

AURORA REVIEW

震旦學刊

---

Volume 2, Number 1, January 2024

第2卷，第1期，2024年1月

震旦學刊

AURORA REVIEW

主 編  
蘇 杭

執行主編  
劉 振

編輯委員會  
(按首字母排列)

韓 音	赫 然	蔣雨樺
金仁喜	梁力軍	羅思葦
潘雪濤	史鵬飛	蘇 杭
孫笑陽	吳 漾	尹 恆
張 岳		

封面设计 DumplingART

投稿信箱 aurorarev@outlook.com

國際標準連續出版物號 ISSN 2982-9135

出版日期 2024 年 1 月 25 日

封面：雲紋大玉龍佩（戰國），浙江省博物館藏，攝影：莊弘泰

震旦學刊

AURORA REVIEW

---

*Editor-in-chief*

Su Hang

*Deputy Editor*

Liu Zhen

*Editorial and Advisory Board*

---

Han Yin	He Ran
Jiang Yuxi	Kim Inhee
Liang Lijun	Luo Siwei
Pan Xuetao	Shi Pengfei
Su Hang	Sun Xiaoyang
Wu Yang	Yin Heng
Zhang Yue	

Cover Design	DumplingART
Email	<a href="mailto:aurorarev@outlook.com">aurorarev@outlook.com</a>
ISSN	2982-9135
Publishing Date	January 25, 2024

西紀二零二四年一月十五日 印刷  
西紀二零二四年一月廿五日 發行

發行處 한국중앙문화출판사  
編輯 오로라 리뷰 편집위원회  
세종시 고운동 가락마을2104동 1002호  
電話 零四四九零二零九零三  
팩스 零四四九零二零九零三  
편찬대표 위원장 소항  
편찬대표 부위원장 유진  
편집교정 황홍대  
편집위원 반비

不許複製

圖書出版 한국중앙문화출판사  
세종시 고운동 가락마을2104동 1002호  
電話 零四四九零二零九零三  
이메일 sejongpubl1sh@daum.net

# 目 录

## 诸子研究专题

- 墨家“宗教性”研究探微..... 黄蕉风 / 003  
仙人涓子相关问题考..... 刘 杰 / 014

## 佛教研究专题

- 宋天台明智中立法师研究..... 张雯皓 / 029  
普福法师天岸弘济生平述略..... 杨 晶 / 074  
法藏对《大乘起信论》的运用和阐发..... 刘 振 / 100

## 鲁迅研究专题

- “日本二周研究经典选辑”两种述论..... 范阳阳 / 115

## 宪法研究专题

- 原旨主义视角下的美国宪法第二修正案..... 吴 壮 / 131

## 艺术研究专题

- 新媒体时代音乐剧的电影改编：以音乐剧电影《悲惨世界》为例..... 韩 音 / 147  
滇西北“热巴”舞流传与发展中的多民族互动与交融研究..... 钱晓毅 / 156



## 诸子研究专题





## 墨家“宗教性”研究探微

黄蕉风<sup>①</sup>（北京师范大学—香港浸会大学联合国际学院）

### The Rank and Nature of Gods in the Mohist Beliefs Huang Jiaofeng

**摘要：**当前墨学研究的视域已经覆盖传世文献研究、出土文献研究、比较哲学、文献整理等领域范畴，不过对于墨家之“宗教性”（或曰“宗教之维”）的讨论，尚不足够。墨家作为先秦诸子中最具宗教根性之学派的特色，其“十论”之中“尊天”显示了墨家信仰核心为一具有“人格”特质之“至上神”，“事鬼”则显示其神论谱系近于“一神论”（而非“多神论”或“泛神论”）。此皆是我们在当前墨学研究尤其是有涉墨家“宗教性”研究的过程中当尤其注意的。

**关键词：**天志；明鬼；墨子；墨家；墨教

**Abstract:** Currently, the researches on the Mohist have covered some fields such as literature research and comparative philosophy, but there are few discussions on the religious beliefs of Mohist. Mohist, as the school with the strongest academic atmosphere on religion in the philosophers of the Pre-Qin period, the god that they believed in is unique, great and with personality characteristics. The spiritual system of Mohist was similar to monotheism rather than polytheism. All these need to pay attention to in the current research of Mohism.

**Keyword:** "Tian Zhi"; "Ming Gui"; Mozi; Mohist; Mohism

---

<sup>①</sup> 黄蕉风（1988—），男，汉族，福建厦门人，北京师范大学—香港浸会大学联合国际学院中华文化传播研究院助理处长、助理教授，香港浸会大学饶宗颐国学院哲学博士，著有《非儒——该中国墨学登场了》，研究方向为先秦子学、墨学。

## 引言

当前墨学研究的视域已经覆盖传世文献研究、出土文献研究、比较哲学、文献整理等领域范畴,不过对于墨家之“宗教性”(或曰“宗教之维”)的讨论,尚不足够。本文即以先秦墨家“天鬼观”及其神论模式为例,来探讨墨家的“宗教性”。墨学十论中的“天志”“明鬼”等篇,多有彰显墨家作为先秦诸子中最具宗教根性之学派的特色。其中“尊天”显示其信仰核心为一具有“人格”特质之“至上神”,“事鬼”显示其神论谱系近于“一神论”(而非“多神论”或“泛神论”)。此皆是我们在当前墨学研究尤其是有涉墨家“宗教性”研究的过程中当尤其注意的。

### 一、信仰中心为上天:具有“人格神”意味的“至上神”

中国文化所言之“天”,历来具有多重样式。从初民时代到周初人文主义天道观的兴起,“天”观念的内涵和外延,经历了一个不断“去蒙昧化”的过程。先秦墨家言必称“天”,建言立说皆强调为天志之所从出、为“天”欲其如此从事。在墨家的思想体系当中,“天志”具有绝对核心之地位,墨子及其门徒对天意的深度委身具有宗教徒性质,类似基督徒对上帝的信仰。既谓墨家尊天与基督教信上帝肖似,即是指墨家所尊之“天”也一样具有人格神的意味。对人格神之“天”的崇拜,实是墨家宗教信仰的中心。当然,这并非简单将墨家之“天”与西方宗教传统中之“上帝”目为等同,墨家所尊之“天”在权能、性质、品格、位格等方面与西方宗教传统中之“上帝”尚有诸多差异;且所谓以“人格神”比拟上天这一极,在中国文化中也并不独墨家才如是论到。这些都是我们在讨论“墨家之谓教”时需要特别留意的。

墨家学说是围绕“天志”而建立,“墨子常以天为其学说最高之标准者也。故不知天,无以学墨子”,<sup>①</sup>梁启超先生以墨家为“尊天之教”,<sup>②</sup>诚公允之论。然则墨家所尊之“天”为何者类型呢?在墨家“尊天、事鬼、非命”的“宗教三论”当中,“强力非命”乃为“尊天事鬼”而服务,后者是墨家宗教思想最为核

① 梁启超.子墨子学说[M].上海:中华书局,1936:4-5.

② 梁启超.子墨子学说[M].上海:中华书局,1936:4.

心的主张，前者为达此目的宗旨的工具方法论之一端，显见其反对宿命之天，而遵从一个有人格的天——此可从墨家所述上天与人间之关系中窥探到线索。

首先从上天之于人类的角度来看。墨家所尊之“天”和普世诸宗教文明尤其是亚伯拉罕一系宗教所崇拜之上帝类似，同有造化之功，同具好生之德。〈法仪〉篇曰“天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰”，正因“天”有此行循以久的恒定质量，才足可成为圣王法之的终极标准。〈天志中〉又曰：

且吾所以知天之爱民之厚者，有矣。曰：以磨为日月星辰，以昭道之；制为四时春夏秋冬夏，以纪纲之；雷降雪霜雨露，以长遂五谷麻丝，使民得而财利之；列为山川溪谷，播赋百事，以临司民之善否；为王公侯伯，使之赏贤而罚暴，赋金木鸟兽，从事乎五谷麻丝，以为民衣食之财，自古及今，未尝不有此也。<sup>①</sup>

如上所示，〈天志中〉篇已明示“天”为万有之宰，当然其对“天”的描述更多着眼于“护理”和“养育”，此稍有别于普世诸宗教文明之创始成终的上帝形象。<sup>②</sup>墨家所尊之“天”，不但掌控整个自然界之天候运行，还介入人类世界的活动，例如监察下民和资人衣食。〈天志中〉篇之所言，说明墨家对“天”的观念已经相对成熟且成体系。仅由引文已可见，墨家所尊之“天”，至少有以下几个特质：第一，厚爱万民，兼爱之义由此生焉；第二，纲纪自然，法仪之义由此生焉；第三，赏善罚暴，鬼神有明由此生焉；第四，立官职定等分，尚同尚贤由此生焉。上天积极干预现世、主动与人发生联系之所为，无不彰显它超乎万有之上的主权。惟上天有人格，方能有造化、创生、护理和养育之行事。故墨家所尊之“天”为“人格神”，可谓显明矣。

其次从人间之于上天的角度来看，其义同见于〈天志中〉篇：

今有人于此，欢若爱其子，竭力单务以利之，其子长，而无报子求父，故天下之君子，与谓之不仁不祥。今夫天，兼天下而爱之，撒遂万物以利之，若豪之末，非天之所为，而民得而利之，则可谓否矣。然独不报夫天，而不知其为不仁

① [清]毕沅校注、吴旭民校点·墨子[M].上海：上海古籍出版社，2014:111—112.

② 劳思光·新编中国哲学史（第一卷）[M].桂林：广西师范大学出版社，2005:69.

不详也。此吾所谓君子明细而不明大也。且吾所以知天爱民之厚者，不止此而足矣。曰杀不辜者，天予不祥。不辜者谁也？曰人也。予之不祥者谁也？曰天也。若天不爱民之厚，夫胡说人杀不辜而天予之不祥哉？此吾之所以知天之爱民之厚也。且吾所以知天之爱民之厚者，不止此而已矣。曰爱人利人，顺天之意，得天之赏者有之；憎人贼人，反天之意，得天之罚者亦有矣。<sup>①</sup>

在上段引文中，作者首先以父亲爱儿子来比拟上天爱下民，欲为说明人当报天德如报亲德，偿天恩如偿亲恩，不如是则不仁不祥。施恩之主体为“天”，受恩之主体为“人”，上天对下民施展恩惠在前，下民感恩天德而报效之在后，有一显明的先后次序，体现为天人之间责任义务的对应关系。这是从“（天）施恩——（人）报恩”的方面来讲的；继而，作者从“（天）降罪——（人）避罪”的相反方面展开论说，把不能枉杀无辜的人类道德要求转化为“杀不辜者，天予不祥”的鬼神报应，以此显明上天具有审判人间行为的绝对主动权。其论式与前述相仿，只不过次序成为下民干犯天志在前，上天忌邪殛降天诛在后；进而，作者将人在现实世界实际践履所遭至的后果与上天自行己意的情愿意志联通在一起，顺应天意爱人利人则得封赏，逆反天意憎人贼人则受惩罚。前者之代表为尧舜禹汤文武等“圣王”或“兼君”，后者之典型则为桀纣幽厉等“暴王”或“别君”。

《墨子》书中尚有一处，可资证明墨家服膺“人格神”上天。〈天志下〉所言：

故子墨子置天之为仪法。非独子墨子以天之志为法也，于先王之书《大夏》之道之然：“帝谓文王，予怀明德，毋大声以色，毋长夏以革，不识不知，顺帝之则。”此诰文王之以天志为法也，而顺帝之则也。且今天下之士君子，中实将欲为仁义，求为上士，上欲中圣王之道，下欲中国家百姓之利者，当天之志而不可不察也。天之志者，义之经也。<sup>②</sup>

① [清]毕沅校注、吴旭民校点·墨子[M].上海：上海古籍出版社，2014:112.

② [清]毕沅校注、吴旭民校点·墨子[M].上海：上海古籍出版社，2014:119.

“《大夏》之道”即《诗经·大雅·皇矣》。〈天志下〉篇之作者特引此节以为墨子之言的重要文献支持，可见其大旨应为墨家内部之共识。这段引文是上天对文王的训令，对此我们可别为几个层次进行分析：其一，上天有人格，能和人间进行沟通对话（帝谓文王）。然则两者之间的交流渠道是自上而下单向度的。此类如基督教言说传统中，上帝欲以救拔人类，乃是“神找人”，而非“人找神”；其二，上天有位格，超乎万有之上。即便圣王也不可僭越，天人之间绝不等同，两者是不同等级的存在；其三，上天有意欲和情操，喜欢光明的德行（予怀明德）、眷顾谦卑的人（毋大声以色）；其四，上天对人间有一些强制性的要求，比如服从上天的意志（顺帝之则）、不准变更上天的法度（毋长夏以革，不识不知）。由前文所述已知，“法仪”为墨家立教根本，“三表”为墨家护教依据，根据“三表法”之“本原用”的三个维度，〈天志下〉篇作者在此借墨子之口，再次强调墨家扶立“天志”并非托天言志而是回到传统，形下层面的“贵义”，其行事源动力来自形上层面的超越性上天，具有古者圣王之事和先王典章记载的法理支撑。

可见，墨家所尊之“天”具备各种“人格”特质，已再显明不过。与原始萨满信仰中所常见的象征纯自然力的至高神（如蒙古萨满信仰中的“长生天”）相比，墨家所尊之“天”的“拟人化”特征则更突出，其与现世发生关联的活动基本与人类的政治安排、社会实践、伦理道德有关，行事并不脱离具体的、在地的“人事”。不过此所谓“拟人化”仍是相对而言。若将之与希腊罗马北欧神话中之诸神或基督教的上帝相比，则墨家所尊之“天”的“拟人”意味显然又不如前者浓厚。就《墨子》书中对“天”的描述来看，由于在位格层级上，人类与上天之间存在不可逾越的天渊，在上者可以主动与在下者进行交通并干预其活动，在下者则完全不能揣度在上者的行事或变更其所定立的法度。沟通的渠道为自上而下，天人之间的关系是支配和被支配、被从属与从属。此已无形中划出一条天人之间“悬隔”而“两分”的鸿沟。故墨家所尊之“天”的一切“行事为人”，既不可能像希腊罗马北欧神话体系之有嫉妒且会荼毒世间、有性欲甚至与人生育的诸神那样，成为人类现世生产生活模式在“天界”的简单投射和翻版；也不可能像基督教言说传统中藉由童真女怀孕降世为人、以有形而受限之躯体与人生活在一起很长时间耶稣基督那样，合神人二性于一体。质言之，墨家所尊之“天”固

然是“人格神”，然其样式绝不是“神人同形”或“道成肉身”的。不过，墨家所崇拜的这个至高神明，有一套恒定的为善去恶的行为标准，大体而言仍是一个“至善神”的形象，这一点更接近基督教言说传统中的上帝，不似希腊罗马北欧神话中喜怒无常、亦正亦邪的诸神。

## 二、“天”与“鬼”：墨家世界观中的超自然力量

上文中已经论述墨家所尊之上天为一具有“人格神”意味的上天。然在墨家的信仰体系当中，“天”是否具备独一无二地位，还是与其他鬼神平级，尚存疑议。纵观《墨子》全书，“尊天”与“事鬼”是以一组“对观”理论的形式而出现在“墨学十论”当中，此似乎给人一种印象，即墨家之宗教信仰乃是“天”“鬼”并尊的。近人论墨，多持墨家为一“多神教”的观点，此类观点乃是以墨家中言说的鬼为复数，从而来比拟“多神教”中的多个神灵。囿于此先入为主的思想预设以及自身宗教认信背景的缘故，中国基督徒对墨家宗教信仰中的“事鬼”部分，整体评价倾向于负面。这与他们褒扬墨家尊“天”与基督教信仰上帝近类，形成鲜明的对比。教会外人士的观点，虽不像基督徒那样严于护教立场而批评墨家“多神”，然亦倾向墨家非纯然“一神”，至少是兼一神多神而并尊之的。<sup>①</sup>

今言“一神论”（Monotheism）宗教，大抵是以基督教、犹太教、伊斯兰教等信奉独一真神（上帝、安拉）的亚伯拉罕一系“天启宗教”为代表。至于多神论（Polytheism）宗教，顾名思义，即世界有不止一位神明在掌管。如何理解“神”，不惟与认信个体和认信团体在面对生老病死福祸荣辱时的生活态度有关，还深深影响到他们在现实世界从事生产创造、参与政治生活、履行道德责任、处理群己关系的具体社会实践。对神的认识不同，则认信个体和认信团体的世界观也因之不同，此为宗教之绝大问题者。然则近人论墨未审普世诸宗教文明之神论模式的复杂性，若以墨家为所谓“兼一神而多神”的杂糅之论来含糊处理，则又有失粗疏。下析之。

墨家“尊天事鬼非命”，其宗教信仰为“有神论”，自不待言。之所以产生神论模式为“一神”或“多神”的疑难，原因在于未审明墨家宗教观念中

<sup>①</sup> 王桐龄·儒墨之异同[M].北京：北平文化学社，1931：5.

“天”“鬼”“神”的信仰层级。根据上述对普世诸宗教神论模式的划分，可以确定的一点是墨家“神观”并不能完全为严谨的“一神教”或“多神教”的定义所框架。何以言之呢？首先《墨子》全书中未见类似《圣经》、《古兰经》等天启性质的论述。墨家所尊之“天”也不是显现于人间、“道成肉身”的上帝。故墨家的神论模式在诸多方面并不匹配天启宗教有关“一神”的讲论；其次，若曰墨家主“多神”，则以“多神教”的标准而论，墨家之言“鬼神”的概念并不周延。以《墨子》书〈明鬼〉为例，该篇所举用以证明“鬼神有明”的五例故事，主要是从鬼神“赏善罚恶”的角度来进行申说，对鬼神职能的描述侧重其司赏罚的作为。墨家所言之“鬼神”司掌事务较为单一，而非“各司其职”，像西方多神教之诸神（如太阳神赫利俄斯、爱神雅典娜）或中国本土民间信仰（如风神雨师雷公电母龙王竈神）的神祇那样，直接与现世人类之日用伦常、生产生活实践之全部方面发生关联。由上述所举已可见，墨家之“神观”不若普世诸宗教之“神观”，欲对其神论模式做出适当定义须回到《墨子》书文本才可得而成。

先看墨家所言之“神”。其一，《墨子》书中所言“鬼神”中的“神”，并不对应墨家所尊之天（为性格神的上天）。近代以来，随着基督教在中国的影响日渐扩大，国人多循西方来华传教士以“上帝”“神”来翻译“God”的历史遗传，以为言“神”即言创世主宰者。此诚错解。无论是在《墨子》书还是《墨子》之外诸子时代及其以前的古籍文献当中，所谓“神”者均“根本无超越世界之上之意义”。<sup>①</sup>涉及“多神”概念时为“神”，以多数指称（如上古四方之神）。涉及“一神”概念时则为“天”“帝”，以单数指称；<sup>②</sup>其二，墨子以前的古代宗教信仰，虽有“天神、地示、人鬼”的鬼神系统，然非谓神祇就与人鬼无相关联。殷商时代已有“人死为神”的观念存在，《尚书·盘庚》曰“予念我先神后之劳尔先”，“神后”即言已死之殷商历代诸王。周代商后这一观念得到继承，《论语·八佾》曰“祭如在，祭神如神在”。孔子所言受祭祀之神，即指祖先先人的魂灵；其三，“人死为神”之观念随时代演化，遂使“神”“鬼”关系益近而使“神”“天”关系愈远。<sup>③</sup>至孔墨时代，“鬼”“神”已经连用，如孔

① 劳思光. 新编中国哲学史(第一卷)[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005:70.

② 劳思光. 新编中国哲学史(第一卷)[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005:70.

③ 劳思光. 新编中国哲学史(第一卷)[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005:71.

子之敬鬼神，墨子之明鬼神。综合而言，至少在〈明鬼〉篇的写作时代，“鬼”与“神”的意涵已逐步趋同。《墨子》书中虽有明“鬼”而无明“神”，然〈明鬼〉篇中却屡以“鬼神”相连用，并不作相应区分。“鬼”与“神”在墨家的信仰层级中，为一在地位上次于上天而又高于人类的“同格生物”。依〈明鬼〉之意，墨家所谓“尊天事鬼”也可看作是“尊天事鬼（神）”。就“神性”言，鬼神并尊，实一非二，不但有同样的位格，而且具有同样的性质。

再看墨家所论之“鬼”。〈明鬼〉篇中所引五个鬼神故事以及《墨子》书其他篇章对鬼神“赏善罚恶”之作为的描述——据其天赋权柄介入干预人间事务，最为显明地凸显此关系，由于墨家言说中的鬼神除作为外在于人类的超自然神明之外，尚与祖宗先人之魂灵有关，故墨家“人鬼关系”还有另外一层意涵，即生人和死人之间的关系。墨家主张人有魂魄，魂不死变鬼。〈大取〉篇有曰：“鬼，非人也；兄之鬼，兄也”，〈小取〉篇有曰：“人之鬼，非人也；兄之鬼，兄也。祭人之鬼，非祭人也；祭兄之鬼，乃祭兄也”，兄死为鬼，兄之鬼即兄，祭兄之鬼即祭兄，此谓人虽死而魂犹在也。墨家划分“鬼”之类型有三，分别是：天鬼、山水鬼神者、人死而为鬼者。在《墨子》书〈明鬼下〉篇所举五个鬼神“赏善罚恶”的事例当中，“厉神附体祝史杖杀柘观辜”“齐庄君以死羊定罪中里微”“句芒赐阳寿于秦穆公”之“鬼神”乃外于人身的超自然力量，为神明而非人鬼，当属墨家所言“鬼”类型的前两者。“杜伯之鬼射杀周宣王”“庄子仪之鬼击杀燕简公”之“鬼神”，则显明为无辜枉死之人的冤魂，为人鬼而非神明，当属墨家所言“鬼”类型的“人死而为鬼者”。此外，《墨子》书中尚有两处，从祭祀的角度出发，肯认了人有灵魂且灵魂不灭、死后成鬼：其一，〈公孟〉篇载墨子批评公孟“执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而爲鱼罟也”，讽刺了儒者一方面不坚信鬼神实有，一方面又重视祭祀礼仪，诚虚伪之举；其二，〈明鬼下〉篇载墨子驳斥了“执无鬼者”认为“明鬼”妨碍双亲利益的观点。他在论说中指出，若鬼神诚然有，则以祭物供奉鬼神，可使已成鬼的父母亲族同享欢乐，既可忠亲之利，又可交鬼之福。可见墨家所谓“人死而为鬼者”实际上就是指祖宗先人的魂灵。

### 三、墨家“神论模式”辨析：有层级高低、有彼岸世界

可见，墨家所敬事“鬼神”，乃兼“魂灵”（人鬼）与“神明”（神祇）二性。就前者之地位而言，古书中早有言表，如《诗经·大雅·文王》有曰：“文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟，在帝左右”，周文王死后，魂灵脱离尘世，上升至天界。根据墨子对《大雅》的理解，贤圣如文王者，其德已可配天，尚且只能伴随天帝左右。从人死有魂且能成鬼的角度来看，文王之鬼可谓人鬼之至了，其在层级关系上尚不得僭越，故而“人死为鬼者”低于“天鬼”，<sup>①</sup>自然更低于上天了。就后者而言，“鬼神”之地位低于上天，伍非百先生指出，“墨子以鬼神二灵，皆能作祸福于人间，而助天行志。有威权、能监察、亦公直，明于人、尊于民。与天德较，可谓具体而微。惟不能创造耳”。<sup>②</sup>在《墨子》书中，上天与鬼神固有相似之从事，如赏善罚暴，然直接与世人间专门事务密切相关的超自然干预事件，如断狱、伸冤、加寿等（〈明鬼下〉篇所举五则鬼神故事），则主要见于对“鬼神”的描述中。似可认为，“鬼神”虽有高于人的地位、智慧、能力（鬼神之明必知之、鬼神之罚必胜之），然其权威不是绝对，行事仍受到“天志”的规限，是“上天派驻各个领域和地区专门视察人间善恶的监督”，<sup>③</sup>可目为上天之耳目手足，为仆役、为工具，类如基督教中为上帝服役的为灵体的天使，“天主命鬼神引导之，以适其所”。<sup>④</sup>

综上所述，无论“鬼神”为“魂灵”抑或“神祇”，其信仰层级都高不过独一上天。而从墨家对祖宗先人魂灵之尊崇态度，以及其对鬼神之明之智之罚的高举，又可见在墨家宗教教说的信仰层级当中，“鬼神”之地位是高于人的（关系式见图一）。由于墨家所言之“鬼神”，乃“人鬼”与“神祇”二性兼而有之，且受天志规限，职能较为单一，故强以“多神教”而名其宗教特性，恐有不能周延之处。近代学人，在以文明比较的方法介入墨家宗教之维时，犹常出现此类错置处境的失误，盖源于在相关宗教概念的使用上不够准确。此再举两例以为申

① 颜炳罡、彭战果·孔墨哲学之比较研究[M].北京：人民出版社，2012:168.

② 伍非百·墨子大义述[M].南京：国民印务处，1933:151.

③ 陈克守·儒学与墨学比较研究[M].北京：中国社会科学出版社，2014:185.]

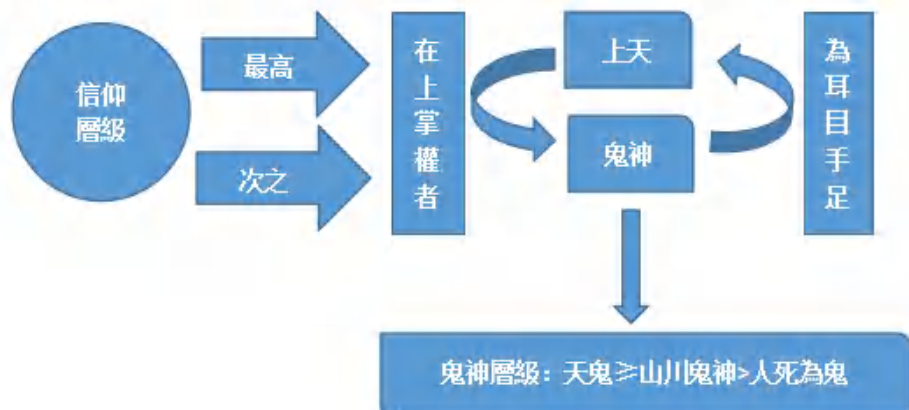
④ [意]利玛窦著、[法]梅谦立注、谭杰校勘·天主实义今注[M].北京：商务印书馆，2014:125.

说。近代以来，对墨家是否有明确之“彼岸观”，学界历有争议。有学者以西方基督教价值观中的“灵魂”，即天然由上帝赋予、死后与肉体分离、在末世将面对上帝审判的“精神体”为标准，判定墨家因缺乏对灵魂的探讨，故绝无彼岸他界之观念，进而推论墨子非宗教家、墨家也非宗教或不具备宗教性质。王桐龄先生即认为，墨家影响终究不彰原因在于：<sup>①</sup>

顾其所成就，远不如他种宗教之光大者，则以宗教家最重要之一原素，墨子乃阙如也。宗教家最重要之原素为何？灵魂是已。……墨子闕于此。此其教义之所以不昌也。

上述论证乃循以下逻辑——由于缺乏对“灵魂”的明确观念，墨家宗教言说之效力，只于当下此世贯彻，未及彼岸来世也。故而墨家之主义不能久长，全靠人的道德自觉来维系，在劝善制暴之功用上，远不若佛耶二教置立天堂、地狱、净土等可资兑现善功、惩罚恶行的彼岸世界那样作用显明。需要留意的是，该说之证成，背后实有一先入为主的错误预设——即从传教的有效性和理论的圆满度而言，墨家既是古代中国最讲“实利主义”的思想学派，本当高举彼岸世界之观念以作为其主义的奥援，因为这是使一般人甘愿忍受今生苦难并信服宗教的最佳手段。墨家既要人苦行和济世，又不讲灵魂之存有、允诺来生之报偿，则其言说主张归于枉然。显然，该说之逻辑有不自洽之处。依其之意，则墨家乃一纯任“极端良心责任”之“自力”宗教，全然不恃天堂福乐、地狱永死的“他力”。然在墨家“宗教三论”中，“强力非命”（自力）与“尊天事鬼”（他力）不但并不相矛盾，反而彼此成全。依天鬼之志疾乎从事，善必得赏，恶必得罚，岂可谓徒然从事而无相应报偿耶？此皆失于对相关概念的使用上不够准确。故曰在中国古代宗教信仰和墨家宗教言说传统中，实有存在超越于尘世之外的神明居所，人死后为鬼亦可脱离肉体以登天庭，此安顿终极关怀之所在者，即为一与“此岸”世界相对之“他界”，岂谓墨家无“彼岸”观念耶？（墨家神论示意图见下）

<sup>①</sup> 王桐龄·儒墨之异同[M].北京：北平文化学社，1931：31.



## 结语

综上所述，墨家具体的、落地的、建制成型的宗教形态之确切记录，由于于史无征，加之传承中衰、组织断绝，确难查考。不过墨家的宗教思想（如“尊天”“事鬼”），我们还是可以通过对墨家文献本身以及墨家与其他诸子共同分享之“公共文本”（如《诗经》、《尚书》等）来进行相应的分析和探测。从其内部思想而言，我们仍可根据现有相关历史材料（传世文献以及部分出土文献）探测墨家作为精神共同体和知识共同体之内部运作和对外行事的大概，故墨家信仰对象之“原型”，皆来源于此。故可以认为，墨家至少可以称为一个具有“人格神”意味的“至上神”信仰（上天信仰）且洗祇层级不同、含纳彼岸他界的“准宗教性质”或曰“宗教雏形”的思想学派团体。先秦墨家之具有“宗教性”或者“宗教雏形”，并不妨碍墨家在中国传统文化乃至普世诸宗教文明中之地位。墨家发展出其独具特色之天鬼信仰和神论模式，正是回应了其所处时代之所需，其中包含的精神文化价值，具有普世的维度，具有进行传造性诠释和创造性转化的（即所谓“古为今用”“创转创发”）空间；至少，具有“宗教性”的墨家之存在本身，乃是需要我们客观给予承认的。

## 仙人涓子相关问题考

刘杰<sup>①</sup>（首都师范大学历史学院）

**摘要：**先秦时期疑为涓子的人物主要有四种形象：道家之环渊、精于钓术之玄渊（蛭蝮）、楚国之谋士范蛭（范环）及精于鼓琴的琴师师涓。汉初，道家环渊与钓者玄渊的形象已融为一体，被称为便蛭（蛭蝮）。《列仙传》中的涓子形象则杂揉了钓者与琴师两种身份，并补充了大量神仙文化的元素。此后的道经又在《列仙传》的基础上进一步发展，使涓子与服食、房中、存思、鼓琴等术都发生了关联。涓子的著作多为托名，且主要集中在道教早期，这与涓子在道教内地位的变化是密切相关的。

**关键词：**环渊 涓子 方术 上清派

涓子，先秦时期实有其人，后来被道经所吸收，成了道教内的重要神仙之一。由于先秦时姓或名中含“涓（蛭）”字的人物并不鲜见，加之蛭与环、渊音近，古字可通，因此“涓子”二字可指向很多人物。目前关于涓子的讨论，主要就集中在澄清“先秦涓子”的身份上，而关于仙人涓子的讨论则不多见。<sup>②</sup>事实上，涓子是早期道教非常重要的一位仙人，当时有不少服食方、修炼口诀乃至道经都会托名于涓子，这些内容值得我们作一系统梳理。此外，道教早期的仙传中收录有不少先秦人物，涓子就是这一团体的典型代表。因此，透过涓子一人，我们也可以部分地窥见先秦人物如何被道教吸收，又在道教内有何“遭遇”。基于此，本文前两节主要梳理从先秦涓子—《列仙传》涓子—六朝道经中涓子形象的演变过程，末节则讨论涓子的相关著作及其在道教内地位的嬗变。

<sup>①</sup> 刘杰，首都师范大学历史学院博士后。

<sup>②</sup> 专门讨论仙人涓子的文章，目前只见到尚飞：《汉魏六朝时涓子的神仙形象》，《首都师范大学学报（社会科学版）》，2010年增刊。

## 一、涓子其人及其神仙化

后世所称的“涓子”究竟对应先秦的哪个人物，目前还有争议。由于读音的相近，疑为涓子的先秦人物主要有四种形象：

（一）道家之环渊。环渊，楚人，学黄老道德之术，为齐宣王时稷下学宫的代表人物之一，著上下篇。事见《史记·孟荀列传》《史记·田齐世家》。《汉书·艺文志·道家》有《蛸子》十三篇，班固认为是蛸（环）渊所撰。

（二）精于钓术之玄渊或蛸蠃（一说便嬛）。《宋玉集·钓赋》：“宋玉与登徒子偕受钓于玄渊。”《淮南子·原道训》曰：“虽有钩针芳饵，加以詹何、蛸蠃之数，犹不能与网罟争得也。”前者之玄渊，后者与詹何并列的蛸蠃都精于钓鱼之术，盖是一人。

（三）楚国之谋士范蛸或范环。楚怀王曾向他咨询是否送甘茂去秦国，事见《战国策·楚策》与《史记·甘茂列传》，前者称范环，后者称范蛸。

（四）精于鼓琴的琴师师涓。曾为卫灵公鼓琴，事见《韩非子·十问》、《史记·乐书》等。

第（四），即琴师师涓，此前的讨论皆未注意，从时间及形象上来看，可以确定他与环渊为两人。对于前三种形象的关系，论者的意见不一。有些学者认为三种形象分别是三人；另一些学者则认为三种形象为两人，（一）（二）为一人，（三）为一人；还有些学者则认为三种形象为同一人。<sup>①</sup>

本文认为，以谋士范蛸（范环）为环渊的说法，其基础最为薄弱，理由只有读音相同，似难以成立。（一）（二），即道家之环渊与钓者玄渊（蛸蠃）为一人的说法，还可在其他文献中找到支撑。

西汉初辞赋家枚乘所作的《七发》说：

<sup>①</sup> 关于环渊与涓子，请参：郭沫若：《老聃、关尹、环渊》，此文撰于1945年2月19日。见《青铜时代》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第231—244页；钱穆：《先秦诸子系年》，《钱宾四先生全集》⑤，台北：联经出版事业股份有限公司，1998年，第238—243页；冯友兰：《中国哲学史科学初稿》，《三松堂全集》第六卷，郑州：河南人民出版社，2000年12月，第337—341页；张岱年：《中国哲学史科学》，《张岱年全集·第四卷》，石家庄：河北人民出版社，第305—311页；周立升：《环渊考辨》，《齐鲁学刊》，1983年6月；吴光：《稷下道家三辨》，《齐鲁学刊》，1984年第2期；周立升：《再谈环渊——答吴光同志》，《齐鲁学刊》，1985年第1期。饶宗颐：《涓子〈琴心〉考》，收入《饶宗颐二十世纪学术文集》（卷四经术、礼乐），北京：中国人民大学出版社，2009年版，第384—394页；谭宝刚、孙利敏：《关尹、环渊非一人辨——兼论蛸子和范环》，《兰州学刊》2006年第10期（总第157期）；高华平：《环渊新考——兼论郭店楚墓竹简〈性自命出〉及该墓墓主的身份》，《文学遗产》，2012年第5期。

若庄周、魏牟、杨朱、墨翟、便娟、詹何之伦，使之论天下之精微，理万物之是非。<sup>①</sup>

这一串人名中的“便娟、詹何”，应与其他人物一样，为先秦时期的思想家。《七发》将“便娟、詹何”连称，《淮南子·原道训》也将“詹何、娟嬛”连称。因此，两书所说的“便娟、詹何”所指向的人物应该是一样的，也就是说，《七发》中的思想家“便娟、詹何”也即《淮南子》所说的钓者“詹何、娟嬛”。

如上所述，我们综合《七发》、《淮南子》与《史记》可知，不论道家之环渊与钓者娟嬛在先秦究竟是一是二，至少在西汉初人们的眼中，娟子同时具有两种形象：内通于大道，为道家之人物。外精于钓术，有类于古之隐者。前者是史实，后者可能出于诸子小说家的附会。司马迁采史实，刘安则取传说。<sup>②</sup>换言之，西汉初人们观念里的涓子兼具思想家（道家）与钓者两种身份。

事实上，先秦时期有不少类似的形象，即内得大道而外精某术。最著名的如庖丁解牛之庖丁，“臣之所好者道也，进乎技矣”，是内得道而外精解牛之术。再如蒲且子与詹何：

《淮南子·览冥》：故蒲且子之连鸟于百仞之上，而詹何之鰲鱼于大渊之中，此皆得清净之道，太浩之和也。<sup>③</sup>

《列子》：詹何以独茧丝为纶，芒针为钩，荆篠为竿，剖粒为饵，引盈车之鱼于百仞之渊、汨流之中；纶不绝，钩不伸，竿不挠。楚王闻而异之，召问其故。詹何曰：“曾闻先大夫之言，蒲且子之弋也，弱弓纤缴，乘风振之，连双鸪

① 见《文选》卷三四。又，《文选》李善注引高诱之言曰：“娟嬛，白公时人。”白公在汉以前的古籍中常称楚国的白公胜，于是娟嬛与环渊二人活动时间不合。谭宝刚、孙利敏的文章就在这一问题上反复讨论（《关尹、环渊非一人辨——兼论娟子和范环》，《兰州学刊》2006年第10期，第59页）。但淳熙尤袤本之“白公”（饶宗颐文引），在清嘉庆时重刻的淳熙本作“白翁”。又，古书多造作故事，娟子精于钓术盖出于造作，不能据此以考订史实。

② 余嘉锡先生论《史记》与《淮南子》区别时说：“昔太史公作《五帝本纪》，不信百家之言，作《大宛传》，不信《山海经》《禹本纪》，史家实录，当如是矣。若夫《吕氏春秋》《淮南子》之类，援引故事，掇拾残篇，莫不利钝杂陈，疑信参半，盖采之诸子，自成一家，聊用古书，助成已说……本非考据者流。”也是《史记》多史实，《淮南子》多故事之意。参余嘉锡：《目录学发微·古书通例》，北京：中华书局，2007年10月，第261页。

③ 刘文典撰：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局，1989年5月，第233页。

于青云之际，用心专，动手均也。臣因其事，放而学钓。五年始尽其道。当臣之临河持竿，心无杂虑，唯鱼之念；投纶沉钩，手无轻重，物莫能乱。鱼见臣之钩饵，犹尘埃聚沫，吞之不疑。所以能以弱制强，以轻致重也。大王治国诚能若此，则天下可运于一握，将亦奚事哉？”楚王曰：“善。”<sup>①</sup>

蒲且善射鸟而詹何善钓鱼，《淮南子》把二人精于弋钓之术的原因归结为“此皆得清静之道，太浩之和也”。《列子》也着重强调内在因素，如“用心专”“心无杂虑”，在弋钓之术中的决定性作用。这似乎说明，在时人看来，“内之道”与“外之术”是一体之两面，精于某术，则可下学上达，达之于道；内得清静之道则反过来可使其术精湛。可能正是基于这种观念，作为思想家的詹何、涓子才会被附会为精于钓术的钓者形象。<sup>②</sup>这也说明，至少在西汉以前，涓子（涓子）已经开始被神异化了。但这种神异化还只是小说家之流夸张其事以明理，尚未包含宗教元素。《汉书·艺文志·道家》有《涓子》十三篇，班固注曰：

名渊，楚人，老子弟子。<sup>③</sup>

环、涓古字相通，故涓渊即环渊。班固以涓渊为老子弟子，考虑到老子在当时的崇高地位，似可将这种举动理解为对涓子的进一步神异化，至少是高尚其人。

其后的《列仙传》在为涓子作传时，则把涓子描绘成一个典型的神仙，涓子被正式地收录进神仙系统：

① 杨伯峻撰：《列子集释》，北京：中华书局，2012年3月，第164—165页。

② 先秦时期的诸子之书，百家之说，为了传达、证明其某个论点，常会杜撰故事、寓言等（详参余嘉锡：《古书通例·明体例第二·古书多造作故事》）。詹何、涓子精于钓术的说法即属此类。

③ 张舜徽著：《汉书艺文志通释》，武汉：湖北教育出版社，1990年，第137—138页。《史记》说环渊“著上下篇”，而《汉书·艺文志》却著录“《涓子》十三篇”，二者所记不一。张舜徽先生对此解释道：“史言‘著上下篇’，著之言犹注也，谓为《老子》上下篇说辞，使其义著明也。其解说之文有十三篇，故《汉志》如实以著录之。”类似的情况还有申子（不害），《史记·申不害传》：“著书二篇，号曰《申子》。”《史记集解》引《别录》曰：“今民间所有上下二篇，中书六篇，皆合二篇，已备过太史公所记也。”余嘉锡先生说：“盖向取古人一家之学，聚而编之，不必与《史记》相符，故自发其凡如此。”换言之，《艺文志》所录《申子》乃一家之学而非一人之书，故与《史记》不合。参余嘉锡：《目录学发微·古书通例》，北京：中华书局，2007年10月，第278页。

涓子，齐人。好饵术，接食其精，至三百年，乃见于齐。著《天地人经》四十八篇。后钓于荷泽得鲤，腹中有符。隐于宕山，能制风雨，受伯阳《九仙法》。淮南王安少得其文，不能解其旨也。其《琴心》三篇，有条理焉。<sup>①</sup>

《列仙传》收录的神仙大致可分为两类：一类是传说或虚构之人物，一类是史籍有载的人物（即史上确有其人）。在描述后一类人物时，《列仙传》并不避讳传中人物的真实经历。如《范蠡传》说“为越大夫，佐勾践破吴”，《王子乔传》说“王子乔者，周灵王太子晋也”等等。但《涓子传》却没有提到涓子曾在稷下学宫的经历。此外，在两汉典籍中，道家之环渊是楚人，而《列仙传》的涓子则为齐人。若此，《列仙传》中的仙人涓子与道家环渊是否为同一个人值得进一步讨论。

《列仙传》中的涓子形象主要有以下几个要点：1、精通服食。2、钓鱼得符。3、隐于宕山，能制风雨。4、为老子（伯阳）弟子，受《九仙法》。<sup>②</sup>5、精通音乐，著有《琴心》三篇。此外，还著有《天地人经》四十八篇。

从这几个要点可以看出：一方面，《列仙传》部分地吸收了两汉典籍中的涓子形象。它把涓子描绘成一个钓者，并说涓子著有《琴心》三篇，显然是杂揉了“钓者蛭蠃”与“琴师师涓”两种形象；说涓子为老子弟子，也是《艺文志》已有的观念；另一方面，《列仙传》又为涓子添加了大量的神仙文化的元素，如说涓子精通服食，受《九仙法》等。

《列仙传》中涓子形象的这几个要点，为后世的道经所重视，并在其基础上进一步敷衍造作，使涓子与服食等术都发生了关联（详下节）。从这一角度讲，《列仙传》中的涓子形象可谓有承上启下之功。

## 二、六朝道经中的涓子形象

东汉以后道经中的涓子形象基本上是《列仙传·涓子》的延申与发展。涓子在《列仙传》中被描绘成精通服食、钓术、弹琴、房中的仙人，后世的道流就利用这些资源，或将某部道经直接托名于涓子，或将涓子列为其传承中的重要一环。于是，在服食派、房中派、上清派经典及琴史中，我们都看到了涓子的身

① [宋]张君房撰、李永晟点校：《云笈七签》，北京：中华书局，2003年12月，第2336页。

② 伯阳，一指上古贤人，一指老子，此处当指老子。《列仙传·老子》：老子姓李名耳，字伯阳。

影。以下即分此四个方面论述。

### （一）涓子与服食

《列仙传》说涓子“好饵术”，嵇康《答难养生论》：“涓子以术精久延。”所说之术当即饵术。《列仙传》又说淮南王刘安得其书而不能明，刘安研究的方术主要是外丹术，这似乎说明涓子与服食、外丹术皆有关联。但东晋以前的道经中并无以涓子命名的服食方或炼丹方。葛洪以前的《灵宝五符序》卷中列有多种服食方，其中不少药方与古仙人有关，如乐子长、朋子高、容成、范蠡等，但未见涓子之名；葛洪《抱朴子内篇·金丹》列有数十种丹法，其中有二十一种命名为“某某（仙人名）丹法”，如务成子丹法、赤松子丹法等，也未见涓子之名。<sup>①</sup>到了东晋上清派之《玄洲上卿苏君传》，则出现了涓子所传的服食之方：

涓子者，真人也。既见之，遂授以真诀，告林曰：欲作地上真人，必先服食药物，除去三尸，杀灭谷虫。……凡欲求真，当先服制虫丸。制虫丸者，一名初神去本丸也。欲作真人，当先服制仙丸。制仙丸者，太上八琼飞精之丹也。夫求长生不死，仙真之初，罔不先服制虫丸，以除尸虫，建长生之根矣！<sup>②</sup>

此文说涓子传苏林两种丸方，即制虫丸（初神去本丸）与制仙丸（太上八琼飞精之丹）。其方的具体配伍见《真诰》卷十与《太上除三尸九虫保生经》。<sup>③</sup>唐梅彪编纂的《石药尔雅》有“涓子菊华九变法”，唐末杜光庭《墉城集仙录》说：

冯夷者，好道，遇涓子以虹丹授之，服而为水仙，位为河侯。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 大约成书于汉末的《九鼎神丹经》（见《黄帝九鼎神丹经诀》卷一）说：“黄帝以传玄子，诫之曰：此道至重，必以授贤者。”

<sup>②</sup> [宋]张君房撰、李永晟点校：《云笈七签》，北京：中华书局，2003年12月，第2245页。

<sup>③</sup> 关于《玄洲上卿苏君传》，可参[法国]贺碧来著、吕鹏志译：《〈玄洲上卿苏君传〉解题》，《世界宗教文化》，2019年第6期。

<sup>④</sup> 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年，第18册193页下栏。

以上记载是把涓子描绘成了精通服食与外丹的仙人。但笔者并未见到托名涓子的服食或外丹著作，只有《抱朴子神仙金沟经·卷中》说：

余案《黄帝九鼎神丹经》曰：黄帝服之遂升仙。又云：虽呼吸导引，及服草木之药，可得延年，不免于死也。服神丹令人寿无穷，与天地相毕，乘云驾鹤，上下太清。黄帝以传涓子，戒之曰：此道至重，必以授贤。苟非其人，虽积金如山，勿以此道告也。<sup>①</sup>

