

论杜甫诗歌的大乘悲怀与家国观念

张轶男

(北华大学 文学院,吉林 132013)

摘要:杜诗民胞物与、爱及天下的悲悯情怀,超越了儒家忠君爱民、忧国忧民的阐释范畴。杜诗中最具“诗史”风貌的纪事诗、纪行诗所展现的为民请命、热爱生灵的品格,以及一生执着的济世之心与一贯所走的现实之路,深契大乘佛教不住涅槃、关注人间、饶益众生、利乐有情的精神主张。杜诗由是超越了时空的局限与时政的狭隘,蕴藉着铺天盖地的气力,呈现出大慈悲、大关怀的气象,无愧“诗史”盛誉。

关键词:杜诗;大乘佛教;慈悲;“诗史”;家国

中图分类号:I207 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2017)05-0131-09

杜诗的人民性、家国意识以及现实主义精神等,在很大程度上成为一个凝聚着稳定意义的文化符号。通览杜诗,“呼苍生,忧天漏,极悲天悯人之词”^{[1]卷三, p209}俯仰皆是,“饥溺一体之心”^{[1]卷四, p308}昭然可见:他对他人苦难的深刻同情,不在自身痛苦之下。此固是士人良知与仁者之心,然其悲天悯人的济世情怀,已然超越儒家仁爱思想,臻于大乘佛教“代一切众生受诸苦恼”^{[2]129}之圣境。

不可否认,儒家思想贯穿杜甫终生,且占有重要地位,古今治杜学者亦多以儒解杜。然以佛学视角解杜诗悲怀,或为杜诗学有益且必要的补充。杜诗与佛教关系研究,1980年代前鲜有论及。当代少数论家如吕澂^[3]、陈允吉^[4]、孙昌武^[5]、刘明华^[6]等,对杜甫的宗教信仰、杜诗禅理等进行了论证,持论颇高,恨犹未尽其详。有关“诗圣”杜甫与大乘佛法之因缘、杜诗大乘义学思想与佛禅意象、山水田园诗之佛禅境界以及杜甫诗法与禅法之内在关联等,笔者曾撰文述之^[7]。杜甫一生“基于儒,访于道,亲于佛,青年时期以儒家思想为主,中年以后对道释两家兼收并蓄,晚年尤其倾心佛禅,盖有取于大乘与禅对待现实的姿态”^[8]。杜甫深受大乘义谛的浸染润益,禅学思想不仅慰藉了诗人的心灵,更拓展了杜诗的广度和深度,方外之力亦是成就“诗圣”的一个重要助力。然其始终不是以宗教信仰徒身份而准备全面履行佛教主张,而是以精神探索者的心态不断汲取佛学智慧,为的是求得心灵慰藉与救世良方^[9]。这恰与大乘的根本精神——超越与慈悲——不谋而合。如果说杜甫禅诗之大乘义学思想与佛禅意象、山水田园诗之佛禅境界体现了大乘佛学的超越,那么,那些最能体现“诗史”风貌的纪事诗、纪行诗带给我们的,则是扑面而来大乘悲怀。其所展现的人性关怀与生命意识,对世间苦难的深切同情,对现实生活的不倦热爱,对社会民生的无缘大慈以及明确坚定的非战思想、难行能行的践行精神等,皆是对佛家慈悲精神的诠释。佛家悲智双修、本末兼济的思想主张与处世实践,较儒家为了实现“仁”而任重道远更为彻底,也更具智慧——上求菩提,明白人生的意义,获得自生命的解脱;下化众生,自度度他,乃佛陀出世的本怀——慧解脱与悲世间虽二而一。前文既已考辨杜甫禅缘与杜诗禅理,则其纪事、纪行诗或深或浅、有意无意得益于佛禅的滋养,与大乘佛教众生一体、利乐有情的精神主张深度契合。

一、非战思想之慈悲情怀

从杜甫《兵车行》《丽人行》《自京赴奉先县咏怀五百字》《北征》《羌村三首》《洗兵马》及前后《出

塞》、“三吏三别”这些广为人知的作品中，可以见出杜甫对战争的态度是坚决否定的。他反对一切不义的战争，无论是朝廷穷兵黩武、开边拓疆，还是藩镇恃功邀赏、进扰中原，战乱固有的涂炭生灵的罪恶是诗人深恶痛绝的。“苟能制侵陵，岂在多杀伤”^{[1]卷二《前出塞九首》，p122}，已然超越儒家治世不应开边劳民的民本思想，而是站在个体生命的立场上，呼吁不要无情杀戮。可见，杜甫“非战”不只出于士人的良知，更是对生命本身的忧患悲悯，是绝少功利色彩与道德立场的纯粹的反战。那些带着深切的社会关注、闪耀着超越时代的人性光辉、释放着强大情感力量的纪事、纪行诗，与佛家“慈念众生，犹如赤子”^{[10]350}之心相通——中国佛教从根本上并非主张出离世间，而是关心世道人生的，慈悲被视为佛道的根本。

大乘佛教的慈悲精神建立在以证悟诸法性空、实相涅槃的理论基础之上。实相涅槃将空（真谛）有（俗谛）二谛统一起来而成中道实相，不同于早期佛教以虚无寂灭（提倡厌弃肉身、厌离人世）为涅槃的主要内涵，而是把涅槃与世间统一起来，提倡佛法修持不脱离人间，不放弃生命。“涅槃四德”即以“常、乐、我、净乃得名为大涅槃”^{[11]493}，如是则“无住涅槃”乃成佛的最高理想境界。相对于“无余涅槃”（把苦灭尽，肉身离世），“无住涅槃”以缘起法为依据，认为“单独自利是不可能的，要自利利他，甚至要以他为自，这样，把自己融合在众生中，利他就是自利。因此，在趋向涅槃的道路上，就觉悟到有许多事要做，实现究竟涅槃的行为是完不成的，是停不下来的，这就有了无住的境界”^{[12]102}。同时，万法空相实相，故世间与涅槃是一回事，“在趋向涅槃的过程中，只要世间是无尽的，就不会歇下来，就不会离开世间去另求涅槃。世间即涅槃，所以从这个意义上讲，涅槃也应该是无住的”^{[12]103}。进一步讲，“无住涅槃”就是“不尽有为，不住无为”。所谓“不尽有为”，即“不离大慈，不舍大悲，深发一切智心，而不忽忘，教化众生终不厌倦。……荷负众生，永使解脱。……行少欲知足，而不舍世法”^{[3]138}；所谓“不住无为”，即“修学空，不以空为证，修学无相无作，不以无相无作为证；修学无起，不以无起为证；观于无常而不厌善本；观世间苦，而不恶生死；观于无我，而诲人不倦；观于寂灭，而不永寂灭；……观于无生，而以生法荷负一切；观于无漏，而不断诸漏；……观于空无，而不舍大悲”^{[3]139}。“不尽有为，不住无为”的涅槃境界是对世界和自我的彻底觉悟，也是救世度人的究竟解脱。既然万法因缘而起，则世界一切都是相互依存、相互联系的，不仅人与人之间，人与万物之间皆相互联系。人的解脱就不是孤立的行动，而是和全体的解脱紧密相关的行动。从智解脱到悲世间，完成了从“己”的解脱向“群”的救度的圆满觉行，所谓回向，只是个方便说法，佛法本不离世间。维摩诘为文殊师利说法的经文中，详细解释了佛家行慈之故，质言之，正是基于“了达其性无二，无二之性即是实性”^{[11]457}的平等大智，方能于自觉自度后，生大慈悲，觉他度人，达到修行的最高果位，觉行圆满。

