中国佛教图鉴

通览中国佛教二千年历史　遍观佛教文化深厚底蕴

业露华◎主编

甘肃文化出版社

《中国佛教图鉴》以中国佛教两千年的发展史为线索，对中国佛教的经典、教义、宗派、人物、建筑、艺术等各个领域进行了详细生动的叙述。行文注重通俗性和学术性的统一；在阐释宗教义理的同时，兼顾对文化内涵的挖掘。本书图片类型广泛，涉及佛教文化的方方面面，全面展现中国佛教艺术的精华。

中国佛教图鉴

ISBN 7-80714-093-3

9 787807 140931 >

定价：69.00元

中国佛教图鉴

责任编辑
温雅莉

项目总监
周兴华

文字编辑
杨 君 李 楠

美术编辑
李树香

特邀审校
于瑞玺

封面设计
夏 鹏

版式设计
孙阳阳

图片摄影
王 露

图片提供
北京全景视拓图片有限公司
Imaginechina
Fotoe.com

中国佛教图鉴

业露华　主编

甘肃文化出版社

图书在版编目（CIP）数据

中国佛教图鉴／业露华主编.—兰州：甘肃文化出版社，2005.9

ISBN 7-80714-093-3

Ⅰ.中… Ⅱ.业… Ⅲ.佛教史－中国－图集

Ⅳ.B949.2-64

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2005）第 115993 号

中国佛教图鉴

出版：甘肃文化出版社

社址：甘肃省兰州市庆阳路 230 号（邮编 730030）

电话：（0931）8454246

制作：日知图书（www.rzbook.com）

印刷：北京国彩印刷有限公司

经销：新华书店

开本：16 开（787 × 1092）

印张：18 印张

字数：200 千字

版次：2005 年 11 月第 1 版

印次：2005 年 11 月第 1 次印刷

印数：1-5000 册

定价：69.00 元

前言

佛教最初在古代印度产生并发展，自孔雀王朝阿育王崇佛以来，佛教流传四方。许多世纪以来，佛教在世界上各个不同的地区弘传。佛教传到中国之后，经过两千年的发扬光大，早已接受了中国文化的影响，形成了中国化的佛教。所谓中国佛教，是外来的，也是中国自身的。而佛教对中国的政治、经济、思想、文化以及民风民俗等各方面都有着深远的影响。

中国佛教图鉴

对渴望了解佛教的很多中国人而言，《中国佛教图鉴》拥有崭新的编辑思路。本书由佛教专业研究人员撰写，以中国佛教的发展历史为主线，细述有关中国佛教的历史、建筑、文化、艺术等各个方面。体例新颖、版式独到、结构完整、脉络清晰、叙述详略得当，将深奥的佛理用通俗的文字表达出来，既富有知识性，又照顾了普通读者的阅读习惯。同时本书图文并茂：云冈的大佛、敦煌的壁画、青藏高原的经幡、法师的手鼓……通过数百幅精美的图片，使读者在轻松愉悦的氛围中对中国佛教有一个较为全面的认识与了解，体会到佛教文化的博大与精深。

Contents

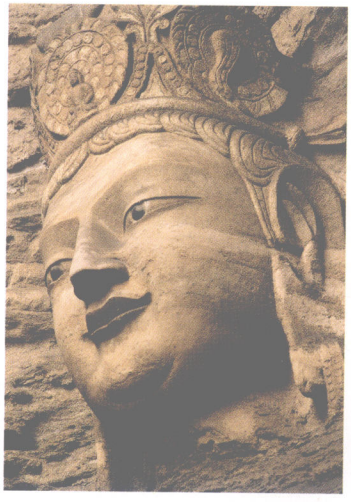
目录

006

第一章
源远流长——印度佛教

032

第二章
佛法东传——中国佛教初期

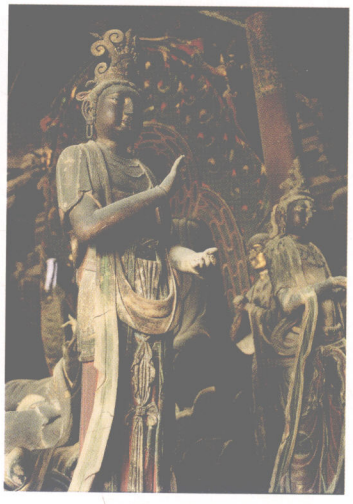


060

第三章
显密全盛——唐代佛教的兴盛

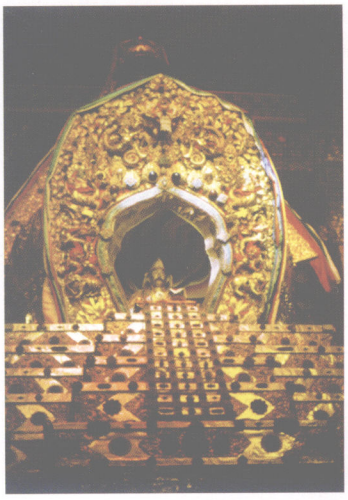
090

第四章
禅宗突起——宋代佛教的发展



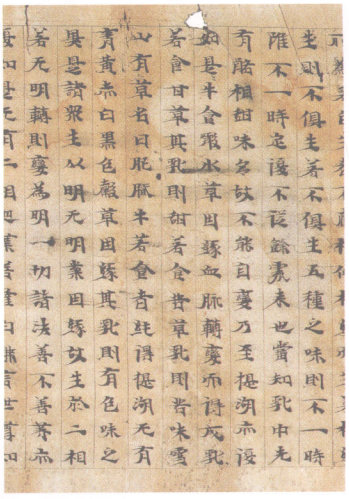
106

第五章
禅净合一——宋代以后的中国佛教



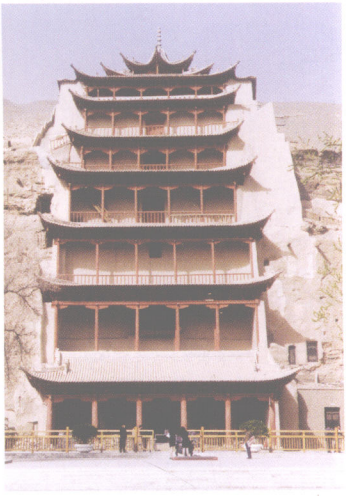
132

第六章
雪域弘法——藏传佛教



168

第七章
法宝流传——中国佛教典籍



196

第八章
妙相庄严——中国佛教石窟艺术

224

第九章
圣山名寺——中国佛教建筑艺术

252

第十章
流光溢彩——其他中国佛教艺术

第一章
源远流长
——印度佛教

- 古代印度的阶级社会
- 佛教的创立
- 佛教的基本教义
- 竹林精舍和祇园精舍
- 僧团的成立
- 原始佛教的分裂
- 结集
- 部派佛教的发展
- 大乘佛教与小乘佛教
- 印度诸王朝的佛教

古代印度的阶级社会

佛教产生的背景，最早可以追溯到雅利安人入侵印度这一事件。公元前1500年左右，属印欧语系的雅利安人从中亚一带侵入印度河流域，他们征服了当地土著民族达罗毗荼人，吸收了当地的文明，并定居下来。雅利安人肤色白皙，自认为是高贵的种族，把深色皮肤的达罗毗荼人和其他土著民族一概贬为劣等种族。雅利安人的这种做法严重影响了其后印度社会的阶级构成。随着社会的发展，各阶层在政治地位上的严重不平等为佛教的产生提供了条件，佛教强调“众生平等”，正迎合了那些希望提高自身地位人群的迫切要求。

在古代印度最早的历史文献材料《梨俱吠陀》中，就已提到当时社会有地位不同的四个种姓，即：婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗。

婆罗门是祭司阶层，是掌握宗教祭祀权的僧侣阶级。他们是人神之间的沟通者，亦是社会精神生活的指导者，属最高等级。其次为刹帝利，是由军事贵族形成的社会集团，包括掌握军权的国王和武士阶层。他们掌握

⊙佛经故事《离宫出走》

此图描述了当时身为王子的乔达摩·悉达多离开王妃及王宫的情景。

⊙古印度神像雕刻

⊙佛教法轮

在印度传说中，主宰天下的转轮圣王所持的武器称为轮宝，具有无坚不摧的力量。佛教借其象征“佛法”，称为“法轮”。

和管理着国家机器，是统治阶级意志的代表人物。本来，祭司和武士并不是特殊的等级，但随着阶级分化和奴隶制度的形成，神权和王权成为统治人民精神和肉体的两大主要力量，因此这两个等级逐渐形成了由奴隶主贵族垄断的职务，成了占统治地位的种姓。其他从事农业、畜牧业、手工业和商业的普通部落村社成员则构成第三等级，即吠舍种姓，他们作为普通劳动者，还保持着人身自由，但被排除在社会公共权力机构之外。首陀罗是四个种姓中地位最低的一个。他们绝大多数是在阶级分化和部落战争中产生的破产农民，失去村社成员身份或部落关系的人，以及战争中的俘虏。他们的社会地位低下，大多为人仆役，也有部分从事农业和畜牧业的。

种姓制度是古代印度等级森严状况的反映。它以肤色深浅定种族贵贱，随着社会发展和阶级分化，又逐步演变成为区分社会地位和职业的社会等级制度。

在政治上，婆罗门和刹帝利两大种姓共同构成统治阶级，他们掌握、管理着人们的社会生活和精神生活。在经济上，这两大种姓通过布施、纳税等形式对吠舍、首陀罗进行剥削。在宗教上，婆罗门、刹帝利和吠舍被称为“再生族”，他们有资格参加被认为能获得重生的宗教仪式“再生礼”，而首陀罗种姓则被剥夺了宗教上的重生权，不能参加“再生礼”，因此又被称为“一生族”。

为了巩固种姓制度，统治阶级为之编造了许多神话，他们宣称造物之神“梵天”用口创造出婆罗门，用两臂创造出刹帝利，因此这两个种姓是高贵的，吠舍和首陀罗则是梵天用两股和两脚所造，因此注定是低下的。除此以外，他们还制定许多法律对各种姓之间的社会地位、权利、义务、生活方式等各方面作了详细的规定，并严格禁止首陀罗种姓和其他种姓通婚。

但是到了释迦牟尼的时代，即公元前 6 世纪至前 5 世

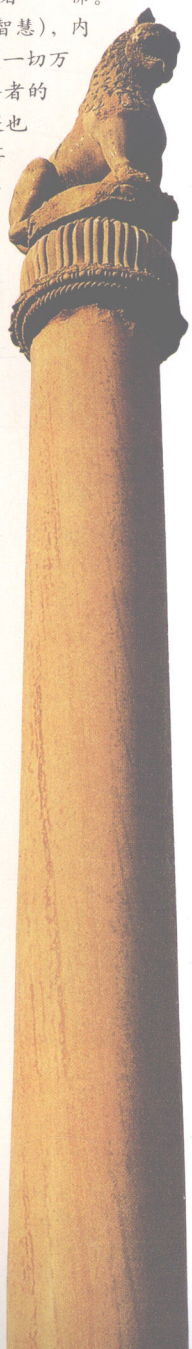
⊙药叉女雕像

药叉女手持佛尘，目视前方。她有着丰满的乳房、纤细的腰部和丰腴的下腹部。雕像丰腴的女性肉体，蕴含着印度人生殖崇拜的观念。

纪，随着掌握王权的刹帝利和从事于经济活动、属于吠舍种姓的一些大商人、工商业者和大土地所有者等势力的不断扩大，他们日益不满婆罗门种姓至高无上的社会地位。因此，他们有时联合起来共同反对婆罗门种姓，使婆罗门种姓的统治地位开始动摇。而释迦牟尼创立的佛教，提出“四姓平等”，认为人人都可以出家修行，而不论其出生于什么种姓。虽然这种“平等”是宗教方面的，是彼岸的、来世的，但在当时的社会环境下，具有明显的进步意义。

菩提

菩提意为开悟的智慧，是佛教的根本理念。佛教的主要内容就是说明菩提的内容，以及证取菩提的实践方法。佛教的礼敬的对象是获得菩提的觉者——佛。佛陀所觉悟的菩提（智慧），内容就是“诸法皆空”（一切万有皆无实体）。按照圣者的分类，其所觉悟的菩提也可以分为三类。声闻菩提、独觉菩提、佛菩提。前二种菩提是只断除烦恼障而得到的菩提；佛菩提则是断除一切烦恼、所知二障而得到的无上菩提（阿耨多罗三藐三菩提）。



⊙阿育王石柱

阿育王统治时期，将佛教定为印度国教，下令在王宫和印度各地树立石柱、开凿石壁。这根光滑高挺的砂岩石柱就是由阿育王下令竖立起来的。石柱柱身雕刻有阿育王制定的法律。

佛教的创立

佛教的创始者为乔达摩·悉达多。一般认为他出生于公元前565年，逝世于公元前486年，约当中国春秋时期。相传他自幼受传统的婆罗门教育，29岁时因寻求解脱之道而出家，经过6年苦行，最后终于悟道成佛，并创立了佛教。佛教在印度，大约经历了原始、部派、小乘、大乘、密教等发展时期。约公元前3世纪，印度孔雀王朝的阿育王时，佛教开始向印度以外的国家和地区传播，并逐步发展成为一个世界性的宗教。目前世界上信奉佛教的人口有二亿多，主要分布于亚洲各国，近年来欧洲一些国家也有佛教流传，不过影响不大。

佛教是由佛陀释迦牟尼所创立的一种宗教，它包括以下内容：信奉佛的言教，按照佛的教导去实践和修行的信徒所组成的宗教团体；内容为佛的言教以及阐述和发挥佛的教义思想的宗教经典；信徒所奉行的教规和仪式。佛教将这些概括为佛、法、僧三个最基本的内容。

佛教是由佛陀释迦牟尼所创立的一种宗教，它包括佛、法、僧三个最基本的内容。

“佛”是梵语“佛陀”的音译略称。中国古代典籍中，“佛陀”一词有时又译作“浮图”、“浮屠”等。其本意是指“觉者”、“觉悟者”之意，泛指一切“觉悟”了人生真谛，掌握了佛教所说的最高真理，证得了佛教修行的最高境界者。具

体则是指释迦牟尼佛，即佛教的教主。

“法”，梵文音译为“达摩”、“达磨”或“昙无”等。“法”一词包含两层意思：一是指事物的规范或规律，人们可以通过这些规范或规律，对事物加以认识。另一层意思是指事物的自性或本质，正是由于这些事物的自性和本质，才决定了各种不同事物之间的差异，使世界呈现出多姿多彩的各种形象。因此，从某种意义上来讲，所谓“法”，概括了宇宙间一切事物的现象和本质。佛经中经常说的“一切法”、“三世诸法”、“世间法”等，就是这个意思。此外，“法”这个词在许多场合，指佛所说的教义理论，也就是人们常说的“佛法”。而佛教的经典，因为记载了佛陀的教法，所以一般也被称为“法宝”。

“僧”，是指信奉佛法并依法出家修行，并且继承和弘扬佛教教义的佛教信徒。僧是梵文“僧伽”的音译略称，意思是“和合众”、“法众”。《中阿含经》中说：“有若干姓异名异族异，剃除须发，着袈裟衣，至信舍家，从佛学道，是名众。”因此，出家修行的佛弟子被称为“僧”。

⊙印度桑奇大塔西门浅浮雕

被认为代表无知和恶业的矮胖侏儒承受着重压。

⊙摩亨佐·达罗遗址

摩亨佐·达罗文明是印度在雅利安人到来之前曾经存在过的一个文明，达到过相当的高度。该文明对印度文明的影响目前仍没有定论。

⊙五百罗汉

浙江天台山下方广寺五百罗汉。“阿罗汉”是印度早期佛教徒修行时所追求的目标。

佛教的基本教义

佛教的教义学说后来有了很大的发展变化，但都是在基本教义基础上发展起来的。佛教的基本教义是“四谛”，“谛”是真理的意思，“四谛”即意为“四种真实的真理”。这四种真实的真理即指“苦、集、灭、道”四者。佛教认为这四条是人生的绝对真理，因此称为“四谛”。

“苦谛”是指人生的各种痛苦。佛教认为，苦是一种普遍存在的现象。人的一生，从出生到死亡，充满着各种痛苦和烦恼。佛教修行的最终目标就是要解脱苦对众生身心的逼迫，佛教的教义理论，也都是围绕着探究人生为什么会受此苦，以及如何解脱苦而展开。

“集谛”是指引起痛苦的原因和根据。“集”是招集的意思，能够起到集起苦果的作用，佛教认为，如身心活动与结业相应，必然会招致未来生死之苦，所以称之为集。一切烦恼惑业，必能招致三途生死之苦果，因此称为集谛。这些原因和根据，即是人与生俱来的“烦恼”和“业”。“业”通常可分为身业、语业和意业三大类。有情众生的语言、行为和意识思维活动的结果，能使

⊙桑奇大塔塔门

桑奇大塔是公元前 2 世纪末至公元 1 世纪左右的印度早期佛教遗迹。

⊙释迦牟尼涅槃像

人产生欲望和烦恼，从而是引起人生痛苦的根本原因之一。

“灭谛”是佛教修行的最终目标。“灭”是熄灭、灭尽之意，即灭除种种烦恼和痛苦之根本后，达到佛教所说的一种不生不灭、解脱与自由的理想的精神境界。佛教认为，这样的理想境界，应该是永远没有任何痛苦和烦恼的缠缚，处于永恒寂静的精神境界。这样的精神境界，有的称之为“涅槃”，有的称为“择灭无为”。

“道谛”又称“道圣谛”、“苦灭道圣谛”等。道谛是指脱离“苦谛”和“集谛”的缠缚，达到“灭谛”这种理想的精神境界所需要的修行方法和实践道路。这种方法和途径通常专指“八正道”，其意思就是“八种通向彼岸世界的正确道路和修行方法”。它们是：1.正见；2.正思惟；3.正语；4.正业；5.正命；6.正精进；7.正念；8.正定。

佛教认为，世间一切精神和物质现象，都处于一定的因果关系中，依赖某种因果条件而存在，并依靠一定的条件而演变。这种依赖于某种条件而存在、变化的学说，就是“缘起说”。佛陀在解释缘起关系时，说这一关系为“此有故彼有，此生故彼生”。人生一切现象也是如此，都是互相联系、互相依存、互为因果的。佛教以人生问题为中心，把人的一生分为互相关联、互为因缘的十二个阶段，称为“十二因缘”，或称“十二缘起”、“十二有支”等。

⊙桑奇大塔

桑奇大塔的雕刻造像丰富瑰丽，数量众多，却没有一尊释迦牟尼的造像。这或许印证了佛教早期不提倡“偶像崇拜”的说法。

⊙阿育王石柱柱头

⊙左页图：印度阿旃陀石窟万佛图

阿旃陀石窟位于印度中部西海岸马哈拉斯特拉邦北部的一处悬崖上，相传开凿于阿育王时期，有印度古代佛教徒开凿出来的佛殿和僧房。

十二因缘说是以缘起说来分析人生的生灭变化现象。依照缘起说，人的生命过程，可分为彼此相互作用、互为因果的十二个环节，即：1.无明（人与生俱来的蒙昧无知）；2.行（由无知而引起的各种欲望和意志）；3.识（由欲望和意志引起的人的精神统一体）；4.名色（由识引起的人的精神和肉体）；5.六处（指人的六种感觉器官，即眼、耳、鼻、舌、身、意——即心）；6.触（指感觉器官与外界事物的接触）；7.受（通过接触而引起的苦乐感觉）；8.爱（由感觉而引起的对乐的事物产生的贪爱之心）；9.取（由贪爱而产生的追求和执着之意）；10.有（因追求和执着而造成的生死环境）；11.生（有了生的环境就有生命的产生）；12.老死（有生就必有衰老和死亡）。

这十二个环节构成一个人生因果循环的总链条，其中每一个环节都和相邻的环节构成因果关系。人有生老病死等现象产生，归根结底是由“无明”引起。因此必须从根本上灭除无明，才能摆脱十二因缘的束缚，从而脱离苦海，解脱轮回。

⊙印度犍陀罗风格佛像

竹林精舍和祇园精舍

释迦牟尼生活的时代，印度主要有16国，其中较大的有摩揭陀、拘萨罗、鸯伽、迦尸等。当时摩揭陀国正处于频婆沙罗王统治时期，频婆沙罗王对外实行远交近攻的政策，不断吞并周围小国，扩大自己领土；对内则厉行严刑峻法，不断加强其专制统治，是当时诸国中最强大的一个国家。

摩揭陀国首都王舍城外有一片竹林，这片竹林原属一位名叫迦兰陀的豪富所有，迦兰陀曾打算把这个竹园施舍给“外道”。正好那时释迦曾前往摩揭陀国弘传佛法，迦兰陀长者听了释迦传道后，当下即信奉佛教，并把那片竹林奉献给佛陀，作为佛陀在摩

⊙佛教早期释迦牟尼坐像

揭陀国传教说法时的居处。后来摩揭陀国的国王频婆沙罗也皈依了佛教，他在竹园里建造了屋舍安置释迦牟尼及其弟子，于是这个地方便被称为“竹林精舍”。

几乎与此同时，在拘萨罗国有一位富商，名叫须达多。由于须达多乐施好善，经常接济和帮助孤独无助之人，因此被人称为“给孤独”。须达多听说了佛陀的事，非常敬慕，想请释迦前来传教。拘萨罗国的都城舍卫城有一个很大的园林，为王子祇陀所有，于是须达多长者与祇陀商量，想买下王子的园林奉献给释迦，希望在迎请释迦前来弘扬佛法时，便于安顿释迦及其弟子。当时王子要求他以金砖铺地为代价，须达多果然按王子的要求办到了，祇陀王子便决定与须达多共同把这座园林奉献给佛陀，以迎请佛陀来此说法。这一园林因是祇陀和须达多共同奉献，因此就被人称为“祇陀给孤独园”，简称“祇园精舍”。

除了竹林精舍和祇园精舍之外，王舍城南的灵鹫山，也是释迦经常和弟子们说法的地方。根据现有的材料了解，释迦牟尼创立佛教之后，带领弟子主要在印度恒河流域活动。他一生宣扬佛教45年，基本上是在这一地区游行教化众生。释迦去世后，他的弟子游化四方，传教的范围更广了。

⊙苦修的印度教僧人在进食前行礼

早期的印度并无食物禁忌。佛教提出不杀生的教义后，婆罗门教以及后来的印度教借鉴了佛教的做法，以宗教法规的形式禁教众食牛肉。这是佛教对印度教产生影响的例子。

僧团的成立

佛陀在菩提树下证悟后，首先到波罗奈斯城的鹿野苑，度化曾一起修行的憍陈如等五人，三转苦、集、灭、道四谛法轮，此五人成为佛陀最初的比丘弟子。至此，佛、法、僧“三宝”俱足，僧团从此成立。

佛陀经常带着五比丘暂居于缚啰迦河的沿岸，并在这一带行化。在这里，佛陀度化了迦尸城的青年耶舍，耶舍的父母亲也皈依佛陀，成为了最早的优婆塞、优婆夷。其后耶舍的朋友约五十人，受佛陀的感召，也都皈依佛陀，成为出家的弟子。

⊙佛传“降魔成道”图

佛传“降魔成道”图描绘的是释迦降魔成道的场面。

⊙释迦牟尼坐像

此像中，释迦牟尼神情端庄，呈说法状。

此时，僧团已初具规模。佛陀到达摩揭陀国，国王频婆沙罗听了佛陀说法以后，非常欢喜，于是便皈依了佛陀。频婆沙罗在迦兰陀竹林为佛陀建造第一座精舍，作为佛陀弘法、安居的地方。

不久，佛陀在竹林精舍度化舍利弗、目犍连及其弟子250人出家。婆罗门贵族出身的摩诃迦叶，在遇佛闻法后，也皈投佛陀座下。至此，僧团已经达到佛经中常提及的“千二百五十人俱”的规模。过了两年，佛陀回到故乡，教化释迦族青年，富楼那、罗睺罗、阿难、摩诃迦旃延、阿那律，优婆离、须菩提归投座下。他们7人加上舍利弗、目犍连和摩诃迦叶共10位比丘，就是日后著名的佛陀十大弟子。

佛陀初期的出家弟子，只

接收男众。净饭王去世后，佛陀的姨母摩诃波阇波提及释迦族五百女子请求出家，获得佛陀允许，于是比丘尼僧团成立，整个僧团扩展为包括比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、优婆塞、优婆夷的完整组织。

佛陀打破了当时社会的阶级制度，他建立僧团，纳受弟子采用了“四姓平等”的原则，因此佛陀所度化的僧俗弟子，上至王公贵族，下至贫民百姓，乃至异教外道，凡诚心皈投者，佛陀皆欣然接受。

在家信徒对佛教的护持不遗余力，是僧团存续的重要助缘。频婆沙罗王、波斯匿王等国王，须达多等诸大护法奉献的林园，所建立的道场，如竹林精舍、祇园精舍、鹿母讲堂、重阁讲堂等，使僧团初期由游化、头陀的生活逐渐改为定居式的团体生活。

⊙唐代绘画《树下说法图》

甘肃敦煌藏经洞发现的《树下说法图》，表现了庄严静穆且温和愉悦的宗教境界。

⊙佛陀坐像

这是一尊公元9世纪铸造的坐佛像，佛像面貌体现出典型的异域特征。

佛陀成道后，僧团逐渐扩大，来自不同社会阶层的僧众使原来清净和乐的共居生活发生了变化，有些弟子因行为不端受到指责，有些弟子因见解不同而发生纷争，为维持僧团的和乐清净，佛陀采取了“随犯随制”的办法，制定了“六和敬”戒条；同时制定每月召开二次“布萨”会议、三个月的“雨安居”及“自恣”仪规，用来规范、净化僧团。

佛陀说法45年，谈经三百余会，于80岁涅槃时，把住持正法的责任付予了僧团。现今的僧团，承担着持守戒律，光大佛法的重任。

原始佛教的分裂

印度佛教的历史，大致可分为原始佛教、部派佛教、大乘佛教三个阶段。原始佛教阶段，由于释迦牟尼刚刚去世，他的弟子大多亲聆过佛陀教导，所以在教义、宗教修行方面以及教团共同生活习惯上大多遵循佛在世时的惯例，没有什么重大的争议。随着时间的推移，分歧逐渐出现了，并导致了原始佛教的分裂。

关于原始佛教分裂的原因，按照南传佛教的说法，主要是由于僧众们在对待戒律问题上引起的争执，最后导致了分裂。据说当时东方以毗舍离城为中心的跋耆族僧团，对某些传统的戒律产生了疑议，他们采取了一些变通的做法，这些做法引起了西方波利族僧众们的不满。一名叫耶舍的比丘邀请了西方一些上座比丘到毗舍离集会，对毗舍离僧团一些违反传统戒律的做法进行裁定，最后判定包括比丘乞受金银在内的十件事不符

十事非法

佛灭后100年左右，印度毗舍离地方跋耆族比丘在戒律上提出了10项革新见解，遭到保守派教团的反对，因而举行第二次结集。结集结果，判定跋耆族比丘所提出的十事是不合佛教律法的，所以叫做“十事非法”。根据《善见律毗婆沙》的记载，这十件事是：角盐净、二指净、他聚落净、住处净、随意净、久住净、生和合净、水净、不益缕尼师坛净、金银净。

⊙泰国诗春寺阿查那大佛

诗春寺是泰国历史上一座有名的佛教寺庙。寺内的阿查那大佛高十多米，造型生动。

⊙释迦牟尼坐像

此坐像造于17世纪。坐佛穿着袒右袈裟，衣缘处錾刻着精美的花纹。

⊙缅甸仰光大玉佛

慈眉善目的大卧佛面庞丰满圆润，露出恬静慈祥的微笑。

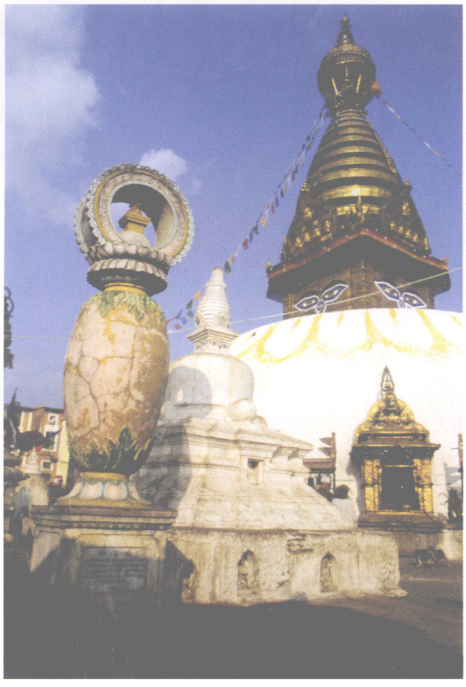
合佛法。这次集会，参加的比丘有700人，所以被称为“七百结集”。这是佛教史上第二次结集，但这次结集审定的裁决并不为毗舍离僧团比丘所承认，他们另外召开了一个万人大会以示反对。这样，在佛教史上产生了第一次公开的分裂，由于“七百结集”的参与者多为上座比丘，所以这一派就被称为“上座部”，而参加万人集会的这一派因人数众多而被称为“大众部”。

> 印度佛教的历史，大致可分为原始佛教、部派佛教、大乘佛教三个阶段。其中，原始佛教分裂成为“上座部”和“大众部”两派。

按北传佛教说法，原始佛教的分裂是由于对“阿罗汉”果位的不同看法而引起。“阿罗汉”是初期佛教徒修行所追求的目标，他们认为修行达到“阿罗汉”果，就可断尽烦恼，解脱轮回。据说当时有一个名叫“大天”的比丘对“阿罗汉”果位的境界提出了五条不同的看法，他认为“阿罗汉”仍然存在着无知、无明，还未断尽烦恼，并且还存在着生理上本能的欲望等。大天的观点在当时引起了教团极大的震动，但他的那些看法遭到教团内的长老比丘们的极力反对，由此引起了一场大规模的论

争。论争的直接结果是导致原始佛教的分裂，反对大天的长老比丘们形成了“上座部”，而支持大天一派的比丘则成为“大众部”。

实际上原始佛教的分裂还有着深刻的社会原因。由于佛教已在很多地区传播，而当时印度各地的社会政治、经济、文化发展极不平衡，这种不平衡势必反映到佛教内部。佛教内部各地僧团的比丘们受当地民族、文化和政治、经济的影响，对佛教的许多教义，特别是对与日常生活密切相关的一些佛教戒律产生不同看法，这是很自然的。这些不同看法加深了佛教内部本来就已存在的矛盾和分歧，最后终于导致佛教僧团公开的分裂。



⊙尼泊尔的佛塔

尼泊尔是世界著名的佛教圣地，佛教创始人释迦牟尼即诞生于迦毗罗卫的蓝毗尼（今尼泊尔南部提匀拉科附近的洛明达）。

结集

所谓“结集”，有集合、会诵的意思。即佛教徒经过集合聚会，将佛陀所说教法经过会诵、整理、确认，形成佛教经典。当时，佛经的传授只凭口头传诵，心口相传。光凭记忆容易产生误差，因此过一段时间后，需要大家集合在一起，由一些博闻多见的佛弟子口诵佛陀所说之言教，由其他一些上座比丘加以印证，这样就成了佛经的“结集”。

根据史料记载，佛史上有多次的结集，佛教历经数百年的努力，通过四次的结集，不断演绎、增删，三藏圣典始告完备。

第一次结集，是在释迦牟尼逝世后不久。这次结集相传共有五百上座比丘参加，由释迦牟尼的大弟子摩诃迦叶主持，结集的地点是在王舍城外的七叶窟。这次结集的目的是把佛陀一生所说言教诵出，以传后世，让大众遵循。当时由佛的堂弟，也是佛的大弟子之一，被称为“多闻第一”的阿

⊙印度尼西亚普兰班南寺庙群

普兰班南寺庙群位于印度尼西亚爪哇岛中部日惹市，该地区因拥有大量佛教和印度教的古建筑而闻名于世。

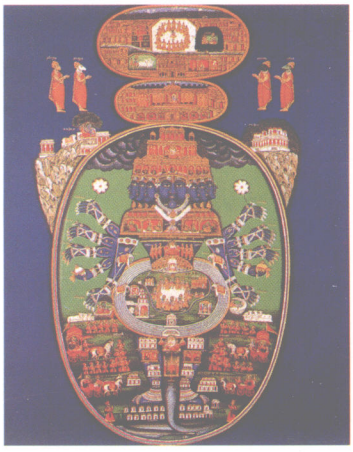
大乘非佛说论

大乘非佛说论是认为大乘经典并非释尊所说的主张。此论在古代印度曾被提出，在中国古代佛教界也有不承认大乘经典为佛说的少数佛教徒，但是，这种思想对当时的佛教界并没有太大的影响。日本明治维新后，采用了近代欧洲的研究方法，用科学的、实证的方法进行佛教研究，对于大乘经典，从其成立着手研究，结果证实大乘经典并非释尊亲口所说，而是后代所立，因而重新建立了“大乘非佛说”的理论。这种理论现在已为学界所承认，目前佛教界一般认为只有原始经典是释尊亲口说，因此，产生了回归原始佛教的运动。

⊙印度佛塔

难陀诵出佛所说的“经”，由另一位弟子优婆离诵出佛陀为僧伽团体所制的律仪戒规，由此形成佛教的“经”和“律”。

第二次结集发生在大约佛灭百年之后。这次结集的直接起因是佛教僧团中对于戒律问题的不同看法而引起的争论。据说当时印度东部跋耆族僧团中的一些比丘对传统戒律提出了一些新的主张，遭到以耶舍长老为首的上座部长老比丘僧团的反对。耶舍长老于是召集了700上座僧众在毗舍离地方举行了大规模的经典结集，对经、律的内容进行重新确定，以便统一认识。这次结集参加者有700人，所以称为“七百结集”，又因为这次结集的地方是在毗舍离地方，所以又称为“毗舍离结集”。“七百结集”确定了跋耆族僧团中流行的十件事不符合佛法，这些决议引起了跋耆族僧团比丘的反对，反对者另外针锋相对地举行了一次集会，也用会诵的办法对经、律进行核定，确定十件事为合法。由于这次集会的参加者多达万人，因此被称为“大结集”，又因为参加这次结集的多为大众比丘，所以又称为“大众部结集”。第二次结集之后，统一的佛教教团分裂成为“上座部”和“大众部”两大派。



⊙克利须那神

佛教与印度教在印度本土相互消融，印度教吸收了许多佛教的习惯和信仰。图为印度教的克利须那神（印度教中世界的创造者毗湿奴的一个化身）。

第三次结集据南传佛典记载，发生在佛灭后235年之际，即古印度孔雀王朝的阿育王统治时期。据佛教资料记载，阿育王即位之初，暴虐嗜杀，在他即位的第九年，发动了一次规模巨大的战争，以武力征服了羯陵伽国。残酷的战争场面触动了阿育王，在此次战争之后阿育王宣布皈依佛教，并大力扶持佛教发展。在阿育王支持下，由目犍连子帝须主持，召集一千比丘众参加，对佛教三藏，主要是上座部的三藏进行重新会诵、确认。这次结集后，由阿育王派遣传教师分赴印度各地以及周边地区宣教，所到之地，有缅甸、斯里兰卡以及中亚、西亚的一些国家和

地区，从此佛教渐渐传播于世界各国。

第四次结集发生在佛陀去世后约400年，即大约公元1世纪左右，大月氏贵霜帝国的迦腻色迦王统治时期。迦腻色迦王是印度历史上继阿育王之后又一位著名的护持佛教的国王。在他统治时期，部派佛教经过不断发展，已经产生了许多派别，迦腻色迦王接受了胁尊者的建议，在迦湿弥罗(今克什米尔一带)举行了一次佛教经典的结集。这次结集由胁尊者主持，以世友为上座，共有500人参加。这次主要是论藏的结集，相传迦腻色迦王命人以赤铜为碟，镂写论文，建塔封藏，以传后世。

⊙明永乐时期的金刚萨埵坐像

部派佛教的发展

大约在佛灭100年以后，原始佛教内部由于对佛教戒律和教义的不同看法而产生不同派别。统一的佛教教团开始产生了分裂，形成了各种不同的派别，进入了所谓“部派佛教”时期。据佛教史资料记载，部派佛教中最初出现的就是“大众部”和“上座部”这两大部派，被称为“根本二部”。后来又从这两个根本部派中分裂形成十八部或二十部，称为“枝末部派”。

所谓“上座部”，是因为当时这一部派的代表人物大多是一些上座长老比丘，因而得名

⊙斯里兰卡佛像

下图是斯里兰卡首都科伦坡市内的一座佛像。佛教是斯里兰卡的国教，佛像随处可见。

“上座部”。在上座部各派中，“说一切有部”是个形成较早，并且是最大的一个派别。所谓“说一切有”，是指他们认为世间一切诸“法”都有其自性，因此是一种真实的客观存在。他们又把佛所说的、散见于各种经典中的零星说法加以系统化，按对客观世界和人的主观认识作用归纳为色法、心法、心所法、心不相应行、无为法等五大类，并对其中每一类加以细微的分析，形成五位六十七分法。这对后来大乘佛教“瑜伽行派”的发展有重大影响。

“大众部”是和上座部同时形成的佛教部派之一。

部派佛教各有自己的经、律、论三藏。“大众部”分派后就举行了三藏的结集。根据南传佛教的说法，“大众部”的三藏改动了上座部结集的三藏的内容。特别是在戒律方面，他们做了较大的更动，重新制定了一些经典文献，变动了经、律的排列秩序。可惜这些经律现在都已失传，只有一部叫做《大事》的佛传还保存着。这部书的内容在汉译经典《佛本行集经》中还保有一部分。另外，汉译佛典中的《增一阿含经》和《摩诃僧祇律》被认为是“大众部”的经律。至于论藏，则一直到“大众部”系统中的“多闻部”出现时，才开始形成。

在对于佛陀的看法上，上座部倾向于把佛陀看做教主，而不是万能的神，认为对佛的说法也应分别对待。而“大众部”则着重强调佛的威力，认为佛的威力无边无际，超出世间的神；凡是佛所说的，都是完满无缺的，都是绝对真理。他们还认为佛的寿命没有止境，佛的色身充满宇宙等。另外，在对待客观事物的有无、真假问题上，上座部各派偏重于说“有”，如上座系的“说一切有部”主张“三世实有，法体恒有”，但大众部则偏重于说“空”，认为事物的过去和未来都没有实体。在心性及解脱问题上，上座部一般认为心有染有净，染心不能解脱；而大众部则强调“心性本净”，染心也能通过修行，去染成净，得到解脱，因而人人有解脱可能。

⊙右上图：四面欢喜佛

欢喜佛又称欢喜天、欢喜金刚，为喇嘛教的本尊神。

⊙古印度灰片岩佛像

部派佛教中的“大众部”和“上座部”被称为“根本二部”。后来又从这“根本二部”中分裂形成十八部或二十部，称为“枝末部派”。

大乘佛教与小乘佛教

大乘佛教与小乘佛教在修行方式、修行目的和佛陀观等方面有许多不同。从分布情况看，中国、日本、朝鲜、蒙古等地，都是大乘佛教的势力范围，而斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨，以及中国云南傣族地区信奉的都是小乘佛教。

“乘”，在梵文里有“乘载”或“道路”之意。公元1世纪左右，佛教内部形成了一些具有新的思想学说和教义教规的派别。这些派别自称他们的目的是“普度众生”，他们信奉的教义好像一只巨大无比的船，能运载无数众生从生死此岸世界到达涅槃解脱的彼岸世界，从而成就佛果。所以这一派自称是“大乘”，而把原来的原始佛教和部派佛教一概贬称为“小乘”。“小乘”佛教派别本身不承认这一称呼，例如现在缅甸、泰国、斯里兰卡等国的佛教一直自称为“南传上座部佛教”。

大乘和小乘的区别，表现在许多方面。首先，在对于佛陀释迦牟尼的看法上，小乘佛教一般把他看做是一个教主、导师，是一个达到彻底觉悟的人。大乘佛教则把释迦佛看做是一个威力广大、法力无边、全智全能的神，并且认为除释迦牟尼外，在三世十方有无数的佛。其次，在修持方法上，小乘佛教主张修戒、定、慧“三学”、“八正道”。大乘佛教除了“三学”、“八正道”外，还偏重于修习包括“六度”、“四摄”在内的“菩萨行”。

菩萨思想是大乘佛教思想的一大特色。所谓菩萨，即指立下弘大誓愿，要普度一切众生脱离苦海，从而得到彻底解脱的佛教修行者。大乘佛教徒把释迦牟尼成佛以前的修持阶段，即在修习“菩萨行”的阶

⊙佛陀头像

⊙印度笈多王朝时期佛教壁画

图为印度阿加特洞窟中的一幅笈多王朝时期佛教壁画，描绘的是一批衣衫褴褛行乞的佛教徒。在笈多王朝时期，佛教徒以这种方式来修炼自身。这与当时追求享乐的社会风气形成了强烈的对比。

段作为自己修行的榜样，因此大乘教徒主张可以在家修行，并不强调一定要像小乘佛教徒那样需要出家修行，这也是大乘和小乘的重要区别之一。大乘教徒把菩萨的修行方法概括为“六度”、“四摄”。“六度”是指布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，他们认为这六种方法是能够脱离生死苦海，达到涅槃彼岸的通道。“四摄”是指大乘佛教徒在日常生活和活动中，在与他人相处时需要遵守的四个原则，具体是指布施、爱语、利行、同事，大乘佛教认为这是菩萨普度众生时所应遵守的原则和方法。为了与小乘教相区别，大乘教徒把自己的思想学说称之为“菩萨思想”，把自己的修行实践称作“菩萨行”，把自己所遵奉的戒律称之为“菩萨戒”。

在教义学说上，大乘佛教与小乘佛教之间的重要区别是：小乘佛教一般主张“我空法有”，即否定个人的主观精神主体，但对客观世界的否定却不彻底，部分小乘佛教派别则通过“分析”的方法来否定客观事物，实际上却承认事物的基本组成因素“极微”的存在，带有唯物思想倾向。大乘佛教则通常主张“人法两空”，既否定人的主观精神主体，也否定客观事物的存在，他们认为关于客观事物“空”的认识并不是通过“分析”方法得到的，而是“缘起性空”，即一切“法”都是由因缘和合而成，不存在本质实体，因而是“空”。事物现象的存在只不过是一种虚幻的假象而已。“性空幻有”，这是大乘思想，特别是早期大乘思想的一个重要特点。另外在修行目标上，小乘佛教把证得“阿罗汉”果位作为修行的最高目标。而大乘佛教则以“普度众生”为修行宗旨，以成佛作为最高的修行目标。

⊙埃洛拉石窟

埃洛拉石窟位于印度马哈拉施特拉邦，开凿年代大约为公元7世纪至11世纪。佛教、婆罗门教和耆那教三种宗教在这里都有宗教遗存。它体现了古代印度宽容、和平的宗教特性。

⊙唐代引路菩萨图

此图描绘了菩萨为亡灵引路升天国的场面。

结·夏

结夏是指结夏安居，又称“结制”。每年四月十六日即为结夏的开始，七月十五日结束，称为“解夏”或“解制”。结夏期间的中间日，称为“半夏”。半夏之前的一个半月，称为“前半夏”，之后的一个半月称为“后半夏”。参与结夏安居者，未到解夏之时就中途退出的，称为“破夏”。

印度诸王朝的佛教

历史上，印度长期处于分裂状态，大小国林立，征伐并吞不断。佛教在印度流传1600多年，其盛衰兴替和诸王朝的信仰选择有着很大的关系。

王朝名称	历　史
孔雀王朝（公元前4世纪～2世纪）	孔雀王朝约创立于公元前317年，乃佛陀涅槃后第一个统一全印度的王朝，建都于中印度摩揭陀国的华氏城。阿育王(约即位于公元前270)统治时期，文治武功达于鼎盛。 在阿育王的大力扶植下，佛教在当时实际上处于摩揭陀国的国教地位。他以大量金钱资助佛教的发展，派遣了许多传教僧人到全印度以及周边国家和地区去弘扬佛法，相传他还把佛舍利分散到各地，在各地同时兴建了许多佛塔供奉舍利，供人瞻仰崇拜，以扩大佛教的影响。他的儿子摩哂陀和女儿僧伽密多先后出家，并相继率人南下斯里兰卡岛，把佛教传入了斯里兰卡。他在政府内设置了“正法大官”执掌宗教事务，巡回各地，宣传佛法。他还曾经在首都华氏城召集了许多佛教僧侣，由上座部长老目犍连子帝须主持，举行了佛教史上有名的第三次“结集”，编纂、校订和整理了当时流行的佛教经典，处理了佛教内各派之间的争论。
熏迦王朝(公元前180～80)	孔雀王朝在阿育王死后，逐渐失去统治势力，案达罗王朝在南印度独立，希腊、波斯等民族亦窥近西北方，印度重新陷入分裂状态。公元前178年，孔雀王朝大将普密多罗弑君自立，改号熏迦王朝。普密多罗王即位后，凭借政治势力进行大规模戮僧毁寺的排佛运动，使得佛教兴盛的中印度顿时寺空僧绝，史称“中印法难”。由于从中印度逃亡的僧众多前往南印度或西北印度，这反而促成以南方案达罗为中心的大众部佛教及北方迦湿弥罗、犍陀罗为中心的“有部”佛教的发展。其中上座部中的分别说部，因与大众部思想相近，故南传后即与大众部同化。
案达罗王朝（沙多婆诃王朝，公元前220～236）	案达罗王朝创立于公元前220年左右，位在德干高原地区，属于大众部教化范围。公元前28年兼并了中印度摩揭陀国的迦恩王朝后，大众部便传到中印度，使中印度佛教稍得复兴。 此时佛教能顺利复兴，实得力于王朝的安定，朝廷一方面信仰婆罗门教与崇拜民俗诸神，另一方面也对佛教采取保护的政策。佛教为走向群众，便取法民间流行的夜叉造像，造成佛菩萨雕塑的风行，也因而间接促进了大乘菩萨思想的勃兴。般若、法华、华严、净土系的经典纷纷出现，龙树依之立论阐释，确立了大乘佛教的兴起。继有龙树弟子提婆的发扬及国王的护持，大乘思想更加隆盛，大众部逐渐同化于大乘之中。

古印度佛像

这尊庄严的灰片岩雕像刻画出了佛安详宁静的神态。这尊佛像出自犍陀罗，公元2世纪至3世纪是犍陀罗艺术的黄金时代，当时那里产生了无数杰出的艺术品。

王朝名称	历　史
贵霜王朝(公元前数十年～320)	贵霜王国由大月氏人所建。大约在公元1世纪上半叶，大月氏五部翕侯中的贵霜侯丘就却攻灭了其他四部，自立为王，建立了贵霜帝国。 贵霜帝国到了迦腻色迦王时代(约公元78～120，一说约120～162)，势力进一步扩展。形成一个以弗楼沙(今巴基斯坦白沙瓦地区)为都城，西起咸海，东至葱岭的中亚大国。 与此同时，佛教在贵霜帝国境内迅速发展。迦腻色迦王本人是个热心的佛教信奉者。据佛教资料记载，迦腻色迦王在处理完国家事务后，每有空闲，经常览读佛经，还在国内到处建立寺院宝塔。如在都城附近所造的“雀离大塔”，据中国东晋时西行的僧人法显记载，此塔高达四十余丈，由各种宝物装饰，显得壮丽威严，是法显西行时所见诸塔庙中最为壮观的一座。后来唐代玄奘法师去西域时，还见到这座巍峨壮观的宝塔。更重要的是，迦腻色迦王时代建造的佛塔在形式方面改变了原来印度佛塔的覆钵式造型，创建了五层楼式佛塔样式，使之更具有装饰性和实用性，这是佛塔建造形式上的一次重大改革，对中国佛塔的建造形式也产生了极大的影响。 当时佛教部派繁多，各派众说纷纭，莫衷一是。迦腻色迦王下令四方远近著名僧人约五百人集合，由“说一切有部”的著名论师胁尊者主持，以世友尊者为上座，讨论佛法奥义，重新宣明“三藏”，这就是佛教史上所说的“第四次结集”。当时西北印度主要流行小乘佛教“说一切有部”，所以这一次结集实际上是一次“说一切有部”经典的结集。这次结集前后历时十二年，编述了论颂三十万，约九百多万言，其中最主要的一部叫《大毗婆沙论》，是“说一切有部”的一部巨著。迦腻色迦王命人以赤铜锤成薄片，将论文镂写在铜片上，然后建塔封藏，使“说一切有部”典籍得以比较完整地保存下来。
笈多王朝(320～730)	公元5世纪时，白匈奴入侵西北印度，并大肆毁佛，502年南下攻占中印度，后虽由笈多王的支裔幻日王将之驱逐，但中印度也只能由一小国延续后期的笈多王朝(535～730)，小邦因而林立，其中以戒日王朝(伐弹那王朝)较强盛，曾千里护送玄奘回中国，一生积极护教。 笈多王朝支持印度教(由婆罗门教融入民间泛神信仰而形成)，并且以梵语为国语，这是婆罗门文化的复兴期。王朝对于其他宗教仍采取宽容政策，佛教乃能顺利发展。佛教为与婆罗门教的教义抗衡，在佛典上舍弃使用俗语方式，改而朝向梵语化，且积极接近民众，加速了大乘佛教的步伐。 上座部佛教以西北印度的说一切有部、正量部、经量部力量较强，大乘佛教则以龙树时期的经典为基础，发展出无着、世亲的“外无内有，事皆唯识”的唯识(瑜伽)一派，及护法、清辩成立的“俗有真空，体虚如幻”的中观思想。尔后，中观、唯识二系通过论证、批判的论理学(因明)方式，发挥“空、有”之辩，以幻日王在摩揭陀所兴建的那烂陀寺为根据地，发展其教学，成为当时佛教的主流，因明的论证之学也因之盛行。中国的玄奘便是在那烂陀寺，从戒贤学唯识而创立发扬了中国的唯识宗。然而就在玄奘离印至义净入印的30年间，佛教急剧密教化。

⊙北周石雕加彩菩萨像

王朝名称	历　史
波罗王朝(658～1137)	波罗王朝兴起于公元7世纪的孟加拉国，共传18代，代代崇佛。第四主达摩波罗曾将国土扩展到曲女城，国势最盛，对佛教贡献也最大。他首先在那烂陀附近建欧丹多富梨寺，继而又建超戒寺，其规模的宏伟，胜过那烂陀寺，此三寺成为当时的佛学中心。惟印度佛教自笈多王朝之后，已趋没落，幸赖波罗王朝的保护才得以在东印度存续下来，在此500年间，可说是密教的兴衰史。 1203年，超戒寺被伊斯兰军队破坏，部分僧尼避至西藏、尼泊尔等地，佛教从印度本土消亡而转入西藏，西藏传承了密教教学的传统，并发扬光大，于是形成以密教为主流的藏传佛教一系。

⊙五百强盗成佛图

敦煌壁画，为佛传故事的内容，主要与释迦牟尼传教的经历有关。拘萨罗国有五百强盗作乱，被国王派军队征剿俘获，被挖去双眼。释迦牟尼以神通使五百强盗复明。强盗皈依佛法，最后成佛。此图为官兵与强盗作战的场面。

第二章

佛法东传

——中国佛教初期

- 汉明帝求法
- 《四十二章经》与《牟子理惑论》
- 江南佛教兴起
- 敦煌菩萨
- 魏晋般若学的流行
- 高僧释慧远
- 梁武帝崇佛
- 《洛阳伽蓝记》
- 鸠摩罗什译经
- 西行求法
- 法难

汉明帝求法

⊙竺法兰像与摄摩腾像

竺法兰（左图），古代印度佛教僧人。汉明帝永平年间来华传法。他与摄摩腾在洛阳传教，并译出《四十二章经》等五部佛经。摄摩腾（右图），又作迦叶摩腾，古代印度佛教僧人。汉明帝遣人往天竺求法，遇之。汉永平十年（67），与竺法兰至洛阳，译《四十二章经》，是首位莅华传法的印度高僧。

佛教传入中国的时间，长期以来有许多说法，莫衷一是。现有学者认为，大约在两汉之际，即公元1世纪前后，印度佛教开始通过西域，逐渐传入中国内地。

佛教初传中国时，开始并未引起社会重视，当时只是在一部分人中悄悄流传。后来史书上所载的佛教初传，大多只是根据传说。另外，魏晋时期，佛道两教之间展开了激烈的论争，双方为了争夺正统，抬高各自的地位，都编造了许多神话传说，并为攀附这些神奇怪异的传说，佛教徒们尽力把佛教传入的时间提前。这样，佛教最早传入中国的时间，便被笼上了一层迷雾。

在佛教传入中国的各种传说中，历史上人们谈论得最多的就是汉明帝夜梦金人，遣使求法，使佛法流传汉地的故事。此说最早见于《四十二章经》、《牟子理惑论》、《老子化胡经》等。此外，东晋袁宏《后汉纪》，刘宋范晔《后汉书》等魏晋南北朝人士的著作中，也有不少言及此事的，可见当时这一故事在社会上已广为流传。

佛教传入中国的时间，长期以来有许多说法。现有学者认为，大约在公元1世纪前后，印度佛教通过西域，逐渐传入中国内地。

汉明帝夜梦金人而遣使西行求法的故事，是说东汉永平年间（58～75），汉明帝夜梦神人，身上放光，在殿前飞绕而行。次日会集群臣，问这是何神，有“通人”傅奕回答说：听说西方有号称为“佛”的得道者，能飞行虚空，身有日光，帝所梦见的应该就是“佛”。汉明帝听了傅奕的回答，便派遣使者西行求法。使者们在西域大月氏国抄回佛经四十二章，带回来后，汉明帝将之藏在皇家图书馆，佛教于是传入汉地。这一传说故事有神话传奇的成份，但基本情节尚属可信，惟傅奕以“佛”为对，说

明当时已有佛教在民间流传，只是未能传到宫廷而已，因此还不能作为佛教最初传入的记录。

在裴松之所注《三国志》中，引用了三国时魏国鱼豢所著《魏略·西戎传》，关于汉哀帝元寿元年（公元前2）博士弟子景庐受大月氏王使臣伊存口授《浮屠经》的记录，并解释说“复立（豆）者，其人也。《浮屠》所载临蒲塞、桑门、值闻、疏问、白疏问、比丘、晨门，皆弟子号”。大月氏于公元前130年左右迁入大夏，其时大夏已有佛教流传。大约公元1世纪时，大月氏的贵霜王朝成为中亚一个强大的帝国，并且也是中亚地区的一个佛教中心。汉代自张骞通西域后，许多商人往来于中亚西域一带从事商贸活动，这些商人中有些本来就来自于佛教流行地区，他们在来华经商的同时，也带来一些佛教经典。所以在汉哀帝时，由月氏王派人来汉地传播佛教，是完全可能的。

⊙河南洛阳白马寺竺法兰墓

⊙张骞出使西域壁画

甘肃敦煌莫高窟张骞出使西域壁画，是研究丝绸之路历史、佛教东传史和中外交通文化交流史极为珍贵的形象资料。

《四十二章经》与《牟子理惑论》

《四十二章经》和《牟子理惑论》是佛教初传中国时出现的两本经书。

相传汉明帝遣使西行求法，使者在大月氏抄写佛经四十二章。因此，佛教史上一般把《四十二章经》作为最早传入汉地的佛教经典。

关于汉明帝求法之事，由于年代久远，资料缺乏，具体情况已不可详考，至于《四十二章经》究竟是抄于大月氏，或是在洛阳译出，到南北朝时的梁代就已弄不清楚。近代有学者认为，《四十二章经》并非译自印度佛教经典，而是汉人自己撰写的。如梁启超先生曾断言：这部经并非根据梵文原本比照翻译，而是人们在许多佛教经典中选择精要，仿照中国的《孝经》、《老子》等书编撰而成。所以此经只是一个编撰本，而非译本（见《梁任公近著》第一辑中卷）。中国著名的佛教学者吕澂先生把《四十二章经》与三国时译出的《法句经》进行对比研究，认为《四十二章经》抄于《法句经》，而且其抄出的年代当在301年至342年间，因此得出结论：《四十二章经》不是最初传来的佛经，也不是直接的译经，而是一种佛教经典的简明抄写本（详见吕澂《中国佛学源流略讲》第一讲及附录）。

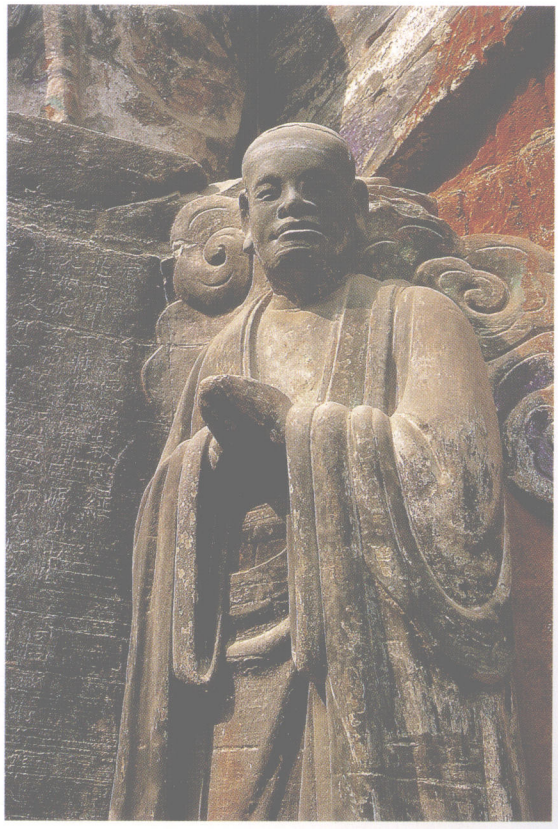
与此相反，著名佛教史学家汤用彤先生则经过详细考证，认为《四十二章经》并不是由中国人自己编撰的，而是汉代末年译出的一部“外国经抄”。这部经在汉晋之际曾出现过几种不同的译本，可见当时颇为流传。但后来经过人们多次改动，加入了许多新的内容，反而使后人对这部经的出现年代产生怀疑。汤先生还认为：汉译《四十二章经》的文句质朴平实，其内容虽出自小乘佛典，但与汉代流行的道术颇有相通之处，因而成为当时社会上最流行的佛教经典（详见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第一部分，第三章《四十二章经》考证）。

⊙左页图：云南噶丹松赞林寺的轮回图

松赞林寺汉语称为“归化寺”，是云南藏传佛教之首。

⊙阿难像

雕于南宋时期的重庆大足宝顶山大佛湾第17号窟的阿难像。



⊙右图：白马寺齐云塔

河南洛阳白马寺齐云塔，为金代所建砖砌密檐式塔，通高53米，共13层。

⊙金铜十一面观音菩萨立像

这是一尊盛唐密造像中流行的金铜十一面观音菩萨立像，以多头、多臂为特征，手中各持不同的法器。

总之，《四十二章经》是佛教传入中国的初期，在社会上比较流行的一部佛经。但它不是一部独立的经典，而是从小乘佛教经典中辑录出一些佛教基本教义的“经抄”。其内容着重阐述早期佛教宣扬的人生无常、贪爱和欲望之弊等，劝人们放弃世俗欲望，追求出家修道的修行生活。《四十二章经》是一部为适应佛教初学者需要的入门书，在佛教刚刚开始传入汉地的时候出现这样一种经抄类型的汉文佛经，完全适应了佛教在汉地发展的需要，它在社会上的流行，对当时佛教的传播和发展起了相当大的作用。

《牟子理惑论》成书于佛教传入中国初期，是由中国古代文人所写的一本宣扬佛教教义思想的著作，对研究中国佛教的形成和发展有很高的参考价值。

《牟子理惑论》又称《牟子》，或称《理惑论》，最早见于陆澄的《法论》，陆澄将此书著录在“缘序”集中，并注曰：“一云苍梧太守牟子博传”。但《隋书·经籍志》“子部·儒家类”中，著录《牟子》二卷，注曰：“汉太尉牟融撰”。这引起人们对《理惑论》一书真伪问题的争论。近代以来，部分学者认为此书应是晋宋间人所作，如著名学者梁启超、吕澂等就有这种看法。也有许多学者认为此书确是汉魏旧帙，胡适之、余嘉锡、周叔迦、汤用彤等都是持这种主张。

从现存《牟子理惑论》一书内容看来，此书当为汉魏之际所著，特别是从书的《序传》一节来看，所述史事多可与史实相印证，并可补史料之所阙。汉明帝夜梦金人的故事也在书中有所记载。当然，本书作者究竟是苍梧太守牟子博，或是东汉三国之际的另一个牟融，已无从确考。

《牟子》全书共39章，首章为“序传”，末章为“跋”。正文共37章（或称37篇）。文章采用“自设宾主”进行问答的形式展开，所问者对佛教提出种种疑问，回答者则引经据典，给以解释，通过解释而对佛教教义学说加以发挥阐述。

汉代人们把佛教看做为神仙方术的一种；魏晋时期，老庄、玄学思想盛行，一些人又以玄学释佛学，而《牟子理惑论》中既有精灵不灭、祸福报应的思想，又有以老庄“无为”学说来解释佛理，该书作者大量引用儒、道和诸子百家的论述，力图说明佛教教义与中国社会传统思想的一致，具有明显的儒、佛、道三家合一的思想倾向。是佛教初传时影响力不大，信众对其了解不多，实力尚不足以与儒、道抗衡的体现。

⊙四臂六字观音菩萨坐像

江南佛教兴起

佛教传入江南地区的时间，现在已经没有确切的文献资料可考。西汉末年战乱，中原关洛一带地方的许多百姓逃到南方，佛教信仰亦随之传入南方。

三国时期，在江南从事佛经翻译和传教活动的僧人逐渐增多，佛教在江南流行起来。在从事译经和传教的僧人中，支谦和康僧会影响最大。

⊙尸毗王割肉贸鸽

敦煌莫高窟北魏壁画。讲述了尸毗王甘愿舍身割肉以救护一只被恶鹰追逐的鸽子的故事。

僧官制度

僧官，是封建社会中由朝廷任命管理僧尼事务的僧人。他的职责主要是掌管僧籍，以僧律统辖僧尼，协调佛教与国家之间关系。在政府有关机构统领下，处理有关佛教的事务。僧官制度和寺院中僧事制度不一样，它是佛教传入中国后，受当时组织形式完整的官僚制度影响的产物，是佛教封建化的结果。僧官的设置，一般认为起于十六国时期的后秦。西晋末年，中原大乱，宣扬人生无常，生命是苦的佛教，获得了许多信仰者，僧众日多，这就需要有统一的管辖，一方面处理日常僧务，一方面约束僧尼，以防非法。为此，北朝后秦于弘始七年（405）任命“僧正”、“悦众”、“僧录”，统管秦地僧尼，即以此为汉地僧官之始。

支谦祖籍月氏，他的祖父在汉灵帝时归附东汉。据支愍度《合首楞严记》说，支谦共译出佛经数十部。据《出三藏记集》说有36部、48卷。其中重要的是《阿弥陀经》、《维摩诘经》、《瑞应本起经》等。

《阿弥陀经》亦名《无量寿经》，主要宣扬阿弥陀佛的西方净土信仰，其思想在广大佛教徒中有很大影响。《维摩诘经》是说在家居士之事。经中宣扬了古代印度毗舍离地方的一位名叫维摩诘的大居士，深谙佛理，常常出入各种场所，宣扬大乘佛教义理。《瑞应本起经》是释迦牟尼佛的本生故事，文学性比较强，支谦的翻译笔法流畅、文句简略。

《阿弥陀经》亦名《无量寿经》，主要宣扬阿弥陀佛的西方净土信仰，其思想在广大佛教徒中有很大影响。

康僧会的祖先是康居人，康僧会本人自幼出家，他的佛学思想受安世高一系小乘佛学思想影响甚大。

三国吴赤乌十年（247），康僧会来到吴国的都城建业进行译经传教活动。佛教初传江南时，其教义学说还不被人们理解。为了推动佛教的流传发展，康僧会并不是直接阐述佛教的出世之说，而是着重以中国传统儒家思想和天人感应的神学学说来解释佛教教义，又以通俗的善恶报应说来诠释佛教轮回报应思想。他的这套宣传方法取得了一定的成功，江南佛教的兴盛发展，与康僧会这一时期的传教活动极有关系，以致后来许多佛教史籍将康僧会的传教活动作为江南佛教的开始。

康僧会翻译的佛经，据《出三藏记集》卷二，《新集经论录》等记有2部14卷。其中最重要的是《六度集经》。《六度集经》以所谓“菩萨本行”，即佛陀前生种种神话故事，来说明佛教的教义教理。《六度集经》译出后，对佛教普及起过很大作用。

⊙维摩演教图

维摩，也称维摩诘，意译是“净名”或是“无垢称”，是一个在家的大乘佛教居士，是著名的在家菩萨。

敦煌菩萨

⊙交脚弥勒佛像

敦煌莫高窟第275窟北凉时期的交脚弥勒佛像。当时敦煌一代流行弥勒佛信仰，此佛像可说是当时的时代见证。

“敦煌菩萨”是指西晋译经僧人竺法护。竺法护，本姓支，梵名昙摩罗刹，后依师竺高座出家，出家后随师以竺为姓。由于他世居敦煌，本人又长期在敦煌一带进行译经活动，所以被人称为“敦煌菩萨”。

竺法护聪明博学，因有感于当时的佛教徒只重视寺庙图像的建造，而忽略大乘经典的传译，因此遍游西域各国，搜集了大量佛经原本回长安。回来后他往来于洛阳、长安、敦煌之间，从事佛经翻译。他先后译出佛教经典一百五十余部。所译经典包括属《般若经》类的《光赞般若经》、属《华严经》类的《渐备一切智德经》、属《宝积经》类的《密迹金刚力士》和属《法华经》类的《正法华经》、属《涅槃经》类的《方等般泥洹经》等，可以说早期大乘佛教各部类的一些主要经典基本上都有翻译。因此他的翻译工作为大乘佛教各流派在中国的传播开辟了道路，并受到历代佛教学者的赞赏。

⊙唐代行道天王图

行道天王图描绘了毗沙门天王及其护持巡查的场面。

竺法护所译佛经中，对后世影响较大的有《光赞般若经》、《正法华经》、《渐备一切智德经》等。

《光赞般若经》10卷，竺法护在晋太康七年（286）译于长安。此经原本由于阗沙门祇多罗带来。与朱士行在于阗所得的《放光般若》为同本异译。但此经译出后一直湮没于凉州，在西晋时几乎没什么影响。过了九十余年，东晋名僧道安才于太元元年（376）得到此经。道安将此经与朱士行在于阗所得的《放光般若》进行对比研究，获很多心得，著《合放光光赞随略解》、《光赞析中解》、《光赞抄解》等，由此促进了魏晋时期佛教般若学的研究。

《正法华经》10卷，是竺法护于晋太康七年（286）译于长安。这是一部早期大乘佛教经

⊙敦煌鸣沙山驼影

敦煌位于联系内地与中亚交通的“丝绸之路”上，自古商旅交通不断，佛教也由这里传入内地。

典。经中以许多比喻说明佛以“权方便”设种种教化以普度众生，使人人得以成佛。经中还塑造了一个大慈大悲、救苦救难的观世音（译为“光世音”）菩萨的形象，宣称遇难众生只要诵其名号，即会以种种化身解救急难，使人逢凶化吉，转危为安，这对当时处于战乱动荡中的广大受难民众具有极大吸引力。

《渐备一切智德经》10卷，于晋惠帝元康七年（297）译于长安。此经是《华严经·十地品》的异译本。主要讲大乘菩萨在修行过程中必须经历的10个阶段。后来北朝菩提流支等译《十地经论》，就是更具体地阐述这一内容的。由研习《十地经论》而发展成的“地论学派”和“地论师”，直接影响了隋唐之际中国佛教宗派的发展。

魏晋般若学的流行

⊙印度般若波罗蜜多像

印度波罗时期的般若波罗蜜多像，般若波罗蜜多为佛教万神殿中至高无上的女神。

“般若学”是指对佛教《般若经》的义理进行研究，并大力阐发《般若经》思想学说而形成的一个中国佛教学派。在魏晋南北朝时达到高潮，并成为当时佛教的基础理论。

《般若经》的流传，可以追溯到汉末支谶译出《道行般若经》，三国时支谦又译《大明度无极经》，这是《般若经》的两个最早的译本。魏晋之际，各种般若类经籍开始被大量翻译介绍。魏甘露年间有朱士行西行求法（260），在于阗获得《般若经》梵本，后由竺叔兰、无罗叉译出，是为《放光般若》，西晋竺法护又译出《光赞般若》等。在姚秦鸠摩罗什系统地介绍大乘空宗思想之前，《般若经》已经在汉地相当流行了，而此时魏晋玄学的兴起，又为魏晋时期佛教般若学的兴起和发展创造了条件。

