PANORAMA SCHOLARLY GROUP

Three Teachings Studies

Confucianism, Daoism, and Buddhism



佛典何以进入儒、道视野——以“登岸舍筏”阐释路径为例

Why did Buddhist scriptures enter the horizons of Confucianism and Taoism? Taking the interpretive path of "abandoning the raft after reaching the shore" as an example

梁雅琨 （Liang Yakun） [a,*]

[a]山西大学文学院，中国 *（School of Literature, Shanxi University, China）*

ARTICLE INFO

Keywords:
“登岸舍筏”
筏的隐喻
佛教的阐释策略
儒、道、佛互动
Leave the raft after reaching the shore
Raft Metaphor
Buddhist Interpretive Strategies
Confucian–Daoist–Buddhist Interaction

DOI: *https://doi.org/10.63802/tts.V1.2025.132*

ABSTRACT

English
"Leaving the raft after reaching the shore" is often seen in the Diamond Sutra. This allusion has been cited by literati and Buddhist masters throughout the ages to expound philosophical principles. Explore the historical origin of this Buddhist allusion where the "bamboo raft is compared to Buddhist teachings". Study the changes in the connotation of this allusion in different text contexts. Try to mutually interpret the thoughts of Laozi, Zhuangzi, and Confucianism with the idea of "the bamboo raft as a metaphor for Buddhist teachings". Further explore the classical interpretive practice of "leaving the raft after reaching the shore", investigate the interpretive path of Buddhist scriptures and its interaction and practical influence with the integration of Confucianism, Taoism, and Buddhism.

中文
“登岸舍筏”常见于《金刚经》，这一典故被历代文人禅师引用阐发哲理，探索“登岸舍筏”即“竹筏比喻佛法”这一佛学用典的历史渊源，研究这一典故在不同文本语境中内涵的变化，尝试以老子、庄子和儒家思想同“竹筏比喻佛法”的思想相互诠释，进一步探索“登岸舍筏”的经典阐释实践，探究佛学经典阐释路径及其同儒、道之三教合一的互动与现实影响。

“登岸舍筏”也作“到岸舍船，登岸舍筏”，指渡过江河登上岸后就可以舍弃船筏，多比喻达到目的后将过往成功依靠的事物或方法进行扬弃，不同于过河拆桥的含义。过河拆桥常为贬义词语目的在于“拆桥”而自利排他，而“舍筏”则是蕴含着事物发展到一定阶段当进入更高阶段、进行螺旋式上升以遵循客观哲学发展规律而进行的“扬弃”。“登岸舍筏”初为佛典，“前七子”何景明在《与李空同论诗书》中用此来论述适当师法古人同时当随时制宜、开拓创新而自成一家，如此“登岸舍筏”为人熟知。[1]探究“登岸舍筏”从原本佛典进入古代文论的阐释路径与话语策略，或将有助于思考儒、释、道思想互参而再度生发新意背后经典阐释的形成。

* Corresponding author. e-mail: 3134943352@qq.com

[1] [明]李梦阳撰：《李梦阳集校笺》，北京：中华书局，2020 年 09 月，第 2165 页。

1.“登岸舍筏”源流考证与见月忘指

“登岸舍筏”常见于《金刚经》：“是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相，无法相亦无非法相何以故？是诸众生，若心取相，则为著我、人、众生、寿者；若取法相，即著我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即著我、人、众生、寿者，是故不应取法，不取法，法。以是义故，如来常说汝等比丘知我说法如筏喻者。法尚应舍，何况非法。”[2]此中佛以“筏”比喻佛法修行的方便法门，众生在生死苦海中轮回，需要借助佛法之筏才能到达解脱的彼岸，当修行者有所觉悟证得无上菩提、达到解脱的彼岸后，应不再执着于相与非相、法与非法等，应当放下为修而修之心，方才能不求而得。本质上，此时以佛法做“筏喻”并不是将佛法工具化、简单化，而是意在说明佛法如“筏喻”侧重于对人指引、引导的作用，在充分发挥个人主观能动性的前提下个人修行的愿与意志力为内在的因，佛法“筏喻”为外在的缘，因缘和合最后个人方能得正果，登岸不舍筏则是失去个人的主体性而过度依赖法的名相而终不得看破。值得注意的是此中的“筏喻”是直接运用进行说法，佛陀没有就“筏喻本身”进行阐释，故值得探究“筏喻”的源流。

一般认为佛经最早的经典文献是《阿含经》，其基本内容在佛教第一次结集时已经被确定，至部派佛教形成前后被系统整理，约公元前 1 世纪写成文字。佛陀涅槃后，其弟子大迦叶主持了首次结集，阿难诵出法藏，其中就包含了《阿含经》。《阿含经》包括《杂阿含》《中阿含》《长阿含》《增一阿含》，是佛陀在世说法的朴实记录，为原始佛教及部派佛教所公认的“根本佛法”，在四者中《长阿含经》中没有关于“筏喻”的论述，故将其余三者关于“筏喻”论述进行罗列比较：

《杂阿含经》第 1172 经曰：“尔时，士夫畏四毒蛇、五拔刀贼、内六恶贼、空村群贼，而复驰走。忽尔道路临一大河，其水浚急，但见此岸有诸怖畏，而见彼岸安隐快乐，清凉无畏，无桥船可渡得至彼岸。作是思惟：‘我取诸草木，缚束成筏，手足方便，渡至彼岸。’作是念已，即拾草木，依于岸傍，缚束成筏，手足方便，截流横渡。如是士夫免四毒蛇、五拔刀怨、六内恶贼，复得脱于空村群贼，渡于浚流，离于此岸种种怖畏，得至彼岸安隐快乐……此岸多恐怖者，譬有身。彼岸清凉安乐者，譬无余涅槃。筏者，譬八正道。手足方便截流渡者，譬精进勇猛到彼岸。因八圣道分有所说，名为说法，若知说法相如筏喻，不依法，不依非法。名圣默，然善男子于是三十七助道法，若能开解演说，名为说法。若身证是法，亦不离身，见法亦不离法，见身于是观中不见二相，不见不二相，如是现前知见，而亦不见名圣默然。”[3]