中国佛教继承和发扬了大乘般若性空学说与涅槃妙有思想。然而，中国传统文化中重生、实用、功利的特点，使得“般若的虚无主义思想，在中国的封建社会里，没有得以滋生的适宜土壤……，隋唐之后，尤其如此”^{[13]序言，p8}。维摩诘居士备受隋唐士大夫推崇，他“久于佛道，心已纯淑，决定大乘，诸有所作，能善思量，住佛威仪。……虽为白衣，奉持沙门清净律行。虽处居家，不着三界。示有妻子，常修梵行。现有眷属，常乐远离。虽服宝饰，而以相好严身。虽复饮食，而以禅悦为味”^{[3]16}。维摩诘居士禅法心行的处世态度，正是教人深参实证的不二法门——解脱不是在学理中求，而是于人生日用中求，“四谛是道场”“烦恼是道场”^{[3]51}，立足现实生活，以究竟智慧冲破一切执碍，领会宇宙人生的诸法实相，“观色即空，成大智故不住生死。观空即色，成大悲故不证涅槃”^{[14]卷二十，p1363}。

就“非战”思想而言，中国固有尚和不尚武的文化传统——从儒家之“慎战”、道家之“去兵”、墨家“非攻”、兵家“不战而屈人之兵”，直到“佛法不杀”——中国文化反战立场是一致的。然究其“非战”的根本原因，却各有不同。儒家“非战”从人性与战争的对立冲突这一角度阐述，儒家崇尚“仁义”“德治”，要求统治阶层施仁政、行王道、体恤民情、以民为本，反对不义之战，但战争是政治的手段和继续，又是不可避免的，对于“义战”是积极主动的，所谓“礼乐征伐自天子出”，就是对“礼战”合

法性的维护。道家“非战”“不争”本于“道法自然”“无为而治”的厚生好德理念，反对违背自然本性的人为战争；又或从哲学辩证角度及矛盾转化论出发，指出“弱之胜强，柔之胜刚”^{[15]350}，“物壮则老”“其事好还”^{[15]188}；或从破坏社会生产的角度如“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年”^{[15]188}，把战争视为“不祥之器，非君子之器”^{[15]191}。墨家、兵家则在功利、效用层面上，提出“非攻”主张。佛家反对战争、主张和平，不单是对于人类社会，也遍及一切有情众生，乃至无情之草木土石，其最高层次的“无缘大慈”“同体大悲”体现了博大、平等、无私的精神，是无条件、无前提的慈悲为怀，主张彻底的和平。

杜诗“非战”缘于对人间有大关怀、对世事有大眼界，体现了对一切生命的珍视和尊重，与佛教平等慈悲的精神本怀更为切近。杜诗中的千古绝唱《自京赴奉先县咏怀五百字》既有一己之悲酸，更有家国之悲愤。在自长安赴奉先探看妻子的路上，诗人想着黎元寒女，想着兵连祸结辗转于沟壑的民众。得知幼子夭折，愧疚悲痛未歇，而“抚迹犹酸辛，平人固骚屑”；自家“生常免租税，名不隶征伐”，却“默思失业徒，因念远戍卒”；至于千古传唱的“朱门酒肉臭，路有冻死骨”，自是用情至深而感人肺腑。此前，杜甫因疏救房琯而触怒肃宗，诏三司推问，幸得张镐、韦陟等援救，仍放旧列，然仕途岌岌不难想见。此次放还省亲对杜甫来说，并不是一次愉快的旅行。诗中并不多见为自己前途忧思之语，反于途中见百姓呻吟流血、士卒白骨不归而扼腕捶胸：“乾坤含疮痍，忧虞何时毕”；妻子团聚、天伦之乐仍未能让诗人释怀：“翻思在贼愁，甘受杂乱聒”^{[1]卷四，p264-273}。若将此诗与稍后的《北征》比对，则见诗人忧悲沉痛之情随着战争的加剧而更加深重。至于《新安吏》之悯中男，“如慈母保赤”^{[1]卷七，p539}，《潼关吏》之“哀哉桃林战，百万化为鱼”^{[1]卷七，p527}，《悲陈陶》之“孟冬十郡良家子，血作陈陶泽中水。野旷天清无战声，四万义军同日死”，皆“非亲见不能作，他人虽亲见亦不能作”^{[1]卷七，p539}者也。老杜眼里总是乱离的百姓、战地的征尘、破碎的山河。他的眼睛总是向下的：旁人见惯不惊的，他却悲愤难平；旁人高高挂起的，他却终日萦怀。杜集中每每透纸而出的皆是忧悲：“上感九庙焚，下悯万民疮”^{[1]卷十六《壮游》，p1444}，“不眠忧战伐，无力正乾坤”^{[1]卷十七《宿江边阁》，p1469}，“花近高楼伤客心，万方多难此登临”^{[1]卷十三《登楼》，p1130}等等，无一不关生命，无一不是悲心！杜诗中征战的大唐面貌，迥异于王昌龄等边塞诗作里的盛唐气象，而氤氲着萧瑟、忧患、悲悯和哀伤，“千村万落生荆杞……古来白骨无人收。新鬼烦冤旧鬼哭”^{[1]卷二《兵车行》，p114}，此类杜诗多为人知，也被认为最能代表老杜胸襟。