这里说黄帝传涓子《九鼎神丹经》，但查《黄帝九鼎神丹经》原文及《抱朴子》等经的引文，“涓子”皆作“玄子”，故应以玄子为确。<sup>②</sup>

## （二）涓子与房中

《列仙传》说琴高行“涓、彭之术”，彭祖是古代著名的房中人物，因此有学者就将《列仙传·涓子》中的“接食其精”理解为房中术（接即交接之意）。<sup>③</sup>但除此八字外，并无更多的证据证明早期的涓子与房中术有关。

直至《真诰》的陶弘景注，才确切地把涓子视为房中家的代表人物。《真诰·甄命授第一》开列有33种经名，“《黄书》，世多有者，然亦是秘道之事矣”句下陶弘景注曰：

天师取其名而布其化，事旨大略犹同，但每增广其法耳。此所云《黄书赤界三一经》，涓子所说《黄赤内真》者，非今世中天师所演也。<sup>④</sup>

① 《道藏》第19册208页中栏。

② 《洞仙传》说元君合服九鼎神丹得道，著经九卷。王明先生据此认为玄子即元君。但《抱朴子·极言》说：“然按神仙经，皆云黄帝及老子奉事太乙元君以受要诀。”则认为元君为黄帝、老子之师。故王先生之说似可再商。见氏著：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，2019年，第93页注九二。

③ 朱越利《方仙道和黄老道的房中术》一文认为“两汉之际，涓子、琴高、苏林师徒传习涓彭之术（即房中术），当时盖有涓彭派存在。”见《宗教学研究》，2002年第1期；姜守诚持同样的观点，见氏著：《〈太平经〉研究——以生命为中心的考察》，北京：社会科学文献出版社，2007年10月，第195页。

④ [梁]陶弘景编撰、赵益点校：《真诰》，北京：中华书局，2011年9月，第80页。

此前朱越利、丁培仁等都注意到了涓子的《黄赤内真》，但只标其目，并未讨论其内容。甚至，涓子的《黄赤内真》是否为房中书都还有争论。<sup>①</sup>今按，《紫文行事诀》之《大君》《象符》节附有陶弘景之注，据陶注可知此二节保留了涓子《黄赤内真》的部分内容，可确认此书的确为房中书。

《紫文行事诀·大君》文末陶注曰：

黄赤内真之法，若修之得理，亦能致仙。而清真不以比，故为秽贱之下僚耳。<sup>②</sup>

在陶弘景乃至上清派看来，房中术是秽浊之术，而此处说修黄赤内真之法，所获之仙果仅是“秽贱之下僚”，可知《黄赤内真》为房中书。

此外，《紫文行事诀》有一段文字论述房中术的危害及危险，其后陶弘景注曰：

内真之事，险害如此，唯上才乃能行之，而又复鄙其浅秽。中下士故自绝言，如斯之术则永为弃矣。今世俗之徒，皆掘（握）三官之笔耳，可谓呜呼哀哉。<sup>③</sup>

又说：

若在世之日未绝伉俪之道，犹为内真之事者……<sup>④</sup>

两处的“内真之事”即涓子的《黄赤内真》，据上下文，显然可知其属房中术。

由上可知，在东晋前（陶弘景的观点）或至少在陶弘景之前，涓子已经作为房中家的身份出现在道经中。

① 林富士：《略论早期道教与房中术的关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第72本第2分册，2001年，第239—240页注27。

② 王家葵：《登真隐诀辑校》第48页，北京：中华书局，2011年8月，第227页。

③ 同上第230页。

④ 同上第229页。

### (三) 涓子与存思

上清派的《金阙帝君三元真一经》(以下简称《三元真一经》)主要讲存三一之法,此经自称其传承谱系为金阙帝君—涓子—青童君。涓子传三元真一法之说最早见于《周紫阳传》,从其描述可以看出,此说显然由附会《列仙传·涓子》而来,今将二文对比如下:

《列仙传·涓子》	《周紫阳传》
涓子,齐人。好饵术,接食其精,至三百年,乃见于齐…… 后钓于荷泽得鲤,腹中有符…… 隐于宕山,能制风	涓子似齐人,少好饵术,接食其精,精思感天。后钓于河泽,见东海小童语之曰:钓得鲤者剖之。后果得而剖鱼腹,获金阙帝君守三元真一之法。 于是遂隐于橐山,能致风雨。 <sup>①</sup>

二书所述的涓子事大体相同,一个较大的区别是:《列仙传》只说涓子钓鲤鱼,剖腹得符。而《周紫阳传》则附会此事,说涓子在鱼腹中所得的是“金阙帝君守三元真一之法”。<sup>②</sup>其后,《上清金阙帝君五斗三一图诀》与《云笈七签》卷四十九之《守五斗真一经口诀》并云:

后圣金阙帝君昔受《三元真一经》、《太极帝君真符》、《五斗真一经》、《太一帝君宝章》,凡此四诀,以传仙人涓子。涓子钓河川,获鲤鱼,剖得青玉函,发视获二符二经法是也。<sup>③</sup>

这是在《三元真一经》的基础上又补充了两符一经,形成了所谓的“四诀”。这样,涓子又成了上清派传承谱系中的重要一环,传有存三一等术。<sup>④</sup>

① 《道藏》第5册546页中栏。

② 有关钓鱼得符可参王青:《钓鱼得符神话的衍变及流播》,《东方文化》,1993年第3期;杨瑞楠:《〈列仙传〉研究》,西南大学硕士学位论文,2019年3月,第61—64页。

③ [宋]张君房撰、李永晟点校:《云笈七签》,北京:中华书局,2003年12月,第1103页。

④ 张超然先生对这一过程剖析甚详,见氏著:《系谱、教法及其整合:东晋南朝道教上清经派的基础研究》,台湾国立政治大学2008年博士论文第三章《三一之道的发展与演变》。

#### （四）涓子与鼓琴之术

先秦的师涓精于鼓琴，《列仙传》将其形象融入涓子，说其著《琴心》三篇。其后，《文心雕龙》也提到了涓子著有《琴心》。事实上，涓子的琴师形象及著作《琴心》在道经中也有所体现。如《列仙传》说琴高善鼓琴，又说其曾从学于涓子，疑即与涓子的琴师形象有关。再如《黄庭内景经》说：

琴心三叠舞胎仙。

三叠又称三迭，乃古代奏曲之法。以三叠之义推之，则琴心盖与涓子的《琴心》有关（或即指《琴心》）。汉代人释琴为禁，释瑟为嗇，琴瑟二字皆从修养心性取义。汉人论琴瑟，极重其“和合”义，希望通过奏琴来平和其心，维持人际关系之和谐，甚至“通神明之德，合天地之和”。<sup>①</sup>桓谭《新论·琴道》：

神农氏继宓戏而王天下，亦上观法于天，下取法于地，近取诸身，远取诸物。于是始削桐为琴，绳丝为弦，以通神明之德，合天人之和焉。<sup>②</sup>

《黄庭内景经》梁丘子注“琴心”正取和心之意，其文曰：

琴，和也。诵之可以和六腑、宁心神，使得神仙。

诵《黄庭经》有“和六腑、宁心神”之功效，亦与汉人观念中的奏琴之功效相合。《黄庭内景经》一名《太上琴心文》，笔者疑心此名亦与涓子《琴心》有关。

此外，涓子在后世被封为北海公，这一仙位与《列仙传》中涓子钓于河滨、“能制风雨”的形象显然有关。亦可见《列仙传·涓子》对后世道经的影响。

综合上文可以看出，六朝道经中的涓子形象颇为丰富，同时精通服食、房

① 参饶宗颐前揭文。

② 《太平御览》卷五百七十九《乐部》。

中、存思、鼓琴等术。这种形象大部分是《列仙传》中涓子形象的延申与发展。

### 三、与涓子有关的道经及涓子在道教内地位的嬗变

涓子的著作，多属伪托，《列仙传》有三种：1、《天地人经》四十八篇。此经葛洪时犹在，见《抱朴子·遐览》，今已不存。2、《九仙法》。《抱朴子·遐览》录有《九仙经》，不知是否即是此书。3、《琴心》三篇；

如第二节所述，托名涓子的还有《三元真一经》（一组道经）<sup>①</sup>及《黄赤内真》等；除此之外，还有一些“涓子曰”“涓子口诀”之类的佚文，不详出于何书。<sup>②</sup>与涓子有关的道经可整理成下表：

著作名称	出处	成书时间
《天地人经》四十八篇，又名《三才经》	《列仙传》及《抱朴子·遐览》	晋前
《九仙法》	《列仙传》	晋前
《琴心》三篇	《列仙传》	晋前 <sup>③</sup>
《三元真一经》	四经并称“四诀”。四经名见《周紫阳传》《苏林传》《真诰》等。	经名出于东晋，经文约撰于南北朝。
《太极帝君真符》		
《五斗真一经》		
《太一帝君宝章》		
《太上道君守元丹上经》	《大有妙经》	东晋南朝
《黄赤内真》	《真诰》及陶注、《紫文行事诀·大君》陶注	陶弘景认为撰于东晋或更早

从上表可以看出，托名于涓子的道经（或经名）多出于东晋及以前，而晚出的道经鲜见有托名涓子者。这种情形与涓子在道教内地位的变化有关。

① 张超然前揭书第56—60页。

② 见《神仙可学论》（又见《神仙传·卷下》之赞语）、《紫文行事诀·大君》陶弘景注、《黄庭内经》梁丘子注、《延陵先生集新旧服气经》之《秘要口诀》、《修丹妙用至理论》、《道枢》卷十三《内想篇》等。

③ 《列仙传》的成书时间有三说：西汉末成书说、东汉成书说、魏晋成书说。本文为保险起见，将《列仙传》所录的涓子著作标为“晋前”。可参杨瑞楠：《〈列仙传〉研究》，西南大学硕士学位论文，2019年3月。

在《列仙传》中，涓子只是众仙人之一，并无特殊的地位。但是到了三国至东晋这一时期，涓子的地位似有逐渐提高的趋势。如三国嵇康在《与阮德如一首》中说：

涓彭独何人，唯志在所安。

把涓彭二人作为神仙的代表，并认为常人难及。<sup>①</sup>

杜光庭《道德真经广圣义》引嵇康之言说：

（庄子）又师涓子，居世时为漆园吏，著书三十三篇，皆言大道放旷无为之理。<sup>②</sup>

可知嵇康时有庄子师从涓子的传说，也可作为此时涓子地位崇高的证据。

在《抱朴子内篇·极言》中，涓子又一跃而成了黄帝之师：

昔黄帝生而能言……故陟王屋而受丹经，到鼎湖而飞流珠，登崆峒而问广成，之具茨而事大隗，适东岱而奉中黄，入金谷而咨涓子……<sup>③</sup>

也许正是由于这一原因，东晋以前的道经才会纷纷托名于涓子。但此后随着上清等道派的出现，并逐渐地成长成熟，涓子在神仙中的地位不断降低。

《周紫阳传》中，这种趋势已露端倪：

涓子者，中仙人也。

可见，《周传》认为涓子只是中仙。在陶弘景所撰的《真灵位业图》，涓子也仅能居于第三中位之右位而已。

与之对应，涓子所传的守三一法在上清派修炼体系中分量也越来越轻。守一

① 此句似可说明：涓彭为神仙之代表，涓彭之术盖义同神仙之术，非指房中术。

② [唐]杜光庭述、周作明校理：《道德真经广圣义校理》，北京：中华书局，2020年6月，第78页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，2019年，第241页。

或守三一法在早期道经如《太平经》《灵宝五符序》《抱朴子》中被推崇备至，所谓“人能知一万事毕”。而到了南北朝上清系统中，守三一法则沉落成了修炼其他法门的基础。如《苏林传》说：

吾饵术精三百年，服气五百年，精思六百年，守三一三百年，守洞房六百年，守玄丹五百年……守三一为地真，守洞房为真人，守玄丹为太微官也。<sup>①</sup>

以上各方术的排列顺序代表着苏林的修炼次第：行服食、服气、精思等术后，再顺次守三一、守洞房，守玄丹，守三一法只是后两种法门的准备工作。三法所获之仙果，即地真、真人、太微官，也以守三一法为最低。<sup>②</sup>

这样，较之以往，涓子本人及其所传的方术，在上清派的神仙体系及修炼系统中的重要性是下降的。实际上，不止涓子，此前见于《列仙传》《神仙传》的仙人大多都呈这一趋势。因为上清等派在试图构筑、固定属于自己的神仙系统时，常会构造新的神灵。于是新出现的仙人日愈增多，其地位也越架越高。仙格越来越重，人格却越来越淡。这样我们就见到了陶弘景在《真灵位业图》中所确定的神仙系统：排在前两中位的仙人多属上清系统，而包括涓子在内的《列仙传》《神仙传》所录的仙人只能排在第三中位甚至更靠后的位置。新出现的神仙名列前茅，老牌神仙只能屈居其后。同是一个涓子，在葛洪与陶弘景心中的地位却极为悬殊。这可能是托名涓子之作多在早期道教的重要原因之一。

① [宋]张君房撰、李永晟点校：《云笈七签》，北京：中华书局，2003年12月，第2246页。

② 这一点可参萧登福：《道教“守一”修持法之源起及其演变》，《宗教学研究》2006年第1期，第10页。

## 佛教研究专题





# 宋天台明智中立法师研究

张雯皓（浙东佛教文化研究院）

## 绪论

### 0.1 选题缘起

北宋天台宗山家派代表明智中立法师，与四明法智、广智尚贤、神智鉴文合称“四智”。明智中立（1046-1115），俗姓陈，号明智、字中立，四明鄞县人。北宋名儒晁说之曾言：“吾将合马鸣、龙树之道焉，唯是明智。其生既晚，异端益肆。积德于躬，无辨于彼。”<sup>①</sup>明智中立法师既善于天台山家传统教理的弘扬阐发，又事事躬亲劬劳；既可舌战群儒成就辩才无碍，又能破邪显正纠正教内的异端邪说。虽然由于种种原因，其著作散佚不存，但明智法师对于天台宗的发展确有不朽贡献。其功德不应湮没在历史潮流中，因此对明智中立法师的研究具有重要意义。

### 0.2 文献综述

明智中立法师幼时于明州栖心寺出家，任四明法智法师开山以来延庆寺第四任方丈。法师教宗天台，行归净土，令法子介然造十六观堂。是北宋时期教观并重的天台宗大德高僧，对天台宗有不斐的贡献。但学界专门针对明智中立法师的有关研究并不多，仅有黄夏年先生的两篇论文。

经过对史料的收集汇总，笔者发现古代的一手文献中仍有很多可考之处。如根据晁说之《钦定四库全书·景迂生集》中塔铭篇《宋故明州延庆明智法师碑铭》中所述及的明智中立法师部分可知，明智法师集成“四智”之美，是续四明法智、广智尚贤、神智鉴文后的思想继承发扬者。此外，宗鉴《释门正统》、志

<sup>①</sup> [宋]志磐：《佛祖统纪》卷五十，《大正藏》第49册，第445页中。

磐《佛祖统纪》、宗晓《法华经显应录》《四明尊者教行录》、觉岸《释氏稽古略》等古籍中对明智中立法师均有略载，由此可见明智中立法师在当时具有相当的影响力，也得到后人的普遍认同。但由于明智中立法师的低调作风，致使其诸多创见与贡献多所隐没。根据《宁波佛教志》中记载，明智中立法师撰写的著述有《迷裂网指归释疑》《不思议境辨正》各一卷，《南岳止观科》二卷，虽然如今皆散佚不存，但在明智中立法师同其在家弟子陈瓘、晁说之的酬酢中，仍能从吉光片羽间挖掘深刻思想及内涵。因此笔者不揣浅陋，拟以志磐《佛祖统纪·明智中立法师传》、晁说之《宋故明州延庆明智法师碑铭》、陈瓘《与明智法师书》等作为主要参考文献，希望就明智中立法师的生平事迹、师资传承及思想贡献作进一步阐述。

### 0.2.1 论著方面

谈及明智中立法师的论著有陈探宇《中国净土宗脉络》，潘桂明、吴忠伟《天台宗通史》和贾汝臻、黄夏年《七塔寺人物志》等。

陈探宇《中国净土宗脉络》指出：“从智者大师开始，天台与净土的关系就很密切，称念阿弥陀佛求生净土也是天台宗的传统。丰富细致的义学是天台宗的特征之一，即使心系净土、誓愿西生，义学的传统还是没有丢弃，使得天台宗以一种开放的姿态与净土宗互动。从明智中立开始，净土思想开始占据天台义学的核心，又经圆辩道琛，至石芝宗晓集大成，台净融汇最终完成。”<sup>①</sup>陈探宇的研究提及明智中立法师是天台和净土思想融合的重要转折点，肯定了明智法师对于净土宗弘扬的积极作用，以及明智以降将净土思想融入天台传统义学的重要意义。

潘桂明、吴忠伟《中国天台宗通史》指出：“道琛(1086—1153)师事息庵道渊，而道渊虽是承继明智中立(1046—1115)，却与处元有着极为密切的关系。”<sup>②</sup>“在知礼、遵式之后，山家后裔与士人的交往依然维持，尤其值得一提的是广智系统的明智中立。中立继承神智鉴文的法席，虽于天台教学无太多的发明，但对净土予以了特别的关注。受其教学影响，中立的弟子大多倾心净土法门。因此在中立之后，台净的交融程度进一步加深，台宗与世俗的交往又呈现出

<sup>①</sup> 陈探宇：《中国净土宗脉络》，北京：中国财富出版社，2013年，第164页。

<sup>②</sup> 潘桂明，吴忠伟：《中国天台宗通史》，南京：凤凰出版社，2008年，第418页。

繁荣景象。其表现形式之一，便是中立的俗家弟子众多，且不少为著名的士人，其中晁说之（1059—1129）、陈瓘（1042—1106）即是代表。”<sup>①</sup>论著中突出了明智中立法师不仅对净土宗格外倾加心血，还秉承山家惯例与当时北宋名士的交往较多。同时也指出明智中立法师对于天台教学没有过多的发明。由于论著中关于明智法师的叙述是基于天台宗整体而言的，为我们全面、客观地认识明智及其对天台的贡献提供了重要参考。

贾汝臻、黄夏年《七塔寺人物志》指出：“后人评价：‘若其载三智之美，可传而不可朽者，有永嘉继忠。其师神智而贤忠者，明智中立。’也就是说，继承延庆“三智”法流并使之流传不朽者，主要有永嘉扶宗继忠法师；而与继忠相比，神智弟子明智中立则更胜一筹。《释氏稽古略》卷四亦云：‘乙未政和五年（1115），宋，四月，明州延庆院明智法师中立入寂。立嗣神智鉴文，文嗣广智尚贤，三世皆继住持延庆祖庭，至（中）立益盛。晁说之铭其塔。（祖庭塔铭）’明智与其师父神智鉴文、师祖广智尚贤三代，均曾住持其曾祖法智大师所开创的延庆寺，其中以明智住持时期最为兴盛，使天台祖庭再次出现了中兴气象。”<sup>②</sup>此书中《栖心出家的明智中立》一文详细介绍了明智中立法师的生平以及山家师承等。内容详细具体、视角多重丰富，观点新颖独到，是明智法师研究中至关重要的著作。

## 0.2.2 论文方面

有关明智中立法师的论文可分为法师生平方面、时代背景方面、山家师承与嗣法弟子方面。

### （1）法师生平方面

黄夏年《宋代栖心的明智中立法师考》[黄夏年：《宋代栖心的明智中立法师考》，《觉群·学术论文集》，2005年。]指出：此文首次介绍天台宗山家传人明智中立的生平和思想。主要依据原始资料《宋故明州延庆明智法师碑铭》<sup>③</sup>，对明智中立的生平及思想做了考证，考出明智的生年（1046）和他出家的年代以及他与高丽来华僧人义天的关系，认为义天可能在明州登陆。黄夏年认为明智中立是山家

① 潘桂明，吴忠伟：《中国天台宗通史》，南京：凤凰出版社，2008年，第566页。

② 贾汝臻（主编），黄夏年（副主编）：《七塔寺人物志》，北京：宗教文化出版社，2008年，第38页。

③ 《宋故明州延庆明智法师碑铭》，以下简称《碑铭》。

的忠实传人，他对山家派的义理与实践做出了重要的贡献，以及为山家派广智一支在延庆寺不断产生新的影响奠定了基础。此文对明智中立法师的生平考证十分详细，援引了丰富的史料。但不足之处在于与《七塔寺人物志·栖心出家的明智中立》类似，对于明智中立法师的思想特点仅简要带过，虽有述及但无系统性梳理概括。

## (2) 时代及背景方面

李宁《北宋与高丽佛教交流研究》指出：“在宋神宗元丰八年（1085），义天的入宋求法事件，标志着北宋与高丽两国间的佛教交流达到一个高潮，从此以后两国佛教交流不断，联系日益密切。义天入宋期间，宋廷给予大力支持，因此义天得以遍访名僧，收获颇丰，他的求法活动主要是围绕天台宗和华严宗展开的。义天归国之后，更是依靠他人求法的收获，创建了海东天台宗，并大力弘扬高丽华严宗。”“佛教典籍的交流是当时北宋与高丽佛教交流在重要形式。通过两国间佛教典籍的交流，使得中国佛教各宗在北宋得以复兴。”<sup>①</sup>说明了北宋时期北宋和高丽间的佛教交流日益密切，且在义天时达到了一个巅峰。义天初来北宋时即遇见明智大开法筵，在被中土法师的思想震惊折服后便“师明智，而友法邻。”从义天回高丽创建海东天台宗，也可看出明智中立对义天的影响之大。

王爱军《北宋净土文学研究》指出：通过对“北宋净土文学产生的思想背景”“北宋净土文学的创作状况”“北宋净土文学的形成动因”“北宋净土文学的主旨内容”“北宋净土文学的艺术特色”等五个方面的分析，来论述北宋净土文学的特殊性。“整体而言，不少文人士大夫对于净土信仰是认同的，只是在认同的程度上也存在差异。有的是全盘接受，如苏轼、陈瓘、杨杰、文彦博、晁说之等。此等人佛学修养深厚，极为谙识净土教义，作有大量净土诗文，并且以求生西方净土为志。”<sup>②</sup>提及明智法师的居士双璧，陈瓘和晁说之的对净土有明显的向往欣求，从弟子的思想中也可见明智法师对于净土的思想倾向。

白玉凯《七塔禅寺与延庆寺、观宗寺历史源流略疏》指出：“七塔寺历史上与天台宗中兴祖庭延庆寺渊源很深。宋朝时，从七塔寺走出的明智中立与觉智智连都是天台宗山家派的重要人物，并且都曾经住持延庆寺。”[白玉凯：《七塔禅

① 李宁：《北宋与高丽佛教交流研究》，河北大学硕士论文，2015年。

② 王爱军：《北宋净土文学研究》，陕西师范大学博士论文，2020年。

寺与延庆寺、观宗寺历史源流略疏》，《新丝路旬刊》2020年。]通过比对四明著名的寺院的历史源流，突出了七塔寺的非凡地位，为研究明智中立法师提供了线索。

### （3）山家师承与嗣法弟子方面

吕继北《晁说之与佛教僧人交游考》指出：“晁说之一方面在文章中极力维护儒家正统，另一方面，他又与佛教渊源甚深，并于晚年自称天台老法华，是佛教天台宗山家派的嗣法居士，他的文集《景迂生集》中也收录了多篇佛学论文。通过梳理晁说之与佛教僧人圆照宗本、明智中立等人的交游活动，分析他于人生各时期对于佛教思想的接受，以期更好地理解他学说中儒、释互补思想的深刻性与复杂性。”<sup>①</sup>此文给予了明智中立和晁说之酬酢交游的重要线索，同时也肯定了晁说之受到了明智法师的很大影响，对于佛法教理有深入的了解以及作为山家嗣法弟子对天台的贡献。但作者认为明智中立曾在延庆寺造六观堂一事疑谬，虽有六观堂但据查并无史料记载为明智中立所造，且可能是将六观堂与明智弟子介然所造的十六观堂混淆。

黄夏年《晁说之与净土教》指出：“天台宗山家派护法晁说之居士所撰《景迂生集》保存了不少佛教史料，其中《宋故明州延庆明智法师碑铭》是研究明智法师的第一手资料。晁说之的天台理论造诣精深，其《钝庵旧记》《钝庵新记》及《净土略因》三文宣扬了天台宗学说和‘正宗’的天台净土教，即山家派‘寂光有相’的净土教观，有力地回击了天台宗山外派所认为的‘寂光无相’的异宗主张。晁说之坚决维护了祖师智者大师的权威。”<sup>②</sup>

吴增辉《北宋后期的政治变动与陈瓘晚年由儒而佛的思想嬗变》指出：“崇宁五年(1106)，陈瓘离开岭南贬所，任意居住于明州，遇延庆寺明智法师，深为天台止观所吸引，遂悉心参究，深有解悟。《居士传》云：‘及遇明智法师，叩天台宗旨，明智示以上根止观不思议境，以性夺修成无作行深有契入，著《三千有门颂》。’其中云，‘不思议假非偏假，此假本具一切法。真空不空非但空，圆中圆满非但中’。‘妙境元无空假中，而亦不离空假中。空即是心假是色，非色非心名曰中’。该颂对天台宗一念三千、三谛圆融的止观学说进行了较为深入的

① 吕继北：《晁说之与佛教僧人交游考》，《咸阳师范学院学报》2017年第5期。

② 黄夏年：《晁说之与净土教》，《华中师范大学学报》2007年第2期。

阐发,楼钥称其‘留心教观,深入其趣’。”<sup>①</sup>表明了陈瓘在晚年依止明智法师学习天台宗旨,并于教理有独特建树。

日本学者对于北宋和高丽的佛教也有相关研究,例如日本学者镰田茂雄的《海东天台的形成——朝鲜佛教与〈法华经〉》一文讲述了天台宗在朝鲜半岛的形成和发展,以及高丽义通、义天与北宋诸宗交往的情况。日本学者大松博典的《宋代天台学与首楞严经》讲述了北宋天台宗理学和首楞严经的关联,山家山外的传承,以及义天在北宋学习的情况。

总之,上述各篇研究从各个角度和侧面研究了明智中立法师生平方面、时代背景方面、山家师承与嗣法弟子方面,但尚有不足之处:

其一是对明智中立现有的研究多集中在人物生平考证,缺乏对其思想特点的详细的研究。

其二是关于明智中立的专题研究并不多,很多非专题研究明智中立的文献对于明智法师的研究基于的原始资料多为《佛祖统纪》中的略载,而很少参考《宋故明州延庆明智法师碑铭》,因此不甚全面。

其三是以上论著或论文中均未对明智法师进行界定,《龙井见闻录》记载“谨案:二记皆为祖韶作。遵式、祖韶俱未住上竺。晁公遯《嵩山居士集》有〈明智法师碑〉:‘姓陈氏,名中立,明州鄞人,常折高丽僧谈辩’,此又一明智也。”<sup>②</sup>由此可知称为明智法师的人除明智中立法师外还有一位叫明智祖韶的高僧。如崔凤春《高丽国义天法师入宋拜访诸名僧》,认为辩才元净大师,“先受业于慈云遵式,后受业于明智中立。”<sup>③</sup>辩才元净受业于明智中立不符合史实,辩才法师应是受业于明智祖韶。明智祖韶与明智中立为同时代人,易于混淆故需加区分。明智祖韶是慈云尊式的法嗣,而明智中立隶属于四明知礼一系,这是需要在原始文献中进行辨析的。

<sup>①</sup> 吴增辉:《北宋后期的政治变动与陈瓘晚年由儒而佛的思想嬗变》,《河北科技大学学报》2018年第4期。

b [清]汪孟鋈:《龙井见闻录》卷十一,《中国佛寺史汇刊选录》第22册,第480页上。

c 崔凤春:《高丽国义天法师入宋拜访诸名僧》,《复旦大学韩国研究丛书》2012年10月。

### 0.2.3 创新与不足

本论文就黄夏年《宋代栖心的明智中立法师考》为重要二手参考资料，志磐《佛祖统纪·明智中立法师传》，晁说之《宋故明州延庆明智法师碑铭》，陈瓘《与明智法师书》等作为主要原始参考文献。本文首次以明智中立法师一生先后驻锡的寺院为线索，梳理生平脉络且分析不同人生阶段的思想境界差异。笔者不揣浅陋试图从中挖掘并归纳总结其中蕴含明智中立法师思想特点的部分，以更立体地展现明智中立法师作为天台宗高僧的续佛慧命、传承法统的不朽贡献。不足之处是由于相关文献资料的不足，关于明智中立法师思想特点，只能通过蛛丝马迹的史料进行推测，有待方家斧正。此外，由于笔者程度有限对于思想的分析也未必深刻正确，这亦是本文的不足之处，以待来日有因缘有能力再做更正。

## 第1章 明智中立的生平及事迹

北宋山家明智中立法师，俗姓陈，号明智、字中立，四明鄞县人。法师生而不凡，其母梦日轮入怀而有身孕。襁褓及幼年时即与常人相异，髫龄之年亦难与稚子一同游戏。家人异之遂令出家，年九岁在明州栖心寺（现七塔寺）做童行。嘉祐八年（1063）试开封府得度，治平元年（1064）受具足戒。受具后依止延庆寺四明知礼大师法子广智尚贤学习天台教观，广智法师对二十岁的明智中立称赞有加：“年少新学，能辨析如此。”<sup>①</sup>广智尚贤去世后，明智依止广智尚贤大弟子神智鉴文。从四明法智、广智尚贤、神智鉴文到明智中立时称四智，明智立法师可谓集山家法脉承四智之美。“人能弘道，非道弘人”，根据史料记载明知中立法师承袭了天台山家“教观双美”的传统，对佛法教理有详细的教学著述，可惜的是法师的注疏由于种种原因被湮没在了历史潮流之中。明知中立法师虽著述散佚无存，但从种种史料中仍可管窥其佛学思想特点。

<sup>①</sup> [宋]宗鉴：《释门正统》卷六，《续藏经》第75册，第333页中。

## 1.1 明智中立生平概述

晁说之在《碑铭》中详细记载明智中立法师的法脉师承及生平：

姓陈氏，明州鄞人，父荣母朱。初梦日入怀而生，夜不三浴，啼不止。初与群儿戏，儿辈怖之，因使出家。才九岁，授经不再读。嘉祐八年，试开封府得度。治平元年，受具足戒。依延庆广智，广异之曰：“年少新学，能辨析如此。”广智卒，遂师神智甚力。<sup>①</sup>

法师生有异兆，长而建树，壮年游方，归时祥瑞。明智中立法师一生游方多处，先后驻锡于栖心寺、延庆寺（第四代住持）、宝云寺、白云寺、栖真寺等。法师所行并非简单游历，而是在其所到之处都留下不朽的功绩与奉献。通过对明智中立法师每个阶段所处地域的思想行为特点研究，也可见其思想和境界的逐步提升和自我修为的次第成长。

### 1.1.1 栖心披剃，延庆拜师

#### 栖心披剃

僧伽中沙弥的阶段非常关键重要。沙弥有其专属的学处、教导。在一些专谈“沙弥律仪”的戒经上可见佛教对沙弥教育的特殊内容。中国传统的丛林佛教，以“师徒制”的身教、言教方式，影响着下一代的学僧们。

前人对于师承的确认态度严谨，因为这涉及到该学说来源的正统性。“圣非道不生，道非教不明，教非人不行，是三者相依而住。……是三者，谓理、教、人也。谓悟理则成圣，由教而悟理，传教必在人。”<sup>②</sup>亲其师，学其道，“师者所以传道授业解惑也”。师者的重要性是不言而喻的。世俗如此方外亦然，讲究口口相授、口耳相传的佛门对法脉传承十分重视。因此若要谈及明智中立法师的佛学思想就不可忽视明智法师的师承。明智其师，有文献可考者，为广智尚贤、神智鉴文。

天台宋高僧明智法师九岁出家于宁波城东栖心寺成为形同沙弥，并于此接受

① [宋]晁说之：《宋高僧明智中立法师碑铭》，《钦定四库全书·景迂生集》第20卷。

② [宋]智圆：《维摩经略疏垂裕记》卷一，《大正藏》第38册，第712页中至下。

系统的佛学教育，包括学习经典、习礼仪、服杂役、侍师长等，并有专人负责指导。<sup>①</sup>嘉祐八年(1063)，栖心寺送明智中立参加开封府的试经考试。取得度牒后于栖心寺正式剃度受沙弥十戒为法同沙弥。翌年，受具为比丘僧。在未受戒成为比丘之前的小众和沙弥阶段对于僧格的养成有着举足轻重的意义。明知中立法师和栖心寺缘分深厚，从九岁出家，到十九岁受戒，这对于明智中立的一生成就至关重要，也为他打下了坚实的佛学基础。

### 延庆拜师

明智中立虽出家于栖心，但可惜的是在史料中对于明智中立在栖心寺的师长并没有明确的记载，抑或语焉不详。因此明智中立根据史料可考据的第一位师长为广智尚贤。

“初依广智学教观，及神智继主南湖，复依之。”<sup>②</sup>

“熙宁中神（智）开帙设问，凡二百余人，无有出师右者。为延庆首座，代神智讲。神智自谓：‘不如去礼天台智者塔。’遂谒（继）忠于温州，周旋者二年。”<sup>③</sup>

可知明智中立先师承广智尚贤学习天台教观，待先师西归后依止其大弟子神智鉴文继续学习天台山家法义。

熙宁年间是公元1068-1077年，具黄夏年学者考证，明智中立生于宋仁宗庆历六年（1046）。熙宁年间，明智中立正值二十二到三十四岁的青年，因此咸宁中，明智约二十六岁。因明智中立在栖心奠定了深厚内学功底，其在延庆寺虽然年轻却佛学水平出众超凡，已经初具法门将才之貌。

黄夏年先生在《宋代栖心的明智中立法师考》关于神智鉴文自谓“不如去礼天台智者塔。”这么认为：“他（明智中立）口若悬河，在两百人中间脱颖而出成为佼佼者，代神智讲经，踏上了延庆寺首座的地位。也许是明智的不俗表现和年轻力壮的盛气，耀眼晃人，有撼动神智地位的倾向，所以引起神智的不满，因

<sup>①</sup> 根据白玉凯博士考证，在大中祥符元年（1008），宋真宗敕改栖心寺为崇寿寺。可能念及心镜藏奂大师之非凡，教内对于栖心寺的改名并未予以充分认同。在《释门正统》《佛祖统纪》等典籍中，仍记载明智中立出家于栖心寺。

<sup>②</sup> [民国]陈寥士：《七塔寺志》卷八，《中国佛寺史汇刊选录》第15册，第241页上。

<sup>③</sup> 《宋故明州延庆明智法师碑铭》，以下简称《碑铭》。

此才有了神智自语：‘不如去礼天台智者塔。’此虽为自言自语，但其中不如两字是解读的关键，隐含神智的不满可见的，明智听出了这句话的话外音，于是顺水推舟，离开了延庆寺，到温州去拜访扶忠继忠。”

黄夏年先生的考证推理虽然有其道理，但从法脉传承和宏传正法的角度考虑，笔者有一些不同看法。神智鉴文法师非世俗自私自利之徒，劝诫弟子前往天台智者塔（祖庭），应该是希望其有更深入的了解。出寺之后，访诣永嘉学习应该是考虑到明智中立目前的学修状况如果去永嘉求学访道应该更加契理契机，神智鉴文法师对弟子的培养，是考虑到僧才对佛教当时及未来发展的重要性。

释初参评价：“深奥的佛法，实离凡夫有限的心意识思惟，欲得离作意思辩之慧，非得下铁杵磨针之功不可。中立法师习教观，得到解悟；处在众中，得为座元；开堂讲经，被誉能人；讲授止观，得以著作；精修忏仪，得遇瑞象。以上种种，均可归功他精勤不懈的用心。乃至熟读孔老圣典，以为解儒士之惑，无非“精进”二字罢了。”<sup>①</sup>

座元即首座，地位仅次于方丈和尚，负有督责众僧、扶赞宗风的任务。其正值而立之年就得以位居座元，而席下两百余僧众无人能出其右，这正是其辩才无碍的最好的例证。虽在外人看来此时位居座元的明智中立已经风光无限、登达顶峰，但栖心披剃与延庆拜师阶段仍是明智一生中的启航而已。

### 1.1.2 拜谒继忠，绍法智席

#### 拜谒继忠

听从师父神智鉴文的建议后，明智离开依止学修多年的延庆寺，前往温州拜谒广智尚贤弟子，继忠扶忠法师。如《碑铭》载：

神智自谓：“不如去礼天台智者塔。”遂谒忠于温州，周旋者二年将归。忠曰：“行必绍法智之席，予有私焉。尝梦摩利、韦陀二天幸为位于延庆忏堂居有间。”

在辞别师父神智鉴文后，明智中立前往温州，拜谒学习于继忠扶忠，共历两

<sup>①</sup> 释星云：《怀古慨今》，收录于《星云大师全集》，第1册第2篇，第181页。

年。继忠扶忠是广智尚贤的法嗣，与神智鉴文同辈，长明智中立一辈。但在晁说之的《碑铭》中予以相提并论。

四明传广智尚贤。广智初得于净名，最深乎性相，审知佛法。为智其传神智鉴文。神智破众溃，以澄法智之海。炎慧炬，以继广智之明。若其载三智之美，可传而不可朽者，有永嘉继忠；其师神智，而资忠者，曰明智中立矣。<sup>①</sup>

《佛祖统纪》中关于继忠法师的描述：

法师继忠字法臣，永嘉丘氏。父母求嗣佛祠，同梦一僧授以好子云：螺溪尊者寄汝养之。母娠即厌葷血，幼见佛像必致敬。八岁入开元，蒙恩得度，即诣南湖依广智学。劳苦得疾，乃行请观音三昧，蒙大士放光以水灌顶其疾即愈，既而洞悟教观无所凝滞。广智深器之，时令代讲。雪窦显禅师，见而叹曰：四明之道为有传矣。永嘉士庶，请居开元东阁，迁妙果慧安，退隐江心研精禅观。出主西湖法明，学者骤集。有欲革大其居者。师曰：施者方受其福，吾忍毁之乎。每岁正月上八，于郡中授菩萨戒行放生事。士庶尝至数万人，每誓于众曰，入吾道场而归命三宝者，纵未得道，愿生生世世不失人身。正见出家求无上道，行法华光明弥陀观音三昧。日不虚过，诵呪救疾神应莫测。每入市，坐者避席、行者避路，举首加敬，称为戒师。元丰五年十月八日，沐浴更衣，集众说法，结印坐亡。人见赤光彻照空表，净社全教，梦金甲士告曰。今夜得道人入灭，庆恩希妙梦，神人告曰：忠法师已生兜率。师久行施食，后虽有继，鸟雀悲鸣，三日不下。葬于瑞鹿山，传法者及百人，着扶宗集五十卷，集十谏。指迷、扶膜、十门析难。及十义书等。用昭四明独得祖道之正，至于所录二师口义，后人颇怪其冗杂。

螺溪尊者既螺溪义寂，在《佛祖统纪》中列为天台宗十五祖。相传为佛子罗睺罗再来。

法师继忠年少入道，深得广智器重，时令代讲。说明继忠扶忠法师的行解双门都得到其师认可。而雪窦显禅师更是见而叹曰：四明之道为有传矣。广智尚贤是天台四明知礼法师法孙，禅宗云门宗高僧雪窦重显作为其师公四明知礼挚友也对其寄予厚望。可见继忠扶忠的佛学功底及实际修学的非同一般。

继忠扶忠与神智鉴文同辈，因此明智中立参访继忠扶忠相当于是在师伯处求学。通过两年的言传身教，修持和学问都大受裨益。继忠扶忠在明智中立将离开

<sup>①</sup> [宋]宗晓：《四明尊者教行录》卷六，《大正藏》第49册，第445页中。

时寄语：“行必绍法智之席”，人生立命，必有其地；地方当兴，必得其人。明智回到延庆寺后“开法筵，击法鼓。”明智中立回延庆寺后事实也确实不出其期盼“实慰远迩士众之望”以传承正法法为己任，深孚众望，赢得缙素两界的交口称赞。

### 绍法智席

明智中立参访毕继忠扶忠法师后，归于延庆寺。如《碑铭》记载：

神智去延庆，师固辞不果，非特符忠之言，实慰远迩士众之望。二天位焉，后众道场咸取以为法。元祐间，高丽佑世僧统义天者，聪明瑰伟之士，初为嘉兴源公而来，才济海岸，见师升堂，闻未尝闻，咨嗟失色，且叹曰：“中国果有人焉！”既而又天接谈，辨者累夕，倾其所学欲折其锋，竟不得毫发。主客杨次公多之为师作真赞，以师为玉池莲中之人。盖师每以净土法门诱进学者，欲使人人知释迦有净土弥陀来秽土，他时所志于心者，一日必矚于目。乃依十六《观经》而出视之，为弥陀大象以临池，周之以十六观察，池莲凫雏，天风（应为凤）翱翔。观士槁坐，人音断绝，一涉其境，道心百倍，宁论信与不信，固自疑其身非圣非凡。其费巨万，而施者却之愈来，工度累岁年而落成。不周岁，任其役者曰：“僧介然不劳不矜，若未尝有所事。”盖是境也，古未有之，今不知何为而有，既二浙之所无，则天下之所无。唐文晁遵公所建法华道场，其能胜此者，有兵部刘尚书晏等所请敕号尔。

明智中立从继忠扶忠处归来后，住持延庆寺，成为延庆寺的第四任住持。住持道场期间明智中立以弘法为己任，深孚众望。住持延庆寺期间发生两件影响力十分巨大的事，一是元祐年间（1086-1093）高丽僧人义天的来访学习，二是出家弟子定慧介然造十六观堂。十六观堂的建造非定慧一人，背后也有明智中立的建议和帮助，晁说之更是赞叹此观堂的建成：“古未有之，今不知何为而有，既二浙之所无，则天下之所无”。

从拜谒继忠到归而绍法智之席，明智中立在不断成长沉淀，在祖庭延庆寺成为住持后可以独当一面，则更是显示出独有的御众之才。此时的明智历事炼心，是人生中的重要发展期。

### 1.1.3 入“隐学山”，驻锡“双云”

#### 入隐学山

关于隐学山，在不同的古籍中有不同的记载。为了方便对比，抄录原文并列为下表：

表 1

文献名称	原文
《敬录止山川考》	隐学山，县东南四十五里，东钱湖畔，其北为隐学岭，有寺。
《康熙鄞县志》	隐学山在十五都，距城四十五里，有徐偃王墓及栖真寺，放生池，居东钱湖畔。
《宁波府志》	周徐偃王墓鄞县东四十里隐学岭。
《宝庆四明志》	隐学山在东钱湖，其下有栖真寺放生池。 栖真寺，县南六十里隐学山，唐建中二年建，号隐学寺。皇朝大中祥符元年赐今额，寺有放生池，见碑记，田二百一亩，山六百八十一亩。

据黄夏年先生考证。《宝庆四明志》记载：“隐学山在东钱湖，其下有栖真寺放生池。”“栖真寺，县南六十里隐学山，唐建中二年建，号隐学寺。皇朝大中祥符元年赐今额，寺有放生池，见碑记，田二百一亩，山六百八十一亩。”<sup>①</sup>

可知隐学山栖真寺就是隐学寺，位于鄞县，且地理位置较为偏远。但地方志均有对隐学山栖真寺的记载，可知其在当地有一定规模和声望，应为隐学山最重要的寺院。

《碑铭》记载：

“师一日辞去，众留之不可，虽太守亦不得强，且曰：“待六十岁再来。”居隐学山栖真寺，众方从之卒业。会僧职须才，复不能舍师。”

<sup>①</sup> 黄夏年：《宋代栖心的明智中立法师考》，《觉群·学术论文集》，2005年。

明智中立在住持延庆寺之后，某日突然辞去，虽然看似是突然辞去，其实决心坚定不能被众人动摇。以致不顾大众挽留劝阻，连太守都不能强行将其留下。但他并非一走了之，而是留下“待六十岁再来”的预言。退居隐学山的栖真寺，四众弟子跟从他完成未尽的学业。弟子不留在延庆而选择随师如山，因为此时的明智中立不但弟子云集，且深受爱戴非常恳切被弟子们所需要。

居隐学山的时间在住持延庆寺之后，明智中立住持延庆寺时是中壮年，因此推断可知此时移居隐学山的明智中立已是将近中老年。将年轻力壮的中年时期奉献祖庭延庆寺，并使之重光后明智中立也有一些自己的未尽心愿。因此会出现很突然的“师一日辞去，众留之不可”，这正意味着此次辞去内心的决绝。而他去往的隐学山，则正是明智中立一生中颇为重要的地理位置，隐学山不单是山后续也成为明智心中较为特殊的意象。在隐学山沉淀修学后，碑铭记载其：“师复退白云山，视隐学山为远。”

### 居于宝云

明智中立受太守之请，辞别隐学山栖真寺，前往祖师宝云义通的道场宝云寺。

太守躬请出住宝云，实其祖师通公道场。时宝云颓圯无一全椽，师复新之。咸曰：师前曰隆其三世祖之居，今又兴其四世祖之室，孰谓像法末哉。先是伽蓝神腹中得愿文一帋，曰：后更百年有肉身菩萨。重兴此地。师复退去，筑菴白云山。凡四年，亦无一日不讲，太守又命住延庆，不得辞。时年六十岁。果符前言矣(草菴教苑余事载：明智住宝云，经于八年)。<sup>①</sup>

虽然宝云寺是祖师宝云义通曾住持的道场，但明智中立来时却是“宝云颓圯无一全椽”。如此情况下四众生活必然无以为继，法师以身作则带领常住自力更生，终于使得寺院再现生机，功德圆满。明智中立不但侧重于教理还非常关切僧团的学修环境，亲自对寺院的基础设施建设和寺院的翻新修葺格外上心。

应太守之邀，在宝云寺的八年里，明智中立法师不可谓不辛苦或十分清闲。重兴道场绝非易事，非常之功必待非常之人，唯有明智中立法师胜任此难行之行，成菩萨之道。明智中立性格谦逊，从不居高自傲、恃才傲物，反之其在宝云寺时的为而不有，善而不居，更显出其淡泊谦逊、虔诚冲虚。复兴祖庭于明智而

a[宋]宗晓：《四明尊者教行录》卷七，《大正藏》第46册，第933页上。]

言是瓜熟蒂落，水到渠成之事，无形中正应了伽蓝神腹中愿文纸上的预言：“后更百年有肉身菩萨，重兴此地。”

而大众咸曰：“师前曰隆其三世祖之居，今又兴其四世祖之室，孰谓像法未哉。”更是体现出明智住持并重兴宝云寺时的正法复苏兴隆之相。于当地四众弟子而言，兴隆延庆祖庭，又复兴宝云寺的明智法师驻锡此地，果然是心灯重照、佛日在晖，佛法昌盛，怎么会是像法式微、末法将临？这来自两序大众的赞叹认可非常重要，从侧面说明了明智中立在宝云寺时拥有相当的信众、群众基础。

