泛落实和推广。

美国佛教联合会会长明予法师，提出了减碳环保第一方是素食，并从慈心反虐待动物，减少环境破坏，避免生态浩劫，推迟全球暖化的危机等四个方面，专题论证了汉传大乘佛教素食对环保的贡献，认为素食生活是最好的环境保护。

韩国真言宗国际交流负责人度缘法师阐述了清心和净土的概念和关系、清心净土的实践修行，并着重介绍了韩国真觉宗的清净国土运动，认为清净国土运动也是大悲心的显现、利他自利的实践，可以达到解除世间的弊端和环境的污染的目的。

中国台湾法鼓山僧团弘化发展专案总召果慨法师，在数字时代的快速变迁之下，传统水陆法会中，烧纸马、烧纸人、烧纸衣、烧牌位等仪轨，显得相当不合时宜，理应“转换心念”，推广云端祈福，落实环保的一份善念。

龙圣法师代表澳大利亚塔州中国和平统一促进会会长智及法师进行了发言，二十一世纪人类处于前所未有之大发展、大变革、大调整的历史时空，从全球化大历史视域响

应人类面临之时局挑战与灵性呼唤，构建人类命运共同体，各大宗教之间的灵性对话和交流互鉴，对人的基本价值与生命质素的精神信念作出反省，形成共识，以超越国界、超越种族、超越宗教的宇宙大爱，携手共筑和平和谐、多元共存、互助共进的文明未来，是全球化与多元化的当代脉动之超越界伦理基本要求，也是当代宗教实践的主要课题和宗教担当的历史使命。

本次论坛的特色和对未来探索的意见

基于以上三点内容，我们认为本次论坛有以下三点特色：

一是佛教蕴含着丰富的生态环保思想，对全球环境保护事业起到积极推动的作用。此次论坛的顺利展开，可以看到佛教正逐步拓展在环保领域的思想和理论，已形成了一个多元互动的平台，使得佛教在环保上的理论与实践，能够在此次论坛上实现全面的讨论。

二是从过去不同佛教环保理论的实践经验中不难看出，各大理论虽然各有其不同的发展轨迹，但却殊途同归，世界各国佛教徒本着慈悲之心、平等之心，身体力行来做环保事业，推行环保理念。这也说明保护环境、建设一个可持续发展的和谐社会，便是庄严佛刹土的当下修行，亦是现今佛教界面对的一个重大使命。

三是佛教在环保事业上取得成就的同时，也反思了其中的不足，法师们所提倡的一些做法，平常人要懂得其中的道理，就是要如法，不能盲目效仿。同时，在过去的基础上更进一步，一方面加强佛教环保思想理论的研究，另一方面要以自身力量通过各种形式落实与贯彻环保理念和主张，开展各种各样的环保实践活动，这是佛教环保的未来探索方向。

来自韩国圆光大学的金圣泽教授，中国台湾地区的果慨法师、恳慧法师，中国香港金刚乘学会主席黎日光等与会代表，都对本次分论坛的议题进行了高度评价，对本论坛的相关研究成果予以肯定，并对中国政府对本次世界佛教论坛所提供的支持表示感谢，这也是全体与会代表的心声。本次论坛是世界佛教论坛成立以来，探讨佛教与环境问题规模较大的一次盛会，提交的论文、论坛现场交流的内容，在佛教环保层面发挥了重要作用、取得了突破性进展、产生了深远影响，相信通过此次论坛，在环保问题上，佛教界的脚步将会更快的，成果也将更加明显，使得我们的自然环境得以美化，我们的心灵得以提升，未来环保的理论与实践得以迈入新的篇章。

（安详 许云峰）

四、“中美欧佛教”分论坛综述

2018年10月30日上午，第五届世界佛教论坛“中美欧佛教”分论坛在福建莆田

举行。这是此次第五届世界佛教论坛的系列活动之一。“中美欧佛教”分论坛的研讨主题为“佛教和西方文明的交流与互动”，来自中国、美国、加拿大、澳大利亚、韩国、马来西亚、玻利维亚、日本、印度、亚美尼亚、奥地利、德国、匈牙利、意大利、荷兰、博茨瓦纳等十六个国家的七十位代表参与讨论，其中二十三位代表进行了论文发表。

佛教从创立以来就一直秉持着众生平等、兼容并包的基本精神，正因为此，才能在与各国家、地区文化的交流互鉴过程中，不断向前发展。而在当代，佛教交流中最为核心的问题就是佛教与西方文明相遇后的交流与互动。围绕此问题，本次“中美欧佛教”分论坛代表进行了全面分析和深入交流。

交流与互动的理论基础：从中道圆融到人类命运共同体

佛教和西方文明的相遇，需要有共同的理论基础作为交流与互动的平台。中国佛教协会副秘书长、浙江省佛教协会会长、雪窦山资圣禅寺住持怡藏法师将人类文明解读为理性的历史，中国文明是关系理性；希腊文明是形式理性；印度文明是实体理性。三大文明又在不断交融、对话中成长。在这种前提下，人类命运共同体需要保持多样性、差异性、求同性。

美国国际佛教促进会会长、纽约佛住寺住持正如法师将人类命运共同体与佛教缘起论结合，认为一切生命共同体，万物相依相存，诸法缘起。所以佛教可以从自觉、觉他、觉行圆满三个层面，对人类命运共同体进行积极地构建。

加拿大佛教总会会长、加拿大菩提精舍住持怀进则强调了佛教的中道圆融思想，是一种具有包容精神的信仰文化，这无疑可以促进人与人、人与社会、人与自然的和谐相处、交流互进。弘扬中道圆融精神，也可以促进不同文明间的交流互鉴。

毫无疑问，佛教的中道圆融精神与人类命运共同体的建构是相得益彰、相辅相成的。在这种情况下，我们在面临当前国际各种争端、冲突时，如何解决此矛盾就显得尤为重要。江南大学宗教社会学研究所所长、教授邓子美从“空”义出发，解析全球对抗性的来源，提出用佛教“转染成净”的理论，以由个体的引导而带动群体精神“向上”机制。

韩国曹溪宗定芸法师则指出，佛教涵盖了哲学、心理学、医学等方面，通过佛教的思想，特别是中道圆融思想，能够改变东西方的交流方式。由此传递给世界一个解决争端、共同发展的方法。

韩国曹溪宗文光法师站在禅宗角度，分析了以禅的旨趣，促进东西文明在共同追求下的会通。最终达到东西方在一起，怀着同一颗心，实现皆大欢喜。

马来西亚佛教弘法会顾问、马来西亚佛教研究学会主席、马来西亚佛教发展基金会主席洪祖丰强调佛教思想里，包含了缘起、无我、包容、多元、中道、人性，是今日人类自救的思想。当前佛教的急务之一，就是把佛教思想推广给全人类，让佛法为众生带

来利益、福祉、幸福。

中国社会科学院社会学研究所研究员何蓉从宗教发展史的角度，提出“世界宗教”在当前宗教理论中的重要性。那么，复兴不是守旧，采新不必盲从，令中国固有文化价值中充实的精神修养，与现代科学文化、物质文化建设相结合，方可成就现代中国。

美国宾夕法尼亚大学教授、泰国摩诃朱拉隆功大学教授、《亚洲 哲学》助理编辑弗兰克·霍夫曼（Frank J. Hoffman）以哲学的视角梳理了跨宗教的理解、界和焦点。他指出，焦点是具体和封闭的，而界和域是虚无和开放的。界是空相，用一种特定形式展现自己。因此从逻辑上来讲，焦点的概念要有界的概念才能显示出来。在生活经验中，没有界就没有焦点。

交流背景与互动途径：披荆斩棘，砥砺前行

基于人类命运共同体的理论基础，我们需要深入中美欧佛教的交流状况，并在面临挑战的时候，寻找解决途径。美国西来寺住持慧东法师论述了佛教在西方发展状况，指出西方人和现代人具有大乘佛教性格，而人间佛教是佛教在当今社会中发展的出路。

美国佛教联合会原会长、美国瑞光寺住持瑞法法师总结了佛教在英国、美国的弘传经验，认为佛教在西方国家的传播最初都是由学者发现而产生兴趣。那么，佛教要在一个国家长久发展，融入本土文化，就需要僧才的培养。

加拿大渥太华弥陀寺住持法隆法师指出佛教不仅仅是一种知识学问，更是一种修行生活。而在面临海外弘法困难之时，需要在继承传统以僧为主，俗为辅的基础上，谋求发展。同时，僧俗各安其位，共发菩提心。

美国佛教正信会会长、法印寺住持宏正从中国佛教本土化问题出发，反思美国佛教的发展。其认为综观佛教在中国的发展史，就是一部佛教中国本土化的历史。而这种发展史是值得佛教在美国发展时借鉴的。

虽然海外弘法之路异常艰辛，但有佛法就有办法，我们需要在困境中寻找机遇，发现出路。北京大学哲学系李四龙教授深入探讨了丛林教育的内涵与使命。他认为，中国佛教界借鉴现代大学教育制度兴办佛学院是大势所趋。与此同时，丛林教育必须得到重视与延续。所以，各寺院需要弘扬宗风，振兴祖道，并能落实于所有僧人的寺院生活。

玻利维亚报恩寺丁安民从社会层面提出佛教在交流互动中的出路，即第一，发挥佛教民间外交的积极作用；第二，丰富佛教文化传播手段；第三，发挥先贤的榜样力量。最终，在此三个层面的基础上，开拓出中华文化世界传播的新局面。

香港卫视执行副总裁格桑梅朵结合实际传播佛教的经验，指出佛教媒体是佛教文化的重要载体，无论学术成果还是阐述教育意义、传播佛教信息、宣传政策法规以及引领佛教发展都起到非常大作用。而佛教作为社会一个重要的思想文化，在当前背景下，要借助新媒体平台来进行迅速的传播，并且要有全媒体的思维和国际化的视角。佛教里总说心为万源之法，你的心就是你的世界，传媒的作用正是为大众打开智慧与慈悲。

交流与互动的实践与经验：繁花开遍地，地涌清泉来

佛教和西方文明的交流与互动绝非空中楼阁，无数高僧大德不惧艰难险阻，远渡重洋，赴海外弘传佛法。澳大利亚悉尼华藏寺住持般若法师分享了其在澳大利亚弘法，特别是在警察局进行宗教教师工作的经历。他总结指出佛教的核心思想是众生平等思想、自由思想、文明与和谐思想、报恩思想、民主与法治思想。当然，佛教的海外弘法也有三大难点，即语言、资金、人才。

美国汉传佛教国际文教中心执行秘书长振冠法师则对北美佛教宗教教师概念进行了综述。“佛教宗教教师”概念属于新的现象，但这一新现象正深入到北美社会的各个领域，并以专业的佛教宗教教师精神，服务个体和团体。实践方面，目前佛教宗教教师服务的对象主要是政府机构、医疗系统、法院、警察局、监狱、大学校园等。

中国佛教协会副秘书长、江苏省佛教协会常务副会长、苏州寒山寺方丈秋爽法师以苏州寒山寺为例，分析了中国佛教面对欧美弘法的实践内容。第一，寒山寺成立了文化研究院，以和合文化为核心进行文化建设。第二，通过寒山钟声这一文化标志，向国际弘扬佛教文化。第三，与加拿大佛教会紧密互动，共同开展佛教文化交流周、举办“水陆法会”等，开启了北美弘法新模式。

中国佛教协会常务理事、山西省佛教协会副会长、五台山佛教协会会长昌善法师则对五台山文化与对外交流问题进行了阐释。五台山文化是中国传统文化的重要组成部分。历史上，就一直记载有对外交流。近年来，五台山不仅搭建了学术与文化交流的平台，而且主动走出去开展对外交流活动。值得指出的是，在对外交流过程中，始终以“弘传文殊信仰，传播文殊智慧”为重心，为打造人类命运共同体奉献自己的智慧和力量。

中国台湾佛光山台北道场住持、佛光山欧洲道场总住持满谦法师介绍了佛光山在欧洲的传法情况。人间佛教虽然在欧洲弘传时间比较晚，但是各国佛光僧众积极参与本土社会多元的文化、教育、慈善、共修等活动，以及走入人间的菩萨关怀特质。而未来使命则是积极推动人间佛教在欧洲的本土化，从而在欧洲生根。

中国台湾佛光山欧洲副总住持妙祥法师则着重讨论了欧洲国际书展中佛光山的文化弘法实践。具体工作上，进行了文字的整理工作、“语言”的弘传、“人与教化”的积极落实。最终期望佛法的平等及和平思想能带给欧洲这块土地祥和与平安。

通过四个小时的时间，有关“佛教和西方文明的交流与互动”的主题得到了充分的讨论。可以说，随着时代的发展，在未来的人类社会中，佛教应该发挥更大作用。天空因群星交辉而美丽壮观，世界因文明多样而丰富多彩。此次分论坛旨在为中西方文明下的佛教搭建交流、互动的平台，连接互学互鉴的纽带，增进彼此间的友谊，为构建人类命运共同体贡献智慧和力量。

五、“海峡两岸暨港澳佛教”分论坛综述

第五届世界佛教论坛之“海峡两岸暨港澳佛教分论坛”，于10月30日上午，在福建莆田帝宝花园酒店隆重召开。来自港、澳、台、韩国及国内的高僧大德和专家、学者100余人参加。两岸三地的与会高僧大德、专家学者们围绕“佛教和中华文化的传统与现代”的主题进行了发言。会议由中国台湾法鼓山退居方丈果东法师及中国人民大学哲学院宗教学系、佛教与宗教学理论研究所研究员宣方副教授分别担任中英文主持。

在主持会议时，果东法师风趣幽默、深入简出的台风；宣方教授中英互换，独到精辟的总结，让整个论坛的进行生动有序且亮点频现。会议近20余位嘉宾进行了发言，大家就佛教中国化问题、佛教文化在增进祖国内地与香港、澳门、台湾，乃至与韩国关系中可发挥的作用等议题进行了详细的论述。分论坛一共进行了近四个小时，会场气氛热烈，取得了圆满成功。

香港理工的大学荣休校长、香港佛教联合会顾问潘宗光先生认为，文化交流既要学习也要批判。既要虚心学习西方文化，也要学会批判，这样才能作出更深层次的综合，开发心灵资源以充实人生。在现代推动中国文化的过程中，也必须有具体形式才能促进大家的意识，而这些形式可以是多元化的、活泼的。在交流的过程中也显示了中国文化本身极富于包容性，在学佛修行的同时，相信学习中国文化有助提升圆融的能力，可为人类创造更崇高的文化价值和精神素养。僧团应以身作则成为世人道德楷模，虔诚的道德实践便是智慧的开始，也为人类和社会增添光辉。

澳门佛教总会理事长宽静法师说，禅宗是中国人在印度佛教基础上创新后而出现的一个具有中国化的佛教宗派。正是由于它为中国人所创，适应了中国社会的特点，契理契机，成为成功的中国化佛教，其对中国的影响是全面的。但是禅宗在中国化完成之后，也在不同程度上发生了滞步情况，特别在理论上的创新不够，与社会的结合发展层次不高，所以还需要以后进一步地契理契机地去进行创新活动，走好中国化的历程。