《中阿含经·阿梨咤经第九》曰：“世尊告曰：‘如是我为汝等长夜说栰喻法，欲令弃舍，不欲令受若，汝等知我长夜说栰喻法者当以舍，是法况非法耶？’”[4]

《增一阿含经》载：尔时，彼人思惟方计：此河水极深且广，今可收拾材木、草叶，缚筏求渡，依此筏已，从此岸，得至彼岸。尔时，彼人即收拾材木、草叶，缚筏而渡，从此岸至彼岸。彼人已渡岸，复作是念：此筏于我多所饶益。由此筏得济厄难。从有恐之地，得至无为之处。我今不舍此筏，持用自随。云何比丘，彼人所至到处，能用此筏自随乎，为不能耶？”诸比丘对曰：“不也。世尊，彼人所愿，今已果获，复用筏自随乎？”佛告比丘：“善法犹可舍，何况非法？”[5]

通过对于“筏喻”论述语境及内涵阐释进行对比，《杂阿含经》中论述最为详尽细致，并且《杂阿含经》所记载的佛陀讲法的时间早于《中阿含经》以及《增一阿含经》，故“登岸舍筏”用于阐明佛理大抵始见于《杂阿含经》。

值得注意的是在上述的《杂阿含经》《中阿含经》《增一阿含经》的文本中出现了“筏喻”以及“栰喻”两种书写，关于二者关系在敦煌文献中有所解答。“筏喻”在敦煌相关文献中也有不同的书写并衍义出新意，《敦煌歌辞总编·五更转无相五首》载：“一更浅。众要诸缘何所遣。但依正观且口口。念念真如方可显。二更深。菩提妙理誓探寻。旷彻清虚无去住。证得如如平等心。三更半。宿昔尘劳从此断。先除过现未来因。栰喻成规超彼岸。四更迁。定慧双行出盖缠。了见色空圆净体。

[2] 赖永海主编，陈秋平译注：《金刚经·心经》，北京：中华书局，2010 年 05 月，第 33 页。

[3] [南朝宋]求那跋陀罗译：《杂阿含经·卷第四十三》，北京：中华书局，1987 年 10 月，第 159c-160a 页。

[4] [东晋]瞿昙僧伽提婆译：《中阿含经·卷第五十四清大品第二·阿梨咤经第九》，北京：中华书局，1987 年 09 月，第 930b。

[5] [东晋]瞿昙僧伽提婆译：《增一阿含经·卷三十八·马血天子问八政品第四十三》，北京：中华书局，1987 年 10 月，第 449a-449b 页。

澄如戒月莹晴天。五更催。佛日凝然妙境开。超透四禅空寂处。相应一念见如来。”[6]“桄喻”作为超脱此岸到达彼岸的一种路径，摆脱过去、现在和未来的时间束缚，规避客体和客观世界的影响，进入个体的内在精神挖掘主体意识，从精神现象角度出发追寻生命本质中向上以及生生不息的力量，以求超脱，而这样的超脱不是在追寻确定性的未来结果，而是基于此在当下的向善、向前的生命向度。在《敦煌变文选注·降魔变文》中：“盖闻如来说法，万万恒沙；菩萨传经，千千世界……所以舍卫大城之内，起慈念而度群生；给孤长者园中，秉智灯而传法印……然后法尚应舍，恋筏却被沉沦。浑彼我于空空，泯是非于妙有。不染六塵之境，契会菩提。即于六识推求，万像皆含于般若。”[7]关于“恋筏却被沉沦”按曰：佛教以筏喻教法，渡河到达彼岸，则应弃筏上岸，倘若恋筏不去，终将沉沦。《大智度论》卷一二:“至一大河，河之彼岸，即是异国，其国安乐，坦然清净，无诸患难。于是集众草木，缚以为桴，进以手足，竭力求渡。既到彼岸，安乐无患。 大河是爱，根是正道，手足勤渡是精进，此岸是世间，彼岸是涅槃。”[8]“桄”同“筏”。《金刚经》:“如来常说：‘汝等比丘，知我说法如筏喻者，法尚应舍，何况非法。’”由此可知，“桄喻”理同“筏喻”，二者一为木字旁，另一者为竹字头，二者虽为异体字今都做“筏”，大抵是船筏的制作材料有所不同但其所表达的“为渡”“能渡”的性质相通，亦有可能是翻译家在汉译佛经过程中对于原始文献的不同理解和时代性书写造成的，但其所指向的本质以及表达意义别无二致。

在对《杂阿含经》中对“筏喻”进行还原性探究可知，佛陀本身关于“筏喻”论述重心在于“筏”与法的关系，而后人在此基础上进行了衍义性阐释。[9]例如宋智圆述《维摩经略疏垂裕记卷第四》：“故彼《圣行品》云：譬如有王，以四毒蛇盛之一篋，令人瞻养。若令一蛇生瞋恚者，我当准法，戮之都市。其人惶怖，舍篋逃走。王复遣五旃陀罗，拔刀随之。又遣一人，诈为亲善。其人不信，隐聚落间。闻空中声，今夜当有六大贼来。其人怖走，路值一河，乘筏截流而去，安隐无患。四蛇喻四大，五旃陀罗喻五阴，诈亲善者喻贪爱，空聚落喻内六入，六大贼喻外六尘，河喻烦恼，船筏喻六度道品，安隐无患喻得大涅槃。”[10]此中智圆将佛法具象化为六度道品，同时开创性的关注到“河”的存在，将“河”具象化为“烦恼”，佛陀在《杂阿含经》关于“筏喻”论述时没有明言“河”的意象和所指，而同时于“筏”而言“河”是其存在且发挥功效的必要客观条件。若烦恼若“河”被忽视或不存在，则“筏”所指征的佛法亦没有“能渡”的性质和存在的意义。