汉魏之际，中国传统学术思想发生一大转变，这就是玄学兴起，取代了汉代的经学而成为当时学术思想的主流。玄学从本体论角度讨论现象与本质的关系，提出本末、有无、体用等一系列重要范畴，是一种思辨性很强的哲学思潮。玄学的目的是论证现象世界的背后有着永恒的、真实的、非语言形象所能表述的精神本体，即“道”，或“无”。佛教般若学则旨在论证

客观世界的虚妄不实，它着重宣扬“诸法性空”的思想，认为客观的现象世界以及世俗的认识都是虚假而不实，只有通过般若智慧，体得永恒真实的“诸法实相”，或者说是“真如”，才能得到彻底的觉悟，解脱一切烦恼的精神境界。因为般若学与玄学在思想理论上和认识方法上有着相似之处，所以伴随着玄学的兴起，魏晋时期的般若学也得到了迅速广泛的传播。

魏晋之际，佛教般若学发展到了高潮，但由于当时佛经翻译译理不清，义多暧昧，由此产生了种种不同的理解。而且，般若学受到玄学的影响，玄学的许多问题被带进般若学的研究中，致使佛教般若学在发展过程中产生了许多派别。这些派别在当时被归纳为“六家七宗”。

所谓“六家七宗”，依晋宋间僧人昙济所著的《六家七宗论》列举，分别为本无宗、即色宗、识含宗、幻化宗、心无宗、缘会宗六家，其中本无宗又分出本无异宗，合称“六家七宗”。但隋代吉藏在《中观论疏》中论及当时般若学各派时，认为在鸠摩罗什来到长安之前，佛教般若学本有三家，即心无、即色、本无三派。鸠摩罗什的弟子僧肇作《不真空论》，对魏晋般若学各派理论进行总结，也以此三家为代表。

所谓“六家七宗”，依晋宋间僧人昙济所著的《六家七宗论》列举，分别为本无宗、即色宗、识含宗、幻化宗、心无宗、缘会宗六家，其中本无宗又分出本无异宗，合称“六家七宗”。

“本无宗”的代表人物是东晋时的释道安。道安是东晋时期的名僧，他认为般若法性，常静至极，无为无着，悠然无寄。要达到这样一种境界，必须泯灭个人的主观认识功能，使“心”不起作用，主客观作用都泯灭，最后留下一

沙门不敬王者之争

佛教传入汉地之初，沙门原不跪帝王，只是双手合十表示敬意，与中国传统礼制不合。到东晋南北朝时，沙门不跪拜帝王与封建皇权和儒家纲常形成严重矛盾。东晋咸康时，庾冰提出佛教沙门见皇帝时应行跪拜礼，佛教信徒何充等上表反对，经过辩论庾冰失败。元兴元年（402），太尉桓玄再度提出令沙门礼敬王者之事，庐山慧远遂著《沙门不敬王者论》5篇反驳。南朝宋时曾下令僧侣对皇帝必须行跪拜礼，但因反对者众而未长久实行。南朝齐时，沙门见帝王虽不必跪拜，但必须称号。隋唐时期，沙门不敬王者之争仍时有发生。唐开元二年（714），唐玄宗下令僧尼致敬父母，此后，沙门不敬王者之争渐息。

⊙四大天王

下图是北京大悲寺山门殿四大天王，（左起）东方持国天王、南方增长天王、西方广目天王、北方多闻天王。

众圣点记

佛教纪年的一种。古代印度传持律藏的遗规。据说佛弟子优婆离于佛陀灭后结集律藏，其年七月十五日夏安居之后，用香华供养律藏，即记一点在律后。其后，传持律藏的众圣，都按照这种办法，每年记下一点，以表示经过的岁数。南朝齐永明六年（488年），外国沙门僧伽跋陀罗将其师三藏法师所授的《善见律毗婆沙》翻译为汉文，在永明七年夏安居结束时，“如前师法，以香华供养律藏讫，即下一点，当其年计得九百七十五点。”此称为“众圣点记”。据此推论，释迦牟尼应该逝世于公元前485年，生于公元前565年。

片空寂的“无所有”，这就是“法之真际”，也即是佛教的最高精神境界。因为这一派以“无”为“本”，为最高境界，所以称为“本无”。

“心无宗”创始人为支愍度，也是一位博学的佛教学者。东晋初年，因避战乱，他渡江来到江东，为了适应江东的玄学潮流，于是创立“心无”义，自树一帜。这一派着重从主观意识上强调“无”，至于客观外界事物究竟是“有”还是“无”，则未加明确阐述。由于这一派学说并未明确否定客观外界事物，因此被认为带有唯物论倾向而遭到“本无宗”的强烈批评，被看做是“邪说”。

“即色宗”以东晋名僧支遁为主要代表。支遁精于《般若经》义理，他曾著《即色游玄义》阐述他关于般若学说的思想学说。这一派的学说特点是“不坏假名，而说实相”，即并不直接否认物质世界的客观存在，而是着重论证客观事物本性并不自有。“即色宗”承认事物的本体与现象之间有差别，主张通过现象去认识事物本体，这种思想在魏晋般若学“六家七宗”中最接近佛教般若思想的本来意义，但由于他们当时还未掌握般若学“有无双遣”的认识方式，所以并未能最后建立般若学“非有非无”的本体论思想体系。

⊙清代南传佛教铜制释迦牟尼坐像

高僧释慧远

慧远是东晋时期著名僧人，他生于334年，卒于416年，原籍雁门楼烦（今山西宁武附近）。16岁时，慧远因避乱而来到了太行恒山，正巧当时释道安在此立寺传教，慧远听道安说法后，遂投入道安门下，学习佛学。

道安是当时佛教界著名的领袖人物，在当时极有影响。慧远在道安门下学习长达25年，在此期间，他埋头于佛教义理的研究，佛学造诣精深，获得很高的声誉，深得道安器重，认为他是承担佛教在汉地传播重任的理想人选。379年，道安遣散弟子分赴各地。慧远离开道安，率弟子数十人南下。他们来到庐山时，认为这里是修行的好地方，于是决定在此定居。自此以后，他隐居庐山东

林寺三十余年，直到逝世，一直“影不出山，迹不入俗”。

慧远在庐山的活动，主要有以下内容：

1. 组织佛经的翻译。慧远来到庐山后，曾派弟子支法领等西行求经。后来，他请罽宾沙门僧伽提婆来庐山，译出《阿毗昙心论》、《三法度论》，请佛陀跋陀罗译出《修行方便禅经》等。这些经论都属小乘佛教“说一切有部”的典籍，后来江南毗昙学曾一度流行，与这些经籍的译出和慧远的提倡有很大关系。

2.宣扬三世轮回报应教义。慧远将印度佛教业报轮回说与中国传统的善恶报应思想相结合，写了《明报应论》等论文，系统阐述、论证了三世报应的理论。他认为产生报应的根源是愚昧和无知，由此产生贪欲，使人的思想凝滞于外物，从而结成轮回主体，使得生生相推，祸福相袭，轮回报应也就相继而生。

慧远的三世报应说，把产生报应的全部原因归结为个人的“无明”和“贪爱”。这些解释巧妙地融合了佛教教义和中国传统思想，使得人们比较容易接受。而且由于慧远本人常年隐迹山林，超尘脱俗，在当

⊙青瓷魂瓶（残）

这件魂瓶是三国孙吴至西晋时的作品，它是这一时期魂瓶浮雕佛像的代表作。

⊙达摩六代祖师像

这是一幅明代绘画。图中以佛画惯用的连续构图形式，将不同时代的佛教禅宗六代祖师的形象，合绘于同一画面。

时有很大的号召力，所以由他来提倡三世所报应说，影响也更为广大。

3. 调合佛教义理与儒家名教纲常的矛盾。依印度社会风俗，佛教出家修行者不必对在家的父母，以及权高位重的统治者施礼。佛教传入中国后，这一习俗受到中国传统思想和习俗的挑战，一直是儒佛论争的一个重大问题。东晋时，关于沙门是否应当礼拜父母与王者，也曾引起几番争论，为此，慧远曾著《沙门不敬王者论》等，以调和佛教义理和名教纲常的矛盾。

慧远认为，出家者所追求的是佛教的“宗极”，故不应随顺世俗礼法。但他在推崇佛法的同时并不排斥名教的礼仪，他认为两者可以互相影响，相辅相成。他认为出世的佛教也是济俗的要务，出家人虽离家弃宗，但并未背离“忠孝”的原则。慧远从佛教立场出发，调和佛教学说和礼教之间的矛盾，巩固了佛教在封建社会中的地位。

4. 宣扬净土信仰。慧远在庐山时，曾在阿弥陀佛像前立誓往生西方净土。他提倡西方阿弥陀佛的净土信仰，这对后世净土宗的形成有很大影响，宋明以后，净土信仰成为中国佛教的一大主流，慧远本人也被后世净土宗信徒推为净土宗的创始人。

除此以外，慧远还作《法性论》叙述他对佛教教义的理解，并在《沙门不敬王者论》、《明报应论》等文章中，论述了他关于形神问题的看法，表达了他的神不灭思想。

⊙《庐山观莲》

《庐山观莲》是上官周《人物故事图册》之一，描绘东晋僧人慧远于庐山结白莲社，与当时高僧贤士、社会名流交往的故事。

梁武帝崇佛

两千年来，佛教在中国的传播和发展，与历代统治者的支持和扶植分不开。纵观中国历史，历代崇佛最甚的统治者，当推南朝梁武帝。

梁武帝萧衍，字叔达。生于464年，死于549年。502年，萧衍代齐而立，建立了梁朝。

梁武帝曾经信奉道教，与当时著名道士陶弘景关系密切。当梁武帝准备篡夺齐朝政权时，陶弘景曾派弟子投送书信表示支持，还援引图谶以示梁朝代齐是上应天象，合时运之变，因此当梁武帝即位后，对他“思礼愈笃”，还常派人向他请教国家大事。

但梁武帝即位不久，便改奉佛教。梁天监三年（504）他下诏宣布“舍道事佛”，要求王公贵族、公卿百官等“返伪就真，舍邪入真”。在他不遗余力的倡导之下，南朝佛教很快进入全盛时期，寺院、僧尼数量迅速增加。仅建康一处，就有寺院五百余所，僧尼十万余人。他亲自敕建的就有大爱敬寺、智度寺、光宅寺、解脱寺、开善寺、同泰寺等。唐代诗人杜牧所说的“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”，形象地描写了当时南朝佛教的盛况。梁武帝本人也因登峰造极地扶持佛教而被称为“皇帝菩萨”。

梁武帝融合儒佛道三教，着重宣扬佛教的神不灭论和因果报应思想。他本人是个博学的学者，通儒佛道三家经义，曾著《孔子正言》、《老子讲疏》，并且还作《大品般若经》注解、《大涅槃经讲疏》、《净名经义记》等一些佛教注疏，写了许多重

⊙金铜双观音菩萨立像

此像系存世北齐金铜造像中鲜见的精品。菩萨的装束仍存汉式造像遗风，光背与佛床的形制亦沿袭了北魏时期的传统。

⊙南京鸡鸣寺远眺

鸡鸣寺，又称古鸡鸣寺，其前身为梁武帝四次舍身入寺的同泰寺。

⊙交脚弥勒菩萨一辅七尊背屏式造像

要的佛学论文，组织和参与了关于神不灭问题的辩论。他又创水陆大斋，无遮大会等法会，亲自讲经说法，并制定了《涅槃忏》、《大般若忏》等，相传由他所制的“梁皇忏法”，至今仍流传于世。

为了表示他对佛教戒律的重视，他曾明令禁断肉食。在他亲撰的《断酒肉文》中，反复阐明禁断肉食的必要性和重要性。由于他的倡导，汉地佛教僧人改变了原来食“三净肉”（就是不为杀，即不是为了你才杀的；不闻杀，即你没有听见或看见杀的；不所杀，即根本不是你杀的）的习俗，使素食习惯成为汉地佛教的一个特色。

梁武帝“舍身”同泰寺，使他的崇佛达到了戏剧性的高潮。据《南史》记载，他先后曾经四次舍身同泰寺。第一次是527年，他舍身同泰寺，在寺四天。第二次529年，后由群臣出钱一亿“赎”回。第三次在546年，他去同泰寺舍身，并宣称他连宫人以及全国都“舍”了，结果由群臣出钱二亿“赎”回。最后一次是547年，这一次“出家”三十七天，又由群臣出钱一亿“赎”回。前后四次“舍身”，使同泰寺得钱四亿。

⊙南京鸡鸣寺山门

《洛阳伽蓝记》

《洛阳伽蓝记》是北魏杨衒之所作的一部旨在记述北魏洛阳时期（495～535）佛教寺院兴废情况的著作。杨衒之本人的生卒年月不详，生平事迹可考者甚少。据《洛阳伽蓝记》“自序”以及其他一些历史资料可知，他在北魏时曾任“抚军司马”和“奉朝请”，还曾任过郡守、秘书监等职。

> 《洛阳伽蓝记》既具有文学价值又具有史学价值，是研究北魏社会情况的宝贵资料。

佛教在北魏是一个空前繁荣的发展时期，自495年北魏孝文帝迁都洛阳，继而推行了一系列汉化措施后，给佛教创造了一个不可多得的迅猛发展的机遇——不仅寺塔如雨后春笋般地纷纷涌现，而且其建筑也极其奢华。

北魏统治者鲜卑贵族原来并没有什么佛教信仰，他们之所以会千方百计地推广佛教信仰，是因为一方面要争取民族的团结、国家的安定，另一方面又要与奉行儒学、黄老思想的汉人有所区别的缘故。北魏佛教的繁荣背后隐藏着复杂而深刻的危机。其危机之大者，莫过于寺僧数量的激增所带来的不安定因素。

在人口相对稳定的国家里，僧侣数量的大幅度增加会使直接从事生产的劳动力人口锐减，并会很快影响到国家的经济建设、财政收入等各个方面。就在北魏经济形势日益恶化的同时，为了应付长年累月的战事和寺塔修建的需要，政府却又不得不增加开支，这又使不堪忍受日益沉重的赋役负担的人逃亡到寺院以避徭役。这种态势的持续发展，造成了北魏增税和逃役之间的恶性循环，从而削弱了国家的整体实力，534年北魏灭亡。

北魏灭亡之后，547年，杨衒之重游洛阳，眼见昔日“招提栉比，宝塔骈罗”的洛阳寺院变成一片废墟，满目凄凉，不禁对世事变迁及国家兴衰存亡发出了内心的感慨，故而作《洛阳伽

⊙立佛一辅五尊背屏式造像

这件北齐的作品是一尊汉白玉造像，立佛顶结螺髻，身着装饰以双阴刻线衣褶的汉式袈裟，佛装尚存北魏晚期造像遗韵。

⊙金铜立佛

这是北魏早期造像的代表作，佛像梳波状发髻，穿通肩大衣。整尊佛像十分精美。

蓝记》一书。

《洛阳伽蓝记》全书分为五卷，从城内至城外，按东、南、西、北依次记叙洛阳的一些比较大的寺院四十多个，以及附记寺院四十余个。由于本书以洛阳寺院为纲目，还广泛涉及了当时社会政治、风俗习惯、人物风貌、地理沿革以及社会传闻等，因此，对我们研究北魏时期的社会状况、政治斗争、民间风俗以及北魏洛阳城市建制、街坊里巷等各方面情况，都是极为有用的资料。而且，作者杨衒之具有一定的文学才能，对事物描写引人入胜，叙事简明扼要，文笔浓丽秀逸。本书不仅是一部北魏洛阳的寺庙志，而且还是一部优秀的文学作品。

《洛阳伽蓝记》还具有很高的史料价值。书中叙述北魏统治集团内部矛盾斗争，以及北魏末期尔朱荣叛乱等事，委曲详尽，许多地方可以补正史之不足。还有，本书第五卷中保留的当时宋云、慧生出使西域的记录，是研究中亚地理历史以及中西文化交流史的重要资料。“足以补魏收所未备，为拓跋之别史”，从而为宋朝司马光著《资治通鉴》时作为史料所选用。

《洛阳伽蓝记》自隋唐以来，为历代诸家著述所引用，在社会上流传较广。本书原分

⊙白马寺

白马寺是中国的第一座佛寺，第一部汉译佛经《四十二章经》的诞生地，第一位佛僧迦叶摩胜的驻锡地。

“正文”和“子注”，但是在流传过程中，正文和子注逐渐被混淆，以致后世传本一概连写，混子注入正文。此书版本，明代有如隐堂本、古今逸史本和清代汉魏丛书本、真意堂丛书活字本等多种。今人主要有周祖谟的校释本和范祥雍的校注本。周本费时十多年，参阅各种书籍一百二十余种，三易其稿，最后由中华书局于1963年出版。范本详加精审，广征博引，并编有多种附录，1958年由古典文学出版社出版，1978年上海古籍书店加以修订重版。

鸠摩罗什译经

中国的佛经翻译以鸠摩罗什为界，在他以前所译的经籍被称为旧译，而自鸠摩罗什之后译出的经籍则被称为新译。鸠摩罗什的译经活动标志着中国佛教的理论水平已达到了一个新的高度。

鸠摩罗什（344～413）为北朝后秦僧人、译经家。又译鸠摩罗什婆、鸠摩罗耆婆，略作罗什，意译为童寿。鸠摩罗什生于龟兹，7岁随母出家，初学小乘经典。9岁随母赴罽宾（今克什米尔地区）从槃头达多诵读杂藏、阿含等经。12岁随母返回龟兹途中，在疏勒驻留年余，修习阿毗昙及六足论，从大乘僧人、莎车王子须利耶苏摩诵读《中论》、《百论》和《十二门论》，复从佛陀耶舍授读《十诵律》等。后佛陀耶舍一直和他合作翻译佛经。鸠摩罗什回龟兹后，广习大乘经论，讲经说法，成为中观大师。前秦建元十八年（382），苻坚遣吕光攻焉耆，继灭龟兹，劫鸠摩罗什至凉州。后秦弘始三年（401），姚兴攻伐后凉，亲迎罗什入长安，待他以国师之礼，入住逍遥园西明阁，当时各地义学沙门慕名而至，以鸠摩罗什为首，形成了一个庞大的译经道场。尔后十余年间，鸠摩罗什悉心从事译经和说法，后示寂于长安。

⊙ 午猷造金铜成辅弥勒大祭坛

这是一辅北魏时期最壮观精美的金铜佛像，由一辅十一尊造像构成，此像堪称北魏“正光样式造像”的典型代表。

格义

中国初期的佛教学者所用一种解说佛典的方法。“格义”的运用始于汉末魏初。当时佛教传入中土不久，一般人无法了解，于是讲说佛法的人便用格义的方法，和中国旧有的学术思想相配合，来发挥它的意义。然而，外书和佛典毕竟有相当的距离，所以格义容易流于歪典而和佛典的本义乖违，因此，“格义”的运用终于随佛教的义理渐次流行和发展而止。

⊙右图：鸠摩罗什舍利塔

陕西户县草堂寺鸠摩罗什舍利塔，塔高两米多，塔身8面12层，造型古朴，雕镌精美，历千年至今基本完好。

根据《出三藏记集》的记载，鸠摩罗什在长安共译出经论35部，294卷。所译经典极为广泛，重点在般若系的大乘经典和龙树、提婆一系的中观派论书，内容信实，文字流畅，在中国译经史上有划时代的意义。相传鸠摩罗什在临终时说："吾所传无谬。则梵身之后，舌不焦烂。"结果寂后火化，舌头不烂，表示他所翻译的经典，绝对可靠无误。鸠摩罗什的弟子甚多，其中有道生、僧肇、僧睿、慧观、僧嵩等，后世有什门八俊、四圣、十哲之称。这些人后来分布于各地讲经说法，极大地推动了中国佛教的发展。

⊙陕西户县草堂寺鸠摩罗什像

鸠摩罗什在南北朝时来到内地从事译经，是中国佛教历史上的一大译经家。他所译的《大品经》、《妙法莲华经》等，简洁晓畅，广为流传。

鸠摩罗什从401年到长安，一直到413年去世，与弟子一起翻译大小乘经、律、论35部，294卷，其中主要有《大品般若经》、《法华经》、《维摩诘所说经》、《阿弥陀经》、《金刚经》以及《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》等。由于他本人佛学造诣精深，又曾在凉州居住十多年，精通汉语，并且他的弟子中又有一大批杰出人才，所以所译的佛教经论，质量很高，其中一部分成为世间流传的译本。

鸠摩罗什所译的经论，系统地介绍了大乘佛教空宗（中观宗）的思想。如他所翻译的《大智度论》，是中观学派创始人龙树所撰，主要发挥般若性

空思想，对《大品般若经》作了系统的解说和论证。鸠摩罗什还特别详译了论中解释《大品经》“初分”的部分，这一部分详细地阐述了佛教的名相概念，这正是长期以来从事佛教般若学研究中一直没弄清的地方，所以鸠摩罗什的翻译推动了般若学的研究。他所译的《中论》、《百论》、《十二门论》进一步深入阐述了大乘佛教空宗思想，并以“世俗谛”和“胜义谛”论证了“缘起性空”和“不生不灭，不常不断，不一不异，不来不出”的所谓“八不中道”观。

⊙砂岩菩萨头像

这尊头像原属山西太原天龙山第 21 窟北壁右首的那尊游戏坐菩萨，系存世天龙山唐代菩萨头像中品相最佳的造像瑰宝。

西行求法

在中国历史上，自魏晋南北朝一直到隋唐数百年间，西行求法之人络绎不断，他们凭借一片真诚，怀着对信仰的追求，克服了千难万险，来到异国他乡，为发展各国和各民族之间的文化交流作出了巨大的贡献。

根据史籍记载，中国佛教历史上第一个踏上西行求法这伟大而艰辛历程的人，是曹魏时期的汉族僧人朱士行。

朱士行是曹魏时代颍州地方人。他少年出家，当时佛教戒律刚刚传来汉地，他是汉地第一批受过戒的出家沙门之一。在中国佛教史上，在朱士行之前，也有一些所谓的“出家人”，由于那时佛教的戒律并未传入汉地，所以当时的“出家”只是剪去头发，以显示与世俗的区别。朱士行的出家则受持了戒律，尽管当时的戒律还不完备。但正是由于被真正传授过佛教戒律这一点，

⊙左图：甘肃榆林窟玄奘西行求法壁画

《大乘起信论》

《大乘起信论》相传为古印度马鸣著。南朝梁真谛译，一卷；唐实叉难陀重译，二卷。全书分因缘分、立义分、解释分、修行信心分和劝修利益分五部分，主要把大乘如来藏思想和唯识说结合为一；阐明“一心”、“二门”、“三大”的佛教理论和“四信”、“五行”的修持方法。中心思想为论证“如来藏”（真如）与世界万物的关系和劝人信奉大乘佛教。认为如来藏有生灭心转，是不生不灭与生灭和合，非一非异；世界万有都是“如来藏”的显现，因而提出“真如缘起”说。劝导人们深信真如佛性和佛、法、僧三宝，修持布施、持戒、忍辱、精进、止观等，以获解脱。后人对此论颇多存疑，但由于此书结构严整，解行兼重，被视为大乘佛教入门之书。

后人将朱士行视为中国佛教第一个真正的汉人出家人。

朱士行出家后精心研究佛教经典，当时“般若学”的研究刚刚兴起，各种《般若经》在社会上流传，而朱士行对于《般若经》的研究，更是格外用心。

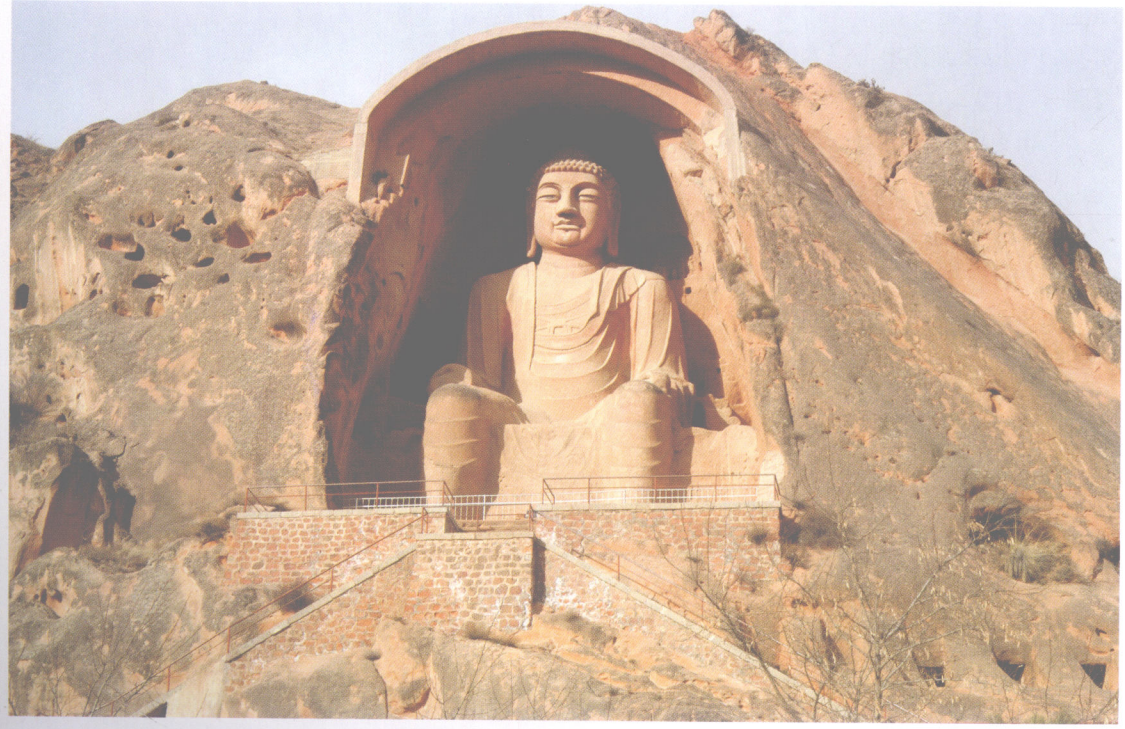
《般若经》的流传，可以上溯到汉末。当时支谶译出《道行般若经》，一直在社会上很流行，形成汉代佛学的两大系统之一。曹魏之时，由于“正始玄风”的影响，人们对与玄学有相似之处的佛教“般若学”的兴趣也开始上升，研究《般若经》的人越发增多。但由于早期中国佛教经典的翻译还不够完善，一些佛经翻译者在翻译过程中，遇上自己不懂的，或是理解不够的地方，往往是误译，或只是简单地加以删略。这样一来，使得一些译出的经文上下缺乏连贯，脉络不清，有时导致经意不通，使读者难以理解。此外，就翻译的质量来说，早期的佛经翻译往往较多直译，由于中国和印度之间的文化区别，以及语言文字方面表述的习惯也不一样，因此直译的经文往往不符合中国人的阅读习惯，会使人觉得经文晦涩难懂，这种情况引起许多人的不满。朱士行在洛阳研究和讲解《道行般若经》时，常感叹这样一部大乘佛教的重要经典，却是译理不尽，使人无法

⊙于阗国王供养人像

于阗是丝绸之路上有着悠久历史的古国。本图显示了于阗国时期人物的风貌。

⊙ 须弥山石窟

该石窟位于宁夏固原县须弥山南麓，有一百多处北魏至明各个时期开凿的石窟，其中北周造像最为精美。



真正理解经文的意义，因此他发誓要西行求法，去寻求般若经的原本。

曹魏甘露五年（260），朱士行出长安西行，辗转跋涉，最后来到于阗。于阗为当时大乘佛教集中之地，藏有许多大乘佛典。西晋时由竺法护译出的《光赞般若经》也是从于阗带来的梵本。朱士行在于阗获《放光般若经》的“梵书胡本”90章，六十余万言。但当时于阗国小乘佛教还有相当的势力，小乘教徒阻挠大乘经典的传播，因此朱士行未能很快将佛经传回。直到晋太康三年（282），即距他西行已经二十多年后，才由他的弟子弗如檀（法饶）将经胡本送至洛阳，又过了10年，至元康元年（292）才由于阗沙门无叉罗，居士竺叔兰等人译出。朱士行本人则在八十多岁时病死在于阗，实践了他为法捐躯的誓言。

> 根据史籍记载，中国佛教历史上第一个踏上西行求法这伟大而又艰辛历程的人，是曹魏时期的汉族僧人朱士行。

自曹魏时的朱士行起，到晋宋之际，中国佛教的西行取经形成了一股热潮。许多汉地沙门或孤身西进、或三五成群，结伴西行，取经求法。在这些人当中，东晋沙门法显是取得成就最高，而且也是影响最大的一个。因此他被人们誉为“五世纪初的伟大旅行家”。

法显是山西平阳郡人（今山西省临汾西南），出身于一个笃信佛教的家庭，俗家姓龚。20岁时他正式出家受比丘戒。晋安帝隆安三年（399），据说这时法显已经65岁了，这一年他约了慧景、道整、慧应、慧嵬四人，一同从长安出发，西行取经。

法显一行沿途经西秦、南凉等地，于401年，来到西域

⊙江苏南京九华山三藏塔

佛教重镇之一的于阗国（今新疆和田）。在于阗，他详细考察了当地的佛教流行情况、佛教遗迹，观看了为庆祝佛诞而举行的盛大的佛像游行仪式，最后在402年越葱岭，进入北印度境内。这期间，法显游历了印度的北部、中部许多地方，访问了许多佛教胜地，学习了当地的语言文字，抄写了许多佛教经典，最后于409年离开印度，坐船来到狮子国（今斯里兰卡）。他在狮子国留住两年，搜求到《弥沙塞律》、《杂阿含》、《长阿含》等经典，搭乘商船，打算取海路回广州，但是途中遇到风暴，船在海中漂泊了九十多天，后飘到南洋群岛的耶婆提国（今印度尼西亚）。在此停留5个月后，再次搭船向广州进发。经过3个月艰难行程，最后在山东省牢山登陆，这时已是晋义熙八年（412）。次年，法显于陆路南下，来到了建康。法显西行，首尾相计历时15年之久，历经西域、印度三十余国，途中备受艰难困苦，最后终于以大无畏精神，完成了他的旅程。

法显把自己的游历经过记录成文，后人称之为《佛国记》或《法显传》。此书被认为是研究古代中亚、南亚诸国的社会历史、经济状况、文化风俗和宗教信仰的宝贵资料。

法显在印度、斯里兰卡等地搜得《摩诃僧祇律》、《萨婆多律》、《杂阿毗昙心》、《方等般泥洹经》、《弥沙塞律》、《长阿含》、《杂阿含》等佛教经律论多部。回国后，于413年南下建康，居建康道场寺，与同居此寺的佛陀跋陀罗合作译出《摩诃僧祇律》、《方等般泥洹经》、《杂阿毗昙心》等6部、36卷。

法显对中国佛教发展的贡献是巨大的。中国汉地所传四部律中，由他带回的就有三部。另外，他所带回的《杂阿毗昙心》对当时毗昙学的发展，《方等般泥洹经》的译出对南北朝时佛性论的研究和讨论，都起了重要作用。除此以外，《长阿含经》、《杂阿含经》也是佛教重要经典。

法显还把自己的游历经过记录成文，后人称之为《佛国记》或《法显传》。此书记述了当时中国西北地区以及印度、巴基斯坦、斯里兰卡、印度尼西亚等国的地理形势、社会经济、文化、风俗、物产以及各地的宗教状况，被认为是研究古代中亚、南亚诸国的社会历史、经济状况、文化风俗和宗教信仰的宝贵资料。近代以来受到国际学术界的重视，并被译为多种外文流行于世。

⊙南宋燃灯佛授记释迦文图卷

法难

佛教是外来宗教，是一种异国的意识形态和文化现象，它在中国的传播和发展，引起了与中国传统思想文化及宗教的矛盾。另外，佛教的发展，消耗了大量的经济资源。种种矛盾交织在一起格外突出时，便会导致通过政治和行政的手段加以解决。中国佛教史上所谓“三武一宗”之法难，就是这种矛盾斗争激化的结果。

“三武一宗”，是指北魏太武帝、北周武帝、唐武宗和后周世宗。在中国历史上，这几位皇帝曾经发动过毁灭佛法的事件，使佛教在中国的发展受到很大打击，因此在佛教史上被称为“法难”、“三武一宗之厄”等。

第一次“法难”发生在北魏时期。北魏太武帝(424～451在位)拓跋焘，是北魏的第三代皇帝。即位之初他曾信仰佛教，后来逐渐改信道教。445年，杏城盖吴谋反，太武帝亲自出兵讨伐。当他率军进入长安时，发现有些佛教寺院藏有兵器，此外又在寺院中查得酒具及大量钱财，还发现寺内有“窟室”，“与贵室女私行淫乱”，于是下令诛长安沙

⊙山东青州龙兴寺贴金彩绘石雕菩萨三尊像

⊙王令倭造像碑

这是北周武帝发动灭佛法难前夕的作品，体现出北周造像丰满敦朴的时代特色。

⊙15世纪四臂度母坐像

门，焚烧佛像，并命令全国各地废佛。此次灭佛，北魏境内所有寺院佛塔，几乎都遭损毁。这是佛教在中国受到的第一次严重打击，被称为“第一武之厄”。这次灭佛，虽然因太子拓跋晃的暗中庇护而减少了损失，各地沙门事先得到消息，提前亡匿，金银佛像以及诸经论也大多被隐藏起来。但是这一行动对佛教徒思想上、心理上造成的阴影是极其巨大的，以致直接影响到后来中国佛教的发展。

第二次“法难”发生在北周武帝(561～578在位)时。当时还俗沙门卫元嵩上书武帝，认为治理国家并不在于佛教，尧舜时没有佛教，可国家却十分安定，武帝表示赞同。于是多次召沙

⊙陕西西安兴教寺藏经楼

门、道士及百官辩论儒、释、道三教先后，最后于574年下令禁佛道两教，令沙门、道士还俗为民，并禁绝儒家经典中没有记载的各种祭祀。北周武帝还设立“通道观”，使佛道两教各若干人为“通道观学士”，由官吏管辖。557年，北周灭北齐，周武帝又在北齐境内推行灭佛令，使“北地佛教，一时绝其声迹”。此被称为“第二武之厄”。

第三次“法难”发生在唐武宗会昌年间，故亦被称为“会昌法难”。唐武宗(841～846在位)认为佛教“非中国之教，蠹害生灵”，所以想废去，又得道士赵归真、刘元靖等相助，遂于会昌五年(845)下敕，于东西两都两街各留两寺，每寺留僧30人，节度观察使治所和同、华、高、汝四州各留一寺，其余非应留者皆毁去。据统计，当时共毁佛寺44600所，僧尼归俗26万多人。所废寺院田产皆没官，钟磬铜像等都委盐铁吏铸钱，铁像委本州捣铸农具，私家所有金银等像，令一月内送官。此被称为“第三武之厄”。

第四次发生在五代时后周世宗(954～959在位)统治时。周世宗于955年下诏，严禁私自出家，不经朝廷许可的寺院不准存在，必须废去。此年废寺3336所，所毁铜像用以铸钱。此次灭佛，距“会昌法难”一百余年。佛教经这几次打击，历代名僧章疏文论，散失佚尽，各种经论，多遭湮灭。

⊙北京法源寺悯忠台的唐代石雕佛像

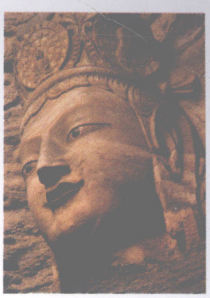
白莲社

所谓“白莲社”，是指东晋僧人慧远和其同道的一些人为往生西方净土而结的念佛社。据《高僧传》等记载，慧远在庐山时曾依据《般舟三昧经》，提倡西方阿弥陀佛的净土信仰，与刘遗民、周续之等人在阿弥陀佛像前立誓，共期往生西方净土。

此事自中唐以后，逐渐演化成有123人追随慧远，共结白莲社之事。又传有陶渊明等三人不入社，仅作社外之交等。关于“白莲社”的名称，也有多种解释，有的认为是东林寺中多植白莲之故；有的说是往生西方极乐净土者，以九品等级从莲花中降生，故名；也有的认为是入社者品格高超，不为名利所污，有如白莲出淤泥而洁白不染，故以白莲为喻。

自中唐以后，特别是在宋元时期，关于白莲社的故事在民间的影响，随着净土宗的流传而广泛传播。如南宋初年有茅子元者，在平江定山湖（今上海青浦、江苏昆山一带）建立“莲宗忏堂”，创立“白莲宗”，号召人们皈依佛法，遵守五戒，念阿弥陀佛。他自称“白莲导师”，宣称只要信仰净土教义，即使“不断烦恼、不舍家缘、不修禅定”，死后也能往生西方极乐世界。他所创立的白莲宗，后又与弥勒信仰混合而形成白莲教，成为民间秘密宗教。白莲教在元末曾被利用作为组织和发动农民起义的工具。

近代，也有许多地方信仰净土宗的佛教居士，效法庐山“白莲社”，结社念佛。



第三章
显密全盛
——唐代佛教的兴盛

- 大乘八宗的建立
- 《大唐西域记》
- 四大译经家
- 韩愈谏迎佛骨

大乘八宗的建立

佛教自传入汉地后，到了南北朝，已有几百年历史了。在这几百年中，经历了佛经传译的初传阶段、对于教义吸收融会的阶段，到这时开始对佛教义理有了深刻的研究和理解。

魏晋以来，佛教经典开始被大量传译。特别是鸠摩罗什和真谛的翻译，无论在数量上和质量上都比以前有很大提高。他们分别把印度大乘佛教“中观派”和“瑜伽行派”的论著翻译介绍进来，对中国佛教发展产生了很大影响。与此同时，中国佛教僧人对佛教义理的研究也取得了很大突破，对佛学的理解日益深入。在此基础上，有些僧人开始比较有重点地开展对某些经论的研究，从而形成了一些佛学学派，如“地论学派”、“摄论学派”、“三论学派”、“毗昙学派”等，都是在南北朝时期涌现出来的。在这种百家争鸣的学术空气熏陶下，一些佛教学者开始以新的观点系统地组织和发挥佛教某些经论的思想学说，从而创立了具有自己特色的中国佛教宗派。

⊙明代南方宝生佛坐像

天台宗

位于中国东南沿海、浙江省天台县境内的天台山，是中国佛教天台宗的发源地。天台宗在中国佛教史上占有重要地位，而陈、隋之间的僧人智顗对天台宗的创立具有非常重要的贡献。

智顗(538～597)，又称“智者大师”，是荆州华容(今湖南华容县)人。俗家姓陈，父亲是梁朝的官吏。因梁末兵乱，家庭失散，所以18岁时，即在湖南长沙果愿寺出家为僧。23岁时，他来到光州(今河南光县)左苏山，投在当时北方著名禅师慧思门下。

智顗在慧思门下7年(560～567)，在此期间，他勤奋努力地学习和修习，得到了慧思的赞赏。567年，慧思离光州去南岳，临行时嘱智顗往金陵(今南京)传教。于是智顗带二十多人东下，来到当时陈朝首都，在瓦官寺开讲《法华经》，受到陈朝君臣的礼敬。575年，他又和弟子二十余人离开金陵，居浙江天台山，在山中建立居舍，研究教义，实践修行。在此时期，智顗的佛学思想开始成熟。他以《法华经》为宗要，以《大智度论》为指针，参照其他经论，组织学说，开创宗义。他还在天台山

开讲《大智度论》，演说禅法。智顗从五个方面来解释《法华经》题义，吸收和发挥慧文、慧思的“一心三观”、“诸法实相”等说法，又以释迦说法时按不同时间、不同对象说不同内容的经义，将佛陀一代说法分为“五时八教”，来判释所有经教，从而奠定了天台宗的教观基础。

入隋后，智顗与晋王杨广关系极好。杨广任扬州总管时曾请智顗前往扬州传戒，智顗即为杨广授菩萨戒，杨广则授智以“智者”称号。595年，智顗重归天台，此后他一直在天台讲经说法，直到597年去世。

智顗一生著作，大部分由弟子灌顶在听讲过程中记录整理成书。其中主要的《法华经玄义》、《法华经文句》、《摩诃止观》被称为“天台三大部”，是天台宗立宗开教的思想基础。另外还有《观音玄义》、《观音义疏》、《金光明经玄义》、《金光明文句》、《观无量寿佛经疏》等被称为“天台五小部”。

自智顗创立天台宗以来，隋唐时期一直很流行。但唐末

⊙鎏金铜弥勒坐像

造像为明朝时期的作品，铸造工艺相当精湛。

⊙浙江天台山国清寺

天台山是中国佛教天台宗的发源地。

会昌法难，唐武宗灭佛，接着唐末五代的战乱，天台宗的典籍散失佚尽，天台教观的真实内容了解的人很少了。五代时吴越王钱俶曾应天台宗义寂之请，派人往海外求取天台教典，当时有高丽沙门谛观来华，带来了一些论疏著作，因而使天台宗在宋代得到复兴。

⊙天台山华顶寺僧人

复兴后的天台宗，由于在某些问题上的看法不同而形成了两大派，一派以义寂的再传弟子知礼为首，称为“山家”。此派还有知礼的弟子梵臻、尚贤、本如等人。另一派则有义寂同门志因的弟子晤恩、晤恩弟子源清、源清弟子庆昭、智圆等人。由于此派立说主张受他宗影响，所以被山家派斥为不纯，而贬为“山外”。

山家和山外的争论，以智顗所作《金光明经玄义》广本的真伪为起点，并涉及到观心的真妄、色法具三千与否等问题。

智顗作《金光明经玄义》，有广、略二本并行于世。知礼之师义通曾讲广本，并著有《金光明玄义赞释》及《金光明文句备急钞》等，但同时天台系的晤恩，则以广本是伪作，他作

⊙天台山全景

天台山景色优美，是中国佛教天台宗的发源地。

《金光明玄义发挥记》专门解释略本，其弟子源清等人亦著文支持师说。义通弟子和知礼则以广本为真，作《释难扶宗记》以张扬其说。于是两派引起争论。

关于观心的真妄问题，亦是从《金光明玄义》广本真伪问题引发的。晤恩以广本为伪，主张观心法门是真心观，认为《玄义》在教义释中已经说得很清楚，不必再作观心释，认为观心释是后人所加。因此他们一派主张真心观，连带主张真心无性恶，真如随缘而起等说法。山家一派则与此相反，力主“妄心观”。并认为“真如随缘”是别教之说，别教所说的真如是超然于差别事相之外的，而圆教(天台宗)则认为真如之中本来具有差别的事相，因此事理相印相融，故主张“理具随缘”之说。两派意见相左，数度往复辩难，历时7年之久。后来知礼将历次往复问难集为《十义书》，又作《观心二百问》，基本总结了这场论争。

南北朝时期，一些佛教学者开始创立具有本土特色的中国佛教宗派——大乘八宗。

山家、山外之争，是宋代佛教史上的一件大事。在这场论辩中，山外派立说有他宗之影响，故被斥为不纯，其势力不久即衰。山家一派则被作为代表天台教义的正统而盛行于南宋。

三论宗

“三论宗”是隋代形成的中国佛教宗派之一，由会稽(今浙江绍兴)嘉祥寺的吉藏(549～623)大师集大成。三论宗学说以《中论》、《百论》、《十二门论》为主要依据。

这三部论都是在姚秦弘始年间(399～415)由西域

⊙荀国丑造释迦一辅三尊背屏式造像

本辅造像系齐隋过渡期的精品，一佛二菩萨像以化佛菩提双树作为背景，构思精巧。

⊙地藏菩萨像

地藏菩萨像，五代绘画，现藏于英国不列颠博物馆。图中菩萨造型属公元10世纪前后较流行的地藏菩萨样式。

僧人鸠摩罗什译出。其中《中论》和《十二门论》由印度大乘佛教中观派创始人龙树所著，《百论》则由龙树的弟子提婆所著。《中论》即《中观论》，主要宣扬佛教“缘起性空”理论(认为任何事物都是由各种因缘和合而成，以本性为空)和“八不中道”(不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出)的中观学说。《百论》主要是驳斥其他派别的观点，论证世界万有“毕竟空”的道理。《十二门论》是以十二个门类来解释一切事物诸法皆空的义理。

自鸠摩罗什译出“三论”后，南北朝时形成了一个研习“三论”的高潮。南朝梁武帝时，一位叫做僧朗的僧人，居摄山栖霞寺，大弘“三论”教义，被人称为“摄山大师”。当时梁武帝曾派十名僧人入山，向他学习“三论”义理。其中僧诠学习最有成就，僧诠后来居于摄山止观寺，专门弘传“三论”，被称为“三论新说”。僧诠门下著名的有兴皇法朗，法朗的门人弟子遍及全国，隋代创建“三论宗”的吉藏大师就是他的弟子。

吉藏 7 岁时就从法朗出家。他学习摄山诸师所传三论义理，有一定的造诣。陈末隋初之时，江南大乱，他乘乱在各荒废寺院内广泛搜集各种经论文疏，妥为收藏并加以研究，使学问大进。后来他移居会稽嘉祥寺，大开讲筵，从其学者多至千人，后世称为“嘉祥大师”。吉藏生平讲“三论”一百多遍，并遍注“三论”，著有《三论玄义》、《大乘玄论》等著作，充分发挥“三论”学思想，成了“三论”学的集大成者。

⊙地藏十王图

地藏十王图，五代绘画，现藏于英国不列颠博物馆。

华严宗

华严宗由唐代僧人法藏创立，以《华严经》为主要经典，所以称华严宗。法藏曾被赐号“贤首大师”，所以佛教史书上有时又称这一宗为“贤首宗”。又因华严宗以发挥“法界缘起”思想为宗旨，所以又被称作“法界宗”。

法藏(643～712)本姓康，祖籍为康居国（是古西域一城国，约在今巴尔喀什湖和咸海之间）。曾拜智俨为师，研习《华严经》义理。法藏28岁出家为僧，受沙弥戒，并开始广为讲经。后来朝廷命令当时京城十大德(京内十大著名高僧)为他授“具足戒”(出家比丘所应尊奉的戒律)。自此以后，法藏广泛参与佛教经典的翻译、讲经说法、著述立说等研究和传教活动。特别是对《华严经》的翻译、研究和宣传，做了很大努力。

法藏曾先后讲《华严经》三十余遍。又著述百余卷，大力组织发挥《华严经》思想，从而使华严宗规模具备，法藏本人也成了华严宗的实际创立者。法藏的著作有《华严探玄记》、《华严五教章》等百余卷，详尽地发挥了华严思想。

华严宗的主要思想理论是“法界缘起”说。此宗认为宇宙万物，都是由物质和精神两个方面构成，这两个方面互相依持，相即相入，圆融无碍。为说明这一道理，又用四法界、六相、十玄门等概念来加以说明。

⊙重庆大足石刻宝顶山华严三圣像

所谓四法界是指“事法界”、“理法界”、“理事无碍法界”、“事事无碍法界”，这是华严宗用来说明人们对世界的认识从世俗到“佛智”的不同层次。“事法界“指宇宙万有，即客观的物质世界。华严宗认为这是不真实的存在，是假有。但其本身又是真如佛性的体现，故又可称为“妙有”。这是华严宗与其他宗派看法不同的地方。“理法界”即指真如体性，是本体世界，这是真实的，永恒的。“理事无碍”即指本体和现象之间的关系。真如之理，体现在一切事相之中，一切事相又反映了真如理体。理是本，是体；事是末，是用。理

⊙万部华严经塔砖雕菩萨头像

遍于事，事摄于理，因此理事无碍。“事事无碍”则反映了一切事物之间的相互关系，即同一和差异的关系。万事万物都摄于同一个理，从这一角度说，举一物即包容一切事物，举一尘即是整个世界，整个世界也即被包容在一尘之中。这就是华严宗说的“华藏世界海重重无尽”。

六相是华严宗用以说明法界缘起的三对范畴。它们是总和别、同和异、成和坏。华严宗以此说明一切现象虽各有自性，但可融合无间，没有差别。即总相中有别相，别相中有总相。同异成坏也是如此。任何一个事物都包含了这六相。

十玄门则是具体发挥了《华严经》中教与义、理与事、境与智、因与果、体与用、逆与顺、行与位、主与伴等十对与“佛智”有关的关系，华严宗以此十门论证佛法是一个整体。就广义而言，用佛教的观点，看到事物间无不是相即相入、圆融自在的关系。这十门是：同时具足相应门、一多相融不同门、诸法相即自在门、因陀罗境界门、微细相容安立门、秘密隐显俱成门、十世隔法异成门、唯心回转善成门、诸藏纯杂具德门、托事显法生解门。

华严宗的形成和发展，对中国思想史的发展产生过重大影响，特别是对宋明以后形成的程朱理学，影响尤为明显。

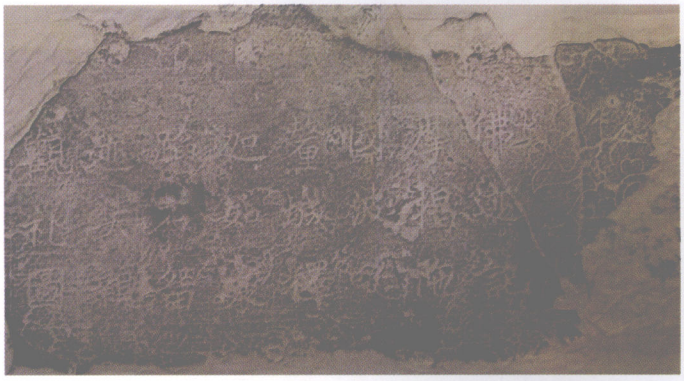
⊙山西大同华严寺千手千眼观音菩萨壁画

唯识宗

法相宗又名“唯识宗”，是在唐代创立的中国佛教宗派。由于这一宗的创始人玄奘及窥基长住长安大慈恩寺，所以有时又被称为“慈恩宗”。

玄奘系统地翻译了大乘佛教“瑜伽行派”的经论，从而

为法相宗的形成奠定了理论基础。在翻译过程中，他随译随讲，培养了一大批弟子，通常以神昉、嘉尚、普光、窥基四人最为著名。他们著书立说，对瑜伽行派的典籍著论作疏，发挥了玄奘所传的学说，扩大了法相宗的思想影响，在这些弟子中，以窥基成就最为突出。



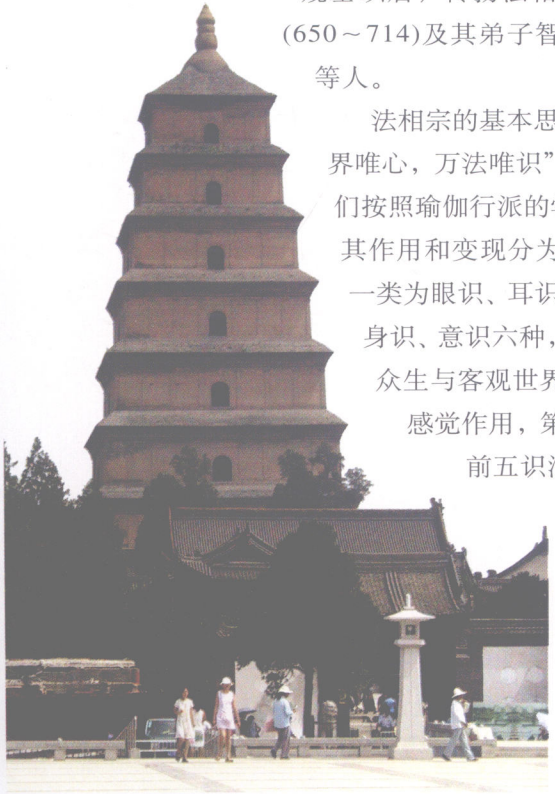
⊙玄奘“佛足印”手书真迹

陕西铜川玉华宫发掘的玄奘“佛足印”手书真迹，它的出土澄清了佛足印的历史渊源，即玉华宫之佛足印刻石确系玄奘法师从印度摩揭陀国拓印回国并亲自手书铭文。

窥基(632～682)曾参加玄奘《成唯识论》的翻译工作，此论是《三十唯识颂》的集注，当时印度注释《三十唯识颂》的有十家，玄奘原打算将这十家注释全部译出，后来采纳了窥基的建议，杂糅十家于一书，即成《成唯识论》。窥基为此论翻译时的笔受，窥基后来作《成唯识论》的《述记》和《枢要》，发挥论中精义。除此以外，窥基还著有《瑜伽论略纂》、《杂集论疏》、《百法论疏》等多种著作，有“百部疏主”之称。这些论著丰富了法相宗的内容。

窥基以后，传扬法相宗的还有慧沼(650～714)及其弟子智周(668～723)等人。

法相宗的基本思想，可以用“三界唯心，万法唯识”作为概括。他们按照瑜伽行派的学说，把“识”按其作用和变现分为三类八识。第一类为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识六种，其中前五种是众生与客观世界接触时产生的感觉作用，第六种意识参与前五识活动，在感觉时



⊙西安大雁塔

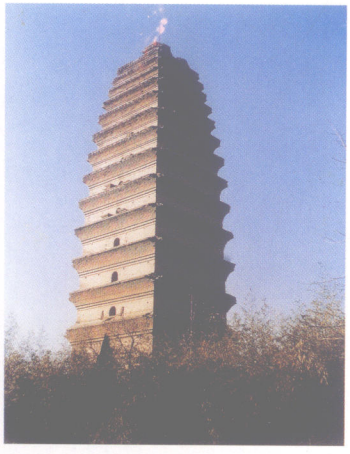
唐代高僧玄奘自印度归来带回大量梵文经典和佛像舍利，为了供奉和贮藏，经玄奘上表请求建造此塔。

鉴真东渡

鉴真是唐代僧人，广陵江阳（今江苏扬州）人，俗姓淳于。早年出家学律及天台，又至长安、洛阳参学。唐玄宗开元二十一年(733)，鉴真回到扬州，此后十年间在江淮地区努力讲律传戒，声名远播，成为当时独步江淮的律学大师。其时，日本僧人多有来唐留学者，请他东渡日本弘传律法。鉴真深感日本乃佛法兴隆的有缘之国，遂决心赴日弘布戒律。但是五次东渡都没有成功，其间颠沛流离，虽双目失明，却不稍减其赴日之志。唐玄宗天宝十二年(754)，鉴真第六次东渡，终于到达日本。757年，日本天皇敕赐鉴真“大和尚”之号，并于上园地启建伽蓝，这就是现在奈良日本律宗的本山“唐招提寺”。从此，鉴真在唐招提寺讲律传戒，极受日本朝野的尊敬。

起辨别认识作用。它们以各自相应的思维、感觉器官(眼、耳、鼻、舌、身、心)为依据，其产生作用的对象则是相应的色、声、香、味、触、法等外界现象。第二类为第七末那识，这是意识之根，是前六识和第八识之间的中介，它的职能是起思维、衡量作用。第三类即第八阿赖耶识，又名“藏识”。是诸法的种子所藏之处，因此它是世界万物之根源，又是前七识的共同依据，第七识又以它为自己存在的前提和认识对象。这样，法相宗所说的认识活动，只是前七识对第八识的认识，这是一个封闭的体系，因而得出“万法唯识”的结论。

为阐述“万法唯识”思想，法相宗又提出了“三性说”。三性的关系是以“依他起性”为中心展开的。依他起性是以心识为因缘而派生的，若对此派生的现象界执为实有，便成“遍计执”的错误认识；若排除把客观现象看做实有的观念，认识圆满成就的真如佛性，就成“圆成实性”。这样，一切都由心识产生，若无心识，即无客观外境，这就构成了法相宗所说的“唯识无境”理论。



⊙西安荐福寺小雁塔

西安荐福寺小雁塔，与大雁塔相距3千米，因低于大雁塔，故称“小雁塔”，是一座典型的密檐式佛塔。

法相学派在分析认识的职能和作用时又提出“四分”说，即相分，见分，自证分，证自证分。相分即认识的对象，它不是客观的事物，而是由八识所表现的虚幻现象，但除相分外，没有另外可脱离八识的客观外境存在。见分即识体对相分的认识作用。自证分是证知识体对形相认识的辨别作用，即见分对相分作用的自觉。证自证分是对自证分的再证知。四分的关系，好比量布，相分好比布，见分如同尺，用尺量布，就是对事物的认识过程，自证分即对这一过程的证知，好比根据尺度所量而知布的长短，证自证分是对所量布的长短的核实，这是认识能力的最高阶段。

法相学派又把宇宙万有的

⊙左页图：阿弥陀佛坐像

本尊供奉于山西五台山佛光寺东大殿的阿弥陀佛造像为存世唐代寺庙彩塑的代表作。

⊙金铜观音菩萨立像

物质和精神现象概括为“五位百法”。“五位”即心法(精神现象)、心所法(心的随属现象)、色法(物质现象)、心不相应行法(非物质非精神现象)、无为法(不生不灭的现象)。五位中又各自详细分为若干种，合而为百，故称为“五位百法”。

法相宗的思想体系比较复杂繁琐，基本上照搬了印度佛教瑜伽行派的学说，它在唐代曾盛行一时，但不久就趋于衰落。其社会影响远不及中国佛教其他一些宗派。

净土宗

净土宗不像其他佛教宗派那样有明确的师承关系。它由后代僧人推举前代一些宣扬净土往生的著名僧人为历代祖师，从而形成净土宗的传承关系。净土宗由于简单易行，一直受到社会各阶层，特别是民间下层群众的信奉，成为中国佛教的一个重要派别。

净土宗立祖之说最早起源于宋代，宋代僧人宗晓(1151～1214)作了一部宣扬净土宗的书籍，叫《乐邦文类》，书中首推东晋庐山慧远为宣扬净土的始祖，又以善导、法照、少康、省常、宗赜等五人为历代继承者，由此形成净土宗的历代传承世系。后来宋代僧人志磐作《佛祖统纪》，将宗晓推定的世系改为慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常等为七祖。明清之际，一直到近代，又经过多次推加更改，形成了所谓净土十三祖之说。

东晋慧远被推为净土初祖，这是因为他曾与同道多人在庐山阿弥陀佛像前发誓，愿往西方净土的缘故，其实他的修行实践与后世以口诵佛名为主的称名念佛有很大的差别。后世流行的净土宗，是以称名念佛为主要修行方法的佛教宗派。对这样一种净土宗的形成作出重大贡献的是北朝的昙鸾，以及隋唐之际的道绰、善导等。

昙鸾(476～542)是北魏人，他先后在并州大岩寺、汾州石壁玄中寺大力弘扬净土法门。所作《往生论注》中提出难行、易行二道之说，为净土宗的思想基础之一。

道绰(562～645)是隋唐之际人，他每日劝人诵念阿弥陀

⊙五代水月观音造像

⊙普贤菩萨骑象像

骑狮跨象的文殊、普贤菩萨造像是宋辽时代颇为流行的造像题材之一。

佛名号，身体力行，前后讲《观无量寿经》近200遍，于是称名念佛的净土修行方法很快在各地传播。

善导(613～681)，山东人，他曾将布施所得用以抄写《阿弥陀经》数万卷，又画《净土变相》三百余壁，极大地扩展了净土思想在民众中的影响。

由于道绰和善导的大力宣扬和努力活动，净土宗才逐步发展成为中国佛教中最为流行的派别之一。

净土宗是专修往生西方阿弥陀佛净土的一个宗派。由于其简单易行，没有深奥的理论和繁琐的修行方法，所以自唐代以来，在中国广泛流行，成为中国佛教的一大主流。

按照佛教的说法，佛的国土庄严、洁净、美好，没有任何污染，因此称为“净土”。而世人所居之处，则充满污浊，故而称作“秽土”。生于“秽土”的人，如果通过一定的修行，有希望在未来之世降生于佛的国土，享受“净土”的一切美好幸福，有机会聆听佛的教诲，从而获得更大的修行成果，这就是净土信仰。

佛教传入中国早期，流行着多种净土信仰，包括信仰东方药师琉璃光佛的净土以及西方阿弥陀佛的极乐净土，还有未来佛弥勒的兜率天宫净土等。在北朝石刻造像碑铭中，我们也可发现大量表示对各种净土信仰的造像、铭文等，说明在隋唐之前，民间流行着多种净土信仰。到了后来，西方净土成为净土宗信仰的主要内容。

从修行方式来看，净土宗的重要特点是所谓依“他力”而行。按净土宗的说法，要想修成佛道，只有依靠阿弥陀佛的“愿力”。所谓阿弥陀佛的愿力，是指阿弥陀佛成佛以前，在法藏比丘时曾经发下48个大誓愿，其中一个就是，如有

⊙山西玄中寺

山西玄中寺是中国佛教净土宗的名刹，高僧昙鸾曾在此弘扬净土法门。

人念阿弥陀佛的名号，此人临终之时，阿弥陀佛将接迎他往生于西方净土。净土宗的教义及修行方法就是建立在这一誓愿的基础上。依靠佛的誓愿的力量，往生西方净土，这就是净土教徒所谓的“他力往生”。

由“他力往生”引出的结果，就是净土宗的修行方法特别简单易行。所需要的，只是口诵念佛，就能横超三世，往生极乐世界。因此这一宗派特别受到社会民众的欢迎。

⊙佛坐像

这是北宋中晚期山西地区寺庙壁画中的坐佛形象，但其敷搭于莲座上凸现出莲瓣轮廓的袈裟下摆，特别是莲瓣间披垂的3枚盾牌状衣摆，仍存唐代造像遗风。

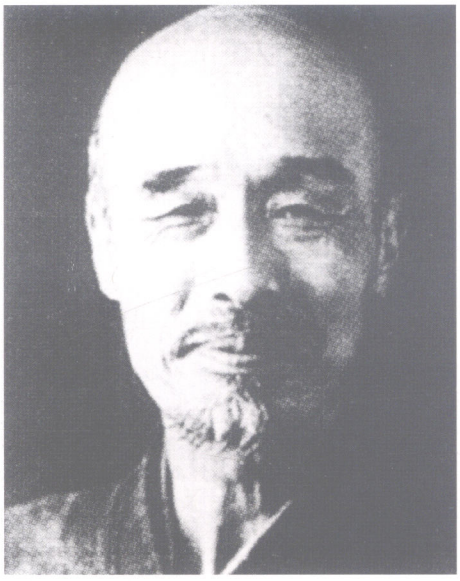
律宗

佛教传入之初，大小乘佛教同时传入中国。由于大乘佛教的教义与修行方式更加适合于中国的社会环境和人们的心理，于是慢慢成为中国佛教的主流。原来属于小乘的一些学说，也被逐步改造以适应大乘佛教的流行，例如律宗就是如此。

律宗是唐代形成的中国佛教宗派之一，这是一个以研习和传承戒律为主的宗派。印度佛教各部派的戒律，传到中国的主要有四部，它们是《十诵律》、《四分律》、《摩诃僧祇律》和《五分律》。律宗以《四分律》为主要依据，所以又称“四分律宗”。

唐代律宗主要分为南山、相部、东塔三大派，它们之间互有争论，相部与东塔的争论尤为激烈。后来，相部、东塔二系逐渐衰微，只有南山一派传承不绝，成为律宗的正传。

南山律宗由道宣(596～667)律师创立。道宣是唐代著名的佛教学者，所著《广弘明集》、《唐高僧传》、《集古今佛



⊙弘一法师

弘一法师，是近代著名的律学大师，重兴南山律宗的第11代祖师。

⊙龙门石窟石灰岩菩萨立像

此像系龙门石窟的唐代造像精品中的一尊，千余年来石灰岩材质表面风化剥蚀的痕迹清晰毕现。

动；戒相是表现于外的轨范相状。唐代律宗三部主要争论的是戒体究竟是“色法”还是“心法”，即究竟是物质性的还是精神性的。道宣一派把戒体解释为心法，认为戒体是受戒者的自心法体，即受戒者在接受戒律时内心产生的一种心理上的防范功能。这种解释后来为其他各派接受，从而解决了戒体问题的争论。

道论衡》以及《大唐内典录》等，都是佛教史的名著。他曾长年隐居于终南山，故后人称他一派为“南山律宗”。道宣有关律学的著作，有《四分律比丘含注戒本注》、《四分律删补随机羯磨疏》、《四分律删繁补缺行事钞》等，这三部著作被称为律宗三大部，是律宗教义的主要基础。

律宗的主要学说是戒体论。唐代律宗三部发生的争论主要也是这个问题。佛教把诸戒分为戒法、戒体、戒行、戒相四个部分。戒法即佛所制定的各种戒律；戒体是受戒时领受者本身产生的一种防非止恶的功能；戒行是依戒而作之行

《四分律》原为小乘佛教昙无德部的律典。在中国流传过程中，被用大乘教义加以解释。如道宣在《四分律羯磨疏》中找出种种理由来证明《四分律》分通大乘。《四分律》中记载，有一个叫沓婆的比丘，在修成了罗汉果(小乘佛教的最高果位)之后，产生了厌弃此身无常之心，期望修习利他之行，道宣认为这就是通向大乘的一个证明。由此而形成了律宗“由小入大”的说法。

> 由于大乘佛教的教义与修行方式更加适合于中国的社会环境和人们的心理，于是慢慢成为中国佛教的主流。

密宗

密宗是公元7世纪形成的，印度密教传入中国后，与

⊙包银人胫骨法器

密宗用这类法器教示无常之理。这类法器并不是通过残忍的方式得到，往往是其他修行人在生前发愿在死后把骨头作修行用途才可使用。

⊙右页图：强巴佛

西藏扎什伦布寺的强巴佛，高26.2米，是世界上最大的铜佛。藏传佛教认为，在未来世界，强巴佛将取代释迦牟尼成为佛教至尊。

⊙藏传佛教法器白螺无尽结尊胜幢法轮

中国文化相结合，新建立的一个佛教宗派。早期传入中国的多为杂部密教（杂密）典籍，如初唐阿地瞿多译《陀罗尼集经》12卷，也属于陀罗尼、真言的汇编性质。

唐开元年间先后来华的善无畏、金刚智、不空等人，在中国弘传正纯密教（纯密）并正式形成宗派，后世称这三人为创立密宗的“开元三大士”。

由于这三个人和他们的弟子努力弘传的结果，密宗从此独树一帜，与唐代佛教其他教派分庭抗礼，极一时之盛。

密宗以高度组织化的咒术、仪礼和各种神格信仰为特征，主张口诵真言咒（语密）、手结契印（身密）和心作观想（心密），三密相应便可即身成佛。修法时，建造曼荼罗，配置诸佛菩萨。根本经典有《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》（《金刚顶经》），宣传以大日如来（毗卢遮那佛）为受用身，主张“五佛显五智说”。《大毗卢遮那成佛神变加持经》（《大日经》）则宣讲密教的基本教义、仪轨和修法、供养的方式方法。

唐开元四年（716），中天竺密教高僧善无畏（637～735）携梵本经西域到达长安，深受玄宗礼遇，尊为国师、教主。善无畏曾先后在长安、洛阳译出密教经典多部，其中最重要的是在洛阳大福先寺译出的《大日经》和由其弟子一行撰的《大日经疏》。善无畏传授以胎藏界为主的密法，以《大

⊙唐代纹镜

唐代绘有达摩渡海图案的纹镜。达摩来华所讲之禅法，主要依据《楞伽经》，《楞伽经》是印度佛教后期代表大乘佛教思想的经典。

日经》为“宗经”，这是中国密宗正式传授之始。著名弟子中，一行从善无畏学密法，译密典，亲承讲传。此外还有智俨、义林、新罗元超等。

开元八年（720），南天竺密教高僧金刚智（669～741）经南海、广州到长安，其弟子不空（705～774）于同年经陆路也到达长安。金刚智在长安开坛灌顶，传授密法。其译场设在长安、洛阳二处，共译出《金刚顶瑜伽中略出念诵法》等密典10部、14卷。不空曾奉师命赴狮子国（今斯里兰卡）学习密法，携回梵本多部，回国后在长安、洛阳等地译出《金刚顶经》等密典11部、143卷。不空居大兴善寺开坛灌顶，并曾赴河西、五台山等地传法。善无畏、不空系统传授以金刚界密法为主，以《金刚顶经》为宗经。不空著名弟子有五台金阁寺含光、新罗国慧超、长安青龙寺惠果、崇福寺慧朗、保寿寺元皎、觉超，世称“六哲”。

“开元三大士”中，善无畏死后诏赠鸿胪卿，葬于洛阳龙门西山广化寺。金刚智死后号国师，于龙门奉先寺西岗起塔安

⊙古印度金箔浮雕

描绘的内容是释迦牟尼转世时的场面。

置。后又追赐开府仪司三司，赠号“大弘教三藏”。不空终于大兴善寺，于寺内起塔建碑，追赠司空，号“大辩正广智不空三藏和尚”。

以上善无畏、金刚智、不空，在中国佛教史上被称为“开元三大士”。由于他们的大力宣扬和努力活动，逐渐形成了中国佛教中以修密为主的一个宗派——密宗。

禅宗

“禅宗”是中国佛教的重要宗派。印度佛教只有禅而没有禅宗，禅宗是中国佛教的产物，它因主张用禅定概括佛教的全部修习而得名。又因自称“传佛心印”，以觉悟所谓众生心性的本源（佛性）为主旨，所以也称“佛心宗”。