### 驻锡白云

重兴宝云寺经于八年后，明智再次拂身离去。其后在白云山上筑白云寺，白云寺是建筑效法宝云院而建，有崇古之意。

《碑铭》中记载：

师复退白云山，视隐学山为远，殆绝人迹，众以师之来居，为之筑庵，像宝云院。凡四年，亦无一日不讲。至《止观·不思议境》，叹曰：“吾道极此矣！有不思议境，则有不思议心。”为作《不思(议)境辨正》。又指五章之《裂大网》曰：“寄果明因，以解成行，举佛摄生，全生是佛。”作《止观裂网指归释疑》。

《佛祖统纪》记载：

后退隐白云庵。日宣止观至不思议境，叹曰：“吾道至此极矣，有不思议境则有不思议心，乃作不思议辨正。”尝升座说法，慈霁无尽。下座问侍者曰：“吾适道何语？”侍者答以所闻。师曰：“吾觉身心同太虚空，殊不知语之所出也。”<sup>①</sup>

明智中立饱读经书讲学不殆，升座说法时引经据典，口若悬河，辩解无碍。待下座时间侍者：“我刚刚都说些什么？”侍者重述所讲，他说：“我在座上，

<sup>①</sup> [宋]志磐：《佛祖统纪》卷十四，《大正藏》第49册，第220页中。

顿时觉得身心与虚空融合为一，未曾刻意留心言思举动。”

入隐学山和居于双云的明智中立不再是之前那个学识丰富却缺乏事相锻炼的年轻人的首座，也不是教理通达、处事圆融的中青年住持，而是在处理完重要事物后选择了暂时退隐，这个阶段的明智中立选择做回了真正的自己。选择效法祖师智者大师的结庐深山一般，他不顾劝阻毅然也走向了欣慕已久的隐学山，似是早已发愿在中晚年完成未竟的心愿。

明智中立法师在隐学山白云庵时，修行和见解都有所增益，达成了新的质变突破。尤其是思想的逐渐稳定成熟，使之创作了自己的佛学著作《不思议辩证》及《止观裂网指归释辨》。从文献史料中可推断明智中立性格及作风特点是低调而严谨，从不矜耀自己德行推崇自己所著的论述。故大部分著述并未得到广泛流通，仅限于自己的弟子学习，或与亲近的同修分享。

住山不是消极避世，也不是以此为籍口休息懈怠。明智哪怕退隐，仍然身勤建寺，心系丛林，口说妙法，意亦精进。在驻锡白云庵期间，明智将慧炬时时高悬，身处世外林间也日日讲法，以法雨润泽众生心地。在这个阶段，明智中立虽然位居山林，但在与世隔绝的清静兰若中，精进修学讲法不辍的因缘下，其思想境界却日渐超越，达到了明智中立一生的鼎盛时期。

### 1.1.4重光延庆祖庭祖庭

明智中立在驻锡白云寺期间，原住持文慧正法师逝世。郡主请法师出山再次住持延庆寺。如《七塔寺志》记载：

文慧正師亡，郡請再主延慶，果符六十再來之言。<sup>①</sup>

《释门正统》记载：

岁忤行江浙，唯延庆最盛。尝率徒数百，七昼夜修之。遴选令修法华忤者，十年行法将圆。禅观中见一大舟，众欲乘不可，师独坐以往来。自是慧辨泉涌，讲大部净名，光明数十遍。其对儒生则反质曰：“此道在孔子如何。此语在诗书如何。”彼不能对，则与申之曰，无乃若是乎？盖于周孔老庄之训无不究，观法

<sup>①</sup> [民国]陈寥士：《七塔寺志》卷八，第15册，第241页上。

华诵逾万数，著述有蛞蝓指迷。<sup>①</sup>

明智中立振锡驻足宝云八年，盘桓白云经于四载。时四众弟子，咸尊风化，师调机顺物，应病与药。明智本性不爱荣华名利，更亲山林娴静阿兰若处。但他没有一直在深山兰若中“避世”，而是清楚自己的使命与义务。是太守之请固然是盛情难却，归而重主延庆在明智中立心中更是担当法统、承担如来家业等不可推却的责任和义务。因此法师在六旬之龄出世承嗣，朝夕演旨，弘法利生未曾有一刻懈怠，甚至比之前更为精进。

明智中立再次住持延庆寺时，该寺盛行忏法，而忏法又以江浙地区的延庆寺最著名。其中诸多忏法中，法华忏推为最胜。他曾甄选住众修行的法华忏，行法即将圆满时，在禅观中看到一艘大船，众人皆想攀登而上，却只有中立得以上船。十年修学一朝圆成，法师立攀苦雾，坐泮坚冰，此后中立的智辩慧解，更超于往昔，更是学识泉涌开迷情，指鉴岐分无碍说。

继住山之后，明智晚年还是履行“六十再来”的承诺。因此晚主延庆时，明智重光祖庭也是在意料之内。法华忏之后，明智思想境界达到了其一生的巅峰，留下了自己的著书论作如“著述有蛞蝓指迷”等。

综上所述，在佛教内学基础方面，明智中立得益于早岁出家的栖心寺和依止修学的延庆寺良多。其中尚处小众阶段的栖心寺学修时光和先后投师广智尚贤、神智鉴文座下受教，为其佛学思想奠定了深厚而良好的基础。此后明智初谒继忠，归时已然渐达玄旨，后返延庆，则更升堂奥矣。明智一生游方四处，先后驻锡栖心、延庆、宝云、白云等寺，师蹶迹追寻、慕道心切。通过一路的咨决法意、悟达心要，其修为渐长，教理也愈臻完善，讲法立说不辍。作为“四智”其一的明智中立，不负众望，身体力行振兴佛教，将时下的天台家学说带到新的顶峰。其思想来源是丰富多元的，儒家的影响自是毋庸置疑。

## 1.2 明智中立的天台贡献

根据《宁波佛教志》中记载明智中立法师撰写的著述有《迷裂网指归释疑》《不思議境辨正》各一卷，《南岳止观科》二卷，虽然如今皆散佚不存，但通过

<sup>①</sup> 原文“光明数十徧”，应为“光明数十遍”。

明智中立法师同其在家弟子文人陈瓘、晁说之的酬酢中，仍能从吉光片羽间挖掘深刻思想及内涵。因此笔者不揣浅陋，拟以志磐《佛祖统纪·明智中立法师传》，晁说之《宋故明州延庆明智法师碑铭》，陈瓘《与明智法师书》等作为主要参考文献，希望就明智中立法师的生平事迹、师资传承及思想贡献作进一步阐述。

### 1.2.1 破邪显正扬正法，尊师重法弘《止观》

明智中立法师既有著述立说传承天台正法，破邪显正阐扬正法，如狮子吼无畏说。又能“以身为口”力行佛门正道，将天台忏法继续发扬传承下去。身为传承法脉的天台法子，法师对天台做出了的贡献是功不可没的。

#### 破邪显正，阐扬天台正法

明智中立破邪显正，如狮子吼无畏说，证北宋名儒晁说之所言：

“吾将合马鸣、龙树之道焉，唯是明智。其生既晚，异端益肆。积德于躬，无辨于彼。”<sup>①</sup>

宋天台高僧明智中立法师既善于天台山家传统教理的弘扬阐发，又事事躬亲劬劳；既可舌战群儒成就辩才无碍，又能破邪显正纠正教内的异端邪说。是不可多得的法门之才。

孔子曾自谓：“述而不作，信而好古。”明智中立低调著述，愿意身体力行推广古籍《小止观》却不愿自己作品广为流传而扬名立万。颇有孔子述而不作之风。明智中立学过儒学且通达四书五经的义理。法师当与人论法或登法座讲经时，雄辩高论，慧解频发，云兴泉涌，挥洒自如，常令闻法者肃然心服。当与儒生座谈共论佛法时，就忽然反问对方：“此道在孔子门中如何讲？”或“此语在《诗》《书》中如何讲？”儒生往往被问得哑口无言，无法回答，非常尴尬狼狈。于是明智就代为回答道：“无乃其若是乎？(大概也不过如此)”因为明智平

<sup>①</sup> [宋]志磐：《佛祖统纪》卷五十，《大正藏》第49册，第445页中。

素不仅精研佛法，而且为弘法需要，对儒、道之书如周公、孔子、老子、庄子等所著之书无不遍览，并以佛法加以解析，烂熟于心，所以才能信手拈来，提纲挈领，将出世法与世间法圆融统一，为儒人雅士领悟佛法大开方便之门。

明智中立能与儒生辩而立于不败之地，足见明智中立对于儒学内容外延的深谙于心，而此种纯熟融通而不囿于儒学是有其深刻社会背景的。明智中立所处的时代，历经唐末五代，儒学衰败，斯文坠地。儒学和佛学并非非此即彼的关系，事实上儒学有助于治世，而修齐治平的社会环境对于佛教的住世、佛法的弘扬也是有利的。虽然儒学日渐式微，但还是时下主流正统的思想。明智中立法师并非身为释子而不习佛学，志在学儒学的忘本背义之徒。而是假借早年所习儒学来反驳儒生，借此行度众生之利。

钱穆先生在《初期宋学》中云：“自东汉以下，朝廷博士制度已衰，社会亦无讲学风，学业限于门第中，于是有佛家寺院，起而担当社会教育之职责。儒学不敌佛教，此是一大原因。”

无独有偶，同时期的天台山外高僧孤山智圆法师：

“空斋学佛外，六经恣讨论”<sup>①</sup>

“行披百氏兮，坐拥六经，困穷而通兮，盘桓居贞。”<sup>②</sup>

由是兼读五经，以裨佛学。由此法师弘法利生不辍等身迹可知，明智中立法师身为山家法子，不忘使命。崇尚讲说、勤登讲席。以身体力行，鼓励僧众身栖讲肆、耳听讲演。且从法师重新修葺宝云寺和晚年在延庆寺为众置田等，可见法师对于寺院基础建设等也非常重视。

尊师重法，力弘《童蒙止观》

明智中立尊崇祖师之教，对于《童蒙止观》一书进行了大力弘扬。

智者大师所造《摩诃止观》卷帙浩繁、义理精深，时人非久学天台难以悟

① [宋]智圆：《闲居编》卷三十九，《续藏经》第56册，第922页下。]

② [宋]智圆：《闲居编》卷三十二，《续藏经》第56册，第913页上。]

人，因此再造《修习止观坐禅法要》，因其简单易懂适合初学启蒙又有提纲挈领之效果故又名《童蒙止观》或《小止观》。

《修习止观坐禅法要》载：

“夫欲忏悔者，须具十法，助成其忏：一者，明信因果。二者，生重怖畏。三者，深起惭愧。四者，求灭罪方法。所谓大乘经中，明诸行法，应当如法修行。五者，发露先罪。六者，断相续心。七者，起护法心。八者，发大誓愿，度脱众生。九者，常念十方诸佛。十者，观罪性无生。”<sup>①</sup>

《修习止观坐禅法要》为天台宗止观的代表著作，是智者大师所说。其内容和特点在于：清晰明确的将忏悔的次第归为十个步骤。大致可归纳为：明理、知错、认错、改错、不犯错的自身完善，到帮助众生实现度脱，最后直指罪性无生，既然无生必定无灭的空性见地。

### 1.2.2 以身为舌，力行佛门正道

其高足陈莹中居士称赞师父明智中立“严奉木叉，坚持静虑；以身为舌，说百亿事”，意为戒、定、慧三学悉皆具备，明智中立一生奉献佛教事业，事事躬亲劬劳，行无名利，言绝虚浮。六根互用是圣者境界，而以身为舌力行佛门正道，绝非过誉之词。

#### 共修忏法，同立“二天”

天台忏法始于天台宗实际创始人智者大师，智顱从戒、定、慧三个方面来安立三种忏法。忏悔二字，是梵、汉结合之词。梵语忏摩，华言悔过，各取一字合成忏悔一词。忏悔的真正目的是帮助修行之人清净身、口、意三业，而进一步坚持禁戒，因为戒、定、慧，都具有增上之效，又称其为增上戒、定、慧三学。从而达到由戒生定，因定发慧的修证过程。

<sup>①</sup> [隋]智顱：《修习止观坐禅法要》，《大正藏》第46册，第462页下至第463页上。

如《佛祖统纪》所记载：

岁忏<sup>①</sup>行江浙，延庆为最盛，择其徒修《法华忏》七年。行法将圆，禅观中见一大舟，众欲乘不可，唯师坐其中以行。<sup>②</sup>

修行法华忏圆满之后，明智道业益加精淳，智慧泉涌，更胜于前。其平日修行，严持戒律，精修止观，以身作则，为寺众做好表率。自修功课则以研诵《法华经》为主，平生达万部以上，另辅之以念佛法门，诵佛号不计其数。其高足陈莹中居士称赞师父“严奉木叉，坚持静虑；以身为舌，说百亿事”，意为戒、定、慧三学悉皆具备，此绝非过誉之词。

忏法即忏悔方法，其重要性不言而喻。天台智者大师在《释禅波罗蜜次第法门》中对不同的忏法有详细介绍：

《释禅波罗蜜次第法门》载：

今明忏悔方法，教门乃复众多。取要论之，不过三种。

一、作法忏悔。此扶戒律，以明忏悔。

二、观相忏悔。此扶定法，以明忏悔。

三、观无生忏悔。此扶慧法，以明忏悔。

此三种忏悔法，义通三藏摩诃衍。但从多为说，前一法多是小乘忏悔法，后二法多是大乘忏悔法。<sup>③</sup>

可见忏法是形式，忏悔是核心。忏法的产生是祖师对于忏悔系统的梳理，并为现在及未来学法者，对忏悔内容进行规范化、次第化，以及通过一定形式来达到更好的忏悔之效。因此拥有完备教理体系，享有教观双美美誉的天台拥有此不共他宗的殊胜特别的传承。

忏法之中，观相忏悔流传甚广。明智中立精通义理的同时不忘殷勤领众实修，选择的忏悔仪轨即《法华三昧忏仪》。明智中立主持大众共修忏法《法华三

① 岁忏：每岁忏法的简称。

② [宋]志磐：《佛祖统纪》卷十四，《大正藏》第49册，第220页中。

③ [隋]智顓：《释禅波罗蜜次第法门》，《大正藏》第46册，第485页中至第486页中。

昧忏仪》，不仅是对天台忏法的继承和传承，更是对祖师智者大师所造诸多忏法的一种主观拣择。

因为作法忏悔多见于小乘忏法，通过“作善事，反恶事”即止持与作持，以扶戒律。一般指戒律中的羯磨作法成就，羯磨法成即罪灭。作法忏悔虽然通于大乘，但不够究竟。而观无生忏悔是通过对心的现象的观察，对心不在内、外、中间的剖析，来揭示心的本质是过去心不可得、现在心不可得、未来心不可得，无内无外的空性见地。观无生忏悔虽然最为殊胜，是圆教修行人所推崇，但这种忏悔的方法，对慧力的要求较高，适合上等根器众生，较难三根普被。

因此相对而言，观相忏悔是“行人依诸经中忏悔方法，专心用意，于静心中，见种种诸相……见光华种种瑞相已，罪即得灭。”观相忏悔的方法，要求行人依据经典记载的方法，专心致志，于“静心中”即定中，要见好相。比如：智者大师依佛教经典及天台教观，而创作的“《法华三昧忏仪》《方等三昧忏法》《请观音忏法》《金光明忏法》”<sup>①</sup>，这四部忏法均属于观相忏悔。观相忏悔常见于大乘，相较作法忏悔更为殊胜难得。

可见明智中立选择的忏悔仪轨是最契合于时下众生的根器，且《法华经》本就是天台宗的立宗之书，因此选择观相忏悔中的《法华三昧忏仪》应该是明智中立深思比对后，做出的非常正确的选择。

## 同立“二天”

“二天”指的是被今人熟知的摩利支天和韦陀。韦陀菩萨是汉传佛教寺院的主要护法神，一般供奉在天王殿与弥勒相背而立。其身着甲冑，手握金刚杵，尊称为“护法韦陀尊天菩萨”。韦陀是印度教里帝释天，是欲界六层天中最最高的一层天。肩负维护正法，降伏外道的重任。摩利支天即摩利支菩萨，译曰阳焰，又曰华鬘。摩利支天常在日前行，有自在通力之天神也，若念之，则离一切之灾厄。此天之印咒，以隐形法为其至极。

但在明智中立将此“二天”首次安置在延庆忏堂之前，中国传统丛林中并没有立此二者的传统。正如《碑铭》记载：

<sup>①</sup> 圣凯：《论天台忏法的思想及其形成》，《中国佛学院学报》20期，第95至116页，2002年。

遂谒（继）忠于温州，周旋者二年。将归，忠曰：“行必绍法智之席。予有私焉，尝梦摩利、韦陀二天，幸为位于延庆忏堂。”居有间，神智去延庆，师固辞不果，非特符忠之言，实慰远迹士众之望。二天位焉，后众道场咸取以为法。

明智拜谒继忠于温州共两年，将离时明智中立受继忠扶忠之托，在延庆忏堂寺立摩利支天和韦陀二护法。延庆寺作为重要的天台道场，在忏堂增设“二天”的举动使得诸方丛林纷纷相仿。而后世更是以此为鉴，沿用至今。虽本由继忠扶忠提出建议，但落实完成这样行为的明智中立的贡献也不可小觑，因此可以说是有赖于二者共同的努力。此摩利支天和韦陀二天的确立，改变了原先护法诸天的格局，具有非凡的意义。

## 第2章 明智中立的天台佛学思想

明智中立法师身为天台家传人，其思想具有较强的天台宗的思想特性。虽然明智中立的著述论作皆散佚，但究其思想特点并非无稽可考，仍可在雪泥鸿爪间觅吉光片羽。明智法师博通佛教经典，圆融世出世法，笔者试列可分析的较为明显的天台佛学思想为如下几类。

### 2.1 以台解净之思想

天台与净土思想渊源非常深厚。“自古洎今，台宗大德，无不皆以净土为归。”净土宗十三祖中天台弟子占了六位。明智中立亦是教宗天台，行归净土，受其影响其弟子也大多倾心净土。

从倾心净土令造十六观堂，也可侧面看出明智中立法师对于末法时期和末法思想有独特的忧思。考虑到释迦一代时教之通途法门再难以契合当下众生，故更加勤勉以弘扬净土宗为己任。对净土宗进行的弘扬和在此基础之上更有新发展。

“欲使人人知释迦有净土，弥陀来秽土”，（《碑铭》语）。他真正将天台学说与净土教义融合起来，形成了教净不二、以净土为归的思想，成为后来天台等各大乘宗派发展的主流方向。

明智中立令其徒定慧介然依照净土经典五经一论中的《观无量寿佛经》创立了十六观堂。

《明智传》载：

“师令门徒介然，始作十六观室，以延净业之士。”<sup>①</sup>

《碑铭》载：

“乃依十六《观经》而出视之，为弥陀大象以临池，周之以十六观察，池莲凫雏，天风翱翔。观土稿坐，人音断绝，涉其境，道心百倍，宁论信与不信，固自疑其身非圣非凡。其费巨万，而施者却之愈来，工度累岁年而落成。”

十六观出自《观无量寿经》。韦提希夫人愿生西方极乐世界，兼欲未来世之众生往生，请佛世尊说其所修之法，故佛说此十六种之观门：一、日想观，二、水想观，三、地想观，四、宝树观，五、八功德水想观，六、总想观，七、华座想观，八、像想观，九、佛真身想观，十、观世音想观，十一、大势至想观，十二、普想观，十三、杂想观，十四、上辈上生观，十五、中辈中生观，十六、下辈下生观。

《观无量寿佛经》是净土宗非常重要的一部经典，而众生福薄，很难详细观想具体的景象。因此有了宏伟辉煌的十六观堂实物后，信众便有了更方便观修的条件即物质基础作为修行的保障。

陈探宇认为：“从智者大师开始，天台与净土的关系就很密切，称念阿弥陀佛求生净土也是天台宗的传统……从明智中立开始，净土思想开始占据天台义学的核心，又经圆辩道琛，至石芝宗晓集大成，台净融汇最终完成。”<sup>②</sup>

天台与净土自古关系密切，难以彻底割舍区分。智者大师开创了教演天台行归净土的滥觞。而明智中立法师则是延续了以台阐净的传统，并发扬光大之。因此明智中立法师可谓是天台和净土思想融合的重要转折点，明智法师对于净土宗

① [宋]志磐：《佛祖统纪》卷十四，《大正藏》第49册，第220页中。

② 陈探宇：《中国净土宗脉络》，北京：中国财富出版社，2013年，第164页。

的弘扬具有莫大的积极作用。且因开此先例，北宋明智法师以降，净土思想融入天台传统义学有了更多的发展空间。

王爱军说：“整体而言，不少文人士大夫对于净土信仰是认同的，只是在认同的程度上也有差异。有的是全盘接受，如苏轼、陈瓘、杨杰、文彦博、晁说之等。此等人佛学修养深厚，极为谙识净土教义，作有大量净土诗文，并且以求生西方净土为志。”<sup>①</sup>

从明智法师的居士双璧，陈瓘和晁说之的对净土的向往欣求，可见明智法师对于净土的巨大思想倾向。明智中立其身买田、宏传小止观，其口演畅讲经说法不辍，意达人法双亡物我两空之境。其徒陈瓘赞之曰严奉木叉，坚持静虑，以身为口，说百亿事。观其身迹，果然言之不谬。

## 2.2 止观双运之思想

后退隐白云庵。日宣止观至不思議境，叹曰：吾道至此极矣，有不思議境则有不思議心，乃作不思議辯正。尝升座说法，慈霏无尽。下座问侍者曰：吾适道何语？侍者答以所闻，师曰：“吾觉身心同太虚空，殊不知语之所出也。”<sup>②</sup>

从“吾觉身心同太虚空，殊不知语之所出也。”可见明智中立此时已达到物我两忘、人所双亡的境界。从法筵讲法到入定坐忘，正体现其“定慧双修、解行并重”的行持方式和思想特点。

《碑铭》载：

师晚在延庆为众置田数十顷，曰：“愿以有限之田为无尽之供。”连年为供僧大佛会中曰：“不作大因得大果？”

宋于唐朝正值法难之后，因此明智中立沿袭天台一贯的对于末法的时刻<sup>③</sup>警

① 王爱军：《北宋净土文学研究》，陕西师范大学博士论文，2020年。

② [宋]志磐：《佛祖统纪》卷十四，《大正藏》第49册，第220页中。

③ 天台与末法思想渊源非常深厚。此种思想，最早见于北齐慧思(515—577)禅师立誓愿文。末法是

惕。哪怕并没有到末法时期，也对此有极深的对于末法的忧思，因此主于延庆寺时为众置田数十顷。除了以这种身体力行的方式告诫学人不作大因焉得大果外，也有对于寺院僧众的最基础的衣食住行的保护。置田数顷，为果种因。

《碑铭》载：

师复退白云山，视隐学山为远，殆绝人迹，众以师之来居，为之筑庵，像宝云院。凡四年，亦无一日不讲。至《止观·不思議境》，叹曰：“吾道极此矣！有不思議境，则有不思議心。”为作《不思(议)境辨正》。又指五章之《裂大网》曰：“寄果明因，以解成行，举佛摄生，全生是佛。”作《止观裂网指归释疑》。

其诵《法华经》，平生以万数，诸佛号不在数中。所著述曰《蛄蛻示迷(似应为“止观”)裂网指归释疑》《不思議境辨正》各一卷，《南岳止观科》二卷，又有诸经题义诸文，问答门人授辞杂文义四种未就卷。

《佛祖统纪》：

又指五章裂大纲目。寄果明因以成解行。举佛摄生全生是佛。作止观裂网指归释疑。<sup>①</sup>

根据《宁波佛教志》中记载：

明智中立法师撰写的著述有《迷裂网指归释疑》《不思議境辨正》各一卷，《南岳止观科》二卷。

---

正法绝灭之意，指佛法衰颓之时代，是正、像、末三时之一。谓如来灭度后，教法住世，依教法修行，即能证果，称为正法。虽有教法及修行者，多不能证果，称为像法（像，相似之意）。教法垂世，人虽有秉教，而不能修行证果，称为末法。末法之世即称为末世。关于三时之时限，诸说不一，有谓佛陀入灭后正法有五百年，像法一千年；或谓正法、像法各一千年之后，方为末法时期，此时期历经一万年后，佛法则灭尽；或谓正法一千年，像法、末法各有五千年。然综观诸经论之说，大多以末法为一万年。

① [宋]志磐：《佛祖统纪》卷十四，《大正藏》第49册，第220页中。

虽然有记载的著述《止观裂网指归释疑》《不思议辩正》《南岳止观科》均已佚失不见，但仅从名字和所摘录语言的中仍能知晓明智中立法师重点在于：

1. “寄果明因，以解成行，举佛摄生，全生是佛。”此即阐扬了：因果不谬、解行并重、生佛不二的要义。

2. “吾道极此矣！有不思议境，则有不思议心。”这是对于十乘观法中第一境：不思议境的辩正。十乘观法<sup>①</sup>之第一。就一念之心而观不思议之理也。境者理之别名。对于理之智谓之境。不思议者即空即假即中也，此法三而一，一而三，三一互融，而不前不后，指此而云不思议也。此不思议之理，就于一念之妄心而观之也。要之照一念之妄心即三千三谛之妙理而已。四教仪曰：“观不思议境。谓观一念心。具足无减三千性相百界千如。即此之境即空即假即中。更不前后。广不圆满。横竖自在。”由此可知，对不思议境的辩正即是对天台根本三观一心的把握。

3.六即佛：六即佛是由隋代的台宗创始人智者大师，在《观无量寿佛经疏》中提出此义，后续也成为台宗的核心思想之一。六即佛不但是将不同类的众生予以概括，此圆教所立六种行位更是以对治自甘堕落，及忘自尊大之病的实修方法和次第阶梯。《蛄蜣示迷(似应为“止观”)裂网指归释疑》中蛄应为蛄，蛄蜣即屎

① 《佛学大辞典》：十乘观法；乘者，车乘也，三谛之妙观，为直到涅槃宝所之大白牛车，故云乘。十乘云者，非有观法十种，观法唯观不思议境之一，惟加资助观法之法，乃为十乘。一、观不思议境，是指介尔阴妄之一念（介者弱也，谓细念也，但异于无心，阴者新译蕴也，然则介尔阴妄者，识蕴中极弱之妄念也，与无记心相当），观为即空即假即中之不思议境也。盖佛陀与众生与草与木皆为三谛不思议之妙境，而佛陀高，诸法广，于我最近且简者，无过于阴妄之念。故特取之为所观之境也。此荆溪譬之以烧灸得穴。就此可知有两重之能所观者能观之智也，不思议境者，所观之境也，此观智与妙境，相望而立一重之能所，而此二者望于阴妄之心，则皆为能观，故对所观之妄心，又有一重之能所，是以妄心观为不思议境也。指要钞譬之于槌与淳朴及砧三种。言槌与砧相望，则为一重之能所，此二者，望于淳朴，则更为一重之能所云。要之以能观之智慧之槌与所观之三谛之砧锻妄心之淳朴。使为一念三千之妙体。是谓之观不思议境。示之则如图。即上根之人，以此一乘直到宝所也。二、真正发菩提心，此言中根之人，修第一乘，未得真证时发上求菩提下化众生之真正菩提心，助成观法也。三、善巧安心，此言于第二乘尚不得真证时，更修静明之止观。善巧安住一心也。四、破法遍，此言于第三乘尚不得真证时，以一心三观之智慧遍破三惑之情执也，是因真证未发，有三惑之情执碍之故也。五、识塞通，此言于第四乘尚未入法性时。能识别何行相通入法性何相法性蔽塞，而存通破塞也。六、道品调适，此言一一调试三十七科之道品而以其中适于吾机边者入道也。此以于第五乘尚未达真性，先存之法门尚有我与不相应者故也，中根之人。至此第六乘，必发真证。七、对治助开，此言修藏教之五停心或六度等行对治事惑（修惑），以助开正道之理观也。此为最下根之人。在第六乘观行尚未进，以有迷事之粗惑为之障碍故也。八、知次位，此言已知修行之分齐，防增上慢之心也。九、能安忍，此言于内外之障碍安然耐忍也。十、无法爱，此言不爱著于已得之法，益进而入于法性也。即下根之人全修如是十乘渐得到道场也。

另，台宗有十境之数事，含义与十乘观法不同。

《佛学大辞典》：十境：台宗于观法，立所观之十种。一、阴境，二、烦恼境，三、病患境，四、业相境，五、魔事境，六、禅定境，七、诸见境，八、慢境，九、二乘境，十、菩萨境。

壳郎。蛞蝓六即的概念是天台圆教六即佛的延伸。

《观经疏妙宗钞》曰：

“应知六即之义不专在佛，一切假实三乘人天，下至蛞蝓地狱色心，皆须六即辨其初后，所谓理蛞蝓乃至究竟蛞蝓，今释教主故就佛辨。”

天台观行疏就佛而判六即：一、理佛，即理即位之佛。二、名字佛，即名字即位之佛。三、观行佛，即观行即位之佛。四、相似佛，即相似即位之佛。五、分证佛，即分真即位之佛。六、究竟佛，即究竟即位之佛。

### 第3章 明智中立主要法裔生平及其思想概述

所谓“法在人弘”，培育法门将才自古以来就是传承的重中之重。而明智中立除了对出家受法弟子的栽培外，同时也能很好地承袭山家之风，擅于与名儒酬酢，发挥了天台山家优良入世传承。

陈瓘与晁说之并列明智门墙，可称为门下“双璧”。盖因在明智法嗣中，对天台之教做出显著贡献，影响以至于今日者，主要在此二人。由于佛门本身特有的局限性，僧人对社会民众的影响力自然比不上社会人士，如名儒士大夫之流。由于他们本身很有学问，在社会上有一定地位，与各界人士接触比较广泛，如果他们能够因好佛进而学佛，于佛法深生信解，努力践行，发心著述弘教，其效果往往事半功倍，非常具有号召力，其说更能普及于大众。

据《碑铭》记载：“师首度弟子十有四人，禀法弟子领徒传道者百余人，其往来登门者不啻万人。”《佛祖统纪》记载的法子有：澄照觉先法师、慧照法邻法师、圆澄智谦法师、定慧介然法师、四明法维法师、谏议陈瓘、待制晁说之。此外曾随明智中立学习天台教观者，还有安国元慧法嗣智涌了然，圆觉蕴慈法嗣法照中皎，圆照梵光法嗣超果宗肇，草庵道因等。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 贾汝臻(主编)，黄夏年(副主编)：《七塔寺人物志》，北京：宗教文化出版社，2008年，第38页。

如智者大师时的徐陵、柳顾言，荆溪湛然时的梁肃、李华，慈云遵式时的王文穆(钦若)、马亮，明智中立时的晁以道(说之)、陈莹中(瓘)等，“是数君子，不特知道，又能立言以赞之。智者之道，于是愈有光焉。”此说很有见地。综观明智中立法派系列，法徒介然法师“极有高行”，修止观又兼修净土，创建十六观堂，可称为观宗寺开山之祖，可惜后来被金兵掳往北地，从此下落不明；其余出家弟子大多平平，即或名动一时，但因在教义、文化方面无大建树，故多不为后人所知。延庆寺作为天台宗祖庭的地位，即因缺乏得力的出家弟子，法席较难继承光大。

由于篇幅有限本文仅对明智中立法师的部分弟子展开论述。其中定慧介然和澄照觉先作为明知中立优秀的出家嗣法弟子，谏议陈瓘与待制晁说之则是中立法师的著名在家法裔，而关于高丽义天是否为明知中立的弟子则学界颇具争议，故下文要言之。

虽然明智中立的著作早已散佚，但通过探赜其弟子的佛教思想特点，试细绎出师从其师明智中立的传承痕迹。如其居士弟子陈瓘及晁说之的著作尚有较完整流世，且作为明智中立亲传弟子与明智本人的思想有较强的相关性和继承性，故不惜篇幅冗长，陈列、征引其部分有关著述。故笔者不揣浅薄，试从弟子之文分析思想，进而推演其师承思想之脉络大纲。此通过分析散见于弟子著作的零星材料的侧面研究，实则对发掘明智中立的佛学思想特点也有着至关重要的意义。

明智中立法师的贡献甚多，尤其在培养佛学人才方面尤其功不可没，故在此章做详细的分析说明。

### 3.1 定慧介然与澄照觉先

明智中立法派系列中，定慧介然与澄照觉先，可以称出家弟子中高足。法徒介然法师“极有高行”，修止观又兼修净土，创建十六观堂，可称为观宗寺开山之祖，可惜后来被金兵掳往北地，从此下落不明。澄照觉先法师秉承天台正统“宗教两全、教观双美”的传统，解行相资的实践者和力倡者，但非唯师从于明智中立。

### 3.1.1 定慧介然法师

定慧介然法师对净土宗深信不疑。发宏愿，建造十六观堂，此举为当时首创，对后世的佛教和建筑均有非凡的重大意义。建筑十六观堂期间前后共燃六指，所谓“金诚所致，金石为开”。通过其师明智的帮助，和定慧法师自身的克服困难砥砺前行，终于建成了以《观无量寿佛经》中十六观为原型的非常华丽富贵的十六观堂。十六观堂的建设给末法时期念力（想象力）不足，但信心有余的众生提供了殊胜的方便：“中设西方三圣殿。环以池莲。功成复然三指以报佛恩。于是修观之士。有所依托焉。”

《佛祖统纪·明智立法師法嗣》载：

法师介然。四明鄞人。受业福泉山之延寿。明智居南湖。从其学遂悟境观之旨。元丰初。专修净业三载。期满谓同修慧观仲章宗悦曰。念佛三昧往生要法也。乃然三指。誓建十六观堂。中设西方三圣殿。环以池莲。功成复然三指以报佛恩。于是修观之士。有所依托焉。建炎四年正月七日。金虏犯明州。寺众奔散。师独不去。虏奄至河之曰。不畏死耶。师曰。贫道一生愿力建此观堂。今老矣。不忍舍去以求生也。虏酋义之谓曰。为我归北地。作观堂似此规制。遂逼师以行。后人悲思。乃以去日为之忌(相传。正月五日。若依本朝通鉴。则云七日)而尊之曰定慧尊者。立像陪位于观室之隅(志磐受业福泉。定慧是草堂一派。极有高行。去志磐为五世)。<sup>①</sup>

定慧“从其学遂悟境观之旨”，侧面表明明智中立的思想精髓也在“境观”。以此可知，观不思議境应是明智中立教学讲法中不共的特色。不思議境，指所观之境。观不思議境，谓观吾人现前之一念妄心即具足三千诸法，此阴妄之心即空、即假、即中，为三谛不思議之妙境。而观不思議境和念佛法门也有莫大的关系，念佛即具足空、假、中三谛圆融，阿弥陀佛具足法、报、化三身，因此“念佛心是佛”其实即是对不思議境观修的另一种表达，因为三心、三观、三谛本自圆融。

<sup>①</sup> [宋]志磐：《佛祖统纪》卷十五，《大正藏》第49册，第225页下。

### 3.1.2澄照觉先法师

澄照觉先法师，宋代四明慈溪人，俗姓陈。年少聪颖，七岁受经即可一读成诵。先禀法学习于明智中立，后师从慈辩清辩，所学更有增益。法师一生多有神迹，靖康初，主持奉化宝林寺，恰逢奉化旱情严重。乡邑久慕其德行道业，请讲《金光明经》，圆满后果得龙天护法护持，一连澍雨三日。法师临命终时坐脱立亡。而有人在夜听闻所葬塔中有诵经声出和后人迁移祖坟在开土[《佛祖统纪·明智立法师法嗣》：“后月堂居南湖，谓师于延庆有传持之功。而塔在草莽，乃令迁之祖塋。及开土见桎索不朽，骨若青铜。”]时见其桎索不朽而骨若青铜，佐证师修为非常，并非凡人。

《佛祖统纪·明智立法师法嗣》载：

法师觉先，四明之慈溪。陈氏，号澄照。七岁受经一读成诵，初禀教于明智。既得其传，复请益于慈辩清辩。所诣益深，靖康初主奉化之宝林，会奉早邑请讲金光明，终卷而雨三日。因勉邑人建光明幢，诵经万部为邑境之护。迁主延庆大弘宗教，久之复归宝林。筑室曰妙莲，复诵满万部。持净土佛号，四十八藏，摘经疏名言以资观行，目（应为“日”）曰心要。绍兴十六年正月十四日，说法安坐而逝。塔于寝室之侧，他日有夜闻诵经声，迹所自出塔中。后月堂居南湖，谓师于延庆有传持之功。而塔在草莽，乃令迁之祖塋。及开土见桎索不朽，骨若青铜(桎山圆反木丁)。<sup>①</sup>

“迁主延庆大弘宗教。”法师秉承天台正统“宗教两全、教观双美”的传统，解行相资的实践者和力倡者。其一生“持净土佛号”，“摘经疏名言以资观行”，有较强的净土宗的修行特征，可见当时的天台僧众，对于净土宗已有广泛的修炼，侧面反映了当时台净融合的程度。

<sup>①</sup> [宋]志磐：《佛祖统纪》卷十五，《大正藏》第49册，第225页中。

### 3.2 谏议陈瓘与待制晁说之

吕继北的《晁说之与佛教僧人交游考》认为“晁说之一方面在文章中极力维护儒家正统，另一方面，他又与佛教渊源甚深，并于晚年自称天台老法华，是佛教天台宗山家派的嗣法居士，他的文集《景迂生集》中也收录了多篇佛学论文。通过梳理晁说之与佛教僧人圆照宗本、明智中立等人的交游活动，分析他于人生各时期对于佛教思想的接受，以期更好地理解他学说中儒、释互补思想的深刻性与复杂性。”文中定义晁说之是明智中立的嗣法弟子，但是嗣法的定义是指：嗣续法统。释尊传法于摩诃迦叶时，曾嘱咐：“吾以清净法眼涅槃妙心实相无相微妙正法将付于汝，汝当护持。”广义嗣法泛指弟子承受其师之教法，并成为其后嗣者。一般师资（师徒）相承时，必由为师者授予嗣书，以作嗣法之证明；然受嗣书之弟子必限于出家之僧人。

因此虽身为居士双璧之一的晁说之仍非嗣法弟子，但属于明智中立的重要法裔。居士虽然不能传承法脉，但由于名儒身份的特殊性，他们对天台宗的弘扬宣传确是功不可没。

#### 3.2.1 谏议陈瓘

北宋末名儒陈瓘(1057-1124)，字莹中，号了斋，沙县城西劝忠坊人。宋元丰二年(1079年)考为探花，授官湖州掌书记。历任礼部贡院检点官，越州、温州通判，左司谏等职。其倡导“稽古之学[稽古之学：考察古代的事迹，以明辨道理是非、总结知识经验，从而于今有益、为今所用。]”，期望上行下效促成社会稽古之风。陈瓘稽古思想的实质是一种博学思想，以现实性与实用性为准则，用“心化”方法对经史百家、释、道等思想进行融合贯通，最终作为挽救社会蔽端的理论武器。其所提出的尊儒学本经、重汉唐史学、拓展《易》学功用等稽古内涵，具有极强的现实针对性。陈瓘为人谦和，不争财物，闲居矜庄自持，不苟言谈，书法造诣亦颇深。对于天台教理领悟颇深，所作论述思辨不俗。晚年主修净土并以往生为藉，实为一代教宗天台行归净土的典范。

《佛祖统纪》载：

陈瓘，字莹中，南剑人，自号了翁。幼登甲科官至正言，亲亡之日，庐墓三年。天降甘露，有芝草生于冢上。尝留意禅宗颇有省发，观华严了法界之旨。因上疏论宰相章惇，谪四明。日与明智会，因问天台宗旨，明智举止观不思議境，示以性夺修成无作行之义。公曰：“乃知此宗性本现成。”又问：“现前色身如何观察。”明智曰：“法本不生今则无灭。”公曰：“世人言：其死如归，不知如归，乃失家者。”自是深达境智之妙。作三千有门颂以示明智。智可之（文见名文光教志）晚年刻意西归。为明智作观堂净土院记，发挥寂光净土之旨，宗门趣其说（石刻南湖观堂）。公既贬，诸子皆白衣未尝怀不满意。宣和六年冬，无疾别家人而逝。绍兴中，赠谏议大夫，谥忠肃。

述曰：智者之为道也，广大悉备。为其徒者，自尊信之。未足以信于人，惟名儒士夫信而学焉，则其道斯为可信也。智者之世，有徐陵柳顾言；荆溪之世，有梁肃李华；慈云之时，有王文穆马亮；明智之时，有晁以道陈莹中。是数君子，不特知道，又能立言以赞之。智者之道，于是愈有光焉。[[宋]志磐：《佛祖统纪》卷十五，《大正藏》第49册，第226页上至中。]

《乐邦文类》载：

安养不在彼，浮云非我有，此涑永公所谓安乐土也。余既得罪台州，自壬辰八月，捐书不复为文。革心改过，专趣此土，路长身老，恨发心之晚也。比阅晁文元公道院集，论空不空三昧，因系之以辞。而曰：辞者贯心而易记耳，其辞则四句偈也。文元公深入佛海，言无枝叶。至于贯心之辞，则亦未忘，而且欲其易记焉。公之所谓易记者，岂主于记其辞而已哉（余）窃慕焉。凡贯心之辞，欲已而未能已者。笔之于此，名之曰宝城易记录云。

了斋依延庆明智法师，得台教渊源。晚岁专意西方，诚为得所。其纪所行之法，拟晁公贯心易记之辞者。彼曰：吾即今自定日用之法，先入空三昧，旋灭一切忘念。如空华谷响，经视听而无留碍也。又入不空三昧，安住一真法界，如额珠髻宝，常爱戴而无失坠也。此法交济，更不异时，精密久长，百法无敌。贯心易记，因系之以辞。曰：心空如太空，豁然无可触，一真法界中，灵照常安住。[[宋]宗晓：《乐邦文类》卷二，《大正藏》第47册，第174页下。]

……

草菴录曰：陈莹中作净土院记，深蹟佛祖之堂奥者。今言净土，或得于佛，则失于祖；或得于理，则失于事，得于此必失于彼。而了翁不数百字，笼罩说说，得净土之全。岂非天资高者也，然此记高，固已脍炙人口。[[宋]宗晓：《乐邦文类》卷二，《大正藏》第47册，第185页下。]

陈瓘虽然学习儒家出身，但最初与明智中立酬酢时，对于佛法尤其是天台教理已经颇为不俗，且有了一些自己的体会理解。这段公案为陈瓘初次与明智中立相见时的场景：

日与明智会，因问天台宗旨，明智举止观不思議境，示以性夺修成无作行之义。

公曰：“乃知此宗性本现成。”又问：“现前色身如何观察。”

明智曰：“法本不生今则无灭。”

公曰：“世人言：其死如归，不知如归，乃失家者。”自是深达境智之妙。

公案可见陈瓘的佛学基础较好，且在拜谒明智中立之前对于天台已经多有慕道之心，因此上来直问本质“天台宗旨”。而明智并没有回避，直接举例以止观不思議境的深邃法义，并教示他：“以性夺修，成无作行”之义。

“性”与“修”一直是天台法子所的讨论重点，而对于“性”的讨论更为核心要义，“性具”更是囊括万法。“以性夺修，成无作行”指的是直下承担“性具”之理，以明心见性、开显佛性代替次第式修行，顿超一切成就无行之行，无行之行即“无为而无不为”。这句话即是天台圆教，圆融无碍至深至妙的思想的体现。

陈莹中笔法简练，只用寥寥数语就宣发了较深的性空、真如等思想。不愧草菴之赞“深蹟佛祖之堂奥者”，观其文，处处言之有理，言之有物，既有境界点明又有阐明修道的方法，绝非泛泛空虚之谈。从明智中立其徒陈瓘所著之《三千有门颂》及《与明智中立法师书》，也可见明显的具有天台色彩的思想特点：

1. “不思議假非偏假，此假本具一切法。真空不空非但空，圆中圆满非但

中。是故四门之初门，即是不可思议假。初门即三三即一，非一非三又非四。”三观和四门：空、假、中三观，实是一心中得。有门、空门、亦空亦有门、非空非有门。四门不是完全割裂分别，而是一可贯四。四实归一。

2. “色心绝处中体现，于一一法体皆具。凡夫心具即佛具，取着不圆则不具。唯一具字显今宗，入此宗者甚希有。”性具说：性具是性具善恶的简称，天台宗独宣此义。性是本觉之性，性具足菩萨界以下九界之恶法及佛界之善法，合成十界三千之善恶诸法也。他宗虽言性具善，然不言性具恶，台家独谈性具恶也。

3. “若一切法性则本具矣，故三千即是一切法，一切法性即是三千性也。”一念三千：三种世间（国土世间、五阴世间、器世间）各有一千，一千为十法界中各各互具，加之十如是，共称百界千如。

4. “此乃本住不迁，不迁者中理圆明之体。此体如理为念其寿无量，非得命根亦无连持。”不迁者中理圆明之体：不迁指的是事物不迁流变化，中理指的是中道实相之理，圆明之体指的是本心即《楞严经》中所描述：常住真心、性净明体。

由此可见陈瓘身为在家居士学识深厚，佛法造诣精深，且与明智中立思想暗有冥和，可以说陈瓘无谬地传承了明智中立天台方面的思想。

### 3.2.2 待制晁说之

晁说之(1059—1129)，字以道、伯以。生于宋仁宗嘉祐四年，卒于高宗建炎三年，年七十一岁。因慕司马光之为人，自号景迂生，著有《景迂生集》。元丰五年(1082)，进士及第，苏东坡称其自得之学，发挥《五经》，理致超然，以“文章典丽，可备著述。”举荐之。范祖禹亦以“博极群书”荐以朝廷，曾巩亦力荐。晁氏家族人才辈出，晁说之与晁补之、显冲之、晁被之都是当时有名的文学家。其早年先习禅宗，而后师承明智中立学习天台教观。

