



佛教美学

祁志祥
——著

新编



佛教美学 新编

祁志祥——著

图书在版编目(CIP)数据

佛教美学新编/祁志祥著. —上海:上海人民出版社, 2017

ISBN 978-7-208-14807-9

I. ①佛… II. ①祁… III. ①佛教-美学-研究
IV. ①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 238156 号

责任编辑 李莹

封面设计 零创意文化

佛教美学新编

祁志祥 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 25.75 插页 4 字数 369,000

2017 年 12 月第 1 版 2017 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-14807-9/B·1294

定价 78.00 元

前言

“佛教美学”是一个跨学科的论题。它既需要佛教方面的系统知识，又需要对美学有深入的研究。其实分别在这两个方面拥有专门的造诣已属不易，要在两者的交叉地带嫁接出新的成果更有难度。所以，长期以来，这是一个人迹罕至的领域。

最早踏进这个领域的是太虚法师。1928年底，他在法国巴黎美术会做了题为《佛法与美》的讲演^①，从理论上阐释了佛教对现实美的世界观以及佛教创造的人生美、自然美、文艺美的机制与形态，以佛教学者的眼光切入佛教美学问题。演讲分六个部分：“一、美与佛的教训；二、佛陀法界之人生美；三、佛陀法界之自然美；四、从佛法中流布到人间的文学美；五、从佛法中流布到人间的艺术美；六、结论。”太虚法师从佛教所揭示的“不净观”，推导出佛教对世俗认可的现实美和艺术美持否定态度。由于认为现实的人生和自然不完美，因而佛教主张通过改良人性创造人生美、通过改造自然创造自然美。佛教所创造的理想世界的人生美，主要指佛陀的三十二大丈夫相、八十随形好等身心之美。佛教所创造的理想世界的自然美，指佛国净土的庄严之美。而佛教文学艺术的美也是宣扬佛教真理和理想世界的产物。1929年11月和1934年9月，太虚法师分别在长沙华中美术专校、武昌美术学校作了题为《美术与佛学》《佛教美术与佛教》的演讲^②。在这两篇演讲

① 太虚大师全书编纂委员会编纂：《佛法与美》，《太虚大师全书》第45册，善导寺佛经流通处1998年版。

② 均载《太虚大师全书》第45册。

中,他进一步阐述了对佛教美术的看法,强调表现佛教理想的佛教雕塑艺术是价值最高的“美术”。

其次值得注意的是严北溟的《论佛教的美学思想》。该文发表于1981年第3期《复旦学报》,首次直面并提出“佛教美学思想”问题。作者从哲学角度切入佛教,从佛教哲学世界观的角度分析佛教对美的基本看法,奠定了“佛教美学”论题的合法性和把握佛教美学观的理论基石。不过囿于唯物论的世界观和阶级斗争学说的影响,对佛家美学观缺少持平的价值评判。

再次正面阐述这个问题的是蒋述卓的《试论佛教的美学思想》。该文发表于《云南社会科学》1990年第2期。作者是从研究文学、美学起家的。在这个时期文艺美学界的文化研究风潮中,作者跳出唯物论的世界观和阶级斗争的思维框架,引入佛教文化维度研究文艺美学,试图在佛教与文学、美学的交叉研究中取得学术突破,先后出版《佛经传译与中古文学思潮》(江西人民出版社1990年版)、《佛教与中国文艺美学》(广东高等教育出版社1992年版)。该文就是他从文艺美学角度切入佛教美学的研究成果。文章指出:“佛教的各种典籍中包含着丰富的美学思想,本文对之进行了较详细的梳理,从中归纳出佛教美学中的四个突出特点,即一、美是幻影;二、美是体验的;三、虚构与夸饰;四、推崇完美。”论及的关键词是美学思想、佛教哲学、不真空论、佛性、成佛、法身、世尊、十八空、僧肇、佛理。作者另辟蹊径,提出了独特的理解佛教美学的思路。