南北朝时期，佛教学派形成，以研究和修习禅法为目的，禅学内部已出现各种派别。隋唐时期，在学派发达的基础上，宗派纷纷建立，禅宗作为隋唐佛教宗派之一逐渐崭露头角，并在发展过程中最终取代其他各宗地位，成为中国佛教史上流传最久远，影响最广泛的宗派。

相传菩提达摩从南印度来到北魏，提出一种新的禅定方法，开创出全新的禅学派别。达摩自称“南天竺一乘宗”，以四卷本《楞伽经》传授弟子，主张“理入”和“行入”并重，即把宗教理论的悟解和大乘禅学的实践加以结合，达摩把他的这种禅法传给了慧可，慧可又传给了僧璨。但由于受北方其他禅学派别的抵制，达摩禅直至僧璨时仍未有发展的机会。后来僧璨传道信，道信传弘忍，这一时期达摩禅获得了初步发展。弘忍之后，分出神秀和慧能两系，后来慧能一系战胜神秀一系，成为中国禅的主流，慧能也就成为禅宗的创始人，从达摩至慧能共经六代，故传统旧说将达摩视为“初祖”，而把慧能说成“六祖”。

“禅宗”是中国佛教的产物，同时也是中国佛教史上流传最久远，影响最广泛的宗教派别。它因主张用禅定概括佛教的全部修习而得名。

禅宗是隋唐众多佛教宗派中的一派。在禅宗产生前后，还有天台宗、三论宗、唯识宗、华严宗、律宗、净土宗、密宗等相继成立。这些宗派，各自具有高度发展的寺院经济、完整系统的教义教规、相对固定的传教区域以及

⊙ 慧能铜像

广州六榕寺的禅宗六祖慧能铜像，铸于北宋时期，法相庄严，为佛门珍物。

龙·树

印度大乘佛教中观学派的创始人。又称龙猛、龙胜。约在公元2世纪至3世纪时出生于南印度。著述有《中论》、《大智度论》、《十二门论》等数十部书。由于他的创发性思想，使印度佛教的教义体系局面大开。后世基于龙树的思想宣扬空观之学派，称为中观派，龙树被尊为中观派始祖。龙树的思想还是西藏佛学的重要支流；是中国三论宗和天台宗的重要思想根源；其易行道思想，也颇为中日净土宗所取资。

《瑜伽师地论》

瑜伽师地，就是瑜伽师修行所历的境界（十七地），所以《瑜伽师地论》又称为《十七地论》。相传为古印度弥勒口述，无著记录，唐玄奘译。为印度大乘佛教瑜伽行派和中国法相宗的根本论书。全书中心内容是论释眼、耳、鼻、舌、身、意六识的性质及其所依客观对象是人们根本心识——阿赖耶识所假现的现象，禅观渐次发展过程中的精神境界，以及修行瑜伽禅观的各种果位。以分析名相有无开始，最后加以排斥，从而使人悟入“中道”。

⊙右页图：陕西大同云冈石窟菩萨石刻

⊙唐代绘画六尊者像（局部）

严格传承的法嗣制度。

慧能禅经其弟子神会等人的宣传，在中唐以后的影响不断扩大。此后，禅宗进入了百家争胜、异花竞放的繁荣发展阶段。其中，南岳怀让、青原行思两个系统尤为突出。怀让传马祖道一，道一又传百丈怀海。怀海后分出两支，一支由黄檗希运传临济义玄，形成临济宗；一支由沩山灵祐传仰山慧寂，成立沩仰宗。青原行思传石头希迁，希迁下分出两支，一支由药山惟俨传云岩昙晟，昙晟传洞山良价，良价传曹山本寂，建立曹洞宗；一支由天皇道悟传至雪峰义存，义存下又分出两支，一支为云门文偃，创云门宗，一支由玄沙师备三传至清凉文益，创立法眼宗。“五家禅”相继建立。禅宗进入极盛时期。北宋时，临济宗下又分出两支，一为黄龙慧南的黄龙派，一为杨岐方会的杨岐派。严格意义上说，禅宗的全部特征以及完整形象，在五家禅时期得以形成。直至今日，禅宗仍然是中国佛教的主要流派。

禅宗的基本著作《坛经》主要内容是慧能在韶州大梵寺所说法。《楞伽经》、《金刚经》、《大乘起信论》等对禅宗曾发生重要影响。禅宗的基本思想认为心性本觉、佛性本有，主张明心见性、见性成佛，强调不立文字、顿悟成佛，它不仅与包括神秀系统在内的以往禅学不同，也与中国其他佛教宗派不同，更与印度佛教有别，禅宗虽以“禅”为名，但原则上反对坐禅，否认以坐禅为功德，断言坐禅不能成佛。

公元8世纪至9世纪，神秀和慧能两系禅宗先后传至朝鲜。宋末，中国禅僧有多人东渡弘法，先后将临济宗的黄龙派、杨岐派和曹洞宗传入日本。17世纪时，福建黄檗山万福寺隐元应邀赴日传授禅法，开创黄檗宗。至今曹洞、临济、黄檗三宗仍在日本流传不衰。

《大唐西域记》

唐僧法名玄奘，俗姓陈，出生于600年，15岁出家。出家后他曾在长安、成都等地参访学习，经过一段时期的研究和学习，他觉得当时各家各派对佛教教义中的某些问题说法不一，各种佛经记载中也有互相矛盾之处，因而产生了要亲自去印度学习、取经的想法。那时的边关卡得较紧，西行出关必须取得批准，于是他来到当时的首都长安，上表陈情，请求西行求法。但这时唐朝初立，边境不宁，朝廷严禁私人出境，所以他的申请未被批准。唐太宗贞观三年(629)，长安闹饥荒，朝廷允许百姓外出自行谋生，玄奘便乘机混入饥民队伍离开长安，开始他的西行求法之路。

玄奘西行过程中，历尽艰险，最后终于来到印度摩揭陀国王舍城，入当时印度佛教最高学府那烂陀寺，从著名佛教学者戒贤等学习《瑜伽师地论》、《顺正理论》、《显扬圣教论》等论著。而那烂陀寺僧人对玄奘的品德和学识也十分钦佩，将他名列那烂陀寺精通三藏的十位高僧之一。

⊙唐代石雕观音像

唐代石雕观音像，该造像体形丰满，线条流畅，艺术造诣甚高。

⊙唐僧取经雕塑

5年后，玄奘开始外出巡游。足迹所到之处，几乎遍及印度各地。经过四年游学，学问基本成就。他仍旧回到那烂陀寺，应戒贤之请，为寺众讲解《摄大乘论》、《唯识抉择论》等大乘佛教经典，由于他深厚的学问功夫和精到的见解，所以他的讲经受到寺众的欢迎。于是他的声誉日起，在那烂陀寺的地位仅次于戒贤。

⊙玄奘回长安图

唐贞观十九年（645）正月二十五日，玄奘取经后返抵长安时，“道俗奔迎，倾都罢市”，欢迎玄奘。此图生动描绘了玄奘归来时受到盛情迎接的场景。

唐贞观十九年（645），玄奘携带在印度搜集到的大小乘佛经520篋、657部，以及大量其他书籍、佛像等回到了祖国。玄奘回国后专心从事佛经的翻译和佛学的研究弘传事业。他先后在长安弘福寺、大慈恩寺组织译经院，主持译场工作，先后译出大小乘经、律、论73部，1330余卷。他所主持的译场，聚集了各地名僧二十余人，分别担任检查译义、润饰文句、推敲词义、记录抄写等专门职司。由于玄奘本人佛学造诣精深，又精通梵文，译场的分工细密、职责明确、组织完备，所以他所译的佛经概念准确，文义通顺连贯，释义精确，而且还校正了旧译中一些谬误之处，译经质量极高，在中国翻译史上开了一个新纪元。此外他还将《老子》、《大乘起信论》译为梵文传到印度，为中印文化交流史翻开了新的一页。

玄奘还将其旅途见闻写了一部12卷的《大唐西域记》。书中记叙了他在西行途中亲身经历的110个和传闻得知的28个国家和地区的风土人情、山川地理、物产气候、文化政治等，是研究古代这一地区的历史、文化、地理、宗教和中西交通的珍贵资料。《大唐西域记》的内容丰富，资料准确可靠，历来为考古学和历史学界所重视。现在这部书已被译成多种文字流传于世。

玄奘所译的佛经在中国佛教史上有重大价值。他依据印度佛教“瑜伽行派”思想学说创立的法相唯识宗，在唐代盛行一时，并对近代中国佛教发展也产生过影响。

《开元释教录》

《开元释教录》为佛教经录，共24卷。唐智昇编纂，成书于开元十八年（730）。分为总录和别录两大类。总录又名《总括群经录》，内容系以时代为序，记载由东汉至唐代译师176人所出及失译经籍目录，并附有译人传记和古今诸家目录。别录又名《别分乘藏录》，分为7类记载大、小乘经、律、论入藏目录：有译有本录，兼述译人时代；有译无本录；支派别行录；删略繁重录；拾遗补阙录；疑惑再详录；伪妄乱真录。别录中最末2卷为大、小乘入藏佛典总录。“略出”4卷内容和大、小乘经籍入藏目录相同，但采用千字文为序的编目方法。这种千字文编目方法在当时是比较科学的方法。以后各种不同版本汉文大藏经的编定，都遵循这一编目方式。

⊙龙门石窟石灰岩佛头像

四大译经家

在中国佛教史上，有“四大译家”的说法。这四人分别是姚秦时的鸠摩罗什、南朝梁陈间由印度渡海而来的真谛、西行求法的唐代高僧玄奘和义净。

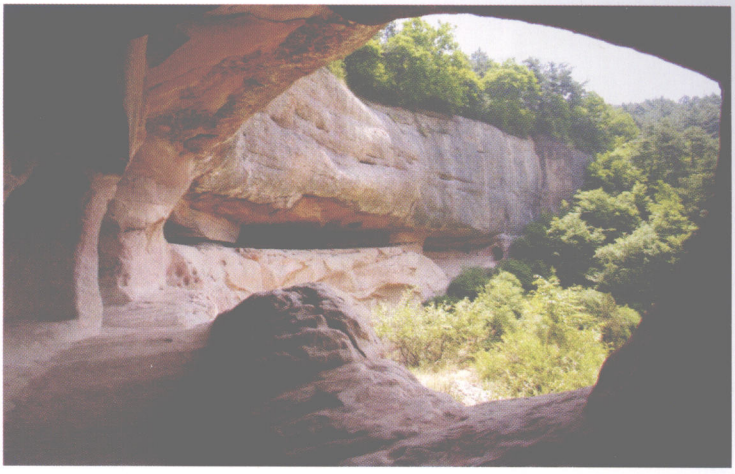
真谛是南北朝时期最重要的佛经翻译家之一。据《续高僧传》等记载，真谛出生于西天竺优禅尼国的一个婆罗门家庭，原名拘那罗陀。他少年出家，精于大乘佛教学说。后来，真谛泛海南游，到达扶南国。梁武帝大同元年(546)，他应梁武帝派往扶南的使者之邀来华，到达广州，当时他已年将五十。后两年，他北上到达建康，但恰逢梁末“侯景之乱”，于是不得不颠沛流离于江、浙、赣、闽等地。在这段生活极不安定的时期，他到处流离，但在流离过程中他随处翻译，未曾中止。

南朝陈文帝天嘉三年(562)，时年64岁的真谛，决定乘船西行归国。但中途由于风向转变，又飘转广州，为广州刺史所留。于是他又在广州译讲《大乘唯识论》、《俱舍论》等。569年，真谛因病去世，时年71岁。

⊙高昌古城

高昌古城，古代丝绸之路的重要门户，玄奘西行求法时经过此地，受到高昌王的礼遇并在此传扬佛法。

真谛的译经，大部分是在流离迁徙途中随处而出。他在华23年间，共译出经论64部278卷(《开元释教录》作49部140余卷)。真谛传译的主要是大乘佛教“瑜伽行派”的论著。其中重要的，对中国佛教思想发展影响大的有《阿毗达摩俱舍释论》(即《俱舍论》)和《摄大乘论》)。真谛译《摄论》时，年已近七十，在翻译过程中，他一章一句，仔细勘定，反复讲解。在他临终前，还惟恐自己所传《摄大乘论》、《俱舍论》以后无人继承弘传，为此他召集弟子道尼、智敷等12人，勉励他们誓弘二论，勿令断绝。可见他对此二论之重视。



⊙陕西铜川玉华宫肃成院遗址

陕西铜川玉华宫肃成院遗址，这里是玄奘最后四年译经和最终圆寂之地。

《俱舍论》为22卷，由印度佛教著名的论师世亲著。这部论著主要是反映小乘佛教“说一切有部”的学说主张，同时也吸收了“经量部”的一些观点。它以“五位七十五法”总括世界一切物质和精神现象，对“四谛”、“十二因缘”等佛教基本概念详加解说。中心命题为“三世实有”、“法体恒有”。由于本书结构严密，对佛教基本概念解说清楚，所以往往被作为一部佛教辞书。书中一些基本思想后来被大乘佛教“瑜伽行派”所吸收，因此这部论著还常被作为研究法相唯识宗的入门书。

⊙明代金刚萨埵像

《摄大乘论》包括“本论”3卷和“释论”12卷，是印度大乘佛教“瑜伽行派”的重要著作之一。由“瑜伽行派”的创始人无著作论，世亲作释。此书集中阐述了“瑜伽行派”的学说，特别对成立“唯识”的理由、“三性说”以及“阿赖耶识”等问题作了详细的论述。论中从十个方面系统论证“阿赖耶识”的存在，并以此为一切法的根本，从而形成“阿赖耶识缘起说”。真谛译本的特点还在于在“阿赖耶识”之上又建立了一个真实纯净的“阿末那识”(又称“无垢识”、“净识”)。由此清净无垢的“阿末那识”发展而成的“真如缘起说”，对中国佛教华严宗以及其他派别形成有重大影响。

四大译经家中还有一个就是从海路去印度取经，回国后从事译经工作的另一位唐代高僧义净。义净是

⊙晚唐至五代时期金铜坐佛造像

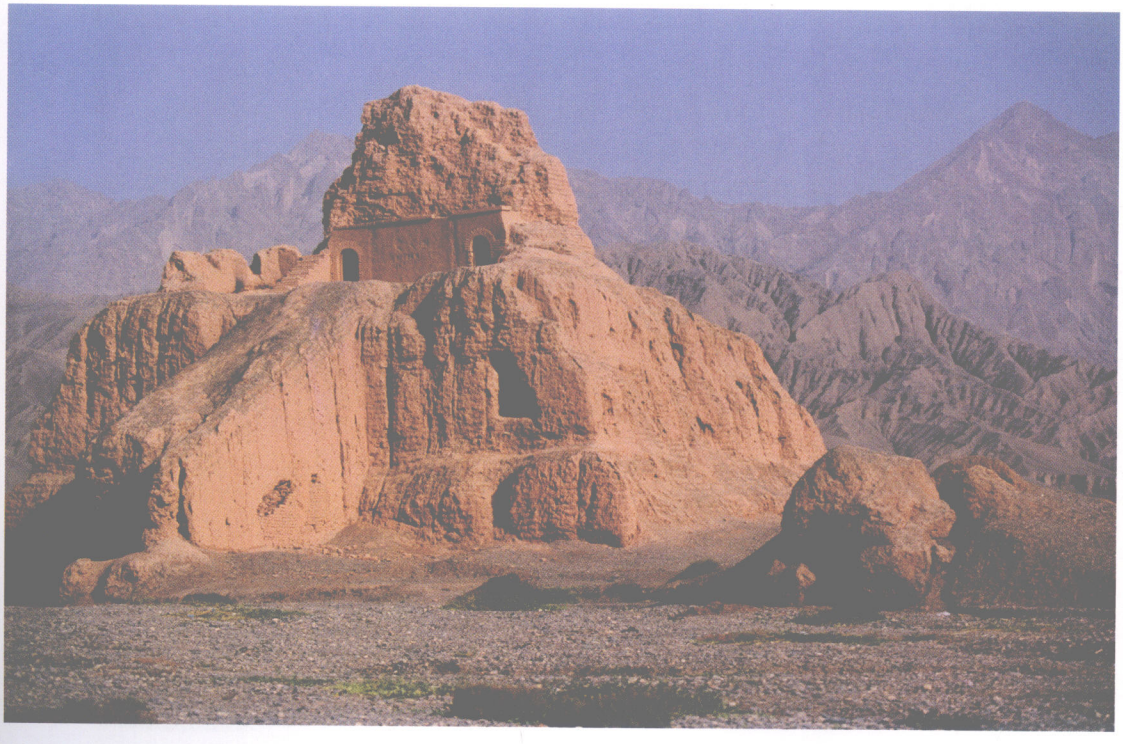
山东济南人，14岁出家。他生活的时代，正是唐代国力兴旺之时，西域和汉地交往频繁。玄奘西行这一传奇式的事件极大地刺激了佛教界的西行求法运动，一时因慕此壮举而西去者甚多。在这股潮流影响下，义净本人也仰慕法显、玄奘的西行之事，立志要去印度留学求法。

当时西行的路线，有从陆地经西域入印度者，如玄奘。也有从广州由海路转道至印度的，义净所取就是海道。唐高宗咸亨二年（671），义净从广州搭乘波斯商船泛海南行，先到室利佛逝（在今马来诸岛中苏门答腊岛之东部），在此停居6个月，学习印度语文、音韵学。后于673年来到东印度，在耽摩利底国（古代东印度一小国，位于恒河河口）停留一年，学习梵语。其后往来印度各地参观巡礼，学习参访。他在那烂陀寺留学历时达11年之久。那烂陀寺是印度佛教的最高学府，寺内佛学人才济济。玄奘就是在那里成就了他的学问。义净来那烂陀寺，曾从宝狮子等著名僧人学习佛教义理，他还特别注意考察当时印度的宗教生活方式和医术。最后他在印度求得梵本佛经近400部，50余万颂，离开印度，取道回国。

在归国途中，义净重新经

⊙库车古寺遗址

新疆库车唐代古寺遗址。库车即古龟兹地区，高僧鸠摩罗什即出生于此地。



过室利佛逝，在这停留两年多，从事佛经翻译。691年，他托人送回他所翻译的佛教经论以及所撰《南海寄归内法传》。至武则天证圣元年（695）他才回到洛阳。他西游前后历时二十多年，游历了三十余国。义净回国后曾参加于阗僧人实叉难陀的译场，参与80卷《华严经》的翻译。

700年以后，义净先后在洛阳、长安两地组织译场，主持佛经翻译之事。从700年至711年之间，他译出《金光明经》、《大孔雀王咒》、《根本说一切有部毗奈耶》、《成唯识宝生论》等经、律、论61部，239卷。义净所译佛经内容，大致可分三方面：第一部分，也是他翻译的重点，就是律藏。如《根本说一切有部毗奈耶戒经》、《尼戒经》、《百一羯磨》、《律摄》等。第二部分是与“瑜伽行派”有关的论著，因他留学的那烂陀寺学问偏重瑜伽一系，所以他在译出律本以外，还译出了瑜伽系的书好几种。其中如无著和世亲的《金刚般若论》的颂和释，陈那的《集量论》、护法的《成唯识宝生论》等都是玄奘未曾译的。第三部分是密教陀罗尼。

义净所译佛经内容，大致可分三方面：第一部分，也是他翻译的重点，就是律藏；第二部分是与“瑜伽行派”有关的论著；第三部分是密教陀罗尼。

义净赴印的公元7世纪末，正是印度佛教中的密教兴起之时，一些密教经典、教义也开始在汉地流传。义净归国后译出的如《金光明经》、《孔雀王咒》、《称赞如来功德神咒》等都是密教的经典。

除了译经外，义净还有许多撰述，其中最负盛名的乃是他在归途中写成的《南海寄归内法传》和《大唐西域求法高僧传》。前者详细介绍了印度以及南亚诸国所行的佛教仪规，以及印度古代哲学派别，佛教发展历史等，是研究印度和南亚诸国历史、地理、宗教的珍贵资料。后者则记录了自唐初以来60位僧人西行求法的事迹，并义净本人的自传。书中记录了当时西行的5条主要通道，以及印度一些著名寺院如那烂陀寺、大贡寺、羯罗寺等。不仅为研究唐初佛教史提供重要资料，而且是研究当时政治、经济以及中西交通史的宝贵资料。

玄奘译经图

西安大雁塔玄奘译经图。大雁塔坐落在长安大慈恩寺院内，玄奘曾为该寺住持，并在此翻译佛经。

往生论

《往生论》全称《无量寿经优婆提舍愿生偈》或《无量寿优波提舍经论》，简称《净土论》、《无量寿经论》，一卷。古印度世亲著，北魏菩提流支译。此论赞颂阿弥陀极乐净土的美妙，劝人修持礼拜、赞叹、作愿、观察、回向等“五念门”，认为如果这样做，死后便可往生西方净土。此论与《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》等三部经合称“三经一论”，是净土宗的基本论书。

韩愈谏迎佛骨

法门寺位于陕西省扶风县城北10千米处的法门寺镇。法门寺初名“阿育王寺”，隋炀帝末年毁于战火，到了唐初又重建，改名“法门寺”。

法门寺在唐代是皇家寺院，因此在社会上有着重要影响和崇高地位。相传寺中藏有佛骨舍利，所谓“佛骨”，据说是佛的一节中指骨。相传此骨长“一寸八分，莹净如玉，以金廓棺盛之。”唐代皇室每隔几十年就要开寺迎请，将佛骨舍利迎到宫中供养。据《广弘明集》卷十五载署名为道宣所作的《略列大唐育王古塔历并佛像经法神瑞迹》中记：岐州岐山南，岐山县北二十里，法门寺塔在平原上，古来三十年一度开，开必感应。在唐代历史上，先后曾经有过7次迎请佛骨舍利之举，最早是在唐太宗贞观五年（631）时。这次开塔迎佛骨的同时，还重修法门寺，增筑了殿堂，修建了钟鼓楼。据唐宪宗元和十四年(819)敕翰林学士张仲素撰《佛骨碑》中说，唐太宗曾为之建立寺宇，施以重塔，武则天又荐以宝函加以珍藏。唐中宗、肃宗、德宗等历代帝王都曾对佛骨加以礼敬。

每次开塔迎佛骨，在当时都是一次重大的庆典活动。届时京邑内外，百姓踊跃奔腾，齐聚于京师，在佛骨舍利经过的途中，王公庶士，奔走舍施，其中也有废业破产以全部财产奉献施舍的，甚至不惜毁身残肢、烧顶灼臂而求供养者。以烧顶、燃指、灼臂等极端方式供养，是当时一些佛教徒为了表示虔诚信佛的决心，甚至不惜以身献佛的意愿。

唐宪宗元和十三年(818)，有功德使上奏朝廷，讲法门寺有护国真身塔，塔内有释迦牟尼佛指骨一节。又据说此塔应当每30年一开，开则岁丰人安等。于是宪宗下诏，于次年派人前往迎接佛骨，入禁中供养3天，然后交京城佛寺轮流供奉。此举令朝野一时震动，都人若狂，王公士庶，奔走相告，“梵顶烧指，千百为

在唐代历史上，先后曾经有过七次迎请佛骨舍利之举，最早是在唐太宗贞观五年（631）时。唐太宗、武则天、唐中宗、肃宗、德宗等历代帝王都曾对佛骨加以礼敬。

⊙初唐时期的金铜倚坐弥勒像

群；解衣散钱，自朝至暮；转相仿效，惟恐后时；老少奔波，弃其业次”。面对这种情况，当时刑部侍郎韩愈极不以为然，乃上表切谏，写了有名的《谏迎佛骨表》。

韩愈(768～824)，字退之，原籍河北昌黎，生于河南河阳(今河南孟县西)，他幼年丧父，寄养于堂兄家。从小刻苦学习儒学，不久即通六经百家。进入仕途后，他曾任国子博士、刑部侍郎等职。

在《谏迎佛骨表》中，韩愈认为，奉事佛教，希望求福，结果会适得其反。他指出，梁武帝就是因为佞佛，数次舍身佛寺，结果造成“侯景之乱”，自己也被困饿死，导致了国破身亡。韩愈从儒家正统政治思想和伦理观念出发，极力反对佛教的过分发展。他认为佛是“夷狄”，不知君臣之义，父子之情，所以是违背儒家的伦理思想原则的。他批评所谓“迎佛骨”之举是“无故取朽秽之物，亲临观之”，是自取其辱等。

⊙金铜跏趺坐佛

坐佛顶结犍陀罗系统的波状发髻，双足间图案化布置的扇形袈裟下摆，显然受到了印度萨尔纳特造像的影响。

韩愈以触目惊心的事例，尖锐深刻的语言，严厉地批评了佛教，极力劝阻宪宗迎佛骨之举，但是这触怒了崇佛极深的宪宗皇帝，韩愈为此几乎丢了性命。由于一些大臣的讨情，才算未被杀掉，但被贬为潮州刺史。

韩愈是唐代古文学名家，当时儒家领袖人物，他从维护封建统治制度的角度出发，反对当时统治者大力提倡的佛教，却无力阻止唐代佛教全面兴盛的发展趋势。

⊙金铜倚坐弥勒一辅七尊祭坛

这是存世品相最完美、水准最高超的唐代金铜祭坛像之一，由倚坐弥勒、二菩萨、二弟子、二护法构成一辅七尊的整体。

第四章
禅宗突起
——宋代佛教的发展

- 达摩壁观
- 慧能创立禅宗
- 五家七宗

达摩壁观

菩提达摩，在中国佛教史上是一个带有神奇色彩的人物。禅宗将其尊为东土禅宗初祖。据道宣《续高僧传》记，菩提达摩是南印度人，因其“游化为务，不测所终”，所以生卒年不详。相传他由海路到达中国南方，在梁武帝时到达南京，据敦煌发现的《坛经》抄本讲，梁武帝曾召见他，说自己一生建造佛教寺院，布施佛教，供养僧众，为佛教做了这么多的事，有什么功德？达摩回答，虽然做了这许多事，但实际上并无功德。这一回答引起了梁武帝的不快，就不愿再多理他，并将他遣出梁地。达摩来到北方后所提倡的禅定修行方法，与过去流行的调息止心的修禅方法不同，因此遭到了人们的冷遇，甚至遭到一些人的讥谤。《续高僧传》讲，当时“文学之士多不齿之”。

达摩弟子昙林在《菩提达摩略辨大乘入道四行》的“序”中说，达摩其人“冥心虚寂通鉴世事，内外俱明德超世表，悲诲边隅正教陵替，遂能远涉山海游化汉魏，忘心之士莫不归信”。认为其禅法的一大特色是“安心”，“安心”的内容是“壁观”。所谓“壁观”，即心如壁立，并非面对墙壁而“观”。道宣《续高僧传》也说，达摩的禅法是“凝住壁观，无自无他，凡圣等一；坚住不移，不随他教；与道冥符，寂然无为”。认为通过“壁观”，可达到“与道冥符”即自身与真如佛性相契合的目的。宗密《禅源诸诠集都序》指出：“达摩以壁观教人安心，外止诸缘，内

⊙少林寺山门

少林寺建于北魏孝文帝太和十九年（495）。图为少林寺山门，它是一座歇山式建筑。

⊙达摩洞

达摩洞位于少林寺西北约2千米的五乳峰，传说达摩曾在此洞面壁九年，其身影也因此神奇地印在了洞壁上。

陀扇多）所建的寺庙，佛陀为该寺第一任寺主。继佛陀任寺主的是僧倜。达摩禅与佛陀、僧倜一系的禅在当时是水火不相容的，故达摩不可能在少林寺“面壁九年”，所谓“面壁九年”的传说也纯属后人的作

心无喘，心如墙壁，可以入道”。“安心”是指安心于“道”；“外止诸缘”指完全停止对外在世界的认识；“内心无喘”指连自己的呼吸也感受不到。这就是后世所说的“面壁静观”。“面壁”并不一定面对墙壁，主要指入禅时的心理、精神状态；“静观”指对“理”的悟入。达摩根据《楞伽经》如来藏佛性思想，认为众生本具佛性，与佛同一真性，只要凝心壁观，摒除杂念，由定发慧，便可证悟如来藏佛性，进入佛的境界。

在较早的历史记载中，还未出现达摩曾在少林寺“面壁九年”之说，昙林序文只说达摩“远涉山海，游化汉魏”；道宣《续高僧传》也只说他“北渡至魏，随其所止，诲以禅教”，“游化嵩洛”，且以“游化为务，不测于终”。而少林寺是北魏孝文帝为佛陀禅师（即佛

⊙河南嵩山少林寺达摩石刻像

菩提达摩，南天竺人。传说他于嵩山少林寺面壁九年，传衣钵于慧可。

语录

语录是从中国禅宗六祖慧能之后出现的一类佛教著作。主要记载历代禅师的法语，内容包括师徒传法心要、参悟验证、方便施化、诸方学士参学所得，以及相互问答、诘难、辩论、参究等。一般由该禅师亲随左右的门人弟子随时笔录编集而成。禅宗自慧能以后主张“以心传心”的“离文字学。”禅宗的师徒们日常就是用这种打哑谜的方式来参悟佛法，佛教术语把这些对话称为“机锋语”，又称“公案”。禅宗的语录所记载的也多是这样一些内容。

伪。北宋撰成的《景德传灯录》说，达摩北渡后，“寓止于嵩山少林寺，面壁而坐，终日默然。人莫测之，谓之壁观婆罗门”(卷三)。不久，在《碧岩录》中便写作“达摩至彼，亦不出见，直过少林，面壁九年，接得二祖。彼方号为壁观婆罗门”(卷一)。后人便作对联曰：“一苇渡江何处去，九年面壁彼人来。”所以胡适断言，“所谓少林寺面壁的故事乃是后人误把少林寺佛陀的故事混作达摩的故事了”(《菩提达摩考》)。其原因，主要是因为禅宗后来取得优势地位，为了进一步扩大影响，理所当然地把当时颇具名声的少林寺列为祖庭；自然，达摩壁观也应当在少林寺进行了。

时代愈后，传说也愈离奇。有说在少室山的五乳峰上有一达摩洞，达摩曾在那里面壁九年，连小鸟在肩上筑巢都没有察觉。

在某些史书中，还有“只履西归”的传说。达摩去世后，弟子们将其遗体葬于熊耳山（今河南陕县）。三年后，北魏人宋云奉命出使西域，在回国途中遇达摩于葱岭，只见他手携只履翩翩独行。宋云问他：“何处去？”答道：“去西天。”后来有人掘开他的坟墓，发现棺内只有一只鞋，可见他真的“西归”印度了。

达摩的禅法，着重于修行者本身思想意识的转变，因而在具体修行方法上则比以前流行的禅法简单。他的这一套方法，经过几代传承，有了很大的发展和变化，到了唐代，终于形成了中国佛教宗派中一个重要的派别——禅宗。

⊙唐代力士造像

古印度拘尸那城有力士之一族，佛陀入灭时，曾嘱阿难让力士为其抬棺椁。佛教的护法神金刚密迹亦称金刚力士。

慧能创立禅宗

慧能在中国佛教史上是一个重要的人物，他被列为禅宗“六祖”，但实际上是禅宗南宗的创始人。以“不立文字，直指人心”为标志的佛教禅宗南宗，到了慧能时代，才开始真正形成并逐步兴旺发达。

慧能，又作惠能，生于唐太宗贞观十二年(638)，死于唐玄宗先天二年(713)。俗家姓卢，原籍河北范阳，他的父亲是唐代的一个小官吏，后因事被贬至岭南，因此全家南迁，到达广东新会。慧能幼年丧父，生活艰辛贫困，曾经以砍柴为生，母子相依为命。

据说一次慧能在卖柴时听人诵念《金刚经》而有所感

悟。经过向人打听，得知当时五祖弘忍在湖北黄梅东山讲经授法，门下弟子有千余人，乃决定前往黄梅参礼五祖。相传慧能本人并不识字，但在当时佛教盛行的社会条件下，他有可能得到环境的熏陶，耳濡目染，从而对佛教产生了兴趣，并对佛教的教义思想有所理解。

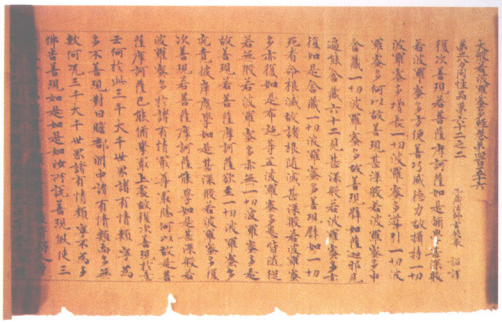
慧能去黄梅参礼五祖，大约在唐高宗咸亨年间(670～674)，此时他已年过三十。开始时他只是在弘忍门下做一个行者，分在碓坊舂米劈柴，作一些体力杂活，这样经过了八个月。有一天，弘忍要选衣钵传人，要门下弟子每人作一偈，写下自己学习和修行的心得，借以观察弟子们学习和领会佛教义理的深浅。当时有弘忍大弟子神秀上座题偈于南廊壁间，偈曰：

身是菩提树，心如明镜台。
时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

慧能听人诵念此偈，认为这并非是彻底领悟，于是请人复题一偈于壁，偈曰：

菩提本无树，明镜亦非台，
本来无一物，何处惹尘埃。

慧能所做之偈，被弘忍看中，认为已经彻见本性，可以传承自己的衣钵，于是秘密召



⊙唐代妙法莲华经经卷

⊙少林寺立雪亭

立雪亭原名达摩亭，是一座小巧玲珑的单檐庑殿式建筑。殿内神龛中供禅宗初祖达摩、二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍像。额悬清乾隆帝御书横匾“雪印心珠”。

见慧能，授予衣钵，立为禅宗六祖，并嘱咐他“善自护念，广度有情，流布将来，无令断绝”。

当时佛教宗派内部，争夺正统地位的斗争十分激烈。慧能得法后，为防人谋害，连夜离开黄梅，秘密回到南方，长期隐居在民间，秘而不宣得法之事。大约过了十多年，才在广州法性寺由印宗法师雉发剃度，正式出家。自此以后，慧能才开始正式公开从事传教活动。

慧能长期居住在曹溪宝林寺，后来名声越来越大。他门下形成禅宗南宗一派。由于慧能所说的教法标榜“不立文字”，见性即悟，即身成佛，用不到累世修行，又不用繁琐的哲学思辨，因此很受中国古代士大夫和文人学士们的欢迎。再加上他的弟子们在各地大力宣扬，使慧能为代表的禅宗南宗逐渐成为禅宗的正统。慧能本人曾应刺史韦琚之请，在广州城内大梵寺演讲佛法，由其弟子法海等记录，成为后世流传的《坛经》。

慧能佛教思想于后世影响最深远的是“顿悟成佛”说。“顿悟成佛”的意思是，无须长期的修习，只要突然顿悟自己本有佛性，便是成佛之时。

慧能认为，“迷来经累劫，悟则刹那间”；“前念迷即凡，后念悟即佛”。又认为，“一念愚即般若绝，一念智即般若生”。就是说，成佛只是在刹那（“一念”）之间。他还用自己的经验现身说法，说：“我于忍和尚处，一闻言下大悟，顿见真如佛性。”声称自己就是顿悟成佛的。他进而认为，“顿悟”是成佛的惟一途径，说：“若悟无生顿法，且西方只在刹那；不悟顿教大乘，念佛往生路遥，如何得达？”（敦煌本《坛

⊙禅宗六祖慧能真身

唐开元二年（713），六祖慧能大师圆寂于新州（今广东新兴）国恩寺。弟子们迎慧能遗体至广东曹溪南华寺供奉至今。

经》）领悟顿悟法门，西方极乐世界就在眼前；不领悟顿悟法门，即使长年念佛修习，也难以抵达彼岸。

慧能“顿悟”说是以“心性本觉”思想为背景的。所谓“本觉”，是指众生本来觉悟，本来是佛，因而“顿悟”是可能的。至于使“顿悟”成为现实的问题，就看你是否刹那体认。慧能说：“自色身中，邪见烦恼，愚痴迷妄，自有本觉性。”（敦煌本《坛经》）众生即使陷入烦恼迷妄，但仍然不失本觉佛性。只因众生本觉，所以“举足举手，长在道场；是心是情，同归性海。”（王维《六祖碑铭》）在日常生活的任何领域，都有顿悟成佛的机会。为此，“放下屠刀，立地成佛”之说后来便成为禅宗对外宣传的重要口号。

慧能的顿悟成佛说，指出的是一条简捷方便的成佛道路，具有十分深远的宗教意义。

既然成佛只在一念之间，只是对“自有本觉性”的刹那直觉体悟，那么传统佛教所主张的读经、念佛、坐禅等一系列修习功夫，也就失去了它们的实际意义。传统佛教重视诵经，慧能却主张不立文字，“当令自悟”；传统佛教提倡布施、造寺等功德行为，慧能却视之为“修福”而非“功德”，竭力反对；传统佛教主张念佛往生西天，慧能则指出，“心起不净之心，念佛往生难到”，“迷人念佛生彼，悟者自净其心”，念佛不能成佛；传统佛教强调坐禅用功，慧能却以为坐禅是“一具臭骨头”，提出“一切时中，行、住、坐、卧，常行直心”这一禅的新观念；传统佛教鼓励出家修行，慧能却认为，“若欲修行，在家亦得，不由在寺”。可见，慧能创立禅宗及其顿悟成佛说的提倡使中国佛教史产生一个根本性的变化。

慧能创立禅宗及其顿悟成佛说的提倡使中国佛教史产生一个根本性的变化。

慧能“顿悟成佛”说的提出，既迎合了新兴官僚集团及士大夫的宗教需要，同时又为下层劳动群众提供了信佛的方便。为此，它不仅受到佛教僧侣的真诚欢迎，而且也受到社会广大民众的热情支持。由于“顿悟”说的根本目的仍在成佛，是要加快成佛的步伐和进程，所以它在否定传统意义的坐禅的同时却又扩大了禅的范围。由此可知，它的宗教效果更为明显。

传灯录

“传灯录”，又称“灯录”，“灯史”，是记载禅宗历代法师传法机缘的著作。禅宗认为传统的禅定修习并不能真正得到解脱，更重要的是“直见心性”，因此禅宗把传统的禅定称作“如来禅”，而把自己新创的修行参究法称作“祖师禅”。所谓“祖师禅”，强调禅宗僧人领悟佛法，主要靠师傅启迪弟子，一代一代，以心传心。他们用续接灯火来比喻这种传承形式，认为灯能除暗，历代禅师相继承袭，以法传人，就好比灯灯相续。同时禅宗产生时，中国佛教其他各宗派大都均已形成。佛教宗派的显著特点之一，就是采取类似世俗的宗法制度中父子相传形式，建立起传法世系。在这一背景上，禅宗便把宗教意义的“传灯”与宗派意义的传法世系结合起来，而“传灯录”则专门记载历代祖师是怎样承袭相传的。

五代金铜跏趺坐佛

⊙唐代十一面观音头像

唐代十一面观音头像，因头冠上还有10个小观音头像，因而被称为十一面观音。

五家七宗

以慧能为代表的禅宗南宗为大家所公认的禅宗正统。慧能门下弟子甚多，后来有些弟子自立门派，并随着禅宗的发展，逐步演化为“五家七宗”。

慧能门下，最初大体可分荷泽神会、南岳怀让、青原行思三大系统。其中神会一系，有弟子法如(723～811)、无名(722～793)等人，称为荷泽宗。中唐以后华严宗的宗密曾一度阐扬这一系佛学思想，荷泽宗曾经盛极一时，但不久即衰亡。

禅宗南宗真正在后世得到发展的是南岳、青原这二系，所谓“五家七宗”，也都是由这两系繁衍出来的。

南岳一系自怀让传出。由南岳怀让(677～744)传弟子马祖道一(709～788)，马祖道一传百丈怀海(720～814)。百丈怀海门下又分出两支，一为沩山灵祐(771～853)及仰山慧寂(807～883)形成的沩仰宗；另

一支为再传弟子临济义玄(?～867)创立的临济宗。在宋代，临济宗又分出黄龙和杨岐两派。

青原一系由青原行思传出。行思(?～740)传弟子石头希迁(700～790)，然后经过几传，分成云门、曹洞、法眼三宗。云门宗由云门文偃(885～958)所创，曹洞宗由洞山良价(807～869)和曹山本寂(840～901)形成，法眼宗以清凉文益(885～958)为代表。

这样，由慧能为代表的禅宗南宗，到了唐末五代之际，就形成了沩仰、临济、云门、曹洞、法眼五家，加上宋代临济宗下分出的黄龙、杨岐两派，合称为“五家七宗”。

⊙供养菩萨壁画

珍存有五代壁画的佛教寺庙，现仅存河南温县慈胜寺及山西平顺大云院两处。流失海外的这组慈胜寺后周时代的供养菩萨壁画堪称其中精品。

⊙左页图：密印寺大殿三世佛

密印寺位于湖南省宁乡县西的大沩山，是沩仰宗的祖庭。

宗名称	历　史
沩仰宗	沩仰宗由灵祐和他的弟子慧寂创立，因灵祐住潭州沩山(今湖南宁乡县西)，慧寂住袁州仰山（今江西宜春县南），故名。 沩山灵祐嗣法于百丈怀海。《景德传灯录》记载他得法经过，说：“一日侍立，百丈问：‘谁？’师曰：‘灵祐。’百丈云：‘汝拨炉中有火否。’师拨，云：‘无火。’百丈躬起，深拨，得少火。举火示之云：‘此不是火？’师发悟礼谢，陈其所解。”这里，深埋于炉底之火是佛性之喻。灵祐轻轻一拨，未能发现火。百丈深拨得火，便是示意灵祐：佛性人皆具备，但要努力发掘，不能错过“时节因缘”。灵祐离开怀海，到湖南沩山，受观察使裴休的热诚欢迎，又得弟子慧寂相助，一时禅风大振，成为五家禅中最先兴起的一家。 沩仰宗的基本思想，是把主客观世界分为“三种生”，即“想生”、“相生”、“流注生”。 “想生”，指主观思维，所谓“想生为尘，识情为垢”。即认为所有“能思之心”都是杂乱染污的“尘垢”，必须远离它们，才能得到解脱。而所谓“解脱”，也就是发现自己本源常住佛性，“思尽还源，性相常住”。这实际上要求禅僧无条件地放弃习惯的思维和认识能力。 “相生”，指“所思之境”，也就是客观世界。沩仰宗强调，这客观世界必须加以彻底否定，否则不能达到悟解。这思想被形象地喻为：“回光一击便归去，幽梦一开双眼明。” “流注生”，是指主客观世界变化无常，处于生灭过程，“微细流注”，从未间断，因而是靠不住的，必须加以抛弃。只有真如佛性才是真实不妄的。 总之，沩仰宗认为，“三种生”“俱是尘垢，若能净尽，方得自在”。否定和抛弃它们是成佛得“自在”的前提。 沩仰宗在修行理论上也继承怀海所传。灵祐把体认和发掘自心佛性放在首位，故而认为，万物有情，皆具佛性，人们若能明心见性，即可成佛。他说：“实际理地不受一尘，万行门中不舍一法。若也单刀趣入，则凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛”(《景德传灯录》卷九)。慧寂也说：“汝等诸人，各是回光返照”，“且莫将心凑泊，但向自己性海如实而修”(同上书，卷十一)。

宗名称	历　史
云门宗	云门宗由文偃在韶州云门山（今广东浮源县北）创立。该宗在宋初曾达到鼎盛，但在南宋后走向衰微。云门宗认为万事万物都体现真如，都有佛性，着重一切现成，即事而真。“云门三句”指文偃向参禅弟子们所说的该宗基本教义，它们是：函盖乾坤，截断众流，随波逐浪。 关于“函盖乾坤”，云门宗认为，世界一切事物，都是由真如、佛性派生的。真如佛性是宇宙万有的本体，所以，举此本体，便可函盖乾坤，君临天下。文偃说：“乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真现，头头总不伤”（《云门语录》）。上至天堂，下至地狱，所有森罗万象，都由真如变现。因而，事事物物，“本真本空”；一色一味，“无非妙体”。这一句实际上是对行思和希迁所传“即事而真”说的发展，体现的是云门宗的唯心主义世界观。 “截断众流”可以看做云门宗的认识论。据《人天眼目》对这一句的解释，说：“堆山积岳，一尽尘埃；拟论玄妙，冰消瓦解。”“本非解会，排叠将来；不消一字，万机顿息。”大意是：堆山积岳的宇宙万有，都不是真正的认识（“解会”）对象；只要一论及玄妙的真如本体，这些“排叠将来”的世间众法，就立即“万机顿息”、“冰消瓦解”，因为它们本质上并不存在。所以，云门宗也反对使用语言文字，以为真如佛性不可言说，只应于内心顿悟。 “随波逐浪”这一句相当于云门宗的方法论。“随波逐浪”，意思是“因语识人”，即根据不同对象采取不同的教学方法。文偃在《云门语录》偈颂说：“辩口利舌问，高低总不亏；还如应病药，诊候在临时”。 云门宗禅僧把上述三句比作“云门剑”，“吹毛剑”，意思是说它们极其锋利，能迅速截断葛藤（禅家把事情枝蔓不径，缺乏直截了当的正确认识谓之“葛藤”）。文偃常用一字回答禅僧问语。如问：“如何是云门一路？”答：“亲。”问：“如何是正法眼？”答：“普。”当时被称为“一字关”。因为有这样一些教学手段，所以禅宗界常说云门宗风“孤危耸峻，人难凑泊”，非上等根机不易悟入。为了扩大影响，壮大力量，至北宋时雪窦重显便着手改变宗风，逐渐与他宗融合，史称“云门中兴”。后来心闻昙贲在《禅林宝训 · 卷下》中说雪窦重显“以辩博之才，美意变弄，求新琢巧，继汾阳为《颂古》，笼络当世学者，宗风由此一变矣。”可见雪窦重显对当时禅林影响之大。

⊙观音菩萨立像

此像出土于江苏苏州的瑞光塔，系宋初的作品。菩萨体态婀娜，立姿自然，体现出极为浓厚的世俗气息。

⊙普利寺墓塔

高僧圆寂后，常于寺院附近建塔瘗其舍利，日久天长，遂成塔林。

⊙普利寺祖庭

普利寺位于江西宜丰县同安乡洞山，由曹洞宗创始人良价所建。

宗名称	历　史
曹洞宗	曹洞宗由唐末僧人洞山良价和其弟子曹山本寂共同创立，它在五家禅中的影响仅次于临济宗，以独特的思想风格而令人注目。“五位君臣”是曹洞宗的重要教义。 曹洞宗因受希迁《参同契》中“回互”说的影响，特别重视如本体（理）与现象世界（事）的关系。良价和本寂从理事个别交涉的关系上，建立各种“五位”（五种位次、境地）的学说，并以此接引、勘验参学弟子。“五位”学说中以“五位君臣”最有特色。 “五位”以偏、正加以显示。“偏”代表事，“正”代表理，事理互相配合（偏正回互）便构成五种形式。本寂解释说：“偏位即色界，有万形象”，“朕兆生来，故有森罗万象隐显妙门也”；“正位即属空界，本来无物”，立于“朕兆未生”之位。曹洞宗认为，在真如本体与世界万物的关系上，有四种可能出现的片面性认识，一是虽承认有所谓的精神本体，但不懂得万物由精神本体派生，于体用关系上忽视用的一面，这叫“正中偏”，属君位，应以“体起用”的理论加以纠正，使之“背理就事”；二是虽承认现象是假，但不懂得透过现象进一步探求客观的精神本体，体用关系上缺少体的一面，这叫“偏中正”，属臣位，应以“用归体”的理论加以纠正，使之“舍事入理”；三是既承认有所谓精神本体，又已开始由体起用，但尚未臻完善，这叫“正中来”，或“君视臣”；四是既承认现象是假，又力图透过所谓幻想去探求精神本体，但也未臻于完善，这叫“兼中至”，或“臣向君”。曹洞宗认为，只有坚决从唯心主义立场完整地对待现象与本体的关系问题，即既承认万物由本体派生，又承认万物本质是空无自性，才能克服上述四种错误，这时叫“兼中到”，或名“君臣道合”。 曹洞宗视“道合君臣，偏正回互”为理想的世界观，具备这一世界观时，便能“冥应众缘，不随诸有，非染非净，非正非偏”。或者被形象地描述为：“混然无内外，和融上下平”；“臣主相忘古殿寒，万年槐树雪漫漫，千门坐掩静如水，只有垂杨舞翠烟。”也就是说，这时已达到体用圆融，理事圆融，人、情、境圆融的至极境界。 清凉文益在《宗门十规论》中曾给曹洞宗的“偏正回互”（五位君臣）思想以重要地位，说：“大凡祖佛之宗具理具事，事依理立，理假事明，理事相资，还同目足。若有事而无理则滞泥不同，若有理而无事则汗漫无归。欲其不二，贵在圆融。且如曹洞家风，则有偏有正，有明有暗。……苟或不知其旨，妄有谈论，致令触净不分，讹不辨；偏正滞于回互，体用混于自然。”他指责有些人对曹洞宗旨缺乏真正认识，只有看到偏正的回互一面，事实上，曹洞宗讲偏正、臣君，不仅说了回互，而且也包括了不回互，这才是完整的体用关系、理事关系。所以历来有曹洞“家风细密，言行相应，随机利物，就语接人”之誉，与临济宗的大刀阔斧形成鲜明对比。

⊙青州镀金佛像

宗名称	历　史
法眼宗	法眼宗在五家禅中成立最晚。该宗开创者为清凉文益（文益住于金陵清凉院，故名）。文益去世后，南唐中主李璟谥以“大法眼禅师”之号，称他所创的宗派为法眼宗。 法眼宗源于青原法系，文益得法于罗汉桂琛。据传有这样一段公案：某天，文益约两个同伴去桂琛处参学。桂琛问他：“到什么地方去？”他回答说：“行脚。”桂琛又问：“行脚干什么？”他答道：“不知。”桂琛称赞说：“不知最亲切。”第二天文益准备辞行，桂琛觉得他还可以深造，但又不便明白挽留，就指庭前一块石头对他说，“你是懂得‘三界唯心，万法唯识’这一教义的，试问这石头是在你心外还是心内？”文益回答说：“在心内。”于是桂琛提醒他：“你一个行脚的人应该轻装，如何能安块石头在心里到处走动呢？”文益无词可对，便留住月余，仍未开悟，桂琛这才告诉他说：“若论佛法，一切现成。”文益于言下得悟。“一切现成”后来就构成法眼宗的主要特色。 当法眼宗成立之时，禅宗其余各家早已形成，并开始出现各种偏差，文益便作《宗门十规论》，对当时禅宗十弊加以指摘。在论中，他以“一切现成”为原则，提出“理事不二，贵在圆融”，“不著他求，尽由心造”的主张，认为“虽理在顿明事须渐证，门庭建化固有多方，接物利生其归一揆。”这就是说，理事圆融并非人为安排，而是本来如此，因而是“一切现成”。这一思想受华严宗影响较大。文益曾用华严宗“六相圆融”教义来论证世界“同异具济，理事不差”，否认事物的真实差别和矛盾。文益弟子天台德韶发扬“一切现成”说，认为，“佛法现成，一切具足，还同太虚，无欠无余”，劝参禅弟子不必离开世间而随处得悟。他后来更用如下诗偈表达这一思想：“通玄峰顶，不是人间；心外无法，满目青山。”意思是说，学禅达到顶峰，与人间当然不同；但由于心外无法，则随处都可见到青山（禅境）。文益对这一偈颂评价极高，以为“可起吾宗”。 法眼宗以华严思想入禅，表明禅宗已开始发生变化，出现一种新的趋势。这一趋势便是禅教兼重、融合。后来延寿撰《宗镜录》一百卷，进一步对禅宗只重直观不重经典的流弊提出批评。《宗镜录》广引经论，以佛经来证明佛、菩萨和众生皆具清净佛性，“从本以来，性自满足”。

⊙银制吉祥如意法器

宗名称	历　史
临济宗	临济宗的创始人是义玄。他受黄檗希运印可后，辗转来到北方，在河北镇州（今河北正定）临济建立寺院，广接徒众，独树一帜，形成宗派。临济宗有自己独特的世界观和解脱论，有一整套灵活的接引弟子手段，因而在唐末五代时获得迅速发展，成为后期禅宗五家中传承最久远、影响最广泛的一家。 以义玄为中心的临济宗思想特点可归纳为以下几个方面。 第一，彻底的主观唯心主义宗教世界观。义玄对客观世界的否定，表现出极为坚决的态度。他说："约山僧（义玄自称）见处，无佛无众生，无古无今。得者便得，不历时节。无修无证，无得无失。"就是说，整个世界只是虚无、空幻。所以他又说："你若达得万法无生，心如幻化，更无一尘一法，处处清净，是佛。"所谓佛，便是对世界空无、清净的认识。在彻底否定客观世界同时，义玄强调了主观精神因素，把它视为解脱的最终根源。他说："你欲得作佛，莫随万物。心生，种种法生；心灭，种种法灭。一心不生，万法无咎。"又说："你要与祖佛不别，但莫外求。但一念心上清净光，是你屋里化身佛；你一念心上无分别光，是你屋里报身佛；你一念心上无差别光，是你屋里化身佛。"意思是说，能否成佛，完全决定于"一念心"。由于义玄强调"一念心"，使他沿着慧能开辟的"心佛平等"、"自性是佛"道路向前推进一步，公开大胆地提出对佛的挑战，肆无忌惮地呵佛骂祖。 第二，提出做"真正学道人"的主张。所谓"真正学道人"，即要有"真正见解"。何为"真正见解"？义玄说："且要自信，莫向外觅"，"但莫受人惑。"他认为，"真正学道人，念念心不间断。自达摩大师西土来，只是觅个不受惑的人。"简言之，"真正见解"便是"不受人惑"。从建立"不受人惑"的自信出发，他对具有"真正见解"的"真正学道人"给予高度的重视。他说："目前孤明历历地听者，此人处处不滞，通贯十方，三界自在。"所谓"孤明历历"的"听者"，即禅宗常说的"本来面目"，也就是佛性。佛性从本以来不曾欠少，人人具足。义玄就是要人体验这一佛性，不要为三乘十二分教、坐禅说法等所惑。与"真正学道人"相联系的，是"无位真人"。所谓"无位真人"，它存在于人的生命活动的一切方位，具有万能的、变化莫测的特征。实际上，它是指"真正学道人"通过自信、觉悟而达到的精神境界，一种与佛平等一如的境界。 第三，提倡"立处即真"的自悟。义玄认为，"佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧"。佛道"触目皆是"，只要"处处不疑"，"随处作主，立处即真"，便"无不甚深，无不解脱"。他用诗偈描述这一思想说："心随万境转，转处实能幽；随流认得性，无喜亦无忧"（以上引文皆见《临济录》）。很显然，这种"立处即真"的自悟，是对洪州禅的继承和发展，其结果是使禅僧在宗教实践中，把禅与日常生活行为更普遍地联系起来。 临济宗历来有"大机大用，脱罗笼出窠臼，虎骤龙奔，星驰电激，转天关斡地轴，负冲天意气，用格外提持，卷舒擒纵活杀自在"（《人天眼目》卷二）的美誉，在五家禅中表现最为自由、活泼、洒落。我们当然清楚，这种自由、活泼、洒落的禅风，正是以它的宗教哲学思想为前提的，是以对世界和人生的主观唯心主义认识为基础的。

跏趺坐佛

此像系杭州十国时期所建的雷峰塔地宫的出土物。此像整体应属唐末至五代过渡期的作品。

⊙阿弥陀佛坐像

北宋嘉祐年间的阿弥陀佛坐像。头部发髻上的髻珠以及肩部系袈裟处的帕纽体现出这一时代佛像的显著特征。

祖·像

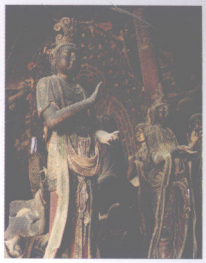
祖像又作祖影、祖师像。即绘画或雕刻的祖师之肖像。此类绘像或雕像，在中国历来盛行。据《佛祖统纪》记载，唐中宗曾经命画工在林光殿的壁面上绘有译经诸师之像。禅宗《百丈清规》也记载，祖堂的中央应置初祖达摩像、右列百丈禅师之像，左设开山祖师之像。

宗名称	历　史
黄龙派	临济宗至石霜楚圆时，分出两派，即黄龙派和杨岐派。黄龙慧南在江西洪州黄龙山设“三转语”即“黄龙三关”接引参学者，门徒众多，形成一派宗风。 什么是“黄龙三关”？据《建中靖国续灯录》卷七记载，“师（慧南）室中常问僧‘出家所以，乡关来历’。复扣云：‘人人尽有生缘处，哪个是上座生缘处？’又复当机问答，正驰锋辩，却复伸手云：‘我手何似佛手？’又问诸方参请宗师所得，却复垂脚云：‘我脚何似驴脚？’三十余年，示此三问，往往学者多不凑机，丛林共目为‘三关’。” 早在怀海时，就曾以“三句”盘问参学者，说：“有大智人，破尘出经卷，若透得三句过，不被三段管教家举，喻如鹿三跳出网，唤作缠外佛。”又说：“但是一句各有三句，个个透过三句外。但是一切照用，任听纵横。但是一切举动施为，语默啼笑，尽是佛慧”（《古尊宿语录》卷二）。怀海这一思想不仅影响了义玄的“三玄三要”说，而且还可以看作是慧南“三关”说的渊源。 对于如何理解“黄龙三关”，据慧南自己回答说：“已过关者掉臂而迳去，安知有关吏；从关吏问可否，此未过关者。”并自作三颂说：“生缘有路人皆委，水母何曾离得虾；但得日头东畔出，谁能更吃赵州茶。”“我手何似佛手，禅人直下荐取；不动干戈道出，当处超佛越祖。”“我脚驴脚并行，步步踏着无生；会得云收月皎，方知此道纵横”（《人天眼目》卷二）。根据这种回答，说明设此三关的用意是在针对当时的文字禅而试图展开一种简易的、令人触机即悟的教学方式，不致让参学者陷于言句之中，重新恢复过去那种明快的禅风。所谓“未过关者”，意为尚未建立自信，没有得悟。一旦内外彻悟，犹如通过关隘，任运自由，“掉臂而去，纵横自在”。这里的关键在确立自信，即所谓“不问关吏”。 慧南自己的偈颂，是对“三关”实质的说明，描述了怎样“悟”、以及“悟”后的境界。所谓“三关”，实指开悟的三个阶段。一是“初关”，二是“重关”，三是“生死牢关”。它们的关系是一“破”，二“透”，三“出”。初关，是要求参学者首先破除世俗“邪见”，立一切皆空的“正见”，建立彻底的唯心主义世界观（“生缘”：佛教认为，人的生命由四大和合而暂存，一旦因缘归尽，即时回复空无，故名。“水母”：海蜇，常浮游于水面，众虾依附以为栖息之所，以此譬喻人生空幻的本质）。重关，是说由于悟得一切皆空的道理，故而明白所见宇宙万有只是一心所现，原来境智一体、融通自在。我手与佛手本质上无所差别，等同佛体，只在于禅僧是否即刻体验到。这时便进入精神上的相对自由境界。它的要点是使禅僧“直下”领悟，当处“超佛越祖”。最后是出“关”即“悟”后的境域，这个境域好比是“鹭鸶立雪非同色”，既与本体契合融会，又有独立的主体。说明已获得绝对的精神上的纵横自由，“步步踏着无生”（“无生”，与涅槃、实相、法性等含义相同）、“云收月皎”是这种自由的形象比喻。至此境域，便出“生死牢关”，实现禅僧根本目的。

宗名称	历　史
杨岐派	杨岐派是与黄龙派并立的禅宗临济宗派别。因开创人方会住于袁州杨岐山（今江西萍乡北），故名。杨岐派的基本思想没有离开临济宗的体系，主张“立处即真”的自悟，因为“立处即真，者里领会，当处发生，随处解脱”，“一切法皆是佛法”。 方会提倡义玄的痛快淋漓、不容拟议的禅风，自称：“杨岐一要，千圣同妙；布施大众，果然失照。杨岐一言，随方就圆；若也拟议，十万八千。杨岐一语，呵佛叱祖；明眼人前，不得错举。杨岐一句，急著眼觑；长连床上，拈匙把箸”（《杨岐方会和尚语录》）。这就要求禅僧不应在文字语言上下功夫，而应加强禅的直观训练。 但杨岐派也有自己独特的风格。据《语录》载，方会对参学弟子们曾说：“雾锁长空，风生大野，百草树木作大狮子吼，演说摩诃大般若，三世诸佛在尔诸人脚跟下转大法轮。若也会得，功不浪施。”这意思同云门宗“三句”中“函盖乾坤”一句颇为相似。因而有人认为杨岐派“提纲振领大类云门”，而方会“其勘验锋机又类南院”（南院，义玄二传弟子慧颙）。应该说，杨岐派的风格既坚持了临济正宗的特点，又包容吸收了云门宗的特点。北宋初期，临济、云门两宗共盛，随着佛教内部融合思潮的兴起，禅风上的互相吸收补充是完全可以理解的。 在教学原则上，杨岐派具有灵活自然的特点。方会认为，接引参学弟子时，应善于诱导，把握时机，步步启发。“问，‘雪路漫漫，如何化导？’师云，‘雾锁千山秀，迤逦问行人。’”有人问他，你究竟继承了谁家禅法，发扬了谁家宗旨呢？他公然回答说：“有马骑马，无马步行。”意思是说，我的禅并无成规可拘，可以根据具体情况灵活运用各家宗风。 由于方会继承了临济宗的基本思想，综合了临济、云门两家的禅风，同时采取灵活的手段接引参学者，从而使杨岐派在激烈的派系竞争中取得优势地位，其法系能长期流传下来，文政和尚在为方会《语录》所作序中给予他的思想和风格以很高的评价，说：“当时谓（怀）海得其（指道一）大机，（希）运得其（指道一）大用；兼而得者，独会师欤！”又说他能“振领提纲，应机接诱”。正因如此，在黄龙法脉断绝以后，杨岐派恢复了临济宗名称；临济宗后期的历史，也就成了杨岐派的历史。

⊙青玉雕观音

⊙金包白法螺五件法器



第五章

禅净合一

——宋代以后的中国佛教

- 念佛禅的兴起
- 宋代文人的禅悦风堂
- 四大高僧的净土归向
- 明代文人的禅学修养
- 清代帝王的佛教信仰
- 近代佛教高僧
- 居士佛教
- 太虚大师
- 金陵刻经处

念佛禅的兴起

“念佛禅”指禅宗有意识吸收净土宗的信仰和实践，造成禅净融合的新体系。禅僧的身份没有变，但把日常修持重心转移到了念佛上。这一局面是从宋代开始出现并发展起来的，反映了宋代佛教禅宗的又一重大特点。

念佛是净土宗修行的基本内容。相传东晋时释慧远在东林寺立“莲社”，发愿往生西方净土。东魏汾州玄中寺僧昙鸾受菩提流支影响，提倡一心专念阿弥陀佛，可入西方净土。隋唐间僧人道绰在玄中寺见昙鸾碑，生仰慕之情，归心净土，他劝人口念阿弥陀佛名字，以豆粒计数。道绰去世后，善导入长安宣传念佛法门，完成净土宗的教义和行仪。净土宗以称名念佛为特色，主张依他力（弥陀愿力）而往生西方“极乐世界”，由于它简单易行，所以对民众的吸引力很强，社会影响广泛。

⊙法常绘《白衣观音图》

南宋的法常俗姓李，一说姓薛，号牧溪，系径山无准师范禅师的法嗣，同时也是一位杰出的禅宗僧侣画家。

延寿是禅净融合一致说较早的积极倡导者。他在《万善同归集》一书中引用净土宗僧侣慧日有关禅净双修的观点，认为佛教的一切修行都是善行，它们最后都要归向净土。据载，他“日课一百八事，未尝暂废，学者参问，指心为宗，以悟为则。日暮往别峰行道念佛，旁人闻螺贝天乐之声”（《佛祖统纪》卷二十六）。可见他一方面以禅师的身份开导参学弟子，另一方面又致力于念佛实践。某种意义上说，延寿的宗教实践是以回向净土为根本目的的，他常“夜施鬼食，昼放生命，皆回向庄严净土”，“诵经万善庄严净土”。在他的参禅念佛“四料拣偈”中，把禅净双修视为全部佛教修行的最高层次，说：“有禅无净土，十人九蹉路；阴境若现前，瞥尔随他去。无禅有净土，万修万人去；但得见弥陀，何愁不开悟。有禅有净土，犹如戴

⊙鎏金铜罗汉坐像

这是一尊体量近乎等身的宋元时期金铜罗汉造像，像体表面鎏金的剥落自然真实。

角虎；现世为人师，来生为佛祖。无禅无净土，铁床并铜柱；万劫与千生，没个人依怙。”

契嵩也主张禅净融合一致，并身体力行。他“夜分诵观世音名号，满十万声则就寝”（《林间录》卷上）。义怀也以禅僧身份教人修习净土，还专门撰写了《劝修净土说》一文。宗赜先是兼学禅教，后又转向禅净融合；他曾建“莲华胜会”，规定凡预会者，无论僧俗，都要同声称念弥陀佛名号，据念佛之数“以辨功课”。此外，著名禅师圆通法秀、照圆宗本等，也都主张并实践禅净一致双修。总之，“念佛禅”已逐渐成为禅宗发展的重要趋向。

在“念佛禅”兴起和发展过程中，官僚士大夫起过有力的推动作用。宋代官僚士大夫热衷于参禅学佛，他们不仅与禅僧诗文相酬，表达共同意趣，而且通过结社活动表达一致的念佛净土信仰。如苏轼曾与东林常总在庐山东林寺集道俗千余人建禅社，晚年致力于净土念佛实践。归依天衣义怀的官僚杨杰，既“明悟禅宗”，又“阐扬弥陀教观，接诱方

⊙南宋刘松年绘《罗汉图·番王献宝》

⊙景德镇观音坐像

宋代景德镇窑影青观音坐像。观音菩萨头戴化佛冠，胸前佩璎珞，外披通肩大衣，双手结定印，面相丰腴，神情安详。外衣和坐处施影青釉，有冰裂纹。其造型、釉色和胎质均属景德镇窑的上品。

来”。他认为，念佛往生西方净土，最“简而易行”，只要“一心观念，总摄散心”，依靠弥陀愿力，便可抵达极乐世界。又如文彦博兼译经润文使时，在京与净严禅师结僧俗十万人念佛。

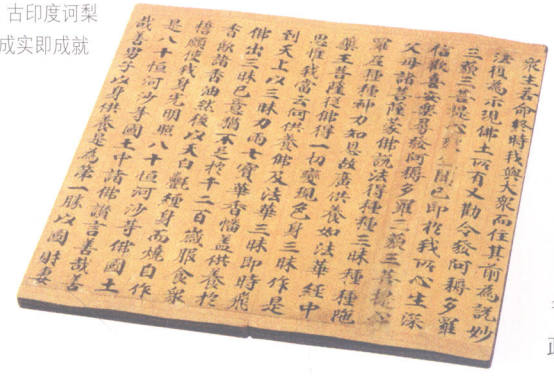
不同历史时期的佛教表现出不同的风格和特点。南北朝时期学派纷争，隋唐时期宗派并立。隋唐宗派各具特色，即使各宗内部也是各派“宗眼”分明。宋代佛教则致力于模糊宗派分歧，消融诸派特色，调和三教关系。“念佛禅”的兴隆表明，宋代之后，禅宗的风格特点正在被最平易通俗的宗教实践所取代。

宋代文人的禅悦风堂

官僚士大夫的参禅学佛，在唐末五代已相当普遍，至宋代则进入了一个新的阶段。据归云如本和尚《丛林辨佞篇》所载，宋代上层官僚士大夫如富弼、杨亿、李遵勖、杨杰、张商英、张九成、李邴、吕本中等都曾热衷于禅学。

宋代官僚士大夫参禅之风盛行，究其原因，大致有以下三个方面。第一，所谓“儒门淡薄，收拾不住”。第二，官场受挫而遁入空门。第三，与禅僧诗文相酬。

隋唐以来的科举取士制度可以笼络部分知识分子，使他们踏上仕途，但它所表现的日益脱离实际、不重实学的倾向并不能长期起到振奋精神的作用。倒是佛教禅宗以它独特的心性学说和接引风格给文人士大夫以强烈的刺激。高官厚禄、荣华富贵可以满足他们的物质欲望，却无力战胜禅宗的心性之说。儒家传统的伦理说教在佛教盛行之时逐渐失去慑服人心的作用。所以张方平说，马祖、丹霞等人才力不在孔孟之下，可惜的是“皆归释氏”。