《佛祖统纪》载：

晁说之，字以道，自号景迂，官至待制，文元公迥四世孙也。监明州船场，常往南湖访明智，闻三千境观之说，欣然愿学通其旨。晚年日诵法华，自号天台

教僧或曰涌上老法华。明智没为撰碑而论之，时称高作(碑见名文光教志)。<sup>①</sup>

黄夏年先生在《晁说之与净土教》一文中认为“晁说之的天台理论造诣精深，其《钝庵旧记》《钝庵新记》及《净土略因》三文宣扬了天台宗学说和‘正宗’的天台净土教，即山家派‘寂光有相’的净土教观，有力地回击了天台宗山外派所认为的‘寂光无相’的异宗主张。晁说之坚决维护了祖师智者大师的权威。”[黄夏年：《晁说之与净土教》，《华中师范大学学报》2007年第2期。]山家山外之争的热点之一即是“寂光有相”和“寂光有相”的辨析，“寂光有相”看似潇洒透脱，但忽略了空后的妙有，属于偏空之见并不圆满。而“寂光有相”则是真正符合天台山家正统思想的三谛圆融之见。

其在监明州船场时，常常去南湖拜访明智法师，在明智法师处听闻学习三千境观之说。自此之后欣然愿学，誓通其旨。晁说之晚年每诵读《法华经》，自号天台教僧或是涌上老法华。其师往生后所著《宋高僧明智中立法师碑铭》，为当时名震四方之作。

《宋高僧明智中立法师碑铭》全文约三千余字，与普通碑铭相比内容全面完整，对于明智中立的研究更是有着不同寻常的意义。可以说若非《碑铭》传世，关于明智的多数细节问题会难以考究。《碑铭》虽为纪念明智中立，但也不仅仅局限于明智中立一人。通过对碑铭的研读挖掘可以发现一个重要问题：

《碑铭》载：

“迦叶之后，二十四传至于师子，或曰二十八传至于达摩。达摩在梁武时始来东度，于六度中特以禅名……其为迦叶、文殊、阿难，皆为吾祖师。天台实传唐章安灌顶，章安传缙云智成（应为“威”），缙云传东阳慧威，东阳传左溪玄朗。”

笔者认为，晁说之作为天台宗教僧明智中立的弟子，不能不知道天台具有很强的正统观念。但先说禅宗传承，后讲天台祖师。可能是时代背景下北宋恰值灭佛之后，由于种种典籍的散佚，造成禅宗兴盛而天台式微。也可能因为晁说之自

<sup>①</sup> [宋]志磐：《佛祖统纪》卷十五，《大正藏》第49册，第226页上。

身学佛初期是先学禅宗，对禅宗法脉有先入为主的印象。

《碑铭》中晁说之的部分佛学思想特点：

1. “于是乎备六度，融万法，定而三止，慧而三观。质其宗焉，一言之曰：‘具’二言之曰‘法性’离数而有三千，即经而专观心之宗，曰‘法华’。”这是晁说之总结的智者大师的天台核心要义，是通过对数事的整理可见天台教理中数事明相比较多，掌握数事即可提纲挈领掌握佛学大纲思想。“于是乎备六度，融万法……”等也可侧面看出晁说之对天台祖师的赞叹、敬佩之情。

2. “一念三千，克一圆乘”，“百界千如，非我而谁？”一念三千、一圆乘、百界千如等，都是天台基础的核心思想。

另需要注意的是：许多原始文献如：《延庆观宗讲寺志》中有《明智法师碑论》但不全，仅有“世尊鹤林……则不敢不自勉。”这一段。《如来香》明智法师碑论、《四明尊者教行录》也都没录入完全。晁说之《景迂生集》中的《宋高僧明智中立法师碑铭》是最为完整的版本。而学者撰写关于明智中立法师相关内容时，常引用前者不完整版本，以至于对明智中立的了解片面化，或述及生平容易出现疏漏。

### 3.3高丽义天

元祐年初，高丽僧统义天远来问道，甫于南湖下船。会逢到中立开堂说法，便随众听讲，闻未尝闻，惊讶非常而赞叹说：“中土果然有能人。”便行见师之礼。义天倾尽毕生所学，亦无法问难。这说明高丽义天一方面被明智中立才学折服，愿意自居弟子位，以师礼之；另一方面哪怕师事明智，于日后的交谈中仍不是完全屈尊，可能是初逢被折服而略有不甘，还想试探诘难这位中国的天台宗僧人，最后发现哪怕穷尽毕生所学仍然无法破明智中立所立宗，最终真正的心服口服。

李宁《北宋与高丽佛教交流研究》认为：在宋神宗元丰八年（1085），义天的入宋求法事件，标志着北宋与高丽两国间的佛教交流达到一个高潮，从此以后两国佛教交流不断，联系日益密切。义天入宋期间，宋廷给予大力支持，因此义天得以遍访名僧，收获颇丰，他的求法活动主要是围绕天台宗和华严宗展开的。

义天归国之后，更是依靠他人宋求法的收获，创建了海东天台宗，并大力弘扬高丽华严宗。<sup>①</sup>

《碑铭》载：

元祐间，高丽佑世僧统义天者，聪明瑰伟之士，初为嘉兴源公而来，才济海岸，见师升堂，闻未尝闻，咨嗟失色，且叹曰：“中国果有人焉！”既而义天接谈，辨者累夕，倾其所学欲折其锋，竟不得毫发。

关于义天僧统，不同的古籍中对其描述详略不同，内容也稍有区别，谨将较具代表性的两篇列为对比。

《释氏稽古略》载：

高丽国君文宗仁孝王第四子，出家名义天。是冬航海至明州，上表乙游中国询礼，诏以朝奉郎杨杰(杰字次公)馆伴。所至二浙淮南京东诸郡，迎饯如行人礼。遍访三学宗工，初抵鄞师事明智中立，而友法邻，请跋教乘(草庵教苑遗事)。入天台拜智者塔，渡浙造杭州上竺，以弟子礼事慈辩从谏，受天台教观(祠山观经疏注)。次灵芝拜大智元照禀律藏(灵芝行业碑)，历慧因(今高丽寺)，从晋水净源问贤首宗乘(华严阁记)。过润州金山以禅规大展拜佛印禅师了元，元据座受礼。馆伴杨杰以为疑，佛印曰：“众姓出家同名释子，义天抑僧耳，不如何以示华夏师法乎？”朝廷闻之以元为知大体(佛印本传)。义天朝京师，礼部郎中苏轼接伴。谒拜慧林圆照禅师宗本，有司馆遇甚厚(圆照禅师本传)。[《释氏稽古略》卷四十九，原文断句有误：“初抵鄞师事明智，中立而友法邻。”应勘正为：“初抵鄞，师事明智中立而友法邻。”]

《佛祖统纪》载：

僧统义天，王氏高丽国文宗仁孝王第四子。辞荣出家，封祐世僧统。元祐初

<sup>①</sup> 李宁：《北宋与高丽佛教交流研究》，河北大学硕士论文。

入中国问道，至四明郡以明智、慧照馆接之。义天上表，乞传贤首教。勅两街，举可授法者。以东京觉严诚禅师对，诚举钱唐慧因净源以自代。乃勅主客杨杰送至慧因受法，诸刹迎饯如行人礼。初至京师，朝毕勅礼部苏轼馆伴。谒圆照宗本禅师示以宗旨，至金山佛印坐纳其礼。杨杰惊问印，曰：“义天异域僧耳，若屈徇俗，诸方先失一只眼。何以示华夏师法乎？”朝廷闻之以为知体。至慧因持华严疏钞咨决所疑，阅岁而毕。于是华严一宗，文义逸而复传。及见天竺慈辩，请问天台教观之道，后游佛陇礼智者塔。为之誓曰：已传慈辩教观归国敷扬，愿赐冥护。见灵芝大智为说戒法，请传所著文既还国乃建刹号天台。奉慈辩所传教文，立其像为初祖。岁遣使通音问，及施金书华严三译于慧因。建阁藏之(今俗称高丽寺)见飞山别传议为跋曰：甚矣，古禅之与今禅名实相辽也。古之所谓禅者，藉教入禅者也。今之所以禅者，离教说禅者也。离教者，执其名而遗其实；藉教者，因其途而得其旨。救今人矫诈之敝，复古圣精纯之道，珠公论辩斯其至焉。近者辽国诏有司，令义学沙门论晓再定经录。世所谓六祖坛经宝林传等皆与焚弃，而比世中国禅宗章句多涉异端。此所以海东人师疑华夏为无人，今见飞山高议，乃知有护法开士。百世之下住持末法者，岂不赖珠公力乎(戒珠。作别传议。于禅教之际深有发明。寿九十三。葬骨飞山)?<sup>①</sup>

述曰：昉师辨祖谓：智炬撰宝林传诡说百端。如达磨只履西，归立雪断臂等。事与南山续高僧传多不同(云云)。世又谓坛经谈性不异吾宗，而于念佛求往西方，有以贬斥。义天言辽国焚弃二书者。盖以此也。

《佛祖统纪》载：

法师法邻，赐号慧照。早为明智高第，屡居座端，道业词章众所推服。高丽义天至，首入南湖，师明智而友慧照。请跋所受教乘归国，师援笔立成，有古史风。义天嘉叹不已(文见名文光教志)郡命主三学，讲演之盛亚于南湖。尝谓门人曰，余尝劝人以二戒：三十已前未可念阿弥陀，七十已后不得持消灾呪。谓少不知进，老不知止也。时人然之。<sup>②</sup>

① [宋]志磐：《佛祖统纪》卷十四：《大正藏》第49册，第223页下。

② [宋]志磐：《佛祖统纪》卷十五：《大正藏》第49册，第225页下。

可表明高丽义天访华旨在研学华严，虽然非唯师明智中立，但通过与明智中立辩法，诚然叹道“中国果有人哉”，从“师事明智中立”可见高丽义天执弟子礼，侍奉明智法师且与其徒法邻法师结为友伴。因此可知高丽义天与明智中立法师确实构成师徒关系。

高丽义天知恩图报，不忘传承本源。义天回高丽后创建了海东天台宗，创立天台宗和对天台宗教理的研学领悟和其师明智中立的教导与其友法隣的辅佐定是有密不可分的关系。

需注意：

《龙井见闻录》记载“谨案：二记皆为祖韶作。遵式、祖韶俱未住上竺。晁公遯《嵩山居士集》有〈明智法师碑〉：‘姓陈氏，名中立，明州鄞人，常折高丽僧谈辩’，此又一明智也。”<sup>①</sup>由此可知称为明智法师的人除明智中立法师外还有一位叫明智祖韶的高僧。

学者崔凤春在《高丽国义天法师入宋拜访诸名僧》一文中，认为“元净，俗姓徐，字无象，浙江于潜今临安人。十岁出家，先受业于慈云遵式，后受业于明智中立。年二十五，赐紫衣及辩才号。”

她认为辩才元净大师是“先受业于慈云遵式，后受业于明智中立。”<sup>②</sup>但辩才元净受业于明智中立并不符合史实，据考证，《佛祖统纪》中有明确记载辩才法师应是受业于明智祖韶。明智祖韶与明智中立虽为同时代人，但并非同一个人。这易于混淆故需加区分：同为天台山家后人，而两者的地理位置也相去不远。但明智祖韶是慈云尊式的法嗣，而明智中立隶属于四明知礼一系。

综上所述，明智中立法师法子如林，其中定慧介然和澄照觉是明知中立优秀的出家嗣法弟子，而谏议陈瓘与待制晁说之则是中立法师的著名在家法裔。高僧高丽义天也曾拜谒学习于明知中立。明智法师的著作散佚，但幸于通过探赜其弟子的佛教思想特点，可细绎出部分弟子师从明智中立的传承痕迹。

## 结语

本文从《宋故明州延庆明智法师碑铭》《佛祖统纪》等古籍中梳理明智中立

① 《龙井见闻录》卷十一：(CBETA 2022.Q1, GA022, no. 20, p. 479a5)

② 崔凤春：《高丽国义天法师入宋拜访诸名僧》，《复旦大学韩国研究丛书》2012年10月。

法师的生平，进而挖掘并归纳总结明智中立法师的佛学思想特点，更立体地展现明智中立法师作为天台宗高僧续佛慧命、传承法统的不朽贡献。

明智中立少小离尘，九岁即于栖心寺做童行，读经过目不忘。在栖心寺受到良好的禅宗教育，打下坚实基础。在良好的学修氛围影响下，其年少即博学多识，倍受嘉奖。因欣慕天台教观，而求学于延庆寺，学习修行精勤不怠。以至于出家受戒后广智法师对其称赞有加：“年少新学，能辨析如此。”[[宋]宗鉴：《释门正统》卷六，《续藏经》第七十五册，第333页中。]超凡的辩才使之青年即为座元，其后游方隐居，又数次出山。讲经说法如云布雨、圆融无碍，即有禅、净、台之底蕴可博引旁征，又可申孔、孟之学指示儒生。明智中立一生勤苦精进，以身为口，说百亿事，遂成北宋一代高僧，不亏四智之承。明智中立法师弟子众多，其中谏议陈瓘与待制晁说之是中立法师的著名在家法裔。他与著名外国僧人高丽义天的对话应和也为一段佳话。明智中立法师可谓集山家法脉，承四智之美。

明智中立法师对佛法教理有详细的教学著述，可惜的是法师的注疏由于种种原因被湮没在历史潮流之中。虽然明知中立法师的著述散佚无存，但仍可通过其他史料管窥探赜其“以台解净”“止观双运”的佛学思想特点。

如北宋名儒晁说之所言：“吾将合马鸣、龙树之道焉，唯是明智。其生既晚，异端益肆。积德于躬，无辨于彼。”<sup>①</sup>明智中立法师既善于天台山家传统教理的弘扬阐发，又事事躬亲劬劳；既可舌战群儒成就辩才无碍，又能破邪显正纠正教内的异端邪说，对于天台的发展确实有着不朽的贡献，其功德不应湮没在历史潮流中。作为后人应该对其有个客观的评价和考量，因此对明智中立法师的研究具有重要的意义。

文章的不足之处是由于相关文献资料的不足，关于明智中立法师的佛学思想特点，只能通过蛛丝马迹的史料进行推测，有待方家斧正。此外，由于笔者学识有限，对于思想的分析也未必深刻正确，以待来日不断更正。

a [[宋]志磐：《佛祖统纪》卷五十，《大正藏》第49册，第446页中。]

## 附录：《宋高僧明智中立法师碑铭》

释迦世尊鹤林灭度，法付声闻，则唯迦叶；其付菩萨，则有文殊；领受言教，则在阿难。既有，是三孰可阙一。迦叶之后，二十四传至于师子，或曰二十八传至于达摩。达摩在梁武时始来东度，于六度中特以禅名。达摩壁观，人谓七年，我知何日？虽曰顿示，亦有渐方便，初传《楞伽》，后五六叶，则尚《金刚》。既而南北分宗，荡然同异。在迦叶传十有三世，曰龙树大士，所著《大论》，译传东度。至北齐时，慧文禅师一见证入；以传陈南岳慧思禅师，九十日而证；再传隋天台智者顓大师，十有四日而证。于是乎备六度，融万法，定而三止，慧而三观。质其宗焉，一言之曰：“具”二言之曰“法性”离数而有三千，即经而专观心之宗，曰“法华”。则“华严”“阿含”“方等”“般若”终于“涅槃”，众皆为法华；其为迦叶、文殊、阿难，皆为吾祖师。天台实传唐章安灌顶，章安传缙云智成（应为“威”），缙云传东阳慧威，东阳传左溪玄朗。左溪为达摩宗者二十年，乃自东阳传荆溪湛然。至荆溪而后，智者之言毕载于书，智者之言悉归乎正，其为一大时教，不可得而加已。荆溪传天台行满，满传广修，修传物外，外传梁元琇，琇传周清竦，竦传有宋义寂。寂以上皆在天台，晚传四明义通，通传知礼，是谓“四明尊者”，亦曰“四明法智”。禀生知之上性，思义于童子之时，其于天台之门犹诸荆溪，于时教特盛，异同亦多。其人往往龙象重望，未易柔服，或始同而终异，或始异而卒同。一言之辨，勤乎十返往来，江山绵亘，岁时非苟合者，如事理总别者，三千具造，不观真心，惟观阴入。至令称四明尊者云。时有大禅德在雪窦相与，亦倾尽其传广智尚贤。广智初得于《净名》，最深乎性相，审知佛法为境。其传神智鉴文，神智破众溃以澄法智之海（应为“海”），炎慧炬以缉广智之明。若其载三智之美，可传而不可朽者，有永嘉继忠。其师神智而贤忠者，明智中立。

姓陈氏，明州鄞人，父荣母朱。初梦日入怀而生，夜不三浴，啼不止。初与群儿戏，儿辈怖之，因使出家。才九岁，授经不再读。

嘉祐八年，试开封府得度。治平元年，受具足戒。依延庆广智，广异之曰：“年少新学，能辨析如此。”广智卒，遂师神智甚力。熙宁中神（智）开帙设问，凡二百余人，无有出师右者。为延庆首座，代神智讲。神智自谓：“不如去

礼天台智者塔。”遂谒（继）忠于温州，周旋者二年。将归，忠曰：“行必绍法智之席。予有私焉，尝梦摩利、韦陀二天，幸为位于延庆忏堂。”居有间，神智去延庆，师固辞不果，非特符忠之言，实慰远迹士众之望。二天位焉，后众道场咸取以为法。

元祐间，高丽佑世僧统义天者，聪明瑰伟之士，初为嘉兴源公而来，才济海岸，见师升堂，闻未尝闻，咨嗟失色，且叹曰：“中国果有人焉！”既而又天接谈，辩者累夕，倾其所学欲折其锋，竟不得毫发。主客杨次公多之为师作真赞，以师为玉池莲中之人。盖师每以净土法门诱进学者，欲使人人知释迦有净土弥陀来秽土，他时所志于心者，一日必瞩于目。乃依十六《观经》而出视之，为弥陀大象以临池，周之以十六观察，池莲凫雏，天风（应为凤）翱翔。观士槁坐，人音断绝，一涉其境，道心百倍，宁论信与不信，固自疑其身非圣非凡。其费巨万，而施者却之愈来，工度累岁年而落成。不周岁，任其役者曰：“僧介然不劳不矜，若未尝有所事。”盖是境也，古未有之，今不知何为而有，既二浙之所无，则天下之所无。唐文弼遵公所建法华道场，其能胜此者，有兵部刘尚书晏等所请敕号尔。师一日辞去，众留之不可，虽太守亦不得强，且曰：“待六十岁再来。”居隐学山栖真寺，众方从之卒業。会僧职须才，复不能舍师。太守躬驾者五六，出住宝云，实其祖师通公之道场。时宝云颓圯，无一全椽，师复新之。咸曰：“师前日隆其三世之居，今又兴其四世之宅，孰谓像法之末哉？”先是伽蓝神腹中得愿文一纸：“后更百年肉身菩萨重兴此地。”师复退白云山，视隐学山为远，殆绝人迹。众以师之来居，为之筑庵，像宝云院。凡四年，亦无一日不讲。至《止观·不思议境》，叹曰：“吾道极此矣！有不思议境，则有不思议心。”为作《不思（议）境辨正》。又指五章之《裂大纲》曰：“寄果明因，以解成行，举佛摄生，全生是佛。作《止观裂纲指归释疑》。”太守俾令佐请师出住西山资教院，辞之；又请住延庆，不得辞，时六十岁。师之道业日厉于前，四众依归亦视前为盛。政和四年甲午四月辛亥，师谓侍者法维曰：“吾尝疾病，今闻异香，吾意甚适。”乃召十六观察长忏人出曰：“吾今与汝辈诀别。”各默坐久之。明日又告法维曰：“异香再闻。”悉召其徒至，曰：“各宜修进，再相见于诸佛会中。”跌坐面西而逝。越三日掩龕，颜色如生。享年六十九岁。塔在南城崇法院祖塔之东。师首度弟子十有四人，禀法弟子领徒传道者百余人，其往来

登门者不啻万人。

佛事中所谓岁忏者，行于江浙，盛于温明，明之盛又在延庆。师率其徒数百余人，七昼夜行道坐禅，岁复增盛。其在岁忏外，又择其徒修法华忏者十年。一日忏终，禅观中见大舟一，众欲乘之不可，师独以往来。自是慧解一发，其讲《法华玄义》《文句》《止观》《净名》《金光明经》凡数十过。师身不及中人，而望之凜然。其言平居殆不胜，出口而讲，雄毅耸听折心；或退接于室中，屈辩申谈，云兴泉涌，不足为喻。其与儒生言，则反质之曰：“此道在孔子如何，此语在诗书如何？”儒生不能对。师与申言之曰：“无乃其若是乎。”盖师于周、孔、老、庄之书亦无不究观，翰墨诗章皆出人上。其诵《法华经》，平生以万数，诸佛号不在数中。所著述曰《蛄蜺示迷（似应为“止观”）裂网指归释疑》《不思议境辨正》各一卷，《南岳止观科》二卷，又有诸经题义诸文，问答门人授辞杂文义四种未就卷第。师晚在延庆，为众置田数十顷，曰：“愿以有限之田为无尽之供。”连年为供僧大佛会，中曰：“不作大因，焉得大果？”师之所为，必兼本迹，而后得之。至于音声之余，咒诵之功，除民疾，却鬼魅，救旱灾者，则又莫得而言矣。

师之高弟曰法中等，以说之顷岁宦游四明，庶几知师者，乃以法维状师行实，走东里求（晁）说之为之碑，义不得为辞。

伏念智者之为智也，异哉。龙藏之传，身而觐之，固宜毕载；而三观之外复著乎《圆觉》，四行之成就著乎《楞严》。智者言之于隋，其经译之于唐，虽欲不信，其可得乎？所谓灵山亲闻者，此亦其躅与？是故其教东及于日本，西返乎天竺，末之与亢也已。或曰“教外别传”，不知教无等等，何外之有？传授圆成，何外之有？韶国师者，故自斥之。（或曰）“当绝语言”，不知此方以何为佛事？或曰：“不立文字”，不知文字非真亦非妄，乃以何者为文字？尝求乎其人矣：前乎智者而导其教者，曰梁傅大士、北齐稠禅师；后来推极智者之教而尊之者，曰南山宣律师；其余达摩法门义同赞者，曰皎然禅师，晚则韶、寿二禅师；其密弘而取证者，永嘉禅师；虽异途而不敢不赞者曰贤首藏师；或叛去而窃用其意者，曰华严观师；有公而异同其意自有所在，曰慈恩基师。唯是圭峰密，弘用其意而妄相排斥，专以四禅八定次第之学，何异儿戏，以侮耆德。唐谏议大夫杜正伦尝作《天台教记》，惜其不传。善乎梁萧（应为“肃”）之言曰：“佛

法以天台为司南。”李华为左溪言曰：“祇树园内，常闻此经；燃灯佛前，无有少法。”柳子厚为无姓和尚言曰：“佛道愈远，异端竞起，惟天台得其传。”又于永州龙兴净土院书《天台十疑论》于墙宇，使观者起信；又为龙安禅师言曰：“传道益微，言禅最病。今之空空愚夫，纵傲自我者，皆诬禅以乱其教，冒乎嚣昏，放乎淫荒。吾将合焉，马鸣、龙树之道也。”唯是明智，其生既晚，异端益肆，积德于躬，无辩于彼，将自屈伏，我言则光顾。予何者辄与斯事？窃少闻大道于圆照禅师，且有言曰：“他日勉读经教。”其后三十年，果得明智于四明。视彼暗证禅、魔禅鬼定、文字法师乘坏驴车，无以正之，则不敢不自勉。谨为明智序禅教之本末，而为之铭曰：

佛道译华，圣言弥彰；祸人以惧，仁人以昌。有来达摩，壁观而止；传失其序，矜孺之子。前是龙树，五百年余；传乎迦叶，承乎文殊。著论既大，阿难所集；我道已圆，佛乘之一。慧文禅师，龙树崔嵬；邃乎南岳，焕乎天台。惟我天台，法华三昧；昔在灵山，雨华同会。荆溪四明，先后有声；一念三千，克一圆乘。山外山众，孰如三智；立公昭昭，三德而四。既隆父席，亦兴祖基；百界千如，非我而谁？彼大宝舟，独乘而上；岂我敢私，诸佛所向。待绝灭绝，其然胡然；秽土不除，净土现前。法华净名，金光明观；所未及者，涅槃缘断。儒生之来，有文可载；宴默何居，白云油海。异端久出，矧我所逢；我不尔辩，冰泮于风。蛊神疠鬼，咸知尊事；虽曰盲俗，岂不思致。异香既闻，我将以归。其归有所，涕泗孰依？祖塔之东。琢此新石；以告来者，永敬修德。

# 才贍而言约 器宏而道深<sup>①</sup>

## ——普福法师天岸弘济生平述略

杨晶(浙东佛教文化研究院)

### Talented, Picturesque and simple, Magnificent Aura and Recondite A Brief Account of PuFu Master Tianan Hongji's Life

**摘要:**天岸弘济是天台宗湛堂性澄门下“佛海四天王”之一,最早倡导性澄的学说。他幼年跟从父舜田满公在余姚乡里的宝积寺出家,受戒后到四明延庆寺依止半山全公学天台教观,同时结合忏法实修而臻悟境,通达教相,谈辩日增,分别被湛堂性澄和大山道恢邀请说法,一生住持、复兴万寿圆觉、显慈集庆、大德万寿、会稽圆通以及大普福等教寺。弘济悲智双运,演教的同时,不忘世间的现实苦难,应朝廷之请到盐官州诵咒加持海岸坚牢。他“状貌魁伟,才器宏贍,道术深玄”,<sup>②</sup>门下弟子多有住持上天竺、雍熙寺、天宫寺等教院名刹,其本人也被当时的硕儒缙绅所赞叹,实为天台宗在宋元之际的弘扬起到了承上启下的作用。

**关键词:**天岸弘济 宋元 生平 天台宗

吕澂先生在《中国佛学源流略讲》中认为:“元明两代,台贤二宗的传承不能详细知道了,但还是有人传习的,虽然零落,但大体仍可衔接。从台宗方面说,比较著名的就有湛堂性澄(公元1265-1342年),虎溪怀则,都有著作流

① (宋)佚名:《续佛祖统纪》卷一,《卍续藏》第75册,第745页上。

② (明)史树德、沈应文等纂修:《(万历新修)余姚县志》,徐林平编:《日本藏稀见浙江方志丛刊》第八册,上海:上海科学技术文献出版社,2019年,第502页。

传。”<sup>①</sup>性澄先跟从佛鉴锺（生卒年不详）学习天台教观，深得要旨，之后又前往南天竺普福寺拜谒云梦允泽（1231-1297），并被允泽所器重，委以执事，其门下天岸弘济（1271-1356）、我庵本无（1286-1343）、耶溪允若（1280-1359）与玉庭罕（生卒年不详），号称“佛海四天王”<sup>②</sup>。学界相关著作对本无和允若有若干介绍，对于较早开始“倡佛海之道，以播芳猷”<sup>③</sup>的弘济则研究较少。

有鉴于此，本文根据相关记载，结合地方志等文献，梳理弘济生平事迹、师弟传承，及其所住诸家寺院，以期对认识宋元之际天台宗在江浙一带的传播有所裨益。

**Abstract:** Tianan Hongji is one of the four famous students of Tiantai Sect Zhantang Xingcheng, and he is also one of the earliest advocates of the Xingcheng's teachings. When he was young, Hongji became a monk with his father's brother Shuntian Man at Baoji temple in his hometown Yuyao. After receiving precepts, Hongji came to Siming Yanqing temple, followed Banshan Quan to learn Tian Tai Buddhism course, at the same time, practiced theory by repentance ritual, comprehend the spirit of Tiantai Sect. So Hongji was invited by the master Zhantang Xingcheng and Dashan Daohui to preaching Dharma about Tiantai Sect. In Hongji's lifetime, he managed many Tian Tai temples, such as Wanshou yuanjue, Xianci jiqing, Dade wanshou, Kuaiji yuantong, Da pufu. Hongji was compassionate and intelligent dual fortune, accepted the invitation from the court to Yanguan, went to pray for the firmness of the coastline by reciting the mantra. Hongji was “heavily-built, talented, picturesque and simple, magnificent aura and recondite”, his disciples managed many famous Tian Tai temples, for example, Shang tianzhu temple, Yongxi temple, and Tiangong temple, he also admired by scholars and gentry. Hongji played a bridging role in the promotion of Tiantai Sect during the Song and Yuan dynasties.

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局，2021年，第271页。

② 《续佛祖统纪》“佛海澄法师法嗣”下，有“法师允若”条：“当是时，倡道杭之南北两山者，若天岸济、我庵无、玉庭罕与师皆有重望，人称为佛海四天王。”见（宋）佚名：《续佛祖统纪》卷一，《已续藏》第75册，第745页下。

③ （明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1551页。

**Key words:** Tianan Hongji; Song and Yuan dynasties; life; Tiantai Sect

## 一、出家剃度

弘济的传记资料有很多，散见于宋志磐《佛祖统纪》卷四十八“法运通塞志”第十七之十五末（鉴于是元代纪事，肯定不是志磐原编）、明吴之鲸《武林梵志》卷十、明幻轮《释鉴稽古略续集》卷一、明如惺《大明高僧传》卷二、明明河《补续高僧传》卷四、明周永年《吴都法乘》卷六、佚名《续佛祖统纪》卷一、清周克复《法华经持验记》卷二、清纪荫《宗统编年》卷二十七、清徐昌治《高僧摘要》卷四、清弘赞《观音慈林集》卷三、民国喻谦《新续高僧传》卷二等，而宋濂《普福法师天岸济公塔铭》（以下简称《塔铭》）为记载其生平事迹的最原始资料，目前《塔铭》拓片难寻，但原文却收于《宋濂全集》，本文即以此为主要依据，同时参考其他资料，其中《塔铭》所引文字系出自2012年浙江古籍出版社《宋濂全集》。

弘济生于南宋理宗咸淳七年（1271），圆寂于元顺帝至正十六年（1356）。“弘济”是法名，字“同舟”，一字“天岸”（有说别号“天岸”），晚年受朝廷敕令住持杭州普福寺，而为人尊以“普福法师”。俗姓姚，会稽余姚人。宋濂（1310-1381）《塔铭》云：

父某早亡，师从同里宝积寺舜田满公出家。满公，其从父也。师骏发绝伦，或授《法华经》，辄能记忆。年十六，受度为大僧。日持《四分律》，跣步之间，不敢违越绳尺。<sup>①</sup>

弘济幼年失怙，投靠父亲的兄弟舜田满，在余姚宝积寺披剃出家，释明河（1588-1640）《补续高僧传》云：“投同里宝积寺舜田满公出家。”弘济幼年已才智超群，有人传授《法华经》，就能忆念不失。十六岁受具足戒，每日用心精严，时刻不敢违背戒律的法度。

弘济的剃度师舜田满是净慈愚极（生卒年不详）法嗣，和雪峰樵隐悟逸禅

<sup>①</sup>（明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1551页。

师、灵隐竺田悟心禅师、灵隐千濂庆禅师、日休一禅师、清拙澄禅师为同门<sup>①</sup>。净慈愚极则是大鉴禅师下二十一世[（明）文琇集：《增集续传灯录》卷四，《卍续藏》第83册，第301页中。]，即南岳下二十世、灵隐法薰的嗣法弟子<sup>②</sup>，而灵隐法薰与径山师范皆嗣法卧龙祖先[（明）通容集：《五灯严统目录》卷二，《卍续藏》第80册，第576页上。]，卧龙祖先又是天童咸杰的嗣法弟子<sup>③</sup>。咸杰得法于应庵昙华，为禅宗南岳怀让禅师以下十七世，临济宗第十三代。依据大川普济《五灯会元》所载咸杰的嗣法源流，考《增集续传灯录》《五灯严统目录》，舜田满法脉源流如下：

六祖慧能——南岳怀让——马祖道一——百丈怀海——黄檗希运——临济义玄——兴化存奖——南院慧颙——风穴延沼——首山省念——汾阳善昭——石霜楚圆——杨岐方会——白云守端——五祖法演——圆悟克勤——虎丘绍隆——应庵昙华——天童咸杰——卧龙祖先——灵隐法薰——净慈愚极——舜田满。

舜田满为禅宗临济传人，大鉴禅师下二十二世、南岳下二十一世，《增集续传灯录》中载《送僧偈》一首：“昔年曾入长蛇阵，重整风前旧战袍。春醉马蹄花影乱，一鞭暗日上凌霄。”<sup>④</sup>除此之外，舜田满的生卒年及得法行迹等，由于资料有限，目前尚难考证。据弘济受戒的时间推断，至元二十三年（1286）前后，舜田满当在余姚宝积寺一带。

宝积寺原名保安院，明代又称乐安教寺，《（万历新修）余姚县志》“乐安教寺”条：

在云楼乡之乐安湖。晋天福六年（941）建，号保安院。宋大中祥符元年（1008）改赐宝积院。国朝洪武三十四年（1401）重建。”<sup>⑤</sup>

《嘉泰会稽志》：“云楼乡在县西南二十里，管理四：九功里、永明里、神

① （明）文琇集：《增集续传灯录》卷五，《卍续藏》第83册，第322页上。

② （明）通容集：《五灯严统目录》卷二，《卍续藏》第80册，第576页中。

③ （明）通容集：《五灯严统目录》卷二，《卍续藏》第80册，第576页上。

④ （明）文琇集：《增集续传灯录》卷五，《卍续藏》第83册，第322页中。

⑤ （明）史树德、沈应文等纂修：《（万历新修）余姚县志》，徐林平编：《日本藏稀见浙江方志丛刊》第七册，上海：上海科学技术文献出版社，2019年，第393页。

护里、王政里。”<sup>①</sup>云楼乡位于余姚市城区西10千米，在唐朝已设乡，是余姚最早的15乡之一。“相传秦始皇南巡会稽祭海时，此地曾出现海市蜃楼，有楼阁仙山，祥云缭绕，因名其地。”<sup>②</sup>目前属于马渚镇。<sup>③</sup>

马渚镇南的乐安湖北侧现有寺前自然村，村内西北角有乐安寺，现存建筑天王殿为重建于乾隆二十四年（1759）的三开间硬山顶高平屋，其中柱联保存较好，彩绘只剩殿内东侧及殿外东北壁零星部分，新建大殿一座，没有僧众住持，已成为民间活动信仰场所。寺后有峨眉山，当地流传乐安寺古时就建在峨眉山上，据《（万历新修）余姚县志》载述：

峨眉山，去治西三十八里。天宝六年改名吴女山，后姜山五峰有峨眉峰，或以是故改今名云。高一百二十五丈，周七八里。屹立于牟山湖中者曰竺山。少南曰姜山，去治西五十里。<sup>④</sup>

此条记载也与《塔铭》：“葬于里之峨眉山松花坞，师之所自卜也”相符。佛门有“生归丛林死归塔”之说，弘济生前选定在出家寺院附近作落叶归根之所，有不忘本之意。据此推断，宝积寺位于余姚市马渚镇乐安湖畔寺前自然村，为弘济脱白出尘之地。

## 二、学教依止

弘济并没有跟随舜田满步入宗门，而是在受戒后不久，慨叹“戒固不可缓，精教乘以资行解，其又可后乎？”有感精研佛法以助修行与知解的迫切性，“于是往鄞依半山全公读天台之书，久之，悉通其玄义。”可知弘济最初是依止半山全公（生卒年不详）学习天台教观。

<sup>①</sup>（宋）施宿等撰：《嘉泰会稽志》卷十二，《中国方志丛书·华中地方·第549号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第230页。

<sup>②</sup>《余姚市地名志》编纂委员会编：《余姚市地名志》，杭州：浙江古籍出版社，2021年，第480页。

<sup>③</sup>据《嘉泰会稽志》记载：“渚山在县西三十里，旧经云秦始皇饮马于此。”马渚因此得名。见（宋）施宿等撰：《嘉泰会稽志》卷九，《中国方志丛书·华中地方·第549号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第165页。

<sup>④</sup>（明）史树德、沈应文等纂修：《（万历新修）余姚县志》，徐林平编：《日本藏稀见浙江方志丛刊》第七册，上海：上海科学技术文献出版社，2019年，第92页。

与弘济同时代的孚中怀信（1280-1357），奉化人氏，俗家姓姜，宋濂《大天界寺住持孚中禅师信公塔铭》：

（孚中）年十五离家，从法华院僧子思执童子之役，已而祝发为大僧，受具戒于五台寺。闻延庆半岩全公弘三观十乘之旨，复与之游。<sup>①</sup>

宋濂记述孚中圆寂时间是“（至正）丁酉秋八月二十四日也，寿七十八，腊六十九。”十五岁即1294年，到法华院<sup>②</sup>跟从子思作童行，不久后出家，在五台寺<sup>③</sup>受具足戒，并与延庆寺半岩全公交游，听闻台宗三观十乘的教理，最终因为“教相繁多，浩如烟海，苟欲穷之，是诚筭沙，徒自困耳。即弃去。”孚中虽然从教下转到了宗门，而与上述弘济亲近全公的时间（1286年前后），相差当在十来年左右。

《续佛祖统纪》“桐溪济法师法嗣法师普容”条下也曾提及全公：

乾符久废，半岩全公、北溪谦公咸诱以与造，师（普容）为募施者。<sup>④</sup>

普容法师<sup>⑤</sup>（1251-1320）与弘济为同乡，都是余姚人，按照辈分为弘济师叔，延祐七年（1320）圆寂时七十岁<sup>⑥</sup>，比弘济大二十岁。普容在嗣法桐溪若济之

①（明）宋濂：《大天界寺住持孚中禅师信公塔铭有序》，《宋濂全集》第二册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第577页。

b 《延祐四明志》记载，乾符承天寺为城内七所教院之一，“旧志作能仁罗汉殿，在西北隅，富荣坊北，唐为乾符寺，寻废。咸通八年重建，名药师院，后又为承天。宋政和七年赐额。寺有子院二，曰法华教院、曰罗汉律院。”见（元）袁桷：《延祐四明志》卷十六，《中国方志丛书·华中地方·第577号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第1088页。

③ 《延祐四明志》记载，五台开元寺作为在城内的“律十方院七”之一，“在东南隅，唐开元二十八年建，以纪年名。”见（元）袁桷：《延祐四明志》卷十六，《中国方志丛书·华中地方·第577号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第1089页。

④（宋）佚名：《续佛祖统纪》卷二，《卍续藏》第75册，第749页中。

⑤ 据《四明乾符寺观主容公塔铭》记载：“四明乾符寺观主大师讳普容，字太虚，俗姓茅氏，世为余姚人。年十有四（1264），出家于里之屿山。又十有三年（1277），祝发于杭之昭庆。明年（1278），受具戒于明之开元，依碧溪闻公于明之延庆、杭之集庆者。久之，从石林介公归延庆，得止观法门于桐溪济公。”见（元）黄潘著，王頊点校：《四明乾符寺观主容公塔铭》，《黄潘集》第四册，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第1038页。

⑥ 据《续佛祖统纪》记载：“师虽勉受命而仍居乾符寺，俄举净业会与众别。又明日示寂，春秋

前,曾长时依止碧溪德闻<sup>①</sup>,当时全公应该也在延庆寺,以致相互熟稔。所以等到普容得法终成天台门人,乾符寺<sup>②</sup>圯坏日久以待恢复之际,半岩全公、北溪谦公推举委任普容劝募,就成了自然之理。<sup>③</sup>

普容二十八岁在明州开元寺受具足戒,之后到延庆寺亲近碧溪,所以认识半岩全公应该不会晚于1278年。结合前述弘济“往鄞依半山全公读天台之书”、孚中“闻延庆半岩全公弘三观十乘之旨,复与之游”,三位到延庆寺求学天台教法的时间,可以推断全公为同一人,至少于1278-1294的近二十年间在延庆寺及周边寺院活动[(元)袁桷:《延祐四明志》卷十六,《中国方志丛书·华中地方·第577号》,台北:成文出版社有限公司,1983年,第1084页:“至皇朝至元二十六年(1289)火,僧善良重建。”重建期间,全公可能住于城内其他教院。],并且在当时的庆元、会稽一带天台宗僧众心中颇有影响。

《延祐四明志》载述城内有教院七所,分别是延庆寺、宝云寺、白衣广仁寺、兴圣寺、太平兴国寺、乾符承天寺以及天寿白云寺,其中白衣广仁寺和乾符承天寺在复建过程中,都有提及法名“道全”的僧人:

白衣广仁寺:在西北隅广仁坊……建炎四年(1130)火,至皇朝至元十九年(1282)复火,僧道全重建。<sup>④</sup>

乾符承天寺:旧志作能仁罗汉,在西北隅富荣坊北……寺有子院二,曰法华教院、曰罗汉律院。后能仁法华废,惟罗汉院在。皇朝至元二十一年(1284),

---

七十,夏四十四。延祐七年二月一日也。”见(宋)佚名:《续佛祖统纪》卷二,《卍续藏》第75册,第749页中。

① 据《佛祖统纪》记载,碧溪德闻法师为佛光照法师法嗣,南屏梵臻下第七世。见(宋)志磐:《佛祖统纪》卷十八,《大正藏》第49册,第237页下。

② 据宗晓载述:“乾符居明之市心,续改承天,今为能仁寺。”见(宋)宗晓编:《四明尊者教行录》卷七,《大正藏》第46册,第920页下。

③ 关于乾符寺与延庆寺的关系,《四明尊者教行录》记载,淳化初年(990),四明知礼大师受请到乾符寺开讲,因为听众若众流会海越来越多,就把讲席迁到了保恩院,即延庆寺。详见(宋)宗晓编:《四明尊者教行录》卷七,《大正藏》第46册,第920页下。《延祐四明志》也有乾符能仁寺“先是法智尊者修教观于此”的记载。详见(元)袁桷:《延祐四明志》卷十六,《中国方志丛书·华中地方·第577号》,台北:成文出版社有限公司,1983年,第1088页。

④ (元)袁桷:《延祐四明志》卷十六,《中国方志丛书·华中地方·第577号》,台北:成文出版社有限公司,1983年,第1085-1086页。

有司例复旧基，僧道全重建。<sup>①</sup>

白衣广仁寺和乾符承天寺都是天台宗的寺院，均位于庆元路城内西北角，僧道全重建两寺的年代也与弘济“往鄞依半山全公读天台之书”的时间相差无几，道全极有可能就是全公的法名。

至于半山还是半岩，宋濂在《塔铭》序文中曾交待：“某等持灵隐禅师元滹状来征铭。”<sup>②</sup>照理说，有弘济的行状记录，不至于把全公的称号写错，但同出于宋濂笔下的《大天界寺住持孚中禅师信公塔铭》却称为半岩全公，黄溥《四明乾符寺观主容公塔铭》以及《续佛祖统纪》均称半岩全公，故此推断“半山”可能是笔误或者刻板时候出现的讹误。由于宋元之际的明州庆元路天台宗高僧辈出，全公可能没有嗣法门人或者嗣法门人不显，加上《延庆寺志》散佚<sup>③</sup>，全公法名和称号的确定，尚需其他更多文献的支持。

弘济在全公座下学教日久，“悉通其玄义”，结合忏法实修，有了悟境：

尝修法华金光明净土期忏，聚精会神，存诚不贰，仿佛于观定中睹尊者，异以犀角如意。自是谈辩日增，河悬泉涌，而了无留碍。<sup>④</sup>

“以戒摄心，因戒生定，因定发慧”是佛教修行的“三无漏学”。圣严法师《学术论考》中说：“修定须假方便，中国诸宗之中，以天台宗最注重修持禅定的层次步骤，修法相当严密，而且首重忏悔。所以隋之智者大师，著有《法华三昧忏仪》及《方等三昧行法》；唐之荆溪湛然，著有《法华三昧行事运想补助仪》；宋之遵式，著有《金光明忏法补助仪》《天台智者大师斋忌礼赞文》《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼三昧仪》《炽盛光道场念诵仪》；宋之知礼，著有

① （元）袁桷：《延祐四明志》卷十六，《中国方志丛书·华中地方·第577号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第1088页。

② （明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1553页。

③ 延庆寺在明代有四种寺志，分别是杨德周编撰的《延庆寺纪略》、释传灯纂《延庆寺志》、释圆复纂《延庆寺纪略》以及佚名《延庆寺志》，全部失传。

④ （明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1551页。

《金光明最胜忏仪》《千手眼大悲心咒行法》。”<sup>①</sup>智者大师《释禅波罗蜜次第法门》指出，主要有三种忏悔方法：

今明忏悔方法，教门乃复众多，取要论之，不过三种：一作法忏悔，此扶戒律，以明忏悔；二观相忏悔，此扶定法，以明忏悔；三观无生忏悔，此扶慧法，以明忏悔。此三种忏悔法，义通三藏摩诃衍，但从多为说。前一法多是小乘忏悔法，后二法多是大乘忏悔法。<sup>②</sup>

弘济修持“法华”“金光明”“净土”等忏仪均属观相忏法，由于前期具备了教理思想的闻思解悟基础，修忏时止观双运，在定境中见到智者大师授以犀角如意，往后讲经说法辩才无碍。

### 三、讲法嗣法

弘济由是声名远播，为当时弘传天台教法的大山道恢和越溪性澄所青睐：

当是时，大山恢公尸松江之延庆，越溪澄公主武林之演福，法幢双峙，光焰铄铄，照映大江之南，皆延师分座说法。而越溪爱师尤笃，诸部疑难或有未易决者，要其终始而析之，师因义观圆融，触目皆洞然矣。<sup>③</sup>

松江延庆寺始建于南宋隆兴年间（1163-1164），由僧人守祥开山，《云间志》云：“延庆教院，在县东南三百步，乾道六年请额。”<sup>④</sup>明代嘉靖年间寺废，

<sup>①</sup> 圣严法师：《学术论考》，法鼓全集 2020 纪念版第 3 辑第 1 册，台北：法鼓文化出版社，2020 年，第 36-37 页。

<sup>②</sup> （隋）智顛说：《释禅波罗蜜次第法门》卷二，《大正藏》第 46 册，第 485 页中。

<sup>③</sup> （明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012 年，第 1551 页。

<sup>④</sup> 正德《松江府志·寺观上》，载《四库全书存目丛书》史部，第 181 册，济南：齐鲁书社，1996 年，第 644 页。

大概存在四百余年。<sup>①</sup>大山道恢为诸暨人<sup>②</sup>，住持松江延庆寺前，曾主杭州兴福寺。

武林演福寺位于杭州小麦岭积庆山，俗称南天竺，隋朝开皇年间（581-600）有真观法师在此居住；淳佑八年（1248），寺院被充作宋理宗惠顺贵妃贾氏攒所<sup>③</sup>，并赐额为教院；景定三年（1262），理宗与贾贵妃的独生爱女“周汉国端孝公主祔焉。”祔，是奉新死者的木主于祖庙，与祖先的木主一起祭祀之义。咸淳四年（1268）奉旨改为禅院；后来贾贵妃的弟弟太傅平章魏公贾似道又施资增造。<sup>④</sup>元代至元后（1294）再度成为教院，“学徒甚众，号为‘教海’。”<sup>⑤</sup>