1992年,安徽文艺出版社出版了王海林的《佛教美学》,这是以“佛教美学”为题出版的最早的一部专著。较之严北溟、蒋述卓篇幅有限的论文,该书32开版,共350页,论述的丰富性大大提高。该书《绪论》论及佛教美学研究现状、佛教美学与西方传统美学及中国古代美学的区别、佛教美学的特征、佛教美学内部构成等。主体部分论及“人生本位的唯心美学”“特殊的美学范畴”“佛教审美功利观”“神灵的美化奥蕴”“佛教审美心学”“中国禅宗美学”“佛教的神秘美学”“佛教的艺术美学”及“佛教美育”。作者熟悉梵文,对佛教有比较精深的研究,对文艺美学也不陌生,给“佛教美学”的研究提供了特殊的思路 and 材料上的参考。但毋庸

讳言,该书章目的设计缺少严密的逻辑性,各章之间你中有我,我中有你,令人对佛教美学要义的理解如堕烟雾之中。

有鉴于此,从文艺美学起家的笔者在1996年于上海人民出版社出版了另一部《佛教美学》。笔者从自己对美和美学的独特理解出发,挖掘、演绎、分析佛教中的美学思想和意蕴。全书分三编。上编为“佛教流派美学”,在印度佛教和这个佛教的历史传承中揭示各宗各派佛教基本美学观的个性;中编为“佛教义理美学”,剖析佛教世界观、人生观、宇宙观、本体论、认识论、方法论和行为方式的美学意蕴。下编为“佛教艺术美学”,勾勒以美为特征的各种佛教艺术门类(包括文学、音乐、戏剧、绘画、雕塑、建筑)的概貌,揭示佛教艺术的一般美学特点。应当说,这三编纵横交错,相互补充,互不交叉,体现了比较严格的逻辑性。书的篇幅也不大,21万字,前面冠以“在反美学中建构美学”的导论,揭示佛教美学的基本理路和全书构架,也显得简明扼要。根据此书改写的《佛教美学:在反美学中建构美学》一文后来发表于《复旦学报》1998年第3期,不约而同地被中国人民大学《美学》1998年第8期和《宗教》1998年第4期全文转载。

2003年,受上海玉佛寺“觉群丛书”组委会之邀,笔者根据已出版的《佛教美学》,结合新的研究心得,撰写、出版了丛书中的一本《似花非花——佛教美学观》(宗教文化出版社2003年12月版)。全书14万字,是佛教美学意蕴的通俗化读物。

在此基础上,笔者返论于史,完成了41万字的《中国佛教美学史》,2010年由北京大学出版社出版。这是作者运用对佛教美学的独特理解梳理中国佛教史资料的成果。也是国内外学界唯一的一部佛教美学史专著。

与此同时,随着对佛教美学研究、理解的深入,笔者还将专著中的相关章节整理改订成文投到各种刊物,接受编辑和读者的检验。这些论文有:《佛教“三界唯心”论与“美是心影”说》,《苏州大学学报》1997年第2期(《宗教》1997年第3期转载);《“寂灭为乐”——佛教美本质观》,《东方丛刊》2004年第6期;《佛教美学新探》,《学术月刊》2011年第4期(《高等学校文科学报文摘》2011年第4期转

载);《以“圆”为美——佛教关于现实美的变相否定》,《文史哲》2002年第1期;《佛教“光明为美”思想的独特建构》,《社会科学研究》2013年第5期(《中国社会科学文摘》2014年第2期转载);《佛教理论对审美认识论的影响》,《新疆大学学报》2000年第3期(中国人民大学复印资料《美学》2000年第8期转载);《佛教“顿悟”说与美学灵感论》,《青海社会科学》1996年第4期;《“无相”之美与“相教”之美》,《文艺理论研究》1997年第2期;《中国佛教美学的历史巡礼》,《文艺理论研究》2011年第1期;《唐代禅宗美学思想略探》,《中国禅学》2014年第1期;《论华严宗以十为美的美学倾向》,《社会科学战线》2008年第6期;《天台宗以“止观”为特点的认识论美学》,《觉群佛学(2008年卷)》,宗教文化出版社2008年版;等等。