强化中国佛教的理论思想，让更多的中国佛教的创新理念进入当代中国佛教理论，可知彻底完成佛教中国化还需要进一步努力，并不是在短期内就能够一下完成的。摆在我们面前的还有许多路要走，我们要不断地促进佛教中国的演化。当前我国政府提出的宗教的中国化要求，是对各个宗教在政治上自觉认识，在文化上自觉提升，在道路上增强自信的要求，落实在当代佛教中国化的身上，就是佛教界要努力走与社会主义社会相适应的道路，发扬爱国爱教的传统，在政教模式方面探索出创新的道路或模式，在此基础上彻底完善佛教中国化的道路。

香港佛教联合会秘书长演慈法师谈到：香港佛教与内地佛教法乳同源、一脉相承，有着共同的信仰与追求，有着共同尊奉的祖师和经典，有着共同向往的祖庭圣地，共同

的法脉传承已经成为联系两地佛教的稳固精神纽带。香港佛教与内地佛教虽然同根同源，但又各有千秋。内地至今还完整保留着汉传佛教纯正的法脉和传统，香港佛教则担当着汉传佛教海外弘传与佛教文化全球传播的桥梁和使者重任。并呼吁在国家层面设立佛学院：国家、社会的进步发展，全靠教育以培养人才，佛教亦然；佛教要培养人才，必须办好教育，尤其是佛学院的基本教育；提高僧伽素质，不仅要重视知识，更重要的是在戒定慧中有良好的修持，培养一批具有愿行、有修养、有才干的僧才；若内地佛协成立教育专门部门，定能提升办学效果。

中国台湾中华人间佛教联合总会秘书长觉培法师说，成会的目的是：佛教团结，携手向前；交流访问，经验分享；僧信互重，男女平等；老干新枝，集思广益；人间佛教，佛陀本怀；两岸合作，迈向世界。人间佛教就是回归佛陀本怀，不是自私自了、更不是消极闭塞，人间佛教放诸于四海，是人类的一道光明，是为开示悟入佛的知见，为众生示教利喜的人间佛教。人间需要佛法，佛法也唯有人在人间淬炼修证，方足体证净土在人间。两岸之间的交流互鉴，男女平等的伦理的建议，还有新老传承，以及在两岸佛教的主流人间佛教这样一个如何面向新时代的一个开展。

中央民族大学哲学与宗教学系的班班多杰教授认为，基础的教理和诠释方法的问题，对佛教界来说，意味着它关系到佛教发展的根本方向，如果我们在基础理论上出了错，我们就会认为，佛教中国化是对佛教的背叛，原来那个是真的，是本来面目，现在这个变来变去就变得不像了，这个本身就不符合佛教精神。如果说还原，我本可以还原到佛的本源是什么？是佛陀在菩提树下的证道。不存在一个所谓本来面目的佛教，一切都在无常变化当中，适应中国的才是最好的。用诠释学观照中国佛教发展史便会发现：印度佛教的经论律文本与中国人的理解、阐释之间互动而达到了化境的结果。它既保持佛教的基本信仰、基本教义、基本功修，又坚守中国立场，坚持中国本位，在佛教设施、礼仪、体制、教义等方面入乡随俗，因地制宜，努力寻求中国化的表达方式和表现方式；既谨守师法，强调师徒授受，又主动适应中国社会，积极认同主体文化，运用会通创新、嫁接求异的中国人思维方式，促使佛教教义同中国文化相契相融；既注重佛教的传承渊源与义理原旨，又在某些关键环节和重要领域植入中国人的思想方法，展现中华文化气象，不重复不相类印度佛教的面相。深度揭示是中国佛教，而不是佛教在中国；是中国化佛教，而不是佛教化中国的历史进程与真实形态，它体现了不易与变易、殊相与共相的觉解本体论。从此逻辑起点出发，中国佛教的本土化便具有其必然性、合法性、合理性。

《中华大藏经（汉文部分）·续编》副主编张新鹰先生说：历经16年的《中华大藏经》的编纂出版，象征着我们民族的重新兴起，是国家由贫弱到富强的一个投影；象征着我们传统文化的地位正在不断增强，宗教信仰自由得到充分保障；有益于我国社会主义先进文化的建设和佛教界的与时俱进，有助于推动世界多种文化形态的友好对话和交流。《中华大藏经》的编纂出版正是体现了习近平提出的“中国共产党从成立之日

起，既是中国先进文化的积极引领者和践行者，又是中华优秀传统文化的忠实传承者和弘扬者。当代中国共产党人和中国人民应该而且一定能够担负起新的文化使命，在实践创造中进行文化创造，在历史进步中实现文化进步！”在文化创造和文化进步的道路上，包括众多佛教文化探索者、建设者在内的中华优秀传统文化继承者、发扬者，应该在中国共产党的指引下，在文化自信的激励下，理所当然地承担起属于自己的责任。

山东大学特聘教授、台湾师范大学教授林安梧先生认为：透过儒道佛三教的对比，以彰显佛教之基本义理。佛教强调通过“净而无染”的修养功夫，以达于“我法二空”的自在之境。东方是弱控制系统的文化脉络，东方的宗教是“觉性的宗教”。东方之宗教重在回到存在之源，西方之宗教重在言说之论定。再则，佛教之要义在寻求“苦业之解脱”。最后，若能以般若观空之智荡相遣执，便能使如是之觉性开显。佛教般若治疗学可通过观想除贪爱，调服我们的妄执之心。现代性社会若能使经典重新焕发生机，经由人类文明的对话，迈向和平。

中国佛学院教务处主任理证法师说：佛教传入中国，已经有二千余年的历史；对中国政治、社会、思想、文化、信仰等产生了划时代的影响。在文化方面，因为佛经的翻译与流传，影响了中国儒家文化以及其它社会文化，为中国文化史写下了光辉璀璨的篇章。因此，中国文化已受到佛教文化的巨大影响，佛教文化也早已溶入到中国文化之中，成为中国传统文化的重要组成部分，也更加充分地体现出佛教中国化已深入社会、深入民众、深入人心。佛教起着指引人类文明的航向，肩负起光荣的文化使命，尽到对社会教化的价值。身为佛陀弟子，尤其是处在新时代的佛子，应该肩负着维系人类文化慧命的伟大使命，责任重大，勇敢承当，不辜负佛教，不辜负众生，不辜负此生。

中国佛教协会常务理事陈星桥先生说：汉语系佛教以大乘为主，兼摄小乘、金刚乘；藏语系佛教以金刚乘为主，兼摄小乘、大乘。汉藏佛教的共同点在于：在显教及部分密教的教理上基本一致；统治阶级扶持；经历法难；创新发展；民族化；域外传播等。汉藏佛教的差异不仅巨大，而且广泛。1、传入时代与吸收内容的差异；2、面对的自然环境和社会文化环境的差异；3、在各自区域内政教关系上的差异；4、活佛转世制度上的差异；5、在宗派特点与作用上的差异；6、汉藏佛教在经典来源与数量上的差异；7、汉藏佛教的宗派、寺院在佛教教育、修证体系上的差异；8、汉藏佛教所供宗教造像上的差异；9、近代社会巨变下的汉藏佛教差异。汉藏佛教交流中值得关注的几个问题：1、佛教认知问题；2、水土不服问题；3、假冒利用问题；4、引导、规范汉藏佛教交流的应有态度。

广东南华寺首座代监院、曹溪佛学院副院长法祇法师说：禅宗顿教是活泼泼的，充满了生活的气息，它具有自觉性、包容性、普世性，同时还具有现实的理性。它尊重每个个体的差异，最大限度地发挥每个个体的能动性。禅宗在漫长的传播过程中完成了佛陀智慧和汉文化的奇妙整合，佛陀的慈悲与智慧在中国的大地上，正是选择了这样一种独特的方式，世世代代地度化着千形万态的众生与千变万化的时代。禅宗对我们中国人

生活的态度,对国人自我价值观、世界观、宇宙观的养成,对人们思考、解决问题的方法的形成,产生了积极的作用,并且成就了宋明理学的发展,成就了一千多年来无数的圣贤。

广东佛学院尼众学院讲师诠喜法师说:净土法门,三根普被。上根人真正证悟了“唯心净土”,其本身已登上弥陀宝刹。由于此心本来圆满,光明广大,了无纤尘,众生与佛本是一体,净土的依正庄严皆是如来藏清净妙明真心所现。中、下根人须由事相的修持,方能了达理具之“唯心净土”。唯心净土思想的发展历程,不仅阐明修学者应有的理事不二之圆融理念,更说明净土与其他各宗殊途而同归。同时,为佛教的净土思想提供了存在本体论的理论基础,更为真正实现禅净合流打开了理论通道。

中央民族大学刘成有教授认为:印顺导师的人间佛教思想在一定意义上也是一种“新佛学”,是一种糅合中观与唯识、如来藏思想而形成的适应时代要求的“新佛学”。他倡导的人间佛教思想,不仅契合原始佛教立足现实人间的佛陀本怀,而且在当代也具有“现实人间的亲切感”。他认为,人间佛教思想可以解除梁漱溟所讲的“此时此地此人”的现实困惑,进而也可以为改造落后的中国、混乱的世界提供良好的精神指导。就此而言,印顺导师的人间佛教思想,具有“传统佛教现代化转换”探索的特殊价值。

陕西师范大学佛教研究所所长吴言生先生认为:儒释道三教虽然各有特性,却可以互融互补。三教最根本的目的,都是通过净化生命提升品性的自和修炼、大爱慈悲行善度生的利他实践,以达到自度度他、自觉觉他的真至善、至美的境界。佛教在与中国文化的交流融合中,你中有我,我中有你,同时自始至终保持着各自的特征与个性。多元一体,和而不同。

厦门大学哲学系、佛学研究中心主任刘泽亮教授说:禅宗是佛教吸收了包括道家思想在内的产物,而又反过来深刻地影响了道教的开展。如果说禅宗是佛教的中国化,道的禅化所形成的亦禅亦道的理论形态则是禅宗的进一步本土化,在深刻影响中国哲学发展样貌的同时,也丰盈了中国哲学思想的内涵。

禅、道的融通,使禅家与道家逾益接近或同化为非禅非道(从主要旨趣上言)、亦禅亦道(从内在精神上言)的理论形态,成为内在精神上相通的两种思想潮流,这种双向的交涉互动及其理论成果,不仅对于深入理解中国思想史、重构现代的中国道学具有重要意义,而且对于深化对宗教本土化规律的认识也具有重要的启发意义,如果说禅宗的出现是佛教中国化的结果,那么,道的禅化则提供了禅宗进一步本土化的例证。

中国河南大学哲学与公共管理学院教授、哲学系主任朱丽霞女士说:宗喀巴作为西藏绍继和传承应成中观学者之一,他对中观学和应成中观学精粹的把握最为全面和准确,传扬的最为彻底。但这也容易使后世的大德以及研究者将他的思想笼统地等同于由佛护、月称开创的中观应成派的思想,从而忽视了宗喀巴在中观派发展史上的作用和贡献。宗喀巴对中观学的发展主要集中在三个方面:首先,在中观应成派和自续派的分歧上,宗喀巴认为主要不是来自于方法论,而是来自于存在论;其次,宗喀巴反对将空等

同于“无分别”。第三，他将对空、无自性的认识重新纳入了逻辑的范畴。

敦煌研究院研究员、兰州大学敦煌学研究所马德教授说，敦煌菩萨竺法护是中国历史上第一位大批量翻译《法华经》等大乘佛典的高僧，所译禅学经典理论由敦煌高僧昙猷付诸实践，遂奠定了中国大乘佛教的千年基业；而这一切都与敦煌宕泉河谷的仙岩寺联系在一起，昙猷在该处的禅窟成为敦煌石窟创建的先声，大乘佛教在敦煌得到会面发展，敦煌仙岩寺可被认作中国大乘佛教的发祥地。希望大家多多关注敦煌学。

中国藏学院研究中心宗教所原副所长、研究员豆格才让先生说：佛教的十善业的核心内容和价值高度提炼在其著名的“四无量心”思想中，“四无量心”是佛教的理想信念。在建设法制社会的过程中，道德强调人的责任意识、自觉性、荣誉感和羞耻心，大更有利于人们的经济活动和人际关系中自觉地违犯法律。

藏传佛教十善法基础上制定的西藏历史上首部法典“正教十善法”及其发展而来的“人教十六净法”是藏传佛教和藏区人民诚信思想和价值观的理论源泉和道德实践规范，是佛教中国化的主要里程和所发挥的重要重要，也是藏传佛教能够自觉适应社会发展的历史见证，对藏区建设诚信社会，公民健康人生和道德价值观发挥不可代替的积极作用，一个健康积极的人生观和价值观，是构建和谐文明社会的基本要素，一个健康文明和法制、诚信的社会，是国家繁荣昌盛的基本要素，因此，藏传佛教十善法中包含的诚信思想的发掘、整理和利用，对国家，民族和宗教都有积极的意义。

韩国东国大学中文系教授、北京语言大学客座教授朴永焕先生认为，玉观彬（玉慧观）20世纪初（大韩帝国末期）他参与在新民会、青年学友会、大韩每日新报等机构，积极活动的青年爱国志士。至今韩国学界仍然记载着他是亲日派、变节者、韩奸。所以对他的研究不太多。但是最近几年开始从另一个角度分析他的生平和经历，但是至今还是很少从佛教的角度分析他的论文。目前韩国与中国学界对他的生平问题，有了分歧。中国学界说他本属于中国人，然而韩国学界说是他原是韩国人。这是最基础性的问题，需要系统地整理和探讨。第二，玉观彬对于近代韩中佛教交流方面作出了不少贡献，尤其是他积极帮助太虚大师的“佛教改革运动”。第三，他试图重建杭州高丽寺的缘由。本论文以此问题为出发点，继承现有的研究成果，再次探讨其中尚未深入的研究领域，以及错误的认识。玉观彬是韩国人，是后来更改了国籍。他不仅仅是太虚大师的大力支持者，而且他是“人间佛教”理念的实践者。可以说，他是在韩国的第一位“人间佛教”倡导者。

中国台湾“中华国际供佛斋僧功德会”副理事长林俊録先生说，“斋僧”是源于佛陀敬僧教孝的法门，藉由目犍连尊者，孝亲救母的精神，拉开一生弘法利生的序幕，又在临涅槃之时上升忉利天为母亲说法，以报母亲生身之恩，而开演地藏孝亲之道的法门。佛说孝亲福最大，道业要成就孝道是基础，“孝”能撼动天地，能得三宝的加持，得诸天神祇的卫护。法界不分彼此希望能结合佛教四众及社会热心人士，推展国际佛教文化交流，借以弘扬大乘佛教，建设人间净土。现今世界已是零距离，当我们行有余