2.“登岸舍筏”与见月忘指、得鱼忘筌、得意忘言

《敦煌变文选注·降魔变文》中在“恋筏却被沉沦”之前提出“秉智灯而传法印”，此中将佛法背后所蕴含的哲理以及弘法利生、明媚众生形象化为“灯火”，再如“仍闻七祖后。佛子继调御。溪鸟投慧灯。山蝉饱甘露。不作解缨客。宁知舍筏喻。身世已悟空。”[11]《四十二章经·第十章喜施祸福》佛言：“譬如一炬之火，数千百人，各以炬来分取，熟食除冥，此炬如故。福亦如之。”[12]佛法本身恰似“灯火”在于明媚众生，而他人既已经得明媚与照亮便应该不再执着于佛法灯火，不再纠结于是否“此炬如故”，而应该转向关注自身内在以及如何向前、向上发挥自己的光热。因此，佛法如灯火，持炬入幽以渡他人同”登岸舍筏“是类比性的阐释，即关于共通性本质问题具像化言说的不同表达，也就是关于佛法渡人以及得渡之人如何面对过去渡己之佛法的问题的不同比喻性说法。

[6] 任中敏著：《敦煌歌辞总编·卷五杂曲定格联章·五更转无相》，江苏：凤凰出版社 2015 年 10 月，第 924 页。

[7] 项楚著：《敦煌变文选注·上编·降魔变文一卷》，北京：中华书局，2006 年 04 月第 637-647 页。

[8] 项楚著：《敦煌变文选注·上编·降魔变文一卷》，北京：中华书局，2006 年 04 月第 648-649 页。

[9] “衍义性”阐释一词注重“衍义”，“衍”即生发、繁衍意思，衍义性注重对于经典的注释和解释，这里指涉后代学佛之人用其他佛教义理和经典对于“登岸舍筏”经典本意进行探源和解释，帮助后学理解原本复杂深奥经典的本意。

[10] [宋]智圆述：《维摩经略疏垂裕记·卷第四·方便品》，北京：中华书局，2021 年 11 月，第 581 页。

[11] [清]彭定求等编：《全唐诗·卷二百三十六·钱起·归义寺题震上人壁》，北京：中华书局，1960 年 04 月，第 2621 页。

[12] 赖永海主编，尚荣译注：《四十二章经》，北京：中华书局，2010 年 05 月，第 24 页。

佛典中有诸多类比性的阐释[13]，“见月忘指”亦是相通于“登岸舍筏”，正是因为佛教哲理本身“缘起性空”的立论基础过于玄奥，所以诸多类比性的阐释同“缘起性空”的本质形成一体多面的关系，围绕“缘起性空”本质根据说法时间、对象、场合进行类比性的阐释，以求达到更好的公共阐释效果，帮助大众更为方便地参悟真谛。例如《全宋文·请如老住曹山疏》载：“心空及第，选佛已胜于选官；筏喻度生，拯迷还同于拯溺……地久天长，祝圣主无疆之寿；花黄竹翠，谈祖师直指之禅。远续千灯，并清众目。”[14]再如《大方广佛华严经》者：“佛为大心众生说一乘道纯真境界，超绝权假，当念相应，即成正觉……上人以方便慧，为人演说，譬之指月亦同筏喻，不取于相乃如实语，以是功德为大福田，则毗卢遮那光明遍照矣。”[15]这二者皆是道明“指月亦同筏喻”，均是作为类比性阐释以帮助众生参悟真理、涅槃到达彼岸的便宜说法，

《居士传校注》云：“智者悟筏喻，不著文字相。见月而忘指，入海讥算沙。”[16]此中在“登岸舍筏”“见月忘指”的基础上生发出“不著文字相”，与庄子的“得意忘言”“得鱼忘筌”而不落言筌有相通之处，从此处可见清人彭际清《居士传》中有老庄思想同佛典互参交流的痕迹。“南北朝时，道家之学极盛。当时谈玄之士，多觉《老》庄及佛学本无二致……范晔论佛教云：‘详其清心释累之训，空有兼遣之宗，道书之流’也。(《后汉书·西域传论》）二方面之学者，众亦多视为一流人物。晋孙绰作《道贤论》，以七僧比七贤。如以竺道潜比刘伶，以支遁比向秀，以于法兰比阮籍，以于道邃比阮咸。‘道’与‘贤’皆一流人物，故可比而论之也。故当时多有以庄学讲佛学者。”[17]南北朝时期以老庄思想解佛可视作一种对比性阐释，不同于“登岸舍筏”和“见月忘指”的类比性阐释。因为“登岸舍筏”和“见月忘指”均属于佛典是在统一话语体系内就共同本质的互训，而老庄思想同佛学思想二者为不同的思想体系，虽然关于世界本质或者本源问题有部分相通的表达，但二者本质上存在区别所以老庄解佛是一种对比性阐释[18]。