《佛教美学新编》将在梳理佛教美学研究历史的基础上,依托笔者已出版的《佛教美学》及《似花非花——佛教美学观》,综合笔者的最新研究成果自我超越,对“佛教美学原理”这个富有魅力的论题作出更为清晰、圆满的阐释。

美学是关于美的哲学。①

美是有价值的乐感对象。②

佛教美学思想,就是佛教典籍中关于有价值的乐感对象的思想。

佛教的基本世界观是缘起色空观。这就决定了它对世间万物之美的基本否定态度。我们把这种态度叫做“反世俗美学”“反现实美学”,简称“反美学”的态度。

但在佛教心目中,又是有自己的“有价值的乐感对象”的。这个真正的“有价值的乐感对象”是什么呢?就是“涅槃”佛道,就是体悟“涅槃”佛道的主体“佛性”,就是以主体“佛性”觉悟了“涅槃”之道的“佛”“菩萨”和“罗汉”,就是佛所居住的“佛国净土”。

① 参祁志祥:《“美学”是“审美学”吗?》,《哲学动态》2012年第9期。另参祁志祥:《乐感美学》,北京大学出版社2017年版。

② 参祁志祥:《“美”的特殊语义:美是有价值的五官快感对象与心灵愉悦对象》,《学习与探索》2013年第9期;《论美是有价值的乐感对象》,《学习与探索》2017年第2期。另参祁志祥:《乐感美学》,北京大学出版社2017年版。

同时，为了吸引众生皈依佛门，获得极乐至美，佛教又从缘起不无的角度，随顺、承认世俗的审美趣味，提出“色复异空”，从而对世俗之人认可的能够带来乐感的声色嗅味之美采取了变相肯定的态度，参与了世俗美学的独特建构。

在视听觉范围内逞才使技、展示魅力的艺术作为能够对世俗众生发生审美效用的乐感对象，佛教借助它来塑造“佛”“菩萨”和“罗汉”，宣扬佛教真理，成为世俗认可的形式美与佛教追求的本体美的完美结合。

此外，佛教哲学在阐发其世界观、宇宙观、人生观、本体论、认识论、方法论时，又不自觉地寓含着丰富的美学意蕴，对佛教之外的艺术创作极富启发意义。

上述佛教美学的基本义理在释迦牟尼创立的原始佛教教义中就可找到依据。然而佛教在后来的发展、传播中又分化、衍生出若干宗派，它们改造了原始佛教的缘起论和认识论，从而使得其佛教美学观各具个性。佛教美学也应当对这些佛教宗派美学的不同特色有所论析，从而使人们认识到佛教美学的差异性、多元性和丰富性。

于是本书的逻辑层次就自然分为六部分：佛教对现实美的基本否定、佛教对本体美的独特肯定、佛教对世俗美的变相建构、佛教艺术的美学风貌、佛教哲学的美学意蕴和佛教宗派的美学个性。