力，应发挥佛陀的“同体大悲，人人平等”之精神，不分种族、地域，让全球每一位僧众，都能得到关怀与供养。佛教在台湾的兴盛，虽然台湾当地的僧众有不可磨灭的功绩，但从中国大陆迁徙过去的僧众，也起了十分重要的作用。每年会后安排代表团分赴台湾各大教团进行残放交流，期待两岸佛教文化有更深入的交流，法脉永流传。

香港佛光道场总住持永富法师发言说：佛教文化传承是指佛教的思想、理念、教理和实践方法的承袭、传播和流布。佛教从印度传到中国，以和平的方式与固有文化融和，适应本土的文化，满足中国人文化和精神的需求，经过两千余年在中国的发展，再加上教义的普及性、融通与哲理性，形成中国化的佛教。中国佛教二千多年漫长的历史显示，它之所以能够保持强韧的生命力，关键在于它自身的不断创新，排除因循守旧、故步自封的积弊，有助改善佛教文化的内涵。人间佛教的推广，透过直接与间接的方式、宗教与文教活动走进人群、走进生活、走进社会及走向国际，建设人间净土。

在长达近四个小时的研讨中，大家纷纷认为，两岸三地佛教法乳一脉，佛教文化方面需要更为深入的交流，让法脉永久流传。两岸三地佛教界要发扬爱国爱教的传统，探索出创新的道路或模式，完善佛教中国化的道路，秉承交流互鉴、中道圆融的原则，为佛教的发展发挥更大的作用。

（衍相 曾建鹏 宁晨）

六、“中韩日佛教”分论坛综述

祖庭是一个宗派的灵魂所在，也是宗派得以延续、发展的血脉源头；法脉是文化与他人沟通的线索。千余年来，佛教在不断与中国传统文化结合过程中，缔造了八大宗派的兴盛与传奇，中国成为中古时期佛教第二输出国，也成就了作为当今世界最具佛教影响力的国家。祖庭作为中国佛教文化的集大成者，应当在人类命运共同体理念的构建下，积极地利用法脉相传的关联，与宗派间、国家间的佛教徒和人民建立共荣的良性关系。

2018年10月30日上午，第五届世界佛教论“中韩日佛教分论坛”在福建莆田举行。此次论坛的主题为“汉传佛教祖庭文化与法脉法谊”，中方主持人为中国社科院世界宗教研究所编审黄夏年教授，日方主持人为日本大正大学校长大塚伸夫教授，参与论坛讨论的一百多位嘉宾来自中国、韩国、日本、美国、加拿大、澳大利亚、马来西亚、中国台湾、中国香港、中国澳门、菲律宾、印度尼西亚等多个国家和地区，二十四位表进行了论文发表。

祖庭文化的传承与担当

中韩日佛教同根同源、一脉相承，三国佛教传统法谊悠久深厚，友好交流源远流

长。在古代，东北亚的佛教交流，开辟出一条佛法弘扬的菩提之路，不仅促进了佛教的弘扬传播、传承发展，而且促进了东北亚的民间往来、文化交流、社会发展与文明进步。在现代，从1995年开始三国佛教界轮流主办“中韩日佛教友好交流会议”，为推动中日邦交正常化和中韩建交，为维护东亚乃至世界和平，作出了独特而不可替代的积极贡献。

中国佛教协会副会长增勤法师，指出应该发挥中韩日佛教“黄金纽带”的示范引领作用，发挥所长，拓展平台，创新机制，吸纳人才，扩大空间等方面思考三国佛教的可持续发展，才能有所作为，有所成效。净化人心，维护和平。三国佛教法乳一脉，有着一以贯之的精神境界与思想要义。要继续发挥沟通心灵、维护和平的积极作用，效法前辈先贤，作国家间和平相处、友好往来的如来使者、和平使者、文化使者，为维护中韩日世代友好，实现东北亚持久和平、共同繁荣作出新贡献。

北京市佛教协会副会长、北京广化寺住持怡学法师，认为佛教是构成亚洲文明的重要组成部分，也是亚洲文明的象征。亚洲文明是“中道和谐”的人文旨趣，是“克己自律”的心性追求，是“集体至上”的价值取向。随着佛教的传播，给亚洲各区域的文化注入了活力，在文化交流、文明对话中起到了关键性作用，对亚洲各国的社会结构、价值取向、行为模式与灵性追求等都产生了积极而深刻的影响。21世纪更应以佛法的智慧化解社会矛盾、纠正“人类中心主义”思潮的误区，为现代有亚洲文明的重建提供新的价值。

全国政协外事委员会副主任、察哈尔学会会长韩方明，提出三条建议，一是应提倡佛教“现代化”“生活化”。佛教不能脱离现实，也不能脱离生活，佛教界和佛教徒需要积极开展教育、文化、慈善等社会服务事业。二是发挥佛教在公共外交中的积极作用。佛教界应该更多地走出去，与世界各国各宗教开展交流，增进不同宗教和教派之间的了解与合作，在为国家和社会做好宗教外交的同时，获得佛教更大的发展空间。三是佛教发展需要加强正法弘扬。秉承佛陀教诲，继承那烂陀精神，悉发菩提心，在闻思修的同时，也能因应全球化浪潮，与其它文化平等交流、良性互动，令一切贪嗔痴慢疑消融于平等的法性之中，从而实现世界的永久和平。

韩国佛教太古宗大田教区总务院安心精舍会主，首先介绍了韩国佛教的现状，韩国佛教信徒的人数是日益减少，从如20年前的2000万到2017年只有700万。对此吗，他指出韩国佛教未来的发展方向，应该借鉴中国太虚大师倡导的净土思想和佛光山星云大师的佛教发展思路，通过佛教电视台传播佛法。

日本日宗恳副会长吉田宏哲，通过图像的方式介绍了当今全球宗教的基本情况，其中佛教占全球人口的5.7%，改观了其他宗教、哲学与佛教的关系，指出佛教未来的发展应该以对时间理性的解释为基本原则。

中国社会科学院世界宗教研究所黄夏年教授，论述了二千年来佛教在古老的海上丝绸之路之路上一直在发挥着特殊的作用，并且随着交通技术的改进与佛教格局的变化，海上

丝绸之路对佛教的发展越来越起到决定性的作用，并与国际形势的发展有着至关重要的联系。消解或转换“C型包围圈”的核心是信仰与文化。充分利用海上丝绸之路佛教圈的共同信仰与集体意志，建立当代海上丝绸之路佛教国家的互动机制与友好往来，将复杂多元的现象与要素尽可能给予简单化，突出共同拥有的“佛信仰”的根本要素，以此为基础建立的佛教共同体就一定能够经受考验，推动佛教新格局的成立。

大谷大学松浦典弘准教授，从入唐日本僧人的记录和传记考察了会昌法难的情况，在对《入唐求法巡礼行记》中所见到的灭佛进行探讨的基础上，试图从武宗驾崩后的佛教复兴状况、并对灭佛后入唐的日本僧人留下的史料做一考察，进而总结佛教兴衰的原因，为佛教未来的发展提供了思考。

法鼓山僧伽大学佛学院果幸法师，认为在弘扬佛法的同时，砌末数典忘祖，必须承先，也就是透过祖庭的教法，亦即以祖师大德所留下的藏经文献或禅籍为根本依据，以承续祖师大德的法脉，这是纵向上的法脉传承。另一方面，在横向法谊的联系上，我们也必须在不同的地域如在日本及韩国，为适应当地不同的风俗民情做调整，以开展出不同的方式来弘扬佛法接引更多众生，这是启后，并同时与以中国祖庭为根本开展。

北京大学博士后悟灯法师，通过对日本入唐入宋僧的考察，阐明了从起初的最澄入唐求法，到成寻入宋巡礼胜迹为止共有十二位入唐入宋的求法僧，他们都与日本天台宗有直接或间接的法系传承。从起初最澄大师、寂照、绍良、俊苾等的入唐入宋求法和寻找经像，带回日本，到裔然、成寻等巡礼胜迹和反带典籍的转变，这为祖庭文化真正的传播发挥了重要作用。

祖庭文化的现代价值与作用

对于佛教各宗派而言，祖庭对于提高一个宗派的凝聚力十分重要，由于宗派力量的发展与繁衍，可以保证僧人学习、修行的环境的纯粹性，避免不必要的纷争，进而到整个宗派的兴衰成败。如果祖庭保持兴旺，住持得人，就能够使整个宗派万众一心、齐心协力，实现长期繁荣，从而更好地发扬宗派理念，推动佛教事业的多元发展和历史意义的实现。

中国佛教协会常务理事宽旭法师，以密宗祖庭大兴善寺、青龙寺为例，论述了作为日本密宗祖庭的两座寺院在新时代的历史责任与担当。即坚持中国化方向、以密宗弘传而利益众生；并以其特殊的祖庭地位，在广大信众中种下和平向善的种子，搭建一座热爱和平的法谊之桥，在爱国爱教的前提下进行佛法交流，促进中日、中印、中韩的友好发展。

西安华严寺住持宽昌法师，以祖庭道场的“根源纽带”功用为中心，论述了华严宗祖庭华严寺的历史贡献、国际影响、时代价值，以及如何发挥出祖庭道场“根源纽带”功用方面的思考与探索。华严宗为佛教传播起到了很大作用，华严宗文化内涵和社会影响，至今依然发挥着其不可替代的时代价值。随着求法僧的入唐求法，传到日

本、韩国等地。华严祖庭成为世界佛教华严信仰体系的中心根本，枝叶如何茂盛，离不开其根本。

江西宝积寺住持养立法师，指出禅宗作为中国佛教的重要组成部分，在新的历史时期应该发挥新的作用，并提出了新的发展路径：由“农禅并重”转型为“文禅并重”。与时俱进是禅宗的重要特征，“文禅并重”是在新的历史条件下弘扬禅的重要方式，是对“农禅并重”的有力提升，深入发掘祖庭禅宗文化的思想内涵与人文价值，满足丛林与世俗社会的文化要求，是禅宗兴盛发展的必由之路，也是祖庭中兴的不二选择。

九华山大觉禅寺住持宗学法师，以马祖道一主张“平常心是道”论述了此与人类和平的密切关系，他指出“平常心”至少包括了和平之心、平等之心、慈悲之心。当今世界，来自政治、经济、种族和宗教方面的冲突仍然时有发生。弘扬“平常心是道”的精神，有助于消弥二元对立的思想冲突，为世界和平稳定注入强大的正能量。若能人人都有一颗平常心，则不仅有助于启迪智慧，人心的净化这种在个体层面求得心灵的宁静，也将在群体层面制止和消除暴力，推动群体之间的和平共生与人类命运共同体的建设。

西安香积寺监院兼首座释慧超法师，以“善导大师与长安香积寺”为例，论述了善导大师与长安香积寺在中日佛教文化交流中，为了中日友好交往，书写了一页浓妆重彩的华丽篇章，不仅具有“黄金纽带”的作用，而且在中日佛教文化交流中占有非凡的意义与深远的影响。中日两国佛教徒只有不断的深入挖掘与整理善导大师净土思想，与时俱进，开拓进取，依托长安香积寺在中日净土宗中的祖庭地位，树立好崇灵塔的这面具有向心力、号召力的旗帜，搭建好中日佛教文化交流的大平台，促进中日两国永久睦邻友好，和平发展，为维护世界和平、共谋人类福祉，积极贡献力量。

美国亚利桑那大学东亚系吴疆教授，论述了在大君外交下隐元的东渡与万福寺的建立，更把隐元置于一个更为宽广的政治和国际的环境背景中，指出这个背景是在德川幕府的国际外交政策成形了之后形成。

日本佛光山法水寺住持释满润法师，以“佛光山”为例，论述了汉传佛教的传承与发展应该“反求诸己”，把心中的慈悲、智慧、精进、忍耐、惭愧、感恩、惜福、结缘等能量发挥出来，人生就会更加的富有与踏实。“三好：作好事、说好话、存好心”“四给：给人信心、给人欢喜、给人希望、给人方便”“佛说的、善美的、人要的”人间佛教就是佛光山的宗风，自许是人间佛教的传承者的我们正在全世界为光大汉传佛教而努力着。

祖庭文化的意义与影响

祖庭文化不仅对过去韩国和日本的佛教有着深远影响，在现今研究和弘扬汉传佛教“祖庭文化”，有利于树立本民族文化的自觉、自信和自尊，有利于深刻认识佛教在当前中国对内构建和谐社会，对外构建和谐世界方面的重要性，有利于为中国新文化走向

世界提供重要的历史借鉴和思路。这也是弘扬汉传佛教“祖庭文化”的现实意义。

中国佛教协会副会长纯一法师从佛教与中日书法交流为视角,对佛教在中日书法艺术交流史中所扮演的角色、重要地位进行系统的发掘与梳理,追溯中日两国佛教与书法交往中的时代特性、思想内核、书僧代表、作品风格等,包括写经、造像铭、墓志、碑文等方面,借以寻找中日两国书法艺术的同异,并弘扬和展望中日书法艺术以及佛教书法艺术相互交流促进的友好传统,以有利于两国关系的良好发展。

中国佛教协会副秘书长光泉法师,探讨北宋时期杭州慧因寺与高丽国佛教交流的现状;义天国师赴宋求法的目的与经历;义天国师还国以后对本国佛教各宗所产生的影响,以及对中国的发展所起到的作用,如今,两国佛教界人士交流日益密切,不仅促进了两国佛教的发展,也促进了两国文化与经济的全面发展,对推动两国友好和合作起到了很好的作用。

日本大正大学校长大塚伸夫教授,介绍了中国佛教协会和大正大学的历史交流,并展望了未来中日两国佛教的发展。他认为通过佛教的国际交流,对于信奉并学习佛法的我们而言,不仅是本校学生,而且对于东亚所言,参与者而言都是一笔宝贵的财富。为了今后能与中国佛教协会长久交流下去,应该考虑摸索一些新的交流模式,届时恳请中国佛教协会的各位有关领导能够给予更多的理解和恩支持。

日本长崎兴福寺主持松尾法道,论述了现今全球存在的很多的争议问题,需要通过隐元的分享、共享精神来解决。并以“近年日中黄檗文化交流”为中心,介绍了长崎和中国有很好的交流,从万福寺和流原寺,兴福寺交流来看,都是发扬了隐元的精神,加强中日间的共享和友谊。

香港慈氏文教基金董事长王联章先生,从“中国佛教与东亚佛教法谊”为例,倡议选编中国佛教经典教材,来推动佛教的发展。他希望组建一支高水平的团队,将高僧大德的古代著作翻译为白话文,就好像国学的教科书一样,如果编个这样的题材会吸引很多人。

南京大学哲学系宗教学系邵佳德助理研究员,通过对近代中国佛教徒的赴日考察,考察了中国僧人在明治维新后东渡日本,大致有三种目的,一是赴日求法,二是考察参访,三是参加各类中日佛教合作的交流活动。中国佛教徒对当时日本佛教的观察和理解主要体现在:一是日本佛教的性质问题。二是日本佛教的社会事业。三是日本佛教的宗派问题,这也是中日佛教的重要差异之一。四是日本佛教的戒律和制度问题。五是日本佛教与国家的关系问题。