性澄（1265-1342），字湛堂，号越溪，绍兴会稽孙氏子，于“至大戊申（1308），迁住演福，屡被旨顾问，进号佛海大师。泰定甲子（1324），以选住上天竺观音教寺。”<sup>⑥</sup>其间“至治辛酉（1321）驿召入京，问道于明仁殿，被旨居清塔寺校正大藏。”<sup>⑦</sup>

《续佛祖统纪》记载，与弘济同门的绝宗善继（1286-1357），“从杭之兴福大山恢公习天台教观，时大山迁云间延庆，师复往南竺演福从湛堂澄公”<sup>⑧</sup>。弘济亲近大山道恢和越溪性澄的时间，也当在此范围内。两位台宗前辈，尤其越溪性澄对弘济特别垂爱，常常疑义相与析。弘济对教门义旨和止观法门已能圆融，对于不易抉择法要的疑难能够明了贯通。三分师徒七分道友，弘济终成越溪嗣法门人，并于越溪离开演福寺的当年（1324），“泰定元年，开法于万寿圆觉寺”<sup>⑨</sup>。至此可见，天岸弘济之宗承，属于南屏梵臻一系，具体传承为：四明法智——南屏梵臻——慈辩从谏——车溪择卿——竹菴可观——北峰宗印——剡源觉先——

① 王诗越：《上海松江延庆寺考》，《法音》，2022年第9期，第27-33页。

② 王诗越：《上海松江延庆寺考》，《法音》，2022年第9期，第27-33页。

③ 又称“攒宫”，古代称帝、后灵柩暂殡的地方。宋南渡后，因陵寝皆在河南，此处不过暂厝，故有此称。

④ （清）汪孟鋈撰：《龙井见闻录》卷九，《中国佛寺史志汇刊》第22册，第383页上—384页上。

⑤ （清）汪孟鋈撰：《龙井见闻录》卷九，《中国佛寺史志汇刊》第22册，第384页上。

⑥ （明）释广宾纂：《杭州上天竺讲寺志》卷四，《中国方志丛书·华中地方·第523号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第96页。

⑦ （明）如惺撰：《大明高僧传》卷一，《大正藏》第50册，第902页下。

⑧ （宋）佚名：《续佛祖统纪》卷一，《卍续藏》第75册，第746页上。

⑨ （明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1551页。

云梦允泽——湛堂性澄——天岸弘济。

#### 四、开法住持

万寿圆觉寺，《武林梵志》卷五“圆觉天台教寺”条载：

##### 圆觉天台教寺

自唐开山，为修证了义法师塔院。宋南渡后重建，高宗书天中万寿圆觉寺额以赐。时有僧守璋能诗，所著有《柿园集》。高宗尝书其晚春一绝云：“草深烟景重，林茂夕阳微，不雨花犹落，无风絮自飞。”复亲书《圆觉经》及制二诗赐之，诗云：“古寺春山青更妍，长松修竹翠含烟，汲泉拟欲增茶兴，暂就僧房借榻眠，久坐方知春昼长，静中心地自清凉，人言圆觉何曾觉，但见尘劳终日忙。”寺有归云堂、三昧正阁、清凉觉地，皆理宗御书。元至正毁。宋吴宝镠诗：“梵室飘香隔竹闻，壁间旧赐宝奎文，山深翠辇经行处，犹卧从龙数片云。”<sup>①</sup>

圆觉寺在九里松<sup>②</sup>，重建的具体年代，据《佛祖统纪》记载，绍兴十三年（1143），“勅西湖北山建天申万寿圆觉寺”〔（宋）志磐：《佛祖统纪》卷四十七，《大正藏》第49册，第425页下。〕，《释氏稽古略》：“癸亥绍兴十三年，宋勅于临安府西山建天申万寿圆觉寺成。四月十九日，令藩邸看经僧德信奉香火。”<sup>③</sup>直到八十三年后的宋理宗宝庆二年（1226）五月十三日，朝廷才开始下诏请化翁师赞<sup>④</sup>住持，真正成为传十方天台教观的寺院。应该指出的是，南宋以高宗的生辰(农历五月二十一日)为“天申节”<sup>⑤</sup>，所以《武林梵志》中的“天中万寿圆觉寺”应为“天申万寿圆觉寺”。

① （明）吴之鲸：《武林梵志》卷五，《大藏经补编》第29册，第577页上。

② （明）聂心汤等纂修：《（万历）钱塘县志》，徐林平编：《日本藏稀见浙江方志丛刊》第五册，上海：上海科学技术文献出版社，2019年，第506页。

③ （元）觉岸编：《释氏稽古略》卷四，《大正藏》第49册，第890页上。

④ 化翁师赞之宗承，属于草堂处元一系，具体传承为：四明法智——神智鑑文——扶宗继忠——草堂处元——息菴道渊——圆辩道琛——月堂慧询——逸堂法登——化翁师赞。

⑤ “（建炎元年五月）乙未，以生辰为天申节。”参见（元）脱脱等撰：《宋史》卷二十四《本纪》第二十四，北京：中华书局，1999年，第296页。

化翁师赞为四明法智下第八世，论辈分是弘济的师叔，而两人常住万寿圆觉寺的时间已相隔近百年（1226-1324）。弘济在此大开法筵，江浙一带好乐台宗的人士争先恐后地前来请法，弘扬其师湛堂性澄的学说正是从弘济处得以开启。弘讲教观的同时，弘济也以无我的智慧和平等的慈悲关怀现实世界的苦难：

明年，盐官海岸崩，民朝夕惴惴，恐为鱼鳖。江浙行省右丞相脱欢甚忧之，祈祭观音大士于上天竺，仍请师亲履其地，建水陆冥阳大会七日夜，师冥心观想，取海沙沮之，亲帅其徒遍掷其处。凡足迹所及，岸为不崩，人咸异之。<sup>①</sup>

《元史》记载，盐官州东南靠近大海，自唐宋以来常有水患，影响较大的有三次，分别是成宗大德三年（1299）“塘岸崩”，仁宗延祐己未、庚申（1319-1320）间“海汛失度，累坏民居”，以及泰定四年（1327）春“风潮大作，冲捍海小塘，坏州郭四里”，“其害尤甚，命都水少监张仲仁往治之”。其中，前两次都因为潮汐沙涨，难以施力而作罢。<sup>②</sup>

泰定四年（1327）二月的这次水患，先由杭州路与都水庸田司商议治理对策，江浙省准下本路修治，工部认为海岸崩摧是重大事件，应该下达公文，督促有关部门修治。同年五月五日，平章秃满迭儿、茶乃、史参政等上奏：“江浙省四月内，潮水冲破盐官州海岸，令庸田司官征夫修堵，又令僧人诵经，复差人令天师致祭……”<sup>③</sup>元顺帝准奏。等到同年八月，秋潮汹涌，水势愈大，江浙行省左丞相脱欢<sup>④</sup>（1291-1328）等建议“安置石囤四千九百六十，抵御饕啗，以救其急。”<sup>⑤</sup>石囤又称蛇笼，是用以阻止水流的盛石竹笼。致和元年（1328）四月奏议认为“已置石囤二十九里馀，不曾崩陷，略见成效。”<sup>⑥</sup>经过了文宗天历元年

①（明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1551页。

②（明）宋濂等撰：《元史》卷六十二《志》第十四，卷六十五《志》第十七上，北京：中华书局，1999年，第997-998、1088-1090页。

③（明）宋濂等撰：《元史》卷六十五《志》第十七上，北京：中华书局，1999年，第1089页。

④脱欢为斡刺纳儿部人，哈刺哈孙的儿子，详见下文。可参见宋濂等撰：《元史》卷一百三十六《列传》第二十三，北京：中华书局，1999年，第2186页。

⑤（明）宋濂等撰：《元史》卷六十五《志》第十七上，北京：中华书局，1999年，第1089页。

⑥（明）宋濂等撰：《元史》卷六十五《志》第十七上，北京：中华书局，1999年，第1090页。

(1328)八月大潮的考验,盐官州也因此改为海宁州。

综合平章秃满迭儿等的奏折以及脱欢等建议治理水患的时间,宋濂“明年,盐官海岸崩”有误(按,《塔铭》中“明年”意指弘济开法万寿圆觉寺的第二年,即泰定二年),确切的时间不是明年而是大后天,即泰定四年(1327)。至于《佛祖统纪》提到致和元年“命天岸济法师亲履其地”<sup>①</sup>,是将泰定帝之命与脱欢之请混同,《元史·本纪》第三十记载泰定帝致和元年三月“丙戌,诏帝师命僧修佛事于盐官州,仍造浮屠二百一十六,以厌海溢。”<sup>②</sup>其中并没有提到脱欢,且脱欢于当年卒于任上,故弘济接受脱欢祈请到盐官镇海岸加持的时间为泰定四年(1327)更为合理。

或许是因为此次水患祷祝有功,弘济于天历元年(1328),升主显慈集庆寺,集庆寺为当时“教院十刹”<sup>③</sup>之首。《武林梵志》记载:

#### 集庆讲寺

宋理宗淳佑十二年(1252)贵妃阎氏建,为功德院。……有三池、九井、月桂亭、金波池、善法堂,并废,犹存理宗御容一幅、燕游图一幅。后改额显慈集庆讲寺,列天台讲院第一刹。<sup>④</sup>

至此,弘济住锡的万寿圆觉寺和显慈集庆寺<sup>⑤</sup>,都是杭州的名山大刹,而弘济

① 据《佛祖统纪》记载:“致和元年,命帝师修佛事于禁中。帝御兴圣殿,受无量寿佛戒于帝师,命僧千人修胜会于镇国寺。诏帝师,命僧修佛事于盐官州,仍造浮屠三百十六所,以厌海溢。时江浙行省丞相脱驩公忧之,祷于上天竺,广兴佛事,命天岸济法师亲履其地,仍令有司修水陆大会七昼夜。法师呪行沙水,足迹所按,土皆凝然。”见(宋)志磐:《佛祖统纪》卷四十八,《大正藏》第49册,第436页下。

② (明)宋濂等撰:《元史》卷六十五《志》第十七上,北京:中华书局,1999年,第463页。

③ 《龙井见闻录》载:“钱塘上竺、下竺、温州能仁、宁波白莲等寺,为‘教院五山’。钱塘集庆、演福、普福、湖州慈感、宁波宝陀、绍兴湖心、苏州大善、北寺、松江延庆、建康瓦棺,为‘教院十刹’。”详见(清)汪孟鋈撰:《龙井见闻录》卷九,《中国佛寺史志汇刊》第22册,第385页上。

④ (明)吴之鲸:《武林梵志》卷五,《大藏经补编》第29册,第577页中—578页上。

⑤ 应当指出,显慈集庆寺为一寺名,诸如《高僧摘要》:“天历(1328-1330)迁集庆显慈二寺。”见(清)徐昌治:《高僧摘要》卷四,《正续藏》第87册,第348页下。以及浙江古籍出版社2012年6月版的《宋濂全集》第1551页,标为“天历元年,升主显慈、集庆寺。二寺皆杭之名利,师处之泊然。”均误,有宋濂《杭州集庆教寺原璞法师璋公圆冢碑铭》:“洪武元年夏六月二十七日,杭之显慈集庆教寺原璞法师灭度于京城大天界寺。”等为证,见《宋濂全集》第五册,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第1547页。

对此都十分淡泊，“集庆适当岁俭，遂退处别室”。<sup>①</sup>

岁俭是年成歉收。元文宗于致和元年（1328）九月十三日即位，改致和元年为天历元年（1328）<sup>②</sup>，是年岁末总结各地灾荒情况：

陕西自泰定二年至是岁不雨，大饥，民相食。杭州、嘉兴、平江、湖州、镇江、建德、池州、太平、广德等路水，没民田万四千余顷。河北、山东有年。<sup>③</sup>

其中提到集庆寺所在的杭州路因为水灾，民田受损。当年夏四月“己酉，御史杨倬等以民饥，请分僧道储粟济之，不报。”<sup>④</sup>弘济出于慈悲，主动降低自身作为住持的供养，与百姓同甘共苦，同时也在一定程度上响应了朝廷部分官员的建议。<sup>⑤</sup>

## 五、受聘弘法及受命复兴

弘济曾到松江延庆寺亲近过大山道恢，在那一带仍有影响，当僧众听闻近况后，“苏人竞欲致师以币来聘，住大德万寿寺，一座不移，阅六寒暑，而小子之有造者为多。”<sup>⑥</sup>

大德万寿寺位于嘉定州<sup>⑦</sup>（治所即今上海市嘉定区）南翔镇，元代大德初年，僧人良珣（生卒年不详）为成宗祝寿而建。贯云石（1286-1324）《万寿讲寺记》：“（良珣）少述祖于慧日大师，了融亦胜国衣紫僧也。”<sup>⑧</sup>记文后有注：“《杭州统志》云：‘慧日，天台人，从柏子庭讲天台衡麓之学。元至正间住天

①（明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1551页。

②（明）宋濂等撰：《元史》卷三十二《本纪》第三十二，北京：中华书局，1999年，第479页。

③（明）宋濂等撰：《元史》卷三十二《本纪》第三十二，北京：中华书局，1999年，第489页。

④（明）宋濂等撰：《元史》卷三十《本纪》第三十，北京：中华书局，1999年，第463-464页。

⑤有关元代寺院、僧人的纳税、免税和当役、免役问题，见陈高华《元代佛教史论》，上海：上海古籍出版社，2021年，第105-130页。

⑥（明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1551页。

⑦嘉定州：元元贞元年（1295）升嘉定县置，属江浙行省平江路；明洪武二年（1369年）仍降为县，属苏州府，所以宋濂在《塔铭》中称为“苏人”。

⑧（清）张承先纂：《南翔镇志》十二卷首一卷，民国十三年（1924）南翔凤翥楼铅印本，卷十，第9页。

竺，明洪武初召入京。’”<sup>①</sup>《南翔镇志》载述：“良珣，号石田，俗姓朱，其父了融衣紫僧也。珣少祝发南翔寺，志沈静，每寝食卷帙寻味不倦，振兴佛教，先后建大刹。”<sup>②</sup>可见，良珣遵循称述东溟慧日，大德万寿寺亦为台宗道场。弘济名闻江浙，受聘常住此间，六年之中造就了不少台宗僧才。

等到重纪至元五年（1339），江南行宣政院又选中弘济住持会稽圆通寺。当时的圆通寺荒废许久，僧众上殿过堂阙如，弘济受命后表示：“此父母邦也，吾何避焉？”<sup>③</sup>于是欣然东归，开建馆舍，置办道粮，摄授徒众多达数百人，寺院因此中兴。当年天台智者大师为报地恩，“于当阳县玉泉山而立精舍”<sup>④</sup>，弘济此举也承继了祖师家风，如其所言：“先德弘化，报地主恩为重。”<sup>⑤</sup>

《嘉泰会稽志》记载：

#### 圆通妙智教院

在府东南三里一百五十步，开宝八年（975）少卿皮文粲舍地建，号观音院。方唐之末，皮日休避地吴越死焉，其子光业为其国丞相，裔孙公弼仕国朝，亦通显。文粲、光业诸孙仕于其国者，《新唐书》据小说以为日休诛死，盖误也。熙宁间（1068-1077），太守赵清献公具奏以祷祈之地，赐额圆通。绍兴初（1131），车驾驻蹕，宣赐御书《金刚经》板。乾道八年（1172），府又以祷旱疫有应，闻于朝，加额妙智。初有兴福院与圆通邻，久废，仅有一佛殿。至是，用主僧善超请并兴福入圆通。或云圆通本兴福之观音忏堂，后寢盛，别为院，而兴福日衰，至无一僧，乃并有之。事之兴废有如此者，亦可一叹也。<sup>⑥</sup>

①（清）张承先纂：《南翔镇志》十二卷首一卷，民国十三年（1924）南翔凤翥楼铅印本，卷十，第9页。

②（清）张承先纂：《南翔镇志》十二卷首一卷，民国十三年（1924）南翔凤翥楼铅印本，卷八，第27页。

③（明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1552页。

④（隋）灌顶撰：《隋天台智者大师别传》，《大正藏》第50册，第195页上。

⑤（宋）佚名：《续佛祖统纪》卷一，《卍续藏》第75册，第744页下。

⑥（宋）施宿等撰：《嘉泰会稽志》卷七，《中国方志丛书·华中地方·第549号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第116-117页。]

### 观音教院

在府西北三里一百二十七步，乾道九年（1173），有沈安中者舍所居请于府，移会稽县界圆通妙智教院旧额建。<sup>①</sup>

绍兴府内有两座圆通寺，分别位于城内东南和西北两个方向，以乾道年间为分水岭，距元朝江南行省选主复兴时已一个半世纪有余，弘济中兴的寺院具体方位不可确认。

## 六、奉诏强赴

弘济晚年摒弃俗务专修西方念佛三昧，无论在教界的天台宗，还是官方及百姓心中，极有影响，加之当时“钱塘诸名山，以耆旧凋谢，唯师一人岿然如鲁之灵光”<sup>②</sup>，故朝廷又再次起用弘济。《武林梵志》载：

### 普福讲寺

在九里松，一名十方天台教院。宋咸淳间，天台僧明砺募贵戚鲍氏建，凡八年始成，穹殿杰阁，诸刹罕伦，饭僧至三千人。易之巽为记，有魏国公大普福扁，赵子昂芝云堂额，国初犹盛，今寥落将灭矣。寺有十景：芝云台、绿雪坡、药涧桥、思忆观音、葛翁泉、辟支塔、锡杖山、瑞冈坞、玉莲池、仙芝泉。邓文原寄住持无公诗：净土谈玄屡歎扉，平生我亦悟毘尼，天台道在毘陵记，庐阜神交惠远师，度岭白云飞锡处，散花清昼说经时，西南峰下龙泓路，曾记山房旧赋诗。<sup>③</sup>

邓文原（1257-1328）寄诗的住持无公，即弘济同门本无，他曾“俄以宣政院檄出住凤山崇寿，继迁普福及明之延庆。”<sup>④</sup>本无（1286-1343）于至正三年（1343）圆寂，至正七年（1347）朝廷下诏令弘济住持普福寺。需要指出的是，

<sup>①</sup>（宋）施宿等撰：《嘉泰会稽志》卷七，《中国方志丛书·华中地方·第549号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第122页。

<sup>②</sup>（明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1552页。

<sup>③</sup>（明）吴之鲸：《武林梵志》卷五，《大藏经补编》第29册，第576页中—577页上。

<sup>④</sup>〔（宋）佚名：《续佛祖统纪》卷一，《卍续藏》第75册，第745页上。〕

宋濂在《塔铭》中所记弘济于至正十六年（1356）三月十日圆寂，世寿八十六，以此计算当生于南宋咸淳七年（1271），即至元八年（1271），所以住持普福寺的年龄，至正七年（1347）应该是七十七岁，即寿近八十而非“寿八十矣”。

此外，我们还需注意的是，与复兴会稽圆通寺“欣然东归”不同，弘济此次复出的态度是“坚卧不起”，在弟子法航的极力劝说下，为了佛教和台宗的存亡发展，才勉强赶赴，且任职极短，“居亡何，竟拂衣旋故丘。”<sup>①</sup>弘济的被动无奈，一方面由于自己已经年老，要为解脱往生作最后的假装准备，另一方面是看到了元末社会的动荡混乱，是对统治者的无言抗争。

## 七、隐修圆寂

### 1. 宝集寺

弘济于复兴会稽圆通寺四年后（1342）“还隐宝集”，修念佛三昧而至“当会心处，不知念而非念，非念而念也。”<sup>②</sup>

宝集寺在元代有名者，位于北京南城，建于唐代，初名幽州宝集寺<sup>③</sup>，辽代在此“大开法筵”，金大定间“重兴寺宇”，元代曾作为缮写藏文佛经之所，“乙酉，宝集寺金书西番波若经成，置大内香殿。”<sup>④</sup>华严宗高僧、时任释教都总统宝集坛主行秀（非曹洞宗万松行秀）曾住宝集，“释教都总统宝集坛主秀公墓其（按，指释善柔）德，聘摄华严讲席于京师。”<sup>⑤</sup>弘济与其师佛海性澄受诏“至京入对明仁殿，被旨于青塔寺校正经律论三藏”<sup>⑥</sup>不同，终其一生没有与元朝最高统治者直接交往，也没有北上进京的记录，故此宝集寺非弘济隐修之所。

考《嘉泰会稽志》《延祐四明志》《至正四明续志》《（万历）钱塘县志》

①（明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1552页。

②（明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1552页。

③ 丹珠昂奔、周润年、莫福山、李双剑主编：《藏族大辞典》，兰州：甘肃人民出版社，2003年，第55页。

④（明）宋濂等撰：《元史》卷二十七《本纪》第二十七，北京：中华书局，1999年，第414页。

⑤（明）明河撰：《补续高僧传》卷四，《卍续藏》第77册，第392页下。

⑥（宋）志磐：《佛祖统纪》卷四十八，《大正藏》第49册，第436页中。

《(万历新修)余姚县志》均无宝集寺。《大明高僧传》所记为“居四载，还宝积专修念佛三昧”<sup>①</sup>，《高僧摘要》“宣政清主会稽之圆通，居四载(1349)，还宝积”<sup>②</sup>，既然是退隐，弘济又有较深的故土观念，且自卜葬地“于受经峨嵋山之阳”，<sup>③</sup>回到出家的宝积寺隐修以待终老也属情理中事。

## 2. 清镜阁

弘济在奉诏强赴普福寺后不久再次隐归，“居亡何，竟拂衣旋故丘，开清镜阁而深蛰焉。”<sup>④</sup>对于弘济最后的归隐地，择取主要的文献资料列表如下：

书名	作者	名称
《护法录》	(明)宋濂	清镜阁
《武林梵志》	(明)吴之鲸	清镜阁
《大明高僧传》	(明)释如惺	清镜阁
《续佛祖统纪》	佚名	清镜阁
《补续高僧传》	(明)释明河	镜清阁
《吴都法乘》	(明)周永年	清镜阁
《高僧摘要》	(清)徐昌治	未提
《宗统编年》	(清)纪荫	未提
《新续高僧传》	(民国)喻谦	镜清阁

综上所述，九种资料中除去未提及的两种之外，其中《塔铭》等五种为“清镜阁”，另两种为“镜清阁”。

《绍兴佛教志》列有两处镜清寺，其一“在城区府桥东北，地以寺名称镜清寺前。据清嘉庆《山阴县志》称，此寺旧志不载，父老言北司分署改为之，固不久也。”<sup>⑤</sup>另一“在柯桥镇州山河塔村。五代后唐天成(926-930)间建。元皇庆

① (明)如惺撰：《大明高僧传》卷二，《大正藏》第50册，第905页下。

② (清)徐昌治：《高僧摘要》卷四，《卍续藏》第87册，第348页下。

③ (明)史树德、沈应文等纂修：《(万历新修)余姚县志》，徐林平编：《日本藏稀见浙江方志丛刊》第八册，上海：上海科学技术文献出版社，2019年，第503页。

④ (明)宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1552页。

⑤ 《绍兴佛教志》编纂委员会编：《绍兴佛教志》，杭州：浙江人民出版社，2003年，第43页。

(1312-1313)间毁。清顺治(1644-1661)间,朱金吾室张氏捐资重建,康熙五年(1666)整修。”<sup>①</sup>弘济开镜清阁在至正七年(1347)之后,从时间上来看,此两处镜清寺均不可能为其居处。

另,《延祐四明志》有在城“甲乙徒弟教院八”之一:

#### 境清兴法寺

在东南隅,唐咸通二年建,始僧鸿绍因南门外水陆院基为柳亭院,复号境清,宋大中祥符元年(1008)赐今额,嘉定十三年(1220)火重建,皇朝至元二十六年(1289)延燬,遂复其旧,今徙于兹,以南门外旧基建化坛,属本寺。<sup>②</sup>

袁桷所记也未提及弘济,且此寺是甲乙徒弟相传,当可排除。综上所述,应以《塔铭》“清镜阁”为是,结合弘济圆寂后七日即安葬于故里峨眉山松花坞,对于自身身后事早有安排来看,清镜阁极有可能就建在出家时的宝积寺内。

弘济恪守台宗“教观天台,行归净土”的传统,逝前仍想为《首楞严经》作疏解,并以唯心净土勉励徒众,留有《四教仪纪正》《天岸外集》各若干卷,故《塔铭》赞其“讲贯导化,一以止观为宗,如印印泥,不差毫发,可谓知尊者翼道之功,而号善继善述者矣。”<sup>③</sup>

## 八、嗣法门徒及交游文士

所谓知人论世,透过人际往来、社会关系等可以更立体地了解一个人的内在性向与外在贡献。笔者在相关史料中搜集到17位与弘济曾有交集的人物,并尝试考证其人其事之大概。

1.信元永孚。《佛祖统纪·佛祖世系表》唯一列为弘济法嗣者。<sup>④</sup>

① 《绍兴佛教志》编纂委员会编:《绍兴佛教志》,杭州:浙江人民出版社,2003年,第48页。

② (元)袁桷:《延祐四明志》卷十六,《中国方志丛书·华中地方·第577号》,台北:成文出版社有限公司,1983年,第1095页。

③ (明)宋濂:《普福法师天岸济公塔铭》,《宋濂全集》第五册,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第1553页。

④ (宋)志磐《佛祖统纪》卷二十四,《大正藏》第49册,第56页中。

2.若琳。弘济所度弟子三十六人之一，具体不详。<sup>①</sup>

3.上竺道臻。据《杭州上天竺讲寺志·尊宿住持品》，道臻为该寺住持，题名“四十五代云谷臻法师”，<sup>②</sup>任期较短，仅一年后即洪武二年（1369）就由四十六代日彰偁接任。《（万历）钱塘县志》介绍道臻：“浙台学之大振，自臻始。尝乞竖幡，与岳公角胜，义堕悬首于幡，闻者懍然。苏轼谈古书偶忘，臻应口诵之。”<sup>③</sup>如与苏东坡有交集应属北宋年间事，故仍以《杭州上天竺讲寺志》所记为弘济得法弟子为是。

4.雍熙净琛。净琛其人未见载述。雍熙寺位于绍兴平江镇寺前村云门山，五代前仅古云门一寺，之后分为古云门（广孝寺）、显圣、雍熙、寿圣、普济及明觉寺<sup>④</sup>，据《嘉泰会稽志》：

雍熙院在县南三十一里一十步。初，僧重曜于云门拯迷寺之西建忏堂，号净名庵。开宝五年（972）观察使钱仪（俶之弟）广之为大乘永兴禅院（忏堂在今佛殿后法堂前，当时观音像犹在）。雍熙二年（985）十月改赐今额。绍兴元年（1131）六月，赐故尚书左丞陆公为功德院（陆氏功德院本在证慈，至是证慈改为泰宁，奉攒宫乃改，赐是院时，方立法应赐功德院者不许用有赐额寺院，惟雍熙持赐），院有吴越忠懿王在国时所贻书石刻……院额钱惟治所书，院前桥亭曰好泉亭，扁盖陆少师所题，取范文正公诗‘林无恶兽住，岩有好泉来’之句，又有牧庵朝阳亭，及范丞相（纯仁）兄弟、章枢密（燾）、曾舍人（巩）、晁侍读（说之）、江少卿（纬）、廉博士（布）题名。”<sup>⑤</sup>

《佛祖统纪》提到志磐的高伯祖余姚法性行持禅师，“历位雍熙云门、雪窦

<sup>①</sup>（明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1552页。

<sup>②</sup>（明）释广宾纂：《杭州上天竺讲寺志》卷四，《中国方志丛书·华中地方·第523号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第67页。

<sup>③</sup>（明）聂心汤等纂修：《（万历）钱塘县志》，徐林平编：《日本藏稀见浙江方志丛刊》第六册，上海：上海科学技术文献出版社，2019年，第422页。

<sup>④</sup>《绍兴佛教志》编纂委员会编：《绍兴佛教志》，杭州：浙江人民出版社，2003年，第30页。

<sup>⑤</sup>（宋）施宿等撰：《嘉泰会稽志》卷七，《中国方志丛书·华中地方·第549号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第122-123页。

护圣，名列祖图。”<sup>①</sup>其中雍熙云门即指此寺。元时寺院分为十二房，推举尊宿为主，与弘济同为“佛海四天王”的允若曾退隐来此，与昙密、善用被为称“云门三高”，并专修“法华三昧”。允若逝后（1359），净琛作为弘济得法高足，受请前来住持当属可能。《续佛祖统纪》载，绝宗善继（1286-1357）法嗣如玘（1320-1385）“至正辛丑（1361）出世云门之雍熙。”<sup>②</sup>故此推断，净琛出住雍熙寺的时间可能就在允若和如玘两者任期之间。与弘济同时代的元僧祖柏<sup>③</sup>，有《暮春雍熙寺访沈自诚不遇》诗：“暇日远相问，古寺幽且深，青苔余华落，双树一莺吟，炉存散微篆，茗熟独成斟，明当持山酒，慰子客居心。”<sup>④</sup>因述及雍熙寺，附记于此。

5.普光允中。《续佛祖统纪》载本无（1286-1343）于“（至正）三年癸未示寂，世寿五十八，腊四十二。门人以其遗体塔于上竺之流香别院。嗣法弘道、慧隐、允中、大始等。”<sup>⑤</sup>允中先在本无门下学习，本无圆寂后又亲近弘济，时间大概在弘济“还隐宝集”与住持普福寺期间。关于普光寺，《天台山方外志》载，在天台县西北三十里十四都，“盖僧德韶第十三道场，旧名‘大觉普光塔院’。宋祥符元年改‘慧觉’，复为‘普光塔院’。或谓韶国师分塔于此。”<sup>⑥</sup>《南朝寺考》也有普光寺，称刘宋时创置天王寺，梁代为昭明太子果园，吴为徐景通园，“南唐保大四年更置奉先禅院，葬昙禅师起塔，因名宝光塔院，今为普光寺。”<sup>⑦</sup>孰是或皆不是，当存疑。

6.圆通有传。会稽圆通寺如前文所述，有传其人不详。

7.天宫明静。《释鉴稽古略续集》载：“（天竺法师如菴）九岁依明静志公

①（宋）志磐：《佛祖统纪》卷四十六，《大正藏》第49册，第421页下。

②（宋）佚名：《续佛祖统纪》卷二，《卍续藏》第75册，第751页中。

③祖柏，“字子庭，四明人，宋史魏王之后，以画兰与普明齐名，著有《不系舟集》。”详见（清）董濂辑：《四明宋元僧诗》，张寿辅辑：《四明丛书》第二十二册，扬州：广陵书社，2006年，第13732页。

④（清）董濂辑：《四明宋元僧诗》，张寿辅辑：《四明丛书》第二十二册，扬州：广陵书社，2006年，第13733页。

⑤（宋）佚名：《续佛祖统纪》卷一，《卍续藏》第75册，第745页中。

⑥（清）释传灯编撰：《天台山方外志》卷四，《中国佛寺史志汇刊》第88册，第163页上。

⑦（清）刘世珩编撰：《南朝寺考》，《大藏经补编》第14册，第682页上—683页上。

学法华经。”<sup>①</sup>如菴真（1262-1333）由佛海性澄举荐，为上天竺三十九代住持，圆寂于致顺癸酉年十月二十二日，所以其师明静志公不可能是弘济嗣法弟子。<sup>②</sup>天宫寺至少有四处，分别在东阳、天台、新昌和苏州。东阳天宫寺位于市区城西约八公里处的甌山北麓，是天台七祖慧威大师的道场，“（八祖左溪尊者）因诣东阳天宫寺小威法师，竭力以亲附之，不患贫苦。”<sup>③</sup>据《道光东阳县志》载：“般若寺，县西十五里，六十四都。甌山下，旧名天宫寺，梁天监五年（506），刘将军昆舍宅所建，盖昆山以此得名。天台智者大师七世之孙，尝尸是刹，衲子云集，是谓七世尊者道场。宋大中祥符元年（1008）改今额。曹冠引《东阳山水记·刘昆侯庙记》。”<sup>④</sup>天台山天宫寺距县西三十里，旧名“旃檀瑞像院”，由德韶国师所建，号第十一道场，宋祥符元年改称天宫寺。<sup>⑤</sup>新昌天宫院“在县东北三十里，本号灵居院。梁普通元年建，会昌废，大顺元年重建，治平三年改赐今额。”<sup>⑥</sup>苏州天宫寺“在吴县西南四十里，梁武帝天监中所营，唐德宗重加兴饰，天圣间重新，前进士张汴为之记。”<sup>⑦</sup>从天台宗寺院的传承角度，明静住持的寺院在东阳七祖道场的可能性较大。

8. 门人法航。在弘济晚年意欲抗命出主普福寺之际，法航曾力陈利弊以劝说，具体生平不详。

9. 至大清晏。据宋濂《塔铭》，弘济圆寂七日后由法孙至大清晏用陶器敛葬安奉，其名是至大清晏一人，抑或是至大、清晏两人<sup>⑧</sup>，以及生平行状如何已不可考。

10. 灵隐元澹（1312-1378），字天镜，号朴隐，会稽人，径山元叟端禅师法

①（明）幻轮编：《释鉴稽古略续集》卷一，《大正藏》第49册，第914页上。

②据《杭州上天竺讲寺志·列传》，“九岁依化城明静法师志出家，授以法华，历耳成诵。”可见，天竺如菴的剃度师是化城明静而非天宫明静。参见（明）释广宾纂：《杭州上天竺讲寺志》卷四，《中国方志丛书·华中地方·第523号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第96页。

③（宋）士衡：《天台九祖传》，《大正藏》第51册，第102页上。

④（清）党金衡原本，王恩注重定：《道光东阳县志》卷二十四广闻志二，《中国地方志集成·浙江府县志辑》，上海：上海书店，2011年，第349页。

⑤（清）释传灯编撰：《天台山方外志》卷四，《中国佛寺史志汇刊》第88册，第160页上。

⑥（宋）施宿等撰：《嘉泰会稽志》卷八，《中国方志丛书·华中地方·第549号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第147页。

⑦（明）周永年编：《吴都法乘》卷三十，《大藏经补编》第34册，第922页中。

⑧（明）宋濂：《普福法师天岸济公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1552页，作“法孙至大、清晏”。

嗣。<sup>①</sup>宋濂《故灵隐住持朴隐禅师净公塔铭》中称：“天岸济法师以佛海大弟子通台衡止观诸书，开讲于虎林之集庆，师又往从之。法师为析三千性具之义，及四明孤山同异之辨，波澜浩荡，廉陞高严，师能一一领解，台宗诸大老竟以书聘之，欲令出门下。师不从。”<sup>②</sup>可知，元澹曾往显慈集庆寺向弘济请示台宗奥义，除了学教，还跟随径山元叟端禅师习禅，据《（万历）钱塘县志》“幼师韩庄节，通经史”<sup>③</sup>，并于弘济圆寂后为其撰写行状，宋濂《塔铭》正是基于此状而成。

11. 瞽庵讲师（1303-1371），名显示，海宁人。从会稽悟本院一山元公出家，“具戒即踰江涛而西，事天岸济公。久之，见其天资峻利，曰：‘子曷从吾师游乎？’乃谒佛海大师于上天竺教寺，研穷三观十乘之旨，不至于洞达弗措也。”<sup>④</sup>宋濂《元故演福教寺住持瞽庵讲师示公道行碑铭》载：“时天岸济公方主万寿圆觉寺，瞽庵往事焉。”<sup>⑤</sup>弘济于泰定元年（1324）开法万寿圆觉寺，天历元年（1328）升主显慈集庆寺，瞽庵先事弘济，在弘济建议下再参佛海性澄，当在此期间。

12. 般若空利（《大明高僧传》作“般若室利”），生卒年不详，高昌僧人，学兼华梵。普度和尚（？-1330）在《庐山东林禅寺莲宗善法祖堂劝修净业》中提到自己进献《莲宗宝鉴》时，“来诣大都，礼拜闕宾国公班的答师父主盟佛法得奉法旨教般若室利、长老贤耶那室利、阔罗罗司丞。”<sup>⑥</sup>般若的梵语prajna，根据俞敏《后汉三国梵汉对音谱》，pra可以对应“般”，此般若室利即北庭佛教学者、后受封“普觉圆明广照弘辩三藏国师”的必兰纳识里<sup>⑦</sup>。般若室利乃必兰纳识

① （清）性统编集：《续灯正统目录》，《已续藏》第84册，第387页下。

② （明）宋濂：《灵隐住持朴隐禅师澹公塔铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1645页。

③ （明）聂心汤等纂修：《（万历）钱塘县志》，徐林平编：《日本藏稀见浙江方志丛刊》第六册，上海：上海科学技术文献出版社，2019年，第428页。

④ （明）释广宾纂：《杭州上天竺讲寺志》卷四，《中国方志丛书·华中地方·第523号》，台北：成文出版社有限公司，1983年，第119页。

⑤ （明）宋濂：《元故演福教寺住持瞽庵讲师示公道行碑铭》，《宋濂全集》第五册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第1625页。

⑥ （元）普度编：《庐山莲宗宝鉴》卷一，《大正藏》第47册，第303页上。

⑦ 普度和尚通过必兰纳识里，向当时尚在东宫、领中书省及枢密院事的爱育黎拔力八达进献《庐山莲宗宝鉴》，参见任宜敏：《白莲宗的兴衰及其与白莲教的区别》，《人文杂志》，2005年第2期，第115页。

里的另一音译,《新续高僧传》有《元燕都广寒院沙门释识里传》<sup>①</sup>,初名只刺瓦弥的理,“幼熟畏兀儿及西天书,长能贯通三藏暨诸国语。大德六年(1302),奉旨从帝师授戒于广寒殿,代帝出家,更赐今名”<sup>②</sup>,在英宗至治三年(1323)“改赐金印,特授沙津爱护持,且命为诸国引进使”<sup>③</sup>。虽然陈高华指出,“沙津爱护持‘汉名总统’,但作为僧官名称,两者完全相同,还是有所区别,有待进一步研究。”<sup>④</sup>至少与宋濂称其为“高昌总统”相符。据此可知,宋濂《塔铭》中的般若空利当是般若室利之误。弘济曾与般若室利用高昌语共译《小止观》,文彩焕发,对方“为之赅然自失”。<sup>⑤</sup>

13.邓文原(1257—1328),字善之,一字匪石,绵州(今四川绵阳)人。人称素履先生,博学工古文。元世祖时辟为杭州路儒学正,英宗至治间,召为集贤直学士,兼国子祭酒。为人内严而外恕,家贫而行廉。工正、行、草书,与赵孟頫齐名。谥“文肃”,有后人所辑《巴西集》。邓文原敬仰弘济有道,“遗诗叙殷勤,有‘相逢定性三生活’之句”。<sup>⑥</sup>

14.韩性(1266—1341),字明善,绍兴(祖籍安阳)人。幼时博综群籍,尤其深研性理之学,文辞成一家之言。曾被宪府举为教官,受而不赴。卒后为朝廷赐谥“庄节先生”。著有《礼记说》、《诗音释》、《书辨疑》、《郡志》,文集十二卷,《元史》有传。从韩性为本无重建明州延庆寺而作的《起信阁记》来看<sup>⑦</sup>,其对台宗颇有见地,也曾在其他场合称述弘济“才全学博,无求于名,不过以文寓意。”<sup>⑧</sup>

① (民国)喻谦:《新续高僧传》卷二,《大藏经补编》第27册,第36页中。

② (明)宋濂等撰:《元史》卷二百二《列传》第八十九,北京:中华书局,1999年,第3023页。

③ (明)宋濂等撰:《元史》卷二百二《列传》第八十九,北京:中华书局,1999年,第3023页。

④ 陈高华:《元代的诸路释教总统所》,《文史》,2012年第三辑,第427页。

⑤ (明)宋濂:《普福法师天岸济公塔铭》,《宋濂全集》第五册,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第1552页。

⑥ (明)宋濂:《普福法师天岸济公塔铭》,《宋濂全集》第五册,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第1552页。

⑦ 作于元统二年(1334),见(元)王元恭:《至正四明续志》卷第十,《中国方志丛书·华中地方·第579号》,台北:成文出版社有限公司,1983年,第128页。

⑧ (明)宋濂:《普福法师天岸济公塔铭》,《宋濂全集》第五册,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第1552页。

15.周仁荣(生卒年不详),字本心,台州临海人。承继家学,师从杨珏、陈天瑞,治《易》《礼》《春秋》,工文章,累官至翰林修撰,升集贤待制,《元史》有传。周仁荣赞弘济“法师才赡而言约,器宏而道深。”<sup>①</sup>

16.杨维禎(1297-1370),字廉夫,别号有铁崖、东维子、抱遗老人等,诸暨(今浙江绍兴)人。<sup>②</sup>泰定四年进士,元末明初诗文名家,所倡导的古乐府、西湖竹枝词风行一时,号称“铁崖派”。《(万历新修)余姚县志》称:“缙绅硕儒皆尊敬之(按,指弘济),杨维禎亟称其诗。”<sup>③</sup>《四明宋元僧诗》录有弘济《懒猫》诗一首:“老子家无甌石储,多君分惠小狸奴,职惭捕鼠饥无憾,食不求鱼饱有余,烛影炉熏听佛课,蒲团竹几伴跏趺,山童莫讶长尸素,也护床头贝叶书。”<sup>④</sup>或可以此一窥弘济所作诗歌风格与造诣。

17.脱欢(1291-1328),斡刺纳儿部人,哈刺哈孙之子。初由太子宾客升为御史中丞,袭号答刺罕,进御史大夫,行台江南。不久授官平章,为江浙行省左丞相,兼领行宣政院。因泰定年间盐官州水患岸崩,请弘济到受灾现场持咒加持。

17位关联人物中,弘济得法弟子、门下法孙等共9位,出主上天竺、天宫寺、雍熙寺等台宗重要道场;亲近弘济深受法益,并于日后弘化一方的大德2位;相互交锋、共译经典者1位,为当时释教总统;缙绅硕儒5位,皆叹弘济行持及道德文章。

## 九、结语

《大明高僧传》总结弘济的一生,有内外书史过目而终身不忘、与高昌僧般若室利共译《小止观》而使对方郝然自失、讲《法华》一百十会而感天雨宝花等三方面过人之处,“人或有一,不愧于生,济备此三,可谓世之优昙也欤。”<sup>⑤</sup>概

① (宋)佚名:《续佛祖统纪》卷一,《卍续藏》第75册,第745页上。

② (明)杨维禎著,孙小力校笺:《杨维禎全集校笺》,上海:上海古籍出版社,2019年,第1页。

③ (明)史树德、沈应文等纂修:《(万历新修)余姚县志》,徐林平编:《日本藏稀见浙江方志丛刊》第八册,上海:上海科学技术文献出版社,2019年,第502-503页。

④ (清)董濂辑:《四明宋元僧诗》,张寿镛辑:《四明丛书》第二十二册,扬州:广陵书社,2006年,第13734页。

⑤ (明)如惺撰:《大明高僧传》卷二,《大正藏》第50册,第905页下。

言之，弘济“学博律严，融通玄义”，<sup>①</sup>毕生以修持弘扬天台宗为己任，传胤而不失其真，颖悟而不师心自用，出处行藏有智慧，世出世间有慈悲，德行名闻江浙僧俗，高足主席台宗道场，对天台宗在宋元之际的传播起到了承上启下的作用。

---

<sup>①</sup>（明）聂心汤等纂修：《（万历）钱塘县志》，徐林平编：《日本藏稀见浙江方志丛刊》第六册，上海：上海科学技术文献出版社，2019年，第433页。

## 跨越与凝聚

### ——法藏对《大乘起信论》的运用和阐发

刘振(宁波财经学院)

**摘要:**《华严十地品》中十地、十波罗蜜、炼金过程的对应,显示了华严经典所具有的跨越和凝聚两种特性。但这两种特性之间的关系,需要通过更深层次的理论才能完全阐发出来。而慧远、元晓对《大乘起信论》的注释为这种阐发做了较为充分的理论准备。法藏则通过对《大乘起信论》的注释,一方面吸收结合了慧远、元晓的思想,一方面又将华严经典的特色注入《大乘起信论》中,显示了《大乘起信论》多方面的可能性。同时,法藏的思想表现出特有的“物化”倾向,而这种倾向,在佛教中国化的过程中有着重要的意义。

**关键字:**方便波罗蜜 跨越 凝聚 一心二门

在对《大乘起信论》的研究中,有以下四个相关联的问题值得我们注意。其一,中国佛教宗派各有其立宗的根本经典,这些经典是各宗派建立其理论体系的基础,那么在各宗派对《大乘起信论》进行诠释的过程中,这些根本经典对诠释的过程是否有所影响?也即这种诠释并非是单方面的,并非只是从个别宗派的立场来解释《大乘起信论》,而是在这种诠释中,各宗派也加深了对其根本经典的理解。其二,佛教思想家诠释《大乘起信论》的过程中,固然要强调本宗派的思想观点,但是在我们的研究中,是否可以因此先入为主地将这些思想家固定在其宗派立场上,而忽略其中可能包含的更为宽广的思想理路。所谓的宗派立场,其实在单一宗派中也是不断变化的,诠释经典的过程,恰恰是显示这种变化的过程。所谓固定的宗派立场,常常来自研究者的追加。而我们对这种追加本身应该保有警惕。比如在讨论法藏对《大乘起信论》的注释时,不少学者认为其出发

点是与当时较为强势的唯识宗对抗，而从地论、摄论系统中重新发掘了《大乘起信论》。而就华严宗而言，《大乘起信论》的思想仍然带有某种异质性。我们认为，过分强调思想家对宗派立场的坚守或过分强调不同宗派间的对抗，都极有可能引发错误的判断，甚者将这些伟大思想家的思想体系变得狭窄、僵化。我们对思想史和思想家的研究，非常需要一种“从宽处理”的态度。其三，在研究不同思想家对《大乘起信论》的诠释文本时，我们难免会比较哪种文本更为切合《大乘起信论》的原义，而这样的比较很可能忽视了《大乘起信论》本身所具有的丰富可能性。慧远、元晓、法藏的诠释很可能只是发挥了其中的某些方面而已，并不存在谁更接近本意的问题。其四，由于《大乘起信论》在佛教中国化过程中的特殊地位，这些诠释的不同方面，是否也是某种佛教中国化的可能性，是与中国本土人生经验相结合的可能性？

基于以上四个问题，我们选择华严宗实际创始人法藏的《大乘起信论》疏为中心，通过比较其与慧远、元晓疏的异同，以及法藏诠释过程中表现出的与《华严经》之间的关联，给出一种初步的分析。