让我们一同进入佛教美学的思想宫殿。

目 录

《《 前 言 / 001

《《 第一章 色即是空：佛教对现实美的基本否定 / 001

第一节 “众因缘生法，我说即是空” / 002

第二节 “美色淫声，皆是苦本” / 003

第三节 女色如“革囊盛粪”，“唯苦无乐” / 006

第四节 视美为丑的“不净观” / 008

《《 第二章 涅槃极乐：佛教对本体美的独特肯定 / 011

第一节 “涅槃”之美与佛法之美 / 011

第二节 “涅槃”之美的象征形态之一：空静之美 / 015

第三节 “涅槃”之美的象征形态之二：死亡之美 / 019

第四节 主体“佛性”之美及以“妙悟”为特征的审美方法 / 026

第五节 觉悟“涅槃”的化身：佛、菩萨、罗汉之美 / 029

第六节 佛国净土之美 / 033

《《 第三章 色复异空：佛教对世俗美的变相建构 / 036

第一节 以“味”为美 / 036

第二节 以“圆”为美 / 041

第三节 以“十”为美 / 048

第四节 光明为美 / 055

第五节 七宝为美 / 066

第六节 以香为美 / 070

第七节 莲花为美 / 073

第八节 法音为美 / 077

第九节 像教之美 / 081

第十节 言教之美 / 084

《《第四章 多姿多彩：佛教艺术的美学风貌 / 088

第一节 佛教文学 / 089

第二节 佛教音乐 / 100

第三节 佛教戏剧 / 103

第四节 佛教绘画 / 108

第五节 佛教雕塑 / 112

第六节 佛教建筑 / 116

第七节 佛教艺术的一般美学特点 / 122

《《第五章 不即不离：佛教哲学的美学意蕴 / 124

第一节 色空一体与真幻相即 / 124

第二节 “物我同根”与“美丑一旨” / 129

第三节 “三界唯心”与美在净心 / 134

第四节 识境一体与意境交融 / 138

第五节 “神存形灭”与“贵神贱形” / 141

第六节 “言语道断”与“道不离言” / 145

第七节 “无相为体”与“化身有相” / 151

第八节 呵佛骂祖与创新自得 / 156

第九节 禅定之学与虚静生思 / 163

第十节	“现观现量”与审美直观	/ 170
第十一节	渐顿之说与艺术灵感	/ 178
第十二节	参禅妙悟与审美解读	/ 189
第十三节	“了无分别”与“整体把握”	/ 193
第十四节	“双遣双非”与“诗家中道”	/ 197
第十五节	“无住为本”与“诗家活法”	/ 205

<<< 第六章 本同末异：佛教宗派的美学个性 / 213

第一节	中观派美学：美在涅槃中道	/ 213
第二节	唯识派美学：唯识美与现量论	/ 232
第三节	般若学美学：美在般若中观佛性	/ 252
第四节	涅槃学美学：美在涅槃佛性	/ 278
第五节	禅宗美学：美在净心	/ 292
第六节	天台宗美学：美源于“止观”	/ 310
第七节	华严宗美学：美在事理圆融	/ 342
第八节	净土宗美学：美在净土	/ 378

第一章

色即是空：佛教对现实美的基本否定

滚滚红尘，哪里是生命的至爱？

茫茫人海，何处为心灵的皈依？

美，作为精神的大快乐及其对象，人自出生的那一天起，便开始了漫漫追求。

世俗认为能够带来感官享乐的灯红酒绿、纸醉金迷、声色犬马、功名利禄是至高无上的美，佛家同意吗？

不。佛家不以为然。在佛家看来，它们都是因缘而生的，没有永恒自体，空幻不实的，如“水中月”“镜中花”。

深结佛缘的白居易曾以《花非花》为题写过一首禅味深长的诗：

花非花，雾非雾；

夜半来，天明去。

来如春梦几多时？

去似朝云无觅处。

花是世间常见的美好物象，但好花不常开，花并不是真美。《圆觉经》谓：“亦如空花，灭于空时，不可言说，虚空时更起空花。何以故？空本无花，非起

灭故。”^①苏轼《水龙吟·次韵章质夫杨花词》说杨花：“似花还似非花。”在佛家眼中，岂止是杨花，世间一切美好的物象，都是“似花还似非花”！

第一节 “众因缘生法，我说即是空”