⊙宋代《成实论》册

《成实论》是佛教论书，古印度诃梨跋摩著，鸠摩罗什译。成实即成就四谛之意。

唐末五代长期的战争动乱对官僚士大夫的政治地位和经济地位带来直接的严重威胁。宋代表面虽还繁荣安定，常给人以虚假的安慰。实际上，这一王朝始终处于内忧外患之中，三百年间，中国境内存在着几个民族政权并立的局面。北宋的北边有

辽、西夏政权，西南有吐蕃政权，以后又有从东北崛起的金政权。宋、金对峙，亘北宋至南宋。南宋末年，漠北蒙古政权兴起。宋境内，农民阶级的反抗斗争此伏彼起，从未停歇；统治阶级内部的矛盾斗争愈演愈烈。唐代有长期的朋党之争以及宦官专权之患，两宋则有无休止的新法旧法之争和新党旧党对立。这些斗争即使表现形式各不相同，但其结局往往十分残酷无情。它很容易使人联想到佛教所说的“四大皆空”、“诸行无常”，人生变幻莫测，世事难以预料。苏轼、欧阳修、王安石、黄庭坚等大多有过类似经历，为此，面对大千世界的沧桑变化、世态炎凉，作出漠然无事、淡泊无为的反应，内心则充满人生如梦、朝夕异世的伤感。正如时人供认：“一生做官今日被谪，觉见从前但一梦耳”（《丛林盛事》）。王安石晚年有诗道：“身如泡沫亦如风，刀割香涂共一空；宴坐世间观此理，维摩虽病有神通。”大有看破红尘之感慨。苏轼“自为举子，至出入侍从，忠规谠论，挺挺大节，但为小人挤排，不得安于朝廷，郁慄无聊之甚，转而逃入于禅”（《宋元学案·苏氏蜀学案》）。黄庭坚谪居黔南时，制酒绝欲，利衰毁誉，读《大藏经》三年，一日道中昼卧，觉来廓尔开悟。

宋代一部分禅僧受时代影响，注意三教思想的融合吸收，文化素养较高，既通禅理、又具文采的禅僧从丛林中脱颖

普贤菩萨乘白象造像

这是一尊出自山西长子县崇庆寺三大士殿的北宋彩塑佳作，文殊骑狮、普贤乘象是两宋时期颇为流行的造像题材之一。

⊙朱熹著书图

宋代理学系统的建立，也得益于佛教的兴盛，特别是禅宗对理学的影响最大。朱熹是宋代理学的集大成者。

而出，成为与文人士大夫直接交往的代表。佛印了元“凡四十年间，德印缁白，名闻幼稚，缙绅之贤者，多与之游。苏东坡谪黄州庐山对岸，元居归宗，酬酢妙句，与烟云争丽”（《禅林僧宝传》卷二十九）。金山昙颖、广慧元琏也都以才学而为士大夫“歆艳”。觉范慧洪更是才气横溢：“落笔万言，了无停思。其造端用意，大抵规模东坡，而借润山谷”（《僧宝正续传》卷二）。苏轼曾说，吴越多名僧，与他相善的“常有十九”。他举例说，秀州本觉寺一长老，少年时为进士，由文字语言悟入，出家后以笔砚作佛事，与他交游的都是一代文人。苏州仲殊和尚，善诗词，能操笔立成，不点窜一字。文人士大夫们出于自身生活情趣和精神需求，乐意与这类禅僧结交。他们可借禅之名，或消磨时日、自我陶醉，或放浪形骸、玩世不恭。寺院的自然环境、禅家的教学方式、禅僧的诗文言辞有助于文人士大夫暂时抛却世事烦恼，正如由儒转释的饶节德操《山居颂》所云：“几被儒冠误此身，偶然随分作闲人；二时斋粥随缘饱，长短高低一任君。律师持律笑禅虚，禅客参禅笑律拘；禅律二途俱不学，几个男儿是丈夫。”这是比较典型的思想。

⊙北魏铜鎏金纪年释迦牟尼佛

四大高僧的净土归向

明朝神宗万历时期，佛教界出现四名重要僧侣，被后人称为“四大高僧”。他们是云栖袾宏、紫伯真可、憨山德清、蕅益智旭。“四大高僧”主张佛教内部的调和融合，提倡净土归向。他们的思想反映了明末佛教的基本面貌。

云栖袾宏，别号莲池，俗姓沈，杭州人。因数年之内，连遭父母去世、亡妻失子的刺激，便看破红尘，于32岁时出家，晚年长住杭州云栖寺。弟子数以千计，名公巨卿也“倾心事之”。袾宏对华严和禅学都有很深的造诣，但归趣却在净土，提出佛教内部融合的主张，并身体力行付诸实践。他自谓“主以净土，而冬专坐禅，余兼讲诵”。他认为，“参禅者借口教外别传，不知离教而参是邪因也，离教而悟是邪解也”。所以，“学佛者必以三藏十二部为模楷”（《竹窗随笔·经教》）。这就是说，教、禅应该是统一的，学禅必须以经论为依据，否则难以实现真正的悟解。这一观点与唐末五代禅宗的观点绝然相反，而且也与宋代的文字禅相去甚远。袾宏出家后，曾经历了很长时期的禅僧生活，对参禅之道有自己的见解。他认为，佛教衰落的主要原因在于禅法堕落和戒律松弛。他所说的禅法堕落，是指机锋应用和公案泛滥。他进而认为，念佛乃是求得解脱的最好方式，说：“若人持律，律是佛制，正好念佛；若人看经，经是佛说，正好念佛；若人参禅，禅是佛心，正好念佛”（《云栖遗稿·普劝念佛往生净土》）。

紫柏真可，字达观，俗姓沈，江苏吴江人。17岁辞亲远游，欲立功于塞上。但行至苏州，夜宿虎丘云岩寺，遇寺僧明觉，受他启发而出家。曾研习唯识、华严学说，又从禅门诸师参学。面对当时佛教颓败之状，他誓志复兴禅宗。在禅学上，他表达了与袾宏一致的观点，认为文字经教是禅僧

明朝神宗万历时期，佛教界出现四名重要僧侣，被后人称为“四大高僧”。他们是云栖袾宏、紫伯真可、憨山德清、蕅益智旭。

⊙达摩瓷立像

⊙明代德化窑观音像

得悟的先决条件，不通文字般若便不能契会实相。他也主张佛教内部各宗派的调和，“不以宗压教，不以性废相，不以贤首废天台”（顾仲恭《跋紫柏尊者全集》）。

憨山德清，字澄印，俗姓蔡，安徽全椒人。少年时在寺院攻读儒书，19岁往金陵栖霞山披剃出家。初从无极学华严，继从法会学禅，又曾游学听讲天台、唯识。法会禅、净兼修且通达华严，对德清影响最深。所以德清虽为临济宗下禅僧，但他的思想也是提倡禅教一致，反对因禅宗而非教门，说：“佛祖一心，教禅一致。宗门教外别传，非离心外，别有一法可传，只是要人离却语言文字，单悟言外之旨耳。今禅宗人，动即呵教，不知教诠一心，乃禅之本也”（《憨山大师梦游全集》卷六）。同时，他也主张禅净双修，认为，“念佛即是参禅，参禅乃生净土”，百千法门“其最要者，为参禅、念佛而已”（同上，卷九）。既参禅，又念佛，是最为“稳当法门”。

蕅益智旭，别号“八不道人”，俗姓钟，江苏吴县木渎人。少习儒书，曾著《辟佛论》，后读袾宏《自知录》及《竹窗

⊙北京法海寺明代壁画《礼佛护法图》
法海寺壁画是中国现存元代以来由宫廷画师所作为数极少的精美壁画之一，该画由帝后、天龙八部和众鬼神组成浩浩荡荡的礼佛护法行列，服饰华丽，仪表庄重，色泽艳丽。

随笔》，乃决意信佛。24岁从德清弟子雪岭剃度出家。开始因见当时禅宗流弊甚深，决意弘传律学。其后又修习包括禅宗在内的其他各宗。智旭名义上是天台宗人，但声称要以袾宏、真可、德清为榜样，调和禅教、性相，归极净土。他认为，参禅者必须学习经典，以教理为指导，“离弃教而参禅，不可能得道”（《灵峰宗论》卷二）。禅与教不可分离，应该兼重，据《灵峰宗论》（卷四）载：“宗者无言之教，教者有言之宗，至言也。三藏十二部，默契之，皆宗也；既无言矣，安得谓之教？千七百公案，举扬之，皆教也；既有言矣，安得谓之宗？”

明代文人的禅学修养

袁宏道，字中郎，与兄伯修（宗道）、弟小修（中道）在文学上反对复古、抒写性灵，时人称之为“公安派”（他们是湖北公安人），在中国古代文学史上占有一席之地。袁中郎兄弟三人禅学修养很深，他们的文风很大程度上得益于禅学修养。

袁中郎生活的时代，是明末“四大高僧”“中兴”佛教的时代，也是泰州学派传人李贽、管志道、潘士藻、陶望龄、焦竑诸学者活跃的时代。袁中郎受他们的熏陶，于禅学深有所好，决非偶然。禅僧紫柏真可在当时思想界与李贽并称为“两大教主”，他广交文人士大夫，与袁中郎堪称至交。李贽与禅学关系甚深，可谓禅宗思想的狂热信徒，曾住寺院20年参禅学佛，中郎一生以弟子礼事他，受他影响最深。泰州学派传人多与佛教结下不解之缘，既谈儒、又说禅，依违于二者之间，中

大悲咒

《大悲咒》又称《千手千眼观世音大悲心陀罗尼》、《千手千眼观世音菩萨大身咒》、《广大圆满无碍大悲心陀罗尼》、《大悲心陀罗尼》。亦即说示千手千眼观世音菩萨内证功德之根本咒。据唐代伽梵达摩所译的《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》所载，此咒全文计有84句，诵此咒能得十五种善生，不受十五种恶死，可往生西方净土。现在的密宗、禅宗等显密宗派均十分重视诵持此咒。

⊙明代金铜毗卢遮那佛坐像

毗卢遮那佛是释迦牟尼的法身，此像系菩萨装的毗卢遮那佛造像。

郎与他们或居朋友之位或处师友之间，自然互相激发，于禅学大有裨益。

袁中郎曾登过科第，做过县令，因见人世污浊，不屑与一般俗吏为伍，便产生消极颓唐思想，乃舍去官位，与其兄伯修阅读内典，在禅学上狠下功夫。在得到李贽印可后，中郎更欲有所建树，便于城中置地300亩，中间筑长堤数条，四周植垂柳万株，号曰“柳浪”。从此朝夕参究，不问世事。后来虽又几度不得已而就官，但都以种种理由竭力辞去。

袁中郎的禅学修养究竟如何？据他自己说：“仆自知诗文一字不通，惟禅宗一事，不敢多让。当今劲敌，惟李宏甫（贽）先生一人。其他精炼衲子、久参禅伯，败于中郎之手者，往往而是”（《与张幼于书》）。其自负得意之情跃然纸上。试看他对禅的认识：“禅者，定也，又禅代不息之义，如春之禅而为秋，昼之禅而为夜，是也。既谓之禅，则迁流无已，变幻不常，安有定辙？而学禅又安有定法可守哉？且夫禅固不必退也，然亦何必

⊙湖南岳麓书院

明代中后期，继朱熹讲学300年后，岳麓书院再度复兴，王阳明与东林学派曾在此讲学、交流。

于进？”“夫进退，事也；非进退，理也。即进退，非进退，事理无碍也；进不碍退，退不碍进，事事无碍也”（《与曹鲁川书》）。这是建立在华严“圆融无碍”学说背景上的禅学，大意是说参禅不必拘泥于形迹，当有自己独创之见。以此出发，他反对当时一般禅者或把坐禅看作工夫，或终日在话头上琢磨，或用似是而非的机锋惊骇世人的做法。他提出：“世岂有参得明白的禅？若禅可参得明白，则现今目视耳听，发竖眉横，皆可参得明白矣。须知发不以不参而不竖，眉不以不参而不横，则禅不以不参而不明，明矣”（《答陶石簣编修》）。这确实可说是一种独到见解。他又以为，禅宗历来以慧能“本来无一物”与神秀“时时勤拂拭”之差别而分顿渐、优劣，这实在是“下劣凡夫之见”。这也是不苟同于时俗的看法。此外，他也不满于时下儒禅相滥的现象，认为近代之禅所以有此弊端，始则王阳明以儒滥禅，后则士大夫以禅滥儒，其结果“不独禅不成禅，而儒也不成儒”。

建立在华严“圆融无碍”学说背景上的禅学，大意是说参禅不必拘泥于形迹，当有自己独创之见。

尽管袁中郎对禅学十分自负，但他的禅也并不纯粹，处处透露出文人士大夫的生活情趣和思想感情。其兄伯修对此看得十分清楚，说：“石头居士（中郎）少志参禅，根性猛利，十年之内，洞有所入，机锋迅利，语言圆转，自谓了悟，无所事事。虽世情减少，不入尘劳，然嘲风弄月，登山玩水，流连文酒之场，沉酣骚雅之业，懒慢疏狂，未免纵意。如前之病，未能全脱”（序《西方合论》）。在中郎内心深处，充满着深刻矛盾。对于时事的日非，虽深怀忧愤，却也无可奈何；虽一意于参禅学佛，却又不愿放弃世俗的生活。儒佛的结合，使中郎思想表现出强烈的个人主义色彩。一方面他反对儒禅混滥，另一方面他所实践的正是儒禅的融合。如此而欲求得解脱，又怎么有可能呢？

儒家心学集大成者、明代学者王阳明（守仁）在著作中，大量潜引禅宗教义，乃至直接援用禅语。阳明学的核心“致良知”学说与禅宗“顿悟”思想有着千丝万缕的联系。“致知”二字本来出自

⊙明代三彩观音菩萨坐像

此像系山西琉璃烧造大匠乔氏一门的杰作，观音像整体凸现出浓郁的明代民间造像特色。

⊙右页图：明代徐贲《峰下醉吟图》
本图描绘的是一处幽静的山水胜景。该图笔墨润雅，线条富于变化，画上题识“蜀山徐贲为易道禅师写赠”字样。

⊙明代鎏金铜交脚菩萨坐像

《大学》，但王阳明把它禅学化，称作“圣教的正法眼藏”、“学者究竟的话头”。

王阳明曾有过一段漫长的参禅经历，他自己承认：“吾亦自幼笃志二氏（佛、道），自谓既有所得，谓儒者为不足学。其后居夷三载，见得圣人之学若是其简易广大，始自叹悔错用了三十年气力。大抵二氏之学，其妙与圣人只有毫厘之间”（《传习录》）。王阳明一生为官所到之处，遍求佛刹，遍访禅师。他在对弟子们的教学中，曾“令看《六祖坛经》，会其本来无物，不思善，不思恶，见本来面目，为直超上乘，以为合于良知之至极”（黄绾《明道编》卷一）。他的同时代人陈建在《学通辨》中认为，“阳明一生讲学，只是尊信达摩、慧能，只是欲合三教为一，无他伎俩”；“阳明于禅学卷舒运用熟矣。朱子尝谓陆子静却成一部禅，愚谓阳明亦一部禅矣”。这就直接揭示出王阳明哲学与禅学的内在联系。事实上，当时学者中已有人直呼其学说为“阳明禅”了。作为阳明后学的刘宗周说：“古之为儒者孔孟而已矣，一传而为程朱，再传为阳明子。人或以为近乎禅，即古之为佛者释迦而已矣，一变而为五宗禅，再变而为阳明禅。”（《刘子全书》卷十九）

王阳明认为，“良知人人皆有”，致良知便可以作圣成贤，是故“满街都是圣人”。这与禅宗“见性成佛”主张如出一辙；“良知”实际成为“佛性”、“如来藏”的代名词。真如佛性既然可于一念悟时见得，般若菩提可于一念觉时证得，则良知也可于刹那间致得，这可谓“灵丹一粒，点铁成金”。阳明学另一重要内容“知行合一”说，在很大程度上得力于禅宗“定慧双修”的思想。而他的著名的“四句教”则具有禅宗顿悟与渐修不悖的旨趣。王阳明承认，他的“心即理”说“如佛家说心印相似”，是心学区别于其他理学派别的基本标志。

严格意义上说，王阳明学说仍然是一种入世的哲学，而不是出世的禅学，“阳明禅”这一概念应该予以特定的内涵。

严格意义上说，王阳明学说仍然是一种入世的哲学，而不是出世的禅学，“阳明禅”这一概念应该予以特定的内涵。王阳明的人生态度是积极入世的，这就决定了他与禅宗消极出世的宗教神学之间的矛盾。尤其当他正式踏上政治舞台、实践他“成圣作贤”这一人生

抱负之日起，他更明确地意识到佛教与儒家传统伦理观念的距离。佛教的出世哲学难以为现实所用，它与“修齐治平”的圣人境界相去甚远。他又认为，佛教逃避现实的个体心性修养实在是自私心理的反映，目的“只是成就他一个私己的心”。这也与他重视世上磨炼，重建君臣父子封建伦常原则的理想难以吻合。正因为禅学与王阳明的人生理想、政治抱负缺乏统一的基础，所以他一再批评和反对禅学。

但是，禅学的心性论毕竟对阳明学的建立有重要意义。为了使禅学符合“圣道”，有必要对它进行一番加工改造，使它为入世的哲学服务。王阳明说：“使其未尝外人伦、遗事物，而专以存心养性为事，则固圣门精一之学也，而可谓之禅乎哉！”（《重修山阴县学记》）这就是说，只要坚持封建人伦、修齐治平等基本原则，吸取禅学的心性之说，可以造成一种更为有效的学说。这样的“阳明禅”，是典型的援禅入儒的学说，它不仅带有禅的印迹，而且有浓厚的宗教色彩（禁欲主义、静坐、修养），但在本质上它仍然是入世的为现实所用的哲

学，因而称之为“阳明心学”更为适宜。有这样一个真实故事：在西湖畔一座寺院内，有一名三年不语不视的禅者，一天，王阳明对他喝道：“这和尚终日口巴巴说甚么？终日眼睁睁看甚么？”和尚猛然惊醒。王阳明问他家中还有谁在？答道还有老母在。又问：“起念否？”答：“不能不起。”于是，王阳明“即指爱亲本性谕之，僧涕泣谢。明日问之，僧已去矣”（《年谱》，三十一岁）。他就是这样用禅宗的机锋来宣扬儒家的伦理观念的。至于在对弟子讲学中，征引禅宗故事、模仿禅师动作之类，更屡见不鲜。

清代帝王的佛教信仰

清世祖顺治帝在他短暂的一生中，与佛教禅宗结下不解之缘。顺治之终，或说是“崩”，或说是“逃禅”，成为清初一大疑案。

清顺治十四年（1657），清世祖顺治帝召京师海会寺禅僧憨璞性聪入禁庭说法，赐号“明觉禅师”。顺治十五年、十七年，又先后召禅僧玉林通琇入京说法，于内庭问道，赐号“大觉普济禅师”，并赐紫衣、金印。顺治十六年，又召禅僧木陈道忞入京，频频致问，赐号“弘觉禅师”。通琇弟子芣溪行森和道忞弟

经变画

经变画是佛经变相的简称。所谓变相，是变佛经为图相，亦即变现出来的形象，简称为变。绘画或雕刻佛经中的故事，叫做变相、变现，简称为变。中国佛寺中绘制变相图，早在南北朝就已开始。为了使大多数人都懂得佛教的道理，便需要用通俗的语言向人们讲说。于是出现了经变画，以一系列故事作譬喻，用生动活泼而富有感染力的画面使人们易于理解。唐代佛教宗派建立以后，各宗都将自己依据的主要经典绘制出来，推动了经变画的繁盛。

⊙山西五台山全景

子旅庵本月、山晓本晰也相继入京传授禅法。通琇后来再次入京，世祖命他选僧千五百人从之受戒，尊为“国师”，通琇则为世祖取法名“行痴”。世祖凡请禅师说戒之类的御札，都自称“弟子某某”，即其玺书也有“痴道人”之称；凡师弟子、均以“法兄”、“师兄”相称。

逃禅之说，见于《清朝野史大观》等书记载，并以吴梅村《清凉山赞》诸诗为证。主要是指世祖在其爱妃董氏死后入五台山（也有人说是京西天台寺）出家一事。据说，清圣祖（康熙）在位61年，曾5次行幸五台山，曾驻跸菩萨顶，与吴梅村诗所谓“预从最高峰，洒扫七佛坛”吻合，而吴诗中所谓“中坐一天人，吐气如旃檀；寄语汉皇帝，何苦留人间”，则示意圣祖已与世祖会晤。此外，世祖在世时也曾说过：“朕想前身的确是僧，今每到寺，见僧家明窗净几，辄低回不能去。”在佛教界广泛流传的《顺治皇帝悟道偈》里，有“吾本西方一衲子，为何落在帝王家”两句。这些也都带有世祖尔后“逃禅”的暗示。

一般认为，世祖在董妃去世后，确曾有意于出家，并且也已落发，最终因他人劝阻而出家未成。陈垣先生对此有精详的考证。但董妃之死，对世祖精神上影响极大，距她去世不到半年，世祖也便“驾崩”。总之，世祖“逃禅”之说并非纯系后人捏造，但也与事实大有出入。换言之，世祖一生好佛，因董妃去世，逃禅之说顺理成章，但终究未付诸实行。

清世宗雍正帝博通群书，深明禅学，常与禅僧往来，以禅门宗匠自居，自号“圆明居士”。

雍正帝的禅学修养突出反映在他的十九卷《御选语录》及

⊙清雍正帝手迹

雍正帝草书对联“竹影横窗知月上，花香入户觉春来”。

为这些语录撰写的二十几篇序文中。他在《御制总序》中说：“如来正法眼藏，教外别传，实有透三关之理。……朕既深明此事，不惜话堕，逐一指明。”这话实在是十分自负的。在他看来，佛教界已无一人能懂得禅学，倒是要由这位俗世之主来“逐一指明”了。但从雍正的立场说，他也有自己的理由：“朕膺元后父母之任，并非开堂秉拂之人；欲期民物之安，惟循周孔之辙。所以御极以来，十年未谈禅宗，但念人天慧命，佛祖别传，拼双眉拖地

⊙ **雍正行乐图**

此图描绘雍正帝身着佛衣赏景的场面。

以悟众生，留无上金丹以起枯朽，岂得任彼邪魔瞎其正眼，鼓诸涂毒灭尽妙心？朕实有不得不言，不忍不言者。”这就是说，作为世俗的皇帝，不仅要根据儒家的学说来治理天下，而且也有十分的必要解释佛教教义，使之与周孔之教一致。这里带有以儒为主，副之以释，共治天下的意思。

为了表明对世间、出世间所拥有的全部最高权力，雍正帝亲撰《御制拣魔辨异录》（简称为《辨异录》），并直接出面干预禅宗内部天童圆悟与汉月法藏之争。

早在雍正登基前，他已有了自己的“语录”，名《和硕雍亲王圆明居士语录》，后来成为《御选语录》的第二部分（卷十二）。他声称，当年的语录，虽是“任性卷舒，随缘出没”，也未曾“遍阅群言”，但与祖师的语录已“不约而暗符，无心而自合”。因有这等禅学修养，故理当“亲履道场，宜宣大觉法王之正令”。实际上，如果我们仔细阅读他的“语录”，也只不过是历代祖师语录的翻版而已，并无更多新意。

雍正帝禅学也未摆脱时下盛行的禅净一致观点，以为“净土法门，虽与禅宗似无交涉，但念佛何碍参禅？果其深达性海之禅人，净业正可以兼修”。

为了表明对世间、出世间所拥有的全部最高权力，雍正帝还亲撰《御制拣魔辨异录》（简称为《辨异录》），直接出面干预禅宗内部天童圆悟与汉月法藏之争。他明确站在圆悟一派立场上，对法藏一派严加鞑伐。他声称，法藏及其门人弘忍，“实为空王之乱臣，密云（圆悟）之贼子，世、出世间法并不可容者”。并发下谕旨，命削去法藏支派，永不许复入祖庭，如果有不服的，要以世法“从重治罪”。雍正在位期间，民间反清意识仍很强烈，法藏门下聚集了一批明末遗民，他们中的多数因怀故国之思而遁入空门。雍正拉拢一派而又打击一派，显而易见带有更为实际的政治意图。他所自誉的“深悉禅宗之旨，洞知魔外之情”，为了“诸佛法眼，众生慧命”而“辟妄拣异”，诸如此类动人言辞，只是残酷的政治目的的借口，终究难以为僧俗大众所信服。皇帝的淫威，虽然暂时弹压了法藏一派，却不能真正解决问题。为雍正帝始料所未及的是，在他死后，禅宗界对法藏给予了更高的评价，视之为“末法中龙象”、“天童之诤子”。此后，法藏的《语录》与雍正帝的《辨异录》并行于世。

观音画像

唐末以后，随着观世音菩萨信仰的深入人心，普门艺术逐渐兴盛起来。姿容温婉、体态秀妍的女相观音逐渐取代了威武有须的男相观音。这跟《普门品》中说观音有三十三应化身，可变幻居士妇女、比丘尼、童女、仙女、优婆夷、婆罗门妇女等女相教义有关，而且阴柔的女性比阳刚的男性更容易发挥观世音菩萨慈悲救苦精神的特质。著名的观音画像有南宋张胜温的《普门品观世音菩萨》，代表了观音画像早期的面貌，采用“左图右史”的构图观念，主尊观音居正中，半跏趺坐于莲座上。主尊的两侧，就是《普门品》经文中的除难观音应现图，左右各有“四难”。明代邢慈静、邵弥、吴彬、陈洪绶等人的观音画像却呈现出另一番面貌。虽然同样取材于《普门品》，观音的某些菩萨特征，诸如发髻的式样、水杯、净瓶、杨柳等持物也按照一脉相承的传统，但在体态上已经一反张胜温式的阳刚高大，流露出明代仕女画中纤纤女子的娴雅清韵，风姿既洒脱又飘逸，纵使菩萨的相貌依旧，却已是凡俗气质。

近代佛教高僧

⊙清代牙雕菩萨立像

近代，佛教界出现了一些著名的僧人，他们大多致力于各种类型的佛教文化事业。由于他们的多方活动，使日渐沉寂的中国佛教界出现了一些生机，推动了近代中国佛教的发展。在这些佛教僧人中，比较著名的有敬安、谛闲、月霞、宗仰、弘一、印光、虚云、圆瑛，以及太虚等人。

这些僧人在佛学思想方面大多主张兼修，最多是偏重于某一经论的讲习。他们致力从事各种佛教文化事业，如创办刻经处、刊刻、编印和流通佛教经典；建立佛学院，努力培养新一代佛教僧人；发行各种佛学刊物，宣传佛教教义思想；举行各种讲经法会，以通俗的语言讲经说法；成立一些佛教慈善机构，极力普及和扩大佛教在民众中的影响。

释敬安(1851～1912)字寄禅，俗姓黄，湖南湘潭人。他曾在宁波阿育王寺燃左手的两个手指供佛，因而自号为“八指头陀”。1902年他任宁波天童寺住持。1912年，江浙各地名山大寺的代表聚集上海留云寺，商议召开中华佛教总会成立大会，寄禅被推为会长。次年，因各地士绅同寺庙僧侣之间为寺产问题发生了纠纷，他应众人请求，与各地僧界代表入京请愿，不久即卒于法源寺。敬安生平颇有诗名，并以诗结交海内名流，被称为“诗僧”，有《八指头陀诗文集》行世。

释谛闲(1858～1933)，俗姓朱，名古虚，号卓之，天台宗僧人。他曾在浙江、上海、南京、北京、哈尔滨等地讲经传法，先后主持过南京僧师范学堂和宁波观宗学社。谛闲一生专研天台教义，曾被授记为天台教观第四十三世传人，因此成了近代中国佛教天台宗的代表人物。他写了很多阐述天台宗思想教义的著作，其中《教观纲宗讲义》、《圆觉经讲义》等在佛教界有一定的影响。他的著述由门人辑为《谛闲大师全集》。

释月霞(1857～1917)，名显珠，俗姓胡，湖北黄冈人。他主持过南京僧师范学堂，又曾在上海哈同花园创办华严大学，宣扬华严宗义。1917年月霞在常熟兴福寺创办法界学苑，但不久即逝于杭州玉泉寺。月霞与谛闲是清末民初最早倡办僧教育的两个法师。近代佛教史上一些名僧如太虚、仁山、常惺、持松等都曾从他们学习。

宗仰(1865～1921)法名印楞，俗姓黄，江苏常熟人。他曾研习英、日、梵等文字，精于诗、书、画、金石等。清光绪二十七年(1901)，他于上海与章太炎、蔡元培、邹容等组织中华教育会，并任会长。1908年回国，创办上海爱国女校。1909年，他应哈同夫人罗迦陵之请在爱俪园讲经，并主持《频伽精舍大藏经》的编印工作。

弘一大师对近代中国音乐、美术、戏剧的发展都有杰出贡献。他本人出家后持律谨严，生活俭朴，为世称道。

弘一大师(1880～1942)俗姓李，号叔同，法名演音。弘一是著名的艺术家。他对近代中国音乐、美术、戏剧的发展都有杰出贡献。1918年，李叔同在杭州虎跑出家，专研南山律学，创设“南山佛学院”。所著《四分律比丘戒相表记》、《四分律含注戒本讲义》以及《南山道祖略谱》、《在家律要》等著作，专门弘扬和解释南山律宗要义，他本人出家后持律谨严，生活俭朴，为世称道。1942年卒于福建泉州。

印光(1861～1941)，法名圣量，别号常惭愧僧，俗姓赵，陕西郃阳(今合阳)人。印光一生宣扬净土信仰，他曾在苏州灵岩建立净土道场，并在上海创办弘化社，写了许多文章宣扬净土，这些文章后来被编为《印光法师文钞》、《嘉言录》等。由于他大力宣扬净土，后来被推为中国佛教净土宗的第十四代祖师。

虚云(?～1959)近代禅宗名僧。俗姓萧，字德清，号幻游。清末，虚云曾在云南一带活动，他曾将云南鸡足山钵盂庵改建为护国祝圣禅寺，使鸡

⊙福建福州鼓山涌泉寺山门

⊙杭州灵隐寺宋代十八罗汉塑像(局部)

足山发展成为著名的佛教道场。1949年新中国成立后，曾被推为中国佛教协会的名誉会长。虚云一生说法度生，修葺大小梵刹数十所，成为近代中国佛教禅宗代表人物之一。

应慈，俗姓余，名铎，号振卿，别号华严座主，安徽歙县人。1896年24岁时于普陀山从明性和尚出家，赴宁波天童寺依寄禅受具足戒，得法于天宁寺冶开禅师，为临济法脉第四十二世。后至常熟兴福寺协助月霞创办华严大学，并往返于东南沿海城市讲经弘法。

圆瑛(1878～1953)，法名宏悟，号韬光，俗姓吴，福建古田人。1909年于宁波接待寺创办佛教讲习所，1914年任中华佛教总会参议长。1929年圆瑛与太虚共同发起成立中国佛教会，被推为会长。1953年中国佛教协会成立，被推选为第一任会长。著有《楞严经讲义》、《大乘起信论讲义》、《一吼堂诗集》、《一吼堂文集》等近二十种，后合编为《圆瑛法汇》。

⊙罗汉像

北京碧云寺南院罗汉堂内排列有五百尊木制涂金罗汉像。这五百罗汉依照清乾隆帝亲自拟定的顺序排列，每个罗汉前均立有漆金神牌，上面写着罗汉的名字。图为五百罗汉之一。

■居士佛教

在中国佛教史上，为佛教发展作出贡献的主要是出家的僧侣。但明清以降，佛教日趋普及，在家居士中研习佛教的人渐渐增多，佛学发展的主流，慢慢由出家的僧侣转向在家的居士，有人称这种现象为“居士佛教”。

佛教信徒，可以分为出家和在家两大类。出家的男女佛教徒即“比丘”和“比丘尼”，一般称为“僧人”或“僧侣”。在家的男女信徒称为“优婆塞”和“优婆夷”，在中国，一般称之为“居士”。佛教要求出家的僧徒在日常生活和宗教活动中遵守佛教戒律，为在家居士作出表率。在

家居士则有义务供养出家僧众，维护佛法的流传。因此，出家者是住持佛法，在家者则是护持佛法。

清代以后，一些在家居士在佛学研究方面取得了一定成绩，并渐渐取得了主导地位。清代以后“居士佛教”逐渐抬头，清末居士中最著名的有彭绍升和杨文会等人。

彭绍升(1740～1796)，法名际清，字允初，号尺木居士，又号二林居士。江苏长洲（吴县）人，出身于一个士族家庭。他学识渊博，通宋、明理学，精通陆、王之学，对佛学也很有研究，所以他能融会儒佛思想，发挥佛教各宗教义。他主张佛、儒一致，禅、净融合，发挥净土教义，致力于净土之弘传。他曾搜集历代居士奉佛之事，作《居士传》56卷。还著有《善女人传》、《净土圣贤录》等宣扬净土信仰的著作，清以后净土宗的盛行，与彭绍升的大力弘扬有很大关系。

杨文会对近代佛教发展贡献则更大。他的思想影响了一大批人。近代史上一些著名的思想家如谭嗣同、章太炎等，以及近代在佛学研究方面有一定成就的学者和居士如桂柏年、谢无量、李证刚、梅光羲、欧阳竟无等，大多都受过他的影响。

民国以来，居士研究佛教的风气更为炽烈，北方有专门研究法相唯识学的“三时学会”，以韩清净为主。南方则以欧阳竟无及其弟子吕澄主持的支那内学院为主，周围聚集了一大批学有成就的学者居士。

⊙高僧乞米图

图绘一赤脚高僧双手捧钵作乞讨状，表现出高僧坦荡游江湖的风韵。

太虚大师

太虚(1890～1947)是中国近代佛教史上一个著名的僧人，他以教理、教制、教产“三大革命”的口号而名动一时，成为近代佛教界革新运动的代表人物。

太虚对中国近代佛教的发展有着重大的影响。他曾创办武昌佛学院，汉藏教理院等佛学院，培养僧才。在他的弟子中，后来有许多都成了海内外著名的僧人。他曾到处从事讲经活动，并写了一系列论文阐述他的佛学思想。他关于法相唯识学的观点，因与当时著名的佛学家欧阳竟无不同，产生了争论，引起了当时佛学界的注意。他还创办了著名的佛学杂志《海潮音》，促进了当时佛教研究的开展。

⊙四川安岳石刻毗卢洞紫竹观音

⊙重庆大足石刻宝顶山六道轮回图

轮回指六道众生因有未尽之业，而于六道中受无穷流转生死轮回之苦，故称为六道轮回。

太虚是浙江崇德(今浙江桐乡)人。俗姓吕，本名淦森，出家后法名唯心，别号悲华。他16岁时出家，同年，依宁波天童寺寄禅和尚受具足戒。他曾在南京金陵刻经处从杨文会学习佛学。1911年，他应友人邀约，在广州传教，曾经担任白云山双溪寺住持。

辛亥革命后，佛教界人士纷纷组织团体，提出主张，要求佛教适应新的时代。在这股浪潮中，太虚认为当时中国佛教教规松弛，僧徒无知，寺庙财产为少数人所占有等种种状况不适应20世纪的中国社会环境，遂于1913年，在寄禅和尚逝世追悼会上，提出要革

新教理、教制、教产的所谓佛教“三大革命”，希望通过这些措施，去更新僧侣，重募寺产，重新解释教义，以促进佛教的复兴。

同年，他担任刚成立的中华佛教总会会刊《佛教月报》的总编辑。在此期间，他发表了《宇宙真理》、《致私篇》等一些文章，宣传“佛教复兴运动”。1922年，他在武昌创办佛学院，1927年又在厦门任南普陀住持和闽南佛学院院长。1931年他在重庆北碚缙云寺创办“汉藏教理院”。太虚办这些佛教学院，旨在培养新的僧才。1947年，太虚病逝于上海玉佛禅寺。他的弟子将其著述和演讲等编成《太虚大师全书》流传于世。

⊙西安大兴善寺观音殿千手千眼观音像

⊙布袋和尚

布袋和尚传为五代的一位高僧，法名契此，又号长汀子。以神异著称，常用杖背负一只布袋入市。

金陵刻经处

位于江苏南京延龄巷的“金陵刻经处”，是中国近代佛教史上专门从事佛教经典刻印、编校和流通的一个机构。

创立金陵刻经处的是清末著名佛教居士杨文会先生。杨文会(1837～1911)字仁山，安徽石埭人。1866年，他与同道多人发起募集资金，创立金陵刻经处，开始从事佛经刻印、流通的事业。

从1878年到1886年，杨文会先后两次出使英法等国，他在伦敦结识了日本留学僧、著名的佛教学者南条文雄。后来他得到南条的帮助，在日本陆续搜集到许多中国久已失传的佛教经典，以及中国古代高僧的一些佛学著作，他把这些经典著作加以整理，由金陵刻经处择要刻印，使亡佚多年的隋唐时期的珍贵著作又能重新流传于世。1897年，杨文会将南京自己的住宅用以收藏经版和流通佛经。后来，又将这些房屋捐给刻经处，作为刻经处的永久产业，这就是延龄巷金陵刻经处的现址。

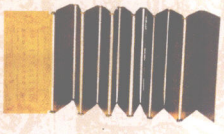
1911年，杨文会去世，刻经处由其弟子欧阳竟无等人负责。20世纪50年代，上海佛教界一些著名人士曾出面组织“金陵刻经处护持委员会”，逐步恢复刻经事务。1957年开始，金陵刻经处直属中国佛教协会，其规模进一步扩大。

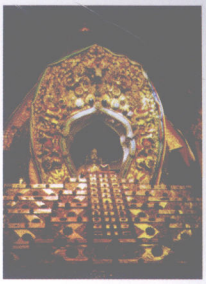
> “金陵刻经处”是中国近代佛教史上专门从事佛教经典刻印、编校和流通的一个机构。

金陵刻经处在中国近代佛教发展史上有着重要地位，对中国佛教的发展起了很大的推动作用。它搜集刻印了许多自唐末五代以来久已散失的中国佛教各种重要典籍，使人们通过这些经典更好地理解了当时佛教的发展情况。它组织刻印了一大批佛典，促进了它们的流通，同时也促进了佛学研究的发展。由于杨文会对刻经事业认真严谨，所以金陵刻经处所刻的佛经校勘精审，印刷华美，具有一定的学术价值。另外，金陵刻经处除了刻印佛经外，还开展佛经的讲习和研究工作，为近代中国佛教的发展培养了一批佛学人才。杨文会曾于1907年在刻经处设“祇洹精舍”，1914年欧阳竟无又在刻经处成立研究部，近代中国许多在佛学上有一定造诣的学者、居士，都曾在这里学习研究。

⊙银制转经轮

⊙左页图：山西大同华严寺藏经柜





第六章
雪域弘法
——藏传佛教

- 印度密教的兴衰
- 藏传佛教“前弘期”
- 朗达玛灭佛
- 藏传佛教“后弘期”
- 藏传佛教的主要教派
- 八思巴
- 宗喀巴
- 达赖和班禅

印度密教的兴衰

佛教在印度的发展经历了原始佛教时期、部派佛教时期、大乘佛教时期和密教时期。所谓密教时期乃指密教占统治或主导地位的时期。印度密教从萌芽到占主导地位的整个过程，可分为三个阶段：1.初期阶段，即所谓古密教或“杂部密教”时期；2.中期阶段，即所谓纯粹瑜伽密教或“正纯密教”时期；3.晚期密教，即密教分化产生所谓金刚乘、时轮教时期。

密宗是佛教与婆罗门教、印度教相结合的一种宗教形态。它以高度组织化了的咒术、仪轨、俗信为其特征，是逐渐形成的。所谓古密教或“杂部密教”大体上相当于原始佛教晚期和部派佛教时期。在此时期，佛教中出现了密宗的萌芽形态。咒术原本是一种古老的、流行于印度民间的原始信仰，释迦牟尼在创立佛教时对这些咒术、密法是采取抵制和排斥态度的。但后来佛教教团逐渐扩大，不少信奉咒术密法的婆罗门教徒加入佛教，对佛教产生影响，使某些咒术，如所谓“治毒咒”（以咒术治蛇咬伤）、“治齿疼咒”、“保护身体得以安慰的善咒”（防护咒）等已个别地被佛教采用。接着，佛教经典把民间普遍持诵的吠陀赞歌吸取在内，作为佛教的“神咒”。后来，又模仿《赞歌》制成佛教明咒成《明咒藏》，这是在经、律、论之外集所谓“真言密咒”而编

印度教神话：梵天的降生

毗湿奴躺在巨蛇身上，漂浮水面，肚脐上长出一朵莲花。梵天从毗湿奴肚脐的莲花中降生。

成的。继《明咒藏》之后，佛教中又出现了《防护藏》。他们把民间信仰的“诸天鬼神”吸收进来，作为佛教的“保护神”，用所谓“防护咒”作为交通鬼神禳灾祈福的密法。《防护藏》就是由三十余种短经，即“防护咒”组成的。这时的佛教染上了浓厚的密法色彩，但这时的密法只是某些佛教徒修行的借助方法，仅起着所谓“保护佛教修持者消除种种障难”的作用，它还没有形成自己相对独立的教义，完全是以附属的东西存在于佛教之中。

公元6世纪以后，密教开始走上独立发展的道路，并作为独立的思想体系而存在。那时的大乘佛教教义繁琐深奥，人们难于接触和理解，因而逐渐失去群众的信仰。随着印度封建经济的发展，佛教寺院通过各种手段逐步建立了雄厚的经济基础，在这种情况下，上层僧侣逐渐增长了追求物质财富和享乐的欲望。大乘佛教创造的“菩萨”（求大觉之人）观念，正是这种情况在教义上的反映。“菩萨”意译“觉有情”、“道众生”，是人的幻想中的“佛”，按佛教说法，它是已达涅槃的众生，但由于不舍仍处于苦难的众生，就不住涅槃而住世间，以帮助众生获得“解脱”。随之，大乘佛教在教义上也作了某些修正，而强调“慈悲众生”。这样就创造了简明易懂容易为人接受的新鲜教义。这就使“菩萨”与人互相更接近起来，人们借助于单纯信仰、向菩萨念经祈祷的作用即可获福。僧侣从繁琐教义的宣传者变成人和菩萨间的媒介人，具有了术士与神巫的性质。

所谓“正纯密教”的形成就是大乘佛教密教化的标志。据密宗学者附会，“正纯密教”是以法身佛大日如来的说教为中心的。这时，真言密法已经成为大乘佛教的独特“真髓”。

所谓“正纯密教”的形成就是大乘佛教密教化的标志。据密宗学者附会，“正纯密教”是以法身佛大日如来的说教为中心的。这时，真言密法已经成为大乘佛教的独特“真髓”。公元7世纪初，印度社会已明显地看到密宗兴盛的情景，许多密典、密法已经出现。

“正纯密教”继续发展又分化而出现金刚乘和时轮教，即所谓晚期密教“左道密教”。当时西印度的罗荼国是密教发展的中心地带。该地是古印度的商业交通要道，当地居住着各种人种、种族、民族，也是各种宗教集中的地带，有拜火教、耆那教、婆罗门教、佛教

⊙普巴金刚杵

黄金制成的普巴金刚杵，雕工精细，为不可多见的珍贵法器。

等。这些对密宗的进一步发展有着促进作用。公元8世纪初期，密宗又传到香至国，并以南印度为中心达到高度发展时期。这时密宗已具有大乘佛教的全部教义，并吸收民间信仰诸神的特点而形成曼荼罗组织。公元8世纪后半期，密宗又传播到东印度，这时它已分化而形成金刚乘。金刚乘，借用了印度教性力崇拜的形式作为“成佛”的手段，实行男女双身修法。其后，密宗把世俗化、大众化的金刚乘加以体系化形成所谓的时轮教。至此，密宗形成了它的全部形态。

密教的主要经典，有《大日经》、《金刚顶经》、《密集经》、《喜金刚经》、《时轮经》、《苏悉地经》等。密教出现后，曾一度盛行于印度的西南部和德干高原等地区。早期的密教融合了中观、瑜伽行派的思想作为其理论基础，发展到后来，出现了一些左道密教，他们的修行方法更强调“方便”，抛弃了原先的理论学说，较多地接受了印度教性力派的影响。从此，印度的佛教开始走下坡路。

⊙湿婆与妻子像

湿婆是印度教三大主神之一，其他两位是梵天和毗湿奴。崇拜湿婆妻子的印度教性力派对印度密教影响很大。

印度密教在印度灭亡有两个主要原因：一是佛教自身为了迎合印度的外道，结果与外道合流而使自己融入于印度教中；二是伊斯兰教军队的屡次入侵与彻底摧毁，佛教没有了容身之地。到了11世纪，波罗王朝末期及斯那王朝时代，伊斯兰教军队更加深入，终将佛教的最后据点之东印一隅，也一扫而光。于是，密教的大师星散，多经克什米尔诸地而避入中国西藏，部分则逃至尼泊尔一带。著名的那烂陀寺也只剩下七十余人。不久王室改信伊斯兰教，未逃出的佛教徒，均改信伊斯兰或印度教。12世纪末，佛教便在印度绝迹了。

印度密教于公元8世纪时传入中国。汉地佛教密宗称作真言宗，在唐朝中叶颇为盛行。汉地佛教密宗仅接受了印度密宗的事、行二部，与汉地的封建伦理道德观念相悖的瑜伽部和无上瑜伽部没有被接受。此后，密宗在汉地没有得到更大的发展，传至宋朝时期便衰落了。

密教在中国唐代时由弘法大师从中国汉地传入日本，称为真言宗。日本真言宗也只接收了密教四部的事部、行部、瑜伽部，而没有接受无上瑜伽部。密教在公元7世纪后半期传入了朝鲜半岛。15世纪，朝鲜李氏

王朝采取排佛政策，禁止密教的传播。今日，密宗在朝鲜半岛已无踪影。

印度密教弘传最兴盛的地区是中国西藏。西藏地区接受了印度密教四部（事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部）的全部内容，形成许多教派。西藏密宗于13世纪以后，传入蒙古族地区，并在历史上传入不丹、锡金、尼泊尔等国。

藏传佛教“前弘期”

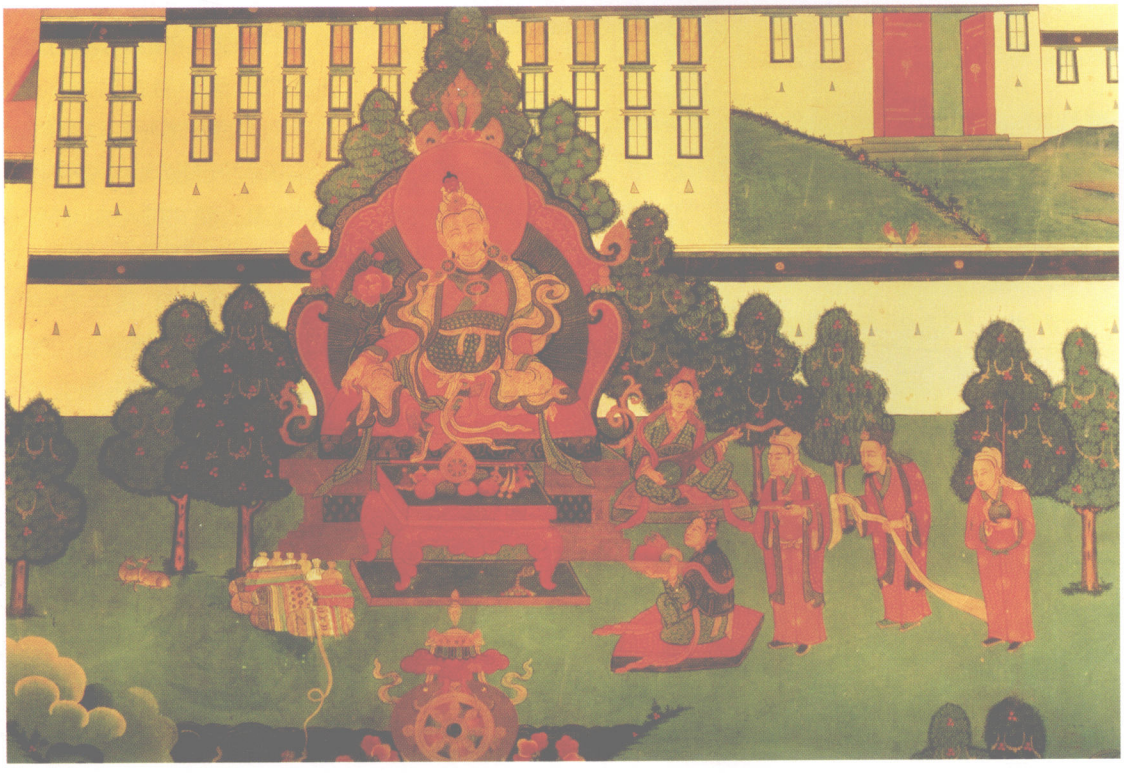
从公元7世纪中松赞干布时佛教传入西藏到公元9世纪中期史称为藏传佛教的“前弘期”。佛教最早传入西藏是在公元5世纪左右的拉脱脱聂赞时期。公元7世纪，吐蕃赞普松赞干布统治时期，佛教从印度和汉地两个方向传入西藏。

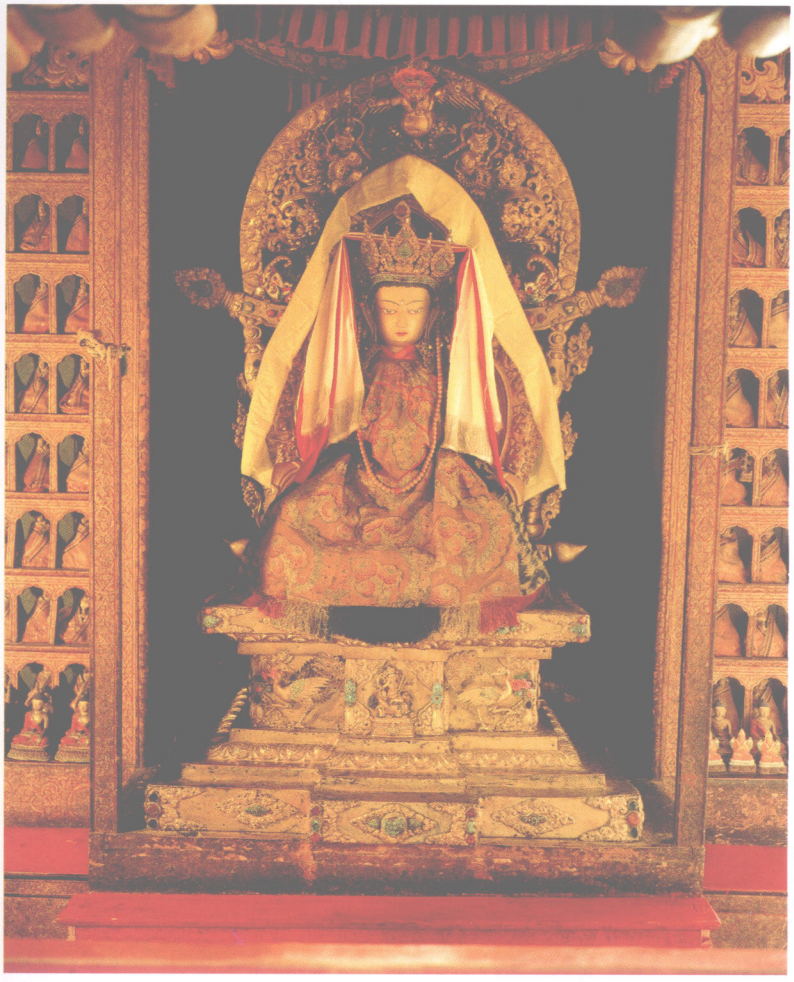
公元5世纪左右，有两个印度僧人带着几件印度密教的器物进入西藏。其中四件是：《百拜忏悔经》，系密宗经典；舍利宝塔，也是密教的东西，是作为对佛的供养而出现的；“六字真言”，即“嗡嘛呢叭咪吽”，是印度密教的“真宝言”，据说常念它可以免入地狱，还可以在死后升入“极乐世界”；“法教规则”，是密宗修习次第的一个法则。总之，这些东西都是印度密教的东西。但当时藏族尚未出现文字，藏王又不识梵文，因此，把这些东西称作“宁保桑瓦”，意为“秘要”，供养起来，所以没有起任何作用。说明当时藏族尚未具备接受佛教的条件。

公元7世纪，吐蕃赞普松赞干布（629～650在位）时，统

⊙布达拉宫壁画

印度密教约在公元7世纪松赞干布时期传入西藏。拉萨布达拉宫中保存有大量关于松赞干布的壁画。





⊙无量寿佛像

图为藏传佛教的无量寿佛。阿弥陀佛为西方极乐世界的教主。阿弥陀意思是无量寿、无量光，因此阿弥陀佛又称无量寿佛。

一了西藏高原诸部，建立了奴隶制的吐蕃王朝，创立了文字，这时原本流行的苯教已不适应阶级社会的需要，具备了佛教传入西藏的条件。佛教是在松赞干布时期从印度和汉地两个方向传入西藏的。尼泊尔的赤尊公主和唐朝宗室女文成公主先后与松赞干布联姻，二公主进藏，首次把佛经、佛像带入吐蕃。王室的兴佛对于佛教在吐蕃的传播、发展起着相当重要的作用。在松赞干布的支持下，文成公主和赤尊公主先后在拉萨建立了小昭寺和大昭寺，松赞干布又在拉萨四周建立了12座小庙。

在松赞干布时期传入的佛教已出现有关密宗的迹象，藏文的创制与译佛经的需要是有着内在联系的。松赞干布从印度请来论师译出显密经典多种。当时翻译经典的有汉人大天寿和尚，藏族有吞米桑布扎、达摩郭霞、拉垄金刚祥，印度人有孤萨惹论师、商羯罗婆罗门，尼泊尔人有尸罗曼殊论师等。当时翻译的佛典有《宝云经》、《观音六字明》、《阎曼德伽法》、《摩诃哥罗法》、《吉祥天女法》、《集宝顶经》、《宝箧经》、《观音经续》、《百拜经》、《白莲花经》、《月灯经》等。其中就有七八种系密宗经典。当时在拉萨的佛教寺庙里供有各种佛像，如释迦牟尼、弥勒佛、观音菩萨、度母、佛母、光明佛母、妙音天女、马头金刚、甘露明王等，其中不乏密宗神像。吐蕃王室开始接受具有密宗色彩的佛教。这也是密教传入西藏的开始。但此时传入西藏的佛教（包括密宗）仅在王室范围产生影响，并未深入传播到民间，也没

有得到发展。佛教在西藏获得发展是在赤松德赞时期。

松赞干布去世后两代赞普因忙于内部平乱和对外征战，无力顾及发展佛教。到赤祖德赞（704～755在位）时虽有建寺、迎僧、译经等兴佛事宜，但信奉苯教的权臣贵族以病灾为借口，发起了驱僧事件，密宗更谈不上什么发展。赤祖德赞死后，其子赤松德赞（755～797在位）年幼即位，大权旁落舅氏那囊家族（信奉苯教）。赤松德赞身旁虽有少数信佛大臣，但总的形势是处在崇苯反佛势力的包围之中。因此，不久即发生了大规模的灭佛事件。直到赤松德赞成年后才同信佛大臣密议设计剪除了反佛势力的代表人物，为兴佛创造了有利条件。首先赤松德赞规定，一切臣民都必须奉行佛教，并派人前往尼泊尔迎请寂护大师入藏传教。寂护是印度佛教自续中观派的代表人物清辨论师的五传弟子，是印度佛教大乘显宗的正统。他入藏后在桑耶翁补才与赤松德赞相晤，为藏王及民众宣讲“十善法”、“十八界”、“十二因缘”等佛教基本知识。但消息传开，苯教势力又借自然灾害强烈反对佛教。寂护无力对付苯教势力的挑战，只好暂回尼泊尔，说明显宗无法突破苯教的防线。寂护临走前向藏王表示，当请印度密教大师莲花生来才能“调伏群魔”（此指苯教）。莲花生是印度金刚乘创始人俄力萨国国王武德雅拉（因陀罗部底）的儿子，寂护的妹夫。莲花生进藏后利用密法同苯教巫师进行多次斗争。他每战胜一些苯教巫师后，即宣布苯教某神已被降伏，并封其为佛教的护法神。反映了密宗在与苯教斗争中为佛教打开局面的重要作用，而这一点显宗的大师是无能为力的。但佛教的发展仅靠密宗也不行，因此，赤松德赞又请寂护进藏。其后，为建立佛教基地，赤松德赞请莲花生、寂护相助，于766年建成西藏第一座正规寺院桑耶寺。

寂护是印度佛教大乘显宗的正统。他入藏后在桑耶翁补才与赤松德赞相晤，为藏王及民众宣讲“十善法”、“十八界”、“十二因缘”等佛教基本知识。

桑耶寺建成后，有两件事对佛教在藏发展有相当重要的作用。一是剃度藏族僧人。赤松德赞派人从印度

文成公主

唐代吐蕃名王松赞干布之妃。姓李，为唐太宗养女，生卒年不详。唐太宗贞观十四年（640），吐蕃赞普松赞干布向唐室请和亲，唐以文成公主嫁之。文成公主临行前，选文士技工数百人、高僧经像千数。到拉萨后，文成公主主持建造小昭寺，安奉自长安带来的释迦牟尼十二岁等身像（后移至大昭寺奉置）。文成公主在吐蕃生活了三十多年，教吐蕃妇女纺织、刺绣，深受吐蕃人民敬爱。她是西藏佛教史上极力护持佛法的重要人物之一。到现在为止，她仍被尊崇为西藏文化的重要贡献者，也被当作西藏佛教的神祇圣救度母的化身而受人供奉。

六臂大黑天像

大黑天是藏传佛教的主要保护神，通常作为战神的形象出现。

⊙赤祖德赞被杀壁画

请来“说一切有部”的十二位比丘，以寂护为亲教师度宝护、遍照护等七人为僧，史称“七觉士”。这是藏族出家的第一批僧人，标志着西藏从此建立了以藏族为主体的佛教僧伽组织；二是广译显密典籍和传播密法。当时译出的主要密教经典有法称的《金刚界曼荼罗等密教要点》；无垢友的《集密幻变修部八教经论》；遍照护、玛宝胜、业童智、努佛智等秘密译出的《普成王经》、《集密意经》等。

在藏传佛教“前弘期”中，密宗的发展有两个特点：一是密宗已传播到民间，在民间以师徒、父子、叔侄的形式相传；二是从吐蕃官方来说，只许翻译密宗事部、行部、瑜伽部的密典，不许翻译无上瑜伽部的密典。因此，“前弘期”佛教密宗无上瑜伽密不甚发达，西藏佛教界特称其为“旧派密咒”，而把“后弘期”无上瑜伽密比较发达的密宗称为“新派密咒”。

在这一时期，密法修习开始传播。莲花生已把印度因陀罗部底系金刚乘密教传于西藏。这时已含有密宗四部修法之最高阶段的无上瑜伽密。据载，当时莲花生共有五个所谓“世间空行母”（也称明妃、佛母，系密宗修“乐空双运”无上瑜伽密的女性伴侣），其中之一就是赤松德赞的王后意希错结。说明密宗无上瑜伽密中利用女性修密的形式已经出现在吐蕃宫廷中。同时，莲花生还向赤松德赞和王妃等传授莲花马头明王法、金刚橛等密法。当时莲花生等已把密宗随血祭仪式传到西藏。这种仪式的出现，引起信奉苯教的贵族们的强烈反对。例如，崇苯贵族的代言人王后侧绷萨指责用人头骨、人皮、人肠、人血、少女腿骨作法器、祭品的密宗仪式是黑巫术、鬼怪，要求赞普尽快结束这种密法。

⊙右页图：托林寺

托林寺是西藏阿里地区最古老的寺庙。朗达玛灭佛事件发生后，托林寺一度成为西藏的佛教中心。图为托林寺坛城遗址，由于年月久远，这里已经成为一片废墟。

朗达玛灭佛

佛教传入西藏后，与传统苯教势力的斗争，历二百余年而不息。西藏佛教传至赤祖德赞（815～838在位）时，达到高度发展时期。他与松赞干布、赤松德赞在藏文史籍中合称为“三大法王”。赤祖德赞极度崇佛，引起部分大臣的不满。尊崇苯教的贵族权臣韦·甲多热和觉若·雷扎等使用“清君侧”的计谋，把出家为僧的赞普之兄藏玛流放边地。随后，掌政僧人钵阐布·贝吉云丹和王妃也遭陷害。唐文宗开成三年（838），赤祖德赞最终被韦·甲多热和觉若·雷扎等人缢杀。随后，赤祖德赞的四子朗达玛（又称吾都赞普，838～842在位）被拥立为赞普。朗达玛在位5年，在位期间发动了大规模的灭佛运动。朗达玛把赤祖德赞时期已经开工修建的佛寺都停了工，桑耶寺、大昭寺等著名寺院神殿都被封闭，小昭寺被当作牛圈使用，凡是佛教活动的场所都遭到查禁。佛像被从寺庙里取了出来，钉上钉子扔到河里。佛寺内的壁画被抹掉，又在上面画上僧人饮酒作乐的图案。另外，有数量众多的各种佛经被烧掉，其中有少数佛经被僧人

红·史

藏文佛教史籍，26章。藏传佛教萨巴噶举派学者萨巴·贡噶多吉著。成书于元至正六年（1346）。全书分四部分：1.印度古代王统及释迦牟尼事迹，包括佛教关于宇宙和人类产生、发展的传说；2.中原各王朝历史。一般只记朝代更迭，但对唐代除记叙帝系和玄奘取经等内容外，对文成、金城两公主与吐蕃赞普联姻，也给予一定篇幅，且申明资料源于汉文史籍；3.记载直至元末的蒙古王统、帝系；4.吐蕃王朝至萨迦派掌权的藏族历史。对吐蕃王统，以及萨迦派、噶当派、噶举派等的源流和世系有扼要的记述。

偷偷地埋入岩洞之中保存下来，这就是以后发掘出来的被称之为“伏藏”的典籍。佛教僧人同时遭到镇压，僧人无法在吐蕃生存下去，只得另找出路。印度来的僧人逃走了，有一部分吐蕃的佛教徒也跟着逃到印度。灭佛之事来势迅猛，佛教势力大减。灭佛事件稍有平定，一佛教僧人贝吉多吉潜入拉萨，刺死了朗达玛。朗达玛灭佛标志着藏传佛教的“前弘期”结束。

⊙右页图：塔尔寺狮子吼像

塔尔寺坐落在青海省湟中县，是中国西北地区佛教活动的中心。

藏传佛教“后弘期”

学者多把978年作为西藏“后弘期”佛教时代的开端，因为这一年佛教重新从多康地区传回西藏。这件事在藏传佛教历史中称为“下路弘法”。标志着“后弘期”到来的另一事件，是阿里古格王朝统治者意希沃派人去印度迎请高僧阿底峡进入阿里地区传佛。

佛教的再次兴起有一个突出的特点，就是兴佛势力的分散，各地方封建主掌握下的佛教势力逐渐形成了许多不同的教派和教派支系。最早形成的教派是宁玛派，以后又有噶当派、萨迦派、噶举派、希解派、觉域派、觉囊派，以及影响最为深远的格鲁派等。各个教派有其侧重的密宗教法。其二是“后弘期”佛教密法之盛是前一阶段无法相比的，特别是无上瑜伽密。因为西藏佛教“后弘期”初期正值印度波罗王朝大崇密教，特别是无上瑜伽密时期。西藏“后弘期”佛教从上路（阿里），下路（多康）分别传回，而新派密咒则主要是从上路传播来的。

⊙清代尊胜佛母像

藏传佛教“后弘期”是藏印两地佛教大交流的时期。据统计，这一时期由印度来藏弘法的译师、论师有上百名，由西藏去印度学习显密教法者也达百人以上。其中在传播密宗教法上有较大贡献者有仁钦桑布译师、卓弥译师、玛尔巴译师、桂·枯巴拉则译师等。

阿里古格王朝国王意希沃热衷于兴佛事业。据说他对大乘显宗教法尚觉可信，但对密宗能否算真正佛法表示怀疑。因为当时在民间流传下来的密宗十分杂乱，于是他选出仁钦桑布等21名青年派往

迦湿弥罗（今克什米尔）留学。其中19名因感染瘟疫死于该地，生还者仅仁钦桑布和玛·来贝喜饶（善慧）二人。他们学到了“密宗真传”（实际上仍是金刚乘密教）回藏后热心译经、传教，为密宗的兴盛做出了贡献。

仁钦桑布生于阿里古格宁旺热特那地方，13岁出家，曾先后三次赴印度等地留学，跟从印度75位大师学习佛法。他不仅在显宗方面对般若学说的弘扬颇为出力，而且特别注意密宗的传播。密宗四部，尤其是瑜伽部诸经广释、仪轨、修法等，是他译传的重点，如金刚生仪轨、幻纲经、寂静的一切密经疏等都是他译出的。

卓弥译师（994～1078）名释迦意希，是印度佛教道果密法在西藏的传播者。他早年到尼泊尔跟静贤论师（寂静之弟子）学习声明，后三次赴印拜著名论师学密法。回藏后译出二观察等三续、母续欢喜金刚法等许多密法，并建牛古龙寺。卓弥门徒甚多，著名的有玛尔巴译师、桂·枯巴拉则译师等。萨迦派始祖昆却杰布（1034～1102）曾向卓弥献黄金求学“道果”密法。尔后，昆却杰布于1073年在仲曲河谷的萨迦地方建萨迦寺，创立萨

⊙青海拉卜楞寺大经堂一景

迦派。其子贡噶宁布（1092～1158）除继承其父从卓弥所学“道果”等密法外，自幼还学到集密、四面大黑天法、欢喜金刚法、摩诃哥罗法、胜乐法等72种续部（密法）及14种甚深教法，而成为一切密法的教主。他总括从诸师所学“道果”法，建立了完整的“道果教授”，成为萨迦的主要教法，后被尊称“萨钦”（萨迦派大师），并为萨迦五祖之首祖。

桂·枯巴拉则译师初从卓弥学法，后三次赴印度，接触过许多著名论师，长期跟静贤译师学密宗集密龙猛派教授，曾拜阿底峡为师。回藏后，他译有《胜乐金刚空行续》、《四座续》、《摩诃摩耶续》和《欢喜金刚续》等密法。主要所弘的教授，就是龙猛派的集密。他的弟子很多，宁玛派的素尔穷·喜饶扎巴（1014～1074）曾听他讲过《喜金刚经》。

玛尔巴译师本名却吉洛追（法慧），15岁从卓弥学习声明，后三次赴印度，四次赴尼泊尔从那饶巴、弥勒巴（梅只巴）、静贤、庞廷巴等诸大论师广学集密、胜乐、大手印、欢喜金刚、摩诃摩耶、四座等密法。回藏后，定居在洛扎的卓窝垅译经传教。他把所学全部密法传给米拉日巴（1040～1123），米拉日巴再传达波拉杰（1079～1153）形成为噶举派达波噶举系统。米拉日巴另有一著名弟子热穷巴（1083～1161），本名多吉扎，是米拉日巴的同乡，幼年从米拉日巴学法，后赴印度学胜乐等数种密法和无身空行母法。回藏后又把该法传给米拉日巴，后在噶举派中形成“热穷耳传”和米拉日巴的“胜乐耳传”两个系统。热穷巴曾到西藏各地传播噶举派密法，后长期住洛饶地方，以此为中心，着重传授密宗修炼（实修）而不大注重教法传承，故未形成支派。玛尔巴译师所创噶举派形成于11世纪。它一开始就分为两大传承系统，即达波噶举和香巴噶举，但两系的密法是同源的，均来自那饶巴等论师和玛尔巴译师。

贡噶宁布总括从诸师所学“道果”法，建立了完整的“道果教授”，成为萨迦的主要教法，后被尊称“萨钦”（萨迦派大师），并为萨迦五祖之首祖。

⊙大昭寺十一面观音像

⊙清代鎏金五世达赖像

1652年，清顺治帝接见了五世达赖，并对五世达赖进行正式册封。从此确立了以后历世达赖都必须经过中央政府册封的制度。

⊙兴佛证盟碑

公元8世纪，佛苯之间曾有过一场大辩论，吐蕃赞普赤松德赞宣布佛教取胜，下令全藏改信佛教，并在桑耶寺立下了这块“兴佛证盟碑”。

⊙日喀则扎什伦布寺

日喀则扎什伦布寺，是藏传佛教格鲁派四大寺之一，始建于明代，是西藏地区重要的宗教和政治活动中心。

藏传佛教的主要派别

11世纪中叶以后，藏传佛教开始产生一些教派，这一过程一直延续到15世纪中叶，前后共经历了三百多年。藏传佛教各派中，主要有宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派、格鲁派。除此以外，藏传佛教在历史上还曾有过一些小的派别，如希解派、觉宇派、觉囊派等，但规模和影响都不如上述诸派。