## 一、第七波罗蜜带来的跨越与凝聚

《大乘起信论》作为对佛教中国化过程中产生重要影响的论书，历来为佛学家所重视，并不断给出注释。其中净影寺慧远、元晓、法藏的注释最为有名。法藏对《大乘起信论》的注释，在慧远与元晓之后，这也使其能够充分吸收二者的成果，并进一步显出华严宗自身的特色。华严宗以《华严经》立宗，其最基本的特点也来自《华严经》。而与其他大乘经典特别是般若经典相比，《华严经》显示出“跨越”和“凝聚”的特性，如果用更为华严宗的说法，也就是“卷”（凝聚）和“舒”（跨越）的特性。这种特点，我们可以从《华严经十地品》的十波罗蜜来看。

一般而言，般若系经典只讲六波罗蜜，而华严系统的佛典，则讲十波罗蜜。如龙树的《大智度论》，就系统阐述六波罗蜜的思想。“六波罗蜜义在心，不在事多少。”<sup>①</sup>《华严经》则讲“菩萨十波罗蜜”。<sup>②</sup>十波罗蜜中，最特别的，便是

① 欧阳竟无编：《藏要》，上海：上海书店，1991年版，第三册902页。

② 欧阳竟无编：《藏要》，第一册766页。

紧接着六波罗蜜而说的第七波罗蜜，也称作方便波罗蜜。《华严经》认为，般若经典的六波罗蜜，虽然能够达到很高的成就，却也是声闻缘觉二乘能够达到的。但声闻缘觉无论如何努力，也不能成就第七波罗蜜。“今第七地自智力故一切二乘所不能及。”<sup>①</sup>

《华严十地品》中，以十波罗蜜对应十地，第七波罗蜜对应第七地，第七地的特点就在于“跨越”。“佛子，譬如有二世界，一处杂染，一处纯净，是二中间难可得过，唯除菩萨有大方便神通愿力。”<sup>②</sup>六波罗蜜系统，大约是由染转净的过程，而在第七波罗蜜，则说能通行于染净世界。“是故菩萨虽行实际而不作证”，<sup>③</sup>一般而言，得六波罗蜜即可入灭，但这里的第七地却行实际而不证，“虽示随顺一切世间而常行出世间法。”<sup>④</sup>同时具备世间和出世间两种特征。这与涅槃、世间无有分别的平等关系不同，而是强调在染净世界中的通行。由此第七波罗蜜出发，通过第八第九波罗蜜，便能达到“如是无量一切世界皆能互作”<sup>⑤</sup>的圆融境界。世界互作，则“跨越”无碍。龙树在《大智度论》中虽然也有“以光明神力，令彼此世界一切大会两得相见。”<sup>⑥</sup>但两得相见毕竟不同于两得通行、世界互作。这种跨越的特性，在十波罗蜜的系统里显得尤为突出。

对于第七波罗蜜的产生，印顺认为“波罗蜜，从本生谈类集而成的菩萨行，是通常的六波罗蜜。‘中品般若’、‘文殊法门’，方便从般若中分离出来，般若与方便对立，方便的地位重要起来。六波罗蜜以外，立方便波罗蜜，部分初期大乘经就是这样。”<sup>⑦</sup>印顺指出，十波罗蜜最初与华严十地并没有对应关系，其成立本身，也晚于龙树，且一开始并不稳定，“等到十波罗蜜定形，修正《十地品》，可能是公元四世纪的事。”<sup>⑧</sup>方便波罗蜜以及十波罗蜜的出现，意味着大乘

① 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 829 页。

② 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 827 页。

③ 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 829 页。

④ 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 830 页。

⑤ 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 866 页。

⑥ 欧阳竟无\编：《藏要》，第三册 372 页

⑦ 印顺：《初期大乘佛教之起源与开展》，北京：中华书局，2011 年版，940 页。

⑧ 印顺：《初期大乘佛教之起源与开展》，940-941 页。

经典体系的重大分化，也对后来中国佛教宗派的成立产生了深远影响。比如，同样讲圆融，更近于般若系统的天台宗讲的是“同体权实”的圆融，而华严宗讲的则是“卷舒自在”的圆融。同体的圆融，无须达到“世界互作”这样的境地。

在注意到华严经典突出“跨越性”的同时，我们也应了解其另外一面，即《华严十地品》中，与十地、十波罗蜜相对应的“炼金”过程。如“佛子，譬如金师，善巧炼金，数数入火，转转明净，调柔成就，随意堪用。”<sup>①</sup>“譬如真金，置矾石中，如法炼已，离一切垢，转复明净。”<sup>②</sup>“佛子，譬如真金，善巧炼治，秤两不减，转更明净。”<sup>③</sup>“佛子，譬如金师炼治真金作庄严具，余所有金皆不能及。”<sup>④</sup>“佛子，譬如真金，以砵磑磨莹，转更明净”。<sup>⑤</sup>在最初的数地，炼金的过程就是一个真金品质越来越纯净的过程，也可以说是一个“凝聚”的过程。这样，一方面是染净世界之间越来越可以通行无碍，而另一方面，则是真金凝聚的程度越来越高。

而真金炼成之后，还要配以妙宝，戴于圣王之首。“譬如真金，以众妙宝间错庄严，转更增胜，倍益光明，余庄严具所不能及。”<sup>⑥</sup>“譬如真金，治作宝冠，置阎浮提主圣王顶上，一切臣民诸庄严具无与等者。”<sup>⑦</sup>“譬如真金善巧，金师用作宝冠，转转圣王以严其首，四天下内一切小王及诸臣民诸庄严具无与等者。”<sup>⑧</sup>“佛子，譬如金师以上妙真金作严身具，大摩尼宝钿侧其间，自在天王身自戴，其余天人庄严之具所不能及。”<sup>⑨</sup>这样的过程，则从真金到圣王，从凝聚于一物到凝聚于一人，一层层越来越罕见。而在凝聚的极点，大约也正是“世界互作”的跨越的极点。而这样的跨越与凝聚，是华严宗理论建立的基石，也是法藏

① 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 776 页。

② 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 789 页。

③ 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 796-797 页。

④ 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 803 页。

⑤ 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 811 页。

⑥ 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 831 页。

⑦ 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 842 页。

⑧ 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 853 页。

⑨ 欧阳竟无\编：《藏要》，第一册 870 页。

诠释《大乘起信论》时所着重发扬的。或者说,可能正是受到《大乘起信论》的启发,法藏更深入地了解到《华严经》的特点,并由此确立其博大精深、足以与天台宗相抗衡的理论体系。

## 二、慧远、元晓注释中的跨越与凝聚

比较而言,慧远、元晓、法藏三家对《大乘起信论》的注释,慧远的注释带更多“凝聚”的特点,元晓的注释则有更多的“跨越”感,法藏对二家进行了综合,突出了华严的特色。《大乘起信论》最核心的思想是“一心二门”,三家都是在对“一心二门”的诠释中,树立各自的理论体系。

《大乘起信论》“显示正义者,依一心法有二种门:云何为二?一者、心真如门,二者、心生灭门;是二种门,皆各总摄一切法。此义云何?以是二门不相离故。”<sup>①</sup>《大乘起信论》从一心开出真如门和生灭门,皆能总摄一切法。而所谓一心,则指“所言法者,谓众生心。是心则摄一切世间法出世间法,依于此心显示摩诃衍义。何以故?是心真如相,即示摩诃衍体故。”<sup>②</sup>众生心摄一切世间法出世间法,并且,世间法与出世间法并非截然分开,而是与《华严十地品》所说的一样,是能够互相通行的。心真如门和心生灭门各个总摄一切法。而二门总摄一切法的方式,就对应了凝聚与跨越两种途径,是既从跨越的一面含一切法,又从凝聚的一面含一切法。龚隽教授认为,“‘门’字有‘区别’和‘通入’二义。真如绝对一味,平等无二,区别于生灭相对的现象差别;同时,真如和生灭又有互相通入之义,即由真如入生灭,变成流转;由生灭入真如,变成还灭,出入自在,故名为‘门’。”<sup>③</sup>由真如入生灭的流转,便是“跨越”,而由生灭入真如的还灭,就是“凝聚”。《华严十地品》中,跨越是双向的,而凝聚是单向的。但凝聚的极点便是跨越的极点。凝聚的程度暗示了跨越的自由程度,因而跨越某种意义上也仍然是单向的。这里,我们以真如入生灭的流转表“跨越”,强调这种单向的实质。下面我们分别讨论慧远和元晓注疏的特点,并说明法藏对二家的消化。

① [梁]真谛译/高振农校释:《大乘起信论校释》,北京:中华书局,1992年版,16页。

② [梁]真谛译/高振农校释:《大乘起信论校释》,12页。

③ 龚隽:《〈大乘起信论〉与佛学中国化》,北京:天津出版社,1995年版,58页。

## 1、慧远对《大乘起信论》的诠释

净影寺慧远是三家注释中最早的一家。而作为地论师，其思想与后来的华严宗也有不少相近处。尽管如此，慧远对《大乘起信论》有一些非常特别的理解。如对心真如门的理解中，慧远特别分离出第九识来表达真如的绝对本体。“文中言即示摩诃衍体相用故也。用是正义。体相随来。于一心中绝言离缘为第九识。随缘变转是第八识。”<sup>①</sup>又“心真如者。是第九识。全是真故名心真如。心生灭者。是第八识随缘成妄。摄体从用。摄在心生灭中。”<sup>②</sup>第九识是真识，绝对不变，而真如入生灭的流转，是由第八识来完成的。九识为体，八识为用。慧远认为“唯是一心者表其真体。心外更无余法可得。故言一心。相无而体有也。”<sup>③</sup>真体真识，有体无相，故而虽然有八识的转变，而并不产生妄染之相。因此，通过九识和八识的区分，真妄、染净之间实际上不发生切实的关联。“随妄义边终日成妄而不妨真。全真义边终日令真而不妨妄。”<sup>④</sup>真妄、染净互不相妨，但是，真妄、染净之间的通行也就显得并不彻底。

慧远注疏的重心，并非真妄之间的跨越，而是真识真体的凝聚。慧远对这种凝聚性的说法是“同体缘集”。“此真识体唯是法界。恒沙佛法同体缘集。互以相成不离不脱不断不异。良以诸法同体缘集。互相成故无有一法别守自性。虽无守性而无不性无有守性。即是如如一实之门。而无不性即是真实常乐净等法界门也体性常然古今不变名湛然常也。”<sup>⑤</sup>诸法同体缘集，显示了真如总摄诸法的凝聚性。但如果仅有这种凝聚性，便没有诸法的生起，没有跨越的产生，那么这种凝聚性本身也就缺少实际的意义。因而慧远又说诸法互相成就，也就是真妄、染净的互相成就。慧远一个特别的说法是“无有一法别守自性”，诸法不守自性，第八识才能发挥作用，通过向外的“跨越”而一同显示真识法界。也就是说，向外的跨越是为了显示向内的凝聚，向外跨越一分便向内凝聚一分。这样的过程，

① Cbeta, T44, 179a.

② Cbeta, T44, 179c.

③ Cbeta, T44, 180c.

④ Cbeta, T44, 179c.

⑤ Cbeta, T44, 182b.

慧远比作水与波的关系，“水非波外波非水外名同义也。水波非一名异也。”<sup>①</sup>又说“全体是心。全体是迷。故无别异。”<sup>②</sup>虽然对真的指向是一切佛法的共同特征，而慧远对《大乘起信论》的诠释，并不尽合乎原文的含义，如第九识的加入，如同体缘集的概括，且真妄、染净之间的通行并不彻底。而水与波之间，也没有真如与生灭之间的那种间隔，因此并不能完全表达通过跨越来指向凝聚的理路。

## 2、元晓对大乘佛法的简化

元晓思想的特点在于寻求“和诤”。诤论的产生，通常是由于广博复杂的法相引起理解上的歧义，而如果对佛教理论加以简括，则能最大限度降低诤论产生的基础。而诤论的减少，事实上也使宗派之间有了更多“跨越”的可能。元晓选择并推崇《大乘起信论》，正是由于该论所表现出的简化特征。《大乘起信论》虽然有真伪之辩，是佛学领域聚讼的一大家，元晓却在其中发现了“和诤”的妙谛。我们认为，《大乘起信论》为佛教带来了更多的可能性，而慧远、元晓、法藏的注释之所以高明和重要，就在于他们显示出各自所注重的可能性并进行了深入的探究。

元晓在《起信论疏》一开始就指出《大乘起信论》对佛法的简括。“开二门于一心。总括摩罗百八之广诰。示性净于相染。普综踰闍十五之幽致。”<sup>③</sup>又“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。”<sup>④</sup>《大乘起信论》有巨大的容量，但却全在一心中混融，这种“混融”，实则包含了“跨越”的含义。无边之义在一心中可以相互跨越、通行，开合自在。所谓开合自在，在法藏那里，也就成了卷舒自在。在对“大乘”的解释中，元晓也突出了“跨越”之义。如“言大乘者。大是当法之名。广苞为义。乘是寄喻之称。运载为功。”<sup>⑤</sup>运载意味着对距离的“跨越”，由此岸到彼岸，是佛所印许的。而与此同时，元晓又强调了“还原”之义。“遂还一心之

① Cbeta, T44, 186b。

② Cbeta, T44, 188a。

③ Cbeta, T44, 202b。

④ Cbeta, T44, 202b。

⑤ Cbeta, T44, 202b-c。

原。”<sup>①</sup>又“一身之要。唯命为主。万生所重。莫是为先。举此无二之命。以奉无上之尊。表信心极。故言归命。又复归命者还原义。所以者。众生六根。从一心起。而背自原。驰散六尘。今举命总摄六情。还归其本一心之原。故曰归命。”<sup>②</sup>还一心之原，而这个还原，恰恰也是由大乘的运载而实现的，由跨越而还原一心。

元晓认为，这个“一心”，是大乘的根本。所谓“立一心法。开二种门。立一心法者。遣彼初疑。明大乘法唯有一心。一心之外更无别法。但有无明迷自一心。起诸波浪流转六道。虽起六道之浪。不出一心之海。”<sup>③</sup>又说“大乘唯是一心”。<sup>④</sup>元晓对“一心”的强调，在于他要通过“一心”对大乘佛法做高度的概括。“欲使为学者。暂开一轴遍掬三藏之指。为道者永息万境遂还一心之源。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。今此论者。既智既仁。亦玄亦传。无不立而自遣。无不破而还许。”<sup>⑤</sup>元晓指出，中观、瑜伽两派，一个“不还许能破所破”，一个“不融遣自所立法”，是以都不够全面，而《大乘起信论》则将二者结合起来，“无不立而自遣。无不破而还许。”而之所以能如此，就在于此论对“一心”的强调。“一心”对大乘佛法做了高度的简化，使得中观、瑜伽都建立其上，而有了这个基础，不同派别表面的歧义也就得到了统一。所以元晓说《大乘起信论》“是谓诸论之祖宗。群诤之评主也。”<sup>⑥</sup>

比较起来，慧远的注疏，是通过跨越来达到凝聚，而元晓则通过凝聚来达到跨越。相比于慧远以第九识指代真如，保证其与染法之间有明确的间隔，元晓却通过“一心”对佛法进行简化，再由“一心”开出二门，达于万法。“言法者谓众生心者。自体名法。今大乘中。一切诸法。皆无自体。并用一心。为其自体

① Cbeta, T44, 202b.

② Cbeta, T44, 203b.

③ Cbeta, T44, 204b.

④ Cbeta, T44, 204c.

⑤ Cbeta, T44, 226b.

⑥ Cbeta, T44, 226b.

故。”<sup>①</sup>元晓指出，大乘佛法不同于小乘的关键即在于，小乘法各有自体，大乘诸法则无自体，而以此一心为体。以一心为体，意味这万法凝聚于一心，这成了以下开出二门的理论前提。这样的“一心”，不必从中区分出绝对的第九识，也不用说诸法不守自性。并且，有了这个基础，真如生灭二门构成一个完整的结构，真妄、染净之间的通行可以达到最为彻底的程度。“何者真如门。是泯相以显理。泯相不除故。得摄相。泯相不存故。非示相。生灭门者。揽理以成事。揽理不坏得摄理。揽理不泯故。亦示体。”<sup>②</sup>泯相以显理，揽理以成事。两个运转的方向都非常舒展，真如与生灭之间没有截然的区别。“而今二门互相融通。际限无分。是故皆各通。摄一切理事诸法。”<sup>③</sup>这样的互相融通，就更接近《华严十地品》所谓的“世界互作”。在此后的注释中，元晓更是进一步提出“能所未分”<sup>④</sup>的说法，从无名业相的角度，说明融通所达到的境界。这种能所不分，与际限无分，都是对边界的泯除。泯除边界，于是得以混融。

但是，虽然元晓一再说明对一心的还原，其还原的目的却是二门之间的通行跨越。因为唯有还原到彻底的一心，才会有二门彻底的跨越。元晓注释所指向的，是跨越而非凝聚。而跨越的目的，就是和净。“百家之净。无所不和也。”<sup>⑤</sup>元晓对《大乘起信论》的注释，多次用到镜像的譬喻。如《起信论疏》“海有四义。一者甚深。二者广大。三者百宝无穷。四者万像影现。”<sup>⑥</sup>“法身如本质，化身似影像。”<sup>⑦</sup>《大乘起信论别记》“然此境界，不离能见，如镜中影不离镜面。”<sup>⑧</sup>“如镜中像镜光所照。是故此像不离镜光。”<sup>⑨</sup>这种对影像的强调，同样说明其瞩目于跨越而非凝聚。影像是缺少凝聚感的。

① Cbeta, T44, 226c。

② Cbeta, T44, 227c。

③ Cbeta, T44, 227b。

④ Cbeta, T44, 233c-234a。

⑤ Cbeta, T44, 227c。

⑥ Cbeta, T44, 204a。

⑦ Cbeta, T44, 221a-b。

⑧ Cbeta, T44, 234b。

⑨ Cbeta, T44, 234c。

### 三、法藏注释中的跨越与凝聚

虽然《华严十地品》已经表现出跨越和凝聚的特点，但如何进行理论上阐释则需要更深入的理论思考。《大乘起信论》的存在则为这种思考提供了无可比拟的便利。如果说元晓对《大乘起信论》的诠释，重点在于通过“一心”的“简化”来和净，那么法藏的诠释，更加突出了物化和凝聚的特点，将在慧远那里未能充分表达的凝聚性作出了完善的处理。其中，物化是凝聚的具体表征，凝聚是其宗派得以独立的标志。而相较于慧远，元晓的注释在通行无碍上达到了更彻底的地步，这一点，法藏也进行了充分的吸收。从而使其对《大乘起信论》的诠释，在跨越和凝聚两个方面都达到了完满的地步。特别是，法藏通过对慧远、元晓思想的消化，将如来藏思想本身的凝聚性注入到《华严经》的跨越和凝聚之中，建构起“卷舒自在”的宗派理论。

法藏在讨论一乘圆教时说到“卷舒自在”，如《华严金狮子章》中，“第五，即此情尽，体露之法混成一块，繁兴大用，起必全真，万象纷然，参而不杂，一切即一，皆同无性，一即一切，因果历然，力用相收，卷舒自在，名一乘圆教”。<sup>①</sup>卷舒自在，可为圆融的最高境界。同时，也就是跨越与凝聚的最高境界。从现在的版本来看，法藏对《大乘起信论》的注释受到元晓很大的影响。如“虽复繁兴鼓跃，未始动于心源。”<sup>②</sup>“使还源者可即返本非遥。”<sup>③</sup>“然则大以包含为义，乘以运载为功”。<sup>④</sup>“然此二门，举体通融，际限不分，体相莫二，难以名目，故曰一心有二门等也。”<sup>⑤</sup>“如影由质，影恒非质，镜中现影，不现于质。”<sup>⑥</sup>“缘起一相，能所不分。”<sup>⑦</sup>这些说法，都与元晓的表达相近。

同时，法藏也用了与慧远相近的一些说法，特别是“良以真心不守自性，随

① [唐]法藏著/方立天校释：《华严金狮子章校释》，北京：中华书局，1983年版，30页。]

② Cbeta, T44, 240c.

③ Cbeta, T44, 241a.

④ Cbeta, T44, 241a.

⑤ Cbeta, T44, 251c.

⑥ Cbeta, T44, 261b.

⑦ Cbeta, T44, 262c.

熏和合，似一似常，故诸愚者以似为真，取为内我。”<sup>①</sup>较之慧远的诸法不守自性，法藏将不守自性收缩到“真心”上。虽然元晓那里也有“以理离净性故。能随缘作诸染法。又离染性故。能随缘作诸净法。”<sup>②</sup>但因为元晓对“一心”这个前提的强调，“理”对染净性的脱离，并不是不守自性，而更近于泯相显理，揽理成事。而法藏这里的“真心”，似乎是结合了慧远的真识和元晓的一心，既有“一心”的高度简化，也有“真识”的绝对本体。而其“不守自性”，就不但是通过跨越而指向凝聚，也是通过简化达到更彻底的跨越。如此，《华严十地品》中十地、十波罗蜜、炼金之间的对应关系，在这里就有了一个相对一致的内在理路。

法藏说的“真心”，也就是一心开二门的一心、众生心，也称作如来藏自性清净心。《大乘起信论》所谓的“是心从本已来，自性清净而有无明，为无明所染，有其染心，虽有染心，而常恒不变，是故此义唯佛能知。”<sup>③</sup>自性清净而有无明，在法藏这里，就是真心不守自性，而在元晓那里，则是一心中包含的一种同时呈现的理事结构。至于如来藏，则如印顺法师指出，“如来藏，可从两方面说。从众生位说，虽具如来一切功德性，然还没有显发来，故名如来藏。藏即是隐藏、覆藏的意思。约佛果位说，藏是含藏、聚藏的意思；如来藏，即是如来大功德聚。但如来藏的正义，应依众生位立名为正。所以建立如来藏名，在乎说明：众生从无始以来即有如来功德性，为成佛的可能性。若不说明这点，即不能正确了解如来藏义。”<sup>④</sup>印顺法师还指出，《大乘起信论》从菩萨位讲法，华严宗从佛位讲法。<sup>⑤</sup>这就是说，《大乘起信论》本身所说，强调的是如来藏的隐藏、覆藏之义。正如元晓所谓“又此一心体有本觉。而随无明动作生灭。故于此门如来之性隐而不显。名如来藏。”<sup>⑥</sup>元晓的说法更近于菩萨位，强调从众生位向佛的跨越。而法藏的说法则在佛果位，在吸收元晓理论跨越性的基础上，更多地发挥了如来藏含藏、聚藏的凝聚性。龚隽曾认为“《起信论》在一心开二门的同时，指

① Cbeta, T44, 255c。

② Cbeta, T44, 230c。

③ [梁]真谛译/高振农校释：《大乘起信论校释》，61页。

④ 印顺：《大乘起信论讲记》，台北：正闻出版社，2000年版，54页。

⑤ 印顺：《大乘起信论讲记》，47页。

⑥ Cbeta, T44, 206c。

出如来藏清净心具有两种功能，即‘能摄一切法’和‘能生一切法’。后来天台宗学人借‘摄一切法’来讲‘性具’，华严则以‘生一切法’而着重讲‘性起’。慧能基本把两者结合起来，既讲性含万法，又讲性起万法。”<sup>①</sup>我们认为，天台宗讲性具，固然可以从“摄一切法”进行解释，但其根源却在于智者所说的“同体权实”，而不必一定从《大乘起信论》讲。而华严宗对“性起”的重视，并不减轻其对“摄一切法”的凝聚性的寻求。法藏的思想受到《大乘起信论》的深刻影响，但他也为《大乘起信论》注入了华严宗的独特思维。这种影响是双向的。至于禅宗，则更有着虽“摄”而离散，虽“生”而含蓄的特点。

法藏对凝聚性的强调，还表现在其对譬喻的运用上。佛典好说譬喻，但同一个譬喻在不同的宗派可以给出不同的解释。对譬喻的诠释往往最能体现佛教宗派的理论特色。同时，由于譬喻通常以事物喻佛理，在某种程度上，也就有了佛理“物化”的可能。《大乘起信论》的海风波浪之喻，《华严十地品》的炼金之喻，都强化了这种“物化”的特点。所谓“物化”，是指通过对“物象”的刻画来表达佛理特别是宗派的观点。这一过程的意义在于，由于“物象”具有较大的可置换性，也就使得中国佛教的思想家可以较为方便的将出自印土经典中的物象置换为中土的物象，也使其理论更易为中土信徒所接受。实际上，这也是一种更大范围更深层次的跨越和凝聚，佛教理论从印土的思想体系跨越而为中土的思想体系，而又能在中土凝聚僧众对佛法的信心。法藏的注疏充分发挥了《大乘起信论》中具有“物化”特征的方面，为佛教理论的中国化做了十分有益的探索。如《大乘起信论义记》“如金与庄严具，若以金收具，具无所遗。以具摄金，金无尽。良以二门一揆，全体遍收。”<sup>②</sup>又如《大乘起信论别记》“金性具德故，随缘不改故。”<sup>③</sup>又“由器即金故。”<sup>④</sup>虽然炼金之喻在佛典出现颇多，般若、华严经典中都有表现，但法藏对此喻显然有着更为浓厚的兴趣。特别是在《华严金狮子章》中有高度概括的表达。如“以狮子相虚，唯是真金，狮子不有，金体不

① 龚隽：《禅史钩沉》，北京：三联书店，2006年版，第248页。

② Cbeta, T44, 252a。

③ Cbeta, T44, 295a。

④ Cbeta, T44, 295a。

无，故名色空。”<sup>①</sup>“金与师子，兼容成立，一多无碍，于中理事各个不同，或一或多，各住自位，名一多兼容不同门”。<sup>②</sup>“金与师子，或隐或显，或一或多，定纯定杂，有力无力，即此即彼……”<sup>③</sup>“若看师子，唯师子无金，即师子显金隐，若看金，唯金无师子，即金显师子隐。“谓正见师子生时，但是金生，金外更无一物，师子虽有生灭，金体本无增减，故曰无生”。<sup>④</sup>金与师子的关系，即金与器的关系，也即是真如与生灭的关系，卷与舒的关系，凝聚与跨越的关系。

法藏的佛学思想，一方面运用《大乘起信论》发掘了华严经典所具有的跨越和凝聚，另一方面，也借助华严经典而阐发了《大乘起信论》所具有的“物化”的特点。而这种物化的思路，使得在元晓那里得到简化的佛法，变得更为具体了。佛教中国化的过程，可以说是佛教理论与中国本土的人生经验和生活感受相结合的过程，这既是向中土人生经验的跨越，也是对中土人生经验的凝聚。法藏这种理论思考上的“物化”特点，使得这种结合，这种跨越与凝聚，达到了十分具体的程度。具体化，是标志佛教中国化的趋于完成的重要特征，而无论是天台宗、禅宗还是华严宗，在宗派的建立或中兴的过程中，这种具体化都在得到强化。这是中国佛教史不可忽略的一大特征。

---

① [唐]法藏著/方立天校释：《华严金师子章校释》，6页。

② [唐]法藏著/方立天校释：《华严金师子章校释》，64页。

③ [唐]法藏著/方立天校释：《华严金师子章校释》，64页。

④ [唐]法藏著/方立天校释：《华严金师子章校释》，22页。

## 鲁迅研究专题





## “日本二周研究经典选辑”两种述论<sup>①</sup>

范阳阳（郑州师范学院文学院）

### Narrative Comment on Two of “A collection of classic studies of the Zhou brothers in Japan”

**摘要：**“日本二周研究经典选辑”收有日本鲁迅研究者竹内好、北冈正子的研究著作，本文通过对这两种著作所运用的研究方法进行考察和辨析、所其提出的学术观点进行辨正，以期探究其中彰显的鲁迅研究方法与学术史意义。竹内好《鲁迅入门》是鲁迅评传加作品评论的集合。他强调鲁迅前后思想的连贯性，注重从其一生精神、思想发展的整体性上来俯瞰其局部、或某一时期。竹内好善于用高度浓缩、内涵丰富的词语，作为概括鲁迅的经历、或思想特质的关键词。他对鲁迅的把握，更多的是凭借感悟、直觉来展开，而非学院式的借助理论框架或概念来进行思想阐释。北冈正子《鲁迅 救亡之梦的去向》主要深入探究鲁迅“弃医从文”后从事的“文艺活动”，贯穿全书始终的脉络是鲁迅心中理想的人的形象及其变迁。书中几个章节之间形成了有机组合，共同完成对该问题的探究。该书兼顾义理阐发与考据史料，很好地做到将二者融合在一起，不仅具有史料上的意义，在研究方法、路径上也极具启发意义。

**关键字：**“日本二周研究经典选辑”；竹内好；北冈正子；述论

FAN Yang-yang

(College of Arts, Zhengzhou Normal University, Zhengzhou 450044, China)

**Abstract:** “A collection of classic studies of the Zhou brothers in Japan” contains the research works of Japanese Lu Xun researchers Takeuchi Yoshimi and Kitaoka

<sup>①</sup> 本文为[基金项目：2018年度教育部人文社会科学研究青年基金项目“鲁迅‘主体性’思想研究”（项目编号：18YJC751012）、郑州师范学院科研启动专项经费资助项目阶段性成果。]

Masako. This paper examines and distinguishes the research methods used in these two works and analyzes the academic viewpoints put forward by them, in order to explore the significance of research methods on Lu Xun and academic history. Takeuchi Yoshimi's *Lu Xun Introduction* is a collection of Lu Xun's biography and works commentary. He emphasized the coherence of Lu Xun's thoughts, and paid attention to overlooking his part or a certain period from the integrity of his spiritual and ideological development in his life. Takeuchi Yoshimi is good at using highly condensed words with rich connotations as keywords to summarize Lu Xun's experience or ideological characteristics. His grasp of Lu Xun is more based on perception and intuition, rather than academic interpretation with the help of theoretical framework or concept. Kitaoka Masako's *The Direction of Lu Xun's Dream of Saving the Nation* mainly explores Lu Xun's "literary and artistic activities" after he "abandoned medicine and switched from literature", and the context running through the whole book is the image and change of the ideal man in Lu Xun's mind. Several chapters in the book form an organic combination to complete the exploration of this problem. The book gives consideration to the explanation of the sense and the historical data, and well combines the two together, which is not only of historical significance, but also of great enlightening significance in the research methods and paths.

**Keywords:** "A collection of classic studies of the Zhou brothers in Japan"; Takeuchi Yoshimi; Kitaoka Masako; narrative comment

三联书店于2008—2015年推出的“日本二周研究经典选辑”，收入日本鲁迅研究者竹内好、伊藤虎丸、木山英雄、北冈正子的研究著作各一种，其中有些为首次译成中文出版，因此其意义和价值值得研究者重视。在此四种著作中，以鲁迅为研究对象者有三种，即竹内好《从“绝望”开始》、北冈正子《鲁迅救亡之梦的去向》、伊藤虎丸《鲁迅与终末论》。笔者另有专文评述伊藤虎丸的鲁迅研究，涉及《鲁迅与终末论》一书，<sup>①</sup>、北冈正子两种著作所运用的研究方法进行考察和辨析、所其提出的学术观点进行辨正，以期探究其中彰显的鲁迅研究方法与

<sup>①</sup> 范阳阳：《重审伊藤虎丸的鲁迅研究》，《邵阳学院学报（社会科学版）》2023年第4期。]故此处不再赘论。本文通过对竹内好[《从“绝望”开始》一书中，《鲁迅入门》单独成篇，其余部分则内容较分散。故此处仅就《鲁迅入门》进行述论。

学术史意义。

## 一、竹内好《鲁迅入门》述论

竹内好的鲁迅研究，其价值和意义自不待言，论者早已有很多论述。《鲁迅入门》成书于1940年代，从内容上看，是鲁迅评传加作品评论的集合。中文版见于《上海鲁迅研究》2006—2008年连载，后收入《从“绝望”开始》一书中。尾崎文昭指出：从《鲁迅》到《鲁迅入门》体现出了竹内好鲁迅观的变化。<sup>①</sup>因此，其学术价值理应得到更多关注和阐释。本文通过对其内容的介绍，辨析竹内好对鲁迅思想和作品的阐释，并对其研究鲁迅的方法做出归纳。

该书第一部大部分是鲁迅传记。从考察传主的视角上来说，竹内好娴熟地运用了宏观与微观的结合，不断在宏观、微观层面自如地切换，做到了收放自如。就宏观层面而言，竹内好自觉地以局外人的角度客观地审视鲁迅的经历，从其笔调可看出其胸有成竹式的自信。他强调鲁迅前后思想的连贯性，注重从其一生精神、思想发展的整体性上来俯瞰其局部、或某一时期，如指出“乞食者”经历所带来的“屈辱感”“恐怕影响了鲁迅一生”，<sup>②</sup>并将此与他对祖父的态度联系起来。竹内好拈出鲁迅从未写过关于其祖父的回忆文章这一事实，虽未点明，但会使读者很自然地思考鲁迅小时经历家庭剧变，他是否将原因归结到祖父身上？作者对鲁迅思想的观察不乏辩证色彩，既看到鲁迅思想中的“常”，又体察到其“变”。竹内好在考察鲁迅的思想转变时，有意突出“回心”与“转向”的差异，这自然有日本左翼人士被迫屈服于当局的经验为参照。在他看来，鲁迅后来思想的发展转变，是凭借他自己的思考，“经过理性判断得出的结论”，不可视为“转向”。<sup>③</sup>他还指出：鲁迅在早期和晚年不同阶段差别明显，但“他没有停止脚步”，这又是贯穿其始终的，即始终处在“同黑暗进行绝望抵抗的反反复复的矛盾之中”。<sup>④</sup>也可以说，作者是从动态视角来把握鲁迅思想的，而非将其固化。这或许也说明，对作家进行传记式研究的意义在于：研究者由于对研究对

① 尾崎文昭：《从〈鲁迅〉到〈鲁迅入门〉：竹内好鲁迅观的变动》，《鲁迅研究月刊》2011年第1期。

② 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第12页。

③ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第39—40页。

④ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第40页。

象有了历时性的把握,可以避免对其做本质化理解的倾向,这也符合古人所说的“观水有术,必观其澜”。从这个意义上说,这比直接、单纯通过对文本的解读来分析作家思想观念,更值得提倡。正由于竹内好对鲁迅的生平非常熟悉,因此很多时候谈及某事时给人以随手拈来之感;也正是由于这种对研究对象的“不隔”,才使其论述显得可信度高。

竹内好善于用高度浓缩、内涵丰富的词语,作为概括鲁迅的经历、或思想特质的关键词。“奴隶”一词,是他在鲁迅那里最为看重的词汇,他说鲁迅“不想当奴隶的主人,而是想做人”。<sup>①</sup>他通过考察鲁迅写作《呐喊·自序》时的心境,指出鲁迅对“寂寞”“感到焦躁”,<sup>②</sup>并坦诚“寂寞”“绝望”是他把握鲁迅“文学的自觉之形成时期”“唯一的线索”。[竹内好:《从“绝望”开始》,靳丛林编译,三联书店,北京,2013年版,第8页。]与之相关的是“失败感”,这是他多次使用的词语。从办刊物不成、到回国当教师、再到辛亥革命的体验,可以说,“失败”是一定时期内鲁迅最主要的体验。在论及《孤独者》时,竹内好发现由这种体验导出的“为憎恨的人而活”。<sup>③</sup>面对这种失败感,鲁迅的态度是“抵抗”,或曰“反抗”“挣扎”。这可以说是竹内好用以总结鲁迅、尤其是其后半生时最常用的词汇。如说1927年鲁迅的经历时强调他“在这种抵抗感中生存”。<sup>④</sup>在描述鲁迅晚期的生活时,竹内好多次用了此类词汇。如鲁迅不听医生劝告,拼命工作,是因为通过抵抗,“他才确感到自己的存在”。[竹内好:《从“绝望”开始》,靳丛林编译,三联书店,北京,2013年版,第56页。]因此,竹内好对鲁迅生存态度的概括,或许可以归结为鲁迅为了摆脱“失败”而不断“抵抗”,并以这种抵抗而确认自身存在。再如他强调鲁迅的“原罪意识”,<sup>⑤</sup>用词虽不完全精准,但鲁迅的负罪意识、牺牲意识确是非常明显的。竹内好的这一观点,也为伊藤虎丸所接续,并做进一步阐释。

不仅如此,竹内好还从近代历史事件对知识分子思想观念的影响这一视角来

① 竹内好:《从“绝望”开始》,靳丛林编译,三联书店,北京,2013年版,第153页。

② 竹内好:《从“绝望”开始》,靳丛林编译,三联书店,北京,2013年版,第7页。

③ 竹内好:《从“绝望”开始》,靳丛林编译,三联书店,北京,2013年版,第46页。

④ 竹内好:《从“绝望”开始》,靳丛林编译,三联书店,北京,2013年版,第54页。

⑤ 竹内好:《从“绝望”开始》,靳丛林编译,三联书店,北京,2013年版,第61页。

俯瞰鲁迅，他认为甲午战争对“近代意识”的形成意义重大，“有着转换的起点之意”。<sup>①</sup>竹内好还描述了近代思想家梁启超、严复、章太炎等人的思想历程，接着笔锋一转，又述及中国现代文学领域的变革，从文学思潮、文学运动发展史角度来打量鲁迅，从“五四”时期的文学革命，一直写到“左联”成立。

竹内好同样善于从微观层面来剖析鲁迅，体现出“由小见大”“见微知著”的敏感，如强调鲁迅幼年时就形成的“异常敏锐的正义感”。<sup>②</sup>作者还善于从细小事情推测、揣摩鲁迅的内心状态，如他认为鲁迅在日本时频繁更换学校、学习内容，“呈现出一种不安定状态”，这反映出他“内心的不安定”。<sup>③</sup>鲁迅去仙台求学，已经表露出“不断摆脱环境的欲望”、<sup>④</sup>或者说“从环境当中不断地抽取自己”，<sup>⑤</sup>这一点与他1920、1930年代从厦门、广州到上海的流转迁徙，是有着一致性。而且每次变动，都使他“所追求的影子似的的东西渐渐变得纯粹起来”。<sup>⑥</sup>林语堂曾说鲁迅经历过几次“觉得不大容易过下去的时候”，需要“经过一段蛰伏的时期以安息他的心灵”。<sup>⑦</sup>林语堂与鲁迅有过交集，自然能凭借自身观察做出较他人更深刻的体察。而并未与鲁迅见过面的竹内好，却也能做出类似的观察，不能不归结为敏锐的洞察力。再如他在谈及鲁迅早年对于革命派采取极端手段的态度时，联系到他后来对政治暴力的厌恶，以及自己所说的有自杀想法，推断他也曾经“有过那种为冲动所驱使的体验”。<sup>⑧</sup>

竹内好在提出观点时，还有一些自有心得处，如将鲁迅所说“沉入于国民中”的“国民”解释为“官吏生活”，可谓别出心裁。如所周知，“国民”概念在晚清时是作为“奴隶”的反义词出现的，而鲁迅对该词的使用，可看出他的

① 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第65页。

② 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第14页。

③ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第15页。

④ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第16页。

⑤ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第54页。

⑥ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第16页。

⑦ 子通主编：《鲁迅评说八十年》，中国华侨出版社，北京，2005年版，第15页。

⑧ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第27页。

“隐遁心理”。<sup>①</sup>他认为鲁迅进教育部工作，本来是想有一番作为的。但不久军阀的混乱统治，使他放弃了前进，更“夺取他最后希望”。<sup>②</sup>从竹内好的叙述语气可以看出，他对研究对象有着体贴入微的“同情之理解”。在只言片语间，也往往能给人以启发，甚至指示了一个新的研究话题。如他认为《阿Q正传》中阿Q去偷萝卜充饥，却对路过的食品店视而不见，这是鲁迅幼年时“乞食者”经历的投影。<sup>③</sup>这虽非严谨的推论，但却可算是合理的猜测。他有时又喜下断语，看似武断、绝对，但细品之下，确有其合理性，如说鲁迅对人类进步的坚定信念，“被强化、充实，并持续一生”。<sup>④</sup>再如鲁迅“大概是与概念思考无缘的人”，<sup>⑤</sup>鲁迅确实侧重于从自身经验出发，反思文化传统的问题，他的目光始终是向下的。他没有像西方哲学那种纯粹形而上学式的纯粹理性思维，也并不建构一套理论体系，但也恰因此，保持了其思想的现实指向性。即竹内好所说的“结合个体由类推迫进现实”。<sup>⑥</sup>

竹内好对一些问题的论述极具学术价值。如强调鲁迅弃医从文，其原因之一是他未能摆脱的“根本信念”，即文学的“无用之用”。<sup>⑦</sup>的确，鲁迅看重的是文学唤起“内曜”，从而唤起个体的觉醒，更进而担负起对国家民族的责任和义务，但又与梁启超等人走向“眼前的功利性”不同。<sup>⑧</sup>因此，他并非单纯从审美角度来提倡文学。竹内好又进一步指出：“文学无力说由此产生”。这一点是鲁迅在1920年代，尤其是国民革命时期明确提出的观点。竹内好对鲁迅文学观的把握和认知，可以说是准确的。他又接着做一论断：文学对鲁迅而言是“最终的归宿”。<sup>⑨</sup>从当时的文学思潮来说，或者将文学作为政治启蒙工具，或者作为表现自

① 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第37页。

② 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第14页。

③ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第13页。

④ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第8页。

⑤ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第93页。

⑥ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第95页。

⑦ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第26页。

⑧ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第26页。

⑨ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第12页。

我的媒介，而鲁迅的选择“是不曾有过的，但又可以说与哪一条路都相通”。<sup>①</sup>鲁迅文学的出发点即是为了解决自身的问题、无法摆脱的“阴暗意识”所引起的矛盾、呐喊。<sup>②</sup>

该著第二大部分是鲁迅作品评析。竹内好对鲁迅作品的评价，同样体现出敏锐的感受力。从宏观层面而言，他强调鲁迅作品自我表现的面向，即总是“从作品中折回到自己”，用作品将自己“裹围起来”。<sup>③</sup>鲁迅的作品传达了某种思想观念，或对现实的观感。因此，一个普遍性特征是“观念性”。<sup>④</sup>他指出鲁迅作品的缺点在于鲁迅总是着眼于过去的经历，并不指向未来，因而“限制了创作的意义”；或者说他是“带着应该解决的问题与作品对抗”，从而使“他对环境的憎恶无限加深”。<sup>⑤</sup>这一点确是发前人所未发，鲁迅的创作在很大程度上来讲，是将自己心绪投射进去的产物，且掺杂了他的个人经验，从这个意义来讲，竹内好的这一观点是成立的。他还敏锐地指出：鲁迅关于自述性的文章里，始终贯穿着“自我精神分析的态度”。<sup>⑥</sup>

竹内好从叙述角度、写作风格具体对其小说逐一做了分析，在评价态度上并非一味肯定赞扬，而是有褒有贬。他尤其强调《狂人日记》在鲁迅创作中的地位，当时恰逢鲁迅“对生命绝望而成为作家的开始”。<sup>⑦</sup>他评价最高的、且着墨最多的是《阿Q正传》，认为可称为鲁迅的代表作，<sup>⑧</sup>阿Q含有鲁迅将自我对象化的成分，“从自己的内部抽取出来”。<sup>⑨</sup>他重点分析了《孤独者》，认为它再现了鲁迅的内心体验，因此“其分量仅次于《阿Q正传》”。<sup>⑩</sup>同时，其评语中也颇多直言批评，如指出《在酒楼上》中“我”这一形象设置的目的是为了引出

① 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第24页。

② 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第32页。

③ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第100页。

④ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第106页。

⑤ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第37页。

⑥ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第10页。

⑦ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第41页。

⑧ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第117页。

⑨ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第123页。

⑩ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第113页。

主人公吕纬甫，之后只作为一个听众而存在，“这一点成为破坏作品完整性的一个缺陷”。<sup>①</sup>再如评价《幸福的家庭》虽有幽默感，“但是不成功”。<sup>②</sup>他对《伤逝》中所刻画的涓生心理表示不解。<sup>③</sup>在谈到《故事新编》时，则明显表现出不满态度：“在整体上是统一的”，是必败的。<sup>④</sup>这或许可以理解为竹内好不喜欢近乎油滑的讽刺风格作品，这其实体现出了他的审美态度。在论及鲁迅作品时，竹内好不时有新人耳目之论，如认为鲁迅“所有作品都终结于探索阶段”，<sup>⑤</sup>因为研究者都知道茅盾对《狂人日记》的评价即在于其“表现的深切和格式的特别”。再如认为《呐喊》中，《狂人日记》“尽力破坏文体”，《孔乙己》《药》又“试图建立文体”。<sup>⑥</sup>

总的来说，竹内好对鲁迅的把握，更多的是凭借感悟、直觉来展开，而非学院式的借理论框架或概念来进行思想阐释。相比之下，其研究路径更能体现研究者的体察能力、思考能力。从风格上来讲，其写作介于学术专著与随笔之间，文笔流畅，可读性强，毫无滞涩感。看似信马由缰，缺乏系统性，但这种印象式批评的长处就在于不受文体的约束，也更易于表达作者的感受，富含思想性。正如尾崎文昭所言：“与《鲁迅》相比，《入门》立论明晰，文字比较好懂。”<sup>⑦</sup>在这一点上，可以说与李长之《鲁迅批判》颇为相似。当然，这并非纯粹的传记作品，因此有不严谨之处也可理解。正如孙歌所言：“竹内好的视角基本上是人文的而非历史的”。<sup>⑧</sup>但作为一部完整的著作，《鲁迅入门》确有其价值，值得后来者从中吸取精华，以推动鲁迅研究。“如要参考竹内好的鲁迅论，应该读《鲁迅入门》而不是《鲁迅》”。<sup>⑨</sup>

① 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第112页。

② 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第112页。

③ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第116页。

④ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第138页。

⑤ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第100页。

⑥ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第102页。

⑦ 尾崎文昭：《从〈鲁迅〉到〈鲁迅入门〉：竹内好鲁迅观的变动》，《鲁迅研究月刊》2011年第1期。

⑧ 竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第406页。

⑨ 尾崎文昭：《从〈鲁迅〉到〈鲁迅入门〉：竹内好鲁迅观的变动》，《鲁迅研究月刊》2011年第1期。

## 二、北冈正子《鲁迅 救亡之梦的去向》述论

日本学者北冈正子素以史料考据名世，其《摩罗诗力说材源考》借助大量史料，为我们呈现了鲁迅早期文章对材料的取舍及其背后体现出的思想观念，可以说做了“考镜源流”的工作，其后颇多接踵效仿者。她后来发表的鲁迅留日时期相关史料系列文章，也有很重要的参考价值。可以说，在鲁迅留学时期史料、阅读接受史方面，北冈正子的研究具有举足轻重的地位。