在颠沛流离中，国难民愁时时撞击他的心灵，使他无法宁静；栖居稍安后，江边野老的闲适生活仍未能让他忘怀世事生民。《野老》揭示这种幽微复杂的内在情感：“野老篱边江岸回，柴门不正逐江开。渔人网集澄潭下，估客船随返照来。长路关心悲剑阁，片云何事傍琴台。王师未报收东郡，城阙秋生画角哀。”^{[1]卷九，p748}《三绝句》记蜀中之乱、哭难民之痛、叹禁军之暴，字字血泪：“前年渝州杀刺史，今年开州杀刺史。群盗相随剧虎狼，食人更肯留妻子。二十一家同入蜀，惟残一人出骆谷。自说二女啮臂时，回头却向秦云哭。殿前兵马虽骁雄，纵暴略与羌浑同。闻道杀人汉水上，妇女多在官军中。”^{[1]卷十四，p1240-1241}反复提及的“兵革未息”“万方多艰”，反复出现的“苍生”“社稷”“黎民”“黎元”“黎庶”“万民”“疮痍”“甲兵”“诛求”“赋敛”等，或是很多人不愿见也不能见的——非有大慈悲、大勇力不能写家国的痛苦、时代的大痛苦、民生的大痛苦。久雨伤农则“吁嗟乎苍生，稼穡不可救。安得诛云师，畴能补天漏”^{[1]卷三《九日寄岑参》，p209}；大旱无雨而“吁嗟公私病，税敛缺不补。故老仰面啼，疮痍向谁数”^{[1]卷十五《雷》，p1295}；热不能耐而慨及征戍“十年可解甲，为尔一霑巾”^{[1]卷十五《热三首》，p1300}；夏夜纳凉则“念彼荷戈士，穷年守边疆”^{[1]卷七《夏夜叹》，p1295}；春日昼梦而“安得务农息战斗，普天无吏横索钱”^{[1]卷十八《昼梦》，p1603}；雨夜不寐而伤及戍卒“连檣荆州船，有士荷戈戟。南防草镇惨，霏湿赴远役”^{[1]卷十五《雨二首》，p1328}；流离奔走欲济无由，不禁想到“普天无川梁，欲济愿水缩。因悲中林士，未脱众鱼腹。举头向苍天，安得骑鸿鹄”^{[1]卷四《三川观水涨二十韵》，p308}；上白帝城忽见输饷赴京者，不禁触目生愁“兵戈犹拥蜀，赋敛强输秦。不是烦形胜，深愁畏损神”^{[1]卷十五《上白帝城二首》，p1327}；悯巴人农事已废、困于军需，叹“何由见宁岁，解我忧思结”^{[1]卷十二《喜雨》，p1019}；开筵醉歌而曰“垂老恶闻战鼓悲，急觴为缓忧心捣”^{[1]卷四《薛端薛逢薛华醉歌》，p293}；怀思草堂则“干戈未偃息，安得酣歌眠”^{[1]卷十二《寄题江外草堂》，p1013}；复归草堂又

念黎民未安，不敢为故园之主：“敢为故林主，黎庶犹未康”^[1]卷十三《四松》，p1116；对雪愁坐，因战乱不止消息不通而叹“战哭多新鬼，愁吟独老翁”^[1]卷四《对雪》，p318；夜深不寐因“甲兵年数久，赋敛夜深归”^[1]卷二十《夜二首》，p1790。诗人虽然自己“此生免荷役”^[1]卷八《寒峡》，p680，却为苦战身死的将军、戍边思乡的军士叹恨伤魂、老泪纵横：“干戈未定失壮士，使我叹恨伤精魂。”^[1]卷十一《苦战行》，p926 诗人自身不保，悲一身之漂泊而更悲举国之萧条，悲一己之不遇而更悲万民之苦辛：“乾坤含疮痍”^[1]卷三《北征》，p395，“苍生喘未苏”^[1]卷五《行次昭陵》，p407，“苍生未苏息”^[1]卷九《建都十二韵》，p775，“八荒十年防盗贼，征戍诛求寡妻哭，远客中宵泪霑臆”^[1]卷二十《虎牙行》，p1806。在生前最后一首诗中，他还念念不忘“战血流依旧，军声动至今”^[1]卷二十三《风疾舟中伏枕抒怀》，p2091，忧国忧民，忧时忧世，他对家国世事的悲悯是生命的痛苦、时代的痛苦，是人类与生俱来的乡愁。“戎马关山北，凭轩涕泗流”^[1]卷二十二《登岳阳楼》，p1946，乃卑微贫贱不能湮没的高贵，这种追求，这颗风雨江山之外的诗心，与高度虔诚的精神是相通的。

老杜对国家民族命运的关切，立足于每一个百姓的命运及个体生命的权利，为每个独立的生命表达反战心声：“十室几人在，千山空自多。路衢唯见哭，城市不闻歌。漂梗无安地，衔枚有荷戈。官军未通蜀，吾道竟如何。”^[1]卷十二《征夫》，p1045 凄凉战场，荷戈征夫，老杜鲜明的“布衣”意识与民间立场，使其每每为民请命。乱世赋役繁而桑农废，杜诗为民困诛求而作者，不下百篇。《宿花石戍》曰：“疲人不在村，野圃泉自注。柴扉虽芜没，农器尚牢固。山东残逆气，吴楚守王度。谁能扣君门，下令减征赋。”^[1]卷二十二，p1965《白帝》曰：“戎马不如归马逸，千家今有百家存。哀哀寡妇诛求尽，恸哭秋原何处村。”^[1]卷十五，p1350《客从》诗曰：“客从南冥来，遗我泉客珠。珠中有隐字，欲辨不成书。緘之篋笥久，以俟公家须。开视化为血，哀今征敛无。”^[1]卷二十三，p2035 杜诗结语每每悲伤不能自己，目之所及，乱世穷民，是他终生不能释怀的痴情：“兵革既未息，儿童尽东征。请为父老歌，艰难愧深情。歌罢仰天叹，四座泪纵横”^[1]卷五《羌村三首》，p391；“挥泪临大江，高天意凄惻”^[1]卷十三《送韦讽上阆州录事参军》，p1156；“丧乱死多门，呜呼泪如霰”^[1]卷二十三《白马》，p2037；“万国城头吹画角，此曲哀怨何时终”^[1]卷二十二《岁宴行》，p1943；“使者分王命，群公各典司。恐乖均赋敛，不似问疮痍。万里烦供给，孤城最怨思。绿林宁小患，云梦欲难追。即事须尝胆，苍生可察眉”^[1]卷十六《夔府书怀四十韵》，p1420。这些“非恤民之极，必无此言”^[1]卷十三，p1158的“剪不断，理还乱”的深情，使其面对黎庶生理的苦难唱出了绝世之痛歌、哀歌与浩歌。他称赏元结“道州忧黎庶，词气浩纵横”^[1]卷十九《同元使君春陵行》，p1691，亦是一颗悲心为另一颗悲心的赞叹顶礼。梁启超谓杜甫“情圣”，陈耀南谓老杜“情痴”^[16]191，以佛家眼光看，正缘一片悲怀。