中国社会科学院考古研究所何利群教授,从东亚地区佛教寺院的考古发现与研究、东亚地区佛寺的主要类型及其演变两个方面分析探索,认为5—8世纪中期的东亚佛教寺院,尽管在不同阶段各地有一些具有地方特色的建筑形式,但寺院布局从以塔为中心向以殿为中心、由单院式向多院式转变的总趋势和主轴线是始终如一的。从建筑空间与宗教功能的相互关系分析,寺院布局由“前塔后殿单院式”向“多院多殿式”的演变

则反映了中国北方佛学由早期的“释迦崇拜”和重视禅修向晚期宗派分立和崇拜对象多元化转变的趋势。

通过四个小时的讨论与交流，可以说高僧大德和专家学者们充分发挥了本次大会主题“交流互鉴，中道圆融”的思想，为搭建佛教交流互动的平台，连接互学互鉴的纽带，增进彼此间的法谊，为构建人类命运共同体贡献智慧和力量。

（通然）

七、“澜湄流域佛教”分论坛综述

澜沧江源出中国青海，流经西藏和云南，然后出境成为老挝和缅甸的界河，并在这一段开始称为湄公河（Mekong River）。湄公河流经老挝、缅甸、泰国、柬埔寨和越南，于越南胡志明市流入中国南海。澜沧江湄公河连接着汉语、巴利语、藏语三大语系佛教，是东亚东南亚诸多佛教徒的母亲河。

2018年10月30日，第五届世界佛教论坛之“澜湄流域佛教分论坛”在福建莆田举行。该论坛中文主持人为北京大学哲学系王颂教授，英文主持人为中国香港佛法中心主席、光明精舍住持，中国人民大学讲座教授法光法师，参与论坛的嘉宾共100多人，来自中国两岸三地、泰国、越南、柬埔寨、澳大利亚、美国、韩国等多个国家和地区，其中10多位嘉宾就“南北传佛教的交流与合作”这一主题进行了发言，共同回溯了澜湄流域佛教发展的历史，考察了当前南北传佛教沟通的现状，对如何加强交流、锻造共识，如何通过佛教这一平台共同造福人类等议题进行了讨论。论坛旨在为南北传佛教提供一个交流平台和合作契机，为东亚东南亚的和平和发展增添一份助力。

传统：佛教传播的福地

佛教发源于恒河流域，又流到恒河之外，并形成汉传佛教、南传佛教、藏传佛教三大体系。因此，对于澜湄流域六国的许多人民来说，佛教是他们共同的传统。中国佛教协会副会长印顺法师以《共享的传统、共建的未来——澜湄流域携手迈向新时代》为题首先发言。他表示，澜湄流域保存了几乎佛教的每一个宗派，既是佛教传播的福地，也是佛教的展厅和博物馆。佛教是澜湄流域各国人民共同的思想基底，在弘扬佛法的同时，以佛教为纽带，也可以增进澜湄流域人民之间的友谊和文化交流。

泰国摩诃朱拉隆功大学校长罗嘉帕理亚（Phra Rajapariyatkavi）在以《东盟共同体佛教文化的缘起与发展》为题的发言中，对澜湄流域地区不同时期曾经出现过的帕侬（Panom）、堕罗钵底（Dvaravati）、室利佛逝（Srivijaya）这三个社区、行政中心进行了介绍，表示佛教在东亚、东南亚各国中经历了相似的发展之路，为这一地区的文化多元性注入了新的力量，也对东盟共同体的形成起到了促进作用。马来西亚佛教弘法总会正

定寺主持和宗教导师马欣德（Mahinda Maha Thera）在《大乘佛教与上座部佛教的合作与互动》的发言中表示，早期佛教中并没有上座部佛教和大乘佛教之分，只是在历史的发展中产生了教派学派区别，本质上，都是同源同宗。

在中国境内，云南地区临近澜湄流域其余诸国，由于这一独特地缘关系及三大语系佛教齐聚的文化氛围，云南具备与澜湄流域诸国南北传佛教交流的天然优势。中国佛学院普陀山学院现了法师选取了这一区域进行了考察，并以《南北传佛教交流的历史与现实——以云南佛教为中心》为主题发言，通过梳理云南与澜湄流域国家佛教交往的历史并考察其现状，他得出结论，表示南北传佛教交往具备三个特征：一、时间上的延续性；二、信仰上的内驱性；三、交流上的双向性。

历史：差异和共识并存

南北传佛教在发展的过程中，呈现出了各自的特色，这种差别性在教法实践上也有体现，在以《〈瑜伽师地论〉与〈清净道论〉之“所缘/业处”——聚焦论述其理论架构与教学特色》为主题进行的发言中，中国台湾玄奘大学宗教与文化学系教授兼系主任昭慧法师对照《瑜伽师地论》与《清净道论》，陈述南、北传佛教禅学结构的理论特色，并表示两大论典虽然同样源自佛陀的禅观教学，但是经过禅师们的身体力行与师承传授，北传的大乘瑜伽行派与南传的上座部佛教，还是分别呈现了各具特色的理论架构与教学特色。两部论都在各自传承体系里，建构禅师们的“禅学教科书”，以及学习者的“修行指南”。《瑜伽师地论》将整个禅观理论，依于“所缘”内容而作了高度抽象的哲学性归纳，名为“四种所缘境事”。《清净道论》则就着“止业处”与“观业处”，而在实作教学中，述介巨细靡遗的“操作型定义”。

然而，不管怎样，南北传佛教在最基础的教理教义和对人身之关切上是一致的，在佛法传播方式上也可以互相借鉴。中国佛教协会常务理事达娃次仁在以《浅谈佛法对世间和谐共处所做的贡献》为题的发言中表示，佛法的拔苦与乐慈悲精神为解除人类内心深处苦恼而发挥着许多积极作用，其所倡之缘起法则为人们正确认识世界提供了最好的方法。美国国际华严会会长陈绍恭在主题为《“交流互鉴、中道圆融”是佛教走向世界之道》的发言中亦表示，圆融是佛教的最高境界，既是最原始的人生观，也是佛陀提倡人人平等的世界观，是诸法性空基础上的自他互摄、一多相即，它并非抹杀差异、强求一致，而是丰富多元与一体交融的统一。中国台湾玄奘大学宗教与文化学系副教授性广法师以《“身念处”法门的健康应用——契理、契机之“佛教养生学”》为题，讲述了其在佛教弘法实践中的一些体验：通过关切大众对自身健康的追求，借助佛法“四大”理论体系，针对人体结构组织、当代环境趋势与个人情境差异，以“正知而住”中“观身如身”的要义，阐述“依四威仪以端正姿势”的要领，既能为大众提供了实实在在的帮助，也可以在这一过程中推广佛陀的教法。

由是观之，佛法流布，最重要的是思想的传播、价值的认可，在此基础上，交流互

鉴，达至中道与圆融。英文主持人法光法师在《佛法核心价值的正念》为题的发言中，呼吁中国的佛教徒在欣赏中国佛教传统的伟大价值和贡献的同时，也要学习超越对自己“传统标记”的盲目执着，以此来巩固和提高中国佛教的传统，使之与其根源印度佛教相融合，并在我们传统中不够完善或欠缺的方面博采其他传统的长处。他说，这就是欣赏美的过程，“美人之美”，进而达到对我们自身传统的更深层次欣赏，同时在这个过程中巩固和提高它的伟大。

当下：面临的挑战与机遇

澜湄流域政治、经济、文化、宗教的发展状态会互相影响，佛教的存续和繁荣建立在这一地区国泰民安基础之上。当前，这一地区的发展面临着种种挑战和机遇。

目前湄公河上在兴修水电站，对生态系统造成了一定的破坏。在《没有河流，就没有和平：湄公河流域的佛教》为题的发言中，泰国摩诃朱拉隆功大学达摩哈斯副教授（Phramaha Hansa Dhammhaso）介绍了湄公河澜沧江在漫长历史中对于沿江流域人民生活的重大影响，考察了沿江流域佛教发展的形态，并详细论述了兴修水电站的计划可能造成的生态和环境问题和对沿江人民生活的可能危害。他还强调，如果湄公河受到损害，那么其作为这一流域多种文化传统的纽带作用也会受到削弱。

澜湄流域的许多地区不算发达，基础保障尚不算充分，印顺法师在发言中回顾了中国佛教协会近年在澜湄流域的一些工作。在过去的十来年间，泰国、尼泊尔等遭受自然灾害时，中国佛协积极组织协助救援和灾后重建工作。还根据东南亚各国家、地区人民的需要，为他们提供医疗支持、基础建设支持、帮助修复佛教古迹等等，得到了联合国教科文组织的表彰。

当前，共建“一带一路”正在成为中国参与全球开放合作、改善全球经济治理体系、促进全球共同发展繁荣、推动构建人类命运共同体的中国方案。在以《加强南北传佛教的交流与合作——让更多的信众共享“一带一路”建设成果》为主题进行的发言中，中国佛教协会副会长绍祜巴等傣呼吁，作为在“一带一路”沿线国家和民众里有着重要地位的佛教，要本着促进平等和谐、交流合作、共赢发展的目标，发挥佛教在“一带一路”建设中的积极作用，支持佛教界对外交流工作，推进“一带一路”建设中相关倡议的落实，继续发挥佛教民间外交的优势，使佛教对外交往成为国家对外友好交流战略和“一带一路”建设的有机组成部分；要发动社会各界推动佛教交流。积极发动广大佛教徒积极的支持和参与到“一带一路”建设的各个方面的工作中来，有效推进佛教交流活动更加深入开展，共同建设和谐发展的国家关系，让更多的佛教徒和普通民众共享到“一带一路”的建设成果，共同为“一带一路”建设的这个新时代，做出佛教界应有的贡献。

愿行：发展思路畅想

澜湄流域佛教发展的未来影响到东亚东南亚诸多国家、地区的政治、文化、宗教格

局，是大家共同关心的问题。

马欣德主张，应该加强对佛陀基本教理的教育，以促进南北传佛教之间更为深刻的互相理解。在理解佛教理论时，不仅要学习自身传统内的教理，还需要学习佛教的历史流变，以更好理解其它佛教传统。实际上，据印顺法师介绍，中国佛教界为这一地区的佛教事业已经做出了很多努力。中国佛教协会连续承办了四届博鳌亚洲论坛宗教论坛，组织国内外宗教领袖就宗教发展与现实社会需求展开对话。还在海南省创办了建筑面积达10万平方米的佛学院——南海佛学院。办学中注意圆融汉传、藏传、南传三大语系佛教，加强三大语系之间的对话。此外，在深圳已举办了两届“南海佛教深圳圆桌会”论坛，为南海地区国家佛教界交流互鉴搭建了重要的平台，也为南海地区各国佛教界共同维护南海地区和平创造了良好条件。

当前，我们面临的一大重要议题是“中国佛教走出去”的问题，在以《新时代中国佛教国际战略的反思》为题的发言中，北京大学哲学宗教学系王颂教授表示，佛教文化走出去不能代替作为宗教的佛教自身走出去，佛教走出去最核心的决定因素是人，人中的核心因素是培养年轻的僧才。中国佛教实现突破，能够走出去并站稳脚跟，应该关注的是东南亚、非洲、东欧、南美洲等欠发达地区，关注他们的宗教信仰需求，立足当地社会、积极融入参与，才可能走得出去、走得好的。

在讨论中，嘉宾们纷纷表示，澜湄流域佛教的发展，需要这一流域相关国家、地区人民之间更为深入的交流与合作。南北传佛教同源同宗，应当在互敬互爱中携手并进，求得发展，共同造福于这一流域的广大民众。

（范文丽）

八、“佛教与一带一路”新媒体论坛综述

古有玄奘大师八百里流沙西行求法，命悬一线而不悔；鉴真和尚九死一生东渡弘法，不至彼岸终不竭。佛教西来东渐，法音流布2000余年，如今正迈入中华“一带一路”共创辉煌的新时代。2018年10月30日上午，第五届世界佛教论坛之“佛教与一带一路”新媒体分论坛在福建莆田举行。本场论坛通过追溯佛教在中国的传入及输出历史，聚焦佛教对中国传统文化的影响，以及对人类文明发展的意义，旨在探讨佛教在文明交流中的重要作用，进一步关注如何令佛教重拾文化使命，担当历史新任，为“一带一路”注入更多信仰的力量，赋予绚烂的文化光彩。

论坛由戒幢佛学研究所所长济群法师和中国社科院学部委员魏道儒教授担任对谈嘉宾，浙江大学孙英刚教授主持。孙英刚教授说佛教在亚洲的兴起与传播是人类文明史上的大事，佛教从一个地方性的信仰飞跃成为一个世界性的宗教，在人类的发展脉络上扮演着非常重要的角色。一直到今天，跟历史的情况非常相似，古代的丝绸之路，除了是

“物质交流”之路，同时也是一条“信仰”之路，今天佛教依然在“一带一路”各文明体之间的融合中间扮演着非常重要的角色。两位嘉宾分别从实践和研究的角度，围绕“西来东渐、文化性格、信仰实践、和平互鉴”等内容展开讨论，发表各自的见解。

佛教西来与东渐

佛教从印度的地方宗教发展为亚洲宗教，进而发展为世界宗教，延续时间之长，影响之广泛，成果之丰硕，可谓人类传播史上的奇迹。在此过程中，中国起到了不可替代的、具有世界意义的作用。

魏教授从佛教的三大语系、佛教传播及再创作过程三方面展开，讲述了中国人对佛教的贡献。从佛法的传播来看，自公元前2世纪至今，中国不仅是佛教最大的输入国，也成为最大的输出国，是佛教当之无愧的第二故乡。其中，汉语系和藏语系占了极大比重。在对东南亚及世界各国的传播过程中，中国人对佛教加以发展，注入大量中华文化元素。可以说，没有中国人在佛教传播中的贡献，就没有当今佛教的内在精神和外在风貌。

济群法师则从文化、信仰及心理学的角度，对佛教的西来东渐进行诠释。佛典浩瀚，传入中国后，与儒家和道教融为一体，成为中国文化的重要组成部分。传统儒家思想关注现实问题，鼓励人们成贤成圣，希望构建理想社会，但对生命终极问题却语焉不详。事实上，生命除现实问题外，还具有永恒的困惑，如“我是谁”“生从何来，死往何去”“活着为什么”等问题。而佛教的轮回观、解脱思想以及对生命的如实认识，弥补了中国文化的不足。同时，被誉为东方心理学的佛法也一直承担着心理辅导的角色，为古往今来的人们如何修心养性，以出世之心做入世之事指明了一条清晰的路径。

