

吴文化知识丛书

吴学研究所编纂

吴地佛教文化

高燮初 主编

邓子美 编著



中央编译出版社

B949.2

26

93491

吴文化知识丛书

DH34/33

吴地佛教文化

邓子美 编著



200037076



中央编译出版社

1996年·北京

新学社
PDG

(京) 新登字 305 号

图书在版编目 (CIP) 数据

吴文化知识丛书/高燮初主编. -北京:
中央编译出版社, 1995. 12
ISBN 7-80109-083-7

I. 吴…

I. 高…

III. 吴 (历史地名) -文化-知识-丛书

N. K29-51

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 14024 号

吴地佛教文化

邓子美 编著

中央编译出版社出版发行

(北京西单西斜街 36 号 邮政编码: 100032)

兴源印刷厂印刷 全国新华书店经销

1996 年 1 月第 1 版 1996 年 1 月第 1 次印刷

开本: 787×960 1/32 字数: 67.4 千字 印张: 3.75

印数: 1-3000 册 定价: 4.50 元

(版权所有, 翻印必究, 缺页破损, 请寄回更换)

序

今年的夏天，北京溽暑异常，我虽然长期住在这里，也回忆不起哪一年有这样的天气。就在人人挥汗的一个上午，无锡吴学研究所所长高燮初先生来到我们历史研究所，带来了他主编的吴学研究专辑之一的《吴文化资源研究与开发》，使我感激莫名。他还详谈了深入探讨吴文化的计划，以及《吴文化知识丛书》即将问世的讯息，我更感到兴奋和钦佩。在这样的心情下，承他要我给丛书写一篇小序，自然是不能推托的了。

《吴文化知识丛书》是一套全面系统介绍吴文化的知识性读物。其内容深入浅出，引人入胜，不仅适合有志研究吴文化的学者阅读，也能满足对吴文化有兴趣的各方面读者的需要。由于吴文化有优秀的传统，丰富的内涵，这套丛书选题多种多样，缤纷并陈，大家只要看一下丛书的目录，就不难领略。

中国文化在世界上一向以博大宏富著称。我们的疆域辽阔广远，不同的民族和地区各有其文化特点，又彼此沟通融会，共同创造出源远流长的中国文化传统。近些年来，学术界重视文化研究，随着探讨的逐渐前进，区域文化研究的重要性日益显示

出来。我在收入《吴文化资源研究与开发》书中的小文《丰富多彩的吴文化》里曾谈到，现代意义的区域文化研究，是30年代由“吴越文化”发端的，随后又有巴蜀文化、楚文化……等等区域文化的研究。吴越文化研究之所以得风气之先，固然有种种原因，但以太湖流域为核心的长江三角洲地区在历史上的文化贡献，是一项重要的因素。也正由于这样，吴文化研究近年进展迅速，成为学术、文化研究的重大课题之一，吸引了许多学者的注意。

我在上述小文中还提到：“吴文化”一词，可以有广义、狭义两种理解。狭义的吴文化，是专指周代吴国的文化；广义的吴文化，则泛指吴地文化，把吴国文化前后的源流，以至后世吴地文化的蓬勃发展都概括在内。”我一直认为，现在从事吴文化研究，应该是着眼于广义的吴文化。这是因为吴地的文化能够追溯到上古，而古代的当地文化已经蕴含了后世文化很多因素的萌芽。周代的吴国，放眼来看，不过是整个吴地文化的一个链环。从古代到近代，吴地的文化确实贯穿着某种脉络，分析和揭示这种脉络，我们便能阐释吴文化之所以为吴文化的秘密。

这么说，当然并不意味着吴国文化研究不重要。吴国是周太伯、仲雍奔吴所建，在《论语》、《左传》、《史记》等书中都有详略不同的记述。这件史事，长期以来没有学者怀疑（或说崔述《丰稿考信录》疑及此点，恐不准确），只是到了近代才成为讨论的问题。各种不同意见，都对促进吴国历史文化研究的

进步有所帮助。无论如何，考古学工作已经证明，吴国的文化是包含周朝传来的成分的。由周朝文化和当地文化相结合，形成了吴国文化的特有面貌，这在整个吴地文化的发展史上是很大的事件。所以，周代的吴国是广义吴文化的一个链环，但这是关键性的链环。

宋代以后，吴地在全国的地位越来越重要。明清时期苏松常一带的发展，近代上海的兴起，都是用不着说明的例子。近世吴文化沿着怎样的道路演变，及其对中国文化的影响，是学术界探讨已久的大问题。这表明，近世吴文化的研究和古代吴文化的研究，至少有同样的意义。《吴文化知识丛书》对自古至今吴文化的诸多方面，分别做了详细的阐述，特别注意到与现实联系的近代文化，便是出于这样的缘故。

吴文化是极富吸引力的，如高燮初先生所说：“吴地不仅山明水秀，交通便利，在大量优美的景观中，蕴藏着丰富的人文景观。”多姿多采的文化宝藏，有待我们去全面发掘。高先生多年研究吴文化，从事吴文化公园建设，成绩卓著。他在繁忙的事务之余，不忘学术，先后编辑了《历史教育问题》“吴学研究专号”，《苏州大学学报》和北京《文史知识》等“吴学研究专辑”，以及上面讲过的《吴文化资源研究与开发》。现在这部《吴文化知识丛书》的出版，更与他的辛勤努力是分不开的。我相信丛书定能得到大家的欢迎，推动吴文化研究的发展。

我家上一代从吴地来京，我小时候在家吃的是南方饭菜，用的是南方家具，听的还常是吴语，因而对吴文化略有感受，每到江南，总有特殊的意念。今蒙高燮初先生雅意，得以在这里写几句话，抒发内心的感情，谨此表示谢忱。

李学勤

1994年9月

于中国社会科学院历史研究所

自序

高燮初先生提出的“学术走向民间，研究面对现实”的主张高瞻远瞩，正切合时代大潮，切合当前学术文化急需。有人或许以为太功利、太实用了。我作过一些专业研究，也出了一些成果，对高先生的主张深有同感。物质文明成果要推广普及，精神文明果实何尝不是这样？！否则，就是高悬在枝条上的葡萄，可望而不可及，说它酸的又何妨！江南佛教文化正是由于扎根民间，才保持了千年长盛不衰。我的这一研究，也可以说是印证了高先生的思路。当然，这并非是说，高雅文化必须迎合市民心态，放弃引导世俗文化向上的责任。相反，是要协调好文化与经济、高雅文化与通俗文化的关系，关键在于引导。这些层面关系处理得好，就能相互促进；处理得不好，就会相互扯后腿。外来文化与传统文化的关系也是这样。在江南沿海发达地区，西方文化影响已渗入每一个角落，但西方现代文化无非也从自身传统文化转换而来，而且成功的转换极大促进了经济发展。因此要解决我们面临的现代化这个最迫切课题，离不开传统的创造性转换。中国传统文化主流是儒、道、佛三家。儒家一向在高雅文化领域占主导地位，道家文化则早已衰落，除了在个别领域，恐怕难以重振。在通俗文化方面，佛教文化

应该说比较有创造性转换的潜力，在民间也仍有相当基础。这些学术观点，都是我先前已提出、论证的，借这本小册子的出版，再作一次“学术走向民间”的尝试。至于“研究面对现实”，本书一方面在编排上详今略古，另一方面也尽力澄清社会上对佛教的某些误解。

总之，“温故而知新，辞浅而意远，书小而见大”，这是笔者自己在这本小书撰写过程中提出的要求。能否达到？读者自己下结论吧。笔者诚恳地希望各界批评教正。

目 录

序 自序

一、渡江东传	1
1. 江南第一寺：从建初寺到崇庆庵	1
2. 顽石点头：异彩纷呈的“江东”义 理与佛教宗派	8
3. 良言劝世：佛教伦理与吴地开化	15
4. 虎溪三笑：江南士大夫与佛教文学	22
5. 画龙点睛：古代江南佛教艺术略影	28
6. 西天取经：江南译经事业与中外文 化交流	35
二、多难兴邦	43
7. 一脉如缕：国难、法难与吴地佛教 爱国主义传统	43
8. 万顷太湖一线牵（一）：杨文会金 陵弘法对吴地的影响	48
9. 万顷太湖一线牵（二）：太虚、圆 瑛与吴地佛教改革	57

10. 从孙传芳被刺案谈起：净土宗在 吴地的崛起及近代诸宗流传	63
11. 碧波濯清莲：近代江南佛教文艺 管窥	70
12. 疾风知劲草：吴地僧俗投身抗战 散记	76
三、春风又绿江南岸	83
13. 古刹重光 正信弘扬：80年代 以来吴地佛教的恢复	83
14. 救灾护生 友好交往：吴地佛教 社会、文化功能的发挥	90
15. 由佛教谈传统文化：吴地佛教教 育事业及其他	95
后记	102
编者的话	103

一、渡江东传

1. 江南第一寺：从建初寺到崇庆庵

孙权在镇江甘露寺设计，假为招赘，实为陷害刘备。不料吴国太这关过不了，结果弄假成真，“赔了夫人又折兵”。这个故事家喻户晓，多少人间，它是真的吗？

凡是历史故事，当然有真有假。这个故事的真实至少有三点：一是佛教在汉末已流传江南；二是孙权与吴国太都信佛教；三是江南当时已有佛寺建筑。当然，江南第一寺并非镇江甘露寺，而是南京建初寺。据《高僧传》记载，东汉末年，为逃避中原战乱，很有才学的僧人安息国太子世高（安世高）与博通经籍的月支国僧人谦（支谦）相继来到江南。他们针对当时天灾人祸连绵不断的现状，强调佛教息灾保民、安定人心的功效，劝导人们只有广作善事，勿堕恶行才能身享极乐，福佑子孙；他们说理玄妙而实在，手法神奇而实际上传播了来自天竺（今印度）、西域的天文、数学、医学、工艺绘画、逻辑推理等各方面的新知，因而广得崇信。吴大帝孙权听说，特地召见了支谦，谈笑间颇为相投，于是拜支谦为“博士”，派他辅导教育太子孙登。可惜孙登不幸早逝，支谦悲痛之余，来到吴郡（今苏

州)穹窿山隐修。从此,佛教开始在吴地流行。

吴赤乌十年(247),康居国僧人会(康僧会)又来到建业(今南京)。当时孙权已年逾花甲,东吴大司马全琮、丞相步骘相继逝去。孙权伤感之下又想到夭折的太子孙登,想到支谦,亟思“积行累善修身行道以(保)有天下”(《三国志·吴志·孙权传》)。于是,立即召见康僧会。晤谈中,见康僧会学问广博,言词流畅,不禁叹为奇人。随即下令在今雨花台建造真正的江南第一寺——建初寺,以便康僧会弘法。当时的建初寺主要作为康僧会起居与译经场所,规模并不大,以后屡经兴废。至明清之际,禅僧道盛、弘智在此坚持抗清之民族气节,获得东南遗民士大夫广泛拥戴,已改名为大报恩寺的原建初寺亦名声远播,蔚为大寺。清末寺废。

创立建初寺是康僧会江南弘法的第一步。为了进一步扩大佛教影响,他从南京出发,一路东行,最远抵达了娄县(今上海松江),建立了龙华寺塔。沿途,即在苏、锡、常地区,他到处构建茅篷,挂上佛、菩萨像,供人瞻仰,劝人为善。在安世高、支谦江南初传佛法的基础上,由于佛教能够适应饱经战乱之苦的各阶层人们的不同需要,也由于孙权的提倡,康僧会的努力获得了更大的成功。相传,苏州报恩寺(后改称瑞光寺)、报恩寺塔、通玄寺(后改称开元寺)、无锡圆通寺、常州白土山寺等都在吴赤乌年间建立,而且与康僧会、孙权及其母亲、乳母有关。孙权之母吴国太乃吴人,据传她在无锡县

堰桥西高山上曾建诵经堂，后人在诵经堂的基础上扩建为崇庆庵，所以崇庆庵也当为江南最早的寺院之一。

自建初寺、崇庆庵等寺院兴建后，佛教更盛行吴地，佛寺遍布吴中。唐诗人杜牧名句“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”，生动地描绘了云雾缭绕的江南群山山上山下，无数黄墙琉璃瓦的寺庙若隐若现的景象。“四百八十寺”仅略示其多而已，实际数远不止此，仅无锡地区六朝时期所建佛寺就有崇安、惠山、祇陀、保安、长寿、保宁、兴教、香山、南禅、开利、胶山、金鹗、翠微、静教寺等。隋唐儒门收拾不住，佛教鼎盛，以至吴地寺院林立，遍及城乡。当时常州创建的寺院有太平、显庆、龙兴、开元、崇法、正勤寺等，其中尤以天宁寺著名。该寺初创于唐贞观、永徽年间（627—655），开山祖师为金陵牛头山法融禅师，故系中华禅宗祖庭之一。其后几度兴废，至明代且“居三吴上游之胜，创巨观杰构，屹为东南第一丛林”。殿宇宏伟，佛像庄严，整个建筑群达400余间，呈典型的汉传佛教禅寺风格：前为山门及天王殿，中凸现大雄宝殿，左右观音、文殊、普贤、地藏四殿拱立，后有罗汉堂、御书楼环绕，并辟有大悲阁、九莲阁、安东堂、念佛堂等多处清修场所。吴地寺塔建筑的典型则应数常熟浒浦的聚沙百福宝塔，该塔始建于南宋，七级八面，塔室为正方形，砖木混合结构，重楼迭彩，塔底为须弥座，塔顶建刹，就好比在穿着江南围裙的

塔身上戴一顶印度帽子，堪称中外合璧的杰构。幸好元、明两朝佛道争胜，佛寺被改为道观，道观又被改为佛寺的普遍现象没有损及该塔，它的比较完整的原建筑构件被基本保留下来。江南佛寺兴建之盛至明末达到了巅峰，从苏州南阳山的佛寺分布可见其一斑。阳山 12 峰，周围 45 里，当年佛教寺庵竟有 22 处，平均方圆一华里就有一处寺庵，其后这些寺庵就逐渐衰废了。

一般来说，江南寺院的兴废应当与整个中国佛教的兴衰同步，恰如部分不能脱离整体。可事实并非如此，中国古代佛教的鼎盛期为南北朝至两宋，但有案可稽的江南佛寺反以明清为多。固然，这与年代愈久远，史料保存愈难有关；但另一方面，这也反映了古代佛教文化中心由印度北移西域，再由西域东移中国中原与江南的长期历史趋势。正因为存在这一趋势，江南佛寺至明代仍长盛不衰，如此众多。

建造众多的佛寺固然消耗了大量社会财富，但也应看到它的文化价值：一是佛寺作为僧人修持与法事活动的场所，通过其肃穆的氛围，塑像的神态表情，具有安抚、教化民众的作用。你看那山门耸立的金刚，怒目圆睁，一副闻见世间不平事，便要拔刀相助的样子，对作恶心虚者自有几分威慑。再看庄严的佛像，使人油然而生敬仰之心；菩萨的慈祥令人顿感亲切，诸多罗汉栩栩如生则凡人也会觉得成佛之路很多，条条催人向上。自然，瞻仰寺院

不过是学佛的入门之一，长久起作用的还是在寺院里举行的各类法事以及长老对世人的开导。但如这一场所遭破坏，法事活动与开导的效果必定逊色得多，更不必谈信徒的生老病死之哀，对常人难言之痛，将无处可寻诉了。二是寺院作为宗教形式掩盖下的文化中心，具有输入、创造、保存、传递文化的功能。古代寺院是印度文化输入中国的中转站，接待国外僧俗来访，佛经翻译大多在此进行。现代寺院仍然保持了与日本、东南亚以及世界各国佛教的联系，成为国际民间友好交往的窗口之一。寺院的环境也特别适宜于经论注释的撰写以及各类需要凝神息虑的文化创造工作。佛教徒所作的《牟子理惑论》、《肇论》等中国经论对古代宗教哲学、伦理学发展的推动作用固然无可否认；就是儒生文人雅士、骚人墨客也喜欢借寺院宝地吟诗挥毫，交谊结社，进行文艺创作。唐代大诗人白居易住苏州南禅寺千佛堂，在此编定有名的《白氏长庆集》。清代名词家顾贞观、陈维崧、姜宸英、严绳孙等与诗僧居溟在无锡忍草庵结成诗社，相互唱和。常州天宁寺存有宋代大书法家米芾碑，无锡祇陀寺刻下元代大画家倪瓒诗。真正是：但凡禅林清门，俱有翰墨传香；举世名山大刹，必存诗画留芳。寺院还为佛教建筑、雕塑、绘画、音乐创作敞开了艺术园地，为佛经、文物、书画的保藏堵塞了散佚漏洞，为许多艺术珍品的展示提供了场所。许多佛寺藏经楼的设计之精、保存之善颇为社会称道，以至明清私人藏书楼如宁波

天一阁等都仿此设计、办理，士大夫珍贵的文物往往捐赠佛寺保藏，甚至有名的《四库全书》的编纂、存放也系受《大藏经》启发。不少名寺的设计、佛菩萨像的塑制、壁画的创作、法事音乐的演奏本身就是艺术的展示、传递，还有一些寺院专辟有文物陈列室，以充分发挥文化传递功能。三是寺院为名胜锦上添花，让游人憩息增兴。有山有水必有寺，这几乎成了旅游中国名胜景点的惯例，吴地尤其如此，锡山龙光塔、苏州虎丘塔、北寺塔都成为当地风光的象征。缺乏佛教文化知识的人到吴地旅游，简直像入宝山宝地而空手归。古人操劳忙碌之暇，“偷得浮生半日闲”的典故出在佛寺不是没有道理的。当你从上海出发，迎面而来的就是真如、南翔两个小站。不说不知道，原来真如的地名缘起就是当地在元代所建寺院真如寺；南翔的地名也有一段故事：梁天监年间（502—519），当地农民在埭地时翻出一块大石，后来经常有两只仙鹤飞来，就喜欢呆在石头上。人们不禁啧啧称奇，于是相约募资在挖出石头的地方建寺。自从动工建寺，仙鹤就向南飞翔而去，从此不复返。寺成后因此被命名南翔寺，如今还有纪念仙鹤的两座小砖塔屹立在寺两边。南翔由此得名。正当这个故事给你寂寞的旅途中增添了一点乐趣，列车已经到昆山，不妨瞻仰秦柱山秦峰塔，然后到苏州。苏州不少名胜本身就是寺院，西园就是典型，它的正式名称是戒幢律寺，始建于元代，初名归元寺。明代徐泰改建为园林，又在稍东处建今

日留园。其子徐溶舍园复寺，香火鼎盛，可与杭州名胜灵隐寺、净慈寺（南屏晚钟）并称。寺内小桥流水、假山石洞、茂林修竹、殿堂楼阁目不暇接，然而最引人入胜的还是五百罗汉塑像，真正能欣赏这些神态各异的艺术造型，还要不少学问呢！不过有一个笨方法，俗话说：“不识货，货比货。”你可以与苏州东山紫金庵的罗汉像作一下比较，反正到了苏州，东山不可不去，到东山则紫金庵不可不去。只是笔者无意抑此扬彼，西园罗汉乃清代之作，而紫金庵罗汉系南宋风格，有异曲同工之妙。离开苏州抵无锡，鼋头渚有广福寺，梅园有开原寺，都是游人憩息的好去处。另外，无锡堰桥吴文化公园设计者颇得江南景点布置要领，把崇庆庵嵌置其中，锦上添花，名不虚传。吴地之游终点站是常州，天宁寺自然该去，你可别忘了红梅公园（古太平讲寺）中文笔塔噢！倘若意犹未尽，折回南向可往宜兴三洞，善卷寺增其景致；北向去常熟虞山风景区，兴福寺别添神韵。这一程吴地佛教名胜之游，恐怕一星期还不够，况且仅走马观花。四是寺院还是佛教赈济事业的依托。灾荒年代，贫苦人家子女常在佛寺获得荫庇，各寺院也普遍施粥、施衣、施药、施棺，进行赈救。仅以苏州为例，清代通济庵即为冲山山民所仰赖，当地遇灾或其他地方疾苦，山民往往聚集该庵，请住持祖观设法。祖观曾多次驰书城中知交，转诉官府，并出面募捐，竟得田百余亩，建义仓，专门赈济饥荒。唐代重元寺广植各种药草，寺僧元达

每逢患者有请，总是问清症状，选药草送给他。著名文学家皮日休曾赋诗称赞。宋代慧聚寺僧清照也善医，患者有疑难疾病辄投该寺，清照察貌观色，投药见效。当地名士马先觉赞道：“殷勤疗病肱三折，去住无名指一弹。”该寺因此闻名四方。倘兵荒马乱之时，佛寺更成为人们避难所。《桃花扇》、《西厢记》故事虽属文人虚构，人们在战时因佛寺与世无争，故此多往避难却千真万确。

正因为佛寺并非虚设，古代江南佛寺才不可胜数。否则，纵然社会一时狂热，但决不会长期容忍。此外，古代吴中各地寺院多寡除了反映人们的信仰外，也从侧面反映了当地的富裕程度。

2. 顽石点头：异彩纷呈的江东“义理”与佛教宗派

刘宋元嘉初年（424—428），有位额头略现皱纹的僧人在从建康（今南京）到姑苏的大路上踽踽独行，尽管衣衫褴褛，然而神色坚毅。他屡屡叩开寺门，却被拒之门外；择机登高说法，却很少有人附和。同是这条大路，支谦曾沿途行化，受到欢迎，到吴地译出著名佛经数十部。康僧会也曾到处宣扬用儒学、玄学语言解释的佛教思想，被沿途各界推崇。难道二百年前已风行吴中的佛学已不时兴？

不！这位中年僧人法名道生，早年曾遍叩竺法汰、提婆等名僧受教，是古代著名翻译家鸠摩罗什门下四大高足之一。他博读释、儒经典，好学深思。只因在东晋义熙五年（409）到建康，提出了带有独