世上形形色色的事物和现象，佛家谓之“色”。这“色”的本体、本质是什么呢？佛家总的答案是：“色即是空。”“色”何以是“空”呢？因为它是“缘起”的，由“因缘”和合而成的。因缘聚则色生，因缘散则色灭。“缘起论”是以色为空的佛教世界观立脚的基础，也是全部佛教理论的基石和核心。“缘”是原因、条件的意思，“起”是生起之意，表示“缘”的功能与结果。佛教关于“缘起”的经典定义是：“此有故彼有，此生故彼生。”“此无故彼无，此灭故彼灭。”^②“若见缘起便见法，若见法便见缘起。”^③任何事物都是由一定的因缘产生的，外物与内心也是互为因缘、互相贯通的。佛家谓之“十二因缘”。由众生的无明，生起“我见”，即对“自体”的执著，由“我见”引起外界客体，客体之美唤起众生的贪欲，贪欲引起恶行，恶行招引和再生痛苦，痛苦又加重无明。人，人类社会和整个世界，都处在一定的因缘关系中，都是无“自体”、无“自性”的，是“不真”“空幻”的。“空”才是万物的真谛。

关于“空”的真谛，佛教“三法印”说和“四谛”说作过精辟的论述。

“三法印”即“诸行无常”“诸法无我”“涅槃寂静”。“行”指流转运动的事物和现象。“诸行无常”是说，世间一切事物都是变化生灭、因缘聚散的，没有常一不变的本体。“法”亦是佛教用以指称物象的术语，与“色”等义。“我”，本体，又称

① 《圆觉经》，唐佛陀多罗译，《大正新修大藏经》卷十七。印赠者：财团法人佛陀教育基金会；地址：台北市杭州南路一段55号11楼；承印者：世桦印刷企业有限公司1990年3月初版。以下简称《大正藏》，版本同此。

② 《杂阿含经》卷十二。庄春江编注《杂阿含经二十选》经文译作：“有因有缘集世间，有因有缘世间集，有因有缘灭世间，有因有缘世间灭。”台湾高雄1998年版，第182页。

③ 转引自黄心川《印度佛教哲学》，载任继愈主编：《中国佛教史》第一卷，中国社会科学出版社1985年版，第509页。

“自体”“自性”。“诸法无我”是说，世间万物都是没有自我、本体的。为什么没有一个实在的自我、本体呢？因为“诸行无常”，一切都在流动变化。由于“诸行无常”，所以“诸法无我”。再由“诸法无我”，生出“涅槃寂静”的修行目标和理想。

“四谛”又称“四圣谛”，即苦谛、集谛、灭谛、道谛。谛，真理。“苦谛”揭示人生痛苦的真理。“集谛”揭示世间万物均为诸因缘条件的聚集这一真理。“灭谛”揭示人生苦难的灭寂、解脱的真理，亦即“涅槃寂静”。大约“集谛”相当于上述“三法印”中的第一、二条，“灭谛”相当于第三条。而道谛之道为途径之意，是达到寂灭解脱的方法和手段。

要之，“缘起论”也好，“三法印”也好，“四圣谛”也好，佛教从各个角度、各个层面揭示了一个基本世界观：“众因缘生法，我说即是空。”^①“色即为空。”^②佛经将物质的这种虚幻性譬喻为“镜像”“水月”。《大智度论》之六云：“诸法因缘生，无自性，如镜中像。”“解了诸法，如幻，如焰，如水中月，如镜中像。”“色法”分主体客体。佛教认为，不仅客观性的“法我”空，而且主体性的“人我”亦空。《摩诃般若波罗蜜经·序品》以“十喻”说明“法空”：“解了诸法，如幻、如焰、如水中月、如虚空、如响、如犍闼婆城、如梦、如影、如镜中像、如化。”《维摩诘所说经》以另十种虚幻之事说明“人空”：“是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如焰，从渴爱生；是身如芭蕉，中无有坚；是身如幻，从颠倒起；是身如梦，为虚妄见；是身如影，从业缘现；是身如响，属诸因缘；是身如浮云，须臾变灭；是身如电，念念不住。”这样，佛教就从主客体两方面将“空”的世界观贯彻到底。

第二节 “美色淫声，皆是苦本”