佛教与中国传统文化

在中国文化史上，虽在春秋时期出现百家争鸣的盛况。但汉魏之后，真正对中国社会产生影响的，唯儒、释、道三家。济群法师强调，佛教与中国文化水乳交融，影响全面，涉及文学、艺术、民俗、道德等各个领域。尤以轮回思想、心性理论及中国特色的宗派佛教最为突出。其中，轮回思想立足于生命视角，令生命变得有长度，可帮助人们摆脱死亡焦虑；心性理论则立足于心理建设，令生命变得有深度，能造就高尚人格。此外，佛教自印度传入中国后，发展出独具中国特色的八大宗派，对佛法传播也起到深远影响。

魏教授则从中国本土文化和佛教之间的相互影响，及二者密不可分的关系等方面，阐述了佛教对传统文化的贡献。中国文化自古有海纳百川的特性，但并不是照单全收，佛教自西来后，在中国也经历了去芜取精、去伪存真的过程。为适应中国社会，在思想、教义等方面发生了全面变化，逐步实现了佛教的本土化。同时，佛教对中国文化的影响也是全方位、全覆盖的，几乎所有的物质文明和精神文明产品，都被打上了佛教的

烙印。“草木一秋，人生一世”的传统思想，为“生必有死，死必有生”的佛教思想所替代，继而在轮回生死观的基础上，建立解脱道和菩萨道的修学体系。佛教已成为中华民族文化的强大基因，且生生不息。正如习主席在2013年所言，中国特色的佛教文化，给中国人的宗教信仰、哲学观念、文学艺术、礼仪习俗等留下了深刻影响。

佛教信仰与精神世界

法律、道德、信仰是构成人类文明和社会稳定的三大支柱，法律是世间的共处规约原则，道德是社会良知的意识形态，信仰是人类生命的终极关怀，此三者相互影响又各有不同，而宗教信仰是对人类最终的关切。信仰是对人类终极问题的关切，是对个体生命的终极关怀。孙英刚教授说现在社会戾气很重，佛教信仰既有安顿心灵和培养社会良知的作用，同时佛教信仰文明对中国乃至亚洲文明史的发展脉络扮演者重要角色。对此济群法师说，人类缺乏敬畏心和缺乏信仰有直接关系。敬畏心能令我们看到生命的有限性和无限性，对古今圣贤生起高山仰止、见贤思齐之心；因果思想能令我们展开对生命永恒问题的思考；缘起理论能令我们认识到一切众生皆为一体，减少对立与误解；慈悲大爱之心可令我们善待他人，让更多人获得幸福。

佛教传入中国后，其普及程度可谓“家家阿弥陀，户户观世音”，而佛教所宣扬的慈悲喜舍精神，更为社会注入了真善美的元素，表达出乐观豁达、和平友好的理念。魏教授指出，在科技高度发展、日新月异的今天，人类的精神生活尤其需要营养，而佛教可以帮助我们找到解脱智慧，解决人生困惑，抚慰迷茫心灵。回顾过去，佛法以其旺盛的生命力、广泛的适应性，在信仰领域之外，为构建和谐友爱的社会环境起到积极推动作用。展望未来，佛教也必将与时俱进，焕发崭新活力。

佛教与“一带一路”

自古以来，佛教徒就被誉为丝绸之路的文化使者、和平使者，在文明交流中起到重要的桥梁纽带作用。济群法师说，在佛教2000多年的传播过程中，始终伴随着“一带一路”。在未来的世界发展中，佛教也必将承担更为重要的责任。

物质富裕，人心难安，随着物质文明的高度发展，人工智能的出现，人们的生活水平得到大幅度提高，但人格素养和心理健康是否与社会发展同步？能否看到贪婪、欲望带给社会及生态环境的巨大伤害？人类又如何的高度物质文明的今天找回自己？

就此问题，济群法师谈到，佛法以其缜密、系统的理论和完整的修行方法，可以帮助我们消除生命中的魔性，张扬善的力量，塑造健康心态，实现生命意义。诚如本届世界佛教论坛的主题所言：交流互鉴，中道圆融。所谓中道，即是如实之道，不固步自封，不各执己见，是佛法最重要的智慧。在“一带一路”的建设中，佛教将秉持开放包容的胸怀，以其深邃圆融的智慧，起到举足轻重的作用，不仅能促进更多国家的经济建设，更会发挥佛教的长处，令更多国家、地区的人们拥有健康心态和高尚人格，从而

建立幸福理想的世界。

魏教授则呼吁，佛教在构建人类命运共同体和“一带一路”的过程中，应成为一位维护和平的使者，一座增进不同国家、地区、民族之间友谊的桥梁，以及成为坚守信仰的表率 and 中华民族的脊梁。佛教可以理直气壮地站在历史发展的高度，向全世界宣扬众生平等、和平发展、和合共生、中道圆融等理念，令智慧之光利益世界和平万代。

孙英刚教授最后总结说“佛教已经绵延两千多年，无论是信仰、文化还是历史，都在里面扮演着非常重要的角色。我们希望，学术得到推动，文化得到进步，佛法继续弘扬”。路漫漫，行万难，一卷卷经书，一尊尊佛像，见证了一代又一代高僧砥砺前行、殚精竭虑的愿心和坚持。如今，走在“一带一路”的大道上，佛教必将为新时代创造新文化、新观念、新意象，努力增进与“一带一路”沿线国家和地区佛教及其他宗教的相互认知、相互尊重、相互融通，从而多元共存、和合共生，让“一带一路”成为充满生机的经济增长带，更成为建构世界新文明的重要起点。

(观赢 后海)

九、“佛教与人类命运共同体”(英文) 电视论坛综述

缘起的世界是彼此相依的世界，缘起的生命是和合共生的整体。依佛教的缘起世界观看，宇宙、人类没有任何一个孤立存在的个体，“人类命运共同体”并非遥远的理想，而正是我们当下的“实存”。佛教始终将世界清净、众生安乐作为最高的价值理想，这种思想传统对于当今世界人类命运共同体建设具有重要的启发和借鉴意义。

2018年10月18日下午，第五届世界佛教论坛“佛教人类命运共同体”英文电视论坛在北京中国国际电视台(CGTN) Dialogue 栏目录制，并分别于10月28、29日首播和重播。本场论坛聚焦于在现代文明迷失于自我中心主义困境之际，佛教如何积极发扬中道圆融精神，倡导中华优秀传统文化的人类整体价值观，谋求人类共同福祉与世界和平。

论坛邀请中国佛教协会副会长、河南省佛教协会会长、少林寺方丈永信法师，联合国卫塞节国际委员会副主席、法国林森佛学院主席法宝法师(T. Dhammaratana)，中国人民大学哲学院副教授惟善法师担任访谈嘉宾，Dialogue 栏目杨锐先生担任主持。三位嘉宾围绕中华文化与“人类命运共同体”、少林寺与中华文化、佛教中道圆融精神与促进多元文化交流互鉴的经验，佛教如何促进当代“人类命运共同体”建设等问题进行了热情的交流。

少林寺、宗教与爱国主义

2018年7月31日，全国性宗教团体联席会议第六次会议在北京举行，发出《关于在宗教活动场所升挂国旗的倡议》，代表佛教、道教、天主教、基督教等宗教的中国佛

教协会、中国道教协会、中国伊斯兰教协会、中国天主教爱国会、中国天主教主教团、中国基督教协会等团体相关负责人就一致同意要在宗教活动场所升挂国旗。8月27日，嵩山少林寺在山门前举行升挂国旗仪式。由于少林寺的特殊影响力，少林寺升挂国旗仪式在网络上引起了广泛的关注。

永信法师回应了对少林寺升挂国旗的疑虑，他认为，宗教无国界，但宗教徒有自己的国家。从世界范围看，在寺观、教堂等宗教场所悬挂所属国家的国旗，是国际惯例。事实上，少林寺并不是最先在寺内升中国国旗的中国佛寺，佛教也不是中国境内唯一一个升中国国旗的宗教。“爱国爱教”是中国佛教界的优良传统，以少林寺为代表之一的中国佛教界将继续发扬这一传统，从“爱国爱教”做起，为促进文明交流和世界和平作出积极贡献。

佛教、商业与自身净化

自公元一世纪开始，佛教沿着丝绸之路传入中国，僧人与商队结伴，西去东来，佛教传播与商业活动自古以来就有密不可分的关系。从佛教来说，保持自身戒律清净就应与世俗商业活动保持适当的距离，商业活动涉入佛教对佛教清净形象也会发生严重的侵害。在商业活动席卷社会的时代，佛教如何适应时代，实现自身的“现代化与化现代”？

法宝法师（T. Dhammaratana）认为，佛陀是一位优秀的经济学家：佛陀鼓励人们通过自己的努力获得正当的财富，而不是劝阻人们致富。佛陀曾经说过，人们应该把收入和财产分成几个部分：一部分用于日常生活开支，一部分用于投资盈利，另一部分用于存储、预防困难时期。在这种精神原则下，佛教并不劝阻人们致富，反而鼓励人们创造足够的财富，这是佛教积极的财富观。

在社会经济浪潮席卷下，佛教寺院资生自养的经济基础正面临着有史以来的全新挑战。一方面，僧团要恪守着“少欲知足”的佛教本位；另一方面，在不可逆转的商业社会浪潮中，历史上的佛教生存模式和修行制度已经一去不复返。在商业社会潮流下，佛教应当发扬“熄贪”、“知足”、“奉献”的思想智慧，为商业时代提供“化商业”的新伦理与新指引。

佛教与多元价值

当今世界，在一些令人不安的地区，文化和宗教的紧张也还在助长那里的动荡局势。随着不同文明传统的隔阂与矛盾加剧，极端恐怖主义频发，佛教如何与世界不同文明对话与交流？佛教在全球的传播，如何关切多元价值观？佛教在欧美国家，如何回应不同文明的差异与冲突？这是当代佛教必须面临的时代课题和重要使命。

中国人民大学哲学院副教授惟善法师讨论了佛教在当今时代具有的生命力，及其与现代科学契合的理性、开放精神。惟善法师认为，佛教的核心思想是“空”和对“我

执”的否定，这不同于其他意识形态，它使佛教更容易融入不同的文化传统，并随着时代的进步和社会的发展而演进。

同时，惟善法师也指出，人们有时会误以为佛教对生活抱持全然否定的态度，佛教“空”思想对于普通人来说，是对满足感、欲望和希望的否定。惟善法师认为，“空性”并不反对希望和信念。相反，空性与希望并无不同，它们就像一枚硬币的两面，这取决于你选择什么角度来解释这个问题。

经济发展与内心平衡

当今世界所有国家都在发展经济，从佛教来看，人们必须约束内在的欲望。因此，促进外在经济发展与保持内在心灵平衡成为普遍性的人类难题。佛教有哪些智慧能够解决这个问题？佛教思想如何有效缓解社会焦虑？

永信法师指出，佛教从两汉时期传入中国，融入中国社会，形成丰富多彩的中国佛教文化传统。中国佛教并没有改变修行解脱、觉悟成佛的目标和追求。只是在学习生活和制度传统上，佛教已经中国化，并成为了中国传统文化的重要组成部分。当今世界充满了各种各样的矛盾和对立，佛教作为一个追求和平和智慧的宗教，可以提供文化传统和思维方式上的重要参照，为消除文明隔阂，共同创造更美好世界贡献力量。

2014年3月，习近平主席在联合国教科文组织总部的演讲中指出，“我们应该推动不同文明相互尊重、和谐共处，让文明交流互鉴成为增进各国人民友谊的桥梁、推动人类社会进步的动力、维护世界和平的纽带。我们应该从不同文明中寻求智慧、汲取营养，为人们提供精神支撑和心灵慰藉，携手解决人类共同面临的各种挑战。”佛教秉持中道圆融精神，以净化心灵、净化世界来促使人们各自摒弃私见私欲，以博大的胸怀，视人类为同胞兄妹，视万物为与我一体，从而去共同维护人类及其生存环境的和谐，相信对于文明交流互鉴，美美与共，争取世界持久和平具有深远的意义。

（能仁）

“知识社会史视域下的中国佛教百科全书撰著” 学术研讨会综述

上个世纪五十年代，斯里兰卡发起编纂英文版的佛教百科全书，中华人民共和国总理周恩来受斯里兰卡总理之托，委托中国佛协组织人力编写、翻译。中国佛教协会接受任务，成立中国佛教百科全书编纂委员会，约请了一部分专职编撰人员，撰写佛教百科全书条目，汉文条目共写成 400 多篇，约 200 多万字。1980 年代初，中文版出版成为四卷本的《中国佛教》。英文版也有 100 万字，仅有少量收入斯里兰卡版佛教百科全书，全部词条至今尚未完整面世。编译团队的工作手稿留存至今，成为了珍贵的文物。2018 年正值第五届世界佛教论坛召开，中国佛教文化研究所组织团队对英文词条稿进行整理、出版，项目不仅将为当今佛教界提供一份英文版百科全书项目，还希望能够为人们理解二十世纪的中国佛教提供一份知识社会史的材料。

为了让这一中国佛教百科全书有更好的呈现，为了更深入地理解佛教的知识社会史，中国佛教文化研究所、中央社会主义学院统一战线高端智库、中国社会科学院东方文化研究中心、清华大学道德与宗教研究院共同举办了“知识社会史视域下的中国佛教百科全书编撰”学术研讨会，研讨会于 12 月 8 日至 9 日在中央社院成功举行。

出席会议的领导、嘉宾有中央社会主义学院党组成员、副院长袁莎，中国佛教协会秘书长刘威，中国佛教协会副秘书长卢浔，清华大学哲学系教授，清华大学道德与宗教研究院副院长，中国佛教文化研究所副所长圣凯法师，中国社会科学院哲学研究所研究员，东方文化研究中心主任成建华，中国社会科学院哲学研究所研究员，东方文化研究中心秘书长洪军，中国社会科学院社会学所研究员何蓉，金陵刻经处常务副主任、研究员肖永明，东南大学人文学院、滁州学院副教授韩传强，北京佛教文化研究所办公室主任定明法师，北京佛教文化研究所监学法雨法师，复旦大学中华古籍保护研究院助理研究员王启元，中国政法大学人文学院讲师孙国柱，中国社会科学院哲学研究所助理研究员张捷，九江学院庐山文化研究中心讲师张琴，清华大学人文学院博士后杨剑霄，中国社会科学院哲学研究所博士后米媛，复旦大学中文系博士研究生杨奇霖。

校录审定团队成员一共有近 30 人，本次出席研讨会的有 15 人，包括《佛学研究》编辑部主任能仁法师，中国佛学院普陀山学院讲师现了法师，南海佛学院讲师悟畅法师，中国佛学院普陀山学院讲师亲宣法师，中国社会科学院哲学研究所助理研究员范文丽，四川大学道教与宗教文化研究所博士研究生姜桂芹，中央民族大学哲学与宗教学学院博士研究生智清法师，清华大学哲学系博士研究生旦巴贡布，清华大学哲学系博士研究生陈超，自由译者赵凌云女士，学堂在线项目经理梁峻铭先生，清华大学哲学系博士