创性的与当时已译佛经不同的“一切众生皆有佛性”论点，被众僧群起围攻，逐出建康。

那么，“众生皆有佛性论”有没有道理呢？有！它的依据是原始佛教的“众生平等”与儒家孟子的性善论。它的意思是说，既然众生内在地都具有佛性，那么，不管凡愚，哪怕是“一阐提”（反对大乘佛教者），通过后天的努力，都可以达到成佛的境界。这种见解，是对西汉大儒董仲舒发挥孔子“唯上智与下愚不移”之说而构成的为封建等级制度辩护的“性三品”（人天生分为上品、中品、下品，中品可变，上、下皆不可改变）论的挑战。由于南朝士族门阀等级森严，社会当然不会接受，加上印度许多佛经还未译出，众僧也对此嗤之以鼻。道生不为所动，坚持独立见解，于是来到佛学种子广布的吴地宣扬他的主张。相传他到虎丘山下，默默祈祷。接着，面对顽石，滔滔不绝阐述他的根据，他的立场。清风吹来，顽石竟为所动。至今虎丘山尚有“点头石”遗迹。尽管这是传说，但足以说明精诚所至，金石为开的道理。同时也反映了道生的主张终于在吴地遇到了知音。因为他的主张，极大地高扬了人生价值，引导卑微者向上，劝说作恶者回头，成佛成圣，皆在自己，自然会博得没有成见在胸的人的赞赏。后来儒家的“人皆可成圣贤”说就是从此生发的。所以听他详叙了这一见解后，吴郡民众不禁叹服。虎丘山下，“旬日之中，学徒数百”。不久，《涅槃经》新本在北凉译出传至江南，其中“佛性论”与

道生所说竟不约而相通。于是“众生皆有佛性论”逐渐被佛教界广泛接受，道生则打算到庐山去进一步宣传这一见解。他动身这年夏天，霹雳声震虎丘山青园佛殿，“龙升于天，光映四壁”。虎丘寺因而改名龙兴寺。人们叹息：“龙既已去，道生必行矣。”龙兴的传说虽未必确实，但吴地父老乡亲惋惜之情却流露无遗。

道生在江南还提出了著名的“顿悟成佛论”，奠定了典型的中國化佛教——禅宗的理论基础并在江南广泛流传。其后，达摩祖师一苇渡江，深入南朝境内。达摩禅学虽提出于北方，但其思想倾向与北方流行的僧稠“小乘”禅是对立的。达摩以四卷《楞伽》传法，崇尚“虚宗”，不仅重视坐禅，而且重视教理。这种倾向在轻视义理的北方难以立足，因而向南求发展。由于道生的顿悟成佛论在江南素有根柢，故而在南方受到欢迎。至唐代，达摩禅的一支在北方由于统治者扶植而兴，然而也由于受统治者打击旋即衰落。唯独在南方，禅宗以扎根民间而蓬蓬勃勃兴起，成为最主要的影响最大的佛教宗派。深受江东义理熏陶的“牛头禅”是南禅的渊源之一。常州天宁寺的开山祖师就是金陵牛头山法融禅师。苏州名僧昙璀曾被法融点悟，传播牛头禅于吴地。另一位苏州高僧印宗，擅长涅槃学，曾谒见南禅五祖弘忍，会见六祖慧能，深有所悟，著《心要集》，弘传南禅正宗于吴地。后南禅法脉分为五家七宗（即临济、曹洞、法眼、云门、沩仰，临济宗又分为二

派：黄龙与杨岐），其中法眼宗即兴于金陵。历宋迄明，吴地禅门仍然迭有名僧。如释清顺是把虎丘寺改律为禅的开山祖，释道原住苏州永安禅院。祥符甲（1008—1016）进所纂《传灯录》三十卷，宋真宗诏杨亿等刊布。释智及，著有《四会语录》，深贯禅学。明代僧俗造门请益者不计其数。清代禅门之盛仍数江南。四大丛林（镇江金山、常州天宁、宁波天童、扬州高旻寺）享誉佛教界。

道生在江南提出他的著名独创性的论点并在吴地获得承认，禅宗在江南盛行均非偶然。实质上，是江南独特的文化氛围为此提供了背景。自从汉武帝罢黜百家，独尊儒学，既压抑了学术争鸣，也使儒家思想发展趋于僵化。魏晋玄学的兴起无疑是对此的反拨。那时，江南儒家经学传统薄弱，很少历史包袱；而文坛自古活跃，宜作文化沃土；再加中原战乱，士族纷纷南迁，群贤毕集，无怪乎一跃为六朝文化中心。就佛教而言，那时江东（泛指江南，实指今江浙地区）上承玄风，崇尚义理，士大夫与僧人多结为好友，佛学通过士大夫中介广被民间。中国北方则谨守绳墨，重在修行，此其长；鼓吹兴造与神异，此其短；佛学全靠帝王扶植提倡，与政治密切结合。江东帝王虽亦有提倡佛学者，但佛教仍保持相当独立性。由此下开隋唐佛教各宗派多由帝王扶持而立，各宗派的义理却多受江东文化百家争鸣之赐的南北佛教融合局面。

以中国化佛教另一大宗——净土为例。东晋太

元六年（381），著名高僧慧远下江南，居庐山东林寺，主张以玄学、儒学通佛学，创白莲社，成为净土宗的初祖。此前，支谦在吴地曾译出《无量寿经》、《慧印三昧经》等净土经典，广为传诵，因此净土信仰在吴地早有根基。后慧远弟子雷次宗、周续之等又应征聘来到建业，传播净土。释法悟曾与慧远同结莲社，后至吴郡建净寿院，吴人翕然归向。嗣后唐善导、承远引禅入净；法照宣扬凭借他力往生，江东僧人慧从师承其说；宋代释延寿、明代释株宏分别参取天台、华严之学，归根净土，净土教理更加丰富，延寿与株宏主要在江浙一带弘法，影响极大，江南蔚为净土重镇。清初吴地高僧释藕益，被奉为净土第九祖，苏州释雪梅、寂澄、成诤、常熟释实贤、宜兴释行策等皆以专修净土闻名，实贤、行策且被奉为第十、第十一祖。由此可见，中华佛教净土宗渊源江南，它吸取了来自各方的多种文化养分后更加盛行江南。

慧远还致力于反抗封建帝王对民间宗教的压制，提出“沙门不敬王者论”，并迫使桓玄、刘裕等南朝统治者默认。相反，在北方则有释法果极力奉承北魏道武帝“即是当今如来，沙门宜应尽敬”。由于北方佛教在很大程度上依附帝王，统治者需要时就大力利用，感到不对胃口就排斥。北魏太武帝、北周武帝灭佛，招致北方佛教受重创的原因之一就是其依附性。而在南方，由于佛教植根民间，并渗透着玄学、儒学，获得士大夫普遍赞赏，某些统治者

虽然一度也欲排佛，却无法推行。北方多次掀起的灭佛运动反而迫使部分高僧南下，促进了印度文化输入江南与南北文化交流，江东义理更加异彩纷呈。

慧远对中国思想文化发展的最大推动是他大力阐扬印度佛教形尽而神不灭的轮回说，从而引发了中国古代思想文化史上的一场大讨论。

东汉时，儒家古文经学取代今文经学占据了思想界的一统地位。虽然古文经学有反对今文经学的黜诬迷信之长，但其末流逐渐偏向烦琐注疏考证，甚至讲一个字的意思却用数十万语表达。它把儒家经典变成教条，窒息了思想界的生机，使儒学本身发展也走进了死胡同。慧远引进源于印度的轮回说，好比死水中投入巨石，激起了江南思想界轩然大波。东晋末，儒学家、史学家何承天任宛陵（今安徽宣城）令。刘宋初年，官至御史中丞。正是在江南任内，为反对“神不灭”的轮回说，他撰写了《达性论》，提出“形神相资”的论点，为著名思想家范缜提出“神灭论”开启了先河。南朝齐、梁间，范缜进而在建康与沈约、萧子良等展开辩论，他把精神喻为烛光，人的肉体喻为蜡烛，说假如蜡烛点完了，烛光自然也就熄灭了；同样，人死了灵魂也就不存在，没有什么轮回。沈约等对他进行围攻，他始终不屈服。同时建康高僧僧佑以博大的胸怀，编纂了《弘明集》，把辩论双方的文章都汇集在内，俾读者可以自行比较、判断是非，范缜名篇也因此存留至今。不管双方争论的结果如何，这场大讨论使江南

学术园地空前活跃起来，使中外文化在撞击中迸射出灿烂的火花。

江南的学风生动活泼，更吸引了许多名士高僧纷纷至此著书立说，讲学译经，由此新义迭出，宗派林立。就谈佛学、玄学吧，东晋时，名僧支愍度在南渡之际与人商量认为：“用旧义往江东”恐不行。于是在江南创立“心无”义。名僧支遁在江南讲玄学，时人评为不减王弼，可比向秀（两人皆为玄学大师，以注《庄子》闻名）。支遁著有《释即色本无论》、《即色遊玄论》、《道行旨归》、《妙观章》等，把佛学般若的“空观”与庄子的“逍遥”结合起来，使般若学和玄学都达到了更高水平。六朝时，般若学竟分为六家七宗之多，即本无宗、本无异宗、即色宗、识含宗、幻化宗、心无宗、缘会宗，均出自江南。成实论三大宗师僧旻、法云、智藏亦驻锡建康，显扬一时。南齐时，僧朗至江南游学，三论宗由此复兴。此前，天竺僧人帛尸梨蜜多罗等曾在建初寺译出《大孔雀王神咒经》、《孔雀王杂神咒经》等密宗经典，成为密宗弘传中国之始。僧佑在江南广传律学，尤重《十诵律》，齐竟陵王每请讲律，听众踊跃，连王室大殿都容纳不下。僧祇律、五分律先后由佛陀耶舍、竺佛念、佛陀跋多罗、法显在江南译出。在中国影响最大的四分律虽在关中地区译出，却特别盛行于江南。此后，南山律在吴地也有传承，苏州破山寺、句容宝华山隆昌寺皆为律宗名刹。天台宗实际创立者智顗也是在到金陵之后，进一步吸取

了三论、成实、涅槃诸学的养分，始具备创立新宗派的规模。其法孙道遵于大历元年（766）在苏州支硎山开法华道场，弘扬天台宗于吴地。宜兴高僧湛然被奉为天台宗第九祖，徒众遍江南。华严、法相两宗创立于北方，然而在吴地中兴。吴县望亭接待院就是明末中兴华严大师弘恩、读彻驻锡之地。无锡名僧弘璧、苏州名僧源远皆为华严宗师。吴僧明昱、紫柏、自庵分别以贯通已失传的法相奥义享誉明清两朝。

百家争鸣，宗派林立，是文化繁荣兴旺的标志。正是释儒道各标胜义，相互启发，使江南文化后来居上。相反，表面的思想一统往往酿成“窝里斗”，使人类文化发展最可宝贵的创造性在内耗中被磨灭，因此，吴地文化开放的传统值得总结、发扬。

3. 良言劝世：佛教伦理与吴地开化

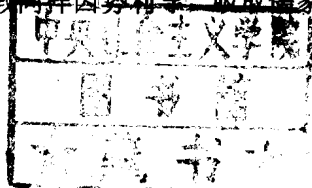
话说明朝嘉靖年间（1522—1566），苏州吴江县盛泽镇已家家户户以养蚕织绸为业。镇上小康人家施复，一向行善戒杀生。一天，他偶然拾到一包银子，约有六两，心想正好凑作本钱，发家致富。回头转念，若这银子是穷人丢失，或者与自己同样人家，正待急用，岂不苦了别人。因而转身，靠在拾到银子的街沿柜边，苦苦等候。等了大半天，才见一后生来寻找。他问问数目不差，就将银子还了后生，连姓名也未问起，辞谢当然不受。自此之后，他养蚕蚕发，织绸绸好，正盼生个儿子，儿子便降生，

他感谢观音菩萨，取名观保，愈发竭力行善，唯力量不够也不勉强。几年后，风雨不顺，全镇桑叶紧缺，施复也不例外。众人合议到太湖洞庭山去买，施复随众上船，沿河行到滩阙地方，船上发觉还缺紧要物用。施复一向公益为先，便一个人下船去办，不料正撞到六年前的失主家里，被失主认出。这失主家人也念佛吃素，恰好桑叶有多余，便送给施复，让他回家。而邻家赴洞庭山购桑叶的船不巧遇风倾覆。施复免遭大难，又得到许多急需的桑叶，是年养蚕获大利，后又撞到几注外财，小日子愈加红火。“红火”当地人土语叫“润泽”，也就是我们讲的“滋润”。施复也被人唤做“施润泽”。

这是明末著名苏州作家冯梦龙编集的《醒世恒言》中的一段故事梗概，名叫《施润泽滩阙遇友》。《醒世恒言》与《喻世明言》、《警世通言》一起，通称《三言》，是宋元明三朝话本小说总集，而《醒世恒言》中所收多为明朝与冯梦龙自己创作的作品。冯梦龙，笔名可一居士、无碍居士、绿天馆主人等，颇敬佛教。他编集三部小说的主旨不外良言劝世。“三刻殊名，其义一也。”其中很多属宣扬佛教因果报应，惩恶进善的故事。有人会说，这全是老生常谈；也有人说，这是宣扬封建迷信，消极！其实不然。为什么呢？

其一，从历史上看，世界各国成熟宗教取代原始的多神崇拜、巫术是极大的进步。古代江南地区相对说来开化较晚，巫术盛行，淫祀滥拜，禁忌甚

多。据《越绝书·吴地传》记载，吴人把常熟虞山视为神山，说虞山是大巫巫咸的出生地。苏州巫门（今平门）即由此得名。《吴郡志·风俗》也称：吴地“俗信鬼神，好淫祀”。太伯下江南，虽然以德行道义化众，但中原伦理中似乎缺乏较之多神崇拜稍胜一筹的终极关怀，难以解答人的生存意义问题，难以帮助人们克服对强大的自然力的畏惧，难以充分慰藉生老病死诸痛苦，也就难以代替原始信仰。因此，江南尽管草昧初开，但民间习俗至汉代仍变化不大。到过吴地的司马迁在《史记》中仍称江南为“蛮夷”，吴地“俗薄”，描写当地居民脸上刺着花纹，牙齿染黑，用鱼皮做帽子，衣着拙劣，几近原始人。佛教是比较成熟的宗教。正如法国的结构功能学派的代表学者列维-斯特劳斯所说：“人类为摆脱亡灵的纠缠、冥间的黑暗和巫术的种种苦恼，曾作了三次重大的宗教尝试。他们在相隔将近500年的间隙，相继构想出佛教、基督教以及伊斯兰教。”他认为佛教具有那种心境淡泊的女性特征，带有母亲化的情感。确实，佛教从较原始的印度婆罗门教脱胎便带有人格化特征，并不渲染迷信；而强调戒律与刻苦修行，发展出一套佛教伦理。而且这套伦理与它的终极关怀——成佛结合起来，证明佛教本身不仅高于巫术与祖先崇拜，而且高于原始色彩较浓、信仰多神的道教。后来佛教为了适应江南风土人情，对祖先崇拜、多神崇拜以及迷信有所容忍，那是另一回事。但佛教同样因势利导，吸取儒家伦理，辅以



成熟的信仰体系支撑化导江南民俗民风，并取得了成功。

康僧会初到江南，本于佛教的悲悯，吸收孟子的“仁道”，提出了独特主张：“诸佛以仁为上界三宝。”佛教徒应“则天行仁，无残民命；无苛贪（以致）困黎庶；尊老若亲，爱民若子；慎修佛戒，守道以死。”他也采纳了儒家的孝道，宣扬应该“慰孝悌，养孤独”，开辟了佛教伦理中国化的道路。慧远也倡导以玄学、儒学通佛学。梁僧慧皎进而提出“入道以戒律为本，居俗以礼义为先”，使中国佛教伦理形成了内在感化与外在约束相结合的体制。唐宋不少僧人亦用“五戒”比附儒家“五常”，用“十善”遏制“十恶”。“诸恶莫作，众善奉行”成为释儒兼用的普遍伦理规范。明清间四大高僧皆赞成儒释合一，莲池、憨山曾在吴地弘法，蕅益、紫柏乃吴地人。蕅益甚至提出“儒之德业学问，实佛之命脉骨髓！故在世为真儒者，出世乃为真佛。”表明中国佛教伦理化达到了相当高的程度，可以用莲池所说的“戒行双全”来概括。

“行”，就是善行德业，亦就是以高僧的人格表率来从内部感化世道人心。东晋支昙籥驻锡建康，以“戒行卓犖”为“公所钦服”。刘宋法泰苦行素食，广做善事，所获信众布施均分赈贫病。同时名居士沈道度受佛教感化，家贫乐施，仅存一点钱粮也分恤族人，举族为之感动。唐代大诗人白居易请教鸟巢禅师：“什么是佛教？”禅师回答的话就是“诸恶莫

作，众善奉行。”白居易说：“这谁不知道！”禅师一笑：“三岁小孩能懂得，八十老翁行不得！”关键就在“行”字。故当时佛寺普设悲田院、养病坊。江南悲田院以寺田所出救济灾民，抚养鳏寡孤儿。养病坊专为贫苦病人医治。寺院的善行为民间佛教徒所仿效，所以俗称佛教徒为“善男信女”。明清高僧更莫不以身作则，用高尚的人格来号召人心。正如梁启超所说：“从极平实的地方立足，做极严肃的践履工夫。”因而像紫柏、藕益那样的吴地高僧，每一位的皈依信徒都不下数万、数十万。

“戒”，就是守戒传戒，也就是从外在约束人们的伦理行为。高僧不但自己精治律学，严守戒律，而且广泛传戒，力图使佛教戒律扩充为社会道德守则。刘宋僧业专治《十诵律》，被敬为当代“持律第一”。他还曾应邀至吴县闲居寺说法，吴人深为感佩。南齐释志道驻锡建康，以擅长律学，戒行精严，被推重为“东土圣僧”。梁僧璩，系吴人，他清廉自守，被宋孝武帝敕为京师僧正，管理刘宋境内僧事。约同时，狮子国尼僧铁萨罗到江南为中国尼姑首次传戒，在吴地妇女中影响极大。梁武帝有见于佛教伦理可以帮助其稳定统治，便亲受佛戒，自太子以下随同受戒者达四万八千人。他还敕令释法超撰写《出要律仪》，在梁全境颁行。并据大乘经文，亲作《断酒肉文》，下敕严禁食肉杀生，率先“食止菜蔬”。从此，茹素成为汉传佛教的传统。佛教的劝善戒恶与讲因果报应结合起来，对化导江南迷信神鬼、

诸多禁忌的风俗十分有效。

接着讲《施润泽滩阙遇友》。却说那失主自从银子失而复得，悟出了一个道理。原来江南蚕桑之乡忌讳极多，他想：凡事自有因缘，种种得失，“都是自己见神见鬼，全不在忌讳上来”。“故此绝不忌讳，依原年年十分利息。”可见佛教因果报应之理对化解民间多神崇拜陋俗的效用。虽说这是个故事，但冯梦龙编集的故事都有出处来历，不是将宋元旧本改编，便来自亲身闻见。且明朝嘉靖年间，距冯梦龙生活的明末并不远，苏州离盛泽亦仅数十里。若此不足资证的话，有空可翻翻历代僧传与道士传，许多明理的人由道归佛，却极少有弃佛归道者，这就自见分明。

二是从佛教伦理教育的依据来看，尽管佛教对不同社会阶层各有一套摄化方法，如对士大夫，它以超脱潇洒的人生态度、广袤深入的宇宙观来开导，以精巧细致的佛性论来阐释善恶之根，最早指出了明心见性的修养途径。对下层民众，它用劫运说解答世事无常问题，用轮回说解释个人命运，用经忏抚慰忏悔哀思的心灵。但其共同点则均立足于业报缘起说，即善恶报应都是人自作自受，而非如儒家那样由天命所定，如道教所说那样由鬼神赏罚。这就引导人们积极地行善戒恶以自救，不再消极仰赖天命鬼神。佛教劝善的又一依据也值得称道，即所谓“空”观。依“空”观宗旨，佛教徒作善事应做到“三无”：无我，做好事不自居；无他，做好事不

求他人回报，无物，做了这件好事应忘掉。真正能这样行善，才增加德业，不至于做了好事反而增加心理负担。这种心理负担就是期望报答，假如人们不报答，便反而以德生怨。实际上，像施复那样愈是不求回报，不留姓名，反而使受惠者感动，甚至终生不忘。众多受惠者如此，好报自然会有，这乃自然之理。因此，佛教的业报说补充了中国传统的报应说的不足，并非老生常谈。

三是从佛教伦理观念的独特性来看，大乘佛教以大慈大悲、普渡众生的博爱精神大大超越了儒家“仁爱”的范围，与近代人道主义有相通之处。佛教对生命的尊重，远比儒家彻底。它反对战争，制止刑杀，把戒杀的范围扩展到一切有情物类，与保护动物、保护环境的时代潮流仍有吻合。佛教还输入中国以“诸法平等”观念。尽管这比近代启蒙思想的“平等”观念相差一截，但比道教“太平”概念高一层次，所以中国清末大思想家如章太炎等对此都大力鼓吹。虽然应该提倡科学，破除迷信，但迄今为止的科学发展并不能解释人们的所有疑问，特别是对人生问题，并非自然科学所能解释。正如江泽民主席所说：我们当代还要“利用宗教的教义、教规和宗教道德的某些积极因素为社会主义服务”。

总之，六朝以来，江南寺庙林立，高僧辈出，而淫祀占卜迷信禁忌之风有所收敛，民心逐渐向善。这与成熟宗教逐步取代原始的鬼神巫术与佛教伦理化入民间有密切关系。正是道生一声猛喝：“众生皆可

成佛！”许多卑微者、犯错者不再自暴自弃，有道者更发心向善，佛教“业报缘起”诸说包含的“自作自受”、“前人栽树，后人乘凉”、“前人作孽，后人遭殃”等朴素真理化入民间，凝聚众心合力开发，吴地才变得如此秀丽，如此富饶。

4. 虎溪三笑：江南士大夫与佛教文学

“虎溪三笑”，讲的是高僧与文人士大夫之间结下深厚友谊的佳话故事。东晋时，慧远在庐山订下一条规矩：为了保持僧人修行的清静与东林寺作为方外之地的庄严，无论任何权贵、施主来访，概不送客。他本人以身作则，众僧相沿成习。当时东林寺旁有泉水环绕寺墙，潺潺流入距寺三里许的虎溪。一天，有名的虽穷却“不为五斗米折腰”的文学家陶渊明，道教学者、创编中国第一部《道藏》的陆修静不约而同去拜访慧远。他们三人谈得十分投机，临别还有许多话没说完。但时间已不早，慧远起身与两位一起走出去，说话间不知不觉竟过了虎溪。溪后林中的老虎突然一声巨吼。三人一惊之下才回过味儿，“哟！规矩破了！”不禁相视大笑。历代画家对这一题材十分欣赏，自唐代名画师李龙眠起，画了许多《三笑图》，留传后世。由于与慧远常常来往，陶渊明的山水诗以及名文《桃花源记》中都投射出佛教折影。他与佛教徒周续之、刘遗民一起，被称为“浔阳三隐”。