佛教“色即是空”的世界观，决定了其对世俗众生所追求的现实之美的基本看法。现实美作为“色法”的一部分，不过是各种因缘的暂时聚合，也是没有恒常

① 龙树：《中论·观四谛品》，吴汝钧：《龙树中论的哲学解读》，台湾商务印书馆1997年版，第459页。

② 支遁：《妙观章》，《中国佛教思想资料选编》第一卷，中华书局1981年版，第64页。

不变的真正自体的，因而“虚妄不实”。四大皆空，万物皆空，一切物色“如梦幻泡影，如露亦如电”^①。观众生之相，“如智者见水中月，如镜中见其面像，如热时焰，如呼声响，如空中云，如水聚沫，如水上泡”^②。印度僧伽斯那撰写的《百喻经》中有一篇《瓮中影》，以一对相敬如宾的新婚夫妇各自因看到瓮中的倒影而怀疑对方另有所爱遂至争吵不休为喻，揭示了“世人愚惑，以空为实”的荒谬可笑，说明世间万法都像“瓮中影”一样空幻不实：

昔有长者子，新迎妇，甚相爱敬。夫语妇言：“卿入厨中，取蒲桃酒来共饮之。”妇往开瓮，自见身影在此瓮中，谓更有女人，大恚，还语夫言：“汝自有妇，藏著瓮中，复近我为？”夫自入厨视之，开瓮见己身影，逆恚其妇，谓藏男子。二人更相忿恚，各自呼实。有一梵志与此长者子素情亲厚，遇与相见夫妇斗，问其所由。复往视之，亦见身影，恚恨长者子：“自有亲厚藏瓮中，而佯共斗乎！”即便舍去。复有一比丘尼，长者所奉，闻其所诤如是，便往视瓮中有比丘尼，亦恚舍去。须臾，有道人亦往视之，知为是影耳，喟然叹曰：“世人愚惑，以空为实也！”呼妇共入视之，道人曰：“吾当为汝出瓮中人。”取一大石，打坏瓮，酒尽，了无所有。二人意解，知是身影，各怀惭愧。

禅宗四祖道信《楞伽师资记》说明人自身“空净如影”：“常观自身，空净如影……如眼见物时，眼中无有物；如镜照面像，了了极分明，空中现形影，镜中亦无物。当知人面不来入镜中，镜亦不往入人面，如此委曲；知镜之与面，从本以来，不出不入，不去不来，即是如来之义。如此细分判，眼中与镜中，本来常空寂，镜照眼照同，是故将为比。鼻舌诸根等，其义亦复然。”眼睛观照外物，如同镜照外物一样，镜中像不是真的，眼中物也不是真实的，其他感官感知到的外物也与眼中物一样虚幻不真。

