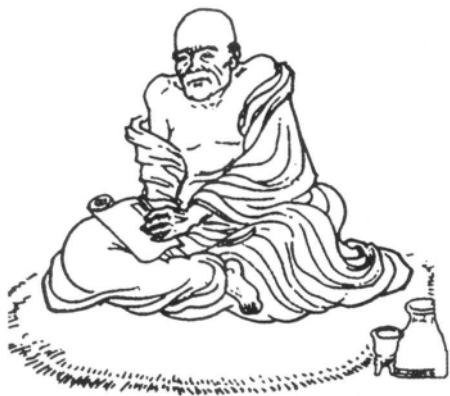


# 释道安

## 佛学思想管窥

□ 韩国良



释道安的佛学理论是在魏晋玄学这一大的文化背景下创立的,据有关文献不难看出他对魏晋玄学的接纳不但不是被动的,而且还是非常积极的。其《鼻奈耶序》云:“以斯邦人庄、老教行,与《方等经》兼忘相似,故因风易行也。”<sup>[1]</sup>“斯邦”即中土。“庄、老教”即魏晋玄学。足见释道安对佛教在当时的流行原因十分清楚。有的学者根据《高僧传·释僧先传》的记载:“安曰:‘先旧格义,于理多违’。”<sup>[2]</sup>便谓释道安对“格义”,也即用中国哲学的名词、概念和范畴来诠释印度佛教的作法是反对的,孰不知释道安反对的只是机械比附的旧格义,对那种巧妙利用中国哲学以帮助理解佛经奥义的新格义,他仍是十分支持的。《高僧传·慧远传》:“(远)年二十四,便就讲说,……往复移时,弥增疑昧。远乃引《庄子》义为连类,于惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。”<sup>[3]</sup>“《庄子》义”并非《庄子》本义,也应当是魏晋玄学中的“庄学新义”。释道安对当时流行的“格义”之法态度如何,由此我们不难得知。

### 一、释道安的“本体论”思想与魏晋玄学

众所周知,释道安的佛学思想是以“本无论”著称的,不过具体来说它又包括“本体论”和“禅数学”两个方面。虽然有关释道安的佛学文献材料有很多已经散佚,但据现有的材料我们仍可看出,无论是他的本体论思想,还是禅数学思想,都与魏晋玄学有着极为密

切的联系。

首先来看他的本体论。《名僧传抄·昙济传》载昙济《七宗论》述释道安“本无宗”云:

第一本无主宗,曰:如来兴世,以本无弘教,故《方等》深经,皆备明五阴本无,本无之论,由来尚矣。何者?夫冥造之前,廓然而已,至于元气陶化,则群象禀形,形虽资化,权化之本,则出于自然,自然自尔,岂有造之者哉?由此而言,无在元化之前,空为众形之始,故谓本无,非谓虚豁之中,能生万有也<sup>[4]</sup>。

“本无主宗”即释道安的“本无宗”,所以称“主宗”,盖对另一位佛界精英竺法深的“本无异宗”而言。“主”一作“立”,然从文意看作“主”显然于义为长。由这则材料可以看出道安佛学与印传佛教颇有不同。因为:

(一)按照印度佛教的传统说法,世界乃是以风、火、地、水“四大”为基质建构起来的,释道安这里用中国传统的“元气论”解释世界的起源,这与当时流行的“以华释夷”的格义学风显然相关联。其实以中国传统的“元气论”解释世界的起源,这一做法早在道安之前

就已经有了。康僧会所编译的《六度集经·明度无极章》之《察微王经》载有这样一段话：“元气强者为地，软者为水，暖者为火，动者为风。四者和焉，识神生焉。”<sup>[5]</sup>将“元气”置于“四大”之前，这显然是为适应本土文化而对外来文化所作的积极改造。现在还不能确定这段话是否就为康僧会所造，也许它的产生时间更早。若真是这样，则更见我国学人在宇宙万物的生成问题上，很早就已开始对佛教的“四大成物说”进行改造了。不过在另一方面，我们也应看到尽管释道安并非第一个将“气化论”引入佛教，但他取得的进步也是显而易见的。具体来说，这一进步就是连风、火、地、水“四大”这些中间环节也不要，干脆直接把天地“群象”的化生建立在中国传统的宇宙论基础上。如此，就可进一步消除国人对外来文化的隔膜，使印传佛教与中国文化得到更全面的交融。我们知道，印度佛教虽然深奥复杂，但它最根本的特征就是因缘和合，若从这个角度看，其实讲“四大成物”与讲“元气成物”，在本质上并无不同。释道安之所以敢抛弃“四大”而只论“元气”，原是以对佛教本质的清醒认识为前提的。当然，释道安在别的地方也讲“四大”，而且也同样把它们看作构成万物最原初的基质，但从现有材料看，那都是在为汉译佛经作注释或作序跋的时候，在这种场合，他自然要受所译经典的制约。如果我们因此就否认他在“元气生物论”上所做的努力，那显然是不妥当的。