在对比性阐释过程中，于南北朝谈玄之士而言以老庄解佛一定程度上遮蔽了佛学本身的真谛，他们基于心灵满足、超脱现实的需求而片面化汲取佛学中的寂灭、虚空等意义，将空门性空与老庄的逍遥出世相呼应以求麻痹自我的心灵，进一步摆脱现实困苦对于个人精神的压抑，谈玄言佛而不见真佛性。于佛门如来使、传教者而言，以佛学之理通过老庄思想进行变通性、对比性的阐释，有助于他们弘法利生的实践，西来佛学通过对比性的阐释缓解同中国本土的思想传统之间的隔阂与罅隙，例如慧远“引庄子为连类”，以讲“实相义”，在当时以庄学讲佛学成为“格义”。此时佛学通过与老庄思想的对比性阐释，以中国之书，于佛经而言的外典之中义理，比附佛经之中的义理，在意义相通的基础上为佛学思想的传统提供了现实路径，通过庄老解佛以演绎经典构建思想交融的基石，进一步形成属于南北朝时期佛学思想传播实践的特殊阐释范式，也正是通过汉译佛经与中国本土思想传统资源进行对比性阐释的文本实践中开启佛学思想中国化、中国本土禅宗思想形成的进程。

《庄子·外物》云：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”[19]庄子以捕鱼、捕兔的工具为喻，说明语言和意义的关系，庄子认为语言是用来表达思想、意义的工具，但语言本身有局限性，不能完全精准地表达深层的“道”和微妙的思想。人们应通过语言去领悟背后的“意”，即事物的本质、真理或深层含义，一旦领悟到“意”，就可超越语言的束缚，不必执着于语言的表面形式，而《老子》中也有相似性表达，冯振撰《老子通证》：“二十五章夫日或不盈，曰似万物之宗，日似或存，日吾不知，曰象，曰恍忽，日忽恍，日窈冥，曰寂寥，曰强为之名，可见道本不可道，本不可名。不得已而强名之，亦祇可得鱼而忘筌，得意而忘言。如筏喻者，法尚当舍，何况非法也。若生执

---

[13] 类比性阐释注重“类比”一词，“类”意在重点说明“见月忘指”与“登岸舍筏”同属于一类型的佛家经典，其目的在于强调“竹筏”或者“手指”均是比喻佛法是工具，主要目的在于帮人渡至彼岸，而不应该执着于佛法本身。

[14] 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文第一百五十八册·卷三四一六王庭珪一一·请如老住曹山疏》，上海：上海辞书出版社，安徽教育出版社 2006 年 08 月，第 337-338 页。

[15] [高丽]义天集：《圆宗文类·卷第二十二赞颂杂文类·众请僧传讲华严经成名疏》，北京：中华书局，2023 年 12 月，第 349 页。

[16] [清]彭绍升撰：《居士传校注·二十二·王敏仲》，北京：中华书局，2014 年 06 月，第 193-194 页。

[17] 冯友兰著：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2011 年 07 月，第 88 页。

[18] 对比性阐释，这一词用于描述魏晋时期老、庄解佛的传统，老子、庄子的思想和佛教不属于同一体系，但是在魏晋时期例如道生、僧肇等诸多禅师通过老子、庄子的经典翻译、解释佛教经典、禅宗思想，所以对比性阐释用于描绘老子、庄子的经典同佛教经典之间的可比性。

[19] [宋]吕惠卿：《庄子义集校》，北京：中华书局，2009 年 02 月，第 515-516 页。

著相，必欲拟议形容，穷尽以告天下。则是痴人之前，不可以说梦也。”[20]此中通过借庄子“得意忘言”和“登岸舍筏”来说明言语道断，道本体不可捉摸，名为道只是认识道的一种路径与指向。在唐大觉所撰《四分律行事钞批·卷第七本随戒释相篇第十四》中也有借鉴庄子思想的表述：“是故有智慧者，不应著有无。荣云，然立象以表玄，庶得玄于象外。因言以托旨，冀得旨于名表。又如解脱与涅槃等名，然解脱非言象，寄言象以叹解脱，庶得言于象外，勿滞筌也。有云，破有故说空，有亡空须舍。破空故说有，空遣有不留。何得执筌？如筏喻者比知。”[21]此中的得玄象外、言以托旨与庄子的不落言筌、得意忘言的义理有相通之处，先以庄子话语体系中与所要阐发的佛经义理相通之处进行论述，以求更好的公共阐释和表达效果，最后落脚于佛典“登岸舍筏”本身。

诚如《沙州释门故张僧政赞》云：“常契中道。二边俱离。随机设教。圆融真伪。舟航筏喻。忘（亡）筌得意”，[22]随时设教而变通说法，不同于南北朝时老庄解佛的对比性阐释，此时从佛经本身出发经由老庄思想借为说法最后仍然归于佛经本身，老庄思想成为佛经衍义性阐释的一部分，通过革除老庄解佛认为老庄与佛本无二致于佛经本身的遮蔽，进而发现佛经本身的意义与价值，实现从南北朝时对比性阐释向衍义性阐释的转向。北宋了然述《释门归敬仪通真记·济时护法篇第二》：“故先显由缘，后明性相。欲明性体，因言致理，不是饰非，终归显实。将使通明性体，解若心灯，后被以文筌，登岸舍筏可也。显文意中，初二句蹑前生起，欲下正示文意。初叙在迷，理须言显。如前所叙，意在明心，恐谓饰词，故此遮谤。将下，次明悟后方可遣言，故云后被文筌等。通明是悟。解即悟相。心灯是喻，疑是世传无尽灯也，周围以镜，十界围遶，中安一灯，表乎一心，故号心灯。镜光交彻，灯像互映，比夫悟性体用昭然。登岸舍筏，法喻可晓。两言性体，皆目心源。”[23]此中借庄老解佛思想更为隐蔽，只见“文筌”而更多是“心灯”等佛教本身的话语，即以佛经自身话语体系内的词语进行类比性阐释而回归佛经经文本义，随时设教而变通老庄解佛的对比性阐释，进而寻求佛经本义。