杜诗不仅有对战争的深度厌恶与痛恨，也有对安定生活的极度渴望与憧憬，显示出“以人主生灵为念”^[17]349的慈悲精神。《蚕谷行》描绘理想社会的画图：“天下郡国向万城，无有一城无甲兵。焉得铸甲作农器，一寸荒田牛得耕。牛尽耕，蚕亦成。不劳烈士泪滂沱，男谷女丝行复歌。”^[1]卷二十三，p2036 这一和平富庶的美好愿景在杜诗中反复出现，如：“安得壮士挽天河，净洗甲兵长不用”^[1]卷六《洗兵马》，p514；“安得务农息战斗，普天无吏横索钱”“愿戒兵犹火，恩加四海深”^[1]卷十七《提封》，p1528；“各使苍生有环堵”^[1]卷十八《寄柏学士林居》，p1568；“社稷苍生计必安”^[1]卷十八《承闻河北诸节度入朝十二首》，p1624；“狱讼永衰息，岂唯偃甲兵。凄惻念诛求，薄敛近休明”^[1]卷十九《同元使君春陵行》，p1691。诗人甚至愿意牺牲自我，以心血喂养作为太平象征的神鸟凤雏，为人间和平献出自己的生命。在《凤凰台》中，诗人剖心沥血“慰孤愁”而非沽名钓誉“比清流”^[1]卷八，p691，“表示他渴望太平，不惜牺牲微命以祈求海宇澄清、苍生得救的这个伟大的愿望”^[18]109。这首诗与《朱凤行》所写翅垂、口噤、心劳的山巅朱凤愿将食物分与罗网中的百鸟，在思想上是一致的：“下悯百鸟在罗网，黄雀最小犹难逃。愿分竹实及蝼蚁，尽使鸱枭相怒号。”^[1]卷二十三，p2038 二诗拟想凤雏饥寒，要“心以当竹实”“血以当醴泉”以饲“无母雏”，愿以自身性命换取瑞凤降临人间，极易让人想到佛教割肉喂鹰等种种舍身故事。诗人对人类社会悲惨境遇的同情、祈求人间和平的誓愿，与佛教“饶益众生而不望报”^[2]129的自我牺牲精神有着深刻的一致性。诗末由想象回到现实的思绪转变，正说明一个儒家诗人在受到佛教思想的影响时所表现出来的现实态度和理性精神。

二、布施善行之平等利他

杜诗中具有“己饥己溺”精神的作品，不惟体现了儒家仁民爱物思想，亦符合佛家基于“平等众生佛”^{[13]109}的平等利他主张；而乐善好施与精神关怀的作品，则大大超越了伦理道德层面上的儒家仁爱思想，体现了佛教心行平等、布施济众的精神。除以行动布施外，诗人在法理上对布施真意也有着深刻的理解。可以说，佛教“三布施”之财施、身施、法施，在杜诗中都有很好的体现。

布施为佛教六度(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧)之首，是佛家发慈悲心、作菩萨行的善行要点，也是回向一切平等智的表现，具有深刻的终极关怀意义。佛教四无量心之“舍心”，按大乘学者龙树的解释是“入甚深法界，灭离诸分别，悉无有功用，诸处自然舍”^{[12]95}。既然万法如一，无有分别，自然不执，自然舍离。佛教消除分别的平等大智是高度的个体情怀模式，使佛家情感的深度和存在的意识达到了最高层次。隋唐时期的中国佛教反对形式上的信仰，主张不生分别执着的平等意识，注重在世而超越的慧解脱、超越而回向的悲世间、“于善不善等以慈”^{[3]5}的无遮大悲，直接导出利他布施，较儒家有差等的仁爱更彻底、更纯粹。

杜甫对布施慈悲济众的本意有着深刻的理解，他的慈心在行动上得到进一步的体现，首先是物质上无功利地布施邻人。杜甫在物质上一直是匮乏的，但他有酒便与邻人，有果便与贫人，有田产能赠与友人，饱腹时可惠及于人，受冻时亦念天下寒士。夔州期间杜甫主管一百顷公田，这是他十载流离仅有的一次实惠的“掌权”：“秋菰成黑米，精凿传白粲。玉粒足晨炊，红鲜任霞散。终然添旅食，作苦期壮观。遗穗及众多，我仓戒滋漫。”^{[1]卷十九《行官张望补稻畦水归》，p1655}眼见秋成，黑白红鲜，足供晨炊，贫家暴富，诗人自喜之外，更想到分穗于人，嘱咐行官张望秋后不要把谷物都收到仓库里，要分些给贫邻。未及秋成，就想散粟邻里，没有一颗救济慈心是很难做到的。此心并非出于沽名钓誉，而是源自深知乱世人民的艰难，“乱世诛求急，黎民糠粃窄”^{[1]卷十九《驱竖子摘苍耳》，p1665}，“西成聚必散，不独陵我仓。岂要仁里誉，感此乱世忙”^{[1]卷十九《秋行官张望督促东渚耗稻向毕》，p1656}，一己之饱暖不是老杜的终极愿望，“天下寒士俱欢颜”才是他的幸福人生。冯至说：“无论是面对着刚刚饿死的幼儿，或是从陇入蜀在极端艰险的途中，他的悲哀都不曾停留在自己身上，都扩展到比他更苦的人民。”^{[18]13}古人谓“杜田园诸诗，觉有傲睨陶公之色”^{[1]卷十九，p1659}处，盖气力沉雄、骨力苍劲外，对生民苦难的念念不忘、随时准备倾其所有的布施精神，亦为重要原因。老杜之“枣熟从人打，葵荒欲自锄。盘飧老夫食，分减及溪鱼”^{[1]卷二十《秋野五首》，p1732}与“筑场怜穴蚁，拾穗许村童”^{[1]卷二十《暂往白帝复还东屯》，p1772}，是“人己一视”“贵贱一视”“物我一视”^{[1]卷二十，p1732}的见道之语，亦若佛子之舍心，传达出一种平等布施、自我牺牲的菩萨道精神，远非泛泛的“同情心”所能涵盖。《又呈吴郎》曰：“堂前扑枣任西邻，无食无儿一妇人。不为困穷宁有此，只缘恐惧转须亲。即防远客虽多事，便插疏篱却任真。已诉征求贫到骨，正思戎马泪盈巾。”^{[1]卷二十，p1762}杜甫移居东屯，将灋西草堂借吴郎寓居，谆谆嘱咐为的是让无食无儿的老妇能吃到自家的枣子，泪盈巾袖念的是战乱征伐下贫瘠至骨的黎民百姓。古之注家认为此诗真情至性，“唐人无此格调”^{[1]卷二十，p1763}者，盖老杜的慈蔼恺悌之心，实已超越了儒家仁爱与士大夫良知的界域，体现出深刻的终极关怀。