其实，三国以后宦海险恶，世事纷乱，许多江

南士大夫都在与僧人交往中寻找可以吐露不便对一般人说的、心事的知己密友。他们也喜欢与方外人一起在山光水色中徜徉，追求宁静的精神小天地；喜欢在谈玄说佛、吟诗作赋中度过哪怕片刻从容轻松的生活。东晋名士王导、庾亮、周顗、谢鲲、桓彝等，多与梵僧尸梨密多罗交游。曾经在淝水之战中指挥若定，前秦苻坚数十万大军都不放在眼里的谢安却倾心支遁。王羲之、王坦之、王珣、王珣、许询、习凿齿等都好与僧人为友……文学家孙绰，有《天台山赋》传世。他与支遁、竺道潜等颇相知，在《名德沙门论目》中把两晋七僧竺法护、竺法乘、帛远、竺道潜、支道林、于法兰、于道邃与三国“竹林七贤”阮籍、嵇康、山涛、向秀、刘伶、阮咸、王戎相比，认为他们一样高雅通达，超群绝俗。刘宋著名诗人谢灵运追随道生，有《辨宗论》之作，用儒家“理归一极”的说法，补充“众生皆有佛性”论。他以心悟入诗，对盛唐玄言山水诗影响很大。梁文学家沈约笃信佛教，受梵呗启发，讲求声律，创立“永明体”诗风与“四声说”，奠定了唐代律诗的基础。唐代诗人王维平生仰慕维摩诘居士的生活，他的诗融山水、佛理、格律于一体。白居易的诗平易晓畅，深受禅宗语录的影响。晚年他更耽于禅悦。今南京灵谷寺宝公塔前的“三绝碑”或许能说明一代才华绝世的文人对高僧的心许。此碑中刻梁高僧宝志之像，系“画圣”吴道子所绘，左为“诗圣”李白赞文，右为“书圣”颜真卿手迹。

文士与僧人的广泛交往，以及他们对佛理的参取不可能不影响文学创作与批评。梁文艺理论家刘勰世居京口（今镇江），后入建康拜僧佑为师，晚年披剃为僧。由于博通佛学，他的文化视野大为扩展。著名历史学家范文澜说：他因为“精湛佛理，《文心（雕龙）》之作，科条分明，往古所无。自《书记》篇以上，即所谓界品也；《神思》篇以下，即所谓问论也。盖采取释书法式而为之，故能析理分晰若此。”《文心雕龙》是中国古代第一部系统的文艺理论名著。除了如范文澜所说的运用了佛教“因明”逻辑之外，其中许多文学概念的提出也系受佛教启发，如“风骨”说。唐代陈子昂上承刘勰，标举汉魏“风骨”，提出文学革新；下开以韩愈、柳宗元为代表的古文运动。韩愈与释大颠来往甚密，柳宗元更是好佛，对释法照等颂扬备至。仔细勘查，唐宋散文八大家大多与佛教结下不解之缘。又如“境界”说，刘勰等将佛教的“三界”、“六境”中的“境”、“界”概念引入画论、书论、文论。唐代殷璠又进一步借鉴发挥佛教唯识学的识、境转换论，并用之于品诗，境界说于是成为中国文学理论的支柱之一。今无锡惠山山门上还悬有“河岳英灵”匾额，它的出典就是殷璠所选唐诗总集《河岳英灵集》。此外，由于神灭与神不灭的大讨论深入探讨了形神关系，晋宋间佛教徒宗炳把相关概念“形似”、“神似”、“神韵”等应用于文艺创作，嗣后被文坛艺林普遍认可；至明代，甚至出现了专门标榜“神韵”的文学流派。“性

灵”概念也是晋宋佛教徒范泰、谢灵运首先提出的，明末李贽根据《大乘起信论》的“真心”论，发表“童心”说的文学创作主张，袁宏道、袁中道受李贽影响，提倡“性灵”，成为明清主宰文学界的“小品”宗师。清袁枚居江宁，进而把是否具有“性灵”，作为文学批评标尺之一。江南佛教对中国文学理论的渗透几乎无处不在。

除了采选民歌，中国古代士大夫对通俗文学曾经不屑一顾。而由于江南佛教很重视面向民间，魏晋以来士大夫的文学价值取向也发生了明显的改变。东晋干宝写了《搜神记》，其中所载亡灵与灵变故事，显然受到佛教轮回说与本生故事的影响。同时代谢敷的《观世音应验记》更是直接借助小说宣扬观音信仰。此例一开，受佛教启发的志怪小说大行，作者蜂起，如释昙永、净辩、王琰、王曼颖、萧子良、梁元帝等。刘宋临川王刘义庆所撰《幽明录》、《宣验记》是其中的代表作。前书以佛教观念表现了地狱的阴森恐怖，笔触细致。后书专叙佛教因果报应事例，意寓劝善戒恶。鲁迅说：“助六朝人志怪思想发展的，便是印度思想的输入。”六朝志怪小说对唐宋传奇、明清小说笔记的影响也不容忽视。《西游记》、《聊斋志异》等都顺此脉络而产生，《红楼梦》中更贯穿着一条弃儒归佛的主线。佛经中还有一种韵文故事体裁，如《本事》、《本生》、《譬喻经》、《百喻经》等，自六朝至唐，僧人广泛采用讲这些故事的形式来宣扬普及佛教，即先由一僧高唱

经文一段，随即在旁由另一位僧人用故事、寓言等加以解说，形成了“变文”。“变文”实质是佛教的宣讲文学作品，其中有许多内容渗入民间传说，如“劈山救母”等。它为中国通俗文学的发展开辟了新的道路。宋代“宝卷”、元代“诸宫调”直到晚近“弹词”、“大鼓词”，都由此衍变而来。

总之，由六朝志怪开端，唐诗、元曲、明清小说、散文小品等中国文学史上盛开的奇葩都直接或间接由佛教文化播下了种子，宋词也不例外。大家都知道苏东坡，其实“东坡”是他的号“东坡居士”的略称。号居士，表明了苏轼对佛教居士生活的向往。苏轼在苏州，多次与北禅寺僧惠诠唱和，还施铜龟供报恩寺藏舍利。他在无锡、常州诸名寺也留有踪迹。他的词豪迈而洒脱，显然受禅风熏陶。豪放派词人与佛教、与禅风多有关联，婉约派词人也同样。李清照号易安居士，晚年流寓江南，她的词感伤含蓄，由于个人身世坎坷，后期所作对佛教阐发的多种“苦”尤有体验。秦观号淮海居士，曾与苏轼、僧参寥同游无锡惠山，留有诗词记此事，每有脱俗出尘之想。上述众多作家，不是生于江南，就是曾经谪居或游历江南。更应指出，吴地文人与佛教徒也在色彩斑斓的中国佛教文学画卷上添加了有力笔触。如南齐竟陵王萧子良与昭明太子萧统均为兰陵（今属常州）人。前者提倡佛教不遗余力，广招僧人，延揽文士，编成《四部要略》千卷，著有《内外文笔》四十卷，其中很多与佛教有关。他以

《梧桐赋》传世。后者也笃信佛教，他招聚文人学士，编成有名的《文选》，民间有“《文选》烂，秀才半”之谚，可见其对古代文学影响之大。唐释寒山居苏州，今寒山寺就以他的法号命名。寒山首创以说理讽喻入诗，开宋代理趣诗之端。唐韦应物，世称韦苏州。他的田园诗恬淡飘逸，佛教“超脱”气息浓厚。吴县沈既济的《枕中记》，是宣扬佛教思想的唐人传奇名篇。“黄粱一梦”成语出典就在《枕中记》。著名散文家范仲淹，系吴县人。他写的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”名句则受到大乘佛教菩萨行“度尽世人方自度”思想的积极影响。无锡尤袤，号遂初居士，其诗列名南宋四家。他常往来寺院，好与僧人交往。元马致远，曾官江浙行省省务提举，被称为“元曲四大家”之一，所创作的戏曲如《荐福碑》、《黄粱梦》都宣扬超尘脱俗、轮回报应思想。元诗僧良琦，吴县人，著有《玉山草堂集》，与杨维桢、顾仲瑛等名家多唱和。明代苏州名僧姚广孝，法名道衍，曾奉旨纂修《永乐大典》，工诗画，著有《逃虚子集》。当时吴地诗僧也不计其数，如德珉、唯心、宝明、惠照等。清初王士禛，以太湖渔洋山为号，选评各家诗，以吴县望亭释读澈之诗为“明末释子诗第一”。明末吴中四才子文徵明、祝允明（枝山）、唐寅（伯虎）、徐祯卿都与僧人结为知交。文徵明自称奉佛弟子，为诗赞咏禅林清幽之状自然流畅。唐寅号六如居士，晚年更倾心佛教，著《叹世词》、《漫兴诗》等勘破世情，沉郁疏放。有

清一代，太仓释道源注唐诗，昆山归庄出家以诗文寄抗清之志，居士钱谦益、张大复、僧人夷简、善启之诗文戏曲，皆名扬江南……吴地佛教文学可谓源远流长。且以尤袤于无锡华藏寺题诗作结：

峥嵘楼阁插天开，门外湖山翠作堆。

荡漾烟波达泽国，空濛云气认蓬莱。

香销龙象辉金碧，雨过麒麟剥青苔。

二十九年三到此，一生知有几回来。

5. 画龙点睛：古代江南佛教艺术略影

梁天监年间（502—519），苏州名画家张僧繇应请为建康安乐寺绘壁画。他大笔挥洒，没几下，四条龙已形态飞扬升腾壁上。在旁观看的众人仔细分辨：“咦！怎么，四条龙都不点眼睛？”张僧繇仅颌首微笑。众人一再请求：“点上眼睛吧！点吧！”张僧繇无奈应允，随手点了两条龙的眼睛。不一会，雷电交加，二龙竟破壁飞升而去。这就是“画龙点睛”成语的出典。当然，点睛破壁或许夸张，但点睛之后的龙神采更加逼真应属事实。张僧繇以擅长佛画著名，他尽力吸取当时来华天竺僧人所传“凹凸”技法，善于应用中国水墨的“点、曳、斫、拂”等笔法，独创“疏体”，所绘极富立体感，难怪龙图生动欲飞了。他为建康一乘寺画藻饰“凹凸花”，“远望眼晕如凹凸”，近看才知是平面，具有浮雕的效果。由于此画，当地人盛称该寺为凹凸寺。他画的佛像，如《行道天王图》、《定光佛像图》，都色

彩鲜艳，形态丰盈，被誉为“张家样”，画坛“望其尘脚，如周（公）孔（子）焉！”名声极大。

无独有偶，早在东晋兴宁年间（363—365），无锡名画家顾恺之也曾为江宁瓦棺寺北小殿绘维摩诘像。为了精心绘制这幅像，他闭门不出长达月余，也不许旁人偷窥。这样反而激起人们强烈的好奇心，待到画像揭幕那天，士大夫与佛教徒闻讯纷纷前来观赏：“哟！原来是维摩诘居士略带病状，正凭几若有所思呢！”“怎么，也没画眼睛？”观众正起疑的刹那间，顾恺之凝神挥毫，当众点睛。顿时，画像光彩夺目，满壁生辉。信众被感化了，于是纷纷解囊捐施，以助弘法。这幅画的技巧，典型地体现了顾恺之“传神写照，正在阿堵（眼睛）中”的主张。上述两个典故也说明了解决问题要抓住关键的哲理。顾恺之作画成功的关键，则在于他既吸取印度传来的佛像画法注重比例协调，飘逸庄严之长，又体现了中国玄风大炽的时代精神。像顾恺之、张僧繇这样的大画家纷纷涌现于江南，说明了产生辉煌的艺术作品需要继承、借鉴，也需要融合、独创；说明了六朝时唯有江南才具备有利于艺术发展的各方面条件。

首先，由于艺术创作尤其不堪承受外在束缚，而东汉末年阳儒阴法的烦琐礼仪刑法恰恰达到了令人窒息的程度。这时，冲击礼法的玄风煽起，可在北方因战乱未能站稳脚跟，至江南乃大行其道，受到江南士大夫艺术家的广为赞赏。玄学提倡“得鱼忘

筌，得意忘言”（《庄子·外物》），这种见解被顾恺之等化为艺术上的“传神”论，融贯在中国美术史名著——他所撰《画论》之中，影响了一代绘风。其次，三国时，康僧会等西域高僧到吴地“设像行道”，把印度塑绘佛像的艺术带到江南。这类佛像，尚多保持着胡人面貌与古印度风格，别开生面，为江南艺术发展提供了借鉴。据统计，迄今在江南发现的雕造于三国两晋时期的佛像大多在吴地出土。其三，当时佛教输入也努力适应江南风土人情，与玄学合流，追求着内心的调适与自由，引起了艺术家的倾慕。因此，具有江南特色的佛教艺术一时汇为中国艺林的主流。吴兴名画家曹不兴带头倾心学习印度佛像绘法，心敏手运，力学不懈，很快便技艺娴熟。他能把五十尺绢连接一起，绘制大幅佛像，且比例得当，衣衫飘逸，体态丰腴，庄严超俗，为中国人物画开辟了新境界，被誉为中国“画佛之祖”。他的大弟子卫协，一改江南民间绘画的粗犷风格，进一步学习印度绘画的巧密构思，而不没民间绘画贴近生活之长，被尊为六朝“画圣”。曹不兴的再传弟子张墨、史道硕等也工于绘佛像，以神妙著称。他们分别有《七佛图》、《维摩诘像》、《佛祖像》、《梵僧图》等传世。顾恺之亦曾师承卫协，其佛画《八国分舍利图》为传世名作。刘宋苏州名画像陆探微近承顾恺之，旁通书法，创造了“一笔画”，所绘佛像衣褶起伏转折如篆文，形态生动，秀骨清劲。其子陆绥、陆弘肃承父业，后辈如顾宝光、

袁倩、袁质、江僧宝等都深受陆探微影响，形成一大画派。张僧繇的儿子善果、儒童也以善画释道人物闻名。顾恺之、陆探微、张僧繇三人被誉为“六朝三杰”，开唐画之先声，足见吴地艺术家与佛教艺术在当时画坛的地位。

中国古代雕塑艺术的发展状况与绘画相仿佛。东晋著名雕塑大师戴逵曾旅居吴地，号“吴中高士”。为使佛的形象更符合江南审美观，使佛法普及民间，他隐坐在帷帐中倾听群众对印度佛像“形制古异”的意见，然后潜心构思三年，为建康瓦棺寺“造行像五躯”。他所塑之像体现了江南秀美特色，不失清静庄重，与顾恺之画的“维摩诘像”、狮子国（今斯里兰卡）玉佛像一起被称为“瓦棺寺三绝”。戴逵之子戴颙亦精于塑绘，所铸丈六金佛像艺术造诣极高。他曾卜居苏州，后捐宅改为北禅寺。他若支慧护在吴地所造的释迦丈六金像、晋恭帝在建康所造丈六金像、齐梁时明仲璋等在建康摄山所凿无量寿佛像、观音及大势至菩萨像等都很有名，仅摄山一地，当时塑雕佛像达 515 尊，号称千佛，因其衣褶风格与大同云岗石窟相似，被誉为“江南云岗”。

“六朝三杰”与“二戴”仅为代表性艺术家而已。实际上，六朝佛像雕铸在民间早已形成热潮，其源头之一即为吴地。佛画也空前流行，帝王如晋明帝、宋武帝、梁武帝、梁元帝、陈文帝都善画佛像，士大夫如王廙、王羲之、王献之、谢灵运、谢惠连等都作过佛画，画僧如昙研、僧吉底、僧摩罗菩提、僧

伽佛陀惠远、惠秀、智识等或携印度壁画来华供借鉴，或运用艺术手段弘法。民间、帝王、士大夫、僧人多层次群体相互影响，推动着江南艺术突飞猛进，说明了外来文化激发了中国艺术家的创造活力，并在江南找到了适宜艺术发展的基地。由此，佛教艺术开始摆脱印度模式，走上了独立创造的中国化道路。

唐宋时，师承昙首的曹仲达展示了“曹衣出水”的新风，画继张僧繇的吴道子推出了“吴带当风”的极境，同出张僧繇一脉的杨惠之所塑佛像仪态万千，极为传神，今苏州甬直保圣寺罗汉像仍保存了其雕塑具有的江南特色。这些，都是中国古代美术史上的巅峰之作。假如我们从新疆库车出发，一路向东，经库末吐喇、拜城克孜尔、敦煌千佛洞、天水麦积山、洛阳龙门，乃至南京栖霞山、吴县保圣寺、紫金庵，那么简直是参观了无以伦比的古希腊、古印度和古中国三大文明融合的伟大艺术宝库，沉稳凝重、庄严肃穆、秀骨清劲、慈眉善目、慈祥可亲各种形象应有尽有，美不胜收。其中，江南佛画佛像堪称借鉴键陀罗艺术（即古希腊与印度艺术风格的结合）而形成自己独特风格的丰碑。

不独绘画雕塑，中国古代书法、音乐等艺术领域同样受印度文化启发而展现出新的特色，同样在江南得到开拓，同样在六朝启其端而至盛唐趋其极致。

虽然梵文作为拼音文字在书写上与汉语关联不

大，但佛教信仰追求的终极境界“涅槃”即解脱，对处于动乱时代的士大夫很有吸引力。两晋时，这种追求解脱的信仰与“非汤武而薄周孔”的玄风结合，有助于冲破艺术上的桎梏，在书法上，就表现为扬弃陈规。我们把晋书与秦篆汉隶相比较，可知行书的出现是一大变革。南齐王僧虔说，右军（即王羲之）之书效法笃信佛教的王廙。其实王羲之本人也尊信佛教，曾捐其在苏州的私宅为佛寺。王羲之一改汉魏书风，创造了妍美流畅便利的行书，达到了自然潇洒隽永的境界。“书如其人”，就是说，他的书法与其思想信仰性格有关。王羲之被后世尊为“书圣”，传世之作有《佛遗教经》、《金刚经帖》、《兰亭序》等。王氏一族，累世好佛。王羲之的外甥、七世孙均出家，法名分别为惠式、智永，他俩亦继承家风，擅长书法。智永还总结出“永字八法”，为盛唐楷书提供了坚实基础。同时，以王羲之为代表的晋书具有典型的飘逸柔美的江南风格。至盛唐，中原文化与江南文化再次融合，产生了楷书。名书家颜真卿的祖父颜之推亦好佛理，颜真卿受其影响又师承释智永，其作品垂为楷书正范。江南大书法家褚遂良亦崇佛，其法帖《圣教序》、《伊阙佛龕记》至今传为圭臬。日本留学僧空海十分欣赏吴地书法家孙过庭的《书谱》，空海临摹监写的《书谱》成为日本书法临习的典范。唐代草书与禅宗倡导的超脱也有干系，吴地书法家张旭与僧人怀素之草书并为一代“草书之冠冕”。

印度音乐也曾在江南产生重大影响。三国时，支谦在吴曾制“赞菩萨连句梵呗”；康僧会至江南作“泥洹呗声，清靡哀亮”，成“一代模式”。“梵呗”译成汉语就是清净赞咏的意思。由于“梵音重复，汉语单奇。若用梵音以咏汉语，则声繁而偈迫；若用汉典咏梵文，则韵短而辞长”。为了使梵呗与汉语曲调相适应，支昙龕在吴郡仿效魏陈思王曹植作“鱼山呗”的方法，裁制新声梵响，清靡四彻，却转反折，使人耳目一新。这大体上是把梵音与南朝四六骈文结合起来歌唱汉文偈颂，并且配以乐器伴奏，后来发展成所谓“唱导”。现存汉文《大藏经》中的佛经偈颂部分，在古代均配有曲调。一批僧人专以咏唱佛经偈颂来弘法。六朝时，释道照、慧瑯、昙宗、道慧、智周、慧明、法称、真观等均以“唱导”闻名。此外，梁竟陵王萧子良还招致名僧，讲习佛法，“造经呗新声”。梁武帝多次在建康同泰寺设“无遮大会”，在会上演奏佛教歌曲，有《善哉》、《大乐》、《大欢》、《灭过恶》、《除爱水》、《断苦轮》等十篇，名为“正乐”，皆述佛法。从此佛教音乐进入朝廷大堂。梁武帝还创制了由儿童演唱的“法乐童子伎”，这类“乐伎”与“唱导”一起化入民间，与江南吴歌谣融合，至宋元转为地方戏。

中国古代僧人其实与儒生一样，也属于文化职业，有诗僧、画僧，也有乐僧。六朝僧人多才多艺，兼擅音乐。僧慧睿晚年曾在建康乌衣寺为谢灵运讲解梵呗音律，启发了谢灵运撰写《十四音训序》。释

道照、僧佑之音乐造诣亦为乐坛称颂。其时江南法曲成套，唱导成风主要是乐僧的贡献。垂至唐宋明清，“唱导”由佛经偈颂扩充为佛经故事，加入民间传说，在吴地演变成“丝弦宣卷”，常由僧、道在办丧事、做寿、盂兰盆会上演唱。在法事活动中，演奏更成为部分僧人专职；而原从西域传来的胡琴、琵琶等唱导专用乐器，反而普及成为供“昆曲”、“评弹”等江南戏文伴奏所用的民间乐器。于其间也可见佛教音乐与江南民乐之相互影响。

人生有涯而艺术无涯，古代江南艺术领域广阔，佛教艺术、道教艺术、庙堂艺术、民间艺术相互关系及影响十分复杂，在此只能略加钩摹而已，故名“略影”。

6. 西天取经：江南译经事业与中外文化交流

众所周知，《西游记》的故事源于唐僧玄奘仰慕印度文化之盛，不避艰险，到古印度求学，取得大量佛经归国的真实历史记载。但还有许多人们不知的“西天取经”事迹也很有意思，包括江南的“唐僧”，或者中原高僧取经回江南译出、传布，而且远在玄奘取经之前。如东晋于法兰、支法领、法净、慧叡，刘宋昙无竭、道晋、法献等，其中尤以法显著名，成就也最大，有不少佚闻遗事。法显与慧景等四人，为求律藏，于东晋隆安三年（399）从长安出发，经张掖遇智严、宝云等，一并西行。《西游记》中唐僧在途中招孙悟空等三徒，不如说取材