宁玛派

宁玛派是藏传佛教中历史最悠久的一派。它是由最早传入西藏的密教与苯教融合而产生的一个教派。该派僧人均戴红帽，故又被称为“红教”或“红帽派”。藏语“宁玛”两字的意思是“古”或“旧”。所谓“古”是此派自称他们的教法是直接从莲花生传下，以传承前弘期所译的密教典籍为主，要比其他教派产生早300年；所谓“旧”，是指它所传的是“前弘期”的旧派密咒。

11世纪时，西藏僧人索尔波且·释迦琼乃（1002～1060）、索尔琼·喜饶扎巴（1014～1074）、索尔琼·卓浦巴·释迦僧格（1074～1143）

⊙青海西宁市塔尔寺八白塔
塔尔寺是藏传佛教格鲁派（黄教）创始人宗喀巴诞生地，是黄教著名寺院之一。

和绒·却吉桑布等奉莲花生为祖师，依照他入藏所传密咒和伏藏修习为传承，开始建立寺庙，开展活动，遂形成一派。但当时并无派名，在“后弘期”其他教派形成后，因其遵循旧密咒，故称其为宁玛派，的特点是组织涣散，教徒分散各地，教法内容也不一致，各有各的传承，重密轻显，无正规的学经制度。宁玛派的教法有多种传承，通常说到的有三种：1.远传者经典传承；2.近世伏藏传承；3.甚深净境传承。宁玛派的教法判为九乘，分别是声闻、缘觉、菩萨名、事部、行部、瑜伽部、生起摩诃瑜伽、教敕阿鲁瑜伽和大圆满阿底瑜伽。

大圆满法是宁玛派主要的也是特有的密法。它主张人的心体就其本质而言是纯净的，是“远离尘垢”的。修习的目的在于如何把这个远离尘垢的心体把握好。宁玛派认为要把握好自己的心体，就应该采取听其自然的做法，让这个心随意而住。如果能够做到在“空虚明净”当中把心安住于一境，那就是修习大圆满的成果。

任何大乘佛教的派别都讲境、行、果。境，是对宇宙万物本体的认识；行，是作为；果，是从行而得到的结果。

任何大乘佛教的派别都讲境、行、果。境，是对宇宙万物本体的认识；行，是作为；果，是从行而得到的结果。

对于境，宁玛派认为，这个本体既非世间之心所能了解，也不是超世间的心所能了解。这个本体是洁净的、永恒的，是不会被尘垢污染的。而一切法，

⊙元代金刚手菩萨立像

⊙四世班禅灵塔

扎什伦布寺有四座佛殿引人注目。从左到右依次是：强巴佛殿、十世班禅灵塔殿、四世班禅灵塔殿、五世到九世班禅合葬灵塔殿。

都是从这个本体派生出来的，没有这个本体，也就没有世间万物。对于“境”有了这样的认识，然后应该如何去“行”呢?宁玛派认为应该按大圆满法去修习，去行动。据该派说，如果按大圆满法去修习，就能摆脱各种迷惑的思想，摆脱各种欲望和心意，也就会变得干干净净，这样，大圆满法的成果就得到了，也就是“即身成佛”了。

⊙元代铜制鎏金菩萨像

噶当派

噶当派是“后弘期”各教派中出现最早的一派。11世纪时由阿底峡的弟子仲敦巴创立。此派以阿底峡的《菩提道灯论》为基础，强调僧人必须循序渐进地修行。他们认为显教和密教是相通的，但密教更有特殊的功能。1055年，仲敦巴在聂塘主持阿底峡去世一周年纪念会，建立起第一座噶当派寺院。1056年，他受当雄一带地方头人邀请，去热振传教，在那里又建立了热振寺，噶当派就以此为基地发展起来。15世纪，宗喀巴在噶当派基础上创立格鲁派，噶当派寺院都归入格鲁派，该派遂不复存在。

藏语“噶”字意为“佛语”，“当”字意为“教授”或“教诫”；“噶当”意指一切佛语（显、密经律论三藏）都是对僧人修行全过程的指导。噶当派的教法源于阿底峡，但该派正式创始人是阿底峡的弟子仲敦巴（1005～1064）。

阿底峡入藏弘法，应阿里古格王朝绛曲沃之邀，著《菩提道灯论》，阐明显密教义不相违背之理和修行应遵循的次第，为噶当派的理论和实践打下了基础。仲敦巴跟从阿底峡学习显密各种教法。1054年，阿底峡在聂塘去世后，其门徒多从仲敦巴学法。1056年初，仲敦巴应当雄封建主之请，前往传教，并在热振地方建热振寺作为根本道场，后逐渐形成噶当派。仲敦巴死后，其三大弟子分别传法，遂形成教典派、教授派和教诫派。由博多

哇·仁青赛（1031～1105）传出的一支称教典派，该派比较重视佛教经典的学习；由京俄哇·楚臣拔（1038～1103）传出的一支称教授派，该派比较重视师长的指导，重念咒、供佛和静修；教诫派系普穷哇·宣奴坚赞（1031～1106）所传。教典派继承并传授阿底峡的思想，认为一切经论都是成佛的方便，一切教典都是修行的依据，以此为宗旨，主讲“噶当七论”（《大乘经庄严论》、《菩提地》、《集菩萨学论》、《入菩提行论》、《本生论》、《集法句经》和《菩提道灯论》）；教授派以阿底峡的《菩提道灯论》中“三士道”次第见行双运为主旨，以“四谛”、“缘起”、“二谛”为教授，以明“无我义”之正义，通依一切大乘经典，别依《华严经》、龙树的《宝论》、寂天的《集学论》，《入行论》为主；教诫派以“恒住五念”教授为主旨，以“十六明点”的修法为心要法门，修这个教授的，下自戒律，上至金刚乘法，能在一座中一齐修习，所崇拜的本尊有释迦佛、观音、绿度

教典派继承并传授阿底峡的思想，认为一切经论都是成佛的方便，一切教典都是修行的依据。

藏经

西藏江孜白居寺所藏各种版本藏经。藏人崇佛，所以藏经的印制特别考究。

楚布寺外景

楚布寺是噶举派的寺庙。一名藏人正在楚布寺周围的山路上转山。

母、不动明王，教法是三藏，四尊、三藏，合称“噶当派七宝”。

噶当派虽以显宗为主，但并不排斥密宗，取调和态度。修习次第强调先显后密，主张显密二宗不应相互攻讦，而应当相互补充。噶当派所传密法，是以《真实摄经》一系的密法为主。《真实摄经》属于密宗四部怛特罗中的第三部即瑜伽部，对该部的解释仍然是以显宗教义为基础的。在阿底峡时，四部恒特罗中的第四部即无上瑜伽部的一些内容，如胜乐、大威德、密集等已经在印度盛行，并且逐步传播到西藏。无上瑜伽部，除了具有狰狞、恐怖的色彩外，还有一些双身欢喜佛，描写男女性关系的内容，往往导致一些污秽的事情出现。因此，阿底峡在世时提倡遵循第三部怛特罗瑜伽部的《真实摄经》修习密法。这样，既显示了噶当派与萨迦派、噶举派专门崇尚无上瑜伽部密法有所不同，又与宁玛派的密法中大量吸收苯教的东西有更大的差别。因此，噶当派在西藏佛教中享有显密教法“纯净”的声誉。

虽然噶当派后来以怯喀寺、基布寺为基础形成了一个规模较大的寺院集团，但并没有掌握地方政权。15 世纪初，宗喀巴在噶当派基础上创立了格鲁派，亦称新噶当派，原来属于噶当

⊙萨迦寺密集金刚镏金像——欢喜佛

萨迦寺是萨迦派第一座寺院，位于日喀则地区。

⊙萨迦寺浮雕

藏传佛教寺庙的装饰多以壁画、唐卡等为主，浮雕较少。图中萨迦寺的力士和天女浮雕具有明显的印度风格。

派的寺院都变成了格鲁派寺院，噶当派遂并入格鲁派。

萨迦派

萨迦派是藏传佛教中影响较大的一个派别。藏语“萨迦”意为“灰土”，因该派主寺坐落的山坡上有一片灰白色的岩石，故该寺叫“萨迦寺”，教派也叫“萨迦派”。这派僧人头戴红帽，也有人称他们为红教。又因萨迦派寺庙及该派百姓的庄房墙壁上都刷有红、白、蓝三色线条（红色代表文殊，白色代表观音，蓝色代表金刚手），所以人们又称其为“花教”。此派创始人是贡却杰布。从13世纪中叶到14世纪中叶，此派在西藏地方占统治地位。其第五代祖师八思巴曾任元世祖忽必烈的帝师，管理过全国各地佛教事务。14世纪中叶以后，元王朝衰弱，萨迦派在政治上失去依靠，势力遂下降。该派教义主要是所谓“道果法”，主张修行者断除一切常见、断见，按照一定的修行次第去学法，可获得“一切智”而成“正果”。

萨迦派历史悠久，为西藏一古老贵族家族昆氏所创立，其法王为世袭。赤松德赞时期，大臣昆拔窝伽的第三子昆氏鲁益旺波松（龙王护）是西藏最早剃度为僧的七人之一。此人的第四子侍寿的儿子金刚宝，数传至释迦慧。释迦慧又有二子，次子就是贡却杰布（1034～1102）。贡却杰布从小智力过人，随其父学习宁玛派教法和经典。后来，拜卓弥译师释迦益希为师，广学“后弘期”所翻译的密教经典。又从桂·枯巴拉则译师、迦湿弥罗国（今克什米尔）杭都迦薄译师、玛宝胜译师、津巴译师等学习显密教法，而以卓弥所传“道果法”为主要教法，广招信徒。40岁时，贡却杰布在奔波山建立萨迦寺，以后就逐渐形成萨迦派。建寺后，住持弘法30年，于藏历水马年去世。

萨迦派寺庙及该派百姓的庄房墙壁上都刷有红、白、蓝三色线条（红色代表文殊，白色代表观音，蓝色代表金刚手），所以人们又称其为“花教”。

⊙萨迦寺喇嘛吹奏法号

当时，其长子贡噶宁布（1092～1158）年幼，于是就请拔日译师仁钦扎住持萨迦寺，并拜仁钦扎为师，学法甚多。另外，又向当时许多著名法师和译师学习显密教法，还学习了“道果法”的密诀和修道法。贡噶宁布以后成为教主，住持萨迦寺48年，弟子甚众。“弟子中有得世第一法者三人，得忍者七人，得通达者八十人，

⊙萨迦寺珍藏的《甘珠尔》

藏文《大藏经》由《甘珠尔》和《丹珠尔》两部分组成。《甘珠尔》相当于经藏，《丹珠尔》相当于论藏。

⊙六臂玛哈噶拉像

玛哈噶拉又名大黑天，藏传佛教传入蒙区后，玛哈噶拉成为蒙古各部最为信奉的护法神。

秉承讲说之心弟子十一人，解释文句之心弟子七人”。另外，贡噶宁布亲生四子，第四子白钦威布（1150～1203）的长子贡噶坚赞（1182～1251）就是以后著名的萨迦班禅。

贡噶坚赞自幼从伯父扎巴坚赞学法，相传9岁就能为人讲法。他精通梵文，18岁学《俱舍论》，19岁从喀伽班禅听《金刚歌》等，又从宁敦金刚归学慈氏诸论。20岁时，从玛甲菩提精进和粗敦童狮子学习《因明论》，从则巴自在狮子学宗派论，从几倭勒巴菩提光学习寂灭、大圆满、能断等各种教授。23岁时，又向喀且班禅及其弟子僧祥、妙来祥、施戒等学声明量论（因明）、大小五明，遂成为五明大师。27岁从喀且班禅受苾刍戒。贡噶坚赞著有《明藏沦》及《分别三律仪论》、尽破当时之“恶说及邪执”，又于基仲以正大理破南印外道西利为首之六敌，使之皈依佛法。因此，“美声令誉，遍于大地”，并得到萨迦班禅（萨班）的称号。1246年，受蒙古阔端王之邀到凉州弘法，为西藏正式统一于祖国版图做出了贡献。享年70岁。萨班的弟弟共有四子，其中最有名的一个就是八思巴（1235～1280）。

到了14世纪前半期时，萨迦派内部不和，分裂为细脱、拉康、仁钦岗、都却四个喇章（喇章意为僧院），各占一方，逐渐衰落。萨迦在政治上失势后，偏安一隅，成为萨迦地方的小土司，被称为萨迦贡玛或萨迦达钦。萨迦派在宗教上还有一定的影响，明朝时所封的大乘法王、赞善王、辅教王等都是萨迦教派的人，只不过在政治上衰落了。

住持萨迦派的人很多。密教方面是俄巴贡噶桑布（1382～1456），该派学人称为俄尔派，以俄尔寺为中心，成为晚期萨迦派在后藏的重要密教传播场所；图敦·贡噶南杰（1432～1469），在山南贡噶以

东建多吉丹寺，成为在前藏传播密法的重要场所，形成贡噶支派；擦尔钦·罗赛甲措（1496～1566）常住萨迦以西拉孜以南的图丹根培寺，门徒甚众，形成擦尔支派，传播以上两支派没有传播的密法。显教方面，最著名的有雅、绒二师。雅，即雅楚佛祥；绒，即绒敦说法狮子。他们著述甚多，通达五明，门徒甚众。

萨迦派的见解和修行法，诸名师的见解很不一致。如萨班、绒敦等很多人是中观自续派的见解；吉村仁达又是中规应成派见解；释嘎觉开始持中观见解，中间又变成唯识见解，后来又转成为觉囊派的他空见解；其余诸大师持大圆满见解。萨迦派的独特见解是“明空无执”或“生死涅槃无别”，即是“道果法”的见解。“道果法”是萨迦派最重要的密法。

萨迦派的独特见解是“明空无执”或“生死涅槃无别”，即是“道果法”的见解。“道果法”是萨迦派最重要的密法。

噶举派

噶举派是11世纪形成的藏传佛教教派。“噶举”是口授传承之意。这一派注意密法，多以心口相传。又因此派僧人

青·史

藏传佛教史籍。郭·董努贝著，成书于明成化十四年（1478）。全书15章，概述了佛教在西藏的传播历史和传承法系。其中分别记述阿底峡、玛尔巴、俄译师以及廓扎巴、尼古两大法师和释迦吉祥贤、宗喀巴等的生平事迹及其法系；萨迦派道果法与噶举派大手印法的传承；中观、正理（因明）及弥勒、无著五论等。书中保存了许多现已失传的史料，因此其后各家史书多以此书为主要依据。

⊙桑耶寺大殿内景

桑耶寺素有“西藏第一座寺庙”的美称，至今已有一千多年的历史。

⊙桑耶寺莲花生降魔壁画

⊙辩经

西藏哲蚌寺辩经场面，该僧正伸臂发言，态度自信温和。

多穿白色僧服，所以俗称“白教”。此派支系繁多，最初有香巴噶举和达波噶举两大派，后又分为“四大八小”等分支。噶举派教义主要讲“大手印法”，重视密宗修身方法，通过修身而进入“禅定”。噶举派分布面广，历史上对西藏政治经济有过重大影响。

噶举派有两个系统：一是玛尔巴（1012～1097）传来的，称为达波噶举；二是由琼波南交巴（1086～？）传来的，叫做香巴噶举。这两个系统的密法教义均来自印度，只因后来传播的地区不同，才分为达波噶举和香巴噶举。

噶举派的始祖是玛尔巴·却吉罗追。他是西藏山南人，15岁在卓弥译师处学法，在通达了声明学（语言学）之后，曾三次到印度，四次去尼泊尔，拜班禅那饶巴、俄达弥勒巴（或译梅只巴）、白益西宁布、珠钦西互桑布等108位大师为师，听讲集密等无上瑜伽部密典，并详细研修各种教授和作法，依止弥勒巴证得“大手印”境界。回藏之后，教化弟子甚众，最著名者有四大弟子，即俄顿曲古多吉、粗顿旺额、梅顿江村和米拉日

⊙“三怙主”像

松赞干布、赤松德赞、赤祖德赞三人因为护持佛教，因此被藏人称为“三怙主”。

巴。给前三人讲解教典的教授，辗转相承，广弘“集密”、“胜乐”、“欢喜金刚”、“四座”、“大幻”等灌顶和续部教典的讲说。后来布顿大师和宗喀巴大师广传其教义。传给米拉日巴的是修行的教授。

米拉日巴（1040～1123），是藏传佛教史上的一个重要人物。生于后藏贡塘，年幼丧父，伯父和姑母霸占其财产，使其痛苦难忍。长大后，愤而学习咒术，杀伯父亲友多人，以后又深悔其罪业，前赴洛扎拜玛尔巴为师。初未传法，而用种种苦工折磨他。以后才圆满传授灌顶和修行教授。45岁返乡安葬其母尸骨，后弃世入山静修。弟子甚多，最著名者为热穷巴（1083～1161）和达波拉杰。

达波拉杰出身于达波地方，因精于医道，故称达波拉杰（拉杰意为医生）。他26岁时出家学佛。初拜甲域哇为师学习噶当派中教授派的经典，到32岁时去后藏拜见米拉日巴、从学密法“多吉帕姆灌顶”和“拙火定”。1121年，他在达波地区建立岗布寺，收徒传法。达波拉杰融合了噶当派的教法和米拉日巴所传的密法，形成了自己的以“大手印”为主的体系，创立了达波噶举支派。达波噶举是和香巴噶举并列的噶举派两大传承之一。后来香巴噶举衰微了，而达波噶举又传出了四大支八小支。

噶举派派系复杂，但它们所宣扬的教义基本上大同小异，均属玛尔巴、米拉日巴的传承，是以龙树的“中观论”为基础而创立的独特的“大手印法”。

香巴噶举分别以甲寺和桑定寺为中心形成两个支派。甲寺的情况不详。桑定寺在拉萨到江孜之间的浪卡子县，寺内都是男喇嘛，惟独主持人是位女活佛，名为多吉帕姆，她是西藏惟一的女活佛，地位很高。该派历史上有一位著名人物叫汤东杰布（1385～1464），他以藏戏作为募捐手段，修建了百余座铁索桥。过去唱藏戏的剧团，都把他当作祖师供奉。西藏有些寺院里有他的画像或塑像，形象是一白须白眉老人，手持几节铁索。据说，宗喀巴及其弟子克主杰曾向香巴噶举派僧人学过法，但以后香巴噶举就渐渐湮没无闻了。

噶举派派系复杂，但它们所宣扬的教义基本上大同小异，均属玛尔巴、米拉日巴的传承，是以龙树的“中观论”为基础而创立的独特的“大手印法”。

大手印法是一种显密兼修的教法，要求修者把自己的思想（“心”）专注在一个地方（“境”），让自己的思想不乱，不起分别，就是不去分别“善

⊙西藏绒布寺

绒布寺位于珠穆朗玛峰下，属宁玛派，是世界上海拔最高的寺庙。

⊙清代宗喀巴像
宗喀巴是藏传佛教格鲁派的创始人。

⊙夏鲁寺神变门楼
夏鲁寺位于日喀则地区，其建筑风格藏汉合璧，图中的神变门楼为其代表。

恶”，持之以久，就可修到所谓的“禅定”，然后再从头到脚去观察自己那颗安住于一“境”的“心”，看它是在身外还是在身内。当你发现哪里也找不到它时，你就“明白”了这颗心并非“实有”而是“空”。这样，就达到了所谓“空智解脱合一”的境界，就成为“佛”了。在修法上，该派大都先从修所谓的“拙火定”（苦修法）开始，即利用气功的那一套功夫，借以防御饥寒，并非如佛教徒所渲染的修法者可以“吞刀吐火，肉体飞升，游行虚空，如履平地”。这种苦修法，在当时条件下，对劳动人民具有很大的吸引力。噶举派的最高修法是无上瑜伽密的所谓“双身修法”，即通过男女修法者交媾的形式去证悟“空性”。

噶举派教义的内容，是和一个人的精神作用联系在一起的。修法能使人的身体发生变化，这种变化是客观的，但是噶举派把这种人体的变化归结为修法以后得到的“验证”，这就是唯心的了。

格鲁派

格鲁派又称新噶当派，是藏传佛教中最后兴起的一个大教派，形成于15世纪初。是西藏宗教大师宗喀巴在噶当派教义的基础上对西藏佛教进行整顿、改革后创立的。格鲁派在发展过程中采用“活佛转世”制度，逐步形成达赖、班禅两

大活佛世系。清代，在清政府的支持下，这一派成为西藏地方的执政教派。此派势力强大，寺院众多，最著名的有甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺和扎什伦布寺，为四大根本道场。除此以外，青海塔尔寺、甘肃拉卜楞寺都是此派著名寺院。拉萨的布达拉宫和罗布林卡，则是历代达赖喇嘛驻地。

格鲁派要求僧众严持戒律，学经要遵循次第，崇尚苦行，禁止娶妻等。又据土观《宗教源流》记载，西藏佛教“后弘期”时期，卢梅临赴藏时，拉钦贡巴绕塞曾把自己所戴的黄帽赠给他，说“汝戴此帽，可忆念我”。于是，后来持律的大师们均戴黄帽。当宗喀巴出世弘化时，西藏佛教各教派戒律松弛，逐渐失去民心，就依古代持律大德的密意，也用黄帽作为重振戒律的象征，所以格鲁派又被称作黄帽派或黄教。后来，格鲁派势力逐渐扩大，并渐次由西藏传到四川、青海、甘肃、蒙古等地，作为西藏的正统教派，一直延续至今。

格鲁派创始人宗喀巴（1357～1419）在吸取了噶当派教义精神的基础上，加上自己对显密教义的独特见解，形成了自己的思想体系，并写出了阐明自己独特见解的重要著作。宗喀巴的著作有一百余种，其中最著名的有《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》，另外还有《密宗十四根本戒释》、《事师五十颂释》、《中论广释》、《辨了不了义论》、《五次第明灯》等。1409年（藏历土牛年），他在阐化王帕主地方政权掌权人扎巴坚赞和内邬宗宗本南喀桑布的大力支持下，在拉萨大昭寺举行了规模宏大的大祈愿法会，从各地来拉萨参加法会的

⊙金刚神像唐卡

威德怖畏金刚神像。唐卡大量作品都是有关此内容。

⊙挂式铜嵌宝石曼荼罗

僧人有一万多人。这是一次不分教派、不分地区的西藏佛教徒的大集会，声势之大前所未有。以后每年藏历元月在拉萨举行的传召法会，便是从这时候开始的。同年，宗喀巴在拉萨东面的达孜县境内建立了甘丹寺，全名为甘丹南结林（具喜胜洲寺）。此后，宗喀巴师徒就住在该寺。传召大会的创建和甘丹寺的建成，标志着格鲁派在西藏佛教各教派势力集团中取得了统治地位。1419年（藏历土猪年十月二十五日），宗喀巴圆寂于甘丹寺，其弟子及信徒们将其遗体建灵塔供养在该寺。

宗喀巴死后，继承甘丹寺法位者为贾曹杰·达玛仁钦（1364～1432）。以后，弟子相传，计有九十余人。著名弟子绛央却杰（妙音法王，1379～1449）于1416年（藏历火猴年）在拉萨西郊建哲蚌寺，另一著名弟子大慈法王释迦也失（1352～1435）于1419年（藏历土猪年）在拉萨北郊建色拉寺，相传为宗喀巴的侄子或外

⊙夏鲁寺远眺

夏鲁寺始建于宋代，夏鲁在藏语意为“新生嫩叶”。

甥的根敦主（1391～1474）又于1447年（藏历火兔年）在后藏日喀则建成扎什伦布寺，加上甘丹寺，称为格鲁派的四大寺。另外，他的弟子喜饶僧格（慧狮子）创建下密院，贡噶顿珠（庆喜义成）建立上密院。上、下密院又是格鲁派专门弘扬密宗的最重要的寺院。

格鲁派戒律严格，不准僧人结婚，宗教首领采取活佛转世相承的办法，于是形成达赖、班禅两大活佛系统。格鲁派的基本思想是“缘起性空”的见地。格鲁派的教义，认为释迦如来的一代正法不外教、证两种，而一切“教”的正法，又摄在经、律、论三藏之中；一切“证”的正法，摄在戒、空、慧三学之中。因此，提倡三藏不可偏废，必须全修才能领会其义。当时西藏一些佛教徒很不注意全修，甚至讥诽三藏多闻者为分别师或戏论者，以为学一门简略的法门，便能得到解脱。格鲁派极力主张对经藏多闻深思，在大小乘的三学上认真修习；对于律藏也努力闻思，以成办戒空二学；对于论藏的闻思修习也不放松，在如实通达诸法性相后，成办慧学。并认为正法是否清净，在于能否实践见、修、行三种离垢而定；能否实践见、修、行三种离垢，又依他们本身是否能够随顺解脱为尺度。

宗喀巴对于在西藏佛教中流行的各种异说，也在他的主要著作中给予一一批判，提出了一整套佛教理论、修行及超脱法。格鲁派兼具西藏各教派教义之长，另还具备五明（声明、因明、医方明、工巧明、内明）以及文法、历算、世间艺术等。

在密宗的数量和灌顶，三昧耶戒、近修，以及曼荼罗的事业、次第等方面，宗喀巴都依据密经和印度大德的释论，阐发入微，使后来修密者有所遵循。宗喀巴对于四部密宗（事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部），一切道次，以历代相承的教授作为依据，加以汇通，认为显密一切经论，都是修行证果的教授。对于玛尔巴郭洛扎瓦等所传集密；惹、卓、雄等所传时轮、萨迦派所传胜乐和喜金刚；玛玑等所传大轮金刚手；惹、觉、当等所传红黑怖畏等四部曼荼罗灌顶；噶举派的法义心要的乐空大手印、那若六法、尼古六法等密宗教法，在格鲁派中无不兼具并包。

⊙宗喀巴坐像

曼荼罗

曼荼罗意为“坛”，是密教修行时所供奉的佛画。胎藏界曼荼罗与金刚界曼荼罗各象征理、智二世界。胎藏界曼荼罗是在中央画一佛或一菩萨像以为本尊，本尊之上下左右四方以及四隅各画一佛像或菩萨像，形成一朵俯视的莲花，其中央莲台上为本尊，周围8个莲瓣上各有一像，总成为中院。在其外围又画有一层或二层之诸菩萨或护法诸天像，而成为外院。金刚界曼荼罗则由9个曼荼罗会所组成，图相以上端为西方，纵横等分为三，正当中为成身会，其下向左依顺序为三昧耶会、微细会、供养会、四印会、一印会、理趣会、降三世会、降三世三昧耶会。其中理趣会之图相有如整个金刚曼荼罗之缩影，一印会则仅由大圆轮中之大日如来所成，呈现一尊独坐一会之单纯图样。其余七会之图式大致相同，均由中央之主尊及四方四佛（或菩萨、金刚等）、四隅之四供养菩萨所组成。绘制曼荼罗画时，必须遵照各个本尊经轨中所规定的仪则。如胎藏界曼荼罗必须依据《大日经》，金刚界曼荼罗必须根据《金刚顶经》。

⊙银镏金镶嵌宝石金刚杵

八思巴

八思巴(1235～1280)，又作发思巴、帕思巴、拔思发等，意思是“圣者”。相传他很小就精通佛法，能讲解佛经，引起人们惊讶，认为他是神童，所以称他为“圣者”。

八思巴是中国西藏地区萨嘉人，自幼就随其伯父、西藏佛教“萨迦派”的第四代祖师萨班·贡噶坚赞(1182～1251)学习佛法。他的学识和见解深得其伯父的嘉许，因此在其伯父去世前，曾将代表自己地位的法钵和法螺等传授给他。这样，他成了藏传佛教“萨迦派”的第五代祖师。

八思巴只活了四十多岁，但是他一生的活动，却对中国历史和中国佛教史的发展起过非常重要的作用。他继承了伯父萨班的事业，努力巩固西藏地区和祖国中央政权的关系。他少年时，曾随从其伯父到达凉州，会见驻守在凉州的成吉思汗的孙子阔端。13世纪初期正是蒙古族在北方兴起之时，他们的联系，可以说是西藏宗教界领袖与蒙古王室建立正式接触的开端。萨班死后，八思巴继承了他的地位，成为“萨迦派”的教主，同时也成为西藏地方势力与元朝建立联系的代表人物。1253年，八思巴受忽必烈邀请，谒忽必烈于六盘山驻地，传授“欢喜金刚”灌顶，备受崇敬。当时，佛教与道教为争夺蒙古统治者信任，屡起论战。1258年，忽必烈集僧道辩论《老子化胡经》真伪。八思巴参与辩论，使道士辞穷。自此以后，他一直追随忽必烈左右，深得忽必烈信赖。他曾为忽必烈夫妇等25人传授秘密戒法、四种灌顶。1260年，忽必烈即蒙古大汗位，封八思巴为国师，赐玉印，统领天下释教。1264年，元朝中央政府设总制院，作为最高僧官机构，执掌

⊙八思巴像

全国佛教和西藏地区事务。八思巴以国师领总制院事，成为全国佛教的最高僧官，在朝廷中享有很高地位。从此，西藏的政教全权就归萨迦派掌握。他在进一步加强巩固当时中央政府和西藏地区的联系方面起了一定的积极作用。

元至元年间(1264～1294)，他奉敕创制蒙古文字，1269年字成献上。这是一种拼音文字，书写格式一般是从右到左，直行书写。这种文字，后称为“八思巴文”。至今人们还可以从一些当时保存下来的钱币、碑刻或印刷品上看到这种文字。“八思巴文”制成后，元朝曾借政治力量在全国大力推行，并加封八思巴为“帝师”、“大宝法王”之号。蒙古文字的制定，推动了蒙古民族的文化发展，促进了蒙、藏、汉各民族之间的文化交流。

1280年，八思巴去世，元世祖谥为“皇天之下一人之上开教宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师”的称号，并敕令在各郡建立帝师八思巴殿，说明了元朝廷对他的尊崇。八思巴的著作，在汉文《大藏经》中有《彰所知论》、《根本说一切有部出家授近圆羯摩仪范》等。

⊙布达拉宫藏玉雕八思巴像

宗喀巴

宗喀巴是藏传佛教格鲁派的创立者。青海湟中人，本名罗桑扎巴，藏语中称湟中为“宗喀”，故称其为宗喀巴。宗喀巴7岁出家，跟随噶当派的著名僧人顿珠仁钦学了9年佛经，精通显密经论。17岁以后，宗喀巴离开青海，赴西藏深造。他用了将近十年时间学习显宗各派教义，后来又系统地学习了密宗教法，逐步形成了自己的宗教思想体系。他以大乘佛教中观思想为基础，综合西藏各教派流行的显密教法，以噶当派教义为基础，开始实行宗教改革活动。他所创立的藏传佛教格鲁派，是西藏佛教中势力最大的一支，后来成了执掌西藏地方政权的教派。

⊙宗喀巴本生故事图

⊙右页图：青海塔尔寺内宗喀巴金像

宗喀巴的宗教改革，是从整顿戒律入手的。西藏佛教历来是传小乘佛教“说一切有部”律，从宗喀巴开始改授大乘戒律。当时各派戒律废弛，教风败坏，特别是一些上层僧侣直接参与掌握政治经济权力，享有很高的特权。针对这种情况，宗喀巴强调僧侣应严格遵守戒律，他规定僧侣严禁娶妻生子和参加生产劳动，必须常住寺院，以区别于俗人。他自己身体力行，守戒严谨。明太祖洪武二十一年（1388），他改戴黄色僧帽，作为严守戒律的标志，宗喀巴的这些措施，得到了封建领主和地方政权的支持。

明成祖永乐七年（1409），宗喀巴在拉萨举行了大规模的“祈愿法会”（传召大会）。这是一次不分教派和地区的全西藏教徒大集会。这次大会，奠定了他作为西藏佛教界领袖人物的地位。传召大会后，他在拉萨东修建了甘丹寺，标志着格鲁派的创立。宗喀巴晚年常住甘丹寺，因此格鲁派有时又被称为甘丹寺派。

宗喀巴非常重视宗教理论的建树，平生写了大量的著作和注释，其中最重要的有《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》等。这两部著作系统地论述了他的思想体系，奠定了格鲁派的宗教思想基础。明成祖永乐十七年（1419）去世。

达赖和班禅

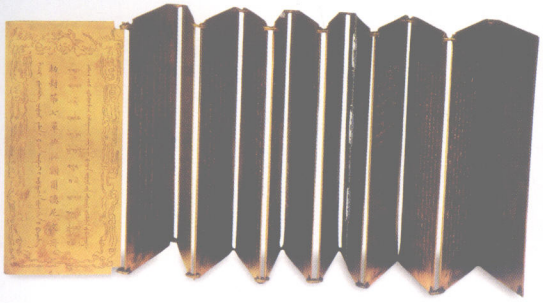
⊙扎什伦布寺班禅宝座

达赖和班禅是藏传佛教格鲁派的两大活佛系统的称号，也是藏传佛教中影响最大的两大活佛系统的称号。在西藏佛教中，达赖喇嘛被看做是观世音菩萨的化身，班禅活佛被看做是无量光佛的转世，因此具有很崇高的地位。

“达赖喇嘛”是蒙古语和藏语的合称。“达赖”意为“大海”，“喇嘛”意为“上师”，达赖喇嘛意思是“智德深广犹如大海能包容一切的上师”。

“喇嘛”在藏语中意思是上人或上师。达赖喇嘛这个名称体现了藏族和蒙古族在历史上的密切关系。

明代，蒙古势力退出中原，向西发展，占据了中亚的大片地域，中国的新疆、青海地区，也相继建立起蒙古政权。明万历六年（1578），藏传佛教格鲁派首领索南嘉措去青海、内蒙古一带传教。他是格鲁派创始人宗喀巴的第四世传人，格鲁派活佛转世就



⊙清廷册封第七世班禅金制文册

是从他这里开始的。

达赖喇嘛的称号，始于第三世达赖索南嘉措(1543～1588)，前二世都是追认的。宗喀巴的大弟子根敦珠巴是拉萨三大寺之首哲蚌寺的寺主，根敦珠巴圆寂后，根敦嘉措继任，根据宗喀巴的遗愿，格鲁派上层决定根敦嘉措圆寂后转世。索南嘉措出身于堆垅地方一个贵族家庭，祖上历任地方政权的官职，他的家庭一直是比较有势力的，于是年仅3岁的索南嘉措被迎请到哲蚌寺，成为格鲁派第一位转世的活佛。格鲁派仿效噶举派的活佛转世制度，从此建立起了达赖喇嘛活佛转世系统。

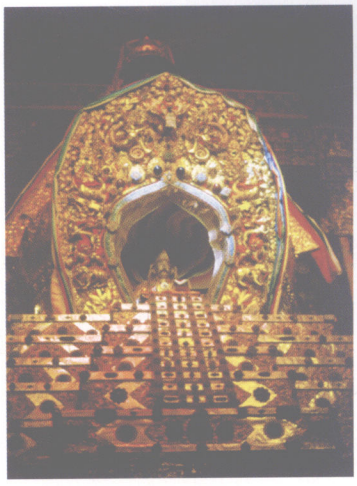
索南嘉措在蒙古地区传教期间，明万历六年(1578)，与蒙古族土默特部首领俺答汗相会于青海湖边。两人相见后索南嘉措向土默特部宣讲格鲁派教义，俺答汗率部众信奉藏传佛教，并赠送索南嘉措一个称号："圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛"，意为"遍知一切德智如海之金刚上师"，以示敬意。其中，"瓦齐尔达喇"是藏语，是"执金刚"的意思，是对密宗方面有最高成就的人物的尊称。而索南嘉措给俺

⊙十世班禅主持法会

十世班禅大师生前主持法会，班禅大师左侧为赵朴初先生。

达汗赠送的称号是“法王梵天”。这就是达赖喇嘛名称的由来。后来，索南嘉措自认是三世，而追认他的前两辈根敦珠巴和根敦嘉措分别为一世和二世达赖喇嘛。

清顺治九年（1652），五世达赖在顺治帝的邀请下赴京，受到清政府优厚款待。次年在他返藏途中，顺治派人送去金册金印，封他为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”。这个封号是汉蒙藏三种语言的混合，自此以后达赖喇嘛的封号才正式确定。其后，每代达赖更迭例由清廷册封，遂成定制。五世达赖喇嘛取得了清廷的支持后，逐步清除了一直控制西藏政权的蒙古势力，在三世达赖索南嘉措于拉萨哲蚌寺的居所“甘丹颇章”内，建立起了政教合一的政权。



⊙扎什伦布寺班禅灵塔

自三世达赖喇嘛索南嘉措以后，达赖喇嘛这一世系至今已经转世至第十四世，现今的第十四世达赖喇嘛名丹增嘉措。五世、七世、八世、十三世，掌权较久，精于佛学，兼通文史，著述甚丰，各有全集传世。六世尤擅诗歌，为世称道。

“班禅”是梵语和藏语的合称，意为“大学者”。以“班禅”作为历代转世活佛的称号出现较晚，形成于17世纪，是从第四世班禅扎什伦布寺寺主罗桑却吉坚赞开始的。

明崇祯十四年（1641），蒙古和硕特部的固始汗率军进藏，统治了卫、藏地区。为了巩固他在西藏的统治，于1645年赠给罗桑却吉坚赞“班禅博克多”的称号，自此以后，原来后藏地区习惯上用来称呼学问渊博的高僧的“班禅”称号，才成为历代转世活佛的专有称号。

⊙摸顶祈福

十世班禅生前在青海塔尔寺为群众摸顶祈福。

“博克多”是蒙语，是对智勇双全的英勇人物的尊称。于是罗桑却吉坚赞成了四世班禅（前三世均为追认）。18世纪初，由于六世达赖的兴废问题引起了蒙藏地区局势的动荡，当时统治西藏的蒙古和硕特部落拉藏汗与五世达赖的总管桑结嘉措矛盾激化。1705年杀桑结嘉措，次年又废六世达赖仓央嘉措，另立益西嘉措为六世达赖，遭到各种势力反对。康熙皇帝为了稳定局势，安定人心，于康熙五十二年（1713），派员入藏，封五世班禅罗桑益西为“班禅额尔德尼”（“额尔德尼”是满语，意为珍宝），正式确认他的宗教地位。此后历世班禅必经中央政府册封才算有效，成为定制。现今 第十一世班禅名确吉杰布。

第七章
法宝流传
——中国佛教典籍

- 佛经的形成
- 大藏经
- 《法华经》
- 《华严经》
- 净土三经
- 《坛经》
- 《金刚经》

佛经的形成

公元前6世纪至前5世纪是历史上人类思想空前活跃的时代，几位著名的大思想家几乎都生活在这一时代。如中国的孔子、印度的释迦牟尼、希腊的苏格拉底。这些大思想家有一个共同点：他们都是“述而不作”。即他们自己并没有撰写什么著作来论述自己的新理论，而只是满足于口头宣讲。后人只是通过他们弟子的追记，才得以了解他们的思想。佛教典籍也同样，是释迦牟尼死后，由他的弟子们结集起来的。

释迦牟尼在世时，不知讲了多少次法，但是却没有留下用任何文字记载的经文。从现有资料看，除了初转法轮等少数几次之外，释迦牟尼的说法，大都是针对某些具体的人或具体的事发表自己的意见；或是应弟子及其他人的要求，对一些具体问题发表自己的观点。用佛教的术语来说，这叫做“对机说法”。即按照谈话对象的不同而确定谈话的内容与方法，以更通俗而有效地传播佛教教义。释迦牟尼所说的法，被当时的佛教教团视为修持的指南与行事的规范，具有很大的权威性，在弟子们的心里留下深刻的印象。但是，终释迦牟尼一生，他没有写过任何一本成文的著作，他的思想与教义都以口口相传的形式在弟子中间流传。

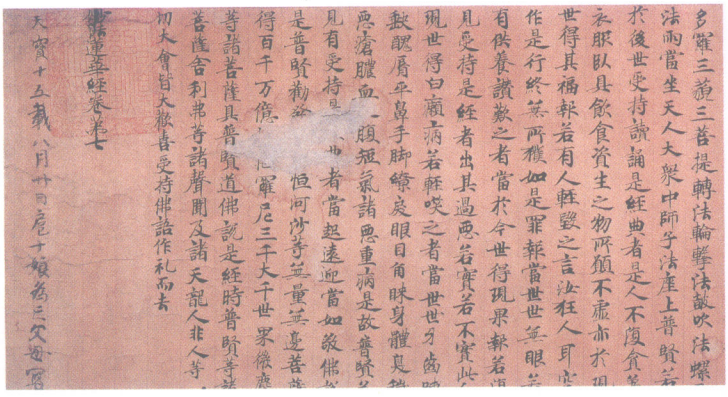
如果追寻释迦牟尼述而不作的原因，大约可以举出如下两点：

1.古代印度各宗教哲学派别大抵都采用口口相传的方法

传播本派的思想与典籍。如婆罗门教的吠陀圣典就是用口口相传的方法传下来的。释迦牟尼不过是遵循古印度的这一传统罢了。

2.当时佛教传播的地区不广，信奉的人数也不多。早期佛经经常提到释迦牟尼有五百弟子。“五百”这个数字，在早期佛经及同时代的其他印度典籍中常常是一个约数，用来表示数量之大。因此，看来在释迦牟尼时代，弟子的数量恐怕还没有达到五百名。由于人数不多，口头传教已经可以满足需要。

可以想见，由于口口相传，便不免产生记忆的失误与传承的差讹，这对于佛教的传播与教团的团结，都是很大的不利因素。释迦牟尼在世时，这个问题还不突出。因为释迦牟尼可以用他个人的威望来判断问题的是非及维护教团的团结。一旦释迦牟尼逝世，这个问题的严重性便逐渐显现出来。



约在公元前485年，释迦牟尼在从摩揭陀国到拘萨罗国去的途中，在拘尸那伽逝世。当时只有被称为“多闻第一”的阿难随侍身边。据有关佛经记载，正在其他地区活动的佛弟子们听到释迦牟尼逝世的消息，都十分悲痛，纷纷赶来。据说释迦牟尼的大弟子迦叶当时正率领一批弟子在另一个地区

⊙上图：甘肃敦煌莫高窟《大般涅槃经第六如来性品》

该经共190行。《大般涅槃经》亦称《大本涅槃经》或《大涅槃经》，简称《涅槃经》。北凉昙无谶译。40卷。此经传入中国后，影响甚大。

⊙下图：唐代《妙法莲华经》经卷

经书末行有“天宝十五载八月二十五日扈十娘为亡父母写”字样。天宝十五载即公元756年。

⊙左页图：湖北武汉归元寺藏经阁

九分教

九分教，又名“九部经”或“九部法”，是印度佛教典籍早期分类的一种形式。一般的观点认为，九分教是指“经”（指用散文形式组织成的经文）、“讽颂”（指用偈颂形式组织成的经文）、“本事”（释迦牟尼说的弟子们过去世的因缘故事）、“本生”（释迦牟尼说的自己在过去世的因缘故事）、“希有法”（叙述释迦牟尼及其弟子的种种神通变化故事）、“因缘”（记述释迦牟尼说法的原因）、“譬喻”（指设用各种譬喻来宣说佛教教义）、“应颂”（指用偈颂的形式将散文中宣示的教义再提纲挈领地复诵一遍）、“论议”（探讨诸法意义的经文）九类。

活动。听到释迦牟尼逝世的消息，不少弟子忍不住失声痛哭。但这时有一位比丘却说：那有什么可悲伤的？释迦牟尼在世时，规矩太多了。这也不许做，那也不能干。现在他死了，我们可就自由了。迦叶听了十分生气，认为释迦牟尼虽然逝世，但他生前的教导不能抛弃，于是萌发了把释迦牟尼的教导汇编起来的想法。

> 佛教认为佛法是永存于世界的根本理法，不会因为佛是否出世而有所增减变化。只要能够觉悟这种佛法，就能够得到解脱。

当然，迦叶主持结集的原因并非经典上记载的这样简单。首先，这与释迦牟尼的临终遗言有关。根据佛教记载，释迦牟尼逝世前，弟子们哭泣不已，问：“您死以后，我们依靠谁来修持，得到最后的解脱呢？”释迦牟尼回答：“我一生说了不少法。我死以后，你们应该以这些法为依止，以自己为依止，精进修持，争取最后的解脱。”既然要以法为依止，自然需要把可依止的法结集起来。其次，这又与佛教对佛法的基本理论有关。如前面谈到，佛教认为佛法是永存于世界的根本理法，不会因为佛是否出世而有所增减变化。只要能够觉悟这种佛法，就能够得到解脱。那就需要把释迦牟尼已经宣示的这种根本大法结集起来，供大家修学求解脱。正如《撰集三藏及杂藏传》所说：“佛虽涅槃，四谛故存，八道犹在。……今当集法，令众生安。”这应该是迦叶举行结集的最基本的原因。

当年夏天，佛教徒按惯例应举行夏安居，迦叶便把大家都召集到摩揭陀国首都王舍城外的灵鹫山，共同汇编释迦牟尼的遗教，也即第一次结集，佛经最初就是这样形成的。

⊙宝篋印陀罗尼经

木刻宝篋印陀罗尼经，于1924年在倒塌的雷峰塔中发现。

大藏经

所谓“大藏经”，是指佛教典籍的总汇，或者说，是整个佛经的统称。“大”表示该丛书集所有佛典之大成，无所不包，所以古时又称大藏经为“一切经”；“藏”的梵文原意为盛有各种东西的竹篋，故佛教学者借以作为佛经的计量单位的代名词；“经”在梵文中是“贯穿”的意思，意为将释迦牟尼佛指导弟子修学所说的一切教法汇总在一起，以便其永世流传。佛教典籍主要包括经、律、论三大部分，称为“三藏”。南北朝时曾把佛经统称为“一切经”，如南朝陈文帝曾下令写“一切经”十二藏等。隋代以后，逐渐出现“大藏经”这一名称。后来，慢慢成为所有佛典丛书的总称。

古代印度佛教典籍的形成是在佛教创始人释迦牟尼逝世后的一段时间，即公元前4世纪至公元1世纪前后，由佛弟子们通过结集，以口头追记的方式将释迦牟尼在世时宣讲的佛教教义

⊙唐代十一面六臂观音像

⊙藏传佛教可转动的经幡

和为僧伽组织制定的戒律规定以及弟子们阐述佛教学说的论释汇集起来，形成了最初的经、律、论三藏典籍，并见诸于文字。此后，由于佛教内部对第一次结集的说法产生认识分歧，起初分裂为“上座”、“大众”二部，后来“大众部”又分化出八部，“上座部”则分化出十部，连同大众部和上座部在内，形成二十部派，并分别整理出本部派的三藏典籍，致使印度佛教典籍的数量迅速增加。公元1世纪前后，印度产生了超越部派的“大乘佛教”思想。公元2世纪以后，随着大乘佛教论师们推出大乘论部典籍后，大乘佛教三藏典籍得以形成，同时将此前的三藏典籍称之为小乘三藏典籍，从而由二者共同组成了佛教大藏经的基本内容。

汉文佛教《大藏经》直接来源于梵文藏经，梵文原本佛经现在大部分已经不存，而汉文《大藏经》则几乎保存了梵文佛教经典的所有内容，可以说是目前世界上保存下来的内容最丰富的佛教大丛书之一。

汉文佛教经典的翻译，自汉代已经开始，经过魏晋南北朝和隋唐时代的发展，一直到宋代，前后长达一千多年。隋唐时代，

⊙西藏扎什伦布寺的经堂

扎什伦布寺是日喀则的标志，这个宫殿如城的寺庙，是班禅的驻锡之地，也是格鲁派四大寺之一。

佛教大小乘各派的经典基本上都已经被翻译介绍过来。据唐代智昇作的《开元释教录》中记载，当时编入佛教藏经的佛典总数已经达到一千多部，五千多卷。

唐代以前的佛经，主要依靠抄写。到了晚唐，才出现刊刻印刷的佛经，目前世界上现存最早雕版印刷的佛教经典是唐咸通九年（868）王玠为其双亲敬造普施的《金刚经》，此经于清光绪年间在敦煌被发现，后被英人掠去，现存英国伦敦博物院，这也是中国现存最早的印刷品之一。但当时还只是单部刊刻印刷的佛教经典，大部的佛教大丛书《大藏经》的刊刻和印刷，则要到公元10世纪才开始出现。

宋开宝四年(971)，太祖内官张从信往益州雕刻大藏经版。这次刻经，前后费时12年(971～983)，最初刻佛经五千多卷，后来又增刻一千多卷，合六百五十多帙。因刻于宋开宝年间，所以这部藏经被称为“开宝藏”，又因刻于四川，故又称“蜀版大藏”。这是中国历史上第一次刊刻大藏经。《开宝藏》经版刻成后被运至开封，保存在太平兴国寺西的印经院，后又移至显圣寺圣寿禅院。由于《开宝藏》是官刻本，所以刻工和印刷质量都较高，书法端丽严谨，雕刻精良。经本印成后，曾颁送各寺院，并曾赐日本、高丽等国，对后世有很大影响。

自此以后，宋、元、明、清，历代官私刊刻大藏陆续不绝。据文献记载，共刻有二十余次，主要的有：

《东禅寺藏》，是中国第一部民间刊刻的佛教大藏经，由福州东禅寺住持冲真发起刊刻，因此称为《东禅寺藏》。此藏始刻于北宋神宗元丰三年（1080），至宋徽宗崇宁三年（1104）始成，故有时又称为《崇宁藏》。又因为这部大藏的刊刻，是为庆祝“圣寿”而发起劝募，因此又称《崇宁万寿藏》或《万寿藏》。全藏有580函，1140部，6108卷。依千字文编号，由“天”字起至“虢”字止。与《开宝藏》一样，《东禅寺藏》现在已无全部，只有几卷保存下来。

《思溪圆觉藏》，简称《思溪藏》，浙江湖州思溪圆觉禅

目前世界上现存最早雕版印刷的佛教经典是唐咸通九年（868年）王玠为其双亲敬造普施的《金刚经》，但大部的佛教大丛书《大藏经》的刊刻和印刷，则要到公元10世纪才开始出现。

⊙无量寿佛坐像

此像带有银制桃形佛龛，龛体镌刻有满、汉、蒙、藏四体御题款识。

《大唐西域求法高僧传》

佛教传记。原题《沙门义净从西国还，在南海室利佛逝撰寄归并那烂陀寺图》，二卷。唐义净撰。作者撰述了自唐初以来“既虔诚于东夏，复请益于西天”的六十余位僧人的卓越事迹。所叙僧人及其行迹，较为清晰。本书不仅为研究唐初佛教史提供了重要资料，而且为研究当时政治、经济以及中印交通史提供了宝贵的资料。

院开雕。此藏开雕约在北宋末年，至南宋绍兴二年（1132）基本刻完。全藏548函，1435部，5480卷。千字文编号由“天”字至“合”字。此藏的经版后于南宋淳祐年间（1241～1252）移藏于安吉州资福禅寺。

《思溪资福藏》由浙江安吉州思溪法宝资福禅寺刊刻，简称《资福藏》。此藏开雕年月不详，约完成于南宋淳熙二年（1175）。全藏599函，1459部，5940卷，千字文编号从“天”字至“最”字。此藏版式与《圆觉藏》相同，但较《圆觉藏》多51函。有人认为《资福藏》和《圆觉藏》实际上应该是一个版子，《资福藏》只是在《圆觉藏》的基础上增补而成，故《资福藏》实为《圆觉藏》的增刻本。但也有人主张这两部藏经是不同的刻本。资福寺后于南宋末年毁于兵火，经板全部被毁。《圆觉藏》和《资福藏》虽是民间私刻本，但它们在佛教史上的影响也很大。

《碛砂藏》，全称《平江府碛砂延圣院大藏经》。延圣院在今江苏吴县，后改名碛砂禅寺。此藏由延圣院比丘尼弘道、法尼二人发愿，僧人法忠、清圭等人先后主持。《碛砂藏》刊刻延续的时间很长，其开雕时间大约在南宋宝庆（1225～1227）至绍定（1228～1233）年间，后因延圣院火灾和南宋垂亡，刻经之事曾中断了近三十年。入元后，元大德元年（1297），由松江府僧录管主八主持，又继续雕刻，到至治二年（1322）始竣工，前后断断续续共费时九十多年。全藏千字文编号从“天”字至“烦”字，共591函，1532部，6362卷。1931年在陕

铜佛坐像

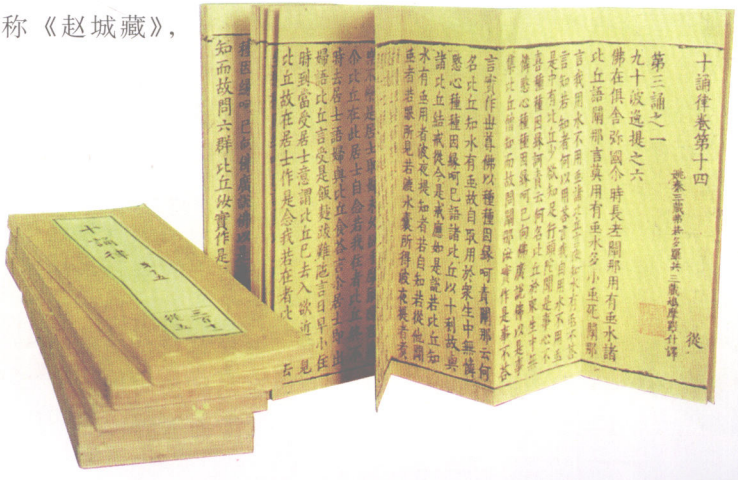
西藏日喀则扎什伦布寺弥勒殿强巴佛，是中国最大的铜佛坐像。

西开元和卧龙两寺发现此藏，上海佛教界发起影印宋版《碛砂藏》的倡议，并为此成立了“影印宋版藏经会”。1935年，上海“影印宋版藏经会”曾用这部藏经以方册影印500部发行。

《契丹藏》又名《辽藏》，辽代刊刻。全部共579帙，千字文编号从“天”字到“灭”字。此藏是在《开宝藏》基础上增加了当时流传于北方的一些经论译本而刻成，因此当属《开宝藏》系统。此藏以前并未发现有流传的印本，1974年时曾在山西应县木塔辽代塑像里发现辽《契丹藏》的零卷，1978年应县木塔修理时，又在塔中发现50轴残卷，从这些残卷中可以知道此藏的版式为卷轴本，卷前有说法图扉页，这是历代大藏中最早有扉页的。此外，房山石经中保存的辽代刻大量经碑，据研究也是根据《契丹藏》翻刻的。

《赵城金藏》简称《赵城藏》，1934年发现于山西省赵城广胜寺，是金代民间募刻的藏经。《赵城藏》刻成后，受到金世宗的重视。大定二十一年（1181），《赵城藏》经版运送到燕京，藏于弘法寺。《赵城藏》是依据《开宝藏》刻的，基本上可看做《开宝藏》的复刻本。它还保留着《开宝藏》的许多特点，我们可以通过《赵城藏》来了解《开宝藏》蜀本原貌的情况，具有很高的学术价值。现存的《赵城藏》系元中统二年（1261）的印本，共五千余卷。由于年久散失缺损，明清两代曾进行过抄补。20世纪30年代上海“影印宋版藏经会”叶恭绰等人会同北京三时学会，在《赵城藏》中选出此藏特有而其他藏经中没有的孤本46种249卷，编为三集，以《宋藏遗

⊙北齐石刻释迦牟尼像



⊙《十诵律》书影

《十诵律》是佛教戒律书，又称《萨婆多部十诵律》，后秦弗若多罗和鸠摩罗什等译，61卷。

珍》为题发行流通。20世纪80年代，国家主持编辑的《中华大藏经》，也是以《赵城藏》为底本整理。

《嘉兴藏》又名《径山藏》，是明末清初的私刻本。始刻于明万历十七年（1589），最初开雕在山西五台山，万历二十年（1592）迁到浙江余杭县的径山继续刊刻。后又分散在嘉兴、吴江、金坛等地募刻，到清康熙十五年（1676）完工。此藏经版刻后即收藏于嘉兴楞严寺，由楞严寺集中印刷流通。《嘉兴藏》是会合南北藏本而以北本为主，分“正藏”、“续藏”和“又续藏”三个部分。《嘉兴藏》除了改变历来佛经沿用的摺装式装帧为轻便的线装书册式外，主要是在“续藏”和“又续藏”中收集了大量的藏外著述，内容包括疏释、忏仪、语录等。由于是民间私刻，且刻版地点分散，所以此藏的刻印本质量受到影响。但此藏内容广博，特别是续藏中收集了大量藏外著述，所以清代学者应用此藏资料较多。

《嘉兴藏》除了改变历来佛经沿用的摺装式装帧为轻便的线装书册式外，主要是在“续藏”和“又续藏”中收集了大量的藏外著述，内容包括疏释、忏仪、语录等。

《龙藏》，又名《清藏》，全称《乾隆版大藏经》，是清代官刻版藏经。此藏于清世宗雍正时修，雍正十一年（1733），于北京贤良寺设立藏经馆。开雕于雍正十三年（1735），乾隆三年（1738）竣工，共雕成经版七万九千多块。全藏分正、续两部分，千字文编号自“天”字至“机”字，收佛经1669部，7168卷。经版原存故宫内武英殿，后移藏于柏林寺，是目前为止惟一一部经版保存完整的佛教《大藏经》。20世纪90年代，曾利用保存的经版再次印刷《龙藏》50部。

清末民初，上海曾经有过一次私版铅印本的佛教藏经，即《频伽藏》的印刷出版。1909年，上海居士罗伽陵发愿刊印佛教《大藏经》，请镇江金山寺僧人宗仰主持其事。《频伽藏》以日本弘教书院刊印的《缩刷藏》为底本，内容略有变动，以四号活字排印，于1913年出版。因由“频伽精舍”发起印刷，所以此藏全称《频伽精舍校刊大藏经》，简称《频伽藏》、《频伽精舍大藏经》。全部入藏

⊙北魏石刻佛祖像

佛经一千九百多部，八千四百多卷，分订为414册（包括目录一册），合40函，千字文编号自“天”字至“霜”字。分类方法依《阅藏知津》编排，分大小乘经、律、论；大乘经又依次分华严、方等、般若、法华、涅槃五部。此藏是中国第一部以活字排印的大藏经，印数较多，是近代学者常用的佛教藏经。近代南京金陵刻经处校刊印刷的许多佛经都是用的《频伽藏》本子。

除了上述各种版本的佛教《大藏经》之外，宋代还有《毗卢藏》，元代有《普宁藏》、《弘法藏》，明代有《洪武南藏》、永乐《南藏》、《北藏》等。

在汉文大藏经之外，还有其他文字的大藏经。印度佛教自公元前3世纪的阿育王时期开始向外传播。佛教向南传至斯里兰卡，最初采用僧诃罗语作为语言媒体，直至公元5世纪才由中印度来的觉音译成印度本土的巴利语，即形成巴利语大藏经，即南传大藏经，所收录的是佛教早期流传的小乘三藏典籍。公元7世纪前后佛教传入中国西藏地区，此后开始了佛典的藏译活动，藏文大藏经收录的多为印度佛教晚期流行的密教典籍。

⊙菩萨像

敦煌藏经洞发现的菩萨像，现藏于英国不列颠博物馆。

《法华经》

《法华经》全称《妙法莲华经》，是大乘佛教的一部重要经典。

学术界一般认为，《法华经》形成于公元1世纪左右，即大乘佛教产生的初期。此经的主要思想之一就是“叹小褒大”、“会三归一”，经中许多地方都明确指出小乘说教是“方便善权”，非究竟说，因此佛陀告诫弟子们不能满足于取得的小乘之果，并用了许多比喻来引导弟子进入大乘修行之路。由此可以推想，《法华经》产生之时，正是佛教从小乘向大乘发展的过渡时期。

《法华经》的汉译，据史料记载，先后共有6次，其中三国时的《法华三昧经》、西晋时竺法护的《萨芸芬陀利经》、东晋支道根《方等法华经》等三种译本现已亡佚，现存的三种译本是：一是西晋竺法护所译的《正法华经》，二是后秦鸠摩罗什所译的《妙法莲华经》，还有一种是隋代阇那崛多译的《添品妙法莲华经》。这三种译本中，以鸠摩罗什所译的《妙法莲华经》流行最广，影响也最大。

近代以来在中亚、新疆一带，又发现了许多古代的佛经抄本，其中最多的就是《法华经》。据研究，这些数量众多的《法华经》有一部分是由英国驻尼泊尔公使霍格森(1800～1894)搜集的。霍格森于1833年开始任尼泊尔公使，在尼泊尔二十多年中，搜集了大量梵文贝叶经，其中有《般若经》、《普曜经》、《金光明经》等多部，而最多的还是《法华经》。

现代通行的《妙法莲华

⊙敦煌壁画妙法莲华经乐草喻品经变

经》，多为鸠摩罗什译的7卷28品。前面有唐代终南山道宣律师所作的“弘传序”。序中主要介绍了此经的几种译本以及经的内容概括。本经的名称，以“妙法”比喻佛法的微妙无穷，以“莲花”比喻佛教经典的洁白高雅。莲花是古代印度人民所喜爱的一种花，佛教常常用以作为装饰和象征。《妙法莲华经》主要运用了一些神话和譬喻故事来宣传、解释大乘佛教教义。

《妙法莲华经》各品内容大致可分这么几个部分：第一“序品”是叙述本经之缘起。主要讲佛陀在王舍城耆阇崛山为诸菩萨弟子说大乘无量义经，入无量义三昧，显种种瑞相。然后弥勒和文殊问答，以引出《妙法莲华经》。从第二“方便品”至第九“授学无学人记品”，主要说明佛陀以开、示、悟、入引导众生入佛知见。用多种譬喻反复论证，赞大叹小，使众生以究竟诸法实相为大乘修行之最高目标，并为弟子授记以证实相法。从第十“法师品”至第二十二“嘱累品”，基本上是赞颂《法华经》之殊胜，以及说明听闻受持《法华经》之功德。最后从“药王菩萨本事品”第二十三到“普贤菩萨劝发品”，主要是以诸菩萨事迹来劝导众生对此经发起信心，从而诵读受持此经。

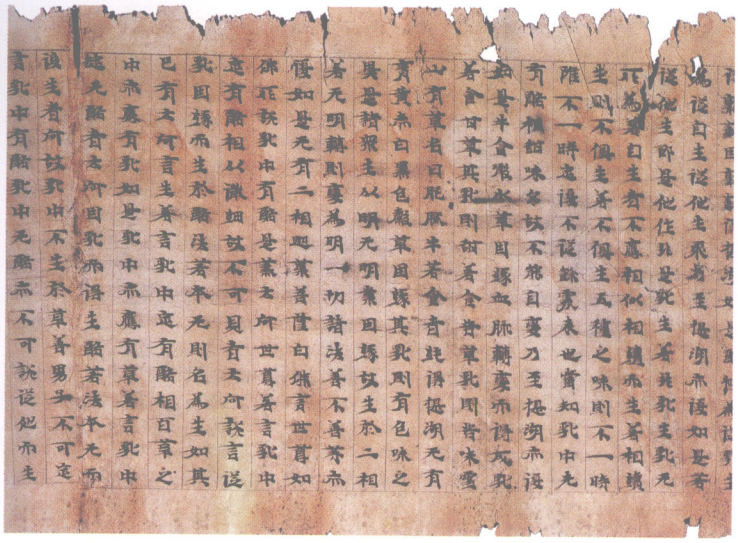
经的主要内容是以大量譬喻和丰富的想像力来说明大乘佛教的殊胜，全经以“开、示、悟、入”四字为总纲，具体叙述三乘归一乘的中心思想，反复论证大乘佛教的真实性和合理性。经中一再说明佛法惟有一乘，只是为了引导众生而说三乘，因此三乘说是为了适应众生根性而作的“方便说”，而一乘法才是佛法真谛。此一乘法就是“诸法实相”，也就是真如、法性。要了解和掌握诸法实相，必须从性、相、体、力、因缘、果、报等十个方面入手，也就是经中所说的“十如是”。后来天台宗智者大师依据《法华经》关于诸法实相和十如是等教义加以发挥，形成天台宗“一心三观”的止观方法和“一念三千”的基本学说，成为天台宗教义的基础。

《法华经》对中国佛教和中国文化的影响是多方面的。经本身虽没有讲述深奥的教义教理，但是以

⊙敦煌出土西夏文《妙法莲华经》

《法华经》是中国流通最广的佛经之一，有多种文字版本，也是天台宗的立宗根本。

⊙清乾隆时期粉彩描金无量寿佛坐像



⊙敦煌出土《大般涅槃经》经卷

大量通俗易懂，且带有一定文学色彩的比喻方法来说明大乘佛教诸法实相之理。因此本经在社会上流传极广。经中“常不轻菩萨品”中，蕴含了一切众生都能成佛，都有佛性的思想，这一观点对南北朝时期佛性论的发展有一定影响。当时南北朝时竺道生“孤明先发”，在大本《涅槃经》传来之前大倡“一切众生都有佛性”的思想，在一定程度上也是受了《法华经》的启发。其次，《法华经》的流传对隋唐之际三阶教的发展和流传也有一定影响，《法华经》中所描述的修行法华者在五浊恶世所受的种种辱骂和迫害的情况，与三阶教所说末法时期情况极为相像，从而促进了三阶教的发展。此外，《法华经》所说“会三归一”的主张，对中国佛教教判的形成和发展也有一定启示作用，而本经对中国文学、艺术及民众信仰习俗的影响，特别是经中《观世音菩萨普门品》在中国民间影响之深广，更是不容忽视。

⊙清代无量寿佛像

《法华经》把所有佛教学说分为“声闻”、“缘觉”、“菩萨”三乘，认为这是佛在说法时因时机和众生根性的不同所采取的一种“方便”措施。三乘最后要归于一佛乘，这一佛乘才是佛所说的真实的内容，这称为“会三归一”，“权实方便”之说。《法华经》认为众生都有“佛性”，即“佛之知见”。佛说法的主要目的，就是引导众生“开、示、悟、入”佛之知见。《法华经》思想既和《般若经》的“诸法性空”学说相通，其究尽诸法实相以及对佛的神通的宣扬，又与《涅槃经》所讲的佛身“常往不灭”，变化无尽等相结合。此外，《法华经》中还宣扬了净土信仰，因此整部《法华经》可以说是集大乘思想之大成。

由于《法华经》具有的这些特点，所以一经传入，便受到中国佛教徒的注意。隋代形成的中国佛教天台宗就是以此经为根本经典。经中有些篇章，在中国流传极广，特别是本经的《观世音菩萨普门品》中，塑造了一位“大慈大悲，救苦救难”的观世音菩萨，在中国民间影响深远，甚至超过了释迦牟尼本身。

《华严经》

《华严经》全称《大方广佛华严经》，是印度佛教的一部重要典籍，关于它的产生地区，学术界尚无定论。大部分学者认为它很可能产生于中国新疆的和田地区（古于阗国）；也有人认为它最早产生于南印度，后流传到西北印度与中印度。

中国翻译的《华严经》的主要译本有三个。第一个本子是东晋佛陀跋陀罗译的，50卷（后改为60卷），34品，又称《晋译华严》或《六十华严》。到了隋代，从西域传来信息，《晋译华严》只相当于梵本的三万多偈。不是全本。说于阗有更全的梵

⊙河北承德普乐寺旭光阁天花藻井

本，共十万偈。后来武则天专门派人前往于阗寻访该经梵本，并聘求译经人。使者在于阗果然找到梵本，并请到高僧实叉难陀，一同返回长安。武则天为实叉难陀组织了专门的译场，动笔翻译的那天，武则天亲自参加，担任笔受。这次翻译出来的就是第二个本子，共80卷，39品，又称《唐译华严》或《八十华严》。

可是，根据传说，这次译出的仍不是全本。据说龙树菩萨到龙宫中曾看到三种《华严经》：上本篇幅之大，无法衡量；中本有49万8800偈，1200

⊙山西大同华严寺辽代佛教壁画

该壁画场面繁杂却不失平衡，绘制了多组佛教故事，展现了释迦牟尼从出生到成佛的全过程。

品。这两种本子凭普通人的能力是不可能接受与传播的。第三种本有10万偈，48品，也就是流传在人间的《华严经》。而唐译《八十华严》只相当于梵本的45000偈，连一半也不到，只能算是一种“略本”。

唐贞元年间，中国又译出《华严经》的第三个本子。这个本子由般若译，共40卷，故称《四十华严》。该经只有一品，即《入法界品》。这一品在《六十华严》中占13卷；在《八十华严》中占21卷；而在《四十华严》中占了整整40卷。

上述三种《华严经》译本中，由于《八十华严》品目完备，文义畅达，故最为流行。

⊙大威德金刚双身立像

除了上述三种《华严经》外，早从东汉起就有一批华严类的经典被译为汉文。它们大抵是《华严经》某一品或某一部分的异译经，译出后单独流行，共约三十多种，其中较重要的有支谦译《菩萨本业经》；聂道真译《诸菩萨求佛本业经》；竺法护译《菩萨十住行道品》；鸠摩罗什译《十住经》等。