杜诗“无我”“身施”的精神在《茅屋为秋风所破歌》中有生动的体现：“安得广厦千万间，大庇天下寒士俱欢颜，风雨不动安如山！呜呼！何时眼前突兀见此屋，吾庐独破受冻死亦足！”^{[1]卷十，p831}这发自肺腑的呼声，这孱弱的身体里释放出的力的美，这一身不保却念及“天下寒士”的自我牺牲精神，正合佛家“以己之疾，悯于彼疾”^{[2]68}推己悲物的主张。而愿为他人离苦得乐舍身祈愿，愿为那些陌生的他者奔走、呼号、呐喊，非有“但愿众生得离苦，不为自己求安乐”的慈悲愿力，不能成此高格、出此名句。这首诗千古传唱，对后世影响至深，可见诗人愿力之巨，正所谓诚则涵力。白居易《新制布裘》《新制绫袄成》无疑受到杜诗的影响：“安得万里裘，盖裹周四垠？稳暖皆如我，天下无寒人。”^{[19]卷四一三，p244}“百姓多寒无可救，一身独暖亦何情？心中为念农桑苦，耳里如闻饥冻声。争得大裘长万丈，与君都盖洛阳城。”^{[19]卷四四零，p563}黄彻《巩溪诗话》将“苦身以利人”的杜诗与“推身利以利

人”的白诗相比,认为“少陵为难”^{[17]389}。此言诚是。锦上添花易,雪中送炭难,况少陵自身尚在“雪中——此时“广厦万间”的愿力已超越世俗之仁爱良知,其意蕴更具佛教四弘誓愿^{[13]44}的特征。其弘大的愿力带给后世的感动,正如同宗教信仰作用于人的情感:一己之苦化为苍生之爱,个体遂亦因此解脱、超越。

杜诗的布施精神不仅是慈悲情怀的体现,也与佛家“少欲知足,能离财色”^{[13]46}的无相皈依相符合。“莫笑田家老瓦盆,从自盛酒长儿孙。倾银注玉惊人眼,共醉终同卧竹根。”^{[1]卷十《少年行二首》,p848}瓦盆盛酒与倾银壶注玉杯者同一醉也,有何分别!“知此,则贫富贵贱,可以一视矣。”^[20]这一“富贵空回首”^{[1]卷十九《秋日夔府咏怀》, p1699}的超越意识贯穿全部杜诗,也表现在杜甫的生活中。大历三年(768),诗人欲去夔出川,将灊西四十亩果园赠与友人,《将别巫峡赠南卿兄灊西果园四十亩》一诗记录此事。流寓四川期间,来自皇宫的太子张舍人曾送给杜甫一条褥段,家徒“寒衾”的杜甫婉言谢绝,理由是“柴荆”“短褐”“藜羹”的贫寒生活与“珠宫物”不配,留之“不祥”^{[1]卷十三《太子张舍人遗织成褥段》, p1158}。此固合儒家“富贵不能淫,贫贱不能移”之气骨、道家“去欲”之主张,然不为物欲所诱、淡薄超越,亦是佛家慧根。有此慧根,则有诗人慷慨布施之举及对大乘空观的深刻体悟,亦成就杜诗特有的潇洒诙谐(“囊中恐羞涩,留得一钱看”^{[1]卷八《空囊》, p620})与幽默可爱(“高者挂胃长林梢,低者下转沉塘坳”^{[1]卷十《茅屋为秋风所破歌》, p831})。

除了物质上的布施善行,杜甫的平等利他意识还体现在对他人的精神关怀与爱护体贴中。他对下层民众真诚、率直的品德给予热情歌颂,对战乱中的劳动妇女的不幸命运给予深切同情并为她们辩护,对失意友朋、妻儿弟妹无时不关怀、鼓励、同情与理解。他主张民族间和睦相处,不以杀伐相抗,都是不自觉地践行了慈悲平等的精神。以诗人与仆人信行(据《课伐木》序看,信行是一个虔诚的佛教徒)的交往为例:“尔曹轻执热,为我忍烦促。秋光近青岑,季月当泛菊。报之以微寒,共给酒一斛。”^{[1]卷十九《课伐木》, p1639}诗人还将伐木结篱以防虎患之功归于信行,并以酒酬之,“日曛惊未餐,貌赤愧相对。浮瓜供老病,裂饼尝所爱”^{[1]卷十五《信行远修水筒》, p1309},全无主仆等级,而是一片平等慈心。他还是体贴的丈夫、慈爱的父亲、深情的兄长、忠诚的朋友、有情的陌生人。《月夜》是写给身在异地的妻子的:“今夜鄜州月,闺中只独看。遥怜小儿女,未解忆长安。香雾云鬟湿,清辉玉臂寒。何时倚虚幌,双照泪痕干?”^{[1]卷四, p209}杜诗中反复出现的“老妻痴儿”显得分外动人,如:“家远传书日,秋来为客情”^{[1]卷四《悲秋》, p316};“老妻书数纸,应惜未归情”^{[1]卷十一《客夜》, p391};“生还对童稚,似欲忘饥渴。问事竟挽须,谁能即嗔喝”^{[1]卷五《北征》, p395};“晒药能无妇,应门亦有儿”^{[1]卷七《秦州杂诗二十首》, p572};“老妻画纸为棋局,稚子敲针作钓钩”^{[1]卷九《江村》, p746};“昼引老妻乘小艇,晴看稚子浴清江”^{[1]卷十《进艇》, p819}。杜集中大量回忆、怀念亲人朋友的诗作,深情款款的言辞之下皆是一颗平等慈悲之心。