法显之事更妥当，因为唐僧实际上是只身赴西域的。法显一行也渡过了《西游记》中的流沙河，翻过了吐罗番附近的火焰山，还横穿了人迹渺无的塔克拉玛干沙漠，同行的慧景死于小雪山，宝云等中途折返，法显等不为所动，继续西行，越过葱岭时遇狂风，渡印度河、喀布尔河屡遭险难。同行道整再也不敢东返，便留住中天竺（今印度）。法显孤身一人沿恒河东行，巡礼佛迹，参学圣地。最后搭乘商船到达狮子国，复渡孟加拉湾，穿马六甲海峡，抵印度尼西亚爪哇，回到青岛崂山。陆海两路风险备尝，九九八十一难恐怕不止，终于完成了中西交通史上空前的壮举，至义熙九年（413）返建康，首尾共15年，历经29国，携回佛经甚多，其中主要有原始佛教经典《阿含》与律藏等。回国后，他驻建康道场寺，与宝云等共译出经、律等6部63卷，他译出的《大般泥洹经》为中国佛教思想史开辟了新时代。他还撰写了《佛国记》，记录异域闻见，指引着一批又一批僧人不畏险阻，西行求法，同时也是与唐玄奘所撰的《大唐西域记》前后辉映的中外文化交流史名著。沿着法显的道路，梁武帝又派出一批僧人赴印度；唐代江南释氏如运期、解脱天、窥冲、智行、慧琰、道朗、昙光、慧命、无行、法振、孟怀业等往印度取经者史不绝书。

那么，为什么那么多的僧人居士前仆后继，不惜牺牲青春以至生命，要到印度去取经呢？除了宗教的虔诚之外，恐怕是当时印度文化位居世界前列。

恩格斯认为，佛教思想与古希腊哲学一样，已处在人类辩证思维的较高发展阶段。释迦牟尼在创立佛教之前，已遍游今尼泊尔、印度、巴基斯坦、阿富汗等地求学访道。释迦寂后，印度佛经经过四次结集，又进一步吸取了古希腊、波斯、阿拉伯的文化成果，成为包容古代南亚、西亚乃至地中海北岸诸域文明的伟大思想文化宝库，从古代哲学、宗教、文学、艺术、逻辑（因明）到医学（医方明）、数学、天文科技（工巧明）无不囊括。同时，中华文明虽同处世界前列，但一时有停滞、僵化趋向，且自六朝至唐初，中原持续动乱，道教尚属初创，缺乏成熟的宗教体系抚慰人心。因此，许多天竺、西域僧人携佛经来华受到普遍欢迎，他们的学问使中土文士感到惊叹，传统的华夷之见被打破，正如东晋郗郗王珣所说：“卓世之秀，时生于彼；逸群之才，或侔乎兹。故知天授英伟，岂限于华戎！”中华民族并不是保守的民族，“求贤若渴”、求知欲极旺也是民族天性之一。靠外来僧人带的少量佛经不够供选择、消化，自然会诱发西行求法热潮。梁启超总结道：像法显、玄奘那样高才贤哲“西行求法之动机，一以求精神上之安慰，一以求‘学问欲’之满足。唯其如此，故所产之结果，能大有造于思想界”。

不唯取经，江南译经事业对中外文化交流的贡献同样巨大。只有把梵文经典译出，才能比观古印度文化与中国文化，才便于中国文化吸取域外营养，丰富发展。最早来到吴地从事译经的高僧仍是支谶，

从三国吴黄武到赤乌年间（222—250），共译经 88 部、118 卷之多，内容包括净土、般若、譬喻文学、禅定等，皆江南闻所未闻。不久，康僧会、僧伽提婆、佛驮跋陀罗、佛陀什、曇良耶舍、昙摩蜜多、求那跋摩、僧伽跋摩、求那跋陀罗、沮渠京声、求那毗地、曼陀罗仙、僧伽婆罗、真谛等先后来建康，其中尤以佛驮跋陀罗等与真谛等组织的译场规模最大，前者译出《华严经》，后者译出《楞伽经》，在中国佛教思想史上均有重要地位。六朝时中外僧人合作，共在江南译出经典 900 余部，2000 余卷，内容极为丰富，遍及古代文化各领域。同时，南朝都城建康在相当长时期内成为江南外籍僧人的活动中心，与中天竺、南天竺、狮子国、扶南（今柬埔寨）等国建立了密切联系。梁朝还任命优禅尼国（今属印度）的月婆首那为京都“总知外国使命”，管理对外交往。建康也成为当时中国实际上的中外文化交流中心。此外，吴郡与庐山也是出译经、出义理的佛教文化中心之一。南朝历代帝王对译经事业也大力扶持。宋文帝、陈武帝等都很重视译经，特别是梁武帝继位不久，就命曼陀罗、僧伽提婆等共同译经，他有时还亲临法座，笔受曼陀罗之文，亲为真谛所译制疏文，命宝亮撰《涅槃经》疏，命僧朗撰《涅槃经》注，命僧旻等编纂《众经要钞》，智藏纂《义林》、宝唱纂《续法门论》等，又三次下敕编佛经目录，其中由僧佑编纂的《出三藏记集》为中国较早的完善经录，为佛经目录编制创立了典范，

也为梁以前的译经事业留下了可靠记录，在中国目录学史上具有很重要的地位。

唐以后，译经中心北移中原，江南刻经事业兴起。中国四大发明之一雕版印刷术起源于刻印佛经。约中唐时，江南由佛像雕刻发展到佛经雕印，始有佛教戒律书疏单行本流传。至宋，江南也开始雕印《大藏经》。公元12世纪初，王永从等出资在湖州思溪圆觉禅院雕印圆觉本《宋藏》，收佛典1453部。12世纪中叶，思溪资福寺又雕印宋本大藏佛典1459部。这两套大藏都被称为《思溪藏》，由于是宋版书，在版本学上极为珍贵。宋末元初，由法忠、清圭等先后主持，在平江（今属吴县）磻砂延圣禅寺雕印了《磻砂藏》，共收佛典1532部。《磻砂藏》至今仍有较完善的一套被保存下来，民国年间曾影印，也是珍品。明代与宋、元不同，宋元江南《大藏经》多由私人或寺院出资雕印，明代则多由朝廷敕命，由僧人主持，先后在南京、嘉兴、杭州等地雕印了《洪武南藏》、《永乐南藏》、《径山藏》、《报恩寺本》以及《武林藏》，分别收佛典1600余部到2141部不等。这些藏经的雕印，使高僧们千辛万苦取来译出的佛经不致遭到其他古籍大量散佚那样的劫难，对保存中外文化交流的遗产是有贡献的。

古代中外文化交流在唐以前，大体以吸收为主；在唐以后，大体以输出为主。因此，六朝以后中外文化交流的佳话在江南仍然迭有流传。

天宝十二年（753），日本第十次遣唐使回国之

前，代表日本朝廷正式迎请中国律宗大师鉴真赴日弘律。此前，鉴真已五次东渡未果，同西天取经一样，表现了中国高僧为促进中外友好交往努力的坚忍不拔精神。他第六次东渡前，曾在苏州黄泗浦为各地，包括江南赶来的中国僧人授戒，随鉴真东渡的弟子中也有吴地僧人。无庸赘言，鉴真一行为促进中日文化交流所获巨大成就人所皆知。但人们也许不够了解，继鉴真东渡之后，中国大觉禅师在南宋时又一次东渡，于淳祐六年（1246），携不少佛菩萨像与佛经抵日。大觉是四川涪江人，13岁在成都大慈寺出家，后来无锡翠微寺受戒，并成为该寺嗣法常住。他到日本之后，创建了神奈川镰仓建长兴国禅寺，在日弘法33年，续建名寺49座，弟子遍及日本四岛，形成了日本临济宗建长寺派，被尊为该派的开山祖师。无锡翠微寺是该派佛教祖庭之一。苏州虎丘山云岩寺也是日本佛教祖庭，该寺释绍隆系临济宗第十二祖，元代法脉流传日本。日本禅宗四十六派，虎丘嫡传占三十六。

唐代宜兴也出了一位高僧湛然。他复兴天台宗，被奉为天台宗第九祖。其嗣法弟子行满传法日本僧人最澄，最澄回国后创立日本天台宗，被尊为“传教大师”。其法嗣圆仁继承最澄遗志再次赴华求法，在江苏多所踪迹，著有《入唐求法巡礼行记》，此书与《马可波罗游记》一样，是中外文化交流史上的名著，被译成近十种文字广泛流传。五代吴越王钱俶等也对中外文化交流有功。他曾遣使高丽（今朝

鲜)、日本,搜求当时在华失传的佛教文献回输江南。高丽僧人义通入华,也被钱俶挽留于江南驻锡,弘扬天台教义。南禅法眼宗开创者文益,被南唐中主李璟迎住金陵清凉寺,其法嗣延寿以博学闻名宋初,高丽王慕名遣僧 30 人,跟随延寿参学,回国后创立“高丽禅”。可见,唐宋时江南不失为与日本、朝鲜等国进行文化交流的中心之一。明清中外文化交流仍然继续发展,永乐四年(1406),日本僧人荣林周瑞朝礼印度佛迹归来,留住吴县灵岩山寺,对该寺僧众参禅种茶的农禅结合生活十分赞赏。回国时把灵岩山寺茶籽与佛像佛经都带去了。茶籽被撒在日本八女市郊大瑞山,长得十分茂盛,茶香浓郁,被称为“八女茶”,是日本名茶之一。至今八女市民仍然以茶叶生产为主,他们十分感念荣林禅师从灵岩山寺带回了茶种。在明初,日僧汝霖良佐曾于苏州承天寺任僧职,后赴南京栖霞山协助中国僧俗编纂刊印《洪武南藏》。当时著名文学家、史学家宋濂很欣赏他的文章,将其文收入文集,还亲撰跋文。汝霖在江南留居达 11 年,回国时携大批法物,受到日本人民欢迎。幕府将军义满于京都市西建宝幢寺,请他为住持。在明末,日僧左省又来华。他经过吴县时,因倾慕祝允明书法诗文,特地下船上门拜访。不巧,祝允明不在家,而由沈瀚兄弟接待了他,讲谈也十分投机。他赋诗感谢道:“二月天和乍雪晴,见君似见祝先生。醉中不觉虚檐滴,吟作灯前细雨声。”这首诗很形象地抒发了中日人民之间的传统情谊。

又如日本真言宗始祖空海入唐求法，在常州天宁寺参学。明宣德十年（1436），印度僧人智澜来到无锡马山祥符寺任住持等等，真是吴地处处传佳话。凡此种种，都体现了佛教在古代就具有作为世界性宗教的加强各国之间文化交流的纽带作用。

二、多难兴邦

7. 一脉如缕：国难、法难与吴地佛教爱国主义传统

文化交流与文化发展都不免波折起伏，而且与民族兴衰息息相关，江南佛教文化也一样。一首有名的吴歌唱道：

月子弯弯照几州？几家欢笑几家愁？

几家夫妇同罗帐？几家飘散在他州？

这首到处传唱的民歌真实反映了南宋吴地人民遭受金兵掳掠，妻离子散，家破人亡的苦难。两宋末年如此，明末、清末国难当头，人民离乱之苦又何尝不是这样？江南佛教徒首先是中国人，同时秉承着佛教悲天悯人的宗旨。因此，在国难、法难接踵之时，他们也高举爱国主义旗帜，反抗民族压迫与宗教迫害。

南宋德祐元年（1275），宜兴僧人莫谦之纠集义士，捍卫家乡，与元兵大战，英勇阵亡。他的事迹列入《宋史》。约同时，常州护国寺僧万安，率数百僧人抗元，全部殉难。元释永珍，居住苏州虎丘，后驻锡常熟能仁寺，他坚持民族气节，严劲卓立，深受吴地民众拥戴。元末农民为反抗民族压迫，发动大起义，以“弥勒救世”为号召，许多僧人参加了战斗，江南是主战场之一，明太祖朱元璋是加入义

军的贫苦僧人的代表。明末尽管抗清斗争迭遭挫折，仍有许多志士仁人不甘屈服，他们脱下战袍，披上僧服，从事秘密抗清活动；也有不少义僧、居士坚贞不屈，采用多种形式反抗民族压迫。江南是明遗民、包括部分佛教徒聚集抗清的主要区域之一，苏州灵岩山寺高僧弘储是他们的典型、他们的领袖人物。弘储俗姓李，字继起，号退翁。他自起的字号都含有继起不屈的意味。他的父亲李嘉兆为抗清志士，弘储继承其父志向，住持灵岩山寺，广泛接纳抗清义士，排险赴难。清兵南下，因而被牵连入狱。由于他常常奋不顾身，为人解忧去难，各方义士也群起救助，终于迫使清廷释放了他。出狱后一如既往，他仍然支持秘密抗清活动。有人劝阻，他毅然答道：“道人家得力，正于不如意中求之，使忧患得其宜，汤火亦乐国也。”他甘为国难、法难赴汤蹈火，表现了坚强的民族气节与大乘佛教菩萨行精神。弘储门下弟子众多，如熊开元、张有誉、徐枋与释鉴青、昙应等，都是有名的明遗民与吴中高士。弘储著有《灵岩树泉集》，其中多寄故国山河之思，因而曾被清廷毁版，但吴地民众都十分拥戴他。晚年，他应邀至南岳福严寺开讲席，吴人深恐失去这位高僧，争相把他迎归。由于弘储声名远播，隐为东南佛教领袖，引起了清廷注意，硬的一招不成，便暗中唆使投靠清朝的个别僧人对他进行人身攻击与宗派迫害。国难、法难，弘储皆一身承当。时人赞叹：几十年中“法门之多难，世网之高张……于吾师一身

之所遭逢，而一切可诚可愕、可叹可涕，已不啻吹波而煽焰矣。吾师……弘法婴难，命如悬丝，荷担大道者固然”，谣言、误解、漫骂“吾师皆任之受之”，可谓极难也。“命如悬丝，荷担大道”，真是佛教爱国主义传统的极好写照。当时著名史学家、思想家黄宗羲，著名文学家吴伟业等对弘储的气节都极表钦佩。弘储在吴地高标佛教的民族气节，南京释道盛遥相呼应。道盛也曾弘法无锡华藏寺，后任南京法界寺住持。门下聚集了如著名哲学家方以智、名公子倪嘉庆等抗清志士，同样以支持秘密抗清活动著称。像弘储、道盛等高僧那样参与抗清活动，当时人称为“以忠孝作佛事”。可惜大势已去，劫运难挽，许多遗民僧转而寄望未来，“以诗画作佛事”，一以寄亡国哀痛，二以示后人不忘民族惨祸。其中如释弘仁、石溪、石涛、朱耷（八大山人），被画坛尊为清初四大画僧。他们多行迹江南，其画或蓄傲然劲骨，烟云满纸，凝重雄奇；或苍翠磊落，孤傲不羁；或山水苍凉，鱼鸟怒目，睥睨尘世……为郑板桥等“扬州八怪”效法，影响深远。又如陈洪绶，号老莲，明亡后削发为僧，绘人物歌颂屈原、陶渊明，写山水怀念故国风光绮丽，表现今时萧条。晚年因拒绝为清将作画被害。更多的遗民僧用诗文抒发了国破家亡的沉痛感情，记载下清兵暴行，民众义举。如吴中叶绍袁，出家后取法名木拂，撰《甲行日注》等，对清军三屠嘉定，血洗苏州的史实；吴中义士吴易、沈君晦指挥义师抗击，赴难不屈的气节；

吴地民众颠沛流离，贫困沦落的情形等，都有详尽生动的描绘。吴僧同揆，其父为吴中名士文震亨，早年参加抗清结社，明亡削发，著有《寒溪集》，载明末清初轶事，显示了悲壮激昂的不屈意志。又如释大错，丹徒人，俗名钱邦芑，官任南明隆武朝监察御史、永历朝四川巡抚。顺治十一年（1654）出家，著有《蕉树残明纪事》、《大错和尚遗集》。屈大均，早年参与抗清，明亡出家，拜释道盛为师，浪迹江南；中年还俗，著《广东新语》、《道援堂集》，对南明与清军的对峙，江南经济、佛教文化均有描述。清廷绝不能容忍明遗民僧的活动及其诗文字里行间透露出的不利于其统治的主张，因而顺治、康熙、雍正、乾隆四朝对此都采取了令人发指的血腥手段。释函可目睹江南士人抗清殉节有感，撰《再变记》，被人告发，惨遭拷掠。清初著名思想家吕留良，主张反清复明，事败出家，著有《吕晚村文集》，后病死。雍正七年（1729）却因此故酿成有名的文字狱，清世宗下令剖棺戮尸，著作销毁，株连无数。雍正十一年，清世宗御制《拣魔辨异录》，以皇帝身份，假借了结佛教宗派内争，强行下旨斩断明末释法藏一派法脉传衍，实质为杀鸡儆猴。法藏号汉月，无锡人，曾师从宜兴名僧圆悟，住持常熟三峰寺，门下多负抗清民族气节，弘储就是他的高足，其一脉在江南佛教界曾居主导地位。法藏撰有《五宗原》，其弟子弘忍等著《五宗敕》。法藏提出的禅宗宗派主张略带偏激，弘忍则更大力申张其说，在佛教界引起

了争议。在佛教史上，历来有“空”、“有”之争，天台宗“山家”、“山外”之争，台禅之争、禅净之争等等，并不奇怪，无须烦皇帝裁断。然而清世宗由于从吕留良案中引起对明遗民僧反清言论的警觉，故而在御撰《大义觉迷录》，驳斥吕留良的同时，刊布《拣魔辨异录》。所谓“魔”，名为佛教宗派异端，实系江南佛教反抗民族压迫的气节而已。所以，他禁断法藏、弘储一脉法系，也就是警告一切曾支持抗清活动的法派门徒，销毁《吕晚村文集》、《五宗教》等书版，也就是不准寓有反清言论的佛教文献流传。由此反观，弘储、吕留良所代表的佛教爱国主义传统正是江南佛教文化的骄傲，国难、法难亦由此合而为一。吕留良案、法藏案是江南佛教蒙受的一次沉重打击，法藏一脉所传禅宗弟子，从此被当地官府削去支派，有的被迫回俗，有的只能改换门庭。

江南佛教遭受的又一次沉重打击是在咸丰年间（1851—1861），当时太平军与清军在江南相持。这一次后果更为严重，据统计，苏州一府九县寺庙被毁过半。昆山、新阳（今并入昆山）、昭文（今属常熟）三县寺庙甚至仅存三分之一。常州、无锡佛教寺庙遭劫状况相仿。在宋以前，江南佛教何其幸矣！所谓“三武一宗”灭佛，多在北方。其中北魏太武帝、北周武帝灭佛反而促使北方高僧南下，加强了南北佛教交流。相比之下，江南更见繁荣。唐武宗灭佛时，由于江南本来就盛行扎根民间的禅宗、净

土宗，当北方靠帝王扶持的华严、法相、真言等宗一蹶不振，江南禅、净在不久之后却趋于鼎盛。至于后周世宗灭佛，那更限于中原。吴越王钱俶、南唐国主李璟其时都保民一方，大弘佛教，直至明初淘汰天下寺院，江南佛教才一度面临厄运。明季清末国运不昌，江南佛教亦难免浩劫。然而，士可杀而不可辱，刀光剑影可以毁寺逐僧于一时，已经融为中华民族优良传统有机组成部分的佛教文化却毁灭不了。尽管它曾经脉息细微，如缕欲坠。但只要一脉尚存，这株植根于民族文化之原上的，经过了国难、法难寒流考验的小草就会更加坚强。一旦春风吹拂，它就会生机勃勃，使整个民族文化经济显得更加繁荣兴旺。

8. 万顷太湖一线牵（一）：杨文会金陵弘法对吴地的影响

鸦片战争后，国难日甚一日。凭藉着不平等条约庇护，西方传教士一批又一批涌入中国。明末传入的天主教死灰复燃，新教也开始建立据点。继香港—广州之后，上海—南京一线首当其冲。富饶的太湖流域既然成为列强掠夺丝茶的场所，淳朴的吴地人民也成为基督教文化扩张的对象。当清廷浑浑噩噩的官吏认为较之割地赔款，传教一项只是细枝末节之时，江南佛教界已敏感地觉察到外来宗教的威胁。1866年，近代佛教复兴的先驱杨文会与常州赵惠甫、武进刘开生等居士在南京“互相讨论佛教，

深究宗教渊源”。这些居士大都出生或居住江南，他们从维护佛教的立场出发，对基督教在华扩张的感受极为真切。杨文会金陵弘法，就是江南佛教对基督教文化扩张以及太平天国拜上帝会毁佛焚经的有力回应，也是近代佛教复兴的第一步。

杨文会金陵弘法主要做了四项大事业，对吴地佛教影响巨大。

一是兴办大规模的民间刻经事业。鉴于太平天国战乱时，佛经被毁不计其数，一时能够“普济众生”的佛经流通本奇缺，难以与传教士到处散发的基督教宣传品抗衡。1866年，杨文会起草了《刻经章程》，由一批江南名居士分任劝募工作，并创立刻字局于金陵。不久，释妙空（俗名郑学川）在扬州砖桥也创立了扬州藏经院，亦称江北刻经处。江北刻经处曾在常熟、苏州募人分刻。金陵、江北两大刻经处数十年共刻印佛经3000余卷，数百种，且纯粹以民间之力进行，效率高，质量精，深得社会赞赏。在他们带动下，常州天宁寺刻经处也恢复起来，改用枣木刻版，按金陵刻经处统一的版式与校点体例，累年共刊印佛教经论774部2469卷，数量比金陵刻经处还多。无锡万松院释恒山于1874年创办恒记经房，刻印了经论60余部。苏州玛瑙经房，洞庭山祇树庵也刊行了不少经书佛像。1908年，江阴释宗仰于上海，在其女弟子罗迦陵赞助下，以日本弘教书院编印的《缩刷藏经》为底本，自任总裁，将该本与清、明、元、宋、高丽藏五种版本校对，用