释道安对“元气生物说”的化用，与魏晋玄学对这一思想的传布是分不开的。我们知道，魏晋玄学虽然分为“贵无”、“自然”、“独化”三派，它们分别以王弼、嵇康、郭象为代表，但是如果从“生成论”的角度加以考察，则前二者显然是更接近的。因为他们都认为在万有之前有一个客观存在的实体，天地万物均是由此化生的。虽然王弼在解说《老子》时，因为受《老子》“有物混成，先天地生”<sup>[6]</sup>的影响，仍然把这个实体描述成一个“混成”之物，如《老子指略》云：“故其为物也则混成，为象也则无形……故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经。”<sup>[7]</sup>又，十四章注曰：“欲言无邪，而物由以

成；欲言有邪，而不见其形。故曰：‘无状之状，无物之象’也，不可得而定也。”<sup>[8]</sup>但是显而易见和老子一样，王弼所理解的这个“混成”之物也同样带有“气”的特征。正因如此，所以在有的时候王弼干脆就把它当“气”看待，如四十二章注曰：“万物之生，吾知其主，虽有万形，冲气一焉。”<sup>[9]</sup>对此即是一个很好的说明。至于嵇康讲的就更明白了，如其《太师箴》曰：“浩浩太素，阳曜阴凝，二仪陶化，人伦肇兴。”<sup>[10]</sup>又《明胆论》曰：“夫元气陶铄，众生禀焉。”<sup>[11]</sup>等等，可以说与释道安“元气陶化，则群象禀形”的说法简直如出一辙。因此我们完全可以这样说：释道安“气化论”思想的形成显然是受到了嵇王玄学“生成论”思想的影响的。

(二)印传佛教所说的“空”是从因缘和合的角度讲的，万物由缘，没有自性，所以为空，也就是说它与万物乃是本质与现象的关系，并不存在时间的先后，而释道安这里说：“无在元化之前，空为众形之始。”这显然也是与印传佛教不相应的。可是之所以出现这样的情况，也同样是释道安为便于本土国民接受佛教文化而特意设定的。虽然嵇康明确提出“气化论”的观点，王弼的“宇宙生成论”也明显带有“气化论”的性质，但二家由此出发皆未形成对万物的否定，这对主张“万法皆空”的佛家来说显然是不能接受的。为了确保佛教“我空”、“色空”、“法空”的思想特色，所以释道安不得已才又引入郭象的“独化论”学说作补充。郭象的“独化论”是对嵇王“自然论”、“贵无论”的否定，也即他否定万有之后有一个客观存在的实体，认为万有是自古以存，自运独化的。这一思想集中表现在他的《庄子注》中。在郭象看来，庄子所说的“无”也即什么也没有，万物都是各依自己的性分冥然自化的。其《齐物论》注说：“无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。”<sup>[12]</sup>对此展示的是很清楚的。那么，何为“自然”呢？他在《知北游》注中说：“自然，即物之自尔耳。”<sup>[13]</sup>若与释道安所说的“元气陶化，则群象禀形，形虽资化，权化之本，则出于自然，自然自尔，岂有造之者哉”加以对照，

则不难发现二者也同样是契若合符的。据此以断,则释道安“本无论”学说的形成与郭象的“独化论”在思想上的联系也同样是显而易见的。

但是与嵇、王的“自然论”、“贵无论”一样,郭象的“独化论”也同样没有导致对万物的否定,其所以强调“独化”,目的乃在肯定万物各有性分,认为万物尽管千差万别,但是只要各得其性,各适其分,就均可视作达到了逍遥的境界,彼此之间并无高下之分。其《逍遥游》注曰:“夫大鸟一去半岁,至天池而息;小鸟一飞半朝,抢榆枋而止。此比所能则有间矣,其于适性一也。”<sup>[14]</sup>又云:“夫大小虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也,岂容胜负于其间哉!”<sup>[15]</sup>对此论述的可谓尤为明确。这种认识与佛教否定万物各有自性,认为一切色法皆空寂不实的观念显然也是不相容的。然而正是这种不相容,却再次显示了释道安的高明与睿智。