3. 诗作与文论中对“筏喻”的再度阐释

冯友兰先生认为：“南北朝时，中国思想界又有大变动。盖于是时佛教思想有有系统的输入，而中国人对之亦能有甚深了解。自此以后，以至宋初，中国之第一流思想家，皆为佛学家。佛学本为印度之产物，但中国人讲之，多将其加入中国人思想之倾向，以使成为中国之佛学。”[24]诚如此言，佛学对唐人思想的影响在诗歌作品中也有体现，唐代文人五言诗中的禅诗为代表，在保持五言诗格律形式的前提下内容以佛典禅理譬喻人生哲理，通过分析文人五言诗中佛典禅理的思想因素，可以折射出佛学思想与儒道传统思想的碰撞与交融。在这一过程中文人五言诗实现了对佛经本义的再度阐释，将原本佛学思想引入文学领域，将个人生命际遇感悟、佛典哲理相交融借助文字以表达，保持佛典核心思想旨归的同时随时制宜进行自我理解而后公共阐释，再度生发新意，如此丰富文人思想情感意象表达的同时为佛理阐释实践注入新的活力。

王维字摩诘，有“诗佛”美誉，其诗歌中也有“筏喻”的应用，《王维詩全集·与胡居士皆病寄此诗兼示学人二首·其二》曰：“浮空徒漫漫，泛有定悠悠。无乘及乘者，所谓智人舟。讵舍贫病域，不疲生死流。无烦君喻马，任以我为牛。植福祠迦叶，求仁笑孔丘。何津不鼓棹，何路不摧辀？念此闻思者，胡为多阻修？空虚花聚散，烦恼树稀修？灭想成无记，生心坐有求。降吴复归蜀，不到莫相尤。”[25]其中“无乘及乘者，所谓智人舟，”化用《大乘入楞伽经·卷三》中的思想：“乃至有心起，诸乘未究竟。彼心转灭已，无乘及乘者，无有乘建立，我说为一乘。”乘是运载的含义，佛法如渡船，能把众生从生死此岸渡到涅槃彼岸。乘有一乘、二乘、三乘、四乘、五乘之别，但这些只是修行途径、方法上的不同，而在究竟意义（终极境界）上是没有区别的。“无乘”指心灭则诸乘灭，即“登岸舍筏”。“喻马”出自《涅槃经·卷三十三》：“譬如大王，有三种马。一者调壮、大力，二者不调、齿壮大力，三者不调、羸老无力。王若乘者，当先乘谁？世尊：应当先乘调壮大力，

[20] 冯振：《老子通证·上篇·一章筏》，上海：华东师范大学出版社，2012 年 06 月，第 1-3 页。

[21] [唐]大觉撰：《四分律行事钞批·卷第七本随戒释相篇第十四》，北京：中华书局 2018 年 12 月第 435 页。

[22] 陈尚君辑校：《全唐文补编·卷八九·张球 ·沙州释门故张僧政赞》，北京：中华书局，2005 年 09 月，第 1090-1091 页。

[23] [北宋]了然述：《释门归敬仪通真记·卷上·济时护法篇第二》，北京：中华书局，2023 年 12 月，第 111-112 页。

[24] 冯友兰著：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2011 年 07 月，第 87 页。

[25] 張勇编著：《王维詩全集·编年诗·与胡居士皆病寄此诗兼示学人二首·其二》，崇文书局，2017 年 01 月，第 344-347 页。

次用第二，后用第三。善男子！调壮大力喻菩萨僧，其第二者喻声闻僧，其第三者喻一阐提。”“为牛”出自《庄子·天道》：“昔者子呼我牛也，而谓之牛;呼我马也，而谓之马。”“喻马”“为牛”分别出自佛典和庄子，形成对仗的同时又是老庄思想解佛、互参的体现，但不同与魏晋时期的老庄即佛学、佛学老庄本无二致，此中的佛学思想与老庄同时统一于这首诗歌话语的场域，并非单纯意在探讨老庄思想与佛学思想的渊源异同，有王维与胡居士皆病的个人感悟以及“兼示学人”的目的，所以此时的老庄思想、佛学典故都是成为王维表达个人思想的公共话语与共通表达。

“求仁”出自《论语·述而》：“（子贡）入曰：‘伯夷、叔齐，何人也？’曰：‘古之贤人也。’曰：‘怨乎?’曰：‘求仁而得仁，又何怨?’”“笑孔丘”出自《庄子·渔父》：“客曰：‘孔氏者何治也?’子路未应，子贡对曰：‘孔氏者，性服忠信，身行仁义，饰礼乐，选人伦，上以忠于世主，下以化于齐民，将以利天下，此孔氏之所治也。’……客乃笑而还。”王维先以《论语·述而》中的伯夷叔齐引出求仁得仁，而后借《庄子·渔父》中的“客乃笑而还”表达对于“求仁得仁”的不同看法，实则通过老庄思想与佛家“登岸舍筏”的思想相通，旨在示意学人不可单纯一味地仿古“求仁”，拘泥于形式而忽略“仁”的本质，“仁政”内涵不应局限于学孔复古，同理其他学问如是，求学路径即如“竹筏”，将登岸则应舍，而不能执着迷恋竹筏本身忘记出发的初心。“降吴复归蜀，不到莫相尤”中“降吴”出自《三国志·蜀书·黄权传》：“臣（黄权）过受刘主殊遇，降吴不可，还蜀无路，是以归命。”王维用此意在告诫学人说明“灭想”“生心”皆非入道之径。王维通过借用儒释道三家思想以及历史典故以表达个人此时心境与思想，与此同时于“登岸舍筏”等佛典禅理而言，王维此诗也成为其从原始话语环境进行迁移到全新话语环境中保留核心思想的同时、再度阐释、阐发新意的重要话语场域，当下性阐释与创造性阐释[26]悄然发生此中。