铅字排印出版了《频伽精舍校刊大藏经》，世称《频伽藏》，总达 8416 卷之多，成为近代常用佛经版本。主要在江南兴起的民间大规模刻经事业是近代佛教复兴的先声。正如杨文会所说，濒临法难（末法）时代的佛教必须依经建立，规矩准绳，不容假借。也就是说，当时只有以佛经所体现的教义为核心，树立公认的最高的教义权威，佛教各宗、禅宗各派与佛教徒们才可能凝聚起来，有效抵制西方基督教的扩张。

二是广泛深入进行佛学研究。佛教教义极为丰富庞杂，这为人们提供了可以开发、提升为近代观念的取之不尽、用之不竭的文化资源。而且佛教强调“成佛”必须破除“法执”、“我执”，这体现了佛教适应近代社会的较大可塑性。然而要使佛教本具的潜力发挥，关键在于研究，即经过综合、筛选、比较，提炼出精品；下一步就是使研究成果普及民间，使经过创造性转换的传统文化成为推动现代化建设的精神支柱之一。杨文会致力刊印佛经，也包含为佛学研究提供充足资粮的用意。国难当头之时，他大力提倡佛教救世说，对佛学研究身体力行，主张“教宗贤首（华严），行在弥陀（净土）”，对佛教各宗派兼收并蓄，参取新学（西学）、儒学、道家思想，视野开阔，胸襟博大，开启了一代佛学研究新风。他特别推崇在逻辑思维方面能与近代科学接轨的法相唯识学，培养了梅光羲、李证刚、蒯若木、释太虚、欧阳渐等一批法相名家，章太炎擅长的法相唯识学

也受到杨文会很大影响。他本人研究有素，极力申张的华严学及菩萨行精神则特别适合爱国志士的需要。谭嗣同撰写有名的《仁学》一书，就深受杨文会的启发与鼓励。谭嗣同吹响“冲决罗网”号角也本于佛教不拘“法执”的理念，最后舍身成仁更切合佛教生死观。杨文会的其他弟子如桂伯华善真言（密宗），黎端甫长“三论”，都是受其学风熏陶结出的硕果。由于佛学本身具有多方面的适应性，加上杨文会及其弟子的努力，佛学在清末民初一时成为“显学”，无论是维新派，还是革命派，均对佛学大加推崇。亲历这一时代的梁启超说：“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系。”其实，不仅新学家，儒家古文经学家俞樾也在苏州曲园闭门校点《金刚经》，以“中学为体，西学为用”为宗旨的洋务派代表人物恭亲王奕訢亦喜参禅悟道。这些都反映了近代社会对佛学有着普遍的需求。在佛学研究流行的社会风气下，由于梵语神秘，佛经深奥，新式佛学工具书、教科书便成为当时急需。名居士丁福保在杨文会影响下首先着手编纂中国第一部新式佛学工具书——《佛学大辞典》。丁福保是常州人，生于无锡，曾就读于江阴南菁书院、苏州东吴大学堂，对儒、道、算、医、古文字、古钱币诸学都有广泛兴趣与相当造诣。为了编《佛学大辞典》，他“摒弃”所喜欢的一切，“痛自淬厉”，废寝忘食，长达8年，终于成功。该书参考了日本织田得能、望月信亨等编的多种佛教辞典，共收辞目3万余条，约360万

字。内容广泛，包括佛学专门名词、术语、典故、典籍、专著、名僧、史迹等，对其中须经翻译者均注出梵文或巴利文，以便检核。还编有专门索引，于1922年由上海医药书局出版，至今仍为常用佛学工具书之一。它不但在近代佛教史上是开创性的成就，而且在近代辞书编纂学上也值得大书一笔。除此之外，丁福保在其他佛学研究上也有相当贡献，著有《一切经音义提要》、《翻译名义集新编》、《佛教精华录笺注》、《六祖坛经笺注》、《佛学指南》、《佛教起信录》等多达34种。他对近代医学与佛教慈善事业发展也起了很大推动作用。武进名居士蒋维乔则在佛教教科书编纂上卓有建树。蒋维乔早年积极参与反清革命，与蔡元培为密友。他深信“救国之本，还在教育”，故曾长期在商务印书馆从事中小学教科书编辑。辛亥革命后，先后任民国教育部秘书长、江苏省教育厅长、东南大学、光华大学校长等职。约在1917年开始专重佛学研究。他认为世间一切学问，均不及佛学高深。次年，他建议北京大学哲学系开设唯识学讲座，被蔡元培欣然接受，自此，佛学进入中国高等学府殿堂。苏州东吴大学于1926年也开设了佛学课。他本人主持多所高校时，均亲自开设佛学研究课程，所著《中国佛教史》，系中国作者编写的新体中国佛教通史之一。其著名佛学著作还有《佛学概论》、《佛教浅测》、《佛学纲要》等，均具有教科书性质。新体的佛学工具书、教科书的出版，为佛学研究提供了极大的便利，吴地佛教学者、

高僧进行的佛学研究更加广泛深入。如印光法师在苏州报国寺修辑普陀、清凉（五台）、峨嵋、九华四大名山志，妙真、张一留在苏州灵岩山寺编印《灵岩山志》、《寒山寺志》，苏州王季同著有《唯识研究序》、《佛学与科学的比较研究》、《佛法省要》，灵岩山寺了然法师著《了然法师全集》，吴兴王一亭著《王一亭选集》，江阴释慧三著《慧三丛书》，常州天宁寺冶开禅师撰《语录》，常州释应慈著《心经浅说》、《正法眼藏》、《八识规矩颂略解》，无锡圆通寺释超一译《大白伞盖陀罗尼经》、《救度母二十一尊礼赞经》等。吴地高僧、名居士之佛学，尤以丹阳吕澄，江阴释巨赞为杨文会一脉嫡传。吕澄自1914年至南京金陵刻经处随杨文会的继承人欧阳渐研习佛学，数十年如一日，成就辉煌。他精通英、日、梵、藏、巴利文等多种文字，对印度佛学、汉传佛学、藏传佛学都有深入研究，著作等身，主要有《声明略》、《因明纲要》、《因明入正理论讲解》、《佛教研究法》、《佛典泛论》、《汉藏佛教关系史料集》、《西藏佛学原论》、《印度佛教史略》、《印度佛学源流略讲》、《中国佛学源流略讲》、《新编汉文大藏经目录》等。他继承杨文会遗志，编辑了《藏要》，清理了佛教自明清上溯东汉六朝乃至古印度的节节变迁，比较了印度原始佛教与汉传、藏传佛教的异同，攀上了近代佛学研究的巅峰。释巨赞于1931年出家，1933年入欧阳渐创办的支那内学院深造，通读佛经8千余卷，掌握了德、英、俄三门外语，撰写

了《评熊十力所著书》等多种著作。先后任教于重庆汉藏教理院、厦门闽南佛学院，无锡国学专修馆、杭州武林佛学院，并参与创办主编《狮子吼》、《现代佛学》、《法音》等佛教刊物，论著百余篇，散见于各佛刊。杨文会倡导的佛学研究为近代佛教复兴奠定了思想基础。

三是树立成功的近代佛教教育范例。杨文会鉴于清末佛教衰落的内部原因是缺乏僧材，亟需适应近代社会需求，兴办与传统参学方式完全不同的新式佛教教育。早在1895年，他为了履行与斯里兰卡佛教复兴先驱达磨波罗达成的恢复印度佛教之约，就有志于自己培养弘法人材。可惜因个人力量微薄，其主张直至1907年才实现。是年秋，他获倾向维新的陈三立、沈曾植等大力赞助，创立了祇洹精舍，招收学生20余人。他亲自讲授《大乘起信论》，延请释谛闲讲天台宗典籍、释曼殊教英文与梵文、名士李晓暎教国文，虽然在此前后，有一些僧人也创办了新式僧学堂，但有的被保守势力扼杀，有的因办学宗旨不明而成效不大。杨文会办学与某些人用办学换取清政府保护寺产的目的有明显不同。他主张，要使中国佛教跟上世界潮流，就必须因藉佛教之资兴佛学，兼习新法（包括西学在内）。只有受过9年以上的较高层次的佛教教育者，才能充任寺院住持。其他僧职也须由受过佛教教育者担任，不能滥竽充数。由于他办学方针明确，而且充分贯注于祇洹精舍的教学之中，因此该校尽管仅办了不到两年，但

培养的学生却大多成为佛教复兴的栋梁之材。受到这一成功范例的鼓舞，也因为辛亥革命前后社会上普遍掀起“教育救国”热潮，吴地佛教界也开始大办新式僧教育。1911年，常州天宁寺创建了学戒堂，后改名天宁佛学院，最多时招收学僧达140人。1914年，释冶开法嗣月霞在上海创办华严大学，招生80名。华严大学原拟仿效杨文会办学方式，分预科、正科各3年，后因拒绝了提供赞助者的非分要求，被迫迁往杭州海潮寺。1917年，释冶开命月霞继任常熟兴福寺住持，月霞便将华严大学迁至常熟。月霞圆寂后，释应慈接手主持学校，直至学僧毕业。华严大学培养的许多学僧如释戒尘、持松、慈舟、常惺等也都成长为佛教复兴的骨干。

四是创建近代佛教团体。在大规模刊印佛经、进行佛学研究、兴办佛教教育诸活动中，杨文会深感个人力量单薄，如祇洹精舍就由于经费短缺而停办。因此，他于1910年在南京首创佛学研究会，成为国内第一个具有近代组织形式的居士团体。杨文会被推为该会会长，定下了每月开会一次，每7日讲经一次的制度，为各地同类组织所仿效。同时，清廷在宣布“预备立宪”后，对民间组织的控制有所松动。各地各类佛教团体趁势纷纷建立。辛亥革命前，有为沟通佛教与社会联系，募集办学资金而创办的各地僧教育会。辛亥革命后，则有中华佛教总会等全国性佛教组织及地方性居士团体争相组建。1912年，杨文会弟子李证刚、桂伯华、黎端甫等率先组

织了中国佛教会，获得孙中山复函表示支持。曾就学于祇洹精舍的释太虚、仁山等也创立了规模较大的中华佛教协进会。当时佛教界领袖释敬安等认为佛教界宜给社会以统一形象，以维护佛教权益，因而在各地僧教育会的基础上，合并中华佛教协进会等组织，成立真正全国性的中华佛教总会较好。此议获各派佛教团体赞同。1912年4月，中华佛教总会在上海留云寺成立，常州天宁寺住持冶开、清凉寺住持清海双双被推选为副会长。次年3月，释敬安圆寂，冶开被推为会长。1914年，冶开以年迈为由，函请辞职，清海继任会长，直至1918年该会被取消。中华佛教总会在苏、锡、常地区都建立了分会，苏州分会由释广慧等任会长，无锡分会由释自得任会长，武进分会（包括常州）由清海兼任分会长。1912—1926年，吴地还成立了其他许多佛教团体组织，如常州天宁寺释应慈、悟源创建武进县佛学会；清凉寺释清海创立了佛教福利组织黄卮字慈善会；居士刘素勋、华纯甫等组织了无锡佛学研究会，仿杨文会开创的先例，定期在无锡县立图书馆讲经，到会者多为无锡文化、教育、工商界知名人士，每次讲经，听众均达百人之多；该会后改名无锡县佛学会。苏州西美巷自造寺也有苏州佛教会之设。同时，吴地广设莲社，僧参霞组织了无锡锡山西林莲社，定期念佛，专修净土。常州名居士曾联合发起成立常州总莲社，又称常州学佛院。苏州莲社也不少，还成立了楞伽学社、中华佛教宣讲社及

上海佛化教育社苏州办事处，上海佛化社苏州办事处吸引了熊希龄、章太炎、李根源、叶恭绰等著名人士参加。由此可见，杨文会确实开风气之先，不到 20 年，金陵弘法之风已遍及吴中。

旨在普及的大量佛经刊行使民众能直接了解佛教的本来面貌，佛学研究的深入及其与近化文化观念的接轨使社会初步改变了对佛教的观感，佛教教育的推行使僧尼素质有了提高，近代佛教组织形成网络，构成对各项佛教事业的支撑等等，这些如一环套一环，有力地推动着佛教复兴。加以当时社会动乱持续不断，社会转型把许多人推出日常生活轨道，使得宗教需求格外旺盛，客观上需要更多的佛教活动场所。而咸丰年间江南佛教遭重创之后，原存寺院已不能满足需要，于是吴地也新建或重建了相当多的寺院。仅据无锡地区的不完全统计（不包括江阴、宜兴），现有案可稽的寺院中近半数创建或重建于清同治至民国初年，苏州、常州情形大致相似，如著名的西园戒幢律寺、天宁寺都是在同治、光绪年间恢复的。这从又一个侧面证明了以杨文会金陵弘法为代表的佛教复兴运动对吴地的重大影响。

9. 万顷太湖一线牵（二）：太虚、圆瑛与吴地佛教改革

苏州“春不老”萝卜干远近驰名，咬一口甜脆香鲜，久为吴地老百姓喜爱。它的腌制方法独特，除了精选小红萝卜之外，还加上桔皮、雪里蕻、芝麻

等，难怪很合吴人口味。不过，“春不老”及其品牌的创制却与吴地佛教改革有关。这似乎令人怀疑，但别急嘛！我们知道，佛教自传入中国以后，僧尼靠信众供养或信众捐施的庙产生活好像天经地义。靠信众供养的实质也就是靠社会供养，因此历代儒家称僧尼为“蠹虫”等，啧有烦词，败坏了佛教的形象。获得清廷、北洋政府、国民党南京政府支持的连绵不断的所谓“庙产兴学运动”也以此为借口，冲击着佛教。为了堵绝他们的借口，当时佛教改革的领袖人物太虚发表《人工与佛学的新僧化》、《唐代禅宗与社会思想》等文，率先号召僧尼发扬唐代百丈禅师“一日不作，一日不食”的优良传统，自食其力。各地僧众纷纷响应。然而社会不同了，古代农禅生活只是适应了小农社会的需要，在根本上还没有摆脱自给自足的小农经济特征。像苏州寄叶庵住持妙岩那样，先从腌制酱菜供僧尼食用与回赠施主自制土产开始，后来发展到独资开办寄叶庵酱园，出售酱品。其实这已经反映了从小农社会到商品社会的过渡，具有鲜明的近代特征，体现了佛教改革的一个方面。又如无锡保安寺僧众在庙宅基地上种植药用薄荷，出售给中药材行，因为产品质量好，在医药行业中名噪一时，被称为“寺前薄荷”，常州天宁寺僧创办毛房药酒工场，生产药品出售等等。由于这些僧人生产的产品商品化，不再限于自给自足，比传统的农禅合一应该说大大提高了一步。这也是太虚在近代提出佛教改革的题中应含之义。

尽管至本世纪 20 年代,佛教在相当规模上已经复兴,但除僧尼供养问题外,在僧伽制度、寺院财产制度、某些教理受到迷信侵蚀等层面上还存在深刻的危机。若不能适应社会的新要求进行改革,表层的复兴必不能持久,遭受新的冲击也在所难免。对此,佛教界的有识之士是清醒的,太虚法师、圆瑛法师是其中的杰出代表,在他们带动下,近代佛教革新运动席卷全国。

太虚原籍浙江崇德(今属桐乡),1890 年生于海宁长安镇一个手工匠人之家。1904 年投苏州木渚小九华寺出家,后从名僧敬安受戒,成为其门下高足,并与同门的圆瑛结为盟兄弟。1909 年,太虚至南京祇洹精舍深造,受到杨文会很大影响。祇洹精舍停办,他至广州参与了黄花岗起义的密谋活动。辛亥革命的胜利使太虚为之欢欣鼓舞,从而也扬起了佛教革命的大旗。1913 年,他在上海提出了佛教革命具体主张:(1)教制革命,即废除传统的子孙传法住持制,要像杨文会所提出的那样,从佛学院的学生中选拔僧才,住持寺院。(2)教产革命,即应积极地转换庙产功能,使之归佛教公有,用于兴办佛教教育与社会慈善事业。(3)教理革命,即剔除传统教义中的迷信因素,强调人格修养,提出“如果发愿成佛,先须立志做人”、“人成即佛成,完成在人格”的著名论断。圆瑛当时在沪任中华佛教总会参议长,对此深为理解。其后,太虚虽然曾经随着时势的变化,多次修改他的佛教革新方案,但方向

始终未变，就是“志在整理僧伽制度，行在瑜伽菩萨戒本”。太虚代表了近代佛教改革的激进派，他的思想核心在于“建设人间佛教”。由于这一思想适应了近代社会需要，成为近代佛教界的主流，也被中国佛教协会所继承。太虚提倡的佛教改革大致有改革僧伽制度，致力建设近代佛教组织；继续兴办新式佛教教育、社会福利慈善事业；顺应东西方文化融合潮流，迎摄近代科学，构建佛教大文化体系；加强中外佛教交流，推行世界佛化运动；佛教徒参政议政而不干涉政治，以维护佛教权益等要点。圆瑛早年对太虚主张也颇表赞成，后期则有所保留，代表了佛教改革的温和派。他的主张与太虚之区别一在更重视继承佛教的传统特色；二是更注重实际效果，不徒在造声势，喊口号。所以当太虚风尘仆仆，来往于北平、庐山、武汉、南京，建立武昌佛学院，倡导华北佛教革新运动、世界佛化运动、佛化新青年运动，企图重建全国性佛教组织时，圆瑛却在浙江、福建等地兴办了多项佛教教育、社会福利事业，发起组织江浙佛教联合会、槟城（今属马来西亚）佛教研究会，其事业多富有成效。当然，客观上他们还是相互补充的，如圆瑛也曾通电支持北京佛化新青年会。总之，佛教改革既要务虚，也要务实。

太虚、圆瑛之佛教改革的发源地与中心之一是在上海，苏锡常地区从上海开埠以来一向追随沪上风气，苏州、无锡都有“小上海”之称，加上沪宁铁路交通及与上海同属吴语区的交流便利，吴地僧

俗频繁往来上海。因此，佛教改革呼声一起，迅即在吴地获得响应。早在1918年，太虚佛教改革的设想已首先获得上海工商界与名流学者的赞同，当时居住在苏州的章太炎大力支持并参与了太虚倡建的佛学研究团体——觉社设立，无锡有名丝商周舜卿担任了太虚与民族工商业者合作所创立的近代最大居士团体——上海佛教居士林的首任林长。武进县商会会长查秉初是当地佛教团体的有力支持者，无锡著名民族工商业者、“面粉大王”、“纺织大王”荣宗敬、荣德生等也都曾赞助佛教改革，上海“橡胶大王”吴南浦则为苏州灵岩山寺护法。上海佛教居士林不久分为世界佛教居士林、上海佛教净业社两大组织。苏州、无锡、常州工商界人士与名居士也创立了类似团体，如苏州佛教净业社、无锡佛教净业社、常州佛教居士林、常州佛化联合会等，上海觉社还在苏州建立了分社。太虚在上海曾以“建设人间佛教”为题多次发表演讲，听众中不乏吴地僧俗。同时，苏锡常僧俗也多次邀请太虚、圆瑛来当地讲经、宣传佛教改革。1929年，太虚、圆瑛携手合作，在上海成立了中国佛教会，这是继中华佛教总会以后的又一个真正全国性的统一佛教组织，该会章程规定以推动佛教整理与改革为主要工作之一。苏、锡、常地区也分别成立了分会。晚年，太虚大力扶持其弟子福善改进上海玉佛寺佛学院教育工作，圆瑛也在沪创立了楞严专宗学院与圆明讲堂，这些有名的佛学院培养了来自吴地的大批僧才，至

今吴地许多名寺仍由太虚、圆瑛的弟子们主持。如苏州西园戒幢律寺明开法师曾为太虚主持的闽南佛学院学僧，无锡梅园开元寺隆贤法师系圆瑛弟子。在佛教改革之风吹拂下，吴地办起了更多的佛学院。1925年，释清海、应慈在常州清凉寺创办了清凉学院，后该院先后迁往上海清凉寺下院、常州永庆寺、无锡龙华庵续办。40年代，释妙真在苏州灵岩山寺创办了西有研究社，后扩充为净宗佛学院。释量如在无锡开元寺创办了汉藏佛学院，由荣德生担任董事长，太虚弟子演培等任教。为使佛教适应近代社会需要，太虚、圆瑛都大力倡导佛教应服务于社会。与此相应，吴地僧俗也尽力举办了许多社会教育、福利事业。苏州佛化第一小学、灵岩山宝藏庵义务小学、药师庵慈幼小学、慈风补校，无锡养生小学（今新生路小学）、民德小学、三圣阁义务小学、净业莲社义务小学，常州天宁小学、清凉小学等都由佛教徒创办，一般全免贫苦学生的书杂费，有的还实行义务教育。无锡名居士丁福保在上海创办了中西医学研究会，参与上海佛教医院的筹建。苏州名居士王慎轩在当地设义诊所。常州天宁寺也办了佛教医院。此外，吴地僧俗普遍进行了监狱感化活动，创办了火葬场，设孤儿院，并常年对贫民施粥、施衣、施棺等……

碧波万顷的太湖之滨，滚滚长江横亘东西，京杭运河纵贯南北，港湾交叉，河道密布，自古擅水上交通之利。近代沪宁铁路的修筑，更使三吴地区

紧紧联结在一起。杨文会金陵弘法与太虚、圆瑛在上海倡导佛教改革产生的吴地联动效应说明，吴中唇依上海，齿连南京，开市场经济风气之先，扬辛亥革命浪潮之波。上海、南京的一举一动，苏锡常都会如响应声，如影随荫。吴地佛教复兴与改革都走在全国的先列，决非偶然。

10. 从孙传芳被刺案谈起：净土宗在吴地崛起及近代诸宗流传

1935年11月13日，赫赫有名的北洋军阀头目、江浙五省联军总司令孙传芳正在天津佛教居士林念佛堂前虔诚地烧香磕头。待站起身时，突然一声枪响，他不由颓然倒地。这就是哄传一时的孙传芳被刺案。刺客是一位侠女，姓施名唤剑翘，这更使本案蒙上一层传奇色彩。对孙传芳之死，由于他曾经联奉（奉系军阀）反奉，数次蹂躏吴地，父老无不拍手称快。听说侠女被捕，吴地父老也十分同情地打听消息。原来施剑翘出身于将旅之门，其父施从滨被孙传芳于十年前儿戏般地处死。施剑翘自幼受“缙莹救父”那样的孝道教育，为报杀父大仇，她处心积虑，终于伺机手刃父仇，舆论自然多表同情。在吴地父老与全国民众的呼吁下，当局对刺孙案只能从轻发落，不久就蒙特赦出狱。