因为按照释道安的解释,万物虽由元气陶化而生,然在陶化之前,却廓然无物,只有一气,万物都是由此一气生成的。所谓“自然自尔”,也就是说它没有自性,仅仅是一种机械的拼聚,偶然的巧合,也正因如此,所以释道安才将万物的陶化称为“冥造”。所谓“冥造”也就是一种不自觉的无目的完全冥寂的生化状态罢了。这种生化状态完全是机械的、偶然的、变动的,没有固定结果,也没有明确方向的,一言以蔽之,也即是说它是完全没有自性可言的。陶化万物的元气,仅是为万物提供了得以化生的因缘条件。缘来即生,缘散即空。至于何物先生、何物后生,何物会生、何物不会生,此地生何物、彼地生何物,此时生何物、彼地生何物,所有这一切都是不能预设,难以意料,无轨可寻的。所以如此,最根本的原因就在在万物化生的背后,除了为它提供因缘的元气以外,就根本没有一个能够主宰它或者给予它自主力的本体存在。如果非要为它寻找一个本体,那这个本体就只能是一个“无”。释道安所以说:“形虽资化,权化之本,则出于自然,自然自尔,岂有造之者哉?由此而言,无在元化之前,空为众形之始。”其中的蕴意正在这里。

足见在释道安看来,万物虽然皆无自性,但却并非生于空无所有的“虚豁”,此“豁”之中是有元气在的。释道安说“冥造之前,廓然而已”,意思只是说在“元化之前”也即元气造物之前廓然无物,别无本体,并非是说连充当因缘的元气也没有。如果真连元气也没有,那大千世界也就无从呈现了。“非谓虚豁之中,能生万有也”,可谓正是由此而发。我们知道,郭象把“无”看作什么也没有,并以此为据否定王弼“无能生有”的观点,这本来就是对王弼“贵无论”的曲解。释道安这里之所以要特别强调元气的存在,而不像郭象那样认为除了空无所有的“无”外,什么也没有,原因就在如果真像郭氏所说的话,那佛家以因缘和合为基础的“万法皆空”思想也就没有立足之地了。

总之,释道安在实现中印文化的交融上,手法的确是很高明的。他虽然继承了嵇、王元气化物的观念,但却并没有得出空幻不实的结论;虽然接纳了郭象“自然自尔”,别无主宰,也即别无本体的思想,但却并没有推出“物任其性”、“各当其分”的认识;相反,还导致了对万物自性的否定,演绎出了万物随缘,诸法性空的般若性空理论。释道安的学生释僧叡在其《小品经序》中评价乃师的思想时说:“亡师安和上,凿荒涂以开辙,标玄指于性空,落乖踪而直达,殆不以谬文为閤也,亶亶之功,思过其半,迈之远矣。”<sup>[16]</sup>应该说对释道安“本无论”佛学的本质评述的是相当准确的。也就是说尽管释道安借用的是魏晋玄学的名词、概念和术语,尽管他的佛学思想在很大程度上,是建立在对魏晋玄学三大流派综合利用及整体借鉴的基础上,但他在本质精神上于佛教理论却并不相违。在处理外来文化时,在不扭曲其本质精神的前提下,却能将它与本土文化的矛盾降到最低,这样的明智做法显然是非常值得肯定的。