《白居易诗集校注·和李澧州题韦开州经藏诗》云：“既悟莲花藏，须遗贝叶书。菩提无处所，文字本空虚。观指非知月，忘筌是得鱼。闻君登彼岸，舍筏复如何？”朱金城笺“文字本空虚”出自《维摩经·弟子品》：“至于智者，不著文字，故无所惧。何以故？文字性离，无有文字，是则解脱。”《祖堂集》卷二达摩：“达摩曰：‘我法以心传心，不立文字。’”朱金城笺“观指非知月，忘筌是得鱼”，《楞伽经》卷四：“如愚见指月，观指不观月。计著名字者，不见我真实。”《楞严经》卷二:“如人以手指月示人，彼人因指当应看月。若复观指以为月体，此人岂唯亡失月轮，亦亡其指。”《庄子·外物》:“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”朱金城笺“闻君登彼岸，舍筏复如何”，《中阿含经》卷五四：“世尊告曰：如是，我为汝等长夜说筏喻法，欲令弃舍，不欲令受。若汝等知我长夜说筏喻法者，当以舍是法，况非法耶。”《金刚经》:“如来常说，汝等比丘，知我说法如筏喻者，法尚应舍，何况非法。”[27]白居易诗歌主张平易通俗、简洁明快，此首和诗将六祖禅诗、得意忘言、见月忘指、得鱼忘筌、登岸舍筏等典故综合运用，六祖慧能本身不识文字而能通晓佛理，其禅诗偈言亦是明白精炼而不故作高深，将得意忘言、见月忘指、得鱼忘筌、登岸舍筏与六祖慧能的典故相搭配，让儒、释、道三家经典回归生活本源，不再是所谓文人禅师的经传佛典考据之诗，而是回归生活哲理与寓言本身，明白如话而老妪亦可理解。殊不知，所谓佛陀说法的“登岸舍筏”、庄子的“得鱼忘筌”等皆是本就生活实践中的寻常之理，因为进入经典阐释而增加了严肃面容遮蔽生活本真，白居易进行还原性阐释[28]以生活之理如其所是地作诗，文人观之见高深而白丁亦可有所感。

宋人用“筏喻”则更加生活化，成为一种人际交往中的符号，将其作为共通性的公共表达，例如张方平《请诚上人就东京左街万岁院讲华严经疏》云：“上人以方便惠为人演说，譬之指月，亦同筏谕，不取于相，乃如实语。以是功德为大福田，则毗卢遮那光明遍照矣。”[29]此中张方平请诚上人讲解《华严经》，而“见月忘指”和“登岸舍筏”则是符号化而代称泛指佛法，不限于“见月忘指”和“登岸舍筏”的本身含义，侧重于上人关于《华严经》的讲解。同样苏轼在《苏轼诗集·用旧韵

[26] 当下性阐释一词注重强调“当下性”，即用于指涉读者个人从个体生命的阅读接受和理解出发，对于经典生发出个人见解，在一过程中“创造性”阐释就会发生，是指读者对经典阐释生发出个人的新意、新解，区别于传统历史的解释与阐释。

[27] [唐]白居易撰：《白居易诗集校注·卷第十八律诗·和李澧州题韦开州经藏诗》中华书局，2006 年 07 月，第 1448-1449 页。

[28] 还原性阐释一词注重“还原性”，意在尽可能摒弃个人对于经典的过度阐释和自我理解，尝试还原文化语境，重点还原在经典“登岸舍筏”最初、最原本的含义，不做过多外延的延伸。

[29] 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文第三十八册·卷八三一张方平五〇·请诚上人就东京左街万岁院讲华严经疏》，上海：上海辞书出版社，2006 年 08 月，第 354-355 页。

送鲁元翰知洺州》云：“知君一寸心，可敌千步垣。流亡自栖止，老幼忘崩奔。得闲闭阁坐，勿使道眼浑。聊乘应舍筏，直溯无生源。归来成二老，夜榻当重论。”[30]苏轼与鲁元翰的“聊乘应舍筏”是人生奥义、生命哲理的代称，是二人对于命运无常、人生坎坷等现实困惑的沉思与探源，此中的“舍筏”不仅仅是经文典故和佛学禅理，而是生命个体在现实生命际遇中的躬行与反思，更加具有现实色彩。因此，宋人相较唐人赋予了“登岸舍筏”更多现实个体生命的思考与实践，让本就源于现实生活的寓言哲理再次从经文回到现实，生发出更多的生命关切，区别于庄老解佛以及唐人禅诗的严肃面容，恢复“登岸舍筏”的生命色彩。