《华严经》的主要内容是讲因果缘起理实法界。该经认为整个世界都是法身佛毗卢遮那佛的显现，而毗卢遮那佛并非在这世界之外、世界之上或世界背后，而是就在这世界当中，就是这世界本身。该经用“四法界”的理论来说明这一道理：1.事法界，指世界万事万物，这些万事万物看来各有各的特征，互相具有无限的差别性；2.理法界，指千差万别的事物内部蕴含着平等、同一的理性，也就是“真如法性”，也可称“如来藏”，“如来藏自性清净心”。它实际就是世界万物产生的根源。因为世间、出世间一切现象，一切有为法、无为法，都由“清净心”随缘生起。归根结底，所谓毗卢遮那佛也就是这个“清净心”；3.理事无碍法界，是指有差别的事法与平等的理性，相互圆融无碍。由于理法界是事法界内在的本性，存在的基础；事法界是理法界外在的表现；因此，两者自然是互相依持，相即相入的；4.事事无碍法界，指一切有差别的事法，由于内在的理性同一，所以其差别实

际只是一种表面的现象，本质则是相互契合，圆融无碍。进而，由于每一事法都内蕴着理法，故而每一事法实际上蕴含与代表了无限的万事万法。一切即一，一即一切。一多相即，重重无尽。从因果理法的角度看，宇宙万事万物都互为因果；一物为因，万物为果；一物为果，万物为因。万事万物都织在一张总体的因果之网的背景上。因此，事物的相互关系仍是相互扶持，相入相即，无穷展开、圆融无碍。

《华严经》用“海印三昧”描绘圆融无碍的最高境界——佛境，形容此时世界上的森罗万物像海水一样地被显现出来。每一滴海水都相互圆融，每一滴海水又都具备百川之味，代表与体现了海水的特征。由此说明一切事物就其相互关系来说都是无尽圆融，成了一种范围无限广大而又相互包容、相互贯通而无个体区分的大法界。由于有为、无为诸法都在统一中存在，从而说明佛与众生、净土与秽土、佛国世界与世俗世界的交融统一。

为了进一步展开关于理实法界的理论，《华严经》还用六相、十玄等法门来作进一步的说明。此外，经中强调依据“三界唯心”的教义进行修行实践，认为解脱的关键应在“心（阿赖耶识）”上用功，主张依十地而辗转增胜的普贤愿行最终能入佛地境界即清净法界。经中还对修行浅深的阶次及实践方法作了详尽的说明。

⊙速勇佛母坐像

速勇佛母系藏密二十一度母之一，一面八臂，于头顶合十的二臂系此像的特征性标志之一。

此外，宋明理学的形成，与华严思想有密切关系。宋明理学的基本概念“理”，就是来源于《华严经》。“理”是《华严经》中一个重要的概念。宋明理学讲的“理”是指“天理”，是指最高的真理；而华严宗的“理法界”、“事法界”、“理事无碍法界”等是其基本教义，当然华严宗所说的“理”，主要指的是佛性、真如，也即是最高的、终极的真理。由此可见这两者之间有着密切的关系。

此经在唐代流传极广，并出现了许多注疏，主要的如智俨《华严搜玄记》、法藏的《华严经探玄记》、《华严经旨归》、《华严一乘教义分齐章》、澄观的《华严经疏》，宗密的《华严原人论》等。

净土三经

所谓“净土三经”，是指佛教净土宗作为主要依据的三部经典的统称。它们是《佛说无量寿经》、《佛说阿弥陀经》和《观无量寿经》。这三部经主要是赞美阿弥陀佛的宏大誓愿，描述西方极乐世界的庄严美丽以及往生西方净土的修行方法。

经 名	历 史
阿弥陀经	《阿弥陀经》，又名《小无量寿经》，姚秦鸠摩罗什译。后来成为中国佛教净土宗依据的三部主要经典之一。 这部经记载：有一次释迦牟尼在舍卫城给孤独园给比丘们讲了这么一件事。说是在西方很远很远的地方，另有一个世界，名字叫“极乐”。那个世界中有一个佛，也正在说法。这个佛的名字叫“阿弥陀”。 释迦牟尼解释说，为什么那个世界名叫“极乐”呢？那是因为生活在那个世界中的一切生灵都永享幸福，没有任何一点痛苦。然后释迦牟尼详细描绘了西方极乐世界的情况。他说：在那个国家中，有一个大七宝池，池中充满十八功德水，池底全都是金沙，池的四周是用金、银、琉璃等砌的阶梯。池中长满了各色莲花，每朵莲花都大如车轮。到处都是亭台楼阁，它们都装饰着金、银、琉璃、玻璃、砗磲、珍珠、玛瑙等七宝。在那极乐世界中，空中经常奏响着美妙的天乐，地上永远布满了灿烂的黄金。每天到了一定的时刻，天上还会纷纷扬扬地飘下无数曼陀罗花。许多美丽的奇禽异鸟生活在这里，它们宛转美妙地啼唱着。人们听了它们的歌唱，便不由地赞颂佛、法、僧三宝。这儿还长着无数宝树，每当微风吹动，宝树便发出微妙的声音，就像千百种乐器同时奏响了动听的音乐。释迦牟尼解释说，为什么西方极乐世界的那个佛要叫“阿弥陀”呢？因为这个佛能发出无限量的光芒，照亮四面八方，又因为这个佛及生活在他的佛国中的人寿命都无量无边。所以，“阿弥陀”的意思就是“无量光”或者“无量寿”。 然后，释迦牟尼强调说：如果有什么人，他听说了有关阿弥陀佛的事情，虔诚地专心持念阿弥陀佛这一名字，那么，等他临死时，阿弥陀佛会带领贤圣们出现在他面前，并把他带到西方极乐世界，让他永远生活在幸福之中。如果有什么人发愿，死后愿投生到阿弥陀佛国，那么他一定能达到目的，成就正果。 这部佛经最后说，弟子们听了释迦牟尼说的法，个个兴高采烈，坚信不疑，向释迦牟尼行过礼后各自散去。 佛教在它产生的初期是一种讲究“自力拯救”的宗教，就是说，它主张每个人只有通过自己的努力修行，才能断绝前世的业力，跳出轮回，得到解脱。但是，《阿弥陀经》却宣传了另一条解脱道路：不用自己修行，只要发愿投生到阿弥陀佛国；只要一心念诵阿弥陀佛的名字，就能永生于西方极乐世界。这种方法，比起自己努力修行来，可要容易多了。所以，关于阿弥陀佛的信仰产生后，便对广大民众产生极大的吸引力，阿弥陀佛信仰也就迅速传播开来。 阿弥陀佛信仰在印度是随着大乘佛教的产生而流传开来的，与传统的小乘佛教相比，它宣传的“他力拯救”的思想使人们的观念产生巨大的变化。在中国，随着净土宗的流传，它在民间保持着持久而强大的影响。

⊙清代南传佛教鎏金铜佛坐像

经名	历史
观无量寿佛经	《观无量寿佛经》，又名《观无量寿经》，简称《观经》，南朝刘宋畺良耶舍译。它也是中国佛教净土宗所依据的三部主要经典之一。它的内容与《阿弥陀经》差不多，也是宣传西方极乐世界如何美妙，宣传应当往生极乐世界，但它的叙述比《阿弥陀经》更详尽。 释迦牟尼对韦提希夫人所讲的关于西方极乐世界的内容包括16个方面，称“十六观”。其中前十三观主要是介绍西方极乐世界如何美妙；“西方三圣”（阿弥陀佛与他的两大侍者：观世音菩萨、大势至菩萨）的各种功德与妙相。例如第四观形容极乐世界的宝树，称树有七重，每棵树高八千由旬，叶片都是七宝做成并发出五颜六色种种光彩。每棵树上有七重网，每一网间有五百亿妙花宫殿，就好比是梵天王的宫殿，其中还有诸天童子。每一童子身上佩带着用五百亿颗摩尼宝珠串制的璎珞，宝珠光照一百由旬，与日月争辉。每棵宝树上长满密密的叶片，叶间生长着美妙的花朵及七宝的果实。每片树叶长宽都是二十五由旬，有着一千种颜色，百种画图。第十观形容观世音菩萨，说他身长八十万亿由旬，身体紫金色，顶有肉髻，项有圆光，圆光中有五百化身佛，每一化身佛又有五百化身菩萨、无量诸天为侍者。顶上有宝珠为天冠，天冠中立着一个化身佛。观世音面如金色，眉间有白毫，发出八万四千种光明，每一光明中有无数化身佛。观世音的手掌颜色像莲花，每个手指的前端都有八万四千画，犹如印文；每一画有八万四千种颜色；每种颜色发出八万四千种光芒。这些光芒十分柔和，普照一切。观世音就是用这宝手接引众生到极乐世界的。观世音的脚掌有千辐轮相，自然化成五百亿光明台，还有金刚摩尼花，弥漫于仙境。总之，叙述极尽夸张之能事，不能不叫人佩服作者想象的丰富。 经中最后说韦提希夫人及五百侍女听佛说法之后，个个豁然大悟，都发愿往生阿弥陀佛国。 西方极乐世界虽然是虚幻的，但人们企求幸福生活、企求摆脱痛苦的愿望却是真诚的。这就是西方极乐世界的神话为什么能够流传的根本原因。

经 名	历 史
无量寿经	《无量寿经》，又名《大无量寿经》、《大经》。三国时魏国康僧铠译，两卷。 《无量寿经》主要解释阿弥陀佛及西方极乐世界的由来。据这部经讲，过去很久很久以前，有一个国王，他听佛说法之后，发愿修行，便抛弃了王位，出家当了沙门，起名叫法藏。法藏比丘发了48个大愿，这48个大愿可分为三类：1.摄法身愿；2.摄净土愿；3.摄众生愿。所谓摄法身愿，是指在这些愿中，法藏比丘发誓如果自己能成佛，一定要庄严佛身，例如要寿命无量、光明无量等。所谓摄净土愿，是指在这些愿中，法藏比丘发誓如果自己能成佛，一定要建立一个美妙的乐土，例如在这个佛土中，所有的宫殿楼观、池水花树都用无量杂宝及百千种香合成；一切万物严净光丽，形色美妙奇特等。所谓摄众生愿，是指法藏比丘发誓："如果我能成佛，那所有的人，只要他一心信奉我，念我的名字，愿意投生到我的国土，我都接引他们。"该经称，法藏比丘表示：上述三类48条大愿，只要有一条不实现，我就不成佛。 据说法藏比丘后来果真成了佛，亦即阿弥陀佛。他发的那48个大愿自然也都成了现实。他自己成了寿命无量、光明无边、威力无穷的佛；建立起了一个无有众苦，充满诸乐的美妙净土；无论什么人，凡是听闻、持念他的名号而起信仰、发誓投生到他净土来的，他便能够把他们全部接引到这极乐世界来享受无上的妙乐。这就是西方极乐世界的由来和为什么人只要念诵阿弥陀佛的名字就可以往生西方净土的原因。 在这部经中值得注意的是"功德转让"思想。依照小乘佛教的观点，每个人所作的罪业只能由他自己承担，同样的道理，每个人所积的福德也只能由他自己享受。因此，要想解脱，只有靠自己的努力，别人谁也帮不了你的忙。但大乘佛教却认为人们所做的功德可以相互转让。比如法藏比丘积累了无量功德，成了佛，于是便可以把他积累的功德转让给那些信奉他，念诵他的名字的人，使他们都得到解脱，免受众苦。这样，原来主张"自力拯救"的小乘佛教就演化为可以实现"他力救拔"的大乘佛教。所以，功德转让思想是大乘佛教的基本原理，也是大乘佛教"普度众生"思想的理论基础。功德转让思想的出现，使佛教产生了质的变化。

⊙左页图：重庆大足宝顶山大佛湾第18号观无量寿佛经变像

⊙西方净土变

重庆大足北山佛湾观无量寿佛经变（亦称"西方净土变"），该龛造于晚唐时期，高近5米，宽约3米，雕刻有造像560余座。

《坛经》

根据佛教的传统，只有记叙佛的言教的著作才能称之为“经”，佛弟子及后代佛教徒无论多么伟大，他们的著作只能称作“论”。如果硬要称作是“经”，那就是“伪妄乱真”的“伪经”，应当坚决摈斥。古代中国人曾经编造过不少佛经，由于上述原因，都被打入冷宫，禁绝流通。但是，惟有一部中国人自己造的经典，虽然在当时也曾经遭到不少人的反对，但终于经历了时间的考验，不但流传下来，而且被大家承认为“经”。它就是唐代僧人惠能的《坛经》。

惠能是中国佛教史上的著名人物，他被尊为禅宗六祖，实际上是中国佛教禅宗的真正创始人。

那么，记录惠能言教的著作为什么竟然也能称为“经”呢？

理由只有一条，那就是说法的人已“成佛”了。《坛经》叙述惠能在大梵寺说法结束后，要回到他居住的曹溪宝林寺，信徒们“无不嗟叹：‘……岭南有福，生佛在此！’”可见他们确实把惠能看作是佛，那么记载惠能言行的著作自然也就当之无愧地可称为“经”了。当然，这只是信奉惠能的人们的观点，不信者自然不这么看。据《释门正统》卷八《义天传》，“近者，大辽皇帝诏有司，令义学沙门诠晓等再定经录，世所谓《六祖坛经》、《宝林传》等皆被焚，除其伪妄。”这个诠晓，即辽代燕京闵忠寺（今北京法源寺）著名僧人无碍大师诠明。曾主持编纂《契丹藏》。他不是禅宗僧人，不信惠能的那一套，所以把《坛经》当作异端邪说焚烧了。不过，诠晓的势力最多只能施之于辽国疆域内，挡不住禅宗在全国广泛的传播。等到禅宗流遍中华，也就没有人再对《坛经》的权威地位及它到底算不算“经”提出疑问了。

在长期的流传过程中，《坛经》产生出许多异本，据有的研究者统计共有三十来种。现存较为重要的本子有如下几种：

1.敦煌本，这是目前所掌握的年代最古老的本子。卷首有一个特别长的名字：《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》，共32字。还有一个副标题“兼受（授）无相戒”。下署“弘法弟子法海集记”。卷末则题为：《南宗顿教最上大乘坛经法》。该本不分品节，文

⊙山东青州南北朝背光鎏金菩萨雕像
该像雕刻手法繁复、细腻，采用凸棱的方式刻出衣纹，衣衫紧贴身体，充分显现着人体的优美。青州佛像的出土，是近年来中国考古界的一大发现。

字比较质朴。因此，有人认为它很可能就是当时惠能说法、法海记录的实录。也有人认为它大约是在惠能大梵寺说法记录本的基础上，加上平日的言行、临终的嘱咐等附录性资料合编而成。已经发现的敦煌本《坛经》共有五号，有的完整，有的残缺。有的从敦煌出土后，又下落不明。

2.惠昕本，书名《六祖坛经》，分上、下卷，共11门。约14000字，比《敦煌本》约多1000字。前有惠昕序，称“古本文繁，披览之徒，初忻后厌”。可见他做过一些增删的工作。这个本子最早约出现在惠能逝世一百多年之后。

3.契嵩本，全称《六祖大师法宝坛经曹溪原本》，简称《曹溪原本》。一卷，十品，约二万余字。它是宋仁宗至和年间（1054～1056）由僧人契嵩改编的。

4.宗宝本，题为《六祖大师法宝坛经》，一卷，十品，二万余字。是元世祖至元二十八年（1291）前后，由僧人宗宝改编的。宗宝在《跋》中说：“余初入道，有感于斯，续见（《坛经》）三本不同，互有得失，其板亦已漫灭，因取其本校雠，讹者正之，略者详之，复增入弟子请益机缘，庶几学者得尽曹溪之旨。”可见他亦作了较大的修改。

多种《坛经》本子的出现，一方面说明这本著作影响的广泛；另一方面也说明不同的人出于不同的需要对它进行不断的改纂。关于后一点，早就有人提出了。据《景德传灯录》卷二十八《南阳慧忠国师语录》载，当年惠能的嫡传弟子慧忠就十分感慨地说：“吾比游方，多见此色，近尤盛矣。聚却三、五百众，目视云汉，云是南方宗旨。把它《坛经》改换，添糅鄙谭，削除圣意，惑乱后徒，岂成言教？苦哉！吾宗丧矣！”慧忠死于唐代宗大历十年（775），距惠能去世的唐玄宗先天二年（713）仅六十余年。当时已有人肆意“改换”《坛经》，后代就更不用说了。

在长期的流传过程中，《坛经》产生出许多异本，据有的研究者统计共有三十来种。现存较为重要的本子有如下几种：1.敦煌本；2.惠昕本；3.契嵩本；4.宗宝本。

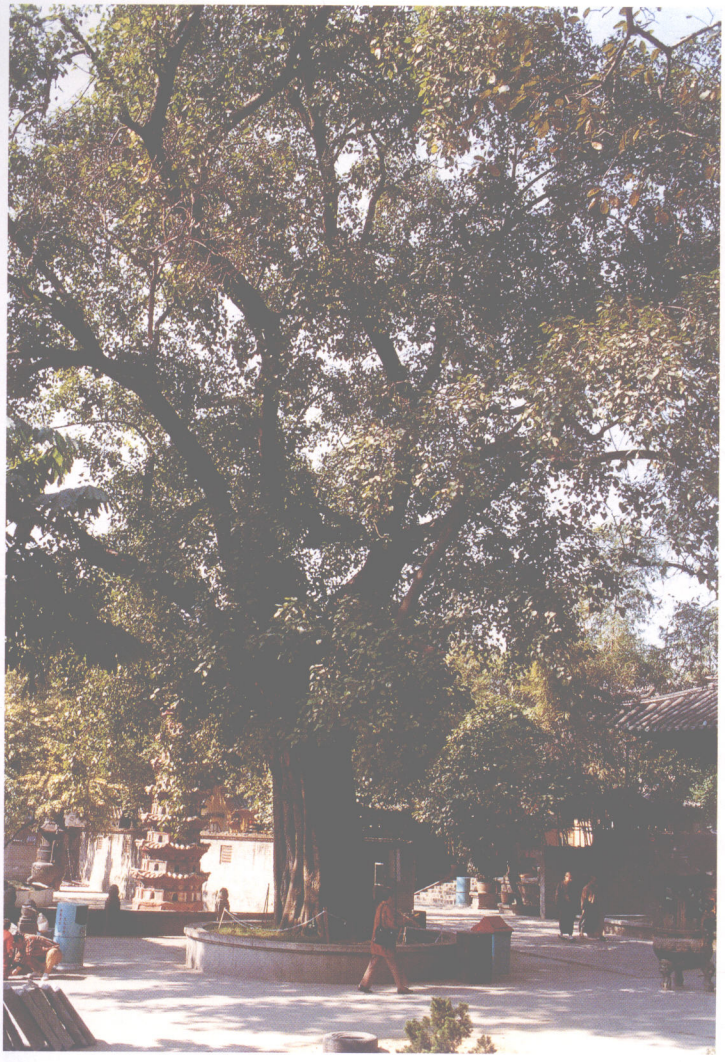
改动后的《坛经》的确变化较大。以最有名的“六祖得法偈”来说，《敦煌本》记录有两首，它们是：

（一）菩提本无树，明镜亦非台，

佛性常清净，何处有尘埃。

（二）心是菩提树，身为明镜台，

明镜本清净，何处染尘埃。



⊙广州光孝寺菩提树

据传此树由梁代梵僧智药从印度引植而来，并立碑预言六祖慧能在此树下受戒弘法。目前此树仍枝繁叶茂，生机勃勃。

但《惠昕本》却记作只有一首，是：

菩提本无树，明镜亦非台，
本来无一物，何处有尘埃。

《契嵩本》、《宗宝本》与《惠昕本》相同，只是把最后一句“何处有尘埃”改作“何处惹尘埃”。这也是流传最广的一种说法。郭朋先生认为，“佛性常清净”本来是得法偈中最关键的一句，表明了惠能的“佛性论”立场。惠昕等人把它改作“本来无一物”，却反映了“本无论”者的见解，完全歪曲了惠能的原意。任继愈先生则主张所谓神秀、惠能得法偈都是后人附会增入的。由此可见，认真清理各种《坛经》版本，恢复它的原貌是何等重要。1944年，上海“普慧大藏经刊印会”刊印了由日本铃木大拙整理的四种版本的合编本。1976年，日本影印《六祖坛经诸本集成》，共搜集了11种版本。1981年，郭朋编撰《坛经对勘》对前述四本逐段对勘。1993年，杨曾文发表《敦煌新本六祖坛经》。其后，整理出版敦煌本《坛经》的，还有潘重规、邓文宽、李申等。关于《坛经》的注释，则有丁福保《六祖大师法宝坛经笺注》，郭朋《坛经校释》、《坛经导读》等。

从内容讲，《坛经》主要包括两大部分，一是叙述惠能得法传宗的事迹；一是记载他教导门徒的言教。在前一部分中，叙述了惠能的身世，他怎样因听别人诵读《金刚经》而发愿到湖北黄梅投弘忍禅师门下。后来，如何得到弘忍的衣钵，又潜回岭南隐遁十几年，最后如何“开山”传教。这一部分内容情节曲折，富于戏剧性。

后一部分则着重反映了惠能的思想。惠能思想最基本的一

点，是认为人人都有佛性。他宣称“菩提般若之智，世人本自有之”，“世人性本自净，万法（尽）在自性”。因此，每个人都有成佛的可能。既然人人都有佛性，为什么这么多人都在轮回受苦，未能成佛呢？惠能认为因为有妄念浮云遮掩了人的清净佛性，使佛性无法显现。因此，必须驱散妄念浮云，使清净佛性显现出来。为此，必须“无念”。他说“无念法者，见一切法，不著一切法”，即并非如草木石头那样毫无情感，而是虽然生活在万事万物之中，但不要执着它们。惠能又把他“无念”的理论与《金刚经》中的“无相”、“无住”结合起来，提倡“无念为宗、无相为体、无住为本”的宗教实修方法。亦即“于诸境上心不染”，以驱散妄念浮云；“于相而离相”，以把握诸法的本性；“于诸法上念念不住”，无所系缚。

> 惠能思想最基本的一点，是认为人人都有佛性。他宣称“菩提般若之智，世人本自有之”，“世人性本自净，万法（尽）在自性”。因此，每个人都有成佛的可能。

对于佛的境界是要经过长期修炼才能达到，还是当下觉悟就能达到的问题，惠能主张“顿悟”说。他说“不悟即佛是众生，一念悟时众生是佛”。“迷闻经累劫，悟在刹那间”。也就是说，只要把世界观改过来，让思想意识与佛法真理相契合，也就是成佛。惠能还反对净土宗往生西方净土的思想。他说：“东方人造罪念佛求生西方，西方人造罪念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西。悟人在处一般。”所以，他主张“佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，恰如求兔角”。

《坛经》的另一重要思想是反对坐禅，惠能认为坐禅不但不能成佛，反而会使人更远离佛。他对“禅定”作了新的解释，说：“外离相曰禅，内不乱曰定。”也就是说，只要做到无念，也就是禅定。但是，他主张要把这“无念”贯串到平时的一言一行，一举一动当中，主张行住坐卧皆是坐禅，这实际上对修行者提出更高的要求，要求他们每时每刻都自觉地处在宗教修持的状态中。

惠能的这些观点改变了传统佛教的面貌，在中国产生极大影响。

⊙《坛经》的不同版本

《坛经》是六祖慧能在韵州大梵寺所讲，是禅宗的重要经典，也是惟一以“经”命名的中国人所著的佛教典籍。

《金刚经》

《金刚经》是大乘经典中十分重要的一部，在中国也产生过广泛影响。三论宗、天台宗、禅宗、唯识宗都把它当作重要典籍来学习。

由于《金刚经》受到历代僧俗各界的重视，所以它曾多次被译出，现存的译本有6种之多：1.《金刚般若波罗蜜经》，一卷，姚秦鸠摩罗什译；2.《金刚般若波罗蜜经》，一卷，元魏天竺三藏菩提留支译；3.《金刚般若波罗蜜经》一卷，陈天竺三藏真谛译；4.《金刚能断般若波罗蜜经》，一卷，隋南印度三藏达摩笈多译；5.《能断金刚般若波罗蜜多经》，一卷，唐三藏玄奘译；6.《能断金刚般若波罗蜜多经》，一卷，唐三藏义净译。

⊙阿难像

阿难在佛陀的十大弟子中，有“多闻第一”之称。

在上述6个译本中，鸠摩罗什的译本最为流行。平时我们讲《金刚经》，都是指这个译本。

《金刚经》的主要内容是说佛与长老须菩提等讲述诸法性空无相、不住相、无我相、人相、众生相、寿者相等，乃至一切法不可说不可得。菩萨修行，应远离诸相，不应住色生心，应于无所住而生其心。《金刚经》最突出的一点，是它宣扬了世界一切事物空幻不实的大乘般若空宗思想。经中说：“凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来”；“是实相者，即是非相。”“相”，事物的相状；“实相”，事物的真实相状。意思是说，凡有相状（现象）的一切事物，其本质都是虚妄的、空幻不实的，它所表现的只是假相，并非真实，真实的相状是空、非相；如果能达到这样的认识，便已经到了成佛的时候。又说：“若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，

⊙摩诃迦叶像

摩诃迦叶为佛陀十大弟子之一，有“头陀第一”之称。

即非菩萨。”这就是说，人若想成为菩萨，就必须断绝自身的欲望（我相）；断绝一切社会关系（人相）；断绝对尘世的留恋（众生相）和对长寿的希求（寿者相），也就是要否定人作为人的一切。所以进而说：“离一切相，即名诸佛。”要成佛就首先得领会般若性空的道理。

《金刚经》又反复强调说：“应生无所住心”，“应无所住而生其心”。意思是说，心不应执着于任何事相，对外界的一切现象既不着念，也不受其影响。这一思想在《坛经》中体现为“无住为本”说。敦煌本《坛经》说：“无住者，为人本性念念不住，前念、今念、后念，念念

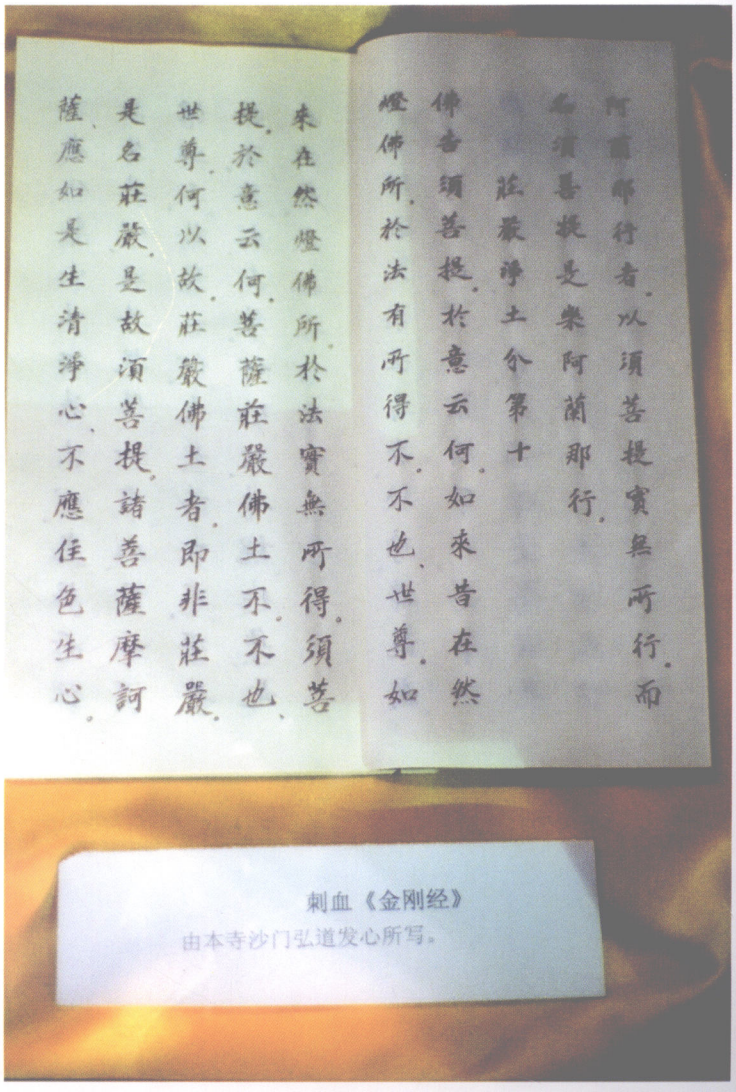
相续，无有断绝；若一念断绝，法身即离色身。念念时中，于一切法上无住，一念若住，念念即住，名系缚；于一切上，念念不住，即无缚也。”无系缚的自由境界只有在对一切法无所执着时方能实现。

《金刚经》在彻底否定客观世界的同时，甚至还否定佛教徒所追求的佛法，认为佛并没有为后人留下什么特别的教说，如果人们执着于“佛法”，就难以成佛。

《金刚经》最后以一首四句偈概括其全部内容，这就是：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”所谓“有为法”，泛指一切处于相互联系、生灭变化中的现象。在《金刚经》看来，世界上一切现象（包括物质的和精神的）都只是幻觉、梦想、泡沫、倒影、晨露和闪电一样，转瞬即逝，说明它们的本性是空。

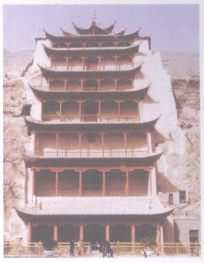
正因为《金刚经》既简短易读，又思想清晰、前后一贯，所以很受广大佛教徒喜爱，在传播大乘般若空宗方面起过重要作用，隋唐之际则直接影响了禅宗思想的形成。相传中国佛教禅宗六祖慧能就是因为偶尔闻人诵《金刚经》之“应无所住而生其心”一句有感，才去湖北黄梅，投五祖弘忍门下。因此本经亦为禅宗所重。

《金刚经》的注疏论释甚多。印度有无著的《金刚般若论》、世亲的《金刚般若波罗蜜经论》等。中国从东晋以来，历代注家撰述不绝。主要有东晋僧肇的《金刚经注》一卷，隋吉藏《金刚经义疏》四卷，唐慧净的《金刚经注疏》三卷，智俨的《金刚经略疏》二卷，窥基的《金刚经赞述》二卷，慧能的《金刚经解义》二卷，宗密的《金刚经疏论纂要》二卷等。近人丁福保的《金刚经笺注》，在社会上流行也很广泛。



⊙《金刚经》

《金刚经》全称为《金刚般若波罗蜜经》，禅宗以《金刚经》为立派之本。



第八章
妙相庄严
——中国佛教石窟艺术

- 中国石窟分布的特点
- 新疆地区的石窟
- 敦煌莫高窟
- 云冈石窟
- 龙门石窟
- 麦积山石窟
- 四川地区的石窟

中国石窟分布的特点

石窟就是开凿在河畔山崖上的佛教寺庙。印度在阿育王时期（公元前273～前232）就已经开始了石窟的开凿，现存最早的佛教石窟是巴拉巴尔石窟群。随着佛教思想的传入，这种佛教艺术首先进入中国西部地区。大约公元3世纪时，中国开始了石窟的开凿，现存最早的为新疆克孜尔石窟。中国石窟的类型主要有僧房窟、塔庙窟、佛殿窟和大像窟等。

僧房窟是僧人居住、修禅和集会的地方，僧房窟中有一种是专为修禅的小窟，叫禅窟或罗汉窟；佛殿窟是僧徒拜佛的场所，一般在窟中雕出佛的形象或在窟中壁上开龛，内置塑像，像前留有空地；塔庙窟是在佛殿窟内竖立中心塔，又称中心塔柱窟，塔内收藏佛舍利；大像窟是设置大型佛像的洞窟，也是僧徒礼佛的场所。此外，石窟还兼有安置尸体的功能，如甘肃麦积山石窟、河北响堂山石窟、河南龙门石窟和宁夏须弥山石窟等，称为“瘗窟”。至于石窟中镌刻佛经，则始于河北响堂山石窟，其后在许多石窟中被广泛采用。

中国现存最早的石窟在古龟兹（今新疆库车、拜城一带）地区。它们主要分布在新疆（古代西域）地区、甘肃西部（古代河西地区）、黄河流域和长江上游地区，另外在南方也有零星分布。

新疆地区是中国接受佛教

⊙宁夏固原须弥山石窟

该石窟位于宁夏固原县须弥山南麓，有100多处北魏至明各个时期开凿的石窟，其中北周造像最为精美。

比较早的地区，最早的石窟就出现在此地。新疆地区的石窟主要分布在天山以南自喀什向东的塔里木盆地北沿一线。比较集中的三个区域是：1.古龟兹地区，即今库车、拜城一带。开凿时间约从公元3世纪至8世纪。这里有中国最早的石窟——拜城克孜尔石窟，还有库车境内的库木吐喇石窟、克孜尔朵哈石窟和森木塞姆石窟；2.古焉耆区，即今焉耆回族自治县一带。主要有七格星石窟，开凿时间在公元5世纪之后；3.古高昌地区，在今吐鲁番附近。主要有吐峪沟石窟和柏孜克里克石窟等。开凿时间从公元5世纪一直到13世纪。

甘肃西部有著名的敦煌莫高窟，它的开凿时间从公元5世纪延续到14世纪。莫高窟是中国规模最大、开凿持续时间最长的石窟。这个地区还有武威天梯山石窟、酒泉文殊山石窟、肃南金塔寺石窟、安西榆林窟和玉门昌马石窟。

甘肃西部有著名的敦煌莫高窟，它的开凿时间从公元5世纪延续到14世纪。莫高窟是中国规模最大、开凿持续时间最长的石窟。

黄河流域地区是中国石窟数量最多的地区，主要有以下区域：1.甘肃东部地区。有永靖炳灵寺石窟、天水麦积山石窟、庆阳南北石窟寺，还有宁夏南部固原县须弥山石窟。这些石窟大部分始凿于公元5世纪至6世纪；2.陕西地区。这个地区是北方晚期石窟比较集中的地区。比较早期的有公元7世纪开凿的彬县大佛寺石窟、耀县药王洞石窟和公元8世纪的富县石泓寺石窟。晚期（11世纪～12世纪）开凿的有黄陵万佛寺石窟、鄜县阁子头寺石窟、延安万佛洞石窟和志丹城台石窟；3.黄河中、下游地区，包括山西、河南、河北、山东。这一地区从北魏起承袭关系清楚，时代特征明显，而且造像数量大，充分显示了佛教艺术逐步中国化的具体进程，在中国石窟发展史上占有重要位置。开凿于北魏时期的有山西大同云冈石窟、河南洛阳龙门石窟、巩县石窟、渑池鸿庆寺石窟、山东济南黄花岩石窟；开凿于东魏时期的有山西太原天龙山石窟、河南安阳宝山石窟；开凿于北齐的有河北邯郸响堂山石窟、河南安阳小南海石窟；隋代开凿的有山东济南千佛山石窟、益都云门山石窟和驼山石窟；唐代开凿的有河北隆尧宣雾山石窟、河南浚县千佛洞石窟；另外还有明代开凿的山西平顺宝岩寺石窟等。

⊙河南安阳灵泉寺宝山上的一座浅石窟

新疆地区、甘肃西部和东部地区石窟内大部分是泥质塑像和壁画，其他北方地区石窟内多是雕刻（包括圆雕和浮雕）。

南北朝时期，南方和北方

对佛教有不同的侧重，北方偏重于宗教修行，流行修禅观像，所以石窟开凿数量很大；南方偏重于佛教义理的争辩，石窟开凿很少。现在存留下来的南朝石窟仅有南京的栖霞山石窟和剡县（今浙江新昌县）石窟。

南方的石窟到唐代才开始多起来，唐代以后的石窟更是以南方为多。这是因为唐代末年发生了“会昌法难”，中原地区佛教受到很大打击，并且此时流行的禅宗不重视开窟造像。石窟开凿的重点转移到受影响较小的边陲地区，如四川、江南和西北等地。

四川地区是南方石窟最集中的地区。其中主要有广元皇泽寺石窟和千佛崖石窟、大足北山石窟、宝顶山石窟和石篆山石窟、巴中石窟和安岳石窟等。此处石窟的开凿一般延续到明代。从五代以后，石窟中的造像以密宗题材为多。

南方的石窟在其他地区也有零散分布。重要石窟有云南大理剑川石窟，开凿于相当于晚唐时期的南诏、大理国，地方特点明显；浙江杭州飞来峰石窟，其中以元代造像为多；广西桂林北山石窟等。

中国的重要石窟各具时代特点，新疆石窟代表着早期石窟的风貌；响堂山石窟和山东隋代石窟表现了从北魏到唐代风格的过渡；对唐代以后石窟的了解，更要借助于四川石窟、延安石窟和飞来峰等石窟。

⊙左页图：甘肃炳灵寺石窟大佛像

⊙四川安岳石刻卧佛

这尊石刻卧佛是释迦牟尼涅槃像，全长23米，头长3米，肩宽约3米，刻于唐朝贞元年间。

新疆地区的石窟

古印度的佛教大约在公元前就传入新疆，开始是以讲读佛经的方式传播，以后逐渐传入印度的凿窟造像技术，以艺术的形式由西向东弘扬。石窟艺术同佛教的文化思想传播情况一样，曾经融进了诸种民族文化的影响，早期洞窟继承了印度石窟的形制，但因新疆地区石质粗松，所以形制又有所改变。许多石窟的早期塑像今已不存，但留下了大量的壁画，这些壁画无论是构图还是艺术手法，都显出很多犍陀罗艺术的影响，有些还是波斯风格的。公元五六世纪以后，因受中国内地艺术风格的影响，创造了融合东西艺术的新风格，形成了具有浓郁地方特色、富丽堂皇的新疆石窟艺术。

龟兹石窟艺术

龟兹在今新疆库车、拜城一带，北倚天山，南对昆仑，西通疏勒，东接焉耆，是丝绸北道的要冲。佛教沿丝绸之路传播，首先进入新疆地区，南道以于阗为中心，北道以龟兹为中心。龟兹以流行小乘佛教为主。《晋书·四夷传》记载："龟兹国西去洛阳八千二百八十里。俗有城郭，其城三重，中有佛塔庙千所。"在库车附近，曾发现"佛塔庙千所"的部分遗迹，其中最著名的是雀离大寺和阿奢理贰伽蓝。

雀离大寺遗址在皮朗古城北约13千米的铜厂河两岸。遗址东西对峙，塔庙林立。外国人曾从这些塔庙遗址中攫去公元4世纪至5世纪塑像、壁画和公元6世纪至7世纪的舍利盒。塑像技法简明，以筋肉描写为特色，保持了某些犍陀罗风格。壁画接近克孜尔中期风格。舍利盒表面施彩绘，一件被日本人盗走的舍利盒最为精

⊙新疆克孜尔石窟佛本生故事壁画
这幅壁画原为乐天窟天井壁画的一部分，表现释迦为救孩子不惜牺牲自己生命的故事。

⊙新疆克孜尔石窟第17窟壁画
新疆克孜尔石窟第17窟窟顶壁画（局部），绘有佛本生故事画38种。

美。该盒盖上绘执乐器有翼童子4人，童子外绕连珠圈，圈间绘对鸟图案，盒身四周绘戎装舞人7个。连珠圈和对鸟图案均受萨珊艺术影响。

阿奢理贰伽蓝遗址在库车西约20千米的渭干河西岸。遗址外绕土城，城东、西各存一座高塔。寺址中发现许多塑像和壁画，其中一躯菩萨塑像具有波斯风格。该寺在唐代仍很繁荣，玄奘曾居于此。龟兹地区石窟约占新疆石窟总数的3/5强，主要有克孜尔石窟、库木吐喇石窟、克孜尔朵哈石窟和森木塞姆等石窟。

克孜尔石窟，位于新疆拜城县克孜尔镇东南约10千米的戈壁悬崖上。现已编号的洞窟有236个，其中洞窟形制较完整、壁画遗存较多者占1/3。此石窟是古龟兹境内现存规模最大的石窟群，

⊙克孜尔石窟第38窟天相图

新疆克孜尔石窟第38窟天相图，采用菱形块区方式表现各种佛或菩萨的故事。

本生图

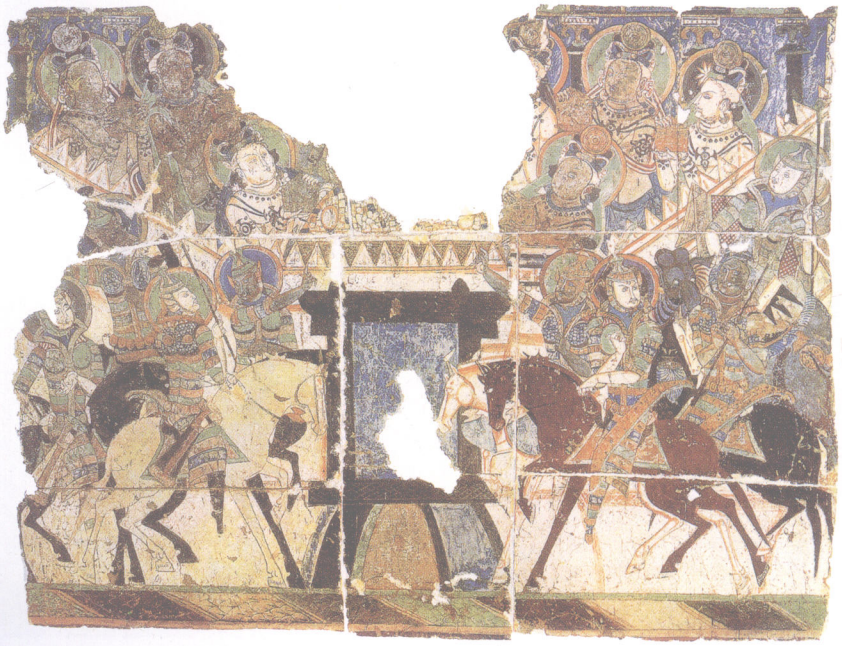
本生图是描述释迦牟尼佛在过去生中为菩萨时种种教化众生事迹，是绘画或浮雕的常见题材。本生图之创作，始于印度，北传经中亚、西域到中国、日本，南传则流行于东南亚诸国。本生图在中国北魏时代即为常见的佛教艺术题材。唐代之后，本生题材一度沉寂。绘画家、雕刻家所常选用的本生题材有如下诸事：雪山大士为闻半偈法以身奉罗刹（出自《大涅槃经》）；尸毗王以身贸鸽；月光王以头施与婆罗门（均出自《月光菩萨经》和《贤愚经》）；须达拿太子以子妻施婆罗门（出自《大智度论》和《太子须达拿经》）。

是龟兹佛教艺术的典型代表。

克孜尔石窟始凿于公元3世纪末至4世纪初。早期的洞窟形制以中心塔柱窟为主，此种窟平面为长方形，纵券顶，有前后室，在后室后部设中心塔柱。塔柱正面一大龛，内置坐佛，龛左、后、右绕以甬道，后甬道的后壁前设石台，置涅槃像。中心柱窟的壁画数量多，保存也较好。一般主室券顶中央绘日天、月天和立佛等，两侧壁为数列菱形山峦图案，内绘本生故事或因缘故事画。主室左右两侧壁绘因缘佛传故事，表现释迦的教化事迹。后甬道后壁或前壁，绘涅槃像或焚棺图。早期还有少量大像窟，主室宽大，正壁塑高数米或十余米的立佛像，像前接木结构窟檐建筑。主室正壁左右下方有甬道进入后室，后室后壁下方凿台置涅槃像。克孜尔早期洞窟流行小乘佛教题材，是和当时龟兹地区盛行小乘佛教的情况相吻合的。

极盛期的克孜尔石窟，其艺术风格有极鲜明的民族和地区特色。

从公元5世纪初至6世纪，克孜尔石窟进入极盛时期，洞窟数量增加，规模宏大。这一阶段新出现了方形窟，各类洞窟成组合形式排列。壁画主要集中于中心柱窟，出现了很多新题材。券顶中央天相图趋于简化，新出现须摩提女因缘故事画。券顶侧壁主要绘菱格因缘故事。主室前壁窟门上部，出现降魔和初转法轮等佛传题材。后室和左右甬道侧壁，出现新题材和新布局，内容显著增加，如佛从三道宝阶降世间、第一次结集和八王分舍利等。立佛像成为主要题材。新题材中千佛形象的出现和本生题材的减少，说明大乘佛教已进入龟兹地区。极盛期的克孜尔石窟，其



艺术风格有极鲜明的民族和地区特色，人物圆脸、小眼，五官集中于面部中央，这种造型对敦煌曾产生过很大影响。多种多样的菱形画格，富于装饰性的大色块对比，都是龟兹佛教艺术的特点。克孜尔石窟在公元7世纪至8世纪，逐渐走向了衰落。洞窟规模缩小，形制和绘塑内容简化，千佛和坐佛成为主要壁画题材。新题材的出现说明大乘佛教对龟兹佛教艺术的影响逐渐加深。

森木塞姆石窟是古龟兹东部最大的一处石窟群，现存洞窟52个，完整者19窟。石窟始凿于4世纪，略晚于克孜尔石窟。洞窟的开凿终于隋唐时期，该石窟以佛殿窟为主。早期壁画和塑像具龟兹当地风格，以小乘题材为主，后期洞窟的风格受中原地区影响。

高昌石窟艺术

古代高昌就是今天新疆吐鲁番地区，是新疆与内地交往的重要门户，同时也是汉文化与西域文化的交错点。这里佛教盛行，城中寺院随处可见，中原地区的佛教艺术在此有很大影响。高昌地区现存主要的佛教遗迹有吐峪沟石窟、柏孜克里克石窟、雅尔湖石窟和胜金口石窟等。

吐峪沟石窟在鄯善县西南，是吐鲁番地区开凿年代较早的石窟。该石窟始凿于公元5世纪，一直延续到回鹘高昌时期（公元9世纪～14世纪）。大部分洞窟已坍毁，仅八个窟尚残存部分壁画。吐峪沟东南区第四窟，是开凿年代较早、保存较好的一个窟。该窟为前、后室方形窟，窟正中设方坛。窟顶绘莲花、立佛、坐佛、供养天人等，正壁和左、右壁中上部绘千佛，下部绘一周横幅排列的本生故事画，每幅附

⊙供养礼佛图

新疆柏孜克里克石窟供养礼佛图，高大的佛陀画像居中而立，供养人则分别跪奉两侧。

⊙左页图：新疆克孜尔石窟第205窟争分舍利图

描绘佛陀信众争分佛舍利以回去供养的情景。此图具有明显的龟兹佛教艺术风格。

⊙新疆库木吐喇石窟第45窟散花飞天壁画

汉文隶书榜题。本生画内容有“梵志烧身”、“尸毗王割肉贸鸽”、“慈力王施血”等。壁画题材和画风接近龟兹壁画，而横幅排列和汉文榜题显然受中原影响，两种艺术风格在此交汇。

柏孜克里克石窟在吐鲁番县城东北约50千米处。石窟始凿于公元9世纪以后，迄于13世纪。共编号57窟，是古代高昌地区保存最好、内容最丰富的一处石窟。此石窟洞窟仅存部分壁画，内容十分丰富。题材有以立佛为中心的供养图、横幅连环画式佛经故事画和经变画等。经变画包括西方净土变、药师变以及《法华经》诸品的经变画。壁画上佛像、僧侣和供养人像旁，大多用汉文和回鹘文双行并书榜题。壁画绘制以线描为主，轮廓线用墨线勾出，面部和肢体加以渲染。色调以红为主，画面艳丽。

以柏孜克里克石窟为代表的回鹘高昌佛教艺术，一方面受到龟兹、于阗佛教艺术的某些影响，同时又与敦煌石窟晚唐至宋的壁画有一些相同点，反映了它在佛教艺术传播的路线上起着相当重要的作用。

⊙莫高窟菩萨彩塑

敦煌莫高窟第45窟内的菩萨彩塑，盛唐时期作品，具有典型的唐代佛教造像风格。

敦煌莫高窟

敦煌位于甘肃省，地处中西交通之要道，自汉武帝通西域以来，这儿日益成为西域之重镇，为“丝绸之路”上的一个重要的枢纽。来自印度与西域的佛教，大多是经过这儿再传到内地的，因此自东汉以来，这儿的佛教就一直比较流行。许多印度和西域来的僧人，往往先来到这里，熟悉了汉地的语言和风土人情后再进一步深入内地。在佛教流传过程中，佛教艺术也同样得到了发展。

敦煌石窟是这一地区诸多石窟的总称，这些石窟计有敦煌莫高窟、西千佛洞、安西榆林窟、东千佛洞

等。其中建成最早、规模最大、内容最丰富，并且最有代表性的，当为莫高窟。莫高窟又称千佛洞，位于甘肃省敦煌县东南25千米处的鸣沙山与三危山之间的断崖上。莫高窟始建于苻秦建元二年（366），但发展得较快的则是在北魏时期。整个石窟历经前秦、北凉、西魏、北周、隋、唐、五代、宋、西夏、元、清等朝代，现存490多个洞窟，保持着古代原型的有110个。

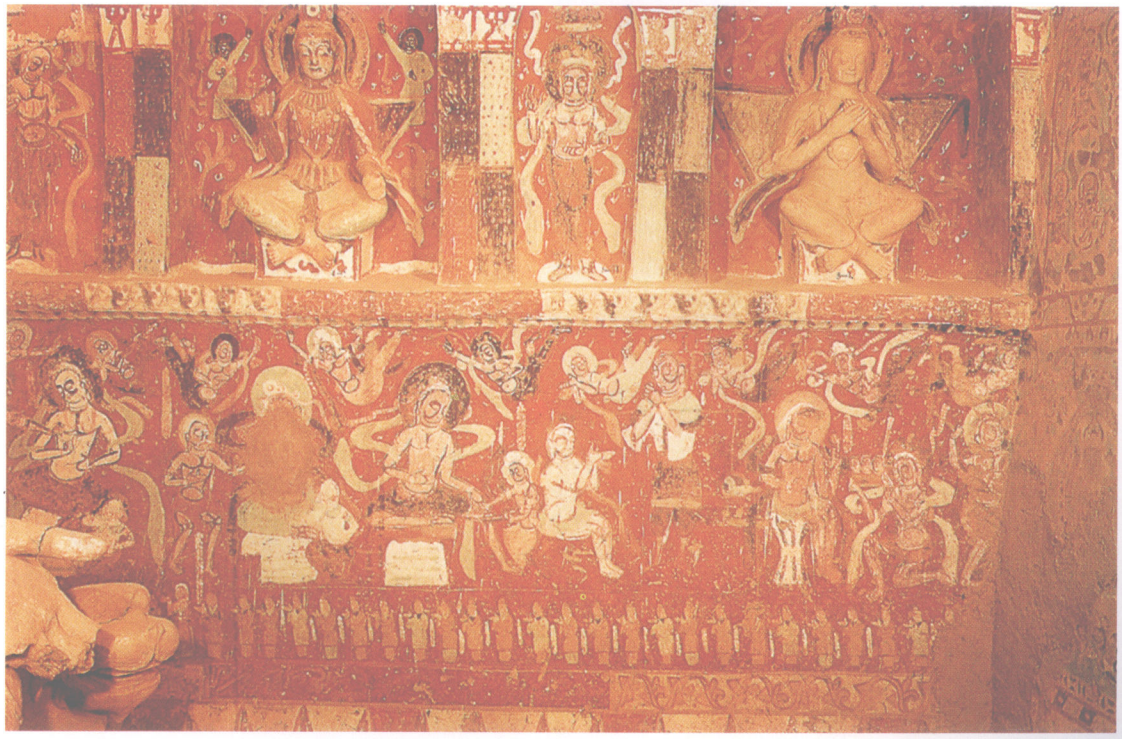
和以石刻雕像为主的云冈、龙门石窟不同，莫高窟主要是以彩塑和壁画为主。

按照开凿时间划分，十六国及北朝初期是洞窟的开凿前期，保存至今的共有40窟，形制分为供僧人居住、修禅的禅窟，带中方柱的塔庙式窟和方形平面的佛堂式窟三种。窟顶前部为人字披，并画出木结构和卷草形式；后部为平顶，也绘有木结构形式，并缀以飞天等图纹；四壁绘有表现佛教题材的壁画。这一时期的塑像，本尊以释迦牟尼佛和弥勒菩萨为主，组合一般是一佛、二菩萨，或一佛、二罗汉、二菩萨，一佛、二天王，也有个别是单独一躯佛或弥勒像的。佛像躯体健壮，面相丰满，鼻梁高隆直抵额际。佛像身着偏袒右肩式或通肩式土红色僧伽梨，但过分强调了衣饰的装饰色彩，仅在细节上有一些现实性手法。虽然佛和菩萨都来自异域，而且造型比例及衣着等都有严格规定，但中国的雕塑工匠依然在尊重这些规定的基础上，结合自己的生活感受和审美情趣，将他们巧妙地本地化，

莫高窟又称千佛洞，始建于苻秦建元二年（366），历经前秦、北凉、西魏、北周、隋、唐、五代、宋、西夏、元、清等朝代，现存490多个洞窟，保持着古代原型的有110个。

⊙敦煌莫高窟壁画

敦煌莫高窟第257窟窟壁一景，壁画具有明显的印度风格。



使其在原有的犍陀罗艺术风格外，带有了鲜明的中国文化特色，形成了中国式的佛教形象。

在北朝后期，佛像的造型趋于更加丰腴浑厚，面相圆润俊秀，修眉细目，面带微笑，具有相当的人性化。由于莫高窟所在的鸣沙山属玉门系砾岩，极其粗松，便于开凿洞窟但不宜于雕造佛像，因此，泥塑在敦煌石窟中占主要地位，但形式上仍未摆脱洞窟石雕、摩岩造像的格式。此时期石窟的代表为第267窟～271窟、275窟、259窟、285窟等。

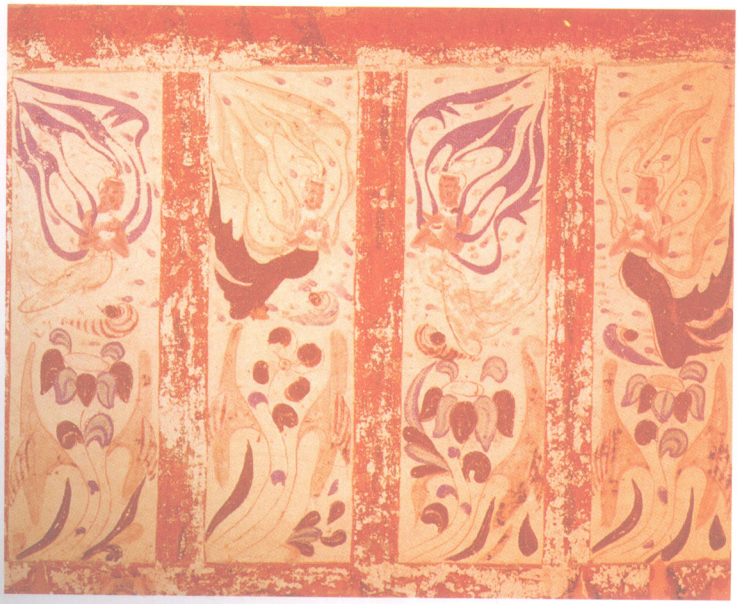
隋唐时期，是敦煌艺术的鼎盛时期，开凿的洞窟数以千计，仅保存至今的就有298个。隋朝的洞窟，在形制上承袭了北朝的前后结构，但龛略深，置一佛、二罗汉（迦叶、阿难）、二菩萨，有的还有天王和力士形象。由于龛室的加深，罗汉及菩萨像已经不再都是贴壁的“高浮雕”，而多是脱离壁面的“圆雕”了，尺寸也有所加大，造型更趋世俗化，但雕塑艺术中的立体造型手段尚未得以充分发挥。此时期的代表为第206窟。唐朝的洞窟多为正方覆斗状顶的殿堂式，后壁开一大龛，深宏如厅堂，中置须弥坛，上设佛像。塑像组群一般为一佛、二罗汉、二菩萨、二供养天、二天王（天王足下踏有小鬼）、二力士。佛居于中心位置，女性成分明显，体态丰腴，面容慈祥，结跏趺座；头梳螺髻，手作说法印或无畏印，身着土红色通肩式袈裟，袒胸覆足，衣褶线条流畅优美，尤其是下摆褶纹生动刻画出丝织袈裟的柔软光滑并透露出衣饰下的肌体美，使塑像的内在与外涵得以完美统一，充分显现了唐代工匠的高超技艺。组群中的其他形象也各具特色：菩萨、供养天均为少女形象，温柔典雅，显得妩媚艳丽而又高贵、不容亵渎；罗汉像为一老一少，即迦叶和阿难，生活气息浓厚，形貌和性格特征显著多样；天王像孔武有力、盔甲严整，力士像凶猛暴烈、肌肉鼓突，都表现出一种力量的美。这些雕像虽然各有特色，却统一在一个

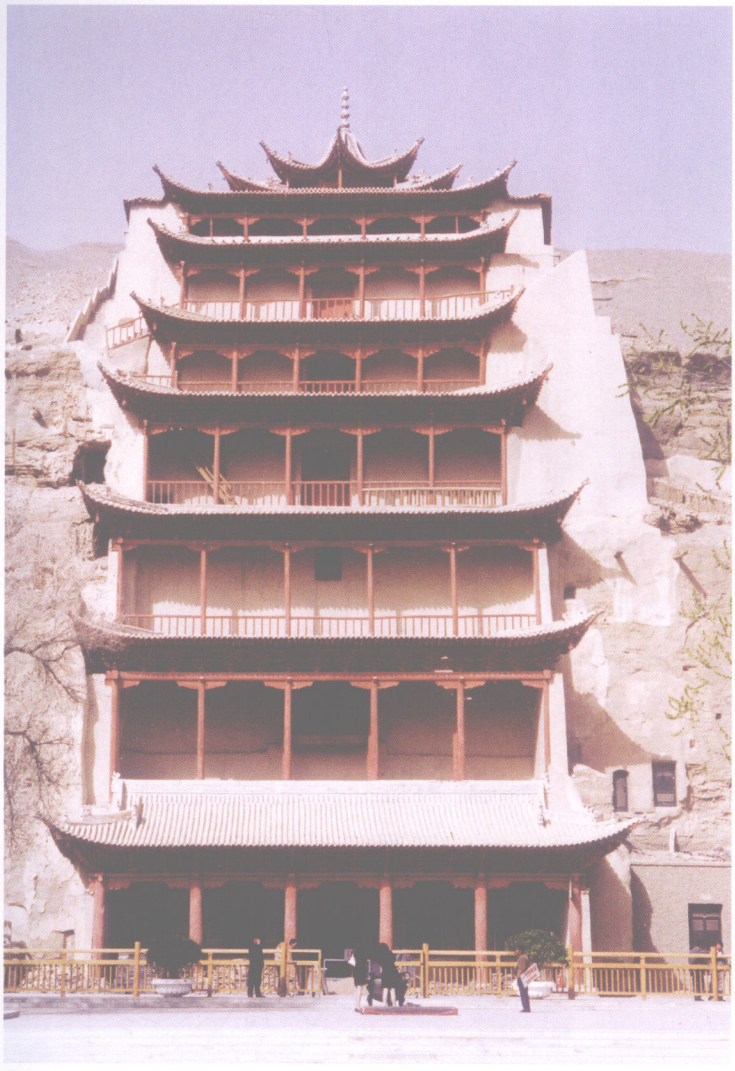
⊙右页图：莫高窟菩萨半跏像

敦煌莫高窟第257窟菩萨半跏像，北魏时期作品。塑像具有明显的印度风格，尤其是菩萨四周的飞天壁画及装饰图案。

⊙莫高窟飞天

敦煌莫高窟第248窟的壁画飞天，北魏时期作品。飞天是敦煌莫高窟不可或缺的组成部分，是敦煌艺术的独特标志。





⊙九层楼是敦煌莫高窟的标志性建筑

鲜明的题材下，不显杂乱。此时期的雕像，普遍进行了彩色金箔妆銮，被称为“彩塑”，与周围斑斓的壁画一起，构成了奇妙的艺术场景。这时期的代表为第45、46、130、158、194、220、225、322、328等窟。

自五代起，由于“丝绸之路”趋于冷落，敦煌地区的开窟造像活动也日渐冷落，而且在艺术水平上并无长足改进，甚至显得僵硬空虚。持续至明代，由于海上交通的发展，地处内陆的敦煌失去了往日的兴盛，开窟活动也逐渐终止了。现存的此时期洞窟有145个。

莫高窟各洞的壁画更是丰富多彩。隋代之前的北朝壁画，以佛传、本生、因缘故事和千佛为主。隋唐时期为莫高窟全盛期，经变题材成为主体，此外还有与经变画相配合的屏风画、佛教感应故事画、瑞像图以及历史人物画等。其人物造型、敷彩晕染和线描技巧，都达到空前的水平。五代、宋时壁画题材多沿袭唐代。其中第61窟的《五台山图》通贯全壁，为莫高窟最大的一幅壁画。西夏时的壁画，则装饰性较浓。元代壁画，更渗入了藏传佛教密宗的风格。莫高窟壁画不但保存大量有关佛教经典的经变图、佛教史迹图等，还真实地保存了丝绸之路上各民族生活以及中西关系的形象史料，涉及到佛教文化的各个领域。

敦煌石窟系统地保存了从十六国到元代近千年间佛教塑像的发展序列，和敦煌壁画、敦煌文物一起形成了一门世界性的独立学科——敦煌学。因此，敦煌不仅是中国艺术的宝库，也是全人类文明的结晶。

云冈石窟

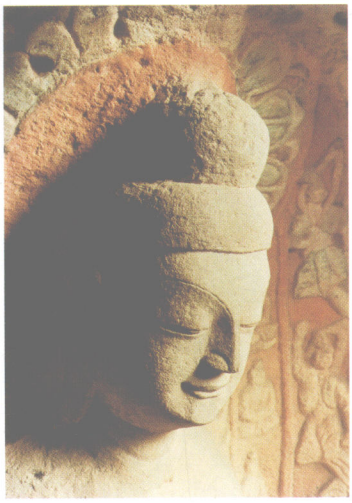
北魏时期，是中国佛教历史发展的一个重要阶段。北魏是由当时中国少数民族拓跋鲜卑所建。早在拓跋鲜卑建国之初，其太祖道武帝（396～409在位）就开始与佛教发生关系。据称他本人“好黄老、览佛经”，在统一北方的战争中，见沙门都致以敬礼，并利用佛教收揽人心。他任用赵郡沙门法果，封他为“绾摄僧徒的道人统”，开始形成北魏早期的僧官制度。而沙门法果亦将太祖当作“当今如来”，号召所有僧徒都去礼拜。398年，道武帝定都平城，北方基本上统一，开始在京都平城（今山西大同）大量建造佛教寺院。

继道武帝之后的太宗明元帝（409～423在位），同样崇奉佛法。他封法果为辅城、宜城子、中信侯等。法果死后，又三临

⊙云冈石窟砂岩高浮雕飞天

⊙云冈石窟第20窟释迦牟尼佛坐像

因此佛像所在窟壁坍塌，遂成为独特的露天大佛。像高约14米，造型宏伟，是云冈石窟的代表作。



⊙云冈石窟第5窟前室东侧佛像
佛像表情温和恬静，汉化色彩颇浓。

其丧，追赠为“老寿将军”、“赵明灵公”，并令法果之子袭爵。还命令在都城四方建立佛像，要沙门“辅导民俗”，以利其统治地位的巩固。

世祖太武帝（423～452在位）时，曾于太平真君七年（446）下令灭佛，给北魏佛教很大的打击。但由于太子拓跋晃暗中保护，使远近沙门事先得到消息，闻风而逃，所以只是毁坏了一些寺庙和佛塔。

太武帝死后，文成帝（452～465在位）即位，不久即下令重兴佛教。文成帝准许各州县于众居处各建寺一所，允许民众出家。这样，佛教寺塔经像逐渐修复起来。他先后命僧人师贤、昙曜任沙门统，还下令用赤金25万斤，为太祖以下五帝（指道武帝、明元帝、太武帝、景穆帝、文成帝）铸释迦像5座，各长一丈六尺。在昙曜任沙门统期间，朝廷耗费了巨大的人力和财力，在首都平城西武州山开凿石窟，镌造佛像，这就是现在著名的佛教遗迹之一的云冈石窟。

云冈石窟位于山西省大同市西郊武州山北崖，石窟依山开凿，现存石窟五十余处，均依山开凿，绵延约有1000米，大小造像有五万余。云冈石窟比敦煌石窟晚开凿100年左右，在雕刻艺术上素以气势雄浑著称，被称为“东方的伟大奇迹”。

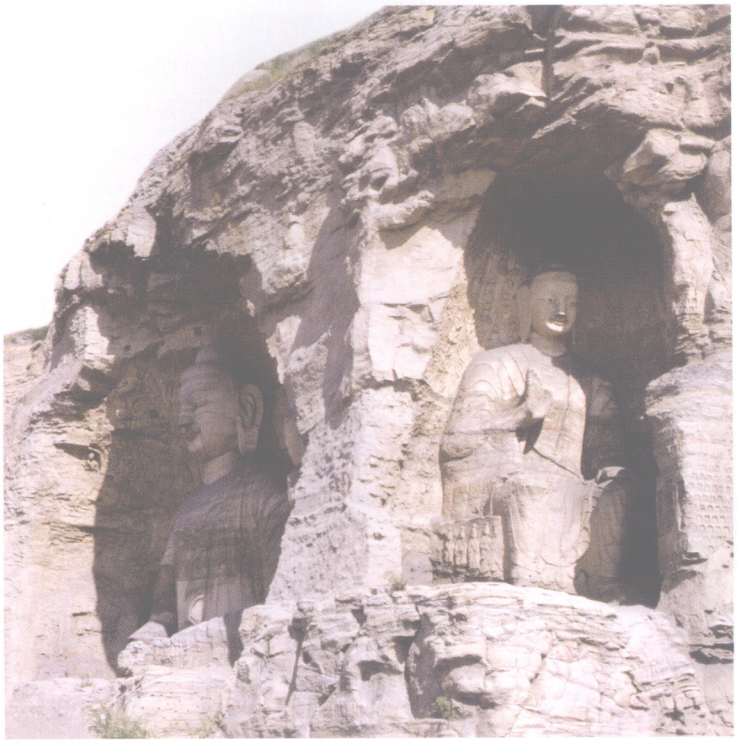
云冈石窟始凿于北魏中期（460～465），由昙曜主持开凿五个窟，这就是著名的“昙曜五窟”。窟内佛像，高者七十余尺，次者亦有六十尺，这是为文成帝等北魏五个皇帝雕凿

⊙云冈石窟第6窟主佛
云冈石窟第6窟后室中心塔柱上层所供的主佛，造像庄严，面容丰瘦适中，褒衣博带，开启了石窟中国化的风格。

的。以后历代相继开凿，至北魏正光之后归于沉寂。云冈的北魏造像风格大致可分为前后二期，前期造像高大，肩宽颈粗，脸形丰满，鼻梁端正，眼长而锐利，唇厚耳长，面露微笑，气魄宏大，具有浓厚的北方民族粗犷、雄厚、遒劲的特点。比例上放大头部，以弥补仰望时的视差。人物造像服饰明显受犍陀罗风格的影响，佛像穿通肩或袒式袈裟，衣纹凸起。

佛像造型巨大宏伟，是云冈石窟造像的显著特点。第 20 窟的大佛像，历来被视作云冈石窟的代表。由于这一洞窟的顶部和前壁已塌，佛像露天而坐，使我们能更清楚地瞻仰这一大佛的雄姿。佛像高约 14 米，面部丰满，高肉髻，鼻梁挺直，嘴部轮廓清楚，嘴角处略带微笑。眉眼修长，眼睛瞳孔部镶着黑釉陶器，看来炯炯有神。双耳垂肩，颈部肥短，两肩宽阔厚实。双手作禅定印，手肘外张，显示出力量和威严。造像整体看上去端庄凝重。身

云冈石窟第 18 窟东壁上的小佛



云冈石窟佛坐像

⊙云冈石窟第8窟三头八臂骑牛的摩醯首罗天

披袈裟，偏袒右肩，衣纹成阶梯状排列，线条简洁，显示出一种粗重厚实的质感，反映了当时生活于北方寒冷气候中的少数民族服装的特点，也具有犍陀罗佛教艺术的某些特点。

云冈后期造像中，没有出现前期的那种大像。小龛增多，造像风格也趋向于追求精细绮丽，在一些细节上做得很精致。佛像服饰也多呈褒衣博带，衣纹呈梯形，并出现了瘦骨清相。

北魏时期是中国佛教造像艺术发展史上一个极为重要的阶段。由于政府的保护和提倡，佛教有了迅速的发展，佛教艺术的发展也是蒸蒸日上。这一时期留传下来的金铜佛像数量很多。此外，闻名于世的大同云冈、洛阳龙门两大石窟，都是这时由国家主持开凿的，所以规模巨大，空前绝后，显示了非同凡响的宏伟气势。大同作为当时北方的政治、经济中心，在佛教艺术发展过程中，还形成了被称为“平城模式”的艺术风格(大同古称平城)，对当时中原地区佛教艺术的发展起着指导性的作用。这种模式影响了东自辽宁义县万佛堂石窟、西到陕、甘、宁北方各寺的北魏石窟，甚至河西走廊西端的敦煌石窟亦不例外。云冈石窟影响范围之广和影响延续时间之长，都是任何其他石窟无法比拟的。