## 二、释道安的禅数思想与魏晋玄学

释道安的禅数思想以他的“本体论”思想为基础,弄清了他的“本体论”思想,再来探讨他的禅数思想就简捷多了。释道安的禅数思想,一言以蔽之就是“崇本

息末”，这一说法也同样是由魏晋玄学借用来的。

在魏晋玄学中最早从“本”、“末”角度考虑问题，并直接提出“崇本息末”说法的是王弼，他的这一看法也是以他的“本体论”思想为基础的。如上所述，王弼是将宇宙本体当作一个客观存在的实体看的，认为这个实体因为“无形无名”，没有任何限制，所以才能成为万物之“宗”。由这一思想出发，王弼主张在社会管理上也应遵循清静无欲、无所尊尚的原则，反对提倡仁义礼法，认为只有如此，才能避免人心的诈伪、情性的背离。其《老子指略》云：“夫敦朴之德不著，而名行之美显尚，则修其所尚而望其誉，修其所道而冀其利。望誉冀利以勤其行，名愈美而诚愈外，利弥重而心弥竞。父子兄弟，怀情失直，孝不任诚，慈不任实，盖显名行之所招也。”<sup>[17]</sup>“敦朴之德”即清静无欲，无所尊尚的精神状态，“名行之美”即仁义礼法等各种道德行为规范。前者由于与宇宙本体也即与道相合，所以被王弼称之为“本”；后者由于与宇宙本体也即与道相背，所以被王弼称之为“末”。《老子》五十七章：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”王弼注曰：“上之所欲，民从之速也。我之所欲唯无欲，而民亦无欲而自朴也。此四者，崇本以息末也。”<sup>[18]</sup>可以说把“崇本息末”的内涵揭示得是非常清楚的。

那么，“崇本息末”目的何在呢？由王弼的论述不难看出，他显然是想改变“父子兄弟，怀情失直，孝不任诚，慈不任实”这一情性背离的诈伪局面。也正因如此，所以王弼才特又提出“性其情”的原则以救其弊。在《论语释疑》及《周易注》中王弼曾两度谈到“性其情”：“不性其情，焉能久行其正？此是情之正也。若心好流荡失真，此是情之邪也。……情近性者，何妨是有欲？”<sup>[19]</sup>“不为乾元，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？是故始而亨者，必乾元也；利而正者，必性（其）情也。”<sup>[20]</sup>所谓“性其情”，也就是要让人的情感本性化，确保人的情感从本性中流出。王弼所以一再强调“崇本息末”，其目的正是要人的情感不为物累，应物而化，摆脱长期“流荡失真”的局限，重新回到它的本然

状态。

王弼之后，“自然论”的代表嵇康、阮籍对当时社会背本趋末、情性背离的世俗之风也很痛心，遗憾的是他们并未使用“本”、“末”术语对此加以论析。能够运用“本”、“末”术语对“崇本息末”再予强调的是西晋的郭象，他的观念与王弼可谓颇为相似的。其《庄子·则阳》注云：“夫物之形性何为而失哉？皆由人君挠之以至斯患耳！”<sup>[21]</sup>《在宥》注云：“在上者不能无为，上之所为而民皆赴之，故有诱慕好欲而民性淫矣。”<sup>[22]</sup>《大宗师》注云：“夫知礼意者，必游外以经内，守母以存子，称情而直往也。若好矜乎名声，牵乎形制，则孝不任诚，慈不任实，父子兄弟，怀情相欺，岂礼之大意哉！”<sup>[23]</sup>《马蹄》注云：“变朴为华，弃本崇末，于其天素，有残废矣，世虽贵之，非其贵也。”<sup>[24]</sup>由以上所列不难看出，郭象所以反对人君的造作也同样是要人回到他的本然状态。尽管他并没直接提出“崇本息末”的说法，但他既然批评“弃本崇末”，则足见他对“崇本息末”也应当是肯定的。虽然由于本体论思想的不同，王弼所说的“本”是无偏尚，郭象所说的“本”是无作为，王弼所说的“性”是人所共，郭象所说的“性”是人相异，也就是说在郭象看来各人的禀性和社会角色都是先天确定的：“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”<sup>[25]</sup>但两相比较，二者都认为“崇本息末”的最后目的乃在与本性相合，在这一点上他们则是毫无不同的。

那么人的心境究竟具备了怎样的特征才算达到了“崇本息末”，才算依照本性行事呢？对于这个问题王弼说应该“动静屈伸，唯变所适”<sup>[26]</sup>，“机发后应，事形乃视”<sup>[27]</sup>，“应物而无累于物”<sup>[28]</sup>，又说“绝愚之人，心无所别析，意无所美恶，犹然其情不可睹，我颓然若此也”<sup>[29]</sup>，又云“婴儿不用智，而合自然之智”<sup>[30]</sup>，嵇康应该说“任心无穷，不议于善而后正也；显情无措，不论于是而后为也。”<sup>[31]</sup>，“苟计而后动，则非自然之应也”<sup>[32]</sup>。但是相比而言，二人都无郭象“独化于玄冥之境”讲的明确。所谓“玄冥之境”，也就是一种无所思虑，忘记是非，无所知求的心理状态，用郭氏的话说也就是“无心玄应，唯感之从，泛乎若不系之舟，东西之非己”<sup>[33]</sup>、“冥