元好问将“登岸舍筏”用于关于文学创作论和风格论的诗作当中，开始将其从佛学话语符号、生命哲学意义转向现实文学理论阐发，在这一过程中实现对“登岸舍筏”的创造性阐释。《元遗山文集校补·又读剑南诗第八首》：“唐既弗杜仿，宋亦岂苏拟？旷荡今古论，筏喻云谁使。磊落轮囷气，造物端倪启。武夷领祠日，明昌才出矣。二老虽未逢，魄力略相似。寄托又不同，何幸并吾几。砚池云一泓，轩然可万里。后来言格调，辛苦徒为尔。海虞汇万篇，差胜锡山梓。泰山一豪芒，勘庵麤料理。卬涉穷津涯，庶从经术始。”[31]唐诗不只有杜甫的璀璨，宋词也不限于苏轼的旷达，此中元好问认为旷荡古今之论恰如“筏喻”，师法古人而当舍则舍，从而才能走上自成一格的道路，前代厚重的历史传统是资源，在发掘继承前代历史传统的时候又不可让其成为限制自我创新的镣铐和枷锁。“前七子”的何景明在《与李空同论诗书》亦是言明此理：“佛有筏喻，言舍筏则达岸矣，达岸则舍筏矣。今空同之才，足以命世，其志金石可断，又有超代帙俗之见。自仆游从，获睹作述，今且十余年来矣，其高者不能外前人也，下焉者已践近代矣。自创一堂室，开一户牖，成一家之言，以传不朽者，非空同撰焉谁也？”何景明此处力赞李梦阳之才可以自成一家，为一代宗师，此中将“筏喻”的佛理用以说明文章治学的道理，将“登岸舍筏”进行迁移，在保持其基本内涵不变的同时，根据时宜而生发当下的新解，将“登岸舍筏”背后的普遍性哲理进行当下性阐释，为其注入时代性的新意与生命力，在成为李、何公共对话环境中的特殊表意符号的同时，探索其自身进入当下的阐释路径。丁福保在《历代诗话续编》化用“李何亡蹊舍筏喻”来评价唐应德之诗：“唐中丞应德诗称名家，早居翰苑，便跻贞观武德华躅。及还昆陵，直造开元大历妙处，并足流响词林。其古体如云津跃龙，幻变莫状；近体如风涧鸣琴，幽逸有致。五言如阳羡送白尉金山寺清溪庄赠陈千户，七言如寄周中丞张相公赵州懷古樊医氷灯吴山人诸篇，格高韵胜，词雅兴新，无句不秀，无字不稳，此即李何亡蹊舍筏喻也。”[32]此时“筏喻”本义以及李、何二人的化用典故生发的新意达到并列统一，本义与新意形成新的阐释共同体，而正是通过结合具有时代语境不断形成新的阐释共同体和公共表达，“登岸舍筏”等佛典得以广泛流传，佛学经典阐释的当下路径也在这个过程中逐步形成。

清姚莹所著《康鞮纪行·儒、释二教皆从平实处起》载：“如来以筏喻法，苟未有筏，身未度河，何云能舍乎……先圣有言：“下学而上达。”又曰：“中人以下，不可语上也。”学者且莫谈空说渺，先从平实地处做起，方是真正种子耳……至深微妙之理不出平浅实地之中，室亦不在门外。轻易语人，不若使深造而自得之也。”[33]姚莹在此中将儒释二家一统于“平实地处”，有“临渊羡鱼，不如退而结网”之意，主张理论应该付诸实践而不能坐而论道，在实践中才能促进事物发展以及检验理论，姚莹此中强调的求真务实是对于宋明理学的继承发展，也是对于禅家思想《维摩诘经》中“亦入世亦出世”“在入世中出世”思想的交融，《康鞮纪行·朱子学宗孔子》云：“阳明深于禅者，禅家教人，亦以筏喻。未渡河，必用筏；河既渡，筏当舍。今人尚未渡河，先教人舍筏，有是理乎？且阳明悟道已在贬龙场驿丞之后，并非少即能之。其未贬以前，亦尝泛滥于百家之说，阅历于万物人事之交；及身遭忧患，澄心渺虑，然后得之。是其自己亦是渡河之人，乃舍筏后，遂不以筏示人，可乎？”[34]姚莹在此提出批判性思考，“今人尚未渡河”不得竹筏则如何舍筏，其实此时所批评的“舍筏”是走向形式主义以及抽象逻辑、说教束缚的名相，“登岸舍筏”再次成为经传训诂般的学问，失去其本身来自于生活中的生命力与鲜活感，成为形而上的质木的典故，所以姚莹再次呼唤不要让“登岸舍筏”成为庄严佛容的附庸而遮蔽人性本真。清黎简著《五百四

[30] [宋]苏轼撰，[清]王文诰辑注：《苏轼诗集·卷二十七古今体诗三十九首·用旧韵送鲁元翰知洺州》，北京：中华书局，1982 年 02 月，第 1444-1445 页。

[31] [金]元好问撰：《元遗山文集校补·附录卷三资料（见弘治李本）·又读剑南诗第八首》，四川：巴蜀书社 2013 年 01 月，第 1428-1429 页。

[32] 丁福保辑：《历代诗话续编·国雅品·士品四》，北京：中华书局，2006 年 08 月，第 1111-1112 页。

[33] [清]姚莹著：《康鞮纪行·卷之八·儒、释二教皆从平实处起》，北京：中华书局，2014 年 09 月，第 204 页。

[34] [清]姚莹著：《康鞮纪行·卷之十四·朱子学宗孔子》，北京：中华书局，2014 年 09 月，第 414-415 页。

峰堂诗钞·答陈孝廉晟南见赠用其韵》云：“文章徒载身后名，如筏喻者随浮沉”[35]，亦是在堪破功名利禄对于人性人心本真的遮蔽，不论沉浮而寻真我以超然物外，如此方才是透过“登岸舍筏”经典哲理、生活常理的双重面目寻得真谛。

“登岸舍筏”从最初《杂阿含经》中譬喻佛法与“见月忘指”等佛典以类比而阐释佛理，之后经过魏晋时期老庄解佛、佛即老庄的再度阐释与“得鱼忘筌”“得意忘言”等中国传统思想资源进行对比性阐释成为佛经教义本土化路径的肇始，在此基础上文人禅师将“登岸舍筏”用于诗文创作以及文论鉴赏过程中，形成对其的创造性、当下性阐释，经过如是的历史变迁，“登岸舍筏”庄严经典与生活常理的双重面目基本成型。这样的双重面目帮助佛道方外之士、儒者文人墨客、布衣百姓形成共同体，而“登岸舍筏”等经典则成为表达的符号，反向流动弥合不同群体间的知识沟壑而促进双向流动及公共交往，如此构建起“登岸舍筏”经文典故阐释的多元化、社会化的实践路径，正是通过这样雅俗共赏的阐释实践帮助“登岸舍筏”兼顾生活常理与经典哲理，潜移默化中实现饶益众生而不论何以为筏。