龙门石窟

隋唐时期的佛教艺术，相比南北朝有了明显的转变，形成了中国佛教艺术发展的一个新阶段。这一时期出现的各种佛教造像，在风格上已摆脱了以前的那种呆滞、平板的表情和神秘气氛的笼罩。开始出现一种新的，显得温和圆润、生动柔和的风格。人物造型也从南北朝时的清瘦飘逸转向丰满端丽。这一时期出现的各种佛、菩萨像，显得雍容华贵，颇似唐代宫廷贵妇的形象。衣纹皱褶也是线条流畅，富于节奏变化，同时显出衣物的质地轻薄、紧贴身上，更显得肉体的丰腴和体态的婀娜多姿。这一时期石窟艺术的代表作就是龙门石窟。

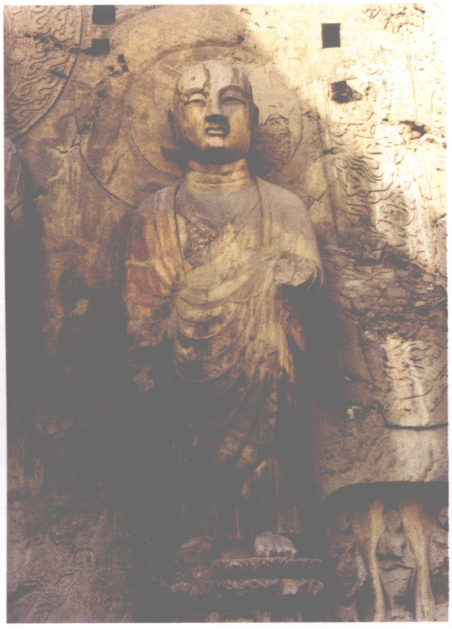
⊙右页图：龙门石窟奉先寺卢舍那大佛

龙门石窟奉先寺卢舍那大佛，像高约17米，头高4米，耳长近2米，是中国唐代佛教雕刻艺术的代表作。

龙门石窟位于河南省洛阳市南郊13千米处的伊河两岸，这里东面是香山、西面是龙门山。两山对峙，伊水中流，形成一道天然的门阙，所以古代称这儿为“伊阙”，故石窟亦称“伊阙石窟”，隋唐之后习称龙门。

龙门石窟的形制主要有礼拜窟（相当于佛殿窟）和禅窟两大类；若从造像的时代来分，主要有北魏洞窟和唐代洞窟两大部分；若从地理区域来分，主要有西山窟群和东山窟群两大范围。

北魏孝文帝于太和十八年(494)迁都洛阳后，在政治上和经济上实行了一系列的改革。这些改革措施加速了北方各少数民族与汉民族的融合过程，同时也促进了各民族的文化交流。因此，标志着这一时期艺术水平的龙门石窟，具有更加浓厚的中国风味。迁都洛阳把平城的石窟艺术也带来了洛阳。宣武帝景明初(500)，命大长秋卿白整仿云冈石窟样式，为孝文帝及文昭皇太后造石窟二个，后来孝明帝时也有开凿，一直延续到盛唐之世。现存洞窟29个，龛窟2100多个，



⊙龙门石窟卢舍那大佛像左侧阿难弟子像

⊙龙门石窟奉先寺北侧的天王造像

⊙龙门石窟奉先寺佛像

大小造像十万余，佛塔四十多，碑文题记3600多方，形成一个石窟艺术瑰宝。其中如古阳洞、宾阳洞、莲华洞等，都显示了极高的艺术水平。

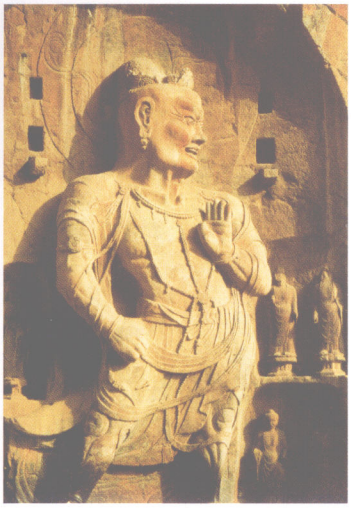
龙门石窟中数量最多的还是唐代开凿的石窟，占石窟总数的60%以上。入唐以后，唐太宗、高宗、武后和玄宗时期掀起了120年左右的第二次造像高峰。中唐以后，龙门造像渐趋衰落。五代至北宋时期接近尾声。龙门石窟现存大小窟龛密布于东、西两山的崖壁上，大多为唐开元(713～741)前作品，武则天时期为多。其中又以武则天执政时期开凿的石窟占唐代石窟的多数。武则天信奉佛教，在她执政时期，采取了一系列扶持佛教发展的政策。因此唐代佛教在武则天时有很大的发展。武则天时期在龙门开凿了大量石窟，这也与她长期在洛阳有关。

龙门石窟佛教造像中最有代表性的就是武则天时开凿的奉先寺石窟，也是龙门唐代石窟中最大的一个石窟，此窟长宽各30余米。据碑文记载，此窟开凿于唐代武则天时期，历时三年，其规模之大，在龙门石窟中称第一。

奉先寺的主尊为卢舍那佛，“卢舍那”梵文的意思即为光明遍照。这是一尊坐像，通高约17米多，光是头部就有4米高，耳朵长近2米。面形丰肥、两耳下垂，形态圆满、面部慈祥、恬静，眉眼修长，眼中闪现着智慧的光芒。嘴角略上翘，带着一种醉人的微笑。头部稍低，略作俯视态，宛若一位睿智而慈祥的中年妇女，令人敬而不惧。高大的体魄，宏伟的场面与平易可亲的气质、静谧的气氛、高尚的情操、丰富的感情、开阔的胸怀和典雅的外貌恰到好处地融合在一起，造成了一种和谐的艺术效果，具有高度的艺术感染力，令人见了叹为观止。从宗教角度讲，也能使朝拜者见了心悦诚服地对之顶礼膜拜。据说为造此大像，武则天曾捐脂粉钱二万贯，工程落成后，她又主持了“开光”仪式。

奉先寺的主尊为卢舍那佛，“卢舍那”梵文的意思即为光明遍照。卢舍那佛像两边是站立的二弟子和二菩萨像。

卢舍那佛像两边是站立的二弟子和二菩萨像。二弟子为迦叶和阿难，形态温顺虔诚。二菩萨像略高于弟子像，菩萨着天冠天衣，身披璎珞，面相和善开朗，显示一种悲悯众生的表情。在其两边分别是天王和力士像。天王和力士在佛教中都是护法神将，因此在佛教艺术中往往表现出一种英武的气概。奉先寺的天王像手托宝塔，显得魁梧刚劲。而力士像造型就更为生动，只见那力士右手叉腰，双手握拳，两眼暴突，怒视前方，胸部、手臂和腿部肌肉高高隆起，显示一种排山倒海的力量。整座雕像威武雄壮，造型粗犷豪放，雄健有力，



⊙龙门石窟奉先寺北侧的力士造像

气势逼人。天王和力士像的气氛，与整个造像中部卢舍那佛及二弟子二菩萨那种慈祥静谧的气氛形成一种强烈的对比，在不知不觉中产生一种震慑人心的作用。

龙门石窟的风格与莫高窟和云冈石窟略有不同，其特点为：窟形单纯，较少变化，题材较为简明突出。北朝造像以释迦牟尼、弥勒、多宝如来、三世佛、七世佛为主；隋唐时期造像的主像大都是阿弥陀佛、弥勒佛、还有卢舍那佛、药师佛等，反映了净土宗的兴起和佛教艺术的日趋世俗化。龙门石窟早期造像具有典型的“中原风格”，即造像身材修长，面瘦颈长，肩胛削窄，眉目开朗，嫣然含笑，衣裙飞扬。这种造像风格是当时南北文化交流的结果，在北魏后期曾风行全国，成为南北朝统一的时代风格。龙门石窟的大量碑刻题记，如《龙门二十品》，褚遂良书《伊阙佛龛之碑》等，是中国古代书法艺术的珍品。造像题记很多有纪年标志，这是研究石窟艺术发展的重要依据。

麦积山石窟

麦积山石窟位于甘肃省天水县城东南约45千米的麦积山，因其山峰平地崛起，形如农家积麦之状，故名。麦积山石窟原是一座完整的山体，后因地震，分裂为东崖、西崖二处，现有栈道相通。麦积山石窟现存窟龛194个，保存泥塑造像7000多身，壁画1300余平方米，是中国泥塑造像最多的石窟，被誉为“东方最大的泥彩塑艺术陈列馆”。

⊙甘肃天水麦积山石窟弹琴乐伎

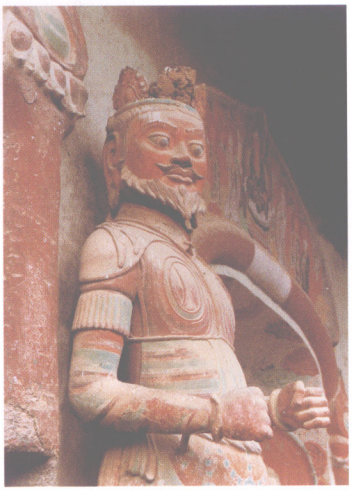
麦积山石窟雕塑以泥塑为主，可分为高浮雕、圆塑、粘贴塑和壁塑四种。它们在艺术形式上追求静穆庄严的艺术境界，动静结合，严谨而不死板，同时，也注意作品的整体性及其与建筑、壁画的协调性。在艺术形象的塑造方面则具有明显的写意性和强烈的世俗性。

麦积山石窟的创建年代，一般认为在

公元5世纪。这一时期的佛像面相雄健，直鼻大眼，嘴小唇薄，躯体粗壮坚实。菩萨高冠，披发，袒裸上身，下着长裙，体态浑厚。既有北方民族朴实雄健的形象特征，也带有古印度及西域造像的风格。造像题材主要是三世佛、交脚弥勒菩萨和思惟菩萨。

北魏时期开凿的洞窟数量最多，可以分为前后两期。前期洞窟仍以三世佛造像为主。后期洞窟数量大增，造像题材除三世佛外，出现了一佛二菩萨二弟子或再加二力士的五尊或七尊新的组合形式，此外还出现七佛、立佛、十大弟子和供养人像。造像形体修长，面容清秀。一些洞窟中还保存了壁画，有大型本生故事画和经变画。第127窟的西方净土变，场面宏伟，是国内石窟已知年代最早的大幅净土变。

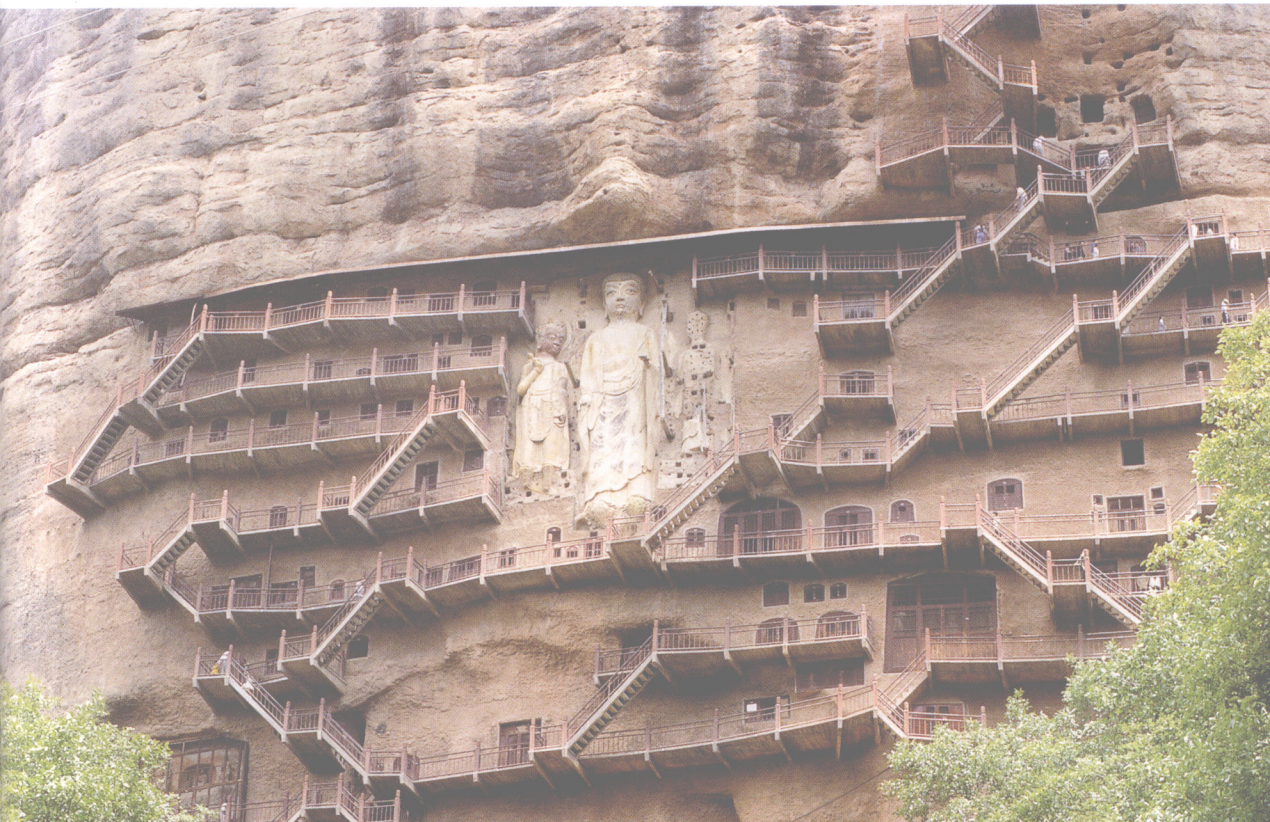
西魏时期，开窟造像的势头不衰。文帝文皇后失宠后，在麦积山出家为尼，死后凿崖为窟而葬。这一时期，模仿木结构建筑形式的崖阁式窟进一步发展，窟外雕出八角形列柱和屋脊瓦垄，列柱内为前廊，廊后部凿窟龛。造像题材除三世佛外，还有文殊、维摩对坐，分置于两侧壁。塑像组合中出现了童男童女像，立于佛两侧。造像人物的面相已由清瘦渐趋丰圆。



⊙踏牛天王

甘肃麦积山石窟第5窟踏牛天王，为初唐泥塑作品。此天王怒目圆睁，威严中带有一丝斯文。

⊙甘肃天水麦积山石窟



⊙甘肃麦积山第44窟正壁佛像
这尊佛像为西魏时期作品。佛像衣饰下摆褶纹线条已趋繁复，由此可看出佛像造型渐趋中土化的迹象。

北周时期，开凿了较多的洞窟，并有一些规模宏伟的大窟。大窟多为崖阁式窟，其规模之大为前代所未见，第4窟（上七佛阁）堪称代表。此窟为秦州大都督李允信为亡父营造，距地表约50米。窟前凿八柱七间的殿堂式崖阁，列柱内为前廊，廊后部凿出7座方形大窟。窟内造像以七佛为主，佛旁立弟子、菩萨像。造像人物方圆丰满，体态健壮。佛像短颈宽肩，腹部略凸。壁画采用绘、塑结合的手法，增加了形象的立体感。北周时期的造像风格已开始向隋唐风格过渡，面相丰圆，身材匀称。

隋代在麦积山继续开凿。洞窟主尊多为释迦牟尼佛或阿弥陀佛。造像形体和装饰更趋写实，丰满富丽。唐代以后，麦积山山体南侧大面积崩毁，几乎无处开凿新洞窟。宋代没有开凿新窟龛，只是在原有窟龛中增塑或者重修了大批造像，其风格为写实中求变化，时代性强。现存的唐、宋、明代造像，多是在前代窟内重塑、补塑或改塑的。

犍陀罗艺术

犍陀罗艺术是印度佛教艺术的一个派别，又称“希腊佛教艺术”。以印度西北部犍陀罗（约今巴基斯坦西部）为中心而发展。犍陀罗风格的建筑，以佛教的伽蓝、塔为主，式样以印度传统建筑为基准，佛塔沿袭中印度古覆钵形式，但是其柱头的风格，受罗马、希腊艺术的影响很深。犍陀罗艺术的雕刻多是浮雕，背面削平，身体比例不够匀称。形式大都模仿希腊人，头发也是波状的，面貌亦不同于印度人，额头很高，尖鼻薄唇，衣褶厚重。

四川地区的石窟

在晚唐五代，南方，特别是西蜀地区，由于社会相对安定，地方富庶，经济繁荣，促成了成都的昌盛。唐玄宗和僖宗两度入蜀，带来大批经像、文人画士和佛教徒。给原来已有一定造像传统的四川地区，注入了新的活力。宋代以后，南方社会经济的发展更超过北方。五代和两宋，四川等地的绘画、造像艺术达到了一个新的阶段。川北、川中和川西三大石窟区，窟龛密布，时代连绵，在国内五代、两宋石窟中，无论是窟龛总数还是造像精萃方面，都居于领先地位。四川石窟艺术的特点，如多密宗造像、多大佛、多道教和三教造像、多五代和两宋遗珍、多整体规划的大石窟等，都得到充分的体现。

晚唐以后密宗大量传入四川，形成具有地区特色的密宗传承系统，极大地刺激了四川的造像、刻经等宗教活动。就这样，在晚唐以后四川特定的社会环境和历史背景中，迎来了四川密宗石窟造像的高潮。

唐末五代，正当中原北方密宗法脉几近断绝时，川西却出现了一位祖师式的密宗传教人物——柳本尊（855～942）。柳本尊宗金刚部密法，主要行化于川西一带。到了南宋，四川大足又有赵智凤（1159～1249）传教。赵智凤秉承柳本尊法脉，一系相传，首创大足宝顶山密宗金刚部道场，主要活动于川中一带。这样，从唐末至南宋，从川西到川中，在几乎近四百年的时间里，密宗在四川盛传不衰。现存以密宗题材为主的大批石窟造像，便是最好的证明。

实际上，从川北广元石窟和巴中石窟看，盛唐以后就已陆续造出一些密宗造像。广元和巴中石窟，分别位于北方关中通往四川的两条交通要道——金牛道和米仓道上。四川石窟的密宗体系，是秉承两京密宗流绪，并加以发扬光大的。

> 在四川已发现的120余处大小石窟造像中，尤以大足石刻最为著名，现存造像五万余躯。

与四川石窟同时或稍晚开凿的云南大理剑川石窟，是南诏、大理时期石窟（始于盛唐，主要为宋代），应该说主要是受到了四川石窟的影响。

在四川已发现的120余处大小石窟造像中，尤以大足石刻最为著名，现存造像五万余躯，分布于县城周围四十余处，总称大足石窟。开凿于晚唐，盛于两宋，是宋代造像最集中的地区。明清两代亦续有开凿。其中规模最大、造像最突出的石刻，当数北山石刻和宝顶山石刻，

北山石刻位于县城西北2千米，唐景福元年(892)，昌州刺史韦君靖于此建寨造像，后经五代至南宋绍兴年间，历时250余年建成。以佛湾为中心，包括营盘坡、观音坡、佛耳岩、

⊙无量寿佛经变相

重庆大足县宝顶山大佛湾观无量寿佛经变相，上品上生图（南宋）。

⊙四川广元皇泽寺大佛窟内正面景观
大佛后壁有天龙八部浮雕，其布局雕工无不体现艺术家的匠心独运。

北塔等处。现存窟龛264个，造像3664尊。其中以宋代造像最为突出，而宋代造像又以菩萨最为突出。第136窟又叫“心神车窟”，窟内的佛、菩萨和金刚力士等造像个个端庄秀丽、雍容华贵而又个性鲜明，雕刻水平冠绝一时，是北山宋代造像水平最高的作品。第125龛中的“数珠观音”也是北山造像的代表作，该像手持捻珠立于莲座上，面露浅笑，体态轻盈，佩带飘舞，显得楚楚动人、妩媚多姿，俗称“媚态观音”。第245龛的晚唐作品“观无量寿经变”，则在高近3米，宽约2米的尺幅内，雕出大小不同的人物380多个，殿堂楼阁十多座，并配以飞天乐舞，这样复杂的场面以浮雕的形式雕出，其细致精巧，殊为罕见。孔雀明王窟中的一面四臂、骑孔雀的主像和满壁凿千佛，巧妙地把塔柱式石窟结构与密宗题材结合起来，具有极高的艺术表现力。北山还有《古文孝经碑》、《赵懿简公神道碑》、《韦君靖碑》等书法作品，也是弥足珍贵。

宝顶山石刻位于大足县城东北15千米处的宝顶山，是宋代石刻最出色最集中的地方。由宋代名僧赵智凤创制，从南宋淳熙六年至淳祐九年(1179～1249)，历时七十余年建成。现存佛教造像窟龛群13处，造像数以万计。分布在大佛湾、小佛湾、倒塔坡、龙头山、三元洞、大佛坡、仁功山、珠始山等18处。其中以大佛湾规模最大，大佛湾是利用一个天然山谷，凿石为壁，然后在高约10米，长约500米的“门”形山湾峭壁上摩崖造像。大佛湾全部造像可分为19组大型群像，它们依次分布在东、南、北三面崖壁上，而以六道轮回、广大宝楼阁、华严三圣像、千手观音龛、释迦涅槃圣迹图、九龙浴太子、孔雀明王经变、毗卢道场、父母恩重经变

像、观无量寿经变像、六耗图、地狱变相、柳本尊行化图、十大明王像、圆觉洞、牧牛道场等较为著名，均为宋代雕刻的杰作。小佛湾现存造像六百余尊，也有重要艺术价值。这些造像前后连接，表达一个或几个佛经故事，糅合了密宗、禅宗以及儒家孝道等各种思想，是研究雕刻史和宗教思想史的重要资料。宝顶山造像和北山造像普遍具有写实的倾向，质感强，表现细致繁复，更富生活气息；在风格上，北山造像以形象的美丽、富于理想性和装饰性见称；大佛湾造像则注重整体效果，很少作细腻雕凿，以朴实、自然和生动见长。

大足石刻作为中国佛教雕刻世俗化的重要代表作品，为中国古代石窟艺术的发展画上了一个完美的休止符。

⊙重庆大足宝顶山大佛湾第 17 号大方便佛报恩经变相（南宋）

第九章

圣山名寺

——中国佛教建筑艺术

- 中国寺院文化的源头
- 佛塔
- 四大名山
- 白马寺
- 南禅寺
- 布达拉宫

中国寺院文化的源头

中国佛教源于印度，中国寺庙也可溯自“西天伽蓝”。

印度的佛寺叫做“僧伽蓝摩”，这是梵文的音译。“僧伽”的意思是“众”，在佛教即指“僧团”，一般需四人以上。“蓝摩”的意思是“园”，指大众共住的园林。“僧伽蓝摩”合称即指僧众共住的园林。在古印度，一般都由国王或大富长者施舍，供各处僧侣居住，简称“伽蓝”。释迦牟尼时代因比丘除了三衣、钵具之外不许有别的财产，所以伽蓝是从任何地方来的比丘都可居住的场所，故又称“十方僧场”。僧伽蓝摩的别名叫“频陀婆那”，意思是“丛林”。“多比丘一处和合，是名‘僧伽’。譬如大树丛聚，得名‘丛林’。”这就是说，众僧和合共处一处，犹如树木丛集为林。另外“丛林”也借喻草木生长有序，象征僧众有完整的法度和严格的规矩。

伽蓝又有“精舍”和“支提”之分。精舍之意为精进修行者所居。精舍初为讲道场，后为僧众住所。相传释迦牟尼成道后，开始四处传教。他在摩揭陀国取得了很大成功，皈依佛教的迦兰陀长者，主动献出首都王舍城附近的一大竹园，而

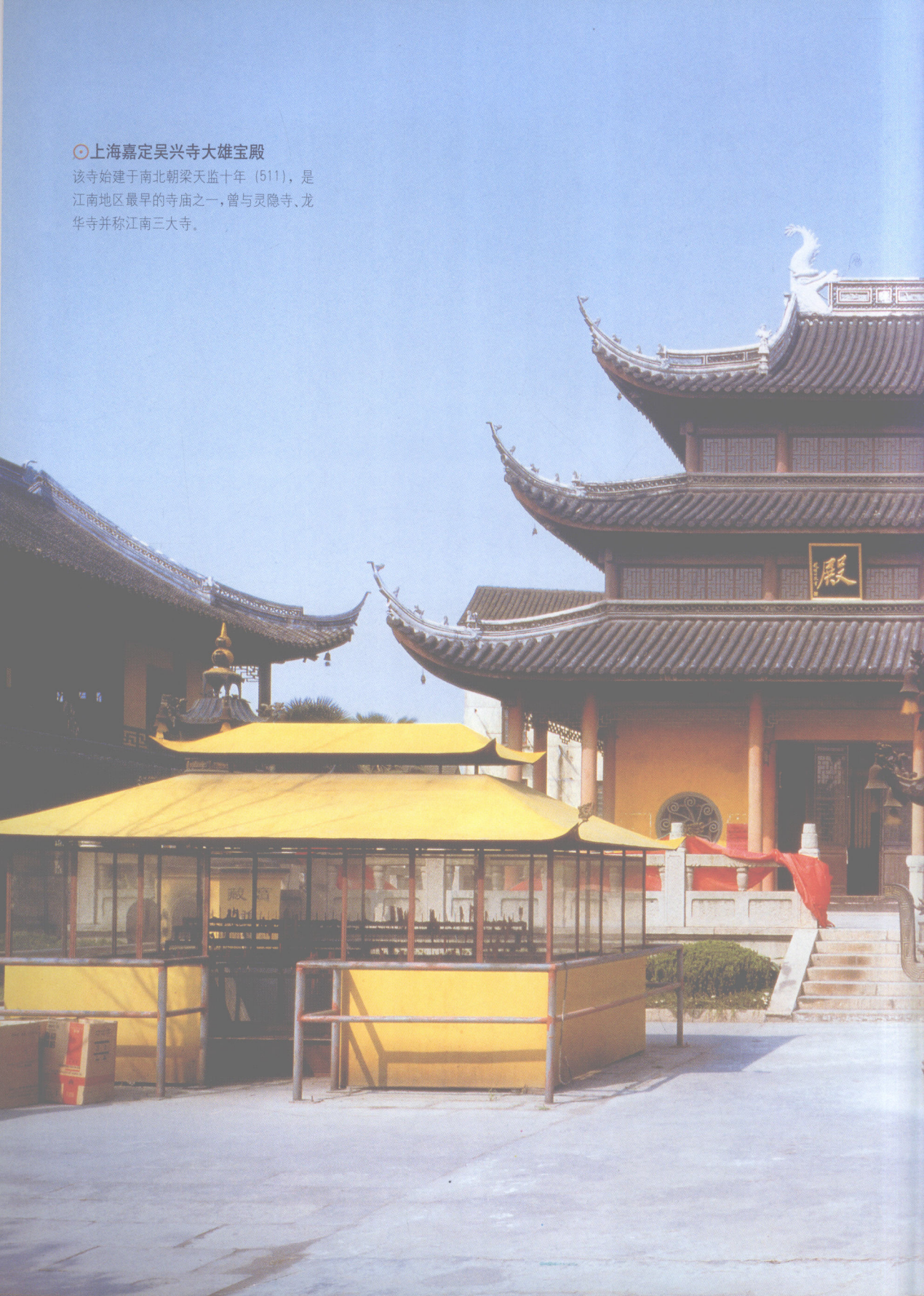
⊙陕西扶风法门寺地宫出土舍利套函鎏金如来像

⊙江苏镇江金山寺山门

金山寺是中国佛教禅宗四大名寺之一，建于东晋时期。

该国君主频婆沙罗对释迦牟尼也极为崇仰，在竹园修建了精舍施与释迦，作为佛陀居留、说法之地，名曰“竹园精舍”。拘萨罗国首都舍卫城一位名叫给孤独的商人为了表示对佛陀的虔信，用金砖铺地为代价买下了波斯匿王太子祇陀在舍卫城南的花园，建筑精舍，作为佛陀在舍卫城居住说法的场所。而祇陀太子仅出卖花园的地面，自己将园中的树木奉献给释迦，以表示对佛陀的崇仰。故以两人的名字名此精舍为“祇陀给孤独园”，简称“祇园精舍”。此精舍与“竹园精舍”并称佛教最早的两大精舍。支提是梵文音译，意为“积聚”。古印度有些僧侣修行时住在石窟里，石窟中央是方形讲堂，左右两侧和正面开凿很多小型石室约一丈见方，每室只能容纳一僧住在里面坐禅苦修。为了能在苦修过程中随时拜佛，便在石窟中堂后壁上刻出小型佛塔。人们称这种刻有佛塔和其他雕刻的石窟为“支提”，汉译为“石窟寺”。印度还有一种供僧人修道、居住的处所叫“阿兰若”，也是梵文音译，意为“空闲处”，指僧人在村外空隙之地造房修道；或不造房屋而栖息于大树下称“阿兰若”。比丘自建的阿兰若，假如本人远游之后，就等于弃舍了，任何比丘都可以迁入居住。伽蓝、丛林、精舍、阿兰若就是古印度早期佛教寺院雏形。

古印度有些僧侣修行时住在石窟里，为了能在苦修过程中随时拜佛，便在石窟中堂后壁上刻出小型佛塔。人们称这种刻有佛塔和其他雕刻的石窟为“支提”，汉译为“石窟寺”。



⊙上海嘉定吴兴寺大雄宝殿

该寺始建于南北朝梁天监十年（511），是江南地区最早的寺庙之一，曾与灵隐寺、龙华寺并称江南三大寺。

大雄寶
吳興寺
吳興寺

⊙陕西扶风法门寺地宫出土的鎏金银质捧真身菩萨像

中国汉地的佛教寺庙发轫于汉代，风靡于六朝，继盛于隋唐。“寺”在古代为官署名，如“太常寺”、“鸿胪寺”等。而庙则是一般祭祀神灵的场所。相传佛教传到中国，是由东汉明帝派遣使臣前往西域求佛法，请来迦叶摩腾和竺法兰到洛阳而开始的。二位西域高僧初到时被招待住在鸿胪寺（掌管宾客朝会礼仪之地）。第二年明帝为他们修建了供佛修道之所并以“寺”名之。因二位高僧曾用白马驮载经像而来，故名曰“白马寺”。相传这是中国寺庙之祖，后来将出家人居住和供佛的处所正式称作“寺”即缘于此。至唐末已有佛教徒集中朝拜的寺庙建筑群，如文殊菩萨圣地五台山、佛骨圣地凤翔法门寺等。至南宋已形成全国著名的“五山十刹”。“五山”是：杭州径山万福寺、飞来峰灵隐寺、南屏山净慈寺、宁波天童山景德寺、阿育王山广利寺；“十刹”乃杭州永祚寺、湖州万寿寺、江宁灵谷寺、苏州光孝寺、奉化雪窦寺、温州龙翔寺、福州雪峰崇圣寺、金华宝林寺、苏州云岩寺和天台国清寺。约自元代起中国喇嘛教日益兴盛，喇嘛教寺庙建筑在明清时代达到高峰。

随着佛教的传播，中华大地寺院林立，至1949年之前中国佛教寺院已达五万多座。由于汉语造词丰富，寺院便有许多别名异称。如“梵刹”、“宝刹”、“香刹”等，亦可称之为“佛地”、“佛宇”、“佛庐”、“佛

⊙山西五台山龙泉寺南宋石雕牌坊

祠”、“佛庙”；有称“僧宇”、“僧寺”、“僧院”、“僧廊”、“僧舍”的；也有称“禅院”、“禅林”、“禅舍”、“禅庙”、“禅堂”的；还有称“梵林”、“梵宇”、“梵宫”、“梵堂”、“梵城”的；又因佛的毛发及佛国都是绀青色，故称寺庙为“绀宇”、“绀园”、“绀殿”。而南朝梁武帝崇佛，武帝姓萧，故而当时造寺建庙有称“萧寺”的。另外，后魏太武帝造伽蓝曾以“拓提”名之。“拓提”义为“四方”，本写作“拓斗提奢”，后省作“拓提”。后世不知何人将“拓提”误为“招提”竟也沿用开去，传至日本。至于寺庙的传统名称：“精舍”、“祇园”、“兰若”、“伽蓝”等，则更是历经千年传播万里。

⊙云南景谷大寨佛寺的树包塔
图中菩提树由宝塔周围窜生而出，不碍塔身且不影响自身生长，蔚为奇观。

佛塔

中国佛教建筑类型丰富，“塔”这种类型作为吸收外来形式和构架的成功范例显著地反映了佛教建筑艺术在中国的演变及特点。塔起源于印度，原为梵文Stupa，意译为坟冢。最初建塔是作为埋藏释迦牟尼佛舍利之用的。藏舍利的土石台子是佛塔的起源，其形制为台座、覆钵、宝匣和相轮（又称刹竿或伞盖）四部分构成的。后来，塔由埋藏佛舍利的

⊙少林寺塔林雪景

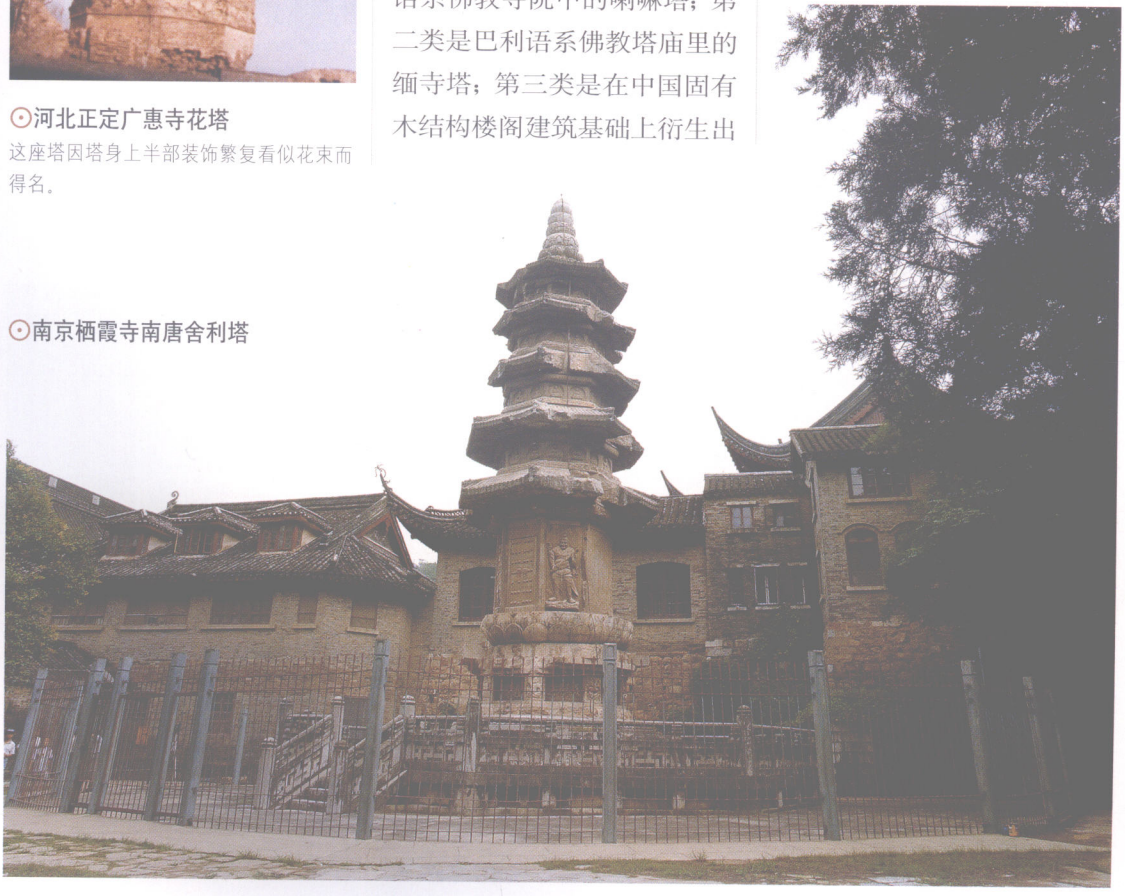
⊙河北正定广惠寺花塔

这座塔因塔身上半部装饰繁复看似花束而得名。

建筑物，渐渐变成一种宗教纪念建筑。从现存实例看，塔保存或埋藏的东西除了舍利外，还有佛经、遗物等。印度在阿育王统治时期，佛教被列为国教，塔的建立达到了空前的高潮，阿育王建造了为佛经盛赞的“八万四千塔”，史称“阿育王塔”，佛寺建塔之风遂开。现存时代最早的塔就是始建于阿育王时期。

随着佛教的传入，“阿育王塔”也被带到中国，并逐渐发展为三种类型：第一类是藏语系佛教寺院中的喇嘛塔；第二类是巴利语系佛教塔庙里的缅寺塔；第三类是在中国固有木结构楼阁建筑基础上衍生出的一种完全属于汉语系佛教的高层佛塔。

印度塔有两种：支提和窣堵波。支提式的塔在印度原为刻有纪念佛的石窟，窟内塔前有较大集会礼佛的场所，中国的石窟建筑样式即由此发展而来。因石窟内小而无集合之地，需在其旁另建寺宇。窟内之塔发展成塔柱或中心塔，与支提在用途与形式上有很大变化。早期印度的佛塔是一个半圆形的大土冢，称为覆钵式窣堵波，完全是坟墓的形式。现



⊙南京栖霞寺南唐舍利塔

存比较完整的桑奇大塔，中央是覆钵形塔体，塔顶上有方形平台和三层伞盖，塔的底部有基台和围栏，前面有阶梯上下。最外层还有一圈绕塔围栏，围栏的四面各有一个牌坊状塔门。窣堵波式的塔传入中国后与僧院结合形成中国式的寺塔。在寺中建塔，设立僧房、讲堂、禅房等，而以塔这种埋有所谓佛舍利的建筑为主体，成为中国式的佛教寺院。由于汉代中国已确定了木构为主的建筑体系，并创造了楼阁、殿堂等有很高成就的建筑类型，为了突出塔的地位，古代建筑工匠将高楼与之结合，楼顶安设凌空挺拔的塔尖“刹”。中国在秦皇、汉武时期迎候仙人修建的是高楼台阁，所以供奉佛的时候也用了这种高级别的建筑。另外人在引颈仰望高塔时易产生一种心理变化，从而增加了许多神秘与敬畏。

塔和寺院关系非常密切。中国早期的寺院是以塔为中心，塔的后面建佛殿，四周还有其他的僧房楼观。历史上有名的洛阳永宁寺和应县木塔所在的佛宫寺都是这种布局，日本的寺院受中国影响，很多布局也是如此。从唐代开始，佛殿的地位升高，出现了殿塔并列；后来又发展为塔被排出寺外，建于寺旁、寺

⊙印度泰摩珂陀院莲花朵塔

⊙山西应县木塔

⊙泰国曼谷的舍利塔

泰国盛行小乘佛教，有着良好的佛教文化传统。

后，或另建塔院，现存的佛塔多是这种安排。

佛塔的分类方法有多种：从平面形状来看，有四方形塔、六角形塔、八角形塔和圆形塔等；从立体上看，有单层塔，三、五、七、九层塔等；从建筑材料上分，有木塔、砖塔、铁塔、琉璃塔等。

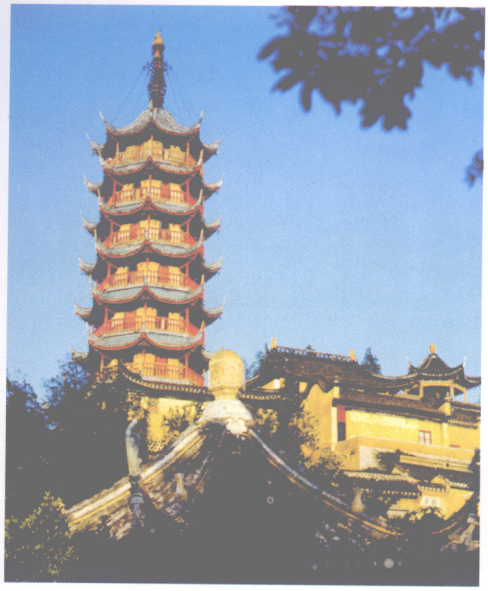
一般佛塔分类是以其结构和外型为标准的，可以分为楼阁式塔、密檐式塔、亭阁式塔、花塔、覆钵式塔、金刚宝座式塔、过街塔及塔门等，另外还有一些数量虽少但造型奇特的塔。总之，佛塔的演变被赋予了很多中国建筑艺术的特色。

楼阁式塔，它的形式源于中国传统建筑中的楼阁，这种塔在中国古塔中历史最久，形体最高大，保存数量也最多。早期的楼阁式塔都是木制，易毁于火灾，所以实物没有能够保存到现在。隋唐以后，多用砖石为建塔材料，出现了以砖石仿木结构的楼阁式塔。隋唐以后的楼阁式塔保存至今的有很多，著名的有西安大雁塔、玄奘塔，苏州虎丘塔，杭州六和塔，广州六榕寺花塔，定县料敌塔，北京良乡塔，银川海宝塔等。另外，应县木塔是仅存的木构楼阁式塔。

密檐式塔，因塔外檐层数多而得名。早期著名的密檐塔有登封嵩岳寺塔、西安小雁塔、大理千寻塔等。辽代以后，密檐塔在华北、东北地区有很大发展，一直到明代以后仍有修建。而南方仍以楼阁式塔为主流。这个时期密檐塔著名的有北京天宁寺塔、燃灯塔，正定临济寺青塔，锦州广济寺塔、崇兴寺双塔，辽阳白塔等。

⊙左页图：西安大雁塔玄奘舍利塔

⊙浙江宁波阿育王舍利塔



⊙江苏镇江金山寺古塔

亭阁式塔，在中国起源也很早，宋代以后逐渐衰落。这种塔结构简单，耗资不多，所以多为一般平民和僧人修建。亭阁式塔的塔身是一方形、六角形、八角形或圆形的亭子形状，都是单层的。在塔身上设龛供像。著名的塔有山东历城四门塔、长清灵岩寺慧崇塔、河南安阳修定寺塔、五台佛光寺祖师塔等。

花塔，因塔身的上半部装饰各种繁复的装饰，看上去好像一个巨大的花束而得名。这种塔主要流行于宋、辽、金时期，元代以后就不见了。现存的花塔数量很少，全国也不过十余处，著名的有河北正定广惠寺花塔、丰润车轴山花塔、甘肃敦煌城子湾花塔等。

覆钵式塔，又称喇嘛塔或藏式塔，这是因为喇嘛

⊙浙江杭州六和塔

六和塔始建于北宋，后毁于兵火，南宋时重建。

教建塔常用这种形式。这种塔的塔身是一个半圆形的覆钵，这当然是源于印度佛塔的形式。覆钵上是巨大的塔刹，覆钵下建一个高大的须弥塔座。这种塔在元代开始流行，明、清时期继续发展，这是和喇嘛教在当时盛行相联系的。著名的塔有北京妙应寺白塔、北海琼岛白塔，山西五台山塔院寺白塔，扬州瘦西湖莲性寺白塔等。

金刚宝座塔，源于印度佛陀伽耶的金刚宝座塔。塔的下部是一个巨大的金刚宝座，座的下部有门。宝座上建五个小塔，供奉佛教密宗金刚界五部主佛舍利。这种塔在中国从明代以后陆续有修造，但是数量很少，全国现存十多处。著名的有北京真觉寺金刚宝座塔、碧云寺金刚宝座塔，山西五台山圆照寺金刚宝座塔，湖北襄樊广德寺多宝佛塔，内蒙古呼和浩特慈灯寺金刚宝座舍利塔等。

过街塔，就是建于街道中或大路上的塔。塔门是把塔的下部修成门洞的形式。有些过街塔下，可通车马行人，而塔门一般只容行人通过，不行车马。这两种形式的塔在元代开始出现。现存数量很少，著名的有北京居庸关过街塔座、镇江云台山过街塔，在承德普陀宗乘庙内外建有一些塔门。

中国佛塔的种类还有：宝箧印经塔，又称阿育王塔，如潮州开元寺塔、济南历城的九顶塔、辽宁义县的圆筒塔，以及钟形塔、球形塔、经幢式塔、阙形塔、高台列塔等。

金刚宝座塔，源于印度佛陀伽耶的金刚宝座塔。宝座上建五个小塔，供奉佛教密宗金刚界五部主佛舍利。

⊙山西应县木塔斗拱

它是中国现存最大的木塔，图为该塔斗拱。

⊙西安华严寺国师塔

华严寺位于陕西西安市南，为中国佛教华严宗的发源之地。华严寺国师塔方形七层，塔上刻有“大唐清凉国师妙觉之塔”字样。

⊙四臂文殊菩萨坐像

四大名山

中国佛教有四大名山，佛教徒认为这是四个菩萨修行或显灵说法的道场。它们是：山西的五台山为文殊菩萨的道场、四川的峨嵋山为普贤菩萨的道场、浙江的普陀山为观音菩萨的道场、安徽的九华山为地藏菩萨的道场。明代曾有“金五台，银普陀，铜峨嵋，铁九华”之说，这四大名山是佛教徒集中参礼朝拜的地方。

文殊菩萨，是“文殊师利”的略称，意为“妙德”、“妙吉祥”，以智慧辩才卓著而居于四大菩萨之首，尊号为“大智文殊”。造型一般为顶结五髻，手持宝剑，坐莲花宝座，乘骑狮子，象征智慧、辩才与威猛。在佛殿中通常作为释伽牟尼的左胁侍，与释伽牟尼及其右胁侍普贤菩萨合称“华严三圣”或“一佛二菩萨”。相传文殊曾显灵弘法于山西五台山，遂以五台山为其道场。五台山，在

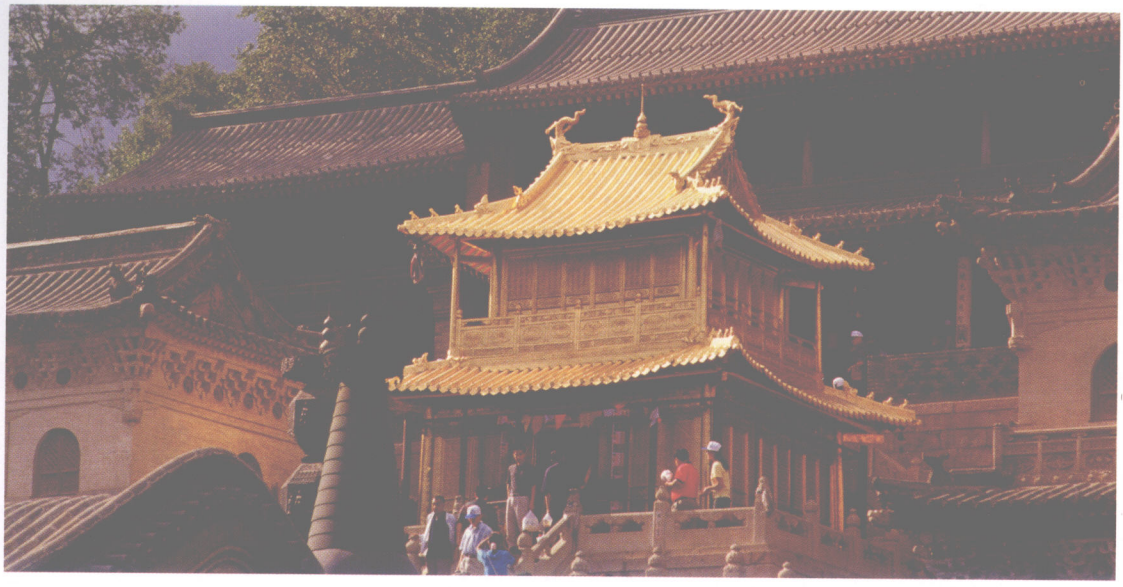
⊙峨嵋山万年寺山门

山西省五台、繁峙两县境内，属太行山一个支脉，因为“岁积坚冰，夏仍飞雪，曾无炎暑”，所以又称“清凉山”。山由五座山峰环抱而成，峰顶宽平如台，故称五台山。晋译《华严经》中曾讲到东北方有清凉山，文殊菩萨及其一万菩萨眷属常住此山说法。又唐时所译的《文殊师利陀罗尼经》中讲，佛灭度后，赡部州东北方有大振那国，国中有五顶山，是文殊师利居住和说法之处。因此，五台山就被佛教徒作为文殊菩萨示现说法之处。北魏时期就在此建造佛寺。北齐时，五台山寺院达200余座。隋文帝时，又下诏在5个台顶各建一寺。唐代关于五台山为文殊菩萨显灵说法之地的传说更加广为流传，狮子国（今斯里兰卡）、南天竺（今印度南部）和日本等国的僧人亦来此朝拜。此时寺院已臻极盛，规模宏大。敦煌莫高窟现存的《五台山图》，反映了五代时期五台山寺院的兴盛场面。宋、元、明以及清初，各代皇帝均曾敕建寺院。据新中国成立初期统计，全山有汉僧寺院97处，喇嘛寺25处。现存寺庙台内有显通寺、塔院寺等39座，台外有佛光寺、南禅寺等八座。五台山还保存了大量的具有很高历史、艺术价值的雕塑、碑刻、墓塔及佛经等。

普贤菩萨，是梵文的意译，意思是把佛教所推崇的善普及到一切地方。在四大菩萨中，普贤专司“理德”、“行德”，表“大行”，故又称“大行普贤”。普贤为释伽牟尼的右胁侍，其形象唐代以前多为男身女相，宋以后多为女身女相。

⊙峨嵋山万年寺普贤乘象铜像

此铜像通高7米多，普贤菩萨身披袈裟，胸前袒露并饰有璎珞，头带双层金冠，神情端庄慈祥。



⊙五台山铜阁

⊙文殊菩萨坐像

造型通常是头戴宝冠，身披法衣，手执如意，骑六牙白象。象征普贤愿行广大，功德圆满。相传其显灵弘法于四川峨嵋山，故以该山为其道场。峨嵋山，在四川峨嵋县西南，因山势逶迤，两峰对峙如娥眉而得名。此山在魏晋时开始建造佛寺，著名者有黑水寺和普贤寺。普贤寺即为今天的万年寺，这可能就是此山崇奉普贤菩萨的开始。宋代，这里盛传普贤菩萨在此显相，宋太宗太平兴国五年（980）在四川峨嵋山万年寺安放普贤菩萨骑白象一尊，成为普贤的代表法像。后来历代又屡次修建寺院，于是这里逐步成为普贤的专门道场。现今山顶光相寺，相传即为普贤菩萨显灵之处，现存建筑多为明、清建造，有万年寺、报国寺、伏虎寺、光相寺等佛教寺院，并有铸造精美的佛教造像和许多佛教文物。

观音菩萨，又称观世音，是梵文的意译，又译作“光世音”、“观自在”、“观世自在”。唐时因避太宗李世民讳，略去“世”字，简称“观音”。相传其能现32种化身，救12种大难，并能随类化度众生，不分贵贱贤愚，因而被尊为“大慈大悲救苦救难观音菩萨”。早期佛经据古印度神话传说，以观世音为大势至之兄，发愿修行，同侍阿弥陀佛，普度众生，并称西方三圣。传说观音菩萨的生日为夏历二月十九，成道日为夏历六月十九，涅槃日为夏历九月十九。信徒们认为，

凡逢苦难，只要一心称其名，观音菩萨就会即时观其声音使之解脱困厄。故观音菩萨在中国世俗社会的名气和影响，超过了一切佛教神祇。观音菩萨的形象初为男身，元代以来渐成女身，手中常持宝瓶，以柳枝沾甘霖洒向人间，普济众生。相传其显灵弘法于普陀山，后以该山为其道场。普陀山，在浙江省普陀县，为舟山群岛的一个岛，唐代以前本称梅岭山。传说唐大中年间有一印度僧人来此，亲睹观音菩萨现身说法，授以七色宝石，故称此地为观音显圣地。因佛经上有观音菩萨居于南印度海中“普陀洛迦山”之说，所以称此山为普陀山。后梁贞明二年（916），日本僧人慧锷从五台山得观音像，渡海归国，舟行至此，受阻不能行，于是在岛上建“不肯去观音院”。自北宋以来，观音信仰日盛，寺院渐增，僧众云集。凡航海路经此地者，都来朝拜观音，祈祷旅途平安，于是这里作为观音道场，名闻海内外。明、清两代更是大力兴建寺院，山中以普济、法雨、慧济三大寺为中心，有大小庙堂、茅篷数百处，并有潮音洞、紫竹林、梵音洞、盘陀石、二龟听法石等多处名胜。

观音菩萨的形象初为男身，元代以来渐成女身，手中常持宝瓶，以柳枝沾甘霖撒向人间，普济众生。

地藏菩萨，地藏是梵文意译，“地”指大地，“藏”指储藏，《地藏十轮经》称其“安忍不动犹如大地，静虑深密犹如地藏”，谓其如同大地一样蕴涵着无数善根种子。佛经中说地藏受释伽牟尼嘱托，在释伽寂灭后而未来佛弥勒下世前这一段“无佛世界”里担当教化

⊙九华山祇园寺

⊙文殊菩萨坐像

六道众生的重任。地藏受此重托，立下誓愿，度尽六道众生，拯救众苦，直到地狱全空，自己方愿成佛。相传地藏曾显灵弘法于安徽九华山，故以该山为地藏菩萨道场。九华山，在安徽青阳县西南，原名九子山，传说李白以山有九峰如莲花而改名九华山。相传唐开元年间，地藏菩萨降生于新罗王族，后出家为僧，名金乔觉，于唐天宝年间航海至此，贞元年间圆寂于此山中。青阳人诸葛节为其修建寺院，唐建中二年（781）赐额“化城寺”，成为全山寺院的中心。金乔觉被认为是地藏菩萨化身，称之为“金地藏”，建肉身塔以供奉，此山遂成为地藏菩萨道场，每年农历七月十五的盂兰盆节，以及七月三十地藏菩萨诞辰前后，朝山进香者日以万计。现全山有大小寺院茅篷八十余处，著名的有化城寺、祇园寺、万年寺、东岩寺等。

⊙山西五台山

五台山是佛教四大名山之一，相传是文殊菩萨显灵说法的道场。

白马寺

白马寺位于洛阳城东13千米处，被佛门弟子公认为“祖庭”和“释源”。在白马寺山门内东侧，有一座碑亭。碑亭高3米半，宽约1米。立于元至顺四年（1333）。碑额为篆书，碑文楷书。文中记述了白马寺的创建和历史沿革。撰文者沙门文才，为元代著名的华严大师，曾被元世祖忽必烈敕命为白马寺住持，号“释源宗主”。著名的白马寺六景是：清凉台、夜半钟、齐云塔、腾兰墓、断文碑、焚经台。如琇和尚赋诗并楷书的白马寺六景碑刻，现嵌于竺法兰殿门外南侧壁间，其碑文如下：

白马寺位于洛阳城东13千米处，被佛门弟子公认为“祖庭”和“释源”。在白马寺山门内东侧，有一座碑亭。碑文中记述了白马寺的创建和历史沿革。

清凉台：兰台画阁碧玲珑，皓月清风古梵宫。石磴高悬人罕到，时闻爽籁落空濛。

焚经台：榆档贝文是也非，要从烈焰定真机。虚空说偈人西去，剩有荒台锁翠微。

夜半钟：古寺云深蘚径封，离离百八动千峰。洛阳多少卢生梦，枕上惊回第几春。

腾兰墓：堂封对峙依林隈，断碣模糊长绿苔。金骨流香天地永，不随人世化飞灰。

齐云塔：风回铁马响云间，一柱高标绝陟攀。舍利光含秋色里，崚嶒直欲压嵩峦。

断文碑：笔锋磨灭失真踪，天妒奇文蘚尽封。会有秋风生怒雨，森森鳞鬣起蛟龙。

寺院内现存有天王殿、大佛殿、大雄殿、接引殿、清凉台等古建筑。白马寺建寺以来，其间几度兴废、几度重修，尤以唐朝武则天时的建筑规模最大。

寺院外东南约200米处，有一座高24米的13层密檐式砖塔，名为齐云塔，玲珑挺拔，古雅秀丽。据白马寺现存碑刻和某些佛籍载，东汉永平年

四天王天

四天王天又称四大天王，为东方持国天王、南方增长天王、西方广目天王、北方多闻天王。佛教传入中国后，四大天王在中国民间也有极大的影响。由于民间传说的影响，佛教的四大天王成了中国民间所说的“四大金刚”。增长天王魔礼青，手中握青光宝剑一口；持国天王魔礼红，手中握碧玉琵琶一面；多闻天王魔礼海，手中持混元珠伞一把；广目天王魔礼寿，手中有赤蛇（龙）一条。据王业燕的《闻知新录》说，四大天王手中的兵器，剑代表“风”，琵琶象征“调”，伞代表“雨”，龙象征“顺”。他们四位各主风、调、雨、顺之职。

⊙白马寺石马

河南洛阳白马寺山门前的宋雕石马。白马寺是中国营建的第一座佛寺。

⊙山西五台山南禅寺唐塑菩萨

南禅寺创建于唐代，是中国现存历史最久的一处寺庙建筑。这尊菩萨塑像躯体丰满，面目丰润，神态自若，服饰衣纹流畅，具有明显的唐代风格，是中国古代雕塑中的精品。

⊙右页图：五台山南禅寺

山西五台山南禅寺是中国现存最早的一座木结构寺庙建筑。

间，汉明帝敕建佛塔，“茂若岳峙，号曰齐云”。今存之砖塔，初建于后唐，宋代遭毁，金代重修于金大定十五年（1175），距今已有800年历史。齐云塔是洛阳一带地面现存最早的古建筑，也是中原地区为数不多的金代建筑遗存之一。

在白马寺山门内东西两侧的柏树丛中，各有一座坟冢，这就是有名的“二僧墓”。东边墓前石碑上刻有“汉启道圆通摩腾大师墓”，西边墓前石碑上刻有“汉开教总持竺法大师墓”。这两座墓冢的主人便是拜请来汉传经授法的高僧——迦什摩腾和竺法兰。石碑上的封号为宋徽宗赵佶追封。

清凉台是白马寺的胜景，为长43米，宽33米，高6米，由青砖镶砌的高台。毗卢阁为重檐歇山，飞翼挑角，蔚为壮观，配殿、僧房等附属建筑，布局整齐，自成院落。相传为天竺高僧下榻和译经之处。

白马寺作为中国第一古刹，在中国佛教史和对外文化交流史上占有着极其重要的地位，是1961年国务院公布的第一批全国重点文物保护单位。

南禅寺

南禅寺在山西省五台山县城西南22千米李家庄西侧土岗上，居高临下，坐北朝南，规模不大，东西宽约51米，南北长60米。现存建筑有山门、观音殿、罗汉殿、伽蓝殿、护法殿及大佛殿等，共同组成一个四合院形式的院落，另有东院阎王殿、东禅房各三间，今辟为游人休息之所。据正殿——大佛殿梁下所存的影记证明，大佛殿重建于唐德宗建中三年（782），比佛光寺还要早75年。因南禅寺地处偏僻，唐武宗（841～846在位）“会昌灭佛”时免遭破坏，幸存至今。宋、元、明、清各代虽曾有过一些维修、装绘和补葺，但大殿始终保留唐代建筑的规制、结构和塑像的形体、手法等，是中国现存最古老的一座木结构建筑，成了研究唐代建筑和建筑发展史的最好实物资料。1961年被列为全国重点文物保护单位。

大佛殿位于四合院北面，殿身面宽三间，进深三间，但宽面稍大于进深，并非正方形。为单檐歇山式斗拱建筑，建在1米多

高的台基上，比其他配殿高出一头，显得格外雄伟。殿内无柱，以四根通长的椽袱直架于前后檐柱之上并外伸。斗拱只有柱头与角科而无平身科，梁架结构简单，层面举折平缓（仅约1/4），出檐深远，是典型的唐代风格。殿前有宽大的月台（中国现存唐代建筑殿堂有月台者仅此一例）。月台是一个不规则的方形平面，是中国古代建筑中颇为罕见的形制。殿身四周施檐柱12根，其中有3根为抹楞柱。在古建筑中用方柱，过去只见于敦煌壁画，此为现存第一实物。檐柱柱头上层层叠架，安有雄健的斗拱，承托着屋檐。前檐明间辟大门，两次间设直棂窗。殿内无柱，亦无天花板，四椽袱通达前后檐柱之外。整个梁架简练淳朴，荷载适度。屋顶坡度平缓，用料经济牢固，虽历经五级以上地震8次，仍完整无损。这说明唐代建筑技术已有很高的水平，对研究中国唐代建筑的形制、结构和手法，认识中国唐代建筑业的成就是极为重要的实物例证。

南禅寺是中国现存最古老的一座木结构建筑，它是研究唐代建筑的形制、结构和手法的最好实物资料。

大佛殿内有一个用砖垒砌的佛坛长8米多，宽6米多，高近1米，约占殿内面积的1/2。正中供释迦牟尼像，结跏趺坐于须弥座上，手作禅宗拈花印，两侧莲座上为弟子、菩萨、天王像、仰望童子及撩蛮、佛霖等，赤足踩地立于佛前。所供18尊塑像全是唐代的彩塑佛像，佛像体态丰润，神态自若，服饰简洁，衣纹流畅，塑造手法与敦煌莫高窟的唐塑如出一辙，是中国唐塑中罕见的精品。大殿

前面两侧为东西配殿，东边为菩萨殿、罗汉殿；西边为龙王殿、伽蓝殿，大部分为清代建筑。

寺内文物有角石上雕卧狮3尊，小石塔1座，殿内存石狮3尊均为唐代遗物。小石塔底平面方，总高51厘米，共分5层：第一层四角各有窣堵波式小塔1座，四面各雕佛传故事1曲；第二层每面正中浮雕佛像1尊；第三到五层每面各浮雕佛像3尊。此塔虽小，但造型精美，雕工细致，是不可多得的小品建筑文物。

⊙右页图：布达拉宫皇帝长生牌位

牌位上方是一幅绘有乾隆皇帝身披袈裟、手持金刚杵的唐卡。

布达拉宫

布达拉宫位于西藏拉萨市红山上，海拔3700米，是中国古老、高大的宫堡式建筑群。其规模宏伟壮观、豪华富丽，被誉为“世界屋脊的明珠”，它不仅是拉萨的象征，而且还是西藏的象征。布达拉宫始建于公元7世纪吐蕃王朝松赞干布时代。633年拉萨成为吐蕃王朝政治、经济和文化中心。641年松赞干布为迎娶文成公主，在红山上修建了王宫城堡。该城堡围墙既高且阔，每边一里有余，城内“红宫九百，合顶上之王宫共一千间”。一切宫檐以宝为饰，走廊台阁布满铃铎。公元9世纪吐蕃王朝末期，红山宫先遭雷击失火，继而毁于兵燹，仅剩下法王禅定洞和圣者殿二处。17世纪中叶，五世达赖喇嘛罗桑嘉措在松赞干布居住过的红山上用三年时间建成白宫，并从哲蚌寺迁住于白宫。从此布达拉宫成为历代达赖喇嘛居住和从事政治、宗教活动的地方。1682年五世达赖圆寂后，由其总管桑结嘉措主持建造五世达赖灵塔，扩建红宫和朗杰扎仓等，于1693年竣工。后经历代达赖的扩建重修才具有今日布达拉宫之规模。

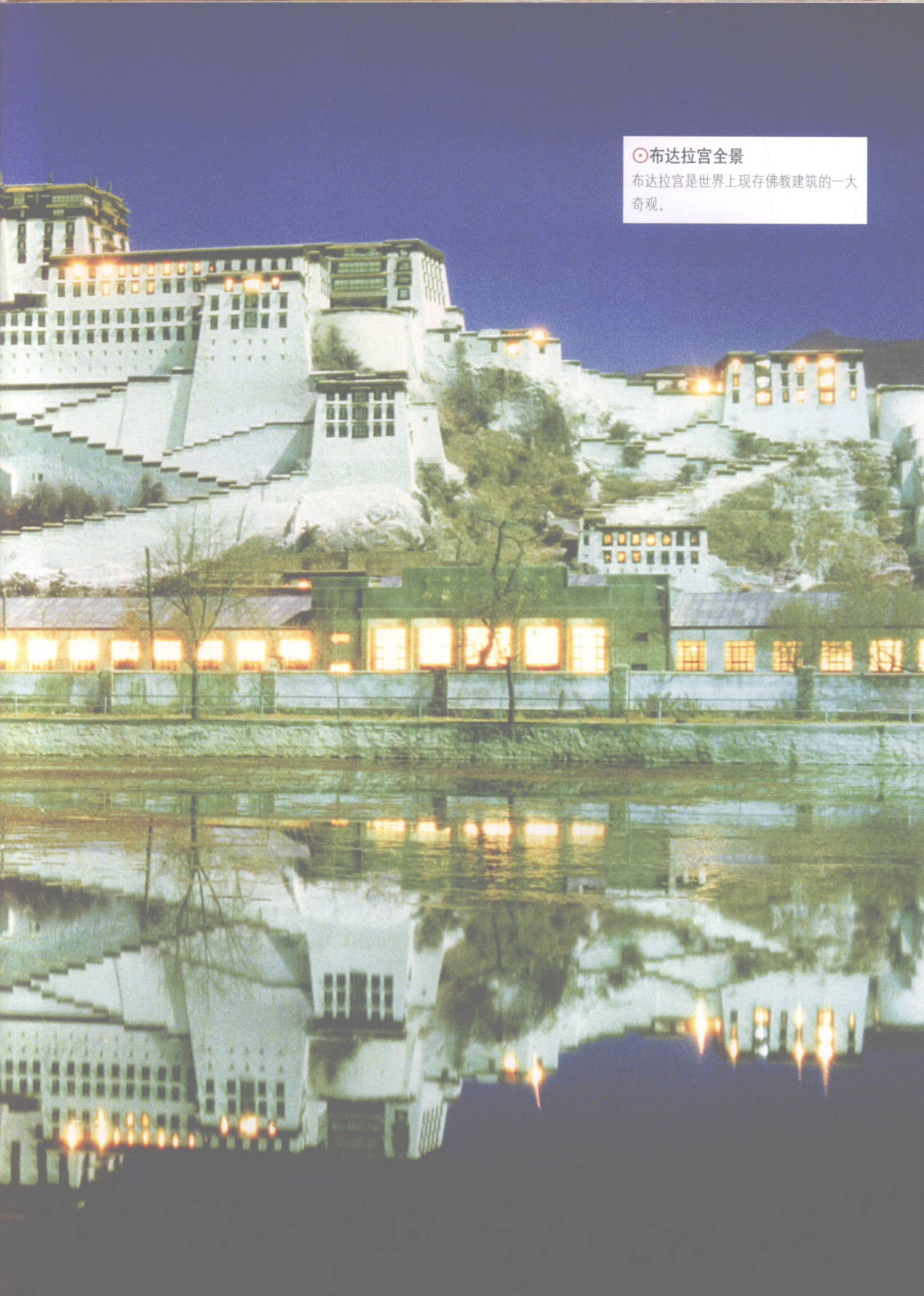
布达拉宫位于西藏拉萨市红山上，海拔3700米，是中国古老、高大的宫堡式建筑群。其规模宏伟壮观、豪华富丽，被誉为“世界屋脊的明珠”。

⊙清代降阎魔尊像

布达拉宫城堡包括四大部分，即红山上的白宫、红宫、山后的龙王潭和山脚下的“雪”，共占地41公顷。布达拉宫主体建筑群体依山叠砌，全部为木石结构，基石深入山石之中。花岗岩石城墙砌缝平整，体现了藏族古建筑宏伟稳重坚实的风格。整个建筑高13层，近120米高，东西长360余米，面积为13万平方米。进入白宫和红宫有两座高达五层和六层的门楼。从外观观察，宫殿、寺院和灵塔殿三位一体，殿顶的大小金顶、金幢、宝瓶及其他一切装饰物，在阳光普照之下，灿烂辉煌。白宫因宫墙上涂有白的颜色而得名，高6层，东西长320米，南北宽200米，城墙与山顶相连，东、南、西三面各有一个三层的门楼，东南角和西北角各有一座角楼。白宫主殿名东大殿，宽约26米，长约28米，有48根大主柱。殿内布满唐卡画卷、彩缎、经幢、藏毯，北面安放达赖喇嘛的宝座。白宫的顶层是东、西日光殿，因终年阳光照射故名，是达赖的二套寝宫。西日光殿由朝拜殿、修法殿、护法神殿等组成。朝拜殿是达赖会见清廷驻藏大臣、处理政教事务和接见僧俗官员的殿堂。东日光殿形制与西日光殿同，内部装饰同样富丽堂皇。寝宫内木雕和气四瑞、