研究生吴紫雯，中国佛学院普陀山学院硕士研究生传云法师，清华大学哲学系硕士研究生王帅，清华大学人文学院哲学系硕士研究生尹晗。

开幕式阶段，与会领导致辞肯定了研讨会的意义。袁莎副院长在致辞中肯定了会议的现实意义，认为研讨会的主题与现在的形势结合得很好，认为其既有学术的高度，展现了前沿的学术研究范式，又有政治高度，体现了对建立中国文化自身话语体系的关切，从学术和学理方面为统战工作提供了参考价值。刘威秘书长表示，编纂中国佛教百科全书是解放后中国佛教界做的一件大事，在百废待兴的一个历史时间段中艰难写成，是前辈们留给我们的宝贵财富。从学术价值而言，这是一套由中国人自己撰写的英文版《中国佛教百科全书》，填补了学术空白；从历史价值而言，是一份宝贵的知识社会史档案，能够还原这一时期的历史；从现实意义来看，有助于推动中国佛教的对外交流，有助于推动中国佛教走出去；此外，还有助于推动中国佛教界在国际视野中进行集体思考，探索佛教的发展方向、发展路径。成建华主任发言肯定了校录团队所做的工作，认为这不仅是对中国佛教的一个贡献，也是对世界佛教的一个贡献，这不仅是对佛教文化的一个贡献，也是东亚文化、东方文化的一个贡献。东方文化研究中心会在将来创造更多的合作机会，为佛教文化、东方文化的发展和推广贡献一份力量。

研讨会一共有五个不同的分议题：“中古佛教知识社会的兴起”、“中国佛教知识社会的衰落”、“禅宗与佛教知识社会”、“近代佛教知识社会的兴起”、“现代中国佛教书写方式之考察”。

韩传强和王启元主持第一个分议题“中古佛教知识社会的兴起”的讨论，四位学者就这一议题进行了探讨。圣凯法师《净影慧远〈大乘义章〉与北朝佛教义学集成》对北朝佛教“义章”类的佛法纲要文本《大乘义章》进行了分析，认为该文本体现了北朝佛学的最高义学水平，其“五聚”的框架结构与“教理行果”“法宝五义”（教法、理法、助道法、涅槃法、化用法）完全相应，否定了有些学者强调《大乘义章》是借鉴《成实论》“四谛”的组织结构说法。何蓉的报告《佛教徒主体视角下再思〈入唐求法巡礼行记〉》以日本佛教天台宗高僧圆仁用汉文写就四卷《入唐求法巡礼行记》为考察对象，借助于外籍和尚圆仁的文化他者视角，试图重构他所遇到的唐人世界，一方面展示他作为一个求法者个体所面对的信仰和生活世界，另一方面也呈现出他所在的那一空间中佛教的信仰、社会、政治生态。杨剑霄《宗门内外的知识界限——再论唐代法相唯识宗的创立过程》对玄奘作为公众人物的求法僧形象和作为宗派导师的译经僧形象进行分析，试图去挖掘玄奘历史形象被制造的过程和背后的诸种缘起。文章认为，玄奘作为开宗立派的唯识宗祖师形象的建立，经过了人为的刻意“制造”，这种制造的背后，是窥基一系创立法相唯识宗的历程。正是窥基通过建立《成唯识论》的传法谱系，制造了玄奘与《成唯识论》的特殊关联。在建立继承性谱系的基础上，完成自身建构唯识宗的用意。能仁《天台佛学对末法思想的克服》以智者大师思想为例，讨论天台佛学在继承“末法”观念的同时，如何克服佛教终末论的时间性焦虑。“末

法”是指佛教在经过正法、像法阶段后，众生根机陋劣，不持戒律、无修无证，佛法走向灭亡的过渡时期；“末法时代”观念是带有时间性焦虑的佛教终末论，东亚佛教对“末法时代”有两种因应之道：一种不以末法时间观作为立教依据的教学体系，表现出重“法”的倾向，其教学特色为以“法”摄“行”；第二种以“末法”时间性焦虑为立教依据的教学体系，表现出重“行”的倾向，其教学特色以实践为中心，以“行”入“法”。

第二个分议题“中国佛教知识社会的衰落”由杨剑霄主持。张琴《唐末五代时期禅宗对佛教知识社会的影响——以〈景德传灯录〉为文本的考察》立足《景德传灯录》，对唐末五代时期七家大的禅系进行梳理，认为当时的佛教知识社会情境呈现出三大特点：禅师与世俗王权往来普遍；师弟之间机锋盛行，问题“普遍”三大特点。王帅《华严学系的圆融思想及其“反知识”倾向》考察了华严学系的圆融思想，认为从地论学派到华严宗，华严学系圆融思想的发展渐趋精致，但思想发展的繁荣隐含着知识衰退的危机，当圆融思想成为华严学的基本组织框架，传统的概念分析不再受到重视，一个概念在圆融思想架构之中的位置成为关键问题。韩传强《论禅的反知与存智》通过对禅的释义、禅的形态以及禅的进路等多维的考察，试图论证中土之禅的传统是反知而存智的。报告认为，禅的反知与存智是一种并进的过程、一体之两面。反知，是就禅的进路而言；存智，则是就禅的旨归而论。

第三个分议题“禅宗与佛教知识社会”由能仁法师主持。传云法师《基于曼海姆“社会决定论”解读〈宗镜录〉的书写——以“空间”为例》以曼海姆“社会决定知识论”去考察文本《宗镜录》的书写社会环境，以“空间”作为切入点，从微观到宏观，多层次、多角度解读社会环境对《宗镜录》编纂的全方位影响，强调《宗镜录》的形成不仅是其内部佛学思想演变的结果，更是其外部社会环境的结晶。喻春勇《晚明佛教中的“三教合流”思想及其批判——以晚明四大高僧为例》以晚明四大高僧为例，从云栖株宏的“合而不合”、紫柏真可的“三教一道”、憨山德清的“三教趋净”以及满益智旭的“心通三教”的三教观来阐述佛教对三教合流的回应，认为佛教在三教合流思潮下呈现出佛教本位主义的立场。现了法师《从清末民初僧教育模式的转变看近代佛教知识社会的兴起》以谛闲法师注重专弘天台一家的“宗学”教育和太虚大师主张兼顾世学、适应时代的“新式”教育为考察对象，探讨古代以丛林教育模式为主的僧教育模式向学院教育模式的转型过程，认为僧教育模式的转型，培养了大量的僧才，使得佛教义学得以广泛传播，扭转了明清以来佛教义学衰颓的局面，促进了近代佛教知识社会的兴起。

第四个分议题“近代佛教知识社会的兴起”由张琴主持。王启元《晚明唯识学复兴的历史与价值》以《近世东亚观所缘缘论珍惜注释选辑》一书为线索，探讨晚明唯识学复兴与近代佛教复兴之历史进程之间的勾连。近代佛教复兴、尤其佛教学术的振新，其最重要的线索是晚明佛教的唯识学复兴。通过梳理其脉络，可以呈现近世佛教复

兴的内核与之后的流变、及其与近代佛教传承的关系。肖永明《善知识之善——〈藏要〉编撰与现代中国佛教知识典范》考察《藏要》的编撰过程，认为其通过对佛教经典进行系统的校定文字、整理言教、建立意趣，达成佛教信仰作为知识表达的确定性厘定、结构性梳理和实践性建基，使佛教信仰成为可以善巧表达佛教智慧的一种善知识。孙国柱《公共化、人文化、知识化：当代人间佛教发展路向刍议》在过去理解人间佛教的基础上进一步提出人间佛教的主要内容是公共化、人文化、知识化。这其中，公共化是佛教立世的关键；人文化是佛教出世的关键，知识化是佛教化世的关键。公共化、人文化、知识化三者共同构成了人间佛教未来发展的三大要点，为佛教处理宗教与文明、知识与伦理、事实与价值、私域与公共诸种关系提供了可资参考的借鉴。

最后一个分议题“现代中国佛教书写方式之考察”由定明法师主持。姜桂芹《现代佛教的书写方式——以星云法师〈百年佛缘〉为例》的报告以星云法师的口述历史《百年佛缘》探讨现代中国佛教书写的特点，认为其打破了传统史学单纯对于历史叙事的“历时性”逻辑，将个人时间、社会时间共同纳入考虑范畴，在顾及“百年”的“长时段”与“整体性”同时，更注重应用微观史学所强调的具体事实的深描。范文丽《二十世纪五六十年代中斯佛教百科全书撰述及其社会史意义》以二十世纪五六十年代中国和斯里兰卡的佛教百科全书项目的编译、出版活动为轴心，以斯里兰卡版百科全书、相关历史著作、人物传记、学术刊物以及当时中方编译团队留下来的工作文稿等材料为考察对象，寻找此项目推进的相关线索，考察中斯双方编写此书的时代环境，分析其缘起、影响因素、编纂思路等，分析其知识社会史意义，展示了二十世纪五十年代中到六十年代初期中国佛教乃至亚洲佛教的生态与面貌。

在闭幕式阶段，圣凯法师对研讨会进行了总结发言。他讲述了百科全书校录整理这一项目启动的具体缘起，并表示接下来英文版的百科全书会以纸质本和电子版两种形式出版。本次研讨会，既是一个总结会，也是一个见面会，大家相聚在一起，在知识社会史的视域下，以这一批文献为线索，分析考察中国佛教从古到今的书写方式，意义重大。其意义不仅体现在我们继承了前辈们的遗产，将这一批珍贵的文本重新推向学术界，还在于通过项目的进展，让参与其中的青年法师、青年学者得到了锻炼，为中国佛教界的发展培养了人才。

（范文丽）

“新时代中国佛教史研究座谈会”在北京举行

2018年9月14日，“新时代中国佛教史研究座谈会”在北京什刹海书院举行。座谈会由清华大学道德与宗教研究院、北京大学佛学教育研究中心、中国人民大学佛教与宗教学理论研究所、中国社会科学院佛教研究室、中国佛学院、中国佛教文化研究所、北京佛教文化研究所、北京什刹海书院联合主办。

开幕式上，魏道儒教授表示改革开放40年来，中国各类专业佛教学术研究机构相继建立，各级各类佛教刊物陆续创办，优秀佛教科研工作者不断涌现，国内外佛教学术交流日益扩大和频繁，佛教学术研究也因此走向史无前例的繁荣。在已出版各类佛教研究成果中，佛教史方面著作居多，而其中成绩斐然的通史、断代史、近代史、地区史、宗派史这五大方面，杨曾文先生都有其代表性著作。同时，其作品最突出的特点为“中国风格”、“中国气派”、“中国神韵”且“让人信得过”。

宗性法师表示：“杨曾文教授从事50多年来的佛教学术研究成果丰硕，在佛教史研究中有显著成就，对无论是宗派史、断代史、通史的研究都做出了巨大贡献，这值得我们向杨老师表达崇高敬意。其次，杨老师的研究成果，尤其是对佛教积极作用的阐述，让包括党政部门在内的社会大众对中国佛教正面价值的认识提供了帮助，这也是佛教界要感谢杨老师的贡献。三是杨老师50多年来，不仅勤于著述，还重视对后辈人才的培养和提携，今天到会的各位，无论是社会学者，还是佛教界法师，很多人都得益于杨先生的教诲，对此大家都心存感恩。”

杨曾文教授在致辞中分享其最近研究的新课题——“中华民族传统文化的突出特色：和中央集权相密切配合的大一统思想”。他认为，大一统思想深深影响了中华民族的性格、价值取向、道德观念。中华文明之所以数千年绵延不绝，就是因为秦汉时期奠定了大一统的中央集权。佛教东传时，中国当时已形成以儒家为正统的传统思想，佛教无论在信仰体系或是寺院管理上，都开始逐步实现中国化，成为中华优秀传统文化中的重要组成部分。

张风雷教授主持第一个议题：杨曾文先生与中国佛教史研究。由纪华传研究员首先以“杨曾文先生的主要研究领域和学术成就”为题，他介绍了杨曾文教授的简历，从中国佛教史研究、日本佛教史研究、中国禅宗史研究等三个方面总结杨曾文教授的学术研究内容。李四龙教授以“开拓与引领——杨曾文先生的佛教史研究”为题，阐述杨先生的学术研究重点：重视原典，深入史料；重视禅宗，把握根本；重视交流，聚焦东亚。

李继武研究员以“杨曾文先生与陕西的佛教研究”为题，从资料的建设、佛学活

动推动、人才培养三个方面介绍杨曾文教授对陕西佛学研究的促进作用。妙一法师以“杨曾文先生与新时期广东佛教”为题，陈述杨曾文教授与广东佛教数十年的往来过程中，为帮助广东佛教成功举办禅宗文化长廊、禅宗六祖文化节以及禅宗文献汇编等方面的功德。法缘法师通过介绍闽院研究生办学历史简介、杨曾文教授对闽院研究生的教育的开展起到了积极的推动的作用。在闽院的办学条件艰苦情况下，杨曾文教授克服困难给闽院的研究工作给予积极的支持。

若宽法师以“佛教造像的进程与时代特征”为题，表达一位寺庙管理者对佛教造像的思考。她说：杨曾文教授教导大家要做“学者型的法师，要有学者的内涵”。佛教的造像应因地制宜，塑造佛像与建设佛殿应符合本山传承与特色，所依宗派教义特征而设置，不可盲目壮大，要充分刻画佛像的庄严实质与内涵特征，将信仰与文化落实到当下，这也是当代佛教所赋予的使命。包胜勇教授以“略论杨曾文教授治学为人之道”为题，认为杨曾文先生一是治。表现在治学严谨，做事认真。二是勤。三是勇者不惧。为人正直坦诚，立场鲜明。四是尊师重教。邱高兴教授以启蒙者、开拓者评价杨先生那一代学者对中国佛教史研究的贡献。

王亚荣以“中国佛教历史研究与中国化”为题，阐述长安佛教研究从寺院开始，通过人物、精神、思想来研究佛教史及中国化。张文良教授以“中国的日本佛教研究”为题，对江户时代日本佛教进行解析。他认为江户时代是日本学术方面的高峰，出了一批学术高人。他们普遍关注中国佛教，对华严、天台及禅宗的研究很深入，对中国的学术研究具有借鉴意义。

高洪以“杨先生和日本佛教研究”为题，结合自己的亲身经历，讲述杨曾文教授的德行让日本学者折服；先生的学术让日本学者五体投地。能仁法师以“龙象韬光——重显禅师遁迹灵隐考”为题，勾稽史料、参酌前人研究，特就重显禅师遁迹灵隐的年代、始末及重显禅师所作灵隐寺相关诗文等内容作一系统的梳理。