佛教固然主张超越世俗生活,然东土所传大乘佛教亦主张“不灭痴爱,起于解脱”^{[2]29},从圣境中转身,回向世间,才是“向异类中行的禅者悲怀”^[21]。《别李秘书始兴寺所居》述诗人于始兴寺中听李秘书讲《止观经》,心疾顿失,悟得禅理,神体充实,得以慰藉超越。诗人自身得法,不忘妻儿,“妻儿待米且归去,他日杖藜来细听”^{[1]卷十九, p1679},恰是自度度人的大乘悲怀。《谒真谛寺禅师》重申此意,实非偶然:“兰若山高处,烟霞障几重。冻泉依细石,晴雪落长松。问法看诗妄,观身向酒慵。未能割妻子,卜宅近前峰。”^{[1]卷二十, p1802}诗人为佛法折服,而悟空只是禅悟的起点,于悟境中转身、悲智双修才是大乘佛教的真实主张。慈悲的本意是看破红尘、爱红尘,中国大乘佛教所表现的意识形态虽是宗教的,出发点和落脚点却在人间。对此,无论杜甫自觉与否,他都以“笑为妻子累,甘与岁时迁”^{[1]卷八《寄岳州贾司马五十韵》, p650}的实际行为诠释了涅槃精义。

三、政治热情与不离世间

自东坡谓子美为古今诗人之首“岂非以其流落饥寒,终身不用,而一饭未尝忘君”^[22],到冯至说“杜甫是一个政治性最强的诗人”^{[18]前言, p8},对“诗圣”杜甫的“政治性”解读一直是治杜显学。“流落饥寒,终身不用”,晚年更奔波漂泊、辘辘饥肠的杜甫,于逆境中亦不忘用世,固有儒家治世之思,然

造福民生、愿国年丰之根柢，更近无缘大慈、同体大悲，其终生憾恨虽亦为已之功名不就，更因未能挽狂澜于既倒、解民众于倒悬。“不忘君”说到底还是“不忘民”，报主之心不离救时之策。因其在君权至上、君权压倒一切的时代，君是民的“天”，是民权、民生唯一有力的保障，民的命与运都在君的掌握中。以大乘佛教的立场看，杜甫的政治热情恰与佛家慈悲济世的主张契合无间，亦与其近禅的主要缘由，即心灵慰藉与救世良方，泯然无悖。

佛教初衷固然是让人从生死世间解脱以达到涅槃寂静，然大乘佛教在强调“不住生死”的同时亦强调“不证涅槃”。《法华经》对大乘禅者的要求是，永远不进入最后的涅槃，而要回到充满烦恼痛苦的娑婆世界，使一切众生获得解脱。禅的真正意义在于，于空转身，回向世间，生救世利人的大悲心，自度度人，这才是最大的善与究竟的解脱。如果悟道的人仅仅是为了远离生死的此岸而抵达解脱的彼岸，仍然自私狭隘，因为他撇开了他者的痛苦，只追求个人的解脱。中国佛教继承和发扬了大乘般若性空学说与涅槃妙有思想，很早就认识到让出世的佛法“人间化”才是弘法正途。晋宋之后的中国佛教更倾向涅槃妙有学说，认为佛门不是空门，主张理论与修行并重，这既是中国佛教思想的高超智慧，也是与本土儒道交融并向世俗妥协以求生存的现实结果。隋唐诸宗为实现大乘佛法与现实生活的自由来去而努力，“不住涅槃”“不离世间”的慈悲精神成为中国佛教的核心宗旨。这与中国固有的入世精神深度契合，而中国佛教的圣人多为现实中的体道者，将佛性与人心、本体与现象、出世与在世、圣与凡、净与染、理想人格与精神境界融为一体，即是明证。

杜甫青壮年时期的政治抱负多出于衣食功名的需要，而晚年“愿闻哀痛诏，端拱问疮痍”^{[1]卷十一《有感五首》，p973}已不在个人功名，“向来忧国泪，寂寞洒衣巾”^{[1]卷十五《谒先主庙》，p1353}更是济世怀民的悲心。这颗心越老越壮，越苦越坚：“流滞才难尽，艰危气益增”^{[1]卷二十二《泊岳阳城下》，p1945}；“落日心犹壮，秋风病欲苏”^{[1]卷二十三《江汉》，p2029}；“天地日流血，朝廷谁请纆。济时敢爱死，寂寞壮心惊”^{[1]卷十二《岁暮》，p1067}。这些“苍凉中见悲壮，惨淡中见热忱”^[23]的诗句表明“少陵非区区于仕进者”^{[1]2252}，若非有强烈的悲心愿力，实难在逆境中葆有“积极用世的精神与永不衰竭的政治热情”^[23]，更不会有苦口劝勉友人同仇敌忾的报国之心与忧心黎元的爱民之志。