从施剑翘竟在佛堂前行刺看，显然她不信佛教。而孙传芳却好像已放下屠刀，改邪归正。这不是对佛教讲的因果报应的讽刺吗？且别先下结论，不妨

慢慢道来。孙传芳以为仅靠捐资烧香，就可尽消往昔罪孽，这是迷信。而正信佛教的业报缘起说恰恰认为种瓜得瓜，种豆得豆，孙传芳之死乃自取其咎。正信佛教也反对宿命论，并不以为冥冥中有鬼神赏善罚恶，恰恰认为后天的积善积恶都可以改变人生轨迹。当然，佛教也给真心悔改者一条出路，但“消业”还得靠自己。假如孙传芳真懂了业报缘起说，那么“解铃还得系铃人”，他就必得亲自向施从滨的后代真诚忏悔，施剑翘毕竟是女流，相信绝不至于在诚恳的忏悔面前还忍心杀他，那孙传芳的晚年命运也许会有改观。看来，孙传芳归依佛教只不过是借助信仰自我安慰、自我宽恕罢了，即使虔诚也没有痛自责备，没有发奋苦学，懂得千百年来哲人从修持中归纳出的佛学所包含的朴素的人生“真谛”，自然难逃恶报。相反，施剑翘并不迷信，当友人认为她在佛堂前杀人，要遭报应，劝她学佛以忏往业，她只报之一笑。但她并非无动于衷，逐渐也唤起了对以前所读佛经的回忆，结合个人经历时有感触。1945年抗战胜利，在她40岁生日那天，突然感念在八年抗战中，多少尸骨暴晒疆场，多少家庭与她的一家一样流离失散。她当即写了这样一首诗：“四十年来一梦长，牺牲自我为谁忙？醒时顿觉佛缘近，心印菩提万丈光。”她感到牺牲自我不能仅为报一家私仇，而且应扩大到救度众生。因而翌年就应苏州同乡会之邀，在苏州创办了从云小学。侠女一生难免多难，当时她在苏州孤身一人又患了病。病中忆想

一生际遇，思念起远在四川的老母与天各一方的兄弟，不禁顿悟佛教所讲的聚散无常，人生如幻。顿悟，虽不可言说，说似就不中；但依稀仍可捉摸。顿悟，或许不过是对以往被轻忽的日常道理突然间产生的真切体认而已，往往还伴随着一通百通。顿悟好像神秘，但无疑意味着人生经验的升华，意味着被习染分裂的多重人格重归统一。因而能激发出巨大的精神力量。施剑翘从此成为虔诚的佛教徒。由于净土宗宣扬可以带业往生，最为吻合其心理需要。1947年，她皈依了净土高僧、苏州灵岩山寺妙真法师，誓愿自度度人，弘法利生。佛教也给了她极大的精神鼓励，那时内战正炽，教育艰难，她为维持从云小学四出奔走，为教育贫民子弟，净化社会献出了余生。

施剑翘的皈依师妙真在1928年应聘任灵岩山寺监院，1940年被净土宗第十三祖印光大师推荐为灵岩山寺住持。在他主持下，灵岩山寺被公认为江南最大的专修净土道场，道风整肃，各地僧俗不远千里前来朝礼、修行。印光圆寂后，他与释真达、德森及上海名居士联名发起成立了印光大师永久纪念会，被推为副会长。同时，创立了该寺后山农场，组织僧众参加生产，植树造林，使灵岩山绿化成为全国寺院之冠。在妙真与印光大师诸多道友、弟子的推动下，净土宗在吴地崛起成为影响最大的佛教宗派，鼎盛时光苏州城内就成立了12个莲社，社员成百上千。无锡县主要莲社有20个，常州城内也有十

余个。这些莲社都专修净土，或以修净为主。修净一法，俗称念佛，就是把“南无阿弥陀佛”六字反复唱念，直至达到一心不乱的境界。“南无”系梵语音译，含皈依、致敬之意；六字连续不断地念，也有调节呼吸的功能。因此，修习净土的方法十分简易，近代吴地佛教徒十之八九实质都是净土信徒。此外，近代净土宗在吴地崛起，还有其历史渊源与社会根源。

就社会根源而谈，主要是该宗强调他力与自力并重，他力，即所谓“阿弥陀佛接引”，在感觉上修行者好像获得了外力支撑，因而比单纯自力能获得更多的心理慰藉与精神鼓舞，被认为更适宜所谓“根器中下”者，即意志力不够坚强的平民百姓修持。在近代，首先由于社会转型具有任何人都无法抗拒的力量。其次因为在古代社会的封闭性与自给自足条件下，个人容易独立生存；而近代社会联系加强了，个人更难仅靠自己力量做一番事业。其三，在古代人们只求得温饱就可以满足，而近代丰富多彩的物质生活对个人有极大的诱惑力。因此，借助“外力”加强个人意志的净土修行在近代更加盛行。同时，净土宗还强调把在现世行善改恶作为“往生”净土的先决条件，因而比较适应以宗教慈善事业来弥补工商业社会诸多弊病的社会需要。

就历史渊源而谈，吴地净土大行与居士佛教及印光大师提倡有关。居士是僧人与社会联系的中介。古代吴地也不乏净土高僧，但影响局限于寺院周围

地区。清代吴地出了不少服膺净土的名居士，彭绍升、汪缙是其中的代表人物。彭绍升编有《居士传》，极力宣扬净土修持；他在吴地组建莲社，提倡放生，施衣施棺，救济孤贫，广积功德，使乡里大化，士绅归心，如古文经学家江沅、江藩，今文经学家龚自珍等对他都极其崇敬，著文传颂。汪缙任教建阳书院，首开居士上堂说法先例，对杨文会金陵弘法影响不小。这些居士与僧人一起，奠定了净土被社会普遍承可的根基。1930年，印光大师应吴地僧俗坚请，驻锡苏州灵岩山寺，弘扬净土。他的独特原则之一就是坚持只收在家弟子（即受过三皈、五戒的居士），不收出家弟子。各地慕名皈依他的信众达数十万之多，其中大部分为三吴儿女。施剑翘也是慕印光高名，在灵岩山寺举行“印光大师舍利入塔纪念典礼”时皈依佛教的。印光还为灵岩山寺订立了十方道场规约，强调该寺不做经忏以牟利，传法只传贤不论宗派，只传德不论资排辈，不传戒、不升座，日日讲经修净，为该寺确立为真修学道场奠定了基础。他本人坚持不当住持，律身之严令人难以置信，至今民间还传颂着他的一些轶闻遗事。印光大师原籍陕西，自幼随兄学习儒学，曾受唐代韩愈影响，尊儒辟佛。15岁那年，生了一场大病，几年中一直痛苦万分，他在病中读到佛经，才知道佛教并不像世俗想象的那样讲迷信。1881年，他下决心投奔终南山，拜道纯和尚出家。他从自己参学多方的经历中体会到净土信仰最适合末法时代（即社

会转型期) 各界需要, 开始专修净土。他弘扬净土多结合自己亲身体会, 讲出了信众正想着的但不能表达的话, 解答了听众对净土宗怀有的种种疑问, 受到各方欢迎。他的道行就是中国化佛教强调伦理、强调人格感召的典范, 受到万众崇敬。他的著作被编为《印光法师文钞》, 共三编, 广泛流传。净土宗在吴地的崛起与印光大师的提倡确实分不开。

近代禅宗在吴地仍然不失为大宗。苏州城内以东、南、西、北四禅寺, 无锡城内亦有南、北两禅寺。寺庙禅为多, 近代吴地还是如此。至于常州天宁寺、清凉寺、常熟兴福寺等都是江南著名的禅门大丛林, 名僧辈出。近代释冶开、清海、应慈、应乾等都有高名懿行传世。冶开嗣法定念禅师, 为临济宗第四十一世。1896 年应聘任天宁寺住持。他参禅达到了很高的境界, 但也以华严学参证。由于冶开禅师热心举办佛教文化与社会福利事业, 在吴地民众中影响也很大。1920 年, 他主持一次开坛传戒, 受戒弟子达 1500 余人之多, 在吴地历史上堪称空前。清海于 1892 年出任清凉寺方丈, 平生最得力于参禅, 但亦兼修净土。他曾在上海创建清凉寺分院, 常常往来苏州、无锡、连云港云台山, 启建菩提祈祷法会暨佛七普度道场、传戒法会等竟有 16 次, 特别在 1904 年他主持的“罗汉大戒”盛当一时之最。清海创建的近代佛教组织也有所成就。应慈嗣法冶开, 深研华严经典, 主张教宗华严, 行在禅那。自 1925 年起, 往返于上海、苏州、无锡、常熟等地讲

经弘法。1939年，他与蒋维乔、李圆净等共同发起成立华严疏钞编印会，整理刊印了不少已濒临失传的华严典籍，又在上海建立华严速成师范学院。中华人民共和国成立后，曾任中国佛教协会副会长、名誉会长等职。应乾为常州人，1912年继任上海留云寺住持，嗣法观月和尚，为临济宗第四十四世。他重视佛教慈善事业，常年在寺内施财、施医、施米，救济灾贫。还兴办留云小学，贫民子弟可免费入学。因而化及一方，门庭兴盛。近代苏州、无锡禅寺虽不少，但真正挂钟板、坚持坐香参禅者几乎都传承了上述数位名僧的法脉。

近代天台宗、密宗在吴地也有流传。清光绪年间(1875—1909)，释敏曦住持苏州报恩寺弘扬天台，苏州药草庵也是天台宗道场。1930年，天台宗第四十三代宗师谛闲曾亲临苏锡常讲经说法。此后，上海法藏寺兴慈法师、浙江天台山静权法师也多次来到吴地弘传台宗。无锡僧俗还曾请谛闲弟子广慧法师住持庆云寺，专讲台宗典籍。在汉地失传多时的密宗至近代也终获复兴，苏州碧云精舍为民国年间的专修密宗道场之一，王慎轩居士对弘扬真言（东密），即日本返输密法出力不小。无锡名居士华纯甫、卫质文等则曾邀请超一法师至当地普仁慈善会弘传藏传密教。后超一留任无锡圆通寺住持，成立了无锡真言研究社、无锡佛学图书馆，设立密坛，为信众加持灌顶。常州清凉寺也曾开设“大白伞盖”密宗法坛，释清海与西藏班禅大师、蒙古呼图克图都

建有联系。华严宗在吴地多作为与禅、净兼修之资，虽有专讲华严的佛学院，但专修华严的道场似未见。

如果说，古代江南佛教诸宗并立，百家争鸣曾经一方面满足了不同背景、不同经历的信徒的不同需要，一方面淘汰了不能适应当地风俗民情的宗派，推动了佛教中国化进程，那么，近代吴地佛教以禅、净兼修为主，诸宗并起的局面同样也有利于佛教传统的创造性转换，以适应近代社会。联系到当时外国传教士兴风作浪，非佛非道非儒的会道门邪教泛滥的事实，应当说佛教复兴对发扬民族文化优良传统，抗衡歪门外道也起了一定作用。

11. 碧波濯清莲：近代江南佛教文艺管窥

放眼眺望烟波浩渺的太湖，七十二峰若隐若现，令人心胸开阔。回眸岸边的清莲，又给人一种惊喜。是啊！太湖钟天地之秀，莲花是佛教的象征。莲花的高洁，更可以借作出于污泥污水般的近代社会而不染的江南佛教文艺的象征。

像苏曼殊，一生潦倒沦落，但正如五四新文学的倡导者陈独秀所说：“曼殊上人思想高洁，所为小说，描写人生真处，足为新文学之始基乎？”苏曼殊原籍广东，出生于日本。1897年赴日留学，1903年曾回国在苏州吴中公学任教，翌年出家，但仍然参与了同盟会的秘密反清革命活动。辛亥革命胜利后，他欣然参加苏州的革命文艺团体南社，结识了柳亚子等许多吴中名士。他的诗凄艳感人，他的画萧瑟

绝俗，他的文学译作开风气之先，他的最大成就是以佛教故事为题材，以青年男女关系为线索，以勘破人生为结局，创作了《断鸿零雁记》等多篇佛教小说，开创了新佛教小说流派。又像李叔同，生为京津名公子，家庭富有，在天津娶妻，生有二子。赴日留学又娶一女，携归居沪。他多才多艺，名噪一时。在世俗看来，所谓名利声色无不具备，可是他竟断然抛妻别子出家当和尚，法号弘一，专弘南山律宗，在吴地也很有影响。弘一出家前，常往来沪宁一线，曾任教东南大学，在南京举办金石展览。出家后还专程至苏州皈依印光大师。在艺术上，他把西方与日本风格技巧与中国传统手法熔为一炉。出家后仍致力于采用艺术形式弘扬佛教。其书法匀称而别有恬逸之趣；篆刻冲淡质朴；绘画笔触老练，境界清新；音乐作品的基调好似令人于肃穆之中忽感清冷扑面，天籁自然地给佛教音乐注入了新的活力。在文学上，他为弟子丰子恺的《护生画集》配词，珠联璧合，相得益彰。丰子恺居士也是著名散文家、画家，曾为无锡佛教刊物《佛教文摘》题词作画。曼殊与弘一投身文学艺术，乃至出家的原因也许有差别，但愤慨于近代世俗的污浊应是共同点。如果他们仍不足以代表吴地的话，那么张寒月居士的艺术生涯就好比一朵纯然太湖清莲。张寒月，1905年生于苏州。近代天灾人祸相继，使吴地也十室九空。张寒月就因家贫，不得不以卖画为生，但从未放弃艺术志向。幸得有缘，他早年在艺术上得以投身近代

书画大师吴昌硕门下，在信仰上也皈依了印光大师。参禅修净不但使他安于清贫，粗衣淡饭，专注于金石篆刻艺术创作，而且激励他用铁笔为高僧大德造像，为梵宇古刹构划，闯出了篆刻的新路。寒月居士与著名大画家张大千为旧友深交，张大千也曾寓居吴地，出家后虽还俗，但敬佛之心至晚年依然。他的数百枚印章都是寒月居士所治。因为寒月居士的篆刻造诣已趋登峰造极，甲骨、钟鼎、封泥、瓦甓乃至皖浙各派风格之长皆为取用，挥洒自如，自成一家。所刊《寒月斋存印》、《鲁迅笔名印谱》轰动日本、香港文化界，极得时人推崇。晚年，他坚持在苏州戒幢律寺受菩萨戒，精心刻治了印光、弘一、太虚、虚云诸佛教大师造像，个个神形毕肖，凝重端庄。尤其是他把苏州紫金庵 16 罗汉塑像作为蓝本，巧思精运，使罗汉形象缩于寸方章石，古拙生动，线条流畅。赵朴初居士对此赞叹不已。更为巨大的艺术工程是他采用大石料，把苏州西园戒幢律寺五百罗汉像全部创造性地再现，神态各异，氤氲万千，令人叹为观止。这批大作已成为戒幢律寺的镇寺之宝，必将与举世闻名的敦煌莫高窟造像艺术一样万古流芳。太湖碧波养育、濯洗的清莲正在灿然绽放。

张寒月之师吴昌硕的艺术成就同样得力于吴文化的滋养与佛教的精神支撑。吴昌硕是浙江安吉人，在上海成名。早年饱受饥荒困顿，仍然刻苦求学。1874 年至苏州，在潘祖荫、吴大澄那里见到他们收

藏的极为丰富的古代金石铭文、名人书画，眼界大开。他据此临摹钻研，在篆刻上一变前人成法，钝刀硬入，力透纸背，独具风骨。在绘画上精神饱满，笔墨坚挺，气魄厚重，结构突兀，开创了近代文人画派，名满天下。他自认佛弟子，晚年长侍佛前，所绘佛像，融合了近代传入的尼泊尔佛画技法；所绘山水，上承清初画僧石涛、八大山人，名家认为“通于画禅”，一点不比八大山人逊色。1919年，他与弟子王一亭合作《流民图》，到处展示，劝人学佛，赈济当时遭长江中下游水灾灾民。现代许多著名画家像陈衡恪、钱厓、齐白石等都是他的弟子。如果说张寒月继承发扬了他的金石篆刻艺术风格，那么王一亭则继承了他的佛画风格。王一亭亦为上海名居士，与太虚、圆瑛等交谊深厚。他绘的《印光法师对众说法图》等吸取西方写实手法用于国画，蕴蓄厚重，栩栩如生。其作品曾多次赴日本展出，流传甚广。

近代江南画坛，艺术大师层出不穷，如刘海粟、傅抱石、任伯年、徐悲鸿等。如若深究，他们也都与佛教有不解之缘。吴地僧人能诗善画的也不少，如苏州释大休，诗画享誉一方。无锡药师庵住持若愚曾在常州天宁佛学院教授书法、绘画，所绘观音菩萨像、竹、兰、梅三友受到日本、台湾各界称颂。吴地民间艺术蒙受佛教熏陶的迹象更是到处可见。惠山泥塑的弥勒佛憨态可鞠，观音菩萨慈悲可亲……名扬海内的民间音乐家华彦钧，无锡人叫瞎子阿炳

的音乐作品也兼有佛教音乐的气息。阿炳虽是道士出身，靠为人演奏丧乐谋生，而实际上在江南丧乐中，佛教、道教音乐早就融为一体，阿炳从小跟父亲学的二胡、琵琶本初就是佛教“宣卷”专用乐器，源出西域，随着佛教传到江南。阿炳最拿手的是二胡，他创作的著名的《二泉映月》、《听松》等二胡曲贯穿着古代梵呗“哀亮”的旋律，抒发了有才华的民间艺术家对黑暗现实的哀哀倾诉，寄托着他对光明世界的无限企盼。当然，阿炳的音乐作品中也吸取了道教音乐、江南民乐的丰富养分，但人们不能忽视一点，少年阿炳是在无锡崇安寺里长大的。

近代江南佛教文艺层次多，领域广。在此只能以吴地为中心，就篆刻、绘画、音乐、昆曲艺术、佛教小说各方面的代表人物略点一下，是谓“管窥”，窥一斑而见全豹。其实，近代文人与僧尼居士创作的与佛教有关的诗词楹联之类也极为丰富。各大寺庙碑刻、各地方志、各类诗文集、笔记中都可以搜辑到一些，而且往往颇富警策、启迪意味，如龙灿居士于1947年为《灵岩山志》刊行题诗道：“馆娃宫（相传西施居处）改觉王宫（指灵岩山寺），净秽相形迥不同。脂粉至今都化土，香花终古永临风。”又如苏州狄葆贤居士著有《平等阁诗话》，创办了中国近代第一份佛教报刊《佛学丛报》，辟有文苑、杂俎、小说等栏目，为佛教文学作品发表提供了园地；常熟名僧宗仰之诗等，多可大加称述。笔者虽感兴趣，但个人之力有限，俟之将来吧。

管窥近代江南佛教文艺，有三点小结：一是与古代相比，江南近代佛教文艺已初步产生了质的变化。正如作家郁达夫以为苏曼殊的诗承袭龚自珍，又“加上一脉清新的近代味”那样。就是说，江南佛教文艺既继承了古代传统，又反映了近代社会变化。苏曼殊、王一亭的创作，代表了古典主义与现实主义相结合的佛教文艺思潮。二是佛教属于世界性的开放宗教，艺术本身则并无地域、民族界限。随着西学东渐，近代中西文化冲撞回应的大潮汹涌澎湃，江南擅交通之便，也成为中外文化的交汇点之一。江南佛教艺术敞开胸怀接纳了欧美、日本、尼泊尔传来的艺术手法，因而更加丰富多彩。弘一、吴昌硕是融通中外的文艺创作的先驱之一。据说日本著名指挥家小泽征尔聆听《二泉映月》，不禁泪垂涟涟，说明这首带有江南宗教特色的乐曲能够沟通全人类的感情。沟通人类感情，祈求世界和平也正是佛教宗旨之一。三是艺术与宗教是相通的，因为两者都能寄托身心。尤其在社会动荡时代，有才华有思想的人不愿同流合污，往往在艺术与宗教那里找到了人生的避风港。然而艺术虽能慰藉人生，却提供不了人生疑难的答案。因此，艺术家们越是感到人生压力重，疑难多，就往往越向宗教靠拢，直至皈依宗教。李叔同、张寒月都是这么一步步走过来的。江南佛教伦理化的特征极为鲜明，他们从向佛教寻求寄托开始，最后佛教的濯洗使他们的人格得到升华，终于达到了步步开莲花的艺术境界。

12. 疾风知劲草：吴地僧俗投身抗战散记

青青马山麓，茫茫太湖滨，流传着一个“抗日和尚”的传奇故事。“抗日和尚”有倒海翻江的神通，神出鬼没的本领，打得鬼子哇哇叫，痛醒过来只见水天一色的太湖，身边缕缕血迹，和尚却不知飞到哪里去了。自然，这只是马山群众出于对日本侵略者的痛恨，对“苏浙皖边区抗日游击队”及其领导人恒海和尚的事迹口耳传诵、夸张加工的“群众文艺”作品。

据查，恒海抗日实有其人其事。1938年初，日军占领苏锡常地区之后，进犯宜兴。恒海当时刚重返宜兴龙池山澄光寺，深感保国卫家，匹夫有责，就以方丈身分，召集青年僧徒与当地青壮年，组织了抗日游击队，中共地下党员吕铁波等也参加了，担任宣传鼓动工作。苏南沦陷区抗日青年闻讯，纷纷来归。游击队声势日增。日军侦悉，派遣一军来袭，恒海指挥游击队巧与周旋，使日军在山岭重叠的羊肠小道上被拖得昏昏沉沉，疲惫不堪。为了发现游击队目标，日军派了飞机低飞侦察。恒海见“机”行事，让队员在茂密的竹林树丛深处，悬挂军旗于树梢，派散兵诱敌。日军恃有飞机掩护引导，大举深入。日机空中遥见林中军旗，竟当作乃是游击队营地，下窥隐然显现万头攒动，纷纷落弹轰炸。不知丛林旗下，已全是日军自己人，顿时血肉横飞，死伤过半。从此侵略者不敢轻易进山，使安徽广德、屯