然以所遇为命而不施心于其间”<sup>[34]</sup>。可见真正的“崇本息末”并不是首先放一个“本”、“末”标准在心里,然后去“崇”去“息”,它所强调的实乃一种“无所别析”、“唯感之从”的精神状态。

明确了“崇本息末”在魏晋玄学中的意义,接下来再看“本无宗”佛学对它的运用。和王、郭一样,释道安也同样是在他的“本体论”思想的基础上来使用这一概念的。如上所言,释道安认为:“无在元化之前,空为众形之始”,在万物化生之前并不存在一个主宰万物生灭的本体,天地万物均由因缘和合而成,它们没有自性,随缘生灭,是根本不足依恃的。所以以此为基础,释道安也认为空无为本,万有为末,并进而提出了“崇本息末”的原则。《名僧传抄·昙济传》载昙济《七宗论》述释道安“本无论”云:“夫人之所滞,滞在未,宅心本无,则斯累豁矣。夫崇本可以息末者,盖此之谓也。”<sup>[35]</sup>对此论述的可谓十分明确。

那么如何才能做到“崇本息末”、“宅心本无”呢?释道安的禅数之学在解决这一问题时明显可以划为两个阶段。在第一个阶段由于释道安受安世高的小乘禅影响较大,主要强调的是灭有去累,但是由于他已用“万法皆空”的般若思想对安世高的小乘禅作了改造,所以较安氏禅也有很大不同。其《大十二门经序》云:

夫淫息在乎解色,不系防闲也;有绝存乎解形,不系念空也。色解则治容不能转,形解则无色不能滞。……何者?执古以御有,心妙以了色,虽群居犹刍灵,泥洹犹如幻,岂多制形而重无色哉?是故圣人以四禅防淫,淫无遗焉;以四空灭有,有无现焉。淫有之息,要在明乎万形之未始有,百化犹逆旅也。<sup>[36]</sup>

在这里“防闲”与“念空”乃系互文,所谓“防闲”即防止闲邪之念的出现,所谓“念空”即使念不离空,杜绝形、色世界的观想。盖在释道安看来,摆脱“治容”、“无色”侵扰的最好办法并不在躲避形、色,防止邪念,而在于从根本上认识这些形、色的虚幻性,只有如此,才能真正息淫绝有,行禅入定,“御有”、“了色”,再不受形、色世界的负累。

可见释道安的禅数之学,在处理有关禅的问题时特别强调对“空”的觉识,认为只有懂得了万法性空的道理,才能从根本上解决入定的问题。这一思想在他的《十二门经序》中表现的也同样很明确:

定有三义焉:禅也,等也,空也。用疗三毒,绸缪重病,婴斯幽厄,其日深矣。贪图恚图,痴城至固。世人游此犹春登台,甘处欣欣如居华殿,嬉乐自娱蔑知为苦,尝酸速祸困愈五道。夫唯正觉,乃识其谬耳。<sup>[37]</sup>

万物虽众,其性皆空,无有差别,所以称“等”。可见“定”虽三义,但由于“等”义乃由“空”义化出,所以实只禅、空二义。这也就是说对贪恚痴三毒,仅仅依靠修禅是不能消除的,只有在万法皆空的思想指导下进行禅修,才能真正进入“定”的境界。“夫唯正觉,乃识其谬耳”,所谓“正觉”正是指觉识万物皆空的道理而言的。又《阴持入经序》云:“阴入之弊,人莫知苦,是故先圣照以止观。阴结日损,成泥洹品。自非知机,其孰能与于此乎?”<sup>[38]</sup>“止”即禅静,“观”即观空,也就是观想万物的空幻不实。可见释道安这里强调的还是禅、空(慧)双修。“自非知机,其孰能与于此乎”,所谓“知机”,与上文的“正觉”意思是完全一致的。

如果说释道安的禅数之学在第一阶段因受安世高小乘禅的影响,对灭有去累还比较强调的话,那么在第二阶段因受魏晋玄学的影响,他则主要倡导的是有无两忘。其《道行经序》云:

大哉智度,万圣资通,咸宗以成也。地含日照,无法不周,不恃不处,累彼有名。既外有名,亦病无形,两忘玄漠,块然无主,此智之纪也。……何者?执道御有,卑高有差,此有为之域耳。非据真如,游法性,冥然无名也。据真如,游法性,冥然无名者,智度之奥室也。……要斯法也,与进度齐轡,逍遥俱游,千行万定,莫不以成。<sup>[39]</sup>

所谓“有名”即肯定色法为实有,所谓“无形”即以色法为虚空。但释道安说“既外有名,亦病无形”,并不意味着他已认识到了大乘中观学派所宣扬的“即有即无,有无一体”的道理,他要表达的真正意义是:对于

一切色法,只看到它的空无是不够的,而且连它的空无也要忘记,进入全然无想的状态。这也就是说“执道御有,卑高有差”,这还是在力图以空灭有,使有的负累一点点消除,“两忘玄漠,块然无主”、“冥然无名”,这才算真正进入了寂然无想的涅槃境界。其《合放光光赞略解序》云:“法身者,一也,常净也。有无均净,未始有名。故于戒则无戒无犯,在定则无定无乱,处智则无智无愚。泯尔都忘,二三尽息,皎然不缁,故曰净也。”<sup>[40]</sup>讲的也同是这个意思。因为“戒”的目的是为了无犯,“定”的目的是为了无乱,“有无均净”,“泯尔都忘,二三尽息”,也即连色法的有无全都忘记(灭净)了,既摆脱了有,也摆脱了无,完全进入了块然无思的冥极状态,那么自然也就无需再去刻意求戒求定了。如上所言,“崇本息末”的终极状态,王弼认为是“心无所别析”,郭象认为是“无心玄应,唯感之从”、“冥然以所遇为命而不施心于其间”,嵇康认为应该是无“计”,如果和释道安的论述加以对照,实难说他们有什么不同,只不过王嵇郭追求的是与人的本性相合,释道安追求的是与包括人在内的万法的法身也即法性相合罢了。

显然,释道安后期的禅数之学,确实不是从大乘中观学派的“即有即无”、“非有非无”思想推衍下来的,它更多的是受到了魏晋玄学“崇本息末”观念的影响。他只认识到万有的“无”,并未认识到它们的“非无”,他所说的“有无均净”、“两忘玄漠”完全是从人的心境上讲的。僧肇《不真空论》批评说:“本无者,情尚于无多,触言以宾无,故非有。有即无非无,无亦无,寻夫立文之本旨者,直以非有非真有,非无非真无耳,何必非有无此有,非无无彼无?此直好无之谈,岂谓顺通事实,即物之情哉!”<sup>[41]</sup>可以说是正中其弊的。具体一点说,“本无者,情尚于无多,触言以宾无,故非有”,此乃僧肇对释道安“本无论”教义的概括。“有即无非无,无亦无”,此乃僧肇对大乘中观理论的转述。“寻夫立文之本旨者,直以非有非真有,非无非真无耳,何必非有无此有,非无无彼无”,此乃僧肇对以上所述之大乘中观理论的进一步阐发。“此直好无

之谈,岂谓顺通事实,即物之情哉”,这才是僧肇对释道安“本无论”学说所作的评价。从僧肇的评述不难看出,尽管释道安有关圣人应该具备的心境特征的描述与大乘中观学派的法性理论颇有相通之处,但它们得以衍生的佛理依据却并不尽同。这一方面固然是在释道安的时代,也即在大乘中观理论尚未介绍到中国之前,还不可能产生“即有即无,有无一体”的佛学思想,但另一方面这也未尝不是释道安对魏晋玄学的有意取法使然。佛教自西汉传入我国,但直到东晋才开始对人们的生活产生较大影响,并在知识界获得合法地位。所以出现这样的局面,这实与当时诸多佛界精英为弘扬佛法而对中国主流文化的有意借鉴分不开。由释道安禅数之学的建立,我们也可再次看出我国早期佛界学人在处理外来文化时所表现出来的博大心胸和高超智慧。