杜集中大量送别、寄赠友朋之作，每望贤者尽力以拯救疮痍。《寄柏学士林居》以经国安民期之学士，“几时高议排金门，各使苍生有还堵”^{[1]卷十八，p1568}；《送顾八分文学适洪吉州》望其留心世事，“邦以民为本，鱼饥费香饵。请哀疮痍深，告诉皇华使”^{[1]卷二十二，p1924}；《秋日夔府咏怀》虽自言“富贵空回首，喧争懒着鞭”，却力劝郑审、李之芳二公入朝佐主，引贤谏言匡正天下，为的是“宵旰忧虞轸，黎元疾苦骈”^{[1]卷十九，p1699}。再如：“努力输肝胆，休烦独起予”^{[1]卷二十一《秋日荆南送石首薛明府》，p1909}；“苍生倚大臣”^{[1]卷二十二《奉送韦中丞之晋赴湖南》，p1989}；“猛将宜尝胆，龙泉必在腰”^{[1]卷十四《寄董嘉荣十韵》，p1167}；“战伐乾坤破，疮痍府库贫。众寮宜洁白，万役但平均”^{[1]卷十二《送陵州路使君之任》，p1031}；“难拒供给资，慎哀渔夺私。干戈未甚息，纲纪正所持”^{[1]卷十五《送殿中杨监赴蜀见相公》，p1342}；以裁兵安农告之将赴道州使的裴虬，“上请减兵甲，下请安井田”^{[1]卷二十二《湘江宴饯裴二端公赴道州》，p1990}；送严武入朝，“公若登台辅，临危莫爱身”^{[1]卷十一《奉送严公入朝十韵》，p911}；送路使君之任，“国待贤良急，君当拔擢新”^{[1]卷十二《送陵州路使君之任》，p1031}；勉励卢侍御，“刺规多谏诤，端拱自光辉。俭约前王体，风流后代希。对扬期特达，衰朽再芳菲”^{[1]卷二十三《送卢侍御护韦尚书灵柩归上都》，p2012}；期望裴虬息黎元，“圣朝尚飞战斗尘，济世宜引英俊人。黎元愁痛会苏息，戎狄跋扈徒逡巡。……致君尧舜付公等，早据要路思捐躯”^{[1]卷二十三《暮秋枉裴道州手札遣呈苏涣侍御》，p2016}。不难看出，杜甫对身在朝堂的同僚们的期望，是建立一个安定清明的社会，如《往在》所写：“安得自西极，申命空山东。尽驱诣阙下，士庶塞关中。主将晓逆顺，元元归始终。一朝自罪己，万里车书通。锋镝供锄犁，征戍听所从。冗官各复业，土著还力农。君臣节俭足，朝野欢呼同。中兴似国初，继体同太宗。端拱纳谏诤，和风日冲融。”^{[1]卷十六，p1428}其息兵、薄赋、轻刑、纳谏、进贤的愿景，是一个士大夫发自我良知的济世之念。他在失望醉歌里的悲哀和叹声，“唐尧真自圣，野老复何知”^{[1]卷七《秦州杂诗二十首》，p588}，以及“但觉高歌有鬼神，焉知饿死填沟壑”^{[1]卷三《醉时歌》，p176}，始终不能削弱诗人饱满热情的生命活力，诗人始终着一颗济世之心不离不弃于

满目疮痍的现实生活，就在某种意义上得益于大乘义学的滋养。大乘佛教所谓“诸所说法，随其义趣，皆与实相不相违背。若说俗间经书，治世语言，资生业等，皆顺正法”^{[10]406}的真意，是一切世间法皆是佛法，一切生活事都是佛事，菩萨道的解脱是一切有情的解脱，众生中个体的解脱不足以称圆满解脱，佛教的目的不仅在修行者个体的解脱，也关乎全人类“和一切生灵的幸福的更高目标”^[24]。这一在世而超越、超越而回向的主张，使不离不弃的慈悲情怀与究竟涅槃的终极解脱相互辉映。

杜诗之“积极用世的精神与永不衰谢的政治热情”乃至政治远见，皆缘自他对社稷安危的至诚关怀以及对黎庶的拳拳悲心。安史之乱前诗人已经预见到社会国家的危机，被称为“空前的弹劾时政的诗史”^[25]的《自京赴奉先县咏怀五百字》即写于乱前。另如写于乱前的《同诸公登慈恩寺塔》：“高标跨苍穹，烈风无时休。自非旷士怀，登兹翻百忧。方知象教力，足可追冥搜。仰穿龙蛇窟，始出枝撑幽。七星在北户，河汉声西流。羲和鞭白日，少昊行清秋。秦山忽破碎，泾渭不可求。俯视但一气，焉能辨皇州？”^{[1]卷二，p103}唐代社会矛盾及政治腐败已逐渐浮出水面，然同行的其他诗人如高适、岑参、储光羲等置身塔顶，皆不见“万里风烟”之无限“边愁”，独少陵“自非旷士怀，登兹翻百忧”。诗中寓意，实为政治远见，三载后一语成讖，然而这寓意却不是刻意要表现的，而是真情深情使然。少陵压倒群雄的不是诗艺，而是“雄视千古”的胸襟气魄与心忧天下的慈悲情怀，有此境界，自成高格，自有名句。再如陈陶斜兵败后，唐军驻军东门，诗人指出此时当练兵休息，以待明年，不应仓促应战：“我军青阪在东门，天寒饮马太白窟。黄头奚儿日向西，数骑弯弓敢驰突。山雪河冰野萧瑟，青是烽烟白人骨。焉得附书与我军，忍待明年莫仓卒？”^{[1]卷四《悲青阪》，p316}而实际情况是，中官促战，仓皇又败，乃至“白骨露于野”。青阪之败与其后香积寺之捷，皆见诗人远见。与其说其远见源于深识兵机，不如说出于悲心——所谓远见，不过是悲怀。

杜甫的政治远见还表现在其难能可贵的“非君”意识中，即前人多以杜诗责人臣、讽人君者，非慈惠人不能作此语者是也。杜诗“非君”“非将”，正与“非战”是同一悲心，不忍生灵涂炭、天地流血。《兵车行》《前出塞》《提封》等反复叮咛的，“无非鉴已往以告将来”^{[1]卷十七，p1528}，望君王“慎勿吞青海，无劳问越裳。大君先息战，归马华山阳”，“销兵铸农器”^{[1]卷十九《奉酬薛十二文判官见赠》，p1684}。晚岁更直接指斥肃宗，“关中小儿坏纪纲，张后不乐上为忙”^{[1]卷十三《忆昔》，p1161}。君之不利，则有将帅之臣玩寇自安，养寇遗患，故老杜在王室播迁之时每每深责将帅，如：“将帅蒙恩泽，干戈有岁年。至今劳圣主，可以报皇天”^{[1]卷十一《有感五首》，p971}；“登坛名绝假，报主尔何迟”^{[1]卷十一《有感五首》，p976}；“独使至尊忧社稷，诸君何以答升平”^{[1]卷十六《诸将五首》，p1363}；“英雄割据非天意，霸王并吞在物情”^{[1]卷十五《夔州歌十绝句》，p1302}；“众人贵苟得，欲语羞雷同”^{[1]卷二《前出塞九首》，p125}。《诸将五首》其三责诸将拥兵冗食、不修屯田之制，不作收复河北的长期打算：“洛阳宫殿化为烽，休道秦关百二重。沧海未全归禹贡，蓟门何处尽尧封。朝廷衮职谁争补，天下军储不自供。稍喜临边王相国，肯销金甲事春农。”^{[1]卷十六，p1367}后来的历史证明，藩镇割据以河北最盛，最后导致唐亡，其祸起于代宗年间。与其说杜甫有政治远见，不如说出于一片悲心慧力。杜诗让人肃然起敬的地方，正是其无时无刻不将苍生社稷置于诗心，“心灵反映出整个世界的人，在某种意义上，和世界一样伟大”^[26]。再举一例：“春日春盘细生菜，忽忆两京全盛时。盘出高门行白玉，菜传纤手送青丝。巫峡寒江那对眼，杜陵远客不胜悲。此身未知归定处，呼儿觅纸一题诗。”^{[1]卷十八《立春》，p1587}此诗不能简单地看作儒子忠臣的“身在江湖，心存魏阙”，也不能但知“其悲一身之漂泊”或“悲两京之萧索”^{[1]卷十八，p1597}。这是诗人以自身漂泊观照人世苦难，以救世情怀抒写永恒乡愁，是一己虽饱暖却不忘世人苦难方深。杜诗之所以千载之下“每诵数过，可歌可舞，能使老人复少”^[27]者，盖因诗人一刻也不曾忘记这个世界。他从未有去意，终其一生以国事为己事、以民生为己生——他的心始终是热的。杜诗所呈现的真诚与痴情、悲怀与觉醒，正合大乘佛教的一贯主张。