溪地区免遭了日军蹂躏。这就是恒海和尚的“神出鬼没”。

龙池山以南地区暂时无恙，为了救山北民众，游击队毅然下山抗敌。1938年春，日军修建武宜公路作为扩大侵略准备。恒海亲率游击队前往宜兴和桥附近阻击敌寇未效，于是征用船只，率部退入太湖，出没三万六千顷水域，不时袭击日军，日军当局很为头痛。“倒海翻江”传说由来如此。

却说恒海和尚有位弟子，法名中庸，此时任太湖马迹山祥符寺监院。中庸管寺有方，惠泽山民，使祥符寺佛像重光，院宇重整；又从龙池山引种毛竹、茶树，给山民传授栽培技能。他至马山后的数年间，昔日一度荒秃的马山翠竹满山，绿茶遍野，深得山民爱戴，亲切地称他叫“生产和尚”。唯苏锡常地区沦陷后，国民党军队散入太湖为匪，其中田文龙率领的一股登陆马迹山，掠持山民，骚扰祥符寺。中庸法师护法护民，挺身而出，斥责田文龙的行径。田氏恼羞成怒，竟绑架中庸法师。山民获得了消息，潜行出湖，报告恒海。中共地下党员也建议恒海上马迹山，招抚田文龙，创建马山根据地，消弭匪患，伺机袭击日军。恒海采纳了这一建议，驾轻舟，带随从数人出发，取道经宜兴周铁桥途中，有友人招呼，告诉他说：“田文龙靠不住，危险很大，不能去。”恒海认为，爱国一家，何分彼此。国民党田文龙部只要不投敌，就可以商谈。据一说，恒海上山后，会见了田文龙，田氏畏于“抗日和尚”声名，表面恭

顺，实际推诿，让恒海赴太湖湖南一岛与其上司会谈，结果被害云。经有关方面实地调查，此说不确。1938年3月12日，日军侦知恒海踪迹，出动轰炸机3架、汽艇47艘、步兵1400余人，四面包围，水陆并进，狂轰滥炸，梳篦搜索，血洗马迹山，火烧祥符寺。中庸法师被恒海救出后，遇此洗劫，再次挺身护寺，大骂日寇。日寇竟把他绑在大树上，浇上汽油，活活烧死。恒海也与太湖明珠马迹山同存亡，在作战时英勇牺牲，时年49岁。

恒海，俗名闾海如，河北涞水人。保定军校二期毕业，辛亥革命后曾任淮北革命军大队长、旅长等职。1915年愤于袁世凯称帝专制，弃职来到宜兴。不久后出家参禅，历访宗鉴、月霞等吴地高僧，深造有得，嗣法于龙池山澄光寺悟深禅师，先后任该寺监院、住持等职。他主管该寺法务期间，力主佛教改革，创设佛学研究社，抓生产自给，军校所学知识也发挥了作用。他根据绘图测算，分山地为若干区，每区指定若干僧人负责种植养护竹林。几年后，龙池山茂林修竹竟成宜兴有名的“龙池竹海”一大景点。后人游此，足堪纪念。他还在澄光寺前开辟大操场，提倡体育，请秀庭法师教授武术。澄光僧人，个个身强体壮，几年以后，为护国护法大显身手，“抗日和尚”美名扬。

那么，佛教不是戒杀生，讲忍耐，恒海和尚等所为是否破戒毁法呢？怎么说是护法？这种议论，真是迂腐僵化之至！

请看 1937 年“八·一三”之后，日军在吴地毁坏寺院，驱赶僧人，劫掠法物，凡有知者，谁不为之愤慨！仅在无锡地区，就有崇安寺大雄宝殿、开利寺等多座庙宇被烧毁，青山寺建殿木料被劫掠，龙山寺被日军占用。在苏州，则有日僧借助侵略势力，追逼由明代善继和尚刺血所写的珍品《龙寿山房血经》，全靠太湖西洞庭山显庆寺方丈闻达舍命也坚不吐口，此宝才未被搜去。在镇江，日军将焦山各寺庵所藏字画搜掠一空……各地此类法难之事不知有多少。从更广阔的视角看，江南近代佛教复兴与改革的潮流，是整个中国社会近代化进程在文化领域的体现。而日本军国主义的“武士道”精神，则是法西斯主义与日本中世纪落后传统的混血儿。日本军国主义的入侵，不但打断了中国社会近代化的自然进程，而且成为野蛮落后的“武士道”与正在创造性转换中的中国佛教文化之争。吴地僧俗虽然热爱和平，共赴国难法难乃义不容辞！恒海和尚之为仅是代表了他们的共同意愿。这种方便权变的举措，也得到了为日本佛教徒所敬仰的中国高僧的赞同。

早在 1936 年，日本扩大侵华战争的阴影笼罩全国。为了号召全国民众早作准备，中国佛教会与赵朴初、黄涵之等名居士在上海发起启建护国息灾法令。印光大师出于爱国至诚，不顾年迈体弱，以 76 岁的高龄毅然破关（关，指封关在室内静修）前往说法，并拿出自己仅有的千元供养，首倡献金护国救灾，大上海为之轰动，法会上当即皈依印光的各

界人士达千余人。日军侵占吴地后，应慈法师断然拒绝敌伪强迫他出面主持法会，不顾可能招来的杀身之祸，他在为中华僧侣抗战史《奋迅集》写序时宣称：“当八·一三抗战军兴，凡我中华志士，莫不奋臂挥戈，共卫祖国。斯时也，我佛明眼知识，首有僧侣救护队之组织。当国家清平之时，自应隐逸清修。一旦有事，仍当作狮子奋迅以赴。”从“九·一八”到“七·七”，太虚接连发表文章，呼吁日本佛教徒尽力阻止侵略战争，号召中国佛教徒奋起自卫，并指出佛教徒可采用三种方式既参与抗战，同时坚持佛教慈悲宗旨：一、启建护国息灾法会，动员民众出资出力，追悼阵亡将士、死难同胞。二、组织僧侣救济队，实施战地救护与难民救护。三、培训教化难民，直接投入抗战。吴地僧侣纷起响应。1936年，无锡佛教界在崇安寺组织僧众救护队，凡18岁到45岁的僧人都参加了救护训练，教授战地急救、看护，防毒及卫生常识。1937年8月13日淞沪抗战爆发后，圆瑛领导江南各大寺院派出的青年僧侣，在上海成立了中国佛教会灾区救护团，无锡、苏州、常州各寺院都派出了不少青壮年前往参加。整个淞沪会战中，僧侣救护队共救出军民万余以上。无锡佛教净业社、无锡长泰寺均办起了难民收容所，收容难民数以千计，还免费供给食宿，待局势平稳后，发送车旅费遣归。1938年，中国佛教会在上海组织了僧侣掩埋队，由释范成领导，在淞沪苏锡虞地区掩埋尸体万具开外。南京栖霞山寺在南京保卫战失

败后，曾掩护抗日军民数以万计。镇江焦山定慧寺掩护焦山炮台未及撤退的抗日官兵数十名长达半年之久。该寺方丈静严法师目睹日军镇江屠城，炮击焦山多处寺院的暴行，不甘亡国灭教，与新四军取得了联系，把长江中的和尚自卫团改建为抗日武装，并为新四军刺探情报。上海赵朴初等名居士邀集教育界人士对各寺院收容的难民进行文化教育与抗日救亡训练后，精心策划将上千名青壮年难民送赴抗日军队参战。江阴释巨赞发起成立“佛教抗战协会”、“南岳佛道教救难协会”，培训难民与青年僧人，组织佛教青年服务团，走上抗日第一线。常州天宁寺承捐巨款，支持抗战等。

日本军国主义者摧残吴地佛教的罪行罄竹难书，同样，吴地僧侣为抗战作出的贡献也难以尽举。这些事实再一次证明：疾风知劲草，佛教文化已经深深扎根吴地，溶入整个中华民族传统文化的血肉之中，无论此前此后的狂风暴雨如何逞凶，至多毁掉这株株小草的茎叶，而不可能拔起它的根，毁灭它所有的种子。它的根、它的种子已经与沃土——家乡人民的心心相印，须须相连。为了人民，为了维护民族尊严、佛教尊严，吴地僧俗曾经竭尽所能，哪怕流血牺牲。尽管狂风暴雨之后，果然雪上加霜，但只要根在种子在，吴地到处都有沃土，春风一度，漫山遍野又会披上绿装。经历了国难法难、风雨霜雪的考验，民族传统文化的新芽将更加茁壮！巧得很，1940年中国佛教步行宣传队为宣传抗日，历尽

艰难，在周边各国揭露了日军在华毁佛迫害中国僧人的罪行，他们在缅甸华侨精神总动员委员会召开的大会上发表演说的题目也是“多难兴邦”。

三、春风又绿江南岸

13. 古刹重光 正信弘扬：80年代以来吴地佛教的恢复

现任无锡开元寺方丈、无锡市佛教协会会长隆贤法师，就曾是一颗很普通、毫不显眼的佛教文化种子。他的事迹很平凡。1919年生于一个寻常农民家庭，受母亲影响，小时候就信了佛。23岁受五戒，成为佛教居士。26岁出家于无锡南禅寺，剃度师为该寺住持源修和尚。后亲近圆瑛大师参学，又在太虚太师任院长的上海静安寺佛学院学习了两年。中华人民共和国成立后，在无锡农村辅导居士林工作，带头办农业生产合作社与信用、供销合作社。1956年，应请出任锡山龙光寺住持，兼无锡市佛教协会副会长。十年浩劫时期自然不免挨批挨斗，被逐出寺院，在无锡船用电器厂当工人。1979年从该厂退休。在那群魔乱舞，国家被搞得不像样子的年代里，他也历经磨难，然而对佛教的信仰没变。他坚信朴素的一条：宗教信仰自由是宪法规定的权利。任凭打击歧视，他坚持不还俗，偷偷念佛吃素。平时靠养花莳草，修心养性，熬过了这段艰难时光。其实，从鸦片战争到所谓“文革”，吴地佛教经历的重重劫难，不过是中国近代社会在转型期的阵痛折射而已。

1978年12月，中国历史发生了伟大的转折，现代化建设重新迈开了步伐，落实宗教信仰自由政策的春风随之吹遍大江南北，于是，吴地佛教文化种子重新萌发了生机。隆贤法师虽然是从工厂退休的一个普通工人，文化水平不高，却凭他那难能可贵的虔诚之心获得了广大佛教徒的爱戴，被推上无锡市佛教协会会长等领导职位，还被选为市人民代表、市政协委员。他在无锡市人民政府民族宗教事务处的帮助下，依靠海内外佛教界的支持赞助，领导无锡僧俗很快恢复了广福寺，重建了开元寺，荣任两寺方丈，耄耋之年，仍为弘扬中华佛教鞠躬尽瘁。像隆贤法师那样，一颗普通佛教种子正当节令萌发，影响、带动一大片的事例在吴地并不罕见。常州孙家庵住持传怡尼师、苏州文山寺住持润田尼师等等也都如此，几乎各县市佛教协会都以这批看来并不突出的老当益壮的出家人为支撑。正因为平常，就具有代表性。不用说，吴地还有不少高僧，他们戒学出众，受各方敬仰，更是恢复弘扬佛教的带头人。如前江苏省佛教协会会长、苏州戒幢律寺住持明开法师，号真源，原籍浙江绍兴，本为孤儿，1926年至杭州昭庆寺出家，后于宁波观宗寺、常州天宁寺、厦门闽南佛学院参学，曾亲聆谛闲、宝静、太虚诸大师教诲。1937年，他驻锡苏州穹窿山大茅蓬阅藏习禅。此地是把佛教传入吴地的支公（谦）隐修处。上下1700年，上古与当代两位吴地高僧足可前后辉映。四五十年代，他在江南各大寺院讲经弘法。1962

年当危难之际，他被推为苏州西园戒幢律寺方丈。该寺在十年浩劫中得以幸存，藏经与著名的五百罗汉塑像均未遭损，与他极力维护分不开。当春风又绿江南岸，他带领江苏全省及苏州僧俗为恢复弘扬佛教，为开展佛教教育与重整戒律，为祖国统一与国际友好交往，做了许许多多工作。戒幢律寺成为全国首批开放、首批恢复授戒的道场之一。明开法师也成为海内外众望所归的高僧，还兼任中国佛教协会常务理事、咨议委员会副主席等职。他一生精进不懈，致力于佛教教理研习，对律学、禅学造诣精深，戒定慧贯通，尤为难得，惜于1994年7月8日圆寂，享年85岁，僧腊68。又如苏州灵岩山寺方丈明学法师、苏州寒山寺方丈性空法师、继明开法师之后任戒幢律寺方丈的安上法师、常州天宁寺方丈洪德法师、松纯法师等均为当代名僧，为吴地古刹重光、正信弘扬作出了很大贡献。

所谓“文化革命”，实为文化浩劫。上述多数寺院都在这场浩劫中遭到不同程度的损毁。江南禅宗四大丛林之一的常州天宁寺比较典型。这座具有1300年历史的古寺在“文革”中，佛像被毁，房屋殿宇被占用。“拨乱反正”的春风自然最早吹拂着这座中外闻名的千年古寺。1980年该寺被列为全国首批开放寺院之一。1981年1月常州市政府成立了修复天宁禅寺委员会，主持动迁、修复工程。1982年该寺僧人成立“寺务管理委员会”，同年该寺被列入江苏省文物保护重点单位。次年被列入全国汉传佛

教重点寺院。至1987年12月，修复工程第一期竣工，共恢复殿堂面积5470平方米，重塑佛像670尊，装金耗用黄金5400克，新置了全套法器。动迁费之外的修复费用总达人民币137.2万元，其中大部分为国家拨款，体现了国家对佛教文化的高度重视。修复一新的天宁寺，保持了千年古刹的风貌，重现了禅门十方丛林的格局。赵朴初居士闻讯极为欣喜，曾为之题写多方匾额、对联。继天宁寺等首批、第二批寺院开放后，江南连年喜讯频传。无锡南禅寺，常熟兴福寺、藏海寺，张家港香山寺，吴县圣恩寺，武进大林寺，金坛宝塔寺，溧阳报恩寺，江阴巨赞法师纪念堂等相继开放或动工兴建修复，仅无锡县就陆续开辟了堰桥崇庆庵等十个佛教活动场所。崇庆庵规模虽不大，却特别体现了江南人民对佛教文化的珍视。该庵重建完全由民间文化事业机构吴文化公园出资。吴文化公园创建人、著名文化活动家、华东师大名誉教授高燮初先生对此极为关注，从重建方案到实地施工，无不倾注心血，耗费大量来自民间的人力物力。如今的崇庆庵，当年据传为吴太夫人修佛的“诵经堂”位于庵正中，由中国佛教协会会长赵朴初居士题写了匾额。堂前烛光闪亮，香烟缭绕，一派祥和气氛。法器敲击声与佛徒的诵经声此起彼伏，端庄慈悲的佛祖卧像与富态静谧的阿弥陀佛像似乎正在侧耳倾听。诵经堂旁几间厢房正在修建，许多佛菩萨像，罗汉像正在塑造，预示着崭新的崇庆庵的规模与兴盛将超过该庵历史上任何时

代，也预示着扎根民间的江南佛教文化的未来。

与这一预示吻合，苏州报恩寺、楞伽寺、虎丘云岩寺的产权已归还或交换给苏州市佛教协会，苏州报国寺内正在规划兴建荟萃江南佛教珍品的佛教文物馆。无锡马山祥符寺的重建也在紧锣密鼓的进行之中。祥符寺后，将兴造迄今为止国内外最大的铜佛像：巨像面南朝向碧波荡漾，渔帆点点的太湖，两侧群山烘托，屹立于灵山之巅，映射万道金光。祥符寺规划中的建筑面积达 16000 余平方米，还不包括灵山大佛底座下的展览厅等建筑。全国人大常委会副委员长赵朴初居士亲任修复祥符寺暨建造大佛筹备委员会名誉主任委员，并为此欣然题诗：“太湖三万六千顷，八功德水绕灵山；如来百福庄严相，无量光明照世间。”灵山大佛奠基典礼规模空前，已于 1994 年 10 月金秋举行。

前瞻吴地佛教文化正方兴未艾，但兴奋之余要冷静，要懂得，与正信弘扬相比，古刹重光看得到，相对好办些。思想上的拨乱反正看不见，摸不着，要使佛教传统文化转换为现代化建设与精神文明建设的力量源泉之一，还需作更大努力。“文革”期间对宗教文化的非正常压制，现代化建设初级阶段市场经济的不成熟等都导致了人们在精神上产生许多困惑，所谓“信仰断裂”、“道德失范”以及由此而来的种种不良现象都是其表现。如土洋迷信冒头，求签问卦解梦竟然与电脑结合在一起；皇历、推背图、算命书打着文化研究的招牌竞相出版，堂而皇之出

售；神汉巫婆重新出现，一些所谓的“气功”、“特异功能”无所不灵，广泛流传；外道会门也打着佛教、道教的旗号四处活动等等。这些，其实与佛教正信格格不入，也早就被古今中外佛教高僧大德所痛斥，太虚大师倡导佛教改革，极力反对迷信，印光大师在灵岩山寺决绝地不准借做经忏以牟利。何以至今社会上与少数僧俗对“正信”与“迷信”的界限仍然含混不清呢？

应当看到，80年代以来，吴地僧俗在弘扬正信方面确实也做了大量工作。首先，苏、锡、常三地的市佛教协会得到了恢复，各县、县级市佛教协会也相继成立。由佛协牵头，在各地宗教局、处指导帮助下，恢复与新建了一批正当佛教活动场所，为弘扬正信提供了物质条件。第二，各地佛协抓了中国佛协制定的《汉传佛教寺庙管理试行办法》、《共住规约通则》学习，抓了宗教政策学习，逐步健全了寺庙管理制度、安全保卫制度，使弘扬正信的主体素质有了提高与保证。第三，各地佛协与寺院协调，开展了多项法务活动，如举办讲经法会、传戒法会、水陆法会等，使弘扬正信纳入正常渠道。仅常州市佛教协会同天宁寺自89年以来就举办法会51堂，顺利圆满。第四，在各地佛协指导下，苏州、无锡、常州都建立了居士林，其他县市也有类似组织，帮助信徒自觉修持。有些地段的佛教徒还进一步组织了佛经学习组，互相交流读经体会。苏州市佛教居士林每年都召开代表会议，总结工作经验，表

彰先进，帮助后进。无锡佛教居士林定下每逢周四、周六晚研读佛经的制度。居士是佛教联系社会的中介，凡是居士工作做得好的城镇乡村，社会上的迷信活动就收敛。第五，吴地当代佛教高僧为弘扬正信起了表率作用。如1986、1987年苏州灵岩山寺明学法师、戒幢律寺安上法师三次前往宁夏回族自治区讲经，当地会道门有相当群众基础，但印光大师在人们心目中享有崇高威望。明学、安上两位法师依靠印光大师的威望宣扬正信，很快化解了实际上属于会道门的那股势力，使群众归于正信佛教，消除了社会不安定的隐患。从此，明学法师被推选为宁夏佛协名誉会长，安上法师被选为宁夏佛协顾问。至今宁夏佛教徒还年年不远千里，至灵岩山朝礼。

总之，佛教的“佛”，在梵文中本是“觉”的意思。佛祖就是古代伟大的人格导师，他讲的“般若”就是智慧，“涅槃”就是“超脱”。大乘佛教的根本宗旨是普渡众生，利乐有情。中国佛教协会主张“建设人间佛教”，就是要提升人们的理想境界，映照超越世间名利的“终极关怀”即成佛，规范信徒在世俗社会的行为，净化社会。这些都是正信，对此，吴地各级佛协与真正“觉悟”的僧人、居士也曾各种场合，通过讲经、散发佛教宣传材料等多种方式向大众宣传解释，提倡江南佛教爱国主义、劝善戒恶的好传统，解答人们面临的精神困惑，抚慰俗世难免的生老病死等痛苦。但弘扬正信任重道远，例如以往仅仅承认佛教具有精神安抚、精神支

撑作用仍然不够，我们正在从事的现代化建设更需要一种精神上的鼓励，而“精进”本是佛教“六度”（布施、持戒、忍耐、精进、定力、智慧）之一，大乘佛教菩萨行更是倡导那种以出世的博大胸怀，脚踏实地做入世事业的精神，鼓励人们在人间奋发向上。当代佛教理应发掘这些传统加以创造性转换，化导世俗，更上一层楼。

14. 救灾护生 友好交往：吴地佛教社会、文化功能的发挥

那是1984年4月10日，春雨濛濛。在苏州灵岩山寺花园里，苏州市政府秘书长石琪先生、灵岩山寺僧俗都虔敬地驻足站立，领受着法雨的滋润。日本福岗县八女市市长齐藤清美率领访华团一行38人，依次细心地把一棵棵从日本专程带来的茶树植入树坑，培上沃土。可不要小看这38棵普通的茶树，这是中日人民之间的福德因缘之果，这是500年前荣林禅师东渡日本带去的中国茶又回到了娘家。相信在春雨的滋润下，在中日两国人民的精心护育下，这友谊之树、法缘之树一定会更加茂盛蓬勃。日本八女市访华团来到灵岩山寺，一方面是为了饮水思源，回报祖恩，专程朝拜祖庭。同时也为了纪念荣林周瑞禅师从灵岩山引进茶种，造福当地人民的业绩。