佛龛蟠龙等，十分精致，栩栩如生。

红宫是取城墙上所涂红色为名，形式是8层，下面4层内部是从山岩上砌起的地垄墙，支持上4层主体建筑，顶层采用中国传统的歇山式屋顶，并覆盖镏金铜瓦，檐部斗拱具有明清建筑风格。红宫内的灵塔殿，是安放达赖喇嘛灵塔的殿堂，有五世至十三世达赖的八位灵塔。其中以五世和十三世达赖的灵塔殿最高大精美。五世达赖的灵塔殿面积452平方米。塔殿有五层楼高，约16米，中间安放罗桑嘉措灵塔。灵塔分塔座、塔瓶、塔顶三部分，高约15米，两旁陪衬



⊙布达拉宫全景

布达拉宫是世界上现存佛教建筑的一大奇观。

8座银质佛塔。塔身全部用黄金包裹，珠宝镶嵌，耗费黄金12万多两，大小珍珠四千余颗，各类珠宝不计其数。十三世达赖灵塔殿面积435平方米，高三层约15米。灵塔紧靠北墙高近13米，塔外包黄金并镶满珠宝，十分华美。在塔前供案上陈设珍贵的瓷器、珐琅、珠玉等祭器。前有十三世达赖坐像，像前安放一座珍珠塔，由二十余万颗珍珠串成。塔殿第三层为享堂，四周墙上布满十三世达赖生平和传记壁画。

红宫内的主要殿堂有不灭具乐殿、达赖世系殿、药王殿、时轮佛殿、释迦牟尼殿、法王禅定洞、无量寿佛殿、殊胜三地殿、坛城殿、弥勒佛殿等。不灭具乐殿面积248平方米。六世达赖曾住此殿，后改为纪念他的享堂。四周布满佛龛，有1000尊无量寿佛。达赖世系殿在大殿之北，面积216平方米，

⊙救八难观音鎏金铜像

这八位观音分别是除水难观世音、除火难观世音、除象难观世音、除蛇难观世音、除兽难观世音、除盗难观世音、除狱难观世音和除怒报观世音。

⊙布达拉宫金顶群

是供奉历代达赖喇嘛塑像的场所，正中有释迦牟尼金像（用1679两黄金）和五世达赖银像（用1246两白银）最为华丽。时轮佛殿在红宫第二层。内安放大型鎏金铜质立体坛城一座，由形制相同大小不一的三组建筑重叠组合而成。圆盘底座直径620厘米，高66厘米，中央为阁楼，四周围绕佛像，反映藏族在天文历法上的成就。

在布达拉山顶上的法王洞是公元7世纪松赞干布时代的遗存，左右两侧有二座小白塔。相传松赞干布曾在此殿修法，佛教徒认为他是观音菩萨的化身，奉为兴佛法之王。法王洞的上层为圣者殿，面积48平方米，也是吐蕃时代的建筑。正中供奉观音菩萨像，传是松赞干布所依本尊，从尼泊尔迎请，为布达拉宫稀世珍品镇宫之宝。殊胜三地殿面积121平方米。殿内北墙单檐佛龛内，有一块藏汉满蒙四种文字书写的康熙皇帝长生牌位“当今皇帝万岁万万岁”，龛的主柱有四条盘龙。殿堂西有一尊十一面千手观音像，是十三世达赖喇嘛用1万多两白银铸造的。布达拉宫除丰富多彩的壁画外，还悬挂数以万计的唐卡彩画卷，各种金、银、铜、木、石质铸雕的精巧艺术品和大量的贝叶经、甘珠尔经、丹珠尔经等抄印经书（共计108函，2500余卷）。其中具有特殊历史价值的文物，是从明清以来中央政府的各种封敕，包括清代至民国时代册封达赖喇嘛的诏书、封文、金册、金印、玉册、玉印，这是西藏地方政府与中央政府关系的物证。宫中藏有的名贵瓷器、玉器、金银器、锦缎等，都是历代皇帝的赏赐品。布达拉宫堪称是一座艺术博物馆和文化宝库。1961年被国务院颁布为第一批全国重点文物保护单位，1994年被联合国作为世界文化遗产列入《世界遗产名录》。

⊙布达拉宫达赖寝宫诵经处

布达拉宫里珍藏着清代至民国时代册封达赖喇嘛的诏书、封文、金册、金印、玉册、玉印等文物，这是西藏地方政府与中央政府关系的物证。

第十章

流光溢彩

——其他中国佛教艺术

- 佛像雕塑
- 禅画
- 书法
- 壁画
- 唐卡
- 法器

佛像雕塑

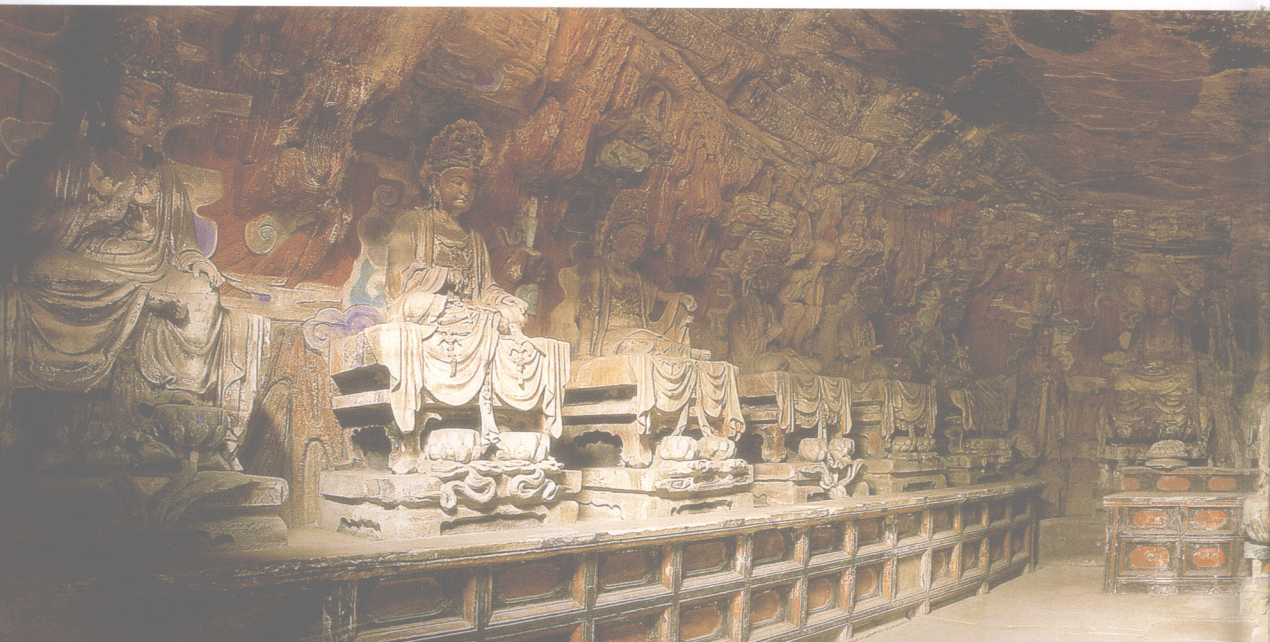
据《增一阿含经》的记载：释尊在世时，在上忉利天为摩耶夫人说法时，虔诚的信徒优填王与波斯匿王，各以牛头栴檀木与紫磨金雕塑两尊佛像，相传这是佛教雕塑的开始。

佛陀入灭后印度孔雀王朝阿育王时期出现大批佛教雕塑艺术品。阿育王受佛法的感召，以佛法治国，在全国各地建造大量的宝塔、寺院、石窟、石柱、法敕等。这些文物近几年在印度各地陆续出土，除了本身的艺术价值外，对佛教历史、经典的考据，都有相当大的贡献。印度贵霜王朝时期，迦腻色迦王笃信佛法，效法阿育王，在犍陀罗地区大量兴建寺塔，雕塑佛像。该地区长期与希腊文化相互影响，雕刻作品呈现浓厚的希腊风格，被视为印度与希腊美学协调的结合，此称为“犍陀罗艺术”。同一时期还有“秣菟罗艺术”，主要集中在印度中部的秣菟罗地区，虽受犍陀罗艺术的影响，但仍保留更多印度的本土风格。犍陀罗艺术的佛像沉静内敛，秣菟罗艺术的佛像稳健有力。到了密教时代，更增加了许多异型尊像。此等尊像原则上依类别的不同，而呈现各种形态。如佛陀是根据释迦形貌的如来形，菩萨是模仿世俗贵人之姿的菩萨形，剃发的佛弟子及僧众是作僧形（比丘形），明王及天部的一部分作忿怒形。随着佛教的东传，东亚各

⊙唐代力士像

⊙大足圆觉洞

圆觉洞深达12米，工匠们为了解决石窟的采光，在洞窟上方开了一个大小适度的天窗，光束穿过天窗，直射在洞窟四周的佛与菩萨身上，为洞窟增添了一份神秘气氛，又突出了“圆觉”的主题。



国也制作、崇拜具有本国色彩的尊像。但所制作的尊像的形貌，仍保存着印度的风格。造像在印度兴起于贵霜时代后期，到公元5世纪至6世纪的笈多时代达到顶峰。公元8世纪以后，因为密教诸尊的出现，在造型上已经有衰退之势。至12世纪最终消失。现存作品大部分为石雕，在犍陀罗、阿富汗等地亦盛行金属（铜）像及泥塑雕像。

在中国，造像活动比印度更盛，最早可远溯至公元2世纪，造像主要是大乘诸尊像。北魏与唐代前期是中国造像史上的二大巅峰。现存作品多为石像、金属像、塑像及干漆像，木造像比较罕见。到宋代，佛像雕刻渐趋衰微。汉地佛教造像的起源，与汉地佛教发展紧密相关。各种各样的佛教造像，其根本作用是作为佛教徒供奉和礼拜的对象而被创作，因此佛像艺术的发展和流行，基本上是伴随着佛教的兴衰而兴衰，其间的密切关系显而易见。

东汉时期是佛教传入中国的初传时期，时人对于佛教究竟是什么样性质的东西也不甚明

⊙狮面空行母造像

《造像量度经》

《造像量度经》是说明造佛像法度的经典。清乾隆七年（1742）工布查布在北京从藏文译本译为汉文。书中详细说明了铸造佛像的各部分的比例、色彩、表情、手印和所持的法器等。同时也有各种造像方法，以及仪轨。

⊙右页图：印度佛教雕像

⊙地藏菩萨坐像

白，因此往往将之作为黄老神仙方术的一种，或是作为祭祀参拜的内容之一。关于这一时期的佛教造像，见于文献记载的并不多，但近代以来考古发掘过程中则发现不少实物，可以弥补文献之不足。

从这些考古发现的东汉时期佛教造像的形式和内容来看，一是多有与黄老神仙方术信仰的内容掺杂在一起，这就是为什么我们至今发现的汉代佛教造像多与墓葬结合在一起，这些佛像多作为墓葬的一部分而被制作。从现在我们看到的汉代墓葬中出现的佛教造像，其形式一定程度上受早期犍陀罗佛教艺术风格的影响。如佛像多着圆领通肩大衣，其衣纹多呈U字形均匀分布，佛像造型风格多较简练，线条简洁明快，衣纹厚重等。

从造像的内容来看，有西方传来的佛教内容与中国传统表现形式相结合。如以佛教造像和摇钱树相结合，就是一种中西结合的，很有创意的艺术作品。另外如沂南汉墓中的项光童子像，既有佛教造像之特点，如手结施无畏印，项有圆光等；然其衣饰等仍有许多明显受黄老神仙思想之影响，如衣裙下摆飘动如飞天之羽人等。

总之，这是中国佛教艺术发展的初期阶段，其艺术形象、表现内容和表现的技法还是很初步的。但即使在此初步阶段，也已经可以看到中西文化和艺术交融的一些萌芽。

中国佛教艺术真正发展阶段，是在两晋南北朝时期。

两晋南北朝是中国社会大动荡的时代。中国佛教在这个时代得到了迅速的发展。这一时期，大量佛教经典被翻译出来，同时，印度的佛教义理经过“格义”的阶段，与中国传统思想文化有了更大的交流。印度佛教思想的实质渐渐为中土人士所了解，佛教思想和佛学义理也在这一阶段得到了广泛的传播。中印文化的这种交流不仅对中国思想史的发展有重大意义，而且对中国美术和雕塑艺术的发展也起了极大的促进作用。

两晋南北朝时期的佛教造像艺术，也有了极大的发展。以东晋戴逵为代表的佛像雕塑家的出现，标志着中国佛教艺术发展到了一个新的水平。戴逵的创作态度认真，据说有一次他为了制作一尊无量寿佛像，在造像过程中，他曾潜藏在帷帐中，倾听众人的褒贬议

论，然后加以详细研究，积思三年，才得以完成。因此他所作的佛像，使“道俗瞻仰，忽若亲遇”。这一时期出现的各种佛像，包括塑像和画像，已经不再是单纯地模仿西方传来的图样粉本，而是融合了中国的民族风格，开始走上了独立的发展道路。因此这一时期中国佛教艺术的发展也是一个转折点。这一时期的绘画、雕塑等艺术作品中出现的人物形象，一反过去那种受犍陀罗或印度本土佛教艺术形象影响而产生的那种体格雄健，身材魁梧，高鼻深目的形貌，开始出现一种面目清瘦、褒衣博带，神采飘逸的形象，而这基本上是南朝士大夫生活理想和审美情趣的真实写照。由此而形成的“秀骨清相”的风格，成了具有明显时代特征的南朝画风的代表。

两晋南北朝时期的佛教造像艺术，有了极大的发展。以东晋戴逵为代表的佛像雕塑家的出现，标志着中国佛教艺术发展到了一个新的水平。

遗憾的是这一时期佛教寺院的各种塑像以及画像，现在大多都已荡然无存。所幸的是，这一时期大量制作的金铜佛像，有相当多的被保存下来，当时开凿的一些石窟寺也保存有大量的佛像。使我们能从这些传世或出土的一些金铜佛像，以及我们能看到的石窟中的佛像来了解和研究当时佛教造像的一些情况。南朝佛像，传世遗物较少。但从现在仅有的一些造像来看，其风格有着明显的特点。例如宋文帝元嘉十四年(437)所造的佛坐像，其衣纹、手印、背饰等基本上还保留着较早的传统手法，但其面部表情则安详柔和，与其他一些显得强有力而充满感情色彩的佛像相比，尤为幽雅静谧，具有更多的中国传统色彩。

在中国历史上，隋代统治中国的时间虽然不长，但它统一中国，结束了中国长达数百年的南北分裂局面。又在政治、经济上采取了一系列的新措施，创设了科举制，这一切为以后唐朝的盛世奠定了基础。

就中国佛教发展的历史来看，隋王朝也是一个承前启后

⊙藏传佛教十一面观音立像

藏传佛教观音菩萨有四臂观音、十一面观音等多种变相。

的时代。隋朝统治者文帝和炀帝都信奉和护持佛教的发展。隋文帝杨坚建立政权以后，于开皇元年（581）下诏修复被北周武帝废弃的佛寺，允许人们出家。并以金银、檀香、夹纻、牙、石等材料，建造大小十万多躯佛像。他在位23年中，先后三次下诏，在全国建塔。隋炀帝杨广继位后，奉佛更甚，并亲自延请智顗大师为他授菩萨戒。因而，隋代统治时间虽不长，但对于佛教史的发展来说却非常重要。如中国佛教三论宗和天台宗，就是在隋时形成。

隋代的佛教雕塑艺术继承了北朝的风格，而且在人物比例、造型和表情刻画方面更趋成熟，为唐代以后中国佛教雕塑艺术的发展更趋向中国化打下了基础。

⊙河北承德普宁寺大乘阁内千手观音像

唐代是中国佛教最兴盛的时代，唐帝国大一统的政治局面，有利于文化的发展。唐代佛教造像的发展，大体经历了初唐、武后和玄宗时期三个阶段。初唐造像蜕变于北朝、隋代造像，向圆熟洗练、饱满瑰丽的作风发展，为盛唐的造像繁荣作了准备。这一阶段的造

⊙左图：唐代虚空藏菩萨像

《虚空藏菩萨经》说，此菩萨顶上有紫金色如意珠，珠中可观十方诸佛像。他的形象有多种，在金刚界曼荼罗内，作为贤劫十六尊者之一，又名金刚幢，或金幢。

像，体态轮廓多呈椭圆形，造型严整平板，头大身直。佛面相多为丰颊方颐，更接近中国人的造型特点，衣褶线条舒畅，随身体曲线而起伏流转，显示了对人体自然形体的注意。雕刻技法，一方面承袭北朝以来采用直平刀法表现细部衣纹的传统，同时又发展出向下凹入的圆刀刀法以至中凹边高的技法，真实感更强。唐代造像的精品，多出于武则天时期，这一阶段的特点是对现实形象的描写更加深入，一铺多尊像、佛弟子高僧像、表现西方净土的阿弥陀佛和观世音菩萨像以及众多菩萨像，都成为雕刻家新的描写对象，神秘的氛围减淡了，代之以更多表现世俗生活的内容。在雕刻技法上，运用比较圆浑凸起的圆刀线条，以表现作品的细部。处理衣纹和肌肉，不再有固定的程序手法，造像各部刀法不同，更为切近写实。印度佛教艺术中那种与世疏隔，中国北朝雕刻中那种庄严肃穆的高洁格调，都被力求用中国人的气质和眼光，写照唐代社会风情的新创作所代替。唐玄宗时期是中国佛教造像的黄金时代。此时的造像，圆润丰腴，宽妆高髻，追求细腻真实，世俗的意味更为强烈。人物性格与形体美，被巧妙如实地表达出来，达到了更高的意境。圆浑凸起的圆刀刻画生动劲健的效果，更能接近现实中的人物形象。

唐玄宗时期是中国佛教造像的黄金时代。此时的造像，圆润丰腴，宽妆高髻，追求细腻真实，世俗的意味更为强烈。

五代和宋以后的佛教造像，以四川和云南各处的石窟中保留得较多。这时的雕塑有许多是密宗的造像，反映了这一时期佛教密宗的流传情况。在宋以后，还出现了许多罗汉像以及各种各样的观世音菩萨像。有些完全是根据中国民间传说创造出来的。这些雕塑的出现，极大丰富了佛教艺术的表现内容。从造像的风格上看，则更加贴近了生活，世俗化的味道也更浓，这样也更容易为群众所接受。特别是各种各样的观世音菩萨像，大多从唐以前的面部留有蝌蚪形小髭的男相，转变成风姿绰约、美丽端庄的女性形象，而且更具有世俗的风韵。这时的佛教艺术，无论从表现内容还是艺术风格上来看，都已是地道的中国文化和艺术的产物。

⊙右页图：圆觉洞净业障菩萨

重庆大足县宝顶山大佛湾第29号圆觉洞净业障菩萨（南宋）。坐身高140厘米，宽53厘米，厚83厘米。

⊙元代摩利支天像

据佛经记载，摩利支天有大神通自在之法，无人能见、能知、能害、能欺骗、能责罚。因此被武士所信奉，成为武士的守护神。

禅画

禅宗是佛教的派别之一，对中国古代思想文化产生了深刻的影响。中国画史中的所谓“禅画”，就是禅宗理念在画坛的渗透和体现。禅画是修禅者，用笔墨表达禅理的绘画。原本是禅师接引学人的方法与手法，禅僧为修道印证，表现禅机，常以简略笔法，画圆、画画，演成一系列的“禅画”。禅宗对绘画艺术的影响，不仅在于绘画形式的改变，更主要的是创作思想的突破。纵观唐宋以至明清画坛，凡有相当名望者，无不深受禅宗思想熏陶，其作品无不渗透着禅意、禅境。今人欣赏历代名画，若没有些许禅学知识，不易领略其中意境。

伴随佛教传入中国的，有各种文化艺术，禅画即是其中之一。中国绘画，在佛教尚未传入之前，已具独特风格，后来因受佛教影响而产生重

⊙右页图：明代宋旭的松壑云泉图

宋旭（1525～？），字石门，浙江嘉兴人，法名祖玄，又号天池发僧。该画设色清淡，构图空灵而不松散。挺松木桥，相映成趣。

⊙红衣天竺僧像

元代赵孟頫所绘红衣天竺僧像。此图是赵孟頫51岁时为天竺僧所作的画像。画中天竺僧神态生动，风格浑穆。

大变化。魏晋南北朝至隋唐，佛教题材的绘画占有突出的重要地位。张彦远《历代名画记》举唐代“两京外寺观画壁”有上都寺观画壁140余处，东都寺观画壁20处，多出于名家之手，其中传为吴道子所画的就有32处。内容多为佛教经变故事，净土变相及佛、菩萨之像等。

禅画不在说明形象描写，而在说明佛教理论，把握实相，描写真实之直观，超越自然表面的形象之美，对象是内在深入无心的境界，捉摸人类精神内在的根元。后来影响到文人画、水墨画之创作。此类简笔率意的、泼墨淋漓的、形象嬉笑、从容的佛画，起源于五代禅风盛行之时，贯休的罗汉，或丑或怪；张图的释迦像，“锋芒豪纵，势类草书”；传为石恪的《二祖调心图》，也是形象简约，笔锋纵逸。南宋时代，水墨禅画流行一时，有梁楷的《泼墨仙人》，其画或简笔草草，或泼墨淋漓。牧溪（僧法常）的水墨观音，也是“意思简单，不为妆饰”。这类人物禅画一直风行到元、明时代，元代颜辉的《寒山、拾得》画像，明代王问的《拾得像》，张宏的《布袋和尚》，皆展现了水墨人物的可变性。这类禅画的简淡画风，正是对正襟危坐、重彩

华丽、工笔繁复的道统式佛画的反思和再生，为“法相庄严”赋予新的诠释。

禅画的起源，当首推唐代的王维。王维家世信佛，入宦后，公事之余常至寺院与高僧讨论佛道。安史之乱后，他已无心世事，遂耽于禅悦，并将参禅领悟的意境引入诗画，使诗画风格发生重大变化。王维诗章，淡远空灵，禅意禅趣每每流露于字里行间。他的绘画多山水之作，以气韵为主，变钩斫之法为水墨渲淡，使超然空灵的襟怀与萧疏清旷的山水融为一体。将画意与禅心化为一炉。王维的浓淡墨色的山水画开创了超然洒脱、高远淡泊、以意境相尚的“南宗”画风。苏轼所谓观摩诘之画，“画中有诗”，指的便是受禅学影响而融入画中的意境。王维画面中的雪景、剑阁、栈道、晓行、捕鱼、雪渡、村墟等别有一番山野风趣。他曾作《袁安卧雪图》，所画雪芭蕉，与常见景物迥然不同。他受禅宗自然任运，不拘俗流思想的影响，所以他在绘画上也能做到“得心应手，意到便成，造理入神，迥得真趣”。

⊙明代吴彬涅槃图

此图描绘了佛陀入灭时的情景。人物众多，神态各异。

王维的山水画虽与传统的佛教画一样受佛教的影响，但两者的意义不可同日而语。王维的画是在对禅宗思想领悟后的独创，它取材于现实生活，抒发的是真实感情，其意义极为深远。在王维之后，山水画逐渐摆脱附属的地位，发展为独立的画种。

王维的画是在对禅宗思想领悟后的独创，它取材于现实生活。在王维之后，山水画逐渐摆脱附属的地位，发展为独立的画种。

得王维真传的有张璪、王洽等人。张璪自谓其画“外师造化，中得心源”，与禅宗心性之学有内在联系。所画古松气傲烟霞，势凌风雨，随意纵横，应手间出；所画山水则高低秀绝，咫尺深重，石尖欲落，泉喷如吼，纯出自然，匠心独运。论者评说其画“非画也，真道也。当其有事，已遣去机巧，意冥玄化，而物在灵府，不在耳目”。浓墨淡笔都从胸中流出，不加半分修饰，这无疑得益于禅家心性修养工夫。王洽，又名王墨，以善泼墨山水而名。王洽性多疏野，常优游江湖之间，作画每在醺酣之后，常以墨泼洒之。或笑或吟，脚蹴手抹，或挥或扫，或淡或浓，随其形状，为山为石，为云为水，为烟为霞，为风为雨，应手随意，倏若造化，俯观则不见其墨污之迹，这可算是把禅宗活泼洒脱的风格运用到家了。

唐末、五代、宋初，是为禅宗全盛时期，也是山水画“南宗”进入发展的时期。王世贞云：“山水至二李，一变也；荆、关、董、巨，又一变也。”荆浩博通经史，因五代多乱而

佛像服饰

佛像根据具体身份的不同，有很大区别，一般而言，佛所穿的衣服，大致是下穿裙衣（梵言称“泥缚些那”，旧译为“泥洹僧”）掩盖下半身。裙衣没有带襻攫，以带束布而成裙。佛教各派所宗的衣裙及布色略有不同。佛的上身穿“僧祇支”（意思是“掩腋衣”、“覆肩衣”），这是一种从左肩穿至腰下的长形衣片。在僧祇支的外面则穿大衣（梵言称“僧伽梨”，意思是“众聚时衣”，一般在大众集会授戒说法，或出入城镇村落及宫殿时穿），大衣的穿法有通肩和偏袒右肩两种。

⊙唐代王维《山阴图》

王维虔信佛法，他名维，字摩诘，连读为“维摩诘”，取自《维摩诘所说经》。王维一变古来的钩斫画法，自创破墨法，于淡雅中透露出禅意。宋苏东坡曾说：“味摩诘之诗，诗中有画，观摩诘之画，画中有诗。”

隐于太行山之洪谷，与禅僧野老往还。他工于山水，善为云中山顶，四面峻厚，笔墨横溢，号称“唐末之冠”。邺都青莲寺僧大愚曾以诗向他乞画。关仝喜作秋山寒林，村居野渡，幽人逸士，渔市山驿，使见者悠然如在灞桥风雪中，三峡闻猿时，不复有朝市抗尘走俗之状。《宣和画谱》说他的画“笔愈简而气愈壮，景愈少而意愈长”。如此超尘脱世、孤高独步之作显然也根源于画家深刻的禅学意境。董源也善山水，尤工秋岚远景，溪桥渔浦，其画平淡天真，自然而成。巨然是南唐江宁开元寺的和尚，其画祖述董源，而臻于妙境，内中清淡雅逸之趣多得力于禅家心性之学。禅宗虽为宗教，但其精神影响绘画艺术，使山水画背离宗教威严的佛教画而走向与大自然的结合。

明清时期画论总结历史，一致指出禅宗对绘画艺术的重大影响。董其昌说：“行年五十，方知此派（北宗）画殊不可学，譬之禅定，积劫方成菩萨，非如董、巨、米三家，可一超直入如来地也”。李白华云：“绘事不必求奇，不必循格，要在胸中实有吐出，便是矣。”石涛和尚更直接以禅僧口吻指出，作画“在于墨海中立定精神，笔锋下决出生活，尺幅上换去毛骨，混沌里放出光明”。禅宗兴而绘道盛，禅宗衰而画坛冷。明清禅林凋敝，画坛也无突出名家，致使“大江南北，无出石（涛）师右者”。

⊙鱼篮观音图

观世音菩萨大约在汉晋前后从印度传入中国，是佛教诸神中在中国民间影响最大、信仰最众的一尊菩萨。随着佛教在中国的深入传播，中国人塑造出了多种观音法身。其中鱼篮观音是民间十分熟悉的一种观音造像。

书法

书法是中国传统书写方式之一，所以当佛教与书法艺术结合之后，这使书法艺术更增意趣与内涵。佛教最初传入中国，由于印刷术尚未昌明，佛经的弘布流通只得靠纸墨抄缮，于是在写经、抄经等需要下，佛教即与中国书法结下不解之缘。佛教与书法的结合，自然丰富了书法创作的题材；同时，佛教的思想亦影响书法的意境。历代书法家受佛法影响，又学有所成，受推崇者，不胜枚举。将佛法蕴涵于书法之中，更显出书法的价值。

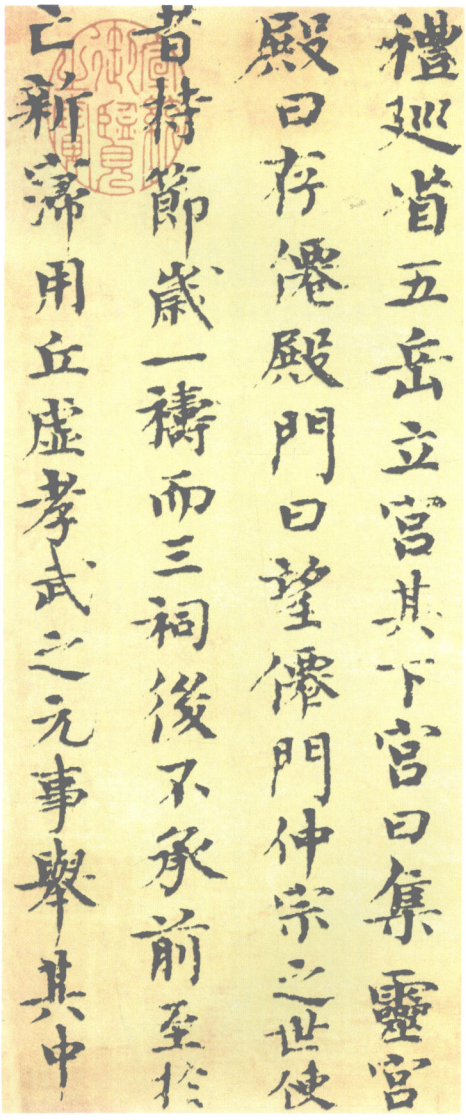
智永，僧人书法家。俗姓王，名法极，传为王羲之第七世孙。浙江绍兴人。大约生活于南朝梁、陈和隋年间。智永少时与其兄惠欣一起在会稽嘉祥寺出家，该寺是王羲之旧居改成的寺院，当时舍家为寺是一种社会时尚，以表达对佛教的虔诚。梁武帝萧衍得知智永兄弟崇尚佛教的行为，从他们名字中各取一字给该寺院取名为“永欣”。时称智永为永禅师。智永擅长书法，求书者盈门，住处门槛几被踏破，乃以铁叶裹之，世称“铁门限”。又将数十年练书习字所退笔头，置满五篦，作铭埋于土中，号“退笔冢”。此皆为书法史上的佳话。北宋苏轼评其书“骨气深稳，体兼众妙，精能之至”。

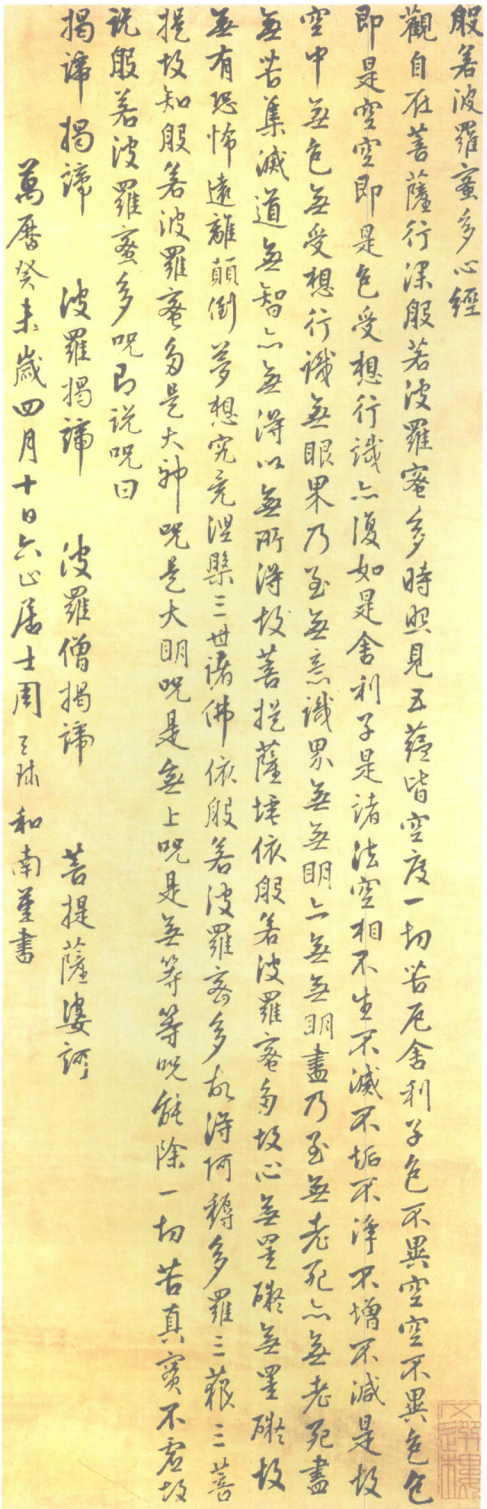
智永在永欣寺阁楼学书30年，曾临集《真草千字文》八百余本，向浙东各寺皆赠送一本。智永认为，学书之人只要有这样1000个字刻骨铭心，就可心手相应，臻于妙境。智永的《真草千字文》在当时已广为流传，对

⊙四臂观音造像

⊙宋代欧阳修书法真迹

欧阳修曾主张排佛，但晚年潜心佛学，诵持《华严经》，自号六一居士。





后世书家产生了重要影响，开后代书法家写《千字文》之风气。

《真草千字文》是由一千余字编集成四言文章，便于初学者诵读、识字。这类文章古代即有，但智永所写的千字文影响最大。智永的《真草千字文》，完全师承了王羲之的草字法规。王羲之的方折之笔，以及王献之的长形字态和点捺俊美的逸笔，都在智永的《真草千字文》中得到了继承和发展。从传为智永亲笔的日本墨迹本《真草千字文》看，草书与楷书分列两行，草书在右，楷书在左。楷书用以释读草书。这种以楷书对释草书的方式，是智永首创。既便利释读草书，又能使人同时欣赏到他的两种字体。特别是他的楷法，是以草字的笔调来写楷书，和写草书一样，喜欢在每一个字内，加上一二重笔，使字态更为生动活泼，略似“行楷”。唐宋以来的书法大家，十分喜爱智永的《真草千字文》，尤其是书僧怀素、高闲、贯休、梦龟、文楚等人，都以智永的笔法为楷模。后来元代大书法家赵孟頫，便是在此基础上发展为六体《千字文》。

智永的书法艺术得到世人普遍好评，在于他继承了二王的笔法，又有所创新和发展。智永楷书笔法既有被称为“天下第一行书”的《兰亭序》的意趣和动势，同时又把当时楷书中遗留的古拙之意（即隶意）全部扫除。尤其是结体的处理，别具匠心，打破了平缓的格局，用笔呼应紧密，笔势相连，形成了“帖学”流美的风格。智永的书法传人众多，除佛门弟子外，唐初著名书法家虞世南也曾从他学书，并得其真传。虞世南后来成为唐太宗的书法老师。盛唐时期书名赫赫的张旭，也是智永的后学，可见智永书法艺术影响之大，在中国书法史上占有重要地位。

佛教碑刻作为以佛教为题材的书法作品，对推进和繁荣中国碑刻书法艺术具有重要意义。在为数众多的佛教碑刻中，对后世产生重要影响的主要有

⊙明代周天球所书《般若波罗蜜多心经》

《多宝塔碑》、《晖福寺碑》、《胆巴碑》、《集王圣序碑》、《道因法师碑》等。

《多宝塔碑》亦称《千福寺多宝塔碑》或《多宝塔感应碑》，全称为《大唐西京千福寺多宝塔感应碑文》，唐天宝十一年(752)刻。碑文记述了西京龙兴寺和尚楚金禅师创建多宝塔的经过。为岑勋撰，颜真卿书，徐浩题额，史华刊刻。楷书，34行，满行66字。额隶书二行六字；阴刻《楚金禅师碑》，侧刻金莲峰真逸题名，金明昌五年(1194)刘仲游诗。《多宝塔碑》是颜真卿传世书迹中最早的楷书作品，代表了颜氏早期的书风特点，书法端庄雄伟，明劲秀丽，用笔方折腴润，结字严谨遒密，为唐楷的典范作品，成为后世学习颜体楷书的优秀范本。此碑实物在陕西兴平县千佛寺，碑螭首龟座，高285厘米，宽102厘米，额首篆书“大唐多宝塔感应碑”，现藏西安碑林第二室。有北宋拓本，其中李宗瀚藏本最精，后归陈宝琛，现保存在故宫博物院。

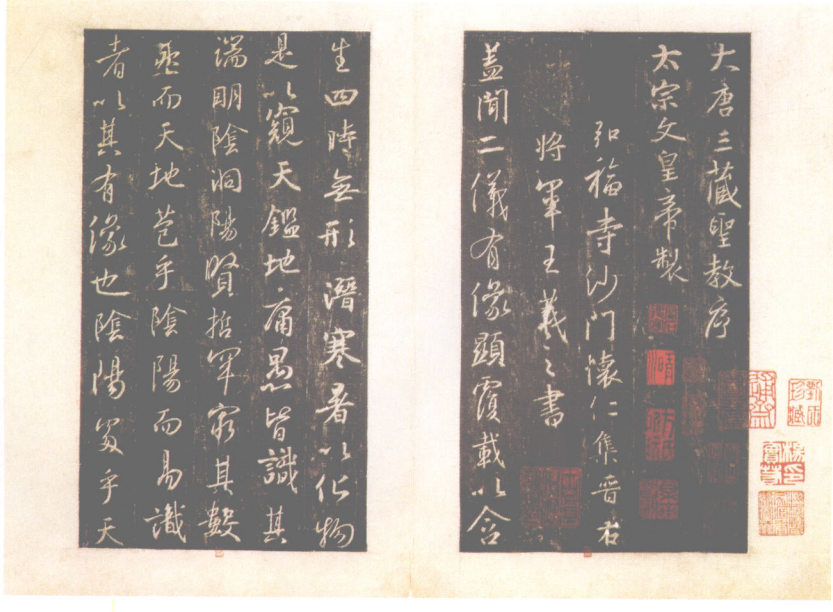
《多宝塔碑》是颜真卿传世书迹中最早的楷书作品，为后世学习颜体楷书的优秀范本。

《集王圣序碑》又称《怀仁集王圣教序》、《三藏圣教序》、《七佛头圣教序》等，为唐代碑刻。记述唐代高僧玄奘赴印度取经和回国翻译佛经的史实。此碑螭首方座，碑额刻有七尊佛像，碑文行、楷、草相杂，30行，每行83字到84字不等。现藏西安碑林第二室。此碑系由王羲之的书法真迹摹出，虽为摹刻，但保存了王羲之书法的真实面目，形神兼备，康有为在《广义舟双楫》中评价此碑：“位置天然，章法秩理，可谓异才。剪裁纫缝，皆若已出。此碑体势一贯，点画精到，结字多变，平和简静，遒丽天成，绝

忿怒金刚手造像

北宋《集王书圣教序》拓本

唐贞观年间，玄奘从印度取经回国后，在长安主持译经。为此唐太宗作序表彰其事，并将序冠于诸经之首，全称《大唐三藏圣教序》(简称《圣教序》)，先后共刻石四种。几种拓本均为名家所书，其中《集王书圣教序》最得书家青睐。



⊙明代吉祥天母造像

妙千古。”《集王圣序碑》不仅开创集王羲之书法之先河，而且还是历代集王羲之书法的最成功者。故与《兰亭序》一样，成为历代研习王羲之书法的最佳范本。

《道因法师碑》全称《大唐故翻经大德益州多宝寺道因法师碑文并序》，唐龙朔三年(663)刻。李俨撰文，欧阳通书，范素镌刻。碑高约3米，宽约1米半，楷书34行，满行73字。额正书横列“故大德因法师碑”7字。碑文记述道因法师生平事略，道因法师于唐贞观年间曾在长安大慈恩寺协助玄奘翻译佛经。欧阳通为欧阳询之子，书法险峻谨严，运笔拗折，方笔多于圆笔，隶意极浓，锋颖外露，颇具其父欧阳询之风。明汪珂玉《珊瑚网》卷二十称：“瘦怯于父，而险峻过之。”今存有北宋拓本，上有清人王澍跋文、翁方纲跋文，故宫博物院藏。亦有北宋拓本，钤乾隆懋勤殿印御览图章，亦藏于故宫博物院。

《陀罗尼经幢》全称《佛顶尊胜陀罗尼幢》，唐代碑刻。经幢形为柱状，系用多块石刻堆建而成。柱上有盘盖，大于柱径，刻有垂幢、飘带等图案。柱身多刻陀罗尼或其他经文和佛像。此碑用笔劲利而工稳，结字端严而宽方，章法疏密自然，气骨内含，神情外现，既有北魏书法的风格，也有初唐书法的遗韵，其中还有少许欧阳询和褚遂良的楷书痕迹，实为唐楷中少有的精品，是后世书法学习之典范。现存陕西陇县图书馆。

⊙石刻“天下清规”

据传这四字出自唐代书法大家柳公权的手笔。

壁画

在古印度，一般用壁画来庄严佛堂，现存的北印度古代佛教寺院的雕像、建筑物、遗址中，有部分壁画的薄彩痕迹。中国的佛教壁画，最早可推及汉代，当时佛教传入，塑像及壁画随之发展。大致来说，南方以寺庙壁画发展为主，北方则多石窟造像。南方佛画的先导是晋代的戴逵、戴颙父子，他们增损塑像，使之和中国艺术的比例尺度相符合，以达到光颜圆满的境界。南北朝时期，佛教壁画发展迅速，当时有“张家样”、“曹家样”的说法，说明了人物画在佛画表现中各种类型的演变。梁朝张僧繇开创的“没骨法”，就是受了佛画影响发展而成的，初唐的阎立德、阎立本兄弟也承袭了此类衣纹的染法。唐代开元年间，出现了百代画

⊙北京市法海寺壁画

⊙山西高平开化寺壁画

开化寺大雄宝殿内的壁画完成于北宋绍圣三年（1096），内容为佛像和佛经故事。

罗汉像

罗汉形象在中国佛教绘画和雕塑中非常普遍，大约有三类：一是众多罗汉的组合像。如根据《佛五百弟子自说起经》而绘制或雕塑的五百罗汉像等；二是根据佛典记述由十大弟子或十六罗汉中选绘的单独罗汉像；三是画家任意挥毫、不计尺度地画一比丘形象而加题为罗汉的。这些罗汉图，不论是降龙还是伏虎，也不论是与蟒蛇同穴还是与虎豹为邻，都表现出佛教由无相、无念、无住以及众生平等观念而转化为慈悲、安详的巨大亲和力。罗汉像外貌也许丑陋怪异，但却不乏慈悲与肃穆的内在美，体现出戒、定、慧三个方面神力。

⊙右页图：反弹琵琶图

敦煌莫高窟唐代壁画，第112窟《西方净土变》的一部分。

圣吴道子，由于笔法强劲，气势壮阔，以笔奋扫，衣裾飞舞飘动，世人称为“吴带当风”。从五代到宋代，壁画受绘画发展的影响，佛教的内容逐渐衰退。明清以降，寺院中已经很少大家的作品了。

中国绘画史源远流长，具有丰富的传统和珍贵的遗存。特别是佛教东传以来，佛教的题材和内容扩大了中国绘画的视野，也促进中国和外国、汉族和各少数民族间的文化大交融。

从此，中国绘画或描绘于纸绢的卷轴，或彩绘于粉垩的墙壁。这里有精细巧密与雄健粗犷之别，有文人专业画家与民间画工之别，但其内容形式在古代很少有什么大的区别。石窟、佛寺壁画和传世卷轴画，同为中国绘画长廊的有机组成部分。而留传至今的画史资料，或记载缺失，或语焉不详。现存国内外的卷轴画作品，则为数甚少，尤以早期作品极为罕见。我们从遗存丰富、绵延历久的石窟、佛寺壁画入手，结合画史和卷轴画资料，相互比照研究，无疑将极大地丰富人们对中国绘画史的认识。

例如，研究魏晋南北朝绘画，除了画史资料，只有依靠

⊙北京市法海寺壁画

法海寺建于明正统年间，明英宗赐名“法海禅寺”。法海寺以大雄宝殿内保存完整的明代佛教壁画闻名遐迩。

现存壁画来了解。十六国时期绘画“迹简意淡而雅正”的特点，在克孜尔、莫高窟壁画中表现为笔法率略，色彩单纯，构图以人物为主体。南北朝时期，是一个吸收外来营养，丰富民族艺术的重要阶段，画风“细密精致”，用笔“紧劲联绵”。北魏壁画，色彩和晕染的作用十分突出，构图上还是“人大于山，水不容泛”。北朝后期，出现了以曹仲达为代表的佛像画新风格，画史上说他画的佛像“衣服紧窄”，被称为“曹家样”。这正是北齐、北周壁画的特征之一。梁武帝时的名画家张僧繇，在绘画技艺上有独特的成就，如吸收外来影响创造的“没骨”画法，创作的人物比较丰腴，所谓“张得其肉”、“面短而艳”的形象，在敦煌北周壁画中，就可以看到那种广额丰颐的北周新样。

隋和初唐绘画，有两种不同画派，即以阎立本为代表的中原画法和以尉迟乙僧为代表的西域画法。这在莫高窟壁画上也得到反映，秀丽的人物画，衣饰如曹衣出水。盛唐时期，寺观林立，壁画的应用更广，绘画艺术呈现出辉煌富丽、豪迈博大的风格。画家们多向宗教人物画方面发展，大画家吴道子等也就应运而生。莫高窟壁画中具有“吴带当风”之势的人物，气魄雄伟的大幅经变等，都是时代的产物。五台山佛光寺佛座背后的一幅壁画，描绘天王、力士、天女等人物，笔法似李公麟摹绘的“天王送子图”，人物“虬须云鬓，数尺飞动”，对于佐证吴氏画很有意义。

隋和初唐绘画，有两种不同画派，即以阎立本为代表的中原画法和以尉迟乙僧为代表的西域画法。

五代两宋的山水画、界画等的发展，达到了

⊙北京法海寺壁画飞天像

新的境地。山西繁峙岩山寺金代壁画，系由画院待诏王逵等所绘。其精工细密的楼台殿阁和富丽沉稳的青绿山水，可以代表当代的绘画水平。宋代以后，文人学士和院画派，多致力于院体画，宗教壁画多由民间“众工”担任。山西永乐宫、青龙寺、北京法海寺以及西藏佛寺壁画等，代表了元、明、清壁画的发展水平，是中国美术史的瑰宝。特别是一大批名不见经传的民间壁画家的名字及其作品，更是研究民间绘画传统的重要资料。

⊙敦煌莫高窟唐代壁画维摩诘像

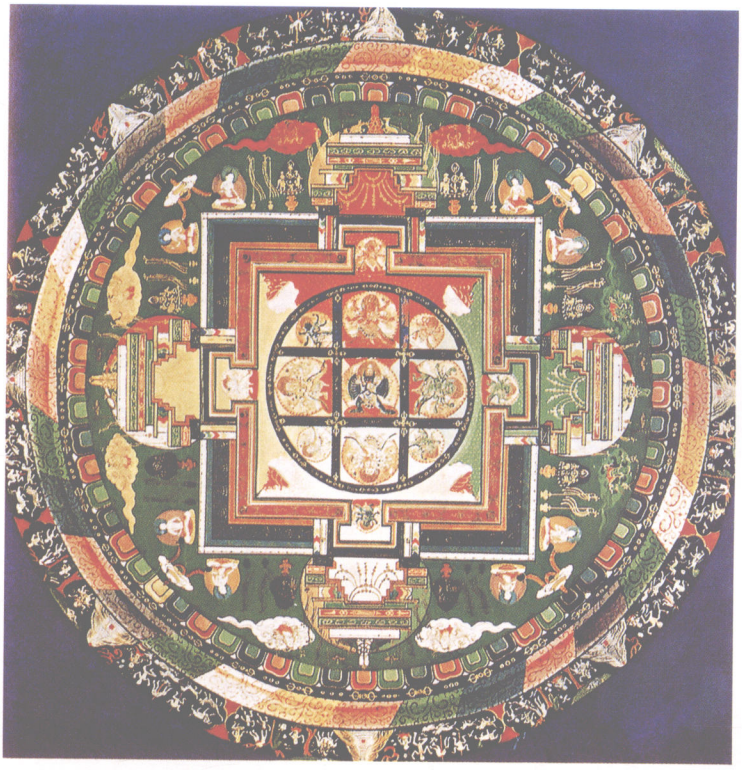
唐卡

唐卡是藏传佛教特有的艺术形式之一，它是藏族人民在特殊的生存环境中创造出来的艺术形式。由于藏族牧民长期在青藏高原过着游牧的生活，经常迁徙、居所不定，于是便创造出既便于携带，又不容易损坏，还可随时随地进行观赏膜拜的唐卡。可以说唐卡是藏民族对人类绘画艺术的一大贡献。唐卡最初是写在织物上的文告，后来衍变为宗教绘画。唐卡又被译作“汤卡”，指裱褙为卷轴式的佛画。唐卡的原意是“卷起来”，卷轴画就称为“唐卡”，即在强调其上卷的形式；因为唐卡的收存有一定的规则，需由下向上卷成一束，反之，则是不敬且亵渎神圣。唐卡的绘制始于公元7世纪至8世纪，盛行于12世纪，据说是源于印度说书人讲故事时悬挂的挂图。

西藏萨迦南寺发现的公元10世纪的唐卡作品技法已很成熟，说明唐卡的形成最晚在五代之前。早期的唐卡几乎全是正方形，后来一般是长方形。唐卡的大小悬殊很大，布达拉宫的大唐卡有五层楼高，一般是四五尺，小的只有五寸。

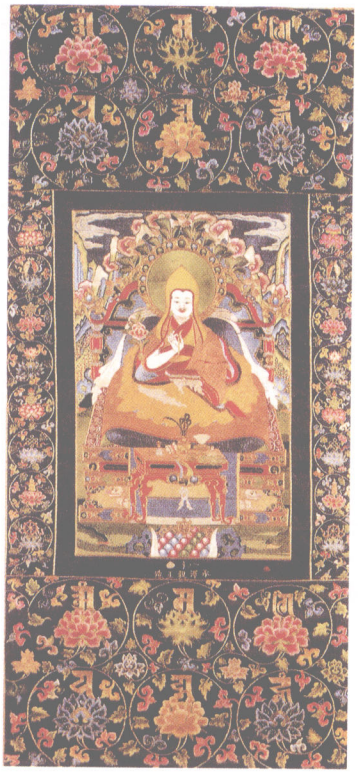
唐卡的题材很广泛，常见的有以下几类：1.画传，包括佛传、祖师传和大法师传。如莲花生祖师传、萨迦法王八思巴传、黄教祖师宗喀巴传等；2.肖像画，有释迦牟尼像、赞普（藏王）像、藏王后妃像、历代法王像、达赖、班禅、活佛像等；3.偶像画，有强巴佛、度母像、天王像、金刚像、天女像、各种密宗佛像和护法神像

⊙西藏达隆寺二祖、三祖坐像唐卡



⊙十三尊大威德金刚曼荼罗唐卡

⊙五世达赖喇嘛像唐卡



等；4.史话，有文成公主进藏，达赖五世觐见顺治皇帝等；5.民俗画，有百戏、乐舞、祭祀、丧葬、射猎、比武等；6.建筑画，有大昭寺全图、桑耶寺落成图、修建萨迦寺图等；7.宗教活动，有跳神、法会、说法、辩经等；8.器物类，有法器、佛具、乐器、武器、“八宝”、“七珍”等；9.动物、植物、山石画等。唐卡几乎对社会上的百业人物和故事传说都加以描绘，所以有“历史画卷”之称。

唐卡具有三种不同的目的及用途，第一种是修行用的唐卡；第二种是庄严用的唐卡；第三种是弘法用的唐卡。

大体而言，唐卡具有三种不同的目的及用途，第一种是修行用的唐卡，其主要作为喇嘛观想及礼拜之用；第二种是庄严用的唐卡，由在家信徒自行绘制，或请画师描绘，然后献给寺院庄严佛堂，以获取功德；第三种是弘法用的唐卡，即在大市集或寺院的前面，将绘有莲花生大士生涯及阿弥陀佛净土的唐卡，展现在村人及巡礼者的面前，并由喇嘛僧或俗人以歌唱或朗读故事教化民众。宗教类的唐卡绘制完成后，还要举行隆重的开光仪式。在开光时，

⊙右页图：红夜摩像唐卡

红夜摩头戴五骷髅冠，手持嘎布拉碗，拥抱明妃，足踏身披虎皮的死神，堪称存世藏传佛教唐卡中的奇珍。

活佛一边诵经、一边用沾着红色的笔在唐卡的的背面写上梵文的“嗡”、“啊”、“吽”，经过开光的唐卡才有宗教的寓意，否则它仅仅是一件艺术品。

唐卡的制作过程是：先把画布用石灰水浸泡，作用是软化布质。然后把布铺在光滑木板上，用石块反复磨压，最后刷上水胶粉液。处理过的画布，表面柔软平滑且不露布孔，便于绘制精细的形象。

绘制分以下步骤：加布瑞（起稿）、寸嘎者巴（涂底色）、当结巴（分色晕染）、结界巴（勾线）、斯热（描金）、西扎（整理）。绘制完成后，四边缝上布边（后来一般缝丝绸）。最后，为了防止油烟和灰尘的污染，在唐卡的上面加一层丝绸幔子。

绘制唐卡在民间有三个画派，即嘎赤、门赤、庆赤。嘎赤派盛行于前后藏和四川西部，特点是色彩秀丽高雅；门赤派流行于日喀则和拉萨一带，色彩艳丽活泼；庆赤派盛行于山南、拉萨和江孜等地，一般用色复杂，色调暗黑。

根据制作唐卡所用材料的不同，可以将唐卡分为两大类。用丝绢制成的唐卡叫做“国唐”，用颜料绘制的唐卡叫“止唐”。

唐卡最常见的尺幅是条幅形，底边留有很大的空白，尺寸一般是长75厘米，宽50厘米，除条幅形唐卡外，还有横幅形唐卡。根据制作唐卡所用材料，可以将唐卡分为两大类。用丝绢制成的唐卡叫做“国唐”，用颜料绘制的唐卡叫“止唐”。

根据丝绢材料的不同，“国唐”包括五种：1.绣像“国唐”，用各种不同的丝线经手工刺绣而成的唐卡；2.丝面“国唐”，制作这种唐卡是将各色的丝绢切成各种形状的布块，然后再用针将拼成画面的各色布块缝接起来；3.丝贴“国唐”，这种唐卡与丝面“国唐”相似，只不过是将切成的各种彩色布块用胶粘在画布上组成画面；4.手织“国唐”，用丝线经手编织而成的唐卡；5.版印“国唐”，这种唐卡是用墨或朱砂作颜料用套版直接印在丝绢上，套版主要用木

⊙宗咯巴像唐卡一套十幅（选一）

⊙本页右图：绿度母造像

主尊绿度母是观音菩萨的化身之一，是藏地最受崇拜的佛教尊神。

版，偶尔也用铜版或铁版。

“国唐”中尺幅最大的叫做“国固”。因为太大，也不能随便把它挂出来，实际上只是在一些特殊的场合才使用这种唐卡，将“国固”大唐卡挂在寺庙的外墙上，或者挂在专门修建的晒佛台上。现存最大的“国固”唐卡在布达拉宫，高近56米，宽约47米。这幅唐卡是在五世达赖喇嘛圆寂后，由摄政桑结嘉措主持制作的。唐卡描绘的是无量光佛。

止唐即“绘画唐卡”。根据唐卡的画法，“止唐”可以按照画背景时所用颜料的不同色彩来进行区分：1.彩唐，用各色颜料画成背景的唐卡；2.金唐，用金色颜料画背景的唐卡；3.朱红唐，用朱红色颜料画背景的唐卡；4.黑唐，仅用墨色画背景的唐卡；5.版印“止唐”，这种唐卡的制作方法与制作版印“国唐”相同，只是“国唐”是印在丝绢做成的画布上，而“止唐”则印在棉布做成的画布上。最大的止唐长三米，宽二米；最小的止唐仅长30厘米，宽20厘米。

由于绘制唐卡的原料配方科学，再加上西藏高原气候干燥，所以一件成功的唐卡作品即使经历数百年之久，其色泽依旧鲜艳如初。

⊙六世班禅像唐卡

法器

法器又称为佛器、佛具等。广义上所说的法器，可以泛指寺院内在做各种法事时所用的各类器具。这些器具大多是为了庄严佛坛，或是在祈祷、修法、供养、法会等各种宗教活动时所用。除此以外，佛教徒平时身上携带的念珠、锡杖等修道之资具，也可统称为法器。

在各种佛像中我们可以看到，除了手印之外，各尊佛手中所持的器物也是各不相同。如东方琉璃光世界的药师佛是手托药钵，表示他以药物济世之情怀，拯救众生病痛之苦的本愿。西方极乐世界的阿弥陀佛则在手中拿着一个小小的莲台，象征着此佛接引众生往生西方净土，而众生在西方极乐世界则是由莲花化生之意。但大多数佛陀的像，手中并不持物，只是以各种手印表示一定的身份和意思。

各种菩萨、明王以及各类护法天神的像，手中所持的器物则种类繁多。一般而言，可归结为这么几大类：

一种是植物类，如莲花、

⊙染色牙雕刺绣法衣

这是藏传佛教法事活动中僧侣所穿法衣的一部分。

⊙鎏金银制嘎布拉碗

嘎布拉碗亦称颅碗，系以真人颅骨包镶金银制成。

⊙檀木普巴杵

此杵上部雕刻成普巴金刚状，普巴金刚三头九目，头戴五骷髅冠，三头分别代表大威德金刚、金刚手、马头明王。

杨柳枝等，而以莲花尤为常见。莲花出污泥而不染，花色淡雅，亭亭玉立于碧波之中，迎风摇曳，深得人们的喜爱。佛教常以莲花来比喻佛或佛法。大乘佛教有一部著名的经典，经名就叫《妙法莲华经》。此外，佛教中又说，往生西方极乐世界，即西方阿弥陀佛世界的众生，都是从莲花中化生的，所以莲花不但成为西方极乐世界的象征，而且还成为佛教的象征，是各种佛教艺术作品中出现得最多的一种花卉。又，杨柳枝本来指“齿木”，啮小枝头成为细条，用来刮齿，清洁口腔用。其作用类似现在我们所用的牙刷。《南海寄归内法传》卷一中说：“每日旦朝，须嚼齿木，揩齿刮舌，务令如法。盥漱清净，方行敬礼。”古代印度及西域一些国家习俗，有客人来时，依礼节先要送上齿木香水，以表祝客人健康的意思。后来在佛教中，请佛、菩萨时也用杨柳枝、净水，称为“杨枝净水法”，如“观音忏法”中即有“我今具杨枝净水，惟愿大悲哀怜摄受”等。所以观音菩萨的像往往是手持杨柳枝，或手持杨柳枝作洒水状。

佛教常以莲花来比喻佛或佛法。佛教中又说，往生西方极乐世界，即西方阿弥陀佛世界的众生，都是从莲花中化生的，所以莲花又往往成为西方极乐世界的象征。

一种是宝瓶、宝篋、宝珠、法轮等一类的法器。它们都有一定的象征意义，如瓶本来是一种盛器，可以用来放置珍宝、五谷、药物、香料等，因此称为宝瓶。也有以瓶满盛净水，用以洒净之用，称为净瓶，如观音菩萨的像，很多都是手持杨枝和净瓶的。篋是一种竹编的小盒子，用以盛物。古代印度的佛经是抄在一种叫做贝多罗树的叶子上，称为贝叶

经。这些经抄好后，就用线串起来，装在箧中，所以佛教艺术作品中往往以箧来表示佛经。宝珠又作如意宝珠，音译为“摩尼”，或作“末尼”。本来是一种装饰物，又因它能闪耀光芒，所以它象征着清净光明，据说它有冬暖夏凉，驱除病毒的功能。佛教有时又将其作为佛性或真如的象征。法轮则代表佛法，佛教中有“法轮常转”的话，就是表示佛法永恒的意思。“轮”原来在古印度传说中是一种威力无穷的兵器，因此称为“轮宝”。相传每有“转轮圣王”出世，就会以“轮”来平定天下。佛教以此为喻，是想说明佛法的威力无穷，能够摧毁一切外道邪门。因此佛陀成道后，在鹿野苑开始传播佛法之举，就称为“初转法轮”。

还有一类就是刀、剑、戟、杵等兵器。这些大多是明

⊙ 粉彩贲巴壶

贲巴壶为藏传佛教密宗灌顶所用的盛器。

⊙ 粉彩八吉祥供具一组

这是一组具有“大清乾隆年制”款识的官窑粉彩八吉祥供具。

⊙錾金银嵌宝曼荼罗

佛教密宗中曼荼罗的涵义相当复杂，简而言之，曼荼罗象征着佛教诸神所聚居的宇宙缩影。

王、护法天神等所持之物，以象征威猛和力量。他们用这些兵器来降伏邪魔，用以保护佛法住世。例如我们常常看到的金刚力士，四大天王等像，一般都是手持各种兵器的。另外如中国佛教寺院中专事护法的韦陀菩萨像，也多是手持金钢杵，或手持宝剑的。

密教特别重视修行仪轨，因此在密教经典中，对于各尊佛、菩萨以及各种明王等像的形相、服饰、器物以及其象征意义，都有详细的说明。

藏传佛教法器的形式大多仿自印度，主要的法器大致如下：袈裟、项珠、哈达、鼓、白海螺、骨笛、幢、白伞盖、金刚杵、金刚铃、金刚橛。

藏传佛教的法器式样繁多，但不外乎息、增、怀、诛四种，其中息为息灾；增为增益；怀即怀爱；诛为诛魔，又称降伏。按此四种法门，所用法器也有所别，息灾法多用白色，如银制之件；增益法多用黄色，如金质之品；怀爱法多用红色，如铜器之类；降伏法多用黑色，如铁制法器。

藏传佛教法器的形式大多仿自印度，或者稍加更变，主要的法器大致如下：

1.袈裟：一般为紫红色，活佛的袈裟可以用明黄色。穿着时，缠身而露右肩。

2.项珠：也称挂珠。种类很多，有菩提子、金刚子、水晶、珍珠、珊瑚、琥珀、玛瑙、玻璃、人头骨等，作法时挂于项上。

3.哈达：哈达是用薄绢制成的，有白、红、黄、蓝等多种颜色，大者长丈余，小者3尺。藏族以献哈达表以敬意，其长短及颜色则视尊者之地位而定。

⊙明代错金银铁三角供架

⊙铜胎掐丝珐琅香炉供具一组

4.鼓：有大鼓、腰鼓、羯鼓、铜鼓等。最为独特的是骷髅鼓，俗称为嘎巴拉鼓，藏语称为“扎玛如”，是用两块人顶骨弧面粘接而成，然后两面蒙上猴皮，左右有骨坠，下有一个小柄及丝绦带子。有大小两种，直径分别为20厘米和10厘米左右。按照密教经典规定，这种手鼓在法会演奏时和金刚铃并用。鼓的种类很多，除骷髅手鼓外，另外还有一种曲柄鼓，它的鼓锤曲如弓形，鼓的直径约1米，下有一柄，诵经时，喇嘛自己用左手持鼓柄，右手用曲柄的鼓槌伴奏。这是汉地寺庙中所没有的。

5.白海螺：是法会吹奏的一种乐器。按佛经说，释迦牟尼佛说法时声音响亮如同大海螺声一样响彻四方，所以用吹奏白海螺代表法音。在《大日经》中即有“汝自于今日，转于救世轮，其音普周遍，吹无法法螺”。就是这个意思。它或可称为“妙音吉祥”。

6.骨笛：藏语称为“罡洞”，长约30厘米左右，是用人的小腿骨制成，局部包银或铜，吹起来声音尖利刺耳。

7.幢：有羽毛、宝石、金饰、丝绢等类，其形式如呈圆柱形，叫做胜尊幢。用来代表解脱烦恼，得到觉悟的象征。藏传佛教更认为幢是戒、定、慧、解脱、大悲、缘起和脱离偏见之象征，所谓有11种烦恼只有胜尊幢才能降伏。

8.白伞盖：伞在古代印度本来是贵族和皇室的象征，是贵族出行时的仪仗器具。后来被佛教采用，象征着遮蔽魔障，守护佛法。

9.金刚杵：金刚杵原是古印度的兵器，后来

⊙藏传佛教弥勒佛坐像

⊙莲花喜金刚铜像

⊙右图：象牙嘎布拉手鼓

被密教用作法器。佛教密教则用它来代表坚固锋利之智，可断除烦恼、除恶魔，因此其代表佛智、空性、真如、智慧等。《藏密要说》载，金刚杵是菩提心义，能“断坏二边契于中道，中有十六大菩萨位，亦表十六空为中道，两边各有五股，代表五佛五智，亦表十波罗蜜能摧十种烦恼”。金刚杵有独股的、三股的、五股的、九股的，一般以五股的为多见。在图案和曼荼罗上，还常可以看到两个金刚杵垂直交叉，呈十字形，称为金刚交杵，据《陀罗尼集经》卷四《十一面观音神咒经》说：“如果要使修法有成就，修法时的坛场外院四角要安立金刚杵交叉如十字形。”

10.金刚铃：金刚铃也是修法时用的法器，柄端也有佛头、观音或五股金刚杵形。这五股金刚杵形的称为五生牯铃。铃的意思是惊觉诸尊，警悟有情的意思。在和金刚杵一起使用时，就有阴阳的含义在其内，一般以金刚杵代表阳性，以金刚铃代表阴性，有阴阳和合的意思。

11.金刚橛：原来也是兵器，后来被密教用作法器，用铜、银、木、象牙等各种材料制成，外形上大同小异，都是有一尖刃头，但手把上因用途不同而装饰不同。有的手柄是佛头；也有的是观音菩萨像，头戴五骷髅冠，最上端又有马头。它含有忿怒，降伏的意思。金刚橛又叫四方橛或四橛，修法时在坛场的四角竖立，意思是使道场范围内坚固如金刚，各种魔障不能来危害。

佛教艺术在中国长期发展过程中，不断发生演变。中国的艺术家们也是在中国传统文化艺术的基础上吸收着外来艺术的影响，并按照中国的习俗加以改造和重新创作。因此，各种佛像虽然起源于印度，并且在一些经文中也有说明，但是在中国的发展过程中却不断产生变化，无论从人物的形象、动作、手持的器物以及其象征意义，都越来越中国化，有些则完全是按照中国民间传说故事的形象创造出来，而不一定有经典的依据。这都是我们在接触佛教图像时应当加以注意的。

⊙藏传佛教法器铁错金金刚钺刀

⊙鎏金铜五股金刚杵

金刚杵原为古印度的兵器，藏传密教中以金刚杵象征摧破烦恼的菩提心，就造型而言有独股、二股、三股、四股、五股、九股以及十字相交等形式的区别，其中以五股杵最为常见。

写经体

写经是指书写佛教经典。在公元前后兴起的大乘佛教，特别强调受持、读诵及书写经典的功德，因此，写经开始随之发展起来。在中国，大约自公元2世纪后期开始，即陆续有人将译出之佛典以文字书写，并流传民间。公元4世纪至5世纪以后，由于佛教徒逐渐增加，经典的读诵、讲说逐渐盛行，写经也逐渐风行。隋唐为中国佛教的全盛期，同时也是写经的最盛期。写经的书法字体就是写经体，这是一种独特的书体，它不同于石刻，又不同于书简等一般日常文体，它是在写经中形成的。写经体没有碑刻那么严谨和规范，而是呈现出熟练、持重、严谨、自然的风格面貌。中国写经的书法字体，六朝时多用隶书；隋、唐时则用楷书。其样式，一行以十七字为原则，上下及行间以淡墨丝栏区划。形式多为卷轴，即所谓“卷子本”。在佛典的注释类中，也有用草书写成的。

[General Information]
书名=中国佛教图鉴
作者=业露华主编
页数=287
出版社=甘肃文化出版社
出版日期=2005.11
SS号=11851254
DX号=000005953422
url=http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000005953422&d=A996A209F75C52024532962504292 4&fenlei=02150409 32&sw=%D6%D0%87%F8%B7%F0%BD%CC%88%44%E8%61+%2F

封面
前言
第一章　源远流长——印度佛教
第二章　佛法东传——中国佛教初期
第三章　显密全盛——唐代佛教的兴盛
第四章　禅宗突起——宋代佛教的发展
第五章　禅净合一——宋代以后的中国佛教
第六章　雪域弘法——藏传佛教
第七章　法宝流传——中国佛教典籍
第八章　妙相庄严——中国佛教石窟艺术
第九章　圣山名寺——中国佛教建筑艺术
第十章　流光溢彩——其他中国佛教艺术