假如不把佛学局限于经典的注释，也不把佛学局限于义理的阐发，而从它的本质来看，则是一种实践之学，杜诗家国观念就可视作大乘佛教慈悲精神的践行者与阐释者。若说“诗佛”王维汲取了佛教思想对个体生命的思考，使其了悟空寂、超脱世俗；则“诗圣”杜甫发扬了大乘悲怀、回向人生的精神主张，他对大全万有的慈爱，体现了佛家古道热肠般的救世情怀。若说李白的痛苦是才大不

为用,王维的痛苦是个体生命不得解脱,则杜甫的痛苦是家国生民之痛,他那逃离世界的个体超脱意识和逃向世界、解民倒悬的转身回向,始终在矛盾、冲突中纠结,而最终在怀疑、彷徨而有所领悟之后,又坚定地站立于大地之上——在危亡的阴影下,始终焦虑群体的生存——这才是杜甫最伟大之处。

综上,杜诗固然诗法严谨、诗律细密,然天工忌巧,感人唯诚,其一挥笔已触着了人生的内涵,写到了生命的深处,则因其宗教式的关怀,完成了对人性的追问和考验、提升和回归,给予人真正的感动和警醒、启示与回味。“诗史”固有一己一家之“私史”,更有一国一民之“公史”。“诗史”不仅是对现实生活的客观摹写,更有深沉炽热的情感为底色。一部《杜工部集》,一言以蔽之,是对人类的悲悯。悲生慧、生力,杜诗的力量是情感的力量、心灵的力量,此正是“沉郁顿挫”之杜诗令千载以降的读者千秋垂泪、百转愁肠者——我们敬爱杜甫,因为他的诗,也因为他所代表的——在这里,宗教情怀、审美理想与家国观念水乳交融在一起。

参考文献:

- [1] 仇兆鳌. 杜诗详注[M]. 北京:中华书局,1979.
- [2] 白话佛经系列 维摩诘经今译 最新图文本[M]. 鸠摩罗什,译;道生,注译. 北京:中国社会科学出版社,2003.
- [3] 吕澂. 杜甫的佛教信仰[J]. 哲学研究,1978(6):40-42.
- [4] 陈允吉. 略辨杜甫的禅学信仰[G]//张锡坤. 佛教与东方艺术. 长春:吉林教育出版社,1989.
- [5] 孙昌武. 禅思与诗情[M]. 北京:中华书局,1997.
- [6] 刘明华. 杜甫研究论集[M]. 重庆:重庆出版社,2004.
- [7] 张铁男. 杜甫诗法与“云门三句”[J]. 北方论丛,2015(1):36-41.
- [8] 张铁男. 杜甫与大乘佛法[J]. 北方论丛,2014(1):43-47.
- [9] 张铁男. 杜甫禅诗与大乘义学思想[J]. 西南大学学报(社会科学版),2013(1):106-116.
- [10] 法华经今译[M]. 鸠摩罗什,译;张新民,龚妮丽,注译. 北京:中国社会科学出版社,1994.
- [11] 大般涅槃经[M]. 昙无讖,译;宋先伟,主编. 北京:大众文艺出版社,2004.
- [12] 吕征. 印度佛学源流略讲[M]. 上海:上海人民出版社,2005.
- [13] 惠能. 坛经校释[M]. 郭朋,校释. 北京:中华书局,1983.
- [14] 普济. 五灯会元[M]. 苏渊雷,点校. 北京:中华书局,1984.
- [15] 陈鼓应. 老子注译及评介[M]. 北京:中华书局,1984.
- [16] 陈耀南. 陈耀南读杜诗[M]. 香港:天地图书有限公司,2008:113.
- [17] 丁福保. 历代诗话续编[G]. 北京:中华书局,1983.
- [18] 冯至. 杜甫诗选[M]. 浦江清,吴天五,合注. 北京:作家出版社,1956.
- [19] 陈贻焮. 增订注释全唐诗:第3册[G]. 北京:文化艺术出版社,2001.
- [20] 罗大经. 鹤林玉露[M]. 北京:中华书局,1983:140.
- [21] 吴言生. 禅宗思想渊源[M]. 北京:中华书局,2007:309.
- [22] 胡仔. 茗溪渔隐丛话[M]. 廖德明,校点. 北京:人民文学出版社,1962:29.
- [23] 余恕诚. 唐诗风貌[M]. 北京:中华书局,2010:58.
- [24] 渥德尔. 印度佛教史[M]. 王世安,译. 北京:商务印书馆,1987:145.
- [25] 胡适. 白话文学史[M]. 上海:上海古籍出版社,1999:196.
- [26] 罗素. 罗素论幸福人生[M]. 桑园宽,欧阳梦云,倪莎,等译. 北京:世界知识出版社,2007:81.
- [27] 杨伦. 杜诗镜铨[M]. 上海:上海古籍出版社,1980:348.

责任编辑 韩云波

网 址:<http://xbbjb.swu.edu.cn>