作者贡献

梁雅琨，山西大学文学院文艺学研究生，主要研究方向为中国禅宗思想、文学理论与注释学。

伦理准则遵循

不适用。

经费来源

无。

利益冲突声明

作者声明：据其所知，与本手稿所述研究无任何可被视为潜在利益冲突之财务、个人或专业关系。

致谢

无。

参考文献

1. [明]李梦阳撰。《与李空同论诗书》。见《李梦阳集校笺》，第 2165 页。郝润华校注。北京：中华书局，2020 年 9 月。
2. 《金刚经》。赖永海主编，陈秋平译注。《金刚经·心经》，第 33 页。北京：中华书局，2010 年 5 月。
3. [南朝宋]求那跋陀罗译。《杂阿含经·卷第四十三》，第 159c–160a 页。北京：中华书局，1987 年 10 月。
4. [东晋]瞿昙僧伽提婆译。《中阿含经·卷第五十四清大品第二〈阿梨咤经第九〉》，第 930b 页。北京：中华书局，1987 年 9 月。
5. [东晋]瞿昙僧伽提婆译。《增一阿含经·卷三十八〈马血天子问八政品第四十三〉》，第 449a–449b 页。北京：中华书局，1987 年 10 月。
6. 任中敏著。《五更转无相》。见《敦煌歌辞总编·卷五杂曲定格联章》，第 924 页。江苏：凤凰出版社，2015 年 10 月。
7. 项楚著。《降魔变文一卷》。见《敦煌变文选注·上编》，第 637–647 页。北京：中华书局，2006 年 4 月。
8. 项楚著。《降魔变文一卷》。见《敦煌变文选注·上编》，第 648–649 页。北京：中华书局，2006 年 4 月。
9. [宋]智圆述。《方便品》。见《维摩经略疏垂裕记·卷第四》，第 581 页。李劲、了镜整理。北京：中华书局，2021 年 11 月。
10. [清]彭定求等编。《归义寺题震上人壁》。见《全唐诗·卷二百三十六·钱起》，第 2621 页。北京：中华书局，1960 年 4 月。
11. 《四十二章经》。赖永海主编，尚荣译注。第 24 页。北京：中华书局，2010 年 5 月。

[35] [清]黎简著：《五百四峰堂诗钞·卷十六丙午年·答陈孝廉晟南见赠用其韵》，浙江：浙江人民美术出版社，2019 年 12 月，第 294 页。

12. 王庭珪撰。《请如老住曹山疏》。见曾枣庄、刘琳主编《全宋文·卷三四一六》，第 337–338 页。上海：上海辞书出版社、安徽教育出版社，2006 年 8 月。
13. [高丽]义天集。《众请僧传讲华严经成名疏》。见《圆宗文类·卷第二十二赞颂杂文类》，第 349 页。吕有祥整理。北京：中华书局，2023 年 12 月。
14. [清]彭绍升撰。《居士传校注·二十二·王敏仲》，第 193–194 页。张培锋校注。北京：中华书局，2014 年 6 月。
15. 冯友兰著。《中国哲学史》，第 88 页。上海：华东师范大学出版社，2011 年 7 月。
16. [宋]吕惠卿撰。《庄子义集校》，第 515–516 页。汤君集校。北京：中华书局，2009 年 2 月。
17. 冯振撰。《老子通证·上篇·一章筏》，第 1–3 页。刘桂秋点校。上海：华东师范大学出版社，2012 年 6 月。
18. [唐]大觉撰。《随戒释相篇第十四》。见《四分律行事钞批·卷第七本》，第 435 页。刘如东整理。北京：中华书局，2018 年 12 月。
19. 张球撰。《沙州释门故张僧政赞》。见陈尚君辑校《全唐文补编·卷八十九》，第 1090–1091 页。北京：中华书局，2005 年 9 月。
20. [北宋]了然述。《济时护法篇第二》。见《释门归敬仪通真记·卷上》，第 111–112 页。白光、常峥嵘整理。北京：中华书局，2023 年 12 月。
21. 冯友兰著。《中国哲学史》，第 87 页。上海：华东师范大学出版社，2011 年 7 月。
22. 王维撰。《与胡居士皆病寄此诗兼示学人二首·其二》。见張勇编著《王维诗全集·编年诗》，第 344–347 页。湖北：崇文书局，2017 年 1 月。
23. 白居易撰。《和李澧州题韦开州经藏诗》。见谢思炜校注《白居易诗集校注·卷第十八律诗》，第 1448–1449 页。北京：中华书局，2006 年 7 月。
24. 张方平撰。《请诚上人就东京左街万岁院讲华严经疏》。见曾枣庄、刘琳主编《全宋文·卷八三一》，第 354–355 页。上海：上海辞书出版社，2006 年 8 月。
25. 苏轼撰。《用旧韵送鲁元翰知洺州》。见王文诰辑注《苏轼诗集·卷二十七古今体诗三十九首》，第 1444–1445 页。北京：中华书局，1982 年 2 月。
26. 元好问撰。《又读剑南诗第八首》。见周烈孙、王斌校注《元遗山文集校补·附录卷三资料（见弘治李本）》，第 1428–1429 页。四川：巴蜀书社，2013 年 1 月。
27. 丁福保辑。《历代诗话续编·国雅品·士品四》，第 1111–1112 页。北京：中华书局，2006 年 8 月。
28. 姚莹著。《儒、释二教皆从平实处起》。见欧阳跃峰整理《康輶纪行·卷之八》，第 204 页。北京：中华书局，2014 年 9 月。
29. 姚莹著。《朱子学宗孔子》。见欧阳跃峰整理《康輶纪行·卷之十四》，第 414–415 页。北京：中华书局，2014 年 9 月。
30. 黎简著。《答陈孝廉晟南见赠用其韵》。见闫兴潘、叶子卿整理《五百四峰堂诗钞·卷十六丙午年》，第 294 页。浙江：浙江人民美术出版社，2019 年 12 月。