① 《金刚般若经》，林国良：《佛典选读》，广西师范大学出版社2006年版，第139页。

② 罗什译：《维摩诘所说经》，《大正藏》卷十四。

现实世界的物色之美不仅如镜中花、水中月一样是空幻不实的，而且由于“美色”“乐事”容易引起人们喜爱、追求的热情，因而还是导致人生痛苦的“苦因”“苦本”。《六度集经》三九《弥兰经》指出：“世人习邪乐欲，自始至终，无厌五乐者。何谓五乐？眼色、耳声、鼻香、口味、身细滑。”^①《杂阿含经》卷三谓：“愚痴凡夫……不如实知，故乐色、叹色、著色、住色。乐色、叹色、著色、住色，故爱乐取……如是纯大苦聚生。”唐代玄觉将人们平时穿的美服、吃的美食视为“痈疮”、苦药：“身著衣服，如裹痈疮；口飧滋味，如病服药。”^②明代德清说：“我今现住世界，名为娑婆，乃极苦之处，谓生苦、老苦、病苦、死苦、乃至求不得苦、冤家会聚种种诸苦，说不能尽。虽是王侯将相、富贵受用，种种乐事，都是苦因。”“即今贪著世间、种种受用，及美色淫声、滋味口体，一切皆是苦本。”^③“目悦之于美色，耳悦之于淫声，鼻悦之香，舌悦之味，身悦之触，心悦之法，又皆自心所出，又取之而为欢为乐，为贪痴，为淫杀盗妄，而造作种种幻业，又招未来之途之剧苦，如人梦游而不觉，可不大哀欤！”^④《大智度论》卷二十一指出，通常，人们对眼、耳、鼻、舌、身、意六种感官感受的世间美好的色、声、香、味、触、法六境具有天然的“六欲”：“一、色欲。见青黄赤白及男女等色，而生贪着也。二、形貌欲。见端容美貌而生贪着也。三、威仪姿态欲。见步行进止、含笑娇态等而生爱染者。四、语言音声欲。于巧言美语、适意之音声、清雅之歌咏等，而生爱着者。五、细滑欲。于男女皮肤之细软滑泽等而耽染者。六、人相欲。见男女可爱之人相而贪着者。”而在佛教看来，这种情欲喜爱的对象不但不是真美，反而是“害人”的丑。明代真可分析“五欲”之害，可为绝好的例证：“五欲者，得之转剧，如火益薪，其焰转炽。五欲无乐，如狗啮枯骨；五欲增诤，如鸟竞肉；五欲烧人，如逆风执炬；五欲害人，如践毒蛇；五欲无实，如梦所得；五欲不久，假借须臾，如击石

① 林国良：《佛典选读》，广西师大出版社2006年版，第57页。

② 《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册，中华书局1983年版，第124页。

③ 德清：《答德王问》，《憨山老人梦游全集》卷十，载蓝吉富编：《禅宗全书》第51册，北京图书馆出版社2004年版。

④ 德清：《示邓司直》，《憨山老人梦游全集》卷四。

火。学人思之，亦如怨贼。”^①

第三节 女色如“革囊盛粪”，“唯苦无乐”

佛教对世俗认可的现实美的否定，尤其集中体现在女色观上。按佛教缘起论，美女不外也是五蕴、四大的暂时聚合。^②随着时间的变化，五蕴终散，四大皆空，所以女色美也昙花一现，虚幻不实。明代嘉靖年间僧尼汤夫人《七笔勾》对美貌的转瞬即逝、似美实丑实质有过绝妙的形容：“早上妆楼，先把青丝理不休。梳掠香风透，前后三分绾。嗟！雅鬓黑油油，须臾白首。端的蓬松，美貌终成丑。因此把露髻云鬟一笔勾。”“月闭花羞，美貌方才夸女流。画眉春色就，唇点朱樱榴。嗟！镜里一骷髅，多方妆就，老去颜衰，死去皮囊臭。因此把香粉花脂一笔勾。”

女色本空，但女色之美，常常会以强大的魅力挑逗起人们的痴迷追求，从而背离真心，堕入苦海。所以佛祖早就告诫弟子远离女色。《法华经文句》载：“阿难问佛：‘如来灭后，见女人云何？’佛言：‘勿与相见；设见，勿共语；设共语，当专心念佛。’”《杂阿含经》卷二十四要求僧徒应像端着装满燃油的钵子在美女中行走而不允许滴一点油，否则便被杀头一样面对美色目不旁顾：

佛告诸比丘：若有世间美色。世间美色者，在于一处，作种种歌舞伎乐戏笑，复有大众云集一处。若有士夫不愚不痴，乐乐背苦，贪生畏死，有人语言：“士夫，汝当持满油钵，于世间美色者所及大众中过，使一能杀人者，拔刀随汝。若失一滴油者，辄当斩汝命。云何，比丘？彼持油钵士夫，能不念油钵，不念杀人者，观彼伎女及大众不？”

① 真可：《长松茹退》，《紫柏尊者全集》卷九，载蓝吉富编：《禅宗全书》第50册，北京图书馆出版社2004年版。

② 五蕴：构成人的肉体与精神的五种元素：色、受、想、行、识。四大：构成人的肉体“色”的四种元素：地、水、火、风。