《鲁迅 救亡之梦的去向》一书则兼顾义理阐发与考据史料，很好地做到将二者融合在一起，不仅具有史料上的意义，在研究方法、路径上也极具启发意义。此书主要深入探究鲁迅“弃医从文”后从事的“文艺活动”。关于鲁迅的这段经历，研究者一般都会采信《呐喊·自序》中的叙述，即鲁迅经历充满屈辱感的“幻灯片事件”后，对国民的二元式界定：“体格”的“健全”“茁壮”与精神的“愚弱”。研究者会顺着鲁迅的叙述来阐发其人生道路选择的意义，而本书作者则在“前言”中首先提出一个大家习焉不察的问题：为什么在医学、文学中间“非得二者取一不可呢？”[北冈正子：《鲁迅 救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第2页。]可作为补充的是，竹内好对这种反诘明确表示过反对，他认为这二者在鲁迅那里并非“二者择一的问题”。因此鲁迅所说“弃医从文”，“应该作为比喻的意义来理解。”[竹内好：《从“绝望”开始》，靳丛林编译，三联书店，北京，2013年版，第19—20页。]当然，沿着北冈正子的思路继续往下追问，就是文艺对鲁迅而言究竟意味着什么？他所理解的“文艺”究竟何指？可以说，整本书的立论即是基于此而展开的，而贯穿全书始终的脉络，则可以概括为鲁迅心中理想的人的形象及其变迁。这种质疑看似对常识的解构，实则自有其意义，也是研究者应秉持的怀疑、审慎态度。

第一章考察鲁迅学习德语的经历，鲁迅在回忆文字中对此一笔带过，甚至连在某学校挂名的事也未提及，因此这段经历一般也不为研究者所重视。而作者则着眼于学习德语对其从事文艺活动的意义，充分挖掘相关史料、并用较大篇幅予以详细介绍，使我们对该校的各方面都有了清晰的了解。作者以周作人、许寿裳的回忆文字为起点，充分利用中、日文档案材料等记载的信息，考证出学校名称。然后进一步对该校的渊源、教学情况（招生、课程表、教材、师资）等方面

的情况进行了如数家珍般的介绍，这一介绍，消除了鲁迅经历中的晦暗之处，也可以作为写作鲁迅传记的很有价值的材料。在对史料的搜集上，可以说作者的确做到了锐意穷搜的地步，经其梳理，鲁迅这段经历清晰而又有条理地呈现在读者面前。析而言之，文中所征引的材料，其性质看似背景性的，甚或与鲁迅无直接关联，也并不能构成专门的研究对象、课题，但或许能触发研究者的灵感，从而做进一步探究。比如作者指出该校实行的是“以对人的熏陶为基础的语文教育”。<sup>①</sup>那么，这种氛围对鲁迅坚定以文学为志业的信念是否有直接关联？由此倒推鲁迅学习德语的动机，是为了留学，还是为从事翻译做准备？这些问题都有进一步探讨的空间和可能性。作者并非单纯罗列材料，还进行了合理的推测，在本章结束时指出该校学习经历对鲁迅的意义，是打下了德语基础，成为其文艺活动的工具、“支撑之一”。<sup>②</sup>

作者还勾勒了几处有待于进一步深化的话题，算得上是有“发凡起例”之功。关于所用德文教科书，实则牵涉到鲁迅阅读接受史的问题，具有很高的史料价值，如易卜生、歌德等人的作品。如所周知，鲁迅对易卜生多有偏爱，那么他在何时接触其作品，这都是极具意义的课题。但作者也谨慎地指出：无法确定鲁迅是否都读过这些教科书，因此“只能作为一种可能性来考虑”，<sup>③</sup>具体结论还有待于将来的研究。再如鲁迅是否听过该校教师山口小太郎所讲授的尼采，尚无从判别，但至少为我们提供了一条鲁迅接受尼采影响的可能性线索。

第二章更为明显地体现出作者义理、考据并重的研究进路，甚至可以说，义理阐发在这一章中反而占据更多篇幅，说明作者不仅善于发掘史料，而且能很好地利用史料来为阐释鲁迅思想服务。该章主要集中于对《摩罗诗力说》中“诗之力”的内涵进行考察，就其内容而言，可视为对《〈摩罗诗力说〉材源考》的补充与延伸。作者在这本书中详尽地考证了鲁迅如何对原材料进行“剪刀加糨糊”，以及背后体现出的思想观念，其写作性质是“按照某种意图使用材源”。<sup>④</sup>作者首先指出鲁迅在《摩罗诗力说》中将莱蒙托夫、裴多菲等作家统摄于“摩罗

① 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第14页。

② 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第30页。

③ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第26页。

④ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第34页。

诗人”的谱系之中，最后归结到“瞄准民族的仇敌”这一共同点上。<sup>①</sup>接下来逐一分析鲁迅对关涉这些作家的材料的取舍。尤为难得的是，作者对材源的描述、鲁迅的写作都进行了细致的分析，进而在此基础上比较其异同。这番细致的工作，体现出作者对文本核心思想的把握和理解能力。

从作者对作为拜伦材源的木村鹰太郎著述的论述，即可看到与鲁迅笔下拜伦形象的高度重合，如强调对强者的反抗精神、张扬人的意志等。作者又辨别了二人的区别，即反抗的出发点由优胜劣败转变为“为了独立、自由和人道而战”。<sup>②</sup>可见，鲁迅对民族国家层面的强调，是有意为之，体现了其创作意图和选材的主动性。作者还细致入微地辨析了鲁迅对材源中观点的反驳，如木村认为强者因其强而是善的，鲁迅则引用尼采的观点予以否定。基于此，拜伦在他那里被赋予人道主义色彩。关于雪莱的材源侧重强调其真挚、赤心这一面向，这也导致了雪莱在现实中备受排挤，鲁迅沿用了这一叙述框架，并将其视为理想的“人”的形象。

鲁迅对普希金爱国思想的高扬，是与材源所不同的。作者还引入了作为鲁迅思想另一影响源的勃兰兑斯所说“兽性爱国”概念，以作为观察鲁迅评价普希金的一个参照系。作者最终认为鲁迅虽然从八杉贞利那里汲取了材料，但其笔下的普希金，“却是在批判容受的基础上构建起来的”。<sup>③</sup>与此相似的是，鲁迅对勃兰兑斯笔下波兰诗人等作家的描述有意搁置不用，作者认为其原因在于鲁迅是以拜伦的复仇精神来衡量其形象、价值的，<sup>④</sup>这一出发点决定了他对材源的取舍。对有关裴多菲的材源之取舍，同样是出于这种考虑。鲁迅特意着重介绍在其材源中并不被看重的小说《绞吏之绳》，“从这些材源的配置、用法上可以知道，复仇主题是鲁迅始终一贯的执着追求”。<sup>⑤</sup>这句话同样可以用来概括《摩罗诗力说》一文的主题。作者最终将其归结到鲁迅对“人”的设定，即通过对民族之敌的抗争，实现向上的精神进化。作者还为研究者“开示”了研究空间的拓展方向，如

① 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第35页。

② 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第45页。

③ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第59页。

④ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第71页。

⑤ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第75页。

鲁迅获取有关《绞吏之绳》的材源，尚有空白之处。<sup>①</sup>

第三章紧接着以上结论展开，既然鲁迅认为人应该摆脱奴隶状态，那么就需追问其形成动因及过程，因此可以说这一章是发生学研究。作者首先指出鲁迅对诗人形象的书写，是有着现实针对性的，接着作者具体考察了他对《天演论》的接受。鲁迅否认了奴隶可能变成奴隶主的循环式社会发展趋向，将有“心声”之人作为奴隶、兽性的人的对立面。在这一点上，与伊藤虎丸所指出的鲁迅批评“奴隶=奴隶主”的观点是一致的。只不过伊藤认为是形成于“五四”时期，而北冈正子则将其提前到早期文章中。

作者进一步放宽视野，回溯鲁迅当时所处的具体情境，以及留日学生群体的思想状况。从这一部分内容可以看出，作者能够准确把握住近代思想史、尤其是留学生群体的思想发展脉络，至少是“不隔”的。她指出其最主要的观念是“国民”思想，其构成要素则是“爱国心和尚武精神”。<sup>②</sup>作者还对“军国民”等概念做出了界定和梳理，指出留学生们基于民族立场而想摆脱“双重奴隶”处境，鲁迅的思想观念带有一定的时代普遍性。在此基础上，作者指出鲁迅笔下诗人形象的塑造，是有着对革命派的不认同态度；鲁迅与一般革命派的分歧点，在于他对于摆脱奴隶状态后应该如何进行了思考，“打开了奴隶不再是奴隶的展望”。<sup>③</sup>这也是鲁迅从文学中所要寻找的东西。

作者还具体回顾了鲁迅对日俄战争的看法，这确是鲁迅研究中的一个空白，或者说难以定论的话题。作者从鲁迅所用“阿利安人”来称呼日本同学入手，点到为止地推论出鲁迅的态度。这一论证过程虽似嫌薄弱，但的确是探究这一问题很好的切入点。

第四章继续将对该问题的思考向后延伸，考察理想的人的形象演变。作者沿用了一般研究者都会采取的将《呐喊》纳入视野的做法，为何由“摩罗诗人”转变为“狂人”，也是研究者都会关注和论述的话题。作者主要采取文本细读的方法，对《狂人日记》进行了深入细致的解读，尤其注重考察“我”的现实处境，

① 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第75页。

② 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第95页。

③ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第101页。

由于缺乏“共感（sympathy）”，周围人也将“我”视为“吃人者”，<sup>①</sup>因此无法唤醒他们。狂人由于发觉自己也曾“吃人”，“也就很难获得人格的同一性（identity）”。<sup>②</sup>作者进而指出狂人是其理想人物的“转变形态”。<sup>③</sup>鲁迅由此开始塑造了众多痛苦的觉醒者形象，他们自觉到无法成为“真的人”，甚至还要被其消灭，而将自我定位为“过渡期的生命”。<sup>④</sup>研究者一般会注意到《彷徨》中吕纬甫、魏连殳身上的这一特质，北冈正子则将其前移至《狂人日记》，姑不论此观点能否成立，至少是自成一说。

在第三章中，关于鲁迅接受《天演论》，作者只做了浮光掠影式的介绍，而在“补论”则具体展开，因此这一部分可视为对第三章内容的扩充。如所周知，近代思潮受严译著作影响很大，可以说形塑了不仅一代思想者的思想观念。而严译《天演论》和原著之间也有很明显的差异，对原著和译本的比较研究已不少见，该章值得肯定之处在于对二者的辨析更为深入，且能指出严复对原著翻译上存在的问题，这种力度和深度应该说是有其贡献的。可以说，作者所进行的研究，也为理解鲁迅思想影响源做了很好的清理工作。作者首先指出：赫胥黎将“伦理过程”视为“宇宙过程”的对立面，认为人的进化应“从世界本质性恶当中解放出来，获得自由”。<sup>⑤</sup>而严复则通过“人择”“天择”概念的设定，将其置换为天人关系，并强调“天行”“天演”的绝对主导地位，<sup>⑥</sup>即夸大了赫胥黎所说的矛盾双方其中一方。他还区分了自然界、人类社会的竞争，认为后者是“追求荣华富贵的竞争”。<sup>⑦</sup>由此可见，严复不仅对词语的翻译有误，且破坏了原著的“基本构造”。<sup>⑧</sup>在对赫胥黎论及伦理道德观念的部分进行翻译时，严复借用传

① 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第111页。

② 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第112页。

③ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第112页。

④ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第117页。

⑤ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第135页。

⑥ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第142页。

⑦ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第143页。

⑧ 北冈正子：《鲁迅救亡之梦的去向》，李冬木译，三联书店，北京，2015年版，第145页。

统的“修己治人”等思想观念来加以诠释,<sup>①</sup>即“以中观西”,这就不可避免地带来其对原著的曲解。经由分析二者在思想主张上的差异性,作者最终指出:严译《天演论》将人作为挑战“天”的对立方,这一点成为鲁迅所理解人的概念的“一个前提”。<sup>②</sup>

“余滴 裴多菲之缘”延续了作者研究《摩罗诗力说》时所用的方法,对《野草》中的《希望》作材源考证,并由此延展开,对裴多菲做了类似传记学式研究。作者发现鲁迅虽然对裴多菲生平所知不多,但与其心灵相通。因此,作者认为“鲁迅才是个诗人”。这一结论,使人想起李长之《鲁迅批判》也有类似观点,二者可谓不谋而合。作者还对“虚妄”“绝望”等词的内涵做了阐释。总之,该部分虽篇幅不长,但也是有意义的开拓。

综上所述,作者写作此书的目的在于理清鲁迅对“人”的观念的产生及其演变。几个章节之间形成了有机组合,共同完成对该问题的探究。作者明确指出:学习德语的经历为鲁迅从事文学活动提供了切实有用的工具,严译《天演论》的观点则成为鲁迅形成“人”的观念的前提。在《摩罗诗力说》中,鲁迅通过对材源的主动择取,正面塑造了理想的人的形象。但由于各种原因,这一形象又在《狂人日记》中转化为狂人。可以说,作者对鲁迅“人”的观念之产生、表现、演变的整个过程都做了清晰的论述,实现了研究设想。在写法上,作者颇多平实的叙事口吻,如对德语学校的介绍,是十分严谨的类似传记的写作手法,叙述占据绝大部分篇幅,因此其议论也显得可信度高。在写作中,作者紧贴史料但又不过度拘谨,在充分利用现有材料的基础上,善于做合理的推测,很好地实现“虚实结合”。在一些问题上,也对现有研究也做了切实的推进,提出了有说服力和启发意义的观点,其价值不应低估。

① 北冈正子:《鲁迅 救亡之梦的去向》,李冬木译,三联书店,北京,2015年版,第152页。

② 北冈正子:《鲁迅 救亡之梦的去向》,李冬木译,三联书店,北京,2015年版,第182页。

## 宪法研究专题





## 原旨主义视角下的美国宪法第二修正案

吴壮（中国政法大学纪检监察学院）

### The Second Amendment to the United States Constitution from the Perspective of Fundamentalism

**摘要：**枪支问题一直是美国社会面临的最具争议性话题之一，禁枪运动受到利益集团和宗教文化等诸多因素的阻碍。建国两百多年来，有关枪支的案例判决在保守派和自由派之间反复争锋，对美国宪法第二修正案的解读同样在原旨主义与“活宪法”之间反复摇摆。原旨主义视角下回顾美利坚信条，不仅更好诠释美国宪法第二修正案及其背后的宪政精神，更是应对当下美国面临的激情过剩等现象的一剂良药。

**关键字：**清教徒；原旨主义；持枪权；美利坚信条；活宪法

**Abstract:** The issue of firearms has always been one of the most controversial topics facing American society, and the gun ban movement is hindered by many factors such as interest groups and religious culture. For over two hundred years since the founding of the People's Republic of China, there have been repeated debates between conservatives and liberals regarding gun cases, and interpretations of the Second Amendment to the United States Constitution have also fluctuated between essentialism and the "living constitution". Looking back at American creeds from the perspective of essentialism not only better interprets the Second Amendment to the US Constitution and its constitutional spirit, but also serves as a good medicine to address the current phenomenon of excessive passion faced by the United States.

**Keyword:** Puritans; Fundamentalism; The right to hold a gun; American Creed; Living Constitution

美国禁枪运动的推进一直十分不顺利，争议的法律问题就在于如何解读美国宪法第二修正案，美国人持有枪支的权利在权利法案中拥有该条款作为法律依据：

“A well regulated Militia, being necessary to the security of a free State, the right of the people to keep and bear Arms, shall not be infringed”。（“纪律严明的民兵是保障自由州的安全所必需的，人民拥有和携带武器的权利不可侵犯。”）<sup>①</sup>原旨主义下的解读主张通过回到宪法修正案本身而非法官的广泛解释来实现法律的解读，这强调了对宪法文字和历史的尊重。

## 一、清教徒的理想国

### （一）背叛与救赎的“山巅之城”

回顾美国历史，作为由来自欧洲的清教徒移民组成的国家，自诞生之初便拥有很强的宗教色彩。<sup>②</sup>清教徒在查尔斯一世继承王位加大宗教迫害后，就开始了陆续向新大陆的移民。他们相信上帝与他们有个契约，并挑选他们领导地球上的其余国家。而他们就是被上帝选中的，且终将获得救赎的人群，于是在波士顿建立起了殖民地首都。此时的清教徒旨在将“上帝的福音”传遍美洲大陆，正因为耶稣惨遭背叛的命运让基督教国家将对人性的不信任与提防深深嵌入至政治制度的设计之中。由于人自出生起就带有原罪，对人性的不信任深深嵌入了他们的政治制度设计中。

出生于清教徒家庭的约翰洛克的天赋人权学说就在《独立宣言》中的到了继承与发展，宣言中明确指出人们有追求幸福的权利：“人人生而平等，造物主赋予他们若干不可让与的权利，其中包括生存权、自由权和追求幸福的权利。为了保障这些权利，人们才在他们中间建立政府，而政府的正当权利，则是经被统治者同意授予的。”这既指出了人的自然权利神圣不可侵犯，又阐明了政府建立的出发点与全部目的，即保障权利。权利法案及第二修正案的诞生是对联邦权力的警惕以及个人权利的有力保障，持有枪支以保卫安全州的自由更是在州与联邦之

<sup>①</sup> 上述文本作为附录收录于《辩论：美国制宪会议记录》。参见[美]麦迪逊：《辩论：美国制宪会议记录》，尹宣译，辽宁教育出版社：2003年版。

<sup>②</sup> 王建勋：《用野心对抗野心》，东方出版社2020年版，第53页。

间形成有效制衡，最终目的皆为保障人权。

## （二）自由与平等的“灯塔国”

除却强调信仰、道德和上帝的契约，清教徒同样强调上帝在所有清教徒面前居于最高地位，信徒在上帝面前一律平等。从美国早期发展历史来看，根植于这片土地上的，正是这种不看背景的平民化社会。欧洲国家通过商品社会的特征逐渐实现了政治上从人治到法治，从身份到契约的转变，而美国社会结构则是具有与生俱来的机会平等。城市与乡村之间的对立、领主与农民之间的对立、城市里面的贵族与平民之间的尖锐对立，以及新型资产阶级和市民阶层与贵族之间的矛盾都得以有效避免。在一片新土地上，由于没有旧势力的阻碍，自由是这片土地最宝贵的价值。

民众对既成体制的怀疑根深蒂固，而自由的政治理想与半自由的政治体制之间始终存在紧张关系。这里自由的政治理想即建立藏在万千清教徒心中的“山巅之城”。“灯塔国”的历史使命不仅仅在于自由本身，美国人对自由、平等、民主和个人价值的信仰要比其他国家的人民更强烈。<sup>①</sup>因此，亨廷顿提出了著名的“美国信条”<sup>②</sup>，即自由、平等、民主、个人主义以及基于宪法的法治等一系列自由主义政治理念的集合，它跨越了几乎所有的阶级、种族、地域和职业界线。

美国独立之前，美洲殖民地皆实行类似于欧洲中世纪的政教合一，不允许有违基督教教义的言论。这客观上避免了“政教合一”的政治体制对社会形态的控制。美国《独立宣言》中提到：“在人类事务发展的过程中，当一个民族必须解除同另一个民族的联系，并按照自然法则和上帝的旨意，以独立平等的身份立于世界列国之林时，出于对人类舆论的尊重，必须把驱使他们独立的原因予以宣布。”所以正如历史学家巴斯等说：“没有对美国清教思想的了解，就不可能理解美国社会。”<sup>③</sup>因此，宗教渊源是美国的立国之本之一，而宗教基础，正是清教主义的宗教背景。

---

a [美]塞缪尔·亨廷顿：《美国政治：激荡于理想与现实之间》，先萌奇译，新华出版社2016年12月版，第45页。

b 同前注，亨廷顿等书，第107页。

c 朱世达：《当代美国文化》，社会科学文献出版社2001年版，第1页。

### (三) 权利法案的诞生

对于18世纪末期的北美大陆人民来说,独立战争意味着一个新的历史纪元。如果说美国独立开启了一个新时代,那么共和主义就是这个时代的标志:一个民有、民治、民享的代议制政府。那时的美国人民在精神气质上也迥异于历史上的任何人群:一个献身自由的道德民族,具有尊严意识和必然要创造真正自由的责任感。<sup>①</sup>但联邦宪法的原始文本并不包含权利宣言的内容,权利法案的诞生同样经过激烈而反复的争论,制宪者本认为权利法案的存在毫无价值,正如詹姆斯·威尔逊:“谁敢保证能够将人民的所有权利都列举出来?”“一旦在宪法上列举人民权利,那种列举必然是不完整的,如此一来,没有列举到的权利将被假定是制宪者有意忽略的。”

联邦党人和反联邦党人在宪法的权力分配上存在分歧。联邦党人支持强大的中央政府,认为宪法赋予了联邦政府足够的权力来有效地治理国家,同时反对对权力的过度分散。反联邦党人则担心中央政府权力过大,可能导致对个人自由的侵犯。他们主张强调保留权力在州级和个人层面,认为宪法应该明确规定个人的权利,以防止政府滥用权力。争论的一个焦点是宪法文本中的权力是否应该被解释为“列举权力”(enumerated powers)还是“隐含权力”(implied powers)。联邦党人认为宪法给予联邦政府一些隐含的权力,以适应国家的不断变化,而反联邦党人则强调列举权力的重要性,认为未列举的权力应由个人或州保留。针对这一问题,联邦党人最终在宪法的第十修正案中加入了权利保留条款,强调未明确授予联邦政府的权力应保留给州或个人。

这一争论,联邦党人并没有取得胜利,宪法条款并非仅仅是联邦政府与州政府之间的契约,个人权利同样是联邦权力的来源之一;宪法条款中对联邦权力的规定是模糊的,而未明确的联邦权力理应由个人保留,这有效限制了一个拥有无限权力的联邦政府的产生。

但权利法案的保留同样从某种意义上成功反映了反联邦党人的失败。正如布鲁图斯所说:“宪法赋予总体政府的权力、权利与权威就其覆盖的任何方面都和

<sup>①</sup> 海静:《文本、宪法解释与第二修正案——以 District of Columbia v. Heller 为中心的分析与展开》,载明德公法网,2018年1月17日, <http://www.calaw.cn/article/default.asp?id=12537>。

授予州权力一样全面，它涉及有关人类幸福的所有方面——生命、财产、自由都在它的控制之下。”<sup>①</sup>，而宪法及其修正案的存在并非准确刻画了自然权利的完全让渡，又没有给专制的土壤提供任何空间。但权利法案作为宪法条款不可或缺的基础一环，第二修正案又因是保障其余个人权利的基础而位于前列，这才充分保证了人民既有能力又时时刻刻准备着去抵御最高权力的侵蚀。

从权利法案的诞生来看，这既是古典共和主义和激进民主主义的调和与共融，又是联邦党人和反联邦党人的争论与妥协。但这一争论并非仅仅存在于建国时期，而是伴随着美国两百多年的宪政历程，而美国宪法前十条修正案作为权利法案，在建国和制宪时期自其诞生便经历了联邦党人和反联邦党人的反复争论。国父们在争论中展现出了相当高的政治理论水平，其思想光芒照耀着美国两百多年的宪政之路，在大量具体案件中被大法官引用以进行判决依据说明。

## 二、制宪者眼中的持枪权

正如原文指出，第二修正案的主旨乃是为了确立民兵权力和州权。宪法学界形成了两大基本的解读流派：“个体权利派”（individual right interpretation）与“集体权利派”（collective right interpretation）。

### （一）Who is Militia（谁是民兵）

《联邦党人文集》中写道：“把联邦维持下去，我们就可以长期享受和一个岛国情况相同的利益，欧洲离我们很远。”<sup>②</sup>可见联邦党人对于美国最初的定位即为岛国，正因为如此，“岛国的地位和强大的海军，很可以防御外国可能的侵犯，因而没有必要在国内建立人数众多的陆军了。一支充足的兵力在民兵有时间集合和编成一体以前，能迎头击败来自海上的突然入侵，被认为是全部的必需了。”<sup>③</sup>而民兵的存在本身就为美国的独立战争的胜利打下了坚实基础。“我国

---

<sup>①</sup> [美]斯托林：《反联邦党人赞成什么——宪法反对者的政治思想》，汪庆华译，北京大学出版社2006年4月版，第123页。]就在明确权利法案作为修正案的那一刻，实际已经放弃了联邦主义的原则，毫无疑问，政府权力的规定是模糊的，保留部分个人权利意味着赋予联邦更大的权力。反联邦党人认为，人民的至高无上并不能保证个人和少数人反抗多数人的权利[同前注，斯托林等书，第127页。

<sup>②</sup> [美]汉密尔顿等：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第60页。

<sup>③</sup> 同上注。

的民兵是自由的天然屏障，任何时候都能胜任国家的防御工作。”<sup>①</sup>这里的自由首先是保障联邦免受外国入侵的自由，也是民兵成立的首要目的，所以殖民地美国的“民兵”由一部分“人民”组成——他们是男性，身体健康，在一定年龄范围内。而一旦在州和州之间出现叛乱，联邦需要一支常备军来维持和平与统一。但真因为有民兵的存在，所以没有必要在国内建立人数众多的陆军。“如果考虑到可从民兵取得帮助，民兵应该经常被看作一种宝贵而有力的帮助者。”<sup>②</sup>

“如果管理良好的民兵是一个自由国家的最自然的屏障，它就当然应该由作为国家安全的保护者的那个机构来管理和支配。如果常备军危及自由，负责保卫国家的机构对民兵的有效权力。”<sup>③</sup>所以民兵的保留意味着对联邦常备军的警惕与不信任。

2008年在District of Columbia v Heller一案中，以斯卡利亚大法官为代表的保守派胜出，他认为，序言性条款宣布了一个宪法目的，即保障人民免受专制之害，但这一条款并没有将持有和携带武器的权利仅仅局限于民兵。作为最高法院大法官，他论述到，持有（to keep or to retain, not to lose）和携带（bear, carry or possess with purpose）是一种无关民兵兵役的权利。也就是说，第二修正案的实施性条款保护“持有和携带武器（posses and carry weapons）”的个人权利。<sup>④</sup>民兵仅仅是在当时语境下的特定使用，而条款真正的价值在于其保护的權利，即公民持枪的權利是先在于宪法的历史和社会事实，这就进一步剥离了其與民兵的关系。主体的扩大解释并没有造成对实施性条款的限制，那么在执行条款的第一个显著特点是将“人民的权力”编入法典。未经修订的宪法和《权利法案》在第一修正案的集会和请愿条款以及第四修正案的搜查和扣押条款中又两次使用了“人民权利”一词。第九修正案使用了非常类似的术语（“宪法中列举的某些权利不得被解释为否定或贬低人民保留的其他权利”）。所有这三种情况都明确地指的是个人权利，而不是“集体”权利，或只能通过参与某些法人团体行使的权

① 同前注，汉密尔顿等书，第166页。

② 同上注。

③ 同前注，汉密尔顿等书，第177页。

④ District of Columbia v Heller, 554 U.S. 570 (2008), opinion of the court.

利。<sup>①</sup>所以第二修正案的实施性条款同样保护“持有和携带武器（posses and carry weapons）”的个人权利，而非集体权利。

这一点，自由派大法官斯蒂文森同样不抱有异议，他开篇就宣称，Heller案所提出的问题并不是所谓的第二修正案所保护的到底是集体权利还是个人权利。

“毫无疑问，修正案保护的是一种可由个人行使的权利。”<sup>②</sup>无论是出于反对外国入侵或抗衡专制，第二修正案的核心要点在于“keep and bear Arms”，而非“Militia”。执行条款中的“the people”则明确第二修正案的权利是单独行使的，属于所有美国人。

## （二）What is “the security of a free state”（什么是自由州的安全）

美国历史中，《邦联条例》的历史局限性以及其与彼时美国国情的出入奠定了其注定失败的结局。《联邦党人文集》中大幅讨论了联邦较之邦联的优越性，从而为1787年宪法奠定了基础。反联邦党人并没有因为其意见没有得到采纳，而放弃对既有立场的坚持，州的权利保持至今。在新宪法中，联邦政府不仅有权力组织常备军，还可以对各州的民兵进行约束与统领。而对民兵问题的不同意见，也是乔治·梅森等人拒绝签名的原因之一。

“自由国家安全”同样意味着“自由政体的安全”，而不是不同意见者所说的几个国家的安全，与《权利法案》中的其他保障一样，关于持有和携带武器的权利的辩论并不在于它是否可取（所有人都同意这一点），而是在于它是否需要被编入宪法。在1788年的批准辩论中，人们普遍担心联邦政府会解除人民的武装，以便通过常备军或精选民兵实施统治。这项权利并不是无限的，仅仅是出于保卫自由州的安全时，才拥有这一项权利。对联邦权力侵犯州权的担忧体现在民兵的指挥权上，以汉密尔顿为首的联邦党人支持联邦政府对民兵的控制，“只有把民兵的管理交给全国政权来指导，才能做到所希望的统一。因此，制宪会议的计划提出授权联邦“规定民兵的组织、装备和训练，并且规定当作合众国部队使用的那部分民兵的管理办法。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> District of Columbia v Heller, 554 US. 570 (2008), opinion of the court.

<sup>②</sup> 同上注。

<sup>③</sup> 同前注，汉密尔顿等书，第166页。

斯蒂文森大法官据此找到了第二修正案的主旨,乃是为了确立民兵权力和州权。问题就在于1787年宪法中对军事和国防体制权力的划分不能让反联邦党人和各州满意。那么,毫无疑问,第二修正案作为宪法增补条款,它必然是对原来宪法中有关民兵问题的联邦和各州权力划分体制的完善,它回应的是建国和制宪时期联邦党人和反联邦党人的争论,它的问题域是民兵的宪法地位和对民兵的管辖权分配问题。至此,斯蒂文森找到了所谓的“真实问题”,<sup>①</sup>圈定了第二修正案的“真正原意”的可能范围,即制宪者并非关注持枪问题本身,而是在争论中为了保障自由州的安全,以需要人民持有枪支来组建民兵。于是在1939年United States v Miller一案中,法院实际上并没有明确公民个人缺乏清晰的军事用途的武器持有是否合法,也没有作出有任何实质性意义的决定。而只是由于Miller持有缺乏军事用途的枪支而违法,<sup>②</sup>这虽然奠定了未来七十年关于枪支问题的宪法判例基础,但也留下了大量的争议与不同解读。

### (三) What is keep and bear Arms (怎么算拥有与携带枪支)

毫无疑问,“持有和携带武器(Keep and Bear Arms)”首先是一项自卫权与自我保存权,正如霍布斯认为:“自然权利的首要基础就是:每个人都尽可能地保护他的生命。但如果为实现这一目的而采用必要的手段的权利被否定了,那么实现这一目的的权利也就失去了意义。既然人人都有自我保存的权利,那他就有采取足以保存他自己的任何手段和任何行动的权利。”<sup>③</sup>18世纪的意思与今天的意思没有什么不同。1773年版的塞缪尔·约翰逊词典将“武器”定义为“进攻的武器或防御的盔甲”。对于民兵和其他人来说,“保持武器”只是指拥有武器的常见方式。直到独立战争时期,“持有和携带武器”同革命权联系在一起。

因为在取得独立之后,“民兵”的角色定位也在发生转变。抵御外敌入侵的使命几乎不再需要,更多地演变为镇压国内暴动的参与者。但拥有并携带枪支,并非意味着革命权的永久延续。毕竟自独立战争之后,拥有或使用枪支与维持一支管理良好的民兵或增进其效率很难建立甚至都没有任何理性联系,正如斯卡利

<sup>①</sup> District of Columbia v Heller, 554 US. 570 (2008), Stevens J, Dissenting.

<sup>②</sup> United States v Miller, 307 US. 174 (1939).

<sup>③</sup> [英]霍布斯着:《论公民》,应星、冯克利译,贵州人民出版社2003年版,第7-8页。

亚对1939年United States v Miller引用道：“这类武器是否属于普通的民兵装备，或者它们是否有助于共同防御，并不在司法认知的范围内。如果最高法院真的认为第二修正案只是保护一种与民兵服役有关的持枪权，那么法院就不会费舌讨论武器的性质，相反，则会直截了当地说两人都不是民兵。”<sup>①</sup>

同时保障为反抗暴政的目的而持有武器，但断然没有也绝不可能保障一种针对合法主权的起义权。因为宪法根本宗旨——它们就写在这其序言里——就包括“保障内部安宁（insure domestic tranquility）”和“建立共同防御（provide for the common defence）”。武装暴动正是和宪法序言规定的目的截然对立的。事实上，武装暴动就是叛乱行为，要受到法律的惩罚。此外，宪法也明确赋予联邦国会镇压叛乱的权力。即便如此，制宪者制定第二修正案的原因是为公民提供反抗暴政的手段也是不容置疑的。

但民兵角色的转变并没有撼动第二修正案的地位，美国历史上的内部叛乱也从未引发有废除该修正案的提议。毫无疑问，即使持有与保留枪支，民兵或任何人都无法与强大的联邦军队对抗。而且自独立以后，州权对民兵的强大控制力一步步增强。民兵、警察和军人各自的职责和管理更加明确。国民警卫队所代表的民兵负责维护国内社会稳定和抢险救灾，主要由各州调度；警察负责打击犯罪，分为联邦、州和市县三级；军人负责抵御外部侵略和海外的军事行动，在联邦层面统一受到美国总统的领导与指挥，民兵背后来自中央的作用力在博弈中有所增强。<sup>②</sup>法律终究是时代的产物，没有一成不变的法律条款，也没有一成不变的司法解释。民兵及后来的国民警卫队逐渐承担了本应由军队承担的国土防御任务。因此，即使斯蒂文森大法官找到的第二修正案的主旨，乃是为了确立民兵权力和州权，但在当代美国，这已然不再是人民拥有与携带枪支的核心理由。

但是，第二修正案的存在，就是为公民对抗政府权力提供一条最终的途径，政府不应当解除人民的武装。因为人民有权变革或废止一个已经违背了它本身应当追求的目标的政府，《独立宣言》援引了人民武装反抗的权利。即使有着滥用的可能，也不能减少对权利的不尊重，这也正是第二条修正案在历史进程中逐步

<sup>①</sup> District of Columbia v Heller, 554 US. 570 (2008) .opinion of the court.]

<sup>②</sup> 肖潇，肖仕卫：《论美国宪法第二修正案的弹性与疲劳》，载《贵州省党校学报》，2018年5月版，第14页。

由“集体权利”转向“个人权利”的原因之一。

### 三、原旨主义或“活宪法”

正是制宪者的小心谨慎使得宪法文本如此精妙，原旨主义与“活宪法”之间的分歧与争论以及宪法的弹性在此中体现的淋漓尽致。同时其解释存在很多可能，但美国宪政规则强调“根本性的条文遵照、合乎本意的阐述”<sup>①</sup>。

原旨主义视角下的解读更是使得文本有着近乎神学的解读，其认为宪法应该被理解为它起草时的原始意图或字面含义。对于第二修正案，即确保国家有一支良好训练的民兵，并保障公民持有武器的权利。而对于原旨主义者来说，宪法的变革应当通过宪法修正案进行，而不是通过法官的广义解释或通过司法判例来实现。

这截然不同于激情（Living Constitutionalism）视角的“活宪法”理论，其认为宪法是一个灵活的文档，可以适应社会的变化和演进。宪法的含义应当根据现代社会和观念的变化而调整。法官在解释宪法时应当运用更广泛的解释，以满足现代社会的需求和价值观。

正如在District of Columbia v Heller一案中，斯卡利亚大法官正是保守派与原旨主义的代表人物。他主张判决的核心在于宪法文本所体现出的、不被宪法解释所左右的客观含义。而不可忽略的一点是，制宪者本身也并非能够完全准确领会美国人民的信仰与意图。国家是由每一个具体的人而组成，而并非由代表美国人民的制宪者组成。

忠于文本实质性意图的解释，更接近于对美国立国信条的诠释，对各个时期下的人们忠实于美利坚精神更具有启发意义。清教徒的理想国旨在将“上帝的福音”传遍美洲大陆。美利坚合众国的诞生并非其最终目的，而仅仅是其手段。正如《独立宣言》中明确的人们的权利是由造物主赋予的，宪法不是也不应该是最高的合法性来源。因为宪法不能自己赋予自己合法性，需要更高的权威。因为历史总是在变，宪法与法律也可以修改，而个人或少数以多数人的意志名义进行独裁统治使得宪法同样需要更高的权威，也需要更高的制衡。因此“自然”的力量作为连接此岸与彼岸的桥梁，唯有从上帝的意志中得到出处与来源才是终极的

<sup>①</sup> DonE. Fehrenbacher. *Constitutions and Constitutionalism in the Slaveholding South* [M]. Athens, University of Georgia Press, 1989: 1.

与稳定的。洛克认为成文法并非最高规则，而是存在终极规律。唯有如此，才能依靠国家强制力实现一种较高层次的自由。美利坚信条本身则是自由、平等、民主、个人主义以及基于宪法的法治等一系列美国自由主义政治价值的集合，它跨越了几乎所有的阶级、种族、地域和职业界线，成为全体美国人的政治信仰和民族国家认同的核心。美国宪法历经两百多年才产生了二十多条修正案的稳定性以及美国人对宪政精神自身的诠释与坚持，更让亨廷顿称美国是“一个拥有教会灵魂的国家”，宪法本身何尝不是连接其政治生活与“山巅之城”使命的“桥梁”呢，而其政治生活就是以美利坚信条作为“彼岸承诺”的世俗宗教。

所以在Heller一案中，以斯卡利亚为首的保守派之所以作出这样的判决，其包含三个核心含义：第一，个人权利由该修正案保障；第二，该权利并非无限扩张；第三，哥伦比亚特区的禁令是违宪的。宪法的对象是众多普通选民，而非专业技术人员。在2010年的McDonald v City of Chicago一案中，最高法院判决第十四修正案事实上使得第二修正案所保护的个人的持枪权“完全适用于各州”。<sup>①</sup>正如法律学者阿兰认为，“这是美国人民在宪政的庇佑下又一次胜利，判决书的最终裁定如同其颁布者最高法院本身，完全按照制宪的设计来体现宪法原则，不以任何政治势力为转移。”<sup>②</sup>序言条款和执行条款。前者在语法上并不限制后者，而是宣布了一个目的：第二修正案保护一种个人出于一系列目的而拥有和使用武器的权利，这一权利与民兵兵役无关，而是基于为反抗暴政而保留的自由。

#### 四、周期性的信条与激情

回顾美国宪政历程，关于第二修正案的判例少之又少，但争议早已有之。从1912年到1959年，只有12篇有关第二修正案的学术论文发表在法学期刊上，所有这些论文都持“集体权利说”<sup>③</sup>。20世纪70年代，在风起云涌的民权运动席卷美国之后，出现了第一批倡导“个人权利说”的论文，之后“个人权利说”渐成气候，逐渐成为主流学术观点，第二修正案研究也成为美国宪法研究中的显学。

<sup>①</sup> McDonald v Chicago, 561 US. 3025 (2010), opinion of the court.

<sup>②</sup> Allan Heller and the Triumph of Originalist Judicial Engagement: A response to Judge Harvie Wilkinson, [M] Wash-inton, Social Science Electronic Publishing, 2009: 17.

<sup>③</sup> Robert J. Spitzer, Politics of Gun Control (Routledge, 2011).

这当然得益于数位自由派大法官的转变，但背后则是民权运动过后带来的社会思潮的转变。相比于激情（living constitutionalism），当下美国面临的政治极化、身份主义兴起、民粹主义思潮危机等系列问题，在信条（Originalism）视角下基于其立国精神与宗教背景下的解读既是对宪法第二修正案的最好诠释，也是最适合当代美国政治思潮危机的应对方式。在原旨主义的框架下，法治和宪法的稳定性是重要的原则。通过强调宪法文字的明文规定，有助于应对激情过剩、主观解释和短期政治动荡等现象，提供了一种相对稳定的法律基础，将法律变革置于公共辩论和广泛共识的基础之上，以维护社会的合法性和稳定性。

1989到2007年，在这场迄今仍在继续进行的枪支辩论中：在学术上逐渐形成剑拔弩张的两个派别，即有关第二修正案宪法解释的“个体权利”和“集体权利”模式。但“个体权利说”逐渐由“修正”变向“主流”，所以在2008年的Heller一案中做出有利于持枪派的判决。最终皆是靠意识形态的来站队，保守派以微弱优势取胜。尽管当代美国学界对第二修正案的研究已经积累了丰富的研究成果，各方挖掘了建国史中几乎一切可以挖掘的文献以找出有利于己方的证据。但相信关于第二修正案的争议将永久持续，宪法无法终结关于该问题的争论。

而枪支权利与管理之间的张力，既是一个典型的自由主义问题，又是美国政治学界无法逾越的理想与现实的“鸿沟”。在美国，总会有人批评制度的杯子是半空的，也会有人豪情万丈地试图用理想主义的甘泉将其倒满。<sup>①</sup>宪政设计仅从外部规定大致框架，内部存在巨大的解释空间，这正是其魅力所在。只要社会上还存在着压迫和不平等，其立国精神中所包含的进步思想和原则，就会在历史上一再表现出来，转化成推动社会和历史前进的强大动力。<sup>②</sup>而表现明显且较为激进时期，正是亨廷顿称作的“信条激情”时期，即1770—1780年代的美国革命建国时期、1820—1830年代的杰克逊民主时期、1890—1910年代的进步运动、1960—70年代的民权运动时期、以及他预言的21世纪20年代。

枪支问题正是争议点之一，整个60年代，美国国内倾向于自由主义与倾向于保守主义的政治势力的纷争不断，虽然美国内政依旧保持着稳定与进步，60年

<sup>①</sup> [美]塞缪尔·亨廷顿著：《美国政治：激荡于理想与现实之间》，先萌奇译，新华出版社2016年12月版，第15页。

<sup>②</sup> 何顺果：《略论美国的“立国精神”》，载《历史研究》，1993年2月版，第128-141页。

代前期的黑人民权运动与后期的反越战运动是初期发展的两个重要标志。而“集体权利说”到“个人权利说”的转变也正是这些阶段的代表作之一。反对权力是信条激情时期公共舆论的重要主题，时代的关键问题经常被定义为“自由对抗权力”<sup>①</sup>。美国未来的使命就是实现美国过去的价值，正如1776年精神的“非凡之处”本身就不是展望未来，而是崇尚过去”<sup>②</sup>。

1960年7月，即将成为美国总统的约翰·肯尼迪发表了一篇演说称：“今天，我们站在一个新边疆的边缘，这就是60年代的边疆。在这个边疆里，有许多未知的机会和艰险，与未实现的希望和威胁。”与此同时，美国面临的国际环境正在恶化，美国的霸主地位正在受到苏联的强势挑战。1962年8月，古巴导弹危机爆发。以日本、新加坡为代表的亚洲经济体崛起；以法德联盟为基础的欧洲共同体成立，对美国的国际地位皆造成一定冲击。西方世界陷入了普遍的自我反思与拷问之中。尤其是1968年的学生暴力运动，使人们不得不痛苦地追问“西方文明到底出了什么毛病”。国际国内政治因素的交织无疑是迫使包括枪支在内的很多议题再度进入大众视野，西方的女权主义与性解放运动也处于高涨阶段，并由此确立起一种彻底的反中心、反精英控制、反集体真理的立场。

2006年，亨廷顿修正了此前自己提出的美国信念立国论，认为如果美国放弃了盎格鲁-新教文化的主导地位，作为意识形态的美国信念是有可能被边缘化。那时候，美国就不再是美国了。<sup>③</sup>这同样源于冷战结束、苏联解体后，对立意识形态的消失，反而西方自由民主等意识形态受到内部的冲击与挑战，多元文化主义不停地解构美国的核心文化。周期性重构过程中，美国社会面临的问题总有着相似特征。

21世纪20年代作为亨廷顿预言的下一个信条与激情时期，当下美国面临政治极化与多元文化主义盛行等一系列问题，身份政治的兴起使得追问“我们是谁”成为美国人的共同问题。如果美国的立国原则和精神可以称作是当时的时代精神和美国民治传统汇合的产物[何顺果：《略论美国的“立国精神”》，载《历史研

<sup>①</sup> See also Clinton Rossiter, *The Political Thought of the American Revolution* (New York: Harcourt, Brace & World, 1963), p 42-51.

<sup>②</sup> Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York): Harcourt, Brace, 1955, p50-51.

<sup>③</sup> 张飞岸：《特朗普时代的镜像：亨廷顿与美国政治》，载《学术月刊》，2020年5月版，第87页到122页。

究》，1993年2月版，第128-141页。]，那重温这一原则，则是对抗当下美国现实问题的良好处方。或许从清教教义中、从联邦党人文集中、从独立宣言中、从美国宪法中，美国人更能理解我们是谁，我们从哪里来，我们到哪里去。

所谓的包含自由、民主、平等、个人主义、法治、有限政府等原则的美国信条，本身即各种意识形态元素的集合。其内部当然存在调和与共融，但张力与分歧同样不可避免。信奉洛克哲学的美国人骨子里便抱有如此强烈的反政府倾向，清教主义的理想国对公权力具有天生的警惕与敏感，以至于将政府本身和对政府的限制混为一谈。<sup>①</sup>或许美国宪政最有价值之思想，不尽在联邦党人，亦不尽在反联邦党人，而在于其始终允许反对派之存在，以妥协与共识的方式达成最终宪法文本，并对政治斗争中的失败者予以大度的宽容，民主制度最大的力量即来源于对民主自身的制约。第二修正案正是其中的典型代表之一，权利本身与对权利的限制自其写进宪法文本的那一刻就无法分离。

---

<sup>①</sup> [美]塞缪尔·亨廷顿著：《变化社会中的政治秩序》，王冠华等译，上海世纪出版集团2008年版，第6页。

## 艺术研究专题





## 新媒体时代音乐剧的电影改编： 以音乐剧电影《悲惨世界》为例

韩音<sup>①</sup>（浙江传媒学院）

### The Second Amendment to the United States Constitution from the Perspective of Fundamentalism

**摘要：**本文从音乐剧电影《悲惨世界》做案例论及当今舞台音乐剧与电影之间的改编如何在尊重原著艺术传统的情形下最大程度的发挥本体的媒介特性，实现媒介转换之间成功的跨界和移植的可能，同时对“戏剧性”作为联结舞台与电影之间的纽带的根本性作用进行艺术本体性的探索。

**关键字：**音乐剧，电影，改编，戏剧性

**Abstract:** Based on the case study of the musical film *Les Miserables*, this paper discusses how the adaptation between stage musicals and films can maximize the media characteristics of the original while respecting the artistic tradition of the original, and realize the possibility of successful crossover and transplantation between media transformations. At the same time, it explores the fundamental role of "drama" as the link between stage and film.