10年后，灵岩山中日友谊茶已收获了一茬又一茬，为了纪念中日建交20周年，中日佛教僧俗又在

苏州寒山寺聚会举行空海大师铜像剪彩揭幕仪式。堂前一边矗立着日本高僧空海和尚的铜像，高2.2米，重1.3吨，一边高悬着中国高僧鉴真法师的画像。人们瞻仰朝礼之后，寒山寺方丈性空法师当场挥毫撰对：“弘法远万镫，六渡鉴真莲座去；承师亲灌顶，八传空海密宗来。”极为凝炼概括地揭示了中日高僧与吴地的历史因缘。据悉，张家港市正在鉴真法师第六次东渡的出发地——古黄泗浦，动工兴建鉴真纪念馆。为了纪念大觉禅师东渡，日本佛教界也已经4次派遣代表团来到无锡县阳山乡翠微寺遗址朝礼，还建了“大觉禅师供养塔”，与无锡佛教协会代表相约，继承大觉禅师遗愿，再结日中友好之缘，“塔碑虽小，念大也”。人们希望，侵略战争的阴影不过一刹那，友好交往的文化业迹永驻人间。据常州佛教协会统计，从1988年到1992年，他们共接待来自日本及海外的诸山大德、僧尼信众、护法居士共76批，计1350人次。1993年接待外宾激增到1800余人。仅天宁寺就接待了来自日本、菲律宾、美国、香港、泰国、新加坡等国家和地区的数十批佛教代表团。美东佛教总会会长敏智法师已先后两次回到他的祖庭天宁寺参访讲经。台湾名僧戒德、佛声也常来天宁寺参拜并主持法会，原籍无锡的美国佛学研究会会长、纽约大乘寺住持寿冶法师几乎年年回到无锡开元寺讲经，并捐巨资为开元寺塑造佛像。他还曾远赴越南、柬埔寨等国弘扬中华佛教，对大乘佛教传播于东南亚、北美地区作出了

贡献。自1980年以来，苏州寒山寺年年举行除夕听钟活动，每次几乎都有上千日本、新加坡等国客人参加。1994年那次规模空前，苏州市市长章新胜致词，苏州电视台进行了现场直播，上海东方电视台、中央电视台都选播转播，在国内外反响极大。

苏锡常佛教界也多次组团前往国外访问交流。1981年安上法师陪同江苏省佛教协会副会长茗山法师赴港讲经110天，场场满堂，引起轰动。1983年中国宗教界代表团赴日出席世界宗教和平会议日本委员会第十一次年会，明学法师任副团长带队。1987年无锡佛教代表团访问了日本。1988年苏州佛教界首次自行组团赴香港访问，明开、明学、安上法师率团参拜了宝莲禅寺等二十余处胜地。其后，安上、性空、明学诸法师又多次率团访日，参拜名寺，交流讲学。1991年，常州天宁寺住持松纯法师一行也应邀访问了香港湛山寺等名刹。1993年，安上、弘法两位法师再次率团前往香港参加宝莲寺天坛大佛开光大典暨消灾祈祷法会，各捐款5万元表示吴地佛教徒的心意。海外佛教徒曾经对吴地佛教恢复工作支援很大，吴地佛教界对此表示感谢也是应该的。又如常州天宁寺曾赠送万尊瓷佛像运往台湾妙法寺，苏州寒山寺楚光法师、苏州佛教协会明学法师在新加坡王鼎昌副总理访苏期间也回赠了字画、紫砂弥勒像等珍品。现在，苏锡常僧俗已与海外佛教界建立了经常性联系，吴地佛教文化交流功能的进一步发挥已有了坚实基础。

当代社会不但需要佛教充分发挥联络各国人民感情，增强东西方文化沟通的功能，以便凝聚海内外力量，同心同德推进现代化建设，而且仍然需要发挥佛教固有的社会功能，补救不成熟的市场经济往往会带来的比如某些阶层抵御自然灾害能力减弱，政府公共福利开支削减，生态环境恶化等社会弊病。对此，吴地佛教界也竭尽所能，奉献社会。1991年，苏锡常地区遭受百年未遇的洪涝，三市佛协、各大寺院都带头捐款捐物，佛教徒也纷纷解囊，募捐款项总达近20万，物品堆满数卡车，送交灾民。洪涝期间，不少吴地寺院也遭了灾，但僧俗们想着的是比自己受灾更严重的兄弟寺院。常州佛协组织了人员，前往重灾区镇江金山江天寺、焦山定慧寺、南通狼山广教寺慰问，帮助抗涝并赠款。当代佛教的慈善救济功能更应加强，用佛教大德的话说，就是佛教的供养来自社会，报四恩（父母、施主、国家、师长）理所当然。苏州市佛教界1980—1994年间，曾为残疾人基金会、社会福利院、希望工程、疏浚河道等社会公益事业捐款百余万，另外出资30万兴建了佛教安养院，一次性向儿童医院捐资12万。常州、无锡僧俗为建造广播电视中心、市政建设、公共设施、社会福利事业等输资也达数十万。如果了解到这些统计数字就以为吴地佛教组织、寺院都很富，那就错了。刚恢复的吴地佛教仍然百废待兴，苏州市仅为修复佛教建筑近百处，就耗尽灵岩、西园、寒山、文山四寺自筹资金近2000万。但笔者近年遍

访苏锡常佛协，哪一处也没有稍像样的专门办公楼，从主要负责人到一般工作人员，个个衣着朴素，见不到 90 年代服饰气息，要知道他们中多数是与普通市民一样的居士啊。当然，佛教界以艰苦为荣。不过，与生活水平已大大提高的人们相比，不是更加难能可贵吗？

在世界宗教之林，佛教的慈爱是最彻底的，不仅要为全人类奠福基，而且扩及一切有情众生。江南佛教徒至今恪守素食传统，为的就是慈爱戒杀，保护动物，也含有保护众生赖以生存的生态环境的寓意。当代佛教主流从“超生荐死”提升到“护生利生”，是佛教传统完全能够创造性转换的一例。护生正成为高僧大德弘扬佛教一再强调的主题之一。80 年代以来，苏州西园戒幢律寺首先恢复了放生池。去年特地放养了 3 只百年大龟大鳖，以引起社会对护生的重视。无锡开元寺、常州天宁寺也重修了放生池，每逢佛、菩萨诞日等节庆，吴地佛教徒都不惜高价从市场买回活鱼鳖，络绎不绝送去放生、饵养，为社会作倡导。苏州西园、寒山，无锡广福、开元，常州天宁，常熟兴福等各大寺院都开办了素菜馆，菜肴丰盛，点心多样，一方面为寺院增加收入，充作弘法基金；同时也为社会作出了示范：素食在营养丰富、品种繁多等各方面都不比传统菜肴与西餐逊色。

吴地佛教界为社会、为国际友好交往作出了积极贡献，海内外人士也对此充分肯定。其中，特别

是苏州市佛教协会、无锡县佛教协会曾多次获得江苏省政协、省佛协、省民族宗教事务局的表彰。中国佛教协会会长赵朴初居士及海外佛教高僧大德对吴地佛教恢复弘扬的业迹也多次表示赞赏。自然，这只是当代社会对吴地佛教僧俗的鼓励，是精神文明建设需要宗教文化进一步发挥功能的召唤！

15. 由佛教谈传统文化：吴地佛教教育事业及其他

有这样一所学院，没有成排的高大宽敞的教学楼，没有戴着教授、副教授头衔的本院教师。可它的名气比一般地方性高校还大，它的毕业生受到全国欢迎，甚至在美国、加拿大、澳大利亚、新加坡、菲律宾、斯里兰卡都有影响。它就是海内外佛教界人所皆知的中国佛学院灵岩山分院。

灵岩山佛学院的前身是妙真法师创办的净宗佛学院，1958年停办。1980年春风吹拂灵岩山，中国佛教协会把建立灵岩山佛学院提到百废待举的议事日程之先。经赵朴初居士亲自提议，在苏州市民族宗教事务处积极支持下，该院于是年12月10日正式成立。如今的灵院校舍古朴庄重，校园整洁静谧，一批批学僧在此潜心研读佛经，学习文化与寺庙管理经验。一批批毕业生走出校门，在全国各地开放寺院、佛学院、县市佛协中担任重要职事，还有学僧远赴北美、东南亚，弘传中华大乘佛教。他们在外普遍反映，母校所学的知识与管理经验大有用场。更可喜的是，毕业学僧印朗、圣权还分别在

广东丹霞别传寺、潮州开元寺仿照灵岩山办学模式，筹办起佛学院。灵岩道风、学风传扬海内外。

那么，中国佛学院灵岩山分院是怎样继承净宗佛学院的传统，成功地闯出一条具有佛教特色的办学之路的呢？这不但世俗感兴趣，用更长远的眼光看，经过了十年浩劫，吴地佛教界与科技、学术等文化领域一样，存在着青黄不接的断层。因此这一问题还关系到能否培养出合格的佛教接班人，现有僧尼素质能否进一步提高的根本大计，具有普遍意义，值得仔细探讨。

灵岩山佛学院至今已办了8届，共招收培养了来自全国20多个省市的学僧300余人。虽说师资力量主要依靠本寺在佛学研究上有较高造诣的老法师，并聘请苏州教育学院的教师任教文化课，当地退休教师任教外语课，但整体教育质量仍达到了相当水准。当然，师资力量仍有待加强。为了保证毕业生合格，该院还采取了三项措施：一、学僧的选拔要求在报考者有真正信仰、已达到高中毕业的文化水平的前提下，经过严格的佛学、古文、中国历史、时事四门课程考试，在达标者中再择优录取，以确保学僧基本素质。对于如何鉴定报考者对佛教的信仰，该院也摸索出一套办法。就是凡报名者，都必须持有县以上佛协或名山大寺的证明、推荐信，然后在灵岩山寺与僧众一起上堂、参加劳动，接受考察须达三个月至半年。这种推荐与考察结合的办法颇有独创性，经不住考验的报名者自然被先行淘汰，

实践证明对保证学僧学习积极性相当有效。二、管理严格，学习规范，富有特色。在管理上，由中国佛协副会长明旸法师亲任院长，江苏省佛协副会长明学法师与苏州市佛协会长安上法师任副院长，保持了一个有威望的领导核心。具体工作主要由明学法师主持，在统一的灵岩山寺管理范围内，专设院办公室与监学寮，分别管理教学与学僧日常生活。实际上，佛学院也是灵岩山寺的一个有机组成部分，学僧成为寺庙的一员。由于平时广泛接触寺庙生活实际，再加寺院管理课程的开设，也容易把寺庙管理经验学到手。灵岩山寺一向道风严谨，对学僧的生活管理也很严，使学僧养成了优良的道德品质。该院还规定，每周课时共 36 节，其中佛学课占主体，达 22 节。文化课 11 节，劳动课 3 节。每天上、下午各 3 节课，晚上安排一小时自修。平时修学紧张，星期天和假日则相当轻松自在。此外，学院还在毕业生中选拔优秀者办了研究班进一步深造。这样，佛学理论与修行实践相结合，解行并进，学习非常实在，印光大师的道风与净宗佛学院的传统正在发扬光大。灵岩山佛学院确实具有高等学府氛围以及普通高校宗教专业难以企及的特色。三、为弥补本院师资力量不足，经常任用或聘请各地高僧大德驻锡或短期来校讲学。如已故高僧法因，学植深厚，道行海内外崇仰，他曾长期被聘为该院骨干教师。赵朴初居士也曾多次在灵院讲学。灵岩山佛学院就是这样一所崇实而不讲排场、头衔的吴地佛教最高学

府。它培养的学僧既富佛学素养，更擅实际技能，自然受到海内外欢迎。据统计，前三届毕业生共109名，其中半数以上已经成为各地佛教事业的栋梁之材，释难忍于1987年赴美讲学，释圆慈赴斯里兰卡深造……还有一些品学兼优的毕业生留校任教。

从满足江南佛教与社会进一步发展的需求看，灵岩山佛学院的教学也存着亟待提高的问题，如课程设置的完善，教材编写的充实，佛学研究的加强等等。还有，是否能与兄弟省市佛学院一样，办起自己的学报？能否借鉴海外经验，办暑假短训班，满足更广大的僧尼信众提高学养的需要等等。也许，这些问题靠灵院自身能力一时还难以解决。这就说明，佛教教育恢复固然不易，不断发展的困难更大。吴地佛教教育如此，佛教的整体状况如此，推而广之，中华传统文化的弘扬更是如此。

毫无疑问，当代社会需要弘扬传统文化，而扎根民间的江南佛教文化历来是传统文化的有力支柱之一。伴随着现代工商业的迅猛发展，市民阶层的崛起，世俗文化尤其需要传统的创造性转换，江南佛教有潜力也有能力实现这一转换。从亚洲四小龙的腾飞，佛教文化在日本与东南亚新兴工业国经济成长过程中所起的作用中可以清晰地看出这点，从华南最早开放的地区经济文化发展趋向中也可以摸到端倪。从佛教的一些根本观念看，如“空”的本意是迁流不住，就是世间万物都在不息地变化发展的意思，也可以解释为虚心。可不是简单地指世俗

所理解的虚空、虚无。又如“真如”，本意即为真实，也可以理解为世间万物内在的秩序体现；自然，也指超出世间的绝对实体。这些，都展示了佛教文化能够创造性转换的广阔空间。从印度佛教中国化，佛教在世界各国广泛传播的史实看，更表现了她的巨大适应性。近代佛教改革就是她能适应当代社会的预演。任何发展都不可能割裂传统，而因势利导，传统就不仅不构成或较少成为现代化前进道路上的羁绊，而且能成为现代化建设的助力。江南佛教文化中蕴藏着许多宝贵的东西有待发掘。在物质层面上，比如旅游资源、食品资源、文物资源等，后者尤其载誉全国，仅苏州西园与灵岩山就有珍品达1600余件，包括名人书画石刻、唐写经、贝叶经、血经、历代大藏经、历代造像、法物，极为丰富。在精神层面上，除了前述诸功能外，佛教还有利于社会稳定，可以安抚在激烈的工商业竞争中受创的心灵，提高对变幻莫测的市场经济抱有的信心，帮助人们树立自律意识，补充法治社会的不足等。类似资源在海外发展市场经济先行一步的国家与地区早在开发。江南佛教文化一向与市民社会紧密联系，应当说也能进一步引导大众观念比较顺利转换，有助于克服社会转型期的阵痛。当然，要引导大众，其自身观念也得先行转换。从这一意义上来说，尽管80年代以来，吴地佛教已全面恢复，但相对于满足当代社会新需求而言，还存在许多不足，特别在佛教教育、佛学研究等自身转换的先导性领域，与太虚当年佛教改

革的实践比较也仍有差距，毋论其他。

可喜可盼的是，弥补这些不足已经引起吴地佛教界的高度重视，也获得了政府有关部门的帮助。灵岩山佛学院的宗旨就是：为振兴中华以及恢复和发展佛教文化事业，培养爱国爱教的具有较高文化素养和佛学知识，并能理论联系实际，善于讲经说法，从事寺庙管理以及教会工作的合格的佛教接班人。常州天宁寺也举办过青年僧伽培训班，正创建佛学院。武进大林寺，苏州西园寺、寒山寺、文山寺也分别办有业余研究班、培训班。无锡马山祥符寺在建成之后，也规划建佛学院，成立国际佛教文化交流中心。苏州市民族宗教事务局曾多次召开教职人员学习会，无锡县宗教处也会同佛协，在堰桥镇开办了佛教管理学习班。在佛学研究方面，常州市成立了佛教文化研究会，苏州市民族宗教研究会也在筹建之中。灵岩山寺明学法师在1990年曾率团参加在日本举行的中日净土教学术研讨会，并发表《印光大师弘扬净土的伟业》等论文5篇，占会议交流论文之半。常州市佛协派人出席了在上海举行的圆瑛大师佛学思想研讨会，并发表《圆瑛大师与常州的殊胜因缘》一文。吴地佛教界与学术界合作，办了像《昆陵法波》等刊物，出版了《苏州佛教文化》、《张寒月金石篆刻选集》、《传统佛教与中国近代化》等著作。一些全国性的研究课题，如《中华佛教人物大辞典》、《当代中华名僧》等，也有吴地学者参与编纂。吴地僧俗如道元、严文朴、韦中权

等发表在海内外佛教刊物的文章更不可尽数。苏州灵岩山寺法物流通处历年印行了上百种佛经、高僧论著、《净土圣贤录》及普及佛教书刊。苏州西园寺也曾向国内多所寺院赠送藏经。两寺的藏经楼与佛经流通处都达到相当大的规模，藏书数以万计，陈列琳琅满目。常州天宁寺、无锡开元寺则都辟有图书室对外开放，佛经流通处也不算小……这一切，都仿佛在预言：春天到了，佛教文化的大繁荣还会远吗？

不用遮遮掩掩，如今的文化园地里，践踏草坪的有，攀折花枝的有，更有只顾捞钱、享乐，哪管文化荒芜的。问他们给下一代留什么？不是茫然无知，就是钱呀！名牌学校呀！好身体呀！没人想到最基本的一条，就是培养既经得住挫折又经得住成功考验的健全心态，进取而又洒脱的人格。自然，钱财、知识、健康都要，但钱多会害人，单纯高分数会害人，好身体蠢脑袋也会害人。唯独拥有那最基本的一条，没有的终究会有，已拥有的不会枉费。而那条不必远求，尽可从传统文化中萃取、酿造。营造良好的文化氛围迫在眉睫，否则又耽误了几代人。也许是旁观者清，见闻极为广博，对中国怀有深厚感情的意大利女记者法拉奇劝告中国人说，不要太模仿西方，以致忘记了自己的传统。她还说：中国近年来“这么大的变化，如果结果仅仅是经济上的，而忽略文化精神方面，那么任何变化都不会是好的真正的变化”。

后 记

佛教文化上下两千年，江南地域横跨十余省。限于篇幅与资料，本书着重论述了以苏锡常为中心的吴地近代以来的佛教文化概貌，间或扩及苏南、浙东以及更广的地域。同样因篇幅与体例所限，书中利用或引用了许多学者的研究成果及搜集的资料，未能一一注出。特别是苏州市民族宗教事务局郁永龙先生、洪国梁先生，无锡市民族宗教事务局张慧东先生，常州市地方志办公室郑德舫先生等都无私提供了大量第一手宝贵史料，在此一并致谢。

邓子美

1995年3月于步履斋

编者的话

《吴文化知识丛书》第二辑9本又出版了。这是吴学研究所在学术界支持下进行吴学研究新成果的结集。

吴学研究所以“学术走向民间，研究面对现实”为指针，以吴地区域性大文化为研究对象，力求对特定的文化现象，作历史性、动态性的流程考察，从多角度、全方位反映丰富多彩的吴文化。因此，这套丛书共列出了近50个选题，拟分5年陆续出版。

吴地人杰地灵，是中国当今发展最有希望的地区之一，特别是近百年来创造的辉煌业绩更引人注目。丛书从物质生产、精神文明等方面，进行分门别类编写，力求深入浅出，通俗易懂，科学性与趣味性并重，使吴文化得到更大程度的普及，以期为地方领导提供历史文化决策信息，为广大群众特别是中小學生提供爱乡、爱国的教材，为学术界提供专门研究的资料，为吴学研究自身构筑系统的学术框架，为华夏文化宝库添财增富。

《吴文化知识丛书》第二辑是第一辑的发展与延伸，重点在于展示吴地繁荣富裕的内在原因：历史

上，因兴文重教而涌现出来的人才群体和强烈的改革思潮，推动了吴地的发展。本辑把世人瞩目的吴地服饰文化、饮食文化、娱乐文化作为多彩的民俗文化进行辑集，并对历史上堪称发达的佛教文化作了专册介绍，有关吴地古战场的描述则为久安的吴地人提供了居安思危的历史信息。

同时，丛书的编辑出版，也旨在为吴文化公园各馆区提供翔实生动的陈列资料，使研究成果直接为建园服务。把馆区陈列的点和出版物所蕴含的文化面结合起来，形成一种形象与文字结合的立体展示，这种用研究与陈列相结合的方法，不仅能够有效地提高吴文化公园的品位，同时使出版物面向更广大的读者，使研究更面向现实、更生动活泼。

吴学研究所是中国第一所民间办的社会科学研究单位，它的特色不仅反映在办所目的和指导方针上，在筹集经费、开展研究活动、结集出版等方面，也充分显示了它的生命力。从经费来说，研究所没有固定的来源，但得到了社会各界的广泛支持。这套丛书就是由无锡县机关管理中心、无锡县吴文化研究促进会以及部分乡镇企业踊跃捐助而得以出版的。这反映了社会各界是重视办文化事业的，特别是取得各级领导的支持，是一条群众办文化的好经验。

把研究活动与发现、组织人才以及结集出版有机结合起来，这是出人才、出成果的有效途径。同时还举办全国、省际、地区性的专题研究活动，主

P200F
7
A.B
A.B
A.B

题鲜明，不带框框，少长咸集，群贤毕至，择优出版，逐步形成了一支由社科研究单位和高等学校中青年学者组成的业余研究队伍。随着研究活动的深入开展，结集出版的延伸和增多，一支吴文化研究队伍正在茁壮成长。这套丛书的编著，就是依靠这批生气勃勃、视角新颖、思路敏捷、刻苦钻研、乐于奉献的专家学者鼎力相助，在此谨表谢意。同时我们更感谢李学勤先生在百忙中冒着酷暑撰写序言，提携鼓励。并感谢中央编译出版社对丛书出版的大力支持。

周传铭 张金海

1995年7月

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 吴地佛教文化

作者 = 高燮初

页数 = 105

出版社 = 中央编译出版社

出版日期 = 1996年01月第1版

SS号 = 10154853

DX号 = 000000512491

url = http://book2.duxiu
.com/bookDetail.jsp?dx
Number=000000512491&d=
F998414717D6EC70507F2E
D973953FAD&fenlei=1103
08&sw=%CE%E2%B5%D8%B7%
F0%BD%CC%CE%C4%BB%AF

封面
书名
版权
前言
目录

一、渡江东传

1. 江南第一寺：从建初寺到崇庆庵
2. 顽石点头：异彩纷呈的“江东”义理与佛教宗派
3. 良言劝世：佛教伦理与吴地开化
4. 虎溪三笑：江南士大夫与佛教文学
5. 画龙点睛：古代江南佛教艺术略影
6. 西天取经：江南译经事业与中外文化

交流

二、多难兴邦

7. 一脉如缕：国难、法难与吴地佛教爱国主义传统
8. 万顷太湖一线牵（一）：杨文会金陵弘法对吴地的影响
9. 万顷太湖一线牵（二）：太虚、圆瑛与吴地佛教改革
10. 从孙传芳被刺案谈起：净土宗在吴地的崛起及近代诸宗流传
11. 碧波濯清莲：近代江南佛教文艺管窥

12. 疾风知劲草：吴地僧俗投身抗战散记

三、春风又绿江南岸

13. 古刹重光正信弘扬：80年代以来吴地佛教的恢复
14. 救灾护生友好交往：吴地佛教社会、文化功能的发挥
15. 由佛教谈传统文化：吴地佛教教育

事业及其他
后记
编者的话