#### 【注 释】

- [1]《大正藏》第42卷,第851页。
- [2]释慧皎《高僧传》,中华书局,1992年,第195页。
- [3]释慧皎《高僧传》,中华书局,1992年,第212页。
- [4]《续藏经》第2编乙,第7套,第1册,第9页。
- [5]《大正藏》第3卷,第51页。
- [6]楼宇烈《王弼集校释》,中华书局,1980年,第63页。
- [7]同上,第195页。
- [8]同上,第32页。
- [9]同上,第117页。
- [10]戴明扬《嵇康集校注》,人民文学出版社,1962年,第309页。
- [11]同上,第249页。
- [12]郭庆藩《庄子集释》,中华书局,1961年,第50页。
- [13]同上,第764页。
- [14]同上,第5页。
- [15]同上,第1页。
- [16]释僧祐《出三藏记集》,中华书局,1995年,第292页。
- [17]楼宇烈《王弼集校释》,中华书局,1980年,第199页。
- [18]同上,第150页。
- [19]同上,第631页。
- [20]同上,第217页。

[21]郭庆藩《庄子集释》，中华书局，1961年，第903页。  
[22]同上，第364页。  
[23]同上，第267页。  
[24]同上，第339页。  
[25]同上，第128页。  
[26]楼宇烈《王弼集校释》，中华书局，1980年，第604页。  
[27]同上，第632页。  
[28]同上，第640页。  
[29]同上，第47页。  
[30]同上，第74页。  
[31]戴明扬《嵇康集校注》，人民文学出版社，1962年，第

235页。  
[32]同上，第264页。  
[33]郭庆藩《庄子集释》，中华书局，1961年，第24页。  
[34]同上，第156页。  
[35]《续藏经》第2编乙，第7套，第1册，第9页。  
[36]释僧祐《出三藏记集》，中华书局，1995年，第253页。  
[37]同上，第251页。  
[38]同上，第248页。  
[39]同上，第262页。  
[40]同上，第265页。  
[41]《大正藏》第45卷，第152页。

## 中央统战部常务副部长朱维群 看望西藏自治区驻哲蚌寺工作组及哲蚌寺管委会

本刊讯 1月8日，中央统战部常务副部长朱维群前往拉萨哲蚌寺看望西藏自治区驻哲蚌寺工作组、哲蚌寺管委会并进行座谈。

朱维群在听取了自治区人大常委会常务副主任、自治区驻哲蚌寺工作组组长土登才旺关于在哲蚌寺开展的法制宣传工作汇报后说，“3·14”事件后，自治区党委、政府果断采取措施，派出工作组驻扎哲蚌寺，工作组的同志们恪尽职守，付出了巨大努力，保持了哲蚌寺的稳定，对我们以后做好维护稳定工作有深远的意义。

朱维群指出，达赖集团去年搞乱西藏的图谋再一次宣告失败，在全国人民面前输了理，进一步暴露了其反动本质。达赖集团决不会甘心失败，一定会继续搞干扰破坏活动。我们要有充分的准备，继续加强工作，牢牢掌握主动权。寺院的稳定对社会的稳定有重要的作用，要教育僧人不参与任何分裂活动、不参与任何违法犯罪活动，坚决与达赖集团划清界限。他说，稳定的局面是西藏发展的保证。工作组肩上的责任非常重大。我们坚信，在党中央、自

治区的坚强领导下，我们一定会取得同达赖集团斗争的新的胜利。

在与哲蚌寺管委会座谈时，朱维群说，哲蚌寺受达赖分裂集团的影响，有些僧人做了对不起国家和人民的事，破坏了西藏的稳定，也损害了哲蚌寺的形象，在社会上造成了极坏的影响。“3·14”以后，自治区工作组和爱国僧人一起做了大量的工作。很多僧人通过学习，认清了达赖祸藏祸教的本来面目。现在，哲蚌寺已经恢复了正常的宗教秩序，僧人也开始了正常的宗教生活，这是工作组、哲蚌寺管委会共同努力的结果。中央和自治区将一如既往地关心哲蚌寺，对寺院维修等各方面将继续给予支持。希望广大僧众爱国爱教，同达赖集团划清界限，保护来之不易的稳定祥和局面。

自治区副主席多吉泽仁，自治区政协副主席、自治区驻哲蚌寺工作组副组长珠康·土登克珠，自治区驻哲蚌寺工作组副组长桑珠等陪同。朱维群在藏考察期间，还与有关部门进行了座谈。

（周明江 张黎黎）