纪华传教授主持第四个主题：近现代中国佛教史研究。何建明以“国现在佛教史研究的困境与出路”为题，阐述了现代佛教史研究的困境：一是研究背景的困境；二是主题和主线困境；三是研究方法的困境；四是写作语言的困境。出路是身份认同和主体性问题。一是民族国家身份认同；二是现代文化构建的身份认同；三是佛教信仰传承的身份认同。四是学术语言的运用如何避免政治化。孙国柱博士以“晚明佛教的文化成就芻议”为题，从文明的维度、知识的维度、哲学的维度三个方面阐述晚明佛教的文化成就。

张雪松教授以“简析清中叶至民国时期中国僧侣数量与地理分布”为题，用统计学的方法对清中叶至民国时期中国僧侣数量与地理分布进行分析，向读者揭示出中国汉地传统佛教惊人的稳定性。定明法师以“太虚大师重建中国佛学与人间佛教”为题，通过禅与中国佛学精神，禅佛教与中国佛学的重建，人间佛教是中国佛教的现代化转向以及对本佛圆教精神的回归，瑜伽菩萨戒与人间佛教菩萨行等四个方面的论述，阐明人

间佛教并不是抛弃传统的声闻戒和菩萨戒，是以《瑜伽菩萨戒》为基础融贯传统僧俗的戒律，为人间佛教的实践提供新伦理精神和人间佛教的教团组织理念。

王佳副研究员以“关于1942年长春般若寺传戒照片的研究——兼论倭虚法师在东北沦陷时期的爱国立场”为题，通过倭虚法师与长春般若寺的三次传戒、1942年般若寺传戒照片部分主要人物解读以及倭虚法师的政治立场说明，在近现代佛教历史研究中照片史料之重要价值——比文字史料更能提供丰富立体的讯息。

中国社会科学院日本研究所所长高洪主持闭幕式。人民大学佛教与宗教理论研究所的张风雷所长、王亚荣教授、吕有祥教授、黄燕生老师致辞；北京大学宗教文化研究院副院长李四龙教授做总结发言，圣凯法师致答谢辞。

同时，为庆祝杨曾文先生八十华诞，本次活动主办场地什刹海书院于9月15日上午还举行一场别开生面的庆寿会。庆寿会由圣凯法师担任主持，北京市佛教协会会长、北京佛教文化研究所所长、雍和宫住持胡雪峰大喇嘛，纪华传教授，张风雷教授，中国佛教协会副会长宗性法师，中国佛教协会秘书长刘威，中国社会科学院世界宗教研究所书记赵文洪等发表致辞。刘威秘书长、什刹海书院秘书长吴安春教授等分别向杨曾文先生献礼。

1964年，在毛泽东主席的指示下，任继愈先生奉命筹建中国社会科学院世界宗教研究所，杨先生是第一批进入的研究人员，到今年正好55个年头。在这风雨兼程的55年中，杨先生秉持着严谨的治学态度，始终抢到论从史出，史论结合，主张为文当有利于社会，注重理论联系实际，为祖国的精神文明建设服务。正是这样的情怀与作风，让杨先生不辍于学术耕耘时，还不断挖掘佛教对社会建设的积极作用，为佛教的发展作出了不可磨灭的贡献。

“改革开放四十周年宗教工作理论与实践” 学术研讨会在成都召开

10月12日至14日，由中央社会主义学院主办、四川省社会主义学院承办、清华大学道德与宗教研究院协办的“改革开放四十周年宗教工作理论与实践”学术研讨会在四川省社会主义学院新院区召开。来自中央社会主义学院、原国家宗教事务局、北京大学、清华大学、中国人民大学、北京师范大学、四川大学、西南民族大学、四川省委党校及各地方社会主义学院等单位的专家学者，中国佛教协会、中国道教协会、中国伊斯兰教协会、中国天主教爱国会、中国基督教协会和四川各宗教团体负责人，四川省委统战部、四川省民族宗教事务委员会等相关工作部门负责人及全国省级社会主义学院负责人共计120余人参加会议。

改革开放四十年，是中国宗教工作与中国社会一道走过变迁与共的四十年，中国步入了由富起来到逐步强起来的新时代。习近平总书记在十九大报告中指出：全面贯彻党的宗教工作基本方针，坚持我国宗教的中国化方向，积极引导宗教与社会主义社会相适应。为了更好地坚持和发展中国特色社会主义宗教理论，做好新时代宗教工作，全面提升新形势下宗教工作水平，坚持我国宗教中国化方向，积极引导我国宗教与社会主义社会相适应。回顾历史，总结经验，对我们具有独特深远的意义。

本次研讨会以习近平总书记关于宗教工作的重要论述为指导，全面贯彻党的宗教工作基本方针，力图通过回顾历史、总结经验，更好地坚持和发展中国特色社会主义宗教理论，全面提升新形势下宗教工作水平。研讨会共选录了31篇论文约21万余字，举行了主旨发言和三场专题论坛，25名与会嘉宾围绕改革开放四十年来我国宗教工作理论与实践这一主题，对各自在宗教领域取得的研究成果和实践经验作了交流与分享。

回顾了改革开放四十年宗教领域的重大历史进程

研讨会从历史发展观的立场出发，回顾了宗教领域的一些重大事件，并分析阐释了其对于宗教领域的工作实践和理论发展的意义和影响。

1978年7月初中共中央统战部召开座谈会，就恢复和落实宗教信仰自由政策，以及开放宗教活动场所等问题，向中央提交了《关于当前宗教工作中急需解决的两个政策性问题的请示报告》。中央批准转发了该报告，成为中发（1978）65号文件。

1980年12月，中共中央书记处直接组织力量对新中国成立以来的宗教领域工作进行总结和反思，形成了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》，于

1982年3月31日作为党内文件下发，即中发（1982）19号文件。吴云贵在《指引新时期党的宗教工作的基础文件》一文中，对19号文件的内容和历史意义有系统地阐释，初步形成了我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策。其首次在党的文件中系统地阐释马克思主义宗教观，首次在党的文件中系统地阐释了党的宗教信仰自由政策，首次在党的文件中号召要大力加强宗教研究工作。

第五届全国人大第五次会议于1982年12月4日通过的《宪法》第36条以国家根本法的形式明确了宗教信仰自由原则，为我国宗教事务的法治化奠定了坚实的基础；第34条则规定了选举权是宗教信仰徒的基本权利。

1982年、1990年、2001年和2016年分别召开了四次影响较大的全国宗教会议，四川省社会主义学院教研室副教授董小琴的发言《改革开放以来的四次全国宗教会议》对此进行了回顾与总结。

中央统战部在1982年4月召开的全国宗教工作会议中，正式恢复落实了宗教信仰自由政策。国务院在1990年12月召开了全国宗教工作会议，会议明确依法对宗教事务进行管理。2001年12月10日至12日，中共中央、国务院召开全国宗教工作会议，提出积极引导宗教与社会主义社会相适应。2016年4月22日至23日，中共中央、国务院召开全国宗教工作会议，强调了宗教中国化的理念。

梳理总结了改革开放四十年各大宗教的具体实践

在改革开放四十年宗教领域的历史进程中，各大宗教的具体实践无疑是基础。主旨发言当中，各大宗教的代表对佛教、道教、基督教、天主教、伊斯兰教的历史进程、经验反思和未来方向进行了详细论述。

佛教方面，中国佛教协会副会长演觉从三个历史节点（即1978年中共中央宗教工作座谈会；1983年中国佛教协会成立三十周年庆祝活动；2017年11月，佛教协会召开第九届理事会第二次会议），回顾了改革开放四十年来中国佛教的发展历程。并总结了四点经验：第一，贯彻宗教信仰自由政策，依法保障宗教信仰自由权利；第二，高举爱国爱教旗帜；第三，坚持“人间佛教”思想；第四，坚持正信正行，不断加强佛教自身建设。在整体反思的前提下，西南民族大学研究员、博士生导师尹邦志具体阐释了“香格里拉佛教文化圈”的建设；清华大学道德与宗教研究院副院长圣凯教授论述了赵朴老的宗教观与中国特色社会主义宗教理论的关联；成都市佛教协会雷翔则对成都地区四十年来的佛教发展情况进行了总结。

藏传佛教的讨论中，四川省藏区办副主任徐君在回顾藏传佛教工作的基础上，明确了“改革是最强音，开放是主旋律”，着重强调了需要依法管理宗教事务，坚持中国特色社会主义宗教理论和宗教的中国化方向。中国藏语系高级佛学院党组成员、副院长刘鹏结合中国藏语系高级佛学院的情况，介绍了改革开放以来藏传佛教高素质僧才培养的

探索实践和取得的历史性成果，并对藏传佛教僧才培养应遵循的原则提出了思考。四川省委党校法学教研部副主任、副教授郑妮论述了藏区教职人员的管理问题。四川省社会主义学院教研室副教授袁鸿从寺院管理这一角度，对藏区宗教工作进行了论述。

道教方面，中国道教协会咨议委员会副主席丁常云从研究机构的成立、杂志的创刊、道教科仪音乐的整理、道教乐团的成立等方面总结了改革开放以来道教发展情况。并提出三点思考：第一，开展道教文化研究，要注重教内与教外的有机结合。第二，开展道教文化研究，要注重理论与实践的有机结合。第三，开展道教文化研究，要注重神圣与世俗的有机结合。

基督教方面，中国基督教三自爱国运动委员会副主席兼秘书长徐晓鸿回顾了改革开放以来，我国基督教发展的四个阶段：恢复与落实政策阶段（1979—1992）；从“三自”到“三好”阶段（1992—2000）；发起神学思想建设阶段（2000—2014）；倡导推进基督教中国化阶段（2014年至今）。其着重讨论了改革开放促使完成了从“基督教在中国”向“中国基督教”的转变，并明确提出了用习近平新时代中国特色社会主义思想和宗教理论引领我国基督教发展的历史经验。曹圣洁从个人工作经历角度，回顾了基督教的发展，并提出了两点反思，即对宗教群众性特点的认识尚需深化；基督教的中国化”重在信徒群众的正向引导。福建神学院院长、中国基督教三自爱国运动委员会副主席岳清华则在分析当前基督教面临问题的基础上，提出新时代的发展方向：政治认同、社会责任、文化自觉。

天主教方面，中国天主教爱国会副主席兼秘书长刘元龙从教职人员培养、修女会建设、《圣经》印发、公益事业的参与等层面，对改革开放以来天主教的历史进行回顾。石洪喜进一步指出，政治立场上的独立自主，走上了天主教中国化的新生之路；在坚定维护独立自主自办的斗争中，天主教保持着与社会主义社会的积极适应；而40年的实践证明：中国化方向是中国天主教唯一生存发展的正确途径。

伊斯兰教方面，中国伊斯兰教协会副会长穆可发从人才培养、解经教务、友好往来等方面，对改革开放四十年来的伊斯兰教情况进行介绍。宁宇则着重从解经工作出发，讨论了伊斯兰教的发展，强调了新编的教材，契合社会主义核心价值观理念，弘扬了中国穆斯林爱国的优秀传统。

研究了改革开放四十年宗教理论的发展情况

改革开放四十年来，宗教领域的历史进程和各大宗教的历史经验背后，更深层次的是新的宗教理论的支撑。原国家宗教事务局研究中心副主任加润国指出，“改革开放推动马克思主义宗教观中国化、时代化、大众化，在新时期宗教工作实践中形成了中国特色社会主义宗教理论”，而这种宗教理论“在新时代宗教工作实践中形成了中国特色社会主义宗教治理思想”。

宗教理论方面，北京大学哲学系副教授沙宗平在《改革开放40年宗教工作理论与实践》中总结了其整体内容，即“党和国家的工作重点转移到社会主义现代化建设，我国进入了以实现四个现代化为中心任务的新的历史时期，我国革命的、爱国的统一战线也进入了一个新的历史发展阶段。”而“宗教信仰自由政策，也由此成为我们党正确处理群众宗教信仰的一项根本政策。”这是改革开放宗教理论变化一个总的趋势。按照张焕金《改革开放四十年宗教工作理论与实践的总结思考》一文的归纳：第一，宗教的本质问题，“彻底摒弃了之前仅仅把宗教看作一种意识形态的偏颇，更多地注重了本质与现象、历史与现实的结合”。第二，辩证看待宗教的社会作用。第三，厘清宗教与国家政权、政党之间的关系。主张坚持政教分离原则。党与宗教界结成广泛的统一战线，在政治上团结合作，信仰上相互尊重。第四，明确我国社会主义时期的宗教问题属性，首先是信仰问题，同时也是社会政治问题。

宗教理论在工作实践中形成的治理思想，四川大学道教与宗教文化研究所助理研究员吴华在《政府宗教管理模式及其》中指出，因为现代性、全球视野、民族因素、地方经济发展等原因，政府宗教事务管理在宗教化—政治化—商业化—社会化—法治化五种模式当中均有所变化。

改革开放以来，党同宗教界的爱国统一战线的理论政策经历了一个拨乱反正、确立扩大、拓展完善和规范提升的过程，成为中国特色社会主义宗教理论政策的重要组成部分。四川省人民政府参事室原副主任、四川省文史研究馆原副馆长任杰指出：巩固和发展党同宗教界的爱国统一战线具有鲜明的方针政策属性，是构建积极健康的宗教关系的关键环节，是贯穿党的宗教工作理论方针政策实践的主轴和前提条件。

宗教法治思想方面，中国人民大学法律与宗教研究中心主任冯玉军回顾了改革开放四十年来，党的宗教法治思想和宗教工作法治化实践的发展道路，对宗教立法情况进行了总结。河北省社会主义学院副教授骆素青在总结我国宗教法治化历史进程的基础上，提出了几点建议：宗教工作部门要提高依法行政水平；重视法制宣传教育；向社会广泛宣传宗教政策法规。具体个案上，四川大学道教与宗教文化研究所教授闵丽对新修订《宗教事务条例》蕴含的法治精神及践行路径进行了论述。

会议认为，改革开放四十年的宗教理论围绕马克思主义宗教观理论的提升展开，并在具体宗教工作中，形成了中国特色社会主义宗教治理思想和爱国统一战线理论，这些无疑成为社会主义核心价值观的重要组成部分。按照宁夏社会主义学院副院长李明珍、教授陈凤林的观点，社会主义核心价值观正是因为具有人民性、民族性、时代性、开放性和包容性，才能得以成为宗教理论的基础。

积极探索新时代宗教工作理论与实践

有关新时代宗教工作理论与实践，河南省社会主义学院副教授韩松洋从整体上提出

了三个认同，即政治认同：引导宗教与政治大局相适应；社会认同：引导宗教与社会发展相适应；文化认同：引导宗教与社会主义核心价值观相适应。

政治层面，曾传辉指出了需要处理好宗教信仰自由与无神论宣传的辩证关系；处理好开展宗教方面国际交往与抵制宗教渗透的辩证关系。

理论层面，加润国指出要掌握新时代宗教治理思想精髓。第一，宗教问题始终是我们党治国理政必须处理好的重大问题，要把宗教治理纳入国家治理体系。第二，对宗教坚持“导”的态度。第三，积极引导宗教与社会主义社会相适应，必须坚持我国宗教的中国化方向，必须提高宗教工作法治化水平，必须辩证看待宗教的社会作用，必须重视发挥宗教界人士作用。第四，加强和改进党对宗教工作的领导，健全党委统一领导、统战部门牵头协调、宗教部门依法管理、相关部门和群团组织齐抓共管的体制机制。第五，引导群众学科学、信科学、用科学，树立正确的世界观、人生观、价值观。