**Keyword:** musical, film, adaptation, drama

新媒体时代，新技术条件下的的文化产业的发展的一个内在要求就是要打破艺术门类之间的壁垒，促进媒介之间的不断融合，推动各个艺术门类之间的互动

---

<sup>①</sup> 韩音，浙江传媒学院华策电影学院讲师。

交流,同时,这种艺术门类之间的跨界和移植也为我们提出了深化艺术本体性探索的新的课题。

音乐剧是当今最为活跃的戏剧舞台艺术,作为一门新兴的综合舞台艺术,集歌、舞、剧为一体,广泛地采用了高科技的舞美技术,不断追求视觉效果和听觉效果的完美结合,而作为20世纪最伟大发明的电影艺术,在强调高科技营造下的视听奇观手段条件下对故事和叙事的内在要求则与戏剧艺术保持着最大的亲近性。而从百老汇与好莱坞将近百年的互动史当中,音乐剧与电影这两种媒介形态一直在保持着不断的借鉴,丰富的交叉和实时的互动。而在新媒体时代和新技术条件下的当代,这种艺术之间的跨界和移植趋势越发明显。

本文试图以近年来西方音乐剧的电影改编的成功案例(《悲惨世界》的电影改编版本)来探讨音乐剧与电影之间的改编如何在尊重原著艺术传统的情形下最大程度的发挥本体的媒介特性,实现媒介转换之间成功的跨界和移植的可能,同时对“戏剧性”作为联结舞台与电影之间的纽带的根本性作用进行艺术本体性的探索。

## 一. 百老汇与好莱坞百年互动史

音乐剧起源可以追溯到十九世纪的轻歌剧、喜剧和黑人剧。初期的音乐剧并没有固定剧本,甚至包含了杂技、马戏等等元素。自从1927年《演艺船》(又名《画舫璇宫》)开始着重文本之后,音乐剧开始踏入它的黄金岁月。

电影作为一种机械发明,它的起源有着明确的时间点,初期的电影就像初期的音乐剧一般,没有固定剧本,也是一种对魔术,杂技,马戏等杂耍段落的外部展示。歌舞片作为电影生产的重要类型,兴起于上个世纪20年代末的好莱坞,几乎与有声电影同时诞生,1927年第一部有声电影《爵士歌王》标志着歌舞片的诞生,但是由于缺乏声音这一方面的要求,人们将1929年米高梅的《百老汇的旋律》看作是第一部真正的歌舞片。歌舞片在30年代开始盛行,并成为30、40年代的流行时尚,出现了一系列经典的歌舞片,如我们熟知的《绿野仙踪》(1939),《四十二号街》等。

20世纪40到60年代,一大批优秀的百老汇音乐剧经典剧目,在这期间的作品已经成为年轻的古典了,同时这些剧目转化成的好莱坞歌舞片也在世界电影史

上确立的经典的地位：如以美国西南部俄克拉荷马拓荒地区为背景的《俄克拉荷马》，该剧1955年被拍成电影获奥斯卡金像奖，1964年艾尔文·伯林的《安妮，拿起你的枪》；考勒·波特的根据萧伯纳剧本改编的音乐剧《窈窕淑女》。1956年在纽约首演，1964年被拍成电影并获奥斯卡金像奖；以及1957年在纽约首演的《西区故事》，1961年被拍成电影也获奥斯卡金像奖；1964年在纽约首演，反映沙俄时代犹太人命运的《屋顶上的提琴手》，1964年在纽约首演，1971年被拍成电影获奥斯卡奖。这其中的佼佼者就是《音乐之声》。

70年代音乐剧改编的歌舞片表现乏善可陈，除了早期的《屋顶上的小提琴手》之外，后期的《纽约，纽约》，《爵士春秋》等有一些新意，但称不上成功。80年代二十世纪福克斯公司出品的《雌雄莫辩》，以及迪斯尼公司89年的作品《小美人鱼》都获得了成功。

90年代迪斯尼公司出品的《美女与野兽》，《狮子王》等一系列影片被成功的搬上了百老汇的舞台，广受瞩目，并拿下了当年的托尼奖最佳音乐剧奖，这个时期最重要的作品当属1996年的《艾薇塔》，这部歌舞片虽然改编自百老汇经典剧目，但由麦当娜和班德拉斯的主演让这部电影充满新意。

进入20世纪之后，音乐剧和歌舞片的形态都伴随着世纪的交替发生了巨大的变化，改编自百老汇经典音乐剧的歌舞片《红磨坊》也具备了后现代的一些特点，而同样改编自百老汇音乐剧的歌舞片《芝加哥》由于掺杂了大量的黑色电影的元素以及丰富的电影场面调度，使得新时代的歌舞片的发展有了更多元的表现形态。

从以上百老汇为代表的舞台音乐剧以及以好莱坞为代表的电影歌舞片发展历程，不难发现这样一些有趣的事实：二者有着亲近的历史脉络；有着共通的美学追求；有着丰富的研究价值；有着相似的表现形态；有着强大的转化潜能；有着巨大的市场需求等等。因此，音乐剧与电影两种艺术形式之间的改编，转译，以及两种媒介之间的转化和互译既是一种创作手段和创作方法的体现，同时又是一种典型的文化现象和商业行为，非常值得用学术的手段进行探讨。

## 二. 音乐剧《悲惨世界》的电影改编

《悲惨世界》是由法国音乐剧作曲家克劳德-米歇尔·勋伯格和阿尔·鲍伯利

共同创作的一部音乐剧，改编自维克多·雨果的同名小说。故事以1832年巴黎共和党人起义为背景，讲述了主人公冉阿让在多年前因为为了家人没有食物而去偷面包遭判重刑，假释后计划重新做人、改变社会，但却遇上种种困难的艰辛历程。该剧于1980年在法国巴黎首次公演，悲惨世界曾被英国BBC电台第二台的听众选为“全国第一不可或缺的音乐剧”。2005年10月8日，该剧在伦敦皇后剧场庆祝20周年，而且在上映前便已经预订演出至2007年1月6日，取代了安德鲁·洛伊·韦伯的《猫》，成为伦敦西区上演年期最长的音乐剧。《悲惨世界》与《猫》、《歌剧魅影》和《西贡小姐》一同被认为是20世纪80年代以来，欧洲最具影响力的音乐剧之一。

悲惨世界原著最初于1998年上映电影版本，而由汤姆霍伯所执导的新音乐剧电影《悲惨世界》则于2012年12月8日上映。汤姆霍伯导演的这部《悲惨世界》无论在票房和严肃影评人的口碑方面都取得了良好的战绩，这体现在导演对于这部音乐剧戏剧舞台版本的经典性的亦步亦趋的继承，同时又极力的将电影艺术的特殊视听手段和景框式的场面调度的优势发挥殆尽，散发出一种独特的美感和韵味。我们尝试将《悲惨世界》的舞台版本和电影版本的相同桥段的不同处理手法来进行一下比较。

音乐剧《悲惨世界》虽然在演出形态上更多的采取的是一种歌剧的样式，但是“歌剧对戏剧情节的要求更多着眼于能展现人物命运，情感大起大落的情节，为运用器乐，人声等音乐手段来抒表现人物的情感创造条件，因此情节线索比较单一，清晰，故事情节相对简单，而音乐剧则对戏剧提出了高要求，情节故事要曲折复杂，要不断的制造悬念，要设置安排高潮段落，让音乐，舞蹈和舞台美术都能得到充分展现。”<sup>①</sup>因此，虽然本剧的演员的歌唱的形态和舞台呈现体现出歌剧演员的某些特征，但音乐剧《悲惨世界》复杂的情节转折和戏剧冲突也对演员提出了更高的要求。

例如在1995年音乐剧《悲惨世界》的十周年纪念版的演出中著名演员艾伦·阿姆斯壮饰演旅馆老板德纳第的角色演唱的“旅馆老板”一曲中，就充分调动了面部表情，肢体语言等手段喜剧化的呈现出德纳第性格中圆滑，世故，猥琐的一面，引起了现场观众强烈的反应，就像约瑟夫·冯·斯登堡所说的，“这里

<sup>①</sup> [廖向红《音乐剧创作论》中国戏剧出版社2006年第1版，第38页]

有一个非常重要的技术原因。一个演员走上舞台面对观众时，他的演出全凭自己，尽管导演已给了他详尽的指示，但他一在舞台脚灯的照耀下，他必须同观众发生直接的联系，他必须使他的动作和思想保持连续性。演出的好坏掌握在他自己手中。他能够清晰地判断观众的反应，至少不会轻率地不去理会这种反应。除非他是一个笨蛋，否则就不会不注意到一个故意开的玩笑没有产生预期的反应。他可以指挥自己的头脑和身体，他可以毫无疑问地知道人们对他的演出所持的态度，他可以把自己的想法和感觉直接传播给观众。”<sup>①</sup>

我们再对比一下《悲惨世界》音乐剧版和电影版中同为华彩段落中芳婷一段独唱“我曾有梦”，舞台版的芳婷在装扮上穿着戏服，带着头套，并且我们明显能感到舞台版的芳婷的扮演者在年龄上已经不再是原著中的妙龄女郎，在用舞台灯光调度出的空旷舞台空间引吭高歌，这种独唱式的表演排除了演员任何的真实情景的表演，观众则在这样一个情感气氛中被歌声的力量撩拨得如梦如幻，以最热烈的掌声结束了演员的表演。而我们则反观电影版当中著名演员安妮·海瑟薇的表演，则呈现出一种电影表演的特质，首先，演员从装扮来看，极力逼近原著小说中芳婷的悲惨的命运和下等人的状态，演员为了演好芳婷，让自己暴瘦，皮肤松塌，衣衫褴褛，生活在阴暗的地窖中低声沉吟，在歌唱的动情处，安妮·海瑟薇脸上奔腾而出的泪水和无尽的呼喊充分把角色的无助和绝望表现出来，因此，电影演员在音乐剧角色的演绎和阐释层面不光比起音乐剧演员要掌握基本的歌唱和舞蹈等技巧为前提，比起音乐剧演员的舞台化的戏剧表演而言，要更多的在现实主义情境化表演的层面上下功夫，才能对电影观众起作用。因为“由于电影演员的特殊创作形式，使他们表演时从不面对观众，而是面对一台冷冰冰的摄影机，它没有表情，没有反应，它会时时在演员的左方、右方、前方阻碍脚步，挡住演员的视线。电影演员完全失去了及时得到观众反应的机会。电影演员是可怜的，他们拍完一场戏的许多孤立镜头，要在很多天后看样片时才能看到自己的表演。这种非独立性、非连贯性的创作方法，决定了电影表演确实是假定性极强的表演形态。”<sup>②</sup>

特别关注的是，音乐剧改编的电影中的演员表演似乎有着比起普通电影的

① 约瑟夫·冯·斯登堡《电影表演和舞台表演》

② 刘昕《关于舞台表演和电影表演的异同探讨》

演员表演更大的表演自由度,在电影艺术领域,与戏剧舞台演员相比电影演员的表演经常被矮化是个经常被讨论的事实,约瑟夫·冯·斯登堡曾这样认为电影表演,“这同一个机械的木偶一样。木偶要被放在主人的大腿上,由人牵动操纵线索,它的头和下巴才会转动。我不知道有多少人会有兴趣来研究事实上的木偶是如何受到操纵的。很可能根本没有人有兴趣想知道,今天的电影明星是怎样受人摆布和操纵的。因此,我认为,电影演员无法起到艺术家的作用,我不把舞台演员(他们显得是剧场舞台的主宰)和电影演员同等看待,我只把电影演员看成我们工作所需的复杂材料之一。鉴于演员的重要性被过分夸大了,你们会发现我是倾向于反其道而行之的。但是,我的目的是既不想贬低也不想提高他的地位,我只是对他进行一番研究而已。”<sup>①</sup>

但在音乐剧电影《悲惨世界》当中似乎破除了这样一番电影表演宿命论,由于电影的本源是舞台,因此电影演员的表演即以舞台版的表演为模板进行模仿为前提,因此即使是在镜头前的表演,更多的则是用完整的长镜头来记录下表演的时空完整性,最大限度的将演员演唱时的面部表情,肢体反应,对戏剧情境的感知和情感体验呈现出来,当然,这并非是对电影视听化手段的一种贬低,由于这样真实客观的记录,反倒以一种现实主义的关照和态度无形当中体现着巴赞长镜头电影美学的深刻意味。

音乐剧电影《悲惨世界》另一个非常成功的对原音乐剧改编手法就是演员的演唱呈现出来的有别于舞台版的风格呈现。舞台版的曲目由于剧场效应,因此整体呈现出一种引吭高歌式的亢奋性的演唱基调,无论是芳婷的“我曾有梦”,爱泼宁的“踽踽独行”,还是大合唱“民之所欲”,“只待明天”等,虽然曲调,器乐和唱风接近流行的味道,单总体上而言更加接近于歌剧的排场和大气。音乐剧电影《悲惨世界》的处理和以往音乐剧改编电影演员假唱,后期用职业歌唱演员配音合成不同,这次其中所有的演唱都是剧中演员亲力亲为,现场录音的结果,并且在风格的处理上和舞台版相比显得更加符合主人公现实情境,不但浅唱低吟,并且还把更加真实的情感反应加入其中,例如哭泣,气喘吁吁,愤怒和徘徊等等,电影版中冉阿让的主演休·杰克曼在接受记者采访中被问到舞台版和电影版演唱有何不同时亲自演绎了曲目“我怎么办”,电影版相比舞台版处理的

<sup>①</sup> 约瑟夫·冯·斯登堡《电影表演和舞台表演》

接近于对话，把演员在当下情境下的痛苦彷徨和手足无措的真实反应充分在歌唱中有所体现。

在两个版本的舞台美术呈现上，虽然“舞台版音乐剧《悲惨世界》的创作是以历史真实，生活真实为前提，并不以再现历史真实，生活真实为最终目的，遵循局部写实，整体写实的原则，通过对符合历史生活真实的具体形象的提炼，放大，夸张等手法，创造出具有浓郁诗意和表现美的演出形象。”<sup>①</sup>但舞台版本始终是无法逃脱舞台假定性的三面墙的空间限制，虽然力图用宏大的背景和复杂的舞美进行场面调度，但始终是浅尝辄止，不敢越雷池一步，甚至在某些局部处理上由于过多的想呈现出故事场景的真实性，加上一些不必要的场面，比如在音乐剧《悲惨世界》的10周年纪念演出的电视剧场版中，为了让观众理解故事的转折和时代背景，专门拍了几场演员的动作表演戏，来说明法国人民处于皇权的残酷统治中，以及革命军遭到了法国军队的残酷镇压，这种生硬的处理方式搞得观众无所适从。而对于时空的处理方面，电影则拥有比戏剧舞台更加灵活自由的处理技巧，比如舞台剧目中开头部分的“低头，低头”的劳动歌，是让几个身穿囚服的演员配合着身穿军服的演员做些简单的劳作动作，而在电影版中则是以一个史诗般的特效长镜头从海底喷薄而出，掠过一只大商船的桅杆，来到一个巨大的船坞，最后停留在在痛苦劳作的冉阿让的脸部，完成了一个在舞台空间当中不可思议的完美电影化的调度，让观众真实的看到囚犯们遭受盘剥和虐待的现场，同时暗示出惊涛拍岸的大时代对革命的呼唤。

在曲目“只待明天”的演出实况，音乐剧电影版的《悲惨世界》的处理也呈现出与舞台版本不同的独特魅力，在舞台版本中，这首法国大革命前夕的“只待明天”唱出了法国各阶层人民对即将带来的革命风暴的态度，由独唱，发展到对唱，再发展到合唱，直至大合唱有股百川归海的磅礴气势，而在舞台调度上则采取了演员不断步入舞台空间齐声合唱的典型的舞台式的手法，而在电影中，则每个歌唱对象都停留在各自的演出时空中，通过平行蒙太奇的手段利用音乐的合奏进行视听层面的调度，虽然和舞台版的演员济济一堂不同，但也起到了最后百川归海的效果。这点的处理和之前有音乐剧电影《西区故事》中各色人等高唱“今夜”，迎接最后的决斗的不同时空的蒙太奇处理有着惊人的一致。

<sup>①</sup> 廖向红《音乐剧创作论》中国戏剧出版社2006年第1版，第166页

### 三. 联结舞台和电影的“戏剧性”

当今新媒体,新技术条件下的戏剧和电影艺术,那道横跨在这两大领域之间的天然的界线随着时代的发展呈现出两个极致化的发展方向,越来越清晰与越来越模糊,这是个很有意思的现象,越来越清晰指的是在当今文化大发展的时代背景下戏剧和电影都在各自的专属领域以一种蓬勃之势维系着各自的尊严,无论是剧院的兴建和影院的铺陈,无论是剧院观众的观赏热情和院线的持续增长的票房,都呈现出一种井喷态势;越来越模糊指的是无论是从美国百老汇与好莱坞之间剪不断理还乱的百年互动史,亦或中国已经在舞台艺术和电影艺术之间开展了串联和越界的尝试来看,戏剧和电影同样作为故事艺术和叙事载体,这种亲缘性和共同性使得他们之间的距离从来未曾离开对方的视线。双方的借鉴,改编,移植和跨界既是一种艺术内部的发生现象,也是商业化浪潮中博取眼球,获得票房的要求。这一切都促使我们对戏剧的电影之间的内在联系和潜伏机理进行深入的研究和探讨。

这两种艺术领域的内在联系和共同机理就在于两者“戏剧性”的普遍存在,何为“戏剧性”,贝克在《戏剧技巧》中认为是“戏剧性的,就只专用于能产生感情反应,那么各种混淆也就一扫而清了,一句话,戏剧性就意味着能产生感情反应。”<sup>①</sup>而谭培生先生看来,“戏剧性,用一句话总括起来说,就是,只有具有内在意义的戏剧的各构成要素,才称得上是具有了戏剧性。”<sup>②</sup>虽然,谭需生先生后期对戏剧性有了新的解读和发展,但戏剧性的要义在于戏剧的各构成要素的齐备才够得上戏剧性的论点也构成了联结舞台艺术和电影艺术“戏剧性”的要义。同样的内容,在舞台上要在舞台元素齐备的情形下符合舞台的表现规律,在电影艺术的镜头和景框里也要在视听元素齐备的情形下符合视听的表现规律,双方的手法可以互相借鉴,但不可硬搬和抄袭。

安德烈·巴赞在《电影是什么》书中论及戏剧和电影之间的改编时这样说,“舞台戏剧片从失败到最近获得成功的发展史就是电影导演巧妙运用各种手段在另一种介质中保存戏剧能量的发展史,这种介质可以折射出戏剧能量,或者至少

① 贝克《戏剧技巧》,余上沅节译

② 谭需生《谭需生文集》第一卷《论戏剧性》中国戏剧出版社2005年第1版,第3页

可以造成足够的反响使得电影观众还能感受到戏剧能量。”<sup>①</sup>“它造成既不属于戏剧也不属于电影的美学混态，即那种恰恰被当成违背电影精神的罪孽受到贬斥的舞台戏剧片。真正的解决办法已经初见端倪，它在于清醒认识到：关键不在于把戏剧作品的戏剧性元素转现于银幕上（戏剧性元素可以从一门艺术转移至另一门艺术），而在于把戏剧的戏剧特点保留在银幕上。改编的着眼点不是剧作的主题，而是具有舞台特性的剧作本身。”<sup>②</sup>在以上的论述中，巴赞并不是刻意贬低电影在戏剧改编中的地位问题，而是针对一种违背戏剧传统的过度电影化的倾向进行了批驳。

总之，音乐剧电影《悲惨世界》的成功体现出当代音乐剧的电影改编的新的特征和趋势，那就是在对原著精神和舞台呈现最大程度的保留和尊重的基础上，充分的调动电影视听手段的优势，进行大胆的跨界和移植，一方面要勇于探索用最新的科技手段和视听工具全新包装和再度演绎，避免出现仅仅用电影的手段进行舞台忠实纪录的初级化和幼稚化的“景片”式的处理，沦为戏剧的记录者和重视奴仆，也要避免过度化的滥用不必要的视听技巧，炫技般的伤害到了原著戏剧的美感和在观众心目中建立的那种假定性的情境，最终沦为缺乏戏剧根基的空中楼阁，关键就是要找到一个平衡点或者黄金分割点，这个点就是联结舞台和电影之间的那个既模糊又清晰可见的“戏剧性”，让舞台呈现和视听呈现各安其位，互相嵌合，形成一个和谐完美的故事整体。

---

① 安德烈·巴赞《电影是什么》文化艺术出版社 2008 年第 1 版，第 152 页

② 安德烈·巴赞《电影是什么》文化艺术出版社 2008 年第 1 版，第 160 页

## 滇西北“热巴”舞流传与发展中的 多民族互动与交融研究

钱晓毅<sup>①</sup> (云南迪庆州维西县非物质文化遗产保护中心)

**摘要:** 地处滇西北地区的迪庆藏族自治州,一直以多民族交错聚居的特征而为人熟知。在多民族共同生活的人文地理背景下,州内的国家级非遗舞蹈类项目藏族“热巴”舞一直与其他民族文化发生着活跃的互动交融。本研究在呈现“热巴”舞丰富内涵的基础上,分别从历史和现实两个维度分析“热巴”舞在滇西北流传与发展过程中蕴含的多民族互动与交融现象,进一步探讨此舞蹈在滇西北多民族文化交往交流交融中发挥的沟通介质作用及其原因。从多维度探讨多民族文化交融与社会整体发展的关系,由此讨论中华民族共同体意识在滇西北地区的具体实践,进一步论证了铸牢中华民族共同体意识和中国式现代化道路的推进都要求不断促进多民族文化的互动与交融。

**关键字:** 滇西北;“热巴”舞;共同体意识;民族文化;互动与交融

在藏彝走廊这一世界文明的“文化沉积带”中,一直存有见证多民族文化融通的各类“民族文化圈”<sup>②</sup>。长久以来,纳西族、藏族、傈僳族、白族、普米族和汉族等多个民族在此交错聚居,共同生活。在历史发展进程中,上述多个民族在历史文化、生活事项和艺术审美等方面发生了频繁的互动交融滇西北藏族“热巴”舞充分吸收了滇西北地区的多民族文化元素,逐渐发展为见证滇西北地区多民族和谐关系的代表性文化符号。由于滇西北地区存在多民族共同生活,交错聚居的历史,此地区的民族文化艺术随即产生了跨民族间的频繁互动,形成密切联系。最终在各民族长期的交往交流中,以“热巴”舞为代表的每项民族艺术相继

<sup>①</sup> 钱晓毅,纳西族,云南省迪庆州维西县非物质文化遗产保护中心工作人。

<sup>②</sup> 唐白晶,藏彝走廊多民族圈舞及其中华文化认同功能论析[J].北京舞蹈学院学报,2022,(2).

显现出多民族文化元素，共同谱写着绚丽悠久的中华文明。总体而言，在历史和现实两个维度中，以“热巴”舞为代表的滇西北民族文化事项在铸牢共同体意识进程中具备重要意义。

## 一、滇西北地域社会中的“热巴”舞

本文讨论的滇西北地区，主要指迪庆藏族自治州香格里拉县、德钦县、维西县和丽江等位处金沙江和澜沧江两江流域的区域。上述区域是目前“热巴”舞的主要流传地区，区域内的“热巴”舞表现出总体相同，细节相异的特点。总体说来，滇西北地域社会中的“热巴”舞在形式和唱腔方面大体一致，又因地域相异而呈现变化。首先，当下存在较多种类的“热巴”舞，单从功能上进行分类，主要可以分为技巧“热巴”和祭祀“热巴”两种。其次从艺术风格上看，当下比较著名的几种传统“热巴”舞依次分布在迪庆州德钦县、维西县、香格里拉县等地，因其较完整地保留了康巴地区的藏族舞蹈动作，故也被称为传统“热巴”。而流传在纳西族聚居区的“热巴”舞则与之不同，在风格上更趋近于纳西族“勒巴”舞。除了集中于迪庆境内流传外，四川甘孜，西藏昌都和青海玉树等地区也广泛流传着“热巴”舞。

就“热巴”舞的名称而言，其名称来源于藏语音译。在古藏语中，“热巴”二字指代“长度较长的手工粘合发辫”，后续语义发生引申，进一步指代“由毛发编织成的网穗服饰”，即热巴艺人系在腰间的用黑白牦牛的毛钩织成的璎珞状网穗，从此可见“热巴”舞的名称与舞蹈服饰间存在的紧密联系。目前“热巴”二字的意思有两个，一是代表大众对“热巴”艺人的称谓，二是“热巴”艺人的自称<sup>①</sup>。从舞蹈的流传地域上来看，“热巴”舞主要集中流传在西藏的昌都、那曲、林芝，四川的巴塘、里塘和云南的德钦、维西、丽江等多民族聚居区域，是熔铃鼓舞、杂曲、民间歌舞等于一体的综合表演形式。

再就“热巴”舞的艺术形式而言，“热巴”舞包含了丰富的艺术形式，兼容有杂剧、哑剧、寓言、歌舞和说唱等表演形式，整个表演过程具有较高的审美价值。自其随康巴艺人迁徙而流传至迪庆地区后，便逐渐成为了象征藏族、纳西族和傈僳族间互动交融的多民族艺术。在多民族文化的交往交流中，迪庆的“热

<sup>①</sup> 何永才，大百科全书·音乐舞蹈卷[M]，大百科全书出版社，1999:320-321。

巴”舞不仅由藏族单独跳，同时还被当地的傈僳族和纳西族学习传承。在这个过程中，各民族逐渐在传统“热巴”舞中加入诸多本民族的优秀文化元素，使之呈现出多民族文化特色。

于人类实践活动的总体本质而言，“热巴”舞作为一种实践文本，实则是一种具备民族文化意义的符号创造活动。可以成为我们认识滇西北民族文化的有型窗口。作为藏彝走廊上的民族文化符号之一，“热巴”舞中呈现的民族文化交流与川滇藏地区的发展存在密切联系。位列华夏文明的巨型符号矩阵中，滇西北地域中的“热巴”舞具备丰富的多民族文化意蕴。在历史与现实的维度中，“热巴”舞文化中的多民族互动交融分别在其名称故事、唱词旋律、舞蹈动作、服饰道具和展演形式上得到体现。上述要素的聚合又进一步反映出滇西北地区多民族共同生活，团结奋进的历史。综上所述，以“热巴”舞为代表的文化符号真实而具体地表现着滇西北地区多民族相互交织、共生互融的和谐关系。

## 二、历史上“热巴”舞中的多民族文化交融

“热巴”舞发源于藏彝走廊中的多民族交壤地带。长久以来，纳西族、藏族、傈僳族、白族、普米族和汉族等多个民族在此交错杂居，共同生活。上述各民族在经济交往、文化交流和习俗传递等方面均发生着频繁的互动。自唐代以来，吐蕃王朝日益强盛，藏族的“热巴”舞也逐渐由西北向东南流传至丽江纳西族地区。首先就经济发展而言：明清时期，随着茶马古道商贸活动的规模扩大，各少数民族文化间发生了更频繁的互动交融<sup>①</sup>。其次就川滇藏三省的行政建制来看，历史上此区域的行政勘定及划分同样历经了较长时段。清康熙时期，中央政权为维护国家统一，加强边疆事务管理，正式对川滇藏地区进行行政划分。此过程一直持续到雍正十年。后续随着行政建制的不断完善，川滇藏及青海地区基本形成了与今大致相同的行政区域。雍正时期的行政建制为维护国家统一及区域稳定奠定了一定的基础。总体而言，上述提及的经贸交流发展和行政管理完善促进了滇西北地区与中原地区的多民族文化交融。

在川滇藏地区行政建制完善和茶马古道经贸发展的过程中，藏族、纳西族文化与汉族文化产生了更为密切的交融。在此过程中，作为滇西北地区少数民族乐

<sup>①</sup> 李旭，茶马古道各民族商号及其互动关系[M].北京：社会科学文献出版社，2007：自序.

舞艺术的代表，藏族“热巴”舞与纳西族“勒巴”舞也产生了对应的交融，二者的文化交融集中表现在两种舞蹈的相似性上。纳西族的“勒巴”舞发源于丽江玉龙纳西族自治县的塔城镇<sup>①</sup>，此地与滇西北“热巴”舞的发源地：维西傈僳族自治县塔城镇接壤。相近的地理位置使得两地在社会文化方面表现出较多的相似性。两种舞蹈在舞蹈动作，唱词旋律和使用道具上存在许多高度相似的部分。一直以来，藏族与纳西族的民间艺人并未对两种舞蹈的名称进行严格区分，常常交替使用“热巴”与“勒巴”两个词，进一步表现出塔城镇中藏族文化与纳西族文化存在着频繁的互动交融。

纳西族、藏族与汉族的互动交融也集中体现在“热巴”舞的旋律上。在纳西族聚居地区江边地区，“热巴”舞的部分旋律与纳西族的纳西古乐存在高度相似，显现出纳西族东巴音乐的旋律特征。首先来讲，纳西族的东巴音乐本身已经是纳西族与汉族民族文化融合的代表。明代以来，木氏土司势力逐渐控制包括丽江在内的滇西北地区，积极引导当地各少数民族学习中原文化。在这种开放共享的民族文化融合进程中，纳西族的音乐创作便逐渐融合进多民族特色的艺术风格，在多民族文化元素的融合互动中，最终形成了纳西古乐。关于此，《丽江府志略》中曾有“夷人各种，皆有歌曲跳跃歌舞，乐工称‘细乐’。箏、笛、琵琶诸器与汉制同<sup>②</sup>”的记载，由此可见历史上以“热巴”舞和纳西古乐为代表的滇西北民族音乐与包括汉族在内的多民族文化存在交融互动。其次藏族“热巴”舞旋律借鉴纳西族东巴音乐旋律的事实，也说明了滇西北地区藏族、纳西族长期广泛存在多民族文化的融合联动。再者作为文化事项，上述民族文化元素的互嵌包容体现了历史上滇西北地区多民族文化资源的整合与重塑。从侧面印证了历史上滇西北地区存在频繁的多民族文化交融。

长久以来，滇西北地区的藏族与纳西族一直存在频繁的经贸往来与文化交融。在政经文化层面的活跃互动中，藏族“热巴”舞和纳西族“勒巴”舞相互融汇，在唱跳动作和乐舞旋律等方面积极融入对方民族的优秀文化元素，大大丰富了本民族舞蹈的内涵，使之在滇西北地区流传开来。比如盛行于丽江塔城和鲁甸

<sup>①</sup> 此处的“塔城”非维西县塔城镇，而是指云南省丽江市玉龙纳西族自治县塔城乡。此地东与迪庆藏族自治州香格里拉市上江乡隔金沙江相望，南与巨甸镇、鲁甸乡接壤，西与迪庆藏族自治州维西傈僳族自治县攀天阁乡毗邻，北与维西县塔城镇相连。

<sup>②</sup> （清）官学宣等撰，丽江府志略[M].北京：中华书局，1980:252.

一代的歌舞“勒巴搓”，其中有几处动作与西藏的“窝托热巴”<sup>①</sup>高度相似。可见此地的纳西族与西藏窝托藏族家庭也发生过交融互动<sup>②</sup>。回顾过往，两族就两种舞蹈产生过若干争论，此类争论的核心多是围绕舞蹈的起源问题展开：早先藏族认为“勒巴”舞脱胎于“热巴”舞，是其在滇西北地区的延续；而纳西族则倾向于强调“勒巴”舞由纳西族独创，是典型的本民族文化符号。近代以来，相关学者根据调查得出如下结论：“勒巴”舞这一艺术形式最早脱胎于藏族的“热巴舞”。虽然缺乏直接的文献材料证明二者的诞生顺序，但通过考证“热巴”舞唱词中英雄人物故事（涉及米拉、拉吉卓玛等人的生卒年份），专家得出了“热巴”舞产生于11世纪左右，其产生与传播与噶举派创始人米拉日巴存在密切联系的结论<sup>③</sup>。由此有关二者源流的争论便逐渐消解<sup>④</sup>。最终藏族与纳西族达成了“本是同根生<sup>⑤</sup>”的共识，由此将二者中的优秀因子进行整合创新，由此丰富了两种舞蹈的文化内涵。两族的观念改变体现了藏族与纳西族团结互助，友好往来的民族关系，也暗合了中华民族多元一体，民族文化同源共生的历史发展脉络。在历史和观念的进步中，铸牢中华民族共同体意识的时代使命也给予了滇西北地区“热巴”舞文化发展以崭新的思路。

### 三、当下“热巴”舞传承中多民族文化交融

当下滇西北地区的“热巴”舞传承表现出风格多样、流传范围广、参与人群多的特点，反映出滇西北地区历时悠久的多民族文化交融及团结和谐的多民族关系。其中最为典型的交融案例，首先体现在维西县汝柯村玛丽玛萨人<sup>⑥</sup>聚居地区的

① 指窝托家族热巴，“窝托”为西藏藏族姓氏，因此地的“热巴”舞多以家庭传承的方式进行传承，其中窝托家族的传承规模最大，后世便将此地的“热巴”舞称为“窝托热巴”

② 杨福泉，杨琼珍. 跨族际艺术交融与铸牢中华民族共同体意识之关系——以纳西族为例[J]. 云南师范大学学报，2022,(1).

③ 杨福泉. 纳西族文化史论[M]. 昆明：云南大学出版社，2006:334~335.

④ 和云峰. 本是同根生——纳西族“勒巴”与藏族“热巴”源流辨析[J]. 西藏艺术研究，2017,(1).

⑤ 和云峰. 知其难为而为之——有关当代“跨国族群”音乐文化研究之难点透析[J]. 音乐研究，2011,(11).

⑥ 指生活在迪庆藏族自治州的一个群体，经国家民族识别后被划归到纳西族摩梭人中的一个支系，称玛丽玛萨人。该支系总人口不族3000人，但几乎人人通晓普通话、藏语、傈僳语、纳西语、白语和玛丽玛萨语（当地方言），并在日常生活中混合使用，居住于典型的多民族聚合的文化交融区域。

“热巴”舞传承活动中。在迁徙至维西地区后，玛丽玛萨人开始与当地的藏族、傈僳族、纳西族和白族等民族发生了文化交融，从而在本民族语言文字的使用中融入了大量纳西语、藏语和傈僳语中的当地民族词汇。经年累月，最终呈现为独具特色的玛丽玛萨语。郭大烈通过研究，发现玛丽玛萨语和纳西语在词汇语法方面几乎相同，仅有部分词汇存在清浊音的发音差异。除此以外，玛丽玛萨语中还有相当一部分词汇与傈僳语、藏语相同，故而玛丽玛萨人几乎人人都通晓不同民族语言。在当下汝柯村“热巴”舞传承活动中，玛丽玛萨人多民族语言的沟通优势和多民族文化的兼容性便得到体现。为了在多民族文化并存的区域文明中调适自身，玛丽玛萨人积极整合自身语言优势，凝聚地区的多民族优秀文化元素，对“热巴”舞的传承活动进行了大胆的创新尝试，巧妙地将若干多民族优秀文化元素融入到其中。

并且，维西县汝柯村的玛丽玛萨人对“热巴”舞服饰进行了创新和改良。不同于其他传统藏族村落，该地玛丽玛萨人在“热巴”表演服饰中时所融入了不同民族的典型文化元素。一是表现在服饰用色上：相较于传统藏族“热巴”服饰用色，汝柯村改用白色作为服饰的主要底色。这源于汝柯村中有大量的白族居住，考虑到白族文化中“尚白”审美喜好，故而将之融合到“热巴”舞服饰的底色用色上。二是表现在“热巴”舞的披肩造型上：汝柯村的“热巴”服饰采用羊皮鞣制黑白双色的披肩，并在其镶上七个多彩圆盘，添加进纳西族女性服饰“七星披肩”的民族元素。在纳西语中“七星”被称为“优轭”，在纳西族文化中，多用“日月同辉”“星辰散布”等图案来祝祷纳西族文化能够披星戴月，不舍昼夜地传播，从而进一步走向繁盛<sup>①</sup>；三是表现在“热巴”服饰的袖口和领口上：玛丽玛萨人在此嵌入了傈僳族的花腊袂<sup>②</sup>图案，使之呈现出傈僳族文化元素；再来是表现在服饰的头饰部分：玛丽玛萨人在此部分完整保留了藏族盘发的传统，沿用了维西塔城地区的传统“热巴”舞表演头饰，使之呈现出浓厚的藏族文化特色。由此可见汝柯村的“热巴”舞服饰兼容有白族、纳西族、傈僳族和藏族等多民族文化符号，进一步体现出滇西北地区多民族文化的交融及多民族共同生活的发展历史。

① 艾木子. 披星戴月的女性赞歌——纳西族服饰研究与创新应用[D]. 湖北美术学院, 2022.

② 起初指傈僳族传统服饰中的缝织纹样，因缝制物上多绣有交织叠错的彩色条纹，而被代称为“花腊袂”。后语义发生延申，指代傈僳族服饰。

此外,在当下迪庆州举办的若干“热巴”舞传承活动中,主办部门也对“热巴”舞的文化内涵和传承方式进行了扩容和创新,使之呈现出更多的包容性和创新性,囊括了多民族优秀文化元素和中华民族时代精神,呈现出更强大的传承生命力。此一系列创新改良举措功效显著,尤其体现在迪庆州的各民族传统节日和若干艺术节中。“热巴”舞服饰传承人黄志华在2023年5月举办的“热巴进梅里<sup>①</sup>”非遗展演中,积极联系了傣傣族服饰工艺传承人托洒咪,邀请后者一同参与到“热巴进梅里”的展演中。托洒咪老师在此次展演中对“热巴”舞的展演服饰进行创新融合,为傣傣族、纳西族和藏族表演者制作了特色服饰,最后造就了表演队伍中的各族艺术家着本民族特色服饰齐聚梅里雪山,共同表演“热巴”舞的美妙图景。此举引来大批外地散客的围观,助“热巴”舞实现更广范围的传播。在积极发挥各民族特色文化优势时,此次展演也帮助迪庆州打造出特色文旅产业的一大亮点,为德钦县文旅产业赢得了广泛好评。

还有,2019年夏天,维西县攀天阁乡在举办非遗大型音乐展演中的一个单元中安排了纳西族的《印象·东巴》节目。编剧将藏族、纳西族的多项传统文化通过同一个文学故事串联在一起,以此构造出一个同时兼容纳西族傩舞、打跳组歌、藏族“热巴”舞和雪山祭祀等代表性民族文化符号的场域,使上述民族文化融于同一个故事的时空背景中。通过这种视听融合的表演,使之全面完整地展现在观众面前,为观众细致具体地了解藏族和纳西族文化提供了窗口。同时,迪庆州举办的“热巴”展演活动也非常注重民族情感的培养,试图通过展现舞蹈中的多民族文化元素,在各民族间搭建铸牢共同体意识的桥梁。当拉萨歌舞团带领《文成公主》剧目到香格里拉市参加非遗展演活动时,活动主办方将拉萨的湛蓝天空和璀璨星辰景色嵌入了“热巴”舞的表演背景屏幕,以此来凸显对西藏人民的欢迎。上述展演通过巧妙融合多民族文化元素,带给了观众精美绝伦的审美体验,成为了迪庆州整合文化资源,促进多民族文化发展的成功案例。作为新时代推进多民族文化繁荣的代表案例,上述案例也是迪庆州促进民族团结、重塑中华民族文化自信的具体体现。

总体说来,藏族“热巴”舞的传承保护工作呈现出重视多民族交融共生的族际和谐理念。迪庆州各级政府从历史变迁、时间跨度和各民族风俗习惯入手,利

<sup>①</sup> 此处指德钦县梅里雪山。

用历史唯物主义的辩证思维充分考虑了藏族“热巴”舞的特殊性所在。从舞蹈的乐舞旋律、服饰道具等细节中仔细发掘中华民族共有的价值认同和时代精神，使之能够更好地参与到多民族互动共融。在这一过程中，单一民族传统文化中的凝固僵硬模块被逐一破除，焕发出多民族文化活力，助力于中华民族共同体意识的铸牢，最终树立新时代中的民族文化自信，参与完成中华民族文化符号的谱写。在新时代人与自然和谐共生、各民族文化蓬勃发展的进步中，不同少数民族文化必将通过个形式的互动共融并形成新的共存关系，由此催生出中华民族优秀文化的新时代样本。随着民族文化保护工作的不断推进，迪庆州多民族文化交融不断深入并创新出了若干亮点，进一步引领滇西北地区文旅产业实现整体转型与发展。

## 结语

作为滇西北地区典型的多民族文化融合代表，“热巴”舞在迪庆藏族自治州和丽江等地的多民族群体间呈现出长时段、广范围、多风格的流传趋势。明清时期以来川滇藏地区的行政建制日趋完善，带动了茶马古道中的多民族经贸交流。由是“热巴”舞也获得了在多民族文化中交融演变的政治经济空间。滇西北地区的多民族文化交融背景将之打造为蕴含多民族文化元素的多民族艺术代表。因其存在历史悠久，其乐舞旋律及名称故事与藏族、纳西族和汉族等多民族发展历史关联密切，兼容多样民族文化元素，故而“热巴”舞也被誉为见证滇西北民族舞蹈发展历史的“活化石”。再者从当下的发展传承来看，一是在维西汝柯村玛丽玛萨人聚居地区，“热巴”的表演服饰被融入以多民族文化元素，均衡吸纳每个民族的审美偏向和艺术传统，在“热巴”舞的表演服饰上实现了多民族文化的创新整合；二是在滇西北地区举办的大型文艺活动和各项乐舞展演中，对“热巴”舞的表演道具、象征意义等细节进行扩容和纳新，充分融合进多民族文化元素。在历史与现实的维度中，上述现象反映了滇西北地区“热巴”舞艺术在多民族中的交融互动。

作为中华民族多元一体格局中的具体民族文化事项，以“热巴”舞为代表的滇西北民族艺术反映了地区多各民族间的互动交融关系，是中华民族“你中有我、我中有你”格局具体的地方样本表达。本文讨论的“热巴”舞在滇西北各民族中的交流交融现象，也从侧面印证了滇西北地区多民族在时空维度中存在具体

生动,多维丰富的互动交融。这种民族交融也是中华多元一体格局中的文化共同体的具体表征。在各民族交往交流的不断深入中,“文化共同体”“命运共同体”的认识亦被一并加深,由是进一步促进了中华民族共同体意识的铸牢。

滇西北地区得天独厚的多民族资源在各族人民共同生活奋斗的实践活动中被一一赋予了丰富的文化意义,此后逐一与多民族文化事项形成有机联系,最后逐一构成了中华文明中的各民族文化事项。进一步从中华优秀传统文化的创造性转化和创新发展的而言,以“热巴”舞为代表的滇西北地区的多民族文化事项和自然资源都存在具有向民族特有文化产业转型的潜力,在有效传承的基础上,我们应该推积极动每一项民族文化其以更饱满的姿态,更高频率地参与到多民族文化互动交融中,使其进一步突破既有辐射范围,在更广范围内实现传播,从而树立民族文化自信,助力实现中华民族的伟大复兴。铸牢中华民族共同体意识的时代使命迫切要求多民族共同发力,夯实中华民族共同体的文化基础。从时间维度上看,这就进一步要求我们必须要在历时性的进程中积极推进多民族文化的交往交融,从而加深彼此的了解认同,断不能将本民族文化认同的程度放置于以中华民族共同体意识为代表的国家认同之上<sup>①</sup>。这也是源于多民族国家成长的必然规律:在多民族国家走向复兴的过程中,需要构筑“走向富裕和强大的未来的目的性动力”,而这个动力便是中华民族共同体意识的培育和铸牢。

当下滇西北地区“热巴”舞的传承发展离不开多民族共同奋斗、共同创造的中华民族精神。在宏观语境中,中华民族舞蹈艺术的起源与发展更是无法脱离各民族齐心奋斗的历史和来自文化、艺术等领域的全面研究保护。人类命运共同体的理论启示我们:单一的艺术事项实行往往以碎片化、个体化的形态出现,对其进行研究时,需要深入挖掘其背后的文化符号,在解读文化符号意义的基础上,树立整体式的全局观思维,将之放置于人类文明产生的整体背景中进行分析。滇西北地区不仅仅是一处民族聚居,商贸往来的典型地域。在中华文明中,它是一面缩影着我国西南边陲多民族历史发展脉络的镜像集合,其中囊括了中国传统文化在西南多民族地区的互动传播、积淀及相互作用历程,彰显了中华传统文化在

<sup>①</sup> 韩震. 论国家认同、民族认同及文化认同——基于历史哲学的分析思考 [J]. 北京师范大学学报, 2010,(1).

多民族中的交汇融合与源流承递<sup>①</sup>”，是中华民族多元一体文化格局的具体表现，也体现出多民族族际和谐共融合作的历史进程。正如许倬云指出“过去人们总以为世界古文明都是从几条大河的流域开始发展的，这不一定完全正确……中国文明的一个特色是建筑由城墙围绕的聚落点，点与点之间主要以道路来联系。道路将若干‘小区’结合为一个整体，及至成为更大的政治单位——国家……中国的文化，与其说是由河流(尤指黄河)衍生，竟不如说是道路的文化了<sup>②</sup>”一般，滇西北地区的多民族文化内涵丰富，历史悠久。其中包含的各民族众多文化符号，远不是可以仅从单一维度或固定视域进行分析的。多民族文化交融研究需要长时间、广维度、多学科的共同介入，如是方能在强调中国式现代化的当下更好地致力于建设社会主义文化道路自信。

在百年未有的世界变局中，人类命运共同体的理念优势更加彰显出。人类命运共同体的理念植根于中华优秀传统文化，为解决当前社会发展中如全球治理、民族主义、贸易壁垒等难题提供了可行的指导。在当前西方主导媒介霸权的格局下，人类命运共同体通过为重塑传播秩序提供理论框架，向外输出优秀民族文化而体现出中华文明在世界文明体系中的重要价值。当然，如何在数字化、信息化的大背景下促进多民族文化事项的互动共融，创新发展人类命运共同体的理念是有待学界进行深入思考的命题。充分挖掘我国多民族优秀文化，将有效助推人类命运共同体意识在全球范围内实现更好的传播，向世界讲好中国故事，展现出更多的中国智慧。

---

① 李旭. 西南古道的民间性及其经济、文化双重价值 [J]. 中华文化论坛 2008,(2).

② 许倬云. 中国文化发展的点和线 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2008:150-160.