圣凯在代表做会议学术总结时，提出本次研讨会会有以下三点特色：

第一，此次研讨会的顺利展开，可以看到社会主义学院进一步拓展了自身统一战线工作的职能，充分发挥了连接政府、教界、学界的桥梁作用，形成了一个多元互动的平台，使得改革开放四十年宗教工作理论与实践问题，得以在政、教、学三方共同努力下实现全面的讨论。

第二，在过去四十年宗教工作经验的总结中不难看出，各大宗教虽然各有其不同的发展轨迹，但却殊途同归，无不是借助改革开放的东风，在百废待兴的条件下逐步成长，并在各自的发展过程中，不断吸收改革开放的成果。毫无疑问，这充分说明了中国宗教作为一个整体的前进，离不开一个长治久安、创新进取的伟大时代。更为重要的是，这也反映出改革开放四十年来，党和政府通过不懈努力，在宗教工作的理论与实践取得了突破和成功。

第三，在赞叹改革开放四十年所取得伟大成就的同时，也反思了其中的不足，并深刻思考未来的发展方向。取得的成绩说明，党和国家对我国宗教的认识是准确的，制定的方针政策是符合国情的。其中的不足，也让我们看到，我们需要继续坚持改革开放，在过去的基础上更加重视宗教工作。而不同宗教面对不同的历史问题和现实的重点领域问题仍需要深入分析，乃至进行宗教法治化、社会化管理，这是宗教治理的未来探索方向。

本次学术研讨会是改革开放以来，探讨宗教工作理论与实践问题规模较大的一次盛会；也是纪念改革开放四十周年的第一次学术研讨会，提交的论文、会议现场交流的内容，在秉持和发展中国特色社会主义宗教理论的前提下，在诸多层面取得了突破性进展。站在改革开放四十年的历史时刻，通过此次学术研讨，相信未来宗教工作的理论与实践将会迈入新的篇章。

（杨帆）

第16次中日佛教学术交流会议在南京牛首山召开

2018年11月3日至4日，由中国佛教文化研究所、日本佛教大学主办，南京大学中华文化研究院、南京牛首山文化旅游区协办，南京牛首山佛顶寺、牛首山佛教文化发展基金会承办的“第16次中日佛教学术交流会议”在江苏省南京市牛首山佛顶宫隆重举行。来自中日两国20余位学者代表围绕本次会议主题——“中日佛教教育研究”进行了深入的讨论交流。

3日上午，会议举行了简短而隆重的开幕仪式。中国佛教协会副会长、江苏省佛教协会会长心澄法师，日本佛教大学代表团团长稻冈誓纯教授，江苏省民族宗教事务委员会周伟文副主任等出席开幕式并致辞。心澄法师在致辞中指出，促进中日两国佛教学术的交流，增进两国人民的友谊，是中日两国佛教研究者的共同的愿望。1986年9月，中国佛教协会与日本佛教大学首次共同举办中日佛教学术交流会议，两国教内外著名学者踊跃参加，开新中国以来中日两国佛教学术交流之先河，意义深远。作为“黄金纽带”的重要一环，历时三十余年的“中日佛教学术交流会议”，已成为中日两国佛教界和佛学界唯一坚持至今的佛学交流平台，是两国佛教友好交流的有力见证，为两国佛教界的世代友好奠定了坚实基础。心澄法师希望，中日两国佛教界和佛学界积极发扬佛陀慈悲博爱思想，努力净化社会人心，消除民族隔阂，为促进中日友好、维护世界和平作贡献。

在为期2天的研讨交流中，与会学者围绕“中日佛教教育研究”这一主题作了论文发表。南京大学中华文化研究院院长、哲学系教授赖永海代表中方学者作了题为《佛教教育中的通识教育与专业教育》的基调发言，从通识教育与专业教育的关系角度对佛教教育进行反思，认为“佛教即教育”，而佛教教育要从人类文明和智慧宗教出发，才会出现既有人类关怀、现代气质，又有佛教特质、传统继承的新气象。日本佛教大学教育学部原教授川村觉昭代表日方学者作了题为《佛教教育的特质和可能性——从现代人形成的根本矛盾研究》的基调发言，指出现代人类学的动向昭示了整个人类成长的问题需要以佛教教育为基础。中国佛教文化研究所执行所长净因法师发表了题为《人工智能与未来佛教教育》的论文，强调人工智能带来的佛教教育现代化的新机遇，人工智能时代的佛教教育可以改变教师角色、学生学习方式，并能够设计个性化学习方案和精准化教学方案。日本佛教大学佛教学科曾和义宏教授发表了题为《中世净土宗教团的僧侣教育》的论文，分析了日本净土宗五重相传的制定，从法然、圣光、良忠等的僧侣养成教育个案出发，展现出日本净土宗教育制度的传承脉络。北京大学哲学系李四龙教授发表了题为《宗风与祖道——关于汉传佛教丛林教育的内涵与发展》的论

文，从“祖庭”这一概念说起，探讨丛林教育的内涵与变迁，以弘扬宗风、振兴祖道作为丛林教育的核心使命。南京大学哲学系杨维中教授发表了题为《论僧格培养、丛林教育与现代佛学教育的融合》的论文，对古代佛教教育进行系统地整理，强调现代佛教教育面临的问题症结在于如何处理僧格培养、丛林教育与现代佛学教育的结合方面缺乏共识。日本佛教大学稻冈誓纯副教授发表了题为《佛教大学僧侣培养教育的问题与展望》的论文，对佛教大学别科（佛教专修）的培养情况进行了详细介绍，提出需要在未来解决学生、师僧与弟子关系、任教人员不足、辅导员不足等四个方面问题。中国人民大学佛教与宗教学理论研究所副所长张文良教授发表了题为《杨文会的“马鸣宗”及其思想史意义》的论文，立足思想史研究方法，从思想内涵、成立背景、思想史意义等角度，对杨文会提出的“马鸣宗”进行了论述。南京大学哲学系邵佳德助理研究员发表了题为《近代中国佛教与教育互动的三种模式》的论文，指出近代中国佛教与国民教育有三种模式的互动，即佛学院融入国民教育体系、佛化基础教育、佛教进入大学。北京大学哲学系王颂教授发表了题为《近代中国对日本佛学教育经验的学习与吸收》的论文，以杨仁山和太虚为线索，总结了日本经验对中国近代佛教教育的影响，特别是佛学院教育的借鉴作用。日本佛教大学佛教学科伊藤真宏副教授发表了题为《法然教团中和赞的作用——弟子教育与信徒教化》的论文，以法然教团为例，指出唱诵和赞的行为，在教育念佛者方面可以发挥重要作用，在教化信众方面也是最合适的方法。中国佛学院讲师昌如法师发表了题为《佛教教育刍议：以佛教教育与非佛教教育的共通性与差异性为中心》的论文，从理性与信仰关系问题入手，反思了佛教教育与非佛教教育之间的共通性与差异性。

会议期间，中日两国佛教学者代表还参访了南京牛首山佛顶寺和南京金陵刻经处。据悉，中日佛教学术交流会议是在中国佛教协会已故赵朴初会长和日本佛教大学前校长、日本净土宗前任宗务总长水谷幸正先生等共同倡议下于 1986 年开始定期举办，每两年轮流举办一次。

（刘东）

“新时代坚持佛教中国化方向的路径与实践” 研讨会在北京举行

2018年12月24日，由中国佛教协会主办，中国佛学院和中国佛教文化研究所承办，以“新时代坚持佛教中国化方向的路径与实践”为主题的2018佛教思想建设研讨会在北京法源寺召开。

中国佛教协会演觉副会长在开幕式讲话中指出，坚持我国宗教中国化方向，是习近平总书记关于宗教问题和宗教工作的重要论述，是党中央关于宗教工作的重大决策部署，是积极引导宗教与社会主义社会相适应的正确途径，是做好新时代宗教工作的根本指引。他表示，佛教在我国两千多年传播发展的过程中，积累了丰富的中国化经验，创造了丰硕的中国化成果。坚持我国宗教的中国化方向，不是已经完成的历史，而是当前和今后我国宗教传承发展的时代大势与前进方向，是一个伴随着时代进步与社会发展而不断发展、不断深入的历史进程。关于如何与时俱进地坚持我国佛教中国化方向，使佛教更好地与社会主义社会相适应，演觉副会长希望佛教界不断提高爱国主义和社会主义的思想觉悟，加强佛教思想建设、制度建设、人才建设、文化建设、教风建设，积极开展公益慈善事业，为坚持我国佛教中国化方向，为实现“两个一百年”奋斗目标，为实现中华民族伟大复兴的中国梦贡献智慧和力量。

中国佛教文化研究所所长、北京大学宗教文化研究院名誉院长楼宇烈教授在开幕式致辞中表示，佛教文化是中国所有外来文化中最能够与中国文化融合的宗教信仰文化，两千多年的佛教中国化的历史进程也给我们提供了很多宝贵经验。他指出，佛教文化与中华优秀传统文化在强调人的“自觉自律”方面具有共同主张，“自觉自律”是中华优秀传统文化的根本精神，佛教传入中国后，汲取中国传统文化思想，与中华优秀传统文化相融合，与儒家文化、道家文化一起构成了中国传统文化的主体，奠定了两千多年光辉灿烂的佛教中国化历程。新时代如何坚持佛教中国化非常重要，关系到今后佛教文化发展的根本路径和方向，他希望学术界与佛教界一道，就佛教思想、历史传承和当代发展等方面进行深入研究，汲取佛教文化和中华优秀传统文化的精髓，弘扬“自觉自律”的中华文化精神，助力中国佛教在新时代的健康发展。

中央统战部十二局佛教处张廷仕处长、李良贺副处长莅会指导。中国佛教协会副会长演觉、湛如、正慈、宗性、静波、胡雪峰，秘书长刘威，副秘书长卢浔、光泉，中国藏语系高级佛学院副院长刘鹏及中国佛学院、中国佛教文化研究所等相关部门负责人；来自中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、中央社会主义学院等研究机构和大学的专家学者魏道儒、郑筱筠、张志刚、张风雷、何蓉、周齐、刘元春、陈永

革、李利安、段玉明、张祎娜等出席研讨会。在为期一天的研讨中，与会者围绕“新时代坚持佛教中国化方向的路径与实践”这一主题，从“新时代坚持佛教中国化方向的内涵”、“新时代佛教中国化的路径”和“新时代坚持佛教中国化方向的实践与具体措施”等议题，就新时代如何与时俱进地坚持我国佛教中国化方向，使佛教更好地与社会主义社会相适应进行了深入交流。

“佛教思想建设研讨会”是中国佛教协会组织佛教界法师和学术界专家共同参与的重要佛教学术活动，旨在继承发扬佛教思想的优秀成果，研究应对当代佛教发展面临的问题和挑战，探索我国当代佛教思想建设的方向和实践。自 2014 年首次举办以来，已连续成功举办了 5 次，先后围绕“当代汉传佛教修学体系建设”、“人间佛教的内涵及其未来”、“‘商业时代’的佛教本位与‘去商业化’”、“人工智能时代的人间佛教与未来社会”等主题进行研讨，在佛教界和学术界引起了良好反响。

（刘东）

中国佛教文化研究所

中国佛教文化研究所（The Research Institute of Buddhist Culture of China，英文缩写：RIBCC）成立于1987年，是中国佛教协会下属的佛教文化研究机构和开展国内外佛教文化交流活动的窗口。

中国佛教文化研究所遵照中国佛教协会的基本宗旨，配合中国佛教界加强自身建设、发展佛教教育、提高四众弟子整体素质的方针，制定长期和短期的研究计划，联合教内外学者对佛教历史、理论和现状进行研究；加强与全国高等院校和宗教研究机构、各地佛教寺院和佛学院校、佛学研究机构的联系；加强与中国香港、澳门和台湾地区佛教组织、佛教教育研究机构和佛教学者之间的联系；加强与国外佛教组织、佛教教育研究机构和佛教学者的联系；通过举办佛教学术会议，开展多种形式的佛教学术和文化艺术活动，出版《佛学研究》半年刊，致力于扩大佛教学术文化交流，促进佛教研究的开展和学术水平的共同提高，为佛教文化事业的发展，为祖国统一，为增进国家与人民之间的理解和友谊，为中国佛教实践和发展人间佛教理念，弘扬中华民族文化，建设社会主义物质文明和精神文明，积极贡献力量。

中国佛教文化研究所衷心期待国内外学者、各佛教友好组织、佛教教育研究机构和各界人士给予支持、指导和各种形式的帮助。

地址：北京北长街27号 中国佛教文化研究所

邮政编码：100031；**电话：**66038749

邮箱：buddhisminchina@163.com

帐号：0200003209014426472

开户银行：中国·北京工商银行鼓楼分理处

户名：中国佛教协会

中国佛教文化研究所

The Research Institute of Buddhist Culture of China

The Research Institute of Buddhist Culture of China (RIBCC) was established in 1987. It is a Buddhist cultural research institute under the Buddhist Association of China and a window for Buddhist cultural exchange and activities within and outside China.

The Research Institute of Buddhist Culture of China makes long and short term research plans by complying with the principal tenet of the Buddhist Association of China and cooperation with Chinese Buddhists whose guiding principle is to consolidate self – construction, develop Buddhist education and enhance the quality of the fourfold Buddhists as a whole. Its aim is to (1) unit Buddhist scholars within and outside the Buddhist circle to conduct studies on Buddhist history, teachings and present situation, (2) strengthen its relationship with higher educational institutions, Buddhist monasteries and colleges, Buddhist research organizations in the country, (3) consolidate its relationship with regional Buddhist organizations, Buddhist educational institutions and Buddhist scholars in Hong Kong, Macau and Taiwan, (4) strengthen its relationship with international Buddhist organizations, Buddhist educational institutions and Buddhist scholars, (5) actively contribute to the Buddhist cultural development, the unification of the motherland, the consolidation of the friendship and understanding between the nation and its people, the development and practice of Humanistic Buddhism, the development of the Chinese culture, and the construction of the socialist material and spiritual civilization through organizing Buddhist conferences, conducting various forms of Buddhist cultural activities, publishing the annual journal: Buddhist Studies, widening the Buddhist research and cultural exchange and improving the quality of Buddhist research as a whole.

The Research Institute of Buddhist Culture of China sincerely hopes to gain the support, guidance and various kinds of help from international scholars, friendly Buddhist organizations, Buddhist educational and research institutions and people from all walks of life.

Address: The Research Institute of Buddhist Culture of China, No. 27 Beichangjie, Beijing China

(中国北京市北长街 27 号 中国佛教文化研究所)

Postal code: 100031